

知擇與致知 ——兩種中國古代的知識論*

蔡錦昌

東吳大學社會學系副教授

內容摘要：西方形上學是「存有論的形上學」，所以講真假和有對錯的「知識」問題特別重要，可以說是「剛性知識論」。中國形上學則是「調氣論的形上學」，所以講真假和有對錯的「知識」問題沒那麼重要，反而是講得當與否的策略性「知識」比較重要，故此只可以說是「柔性知識論」或者「策略知識論」。如果說西方「知識」的重點在得其「方法」，則中國「知識」的重點在得其「心法」。「心法」是一些能引生得當作用的「竅門」。

傳統中國人所謂「知」，本來就不是現代西方所謂“knowledge”。「知識」一詞是個日語漢字譯詞，並非道地中文。在活在一個「氣」世界中的中國古賢眼中，人情之事全與「知道如何處置應對」有關。此種「知」有兩種主要用法。其一是「知擇其道」之「知」；其二是「致知其道」之「知」。「知擇其道」主要分為「知求」和「善假」兩種。「知求」指「知求本有之貴者」；「善假」則是「善假於有用之物」。此二者，每位先秦古賢皆有其偏好。大致來講，孟子、莊子、公孫龍屬於前者；荀子、老子、墨子、韓非、惠施屬於後者。

儒道兩家雖然在關於道德運用的心法上正好相反——儒家正面講，道家則側面講——但是兩家都認為事物有其「常」性，致知就是為了能「知常」。與儒道兩家致知論對反的是名、墨、法三家的「取故」之論。名家察名、墨家尚同，法家重法，三家容有不同，但是他們全都認為事物之關鍵在於其是非利害之故實，故此致知就是為了能「取故」，亦即在是非利害之取決上能持之有故而言之成理。

關鍵詞：知識論、中國古代思想、「氣」思考方式、知擇、致知

* 本文初稿乃是宣讀於「傳統中國哲學的知識論問題之當代省思」國際學術研討會（臺灣大學哲學系，2010.9.7-9）的論文〈擇行論與致知論——兩種中國傳統的知識論〉。其中題目和部分內容已經過修改。兩位匿名審查人的提點和建議對本文的修改甚有幫助，謹此致謝！

一、前言

對中國學人來講，中國傳統思想最大的缺點是沒有完備的「知識論」(epistemology)。¹這是近代中國學人對中國傳統文化最不滿意和引以為憂的一環。雖說這是過去一百多年來中國人敗於西方列強船堅砲利的自然反應，然而即使今日中國人已經在政治、經濟、科技各方面不再落後了，可是在教育、思想、文化上卻仍然認為這是個亟須彌補的重大缺點。這就值得我們深思了！

當今中國人之所以能在政治、經濟、科技各方面顯得不再落後，乃是努力跟上西方人的腳步所致。當今中國人是靠所謂「現代化」而強起來的，不是靠發揚傳統中國文化而強起來的！而「現代化」的核心是西方的科學思想和知識論，不是傳統中國那種曖昧不明的「道」論、「知」論和「言」論。難怪當今的中國學人仍這樣想：如果中國人真的想要強起來的話，還得加把勁兒把西方的「知識論」真正落實到中國文化裡才行！

不過，本文作者對此另有看法：既然中國人還未真正把西方的「知識論」落實到中國文化裡就已經能夠強起來了，也就不必還那麼著緊做這進一步落實的工夫了。不如先緩一緩，回去挖掘一下自家庫存裡有甚麼寶貝被廢置不用，整理整理，說不定不必全盤西化，中國人照樣可以變成真正的強國！以下對兩種中國古代知識論的闡述，即是本此看法所作的另類努力。本文的立論基點是：「知識」和「知識論」可以有多種形態。古今可以不同，中西也可以不同。不同的「知識」和「知識論」

¹ 本文所謂「知識論」，有兩種不同但相關的用法：一是指以近現代西方科學知識理論為主的「知識論」；二是指從蘇格拉底、柏拉圖、亞里士多德三師徒至中世紀聖多瑪斯那種以觀念辯證或概念論證的方式來討論存有問題的做法。第一種「知識論」，不只是目前全世界大學哲學系裡所教的「知識論」，而且是嚴格而講的「知識論」。因為只有此種「知識論」才會在「主體/客體」的二分格局下講求保證「知識」之「確定性」的「研究方法」，亦即以成就一種普效性之「實用的客觀知識」作為知識活動之宗旨，以符合一般人情對「知識」的構想和期望。蘇格拉底等的古代「知識論」，與此種嚴格的「知識論」相比，只能勉強算是「知識論」。因為他們只討論那種成聖成賢之精英分子的知識和知識活動而不討論一般人的知識和知識活動，故此不但不講求保證「知識確定性」的「研究方法」，不以成就普效性之「實用的客觀知識」為宗旨，而且不會在「主體/客體」的二分格局下展開討論。由於本文旨在凸顯古代中國那種同樣勉強算是「知識論」的「知識論」，以與目前中國學人所崇尚的第一種「知識論」對舉，故此文中作正面論述時所謂的「知識論」，主要是指第二種而言，或者比照第二種而言。（關於這兩種西方「知識論」之別，可參考 James O. Urmson, ed., *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, Boston: Unwin Hyman, 1960, items: "Epistemology," "Plato," "Aristotle."）

應該使用其不同的道地「語言」或「詞語」來說，方能得其正解，彰其精采。因此，中文「知」字的意思以及其他與之有關的中國傳統想法都應該依道地中文的意思重講，不能以現今中國學人所習用的「翻譯中文」為準。

二、中西「知識論」之別

西方人的形上學是一種「存有論的形上學」(ontological metaphysics)，講的是「存有」(Being)問題。因此，西方人的心思一開始就往揣度探知這「存有」為何的方向去。「知識」問題就變得很重要。蘇格拉底(Socrates)甚至說一個人行為好壞取決於他是否知道自己所知事物的本質(essence)。難怪他跟雅典年輕人談話時都在問他們「是甚麼」(what is)的問題，要求他們給出一個界說(definition)來。他還形容自己的智慧在於「知道自己無知」。只不過西方古代哲學都「存有先於知識」，每個思想家都先直覺地肯定自己活在一個真實的世界裡，然後才運用自己的理性去整理、辨別和認識自己所活的世界是個甚麼樣子的世界。直到中世紀後期，唯名論(nominalism)和「邏輯主義」(logicism)抬頭，知識的地位才倒反過來，變成「知識先於存有」，知識的確定性(certainty)優位於所知的存有——在知識品質得到保證之前，先不肯定直覺所知的存有是否真實，於是存有變成了被想象地構思出來的對象物，是個知識對象或者知識客體。笛卡兒(Rene Descartes)開始這樣做。康德(Immanuel Kant)繼之，做得更徹底，一切都先問「我如何能知？」甚至考察人類的理性能力，以作為知識之所以能成立的基礎。因此，說西方近現代哲學為「知識論」掛帥的哲學，一點也不為過。²至於說十九世紀下半葉馬克思(Karl Marx)所謂「社會存在決定意識」，以及二十世紀最風行的「存在主義」(existentialism)思潮所主張的「存在先於本質」，³乃至於愈來愈風行於當今的所謂「詮釋學」(hermeneutics)，則是「歷史意識」(historical consciousness)掛帥所造成的結果。現代所謂「歷史存在」(historical existence)，基本上是一種相對性的經驗，跟古代

² Etienne Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, New York: Scribner's, 1937, pt. 1.

³ 此處所謂「存在先於本質」(existence precedes essence)乃是沙特(Jean-Paul Sartre)的哲學名言，意謂人並非由上帝所創造，故此無人性「本質」可言。人出生在這個世界上，註定是完全自由的。人是甚麼這件事，得全靠人自己奮力去創造。人的自我創造活動及其奮鬥經驗就是「存在」。

哲學家之直覺肯定自己活在真實存有之中並不相同。⁴

不過，類似於老子所謂「道可道，非常道」那樣，西方的形上之知經常出現類似於「獨斷論」(dogmatism)的毛病。古代哲人如泰利斯(Thales)，說所有東西都是水。這就如同中世紀前期神學家說宇宙是神創造的一樣，是一種哲人沉思的結果，無法證明。此種主張一旦認真起來，就會面臨在論辯上難以服人的結果。有鑑於此，中世紀後期的神學家於是努力論證神之存在，哲學為神學服務，理性知識為宗教信仰服務。到了笛卡兒，知識確定性優先，形上學開始退位。存有被化約為以「人為制定的知識規則」為準的「知識」之對象。表面上，形上學被否定了。然而實際上，堅持知識確定性和主張存有乃是歷史存在，此主張本身仍是一種變相的形上學，或者不以形上學為名而講的形上學。此種新型的形上學本質上跟泰利斯的形上主張沒有甚麼不同，但是其獨斷意味卻不知多少倍於泰利斯的形上主張，可以說是一種在論辯上說服了人(亦即討好了人)的「冥頑形上學」。⁵

相對於西方哲學傳統中此種由於處處隱然有個「是」(being)字在作用，因而專講真假和對錯的「剛性知識論」而言，中國傳統思想中的「知識論」其實只能稱為「柔性知識論」。為甚麼呢？因為傳統中國思想裡的形上學不是「存有論的形上學」，而是「調氣論的形上學」——「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，⁶還有「一

⁴ Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1965, chs. 1,2,3.此處所謂「歷史意識」，主要是指「具有內在規律之整體性的歷史乃是由人所虛講出來的」。此種「歷史意識」之出現，與所謂「世界觀」(Weltanschauung, world view)之出現同步。「歷史意識」可以說是過去四百年來現代西方世界最強、最具代表性的一種「世界觀」，是分析一切事物(尤其是人文社會事物)的「後設框架」(meta-framework)。

⁵ Etienne Gilson, *op.cit.*, pt.4.

⁶ 「形」是「有形」。「而上」是指「往上想」或「就其上妙精微之處而言」。「形而上者」就是「就有形之上的精微之處而言」。世間所見之物皆為有形。見有形之物而往上想或就其精微之處言，就是陰陽往復調和的作用。如果往下想，或者就其粗梗之處而言，就是一個個成形的器具。戴震《孟子字義疏證·天道》的說法異曲同工——「形而上者謂之道，形而下者謂之器。本非為道器言之。以道器區別其形而上形而下耳。形謂已成形質。形而上猶曰形以前。形而下猶曰形以後。陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下明矣。器言乎一成而不變。道言乎體物而不可遺。非徒陰陽非形而下，如五行水火木金土。有質可見，固形而下也，器也。其五行之氣，人物咸稟受於此，則形而上者也。」(戴震《孟子字義疏證》，台北：商務印書館，人人文庫，1978，頁21-22。)

陰一陽之調道」⁷的「道德」⁸。此種陰陽往復調和之道基本上是「天人合一」或者「天人同調」的，⁹其運行是自然而然的，不必建構一種意念形式（觀念）¹⁰來講甚麼真假對錯的認識，反而要利用卦象式的文字來講能不能抓住陰陽變化之往復韻律以及其調和變易之時機，以便參贊化育，或者得其機先。因此，策略動作上得當與否便成為「知識」之重點。所以「柔性知識論」其實亦可稱作「策略知識論」。

如果說，蘇格拉底那種旨在引導激發反省能力的觀念辯證法，乃至現代科學那種朝向論述主題之證成的邏輯—概念的論證方式，都是「方法」的話，那麼孔子那種旨在產生「撞鐘效果」¹¹的「因材施教法」¹²，其所採用的說話方式就是「心法」之「指點」或「竅門」之「點撥」。「心法」與「方法」差別頗大。「心法」的效用可

⁷ 「一陰一陽」這話的重點是「一這一那」的「一一」，重點不是「陰」和「陽」。這「陰」和「陽」可以代入「乾坤」、「剛柔」、「往復」、「翕闢」、「徐疾」、「涼熱」等等。「之調」是「就此而言姑且調之」之意，與「調之」不同。因此，「一陰一陽之調道」的意思是「就一陰而又一陽地韻律運行而言姑且調之為道」。此解法基本上學自戴震同上書同上註。詳情又請參考蔡錦昌著《拿捏分寸的思考：荀子與古代思想新論》，台北：唐山，1996 年新版，頁 195。

⁸ 不管是孔孟荀的「道德」，還是老莊列的「道德」，都是以調和陰陽往復之氣為其主旨的。合於陰陽往復之「道」的調和狀態自然會有其「德」性。

⁹ 「天人合一」就是「天人同調」之意。因為「天」可比喻作一枝大音叉而「人」是枝小音叉。所謂「天人合一」，就是「天」與「人」都同樣依陰陽往復之道的韻律而振動，聲調和同。當然，把「天」比作大宇宙而「人」比作小宇宙，道理也是一樣的。漢代董仲舒的《春秋繁露》和班固的《白虎通義》就發揮此種見解。

¹⁰ 古代柏拉圖（Plato）所講的「觀念」（Idea）雖不同於現代黑格爾（Hegel）的「觀念」，前者是「自然的」，後者是「人為的」，但兩者都是「建構出來的意念形式」。

¹¹ 《禮記·學記》有云：「善待問者，如撞鐘。扣之以小則小鳴，扣之以大者則大鳴。待其從容，然後盡其聲；不善答問者反此。」（臺灣開明書店編輯部，《斷句十三經經文》，臺北：臺灣開明，1984。本文以下凡引據到屬於《十三經》經文者，皆出此書相關章節，不另贅註出處。）

¹² 以下是孔子「因材施教」的三個不同例子。在這三個例子中，我們可以看出，孔子跟蘇格拉底和柏拉圖等西方古賢一樣沒有「教育平等」的想法。所謂「有教無類」只是針對出身背景講的，不是針對學生的根器講的。還有，孔子不像蘇格拉底那樣引導學生自我反省，而是像中醫師調理病人身上之陰陽失調那樣，虛者補之，實者瀉之，使學生復其陰陽根器之平衡而人成其材。《論語·雍也》云：「子曰：『中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。』」《論語·先進》云：「子路問：『聞斯行諸？』子曰：『有父兄在，如之何其聞斯行之？』」冉有問：『聞斯行諸？』子曰：『聞斯行之。』公西華曰：『由也問聞斯行諸。子曰：『有父兄在；』求也問聞斯行諸。子曰：『聞斯行之。』赤也惑，敢問。』子曰：『求也退，故進之；由也兼人，故退之。』」《論語·述而》云：「子謂顏淵曰：『用之則行，舍之則藏；唯我與爾有是夫！』」子路曰：『子行三軍，則誰與？』子曰：『暴虎馮河，死而無悔者，吾不與也；必也臨事而懼，好謀而成者也。』」

大可小，因人因事而異。對根器好的人而言，不必知道甚麼心法也可以自己練成功夫；但對根器不好人而言，懂得心法也沒有用，因為他做不到。還有，心法人人不同，同樣是儒家，但是孟子和荀子的心法就大不相同，甚至有相互排斥之勢。不止如此，心法也經常混雜並存，莫衷一是，看人而用，也看緣份而用，時有「歪打正著」，「得來全不費工夫」的機緣成份。「方法」則不然。「方法」是必要的程序條件，少了不行。不循方法而得到的結果，意義大打折扣；反之，循方法而得不到結果，卻經常無傷於求知之為求知，研究之為研究。還有，方法是適合眾人使用的工具，具有客觀性，不但不會因人因事而異，而且可交給人為設計的機器執行。「心法」不然，非其人不行，「徒法不足以自行」，「運用之妙，存乎一心」。

由於中國傳統的「知識心法」都是教人自知斤兩，掌握局勢，把握時機，親自下海的，而且這些要素又都是紛雜多變而且因緣際會的，因此中國人所需要的是一種能比喻地點出局勢之竅門的知識，以便能比類地知其要害而隨機應變。此所以《易經》中的卦象之知是一種最佳典範。孔子晚年讀易，韋編三絕，為之傳解，這不是沒有理由的。《易·繫辭》云：「君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占。」卦爻既有錯綜成對的變化方式讓人觀玩，象辭也有相通輔成的對解方式讓人摩盪。觀玩並不是概念分析和邏輯推理的做法，而是參究機變，通類達情，以趨吉避凶的做法。萬事萬物無非「氣象」或「氣勢」，所以待人處事之著手處就是一些「要穴」或「竅門」。¹³

最後，由於當今中國人的教育和學術訓練都是一面倒西化的，而且愈高層就愈能說「洋話」而且慣於說「洋話」，可以說是「一派胡言」，¹⁴故此目前所看到關於中國傳統「知識」的論述幾乎全是或明白或暗地以「方法」的想法來描述分析「心法」的，以致中國傳統這些「心法」不只一般來講顯得簡單幼稚，有時還顯得有點

¹³ 在知識形式上，這些「竅門」經常以「成語」、「諺語」的方式出現。譬如：「打蛇隨棍上」、「打蛇打七寸」、「寵兒不孝子」、「一根針不會兩頭尖」、「破釜沉舟」、「人在政存，人亡政息」、「生米煮成熟飯」、「強自取柱，柔自取束」等等。

¹⁴ 「胡言」者，英文也，法文、德文也。「一派胡言」者，幾乎所有當今華人地區大學和研究機構的學術語言或明或暗都以英文為準或者有時以法文、德文為準也。請參考蔡錦昌，〈一派胡言：台灣學術界的隱疾〉，東吳大學文學院第十四屆系際學術研討會論文，現刊登在如下網頁上：<http://mail.scu.edu.tw/~reschoi3/choi/huyen.rtf>（14/3/2011）

不合理。¹⁵即使是存心為傳統中國思想辯護者，但由於始終以「方法」的運思方式來論述，故此亦大多無法說出這些「心法」的妙義來。¹⁶

三、中文「知」字解

一旦進入傳統中國「知識心法」的園地，就會發覺中國古賢使用「知」這個字來講道理時，一來似乎籠天罩地都是「知」，二來似乎「知」可大分為兩種不同的意思。

為何中國古賢講「知」字時會籠天罩地呢？這恐怕有正面和反面兩種緣故。正面來講，中國人講到人與草木禽獸之別時，都特別提到人貴在有「心知」，能知道德禮義，而草木禽獸則或者沒有，或者不能。《荀子·王制》云：「水火有氣而無生。草木有生而無知。禽獸有知而無義。人有氣，有生，有知，亦且有義，故最為天下貴也。」《荀子·解蔽》又云：「人生而有知。……心生而有知。……凡以知，人之性也。可以知，物之理也。」孟子說人天生有「四端之心」的「良知良能」，只不過

¹⁵ 最具代表性的就是勞思光和牟宗三兩位先生。勞思光是個深契康德哲學的學者。認為西方的邏輯論辯思考是放諸四海皆準的哲學方法，相當於「哲學思想上的顯微鏡」。如果哲學思想猶如細菌的話，西方人發明了邏輯方法作為顯微鏡去觀察研究它們，這是無所謂「中西之分」的。然而如此一來，連他推崇為整部中國哲學史中最具哲學家資格的孟子，也因不會用邏輯論辯的方法跟告子辯論，故此仍不算是能登世界哲學大雅之堂的哲學家，其他古賢更不必說了。請參見其《中國哲學史》第一卷，香港：香港中文大學，1968，「序言」。牟宗三也是契入康德哲學的當代中國思想家。他比勞思光敬重古人，是當今振興儒學的新儒家代表人物。然而由於同樣認為邏輯論辯方法是哲學思考的不二法門，他也批評孟子講仁義之心會有所放失，以及孔子講仁義之心出入無時，莫知其鄉，都是一些無謂的、不合理的話；又孟子經常講類似於「故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」這種話，也都只是些不嚴格的類比式推理，不必當真。請參見其《圓善論》，台北：學生，1985，頁30-35。另外又請參考蔡錦昌著〈「性一」變成「性二」——現代新儒家孟子心性論讀法商榷〉，《經學研究集刊》第四期，頁147-164。

¹⁶ 在西方漢學家中，葛瑞漢（A. C. Graham）和安樂哲（Roger T. Ames）可以算是這方面的代表。請參考 A. C. Graham, “‘Being’ in Western Philosophy Compared with Shih/Fei and Yu/Wu in Chinese Philosophy,” in his, *Studies in Chinese Philosophy & Philosophical Literature*, Singapore: Institute of East Asian Philosophy, National University of Singapore, 1986, pp.322-359; David L. Hall & Roger T. Ames, *Thinking From the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1998.

要等待顯露見用的時機而已。¹⁷老子和莊子雖然認為「知」是人之大患，尤其是聖賢之所以為患，但畢竟反而確定了人的問題與解法都與「知」有關。最後，《墨子·經上》云：「生，刑（形）與知處也。」可見中國古賢心目中所謂「人」，主要在一個「知」字。

換個角度來講，這可能跟中文「情」字的用法之偏於「情實」和「情況」之意有關。¹⁸中文裡（至少古文裡）既然缺少對應於現代西方人所謂「情感」（emotion, sentiment, feeling, affection）的用字，¹⁹又沒有古希臘人所謂「愛慾」（eros）和「鍾情」（philo），以及基督宗教的「信仰」（faith）和「神愛」（agape）那種情感狀態，加上思考方式的基調又是「天人合一」，或者主張人情須效法天地自然，以致所有人情變化之可為人所掌握調整者全都成了「知」。幾乎可以說「人情就是知」。《論語·雍也》云：「樊遲問知。子曰：『務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣！』」這裡的「知」，應該是「知道怎樣做人」或者俗話所謂「懂事」的意思。孔子說過：「知者不惑」。但請看他怎樣講「惑」。《論語·顏淵》云：「愛之欲其生，惡之欲其死。既欲其生，又欲其死，是惑也。……一朝之忿，忘其身以及其親，非惑與？」孔子顯然認為連愛惡之欲的事情都與「知」有關——出問題時是「知」出問題，解問題時也是「知」解問題。誇張一點說，如果西方人講話思考處處都有個「是」（being）字在起作用，那麼中國人講話思考就處處有個與「氣」的意思密切關聯的「知」字在起作用。即使是「我生氣」，也是「我知要生氣」或「我知生氣」；「我鍾意他」，也是「我知要鍾意他」或「我知鍾意他」。中文這個「知」，有「知道要怎麼應對」、「識得要怎麼應對」、「懂得要怎麼應對」、「能夠怎麼應對」等意思。譬如「知事」、「知府」、「知客」、「知交」、「知情識趣」、「知足」等等用詞中的「知」，就該翻譯成英文的 "being sensible and able to"。中國人日常生活中常應話說「知道了！」。意思通常不是 "I

¹⁷ 很多人都說孟子的「良知」只指「四端之心」中的「是非之心」。但是這樣的讀法太執著於字面意思了。其實孟子說「良知良能」時，應該通指「四端之心」都是「良知良能」。不但中文的「知」與「能」其實意思很接近，幾乎可以互用，而且即使「良知」與「良能」所指稍有不同，亦不妨「四端之心」皆為「良知」，亦皆為「良能」也。

¹⁸ 請參考 A. C. Graham, "The Meaning of Ch'ing," *op. cit.*, pp.59-66.

¹⁹ 現代西方人的「情感」，一般來說是「盲目的衝動」之意。麥金太爾（Alasdair MacIntyre）貶稱為「情緒主義」（emotivism）。見 Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Second Edition, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984, pp.12-14;16-35.關於西方「愛慾」、「鍾情」、「神愛」等諸種「情愛」觀念之歷史變化，請參考 University of Virginia Library, ed., *Dictionary of the History of Ideas*, "love." 該文刊登在：

"<http://xtf.lib.virginia.edu/xtf/view?docId=DicHist/uvaBook/tei/DicHist3.xml> (14/3/2011)

know”，而是 “I notice” 或者 “I notice your message”。²⁰當今中文的「知識」一詞本來是個日語漢文翻譯詞，算是日本人的漢語外來詞。日本人用之對譯英文的 “knowledge” 一字。²¹可是今天我們華人學者卻拿這個日本譯詞當作讀解古書的「正詞」來用。這就大不該了！難道我們這幾代的華人學者已經被西化教育浸染到沒有讀解古書的語文能力了嗎？抑或我們仍震懾於西學之威力而不敢平反道地的中文呢？我不知道。不過這問題值得大家深思！

在中國古賢的「知」字用法中，我們發現主要有兩種。其一是「知擇其道」之「知」，意即「知道該選擇甚麼好的做法」的「知」；其二是「致知其道」之「知」，意即「如何知道其所該知之道」的「知」。前者之「知」在於「知所取擇」。其論可稱為「知擇論」。後者之「知」在於「致所該知」。其論可稱為「致知論」。「致知」之「知」是有所知的。其心法和竅門旨在「知甚麼？」和「如何知？」。「知擇」之「知」是無所知的，卻知的是有所知之「知」的本旨。它專門講「為何要致知？」以此調控並開啟「致知」之事。因此，就「知」言「知」，「知擇」之「知」才是中國古賢道術之真重點和總綱領，是最高級的「心法」。

四、以孟荀「知擇論」為例

此處姑且以孟子和荀子的「知擇論」為例，以說明傳統中國「柔性知識論」在「知擇」方面之本色。之所以選擇孟荀為例，理由是一來他們是主流思想（儒家）的代表人物，二來他們的「知擇」方式平行地互為反面，各說各話，對比強烈，是顯示「知擇」方式的最佳例子。他們兩者之間的真正差異在於孟子講「性內」而荀子講「性外」，而非一般學者所以為的：孟子講「性善」而荀子講「性惡」。²²如果將此孟荀「知擇論」的比較模式搬到道家去用，那麼莊子就相當於孟子，而老子就

²⁰ 如果西方人的「知」之原始身心動作可用一個「這」(this)字來代表的話，那麼傳統中國人的「知」之原始身心動作可以用一個「怎」(how)字來代表。傳統中國人一旦遇到「知」的狀況，第一個出現的身心動作不是「『這』是甚麼？」，而是「『怎』樣做才對？」

²¹ 請參考劉正琰等編《漢語外來詞詞典》，香港：商務印書館香港分館，1985，頁405-406。「知識」一詞之詞源可能是孔融〈論盛孝章書〉中的一句話：「海內知識，零落殆盡。」孔融這句話裡所謂「知識」，本是「有學問的人」或「懂道理的人」的意思。日本人用此詞對譯英文的 “knowledge” 不可謂沒有心思，雖則中國人的「學問」和「道理」畢竟跟西方人不同。

²² 詳情請參考蔡錦昌著《拿捏分寸的思考》，頁39-42；131-149。

相當於荀子。²³

孟子之「知擇論」，歸結言之，就是「知所欲惡」。其中依重要性來分，包含有「知求」、「識大體」、「知言」、「知命」等四大項。²⁴〈告子上〉云：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！……學問之道無他，求其放心而已矣！」這是「知求」。孟子認為這是一切學問之入手處，最容易，也最為關鍵。同樣〈告子上〉隨後云：「體有貴賤，有小大。無以小害大，無以賤害貴。……飲食之人，則人賤之矣，為其養小以失大也。飲食之人無有失也，則口腹豈適為尺寸之膚哉？」這是「識大體」，是「知類」的實際做法，而且是配合「知求」的後續心法。²⁵〈公孫丑上〉云：「不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也。……」這是「知言」。孟子自謂長於知言，因知言能助他持志而不動心。〈盡心上〉云：「孟子曰：『盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣！……』」孟子曰：『莫非命也。順受其正。是故知命者不立乎巖牆之下。……』」這是「知命」，也是「知性知天」，是有修為者或者修養得法者的應世立身方式及其效果。

孟子整套心法的重點在於教人如何不失本心地做人處事。此心法之「知擇」面是「知求」，而其「致知」（致良知）面則是「存養」。「存養」的心法重點又有二：其一在於「存養之者多而斲喪之者少」，〈告子上〉「牛山濯濯」的比喻就從反面來講這竅門；其二在於「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也」，〈公孫丑上〉「揠苗助長」的比喻就從反面來講這竅門。「知求」可代表上段所提之四大「知擇」項目，是調控並輔成「存養」工夫的竅門。此竅門就是「必須加意於存養本心」。

荀子之「知擇論」，跟孟子幾乎平行地相反，可歸結為「知所善假」。其中依重

²³ 關於莊子屬於「性內法」這問題，請參考蔡錦昌著〈王夫之莊解商榷：以逍遙遊、齊物論、養生主之解法為例〉一文，台灣哲學學會年會論文，2007.10.20-21，現刊登在作者個人網頁上：<http://mail.scu.edu.tw/~reschoi3/kcchoi3.htm/> 至於老子屬於「性外法」的問題，本文下面會有相關的論述。此處只提一下重點：老子教人效法水之善下和善利萬物，又教人不為天下先，這在在都是他「知白守黑，知榮守辱」的策略性做法，以便利用「反者道之動」的作用而得益得利。這跟荀子「善假於物」的考量是異曲同工的，也就是治理之法皆設在天性之外。

²⁴ 其他《孟子》書中與「知識論」心法有關的內容皆可歸入此四大項中。詳情請參考蔡錦昌同上引著《拿捏分寸的思考》，頁126-155；以及同上引文〈「性一」變成「性二」〉的相關論述。

²⁵ 「知類」就是「知道孰為可欲之大者、貴者一類，和孰為可惡之小者、賤者一類」的意思。孟子認為，一般來講，識別大體和小體、貴體和賤體並不難，一般人都做得到，簡單認定即可（譬如飲食之人）。不過，有時候情況較複雜曖昧，須用點心思考量才識別得出來。（譬如飲食之人無有失也）。

要性來分，包括「善假」、「止一」、「不苟」、「解蔽」等四大項。²⁶〈勸學〉中云：「君子生非異也，善假於物也。」²⁷這是「善假」。荀子認為這是所有修身成德工夫之最大考量點。〈勸學〉中隨後又云：「騏驥一躍，不能十步；駑馬十駕，功在不舍。……螾（蚓）無爪牙之利，筋骨之強，上食埃土，下飲黃泉，用心一也。……目不能兩視而明，耳不能兩聽而聰，……故君子結於一也。」又云「禮者，法之大分，類之綱紀也。故學至乎禮而止矣！夫是之謂道德之極。」再云：「百發失一，不足謂善射；千里蹞步不至，不足謂善御；倫類不通，仁義不一，不足謂善學。學也者，固學一之也。……全之盡之，然後學者也。」²⁸這是「止一」，是「善假」的配套心法。〈不苟〉開篇云：「君子行不貴苟難，說不貴苟察，名不貴苟傳，唯其當之為貴。」這是「不苟」。〈天論〉中所謂「唯聖人為不求知天」，亦是「不苟」心法之一種運用。〈解蔽〉開篇云：「凡人之患，蔽於一曲，而闇於大理。……故為蔽，欲為蔽，惡為蔽，始為蔽，終為蔽，遠為蔽，近為蔽，博為蔽，淺為蔽，古為蔽，今為蔽。凡萬物異，則莫不相為蔽。此心術之公患也。……聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺，無古無今，兼陳萬物而中懸衡焉，是故眾異不得相蔽以亂其倫也。何謂衡？曰道。故心不可以不知道。心不知道，則不可道而可非道。……以其不可道之心取人，則必合於不道人而不合於道人。以其不可道之心與不道人論道人，亂之本也。」這是「解蔽」。其考量重點在於「心不知道，則不可道而可非道。」「可道」是「治之要」，但「可道」之先必須「知道」。「可道」之大敵是各種「蔽塞之禍」。對治之法是「兼陳萬物，而中懸衡焉」，也就是「知道」。因此，「知道」同樣成為「治之要」，是君王治國和君子淑世的重點修養。換句話說，「知道」是因為有助於「可道」才同樣重要。

對荀子來講，「知道」之法是「致知」的心法。荀子在〈解蔽〉中說：「人何以知道？曰心。心何以知？曰虛壹而靜。」「虛壹而靜」的「致知」心法是配合荀子所

²⁶ 《荀子》書中其他與「知識論」有關之內容皆可歸入此四大項目之中。

²⁷ 清·王先謙，1974，《荀子集解》臺北：世界。（本文以下所引與《荀子》有關文句，皆出此書相關章節，不另贅註出處。）

²⁸ 請注意！荀子所謂「故學至乎禮而止矣」，並非一種循序漸進的歷程，而是一種權衡輕重的「擇術」考量，亦即選擇一種最具統整性和集大成性的經術，以作為為學最高級的用心之處。同樣的，荀子所謂「全之盡之」，亦非往數量上的全盡努力逼近，而是權衡輕重的「擇術」考量，亦即選擇一種全之粹之的態度去為學，杜絕玩票心態，心存僥倖，心裡想著此次如果失敗，下次可再嘗試。「止一」之「止」，就是「擇止」於全一之術的意思。用台灣話來說，就是「有斬截」地處事之意。

謂「道」的特性的——「體常而盡變，一隅不足以舉之。」²⁹所謂「不以所已藏害所將受，謂之虛；不以夫一害此一，謂之壹；不以夢劇亂知，謂之靜。」此三者全與「道」之特性符應，也與「精於物者以物物，精於道者兼物物」的精神相通貫。不過，「虛壹而靜」畢竟是受以「善假」為代表的上提四大「知擇」心法所調控和輔成的。

綜上所述，可知孟荀「知擇」之「知」的心法不同。孟子「知擇」之「知」在於「知道欲存養本心和惡放失本心」，「知道要顧好這個而不要不顧好這個」，可以說是一種「識得要顧好自家寶貝之知」。荀子「知擇」之「知」則在於「知道要善假於禮樂之道」，「知道要可這個而不可別個」，可以說是一種「明智擇取自己所需之物之知」。此兩種種「知」，都是一些為事考量點，是一些為事時須拿捏的分寸，不是為事的程序和步驟，所以是「心法」，而不是「方法」。這是傳統中國「知識」的一般特點。

五、以老墨韓「致知論」為例

關於「應該知道些甚麼？」和「怎樣才知道？」等這些「致知」的問題，在古代中國，毫無疑問，所有聖賢都認為應該知道的是與「道德」有關的事情，包括「道德」有甚麼威力和「道德」是甚麼模樣，還有如何修養出「道德」的狀態來等等。故此，這種中國傳統的「致知論」又可稱為「道德致知論」。然而先秦時期我們所見到的「道德」主要有兩種：一種是「曲成」的，一種是「直成」的。「曲成的道德」通常取法天地四時及陰陽寒暑之往復變化，認為一來生死、寒熱、明暗、開閉等皆互為其根，不能只顧其一而不顧其二；二來品質優良的事物皆為難以言定或者兼含多方的事物，體現一種混融盡變的特質，不易憑表面所見加以認別。以「曲成的道德」為法者亦大多褒天道而貶人情，因為人情一般皆欲求其所欲而厭惡其所惡，而且簡單認為一物為好即為好，一物為壞即為壞，也就是偏於「直成」的想法。「直成的道德」剛好就是合乎一般人性情的想法，比較急功近利，要不事事要求有定法，不然就句句要求有定論。先秦儒道兩家都主張「曲成的道德」，而名墨法三家則主張

²⁹ 荀子的「道論」跟孔孟老莊的「道論」沒有甚麼不同，都是「一陰一陽之謂道」和「形而上者謂之道」的主張。此種「道」只能意會，不能指實。荀子只不過凸顯其「止一」、「通一」、「虛一」的特色而已。

「直成的道德」。

凡是主張「曲成的道德」的，都認為「道德」有一種不易直截了當就掌握得住的「常性」（經常之性）。此「常性」並非一種「如有一物」的特性，而是「體常而盡變，一隅不足以舉之」（借用上提荀子所言）的陰陽律動狀態。陰陽總是「一此一彼」、「一這樣一那樣」地連續而交替運行的（以呼吸和波浪為例）。「常性」就是指「一陰之後總會一陽，一陽之後總會一陰」，而且「愈陰就會愈陽，愈陽就會愈陰」，還有，「陰遇陽相合而陰遇陰或陽遇陽則不合」、「過陰則不宜遇陽」等等。萬事萬物不外是此一陰一陽之律動狀態，只不過成形為物時又各有其「物類之常性」而已。就以《孟子·告子上》孟子跟告子辯論「仁義內外」問題時，孟子舉「水之常性」為喻為例。孟子的意思是：水在五行（《尚書·洪範》中言及五行）中其性「就下」，因此流水淙淙，緩緩下流，才是合於水之陰陽本性或常性的運行方式。如果像告子那樣以湍急之水為水，決之東則東流，決之西則西流，又或者拍水過陂，引水過山，皆不合水之常性的運行方式。孟子以此比喻人這種陰陽氣類之物亦有其常性。人之常性為仁義，故說仁義「內在」。以孟子此例類推，即知主張「曲成的道德」者之所以以「知常」為致知之要的「柔性知識論」心法，其緣故何在矣。孔荀老莊的想法皆與此同一路數，大同小異。

但同屬「知常」路數，道家與儒家的「常性」想法卻有個大分別：儒家是「正面」地想「常性」，道家則是「側面」地想「常性」。說來，這其實是儒家講「名實」而道家講「形名」的共變效果。³⁰由於講「名實」，儒家所講的「常性」基本上是「陰陽調和」的，或者是「中和」或「中庸」的，所以說是「正面」的；³¹而由於講「形名」，道家所講的「常性」便基本上是「負陰抱陽」的，或者是「反動」³²的和「弔

³⁰ 由於本文論述重點所限，此處不便歧出贅述。欲知「名實」與「形名」兩種用名方式差異之詳情，請參考同上蔡錦昌著《拿捏分寸的思考》，頁34-37；194-200。

³¹ 《中庸》云：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」「致中和」也是中醫治病之心法，亦即「調理陰陽」。中醫術語有所謂「八綱」：陰、陽、表、裏、寒、熱、虛、實。以陰陽平衡為正常，而且大致上以「正」治為主——「虛者補之，實者瀉之，乾者潤之，濕者燥之，熱者冷之，寒者溫之。」

³² 《老子·四十章》「反者道之動，弱者道之用。」

詭」³³的，所以說是「側面」的。

讓我們以老子「側面」的「常性」想法為例，來說明「曲成的道德」之「致知論」。《老子·十六章》云：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀其復。夫物云云，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常，知常曰明。不知常，妄作，凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。沒身不殆。」³⁴老子所謂「常」，是指「萬物在起作之後皆歸其根而復其命」的律動狀態，亦即如波浪般起了必伏，伏了再起，但畢竟以靜伏為根本，因為靜伏之後可以再起，如此才能長久。這是一種「側面」的「本末」想法——把儒家直豎的「本末」想法打側來看，變成「負陰抱陽」。「本」就是「樹根」，「末」就是「樹梢的花果」。「本」與「末」是相通的，但「本」是看不到或不好看的「陰」面，而「末」則是看得到或很好看的「陽」面。然而「本」才是樹木的實力所在而「末」則是其花俏引人之處。雄出者最後必還歸於雌伏，就是因為事物不能一直維持耗費精力的雄出姿態，一定得回復到雌伏姿態來休息才行。這就是為何《老子·二十八章》勸人「知雄守雌、知白守黑、知榮守辱」的緣故。所謂「妄作」，就是拼命雄出，耗費精力，命不長久，所以就凶。

儒家的「常性」想法是「正面」豎立起來的「本末」想法，所以《論語·學而》云：「君子務本，本立而道生。」最忌「捨本逐末」。儒家所謂「本」，不是老子所謂「雌伏」的「陰柔」面，而是和緩迂曲地「陰陽調和」的「基本」面（亦即「文質彬彬」面）；而儒家所謂「末」，不是老子所謂耗費精力的「雄出」面，而是粗暴直截處事的方式，把事情想成簡截分明而可追逐的「利害」、「對錯」、「好壞」（亦即「粗野不文」面）。因為儒家所謂「本」是指那種不討好市井小民的、屬於有教養者的那種迂曲溫婉的作風，特別是那種重視禮儀上進退合度的做法。墨子非儒就非在儒家此點上，而孟子闢墨亦闢在墨子此點上。

³³ 「弔詭」是《莊子·齊物論》中的用語。莊子此詞之本意是：把一般人自以為清醒地正常說話之「知」與「分辨」，說成全都是在夢中說話，一下子覺，一下子夢，一下子涕泣不願，一下子又歡喜起來而後悔之前的涕泣不願，「正反面相互對翻但又永遠以目前之所處為正」的「知」與「分辨」。此種妄言之而又妄聽之的孟浪之言，叫做「弔詭」之言。我們今日以此詞對譯英文“paradox”一字，只能說是方便翻譯而已，不能說兩者等同。因為英文“paradox”的意思是「正反兩面雖相互對翻但又相互承接成一迴環如今日所謂『莫比烏斯帶』（Möbius strip）的狀況」。換一個方式來說，如果有一張撲克牌，莊子「弔詭」之言是「A面說B面錯，B面也說A面錯」，但“paradox”之言是「A面說B面錯，B面說A面對」。「弔詭」之言是無頭無尾地延伸的，但有解，而“paradox”之言則是矛盾循環為一單元的，但無解。

³⁴ 朱謙之，《老子校釋》，臺北：漢京，1985。（本文以下所引與《老子》有關之文句，皆出此書，不另贅註出處。）

《墨子·脩身》云：「君子戰雖有陳，而勇為本焉。喪雖有禮，而哀為本焉。士雖有學，而行為本焉。是故置本不安者，無務豐末。……君子之道也，貧則見廉，富則見義，生則見愛，死則見哀。四行者，不可虛假，反之身者也。」³⁵墨子所講的「本末」，就是以能求直截而確定之效果者為「本」，而無益於直截而確定之效果者為「末」。《墨子·法儀》云：「百工為方以矩，為圓以規，直以繩，正以縣。無巧工不巧工，皆以此五（四）者為法。巧者能中之；不巧者，雖不能中，放法以從事，猶逾己。」表面上看起來，墨子這想法很像是今日西方科學利用實驗儀器作為觀察研究之準據的想法。其實不然。墨子之「法儀」，只不過好尚求得一種直截確定的效果而已。以圓規來畫圓之所以較好，只不過能保證畫出來的圓形平實有效，不美不醜而已，一點也沒有作為推論準據的涵意。《墨子·尚同》中所講的「尚同」（上同），道理與此相同，無非像骨牌連倒一樣「一同天下之義」，把所有事物先塑造為簡單明了的、一塊塊的骨牌，再把它們排列成能連串倒下的骨牌陣，如此即能尚同於第一張會倒的骨牌。³⁶《墨子·兼愛中》開頭云：「子墨子曰：『仁人之所以為事者，必興天下之利，除去天下之害。以此為事者也。』」《墨子》書中處處都見到類似這樣的話。而且《墨子·經上》云：「義者，利也。孝者，利親也。利，所得而喜也。害，所得而惡也。」可見墨子之「致知」在於「知本」，亦即「知利之所在」。

一般學者都說《墨經》中有類似西方邏輯的思維方式。其實這是誤會。只是表面看起來相似而已。《墨子·貴義》有說：「貴義」就是貴於能取利的做法，不在於此利是否能真取得。故此行事立身的關鍵是「取利之所在的『故』」，也就是「取故」。《墨經》〈大取〉、〈小取〉兩篇中有關於「取故」之法的說明。簡要言之，〈大取〉裡說，「取故」必須視所取的故從何而出而定，也就是視利害之所從出，再加上考量是利大害小還是害大利小而定。如果二者必須擇一的話，當然是害之中取小，而利之中取大。但如果不是二者必須擇一的話，則不管利多小都該盡力為之。〈小取〉裡則強調：「言之多方、殊類、異故，則不可遍觀也。夫物乃是而然，或是而不然；或一周而一不周，或一是而一不是也，不可常用也。」《墨經》的「經」和「經說」中所給出的眾多簡要說明，如：「仁，體愛也」、「禮，敬也」、「異類不侔，說在量」、「景

³⁵ 清·孫詒讓，《定本墨子閒詁》，臺北：世界，1986。（本文以下所引與《墨子》有關之文句，皆出此書，不另贅註出處。）

³⁶ 關於這骨牌連倒的比喻，請參見同上蔡錦昌著《拿捏分寸的思考》，頁175。

之大小，說在杗、正、遠、近」³⁷、「五行無常勝，說在宜」等等，都是「取故」的範例。「取故」並非邏輯思維，而是儒學「陰陽調和」思維方式的「逐末版」，也可以說是「知常」致知論的「逐末版」。

對儒家來講，法家也是逐末者。只不過法家所逐之「末」，不同於墨家那種「直截確定之利」的「末」，而是「權宜方便之利」的「末」。《荀子·議兵》云：「李斯問孫卿子曰：『秦四世有勝，兵強海內，威行諸侯，非以仁義為之也，以便從事而已。』」孫卿子曰：『非女所知也。女所謂便者，不便之便也。吾所謂仁義者，大便之便也。』」儒家就是看不起法家那種便宜行事以取利的態度。其實孔子早在《論語·為政》中說過：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」韓非是個法家，其所「致知」者當然仍對準這「權便之利」了。只不過他既然集法、術、勢之大成，在處理的方式上比較複雜細緻一點和多點彈性。

「權便之利」是一種甚麼樣的想法呢？首先，當然是一種可計算利害多寡的想法。這跟墨子的「利害」想法相同。因此也是一種「取故」的「致知論」。³⁸其次，「權便之利」是一種講利害多寡的「形名」想法，也就是「側面」地和「負陰抱陽」地講利害。因此，「權便之利」的「故」便全出在那與「陽」面分離對立的「陰」面之「利」上。韓非看待事物的方式，包括一般人的買賣和君臣關係，都是這樣。《韓非子·備內》云：「故輿人成輿，則欲人之富貴；匠人成棺，則欲人之夭死也。非輿人仁而匠人賊也。人不貴，則輿不售；人不死，則棺不買。情非憎人也，利在人之死也。故后妃夫人太子之黨成，而欲君之死也。君不死，則勢不重。情非憎君也，利在君之死也。故人主不可以不加心於利己死者。」³⁹在此段話裡，作為「陽」面的「人之富貴」、「人之夭死」、「君之死」，是與作為「陰」面的「輿人成輿」、「匠人成棺」、「后妃夫人太子之黨成」，在利害形勢上是分離對立的。韓非看人就是這樣。人心好惡全依形勢而變，所以該重視的是形勢，而非人心。韓非的治術就是靠「設勢致利」，設立一個有利於治者的形勢，然後以賞罰利祿勸，而以法禁。⁴⁰

³⁷ 依照〈經說〉之解說，此話大意是：影之大小的變化可有四種情況。木如果邪立（杗），影就會短而粗；如果正立，影就會長而細；光源遠則影小；光源近則影大。很多墨學研究者說，這是墨子及其門徒的「光學」發現。但其實應該還只是「說在」或「取故」的思維範例而已。此類觀察發現並不稀奇。如果墨子及其門徒以「光學」的方式論說此種觀察發現才比較稀奇。衡諸文獻旨意，顯然不是。這或許掃了墨學研究者的興致了。

³⁸ 請參考同上蔡錦昌著《拿捏分寸的思考》中關於「利害法」的比較分析。請見 31-35；159-172。

³⁹ 清·王先慎，《韓非子集解等九種》，臺北：世界，1986，頁 83-84。

⁴⁰ 關於韓非思想特色之詳情，請參考蔡錦昌同上引著《拿捏分寸的思考》，頁 95-120。

六、名家之「知」

講到中國思想中的「知識論」，學者除了想到荀子和墨子以外，就會想到名家的惠施和公孫龍。很多學者認為名家相當於中國古代的邏輯思想家。⁴¹從史料來看，荀子認為惠施和公孫龍這些人是「辯者」或「察士」。這當然是貶稱。不過，這貶稱也的確顯示了他們的特色，就是好在名言上苛察和強辯，而這正是荀子所反對的。莊子、韓非也有他們對惠施和公孫龍兩人的批評。然而史料亦顯示，惠施和公孫龍兩人是自有懷抱的，並非無道德之想的純粹好辯之士。言辯之術其實亦有解紛遊說之功，不純然口辯勝人而已。

要討論惠施和公孫龍這兩位被稱為名家代表的中國古賢之思想特色，必須引入一項有關「用言法」的分際才行。因為本文上述所提的儒墨道法諸家中國古賢都不會像這兩位名家人物這樣，貼緊著名言論事。即連墨子，也是「用言取意」的，不是「用言取辭」的，⁴²意即只有名家才就言論言，言上通即通，言上成即成，全不離言取意，以意論言。⁴³從本文所討論的中國傳統「知識論」問題來說，只有名家的「知識論」與「取意」無關，完全在言上求知論知，雖然其「知」仍可分為「知擇論」與「致知論」兩面。

首先說一下名家「致知論」之「知」這一面。因為名家這一面比較簡單，跟墨子、韓非一樣，都走「取故」之路，以直截確定之做法為務。只不過惠施、公孫龍之「取故」，不取任何「利」為故，而取「辭勝」為故。譬如《莊子·天下》提到惠施的「歷物十事」中，就有「至大无外，謂之大一；至小无內，謂之小一。無厚而不可積也其大千里。天與地卑，山與澤平。……」⁴⁴《公孫龍子·跡府》提到孔子後代孔穿會公孫龍於趙平原君家，口頭上說欲拜為師，但又言明不取其白馬非馬之論。公孫龍回駁曰：「且白馬非馬，乃仲尼之所取。龍聞楚王張繁弱之弓，載忘歸之矢，以射蛟兕於雲夢之圃而喪其弓。左右請求之。王曰：『止！楚人遺弓，楚人得之。又何求乎？』仲尼聞之曰：『王仁義而未遂也。亦曰人亡弓，人得之而已。何必楚？』」

⁴¹ 汪奠基就有這樣的看法。參見氏著《中國邏輯思想史料分析》，台北：仰哲，1983，頁4-13。

⁴² 「用言取意」的做法，可稱為「言意法」。「用言取辭」的做法則可稱為「言辭法」。只有名家在用名法上採用「言辭法」。

⁴³ 《孟子·公孫丑上》云：「告子曰：『不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。』」告子是個名家。他有不動心之法，就是「不得於言，勿求於心。」可見名家是把「言」分離於「心意」的。

⁴⁴ 同上引《中國邏輯思想史料分析》，頁135。

若此，仲尼異楚人於所謂人。夫是仲尼異楚人於所謂人，而非龍異白馬於所謂馬，悖！」⁴⁵由此二案例看來，惠施與公孫龍確是好「辭勝」之人。言辭上說得通的，不管實際生活上是否有用和行事上是否行得通，都發為怪妙之議論。公孫龍曲解孔子「何必楚？」之意，不管有意還是無意，都顯示他是個全在言辭上見真章的人。

現在來說一下名家的「知擇論」之「知」這一面。惠施「知擇」之「知」的重點是「設譬強辯」。難怪《說苑·善說》中有個故事，提到惠施善譬。一旦讓他譬喻起來，口頭上就一定輸給他。《韓非子·說林上》也有個故事，顯示出惠施確是「設譬強辯」：「田駟欺鄒君。鄒君將使人殺之。田駟恐，告惠子。惠子見鄒君曰：『今有人見君，則夾⁴⁶其一目，奚如？』君曰：『我必殺之。』惠子曰：『瞽，兩目夾，君奚為不殺？』君曰：『不能勿夾。』惠子曰：『田駟東欺齊侯，南欺荊王。駟之於欺人，瞽也。君奚怨焉？』鄒君乃不殺。」⁴⁷「設譬強辯」是「善假於物」的一種「逐末版」，類似於韓非之「設勢致利」，用名方式傾向於「形名」。

公孫龍的「知擇」之「知」的重點則是「以實正名」，意即「以白命色，以馬命形，故曰白馬非馬，各有所實而不亂。」⁴⁸依《公孫龍子·跡府》所言，公孫龍的雄心壯志，就是以此術匡正天下。⁴⁹這是一種「知求」的「知擇論」。《列子·仲尼》提到樂正子輿在十分賞識公孫龍的魏公子牟面前講龍的壞話時說：「吾笑龍之詒孔穿，言善射者能令後鏃中前括，發發相及，矢矢相屬。前矢造準，而無絕落。後矢之括猶銜弦，視之若一焉。孔穿駭之。龍曰：『此未其妙者。逢蒙之弟子曰鴻超，怒其妻而怖之，引烏號之弓，綦衛之箭，射其目。矢來注眸子而眶不睫，矢墜地而塵不揚。』是豈智者之言歟？公子牟曰：『智者之言，固非愚者之所曉。後鏃中前括，鈎後於前。矢注眸子而眶不睫，盡矢之勢也。子何疑焉？』」⁵⁰此故事雖則有點鬥氣和開玩笑的成分，但亦足以看出公孫龍及其門徒所擇之行為何矣！如果不是公孫龍在用言上取辭不取意的話，他的言辯風格就跟墨者差別不大，用名方式傾向於「名實」。⁵¹

⁴⁵ 同上引書，頁 197。

⁴⁶ 原字為【目夾】之合體字。閉目也。下同。

⁴⁷ 同上引書，頁 137。

⁴⁸ 請參考《公孫龍子》的〈跡府〉和〈名實〉兩篇。同上引書，頁 196-198；211-219。

⁴⁹ 同上引書，頁 196。

⁵⁰ 同上引書，頁 199。

⁵¹ 墨者反對公孫龍的「離堅白」之論。見《墨子·經上》：「堅白，不相外也。」

七、結論

由於中國古代的形上學是「調氣論的形上學」，而思考方式是「氣」的思考方式，因此，中國古賢所面對的事物便主要是「氣象」或「氣勢」式的事物，而與此配合之「知」便主要是「知所處置」或「知所應對」的身心動作。此種旨在因應「一陰一陽之往復更替變化」所形成的「氣勢」或「局勢」之「知」，必須講求「應事心法」或「接物竅門」，以便收陰陽調和或因勢致利之效果。

先秦儒、道、墨、法、名諸家，在此「氣」的思考格局下，因各自心法竅門之不同而有不同的「知」與「知」論。其中儒家和道家分別從「正面」和「側面」來講致知「陰陽變化之常性」，走「氣長」之路，而墨、法、名三家則分別從「直截確定之利」、「權宜方便之利」、「言辭之勝」來講致知「陰陽變化之故實」，走「氣短」之路。

除了「致知論」以外，儒、道、墨、法、名諸家，亦各有其調控並開啟「致知」之法的「知擇論」。儒家中的孟子與荀子、道家中的莊子與老子、名家中的公孫龍子與惠施，都分別從「知求」（知求本有之貴者）與「善假」（善假於可用之物）來講知所取擇的法門。至於墨子和韓非子，由於皆著眼於設勢致利，故其「知擇論」亦屬於「善假」一路。

參考文獻

- 勞思光：《中國哲學史》第一卷，香港：香港中文大學，1968。
- 清·王先謙：《荀子集解》臺北：世界，1974。
- 清·戴震：《孟子字義疏證》，臺北：商務印書館，人人文庫，1978。
- 汪奠基：《中國邏輯思想史料分析》，臺北：仰哲，1983。
- 臺灣開明書店編輯部：《斷句十三經經文》，臺北：臺灣開明，1984。
- 牟宗三：《圓善論》，臺北：學生，1985。
- 朱謙之：《老子校釋》，臺北：漢京，1985。
- 劉正琰等編：《漢語外來詞詞典》，香港：商務印書館香港分館，1985。
- 清·孫詒讓：《定本墨子閒詁》，臺北：世界，1986。
- 清·王先慎：《韓非子集解等九種》，臺北：世界，1986。

蔡錦昌：《拿捏分寸的思考：荀子與古代思想新論》，臺北：唐山，1996（1989）。

蔡錦昌：〈一派胡言：台灣學術界的隱疾〉，東吳大學文學院第十四屆系際學術研討會論文，現刊登在作者個人網頁上：

<http://mail.scu.edu.tw/~reschoi3/choi/huyen.rtf> (14/3/2011)

蔡錦昌：〈王夫之莊解商榷：以逍遙遊、齊物論、養生主之解法為例〉，台灣哲學學會年會論文，2007.10，現刊登在作者個人網頁上：

http://mail.scu.edu.tw/~reschoi3/choi/Chuangtzu_WangFuZhi.doc (14/3/2011)

蔡錦昌：〈「性一」變成「性二」——現代新儒家孟子心性論讀法商榷〉，《經學研究集刊》，第四期，2008.5，頁 147-164。

University of Virginia Library, ed., *Dictionary of the History of Ideas*, “love.”刊登在如下網頁上：

<http://xtf.lib.virginia.edu/xtf/view?docId=DicHist/uvaBook/tei/DicHist3.xml>

(14/3/2011)

Gilson, Etienne. *The Unity of Philosophical Experience*, New York: Scribner's, 1937, pts. 1,4.

Strauss, Leo. *Natural Right and History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1965, chs. 1, 2, 3.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*, Second Edition, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984, pp.12-14;16-35.

Graham, A.C. “”Being” in Western Philosophy Compared with Shih/Fei and Yu/Wu in Chinese Philosophy,” in his, *Studies in Chinese Philosophy & Philosophical Literature*, Singapore: Institute of East Asian Philosophy, National University of Singapore, 1986, pp.322-359.

Hall, David L., and Roger T. Ames.. *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1998.

Urmson, J. O., ed., *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, Boston: Unwin Hyman, 1960.

Noticing the Need to Select a Proper Way of Life and Becoming Able to Do Things in a Proper Way: Two Aspects of Knowledge Theory in Ancient China

Choi, Kam-cheong

Associate Professor, Department of Sociology, Soochow University

Abstract: Western metaphysics is "metaphysics of Being," hence the problem of true and false is very important for its knowledge theory, while Chinese metaphysics is "metaphysics of *qi* (氣)," hence the problem of true and false is not an issue so important as that of acting properly. If we call the Western knowledge theory as "hard knowledge theory," then the Chinese one could be called as "soft knowledge theory," meaning that it is "the knowledge theory of the tactics." If the focal point of the Western style "knowledge" is in its "method," then that of Chinese style "knowledge" is in its "strategic key point" or "knack." It aims at making one do the proper things and inducing the apt functions from a situation.

The sense of the traditional Chinese word "*zhi*" (知) is not equal to the English word "know." So-called "knowledge" (知識) in modern Chinese is also originally a Japanese translation term in Chinese characters, not a genuine Chinese one. In the eyes of the Chinese ancients living in a world full of "*qi*" things, all the human affairs were naturally related to "knowing how to handle things properly and wisely." (知其所當) There are two aspects of main usages of "*zhi*" which are distinguishable in most of works in Pre-Qin Period. The first one is "noticing the need to select a proper way of life," (知擇) which can also be distinguished furthermore into the following two kinds: "recognizing the importance of seeking for one's lost precious things" and "recognizing the importance of choosing the useful things for oneself." Between the two every Pre-Chin Philosopher has his own choice. Generally speaking, Mencius (孟子), Zhuangzi (莊子), and GongSun Long (公孫龍) belong to the former; while Xunzi (荀子), Laozi (老子), Mozi (墨子), Hanfei (韓非), and Hueishi (惠施) belong to the latter.

The second aspect of main usages of “*zhi*” in Pre-Qin Period is “becoming able to do things in a proper way.” (致知) Although being just opposite on the “strategic key point” or “knack,” one approaching “in front” while the other “in flank,” about the usage of “*Daode*” (道德), both Confucians (儒家) and Taoists (道家) are inclined to train themselves becoming able to live harmoniously with “the constant rhythm” (常性) of the cosmos. Contrarily, the Sophists (名家), the Legalists (法家), and the Mohists (墨家), though approaching “*Daode*” in different ways one another, they all take the “factual cause” (故實) as the “strategic key point” or “knack” of dealing with things, deeming that only it can help them realize what they plan to realize.

Key Terms: knowledge theory, Chinese ancient thought, mode of thinking of “*qi*”, noticing the need to select a proper way of life, becoming able to do things in a proper way