

※真理與工夫專輯※

真理與工夫：綜合討論

謝宗宜 * 整理

何乏筆（本所助研究員）：我想大家一起來作一個回顧，討論今天這個哲學實驗的意義何在。原來的安排是請主講人和回應人先作簡單的引言，但是我想也不需要太形式化，或許就直接地進入討論。整體來講，今天的實驗或許是失敗的，但從原先的構想來看，目的也僅是在於提出一個問題，即是能否透過「真理與工夫」的關係來展開當代跨文化研究的另類視野。在當代儒學在臺灣面臨許多困難的時候，提出具有發展潛力的問題已經是不容易的事。我個人認為，今天這個目的大體上已達到了。現在請各位提出感想。

吳俊業（南華大學哲學系助理教授）：今天的會議好像繞著一個「自我」的概念，然後由工夫論的角度去談。常常出現的問題是工夫論中所談的自我構成，從工夫的方式形成一個自我的過程。但是好像如同江日新老師剛才所說的，那個自我建構有一個出發點，有一個社會的規範 (norm)。在工夫論中的自我形構其實一定是一種「再形構」，是由一個自然的自我、一個第一層次原形構的自我出發再重新組合。而這個「原自我」，用現象學的術語來說有一個被動構成的層次，這其中還沒有出現主動主體的問題，但是沒有主動主體並不代表沒有一個「我」，或是沒有我們在日常生活中所使用的、不是強意義的「我」這個概念。問題是，如果在工夫論的「我」之前已經有一個自然的自我，那個自然之我是不是就簡單地將它當成一種質料、一個等待被給予 form 的質料而已，或是還有更多東西？它還有一種自然的自發性，至少裏面有一個特定的風格在醞釀，而工夫論是在監督這個自然風格形成再進一步的發展。當然這是一個最初步的講法，它牽涉到 production 的問題。亞里斯多德在他的《倫理學》第六卷中最重要的貢獻，就是把一種關於倫理的實踐與一

* 謝宗宜，國立政治大學哲學系博士生。

種製造活動分開，說明兩者並非是完全一樣的東西。

李杰穎（交通大學社會與文化研究所碩士）：我的問題比較是連接剛才林維杰老師所討論的問題。我自己畢業之後在社區工作兩三年，感覺到某些工作經驗是跟傳統儒學，如《論語》、《四書》、《五經》所講的有類似之處。當時我第一個反應就是去找牟宗三的《政道與治道》，我在想，他作為一位新儒學大師，也許會對我所看到的一些現象有所回應。我看完之後第一個感覺是，要這樣談的話，儒學在現代一點貢獻都不會有。所以當我看到今天的第四場剛好是在討論牟宗三，我非常期待林老師的論文可以啟發我，改變我的錯誤印象，但是到目前為止所聽到的還是很令人失望。我承認我對中國哲學是大外行，但是很希望以下提出的問題，在場的中國哲學的老師們或學有專精的學者們能夠解決我心中的疑惑，或去除我對牟宗三哲學的偏見。我有三個問題：第一個是，剛才兩位林老師在談的問題都是在知識與道德、道德與知識之間轉來轉去，不管是康德的還是牟宗三的理論。如果我們把康德美學中的合目的性帶進來，我們是不是就可以避免曲通、直通這些大家煩之又煩的問題？剛剛林月惠老師提到的，牟宗三所謂道德的活動、即道德即實踐、即道德即活動，或是所有的實踐（包括論述的實踐）都是一種工夫。可是這裏是不是有一個東西跑掉了，就是歷史與社會。問題不在那個人的道德，而在於歷史和社會的中介。可是在剛剛討論的即道德即實踐中，這些東西好像都不見了。我覺得如果要去談工夫論，或是當代新儒家在現代如何回應臺灣和中國的問題，我覺得這是致命的缺陷。這個中介到底要不要？如果不需要，為什麼？

第二個問題是，林老師剛剛好像提出了一個擋箭牌，似乎今天只處理工夫論與知識的關係，而不談新外王或民主的問題，或怎麼回應知識與科學。這讓我有點失望，不過也可從其中隱約看出來，牟宗三的儒學是無法回應民主的。我覺得剛剛的談法有一個概念一直出現，就是良知。不管是良知開出新的智的直覺或是其他東西，都預設所有人都有良知，因此我靠著這個良知可以開出各種民主制度或是政治制度。在這裏我會覺得有點害怕的是，如果別人的良知跟我的良知不一樣怎麼辦？我們如何去先天地預設每個人良知是一樣的？現代的民主社會中最重要的問題就是：要如何去面對意見與我們完全不同的人，還要承認他的存在、承認他有言論自由。就好像今天我願意承認你有言論自由，因為今天大家都在進行學術討論，可是我要如何去容忍一個喜歡人獸交、喜歡性虐待的人，並和他共同相處？用西方哲學的方式講，我們如何與他者相處？如果我們無法容忍異己，這樣的民主如何可

能？擺在現在的臺灣社會，我覺得這是目前臺灣社會最焦慮的問題：就像目前台灣的社區營造，雖然大家都很進步、很民主、很愛自己的社區，可是這個社區如何有可能包容外籍新娘、外籍勞工、愛滋病？如果這個問題沒有辦法解決，這個社區會變成一個法西斯的社區。可是如果順著剛才良知論的觀念，我無法去思考這樣的可能如何存在——如果這個良知是先驗的。剛剛提到一個線索可能是來自楊老師上午所講的共感，這個共感使得人和人相互連結、理解。我想問的是，這個共感是先驗的還是後來的？如果是後來的，讓我覺得害怕是，在費孝通的《鄉土中國》中談到，中國古代的社會是一種鄉土社會，而在這種鄉土社會中人和人、人和所有的事物都是相互熟悉的，因為這種農民社會裏的生活型態是五百年、一千年不會變的。所謂氣的感通、這種共感，就是建立在這種永遠不會變的生活習慣和相互熟悉了解上，所以不需要契約。可是很明顯在現代社會這種分化的狀況下，不可能再有那種大家相互的共感，很多時候連人跟人之間的溝通都是問題。在這樣的情況下，這個共感、良知、共同的基礎要從哪裏去尋找？

第三個問題，談到民主我真的會覺得牟宗三對民主政治的想像集中在西方的三權分立，所謂制衡、權力分配這樣的想像之下。像《政道與治道》等著作都是不停地在處理儒家的知識與道德如何可能相通的東西。我個人能夠諒解與體會牟先生在面對新儒家幾乎是要亡國亡派的情況下，努力保持新儒家的正當性，可是我也必須要說，剛才林老師所講的，過度重視了新儒家的存續及面對新外王的問題而忽略了工夫論。我真的覺得因為忽略了傳統儒家的工夫論，反而使他們在面對新外王的問題上只能跟著西方人到處跑。舉個最簡單的例子，如果民主制度、三權分立或制衡的觀念代表民主的真正可能，那麼今天我們因為總統直選而政黨輪替，不就是牟宗三所期待的民主政治理想的徹底實現嗎？如果牟老先生現在還在，他看到今天的政治現狀會滿意嗎？這不就指向今天的政治需要一個自我修正、轉化、成長的歷程嗎？這在《政道與治道》中關於良知坎陷天花亂墜的推演中完全沒看到。反而有趣的是，也幸好的是，儒家中還是有像梁漱溟和徐復觀這樣的人，可以跟現狀對話的資源。我自己個人感興趣的是社區營造，我去追溯中華民國第一個搞社區運動的人是誰，令我大吃一驚的是：竟然是新儒學大師梁漱溟。他在山西搞鄉村運動、村治運動。在這裏面有一種社區營造、一種從日常生活出發的社會改造運動。也許牟宗三先生講錯了，但是並不代表新儒學沒有資源去回應這些問題，但是我們都把焦點放在牟宗三。但剛剛提到美學的問題，我翻來翻去，可能我的理解真的太少，請大家指

正，好像唯一有分析處理到美學問題的新儒學大師是徐復觀先生。而徐復觀先生也是我所理解到新儒家當中政治實踐可以跟張君勱相比，同時又有比較強的歷史意識的哲學家。所以可能講一句不客氣的話，今天如果我們要找新儒學跟所謂工夫論跟當前的民主作會通，牟宗三會不會根本是一條死路？而應該從梁漱溟、徐復觀或其他人去找資源？以上的發言希望大家多包涵，也希望在座各位可以指點我的疑惑。

何乏筆：我很高興還有人這麼有氣。楊儒賓你要不要回應？

楊儒賓（清華大學中文系教授）：我好像不太有氣，應該養氣一下。我覺得這兩個題目有些相關，剛好提到「共感」或是前反省。也就是說，自我當然不是一個空白的主體，在我們有自我的反省以前，應該已有一些基礎，包括風俗的影響、語言學習的、或對父母的姿態，就像我們從幼小時跟母親之間的互動，這當中有某一部分是被構成的。我想這方面的東西是存在的，而這方面確實構成了我們道德實踐的一個重要成分。我自己籠統的感覺就是，不管在宋明理學或者民國新儒家，對於這個前反省方面、具有一種共感基礎的自我的正面性的了解開發得不太夠。所以我想先生您的批評是有道理的，這也是我在早上的報告中提到的，如戴震或伊藤仁齋，他們有一個非常強的意識，從他們的觀點來看，事實上也可以建構一種道德理論所必要的普遍性基礎。至於這樣的普遍性基礎，從理學家的觀點來看只是在氣化上表現出一種共感，一種共通性。但是從有共通性到成為道德法則之間，仍有差距，怎麼推出來？戴震他們的觀點當然認為從「氣」中可以產出「理」。真是這樣子？理學家最大的質疑乃是：從一個實存的、實在的、前意識反省的、氣化的感通流行的狀態，到底能不能推出一個規範的法則？這是他們之間一個很大的分別。

江日新（本所研究助理）：剛才這位同學他有自己的一些實踐，但是他讀的是《政道與治道》。《政道與治道》跟《道德的理想主義》是牟先生當時在香港批評共產黨所完成的。他堅持批判共產黨，在共產黨沒有改邪歸正以前拒絕回中國大陸、也不寫信回中國大陸，有他的工夫在裏頭。也許我應該再講幾句話，因為我大概跟林月惠一樣在牟先生晚年，與他有不少接觸。你在這裏其實完完全全誤解了牟先生，我不是特別要替牟先生做辯護，因為事實上我更熟悉的是你剛剛提到的張君勱先生。在這裏牟先生的工作，尤其他所謂的良知坎陷，其實只成就為「他是一個在言說的人」而已。而他在生命上的表現，實就在於去講出這些東西。至於接下要怎麼做，其事實就是他自己早年參加了民社黨，曾經參與從事反對黨、社會改革的工作。這方面他絕不比你少。但是為什麼到最後他必須放棄？因為每個人的力量有

限，我們總不能都在場、每個人都去參加社區營造運動。而就在這個情況中，他其實已做出了他應該做的事。人在自身上是有其限制的，並且就在這個限制中他所提醒的良知坎陷、所強調的道德訴求並不是把一個單方的規範加到人身上，而是由人本身於其自我認知中所看到的、應正確面對的來予以實現。這就像你剛剛所提到的，其實就是他的良知。這個情況就像宋明理學中的一個故事，陸象山有一個學生叫做楊簡，他一天到晚問師父什麼叫本心？我們知道陸象山一向強調本心，偏偏他一直要去問師父什麼是本心，而陸象山又一直不給他答案。楊簡是個縣官，有一天斷了一個案子，陸象山就回答：聽說你斷了一個案子，是者是其是、非者非其非，也就是說你是的說是、非的說非，這就是由你在那個判案的桌子前直接面對的。這就是牟宗三要以良知的直覺、良知的坎陷這些名詞來營造其核心論點。但接下來怎麼做？因為他年紀這麼大了，來臺灣時已經將近五十歲，不太可能再去學數學（他早年其實學過數學），他已經是個哲學家了，就做哲學的工作。以張君勱為例來說，他本身就是憲法學者，一輩子辛辛苦苦，從最早民國十三年開始以來，一連串的立憲運動，直到民國三十六年中華民國憲法的堅持完成，甚至還包括流亡美國以後，針對動員戡亂條例中，更改讓總統可以無限連任做抗爭。這乃是因為他是一個憲法學者，領導一個政黨，所以可以這樣做。牟宗三雖也是個民社黨員，但是他一直無法積極地作為。雖然當時跟他一樣參與民社黨的人，後來去當國大代表、立法委員的很多，但是他沒有，所以他沒有辦法做這些事。在這裏我覺得怎樣從他轉到你本身所關心的實踐，就是你的良知的坎陷，在這個坎陷中，如果你能夠抓住本質，那麼真理與工夫就會在那兒。

王鎮華（德簡書院創辦人）：今天從第一場開始，就覺得一些重要的核心觀念一再地浮現，但是並沒有被抓住、深化地去討論，很快地就又回到概念，尤其是這個學、那個學的概念。我提兩個體驗的例子來討論。第一個有關「看」跟「說」的。當你能夠進入入定的狀態，所有的感官背後是相同的「覺」，這個時候他的看、他的聽、他的說是一件事，根本沒有傅柯講的兩件事情。我現在已經提出一個體證的例子，希望有人接住、討論。當你進入到入定的時候，你真的感覺到五官只是一個管道，在這之前我也同意傅柯講的是有一些不同，但是達到某個境界的時候，你是感覺到背後那個覺在看、覺在說、覺在聽。這就碰到早上講的，從黑格爾、康德到傅柯……一直要「破」。大家一聽到同一性、本體論就要把它破掉。那我剛好要說這個「覺」，是人類無法迴避的天人之間的一點，即是天心又是人的

本心（此即傳統的德，我明確在立！）那麼，傅柯主要保留的這個域外，對我來講剛好是自然生命場域的域內，人的心反而在域外兜來兜去，無法融入自然、無法融入萬物有機一體的整體。

我第二個例子就是氣的問題。老子說「心使氣曰強」，這個氣是人心放肆、抓狂出來的氣，是後天的，而莊子說「聽之以耳，聽之以心，聽之以氣」那個氣，是先天的。我先用老子跟莊子的兩句話，把氣從後天到先天定清楚。我們這口氣是什麼？當你起心動念就會影響你的呼吸變化，真的境界很高的時候，你隨時可以氣沉丹田。當你很急切的時候，像我現在，因為我蠻激動這個學術的主體性好像快沒有啦、快斷氣啦，所以我有點急，這個時候我的氣就是鼻子到喉嚨，所以一個氣字落在你自己的呼吸上，剛好是在先天與後天之間，就看你自己的用心影響先天氣的一個程度。如果你用二分來談，這個氣怎麼談呢？我覺得這兩個體證的語言，也希望有人能夠談論。

我最想提出的一個主題就是，我們一直想迴避「本身」的問題。我不喜歡談本體論，但常常談生命本身就被誤認成本體。我現在請問：我們大家都在用生命。去創造很多東西。我調查一下，這完全是自己的意見，你自認為了解生命本身的請舉手……好！我們再縮小範圍，每天在用這個心，你了解心本身的請舉手……好！那我第一個建議就是：我們的學術不能脫離生命本身！我們以思與言要去追問生命的意義會很難，但是反過來，生命現象本身一直在呼喚我們該去做什麼，而這該回答的是人自己。這兩種問題的提法是完全不同的，起點就不同。從生命本身，再進一步就碰到「活出」的問題，也就是「工夫」到底要活出什麼？我特別要指出，這一領域是不能用語言表達，但又要表達的某種實踐，我現在的體會就是：實踐是一種勇氣、精神、真摯與意志力……，如西方學術的真誠，這種東西，語言一談就異化，是每一個人在當下，真正儘量活出自己的某種心的質地。我們多麼渴望，我們的學術討論能夠深化，其實，當你去實踐這個真誠、實踐意志力、實踐精神的時候，你就把那個複雜的深刻變簡單了，如果我們回不到簡單的日常語言裏，所謂「常言常行」，我們根本在實踐力上還很軟弱。

我今天特別遺憾的就是：我們用的語言跟社會一般人的日常語言比較起來，並沒有給他們任何發言機會，卻對他們的生命工夫指指點點。在這裏面，我要提出一個「思想、語言、知識」的問題。如果從「生命為了解決生命的問題」出發，然後去動思想、去動語言、去動知識，要特別注意的就是，這三者是必要的，但是不充

分。你要回到「生命本身」的實踐，才算面對了生命。也就是說，思想有思想的困惑、語言有語境的困惑、知識有知識的障礙，雖然三者正面的功能都有，但是我們一定要面對思想、語言、知識的自我批判，才能接到生命的實踐；否則，我們一直保持我們在這三者上的優勢，卻讓一個自然人沒有辦法跟我們對話，也就是不能跟自然人的真我對話。

最後，我要提出的就是「當下現場」，也就是從早上到現在這個空氣裏面，我們的學術、我們的知識是不是伴隨了稍多的權威與權力？而我們不能自己，自己都不能把握分寸。如果，我們講話的時候有「高對下」、有「他是權威就迎逢他」，這都是低自尊。真正的主體平等、學術自由，大家能夠很放心地在這邊談所有學術的問題，這就是高自尊的開始，也就是我們對得起當下自己投入這個存在裏面，我給出一個平等自由討論的基礎，我相信這在西方學術中也是最起碼的起點。但是在我們這邊，老實說，我現在講話是有些冒犯，這個學術裏面有不當的權威感，我有這種感覺。但我現在能夠講出來，也就是因為我相信大家的真誠是有彈性的，是可以充分體現出來的。粽子綁得滴水不漏，那個結其實就是「生命本身」的問題不想面對。「生命本身」說穿了就是：內在有自明的覺，以及外在有自然萬物的整體，這就是我們的主與體。我們的學術不能迴避掉自明跟自然，它是最高的生命學問，同時也是最平實的（這不是形上學式的本體論！）譬如說剛剛談常識。如果是後天人云亦云的常識，當然是有問題，但是如果一般人他沒有讀書，而他有一種謙虛、他有一種敞開，以至於他用他的良知在作判斷，這個我們要很尊敬，不管他有沒有讀書，所以常識馬上就有很大的翻轉。如果不是指多數人長久習氣、那個很可怕的習慣，而是他在當下就敞開用良知在做判斷，這就是很珍貴的一般人的主體狀態。我覺得，真正的知識分子要對自己能有批判的能力。我知道已經走了一位真摯的蔣年豐，那個失眠很嚴重、平衡出問題最後走掉的蔣年豐。如果我們做學問，做到進入一個特定思與言而走不通的巷子，走不出來，我們的身體是會崩盤的。我自己就是得到糖尿病。我是說真的，這是很真誠的問題，就是說：我們自己要注意自己的精神狀態、身體狀態、主體狀態，就是這個意見。

何乏筆：我先回應王先生的發言。如果王先生覺得有一些問題在這邊不能談，尤其覺得本體或生命本身的問題被學術權威所禁止，我會感到遺憾。但是我會覺得這裏有一些誤解或過度詮釋。我的論文提到的精神知識與認識知識的差別，傅柯在這裏就正好要突破你剛剛所提到的禁忌。至少就所謂的後現代的學術脈絡來看，講

到所謂精神性、甚至講到基督宗教或是工夫這類的問題，這才是碰到一個禁忌。我覺得在這方面他確實做了一個嘗試，好像重新要給予一些啟蒙以後被排除的知識一種新的肯定或者發揚空間。所以我在文章中提到，這好像與他研究瘋狂或監獄主題有一些相似的地方。其實在所謂的理性社會或理性化的主體觀中，很多議題是被排除在外的。我想強調的是，就傳統哲學而言，本體論或精神性的主張曾經對某些議題也產生了排除作用，但我們在今天沒有必要排除本體的問題或精神的向度，反而是在反省本體的問題，甚至開展新的本體概念，如同傅柯所謂「歷史本體論」。今天楊儒賓就肯定地探究本體論的問題。我有阻止他嗎？但我們不能忽略的是，在現代哲學的脈絡下，以傳統形上學的方式講本體論受到深刻的批判。因此，把本體的問題先放下來的作法，具有某種策略性的意義。如果要從本體的問題出發來討論傅柯研究與當代儒學的關係，就不必開這個會了，因為在本體的問題上落差太大了，兩者很難發生任何關係。在這種情況下，修養工夫或更中性地來講「自我技術」的問題卻可發揮橋樑的作用，可當作共同的關注點。這不是說我們不能觸及這些問題，而是說以較間接曲折的方式靠近它。楊凱麟今天提問說，傅柯的真理觀是否也圍繞著歐洲傳統的形上學問題？我覺得這是可以討論的，或許是、或許不是，我目前不願意提出任何明確的答案。我認為，這個會議的目的在開展一些可能性，而不是要排除一些可能性。

另一方面，當代儒學特別重視知識的問題、科學的問題，這當然是因為現代西方知識的挑戰。此方向有其特定的時代背景及必然性，顯然也引起了一些批評，譬如有人說牟宗三只有本體而沒有工夫，或者是知識化的儒家。我希望今天的會議能幫助我們打開眼界，讓我們了解到：其實我們也可以換一個角度來面對西方知識，因為在西方的哲學發展中，修養與科學之間的分別甚至分裂也是存在的。因為如此，對當代儒學的了解也會開展新的可能性。我現在要請劉先生說幾句話。

劉述先（本所學術諮詢委員）：我還是從今天的文章講起，最後再以我的觀察回應討論。現在的主流毫無疑問是西方的。如果沒有西方的挑戰，根本不會有當代新儒家。可是可以用發生的方法，先講歐洲這個部分，我們發現每個人一定從自己的本位去接納別人的，所以乏筆的文章基本是從歐洲的脈絡出發。當然他已經是現代西方以後，笛卡兒已經將心物分開、休姆將實然應然分開、康德將現象本體分開等等。到了黑格爾組了一大套的哲學系統。歐洲到了現代以後就變成要去解構。這不是一個偶然，就是因為系統造得太大，到時候就會發生種種的效應。傅柯也是這

個大潮流裏的一個環節。到了乏筆，其實我覺得從他那個脈絡中出來的一些東西和我的體會是非常接近的。他有一句話說：「人的創造性必須透過現況的諸種局限才能實現。」我完全同意這句話。可是我所感受到的嚴重問題，跟另一個傳統感受到的問題不一定是一樣的。如果先用歐洲中心主義去判，對別的當然無法解讀，容易像黑格爾那樣說東方是最粗淺的，日爾曼才是最高級的。就像乏筆說的，這樣開始談已經分裂掉了。到了所謂後現代，歐洲自己的知識分子破解了一元宰制。譬如說你要深究一些別的傳統，所以歐洲慢慢地也會有興趣聽聽當代新儒家講。它不是個主流，但是在現代多元的社會，歐洲也好、美國也好，他們會有興趣來聽聽其他的傳統是怎樣。

再回到楊儒賓來講。儒賓談北宋有新的東西出來，我稍微補充他的論點。我們要同時注重傳承與創新。如果在先秦沒有《大學》講格物致知、沒有《中庸》講未發已發、沒有《孟子》講性善，北宋的創新是不可能的。歐洲也是這樣，雖然近代歐洲反希臘，可是如果沒有希臘傳統的修辭學、邏輯等，近代西方也不會產生。到了北宋的確出了一些新的論述。宋明理學出來以後，非常強調「超越」：不能光是講典章制度、不能光是講豐功偉業，這些方面在一個意義下北宋是反漢學的，一定要往超越那一面去，不到超越的本體就不能停。但這個本體不是像希臘那樣的外在的本體，而是從「天命之謂性」裏面與人感通的本體。而理學所以走上那條路去，毫無疑問是受到所謂二氏，釋氏（佛家）、老氏（道家）挑戰的結果。所以北宋的主流是所謂的內聖之學。這種內聖之學當然與個人的修身有關係，這些我不用仔細講。可是到了王陽明的後學像王龍溪，有三教合一的潮流出來。在彭國翔講良知學之展開的書中，可以看到王龍溪他們不單在觀念上與佛教、道教溝通，而且連個人的修為，譬如打坐都用他們的方法。這樣一來，人們都攻擊他們是「陽儒陰釋」或「陽儒陰道」。但彭國翔發現並不是完全這樣的。龍溪非常認真地接納了佛家、道家中很多東西，也承認佛家、道家的貢獻。回到王陽明的三間屋喻：中間是孔子、一邊是老子、一邊是釋迦，可見龍溪的儒家認同還是在那裏，他並不真的是佛老。而明代之所以會偏到內聖去，因為那時候皇帝太壞，朝廷裏有魏忠賢那種閹黨擅權，像王陽明就被廷杖，打了四十棍，差不多死掉。所以在這樣的情況下，想去改革政治、「得君行道」已經是不可能了。所以泰州派王艮要講明哲保身，道德理念要落實到民間，這就講到宋明理學的另外一面：儒家一方面有超越本體，修身到我自己，然後講修齊治平，以先知覺後知，以先覺覺後覺，它一定要衝出去，所以要

向漁樵農夫傳教。可是在我們傳統的那個架構裏面出不了民主。有一次朱熹的學生問他，為什麼漢以後的政治就沒辦法改？朱熹嘆了一口氣說，都是尊君卑臣之事，如何可改？所以中國的文化如果讓它一路下去，開不出什麼民主來。而牟先生講開出民主是有特別含義的。那個含義並不是說中國人自己就可以開出民主政治，恰恰是因為跟西方接觸以後，發現我們良知從它的直貫、就是道德本體實踐下去的話，得到的結果不是很好。因為現下沒有什麼聖君賢相，都是一些壞皇帝、爛宰相，現實是非常黑暗的，所以中國人絕對不是什麼樂觀主義的。在這樣的情況下西方過來了，所以牟先生發現光靠仁心的擴充並不能真的實現仁政，反而是西方的民主制度尊重人權，好像可以做到我們傳統做不到的東西，因此他才要開新外王。所以他不再只講仁心的直貫，在政治制度上要經過一個彎曲的道路，這就是坎陷說的來源。

講到牟先生我要講一點，因為他講道德事實是有廣義跟狹義的兩個意思，這個一定要分清楚。道德的狹義只有人有，所以孟子講人禽之別；但是道德的廣義是生生之德、生生不已的宇宙，有一個宇宙論的背景。故道德有兩個含義：一個是從宇宙的生生不已來講廣義的道德，一個是落在人身上那個我，所要實行的道德。中國人過去雖然不講分析哲學，但是頭腦蠻清楚，朱熹的天德是元亨利貞，人是仁義禮智，他並沒有把人跟天混起來，可是他認為人跟天有一種感應在那裏。這兩個意義如果不分開的話，就會被攻擊是泛道德主義。

剛才講到的王龍溪的工夫論是什麼，是本體工夫論。王陽明的四句教是：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」然後王龍溪延伸到四無教，就是說一講到最後，心意知物都不能用有限的語言去形容它、都是無。所以人家才攻擊他跟道家一樣，其實不是，因為最高的善不能用善惡去形容，一旦明了體，就是即本體即工夫了，這是本體工夫論。而朱熹的格物窮理是把現象慢慢地「格」，最後把握到它的「理」，兩條路是互補的。所以在這個了解下，牟先生講圓善論是根據王龍溪，所以不能講牟先生的東西就沒有工夫論，它是本體工夫論。本體工夫論不一定對每個人都有用，或是每個人都要跟他，但那是一條路。

講到林維杰談牟先生的文章，我覺得有一個問題：一個是你怎麼理解牟先生？一個是你怎麼改造牟先生的東西？我覺得你要弄清楚你到底要做什麼。因為如果要改造牟先生的東西，你那樣的改造不夠。所以我自己是借了 Cassirer 的 *symbolic form* 來作，就是說本體是一個創生不已的天道，可是到了人的世界裏要去創造文化

的時候，就是不同的 *symbolic forms*。每一個 *symbolic form* 都是一種客觀化的方式。道在自己是無聲無臭的，可是落實下來就是有形有相的。到分殊的領域裏面講神話、宗教、藝術、歷史、科學都是不同的 *symbolic forms*，那麼狹義的道德也是一個 *symbolic form*。所以你要實現道德的時候不是無形無相的，一實現道德就落到分殊的領域了：孔、孟講的跟程、朱不同；程、朱講的就跟陸、王不同；陸、王講的就跟唐、牟不同。這個地方就沒有一個東西你說大家都要跟著你走。所以我才提議，像牟先生講坎陷，不能說從道德心坎陷到政治，那個很容易落人家話柄，就說你是泛道德主義。而事實上，在一個廣義的道德、一個生生不已的宇宙中，我們也不明白為什麼產生人類，可是一旦人類產生了，只有人可以體會到天道的生生不已。然後我們人自己有自覺地去開創我們的文化世界，就有一些作為。但是落到現實上面，就是有所謂「命限」。所以命也有兩個意義：「天命之謂性」就是良知的稟賦每個人都有，可是你在你這個世界裏面能創造出什麼東西不是由得你，那就是命限。

牟先生年輕的時候加入民社黨，是張君勱在作黨魁，所以或許在某種機緣底下他就可能去做政治了。可是他碰到的現實是：學術上是胡適，政治上是毛澤東。一九四九年大陸易手，在這個情況下，唐、牟這些人跑到香港、跑到臺灣作孤臣孽子。命運讓他們做了學者。當然作為知識分子，著書立說也是實踐的一個面向。但是跟一般的教師不同。一般教師變成專業，我就管我的專業。但是作為一個儒家的知識分子，你還是要關心這個「道」而用你自己的話講。可是一個人能做的很有限，就像何乏筆講的，你要在現實的局限裏面去開創。牟宗三就開創了他的新儒學，這是他的實踐，所以每個人要找到一個符合自己生命的特質、能夠發揚自己的良知、能夠發揚自己的專長去開創，至於能夠做到什麼事情不是自己可以決定的，那是命限。

何乏筆：就這會議的構想我可以再作一點補充。今天已幾次談到內聖外王或政治的問題。我覺得這確實是非常重要的，因為牽涉到當代新儒家要面對的另一種西方的挑戰，就是現代民主的挑戰。今天楊儒賓也提到，在臺灣的政治環境中幾乎聽不到儒家政治理論的聲音。雖然會議的焦點在於真理與主體、本體與工夫、修養與知識上面，而沒有直接觸及政治領域，但這方面的問題跟科學的問題有些相似。在今天我們難以承認，修養與科學的關係在現代脈絡下有任何正面的意義，同樣地，我們也會懷疑修養與政治的關係有任何正面的意義。但我覺得這方面傅柯也可以提供

一個有趣的參照。他透過權力分析來切入自我修養的討論，如果我們現在從自我修養回溯到權力分析、生命政治及治理性的觀念，對內聖外王的討論有可能產生一些啟發。今天的目的只是在一個很有限的範圍內，也就是在真理與工夫的關係上建立一種溝通的可能，但是我相信或許在權力分析與自我治理上有進一步發展的空間。另外，關於傅柯與工夫論的奇怪結合再補充一句：幾年前 David Halperin 出了一本書叫《聖傅柯》(Saint Foucault)，要寫的是一個「同性戀的聖傳」(gay hagiography)。這顯然含有反諷的意味，但聖人的觀念不可能包含反諷神性的聖人嗎？我想楊凱麟還有話要說的。

楊凱麟（中山大學哲學研究所助理教授）：王先生剛剛對哲學與生命的關係，特別是當代法國哲學對生命的態度或哲學反省，可能有些誤會，也有詞彙意義的混淆與不同場域的錯置。德勒茲與傅柯的哲學被歸為生機論恐怕不會是偶然的，因為對他們而言，哲學書寫必然是一種生命的經過（請特別留意這裏使用的不定冠詞）。而王先生所多次援引為據的生命或生命本身，似乎只有且只能有一種可能，雖然我無意冒犯王先生，但很難不認為這樣的說法具有某種威權的成分，甚至神秘主義的味道。如果學術討論的深化僅能來自於「實踐真誠、實踐意志力、實踐精神」，如果沒有依循王先生所提出的那種唯一「生命」來實踐就是「沒有抓住、深化地去討論」，是否今天的會議其實可以不用談了，我們應回返山林、各自修煉就好？甚至最後符應的就是千年不變的深層結構？而如果這是一種生命態度、或語氣，更重的，是一種實踐，如何能面對當前時代？我絕不懷疑儒家曾提出非常有意思的一種生命（不管是修養或工夫）看法，然而，幾百年甚至千年過去了，什麼是這種說法的當代性？將一切都視為某種「自然生命場域的域內」（姑且不論域內這個詞用在此是否適宜）而貶抑其他生命可能，甚至拒絕思考其在當代跨領域所可能轉化的意義，恐怕將很難說服活在二十一世紀的聽者。德勒茲與傅柯或其他法國哲學家也談生命，可是他們談的是一種強調差異化的生命，在此恐怕不僅只是非常盡心修養，即一個修養者或人格者才有生命的可能。因為生命必然是多樣化的，所有拒斥多樣化生命的說詞都是對生命本身的鎮壓與危害。犯罪者、瘋子、酗酒者的生命也不完全是毫無價值的，因為他展現一種差異生命的可能，就像劉先生剛剛所指出，在哲學實踐上，什麼是生命可能要考慮每個人生命的特質。真正的生命恐怕是複數的，生命不只一種，而且不該限定它是一種（即使這種如何偉大）。古希臘人、基督徒或中國儒家提供了非常多生命的可能性，而這些可能性中充滿差異、充

滿獨特的風格，且在某種程度上都具有美學的傾向。

第二是關於王先生所提到看與說的關係。如果將傅柯所謂看與說的分裂理解為一種唯一與普同的認識理論，恐怕又是一個誤解。因為只有在他所提出的嚴格問題條件下，看與說是分裂的。這是他考察史學、科學、文學、語言學、哲學、政治等文獻（即他所謂視——聽檔案），問題化某些歷史材料後，看與說才分別屬於不同的知識論操作。透過這些操作，傅柯提出在他所設定的嚴格條件下生命具有何種認識型態，或有什麼生命曾在這些檔案中經過。對生命的思考有非常多樣的可能，其絕不排除儒家所講的生命，因為這也是一種，甚至是極有深意的一種，但絕不是唯一一種，而這一種也不需被鎮壓或鎮壓他者。這場會議如果有意義的話，其中之一正在於它建構了一塊平臺，在此可以暢快討論，而不在於相互貶抑或敵對。

龔卓軍（中山大學哲學研究所助理教授）：我也想要回應王老師。我想對前兩個問題作一些回應，第一個是關於入定的經驗，我相信入定的經驗，至少從現象學的角度來講是可以描述的，而且可以描述地非常精細。譬如像西田幾多郎就是由日本傳統的禪定經驗作為一個基礎，去發展關於純粹經驗的精細描述，亦即現象學的描述與還原。但是我想這個問題並不在我們今天的討論範圍內。

第二個是關於氣的問題，這也可以作非常多的討論。至於先天的氣、後天的氣、起心動念這個部分跟呼吸的關係，以及心念與身體感同時作用的關係，這方面有非常多的例子，譬如能劇的演員一輩子將生命貢獻在演劇當中，他本身在對身體的調整、對心念、對氣的調整、一直到對整個生命的實踐，使得他的演出作為一個生命的技藝、一個工夫操守的呈現。但是這是一種特定的工夫實踐方式，也是自成一格的自我藝術，我們同樣也可以透過現象學心理學方法來進行這方面的經驗研究，但是就今天「真理與工夫」這個論題的初步開展來說，這些部分恐怕需要更多的時間、思考與對話才能觸及。

就今天整個會議的主題來講，我想回應王先生的是，那麼為什麼這些現象學的經驗描述與還原不是被放在首出的位置來談。回到傅柯或德勒茲這兩位法國哲學家的思考脈絡來看，跟馬克思主義在當代法國的命運一樣，在六〇年代之前，他們已經有一段歷史經驗。現象學與馬克思主義在法國的發展在六〇年代之前都走向人文主義，在他們的歷史經驗中，這些人文主義的發展，到後來都會忽略真正的政治現實。當我們去肯定一個純粹的經驗，並快速將之普遍化，譬如將氣的論述、或某種相應的工夫實踐方式普遍化，覺得人應該在某種生活方式或政治制度下生活才是一

種理想的生命狀態，這樣的人文主義無法思考自己所認定的原理的盲點，特別容易忽略當下的知識／權力跟政治現實的問題。所以，經過這段歷史教訓，傅柯在巴舍拉 (G. Bachelard) 與岡居朗 (G. Canguilhem) 的影響下，質疑現象學方法的局限，認為我們若要談論人的自我技術，理應將主體的感覺跟生命經驗放在具體的歷史脈絡下來談，亦即，理應將之置放在一個語言傳統或是概念的歷史發展過程下來談。從這樣的脈絡來看，我們或許可以了解，傅柯或德勒茲一方面從現象學的傳統吸取了主體哲學的方法，但是他們所受到的科學哲學傳統的薰陶，也要求他們反思人文科學本身如何可能的問題，這也就是何老師、楊老師的文章為何一定要處理語言、歷史的問題的緣故，簡單地說，他們討論的重點在於：人文社會科學如何可能？其論述的歷史條件與主體經驗的條件又是如何交纏作用的？我想，這是傅柯對真理與工夫問題的談論方式的重要貢獻。

林月惠（本所副研究員）：我用一個形象化的方式來講。牟宗三先生在去世之前曾經有兩度在臺大醫院住過蠻長的時間。在生病期間，他心中想的不是他身體上的病痛。這期間正好是臺灣在李登輝主政時期，統獨問題的爭議、主流非主流派、在野自立的各種混亂狀態都發生了。在他病中的札記裏，整個思考關懷的不是身體的病痛。他做兩件事情：他不斷地闡述從明朝亡國之後，一直到中華民國政府成立的整個歷史脈絡。他對西安事變有獨特的看法、對民國的很多人物有品評、對於整個國府播遷來臺，他有很深的感受。牟先生透過歷史的敘述，重新理解從明亡國、文化亡了之後到現在的情境。一個已經生病、體力很衰弱的老人家，但是他所關懷的是這樣的問題。另外，他還感覺到統獨之外的一個很敏銳的語言書寫問題。他覺得在中國大陸並不會有例如山東方言與其他方言的衝突，但是為什麼在臺灣會把語言的問題敏感化到當成一個政治鬥爭的工具？他看到族群問題會發生一些撕裂的狀態，所以我們今天看到的民粹操弄，他當初都預見了。一個傳統儒家的知識分子對政治的關懷，即使是在病痛中也不曾停止。每天下午三、四點鐘的時候，他會到臺大醫院六樓的畫廊逛逛，他有他一個美學空間的營造。我們可以有這樣的圖象：牟先生從病房的窗口望出去，正好面對總統府。他有很多的感嘆，認為中華民國是正朔所在。同樣，他對知識分子有很高的期待。到最後，整個場景可以從政治的關懷落實到日常生活當中，他有他的病裏乾坤。我們可從哲學家的病痛中看出生命的另一種美感出來。這是一個比較切身的體驗，這是一個哲學家生命的書寫，而牟先生的著述工作，正是他生命工夫的開展。