中國哲學史方法論----以四方架構為中心

The Methodology of Chinese Philosophical History— Exemplifies by the Four Square Framework

杜保瑞 Bauruei DUH*

摘要

針對傳統文本詮釋的需求，筆者提出一套「中國哲學史方法論」。以「宇宙論、本體論、工夫論、境界論」為哲學基本問題所組成的四方詮釋架構，它既有詮釋文本的功能，更有溝通中西的效果。同時，不妨礙仍以西方哲學的形上學、知識論、倫理學為進路進行「中國哲學研究」。

關鍵詞：中國哲學方法論，中國哲學史方法論，宇宙論，本體論，工夫論，境界論，文本詮釋，分類判教

Abstract

The author suggests a method of text interpretative orientated methodological approach which has given the name of methodology of Chinese philosophical history. It is actually an interpretational system constructed by four basic philosophical questions which have all marked Chinese philosophy. They are cosmology, ontology, practical theory and theory of perfect personality. This paper focuses on introducing the methodology, its functioning, as well as its contributions and limitations. Any scholar can use this methodology to do his or hers own research work, as well as apply traditional Western philosophical method to the Chinese philosophy without any contradiction.

Keywords: methodology of Chinese philosophical history, cosmology, ontology, practical theory, theory of perfect personality, text interpretation

* 杜保瑞, 教授, 臺灣大學, 哲學系, 臺灣。電子郵件: bauruei.tw@yahoo.com.tw
Bauruei Duh, Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University, Taiwan. E-mail address: bauruei.tw@yahoo.com.tw

一、問題的緣起與發展

筆者思考中國哲學方法論的問題起源甚早，源於大學修習哲學課程的時候，約是一九八零年初，當時在臺灣大學哲學系的氛圍中，西方哲學是哲學的典範，中國哲學則多半處於摸索、試驗與被批評的狀態中，批評的意見主要就是中國沒有哲學、中國哲學沒有論證。然而，筆者是為了研究中國哲學才來到哲學系的，是為了要提振中國哲學以復興中華民族而來唸哲學的，所以對於這些批評便甚是介意。而解決這個問題的關鍵，便是建立起中國哲學方法論。

二十多年過去了，筆者在這個問題上有了不少的個人心得與研究成果，那就是建立以「宇宙論、本體論、工夫論、境界論」的四方架構為中國哲學的解釋體系，相關討論已發表於《哲學概論》書中 (Duh, Chen 2008)，並以此做了大量的哲學史上的專家哲學的研究。一度，筆者以為，研究中國哲學，必定要走這一條路，然而，學術的環境又再度改變，面對中國哲學方法論的問題，又需要有了新的處理態度。變化的關鍵就是，過去是中國衰弱、東方式微，所以中國哲學不受重視，因此在哲學含金量上被批評，要做的努力，就是建立中國哲學的哲學性地位。現在則是中國崛起、東風熱潮，因此研究的人口眾多，導致方法不一，甚至多元且對立，因而有何為中國哲學的研究之爭端。

正是面對這樣的環境的變化，過去，筆者認為自己在從事中國哲學的研究，從而提出一套中國哲學方法論的理論；現在，筆者要開放「中國哲學」研究的這個領域，將自己的研究定位在「中國哲學」研究範疇下的「中國哲學史」研究。所以筆者所提出的方法論要重新定位為是「中國哲學史」方法論，更精確地說，是「文本詮釋進路的解釋架構」。這是因為，筆者過去的努力所建構的中國哲學方法論，其實是針對中國哲學儒釋道三家的哲學文本進行文本解讀以彰顯意旨的工具，意謂建立了一套符應中國哲學理論義涵的解釋架構，而不是以中國哲學的問題藉由新的或西方的方法重新定位的做法，例如，從論證的形式或語言的分析去討論中國哲學的文本；或是以中國哲學的材料(材料即概念、命題或理論)藉由新的或西方的研究方法重新討論的做法，例如，放在特定的哲學問題如德性倫理學的架構下做討論。後兩種進路正是當代西方哲學為主流的東西方學者的工作方式，並且，正在全球範圍內宏大地崛起中。因此，「中國哲學研究」這個概念的研究領域是範圍最大的，但「中國哲學史研究」的領域便只是其

中的一個環節，它只是針對傳統文本進行意旨解讀。雖然，筆者認為這才是最重要的基礎，但這畢竟只是筆者及若干華人為主的學者的核心關切。

這也就是說，全球各地的各種研究中國哲學的研究方法與問題意識都是中國哲學研究的範疇，華人也好、西人也好，西化華人也好、華化西人也好，大家都無須爭議哪種研究才是中國哲學研究，只要你討論的是中國傳統文本的材料，或者你認為你討論的是中國傳統思想裡的哲學問題，那都算是中國哲學研究，筆者認為，一種研究算不算是中國哲學的，就由研究者自己定位即可，只不過，研究者必須明確說明自己的問題意識與研究方法，以及所討論的材料對象，這樣就可以了。而彼此之間無須爭議哪種方法、問題與材料才是真正的中國哲學研究。因為，哲學這個問題，本身就是難以被定義的，參照西方哲學的史實，從古至今以及當代，就是一家一家地否定它家的哲學合法性，但誰也無法壟斷哲學問題與哲學主張，從學習者的角色來看，西方哲學史正是方法不一、問題相異、主張對立的一家一家理論建構史。唯一共同的就是都是在講理論的而已。因此，筆者便不認為今天的中國哲學研究，還需要去爭議何為「中國哲學方法論」，只要研究者有方法的及材料的自覺，他便可以自己定義問題、建立方法、進行研究、表達觀點，它們都是中國哲學研究這個共同領域下的一種進路，因此也可以說，有許許多多種類的「中國哲學方法論」，因為，根本上，這些方法就是普世的哲學方法。反而，特別針「中國哲學史」的文本詮釋，才是可以有哪種解釋架構較為合適的討論甚至爭議的。就「中國哲學方法論」這個主題的過去成果而言，專書方面，有張岱年的《中國哲學史方法論發凡》(Zhang 1983)，及馮耀明的《中國哲學的方法論問題》(Feng 1989)，劉笑敢先生的《詮釋與定向》(Liu 2009)，這些書中，都是全面地討論這個問題。至於在會議的舉辦方面，針對中國哲學合法性及方法論問題為主題的會議，則不可勝數。此外，在中國哲學史相關的著作中開發了方法論及運用了方法論的作品，則有當代中國哲學家馮友蘭、方東美、唐君毅、牟宗三、勞思光等人，他們更是筆者所要研究的這個主題的更重要的對象，因為，他們不只有方法論，甚且還有運用方法論以做哲學史詮釋的具體成果，可以說有其實戰演練的績效，因此更應該對他們的成果進行檢討

二、中國國學與中國哲學研究的分流與合匯

筆者以上所說，是今天的中國哲學自國際研究上的實際現象，不過，這卻引起了傳統的中國哲學研究陣營的注意，近年來，中國大學高等學府紛紛成立國學院學術單位，以推動中國國學研究，目前為止，已經設有國學院之高等院校包括：北京大學、清華大學、人民大學、武漢大學、南京大學、山東大學、杭州師範大學、南昌大學、廈門大學……等等。主政皆為一時學界碩彥，前景相當可期，也因此，中國大陸許多國學院陣地裡的學者便企圖面對上述這種現象，因而倡導國學形式的中國傳統思想研究。然而，國學一如中國哲學的分歧現象一般，經史子集四種類型的文本、文史哲三種進路的研究方法、儒釋道回藏各種特殊學派的並立、東洋學者與西洋漢學家的參與其中，這使得國學研究也終將面對把自己開放的命運，「國學」將會變成和「中國哲學」同樣無法做限制性定義的一個名詞，那麼，重視傳統文本的準確解讀的華人學者，無論他自認為是國學學者還是中國哲學學者，應該如何面對這一個局面呢？

筆者認為，國學界學者也應該和中國哲學界學者一樣，開放國學研究的方法意識，容許各家各自定義，只要研究者能把研究做好就可以了，重點是，傳統中國哲學作品的理論精神與智慧真諦是否被了解，面對這個問題，國學界或中國哲學界則可以努力施展才華，提出方法以面對之，此時，當有方法論的比較與競爭的展開，而此時的任務，就正是文本解讀進路的國學或中國哲學研究。國學界學者認為西方學者或西化華人學者的研究不恰當，不就是因為認為他們對中國傳統哲學思想的理解是充滿了隔閡的嗎？因此要求正確理解、準確詮釋中國哲學文本正應該是國學界學者所走的路的實際意義，否則他們對別人的研究的批評便沒有學術意義了。

哲學界在過去對中國哲學的研究，撇開過度受到西方哲學影響的形式不談，有意在經歷西方哲學洗禮後又企圖回歸傳統文化的研究方法上，至少有「建立哲學體系」以解讀中國哲學文本，以及「回歸傳統概念範疇」以解讀中國哲學文本的兩種進路。前者是以「哲學基本問題」所建構的解釋架構來詮釋中國哲學的理論問題，後者是以傳統的「概念範疇」作為理解及詮釋中國哲學文的研究進路。前者以寫作《中國哲學史新編》的馮友蘭(中國哲學史新編，1991)，他的唯心、唯物論的解釋架構、方東美的形上學、本體論、超本體論、價值中心的宇宙論等概念系統(《原始儒家道家哲學》，1983)、勞思光的心性論、形上學、宇宙論的解釋架構等為代表

(《新編中國哲學史》，1981)，而唐君毅的人道論與天道論的概念使用(《中國哲學原論》導論等篇，1986)、牟宗三的道德的形上學、圓教、實有形上學、境界形上學等系統亦屬此一型態(《中國哲學十九講》，1983)(《四因說演講錄》，1997)(《圓善論》，1985)。後者以湯一介、張立文等受到馬克思主義影響後又企圖擺脫此一影響的大陸學者為代表，尤其是張立文著《中國哲學範疇發展史_天道篇、人道篇》(張立文，1996)，及張立文主編《道》、《理》、《心》、《性》、《天》、《變》、《氣》等書即是此一思路的成果。筆者以為，即便是國學界的學者，依然必須是在這兩種類型中找到自己的研究方法，否則，便會流於個人特色而不能有普遍流傳的方法意識以為後學效法。當然，筆者此處所指的中國哲學及國學的對象，是傳統文化中的主流學派儒釋道三家的學說為主，甚至加入藏回研究亦然，但是，若有國學學者要面對的對象是中華文化的文學、藝術、歷史、文化，則自然不需要依循作者所說的上述兩種進路，但只要是研究對象設定在儒釋道三家的思想理論，若不依據哲學架構或概念範疇，便都沒有成立嚴格意義的理論的可能。

又，假使國學學者主張國學是生活中的產物，因此應重視實踐，這自然是絕對正確的態度，但是實踐是個人及社會群體的事業，並且它是一種實踐的事業而非理論的建構，而此處我們在中國哲學及中國哲學史方法論的脈絡中所談的，卻是傳統學派的學術理論的正確認識的問題，這種正確認識的研究成果是要提供全球的學者無論華人、西人都能夠客觀理解且共同學習的依據，可以說學術研究就是先知後行中的先知的階段，知後即是要行，但知的部分要嚴格地講究，清楚地表述，從而才可以廣泛地推行。因此，中國哲學史方法論的實施絕不割離於實踐之外，甚至，它有更重義的意義，即是使實踐具知識確定性的條件。

三、文本詮釋進路的中國哲學史方法論

以上澄清了「中國哲學史方法論」與「中國哲學方法論」的不同義涵，並說明了筆者所選取的進路，即「中國哲學史方法論」。接下來應該對這個進路進行其內涵的鋪陳。首先，說到哲學史研究，還應該有哲學史上的「個別哲學體系」與「體系彼此之間的關係」這兩種問題的區別。前者是個別哲學家的理論體系之認識，後者是整個學派前後期體系的理論發展關

係，甚至是不同學派間的理論競爭關係。當然，同一學派之間也是會有理論競爭關係的。在文本詮釋進路的中國哲學史研究中，這兩種問題都是要面對並解決的。因為，「個別哲學體系」當然要到文本中去認識；而同一學派的不同體系以及不同學派的理論體系之間的爭辯意見，所形成的哲學史理論發展及辯論的意義，也還是在文本詮釋中解決，只要是傳統哲學體系本身發表的意見，便應交由文本解讀來處理，如果是當代學者自己對傳統哲學體系之間的理論關係的意見，亦應依據傳統哲學本身的文本以為發言的依據，因此關鍵之處都是文本解讀。

也可以這樣說，傳統哲學體系發表了哲學主張，這是第一種文本，也是哲學史的基礎；這個體系發表了對同一學派其他體系或是不同學派理論體系的意見，這是第二種文本，這種文本更有哲學史脈絡的意義，因為它表達了過去的哲學家本身對其他哲學理論的意見，但卻是第一種文本才是哲學史之所以能夠出現的根基地基。因此，哲學史研究所面對的就是這兩種文本，所依據的也只能是這兩種文本，亦即都是哲學家自己發言的文字，因此當代的研究就是針對這些文字進行文本解讀，提出詮釋意見。至於，加入社會影響以論斷思想形成原因或思想對社會的作用的討論，這就較為是歷史思想領域的研究了，這也是合法的研究，但若能以思想史研究稱之，以與哲學史研究所代表的研究方法及學術領域做出分別，則將是有利於學術分工、也有利於研究發展的做法。歷史學進路的思想史研究方法此處便不多談，這是超出筆者的專業的另一領域，以下回到哲學史研究中來談。

當代學者依據傳統哲學體系的哲學主張而發表文本解讀的意見，這是第一種當代詮釋的作品；針對第二種傳統文本而發表的文本詮釋意見，這是第二種當代詮釋的作品；以上述兩種詮釋成果為依據，發表針對同一學派不同體系之間的理論關係或是不同學派之間的理論關係的意見的是第三種當代詮釋的作品，這種詮釋意見則是當代學者的自行創作，但是它依然要針對第一及第二種文本做出詮釋，以此為基礎，才能有他的自行創造的意見，而創造的另一項依據，則是他自己的解釋架構；至於第一種及第二種當代詮釋意見則就完全是依據第一種及第二種傳統文本而來的。

所以，筆者可以很明確地強調，不可能有脫離正確理解、準確詮釋的文本詮釋而可以談哲學史研究的。因此說中國哲學史研究，首先就需要有一套積極有效的文本解讀工具，可以這樣說，二十世紀成為哲學家的當代

中國哲學學者，都是在這個問題上有重要創作的學者，亦即，要定位他們的學術成就，就是說出他們在中國哲學史研究上所提出的文本詮釋的方法論架構，而他們作為哲學家的意義，也正是作為中國哲學史的方法論創造者的哲學家意義。當然，這個意義還有各家的差異在，後文述之。

總之，對於「中國哲學史方法論」的功能而言，它主要是作用於哲學史上的哲學理論的理解與詮釋，以此為基礎，它更可以處理哲學史上各學派之間與同一學派不同系統之間的爭辯的解讀，但所能處理的問題，還是理論的意旨以及爭辯的成立與否的理論問題，至於理論與現實世界的任何歷史、政治、文化上的關係，則並非此一架構的功能要討論者，此時自是需要其它的研究工具才能創作及奏效。

至於前述所講的中國哲學研究，同樣地，若是不能有正確理解、準確詮釋的文本研究成果而要來談中國哲學研究，這也是會讓人詬病的。但問題是，發生在全球範圍內的中國哲學研究新族群，他們心目中的中國哲學研究，千差萬別，且須配合各自的歷史文化思想背景，因此所理解的角度，及研究的目的，都不同於華人學者群中的國學界或中國哲學界，後者的這一族群積極在意的是對傳統文化的正確理解、準確詮釋，從而有創造性的時代影響的意義，並且是針對中華民族而言的，但國際漢學界，以及世界各地的華文熱與中國學研究，基礎既不相同，目標亦各互異，要求其在中國歷史文化背景的基礎上來正確理解與準確詮釋，這恐怕不切實際，也或許未必是他們的學習目的，甚至不是他們的背景知識所能承載的目標。因此，依其所需，順著他們的文化背景之脈絡，聆聽他們要詢問的問題，理解他們在學習上的收穫，學習他們對中國哲學的創造性發揮，並重視他們對中國哲學研究的成果，這才是大中至正的態度。而要堅守及捍衛及發揚國學和中國哲學的華人學者，才是要負責為中國哲學的文本做正確理解、準確詮釋的族群，當然這個族群是向所有非華人學者完全開放的。因此，就這個族群的學者言，要建立的是中國哲學史研究的精實戰果，而不是去否定或批判國際上紛紛興起的中國哲學研究。它們其實是中國哲學史有了更精實的研究成果之後，再發揮之時所需的土壤。

總結以上討論，筆者把中國哲學研究及中國哲學史研究應有的方法論爭議問題，還原為學者自己的研究目的的問題，目的清楚，就會有相應合理的研究方法，以及有學術價值的研究成果。目的是不能爭議的，目的與方法之間是可以討論甚至爭辯的，方法與成果之間更是可以訴諸公論的。

但是，目的是隨著環境需要與知識背景而出現的，它很難以任何學術理由來認定，因此應該對它完全開放。

四、實踐哲學的解釋架構

筆者所提供的「文本詮釋進路的中國哲學史方法論」，它實際上也正是一套「實踐哲學的解釋架構」，說是實踐哲學，就是要有別於西方的思辨哲學。實踐哲學關切人生理想的追求問題，思辨哲學關切世界真象的認識問題，實踐哲學需要的是實踐的方法，思辨哲學需要的是思辨的邏輯，共同點只有都是講理論的。但西方思辨哲學的傳統對理論建構嚴密度的要求更為重視，在今天，要發展中國哲學，就是要將實踐哲學的理論建構方法予以強化，也就是要向西方學習嚴密的理論。

首先，哲學是普世的學術，因此，哲學的問題必是普遍的問題，故而西方哲學的問題，也會是東方世界會發生的理論問題，而東方哲學的問題，也會是西方學者要探問的問題。過去，學術界在中國哲學問題的合法性上爭執不已，現今，我們可以放下對這個問題的爭執，但是，仍是有東西方不同文化背景發展出來的不同哲學問題的事實存在，因此，何謂中國哲學？這仍是需要追究的問題。在西方哲學展史的開端，有形上學問題，啟蒙運動之後，繼之以知識論問題，當代，則關切語言與邏輯問題。而所謂東方哲學，在過去，是儒學經典，是道教教義，與佛教義理，而中國哲學界以哲學這個學科的研究進路來面對傳統儒釋道三教思想，卻是近一百年來才有的事情。因此，談論傳統中國哲學，要借鑑西方哲學，但是如何借鑑？是去中國三教文本中找出它們的形上學、知識論及邏輯與語言結構的問題嗎？還是應該找到中國儒釋道哲學內部的理論脈絡以作為詮釋的架構？過去，以形上學、知識論、倫理學、辯證法的問題意識來轉譯及解釋中國哲學的做法是很多的，當今，以邏輯與語言的結構分析來討論中國哲學的做法也開始暢行，前已述及，要尊重各種研究進路，因此這些研究進路都可以使用，但是它們的成果是有限的，因為說到底，它們固然可以彰顯中西哲學比較的興趣，但還是不能滿足正確理解與準確詮釋中國哲學的要求，故而才有不斷的批評意見，且不限於東西方的學者。因此，針對中國哲學的文本詮釋，還是應該掌握中國哲學的特殊問題，在特殊問題中確認它的

基本問題，在基本問題中找出它的理論推演架構，從而形成解釋中國哲學的共法。

這其中的推演架構絕對是必須找出來的，不論中國哲學的文本表述形式是多麼地跳躍、任意、獨斷或如詩畫般地寫意，只要它是一套真理觀系統，它就必須講道理，講道理就是要理論化，理論化就是系統化，這也正是中國儒釋道三學從教派的義理轉身為哲學的理論所必走之路，這一條路，並不是過去沒走過，而是不曾以三教共法及中西溝通的模式來建構，以前是儒釋道三家各說各話，各自有表義的理論模式，現今是三家要找出共同的問題，大家同時說話，且這個表述的模式，應有中西溝通的功能，故而固守舊說決不是哲學研究的應有做法。此外，面對理論的現實，過去，三教彼此非議，甚至教內不同系統之間亦辯論不已，現在，若干不互相尊重東西方哲學的東西方學者仍在進行中西思想的互相非議之舉，因此，理論上能夠溝通三教及溝通中西的中國哲學詮釋系統是非常需要的，它是一套可以把儒釋道三教說清楚，從而可以跟西方哲學溝通的架構。

建立這套解釋架構，首先要從中國哲學問題的特殊性下手，那就是專注於人生理想的追尋問題，也就是一套套的人生哲學理論，亦即是認清儒釋道三教是要建立實踐的理論以追求理想的人格。有理論就是有道理的，它的道理就是西方哲學中所討論的普遍原理，也可以說就是形上學問題。只是它在中國哲學的討論中應該有更精確的定位。依筆者之見，以實踐為特質的中國哲學，它在形上學問題的特質上，應該有談具體時空、物質、存有者類別、世界結構的「宇宙論」，與談終極意義、價值的「本體論」兩型。亦即它是由說天地萬物的宇宙論，以進至說終極價值意識的本體論，並由此而提出實踐的方法與結果的理論系統。「宇宙」是傳統中國哲學原有的概念與問題，並不是平移自西方的理論。「本體」更是傳統三教談終極價值的概念與問題，這是與翻譯自西方哲學的 *ontology* 的本體論不完全相同，筆者建議談西方哲學的 *ontology* 問題時以存有論譯之為佳，具體意義是關於存有的學問，它們是 *theory of being* 的意思，這便與本體論在中國哲學的原意是關於價值的學問有了區別，中國哲學的價值意識的本體論應該是一種 *theory of value*，關於此一問題，筆者有〈對本體論概念使用的討論〉之專文討論，（《哲學分析》，2011, 185–195）。

既然宇宙與本體都是傳統中國哲學本來的詞彙與本來的問題，那麼又如何說它仍是與西方形上學有關連呢？首先，西方本來就有宇宙論，故而

宇宙論也是屬於西方形上學的議題，只是西方宇宙論在形上學的討論中愈發式微，若非士林哲學出現，宇宙論在西方便幾乎不談了。但在中國哲學的理論建構裏，道佛兩教既是宗教，也是哲學，兩教都必須藉由宇宙論以申說真理及證說價值，故而宇宙論在中國哲學中始終保持它高度重要的哲學地位，這就與士林哲學必須有宇宙論系統的意義是一樣的。至於價值意識的問題在西方當然也有談論，只是不那麼大宗，而是對於實在與實體的討論，因此變成對存有的討論，而且這種討論是在思辨的活動中進行的，故而說西方形上學的主調是思辨的哲學。至於在中國哲學中，這種關於存有的思辨的活動並非沒有，只是亦非大宗，各學派討論的重點是在對價值意識的確斷，這就是說中國哲學談本體時主要目的是在談價值的問題，而價值本體是要連接到實踐的，甚至價值還是在主體的智悟獨斷中提出的，所以說中國哲學的主調是實踐哲學，價值意識的本體論就是為了實踐而給予宗旨的理論。這樣說來，宇宙論與本體論就是中國哲學的形上學問題部分。但它既然是實踐的哲學，當然要有直接談實踐的理論，那便是儒家修養論、道教修煉論、佛教修行論等等的系統。

修養論是談心理修養的方法的理論，它就是藉由貫徹主體的意志而進行的修養活動，學術上的專名應為本體工夫，亦即是以本體的價值意識作為心理的純粹化意志活動的目標蘄向，任何行為皆以終極價值為標準而為之，便是在做本體工夫，儒家主要為此。道家當然也有心理修養的本體工夫的理論，老子無為，莊子逍遙皆是。但道教便有修煉論，它是身體煅煉之學，道教以人體宇宙學的知識作為修煉的依據，煉養其精氣神形魂魄，故而是宇宙論進路的身體修煉之學。佛教則既有心理修養也有身體修煉，大乘佛教的六渡觀念即是，且以修行論說之。以上修養、修煉、修行理論仍應統合為一種共同的哲學問題，筆者以為最適宜的名稱即是工夫論。

儒釋道三教皆有工夫論，本體工夫是以價值意識的觀念以為心理修養工夫的依據，而身體修煉的工夫則是以宇宙論的知識以為身體修煉的依據。做工夫就是為追求達成理想完美的人格，三教有言：人人可以為堯舜、神仙本是凡人做、眾生皆可成佛，由以上三種一般的說法來看，中國儒釋道三家都要追求最高級完美的人格境界，那麼這個境界要如何界定？這就必須要由宇宙論、本體論及工夫論共同建構而匯聚成的境界理論，主要說明最高級理想人格的狀態、能力與功業。由此一宇宙論、本體論、工夫論及境界論的四方架構來談時，中國哲學的實踐哲學的系統便算是完備了。於

是形上學中的本體論與宇宙論都與實踐的方法與結果的工夫論與境界論接軌了起來，這就是理論化，這就是系統化，這並不是甚麼創新的理論，而只是古代哲學本有的思維模式的發現。

其中，宇宙論及工夫論都有多種次級問題，宇宙論的次級問題包括存在始源、宇宙發生論、世界結構圖式、存有者類別、生死觀與命運論問題等等。工夫論的次級問題則有工夫入手、工夫次第與境界工夫，工夫論又有本體論進路與宇宙論進路的兩型。至於境界論，則完全需要依據宇宙論、本體論及工夫論的脈絡來呈現它的義涵。這四方架構就是筆者所提出的「中國哲學史方法論」的解釋架構，它要面對的是文本詮釋，而且是針對具有實踐哲學特質的三教學說的文本解讀的詮釋架構，使用它來進行詮釋可獲得的最重要效果就是正確理解、準確詮釋，並極易由中見出，中國哲學史上的三教辯證與同一學派內的系統爭辯，多是發生在哲學基本問題的錯置上，本來其實無須爭辯，因此這個詮釋架構亦可澄清哲學史上的種種論爭，這是它的第二項重要收穫。當然，這個詮釋架構將同時適用於中外所有宗教哲學的傳統，只是宗教哲學這個詞彙所涉及的範圍確定且對象有限，而實踐哲學這個詞彙則可以包括一些不那麼強調它在世界的存有者的倫理學理論，例如儒家哲學及道家老莊哲學。

三教世界觀各不相同，道佛兩教的宇宙論知識又涉及信仰問題，其實無從辯論起，就算提出了批評意見，對它教而言也都不算數，這些都是爭高下的心態作祟所導致的。至於同一學派內的爭辯，則多是基本哲學問題的錯置。如儒學內的程朱、陸王之爭，甚至是王門後學的各家之爭；又如佛學內部的各宗派之爭，甚至是禪宗門下的宗門之爭。其中儒家的王門後學以及禪宗的宗門之爭，竟都是工夫論的次級問題之爭，然而也是互相爭高下的心態作祟。而通常，談境界論的會批評談工夫論的，或是重境界工夫的會否定談工夫次第的，認為後者工夫不究竟，這是龍溪批評同門的類型，也是禪宗南頓批評北漸的類型；而談工夫論的會批評談形上學的，理由是後者不做工夫，這是陸王對程朱批評的類型。筆者以為，這些批評都是在基本哲學問題的錯置上所做出的不當批評。而以這四個基本哲學問題所建構的分析架構，就是為澄清這些哲學史上的爭議而提供的研究方法。因為它將能使各種哲學問題的功能呈顯，使各種哲學理論的角色定位獲得澄清，這便可免於不同系統間因誤解而爭執的事情之持續，尤其是不該在當代研究中還去持續那些傳統的爭執。

以上所說者為實踐哲學的解釋架構，但是，漫長的中國哲學史卻不只有關切實踐哲學的問題而已，在實踐哲學的基礎上，邏輯問題的思考與對概念範疇的存有論研究也是傳統中具在的理論系統，如墨辯與名家哲學。此二者則與西方哲學有共同的思辨特質。邏輯學本是廣義知識論中的一支，中國邏輯即屬知識論問題項下的一型；至於對概念範疇的思辨討論，亦漫衍於哲學史上始終不墜，最早即老子對道範疇的思考，老子本是一極全面的實踐哲學系統，但概念範疇的思辨亦為其所獨創，在老子的實踐哲學的系統中，其中宇宙論、本體論、工夫論及境界論的意旨具在，「道生一」是宇宙論，「反者道之動」是本體論，「弱者道之用」是工夫論，「古之善為道者」是境界論。更重要的是，老子仍思考到：作為終極普遍原理的道概念本身，若抽離於這些論述之後，它自身應該是一種甚麼樣態的存在呢？老子以為它是「淵兮似萬物之宗、象帝之先、可以為天下母」「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微」「迎之不見其首，隨之不見其後」，這就開啟了中國形上學的思辨哲學的傳統，與西方哲學對實體與實在問題的思辨有共同的特徵，莫怪乎老子道論能溝通中西哲學，而成為當代中西比較哲學中的顯題，關於老子的詮釋，筆者另有專書討論，筆者已在書中闡明上述兩種思路的老子哲學，此處暫及於此(《反者道之動》，1995)。然而，也正是因為道論思維是抽象的，不涉及價值判斷，也不直接是實踐的問題，它只是對最高存有範疇的抽象討論，因而可以成為儒釋道三教共同接受的傳統，它就是在談論哲學系統中的最高範疇的本身，故而為眾家之需。但是雖然共用了「道與天地萬物的關係」及「道概念自身的特徵」等理論，卻不能說儒佛兩家在價值問題上接受了道家立場。也就是說，具有西方「思辨哲學」特徵的「邏輯學」與「概念範疇的存有論哲學」，可以在儒釋道三家中通用，但是「實踐哲學」各方面的哲學立場，那就只能是在各家系統內表述，不能跨教通用的。

以上這種關於特定功能概念的討論，筆者即以存有論哲學稱之，這種討論在儒家的程朱哲學中再度復甦，即程朱的理氣心性等概念的定義及其關係的討論，陸象山不解，以為只是在拆字解字，王陽明不解，以為析心與理為二，這就是以工夫論批評形上學的哲學基本問題錯置的型態。不過，當代哲學家馮友蘭卻能正確繼承這個傳統而創作「新理學」系統，但也正因此就與繼承陸王心學之路的港台新儒家路向不同，因此，若能以思辨哲學的存有論進路與實踐哲學的工夫論進路之別異來對待理解，便能正確理

解程朱與馮友蘭的理論工作意義，而無須再為程朱、陸王之辯爭了，當然，朱陸之間還有工夫論型態爭議，此暫不申說。

由上可知，從思辨哲學的進路來研究中國哲學時，有些問題也是傳統中已經討論過的問題，因此很可以做作中西比較，而不會委屈彼此。但實踐哲學主軸的宇宙論、本體論、工夫論、境界論問題就不適於以思辨哲學的問題意識來理解與詮釋了。但是，詮釋固然不宜，創造性的研究仍不在此限。就此而言，知識論的研究應是最具有創造力的一環，不過，筆者所指並不是晚近流行的以語言分析與邏輯結構的進路來討論中國哲學的命題之路，也不是過去以格物致知、明心見性來說中國哲學的知識論的進路，這些做法誠可獲得研究成果，但所貢獻的多是西方思辨哲學的意義。筆者所謂的中國哲學的知識論的研究，是指針對具有它在世界的修行境界的印證問題的知識論研究，或是進行本體工夫的體證方法的知識論探究，亦即從工夫實踐到境界提升的如何確斷與如何印證的知識論問題，這才是西方思辨傳統中缺乏的一塊，是只有在中國哲學的文本詮釋深入落實之後，才可能進行的具有中國實踐哲學特色的知識論問題的研究。

五、哲學基本問題與概念範疇

此處，筆者要討論作為研究方法的「哲學基本問題」與「概念範疇」的兩種不同進路。所謂「哲學基本問題」的研究方法即是將傳統儒釋道三家的思想義理以哲學問題的進路為分析理解的架構，即是筆者所提出的以「宇宙論、本體論、工夫論、境界論」的哲學基本問題作為解釋架構的中國哲學研究方法。所謂「概念範疇」研究法，即是以傳統中國哲學的關鍵詞彙以為研究的「問題」與理論的「主張」的做法，如「天、道、理、氣、心、性」等概念，這些概念都是有範疇意義的類概念，筆者將以「存有範疇」稱述之，它本身就是高度抽象的哲學詞彙，是哲學討論的核心對象。但是，哲學理論固然以這些「存有範疇」的概念為討論的主要材料，但畢竟哲學理論是關於哲學問題的解答，必須先回到問題，才能理解答案，因此以「存有範疇」作為「問題」來分析理論，或以「存有範疇」作為「主張」來解讀理論，這都不是準確的研究方法，有時甚至易於造成錯解，原因都是因為共用了相同的「存有範疇」，就以為應該在同一系統的標準下解讀。

但是，「存有範疇」概念是值得研究的，因為存有論思想本來就是以「存有範疇」的定義與彼此之間的關係為目標來發展進行的，甚至，對非「存有範疇」但有哲學作用的概念進行研究，也是重要的，它們也是存有論研究的良好課題，這就有「價值意識」類的概念與「抽象功能」類的概念，「價值意識」類的概念就是三家的本體，儒之「仁、義、禮、知、誠、善」，道之「無為、逍遙、虛」，佛之「苦、空、無我」等。「抽象功能」類的概念如「有無、一多、本末、體用、動靜」等等，它是三家都有的，但意旨從來不固定，不僅三家不同，同一家內亦有不同，甚至同一段文本中都還會有所不同，因此對它的認識與使用絕對必須分開來在個別的文本脈絡中攫取意旨。「價值意識」類、「抽象功能」類與「存有範疇」類的概念一起，這三項都是深具哲學討論功能的概念。其中只有「價值意識」類概念專用於本體論中，而「存有範疇」及「抽象功能」類的概念便分見於「宇宙論、本體論、工夫論、境界論」中。

單就概念定義與功能所進行的討論，就是「存有論哲學」。就存有範疇做文本詮釋的研究，便是「概念範疇研究法」。概念範疇研究法最典型的例子是張立文教授所著《道》《理》《氣》《心》等專書之作；以及朱伯崑教授在《易學哲學史》中以理宗、氣宗、心宗等範疇來討論宋明儒學易的發展；另外，為討論宋明儒學，馮友蘭先生指出程顥及程頤兄弟分別開創宋明儒學的心學與理學兩派；而王立新、朱漢民、向世陵等教授提出性宗或性學派來說胡五峰的特殊學派屬性，以開創理學與心學之外的另一種學派型態。「概念範疇研究法」針對準傳統文本做理論研究，所討論到的概念更不止上述存有範疇、價值意識及抽象功能等類別，此一方法筆者並不倡議，理由是文本不因概念而是依問題才有的。但若單就概念進行討論，這便是存有論哲學的討論，這又是筆者可以接受的研究進路，它有別於哲學基本問題研究法，且能互補與溝通。就存有論討論言，在學派使用的差異上，則有某類概念大家可以通用但實義不同的情形，如本體工夫類的概念，如三教都是盡心盡性的本體工夫；以及某類概念只能在某家適用的現象，主要是宇宙論的概念，如三界、十法界與太始、太初、太素等，一旦混用必致理論的混亂。當然，筆者說的是理論意旨的不共用，而不是文字的不共用，文字上的三教共用現象已是無可避免的事實，因為它們都是中國歷史文化中的哲學創作。

以「概念範疇」為問題意識所展開的研究，正是中國哲學的「存有論」討論的議題，可以展開的研究項目還很多，也會是西方學者進入中國哲學研究的良好進路，因為存有論的討論，本來就是以思辨哲學的模式在進行的，只是，不要過度依賴「概念範疇研究法」來作文本詮釋，因為文本的意旨仍是以學派的義理為據，而學派義理畢竟是由問題而出發的觀點，因此，文本詮釋還是直接以哲學基本問題為研究進路的架構為佳，而概念範疇的研究則變身為存有論的研究即可。

六、當代中國哲學解釋架構的分類判教與文本詮釋功能

以「宇宙論、本體論、工夫論、境界論」的四方架構解讀文本，是從當代中國哲學家的解釋架構中重新彙整而提煉出來的。這其中主要是由勞思光、牟宗三、馮友蘭、方東美系統的反省改良而轉出的。然而，這其中有一根本的重大區別，亦即是，他們的系統多用於「分類判教」，而筆者的系統則專用於「文本詮釋」。

以勞思光言，「心性論、形上學、宇宙論」是他分析儒釋道三學的解釋架構 (Lao 1981)，但筆者以為，這個架構與其說是文本詮釋的工具，毋寧說其為分類判教的工具，因為勞先生以之為「孔孟心性論、庸易形上學、漢儒宇宙論」的發展定位，亦為「周張宇宙論、程朱形上學、陸王心性論」的回歸運動的各家型態定位，勞先生重心性論而批評形上學及宇宙論，以為形上學不能證成自己，而宇宙論是哲學問題的墮落發展，因為它走向形軀我的追求。筆者以為，心性論即是本體工夫論，是實踐哲學的要點，確實重要；形上學是思辨哲學的存有論，有中西比較會通之功用，以及哲學論思之需求，因此毋須以知識論標準來否定；宇宙論則是道佛兩教意旨不可或缺的部分，只因勞先生以文化肯定論來批判道佛兩教的文化否定論，故而批判宇宙論的角色功能。筆者的立場，卻願保留宇宙論作為詮解中國哲學的基本問題；至於形上學部分，則將之區分為價值意識的本體論與抽象思辨的存有論兩型，如此更有助於形成解釋架構與解消理論衝突；而將心性論則還原為工夫論，尤其是定位其為本體工夫，則又可以另外開闢宇宙論進路的身體修煉工夫的研究進路。

就牟宗三先生言，其以「實踐」與否比較中西，以「實有」與否分判三教。都具有方法論解釋架構的創造性貢獻。牟先生以實踐與思辨說中西

哲學的特質，從而展開多種術語系統的分類判教的思考。其說中國哲學的倫理思考是方向倫理，西方哲學是本質倫理，說中國哲學的形上學是動態的，西方哲學的形上學是靜態的(《智的直覺與中國哲學》，1971)，這就定位了朱熹的形上學是本質的，而陸王的哲學是方向性的，這是把程朱談形上學存有論的存有範疇理論說成了本質倫理，從而為靜態的形上學，於是限制了這套形上學與工夫論應有的融貫關係；且是把陸王說工夫實踐的理論說成是方向倫理，且是動態的形上學，這就是將工夫論的問題意識塞入形上學、倫理學的解讀中，從而建立一套複雜綜攝的形上學系統，從而難以與西方形上學做一清楚的問題意識的區分。筆者則是將牟先生說於程朱靜態形上學及本質倫理的理論置為形上學中的存有論思維，並可以直接與西方存有論思維溝通比較。且是將所有說為方向倫理與動態形上學的陸王之說置為工夫論問題，工夫論問題當然與宇宙論及價值意識的本體論問題有其內在直接的合構關係，但毋須塞入形上學中而說其為動態的存有論。

牟先生又有本體宇宙論之術語使用(《四因說演講錄》，1983)，此語甚佳，它就是中國哲學的實踐特質中必須要有的宇宙論與本體論兩個哲學基本哲學問題的合構，且確實不可分割，因為價值意識的本體論就是從具體時空的宇宙論知識中推演出來的，雖說是推演，但又確實是智悟的獨斷，牟先生說為智的直覺，此中有知識論的檢證問題，說其跳躍可也，但獨斷的智的直覺卻能發為實踐的動力，從而創造理想人生，因為作為實踐哲學的中國哲學本來就是用於人生問題的處理的，故此一智悟獨斷的現象也可以說是另一種特殊知識論議題，應另有嶄新的觀點來探究之。

牟先生還提出實有型態的形上學與境界型態的形上學說儒釋道三教的差別(《中國哲學十九講》，1983)，儒為實有型、道佛為境界型，實有者論說世界的實存永存的實在性，故為縱貫縱講之系統，境界者只提出對待的姿態應付世間卻不在系統中提出保證世界實存永存的依據，故而是縱者橫講，即是有主體實踐的工夫論以為對待的姿態卻無創生世界的本體宇宙論以為永存實有的保證，牟先生又說境界的姿態是三教共有的，但實有的保證只具在儒學中，此說有種種三教文本詮釋上的誤失，不能細究，但其言於境界姿態之說，卻有成為境界哲學的催發效果，亦有肯定本體宇宙論的理論功效，亦即確實是要從本體論及宇宙論來說三教的形上學。至於哲學不論中西都是要為實有而奮戰之說，則應無疑義，問題是，道佛兩教的形上學被說為不具實有性的立場，這對道佛而言並不公允，這就是忽略了

它在世界的世界觀的研究方法所致，這也說明了宇宙論的知識確實必須要成為研究道佛兩教的形上學的基本哲學問題，否則就會有這種非實有的理論類型的錯誤批判。

先生又有分別說與非分別說的分判系統以談中國哲學的系統，莊子、禪宗、陸王皆是非分別說者，惟程朱是分別說者，談工夫境界論時確實需要非分別說，談存有論的概念解析時就必須要分別說，但牟先生又有以分別說為西方形上學的特質，而非分別說為中國形上學的特質之說，這就又是把哲學基本問題弄混淆了的做法，是以筆者要不斷強調，工夫論與境界論勢必需與存有論有一問題意識的區隔，工夫論與境界論直接關聯並互相推演於本體論與宇宙論中，而存有論則是另一回事，在主體依據本體宇宙論的理論以為實踐而至最高境界時，則所有概念統合匯整消除於主體聖境中，不再區分「天、人、道、器、理、氣、性、情」，此誠其實，故而會有非分別說的型態，但並不是存有論哲學是與此無關的它教別子型態，而是存有論哲學訴諸概念解析，實際上就是針對本體宇宙工夫境界的所有使用到的存有範疇進行意旨定義與關係建構，故而是解析的、分別的、思辨的進路，在存有論中界定清楚下的存有範疇諸概念，正是使得本體宇宙工夫境界論得以申說清楚的依據，程朱從不在儒學系統之外分別地說了一套別子理論，而是以概念解析界定術語，從而訂正系統、整編工具，是牟先生自己在存有論中找不到工夫論以致批評其說為靜態、本質、分別、別子，事實上程朱的主敬諸說，即是本體工夫的深度思想，牟先生不能準確見之，卻都在別處批評不能實做工夫，確實是混淆哲學基本問題，同時是誤做了文本詮釋。當然，牟先生都是依象山、陽明的說法在批評朱熹的，筆者要說，牟先生還停留在程朱、陸王的過去戰役裡，只是用了現代科技重新演繹而已。筆者對牟宗三先生的中國哲學詮釋成果的討論，有以下期刊論文：杜保瑞，2011年9月，〈對牟宗三詮釋朱熹以《大學》為規模的方法論反省〉《人文與價值——朱子學國際學術研討會暨朱子誕辰 880 周年紀念會論文集》，頁 504–524。上海華東師範大學出版社出版。杜保瑞，2010年10月，〈牟宗三以道體收攝性體心體的張載詮釋之方法論反省〉，《哲學與文化月刊》437 期。杜保瑞，2009年11月，〈對牟宗三詮釋周敦頤言誠體的形上學之方法論反省〉，《哲學與文化月刊》第 426 期：頁 77–102。杜保瑞，2009年8月，〈對牟宗三批評朱熹與程頤依《大學》建立體系的方法論反省〉，《哲學與文化》第 423 期：頁 57–76。以及以下會議論文：

杜保瑞，2011年6月3-5日，〈牟宗三對程顥哲學詮釋的方法論反省〉，「第三屆宋代學術國際研討會」，主辦單位：嘉義大學中文系。杜保瑞，2011年4月9日，〈對牟宗三詮釋王陽明哲學的方法論反省〉，「2011第一屆兩岸跨宗教與文化對話學術研討會」，主辦單位：財團法人鼓岩世界教育基金會、臺灣經典悅讀協會。杜保瑞，2009年5月7-9日，〈對牟宗三談宋明儒學之課題與分系的方法論反省〉，「傳統中國形上學的當代省思」國際學術研討會，主辦單位：臺灣大學哲學系。杜保瑞，2009年5月4日，〈對牟宗三談宋明儒學之所以為新儒學意見的方法論反省〉，傳統與現代：中國哲學話語體系的範式轉換——《文史哲》雜誌人文高端論壇（之二）主辦單位：山東大學文史哲雜誌

馮友蘭於《貞元六書》中的「四境界說」是實有其理論貢獻的，就正是境界哲學的發皇標舉，惜其只以儒家為典範，以道德境界的施展即是天地境界的宗旨正是儒家學派型態的立場，但境界哲學是一基本哲學問題，三家皆有自己的境界論，且就是直指最高級的理想完美人格，故而不宜專定於一型，而應是將此問題開放，交由三家各自定義內涵，並應設定為中國哲學基本問題，以為理解及詮釋傳統文本的工具之一。

方東美先生講中國哲學的特質是價值中心的形上學（《中國人生哲學》，1985），談價值確實是中國哲學的重點，因為實踐必以絕對價值為理想的判準，故而應有價值意識的本體論以為中國哲學的形上學的核心問題。但方先生的術語系統過多，有本體論、有萬有論、有存有論、有形上學、有宇宙論、有超本體論等等（《中國大乘佛學》，2005），應予分析重整為形上學的本體論、宇宙論、存有論三項。另，方先生談到了超本體論甚至是超超本體論，這就是針對「以西方哲學的原型不足以約定中國哲學的理論」時所提出的概念，指得是中國哲學追求理想的實現，因此有超過本體論的單純理論討論的意義，故而在實踐已達成理想時，即超越了本體論，而稱為超本體論。筆者以為，這時說為境界論即可，且這樣的術語使用，又是混淆中西哲學術語的做法，基本上較難作中西比較與理論溝通。

以上即是筆者在當代中國哲學家的詮釋架構中的研究心得，這許多架構都一一有其創造性的解釋功能，也紛紛解決了將中國哲學的特質轉化為哲學專業術語的問題，只是，都還有種種缺點，故而應予改良。且各家各是一個系統，亦難以做為後學者的學習對象，從而轉化為自己的研究工具，因此急需重整，而呈現筆者所提議的架構。事實上，當代中國哲學家們談

論中國哲學的工具，與其說是用來解讀文本的，不如說是用來做分類判教的，只有筆者所提出的解釋架構，確確實實才是用來做具體文本解讀的工具，藉由此一架構，深入文本，提煉意旨，並可做為後學者人人可用的中國哲學研究工具。

七、文本詮釋與學術交流

文本詮釋進路的中國哲學史方法論，專注於實踐哲學特色的中國儒釋道三教的理解與詮釋，其任務完成之時，即是可以再創造新的問題和新的方法的時候，亦即，當傳統哲學體系被研究理解及發表傳述清楚之後，便得以在現實上與東西方其它各哲學傳統本有的問題意識與研究方法互相對比討論而創造新的研究成果，此種研究之理論意義自是中外之理論交流，且是以外國哲學的問題與方法所進行的研究，但其對象是中國哲學的理論，因此亦是中國哲學研究的一環。且因為哲學問題與研究方法嚴格來說都是普世性的，因此亦無需再說為中國哲學或外國哲學，它們都是人類哲學的成果。

而四方架構的「中國哲學史方法論」對這些新的問題與新的研究的意義，就在於貢獻出正確理解與準確詮釋之後的中國哲學理論面貌，當然，未能先以四方架構釐清傳統哲學面貌之前亦得以外國哲學的問題與方法來研究中國哲學，只是可能有準確度失焦的現象而已，準確度失焦亦無妨，它至少是中國哲學的材料而以外國哲學的方法為研究的創造，此事便無關乎對錯。唯一有對錯者，則是交流中的誤解與批評。而這正是四方架構必須要建構成功及發揮功能的最重要理由，因為，總不能讓誤解與錯誤批評一直持續下去，這當然是對中國哲學的傳統功能的傷害。中國哲學已經走入了國際學術環境，它自然歡迎一切外國哲學的理論交流，但不宜放任誤解。正是為了澄清誤解之需，中國哲學就必須以系統化理論陳述的方法重新建構與創新表達，以為交流而不失焦點之用。

同時，也不宜因為拒絕誤解而轉向堅持傳統的研究，所謂傳統的研究就是儒學尚是停留在自家的話語系統及問題意識中重複討論，甚至對道佛亦仍停留在辯難與誤解的傳統中，這樣的做法固然有利於傳統的保存，但也只能認識傳統，既不能在當代國際文化交流中面對世界，亦未能面對自己的時代議題，固然有文化傳播的教育功能，卻被限制在國際交流之外。

因此，傳統式的研究並非不可，只是未能有效應付當代學術交流的問題，尤其是，事實上存在著西方學術對中國哲學的非議批判，則回到傳統的做法如何能面對挑戰？豈能關起門來自我滿意，卻拒絕面對公開的學術環境？若有人說，傳統都不瞭解了，又如何交流呢？這樣的說法筆者是同意的，問題是，了解傳統是甚麼意思？了解傳統並不意味只能以傳統的話語形式進行研究與表達，筆者所提出的四方架構，就是以能溝通西方哲學的研究方法與表達形式來認識傳統，關鍵就在它是一套系統性的研究架構與表述結構，對準傳統哲學的實踐特質，以現代性可交流的語言表達之，因此，任何人皆可使用之以成為自己的研究工具，從而更能有發揚傳統的長久功效。

八、文本詮釋與知識論課題

知識論課題是西方自啟蒙運動以後風起雲湧迄今未歇的哲學新趨勢，意旨對人類認識能力的檢視，從而奠立人類的知識可能。知識論自有廣狹二義，廣義知識論自有西方哲學開始即已有之，此中包括對認識方法的探究，即正確認識普遍原理的思維方法，但究其實，就是對於如何認識系統中的形上學原理的方法說明，因此是為形上學服務的工具。依此義說，傳統中國哲學亦不少例，如荀子與墨家之作，如佛教因明之學，如儒家格致工夫等。

然而，此種種理論尚不是對人類認識能力的反思，西方哲學的形上學談普遍原理，但人類有無認識普遍原理的能力？於是由對認識能力的反思以重返普遍原理或拒絕普遍原理正是知識論問題的軸心。然而，特別是針對具有實踐特質的儒釋道三學而言，如何談其認識論問題呢？中國哲學談價值，則價值如何確斷？如何保證所說之價值真為終極原理？中國哲學談實踐，則如何確定實踐之真誠？如何印證實踐之成效？中國哲學談理想人格，那麼理想人格由誰印證？不見莊子言於「小知不及大知」乎？不見老子言於「下士聞道大笑之，不笑不足以為道」嗎？中國哲學談它在世界的宇宙論，而它在世界既不在經驗之內則又如何認識其說？甚至為之視死如歸呢？以它在世界的知識基礎以談理想的追求，則又如何說為真實的知識而需信受奉行呢？道佛兩教甚至有超自然能力的追求，則凡人如何確定超自然能力的獲得呢？又如何鑑定等級真偽呢？凡此對實踐哲學命題的成立

可能及認識、檢證可能的反思，才是啟蒙運動以後對認識能力反思的狹義知識論課題在中國傳統的研究意義。

然而，這一切尚未開始。但是，假使中國哲學的研究尚是停留在儒釋道持續否定對方，停留在程朱陸王持續決戰今朝，停留在以解蔽、墨辯、盡心知性、格物致知來講述中國認識論時，停留在以文化否定論定位道佛（《勞思光思想與中國哲學世界化學術研討會論文集》，2002，頁25~54），這是勞思光先生在《新編中國哲學史》著作中對道佛的定位，因此筆者認為，勞先生一方面在解釋架構上是心性論中心，但在詮釋史觀上是建設性的文化肯定論者。或者是牟宗三的以境界型態定位道佛（《中國哲學十九講》，1983），牟先生的意見就是儒道佛三教都有境界型態的形上學，因為他們都有實踐哲學，所以都有對待世界的姿態，但其中卻只有儒家哲學才是肯定現實世界為實有，只有儒家建立了實有型態的形上學，以此實有兼境界型的儒家型態，來對比、辯證於道佛之只有境界型態的形上學。又或是以道德天地境界高舉儒家（馮友蘭，《貞元六書》），這是指得馮友蘭先生在《貞元六書》中的四境界說，他主張哲學理論以人生追求為目標，追求的目的依據各家系統的不同有自然、功利、道德及天地四種層次的境界，他就強調是只有儒家哲學才能由道德之路升進天地境界，言下之意，天地境界只有儒家道德哲學能接觸得到，而道佛之說或為自然境界或為天地境界，高明則已，中庸不足。還有就是說儒家以天德流行在教化上優於耶佛的次第，這是唐君毅先生在《生命存在與心靈九境》書中的最後意見，他對儒佛耶三教進行高下的比較，提出教化策略的優位性作為指標，終於高舉儒家，優於佛耶。（《生命存在與心靈境界上下》，1986）仍停留在上述這一切的討論立場中時，則這一切更無法展開。

要挑戰中國哲學的真理觀，並不是要挑戰它的哲學性，哲學性只是表意工具的系統性與否的問題，此一問題在四方架構中可以獲得解決。挑戰中國哲學就要挑戰儒釋道三家作為絕對真理的人生哲學系統，其艱難度就像挑戰西方士林哲學的真理觀一樣，士林哲學如果可以證說自己為絕對真理，則其方法定得為儒釋道三教借用，儒釋道三教如能在上述知識論議題上創作新論，亦絕對有能貢獻於士林哲學、回教哲學及世界上一切遠古宗教哲學系統的真理觀意義。當然，挑戰並非為了棄絕，挑戰是為了捶打冶煉使其成金剛不壞之身，而這一切，還得在正確理解、準確詮釋的文本解讀基礎上才能為之。

九、文本詮釋與倫理學課題

前文以「西方知識論」進路討論文本詮釋之後的中國哲學研究之新方向，而將概念範疇研究法變身為以「西方存有論」進路的中國哲學研究之新問題，至於「西方倫理學」進路，便是有更多的學者已然為之的研究進路，目前，以德性倫理學議題討論中國儒釋道三教的倫理思想者正在形成大氣候，這當然是因為三教本就是人生哲學、本就是倫理學，故而可有直接取材而不必做問題轉化的便利，德性倫理關注倫理觀念的意旨與應用，是以在儒學倫理觀念叢中有豐富且無盡的資源，但若要平置入道佛之研究，便需注意老莊價值方向的差異，及道家道教價值意識的不同，及佛教價值觀之特殊深意，因此，做中西比較時可以德性倫理學進路為之，但若是要做深入的中國哲學研究時，則儒釋道三教之學的整個理論體系其實都是德性倫理學之學，而不單只是價值意識的觀念而已，因此，其倫理觀點實應置於四方架構中才能有真正清晰的理解與詮釋。筆者之意並非要放棄德性倫理學的進路，而是要在肯定的同時，強調應以四方架構充實其研究方法，以深化其研究成果及開闊其研究視野。

十、結論

以四方架構作為「中國哲學史方法論」，其目標在於將傳統儒釋道三學各自的真理觀系統予以呈現，筆者以此為工具，已在中國哲學史上進行了若干的研究，目前最大的成效在於對宋明儒學的重新解讀，且有《北宋儒學》(2005)及《南宋儒學》(2010)之作，而方法論反思的基礎，則是奠立在當代中國哲學家們過去的研究成果上。這一套方法是專注於正確理解及準確研究傳統中國哲學文本的哲學史方法論，以它為基礎，仍可展開中外交流的普世性哲學研究，它接受以概念範疇為進路的存有論研究，也接受對真理觀進行反思的知識論研究，更歡迎德性倫理學進路的哲學研究，但它對邏輯學問題沒有處理，因為問題取向不同，故而不易交涉。

當今中國哲學研究之時勢，應是進入到多元並進之時，不限甚麼問題才是中國哲學的問題，也不限甚麼方法才是中國哲學的方法，四方架構是針對具有實踐哲學特質的中國哲學史研究的方法論，既是實踐哲學，則為普世哲學，其方法與成果自是能為普世之用，只是仍有學派的特徵與區別在而已。可以說，所謂「中國哲學史方法論」，就是針對實踐哲學的解釋

架構，而實踐哲學是普世哲學，至於西方哲學的基本哲學問題，如形上學、知識論、倫理學、邏輯學等，仍是思辨哲學的基本哲學問題，仍是普世哲學，仍是可以用於研究中國儒釋道三學的方法工具，那就端視研究者自己的問題意識取向了，因此，今天研究中國哲學，正需要自己定義好問題，取擇好方法，而無需仍為誰是誰非的爭議。

Metodologija kitajske filozofije—na primeru štirikotnega ogrodka

Članek prinaša pomembne novosti na področju metodologije kitajske filozofije. Avtor prikaže, da je tudi v zgodovini zahodne filozofije prevladala vrsta najrazličnejših metod, ki druga z drugo pogosto niso konsistentne; to, kar jih združuje, je zgolj njihov teoretski pristop. Zato ne vidi razloga, da bi se moralo raziskovanje kitajske filozofije prilagajati kateri koli izmed teh metod, in se zavzame za kreiranje mnogih različnih metodoloških pristopov. Vsak od pristopov, ki temeljijo na doslednem upoštevanju tradicionalnih kategorij in postopkov, je namreč prav tako filozofski in konsistenten, kot je katerakoli metoda raziskovanja zahodne filozofije, ki temelji na upoštevanju njenih specifičnih paradigem.

Predlagana sta dva pristopa: prvi izhaja iz splošnih filozofskih vprašanj, ki jih odpira skozi prizmo specifičnih teorij kitajske filozofije. Drugi izhaja iz raziskovanja z izključno uporabo tradicionalnih kitajskih kategorij in konceptov.

Avtor predlaga, da se podobna metodologija uporabi tudi v raziskovanju s področja tajvanske (kitajske) sinologije (*guo xue*), t.j. vede, ki raziskuje kitajsko literaturo, umetnost in kulturo. Sicer ni nujno, da tudi raziskovalci teh področij v svojem delu izhajajo iz enega od obeh zgoraj omenjenih pristopov. Skupno točko obeh disciplin pa avtor vendarle vidi v študijah treh prevladujočih idejnih smernic, ki so merodajno opredelile tradicionalne kitajske diskurze, torej v študijah konfucijanstva, budizma in daoizma. Zato je tudi teoretska konsistenca tajvanske (kitajske) sinologije možna samo ob uporabi tradicionalnih konceptov in kategorij, umeščenih v osnovno ogrodje kitajske filozofske metodologije.

References

- Duh, Bauruei 杜保瑞. 1995. *Fanzhe dao zhi dong* 反者道之動 (*Reverse Action of Dao*). Taipei: Hongtai chuban she.
- Duh, Bauruei 杜保瑞. 2005. *Bei Song ruxue* 北宋儒學 (*North Song Confucianism*). Taipei: Shangwu yinshuguan.

- Duh, Bauruei 杜保瑞. 2010. *Nan Song ruxue* 南宋儒學 (*South Song Confucianism*). Taipei: Shangwu yinshuguan.
- Duh, Bauruei 杜保瑞. 2011. “Dui bentilun gainian shiyong de taolun.” 對本體論概念使用的討論 (Discussion of the Use of the Ontology Concept). *Zhexue fenxi* 哲學分析 2–4: 8.
- Duh, Bauruei 杜保瑞, and Chen, Ronghua 陳榮華. 2008. *Zhexue gailun* 哲學概論 (*Introduction to Philosophy*). Taipei: Wunan wenhua.
- Fang, Dongmei 方東美. 1981. *Huayan zong zhexue* 華嚴宗哲學 (*Hua Yan Buddhist Philosophy*). Taipei: Liming wenhua youxian gongsi.
- Fang, Dongmei 方東美. 1983a. *Yuanshi rujia daoia zhexue* 原始儒家道家哲學 (*Ancient Confucianism and Taoism*). Taipei: Liming wenhua youxian gongsi.
- Fang, Dongmei 方東美. 1983b. *Xin rujia zhexue shiba jiang* 新儒家哲學十八講 (*18 Lectures of Neo-Confucianism*). Taipei: Liming wenhua youxian gongsi.
- Fang, Dongmei 方東美. 1984. *Zhongguo dasheng foxue* 中國大乘佛學 (*Chinese Mahayana Buddhism*). Taipei: Liming wenhua youxian gongsi.
- Fang, Dongmei 方東美. 1985. *Zhongguo rensheng zhexue* 中國人生哲學 (*Chinese Philosophy of Life*). Taipei: Liming wenhua youxian gongsi.
- Feng, Yaoming 馮耀明. 1989. *Zhongguo zhexue de fangfalun wenti* 中國哲學的方法論問題 (*Methodological Problem of Chinese Philosophy*). Taipei: Yunchen chubanshe.
- Feng, Youlan 馮友蘭. 1972. *Zhenyuan liu shu* 貞元六書 (*6 Books on the Recovery of Chinese Philosophy*). Hong Kong: Longmen shudian.
- Feng, Youlan 馮友蘭. 1991. *Zhongguo zhexue shi xinbian* 中國哲學史新編 (*A History of Chinese Philosophy: New Edition*). Taipei: Landeng shuju.
- Lao, Siguan 勞思光. 1981. *Xinbian Zhongguo zhexueshi* 新編中國哲學史 (*New Edition to Chinese Philosophical History*). Taipei: Sanmin shuju.
- Liu, Xiaogan 劉笑敢. 2009. *Quanshi yu dingxiang* 詮釋與定向 (*Interpretation and Orientation*). Beijing: Shangwu yinshuguan.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1971. *Zhi de zhijue yu zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學 (*Intuition of Wisdom and Chinese Philosophy*). Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1983. *Zhongguo zhexue shijiu jiang* 中國哲學十九講 (*19 Lectures of Chinese Philosophy*). Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1985. *Yuanshan lun* 圓善論 (*Ultimate Perfect*). Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1997. *Siyin shuo yanjiang lu* 四因說演講錄 (*Lecture on Four Basic Factors*). Taipei: ehu chubanshe.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1984. *Yuan xing pian* 原性篇 (*Tracing the Source of Human*

- Nature*). Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1984. *Yuan jiao pian* 原教篇 (*Tracing the Source of Teaching*). Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1986. *Shengming cunzai yu xinling jingjie shang xia* 生命存在與心靈境界上下 (*Life and Spirit*). Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1986. *Zhongguo zhexue yuanlun: daolun pian* 中國哲學原論:導論篇 (*The Original Doctrine of Chinese Philosophy: Introduction*). Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1986. *Yuan dao pian* 原道篇 (*Tracing the Source of Dao*). Taipei: Taiwan xuesheng shuju.
- Zhang, Dainian 張岱年. 1983. *Zhongguo zhexue shi fangfalun fajan* 中國哲學史論發凡 (*A Brief Expression on the Methodology of Chinese Philosophical History*). Beijing: Zhonghua shuju.
- Zhang, Liwen 張立文. 1989. *Dao* 道. Beijing: Renmin chubanshe.
- Zhang, Liwen 張立文. 1990. *Qi* 氣. Beijing: Renmin chubanshe.
- Zhang, Liwen 張立文. 1991. *Li* 理. Beijing: Renmin chubanshe.
- Zhang, Liwen 張立文. 1993. *Xin* 心. Beijing: Renmin chubanshe.
- Zhang, Liwen 張立文. 1996. *Xing* 性. Beijing: Renmin chubanshe.
- Zhang, Liwen 張立文. 1996. *Tian* 天. Beijing: Renmin chubanshe.
- Zhang, Liwen 張立文. 1996. *Zhongguo zhexue fanchou fazhan shi: Tian dao pian* 中國哲學範疇發展史. 天道篇 (*Categorical Development of Chinese Philosophical History: Universal Philosophy*). Taipei: Wunan wenhua.
- Zhang, Liwen 張立文. 1997. *Zhongguo zhexue fanchou fazhan shi: Ren dao pian* 中國哲學範疇發展史. 人道篇 (*Categorical Development of Chinese Philosophical History: The Human Way*). Taipei: Wunan wenhua.
- Zhang, Liwen 張立文. 2000. *Bian* 變. Taipei: Qilue chubanshe.
- Zhu, Bokun 朱伯崑. 1991. *Yixue zhexueshi* 易學哲學史 (*History of Philosophical Aspects of Yi Jing*). Taipei: Landeng chubanshe.