

※真理與工夫專輯※

牟宗三哲學中的理論與實踐

——由「本體工夫」轉向「理論實踐」之可能

林維杰*

一、前言

本文分析的重點，是牟宗三先生的哲學思辨中主體存在與工夫實踐兩者間所包含的新外王（知識建立）向度。而討論的進路，則是由其「本體與工夫」過渡到另一個「理論與實踐」的層面，並由後者所透顯的實踐基調來證成前者所涵蘊的工夫性格。如此證成的出發點，首先是源於這樣的看法：牟氏的哲學只是某種主體哲學論述，即使其中強調工夫，但也只是主體的工夫；再者是認為這樣的主體與主體工夫對當前的政治知識社會毫無發言權。本文嘗試對第一點進行辯護，而第二點則從某種轉化的進路來調解牟先生的論述。

傳統內聖外王的思維方式，雖不排除主體與工夫之間的聯繫而有著強烈的實踐意涵，卻常被視為以主體或本體為基本特質。此化約式的主體論述，在內聖與外王兩面皆受到嚴厲的挑戰。就內聖一面而言，臺灣晚近十數年來的氣論研究、身體研究與對工夫論的重視¹，代表了對主體觀點或視野的改變。氣、身體以及由此延伸而來的工夫——相對於道德主體或本體的優越地位來說——不再是純粹的附屬概念

* 林維杰，本所助研究員。

¹ 楊儒賓的《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年）似乎是臺灣較早且較有系統研究身體與形氣方面的專著；而他和黃俊傑合編的《中國古代思想中的氣論與身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993年），更是這方面的經典性文集，書中收錄了海峽兩岸與日本學者的相關論文。而劉又銘的《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》（簡稱《理在氣中》）（臺北：五南圖書公司，2000年），則是系統地梳理儒學氣本論的緣起與重要人物，並對海峽兩岸氣學研究的學術始末有所檢討。

或次階存在，而可能是另一種不同的實現場域與證成方式，甚至是新的「本體」（或反實體意義下的「實在」）以及新的（非本體）工夫。這樣的方向改變，特別是對非理學工夫論的重視，不僅迥異於當代新儒家的思考方向，也是或基於批判整個宋明儒者（以及對他們的重新理解）、或基於當代西方哲學反實體與反主體潮流，而形成對此階段思考的嚴峻挑戰。另外就外王一面來說，此主體論述對「學統」的知識問題似乎缺乏解決之道，對「政統」的民主問題好像也束手無策，所以面對現代課題時只能講倫理而不能說法制，只能談見聞而不可論知識，其「實踐」在當代常有無力感。此意味著如果工夫論或實踐問題一直限制於道統架構下的主體範圍，不但外王的政統開不出來（政統乃道統的附庸，故只能說治統），客觀的學統也開不出（只能談某哲學家的提法或講述，而不能說系統或理論）。如果民主政體的發展在臺灣靠的不是儒家，而是經常倚賴政治人物與法政學者的反省與思索；而科學與知識也不需要儒家，它們靠的是科學家與各學科的專家，那麼在這個時代，儒者可以說些什麼？是國故的整理，倫理生活的工夫教本，或者只是政經社會的最後迴響？直言之，儒學提供的是「逆所能」的主觀可能性（只能談主體性格）？還是「順能立所」的客觀知識性（由此主觀性格建立客觀系統）？牟先生曲通式的由良知坎陷所嘗試建立的主體說明，表面上似乎只能說明前者，但他對內聖主體的說明中實際上潛藏著某種豐富的工夫意涵（特別從「即本體即工夫」與「即存有即活動」之類的「雙即」表述可以看出這一點），而此意涵不僅與新的氣論（身體觀所包含的工夫論）相表裏，同時也代表著一個由本體——工夫轉向外王架構的理論——工夫之可能性。只是這個轉向是牟先生理論中所蘊含之可能，因而表現為某種牟宗三哲學的補充？抑或是個真正的挑戰，從而推翻其立論？這需要分別針對上述兩點進行分析，特別是第二點的問題，如果學統的問題（如牟先生一樣）設定在本體與工夫，那麼對知識的設想便是：主體方面由良知坎陷為知識心，工夫方面由良知的不容已來尋求知識。這套解釋會面臨這樣的考慮：知識的客觀建立並不是一個道德問題，而是知識問題。道德問題涉及到的知識問題被牟先生解釋為曲通，良知的曲通就代表知識建立的獨立性。但曲通也表示兩者的異質性，異質性問題如何解決？本文認為這個問題應該要擴大到牟先生自己在提及學術講述與理論時的某種特殊形態，即道德講述與道德實踐之間的關係，並把這個特殊形態與一般形態做對比。換言之，這是個知識與實踐、甚至應視為理論與實踐的關係。良知開出一般知識就是曲通，但由良知開出道德知識也是曲通。其根本癥結在於良知是否能

夠開出「所有的」知識？這涉及良知的關懷與知識的旨趣之間的分際問題。關懷即是工夫，旨趣也是工夫。更詳細地說，關懷是存有論地投入道德處境，旨趣則是知識論地投入知識建構，而本文則把相關問題延伸至知識的存有論問題，亦即除了知識旨趣的知識論性格之外，也應該包含知識關懷的存有論性格；牟先生的曲通是由道德的存有論開出知識的知識論，本文則把它進一步轉化為由知識的工夫論開出知識的知識論，這是直通。這個轉向，簡單說來，即是由康德轉向詮釋學。本文分成三個面向來談這些問題²。

首先是「即本體即工夫」的面向，此談的是本體的工夫性格，亦即由工夫證本體。此工夫實踐之意涵乃是與道德主體相關的「主體關連義」，談的是良知的不容已呈現，就此而言，所謂的工夫實踐乃表現為某種「順」的道德理性活動，是「即本體即工夫」的進路。

再者是「即理論即實踐」的面向，此時的實踐表現為即理論即實踐的「理論關連義」。道德理性表現之種種，可客觀化、對象化而成為某種學術講述。學術講述本有一定之客觀性與獨立性，但這類理論之「建構」與「從事」，實基於儒家道德學的內在道德感與實踐性格，因而也具備著某種工夫論色彩，亦即此道德關懷轉化成講述旨趣，並在修養論的架構下採聖賢先儒之講述以誠意修身，以及在應用的含意下把這類的理論運用到日常生活與政經社會。這類的講述為理性的「運用表現」轉為「架構表現」，即或就道德理性自我坎陷而與事物相對峙，在此「逆」的對列格局中撐起講述或理論；或就此理論之存在而要求一有效之運用。就此而言，道德理論即含著道德實踐，這是「特殊的」理論與實踐的關係，但也由此而擴及到「一般的」理論與實踐的關係中，其實也包含著即理論即實踐之意涵。道德的理論與實踐關係中，如果呈現為相即合一的形態，則同時含著「分析的合一」與「綜和的合一」關係。綜和的合一是知識或理論之系統的建立之後，必然要求此知識或理論系統能夠有某種應用的效果，兩者具有先行與後發之順序；分析的合一則是由情境關懷開出知識旨趣，這首先並非指向單純的、成形的理論「體系」，而是動態的、發展的理論「建構」。民族文化意識之憂患和關懷常指向綜和的關係，而由此關懷分析地開展出各種理論（特別是知識系統），這就牽涉到最後一點：牟先生所提出的

² 依牟先生，知識與民主的開出乃是循道德理性之坎陷，唯民主之新外王問題委實較為複雜，理應另文處理，此處不論。

良知坎陷之相關問題。

良知坎陷為道德理性之「逆」的坎陷表現，其坎陷或為良知自身之坎陷，或為文化心靈之自覺，而要求民族文化之發展由道德性坎陷地有所轉向，此二者皆與物有所對峙而建立起知識，這類知識有其客觀性與獨立性，亦可原則化、系統化為某種理論。良知之坎陷涉及「知識主體」的可能性問題，文化心靈之坎陷則要求道德的學術講述轉為知識的理論講述，涉及的是「知識精神」的可能性問題。而無論是主體或精神，講求的皆是客觀有效之知識或理論的建立。此知識或理論雖在延伸的意義上扮演道德的工具角色，但畢竟獨立於實踐之外，因而兩者是綜和的關連。由綜和走向分析，在牟先生即是良知如何坎陷為知性以開出知識。由上述第二個面向的解析來看，由理論建構的再進一步，可以細分出第一層旨趣之「理論建構的情境關懷」與第二層旨趣之「理論設置的建構旨趣」之間的因果與動力關係，這種關係當中，存在著關懷與旨趣之間的「同質推進」或「異質轉化」之區別。異質的轉化乃由道德關懷異質地轉化為知識旨趣。但單純由這種異質性而立說，或許存在著異質干擾的危害性³，也可能無法建立一套理論或知識，所以必須把問題轉向同質的推進，亦即從知識關懷推進為知識旨趣。

二、即本體即工夫的「道德的形上學」

牟宗三先生的學術研究中，最引人關注的可能是他那劃時代的、整理宋明六百年儒學史的三冊巨著《心體與性體》以及其續篇《從陸象山到劉戡山》。這套書的主要貢獻，是提出有別於傳統二系說的「三系說」。學界熟悉的三系說，把宋明儒學梳理為象山陽明、伊川朱子和五峰戡山三個系統，而其中的關鍵——誠如書名所標示的——在於心體與性體的關係，陸王的本心良知、程朱的心性分設以及胡劉的以心著性⁴。程伊川和朱熹捨《庸》、《易》、《論》、《孟》，另尋途徑以《大學》的格物致知進路所建立之「靜涵靜攝」的「橫攝系統」，固然不為牟先生所

³ 亦即受政經社會實踐傾向之干擾。

⁴ 依據劉又銘的研究，張岱年是大陸最早（三十年代）提出另一種「三系說」形態的學者，他區分了唯理（程朱）、唯心（陸王）與唯氣且唯物（張載、王廷相、王夫之以及顏元、戴震）三個系統或線索，這個區分逐漸在八十年代獲得大陸學界的正式肯定，並以「理本論」、「心本論」與「氣本論」三分宋、明、清三代儒學，說明見劉又銘：《理在氣中》，頁5-6。

喜；而五峰戢山於穆不已之體以言性、再言「心之形著義，以心著性而成性」⁵，以及象山陽明承繼孟子學脈的心學架構，則為先生歸結到程明道「縱貫系統」之「圓教」規模下「一圓圈的兩來往。前者〔五峰戢山〕是從客觀面到主觀面，而以主觀面形著而真實化之；後者〔象山陽明〕是從主觀面到客觀面，而以客觀面挺立而客觀化之」⁶。這種主觀面與客觀面的雙顯與往來，根本言之，即是「由《論》、《孟》、《中庸》、《易傳》之發展以明其通而為一為合法」⁷。順此主觀面的統一，由盡心成性而至天道性命通而為一的合法性（以至於分判三個系統），牟先生提出了兼具縱貫系統、自律道德與方向倫理的所謂「道德的形上學」(moral metaphysics)⁸，而有別於朱子依於橫攝系統、他律道德與本質倫理的所謂「觀解的形上學」(theoretical metaphysics)⁹。「觀解的形上學」根據朱子主智主義的認知橫攝性格而建立，所以牟先生又稱之為「主智主義的道德的形上學」或「智的形上學」¹⁰。若依牟先生的這種解析，則由「仁」實踐地感通潤物而建立之形上學，似亦可稱之為「仁的形上學」。一般說來，儒者是仁智雙顯的，也可以對他們做這樣的要求，所以這裏的區分是指其形上學架構所呈現的實踐感通與主智觀解兩種形態差異。如此則應聯繫到另一種形上學分類。

「道德的形上學」與「道德底形上學」(metaphysics of morals) 兩者¹¹，是牟先生順承康德之意而提出的兩種不同形態。「道德底形上學」著眼於建立道德行為的「條件」或「預設」，是就先於經驗而作為經驗的客觀條件來說，即主體作為實踐

⁵ 牟宗三：《心體與性體》（臺北：臺灣學生書局，1985年），第1冊，頁46。

⁶ 同前註，頁48。

⁷ 同前註，頁42。

⁸ 同前註，頁87。

⁹ 同前註，頁87、97。依牟先生，本質倫理 (Wesensethik) 與方向論理 (Richtungsethik) 為海德格之區分，以前者來說康德之前的倫理學，以後者來說康德的倫理學。本質倫理是以存有論的圓滿來說善（柏拉圖、荀子、朱子屬之），而《論》、《孟》、《庸》、《易》與宋明另兩系儒者則屬於方向倫理。見牟宗三：《中國哲學十九講——中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》（簡稱《十九講》）（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁405。

¹⁰ 牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁97。

¹¹ 順語詞來說彷彿是兩種形上學，唯道德底形上學之「底」是牟先生依朱子習慣而用作形容詞，與「的」作為所有格不同，所以道德底形上學乃是「以形上地討論道德本身之基本原理為主，其所研究的題材是道德，而不是『形上學』本身，形上學是借用」（同前註，頁140）。

之超越根據 (transcendental ground)；此「本體」進路的形上學強調主體的「存有」性格，實踐之主體在此只成就其存有性。而「道德的形上學」則是由主體的實踐（即顯即用）立言，其由道德的「工夫」進路著眼，強調實踐之所以可能的主觀條件，呈現的是主體的「實踐」性格¹²。關連於宋明儒學的脈絡來說，「道德底形上學」著眼於性體作為工夫實踐的超越根據，是某種「靜態」的先驗或根據陳述¹³；而「道德的形上學」則由心體之實踐出發，彰顯的是某種「動態」的工夫或實踐，由心體的「活動」超越地體證性體之「存有」（攝存有于活動），亦即由實踐體物無外、甚而澈證道體妙運萬物，故牟先生認為由工夫出發亦涵攝地涉及一切存在，應含有「本體的陳述」與「宇宙論的陳述」兩者，故可綜合地說出某種「本體宇宙論的陳述」(onto-cosmological statements)¹⁴。簡言之，「道德底形上學」是認知地、對列地「說明」條件，其「智」的有執形態把性體和天理俱橫推於外而成認知對象（觀解式說明），只是理論地鋪陳一套，程朱的「觀解的形上學」屬於這一形態¹⁵；「道德的形上學」則是工夫地、直質地「證成」條件，其「仁」的無執形態將性體與天理皆輻輳於心體之呈現感通，象山陽明與五峰蕺山皆屬於這一形態。換句話說，牟先生要標舉的是：由工夫實踐來證成本體之路數（即本體即工夫），在道德學的評判上，要勝於先成立條件或根據（本體）、而後為工夫實踐取得合法性之路數（由本體開工夫）。這種「道德的形上學」所呈顯的實踐優位性，即相稱地表現於道德理性所展開的三種層次或意義，此三項意義是：內在主體之超越的建立（第一義）、超越天道的宇宙論證成（第二義）以及澈上澈下打通一切存在與歷史的決斷（第三義）¹⁶。這三種基本上若藉由德意志觀念論的主觀、客觀以及絕對三

¹² 牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁8。

¹³ 「道德底形上學」強調性體作為工夫實踐的先驗（超越）根據，但若可由性體進一步溯至超越的天道實體，則天道實體亦成為所有存在者的超越根據。因為依牟先生，「道德底形上學」本來只說明心性主體作為實踐的先驗根據，但對照先生對天道與主體之間在先驗意義下的「超越親和性」(transcendental affinity)的說明（同前註，頁22），天道實體實可進一步依「道德底形上學」進路予以說明。此可參閱本人的另一篇文章：〈牟宗三先生論儒教〉，《揭諦學刊》第7期（2004年7月），頁101-102。

¹⁴ 牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁9。

¹⁵ 更徹底的說，依朱子的心、理二分架構，心體根本無法實踐地、工夫地「證成」性理或天理，只能循心體之領具性格而認知地「說明」心性天的存有性格。

¹⁶ 牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁117。

者所加以辯證綜合地說明之意義，其第一義與第二義分別可視為「道德底形上學」與「道德的神學」¹⁷，而第三義則為「道德的形上學」。牟先生批評康德只能建立「道德底形上學」（也就是說意志自我立法之說明只能先驗地建立第一義），並因著西方宗教的傳統而只能講述一套「道德的神學」（藉由上帝存在與靈魂不滅之進路來證立道德實踐），他強調只有宋明儒者才真正能把「道德的形上學」與「道德的神學」這兩套打通為一套¹⁸。特別是對牟先生而言，問題不僅是打通這兩套道德學，同時亦將「道德底形上學」與「道德的神學」兩者消化於標舉實踐優位性之「道德的形上學」¹⁹。亦可說，道德的形上學不僅將道德的神學中那個能創造萬物的位格存有消化進來，並且藉著道德的無限智心之感通形態（無執存有論）來消化與下開一切的觀解形態（有執存有論）²⁰，而不僅只是消化道德的神學。

然而藉由實踐而打通主體與宇宙的進路，並不表示取消本體的重要性，也不意味某種閉鎖且獨立的存在實體，而是表明：藉著工夫而證成主體自身為澈上澈下的本體，離開工夫無法說主體，甚至在「究極」（勝義諦）的意思上顯示主體就是工夫（心體是「工夫之存有化」），工夫即是主體（工夫是「本體的活動化」）；因而牟先生所提的「即存有即活動」或「即本體即工夫」，並不只是消極地說本體具有活動性、以及活動不能離開本體，而是更積極徹底地以「雙即」來解消實體與屬性、存有與活動的兩重區分。不從非形上學與認識論的「光景」切入（主體凝滯成獨立之實體、自我異化成客觀之對象）、而是從活動與實踐的角度切入，健行不息之心體而且上接大化流行之天道才能獲得較為真實的生命感。然而這種主體並不只是呈現單純而素樸的生機論，因為它全幅是善，不論它如何生動活潑以達於至極，總是不可能活動過程中經歷某種異質的轉變，因而它本身就有所限制，即在由主觀到客觀、或由絕對超克主客觀的活動中限制它自己轉變為他物，所以在此意義下，每一次的工夫所證成者，似乎總是同一自體。但由於每一次的工夫實踐總是在道德處境或機緣中的一次性證立，因而所謂的自身或自體也只是某種權說，實則主

¹⁷ 若就第二義之宇宙本源說，「道德的形上學」亦可對比於神學而曰「道德的神學」（同前註，頁140）。形上學指的是康德意義下相對於經驗特殊性的先驗而純粹的部分（而非單指超越性），就此而言，理與體（包括天道）皆涵攝在內。

¹⁸ 同前註，頁10。

¹⁹ 參見林維杰：〈牟宗三先生論儒教〉，頁101-102。

²⁰ 參見牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁340。

體是藉由每一次的工夫實踐才得以確定其自身，因而此處可以順著牟先生的觀點而初步歸結出這樣的論點：在實踐中，主體才真正「表現」了它自身，而由於主體只能是善，故亦反過來「規範」了實踐的表現向度，這是實踐哲學關連於主體時所展示的強度與廣度，廣度指的是藉著工夫實踐，主體才得以與宇宙本源打成一片；而強度則是指主體由於工夫實踐而得到生命與實現。

三、即理論即實踐的「實踐哲學」

當牟先生把實踐哲學發展到這樣的程度，是否仍只是某種思想或系統的陳述而缺乏具體的工夫實踐？簡單說來，是否只是知而不能行？鄭家棟的說法在此頗具反省的代表性，他接受牟先生是個「智者」形態之哲學家的說法²¹，並說其學問形態為「知識化的儒學」²²，這樣的說法似有一定的道理。從牟先生對宋明儒學，甚至佛學、玄學與西方哲學（包括羅素、懷德海、康德、海德格與維根斯坦）的處理以及從中鑄造出的種種概念與系統看來，很難不承認他是中國近代哲學中思辨能力的第一人；但鄭家棟認為牟先生的講述「有本體而無工夫」，他說：「牟先生書中所注重者仍然是本體而非工夫，是本體的證立問題，而非實踐的入手處問題，工夫問題反成為了某種一般的原則。」²³因為牟先生強大的思辨能力，所以他對宋明工夫實踐哲學的釐清與建立，似乎只是把「實踐哲學」講述成某種「哲學」而不是「實踐」。這種特質，彷彿使得他比起那些較偏向於單純指點工夫和修養之「入手處」的儒者，更顯得是個重智思而輕仁德的哲學家，所以鄭家棟說牟先生表現出「知與行的內在分離」²⁴，其建構的系統乃是「學院化」與「知識化」的儒學²⁵：

實踐體證才是儒家哲學的真正基礎和出發點，理論並不是刻意追求的東西，而只是在實踐方面「深造自得」的體會。儒家哲學不是要依靠論理的周密和

²¹ 見鄭家棟：《當代新儒學論衡》（簡稱《論衡》）（臺北：桂冠圖書公司，1995年），頁63。當頁的引文提到：「有人說牟先生是『智者型』，唐先生是『仁者型』。」觀其語意應是接受這種說法，但不知提者何人。

²² 同前註，頁5。

²³ 同前註，頁132-133。

²⁴ 同前註，頁5、133。

²⁵ 同前註，頁7。

邏輯的嚴謹讓人信服，而是指點「實踐之下手處」讓人去躬行踐履，從此種意義上說，儒家哲學乃是一種廣義的工夫論。……儒學之作爲身心性命之學的真正危機，不是來自所遭遇到的外在攻擊，而正是來自「知」與「行」的內在分離。知識化的儒學所關注的是本體而非工夫，是系統的整全而非實踐的篤實，「工夫」反成爲可有可無的東西。²⁶

他又認為：

了解牟先生不需要更多地了解現實的歷史，他是一個思想者，且在一定意義上也僅只是一位思想者。他似乎與現實的歷史無緣，他存活於現實的歷史之外。²⁷

第二項批評涉及牟先生的時代意識與歷史意識，比較容易回答。牟先生關心現代化的新外王問題，應該不只是一位思想者²⁸。至於第一項批評，牟先生真是一個只重本體而不注重工夫、知與行分離的知識儒家？這個評斷可以分兩部分回答。

首先，若牟先生果真只重本體不重工夫，則此本體必是與工夫二分之本體，故他應該強調宋明儒學的關鍵點在性體而非心體。如前文所說，正是本心的「即本體即工夫」論述有著泯除「本體與工夫相隔」之「本體化」傾向，才使得一切講求性體與天道的論述能夠落實。牟先生在論到中西哲學的差異時即提到：

現代人根本不講工夫，但宋明儒學問，講本體必講工夫，本體、工夫一定兩面講。這在西方哲學中就差了。西方哲學只是當哲學看，重視理論的分解，而不重視工夫。工夫就是所謂的「實踐」。……我們之所以如此講，是因為我們有工夫，而在工夫中了解了這些道理。所以，講道體就函著工夫，講工夫就印證道體，這兩面一定是相應的。²⁹

²⁶ 同前註，頁 5。

²⁷ 鄭家棟：《牟宗三》（臺北：東大圖書公司，2000 年），頁 12。

²⁸ 關心新外王或現代化，有不同層面的關心。站在「求全」的角度，當然可以討論牟先生是否真的缺乏「倫理的行」以至於不曾參加現代中國的民主政治與科學研究，但牟先生也只是一個儒者和哲學家，他如何同時兼顧整個民族的新外王側面？此外，學術研究者、甚至哲學家本人，是否一定得參與現實政經社會與科技研發，才能稱其生命具備了實踐向度？因而才可避免知識化的指責？這種知識化的指責與現實要求，會不會是一種貌似求全？事實上，理論知識的建構本身，與此理論的應用，兩者之間的關懷與實踐意涵是不同的。把兩者等同，不僅會誤解、小覷了哲學家的思維形態，且可能產生意涵混淆的後果。

²⁹ 牟宗三：《十九講》，頁 394-395。

「工夫」與「實踐」兩詞，基本上可以互換。本體與工夫的相即，客觀化提起來說，便是理論與實踐的相即。中國哲學之講本體必談工夫，就像談理論時必談實踐。不過，鄭家棟的意思也意指牟先生著作中缺乏大量的、直截具體的修身語詞（從他舉梁漱溟之身心修養作為牟先生的參照系統即可看出）³⁰，以及傳統儒家重工夫不重理論的特點。換句話說，牟先生只有知識相而無工夫相。問題是，有哪一個「重要」的儒者，在其流傳下來的文獻當中不進行（或不自覺地進行）概念之鑄造與系統的建立？即使後人尊為亞聖的孟子，以及被人讚賞為光風霽月的周濂溪，在其「著作」中也是系統思辨的鑄造與窮索勝過於修養的提撕³¹；而宋朝以後的儒者，固然因為大量流傳下來的文獻，而可得知儒者的倫理生活起居與日常講課的工夫，但這些內容也往往因為沒有系統化而顯得枝蔓龐雜。把修剪枝蔓，而使得草木扶疏雅緻的學者評斷為知識化或學院化，似乎過於強烈。儒學，甚至中國哲學，其實並不缺工夫實踐的講述（究極而言，吾人所面對的一切都是講述與記錄），缺的是對工夫實踐的知性分解與系統提煉；而講述之外的具體實踐，則是個人的努力，這部分是求仁的必然要求，亦同時是講述時的必然要求。對儒者來說，除非他不講述，只要一作傑出之講述，就會顯出智者相與知識相。也就是說，所有的工夫問題一落入（傑出）講述，勢必把單純的實踐轉化為實踐哲學。（如果這是知識化，那麼所有曾作傑出講述的儒者皆有知行分離的傾向）個人的工夫努力雖可強化與印證其講述，並將這種印證心得「帶入」其講述，但這種心得仍必須消化至系統與架構之內而表現出智者相，亦即工夫相往往消攝於知識相當中。更何況某些傳統儒者之所以令人產生一種似乎比較重工夫實踐的印象，乃是因為他們未經異學（佛學、西學）的挑戰而提不起系統。就知識的概念系統而言，在這個西學系統性與概念性如此強盛的時代，中國哲學缺乏的正是這類條理化的系統與清晰性的概念，牟先生的工作很大一部分是基於中國哲學的弱點而進行的一種補強工作。

再者，「知與行的分離」以及「知識化儒學」這類的說法，有必要了解其限制。任何學者或儒者，不管是單顯思辨或仁智雙顯之典型，只要他進行講述，所流傳下來的經典性講述必然是窮思力索下的「客觀化」產品；而這些產品，不管是否

³⁰ 鄭家棟：《論衡》，頁 132。

³¹ 若不是通過朱子的記載，甚至通過牟先生的概念分解，朱子的老師李延平充其量只是個具有良好修養的鄉儒。

為一和生命實踐有關之理論（牟先生總把中國哲學視為生命的學問），皆有某種理論的內在實踐旨趣和關懷，也同時包含著理論的外在應用要求。即使是實踐哲學，也有其哲學建構之實踐興趣（而不是談實踐），以及建構之後的實踐要求（實踐哲學的實踐）。套用康德的話來說，前者是分析的，後者是綜和的³²。這便涉及前文提到的由「本體與工夫」所涵蘊的「理論與實踐」，特別是牟先生在討論「道德的理想主義」時所帶出的「理論與實踐」之關係，他首先表明：

「理想」的原意根于「道德的心」。一切言論與行動，個人的，或社會的，如要成為有價值的或具有理想意義的，皆必須依據此原意的理想而成為有價值的，成為具有理想意義的。³³

這種理想主義，意指由個體以至群體的各種道德實踐表現，但不只是客觀的道德判斷，而是由此判斷反顯出主觀的道德感或道德心（生動活潑怵惕惻隱的仁心）³⁴，換句話說，這種主義根源於「道德主體」的不容已而開出活動和工夫，因而才得以彰顯理想性。有理想性就有積極性，道德的理想實踐即為道德之「積極的實踐」³⁵。這種「理想主義」亦與「道德的形上學」相表裏，只是後者較偏重於由工夫實踐通向本體——宇宙，而前者則偏重於由個體之實踐講述，以至於各種群體之客觀表現（家庭社會的日常生活到治國平天下），含有濃厚的政治社會氛圍；此兩者一個重宇宙論，另一個重政治學，合起來或可簡稱曰「道德的政治宇宙論」，而皆從道德的工夫主體（主體工夫）出發。在這種積極的實踐中，均可道德地圓成自身與成就他人，而儒者之實踐則本於他們「由踐仁中所顯示的學術或原則，並非一氣流走，泛濫無歸，所以他們的實踐又有理論的積極性，即有學術或原則作指導」³⁶。所以這裏談到的學術——原則（或理論）與實踐的關係，根源還是由本體與實踐的關係轉出來的，牟先生說：

³² 實踐哲學，首先是一種哲學（理論或知識系統）而不是實踐（工夫），就此而言，是可以存在著有理論而無實踐的哲學家（理論與實踐是綜和關係）；但因為所有的理論本身亦含有某種工夫實踐之向度，所以不可能真正存在一個只有理論而無實踐的哲學家（分析關係）。

³³ 牟宗三：《道德的理想主義》（簡稱《理想主義》）（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁13。

³⁴ 同前註。

³⁵ 同前註，頁39。

³⁶ 同前註。

儒家以盡倫盡性踐仁的實踐之積極性為基礎，他們本質上就是實踐的，而他們的實踐復有原則之積極性，決不是一時的靈感，而他們的原則就是從其盡倫盡性踐仁中所顯示的道德實在，所建立的學術。他們的理想主義是內在地必然要行動：所謂「內在地」是說他們在盡性踐仁中所顯示的悱惻之感，心理合一之仁，不容已地要推動他去實踐。³⁷

所謂的儒家學術乃是道德感之客觀化為理論或系統，因而實踐在此特別指那種就道德意義而言的實踐。簡言之，道德意義下的本體與實踐，客觀地轉進為道德意義下的理論與實踐，這就把「實踐」一詞的最重要意涵約束在道德學之內，甚至由此道德地約束「理論」之意涵，牟先生因而這樣推論出實踐與理論的兩層關係：

一、實踐與理論是合一的。（這個理論當然是指他們在踐仁中所顯示的學術之講論言，不指普通哲學理論言。普通哲學理論不一定是可實踐的，也不必與實踐有關）二、實踐是理論的實踐，有原則而不泛濫，故為積極的；理論是實踐的理論，可實現而不空懸，故為積極的。³⁸

相較於「普通的哲學理論」（其實亦可視為普通理論或一般理論）來說，這裏的「學術之講論」是特殊的、與道德實踐（踐仁）相關的理論，可說是「特殊的道德理論」。道德理論之必然與實踐有關，甚至要求是可實踐的，其實是依據康德之由實踐理性言實踐而來。此實踐有別於亞里斯多德之「實質式倫理」而著重於「主體式倫理」³⁹，牟先生之道德的實踐主要即是在康德的這個意義底下。

³⁷ 同前註，頁 53。

³⁸ 同前註，頁 39。

³⁹ 實質式倫理 (substantielle Sittlichkeit) 著重於經驗、世界與歷史的具體性，而相對於主體式倫理（倫理學的主體主義）之著重於先驗、形式與非歷史的抽象性。依據黑格爾關於道德 (Moralität) 與倫理 (Sittlichkeit) 之區分，顯然亞里斯多德屬與後者，是一種具有 W. Schultz 所稱親近世界 (Weltvertrauen) 特質的生活世界倫理學 (Lebensweltethik)，而康德則遠離世界與害怕世界 (Weltangst)，為謝勒 (M. Scheler) 所稱的存心倫理學 (Gesinnungsethik)。（見 Walter Schultz, *Grundprobleme der Ethik* [Stuttgart, 1993], pp. 16, 65.）從先驗哲學的進路——特別是對照亞里斯多德的實質式倫理來看，康德遠離世界的說法當然有一定的意義。牟先生源於道德感而關懷世界（歷史文化與國家民族），雖然顯現出強烈的黑格爾與亞里斯多德色彩，但本質上仍是個康德——大乘起信論主義者。關於牟宗三理論中的康德與黑格爾性格，可進一步參看李明輝：〈牟宗三思想中的儒家與康德〉，收於《當代儒學的自我轉化》（北京：中國社會科學出版社，2001 年），頁 48-80。

事實上，依據李明輝的研究⁴⁰，在康德哲學中「實踐」一詞有兩種意義，其一是「與理論相對而言」的實踐，此實踐係指理論的應用，亦即「應用於在經驗中出現的事例」⁴¹；另一是「表現主體底自由」，此見《判斷力批判》的〈導論〉初稿：

關於我們能視為實踐者（就它因此值得被納入一門實踐哲學而論），有一項重大的、且甚至對學問底討論方式極為不利的誤解。人們曾以為可將治國之術、國家經濟、家政準則和社交準則、健康之道、以及心靈和肉體底攝生法均歸諸實踐哲學（何不乾脆將所有行業和技術均歸入其中？）；因為它們畢竟均包含一套實踐命題。然而，實踐命題固然在設想方式上有別於理論命題（這些命題涉及事物底可能性及其決定），但並不因此即在內容上與之有別，而是唯有探究依乎法則的自由的那些實踐命題才與之有別。⁴²

在設想方式上，實踐命題與理論命題有別，後者無關乎應用或實踐，前者則涉及在經驗中出現的事例。即使如此，由於兩者皆未依乎法則的自由（道德意義的自由，亦即無待於任何經驗條件的自由）⁴³，所以並無內容上的差別。也就是說，因為這兩者並不是依於道德法則的純粹性或先驗性，所以沒有實質上的差別。真正的實踐則是「表現道德主體底自由，而這種自由無待於任何經驗要素，故超越一切歷史情境及社會條件；唯有以這種意義的『實踐』為基礎，前一種意義的『實踐』〔按：即理論之應用的實踐〕才有意義」⁴⁴。道德實踐遵循法則，法則是意志主體的自我立法；而普通實踐則是理論的應用，即應用於經驗。由這種主體式倫理的實踐意義來類比地看待理論（以理論類比於法則），則實踐所依循之理論就如同實踐所遵循之法則。實踐必然要求道德理論之遵循，而非道德的、普通的理論並沒有實踐的必然性（亦即並不一定能夠應用於經驗）。因而牟先生所謂「理論的實踐」主要乃是

⁴⁰ 以下說明引自李明輝：〈當代儒家之實踐問題〉，收於《儒學與現代意識》（簡稱《現代意識》）（臺北：文津出版社，1991年），頁27-28。

⁴¹ *Metaphysik der Sitten*, in *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe, 簡稱 KGS), Bd. 6, S. 205. 轉引自李明輝：《現代意識》，頁27。

⁴² “Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft,” KGS, Bd. 20, S. 195f. 轉引自李明輝：《現代意識》，頁27。

⁴³ 李明輝：《現代意識》，頁27。

⁴⁴ 同前註，頁28。

道德理論的實踐，而「實踐的理論」也是道德實踐的理論；如此一來，理論與實踐的「一般」關係便讓位於「特殊」的道德理論與道德實踐之特定關係。牟先生認為這類特殊的實踐與理論才能談一種必然的「合一」關係，因而他說「普通哲學理論不一定是可實踐的，也不必與實踐有關」，換言之，普通的理論與實踐並無談論合一關係之必要性。這樣的說法，對於本文討論的重要性在於，如果只有道德形態才有合一關係，則普通形態只能談知識的有效性（意思是只能由某項知識之應用來審視其建立是否有效），而無法建立其可能性（知識建構之可能）。甚至只能分別談論知識結構的樣態以及知識應用的有效性，而不能談論兩者的因果關係。如果考慮到兩者的因果關係，則關心的焦點勢必由理論與實踐之特殊的合一關係擴大到普遍的合一關係。這樣的擴大，就把實踐問題由康德聯繫到詮釋學。

高達美 (H.-G. Gadamer) 在分析理論與實踐的關係時，曾通過詮釋學的理解與應用之關連性而類比地指出：就理論與實踐而言，具有素樸的、邏輯地後發 (nachträglich) 於理論的實踐要求，以及根源的、邏輯地與理論同在的實踐本質⁴⁵。按照高達美的詮釋學解釋，「所有的」這類關係其實皆兼含前文所提及的「分析」的合一與「綜和」的合一關係，前者是因著理論建構的「內在」關懷而同時涵蘊著理論底實踐，後者指實踐依於其理論而理當「外顯」為某種實踐。根據這樣的說法，我們可以延伸地視這種普遍的合一關係為倫理學的應然關係，以及存有學的實然關係；或視為倫理的綜合關係與存有的分析關係。當牟先生把特殊的、道德的理論——實踐關連性視為必然的合一關係時，其實也包含了這兩種關係形態。因為他一方面強調「儒者的實踐有理論的積極性，即有學術或原則作指導」，從而在道德實踐需要理論加以指導的關係中，便間接透顯不掛空、不空懸的理論具有某種積極性以指導實踐；這是理論先在與實踐後發的關係（即不僅是理論與實踐的一般形態才有這種前後關係），其關係雖是前後的，卻因為要求兩者加以聯繫，所以其表現是「綜和的合一」。另一方面，牟先生又認為這些理論是關於實踐的理論，即意味

⁴⁵ 高達美的理解與應用、理論與實踐之間有著對稱結構，相關論述見 Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen, 1990), 312f; H.-G. Gadamer, *Lob der Theorie* (Frankfurt a.M., 1991). 如果將高達美關於理論與實踐之同時的與先後的關係轉成倫理學問題，則先後性是康德式的，而同時性是亞里斯多德式的。

著（道德的）工夫實踐本身便作為理論的關懷，儒者建立的學術與透露的理想主義特質，顯示了某種內在行動的必然性，這是依據於悱惻之感而建構的，而不是反過來由學術講述或理論來規定或要求這種悱惻之感。這是建立理論時，道德感自身作為關懷旨趣底「行」與「工夫」，此是「分析的合一」。換句話說，道德理論之關懷即是道德知識建立時的必然，此道德主體即涵蘊著側隱感通而客觀地提起來成一套講述與理論，其重點則轉移到此側隱感之工夫實踐與知識講述之理論建構兩者間的關連，而非單純只是主體與講述之關連。此中呈現的關係是：「理論建構」本身即是「工夫實踐」，亦即理構（理論建構）與工夫是分析的合一（然而此中亦包含了講述者的知識興趣而非單純的側隱感。知識旨趣與側隱感的相關問題，詳見下文），而理論（理論存在）與工夫則是綜和的合一。因此就「理論的實踐」以及「實踐的理論」而言，「實踐的理論」顯示兩者的分析性，「理論的實踐」則顯示兩者的綜和性，而此在牟先生皆攸關於道德範疇。簡言之，牟先生在此是由綜和與分析形態來處理「道德的」理論與實踐關係。

四、「良知坎陷」中旨趣的異質轉化問題

當牟先生面對共產主義所主張之「認識在實踐中完成」的〈實踐論〉要旨時，又把實踐與理論的關係擴大到一般形態（即不僅只是道德形態或普通哲學形態），牟先生說：

實踐，有是道德的實踐，有是政治活動的實踐，有是成就科學知識的科學實踐（實驗）。因此，知識或認識，亦因而有聖賢學問中的知識，有政治活動中的知識，亦有科學的知識。這三者是不能混為一談的。⁴⁶

牟先生有三統（道統、政統與學統）之說。實踐分成道德、政治與科學的實踐，而知識亦有此三類的知識，這三種分類，即相應於三統。三統當中，道統應由道德主體、政治與科學則應分別由政治主體與（科學）知識主體開出。道德主體的體認在中國文化中很早熟，但政治方面開不出民主、知識方面開不出科學則是事實。這些匱乏的根源，自然可以說是主體的問題未曾解決。當牟先生指責共產主義只知了解（認識）的實踐而不知道德的實踐時，乃是一方面指責它把知性主體所開之實踐混

⁴⁶ 牟宗三：《理想主義》，頁 91。

同道德主體所開之實踐，而另一方面突顯的則是實踐之主體問題⁴⁷。但由知識建立的系統化角度看來，理論與實踐的關連性——特別是其分析關係，而非主體問題，才是癥結所在。

知識系統化而為理論，故聖賢的理論或講述以及實踐，即是道德的理論與實踐關係；科學與政治的理論與實踐，則是一般的關係。由政治的關懷——落實以及（科學）知識的旨趣——應用著眼，其中亦理應存在著「分析」與「綜和」的合一關係。由普遍知識的獨立客觀建立來看，其理論與實踐的合一關係一方面必須是「綜和的」，即知識或理論要求自身應該有所應用；另一方面是「分析的」，意指理論之建構即是求知旨趣或理論興趣之投入。牟先生批評〈實踐論〉把三統區分中之知識與實踐的形態窄化成只是認識客觀對象（科學知識）與實踐，而忽略政治與道德的認識與實踐關係，復次指責其把對象之認識「束縛於政治經濟活動中而不予以解放方面說，他不能救住科學知識的獨立性，學術的獨立性……」⁴⁸。當牟先生指責共產主義以認識束縛於政治經濟活動，而不能成就知識或學術的「獨立性」時，就從中透顯了「分析」關係的複雜性。

分解地說，共產主義所主張的「認識在實踐中完成」，即是認為必須在非知識的活動（實踐）中完成認識，強調的並不是知識的旨趣問題，而是知識或理論之實踐反過來成就對知識的認識。這種實踐對認識的補強或落實作用，表現出理論與實踐之「由綜和走向分析」的合一關係（即知識或理論的真正完整建構必須包含實踐），但因為這種分析關係把異質領域的成素（政治經濟旨趣）帶入理論的建構（例如科學知識）當中，從而可能產生殘害原知識旨趣的效果。故這種所謂的分析的合一，彷彿只是「虛假的」分析關係，而牟先生所謂的「獨立性」，則似應理解為知識旨趣與知識建構的合一，這才是「真正的」分析關係。而問題是，不可連結到政經範疇旨趣的知識建構，是否可以連結到道德範疇？其連結是什麼情況的連結？

詳細說來，所謂知識與學術的獨立性受非知識（政治經濟或倫理）立場之影響，可以有兩個審視角度：其一是知識之建立有非知識的旨趣；其二是知識之應用有非知識的要求。以後者來說，科學知識之要求有政經方面之應用，乃是知識的工

⁴⁷ 同前註，頁 91 以下。

⁴⁸ 同前註，頁 91。

具化，除非發生違反道德的應用，或由可否應用來規定知識的研究權利，否則知識的工具化並不一定是負面的（但知識的工具化經常自覺或不自覺地危害到知識的客觀建立）。就前者而言，科學知識受所謂非知識旨趣之影響，則較為複雜。當吾人以道德旨趣來直接規定知識時，有如直接以政治經濟旨趣來規定知識，似乎不可能建立知識或從事理論之建構，因而獨立性彷彿意指獨立的知識旨趣或關懷，亦即知識的建構中同時分析地包含一種知識的工夫實踐。但什麼才真正是知識建構時的旨趣？前文提及邏輯地後發實踐涉及一切應用的要求，而邏輯地同在實踐則涉及旨趣底實踐。旨趣涉及的是知識從事者在面對種種題材與料時，依其「處境關懷」（它可以是知識關懷，亦可以是道德關懷）而產生之知識和系統的提煉興趣（它不同於前面的知識關懷）。所以旨趣並不只是全然「封閉」在與料範圍和知識系統內的純粹旨趣，它有可能是基於某種特殊關懷而興起的一種傾向，就此而言，它已經是實踐的了。這種依於處境且與處境為一而興發之關懷——用牟先生的術語來說——即是「無執」，不管是道德的關懷抑或為知識之關懷皆為無執，可說是無執的工夫論。此關懷與知識旨趣之間容或有異質的差異，但其自身亦能轉化為推進此旨趣的動力，因而關懷之第一層工夫即轉為旨趣之第二層工夫，第二層之具體化便成就一套知識或理論。此第二層因為直接與物或材料相對，乃是「有執的工夫論」。任何的理論建構，皆由此兩層工夫旨趣所成就，即使是特殊的道德理論與講述亦復如此，其必須由某種（知識的或道德的）關懷轉化或推進而成為知識或理論旨趣，才能成就一套理論或知識。因而所謂理論與實踐之間分析的合一，固然指向理論本身的知識旨趣或理論旨趣，但由於建構者的不同關懷，其間便涉及最重要的「旨趣之轉化或推進」。道德關懷「異質地」轉化為知識旨趣，知識關懷「同質地」推進為知識旨趣，這是兩個不同的建立知識或理論的進路。問題是：單由異質的轉化是否真能成就真正獨立的知識？牟先生良知坎陷的說法即涉及到異質轉化的問題。

當牟先生在解決科學與民主的新外王問題時，他把問題連結到良知坎陷以說明此兩者的建立問題，換言之，他把知識旨趣的工夫問題連結到主體問題。良知坎陷的提法，在牟先生首先是一個民族的文化精神發展問題，因為道統不足以開出學統，故文化精神需要由「直通」改為「曲通」，他說：

外王是由內聖通出去，這不錯。但通有直通與曲通。直通是以前的講法，曲通是我們現在關聯著科學與民主政治的講法。我們以為曲通始能盡外王之極致。如只是直通，則只成外王之退縮。如是，從內聖到外王，在曲通之下，

其中有一種轉折上的突變，而不是直接推理。這即表示：從理性之運用表現直接推不出架構表現來。⁴⁹

由內聖通外王是因著道德理性的直通推衍，也就是說由理性的道德運用直接轉出知識架構。但直接轉出只是「形式的必要條件」，並非「實際的充足條件」⁵⁰，即中華文化只有「理性之運用表現」，缺乏「理性之架構表現」⁵¹，所以需要文化上的轉折。而文化上的精神轉折同時也是個體上的理性轉折：

在理解形態中，吾人建立「知性主體」（即思想主體）。在實踐形態中，吾人建立「道德主體」。此兩主體乃一心之二形，而由道德形上的心如何轉而為「認識的心」（知性主體），則是心自身內在貫通之樞紐。……在純哲學是如此，轉而觀歷史，則心之全部活動轉而為「精神」表現之全部歷程。⁵²

個體生命的轉折才能成就民族的群體生命。這種轉折或曲通即是由德性轉折成知性。知識架構須由知性主體負責，所以實踐理性（德性主體）或民族精神須得轉換成理論理性（知性主體），這是康德式的一心開二門以及二門之間的轉換。這種由德性主體轉為知性主體，即是良知的坎陷：

從「主體活動之能」方面說，卻必須轉為「觀解理性」（理論理性），即由動態的成德之道德理性轉為靜態的成知識之觀解理性。這一步轉，我們可以說是道德理性之自我坎陷（自我否定）：經此坎陷，從動態轉為靜態，從無對轉為有對，從踐履上的直貫轉為理解上的橫列。⁵³

這是動態的良知直貫坎陷為靜態的觀解橫列。由動態而言，良知之呈現是道德的形上學中所言的無執，它與物無對而能感通地創生萬有；由靜態而言，知性是良知直貫之轉成為有執，它與物有對而能隔離地觀解萬物。在這種轉化或坎陷中，觀解理性之性質與道德不相干，其架構表現和成果亦與道德不相干⁵⁴。不相干意味著（科學）知識的獨立性，但獨立性並不表示觀解理性即可處理一切，牟先生強調存在著某種「超觀解理性的道德理性之特殊義用」，這種義用必須從「人性活動的全部或

⁴⁹ 牟宗三：《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，2003年），頁56。

⁵⁰ 同前註。

⁵¹ 同前註，頁45。

⁵² 牟宗三：〈自序〉，《歷史哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁4。

⁵³ 牟宗三：《政道與治道》，頁58。

⁵⁴ 同前註。

文化理想」以觀之⁵⁵。換言之，觀解理性的活動必須受道德理性之個人式與群體式表現的節制，後者是文化的新外王要求，前者是知識建構之獨立性必須有某種超獨立性的理解。此超獨立性者，乃是道德理性「依其本性而言之，卻不能不要求代表知識的科學與表現正義公道的民主政治」⁵⁶，亦即良知之純善動機必須有一知識來表現，故「良知、道德的動機在本質上即要求知識作為傳達的一種工具」⁵⁷。良知的本性實表現為對現實處境所生發的一種道德關懷（例如見人病重），由道德關懷進一步生發為一種知識旨趣（須有治病之知識），這便是前文所說的「旨趣之異質地轉化」。唯有經過轉化的旨趣，亦即轉化的工夫，才成就了理論或知識。因而牟先生所說的良知坎陷，可以轉而成為包含「旨趣轉化」的意思。若由「旨趣轉化」而非只是「主體坎陷」的角度來看，理論與實踐之分析的合一關係，即是理論（知識）旨趣與理論（知識）建構的合一，而因為此旨趣可區分為同質之推進與異質的轉化，所以牟先生之良知坎陷為知性主體的說法，即應進一步視為旨趣的異質轉化。

這種異質轉化有兩種情況：（一）從文化精神的層面看來，中華文化的傳統道德關懷因著客觀知識之欠缺而有必要進行異質的轉化，這在牟先生論道統之不足以開出學統與政統，即可看出。但文化精神之異質轉化實際上必須以個人良知的異質轉化為基礎，因而其精神即落實到下列的可能狀況：某個深具道德感的人因著現實的知識匱乏而興起求知的欲望。然而（二）個人的求知慾若只是建立在異質關懷（道德、政治、經濟），則不但知識或理論很有可能會依著道德關懷而限制地轉化為道德之工具化與實用化，從而喪失了理論或知識之真正獨立性（但喪失獨立性，不代表知識的必然誤用），甚至無法真正建立知識。真正要建立知識與落實知識建構的獨立性，依照同質推進的進路（知識關懷之無執推進為知識旨趣之有執）來看，問題不大；異質的進路（道德關懷之無執轉化為知識旨趣之有執）則必須在其中轉接到同質的進路，即道德關懷之無執首先興發出知識關懷之無執（此後者之無執乃是依於知識需求之情境而起），再由此無執進一步產生與材料（物）相對峙的旨趣。

⁵⁵ 同前註。

⁵⁶ 同前註，頁 57。

⁵⁷ 同前註，新版序，頁 16。

個人良知式的或群體精神式的「由道德曲通為知識」之分析的異質進路，乃是基礎性的或第一階段的，只有轉接到「由知識直通為知識」之分析的同質合一進路，才可能接下去完成知識或理論的建構工作。這是對牟先生論述的補充而非推翻，原因是從道德到知識範疇，本就是異質的；然而單只是提異質式的曲通坎陷，便產生了一種跳躍，無法說明實際從事於理論或知識建構之旨趣的來源（即有執的旨趣如何來自無執的關懷）。特別是從哲學詮釋學的角度來看，一切旨趣皆源自於無執的、與情境無對的同質關懷（否則「歷史性」或「歷史化的情境」便無實效[Wirkung]可言），道德關懷無法交代知識旨趣的形成。至於知識是否有可能誤用的問題（例如科學知識與倫理學的關係），固然是個不能忽視的問題，但這應屬於理論完成後之理論與實踐的綜和合一關係。

總結來說，牟先生的三種實踐關連性當中，第一種是道德的形上學所開展的實踐與主體之關係。此主體是「即本體即工夫」的，牟先生的主體論述必須放在工夫實踐中理解而不能把工夫實踐視為主體之眾多屬性的生發或流出，反而應把工夫理解為主體的確定，故實踐與主體之關連，即是實踐本身的究極化與充分化。第二種關係是「即理論即實踐」的，此不僅顯示牟先生並非單純的知識儒家，也說明他對理論與實踐的觀點，同時包含了分析的以及綜和的合一關係。第三種關係是所謂理論或知識的獨立性問題，亦即科學知識的開出以及脫離各種非科學知識之關懷的羈絆。牟先生以良知坎陷來說明這個問題。如果直接由主體來說明，只能說明知識的主體可能性，尚未能說明理論的建構可能性。要說明此建構可能性，必須進行知識旨趣的探討。依本文的分析，此涉及「兩層工夫旨趣」的問題。牟先生在道德關懷與知識旨趣之間，完成的是某種「工夫旨趣的異質轉化」，而本文認為，若要完成一般客觀知識或理論以及理論與知識方面的獨立性，需要首先提出另一種「工夫旨趣的同質推進」（若沒有民族的憂患或文化的危機），即知識關懷之無執推進為知識旨趣之有執，這當中乃是兩層工夫旨趣的表現。若是聯繫上牟先生關懷的問題，則可在牟先生開啟的基礎上，進一步加入此同質推進的步驟，就後者而言，則可看成是三階段的旨趣工夫過程，即由道德關懷之無執興發出知識關懷之無執，再轉化為知識旨趣之有執。

評 論

林月惠*

這次會議為什麼要把傅柯與牟宗三碰撞在一起，我簡單作一個回應。會前楊儒賓、凱麟、乏筆和我討論的時候就發現：就傅柯來看，自我關注、自我技術這方面的工夫問題被顯題化了。但當代新儒家從民國初年以來，面對西方哲學強勢的逼迫，整個著力點是在形上學的建構；相對地，對於宋明理學工夫論問題的論述，反而是隱而未顯。換句話說，我們發現以牟宗三為主的當代新儒學的著力點是在道德的形上學之建構，並回應「新外王」的問題。在這種情況下，「工夫論」是隱而未顯的論題。顯然地，雙方有一消一長的情形，所以我們就將這兩個人擺在一起，試看看能夠碰撞出什麼樣的哲學議題。面對這樣的試驗，我覺得維杰這篇論文作了很好的補充。維杰這篇論文討論的是牟宗三哲學的理論與實踐問題。他談了三個問題：第一，從早上楊儒賓教授談宋明理學與反理學的思潮，這涉及當代新儒家本體論的建構是繼承宋明理學心性的路向下來，楊教授是往宋明理學去溯源。而維杰首先把牟先生繼承的整個宋明理學下的本體與工夫的問題，當成第一個脈絡，討論「即本體即工夫」問題。第二，在這樣的脈絡之下，從道德理想主義的觀點來看，維杰討論牟先生這套哲學理論的實踐性當該如何理解。第三，撇開政治問題不談，而談到知識的獨立性如何建立的問題。這是我閱讀維杰論文的三個脈絡。

在第一個問題中，他討論的是有關牟宗三哲學中的「實踐」概念，他用宋明理學術語來說，就是「即本體即工夫」或是「由本體開工夫」。我先作一個很簡短的說明。「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」、「天道性命相貫通」是宋明理學的共識。「天」內在於個人，成為我們個人的心、性，也形塑我們真實的「自我」。當天命之性內在於心性而成為我們的主體時，真正的主體或是真正的自我是有天命內在於其中的。因此，我們早上也看到了，在宋明理學的人性論中，他們相信我們的人性可以跟天命相貫通，所以才有楊儒賓所說的無限的人性論。而在現實

* 林月惠，本所副研究員。

的生命歷程中，我們人的心性主體可能被異化，它必須要有回歸天命之性的工夫。所以這樣的工夫是一個「由本體開工夫」，「由工夫復歸本體」的雙向活動，它構成宋明理學整個傳統意義之下的本體、工夫概念。維杰的第一個部分就是從牟先生的道德的形上學來說「即本體即工夫」。在牟先生的哲學系統中，形上學是從道德的進路，攝「活動」於「存有」的角度來看的。這個部分在維杰的定位中，他認為這是究極的、終極的工夫。換句話說，在傳統意義下，工夫論是要朗現主體的。這是這篇論文往上溯源的部分，接著我們往下再看，牟先生如何回應我們剛剛所講的第二個問題。

由於牟先生對中國傳統的解釋，是從道德的形上學的角度來看。因此，所有的實踐活動都會歸結到道德的實踐活動。所以第二個問題所談到的「理論」與「實踐」，是涵攝在道德意義之下的理論與實踐的問題。因而，牟先生才會說，在這個意義下，理論與實踐是一個綜合的分析關係。例如，「見孺子將入於井」時，會湧現惻隱之心，當下表現道德行動。以這樣的方式落到知識化的儒學來看，一般人會認為牟先生「理論」與「實踐」的建構可能會擺脫工夫論。但是，維杰的論文作了一個強而有力的證明。他指出，從宋明或漢唐以來的所有儒者，當他們把這理論思考所得寫下來的時候，工夫也落實在這樣的論述當中。換言之，牟先生這種「體系建構」本身就是一個實踐的工夫。簡單地說，讀書也是致良知工夫，建構哲學體系本身也是致良知工夫。當我們這樣說的時候，至少牟先生會認為在談道德理性實踐時，是有理論根據的，所謂的理論根據，會在道德的關懷中開顯出來。

第三個問題是關於「良知的坎陷」，它涉及在道德的形上學或者道德理想主義之下，知識的獨立性如何說明的問題。牟先生談「良知坎陷」是認為道德主體可以離其自己變成認知主體。這就是牟先生所談到的：「執的存有論」和「無執的存有論」。在「無執的存有論」之中彰顯出道德的主體，同時在「執的存有論」當中變成一個認知的主體。這樣的區分，把知識與道德分開來了。但是，在哪個意義之下道德仍然對知識有導引的作用？這是另一個問題。以上是我對維杰論文所作的梳理，接下來，我要請教幾個問題。

第一，維杰是用道德的形上學來討論「即本體即工夫」，但是，維杰似乎把牟先生所引用的「道德底形上學」、「道德的神學」與「道德的形上學」彼此關連起來。「道德底形上學」是對道德的先驗性作分析，牟先生借用康德的「道德底形上學」，而另講「道德的形上學」，這兩個概念是不同的。其次，有關「道德的神

學」，牟先生認為在康德的系統中必須要有這樣的說明，但儒家都不屬於這兩者。儒家的宋明理學是從道德的進入來建構形上學，因此，要說形上學就是「道德的形上學」。因此，就牟先生的思考而言，「道德底形上學」或「道德的神學」是指康德的部分，儒家是「道德的形上學」，這是兩個分開的不同問題脈絡。但維杰這篇論文分成三層，「道德底形上學」討論的是先驗的部分；然後再翻轉成第二層「道德的神學」，處理宇宙的部分；到第三層是「道德的形上學」，透過實踐的活動把它上下打通。可是這樣的討論好像與牟先生本身對「道德的形上學」的解釋有些出入，或許維杰有他個人的用意，這是我想請教他的第一個問題。

第二，關於良知可以開出一般知識以及良知開出道德知識的問題。不管是在宋明理學或在牟先生的系統中，良知開出道德知識是直通的而不是曲通的，而良知開出一般知識是曲通的，因此「德性之知」與「聞見之知」是有區分的。所以在宋明理學或牟先生的看法中，良知開出一般知識是一個曲通的過程，良知必須要坎陷成為一個認知主體。而良知開出道德知識，知是知非、見父自然知孝，這些對牟先生系統的理論或實踐中是直通的。我不曉得維杰在什麼意義下說它是曲通的意涵。

第三，關於維杰論文中知識的獨立性的展開問題。我想補上一個環節，從「道德的關懷」變成「知識的旨趣」、再變成「知識的建構」，這當中他覺得在知識建構完之後，要把前段的道德關懷的部分暫時作擱置，保有知識的獨立性，到最後再把道德的關懷拉進來。不曉得這樣的建構方式與牟先生用良知坎陷的建構方式有什麼不一樣？

第四，也許維杰受到前兩個禮拜「儒學的氣論與工夫論」研討會的影響，他認為牟先生必須對氣論在工夫論上作回應，我覺得在這個地方還不一定。我所謂不一定的原因是，牟先生當然對氣有一個特殊的規定，但是當他用宋明理學中的陸、王作為儒學的正宗時，他便可在良知這個系統中，打開由朱子「道」或「天理」所造成的僵化或自我封閉。從這個角度來看，是不是所有的氣論可以回應這個問題？我現在補充日本學者荒木見悟先生對早期大陸學者氣論的批判。大陸學者認為在氣論的哲學之下，能夠活潑化主體，不過，荒木先生認為這樣的論斷與思想史的脈絡完全不符合。在強調氣化觀點的人性論中，主體到最後不能夠被開顯，而是維持現狀，甚至被禮法所制約。因此，就牟先生而言，以良知、以陸、王為正宗的觀點，是可以回應氣論所帶來的問題。如此一來，我們又回到中國人談工夫論時，新儒家要面對乏筆所提的問題：回到人性論最基礎本質的討論，還是擱置這些本質問題，

而（像楊儒賓一樣）從歷史的各種脈絡去作工夫論的細緻討論。這是我們可以共同思考的問題。

討 論

林維杰（本所助研究員）：相關的問題，我倒過來回答。牟先生的講述會如何回應氣論？我在文章中並沒有直接處理這個問題，而只是間接點出氣論問題在這個時代的顯題化。牟先生若要回應，當然是順著相對於經驗氣質之先驗主體的道德動力學來回應，這是典型的康德架構。但是氣論中也可能含藏這樣的意思，即「氣」當中就含有某種能動性，而這種能動性可以打破先驗與經驗的劃分。第三個問題的關鍵點有二，首先是把焦點由主體論述（良知）轉為實踐論述（關懷與旨趣），其二是道德關懷與知識關懷同樣是「無執」，而且皆為無執的實踐或工夫，而知識建立之有賴於知識旨趣才是「有執」。這是對牟先生良知坎陷論述的補充。第二個問題，林月惠教授的回應很有力。牟先生從良心開出道德知識，就道德心與道德知識來說，似乎是同質的，所以是一個直通。但是知是知非、見父自然知孝只是道德關懷所生發的，並不是知識旨趣下的產物，換言之，知是知非並不是知識，所以沒有通不通的問題。若由道德與知識之二分架構來看，道德關懷轉為知識建立的旨趣之間，有其異質關係，就此而言，確實與牟先生的說法無甚差異；但我加入的「無執的知識關懷」一項，也是想補充：知識建立的企圖（或旨趣）固然與物有所對峙，但它仍應起於一與物無對的關切、關懷。此外，一個更具衝擊性的議題是：異質與否，可能不是存在於道德與知識的二分，也非存在於道德關懷與知識關懷的差異，而是在於（不管是道德或知識的）無執的關懷以及有執的企圖之間。第一個問題是「即本體即工夫」中的道德的形上學、道德底形上學與道德神學，這是對應牟先生道德理性的三層意思。我認為牟先生講這三層的意思，基本上可以套在這三層裏面來看。道德底形上學是對應牟先生講的道德理性的第一義，道德神學是就宇宙論講的第二義，道德的形上學則是以絕對的辯證綜合來打通前兩者。道德的形上學之外的另外兩種道德學型態，雖然講的是西方的東西，實際上也被牟先生收攝到宋明的系統中。在《心體與性體》的〈綜論〉部分，可以見到這種「收攝」或「打通」的意思。

鍾振宇（本所博士後選人）：林教授這篇文章最大的貢獻就是他講的由知識直

通為知識的一種同質性合一的進路。他已經嘗試把知識的獨立的重要性建立出來，可是基本上這篇文章還是在牟宗三先生的系統下，就是說我們怎樣由上面的道德開出下面的知識，怎樣從道德曲通到知識，成就知識的獨立性。可是我們對新外王的問題好像已經思考了三十年，成果好像也是一直停留在道德，沒有辦法發展出知識的旨趣，而對西方人而言也不是只是素樸地單純對知識有興趣而已。譬如牛頓，他在從事科學知識的時候，他的目的是要榮耀上帝，也就是說他是由知識曲通到道德或宗教那一面去。那麼我們現在是不是也需要用一種理論化的方式來加以吸收，對於怎麼樣開出新外王會比較有用，而不是一直坎陷，怎麼坎都坎不出知識來？

林維杰：你講的不錯，只是你提出的問題是關於知識建立的有效性，而牟先生的問題則是知識建立的可能性，這兩個問題並不是同一個問題。但良知坎陷其實也不只是單純的由個人主體到建立知識的問題，它同時也涉及文化的精神面向。中國文化是一個道德心靈的表現，但也容易被別人指摘為泛道德主義，而且往往這種指摘是歸於儒家。不過用這個泛道德主義的詞要特別小心，李明輝先生就曾專文分析過。所以我不用泛道德之類的詞彙來說，而是比較寬鬆地講，中國文化確實面臨這樣的難題：如何把道德進一步轉為知識，以及如何從文化的道德精神轉為文化的知識精神。另一個平行的對比則是，如果文化的道德精神要得以建立，必然是建立在個體、個人的轉化上，所以這兩面同時都必須講。現在直接回應你的問題：原來的討論比較偏重主體，我這次的重點並不是從主體上、而是從旨趣上來講。這個旨趣不能再視為環繞著主體而談的旨趣，而是突顯旨趣與工夫的關連性，所以旨趣與工夫是我這篇文章的重點。但這並不是推翻牟先生講述的用心，而是進一步把他的「即本體即工夫」中的工夫面向彰顯出來，並聯繫上旨趣問題。所以這個問題被我作了一個小小的轉向，這就是我文章開頭在講的，這個問題要從實踐問題上去看。但也必須小心其中的一種論述陷阱：實踐問題彷彿是綜合的「理論和實踐」的關係，可是我現在講的實踐問題是分析關係中的理論和實踐。這個理論不是一個成形的理論，而是理論建構、理論投入，從理論建構時存有論式的關注和投入來說，就是工夫。所以從這一層的工夫論上去講，就沒有單純陷溺在主體項所產生的問題。以即本體即工夫或是即主體即工夫而言，我是從工夫往本體上去講，而不是由主體開工夫，突顯的不是主體項而是工夫項。工夫與旨趣與關懷，都是實踐問題。

王鎮華（德簡書院創辦人）：我並不想落入牟先生的用語系統，我要提出兩個意見。一個是：道德被提太多，或者是完全迴避不提道德，都不是我想要的脈絡。

其次，我覺得傳統修養功夫就是實踐心得，但特指自己內在的成長實踐心得，不是為了任何外在的成就，就是自己生命的充實與成熟，當然，最後他的心是會跟德（自明的覺）合一、做的事會跟道（自然的整體生命過程）合一。所以「有德者必有言」，但是「有言者未必有德」。你要欺負老百姓，就要他講出他的實踐心得是什麼，他講不出來就說他沒有得道；這個是欺負人。所以，我正面要提出的就是：「良心的關懷」或者「知識的旨趣」之外，有第三種，就是自我成長的實踐心得，就這麼簡單。從反面來講，我覺得人都在隱藏自己的真我，尤其知識分子，自己本著學識的優勢與弱點，不敢面對修養的實踐，不敢面對天人的身分（如覺知）；如果一直在躲自明與自然的主體，這個不叫中央研究院，這裏不能稱為文哲所。

我的意思是說，早上一開始何乏筆就說我們不要答案，又有一位說，我們不要問人的本質是什麼。人的本身是什麼都不能問，這麼多設限，在這樣的學術自由空間裏面，有點辜負了。我覺得牟先生的東西，可能如他所說「讀書就是致良知，寫下就是理論化的實踐」，也可能他也在隱藏自己的成長或修養。我很尊敬牟先生的學術成就，但我並不因此而隨之閃避人最大的弱點：當你呈現自己的優勢的時候，你就在隱藏自己的弱點。我今天最遺憾的就是，在這麼好的一個別開生面的會上，早上我覺得很歡喜，但是談到下午，好像「從前門出，從後門進」，有打回原狀的感覺。我們多麼希望碰到真正的主體論述、真正的修養問題（像孔子「聞義不能徙是吾憂」、惠能「見過即見道」……之類的反省，不見一談）。

回到「真理與工夫」，有的人在講真理的時候，感覺到他的話就是他整個生命的工夫，但是當我們在講工夫的時候，必要問是什麼工夫？我覺得連牟先生他這麼辛苦地建立龐大的學術體系、擠身國際學術舞臺所下的工夫，都還未必直接面對中國德跟道的主體性工夫（話碰到、思想碰到，但人還沒正面面對真我的修養）。我這樣講並非要僭越前賢，而是基於一個對真理的無限開闊以直覺講兩句話而已。從正面來講，「自我成長實踐的心得」你擺在哪裏？從反面來講，我們隨時都要檢查自己是不是在擺出優勢的時候，隱藏了自己的弱點。也就是我們講話會去彌補我們人格的弱點、欠缺，越少的就越不提或講得越重要，所以讓人家感覺失準、失焦或反感，這就是道德引起的問題。因為涉及「自涉性」，所以道德根本不能用講的，道德就是行為的事實，所以也不需要講；誰真正在人格實踐上幾斤幾兩，大家自己心裏的確有數。

江日新（本所研究助理）：我回應一下王鎮華先生及維杰的一些說法。如果我

們平心靜氣地回到牟先生那兒來看他的整個體系。他的體系也許沒辦法達致那麼純粹的道德要求，但非常重要的一點是，他所做出來的一切都是他用生命做出來的。我要回到近代西方哲學的一個思考，可以用兩個最簡單的、大家耳熟能詳的說法，一個就是海德格所謂的「此在分析」。這要分析什麼呢？其實就是要分析你「活著」的這個東西裏的存在在這裏。你分析出來，做一個現象學的展開，這即是你的工夫所在。這裏其實還有另一個淵源，亦即是在維杰所精熟的解釋學的祖師狄爾泰 (Wilhelm Dilthey)，他事實上已經明確說出解釋學就是一個生命解釋學。這生命解釋學背後有一個自我傳記，後來他的女婿兼學生將這個觀念發展成了五千頁的傳記史。在這部傳記史中我們可以看到，如要問牟先生的工夫何在，實即就在他所寫、所講的那些東西裏所展現出來其所要展現的，至於能不能完全展現，每個人都有他的限制。但是這個展現其實就是一個生命工夫，中國的工夫就在這裏，所以工夫的問題其實是一種 *Auslegen*，也就是把其生命做一個完整的「擺放出來」，而不是一個單純的尋求定義，並將自己萎縮掉；而是把自己能參天地化育的這個天命之性與一切其他共同存在者一起締結生活世界的努力。

林維杰：我再回應一下月惠剛才的問題。月惠講的是對的。我想到當初寫的時候沒有多加一個環節。我直接的寫法就是道德關懷、道德旨趣，以及知識關懷與知識旨趣，並談到這裏面有一個異質的轉化和一個同質的推進問題。另外，日新兄剛剛講的東西，其實也是我一直在關心的問題：如果所有的講述都是一個實踐問題，所有的實踐問題都是一個生命的開展，那麼殺人放火也是一種生命工夫，這樣對不對？我不是挑戰你，而是說如果這樣講的話，就會逼到一個極端。

江日新：在我比較熟悉的德國哲學中，有一個概念是 *Ethos*，其實這個世界直接的就是一個倫常世界，也就是一個受社會規範宰制的行為世界。而現在要問的問題是，其殺人放火所相對的 *situation* 是什麼？殺人放火本身如果是一個更大生命的實現，那麼它在這個時代裏會被認為是需要的，但在另一個時代裏卻是不需要的，這裏面有相當錯綜複雜的情境要分辨清楚。

林維杰：我們先不要開展成一個群體或時代生命的大問題，而是講個人性的範圍。我認為工夫的問題要分兩面來看，一個是修身的問題、一個是實踐的問題。如果是就修身來講，你剛才講的東西就有一點問題。如果是從實踐落實上來講，你的東西具有某種程度的合法性。怎麼說呢？所有的實踐行動都是一個實踐的旨趣和實踐存有論上的投入，如果是這樣的話，那麼文章的寫作就是寫作旨趣的開展、殺人

放火就是一個殺人旨趣的開展，這從理論上可能說得通。可是從一個傳統中國的修身的面向去講工夫，你的說法就不通了。

江日新：但是你要知道，在中國傳統的工夫中其實是預設著所謂的 *social norm*，就是一個隱藏於 *practice* 背後的規範性的限制。在這個限制裏頭我們進一步去完成其所應為，這才是一個工夫真正的訴求。

林維杰：你這樣講也是沒錯，所有的儒家在講述時都有一個背景。最後再補充一下。如果講述就可以是工夫、是實踐，是不是大家都用講的就可以？問題在於：人都有各種身分，而哲學家的身分就是講述。講得好不好，恰不恰當是一回事，但以講述來說，就已經是實踐、是工夫了。如果講述可以如此看待，那麼講述、思索、建構、理論等行為之間，根本上可能都不是異質的東西。