

## 論道德與知識兩種辯證關係：

### 朱子格物致知說重探

張子立<sup>\*</sup>

#### 摘 要

本文從道德與知識的辯證關係切入，藉以重新探討朱子格物致知說之得失。首先，就成德之道德實踐層面看道德與知識的關係，相對於朱子欲以外求與內省並重的方式成就道德修養，陸王則看出知識無法建立道德意識，或是提供道德動力，對此實有較正確的體認，特別是王陽明對良知與見聞之分判，釐清了二者間「主從的辯證關係」，亦即：在道德判斷「前」與「後」，經驗知識皆具有提供資訊與內容的作用，所以對判斷具有輔助之角色，但因仍受道德意識之主導，縱有相互作用之關係，仍是以道德意識為主，經驗知識為從。然而換個角度來看，基於倫理知識作為道德判斷「中」具有主導力之前結構，知識與道德亦呈現出一種「對列的辯證關係」。朱子則已意識到倫理知識對解決道德兩難之重要性，並涉及如何建立一種處理之應變模式。比之於陽明主張只要平時立得良知，遇事再精察義理於此心感應酬酢之間，實更為深入而周到。於是，其格物致知說亦有陽明所不及之處，而可證朱子「去兩短、合兩長」說法之合理性。

**關鍵詞：**道德實踐、道德判斷、主從的辯證關係、對列的辯證關係、格物致知、良知

---

<sup>\*</sup>復旦大學哲學學院研究員。

## 一、前言

若欲探究道德與知識這兩個不同領域之關聯問題，宋明儒學無疑可以提供我們相當豐碩之思想資源。當下浮現於腦海的，應該就是張載對德性之知與見聞之知的分判，繼之，當我們將焦點放在朱子與陸象山之論爭，以及其後王陽明對朱陸之爭的態度與相應之論點，更可從中發掘出可觀的討論素材與論題。質言之，儒學乃成德之學，因此對道德與知識二者之關聯，自會集中在知識對個人修身之成聖成賢工夫有何助益的角度予以探討。張載在其《正蒙》〈大心篇〉中強調「見聞之知，乃物交而知，非德性所知，德性所知，不萌於見聞」；朱子指出格物致知之最高境界為「脫然貫通」之如理合度境界；陸象山稱自己的入路為成德之「易簡工夫」；王陽明將其學說精要盡收於「致良知」，充分說明這些儒者都是在道德實踐成就之層面，探索道德與知識之關聯。

依上述，若就成德之角度來看道德與知識之關係，朱子對格物致知的說明，從其在世之際就已引發熱烈之議論，且一直延續至明清，乃至當代的儒家哲學研究。從象山評其工夫為支離，陽明直指其「析心與理為二」，「務外遺內、博而寡要」，到當代學者牟宗三先生定位朱子之學為成德之助緣。究其根本，實皆立基於能否順成儒家成德之教的立場，向朱子提出挑戰。有鑑於此，一些相關領域學者，包括唐君毅、成中英與劉述先等，嘗試從道德與知識相互作用的層面，為朱子提出辯護。指出朱子格物致知之說，亦有陸王所未及之處。

基本上，純粹自道德實踐觀之，知識與道德關係的真正關鍵在於：知識如何能促成道德實踐？換言之，我們要問的是：知識能否提供道德行為之動力？經由理論上的探討，我們不得不對此給予否定的答案。雖然劉述先力陳良知與見聞之間具有辯證關係，以平章朱陸。但就儒家之成德工夫而言，這種辯證關係之內涵，不外乎良知可以引導見聞之應用，而良知或道德意識之要求欲實現，又須有見聞之助。這在本質上是一種「主從的辯證關係」，良知為主，見聞為輔。如此來看朱子的格致工夫，就能夠以王陽明「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用」的論點所吸納，而被定位為輔助角色。

這種「主從的辯證關係」可以被詮釋為：良知做出判斷後，提出一從事道德行為之指示，知識則提供相關訊息，幫助此指令落實於行為中。於是可繼續追問：是否即使在吾人進行道德判斷的過程中，知識都只扮演輔助性角色？還是可能也會具有主導的作用？我們發現，在從事複雜的道德判斷如面對強意義道德兩難之際，吾人進入一種道德上的思考與權衡狀態，此狀態必有理性思維與概念之介入，這些思維或概念又預設了吾人經由教育與經驗所累積的倫理知識，此類知識內化於我們道德判斷作用中，成為一種道德性前結構，如影隨形地引領我們做出判斷。有鑑於倫理知識的這項主導特性，道德與知識才出現一種

可互相影響與作用的「對列的辯證關係」。正是此「對列的辯證關係」，揭示出處理強意義道德兩難的適當對策，幫助我們檢視陽明良知說之不足，以及朱子格物致知之勝場，而重新正視後者提出「去兩短、合兩長」之合理性。

## 二、道德實踐與知識：朱子格物致知是否為助緣

### （一）成德之助緣：牟宗三對朱子格物致知之評價

在宋明理學相關研究中，牟宗三曾提出所謂三系說，分別為：五峰、蕺山系（此系乃承濂溪、橫渠、明道而開出者），象山、陽明系，以及伊川、朱子系。並將前兩系稱為縱貫系統，伊川、朱子系則為橫攝系統。<sup>1</sup>牟先生認為橫攝系統在「體」（即天理自體、理體、道體）上理解有誤，故於工夫上也出現偏差。就體而言，由於其認為心與理二，心只是後天的、實然的經驗之心，理才是超越的存有，故在工夫上，只能涵養一實然的「敬心」；而「致知」也只是通過格物去知那作為本體論的存有的超越之理，並不是一般的經驗知識：

自此而言，照顧到實然的心氣，則其所成者是主智主義之以知定行，是海德格所謂「本質倫理」，是康德所謂「他律道德」，此則對儒家之本義言根本為歧出、為轉向，此處不能說有補充與助緣之作用。但因其在把握超越之理之過程中須通過「格物」之方式，在格物方式下，人可拖帶出一些博學多聞的經驗性的知識，此則于道德實踐有補充助緣之作用。但此非伊川朱子之主要目的，但亦未能十分簡別得開，常混在一起說，是即所謂「道問學」之意也。<sup>2</sup>

牟氏此段分析同時涉及康德自律道德以及道德實踐與知識之關聯兩個議題。就第一個問題而言，其認為朱子道問學是「以知定行」的「本質倫理」，康德所謂「他律道德」。因此對儒家之本義言根本為歧出、為轉向，此處不能說有補充與助緣之作用。另外，若將焦點轉往第二個問題，則朱子在把握超越之理的過程中須通過格物之方式，在這種方式下人可附帶獲得一些博學多聞的經驗性知識，這對於道德實踐則有補充助緣之作用。換言之，朱子學說因心與理二，因順取的途徑，故偏離儒家本義。由此導致兩個偏差：一是不能挺立起

<sup>1</sup> 關此詳情，參牟宗三：《心體與性體（一）》（臺北：正中書局，1968年），綜論第一章第四節：宋明儒之分系。

<sup>2</sup> 同前註，頁50。

真正的超越的道德主體，成為他律道德，在此即使連補充與助緣之作用亦無；二則在格物致知中所拖帶的知識，並非道德實踐之本質要素，雖然在此具有補充助緣的作用。

朱子學說是否應被定位為康德所謂他律道德，並不在本文探討範圍之內。<sup>3</sup>與當前主題直接相關的，是第二個問題，亦即就儒家成德之教與知識的關聯來看，該如何看待朱子格物致知說？對於牟宗三的說法，首先可以設問：道德意識固然可以主導知識，讓知識為其所用，在此可以說道德為主、知識為從。但進一步來看，知識對於成德真的只有補充助緣之作用嗎？一方面，當我們對某個道理知道得越深入、越透徹，不是更容易能做到嗎？另一方面，吾人若要實現某個道德價值，難道不需要知識的支持嗎？缺乏必要知識，往往會使某些道德行為無法實現。例如我們想對父母表達孝心，於是想要維持父母的身體健康，這就需要具備健康的相關知識。基於兩者這種互相作用、互向引發之關係，知識與道德之間具有的應該是一種辯證關係。成中英即持此類見解：

知識有兩大作用：第一、知識能夠增益對價值的把握與理解，而價值也需要不斷的詮釋與不斷的認識，如此才能化為意志的力量，成為充實與實現生命潛力的根源。所以，知識足以扶持價值而建立其影響力，而促成其實現。知識是價值實現的條件及基礎。即此而論，知識對價值顯然有一種方法上的意義。第二、由於知識必須扣緊生活的現實及生命的真實，落實在個人及社會生活中，價值問題就變成如何在現實生活中去實現價值；同時，對價值的分析、認識及瞭解，可以幫助我們瞭解如何實現價值，而且瞭解價值的內涵，對價值的內涵有所改進、增益。<sup>4</sup>

成氏對知識與道德關係之立場為：知識與道德相互引發與互為基礎。<sup>5</sup>依其所見，知識具有兩大作用，一是增益對價值的把握與理解，在此不斷詮釋與認識之過程中，此知識可化為意志的力量。此不啻表示知識可以提供道德行為之動力，所以其謂知識是價值實現的條件

<sup>3</sup> 自從牟宗三先生提出此分判後，學者們開始對朱子到底能否歸類為康德他律道德型態，就掀起了一番論戰。例如：李瑞全先生撰文指出，朱子之學也可視為康德自律倫理學中的一種型態。參氏著：《當代新儒學之哲學開拓》（臺北：文津出版社，1993年）頁206-241。楊祖漢先生近年也嘗試說明，朱子之學不能簡單地以心理為二、理氣為二、心知理是知一外在對象等論斷予以概括。詳氏著：〈牟宗三先生的朱子學詮釋之反省〉《鵝湖學誌》49期（2012年12月），頁185-209。李明輝先生則是支持牟宗三朱子為他律倫理學之分判，並聚焦於康德哲學本身內在理路之詮釋，對此進行論證。參李明輝：《儒家與康德》。臺北：聯經出版事業公司，1997年。以上論點所涉繁複，為免離題，在本文中無法充分討論。筆者另有專文處理此議題，請參拙著：〈再論朱子歸入自律倫理學的可能性〉《鵝湖月刊》305期（2000年11月），頁54-64。

<sup>4</sup> 成中英：《知識與價值—和諧，真理與正義的探索》（臺北：聯經出版事業公司，1989年），代序，頁13。

<sup>5</sup> 同前註，頁166。

及基礎；二是對價值的分析、認識及瞭解，可以幫助我們瞭解如何實現價值，從而對價值的內涵有所改進、增益。也就是說，知識可以作為實現道德價值之助力。這兩個觀點皆涉及複雜之議題，以下試分別予以析論。

## （二）知識能否提供道德行為之動力

質言之，對於「當我們對某個道理知道得越深入、越透徹，就更容易能做到」此命題，可以細分為兩種詮釋。一種是引發義之表述，亦即將道德實踐與知識之連結解釋為：知識可以提供道德行為之動力。另一種是輔助義連結之表述，將知識定位為有助於道德行為之實現。就上述引文來看，成中英顯然兩種詮釋兼而有之。就引發義之表述而言，成氏認為知識可以提供道德行為之動力，所以他在解釋朱子所謂知理時，指出「不論我們如何看待知識，知識必須產生道德與本體論的效果，使人能『盡性』；即知識必須產生自由行動、自我實現、有轉化現實的能力與感受，且使萬物得以和諧及合乎中道。」<sup>6</sup>姑且不論以上表述已直接將知識與道德動機、個人感受等不同概念予以混同，而未提供相應之論證。其中斷言知識本身可化為意志的力量，遂而必須產生自由行動，具備轉化現實的能力，實難以得到論據上的支持。

理由在於，此引發義之解釋，實與「知道不見得能做到」的常識直接違背。此常識在學理上的根據為：當吾人反思身處道德情境的實際經驗，可知人在面對道德情境之際，所對應產生的道德意識，若要落實於行為中，則必須經由道德情感，一種不同於認知、反省及概念分析的感性作用，以提供動力。休姆（David Hume）早已指出知識或理性只能是情感之奴隸，道德行為之真正動力乃是一種道德感。康德也強調道德感是道德行為之動機，引發道德行為的根據。<sup>7</sup>現象學的代表人物謝勒（Max Scheler）更直接點明道德感之普遍性與體現於行為之動力性，並對此作了系統性的闡述。<sup>8</sup>雖然以上這些哲學家對道德感的見解不一，卻都表現出一項共識：這種情感狀態，無任何概念運作，也不能是觀念之連結，與知識根本是兩類事物。任何知識的積累或歸納既不能使之增減，也無以令其改變。這就是

<sup>6</sup> 同前註，頁 279-280。

<sup>7</sup> 主張道德感作為道德行為之動力，康德與儒家所見略同（雖然同中仍有異），關此李明輝先生有詳細而深入之論述。參李明輝：《儒家與康德》。臺北：聯經出版事業公司，1997 年。

<sup>8</sup> 經由比較哲學的研究，可以發現謝勒的論點與孟子乃至牟宗三存在許多不謀而合之處。謝勒與孟子在道德情感上都主張其超越普遍性，這點李明輝先生已做了詳細探討，參見氏著：《四端與七情—關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：臺大出版中心，2005 年）。至於謝勒與牟宗三對道德情感的論點之比較研究，可參閱拙著：〈道德感之普遍性與動力性—謝勒與牟宗三的共識〉，《鵝湖》，第 379 期（2007 年 1 月），頁 51—62。另可參專書，張子立：《從逆覺體證到理一分殊：試析現代新儒學之內在發展》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2014 年），頁 217-220。

說，知識無法直接提供道德行為之動力，遂而對一行為之實踐與否根本不具主導力。熟悉道德規範、道德原則，或對其具有高度自覺，可以提高身體力行之機率，卻無法給予保證。

在道德實踐與知識的關係問題上，朱子雖未提出知識可提供道德行為動力的引發義表述，但其格物致知說的理論蘊涵，卻可能有導出此結論之虞。事實上，朱子對本身在道德實踐上之虛歉已曾有所自覺：

大抵子思以來，教人之法唯以尊德性、道問學兩事為用力之要。今子靜所說專是尊德性事，而熹平日所論，卻是道問學上多了。所以為彼學者多持守可觀，而看得義理全不仔細，又別說一種杜撰遮蓋，不肯放下。而熹自覺雖於義理上不敢亂說，卻於緊要為己為人上，多不得力。今當反身用力，去短集長，庶幾不墮一邊耳。<sup>9</sup>

朱子在此自承，其於義理上的道問學工夫雖有所得，尊德性工夫卻多不得力，在此相對於象山顯得有所不足，而主張在兩者間去短集長。反觀象山，則斷然拒絕朱子此「去兩短、合兩長」的調停態度，堅持兩者工夫仍有主從之別，強調「朱元晦欲去兩短、合兩長，然吾以為不可。既不知尊德性，焉有所謂道問學？」<sup>10</sup>象山的立場是，就成德工夫而言，若未先立本心，建立堅強的道德意識，就算有再多、再豐富的義理積累，也是在外面繞圈子的支離之路。才會指出「既不知尊德性，焉有所謂道問學」。以下我們就來分析，象山對其成德工夫如此之自信，是否真有道理。

談到朱子工夫論，其以格物致知為樞紐，而格物致知的目標為達到脫然或豁然貫通的境界，可謂是學界共識。細究之，對於其格物致知的說法，我們可以檢別出三個層面。第一，探究事物的性質與原理之經驗認知模式，這是格物致知的外求層面；第二，對社會的道德規範箴言進行反省與體會，就是要藉由自我反思獲得道德上的見識，此為內省層面的工夫。朱子認為這兩層面的工夫必須兼備：

致知一章，此是大學最初下手處，若理會得透徹，後面便容易，故程子此處說得節目最多，皆是因人之資質耳。雖若不同，其實一也。見人之敏者太去理會外事，則教之使去父慈子孝處理會，曰「若不務此而徒欲泛然以觀萬物之理，則吾恐其如大軍之游騎，出太遠而無所歸」。若是人專只去裡面理會，則教之以「求之性情固切於身，然一草一木亦有理」。要之內事外事皆是自己合當理會底，

<sup>9</sup> 文集，卷 54。

<sup>10</sup> 象山全集，卷 36。

但須是六、七分去裡面理會，三、四分去外面理會方可。<sup>11</sup>

這段話透露出朱子兩個論點，第一是他認為外求與內省須並重，第二是兩者雖要兼顧，但內省之比重佔了六七分，還是多於外求的三四分，顯然更為重要。朱子指出格物致知應是經驗知識與道德見識雙管齊下的方式，不可拘執一邊。當然，這兩層面活動雖皆不可或缺，卻也都只是準備工夫而尚未完備。前者類似知識累積與經驗科學的方向，追求道德見識則傾向於成為處世智慧或倫理學說。這些學問或智慧自然重要且必要，卻仍不可視為已足。作為一代大儒，他還是繼承儒家成德之教的精神，要由內省與外求之「學」這兩個層面，再提昇至第三個最高層次，亦即知行合一之道德實踐層次。朱子追求貫通的目的，最主要不是在知識或道德見識的獲得，而是要在不斷求知及內省的過程中，磨鍊心的功能，使心能作最大的發揮，遂而回歸此心不受情欲影響，而能知理順理的知至、物格、明德之本然狀態：

致知，不是知那人不知底道理，只是人面前底。且如義利兩件，昨日雖看義當為，然而卻又說未做也無害；見得利不可做，卻又說做也無害；這便是物未格，知未至。今日見得義當為，決為之；利不可做，決定是不做，心下自肯自信得及，這便是物格，便是知得至了。<sup>12</sup>

至於物格、知至，正是朱子用來描述貫通的話語，朱子云：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知；而天下之物，莫不有理；惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。<sup>13</sup>

所謂貫通，是眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明的境界，也是心超昇至一理平鋪，無情意、無計度的心靈狀態，亦即充滿道德行為意識之知行合一的最高層次。可見朱子優先處理的還是儒家傳統的成德之學，亦即道德實踐問題。將此第三層面之貫通狀態與前兩個層面予以對照，則已屬於一種異質的跳躍，此異質是相對於前兩層外求與內省

<sup>11</sup> 語類，卷 18。

<sup>12</sup> 語類，卷 15。

<sup>13</sup> 大學章句，格物補傳。

工夫所獲得之經驗知識與道德見識而言，其中差異主要可分三點論之。

首先是形上形下之異。貫通所格之理是存在之所以然的太極，這是形而上之理；相對來說，經驗知識與道德見識的對象，自然是形而下之理。形而下之理是存在之所以然之理分殊的顯現，這兩層理雖具有連續性與內在聯繫，還是不能渾同為一。劉述先指出：「貫通並不是科學層面上找到一個統一的理論來說明事象的關連，而是隱指一異質的跳躍，為世間的萬事萬物找到一超越的形上學的根據。」<sup>14</sup>即是指涉此形上與形下之差異。由此亦可見朱子之格物致知工夫，雖可在其過程中衍生出經驗知識，卻非以此為目的，而最後仍歸宗於體認形上之天理。

其次是概念內容有無之異。形上之理既然是無情意、無計度、無造作的淨潔空闊的世界，對應於此的脫然貫通境界自然亦為無思慮、無概念內容的意識狀態。這由朱子解釋明明德的鏡明之喻可見一斑。而且由於超越概念思考活動，一些概念上的二元對立，如精粗、大小、表裡之劃分，乃至主客對立的認知模式，也都在此心境中予以化解。相較之下，經驗知識與道德見識多少帶有各式各樣的想法與思慮，乃至概念上的區分、比較與判別。

最後是具實踐性與否之異。貫通是知行合一、具有堅定道德意識之精神境界，隨時保有成就道德行為之德性修養。就此而言，牟宗三以「心靜理明」一詞解釋朱子格物致知，認為貫通即在使吾人之心氣全凝聚于此潔淨空曠無跡無相之理上，一毫不使之纏夾於物氣之交引與糾結中，然後心氣之發動始能完全依其所以然之理而成為如理之存在，實為恰當之詮釋。<sup>15</sup>貫通之「知無不盡」、「周遍精切而無不盡」，正是要在應對事事物物之際皆能保持此如理狀態。以此來看經驗知識與道德見識，前者不能引發道德行為已甚顯，道德見識固有助於道德修養或人格之養成，卻不與其等同，這種意義上的知善知惡，雖有助於吾人做出較適宜的道德判斷<sup>16</sup>，卻無法直接導出好善惡惡之行為。以此反觀貫通，卻正是要把道德見識直接落實於行為實踐當中。<sup>17</sup>

馮耀明曾試圖澄清朱子和陽明雖然對孟子所謂良知之本質有不同的理解，然朱子對致知的看法，實應與陽明同樣屬於牟宗三意義下的「逆覺」。「有關良知為人所本有，不假外求，而致知只是復其本有之知，逆而覺之，朱、王二氏於此並無二致。所不同者，是二者對『良知』一詞之本質意義有不同的規定。」<sup>18</sup>從以上分析來看，馮氏實係誤解了牟宗三對逆覺

<sup>14</sup> 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：學生書局，1995年），第540頁。

<sup>15</sup> 牟宗三：《心體與性體（一）》，第104-106頁。

<sup>16</sup> 道德見識雖無法作為行為實踐之動力，卻有助於我們做出較佳的道德判斷。關此可參見本文第四部分，「對列的」辯證關係：再探朱子格物致知說。

<sup>17</sup> 此處有關貫通與內省和外求兩種工夫之異質性的論述，係依據筆者另一篇探討朱子脫然貫通的論文。參拙著：〈釋朱子脫然貫通說〉，《東吳哲學學報》，第12期（2005年8月），頁99—125。

<sup>18</sup> 馮耀明：《中國哲學的方法論問題》（臺北：允晨文化公司，1989年），頁27。

之定義。上述分析已表明，朱子所肯定的良知，是一種經由道德見識之昇華，以至貫通境界的道德意識；然此卻非牟宗三意義下的「逆覺」。因為就牟氏而言，逆覺之所以可能，正在於心即理之前提。<sup>19</sup>牟氏認為縱貫系統之明道五峰、象山陽明二系才真正訴諸逆覺之工夫，朱子則為順取型態，正可由上述這三點差異獲得支持。正因對良知的本質意義有不同的見解，才導致朱子實踐上無法肯定逆覺；也正因朱子不是逆覺的型態，所以無法直接提供行為之動機，而須面對貫通如何可能之難題。試想，德性之知是要建立道德意識與修養，朱子外求與內省並重的工夫入路，獲得的是與其異質之經驗知識與道德見識。貫通既然與認知和道德見識有形上形下、概念內容與實踐性三項差異，而且這些差異皆指向質而非量之不同，那麼這種異質的跳躍又如何可能呢？朱子看來只預設了有此異質之跳躍，而未思及其可能性問題。換言之，唯有訴諸逆覺才能達成此異質之跳躍，「朱子預設此逆覺，卻終不能正視此一逆覺，是其不足處」<sup>20</sup>。

質言之，若不與理為一，是否如理合度就只具有或然性，不保證能達至貫通之境。欲確保貫通之可能，實必須預設一種與理為一之道德意識，在心與理一的條件下貫通才有必然性，在此意義下，劉述先點出「朱子已先預設了象山所說的本心」<sup>21</sup>。此外，曾春海評論朱子的知與行之間無必然的蘊涵關係，「因為在朱子人性論中，性是人與生俱有的理，心卻落入氣中，雖靈明之知，可覺察理，然性只是理，沒有意識，不能自覺，缺乏活動主力，不能感動應事；能感物應事的是心，心雖能格物窮理，感應事務，但心與性，究非同體，彼此難免隔一層。」<sup>22</sup>實亦呼應了上述分析。由此可見，就知識不能直接提供行為動力而言，牟宗三斷言朱子工夫不能挺立起真正的實踐性道德主體，實有其理據。

### 三、道德與知識之「主從的」辯證關係

#### （一）良知與見聞的辯證關係

對於道德與知識之間的辯證關係，劉述先可謂做出了較為詳盡的討論。首先，劉氏接受牟宗三對朱子順取與他律道德的定位，也認為要建立德性的自覺，就必須訴諸逆覺體證的工

<sup>19</sup> 有關牟宗三所謂「逆覺」之確切意義，亦可參見拙著：《從逆覺體證到理一分殊：試析現代新儒學之內在發展》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2014年），頁24-30。

<sup>20</sup> 《朱子哲學思想的發展與完成》，頁531。

<sup>21</sup> 同前註，頁527。

<sup>22</sup> 曾春海：《儒家哲學論集》（臺北：文津出版社，1989年），頁223。

夫。<sup>23</sup>進一步來看，既然朱子與象山都以孟子學為正宗，而孟子學真正關注者正乃道德實踐。道問學作為外在知解、文字理會之明理工夫，與道德踐履並無本質的相關之處。牟氏正是據此指出，「如道問學是直接與道德踐履相關之道問學，如象山所意謂者，則不知尊德性，自無此種道問學」<sup>24</sup>。就這一點而言，劉述先也完全認同象山與牟宗三的判斷：

表面上看來，朱子的態度比較平衡，象山卻咄咄逼人，不留任何餘地。然而從義理上看，象山緊緊追隨孟子先立其大之義，反對在外部盤旋，朱子也不能不承認陸學在日用工夫上有其過人之處，而自己則往往不免支離之病。由內聖之學的規模看，兩方面的確不能齊頭並列，而必須建立主從關係。象山也不是真的要人完全不讀書，所謂六經皆我註腳的含意是，六經畢竟只是外在的跡，真正的基礎仍在每個人內在的千古不磨心上。由這一線索追溯下去，既以孟學為判準，則我不能不同意牟宗三先生以朱子為「別子為宗」的見解，同時也不能不反對朱子之批評陸子為禪。那是沒有充分根據的聯想。<sup>25</sup>

劉述先認為，就內聖之學的標準來看，朱陸二者的確必須有主從之別，因此牟宗三以朱子「別子為宗」的見解不無道理。他更依據本質程序與教育程序之分野，提到「由本質程序的觀點看，真正要自覺作道德修養工夫，當然首先要立本心。如果問題在教人作自覺的道德修養工夫，那麼作小學的灑掃應對進退的涵養工夫，讀書，致知窮理至多不過是助緣而已，不足以立本心」<sup>26</sup>。對於朱子批評象山不夠重視事理，他的評論是：

其實陸王一系是直接由孟子的大體小體之辨自然發展出來的思路，不必有朱子所批評的毛病。陽明就有極明白的分疏，聖人所把握的只是天理（仁之生生不已），豈能夠無所不知，無所不能（要打仗豈能夠不行軍佈陣），而良知不滯於見聞，卻也不離於見聞。事實上沒有人要你去截斷見聞，只是必須要有大小本末之別罷了。此則朱子也不能違背者。而良知之發用必藉見聞，但二者的層次則不容許錯亂。事實上正是在這個最緊要的關頭上朱子卻缺少了分疏，此其病也。窮理究竟窮的是什麼理？若窮的是天理，則在求放心之外不能再另外說窮理，（朱子晚年之說非也），若窮的是事理，物理，則不必與求放心（立大本）有任何直接的關連，蓋天理雖不外事理、物理，卻與之分屬兩個不同的層次，

<sup>23</sup> 《朱子哲學思想的發展與完成》，頁 526—527。

<sup>24</sup> 《從陸象山到劉蕺山》，頁 94。

<sup>25</sup> 劉述先：〈有關理學的幾個重要問題的再反思〉，《理想與現實的糾結》（臺北：學生書局，1993 年），頁 256。

<sup>26</sup> 〈朱熹的思想究竟是一元論或二元論？〉，同前註，頁 280。

不可混在一起說。<sup>27</sup>

劉述先指出，朱子對天理與物理、事理兩方面缺乏必要的分疏。因為若窮的是天理，則在求放心之外不能再另外說窮理；若窮的是事理、物理，則不必與求放心（立大本）有任何直接的關連，因為天理雖不外事理、物理，卻與之分屬兩個不同的層次，不可混在一起說。此與牟宗三所謂順取不能挺立起真正的超越的道德主體意同。儘管如此，他也並非毫無保留地接受象山的進路，因為象山雖在本質程序上觀點正確，在教育程序上卻有其盲點。這麼一來，朱子與象山兩邊的工夫就必須並重。<sup>28</sup>職是之故，劉氏繼而闡述聞見之知與德性之知的辯證關係，以說明朱子的貢獻。其方式乃藉由對陽明「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用，故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞」<sup>29</sup>這段話，給予重新的詮釋：

陽明已體證到，良知要具體實現，就離不開聞見之知。德性之知，也即良知，所要體現的乃是大人與生俱來的生生之德，這確不假外求，屬於宋儒所謂「理一」的層次。然而除了這一個層次之外，還必得有真正具體落實內在化的「分殊」的層次。〔……〕朱子一生之所以能夠成其大，正因他把大部分精力放在分殊的探究上，不意反而在理一處卻不免虛歉，這是十分可憾的。陽明在校正了朱學的缺失之後，在原則上仍非不可以吸納朱學的精粹。由此可見聞見之知與德性之知之間有一高度的辯證性的關係：良知要真正具體落實外在化，顯發其作用，就不能離開見聞。<sup>30</sup>

劉述先以陽明學為例，指出聞見之知與德性之知二者間有一高度辯證性的關係。進而言之，這種辯證關係的內容是：經驗知識幾乎都有潛在的道德意涵，雖然道德意識對經驗知識有定位之作用。但良知要真正具體落實外在化，顯發其良能，又不能離開見聞，所以經驗知識對道德意識落實於行為亦有襄助之作用，兩者因此形成一種相互合作的緊密辯證關係：

〔……〕我們不能通過建立經驗知識的方式來建立有普遍性的道德原則，而在另一方面，卻又要清楚地體認到，沒有經驗知識是沒有潛在的道德意涵的。舉例說，造原子彈或試管嬰兒的技術是科學的事，但實際應用這樣的技術就會產生十分嚴重的道德後果。也就是說，良知能否發生作用，就要看它是否能通過

<sup>27</sup> 《朱子哲學思想的發展與完成》，頁 531。

<sup>28</sup> 同前註，頁 256—257。

<sup>29</sup> 陳榮捷編：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1998 年），卷上，頁 239。

<sup>30</sup> 〈有關理學的幾個重要問題的再反思〉，頁 258—259。

批判性的檢驗，適當地定位這樣的經驗知識，而不能只說，知識是另一層面之事，與道德應然的層面沒有關係。再舉一個例說，沒有科學能夠證明人必須維持身心的健康，因為幫助吾人維持身心健康的科學已預設了這樣的前提，它只能是出於良知或實踐理性的要求。但這樣的要求的具體實現卻不能不依靠當前的科學知識，〔……〕，由此可見，普遍性的規約原則與具體性的科學知識二者缺一不可，它們同是我們在現實世界中體現價值的兩個重要的環節，不可加以偏廢，彼此之間存在著一種緊密而複雜的辯證關係。<sup>31</sup>

良知與見聞的辯證關係在於：維持身心健康的科學之產生，已預設了良知或實踐理性之要求，但這種要求要落實，就不得不倚賴當前的科學知識。良知可以給予經驗知識適當的定位，因為沒有經驗知識不具有潛在的道德意涵，但良知或道德意識之要求欲實現，又非得經驗知識之助不可，所以普遍性的規約原則與具體性的科學知識二者缺一不可，同是體現價值的兩個重要環節。

總括來說，就孟子成德之教而言，劉述先認同牟宗三朱子乃別子為宗，以及其工夫屬成德之教助緣的看法。但同時也強調要「深入了解良知與聞見之間的高度辯證關係，那就可以掌握儒家傳統的睿識」<sup>32</sup>。象山之學潛藏有余英時所謂「反智論」的危險，因為：

他（象山）說我雖不識一個字，也可堂堂正正做一個人，這就道德人格而言是一點不錯的。然而這卻可以助長一種傾向，就是對於知識方面的不夠重視；到晚明乃有“現成良知”的說法，馴至滿街皆聖人，其害不可勝數。由現在的觀點看，通過知識固然不能建立道德良知，但道德的具體實踐卻不能不依靠知識。我們可以擁有全世界最好的善意，要是缺乏知識的話，仍可以好心做壞事，同樣可以造成巨大的禍害。〔……〕陽明的見解就要複雜精微得多。他說：“良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用，故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞。”（《傳習錄》中，答歐陽崇一）這樣的看法就深刻全面得多。儘管陽明本人仍偏在德性一邊，通過創造的解釋，卻可以建立德性與見聞之間的高度辯證關係。<sup>33</sup>

由此看來，正因象山「不明白德行、見聞之間的辯證關係」<sup>34</sup>，所以劉述先才強調朱陸先後天修養工夫必須同加重視，亦即賦予同樣的重要性，然後再統合於陽明致良知之教中。

<sup>31</sup> 劉述先：〈儒學與未來世界〉，《當代中國哲學論（問題篇）》（River Edge, N.J.：美國八方文化企業公司，1996年），頁263—264。

<sup>32</sup> 〈有關理學的幾個重要問題的再反思〉，頁262。

<sup>33</sup> 〈對於當代新儒家的超越內省〉，《當代中國哲學論（問題篇）》，頁30—31。

<sup>34</sup> 同前註，頁31。

理由在於：陽明對良知與見聞的不同定位，可以說明德性與見聞之間的高度辯證關係。

## （二）道德意識與經驗知識之「主從的辯證關係」

依上述，劉述先強調良知可以給予經驗知識適當的定位，而良知或道德意識之要求欲實現，又必須經驗知識之助；是以就道德實踐與知識之關聯此議題，他主張的是兩者之間輔助義的連結，經驗知識可作為道德行為實現之助力。此論點實與牟宗三不謀而合。牟宗三對經驗知識的定位是：它可以在吾人做出道德判斷之後，幫助其落實至道德行為。這就是陽明所說：「是個誠於孝親的心，冬時自然思量父母的寒，便自要求個溫的道理；夏時自然思量父母的熱，便自要求個清的道理。」<sup>35</sup>經驗知識是道德意識（思孝親）表現於道德行為（思量父母的寒熱）的輔助者（溫清的道理）。他藉由對陽明致良知的重新詮釋，表達這個論點：

在致良知中，此「致」字不單表示吾人作此行為之修養工夫之一套，（就此套言，一切工夫皆集中於致），且亦表示須有知識之一套以補充之。此知識之一套，非良知天理所可給，須知之於外物而待學。因此，每一行為實是知識宇宙與行為宇宙兩者之融一。（此亦是知行合一原則之一例）。良知天理決定行為之當作，致良知則是由意志律而實現此行為。然在「致」字上，亦復當有知識所知之事物律以實現此行為。吾人可曰：意志律是此行為之形式因，事物律則其是材質因。依是，就在「致」字上，吾人不單有天理之貫徹以正當此行為，且即於此而透露出一「物理」以實現此行為。<sup>36</sup>

牟宗三詮釋致良知中的「致」字，帶有一種雙重意涵：每一道德行為都是本心良知與經驗知識合作所成就者。前者決定行為方向，所以是行為之形式因；後者決定行為內容，則是行為之材質因。例如在本心下「孝」之判斷「後」，為了在行為上貫徹此「孝」的指示，就必須探求相關知識。而此知識之一套，又非良知天理所可給，須知之於外物而待學。良知天理既然須有知識之一套以補充之，知識就成為「孝」心實現之輔助。由此可見，他與劉述先對象山雖有不同的評價（牟宗三對象山之肯定多於劉述先），接受陽明對良知與見聞的關係定位，而肯定成德與知識之間具有輔助義的連結則一致。勞思光亦曾以「根源義」與「完成義」兩個概念，解釋道德與知識的這層關係：

<sup>35</sup> 陳榮捷編：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，頁30。

<sup>36</sup> 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：學生書局，1979年），頁250-251。

一道德行為即一如理之行為。就「根源義」講，無論作此行為之人具有之知識是否正確，此行為之道德性視其意志狀態而定；換言之即「發心動念」處之公私決定其道德性。但就此行為能否如理完成講，因離開知識則行為即無內容，知識愈缺乏，行為之完成亦愈不可能。故在「完成義」下，知識亦提供道德行為之內容。<sup>37</sup>

所謂「根源義」是就行為是否合乎道德而言，在此知識不能有任何決定力；但就道德行為能否順成之「完成義」而言，因知識提供道德行為之內容，就成為道德實踐上不可或缺之輔助。質言之，在道德實踐領域，道德意識與經驗知識的確呈現出相互合作的情形，但這屬於一種輔助義的合作與連結。知識只能幫助良知實現自身之要求，為良知所用。基於道德意識對經驗知識的指導與定位作用，兩者還是有主從之分，道德意識為主、經驗知識為從。因此這種辯證關係，並非互為基礎、互相引生之對等的辯證關係，而是一種「主從」的辯證關係。順是，朱子外求與內省並重所獲得的經驗知識，就道德實踐而言，的確處於輔助地位。牟宗三依儒家內聖之學，從道德實踐的角度判定朱子格致工夫為助緣，實為站得住腳的評斷。

### （三）經驗知識對道德判斷的輔助功能

#### 1. 經驗知識在判斷「後」的輔助角色

事實上，探討道德與知識之關聯問題，從成德之道德實踐切入，只是其中一個面向，雖然儒學之焦點向來集中於此，卻並不表示我們不能從其它層面來處理這個問題。例如，我們可以從道德判斷的角度，分析兩者之關係。而就道德判斷而言，上述道德實踐與知識之主從的辯證關係，亦為一種經驗知識在吾人做出道德判斷「後」之輔助功能。我們若參考陽明與徐愛的一段對話，就更容易明白其意涵。徐愛依據知識對道德事務的重要性，質疑陽明致良知教太過斬斷枝蔓，因為「如事父之孝、事君之忠、交友之信、治民之仁，其間有許多理在。恐亦不可不察。」徐愛於是提問：「如事父一事，其間溫清定省之類，有許多節目，不知亦須講求否？」<sup>38</sup>陽明的回答是：

<sup>37</sup> 勞思光：《哲學問題源流論》（香港：中文大學出版社，2001年），頁87。

<sup>38</sup> 陳榮捷編：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1998年），卷上，頁30。

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。就如講求冬溫，也只是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜。講求夏清，也只是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜。只是講求得此心。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，然後有這條件發出來。<sup>39</sup>

陽明這段回答，明白交代了經驗知識與道德判斷的關係。徐愛認為：像孝忠信仁這些事情之完成，中間須有許多知識（「其間自有許多理在」），實必須予以重視。陽明對此雖給予肯定的答案，卻又同時強調，仍須釐清良知與知識兩者之角色定位（「只是有個頭腦」）。溫清定省之事，是在本心已下「孝」之判斷後，為了在行為上貫徹此「孝」的指示，所去探求的知識。因此是「孝」心實現的條件（「就如講求冬溫，也只是要盡此心之孝」，「這都是那誠孝的心發出來的條件」），但非「孝」之為義務的前提。人有了「孝」之心，自會去尋求冬溫夏清的知識，而非次序顛倒（「卻是須有這誠孝的心，然後有這條件發出來」）。可謂重申了經驗知識在判斷「後」的輔助角色。

## 2. 經驗知識在判斷「前」的外在決定

另一方面，我們也可進而探討經驗知識在我們做出道德判斷「前」的作用。有一種論點是：正由於吾人認識到一些事實，才會判斷某種行為是該做的。例如我知道父母養我、育我之事實，才做出應該孝順父母之判斷：

法則的意義決定於客觀事實。例如，「我應該孝敬父母」，這是一條倫理法則。然而這條法則之成立，是因為父母生我，養我，育我，愛我。如果沒有生、養、育、愛，這些事實，則「孝」之一語沒有意義，孝的法則不能成立。<sup>40</sup>

以上道德法則之成立，決定於客觀事實的說法，除了陷入摩爾（G. E. Moore）所謂「自然主義謬誤」（the naturalistic fallacy）<sup>41</sup>，而須面對其「待決問題論證」（the open-question argument）之詰難外，也忽略了一個關鍵，就是：在從對此情境之認知到作出相應行動的

<sup>39</sup> 同前註。

<sup>40</sup> 孫振青：〈關於道德自律的反省〉，《哲學與文化》，第15卷第6期（1988年6月），頁18-19。

<sup>41</sup> 這種說法其實可以溯源至告子，從而作為「自然主義謬誤」之一例，對此李明輝曾做出詳細的討論。詳見氏著：《儒家與康德》（臺北：聯經出版事業公司，1997年），頁97-100。

過程之中，必經過一種應然意識之轉接，在我知道父母養我、育我時，會產生一種感動，正是這份感動使我認為應該孝順，並決意從事孝行，這份感動亦即應然意識，兼具道德實踐之動機與因應某情境從事道德判斷之雙重角色。所以真正作判斷的，是此應然意識、而非任何經驗知識或事實。勞思光指出，在「根源義」上，一切應然皆不能看作知識中之決定。就「根源義」講，無論作此行為之人具有之知識是否正確，此行為之道德性視其意志狀態而定；換言之即「發心動念」處之公私決定其道德性。<sup>42</sup>亦為上述論點的另一種表達。經驗知識在此實為輔助性質，提供週遭對象或事態之訊息，供道德判斷之用。可說是判斷「前」之參考功能，亦即知識對我們判斷某事物之道德定位的諮詢功能。由於這對應然意識之判斷無主導作用，所決定的是判斷對象之內容或特性，而非道德判斷力本身，所以稱為判斷「前」的外在決定。

在外在決定關係中，經驗知識的取得除了作為參考資訊，以利我們做出判斷之外，這些訊息的改變亦會導致我們對某事物道德判斷之改變，例如我們對近親通婚態度之轉變。由於醫學上發現近親通婚在遺傳上之惡果，這項做法於是為法律與社會所不容。如此一來，這似乎證明了知識可以左右我們的道德判斷。針對這種說法，要注意的是，在這種關係中，經驗知識其實並未進入道德判斷力內在結構中，只是由於知識提供我們所要判斷的對象之不同性質，使這對象顯示給我們的意義有了改變。在近親通婚之例中，並非經驗知識改變了我們的道德判斷，而是這種知識指出了我們之前所未考慮的因素，乃至其所涉及的道德問題，這些問題牽涉到某些道德原則或義務，使應然意識重新衡量此事之道德定位，進而裁定為不可行。可見經驗知識真正改變的還是道德判斷之對象，並非道德判斷力本身，所以是一種外在的決定。亦即：道德判斷的改變，是由於判斷對象或質料之改變，而非判斷力本身內在因素之影響，這仍然是一種判斷「前」的參考或諮詢功能。

綜上所說，不論是作為道德判斷「後」，在實踐上落實此道德判斷的輔助者；還是在我們做出道德判斷「前」，提供相關資訊的參考功能，經驗知識所發揮的都是襄助之作用，其與道德之互動，充其量皆為一種「主從的辯證關係」。訴諸經驗知識以上任一功能為朱子辯護，就仍落在「見聞莫非良知之用」的範圍內，還是可由陽明良知說予以融攝。

## 四、「對列的」辯證關係：再探朱子格物致知說

### （一）倫理知識與道德判斷「中」的內在決定

<sup>42</sup> 勞思光：《哲學問題源流論》（香港：中文大學出版社，2001年），頁87。

有別於牟宗三、劉述先以陽明良知說統合朱陸之嘗試，唐君毅先生則標舉朱子格物致知有進於陽明之處，其謂：

陽明喜言良知之無不知，此乃將良知流行之全程一滾說。實則良知之流行，亦自有節奏與段落。在每一段落上，皆有所不知，人亦可知其有所不知。而朱子則正是就人知其所不知處，教人以格物窮理。只須人真能知其有所不知，則見得朱子之教，自有其確乎其不可拔處，而非陽明之致良知之教所能廢者也。<sup>43</sup>

唐君毅認為陽明「良知無不知」的說法，忽略了在道德實踐上人有不知之處的情況，而朱子格物窮理，正是要知這些不知之處，故可補陽明之不足。唐氏倡言朱子所謂格物，乃「重在往知吾人之初所未及知者。此吾人之初所未及知者之存在，乃至少為吾人在一具體特殊情境下，所必加以肯定者。吾人於此，即必須循朱子之教，以格物窮理。此處朱子之教，亦有其原則性之意義，而有一永恆之價值。」<sup>44</sup>此處「吾人之初所未及知者」，亦即陽明所謂「節目時變」。唐君毅認為陽明既云「致良知於事事物物」，即意涵必須表現良知之流行，於具體情境中之具體事物之義。故不能離「節目時變」，而言致良知。如致孝之良知，不能離冬溫夏清，晨昏定省之事是也。由此，他指出陽明所謂規矩方圓之喻實有不當。關鍵在於「有規矩必能成方圓，而以良知之已知者為標準，未必能知節目時變也。」<sup>45</sup>可見其肯定朱子有陽明所不可掩處，在於其格物致知可提供我們從事道德行為時所需之知識，也就是「節目時變」，而這是陽明講致良知不可或缺之環節，陽明對此卻缺乏正確的認知，誤以為可以藉良知之已知者，而知那未知之物。

唐君毅此處所討論之內容，係依據陽明與顧東橋之間的一場對話。原文為：

來書云：道之大端易於明白，所謂良知良能，愚夫愚婦可與及者。至於節目時變之詳，毫釐千里之謬，必待學而後知。今語孝於溫清定省，孰不知之？至於舜之不告而娶，武之不葬而興師，養志養口，小杖大杖，割股廬墓等事，處常處變，過與不及之間，必須討論是非，以為制事之本，然後心體無蔽，臨事無失。〔……〕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？

<sup>43</sup> 唐君毅：《中國哲學原論（導論篇）》（臺北：學生書局，1986年），頁343。

<sup>44</sup> 唐君毅：《中國哲學原論（導論篇）》，頁342-343。

<sup>45</sup> 同前註，頁343。

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。<sup>46</sup>

細看此段對話，可知陽明並非認為以良知之已知者為標準，即能知節目時變。所以陽明承認「節目時變之不可預定，猶方圓長短之不可勝窮也」。陽明規矩方圓之喻，其意在藉由以規矩而定天下之方圓，以尺度而盡天下之長短的例子，說明良知作為吾人立身處世之指引。能立得良知，不代表就知道節目時變，而是能「不可欺以節目時變，而天下之節目時變不可勝應矣」。亦即良知讓我們能在紛紜複雜之世事中把握方向，不會迷途而失足，而非讓我們能知道所有紛紜複雜世事之細節。也就是說，陽明此處所表達的，正是前述所謂經驗知識在道德判斷「後」的輔助功能。是以他解釋其「良知無不知」之意，乃是「聖人無所不知，只是知箇天理」，並接著特別澄清「不是本體明後，卻於天下事物，都便知得，便做得來也。」是則陽明也肯定人有所不知之處，只是在道德實踐上，還是要先立本心良知，再應其要求去求知，故曰「其所當知的，聖人自能問人。」<sup>47</sup>是則唐君毅要證明朱子學非陽明所能廢，不能只訴諸朱子注重知其所未知之處，因為陽明對此已有清楚的體認，更會同意其「以良知之已知者為標準，未必能知節目時變也」的觀點。因為陽明也意識到，這些節目時變正是「吾人之初所未及知者」。而是必須指出，朱子格物致知的工夫，有一可供其發揮之領域，且正為陽明所不及或未處理者。此中線索，恰巧也能在陽明與顧東橋此段對話中找到。

在上述引文中，顧東橋提出一個觀點，他以舜之不告而娶、武王的不葬而興師等情況為例，強調其中涉及不同準則的衝突，必在平時學習「節目時變之詳，毫釐千里之謬」，才能以為「制事之本」而「臨事無失」。陽明的回應，除了上述內容之外，還包括以下值得注意的說法：

夫舜之不告而娶，豈舜之前已有不告而娶者為之準則，故舜得以考之何典，問諸何人，而為此耶？抑亦求諸其心一念之良知，權輕重之宜，不得已而為此耶？武之不葬而興師，豈武之前，已有不葬而興師者為之準則，故武得以考之何典，問之何人，而為此耶？抑亦求諸其心一念之良知，權輕重之宜，不得已而為此耶？使舜之心而非誠於為無後，武之心而非誠於為救民，則不告而娶與不葬而興師，乃不孝不忠之大者。而後之人不務致其良知以精察義理於此心感應酬酢之間，顧欲懸空討論此等變常之事。執之以為制事之本，以求臨事之無失，其

<sup>46</sup> 陳榮捷編：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1998年），卷中，頁181-182。

<sup>47</sup> 同前註，卷下，頁303。

亦遠矣。<sup>48</sup>

陽明表示，面對上述道德難題容或須要知識，但仍是要先致良知，遇事再對具體情況做出了解，而當下予以評估，就能為我們指引一方向。舜與武在作出「不告而娶」、「不葬而興師」等決定時，並沒有任何相同情境的範例知識可供參考，若說這些知識是判斷之依據，那他們又如何能夠做出抉擇？故重點唯在平時立得良知，遇事再「精察義理於此心感應酬酢之間」，了解情況後，以良知「權輕重之宜」，發現在「有後」與「告而娶」，「救民」與「葬而興師」這兩種情況中，雖有道德義務上之衝突而難以兩全，卻還是能權衡出較重要而迫切之義務，於是作出取決。陽明的基本立場是：世事複雜多變，每一境況各自不同，所以不可能充分掌握「節目時變之詳，毫釐千里之謬」。先立本心以為定盤針，一切知識就能為我們所用；如同有了規矩尺度，我們就能決定一切的方圓長短。所以說「良知之於節目時變，猶規矩尺度之於方圓長短也」<sup>49</sup>。我們對情境所需要的知識是無窮無盡的，就如同方圓長短的數量是無法計算的，但重點是在應事接物之際，由良知決定事物之是否當為，一旦決定了所當為之事，即採取相應的行動。是以唯有先立本心，以之為指南，遇事再吸收相關知識，自能作成適當判斷。若要以討論「變常之事」而為「制事之本」，不啻是本末倒置。

究其實，陽明上述看法類似境遇倫理學（*situational ethics*）只提出一形式原則，再視所處情境決定具體義務的思路。其優點是靈活、不死板僵化以致對道德情境之殊異反應遲鈍。劉述先曾經明確指出這一點，而強調儒家倫理是一種境遇倫理，而每一個個案都需要智慧去判斷，戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰，並沒有保證永遠在正確的一方，故儒家由孔子以來即強調「觀過知仁」、「過則勿憚改」。<sup>50</sup>

就倫理學的討論而言，上述舜之不告而娶、武王之不葬而興師等情況，應屬於所謂「道德兩難」（*moral dilemma*）之範疇，且是一種弱意義之道德兩難。因為在此情況中，吾人可以相對輕易地決定其中兩義務之高下與急迫性。另外，還有一種強意義的道德兩難，則是指兩義務難以衡量其高下及迫切性的情況。<sup>51</sup>細究之，陽明的方式處理弱意義的道德兩難尚可，一旦面對「強意義」的兩難境況，則可能會出現兩個問題。首先，每一道德境況

<sup>48</sup> 同前註，卷中，頁 182。

<sup>49</sup> 同前註，卷中，頁 182。

<sup>50</sup> 劉述先：〈作為世界哲學的儒學：對於波士頓儒家的回應〉，《現代新儒學之省察論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004 年），頁 36。

<sup>51</sup> 適合此定義的例子如：一臺車駕駛，在行駛時突然發現煞車失靈。此時在軌道前頭有五人，如果他不及時將車駛入支軌，則會撞死這五人；可是此時支軌上又有一人渾然不覺地工作，於是此舉又可能殺死支軌上這人，在時間緊迫無法通知軌道上眾人，而且又別無它法的情況下，如何抉擇成了一件難事。參見 Gilbert Harman: *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics* (New York: Oxford University Press, 1977), p. 57.

自不會完全相同，但往往還是能在部分情況中發現類似特徵，適用類似的解決方式。黑爾（R.M.Hare）即指出，境遇倫理學與某些極端存在主義者所犯的錯誤，正由於忽略了一些簡單應急原則之作用，這些原則的助益是：

在我們自己身上建立一個相對地簡單的反應模式（這模式若找得到言詞表達的話，可以稱作相對地簡單的規約性原則），使我們準備好可以面對新的、但在重要特徵上類似於以往曾遇過的突發事件。<sup>52</sup>

我們的確不能以任何知識或行為規則窮盡一切道德情境，以為只要訴諸這些原則之應用，即可高枕無憂。每一個具體情境皆有其獨特性，道德判斷於是必須考量所處情況的個別要求。應用道德原則於當下面對的情境都是一種創造性、而非重複性的活動。但問題是，若依照陽明的模式，就意味著每當我們面對某個強意義的道德兩難之際，都必須在毫無準備的情況下，於倉皇之中做出決定，並可能陷入手足無措之境地。有別於此，若是我們在遭遇強意義道德兩難之際，已具備以道德原則、道德經驗為基礎的簡單應變模式，並據此作出判斷，應是更為妥當的選項。這種情況下的判斷未必十全十美，也不見得令我們毫無內心之糾結或遺憾，但卻可讓我們在具備較充分理由的情況下，相信所做選擇的正確性與合理性，以面對其後果。從這個角度來看，相對於陽明的進路，具備有關道德原則、道德經驗的知識，就具有一種優勢。

另外，在面對強意義道德兩難之際，吾人之道德意識會進入一種自我反思、權衡乃至掙扎的過程，在這過程中，行為者會對自身的道德感與道德傾向，進行確認、反省與思考，此即涉及概念運作與理性思維的參與。這就意味著在此過程中，吾人以前的道德行為經驗、社會倫理規範、國家的法律乃至一些倫理學理論或原則，往往如影隨形地起作用，預先透過這些概念與思維，成為指引我們思考之前判斷或前結構。此時雖然不是這些道德經驗或倫理規範在為我們作判斷（因為知識或經驗本身並非道德判斷機制），但判斷之所以可能，則又全仗這道德性前判斷，受這前結構之引導。它不是充分條件、卻是必要條件。也就是說，此類有關道德原則、道德經驗的知識——我們不妨稱之為「倫理知識」——乃內化成為道德思考之內在結構，而直接主導吾人之道德判斷。這種內化關係可以比喻為：在跑的不是輪子、而是車子，可是沒有輪子，車子也不能跑。若把道德判斷的思考過程類比為車子之行駛，倫理知識就像車子得以行駛的輪子。有別於經驗知識在道德判斷「前」提供資訊之外在作用，倫理知識實可主導道德判斷，形成一種判斷「中」的內在決定。<sup>53</sup>經過思

<sup>52</sup> R.M. Hare: *Moral Thinking* (New York: Oxford University Press, 1981), p. 36.

<sup>53</sup> 有關「道德性前結構」與「倫理知識」等概念，因涉及論點繁複，筆者另有專文處理，此處僅析述其重點。詳見張子立：《從逆覺體證到理一分殊：試析現代新儒學之內在發展》（臺北：五南圖書出版股份

考的道德判斷，必受這種道德性前結構之介入，不自覺地將以往的道德經驗，以及藉由教育所獲得的行為標準應用於當前遭遇的情境中。行為者之判斷，往往會訴諸本身關於善或正當的觀念。而這些觀念之來源，除了個人之內省與傾向之外，也會在家庭、學校或社群中被教導、灌輸，從某種倫理與政治的脈絡中獲得，並形成一種不斷增長的道德經驗。處理道德兩難之應變模式，正是建立在此道德性前結構之上。職是之故，在強調道德判斷的靈活性與原則規範的不斷改進之餘，我們也不應該忘了道德教育、社會常規與倫理學說等所積澱而成的道德性前結構，是我們得以從事複雜判斷，同時不斷改善判斷能力之可能條件與依據，而須予以並重。若從以上這兩點來看，道德與知識才真正出現「對列的辯證關係」，陽明良知說之不足，以及朱子格物致知的優勢，也才真能從中凸顯出來。

## （二）由「對列的辯證關係」重新定位朱子工夫論

就道德與知識之關聯而言，一方面，在作出道德判斷之「前」與「後」，是以道德意識主導或決定經驗知識之應用；另一方面，在道德判斷「中」，倫理知識構成的道德性前判斷，已成為進行複雜道德判斷，如強意義道德兩難之可能條件，於是具有主導地位。整體來看這三種情況，道德與知識就成為互相作用與影響之「對列的辯證關係」。確立此「對列的辯證關係」，即可繼而證明朱子見解之獨到。原因在於，朱子對格物致知的說法，與上述處理強意義道德兩難的兩項要點，實若合符節。其中第一點是說，雖然我們不能以任何知識或行為規則窮盡一切道德情境，若具備以道德原則、道德經驗為基礎的簡單應變模式，仍會更有利於處理強意義的道德兩難。第二點則藉由道德性前結構之存在，闡明倫理知識，亦即有關道德原則的知識與道德經驗，實際上引導著我們從事道德事務之思考，是以道德教育與倫理學說的探討有其必要性。值得注意的是，關於這兩個論點，朱子皆有相應的說法。一方面，他早已看出只作尊德性工夫會在應變上出問題，預見陽明良知之教可能導致的流弊：

時變日新而無窮，安知他日之事非吾輩之責乎。若是少間事勢之來，當應也只得應。若只是自了，便待工夫做得二十分，到終不足以應變。到那時卻怕人說道不能應變，也牽強去應。應得便只成杜撰，便只是人欲。又有誤認人欲作天理處。若應變不合義理，則平日許多工夫依舊都是錯了。<sup>54</sup>

---

有限公司，2014年），第七章，頁243-259。

<sup>54</sup> 《語類》，卷117。

朱子認為節目時節複雜而多變，因此須在平日多作道問學的博學審問工夫，建立一種簡單的反應模式，才能應變得當。若只從事尊德性之自了工夫，恐怕臨事容易倉皇走作，不是牽強去應，就是誤認人欲作天理。這種見解與黑爾對境遇倫理學的批評實有異曲同工之妙。至於如何建立因應道德兩難的反應模式，他在一次有關格物的問答中表示：

問：格物最難。日用間應事處，平直者卻易見。如交錯疑似處，要如此則彼礙，要如彼則此礙。不審何以窮之？

曰：如何一頓便要格得恁地，且要見得大綱，且看個大胚模是恁地，方就裡面旋旋作細。〔……〕若難曉易曉底一齊都要理會得，也不解恁地。但不失了大綱，理會一重了，裡面又見一重；一重了，又見一重。以事之詳略言，理會一件，又一件。以理之深淺言，理會一重，又一重。只管理會，須有極盡時。博學之，審問之，謹思之，明辨之，成四節次第，恁地方是。<sup>55</sup>

此處問者所提在日用應事處「如此則彼礙，如彼則此礙」之困境，自涉及兩義務無法同時相容的道德兩難情況。而朱子認為對這「交錯疑似處」的解決，不是一蹴可幾的。必須先見得大綱，然後再由略而詳、由淺而深，方能自得。此處所謂「大綱」、「大胚模」為何，朱子雖未明確定義，然由整段文意觀之，正是指事物之關鍵、重點。落在道德判斷上，則是朱子所謂「天理在人終有明處」。儘管此明處會為物慾所遮蔽，「然這些明底道理未嘗泯絕，須從明處漸漸推將去，窮到是處，吾心亦自有準則」。<sup>56</sup>至於要如何掌握這些大綱或準則，朱子的建議是要人藉由對經書義理、社會道德規範及個人道德經驗予以徹底地檢視、反思，以獲得一種道德見識：

人之為學也是難。若不從文字上作工夫，又茫然不知下手處；若是字字而求、句句而論，而不於身心上著切體認，則又無所益。且如說「我欲仁斯仁至矣。」何故孔門許多弟子，聖人竟不曾以仁許之，雖以顏子之賢，而尚或違於三月之後，而聖人乃曰「我欲斯至」？盍亦於日用體驗：我若欲仁，其心如何？仁之至其意又如何？又如說非禮勿視聽言動，盍亦每事省察何者為禮、何者為非禮？而吾又何以能勿視勿聽？若每日如此讀書，庶幾看得道理自我心而得，不為徒言也。<sup>57</sup>

<sup>55</sup> 《語類》，卷 15。

<sup>56</sup> 《語類》，卷 15。

<sup>57</sup> 《語類》，卷 34。

本文第二節中指出，朱子格物致知在內省層面可以培養道德見識，這種道德見識，即屬於倫理知識之範疇。朱子在這段話中，重申倫理知識之重要。謂其不能只從文字句意上理解，也必須反求諸己地作自省工夫。例如對於我欲仁斯仁至矣，以及非禮勿視聽言動等孔子言教，於日常體驗中從事省察的工夫，領悟其道理何在。他對於忠孝等道德規範亦採取相同的態度：「只是孝有多少樣，有如此為孝，如此而為不孝；忠固是忠，有如此為忠，又有如此而不喚做忠，一一都著斟酌理會過。」<sup>58</sup>這些都是以倫理知識為對象的探究工夫。

朱子對倫理知識的說明，在探討傳統的權變問題方面特別豐富，因此對道德兩難問題自成一套理論。在《語類》卷三十七之〈可與共學章〉，朱子延續孟子討論了嫂溺、舜不告而娶、武不葬而興師等道德兩難，並總稱之為「權」，以別於作為常行道理之「經」。朱子認為只有在面臨道德兩難、而非私心自用之際，才能講「權」。他強調「權」乃「經」之要妙微密處，非見道理之精密透徹成熟者不足以語權也」<sup>59</sup>，「須是聖人方可與權」<sup>60</sup>。這也可說是朱子對用「權」之條件限制。可以說，由體認「經」的可常之理到不得已而用「權」的工夫過程，正是朱子解決道德兩難之途徑。

首先，朱子以明瞭「經」或「道理」為「權」之先決條件，才會說「非見道理之精密透徹純熟者不足以語權也」。至於怎樣方算見理精密透徹純熟呢？答案是「此心虛明純一」<sup>61</sup>時。朱子論「經」或「道理」兼及道德意識及道德規範兩者。「虛明純一」指的正是脫然貫通的道德意識狀態；至於道德規範則為道德意識之具體化、條文化，以利遵循、傳播與教育。這些規範是由「經」到「權」之必要中介。因其上承道德意識，是人們對生活中常見之道德情境與相應的道德判斷之整理、反省；下立權變之基礎，人們在面對道德兩難之際，必先以這些規範為大綱維，再做適當之權衡。所以朱子亦特別用心於這些道德規範之學習與研究，此工夫即是體「常」。他曾將「經」「權」與「常」「變」對舉而指出：「經者，道之常也；權者，道之變也。」<sup>62</sup>而朱子認為重要的是體「常」，到時自能權變：

今且當理會常，未要理會變。常底許多道理，未能理會得盡，如何便要理會變？聖賢說話，許多道理平鋪在那裡。且要闊著心胸平去看。通透後，自能應變。不是硬捉定一物，便要討常，便要討變。今也須如僧家行腳，接四方之賢士，察四方之事情，覽山川之形勢，觀古今興亡治亂得失之跡，這道理方見得周遍。<sup>63</sup>

<sup>58</sup> 《語類》，卷 15。

<sup>59</sup> 《語類》，卷 37。

<sup>60</sup> 《語類》，卷 37。

<sup>61</sup> 「欲其權量精審，是他平日涵養本原，此心虛明純一，自然權量精審。伊川嘗云：敬以直內則義以方外；義以為質則禮以行之」（《語類》，卷 37）。

<sup>62</sup> 《語類》，卷 37。

<sup>63</sup> 《語類》，卷 117。

要理會「常」，就是要通透聖賢話語中之道理，所謂「講於聖賢親切之訓以開明之」<sup>64</sup>。可以說，「常」亦即經書中聖賢體會之人生道理，所提出之道德原則義理。學習與研究這些原則規範，有助於人在應事接物上採取適當的作法。所以朱子說：「學者若得胸中義理明，從此去量度事物，自然泛應曲當」<sup>65</sup>。

如此看來，朱子實已意識到道德判斷與倫理知識具有「對列的辯證關係」，並且對處理道德兩難的應變模式提出相應之說明，了解到道德教育與研究探討倫理學說的重要性。相較於陽明在此缺乏適當的認知，正可見其格物致知說之價值所在。

## 五、結語

綜上所述，我們可以分別從道德判斷「前」、「後」、「中」三種狀況，表述經驗知識與倫理知識的不同作用，以釐清道德與知識之辯證關係。

一、道德判斷「前」：經驗知識具有兩種外在決定之作用。一種是可提供有關判斷對象的資訊，以供道德意識的判斷活動做出裁決。另外一種「外在決定」功能則是，相關資訊的改變引發某事物對我們的意義之變化，道德意識對相同事物也相應產生不同評價，但這改變的是對判斷對象之認知與態度，而非判斷作用本身。

二、道德判斷「後」。即在道德實踐的「完成義」上之輔助角色。在我們做出道德判斷後，經驗知識可幫助我們實現合乎所做道德判斷之行為。

三、道德判斷「中」。在諸如強意義道德兩難這些進入思考、權衡過程的情況中，倫理知識內化為具有主導作用之前結構，直接作為得以行使判斷之先決條件，這是倫理知識與道德判斷之內在決定關係。

由此可知，在道德判斷「前」或「後」，經驗知識皆具有提供資訊與內容的作用，因此對判斷具有輔助之角色。但因仍受道德意識之主導，縱有相互作用之關係，也是一種「主從的辯證關係」，道德意識為主，經驗知識為從。唐君毅與劉述先為朱子所做的辯護，實皆在此層面立論。如此一來，牟宗三評斷朱子學為逆覺體證型態之助緣，仍然可以成立。但在道德判斷「中」，倫理知識構成的道德性前結構，則為強意義道德兩難等複雜道德判斷之可能條件，遂而直接引導吾人從事道德判斷。朱子已意識到倫理知識對解決道德兩難之重要性，並提出如何建立一種處理之應變模式。相對於陽明主張只要平時立得良知，遇事再精察義理於此心感應酬酢之間，實更為深入而周到。可見若對道德判斷前、後、中三種情況予以綜合考量，道德與知識就呈現出一種互相作用與影響之「對列的辯證關係」。理解此「對列

<sup>64</sup> 《文集》，卷 47，答呂子約書。

<sup>65</sup> 《語類》，卷 13。

的辯證關係」，再來看朱子格物致知說，其能見人所未見之處即豁然開朗。

經由以上分析，我們就可以評斷朱子工夫型態之確切貢獻。若是從道德實踐層面看道德與知識的相互關係，陸王實有較正確的體認，特別是王陽明對良知與見聞之分判，已經釐清了二者間「主從的辯證關係」。要是從倫理知識與道德判斷之「對列的辯證關係」切入，朱子則對道德判斷有較全面的認知，其格物致知工夫應用在此的成效，實有陽明所不及之處。因此其「去兩短、合兩長」的建議，值得吾人予以正視、落實。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

朱 熹：《朱子語類》。臺北：文津出版社，1986 年。

——：《朱子文集》。《四部備要本》。

### 二、近人論著

成中英：《知識與價值—和諧，真理與正義的探索》。臺北：聯經出版事業公司，1989 年。

牟宗三：《心體與性體》（全三冊）。臺北：正中書局，1968-1969 年。

——：《智的直覺與中國哲學》。臺北：商務印書館，1974 年。

——：《現象與物自身》。臺北：學生書局，1975 年。

——：《從陸象山到劉蕺山》。臺北：學生書局，1979 年。

李明輝：《儒家與康德》。臺北：聯經出版事業公司，1997 年。

——：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》。臺北：國立臺灣大學出版中心，2005 年。

李瑞全：《當代新儒學之哲學開拓》。臺北：文津出版社，1993 年。

唐君毅：《中國哲學原論（導論篇）》。臺北：學生書局，1986 年。

孫振青：〈關於道德自律的反省〉，《哲學與文化》，第 15 卷第 6 期，1988 年。

張子立：〈再論朱子歸入自律倫理學的可能性〉，《鵝湖》，第 305 期，2000 年。

——：〈釋朱子脫然貫通說〉，《東吳哲學學報》，第 12 期，2005 年。

——：《從逆覺體證到理一分殊：試析現代新儒學之內在發展》。臺北：五南圖書出版股份有限公司，2014 年。

曾春海：《儒家哲學論集》。臺北：文津出版社，1989 年。

馮耀明：《中國哲學的方法論問題》。臺北：允晨文化公司，1989 年。

陳榮捷編：《王陽明傳習錄詳注集評》。臺北：學生書局，1983 年。

楊祖漢：〈牟宗三先生的朱子學詮釋之反省〉，《鵝湖學誌》49 期，2012 年。

劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》。臺北：學生書局，1982 年。

——：《理想與現實的糾結》。臺北：學生書局，1993 年。

——：《當代中國哲學論：問題篇》。River Edge, N.J.：美國八方文化企業公司，1996 年。

——：《儒家思想意涵之現代闡釋論集》。臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000 年。

——：《現代新儒學之省察論集》。臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004 年。

Hare, R. M.: *The Language of Morals*. New York: Oxford University Press, 1963.

——： *Moral Thinking: its Levels, Method, and Point*. New York: Oxford University Press,

1981.

Harman, Gilbert: *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*. New York: Oxford University Press, 1977.

Kant, Immanuel: *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Trans. by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

———: *Critique of Practical Reason*. Trans. by T.K. Abbott. Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 1996.

Moore, G. E.: *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Scheler, Max: *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. Trans. by M. S. Frings. & R. L. Funk. Evanston: Northwest University Press, 1973.

# On the Twofold Dialectical Relationship between Morality and Knowledge: Re-exploring Zhu Xi's Approach of *Gewu Zhizhi*

Chang Tzu-li \*

## Abstract

This article is intended to analyze anew the strengths and weaknesses of Zhu-Xi's doctrine in terms of the dialectical relationship between morality and knowledge. On the one hand, it is arguably true that Lu Xiangshan and Wang Yangming excel at grasping this correlation on the practical front; for Zhu-Xi attempts to achieve moral character by recourse to both cognitive and reflective approaches, whereas Lu and Wang insist that knowledge is unable to provide moral motivation. In particular, Wang's division between *liangzhi* and *jianwen* sheds light on the subordinately dialectical relationship between morality and knowledge. That is, empirical knowledge acts as the assistant of moral judgment in that the former offers relevant information before and after our judgment. On the other side of the coin, there exists a type of reciprocally dialectical relationship between morality and knowledge insofar as ethical knowledge plays the role of pre-structure when we are making moral judgment. Zhu-Xi is considerably aware of the influence of ethical knowledge over our handling of moral dilemmas, as well as talking about how to figure out a practice for dealing with these dilemmas. Contrary to Zu-Xi, Wang Yangming asserts that the only effective way to settle moral dilemmas is to solidify our moral conscience and sharpen our moral sense, along with absorbing necessary knowledge while we are facing a moral dilemma. In this respect, Zhu-Xi demonstrates better understanding than that of Wang Yangming. Accordingly, Zhu is justified in advising Confucianists to develop the strengths and eliminate the weaknesses of the two sides.

**Keywords:** moral practice, moral judgment, subordinately dialectical relationship, reciprocally dialectical relationship, *gewu zhizhi*, *liangzhi*,

---

\* Research Fellow, School of Philosophy, Fudan University.