

# 面對中國哲學研究立場分歧的一種嘗試

林修德\*

## 摘要

本文的核心論題是中國哲學研究方法，本文企圖指出研究關懷的重要性，強調研究關懷的根本分歧將導致研究立場及其進路的不同，並進而衍生出歧異且難以交流的學術意見。研究關懷是更深層的研究動機，研究者能嘗試在彼此相異的研究關懷中找到某些共通點，從而藉此建構出公共性的研究關懷網絡及其分工整合機制。本文嘗試以「求真」做為公共的研究關懷，倡議中國哲學研究關懷得以從傳統「澄清文本意涵『是』什麼？」的模式中，進一步連結「做為普遍真理的中國哲學該『如何』在當代具體實踐？」的探究。

**關鍵詞：**中國哲學研究方法、研究關懷、研究立場

---

\* 林修德，嶺東科技大學通識教育中心助理教授。

投稿：108年10月29日；修訂：109年2月6日；接受刊登：109年3月30日。

## On Disagreements within Chinese Philosophy: A Proposal

Hsiu-Te Lin\*

### Abstract

The main topic of the paper concerns “research methodologies in Chinese philosophy.” It looks like we are talking about more than one methodology. In this paper, I point out that the researcher’s concern plays an important role in academic judgment. Different researchers’ concerns lead to different stances and methods. And different stances and methods in turn lead to different conclusions. What I coin as “the researcher’s concern” might be provisionally understood as a sort of meta-motivation (something that motivates motives). I suggest that among these different concerns we may seek something common. This something common could then be the basis for a public network, which functions as an integrative mechanism encompassing and addressing those different concerns. This paper argues that “seeking truth” should be the common concern of research. It further argues that with this as the basis, the traditional mode of research, being concerned with the *meaning* of the text, should be

---

\* Assistant Professor, Center for General Education, Ling Tung University.

integrated with the present concern with how to *practice* Chinese philosophy after modernity.

**Keywords:** research methodology of Chinese philosophy, researcher's concern, researcher's position

## 面對中國哲學研究立場分歧的一種嘗試

林修德

### 壹、前言：中國哲學研究立場分歧源自於研究關懷不同所致

關於中國哲學研究，一般而言，研究目的是一份研究論文最主要的問題意識，而構成研究目的的原因被稱為研究動機，對應研究目的所展開的研究歷程即是研究者執行研究方法的結果。事實上，對應同一個研究目的，研究者可以選擇不同的研究方法，研究方法的選擇與研究者的研究動機有關，不同的研究動機中可能隱含不同的研究立場，當研究立場不同，所決定的研究方法便可能不同，導致針對同一個研究目的，因立場分歧，進而可能產出不同的研究結果，甚至是全然矛盾的研究成果。研究動機中涉及不同研究立場的層面，筆者稱之為「研究關懷」，研究者的研究關懷不同，其研究立場便不同！

研究關懷亦可視為更後設的研究動機，亦即研究者「為何」與「如何」提出其研究動機的諸多想法。嚴格來說，研究動機與研究關懷未必有明確的界線，它們都是廣義的研究動機。只是當我們進一步探問每一個研究動機背後的形成原因時，其內涵對比於原本研究動機的層次，則可視為更後設的研究關懷。而每一次更後設的探問，都可以找到更深層的研究關懷。據此而往，最後設的研究關懷往往是研究者終其一生的人

生關懷，而人生關懷伴隨著人們極其深層且未必相同的人生價值信念。因此在價值立場不同的影響下，研究者們針對同一個研究目的所採取的研究方法便不盡相同，所得出的研究成果也未必相同。事實上，研究立場的不同，未必要後設至人生關懷的層次才會出現，在回溯學者們研究關懷的歷程中，也許只需後設二至三層，便能察覺許多研究立場上的分歧。

然而，研究關懷經常是隱藏於研究成果背後而不顯的。因為在過往的學術論文撰寫規範中，僅要求研究者說明其研究動機，至於更後設而深層的研究關懷則未必需要提及。有些學者甚至未必能清楚意識到自己的研究關懷與他人有何不同，導致針對同一研究目的，基於研究立場分歧，而產生研究成果上的衝突！在中國哲學研究中，「《莊子》哲學是否為冥契主義」<sup>1</sup>的研究情況，即是一例。

《莊子》思想與冥契主義關係密切，中外學者包括馬丁布伯（Martin Buber）、羅浩（Harold D. Roth）、關永中、賴錫三、包兆會等人對此皆有專論。<sup>2</sup>關永中先生（1999；2002；2006）的三篇專論，更細緻地爬梳《莊子》文本中的冥契論述，以凸顯《莊子》思想的冥契特質。據此因素，「《莊子》思想是冥契主義」的學術論斷，在學界並不陌生。楊儒賓先生在其早年著作《莊周風貌》中亦指出「我們可以看出莊子所著重的『境界型態』之道，並不是泛泛的指向一般人的意識所呈現的，而是要經歷過一段『主體轉換』的工夫以後，才可以呈現的『冥契』境界，否則，『天地與我並生，萬物與我為一』這種語句是無法理解的。」（1991：44-45）然而楊先生在近年的著作中，卻刻意強調《莊子》核心思想有別

<sup>1</sup> 冥契主義（Mysticism），亦有學者譯為神祕主義或密契主義。冥契主義研究指出人得以透過某些方式而達成與終極實在結合的冥契體驗，擁有此體驗的冥契者往往宣稱其獲得了某種至高的洞見。有關冥契主義的具體研究，請參考史泰司（W. T. Stace）（1998）、杜普瑞（Louis Dupré）（2006）、扎納（R.C. Zaehner）（1978）。

<sup>2</sup> 關於此部分可參考林修德（2015：49-86），第二章第三節「冥契主義與《莊子》關係研究文獻檢討」。

於冥契主義，例如其在《儒門內的莊子》中第參章〈遊之主體〉一文中，主張「遊」字為《莊子》一書的文眼，<sup>3</sup>並指出：

「遊」字的核心義之一可能與冥契經驗有關，如果要勉強給它定性的話，莊子的「遊」接近外向型的冥契主義。但「外向型的冥契主義」或「冥契主義」一詞無法窮盡莊子的「遊」字之義，莊子之「遊」的真實內涵也不在此處。(2016：208-209)

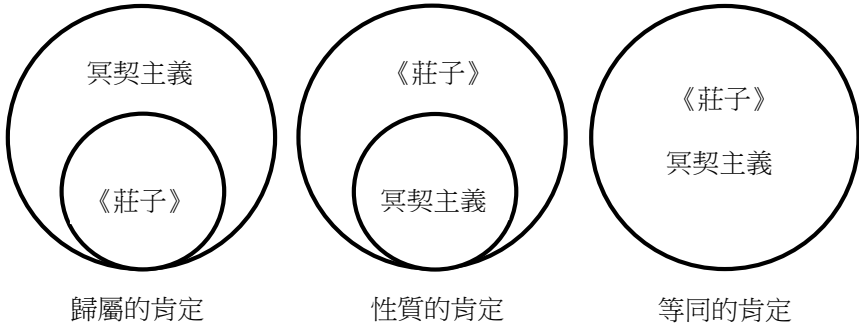
有趣的是，同樣針對《莊子》之「遊」，反倒是關永中先生在其〈上與造物者遊與莊子——對談神秘主義〉一文中，論證《莊子》思想是冥契主義的關鍵依據：

如果我們信任〈天下〉篇的提示，以〈逍遙遊〉作反省綱領，則我們不難把握到莊子思想的核心——一份與造物者「冥合」的嚮往與致力。如此說來，如果我們承認神秘主義的核心義在於與一超越境界「冥合」的話，那麼，我們也須承認莊子學說是一套神秘主義，有著神秘主義的層層超越，以及對絕對境界的投奔與翕合，也有著神秘語調所常見的「謬悠之說、荒唐之言、無端崖之辭」。(1999：152)

謹慎推敲「《莊子》思想是冥契主義」一辭，這樣的學術論斷大抵涉及「是」的三種肯定判斷，包含：歸屬的肯定（如：白馬是馬）、性質的肯定（如：白馬是白的）、等同的肯定（如：白馬是白色的馬），具體情況就如下圖所示：

---

<sup>3</sup> 關於此點，請參考楊儒賓：「扣除掉日常用語中的『遊』字外，『遊』字出現的頻率仍然極高，和先秦古籍相比之下，莊子使用『遊』字的次數特別多。詩文皆有眼，『遊』字可視為《莊子》書中的字眼。」(2016：179)



圖一

相較之下，楊先生的見解大抵接近「性質的肯定」，亦即認為：《莊子》思想雖然具有冥契主義的特質，然《莊子》的核心思想卻與冥契主義不同。關先生的意見則傾向「歸屬的肯定」，甚至是「等同的肯定」，亦即主張：《莊子》的核心思想全然與冥契主義的內涵相同。<sup>4</sup>

換言之，二位學者所得出研究成果是衝突的，然檢視二位的研究目的則並無不同，皆是以「《莊子》哲學是否為冥契主義」為其研究目的；再檢視二位所採取的研究方法也極為相近，皆將「遊」視為《莊子》哲學的核心概念，再進一步解讀，發現「遊」的意涵以判定《莊子》哲學是否屬於冥契主義。如果從研究動機層面（這裡特指通常會寫明在研究論文中的表層研究動機）來比較，二位也大抵相同，皆是發覺《莊子》哲學與冥契主義有其相似性才進一步探究二者的具體異同。那麼推論至此，便可發現在「《莊子》哲學是否為冥契主義」的研究案例中，二位學者具有相似的表層研究動機，也帶著相同的問題意識而確立了同樣的研

<sup>4</sup> 關先生認為《莊子》「造物者」之意義，可全然對應冥契主義的四大類型，因此關先生並不認為《莊子》思想只是冥契主義的一種，而是進一步主張此二者間的「等同肯定」。請參考關永中（1991：153-171）。

究目的，甚至也採取了類似的研究方法來進行研究，然而最終卻得出彼此衝突歧異的研究成果。這是怎麼造成的？即是研究關懷（後設而深層的研究動機）不同所致。不同的研究關懷，隱含不同的研究立場，因此即使帶著相同的研究動機（這裡特指通常會寫明在研究論文中的表層研究動機）而去面對同樣的研究目的，哪怕採取了相似的研究方法，最終所得出的研究成果仍可能基於研究關懷及其立場的分歧之故，而產生衝突的結論。

據此因素，筆者在本論文中想要凸顯「研究關懷」在中國哲學研究（亦可說是中國哲學研究方法論）中的重要性。筆者認為釐清中國哲學的研究關懷，除了能讓我們掌握中國哲學研究立場分歧的具體情況之外，亦有助於深化我們在當代中國哲學研究中的交流整合機制。否則基於研究立場不同而淪為各說各話，甚至漠視彼此的學術意見，這樣的情況在中國哲學界中似乎並不陌生。

## 貳、從當代中國哲學研究方法論者的研究關懷談起

如前所述，研究關懷是深層而後設的研究動機，因此除非研究者有意識地在其研究著作中清楚陳述具體而完整的研究關懷，否則研究關懷往往在論著中是被隱藏的。換言之，筆者欲探索「研究者是在什麼『核心關懷』中進行其中國哲學研究」將十分困難。所幸當代幾位關注中國哲學研究方法論的學者，其中又以傅偉勳、成中英、林安梧、劉笑敢四位學者的成果最具代表性，<sup>5</sup>他們致力於探索全面性的中國哲學研究方

<sup>5</sup> 這裡指的「具代表性」並不表示筆者皆認同此四位學者在中國哲學研究方法論中的學術論斷，而是此四位學者對此議題的論述皆具充分的知名度，而廣為學人所討論。除此之外，此四位學者之主張其實不乏意見分歧處，然此分歧卻有助於筆者稍後的討論。



法，因此檢視並歸結他們之所以提出其理想研究進路的研究關懷與立場，當可大致掌握當代中國哲學研究者的主要研究關懷向度。

事實上，學界對於四位先生的中國哲學研究方法論述並不陌生，囿於篇幅因素，在此不再贅述四位先生各自的方法論細節主張，僅就四位先生提出其研究方法背後的「研究關懷」進行說明。

首先，傅偉勳先生的「創造詮釋學」，其旨在找回中國哲學日漸失去的當代意義與價值。（1994：219-258）那麼相對於強調僅能回到歷史語境來解讀哲學文本的學術立場來說，顯然他的文本解讀立場是較為開放（亦可說較不嚴格）的。他認為不同時代的解讀者皆能賦予文本新的時代意義，因此他並不反對在研究中適度引入外來的新興理論與方法。他主張文本解讀一直處在意見討論的良性競爭中，每一種新的嘗試皆有助於學者們共同商討出更恰當的當代意義。<sup>6</sup>

再者，成中英先生的「本體詮釋學」<sup>7</sup>。嚴格而言，此並不是一種以解讀哲學文本為目標的研究方法，而是一種旨在探索「至真」的生存模式；雖然它可以涵容解讀文本的研究任務，但其根本之志不在此。換言之，對成先生而言，文本只是承載本體真理的媒介，探索本體真理才是最終的哲學關懷，因此解讀文本僅是為了體驗其中本體真理的方法手段，而非最終目的。此外，成先生認為當代主流的西方模式習於探索外在目的性的本體思維有其缺陷，因此他主張藉由中國哲學習於感受內在根源性的本體思維來予以補足。以上觀點相較於傅偉勳先生，可以發現：第一，傅、成兩位先生皆肯定中外哲學交流合作有助於中國哲學研究；第二，相對於回溯歷史原意式的研究立場，兩位先生顯然皆傾向當代創

<sup>6</sup> 關於文本解讀意見的良性競爭，請參考傅偉勳（1994：242-245）。傅先生在此中提到了創造詮釋學具有「辯證開放的學問性格」以及「相互主體性」的意義。

<sup>7</sup> 成先生針對「本體詮釋學」的學術發表眾多，比較聚焦的早期論述，可參考成中英（1996；2002）兩篇論著，近期則可參考成中英（2013）。

新性解讀的研究取向；第三，兩位先生的方法立場仍有根本分歧。對於傅先生而言，創新文本解讀以彰顯文本的當代意義是其核心關懷；至於成先生則旨在探索文本中的本體真理，此中文本解讀並非其最終的研究關懷。綜合而言，在此顯示出兩種不同的研究關懷，一種旨在探索符合當代價值的文本新意義；另一種則意圖追求得以跨越文化差異的普遍真理。前者的關懷在文本內涵；後者則在於普遍真理。<sup>8</sup>

接下來，林安梧先生（2003）的「人文學方法論」，其所關心的是中國哲學文本中的價值問題。他認為中國哲學研究者的主要任務在於體會哲人內在價值抉擇的理由意向，其中「道」即是諸多理由意向中的核心智慧，也是中國哲學文本中的核心內涵。所以當研究者能夠藉由文本體道，也就表示其得以體會中國哲學的終極價值原則；換言之，「體道」即是林先生最核心的研究關懷。此外，林先生極力反對運用中國哲學之外的哲學方法有助於研究者「體道」<sup>9</sup>。林先生認為中外文化的內涵及其思維模式有不可化約的根本差異，中國哲學的終極價值無法藉由外來的文化思維來體證。以上論點相較於傅偉勳先生，可以發現「文本解讀」皆是傅、林兩位先生主要的研究關懷，差異在於林先生將文本內涵聚焦於「道（終極價值）」，傅先生則不將「道」視為唯一重要的文本內涵，而旨在追求相應於當代價值的創新文本解讀。至於比較成中英先生與林先生的方法觀點，則可發現他們有許多相似：二位皆重視中國哲學方法中的體證傳統，並將探索具有終極價值意涵的「道（本體）」視為中國哲學研究的核心任務；然而在研究立場上，成先生積極肯定中外哲學理論與方法的交流合作，林先生則強烈反對外來哲學理論與方法有益於中國哲

---

<sup>8</sup> 「文本內涵」與「普遍真理」的同異關係，稍後再行討論。

<sup>9</sup> 林安梧先生強調「什麼運用西方的新方法，才能夠了解中國的舊學問，這思考我是百分之百不能接受，哪有那回事兒？」（2003：165）

學研究。在此透顯出兩個關鍵分歧：第一，所謂的「終極價值」究竟不具有文化差異性？林先生肯定而成先生否定。至此也就衍生出第二個關於「範圍」的分歧：林先生的核心關懷在於解讀中國哲學文本，因此他所欲探求的終極價值自然停留在中國哲學的文化脈絡中；然成先生的核心關懷則並非文本解讀而旨在探索跨文化（全球文化）的本體真理（蘊含終極價值），因此中外文化的哲學理論及其思維方法的交流合作，自然便成為成先生所欲探究的研究對象。

最後，劉笑敢先生的《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》，其核心關懷在於「中國哲學『作為一個現代學科』的基本建設和未來發展的可能性問題。」（2009：1）他積極主張必須清楚界定「中國哲學」的身分定位，認為應明確地將中國哲學做為純學術研究的「現代學科」身分獨立於其做為「民族文化」與「生命導師」的身分之外，不宜混雜。（劉笑敢，2009：2-5）「民族文化」的身分在於中國哲學做為中華文化的載體，「生命導師」的身分則表現在個人對於中國哲學的人生體悟，至於「現代學科」的身分則是以西方學術標準與方法來理解中國哲學的當代學術。因此劉先生主張以純客觀的對象式理解工作來進行中國哲學研究，顯然對他而言，在研究中融入某種主觀體證是有違學術標準的。<sup>10</sup>總之，劉先生主要的核心關懷並不在於探索中國哲學文本中的本體真理，也不直接關心文本解讀的有效性問題，而是立基於西方學術標準的考量，進而強調唯有價值中立的客觀文本研究才是中國哲學做為一個現代學科的根本基礎。因此他認為研究者的主觀體證應排除在學術研究之外，而所謂的文本意涵亦僅指歷史文化回溯下的客觀意義而不涉及當代新意，也因此他亦反對藉由西方哲學概念來解讀中國哲學文本。（2009：97-128）

---

<sup>10</sup> 劉笑敢先生認為「主客觀結合」的研究方法極可能導向理解的主觀隨意性。（2009：91-92）

綜合比較四位學者的「研究關懷」，顯然同異參半，並無共識。進一步解析，他們研究關懷所涉及的「研究立場分歧」，至少包括以下五種面向：

〈表一〉

	傅偉勳先生	成中英先生	林安梧先生	劉笑敢先生
1. 視文本解讀為最根本的研究模式	是 探索文本的當代新意	否	是 探索文本中的「道」	是 探索文本的客觀歷史原意
2. 主張文本意涵得以發展變化	是 當代新意即是文本意涵的發展	未說明	是 對於文本之「道」的體會具有主觀差異	否
3. 以探索本體真理為最終目標	否	是 探索跨文化而普遍的本體真理	是 僅探索中國哲學文本中的「道（本體真理）」	否
4. 肯定外來哲學的引入	是 外來哲學有助於探索文本新意	是 探索跨文化的普遍真理無法迴避外來哲學	否	否
5. 同意將主觀體證納入研究中	未說明	是 主觀體證是華人探索本體真理的文化模式	是 「體道」是文本研究的根本目標	否

上表所述，不僅顯示出五種研究立場上的正反分歧，甚至在同一面向的肯定意見中，亦可察覺其進一步的差異，例如傅、林、劉三位先生雖然

同樣視文本解讀為最根本的研究模式，然林先生旨在探索意在言外之「道」，而不同於傅、劉兩位的文章解讀立場；再者，傅先生追求的是文本的當代新意，顯然又與劉先生所欲回溯的文本歷史原意不同。

此外，相互比對便可發現上述五種分歧的研究立場其實彼此相關。例如林先生所主張的文本解讀模式之所以不同於傅、劉兩位，乃因第三點的研究立場分歧所致。林先生視探索文本的本體真理（道）為研究的最終目標，而傅、劉兩位則否定此立場。

總之，此五種分歧的研究立場其實串起了一個彼此相關的複雜網絡，而回溯其中更後設的研究關懷，將有助於我們對此複雜情況的認識。下一節將試圖從研究關懷的根本分歧出發，說明其之所以衍生出不同研究立場與方法的具體原因。

### 參、中國哲學研究立場的分歧與整合——「研究關懷」的進一步分析

檢視上述四位學者的核心關懷，劉先生主要的研究關懷在於中國哲學如何成為一個價值中立而立基於客觀研究的現代學科，進而得以提升其學術影響力；林先生則關注於如何體會中國哲學文本中的「道（終極價值）」；成先生則試圖通過文本研究以探索跨文化的本體真理（普遍真理）；傅先生則試圖找回中國哲學日漸失去的當代意義與價值。

統合而言，四位學者主要的研究關懷大抵可分為兩種基本向度：第一種旨在探索中國哲學的真理，如林先生與成先生；第二種則致力於凸顯中國哲學當前的實際影響力，如劉先生試圖提升中國哲學的現代學術地位，而傅先生亦企圖強化中國哲學對於當代人們的實質意義。簡而言之，一種是探索中國哲學的「真理」；另一種則是追求中國哲學的「實際

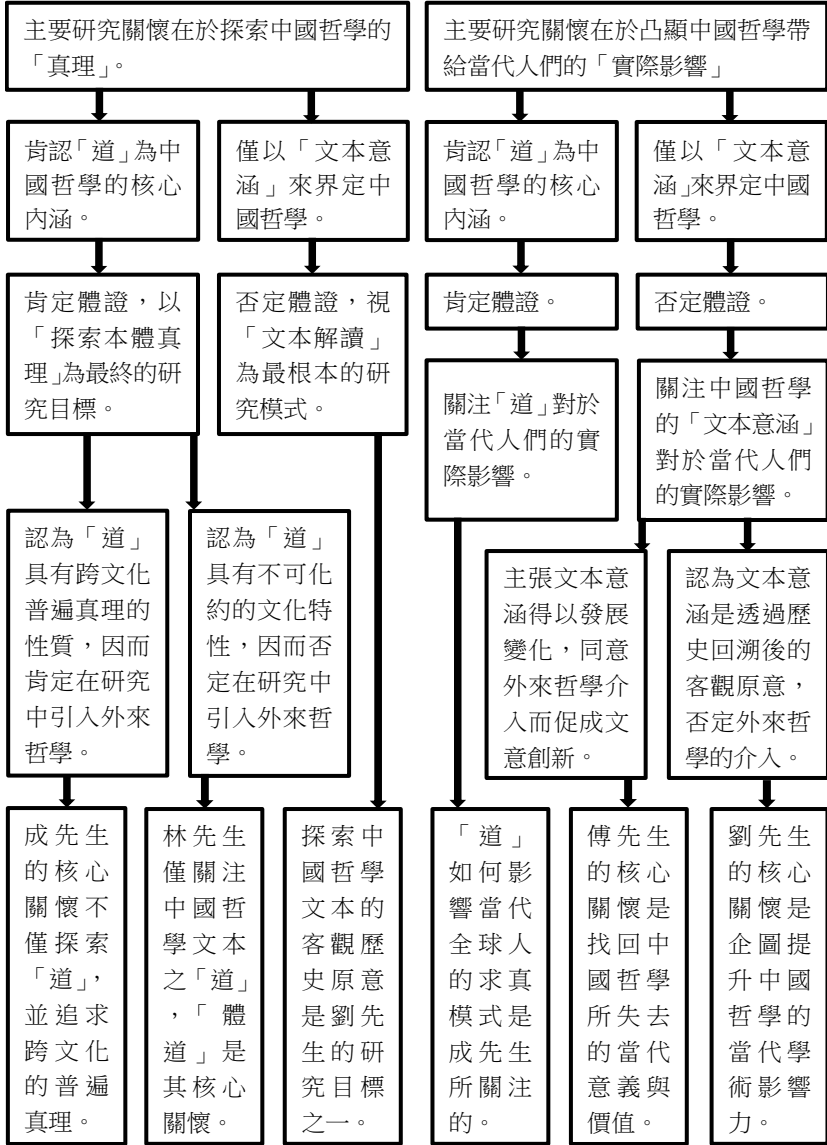
影響」。而此兩種向度顯然彼此相關，因為我們無法認同能帶給人們正面影響的居然是一種虛假的學說；換言之，中國哲學越真也就越具有實際影響力。然此兩種向度仍顯示出研究關懷上的根本分歧，因為意圖探索真理者，無須在意其能否實際影響人們；而企圖凸顯實際影響力者，卻未必對其真理內涵感到興趣。

此外，學者對於「中國哲學」的界定，其實具有曖昧模糊之處。因為「道」做為「中國哲學」的核心內涵，是一種主客合一式的概念，它無法被全然對象化，所以亦無法輕易地藉由言語來陳述，以至於「道」與中國哲學文本的文意之間，往往不完全等同。<sup>11</sup>此導致有學者主張「中國哲學」的核心內涵就是「道」而非文本意涵，這類學者大多同意體證的合理性；但亦有學者因體證過於主觀且神祕，進而將「道」存而不論，或者視「道」只是文意本身，因而主張以確切的文本意涵來界定「中國哲學」者。此一認定歧異，配合上述兩種研究關懷的根本分歧，將得以顯示各種不同研究立場及其方法進路的產生情況。

以下，將呈現不同的核心關懷及其衍生出各種研究立場分歧之間的連結對應關係：

---

<sup>11</sup> 此處所言之「道」，指向中國哲學共通的本體真理，如《論語》所謂「朝為道，夕死可矣」之「道」、《墨子》所謂「尚欲中聖王之道」之「道」、《韓非子》所謂「故先王以道為常」之「道」等……，雖然在中國哲學發展的遞衍中，「道」一詞未必是各家各派陳述本體真理的共通用語，如在宋明理學時代轉化為「理」、「心」、「氣」等詞，然其內涵仍一致指涉中國哲學的本體真理，故在此暫且以「道」陳述之。



圖二

依上圖所示，最上層的左右兩側，分別是探索中國哲學的「真理」與「實際影響」兩種研究關懷，往下一層則涉及是否肯認意在言外之「道」為中國哲學核心內涵的立場問題：肯定者大抵同意「體證」在研究中的合理性；否定者則排除「體證」而視「文本解讀」為最根本的研究模式。至此，也就可以理解雖然同樣以「求真」為目標，為何有些學者關懷的是本體真理（道），而有些學者則關注於文本的真實原意；另一方面，也可依此理解為何同樣期待強化中國哲學的「實際影響力」，亦有關注「道」與「文本意涵」如何實際影響當代人們的不同。再往下層，左右兩側則各自涉及一種不同的研究立場，在左側（以探索中國哲學的「真理」為核心關懷並肯認「道」為其核心內涵）這邊，涉及的是：是否認同「道」具有跨文化的普遍性質？或者換個角度來說，即是否主張「道」具有不可化約的文化特性？顯然林先生認同而成先生反對。在右側（以凸顯當代「實際影響」為核心關懷並以「文本意涵」來界定中國哲學）這邊，則涉及：是否同意文本意涵具有與時俱進的文意發展性？亦即是否同意任何新時代因素，包含外來哲學的介入，得以合理促成原哲學文本的文意變化？顯然傅先生同意而劉先生否定。此外，在這一層中更突顯出一個關鍵訊息：對於左側（以探索中國哲學的「真理」為核心關懷並肯認「道」為其核心內涵）的學者而言，有些可能並不具備「文本意涵是否具有與時俱進的文意發展性」的問題意識；同樣的，對於右側（以凸顯當代「實際影響」為核心關懷並以「文本意涵」來界定中國哲學）的學者而言，有些亦可能並不關心「『道』是否具有不可化約的文化特性」的立場問題。然而，當我們無法理解他人的研究關懷及其伴隨的基本預設，便不可能激發出實質的學術交流與分工整合。此外，在最下層中，亦可發現即使劉先生的核心關懷是企圖提升中國哲學的當代學術地位，此雖然屬於「凸顯實際影響」的研究關懷向度，但在其研究目的中卻仍



涉及「求真」向度——追求文本的真實原意；無獨有偶，成先生的核心關懷雖然聚焦於跨文化普遍真理的追求，此屬於探索「真理」的研究關懷向度，然其研究動機依然涉及「實際影響」——思考「道」如何實際影響當代人們的求真模式。此情況得以反映出此兩種研究關懷的密切性及其整合的可能性。

依上圖所示，由上而下，顯然涉及四種分歧（包含一種研究關懷與三種研究立場層面），具體而言：其一是企圖追求中國哲學的「真理」還是「實際影響」的研究關懷分歧；其二是是否認同「道」為中國哲學核心內涵的研究立場分歧；其三是是否認同「道」具有跨文化普遍性質的研究立場分歧；其四是是否認同哲學文本意涵得以與時俱進而有所發展變化的研究立場分歧。

那麼在確認具體的研究關懷及其立場分歧之後，如果不嘗試在分歧中找到某些共通點，則交流與整合機制將依舊難以實現。對此，筆者認為解決策略有二：其一，面對研究立場分歧，得以嘗試從共同的研究關懷中找其共通點；其二，面對核心研究關懷的分歧，則應試圖回溯彼此更後設而深層的公共性關懷來尋找對話契機。以下，將依序針對上述四種分歧來進行討論。

首先，針對哲學文本意涵能否與時俱進而具有文意發展性的立場問題，若以上述四位學者的研究方法意見來看，顯然涉及傅先生與劉先生的立場分歧情況。另外，雖然林先生亦認可文意得以發展變化，但他是在「求真」的核心關懷中，主張每個人對於文本之「道」的體會得以因人而異，因此其與傅、劉二位的分歧涉及到另一層次「『道』是否為文本核心內涵」的立場問題，與這裡的問題層級不同，不宜一併討論。回到傅、劉二位對此的立場分歧，傅先生企圖講活與救活中國哲學的文本內涵，顯然他對於文本意涵的界定較為開放而寬鬆；劉先生則試圖以中國

哲學文本的客觀歷史原意為基礎，並藉此發展客觀真確且價值中立的學術成果，從而提升中國哲學的當代學術地位，因此他對於文本意涵的界定顯然較為封閉而嚴格。然而，二位皆以「凸顯中國哲學的實際影響」為核心關懷（傅先生著重生活而劉先生關注學術），這是不可忽視的共通焦點。事實上，文本意涵越真確，其所能產生的實際影響自然越強大。筆者認為劉先生所主張的研究進路便符合此一原則。從另一個角度來說，我們當然能認可同一文本基於不同時代與不同讀者得以產生不同的文本新意。然而所謂「新意」本來就對反於「原意」，也許有些學者認為「原意」只是理想預設而不存在於現實，但此論點並不表示我們能合理地用「新意」取代「原意」，進而模糊了「文本原意」的理念。就如同劉先生針對經典詮釋兩種定向——「歷史的、文本的」與「現實的、自我表達的」的區分，其認為：

無意識混淆兩種定向而產生的詮釋作品可能將原作的意思與本人的意思混為一談而不自知，其作品可能在事實上處於兩種定向之間的某一點上，結果可能從任何一種定向的角度來看都是沒有價值或不成功的。對於現代人來說，特別是自覺從事中國哲學研究以及經典詮釋工作的學者來說，兩種定向是相互衝突的，不可能合為一體。但是，在區別兩種定向的前提下，我們可以將兩種定向銜接起來，而不是混同起來（參見第八章轉接篇）。（2009：61-62）

關於劉先生的「轉接」概念，可參考其書《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》第八章。（2009：305-314）劉先生在此中追求「歷史原意」並強調：

筆者認為，在某些情況下，這個目標或許永遠達不到，或是永遠無法證明是否已經達到，但是作為學術研究的定向與目標則永遠不能放棄。一旦放棄，就不會有嚴肅的學術研究，只有各抒胸臆的無根浮談了。（2009：306）

換言之，關於文本「原意」與「新意」的問題，僅涉及概念指涉的意見分歧，而並非觸及具體內涵的實際衝突。因此筆者認為儘管我們可能無法真正掌握「原意」，但以較嚴謹的學術態度來區分文本「新意」與「原意」是有其必要的。

再者，關於「道」是否具有跨文化普遍性的立場問題，以上述四位學者的意見為例，即聚焦於成先生與林先生的立場衝突。二位學者皆視道（本體真理）為中國哲學的核心內涵，並以「追求真理」為最主要的研究關懷，因此二位都強調在文化脈絡中體驗本體的研究進路；換言之，掌握「道」有賴於中華文化的體證傳統是二位的共識，然而屬於中華文化範疇的「道」能否具有跨文化的普遍性？則是二位學者的關鍵分歧所在——成先生肯定而林先生否定。筆者認為雖然「道」屬於中國哲人文化思維中的特殊產物，然其概念指涉卻明顯指向「普遍真理」，那麼在邏輯上怎可能存在一種普遍真理是在此文化範圍中為真而在彼文化中則為假的情況？我們應當如此理解：「道」做為普遍真理，其所指涉的實質內涵，本蘊含跨文化性——亦即是說除非我們質疑並證明「道」其實並不充分具備普遍真理條件而「非真」，否則身為中國哲學研究者，便不應放棄而有義務證成其真理普遍性。就如同我們不應基於「體證」的主觀神祕性，而輕易質疑其真實性與有效性一樣。因此若能持續發展新的思維技術與研究方法並在「追求真理」的共同關懷中不放棄求證，必能更符合當代學術研究的基本精神。

那麼接下來，關於「道」是否為中國哲學核心內涵的立場問題，顯然與前段討論密切相關。如上圖二所示，無論核心關懷是追求中國哲學的「真理」或「實際影響」都涉及此分歧。認同「道」為中國哲學核心內涵的學者，大抵同意「體證」在研究中的合理性；至於將「道」存而不論，或者主張「道」僅在文本意涵中而不存在於某種意在言外的超越層次者，則大多避免牽涉既主觀又神祕的「體證」。顯然這裡必須面對「道」究竟是可言還是不可言的哲學爭議。從中國哲學的傳統文獻來看，大多主張「道不可言」，而「不可言」便意味著主客合一之「道」無法被對象化以進行客觀研究。也因此有學者傾向將「體證」之「道」理解為個人的主觀境界（如牟先生所謂的「境界形上學」<sup>12</sup>），進而將「道」劃歸為個人主觀的生命體驗而無關乎普遍客觀的學術研究，亦即將「道」排除在中國哲學研究的對象內涵之外。然而筆者認為「道」作為中國哲學獨特的生命智慧，若不將其視為一種生命哲學而設法研究，豈不可惜！堅持對象式研究才是學術的主張，雖然符合當代學術研究的客觀原則，但假使我們同意「道」是「普遍真理」，那麼嘗試為此關於生命智慧的普遍真理發展出某種新的研究模式與學術原則（亦即涵容主觀體證的模式與原則），應當是當代中國哲學研究者的重大任務！<sup>13</sup>總之，「道」作為中國哲學的核心內涵本無爭議，有爭議的是其牴觸「純客觀」的學術預設。然無論我們是想探究中國哲學的「真理」還是「實際影響」，都不應被「純客觀」的研究預設所限制，筆者認為反省與調整當代學術研究的

---

<sup>12</sup> 關於此論點的具體內涵，請參考牟宗三（2003：102-103、125-130）。

<sup>13</sup> 冀劍制先生指出：「我認為針對儒、道、佛哲學的發展來說，也必須加強體證的部分，把實踐過程以及所體會的部分當作是學術論文的一個重要部分。無論是成功與失敗的實踐過程都是有參考價值的，就當作像是各種心理學的實驗一般。這是當今西化後的學術發展較疏忽的一個部分。」（2012：15）陳少明先生也認為：「以經驗為基礎或以當下的經驗為基礎，說到底，首先就是從研究者自身體驗到的經驗出發，這樣我們才踏上做中國哲學的坦途。」（2015：247）

基本預設，將是當代中國哲學研究所能激發出的重大學術貢獻之一。推論至此也就表示：當「道」與「文本意涵」皆成為中國哲學研究的核心內涵，那麼「體證」與「文本解讀」將不再是分歧對立的兩種研究進路，而具有分工整合的必要。在此之中，「身體」的介入將是整合的關鍵，就如同吳光明先生在其〈莊子的身體思維〉一文中所述：

思索真理即是致力於身體思維。身體是我們思索真理的起點和要素，若是忽略身體，就等於棄絕了身體思維。如果我們一味進行無關身體的思考，將會導致身體的淪喪，甚至招致災禍，因為這種無關乎身體的思考會否定人的資格，使人置身於歷史之外，將社會變得機械化，破壞環境生態。於是我們可以說，由無關身體的思考方式所得的「真理」（如果真能獲得的話）是一種存在的矛盾。若我們如是，究竟真理何在呢？（1993：414）

換言之，無論是想「體證」真理，抑或是透過「解讀文本」來思索真理，在「身體」的中介下，其實可以是同一回事。<sup>14</sup>

最後，針對企圖探索「真理」還是「實際影響」的研究關懷問題，如上圖二所示，此分歧往往造成諸多研究進路及其學術意見的對立與漠視。例如追求「真理」者，大多不排斥形而上的探索，因此多半能認同「體證」的研究立場；至於追求「實際影響」者，則大多關注現實而不願觸及形而上的範疇，因此多半排斥「體證」的研究模式；又例如對於企圖追求「道」之「真理」者來說，其可能並不在意中國哲學文本意涵的「原意」界定問題，同樣的對於企圖探索中國哲學文本意涵的「實際

<sup>14</sup> 在此補入論文審查委員意見：「在中國哲學領域中，身體一直是體證與文本解讀整合的重要基礎，因為身體觀的介入可以形成一種『文本的身體』以及『身體的文本』之間辯證發展，而其不但可以外顯擴充為科學、政治理論之發展，另一方面也可以上貫天道聖德之流行，而體證指涉道體之臨存。」此論述當可與吳光明先生所言互為參照。

影響」者而言，其可能亦不關心「道」是否具有跨文化性質的立場問題。事實上，若研究關懷中的具體分歧情況未被清楚意識，此對立與漠視的情況將更為複雜。因此唯有正視具體分歧，才能邁向實質整合！我們應盡可能全然地理解並接受他人的研究關懷（也許亦能藉此察覺自身研究關懷的限度），否則恰當而有效的學術交流將不會實現！同時，跨領域合作的研究整合機制亦不可能落實！

換言之，當追求「道」之「真理」者（仍須從文本解讀中探求「道」），不再輕易忽視文本解讀工作的準確性，而願意認同文本「原意」與「新意」的區分，從而尊重回溯文本歷史原意的研究成果並與之合作，即以此做為探究「道」之「真理」的文本解讀基礎，那麼便足以開啟某種研究整合機制。同理可證，當企圖凸顯中國哲學的「實際影響」者，不再僅聚焦於「文本解讀」的研究模式，而願意認同「道」亦為中國哲學的核心內涵，從而嘗試融入「體證」的研究進路，那麼便足以展開出某種得以跨越主客的研究整合機制。筆者認為：「求真」本是哲學研究的根本，因此無論是企圖探索中國哲學的「真理」還是「實際影響」，皆不應遺忘「求真」的共同關懷！對於探索「真理」者而言，不應忽視對於文本歷史「原意」之「真」的尊重；對於企圖凸顯「實際影響」者而言，亦不應捨棄「道」做為「普遍真理」的基本關懷。

另一方面，「求真」的共同關懷亦可調和能否在中國哲學研究中引入外來哲學的立場分歧。事實上如圖二所示，此分歧不僅左側（以探索中國哲學的「真理」為核心關懷並肯認「道」為其核心內涵）涉及，右側（以凸顯當代「實際影響」為核心關懷並以「文本意涵」來界定中國哲學）也不例外。對於反對引入外來哲學者而言，大抵認為中國哲學有其獨特的文化思維方式，因此不同思維模式所產生的哲學論述是難以劃上等號的，就如同陳少明先生的看法：

中國哲學史研究相當長時間內做的是照哈哈鏡的工作，因為主流的作品多是從西方哲學中截取某些流派或論題，作為解釋中國古典思想的工具……這個解釋框架有兩個性質是與中國傳統大相逕庭的：第一，它是一種講究邏輯論證，並以形成知識系統為目標的理論哲學；第二，其哲學主題是以認識論為中心，即致力於說明人對世界的理解能力。而這兩點，都是中國傳統所或缺的。

(2015：82-83)

從右側（以凸顯當代「實際影響」為核心關懷並以「文本意涵」來界定中國哲學）而論，此問題確實存在。因為透過此文化的特殊概念去解釋彼文化的特定概念，大抵無法還原文本的歷史「原意」。然而在尊重「原意」理念的前提下，進而將跨文化（跨哲學）的解讀界定為「新意」則有其合理性與必要性！否則，當研究者僅關注中國哲學的「文本解讀」任務而忽略對於「普遍真理」的關懷，那麼就容易將研究意識縮限在中華文化的主體特質中，而排斥跨文化之「真」的存在。<sup>15</sup>至於在左側（以探索中國哲學的「真理」為核心關懷並肯認「道」為其核心內涵）方面，既然「道」做為「普遍真理」而本具跨文化性，那麼其研究範圍便不會僅受限於中華文化的脈絡中，而必須涉及其他文化脈絡的哲學思維；換言之，除非我們已證明沒有所謂「普遍」的真理存在，一切真理都只具相對性（但相對為真似乎違背了真理概念原本的實際指涉），否則試圖從各文化的「求真」哲學中探究「普遍真理」，應是哲學研究本該致力之處。

更準確地說，在追求「普遍真理」的研究中，引入外來哲學是絕對必要的。然而在「文本解讀」的研究中，片面主張「絕對不能」或「絕

---

<sup>15</sup> 筆者認為對於哲學研究來說，探索跨文化普遍真理之「真」的重要性，應高於文本歷史回溯的原意之「真」，因後者僅是特定時空情境之「真」，而前者則企圖超越特定時空情境的限制。

對可以」引入外來哲學，似乎都過於簡化問題。因為將所有跨文化解讀皆視為合理的文本「新意」，顯然不夠嚴謹！但若否定一切跨文化解讀而只追求文本「原意」，則又失去了關注「普遍真理」的基本關懷！<sup>16</sup>換言之，我們應嘗試建構出真正恰當的跨文化解讀原則。對此，陳少明先生認為「邏輯上講，詞所指涉的對象可以在時空的經驗中界定者，容易在另一文化中找到相匹配的成分。但如果是意義抽象者，難度就加大。」（2015：192）此即立論於「人同此心而心同此理」的基礎，進而以人們共通的具體經驗為基點，確有道理。但筆者亦認為各文化間對於普遍之物的概念界定，雖然可能遠離具體經驗，然其同樣可立基於「人同此心而心同此理」的共通思維模式（如以相關的人類學與心理學研究作為基礎）。<sup>17</sup>因此越近於「普遍」的概念，似乎就越具有跨文化對應的潛質，就如同中國哲學的「道」概念。但是不可諱言，筆者必須承認：想要建構真正健全而恰當的跨文化解讀原則，仍有待更多研究者進一步審慎探究。

事實上，目前學界對於研究關懷的回溯反省仍明顯不足。本論文對於傅偉勳、成中英、林安梧、劉笑敢四位先生的研究關懷回溯，顯然仍不足以涵蓋所有中國哲學研究的具體情況。中國哲學研究的公共關懷網絡仍有待學者們一同確立，筆者在此僅企圖拋磚引玉，期望當代研究者皆能有意識地強調並澄清自我的研究關懷。如此將有助於學術意見的實質交流與分歧立場的具體調和，順此進展，當公共的研究關懷網絡被確立，便足以形成某種全面性的研究整合機制。

---

<sup>16</sup> 此情況經常發生在視「文本解讀」為最根本研究模式的中國哲學研究者身上，他們認為所有跨文化解讀都犯了「反向格義」或「範疇錯置」的錯誤！事實上，有些反對引入外來哲學的學者，是陷入了爭取中華文化地位的意氣之爭！然恰當的跨文化解讀，本不該預設任何一方的文化或哲學論述必然較為優秀而不可修正的前提，如此一來，此便有助於雙方修正自身文化原有的哲學觀點。

<sup>17</sup> 榮格（C. G. Jung）的「集體潛意識」研究，即為一例。



## 肆、結論：尋找公共性的研究關懷得以整合中國哲學研究的立場分歧

筆者認為在確認並正視分歧的源頭之後，並不是要選定立場，而是要在理解與接受相異的研究關懷中，盡可能反思並尋找出更後設的共同關懷，進而調整彼此以互補合作，如此方能開啟實質的研究整合機制！

也許不夠準確，但就筆者觀察，「尊重多元」大抵是臺灣中國哲學學界的優勢之一，這使我們得以察見各種不同研究立場及其學術意見的豐碩成果。然而逐漸地，從「尊重多元」走到「無視分歧」的學術情況卻成為學術交流與研究分工的阻礙！如就「中國哲學研究是否能引入外來哲學」的爭議，支持者與反對者經常呈現出表面上彼此相互尊重而實際上卻不願認同對方立場的處境，甚至更嚴重者，當彼此的研究關懷形成對立時，便可能落入彼此否定對方研究價值的窘境！

筆者認為除非我們願意深入彼此的核心研究關懷中，進而探求可能的共通點，否則實質的學術交流與研究整合機制是無法真正實現的。換言之，當代中國哲學研究者應有意識地陳述自身的研究關懷，如此方能使我們正視彼此關懷與立場上的分歧，然後嘗試從中反思以求同，一起建構出公共性的研究關懷與學術分工網絡。筆者相信「尊重多元」的研究理念，應導出研究整合機制，而非阻礙！

依本文先前所分析，筆者倡議以「求真」做為中國哲學研究的公共核心關懷，亦即是說對於意圖探索「普遍真理」者而言，不應忽視對於文本歷史「原意」之「真」的尊重；對於企圖凸顯「中國哲學當代的實際影響」者而言，亦不應捨棄「道」做為「普遍真理」的基本關懷。換

言之，中國哲學研究關懷亦得以從傳統「澄清文本意涵『是』什麼」的研究模式中，進一步連結「做為普遍真理的中國哲學該『如何』在當代具體實踐」的探究模式，即是將「實踐」重新視為中國哲學的核心特質。此一論點若對應前言所提及「《莊子》哲學是否為冥契主義」的研究案例，也就是說我們不一定只能探問「《莊子》哲學是否為冥契主義」的問題，而是值得進一步追問「在《莊子》與冥契主義有所關聯的前提下，我們如何更能掌握《莊子》哲學對於當代人的啟示？」如透過冥契體驗相關研究，可以讓我們更加理解「體道」的原理及其方法，甚至得以從處於科際整合脈絡的當代冥契主義研究中（尤其是心理學方面），<sup>18</sup>看見將古老的「體道」智慧落實為現代人具體生活模式的發展契機！

換言之，帶著「追求普遍真理」的研究關懷意識，藉由公平而開放的跨文化（跨哲學）交流平台，中國哲學研究可以在探究文本意涵的基礎上（保持探索文本「原意」的態度），進一步擴展為具體的生命實踐之學！亦即嘗試從「文本意涵『是』什麼」的文本解讀工作，走向「中國哲學的生命智慧能『如何』在當代具體實踐」的研究任務。<sup>19</sup>對比於劉笑敢先生傾向將狹義而嚴格的中國哲學「現代學科」身分界定為「文本解讀」研究的見解來說，筆者反倒認為「生命導師」與「民族文化」

<sup>18</sup> 關於此方面的研究成果，請參考王六二（2001）。

<sup>19</sup> 事實上，楊儒賓先生似乎亦同意此當代研究關懷，只是其書《儒門內的莊子》的宗旨不在此處。他指出：「如果說本書對第三波的現代思潮（也就是歐美現代思潮）的莊學闡釋也仍稍嫌不足的話，原因是這部分的許多知識已逾越我的專業，比我有資格的人可以作得更好。莊子第三波修正運動的對話對象和以往大不相同，它如果要有成的話，不可能不浴身在當代的思潮中，彼此混合之，彼此轉化之。在混合轉化的過程中，如何使莊子那個永恆的動靜一如的天均核心可以為現代人所理解，而且還可以體證；如何使形氣主體在氣化感通中既定位世界也豐富主題；如何使莊子蛻變可說英語、法語、日語……而又是更古典的現代莊子，而不是失序錯位的畸零人，這樣的工程絕非易事，本書仍然只是胡適一本名著書名所說的『嘗試集』而已。」（2016：459-460）

兩個向度更是中國哲學研究的核心！如果說中國哲學的「現代學科」身分受制於西方強調「客觀」與「價值中立」的學術理念，那麼既然做為中國哲學核心內涵的「道」，其是「普遍真理」又是「終極價值」，而又涉及「主觀體證」，就有理由在「追求普遍真理」的共同關懷下，嘗試修正此種西方傳統的學術理念及其標準。<sup>20</sup>如此說來，也許不應該將「生命實踐之學」界定為中國哲學做為一個現代學科的當代發展，因為對於中國哲學來說，「生命實踐」本是其原始的核心關懷！對此，筆者認同「人文臨床」的一種相應觀點：我們並不是要將傳統的生命哲學思想「應用」到當代，而是要「重新回到」本在生命實踐活動中的哲學探究！<sup>21</sup>

然而就筆者的觀察，目前在臺灣學界，關於「中國哲學生命智慧『如何』在當代具體實踐」這樣的研究議題，仍大致不被主流的核心期刊所重視！此方面的研究成果，反而多見於通識研究期刊，<sup>22</sup>因此當關注此議題的蔡璧名先生（2011；2015；2016），其三篇涉及個人體驗又援引中醫、太極拳與相關科學的跨領域成果得以被刊登於人文研究的一級期刊中。對於此研究向度而言，似乎標誌著該研究價值轉向的發展契機，然因蔡先生屬中文領域學者，所以其研究專論大抵未嘗見於純哲學領域的一級期刊之中，此似乎也意味著純哲學領域對此研究向度的關注仍有所不足！期許未來能取得更多中國哲學界的共鳴。<sup>23</sup>

最後，筆者必須承認本論文對於中國哲學研究關懷的相關討論並不足以涵蓋所有中國哲學研究的情況，亦不足以解決所有中國哲學研究關

<sup>20</sup> 關於劉先生的具體見解，請參考本文第二章節中的討論。

<sup>21</sup> 請參考余德慧、余安邦、李維倫。此處提及「讓哲學返回受苦之處，在那兒成長起來，而不是用傳統哲學『應用』到受苦處境的抒解。」（2010：73-75）

<sup>22</sup> 例如可參考黃蕙如（2016）。

<sup>23</sup> 在此補入論文審查委員意見：「醫學哲學視點確實可以成為理解中國哲學儒道思想論述的重要切入點，此在日本研究團隊中早有其研究傳統。」臺灣學界當可借鑑。

懷與立場的分歧！此議題仍有待各位學界先進共同投入，或許我們能共同商議出比「求真」更適合的公共性關懷，及其更全面的中國哲學研究關懷網絡。總而言之，本文是一種嘗試研究，旨在溝通與交流，企圖凸顯「研究關懷」在中國哲學研究方法論中的重要性是筆者的最終目的，筆者期許中國哲學界在未來能一同提高對此層面的關注與討論！

## 參考文獻

### 一、古籍

朱熹（宋）。《四書章句集注》（臺北：大安，1996）。

孫詒讓（清）。《墨子間詁》（北京：中華，2009）。

### 二、現代資料

王六二（2001）。〈近現代神秘主義研究狀況〉，《世界宗教研究》，3：125-140、156。

史泰司著，楊儒賓譯（1998）。《冥契主義與哲學》。臺北：正中書局。

成中英著，毛曦譯（1996）。〈本體詮釋學是什麼〉，《唐都學刊》，50：46-49。

---（2002）。〈本體詮釋學體系的建立：本體詮釋與詮釋本體〉，《安徽師範大學學報（人文社會科學版）》，30，3：252-264、272。DOI: 10.14182/j.cnki.j.anu.2002.03.002

---（2013）。〈論本體詮釋學的四個核心範疇及其超融性〉，《齊魯學刊》，236：5-11。

牟宗三（2003）。《牟宗三先生全集》第29集。臺北市：聯經。

余德慧、余安邦、李維倫（2010）。〈人文臨床學的探究〉，《哲學與文化》，37，1：63-84。DOI: 10.7065/MRPC.201001.0063

吳光明（1993）。〈莊子的身體思維〉，楊儒賓（編），《中國古代思想中的氣論與身體觀》，393-414。臺北：巨流。

杜普瑞著，傅佩榮譯（2006）。《人的宗教向度》。臺北：立緒文化。

林安梧（2003）。《人文學方法論：詮釋的存有學探源》。新北：讀冊文化。

- 林修德（2015）。《透過冥契主義重構《莊子》體道工夫的研究向度》。博士論文。花蓮縣：國立東華大學中文系。
- 陳少明（2015）。《做中國哲學：一些方法論的思考》。北京：生活·讀書·新知三聯書店。
- 陳奇猷集釋（1991）。《韓非子集釋》。高雄：復文書局。
- 傅偉勳（1994）。《學問的生命與生命的學問》。臺北：正中書局。
- 黃蕙如（2016）。〈生命壓力的對治之道：以《莊子》「心齋」與「坐忘」為中心〉，《臺北城市科技大學通識學報》，5：171-191。
- 楊儒賓（1991）。《莊周風貌》。臺北：黎明文化。
- （2016）。《儒門內的莊子》。臺北：聯經。DOI: 10.1007/s11712-018-9622-x
- 劉笑敢（2009）。《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》。北京：商務印書館。
- 蔡璧名（2011）。〈「守靜督」與「緣督以為經」：一條體現《老》、《莊》之學的身體技術〉，《臺大中文學報》，34：1-54。DOI: 10.6281/NTUCL.2011.34.01
- （2015）。〈《莊子》書中專家的身體感：一箇道家新研究視域的開展〉，《漢學研究》，33，4：73-108。
- （2016）。〈「槁木」與「輕身」：《莊子》注疏、詩人具身認知、醫家辨證的跨界討論〉，《思與言》，54，4：219-290。
- 冀劍制（2012）。〈體證與論證的混淆：一個儒、道、佛哲學的難題〉，《鵝湖月刊》，38，3：9-16。DOI: 10.29652/LM.201209.0003
- 關永中（1999）。〈上與造物者遊——與莊子對談神秘主義〉，《臺大哲學論評》，22：137-172。
- （2002）。〈獨與天地精神往來——與莊子對談神秘經驗知識論〉，《第三個千禧年哲學的展望：基督宗教哲學與中華文化的對談論文集》，

105-156。臺北：輔仁大學哲學系。

- (2006)。〈不敖倪於萬物、不譴是非——與莊子懇談見道及其所引致的平齊物議〉，《臺灣大學哲學論評》，32：45-74。DOI: 10.6276/NTUPR.2006.10.(32).02

Zahner, R. C. (1978). *Mysticism: Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of Praeternatural Experience*. London: Oxford University Press.

