

論 知 識 與 德 行 的 相 契 之 道

曾 昭 旭

一、問題之提出——「科學方法」與「中國學問」 的分際在那裏？

當我們研究中國傳統學問的時候，「方法」是一個似乎既被人極端重視又令人深感迷惑的問題。這問題的發生，一方面來自西方科學的影響，一方面則由於中國傳統學問的特殊性格。基於前者，我們很容易認為無論研究什麼學問，都應該先確立一套有效的方法，至少不能違反思想律與邏輯。然後根據這個觀點來檢視中國傳統的學問，便覺得他們都是不夠科學的，甚至不夠資格被稱為知識。因此，要重建傳統學問，必須藉助於現代的科學方法，為古人的樸素經驗建構起一套套的知識系統才行。

這種見解基本上是無可反駁的，但真應用到中國傳統學問，尤其是心性之學上，却無可避免地會出現難以解決的困難。雖則在心性之學的外緣研究上，以分析精神為主的科學方法的確深有疏理之功，但愈逼到心性之學的核心，如何謂心？何謂性？如何證明良知的存在等等，科學方法便愈見其難以相應。如熊十力先生便曾如此指斥對科學方法的迷信：

每見青年問學，開口必曰方法，此極可惜。須知學問方法，必待學成而後能明其所以。至求學時代，則全仗自家一副精心果力，暗中摸索，方方面面，不避繁難，經歷許多層累曲折，如疑惑、設計、集證、決斷、會通、類推等等，其間所歷困難與錯誤，正不知幾許。窮年屹屹，而後有成。一旦豁然，回思經歷，方自見有所循之方法，可學以告人者。然亦略舉大端而已。至其甘苦隱微，終不能揭示於人，莊子斲輪之說是也。今日後生開口便問方法，至於自家是否具有真實心力，則一向怠慢，不會反省，譬如孺夫，自無能行之力，空訪路途，其能舉步否耶？①

熊先生雖然也提到疑惑、設計、集證等等似是科學方法的名目；但察其所論，主題顯然

不是自然科學而是人文、人格之學。這時，方法便不是一個優位的觀念，可以先其處理的對象而獨立存在；甚至可以根據已知的普遍理則，推論出對象的應有內涵。而相反的，方法總須在學問完成之後才能被反省得知。換句話說，方法並不能保證效果，反而是因事實上有效才回過頭來保證你所使用的算是一種方法。至於那一旦豁然的功效未出現之前，一切都只是摸索與嘗試錯誤的曲折歷程而已。而更進一步說，當實效呈現，以往所循的是否就真可以算是方法呢？嚴格說來竟連這時也不能算，因為這時所能告訴人的也只是粗略的大端，要緊處畢竟如人飲水，冷暖自知。這意思等於是說那些所謂方法，並沒有可供普遍遵循的有效程序。失去了普遍性的方法又怎麼可以算是方法呢？恐怕只能算是一種僅供參考的「進路」罷了！

的確，在研究中國學問的時候，常常無法使用有嚴格意義或嚴謹程序的方法，以致明確可認知的結論；而只能提供某些意義寬鬆的「經驗」或「進路」以供參考。這便是研究中國學問的基本困難所在。

當然，即便是經驗或進路的提出，也應該儘量求其有條理、可理解，以便儘可能提高其參考的價值。因此，西方科學方法的導入仍應有極大的臂助。只是這時科學方法必須謹慎地守住它的分際，以避免因過度涉入而傷害了中國學問的本質。

那麼，對研究中國學問而言，科學方法能涉入到什麼程度呢？也就是說它的分際在那裏呢？這當然同時要問到所謂中國傳統學問——特別是心性之學——其分際又在那裏？這時，就概念的申明而言，我們必須先將所謂「中國學問」與一般所謂「科學方法」置於同一個概念層次之上，以找尋到二者接壤處的分界線，才能解決這個問題。

二、一個合宜的討論切入點——知行關係

於此，我想提出「知」、「行」這一對概念，來作為辨別區分的基礎。這是因為長久以來論中西文化異同的學者，大體都是環繞着知行而立言，足以顯示出這一對概念應該是討論此一問題時最適當、最相應的參考架構。^②

不過，諸家所謂的知、行，是什麼意思呢？如果我們不予深究，很容易便會將它們視為邏輯上的對偶概念，而感覺或以為它們是互斥的，如A之與非A。而且，西方文化的主知很自然地會站在被正面肯定的A地位上，而中國傳統的重行則將被排除在A的領域之外，成為只具消極意義的非A。這乃是因為我們一旦想訴諸語言、概念來對二者作

明晰的區分，就已先落到西方所長的分析進路。因而必自然接受思想律的影響，而視知行爲互斥的對偶性原則。而且，如此之分解，當然更適合去解明知識的本質，而不利於掌握實踐的精神。於是，通過知解的進路來了解中國學問，自然會覺得它的內涵是玄虛神秘，不可理解的了。而基於對偶概念的互斥性，主知的西方文化當然無懷疑地得到肯定，而重行的中國學問則難逃被貶抑乃至否定的命運。

而這當然是不公平的，所以我們應當對所謂知行的義涵及二者的關係，作更進一步的探討。

首先，讓我們從一組深爲大眾所熟知，而有關於知行的說法談起。這就是：

1. 傳說對殷高宗說「非知之艱，行之維艱」。^③
2. 王陽明盛稱「知行合一」。
3. 孫中山先生則主張「知難行易」。^④

以上三說就語言形式來講是相互扞格的。遂容易使人產生錯覺，覺得若站在現代重科學知識的立場去肯定知難行易，便蘊涵對前二說的否定。但事實上這二者是必然矛盾的嗎？要解此惑，最簡便的辦法就是區分孫先生所謂知與行，與傳說、陽明所謂知與行，根本是不同的概念，指涉不同的對象。這樣便可使三說之比較成爲誤不相干爲相干的假問題，而根本不必回答了。例如我們可以用宋儒「聞見之知」與「德性之知」的區分來說明傳說所說的知是指聞見之知，陽明所說的知則是德性之知。聞見之知只須耳聽目明，都能自然領受，當然非艱。德性之知則要從實踐中體驗，當然不能離行自存。我們又可以用「理論之知」與「實踐之知」的區分來說明孫先生所云是理論之知，是要經過縝密的抽象思考，觀察實驗而建構起來的系統知識，當然要專家才優爲之。而陽明所說則屬實踐之知，是在日用倫常中人人可以體證到的。這樣三說便可以各自成立。

但如此的解決是不能令人滿意的。乃因：

1. 它們之間的關係未明，特別是它們既然使用同一個「知」字同一個「行」字，難道在涵義上全無關連嗎？
2. 當關係不明，會連帶使許多比較中西文化異同的陳述或論斷都變得難以明確理解。如說西方主知中國重行，則西方人明明如此好動且行動力強大，如何能說他輕行？中國則直到明初，科技水準仍然領先全球，又如何能說中國人輕忽知？如果不設計一個更周密合理的參考架構，一切比較的努力都不免會治絲益棼。

論知識與德行的相契之道

3. 尤其切題的是，如果不確定二者的關係分際，則我們作此研究的原來目的——即：科學方法可涉入中國學問的領域多深？——並未達成，當然是不能令人滿意的。

所以，讓我們重新開始，去檢視知、行二概念，看能否找到一個更周全的基礎，以解釋中西學問的異同。

三、知行關係的新考察

首先，我們不妨將知與行先還原回它最素樸的意義上。撇除了所有後天文化的增益繁衍，它們是應該具有最普遍的生理或人性基礎的。這最素樸的意義我們不妨如此界定：

所謂知，就是指通過人的神經系統所發生的所有感覺。包括視覺、聽覺、嗅覺、味覺、觸覺與大腦中的自然記憶。

所謂行，就是指通過人的軀體所表現出來的所有行為。

如此素樸的知與行是每一個人（甚至每一動物）都具有的本能。而其間分際也極明晰，即：知是主觀內部的感覺，行是客觀外發的行動。至於二者的互動關係，也自有生理學上諸如刺激反應、平衡、制約、習慣、內分泌、基因等理論妥為解釋。總之，在這個階段，無論知或行，都只是一原始生命的自然事實。既無關價值取捨，自然也沒有輕重本末可言。

但等到人的創造心靈發用，而將人文意義導入自然生理之後，知與行的原始平衡便被打破，而有了「尊知賤行」或「尊行賤知」的不同形態出現。而知行關係，也相應地有了新的詮釋。

當然這所謂尊，並不是憑空認定就行的，尊也必須有其可尊之處，尊之之道。那麼，知之尊與行之尊是如何建立起來的呢？

1. 知、知識、尊知賤行

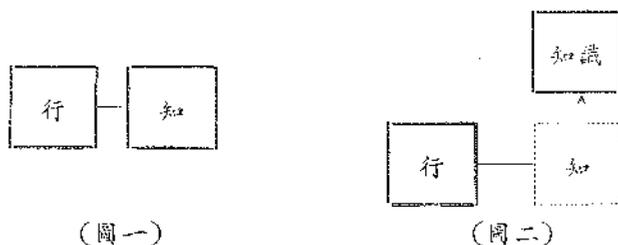
我們先討論「尊知賤行」這一形態。

當人面對素樸的知、行事實，而欲將人的創造性導入的時候，人可以僅選擇其一來作為他實現其創造性的對象或憑藉。如果他選擇了知，他便可以面對他經驗到的感覺素材（或說感覺與料），作一種創造性的處理。所謂創造性的處理意思是說，人將會在這

感覺的基礎上，創造出一些原來沒有的事物，這些事物就可稱為是創造的成果。

當然，創造並不等於捏造，必有它的本質要求。就就知的創造而言，其成果可特稱為「知識」。知識的本質首在於系統性、結構性、邏輯性；次在於能與我們的經驗素材、感覺與料有一相對應的關係。換句話說，知識創造的要旨，在面對我們孤立、散列的各經驗素材，發現它們之間的結構關係或因果關係，而建構成一個統一無矛盾的關係網。這關係網方能說明每一經驗素材在此系統中的位置與功能，而且能反過來被每一新生的經驗素材所驗證。①這樣的知識系統當然不是我們原來的感官經驗所已有的，而是經過人為創造才出現的成果。而且由於是人為創造，所以當然也可以各創一套，於是同一經驗素材，乃可以放在不同的知識系統中而顯示其不同的意義。此不同的意義是由此知識系統所決定的，於是知識便具有一作主的地位而可尊了。

這意思也就是說，知經過人為的創造性處理之後，由素樸的、與行平等並列的地位，提昇到可以作主的高一層地位了。其意可以圖一與圖二略示之：



所謂作主，其意還可以更進一步申明，這時由於腦海中所呈現的已不是一素樸的經驗印象，而是連同一整套知識系統一起呈現，有一整套知識系統為背境的對某一物之認知；所以，我們若有意對此一經驗乃至此一物的存在狀態加以改變，例如意欲產生它或取消它，我們便可以根據它所依的這一套知識系統所指示，找到可以導致它存在狀態之改變的機轉，而有效地達成目的。這時，知識不但對原始素樸的經驗材料言是作主（這是詮釋性的作主），甚至對吾人的行為也有了作主的地位了（這則可以說是引導性的作主）。這就是所謂「尊知賤行」，這時知與行的關係略如圖三所示：



論知識與德行的相契之道

這意思就是說，在這組關係中，只有知具有創造的意義與獨立的地位，行則保持原來的素樸性質，只有遵照知識的指示以行爲的意義。因此，知行的關係一定是知先行後的，而這樣的行爲當然是容易的，也當然只是規格、模式、Idea 的複製品，它的最佳評價也只能是「準確」、「熟練」，而不能有獨立的、優先的、高貴的地位。真正難能而貴重的是知識、理、形式，而最高形式便是上帝。

這大體便是西方文化自希臘以來的主流，他們不但逐漸創造發展出一套套客觀自存的知識系統、學術理論，憑以解釋與改造這現象世界，即連人與人間的倫理道德，也是遵循着知識、教條、法律、規範的導引而成立的。因此我們也可以大體稱他們的文化特性爲主知或尊知賤行。

2. 行、德行、尊行賤知

然後，我們再討論「尊行賤知」這一形態。

同樣，當人要想將創造性導入素樸的知、行事實中的時候，他也可以僅選擇行來作爲實現其創造性的對象或憑藉。於是人也可以面對他素樸的行爲——尤其是關連到他人的行爲——而作一種創造性的處理。經過這種創造性的處理之後，人的行爲便不僅是一種自然的反應，而也增益了一些人爲的內涵，這內涵便是「價值」或「意義」或「善」。而這具有價值、意義與善的行爲，便特稱爲「德行」。這意思也就是說，德行是人創造出來的成果。與知識的創造相比，這可以稱爲「道德創造」。

知識創造是在素樸的知覺上面增益了系統、結構而成爲知識。道德創造則是在素樸的行爲上增益了意義、價值而成爲德行。

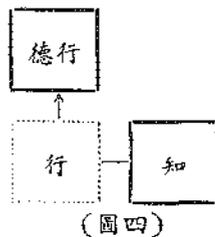
當然，什麼叫做「價值」、「意義」或「善」，還是必要更作說明的。就就人與人的交接而言，我們會有一種願望，就是達致兩心靈的相知共鳴，兩生命的溝通合一。在此我們會有雙重的滿足，一方面是有深刻的自我實現之感（包括自我肯定、自我解放，亦即所謂自尊自信與自由），一方面又有充分的人我相通之感（也就是所謂愛、人我合一）。這兩者交融爲一（在彼此的自我實現中相交通，也在人我交接中獲致自我的實現），統稱爲道德，或道德境界、道德理想。而凡有助於促成這道德境界道德理想之實現的行爲，便稱爲有意義、有價值的行爲，或善的行爲。

在此，狹義的行爲端指表現於外，能及物的具體行動（包括運動、表情、姿態），

因為只有這能及物的行動能觸及他人而引發人我的相通。主觀內在的感覺與思維（即知識活動）則唯己所獨知之故。所以一般說知識活動是價值中立、不涉善惡的。但廣義而言，知識活動也能間接有助於道德理想的實現，所以也未嘗不可牽連而稱之為善念或德行（如為促進世界和平而研究科學）。不過無論如何，善念總要到見於行事，才是道德行為的充分表現；如果僅止於善念，那麼嚴格來說，還是不足以稱為德行的。

總之，德行必須以及物潤物為其本質，如果不能真實獲致這一效果，便不足稱為德行或有意義的行為。那麼，要如何去行為才能獲致這一效果呢？於此我們並沒有可資遵循，保證有效的規格、模式可言。換句話說，一切知識於此並不能有充分的引導能力，而只好靠每一個當事人自己的精心果力，摸索嘗試。然後從其中悟到什麼是仁什麼是義。這其實就是朱子所謂格物之義，所謂見一物格一物，格之既久，一旦豁然而貫通之，則物之表裏精粗無不到，吾心之全體大用無不明。這一豁然貫通，就是道德意義、道德價值的呈現。而其呈現既不因遵循任何模式而獲致，則自然是一種創造。這種通過行為而表現的創造便稱為「實踐」，而這一種創造性的德行之證明，則在人於此行為表現之時，主觀心靈上實有一種自我實現、自我解放之悅，同時也因實見到他人善惡的回應而有一種人我相通之樂。這就是論語首章所謂「學而時習（習、行也）之，不亦悅乎。有朋自遠方來，不亦樂乎！」這種悅樂即可稱之為一種道德情緒，以彰表一種人我溝通、自我實現的道德經驗。所以，知識創造之真實不妄可以由感官經驗通過觀察、實驗等程序而驗證；道德創造之真實不妄也可以由道德經驗之出現而得到驗證。只是道德經驗如何檢別？在方法、技術、程度上遠較感官經驗之檢別為落後罷了！西方科學的實驗技術也是經過長期艱辛才逐步建立的；如何釐清駁雜而檢別出純粹的道德經驗來，則是吾人日後的責任。但無論如何，道德境界不是玄想而可能實證，則應是可以原則肯定的。

到此，德行的涵義既經說明，我們便可結論說：德行者，就是行經過人為的創造性處理之後，由素樸的、與知並列的地位，提昇到更高一層地位時的稱號。其意可以圖四表示，由此而構成的知行關係則可以圖五表示：



論知識與德行的相契之道

這時的知行關係，由於創造性僅落在行上面，行的層次已被提昇為德行，而知則保持在素樸的或被利用的層次；則當然是重德的或尊行賤知的。知識無法成為行為的引導者，而只能在道德實踐履行、道德境界出現之後，加以回憶追述、描摹、指點。所以當然是行先知後的。這樣的知識活動並無創造性而只須基於熟練（如文筆熟練、思維暢通），當然不是甚難的，難的在行為上到處摸索，所謂衆裏尋他千百度，還是動輒得咎，不得其解。所以當然是知易行難的。要能做到舉手投足，自然中理；時而後言，無入不得，那是多麼困難的聖神境界！

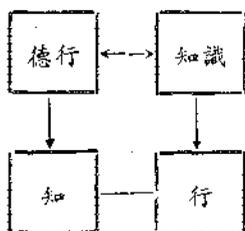
中國過去數千年的文化傳統，大體言之，便是以這一形態為主流。所以歷代出現了不少修養深湛，德行端正的君子聖人，足以教化人民，蔚成美俗。但在知識活動上則一直未能充分獨立，只附屬於道德的目的而成為教化的工具。這就是所謂重德或尊行賤知的文化形態。

四、主知與重德兩系統的交會之道

1. 兩系統相融之可能

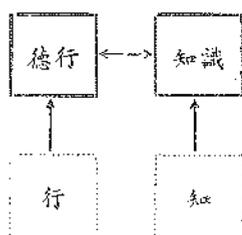
在概念上界定了上述兩種文化型態之後，我們便可以回過頭來討論「科學方法」可以涉入「中國學問」多深這個問題。

首先我們要釐清的是，這時要討論的知行關係，既不是原始素樸的知行對列關係（如圖一所示），也不是尊知賤行或尊行賤知的關係（如圖三與圖五所示），而是知識與德行間的關係。這關係可先以圖六略示之：

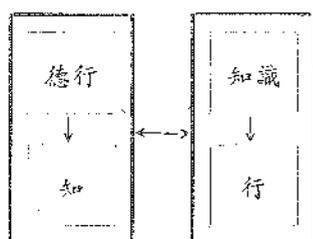


(圖六)

藉助於圖六，我們立刻可以看出知與行在這時具有非常錯綜複雜的關係。從上下的層級來講，是知行的高層次接觸（如圖七所示）；從左右的對待來講，是兩個系統間的融合（如圖八所示）。



(圖七)



(圖八)

所謂高層次的接觸意思就是說，它們都是作主的地位，則兩主（或說二元、二本）之間，誰為主導？是不能隨便委屈一方的。

其次，由於牽涉到兩個系統間的交會，人很容易將知或行在不同系統中的地位相混淆。例如站在主知系統的立場，很容易將重德系統中的所謂德行（有創造意義的道德實踐），以己系統中的所謂倫理行爲（無創造意義，但恪守規範的守法行爲）去理解，遂不免陷於誤解與猜疑。或以己方系統中的知識（有創造意義的知識活動）爲標準去衡量重德系統中的言說活動（無創造意義，但有紀錄、描寫、指點功能之言說），也會產生不相下的批判與貶抑。反之，站在重德系統的立場，也會有類似的混淆，而或譏西方倫理爲瑣碎不知本，或疑其構畫知識系統爲造作不自然。所以，如何使同一知或行之概念，在兩系統間，靈活轉換，而各如其分際層次，是極重要而甚困難的。其難便在於德行之行與素樸之行，原並不是截然不相干的兩個概念，而是同一概念却分屬高低兩層次。知識之知與素樸之知亦然。所以才那麼容易發生混淆，而分際難明。不過也正因這個緣故，所以兩系統間的會通也才可能實現。這緣故再申言之，就是：這兩系統原來也不是截然相異的，還原回來，也不過就是同一素樸的知行關係（如圖一所示），其間不同，只在尊知抑尊行而已。如果借用老子所謂有無二者，乃同出異名，而同謂之玄的玄理架構^⑨，則我們可以說德行與知識二者，也是同出而異名，其所同者便是那素樸的知行。正因有此同，所以主知與重德兩系統，或者西方與中國兩文化，是可能相融的，或說是可能互相涉入而不致傷害到對方的尊嚴的。然而這可能的相涉入之道何在呢？

我想，最可能、最合理的方式便是藉由兩系統的對話，經過一辨證的歷程而逐步相互涉入。

於此，我們不妨將主知與重德兩系統，看作是由素樸的知行關係所衍化出來的兩典型。前者是由於知之地位被提昇而形成的，後者是由行之地位被提昇而形成的。但這地

論知識與德行的相契之道

位的提昇事實上容許有程度的不同，因之它的作主性也自有高下或充分不充分之別。而提昇到最充分極致時，便分別稱為主知或重德的典範。前者是純粹數學、數理邏輯，是只餘一絕對的形式、理，而行爲、經驗可以被完全取消。後者則是純粹的道德心（王陽明所謂良知），也是只餘一絕對自由無限的心體（王陽明所謂「無善無惡心之體」），而也可以言語道斷了。基於這最高典範的充分主宰性，所以數學是科學之母，牟宗三先生稱邏輯為「純理之自己展現」^⑩。而良知則是所有道德行爲的根源、決定者。這兩個最高典範的建立，其意義自然在為知識、德行立本。然後，世間種種並不那麼純粹的知識與德行才可以得到存在的依據。

所謂「不那麼純粹」的意思，如果以德行為例來說，我們可以嘗試去區分一行爲中其屬於德行的部分與屬於素樸行爲的部分。前者是適合通過重德系統去體證的，後者是適合通過主知系統去理解的。如是，一樁具體的行爲事實上便已可以分屬不同的系統了。而德行成分愈強的，自然愈無法藉主知系統以得到相應的解釋。及其極致，則言語道斷，只堪默識於心，那便是全屬於重德系統。這便稱為純粹。否則便稱為不純粹。例如陽明學單提良知，是圓頓之教，知識全用不上，其於德行便是純粹的。朱子學由格物入手，是漸磨漸修之教，其間能用知識去引導規範的成分便多，其所謂德行，性格便介於兩系統間。既不如陽明良知之純粹足為萬有之基，但也不像西方倫理學之可以全由知識決定。至於荀子之重師法之教，則往主知系統又傾向一步。而到極端，便是知識分量愈重，行爲則全無創造自覺的意義。乃至連行爲的地位都可取消，這便形成另一極端的純粹，也就是形式的純粹。

於是，在知識與德行的兩極之間，便形成一連續的歷程，中涵無窮的形跡。這時我們便可說這兩系統是向對方而開放的，於以形成一對話、辨證的關係。

當然，在這裏要澄清的是，所謂兩極間的連續歷程，不能單純以物理學意義的成分或量之多寡來理解，那樣便又是不自覺地犯了以主知系統強解德行之病。在此，兩系統（而主知才是典型的系統，說重德是一系統則是權說）之對話、辨證的意思，務要善會才是。

而在這互相開放且逐步涉入的歷程中，其不致互相傷害的保證是在於其涉入本來就僅只接觸可接觸的部分。例如知識之涉入道德實踐之學，是因在一具體的道德實踐之行爲中，本來就有純粹的良知心體與素樸的行爲二者綜攝其間。現在，知識之介入是僅僅

去處理後者，而完全不碰觸良知（因在那裏是言語道斷故）。那麼又怎麼會形成對道德的傷害呢？傷害皆來自不知分、不知止。如果知止於其所不知，則兩系統應該是可能融合無間的罷！

於是，我們便開啓了一詮釋中國傳統學問（乃至其他學問）的新途徑。我們不必在重德系統（如古之君子聖賢）與主知系統（如今之深受西學影響的學者）間作非此即彼的截然選擇。我們可以兩者並立却取消它們的矛盾性。亦即：我們可以先立兩系統為兩極端的典範，而容許他們互相開放與涉入。然後，對某一欲加以詮釋處理的論題，我們便可將之置入這兩端互攝的場中，經由謹慎嚴密的斟酌權衡，找到它最妥適的安放位置（所謂「中」），在此位置上，這一論題可以得到分別來自兩端的最充分、最妥適的處理。而在這兩重處理的交互作用中，映照呈顯出這論題的獨特意義。這其實就是古所謂「執兩用中」之道。只是古人在說這話的時候只呈顯出一點意境之美、原則之善，而缺乏結構性的鋪陳，本文則嘗試加上知識概念的另一極的作用，以期開拓出詮釋傳統義理的一個新的可能途徑而已。

注 釋

- ① 見熊十力著《十力語要》（廣文書局六十四年四月再版）卷四，頁五十六，「與鄧子琴宋孝崇詩言」條。
- ② 舉例言之，如馮友蘭論中國哲學遜於西洋之弱點，在不為知識而求知識，而只願實行以增進人之幸福。見所著《中國哲學史》第一篇第一章第五節。錢穆說西方文化是科學外傾，並宗教精神實際也等於科學精神。中國文化則政治內傾，而政治也即是道德實踐一項目。見所著《文化學大義》（正中書局五十八年四月臺一版）頁五十四。又說西方人的上帝是邏輯的，中國人的上帝則比較近於經驗的。見所著《中國文化史導論》（正中書局六十三年六月臺十三版）頁一七二。牟宗三則謂西方哲學重客體性，大體以「知識」為中心而展開，有很好的邏輯、知識論、分解的本體論與宇宙論，但沒有很好的人生哲學。中國哲學則特重主體性與內在道德性，是以「生命」為中心而展開其教訓、智慧、學問與修行。見所著《中國哲學之特質》（學生書局六十四年十月三版）頁四。唐君毅也認為西洋文化之中心在宗教與科學，中國文化之中心在道德與藝術。見所著《人文精神之重建》（學生書局六十三年十月再版）頁八十三。張起鈞更大力強調中國新人的實踐精神。說：希臘哲人偏於愛智，其所追求，不是外在現象的客觀理解，便是諸般事務的抽象邏輯。中國哲人則一致偏於實踐。見所著《中國哲學史話》（新天地書局六十二年九月五版）頁二。

論知識與德行的相契之道

蔡仁厚則簡捷地直言：希臘哲學是「重知解」的，中國哲學則是「重實踐」的。見所著《儒家哲學與文化真諦》（人生出版社六十年十二月增訂再版）頁四。吳森則謂在心態上中國文化是近於關懷的（Concern），西方文化則近於好奇、試新（Wonder）。前者發展出藝術性的行為之美，後者發展出科學性的知識之新。見所著《比較哲學與文化》（三民書局六十七年七月初版）附錄：兩種不同的心態。總之，諸家所用語辭雖有異同，但大體可歸約為重知與重行二概念。

- ③ 見尚書說命中。
- ④ 見孫文學說。
- ⑤ 有關知識的本質與建立，其詳在各家之知識論。此處只略述其通義。
- ⑥ 當然，如果所依的知識系統不同，便呈現不同的認知。
- ⑦ 此處所謂意義，專指道德意義，即與善同義。
- ⑧ 見朱子四書集注大學格物補傳。
- ⑨ 老子第一章：「故常無，欲以觀其妙。常有，欲以觀其徵。此二者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門。」
- ⑩ 見牟先生所著《五十生活憶述》第四章：「架構的思辨」。此文未單獨成書出版。其二、四兩章曾以「直覺的解悟與架構的思辨」為題發表於香港「自由學人」雜誌。後重刊於「鵝湖月刊」第十七、十八期（六十五年十一、十二月）。