

中国哲学研究方法探析

李 贤 中

摘 要:中国哲学研究方法深受西方哲学的影响,近年来,学者们开始重视探索中国哲学自己的研究方法。有关中国哲学的主体性问题,以往大都从中国哲学内容的特性来谈;但首先厘清中国哲学家们不同类型的思维方法,以此来把握中国哲学的主体特性,应该更为合理可行。中国哲学的原典文献可分为四种类型:第一是该思想本身的方法意识清楚,可以直接引用者。第二,虽未表达出其所用的方法为何,但是相对于其明显的目的性,仍可以掌握其方法者。第三是文本中并无方法的自觉,但可以由研究者透过问题意识的操作,来还原该作品所关切的问题与作者之目的。第四种类型则是无法用理论重构的实践与体悟的开垦之路。厘清不同的“开垦之路”有助于与西方哲学的对话。

关键词:援西入中;开垦之路;观察之路;理论重构

一、对中国哲学研究方法的关注

近几年来,中国哲学界对于中国哲学研究方法论的课题相当重视,相关的学术会议、论文发表也不断推陈出新,例如2005年5月3-5日在香港中文大学召开了“西方的诠释、中国的回应——中国哲学与方法论之反思与探索”国际学术会议,2006年12月3日中国哲学学会在台湾大学哲学系举办了“中国哲学方法论”的座谈会,2006年12月15-16日在香港中文大学又召开了“中国哲学研究方法论”内部讨论会。武汉大学哲学学院的郭齐勇于2007年3月在《学术月刊》上发表了《建构中国哲学的方法论反思》,提出:理解的历史性与诠释的相应性、“中国哲学”学科的主体性与中西哲学的对话性,以及“中国哲学”的特殊性与丰富性。台湾《哲学与文化》2007年4月号(第395期),杜保瑞主编了一期“中国哲学方法论专题”,台湾的学者们分别从儒家演绎思维、以老子为例的本体诠释、中国哲学的真理观,以及中国哲学方法论的后设反省等观点作了广泛的讨论。其中,笔者所发表的《中国哲学研究方法之省思》一文,则是

从各种研究方法的目的是、操作方式、研究成果等方向进行比较,显示在操作方式上,各种研究方法不论在原典文献的诠释、文意上的理解、理解之后的理论性建构,都受到西方哲学广泛的影响。

香港中文大学2005年“西方的诠释、中国的回应”国际学术会议中,刘笑敢借用佛教传入中国时中土僧人以老庄的术语解释佛教教义的“格义”方法,称近代以来形成的,用西方哲学的眼光、角度、概念、方法来研究中国哲学的方法是“反向格义”,他认为这种方法很难避免机械地套用西方哲学概念,并导致对中国哲学的误解。不过,由于我们的教育背景早已在相当程度上“西化”了,因此我们不可能完全摆脱西方哲学的思考方式。这种反向格义虽然不是中国哲学的出路与方向,但在很长一个时期内,还会持续下去。但我们在用西方哲学概念时,应尽可能避免反向格义引起的误解、变形、简单套用或附加。台湾师范大学的林安梧也关注此一问题,而称之为“逆格义”。他认为“逆格义”的话语霸权掌握在别人手上,因此我们极易失去诠释的主体性,为求保有清醒的方法论意识,

该尽早跨出“格义”的限制^①。

2007年5月25-26日东吴大学哲学系召开了“儒家哲学的典范重构与经典诠释”国际学术研讨会,北京清华大学哲学系的彭国翔发表了《中国哲学研究方法论的再反思——“援西入中”及其两种模式》,文中指出:“援用西方哲学的观念资源来诠释和建构中国哲学,虽然和‘反向格义’或‘逆格义’所指的是同一现象,即20世纪以来中国哲学研究的基本模式,但他的‘援西入中’是一种中性的描述,而‘反向格义’或‘逆格义’则不免含有明显的价值判断,其中显然包含质疑的成分。……‘援西入中’的语意不必是以西为主,因为‘援入’可以是‘中’方的自我要求和主动行为。而‘援什么’、‘如何援’、以及‘入何处’、‘如何入’,其标准都可以在‘中’而不在‘西’。这种情况下,‘西’方反而是较为被动的被选择方。”^②

回应西方哲学对于中国哲学的影响,大致有以下三种不同但相关的态度:1.在现阶段无法脱离其影响力的情况下,要尽量避免反向格义的弊病。2.要有意识地跳脱、避免逆格义的各种限制,并以此为中国哲学发展之目标。3.应更积极地化被动为主动的“援西入中”,并肯定西方哲学对中国哲学未来发展的积极性意义。从中引伸出来的问题有:在中国哲学的研究方法上,如何做才能避免反向格义引发的错误?逆格义是可以跨出的吗?如果可以,要如何做才能摆脱逆格义的主体失落?如果中国哲学在现阶段无法避免地要借用西方的哲学概念、问题意识、理论架构来诠释、处理、研究,那么,又要怎么做,才能避免“反向”或“逆”的负面价值?彭国翔“援西入中”的两种模式论述中,第一种他称为:单向格义,他比喻为用西方的观念框架和结构来对传统中国哲学的思想内容进行重新的格式化。第二种模式是:以“中”为主“西”为宾,在诠释中国哲学史上各个哲学家们

的思想时,首先要从其自身的文献脉络中确定其固有的问题意识,然后,在具体诠释这些中国古代哲学家自己的思想课题时,可以相应地援引西方哲学的观念资源。并且,所有援入的西方观念资源,只有在有助于阐明中国哲学自身观念的情况下才有意义^③。当然,这种原则的确立是很有意义的,明确指出什么是不可取的、什么是可取的。但这似乎预设了在解读文献、寻索脉络、掌握问题意识的阶段,是可以独立于西方哲学或现代思维方式之外,如此才能确立所谓的“以中为主”。如此预设能否成立,颇值玩味。

中国哲学的特质、中国哲学所关心的问题,以及中国哲学的思考方法,都是在确立“中”所必须厘清的。其中在思考方法方面,笔者曾指出中国哲学的思维方法中,有“开垦之路”与“观察之路”的分别,所谓开垦之路是指中国哲学中各家、各派或哲学家个人产生其思想内容的思考方法。如:墨家的三表法、公孙龙的名实论、易传的解经方法等皆是。所谓“观察之路”是指当代学者研究中国哲学的方法^④。“观察之路”不可避免地会受到现代思维方式、西方哲学的影响。而“开垦之路”则属中国古代哲学家自己的思考方式,若能厘清“开垦之路”则不失为把握中国哲学主体性的重要步骤,如此“以中为主”的第一步才能够确立。并且,通过厘清“开垦之路”,掌握了中国哲学家的思路,再由思路呈现中国哲学思想之内涵及其所处理的问题,进而可对比呈现出中国哲学的特性。

二、开垦之路的厘清

所谓开垦之路是指中国哲学中各家、各派或哲学家个人产生其思想内容的思考方法。中国哲学的内容极为丰富,儒、释、道及各家各派的开垦之路并不相同,必须针对所研究对象的特性而有不同的处理方式。

① 白奚:《西方的诠释、中国的回应——香港中文大学“中国哲学方法论之反思与探索”国际学术会议侧记》,《中国哲学史》2005年第3期。

② 彭国翔:《中国哲学研究方法论的再反思——“援西入中”及其两种模式》,《儒家哲学的典范重构与经典诠释国际学术研讨会》论文,东吴大学,2007年5月,第7页。

③ 彭国翔:《中国哲学研究方法论的再反思——“援西入中”及其两种模式》,第8-10页。

④ 李贤中:《墨学——理论与方法》,台北:扬智文化公司,2003年,第38-40页。

第一种类型是该思想本身的方法意识清楚,可以直接引用者,如:墨家的三表法、公孙龙的名实论等皆是。三表法中:本之者为古者圣王之事,是诉诸古代的权威,以寻求立论之根据;原之者为考察百姓耳目之实,是诉诸社会民众的感官经验;用之者,在发以为刑政,观察是否符合国家百姓人民之利,则是诉诸实际政治上的效用。这种思考、论证的方法,在墨学诸论中如《兼爱》、《尚贤》、《尚同》、《节用》、《非命》、《明鬼》、《非乐》等篇的思想内容大都采用三表法的论证方式^①。其他,还有故式推论、两而进之、推类法等在《墨子》书中的运用。

其次,如公孙龙《名实论》中的:“其名正,则唯乎其彼此焉。谓彼而彼不唯乎彼,则彼谓不行;谓此而此不唯乎此,则此谓不行”以及“实随物变,名随实转,一名一实,名符其实”的方法原则也是其《白马论》、《通变论》、《坚白论》等各篇的思维方法^②。这些都是可从原典中直接取出,或经解释即可呈现的“开垦之路”。

第二种类型,虽未表达出其所用的方法为何,但是相对于其明显的目的性,而可以掌握其方法者。如:易传的解经方法、墨子《经说》对《墨经》的解经方法,以及《韩非子》中《解老》篇对《老子》的解释方法。由于我们能掌握其解释的对象,相对于其解释对象的参照,而可以分析出其中作者的思维方法。例如:易传思想方法中就概念单元而论,有:卦名、卦象、卦位、爻位、卦辞、爻辞及卦义等,各传解释重点不一。《序卦传》、《杂卦传》主要以卦名的意义申论卦序的因果关系,《彖传》、《象传》则以卦象为解经重心,而卦象中又以爻位与卦位的理则为解释依据。《说卦传》也以卦象的说明为主,涉及卦象与四时、方位、万物彼此间的关系,但仅阐释基本八卦卦象的广泛应用。《文言传》与《系辞传》则是以卦辞、爻辞、卦义的解释为中心,而有思路上的连续性。其中,《文言传》只解乾、坤两

卦,而《系辞传》除就经文整体概论外,另取十九则爻辞论述。《文言传》、《系辞传》基本上也是由自然情境转化于人事情境,一方面使行事为人之道德规范有所依据,另一方面藉诸道德规范以行教化^③。

其次,《经说》对《墨经》的解经方法,从认知与名、辞、说、辩的理论架构来看,在《经》的部分就是“名”或“辞”;《经说》的部分就是“说”或“辩”。如《经上》:“故,所得而后成也。”其中“故”是“名”,“所得而后成也”是解说“故”之“名”的“辞”。再看《经说上》:“故:小故,有之必不然,无之必不然;体也,若有端。大故,有之必然,无之必不然;若见之成见。”^④其中“大故”、“小故”是对“故”的分类说明。而“体也,若有端”及“若见之成见”则是以“辟”的方式来“说”;这种体例以《经上》与《经说上》为主。还有许多《经上》的条目以类同性为思想单元的表达,因此《经说》中有许多条目,也依循这种思考方式在作分类说明。如《经上》论“名,达、类、私”;“谓,移、举、加”;“知,闻、说、亲、名、实、合、为”;“闻,传、亲”;“见,体、尽”;“为,存、亡、易、荡、治、化”;“同,重、体、合、类”;“异,二、不体、不合、不类”等等,《经上》以分类之“名”所组成的“辞”来表达经文。至于《经说》则是对于这些分类之名的再进一步解释。

至于《经下》较多辩题,用“说在□”的方式表现,其□即该辩题成立的理由。《经说下》则是对其理由作进一步的解释。如《经下》:“以言为尽悖,悖,说在其言。”《经说下》:“以:悖,不可也。之人之言可,是不悖;则是有可也。之人之言不可,以当必不审。”^⑤这里面包含着以“推”的方式来辩说。从《经上》、《经说上》到《经下》、《经说下》,其表达方式的不同,有其思想方法上的意义,《经上》、《经说上》是以“名”为思考起点,进行分类、解释,而以辞、说表达。到了《经下》、《经说下》则是以“辞”为思考起点,进行说

① 钟友联:《墨家的哲学方法》,台北:东大出版社,1987年,第20页。

② 李贤中:《先秦名家名实思想探析》,台北:文史哲出版社,2003年,第59-75页。

③ 李贤中:《易传思想方法探析》,“海峡两岸学术研讨会”论文,辅仁大学,2004年9月,第9页。

④ “大故,有之必然,无之必不然”原作“大故,有之必无然”,此据孙诒让:《墨子间诂》,台北:华正书局,1987年,第301页。

⑤ “之人之言可”,原作“出人之言可”,此据陈孟麟:《墨辩逻辑学新探》,台北:五南出版社,1996年,第398页。

理、辩驳,而以说、辩为表达。由此可见,名、辞、说、辩不仅是《墨辩》名辩思想的理论架构,同时,也是《墨经》、《经说》的思想发展形式^①。

此外,在《韩非子》的《解老》方面,《解老》:“礼为情貌者也,文为质饰者也。夫君子取情而去貌,好质而恶饰。夫恃貌而论情者,其情恶也;须饰而论质者,其质衰也。何以论之?和氏之璧,不饰以五采,隋侯之珠,不饰以银黄,其质至美,物不足以饰之。夫物之待饰而后行者,其质不美也。是以父子之间,其礼朴而不明,故曰:‘礼薄也’。凡物不并盛,阴阳是也。理相夺予,威德是也。实厚者貌薄,父子之礼是也。由是观之,礼繁者,实心衰也。然则为礼者,事通人之朴心者也。众人之为礼也,人应则轻欢,不应则责怨。今为礼者事通人之朴心,而资之以相责之分,能毋争乎?有争则乱,故曰:‘礼者,忠信之薄也,而乱之首乎’。”其中,韩非先采老子“有无相生”、“反者道之动”之理念为其推论解释之根据,并指出人“取”、“好”的主动性,再以和氏之璧、隋侯之珠为辟,类比于“父子之间,其礼朴而不明”,最后引伸至“凡物不并盛,阴阳是也。理相夺予,威德是也”之普遍命题。阴阳即韩非思想体系中之术暗、法明,威德即刑罚、庆赏。其中有辟式推论、归纳法,以及自然与人事之理的类比法。从理的性质、作用导致争、乱,最后返回老子原典“礼者,忠信之薄也,而乱之首”的解释。又如《解老》:“人有祸则心畏恐,心畏恐则行端直,行端直则思虑熟,思虑熟则得事理。行端直则无祸害,无祸害则尽天年;得事理则必成功,尽天年则全而寿。必成功则富与贵,全寿富贵之谓福。而福本于有祸,故曰:‘祸兮福之所倚’。以成其功也。”这是连珠体的论式,前四句为第一珠,五、六句为第二珠,七、八句为第三珠。二、三珠的结论分别由第一珠“行端直”、“得事理”推出。然第三珠的“全而寿”又是从第二珠的“尽天年”所推得。最后再从第三珠的“必成功”推出“富与贵”,统合“全寿富贵”乃“福”从而解释了老子的“祸兮福之所倚”。其中,韩非用了扩大因果

关系思考法,并以循环性为众多可能因果关系的思路导向。

第三种类型是文本中并无方法的自觉,当然也没交代自己的作品是用什么方法思考,这时就必须由研究者透过问题意识的操作,来还原该作品所关切的问题为何?用哪些方法处理这些问题?又用哪些方法解决这些问题?这些问题的主从关系为何?作者真正的目的为何?此时要厘清“开垦之路”就必须透过理论的重构来加以考察,而此时,“开垦之路”与“观察之路”不能避免地会有所交融。

三、理论重构的考察

何谓理论?“理”是变化现象中所不变的被依循者,万物的变化遵循着此不变之“理”而变。对于“理”有系统的论述即是理论。但对于理论的系统性及理论的特征两方面,还必须作如下分辨:

(一)系统性

1. 其中所谓的“系统”是指具有客观性、一致性、联系性、合理性的表达。亦即不是一个人或少数人的识见,所论述的内容不会前后矛盾,所论述的内容有彼此的关连性,并且在人类理性发展过程中,符合相对的合理性标准。

2. 其中,论述内容的关联性有隐性关联与显性关联之分;所谓隐性关联是指论述者透过其“意象”或“思维情境”,呈现在表达上的跳跃性思考,如果不将其隐藏的“意象”或“思维情境”彰显出来,就会将其表达判定为内容不相关连的非理论性表达(当然,也有可能将其“意象”或“思维情境”还原之后,仍然是非理论的表达)。至于显性关联,则是理论论述者对阅读者而言,其内容是明显相关联的,如问答思维中,后问来自前答,前答回应前问的情形。

3. 此外,合理性标准又有共通性与特殊性的两个层面,就共通性而言,是指在不同社会和文化背景下,人们运用的推理均有共同的组成、共同的特征、共同的基本类型和共同的基本准则^②。至于特殊性则是以共通性为前提,在人类

① 李贤中:《墨学——理论与方法》,第100-102页。

② 温公颐、崔清田主编:《中国逻辑史教程》,天津:南开大学出版社,2001年,第3页。

理性发展成熟的程度以及不同社会条件和文化背景下,产生出的特殊的与相对的合理性标准。

(二)理论特征

1. 对于某一现象整体的观察与描述。其中包括:部分和整体、部分与部分、整体与环境等整体上的联系和秩序性等,来达到对整体的认识^①。

2. 解释现象中的各种事物与关系,包括:伦理关系、权力关系、因果关系……等等,并说明各种事物的“存在之理”,与其等在各种关系中的“变化之理”。

3. 透过不同关系的厘清,设法解决在现象中所发现的问题。例如:形上本体、宇宙生成,或政治、社会、伦理、人生各层面之问题。

4. 一个好的理论必须具备较广的普遍性,较长远的预测性;如果此理论涉及实践层面,则必须指出落实解决方案的可行性与有效性。

基于上述的辨析,理论性的重构是中国哲学研究方法中必要的环节。相对于中国历代的哲学思想,某些理论内涵的联系性是隐含的,某些理论的合理性标准是特殊的,我们必须将其转化、重构,以符合现代的合理性标准,并且在上述理论特征的要求下,承继先哲的智慧与精神来创造发展新的、适应现代需求的哲学理论。

在理论重构方面,当代的学者们有的以基源问题,有的以哲学范畴,有的以形式逻辑来重构,也有的将诠释的材料放入既定的理论框架中来建构。以下将以劳思光的“基源问题研究法”为例,加以说明。

劳思光的“基源问题研究法”,其预设为:“一切个人或学派的思想理论,根本上必是对某一问题的答复或解答。我们如果找到了这个问题,我们就可以掌握这一部分理论的总脉络。因此其方法是以逻辑意义的理论还原为始点,

以史学考证工作为助力,以统摄个别活动于一定设准下为归宿;必须满足:事实记述的真实性、理论阐述的系统性、及全面判断的统一性等条件。”^②

劳思光运用此一方法将孟子思想定位于解决价值根源问题及政权如何转移问题,而墨子思想的基源问题是:“如何改善社会生活?”荀子是:“如何建立一成就礼义之客观轨道?”韩非子则是:“如何建立一有力统治?”等等,而先秦各家思想都集中于:“如何平治天下之乱?”此一基源问题。如此就可以将零散的材料,纳入一个以问题为结构的系统之中。

又如,汤一介认为,从汉末到魏晋的思想发展,“才性问题”是要给人性找存在的根据,“有无问题”是要给天地万有找存在的根据,“一多问题”是要给社会找存在的根据,“圣人问题”则是给当时人们的理想人格找根据。从这几个方面构成了一个总问题,就是:“宇宙人生的存在的根据为何?”^③此即其基源问题,而上述之才性、有无、一多、圣人等问题则为其理论之次级问题。这也是基源问题研究法的运用。

这种研究方法的操作,正是将古代哲学思想内容的隐性关联,还原为显性关联,进而呈现古代思想的理论性。但这样的理论重构必须关照到原典文献作者的思路,也就是所谓的“开垦之路”。也就是研究者所提出的问题与解答,都必须要有原典文献的根据^④。例如,笔者2003年出版的《墨学——理论与方法》一书将墨子思想分成50多个彼此相关连的问题,每一问题与解答都有墨子原典文献的根据,各问答分别隶属于:天下的乱象为何?天下何以会乱?如何治天下之乱?以及如何实际改善社会大众生活?等主要问题来重构“墨学十论”^⑤。乃是对应于墨子“开垦之路”的文本脉络加以还原,而

① 马来平指出:“系统型方法不是坚持从部分到整体,而是坚持从整体到部分,再到整体。他把部分置于整体的背景中进行认识,不是依靠部分认识整体,而是依靠部分和整体、部分与部分、整体与环境等整体上的联系和秩序性等,来达到对整体的认识。”参见马来平:《哲学与文化视野中的科学》,南宁:广西人民出版社,1991年,第276页。

② 劳思光:《中国哲学史》第一卷,台北:三民出版社,1991年,第15-19页。

③ 汤一介:《郭象与魏晋玄学》,台北:谷风出版社,1987年,第23-24页。

④ 原典文献的根据来自于原文、来自于研究者对原文的解释,还是来自于其他著作对此原文的解释,其等解释的参照系为何?这些问题都关涉根据效力的强弱问题,此问题的开展也与中国哲学的主体性问题密切相关,但其中问题复杂,必须另文再议。

⑤ 李贤中:《墨学——理论与方法》,第72-80页。

以“如何治天下之乱,以实际改善社会大众的生活?”为其基源问题。

至于中国哲学历代各家思想,也可运用基源问题研究法,将各家、各派、或典籍转化为相关的问题系统。以先秦哲学为例,孔子所关心的是:人应如何立身处世?此可藉由其仁、义等思想来说明;如何建立一普遍的社会秩序?此可藉由礼、正名等思想来说明。孟子承续孔子思想,发展其客观秩序之建立的基础为何?而关心道德主体的价值自觉如何证立?此可由其四端说、性善说来说明。又如,在正名思想下,政权转移的标准如何?此可藉由其仁政、王道等思想来说明。荀子承续孔子“克己复礼”之思想,关心的是如何建立一成就礼义之道的社会?此可藉由其性恶、师法、隆礼等思想来说明。道家老子所关心的问题有:天地万物之根源为何?自然万有之变化律则为何?变化之方向为何?等问题。此可藉由道、常、反等思想来说明。庄子承续老子守柔、无为、居下之思路,继续探索的是:人生之态度与人生理想之问题,如何超越人间世的种种束缚,以达逍遥自在之境?此可藉由庄子对道、生死、是非、辩议等思想予以说明。法家集大成者——韩非所关心的是如何致国家之富强?名家公孙龙则关心如何认知、思维及正确表达等问题。

透过基源问题研究法的理论重构,我们也可以掌握某些中国哲学家的“开垦之路”。但是如果某些哲学家的目的是指向道德实践或生命境界的提升又如何呢?其“开垦之路”并非理论性而是实践性,其方法并非论证而是体证又该如何处理呢?并且这种类型的哲学家在中国哲学史中还占有相当重的分量,我们就必须一探这种不太能用理论重构的方式去处理的“开垦之路”了。

四、开垦之路中的实践与体悟

以陆象山“切己自反,直指本心”为例,所谓切己自反,就是于自己的日常生活中,深入反

思,从而达到自明本心、改过迁善的目的。他说:“某观人不在言行上,不在功过上,直截是雕出心肝。”^①这种直指本心道德实践,其“开垦之路”不是理论的重构,而是要真切地去体会、实际地去做,才能达到其目的。又例如,陈白沙的“自得”,是透过静坐而实现的,当他“靠书册寻之”而“终未有得”时,便“舍彼之繁,由吾之约,惟在静坐。久之,然后见吾此心之体,隐然呈露,常若有物”^②。这种“自得”的方式,显然是直觉的、体悟的。再如王阳明的“知行合一”,其知行关系并不是一个对象考察的问题,而就是直接地在实践活动中显现的问题,一如我们评价一个人的道德水准,只能根据他的实际所为,而不是指他拥有多少道德知识一样。这就是说,王阳明的“知行合一”是指道德实践活动中,知与行的本然关系,而不是指知行概念的逻辑关系^③。因此这种在自我省察层面的道德实践,也不是概念、理论所能着力的,而是有赖于研究者将心比心的体会。

这种类型的“开垦之路”也并不是毫无系统性、无理论性的模糊哲学,而是其理路隐含在文本所转化的“意象”之中,乃是表达者将自己的体会藉文字所呈现出来的“意象”,促使读者从文字意象中,把握住对他自己有意义之“理”,这种“理”是“象中之理”,未必是普遍之“理”或客观之“理”。这种表达方式的特色在于传达出较强的感染力、感动力与实践力,能发挥该思想的实用性。另一方面,这种传达也受限于被传达者的“意象”凝聚状况,如果所构作的“意象”偏离传达者太远,则其承载的意义就有可能是一连串的误解。反之,倘若两者“意象”彼此感应、对应,则其中义理的穿透性,会是非常强的,因为透过彼此意象内涵所承载的义理是有血、有肉、会痛、会痒、能哭、能笑,有真正实感之物,而非形式化的骨架而已。但如此一来,由于“象”此一媒介具备通达与障闭的双重性,所呈现的表达,对有感应的人而言自然心领神会,对没感应的人而言就不知其所云了。这也就是为什么

① 《象山全集》卷三十五《语录》下,台北:中华书局,1979年影印本,第26页。

② 《陈献章集》(上)卷二,北京:中华书局,1987年标点本,第6页。

③ 冯达文、郭齐勇编著:《新编中国哲学史》下册,台北:红叶文化公司,2005年,第137页。

读中国哲学这种类型的原典文献,需要较长时间涵咏浸酝其间,如陆象山所说:“似不去理会而理会”^①。不断去构造相应的思维情境,凝聚出对应于作者之意象,体会那相通的感动。因此,这种类型的原典文献厘清其“开垦之路”涉及:

1. 呈现哲学家作品中的“意象”。表达此“意象”的文字往往藉比喻来烘托,而非直接的论述,例如常用自然界中水之清浊、源流或草根花果为喻。这种表达常为求情感上的共鸣,而不是理性上的思辨;是要求进入表达者的心灵世界,而非在距离之外的客观考察;是意志上的投入,一次一次去体会,直到感同身受、直到会合天理。因此,要呈现哲学家的“意象”,研究者首先要暂时放弃一个客观研究者的心态,而是以意志上的专注,藉各种比喻的经验唤起,来凝聚形构那心灵之意象。

2. 呈现隐藏在各“意象”中之“理”。每一个人所凝聚形构的意象未必相同,但表达者藉意象所传达的“理”,却有共通性,每一表达者所使用的文字概念虽然不同,但所欲彰显的“理”却有所同;每一表达者的认知、体会虽然不同,但所把握到的“理”却可溯及同一。因此,要将隐藏在“意象”中之“理”呈现出来,必须要往“同”处找。人同此心,心同此理;先使心同,才有助于找出隐藏之理。

3. 指出感应、对应之道,以经历实践、修养功夫之历程。哲学活动的进行可分为相对性问答思考、主观性跳跃思考以及整体性直觉了悟。相对性问答思考是前述理论重构时的思维方式,主观性跳跃思考则是为突破既有理论框架的限制。一般主观性跳跃思考似乎是任意的,但哲学性跳跃思考仍有其隐然理路,其跳跃思考之所以不是任意的,乃在于其心有所定,亦即为掌握整体做准备,直到掌握整体性之后,这些跳跃性思考的脉络才会清楚;因此,这种主观性跳跃思考,并非任意的。所以,感应、对应之道或实践、修养功夫的经历,必须由主客对立的思维模式,经由跳跃性思考转向主客合一的体认模式,研究者就是被研究者,研究者想要研究探索的东西,就在自身之内、自心之内。

五、结 论

中国哲学方法论的研究,包含着经典文献的理解诠释、理论的重构、比较批判,乃至至于创造性思考等等环节。在今日中国哲学研究环境中,每一个环节都或多或少地受到西方哲学或外来文化的刺激与影响。现代学者对此已有深刻的体会,并提出相应的态度与做法。本文顺着学者们的思路发展,探究“以中为主”的“援西入中”如何可能,并将问题聚焦于“以中为主”的“中”要如何确立。而对于此一问题的切入点在于:先厘清“开垦之路”,也就是先确立中国哲学家们的思维方法,探析他们之所以产生如此丰富思想的思考进路为何。

在探析的过程中发现,中国哲学的原典文献有四种类型的开垦之路:第一种类型是该思想本身的方法意识清楚,可以直接引用者。第二种类型,虽未表达出其所用的方法为何,但是相对于其明显的目的性,而可以掌握其方法者。第三种类型是文本中并无方法的自觉,当然也没交代其作品是用什么方法思考,这时就必须由研究者透过问题意识的操作,来还原该作品所关切的问题与作者之目的。第四种类型则是无法用理论重构的开垦之路。这四种开垦之路的厘清都会受到“观察之路”亦即现代研究方法的影响,其中第一种类型受到的影响最小,而第三种类型受到的影响最大。而所受影响最小者,其在思想性质上与西方哲学的特质最相近,所受影响最大者则在思想性质上与西方哲学特质差距较远。其中,最特别的是第四种类型,这种开垦之路,要求观察者以开垦的进路进行观察,从相对性、主观性,到整体性的直觉了悟。其实,在厘清“开垦之路”的同时,“观察之路”已在渗透融入中,而“开垦之路”也影响着“观察之路”,因此是“开”、“观”互动、彼此融摄。如此,面对西方哲学要以中国哲学文献材料的性质、作者的目的来决定合宜的研究方法,或“援西入中”的标准。

[责任编辑 曹 峰]

^① 《象山全集》卷三十五《语录》下,第145页。