

【研究論著】 General Article

王陽明論知行：一個詮釋倫理學的解讀
Wang Yangming's Doctrine of the Unity of
Conscience and Action:
A Hermeneutic-Ethical Interpretation[§]

林維杰
Wei-Chieh LIN*

關鍵詞：知行、合一、先後、康德、高達美

Keywords: *zhi* and *xing*, unity, prior and posterior, Kant, Gadamer

§ 本文係國科會計畫NSC 98-2410-H-001-043-MY2成果之一。

* 中央研究院中國文哲研究所副研究員。

Associate Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.

摘要

在儒學中，「知」與「行」的關係至少歷經了三種清晰的界定形態：難易、先後與合一。至遲至宋代的程伊川與朱熹，難易論即與先後論聯繫在一起；而王陽明則藉對先後論的批評而建立起他的合一論。王陽明為「知」與「行」的關係進行一種辯護，不過就另一角度而言，他仍然受到程伊川與朱熹之知行論的影響。有兩點可以說明這個問題，而這兩點同時也能為王陽明的知行論研究指明研究途徑。對陽明來說，「知」首先意味良知，「行」（實踐）意味良知或意念本身的活動；其次，「行」也意味著這種良知或意念在生活世界的展現。陽明的解釋因此就形成了知行觀的兩種形態。最後，為了替陽明之知行論進行更合理的說明，本文討論了康德與高達美兩人對理論與實踐關係之研究。

Abstract

In the history of Confucianism, there have evolved at least three distinctive ways of defining the relationship between "*zhi* and *xing*," they were the discourses of difficulty (difficult and easy), of priority (prior and posterior) and of unity. It was no later than Cheng Yi and Zhu Xi of the Song dynasty that the discourse of "difficulty" was inseparably connected with the discourse of "priority," and Wang Yangming, arguing strongly against the idea that *zhi* took priority over *xing*, claimed the unity of "*zhi* and *xing*." Wang, nonetheless, was still influenced by the discourse of priority, even when he was endeavoring to justify the unity between "*zhi* and *xing*." The evidence comes from two observations which also indicate two approaches to Wang's discourse on the unity of conscience and action. First, Wang oriented, primarily, his thinking to what the concept of *zhi* meant and followed Mencius in interpreting *zhi* as conscience (*liangzhi*) and *xing* (action) as the activity of conscience itself. Secondly, *xing* also implicates that the conscience acts in the life-world. As a result, Wang's two different interpretations of *xing* have shaped two discourses of "*zhi* and *xing*." For a better understanding of Wang's discourse, I also explicate in the end the discussions of Kant and Gadamer of the relationship between theory and practice.

壹、前言

難易、先後與合一是儒學「知行論」發展主軸的三個重要論題。¹這三個論題的內容互有糾纏，時間綿亙了兩千餘年。

從時間上來說，「難易論」早在先秦即已提出，「先後論」在宋代（主要是程伊川、朱熹）躍上舞臺，明清之際又有續辯（王夫之），「合一論」則出現在明代（王陽明）。就此三種論述形態相互之間的關係來看，「難易論」與「先後論」在宋代曾經歷第一次整合（伊川朱子），到明清之際有第二次整合（王夫之），民國初年的整合則是第三次（孫中山）。²

從內容上來說，早發於先秦，且於東晉時通過《古文尚書》而在宋代得到重視的「難易論」，以及宋儒正式提出的「先後論」，二者皆涉及認知與實踐／行動的關係，主要的差別在於難易論偏於政治領域，先後論則屬於倫理領域。宋代對此二者的整合是把政治實踐納入倫理實踐，明末的整合純是倫理實踐，民國時期的整合則反過來把倫理實踐納入政治實踐。

- 1 除了難易、先後與合一等三種「主要」形態之外，帛書〈五行〉篇或許還提出另一種「內外」之別的可能性：「五行：仁形於內謂之德之行，不形於內謂之行；義形於內謂之德之行，不形於內謂之行；禮形於內謂之德之行，不形於內謂之〔行〕；〔智形〕於內謂之德之行，不形於內謂之行；聖形於內謂之德之行，不形於內謂之行。德之行五，和謂之德，四行和謂之善。」（丁原植〔主編〕：《新出簡帛文獻注釋論說》〔臺北：臺灣書房出版公司，2008年〕，頁5）其中「智形」與其之前的「行」等三字為補文。依據思孟學派的線索，此乃以仁、義、禮、智、聖之五行是否「形於內」為標準，提出「德之行」與「行」的區別。暫且不論「仁義禮智」與「聖」之間是否應分為兩組，「智」在此並非知行對舉之知，而是「仁義禮智」意義下的「智」。「德之行五，和謂之德」，故嚴格來說，這是「德與行」而非「知與行」的關係。
- 2 民國初年孫文基於革命志業而提出的「知難行易」與「先行後知」，雖然沒有離開難易與先後兩傳統範疇，但其立論改由「專家知識」（科學知識）與「常民行動」的關係著眼。他在《建國方略·心理建設》中，力陳傳說所言「非知之艱，行之惟艱」與王陽明「知行合一」之失，轉而強調「行之非艱，而知之實艱」與「能知必能行，但不知亦能行」。相關說明參見中央黨史史料編纂委員會（編）：《國父全集》（臺北：中央文物供應社，1957年），第2集，第5-7章，頁46-79。孫文主張的專家知識有一政治的出發點，即「知」交給瞭解如何革命者，全國軍民只需「行」便可。由此亦可知他對陽明（甚至傳說）的批評乃是誤解，學界早有所論，此處不贅。

明代的「合一論」則雖然與「先後論」一樣都屬於倫理範疇，卻完全是針對「先後論」的反動，「知行合一」的「知」是由認知轉入德性的本體發用，並與「行」（實踐）通而為一，在內容上可算一種轉向。

本文將指出陽明的知行「合一論」確實能夠證成道德的自律，然而當實踐之有效性需要進一步對實踐所涉及的倫理情事有所掌握之際，它也邁出「合一」的領域而涉及伊川朱子所論之知行的「先後」關係。對於深具道德自律性的合一關係，以及由相關倫理情境帶出的先後關係，本文將分別以康德（Kant）與高達美（Gadamer）關於理論（Theorie）與實踐（Praxis）的說明進行分析，藉之探討「合一論」對「先後論」的管轄，並進一步嘗試說明：「先後論」需要植基於一種更為根源的、「於處境中在場」的認知與行動之「一體性」，才能釐清它與「合一論」之間的關係。

貳、知行的「難易論」與「先後論」

儒家的知行論有許多內容近似的前導概念，³直接用到知、行二字的文獻則有三處，其一是《荀子》的〈儒效〉篇，其二是《左傳》昭公十年，最後是東晉時梅賾上呈偽《古文尚書》的〈說命中〉。《荀子》的知行論述重點在於優劣比較：「不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之。學至於行之而止矣。行之，明也，明之為聖人。」（〈儒效〉）依後世理學的角度來看，聞、見、知、行四者雖有差異，基本上仍是分屬知、行兩個範疇（聞、見、知可以統屬於知），而其中以「行」最為重要，知行關係可表示為「知輕行重」（知之不若行之）。又由於「學至於行之而止矣」一句，所以內容也含有「知先行後」之意。《左傳》繫

3 相關概念之解析可參見以下著作：陳榮捷：〈知與行〉條，收入韋政通（編）《中國哲學辭典大全》（臺北：水牛出版社，1983年），頁387；葛榮晉：《中國哲學範疇導論》（臺北：萬卷樓圖書公司，1993年），頁399-400；林維杰：《朱熹與經典詮釋》（臺北：臺大出版中心，2008年），頁208以下。這些概念當中，有些不甚能確定其是否涵攝知行內容，如思與學（《論語·為政》）、言與行（〈憲問〉、〈公冶長〉）等，有些則能確定，如致知修身（《大學》）、尊德性道問學（《中庸》第二十七，下開朱子象山）與良知良能（《孟子·盡心上》，下開陽明的合一論）等。

於昭公十年的記載則敘述鄭國上卿子皮（罕虎）赴晉平公之喪，最後未採納子產當初「喪焉用幣」的勸戒，子皮赴晉歸來後對子羽（公孫揮）言：「非知之實難，將在行之。夫子知之矣，我則不足。」⁴夫子指子產，此句的重點在於「知易行難」，且由於子皮用幣之「行」是處於子產不可用幣之「知」的後頭，所以同樣隱含「知先行後」的意思。不過《荀子》與《左傳》所載並非宋儒程朱知行論的出處，《尚書·商書》的〈說命中〉才是他們看重的文獻，篇中敘述相國傅說對殷高宗武丁的治國建言，在武丁信服建言之後，傅說云：「非知之艱，行之惟艱。王忱不艱，允協于先王成德。」⁵意思是政治之「行」雖然比「知」更為艱難，但「行」之難是可以通過心誠於行加以克服的。《左傳》與《古文尚書》的敘述句法與內容近似，重點皆在闡述「知易行難」，《荀子》則是「知輕行重」，而三文獻都兼涉「知先行後」。

從知行命題的「難易」意涵而言，「行」是艱難的，但其之所以艱難，或者是基於命題未曾標示出的、行動者面臨「處境」時可能抱持的退縮心態（此乃實踐「知」的意志力不足，如傅說對武丁的評斷），或是行動者事後回想其「處境」與當初估量（知）的差距（如子皮對子產勸戒的輕忽）。換言之，行動（施行）之所以艱困皆與其「處境」有關，而此「行之處境」又與「知之內容」聯繫在一起。這種聯繫同時也標誌著，「知之內容」在行動的「處境」中是否具有一種實用主義式的、足以「解決處境」之可行性。⁶依此，「知易行難」可以表示成「知雖容易，卻不具可行性」，亦即知在「處境」中沒有落實的可能，換成現代學術語彙來說，「知易行難」可以改寫成「理論雖容易，卻不具可行性」。

知行問題到了宋儒手中有了焦點的轉換，他們把《尚書》「難易」命題中潛存的「先後」內容明朗化。程伊川首開知行的先後議題，他說：

4 〔周〕左丘明（傳）：《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館，1981年影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏），第45卷，頁784。

5 〔唐〕孔穎達（正義）：《尚書正義》（上海：上海古籍出版社，2007年，〔漢〕孔安國傳），頁373。

6 關於實用主義與解決處境（Situation fertigwerden）的相關評述，參考H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke* (GW), Bd.2: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1993), S. 53.

〔……〕人力行，先須要知。非特行難，知亦難也。《書》曰：「知之非艱，行之惟艱。」此固是也，然知之亦自艱。譬如人欲往京師，必知是出那門，行那路，然後可往。如不知，雖有欲往之心，其將何之？自古非無美材能力行者，然鮮能明道，以此見知之亦難也。⁷

引文重點有二：「知先行後」以及「知亦艱難」（知行皆難）。「先後」是一邏輯關係，並可作為「難易」的前提：「知先行後」意指「行」的難易取決於「知」的難易，而且其中的難易是對稱的，亦即「知」不易故「行」不易，「行」艱難則「知」亦艱難。依照這樣的理路，其實即不可能真正存在「知易行難」的情況。若把「知行皆難」聯繫到可行性問題，則成為「知很艱難，也不具可行性」。伊川說「知之亦難也」，其實也有反駁《尚書》「知易行難」的意思，至於用上「此固是也」的語氣，只是委婉之詞。

上述伊川論知行的「先後」與「難易」固然引發自《尚書》，但骨子裡乃是《大學》「格物致知」的規模。以《大學》本末八事的順序來說，格物致知在前，誠正修齊治平在後，這即是「知先行後」，所以伊川說：「未致知，便欲誠意，是躐等也。學者固當勉強，然不致知，怎生行得？勉強行者，安能持久？除非燭理明，自然樂循理。」⁸燭理明是知，樂循理是行，彼此的關係是「不致知，怎生行得？」這就表明認知是行動的條件。但只是條件還不足以說明知與行之間的連動關係，因為這是兩種作為（用理學的術語是兩種工夫），對此伊川在一段對話中表示：

問：「人有志於學，然智識蔽固，力量不至，則如之何？」〔伊川〕曰：「只是致知。若致知，則智識當自漸明，不曾見人有一件事終思不到也。智識明，則力量自進。」問曰：「何以致知？」

7 〔宋〕程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，2004年，王孝魚點校），上冊，《河南程氏遺書》，第18卷，頁187。

8 前揭書，頁187-188。

曰：「在明理。或多識前言往行，識之多則理明，然人全在勉強也。」⁹

引文可以歸結為這樣的命題：「識之多則理明，智識明則力量進」。識是「知」，力量是指「行」的力量，合起來即是：致知所得積累至一定程度，便能產生促成行動的力量。這是典型蘇格拉底式的主智主義情調——即「知善者定然行善」，¹⁰前提則在於亞里斯多德式的「人為理性動物」命題：因為人有理性，所以能依據理性之所得（智識）而行。至於人之不行，完全是因為他認識得不夠清楚，或者說，他一定沒有獲得真正的認識，這就是真知或深知的重要性：

真知與常知異。常見一田夫，曾被虎傷，有人說虎傷人，眾莫不驚，獨田夫色動異於眾。若虎能傷人，雖三尺童子莫不知之，然未嘗真知。真知須如田夫乃是。故人知不善而猶為不善，是亦未嘗真知。若真知，決不為矣。¹¹

這段話區分了「真知」與「常知」：田夫曾被虎傷，故有真實的了解（真知），而鄉人知道虎會傷人，只是順著常識而已（常知，雖三尺童子莫不知之）。真正經歷過虎傷者，決不重蹈覆轍；鄉人並未有此經歷，即使日後遇虎時亦知閃避，終究可能因為非出於澈切之了解而有效避虎。若把虎傷視為比喻，則可用以強化「知必能行」（若真知不善，決不為不善），伊川對此又有烏喙與水火的例子：「知之深，則行之必至，無有知之而不能行者。知而不能行，只是知得淺。飢而不食烏喙，人不蹈水火，只是

9 前揭書，頁188-189。

10 參考柏拉圖*Menon* 77a-79e 提及的蘇格拉底吊詭（Socratic paradox）：知善而不為善以及知惡卻不為惡。這個論題屬於德行的第三定義，參見Platon, *Menon*, übers. v. O. Apelt, bearb. v. K. Reich (Hamburg: Meiner, 1982), Kap. 10-12。

11 程顥、程頤：《二程集》，上冊，《河南程氏遺書》，第2卷上，頁16。朱子也援用虎傷來解釋，但意思稍有不同：「曾被虎傷者，便知得是可畏。未曾被虎傷底，須逐旋思量箇被傷底道理，見得與被傷者一般，方是。」（〔宋〕黎靖德（編）：《朱子語類》〔北京：中華書局，2004年，王星賢點校〕，第1冊，第15卷，頁309）「思量箇被傷底道理」有思辨與想像的要求。若要與虎傷之例相對稱，則見：「如人錯喫烏喙，才覺了，自不復喫。」（第3冊，第30卷，頁772）

知。人為不善，只為不知。」¹²烏喙是殺人毒藥，水火亦可傷人，不食烏喙與不蹈水火皆是「深知而行必至」的表現，此亦是以主智主義的方式證成「知善者定然行善」命題。

簡言之，伊川把「難易」聯繫上「先後」而開拓了知行議題的廣度，其內容展示為「知先行後」與「知難行難」兩個命題，其中尤以前者為重點。伊川所謂的知之「先」，乃是「前提」之先，「知先行後」即是以認識所得的知識、原則等作為道德實踐的前提。用康德的術語來說，這種形態成就的是「道德的他律」，因為倫理實踐在此依據的並非德性主體的自我立法，而是來自主體之外的、對相關倫理情事所作的思辨或理論建構。而且因為這種形態的實踐是以認識為前提，因而此實踐是否可稱為倫理實踐甚至亦成問題，反而有可能只是作為理論的實踐（詳見後文）。

知行的「難易」問題到了朱子手中並未得到特別的發揮，¹³他只是簡單表示：「為學就其偏處著工夫，亦是。其平正道理自在。若一向矯枉過直，又成偏去。如人偏於柔，自可見。只就這裡用工，須存平正底道理。雖要致知，然不可恃。《書》曰：『知之非艱，行之惟艱。』工夫全在行上。」¹⁴為學不可只是偏於知，還須有行，這顯示了知行相須的兼顧之意。至於舉《尚書》的話，重點並非講難易，而是強調行不可廢，甚至透顯「輕重」之分（工夫全在於行），這是荀子「知輕行重」的同一理路。朱子對「難易」問題無過多討論，但對「先後」則有繼承，並以相須、互證、輕重等內容深化了知行論題。例如以下論相須與輕重的一段話：

12 程顥、程頤：《二程集》，上冊，《河南程氏遺書》，第15卷，頁164。「烏喙」語出《儒門經濟長短經·霸紀中·七雄略》。

13 朱子之對手陸象山亦有關於「難易」的討論，其論點是基於《孟子》而發的「有志，則知行皆不難」，象山對此解釋道：「道非難知，亦非難行，患人無志耳。及其有志，又患無真實師友，反相眩惑，則為可惜耳。」（〔宋〕陸九淵：《象山先生全集》〔臺北：臺灣商務印書館，1979年〕，上冊，第1卷，〈與姪孫濬〉，頁13）

14 黎靖德（編）：《朱子語類》，第1冊，第13卷，頁223。

知行常相須，如目無足不行，足無目不見。論先後，知為先；論輕重，行為重。¹⁵

這段引文以「相須」開頭，並用目與足的相互扶持說明之，接著展開兩個命題：「知先行後」與「知輕行重」。相須的意思就是相互倚賴，但此處沒有多發言。輕重之「重」，則非單純意指行動比認知重要，而是一種實現與終成（否則格物窮理應退居幕後）；因此「行」之所以重，乃因為只有它才能夠實現「知」。而能夠實現或終成的「行」，則需要一種智識之「知」作為前提與基礎，所以是「知先於行」。相須與先後又進一步表現在如下文字：

知與行，工夫須著並到。知之愈明，則行之愈篤；行之愈篤，則知之益明。二者皆不可偏廢。¹⁶

此段說的是知與行的相互證成：明澈的認識與篤實的實踐之間有彼此支持的作用，一方是「行篤以證知」，另一方是「知明而行篤」，而且兩方間還有良性循環之效。雖是循環，但若結合前引文來看，認知與實現的身分是不能改變的，「先知後行」仍然是基礎原則。¹⁷綜合言之，知與行的關係在朱子表現為「知先行後」、「知行相須」以及「知輕行重」，其中的「知先行後」是根本，認知在先即所謂「致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也」。¹⁸

從伊川、朱子的知行觀來看，無論是相須、輕重甚至是難易，都是奠基在「先後」關係下的衍生論題。這些「先後」及其衍生命題具有兩個特點：

15 前揭書，第9卷，頁148。

16 前揭書，第14卷，頁281。

17 但知行的「先後」在宋儒胡五峰門下另有他義。牟宗三即指出：在朱子與五峰門人吳晦叔的書信往來中，晦叔的知先是指先「知」（察識）仁之體。關於朱子與湖湘學派的知行觀差異，參見牟宗三：《心體與性體》，第3冊（臺北：正中書局，1986年），頁342-347。

18 〔宋〕朱熹：《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁6。

其一，細分之下，這種知行觀有兩個稍微不同的意思，即「知」的認知行動與認知所得有別，所以其「行」亦有別，此可分別表述為：「認知活動在先，實踐活動在後」以及「認知所得在先，實踐（此所得）在後」。前引之「知明行篤」與「智識明而力量進」乃是後一種表述形態。

其二，「先知後行」把知、行劃分為兩截，以為是兩種性質不同的工夫（認知工夫與力行工夫）。此雖然通過「相須」的互證循環加以聯繫與彌合，但二分的縫隙畢竟是存在的。與道德實踐比較起來，認知無疑是另一種異質的活動——猶如康德在思辯與實踐之間所作的區分，即此活動展現的範圍乃在道德實踐之外。這兩種範圍不同的活動之產生相互作用或有所交涉，即是此實踐以它自身之外的種種材料充作指導原則或引領方向。伊川朱子確實是朝向「實踐之外的領域」來進行思考的，但對王陽明來說，實踐並不需要這類認知式的指導，在實踐領域內起作用者是實踐的主體本身，即使真的需要認知，也必須由此主體發出需求。這是一個關於實踐之條件的轉向思考，通過此轉向來彌合知與行之間的異質縫隙。

參、知行的「合一論」

知行的「先後論」很符合一般人對知行概念的理解習性（簡單來說，即是比較符合常識）。陽明門下徐愛（曰仁，1487-1517）便深感困惑，不了解其師為何總是批評朱子的「知先行後」論而堅持「知行合一」說，此可參看以下的師生問答：

愛因未會先生「知行合一」之訓，與宗賢、惟賢往復辯論，未能決，以問於先生。先生曰：「試舉看。」愛曰：「如今人盡有知得父當孝、兄當弟者，卻不能孝、不能弟，便是知與行分明是兩件。」先生曰：「此已被私欲隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者。知而不行，只是未和。聖賢教人知行，正是安復那本體，不是著你只恁的便罷。故《大學》指個真知行與人看，說『如好好

色，如惡惡臭』。見好色屬知，好好色屬行。只見那好色時已自好了，不是見了後又立個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行，只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後別立個心去惡。如鼻塞人雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦只是不曾知臭。就如稱某人知孝、某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟，不成只是曉得說些孝弟的話，便可稱為知孝弟。又如知痛，必已自痛了方知痛；知寒，必已自寒了；知饑，必已自饑了：知行如何分得開？此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的。聖人教人，必要是如此，方可謂之知。不然，只是不曾知。此卻是何等緊切著實的工夫！如今苦苦定要說知行做兩個，是甚麼意？某要說做一個是什麼意？若不知立言宗旨，只管說一個兩個，亦有甚用？」

愛曰：「古人說知行做兩個，亦是要人見個分曉，一行做知的功夫，一行做行的功夫，即功夫始有下落。」先生曰：「此卻失了古人宗旨也。某嘗說知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知己自有行在；只說一個行己自有知在。古人所以既說一個知又說一個行者，只為世間有一種人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察，也只是個冥行妄作，所以必說個知，方纔行得是；又有一種人，茫茫蕩蕩懸空去思索，全不肯著實躬行，也只是個揣摸影響，所以必說一個行，方纔知得真。此是古人不得已補偏救弊的說話，若見得這個意時，即一言而足，今人卻就將知行分作兩件去做，以為必先知了然後能行，我如今且去講習討論做知的工夫，待知得真了方去做行的工夫，故遂終身不行，亦遂終身不知。此不是小病痛，其來已非一日矣。某今說個知行合一，正是對病的藥。又不是某鑿空杜撰，知行本體原是如此。今若知得宗旨時，即說兩個亦不妨，亦只是一個；若不會宗旨，便說一個，亦濟得甚事？只是閒說話。」¹⁹

19 〔明〕王守仁：《王陽明全集》，吳光等（編校）（上海：上海古籍出版社，2006年），第1卷，〈語錄一：傳習錄上〉，頁3-5。

這段頗長的內容包含徐愛與陽明的兩次回答。第一個問答起自徐愛以「能知而不能行」（知得父當孝、兄當弟者，卻不能孝、不能弟）而說知、行應該分為兩件。第二個問答則承續徐愛第一個發問的結語（知行為兩件），所以應分做知、行兩功夫（工夫）。這兩個發問的內容連貫，乃是典型程朱「知先行後」的思路，而從第二個發問來看，徐愛並沒有領悟陽明的一個回答。

陽明的第一個回答是因為徐愛以「不能行」來分隔知、行，因而他以分隔的原因在於「私欲」回應之，之後便正面陳述知、行為一件：他用色臭的好惡以及饑寒疼痛等感官知覺為比喻，說明知覺的感受（知）就是知覺的發生（行），知覺之感與發是同一件。²⁰孝弟並不是認知的對象，而是孝弟活動本身；如果其中有「知」可言，此知也不是認知，而是在孝弟中真誠呈顯之良知。所謂「知寒，必已自寒了；知饑，必已自饑了」，乃是由饑寒之行表現饑寒之知，甚至可以說：感受饑寒的當下即是饑寒之知。依此乃可印證知孝弟在於（即是）行孝弟，這便是知行之本體，亦可說是知行的根本或本質。既然知即在於行（曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟），不能行即是因為未知（知而不行，只是未和）。這是由「良能」見「良知」（由行見知），完全是「孟子學」架構下知行的統一。對於陽明此種由良能見良知，並以良知取代認知的思路，還可參見他的〈答顧東橋書〉：

20 陽明的舉例很有維根斯坦 (L. Wittgenstein) 論知覺的味道：「『我知道我在疼痛』這個表式根本不能用來說明我自己（除了當一個笑話）。它意謂什麼？最多不過意謂我疼痛。」(L. Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, trans. by G. E. M. Anscombe [Oxford: B. Blackwell, 1968], §246) 亦即感覺不是可以認知與擁有的對象，而是一種發生。對此也可參照維氏的椅子之例：「當我起身離開椅子時，為什麼我不滿足於我有兩隻腳的情形？這裡沒有為什麼。我就是沒有這樣的問題。我〔只是〕行動。」(L. Wittgenstein: *Über Gewißheit*, hsg. v. G. E. M. Anscombe [Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994], §148)

知之真切篤實處，即是行；行之明覺精察處，即是知，知行工夫本不可離。只為後世學者分作兩截用功，失卻知行本體，故有合一並進之說。²¹

真切篤實本來是行，明覺精察本用於知（表述模式上近於朱子的知明而行篤，行篤而知明），如今篤實與明覺交互滲透、攝納在雙方之中，亦可得見知行的一體性（就本體是合一，就工夫是並進）。至於前述私欲、私意導致的知行分兩截，則有兩種交涉演進的情形：首先是私欲、私意遮蔽了良知，無良知即無其行可言，故私欲隔斷的知、行乃是良知與良能的截斷；其次再進一步，因為良知被遮蔽，原先被良知籠罩的事物情境即可能異化獨立成一種「知識」的類似物（〈答顧東橋書〉所謂「外心以求物理，此知行所以二也」²²），而其原先的良知之行在此也只能轉成認知後的實踐，如此的知行便是伊川朱子式的「先知後行」觀，故亦為兩截。這是順著私欲私意講下來的知行分離，其實可以更直接說這種分離即是程朱的先認知、後行動，而此也意指良知與良能的「同質知行」割截為認知與實踐的「異質知行」。

師生的第二個問答是起於徐愛正面且簡截地提出知、行為兩種工夫。以知行工夫為二，為學才可能落實，顯見徐愛還未為陽明所說服。陽明的回應是形態相近而意思稍有分別的兩個命題：「知是行的主意，行是知的功夫」以及「知是行之始，行是知之成」。就第一個命題而言，良知之知可以知是知非，當然能自我決定行動的方向，所以是主意；良能之行是此方向的落實，因而是功夫。第二個命題則承此主意與功夫之說，具有開始與證成的形態。知行的始與成以及主意與功夫，貌似都帶有順序的性質，很有程朱「先知後行」論的味道。雖然陽明也說「知者行之始，行者知之成：聖學只一個功夫，知行不可分作兩事」，²³想以始、成的緊密關係來否決兩路工夫的混淆，不過話說回來，如果這樣即可否決，則朱子的「知行相須」、「知明而行篤，行篤而知明」的二分說法也可以說成一路工夫，

21 王守仁：《王陽明全集》，第2卷，〈語錄二：傳習錄中〉，頁42。

22 前揭書，頁43。

23 前揭書，第1卷，〈語錄一：傳習錄上〉，頁13。

而其知行的明篤內容更與前引陽明「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知」的句法相近。其實上述表達的種種相似性乃是概念史上表達習慣的遺留，而且可使用的概念就是這些。哲學家不容易創造出新語彙，比較經濟的辦法是用舊瓶裝新酒，但由此亦不可只由瓶子來看待不同時期瓶中之酒的內容。同一概念卻有不同的義理系統，即是在舊瓶中注入新酒。在陽明來說，此新內容即是奠基在《孟子》的良知學，以良知納取行動入內，使得知與行成為同一主體活動的不同表現角度（相對於此，伊川朱子則是把基於《大學》格物致知的知行「先後」注入原先《尚書·說命中》之知行的「難易」概念當中。這是思想家不斷以新義理革新舊辭彙。）²⁴依照陽明納行動於良知的做法，則上一段的「知篤行明」即可以換成「知明行篤」，亦即是第二段問答中所說的「只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在」（知行互攝）。既然可以交互攝納對方於自己，顯見得知、行的區分只是權說，實說在合一與根本是一。權說是「補偏救弊」，針對的是那種懵懵懂懂、茫茫蕩蕩的懸空思考之人，實說是正本清源的「對病的藥」，就源頭究竟處而言，旨在破除開頭徐愛以知、行為兩種工夫之「異質知行」的提法。

陽明對徐愛捻出知行本體在於「知行互攝」且「合一並進」的宗旨，雖然已清楚顯示知、行不能以異質標準判分兩橛的立場，但貌似仍留有兩件的思想殘餘。這是因為世俗的認識對知行觀懷有先後的前見，而陽明使用舊詞，且在表達的句法上與程朱亦有相類之處，難怪徐愛老是夾纏不清。然而陽明還有更有效的教法，這是互攝、合一的徹底化，亦即把合一之「行」再進一步收攝入良知動「念」處：

問「知行合一」。先生曰：「此須識我立言宗旨。今人學問，只因知行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止。我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處，便即是行了。發

24 「知行說」之語彙相似而義理不同的種種情形，頗近於前文注解提及朱子與湖湘學派之「知行合一」說的差距，此差距也是基於義理系統的不同而來。

動處有不善，就將這不善的念克倒了。須要徹根徹底，不使那一念不善潛伏在胸中。此是我立言宗旨。」²⁵

就文字脈絡而言，此段「一念發動處」首先是針對不善之念而說，克倒工夫針對的也是不善之念。一般而言，不論知行是否合一，實踐法則常就不應做之行為而言，修養工夫亦常就存心之妄念處入手，然而一旦提到念頭或意念，即已關鍵地涉及行為的內在根據，且陽明亦有「一念真誠惻怛之良知」的提法（見下文），換言之，善或不善乃是次要問題。陽明在此把內在根據推擴至「一念發動處即是行」，這比「只說一個知，已自有行在」的表達更為徹底：後一命題之「行」表現在經驗界，此「行」與「知」之合一互攝則是由經驗界的活動溯源至智思界的本體；然而既然經驗界活動的規範根源在智思界，所以前一命題直接便由智思界的意念處立論，這是從道德行為之根據的動機起念處說行為，動機之知即是行，由此異質知行即轉為同質知行。但由於陽明所說的意思較為寬廣，其知行觀也可以容攝兩層意思，在此可以參考李明輝的解釋：陽明合一說的「行」有兩義，一是就具體的道德活動處（如事親、治民、讀書、聽訟）而言，一是就良知意念的發動處而言；由於「行」有兩義，所以知行合一說也有兩義。²⁶此依而論，兩義中的「知」分別是落在生活世界中的良知，以及良知自身之起現。不論是哪一層的知行，所謂「知中有行、行中有知」可能都只說明了知行的「交集」，兩者另有其內容，但一念便是行的「知即是行」模式則可以視為知與行的「全等」。這樣就把程朱之知行二分可能具有的一絲殘念完全化除。

由於意念已跨越到行的範圍，所以一念的工夫就很重要，陽明舉《孟子·告子下》「堯、舜之道，孝弟而已」為例：「蓋天下之事雖千變萬化，至於不可窮詰，而但惟致此事親從兄、一念真誠惻怛之良知以應之，則更無有遺缺滲漏者，正謂其只有此一個良知故也。事親從兄一念良知之

25 王守仁：《王陽明全集》，第3卷，〈語錄三：傳習錄下〉，頁96。

26 李明輝：〈從康德的實踐哲學論王陽明的「知行合一」說〉，《中國文哲研究集刊》，第4期（1994年3月），頁433。

外更無有良知可致得者，故曰：『堯、舜之道，孝弟而已矣。』²⁷堯、舜的孝弟事蹟固然不能窮盡天下之事，但孝弟的「一念良知」本身卻可以充作所有倫理實踐的形式本源與存有本源，由此一通而百通。職是之故，本體不只是相對於活動的「在其自身」，而同時是明覺發見、真誠惻怛的「走出自身」之活動，這是「即本體即工夫」的至言。就此而論，行不是知之後的活動，而知也不是行的前提。以康德的語彙來說，相對於知行在伊川朱子是「綜和關係」（知行為二物），陽明的知行是「分析關係」（知行為一件）。

在這種「一念良知即是行」的理路下，窮格事物之理的所有認知行為對道德實踐來說，幾乎成了無效前提（「先致知」無效於「後力行」）。對此可再看另一段師生問答：

鄭朝朔問：「至善亦須有從事物上求者？」先生曰：「至善只是此心純乎天理之極便是，更於事物上怎生求？且試說幾件看。」朝朔曰：「且如事親，如何而為溫清之節，如何而為奉養之宜，需求個是當，方是至善，所以有學問思辯之功。」先生曰：「若只是溫清之節、奉養之宜，可一日二日講之而盡，用得甚學問思辯？惟於溫清時，也只要此心純乎天理之極；奉養時，也只要此心純乎天理之極。此則非有學問思辯之功，將不免於毫釐千里之謬，所以雖在聖人猶加『精一』之訓。若只是那些儀節求得是當，便謂至善，即如今扮戲子，扮得許多溫清奉養的儀節是當，亦可謂之至善矣。」²⁸

鄭朝朔（一初，1476-1514）的至善語出《大學》之「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」，但其脈絡實際上是連結到後文的「物格而後知至」（此乃程朱的即物而窮理），所以才會提出「至善亦須有從事物上

27 王守仁：《王陽明全集》，第1卷，〈語錄一：傳習錄上〉，頁3。對於這種一念警醒、一念良知的為學工夫，陽明道：「常如貓之捕鼠，一眼看著，一耳聽著，才有一念萌動，即與克去，斬釘截鐵，不可姑容與他方便，不可窩藏，不可放他出路，方是真實用功，方能掃除廓清。到得無私可克，自有端拱時在。」（第1卷，〈語錄一：傳習錄上〉，頁16）

28 前揭書，第1卷，〈語錄一：傳習錄上〉，頁3。

求者？」的發問。在陽明以心即理（此心純乎天理）回應之後，鄭朝朔沒有跟上陽明理路，而是再次把即物窮理的思路鋪陳開來，以為溫清奉養等孝親事務皆需求個道理。陽明的第二次回應有兩個要點，其一是溫清奉養時，此心須純乎天理，學問思辯也只能在此，否則只是外在儀節的貌似得當而已（用康德的語彙則是只有「合法性」而無「道德性」）；其二是溫清奉養的具體儀節不用窮格也無須思辯，因為太簡單故，可一二日講盡。這兩個要點合起來似乎便是：倫理事宜應當反求本心之純，無須進行格物窮理的活動，這是由外而返內。

按倫理事宜往往涉及情境之種種，一旦忽略情境便會認為此類事宜簡單，以為簡單也會再次忽略情境，循環的結果即是無須（對具體情境或泛稱事宜）進行認識活動。但陽明也不是單純地把格物窮理排除在外以成就格物與致良知的對立，而是將格物納入良知發用的範圍，由良知自行決定是否進行格物。對此問題，可以再參看陽明與顧東橋之間的書信。顧東橋認為，常人皆有良知良能，可明白大致的道理，但是其中「節目時變之詳，毫釐千里之謬，必待學而後知」。顧東橋仍處於知行分立的格局，但他提出了一個重要的問題，即「節目時變」的複雜並非良知善念能單獨應付，陽明的回答是：

良知良能，愚夫愚婦與聖人同。但惟聖人能致其良知，而愚夫愚婦不能致，此聖愚之所由分也。節目時變，聖人夫豈不知？但不專以此為學。而其所謂學者，正惟致其良知，以精察此心之天理，而與後世之學不同耳。吾子未暇良知之致，而汲汲焉顧是之憂，此正求其難於明白者以為學之弊也。夫良知之於節目時變，猶規矩尺度之於方圓長短也。節目時變之不可預定，猶方圓長短之不可勝窮也。故規矩誠立，則不可欺以方圓，而天下之方圓不可勝用矣；尺度誠陳，則不可欺以長短，而天下之長短不可勝用矣；良知誠致，則不可欺以節目時變，而天下之節目時變不可勝應矣。毫釐千里之謬，不於吾心良知一念之微而察之，亦將何所用其學乎？是不以規矩而欲定天下之方圓，不以尺度而欲盡天下之長短，吾見其乖張謬戾，

日勞而無成也已。吾子謂：「語孝於溫清定省，孰不知之？」然而能致其知者鮮矣。若謂粗知溫清定省之儀節，而遂謂之能致其知，則凡知君之當仁者皆可謂之能致其仁之知，知臣之當忠者皆可謂之能致其忠之知，則天下孰非致知者邪？以是而言，可以知致知之必在於行，而不行之不可以為致知也明矣。知行合一之體，不益較然矣乎？²⁹

陽明以聖人亦知曉「節目時變」的多端無窮，來反駁格物窮理在實踐中的優先性；接著提出良知之理作為規矩法度的身分，表示不能受制於倫理處境與事務的無窮多變；再來以良知可察覺節目之詳與毫釐千里的差別，說明格物窮理其實可活動於良知明覺的範圍內；最後則批評不受良知規範的致知（認知）往往表現為「不能行」的懸虛蹈空，真正的致知（致良知）必在於行，以此說明「知行合一」才是真正的為學。

由陽明甚有條理的陳述來看，對倫理事物之種種進行致知窮理並非無用，而是不能踰越良知學的矩範；先致知、後力行的格物窮理之道，反而可能因為無「行」而無真正的「知」，故而失去知行合一之旨。這是進一步以良知活動來規範、收編認知活動。關於這個意思，可以再看以下一段陽明與徐愛的對話：

愛曰：「〔……〕如事父一事，其間溫清定省之類有許多節目，不亦須講求否？」先生曰：「如何不講求？只是有個頭腦，只是就此心去人欲、存天理上講求。〔……〕此心若無人欲，純是天理，是個誠於孝親的心，冬時自然思量父母的寒，便自要去求個溫的道理；夏時自然思量父母的熱，便自要去求個清的道理。這都是那誠孝的心發出來的條件。卻是須有這誠孝的心，然後有這條件發出

29 前揭書，頁49-50。

來。譬之樹木，這誠孝的心便是根，許多條件便是枝葉，須先有根然後有枝葉，不是先尋了枝葉然後去種根。」³⁰

陽明的回答是先正面承認溫清之節目亦須認知地講求，但馬上又繞回良知學之去人欲、存天理的「頭腦」，並沒有說明如何講求。倒是接續之後文有所陳述，即存誠孝之心便自然會驅策自己去求溫清的道理（冬夏時自然思量父母的寒熱），這個道理就是認知系統所涵攝者。然而心是根，認理事理之種種細目乃是順此心此根而長出的枝葉與條件；根是本與先，枝葉是末與後，本末先後不可倒置，此是把認知活動納入良知活動之中。

關於良知驅策自身而求取溫清定省之理，牟宗三有一段解說可資參考：「吾心之良知亦須決定自己轉而為了別。此種轉化是良知自己決定坎陷其自己：此亦是其天理中之一環。坎陷其自己而為了別以從物。從物始能知物，知物始能宰物。及其可以宰也，它復自坎陷中湧出其自己而復會物以歸己，成為自己之所統與所攝。」³¹良知能夠「自我坎陷以了別事物」的提法雖帶有強烈的牟氏色彩，但仍不離陽明理路，此即經由良知的啟動、收編與納攝，格物窮理不再是獨立的、居於實踐之先的認知活動，而是良知決定自己與物為二的認知活動，且知物、宰物之後又在成物中回歸自身，這是「在行為宇宙中成就了知識宇宙，而復統攝了知識宇宙。〔……〕良知天理決定去事親。同時亦須決定去知親」。³²事親是倫理活動，知親是認知活動，牟先生稱這種在良知學攝納下的知識活動與系統（知親）為「副套」，³³相對於此的良知活動（事親）則可視為「主套」。陽明的根與枝葉之說，可以視為牟先生的主副套：主套之良知乃以事親為行為物，此為根；要能真正事親則須進行知親之副套活動，此為枝葉與條件。依此，雖然陽明批評伊川、朱子「知行為二」的先後說，但他也非時刻反對，而是偶爾用「須有這誠孝的心，然後有這條件發出來」的方式加以調解。這種調解、收編的做法當然不會獨立建構出一個知識系統，因為

30 前揭書，頁2-3。

31 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁251-252。

32 前揭書，頁252。

33 前揭書。

陽明所談者並不是所需條件的客觀化問題，而只是倫理實踐的知識機緣，甚至只是實踐中這類知識及其活動的合理安排。此種安排與調解乃是偶發的興致，他習於在「如何不講求」的反詰之後連忙拉回來，因為擔心聽者又落入沒頭腦、不知本末的混淆危機當中。然而即使陽明只是偶然地安排知識系統及其活動，這個安排仍有其重要意義，因為面對倫理事務與處境的複雜化，並非「有個頭腦」即可以解決。

按倫理處境及其知識並非陽明「知行合一」說本身涵蘊的宗旨，而是良知在面對處境時不得不攝納認知（亦含認知之所得）於自身之中。即使說得寬泛一些，亦只能視之為攝納了認知於即知即行中，而且「知先行後」之「行」也沒有得到恰當的處置。沒有恰當處置此後行之「行」，則其先知之「知」亦不能成為一相對完整的副套，因為沒有落實故。如果後發於認知的力行實踐乃是容攝於良知之「行」，則此「行」便不純然為良知所發，如此陽明的合一反成為二分。唯一的調解可能是，後發於認知之實踐乃是與致良知之實踐活動並行，並且一方面前者受後者之規範與指導，依此則不僅認知所得須受良知節制，即連認知之後的力行亦須受良知所矩範；另一方面，認知所得者亦可以充作良知在諸倫理情境中之助緣。關於其中的細節問題，在此可借用康德與高達美各自對理論與實踐的兩種形態加以說明。

肆、康德與高達美論理論與實踐之關係

康德區分了兩種理論與實踐的關係，他在〈論俗語所謂：這在理論上可能是正確的，但不切於實際〉（Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis）一文開頭舉出第一種關係說道：

如果實踐規則在某種程度的普遍性中被當作原則，並且在此從對其實現必然有所影響的諸多條件中抽離出來，我們就甚至把這些規則

底總和稱為**理論**。反之，並非所有的動作都稱為**實踐**，而是只有一項目的之促成（這被視為對某些普遍設想的程序原則之遵循）才稱為**實踐**。³⁴

在上述的關係形態中，理論乃是由實踐所遵循的原則抽繹出來者，而實踐則是遵循此理論與朝向它所欲促成之目的而行。換言之，缺乏理論則無實踐可言，如果有行動可言，也只是類似陽明所說的冥行。依據諸完善、正確之原則而建構起來的理論，可以有效指導實踐（即理論可以有效地應用於經驗世界之中），反之，無效的實踐自然不可能存在正確的理論。由於經驗科學（如機械學）的理論的確有不可行性的情形發生（理論與實踐的不一致），因而須對理論進行修正，修正即盡量使得兩造得以一致。理論與實踐的這種關係，近似於伊川、朱子的異質「知行說」，即任何力行實踐皆必須依據某個先在的認知，而行動也能反過來證成認知是否真確（知之愈明，則行之愈篤；行之愈篤，則知之益明）。此外，康德在同文中還指出另一種理論與實踐的關係：

然而，在一項以**義務底概念**為基礎的理論中，對於這個概念底空洞的觀念性之憂慮完全消失了。因為如果我們的意志底某項作用連在經驗中（不論經驗被設想為已完成的，還是被設想為不斷趨近於完成）都是不可能的，那麼，追求這項作用就不會是義務；而在本文中所談的只是這種理論。³⁵

這種理論是基於「義務」而不是基於任何的幸福，其實踐不與經驗相交涉，而是表現出「意志」（主體）的自由，故要說此理論不切於實際（即不在經驗中實踐）亦通。但從實踐哲學的先驗角度來說，由於此實踐不基於任何的自愛或幸福，純然是依據義務之命令——即出於自由意志的自我立法——而行，因而其理論與實踐的關係說到底乃是「主體」及其實踐的

34 I. Kant, *Werke*, Bd.9 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), S. 127. 譯文引自李明輝：〈從康德的實踐哲學論王陽明的「知行合一」說〉，頁425。

35 I. Kant, *Werke*, Bd.9, S. 129. (譯文引自李明輝的前揭文，頁426) 關於理論與實踐的第二種用法，也可參考《判斷力批判》的導言初稿。

關係（實踐乃是主體之實踐）。由於此理論或法則純然是依據主體之要求，所以說其不能實踐顯然是矛盾的。³⁶相對於此，前一種理論則不保證其可行性，因為其成立乃是出於主體之外的經驗條件。

若用較為簡潔的語彙來說，我們可以把康德的上述兩種區分視為「理論及其應用」以及「主體及其實踐」等兩種關係型態。後一種關係模式較近於陽明的同質「知行說」，因為良知本不出於任何私意欲念，而在「一念良知即是行」的義務模式中，知與行即本源地是一（主體及其實踐本源地是一）。即使是就具體的溫清定省來說，在純然無私的意念（不基於任何自愛幸福）之下，知與行也不會相齟齬。³⁷然而人常受到私意所蔽，使得依欲念而發之行（實踐遵循自愛幸福的經驗原則）割斷了它與良知之間的一體連結（經驗與先驗的隔截），故而需要工夫修養以勝私復理。

以上是康德對理論與實踐的兩種關係之說明。在這兩種關係中，基於義務與道德法則而表現主體自由的實踐形態，無疑優先於理論應用於經驗的實踐形態。但這種優先性具有何種進一步的意義？在此可以參考李明輝在相關討論中的說明：「〔……〕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：即與理論相對而言的實踐〕才有意義。」³⁸對本文來

36 此即倫理學的著名程式：「應該包含能夠。」（Sollen impliziert Können）或者表達為：「你應該，因為你能夠。」（Du sollst, denn du kannst）此乃出於康德《論永久和平》（*Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*）中所言：「當道德作為無條件提供之法則的總和概念，且我們『應該』依據這些法則行動時，就客觀意義而言它自身即已是一實踐了。而當人們承認此義務概念之權威，卻又想說他不『能夠』實踐它，即顯得很荒謬。因為如此一來，義務概念即從道德自身中被排除了（沒有人會被強制去做超乎其能力之事）。」（I. Kant, *Werke*, Bd.9, S. 228f）這段話原是針對道德理論與政治實踐之間的衝突以及道德對政治領域的統轄而論，因為政治家不願承認道德理論的效力以及「永久和平」的可達成性。而「沒有人會被強制去做超乎其能力之事」（*ultra posse nemo obligatur*）這句羅馬法警語在於表明：道德事務涉及的是無關乎具體經驗事項的義務，故而是人能夠實踐的。

37 牟宗三對於儒家（不只是陽明）這種理論與實踐的關係有如下說明：「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。」（牟宗三：《道德的理想主義》〔臺北：臺灣學生書局，1985年〕，頁39）

38 李明輝：《儒學與現代意識》（臺北：文津出版社，1991年），頁28。括弧中的案語為

說，這段文字解釋有一個關鍵點，即經驗世界的實踐必須有先驗領域的規範，才可能獲得其價值，這是康德哲學以先驗作為經驗以及形式原則作為實質原則之基礎的立場。用陽明的語彙來說，「知先行後」之行可通過「知行合一」之行得到安頓，又因為合一之行不過是一念良知的展現，所以藉著知行的合一，也同時安頓了先後關係中的知行。不過這一意思在陽明處說明得還不算充分。關於理論與實踐的這兩種形態的差別之外，我們還可以高達美的說明來補充它們之間的基礎問題。

在高達美的詮釋學系統中，理論與實踐以及理解（Verstehen）與應用（Anwenden）乃是相對稱且可交互說明的兩組重要觀念。對於後一組觀念，他提出學界熟知的理解、解釋（Auslegen）與應用的內在統一性。首先是理解與解釋：

正如我們所看到的，詮釋學問題如今是因為浪漫主義認識到理解和解釋的內在統一（die innere Einheit），此問題才獲得其系統意涵。解釋不是一種在理解之後偶爾與後加（nachträglich）的行為，而是理解總是解釋，解釋因而是理解的明確形式（die explizite Form）。³⁹

理解並不只是對文本的理解，同時也是理解者對自身解釋文字之內容；而任何的口語與文字解釋首先必須是一種理解，否則解釋者不可能把文本內容傳遞給他人。這種理解與解釋的關係是源生而同步的，至於通常意義的、衍生的理解與解釋，則是先在與後加的關係。除了這兩者之外，此內在統一性中還應加入實踐領域的應用（Anwenden）要素，高達美指出：

〔……〕在理解中總是有某種如應用一般的事物出現，即把要理解的文本應用於詮釋者的當下處境。因而我們同時得超出浪漫詮釋學而向前邁出一步，即不僅把理解和解釋，而且也把應用視為在一個

筆者所加。

39 H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke (GW)*, Bd.1: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophische Hermeneutik* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990), S. 312.

統一過程中來加以把握。〔……〕應用，正如理解和解釋一樣，同樣是詮釋學過程的一個相互交織的組成部分（ein integrierender Bestandteil）。⁴⁰

在高達美把與處境相關的「應用」成素加入之後，詮釋學的理解、解釋與應用之間即成為徹底的合一關係。它們在通常意義中具有的先後與綜合關係乃成為次要、附加與衍生的形態，同步與分析關係則成為優先、一體與根源的形態。理解事件中的根源且合一形態具有一種重要的參考價值，此即在知識發展的說明上可以聯繫到另一組重要概念：理論與實踐。

正如前文所述，在一般的意義下，實踐乃是落實其遵循原則所抽繹出來的理論以及朝向其所欲促成之目的而行（即與理論而非主體相關的實踐）。這在通常的學科建立與知識系統營造中具有重要價值，然而高達美亦如康德一般質疑理論與實踐的這種關係，他在《對理論的讚美》（*Lob der Theorie*）一書中問道：

人們必須提出這樣的雙重問題：理論是否比科學的當代體制表現得更多？以及：實踐是否是作為科學的單純應用？僅從它們的對立出發來看待它們，是否徹底而正確區分了理論與實踐？⁴¹

對高達美而言，打破理論與實踐的區分，與去除理解與應用、事實與價值、⁴²主體與客體、自然科學與人文科學等區分一樣，乃是尋求一種根源性與同源性的考量。對他而言，理論（*theoria*）的根源性意義並非指向純粹的求知活動：

40 Ibid., S. 313.

41 H.-G. Gadamer, *Lob der Theorie* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991), S.35. 此書如今收在H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* (GW), Bd.4: *Neuere Philosophie II* (Tübingen: J.C.B. Mohr., 1987), SS. 37-52。

42 「事實（Tatsache）在這裡所指的並不是陌生事實的事實性，我們必須經由學習去解釋這些陌生的事實才算準備好去面對它們。反而它是最內在地理解的、最深地共同的、為我們所有人一起分享的信念、價值、習慣的事實性，是構成我們生活制度的東西的總概念。這些事實性的總概念之希臘詞是著名的*Ethos*概念，是通過練習（Übung）和習慣（Gewöhnung）而生成的存有概念。」（H.-G. Gadamer, GW2, S. 325）

這個詞〔按：即 *theoria*〕意指觀察（Beobachten），例如觀察星座，或是觀賞戲劇的人，又或是投入節日慶典的參與者。它不是意指單純的看視（Sehen），有如手前物的確認或訊息的儲存。〔……〕**理論**不是有如人們可以保持停佇、站立與僵住般的一種單一之瞬間行動。它是**在此**（Dabei-Sein），在其美好的雙義性中不僅是在場（Anwesenheit），而且到場者是**全然在此**（ganz dabei）。⁴³

在「理論」一詞所具有的看視、觀察等活動中，它都不是逗留、停駐並與觀察物之所是（was ist）保持距離的狀態，而是因為到場者的「在此」而表現出其他到場者也可共享、參與的開放性格。因為這種開放的性格，使得理論生活逆轉了在柏拉圖洞穴比喻中對抽象理念的追求。真正的理論生活同時是投入他人所共在的政治、社會與一切文化領域，就此而言，「理論活動」與「實踐活動」便展現為同一種生活的活動。⁴⁴

高達美對理論與實踐的同源性說明帶有很強的詮釋學色彩，而且重視亞里斯多德的 *Ethos* 與 *Phronésis* 概念：對於成形的理論系統或結構來說，其建構過程（即理論營造）並不具有一種理論－實踐的分離狀態，而是它自身即具有實踐內容。這種源初性的「合一相攝」形態，乃是作為各種科學知識系統之衍生性的「先後分離」形態之前提與基礎。換言之，任何「綜合」的理論與實踐，都在根源上有其「分析」的理論與實踐形態。高達美的這種說明確實與康德的自律倫理學立場大不相同，但高氏表明其說並不侵佔康德倫理學的位置，而只是嘗試提供道德意識來澄清自己：「對於正確地接觸某種〔和 *Ethos* 相關的〕哲學倫理學來說，具有決定性的東西乃是：這種倫理學絕不侵佔道德意識（*sittliches Bewußtsein*）的位置，然而它也不追求一種純粹理論的、**歷史的**知識，而是通過對現象的概略性說明來幫助道德意識達到對其自身的清晰。」⁴⁵ 高達美的用意是：在生活實踐中學習和在習俗規範中受教化，可以讓道德意識在具體的倫理處境中獲得某種

43 H.-G. Gadamer, *Lob der Theorie*, S. 44.

44 參考林維杰：《朱熹與經典詮釋》，頁257-258。

45 H.-G. Gadamer, *GW1*, S. 318.

理智判斷的助益。⁴⁶不過這段話的意思還需要放得更寬，因為高達美之引進亞氏倫理學乃是出於詮釋學的出發點，其意不在兩種倫理學的辯證，而是指向一切與處境有關（*situationsbezogen*）的學問與非關處境的學問之間的分際安排。由此著眼，則前述康德式的「無待乎任何經驗要素之實踐」對「經驗世界之實踐」的矩範作用，便產生一種依詮釋學而來的思維角度的調整或轉向，即「有處境經驗的理論意識」對「先驗的理論意識」的澄清作用。

高達美的一體說模式在此做了一個良好的補充。按陽明的知行合一說不僅力求克服知、行割裂的先知後行，而且以為只有在兩者合一的形態下，先後的認知與實踐才獲得意義。晨昏定省的節目時變儘管需要講求，但其講求卻不能離開即知即行之頭腦的規定與約束。這是兩種知行觀的主套與副套之別，在主套的約束之下，副套才被允許實現，換言之，「先知後行」說必須為「知行合一」說所規範。然而在高達美的補充性論述之下，分立的知與行若要能在倫理實踐中起一副套之作用，即需要彼此皆植基於一種更為根源性的聯繫，此便是「與處境共在」的認知與實踐之一體化，成為「認知即實踐」（程朱知行論在高達美意義下轉為「知行合一」）。正是這種具有詮釋學意義的一體化——「全然在場的知」即是行，才能進一步將「在倫理情境中起現」的合一知行與「知識系統及其落實」的先知後行聯繫起來，也才能成就知識之為副套與良知之為主套。

伍、結語

依照知行論的主要發展線索，儒學一共歷經了難易、先後與合一等三個課題。後代人總是習於嘗試整合前賢的觀念，程朱即把難易論題整合到先後論題之中，陽明則是藉對先後論的批評而建立起他的合一論。伊川朱子在其「知行皆難」的陳述中成功營造了知、行的先後二分，且認為唯有

46 參考林維杰：〈高達美論詮釋學的教化與倫理問題〉，《白沙人文社會學報》，第1期（2002年10月），頁115。

先後的區別，才能支撐起「相對於行之知也是艱難」的內容。在程朱的知行說當中，知行的先後之別固然存在，但兩者的相須、互證與攝納已經把先後之別的差距縮小到極致。然而這種先後之別畢竟還是承認兩者間的距離，此距離即導致認知之後如何願意力行的問題，因而即有「真知說」的出現。

然而知行分立與真知說畢竟不徹底，在陽明看來，實踐的可能性不可向外求取，因此知行的異質距離根本無法彌合。唯有在良知天理的發用中有其知行的統一性，才是道德實踐範圍內知行的徹底關係。但在門生持續的困惑與提問下，陽明承認「認知」工夫也有倫理生活上的價值，所以亦須講求。但他對此講求沒有多做鋪陳，而總是在師生問答中迅速回歸心即理的良知學要領，以為多承認「認知」活動之價值即有本末倒置的危機。這一點他與陸象山是一致的。象山直探本源、先立其大的簡易學風，與朱子格物窮理、靜養動察的為學教法，有很大的區別，而此區別正如陽明與朱子的差異。然而格物窮理的認知活動在實踐領域中仍應有其位置，不能因為本心良知學的優先性即減損其價值。牟宗三對此即表明，認知活動以及對各種倫理物——甚至客觀存在的自然物與人造物——的探究與說明，乃是持自律原則的儒者所須面對之課題。前文已說明牟先生對良知對倫理物（事親）之認知活動（知親）的斷制之說明，現在再略引他對這種斷制之表現於人造物的知識建立之分析：「良知能斷制『用桌子』之行為，而不能斷制『桌子』之何所是。然則桌子之何所是，亦將何以攝入致良知中有以解之而予以安置耶？〔……〕要致良知，此『致』字迫使吾人吸收知識。一切活動皆行為。依是，致良知乃是超越的一套，乃是籠罩者。在此籠罩而超越之一套中，知識是其中之一分。」⁴⁷依牟先生所言，如果不僅是倫理物，即連人造物的知識系統都是良知學所應求取的範圍，則陽明所要面對者不僅是目的王國（Reich der Zwecke），還有自然王國（Reich der Natur）；「知行合一」說不只要攝納道德實踐的「知行先後」說，還要考量並給予一般知識及其實踐在良知學中有更多的位置。

47 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁250-251。

在良知學的籠罩下，認知活動固然有其順服的身分，然而良知也不能時時越界，即跨越到認知的客觀活動範圍而指揮之。即使是副套也有其自身的統治領域，而通過高達美的補充性解說，副套式的知識領域有其更為根源的要求，它要求倫理處境中的在場與全然投入，唯有通過認知與實踐的先行統一，才能真正有益於一念良知的倫理實踐。

關於認知或知識對倫理生活的重要性，陽明是有些忽略的，除了前述以頭腦處來約束溫清定省的節目時變之外，另一明顯的例子便是在經典詮釋的「教法」中主張「我此良知二字，實千古聖賢相傳一點骨血也」⁴⁸與「學者讀書，只要歸在自己身心上」⁴⁹等綱領，此猶如象山提出的「六經註我」⁵⁰與「學苟知本，六經皆我註腳」⁵¹。這種情形同樣是以本心良知為綱領、要旨之「主套」，把閱讀、解釋之活動視為「副套」。在倫理實踐的有效追求中，認知行為與詮釋活動確實應該扮演副套的角色，然而在認知／詮釋的客觀追求中也有它自身的主套角色可言。用牟先生的語彙來說，良知在其暫時的坎陷中，也應該落實其坎陷；沒有真正的坎陷而立即要求回歸良知，如何能客觀地掌握倫理情境與理解經文意義？陽明與象山在面對儒者重要的教學與為學工作時，經常弱化詮釋活動中也有自我作主的要求，忽略了它也想在自身的領域中扮演主套。擴大來說，在良知學「教法」（而不只是實踐）的絕對籠罩下，難以落實任何客觀的理解。它的教法觸角其實可以縮回一些，此即在事親中需要真正知親，在解釋經文中需要理解文義。陽明說：「如何不講求？」實踐者其實應該多講求一些。◆

48 王守仁：《王陽明全集》，第32卷，頁1179。

49 「學者讀書，只要歸在自己身心上。若泥文著句，拘拘解釋，定要求個執定道理，恐多不通。蓋古人之言，惟示人以所向往而已。若於所示之向往，尚有未明，只歸在良知上體會方得。」（前揭書，頁1176）

50 陸九淵：《象山先生全集》，下冊，第34卷，頁397。

51 前揭書，頁393。

◆ 責任編輯：金葉明。

引用書目

古代文獻

- 〔周〕左丘明（傳）
1981 《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館，1981年影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏）
- 〔唐〕孔穎達（正義）
2007 《尚書正義》（上海：上海古籍出版社，2007年，〔漢〕孔安國傳）
- 〔宋〕朱熹
1984 《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年）
- 〔宋〕陸九淵
1979 《象山先生全集》（臺北：臺灣商務印書館，1979年）
- 〔宋〕程顥、程頤
2004 《二程集》（北京：中華書局，2004年，王孝魚點校）
- 〔宋〕黎靖德（編）
2004 《朱子語類》（北京：中華書局，2004年，王星賢點校）
- 〔明〕王守仁
2006 《王陽明全集》，吳光等（編校）（上海：上海古籍出版社，2006年）

近人文獻

- 丁原植（主編）Ting, Yuan Chih (ed.)
2008 《新出簡帛文獻注釋論說》（臺北：臺灣書房出版公司，2008年）
Xin chu jian bo wen xian zhu shi lun shuo (Taipei: Taiwan shu fang chu ban gong si, 2008)
- 中央黨史史料編纂委員會（編）Party History Committee of the Central Committee of Kuomintang (ed.)
1957 《國父全集》（臺北：中央文物供應社，1957年）
Guo fu quan ji (Taipei: China Cultural Service Co., Ltd., 1957)

- 牟宗三 Mou, Zongsan [Mou, Tsung-san]
- 1984 《從陸象山到劉蕺山》(臺北:臺灣學生書局, 1984年)
Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan (Taipei: Taiwan Student Books Company, 1984)
- 1985 《道德的理想主義》(臺北:臺灣學生書局, 1985年)
Dao de de li xiang zhu yi (Taipei: Taiwan Student Books Company, 1985)
- 1986 《心體與性體》, 第3冊(臺北:正中書局, 1986年)
Xin ti yu xing ti, vol. 3 (Taipei: Cheng Chung Book, 1986)
- 李明輝 Lee, Ming-huei
- 1991 《儒學與現代意識》(臺北:文津出版社, 1991年)
Ru xue yu xian dai yi shi (Taipei: wenchin, 1991)
- 1994 〈從康德的實踐哲學論王陽明的「知行合一」說〉, 《中國文哲研究集刊》, 第4期(1994年3月)
"Cong Kang de de shi jian zhe xue lun Wang Yangming de 'Zhi xing he yi' shuo [Wang Yang-ming's Doctrine of the Unity of Moral Knowledge and Action in the Light of Kant's Practical Philosophy]," *Zhongguo wen zhe yan jiu ji kan* [Bulletin of the Institute of Chinese literature and philosophy], vol. 4 (March 1994)
- 林維杰 Lin, Wei-chieh
- 2002 〈高達美論詮釋學的教化與倫理問題〉, 《白沙人文社會學報》, 第1期(2002年10月)
"Gaodamei lun quan shi xue de jiao hua yu lun li wen ti [Gadamer on Hermeneutical Edification and Ethics]," *Baisha ren wen she hui xue bao* [Journal of Paise Humanities and Social Sciences], vol. 1 (Oct. 2002)
- 2008 《朱熹與經典詮釋》(臺北:臺大出版中心, 2008年)
Zhu Xi yu jing dian quan shi (Taipei: National Taiwan University Press, 2008)
- 韋政通(編) Wei, Zhengtong (ed.)
- 1983 《中國哲學辭典大全》(臺北:水牛出版社, 1983年)
Zhongguo zhe xue ci dian da quan (Taipei: Shui niu chu ban she, 1983)
- 葛榮晉 Ge, Rongjin
- 1993 《中國哲學範疇導論》(臺北:萬卷樓圖書公司, 1993年)
Zhongguo zhe xue fan chou dao lun (Taipei: Wanjuanlou tu shu gong si, 1993)
- Gadamer, Hans-Georg
- 1987 *Gesammelte Werke*, Bd.4: *Neuere Philosophie II* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1987)

- 1990 *Gesammelte Werke*, Bd.1: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophische Hermeneutik* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990)
- 1991 *Lob der Theorie* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991)
- 1993 *Gesammelte Werke*, Bd.2: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1993)
- Kant, Immanuel
- 1968 *Werke*, Bd.9 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968)
- Platon
- 1982 *Menon*, übers. v. O. Apelt, bearb. v. K. Reich (Hamburg: Meiner, 1982)
- Wittgenstein, Ludwig
- 1968 *Philosophical Investigation*, trans. by G. E. M. Anscombe (Oxford: B. Blackwell, 1968)
- 1994 *Über Gewißheit*, hrsg. v. G. E. M. Anscombe (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994)