

〈研究ノート〉

略论中国哲学史中的“本体”问题

——以先秦两汉为中心

王 艳 芬*

摘要：“中国哲学合法性”的问题长期以来备受争议，一些人认为中国哲学并不具备西方哲学的特征，这是偏颇和不合理的。以“本体”概念和本体论为例，中国哲学中存在大量符合西方哲学内涵的内容，本文以先秦两汉的“本体”和本体论为例，用例证说明中国哲学史中“本体”概念与本体论存在的合法性。

关键词：本体；中国哲学；形而上学

中国哲学における「存在論」の問題についての一考察

——前秦・漢の時代を中心にして——

概要：「中国哲学の正統性」の問題は長い間論争の的となっており、中国哲学が西洋哲学の特徴を持っていないと主張する人がいるのは偏見であり、理不尽なことです。「存在論」や「オントロジー」という概念を例にとると、中国哲学には、西洋哲学の意味合いに準拠した内容が非常に多いです。本稿では、前秦・漢代の「存在論」と「オントロジー」を例にと

* 王艳芬，中国人民大学博士研究生，爱知大学大学院中国研究科博士研究生，学号 21DC1604，研究方向为周易与黄老道家。通讯地址：北京市海淀区中关村大街59号。邮箱：wyfigo2016@163.com。

り、中国哲学史における概念とオントロジーの存在の正当性を示す。

キーワード：オントロジー、中国哲学、形而上学

引 言

众所周知，中国哲学是近代以来中国基于学习西方、融入西方世界引领的现代化进程中的产物。依据西方哲学和西方学术分科体系，中国学人仿照西方，构建起了中国哲学的模型，并不断将中国历史以来已有的思想资源填入其中。“本体”或“存在”的观念就是中国哲学参照西方哲学体系，利用自身思想文化资源建立起的一个哲学话题，这是合理和成立的。而有些关于“中国哲学合法性”的争论，认为中国文化和思想中不存在与西方哲学上意味相同的哲思和概念，现有的西方哲学化的内容不甚完备和确切。但是，纵览中国哲学史，通过梳理大量文献，中国哲学中确有如《老子》《周易》经传等资源¹，具备西方哲学意味的概念和思想，下面以“本体”概念为例，讨论中国哲学史中先秦两汉时代的“本体”问题。

“本体”的概念

Ontology 即本体论，又被称为实体论、存在论或形而上学。如海德格尔认为它为：“表示关于存在的科学，也即关于存在者之为一般存在者的科学，有一个学院式的、在中世纪到近代的过渡时期里出现的名称，叫做存在学或者存在论。”²

1 在中国哲学论域中“本体”一词的使用相当广泛。作为基本的哲学概念“本体”不是舶来品。“打破沙锅纹（问）到底”的一般思维特性，使中国人考虑事物也想知道它“是什么”和“为什么”——这包括它产生的来源、本性和存在的根据等……“本体”概念的产生不是一蹴而就的，它有一个逐渐被“纯化”的过程。在上千年的发展，本体的蕴涵是丰富多彩的。参见向世陵，中国哲学的“本体”概念与“本体论”[J]. 哲学研究，2010(09): 47.

2 (德)海德格尔. 海德格尔选集[M]. 孙周兴译. 上海: 上海三联书店, 1996: 829.

在中国，哲学中的“本体论”一词并非本土产生的概念，它是 ontology 的翻译词。据学者研究，最早把 ontology 翻译成“本体论”的是日本学者，且也出现了“存在论”的翻译，而中国则是借用了日本的翻译成果作为自己知识的内容。³然而这个翻译却一直存在争议，众说纷纭，如俞宣孟认为它应翻译为“是论”⁴。纵观学界的争议基本都是围绕中西语言对照翻译的妥当与否展开的，这个问题一时也难有定论。

就中国哲学界的理解，一般采用“本体论”的说法⁵，认为它是研究世界本源、世界最根本状态、本质的学问。冯契主编的《外国哲学大辞典》将本体论解释为“广义指一切实在的最终本性……从狭义说，则在广义的本体论中又有宇宙的起源与结构的研究和宇宙本性的研究之分，前者为宇宙论，后者为本体论，这是以本体论与宇宙论相对称”。⁶据此，中国在本体论的研究中就包括宇宙论和本体论（本根论）两部分，同时这两部分在实际文本和思想中并不能完全区分清楚，很多时候相互融合，因此对于中国哲学中的本体论问题梳理就将依据特定时期、文本、人物的思想偏向择取宇宙论或本体论的说法加以突出和说明。

一、中国哲学视域下的本体论概念

张岱年曾说：“中国古代哲学以伦理道德问题为中心，但是也有本体学说和关于认识问题的探讨。本体学说，用传统名词来说，可称为‘天道论’或‘道体论’。老庄论道较详，周敦颐《太极图说》首标无极、太极，张载

3 刘立群先生曾考证：“最初把‘ontology’译为‘本体论’的是日本学者。从上世纪到本世纪上半叶，日本哲学界普遍采用‘本体论’这个译名。这影响到我国并延续到今天。但是30年代以后，略有变化，日本学者逐步采用‘存在论’一词。大约从50年代至今便几乎完全用存在论，而不再用‘本体论’译‘ontology’一词。”参见刘立群，“本体论”译名辨正[J]，哲学研究，1992(12): 72-74。

4 参见俞宣孟，本体论研究[M]，上海：上海人民出版社，2005。

5 如张岱年认为“中国古代哲学中与西方所谓本体意义相近的范畴是‘本根’。”参见张岱年，中国古代本体论的发展规律[J]，社会科学战线，1985(03): 52-60。

6 冯契，哲学大辞典[M]，上海：上海辞书出版社，1992。

《正蒙》畅论太和与神化，朱熹的《语类》首列理气，这些都是中国传统的本体学说。中国传统哲学的一个显著特点是把本体论、认识论与道德论统一起来。”⁷

1. 本体

对于中国哲学中的“本体”或本体论概念的理解要从与 ontology 对译的“本体”二字的字源说起。

“本”字，许慎《说文解字》解释为“本，木下曰本。从木，一在其下”；《诗·大雅·荡》：“枝叶未有害，本实先拨”这是说，“本”是指示字，指植物的“根部”也就是“根本”。“体”字，《说文解字》注释为：“体，总十二属也，从骨，豊声。”“十二属”，段玉裁注：“首之属有三：曰顶、曰面、曰颐；身之属三：曰肩、曰脊、曰尻；手之属三：曰左、曰臂、曰手；足之属三：曰股、曰胫、曰足。”《广雅·释亲》：“体，身也。”《诗·邶风·相鼠》：“相鼠有体，人而无礼。”毛传：“体，支体也。”《礼记·祭义》：“身也者，父母之遗体也。”“体”最根本、原初的意思就是身体。

张岱年在《中国哲学大纲》中指出“最早的本根学说是老子、庄周的道论，庄子以后，战国末及汉代言道者甚众，于是到后来‘道’字乃变为本根之代名。宋代道学中又有所谓‘道体’，亦指本根，与今所谓本体意同，指宇宙中之至极究竟者”⁸。

综上，也就不难了解“本体论”有时被称为“本根论”的原因了。那么将“本体”用在解释整个世界上就成了探讨世界的“根本”“本根”、根源的学问，即世界的本源、本质、从出是什么。但是用“本体”来描述这一概念始终是借用西方的表述方式，中国有自己表述方式，即“道”。

2. 道

中国哲学依照西方学科分类体系而确立，就传统而言中国的学问应称为

7 张岱年. 中国古代哲学的基本特点 [J]. 学术月刊, 1983(09): 5.

8 张岱年. 中国哲学大纲 [M]. 北京: 商务印书馆, 2015: 67.

“道”学。

“道”，相对于“本体”的表述在内涵上更接近表示世界本质、本源、根本、主宰这一意思。“道”，《说文解字》解释为：“道，所行道也。”《诗·小雅·大东》：“周道如砥，其直如矢。”道，就是道路。中国传统上或者说先秦时期作为中国思想的源头上认为世界的运行有其特有的方式、法则和规律，也就是“道”，而自先秦以来的中国本土的学问都是围绕研究“道”展开的。简单讲，道包含两层意思，既可以指世界的、事物的本质、本源、本性，也可以指世界、事物运行的规律、方式、法则。本体可以包含“实体”的内涵，“实体”解释为实际存在的东西，它可能有形也可能无形，道也含有这层含义。中国的“本体论”很多时候是以“道”来表述的。

道，最直接的来源是《老子》一书，如“道可道，非常道”。《老子》集中说明了“道”在各种概念、万物中的至高无上地位的、甚至本根地位。张岱年曾指出：“老子既讲人之道，也讲天之道，而且探寻天道的根源，于是提出以‘道’为中心观念的本体论。《老子》书中，有许多关于天道的论断。天道是天之道，从属于天，而道是比天道更根本的道。老子开创了本体论……”⁹。

作为“本体”的“道”在老子《道德经》这里具有一些特点（以下仅标出书中章节）：

1. 作为世界的本根、本源、原始而存在：

无名天地之始；有名万物之母。（第一章）

道冲而用之或不盈。渊兮似万物之宗。……吾不知谁之子，象帝之先。（第四章）

天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。（第七章）

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。……人法地，地法天，天法道，道法自然。（第二十五章）

9 张岱年. 论老子的本体论 [J]. 社会科学战线, 1994(02): 99-100.

2. 万物的生成者

谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。
(第六章)

大道泛兮，其可左右。万物恃之而生而不辞，功成不名有。衣养万物而不为主，常无欲，可名于小；万物归焉，而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。(第三十四章)

道生一，一生二，二生三，三生万物。(第四十二章)

道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命常自然。故道生之，德畜之；长之育之；亭之毒之；养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。(第五十一章)

天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子，既知其子，复守其母，没身不殆。(第五十二章)

3. 道是万事万物的依凭和根据、运作规则

道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将无欲。不欲以静，天下将自定。(第三十七章)

昔之得一者：天得一以清；地得一以宁；神得一以灵；谷得一以盈；万物得一以生；侯王得一以为天下贞。其致之，天无以清，将恐裂；地无以宁，将恐发；神无以灵，将恐歇；谷无以盈，将恐竭；万物无以生，将恐灭；侯王无以贵高将恐蹶。(第三十九章)

道者万物之奥。善人之宝，不善人之所保。……古之所以贵此道者何？不曰：以求得，有罪以免耶？故为天下贵。(第六十二章)

当然这仅是就《道德经》中直接描述道的客观样貌的部分做出的归纳，文献的其他部分还含有对于道体现的世界规律和法则的阐释，如相反相承的辩证法等内容。

先秦时期，诸子百家基本都是讨论有关“道”的学问，老子代表的道家属于比较突出和直接论说“道”的。如《庄子》也有不少关于道的描述，如：

夫道未始有封。（《齐物论》）

夫道不欲杂，杂则多，多则扰，扰则忧，忧而不救。

气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。（《人间世》）

广成子蹶然而起，曰：“善哉问乎！来！吾语女至道。至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静，形将自正。必静必清，无劳女形，无摇女精，乃可以长生。

何谓道？有天道，有人道。无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也。天道之与人道也，相去远矣，不可不察也。（《在宥》）

行于万物者，道也。

夫道，覆载万物者也，洋洋乎大哉！

夫道，渊乎其居也，濔乎其清也。金石不得，无以鸣。……故形非道不生，生非德不明。（《天地》）

天道运而无所积，故万物成；帝道运而无所积，故天下归；圣道运而无所积，故海内服。（《天地》）

夫道，于大不终，于小不遗，故万物备。广广乎其无不容也，渊乎其不可测也。（《天道》）

夫道，杳然难言哉！

道不可闻，闻不若塞。

东郭子问于庄子曰：“所谓道，恶乎在？”庄子曰：“无所不在。”

道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎？道不当名。（《知北游》）

道通，其分也，其成也毁也。（《庚桑楚》）

万物殊理，道不私，故无名。（《则阳》）

《庄子》对于《老子》中“道”的概念进行了扩充，既有关于道德客观样态的描摹也有关于道的指导、主宰地位的强调。可以看出庄子对于道的描摹基本是延续了老子的意思，道在庄子处也是不可言说、难以把握、深奥玄妙的，是万物的生成者和生成、毁灭的规则所在，具有至高无上的尊贵地

位、受人推崇，能够认识、把握道的人就是最高明的人。同时，道不可看见却散落在世间各地、存在于事事物物中，大公无私、纯粹不杂，清清静静、无边广大。

3. 形而上

“形而上学”是 ontology 的另一个中文翻译，即本体论的又一名称，而“形而上”一词源自《易传》的《系辞上》：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”¹⁰形而上与形而下相对待，道与器相对待。形而上即是道，具有本根、主宰、至高的地位，是超越性的存在。关于形而上的解说也有不少，如“形以上”“形以前”，即所谓的逻辑在先者。

如今的研究者也有将道论称为道体论的，如丁耘¹¹，这应是受到“本体论”概念的影响。再如陈来将宋明理学中朱熹的理学称为“仁学本体论”¹²等等¹³。不论本体论的原初翻译是否恰当，但是“本体论”的中国化概念确实对当今学界影响深刻。

总之，“本体”在中国哲学与境内的对应阐释粗略地可以用“本根”“本”“根”表示，上升到哲学意味的高度则对应“道”“形而上”的概念。“本体”以此非中国传统语言所有，但与之接近的思想概念则有“道”和“形而上”。

10 尽管，在中国哲学中亦有“形而上者之谓道，形而下者之谓器”的表达，但他既没有采取“本体论”、“存在论”或“是论”的表达方式，也没有采取本质主义的“同一性”和“是什么”的言说方式，而是采取了“道论”的表达方式和如何“体道”、“得道”的非逻辑化的言说方式。可以说，以对“道”的无限追求来表达人的超越性理想和形上追求，是中国哲学的历史主题和显著特征。“道”，既是中国哲学的形而上学的最高“本体论”或“存在论”范畴，也是中国哲学所追求的最高境界。参见余卫国，西方哲学主题的历史转换与中国哲学的现代性问题[J]，南通大学学报（社会科学版），2005(04): 29.

11 参看丁耘，道体学引论[M]，华东师范大学出版社，2019.

12 参看陈来，仁学本体论[M]，生活·读书·新知三联书店，2014.

13 李祥俊和陈来一样同意“仁学本体论”的说法，参看李祥俊，仁学本体论的建构——北宋诸儒仁论特质阐释[J]，中国哲学史，2006(03): 74-79.

二、中国哲学史中先秦两汉时期本体论的变迁

中国关于源自西方哲学的“本体”概念没有绝对意义上的对应，只有一些相近的概念。在中国思想中本体论常常和宇宙论、道德修养论等混合在一起难以区分，因此，下面将根据本体论在中国每个时期发展中呈现出的不同特点，而选用对应的概念进行阐释，以便突出和区别。

1. 汉代以前的天论

汉代以前，诸子善于谈“天”，当时的本体论主要以宇宙论形式出现，即“天论”。“天论”成为一个重要的主题，其内容包括宇宙论生成论、构成模式、运转模式等，按时间来分可以分为先秦诸子时期和秦汉时期的天论。

1.1 天文学中的宇宙论

中国传统的天文学在先秦已有体现，如浑天说、盖天说和宣夜说，体现了人们对于宇宙空间探索的欲望。对于宇宙规律的把握有涉及预测学内容的连山易、归藏易和周易，《周礼·春官宗伯》：“大卜：……掌三易之法，一曰连山易，二曰归藏，三曰周易。”“易”是作为占卜工具出现的，但是其中含有先民对宇宙的本质、运行规律的朴素思考，连山和归藏易已经散佚。就现存的《周易》来看，六十四卦将世间现象归结为六十四种情况即六十四卦。卦辞是一般认为是当时占筮时出现的现象总结，采用形象比附的形式说明此卦即此种情况所产生的样貌和结果。如乾卦“元亨利正”，坤卦“元亨”和“牝马之贞”，这是对于卦的特点的描述，乾卦有龙的特点比如知时，坤卦有柔顺安静、正直方大的特点等。

1.2 本体论意味上的宇宙论

关于《周易》的地位，《系辞上》评价道：“易与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状，与天地相似，故不违。

知周乎万物，而道济天下，故不过。”这就说明了易相对于万事万物有根本性的地位，它体现了天地、宇宙存在和运行的最基本的法则。当然《周易》经传不仅只讲述了宇宙论的内容，也讲了天人合一视角下人世的运行规律和伦理道德，但就本体论主题而论，这些内容暂不做详细讨论。

其实《易传》中有更为丰富的宇宙论思想，但是关于其成书年代有战国和汉代的争议，此处姑且不论，就其基本的宇宙论思想，有“一阴一阳之谓道”和“生生之谓易”。顾名思义，前者说明了宇宙的运行形式是阴阳互动推动的，后者说明了宇宙具有生成的本性。在此基础上，《易传》认为宇宙的变化规律包含了“刚柔相推而生变化”、裁成辅相等¹⁴。

先秦时期，诸子百家们也对宇宙论有着浓厚的兴趣和密切的关注，即“天论”，如墨子、荀子、管子、鹖冠子等，他们的思想角度多元、各具特色。

墨子的“天论”带有宗教色彩。“天”成为了至高无上的赏罚监管者。《墨子》有《天志》《明鬼》篇。《天志上》中，“天”成为了人间道德的主宰、人效法的对象，“天志”是一切的法度“我有天志，譬若轮人之有规，匠人之有矩，轮匠执其规矩，以度天下之方圜”，这包括人们的交往法则即道德伦理、政治运作，如“顺天意者，义政也。反天意者，力政也。”《天志中》认为善政应遵守的法则“义”也由天而来：“天……为贵，天为知而已矣。然则义果自天出矣。”同时，“天”对于不按其规则办事的人间最高统治者可以给予赏罚：“天……子为善，天能赏之；天子为暴，天能罚之”这种“天志”的监督由天子贯彻到整个天下民人百姓。所谓“顺天意”就是“曰顺天之意何若？曰兼爱天下之人。”和“曰顺天之意者，兼也；反天之意者，别也。”总结说来，“天志”的出现就是为了给世间立个法度，即“故子墨子置立天之，以为仪法，若轮人之有规，匠人之有矩也。”这个法度也是合宜合理的，“天之志者，义之经也。”墨子为了在证明了“天志”的正当合理性后，又在《明鬼》篇指出“鬼神”具有赏罚的作用，可以监督人的行为保证

14 李景林、郑万耕. 中国哲学概论 [M]. 北京师范大学出版社, 2010: 28-30.

天意的实现。这样“天志”的实现就有了双重的保障。

思孟学派的性与天道紧密相连并且带有明显的道德倾向。先秦诸子中儒家鲜言天道而多谈人事，如《论语·公冶长》中“子贡曰：‘夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。’”《论语》中确实是鲜言天道的，但是学界所说的思孟学派却关注“性与天道”的问题，其肇端要从孟子说起。冯友兰总结孟子所说的“天”有主宰之天、运命之天、义理之天三种¹⁵，其中比较突出的是孟子对于孔子罕言的性与天道作出了阐释“尽其心者，知其性也。知其性则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”（《孟子·尽心上》）心、性、天、命相互关联，天生出性，心体现性，体贴天与性保存心可以安身立命，也就是按生命应该有的正当形态生存下去。在郭店楚简《性自命出》中说的更为明白：“性自命出，命自天降。道始于情，情生于性。”性、命都出自天，通过情体现出道。再看《五行》：“德之行五，和谓之德，四行和谓之善。善，人道也。德，天道也。”目前学界大多认为以上两篇出土文献出自子思¹⁶，根据两篇简文可以看出思孟学派将天道与性、命相联系并且具有明显的道德倾向，这个思路在传言为子思所作的《中庸》中也有所体现：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也，可离非道也”和“诚者，天之道也；诚之者，人之道也”。

相对于思孟学派，儒家中的荀子讨论天就更加客观自然了。《荀子·天论》基本观点有“天行有常”“天人相分”和“制天明而用之”。

与老子、庄子相比，荀子认知的“天”更加接近今天自然科学知识所讲内容，少了玄远、深奥、神秘莫测的色彩，可以称为“自然天”，如“列星随旋，日月递照，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得和以生，各得其养以成，不见其事，而见其功，夫是之谓神。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天功。唯圣人为不求知天。”（《荀子·天论》）

15 冯友兰. 中国哲学史 [M]. 重庆出版社, 2009: 109.

16 张汝伦主编. 复旦大学哲学系中国哲学教研室: 中国古代哲学史 [M]. 上海古籍出版社, 2011: 53.

相对于墨子所讲的带有宗教和迷信色彩的意志天，荀子强调“天”的客观存在和无意志、意识性。人世之乱不是天的意志，“治乱，天邪？曰：日月星辰瑞历，是禹桀之所同也，禹以治，桀以乱；治乱非天也。”（《荀子·天论》）天与人不相感应，天也没有赏罚惩戒的功能，“星坠木鸣，国人皆恐。曰：是何也？曰：无何也！是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也。怪之，可也；而畏之，非也。”所以，特殊的自然现象是正常的，与人的作为无关，并不是祸福的征兆不需要高兴或害怕。在对天去昧之后，荀子提倡“从天而颂之，孰与制天命而用之！”（《荀子·天论》）。总体上，《天论》中，荀子开篇讲“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶”所以应“明于天人之分”，篇尾讲“制天命而用之”，荀子对于天的理解就是非常理性的，他所理解的“天”就是一个自然事物，由其特点也会影响人的生活生产，但是不具有神性、不带有巫祝色彩，只要人们理性地把握天再做出相应的适当行为，类似于“因地制宜”，就可以得到自己的福利。荀子的分别天、人各自的能力而作为，是积极地了解自然、顺应自然去生活的体现，其改造自然的作为也不是破坏行为，和老子、黄老道家延续至郭象的性分思想一致地是偏向“因任”、顺应的思想。

老庄道家的“道”的思想可以作为先秦本体论的典型代表和底色前文已介绍，作为道家另一派系的黄老道家的天论也值得注意，如《管子》和《黄帝四经》。《管子》四篇（《内业》《心术》上、下和《白心》）注重“精气”和道，以“道”为宇宙的终极本原。对于“道”，一方面它继承了老子道论，如道德超言绝象、虚静无为、“反”的特性（“反者道之动”“物极必反”、柔弱胜刚强等），一方面对老子道论有所发展，如认为道必宽舒、必坚固，道其大无外、其细无内，“虚”具有认识论、修养功夫内涵，将“无为”引入刑名法治、有主逸臣劳内涵。其道论的特点是：强化道的人间性趋向，“道满天下，普在民所”“道……卒乎乃在于心”（《内业》），“道不远而……与人并处……”（《心术上》）；把“道”落实于政治社会运作中，如道生法，“法出于礼，礼出于治，法、礼，道也。”（《枢言》）；再如道贵因（循）（《心术上》），“静因之道”（《心术上》）。对于“精气”说，稷下道家继承了老子道

论中的形而上之道，并将之转化，以“心”“气”为主要论述的范畴，泛见于《内业》与《心术下》。“精气”，即是指极精细微之气，如《内业》：“精也者，气之精也。气，道乃生，生乃思，思乃知。”“精气”与“道”是异文同义的，如《内业》：“夫道者所以充形也……其往不复，其来不舍……卒乎乃在于心。”这里所指的“充形”之道，实指精气而言。精气是生命之源，“凡物之精，此则为生，下生五穀，上为列星。流於天地之间，谓之鬼神；藏於胸中，谓之圣人……”（《内业》）相匹配的修养精气的方式是“转气”，“转气如神，万物备存。”“内藏以为泉源，浩然和平，以为气渊。……乃能穷天地，被四海。”（《内业》）“总之，稷下道家的心气说有这样的一些特点。首先，将形上之道具象化而为精气，他们视精气为一切生命之源，认为护养精气不仅能使人健康、长寿，更可以积德成智，养育出一种昂然开阔、顶天立地的人格气象。其‘转气说’直接影响孟子；其‘化不易气’的命题，在哲学史上具有重要的影响。”¹⁷另外，《管子》中，如《宙合》，“宙合”即合络宇宙之义。唯道与气，大之无外，小之无内，可合络宇宙，故“宙合”即道、即气¹⁸；《枢言》要在论气和名的重要性，并提出“尚阳说”等观点；《水地》要在论水为万物之本原等等。^{19,20}

《黄帝四经》的道法理论，主要包括：道生法，“道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者也。”（《经法·道法》）“恒先之初，迥同太虚。虚同为一，恒一而止。……一者，其号也；虚，其舍也；无为，其素也；和，其用也。是故上道高而不可察也，深而不可测也。”（《道原》），从宇宙本原角度探讨经法关系的还有《经法》的《四度》《论》《论约》、《十大经》的《观》《姓争》《成法》、《称》；循名究理，“天下有事，必审其名。名理者，循名究理之所之，是必为福，非必为灾。是非有分，以法断之；虚静谨听，以法为符。审察名理终始，是谓究理。”（《经法·名理》），相关内容包含在《经法》

17 陈鼓应. 管子四篇诠释 [M]. 中华书局, 2015: 54.

18 陈鼓应. 管子四篇诠释 [M]. 中华书局, 2015: 246.

19 陈鼓应. 管子四篇诠释 [M]. 中华书局, 2015: 86.

20 以上论《管子》思想部分，观点源自陈鼓应. 管子四篇诠释 [M]. 中华书局, 2015.

的《道法》《论》、《十大经》的《姓争》《兵容》中；因天之则思想包含在《十大经》的《前道》《顺道》《刑名》、《称》篇目中。

《黄帝四经》中把宇宙的本源引向了具体的人间政治方向上，将“道”具体化为“法”，再通过阐发道法关系说明“法”作为制度、规则存在的重要性和强制性，说明以法为依托的政治的操作方式和其合理性。以此又可以体现出黄老道家宇宙论的浓厚政治倾向。

阴阳家提倡阴阳、四时、五行（五行说一般认为最先表现于《尚书·洪范》）说，以阴阳消长、五行生克等解释宇宙间的自然和社会现象。有观点认为阴阳家对秦汉以来的思想影响极大，《礼记·月令》《吕氏春秋·十二纪》等都以此为基础。以此说来汉代象数易学如孟喜和京房的卦气说、魏伯阳月体纳甲说大概都受此影响。阴阳家代表邹衍的作品如今基本保留在《史记·孟子荀卿列传》《史记·封禅书》和李善《文选·魏都赋注》，其思想特点是：以阴阳消长变化说明四时更替，说明人间秩序应该合乎天道，同时天人之间还有天瑞和天谴；五德终始，即朝代更迭和其所代表的德行有关，五行表示的德行之间有“相胜”关系。阴阳、五行学说不仅在先秦流行，秦汉后至今也影响深远，如今典籍中论阴阳最为突出的是《周易》经传和中医理论。

此外，如《鶡冠子》（《环流》《泰录》）中也有丰富的宇宙论和天文学思想。“在哲学上，《鶡冠子》发展了战国中期以来的元气说，其自然观具有某些唯物主义因素。《泰录》篇说：‘天地成于元气，万物乘于天地。’‘天者，气之所总出也。’这是很明显的唯物论宇宙观。”²¹《环流》篇：“有一而有气，有气而有意，有意而有图，有图而有名，有名而有形，有形而有约，约决而时立，时立而物生。”肯定了物质的第一性，同时指出宇宙生成顺序是由“一”生成“气”，再由“气”生成“意”，相似地，接着是依次生成“图”“名”“形”“约”“时”，最后生成“物”。鶡冠子吸收阴阳五行学说发展了《老子》的朴素辩证法：事物是对立统一的，“阴阳者，气之正也。”“阴

21 谭家健，《鶡冠子》试论 [J]. 江汉论坛, 1986(02): 58.

阳不同气，然其为合，同也。”“气故相利相害也，类故相成相败也。积往生，工以为师，积毒成药，工以为医。美恶相饰，命曰复周，物极则反，命曰环流。”（《环流》）；世界在不停地运动着，“斡流迁徙，固无休息，终则有（又）始，熟知其极”（《世兵》），“动静无非气者”（《环流》）；对立现象总是相互依存，相互转化，“不死不生，不断不成”（《博选》）。天人关系上，还不乏“天与人副”的观点，“天地阴阳取稽于身，故布五正以司五明。十变九道稽从身始，五音六律稽从身出。五五二十五以理天下，六六三十六以为岁试”（《度万》）。这可能是董仲舒的“天人感应”学说的肇端。鶡冠子还主张法治，认为法治的哲学根据就是模仿自然法则。“天循文以动，地循理以作者也。二端者，神之法也”（《泰录》）。陆佃注：“神明之法，如是而已。”神明之法，就是自然法则。“法者，天地之正器也。用法不正，玄德不成”。（《泰鸿》）²²

总而言之，先秦时期人们对于本体论的把握大约有两个角度，一是天文学角度，二是宇宙论角度，即对“天”的关注、“天论”的时期。对于天的态度，一些人专注从自然的角度探究，类似自然科学式地了解如荀子，有些人则从宗教鬼神、有意志的天角度来看待如墨子，一些专注观察天内涵的广大深奥道理如老庄，一些人通过一些工具揣摩天的变化和特征如阴阳家，还有一些人将天道与人世联系起来后着重人世建设如思孟学派和黄老道家等。总体看来，先秦的天论奠定了中国哲学之后本体论的方向和样貌。应该看到的是，虽然先秦学者如老子、墨子、庄子和荀子等对于天道有密切的关注，但是汉代之后却鲜有发展，直到唐代柳宗元和刘禹锡才开始将天论的探讨拉回到哲学思考的视域之内。

2. 秦汉时期的宇宙论

秦汉时期打破了先秦的政治格局，开始了世袭皇帝的时期，思想风气也发生了变化，其中黄老道家的“无为”和“休养生息”思想、“阴阳五行”

22 谭家健，《鶡冠子》试论 [J]. 江汉论坛, 1986(02): 57-62.

影响下的谶纬迷信风气兴起，两种思想的兴盛都与政治的大一统目的有关。

秦汉之际百家异说互相融汇，成书于此时的《吕氏春秋》（《吕览》）是吕不韦召集门客编著的，它整合了战国时期诸子思想并对以后的思想进行规划和构建。出于对新建立的秦王朝作出政治思想准备的目的，《吕氏春秋·十二纪》（取材于《夏小正》）做出了对自然、社会和人伦秩序的规划，体现出其天道论思想。《十二纪》本于《周易》和《洪范》的阴阳五行说，将金、木、土、火对应天下事物、南北东西、春夏秋冬一年四季十二月，又将阴阳流行于其间，这是秦王朝的政治规划模式和秩序框架。《十二纪》以阴阳五行分配对应自然气候、物候与人事、政事的一切自然变化和社会活动的有所有，想通过事物由此及彼的关联使天下任何事、物与人人都能“循其理、行其数”（《吕氏春秋·序意》），有迹可循、有章可循和有规可遵，即“上揆之天、下验之地、中审之人”（《吕氏春秋·序意》）²³《吕氏春秋》构建的学说体系后世影响重大：以四时之序配以人事的天人之学在董仲舒身上发扬光大；以某时行某令则某事应之的天人感应说直接开启了两汉间的谶纬学说，而谶纬学说又导致王充《论衡》的批判学说；引起魏晋玄学中王弼“得意忘象”思想的产生，王弼《周易略例·明象》指出“义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？”即意象不必僵硬地、一成不变地相对；《十二纪》的模式框架甚为完备，可能让后人觉得无法增减什么内容，只能遵循或继承如董仲舒，或是只能向内用功修养心性如宋明儒生等。²⁴

《淮南子》是汉初刘安组织门客编写的，融汇诸子百家之说，内容驳杂、

23 顾颉刚指出：“汉代人的思想的骨干，是阴阳五行。无论在宗教上，在政治上，在学术上，没有不用这套方式的。推究这种思想的原始，由于古人对宇宙间的事物发生了分类的要求。他们看见林林总总的东西，很想把繁复的现象化作简单，而得到它们的主要原理与其主要成分，于是要分类。但他们的分类法与今日不同，今日是用归纳法，把逐件个别的事物即异求同；他们用的演绎法，先定了一种公式而支配一切个别的事物。其结果，有阴阳之说以统辖天地、昼夜、男女等自然现象，以及尊卑、动静、刚柔等抽象观念：有五行之说，以木、火、土、金、水五种物质与其作用统辖时令、方向、神灵、音律、服色、食物、臭味、道德等等，以至于帝王的系统和国家的制度。”顾颉刚，秦汉的方士与儒生[M]，上海古籍出版社，1978：1。

24 《吕氏春秋》内容参见张汝伦主编，复旦大学哲学系中国哲学教研室：中国古代哲学史[M]，上海古籍出版社，2011：150-160。

架构恢弘，与《吕氏春秋》类似，被《汉书·艺文志》列入“杂家”，其内含道论与宇宙生成思想。《淮南子》的道论思想，高诱在《淮南鸿烈解序》中就指出“其旨近老子，淡泊无为，蹈虚守静，出入经道”“然其大较，归之于道”，《淮南子》认为：道是天地万物之源，超越于时空之外（《原道训》《缪称训》）；道无形无象，存在于感官经验之外（《原道训》）；道化生万物，有生于无（《原道训》《诠言训》《说山训》）；道近于“神明”（《泰族训》《原道训》）。²⁵宇宙生成论上，《淮南子·天文训》中：在宇宙的起源阶段是一片浑沌的“太昭”，“太昭”“冯冯翼翼，洞洞浊浊”。又说：“道始于虚霏，霏虚生宇宙，宇宙生气，气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难，故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。”这一描述把老子的宇宙生成模式具体化为“道——气——万物”的过程，其中“太昭”“道”“虚霏”之间的关系显得比较混乱。尽管后世注疏者对这三个概念作了种种辨正，也没能从根本上解决这一模式在生成起点上的模糊。²⁶具体而言，《淮南子》中的宇宙生成系统有四种不一致的描述，有矛盾、抵牾之处：“道始于一”说，“道曰规，道始于一，一而不生，故分而为阴阳，阴阳合和而万物生。故曰‘一生二，二生三，三生万物。’”（《天文训》）；“有始未始”说，《俶真训》描绘了宇宙在天地万物形成之前、化生之时、形成之后的基本过程，“有始者，有未始有有始者，有未始有夫未始有有始者”“有有者，有无者。有未始有有无者，有未始有夫未始有有无者”（《俶真训》）；元气说，“天坠未形，冯冯翼翼，洞洞浊浊，故曰太昭。道始生虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气，气有涯垠。清阳者，薄靡而为天。重浊者，凝滞而为地。清妙之合转易，重浊之凝竭难。故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之转精为四时，四时之散精为万物。”（《天文训》）；“精气为人”说，“古未有天地之时，惟像无形，

25 张汝伦主编，复旦大学哲学系中国哲学教研室：中国古代哲学史 [M]，上海古籍出版社，2011：161-165。

26 郭君铭、彭澜，《潜夫论》的版本分歧与王符的道气思想 [J]，湖南科技大学学报（社会科学版），2004(05)：51-54。

窈窕冥冥，芒芘漠漠。溟濛鸿洞，莫知其门。有二神混生，经天营地，孔乎莫知其所终极，滔乎莫知其所止息。于是乃别为阴阳，离为八极。刚柔相成，万物乃形。烦气为虫，精气为人。是故精神，天之有也。而骨骼者，地之有也。精神入其门，而骨骼反其根，我尚何存？”（《精神训》）这里也提到人死就不存在了，也就是“人死不为鬼”的观点。²⁷

董仲舒是西汉大儒，他的天人思想非常突出。金春峰认为董仲舒讲的“天”有神灵之天、道德之天和自然之天三方面。神灵之天是有目的有意志的主宰一切的人格神，用于论证君权神授、提出灾异谴告说，还有“受命”说（以上见于《春秋繁露》的《王道通三》《玉杯》《人副天数》《为人者天》《顺命》）；自然之天主要指作为宇宙总称的天及自然运行的具体规律，宇宙的结构是由阴阳、四时、五行相配合而组成的，“天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。”（《五行相生》）宇宙万物的本原是“气”或“元气”，“阴阳虽异，而所资一气也。阳用事，则此气为阳；阴用事，则此气为阴。阴阳之时虽异，而二体常存”（《董子文集·雨雹对》）虽然此“气”也带有阴阳五行的神秘色彩但本质上还是物质实体（以上见于《天地阴阳》《观德》《重政》《五行相生》《董子文集·雨雹对》）。从神学角度看，董仲舒一般称“天”所具有的规律为“天意”。（《阴阳出入》）。在神灵之天和自然之天之间，是道德之天，“仁之美者在于天。天，仁也。”（《王道通三》）“察于天之意，无穷极之仁也。”（同上）“仁，天心，故次以天心。”（《俞序》），此处“天”是最高的普遍的道德原则，它支配和制约着阴阳五行的运行和人世社会的一切变化（《五行之义》《基义》）。董仲舒的道德之天远没有摆脱神灵之天的束缚，要实现由神灵的天到道德义理之天的完全转变，到两宋时才完成。与天论相附带的，是董仲舒关于天人关系的思考，天人感应是董子哲学思想的核心，包含灾异谴告说（《必仁且知》）、同类相感（《同类相动》），天人相感应的基础是“天人相副”“天人同类”（《人副天数》《深察名

27 张汝伦主编，复旦大学哲学系中国哲学教研室：中国古代哲学史 [M]，上海古籍出版社，2011：165-166。

号《五行变救》)。²⁸

扬雄的《太玄》仿《周易》经传结构而作,同时参合当时历法,是他对于宇宙和人生的思考,即“善言天地者以人事,善言人事者以天地。”(《玄告》)。首先,《太玄》的基本形式是以“首”为基本单位,仿照《周易》的卦、爻阴(--)阳(—)符号作“首”“(九)赞”,“—、--、---”(杨雄崇尚老子“三生万物”,以“三”论“玄道”)。世界本原上,杨雄发展阴阳变易说确立了元气是世界本原的宇宙生成论(《玄攡》)。“玄”是宇宙的开始状态,是天地人的终极奥妙所在,如“玄者,用之至也。……莹天功明万物之谓阳也,幽无形深不测之谓阴也。阳知阳而不知阴,阴知阴而不知阳,知阴知阳,知止知行,知晦知明者,其唯玄乎。”(《玄攡》)“夫玄也者,天道也,地道也,人道也,兼三道而天名之”(《玄图》)。²⁹(《玄首》《汉书·扬雄传》《太平御览·卷一》引扬雄《核灵赋》)根据《玄攡》具体来说,杨雄认为:第一,元气是最原初的物质始基;第二,世界万物的产生是“玄”,即元气自身演化、分化、展开的过程;第三,世界万物普遍联系。世界的运动变化法则上,杨雄有“阴阳消息之计”说,即“玄”有阴、阳两方面所以天地万物都有如此(《玄图》《玄攡》《玄告》)。同时承认物极则反(《玄文》《玄测》《玄莹》),世界是生长、发展和衰落的过程,和事物发展过程中有因、革两方面即“因革相成”(《玄莹》)。³⁰

值得一提的是,《太玄》是杨雄理解天道的重要作品,是杨雄吸收《老子》和《周易》思想的结果。有观点认为,杨雄“玄”概念和其宇宙形成论继承发展了稷下黄老学“气”的学说,(如果认为《淮南子》提出的“元气剖判”说是古代元气论的理论基石的话)继承了《淮南子》的元气论并基本确立起元气说,经后汉张衡最后由王符总结、形成了较完备的“元气自化”

28 金春峰.论董仲舒思想的特点及其历史作用[J].中国社会科学,1980(06):67-79.

29 杨雄部分参考:张汝伦主编.复旦大学哲学系中国哲学教研室:中国古代哲学史[M].上海古籍出版社,2011:182-185.;李景林、郑万耕.中国哲学概论[M].北京师范大学出版社,2010:137-140.

30 李景林、郑万耕.中国哲学概论[M].北京师范大学出版社,2010:137-143.

宇宙理论。³¹另外，扬雄《太玄》也可以看作是汉代易学风气影响下《周易》天道宇宙论推衍的成果。

天人关系是汉代思想的主题之一，自董仲舒将阴阳五行学说掺入儒家思想中，天人感应和阴阳灾变成为汉代思想的主要思潮。到了东汉，光武帝刘秀宣布图讖于天下，讖纬之学成为国家正统学说。

《易纬·乾凿度》沿着《淮南子》“气化”的思路，把宇宙的生成描述为一个“气”生成与演化的过程：“夫有形生于无形，……有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。……清轻者上为天，浊重者下为地。”把宇宙生成的起点明确为“气”由无形质到有形、有质，克服了《淮南子》在这一点上的缺陷。³²

王充坚持道家天道自然的观点，“疾虚妄”，对天人感应和讖纬思想提出批评，具有反思和批判精神（《论衡》）。王充的天道观主要内容是：天道自然，天地都是物质实体（《谈天》），都是含气的物体“天地，含气之自然也”（《谈天》）（《自然》《道虚》）；生成论上认为天气与地气结合自然而然产生万物和人（《自然》《物势》）即天地——阴阳之气——万物和人，没有任何目的性，“儒者论曰：‘天地故生人’此言妄也。夫天地合气，人偶自生也；犹夫妇合气，子则自生也。”（《物势》）；天人之间也没有感应关系，谴告、灾异说不成立，“夫天道自然也，无为。如谴告人，是有为，非自然也。黄老之家，论说天道，得其实矣。”（《谴告》）“夫人不能以行感天，天亦不随行而应人。”（《明雩》）³³可见，王充的宇宙论也是“气”本原论的一种，具有物质的客观性。

晚于王充出生的张衡融合了《淮南子》与《易纬·乾凿度》的宇宙论思

31 李景林、郑万耕. 中国哲学概论 [M]. 北京师范大学出版社, 2010: 140.

32 郭君铭、彭澜. 《潜夫论》的版本分歧与王符的道气思想 [J]. 湖南科技大学学报 (社会科学版), 2004(05): 51-54.

33 参见张汝伦主编. 复旦大学哲学系中国哲学教研室: 中国古代哲学史 [M]. 上海古籍出版社, 2011: 208-211.; 李景林、郑万耕. 中国哲学概论 [M]. 北京师范大学出版社, 2010: 143-144.

想。他在《灵宪》一文中把宇宙的形成划分为三个阶段：第一个阶段是“厥中惟虚，厥外惟无”的“道之根”阶段；第二阶段是“自无生有”、“浑沌不分”的“道之干”阶段；第三阶段是“元气剖判”，天地成形，“埤郁构精，时育庶类”的“道之实”阶段。既坚持了“气”从无形到有形，进而演生天地万物的原则，又强调了宇宙生成的实质是“道”的发育过程，纠正了《乾凿度》对“道”的忽略。³⁴

前文提到《管子》有“(精)气”说，《鹖冠子》出现“元气”说，《淮南子》的“气”论，扬雄、王充都提到“气”或“元气”等，关于元气论，有学者认为元气论思想虽然产生于先秦，“元气一元论”的宇宙观出现于西汉，形成于东汉，但是，“对元气一元论思想作比较系统、明确论述的却是东汉王符”^{35,36}。

王符的元气一元论思想，认为宇宙统一于物质(元气)，见于《潜夫论》。首先，元气普遍存在，“上古之世，太素之时，元气窈冥”(《本训》)。其次，元气的发展变化是自身内因作用的结果即“自化”，“自化”又具有突然性即“翻然”，“(元气)未有形兆，万精合并，混而为一，莫制莫御。若斯久之，翻然自化，清浊分别，变成阴阳。阴阳有体，实生两仪。‘天地壹郁，万物化淳。’和气生人，以统理之。”(《本训》)再者，在元气一元论基础上世界万物的形成过程是阴、阳对立统一的结果，宇宙间万事万物都是“元气”的不同表现形式，而“道”则有“道德之用，莫大于气，道者之根也。气所变也，神气之所动也。”(《本训》)“道”也是气派生出来的。同时，由于坚持

34 郭君铭、彭澜。《潜夫论》的版本分歧与王符的道气思想[J]。湖南科技大学学报(社会科学版)，2004(05): 51-54。

35 周桂钊。气·元气及其一元论[J]。中国哲学史研究，1983(01)。

36 王步贵认为，“元气”的概念，是在古代气论思想的基础上发展演变而来的。“元”即“开始”“本原”的意思，“气”即细微的物质。早在先秦，人们已经把二者联系起来加以探讨和研究，如说“与元同气”(《吕氏春秋·应同篇》)。“真正把‘元’和‘气’结合成一个词，并较早使用‘元气’一词的有三种书：《鹖冠子》《淮南子》和《春秋繁露》”(周桂钊。气·元气及其一元论[J]。中国哲学史研究，1983(01))。而把元气作为宇宙本原的元气一元论思想则出现于西汉，作为西汉后期出现的纬书便是这种思想的旁证。参见王步贵。王符的“元气一元论”探析[J]。人文杂志，1987(01): 44-47。

元气一元论，王符也站在无神论立场上，天、地、人、物等自然和社会现象都是以气为“根”的。基于此，王符提出“人道曰为”的观点，祛除了天人相感、天谴灾异的迷信色彩，强调人可以利用自然的先天条件，发挥主观能动性认识和改造世界。³⁷

王符的贡献还在于他第一次比较明确地把“元气”理解为阴阳矛盾的统一体，实现了阴阳矛盾说和元气一元论的初步结合。一气分为阴阳，“阴阳有体，实生两仪”（《本训》），是王符一个杰出的哲学观点，它贯穿于王符哲学思想的始终。³⁸

汉代的宇宙论比较宏大，它继承了先秦思想的资源，结合汉代人自己的理解，发生了一些变化，这是其对于先秦思想资源的发展和弘扬，也奠定了后世中国本体思想、“天论”的基础形态。

三、结论

根据上文的梳理与分析，早在先秦和秦汉时期，中国已有丰富的天道、宇宙论思想，这些思想有不少是属于西方本体、本体论范畴的。“本体”学说，在中国哲学史中大体分布在关于本体、道、形而上的研究中，同时中国思想中本体学说和宇宙论、道德修养论等常常混合在一起难以区分。在先秦时期，中国的宇宙论思想已呈现出理性的色彩，如《周易》和《老子》，探讨天地宇宙的运行方式和样态、结构形式，虽然有墨子等人的天道观仍带有一定的宗教神秘色彩，但是也同时包含大量的人文理性气息；到了秦汉，承继先秦天道宇宙论、本体论的传统，“本体”和“本体论”更加多样和发

37 王步贵. 王符的“元气一元论”探析 [J]. 人文杂志, 1987(01): 44-47.

38 在先秦诸子百家的争鸣中，阴阳矛盾说和物质属性的气是相互分离的。把气论思想和阴阳矛盾说初步结合起来是汉初通过对“道”的唯物主义改造才实现的。这一改造始于陆贾，中经贾谊，最后由《淮南子》的作者们完成。早于王符约半个世纪的唯物主义哲学家王充继承了先秦以来的唯物主义精气说，创立了比较完整的元气一元论，但他却没有把元气一元论同阴阳矛盾说紧密地结合起来。王符弥补了王充物质概念的不足。参见王步贵. 王符的“元气一元论”探析 [J]. 人文杂志, 1987(01): 46.

达，天人思想、宇宙观是当时社会思想的底色，是人们思考问题的出发点和依据，如汉代《淮南子》、董仲舒、扬雄、王充等人的天道观、自然观，此时的天道观探讨了宇宙的运行方式和具体状貌，气、精气、元气的思想探讨了世界的本原、基本构成方式等等。根据种种历史思想和文献的资源来看，中国自古就有关于“本体”的思考和成体系、成规模的学说，这甚至是中华文化的思想传统，至今也流传不息、从未间断，以“本体”问题为例，关于“中国哲学合法性”的质疑是不成立的，中国哲学本身是合理更是合法的存在。

参考文献

期刊类：

1. 余卫国. 西方哲学主题的历史转换与中国哲学的现代性问题 [J]. 南通大学学报（社会科学版），2005(04): 27-32.
2. 张岱年. 中国古代本体论的发展规律 [J]. 社会科学战线，1985(03): 52-60.
3. 贾玉明. 二十世纪中国哲学的本体论问题 [J]. 沈阳师范大学学报（社会科学版），2011 35(01): 6-8.

著作类：

1. 冯友兰. 中国哲学史 [M]. 重庆出版社，2009: 109.
2. 张立文、向世陵. 中国学术通史，魏晋南北朝卷 [M]. 人民出版社，2004.