

考證、典範與解釋的正當性：

以《大乘止觀法門》的作者問題為線索\*

朱文光

中興大學中文研究所

中華佛學研究第一期(1997.03 出版)

---

#### 提要

本文以《大乘止觀法門》的作者問題為線索，嘗試從「論述實踐」的角度出發，思考「歷史考證」與「研究典範」之間形成的辯證性張力。

本文首先以釋聖嚴及牟宗三兩人對《大乘止觀法門》作者問題展開的論述實踐為例，探討「考證」作為一種論述實踐所展現的姿態，考證在「研究目標」與「研究方法」上的異化，考證在符號表徵過程中顯現的「思維結構」。繼而分析「學術 / 思想史」與「哲學 / 觀念史」在研究策略上所扮演的角色，呈現出「典範」與「解釋的正當性」之間的關聯。

關鍵詞： 1.考證 2.典範 3.解釋 4.《大乘止觀法門》 5.哲學史  
6.思想史 7.論述 8.牟宗三

---

\*本文初稿曾在「第六屆佛學論文聯合發表會」中宣讀（台北：1995年8月）。

196 頁

引 辭

余疲於哲學有日矣！

哲學上之說，大多可愛者不可信，而可信者不可愛。余知其理，而余又愛其誤謬。

偉大之形而上學，高嚴之倫理學與純粹之美學，此吾人所酷嗜也。然求可信者，則寧在知識論之實証論、倫理學上之快樂論與美學上之經驗論。

知其可信而不能愛，覺其可愛而不能信，此二三年中最大之煩悶也。

—王國維：〈自序〉

一、關於本文性質的說明（參見【補註】）

就本文所要處理的問題而言，這裡的篇幅可能無法滿足一般學界

人士的要求，因此想在此處提出若干說明：

首先，筆者最初關心的問題乃是：「考證」作為一種論述實踐（discursive practice）所形成的符號表徵過程，是否內蘊了某種「典範」（paradigm）意義？倘若把此項意義安置在近代思想史的脈絡上來考察，能否對「考證」在經典解釋過程中所扮演的角色有更深一層的認識？……………基於對這些問題的反省，筆者希望能夠對隱藏在歷史現象背後的意識結構進行初步的分析與考察（註 1）。

197 頁

其次，本文在討論方法上可能會捲入思想史、哲學史與觀念史之間的爭辯，而在內容上又不免觸及有關佛教經論的考辨文字。因此，筆者希望能夠突破傳統的詮釋格局，嘗試用「科際整合」的角度來處理這些佛學思想史上的複雜問題。其間，隨著討論中心的轉移，將會形成經學、史學、哲學、文化學與價值心理學在語意脈絡上的交會 2，而在理解「歷史文本」（historical text）的過程中，則會適度採取高達美（H. G. Gadamer）所謂的「視域融合」（

。

---

( 註 1) 這裡稱為「初步的分析與考察」，表明本文在論述實踐中僅具「引言」之作用。因為從近代學術思想史的發展脈絡上看，本文涉及到的問題至少可以寫成一系列的專題論著；由於篇幅所限，此處只能進行一些方法論上的思考。至於近代佛學思想史上的一些核心議題 - - 如「考據」與「信仰」；「佛學」與「學佛」之間的緊張性 - - 太虛及印順皆曾經做過討論 ( 參見太虛〈佛之修學法〉，收入《太虛大師選集》，台北：正聞，1982；印順〈論入世及佛學〉，收入《無諍之辯》，台北：正聞，1972 )；本文不再多做說明。

( 註 2) 此種交會 ( interdisciplinary / 科際研究 ) 在人文學科的既有典範中，可能會面臨到一些難題。例如不同的「學科範型」 ( disciplinary matrix ) 之間於論證方法上顯現的互斥性，以及科際研究需求的一些中介理論工具 ( 溝通模式 / 環境 ) 尚未發展成熟……等等。

( 註 3) 這並不表示筆者採取高達美以「本體論」為內核的詮釋學進路，此處僅是想要假借他對於「歷史理解」所提出的看法。

例如他援引海德格 ( M.Heidegger ) 的觀點，認為「客觀認識者」的概念已經為解釋者本身的「

198 頁

第三，由於篇幅的限制，本文無法完密地羅列所有的參考資料 ( 註 4) 。至少，此處的用意並不在於提供瑣碎的文獻考証，而是希望能夠藉由簡單的討論，儘可能地掌握某些學術現象的特質，以及彰顯這些特質的背景因素。

基於上述的理由，「傳述性的 ( informative ) 說明」與「分析性的 ( analytical ) 考察」在本文中是桴鼓相應的，兩者的呈現可以看做是一個既存的省思 ( reflection ) 的結果。

## 二、問題意識的浮現

近代有關佛教經論的考辨文字，主要集中在《楞嚴經》、《六祖壇經》與《大乘起信論》等幾種典籍上面<sup>5</sup>。以《大乘起信論》的作者問題為例，首先由日本學者望月亨與常盤大定等人進行論戰，繼而

戰線延伸到中國——歐陽竟無、太虛、章太炎、梁啟超、王恩洋、唐大圓、常惺、會覺、守培、印順、呂澂等人皆曾經就此項問題展開辯論——形成近代佛學思想史上最為難解的公案之一。

---

事實性」( aktizitat )所否定。準此，對歷史現象的任何認識，總是由「具效果地歷史意識」(Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein )來引導，而「理解」在歷史性的領域裡，便成為一種讓過去與現在不斷地進行融合以產生出新事物的過程；詮釋者則與其他詮釋者形成了「共時性」的融合。

( 註 4) 一方面，此項工作與本文的旨趣無關；另一方面，本文在性質上僅能看成是某種形式的引言。

199 頁

最近筆者在研究天台宗的「性惡」思想時，亦接觸到一個類似的問題：究竟《大乘止觀法門》的作者是誰？( 由於多數學者認為天台宗的「性惡」思想源自《大乘止觀法門》( 註 6)，所以此書的作者問題就引起了各方的注目 ( 註 7)。 ) 一或云是慧思所作，或云是

他人所作；無論如何，學者們對於此項問題的看法頗有出入；其爭辯程度雖不如《大乘起信論》引起的筆墨波濤那般猛烈，在對陣上亦不像《大乘起信論》訟案雙方那樣地旗鼓森然，但是從各家的論証方法上來看，似乎都顯露出一個相同的癥結點：究竟「考證」與「思想史」之間存在著什麼樣的關聯？學者們是先通過「考證」，然後才把學術思想的發展過程予以合理化的說明？還是根據既有的師資傳承系譜來釐定「思想發展的過程」？亦或是先形成了一套思想體系，再根據此一思想體系的理論脈絡來檢查師資傳承的系譜？

---

(註 5) 主要的討論文字，可以參閱《大乘起信論與楞嚴經考辨》，〔現代佛教學術叢刊〕（張曼濤 / 主編，台北：大乘文化出版社，1978 - 1979，簡稱〔叢刊〕）第 35 冊；《六祖壇經研究論集》，〔叢刊〕第 1 冊。

(註 6) 抱持這種觀點的人很多，例如蕩益智旭在《大乘止觀釋要》中論性染思想時便說：「天台性惡法門，正本於此」（〔卍續藏經〕第二編，第三套，第 5 冊，p.466 上）。而近代學者慧嶽也是持這樣的看法，參見〈天台大師之性惡思想〉，收入《天台思想論集》（〔叢刊〕第 57 冊），其中有云

：「必須知道！天台大師所倡的性惡說，不但是根據上述的『佛性論』，而且還依其師南嶽慧思禪師所著的《大乘止觀法門》的性染思想而來……。由上述可知，《大乘止觀法門》便是性惡思想的母胎」（ pp.359 - 360 ）。

（註 7）依筆者淺見，在歷來討論天台性惡問題的學者中，聖嚴算是比較能夠貼近問題核心的一位；參見《大乘止觀法門之研究》 ch.3，台北：東初，1979

200 頁

三、考證的論述結構：

以《大乘止觀法門》的作者問題為線索

（一）考證作為一種論述實踐所展現的姿態

筆者在處理《大乘止觀法門》的作者問題時（註 8），首先注意到牟宗三的觀點。他在〈關於「大乘止觀法門」〉這篇文章裡提到：馮友蘭《哲學史》即依據此書述天台宗。……但馮書述天台宗時有注云：「陳寅恪先生疑此書為習華嚴者之所偽託」，是則陳寅恪已見到此書不足以代表天台，但未見其詳証。……天台文獻既詳且富，俱載

大藏經，而猶依據此書述天台，則不可諒也。……設能稍讀天台文獻，或稍有一點歷史知識，何至以此書代表天台？(註 9)

---

)。而陳英善則根據這條線索，另闢蹊徑，針對舊說(如張端良、牟宗三、安藤俊雄等人的觀點)展開一連串的反省，進而獲致不錯的研究成果；參見《天台緣起中道實相論》第八章至第十章(中華佛學研究所專任研究員論文，台北：中華佛學研究所，1990)、〈湛然理具思想之探討〉(《中華佛學學報》第6期，台北：中華佛學研究所，1993)及其他相關著作。要之，《大乘止觀法門》的「性染說」與《觀音玄義》的「性惡說」兩者各自所據的經論立場不同，所以彼此的觀點也稍有差異。不過，兩者的出發點仍然可以說是以法華信仰的實踐立場為正鵠。

(註 8) 關於此項問題，筆者寫了一篇〈關於思想研究在論證方法上的幾點討論：以《大乘止觀法門》與「天台思想」之間的關係為例〉。其間，筆者查閱了《諸法無諍三昧法門》、《大乘止觀法門》、《國清百錄》(以上出自

牟宗三的這段文字，在語氣上頗為自負，但是為了避免引起別人的誤解，所以又下了一段轉語：

縱使此書真是慧思所作，則亦應是南嶽教，而非天台教。...

...開宗之教而為天台宗者，完全在智顛一人。(註 10)

要之，牟氏的講法可以歸納為兩點：第一，天台宗的創始人是智者大師；第二，無論《大乘止觀法門》的作者是誰，都不能據之以論天台宗的思想。

---

〔大正新修大藏經〕 / 簡稱為〔大正藏〕 / 第 48 卷)、《佛祖統記》、《佛祖歷代通載》(以上出自〔大正藏〕第 49 卷)、《隋天台智者大師別傳》、《續高僧傳》(以上出自〔大正藏〕第 50 卷)、《天台九祖傳》(〔大正藏〕第 51 卷)、《大唐內典錄》(〔大正藏〕第 55 卷)、《釋門正統》(〔大正藏〕第 130 冊)等各篇文獻，後來又陸續翻檢了專門性的著作(如印順、慧嶽、慧風、演培、李世傑、倪清和、孫正心、悅西、張孟劬、方東美、聖嚴、牟宗三、尤惠貞等人的文章)與通論性的著作(如楊仁山、黃懋華、湯用彤、呂□、藍

吉富、劉果宗、蔡惠明等人的文章)，結果發現：部分學者僅注重義理思想的發揮，或是認為作者問題並不重要；另外有一些學者受過西洋及東洋學術方法的順練，認為作者問題在學術史上至為重要；又有一分學者認為考證的態度比考證的方法還重要。——這種各說各話的局面，可以用傅柯(Michel Foucault)所謂的「論述離散現象」來解釋；參見 *L'archeologie du savoir* , E'ditions Galimard , 1969 ( 英譯本為 *The Archaeology of Knowledge* , London:Tavistock/New York: Pantheon , 1972)。

(註 9) 參見《佛性與般若》(台北：學生，1989)，p.1077。

202 頁

查陳寅恪之意見，載於〈馮友蘭中國哲學史下冊審查報告〉，原文是：

日本傳來之《大乘止觀法門》一書，乃依據《大乘起信論》者，恐係華嚴宗盛後，天台偽託南嶽而作。故此書祇可認為天台宗後來受華嚴宗影響之史料，而不能據以論南嶽之思想也。(註 11)

故知：陳寅恪並未否認此書與天台宗之間的關係，只是認為此書「恐怕」不是慧思的作品。而且他在此篇審查報告及〈南嶽大師立誓願文跋〉（註 12）當中，都曾經提到慧思是天台宗的「創造者」；因此，牟宗三所謂「陳寅恪已見到此書不足以代表天台」的講法，乃是有待商榷的。

當然，天台宗創始者的認定問題，乃是屬於佛教史的範疇，可以暫時不論<sup>13</sup>，但是牟宗三簡別《大乘止觀法門》所持的根本理由卻是：

智顛之思路完全不同於《大乘止觀法門》，是故此書不足以代表天台宗也。（註 14）

---

（註 10）同上。

（註 11）《金明館叢稿二編》，收入〔陳寅恪先生文集〕第二冊（台北：里仁，1982）pp.251 - 252。

（註 12）同上，pp.212 - 217。

（註 13）對此有興趣者，可以參看《天台宗之判教與發展》，〔叢刊〕第 56 冊。其中，李世傑〈天台宗的成立史要〉（pp.105 - 121）與慧風〈天台宗一心三觀法門的起源〉（

pp.123 - 138 ) 兩篇文章對此一問題有相當深入的討論，

而拙著 ( 參見註 8 ) 也做了研究方法論上的檢討。

( 註 14) 同註 9。

假設此處的理由可以成立，恐怕會立刻牽涉到判教基準的問題：凡是不符合牟氏所謂之「性具圓教」思想者，即不足以代表天台宗。

牟宗三認為：天台宗乃是通過圓頓止觀而將如來藏理以詭譎地方式朗現之一念三千的圓具系統，而華嚴宗與《大乘起信論》所依的「阿賴耶緣起說」與「如來藏緣起說」皆是屬於分解地權說的系統 ( 即如華嚴圓教，亦只是「性起」而非「性具」 ) ，……至於《大乘止觀法門》的義理思想，大體近於「如來藏緣起說」的系統，故此一思路完全不同於天台宗 ( 註 15) —必需在這個前提之下，牟宗三的論証才會有意義，而且能夠藉此顯示他在哲學上的洞見 ( 註 16) —否則，此處的「天台宗」若是指整個

---

( 註 15) 同註 9，pp.1087 ff.。

另外，牟氏在《中國哲學十九講》(台北：學生，1983)

當中曾說：「依天台宗的判教而言，如來藏系統仍屬別教...

……因為如來藏系統仍然是分析的路子」( pp.313、 359 etc. )，「圓教所以為圓，不是從涅槃本身說，而是從表達涅槃的方式圓不圓來判定」( pp.321 etc. )，「在圓教的境界中，綜合關係已沒有了，只有分析的關係」( pp.363 )……，這些與佛學常識相違背的論斷，如果只是用來作為哲學觀念的探討，可謂是一項創見；但是從思想史或學術史的角度來看，恐怕很成問題。其他還有關於天台與華嚴之間在思想界限上的模糊與論述語句上的矛盾等問題，都有待進一步的爬梳與廓清。

( 註 16)從思維方法上來看，牟宗三具有運用觀念架構以進行全面而有系統地解釋的野心。套用吳光明的講法，這種野心是許多西方哲學家擁護的態度，而西方哲學也因此經常出現康德 ( I. Kant ) 所說的「哥白尼式的革命」( Copernican Revolution )，使一般人看到很多「興」體之說的總改革，很多

天台宗的思想體系，豈不是會與佛學研究者的常識相抵觸？（一般人都知道：慧思為「天台九祖」之一，而《大乘止觀法門》的作者問題也尚未成為定讞 17。）

由此可以看出：牟宗三所謂的「天台宗」，既不是指歷史上的宗派，也不是指這個宗派的思想體系；它所表徵的，乃是作為判教模式的一項標準，也就是牟宗三個人所理解的「性具圓教開展之獨特模式」。此種模式在尤惠貞的《天台性具圓教之研究》 18 當中得到進一步的發揮：

吾人可以清楚地看出慧思與智者所傳之天台宗性具思想，實與《大乘止觀法門》之思想有著很大的差別。（註 19）

---

「比」體之說的完全撤銷與再設（參見《歷史與思考》對中國比興思考方式的說明，台北：聯經，1991）。

如此一來，把牟氏的文章當成是思想史著作來解讀或繼承的學者，能不於此有所警惕？

（註 17）聖嚴《大乘止觀法門之研究》（台北：東初，1979）第二章有云：「對於大乘止觀這部書的作者問題，異論紛紜，迄

今未能解決」( p.88 )，又說：「我是主張本書出於南嶽的真撰者，但卻未必是由南嶽親筆寫成……。當然，我僅作論斷，尚無法也不必作為本書真偽的最後定論」( pp.121 )。

( 註 18) 台北：文津，1993。

( 註 19) 同註 18，p.52。

205 頁

這是尤惠貞在「性具圓教開展之獨特模式」的理論操作下，分別檢討了演培、慧嶽、倪清和、孫正心等人的文章之後所得到的結論( 註 20)。然而，尤惠貞可能沒有仔細閱讀聖嚴的著作( 註 21)，因此不知道聖嚴的論證已經足以反駁牟宗三所持的觀點及理由。

## ( 二 ) 考證在研究目標與研究方法上的異化

按歷來有關《大乘止觀法門》作者問題的疑點，可以歸納為下列

四種情況：

- 1.此書所代表的思想與天台宗的宗義不合；
- 2.與南嶽相關的各種傳記或經錄中，並未見到列舉本書的題名；
- 3.本書的文勢與南嶽的其他著作不相類似；
- 4.或謂本書是曇遷所撰，或謂是遙惻所撰。(註 22)

細按牟宗三據以展開論證所持的觀點及理由（無論是從「內跡」或「外跡」來看），實在不出上列 1 至 3 項概括之情況（註 23），而聖嚴的論點皆堪與之相對質。

例如第一項疑點，由於牽涉到義理內部的諍論，向來就是聚訟的核心，可是聖嚴以為：

---

（註 20）這些文章收在《天台學概論》（〔叢刊〕第 55 冊）及《天台思想論集》（〔叢刊〕第 57 冊）當中。

（註 21）《大乘止觀法門之研究》一書的主要篇章，收在《天台典籍研究》（〔叢刊〕第 58 冊）當中，是尤惠貞著作裡所列的參考書目之一。

（註 22）同註 17，pp.110 - 114。

（註 23）因篇幅所限，此處不擬一一舉出說明，請讀者參閱註 9 所引書，pp.1077 - 1093。

所謂與天台宗的宗義不符合，便懷疑本書之非南嶽所作，這是一種倒果為因的推論法，不合邏輯的原則。……(註 24)

第二項疑點與史實相關，聖嚴的意見是：

我們從現存於藏經中的《大乘止觀》標為「曲授心要」看來，可知本書不是撰述之作，而是一種口傳的或口述的作品，……以致被道宣律師之所漏列。灌頂章安大師是天台三大部的功臣，他的時代與道宣相當而略早，在他所整理出來的天台三大部中，未曾標示出本書之名，也就不足為奇了。……本書之在唐代，未能廣被流行的另一重要原因，可能在於玄奘憎惡舊譯經典所致。……(註 25)

與第三項疑點性質相同的問題，在學術史上也經常發生，但都不能作為有力的論証，所以聖嚴說：

在佛教史上，一師的撰述而有義勢之互異者，亦不乏先例，……(註 26)

對照聖嚴與牟宗三兩人運用的基本文獻，實在並無太大差別，而最終會獲致迥異的看法(註 27)。那麼，所謂的「考證」不就失去了客觀判定思想發展過程的功能？

---

(註 24) 同註 17，pp.114 - 115。

(註 25) 同註 17，pp.115 - 116。

(註 26) 同註 17，pp.117。

(註 27) 過去也有一個案例：呂澂與印順兩人分別從歷史、義理兩方面來考訂《大乘起信論》，可是卻得到了相反的結論（參見註 5 所引書）。

207 頁

印順曾經說過：

問題越大，時間越久，情形越複雜，雖然依據同一資料，採用同一的方法，由於立場不同，觀點不同，往往作出不同的論斷，甚至完全相反。(註 28)

在此，我們不經要問：造成這種現象的原因是什麼呢？

就主觀的心理意識而言，曾經有西方學者指出：目標的選擇是沒有邏輯規律可循的，而手段的選擇也可能是非邏輯的（註 29）；因此，在意圖與手段之間可以有無限種的銜接方式；只要社會行動者在觀念上認為兩者之間合乎邏輯就可以了（註 30）。——如果把此項觀點與本文所舉的案例相連結，恐怕就會有人開始對「考證」在解決思想難題上的合法地位產生懷疑，而「考證合法化（合理化）的歷史過程」亦將成為一項值得探討的問題。……

---

(註 28) 見註 1 所引書，p.235。

(註 29) 例如 M.Weber 認為人們所創造的價值是自願性的、自由選擇的，並沒有一個普遍而有效的價值層級供人們參考。參見 From Max Weber ( trans. & eds. by H.H.Gerth and C. Wright Mill , Oxford University Press , 1946 ) 及其他相關著作。基本上，M.Weber 對人類行動的設想，是以「目的 / 手段」為基本架構而展開的；如《基督新教倫理與資本主義精神》便是展示此一弔詭性的代表著作（注意：E.Durkheim 與 M.Weber 對「手段 / 目的」的認知頗不相同，參見 The Rules of Sociological Method p.48 ( The University

of Chicago , 1938 ) 。

(註 30) M.Weber 與 V.Pareto、W.Windelband 等人都曾經注意到這一方面的問題。以 M.Weber 的觀點為例，他認為「理性」的除魅作用消解了西方人對

牟宗三討論《大乘止觀法門》的這篇文章，在形式上是以考據姿態出現的，在論証上也頗見解讀古典文獻的功力，當然，他亦能夠瞭解到此項問題殊不易解，因此提到：「種種疑難，難可斷定 …… 」；孰料接著這句話，他卻又說：

然不能依此書講天台，此則可斷言也。(註 31)

在歷經了長篇的論証之後，牟宗三深感此事並不單純，但是「難可斷定」卻又能導出「斷言」不能依此書講天台的結論，於是乎我們想問：此篇文章的「考證歷程」與「架構學術 / 思想史」之間有何關聯？若無關聯，長篇鉅幅的「考證」又所為何來？「考證」作為一種論述實踐，如果不是為了釐清學術思想的發展脈絡，其意義究竟為何？

就牟宗三的案例而言，他所以堅守最後的主張，可以看成是「從

學理上考察」在論述結構中壓倒「從文獻上考察」的一個結果(註 32)

。對此，可以參考印順的意見：

---

宗教與上帝的依戀，並開啟了近代科學與資本主義活動，但是

「非理性因素」在歷史中所扮演的角色也應該受到重視；因為一般人的行事手段並非皆以理性為依歸。

(註 31)同註 9，p.1093。

(註 32)早在 1922 年，梁啟超就曾經根據「從文獻上考察」與「從學

理上考察」兩方面來進行考辨的工作（參見〈大乘起信論考証

〉，〔叢刊〕第 35 冊，pp.13 - 82）；在梁氏的文章中，這兩

個考察角度透過「進化史觀」形成了一個論述上的共犯結構。

至於牟氏的論證，則經常為了遷就哲學上的理由，可以暫時忽

略文獻考察的結果。

歷史考証的根本意義，不僅是了解存在於一定時空中的某一事

象，而是從現存的文証、物証中，去偽存真，探索其前後延續

、彼此關聯的因果性以更清楚地認識佛法的本質，及其因時因

地的適應。(註 33)

印順所謂探索「彼此關聯的因果性」，乃是貼緊文獻證據來分疏義理方面的問題，釐清佛學思想在流變過程中的發展脈絡；——返觀牟宗三的治學模式，與印順的觀點並不相同——基本上，牟宗三是為了牽就哲學系統本身的完整性(註 34)，所以把《大乘止觀法門》排拒在天台思想體系的大門之外；縱然此書是慧思所作，也因為此書的思路不同於智者，所以「依據此書述天台，則不可諒也」(前引牟宗三之語)。

無怪乎張灝會說：

新儒家自始即以「反實証的思考模式」( antipositivistic mode of thinking )去追求意義。(註 35)

當然，做為廣義的「新儒家」而言，並不是每位學者都採取這個路數。而且，如果我們願意做更深入的思考的話，便可以考慮把乾嘉以來的治學風氣和民初的新史學運動帶進本文的討論；只是，這個問題牽涉甚廣，本文僅能做簡單的處理。

---

(註 33)見註 1 所引書，p.229。

(註 34)此點稍後再論，亦可參見註 15。

(註 35) 〈新儒家與當代中國的思想危機〉 ( 林鎮國 / 譯 ) 收入《幽暗意識與民主傳統》，台北：聯經，1989。此處引這段話，可能與張灝的原意不同，但是就反對「科學的實証論」這一點來講，與張灝的用法仍然是一致的。

210 頁

記得李弘祺曾經講過：

顯然的可以看出十八世紀中國的史學已有進入『用歷史來克服教義 ( 經義 ) 』的趨勢。(註 36)

如果這個論斷大體無誤，那麼，牟宗三可以算是處於這項趨勢的外緣 ( 這正是牟宗三與錢賓四、徐復觀等人不同的地方所在 )。在這方面，勞思光的立場與牟宗三是一致的，他說：

乾嘉學風本身原是一『以史學代替哲學』之潮流，基本上自屬謬誤 ..... 其病在於不能真正了解哲學問題。(註 37)

從勞思光的論述當中，我們可以窺見哲學與史學的典範差異，同時也可以得知：牟宗三在很大的一個思想幅度中，是希望「藉著直觀的體驗的思考模式來尋求『精神取向象徵』 ( symbols of spiritual

orientation )」(註 38)；因此，歷史考証對他而言，只成為論述實踐過程中的門面裝飾而已。借用傅偉勳所謂的「創造詮釋學五大層次模型」的觀點(註 39)，牟宗三是以「創謂」為前提，證成「當謂」之後，才去探討「實謂」與「意謂」的問題(註 40)。

---

(註 36)〈史學研究前景的我觀：方法及視野的一些反省〉，收入《讀史的樂趣》，台北：允晨，1991。

(註 37)《中國哲學史》第三卷，香港：友聯，1990。

(註 38)同註 35。

(註 39)參考《從創造的詮釋學到大乘佛學》(台北：東大，1990)以及曾經發表過的單篇論文；如〈現代儒學的詮釋學暨思維方法  
建立課題：從當代德法

211 頁

### (三) 考證在符號表徵過程中顯現的思維結構

《大乘止觀法門》作為一個學術史上的爭議點來講，除了前面提到的問題，在論証方法上還有兩項意義可說：首先，它在文獻考証層次上沒有辦法獲得圓滿的解決，因此要討論作者問題，必然要借助於哲學史或思想史的詮釋進路，也就是根據義理思想在發展脈絡上所呈

現的「軌跡」來推斷它在思想光譜上的位置，然後才開始討論「作者是誰」的問題。其次，所謂的「軌跡」，經常就是由文獻中被解讀出的若干在思想上可能具有關聯性的文字來作證（這是一種論證上的弔詭？）因此，學者們所進行的研究，往往就是透過各種「可能性」彼此相互結構或靠攏的思維方式來運作。

如此一來，這個思維方式就會面臨到一個問題：在史學上，已經有充分的證據顯示出「不同的獲取原料、製造、分配之社會經濟性安排，有時候反倒可以產生出相同的工藝品及工藝品之排列方式」（註 41）；倘若以物質為基礎的考古學都是如此，有關知識考古學的研究豈不是會面臨到更嚴重

---

詮釋學爭論談起》（收入《中西哲學的會面與對話》，第二屆當代新儒學國際學術會議論文集之三，台北：文津，1994）。

（註 40）這與中國古代辨偽活動的展開，在思維向度是一致的；例如崔述經常以「此非聖人之言」來否定歷史紀錄的可靠性。而王汎森亦曾經提到：從歐陽修到崔述，他們都是因為信古（聖人）而疑古（後繼詮釋者）；正因「信之深」，故亦「疑之勇」，這六個字正好用來說明學術思想史上常見的「始為衛道，竟致疑偽」的弔詭性（參見《古史辨運動的興起：一個思想史的

分析》p.74，台北：允晨，1987）。

(註 41)M. I. Finley 〈考古學與歷史學〉，《當代史學研究》（李豐斌 / 譯，台北：明文，1982）p.260。

212 頁

的危機？況且從實證主義思想中的「約定論」（conventionalism）來看，要否證任何考證研究中的假設，總是必須使用到「至少預設了一個以上的命題」的檢驗工具，而這些命題恰好與考證研究中的假設一樣被捲入否證的程序中（因為假設本身也是由其他假設去檢証的(註 42)）

；因此，所謂「事物的關係不是真實的（而是被建構出來的）」這樣的一個觀點，在解讀文獻資料的心理結構上，還算是有啟示作用的。

(註 43)

---

(註 42)此中可能會發生無窮追溯的困難。西方哲學家在面對這類的問題時，經常會把問題丟給上帝；如亞里斯多德以為人類的理性有限，因此他把哲學轉成神學，這個情況一直到黑格爾也都還是如此；一旦把哲學轉化為神學，由於上帝不會說話，整個哲學思想體系就很容易陷於全面崩壞的危機。

在中國，莊子早已洞察到形式邏輯的危險，所以自始就不採取此種解析的進路。方東美在《生生之德》、《華嚴宗哲學》、《中國大乘佛學》（台北：黎明，1979；1981；1984）及其他相關著作中，對此義有相當精采的發揮。

關於「約定論」，可以參考 L.Kolakowski, *Positivist Philosophy* ch.6, English trans. by Norbert Guterman, Harmondsworth: Penguin Books, 1972。

(註 43)參見《智者的思路：二十世紀西方哲學思維方式》（孫翠寶 / 主編，上海：復旦大學，1989）pp.282 - 285。但應注意：這個由 F.H.Bradley 提出的觀點，實際上因為片面地使用黑格爾的辯證法，對關係範疇有了嚴重的扭曲，因此無法為尋求真理提供指引，更無法為對人文活動的意義提出建設性的說明。

213 頁

順著此處以思維方法為中心的討論，配合上一節提到的「創造詮釋學五大層次模型」；我們是否可以獲得一些有用的訊息？

吳光明曾經以音樂為喻來說明歷史的理性：

在一首好的音樂作品中，音符依照某一種秩序前後相繼或同時組成和音，作曲者不必採取某種特定秩序。但是，一旦採用某種秩序，他就必須被限制於這種秩序之中了，某一個特定音符，必定需要某個特定音符相隨或相伴，按照特定型態，依照一定秩序展現。(註 44)

筆者認為，挪用這段話來形容牟宗三哲學體系的開展（詮釋型態），亦是相當貼切的。因為根據某些學者的看法：牟宗三的理論體系具有某種「封閉性格」。換言之，在其理論體系中對某些哲學名詞所作的規定，乃至其結論，對其他的解釋而言，是具有排斥作用的(註 45)。

若以佛學為例，恐怕還會遭遇到下面的詰難：「印度佛學」過渡為「中國佛學」的時候，可謂歷經了一段「創造性轉化」的過程(註 46)，如果再以西方哲學概念來「格義」中國的佛學思想，在理論層次上可能面臨到的複雜問題，恐怕就不是那麼輕易就能夠解決的了。

---

(註 44)參見註 16 所引書，p.55。

(註 45)對「封閉理論」有興趣者，可參閱 A. Flew ed.， Logic and language ( First Series， Oxford： Basil Blackwell， 1952 )。有些學者指出：和唐君毅、徐復觀兩人比起來，牟宗

三建構理論之意特重，故知識論的性格亦較明顯。

(註 46)以中國禪宗的性格為例，胡適早就已經提到：「印度的禪定要求的是『定』，以及一種不受外在情況影響的能力，而國的禪定則要求『慧』，以及

214 頁

以這個案例為起點，有非常多的問題值得進一步去研究；然而由於篇幅上的限制，此處只能從外緣問題上稍作申論，有關義理內部的問題，筆者特另外撰文加以探討(註 47)。

---

一種在絕望的情況尋找出路的能力」(〈中國禪宗的發展〉，  
《師大月刊》第 18 期，p.9，1935 )。最近的例子，則是冉雲華所寫的〈從智顛的《摩訶止觀》看中華佛教對印度禪學的吸收與改造模式〉(《中華佛學學報》第 3 期，台北：中華佛學研究所，1990 )……；其他類似的文章很多，不繁於此贅引。

(註 47)以牟宗三說解佛教義理的方式為例，筆者曾經想過：在沒有對止觀修持擁有相當經驗的情況底下，如何能夠真切地把握到天台宗的思想精義？(蕩益智旭在《教觀綱宗》卷首即謂：「觀

非教不正，教非觀不傳。有教無觀則罔，有觀無教則殆」。 )  
殊知整套天台教法是以深厚的止觀經驗為基礎而展開的，若未  
透得此層，縱能做得百般轉語，出入千篇公案，恐怕亦將茫無  
受用（印順即說：「以佛學為哲學，而被抽象的思維所眩惑，  
即使是『索隱行怪』，橫豎是研究而已」，見註 1 所引書，  
p.250）。

縱然純就建構哲學觀念的立場上來看，牟宗三在語意脈絡中亦  
時常顯現捉襟見肘（或自相矛盾）之處；這種情形，多半出現  
在將佛教名相用來詮解西方哲學思想，或運用西方哲學術語來  
開決佛教思想的時候；對此，筆者在近年來不斷地消化牟氏著  
作的過程中，有特別深刻的感觸。

(註 48)參考孔恩（ Thomas Kuhn ）在 The Structure of Scientific  
Revolutions（ Chicago， 1970 ）當中提出的「典範」（ paradigm ）  
概念。本文所謂的典範，主要是指「研究取向」，在某些語境  
裡，也可以用「研究傳統」、「正當的詮釋策略」、「合理的  
論識論觀點」、「標準的論述模式」、「可資參照的理論圖像  
」等詞語來替代。參見註 60 的說明。

#### 四、「典範」(註 48) 與「解釋的正當性」

前文曾經提到陳寅恪對《大乘止觀法門》作者問題所抱持的懷疑態度。而此一謹慎的態度，既非出自於陳氏對佛教的崇敬，也不是源自於他在哲學思想上的某個洞見。如俞大維所說：「寅恪先生對於玄學，興趣極為淡薄」(註 49)，而汪榮祖亦云：

寅恪於佛教史之研究及其成績和貢獻，絕不是對某一經義有所發明，或借佛教思想以建立其自身之思想體系，陳寅恪不是歐陽竟無，也非熊十力，而走的是沈子培和王國維治佛經之路。

(註 50)

換言之，陳寅恪研究佛經，不是出於宗教上的興趣，也不是出於哲學上的興趣；他把「內典」當作是治史的材料，因此必須就作者、年代及內容等問題作細密的考証。

以《大乘起信論》為例，有人認為這是一部偽書，陳寅恪則從年代、地理、官職掌故等處勘察此書內蘊的史料；而牟宗三的興趣則在於：「依心生滅門，言執的存有論；依心真如門，言無執的存有論。是則由實相般若進而言心真如之真常心，此乃由問題之轉進所必至者」(註 51)；在此，「問題之轉進」是否與《大乘起信論》作者本人的問題意識相吻合，已經是無關緊要的問題了；因為牟宗三是從哲學 / 觀念史的立場上來論斷，在旨趣上已經與學術 / 思想史的立場不同

。

---

(註 48)參考孔恩 ( Thomas Kuhn ) 在 *The Structure of Scientific Revolutions* ( Chicago , 1970 ) 當中提出的「典範」 ( paradigm ) 概念。本文所謂的典範，主要是指「研究取向」，在某些語境裡，也可以用「研究傳統」、「正當的詮釋策略」、「合理的論識論觀點」、「標準的論述模式」、「可資參照的理論圖像」等詞語來替代。參見註 60 的說明。

(註 49)〈談陳寅恪先生〉，收入〔陳寅恪先生文集〕第一冊篇首。

(註 50)《史家陳寅恪傳》，台北：聯經，1984，p.96。

(註 51)同註 9 ， p.456。

故知：陳寅恪與牟宗三除了在個性上迥然不同，文章裡亦透顯出兩種截然不同的治學典範；分別反映出「哲學 / 觀念史」與「學術 / 思想史」在理論方法上的異趨。

那麼，我們是否需要對哲學 / 觀念史、學術 / 思想史在研究典範 ( 學術取向 / 詮釋策略 / 論述模式 ) 上的差異有所論列呢？對此，國內外史學界已經有過無數次的討論(註 52)，本文只能做一點簡單的說明：

(註 52)相關文獻極多，如果只是想要獲得初步的瞭解，可以參考《中國思想史方法論文選集》（韋政通 / 編，台北：水牛，1987），黃俊傑〈思想史方法論的兩個側面〉（《國立臺灣大學歷史學系學報》第 4 期，1977），胡昌智《歷史知識與社會變遷》（台北：聯經，1988），武田清子 / 編《思想史的方法與對象：日本與西歐方面》（東京：創文社，昭和 36 年），F. L. Baumer, *Modern European Thought : Continuity and Change in Ideas, 1600 ~ 1950* ( New York : Macmillan Publishing Co. , 1977 ) 的「序論」與「結語」，A. O. Lov , *The Great Chain of Beings : A Study of History of Ideas* ( Cambridge : Harvard University Press , 1961 ) ，M. Mandelbaum , *History of Ideas , Intellectual History , and the History of Philosophy , History and Theory* ( Beiheft 5 , 1965 ) ..... ，已在其他附註中列出者，不繁於此贅述。

(註 53)「遞變」與「傳統」等概念可能會與傅柯 ( Michel Foucault ) 的思想史 ( 知識考古學 ) 理念相抵觸；尤其是與《事物的秩序》 ( *Les Mots et Les choses* ，英譯本為 *The Order of Things : An archaeology of the Human Science* ， New York : Pantheon , 1970 / London : Tavistock , 1980 ) 這本書的

概念有所衝突。—— 這個以「思想的延續性」為核心所展開的  
各種

217 頁

### (一) 關於「學術 / 思想史」的任務問題

部分學者認為：思想史的目標不外乎「注釋」而已。此種論述型態，頗似中國傳統學術領域中最常見到的「文句疏通」(explication of text)；其目的在於盡其所能地爬梳前人留下來的文字；這種以訓詁為中心所完成的思想史，屬於「注釋性歷史」(exegetical history)，或者稱之為「一般學術史」。

然而有另外一類思想史，其目標不僅在於「知其然」(複述或疏通聖賢 / 智者的語錄)，它還要能夠解釋「其所以然」；例如：為何學者會遵循某個思想典範(傳統)？為何過去的思想傳統會在其所處的時代中獲得改造與修正？支持此一思想傳統的社會經濟條件 / 結構為何？(註 53).....凡是涉及此一問題層次的思想史，一般被歸類為「解釋性歷史」(explanatory history)。

進一步來講，學術思想史的研究路線經常會面臨到一個比較喫緊的問題：它的主要工作在於處理過去思想家的「研究典範」或廣大群

眾的「信念」( belief / 意識型態 ) 之轉變；然而，這些研究典範或信念需要什麼樣的解釋內容(explanans)，便很容易引起爭議了。一般人解決這個問題所採取的步驟，不外乎下列兩種：第一、從社會情境與某項典範

---

爭議，基本上與傅柯的思想背景有關。例如 Bachelard 提出的「知識論斷裂」( rupture ) 與 T. Kuhn 的科學史觀點相呼應，而繼承 Bachelard 觀點的 Canguilhem 又是傅柯的受業恩師；因此，傅柯懷疑任何具有連貫性質的歷史，尤其否認「思想史」的合法地位。

218 頁

/ 信念之間發生關聯的地方找到研究主題；第二、預設某種規律法則(註 54)，再把它應用於個別的歷史情境中進行解釋。就第一種研究路徑而言，部分史學家認為帶有「情境決定論」的色彩；而透過第二種研究路徑，雖然可以根據思想家的「理論前提」而找到該項典範，但是有時候會無法充分解釋典範形成的原因，或者由於研究者本身在問

題意識與學科專長上的限制，可能忽略了同一時期並存的其他典範（註 55）。——問題的關鍵在於：「解釋的正當性」的標準會因為時代的改變而有所不同（time-depent）（註 56）。往往某個時代或某個學派認為完全合理的論証方式，在另外一個時代或另外一個思想傳統中，卻變得蒙昧無理（註 57）——這是思想史的困難所在（註 58），同時也是使思想史具有「思想探險意味」的一種魅力。

---

（註 54）此種法則，R.G.Collingwood（柯靈烏）稱之為「絕對預設」（absolute presupposition），參見 *Essay on Metaphysics* ch.IV & V（Chicago，1972）與 *The Idea of History*（New York：Oxford，1956）。

至於 R.G.Collingwood 主張思想家必須「設身處地底理解」（sympathetic understanding）過去思想家的思想的觀點，可以參考 *Autobiography*，Oxford，1939。

（註 55）這似乎也是勞思光構想的「基源問題研究法」的盲點所在。

（註 56）吳光明曾經提到：「如何建立歷史的客觀性呢？我們要靠一般的歷史家的『意見之一致』……。這種集合與集中的型態，當然會隨著史學風氣的轉移而變化」（參見註 16 所引書，p.58）

。

(註 57)作為哲學家的牟宗三所以會排斥 ( 廣義 ) 漢學的原因即在於此 ; 因為漢學與他的治學理念 ( 思想上的信仰 ) 格格不入。

(註 58)因為它必須容忍各種類型的「範疇誤置」(詳見下節的說明)。

219 頁

## ( 二 ) 關於「哲學 / 觀念史」的任務問題

返觀牟宗三的哲學著作，很明顯地與思想史的進路並不相同。因為思想史的研究規準對某些哲學史家而言，乃是屬於一種特殊型態的「起源謬誤」(genetic fallacy)；也就是誤以為「某學說的起源及其歷史演變」與「該學說在認知上是不是有根據」之間存在著某種關係(註 59)。因此，以哲學觀念來治史，只要能滿足其說法在理論內部的敘述絡脈上沒有發生認知衝突就可以了；至於此項觀念的發展過程與歷史情境有何關聯，往往不是第一順位所要考慮的問題。換言之，哲學家重視「理性知識」甚於「歷史知識」；這在康德 ( Immanuel Kant ) 論及學者對知識的主觀態度時，已經有過明確的劃分。

## ( 三 ) 兩種「典範」(學術取向)之間的裂隙

起初 ( 例如在 T.Kuhn 的著作中(註 60) )，「典範」主要是描述科學家在從事「解決難題」( puzzle-solving )的工作時，彼

此之間會因為「基本假定」( unamental assumptions ) 的不同，  
導致在解決問題的方法

---

(註 59)此種謬誤屬於邏輯分析學派所謂的「範疇誤置」的一種。

(註 60)事實上，「典範」這個術語是 Kuhn 從 L.Wittgenstein ( 維根斯坦 ) 那裡借出來的，而且經過 M.Masterman ( 瑪斯特曼 ) 的分析，「典範」一詞在 Kuhn 的著作中至少出現了二十一種不同的用法。參見 M.Masterman 於 1965 年在倫敦 Bedford 學院舉行的「科學哲學國際討論會」上提出的論點，此項論點於 1966 年寫成論文，後來收入 Criticism and the Growth of Knowledge ， eds. I. Lakatos and A. Musgrave ， London ， 1969 。

220 頁

(技術)上形成相當大的差異；後來，此項概念不斷地蔓延至其他學科(如人文學及社會學)的領域中用以解釋學派理論的類型與方向，而且其意義也屢有變遷(註 61)。一本文無意介入此間有關知識方法論的爭辯，但是經由前面的討論，大抵可以發現到兩種不同的典範(研究

取向) 對其論證方式所造成的影響。

以《大乘止觀法門》的作者問題為例；聖嚴與牟宗三考辨的主題是一樣的，使用的文獻也略相彷彿，可是他們的論旨並不相同，所以就產生了不同的論斷。這種歧異，與其說是由於史料的不同所造成，毋寧說是因為研究典範的不同而形成互異的解釋，並且各種解釋在其原產地（論述模式所依據的研究典範中）是具有正當性的——換言之，「考證」的論述結構可以和不同的「典範」（學術取向）相聯結，形成不同的論述結果。

---

此外，與「典範」有密切關聯的「不可共量性」（incommensurable）及「常態科學」（normal science / normal research）等問題，也曾經引起許多學者的質疑；參見本註所引書中 Karl Popper、I.Lakatos、P. Feyerabend、J.Watkins、S.Toulmin、L.P.Williams 與 T.Kuhn 等人的往復辯難。

(註 61)T. Kuhn 的典範概念旨在闡釋自然科學的發展，他認為對人文社會科學並不適用；因為人文社會科學尚處於前典範時期（pre-paradigm periods），只有「學派」（school）而沒有「典範」（paradigm）。換言之，「專業母體」（disciplinary matrix）的狀況不會發生在文學、哲學或藝術等方面。在 K.

Popper 的「不斷革命論」當中，亦指出人文學科永遠不會達到成為一門嚴格科學的地步。

(註 62)這類批評由來已久；部分是針對新儒家全體，部分是針對牟宗三三個人的哲學體系或論述模式。——例如筆者在寫稿期間，偶然看到黃進興《優入

221 頁

## 五、相關問題的省思

經由前面的討論，應該可以瞭解：牟宗三的學術成果所以會引起部分思想史學者的批評(註 62)，除了可以從學術社群的門戶之見(自古文人相輕?)的角度來理解，「研究典範」也是一個值得注意的解釋方向。換言之，不同的「研究典範」之間於論證方法上顯現的互斥性，往往是諍論的重要來源之一。

在此，我們不禁要問：「解釋的正當性」除了取決於「研究典範」所蘊含的知識 / 權力結構之外，是否可能成立某種超越意識型態架構的理論檢驗標準？在史料不足的情況下，何種理論型態有資格擔任最後的裁判？——或者，追求「歷史真實」根本並不重要——因為，歷史只存在於「論述」(「書寫」與「言說」)當中；過去的「歷史事實」對人生並無幫助——反而透過「論述」形成的「歷史經

驗」與「歷史教訓」才是人們關注的焦點（興趣所在）？

---

聖域》（台北：允晨，1994）當中一篇名為〈十年之後：後記〉的短文，其中便提到：「牟先生在運用或改造康德學說以就教中國哲學時，間少顧及各自概念系統的完整性，以致混淆『絕對預設』與『論証』之別」（p.41）；又云：「牟先生亟亟以『判教』自任……。這種論斷，哲學上或許有趣，但衡諸歷史則不符實情……」（p.42）。按李明輝的講法，黃進興的批評頗有「代表性」，但是此類批評係出於對「哲學研究」和「思想史研究」的混淆；因為「判教」是哲學的工作，如果有人對判教的結論不表認同，應該去質疑理論判準，而不是訴諸歷史記載（參見〈略論牟宗三先生的康德學〉，《中國文哲研究通訊》第5卷 / 第2期，台北：中央研究院

222 頁

另外，在民初新史學運動中形成的史學觀點，對佛學思想研究產生了什麼樣的影響？當「文本」的解釋權交由「考證」與「歷史客觀主義」聯合形成的共犯結構時，對於經典意義的解釋有何重要貢獻？——就現代學術論文的規範而言，許多觀點被迫以文獻來作證，才

被認為是「有效的」（具有解釋的正當性 / 符合現代學術的運作法則）；這種情形，雖然由於「考古學」與「文獻學」的進步而大幅改善了論證的有效性，然而「論證的有效性」是否亦有可能因為研究典範的不同（包括「哲學興趣」與「史學風氣」的轉移）而褪去神聖的外衣？

誠然，客觀地檢查文獻材料，乃是進行學術史研究的首要工作；但是在宋代以降的考辨文字中，卻可以發現到各種運用文獻考證以「闡明」古人思想的論述模式——這些內藏著不同主張的論述模式，至今仍然以相同的身份出現在不同的研究典範中，對學者們產生研究方法上的制約作用……

許多相關的議題，筆者無法在此篇短文中做詳細的討論；只是，當我們翻開一些被稱為「學術 / 思想史」或「哲學 / 觀念史」之類的文章時，是否會對其中涉及考證或因果解釋的論述模式產生一點興趣呢？

---

中國文哲研究所，1995）。

(註 63)李弘祺曾經以此形容錢賓四先生的學問與涵養（見《讀史的樂趣》pp.388-398），與本文的用法稍有不同。

(註 64)德國歷史學家 J. Gustav Droysen 在 Historik 中提到：

「事情的發展常超乎推動這些事情的人的意欲之外」，又云：

「人的意志力不會完全貫注在一件事情中，而且，事件的發展也絕不會只受人們意願的影響」（參見

223 頁

## 六、結語

天下學問之大，其宗旨不外是希望把「所願見」的世界帶入「所見」的世界(註 63)，然而牟宗三以「所願見」(哲理上的見解)格「所見」(文獻材料)所形成的結果，遂變成學術史上的爭議點；而此一公案在歷史進程中引發的各種問題，亦非當事者所能逆料(註 64)

.....

就「佛學研究」來講，牟宗三近似於印順所謂專攻「知識的學問」的典型代表：

以種種知識，種種方法，比較、考証，分析，以了解書本中各方面的知識。有了較多的理解，或有新的發見，獨到的認識，於是有條理的把它表達出來，成為一部一部的專著.....。也就是「三藏經論，皆可認作一堆歷史資料，以待檢驗、簡擇，以及進行分析、批判」所得來的佛學。(註 65)

而同為新儒家一員的徐復觀，曾經在描述熊十力的時候說到：

我留心到，治中國哲學的人，因為不會在考據上用過一番工夫，遇到考據上已經提出的問題，必然會順隨時風眾勢，作自己立說的緣飾。例如熊師十力，以推倒一時豪傑的氣慨，在中國學問上自闢新境。但他瞧不起乾嘉學派，而在骨子裡又佩服乾嘉學派，所以他

---

《歷史知識的理論》 p.38，J. Ruson / 編，胡昌智 / 譯，台北：聯經，1986）——或許以此為基礎，我們才能夠對「心理事實」（psychological truth）與「歷史事實」（historical truth）的不同有更深一層的瞭解。

224 頁

從來不從正面攪此派之風，而在歷史上文獻上常提出懸空想像以作自己立論的根據，成為他著作中最顯著的病累。（註 66）

倘若把上面這段論述去脈絡化（割除歷史背景），那麼，未嘗不可作為牟宗三治學風格的另外一個注腳吧！

§本文所討論的，乃是屬於「詮釋策略」上的問題，而不是某一「哲學思想」上的問題。對此，相信讀者們會以「同情的理解」(sympathetic understanding)的態度來看待它。

---

(註 65) 參見註 1 所引書，p.206。

(註 66) 《兩漢思想史》卷三，「代序」，台北：學生，1979。

225 頁

### 【 補 註 】

由於一些熱心的師長與朋友對本文若干用語的學術史背景感到興趣，所以在此補充幾項說明：

#### 1. 關於「論述」

(1) M.Foucault 認為 "discourse" (論述) 受制於人們對外在世界的特定認知模式，他將此項認知模式衍生的知識範圍稱作「知識領域」(episteme)，然後企圖研究 "discourse" 在知識領域內

作用的過程 ( 參見註 8 及註 53 所引書 )。本文所說的「論述」與 Foucault 所謂的 "discourse" 略有差異；因為漢語及歐美語言反映的心靈思維向度 ( 心理語言景象 ) 並不相同 ( 參見【補註】第 5 條的說明)。

(2) "discursive practice" ( 論述實踐 ) 一詞，亦有人翻譯成「言說實踐」或「話語運作」；在 M.Foucault 的前期著作裡，「論述實踐」與「非論述實踐」構成每個歷史時期人們據以展開認知活動的條件。

(3) 單就「語言」與「知識本源 ( origin ) / 本體 ( ontology )」的關係而言，M.Foucault 與 J.Derrida 的觀點頗有異曲同工之妙；兩人皆認為：當語言用於指涉特定事物時，一方面與其他事物的意義產生了區別；另一方面，此項意義卻是語言本身牽累的結果——語言一方面裝扮成人們與事物核心之間的觸媒，另一方面又在傳達知識的過程中安置了無數權宜 ( 暫時 ) 的核心，藉以滿足人們潛意識中原有的追求真理之企圖——在此，提供「知識」與「權力」相互涵化形成共犯結構 ( force of relation ) 的場域於焉誕生 .....

(4) 基本上，「作者」問題並非本文所要討論的重點。——筆者所關心的，

乃是 "discursive formation" 下面的各種 "statement" 所展現的作用 (function) , 以及操縱某一「知識領域」 (episteme) 的那個認知模式。當然, 筆者也瞭解: 陳寅恪的論點在牟先生的文章裡並不佔有核心地位, 而且聖嚴法師的論斷也非僅出自於「考據」。但是就本文的論旨而言, 並不需要牽就 "proposition" 在 "scholarship" 方面的實效性 (positivity) — 通常, 實效性源自於 Foucault 所定義的 "historical a priori" (歷史先驗) — 換言之, 本文有時候會把「意指」 (signified) 和「意符」 (signifier) 分開, 藉以觀察 "discourse" 具有的「排他性」 (exclusion) 及「稀釋作用」 (rarefaction)。

例如牟先生引用陳寅恪的論點, 可以看成是對先前存在的 "discourse" 的一個「回響」 (commentary), 是一種「聲明模式」 (nunciative dalities), 如此可以使讀者感覺到他的 discourse 其來有自 — 因為: discourse 的意義必需在與其它"text"相互參照或印證 (intertextul ralationships) 情況下才能顯現。

從另外一個角度來看, discourse 內部的觀念置換、主題的銜接與表露, 以及策略 (strategy) 的選擇與應用, 其實並沒有必然

的「連貫性原則」可資憑藉 .....

簡單來講，本文的目的並不在於描繪一個具有 continuity 意義的論述結構，而是要顯示分散於歷史過程中的各類 "discourse" 的分布狀態 ( state of dispersion ) ，以及使 "discursive practice" 發生效應的規則。

## 2. 關於「典範」

(1) "paradigm" ( 典範 ) 的意義，在文章中已經做了簡單的解釋 ( 亦可參見註 48、60、61 ) ；此處只是想要說明：作為一個具體的案例，典範有效地限制了各種可能的研究策略 ( 理論選擇 ) ；但是，典範只是反映了一種認知模式，它並非某種蘊含形上 ( 先驗 ) 法則的概念性框架。

227 頁

(2) 雖然 T.Kuhn 認為「典範」概念對人文社會科學並不適用；不過，正如同 Kuhn 本人所強調的，任何研究工作均需要哲學來加以指導，而典範概念在實質上已經包含了豐富的哲學內涵——目前，這些哲學內涵已成為各種學科理論在價值層次上的後設假設 ( meta-assumption ) ，蘊含著學科社群共同信守的標準、規則及語言溝通模式。換言之，典範可視為一個既存事實，而且又是

某一學科社群的「價值負荷者」( werttrager ) ; 它能夠以隱匿的姿態左右此一學科社群的「理論工具」與「研究問題之選擇」。所以，個別研究者會在無形中把典範蘊含的價值內化於人格結構中，並影響其討論問題的方式。在此，典範亦可視為一種理論形成的途徑，或者某個學派的思想風格( 有人稱之為「學術氛圍」)。

### 3. 關於「新儒家」

(1) 在目前的學術體系內，「新儒家」這個字眼可謂具有某種程度的敏感性；為了避免引起無謂的爭端，此處建議對「新儒家」這項議題有興趣的人直接去閱讀原典；或參考相關的文獻著作——例如《當代新儒家》( 港台海外中國文化論叢之一，北京：三聯書店，1989 )、《當代新儒家人物論》( 台北：文津，1994 )、《評新儒家·增補本》( 羅義俊 / 編，上海：人民出版社，1991 )，  
《現代新儒家研究》( 宋志明 / 著，北京：中國人民大學出版社，1991 ) 及下列幾篇文章：

/ 余英時〈錢穆與新儒家〉( 收入《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，台北：東大，1991。 )

/ 楊祖漢〈論余英時對新儒家的批評〉( 收入《第二屆當代新儒學國際學術會議論文集之二：儒學與當今世界》，台北

: 文津, 1994。)

/ 羅義俊〈近十餘年當代新儒學的研究與所謂門戶問題〉(同上。)

228 頁

/ 黃俊傑〈當代儒家對孟子學的解釋：以唐君毅、徐復觀、牟宗三為中心〉(收入《第二屆當代新儒學國際學術會議論文集之四：傳統儒學的現代詮釋》，台北：文津，1994。)

/ .....其他專書與論文甚彙，不遑於此遍舉。

(2) 雖然筆者相信錢賓四先生不一定願意接受「新儒家」的榮銜，但是筆者並未排斥一般人把錢先生劃入「新儒家」的作法；至少從中國官方於 1986 年批准的重點研究項目(「現代新儒家思潮研究」)與 1987 年做出的決議來看，梁漱溟、張君勱、熊十力、方東美、錢穆、馮友蘭、賀麟、徐復觀、唐君毅、牟宗三等人均已成為「重點研究對象」，而且相關的學案與論叢也已大批出版問世(後來大陸方面把馬一浮、劉述先、余英時與杜維明等四位

先生也納入了「新儒家」的行列)——由此可知：大陸學術界使用的「新儒家」這個詞彙，在定義上是相當寬泛的。

#### 4. 關於「考證 / 解釋」

(1) 就處理「考證 / 解釋」這樣的問題而言，有許多的本文（尤其是晚清的疑經著作）可供討論。筆者的立場：考證是一種理解與建構歷史的方式；而且，沒有任何史學工作可以避免「解釋」與「假設」——因為：證據的建構隱含對資料的看法與解釋——包括鑑別史料真假的辨偽考證在內，都可以看成是一套理解系統（文化符號系統）。

(2) 所以，辨偽考證呈現的是一種「歷史」與「寓言」在文化空間裡展開的時間爭奪戰——同時也是在世存有者（文化符碼）對歷史起點（真理）的遙遠呼喚。

#### 5. 關於「移殖西方理論的合法化」

(1) 熟悉歐美哲學的人應該可以看出，筆者未嘗片面地採用某位西方思想家的觀點來建立本文的討論架構。因為：近代西方哲學思想中的認識論（包括

「結構主義」及「現象學」……等等) 乃是建立在"presence"的前提上，以致多數研究均指向「話語中心主義」(phonocentric)的思想傳統(參考 Heidegger 與 Derrida 的觀點)。在中國，「文字」才是論述的主體，具有相對於「話語」的優越性(superiority)。

(2) 由此可知：如果不能洞悉中西雙方在思維向度上的異趨，或者未能釐清中國表義文字系統與西方拼音文字系統在論述本質上的差異，而只是盲目向歐美取經，勢必無法對中國傳統學術思想的內容取得相應地理解——這是本篇文章以「論述現象」為主軸而沒有輕易涉入「義理內部」的重要原因之一。

## 6. 關於「學術 / 思想史·哲學 / 觀念史」

(1) 在筆者的觀念中：學術史的研究路徑與哲學史、觀念史、意識史、精神史、思想史、文化史……並不相同(它們在研究目標與研究方法上或有會通之處，但是從討論的焦點與解讀文獻的方式來看，多半在論述結構中形成互相排斥的狀態)——為了討論的方便，我在文章裡採用的是一個相當粗略的劃分。

(2) 從人類語言學的觀點來看，一個人想用中文表達比較精密、具有

多層次邏輯概念，而且需要處處加以限定 ( qualified)的論式，多少能感受到語文結構上的制約作用 ( 在哲學上，牟宗三是少數能夠突破限制而表現中文優越特質的一位學者 )。從這個角度出發，筆者並不是說一個民族的思想被它的語言文字所限定；也不是說一個民族使用表意文字或拼音文字乃是取決於他們的思想。而是說：他們看待事物與處理事物的方法不同，解釋與討論的方向不同，思想受到政治、經濟、社會或文化層面影響的比重亦不同；因此 " will to knowledge " 與 " will to power " 交鋒後形成的知識型態也有若干差異 —— 筆者相信這多少會影響到學術史或思想史的內容。