追求真理觀的文本詮釋進路之中國哲學方法論[[1]](#footnote-1)

臺灣大學哲學系教授杜保瑞

摘要：

本文乃針對杜保瑞先生所提議及使用的四方架構研究法，討論中國哲學方法論的相關議題。文中指出，四方架構是針對二十世紀的當代中國哲學家所用以詮釋中國哲學的解釋架構之檢討改進系統，重點在面對三教真理觀的文本詮釋。然而，後者的方法論更多是做為分類判教之工具而用，因而在文本詮釋上尚不能發揮良好的功效。而文本詮釋架構意義下的方法論，正是當代中國哲學真正的創造力之貢獻所在，是一套全新的知識論問題意識下的創造系統，因為中國哲學的合理性問題是迥然不同於西方哲學的，它一方面要符合更傳統的國學研究之張力，二方面要面對更西方化的哲學研究之要求，並不是今天所有研究中國哲學的人都要同時解決這兩邊的問題，這就是它的方法多元的原故，只有要求做文本詮釋的研究者才需要同時照顧這兩邊的問題，因此就有了知識論研究的意義在。實際上，中國哲學並不容易了解，所有的哲學討論務必基於紮實的文本基礎，在此基礎上，當然可以創造多元的中國哲學研究的新問題與新方法，只要各自定義好自己的問題，說明清楚自己的方法即可。如此一來，中國哲學的研究方法與方法論就不需要定於一尊，而是全面開放。

關鍵詞：真理觀、文本詮釋、分類判教、中國哲學方法論、方東美、唐君毅、牟宗三、馮友蘭、四方架構、

一、前言：

本文要談的是關於中國哲學方法論的問題，要談這個問題，是因為筆者長年來即關注並研究這個問題[[2]](#footnote-2)，且提出了自己對這個問題的觀點，亦即筆者自己提出了一套關於中國哲學研究方法的理論[[3]](#footnote-3)。然而，面對今日多元分歧的中國哲學研究環境，筆者不能不對其進行自我反省，因為筆者意識到，筆者所開發創作使用的研究方法，只面向一特定的中國哲學研究視野，而本文之作，即是要說明這個研究視野，亦即這一套方法論所面對的哲學問題，說明它的所面對的問題以及它在使用時所能發揮的研究功能。

筆者所提出的中國哲學方法論是一套解釋中國哲學文本的理論，特別是針對具有實踐哲學特質的儒釋道三教的哲學論，而這一套方法論的解釋架構更是著重於三教真理觀的解析，因此本文即是要討論這一套「追求真理觀的文本詮釋進路之中國哲學方法論」。討論的重點在於區別它與其它各種中國哲學研究方法的角色差異，以及釐清它自身的理論研究之功能。而討論中則將涉及當代中國哲學研究環境的反思，與中國哲學特色的定位，及它在今日的理論與實踐面的創造力分析。

二、當代中國哲學研究的問題意識與研究環境

談中國哲學方法論的問題，首先要定義概念，亦即，何謂方法論？在定義概念之前，首先需要定位問題，亦即，為何要研究這個問題？我們先談，為何要研究？這是因為，在今日的學術環境下，研究中國哲學，有著太多不同的進路了。之所以會有太多的研究進路，最簡單的原因，就是研究中國哲學的人口，變得更多了，因而研究的方法，也就更為多元了。更多的人口帶來的更多的方法，確實使得中國哲學的研究更為豐富多元，但是，面對充滿了歧義的中國哲學研究，身為學術界的一員，應該如何定位自己的研究？以及如何對待別人的研究？這就是本文要討論的問題。

就筆者而言，筆者始終在做的中國哲學研究，主要是針對傳統中國哲學儒釋道三家的哲學文本所進行的理解與詮釋，面對這個工作，需要有一套研究方法，關於研究方法的探究，形成了一套中國哲學方法論的理論，這一套方法論理論，只是針對筆者的問題意識而建構的方法，因此雖然有它的特殊功能，但並無方法論的絕對性與排它性。意思是，筆者仍然尊重各種不同研究進路的問題意識與研究方法，認為它們都是研究中國哲學的方法。但是筆者仍要清楚地定位，筆者所提出的「四方架構的中國哲學解釋體系」，它所面對的問題，以及可以解決的問題為何？以便為這一套研究方法的功能做好定位。

筆者所認為的其它的研究進路與研究方法，有的是源自於不同的學科背景，有的是源自於不同的哲學問題意識。前者如文史哲各自是不同的學科，後者如分析哲學的方法、語言哲學的方法、認識論的方法、形上學的方法、人生哲學的方法等等。筆者認為，不論研究者提出了什麼研究方法，都不需要宣稱別人的方法不對、不好或不恰當，但是研究者一定要說明自己的方法的成立理據，亦即它是在問什麼問題？企圖解決什麼問題？以及與他人研究方法的異同之處。

這些發生在今日學術界的中國哲學研究，有來自中文系、國文系或國學院的中國學者的研究，有來自歷史學界的東西方學者的研究，有來自西方漢學界的東西方學者的研究，有來自西方哲學背景的東西方學者的研究，更有來自消化了西方哲學後的中國哲學界的學者的研究。這就交織成為不同學科背景以及不同問題意識的各種研究方法。這就是筆者所謂的更多的人與更多的研究方法。

以上的區別，應該大致上已經窮盡了今日的中國哲學研究陣營，至於他們所用以研究的方法，暫時無法在此細節地窮盡。重點是，如果研究者不能定位自己的研究環境，不能了解別人的工作方式，而致徒生在研究方法上的互相質疑、甚至攻擊，這都是不必要的，既無謂、又浪費力氣。關鍵只在，說清楚自己的工作立場、問題意識、及所提出的方法的適用範圍，這樣就是最能有學術貢獻的做法了。既能站穩自己的腳步，又能了解別人的工作意義，學術界便不必停留在只爭辯方法而未能深入研究的地步。

就筆者自己的研究而言，主要是屬於在哲學系消化西方哲學之後所做的中國哲學研究的型態。而筆者認為，二十世紀的幾位當代中國哲學家，如熊十力、馮友蘭、方東美、唐君毅、牟宗三、勞思光等人，就是屬這一個類型中的哲學家。他們的共同特點，大都是提出比較中西、且辯證三教的中國哲學研究方法[[4]](#footnote-4)。而筆者所提出的中國哲學方法論解釋架構，就是針對這些哲學家所用以比較中西、辯證三教的解釋架構進行研究，從而提煉出的一套改良系統。至於這一套方法論理論，有什麼特質？以及可以解決什麼問題？這是本文以下要討論的問題。

以比較中西及辯證三教的方法論建構為視野，首先必須釐清的是，這是一套發生在中國的哲學學門裏的理論創造，是西方文明進入中國之後，以哲學這門學科為領域的中國哲學研究，這一個路線的中國哲學研究是意欲將中國傳統思想以哲學理論建構的方式呈現，呈現之後比較中西，以及辯證三教。它通常具備的模型是，首先重新界定中國哲學的特質，其次建立討論中國哲學基本問題的專有術語，接著以哲學基本問題的詮釋架構解讀文本以辯證三教。這些哲學基本問題在各家的研究創作中是各自不一的，它就包括馮友蘭的主觀、客觀的唯心論或唯物論，勞思光的心性論、宇宙論及形上學，方東美的價值中心的超本體論，牟宗三的道德的形上學、實有或境界型態的形上學、動態或靜態的存有論，熊十力的本體論、宇宙論等等。

這些二十世紀的哲學家所指出的中國哲學特質，以及依此而建立的中國哲學基本問題，以及由此而詮釋的中西比較及三教辯證意見，他們所用以堅持這些立場的工具，就成就了當代中國哲學家們一套一套的方法論解釋架構。這些解釋架構，實際上才是當代中國哲學的真正的理論創造。亦即二十世紀的中國哲學創造，就是指向這些解釋架構，而解釋架構就是詮釋中國哲學文本的方法論，建立方法論就是二十世紀中國哲學的真正創造意義。更深入一層地講，方法論就是在知識論的問題意識下，對中國哲學的形上學或實踐哲學系統，說出它們的成立意義。亦即不論他們講的是什麼型態的中國哲學的形上學或實踐哲學的理論，他們其實就是講出了一套中國哲學的「知識論」理論，是這一套方法論意義的「知識論」使他們能理論性地提出比較中西、及辯證三教的意見。

然而，由於時代背景的影響，他們在面對中國危機的環境中，都有著救亡圖存的心理，亦即在中國的政治不如西方、經濟不如西方、軍事不如西方的背景下，他們要透過自己的哲學建構，使得中國哲學優於西方哲學。因此在二十世紀的中國哲學家的研究成果中，事實上所呈現的，通常是東方優於西方，甚至儒學優於道佛，後者唯方東美及如印順法師之佛學家為例外[[5]](#footnote-5)。因此，這些解釋架構的系統，簡言之，氣象廣大，但充滿偏見。偏見的意義有二，其一為必欲取勝西方、以及必欲辯證三教，其二為各家的系統要點亦是各自分歧的，意即是有各自的偏見的。也正是因此，二十世紀的中國哲學家的解釋系統需要被再度改良，筆者所提出的四方架構之解釋體系正為此一目的而做。不過，他們的系統雖然有偏頗之處，但卻實質地推進了中國哲學的現代化，代表了當代中國哲學最重要的創造力。而這一個陣營的學術成就，也是在一個歷程中逐步發展起來的。

就當代中國哲學研究言，可以簡單分為四個階段，清末民初是一個階段；民國以後至抗戰以前是一個階段；一九四九年以後迄大陸改革開放以前的內地及港台又是一個階段；八零年代、九零年代迄今又是一個階段，這個階段的時序是從二十世紀跨越至二十一世紀，它的特色如下：不論是東方或西方的學術界，也不論是華人或其它東方學者或是西方學者，基本上都有相當的學術素養，以至於皆能以專家的背景，談論一家或一派的中國哲學，但是其所用以研究中國哲學的問題意識及學科背景卻更為分歧、多元與不統一，人人皆可立論，並從而成一家之言，在這個階段要談中國哲學方法論，便充滿歧義了。

就第一個階段而言，什麼是哲學？中國學術思想是否適合以哲學的方法研究之、面對之？這些問題剛剛出現，並且談不上有明確的共識。第二個階段及第三個的區分本身主要是著眼於中國現代史的大事件，即兩岸三地的分治局面之形成，依此所影響的學術團體的組成。至於在中國哲學研究的進程上，這兩個階段有一個共同的、最有代表性的意義，就是有一批傑出的中國學者，幾乎是以哲學家的姿態，提出強勢的解釋架構，討論整個儒釋道三家，而建立的中國哲學史觀。這個時代的做法，到了第四個階段，可以說已經完成並已落幕。第四個階段的研究，一方面接續第二、三階段的成果持續延伸，二方面有兩種做法以更具差異性的張力在推進，此即是更為保守的國學研究進路，與更為新穎的哲學研究進路。前者指得是近年來中國大陸紛紛設立了國學研究單位，主張回歸傳統的國學研究；後者指得是更多的西方學者或專業是西方哲學背景的華人學者，紛紛以當代西方哲學的理論為進路，來討論中國哲學的材料。這個差異的張力可以說從第一個階段就出現了，在第二、三個階段中，成為大家的系統，實際上都是同時解決此二進路的中國哲學研究而成功的，亦即一方面是國學的特質與義涵的呈現，二方面是哲學的理論化建構的呈現。因此第四階段的中國哲學研究，要討論的方法論議題，就是如何調解傳統的義理詮釋與哲學的理論化呈現。

面對個問題，筆者的意見是，在學科分立及問題意識多元的學術環境背景中，大家各自說清楚自己的研究方法即可，重點在自己的努力研究以創作成果，而不必求其方法上的統一，更不應否定他人的方法。關鍵只在，研究者是否說清楚了自己的研究方法、問題意識、以及理論成果。因此，國學的路可以走，西方哲學的問題意識也可以用來研究中國哲學，重點是，各自的研究成果要優異地呈現。

現實地說，統宗會元的研究方法是不會出現的；策略地說，接納更多研究者加入，鼓勵更多的研究方法實施，只會更快速地將中國哲學這個領域成為國際顯學，這豈不是所有研究中國哲學的東西方學者都應該支持的立場。

以上說明當代中國哲學研究的問題意識與研究環境，以下就中國哲學的真理觀與創造力做討論。首先談中國哲學的真理觀與方法論的關係，這主要是因為儒釋道三家皆以人生哲學的真理觀系統的身分姿態出現，它們的立場都是絕對性的，但學術的研究卻需進行比較，因此以哲學進路進行研究與比較時會碰到哪些方法論上的問題，以下說之。

三、中國哲學的真理觀與方法論問題

中國哲學是人生哲學，人生哲學就是要應用於真實生活的，而中國哲學又都是以真理系統的姿態出現的，因此都認為自家是跨古今中外皆為有效的真理觀系統。因此，今天談中國哲學，仍應將其視為是在今日的時空環境中可以拿出來應用的生命智慧，因此一方面它的知識內涵必須被了解，以提供現實生活的準確使用的依據。二方面它的真理觀的意義更需被究明，以參與及創造哲學討論的新視野。

依三教分系來說，知識的內涵可以在各家系統中各自申說而有所了解，但真理觀的意義卻必須經過三教辯證才能有所確斷，因為三教真理觀不同，且現實上互相排斥，因此如何面對三教辯證的互斥問題，正是如何申說三教皆是真理的關鍵問題。筆者的立場是，三教有各自的世界觀與價值意識以及所要面對解決的不同問題，因此不需視其為截然對立的系統。雖然各家皆以絕對真理的姿態呈現，但基於認識能力的不相等、世界觀的不相同、以及適用解決的問題領域亦不一致的現實背景，因此，三教應該在理論上分開認識，而在現實生活上依個人所需個別運用即可。基於這樣的態度，則呈現三教各家真理觀的方法論系統，即是使其被正確理解、準確詮釋、與恰當運用的必要工具。

要研究以人生問題之解決為目的的中國儒釋道三教哲學，首先，去理解傳統中國哲學的人生智慧，十分必要，因為，傳統儒釋道三家皆是首先提出生活智慧的哲學系統。原始儒家在孔子的《論語》中就是直接的人生智慧的展現，《論語》的智慧是直接可以運用的，不論是當時的孔門中人、還是今日的一般人。《老子》與《莊子》的文本中，有許多條目、段落也是直接可以在日常生活中使用的，只是抽象度頗高，以致於一般人未必能正確理解。原始佛教的經典更有許多話語也是直接談如何生活的智慧，例如「四聖諦」中的八正道，以及後人重編的《四十二章經》裡的語句。因此，指導現實人生的智慧話語，是儒釋道三教必定具有的知識環節，而三教哲學史的發展，則是為了強化這些智慧觀念成為真理系統，因此便有了理論的不斷建構，而理論的建構就是哲學這個學門的研究主題，因此儒釋道三教的理論建構便進入了哲學討論的領域。

作為人生智慧的中國儒釋道三教哲學，在形成系統性學派理論之後，便出現大量的理論體系，一家一家地發展更新，理論愈深，抽象愈高，很多後來的理論性知識不是一般人可以了解的，若直接學習它們，那恐怕就不易成為人們日常實踐的依據了，例如佛教的法界觀、與儒家的理氣論，它們都早已不是具體的操作智慧，而是高度抽象的形上學理論。但筆者並不認為這是它們的缺點，而認為這是理論發展朝向精確系統的必要過程，這些抽象度極高的理論，在正確理解、準確詮釋下，一樣可以接通創教初期的日常生活智慧話語，同時又能展現它自身所彰顯的理論功能。但是，當代的中國哲學研究，卻常在基本哲學問題的解釋架構之堅持下，主張某種問題才是最高級的理論[[6]](#footnote-6)；或談到實踐的問題才是最完美的成果[[7]](#footnote-7)，筆者並不贊成這樣的處理方式，而是主張所有為捍衛原初智慧所提出的理論，皆各自有其角色與功能，共構而成就學派理論發展的需要，因此沒有什麼抽象度最高的理論才是最高級的理論[[8]](#footnote-8)，同樣的立場，也沒有什麼實踐力最強的理論才是最圓滿的理論[[9]](#footnote-9)，一切都只是角色扮演的問題，一切都共同構成這個學派所需的理論環節。而要準確地詮釋各套理論的角色，那就需要一套基於中國哲學基本問題而建構起來的解釋架構。這裡，正是我們所談的中國哲學方法論的義涵。亦即是提出一套解釋架構，將儒釋道三教的眾多理論，置入這個架構的系統中，使各個理論有其角色功能的彰顯，又能看出它們彼此之間的首尾相聯、內外溝通的關係。這個工作，就是文本詮釋進路的中國哲學方法論的任務。

要堅持尋找儒釋道三學內部各種理論體系之間的首尾內外關係，主要是基於三教內部各系理論皆是同一學派的分出點，因此學派內不同理論彼此之間必須是有著有機統一、相互融通的關係在。雖然在哲學史上，同一學派內部時常出現不同理論系統間的爭議，總以為別人的系統背離了學派宗旨[[10]](#footnote-10)，但依據筆者的研究心得，不同系統間所思考的問題通常是不同的，因此所提出的主張的差異只是表面差異，若能深究各系統的背後問題，從它們之間的問題意識著手研究，則不同主張間的差異性在問題釐清之後就消失了，甚至表面上不同的主張會在更基本的哲學問題的立場上又是一致的，因而表面上不同的主張，在各自的問題脈絡中澄清之後，不同的主張之間仍是融貫一致的系統。當然，這需要中國哲學方法論的解釋架構之輔助，唯其有解釋架構之精良，方才有表面衝突的系統獲得融貫詮釋的可能，而融貫的理由就在藉由解釋架構將其問題意識做出區別之後，發現根本是在談不同的問題，因此必然會有不同的思考脈絡，以及概念使用的定義，釐清之後，各理論系統的主張，就會在更大的解釋架構的網路中，藉由問題意識的說明，而使其取得與其它所有理論的主張得以交流互通的關係。

從哲學研究的進路談中國哲學，就是主要要談它的真理觀，談真理觀的意思，是就著儒釋道三學本身所認定的是宇宙人生的終極真理而言的，既然是真理，就必須自己說明自己的理由，而理由就在理論中，因此談中國哲學的真理觀必須是談它的理論，亦即是談它的觀念而以理論建構的進路談的。這就是哲學領域的學術研究，對中國哲學現代化的任務所在。當然，從文獻考據的進路、或從歷史影響的角度都是在談中國哲學，不過，既然哲學研究最重要的特質就是講理論之學，因此哲學學者在研究中國哲學之時，更應該著重於把握研究各學派理論的哲學觀念本身，而不是文獻考據或歷史影響。文獻考據可以輔助理論知識的被認識，但它既不能證成理論的義涵，亦不能否證理論的效力，所以它具有輔助研究的功能，但卻不能是理論研究的本身。歷史影響可以看到理論在現實的樣貌，說明它的形成背景及運用或誤用的實況，但仍不等於說明了理論的義涵，因此它有外在觀察的輔助功能，但仍然不等於是理論的內在思路的線索，理論研究是針對理論的內在思路線索的研究，也就是哲學的研究，也就是哲學觀念之所以形成的理論系統的研究。

以上從中國哲學的特質，談真理觀與方法論的關係，接下來將針對中國哲學的特質，談它在現今時代的生命力與創造力的問題。因為它是人生哲學，故而若已無生命力，即顯示它的真理性已失效，而即便它有生命力，若亦無創造力，則生命將枯萎，因此現實作用的生命力、與理論世界的創造力必是可以相輔相成的。這其中，創造力的問題就是方法論的問題。

四、傳統中國哲學的生命力與創造力

傳統儒釋道三教的真理觀是普世性的，是普世性的就是亙古今、貫中外的。因此我們可以去談傳統儒釋道三教的理論與現實在今日時代中的面貌，這其中有兩個角度，其一為在生活世界中的生命力，其二為在理論世界中的創造力。

談中國哲學在生活世界中的生命力，指得是儒釋道三家在當代中國人生活現實中的繼承與發展，就此而言，道佛兩教是確實有存在、發展與繼承的，中國大陸固然表面上一度中斷，但後來又恢復了，而海外的港台等地，卻始終是綿延不斷的。因此這兩家在教派活動的現實中就說明了它們是實際存在著的傳統學派，實際地有生命在活動的傳統教派。至於儒家，它的社會價值觀更是實際地被使用於華人社群的日常生活中，若不以儒學理論家的活動來定位儒家的生命，則儒家的現實生命在所有政府與民間的體制結構中，藉由在體制結構中的個人角色扮演，是更有其實際存在的實質意義的。問題只是，做得幾分像而已。這是三教皆在面對的共同課題，但是實際實踐的幾分相似卻不是理論本身的真相的問題。各家各派都得追問它們自己的現實面貌是否仍遵守著傳統的本質，要回答這個問題，就得回到真理觀的認識中，至於對真理觀的理解與詮釋，則必須是在理論的世界中追問的。然而，理論不再創造就死亡了，指得是現實上沒有能力對傳統理論做準確理解與正確詮釋，如此則是否有實踐的正確性當然不得而知了，因此理論必須有與時俱進的創造，面對任一歷史當下的此刻之新問題、新語言、與新環境，說出使用傳統哲學的新方法，以及肯定傳統哲學的新理論，這就是理論的創造，一定要在歷史的流行中持續創造理論，如此才能持續實踐真理。

今天談中國哲學在理論世界中的創造力，是談儒釋道三家在當代研究所提出的新觀點，儒家在當代新儒家的「道德的形上學」觀念提出中有創新，佛教在太虛、印順的佛教三系說中推出真常佛性一系的意見上有創新，這兩種創新的意義其實都是方法論的意義。就真常系說而言，是提出了佛教理論型態分類的新觀點，也可以說是一種佛教內部的判教觀。就儒家而言，是提出了一套說明儒家理論的哲學義涵的觀點，也同時做為儒家內部系統的衡定與簡擇之判準。但這兩套方法論的角色功能仍有些不同，佛教真常系的提出的方法論意義只在佛教系統內有其意旨的呈現，但當代新儒家的「道德的形上學」的觀念，卻直接表明了三教辯證的立場[[11]](#footnote-11)，因此它也同時是一套貫三教通用的方法論解釋架構[[12]](#footnote-12)。

就此而言，勞思光先生的心性論中心的解釋系統與馮友蘭先生唯心、唯物論的解釋系統，便是一出場即已經是以解說三教為目的的中國哲學各家各派皆可共同使用的解釋架構，因此可以說兩位先生的系統就是當代中國哲學的創新系統。重點是，不論是個別談論儒釋道一家一家的創新系統，還是總體地談中國哲學三家的創新系統，它們都是方法論意義下的創新，是以說清楚中國哲學為目的的解釋架構的建立意義下的創新。那麼，中國哲學還可不可能像過往一樣地只在三家各自的內部之中有其理論的創新呢？亦即是不顧三教辯證、也不管中西比較，而逕為詮釋，即以為是創新呢？筆者以為，在任何時空背景而言，理論的創新從來不可能被限制，問題只是，不能正確地對某一傳統學派的本質有所了解的話，那麼所謂的創造便不一定能被承認仍是這個學派的創造，至於作者要說自己的創造是屬於哪個學派，那當然是作者自己的話語權力，只是可能不被學界或教界承認而已。那麼，有沒有教界承認學界卻不承認的現象？或是學界承認教界卻不承認的現象？筆者以為，不能掌握本質，亦即原始的操作智慧，亦即作為人生哲學本位的三家理論，而空有理論的分析與討論，就是學界會承認但教界卻不便接受的。而不能面對現今的學術世界，對三教辯證無知、也對中西比較不了解的創造，則是教內承認，但學界不推崇的現象。因此，要談各家各派的內部理論創造之前，還是需要先對各家各派的理論義涵有清楚準確的理解，這是首先為取得教內的承認；並且這個理解是有著三教辯證以及中西比較的知識背景為基礎的，這是為取得學界的承認。因為這是事實上今日的中國儒釋道三學所實際面對的理論環境，若無這樣的基礎，仍以為有所謂的創作，則或許能有教內的掌聲，但肯定會有學界的爭議。當然，另一方面說，有學界的承認卻無教內的掌聲，則雖不能因此就說它不夠學術性，便絕對是對傳統中國哲學的深厚美意的一大缺憾。此時，雖說所有的研究中國哲學的方法都應該被尊重，但畢竟若有些方法只有純理論性，亦即它並不是基於對傳統學派價值的捍衛的需求而進行的理論研究，因此根本上與人生實踐的目的脫勾了，那當然就是沒有掌握本質的「別子為宗」之理論。但是，究竟現實上有沒有這樣的中國哲學的理論呢？筆者的立場是反對牟宗三先生對程朱的批評，但是當代眾多的中國哲學研究成果中，有沒有這種現象呢？對於這個問題，筆者目前不能回答，因為明確且值得討論的對象尚未出現。

五、中國哲學的文本詮釋與方法論問題

以上，一些與中國哲學方法論研究有關的周邊問題已適為澄清，接下來，筆者就要針對四方架構的方法論與其他當代中國哲學家的方法論進行比較，而提出「文本詮釋」與「分類判教」的兩種中國哲學方法論型態之不同。

傳統中國哲學的理論作品是第一序的，研究這些文本的理論是第二序的，筆者所提的方法論解釋架構就是這第二序的理論，第二序的方法論理論以解讀第一序的文本為目的而創造。它是使得儒釋道的文本得以被理解而後詮釋清楚的工具。它當然必須是中國哲學理論本身所以運行的思維脈絡而架構起來的系統，而不能是任一套西方哲學的套用。從理解的意義上它自身是傳統理論的思維模式，從詮釋的意義上它卻能協助傳統文本被當代學人更清楚地認識。更有進者，它能有效澄清傳統理論之間的爭辯問題，或者解消問題或者仲裁意見。總之，它完全是為了讓傳統文本被正確理解、準確詮釋而設的工具性理論，因此也可以說是為了將傳統哲學文本系統化的架構，系統化之而呈現理論相而進入哲學學術陣營之中。

依據這個目的來檢視二十世紀當代中國哲學大家們的方法論架構，卻幾乎大多數是用來「分類判教」之用的，而不是用來做地毯式細密的「文本解讀」之用的。以勞思光先生為例，勞思光先生的「心性論、形上學、宇宙論」的架構是用以分析整個「孔、孟、庸、易、董、周、張、程、朱、陸、王」的分類架構，一家屬於這一類就不屬於那一類，因此勞先生的系統不是針對一套一套哲學理論的分析架構，而是針對各家哲學理論的分類系統。因此，在進入各家解讀之時，常常犧牲各家在被他分類定位之後亦同時具備的其它類型的理論內涵，例如被勞先生分類定位為宇宙論的張載哲學，卻也有心性論的命題理論，這點讓勞先生必須設法自圓其說[[13]](#footnote-13)。這就顯示，各種哲學問題都是中國哲學學派內部之所需，每一套哲學理論都可能有各種哲學問題中的某幾類，只是角色上是作為主要創作的領域還是繼承轉述的功能而已。又例如馮友蘭先生的「唯心論、唯物論」的架構，是他在《中國哲學史新編》中最常使用的架構，但是他在解讀哲學體系時，卻時常必須另立「為學方法、修養方法、政治哲學、境界論哲學」等來討論體系，這就顯示，「唯心、唯物論」架構先不論其是否為中國哲學理論的恰當分類系統，至少它不能盡詮中國哲學理論中的各種重要的哲學問題，以「唯心、唯物論」的架構討論之後，這一套理論對象本身還遺留了許多重要的理論不在心物架構之內，可見心物架構不論分類功能如何，至少絕不是適當的解釋架構。牟宗三先生的「境界型態與實有型態的形上學」，「縱貫縱講與縱貫橫講的形上學」亦是用來分類儒釋道三教的整個學派的系統[[14]](#footnote-14)，而不是主要當作具體文本的解讀工具，而「道德的形上學」一詞就只有儒家得擔當之，道佛皆非此，顯見做為「分類判教」之功能大於「文本解讀」之功能。唐君毅先生的《中國哲學原論》中之《原性、原道、原教》的架構[[15]](#footnote-15)，只是他用以切入中國哲學史討論的問題意識分類，之後針對各家具體文本的解析，都是另外的術語，而在這個層面上，唐先生並沒有提出共同的解釋架構，他差不多都是以原本的哲學理論本身的術語與哲學意旨的話語，來申述其所介紹之哲學之方東美先生理論的內涵。而的「本體論、超本體論、宇宙論、價值論、知識論、人生論」等等名詞[[16]](#footnote-16)，都是用來討論中國哲學特質之用語，本來就沒有形成一套架構的系統，亦不直接用在文本詮釋中。反倒是他在討論老子哲學時的「體、相、用、徵」之系統，頗有文本詮釋之功效。

由此可見，當代中國哲學研究中，竟沒有一套系統，能以系統模型的角色功能，充當中國哲學文本的解讀工具，而都是提出中國哲學各家理論的「分類判教」的工具，評點高下者多，究明細節者寡。經過上面的說明，筆者所提出的解釋架構，確乎是用做具體文本的文義說明的解釋架構，解釋架構的各個次元方面彼此間形成實踐哲學的基本問題，任一文本非屬此面即屬彼面，只要是直接跟學派真理觀有關係的命題，皆能收入系統中，以定位其問題意識及意旨主張。如此才真能地毯式細節地面對文本、理解文本、與詮釋文本。

實際上說，中國哲學的文本並不容易理解，沒有傳統心靈的學者，通常是望文生義，但觸處即錯。以西方哲學的理論來套用中國哲學的文本時，問題意識相近似的命題可以解讀至一定的程度，但不相類的文本就可能視若無睹，而不能知其重要意義何在。例如，中國道教的文本之真理觀意旨就很少有當代哲學界的學者能面對、解讀的。中國佛教八宗的專門著作，也很少有佛學界或哲學界的學者，能以哲學命題的話語，清晰地陳述之。多以為儒家的文本易解，但即便是程朱、陸王的爭議之研究，所見多為委屈傳統、符應自家創作系統式的解讀，至今分歧爭執不知更多少倍於程朱、陸王之時。所以，傳統中國哲學的文本並不好解，它不是一個簡單的對象可以輕易透徹的。因此，筆者要強調：「文本解讀」才是二十一世紀中國哲學研究的最重要的基石。二十世紀的中國哲學研究走過了一百年的歲月，中國哲學是站起來了，但是中國哲學的深奧意旨仍是一片荒地，未及善加耕耘，時序進入二十一世紀，是可以靜下心來，不為爭先、不畏恐後地、持平地做文本本意的細節研究之時了。此時，一套有效的「文本解讀」的工具是恰乎其需的。

「文本解讀」的工具當然本身是一套方法論理論，但是當代中國哲學研究中提出方法論理論的所在多有，除了前文所述之幾位當代大家之外，如傅偉勳、成中英等教授皆有重要的方法論理論，但差別在於，有沒有實戰演練的經驗，亦即有沒有以自己所提的方法論理論實際上去運用於中國哲學文本解讀的工作之中。若進行了實戰演練，則方法論理論自身會不斷創新，在實戰中汲取新的思惟形式，而能加入方法論理論之中。因此方法論理論不是一套割離的獨立系統，它是實質上可以用來詮釋文本的理解工具。以此為觀察的基點，勞思光先生與馮友蘭先生是真正寫出中國哲學史的當代大家，但是他們的方法論工具卻沒有因著哲學史的創作而功力大進，關鍵就在於，他們不是使用方法論去解讀文本，而是使用之以區別整套理論的類型，在外部觀察上定位了類型之後，細節的文義解讀就另外進行了，因此該架構就一直停留在原先設定時的狀態中。

然而，筆者所使用的「四方架構」，因為實際上直接進行了文本詮釋，便能在實戰演練中，不斷翻新「本體論、宇宙論、工夫論、境界論」的次級問題，以及不斷發展「形上學、知識論、倫理學的思辨哲學的基本哲學問題」與此「實踐哲學的四方架構」的互動關係。依據筆者的實戰經驗，這套工具一方面針對傳統文本做文義解讀是有效的，二方面面對當代哲學家對傳統哲學的詮釋意見之分析批判更是有效的。

事實上，「文本詮釋」是一切中國哲學研究的基石，不論所在意的問題為何，不論所使用的研究方法為何，一旦啟動中國哲學的文本材料，若不能對於材料本身的哲理義涵有正確的理解，那麼從中發展出來的任何的理論詮釋，都有空中樓閣的缺點，這就是筆者前節所說的，能有學界的承認卻無教內的掌聲。

劉笑敢教授所提的反格義的意見，並不是要廢除反格義，這也是事實上不可能的，但從反格義的提醒中，亦可見到確實是要同時要求系統的清晰與對文本的熟悉。而筆者所提的系統，即是為追求清晰解讀的系統，至於對文本的熟悉，那還是理解的問題，這就要靠個人的勤下功夫了。

六、結論

本文定位筆者所提的「實踐哲學的四方架構」作為中國哲學方法論的一套理論，它的角色功能為何？以及它與其它方法論理論的差別何在？筆者指出，它是針對儒釋道三教的真理觀所提出的解釋架構，它是要作為解讀具體文本的工具，它將面對一一文本做細節解讀，不僅使所有文本的哲學意涵呈現，並能呈現文本之間的理論關係，而成立所謂的系統性地演繹中國哲學理論的哲學工作。而且這一套架構並不是反格義意義下的西方哲學理論的套用，而是中國哲學理論本身的思維脈絡，只是以系統性的架構予以呈現出而已。因此，「系統性」與「有效解讀」正是標誌著它作為當代中國哲學方法論的最重要標記。定義好這套工具的哲學功能之後，面對當前多元的中國哲學研究方法，當然就是全面開放，各自表述了。

1. 本文已投稿台灣鵝湖月刊，近期刊出。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 筆者於1993.06的博士論文，《論王船山易學與氣論並重的形上學進路》，（臺灣大學哲學研究所博士論文）即已開始討論中國哲學方法論的問題，博論中提出過去一般做中國哲學研究者，對中國哲學的研究進路，有從主張、從材料、從問題三類，主張即一元論、性善論、性惡論、聲無哀樂論…等；材料即道器論、理氣論、心性論、情論…等；問題即宇宙論、本體論，天道論、人道論、價值論、人生論……等。進路太多，適成混亂，因此一方面應將這些研究進路統整分類，二方面最重要的就是要對以問題為進路之研究，討論問題與問題之間的關聯性，從而找出哲學基本問題，以作為儒釋道三教可以共同使用的解釋架構。從此，筆者展開了以哲學基本問題為解釋架構的中國哲學方法論之研究。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 筆者所提出的中國哲學方法論，就系統的說明而言，筆者已表達於與陳榮華教授合著之《哲學概論》書中了，（杜保瑞、陳榮華合著，2008.01，《哲學概論》。臺北：五南圖書公司。）至於就實戰演練言，亦即運用此一理論以討論中國哲學文本而言，則筆者近年所著之《北宋儒學》及《南宋儒學》專書即是顯例。（杜保瑞，2005.04，《北宋儒學》，臺北：臺灣商務印書館。杜保瑞，2010.09，《南宋儒學》，臺北：臺灣商務印書館。）簡言之，它是一套以「本體論、宇宙論、工夫論、境界論」為系統的解釋架構，目的在對中國儒釋道三家文本進行文本詮釋，筆者稱其為「哲學基本問題研究法」，學界一般則簡稱為「四方架構」。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 劉笑敢教授所提的「反向格義」的概念，可以說指得就是這些哲學家的作品，因為他們都是能運用西方哲學概念以討論中國哲學問題的當代大家。參見：《中國哲學與文化（第一輯）︰反向格義與全球哲學》劉笑敢主編，廣西師範大學出版，2007年05月01日。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 印順法師為佛學講話而不主張儒學優於道佛自是當然，但方東美先生究竟是新儒家？還是新道家？還是新佛家就有爭議了。筆者的立場是，方東美主要是中國哲學優於西方哲學的立場，但他卻有佛教信仰的事實，以致他在儒釋道三家的比較中，佛教優位的傾向更多。參見拙著：＜方東美對大乘佛教亦宗教亦哲學的基本立場＞，「師大學報」近期出版中。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 例如勞思光主張心性論才是最高級的理論，而優於形上學與宇宙論。參見氏著《新編中國哲學史》三民書局。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 例如牟宗三認為陸王的形上學是動態的存有論，因此優於程朱的靜態的存有論。參見：《心體與性體》，正中書局。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 例如馮友蘭在《貞元六書》中對於孔孟儒學，到名家哲學，到道家哲學，到漢代宇宙論哲學，到魏晉玄學，到禪宗哲學，到宋明道學，後者對於前者即是一家一家地或以其極高明或以其道中庸的原則而高於前者，其中極高明的原則就是抽象思辨的進路，而他的新理學就是最抽象最普遍的新統。參見《貞元六書》 [↑](#footnote-ref-8)
9. 陸如牟宗三先生以陸王哲學能為逆覺體證之實踐，而程朱只能為助緣的非本質工夫之說法，即是因此說陸王優於程朱。參見：《心體與性體》，正中書局。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 例如，在儒家，有朱陸之爭、有王門後學之爭；在佛教，有八宗之爭、有天台山家山外之爭。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 筆者指得是牟宗三先生借由「道德的形上學」系統中的「實有型態的形上學與境界型態的形上學」說三教之別，也藉由「縱貫縱講與縱貫橫講」的說法比較三教。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 然而，筆者要指出，當代新儒家這套系統對於道佛在理解與詮釋上是失效的，關鍵就是不能奠基在一套也適用於討論道佛理論的解釋架構系統上，因此一套在理解與詮釋上對三教都有效的解釋架構的提煉，是絕對有其需要的。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 參見勞思光著《新編中國哲學史》，三民書局。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 參見牟宗三著《中國哲學十九講》，學生書局。《四因說演講錄》，鵝湖出版社。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 參見唐君毅先生著《中國哲學原論導論篇、原性篇、原道篇、原教篇》，學生書局。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 參見方東美著《原始儒家道家哲學》、《中國大乘佛學》、《華嚴宗哲學》、《新儒家哲學十八講》黎明文化有限公司。 [↑](#footnote-ref-16)