



# Dao, Metaphysics and the Vision of Chinese Philosophy

— Dialogue on the Central Concepts and the Future Trend of Chinese Philosophy

Guo Yi , Lin An-Wu

**Abstract:** The core of Chinese philosophy is metaphysics: the metaphysics of the Book of Changes (Zhouyi or I Ching) are not only the source of Confucianism and Daoism, but are also the common source of Chinese philosophy and Chinese culture. In Chinese philosophy, Dao expresses the root of all things, including the value of life, as well as illuminating the total meaning of all things, which are communicated as one Unity. Dao, as it is used in ‘Daotong’ (orthodoxy), expresses the concepts of Dao formed from the search for understanding the conformity between Tian (heavenly Nature) and man. There are two ways to approach this conformity: one is to make clear what human conducts could be considered right and appropriate, according to the ways of Tian; another is to find the ways of Tian according to the right human conducts. Thus, two systems of Daotong (orthodoxy) have been formed; namely the orthodoxy from Tian to man and the orthodoxy from man to Tian. Shamans and historians were the earliest intellectuals in Chinese history, with the former conveying the will of Tian from above to below, showing the orthodoxy from Tian to man; the latter studying the reverse, showing the way of Tian through daily life and thus the orthodoxy from man to Tian. After Confucius, two schools were formed, namely the Confucianism that conveys the Confucian spirit as represented by Zengzi, Zisi and Mencius, and the Confucianism that passes down the Confucian classics, represented by Ziyou, Zixia and Xunzi. The former belongs to the orthodoxy from Tian to man, and the latter belongs to the orthodoxy from man to Tian: both representing development of Confucius’ thought, though from different aspects. The importance of the junzi (man of virtue) personality and of moral cultivation becomes obvious when one observes the lack of rituality and the overflowing of libertinism and egocentrism in modern China, resulting from over-exposure to Western societal norms. Traditional Chinese philosophy is relevant and instructive for understanding and rejuvenating some deeper aspects of human nature, enabling the spontaneous development of one’s inner nature. In the post-modern context, our contention is that we should return to Chinese traditional culture to be rid of the various deficiencies of Western culture and modernity.

**Keywords:** Chinese philosophy; Daol; Metaphysics; Confucian paradigm

**Author:** **Guo Yi** earned his Master’s degree in history from Central China Normal University in 1988 and his PhD in Chinese philosophy from Fudan University in 1993. He taught at Qufu Normal University and then researched at the Institute of Philosophy of Chinese Academy of Social Sciences, and is currently a professor at the Department of Philosophy of Seoul National University and a Nishan Scholar of the Institute of Confucius. He is mainly engaged in the study of Confucianism, Daoism and the excavated texts. His magnum opuses include *The Guodian Bamboo Texts and the Learning and Thought in Pre-Qin Period*, *The Complete Sayings of Confucius*, *The Corrected and Explanatory Version of the Collected Confucius’ Sayings*, *The Way of China and the Reconstruction of Confucianism*.

**Lin An-Wu** received his doctorate of philosophy from National Taiwan University in 1991. He taught over the years in many schools, such as National Tsinghua University, Taiwan Normal University, Central University, and Chung Hsing University. He is now an Outstanding Visiting Scholar of Shandong University Collaborative Innovation Center of Confucian Civilization and a visiting professor at the Institute for Advanced Study Confucianism, a professor at the Religion and Humanities Institute of Tzu Chi University, Dean of the College of Yuan Heng. He is mainly engaged in the study of Chinese philosophy. His representative works include *Studies on the Philosophy of Human History in Wang Chuanshan, Being, Consciousness and Practice, Confucianism and the Philosophical Reflection of Traditional Chinese Society*, *Confucianism Revolution Theory: the Problem of Post-Neo-Confucianism*, *The Misplaced Tao: the Fundamental Difficulties of Chinese Political Philosophy*, and *Confucianism Turn: From Neo-Confucianism to Post-Neo-Confucianism*.



# 道、形上學與中國哲學圖景

——關於中國哲學核心範疇與未來走向的對話

郭沂 / 林安梧



郭沂（左）與林安梧合影

[摘要] 哲學是探索宇宙人生、萬有一切的根本原理與學問，中國哲學對這些問題有一套根本性的探索，因此，所謂“中國哲學的合法性”不是一個問題，而是偽命題。中國哲學的核心是形而上學，《周易》形而上學不僅是儒、道兩家的思想源頭，更是中國哲學與中國文化的共同源頭。中國哲學的核心是形而上學，《周易》形而上學不僅是儒、道兩家的思想源頭，更是中國哲學與中國文化的共同源頭。在中國哲學中，“道”是天地萬有以及人生價值存在的根源，又是天

地萬物通而爲一的總體。“道統”之“道”來自古代哲人對天人之際的追究，其方式有二，一是“推天道以明人事”，二是“究人事以得天道”，由此形成道統的兩系，即“天人統”與“人天統”。中國最早的知识分子是巫與史，其中，“巫”自上而下傳達天意，體現出“天人統”；“史”接觸人情世事，試圖從現實生活中來逆推天道，體現出“人天統”。孔子之後，形成了以曾子—子思—孟子代表“天人統”的“傳心之儒”以及以子游、子夏—荀子代表“人天統”的“傳經之儒”，兩者都屬於對孔子思想不同面向的闡發。在當代中國，由於禮儀缺失，自由主義、個人主義氾濫，君子人格與道德養成的重要性日益凸顯。中國傳統哲學有利於順應人性、激發人性，強調把人的內在性自然發展出來。在後現代語境下，需要向中國傳統文化回歸，避免西方文化以及現代性帶來的種種缺陷。西方文化強調區分彼此，最終祇能走向個體式的孤獨與煩惱；中國哲學強調“殊途同歸”與“道通爲一”，有利於構建和諧統一的世界秩序，真正實現“天下一家”的世界主義。在今天發展中國哲學，既需要接續傳統的轉換儒學範式，又需要對儒家核心經典系統予以重構，促進“天人統”與“人天統”並行發展。

[關鍵詞] 中國哲學 道 形而上學 儒學範式

[作者簡介] 郭沂，1988年獲華中師範大學歷史學碩士學位，1993年獲復旦大學哲學博士學位，先後任教/工作於曲阜師範大學、中國社會科學院哲學研究所，現為首爾大學哲學系教授，孔子研究院尼山學者，主要從事儒家、道家哲學以及出土文獻研究，代表性著作有《郭店竹簡與先秦學術思想》《子曰全集》《孔子集語校注》《中國之路與儒學重建》等。

林安梧，1991年在台灣大學獲哲學學位，先後任教於台灣清華大學、台灣師範大學、中央大學、中興大學，現為山東大學儒家文明創新協同中心傑出海外訪問學者暨儒學高等研究院客座教授、慈濟大學宗教與人文研究所教授、元亨書院院長；主要從事中國哲學研究，代表性著作有《儒學與中國傳統社會之哲學省察》《儒學革命論：後新儒家哲學的問題向度》《道的錯置：中國政治哲學的根本困結》《儒學轉向：從“新儒學”到“後新儒學”的過渡》等。

## 一 撥開偽命題來認識《周易》形上學

**林安梧**（以下簡稱“林”）：我最近讀了你的大著《中國之路與儒學重建》<sup>①</sup>，尤其對書後的附錄“回應道哲學——中西哲學對話的一個案例”感興趣。

**郭沂**（以下簡稱“郭”）：那個附錄是對2011年6月在德國舉辦的國際研討會所寫的綜述。會議由德國聯邦教育和研究部設在科隆大學的形態學國際學院（Internationales Kolleg Morphomata）與科隆大學哲學系合辦，議題是“中歐哲學中知識與倫理的形上學基礎”。與會者除了我和成中英教授之外，其他都是西方大學哲學系的教授。他們雖然不懂漢語，也沒有研究過中國哲學，但對中國哲學的一些問題卻把握得很準確。這說明，中西哲學是相通的。相反，大部分西方漢學家的漢語雖好，但不懂哲學，你如果想與他們討論中國哲學，他們可能不感興趣。

**林**：西方漢學家多半拘泥於文本，局限在文字的理解和詮釋上。他們對於版本等問題的考據很細，但基本做法是“見木不見林”。當然，也有例外；不過從總體上說，他們比較接近於考據的傳統。

**郭**：那次會議給我的一個很大感觸，就是所謂“中國哲學的合法性”根本就不應該成為一個問題。這是個偽命題。

**林**：我的想法與你一樣，它的確是一個虛假問題。哲學本是探索宇宙人生、萬有一切的根本原理和學問的，以中國文化的博大精深、源遠流長，它當然有自己一套探索的根本理念。這涉及宇宙論、知識論、實踐論等等，祇不過是範圍不同、向度不同、方式不同而已，不能因為語彙的不同就不叫哲學。比如，筷子和叉子都叫餐具，你不能以叉子的觀點看筷子，認為筷子不是叉子，就不是餐具。同樣，如果你把筷子當叉子來使，那也是一個很糟糕的叉子。所以，筷子是筷子，叉子是叉子。“哲學”這個語彙應該是寬泛的，用西方的觀念來設問中國的思想，問法本身就不合理，體現了一種歐美中心主義。但是，這個問題炒作了這麼久，也顯示出大家對“合法性”問題還是挺關心的。2007年在香港舉辦過一個研討會，劉笑敢教授寫了篇文章《中國哲學妾身未明？——關於“反向格義”之討論的回應》，也談到了中國哲學合法性問題。當時，我正好做他論文的評論。我深切地體會到，整個學術被歐美的權力所主導和控制，我們不應該掉進那個陷阱中。

**郭**：其實，討論這個問題的前提是“什麼是哲學”？如果說中國有哲學，那麼其合法性就不是問題。從學科的構成來看，不管是中國的還是西方的，哲學的核心就是形而上學。正如亞里士多德（Αριστοτέλης，前384—前322）所說：“形而上學是第一哲學。”其實，這種超越性的形而上學中國也有，並且是中國哲學的核心。例如，子貢（前520—前456）所說的“夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也”<sup>②</sup>，其中的“文章”就是“形而下”，而“性與天道”就是中國的“形而上”。“天道”就是道本身，總體性的根源；“性”屬於超越世界，應該放到形而上學的層面去理解。因此，“性與天道”就是中國形而上學的基本內容。

**林**：我對這句話的理解是：子貢說，夫子所論及的文化教養典章制度，這是“可得而聞也”，就是“聞之而可得也”，也就是說他上課時聽懂了；至於夫子所講的性命天道，“不可得而聞也”，就是“聞之而不可得也”，也就是說他沒聽懂。所以，不是孔子（前551—前479）沒有說，這是很多人的一個誤解。孔子他贊《周易》怎麼會沒說呢？孔子深於易道，上課也講，但是子貢沒有聽懂。

**郭**：在漢語裏面，“聽”與“聞”是不一樣的，“聞”是真正的理解。但是，這句話可能有更多的背景。帛書《要》篇記錄了子貢與孔子的對話，那裏面子貢對於孔子研究《周易》很不滿意，因為《周易》在那時是卜筮的書，用現在的話說是迷信。子貢認為有德行之人沒有必要去占卦，占卦是一種比較低俗的行為；所以，孔子那麼着迷《周易》，子貢很不贊成。但孔子解釋說，《周易》裏面不僅有占卜，而且有更加豐富和深刻的內容。它有三個層面，一個是“贊”，一個是“數”，

<sup>①</sup> 郭沂：《中國之路與儒學重建》（北京：中國社會科學出版社，2013）。

<sup>②</sup> 《論語·公冶長》（北京：中華書局，1986）。

一個是“德”。“贊”是“幽贊”，就是得到神明在暗處幫助的意思，這是屬於占卜層面的。“數”是推演的層面。最高層面是“德”，其中蘊涵着周文王（前1152—前1056）的遺教。所以，後世易學有兩個傳統，一個是象數層面的，一個是義理層面的，而義理層面基本上就是從孔子開始的。但是，子貢對於孔子藉《周易》去談形而上的東西不贊成。他不一定不明白，祇是不贊成，所以纔會說“不可得而聞也”。

**林：**我認為這還是子貢沒有理解的問題。子貢的思考方式屬於“對比性的思考方式”，不像曾子（前505—前435）、顏回（前521—前481）那種根源性的或者融貫性的思考。《論語》裏有五種思考方式：“一以貫之”是融貫性的思考，“聞一知十”是整體性的思考，“聞一知二”是對比性的思考，“一言以蔽之”是概括性的思考，“舉一隅而以三隅反”是脈絡性的思考。子貢在對比和類比方面的能力很強，但在總體上融貫的能力不夠，所以他對孔子參贊天地之造化比較難理解，很容易跟傳統巫史信仰聯繫在一塊。其實，這個巫史信仰與人類古文明相關，所謂“哲學的突破”就是揚棄這個東西而以理性的形式出現。但中國哲學還不是揚棄，而是跨越，跨越中還有一種連續。這就是中國哲學的獨特性，它是一個存在的連續觀。從巫史信仰到道德實踐，是有一個延續的。所以，孔子並非是不敬鬼神了，而是“敬鬼神而遠之”，他不是無神論、無鬼論。他不是說以前的鬼神沒有了，而是一種跨越。在這一點上，子貢沒有契入。顏回過世後，孔子思考接班人要不要傳給他，但經過考察放棄了，這就是“子曰：‘賜也，女以予爲多學而識之者與？’對曰：‘然，非與？’曰：‘非也，予一以貫之。’”<sup>①</sup>他是孔子弟子裏面最重要的經濟後盾，很會經商，臆測屢中，而且很會捐款，讓孔子周遊列國。但是，他沒有辦法理解孔子。孔子為什麼那麼喜歡顏回，就是因為顏回能夠契入宇宙造化。這就是宋明理學為什麼可貴地去“尋孔顏樂處”，“樂”這個字基本上能做到上下與宇宙同流，能夠契入真正的造化之源。“樂”是“樂道”，它與一般的喜好不同，“知之者不如好之者，好之者不如樂之者”<sup>②</sup>，孔子這道理很了不起，而他自己也應該是在五十歲之後真正契入《周易》了。

**郭：**從子貢的評價來看，孔子是談“性與天道”的，但這些內容在《論語》中不明顯。

**林：**因為《論語》記載的是對話，是在日用倫常之中。但是，孔子讀《易》“韋編三絕”，“加我數年以學《易》，可以無大過矣”。

**郭：**應該說，《周易》是儒與道共同的源頭。

**林：**或者說是中國哲學、中國文化的共同源頭。

**郭：**《周易》乃大道之源。老子的“道生一，一生二，二生三”<sup>③</sup>，從《周易》角度來解讀的話，“一”就是陰陽未分之前，大概就相當於《易傳》裏面的太極，“易有太極”；“二”是陰陽，也就是《易傳》所說的“是生兩儀”；“三”就是八卦的三爻之“三”，八卦每一個卦都有三爻。

**林：**其實，“道生一，一生二，二生三，三生萬物”與《易傳》的“易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶”是相應的。如果用數學式表達的話，“道”就是“太極”，二的零次方，是一。二的一次方等於二，二的二次方等於四，二的三次方等於八。所以，二的零次方、一次方、二次方、三次方就是“道生一，一生二，二生三，三生萬物”，然後就是“易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶”。所以，“道”“一”“二”“三”是存在的開展順序，“太極”“兩儀”“四象”“八卦”是一個人間禮文的序列，這兩者是相互呼應的。所以，《易傳》與老子《道德經》互為表裏。《周易》六十四卦從占卜一直哲學化到《易傳》的傳統，這是一個很豐富的發展過程。同樣，“道論”發展到春秋戰國也就形成了，《道德經》和《易傳》也就形成了。

**郭：**《易傳》中的“十翼”，漢唐時期的學者多認為是孔子所作。到了宋代，歐陽修（1007—

<sup>①</sup> 《論語·衛靈公》。

<sup>②</sup> 《論語·雍也》。

<sup>③</sup> 《老子》（北京：中華書局，2006）。

1072) 開始懷疑這種看法，認為除了《彖傳》《象傳》是孔子寫的，其他都不是。到了近代，在“疑古”思潮的支配下，人們多認為整個“十翼”都與孔子沒有關係。其實，“十翼”是很早的，並不像現在說的形成於戰國末期或者戰國以後。

**林：**可能經歷了很久，至少到孔子時已經很豐富了，戰國之後纔編纂而成。

**郭：**是的。“十翼”可以分成兩個部分，第一部分是“孔子易說”，是孔子對《周易》的見解，是他談“性與天道”的部分。這裏有個很重要的證據是《繫辭》載有：“子曰：‘顏氏之子，其殆庶幾乎？’”“顏氏之子”當然是顏淵，而祇有孔子纔會稱顏淵為“顏氏之子”，所以這個“子曰”一定是孔子曰。從文體看，《繫辭》包括兩個部分，一是記言體的部分，即冠以“子曰”的部分；二是議論體的部分，即不冠以“子曰”的部分。不難發現，這兩部分在思想上是一致的，整部《繫辭》都是孔子思想的記錄。此外，屬於“孔子易說”的還有《說卦》前三章，《文言》第一章之外的部分，以及全部帛書《易傳》。《文言》的第一章，已見於《左傳》穆姜之口，是早於孔子的。可見《文言》本來是有的，後來失傳了，祇有這第一章的部分留下。今本《文言》的其他部分都是孔子補作的。“十翼”的第二部分，是“早期《易傳》”，時代早於孔子，包括《文言》第一章，也就是原始《文言》的佚文，還有《說卦》前三章之外的部分，以及《彖傳》《象傳》《序卦》《雜卦》的全部。“早期《易傳》”與“孔子易說”這兩部分，無論在語言上還是在思想上都有明顯區別。從語言風格看，前者比較簡約古樸，多韻文，後者比較繁複。從思想上看，前者與《易經》一樣，為陰陽二元論或者說乾坤二元論的宇宙觀，在乾坤或者陰陽之是沒有更高的概念的。但是，後者提出了一元論的宇宙觀。《繫辭》說“易有太極，是生兩儀”，在兩儀之上還有一個太極。“易”這個概念就像老子的“道”一樣，是宇宙本原，是一個哲學概念。所以在《繫辭》中，“易”有兩種含義，一是《易》這本書，二是“易”這個哲學概念。對此，《繫辭》說道：“《易》為書也不可遠，為道也屢遷。變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適。”這裏明確區分了“易”之“為書”和“為道”。

**林：**那種生生不息的動能，就是易有“簡易”“變易”“不易”。“不易”是它的恒常性，“簡易”是它陰陽律動的掌握，“變易”是陰陽律動的開啓。《易經》是中國古文明的代表，近年來出土的古文獻或者古器物可以推斷到六千以上。

**郭：**“伏羲畫八卦”這個說法我是相信的。

**林：**伏羲代表人降服野獸的時代，因為“伏羲”就是“降服野獸”的意思。有巢氏是“教人架木為巢”，就是開始有居處的年代；燧人氏是教人鑽木取火，就是開始使用火的年代；神農氏就是教人播種五穀的年代。中華到播種五穀的年代，文明已經燦然大備了。到了黃帝，五皇居中，公孫軒轅祇是拿一個神話中的人物來契合他；黃帝是一個歷史的象徵，整個中土已經聚合成一個整體了，龍的圖騰也出現了。“黃帝作為中華民族共同祖先”這句話是成立的，因它是同語反復，“黃帝”的意思就是中國人的祖先的意思。

**郭：**這好比說“華夏”就是指代“中國”。

**林：**對，華夏族的祖先就是黃帝。所以，伏羲所代表的就是人降服野獸、人蓄養動物的年代，說明人已經不必直接與大自然作鬥爭了，人已成就為人——不僅是直立之獸，還用其他動物來供給飲食。伏羲開天畫卦，是說人開始使用一套符號系統來理解這個世界。而這套符號系統最貼近那個“事物”和“事件”，它不像西方的那個“being”，而是接近於“event”這個概念。天地是最大的場域，天地中有山澤，而風雷水火是基本的元素。那麼，從這八個樣態或者八個“event”裏面，經由一種象徵性的思考，做成了去理解這個世界的模式。

**郭：**這是一種非常抽象的思考，是對宇宙場域的符號化。

**林：**但這種抽象與亞里士多德的抽象是不同的。亞里士多德的十大範疇說，實體、屬性、空間、時間等等，基本是把存在的系統與思考的系統、話語的系統連在一起說，是從文法的結構、思考

的結構去理解存在的結構。中國不是這樣，中國是人去參與，然後用“見乃謂之象，形乃謂之器”<sup>①</sup>的“象”去思考。象徵性的思考是中國的主流，是故《易傳》的範疇與亞里士多德的十大範疇是一個很有趣的對比。

**郭：**亞里士多德的抽象是一種對象化思考，《周易》的抽象則是一種參與性思考，主體是世界或者生活的一部分。

**林：**例如，中國說“存在”，就與西方很不一樣。西方是“being”，是“is”，是“to be”，是你講的“對象化”。它強調“是什麼”，從“是”來講“有”。中國則不是。中國是從“生”講“存”，從“存”講“在”。“生”是一根草從泥土中長出來，“在”是“從土才聲”，“存”就是在“在”的基礎上加上一個“子”，有人參與進去。後來，又將底下的“土”字省略了，就構成了現在這個“存”字。所以，中國談“存在”時時刻刻都有人的參與。它不是一個對象化的對於世界的凝視，是在進去之後在“doing”中做出這個存在，而不是對象化的看出端倪來。然而，這一百年來，中國哲學受西方影響太深了，學者們總是通過西方的概念來說某某是什麼。

**郭：**對於《易經》和《易傳》，學術界的主流意見是，《易傳》是哲學著作，《易經》是占筮之書。實際上，《周易》從一開始就是義理，並非是到《易傳》以後纔有哲學。它有算卦的功能，但它的原理是思想性的、義理性的。

**林：**算卦本身也有義理。

**郭：**對，它是用自然之理去算卦。它的基本原理是“陰陽”，“陰陽”就是自然現象。《周易》形成分為三個階段，就像《漢書·藝文志》所說的“人更三聖，世歷三古”。伏羲時代屬於“自然易”。經過對整個生活的場域仰觀俯察，伏羲提煉出“陰陽”兩種元素，並落實到八卦模式。到了第二個階段，文王將八卦推演為六十四卦，並作上下經，按照孔子的理解，其最高境界是“德義”，因而可以稱之為“道德易”。到了第三個階段，孔子對《周易》做了一個形而上學的提升，所以可以把這一部分叫做“形上易”。

**林：**你這個說法很有意思。你說伏羲畫八卦是“自然易”，我稱之為“第一序”的理解自然世界的方式，就是對世界取象。在這個象中，從這個事件/事物的象徵中初步達成對於世界理解的基礎點，而理解本身就是一種建構的方式。到了文王的時候“重卦”，就是在理解世界的方式上重新用這個方式去理解，所以變成“double”。所以，“重卦”的意義是就其原先所論、所構成的世界，我以所得的象重新去理解它。

**郭：**“重卦”本身就體現了《周易》的“生生”原則。

**林：**就是原先的自然之生到重卦的人文之生。伏羲的《易》是文明的初步，而文王的《易》則是到了人類文明燦然大備的年代。所以，從夏《連山》到殷《歸藏》到《周易》，也有一個發展過程。夏《連山》所代表的是神學的《易》，《連山易》是神權社會，《歸藏易》是母系社會，《周易》就是父權社會，這也剛好合乎歷史。總的來說，從周文明以來的文明，是以父系為主的宗法文明；而到了現代，則又面臨一個新的變化。

**郭：**面臨着一個徹底性的改革，即需要對《周易》或者中國形而上學的發展做一個重新的梳理。從伏羲的“自然易”到文王的“道德易”再到孔子的“形上易”，祇是一個大致的脈絡；其實，在文王“道德易”與孔子“形上易”之間還存在一個早期《易傳》的序列。從《左傳》來看，當時的人對《周易》非常重視，經常用《周易》來說明各種現象和闡發各種觀點。從文王到孔子，有五百多年的歷史，這期間一定會有不少人去解釋《易》。

**林：**這就是孔子集大成的過程了。

## 二 “道”與中國哲學發展脈絡

**郭：**我贊同你提出的“存有三態論”，就中國傳統哲學的思路而言，你的想法是很新穎的，

<sup>①</sup> 《周易·繫辭下傳》（北京：中華書局，2006）。

尤其是你對語言方面的問題做了一個很好的梳理。

**林：**我之所以建構“存有三態論”（存有的根源、存有的開顯、存有的執定），是想從我的老師牟宗三（1909—1995）先生那裏走出來。他的“兩層存有論”還是心學的進路，有主體主義的傾向；我這個“存有三態論”基本上是道論，以道為本體，這部分與你的想法接近。

**郭：**你的“存有三態論”，實際上就是中國傳統形而上學。

**林：**對，我是肯定道論作為一切存在之根源的。道之為道，是天地萬物通而為一的總體。

**郭：**道論就像孔子說的：“人能弘道，非道弘人。”<sup>①</sup>每一個時代對“道”有不同的理解。

**林：**因為，人“志於道”而“道生之”，“道生之”而“德蓄之”；“道”為根源，“德”為本性，“仁”為感通，所以，“志於道，據於德，依於仁，游於藝”<sup>②</sup>。“道”是整個中華民族共同的源頭。

**郭：**不光是儒家、道家，包括佛家也是講道的。

**林：**天地萬有一切，人生價值存在的總源頭，都叫做道。它原先是儒道同源，後來佛教進來了，也分疏了這個道，參與了這個道，讓這個道更宏闊了。這個道不斷生長、豐富，又是不可說的；“其為可說也”，就會有所限制。即使有所限制，也“曲成萬物”，而且它“範圍天地之化而不過”是“無名天地之始”，“曲成萬物而不遺”是“有名萬物之母”，然後“始制有名”“名以定形”，成為天地萬物。所以，中華文化傳統很厲害，它告訴你物之為物，名以定形，文以成物；就是說，經由語言文字論定的那個物纔是物。所以，物是話語所論定而為物，而在話語論定之前的那個物是未言之物，未言之物是存在本身。未言之物就是道，就是“道之為物，惟恍惟惚”<sup>③</sup>，是最原初的那樣的一個東西，是一個不可說的東西。那麼，落實的道就是“道生一，一生二，二生三，三生萬物”，就是“隱”“顯”“分”“定”“執”——“道”是“隱而未顯”，“一”是“顯而未分”，“二”是“分而未定”，“三”是“定而未執”，到“物”是“執之已矣”。物之為物，通過話語去說它是什麼它就叫做什麼。這個之前，往前追溯，有一個“未始有之先”，最後就歸到了道。

**郭：**那麼，“定”“執”這個層面是不是人們說的“文化”？

**林：**它是屬於話語系統所構成的。文化是要“人文化成”，經由圖像、語言、文字、符號去形成它，並且形成教化系統，但這個教化系統要不斷回歸、不斷彰顯、不斷落實。所以，道家“能知古始，是謂道紀”<sup>④</sup>，儒家講回溯到三代的堯舜之道。中華民族獨特之處在於，它不斷回溯根源，不斷返本開新。對我們來說“返本”就是“開新”，因為我們本身就是循環式的思考，不是單線式的思考。比如，時令冬至，就是復卦，說“商旅不行，后不省方”<sup>⑤</sup>，一切商業旅遊活動停止了，諸侯也不到地方考察了，要在家裏省察，要好好思考這一年來的所作所為，反思過去，邁向未來。

**郭：**中國人的思維方式是獨特的，一方面它有歷史性的思維方式，所以纔要回到先秦，回到孔子；另一方面，還有哲學的思維方式，並據以去探尋超越的意義世界，所以要回到道本身，回到根源，重新衡量道，然後去適應我們這個時代。

**林：**“道統論”（歷史的源頭），“天道論”（存在的源頭），“心性論”（心靈的源頭），三者缺一不可，儒學對這三個方面一定得談。我對新儒家有意見的是，它基本上讓道統論慢慢地淡化了，然後以心性論為主，從心性論來講天道論，就是道德的形而上學，然後從心性論來講道統論，那這個心性論力道要很大支撐，這個問題就很嚴重。所以，必須要道統論。天道論是要把儒回到一個宗教的層面上去認定它，道統論是說要把歷史的連續性建構一下，這樣纔能穩定。如今社會上為什麼自殺的人越來越多，彷徨的人越來越多，精神疾病越來越多？因為他想問題祇考慮自己。這與教養孩子的方式也有很大關係：以前孩子出生以後，媽媽、姨媽、姑媽誰都抱過，

<sup>①</sup> 《論語·衛靈公》。

<sup>②</sup> 《論語·述而》。

<sup>③④</sup> 《老子》。

<sup>⑤</sup> 《周易·復卦》。

活動體系不一樣，感應也就不一樣；現在卻不是，核心家庭居多，孩子祇有一兩個，其他人要抱的話，父母還擔心會感染什麼細菌。

**郭：**對於那個時代的人來說，不但要贍養父母，還要照顧弟弟妹妹，必須有責任感；對父母、親戚的責任都很大，哪裏會產生自殺的想法？

**林：**以前的人是化於天地之間，現在卻是把天地裝到自己這裏來，自己在那裏承擔，所以很辛苦。

**郭：**現在很多學者願意為發展儒學而努力，但如果沒有道統觀念的話，力量是很薄弱的。這就需要突破心性論，回到源頭。中國人講天人合一，天人之間那些相通的東西就是道，或者說人道體現了天道。如果“究天人之際”能得出道，就有了兩種求索道的方式，一個是從天到人的方向，另外一種是從人到天的方向。在歷史上，道本來就有兩統，一個是“天人統”，一個是“人天統”。

**林：**就是“踐仁以知天”，因為天人性命是貫通的。“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。”<sup>①</sup>

**郭：**你說的“踐仁以知天”是“究人事以得天道”，屬於“人天統”的得道方式；“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教”是“推天道以明人事”，則是“天人統”的得道方式。中國最早知識分子，一個是史，一個是巫。巫是自上而下傳達天意的人，體現的是“天人統”。史官接觸活生生的人，接觸人情世事，試圖從現實生活中來逆推天道，體現的是“人天統”。按照古人的想法，天是純善的，從天到人的思路裏面隱含着一種性善的趨向，所以從一開始“天人統”就埋藏着性善的種子。從人到天，情況就不一樣了。人是有缺陷的，是不完美的，人性本身包含着負面性的東西，或者稱之為惡性的東西，因此“人天統”從一開始就隱含着性惡的種子。稍晚形成的“六經”也體現了這兩統：《周易》體現了“天人統”，《詩》《書》《禮》《樂》《春秋》則體現了“人天統”。到了孔子，他的思想發展變化可分為三個階段：第一階段是以禮為核心的教化思想。他從小習禮，繼承了傳統的《詩》《書》《禮》《樂》。從道統的角度，可以說他早年繼承了“人天統”；從人性論的角度，他早年持自然人性的看法。到了中年，他發展出以“仁”為核心的精神學說，並且以仁為禮的心理基礎。《論語》那些與孔子討論仁的，大多屬於孔子中年以後的學生。這是第二階段。孔子晚年學易，易學代表了孔子思想發展的第三個階段。從道統的角度看，孔子的易學繼承了“天人統”。所以，孔子實際上把道之兩統結合起來了。

**林：**我覺得你這個說法有一定道理。“六經”在邏輯上的劃分是《易》《詩》《書》《禮》《樂》《春秋》。《易》講天道，《詩》《書》《禮》《樂》是具體人事，《春秋》則是一個理想王國的建立。

**郭：**孔子以後，儒學發生了分化，有一些後學，主要是從曾子、子思（前483—前402）到孟子（前372—前289），繼承了孔子中晚年的思想，弘揚了“天人統”。這一派培育了“天人統”中本來隱含的性善論種子，正式提出了性善論。另外一些後學，繼承孔子早年乃至中年的思想，弘揚了“人天統”。從血脈上看，有兩條線索，一是子夏（前507—？）、公孫尼子師徒，一是曾子、子思和郭店簡《性自命出》的作者。《性自命出》是從《中庸》發展出來的，其作者應該是子思弟子。此後，這一派以《管子》四篇和荀子（前313—前238）為代表。有的學者，像陳鼓應教授，力主《管子》四篇是道家作品。其實，《漢書·藝文志》說得很清楚，《內業》十五篇是列在儒家類的。我認為，《管子》四篇就是這十五篇的佚文。從這個表述看，曾子、子思橫跨兩派，這意味着他們的思想兼含兩派，尚未分化。從人性論角度看，這一派也繼承了孔子早年自然人性論的思想。雖然《性自命出》的表達方式類似於《中庸》《孟子》，如“性自命出，命自天降”<sup>②</sup>，這很像《中庸》的“天命之謂性”、《孟子》的“盡心”“知性”“知天”，但它所說的“性”可不是《中庸》《孟子》的“性”，而是《荀子》的“性”。

**林：**你這個說法我基本是同意的。我的看法也是曾子、子思、孟子屬於一個脈絡，這是傳心之儒。另一面而言，寬泛一些的是子游（前506—？）、子夏到荀子，是經學傳統，即傳經之儒。

① 《禮記正義·中庸》（北京：北京大學出版社，1999）。

② 《郭店楚墓竹簡·性自命出》（北京：文物出版社，2002）。

傳經之儒是由外而內，傳心之儒則是由內而外，但核心是“心”；心是通“天道”的，所以，它基本上是跟天道論、心性論密切聯繫在一塊的。

**郭：**因為傳經之儒更重視歷史，也就是“經”，所以一開始就注意到了人的缺陷。

**林：**所以，傳經之儒與性惡論比較密切，是從自然人性論到性惡論；而另外一邊的，則是從天道論到心性論。所以說，孟、荀都是孔子的後學，不能說孟子是“正脈”，荀子是歧出。到了宋明理學，無論是道問學、尊德性，還是心學、理學，都是孔子之學。牟宗三先生當時判定孔孟、陸王為“正脈”，是因為那個年代要強化心性主體，足以跨越整個歷史的業力、社會的限制，要超拔與現實的各種習染業力，所以他必須直契於陸王、孔孟；從心性論到天道論然後再到道統論，這是他那個時代的獨特性。牟先生是康德（I. Kant, 1724—1804）哲學意義上的，是近現代的思考。到了現在，我們有機會跨過這個近現代的限制來思考，這是一個從現代性為主的思考，是一個必然有的發展，並不是故意要妄議前輩師長。

**郭：**我完全贊成你的看法。戰國時期的道之兩統，不管是以孟子為代表的“天人統”，還是以荀子為代表的“人天統”，都繼承了孔子的血脈，都是正統。

### 三 現代、後現代與中西溝通

**林：**我有一位馬來西亞的朋友王琛發博士，在吉隆坡開辦了一個會館，專門為人處理喪葬事宜。這個會館與一般的殯儀館不一樣，喪葬之禮就在裏面舉行，還有演講廳。他讓原先的殯儀館變成了一個生命禮儀館，讓人感覺很有文化，很有教養的作用。後來，他又來中國推廣，影響包括上海等一些地方。我想，以後有可能會慢慢推廣開來。

**郭：**現在中國內地還沒有一個大家都能接受的喪葬儀式。城市裏的過於簡單，缺乏莊嚴性；農村裏的雖然比較複雜，但沒有章法，沒有什麼規矩，加之各地風俗不同，儀式也千差萬別，同樣缺乏莊嚴性。如何重塑中國“禮儀之邦”的聲譽，應該是中華文化復興的應有之義。

**林：**中國的“人”是放在人倫之中的，西方的“人”是具有個體性的個人，兩者很不同。這種差異是一個很嚴重的問題。所以，“humanity”這個詞，應該是放在人倫意義下說的人文主義，不是西方個人意義下的人文主義。西方個人意義下的人文主義基本上是現代性，已經走到頭了。

**郭：**一些傳統禮儀被破壞，與自由主義、個人主義教育也有關係。過去，西方主要是通過宗教的方式來進行道德教育與人格教育，是一種權威主義。因為人性中既有積極的方面，也有消極的方面，前者需要權威主義來長養，後者需要權威主義來制約與疏導。否則，完全自由放任，受教育者自己也是受害者，很難使其人性有所升華。孔子說：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。”<sup>①</sup>這“三畏”太重要了，它是歷代積累下來的經驗，不用重新去探索和總結。如果把這些都不要，一切重新開始，那人類文明就沒有積累了。所以，傳統的道德說教，對人生是非常重要的。依此而行，人就會成為有教養的君子，否則只能是粗鄙的小人。

**林：**說到教育，《易經》講蒙卦，蒙卦是見險而知止。知止是知而畏懼：由懼而生畏，由畏而生敬，敬以養德。這是一個非常重要的教育歷程。現在的教育是讓孩子什麼都不怕，其實這樣做本身就是應該害怕的事。

**郭：**按照孔子的說法，就是“小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言”<sup>②</sup>。

**林：**西方當代哲學也應該多瞭解東方哲學。

**郭：**他們也意識到這個問題了，想往這個方向努力，但沒有看到出路在什麼地方，因為他們沒有真正瞭解中國哲學。例如，存在主義也試圖向道家靠攏，但走向了一種非常消極的道路。其實，道家就研究“存在”問題，但基調是樂觀的，給人一種非常豁達的啓示。

<sup>①②</sup>《論語·季氏》。

**林：**這裏牽涉到人的有限性。在東方來講，面對自己的有限性時，他很清楚自己的有限性何在。但這個有限性與無限性並不是斷裂的。因為他正視了自己的有限，所以又開啓了無限的可能。這個無限在於“立德、立功、立言”的三不朽。也就是說，他通向天地，通向祖先，通向聖賢。

**郭：**人雖然是一個很渺小的個體，但他也能與整個宇宙連在一起，感通無限。

**林：**所以，即使作為一個販夫走卒，他也能讓生命安身立命。因為，他想到自己的父母、祖先、前輩，想到聖賢，他不孤獨。

**郭：**而西方的個體性自由主義，最終將走向孤獨與煩惱。德裔美國哲學家弗洛姆（E. Fromm, 1900—1980）在《逃避自由》一書中說道，在現代社會，人雖然獲得了自由，但另一方面，自由也給人帶來了一場災難，使之陷入了孤獨、痛苦、煩惱、彷徨，大大降低了人生的意義。所以，在這個意義上，現在還不如中世紀。中世紀雖沒有什麼經濟自由、政治自由、言論自由，但有一種安頓，整個社會有一個精神家園，讓人不感到孤獨。可見，現在西方個人主義所代表的現代性與傳統是脫節的。

**林：**是的。以婦女為例，中國古代婦女的生命是最豐富的。因為，她每一個角色的變化都是整個場域上很大的變化：最初為人女，嫁出去為人妻，生養下一代為人母。在為人妻的同時要侍奉公婆，在為人母時有子女，子女結婚又為人公婆，非常豐富。所以，華人了不得的就是婦德，它如同大地一樣厚德載物。中國就是因為有這樣好的婦女之德，纔為中國整個民族撐起半邊天。而且，長久之後就慢慢演變出一種獨特的母性哲學。祇要作為華夏族群中的一個女性，她的骨子裏面就擁有這種德行。這種德行能夠承載好多東西，能夠長育萬物，非常了不起。而今，我們處於一個新的年代，現代化之後面臨着很大的變局，因為“現代性”這個語彙已不再是一個單數而變成複數了，所以它有多元的可能。它已經到了一個後現代，哲學界必須要面對這個問題。

**郭：**從某種意義上說，所謂後現代，就是向中國傳統回歸。在價值層面，西方傳統也很重視這一塊，但它與中國傳統相比還是有所不同。它不像中國傳統那樣順應人性，激發人性，而是用外在的東西來約束人性。在中國的傳統中，價值就是人生，強調把內在的東西自然發展出來，完全是兩個思路。所以，中國的這種傳統既避免了現代性的一些缺陷，同時也避免了西方文化的缺陷。這很可能就是所謂後現代主義追求的方向。

**林：**但目前來看，西方在現代化之後其實陷入某種彷徨的狀態，就是你所說的還沒找到路。如何讓他們找到路，東方文明似應擔負起一些責任來。要把東方經典中的智慧儘量釋放出來，然後與他們有一些交流互動，讓他們知道原來還有另一條路可以走。

**郭：**目前這種互動雖然有，但比較少，因為西方人沒法進入中國的意義世界，就像前面談到的西方漢學家大多還停留在文字、文本層面上，而對於文本背後的存在鮮有接觸。

**林：**這可能需要中國學者更主動些，主動與他們接觸，把自己的想法傳達出去。

**郭：**除了漢學家外，重點應該與哲學家交流，後者纔是代表西方學術界的主流。雖然西方哲學家沒有接觸過多少中國哲學，但他們對中國哲學還是很有領悟性的。哲學既有民族性，又有普世性。比如，儘管有些中國學者認為中國沒有哲學，但西方哲學家們在看了我那篇談“道哲學”的文章以後，認為我所談的就是自柏拉圖（Πλάτων，前427—前347）以來主流哲學最核心的問題，與西方所談的完全是一個問題，祇是思路不同而已。由於他們對哲學本身有很強的領悟性，所以進入中國的意義世界是有可能的。

#### 四 “道通爲一”與當代儒學范式的建立

**郭：**作為天地萬有的根源，“道”的根源性與“道通爲一”是關聯的。因為道是無限的，無論是西方還是中國，都祇是發現了“道”的一個側面，然後形成現有的文明。但是，西方人的思維不同，他們強調你我彼此，分你的文化、我的文化。而中國人的思維方式是認為大家雖然不同，

但都發現了“道”，祇是“道”的不同側面而已。

**林：**由此來觀察宗教的話，其實是“教出多元，道通爲一”。這個道，要並行不相悖。你行你的道，我行我的道，但道是並行的。祇要你不違反生生之德，不違反天地自然，不違反人間人倫，你怎麼做都可以。因爲你是人間之道，也是宇宙造化根源之道。

**郭：**人類各個文明所追求的最高目標、最高境界似乎是一樣的，祇是起了不同的名稱，用了不同的表達方式而已。基督教叫“上帝”，伊斯蘭教叫“安拉”，佛教叫“真如”，道家叫“道”，儒家叫“天”，其根本精神是一回事，所不同的是採用的方式途徑不一樣。比如爬山，大家爬的是同一座山，登山的道路有若干條，但山頂是同一個。也就是說，大家所認定的最終真理是一樣的。

**林：**“同歸而殊途，一致而百慮。”<sup>①</sup>這在兩三千年前的中國就已經講清楚了。

**郭：**西方人自文藝復興以後就持民族國家的世界觀，但中國人一直不主張狹隘的民族觀。孔子也好，老子也好，他們考慮問題的着眼點不是魯國或者楚國，而是天下，中國人纔是真正的世界主義、天下主義。

**林：**西方的普世價值是“己所欲，施予人”，中國的普世價值是“己所不欲，勿施於人”<sup>②</sup>，後者纔是真正的普世價值。

**郭：**這可能與他們的歷史有關係。西方似乎從來沒有實現過真正的統一，古羅馬時期雖然有一個天下共主，但沒有形成一個統一國家，是一個短暫的鬆散的統一，可稱之爲基督教共同體。這種鬆散的統一很快就結束了，然後形成了若干個民族國家。從那以後，西方人一直是民族主義的，並沒有發展出像中國人這樣的世界主義。

**林：**這與強控制系統、弱控制系統有關係。中國是弱控制系統，西方是強控制系統。強控制系統的宗教是一神論，中國的道論是與播種五穀連在一塊的。這是一個很大的不同。所以，中國有“氣的感通”傳統，而不是“話語的論定”傳統，孔子說：“天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？”<sup>③</sup>西方的《聖經》開頭則說：上帝說有光，就有了光，於是分成白天與黑夜。這是主體的對象化活動。所以，近現代以來的一百年，我們接受西方漢學家的觀念認爲中國是非常專制的、單元的，西方人是非常寬廣的、多元的。這完全搞錯了。

**郭：**在蘇聯解體、東歐劇變之後，針對如何重建世界秩序問題，美國的學者亨廷頓（S. P. Huntington, 1927—2008）提出“文明衝突論”，福山（Francis Fukuyama）提出“歷史終結論”。兩人都不是致力於建構一個和諧統一的世界秩序，而是從各自的立場出發，或思考如何對付儒教文明、伊斯蘭教文明，或認爲西方民主取得了最終的勝利，將文明的多元化、多樣化擱置一旁。按照中國人的思路，首先應放棄國家的、民族的立場，纔能建構一個新的合理的世界秩序。如果按西方人的思路走下去，衝突和戰爭恐怕很難避免。

**林：**《論語》說：“興滅國，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉。”<sup>④</sup>西方人不是這個觀念，他們重視權力。中國是“乾道變化，各正性命”<sup>⑤</sup>，所以沒有“殖民”這個概念，而是厚往薄來。這是一個很大的不同。但是，這個不同被我們自己忽略了。鄭和下西洋的時候，中國的艦隊、造船技術、管理技術都是世界第一，爲什麼不去征服世界呢？因爲沒有西方的擴張精神。現在回過頭來想，這纔是正確的。到了廿一世紀，人們愈發感覺，人類需要共生共存，共長共榮。

**郭：**這纔是天下一家，中國一人。由此梳理人性論的新舊傳統，感覺有必要重構儒家核心經典系統，但這又涉及對儒學發展史的看法。牟宗三、杜維明主張三階段說，李澤厚主張四階段說，成中英持五階段說。其實，儒學史完全可以從兩個層面來劃分：第一個層面是學術形式，它經歷

① 《周易·繫辭下》。

② 《論語·顏淵》。

③ 《論語·陽貨》。

④ 《論語·堯曰》。

⑤ 《周易·乾卦》。

了先秦原始儒學、漢唐經學、宋明理學、清代樸學、現代新儒學五個階段。第二個層面可以借用“範式”概念。儒學先後經歷了兩種範式：一種是先秦的原始儒學範式，一直影響到漢唐；另一種是宋明理學範式，一直到現代新儒學。截至目前，學術形式的第六個階段和第三種範式都還沒有開始，現代新儒家的思路仍是宋明理學的繼續，像熊十力（1885—1968）和牟宗三、陸、王的餘緒，而馮友蘭（1895—1990）則是程、朱的餘音，儘管他們或多或少受到西方哲學的影響。

所謂儒學範式，有三個支柱：一是道統論，這是一個價值理念的層面；二是核心經典系統；三是哲學建構。從道統論來看，雖然直到韓愈（768—824）纔提出這個概念，但道統意識早就存在了。從《論語》看，孔子已敏銳地覺察到堯舜以降的道統之存在。《堯曰》首章記載：“堯曰：‘咨！爾舜！天之曆數在爾躬，允執其中。四海困窮，天祿永終。’舜亦以命禹。”這是對堯、舜、禹道統傳承的最明確而生動的表述。禹之後，後世學者所公認的道統傳承者湯、文、武、周公，在《論語》中也有蹤迹可尋。孔子之後，孟、荀都以傳承道統為己任。第二種儒學範式的道統論雖然是韓愈最先提出，但他祇承認“天人統”這一脈，而把“人天統”排除在外，這為後來的宋明儒學所接受。從道統論的角度看，未來第三種儒學範式應當以道之兩統為依歸。

從核心經典來看，第一種範式是“六經”。雖然後來有七經、九經、十二經、十三經之說，但其核心部分仍然是六經。《樂經》失傳了，實際上是“五經”。到了第二種範式，核心經典系統就是“四書五經”。未來第三種儒學範式的核心經典系統應當是“五經七典”。其中，“五經”還是宋明範式的五經，但“七典”則可以代替“四書”這一部分。因為“四書”祇反映了“天人統”或者說新傳統人性論，是有很大局限性的。第三種儒學範式有必要把“人天統”與舊傳統人性論納入，這是“七典”的依據。

“七典”之一是《廣論語》。對於孔子文獻，學術界一直存在誤區。雖然古書中有大量孔子言行的記載，但普遍認為祇有《論語》是可靠的，其他都是後人假託的。1984年，我大學畢業後留在曲阜師範大學孔子研究所工作，第一個科研項目就是整理清代考據家孫星衍（1753—1818）的《孔子集語》。我發現，許多《論語》以外的記載與《論語》關係密切，甚至相互印證、相互補充。於是，我就把漢代以前典籍中連續記載孔子言行的文本稱作《論語》類文獻，認為其史料價值與《論語》不相上下。這不包括對孔子語的徵引。<sup>①</sup>這個看法，直到全篇記載孔子語的《緇衣》等重現於郭店簡和上博簡後，纔得到了確鑿的印證。因此，可以將《論語》類文獻與《論語》編在一起，就叫《廣論語》，作為七典之首。

“七典”之二是子思的論著。郭店竹簡公佈後，“子思學”成為一個學術熱點。在先秦時期，子思的著作叫《中庸》，有四十九篇或四十七篇之多。到了漢代，劉向（約前77—前6）整理為二十三篇，改名《子思》。但這部《中庸》也好，《子思》也好，很早就失傳了，後來的幾種《子思子》都是輯佚之作。由於現存子思的論著有一定規模，所以，可以編一本《子思子新編》。它至少應包括兩部分：第一部分是子思所記錄的孔子的一些言論，第二部分是子思自己的著作。第一部分包括見於《禮記》的《表記》《坊記》《緇衣》的全部和《中庸》中以孔子語單獨成章的部分，再加上見於郭店簡的《窮達以時》等。《中庸》比較特別，今本《中庸》其實是由兩篇文獻拼湊在一起的，一部分是記言體，一部分是議論體。記言體部分是一篇，屬於《論語》類文獻，這是原本《中庸》。議論體部分是子思的一篇哲學論文，“天命之謂性”等等應該是其首章，可以名之曰《天命》。除了《天命》之外，子思自己的著作還有《大學》、見於郭店簡和馬王堆帛書的《五行》，以及保存在《淮南子·繆稱訓》中的《累德》。朱熹（1130—1200）說《大學》作於曾子，這是毫無根據的。其實，此篇也是子思作的，漢代賈逵（30—101）就說子思作《大學》。

“七典”之三是《孟子》，它是“天人統”的代表。

從“人天統”部分來看，首先，子夏弟子公孫尼子尚存殘卷，據此可以編一本《公孫尼子新編》，

<sup>①</sup> 郭沂：“《論語》源流再考察”，《孔子研究》4（1990）。

其中最重要的就是《樂記》。當然，公孫尼子還有其他佚文。接下來，就是郭店簡，其中的《性自命出》《成之聞之》《尊德義》《六德》四篇出自一人之手，作者應是子思弟子。這位弟子是誰呢？在漢代，關於孟子與子思的關係有兩種說法：一是認為孟子受業於子思門人，是子思的再傳弟子。這個說法出自司馬遷（前145—？）。二是認為孟子為子思的直傳弟子。持這種看法的有班固（32—92）、趙岐（？—201）、高誘、應劭（約153—196）等。這後一種說法在清代就已經有人否定了，因為他們生活在不同時期，不可能存在師生關係。所以，大部分學者便接受了司馬遷的說法。但這個說法也有一個致命傷，即古書裏有一些子思與孟軻的對話。有的見於《孔叢子》，原來大家認為《孔叢子》是偽書，現在出土文獻證明它不偽。退一步說，即使《孔叢子》是偽書，二人的對話還見於《子思子》。《子思子》雖然是輯佚之作，但不是偽書。孟子既然與子思不是同一時期的人，而這個與子思對話的孟軻肯定不是孟子，這說明還存在另外一個孟軻。這個孟軻是子思的弟子。後代學者不知道他們是重名的兩個人，把他們弄混了，所以纔有漢代的那兩種說法。其實，孟子早已明確自己不是子思弟子或再傳弟子。他說：“予未得為孔子徒也，予私淑諸人也。”<sup>①</sup>子思及其弟子、再傳弟子們，當然是孔子之徒。按照《孔叢子》的記錄來看，子思弟子孟軻是非常有成就的。他第一次見孔子的時候，孔子對他非常尊重，並讓兒子子上侍奉他、招待他。客人離開後，子上很不高興，發了一些牢騷，說孟軻不過是一個小孩子，又沒有通過別人介紹就跑來了，不懂禮貌。子思說：“今孟子車，孺子也，言稱堯、舜，性樂仁義，世所稀有也，事之猶可，況加敬乎！非爾所及也。”<sup>②</sup>評價非常高。這個記載是一種追述。如果這個小孩後來沒有發展，就不會被人記入歷史了；祇有他後來有了成就，這個事情纔有意義，纔把它記載下來，所以這個人一定是有著作的。從《孔叢子》等記載來看，他特別喜歡高遠的問題，這與《性自命出》的特點相合。所以，這個人有可能是《性自命出》等四篇的作者，這部書或許也可稱之為《子車子》。那麼，《廣論語》《子思子新編》《孟子》《公孫尼子新編》《子車子》，再加上《管子》四篇、《荀子》，就是我說的“七典”。

**林：**如果把它做起來的話，那在學術上當然是非常有意義的。

**郭：**就像朱熹作《四書集註》一樣，我希望能重新註釋這七典，因為道統以及儒家核心經典系統的重構很有現實意義。“天人統”為什麼受宋明理學重視？是現實需要、時代需要。在隋唐時期，佛教之所以能代替儒學的地位，成為最有影響力的思潮，靠的是“心性論”。當時的儒者要想超過佛教，就一定要從儒學傳統裏面找到相應的東西，這就是儒家心性論。從性質上看，佛教的人性論大致相當於儒家所說的義理之性。而“天人統”擁有豐富的義理之性的資源，理所當然為韓愈及以後的新儒家所青睞。至於現在要強調“道”之兩統，是因為面對西方的挑戰，主要是西方科學與民主的挑戰，要發展儒學，就要像宋明理學家那樣從傳統儒學中發現類似的資源。這種資源，主要存在於“人天統”中。當然，我們也要解決後現代主義所提出的問題，這就需要依賴“天人統”，所以，要兩統並建。一方面以“人天統”來接受現代化，另一方面以“天人統”來解決現代化的弊端，回應後現代主義所提出的問題。

**林：**我雖然是哲學系出身，但也很喜歡歷史。歷史是建構的，建構要講邏輯性，要有連貫性與一致性，要在考證上經得起推敲。由此引申，做學問也要有五證，即典籍的佐證、歷史的考證、經驗的查證、心性的體證，以及邏輯的辯證。

**郭：**我的這套思路，面對五證是沒有問題的。

<sup>①</sup> 《孟子·離婁下》。

<sup>②</sup> 《孔叢子校釋·雜訓第六》（北京：中華書局，2011）。