二十世紀中國哲學與二十一世紀中國哲學

杜保瑞

國立台灣大學哲學系教授

內容摘要：二十世紀的中國哲學樣彩風華，中西交流，傳統重現，新意競起，然而，中國哲學從二十世紀走到二十一世紀，作為被理解與待詮釋的哲學，就它自身的發展而言，有多大的進步呢？總結過去一整個世紀的成果，只有以哲學基本問題為進路的研究尚有推進中國哲學自身義理創造的理論功效，其他所有的研究，可以說只有研究者自己認識能力的成長的意義而已，本文提出宇宙論、本體論、工夫論、境界論的四方架構，以總收哲學基本問題的研究法，有別於以西方哲學模型和中國概念範疇進路的研究方法，作為使中國各學派的理論以系統性的理論架構被陳述的哲學建構方法。然而，中國哲學義理自身的證立問題，卻是下一個更重要的理論發展問題。實踐哲學各學派只能是互為主觀的學說，客觀性義理推演只發生在系統內部，各家都是價值的自我認定與實踐的創造而有的理論與現實的成果，不同學派之間沒有否證彼此的條件。至於實踐者的實踐成果之印證，信念相同者才有印證的誠意，沒有誠意的他人，也無法印證。就印證的學說而言，儒道的《人物志》、《菜根譚》所說甚深，佛教禪宗的公案也正是印證的作品，研究這些作品可以深入中國哲學理論對實踐者實踐成果的衡量智慧。只有在中國哲學理論的系統性架構之建立，才能讓中國哲學被哲學地建立起來，只有對中國哲學的實踐特質提出有效的檢證理論，才有中國哲學證立自身的義理發展。作為實踐哲學的真理觀，面對三教辯證的義理檢擇，這都是知識論的課題，發展中國哲學知識論的議題，是從二十世紀面對理解問題走向二十一世紀面對證立問題的再創造。

關鍵詞：實踐哲學、思辨哲學、檢證、知識論、形上學、四方架構

壹、前言

筆者主編了《哲學與文化》374期的「朱熹哲學專題」，423期的「當代中國哲學專題」，461期的「中國哲學心性論專題」，471期的「當代儒佛辯諍專題」。主要都是當代中國哲學的研究方法與問題意識和理論辯諍的討論，即便是朱熹哲學專題，也是在討論對當代詮釋的疏理。筆者認為，中國哲學談的是實踐的智慧，智慧必須就是真理，然而真理又至少有表面上儒釋道三教之多元，如何落實這一套人生智慧之學的真理觀議題，才是中國哲學走出過去，創造新說的關鍵問題。本文之做，將反省二十世紀的哲學研究之創作意義，以及提出二十一世紀的中國哲學研究的新路向。

貳、研究的面向與創作的面向

筆者對於中國哲學的現代化研究，素來關切，中國哲學現代化的成果有兩個面向，一是現代人無論東西方學者對中國哲學的學習研究所展現的現代面向，二是傳統中國哲學的真理觀走向現代所應呈現的創新面貌。這兩個面向當然是一而二、二而一，互為相關的。然而，自然有許多現代學者的研究只能顧及自己關切的興趣面向，甚而謹守自己所能掌握的問題意識與研究方法而展開的研究，這樣的研究，若非針對中國哲學的真理觀的開展，只能說是第一個面向的呈現，就這個面向的呈現而言，可謂豐富至極。然而，能否從這一個面向中找出中國哲學真理觀的現代展現面貌呢？這就不一定了。筆者認為，展現中國哲學真理觀的研究，首先應該掌握中國哲學的特質，且需以嚴密學的哲學論述系統予以結構，呈現儒釋道三家各自的真理面貌，從而能還原中國哲學做為引導性哲學的人生指導功能[[1]](#footnote-1)。就此需求而言，筆者所主編的當代中國哲學研究各期，都是希望能夠引出這一個論題的尖端意見。

參、二十世紀的回顧

回顧二十世紀的中國哲學研究，對於中國哲學的創新之路是跌跌撞撞的，民國初年，處於認識西學的階段，梁漱溟的《東西文化及其哲學》是其中最有貢獻且意見最為中肯的大作[[2]](#footnote-2)。抗戰以前，新文化運動以及馮友蘭的「新儒學」創作，是中國哲學現代化的再下一程，嘗試性的效果已顯。一九四九年以後，港台學者的創作，便真正展開了中國哲學現代化的創作工程，理論以系統性的方式表達而出，建構說明中國哲學理論體系的架構，正是方東美、唐君毅、牟宗三、勞思光幾位大家的學術貢獻，其理論意義在於以受到西方哲學工作方法影響下的哲學研究進路言說中國哲學的意旨，明確化中國哲學異於西方哲學的特質，有系統化中國哲學理論建構的貢獻。

在此同時，中國大陸發展了馬克思主義的中國哲學詮釋史觀，有其特色，但偏頗之處甚多。改革開放以後，有文化熱，對於中國哲學的研究，主張返回中國哲學概念範疇的研究。然而，概念範疇既負擔了問題意識的功能，又扮演了哲學主張的角色，對地毯式細節探索有其貢獻，但對理論以系統性表述的建構，功力不足。伴隨概念範疇研究的回到傳統運動，還有另一個風貌，那就是國學的復興。台灣地區在一九四九年之後就極力推動中國文化復興運動，從中小學教科書到社會人心的雕塑，可以說台灣社會是傳統文化走向現代社會的良好代表。而中國大陸地區，則是到了近二十年，國學才在民間甚至政府的層次受到鼓舞，目前正急起直追中。但是文化復興與國學推動，只是中國哲學現代化的土壤，並不是它的理論創作的利器。

這一個階段，除了上述諸大家的創作以外，亦有許多學者以西方哲學家的理論體系以為模型而陳述比對以研究中國哲學，柏拉圖的理型論、亞理士多德的潛能實現及四因說、史賓諾沙的能產的自然與所產的自然學說，康德的實踐理性學說，海德格的基本存有論，一家一家都有可為言說中國哲學的理論藉鑑，然而，畢竟問題意識是西方的，理解與討論的成果只是將東方拉向西方，卻對東方的理解之深入貢獻不大。

時序繼續演進，中國崛起，西方學者熱烈研究中國哲學，也影響了中國學者的學術討論的氛圍，這一波的中國熱，更加速了東方哲學向西方行走的形勢，意思是說更多元地以西方哲學的問題意識研究中國哲學的材料，這樣的作法，更有效地讓西方學者以自己的眼光認識中國哲學，但是，對中國哲學本身的創造發展而言，它的創造，不是在原來的問題意識的脈絡上前進，而是在西方思想的問題意識的脈絡上前進。這樣的氛圍，正是二十世紀到二十一世紀之交的新主流風貌。談中國哲學，或者以分析哲學、以語言哲學、以邏輯學、以後設倫理學的方法解讀中國哲學文本，參與西方學術討論，將中國哲學的素材貢獻給國際學術界。或者遺忘了理論以系統性的表達方式以為陳述的哲學之路，而與中文系、歷史系的研究方法攪混在一起，一家一家更深入更細節更地毯更學術的研究成果被呈現，確實有學術的貢獻，但是哲學的創造力尚有不足。

肆、二十世紀的創新及其限制

然而，中國哲學自身的發展，也就是前述第二個面向的開展，並不因為上述這些研究而有重大的前進。關鍵就是，一、指導人心的傳統哲學，要有精確的現代論述才能感動人心，二、指導性的實踐哲學，本身有它在哲學理論上的再論證的理論需求。第一個任務的努力，人可為之，前述國學的運動，正在打基礎。為了更讓其意旨清晰，從哲學基本問題的進路論述它的精義才是正途大道。更早之前的馮友蘭新理學[[3]](#footnote-3)，以覺解說四境界，企圖補足新理學四大命題的太形上學偏失，這個理論建構的努力，在他後來的《中國哲學史新編》中見到了不少工夫論的名相[[4]](#footnote-4)，但也未能大張旗鼓地論說。方東美先生以本體論和超本體論提彰中國哲學的特質[[5]](#footnote-5)，認為中國的超本體論將理想點化於現實世界，是其優於西方哲學的精要之論，但超本體論指的是道德實踐的活動，其實就是工夫論，這就不免把形上學和工夫論混在一起論述，這樣並不容易讓西方學者更了解並認同中國哲學的特殊性。勞思光以心性論、形上學、宇宙論的三型評比傳統中國哲學，主張心性論中心與優先性[[6]](#footnote-6)，認為這才是成德之教的有效理論，但是把宇宙論、形上學的功能過度貶抑的結果，使得中國哲學的系統性論述受到限制，義理彰顯的成效打了折扣。

牟宗三以「動態的形上學」說中國哲學的特質[[7]](#footnote-7)，這與方東美的超本體論和勞思光的心性論一樣，都是要強調中國哲學的實踐特質，用意甚美，但不免仍陷在形上學中心的問題意識及理論建構中，其實，說動態就是說得工夫論。牟宗三另說「只有道德的進路才能證成形上學的命題」[[8]](#footnote-8)，但談證成就是知識論的課題，當儒家能以道德意識證成儒家形上學的同時，道佛不能以無為、以般若的實踐證成道體和佛性的形上學命題嗎？這點牟先生以實有和非實有強說哲學必須為實有而奮戰，而將道佛貶為非實有的體系。在同一個三教辯的問題上，勞思光先生則是以建設性的文化肯定論而說道佛非是文化肯定論者，以此評比三教，而高儒於道佛。這就是以定義為論證，仍然不是針對三教真理觀的抉擇的理論性辯析之作。

伍、系統性解釋架構的建立

以上各家都一方面未能將工夫論獨立地提出作為中國哲學的基本哲學問題，而總是將工夫論和形上學混在一起述說。二方面又不能獨立地看待知識論課題，而將知識論問題和哲學體系建構的問題合在一起講。這就使得從哲學基本問題的進路建構中國哲學的理論體系的努力工作仍需再接再厲。筆者在此一問題上，提出以「實踐哲學的解釋架構」定位中國哲學有別於西方哲學的特質[[9]](#footnote-9)，以及揭示中國哲學的義理脈絡。中國哲學是實踐哲學，理論的建構以提出人生理想為目標，人生理想基於對世界的認識，宇宙論與本體論則是述說世界觀的兩大哲學基本問題，這就是形上學部分，此處清晰，則有宇宙論進路的身體修煉工夫和本體論進路的心理修養工夫之得以言說，做工夫達境界，則有理想完美人格的實現以為理想人生的落實，於是境界論成為中國哲學理論的結晶品。這一個實踐哲學的解釋架構，是四大問題互為推演形成一致性的理論體系。這就有別於西方形上學、知識論、倫理學各是三種不同的哲學問題，且哲學史上又是一家一家推翻前說的境況。知識論時代來臨，形上學的工作方式便被推倒，啟蒙運動以後，只有黑格爾勇於建立形上學，之後有海德格以近似工夫論的方式也建立形上學，之外者則都是知識論問題意識下的各種哲學創作了。而倫理學則或者是形上學進路的討論而有後設倫理學，或者是知識論進路的討論而有語言分析的或邏輯推演的倫理學。中國哲學則不然，宇宙論、本體論、工夫論、境界論緊密結合，且是以學派的進程在各家之內經歷兩千年的推進而一家一家地捍衛本門學說。惟三教之間的辯爭不能免除。

陸、面對三教辯證的問題必須由知識論進路來解決

然而，辯爭之可能與否，必須經過知識論的討論。中國哲學自古以來，就沒有真正笛卡兒意義下的知識論的反思，也就是命題從認識能力的可能性探索其意義成立的依據。但是，做工夫卻是可以證成形上學的方法，而工夫論則是與形上學合構的理論系統，這當然有別於西方知識論對形上學普遍原理進行反思之後[[10]](#footnote-10)，將傳統形上學的命題皆予以否定，當然，知識論時代的哲學也在經由認識能力的反思之後重新建構了不同型態的新的普遍原理，如笛卡兒的心物二元，與康德的先天範疇。但是中國哲學的工夫論卻是兩千年不斷地為著同樣的形上學普遍原理而合會、發揮、補充著。然而，做工夫達到境界而證成了形上學原理，那麼，就此而言，如何確認實踐者已經達到原來本意下的普遍原理？還有，當初創教者對於普遍原理的言說如何意識它是真理？這兩個問題，正是實踐哲學的知識論課題，其一是創教者的創造，對於人生理想的真理揭示，如何定位它是成功的？其二是實踐者的工夫，如何印證他已經達到了最高境界？

筆者以宇宙論、本體論、工夫論、境界論四方架構論述中國哲學各家理論的內涵，這是改良牟宗三、勞思光、方東美、馮友蘭的哲學基本問題進路的解釋架構之建立，完成了述說中國哲學的系統性陳述工程，但是上述知識論的兩大問題，才更是中國哲學理論本身的再證立的新問題。儒釋道三家可以在四方架構下被系統性一致地自圓其說，完成梁漱溟所說的理論以系統性的方式表述的哲學工作，也有別異於西方哲學的東方特質之定位的貢獻，但是儒釋道三家作為一家一家自命為絕對真理的真理觀問題，尚未開始討論。牟宗三先生說的只有道德的進路能夠證成形上學的意見，就是知識論的問題意識下的發言，儒學是真理，道佛就有所不足，所以三教辯爭非進入知識論思維，否則不可解決。這個問題才是中國哲學再度證立自己的理論發展。

理論必是問題意識下的發言，問題不同，主張便不同，若是三教問題不同，則談何辯證？筆者提出的哲學基本問題，假定三教有共同的問題意識，但這是抽象地共同，具體的問題三教仍是有別。儒家在家國天下的範圍內談人生的理想而有聖人之教，道教在天地之間甚至是天界之上談人生的理想而有神仙之說，佛教在三界之外談成佛的境界。都是理想人生的問題，卻有不同的適用範圍。即便同是天下範圍內的哲學，儒家自體制之內強調服務的人生觀與責任的承擔，老子則強調領導者的不爭與無為的智慧胸懷，莊子根本否定了社會體制的價值而重出世立場，主張體制外個人生命境界的追求，易經再度將人生拉回體制，而有上下卦六爻的進階以為應對進退的必然邏輯，人物志全談人事，菜根譚全談意境的體悟[[11]](#footnote-11)。許多表面上意思不同的話，未必有直接的對立衝突，必須深入討論範圍，才真正能掌握適用領域，彼此圓融無礙，才能在應對之際優游選擇任我所用。

至於各學派內部之間許多的衝突問題，幾乎都是不同的哲學基本問題的交錯誤解，釐清問題就可以解消爭議，例如講形上學的程朱和講工夫論的陸王，講境界的南禪和講工夫的北禪。這些理論內部的差異，都可以透過哲學基本問題的意旨釐清而得以化解，但是，學派內部的衝突就算可以化解，學派之間的競爭卻難以止息。應該如何反思？以討論三教辯爭的問題呢？

語言有限而意旨無窮，雖是共同的哲學基本問題的語言，其實內部涉及的範圍仍是差異甚大。從宇宙論進路說，道教和佛教已有它在世界，且各自不同，這就不能和只在經驗現實世界的儒家哲學做意見的較競，宇宙論不同，本體論不可能相同，工夫論和境界論也就隨之有別。因此三教各自是自圓其說的系統。果真是自圓其說的系統，比較則趣味濃厚，較競則沒有結果。不認識對方理論下的較競都是各說各話，如同籃球選手譏笑足球選手得分太少的意見，不值反駁。

柒、面對真理觀問題必須談實踐哲學的檢證原理

辯證都無可能，證成又如何？創教者的理論必是自己實踐已成或有豐富經驗體證下的發言，對其自身而言就是絕對真理。然而，各自證成之下，各家就都是真理觀了，問題只是不同學派之間能否正確理解對方而已。創教者對宇宙論的見解，雖無現今科學儀器的檢測，但有主體實修的經驗，這就是宇宙論進路的身體修煉工夫，操作之後有感官能力的提升而有親證的認知而有它在世界的言說，這就是道佛兩教它在世界宇宙論知識的顯示結果，甚至，意想到哪裡，世界觀及主體能力就被開顯到哪裡，宇宙論的知識竟是主體自己的身體修煉的開顯結果。宇宙無窮，開顯有限，呈現甚麼就言說甚麼，所有道佛兩教諸多不同的宇宙論系統。

開顯宇宙論知識的同時有價值意識與主體意志的認定，所認定之觀念即是本教的智慧，智慧亦是一獨斷，但有實踐之繼起，故有實現之結果，故能說為證成。所以獨斷也非對智慧的否定，而是獨斷是種種不同價值的自我選擇，能證成自己是實踐成功的結果，但對三教辯證而言，並沒有否證它教的功效，因為它教在不同的價值意識下亦能實踐亦能實現亦有證成。因此從創教者角色來談理論的證成，只要有實現，有親證，就有證成，而他人無從否定之。

接下來是實踐者的印證。印證就是做到一學派理論的最高境界，或是有階層的境界遞升，然而，實踐哲學的印證，不比自然科學的證明，經驗看到了就是證明了，也不比數學和邏輯的證明，推算出來就是證明了。實踐哲學的印證，常是如人飲水冷暖自知，他人的意見未必有用，必須是能力高於自己且是實有誠意的他人的意見才有意義，小知不及大知，能力不如自己的人是無法印證自己的成就的，更重要的是，理想人格的表現是在有同樣理想的人身上才能有其肯定的，理想不同者，甚至是沒有理想者，對於有理想者的人生實踐是難以肯定的。

當實踐哲學的系統性只是內部自證其說的圓滿時，檢證的原理，就必須是自己的社群內部的事業了。小知不及大知，只有同樣信念的族群才能夠認可自己的學說以及實踐的成果，誠懇變成檢證的心理前提。對於在經驗現實世界的實踐，過去已有許多評價的理論，就儒道哲學而言，《人物志》、《菜根譚》都述說甚多，胡宏的《知言》，文字也不少[[12]](#footnote-12)，佛教禪宗的公案，案案都是境界高下的展現。但關鍵還是個人理解力的深淺，以及個人境界的高下，這許多評鑑與評價的理論，苟非其人，難以理解，也難以應用。因此，檢證的落實，前提還是功力的提升，也就是實踐者自己要去實踐以提升能力，而檢證者也要有同樣甚至更高的能力，才能衡量同道的成就。由聖人眼中看來，誰是君子誰是小人是一目了然的，由禪師的境界看下來，一句話就知道弟子的深淺。

雖然，各家的檢證經驗不乏其說，但這並不是抽象思辨的理論檢查，也不是邏輯一致的命題推算，而是真實經驗的碰撞對勘。所以，中國哲學的檢證理論，其實已經備具底蘊，就是《人物志八觀章》[[13]](#footnote-13)，《菜根譚》的話語，禪宗的公案，只是尚未進入哲學學術界的理論關切視野內而已，要討論實踐成就的檢證方法，上述作品都是其中的經典，但是，關鍵還是個人理解力的到位與否。

回到實踐者的成就印證問題，上述各文都是在現象上可以觀察而得的，但涉及它在世界的能力及境界，就不是一般的智慧可以偵知，沒有自身相同的特異感官能力，他人的實踐就是一個神祕的意境，那就只能選擇相信與否，選擇的當下仍是一個經驗值的判斷，不論多麼神妙的境界，單純的善意以及誠懇的態度還是判斷的準則，儒釋道三教的聖人、神人、菩薩，只有更使人安心靜慮，不會激起慾望更不會引發爭心，如果與修行者的互動結果，是引發自己的好勝心甚至慾望的話，那麼這位修行者的境界必定是虛假的，同時願意跟隨這種修行者的實踐者，也是自己修道不誠的顯現。

捌、結論

中國哲學是人生智慧之學，智慧就必須是真理，但真理的面向很多，不同的人生面向會有不同的智慧，儒家用於經驗現實世界的社會體制的管理問題，老子用於管理者的領導原理問題，莊子用於體制不可信託之後的個人自由問題，易經用於體制階層的吉凶禍福應對進退問題，佛教用於命運認識和生死的管理問題。這種種的差異現象背後正是理論的適用領域問題，適用領域清楚了，就沒有辯論的需要了，不須辯論而全體應用時就看個人心靈的自由運轉功力之深淺了，面對生活，各家理論都可以拿來應用，想要達到最高境界，當然必須一家深入，各家意旨的深度內涵，藉由基本哲學問題的解釋架構予以說明，個人實踐的深淺，則是做工夫之後的效果。面對人生實踐特質的中國哲學研究，為追求其理論的創新發展，首先應讓它系統性解釋架構的建立，這是二十世紀中國哲學家的貢獻，至於真理觀的證成，則應該是二十一世紀的理論創新之重點。整整一個世紀以來的中國哲學研究，有許多是中國學者提升個人認識深度的成就，也有許多是西方學者將東方拉向西方的個人研究成果，但是中國哲學理論自身的創造性發展，國學之途只是土壤的提供，哲學基本問題的深化才是創作之功，而知識論的理論證立問題，更是新世紀的創作重點，系統性說之是中國哲學建立理論的第一步，知識論證成之是中國哲學現代化的第二步。從二十世紀到二十一世紀的中國哲學就是好好走出這兩步路。

第一步，把哲學的理論系統化的建構，第二步，藉由國學的實踐，把檢證的理論與實務予以落實。二十一世紀，是我們好好實踐中國哲學的時代了。

玖：回應與補充

有審查意見指出：「當初創教者對於普遍原理的言說如何意識它是真理？」用「真理」來說明中國哲學三教的最高境界是否妥當？一般西方所認為的「真理」有放諸四海皆準的意涵，然而作者認為三教的理論系統及最高境界只有在各自的系統內才有效，因此使用「真理」一詞是否妥當？

筆者回應：西方人信仰基督教者也視基督教為真理，信徒對待宗教就是視之為真理的態度，否則不成其為宗教，中國儒釋道三教的實踐者也是這樣的態度，它固然有互為主觀性，但對內部而言，都是絕對客觀性，並且會在實踐中實現這些理想，故而都被視為真理，面對這種類型的真理觀的特質，知識論上應如何看待？正是本文要討論的主題，因此還是宜以「真理觀」一詞標出，以顯示問題的重要性。　　審查人言：就結構而言，從該文第六的標題及內容來看，標題為：「六、面對三教辯證的問題必須由知識論進路來解決」如果達成的終點不是認識地而是「境界的」，又達成的過程不是認識地，或不僅是認識地，而是「工夫的」。如此，以「知識論進路」一詞稱之，是否妥當？

筆者回應：中國哲學儒釋道各派都視自己為絕對的真理，但真理就必須接受檢證，這正是知識論問題意識的研究態度，但中國哲學是實踐的哲學，其中有不同於西方思辨哲學的許多特質在，因此它的檢證就在工夫實踐及境界展現中，故而有種種的特殊情境，必須言說清楚，然而，這正是知識論問題意識下的理論構作，問題是西方式的，答案是東方特質的，說清楚，才會有普世的價值，也才能擠身全球化的哲學學術平台。

　　審查人言：有關檢證標準的客觀性問題。：「因此，檢證的落實，前提還是功力的提升，也就是實踐者自己要去實踐以提升能力，而檢證者也要有同樣甚至更高的能力，才能衡量同道的成就。」「不論多麼神妙的境界，單純的善意以及誠懇的態度還是判斷的準則」如此，檢證的標準是無法客觀化的，其中功力的高低無法判定，誰人的態度誠懇不誠懇的判準，也各家各異，或在同一家中也隨師門不同而各異。對中國哲學的實踐特質提出有效的檢證理論，其有效性若無客觀性伴隨，則各家自認有效而別家否認，或中國哲學學者認為有效而西方哲學學者無感而否認，此一檢證理論如何建立？　　作者回應：指出這些現象與特質就是本文的目的，這就是實踐哲學有別於思辨哲學的特殊之處，不能明瞭這些特殊之處，把實踐哲學之中若干仍可以量化繩約的部分予以普遍化陳述，以為這就是對中國哲學的研究方法且能得其精髓，其實不然，這樣反而是走了歧路，這也正是許多沿用西方研究方法以研究中國哲學的做法的失誤之處。誠懇，相信，理解，且有能力，這樣才能檢證，這就是實踐哲學的特質，也是檢證者自己也實踐了的明證。

參考文獻：

梁漱溟《東西文化及其哲學》，台灣商務印書館，2003年5月，初版二刷。

馮友蘭《中國哲學史新編》，台灣藍燈文化，1991年12月。

方東美《原始儒家道家哲學》，台北黎明文化，1983年初版。

牟宗三《中國哲學十九講》，台灣學生書局，1983年10月初版。

牟宗三《智的直覺與中國哲學》，台灣學生書局，1980年10月第3版。

牟宗三《中國哲學的特質》，台灣學生書局，1963年6月初版。

牟宗三《圓善論》，台灣學生書局，1985年初版。

勞思光《思辯錄、思光近作集》，台灣東大圖書，1996年1月。

勞思光《新編中國哲學史》，台灣三民書局出版，1981年初版。

杜保瑞《中國哲學方法論》，台灣商務印書館，2010年初版。

杜保瑞《南宋儒學》，台灣商務印書館，2010年9月。

**初稿收件**：2015年11月25日　　　　　**審查通過**：2015年12月09日

**責任編輯**：黃玲鳳

**作者簡介：**

杜保瑞：

國立臺灣大學哲學博士

國立臺灣大學哲學系教授

通訊處：10617臺北市大安區羅斯福路四段一號 國立臺灣大學哲學系

E-Mail：bauruei.tw@yahoo.com.tw

(Title)

(Name)

(Profession)

Abstract:

Key Terms:

1. 參見勞思光先生《思辯錄、思光近作集》，其言：「我自然不會輕視儒學的形上學或工夫論，但我深信儒學對社會文化的引導功能，是我們要特別注意的，因為這是儒學前途的興衰關鍵。」（頁53~54）台灣東大圖書，1996年1月。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 參見：梁漱溟，《東西文化及其哲學》台灣商務印書館，2003年5月，初版二刷。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 參見馮友蘭早期代表著作：《貞元六書》是馮友蘭在抗戰期間寫作的，其前後的次序大致如下：《新理學》1939；《新事論》1940；《新世訓》1940；《新原人》1943；《新原道》1945；《新知言》1946。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 參見馮友蘭《中國哲學史新編》，台灣藍燈文化，1991年12月。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 參見方東美《原始儒家道家哲學》，台北黎明文化，1983年初版。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 參見勞思光《新編中國哲學史》，台灣三民書局出版，1981年初版。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 參見牟宗三《中國哲學十九講》，台灣學生書局，1983年10月初版。《智的直覺與中國哲學》，台灣學生書局，1980年10月第3版。另，牟宗三有《中國哲學的特質》一書，1963年6月初版，台灣學生書局。指出更多中國哲學有別於西方哲學的特質之處，唯一些方法論上的特殊意見尚未出現於此書。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 參見牟宗三，《圓善論》，台灣學生書局，1985年初版。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 參見拙作：《中國哲學方法論》，台灣商務印書館，2010年初版。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 參見拙著：《中國哲學方法論》第九章：中國哲學的知識論問題研究，臺灣商務印書館，2013年8月初版。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 參見拙著：杜保瑞，2015年7月1~2日，〈中國管理哲學的理論與材料〉，首屆海峽兩岸高校中華優秀傳統文化教育論壇，中國高等教育學會、兩岸文教經貿交流協會主辦。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 參見拙著：《南宋儒學》第二章：胡宏在基本哲學問題的理論建構、第八節：境界論進路的人物評鑑智慧。台灣商務印書館，2010年9月。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 《人物志八觀章》八觀者：一曰觀其奪救，以明間雜。二曰觀其感變，以審常度。三曰觀其志質，以知其名。四曰觀其所由，以辨依似。五曰觀其愛敬，以知通塞。六曰觀其情機，以辨恕惑。七曰觀其所短，以知所長。八曰觀其聰明，以知所達。 [↑](#footnote-ref-13)