

南 華 大 學

哲學系碩士論文

當代中國哲學研究方法之考察：以「基源問題  
研究法」為中心

研 究 生：沈士勛 撰

指 導 教 授：陳政揚 博士

中 華 民 國 97 年 06 月

南 華 大 學

哲 學 系

碩 士 學 位 論 文

當代中國哲學研究方法之考察：以基源問題研究法  
為中心

研究生：沈士勛

經考試合格特此證明

口試委員：吳建明  
謝君直  
陳政揚

指導教授：陳政揚

系主任(所長)：李允善

口試日期：中華民國 97 年 6 月 12 日

# 當代中國哲學研究方法之考察：以「基源問題研究法」為中心

## 摘要

由於西方哲學的發展與傳入，中國思想由此而產生了許多的變化，傳統中國思想透過當代學者的重新檢視，並反省與提出問題，並應用各種的方式與以研究中國思想，中國哲學由此而逐漸的展開。而於中國哲學發展之途中，學者們逐漸發覺方法論之重要性，並明瞭使用研究方法研究中國哲學為日後之趨勢，故逐漸的對於方法論與以反省，並提出了各項方法論之原則以及具體的研究方法，中國哲學的研究方法由此而不斷發展。

第三章本文以勞思光先生所提出的「基源問題研究法」為中心，探討「基源法」的發展緣起以及理論架構。而「基源法」的提出是由於勞先生對哲學史的三項要求，以及檢視過去其他學者研究哲學史時，所選用的研究方法的缺陷，以此兩點作為基點以說明何以提出「基源法」，之所以提出「基源法」的目的與條件為何。

而以「基源法」為中心之探討部份，本文透過對於「系統法」、「發生法」以及「解析法」的探討，從而重新檢視勞先生對此三種研究方法的評論，並透過此說明研究方法之限制並非研究方法之缺陷，而為選用研究方法時本應注意以及了解之處，因研究方法之設立本有其目的與預設，故方法之條件與限制自非方法本身之缺失。而透過此進一步檢視「基源法」，透過對「基源法」理論架構的反省與考察，得知構成「基源法」的基本條件為「基源問題」，此為「基源法」的預設、目的、條件與限制。

第四章則進一步透過「基源法」的實際操作與一般研究之比較，從而發覺「基源法」的實際內容，透過實際之操作以證實「基源法」的真正的預設、目的、條件與限制為何。進行之步驟則應用唐君毅先生所提出之「比較研究法」以進行，比較之重點則以歷史考證、系統性以及設準，也就是哲學史的三大原則，透過此三大重點之比較，以實證「基源法」之真實預設、目的、條件與限制，並由此提出預設、目的、條件與限制此四大重點，為研究當代中國哲學研究方法時的根本要件，為研究當代中國哲學研究方法所不可或缺。

關鍵字：方法論、研究方法、目的、條件、預設、限制、基源問題研究法、基源問題

# 當代中國哲學研究方法之考察：以「基源問題研究法」 為中心

## 目錄

第一章、緒論.....	1
第一節、研究動機.....	1
第二節、文獻回顧.....	3
第三節、論文結構.....	10
第二章、當代中國哲學研究方法要述.....	14
第一節、提出「研究方法之原則」的重要論述.....	14
第二節、提出「具體研究方法」的重要論述.....	20
第三章、「基源問題研究法」之發展緣起與理論架構.....	31
第一節、「基源問題研究法」之發展緣起.....	31
第二節、「基源問題研究法」之理論架構.....	37
第四章、「基源問題研究法」之實踐、限制與省察.....	43
第一節、「基源問題研究法」之實踐：以勞思光先生對荀子思想之 詮釋為中心.....	43
第二節、「基源問題研究法」之限制：以勞思光先生對老子思想之 詮釋為中心.....	51
第三節、「基源問題研究法」之省察：由「比較研究法」為對顯的 考察.....	56
第五章、結論.....	63
參考書目.....	69

# 第一章、緒論

## 第一節、研究背景與動機

隨著西方哲學的發展與傳入，中國思想由於受到西方哲學之衝擊，因而逐漸的產生以西方哲學方法反思中國思想的時代趨勢，當代的學者們重新面對與檢視傳統的中國思想，經由反省與問題的提出，並透過邏輯分析、考證、詮釋等等方法，應用考證之方法，從而理解中國思想之發展，各思想家之時代背景與歷史起源，以及文獻資料的深度、廣度與正確性。而透過邏輯、詮釋等等方法，逐漸的重新賦予中國思想不同的理解架構與系統性，中國哲學由此而不斷開發。

然而，雖然中國思想的哲學化為當代中國思想研究的重要發展，但是早期之研究成果大多以考證及理論之闡述為主，而仍缺乏對於哲學方法之自覺與應用，故研究成果多為闡述某哲學家、某學派等的思想理論為主軸，而缺少開創性之議題與研究，且研究之成果也多為某哲學家與某學派之內部思想，而無法相應於其他哲學以作對比與省察。

其後，在對於哲學史之研究中，有學者開始覺察哲學方法之重要性，而最早發覺此重要性之學者之一，即為馮友蘭先生，其認為哲學方法即為科學方法，是必須透過邏輯分析的，這是由於這種學說之成立，其目的是在成立道理，而道理為一判斷，而判斷則必須符合邏輯，故哲學之方法即為科學方法，皆必須通過邏輯思維，因道理之闡述若缺乏邏輯思維，那麼所闡述之道理必將呈現支離破碎之局面。<sup>1</sup>而通過馮先生對於哲學方法之反省，我們可知道哲學方法為，通過邏輯思維以及科學方法與以研究哲學思想的方法。而對於哲學方法之定義，我們可進一步引用李賢中對於哲學方法之定義，將哲學方法定義為「達成研究目的之規則性思想操作歷程及其

---

<sup>1</sup> 參見 馮友蘭，《中國哲學史新編(上)》(台北：臺灣商務印書館，1996)，頁 4-5。

處理架構」之方法。<sup>2</sup>

依此「達成研究目的之規則性思想操作歷程及其處理架構」的定義來說，可簡略的說明，「方法」即為達成「目的」之方法，<sup>3</sup>而所欲達成之目標必須有其規則性、歷程與處理方法，而由於其目的性之預設，以及規則與歷程及其處理架構之問題，故研究方法本身即帶有著限制性，由於目的之預設與限制的不同，故於應用研究方法研究之同時，所研究之思想自然產生不同的結果，然而究竟研究方法目的之預設為何？以及其限制性為何？研究方法間之差異點為何？研究方法提出之結果是否符合研究者最初之預設？此為本文所欲探討之內容。

而本文以勞思光先生所提出之「基源問題研究法」為中心。之所以選擇以勞先生所提出之「基源法」為中心，其原因在於，依勞先生所言，「基源法」所提出之目的為滿足三個根本原則：一、事實記述的真實性，二、理論闡述的系統性，三、全面判斷的統一性。<sup>4</sup>「基源法」是為了滿足以上三個條件而提出的。此外，勞先生之所以提出「基源法」，其原因亦根源於過去已往的研究方法並不能滿足中國哲學史之研究，因為它們並不能夠滿足以上三個條件，且過去所使用的研究方法由於缺陷的問題，故亦不適合從事哲學史之研究，故勞先生提出了「基源法」。而由於勞先生是透過過去研究方法之檢視與省思，以及提出對於哲學史研究所需滿足之三項原則，而為滿足上述種種所提出的「基源法」，無疑是相當重要且值得探討的，故本文選用「基源法」做為本文對於當代中國哲學研究方法之研究的中心。

而為了對「基源問題研究法」有一番深入與反省，故本文須探討「基源法」之發展緣起與理論架構，透過發展之緣起與理論架構之探討，以發

---

<sup>2</sup> 參見 李賢中，〈中國哲學研究方法之省思〉，《哲學與文化》34卷4期，2007/4。

<sup>3</sup> 對於方法之問題，勞先生亦曾言：「方法，在原始意義上本扣緊認知活動而言，因此，所謂方法的原始意義，只指建立知識的程序所涉及的規則，如演繹法、歸納法等。但方法一詞也可引申至其他的活動歷程，離開認知活動來談達成其它目的之方法，如教育的方法或進德、修養的方法。」參見 馮耀明，《中國哲學的方法論問題》(台北：允晨文化出版社，1989)，頁1-2。

<sup>4</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁13。

覺「基源法」本身之預設為何？目的與條件性為何？由目的與條件性的建立產生了什麼限制？並且透過「基源法」實際之應用與操作，進一步探討勞先生所提出的「基源法」之預設與條件，其實際上之差異性為何？即構成「基源法」的實質條件為何？而此實質之條件與勞先生對於「基源法」之定義之差別性為何？「基源法」的獨特之處與價值所在為何？本文即是以「基源法」為例，透過對於「基源法」的種種反省與提問，並依於問題之解答，以對當代中國哲學之研究方法以更深入的理解與掌握，並透過對於「基源法」之反省，以進一步證實任何研究方法皆具備了目的、預設、條件以及限制性，為無論何種研究方法皆不可或缺的。

## 第二節、文獻回顧

### (一)、專書

隨著研究方法的不斷問世，應用研究方法研究中國哲學之學者日漸趨多，如高柏園先生即以勞思光先生所提出之「基源問題研究法」，以及沈清松先生所提出的「對比的方法」，以研究《中庸》之形上思想，<sup>5</sup>而「基源法」之應用為以史學考證為助力，以達成「事實記述的真實性」，以邏輯意義的理論還原以及設準以達到「理論闡述的系統性」以及「全面判斷的統一性」，<sup>6</sup>因此，高先生於研究《中庸》形上思想之時，對於《中庸》之作者、成書年代及篇章問題與以考察，成書年代與作者部分，高先生提出了《中庸》成書與單行經過的問題，並進一步考慮作者問題及成書年代，而於作者問題與成書年代中，又提出了傳統的主張與異於傳統之主張以作比較，提出此些觀念之後，進一步再對於《中庸》之篇數與章節與以考察，且對於中庸的名義也與以一番論述與深究，透過以上作者問題及成書年代考察、篇數與章節以及中庸名義之三部分，藉此以滿足「事實記述的真實性」。理論系統性部分，高先生提出了對於《中庸》之詮釋與重建，首先提出了詮釋與重建之意義，對於詮釋與重建之問題、方法、價值與限制等等與以論述，並且提出了當代學者對於《中庸》形上思想之分化與反省，

---

<sup>5</sup> 參見 高柏園，《中庸形上思想》(台北：東大出版社，1991)。

<sup>6</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 13-16。

如錢穆、徐復觀、勞思光、唐君毅與牟宗三等諸先生之觀點，並對之反省，而透過以上之觀點與反省，而後高先生提出了《中庸》形上思想之重建，於重建中，高先生提出了《中庸》最主要的問題在於解決心性論、道德學與形上學之關係，並由道德形上學的角度加以重建。並且認為《中庸》之所以提出這些類型之問題，主要的關鍵並非對於知識理論的興趣，而是針對於實踐之要求，依此為開展進一步談論到了由道德實踐所開展的心性論與形上學、道德形上學對於道家之回應以及道德形上學的建立等諸多問題，並於第四章中提出《中庸》形上思想之開展與極成，更明確的建立理論之系統，總合即是提出了問題、目的以及見解，以完成理論之系統性。至於設準之部分，高先生於此並無明確的提出與說明，此雖不影響「基源法」本身之操作以及其研究成果，可於研究法本身之使用則為較美中不足之處。

除《中庸》形上思想之研究外，高先生亦有應用「發生研究法」研究《韓非》者，如其《韓非哲學思想》一書中即是應用「發生法」以研究。所謂的「發生法」，即是著眼於哲學家的思想如何點滴的發生變化，並依觀念的發生程序作一敘述，而當研究者所擁有的資料足夠時，則所敘述的結果將是最詳盡的，<sup>7</sup>換言之，蒐集資料的詳盡與否，影響著應用「發生法」的研究成果，決定了研究成果的成敗。而「發生法」的具體操作，高先生則針對韓非哲學的發生背景與以探究，<sup>8</sup>探討的內容分文二：一、韓非的時代背景、個人身世與性格，二、韓非與先秦諸子思想之可能關聯。在韓非的時代背景、個人身世與性格之部分，首先，高先生據錢穆先生《先秦諸子繫年》推定，<sup>9</sup>認為韓非的生卒年約在西元前 280~233 年，而韓國於韓非死後數年亦亡於秦，所以韓非為戰國末期之人。接著，高先生認為，若要進一步了解韓非思想所特有的時代性，那麼非得經由周文變遷的考察，這是由於原先周文完善的體系，再經由時代的變遷影響下，面臨了崩潰的命運，而隨之繼起的，也就是春秋時代的過度與戰國時代的全面改革，因此，要了解韓非於戰國時代的時代背景，那麼非經周文變遷的考察不可。而就周文的考察，高先生分三個方面探討：(一)、政治制度：周公所創之封建

---

<sup>7</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 8。

<sup>8</sup> 參見 高柏園，《韓非哲學研究》(台北：文津出版社，1996)，頁 39。

<sup>9</sup> 參見 錢穆，《先秦諸子繫年》(台北：聯經出版社，1998)。

政治，為由宗本之基礎而成，此制度一方面利用血緣關係以消解對立，一方面透過嫡長子、大宗小宗等等規範，利用此使政治階級間保持距離，此也就是所謂的親親尊尊的周文制度。然則於戰國時期，一切周文皆瓦解破壞，各諸侯間親親尊尊的向心力亦消失，取而代之的為軍國主義，加上貴族沒落且士的抬頭，而各階層為了鞏固自己的地位，所以造成卿大夫與士階級的發展。(二)、社會經濟：由於人口的增加與戰禍的與日劇增，農人之收入不斷減少，而同時鐵器的發明與工商的興起，土地的私有化，皆造成了社會經濟結構的重大改變，從周文的井田制更改為私有與兼併。(三)、軍事與文化：由於鐵器的發明使得武器取得了重大的改良，以及井田制的破壞，過去貴族形式的兵車戰已消失，而取而代之的則是步兵與騎兵戰，而由於戰爭以擴大為全體人民的問題，故統一已為一般平民的期望。而文化方面，由於周文的崩解，而國君為抑制貴族的勢力，故不斷採用士階級的知識份子，使得此時代產生了百家爭鳴之景。透過這對於春秋戰國時代的歷史背景與考察，且透過《韓非子》所反映之歷史背景，韓非之思想之目的，為改變此時代背景之問題而努力。

至於韓非與先秦諸子思想之可能關聯之部分，高先生提出了四家學說以作為可能之觀念，分別為：一、道家，二、儒家，三、墨家，四、法家。而本文僅就韓非與道家之關係以作說明。首先，高先生認為，就《史記》所記載可得知，韓非與道家之老子關係密切，如《韓非子》書中亦有〈解老〉、〈喻老〉等對於老子思想詮釋之篇章，足見老子思想對於韓非思想之影響。而老子對於韓非思想影響之部分，高先生就兩方面探討：(一)、道與法的關係：依《道德經》，道具備了幾種意義：1、超經驗性與超言說性，2、先在性，以及3、為一切萬物存在根據。以道的超經驗性與超言說性為例，高先生認為，韓非所言之法為超經驗性與超言說性，因法之思想對韓非而言非一經驗之對象，而為指導經驗活動之規則，而由於為了統一思想與意念，且不容任何人論辯懷疑，故法不僅為最高權威，且為超言說性。雖就根本思想來看，老子所謂之道與韓非所言並不相同，然則可說韓非為藉老子之題以發揮本身之理論基礎也。(二)虛靜的修養與術用：由於道為超經驗與超言說的，故對於道的掌握與體證必然是非語言與一般經驗所能達到，而為體證道，故必須透過虛靜的修養以成之。而原先老子所謂之虛靜的修養為就體證道而說，然則在韓非之時，韓非則於此轉入法家

之思想中，反將虛靜轉為制御臣下的修養與手段，由此不但能夠積極的控制臣下，且又能消極的避免遭臣下矇蔽，此又為道家思想對於韓非之另一番影響。

以上「發生法」之操作即是透過資料之蒐集與整理，並考於思想之起源與歷史背景，由此而探發韓非之思想，並由韓非所身處之時代背景，以及其所接觸之各類思想，以對於韓非本身之思想作更進一步的了解，此為高先生對於「發生法」之具體操作。而除了高先生應用研究法研究中國哲學以外，尚有許多前輩學者亦應用各類研究方法以研究中國哲學，如馮耀明先生即應用「分析哲學」以研究宋明儒學的心性問題。

以〈「致知」概念之分析〉一文為例，<sup>10</sup>馮先生之所以提出對於「致知」概念之分析，其根本原因在於《大學》裡的「格物」、「致知」以及「誠意」等概念皆為未定性的(not well-defined)概念，而後來儒者的詮釋與發展，其目的正是為了要將這些概念的意義確定下來。而馮先生則是針對於宋明儒對於「致知」的概念的理解與深論，分析其共同肯定或預設之概念，將「德行之知」的「知」、「良知」之「知」、「致知」之「知」與「知」至之「知」等，給予這些「知」詞恰當而切實的解釋，此為馮先生之目的。而針對於「知」之問題，馮先生首先題提出了問題，即「聞見之知」與「德行之知」的區分，馮先生認為，許多的學者皆由朱子於《大學章句》的「知猶識也」一語而認為，朱子所謂的「致知」之「知」或「德行之知」的「知」所指為知識的一種，而「聞見之知」與「德行之知」即為兩種不同性質的知識，然則此分法是否正確，馮先生進一步提出多數學者對於此兩者之看法。

就不同學者對於「聞見之知」與「德行之知」之看法，馮先生主要分為四類：一、「聞見之知」為一感性、經驗或實然的知識，而「德行之知」則為形上的、道德宗教性的，或規範性的知識。二、「聞見之知」為可認知或可檢證的知識，而「德行之知」則為不可認知而只可被體證的知識。三、「聞見之知」為辯解性或理論性的知識，而「德行之知」則為實踐性

---

<sup>10</sup> 參見 馮耀明，《中國哲學的方法論問題》(台北：允晨文化出版社，1989)，頁 3-56。

或「致動的」(actuating)知識。四、「聞見之知」為外在客觀的知識，而「德行之知」則為內在主觀的知識等類見解。上述之判準雖皆有不同之處，然則卻有共同的預設，即認為有兩種不同的認知主體，也就是把兩種知放在能所或主客相對待之共同格局下理解其分別，此屬於「同質的區分」(homogenous distinction)。反之，若將兩者於不能於共同格局下，且區分一端為能所或主客，則此區分為「異質的區分」(heterogeneous distinction)，而就馮先生的觀點言之，多數的中外學者都犯了一個錯誤，即「同質區分的誤用」(miss of homogeneous distinction)。馮先生認為，宋明儒將「聞見之知」與「德行之知」區分開來，基本為一異質的區分，因此，對於「致知」、「良知」、「知至」等理解，不能與當作西方的認知活動或知識效驗等意義，將此不同者視為同一，明顯犯了「同質區分的誤用」。對於犯此類錯誤之學者，馮先生以張岱年先生為例，提出張先生所認為的「見聞之知」以官能為知，「德行之知」以心的直覺為能知；就所知方面，前者為經驗範圍內的事物，而後者則以全宇宙之全體為對象的知識，關乎神、化、性、道，以上觀點即是犯了「同質區分的誤用」的錯誤，因為兩者並非於共同格局下作區分，實則應為異質而非同質，故犯了「同質區分的誤用」。

以上僅為就〈「致知」概念之分析〉一文中，「聞見之知」與「德行之知」之部分作約略的展示，示範馮先生如何應用「分析哲學」以研究中國哲學，過程中馮先生不斷透過分析，將概念作細分，分別同質與異質，並透過各學者於研究中國哲學時所犯之錯誤，與以分析以檢查問題所在，由此而提出看法，而後並提出其個人創見，此即為「分析哲學」之應用方法。

上述僅以高柏園先生以及馮耀明先生為例，顯示應用研究方法以研究中國哲學者，當然，除高先生與馮先生外，尚有許多前輩學者同樣透過研究方法研究中國哲學，如劉笑敢先生的《老子：年代新考與思想詮釋》應用「有機重構法」研究老子，<sup>11</sup>又如大陸學者張立文先生，於《中國哲學邏輯結構論》一書中，<sup>12</sup>應用「邏輯範疇」等等，以此對於中國哲學與以

---

<sup>11</sup> 參見 劉笑敢，《老子：年代新考與思想詮釋》(台北：東大出版社，1997)。

<sup>12</sup> 參見 張立文，《中國哲學邏輯結構論》(北京：中國社會科學出版社，1989)。

判攝，並透過這些範疇來研究中國哲學等。此外，仍有李賢中先生《墨學——理論與方法》、<sup>13</sup>楊武金先生《墨經邏輯研究》、<sup>14</sup>賴賢宗先生《佛教詮釋學》等等。<sup>15</sup>這些研究方法的提出與應用，對於後來學者對於中國哲學的研究，皆有相當大的影響與貢獻。

## (二)、期刊論文：

在期刊論文之研究中，由於受到文章篇幅的限制，故少有應用研究方法以研究者，然而隨著研究方法的廣泛應用於中國哲學之研究，故不少學者開始於期刊中探討研究方法之重要性與對其反省，如有高柏園先生於〈論勞思光先生之基源問題研究法〉一文中，<sup>16</sup>對於「基源法」亦有一番反省與論述。針對於勞思光先生的「基源法」而言，高先生分別就「基源法」的背景與得失，以及本身對於「基源法」更進一步的看法與以論述，如勞先生對於「解析法」、「發生法」與「系統法」之評論，「基源法」本身之內涵，設準之提出標準與意義等等，皆與以反省與探究。而對於勞先生之「基源法」與以反省者，又有陳旻志先生的〈船山意倦興亡日：史筆如繩定是非（上）——勞思光「基源問題研究法」的省察〉與〈船山意倦興亡日：史筆如繩定是非（下）——勞思光「基源問題研究法」的省察〉，<sup>17</sup>金起賢先生〈勞思光先生對先秦儒學史研究之方法論評述〉等等文章。<sup>18</sup>

除上述對於勞思光先生之「基源法」省察之學者外，對於中國哲學方法論之反省者，又有馮耀明先生的〈直覺與玄思——中國哲學的方法論問題〉，<sup>19</sup>對於一般學者所認為的中國哲學的方法不同於西洋哲學的分析、論證與思辯，而是著重在直覺、體悟與證會，此概念是有相當的問題的，認為無論中國哲學是否有所謂的內在真理，此直覺體證的方法乃是不可行

---

<sup>13</sup> 參見 李賢中，《墨學——理論與方法》(台北：揚智文化公司，2003)。

<sup>14</sup> 參見 楊武金，《墨經邏輯研究》(北京：中國社會科學出版社，2004)。

<sup>15</sup> 參見 賴賢宗，《佛教詮釋學》(台北：新文豐出版公司，2003)。

<sup>16</sup> 參見 高柏園，〈論勞思光先生之基源問題研究法〉，《鵝湖學誌》12期，1996/4。

<sup>17</sup> 參見 陳旻志，〈船山意倦興亡日：史筆如繩定是非（上）——勞思光「基源問題研究法」的省察〉，《鵝湖月刊》227期，1994/5。〈船山意倦興亡日：史筆如繩定是非（下）——勞思光「基源問題研究法」的省察〉，《鵝湖月刊》228期，1994/6。

<sup>18</sup> 參見 金起賢，〈勞思光先生對先秦儒學史研究之方法論評述〉，《鵝湖學誌》244期，1995/10。

<sup>19</sup> 參見 馮耀明，〈直覺與玄思——中國哲學的方法論問題〉，《哲學與文化》27卷11期，2000/11。

的，因若所知所證乃是超越時空的，為無所對待的形上心體，那麼是不可能由此而提出能夠牽涉經驗現象界且又有對待性之看法，馮先生即以此觀點而與以評斷過去學者所認為的觀念乃是有問題的。又如李賢中先生的〈中國哲學研究方法之省思〉，<sup>20</sup>李先生提出了幾種常見的研究方法，如牟宗三與沈清松先生的方法論原則，馮耀明先生的「分析哲學」、杜保瑞先生的「四端架構法」、張立文先生的「範疇解釋學」、傅偉勳與袁保新先生的「創造性的詮釋學」與「詮釋學原則」等等，對於這些研究方法與以介紹，進而反省與評論。此外，對於中國哲學的研究方法提出觀念與論述者，有沈清松先生於〈從「方法」到「路」——一項退結與中國哲學的方法論問題〉一文中，<sup>21</sup>介紹項退結先生之思想以及其所提出之「主導題材研究法」，並透過對於項先生「主導題材研究法」的反省，進而對研究中國哲學之方法論原則與以探討與論述，而對於此一原則之應用，沈先生於〈中國哲學文本與意象的運動——以《莊子·齊物論》為例〉一文裡，<sup>22</sup>亦有廣泛的探討。此外，大陸學者劉靜芳的〈體驗、解析、會通——張岱年哲學方法論的綜合創新〉，<sup>23</sup>對於張岱年先生所提出的方法論與以論述，黃連忠先生的〈從哲學範疇詮釋中國哲學的方法論思維及其系統架構的局限〉，<sup>24</sup>杜保瑞先生〈中國哲學中的真理觀問題〉、<sup>25</sup>〈中國哲學的基本問題意識反省〉、<sup>26</sup>〈儒道互補價值觀念的方法論探究〉、<sup>27</sup>賴賢宗先生〈本體詮釋與中國哲學研究方法的省思：以老子為例〉、<sup>28</sup>沈享民先生〈論中國哲學的研究及其方法論問題：一個後設的反省〉、<sup>29</sup>蒙培元先生〈中國

---

<sup>20</sup> 參見 李賢中，〈中國哲學研究方法之省思〉，《哲學與文化》34卷4期，2007/4。

<sup>21</sup> 參見 沈清松，〈從「方法」到「路」——一項退結與中國哲學的方法論問題〉，《哲學與文化》32卷9期，2005/9。

<sup>22</sup> 參見 沈清松，〈中國哲學文本與意象的運動——以《莊子·齊物論》為例〉，《哲學與文化》34卷11期，2007/11。

<sup>23</sup> 參見 劉靜芳，〈體驗、解析、會通——張岱年哲學方法論的綜合創新〉，《學術月刊》5期，2005/5。

<sup>24</sup> 參見 黃連忠，〈從哲學範疇詮釋中國哲學的方法論思維及其系統架構的局限〉，《台北大學中文學報》創刊號，2006。

<sup>25</sup> 參見 杜保瑞，〈中國哲學中的真理觀問題〉，《哲學與文化》34卷4期，2007/4。

<sup>26</sup> 參見 杜保瑞，〈中國哲學的基本問題意識反省〉，《哲學與文化》27卷9期，2000/9。

<sup>27</sup> 參見 杜保瑞，〈儒道互補價值觀念的方法論探究〉，《哲學與文化》28卷11期，2001/11。

<sup>28</sup> 參見 賴賢宗，〈本體詮釋與中國哲學研究方法的省思：以老子為例〉，《哲學與文化》34卷4期，2007/4。

<sup>29</sup> 參見 沈享民，〈論中國哲學的研究及其方法論問題：一個後設的反省〉，《哲學與文化》34卷4期，2007/4。

哲學的方法論問題)、<sup>30</sup>劉笑敢先生〈反向格義與中國哲學方法論反思〉、<sup>31</sup>鄭宗義先生〈知識、思辯與感觸——試從中國哲學研究論牟宗三先生的方法論觀點〉、<sup>32</sup>邱建碩〈中國邏輯研究的方法論和形上學問題〉、<sup>33</sup>趙敏俐〈出土文獻與文學研究方法論〉、<sup>34</sup>李維武〈型態、問題與思潮：20世紀中國哲學研究的方法論思考〉等諸位前輩學者，<sup>35</sup>皆對於方法論有一番反省以及論述。

### (三)、碩博士論文

由於中國哲學思想的日漸發展以及方法論的逐漸提出，應用研究方法撰寫論文之學者亦愈來愈多，不過在從事哲學之研究中，由於方法論的導向、預設與使用方式之不同，故於研究思想的途中，往往不會僅使用單一的研究方法以研究哲學思想，而是搭配了各種的研究方法，透過研究方法的交互應用，以增加研究成果的深度以及廣度。而目前採用研究方法與以撰寫博碩士論文的有：一、吳清華《書法藝術中的道家精神》、<sup>36</sup>陳玉芳《梁漱溟文化哲學研究》、<sup>37</sup>簡國智《縱橫家哲學研究》、<sup>38</sup>應用傅偉勳以及袁保新先生所提出的「創造性的詮釋學」與「詮釋學原則」以撰寫論文研究。二、李宗興《原始佛教之生命觀》、<sup>39</sup>洪協強《戰國時期軍事思想之研究——以《商君書》、《六韜》、《孫臏》、《吳子》、《墨子》為例》、<sup>40</sup>以「詮釋學」為方法論而與以研究。三、朱珮瑜《王充《論衡》思維方法探析》應用「歸納法」以研究。<sup>41</sup>四、廖宮鳳《論法藏對《大乘

<sup>30</sup> 參見 蒙培元，〈中國哲學的方法論問題〉，《哲學動態》10期，2003。

<sup>31</sup> 參見 劉笑敢，〈反向格義與中國哲學方法論反思〉，《哲學研究》4期，2006。

<sup>32</sup> 參見 鄭宗義，〈知識、思辯與感觸——試從中國哲學研究論牟宗三先生的方法論觀點〉，《鵝湖學誌》18期，1997。

<sup>33</sup> 參見 邱建碩，〈中國邏輯研究的方法論和形上學問題〉，《哲學與文化》30卷12期，2003/12。

<sup>34</sup> 參見 趙敏俐，〈出土文獻與文學研究方法論〉，《文藝研究》2000卷3期，2000/5。

<sup>35</sup> 參見 李維武，〈型態、問題與思潮：20世紀中國哲學研究的方法論思考〉，《學術月刊》2004卷9期，2004/9。

<sup>36</sup> 參見 吳清華，《書法藝術中的道家精神》，南華大學哲學系碩士論文，2006。

<sup>37</sup> 參見 陳玉芳，《梁漱溟文化哲學研究》，中央大學哲學系碩士論文，2000。

<sup>38</sup> 參見 簡國智，《縱橫家哲學思想》，南華大學哲學系碩士論文，2005。

<sup>39</sup> 參見 李宗興，《原始佛教之生命觀》，中國文化大學哲學系碩士論文，1999。

<sup>40</sup> 參見 洪協強，《戰國時期軍事思想之研究——以《商君書》、《六韜》、《孫臏》、《吳子》、《墨子》為例》，佛光大學哲學系碩士論文，2003。

<sup>41</sup> 參見 朱珮瑜，《王充《論衡》思維方法探析》，東吳大學哲學系碩士論文，2002。

起信論》中「真妄和合」思想的探討》、<sup>42</sup>劉文職《《六祖壇經》的超人文精神——自性覺醒》則應用了吳汝鈞先生所提出的「現代佛學研究方法向度」的方式以研究佛學。<sup>43</sup>五、趙東明《天台智顛《摩訶止觀》「一念三千」說研究》、<sup>44</sup>李志勇《《韓非子》「利」觀念之研究》等，<sup>45</sup>則應用勞思光先生所提出之「基源問題研究法」，透過基源問題以撰寫論文研究。六、林宣佑《兩漢《老子》注中之「道論」研究—以《河上公注》、《指歸》、《想爾注》為論》、<sup>46</sup>呂凱文《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》、<sup>47</sup>力乃中《儒家環境倫理學論證的兩種進路》、<sup>48</sup>陳麗華《意境與形式——以張大千的繪畫為例論中國繪畫的藝術哲學》、<sup>49</sup>吳建明《先秦儒家「天人合德」思想之演進與發展》、<sup>50</sup>包安妮《老莊道家善惡觀之研究》、<sup>51</sup>賴姿卉《《管子》氣論探究》、<sup>52</sup>林玟玲《先秦哲學「命論」思想之探究》、<sup>53</sup>蔣淑珍《成玄英與郭象對《莊子·逍遙遊》詮釋之比較研究》、<sup>54</sup>林秋蘭《老子教育思想研究》、<sup>55</sup>方文彬《呂坤「氣即是理」思想研究》、<sup>56</sup>金太熙《中唐文人社會意識之研究》、<sup>57</sup>楊佳霖《荀子義利思想之研究》、<sup>58</sup>黃文彥《荀子禮治思想研究》、<sup>59</sup>楊翠玲《錢穆老子學研究》等等應用其他或是綜合應用研究方法者。<sup>60</sup>上

---

<sup>42</sup> 參見 廖宮鳳，《論法藏對《大乘起信論》中「真妄和合」思想的探討》，台灣大學哲學系碩士論文，2003。

<sup>43</sup> 參見 劉文職，《《六祖壇經》的超人文精神——自性覺醒》，南華大學哲學系碩士論文，2000。

<sup>44</sup> 參見 趙東明，《天台智顛《摩訶止觀》「一念三千」說研究》，台灣大學哲學系碩士論文，2001。

<sup>45</sup> 參見 李志勇，《《韓非子》「利」觀念之研究》，中國文化大學哲學系碩士論文，2002。

<sup>46</sup> 參見 林宣佑，《兩漢《老子》注中之「道論」研究—以《河上公注》、《指歸》、《想爾注》為論》，輔仁大學哲學系碩士論文，2004。

<sup>47</sup> 參見 呂凱文，《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》，輔仁大學哲學系博士論文，2001。

<sup>48</sup> 參見 力乃中，《儒家環境倫理學論證的兩種進路》，華梵大學哲學系碩士論文，2005。

<sup>49</sup> 參見 陳麗華，《意境與形式——以張大千的繪畫為例論中國繪畫的藝術哲學》，中國文化大學哲學系博士論文，2002。

<sup>50</sup> 參見 吳建明，《先秦儒家「天人合德」思想之演進與發展》，東海大學哲學系博士論文，2004。

<sup>51</sup> 參見 包安妮，《老莊道家善惡觀之研究》，中央大學哲學系碩士論文，2004。

<sup>52</sup> 參見 賴姿卉，《《管子》氣論探究》，東吳大學哲學系碩士論文，2006。

<sup>53</sup> 參見 林玟玲，《先秦哲學「命論」思想之探究》，輔仁大學哲學系博士論文，2007。

<sup>54</sup> 參見 蔣淑珍，《成玄英與郭象對《莊子·逍遙遊》詮釋之比較研究》，中國文化大學哲學系碩士論文，2000。

<sup>55</sup> 參見 林秋蘭，《老子教育思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2004。

<sup>56</sup> 參見 方文彬，《呂坤「氣即是理」思想研究》，中國文化大學中國文學系碩士論文，2002。

<sup>57</sup> 參見 金太熙，《中唐文人社會意識之研究》，中國文化大學中國文學系碩士論文，2004。

<sup>58</sup> 參見 楊佳霖，《荀子義利思想之研究》，嘉義大學中國文學系碩士論文，2007。

<sup>59</sup> 參見 黃文彥，《荀子禮治思想研究》，逢甲大學中國文學系碩士論文，2001。

<sup>60</sup> 參見 楊翠玲，《錢穆老子學研究》，東吳大學中國文學系碩士論文，2000。

述僅是約略舉列目前應用研究方法以撰寫碩博士論文者以作說明。以上為文獻回顧之部分。

### 第三節、論文結構

本文結構首先第一章所探討的，為對於當代中國哲學方法論之研究背景與動機，並透過對於研究方法之興趣以提出問題，探討研究方法目的之預設為何？其限制性為何？研究方法間之差異點為何？研究方法提出之結果是否符合研究者本身之預設？以上述之種種問題為主要目標，以對於當代中國哲學做考察與反省，而以勞思光先生所提出之「基源法」為本文之中心，依此而研究。而第二節部分則為文獻回顧，透過文獻之回顧而了解研究方法之日漸發展與應用，由此而了解研究方法於中國哲學研究中之地位與重要性。第三節則為本文結構部份之說明。

第二章部分主要探討的為當代中國哲學的研究方法，探討此一議題之目的，為針對於研究方法之理論與應用做初步的理解，並透過各種研究方法之提出，以初步的證實，任何一項研究方法之提出，其本身皆帶有著預設與目的性，因為目的之預設，故研究方法本身即產生了限制性的問題。而本章兩部分做探討，分別為提出方法論之原則者與提出具體研究方法者，方法論之原則為具備研究方法之雛型，可卻並非具體之研究方法，為從事哲學研究時所必須遵守與注意之處。而具體之研究方法為應用明確之研究方法以從事哲學研究，如應用傅偉勳先生所提出的「創造性的詮釋學」，或勞思光先生的「基源法」等等，透過這些研究方法之提出與應用，以證實研究方法本身具備的目的、條件與限制性。

當第二章已初步說明了，研究方法本身皆帶有著目的、條件與限制性之時，接著則開始探討本文之主軸，即為勞思光先生所提出之「基源問題研究法」。而在探討「基源法」之前，首先必須留意的，由於勞先生在探討「基源法」之前，首先提出了「系統法」、「發生法」與「解析法」等三種研究方法，而透過這三者優缺之說明，以作為「基源法」之開場白。故在探討「基源法」本身之條件與預設之前，首先必須對「系統法」、「發

生法」與「解析法」做一探討與反省，經由此三種研究方法之探討與反省，以對於研究方法之預設與限制做更深入的理解，並依此理解而考察「基源法」之理論與條件，透過此考察以先了解，「基源法」之理論與實際之差別為何，並發覺「基源法」之獨特與價值所在。

接著第四章所要探討的，為「基源法」之實際應用，透過實際之應用以明確的釐清，「基源法」實質的內容為何，與勞先生對於「基源法」之預設的差別性。而為了解上述問題，本文以勞先生於《新編中國哲學史(一)》之研究成果為例，以作說明。本文以勞先生對於荀子與老子之研究為例，區分出一般之研究與「基源法」之研究的差異性，透過此差異性之分別，由此而釐清「基源法」的實質內容，依此而對於研究方法之預設與條件作更深入的理解，並更明確的證實，預設與條件之不同，確為研究方法之獨特與價值所在。而為分別此差別性，故本文以唐君毅先生所提出之「比較研究法」，透過比較之應用，以回應本文所欲探討之問題。

第五章為本文之結論，經由各章對於研究方法之探討，以清楚得知研究方法之所以為研究方法，以及各種研究方法之所以提出，其根本之目的為何，預設為何，以及其條件與限制又為何，而由於其目的與條件，故產生了各類型的研究方法，本章對於本研究所欲探討之問題做一完整之總結，並透過文獻回顧之部分，以對於本文之各部分章節主軸與目的作一簡略之說明與回顧。

## 第二章、當代中國哲學研究方法要述

在早期中國哲學之研究中，不少前輩學者意識到了哲學研究之方法論的重要性，所以漸漸的提出了研究哲學所必須遵守的原則，而最早發覺方法之重要者之一者，為馮友蘭先生，其認為哲學方法即為科學方法，必須通過邏輯方能成立各種道理與學說，<sup>1</sup>對此，馮先生之看法是相當正確的，因哲學之研究若缺乏了以邏輯為前提，那麼研究成果之呈現將會雜亂而無章。而隨著馮先生之先驅，以及之後眾多前輩學者之覺察方法論的重要，因而逐漸的提出了各種的方法論原則以及具體之方法論，隨著方法論之提出，中國哲學之研究，亦逐漸的呈現了不同於往昔且呈現多采多姿的一面。而對於於方法論來說，本章分兩節以作探討，分別為：一、提出「研究方法之原則」的重要論述，以及二、提出具體「研究方法」的重要論述兩方面已作探討。

### 第一節、提出「研究方法之原則」的重要論述

方法論之原則為具體方法論之先驅，是根源於從事中國哲學之研究中，覺察方法論之重要性故而提出，而隨著方法論原則之提出，而後入逐漸的有了具體的方法論，而本文由於篇幅有限，故僅以幾位前輩學者所提出之方法論原則為例以作說明：

#### (一)、牟宗三先生提出之方法論原則：

對於研究哲學思想之方法論原則，牟先生提出了三個標準：文字、邏輯與「見」(insight)，<sup>2</sup>文字部分主要為文獻學之研究，在文獻之研究中，通過文獻之句意、段落之分析與理解，依理解而後逐漸形成概念，通過概念而能夠逐步掌握住所研究之思想，進而通過文獻之歷史時代背景考證，發覺哲學思想之起源與開展，以初步理解哲學之思想內容與起源。<sup>3</sup>而能掌

<sup>1</sup> 參見 馮友蘭，《中國哲學史新編(上)》(台北：臺灣商務印書館，1996)，頁 4-5。

<sup>2</sup> 參見 牟宗三，《中國哲學十九講》(台北：臺灣學生書局，2002)頁 71。

<sup>3</sup> 牟先生於〈研究中國哲學之文獻途徑〉一文裡，曾言：「我們講文獻的途徑，第一步要通句意、通段落，然後形成一個恰當的概念，由恰當的概念再進一步，看看這一概念是屬於哪一方面的問

握住哲學之思想與起源，接著再透過邏輯之分析，經由語意、語法、歸納與演繹，透過演繹，將既有之見解逐一推論，以推知事實。通過歸納之假設、觀察與說明而總括，以得到強而有力之論證。而透過語意、語法之研究，能夠客觀的呈現原作者之思想與意向。而通過研究，能發覺所研究思想之邏輯性與矛盾性，以進一步掌握哲學思想之系統性。當能通過文獻與邏輯以徹底掌握哲學思想之內容、起源開展與系統、脈絡之時，接著透過思辯與批判，通過正、反、合的思維，以結合出一新的思想，這就是所謂的「見」，通過此方法，能不拘泥於原先之思想，且更進一步創造思想，此即為「見」之功用，此為牟宗三先生所提出之研究哲學之方法。

## (二)、沈清松先生提出之方法論原則：

對於中國哲學方法論之探討，沈清松先生亦提出了，研究哲學必須遵守三項原則：一、遵循一般的文本詮釋原則，二、尊重中國哲學文本的特性，三、文本作者或學派提供的詮釋原則：<sup>4</sup>

### 1. 遵循一般的文本詮釋原則

在文本詮釋原則之探討中，沈先生提出無論閱讀何種文本，皆必須進行以下四項具體原則：

#### (1) 文義內在原則(principle of intra-textuality)：

「文義內在原則」主要說明的，為在哲學思想研究中，針對於文本所要尋找之意義，應皆在文本之中，亦只在文本之中。此原則說明了，無論研究任何文本，皆不隨意增加文本所無之道理與意義，除非研究之文本因脫落之類的問題，而必須加以增補或修訂，不過此亦必須有其他文本可為佐證，而不可任意修改之。換言之，如研究《道德經》者，那麼所要尋找之文本意義應求諸於《道德經》之文本中，而不能隨意增減文本中之意義與道理，而若遭遇文本中有脫漏之問題之時，那麼可尋找與《道德經》之文本與思想相關之著作，相互佐證以解決文本脫漏之問題，此即為研究哲學思想所應遵守之「文義內在原則」，而由於此涉及了文本本身之問題，

---

題。」參見 牟宗三，《牟宗三先生全集》27冊(台北：聯經出版公司，2003)。

<sup>4</sup> 參見 沈清松，〈從「方法」到「路」—一項退結與中國哲學的方法論問題〉，《哲學與文化》32卷9期，2005/9，頁69-74。

因此，對文本之考證亦包含在此原則之中。

(2)融貫一致原則(principle of coherence)：

之所以說融貫一致，其重點在於當閱讀文本時，消極上讀者要能避免自相矛盾或相互對立的歧見，而積極上文本所具備之命題與概念，必須能夠環環相扣，而形成一內在融貫的義理體系，當然，在前提上讀者必須保持客觀性以及文本本身內在具備一貫性，因文本若本身存在諸多矛盾與歧見，那麼此文本之參考性也相對的降低，雖此文本之參考性低，然則在研究之時，仍應保持客觀性，保持文本本來的面目。而保持文本的客觀性之目的在於，若讀者於解讀時將文本零碎或矛盾化，那麼將降低文本之價值。而由於融貫與一致性的要求，所以此原則還包含了邏輯與字義分析。

(3)最小修改原則(principle of minimum emendation)：

此原則所要說明的，也就是若非必要，不可以任意修改文本。而於文本之研究途中，若產生了讀者本身之理論與文本本身的理論不一致時，那麼首先應修改的是讀者本身之理論，而非文本，而唯有於必要之時，方考慮修正文本。

(4)最大的閱讀原則(maximum reading)：

在閱讀文本之途中，若能夠滿足以上三種原則，那麼讀者就能夠在義理的理解與詮釋上做最大的閱讀，而於此時可以在文本上從事哲學思索以及做最充實的義理解讀。<sup>5</sup>而當只要不違背前述的三種原則，那麼無論是各種哲學、理論與體系，皆可作為運用與啟發，依此而進一步創出恢弘與深入之哲學思想。

## 2. 尊重中國哲學文本的特性

此部分依沈先生之定義，認為中國哲學的特性在於喜用「隱喻」(metaphor)與「敘事」(narrative)，而「隱喻」與「敘事」之應用，是於說、

---

<sup>5</sup> 沈清松先生進一步對「充實」一語定義，說明「充實」一語是依據「意義飽沃原則」(principle of saturation of meaning)，即於哲學思索上可達致最恢弘與合理的義理，而於心靈上對意義的需求上，則能達致最大的滿足感。參見 沈清松，〈從「方法」到「路」—一項退結與中國哲學的方法論問題〉，《哲學與文化》32卷9期，2005/9，頁70。

讀與寫的行動或語言中創造並展示意義的運作，透過此借喻以言義，借事以言理，而此創造以及展示意義的運作必須更進一步的放在動態過程中與以了解方可。

而中國哲學家之所以喜應用「隱喻」與「敘事」，其理由在於當哲學家體驗終極實在或實在本身時，喜歡用「形象-觀念」(Image-Idea) 以揭露之，當哲學家親證終極實在或實在本身之時，進一步透過表現觀念然後聯繫形象，以作為終極實在或實在本身之某種詮釋，而後再經由藝術的創作，將詩性的轉化(poietic transformation) 與想像的創造(creative imagination)，<sup>6</sup>將「形象-觀念」成為具體之音與形的律動與表現，藉此以賦予其材質，最後再於道德行動中，將「形象-觀念」帶入人間事件之判斷，透過行動的介入而承擔其責任。也就是說，中國哲學家之特性為，喜以隱喻之方式，透過親證，然後應用藝術之方法，並依於具體之道德實踐中，以令我們能夠感受此證終極實在或實在本身，並歷經其過程，這為中國哲學家之特性。

針對於中國哲學文本之特性，沈清松先生以《莊子》為例而說明具體操作。<sup>7</sup>如〈逍遙遊〉言：「北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬，鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。」對此沈先生認為，〈逍遙遊〉將生命隱喻為「魚」與「鵬」，由魚的隱喻說明，生命之自由為有條件之自由，而透過魚之轉化為鵬，對此以說明生命的自由與條件擴大，而依此生命之自由與條件之擴大，進一步評論惠施、宋榮子、列子等生命自由之性質與限制，而後再提出「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉。」此即是將有條件之自由與以說明，進一步發展到無條件的自由，而達到此無條件之自由者，即是莊子所謂的至人、神人與聖人。上述之例即是說明以「隱喻」為例，來充分表達中國哲學文本之特性，由「魚」與「鵬」之隱喻，而後再藉由眾人之看法與觀點，進一步將生命開展到真正無條件限制之自由，而

---

<sup>6</sup> 關於詩性的(poietic)一語，沈先生有說明，poietic 是來自於 poiesis 的變化，不同於 poetic。參見沈清松，〈從“方法”到“路”一項退結與中國哲學的方法論問題〉，《哲學與文化》32 卷 9 期，2005/9，頁 70。

<sup>7</sup> 參見 沈清松，〈從「方法」到「路」一項退結與中國哲學的方法論問題〉，《哲學與文化》32 卷 9 期，2005/9，頁 71-73。

能自由自在而不再受限。以上為沈先生對於中國哲學文本的特性之說明。

### 3. 文本作者或學派的詮釋原則

此一詮釋原則之重點在於，我們所閱讀的中國哲學之文本的作者或是學派，於內容中往往提供了特定的詮釋規則或對語言有其特定的見解。此一點原則，沈先生有以孔子讀詩為例，<sup>8</sup>如孔子讀詩之時，往往取關鍵之詞語以顯示文章之主旨，也就是孔子所應用的為「斷章取義」的詮釋法，如《孔子詩論·大夏》言：「『懷爾明德』，曷？誠謂之也。『又命自天，命此文王。』誠命之也，信矣。孔子曰：『此命也乎。文王唯裕也，得乎？此命也。』」沈先生依此說明，孔子僅取「懷爾明德」等數句，以其為關鍵句而加以詮釋與評論，由此而說出了其對於文王之讚嘆，並說明文王之所以承受此天命乃是由於其明德。此外，沈先生又以《論語》篇中之「詩三百，一言以蔽之，曰思無邪。」為例，說明了「思無邪」一語本是出於《詩經·魯頌·駟》之：「以車繹繹。思無邪，思馬斯徂。」此詩經之「思」本為語助詞，為吟喝之聲，而非《論語》文中之動詞的思想之義。依此而知，孔子不僅對於文本斷章取義，且會進一步為文本賦予創造性之意義。由此例而說明，大多數之哲學家與學派，往往對於文本有特定之詮釋或見解，而沈先生由此而說明了研究中國哲學所應遵守的第三項原則，即「文本作者或學派的詮釋原則」。以上為沈清松先生所提出之方法論原則。

### (三) 高柏園先生所提出之方法論原則

高柏園先生所提出之方法論原則，所不同於其他前輩學者所提出之方法論原則，其差別之處在於，高先生所提出之方法論原則，為「方法所必須具備之原則」，也就是方法論之提出必須具備哪些原則，而由於此於方法學上有相當之重要性，故於此特別提出，而歸納於方法論之原則中。

就高先生所提出之方法論的提出與使用原則，依高柏園先生之觀點來說，<sup>9</sup>人之所以會提出使用方法，正是由於人們的有限性使然，因為人們並不能如同上帝一般，當下即能掌握住一切，且由於人們受於形體以及能力

<sup>8</sup> 參見 沈清松，〈從「方法」到「路」—一項退結與中國哲學的方法論問題〉，《哲學與文化》32卷9期，2005/9，頁73-74。

<sup>9</sup> 參見 高柏園，《韓非哲學研究》（台北：文津出版社，1996），頁6-8。

之限制，故不得不提使用方法，而後透過此使用方法以達到目的。且方法之提出，所針對的正是由於人們有某目的或者是目標希望達成，以此而為己身之動力，而目標與目的的選擇，實則亦透露了我們本身所特有之重要感與價值觀，而方法之所以可能，正是本於此特有之重要感與價值觀，並希冀於目標之實現，故有方法之提出，然則由於重要感與價值觀有其特殊性與有限性，故所成爲之方法本身即含有了內容與限制，爲方法所不可避免的。

依於上述之觀點，由於方法之提出本身就帶著條件與目的，故可知，方法本身就已經具備了選擇性，說明了方法本身就是基於某一選擇之下而產生的，而由於乃眾多可能性之一，故方法本身即有選擇性與抽象性。而由於方法是選擇地掌握對象，而非一切對象，故方法的選擇性也產生了抽象與限制性。而由於抽象、限制以及選擇性乃方法本身所具備著，爲創造方法所必然產生之結果，故不應以方法本身之限制性來批評某種方法，因此爲方法之產生本必然有的結果，故以限制性來批判方法本身，即毫無意義可言，故若評論方法之優劣與否，則應就方法本身是否能達其目的，依此而評論其優劣，而非方法本身之限制性。而透過對於方法之了解，我們對方法本身的限制能夠充分自覺，由此而能夠充分且恰當的使用方法，而達到此者，即爲高先生所謂的「方法的超越」。

而針對於「方法的超越」，高先生提出了方法的使用須遵守幾項原則：

- 1、一致性原則：即方法本身應具備一致性而不矛盾，這是由於若方法本身存在著矛盾性，則此方法必然將導致失敗之結果，故「一致性原則」爲方法成立之必要條件。
- 2、相對性原則：方法之所以提出與使用，正是相對於使用者所欲達到之目的，依此而言，若能達到使用者之目的者，則爲好方法，相對來說，則爲壞方法。
- 3、實用性原則：所謂的「實用性原則」，同樣亦是針對於能否掌握對象之要求，愈能夠掌握對象者，即表示此方法愈實用，反之則無。
- 4、工具性原則：在使用方法之時，首先必須明確，方法本身僅爲達到目的而建立，換言之，方法僅爲完成目的的工具，故不須具備特別之色彩，所以使用者不因方法本身之使用，由此而判定使用者之理論意義，而對方法之目的與以批判。
- 5、中立性原則：中立性原則所要表示的，即說明方法本身只是工具，故其自身並不具備某種條件之價值

色彩。

綜合以上所言，方法之所以提出，其根本只是爲了達到目的，因此，只要能夠達到目的者，即是好方法，亦是有效之方法，而由於此爲針對於「方法論」的原則，爲提出方法所必須謹慎思考與注意者，故於方法論之原則中，特別提出此以作說明。

## 第二節、提出「具體研究方法」的重要論述

對於研究中國哲學的研究方法而言，許多前輩學者亦產生了許多研究成果，而由於本文之篇幅有限，故以下針對幾種較爲常見之研究方法，以作約略的介紹：

### (一)比較法、批判法與辨證法

「比較法」、「批判法」與「辨證法」爲唐君毅先生於，《哲學概論(上)》一書裡提出，而在書中總共提出了幾種研究方法，分別爲：一、「比較法」，二、「批判法」，三、「辯證法」，四、「超越的反省法」與「貫通關聯法」，以及五、「超越的反省法」與「邏輯分析」，<sup>10</sup>而本文以較常爲研究者所應用之「比較法」、「批判法」以及「辯證法」等，此三種常見之方法論以作說明。

#### 1.比較法：

「比較法」是將哲學思想作一存在之對象來看待，而其著眼點在於一哲學思想本身之內容與系統，與其他哲學思想之內容與系統作一比較，經由比較而得知兩者之間的異同。而依唐先生言，任何事物皆有其具體不同之特色，而透過這不同事物之比較，而構成了各種的常識與科學之知識，即我們之所以能夠認識一切事物，爲事物立種種名，其根源就是來自於比較，經由比較，方能發覺事物的不同之處，而「比較法」即是透過此方法與以研究。「比較法」雖以比較爲原則，但卻不代表著比較是毫無標準，

<sup>10</sup> 參見 唐君毅，《哲學概論(上)》(台北：臺灣學生書局，1984)，頁 201-212。

因比較的目標是找尋事物之共通性與差異性，因此，比較必須遵守「可比性原則」。<sup>11</sup>依可比性之具體要求，依對象之整體、條件進行比較，以找出事物之共同性與差異性，並依此同異性，進一步發覺兩者之本質與特色，且進一步經由分析與比較，以形成一新的思想，進而提出一哲學之創見以成一更高之哲學，因此，所比較之內容，可以是相似的概念、範疇，乃至於是兩種哲學之思想與價值，皆可通過比較而與以研究，此為「比較法」之內容。

## 2. 批判法：

「批判法」所根據之對象，為某一知識之有效性限制、某一思想之有無成果以及某一認識機能之是否適合於某對象，而「批判法」所應用之方法，即是將這些思想、價值等重新加以評估，以重新判別其應用適合的範圍的方法，此即為「批判法」。而「批判法」之應用，唐先生以康德哲學為例作說明，<sup>12</sup>如康德哲學對理性派、經驗派之知識論與以批判，否定理性派認為純理之推演可成立形上學，亦否定了經驗派的以為一切知識的起源於經驗，經驗即足夠為知識成立之條件的說法。而通過兩者之否定，康德提出，經驗之感性認識機能只能提供知識的材料，而事實知識的形式來源，實則為我們理解活動中所運用的先驗範疇。不過此先驗之範疇只能應用於經驗世界，不能超出此範圍之外以形成對物自身的知識。而純粹理性的思維，是不能決定形上學的問題，因此為人所必須加以設定而被信仰的。康德即是透過此「批判法」之應用，以對於知識與認知重新評估批判，並重新排定其適合應用之範圍，此為唐先生對於「批判法」之應用的說明。

## 3. 辯證法：

在「辯證法」的探討中，唐先生共提出了幾類辯證法：一、「柏拉圖的辯證法」；「柏拉圖的辯證法」為一由人與人之間的談話對辯，由此而發覺片面或不適合真理或全體之處，由此而逐漸轉移至一較合真理或全體之觀念的方法，此為「柏拉圖的辯證法」。二、「康德的辯證法」(即二律背反)：

---

<sup>11</sup> 針對於比較法之應用，張斌峰先生進一步提出了，比較法必須遵行「可比性原則」之要求，即事物必須具備相同與相異之處，唯有具備此條件時，比較才可以進行，而可比之具體要求，為研究中心必須對兩個比較之對象的本質、整體與全貌，以及生起、發展歷史有全面了解之基礎，再選兩者中之代表性者，比其異同，此為可比性之具體要求。參見 張斌峰，《近代墨辯復興之路》(太原：山西教育出版社，1999)，頁 5-6。

<sup>12</sup> 參見 唐君毅，《哲學概論(上)》(台北：臺灣學生書局，1984)，頁 203-204。

「康德之辯證法」為發現一問題之正反兩面之主張，無論是正或反證皆無法決定成立，由此發覺對此類問題不能如此問，此為「康德的辯證法」。三、「黑格爾的辯證法」(正反和)：此之應用為任一「正面」之觀念或存在，皆包含了「反面」的觀念或存在，而「反面」之存在又包含了「反面之反面」或「合」的觀念或存在，而透過此正面則能推至反面、反面之反面或是合，此為「黑格爾的辯證法」。四、「印度新吠檀多派與大乘空宗之辯證法」：此方法為發現一切正反兩面之觀念，皆相對且相互抵銷，而由於相對而相銷，因此，正反兩面的觀念皆歸於化除，此為「印度新吠檀多派與大乘空宗之辯證法」。五、「易傳老莊之辯證法」：此法為觀察一切相對存在皆相反而又相成，相滅亦相生，如《道德經》之：「有無相生，難易相較，長短相形，高下相傾。」。六、「中西之人生哲學的辯證法」：此人生哲學之辯證為透過反面之否定，以正面之人生或宗教價值。七、「中國之歷史哲學與黑格爾、馬克思以及斯賓格勒之辯證法」：此屬於歷史哲學之部分，而方法之應用為，一方面肯定歷史的進行，另一為歷史依正反之歷程而進行，而兩者可歸類為歷史循環論以及歷史不斷升進論，此為「歷史哲學的辯證法」。以上為唐君毅先生所提出之各種研究方法。

## (二)、創造性的詮釋學

「創造性的詮釋學」由傅偉勳先生提出，傅先生是依於詮釋學的開展，進一步提出了「創造性的詮釋學」(Creative Hermeneutics)，而「創造性的詮釋學」分為五個層次，分別為：實謂層次、意謂層次、蘊謂層次、當謂層次以及必謂層次，<sup>13</sup>其中必謂又稱為創謂。<sup>14</sup>「實謂」與「意謂」所要探討的，為文本的語詞、文句、篇章的確定思想與理解的第一階段。「蘊謂」所探討的，為作者可能要說些什麼？或所說可能蘊含什麼意思？「當謂」要探討的，為詮釋者認為原思想所要表達的應當是什麼？進一步的「創謂」所欲探討的，即為原思想者必須說些什麼？由此進一步反省與批判，而提出創造性的見解。而依傅偉勳先生所說，只要能批判的繼承創造之發展，每個研究者皆能成為創造的詮釋學者，而因由於每個人成長之背景與

<sup>13</sup> 參見 傅偉勳，《從創造的詮釋到大乘佛學》(台北：東大出版社，1990)，頁 44-46。

<sup>14</sup> 「創謂」原名為「必謂」，而於傅偉勳先生參加「安身立命」國際研討會之時，由霍韜晦先生建議，而將「必謂」更改為「創謂」，如此更能貼近表達此層次，並由「創造性的詮釋學」轉化為創造性思維的理趣。參見 傅偉勳《生命的學問與學問的生命》(台北：正中書局，1998)，頁 228。

環境不同，因此，對於文本的細節的理解上將有所不同，由於此理解上的不同，那麼將產生「詮釋學差距」(a hermeneutic gap or distance)，不過詮釋並非可以隨意，因此，前四謂的辯證相當的重要。

至於「創造性的詮釋學」的應用，傅先生曾於〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉一文裡有具體的操作。<sup>15</sup>在「實謂」層次，傅先生首先以緣起思想為主軸，並設定三個基本準則，分別為：1、迦牟尼在菩提樹下悟道成佛的體驗內容，2、有關佛陀四十五年間的金口直說及其記錄，以及3、重要直傳弟子（如阿難）口述佛陀金口之言而流傳下來的記錄。傅先生透過此三個提問為基準點，並配合中村元與三支充惠等原始佛教學者之觀點予以討論。而此中發覺了，僅是對於緣起的解釋就有多種，其中有認為十二緣起具備因果時間性與不具備因果時間性而僅是彰顯論理關係者，兩者之間有諸多之論爭，所以傅先生認為「實謂」層是無法詮釋出「緣起」是否佛教之根本思想，因此，進一步探討「意謂」。「意謂」層次，在意謂探討中，同樣的仍面對了實謂層次所面臨的問題，由於各家說法的不同，因此也產生了不同的見解，故於此層次中，仍是未能了知緣起是否佛法之根本。而為了解決問題，傅先生進一步提出了「蘊謂」。在「蘊謂」層次則提出了四點為準則：1、自佛陀以來，佛教傳統在教化弘法上一一直強調著的，為了應病與藥、對機說法而有善巧方便或方便施設，2、從「依文解義」轉到「依義解文」的詮釋學開放性原則，3、由於問題本質、探索角度、解決方式、義理推演、言詮表達等等的連帶性相互轉移而展現出來的教義多門性；以及4、佛教思想史上逐漸形成的義理與言詮雙重積淀及深廣化、豐富化。而於此層次，傅先生更進一步的提出了各派對於緣起之觀點，如部派的業感緣起，大乘佛法之緣起性空論、賴耶緣起以及如來藏等緣起論，並對於這種種緣起與以解說與探討，而由這種種緣起論的提出，所得出的結論亦只能發覺，佛陀所開創的緣起法擁有相當豐富的涵義，所以必須進一步再探討當謂。而在「當謂」層次則以兩點為準則：1、承繼傳統大乘各宗教相判釋理論，但又不受傳統制約且批判地超越各宗教義而有的最勝義諦意味的詮釋學評價或裁斷原則，以及2、佛教詮釋者特有的獨創性詮釋學洞見或見地。於當謂層次雖未明確說出各宗派緣起論之優劣，然而對於各緣起論的整合，傅先生提出了「整全的多層遠近

<sup>15</sup> 參見 傅偉動，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》4期，頁170-197。

觀」，此亦意謂著新時代的緣起論。而為探討此層次，所以必須進一步提出「必謂」。必謂的課題在於，如何將緣起思想進一步開展其現代意義，此現代意義即是將種種緣起論經由辯證的綜合，以針對現在社會之問題如：生態環保、死刑廢除等等問題進一步說明與解決，此為必謂層次所探討之部分。

依此上述介紹之應用可知，「創造性的詮釋學」的應用，首先為以一主軸或思想、文本、假設等為基準，依此為基點本而開始逐漸發展，透過實謂、意謂之探討，了解文本章句之意義，透過蘊謂之探討，進一步去清楚文本可能蘊含之意義，再進一步依當謂而思考文本、作者所應當表示之意義，當能清楚文本之思想與脈絡之時，再依此而提出哲學之創見，並與以開發或關懷延伸之議題，由此達於創謂，此即為傅偉勳先生所提出之「創造性的詮釋學」。

### (三) 詮釋學之原則

「詮釋學之原則」為袁保新先生針對傅偉勳先生所提出之「創造性的詮釋學」而進一步提出的觀點。袁保新先生認為，一項合理的詮釋應滿足一些基本的形式條件，而此條件即為「現代讀者在理解上的要求」，而針對於此問題，袁先生提出了幾點看法：

- 1、一項合理的詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致的。
- 2、一項合理的詮釋必須能夠還原到經典中，取得文獻的印證與支持，而其詮釋觀點籠罩的文獻愈廣，則詮釋就愈成功。
- 3、一項合理的詮釋應該儘可能運用經典本身無疑義的文獻來解釋有疑義的章句，用清楚的觀念來解釋不清楚的概念。
- 4、一項合理的詮釋應該將經典本身視為在思想上一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場。
- 5、一項合理的詮釋，必須一方面將詮釋主題置於他們隸屬的特定時代與文化背景來了解，但另一方面也要能夠抽繹出它不受時空拘限的思想觀念，而且儘可能用現代語言與哲學經驗傳遞給讀者。
- 6、一項合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應有充分的意識，並願

意透過其他權是系統的對比，調整修正其方法與原則。<sup>16</sup>

上述六點之看法，為「創造性的詮釋學」的進一步補充，袁先生認為，此六項「現代讀者在理解上的要求」，其目的皆是在形式上要求詮釋的合理性，而依據這些形式原則，再加上詮釋學系統對比後所得之結果，而更進一步的掌握住所研究思想的原貌，此為針對傅偉勳先生「創造性的詮釋學」的進一步補充。

而就袁先生所提出之「創造性的詮釋學」的補充而言，其具體之操作可於《老子哲學之詮釋與重建》中，論〈老子形上思想之重建〉以做說明，<sup>17</sup>為了商榷「道」之基本性格，袁先生提出了疑問：「知常之明」所朗現的「道」，其性格究竟是什麼？「第一因」？「無限實證」？「自然律則」？還是其他？而根據於《道德經·二十五章》：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。……域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」還有〈三十四章〉、〈四十二章〉、〈二十一章〉、〈五十一章〉等章節，袁先生首先提出，在當代詮釋之系統中，這些章節通常歸類於形上學之範疇下，並說明「道」為宇宙發生論之第一因，或形上學的「無限實體」，或「自然律則」。然而就思想史之反省、或《道德經》文獻的考察來看，老子所真正關懷者，非第一因等，而是政治人生之價值歸趨的問題。依此而言，若老子的「道」有形上學的意涵，則其首要意義也應理解為價值根源，而非原因、實體等等。

依此為例來說明，其中之探討即符合了袁先生所提出之幾項原則，如提出對於「道」之基本性格時，此詮釋即回到了《道德經》中，依此取得文獻之支持，而所引用之經典章句，亦運用了對於「道」的描述，以清楚的界定「道」之性格，且透過了時代背景與老子本身之思想考察，提出老子本身事實所關懷之者為何，依此而提出與當代系統詮釋者之不同看法，並做一對比。袁先生透過對於老子思想之研究，提出當應用詮釋學之時，進一步所應把握之原則，而透過此一原則，相對於傅偉勳先生提出之「創造性的詮釋學」，能夠更嚴謹的應用而避免詮釋上的錯誤。

<sup>16</sup> 參見 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》(台北：文津出版社，1991)，頁 77。

<sup>17</sup> 參見 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》(台北：文津出版社，1991)，頁 98-104。

#### (四)窮舉對比法

「窮舉對比法」為劉笑敢先生所提出，<sup>18</sup>此研究方法與往昔常用之「舉例說明法」差別在於，「舉例說明法」是以若干材料為例，然後說明某篇文章與另一篇文章之相同與相異處，「窮舉對比法」為選擇同異關係明顯的原則逐條進行對比，而後盡可能依文本本身之內容說明問題，而非依使用者之本身解釋說明問題。此外，使用時亦盡可能羅列出同異關係較為明顯的全部文本資料，並對這些原文的條數進行統計比較，依此而比較出文本資料之間的相關與差別，依此而提高論證的客觀性，並防止以偏概全。

而此研究方法之應用，劉先生以《莊子》為例做說明，劉先生將《莊子》分為三類做探討。<sup>19</sup>首先為闡發內篇的第一類，而此第一類的文章包含了外篇的〈秋水〉、〈至樂〉、〈達生〉、〈山木〉、〈田子方〉、〈知北游〉以及雜篇的〈庚桑楚〉、〈徐無鬼〉、〈則陽〉、〈外物〉、〈寓言〉、〈列御寇〉等篇章以做對比，而透過各篇章句之列舉以及對比，發覺此十二篇文章與內篇相同相通處約有 90 處，而平均每篇 7.5 處，而除〈達生〉與〈庚桑楚〉以外，每篇與莊子言行有直接記載者，最多一篇達至 5 節，依此類之分別而覺察，此十二篇文與內篇之文關係相當密切。此外，又有提出內篇與其他篇章有區別者，如十二篇文中，有七篇使用「性」的概念，兩篇使用「道德」之概念，又有兩篇則是提出了「道德」的概念等，諸如此類，以說明內篇與其他十二篇雖有相通之處，可同樣的，亦有區別之處，所以雖十二篇與內篇關係密切，可卻也不能因此而同等視之。接著是第二類的兼容儒法，而此所引用的篇章分別有〈在宥下〉、〈天地〉、〈天道〉、〈天運〉、〈刻意〉、〈繕性〉，與雜篇之〈天下〉共七篇作對比。以及第三類的抨擊儒、墨類，而此則分別應用〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈胠篋〉、〈在宥上〉四個短篇為主體和核心，並應用〈讓王〉、〈漁父〉、〈盜跖〉做配合，此皆應用著如第一類之方法以求其異同。

而通過三類自身之比較，並且考察以及命名，由此劉先生將此三類文章別分為三派，第一類文章稱為述莊派作品，第二類為黃老派作品，第三類則為無君派作品。將此分類後，劉先生進一步對此三類做比較研究，如

<sup>18</sup> 參見 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1987），頁 60-61。

<sup>19</sup> 參見 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1987），頁 62-98。

探討三類文章的一致性部分，提出外雜篇三類之文章皆有與內篇相同相通之處，如述莊派有 90 處，黃老派有 14 處，無君派有 6 處。而較明顯的相通處則述莊派與黃老派有 10 處，而無君派則有 5 處。依此統計與比較說明，三類型之文章都與莊子思想有或多或少的聯繫，由此說明，這些作品並非偶然湊合在一起，而是作者本身皆於不同程度上受到莊子思想的影響，所以才將自己的作品附於內篇之後。而由此亦可知，《莊子》本身為莊子及其後學之作品總集。此地僅以此一例以約略說明，此後劉先生還探討了三類內部的聯繫、三類文章與內篇的聯繫、三類內部的聯繫多於文章之類的聯繫、各類文章與內篇的聯繫多於各類文章之間的聯繫、述莊判在莊子後學中的地位以及外雜篇三類文章的大致年代等等主題，分別統計以及比較，而後總結以上主題而提出，《莊子》內篇基本上為戰國中期的作品，外雜篇基本為莊子後學的作品，而後學之中又大約可分為述莊派、黃老派以及吳君派三個分支，而莊子與這三派的總合即為莊子學派。而若要研究莊子本人之思想，則應以內篇為主，內篇所主要透發的為莊子本人的一些生活經歷與思想，而外雜篇的述莊派則對於莊子思想多有闡發，分別為研究莊子思想之重要依據與參考資料。三、後學三派之文皆有雙重史料價值，因三派之作品皆為研究莊子學說演變的基本資料，且三派之作品本身亦具有特殊的意義，此三點為劉先生透過統計與比較而得出之結論。以上為劉笑敢先生所提出之「窮舉對比法」。

### (五) 主導題材研究法

「主導題材研究法」為項退結先生所提出，<sup>20</sup>其主要應用之方法為將中國哲學歸內為幾個題材，而稱此題材為「主題因素」，而項先生總共區分了八個主題作為「主題因素以探討」，分別為「政治」、「道德」、「主宰之天」、「大自然與人事相互感應」、「萬物根源」、「萬物與人事的常道」、「天地人一體」以及「大自然」等總共八個主題。<sup>21</sup>而除了透過此八個主題研究中國哲學以外，項先生還應用此八個主題來分析與比較各家學說，並由此而評斷著作之性質。至於此八個主題之提出，除是歸納於三千年來的中國哲學以外，亦與《國語》所記載的「天、地、神、民、類物」五種職司

<sup>20</sup> 參見 項退結，《中國哲學之路》(台北：東大出版社，1991)，頁 3-14。

<sup>21</sup> 主導題材之原先為七個題材，項先生於 1981 年初提出於〈中國哲學對人的思考〉一文，後 1989 年時，於〈中國哲學的主導題材〉中，又列舉了「大自然」為第八個「主題因素」，「主導題材法」由此而定形。

相符。「天」可為「主宰之天」，「天地」則常指「萬物根源」，「神」通常指「百神」，包含已故祖先，「民」則包含「政治」與「道德」，「類」則接近「大自然」，而由於此五類皆無包含「常道」此一主題，故又列舉「常道」以作為主題，「主導題材法」的八個主題由此而完成。

至於「主導題材法」之具體應用，以項先生以「天」為題材所提出之〈從董仲舒、淮南子至王充的「天」與「命」〉一文為例，<sup>22</sup>文中，項先生分別提出了董仲舒、淮南子以及王充對於「天」與「命」之看法，在分別提出之後，接著提出三人所提出之「天」、「命」思想的影響與哲學評估，依此而為總結且說明對於後世哲學思想之影響力，而本文僅以項先生對於董仲舒之研究為例，說明「主導題材法」之應用。

對於董仲舒董「天」、「命」思想之研究，項先生首先提出，董書中的「天」並不超越自然界，<sup>23</sup>而事實董仲舒所言之「天」，即為表顯春夏秋冬的大自然，如言：「春者天之和也，夏者天之德也，秋者天之平也，冬者天之威也。」<sup>24</sup>由此可見，董氏心中之「天」即為大自然，且不在大自然之外，而大自然運行的常規，即是所謂的天之道、天之經、天之義，而表現於四季、陰陽與五行。而雖董氏所說之「天」為大自然。而項先生進一步又有提出「天」雖指大自然，然而卻亦有些部分有所差異者，如董書言：「天地陰陽木火土金水九，與人而十者，天之數畢也。」此地之天、地，即為最大之陰陽，但陰與陽卻不僅限於天地，此外，天有春、夏、季夏、秋、冬五行，可五行卻又不限於天的季節。而此十數之中，最為特殊者，即為「人」，因董氏認為人為超然於萬物之上，且為天下最為貴者，雖超然萬物而為天下最貴，可人仍是不離於自然，而為自然的一部分，所以仍必須「循天道以養其身」。此外，項先生又提出，董仲舒認為，天地陰陽交創而生萬物，天透過與地的陰陽相交，因此而產生萬物，所以天即為萬物及人之本，故董書言天為「人之曾祖父」。依此總結來說，董書中所提出之「天」，無論所指為自然整體抑或是與地相對之天，兩者皆是內在於宇宙之中，而非超越於宇宙之上，而就哲學史上來說，項先生認為，此一

<sup>22</sup> 參見 項退結，《中國哲學之路》（台北：東大出版社，1991），頁 151-175。

<sup>23</sup> 此地之「董書」即為《春秋繁露》，為項退結先生將其簡化而說。

<sup>24</sup> 參見 董仲舒，《春秋繁露》（台北：河洛圖書出版社，1974）。本文所引用之《春秋繁露》支原文，皆出於此。

觀點應根源於荀子或荀學派。

透過上述「主導題材法」應用之提出，由此可約略得知，「主導題材法」之實際應用，其根本之條件與主軸，為「主導題材」，依此「主導題材」為主軸而與以探討哲學家或學派之思想與體系，此外，又以此「主導題材」為基準，以與其他哲學家或學派之思想與以比較，由此而提出進一步之創見，此些方法之應用，即為項先生所提出之「主導題材研究法」。

除以上所列舉之前輩學者們所提出之方法論之外，仍有許多前輩學者提出了相當重要的方法論之原則與具體方法論，例如杜保瑞先生提出了「四方架構法」，<sup>25</sup>透過四個中國哲學的基本問題：「本體論」、「宇宙論」、「功夫論」與「境界論」，依此四方架構作為分析中國哲學的方法論架構，並於哲學研究中依此架構作一體系性的融貫，也就是任何一個基本的哲學問題皆可以貫通至其他三個基本哲學問題上，且四組問題能形成一義理分析的網絡，令所研究之思想更呈現出互動性，此為杜保瑞先生所提出之「四方架構法」。又有如高柏園先生所提出之「先驗的方法」或稱為「超越的方法」(transcendental method)。<sup>26</sup>此方法之應用，為先肯定一對象，而後找尋此對象之所以可能之條件的方法等等，此外，又有劉福增先生的《老子哲學新論》、<sup>27</sup>周桂鈿先生《中國哲學的方法論》、<sup>28</sup>張岱年先生《中國哲學史方法論發凡》、<sup>29</sup>成中英先生《本體詮釋學》、<sup>30</sup>、黃信二先生《哲學表達及其基礎：中國哲學研究方法之新思維》、<sup>31</sup>以及韋政通先生主編的《中國思想史方法論文選集》等。<sup>32</sup>而就佛學領域而言，有吳汝鈞先生提出對於現代佛學研究的幾種方法向度，分別為：「文獻分析法」、「考據學方法」、「思想史方法」、「哲學研究法」、「維也納學派方法」、「實踐修行法」、「白描法」等諸多研究方法。<sup>33</sup>這些無論是方法論的原則或是具體的方法論，皆對於中國哲學之研究，產生莫大的影響力，使往後研究中國哲學後進之研究成

<sup>25</sup> 參見 杜保瑞，《基本哲學問題》第二章(北京：華文出版社，2000)。

<sup>26</sup> 參見 高柏園，《韓非哲學研究》(台北：文津出版社，1996)，頁9。

<sup>27</sup> 參見 劉福增，《老子哲學新論》(台北：東大出版社，1999)。

<sup>28</sup> 參見 周桂鈿，《中國哲學的方法論》(太原：山西教育出版社，2006)。

<sup>29</sup> 參見 張岱年，《中國哲學史方法論發凡》(北京：中華書局，2003)。

<sup>30</sup> 參見 成中英，《本體詮釋學》(武漢：湖北人民出版社，2006)。

<sup>31</sup> 參見 黃信二，《哲學表達及其基礎：中國哲學研究方法之新思維》(台北：理得出版，2005)。

<sup>32</sup> 參見 韋政通主編，《中國思想史方法論文選集》(台北：水牛圖書出版事業有限公司，1987)。

<sup>33</sup> 參見 吳汝鈞，《佛學研究方法論》(台北：臺灣學生書局，1996)。

果，能更趨於優越且完善。

而綜合以上方法論之原則與具體研究方法之提出與應用，由此可發覺，無論是方法論之原則或具體之研究方法，其本身帶有著條件與目的性，也就是說，任何一樣研究方法的提出，其本身皆早已具備了目的性，而由於目的的確立，故欲達成目標必須依於達成目標所須具備的條件，所以產生了研究方法本身的條件性，又由於條件性的確立，說明了此方法之所以不同於彼方法之條件，而此條件的確立，因而產生了方法的限制性。由於目的與條件與限制性的差別，所以應用研究方法研究哲學思想之時，其結果將因研究方法本身之目的與條件而有所差別，如項退結先生的「主導題材研究法」，其目的就是歸納中國哲學，而條件就是透過「主題因素」以開展議題，又如「比較法」本身，其目的就是為了比較出兩個哲學觀點、學派等本身之異同，從而了解其同異性，故選用何種研究方法，那麼其研究成果就必然呈現某種趨向，因研究方法本為「達成研究目的之規則性思想操作歷程及其處理架構」。

### 第三章、「基源問題研究法」之發展緣起與理論架構

在上一章的探討中，本文初步的證實了，無論是何種研究方法，本身皆帶有著預設、條件與限制，研究方法本身具備預設之原因在於其目的的取向，因為所欲達到之目的，因而研究方法產生了預設之問題，而由於達到目的必須有其方法與途徑，故而衍生了條件的問題，再而由於條件的確立而顯示出了各種研究方法的獨特性與差異性，所以產生了研究方法的限制性問題。由於條件、預設與限制的不同，故產生了種種的研究方法，此為上一章所初步指出之問題。接著本章所探討的，為以勞思光先生之「基源法」為中心，以對於研究方法做一更深入之理解與掌握。

#### 第一節、「基源問題研究法」之發展緣起

在探討「基源法」之前，首先必須對「系統法」、「發生法」以及「解析法」這三類研究方法與以探討。探討此之原因在於，依勞先生所說，「基源法」提出之原因在於滿足「系統性」、「歷史性」與「全面判斷的統一性」，而為了滿足這三點原則，勞先生首先提出了上述三種研究方法與以探討，並分別指出應用此三種研究方法的不足之處，而為了解決這三種研究方法的不足之處，勞先生提出了「基源問題研究法」，應用「基源法」研究中國哲學史將能滿足上述三種原則，並且避免另三種研究方法的疏失。然而，既然「基源法」是為滿足三項原則以及避免三種研究方法之疏失，那麼首先必須針對此三種研究方法與以探討，以充分了解「基源法」之開展，以及三種研究方法之實際內容與問題。

一、系統研究法：當哲學家在陳述其理論與及觀點時，總有一定的理路以及思維方式，而將此哲學家的思想作系統性陳述的方法，即是所謂的系統研究法。而關於勞先生對此之主張可以分為以下幾方面來探討：

- 1、如果一個研究者，一味採用「系統法」的觀點，只去掌握某哲學家思想中的系統部分，而不注意那些歧出旁生的觀念，則他的敘

述即不可避免地不能包含這個哲學家的思想的全部，而必有所缺遺。

- 2、「系統法」的研究結果，不是有所缺遺，而是有太多的增補。
- 3、使用「系統研究法」的人，甚至有時在寫哲學史時，完全以自己的思想系統來籠罩前人。結果他所寫的哲學史中，除了與他立場相近的哲學思想可能得到較公平的敘述外，其他的哲學思想都成了被貶抑的對象。<sup>1</sup>

首先，我們必須承認幾項基本問題，即研究方法本就帶有著目的、條件與及限制性，<sup>2</sup>而因為研究方法本身的條件、目的、限制性不同，故研究所得之結果本就有所不同。例如一個應用「系統研究法」者，使用之方法為將所研究之思想作一系統性之整理，所得之成果自然會成一有系統性論述之哲學，如研究天臺智者大師之思想，研究者將深入智者大師之思想與著作，將「一念三千」、「一心三觀」、「六即佛」、「三佛性」、「空不空如來藏」等概念作一有系統性之整理，而所得之結果為一以「三佛性」、「三道」、「三軌」、「六即」等等為理，以「一念三千」、「一心三觀」、「止觀」為觀行，又「十信」、「十住」、「十行」、「十迴向」、「十地」乃至「等覺」、「妙覺」為所修證之次第及所證理等有系統性之研究成果；又如應用「發生研究法」者，所專注之處為哲學家思想的發展、轉變、完成等等問題，因此研究之成果能夠詳盡展現哲學家思想之起、承、轉、合，如應用「發生法」研究朱子之思想，內容將呈現如朱子的思想從何開始產生？曾經受過哪些思想家的影響？朱子的思想在什麼時候成形？其中又曾經歷過什麼轉變？而朱子思想對於時代產生了什麼影響？等等問題。綜合以上所述，研究方法之選用勢必影響著研究之取向及成果，而所以導致此結果的成因，正由於研究方法本身帶著條件性與目的性，亦因研究法本身具備了這種種限制，因此，對於所研究之思想有取捨本為一必然發生之結果。<sup>3</sup>既此為使用方法所必然產生之結果，那麼勞先生所認為的缺陷也就不構成真正的

<sup>1</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 6-7。

<sup>2</sup> 如高柏園先生於即認為，方法之所以為方法，即在於提出目的且透過限定而完成，因此，所有的方法都有其目的與抽象性，因為有目的與抽象性，所以由此而有其限制性。參見 高柏園，《韓非哲學研究》(台北：文津出版社，1996)，頁 13。

<sup>3</sup> 在此，高柏園先生亦認為，若使用研究方法，則不免有其預設，而由於有其預設，故對於所研究之對象內容自有有所取捨，故研究之時有增益與減損本為使用方法所必然產生之結果。參見 高柏園，〈論勞思光先生之基源問題研究法〉，《鵝湖學誌》12 期，1996/4，頁 63。

缺陷。至於第三點部分，研究者之所以會完全以自己的思想體系籠罩前人，追究其根本原因，這並非研究方法本身有何缺失，而在於研究者不能謹慎使用研究方法，也就是病實在人而非法。因此，綜合以上論述，可發現到兩項重要的訊息：一，研究方法因為具備條件、目的與限制的緣故，故對所研究之思想必定有所取捨；二，若不能謹慎使用研究方法，那麼反而會將自己的想法籠罩在所研究之思想，偏離了所研究之思想的觀點。接下來為「發生研究法」之探討：

二、發生研究法：在上述「系統法」的探討之中，曾約略以「發生法」為例說明「發生法」的研究方法。而具體來說，「發生法」主要所要探討的，為對於哲學上知識、存在、人生理想之類等種種問題，提出發生時間之事件根據，即「發生法」所注重之處在於，知識之心理起源、於生物進化之歷程以及如何於社會歷史之發展歷程中出現，以及出現後對社會歷史所造成之功用。<sup>4</sup>而勞先生認為「發生法」之缺陷可分為以下幾點探討：

- 1、用「發生研究法」來寫一部哲學史，自然是十分繁重的工作，因為對每一專家都詳盡地蒐集材料，記述他一個個觀念如何出現，所費的時間與精力自然是十分驚人的，而這樣寫成的哲學史，實際上是集合許多篇專家研究的文字而成，就幾乎不是一個人的精力時間所能辦到了。
- 2、如此的研究結果每每不能完整呈現一個理論，而只能記述一大堆資料。
- 3、其中問題在於每每研究者只看見零星片段的事實，而不見理論的全體，結果只有破碎的記述，而不能達成對某一理論的全面把握。<sup>5</sup>

哲學之研究本為一繁重之活動，因所涉及的内容不僅為哲學家之思想，還包含著歷史上的事實，在通過了哲學家思想之研究及歷史考證之後，接著必須進一步對思想反省與批判，也就是說，哲學的研究涉及了文

---

<sup>4</sup> 參見 唐君毅，《哲學概論(上)》(台北：臺灣學生書局，1984)，頁 197。

<sup>5</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 8-9。

獻、邏輯以及「見」等三大步驟。<sup>6</sup>文獻即是應用文獻學的方法以進行研究，而由於文獻的探討涉及了事實記述的真實性，因此，如文獻不足抑或是考證錯誤，勢必影響著研究成果之真實性，所以研究之初步必須蒐集前人之研究成果，並且對流通於世面的各種版本進行考證與比較之研究，如以研究老子為例，目前流通的老子版本有王弼老子通行本、帛書老子與郭店竹簡版老子，<sup>7</sup>然則各版本之年代與內容皆有差異，故以何版本研究老子即為一大問題，接著研究老子者必須進一步對於老子其人，以及《道德經》成書之年代與以考證、分析與探究，透過文獻之分析以進一步掌握老學，增加研究老學之客觀依據，此為文獻分析之部分。而在文獻分析過後則必須進一步進行邏輯分析，即對於所研究之思想應用歸納、演繹的方法，並透過語意、語法之分析，以求得對所研究之思想能進一步的貫通以及掌握，並進一步發覺所研究思想之系統性，而依此系統性將思想與以貫穿，將所研究之思想成為一有系統性之哲學，此為邏輯分析之部分。在經過邏輯分析之應用，進而對於理論與以反省及思辨，透過反省與思辨路途，能夠徹底掌握住所研究思想之優缺點，研究者或能進一步通過正、反、合之思惟，創造出一新的思想，此即是所謂「見」的部分。<sup>8</sup>通過以上的論述可以發覺，哲學研究包含著三大步驟，而每一步驟之研究皆關涉了研究成果之成敗優劣，因此可知，哲學之研究本為一繁重之活動，所以勞先生所說的：「用發生研究法來寫一部哲學史，自然是十分繁重的工作。」此並非「發生法」之缺失，實則為哲學研究所必經之過程，況且，當研究者使用「發生法」之時，本就擁有其目的與預設，即在於研究哲學家思想的發生歷程，故此「繁重」實則亦非「發生法」之缺陷，實為構成「發生法」所必須具備之根本條件。至於二、三點的部分，思想之研究會否成一資料之堆砌，以及只能看見零星之片段，而不見理論之全體？深究此問題之根本原因，仍是

<sup>6</sup> 牟宗三先生在《中國哲學十九講》·〈儒家系統之性格〉中提到，要了解一哲學系統的性格有三個標準：「一個是文字，一個是邏輯，還有一個是『見』。」參見 牟宗三，《中國哲學十九講》（台北，臺灣學生書局，2002），頁 71。

<sup>7</sup> 一九九三年十月，荊門郭店一號楚墓發現竹簡《老子》資料，因為抄寫於三種不同形制的竹簡上，所以分為甲、乙、丙三種，甲本現存竹簡 39 枚，共 1090 字，乙本現存竹簡 18 枚，共 389 字，丙本現存竹簡 14 枚，共 270 字，均未分章，且內容順序完全不同於帛書或今本，也無以「德」、「道」分篇的情形。參見 丁原植，〈從出土《老子》文本看中國古典哲學的發展〉，《本世紀出土思想文獻與中國古典哲學研究論文集》（台北：輔仁大學出版社，1999），頁 15。

<sup>8</sup> 勞先生亦有相近之看法，如《新編中國哲學史(一)》提到哲學的研究必須滿足三個條件：「第一是事實記述的真實性；第二是理論闡述的系統性；第三是全文判斷的統一性。」即是通過文獻考證、分析以求真實性，對於思想應用邏輯分析以掌握系統性，並且通過「設準」以達成全面判斷之統一性。參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》（台北：三民書局，2004），頁 13。

病在人而非法，因其根本問題在於研究者本身不能審慎使用研究方法，並於所研究之思想進行邏輯分析以掌握系統性，提出看法以分析思想之優劣缺失，因此，才會導致研究成果僅成一資料之堆砌。<sup>9</sup>嚴格來說，如此之研究方式並不能稱為哲學研究，而僅能說是歷史研究而已，故此亦非「發生法」之缺失，而為研究者本身未能掌握「發生法」之應用。接著所要探討的為「解析研究法」：

三、解析研究法：「解析法」之應用為使用語法、語意以及邏輯等分析為主，透過分析的方法以研究哲學家之思想，而勞先生對於「解析法」之問題可分為以下幾點探討：

- 1、用「解析法」來研究哲學史，事實上原只能研究一本書和一個個人的理論。
- 2、「解析研究法」只能整理已有的材料，而不能提供材料；凡是涉及知識內容的判斷，就必須有一定的材料作為此種內容之根源。
- 3、解析的研究不能擔任綜合的工作。
- 4、運用解析方法的人，每每並不能自覺到這種材料方面的缺乏。當他們要下一種判斷，而無現成材料及基礎的時候，他們通常是用常識的「粗陋意見」來填補這個空缺。例如，一個有解析訓練的人，整理希臘哲學理論時，可能做得很好；但當他對希臘哲學下一全面的判斷的時候，他們可能就遁逃到某粗陋的流行觀點下面去。他們可能用功利主義的觀點隨便作一點批評，也可能忽然大談外緣條件的作用(如社會組織與經濟結構等等)。他們不能有哲學的判斷，就只好用常識的判斷來頂替了。
- 5、要對哲學史作任何一種全面性的判斷，必須有哲學的「所見」作基本材料。如果沒有這種判斷，則不能寫出一部哲學史；如果以惡劣淺薄的俗見代替哲學的見解，則結果必寫出一部十分壞的哲學史。這就是解析的研究法的最大弊病所在。<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> 反之，若能善用發生法作為方法論以研究，對於思想之研究是有所增勝的，如高柏園先生提出，發生法提供了對象之描述，而此種種描述有助於對於理論之考察，此外，整體與部分之互定亦是發生法所提供之重要訊息，而發生法正是期望由發生之了解而促進互動與辨證。參見 高柏園，《韓非哲學研究》(台北：文津出版社，1996)，頁 14。

<sup>10</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 10-12。

「解析法」(分析哲學)之應用乃透過語法、語意與及邏輯等分析為主，應用此以對思想進行分析與研究，然則應用語法、語意以及邏輯分析之方法是否只能研究一本書或一個個人的理論？且是否只能解析而不能下一全面性的判斷？抑或將下判斷時，只能遁逃到某「粗陋」的流行觀點下，而無法做哲學之判斷呢？事實是不盡然的。如大陸學者張立文先生於《中國哲學邏輯結構論》一書裡，透過「邏輯歸納」之方法將中國哲學分為：象性、實性與及虛性等三大範疇，而於三大範疇之下又進一步推演成象象、象實、象虛；實象、實實、實虛；以及虛象、虛實、虛虛等九個範疇，而於九個範疇再進一步細分為五行、陰陽、天、氣、道、人乃至體用等二十五個範疇，<sup>11</sup>透過邏輯範疇以統合中國哲學，並應用範疇對中國哲學與以判設。此外，香港馮耀明先生於《中國哲學的方法論問題》一書裡，亦應用「分析哲學」(解析)之方法，透過概念分析、語言分析以及邏輯分析之方法，處理「宋明儒學的心性哲學」、「《公孫龍子》的語言哲學」與「龍樹《中論》的邏輯與辨證」等問題。而透過張立文與馮耀明先生方法論之提出與應用，我們亦可以發覺，語法、語意與及邏輯分析等方法實為哲學研究常見之應用，且為哲學研究之必要條件，而勞先生提出之「基源問題研究法」實則也應用了此方法以研究，<sup>12</sup>因此，綜合以上論述，我們可以發覺，「解析法」事實上不僅可以提出題材，且於哲學之研究上亦能下一全面性之判斷，並且通過全面性之判斷以統整哲學理論與體系，而非「只好用常識之判斷以作為頂替」者，除非所研究之思想只著重於實踐而非理論，且不需要理論、系統性以及邏輯分析，然則如只有實踐而沒有理論可談，那麼此思想也就不成哲學了。<sup>13</sup>

透過對以上三種研究方法之探討，基本可歸納出幾個要點：一、研究方法之條件與目的非研究方法之缺陷，為研究方法成立之時即擁有之限制，且為研究者於選擇使用某一研究方法時，本因面對之結果。二、任何

---

<sup>11</sup> 參見 張立文，《中國哲學邏輯結構論》(北京：中國社會科學出版社，1989)，頁 56-57。

<sup>12</sup> 如勞先生於基源法之探討曾言，基源問題為每一學說之根源，但很多學者往往不明顯說出，因此，研究者就必須透過一番功夫，以發現學說之基源問題為何，而此就必須應用邏輯還原之工作，已明確說明勞先生之基源法亦是透過邏輯分析以成立理論之系統性。參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 14-15。

<sup>13</sup> 馮耀明先生提出以分析哲學研究中國哲學之時，曾進一步反省言：「如果『中國哲學』是『中國工夫』，分析方法是沒有插手餘地的；如果『中國哲學』是『中國工夫論』，分析方法是不可缺少的。」參見 馮耀明，《中國哲學的方法論問題》(台北：允晨文化實業股份有限公司，1989)，頁 325。

一種研究方法皆必須透過邏輯與系統之研究，因缺乏邏輯與系統之研究，那麼所從事之研究並不能稱為哲學研究，換言之，邏輯與系統為構成哲學研究之基本條件。三、研究成果之成敗非研究方法本身之缺失，其問題點在於使用者本身，因使用者若無謹慎使用研究方法，那麼研究產生之問題亦僅在研究者本身，而非研究方法有何缺失。

## 第二節、「基源問題研究法」的理論架構

透過上述對於「系統法」、「發生法」與「解析法」之探討，以充分說明了，研究方法本身之限制並非研究方法之缺陷，而是研究方法之目的與條件所導致，由於目的與條件之因素而導致了研究方法之限制，故此限制並非研究方法之缺陷，因根本原因在於目的之不同，故使用者在使用研究方法之時，本應面對所選用之研究方法的限制性，此為上一節所證實的問題。而本節接著所要進一步探討的，為「基源法」的理論與架構，並對其理論與架構做一番追問與反省，因「基源法」之成立為滿足歷史、系統與判準，且是透過三種研究方法與以開顯，透過三種研究方法以凸顯「基源法」的不同與超越之處，然而「基源法」是否真如勞先生所說般獨特，對此必須加以考察與反省，因此，本節所要探討的，即為「基源問題研究法」的理論與架構。

四、基源問題研究法：「基源法」為勞先生在《新編中國哲學史(一)》裡提出，其研究之方式為：「以邏輯意義的理論還原為始點，而以史學考證工作為助力，以統攝個別哲學活動於一定設準之下為歸宿。」<sup>14</sup>也就是透過「事實記述的真實性」，「理論闡述的系統性」以及「全面判斷的統一性」以研究思想，而針對「基源法」，首先，勞先生認為：

- 1、我們著手整理哲學理論的時候，我們首先有一個基本了解，就是一切個人或學派的思想理論，根本上必是對某一問題的答覆或解答。我們如果找到了這個問題，我們即可以掌握這一部份理論的

---

<sup>14</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 14。

總脈絡。反過來說，這個理論的一切內容實際上皆是以這個問題為根源。理論上一步步的工作，不過是對那個問題提供解答的過程。這樣，我們就稱這個問題為基源問題。<sup>15</sup>

本文以為，對於哲學理論，勞先生有一預設判準，即「一切個人或學派的思想理論，根本上必是對某一問題的答覆或解答。」考哲學之起源，哲學又稱為愛智之學，乃是對於生活週遭的一且充滿好奇心而有所探求，由探求而進一步提出問題與反省，而隨著不斷的提出與反省問題，哲學家的思想因此逐漸成形，隨著思想之成形而後有學派的產生，這從希臘的諸多學派之起源中皆可發覺，而中國哲學大抵亦不出此範圍，如先秦儒道乃是針對於「周文疲弊」，<sup>16</sup>儒家對於周文的態度與以肯定，並且期望能夠恢復周文，<sup>17</sup>而道家對於周文之態度則與以否定，認為只是虛文，因此老子提出「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首。」（《道德經·三十八章》）<sup>18</sup>由於彼此回應周文態度的不同，因此影響理論與實踐之取向；而佛教乃是為了處理生命的執著以及生死輪迴的問題而有，<sup>19</sup>因此，勞先生所謂：「一切個人或學派的思想理論，根本上必是對某一問題的答覆或解答。」對此是可表贊同的，接著：

## 2、基源問題雖是每一學說的根源，但有很多學人每每並不明顯地

---

<sup>15</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 14。

<sup>16</sup> 牟宗三先生認為，周文在周朝之時相當完備，所以孔子曾讚嘆「郁郁乎文采，吾從周」。然則當禮發展至春秋之時，逐漸失去其效用，而由於這套禮樂於春秋之時出現了問題，所以就稱之為「周文疲弊」。而諸子思想之出現正是為了對應此問題而有。參見 牟宗三，《中國哲學十九講》(台北：臺灣學生書局，2002)，頁 60。

<sup>17</sup> 牟宗三先生認為，孔子對於周文的態度是與以肯定的，且認為無論楚於哪個時代，哪個社會，禮總是需要的。而周公所制定的這套禮樂，孔子認為在當時還是可以使用，且可以斟酌損益，可卻不能從根本將禮推翻，所以孔子對於周文是採取肯定之態度，而禮之所以成為儒家之思想，就在於孔子使周文「生命化」。參見 牟宗三，《中國哲學十九講》(台北：臺灣學生書局，2002)，頁 60-61。

<sup>18</sup> 道家的部分牟先生則認為：道家對於周文所採取的為否定的態度，道家雖否定周文，然則不同之處在於，道家並非採取功利主義之觀點，而是道家思想背後有其基本之「洞見」(insight)，也就是「自由自在」，所以道家將周文看成虛文，人為周文為一形式主義，因為如此，道家將周文通通看成是外在的(external)，而由於只將周文看成是虛文，且是外在的，所以周文將會成為我們生命的束縛桎梏，將使我們不能自在。參見 牟宗三，《中國哲學十九講》(台北：臺灣學生書局，2002)，頁 64。

<sup>19</sup> 佛教起源於印度，一般史料記載約後漢明帝時傳入中國，隨著時代的發展而成為中國主流之思想之一，在中國期間發展出許多宗派，而以天台、華嚴(又稱賢首)、禪、淨、律、唯識、三論(此些宗派皆由佛法傳入中國後成立)等宗派為主流，而其主要之思想為如何解脫生死輪迴之苦而不再受後有，如證果之聖者常自說：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」

說出來。因此，我們自己常需要做一番工作，以發現此一學說的基源問題是甚麼。這裏就需要邏輯意義的理論還原的工作了。勞先生並指出，所謂理論還原的工作，就是從許多論證中逐步反溯其根本意向所在。根本意向發現了，配合一定材料，我們即可以明白基源問題應如何表述。又，掌握基源問題，雖以解析工作為主，但也要涉及考證問題。<sup>20</sup>

依勞先生之論述，我們可以發覺，「基源法」的使用是包含著三大步驟，即邏輯、解析以及考證，也就是包含著「系統法」、「發生法」以及「解析法」等三種研究法之應用。然則此地我們必須反問，三種研究方法難道不能互用嗎？若是互用是否就只是「生吞活剝」的硬湊在一起呢？依於前述對於研究方法的反省可以發覺，無論使用任何一套研究方法皆必然涉及邏輯、解析以及考證，差別只在於偏重點的不同，我們無法將邏輯、解析以及考證任何一者抽離於哲學之研究，因此為哲學研究之充要條件，為哲學研究所必須涉及的，<sup>21</sup>因此可以了知，「系統法」、「發生法」以及「解析法」三者是必然可以互用的，問題只在於研究者本身是否能夠適當使用三者，而針對此一問題，或可大膽假設，勞先生之「基源問題研究法」實則即為「系統法」、「發生法」以及「解析法」三者的綜合體，<sup>22</sup>雖為三者之綜合體，勞先生卻仍有一獨到之創見，即在於「基源問題」與「設準」之提出，針對於哲學問題的基源與以研究，透過設準對哲學思想與以判設，並透過其他三個研究方法之交互應用，此即為「基源問題研究法」。

- 3、掌握了基源問題，(我們)就可以將所關的理論重新作一個展示，在這個展示過程中，步步都是由基源問題的要求衍生的探索。因此，一個基源問題引出許多次級的問題；每一個問題皆有一解答，即形成理論的一部分。最後一層層的理論組成一整體，

<sup>20</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 14-15。

<sup>21</sup> 高柏園先生曾提出，就事實來說，並沒有一部哲學史只使用一種研究方法，即使是羅素的《西洋哲學史》來說，同樣也有著邏輯之解析與發生之歷程以作立論支持，因此，問題在於勞先生將問題過於簡化了。參見 高柏園，〈論勞思光先生之基源問題研究法〉，《鵝湖學誌》12 期，1996/4，頁 63。

<sup>22</sup> 高柏園先生曾言，將「系統法」、「發生法」以及「解析法」三種方法統合並非不可能，只是「不如此容易」罷了，而實則勞先生的「基源法」正是這三種研究方法的統合，且再加上基源問題及設準的提出以滿足其哲學史的三個要求。參見 高柏園，〈論勞思光先生之基源問題研究法〉，《鵝湖學誌》12 期，1996/4，頁 63。

這就完成了個別理論的展示工作。這種工作分別地做若干次，我們即可將哲學史中各家各派的理論展示出來，這時，我們已經能夠滿足「真實性」與「系統性」的要求，剩下的就是全面判斷的問題。<sup>23</sup>

從前述之文中我們可以得知，所謂掌握了基源問題，而可以透過一個基源問題引出許多層次的問題，而每一個問題皆有一解答，此方法之應用，實則就是透過基源問題，以系統化的陳述所研究之思想，然而對此必須提出一問，應用系統化的陳述其實就是「系統法」的研究方式，既然「基源法」與「系統法」皆是透過系統化的方式研究，那麼「系統法」與「基源法」的差別在哪裡呢？對此，我們必須提出疑問。透過勞先生之陳述，我們可以了解，「基源法」是透過基源問題的方式與以系統化的陳述，而透過此根本條件即可發覺，「基源法」與「系統法」的差別即在於「基源問題」的部分，而透過此基源問題之根本條件，我們可再進行一假設，如果「系統法」的著眼點與「基源法」是相同時，那麼所得之研究成果是否也會相同呢？例如勞先生在墨子之研究中，提出：「墨子思想之中心，在於『興天下之利』。『利』指社會利益而言，故其基源問題乃為：『如何改善社會生活？』。」<sup>24</sup>若果「系統法」研究墨子時，同樣也是由「利」出發，由此而系統化陳述問題，那麼結果是否會相同呢？結果應仍是有所差異的。造成此結果之差異，其問題點就在於著眼點之不同，故所得之結果也必然不同。因「基源法」之研究方式為透過基源問題開展，應用基源問題的開展繼而引生出許多的次級之問題，並透過問題的提出與解答且與以系統化；而「系統法」僅是透過系統化研究，重點非問題之解答，而是在於將哲學理論系統化，因此，在研究之形式上或有相通之處，然在結果上卻是有所不同的。<sup>25</sup>此時可再反問一問題，那麼「基源法」是否也會如同「系統法」般，同樣無法避免有所增減與取捨呢？針對此一問題，「基源法」實則也是無法避免的。如勞先生於「系統法」之探討中所說，<sup>26</sup>哲學家之

<sup>23</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 15。

<sup>24</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 279。

<sup>25</sup> 就基源法來說，葉海煙先生則認為，基源法也就是「還原法」，與胡賽爾的「存而不論」(Reduction)近似，而基源問題則為「自我」之問題，認為勞先生將此「自我」之問題擴大為中國哲學家的根本思考意向及關懷所在。參見 葉海煙，《老莊哲學新論》(台北：文津出版社，1997)，頁 266。

<sup>26</sup> 勞先生於系統研究法之探討曾提出，當哲學家建立期理論時，雖有一定理路，卻也難以避免歧出之觀點，特於在當發覺於自己理論系統出現困難之時，則不得不應用表面之補救方法，以解釋這些問題。參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 6-7。

思維雖有系統性，而歧出之問題卻往往不在哲學家之理論系統內，也就是這些歧出問題並非哲學家之理論系統與基源問題，而「基源法」之操作方式為透過基源問題開展並與以系統化，因此當面對這些缺乏系統與基源問題之觀點時，「基源法」將會無法避免有所增減或取舍的。

- 4、我們將各時代的基源問題，排列起來，原即可以發現整個哲學史上的理論趨勢，但這仍是不足以提供一種作全面性判斷的理論根據。要作全面的判斷，對哲學思想的進程及趨向作一種估價，則我們必須另有一套設準。設準的目的即在於避免獨斷的氣息。但我們又必須明白，我們雖不願獨斷，卻仍不能不有一組理論的設準，否則我們自己即根本沒有提出什麼理論來。<sup>27</sup>

關於「設準」(Postulates)之部分，<sup>28</sup>根據勞先生之所說，設準的提出是為了滿足哲學史之「全面判斷的統一性」以及「避免獨斷的氣息」，透過設準對哲學史下一全面判斷的統一性，針對此一部分，我們是可表贊同的。然則為避免獨斷的氣息之部分，對此即不得不提出問題質疑，既然提出一「設準」作為「全面判斷的統一性」，那麼此「設準」是否屬於獨斷呢？又此設準之標準為何呢？又如何避免此一設準成為獨斷呢？針對此一問題，首先，勞先生曾提出四個標準以作為設準：一、形軀我—以生理及心理欲求為內容。二、認知我—以知覺理解及推理活動為內容。三、情意我—以生命及生命感為內容。四、德性我—以價值自覺為內容。<sup>29</sup>在儒家部分勞先生歸為德行我，而道家則為歸為情意我，對於道家部分是否可為情意我之合理性尚且不論，於儒家部分勞先生曾言：「孔子本人原未提出有關『自我』之純哲學理論。」<sup>30</sup>對此必須加以留意，既然孔子本人未曾提出有關之理論，然而卻依這未曾提出之理論為設準似乎缺乏合理性，

<sup>27</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 16。

<sup>28</sup> 關於「設準」(即假設)一詞源自於康德，對此，牟宗三先生曾述及熊十力先生與馮友蘭先生對於設準一語以應用於中國哲學之論爭，其云：「三十年前，當吾在北大時，一日熊先生與馮友蘭氏談，馮氏謂王陽明所講的良知是一個假設，熊先生聽之，即大為驚訝說：『良知是呈現，你怎麼說是假設！』吾當時在旁靜聽，知馮氏之語底根據是康德。(馮氏終生不解康德，亦只是這樣學著說而已。至於對良知，則更茫然。)而聞熊先生言，則大為震動，耳目一新。吾當時雖不甚了了，然『良知是呈現』之義，則總牢記心中，從未忘也。今乃知其必然。」參見 牟宗三，《心體與性體》第一冊(台北：正中書局，1983)，頁 153。

<sup>29</sup> 參見 勞思光，〈孔孟與儒學〉，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 142-143。

<sup>30</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 142。

又以此缺乏合理性之理論為設準亦難以避免「獨斷」之氣息，且勞先生也未曾解釋此四項設準之標準如何設立，透過何條件而有，而僅直接提出並說明此四者，對此僅能推判此四項之設準為勞先生依己之學識所提出的創見，<sup>31</sup>對此我們或許不能完全認同，但不可否認的，對此，勞先生提供了不同的視角，而藉由這不同的視角，我們可以進一步反省前人哲學之得失，並豐富理論之客觀依據，而非僅依主觀之成見與以判設，以避免產生以自己的思想攏罩前人之過失。

對於「系統法」、「發生法」以及「解析法」之探討，我們可知研究方法所產生之結果，並非研究方法本身有何缺失，為使用研究方法所必然產生之結果，因研究方法之成立本有其預設與目的故。而研究之結果若偏離研究法本身，那麼也絕非研究法本身之錯誤，其問題在於使用者本身，故不能依此而評斷研究方法之優劣，同樣的，亦不能以研究方法之限制以評斷研究方法之優劣。而就「基源法」來說，已可初步的理解，「基源法」本身不同於其他研究方法之根本條件，也就是基源問題，此為「基源法」本身之預設與條件，也同樣為其限制，因缺少了基源問題即不能構成「基源法」，此為「基源法」之所以不同於其他研究方法之根本條件。至於歷史之考證與設準之提出則是否為「基源法」之預設與條件，是否為其獨特與價值所在，針對此一問題，由於本文尚未探討「基源法」之實際應用與操作，故目前仍無法針對此一問題以作明確之答覆。而為了解決此一問題與發覺「基源法」之獨特與價值，本文即於第四章對於「基於法」之應用做提出與省察，透過勞先生對於「基源法」之實際應用，以回應上述之問題。

---

<sup>31</sup> 對於勞先生所提出之設準問題，項退結先生曾有一番評論，認為：「仔細研讀勞思光《中國哲學史史》的『序言』，就會發現他所云的『基源問題』最後決定於他個人認定的『設準』。勞先生所認定的『設準』究竟是什麼呢？《中國哲學史》對此並無清楚的答案。……無論勞氏的上述認定是否準確，但以一些認定的設準為出發點，這樣的方法就不很客觀。有了先入為主的『設準』而未加證實，即使應用『史學考證為助力』，仍容易曲解或歪曲原典的意義。」參見 項退結，《中國哲學之路》（台北：東大出版社，1991），頁 18。

## 第四章、「基源問題研究法」之實踐、限制與省察

透過第三章「基源問題研究法」之發展緣起與理論架構之探討，本文對於「基源法」已有一初步的理解與掌握，明白「基源法」之條件與預設以及其限制性為何，並初步發覺「基源法」之獨特與價值為何，然而在考證與設準方面則仍不明，故必須對於「基源法」之實際應用做一探討。此外，本章除為解決「基源法」之預設與條件外，仍有幾個問題必須解決，即「基源法」的限制性為何？一般之研究與「基源法」研究之實質差別為何？勞先生對於「基源法」的預設與「基源法」實質內容之差別性為何？為回覆上述問題，本文以勞先生對於荀子以及老子之研究為例(分別為有無應用「基源法」)，並依唐君毅先生所提出之「比較法」以進行。

至於選用「比較法」之原因在於，「比較法」之應用為透過共同與差異之比較，以尋找出所比較之兩者之間的實際差異性，而比較之進行必須遵行所謂的「可比性原則」，即所比較之兩者必須有共同與差異之處方可進行比較。由於本章節之探討為分別就勞先生於中國哲學史之研究中，有無應用「基源法」與以研究，故本研究適合於「比較法」之應用，故本章節之探討選用唐先生所提出之「比較法」以進行。而進行之方式為，首先分別了解勞先生如何詮釋荀子以及老子之思想，對於荀子以及老子之歷史背景、思想以及於哲學史中之判準，有其理解與根據之後，進而通過比較研究之應用，找出兩者間共同與差異之處，而透過此共同與差異之比較，藉此以求得兩者之間的問題點，進而應用具體之分析與比較，從而發覺「基源法」的實質內容，以回應本文所欲探討的種種問題。

### 第一節、「基源問題研究法」之實踐：以勞思光先生對荀子思想之詮釋為中心

關於荀子思想之研究，勞先生由兩方面以研究荀子之思想，一、荀子之生平，以及二、荀子之學說。生平之部分為滿足「基源法」之歷史真實

性，而學說之部份，勞先生提出了荀子思想之基源問題，並透過基源問題開展，以完成「基源法」之系統性部分，且於學說之研究中，提出了設準，以滿足全面判斷的統一性，依勞先生定義，真實性、系統性與判斷之統一性即是構成「基源法」之條件。以下為勞先生對於荀子思想之研究：

### (一)、荀子之生平

在荀子之生平探討中，勞先生提出與汪中作先生不同之看法，汪中作先生認為，荀子之年代應起於趙惠文王元年，訖於趙悼襄王七年(西元前二八九——二三八年)，這六十年為荀卿大事之主要時間。而孟子卒於西元前六年，因此孟荀之年代相當相近。而勞先生則認為，依《史記》之傳文「年五十，始來游學於齊」之記載，又知荀子在齊王時最為老師，因此荀子來齊時可能在襄王時，與汪先生不同，這是由於若荀子在潛王，至春申君而死，荀卿已喻百歲，並不合理，然則，若要確定其年月，又不可考。<sup>1</sup>可就哲學史而言有其必要性，因此，勞先生推斷，荀子之年代應於孟子之後，法家李韓之前。<sup>2</sup>

傳承部分，汪先生於《荀卿子通論》認為，荀卿出於「子夏仲弓」。而勞先生則認為，觀荀子之書中除稱道孔子外，仍屢言「子弓」，或許「子弓」即《論語》中之「仲弓」，若是，那麼荀子之學遙承於仲弓，然則，仲弓之學不可知，且離荀卿之時代又遠，故勞先生論其學，則仍視為儒學在先秦後期之新說，且提出，荀卿於〈非十二子篇〉中，荀卿評「子夏氏之賤儒」，由此可知荀並不承子夏之學，因此認為，汪先生此推斷明顯有誤。<sup>3</sup>

### (二)、荀子之學說

荀子之學說一篇中，勞先生首先提出荀子的基源問題為：「如何建立一成就禮義之客觀軌道」，而透過性惡論，逐步展示荀子之理論。

---

<sup>1</sup> 廖名春先生曾根據《史記·孟荀列傳》和劉向《敘錄》中「年五十而始學來齊」之記載，以及荀子對於錢幣之稱呼推斷，荀子應約生於西元前 336 年，卒於西元前 236 年。參見 廖名春，《荀子新探》(台北：文津出版社，1994)，頁 21-40。

<sup>2</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 316-317。

<sup>3</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 317。

## 1、性惡與師法：

勞先生根據〈性惡篇〉所說：「人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉……用此觀之，然則，人之性惡，明矣。其善者偽也。」說明，荀子之論「性」，純取事實義。如荀子連用「生而有」以釋「性」，顯見其所謂「性」，乃指人生而具有之本能。<sup>4</sup>而此本能為人與動物所同具之性質，因此，荀子所言之「性」，並非孟子所言之「性」。<sup>5</sup>如順此動物性而發展，則必「亂理而歸於暴」，<sup>6</sup>因此，荀子主張由禮義師法以化人之動物性，然則荀子雖以「偽」釋「善」，<sup>7</sup>卻不能說明「性惡」之人何以能有「人為之善」，同樣亦未能說明師法何由立，禮義由何生，此為荀子理論上之缺失。<sup>8</sup>然則荀子本意，不過謂人必受文化之陶冶，方能循理。故荀子強調：「今人之師法，必將待師法然後正，得禮義然後治。」然則欲言教化，則必須肯定人除動物性外，尚有價值自覺之能力，否則無教化之可能性，可荀子言：「凡性者，天之就也；不可學，不可事。禮義者，聖人之所生也……是性偽之分也。」荀子強調人之性惡，卻又提出了「聖人」之語，然則既人性惡，聖人又由何而有，因此，荀子被迫承認人有知「理」之能力，如言：「塗之者，可以為禹。曷謂也？……然則其可以為禹明矣。」可知荀子承認常人有一種「質」與「具」，能知、能行仁義法正，而此「質」與「具」，非聖人與常人異，而在於聖人能夠化性起偽，故言：「凡所貴堯禹君子者，能化性，能起偽，偽起而生禮義。」然則，既人性惡，如何而

<sup>4</sup> 牟宗三先生對此有不同於勞先生之看法，牟先生認為性包含了「自然義」、「生就義」以及「質樸義」，並且進一步說明：一、自然義：在實然領域內，不可學，不可事自然而如此。二、質樸義：質樸、材樸、資樸通用。總之曰材質。三、生就義：自然生命凝結而成個體時所呈現之自然之資。參見 牟宗三，《才性與玄理》（台北：臺灣學生書局，1974），頁 2-3。

<sup>5</sup> 宋明儒學時期，學術之思想以《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》以及《易傳》為主，荀子之思想則遭遇排擠，如朱子言：「不須理會荀卿，且理會孟子性善，渠分明不是道理。」南宋晁公武亦言：「以性為惡，以禮為偽，非諫爭，傲災祥，尚強迫之道，論學術則以子思、孟軻為飾邪說，文姦言，與墨瞿、惠施同詆焉。」足見宋儒尊孟而斥荀。參見 張伯行編輯，《朱子語類》（台北：臺灣商務印書館，1968），頁 1306；轉引自《荀子集解》。參見 王先謙，《荀子集解》（台北：蘭臺書局，1972），頁 7。

<sup>6</sup> 所謂「亂理」，觀〈性惡〉言：「凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也：是善惡之分也矣。」可知荀子所謂正理者，即是合乎禮義，不合乎禮義者，即為亂理。

<sup>7</sup> 關於偽之一詞，陳大齊先生認為偽可以二義解說，一為偽之作用，二為偽之結果。就作用來說，偽即人為，也就是行為的意思；就結果言之，偽為人為養成之人格；而性較抽象，為生來所具有；而偽為具體，為人為所養成。參見 陳大齊，《荀子學說》（台北：中國文化大學出版社，1989），頁 68。

<sup>8</sup> 關於此點，荀子於〈禮論〉曾云：「禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭而亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮於物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。」此明確說明禮義之因何而起，並非如勞先生所說般，不能說明師法何由立，禮義由何生。

能有此「質」與「具」，且有此「質」、「具」，性惡之說又如何能成立，可知，荀子於此犯了十分明顯之錯誤，<sup>9</sup>可荀子不悟此，仍堅持「性惡」之說，又欲說明禮義師法之由來與「質具」之義，故荀子又繼而提出了「心」的觀念。<sup>10</sup>

## 2、心與天

荀子之「心」觀念為「質具」之闡述或補充，因荀子承認「塗之人可以為禹」，因此，不得不說明人能憑何種能力能由常人至聖人，〈性惡篇〉之「質」與「具」僅為泛說，而「心」則為確定之說。<sup>11</sup>

「性」為「惡」，為罪惡之源，而「化性」之功夫依於「起偽」，因此，〈正名篇〉云：「心慮而能為之動，謂之偽。」又言：「情然而心為之擇，謂之慮。」可知，「偽」生於心，而「心」為能「擇」者，此即是說，荀子視「心」為文化之根源，亦表示道德意志，觀此說法，荀子之「心」似有「主體性」之義，如〈解蔽篇〉云：「心者，形之君也，而神明之主也……是之則受，非之則辭。」足見「心」表主體，且為「應然自覺」所在。<sup>12</sup>若就此論，則荀子之「心」與孟子之「性」相近，不過，荀子之心雖亦指自覺心，可此「心」僅能觀照，而非內含萬理者，故與孟子所說之萬德萬理，悉由自覺心出之者不同，而透過〈解蔽篇〉：「人生而有知，知而有志。志也者，臧也。然而有所虛；不以所已臧害所將受，謂之虛。」可進一步了知，荀子所言之「心」乃一觀「理」之心，而非生「理」之心，此可進一步證知，荀子認為理在心外，與孟子四端之說大異。而對於心之解說，再觀〈解蔽篇〉槃水之喻，能更顯其義，篇云：「故人心譬如槃水，正錯而勿動……故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非，決嫌疑矣。」

<sup>9</sup> 關於性惡一語，陳德和先生有不同之看法，陳先生認為，「生之所以然者謂之性」並非為「性」下定義，而是告訴我們「生」是什麼，或是「生」的理由在哪裡？而「生」所指非「天生自然的種種稟賦」，乃是我們任何人的生命存在，而透過「生命中之某些天生自然的稟賦或現象，如本能、欲望和情緒等等」，由此來定義生命存在的事實或用以解釋生命的理由。透過陳先生所言可知，荀子提出性惡之說，只是解釋生命以及事實而已，並非否定了人有為善之可能性。參見 陳德和，〈孟荀性情說的共法與不共法〉，《當代中國哲學學報》4期，2006/6。

<sup>10</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁318-321。

<sup>11</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁322。

<sup>12</sup> 依〈解蔽〉篇所言，心必須「導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非，決嫌疑矣。」且又強調「虛壹而靜」，足見，心是具備認知的能力，而必須「慮」與「擇」，方能合於理，因此，心有認知力，卻非「應然自覺」，所以勞先生將心認為是「應然自覺」，與荀子所說不合。

此篇最爲代表荀子對「心」之看法，依荀子所說，心之見理如水之照物，水清則能照物，猶如心清則能見理般，心之德唯清明，故謂「虛壹而靜」。而由於荀子認爲「理」在心外，則價值根源在外，如順此展開，則將以價值根源歸於「天」，此將與道家無異，然則，荀子不認爲人應順天，反言「制天」，如〈天論篇〉云：「大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之？」明言天非人之主宰，因此，人不應順應天，「天」亦非價值根源，<sup>13</sup>故不與道家同。<sup>14</sup>

最後，勞先生總結，荀子理論所說之「天」，本是「自然義」。<sup>15</sup>而依價值哲學之設準，價值根源之歸宿不外幾種：一、歸於「心」—即歸於主體性。二、歸於「天」，可分兩類：1、非人格化之「天」。2、人格化之「天」。三、歸於形軀—即歸於「利」。而荀子所論之價值根源，既不歸於「心」，亦不歸於非人格化之「天」，所餘僅有二可能，一是歸於形軀，以「利」爲價值根源，另一則歸於一權威。然則觀荀子所說，不求形軀之利爲價值，故可知，荀子之價值歸於某一權威主宰，因此，荀子又進一步提出「君」及「禮」之理論。<sup>16</sup>

### 3、君與禮

荀子之權威思想，本以「君」爲歸宿，但論「君」之說須與論「禮」合看，此因論君之目的乃求價值之源，故所提出權威主義之解釋，即分別就「禮」與「君」兩面立說。<sup>17</sup>

「禮」於荀子之思想中，兼指政治制度及日常儀文，與一般之儒學大

<sup>13</sup> 林文華先生亦認爲，荀子天論異於老莊天之見解看於：一、荀子認爲天爲自然宇宙現象，而老莊所認爲之天則爲超越萬象的道，爲形而上之精神境界。二、荀子強調天人之天，而老莊則主張天人合一。三、荀子之天富自然科學涵義，而老莊之天則抽象虛無。此皆言明荀子所說之天與老莊之天不相同。參見 林文華〈荀子天論思想探究〉，《中國文化月刊》219期，1998/6，頁87-97。

<sup>14</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁322-324。

<sup>15</sup> 李哲賢先生提出，荀子以前，「天」約可分爲三義：及宗教之天、道德之天以及自然性質之天。宗教天爲古代社會之普遍信仰，與先民之農業活動有密切之關係；道德之天爲天具有道德法則性，無復有人格神之性質；自然性質之天指自然四時運作而引發之觀念。而此天之三義爲古代先民透過自然界之變化與對人生之變化等現象而顯現。參見 李賢哲，〈荀子「禮義之統」思想之理論依據(上)〉，《鵝湖月刊》235期 1995/1，頁42-49。

<sup>16</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁324-325。

<sup>17</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁325。

致相同，不過，荀子專論「禮」時，較重制度義。<sup>18</sup>如〈禮論篇〉云：「禮起於何也？曰：人生而有欲……物必不屈於欲，兩者相持而長；是禮之所起也。」由此可知，禮之源在於「平亂」之要求。<sup>19</sup>荀子以釋禮之產生，以為人懷私欲，有求遂有爭，所以必須制禮義以節之，而由於禮義出於平亂息爭之要求，故產生了荀子之權威主義理論。然而，就儒學之發展歷程而言，孔子釋「禮」之「本」，由義溯仁，立「仁、義、禮」之統。意義在以價值自覺為制度之基礎。而孟子更進一步提出自覺為一切價值之源，為補成孔子之說。不過荀子只識自然之「性」、觀照之「心」，不能於心性上立價值之源，且不欲「法自然」義，故提出「平亂」為禮義之源，所以禮義被視為「應付環境需要」者，且是為「在上之權威」者，故禮義只有「工具價值」，且僅為權威規範下之價值。<sup>20</sup>而由於荀子思想歸於言禮之方向，故屢強調「禮」之重要，如〈禮論篇〉云：「故繩者，直之至；衡者，平之至；規矩者，方圓之至……法禮足禮，謂之有方之士。」此明確說明，禮為人道之最高理念。但禮為制度義，而一切制度性之秩序，均須依一權力而運行，故荀子論禮之說又轉與「君」說相通，如〈禮論篇〉云：「禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。」由此，荀子之思想由尊禮過渡至尊君。因此，〈君道篇〉言：「道者何也？曰：君道也。」明確說國家之道繫於君一身，「君」為最高規範，而民以君為規範。而由於荀子重「君」，故再討論「君」之權如何建立，如〈君道篇〉云：「故天子不視而見，不聽而聽，不慮而知，不動而功……如四肌之從心。夫是之謂大形。」不過荀子轉向權威主義，乃理論迫使，非其本意，因此，荀子每言「法」時，以為「人」重於「法」，故〈君道篇〉云：「有亂君，無亂國。有治人，無治法。」明確說明，荀子重人輕法，強調「德治」重於「法治」。由此可知，荀子思想與法家畢竟不同，然則儒家肯定價值，且荀子不能見心性之真，故立說終失敗，而迫轉歸於權威

---

<sup>18</sup> 關於此點，曾春海先生有不同之看法，曾先生認為，荀子的禮包含了三種意義：一、為宇宙萬物所資以生成的自然法，二、為明分使群，安邦定國的人為法，三為規範人倫行為之道德法。參見 曾春海，《儒家哲學論集》（台北：文津出版社，1989），頁 134。

<sup>19</sup> 李哲賢先生對此有不同之看法，李先生認為荀子以「辨異、明分、養群」建立分之制度，使人各安其份、各守其位，以達「正理平治」之社會，此「分」即為「禮」，因此，「禮」並非消極地防患止亂，而是積極地維持群居和一之美善。因此，「分」是為實現社會群體之和諧也。參見 李哲賢，《荀子之核心思想—「禮義之統」及其時代意義》（台北：文津出版社，1994），頁 13。

<sup>20</sup> 依荀子〈禮論〉篇：「天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌，好惡以節，喜怒以當，以為下則順，以為上則明，萬變不亂，貳之則喪也。禮豈不至矣哉！」禮不僅為宇宙萬物運作化物之根據，且天地、日月、四時、星辰、江河等等，皆以禮為準則，且綜合曾春海先生所說，禮不僅為人為法、道德法，更是自然法，故並非只是工具價值義。

主義。荀子雖失敗，可仍為儒學中之失敗者。<sup>21</sup>

#### 4、「學」觀念與「正名」

荀子除以上之學說外，仍有涉及邏輯問題及知識論，而以〈正名篇〉為中心，不過，荀子所提出之種種理論，在用以助人進學，故必須了解此類工作在荀子學說中之附從地位。而由於〈正名篇〉之種種理論，乃附於「為學」者，故勞先生先述荀子論「學」之言，〈勸學篇〉云：「學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮。其義則始乎為士，終乎為聖人。」可知荀子所說之「學」，乃成聖之學，雖荀子不能掌握價值自覺，可仍以成德成聖為「學」之目的，而論學之具體主張，為對自然之性之改造，而學則有其方法，故言：「君子知夫不全不粹枝不足以為美也，故誦數以貫之，思索以通之，為其人以處之，除其害者以持養之。」此說明了進學之方法，其中「誦數以貫之」所指為「學禮」，此因荀子特重於禮，故〈勸學篇〉又云：「故學至乎禮而止矣。」總之，就「學」之本性言，荀子謂為學即以文化成績改造自身；就「學」之目的，在於成聖；而所致力之對象，荀子言「禮」；就方法言，則認為應有誦數，擇友及用思數者。而〈正名篇〉所論即關涉用思之事。<sup>22</sup>

而〈正名篇〉之思想，勞先生則分別就「涉及邏輯問題者」與「涉及知識問題者」兩方面探討。

##### (1)涉及邏輯問題者：

荀子為最早以虛名論立場解釋「名」之儒者，且有約定之色彩，如〈正名篇〉曰：「名無固宜，曰之以命。約定俗成謂之宜；異於約者謂之不宜。名無固實，約之以名實。約定俗成，謂之實名。」此說明了一切符號意義由約定而來，約定後，符號意義即產生。符號為「命」名而立，然則就命名本身而已，無所謂正誤，可約定之後，符號即有一定意義，不可亂，而由於沿用成俗，使名常保其意義，故可說正誤。同理，符號(名)與所指(實)亦是如此。荀子既持虛名觀點，以「名」為符號，因此，就繼而就名之大小而論「共」與「別」，如〈正名篇〉云：「故萬物雖眾，有時而欲徧舉之，

<sup>21</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 325-329。

<sup>22</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 330-331。

故謂之物。物也者大共名也……推而別，別則有別，至於無別，然後止。」透共此，以說明「共」與「別」概念之成立。在論「名」之後，荀子再對當時流行之各種詭辯提出駁斥，而詭辯所犯之錯誤，荀子認為大致可分三種：1、用名以亂之。2、用實以亂名。3、用名以亂實。而三種皆有對治方法，如說：「見侮不辱，聖人不愛己，殺盜非殺人也。此感於用名以亂名者也。驗之所以為有名，而觀其執行，則能禁之矣。」此即是透過定義條件之差異，如「殺盜」為就其為「盜」之條件著眼，而非「人」之定義條件，因此，荀子透過觀察定義條件，以避免錯誤。第二錯誤如說：「山淵平，情欲寡，芻豢不加甘，大鍾不加樂。此感於用實以亂名者也。驗之所緣(無)以同異，而觀其孰調，則能禁之矣。」此荀子指出，差異或關係，皆就一定認知能力而言，而只要就其所關之認知條件觀察，則能避免此種錯誤。第三種為荀子言：「非而謁，楹有牛。馬非馬也。此感於用名以亂實者也。驗之名約，以其所受，悖其所辭，則能禁之矣。」此荀子依約定之意義觀察概念之外延，而只要透過「所受」與「所辭」兩種概念之種種關係，即能駁斥此種詭辯之方法。以上三種詭辯，僅第二種涉及認知能力問題，而「所緣」一辭即為荀子知識問題之用語，故須繼而探討〈正名篇〉所涉及知識論之問題。<sup>23</sup>

## (2)涉及知識問題者：

荀子於知識方面，為一接近經驗主義之觀點，認為一切知識所關是因某種「性質」，而事物之同異即透過知覺中性質不同以定之，因此，〈正名篇〉云：「然則，何緣以同異？曰：緣天官。」此「天官」之義，即為人本有之認知能力，因此，又分說：「形體色理，以目異。聲音清濁，調竽奇聲，以耳異……滑鈹輕重，以形體異。說故喜怒哀樂愛惡欲，以心異。」荀子由各種知覺而說至心，而此心似指情緒或心理反應而言。不過荀子素以「心」有「觀照」之能，故言：「心有徵知，徵知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。」所謂「徵知」(自覺)，即最基本之認知能力，而一切「知覺」乃由「自覺」通過「知覺官能」而生出，故對應於對象之各類「性質」，而有各種認知能力。此為荀子對知識問題之見解，而由於荀子始終對獨重知覺，未對純思考作詳細探究，故其基本立場與經驗主義及實證論

<sup>23</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 331-334。

同路，<sup>24</sup>以上為勞先生對荀子思想之研究。

## 第二節、「基源問題研究法」之限制：以勞思光先生對老子思想之詮釋為中心

對於老子思想之研究，勞先生主要透過三方面以探討老子之思想，分別為老子其人、《老子》其書以及《道德經》之思想大要。老子其人與其書部份，同樣為滿足為哲學史研究之歷史真實性部分，而思想大要則是為哲學思想之系統性，此外，勞先生同樣亦提出了設準，以滿足全面判斷之統一性，而本節之提出，其目的就是為了探討「基源法」之條件與限制性，經由本章對於勞先生對於老子思想之詮釋，以此為基點進行比較之研究。以下為勞先生對於老子思想之研究：

### （一）、老子之研究

#### 1、老子其人：

老子其人部分，勞先生透過《史記·老莊申韓列傳》的原文裡，提出了六個問題以做探討，分別為：一、姓名問題，二、孔子問禮問題，三、出關及著書問題，四、年齡問題，五、老萊子及太史儋問題，以及六、世系問題。而之所以必須考證老子其人的原因在於，史籍有傳之人不應該有時代先後之差異，而時代之所以成疑，正是由傳文本身所起，因此透過這六個面向以做探討，以推定老子其人之可能性。而透過這六項問題的提出以及整理，勞先生分別得出六樣結果：(1)、老子應姓「老」名「聃」。「名耳」及「字伯陽」等說則難定真偽。「李」姓由「老」姓轉出。因「李」與「老」古音同。(2)、孔子可能曾與一號「老聃」(非姓名)之習禮者同主喪葬之事；但此非「道家之老聃」。「道家之老聃」大約在孔子之後。「問禮」之故事，乃莊子後為道家言者據莊子稱道老聃之詞而逐步編造以成者。此一編造之故事，至《史記》乃完全定型。但年代與史實乖違，今猶可考知其偽。(3)、「出關及著書」之傳說亦為偽作。(4)、年齡不可考。《史

<sup>24</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 334-335。

記》所載必誤。(5)、老萊子可能亦姓「老」，與「老聃」同姓。但與「老聃」無大關係。太史儋之姓名可能為「李儋」；司馬遷所得之世系由「李解」供給。因「李儋」音同「老聃」遂誤以為一人。《史記》未明書太史儋姓「李」，蓋以為不必重說。倘太史儋別有姓氏，則不能被司馬遷疑為「即老子」。(6)、世系應為太史儋之世系。依其年代考之，唯有作太史儋世系不悖情理。<sup>25</sup>以上為勞先生對於老子其人之考證。<sup>26</sup>

## 2、《老子》其書：

針對於《老子》其書，勞先生提出前人關於《老子》其書時代之問題，前人大抵著眼於兩點：一、文體問題。二、用語問題。文體部分，勞先生不同於胡適與馮友蘭先生的以韻文體及問答體的先後產生而推定《道德經》較《論》、《孟》早晚，認為不應該僅執文體以斷定老子《道德經》之時代，因為韻文以及散記之分，極可能是表地域南北之分，而分時代前後之別，不過卻也不否認問題的重要性，因為亦可以作為辨別《道德經》中原文與後人增語之根據。而在用語部分，勞先生則提出以兩點方法探討：一、有關書中晚出之語者；二、有關特殊助字用法之問題。而透過以上探討，配合「老子其人」所作之斷定，並根據有關點即對於《道德經》之時代問題提出一假說，認為：(1)《道德經》文體為顯明韻文體；但以此與問答體比觀，僅見南北之異，未必表先後之分。考《道德經》時，只能就其文體推知此書為南人著作，不能確定其年代。(2)《道德經》中後人竄改者甚多；凡用後出之語者皆屬後人所增補。但觀《莊子·天下篇》中，論老學一段所引之語，與今文《道德經》文多合。雖今本之《道德經》確為後人偽作，然則所取於〈天下篇〉者，應為先於〈天下篇〉而存在之老

<sup>25</sup> 關於老子之考證，各學者皆有不同之看法，如錢穆認為，認為老子為老萊子僅為謠傳，而若為秦之太史儋，則太史儋應有兩百歲，亦無可能性，且認為太史儋是否有其人亦難說，故亦非太史儋。而錢先生進一步提出，老子之成書應在莊周之後，而與荀卿、韓非同時而稍前，至於老子究竟為誰，實則不可考。參見 錢穆，《莊老通辨》(台北：東大出版社，1991)，頁 10-21。

張揚明先生透過七個問題考證老子，分別為：一、老子姓名的問題，二、老子籍貫的問題，三、老子官職的問題，四、孔子見老的問題，五、老子過關西去諸問題，六、老子生卒及其後人的問題，七、老子關係人物的問題等七大問題與以討論，而張先生則認為，依史記原文記載，老子應姓「李」名「聃」，其故里應為「陳國相賴鄉曲仁里」，即今河南省鹿邑縣東，安徽省宿縣西北，亳縣附近過水由西北轉東又轉北的水灣之處，而官職為「徵藏史」，而認為孔子確實曾見老，且老子應至少長孔子二十歲，且確實有過關西去，且所經之關，為函谷關，而老子的生卒年應為生於西元前 570 年，卒於西元前 470 年，後人依史記之列傳言之，應無所誤，且認為老子為老萊子或太史儋，皆為謬誤。參見 張揚明，《老子考證》(台北：黎明文化事業股份有限公司，1995)，頁 16-132

<sup>26</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 203-220。

聘語。(3)以〈天下篇〉中所述之老子觀念為定點，可依理論之脈絡整理《道德經》文，得出一老子學說；此學說即應為〈天下篇〉作者所了解之老聃學說。而〈天下篇〉作者所了解之老聃學說，主要應從莊子傳來；故整理老子所得之老子學說，即可視為先於莊子。雖《道德經》今本確成於何時，固不可知，而其中〈天下篇〉所述老子觀念之部分，應視為老子思想之原始材料。此一部分材料即視為先於《莊子》。(4)今本經文中雜亂之處甚多。但觀《韓非子》〈解老〉、〈喻老〉各篇，所據者數十處，皆見今本《道德經》中，則今本在《韓非子》前已成書，似無問題。由此可作一假定，即：《道德經》文一部分材料先於《莊子》，令一部分則可能逐漸為後人所增附而成，至韓非子時，今本已大致形成。<sup>27</sup>以上為《老子》其書部份。<sup>28</sup>

### 3、勞先生對《道德經》思想大要

勞先生將《道德經》老子之思想分為主要三組以探討，分別為：一、常，道反。二、無為，無不為。三、守柔，不爭，小國寡民一無為觀念之展開。而其中，一為觀念思想之根基，二為老子思想之中心，三表示此中心思想在人事上之應用。而勞先生又認為，貫串這各個觀念之精神，則為一「肯定情意我(或生命我)之精神」；而此是楊朱道家之一貫精神。<sup>29</sup>接著就文本探討：

#### (1)常，道，反：

勞先生認為，老子之思想起於觀「變」而思「常」，而以《道德經》

---

<sup>27</sup> 老子成書之年代，同樣的各學者之前亦有著不同的看法，如劉笑敢先生由《詩經》與《楚辭》，並透過句式的比較、修辭手法的比較以及韻式的比較三方面已略論老子成書之年代，而透過三者之比較，劉先生認為，老子無論在句式、修辭以及韻式三者上，皆接近《詩經》而遠於《楚辭》，因此，劉先生推斷《老子》應為春秋末年之作品。參見 劉笑敢，《老子》(台北：東大出版社，1997)，頁 14-45。

在劉笑敢先生提出此看法後，陳德和先生則不同意此看法，並認為僅依寫作風格來決定文本年代，為一十分危險之作法，因對此看法可提出之疑認為，《老子》的編者可仿照《詩經》之手法來呈現書中之韻文，故不應依寫作之手法以判定年代。對老之年代與書之考證問題，陳先生亦提出了看法，認為《老子》最早應該自戰國初期才開始流行，而《老子》思想最有可能的作者，則為太史詹，而太史詹約當生於公元前 424 年到 414 年之間，也就是「春秋戰國之際」，而由於其本身無史官，故能擅用於行政資源以及專業上之方便，而儘管因此《老子》有可能為其追隨者所記述，不過成書之年代應為公元前 374 年，也就是西使入秦見獻公之際即已成書。參見 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》(台北：里仁書局，2005)，頁 75。

<sup>28</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 221-226。

<sup>29</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 226-227。

二十三章》言：「飄風不終朝，驟雨不終日；孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎。」因萬象流逝，皆不能「久」一即不能「常」，由此可見觀「變」之意。而此所謂之「變」，乃事物之變，如老子舉「天地」以概括經驗世界之萬有，而言萬有無不「變」，可不屬於經驗世界之事象群者，則可久可長。而此可久可長者，即老子所謂之「道」，也即是萬有之規律，萬物萬象雖變逝無常，唯道超萬物而為常，此即是透過觀「變」而知有「常」，此「常」即為道，那麼「道」之內容又為何呢？可歸為一「反」字，此以《道德經·二十五章》言：「反者道之動。」「反」包含著循環交變之義，而通過此循環交變之義而言「反」以狀「道」，故老子在三說明「相反相成」以及「每一事物或性質皆可變至其反面」之理。綜合以上所說，常，道，反可為一次第，透過觀「變」而思「常」，思「常」而知有「道」，而在進一步去思惟「道」之內容為何，即是「反」，透過此一觀念以點出老子思想之根基。<sup>30</sup>

## (2)無為，無不為

以了解老子見「道」之「反」，而知萬物芸芸，無不在變化之中；每一事物皆無實性，故凡於事物有所固執，皆為不知「道」，因此老子主張「無為」，而「無為」本與「無執」並舉，如《道德經·六十四章》：「為者敗之，執者失之，是以聖人無為故無敗，無執故無失。」然則「無為」意廣，可包括「無執」的，故經中常獨舉「無為」二字，如：「是以聖人處無為之世，行不言之教。」而所謂「無為」，即是指自覺心不陷溺於任一外在事物，因事物皆在「反」中，故不可執；「為」者必「執」，亦必陷溺。故「無為」之第一層意義乃就破「執」而言。又《道德經·十六章》：「至虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復；夫物芸芸，各復歸其根；歸根復命；復命曰常，知常曰明。」透過自覺心駐於無為，遂能無所執，無所求，故能「虛」，能「靜」，而透過主體駐於無為，而觀照道之超萬物，且觀照萬物之依於道，而依此「無為」，進一步生出實用之主張，亦即「無為而無不為。」由自覺心駐於「無為」，而能成主宰，而如此之主宰可在經驗界中發揮支配力量，而獲致經驗效果，這如《道德經·三十七章》言：「道常無為而無不為；侯王若能守之，萬物將自化。」因此「道」與「無為」為視為可獲致經驗效果之力量，而透過「無為而無不為」之開展，進

<sup>30</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 227-230。

一步實踐即是第三步驟的「守柔，不爭，小國寡民。」<sup>31</sup>

### (3) 守柔，不爭，小國寡民—無為觀念之展開

老子欲由「無為」而獲致經驗效果，因此必須從「無為」中導繹出某種具體觀念，以用於具體之人事。於是老子遂提出「守柔，不爭，小國寡民」之理論。而「守柔」就自處而言，「不爭」乃接世之原則；「小國寡民」則為其政治理想。而此「無為」之經驗效果，乃由順物之「自然」而言，故《道德經·六十四章》言聖人時謂：「以輔萬物之自然而不敢為。」其意即是指觀萬物之「反」而運用之一「反」為規律或「道」之內容，上已論即。而明乎此，即可知「守柔」等三觀念何以被老子視為能有經驗效果之實用原則。「守柔」之部分，經云：「守柔曰強。」又云：「弱者道之用。」何以「守柔曰強」？因一切存在皆在自身否定之過程中，力強者亦勢必衰微，故吾自守於柔而唯靜觀盛者之衰，而自身卻無所衰，而「無爭」即是透過此一高明之慧識而益顯，而「不爭」之進一步者，即能「為而不爭」，如《道德經·八十一章》云：「天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭。」由此必須清楚，「爭」非不能勝，然則由於老子見「反」之理，故以「不爭」之態度而以柔弱自守者，乃能常勝。由於常人以「爭」心而求「強」，故「為者敗之」；見道者以「不爭」之態度而守柔弱，故「為而不爭」。而此「為」即是以「不爭」為基，即以「無不為」為基；「無不為」又自「無為」轉出，即「為」由「無為」所生出，而此「為」所收之經驗效果而應用於政治者，即是「小國寡民」之觀念。<sup>32</sup>

### (4) 以情意我為道家之設準

「情意我」為勞先生對於道家所下之設準，然則何以非「德行我」、「認知我」以及「形軀我」？首先由《道德經·十九章》得知：「絕仁棄義，民復孝慈。」又〈三十八章〉：「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首……是以大丈夫處其厚，不居其薄……。故去彼取此。」可見老子否定「仁、義、禮」。而此三者適表「德行我」之所必須肯定者。故老子雖在另一特殊意義下言「德」，但非「德行我」。因「去彼取此」，則老子之自我固不駐於「仁、義、禮」之境。那

<sup>31</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 230-234。

<sup>32</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 234-238。

麼何以非「認知我」？因老子不唯否定「仁、義、禮」，且亦否定「智」，而視一切知識技術為墮落。如《道德經·二十章》：「眾人昭昭，我獨昏昏；眾人察察，我獨悶悶。」又〈五十三章〉：「古之善為道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多；故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。」無論就自處或為政而言，老子皆否定知識技巧甚至制度之意義。認知活動，在老子眼中既不足取，則老子對「認知我」之持否定態度，亦甚明顯。老子否定「仁、義、禮」，否定「智巧」，亦否定形軀欲求滿足之價值，此可觀《道德經·十二章》所言：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂。」此視形軀欲求之滿足為有害無益者，老子於此義尚以「少私寡欲」等語說之。雖所說不多；然其否定「形軀我」，已甚顯然。雖對此三者與以否定，然對於有道者之「生」卻是與以肯定，如《道德經·五十章》：「蓋聞善攝生者，陸行不遇兕虎，入軍不被甲兵；兕無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃。夫何故？以其無死地。」此所肯定之「生」者，與「形軀」非一事，所以並非指形軀之「生存」，而指純粹生命情趣，而此正是「情意我」之境界，而勞先生即透過此而認為道家之設準即為「情意我」。<sup>33</sup>以上為勞先生對於《道德經》思想之研究。

### 第三節、「基源問題研究法」之省察：由「比較研究法」為對顯的考察

通過上述勞先生對於荀子與老子思想之詮釋，分別提出了勞先生應用一般研究方法與應用「基源法」進行研究之成果，透過「基源法」之實踐與條件、限制為著眼點，接著應用唐君毅先生提出之「比較法」以進行比較研究，透過「比較法」之研究以做對顯，進而發覺「基源法」的實質內容，其預設、條件與目的為何？「基源法」的獨特與價值所在為何？等等而比較研究之進行以三點為主軸，分別為：一、歷史考證之比較，二、系統研究之比較，三、設準之提出。

<sup>33</sup> 參見 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，2004)，頁 238-242。

## 一、歷史考證之比較

### 1、荀子之生平

關於荀子生平之研究，勞先生主要探討兩個問題，分別為荀子之生平與師承，而研究之過程皆以汪中作先生之研究為基準以反省，勞先生認為，若荀子在潛王，至春申君而死，那麼荀卿已喻百歲，此並不合理，可若確定其年代又不可考，因此，勞先生推斷，荀子之年代大約應於孟子之後，而法家李韓之前。

就傳承之部分，觀荀子之書中所說，荀子除常言孔子外，亦常言子弓(仲弓)，因此，勞先生認為，荀子有傳承子弓之可能性，可由於子弓之學不可考，故現階段仍視為先秦後期時之新說。而由於荀子於〈非十二子篇〉中，提出「子夏氏之賤儒」，故可知，荀子非傳承於子夏。

### 2、老子之人與書

對於老子之考證，勞先生分別對於老子其人與《老子》其書進行考證，因就問題提出之時空背景而言，老子為人所爭議者，為老子何人？老子生於何年代？以及老子一書於何時完成？《道德經》一書由老子一人所著或是結集而成？<sup>34</sup>而於老子其人之考察中，勞先生提出了六個問題以作探討，分別為一、姓名，二、孔子問禮，三、出關及著書，四、年齡，五、是老萊子及太史儋，以及六、世系等，而最後提出結論，勞先生認為，老子應為太子詹。而於《老子》其書之考察中，勞先生則其出了一般人研究老子之方法，以及提出了自己之研究方法與回應，而經由論證，勞先生認為，今本之《道德經》中，在《韓非子》前已成書，接著，勞先生再進一步再做個假定，認為《道德經》一部分材料應先於《莊子》，而令一部分則可能為後人逐漸增附而成，而到韓非子之時，今本已大略形成。

---

<sup>34</sup> 如就時代而言，早期學者中，認為老子在孔子之先者，且《道德經》為老子著作者，有胡適、張熙、唐蘭、黃方剛以及馬敘倫先生，而懷疑此說者，則有梁啟超、張壽林、錢穆、張蔭麟、馮友蘭、張季同、羅根澤、顧頡剛、熊偉等先生，且縱使持同一說者，彼此間仍有諸多歧見在，如張季同先生認為，老在孟莊前，而馮友蘭先生認為，老應該在孟之後而莊之先，而錢穆先生更進一步認為，老應晚於莊，提出莊前老後。參見 王邦雄，《老子的哲學》(台北：東大出版，1993)，頁 38-40。

經由以上考證之比較可發覺，歷史之考證對於思想之研究影響較小，而對於探討思想之起源影響則大，考證之正確與否，蒐集之資料是否齊全，以及新出土之文獻，皆影響著研究者對於思想之時代背景的判斷，此一結果雖然不影響研究者對於思想之研究，可卻影響著一部哲學史之成敗。<sup>35</sup>如回歸研究方法本身以探討，可之研究成果之成敗並不能代表研究方法有何疏失，探其疏失之根本原因，其問題點在於研究者對於思想考證之正確性與否，而非研究方法本身如何。故本階段之歷史考證部分，此處尚不能發覺「基源法」與一般研究法之差別處，不過卻可得知，歷史之考證卻為研究哲學所必經之過程，而非「基源法」的實質內容與必須具備的條件。

## 二、系統研究之比較

### 1、荀子之思想系統

荀子思想之研究，勞先生提出了荀子的基源問題—「如何建立一成就禮義之客觀軌道」，提出問題之後，分別以四點以說明荀子之思想，分別為：(1)、性惡與師法；(2)、心與天；(3)、君與禮以及(4)「學」觀念與「正名」。勞先生以性惡與師法為基本，強調由於人性本惡，所以必須有要禮義與師法之存在，即必須要禮義與師法，那麼方能「化性起偽」，然而若要化性起偽，則必須得知其可能性，性何以能化？何以能夠起偽？因此，必須進一步去提出方法與根據，所以第二步提出的是「心與天」，化性起偽之可能性，即在於心能「擇」、「慮」，心由如「槃水」，水清則能照物，如心能「虛壹而靜」，則能夠「化性」，不隨慾望而奔走，而由於不追隨其本性，故言「起偽」，由此而提出了化性起偽之可能性。而當基礎與可能性已經建立之時，則必須進一步提出其目的，所以勞先生進一步又提出了「君與禮」，在禮的研究中，強調了禮是制度義，而目的是為了平

---

<sup>35</sup> 關於考證之問題，徐復觀先生於〈由尚書甘誓、洪範諸篇的考證，看有關治學的方法和態度問題〉一篇裡，曾有一番論述，徐先生認為關於歷史之問題，應當讓歷史的本身具有優先發言的條件，而對於這些歷史的發言，只有當更重要且不同意見的歷史發言出現時，才能夠加以推翻，否則縱使擁有再大之學問，於歷史面前亦將無效。而於材料之研究部分，則提出兩點反省：一、一個人對於材料的掌握，不易完全；二、對材料的解釋、批評，更非易事。尤其材料之批評與解釋，必須要進入材料裡面去批評與解釋，且認為要將材料安放於其歷史之時代背景方可。參見 徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》(台北：臺灣商務印書館，2003)，頁 591-623。

亂，而禮既然為制度，一制度是必是為了某一權力而行，所以提出了「君」的觀念，強調了禮之提出是為了君，君王為了治理國家而有禮之存在，不過，一切的根源還是以平亂以及建立一禮義之國為基礎，因此，強調「德治」重於「法治」。在提出了基礎、可能性與目的之時，繼而就是方法，所以勞先生又提出了『「學」觀念與「正名」』。提出荀子「學」，乃一成聖之學，以成德成聖為目的，而進學之方法，則是透過「誦數以貫之，思索以通之，為其人以處之，除其害者以持養之。」經由此以學習。思想之研究中，勞先生始終緊扣著基源問題—「如何建立一成就禮義之客觀軌道」為準則與以研究，由此基源問題開展，一步步的去解釋並說明其目的與根據，且說明其可能性，此為基源法之研究方法。

## 2、老子之思想系統

對於老子之研究，勞先生透過三點以作開展，分別為：(1)常，道，反；(2)無為，無不為以及(3)守柔，不爭，小國寡民一無為觀念之展開。首先以「常，道，反」為基準，說明了老子的思想起於觀「變」而思「常」，經由觀「變」而知有「常」，而此「常」，即是「道」，而提出「道」之時，則必須說明其內容為何，所以進一步提出「反」，也就是事物總是循環交變，經由「反」以說明道，由此點出了老子思想之開展。而當提出其思想之開展之時，則必須進一步說明其方法，因此，提出了「無為，無不為」。由於一切事物，無不是在變化之中，所以不可以執著，若「為」者必「執」，「執」則必陷溺，故強調「無為」，而當能「無為」之時，進一步將其放入經驗界中，則能於經驗界中發生力量，所以能夠「無不為」，而將其放入經驗界之效果與方法，即是「守柔，不爭，小國寡民」，所以勞先生再提出了第三點「守柔，不爭，小國寡民一無為觀念之展開」。將「無為」落實於具體生活之中，對待自身能夠「守柔」，對待事物則能「不爭」，而進一步放入政治中則形成「小國寡民」，因事物皆在變化之翁，力強者必衰，觀其衰而不與其鬥，則自身無所衰，故言「守柔曰強」，而應用於事物，則顯出「不爭」，而由於「不爭」守柔，故能常勝，而透過此思想應用於政治之時，成果將顯現出「小國寡民」之景。在此思想之研究中，雖能大略呈現出老子之思想，由何為開展，應用於生活世界時為何情景，然則卻難以令人掌握住，老子思想之目的為何？只能大略窺探老子之思想，雖呈現了系統性，卻缺乏了目的性，不如應用基源法般的清楚明瞭。

經由荀子與老子思想系統性之陳述之探討之後，繼而通過比較可發覺，荀子之思想是以基源問題開展，無論是思想之根本、起源、目的與方法皆相當明確，依性惡為根本條件，而化性則必須依師法，而化性之可能性則因有心之能「擇」，而化性之目的在於平亂，建立一禮義之秩序，並向成聖成賢之路，而不受於天生之性所制，而其方法就在於學，無論理論、思想與脈絡皆相當清楚且明白。相對而言，對於老子思想之研究，雖能約略理解老子思想的系統性，然而卻無法了解老子之目的與特色，僅能知老子所提出之思想與作用，缺乏了根本精神。依此而可發覺，基源問題與一般研究之差別有幾點：一、問題之明確性；二、立論之根本；三、思想之目的性與四、實踐之可能性，此四點皆為「基源法」具備而一般研究法所無者。而就「基源法」本身之條件來說，由此可發覺，基源問題為不同於一般研究之所在，而「基源法」的目的就在於解釋基源問題，並透過基源問題以系統化，此為「基源法」的目的與預設，換言之，基源問題即為構成「基源法」所必須具備之條件，若缺乏了基源問題，那麼「基源法」即不可稱為「基源法」，此也就構成了「基源法」限制性的問題。以上為系統研究比較之部分。

### 三、設準之提出

#### 1、荀子思想之設準

對於荀子思想所提出之設準，勞先生是依價值哲學為基點以作判攝，而勞先生認為，價值哲學之歸宿可分為三種：一、歸於「心」；二、歸於「天」；三、歸於形軀。而由於荀子提出學說之目的，在於建立一禮義的客觀軌道，而此軌道以君為主體，如言：「道者何也？曰：君道也。」依君而循環，因此，荀子之思想為一以威權主義為價值主體之思想。

#### 2、老子之思想設準

對於老子思想之研究，勞先生則以「情意我」為老子思想之設準，因老子否定仁、義、禮，而仁、義、禮為「德行我」之設準的根本，因此，老子思想非「德行我」。同樣的，老子思想亦非「認知我」，因老子不僅否定了仁、義、禮，同樣亦否定了智慧，並視之為機巧，認為一切技術知識

乃是墮落，故非「認知我」。而老子又主張「少私寡欲」，認為形軀欲求之滿足有害無益，所以亦非「形軀我」。而由於老子肯定「生」，肯定生命情趣，因此，勞先生提出，老子思想之設準為「情意我」。

經由勞先生對於設準之陳述與比較可發覺，設準提出之標準不明。此依荀子與老子思想的詮釋中之比較可發覺，如勞先生對於老子思想的詮釋，所應用之設準為〈孔孟與儒學(上)〉一篇中之四大設準：1、德行我，2、認知我，3、形軀我與4、認知我；而荀子思想詮釋之設準，則有別於此四大設準，為另立者，所應用為價值哲學以作設準。由此可知，勞先生對於建構設準之內容未有明確，其使用之標準亦不明，依此而言，本文推斷設準之內容應為勞先生依己之學力所成，為自身對於中國哲學之理解所提出之創見，而設準本身亦不代表了「基源法」之獨特性，也就是說，設準並非構成「基源法」之必備條件，事實設準是可獨立於「基源法」以運用的。

綜合以上對於考證、系統以及設準三者之比較，由此可得出幾項結論：一、考證非研究方法之獨特性：就考證方面來說，考證的正確性以及所涉及的深度與廣度問題，其所得出之結果，並不能表示研究方法的優劣，同樣的，也與有無使用研究方法無關，而是根源於研究者本身對於歷史文獻之蒐集與考察，以及根據其所欲考察之目標而說，當研究者所欲考察之問題愈細微，那麼所涉及的文獻相對的愈多，故考證所得出之結果，非研究方法之問題，而在於研究者本身，此同時亦表示了，事實上考證是可獨立於研究方法，而非研究方法的獨特性。而就「基源法」來說，考證實則非構成「基源法」之必備條件，而是從事哲學研究所須歷經之過程。二、研究方法本身之系統架構為其獨特性與價值所在：真正代表著研究方法本身之差別與獨特性，其重點在於研究方法之系統本身，如本文所探討的「基源法」，其系統即為以基源問題為目標，由此而說明與展現所研究之思想理論。相對來說，若研究者所使用的是其他研究方法，如傅偉勳先生的「創造性的詮釋學」，那麼其所重視的即為對於理論架構之詮釋，並依此而開創研究者所關心之議題。故系統本身方為研究方法之獨特性與價值所在，亦是構成研究方法之條件與限制。三、設準之應用與「基源法」無關：事實依勞先生於哲學史之寫作中，設準之應用可離開「基源法」而

獨立發揮，依此而對於中國各家哲學思想作判准，而設準之標準與應用，則與研究者本身之學力與理解有關。通過以上結論之總合可知，「基源法」本身之獨特性與價值在於系統架構本身，也就是基源問題，基源問題為構成「基源法」之實際條件，若缺乏基源問題，那麼也就不成「基源法」，故基源問題為「基源法」之條件與限制，而基源問題的釐清與解答則為「基源法」的預設與目的，換言之，「基源法」的預設、目的、條件與限制，皆為基源問題，而非考證與設準，基源問題方為「基源法」的價值所在。

中國哲學的研究方法陣容已日益壯大，其所開發出來的研究成果亦相當可觀，而研究方法所值得探討的課題依然相當豐富，本文以勞思光先生所提出的「基源問題研究」為中心，展開哲學的探討，透過對於「基源法」的理論架構的掌握，以及實際應用之操作，以具體明確研究方法所具有之條件與預設，並明其目的與限制。就探討研究方法之預設、目的、條件與限制性等四個主軸來說，這對於研究各種當代中國哲學的研究方法的研究與掌握而言，當然並非相當完備，且仍有許多不足之處，此亦為從事學術研究難以避免的。然而對探討與理解研究方法之理論與基本架構來說，此四者卻是深入任何研究方法皆必須具備之基礎，為研究哲學研究方法所不可或缺的，因不明目的與預設，則不知研究方法所要處理的問題為何；不明條件與限制，則將導致研究方法使用之錯亂，以及無法確實明白研究方法的實質內容。故此四者為探討當代中國哲學研究方法之議題所必須先決處理的問題。而透過此四者之深入，對於方法論的觀念的開拓與理論的建構，將能夠日漸加深，並對於方法論之理解能夠更進一步的深入。而為了對於方法論能夠更一番深入的理解，望前輩學者們能不吝指正，以俾來日能更有能力全面處理當代中國哲學的研究方法的學術問題，也期待自己的研究能日新又新。

## 第五章、 結論

正如李賢中先生所說，哲學方法即為「達成研究目的之規則性思想操作歷程及其處理架構」之方法，換言之，方法是以研究者所已擁有目的的前提之下，而衍生出來的事物，也就是說，在以目的為前的條件下，方法因此而產生了所謂的預設的問題，此預設即是所欲達成之目的，因此，研究方法的預設與目的為研究方法成立之充要條件。而欲達此目的必須依循著達此目的是條件，此正如欲建築一屋子，則必須具備建築房屋所須具備的材料，且建築方法必須依循著建築方法，相對來說，因為目的性的緣故，所以研究方法產生了所謂條件性的問題，也就是達此目的之條件。接著，由於條件性的設立，所以又產生了所謂的限制性的問題，由於條件與限制的問題，故使得此研究方法不同於彼研究方法，研究方法因此而產生了特殊性與價值性，特殊即為研究方法的價值所在，也為一研究方法之所以為某一研究方法的重點，如「窮舉對比法」、「主導題材研究法」等。

由於目的、條件與限制，構成了種種的研究方法，而透過不同研究方法的使用，使得從事哲學研究時，所得的成果呈現了多樣化。然而在目的、條件與限制成立的同時，針對研究方法本身來說，又產生了一問題，在於研究方法本身是否符合研究者本來之設定，也就是研究方法本身之理論是否為此研究方法的充要條件，這涉及了研究方法的實質內容。此一問題之重要性在於，一個研究方法之成立，其實質上所須具備的是什麼？也就是此研究方法之所以為此研究方法真正所具備的條件是什麼？換言之，此問題所要探討的，即為研究方法的實質內容與獨特之處，而此一問題之答案，唯有於研究方法的實際操作之時，方能明確的答覆，此研究方法之實質內容是什麼。

基於前述提問，本文以勞思光先生所提出的「基源問題研究法」為中心，嘗試對現今中國哲學研究所採用之主要研究方法，提出一種比較性的研究與考察。並嘗試探討「哲學研究方法」在研究「哲學思想」時的重要

性，及其在實踐時所可能產生的限制。依此，本文所討論與陳述的結論，又可以扼要的歸納如下：

### 一.

本文首先從研究方法之緣起談起，由於中國思想受到西方哲學的影響，因而逐漸有了哲學思維的產生，而學者們爲了研究與理解過去中國哲學家、思想家們，並將他們的學說與思想理論與系統化，因此，逐漸的採用了邏輯分析、歸納、詮釋、考證等等方法，依此而展開對於中國哲學之研究，而隨著中國哲學的日漸蓬勃，許多學者們開始意識研究中國哲學時，其方法論的重要性，因而逐漸開始了對於方法論的反省與提出。而由於研究方法爲達到目的之工具，故決定目的之時，即決定了研究方法的條件與限制，而針對此目的、條件與限制之問題，必須探討的，研究方法目的之預設爲何？限制性爲何？研究方法之差異點爲何？以及研究方法之結果是否符合研究者原先之預設，爲回覆上述種種問題，故開始本文之探討。

而爲初步的理解當代中國哲學的研究方法，故本文提出了當代前輩學者們所提出的種種研究方法，而透過對於各種研究方法理論之理解與其實際之應用，以首先了解，研究方法本身之目的與條件爲何？應用此研究方法研究哲學思想時，會產生什麼樣的結果。而本文分別探討方法論之原則以及具體之研究方法。方法論之原則部份，分別以牟宗三、沈清松以及高柏園等諸先生爲例以說明，牟先生與沈先生分別提出了方法論之原則，並說明研究哲學思想之時，必須注意了哪些原則。而高先生所提出之原則，爲方法論所必須具備之原則，也就是當學者提出研究方法之時，必須注意哪些原則，而透過這些原則，我們也能夠依此而判斷，一樣研究方法是否爲好的研究方法，就必須通過這些原則，若本身內部矛盾不堪，那麼此研究方法則必然爲一失敗的研究方法。透過高先生對於方法論之原則的提出，依此能更清楚的判斷研究方法的優劣。

具體研究方法的部分，則是透過具體的研究方法與操作，以初步理解

各類型研究方法本身之預設、目的與條件，而透過理論與實際之操作，以更深入的掌握研究方法的種種問題，而以傅偉勳先生所提出之「創造性的詮釋學」為例，「創造性的詮釋學」，其目的就在於充分的理解文本，由「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」之探討，以對於文本所達表的意思不斷的深入，並解決各種問題，而當充分的理解文本之後，那麼就是重點的「創謂」(必謂)，也就是「創造性的詮釋學」的重點，透過此創謂而開創出不同的議題或開發新的思想等等，此為「創造性的詮釋學」的目的，創謂即為預設與目的，而另四謂則為創造的詮釋學的條件。而透過諸位先生所提出之具體研究方法，以對於研究方法的種種問題做初步之介紹與說明。

## 二.

在對於當代中國哲學的研究方法有了第一步的理解之後，並初步的證實，任何一樣的研究方法本身確實皆帶有著目的與條件，依此初步的實證，而進一步的探討本文之中心，也就是勞思光先生所提出之「基源問題研究法」，對於「基源法」進行一番研究與考察。而當對「基源法」進行研究之前，由於勞先生在提出「基源法」前，首先針對三種研究方法進行探討與論述，並說明其優缺點，勞先生並透過對此三種研究方法的優缺點之評論，以作為「基源法」之開場白，以說明「基源法」之構成條件與其獨特與價值所在。因此，在探討「基源法」之前，本文首先必須對於勞先生所評論之「系統法」、「發生法」與「解析法」進行研究，藉此而進一步探討「基源法」之理論與內容。

而透過對於「系統法」、「發生法」與「解析法」等研究方法之探討發覺，系統、邏輯與考證為任何一樣研究方法所必備之條件，換言之，任何一樣研究方法皆是具備了此三個條件，而差別之處僅在於偏重點的不同而已，例如「系統法」之重點在於將所研究之哲學思想與以系統化，雖重點在於系統化，卻不代表著「系統研究法」不需要做歷史之考證，因為若缺乏了思想之考證，那麼研究的成果將難以避免許多疏失。而系統的建立則是必須透過邏輯之推演、歸納與分析，若不透過邏輯之應用，系統是不可能建構與成立的。又如「發生研究法」，「發生法」的重點在於探討思想之起源、轉變、曾受過什麼影響等等，也就是思想的發生歷

程，故「發生法」特重於歷史的考證，雖然「發生法」的著重點在此，同樣的，卻不代表了「發生法」不需要經由系統或邏輯，如以邏輯來說，若探討哲學家思想之時，缺乏了邏輯的歸納與分析，那麼研究成果將會雜亂不堪，甚至產生許多邏輯錯亂的窘境，故「發生法」的應用同樣必須通過邏輯。同理，「解析法」亦然。故透過勞先生對於「系統法」、「發生法」與「解析法」之評論可知，「系統法」、「發生法」與「解析法」實則並不完全如同勞先生所說，其問題點僅在於使用者本身以及偏重點不同，而非研究方法本身有何缺失，這是因為研究方法本身就帶有著預設、條件與限制性的緣故，故選用了何種研究方法，其研究成果自然將呈現此方法之去向。

透過對於「系統法」、「發生法」與「解析法」的理解，進一步探討「基源法」。從「系統法」、「發生法」與「解析法」等研究法之探討可發覺，任何一種研究方法的應用本來就必須具備了考證、系統與邏輯應用，而差別之處僅在偏重之處，同樣的，「基源法」也不可避免這個問題。而透過勞先生對於「基源法」之論述可發覺，「基源法」不同於「系統法」、「發生法」與「解析法」等研究法之處，其根本就在於「基源問題」，基源問題方為「基源法」的獨特之處，且為構成「基源法」的根本條件。而基源問題在於掌握住每一學說的根源，而透過此一根源而將所研究之思想系統化，而對於基源問題的掌握，則是必須透過解析的方式方能夠發覺，故可知「基源法」具備了邏輯應用，而由於「基源法」的應用為透過基源問題以系統化探討，故基源問題具備了系統性，不過此系統性與「系統法」的差異點在於，「系統法」主要是直接將所研究之哲學思想與以系統化論述，而「基源法」則是以基源問題開展，此為不同之處。而在研究哲學思想之前，仍必須對於所研究之思想做一番考察，而隨著所蒐集資料的廣泛與使用者的目的不同，考證的詳盡與內容自然有所不同，故「基源法」亦具備了「發生法」的特質，而實則「基源法」為此三種研究方法的總合，而較這個別三種研究方法更為獨特。可目前部份僅為對於「基源法」理論之探討，其實內容則仍有待考察，故必須進一步考察其實際應用，並透過與一般研究之比較以發覺「基源法」之實質意涵。

### 三.

對於「基源法」之理論與架構有初步之理解之後，接著探討其實際應用，本文透過唐君毅先生所提出之「比較研究法」，應用比較之方式以考察「基源法」的實質內容，而比較之進行方法，為透過勞先生於中國哲學史之研究中，分別以一般方式研究與應用「基源法」研究的研究成果，以進行比較。而本文以勞先生對於荀子與老子思想之詮釋為中心與以研究，說明勞先生如何詮釋荀子與老子之思想。而比較的重點則在於考證、系統與設準三個要點，透過這三者之比較以考察「基源法」的實質內容，構成「基源法」的實質內容與條件為何，其限制性為何，與其他研究方法之差異，「基源法」的獨特與價值所在。

經由考證之比較發覺，歷史的考證對於哲學思想之研究影響小，而對於探討思想之起源影響較大，考證之正確性與蒐集資料的完整性，皆影響著考證的結果，而此時若發現新的出土文獻，亦隨時有可能推翻原先之研究成果，然而考證之成果對於思想之研究不大造成影響，然則對於哲學史之研究，卻決定了於哲學史結果的成敗，而於此之處首先證實了，歷史之考證實則為哲學思想研究所必經之過程，而非構成「基源法」的實質內容與必要條件。接著進一步進行系統研究之比較，透過對於系統研究之比較可發覺，相對於一般方式之研究，以「基源法」表示理論、思想之根本與起源皆相當明確，而一般方式的研究則僅為觀念思想的陳述，且經由比較可得知，「基源法」與一般方式之研究有幾點差異：一、問題之明確性；二、立論之根本；三、思想之目的性與四、實踐之可能性。此外，由此觸發了「基源法」的重點，也就是構成「基源法」的根本條件，即是「基源問題」，基源問題為「基源法」所構成之充要條件，換言之，離開基源問題即不能稱為「基源法」，基源問題即為「基源法」的條件與限制。而在設準的比較部分，由於勞先生無論是一般方式之研究與應用「基源法」研究，皆應用了設準，可設準的標準究竟為何卻不明確，就第一步來說，由於一般之研究與「基源法」之研究皆應用了設準的判攝，可知設準並非

「基源法」之獨特處，亦非構成「基源法」之必要條件。至於設準之標準究竟為何，由於此標準不明，故僅能推斷為勞先生依個人之學力而有之判準，此雖難免令人有獨斷之意味，但卻可作為吾人從事哲學研究時之客觀判準。

#### 四.

透過對於「基源法」之比較與研究，由此而得出幾個結論：一、考證非研究方法之獨特性；二、研究方法本身之系統架構為其獨特性與價值所在；三：設準之應用與「基源法」無關。透過以上三點之結論而清楚明確的證實，任何一樣的研究方法確實接帶有著預設、目的、條件與限制性，可問題在於此條件性之設定是否與研究者所預設之條件相符合，即此研究法所具備之理論架構與條件是否為此構成此研究方法的充要條件。那麼究竟何種條件方為此研究法之獨特與價值所在？且何者又為構成此研究方法之條件？針對此一問題之答覆，本文透過對於「基源法」與一般方式研究之考察，可明確得知，「基源法」之獨特與價值為「基源問題」，基源問題確為「基源法」的預設、目的、條件與限制，整個「基源法」的預設就是基源問題，而其目的是為了解決基源問題，而構成「基源法」的條件同樣也為基源問題，此構成之條件即為「基源法」之限制，離開了基源問題，「基源法」即不成立。換言之，基源問題為「基源法」與其他研究方法不共之所在，為「基源法」的特色與價值。

## 參考書目

### 一、古籍文獻及注譯

- 《詩經》：台北：藝文出版社，1997。
- 《論語》，台北：藝文出版社，1997。
- 《國語》，台北：里仁書局，1980。
- 《荀子》，台北：錦繡書局，1993。
- 《帛書老子》，台北：河洛圖書出版社，1975。
- 司馬遷撰，(日)瀧川資言考證《史記會注考證》，台北：天工書院，1989。
- 王弼著《老子道德經注》，台北：世界書局，1996。
- 朱熹撰《四書集注》，台北：世界書局，1995。
- 張伯行編輯《朱子語類》，台北：臺灣商務印書館，1968。
- 郭慶藩撰《莊子集釋》，台北：天宮書局，1989。
- 高明《帛書老子校注》，北京：中華書局，1996。
- 王先謙《荀子集解》，台北：蘭臺書局，1972。
- 梁啟雄《韓非淺解》，台北：臺灣學生書局，1997。
- 陳鼓應《老子今註今譯及評介》，台北：臺灣商務印書館，1974。
- 陳錫勇《老子校正》，台北：里仁書局，1999。
- 陳啓天《增訂韓非子校釋》，台北：臺灣商務印書館，1969。
- 張揚明《老子考證》，台北：黎明文化事業股份有限公司，1995。
- 廖名春《荀子新探》，台北：文津出版社，1994。
- 劉笑敢《老子：年代新考與思想詮釋》，台北：東大出版社，1997。
- 賴炎元註譯《春秋繁露今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，1984。

### 二、當代專書

- 王邦雄《老子的哲學》，台北，東大出版社，1993。
- 杜保瑞《基本哲學問題》，北京：華文出版社，2000。

- 牟宗三《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1983。
- 牟宗三《心體與性體》第一冊，台北：正中書局，1983。
- 牟宗三《才性與玄理》，台北，台北：臺灣學生書局，1974。
- 牟宗三《牟宗三先生全集》27冊，台北：聯經出版公司，2003。
- 成中英《本體詮釋學》，武漢：湖北人民出版社，2006。
- 李賢中《墨學——理論與方法》，台北：揚智文化公司，2003。
- 李哲賢《荀子之核心思想—「禮義之統」及其時代意義》，台北：文津出版社，1994。
- 吳汝鈞《佛學研究方法論》，台北：臺灣學生書局，1996。
- 周桂鈿《中國哲學的方法論》，太原：山西教育出版社，2006。
- 韋政通主編《中國思想史方法論文選集》，台北：水牛圖書出版事業有限公司，1987。
- 徐復觀《中國人性論史—先秦篇》，台北：臺灣商務印書館，2003。
- 徐復觀《中國思想史論集》，台北：臺灣學生書局，1975。
- 唐君毅《哲學概論(上)》，台北：臺灣學生書局，1984。
- 高柏園《韓非哲學研究》，台北：文津出版社，1996。
- 高柏園《中庸形上思想》台北：東大出版社，1991。
- 勞思光《新編中國哲學史(一)》，台北：三民書局，2004。
- 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》台北：文津出版社，1991。
- 傅偉勳《生命的學問與學問的生命》，台北：正中書局，1998。
- 傅偉勳《從創造的詮釋到大乘佛學》，台北：東大出版社，1990。
- 馮耀明《中國哲學的方法論問題》，台北：允晨文化出版社，1989。
- 馮友蘭《中國哲學史增訂本(上)》台北：臺灣商務印書館，1996。
- 陳大齊《荀子學說》，台北：中國文化大學出版社，1989。
- 陳德和《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁書局，2005。
- 曾春海《儒家哲學論集》，台北：文津出版社，1989。
- 項退結《中國哲學之路》，台北：東大出版社，1991。
- 黃信二《哲學表達及其基礎：中國哲學研究方法之新思維》，台北：理得書局，2005。
- 楊武金《墨經邏輯研究》，北京：中國社會科學出版社，2004。
- 張立文《中國哲學邏輯結構論》，北京：中國社會科學出版社，1989。
- 張斌峰《近代墨辯復興之路》，太原：山西教育出版社，1999。
- 張岱年《中國哲學史方法論發凡》，北京：中華書局，2003。

- 葉海煙《老莊哲學新論》，台北：文津出版社，1997。
- 劉笑敢《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1987。
- 劉福增《老子哲學新論》，台北：東大出版社，1999。
- 錢穆《先秦諸子繫年》，台北：聯經出版社，1998。
- 錢穆《莊老通辨》，台北：東大出版社，1991。
- 賴賢宗《佛教詮釋學》，台北：新文豐出版公司，2003。

### 三、期刊與單篇論文

- 丁原植〈從出土《老子》文本看中國古典哲學的發展〉，《本世紀出土思想文獻與中國古典哲學研究論文集》，1999。
- 杜保瑞〈中國哲學的基本問題意識反省〉，《哲學與文化》27 卷 9 期，2000/9。
- 杜保瑞〈儒道互補價值觀念的方法論探究〉，《哲學與文化》28 卷 11 期，2001/11。
- 杜保瑞〈中國哲學中的真理觀問題〉，《哲學與文化》34 卷 4 期，2007/4。
- 李賢中〈中國哲學研究方法之省思〉，《哲學與文化》34 卷 4 期，2003。
- 李賢哲〈荀子「禮義之統」思想之理論依據(上)〉，《鵝湖月刊》235 期，1995。
- 李維武〈型態、問題與思潮：20 世紀中國哲學研究的方法論思考〉，《學術月刊》2004 卷 9 期，2004/9。
- 林文華〈荀子天論思想探究〉，《中國文化月刊》219 期，1998/6。
- 邱建碩〈中國邏輯研究的方法論和形上學問題〉，《哲學與文化》30 卷 12 期，2003/12。
- 金起賢〈勞思光先生對先秦儒學史研究之方法論評述〉，《鵝湖學誌》244 期，1995/10。
- 沈清松〈從「方法」到「路」—項退結與中國哲學的方法論問題〉，《哲學與文化》32 卷 9 期，2005/9。
- 沈清松〈中國哲學文本與意象的運動——以《莊子·齊物論》為例〉，《哲學與文化》34 卷 11 期，2007/11。
- 沈享民〈論中國哲學的研究及其方法論問題：一個後設的反省〉，《哲學與文化》34 卷 4 期，2007/4。
- 高柏園〈論勞思光先生之基源問題研究法〉，《鵝湖學誌》12 期，1996/4。

- 陳德和〈孟荀性情說的共法與不共法〉，《當代中國哲學學報》4期。
- 陳旻志〈船山意倦興亡日：史筆如繩定是非（上）——勞思光「基源問題研究法」的省察〉，《鵝湖月刊》227期，1994/5。
- 陳旻志〈船山意倦興亡日：史筆如繩定是非（下）——勞思光「基源問題研究法」的省察〉，《鵝湖月刊》227期，1994/5。
- 傅偉勳〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》4期。
- 馮耀明〈直覺與玄思——中國哲學的方法論問題〉，《哲學與文化》27卷11期，2000/11。
- 黃連忠〈從哲學範疇詮釋中國哲學的方法論思維及其系統架構的局限〉，《台北大學中文學報》創刊號，2006。
- 蒙培元，〈中國哲學的方法論問題〉，《哲學動態》10期，2003。
- 趙敏俐〈出土文獻與文學研究方法論〉，《文藝研究》2000卷3期，2000/5。
- 劉笑敢，〈反向格義與中國哲學方法論反思〉，《哲學研究》4期，2006。
- 劉靜芳〈體驗、解析、會通——張岱年哲學方法論的綜合創新〉，《學術月刊》5期，2005/5。
- 鄭宗義〈知識、思辯與感觸——試從中國哲學研究論牟宗三先生的方法論觀點〉，《鵝湖學誌》18期，1997。
- 賴賢宗〈本體詮釋與中國哲學研究方法的省思：以老子為例〉，《哲學與文化》34卷4期，2007/4。

#### 四、碩博士論文

- 力乃中《儒家環境倫理學論證的兩種進路》，華梵大學哲學系碩士論文，2005。
- 方文彬《呂坤「氣即是理」思想研究》，中國文化大學中國文學系碩士論文，2002。
- 包安妮《老莊道家善惡觀之研究》，中央大學哲學系碩士論文，2004。
- 朱珮瑜《王充《論衡》思維方法探析》，東吳大學哲學系碩士論文，2002。
- 呂凱文《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》，輔仁大學哲學系博士論文，2001。
- 李宗興《原始佛教之生命觀》，中國文化大學哲學系碩士論文，1999。

李志勇《《韓非子》「利」觀念之研究》，中國文化大學哲學系碩士論文，2002。

金太熙《中唐文人社會意識之研究》，中國文化大學中國文學研究所碩士論文，2004。

吳建明《先秦儒家「天人合德」思想之演進與發展》，東海大學哲學系博士論文，2004。

吳清華《書法藝術中的道家精神》，南華大學哲學系碩士論文，2006。

林宣佑《兩漢《老子》注中之「道論」研究—以《河上公注》、《指歸》、《想爾注》為論》，輔仁大學哲學系碩士論文，2004。

林秋蘭《老子教育思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2004。

林玟玲《先秦哲學「命論」思想之探究》，輔仁大學哲學系博士論文，2007。

洪協強《戰國時期軍事思想之研究——以《商君書》、《六韜》、《孫臏》、《吳子》、《墨子》為例》，佛光大學哲學系碩士論文，2003。

陳麗華《意境與形式——以張大千的繪畫為例論中國繪畫的藝術哲學》，中國文化大學哲學系博士論文，2002。

陳玉芳《梁漱溟文化哲學研究》，中央大學哲學系碩士論文，2000。

黃文彥《荀子禮治思想研究》，逢甲大學中國文學系碩士論文，2001。

簡國智《縱橫家哲學思想》，南華大學哲學系碩士論文，2005。

楊佳霖《荀子義利思想之研究》，嘉義大學中國文學系碩士論文，2007。

楊翠玲《錢穆老子學研究》，東吳大學中國文學系碩士論文，2000。

廖宮鳳《論法藏對《大乘起信論》中「真妄和合」思想的探討》，台灣大學哲學系碩士論文，2003。

趙東明《天台智顛《摩訶止觀》「一念三千」說研究》，台灣大學哲學系碩士論文，2001。

劉文職《《六祖壇經》的超人文精神——自性覺醒》，南華大學哲學系碩士論文，2000。

賴姿卉《《管子》氣論探究》，東吳大學哲學系碩士論文，2006。

蔣淑珍《成玄英與郭象對《莊子·逍遙遊》詮釋之比較研究》，中國文化大學哲學系碩士論文，2000。