

從天人合一談實踐哲學的檢證邏輯

杜保瑞

台大哲學系教授

摘要：

天人合一談得是主體與最高道體的冥合為一，這是一定需要主體自己的實踐才能成功的，這就是實踐哲學，針對實踐哲學的知識論討論，是與西方哲學的知識論不相同的。在中國哲學方法論討論的進程中，知識論的討論始終是較缺乏的，本文之作，針對知識論中的檢證問題進行討論，特別針對東方實踐哲學這種類型的哲學理論。並且認為，這是人類哲學史上的新問題，與過去西方思辨傳統的知識論討論，有截然不同的新觀點。就檢證言，可以談創教者如何查知其說？而研究者如何界定其說的真理意涵？以及學習者如何可說為達到了創教者所界定的境界？首先就創教者而言，就是必須有自己的實踐才有宇宙論本體論工夫論境界論的提出，然後供後人學習，也正因此，學習者無所謂對它教的理論的否證之可能，至於已說之是否為公眾所接受，也因為人類社會的價值立場差異，亦無可被所有人肯定的可能，關鍵在於，於本體論之觀念是來自理想價值選擇後的智悟獨斷，於宇宙論的知識也是來自相應價值心靈的修養而後開啟的宇宙奧秘，無此理想心靈者，永無開啟的可能。本文之討論，從問題意識的界定開始，旁及對二十世紀的當代中國哲學家的理論貢獻做型態定位，然後從創作者、研究者、學習者的不同身分立場，進行檢證重點的界定，並且區分從此在世界建立理論體系的系統之檢證原理，以及對於有它在世界觀的哲學體系進行檢證的原理的討論的種種差異。本文之作，確乎是中國哲學方法論上未及討論過的問題，宜有開闊學術領域的貢獻意義在。

關鍵詞：方法論，宇宙論，本體論，工夫論，境界論，知識論。

一、前言：

在中國哲學方法論的議題中，有一個議題是關於檢證的問題，這是一個屬於西方知識論問題意識下的議題，就是對於東方哲學所宣稱的真理要如何確定為真的問題？以及東方哲學的實踐者所實踐的理想如何確信其已成功問題？前者是針對創造者之言說，後者是針對學習者之成果。這個問題，就是對東方哲學的

真理的成立可能、及判定理想的落實完成的檢證問題。這是一個特別的問題，是一個有東方特色的知識論問題。由於它是在東方實踐哲學的脈絡下發生的問題，因此西方知識論的意見並無可用之處，必須直接從東方實踐哲學的理論特色中去討論而建構。關鍵在於它是實踐的，是必須涉及實踐者主體能力的改變、提升而後來認識及檢證的知識論課題，而不只是馳騁主體的思辨即可定義、推論、證立、反證的知識論問題¹。本文之作，即是直接面對這個人類知識論史上的新議題進行討論。雖然東方哲學存在已久，但以知識論的問題意識切入卻從未真正進行過，雖然西方哲學的知識論存在千年，但以實踐哲學為對象的討論從未發生過，故而，這是一個全新的問題。筆者希望本文之作能有以增進人類知識論課題的創新發展，同時推進中國哲學方法論研究的深度。

二、二十世紀研究成果的知識論定位：

過去，亦曾有數不盡的中國哲學知識論研究的討論，但那些知識論的理論，要不是正確的認識那個體系的形上學的認識方法的理論²，要不就是如何實踐那個理想的身心操作的理論，亦即是工夫論³。而不能真正深入整套哲學理論的成立可能及證立可能的知識論討論，這是西方哲學在笛卡兒以後才發生的新問題，不是西方哲學在柏拉圖、亞里士多德時期就存在的認識方法及邏輯學的知識論問題，這個問題，在整個中國哲學史上應該是沒有發生過的，唯一直接相關的，就是二十世紀出現的幾位當代中國哲學家以西方哲學的嚴密學模式建構起來的中國哲學解釋體系的創作庶幾近之，他們的工作說明了中國哲學的實踐哲學體系的如何建構？如何成立？完成了可以讓各家哲學體系系統一致的內部推演完成的理論詮釋。但同時，也提供了如何評價優劣的判準。不過，就在此處，觸犯了嚴重的方法論的失誤，那就是，完全忽略了實踐哲學涉及到的世界觀差異問題，特別是對於具有它在世界的世界觀的哲學體系，作為評價的對象，是無從比較好壞及評價優劣的。因為，評價者不具經驗的親知，或不對該世界觀認同之前，所有的評價，便只是訴諸主觀的立場而已，變成了只是不同的意識形態之爭而已。依筆者之見，儒釋道三教是不可比較的，具有不同的世界觀時就等於生活在不同的世界裏，儒家就是這個經驗世界的家國天下，道教則是有不死的神仙優游層層的

¹關於中國哲學的知識論問題的初步討論，參見拙著：杜保瑞，《中國哲學方法論》，（臺灣商務印書館，2013年8月初版）。其中第九章：〈中國哲學的知識論問題之研究〉，首先處理了中西哲學知識論課題的異同比較。另參見：杜保瑞－陳榮華合著，《哲學概論》，（臺北：五南圖書，2008年1月初版），本書則討論了實踐哲學的解釋架構，以及中國哲學的知識論的系統性、檢證性、適用性、選擇性的問題。

²例如荀子的解蔽篇以及莊子的齊物論，並不是對該體系的世界觀的認識可能的能力反思之作，而是對該體系的世界觀之正確認識的認識方法之作。

³例如孟子之盡心知性之論、大學之格物致知之論、禪宗之明心見性之論，這些都是工夫論之作，是對於體系所揭示的終極理想的實踐方法的理論，亦即是工夫論，卻多因有「知」的概念出現其中，便被多數學者從認識論的角度去詮釋它，其實它們是要讓實踐者主體達到這個世界觀的理想的實踐哲學，而不是反思這個理想在人類認識能力上的如何可能的知識論理論。

它在世界，佛教的世界觀此起彼滅、成住壞空，而生命則在各個世界裡生死輪迴不已，因此，只有世界觀相同的價值體系有辯論的可能，如儒法兩家之間，都是現實世界，至於儒道，也必須是限縮了老莊的它在世界觀的詮釋進路之後才有可能，否則都變成意識形態之爭。則就儒佛而言，便完全不必比較、較勁，領域不同，關懷不同，理想不同，教間還要爭高下，不是修為不夠、便是義理不精，至於學界的討論，宜澄清彼此即可。

二十世紀的中國哲學家在儒釋道三教的系統建構上貢獻了力量，但是在系統評價上都沒有到位的討論，仍是只做到一家捍衛一家的意識形態之爭而已。這就是，真正的知識論問題意識缺乏的結果，在不具備能檢證的前提條件下，卻要去論斷高下，這不是意識形態的自我堅持是甚麼呢？所謂知識論的檢證，便是一大教派的成立之時的實踐者的行動如何確保它的知識的成立？以及隨之而來的教義體系如何確定被後人實踐成功？這個問題在勞思光及牟宗三的儒學詮釋中，對於創教者的知識提出的證立問題都有討論，一個是心性論進路⁴，一個是道德的形上學進路⁵，兩者都是實踐哲學的進路，但是，所說僅及於說明儒家哲學的體系是建築在主體實踐的進路上，是實踐才有這套理論的出現及可能，兩家都以此說即是理論的證成。但是，理論的出現是一回事，理想的實現是另一回事，如何說明依據此進路而有理想的實現？以及後儒依據此價值之自我實踐如何可說確實達到效果？這些問題並沒有被深入討論過。更重要的是，當代中國哲學家們多半討論的是儒家哲學的成立與證立的問題，對於涉及它在世界的道家、道教、佛教則更是沒有處理，馮友蘭、唐君毅、牟宗三、勞思光都是儒學本位的立場，方東美雖宗佛家⁶，一樣未及處理。因此檢證的問題仍是一片空白。

東方哲學是實踐哲學，理論的目標在提出理想人生的意境，理論的構作在提供普遍原理與操作方法，普遍原理在西方哲學參照下，有世界觀、形上學、天道論、宇宙論、本體論、存有論等等名相，關於這些原理的成立問題，就是重要的方法論問題。它有兩個面向，其一為這些普遍原理和操作理論之間的關係，其二是它和操作原理併合為一之後的整個系統的證立問題。前者完成了理論的系統間的統一性，後者則需問道於具體的經驗。二十世紀的中國哲學家們處理了第一個面向的問題，但有缺點。筆者已有中國哲學方法論的專著討論了第一個面向的問題，將二十世紀的中國哲學家們詮釋中國哲學的解釋體系做了批評與修訂⁷。現

⁴勞思光先生以心性論作為儒學的最佳理論型態，關鍵就是從心性論的命題中，就能落實價值理想於現實社會中，故而是成德之教最重要的理論。參見：勞思光，《新編中國哲學史》，台灣三民書局。

⁵牟先生道德的形上學進路，主張形上學唯有透過道德信念才能成立，關鍵還是實踐能證成普遍原理，不如西方思辨哲學，只是在下定義，做假設，故而都無證成的可能。參見：牟宗三，《圓善論》，台灣學生書局。

⁶參見拙著：杜保瑞，2011年9月，〈方東美對中國大乘佛學亦宗教亦哲學的基本立場〉，《師大學報—語言與文學類》，2011年9月，第56卷，第2期。頁1~31。國立臺灣師範大學出版。

⁷主要就是指出二十世紀的中國哲學家所完成的是一套套分類判教的理論架構，且有學派立場的

今，則將針對第二個問題進行探究。此即，透過工夫實踐的操作，如何去說明普遍原理被證立了的問題。操作永遠是個人的事，創教者如何言說操作所得之經驗的知識意義？後學者如何言說個人的操作已然符合前人的理論真諦？如何由他人的檢證而說明個人的實踐之成功？甚且，個人的經驗並不能過繼給他人，那麼，如何言說個人的實踐證成了普遍原理？這些問題，都必須要作好界定，從而展開討論，然後才有關於檢證討論的實際展開，而這些，都是實踐哲學的知識論議題。

三、實踐檢證的問題意識說明：

實踐哲學是要人存有者主體去進行身心操作的哲學，實踐哲學首須有理想的價值意識之提出，然後提供後人以為追求，追求之使自己成為更為理想的人，從而提升人格，達到最高境界。所謂檢證，就是對於這個理想之是否成立的真理觀之檢證，以及對於後人依據之以提升自己的修養成果進行印證，這個印證，確乎是發生於實踐中的活動，而不是理論建構的完成與否問題。理論的完成，察乎西方哲學所有體系，都有這樣的完成，但也有再度被批評的空間，更有被新的問題所取代而建構新體系的理論活動，前說是否被否證？這需要多方討論。但前說是否證成自己？這就要進入系統內部去檢視，但無論如何，舊系統必然會有絕對預設，視為舊系統不證自明的絕對前提，否則論述無法展開，不論系統是否察覺有這樣的預設，只要是要推翻舊系統的理論，無一不是在這裡予以批判反駁的。否定了系統的絕對預設，自訂新問題，展開思辨，創造新說，當問題意識澄清、概念使用約定、推演系統綿密完整，結論隨之而出，便完成了內部系統一致的哲學理論，整個過程在主體的思維中進行，謂之思辨哲學。整個西方哲學的主要精神在此，從希臘哲學開始，繼有士林哲學進入繁瑣哲學的茂林，也有知識論對形上學的捨棄，但知識論哲學也形成了新的思辨體系，如笛卡兒、康德哲學等，雖然如此，黑格爾又是一套形上學對康德的超克，馬克思又是另一套辯證法對黑格爾超克，海德格則是非思辨型的進路對黑格爾的超克，而進入體證哲學，近於東方實踐哲學，而有存在主義的興起，那就更類似東方哲學了。

東方哲學，儒釋道各家，追求人類生命意義的終極真理，探究生命的終極目標，類似基督教的宗教哲學，但最多用力在實踐理論的提出，並同時進行具體實踐。就實踐理論的提出而言，三教各有自己的術語系統，難以統合，但確乎必有其基本哲學問題，如此才能形成有效的理論體系，以為實踐的依據⁸，一旦追問理論體系，這就是類似西方哲學的工作了，但這個工作的理論意義及問題意識，

偏見，不能真正提出深入有效的文本解讀工具，而筆者所提出的宇宙論本體論工夫論境界論，才是直接對準文本詮釋，且平等面對三教的解讀工具。參見：《中國哲學方法論》第十章〈追求真理觀的文本詮釋進路之中國哲學方法論〉。

⁸對於這一部分的簡說，筆者在拙著《哲學概論》中即針對儒釋道三家理論的基本型態，以倫理學、形上學、知識論的進路做了說明。

在過去兩千年的傳統中始終不能正面面對，許多「聖默然」的說法⁹、「不言之教」的說法¹⁰、「易簡工夫」的說法¹¹，甚至都是在邊緣化或否定掉這個理論體系的功能。即便是當代中國哲學家，例如牟宗三先生，也要提出「只存有不活動」的定位，批評談理論體系的朱熹哲學¹²。朱熹哲學就是儒家哲學中有體系化建構的哲學，卻飽受強調實踐立場者的攻擊，如象山譏為支離、陽明批其理在心外。筆者以為，即便是要實踐，建立完整綿密的理論體系以說明此一實踐的真理觀的合法性，絕對必要。此一工作，就像所有西方哲學體系自設定義、自提問題、自作推演、自表主張的思辨哲學的工作是一樣的，筆者即以「宇宙論、本體論、工夫論、境界論」的四方架構以為此一實踐哲學的理論架構，任一學派的哲學建構，必是在這四方架構中的所有問題論述完成、且結構完整、互相推衍、融貫一致下才算是學派理論的完成。過去東方哲學家不察，常有談境界的譏笑談工夫的境界不高，如王龍溪的四無教以貶抑錢緒山的四句教；談工夫的譏笑談宇宙論、本體論的光說不做、知而不行，如陸王對程朱之批評，這其實都是內部無謂的攻擊，都是不明白實踐哲學再怎麼實踐，它一樣有理論建構的一塊，否則智者大師只要打坐禪定就行了，何須《法華玄義》、《摩訶止觀》等大部著作以說明體系？當然，體系的建構是理論的事業，理論的完成雖不等於實踐的證成，但畢竟已經提出一套系統一致的推演體系，然而當體系建立，就會像西方哲學體系一樣，一套套理論的完成之後又會遇到向其絕對預設挑戰的新理論一樣，沒完沒了。西方哲學體系有絕對預設，東方實踐哲學的理論體系也有絕對預設，其世界觀、宇宙論的知識如何確證？其價值意識的本體論如何證明？常常都是言說者有經驗而學習者沒體驗，故而亦是一套套的絕對預設，因此可能永遠只是一套教主自為的假說系統，而不是普世同證的絕對真理。

然而，以這套絕對預設的假說所建立的整套理論系統，仍然可以被系統地展現出來，就此而言，筆者所提出的四方架構，便是在文本詮釋的目標下，使傳統東方哲學的理論，可以被綿密精細的架構予以體系化地完構的解釋架構，此時這一套被詮釋架構完成的哲學理論，亦如任何一套西方哲學體系有其自圓其說的理論完成一樣，要說到這一套完構的理論是絕對真理，這個工作尚未開始。本文，就是要展開這個證成工作的實質討論，也就是檢證如何進行？檢證是否可能？最終匯歸於，如何定位實踐哲學的真理觀？

⁹「聖默然」多為佛教的說法。參見：《長阿含·世記經》佛陀曾告誡比丘們：「凡出家者應行二法：一賢聖默然，二講論法語。」。又，《思益梵天所問經》T14-0586 姚秦龜茲國三藏鳩摩羅什譯，等行言：「如佛所說：『汝等集會當行二事，若說法、若聖默然。』何謂說法？何謂聖默然？」。

¹⁰「不言之教」多為道家的說法：老子：「聖人處無為之事，行不言之教。」莊子德充符：「立不教，坐不議，虛而往，實而歸。固有不言之教，無形而心成者邪？是何人也？」。

¹¹「易簡工夫」是宋儒陸象山對比朱熹支離工夫的說法：「墟墓興哀宗廟欽，斯人千古不磨心。涓流積至滄溟水，拳石崇成泰華岑。易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。欲知自下升高處，真偽先須辨只今。」《象山全集》。

¹²牟宗三《心體與性體》整本書都是藉由兩宋儒學的討論，批評朱熹哲學之為別子為宗之作，關鍵就是朱熹理氣論，做不得澈上澈下的超越性工夫。此說筆者甚不認同。

這其中，西方哲學的絕對預設會被更新的問題所推翻而取代，但是，東方哲學的絕對預設，是談不上被新的問題所取代而有所謂的推翻的，東方哲學體系就像基督教哲學、士林哲學一樣，它的上帝創造世界的理論，並不會有被任何新的問題來推翻而取代的可能，因為世界是誰創造的？如何創造？這是永恆的問題，故而問題不可消滅，這就是哲學基本問題的角色定位。不像是知識論出現之後形上學就不必再問了的模型。當然，問題雖不可消滅，答案卻可以改變，對於世界是上帝創造的主張，是有可能被其他的學派所否定的，否定之道在於提出其它的創生原因，但仍不是否定有此一問題。因此而有東方哲學儒釋道三學的三教辯證，互相否定，因為大家在競爭對同一個問題的絕對答案。但是，就算有了不同的答案，新的一家也證成了自己的答案的真理性，新的一家是否就可以真正替代舊的一家？這也是本文要探索的檢證問題，這就等於是在問這樣的問題：一家被證立了之後，其它兩家是否就等於被否認而可捨棄了？在實踐哲學的脈絡中，這個問題有不同於西方思辨哲學脈絡的結果的。

四、創造實踐理論者的證成問題：

討論證成的問題有兩個問題群，其一是針對理論創作者的創作合法性做討論，討論甚麼意義下創作者可以宣布創作了實踐哲學的真理觀？其二是學習者的實踐成功之印證，討論甚麼意義下實踐者確實做到了創作者所說的工夫而達到了最高的境界？

實踐哲學有理論也有實踐，理論的部分可以各種架構陳述之，但實踐的部分則都是人存有者的主體活動了。然而理論的建構依然預設實踐，實踐哲學的理論體系必是在經歷過真正的經驗之後才能說出的，否則就是寫歷史小說、或科幻小說，則此時該創作者不必為其所言說的世界觀以及主體實踐後的境界負責，他只要勾勒故事的架構就行了。然而，實踐哲學則不然，儒釋道三家都是要人去實踐、去追求、去犧牲、去體證的理論體系，是要求整個人存有者身心性命的全福投入的事業，其不為真是不行的。儒家要治國平天下，實踐上要格致誠正修齊治平，若真如此卻不能平天下，則何須實踐？既已實踐，必是對此一實踐方式信其為真，此一信心亦必是來自於歷史上曾有人如此實踐並獲成功的事實，人以其實踐而言說其理，後人以其理為真而實踐其說。故而，討論實踐哲學的檢證為真可分兩個層面，首先，創說此理的教主的實踐成真而為言說，其次，相信此理的後學者實踐其說以得其境，前者討論如何確知己所證者，後者討論如何確認己已得證。就前者言，必須解決的問題是，儒釋道各有自己親證親知的不同世界觀，各有自己確認無疑的終極價值，卻如何面對其它兩教的同此一證、同此一認？這個問題又分兩個層面，首先是創作者的立場，其次，是研究者的立場。

四之一、從創造者立場談理論的檢證

就創作者立場言，他的理論就是親證之後的言說，不論是談此在世界的理論還是有涉及它在世界的理論，創造者不論是就此在世界有強烈的價值實感而發為言說，或是就它在世界的知識有實際實踐的親證而發為言說，實感與親證是不可或缺的條件，既已有實感與親證，則其自己的理論必是真理且是絕對的。因此對他而言，永遠只有自己的系統是真的，他人的系統就是假的、不可信的，既非為真，則何須言說？故而就創作者而言，立足於親證親知的知識，必是絕對真理的系統，對於他人的理論，最好的態度頂多是尊重，一般來說就是否定了。因此，就不同系統之間的對待態度而言，創作者的立場就不必多說了，要說的是研究者的立場，也就是研究者要怎樣來確認創作者成功地創造了一個理論體系？以及哪一個體系才是最終絕對真實的系統？

四之二、從研究者立場談理論的檢證

對於這個問題的有效討論，仍須藉由實踐哲學的解釋架構來進行，也就是在哲學基本問題上，可以看見創造者如何在具有真實經驗之後而為言說的原理，而這也才是有真理意義的理論，就此而言，問題首先要放在宇宙論與本體論的確立上。至於工夫論與境界論則不待言，因為宇宙論、本體論的獲致，必然是有工夫實做、已達境界體證而後說出的。又因為本體論的觀念又多是從宇宙論的知識之推想而得，因此以下先從宇宙論的獲得及檢證討論起。

儒家宇宙論就是經驗現實世界，只要建立概念、進行言說即可，通常敘述十分籠統，沒有甚麼真正具體的客觀知識，因此也不必大費苦心去檢證，基本上不會與人類至今的科學知識有甚麼牴觸，因此研究者通常就是忽略之可也。重點還是本體論的價值意識之所以為真的思辨討論。

道家老子的宇宙論應同於儒家，也是經驗現實世界的理論，其中有類似宇宙發生論的說法也仍十分簡易，老學史上的宇宙發生論固然言說較多，但仍然十分籠統，語意不詳，無從精確地認知，遂也難以否認，這都是因為，真正的重點不在宇宙論，而在價值意識的本體論。老學應用於現世，價值意識的本體論才是用世的法寶，故而道家老學的宇宙論亦是任其言說可也。這一點，是與儒家一樣的。

道家莊子的宇宙論，意旨明確得多了，氣化聚散而有生死，此是現象觀察，以氣之有形無形之際說物之存在及消散，這也是容易理解的素樸說法，難的地方是在它在世界，莊子屢言神仙，並以神仙的世界為最終的歸趣，引發價值觀上的逍遙立場。此一它在世界的宇宙論，對莊子而言，可能並未親證，而是對傳統神仙知識的繼承，因此面對這個問題，莊子自己似乎是後學者、相信者的角色，而

不是創作者親證後而言說的角色，但歷史上必有此些實踐親證者，發為言說而成為知識且相傳久遠，否則這些神仙知識也出不來，人們也不會以之為知識而予以引申討論。不像小說，本來就可以任意持說以為論述。不過，神仙道家的莊子，正有神仙道教以為繼承，成為學術史上的另一領域，並非空前絕後之系統，討論神仙道教的宇宙論知識便是莊學路線的發展。不過，神仙道教系統龐雜，難以繩約歸一，以下轉入佛教宇宙論的討論，相關議題可一併解決。

佛教宇宙論有兩大議題，一為生死問題、一為現象問題，就生死問題而言，佛教主生命輪迴說，這也是長久以來的印度宗教哲學的知識繼承，但這套思想在佛教唯識學理論中有所承繼與深入發揮，故而亦構成佛教哲學的宇宙論骨幹，而且這是被視為真知識的宇宙論哲學，並不含混籠統，研究者必須有相信或不相信的明確立場。不相信一句話就過去了，相信的話就有知識論課題要說的了。佛教教主釋迦牟尼佛有《本生經》，述說自己成道歷程的生生世世，對於佛陀而言，是親證的知識，在其宿命通的神通發用中歷歷分明，作為研究者，因為涉及感官能力的限制，無法檢證，只能選擇理解而相信、或理解而存疑、或根本不理解而予以忽略。但是，作為具有信仰的後學者，卻可以選擇實踐而檢證，就後學者的檢證之事，下節再談。

佛教談現象世界，主世界成住壞空、此起彼滅，且現象世界無一恆久體性，故現象生滅是空，此說與當代許多太空物理學以及分子物理學有不少若合符節之處，但因語彙系統仍然差異太大，迄今不能為科學界所正式承認，然而雖未能獲得承認，卻已經有許多可以類比同意的論點了。不過，科學理論可以有科學實驗以為檢證，但是，佛教宇宙論卻仍停留於自說自話不可檢證的局面，關鍵是還有太多的說法完全超越現有科學知識的格局，以致完全沒有檢證的可能，因此對於研究者而言，這還是一個選擇的問題，訴諸於自己相信與否而已，就理論言是不能檢證的。除非是作為學習者，則有工夫論以為操作之方法而進行親證的檢證。

討論至此，儒家宇宙論沒有甚麼好談檢證與否的，都是經驗現象世界的宇宙論的簡單模糊描繪而已，道家老學亦然，兩家都是價值意識的本體論才是要點，故宇宙論的檢證不需多談。道家莊子轉入神仙系統的宇宙論，其意旨與佛教哲學有死後的輪迴生命和意生身的佛菩薩存有基本方向一致，談佛教型態即可解決同樣的檢證問題。就此而言，創造者固有親證親知並為言說之事實，研究者就只能選擇理解而後要不要相信而已，除非，使自己變成學習者而實踐之而經歷之而檢證之了。以上談宇宙論的系統創造問題，以下談本體論的觀念創造問題。

本體論談價值，價值意識發生自創造者的智慧領悟，領悟是一獨證之知，可以智的直覺說之，其直覺幾為獨斷，人之不知、己所獨知而已。此一獨知之直覺，非無其理，其理據在宇宙論的現象之知，但從經驗現象推價值意識的做法本來就

是知識論上的獨斷，既是獨斷，就必須是具有同樣的體悟者才能同意，如此一來，一般人如何同意呢？這個問題不能回答，理論的建構就沒有學術的客觀性可言了。現在，重點是，本體論的價值意識是一選擇後要去追求的理想，使其意旨成為社會歷史的現實，價值就是方向，方向既定，結果就隨之而來，只要結果出現，就可以說方向正確，但方向的本身還是一個智慧的獨斷，並非無理可說，只是，訴諸現象的理由，本身就是要有一個跳躍，也就是主體介入之後的體悟，而這也正是實踐哲學之所以為實踐哲學的特徵所在，意即是有主體際介入的選擇下的真理觀。總之，本體論的命題是選擇的結果，過程中有現象世界知識的依據，但終須主體際的自作抉擇才能成形。這樣說來，檢證的重點是在於理想是否被達成，而不是本體論的命題如何是現象世界的終極真理，因為這一部分並沒有理論上的必然，端視個人的智悟抉擇¹³。因此，作為研究者對於創教者的價值智悟之檢證，便成為是否善會意之而已，體會了就是理解了，理解時多少道理就在心中落實了，就是研究者也已在價值的信念上具備了創造者的同樣心靈了，這些心靈就是一些價值性的情懷，這些價值觀其實仍是自我意欲的選擇的，價值都是自取的觀點，找到了同樣的信念，就是同意了創教者的本體論了，剩下的便是去實踐以至成功的實踐事業。那麼，如何從實踐以檢視其本體價值之為真實有效、且可實現的真理呢？這就要跳入學習者的身分才來談此一檢證的問題了。

總之就研究者言，宇宙論的知識聽其與科學的符合程度，科學未能言及者只能選擇相信與否。本體論的觀念在培養自己獲得同樣的信念，信念建立時，就是同意的創教者的本體論觀點了，信念之所以成立的理由可從宇宙論的知識中尋求，但最終必有一智悟獨斷的跳躍，這個跳躍就是選擇。選擇仍有其合理性在，但是不同意其合理性仍是研究使自身的選擇。如接受儒家愛民利生的信念，接受老子無為為民的價值，接受莊子逍遙自適的觀點，接受佛教般若智菩提心的智慧。

五、學習實踐理論者的否認問題：

理論創造者已然故去，討論證成問題只能是學習者的事業，理論的證成是一大課題，實踐的證成才是更難的部分。當理論的證成可以四方架構完成系統一致之後，三教之間還是有辯證的問題，因為四方架構可以讓每一家都自圓其說，卻不能主持孰是孰非之辯論，孰是孰非還需學習者從實踐上去親證。此時，產生一個新的問題要先討論，那就是，就算實踐者可以親證某家之是，他能否同時證明他家之非呢？

筆者主張這是不能否認的。為什麼？因為本體論的價值意識是選擇的結果，選擇了而證成了只能說明自己信念是有效的，但是並不能否定他人的信念。實踐

¹³例如：同樣的氣化宇宙論，莊子得出逍遙自適無目的有巧妙的造化立場，張載及宋儒卻得出誠者天之道的價值立場，因此幾乎可以說都是主觀的價值選擇，而不是客觀的價值推理。

是人生方略的實驗，不同目標就有不同結果，因此沒有否定它說的意義在。至於宇宙論的世界觀是生存實感的問題，就算是它在世界的宇宙論知識，亦有親證的實效，故而宇宙論並非沒有客觀辯證的可能，只是涉及它在世界時就是個人感官知能的問題，有此感官知能者才能證知此宇宙論、世界觀的知識系統，無此感官知能者就無法體證，當然亦無權否定。然而，無它在世界的感官知能者能否否定有它在世界的學習者的世界觀呢？莊子說「小知不及大知」，既然不及，就只能限制在原處，否定別人是不可能的。至於有它在世界觀的感官知能者一樣無法否定無它在世界觀的感官知能者的立場，因為有它在世界觀者只能證知自己的世界觀，卻無法說服他人不要以經驗現象世界為唯一真實的世界。所以，小知無權否定大知，大知無法否定小知，這一切變成態度的問題，而不是可以辯個水落石出的問題。就此而言，筆者主張哲學史上所有的三教辯證都是一多餘無功的辯難，廢之可也。

六、學習者的本體宇宙論之證成：

否認問題如此，證成問題呢？宇宙論與本體論雖然是不同的問題，但討論時卻要合在一起進行。宇宙論的證成是知識問題，要有經驗的親知，這又要區分此在世界與它在世界的不同類型。以下從此兩路分別來談實踐者對創造者的本體宇宙論體系之檢證問題。

六之一、此在世界觀下的實踐證成

此在世界觀的宇宙論知識與主體的實踐關係不大，就是對經驗現象世界的肯定與描述，最多言溢至開天闢地、宇宙洪荒之時期，對於這種論點，反正有現代科學可以檢查，大家都可以說說。重點在本體論的價值意識，從宇宙論到本體論是個智慧的直觀，也就是獨斷，但不是任意妄說，而是有主體的選擇判斷與相信接受，理由在系統中都有陳說，關鍵是目的，有特定的目的就有特定的價值與相應的作法。例如《大學》所言之「欲明明德於天下」，便有「格致誠正修齊治平」的次第歷程。又如老子所講的「為道日損，損之又損，以至無為，無為而無不為。」就談到了理想目標、操作方式、以及結果。所以，是宇宙論或現象資料給予了智悟一個合理性的推斷，但其實是目的決定了價值的意涵，然後就是實踐去完成理想，實踐了、達到了就是證成了，實踐而未成功，那麼可以繼續去實踐，或由後人去實踐，直至成功為止。這麼說來，它差不多沒有甚麼不能證成的可能了。例如儒家天下為公、以及老子取天下的理想。

六之二、它在世界觀下的實踐證成

就它在世界的世界觀、宇宙論、本體論而言，由宇宙論推說本體論的思路仍

是一智悟的獨斷，關鍵還是在於目的上，不論有怎樣的它在世界觀，哲學創造者有愛民濟物利生的信念，他的本體論的價值意識才因此出現，此時還是智悟獨斷之事業。就系統理論之完成而言，是有它在世界的宇宙論決定了道教及佛教的價值本體，雖是智悟獨斷，仍十分合理，但就證成而言，則首先便要去證成宇宙論的它在世界的知識，然而，這是需要身體的超能力才可以做到的，這就需要先進行宇宙論知識為進路的身體修煉工夫，只不過，原先那個智悟獨斷的本體論仍是實踐的起點，因為心理修養的本體工夫永遠是身體修煉的宇宙論進路的工夫的前置作業階段。心念錯置，相關的身體特異功能是无法出現的，或出現的是所謂的走火入魔的境界了。端正了心念，宇宙論進路的身體知能便逐一相應出現，因此我們可以說，它在世界的宇宙論也是在實踐者愛民濟物利生的目的下被開發出來的親證感知，也就是說，思辨或實踐開始之初的目的，就是開顯那個世界的本源，所以，它在世界的宇宙論知識既是被創造者親證開發而言說出來，又能被學習者實踐證明起來。而宇宙，本來就存在，只待哲學家教主去認識、去開顯，有甚麼目的，就逐漸開發出甚麼樣的宇宙論、世界觀的經歷，從而說出，並提供後人實踐親知的方法，是為工夫論。工夫論則有本體論進路的心理修養、和宇宙論進路的身體修煉兩型。本體工夫先行，再繼之以身體修煉工夫。

以上，便是在有它在世界觀知識體系下的實踐者的檢證事業，重點是，心念不正，結果就出不來，於是要追究的反而是心念的不斷調整，至於身體的知能之出現，亦有視個人體質的諸多不一現象，最好是交由有經驗的前人引導，或依憑既有的典籍自己嘗試，但往往會因為典籍所述晦澀難懂而無法深入，以致打退堂鼓，因此若無教團的勉勵、督促、甚至磨練，則身體上的特異知能也是不易出現的。

筆者此處的立場，並非一唯心論的立場，亦即，並非主張有甚麼目的就創造甚麼樣的世界，而是主張有甚麼目的，才會去開發服務於這個目的的宇宙論知識，而這個宇宙論的知識內涵或經驗結構，是本來就存在的，只是被發現而已，因為宇宙本身奧秘無窮，實際上容受了任何修行者的各種想像，以致供應了此一想像所需的可能資糧。於是，一路實踐，一路追求，就一路發現，從而言說，成為一套套它在世界的宇宙論知識系統。現在新的問題是，如果，我們還認為宇宙是統一的，不是依據個人的唯心臆想就可以任意創造的，那麼，這些修行者個人經驗所發現的世界觀知識之間就必須要有可以溝通交涉的可能，亦即道教宇宙論和佛教宇宙論必須有知識上可以溝通的管道，甚至基督教亦然。不過，這只是理論上的假設，實際上道教的世界觀和佛教世界觀之間尚有較勁、敵對的現象，但是，筆者認為，這只是受限在宗教意識型態下才會有的作法，若能摒除我執，各種它在世界觀知識體系的交流互涉是根本可能的，至於此時是否會出現某一大宗教世界觀收攝了其它所有宗教世界觀的理論體系呢？這是可能的，只不過，其結果仍是信與不信而已，理論上會有這樣的情況發生，但現實上人心為己，被包攝掉的

宗教世界觀，都不會去承認的。但就理論而言，這是可以進行的研究，至於相信與否，這只是世人自己的生命選擇事件，不等於理論的討論，研究者也無須強要世人接受。現今各大宗教不都是在強要世人接受己說、捨棄它說嗎？其結果，卻仍是人各自信，教教相傳，流行不已，事實是：有甚麼樣的人群文化，就有甚麼樣的宗教，接受人類社會的這個現實就好，無須強求，只要做理論上的澄清即可。

總之，就修煉者對於具它在世界觀的本體宇宙論的實踐以為證成而言，方法上首須有理論的正確認識，然後按部就班地操作進去，而操作過程中，又會出現許多並不是思辨哲學可以論述的議題，需特殊地對待之。

七、此在世界觀下的本體工夫之檢證：

以上談本體論及宇宙論的否證及證成問題，以下談學習者在工夫論上的證成問題。這上下兩層的問題，原來是一體的，本體宇宙論層次討論普遍原理的確知問題，工夫境界論討論主體實踐的成就，但本節更聚焦於此。這一部分的討論，更非得區分兩路來進行，那就是在此在世界和有它在世界觀的兩類工夫論的證成問題。

此在世界觀類型的理想經驗是落實在此世的，因此實踐者的成功與否是眾可目睹的，但是問題並不簡單，因為人們對於理想的定義與成功的界定往往是爭議不休的。此在世界觀的理想有是對社會的理想以及只是施用在個人的理想之別，對社會理想的實踐追求活動，決定於人群的互動效果。而個人的理想則決定於自己的心態的圓滿。這正是追求治國平天下的儒家和追求自我超越的莊子的不同類型¹⁴。但就算是追求社會理想的儒家，同時也有對於自己的修養工夫，自己的修養不能成功，社會的理想就無法落實，因為福國利民的社會理想必須完全去除私慾後才可能，故而追求社會理想的型態的修養工夫和追求個人理想的修養工夫都是要從自己的修養活動上開啟。那麼，個人修養的印證如何可能呢？中國古代人事智慧的寶典《人物志》，其中的〈八觀篇〉，就是藉由各種生活事件，檢證修養者的作法，看他是否真的達到了應有的水準¹⁵。所以與其說檢證，不如說考驗，關鍵就是，修養的程途幾乎是一無止境的長路，因為個人的修養決定於與他人的互動，然而眾生百相，人生有窮，但是可能的經驗無窮，於是個人修養的向上之機，會不斷地在接受更新的考驗中觸發，一次機會就是一次考驗，做得到就是通過了，就是印證了，但這並不表示他可以在未來的所有新的考驗中也能通過，而這也並不是說他這次的通過是虛假的，而是說他下一次的考驗是更嚴峻的，他目

¹⁴筆者以儒家的理想是追求整個社會進步的類型，而莊子的類型則是個人主義的，是出世的，只是追求個人的理想。這兩種不同的類型，就檢證的問題而言，是應該分開來談的。

¹⁵八觀者：一曰觀其奪救，以明間雜。二曰觀其感變，以審常度。三曰觀其志質，以知其名。四曰觀其所由，以辨依似。五曰觀其愛敬，以知通塞。六曰觀其情機，以辨怨惑。七曰觀其所短，以知所長。八曰觀其聰明，以知所達。

前的境界只能通過眼前的考驗，卻未必過得了下一關，若在新的經驗中不通過就是失敗了，但他也永遠有再度重新努力的空間在。

以上是從修養實踐者自己的立場說，若從他人的視角來看時，個人實踐的成功與否是不能只從一般人的評價來決定的。關鍵是，人際關係的事業，各人感受不相同，觀察視角也有別，「小知不及大知」的情況必然存在，老子不是說：「下士聞道，大笑之，不笑不足以為道。」嗎？這就是有修養境界的人所做所為對於嗜慾之徒而言是視若無睹的，關鍵正是理想性格，也就是價值觀念，小人無此價值觀念時，當然不會肯定有此價值理想且戮力追求的人的行為，因此即便實踐的成效已經顯現在經驗現實世界上，世俗中人仍然會有人不予認同。所以，所謂的檢證也很難在眾人之間實施成功。當然，追求理想的實踐者只要自己不放棄理想，他還是會有持續不間斷的作為展現，不論他人肯認與否，永恆不變，日日實踐，日日提升，而所有的社會效果也就在不知不覺中慢慢出現了，而為普世所認可，這就是聖不可知、出神入化的意思¹⁶。也就是說，追求社會理想的實踐者，若不成功，眾所目睹，若其成功，仍有人否定，若不放棄，持續努力，其成功的升進歷程便是在凡人不能感知而社會確有實效中默然前進，終至大成其功，整體社會蒙受其德。

至於只是追求自己個人理想的修行者，他的價值觀或許來自於自己的選擇，也可能來自於其他哲學家的體系，但都必須絕對理解並且真心傾服，這樣他的作為才可能符合他的理想，這種個人理想的修養工夫之印證問題，關鍵只要自己認可就行了，他人無須介入過問，除非是接受了某家哲學理論體系的個人理想，則其作為之是否符合理想的意境，是可以有他人的公議的，然而他人的印證肯定與否，也得依據他人對該哲學體系的了解深度，若是一知半解，則也評價得不精不準，至於誰的理解更為正確的問題，這就回到了對於義理的了解問題上了。

這時，這個對理論理解的問題，是訴諸貫通了理論的一致性的推求，便可以說是了解了該理論？還是要訴諸個人有親證的體會，才能有準確的了解呢？筆者以為，沒有它在世界觀的價值哲學體系，對於學習者而言，理解就是理解了，只是對於義理的表達不一定是在哲學專業的語境中發生而已，不是哲學專業的知識份子也一樣完全能夠正確了解此在世界的各種價值觀，至於做不做得得到？是否要真正做到了才算是真正知道了？這個問題並不是關於理解的問題，而是關於實踐的問題，知道跟做到是兩回事，知道而做不到不代表不知道，做到當然就是知道了，但也不代表他會積極地說出去，或是說得十分精確縝密。至於知道卻做不到的人，一樣有能力對於別人的做不做得得到表示意見，或進行印證。就像科學定律，

¹⁶對於聖不可知之神話意旨，張載《正蒙》中備言此旨。「無我而後大，大成性而後聖，聖位天德不可致知謂神。故神也者，聖而不可知。」「『鼓萬物而不與聖人同憂』，天道也。聖不可知也，無心之妙非有心所及也。」

有些定律在目前的科技環境下無從證實，但不代表知道這個定律的人因尚未親見就不算真正知道；又例如政治人物的作為，百姓看在眼裡都是心知肚明，政治人物講理想時口沫橫飛，這些理想百姓確實是做不到，但政治人物宣稱自己做到了的時候，究竟有沒有真正做到？這個百姓心中是知道的。所以百姓雖然自己做不到，但他還是可以檢證政治人物做到了沒有的，因為，在經驗現實世界的價值觀，對它的驗證，就看現實的效果就行了，有理解力的一般人，都能夠判斷真偽。當然，社會上必然存在無理解力、或嗜慾深重、或刻意否定的人物，那麼這些人的意見就不必參考了，只是從政治操作的立場來說時，政治人物還是必須對他們小心處理的，不過，這已經無關於知識的認識與否的問題了。再者，也有人追求與世無爭的山林野趣之意境，但卻開口閉口都是厭棄名利之談，有境界者就會知道此人絕非真正厭棄名利之徒。總之，基於此在世界觀的價值理念，作為自我理想的追求時，追求者的實踐成功與否，他人是可以知道的，或許是社會效果的出現，或許是他人觀感的落實，這就是被他人檢證成功了。以上是對此在世界的工夫境界的檢證，若是它在世界，則原則又不同了。

八、有它在世界觀的工夫論之檢證：

有它在世界觀的工夫理論，修煉者為與世界觀合一，首須有體知它在世界的感官知覺，這就需要宇宙論進路的身體修煉工夫了，處理感官知覺能力提升的修煉法，其檢證之途當是較為神秘的，因為他人中無此能力者是不能檢證的，而實踐者自己的檢證則是如人飲水、冷暖自知，因此一般人也無從檢證他們，唯有當這種關於它在世界的感知可以在此在世界顯現時，才有被一般人的經驗認可的可能，否則都是自說自話，如道士禳災、祈福、抓鬼、掃妖諸事者。對於一般人而言，只能聽其自說，要不就選擇相信而接受安排，要不就完全不相信而不接觸此道。至於修煉者自己，要不就堅持自己親身所感的經歷就是前人所說的它在世界觀的真相，要不就繼續深入鍛煉，以求更為高深或細密的經驗感知。但這位修煉者究竟是否走在進步的正確路上？這只有其他也是有經驗的修煉者可以檢查，沒有經驗的其他任何人是沒有肯定或否定的能力的，因此這位修煉者要不依靠前人的檢證印可，要不自己走在繼續開創的道路上，唯一最後的憑依也只有經典中所述的案例了。

總之，對於它在世界觀的感知能力的修煉之印證，仍是經驗中事，故需修煉者確有此經驗才算成功，但他人的印證認可，卻是可遇不可求的，除非所體知之事可以在經驗現象世界中呈現，而被一般的人驗證，否則，這就永遠會是修煉者族群內部的互為印證的私密事業了。雖然，印證是私密的，但是理論的鋪陳卻是公開的，後人從知識學習的進路一樣可以學習了解涉及它在世界感官之知的修煉之事的。

九、結論：

討論實踐哲學的檢證問題，先就創造者、研究者和學習實踐者做區分。再就屬於此在世界的宇宙論和涉及它在世界的宇宙論做區分。創造者必是有其實踐、有其親證而後才有其言說的，不論此在世界或它在世界的理論體系皆然。但是，創造者所發現的世界觀及價值意識，卻是在有理想、有信念下才可能發現的，也就是創造者自己的目的幾乎決定了他所能得知的世界觀、宇宙論知識以及價值意識的本體論觀念。而此時，無論所得之世界觀是此在世界或是涉及它在世界，任一家都無有否定它家世界觀的條件，因為感官知覺之結果各不相同，因此都無法互相否定。至於本體論的觀念，更是自做選擇的智悟獨斷，只要結果出現、理想達成，這就是一套真實有效的價值觀，是為實踐哲學的真理觀。

至於研究者對於創造者的此在世界觀的知識，以正常理性即可有所理解，只是現實上的實踐完成就要靠學習者來達成。至於涉及它在世界的世界觀，則亦可以有知識上的理解，但卻不能有現實經驗上的體證，而對於學習實踐者的成效，亦無判斷之能力。

就學習實踐者而言，在此在世界觀下的工夫實踐之檢證，一般人憑其正常的知識能力即可以確知實踐者成功了沒有，但若是檢證者自己價值觀錯亂，或充滿了個人利益或利害關係的考量，而不能真誠檢證時，則此人之否定意見亦不必在意。但在涉及它在世界觀的實踐成果，除非是也具備它在世界感知能力的修行者，一般人是只能選擇相信或不相信，而難有可以檢證判斷的可能，則一切交由實踐者自做檢證。

總之，實踐哲學有其特殊的檢證邏輯，因為涉及人的能力問題，故必須納入意見是否能夠採用的考量。而不是一概而論。本文之討論是檢證邏輯的總綱領，就細節之深入而言，則需儒釋道三家一家一家分開來談。關鍵就是實踐者的修養境界的升進程度之檢證問題，此中之艱難就在檢證者自己的程度問題，而不只是實踐者達到的境界問題。尤其，此在世界的社會理想之追求？此在世界的個人理想之追求？涉及它在世界的個人能力之提升？涉及它在世界的宇宙理想之提升？這就是要分開不同學派作個別案例的討論了。

在以上檢證問題的討論中，天人合一之境是發生在創教者的體證中，以及學習者的實踐體證中，就此在世界觀的體系而言，天人合一就是落實了在社會或在個人的理想，例如儒家的聖人成就，老子的聖人成就，莊子的逍遙自適者的境界成就。就有它在世界的世界觀而言，天人合一是主體的知能達到它在世界的最高意境，莊子及道教是成神仙，佛教是成佛，必修煉、修行至此種境界，才是天人合一的等級。本文談證成問題，其實是實踐哲學的方法論研究上的最後的問題了，

天人合一既是理想目標，更是現實上已經有人實施過，因此天人合一的檢證問題，重點不是在是否真實，而是後人如何重複這個真實？如何而可謂後人達到了這個合一的境界？本文的討論，便是針對這個問題作出了綱領性的意見定位，至於各家最高境界的達致之檢證，還須進入更嚴謹的細節研究才能說明，本文之作，是把這個問題應有的規模及原則作了定位，以待未來更精確的研究。

參考書目：

暫略。