湯一介先生概念範疇進路的方法論反思

台灣大學哲學系杜保瑞

大連理工大學海天學者

摘要：

　　本文之作，針對湯一介先生在中國哲學問題研究上的思考意見，進行方法論的反思，主要針對湯先生所講的中國哲學的範疇體系研究問題、內在超越特性問題、知識論、解釋學的建構問題做討論。筆者以為，湯先生有哲學議題開題的創作之功，這是他哲學家的面向，但更有推動文化復興的社會運動的實踐實效，這是他實踐家的面向。湯先生自謙非哲學家，但做為推動傳統中國文化的推手而言，筆者以為，湯先生在二十世紀二十一世紀之交的角色扮演，勘可媲美太虛大師在二十世紀上半葉的中國人生佛教推動者的角色。今日，人間佛教已沛然莫之能禦，成為華人佛教圈的運動旗幟以及弘法路線。那麼，中國哲學的現代化呢？這就需要哲學之路和國學之路的兩路配合，互相支持。湯先生的學思與事功，還正在讓這個運動興盛創發中。本文中，筆者以中國哲學方法論反思為進路，討論湯先生對中國哲學建構的構思，提出補充針貶意見，融入個人的方法論建構意見，提出宇宙論、本體論、工夫論、境界論的解釋架構，以補範疇研究的不足，以及澄清內在超越意旨的重心，並提出系統性、檢證性、適用性、選擇性的議題，充實湯先生對中國哲學知識論建構的關懷。

關鍵詞：湯一介、概念範疇、內在超越、儒學、知識論、解釋學

1. 前言：

　　湯一介先生對當代中國哲學界的影響力重點在於傳統中國文化意識的復興，中國哲學研究人才的培育，中華國學教學研究機構的催生等等，他無疑地是一位深思力索的哲學家，但卻屢屢自謙自己不是哲學家而是哲學學者，持平地說，湯先生中年時期所處的時代環境是一個特殊的封閉的環境，而他的理想則是要在這樣的背景下從束縛、一元中解脫出來，因此，湯先生一生都在開題，他提出了許多的問題，中國哲學的特殊範疇問題？中國哲學的內在超越問題？中國哲學的知識論問題？中國哲學的解釋學問題？中國宗教的特殊性問題？這是湯先生堪稱哲學家的視野高度。但是，湯先生多是開了題，卻未能深入細索地發展出來，關鍵就是，他自己同時也是一位行動派的實踐家，他辦理中國文化書院，承擔儒藏的編輯，到處講學開會、提攜後學、辦理事業，自然消耗了更多的體力與時間，但是支持他做這一切事情的關鍵就是理想主義，理想主義也是他為中國哲學提出的特色觀點之一。就這樣，在二十世紀末葉和二十一世紀開初的二、三十年間，湯一介先生成為了中華人民共和國境內最具學界影響力和民間聲望的當代大哲，他的中國文化書院，無疑地是在中國大陸急需撐起復興文化大旗的草創時期最鮮明的旗幟，隨其之後，無論是正式的學府，無論是民間的團體，一個個研究中華國學、講述傳統文化的單位不斷誕生，時至今日而有其波蘭壯闊之勢，以及政府高層的公開高度支持。無疑地，這就是湯一介先生對當代中國最巨大的貢獻，他讓中國哲學和中華國學在現實的意義上被具體化實現出來，這是巨大的事功，不只是一家理論創造的貢獻而已。

　　就此而言，筆者意識到，當代中國佛教界一位最偉大的高僧，太虛大師，堪為對比。太虛大師精準地理解佛學的絕頂深度，明確地提出佛教的發展方向，登高一呼，成為當代中國佛教人間佛教運動的總指揮，雖然英年早逝，但時隔一甲子以上的今日中國佛教界，無論中港台，無一佛教大師不是呼應他的倡議，無一佛學理論研討不是認同他的人生佛教理念，太虛大師在理論上不如印順法師的宏大巨著，但印順法師就是繼承太虛大師的路線所做的理論創作，太虛大師不如星雲不如淨慧、本煥等高僧般創造了具體的弘法事業機構團體，但他們的方向就明白地是太虛大師的方向。而今天，在中國大陸的中華國學，它必須復興的立場、它應走的道路指引、它應該有的體制建設、它所需要的人才培育，湯一介先生一一提出並做出了。而且，一如太虛大師，大小兼弘，並觀大乘般若、唯識、如來藏三系。湯一介先生也是同時認同馬克思主義，同時弘揚中國文化，並且兼闡儒、釋、道。他父親湯用彤先生是當代佛學大家，他自己是魏晉玄學與魏晉道教專家，他認為中國文化的主體還是儒家，晚年承擔儒藏編輯的工作，支持成立三智道商國學院。湯先生對弘揚中國文化的角色，就像太虛大師對開新中國佛教的角色一樣：指出發展的明確方向，自己親身投入實踐，受到萬人注目與景仰，產生弘大長遠的影響力。

　　在湯先生開題的方向上，筆者特別關注他對中國哲學及中國哲學史研究的方法論意識，在湯先生所提的許多議題中，筆者以為，概念範疇研究進路是這一切關切的核心，既是問題的重心，也是解決問題的核心方向，可以代表二十世紀當代中國哲學家思考中國哲學現代化問題中的一條特殊思路。明確地說，這一條思路是和哲學基本問題的研究進路有所不同的。而哲學基本問題的進路，從熊十力談宇宙論、本體論、體用論的時候就開啟了，後來，熊十力的繼承人牟宗三先生大談特談動態的形上學、道德的形上學、圓教的存有論；另一位當代哲學家方東美先生談價值中心的宇宙論、本體論、超本體論；以及勞思光先生談心性論、形上學、宇宙論等等。這些都是從哲學基本問題的研究進路做中國哲學的研究的。然而，在馮友蘭談新理學的四個命題理、氣、道、大全的影響下，又在馮友蘭以唯心、唯物史觀詮釋中國哲學，又以理學、心學講述程朱陸王之別的影響下，又在中華人民共和國成立以後更為鋪天蓋地的辯證法進路的中國哲學史觀背景下，湯一介先生從極左派的思想進路開始逐步調整自己的想法[[1]](#footnote-1)，認真思考中國哲學以及中國哲學史的研究方法的問題，湯先生在不滿意以西方哲學理論套用中國哲學研究的現況中，找到了概念範疇研究的進路，並作為他早期思考中國哲學研究方法的核心觀點，之後就是發展內在超越論的中國哲學真理觀。筆者以為，概念範疇研究法不是一個好的中國哲學研究方法，它有見樹不見林的缺點，固然可以擺脫唯心、唯物的僵化視野，以及碰不到問題重點的缺失，但是卻使得中國哲學的哲學性建構尚缺嚴密學的理論架構，因此筆者嘗試改進牟宗三、勞思光等哲學家的解釋體系，提出「宇宙論、本體論、工夫論、境界論」的四方架構，作為討論中國哲學的哲學基本問題解釋架構，以概念範疇為材料，或是純粹存有論進路的形上學研究，兩者配合，或可使得中國哲學研究的理論嚴謹性更為彰顯。

　　本文之作，將檢討湯一介先生在中國哲學研究方法的許多意見，再進一步接著講，以為這正是接續湯先生關懷中國哲學現代化進程的繼志之旅，筆者與湯先生熟識，深信會獲得湯先生的關注的。本文討論方式，將以湯先生若干涉及此一問題的著作為本，述其意見，討論觀點，予以上提轉深，接續創作。

　　在《當代學者自選文庫…湯一介卷》中，湯先生自選之文包括以下幾本著作：《郭象與魏晉玄學》、《魏晉南北朝時期的道教》、《中國傳統文化中的儒釋道》、《儒釋道與內在超越問題》、《在非有非無之間》、《湯一介學術文化隨筆》等專書。這幾部書就是湯先生討論中國哲學的惶惶大作中之核心作品。筆者以為，其中最適合作為討論湯一介先生方法論觀點的著作就屬《中國傳統文化中的儒釋道》、《儒釋道與內在超越問題》、《在非有非無之間》這三本。唯一時之間，筆者手上有：《中國傳統文化中的儒釋道》、另有：《當代學者自選文庫…湯一介卷》以及三智最新編纂的《湯一介哲學精華篇》[[2]](#footnote-2)，所以，《儒釋道與內在超越問題》、《在非有非無之間》的要點，就要靠這兩本書中節選的材料來做討論。以下的討論，簡單依著作順序進行。

1. 《中國傳統文化中的儒釋道》之方法論反思

　　《中國傳統文化中的儒釋道》之作，可以說是湯先生中年時期最有爆發力的中國哲學研究反思之作，其中有儒釋道的專題研究之作，也有方法論的反思之作。本文之討論，以方法論的反思之作為主要對象。討論的問題包括：知行問題、範疇問題、比較宗教學、中國哲學研究。

1. 知行問題

　　在＜論中國傳統哲學中的真善美問題＞一文中，附帶地提到了知行問題，湯先生說有些中國學者把宋明儒學中的知行問題認為是混和了認識問題和道德問題，有其侷限性和一定的錯誤。湯先生認為，知行問題本身更是一個道德問題，而道德修養和知行是不能分為兩截的[[3]](#footnote-3)。筆者以為，認識問題若為簡單的認識方法問題，朱熹講的讀書的方法就是這個主題，荀子講的＜解蔽篇＞的大清明心也是講的這個問題，甚至《大學》講的格物致知觀念也是在講要做事物的客觀研究的問題，只有王陽明講的「知行合一」才更多的根本是道德修養的問題。但是若就西方笛卡兒以後的知識論問題而言，則前述中國哲學的認識問題、道德修養問題就通通不是這種問題了，笛卡兒以後的知識論問題是認識認識主體的認識能力以求人類真理觀的界定，如果要談中國哲學的知識論問題，那就是要以知行觀這種道德修養的問題為對象，談其如何確定是道德真理？如何檢證信徒的實踐是符合價值真理的？這就絕對是中國哲學有所貢獻於世界哲學的新議題了。

　　本文之中，湯先生力主知行問題是道德修養問題，當然是對知行問題的正確解讀，同時是對認為知行問題是認識問題的批判反對，那都是沒有深入中國哲學問題意識而做的表面文字解讀的研究態度，這樣的研究作品，即便是二十一世紀的今天，依然是充斥於學界的討論之中的。

　　就知行問題的本身而言，它是道德實踐問題，但它是儒家的內聖外王之道，因此是要研究客觀世界之後找出客觀知識並且用於治國平天下的實踐理想中，因此它確實有認識的意味在，但認識的目的是為道德實踐，所以認識的本身也是道德實踐的環節，它不是單純思考認識的方法、語言使用的邏輯、推理的形式等等早期知識論的課題，它就是客觀地研究事務的道哩，然後誠意正心地去修齊治平的道德修養事業的環節。湯先生說知行和道德修養不能分為兩截，其實就是認定這個知行無論是《大學》的用法還是王陽明的用法，都談得是道德修養的環節了。

1. 範疇體系

　　在＜論中國傳統哲學範疇體系的諸問題＞一文中，湯先生展開了他的哲學創作之途。他認為中國哲學自有其一套獨特的哲學範疇，而不能簡單地和西方哲學以及馬克斯主義哲學的範疇等同[[4]](#footnote-4)，然後，湯先生就展開了＜關於中國傳統哲學範疇體系構想＞的研究工作，湯先生將中國傳統哲學的概念範疇分為三類：第一類講存在，第二類講形式，第三類講人。並說以上這些概念範疇，都是以儒道為主，並將佛教匯入。然而，筆者以為，佛教談得太少了，主要是儒道兩家。但重點是，湯先生的這些範疇構想，是想要替代西方哲學的概念範疇，而為中國哲學找到正確的研究進路而做出的架構，這樣一來，這些範疇的概念以及架構就顯得複雜多端，而且不能有效地形成理論的系統了。筆者之意是，要將中國哲學講清楚而不受西方概念範疇影響的話，該走之路並不是建立中國哲學的概念範疇，而是建立中國哲學的基本哲學問題的解釋架構，哲學就是講理論之學，理論就是能夠推演建構成一家嚴密的系統的，中國哲學自有其問題與概念，但概念是討論問題的「材料」，「問題」才是理論在面對的，「主張」是回答問題的答案，問題清楚了，中國哲學的主張才有其意義。然而，範疇並不能有效說明問題，範疇也不是說清楚答案的最佳方案，例如做宋明理學研究而有的理本論、心本論、氣本論諸說者，都說不清楚是在回答甚麼問題而提出的甚麼主張。離開西方哲學的範疇並不是走回中國哲學的範疇，西方哲學也不是概念範疇建構起來的，而是回答形上學、知識論、辯證法的問題而建構起來的，如果西方哲學的知識論、形上學、辯證法與中國哲學的特質不吻合，那就去找出相應中國哲學的問題，而將中國哲學各學派的理論放在這些問題所形成的解釋架構中，這樣中國哲學的理論就清楚了。筆者提出的：宇宙論、本體論、工夫論、境界論就是為了這個目的而設的中國哲學的基本哲學問題的解釋架構，儒釋道三家之學放在這個架構中，則所有的理論就能看清楚、講明白了。

　　至於這些範疇，有些是回答宇宙論的，這就是湯先生講的第一類型的範疇，有些是講價值意識的，這在湯先生的範疇中就全部沒有出現，然而，中國哲學就是理想追求的哲學，沒有價值信念如何追求理想？價值信念就是終極意義，這是本體論在談的。本體論可以談價值意識，也可以談概念範疇之間的關係，但若是後者，其實要單獨抽離出來談的，就此而言，筆者有另外的一套談概念範疇的分類，那就是範疇一類（天道理氣心性情才）、價值意識一類（仁義禮知無為般若）、抽象功能一類（動靜有無一多本末體用）。其中範疇一類將被用在宇宙論、本體論、工夫論、境界論的所有問題中，價值一類就是價值中心的本體論中所用到的，抽象功能一類是在建立命題時所需的輔助性概念，這一部分正是湯先生的第二類範疇在談的。至於工夫論的主要範疇在於談人，湯先生的第三類就處理了這一部分，但將心性放在了第二類，這也無妨，只是多了知行、名實、能所，知行是工夫論的概念，名實、能所還是抽象功能的概念，他們連同湯先生的第二類概念也是會被放在宇宙論、本體論、工夫論、境界論的所有問題中而被談到的。筆者認為，這些第二類的抽象功能概念最不必確定其意，因為它們都是為了服務於所有學派所有問題在建立命題時的輔助性功能，決不專屬於哪一個學派，也不專屬於哪一個問題。至於境界論，這些第一類、第二類、第三類的概念也都用得上。總之，筆者以為，湯先生的範疇分類架構，並不能有效地將各家學派的理論體系清楚呈現，不如以哲學基本問題為架構來得更好。至於概念範疇的研究當然是門學問，而且是中國哲學研究走到了更高級抽象層次時的研究，抽離了學派的特質而專門研究概念的定義及其關係的研究，就像先秦名家以及宋明儒學的理氣論，以及馮友蘭講的經虛涉況的新理學四概念研究，湯先生的概念範疇研究自然也是抽離了學派特質的研究，因為他認為是包含了儒道佛各家的共同使用範疇，關鍵是，儒道佛各家畢竟是不同學派，理論的徑渭分明，分明就要靠體系來呈現，而這些範疇是無法達到體系分明的詮釋效果的，範疇只是材料，是用來談理論提主張的概念工具，至於抽象功能的範疇概念，更是為命題建立的輔助性概念，本身缺乏獨立存在的表意功能。

　　基於以上的討論，我們再來看看湯先生接下來在＜問題討論＞一節中所提出的三個問題：範疇是否成對？多少範疇才能將哲學講清楚？範疇能否反映中國哲學的特質？[[5]](#footnote-5)面對這三個問題，湯先生的答案都是不定的。等於是說，這些範疇建構的嘗試不一定能解決他想解決的問題。關鍵就是，範疇與問題的不對當。哲學理論是回答問題的主張，沒有清楚的問題就沒有嚴密的理論體系，亞里士多德的範疇是要回答實體的描述角度及進路，康德的範疇是要回答認識主體的先天架構，但是湯先生的範疇是要回答甚麼問題呢？其實就是要擺脫以西方哲學或馬克思主義研究中國哲學時的不相適應的困境而設的，但是，要解決這個問題，還是要回到哲學基本問題中，最簡單就是天道論與人道論，細說下去有本體論、宇宙論、工夫論、境界論，湯先生也覺得範疇似乎太多，應該簡化，但更關心範疇如何說清楚中國哲學的問題。所以，筆者認為，湯先生的這一條路不比牟宗三、方東美、唐君毅、勞思光等人的進路更能有效解讀中國哲學理論，作為研究中國哲學的材料是理所當然，但作為建立儒釋道各家的嚴密學理論體系則是不夠的。後來，張立文教授則逐一地創作天、道、理、氣、心、性、情等範疇為中心的中國哲學研究成果，固然材料林立，但各家都被說散了，而要讓中國哲學發揚光大，各家的嚴密系統的理論建構必須成功，這就還是要靠適合中國哲學的基本哲學問題研究進路才成大功奏大效的。

1. 比較宗教學

　　湯先生在本書中討論了不少道教的課題，以此為基礎，便提出了＜從印度佛教傳入中國看研究比較哲學、比較宗教學的意義＞一文。文中，湯先生認為道教要達到神仙的境界，以及佛教要達到成佛的境界，這是做不到的，但他們仍有心理活動、認識過程、主客關係等等哲學問題上的貢獻[[6]](#footnote-6)。然而，在此之前的＜論道教的產生和它的特點＞一文中，卻說虔誠的宗教徒都不會接受宗教是迷信的立場，而是會把超人的神祕力量當作追求真善美的目標[[7]](#footnote-7)。關於中國哲學真理觀的問題，筆者近期的研究指出，理解的本身並不是一件容易的事情，而相信卻是理解的重要前提，特別是道佛兩教的研究，即便是儒家性善論的理解，若不相信，自然也是可以研究的，然而，所研究的成果就算有學術的意義也不能有體驗的效果，也就是說，對於中國哲學這種實踐哲學特質的研究在不相信的情況中所提出的研究成果只能是學派理論的外部知見，而不能有深入其中、得其法味、身體力行、獲得收益的效果。湯先生既然知道宗教徒是不會不信的，那麼對於他們所信仰的超自然能力的世界與經驗，就要提出學術研究的真功夫來對付，不相信一句話就過去了，但相信的話也不是就能準確說出其意，於是嚴密的學術研究還是根本重要的，然而，在人類世界的哲學討論中，士林哲學曾提出信仰再理解之說，也正是面對超自然經驗的學術研究態度所提出的方法，就此而言，在中國哲學的研究中，筆者以為，針對這種它在世界經驗的研究，正是中國哲學真理觀以及知識論課題的最前沿問題，筆者正從事這方面的研究，並已有成果產生。以湯先生的行誼來看，說他不信是很難講的，但他信不信是一回事，宗教徒必定是相信的這是沒有問題的，至於學術研究者自己相信不相信當然是不妨礙他的研究的，但是不信的研究和信的研究是差距甚大的，從問題的設定、理解的角度、以及呈現的成果來說，信的研究入乎其內出乎其外，不信的研究始終都是不相應的課題在外部揮舞而已，這就像是湯先生所批評的，以西方哲學和馬克斯主義簡單套用在中國哲學的研究中時，可能會有的缺點。

1. 中國哲學研究

　　本書最後的幾篇文章，＜全球意識與尋根意識的結合＞、＜讓中國文化走向世界、也讓世界文化走向中國＞、＜如何發展中國文化＞、＜中國哲學史與中國思想史＞、＜國外中國哲學研究一瞥＞等文章，都是湯先生總體性反思中國哲學研究方法的論文。這裡也有些極有價值的思考。首先，湯先生思考馬克思主義怎樣和中國哲學結合的問題？湯先生認為可以找出中國哲學中的馬克思主義因素以及中國哲學可以補充馬克思哲學的若干部分[[8]](#footnote-8)。接下來湯先生就提出總體上看中國哲學的特質的觀點，其實就正是回應了如何與馬克思主義結合的問題。湯先生指出四條：理想主義、人本主義、辯證法、理性主義[[9]](#footnote-9)，在後來的著作中湯先生就明確提到馬克思主義和中國哲學共有的幾點特徵，其中最關鍵的是兩者都是理想主義的以及兩者都是實踐哲學的。筆者對馬克思主義沒有研究，對於湯先生提出的觀點敬表贊同。

湯先生接下來談了許多關於中國哲學史的研究，指出哲學史和思想史研究的不同，思想史重視歷史因素誠固其然，但哲學史更需要突出其中的理論邏輯關係[[10]](#footnote-10)。當然湯先生認為的理論邏輯關係是放在概念範疇的構築上講的，而筆者認為要放在哲學基本問題上講會比較好，這無妨，重點是，湯先生指出，過去在談中國哲學和西方哲學的比較的時候，卻找不到重點，關鍵就是，解放以後，根本就一直是用西方的架構談中國哲學，所以中國哲學當然沒有特色，而要談比較也就無從談起了[[11]](#footnote-11)。誠哉斯言，所以深入了解中國哲學正是我輩中國哲學研究者的神聖使命，而創造好的研究工具才是深入研究的基礎，然而，必須正確理解之後才會有好的準確的詮釋，也才會開發出好的研究工具，這其中，相應的心靈、相信的態度絕對是必要的前提。

　　湯先生最後提到劉述先先生的話，認為中西哲學的匯合是一定會發生的事情[[12]](#footnote-12)，因此如何會合是中國哲學研究者的重大使命，因為中國要對外開放，還要影響世界，但中國哲學工作者自己做得好不好是事關重大的，我們要自己創造，向自己學習，而不是老是一味地使用西方的方法，當然，哲學是普世共同的語言，中國哲學的特質必將獲得普遍化，然而，沒有清晰的哲學語言與嚴密的研究工具，普世化只是空中樓閣，我們共同努力吧。

1. 《當代學者自選文庫。湯一介卷》之方法論反思

　　本書集結多文，但有重要方法論意義的主題，就是內在超越觀念。其中涉及到與西方宗教做對比以及與牟宗三的新儒學做對比兩項。

1. 內在超越與外在超越

湯先生講的內在超越的內在指得是人的本性，性善論的價值觀，仁與神明等，所謂的超越指得是存在的系統，天道太極等[[13]](#footnote-13)，這就對比於西方柏拉圖和雅理士多德的哲學，他們有一外在超越的架構，既有超越性本體又有現象世界。這兩個詞彙本來可以是談形上學存有論的架構，但湯先生卻把它和道德實踐的問題連在一起講了，並認為西方人的外在超越能協助人類的道德實踐，因為光靠人類自己的內在力量常常是力有未逮、易於墮落的[[14]](#footnote-14)。然後，湯先生又把這種差異的架構放到社會體制上去談，主張就儒家第三期而言，可否由內在超越開出既內聖又有現代民主社會的外王之道以及能否由有心性論特徵的內在超越開出科學的認識論體系[[15]](#footnote-15)，又說：中國能否藉由吸收有外在超越特徵的政治法律制度，以完善中國的體制以及更加地適應現代化社會[[16]](#footnote-16)。湯先生的內在超越本來是對儒學而提出的，但接著又發現佛教、道教也都是以內在超越為特徵的。

對於這些意見，筆者以為，湯先生把太多不同的問題放在一起談了，以致十分難以討論。第一，談形上學問題，最高實體範疇與現象世界是一是二這是一個問題，就此而言，中西各種體系類型都有，但恐怕都須善會解，否則錯解的可能也是很常見的。第二，談道德修養問題，道德意志的發動主要在於主體心？還是外力的協助？這是另一個問題，但就算有外力協助，也不表示不需要主體心的自覺提起，只是主體心的自覺提起的效果是否強大？有無外力協助的需要？基督教就是外力協協助，但是大乘佛教的心真如就是內因外緣同時作用，並沒有拒絕外力，也就是說，強調內在超越的中國哲學未必不接受外在超越的系統，這指得是在做工夫的問題上言，尤其是道教的神仙法術，都在祈求神仙襄助了，豈無外力呢？第三，有外在超越實體和有客觀社會體制不能算是同一個哲學問題。道德實踐既靠自己也靠上帝神明菩薩，故而可以說有內外的會合，但社會體制就是世間法的問題，選擇甚麼樣的世間法是社會歷史文明發展進程上的事，不必一定要中國哲學的理論來負責這個任務，每一種哲學都有它要負責的任務，儒釋道各自負責不同的任務，但都沒有特別涉及民主政體的問題。關於政治制度的問題，傳統中國哲學就是帝王制度下的官制及禮法，至於當今西方的民主政治體制，筆者以為，只要論證儒家內聖外王之道、及內在超越哲學與其沒有內在衝突，且可結合就好了，內在不衝突是毫無疑問的，儒家的民本思想在價值立場上必然是會支持民主政治的，只是過去沒有這種經驗，沒有想過民主政體的形式，故而傳統儒家未及論之。至於結合的部分，只要是政治體制，就有管理者階層，也就是官僚體制，只要是做官，就要為民服務，民主政體也是有官員的，儒家的服務精神既是封建體制政治官僚的價值，也是民主體制所有官員的價值，有此價值上的結合就是最好的理論出路，至於制度，必是要仿效及開新的。

1. 良知坎陷與天人合一

　　在本書最後所選的＜對中國哲學的哲學思考＞一文，又整體地再反思了中國哲學研究的問題，湯先生再度談到中國哲學的概念問題，以及中國哲學的命題，還有理論體系的問題，同時也再度討論內在超越的問題。在命題討論一節中，湯先生提到了他的天人合一思想和牟宗三先生的良知坎陷說的不同[[17]](#footnote-17)。開出外王以及開出科學都是牟先生與湯先生共同關切的中國哲學發展的理想目標，但是湯先生認為牟先生的良知坎陷以說科學認識的辦法不好，湯先生自己提出的是天人合一、知行合一、情景合一之路。筆者認為，湯先生這個話題還可深入再談。牟先生之路是他自己過於強調陽明良知說以辯破程朱格物致知說所導致的糾纏，因為過於貶抑客觀認識之路，但又不能不處理這個議題，不能不在儒學系統內給出客觀知識的認識途徑，於是在一切都是良知唯一的前提下，只好說客觀知識要靠良知的坎陷。其實，何須坎陷？客觀知識本就是在大學是為了治國平天下的起手步驟，孟子性善論中也有仁義禮知，知的工夫本來就是儒學系統內的要點，是牟宗三承陽明把客觀認知當成主觀良知解讀，於是，人心中沒有了負責客觀認知的主體，只好拜託良知坎陷一下。因為客觀認知是不能不有的。

湯先生對牟先生之說不以為然，提出了天人合一之路，筆者認為，也未必直接面對了牟先生的問題。天人合一講的是境界，是主體實踐以達聖境時與天道價值合一時的境界，湯先生的內在超越，是說那個超越的道體是內在於人心的本性，既然也是本性，其實就是講工夫論的前提，是工夫論必須要有的立場，這個立場就在良知良能我固有之中見，而良知就是天理，因此天理就在人心，天理在於人性之內，謂之內在超越，講超越卻內在，則人心主體可自做工夫，與天地並齊，達到天人合一的境界。筆者之意是，湯先生的內在超越是講工夫論的張本，藉此說以講中國哲學中的工夫論，但是，達天人合一之境時是否解決了中國哲學的客觀認識不足的問題呢？筆者以為不然。關鍵不是聖境者沒有客觀知識，而是客觀知識本來就在中國哲學尤其是儒家哲學中並不缺乏，所以這不是需要解決的問題，而是澄清中國哲學中對客觀認識的意旨主張就可以了。《大學》格物致知就是講這個東西，當然中國科學的格物致知成了傳統中醫傳統、教育傳統、個人技藝等等，但這種價值態度與當今西方科學的價值態度沒有甚麼根本的不同，只要向西方學習科學知識就可以得其所長。不過，得到之後還是要以道德價值信念來處理這些知識的運用，也就是誠意正心，之後修齊治平，這倒是中國哲學面對客觀知識的特殊強調。也就是說，中國哲學研究者根本不必要費心盡力地去尋找中國哲學可否與西方科學會通合流收其所長的問題，科學心態中國本來就有，只是科學理論不如西方發達，這當然可以討論文化特徵的因素，但不會是儒釋道哲學中的甚麼因素促成或阻礙了科學知識，過去文化傳統中沒有，就把它拿起來就好了，例如今日社會，沒有人會擔心互聯網可否與中國傳統文化共同發展，因為互聯網只是科技，文化是其文明價值內涵，科技要為它服務，它倆就共生了，手機、電腦、高鐵、網路都可以為傳統文化服務，不需要擔心中國傳統哲學和這些科學科技的融通會合的問題。其實，一百年前梁漱溟在討論這個問題的時候就看清楚了，中國之長在政治哲學，在政治哲學中的道德意識，西方長於物質文明的科學技術，這些東西要全盤地向西方學習，但中國科技武器國力強大之後，中國和西方要在政治上採取儒家天下為公的做法，這樣才會天下太平、百姓安居樂業。政治要搞好，要靠內在超越，內聖外王，這就是要做工夫，但民主政體要向西方學習，科學技術要向西方學習，民主政體也是對政體的科學研究的成果。當然，科技也好，政體也好，都必須與時俱進。具備了科學精神之後，中國也可以自己發展，但這一條路向的發展，在二十世紀初年，西方走得比中國和印度都遠得好多好多，但不是中國自己沒有這一條路，而是沒有人家走得好，現在就乖乖地客氣地學就好了，學起來之後與他人並駕齊驅。民主共和政體也要學習，但運用恰當之後，就是要他人學習中國的天下為公的政治理想了。就此而言，梁漱溟心中並沒有中國文化能不能有客觀認識以及科學精神的問題，只要去做就好了，因為那就是對付物質文明問題的理性態度而已。至於民主政體，也是科學精神的產物，湯先生會有這個問題，是面對中國社會現況而發出的疑問，然而，社會現況是人類歷史造成的，中國傳統哲學固然扮演了一定的角色，但恐怕沒有那麼大的決定力量，還是歷史的機運與英雄豪傑的氣質使然，以為是中國傳統哲學的責任，因此打算改造提升中國哲學的功能，以為科學精神和民主精神負責，筆者以為這是智者多慮了。

本文中，湯先生對內在超越的特性又做了許多的思考，再度提出利瑪竇的意見，主張中國人自信靠自己，而不信外在上帝的力量，並且主張外在上帝以及外在客觀體制有助於改進中國社會的問題。[[18]](#footnote-18)筆者以為，這仍然不是對題的思考。基督教和民主政體不是一個問題，人的道德修養要依儒家、道家、禪宗還是基督教這是一個問題，對中國社會問題的處理，要更多地使用西方政體還是不管他們這是另外一個問題。道教與菩薩的主動救助都是中國哲學傳統中有外力協助的修養論型態，這種型態中國並不缺乏，儒家靠自己的道德信念，但道德信念是天道，天道也有其對越在天的超越意味，雖然，確實仍是自立的意味。利瑪竇所說的就是相信上帝的救助，人是弱者不是強者，道德意志有力不從心的時候，非靠上帝的協助不可，這是有神論的宗教之一般型態，但總是基督教最為強調上帝的助力。湯先生認為，這種關於個人修養的教義立場是外在超越的西方形式，它們十分適合以社會體制的客觀法制作為社會管理的模式，而這一條路，可以是對中國社會管理的重要補充[[19]](#footnote-19)。筆者以為湯先生是做了聯想，但理論的內在關係尚待論證。

隨後湯先生又講了墨家的科學、邏輯、認識論因素是對建立客觀政治法律制度較有利[[20]](#footnote-20)。科學、邏輯對建立客觀制度雖有幫助，但墨家依然是皇權體制的世界觀、價值觀、人生觀背景，其中亦是民本為主，但關鍵還是民主共和政體與否的問題，而操作當否，又回到了人文心態，民主共和政體在今日的中國亦不缺乏，如何恰當其事？筆者認為，傳統儒釋道的人格修養，還是核心價值，有其大功，因此，價值觀上恢復優良中華傳統文化，提升個人修養層次，政治體制上繼續走在依法治國的道路上，出路是明確坦蕩的。

1. 《湯一介哲學精華篇》之方法論反思

　　本書節選的文章面向廣泛，在方法論思考上有意義的問題有三：補充中國哲學的知識論面向，建立中國哲學的解釋學，以及儒家和馬克斯主義的融通。

湯先生講到金岳霖和張東蓀想要為中國哲學補上知識論的一課，但有外在於中國哲學的傾向，是把西方哲學中國化的嘗試，[[21]](#footnote-21)湯先生又提到，必須要建立中國哲學的解釋學[[22]](#footnote-22)。以及，馬克思主義和儒學有共通點，理想主義、實踐哲學、關心社會、辯證法[[23]](#footnote-23)。

先談知識論和詮釋學。建立中國哲學的知識論和解釋學都是應談可談必談的中國哲學現代化、國際化的議題，這一條路走了百餘年，但仍有待努力，學界共識仍然缺乏，百餘年來，佛學量體廣大，儒學建立了新儒學，道家道教亦有深厚基礎，但是就整體中國哲學的知識論和解釋學而言，並未成說，關鍵是，必須在中國哲學的深度理解基礎上建立的知識論和解釋學，才有貢獻於中國哲學和世界哲學的實效。就此而言，筆者已做了大量的工作。首先，知識論要深入中國哲學的實踐特質，且要認識道佛兩教的它在世界觀，然後宣說中國哲學的理論系統性為何？並探究實踐活動的檢證方法？以及討論各家不同學派的適用性問題？最後提供選擇性的建議？就系統性建構而言，可以說是解釋學的議題，建構一套解釋體系去說明各家理論的嚴密推演系統，使得中國哲學各家都有思想以理論的架構去言說的面貌，這也正是梁漱溟所說的哲學的特質，中國哲學不乏智慧，卻少層次分明的推演形式，這一部分，建立起來就行。筆者便以宇宙論、本體論、工夫論、境界論去言說中國哲學這種具有實踐哲學特質的解釋架構，應有清晰解讀言說辨析的貢獻。把實踐哲學的解釋架構建立起來，亦當有所貢獻於世界哲學。這是中國哲學處理知識論反思的第一步。

第二步是討論檢證的問題，笛卡兒以後的知識論透過認識能力的反思重建普遍原理，自是以後沒有不在認識能力的基礎上可以言說的哲學命題，然而，東方實踐哲學有工夫論，工夫實踐是呈現普遍命題的路徑，實踐實現便是證成，前說系統的建立是理論一致性的完成。實踐成功便絕對是證成了。重點是，實踐是否成功是檢證的議題，這就不是西方知識論的強項，深入挖掘，建立言說，是中國哲學有所貢獻於世界哲學的項目，利人利己。筆者提出：既是實踐的檢證，亦須分別實踐者的類型。有創教者、有研究者、有實踐者、有檢證者，檢證面向宜分類論述。檢證之後是適用性問題。中國哲學重價值，都是絕對主義心態，但各家紛呈之下，差異可見，關鍵是各家面對問題不同，世界觀不同，解決的問題不同。問題隨人感知，需求便有不同，是什麼問題就適合什麼學說，找出各家適用性問題，也是解釋學的要點，更是知識論的課題。最後，人當如何選擇？面對眼前問題？還是人生終極問題？一切還是回到個人的感知層面。筆者區分此在世界它在世界的不同系統，也區分世間法出世間法的不同，世間法都要學習運用，出世間法就一家深入，直超天界。天界，也是隨個人感知而已。

對於儒學和馬克斯主義的融合問題，筆者對湯先生講的前兩點願進一言，理想主義是毫無疑問的儒學型態，而理想就要行動，行動就是實踐，東方哲學就是實踐哲學，筆者建立的解釋架構就是實踐哲學的解釋架構，藉由宇宙論把世界觀說清楚，藉由本體論把價值觀說清楚，藉由工夫論、境界論把人生觀說清楚。藉由檢證理論把實踐哲學的實踐檢證問題說清楚，藉由適用性與選擇性把實踐哲學的知識使用說清楚。實踐哲學必有理想，這也是儒學是理想主義哲學之根本，理想必須堅忍修煉以圖成，這是實踐者的任務，但理想必須認識清楚，這是研究者的任務，實踐的過程中需要有人引領，這是檢證者的角色，檢證的同時就是在教導，這是禪宗公案的精髓。討論檢證的問題必須深入經典，而經典中有些作品卻直接就是談檢證，禪宗公案，菜根譚的精句，很多都是在談檢證的論述，資源豐富。

現下，中國哲學走在國學之路和哲學之路兩條道路上，國學以深入民間成為國人修養的圭臬，哲學則應走向世界成為貢獻國際的論壇。筆者卻在國學的講述中看到了中國哲學有所貢獻於世界哲學的知識論素材，那就是人格評價的諸多言語，恰恰就是討論檢證理論的深刻智慧，轉化為檢證命題，就是中國哲學的知識論創作。

然而，知識論名相已定，西哲同道未必接受如此進路討論知識論，若是，改稱中國哲學真理觀亦無妨，一旦意旨清晰，沛然莫禦，真理觀便凌駕知識論用語，仁智互見矣。

1. 結論：

　　中國哲學還有長遠的研究道路要走，這是我輩哲學工作者的責任。中華國學更必須當下落實，這是所有具備中華心靈的知識份子的責任，任務更重，我們一起努力吧。謹以此文，獻給湯先生，哲學之路，繼續開創，國學之道，開花結果。

1. 《當代學者自選文庫。湯一介卷》安徽教育出版社，1999年4月第一版。＜自序＞頁2。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 《湯一介哲學精華篇》，三智文化書院編輯。北京聯合出版公司出版，2015年8月第一版。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 湯一介著：《中國傳統文化中的儒釋道》頁6、8、9。中國和平出版社出版，1988年10月第一版。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 《中國傳統文化中的儒釋道》頁23。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 《中國傳統文化中的儒釋道》頁41~43。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 《中國傳統文化中的儒釋道》頁228。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 《中國傳統文化中的儒釋道》頁100。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 《中國傳統文化中的儒釋道》頁266。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 《中國傳統文化中的儒釋道》頁267~274。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 《中國傳統文化中的儒釋道》頁283。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 《中國傳統文化中的儒釋道》頁291。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 《中國傳統文化中的儒釋道》頁300。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 《當代學者自選文庫。湯一介卷》頁548。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 《當代學者自選文庫。湯一介卷》頁557。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 《當代學者自選文庫。湯一介卷》頁557。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 《當代學者自選文庫。湯一介卷》頁569。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 《當代學者自選文庫。湯一介卷》頁782。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 《當代學者自選文庫。湯一介卷》頁813~814。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 《當代學者自選文庫。湯一介卷》頁814。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 《當代學者自選文庫。湯一介卷》頁816。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 《湯一介哲學精華篇》頁296~297。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 《湯一介哲學精華篇》頁300。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 《湯一介哲學精華篇》頁316~326。 [↑](#footnote-ref-23)