

從「常知」進至「真知」證朱子「格物致知」 是「反省型態」的實踐工夫

賴柯助^{*}

摘要

明儒王陽明批評朱子式「格致工夫」是析心與理為二，心理為二之意以現代學術用語表述是：心與理不是「同一」(identical)，故心無本有的道德之理（道德判準）。若此，則：(A)「心」沒有本有的道德判準，他唯有透過後天的學習（認知）才有獲得涉及道德的實踐知識的可能性。假設(A)成立，則(B)朱子式格致工夫是以「行動者沒有本有的道德判準/空無道德內涵的（認知）心」為前提的實踐工夫。此條件句蘊含：朱子式格致工夫是「認知型態」的工夫，而此條件句的成立勢必導致朱子的道德理論面臨兩個問題：(1)若「心」僅是空無道德內涵的認知心且無本有的道德判準，則心如何判斷其（在學習中）所認知到的是「道德之理」，而不是其他的非道德或違反道德的東西。(2)行動者可能會因為錯誤的認知，以致無法保證他能夠作出正確的道德判斷與行動。對此二問題，本文試圖論證，(P1)朱子肯定心本有（非自外得）的常知（對道德的通常理解）；(P2)朱子式格致工夫是以「常知」為基本前提的實踐工夫；(P3)行動者須透過道德反省的格致工夫——從「常知」上升至「真知」——以給自己「知行一致」的行動理由。如果(P1)(P2)(P3)皆成立，則我們有理由主張：(C)朱子式的「格致工夫」是「反省型態」的實踐工夫，且沒有這兩個問題。我稱這是「朱子式道德反省論證」。

關鍵詞：格致工夫、常知、真知、道德判準、道德反省、行動理由

^{*} 中央研究院中國文哲研究所博士後研究。

一、前言

明儒王陽明(1472~1528)從「工夫論」的進路批評朱熹(1130~1200,以下稱「朱子」)的「格致工夫」必然導致「心理為二」(理在心外)的問題,¹而當代新儒家的代表之一牟宗三先生則是從「心性論」的進路檢別朱子的「格致工夫」,雖然二人進路不同,但詮釋結果是一致的,惟牟先生從「工夫論」進一步說明「心理為二」是認知意義下的「能所為二」。²將他們共同理解下的「心理為二」以現代學術用語表述,是:基於心、理不是「同一」(identical),心無本有的道德之理(道德判準),只是「認知心」。若此是朱子的理論必然帶出的結果,則:行動者必須透過(陽明、牟先生理解下的)「格致工夫」,於經驗活動中認知新的道德之理,將之內化於心知之明以作為道德判斷的標準。依之,「心理為二」可理解為:

(A)「行動者/心」沒有本有的道德判準,他唯有透過後天的學習(認知)才有獲得涉及道德的實踐知識的可能性。

假設(A)成立,則(B)朱子式格致工夫是以「行動者沒有本有的道德判準/空無道德內涵的(認知)心」為前提的實踐工夫。此條件句蘊含:朱子式格致工夫是「認知型態」的工夫,且此條件句的成立勢必導致朱子的道德理論面臨兩個困境:

(1)若「心」沒有固有的道德判準,僅是空無道德內涵的認知心,則心如何知道或判斷他(在學習中)所認知到的是「道德之理」,而不是其他的非道德或違反道德的東西。³

¹ 此見陽明所言:「朱子所謂格物云者,在『即物而窮其理』也。即物窮理,是就事事物物上求其所謂定理者也。是以吾心而求理於事事物物之中,析心與理而為二矣。」此是從「工夫論」的進路判定朱子式格致工夫勢必導致「心理為二」。陳榮捷:《王陽明傳習錄評註集評》(臺北:臺灣學生書局,2006年),〈答顧東橋書〉,頁171。

² 牟先生:「朱子對心理為二根本上實即是心性不一也。」牟宗三:《心體與性體(二)》(臺北:正中書局,1968年),頁524。亦見:「窮究事物本身之理是朱子的說法,而心知之知……乃是認知之知,這是認知活動。這樣,認知心下之『致知究物』是認識論的能所為二之橫的,……。」牟宗三:《從陸象山到劉蕺山》(臺北:臺灣學生書局,2000年),頁232。

³ 依據朱子在《孟子》的〈盡心上·十六〉「舜居深山章」的註解:「聖人之心,至虛至明,渾然之中,萬理畢具。一有感觸,則其應甚速,而無所不通,非孟子造道之深,不能形容至此也。」朱熹:《四書章句集註》(臺北:鵝湖出版社,1984年),頁353。朱子肯定「心」本有道德標準,故他認同孟子「舜聞一善言、見一善行沛然莫之能禦」的宣稱。如果「心」沒有此本有內容,則舜無法判斷他所見

(2) 衍生自(1)的是，行動者可能會因為錯誤的認知，以致無法保證他能夠作出正確的道德判斷與行動。

然而，為了道德理論要能融貫，朱子勢必不會接受上述的詮釋結果，他會由以下的宣稱表明其基本立場與回應，即：(I)「大凡道理皆是我自有之物，非從外得。」⁴ (II)「人心皆自有許多道理，不待逐旋安排入來」(23, 558)、(III)「或問：『如何是反身窮理』，曰：『反身是著實之謂，向自家體分上求』」(9, 158)⁵、(IV)「深自省察以致其知，痛加剪落以誠其意。」(15, 300) 再者，我認為朱子的格致工夫主要是藉由「道德反省」(從「常知」⁶ 上升至「真知」) 給出「行動理由」(reason for action)，故，其於道德實踐之格致工夫就不會是(B)、不是「認知型態」。反之，朱子式格致工夫則有可以往「反省型態」理解的可能性。若此推論成立，則朱子的道德理論是可以避免上述兩個困境。

要證成朱子式格致工夫不會導致上述困境，以及是「反省」型態，我的論證是：

(P1) 朱子肯定「行動者/心」本有(非從外得的)「常知」，即對道德有通常的理解。

如果(P1)成立，則我們有理由肯定：

(P2) 朱子式格致工夫是以「行動者/心」的「常知」為前提的實踐工夫。

然而，關於(P1)的「常知」(自有/本有的道德判斷標準)，雖然為朱子所肯定，但他認為「常知」有實踐的侷限性，故主張行動者必須作道德反省(非認知)的實踐工夫，使其「常知」上升至「真知」的程度，以保證道德實踐的必然性(見下文)。這同時說明：(a)

聞的是善言或善行。例如：非人的動物基於牠們的「心」沒有本有的道德判斷標準，以致於他們沒有認知道德的能力，故無法理解或分辨什麼是道德，道德對牠們而言不具任何意義。如果「心本有的道德標準」是「認知」道德之理的「必要條件」，則可以從邏輯上肯定：心必須本有道德內涵才有認知道德之理的可能。在此理解下，則說：「心」能夠認知道德之理，卻又說「心」只是空無道德意涵的認知心在邏輯上是無法成立的。對此問題，唐君毅先生基本上是肯定朱子系統中的「心」並非是空無道德內涵，他說：「若必謂只有性理具超越義，而此本心不具超越義，則吾人何能知此性理之具超越義？知性理之具超越義，則此性理之具超越義，已內在於此知，而此知即必然為具超越義之知，而亦為此本心之呈現矣。」唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》(臺北：臺灣學生書局，1993年)，頁506。這是訴諸一般理性推論的論證，且正可說明何以非人動物無法認知道德。

⁴ 引文見〔宋〕黎靖德編，王星賢點校，〔宋〕朱熹：《朱子語類》(北京：中華書局，2007年)，卷17，頁382。以下引自《朱子語類》的原文皆出自同一版本，故僅以(卷，頁)標示，不另作出處註。

⁵ 同樣的話亦見(119, 2880)。

⁶ 以下我將借用程伊川的「常知」一詞，視語脈表述朱子道德理論中的「自有的道德判準」。

為什麼朱子肯定行動者有「常知」，行動者仍須作格致工夫，以及（b）「常知」只是（前提意義下的）工夫起點。因此，還需補上：

（P3）行動者須透過道德反省的格致工夫——從「常知」上升至「真知」——以給出自己「知行一致」的行動理由。⁷

如果（P1）（P2）（P3）皆成立，我們有理由主張：

（C）朱子式的「格物致知」是「反省型態」的實踐工夫。

我稱這是「朱子式道德反省論證」。以下我將論析與本文相關的原典、近人相關研成果，以證成（C）。

二、朱子式格致工夫是以「行動者／心」的「常知」為前提的實踐工夫

關於（P1）的文本依據，如朱子所言：

（1）義理身心所自有，失而不知所以復之。富貴身外之物，求之惟恐不得。縱使得之，於身心無分毫之益，況不可必得乎！若義理，求則得之。能不喪其所有，可以為聖為賢，利害甚明。人心之公，每為私欲所蔽，所以更放不下。但常常以此兩端體察，若見得時，自須猛省，急擺脫出來！（閔祖）（13，225）⁸

在文段（1），朱子將「義理」與「富貴」對舉，前者求則得之，後者求而不必然能得，此是承續孟子「『求則得之，舍則失之』，是求有益於得也，求在我者也。『求之有道，得之

⁷ 常知與真知是不同意義的行動理由，前者有實踐的局限性，後者能保證實踐的必然性。詳見下文。

⁸ 朱子另有一段與此相似的說法，其言：「義理人心之所同然，人去講求，卻易為力。舉業乃分外事，倒是難做。可惜舉業壞了多少人！（賀孫）」（13，243）。在此段，朱子是將「舉業」與「義理」對揚，以說明：舉業是為（性）分以外之事；義理為人心所同，故實踐「義理」的要求為「（性）分內」之事。為便於討論，以下正文中引自朱子的相關文獻前均加上編號，例如（1）…。

有命』，是求無益於得也，求在外者也」⁹的理路。文段（1）雖看似平常，但我認為對於「義理」與「身心」是「本有或後天」、「內在或外在」的關係有清楚而關鍵的分判。首先，就一般的理解而言，我們都必然同意「富貴」是人後天所有，乃「身外之物」，即使是豪門後人，其富貴也是他的家人所賦予。所以，僅依此可判定：朱子將「義理」與「富貴」對舉而論，主要目的在說明「義理」並非同於「富貴」是「假於外而有」。其次，進一步論，從「身心所自有」是相對於「身外之物」來看，「自有」之義，很明顯的，也不是後天「假於外而有」的意思。若是取「假於外而有」之意，則不可能說「若義理，求則得之」，因為承續孟子道德思考下的「求則得之」之意是：「求」與「得之」是必然關係。惟有在「所求者」是（固有的）內在於行動者的心前提下，才能作出「求則得之」的宣稱。所以，就朱子的立場而論，他確實肯定「義理」是內在於行動者的心，即心所本有，而此亦同於朱子所言「仁義根於人心之固有，利心生於物我之相形」（13，228）¹⁰之意。再者，在「縱使得之，於身心無分毫之益」這段話，朱子同樣是承續孟子「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心」¹¹之意。據以上的推論，我們可以確定「義理身心所自有」這立場，朱子是從「心性論」的進路說明「義理是心所本有」。從道德實踐的進路觀之，「義理身心所自有」可以表述為「義理是行動者本有（非假於外而有）的道德判準」。

而以下兩段也是說明朱子主張「行動者本有道德判準」的重要文獻：

（2）德元問：「何謂『妙眾理』？」曰：「大凡道理皆是我自有之物，非從外得。所謂知者，便只是知得我底道理，非是以我之知去知彼道理也。道理固本有，用知，方發得出來。若無知，道理何從而見！……。」（17，382）

（3）任道弟問：「『致知』章，前說窮理處云：『因其已知之理而益窮之。』且經文『物格，而后知至』，卻是知至在後。今乃云『因其已知而益窮之』，則又在格物前。」曰：「知先自有。才要去理會，便是這些知萌露。若懵然全不向著，便是知之端未曾通。才思量著，便這箇骨子透出來。且如做些事錯，才知道錯，便是向好門路，卻不是方始去理會箇知。只是如今須著因其端而推致之，使四方八面，千頭萬緒，無有些不知，無有毫髮窒礙。孟子所謂：『知皆擴而充之，若火之始然，泉之始達。』『擴而充之』，便是『致』

⁹ [宋]朱熹：《四書章句集註》，同註3，頁350。

¹⁰ 與此段意思相同的也可見：「大凡理只在人心中，不在外面。只為人役役於不可必之利名，故本原有者，日加昏蔽，豈不可惜！」（118，2836）。

¹¹ [宋]朱熹：《四書章句集註》，同註3，頁355。

字意思。」(賀孫)(16, 324)

就行動者「本有道德判準」此立場而言，文段(2)(3)與文段(1)的意思大體上相同，惟文段(2)(3)可視為朱子進一步在此立場的基礎上，說明其理論中「知」字有不同的實踐意涵。

據文段(2)「非從外得」、「非是以我之知去知彼道理」，可以確定「大凡道理皆是我自有之物」之「自有」與「道理固本有」的「固本有」同樣是取「非假於外而有」的「本有義」。此與朱子別處所言「人心皆自有許多道理，不待逐旋安排入來。聖人立許多節目，只要人剔刮得自家心裏許多道理出來而已」(23, 558)的意思是相同的。關於文段(2)「知」字意思的確定，首先，若將文段(2)「所謂知者，只是知得我底道理」與朱子別處涉及「知」的說法：「知者，吾自有此知。此心虛明廣大，無所不知，要當極其至耳」(15, 293)及「致知，是推極吾之知識無不切至」(16, 391)一起看，則「所謂知者，只是知得我底道理」的第一個「知」字可以詮釋為「致知」之意——即「推極吾之知識無不切至」。而在「吾自有此知」的前提下，則「知者，只是知得我底道理」的意思就字面上來看是：行動者致知的目的是對本有的道德之知達到「極至」(真切透澈)的程度。例如，當行動者說：「我真切透澈的明白『不說謊原則』」時，除了可以從行動者具體不說謊的行動來證明他是真的知道「不說謊原則」之外，他想表達的意思應該是：他「理解」不說謊原則的意涵，所以此時的「知」是指(以行動作為支撐的)「理解」(或言「認同」)，此是由具體行動證成其對道德的認同。其次，「致知」在朱子的道德理論是指「推致行動者本有的道德之知到極至」，在這個理解下，關於「知得我底道理」之「知」的意思，朱子就不會是取「向外認識新的知識」的「認知義」，此正如朱子言「不是要格那物來長我聰明見識」(15, 290)之意。取「向外認識新的知識」的「認知義」之「知」，則是文段(2)「非是以我之知去知彼道理也」這段話：第一個「知」字作名詞用，是指「認知能力」；第二個「知」字作動詞用，是指「認知活動」。最後，在「道理固本有，用知，方發得出來。若無知，道理何從而見」這段話，基於「道理固本有」的事實，兩個「知」字就不是上述「認知」之意，應該是「道德反省(思)」之意，即行動者在道德反省(思)時，出於固有的道理作道德判斷，此即「用知，方發得出來」與「若無知，道理何從見得」之意。再者，若參照《朱子語類》中朱子有關「人皆有不忍人之心」章的論述：「仔細看《孟子》說四端處兩段，未發明一段處，意思便與發明底同。又不是安排，須是本源有，方發得出來，著實見得皆是當為底道理。又不是外面事如此。」(53, 1290)則可以確定文段(2)「用知，方發得出來」之「知」是有內在根源的。必須補充說明的是，我們一定是在對道理有一定程度的理解的前提下，才能作出「我們能夠通過反省作出道德判斷」的宣稱，而說

我們能「理解」(或「懂」)某個道理，此一定是在不斷反覆深思 (deliberation) 之後才能做到。據此，「用知，方發得出來」之「知」是指道德反省 (思)；「若無知，道理何從見得」之「知」是指深思 (反省) 後對道理的「理解」(認同)。

在文段 (3)，針對任道弟對於「『已知之理』是在格物之前，抑或是在知至之後的提問？」朱子的回應是：「知先自有。才要去理會，便是這些知萌露。若懵然不向著，便是知之端未曾通。才思量著，便這箇骨子透出來」。此中三個「知」字均作「名詞」解，而不作「動詞」解，不是「認知」，亦不作「認知的能力」(雖此亦可為名詞)。承前所論，朱子以「知先自有」說明「已知之理」是「本有的道德之知」。順著這個理解，則「才要去理會，便是這些知萌露」的「知」與「才思量著，便這箇骨子透出來」的「這箇骨子」皆是指「已知之理」。而文段中的「思量」即上段的「深思」(反省)之意，而非「認知」之意，理由同前，茲不贅述。再順著這個理解往下看「才知道錯，便是向好門路，卻不是方始去理會箇知」這段話，如果行動者沒有本有的道德判準，則他無法作出「知道錯」的判斷，也不會在作出「知道錯」的判斷後，就知該如何做才是對的。由此可知，朱子認為行動者不會是在不自覺的情況下做出道德上錯誤的行為，換言之，多數的情形下行動者是「明知故犯」。故此，朱子才會說「才知道錯，便是向好門路」，而這也意味著：行動者只要自覺到違反了道德的要求，當下若能撥亂反正，則能往正確的方向走。也正因為行動者是依據本有的道德判準作出「知道錯」的判斷，所以朱子認為行動者在「知道錯」的當下，即同時知道如何做 (不往錯處走) 才是道德上正確的事，並非是在知錯的當下才要去認知新的道理。

討論至此，先作一小結如下：(一) 朱子確實主張「行動者本有道德判準」；(二) 涉及「格物致知」之「知」字作名詞解時，例如「致知」之「知」是指「已知之理」，此即「本有的道德判準」之意；動詞的意思需依文脈解作「反省」或「理解」；作「認知」解時，有時候其主要目的在從反面強調「致知」非「向外認知新的道德知識」。

關於 (一)，我們也可以從朱子有關「明德」的論述中找到的文獻依據。朱子云：

(4) 惟得其正且通而為人，則其所以生之全體，無不皆備於我，而其方寸之間，虛靈洞徹，萬理粲然，有以應乎事物之變而不昧，是所謂『明德』者也。人之所以為人，而異於禽獸者，以此；而其所以可以為堯、舜，而參天地、贊化育者，亦不外乎此也。¹²

¹² [宋]朱熹：〈經筵講義〉，《朱子文集·貳》(台北市：財團法人德富文教基金會，2000年)，卷15，頁476。文段4與朱子於〈大學或問〉的說法僅部分文字的使用是不同的，但表述的意思是相同

若依據朱子在〈經筵講義〉一開始所言：「……自天之生此民，而莫不賦予仁、義、禮、智之性，……則天下之理，固已無不具於一人之身矣。」¹³則文段(4)「則其所以生之全體，無不皆備於我」是意指天所賦予於我的「仁義禮智之性理」，由此可以肯定的是：「性理」乃行動者/心所本有。而就朱子緊接著說「方寸之間，虛靈洞徹，萬理粲然，有以應乎事物之變而不昧」，很清楚的，「具於一人之身」的「身」與「無不皆備於我」的「我」是指「方寸」(即「心」)，由是可知：「仁義禮智之性理」是本具於「心」。而「性理具於心」就「心性論」的進路來說，其意思是：「性理」是「心」本有的內容。也正由於純善無雜的「性理」是「心」本有的內容，所以：就「心」之本體而言是「虛靈洞徹」；就「心」的功能而言，心能夠依據其內容(明德)在不同的道德情境作出相應的道德判斷。

由上所論可知，就「心性論」的角度，朱子是以「虛靈洞徹」形容心之本體；以「不昧」形容「心」能依據其本有的道德標準作出相應的道德判斷，而此正是「人之為人」而不同於禽獸之處。

在涉及「明德」的相關討論中，以下四個文段亦能代表上述朱子的意思：

(5) 明德，是我得之於天，而方寸中光明底物事。統而言之，仁義禮智。以其發見而言之，如惻隱、羞惡之類；以其見於實用言之，如事親、從兄是也。如此等德，本不待自家明之。但從來為氣稟所拘，物欲所蔽，一向昏昧，更不光明。而今卻在挑剔揩磨出來，以復向來得之於天者，此便是「明明德」。(14, 271)

(6) 曰：「明德是自家心中具許多道理在這裏。本是個明底物事，初無暗昧，人得之則為德。如惻隱、羞惡、辭讓、是非，是從自家心裏出來，觸著那物，便是那個物出來，何嘗不明……。曰：「這明德亦不甚昧。如適來說惻隱、羞惡、辭遜、是非等，此是心中元有此等物。發而為惻隱，這便是仁；發而為羞惡，這便是義；發而為辭遜、是非、便是禮、智。……。(14, 263)

(7) 人本來皆具此明德，德內便有此仁義禮智四者。只被外物汨沒了不明，便都壞了。所以《大學》之道，必先明此明德。若能學，則能知覺此明德，常自存得，便去刮剔，不為物欲所蔽。推而事父孝，事君忠，推而齊家、治

的，「惟人之生乃得其氣之正且通者，而其性為最貴，故其方寸之間，虛靈洞徹，萬理咸備，蓋其所以異於禽獸者正在於此，而其所以可為堯舜而能參天地以贊化育者，亦不外焉，是則所謂明德者也。」朱熹：〈大學或問〉，《四書或問》(上海：上海古籍出版社，2001年)，頁3。

¹³ [宋]朱熹：〈經筵講義〉，《朱子文集·貳》，卷15，同註12，頁474。

國、平天下，皆只此理。……。（14，262）

要言之，根據朱子的立場，(1)就「心性論」的進路觀之，文段(7)「人本來皆具此明德，德內便有此仁義禮智四者」、文段(6)「明德是自家心中具許多道理」、文段(5)「明德，是我得之於天，而方寸中光明底物事」皆指向相同意思：「心」以「明德」為本有的內容；換個方式表述，即：明德是「心」本具的道理，就是「仁義禮智」之「性理」，亦可理解為道德判準。(2)就「實踐」的進路觀之，(1)是行動者能在相應的道德情境作出惻隱、羞惡等道德判斷的內在根據。上述意思也可見於以下文段：

(8) 故人之明德，非他也，即天之所以命我，而至善之所存也。是其全體大用，蓋無時而不發見於日用之間，……。¹⁴

(9) 明德未嘗息，時時發見於日用之間。如見非義而羞惡，見孺子入井而惻隱，見尊賢而恭敬，見善事而歎慕，皆明德之發見也。如此推之，極多。但當因其所發而推廣之。（憫）（14，262）

(10) 或以「明明德」譬之磨鏡。曰：「鏡猶磨而後明。若人之明德，則未嘗不明。雖其昏蔽之極，而其善端之發，終不可絕。……。」（憫）（14，261）。

朱子主張明德「時時（無時不）發見於日用之間」、「其善端之發終不可絕」，而此「時時發見」、「終不可絕」正可以作為支持（P1）的義理根據，因為惟有在行動者本有道德判斷標準（或能力）的前提下，朱子才能作出「時時發見」與「善端之發終不可絕」的肯斷。又，行動者本有的道德之知「有類乎情感的模糊性」¹⁵，這也是為什麼朱子一再主張行動者道德判斷的根源是「仁義禮智」之「性理」，因為「惻隱」等是行動者道德判斷後內心依理而發出的「判斷之情」，它們意味著「性理」在相應的道德情境中的具體呈現，即：「性理」以「判斷之情」的形式在具體的道德情境的呈現。

透過以上的論證，我們可以證成（P1）在朱子的道德理論有文獻依據與義理的支持。就此道德判準的內容是「仁義禮智」之性理而言，行動者的本有道德判準以朱子的話表述，是「人所同有」的，換言之，它是「普遍的道德判準」，楊祖漢教授稱之為「先驗的（先

¹⁴ [宋]朱熹：〈經筵講義〉，《朱子文集·貳》，卷15，頁484。

¹⁵ 「類乎情感的模糊性」是借用李明輝教授的觀點。李明輝：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年），頁102。

天)的理性知識」¹⁶。

在上述朱子義理思考的基礎上，我們可以確定的是：1) 基於(P1)的成立，我們有理由相信(P2)也能成立。換言之，行動者不是在對道德之理漠然無知的情況下作格致工夫，故，格物致知非認知型態的工夫有成立的可能性；2) 「行動者本有道德判斷標準」與「心本具性理」非「推論」關係，是相同意思的不同表述方式，前者是實踐進路的表述，後者是「心性論」進路的表述；3) 在(P1)成立的基礎上，我們也可以理解在「『先知覺後知，先覺覺後覺』，中央兩箇『覺』字，皆訓喚醒，是我喚醒他」¹⁷這段話，朱子把中間的「覺」字解作「喚醒」，因為解作「喚醒」意味著「先覺」之人認為就道德實踐而言，只需去指點和啟發「後覺」之人，喚醒其道德意識，讓他在道德反省(思)之後也能對道德實踐的原則有所相應的理解、領悟，基於我們本有的道德判準之外沒有其它新的道德原則，所以「覺」不是認知而是具反省意涵的「喚醒」。

三、「常知」的意涵及其實踐侷限性

如前所述，雖然朱子沒有直接使用「常知」這學術語言，但是，我們可以從朱子論及「本有道德判斷標準」的相關文獻作為其對「常知」的說明，以下先論「常知」的意涵，之後再論其實踐的侷限性。有關朱子所論「常知」之意涵，可見於以下文段：

(11) 「……。如見孺子入井，便自有怵惕之心。見不義底事，便自有羞惡之心。是本有那箇當為之理〔案：粗黑為筆者所加〕。若是內交要譽，便是不直。」(時舉錄云：「才有內交要譽之意，便是曲了。」)(32, 812)

(12) 郭兄問「莫不有以知夫所以然之故，與其所當然之則。」曰：「所以然之故，即是更上面一層。如君之所以仁，蓋君是箇主腦，人民土地皆屬它管，它自是用仁愛。試不仁愛看，便行不得。非是說為君了，不得已用仁愛，自是理合如此。……。蓋自本原而已然，非旋安排教如此也。昔龜山問一學者：『當見孺子入井時，其心怵惕、惻隱，何故如此？』學者曰：『自然如此。』龜山曰：『豈可只說自然如此了便休？須是知其所自來，則仁不遠

¹⁶ 楊祖漢：〈從主理的觀點看朱子哲學〉，《當代儒學研究》第15期(2013年12月)，頁126。

¹⁷ 此段原文是：「『先覺後覺』之『覺』，是自悟之覺，似《大學》說格物、致知豁然貫通處。今人知得此事，講解得這箇道理，皆知之之事。及其自悟，則又自有箇見解處。『先知覺後知，先覺覺後覺』，中央兩箇『覺』字，皆訓喚醒，是我喚醒他。」(58, 1363)。

矣。』龜山此語極好。……。（17，383-384）

（13）《或問》：「莫不有以見其所當然而不容已，與其所以然而不可易者。」先生問：「每常如何看？」廣曰『所以然而不可易者』，是指理而言；『所當然而不容已』者，是指人心而言。」曰：「下句只是指事而言，凡事固有『所當然而不容已』者，然又當求其所以然者何故。其所以然者，理也。理如此，固不可易。又如人見赤子入井，皆有怵惕、惻隱之心，此其事『所當然而不容已』者也。然其所以如此者何故，必有箇道理之不可易者。今之學者但止見一邊。……。且如為忠，為孝，為仁，為義，但只據眼前理會得箇皮膚便休，都不曾理會得那徹心徹髓處。……。（18，414）

（14）或問：「理之不容已者如何？」曰：「理之所當為者，自不容已。孟子最發明此處。如曰：『孩提之童，無不知愛其親；及其長也，無不知敬其兄。』自是有住不得處。」（人傑）（18，414）

（15）或問「格物」章本有「所以然之故」。曰：「後來看得，且要見得『所當然』是要切處。若果見得不容已處，則自可默會矣。」（17，384）

依「因其已知之理而益窮之，以求至乎其極」這段話，朱子「格致工夫」的架構是以「常知」（已知之理）為起點，而進一步窮究至極至。在此架構的理解下，文段（11）「本有那箇當為之理」就是指「常知」，依此，連同文段（13）「所當然不容已」、文段（11）「理之所當為者，自不容已」一起看，則作為格致工夫起點的「常知」，實際上就是指涉行動者本有的「所當然不容已」之理，亦即文段（12）「所當然之則」。以文段（11）「如見孺子入井，便自有怵惕之心。見不義底事，便自有羞惡之心」、文段（14）「孩提之童，無不知愛其親；及其長也，無不知敬其兄」等孟子「四端」為背景的案例觀之，朱子說明行動者在相應的道德情境能有相應而具體的仁、義、愛、敬等道德行動來看，「所當然之理」的根源在於「性分」本有之理（仁義禮智），而「所當然之理」之「不容已」則是來自於「性分」的要求。在此理解之下連同第二節所證成的（P1）一起看，我們有理由肯定：理論上，當行動者置身於具有道德意涵的處境時，他能夠根據「性分」本有之道理作出相應的道德判斷。依之，理論上，他能根據本有的「所當然之則」在相應的情境實踐為具體的道德行動。¹⁸而關於「不容已」之意，我認為「不容已」可以理解為道德實踐的「驅動力」，以

¹⁸ 陳榮灼教授亦有相同的看法，他說：「通過『理』作為『當然之則』可以於倫理世界中解決『我應該

文段(11)的「見不義底事，便自有羞惡之心」為例，雖然朱子只說我們看到不道德的行為為會有好善惡惡之心，而沒有說明接下來的行動，但若以理性推理來設想，朱子會同意：行動者在判斷所見確實是不道德的行為時，此判斷所引發的好善惡惡之心，會自然產生一股動力驅動他在能力所及的條件下阻止不道德的行為，此即道德實踐的驅動力。

從文段(13)「凡事固有『所當然而不容已』者，然又當求其所以然者何故。其所以然者，理也。理如此，固不可易」、文段(12)「所以然之故，即是更上面一層」的進路觀之，「格致工夫」的另一詮釋可理解為：「所當然之理——所以然而不可易者」。在這個理解下，朱子是以「所以然之理」來說明為什麼我們必須實踐「所當然之則」。對於「所以然之理」之意，我想作一嘗試性的詮釋。¹⁹我借用美國哲學家Christine. M. Korsgaard「規範理論」其中一個涉及道德實踐的論證²⁰作為我詮釋的基礎：

(D) 行動者必須能夠給出實踐道德要求的理由，否則，他將因為無法回應因反思所產生的道德規範來源的問題而導致他無法行動，所以他需要「行動的理由」。

在(D)的前提之下，就道德實踐必然涉及回應「道德規範來源」問題而言，我將「所以然之理」理解為朱子用以說明行動者為什麼要實踐「當然之則」的「行動理由」²¹，即用

做什麼？」(what should I do?)一問題。」陳榮灼：〈朱子與哈伯馬斯——倫理學的新方向〉，《當代儒學研究》第13期(2012年12月)，頁151。

¹⁹ 關於「所當然不容已」與「所以然而不可易之理」，牟先生有以下的批判性思考：「……朱子系統中作為『存在之理』之性理所表示的『當然不容已與所以然而不可易』實並提不住道德上之『應當』義。……『應當』全由『實然』來決定，是即『應當』全轉成平鋪之實然，實然通其所以然而定然即是應當。……此是以『存有』決定『善』者。」牟宗三：《心體與性體(一)》(臺北：正中書局，1968年)，頁111-112。對此，牟先生批評：「……朱子俱以格物窮理之認知方式去說，此為知識問題與道德問題之混雜。在此混雜中，一方使作為道德實踐的標準之太極性理之道德意義與道德力量減殺，只成為一個認知所對的存有概念(存在之理)，……。」牟宗三：《心體與性體(一)》，同本註，頁93。對於第一引文，陳榮灼教授會回應：「如果能從『倫理學的觀點』來了解朱子的原意，卻可得出另一幅圖像來。」陳榮灼：〈朱陸匯通之新途〉，《臺灣哲學研究》第四期(2004年3月)，頁29。對於上述，我嘗試：不以存在之理來詮釋朱子的所以然之理是否可能的問題。在接觸美國哲學家Korsgaard的道德規範理論，以及後來閱讀了陳教授的文章之後，我嘗試將「所以然之理」往倫理學觀點的面向思考，看是否能在合朱子原意的情況下，重新詮釋「所以然之理」之意，以保住其「道德的規範性」。

²⁰ 我對Korsgaard的論證重述如下：(p1)因為你是人，所以你必須視你能認同的實踐的想法對你而言是具有規範性的；(p2)因為你的意識是有反省(思)檢查能力的，一旦你沒有實踐的理由，你將因為無法禁得起反省的檢查(即無法回應規範問題)而無法行動；(p3)如果你無法擁有你自己能認同的規範性的想法，你不可能會有實踐的理由；(c)你必須要有能夠回應規範問題的「行動的理由」，你才能行動Christine M. Korsgaard, *The Source of Normativity* (New York: Cambridge University Press, 1996), p. 123.

²¹ 由於「原因」多指解釋現象的因果關係之「前因」，直接以「原因」作為「所以然」於道德實踐的解

以回應「為什麼要實踐道德 (why should be moral?)」的道德規範問題的「行動理由」。²²在以「理由」詮釋「所以然之理」的理解下，回到文段 (13)「且如為忠，為孝，為仁，為義，但只據眼前理會得箇皮膚便休，都不曾理會得那徹心徹髓處」這段話，朱子所言的「徹心徹髓處」可理解為說明為什麼要為忠、為孝、為仁、為義的「理由」。而這理解同樣可以詮釋朱子這段話：「窮理者，欲知事物之所以然，與其所當然者而已。知其所以然，故志不惑；知其所當然，故行不謬，非謂取彼之理而歸諸此也。」²³「知其所以然」就是要能給出為什麼要實踐「所當然之理」的理由，正因為行動者能夠給出為什麼當下只應當如此行動的理由，故他能「不惑」。

透過以上的討論，朱子所言的更上一層的「所以然之故」，是實踐所當然之則的「理由」，而所當然之則就是「常知」，依之，格致工夫也可以理解為是以「所當然之則」為起點而窮究其「所以然之故」的實踐工夫。若再就文段 (15)「後來看得，且要見得『所當然』是要切處。若果見得不容已處，則自可默會矣」可表述為：若真的理解、明白「所當然之則」的「所不容已之處」，則可以默會如此行動/實踐的理由是什麼，而所默會者正是「所以然之理」。據此，依朱子之意，格致工夫確實是由實踐所依據的「所當然之則」契入「所以然之故」。對此，楊祖漢教授明白的指出：

……朱子的格物工夫，是要從人容易知道的當然之理進一步瞭解此理為一切事物存在的所以然之理。如果是依照這一理解的程序，則朱子的格物論還是

釋，會導致道德實踐成為「因果關係」下之活動的問題。「理由」是行動者經理性反省的活動後，所給出用以說明某一行動或事件的「合理性」的理據，理由與說明的對象之間是邏輯的推論關係，或條件關係，而不是因果關係。因此，為了避免使道德活動成為經驗中因果關係下的一個現象，以及說明為什麼行動者應當實踐道德原則的要求的課題，我將「所以然」解釋為「理由」。

²² 我並非第一個以「理由」來解釋「所以然」的人，唐君毅先生已有這樣的解釋，唐先生說：「朱子說格物，其要義在扣緊物之理以言，並指出人唯於『理有未窮』，而後『知有不盡』。朱子之所以重窮理，蓋一方意在使人知一切人所止之至善之當然，與其所以為當然，而使人於已知之善之為善，當然者之為當然，更知其所不知之理由〔粗黑體筆為我所加〕，而決定無疑。」唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，同註3，頁335。又，陳榮灼教授也以「理由」來解釋所以然之理，陳教授指出：「首先，朱子肯定有心外之理。『理』固是指行為的『當然之則』，但同時也包涵事物的『所以然之故』。這是說，通過『理』作為『當然之則』可以於倫理世界中解決『我應該做什麼？』(What should I do?)一問題；其次，通過『理』作為『所以然之故』，我們不但可以掌握『落實』倫理規範之條件，同時還可說明為什麼要接受一『倫理規範』之『理由』。所以，此義之『理』既有『應然』(ought)之向度，亦有『安立性』功能。」陳榮灼：〈朱子與哈伯馬斯——倫理學的新方向〉，同註18，頁151。但我必須說明一點的是，由於陳教授認為「朱子肯定有心外之理」，所以在陳教授的詮釋下，朱子所言的「當然之則」與「所以然之理」便都是心之外之理，這一點我與陳教授的立場是不同的。在此，我先指出一點：具有規範性的「理由」的來源是基於行動者「人之為人」的「道德的認同」。關於行動者如何藉由「格致工夫」給出行動的「理由」以及理由的來源是「人之為人」的「認同」的相關論證，我將在下一節有詳細的討論。

²³ [宋]朱熹：〈答或人七〉，《朱子文集（柒）》，卷64，同註12，頁3236。

切於人的道德實踐的。此一由當然而推證所以然，是從道德來說明存在，……並非「倒轉」。朱子所以要從當然不容已而進到所以然而不可易，……，是要理會得那「徹心徹髓處」，此一進一步的理解可以說是由於實踐的要求而做出的，因為能夠說明此當然之理是所以然而不可易的，就會使人更有信心地去從事道德實踐。如此理解朱子的格物理論，當然是一種為了實踐之故，而給出的工夫理論，而此工夫理論對於人的道德信念既有加強，當然就是有效的、切於成德之教的本質的工夫。²⁴

我十分認同這觀點：「能夠說明此當然之理是所以然而不可易的，就會使人更有信心地去從事道德實踐」。我的理由是：若我們能有效說明與證成實踐道德要求的理由，意味著我們認同道德實踐的必要性；認同道德實踐的必要性蘊含了我們肯定實踐道德要求有不可替代的價值，且更切身相關的意義是：認同道德實踐就是「自我認同」（道德價值的認同），該認同即對自我的道德評價與定位。例如，經由道德反省我認同「不論在任何情形都不應當為了滿足自己的感性欲求而說謊」的原則，對此原則的認同就是我的行動理由，而在我此認同的驅動下，我便不會為了滿足自己的感性欲求而說謊。若我一方面認同此原則，但另一方面卻又不實踐該原則，這情況下我便是自我否定。

依上所論可知：朱子肯定「常知」是格致工夫的起點。然而，我必須指出一點：依朱子道德層面的思考，如果行動者對於道德只是停留在「常知」的理解，縱使他知道在具有道德意涵情境的當下應當實踐道德原則的要求，但常知的一般理解無法保證他（尤其當他身處道德原則與主觀感性愛好相衝突的情境中）必然會將道德原則的要求付諸實踐。若只以常知為充足，則只是如朱子所言「據眼前理會得箇皮膚便休」之意。也因此，朱子認為道德的實踐理解必須理會到那「徹心徹髓處」（即非行動不可的理由）才能保證道德實踐的必然。這意味著在朱子的思考中，「常知」有實踐上侷限性。因此，行動者必須透過格致工夫讓自己對道德的實踐理解從一般的理解進至真切透澈的理解。

關於「常知」的「實踐侷限性」，朱子指出：

（16）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。……。（15，297）

²⁴ 楊祖漢：〈從主理的觀點看朱子的哲學〉，同註16，頁137-138。

(17)……曰：「知固有淺深。然就他淺深中，各自有天然不容已者。且如一件事是合如此，是不合如此，本自分曉。到臨事又卻不如此，道如此也不妨，如此也無害，又自做將去。這箇是雖知之而不能行。然亦是知之未盡，知之未至，所以如此。聖人教人，於《大學》中劈初頭便說一箇格物、致知。『物格而後知至』，最是要知得至。人有知不善之不當為，及臨事又為之，只是知之未至。……。知不善之不當為，而猶或為之，是特未能真知之也。所以未能真知者，緣於道理上只就外面理會得許多，裏面卻未理會得十分瑩淨，所以有此一點黑。這不是外面理會不得，只是裏面骨子有些見未破。所以《大學》之教，使人即事即物，就外面看許多一一教周遍；又須就自家裏面理會體驗，教十分精切也。」(46, 1173-1174)

(18)敬之問「無為其所不為，無欲其所不欲。」曰：「人心至靈，其所不當為、不當欲之事，何嘗不知。但初間自知了，到計較利害，卻自以為不妨，便自冒昧為之、欲之耳。今既知其所不當為、不當欲者，便要來這裏截斷，斷然不為、不欲，故曰：『如此而已矣。』」(恪)(60, 1442-1443)

從文段(17)「如一件事是合如此，是不合如此，本自分曉。……知不善之不當為」、文段(18)「人心至靈，其所不當為、不當欲之事，何嘗不知」兩段話之意，朱子肯定行動者依「常知」能夠作道德判斷。然而，朱子也進一步以「知未至/知至」區分「常知/真知」，並指出「常知」(知未至)的侷限性。據文段(16)(17)(18)加底線處，朱子認為「常知」的侷限性是：當行動者面臨道德要求與感性欲求相互衝突的處境時，雖他仍能作出道德判斷，但問題是當下他未必能給出說服自己認同道德實踐優先感性欲求滿足的理由。若此，則行動者道德抉擇的當下可能會放棄實踐道德的要求，而是選擇滿足感性的欲求。

要言之，常知的侷限性是：行動者無法在實踐衝突的處境中給自己非如此行動不可的理由，以證成道德實踐的優先性。因此，當行動者遇到道德抉擇時，他可能基於無法給出非行動不可的理由，而懷疑實踐該道德原則的必要性，導致他的意志動搖而實踐該道德原則。以下文段從不同進路說明常知的實踐侷限性：

(19)曰：「……若知之已至，則意無不實。惟是知之有毫末未盡，必至於自欺。且如做一事當如此，決定只著如此做，而不可以如彼。若知之未至，則當做處便夾帶這不當做底意在。當如此做，又被那要如彼底心牽惹，這便是不實，便都做不成。」(賀孫)(16, 327)

(20)周震亨問知至、意誠，云：「有知其如此，而行又不如此者，是如何？」曰：「此只是知之未至。」問：「必待行之皆是，而後驗其知至歟？」曰：「不必如此說。而今說與公是知之未至，公不信，且去就格物、窮理上做工夫。窮來窮去，末後自家真箇見得此理是善與是惡，自心甘意肯不去做，此方是意誠。若猶有一毫疑貳底心，便是知未至，意未誠，久後依舊去做。然學者未能便得會恁地，須且致其知，工夫積累，方會知至。」(15, 301)

文段(19)「知之有毫末未盡」即「知未至」之意，「知未至」意指行動者還未能真正的掌握或未能真正的理解道德實踐的理由。依之，雖然他知道「為善」有規範性，但假使當下該道德要求與他的感性欲望、愛好相抵牾，且選擇實踐該道德要求會帶來不好的結果時，在通常的情況下，一般人多會懷疑當下是否真的應當實踐該道德的要求或覺得不想這麼做。朱子認為這是一般人自然會有的想法，此即文段(19)「當做處便夾帶這不當做底意在。當如此做，又被那要如彼底心牽惹」這段話之意，以朱子的話來說，行動者當下對於實踐道德的要求是「猶有一毫疑貳底心」。

關於「疑貳底心」所隱含之意，要言之，即：對一般人來說，在人面臨道德抉擇時，常知的理解往往不容易維持行動的動力，這是因為人在面對道德義務之命令時，他很可能會因為一股來自於主觀欲望的敵對勢力——即自己的欲望與性好底滿足——而反抗道德義務的命令。在這個理解下，「疑貳底心」所引發的反彈，很同於康德所言的「自然的辯證」：「一種癖好，以詭辯反對那些義務法則，懷疑其有效性(至少懷疑其純粹性和嚴格性)，並且盡可能使之順應我們的願望和愛好，也就是說，從根敗壞之，且剝奪其全部尊嚴」。²⁵若藉用Korsgaard的理解，由於行動者當下還無法給出非行動不可的理由，故懷疑道德實踐的必要性。

綜言之，常知雖能提供行動者作道德判斷的標準，並給出道德要求，充作無實踐衝突情境下的行動理由，但此對朱子而言屬於一般的實踐理解。²⁶這仍不足給出理由以說明為什麼在遇到道德抉擇時，實踐道德原則具有優先性，以致無法保證道德實踐的必然性。關於此實踐侷限性的問題，楊祖漢教授主張：「朱子強調『格物窮理』，……如果不從事『格物致知』的工夫，而停留在對道德之理通常的了解的層次中，是不能抵抗『自然的辯證』的；如果不能抵抗『自然的辯證』，則人知善亦未必能行善。如果對性理有『真知』，便可

²⁵ 李明輝譯：《道德底形上學之基礎》(臺北：聯經出版公司，1990年)，頁24。

²⁶ 必須說明一點的是，如果行動者不是在一個具有道德實踐與感性欲求衝突的處境，而是在一個單純的具有道德意涵的情境，他可以僅依據他的道德判斷作為行動理由而實踐相應的道德要求。此即「常知義的行動理由」。

以衝破『自然的辯證』……。」²⁷依之，在朱子的道德理論，行動者必須通過格致工夫對道德的實踐理解從「常知」進至「真知」。

四、「真知」的目的在給出「知行一致」的行動理由

朱子認為行動者對道德的實踐理解是否達「真知」的程度，將決定行動者在實踐衝突的處境中，能否必然實踐道德的要求。對於此論點，朱子必須說明：「真知」的意涵，這涉及：（一）格物致知是什麼型態的工夫？（二）為什麼格致工夫能從本質上區分「常知」與「真知」的不同？（三）「真知」能保證道德實踐的必然。

在格致工夫的理論架構下，行動者作格致工夫的目的主要在抉發「所當然不容已之則」的「所以然之理」，以給出「知行一致的行動理由」，我稱之為「真知義的行動理由」。依前所論，「所當然不容已之則」是指出行動者實踐的方向，只說明了道德上「我應該做什麼」，但是卻不是在行動者遇到「實踐衝突」的處境時說明為什麼道德實踐具有優先性的理由，即沒有說明「為什麼我應該實踐道德」，尤其是在具有實踐衝突的處境時，前者無法充作說明後者的理由。在這個理解下，如果行動者僅知道「所當然之則」，而不知道為什麼必須這麼做的「所以然之理」（知行一致的行動理由），基於常知有實踐侷限性，他未必會實踐道德原則的要求，尤其是他面臨道德抉擇時。

而有關行動者在面臨「實踐衝突」的處境中，他如何作抉擇，朱子有以下的討論：

（21）亞夫問「殺身成仁，求生害仁。」曰：「求生，畢竟是心不安。理當死，即得殺身，身雖死，而理即在。」……。（20，468）

（22）「『艮其背不獲其身』，只是道理所當止處，不見自家身己。不見利，不見害，不見痛痒，只見道理。如古人殺身成仁，舍生取義，皆是見道理所當止處，故不見其身。……。（73，1855）

（23）或問仁。曰：「仁者，只是吾心之正理。『志士仁人無求生以害仁，有殺身以成仁。』須知道求生害仁時，雖以無道得生，卻是抉破了我箇心中之全理；殺身成仁時，吾身雖死，卻得此理完全也。」（時舉）（45，1153）

²⁷ 楊祖漢：〈程伊川、朱子「真知」說新詮——從康德道德哲學的觀點看〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第16期（2011年12月），頁196。

(24) 上蔡謂：「義重於生，則舍生取義；生重於義，則舍義取生。」此說不然。義無可舍之理，當死而死，義在於死；不當死而死，義在於不死，無往而非義也。（閔祖）（59，1404）

這四段是討論行動者面臨「生命保存」與「道德實踐」相互衝突的處境的經典案例，此案例的討論源自《論語》中孔子的這段話：「志士仁人，無求生以害仁，有殺生以成仁。」²⁸ 孟子則是承孔子之意指出當二者相互衝突時，應當選擇「道德實踐」而不是「求生以害仁」的行為。²⁹ 而關於孔孟所言之精義，朱子從「心安不安」與能否「見道理所當止處」的關係說明：為什麼行動者願意為了成就德性生命的價值而寧可選擇放棄生命的保存，也不願意為了苟且偷生而違背道德的原則。無可否認的，對人而言（包含其它的生命），生命的保存是最重要與必須最優先被考量的事，如果某人願意為了成就德性生命而放棄生命的保存，則意味著他肯定道德的價值定然是勝過生命保存的價值。然而，我們先不問現實中某人不「舍生取義」的理由，因為似乎一般人多不會選擇「舍生取義」之舉，我們只需先自我探問，問自己於相同的處境時是否願意選擇「舍生取義」，若答案是肯定的，再進一步追問：支持我行動的理由是什麼？

在朱子，從(21)「求生，畢竟是心不安。理當死，即得殺身，身雖死，而理即在」與《集注》的注語：「理當死而求生，則於其心有不妥矣，是害其心之德也。當死而死，則心安而德全矣」³⁰這兩段話來看，朱子主要是訴諸「心安不安」來決定我們的行動，以「安」與「不安」作道德決斷是傳統所共同認可的說法。雖然「心安不安」可以作為說明行動者選擇「舍生取義」的理由之一，但是，我們仍可追問：背後是否還有支撐「心安或不安」的理由？若有，則意味著：「心安不安」即使是能為行動者指出行動的方向，但未必是說明為什麼他非如此行動不可的理由。朱子意識到：在面臨實踐衝突的處境且又不知道非行動不可的理由的情況下，行動者最後往往不會選擇道德實踐。所以在文段(22)(23)(24)，朱子進一步說明行動者確實是在知道非行動不可的理由的前提之下作道德實踐，並且說明了此行動理由的根源。在(22)「如古人殺身成仁，舍生取義，皆是見道理所當止處」這段話，朱子指出行動者之所以能義無反顧地選擇「殺身成仁，舍生取義」的義舉，在於他能「見道理所當止處」。參考朱子以下的說明：

²⁸ [宋]朱熹：〈論語·衛靈公第十五〉，《四書章句集註》，同註3，頁163。

²⁹ 孟子云：「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。……一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死。嗟爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人之不屑也。」同前註，頁332。

³⁰ 同前註，頁163。

(25) 止者，所當止之地，即至善之所在也。知之，則志有定向³¹

(26) 所謂格物，只是眼前處置事物，酌其輕重，究極其當處，便是，……只如吾胸中所見，一物有十分道理，若只見三二分，便是見不盡。……見盡十分，便是知止。(15, 294)

(27) 知止云者，物格知至，而於天下之事，皆有以知其至善之所在，是則吾所當止之地也。³²

(28) 致知之要，當知至善之所在，如父止於慈，子止於孝之類，若不務此，而徒欲泛然以觀萬物之理，則吾恐其如大軍之遊騎，出太遠而無所歸也。³³

「道理所當止處」就是「至善」，至善依朱子的理解是「事理當然之極」³⁴。「事理當然之極」之意可從兩個脈絡來看：(1) 格致工夫的架構：「常知——真知」(「所當然之理——所以然之理」)；(2) 倫理的脈絡：「身分——責任/義務」。

關於(1)，「道理當然之極」不是指「常知」或「所當然之理」，因為「所當然之理」只是指出行動的方向，不是說明為什麼非如此行動不可的理由，所以，一旦行動者身處實踐衝突的處境，「所當然之理」無法解決當下實踐衝突的問題，行動者當下迫切需要的是能夠說服自己為什麼實踐道德要求有優先性的「理由」。基於這理解，「道理當然之極」是指「所以然之理」，而不是「所當然之則」。

關於(2)，文段(28)「父止於慈，子止於孝」之「慈」與「孝」是父子倫理關係中的「事理當然之極」，此意即為人父母者的根本道理是應當慈愛其子女；為人子女者的根本道理應當盡孝其父母。「極」字並非意指「慈」或「孝」是「最高級」的實踐原則，而是說明「慈」與「孝」是為人父母與為人子女所應當實踐的基本道理。這當中蘊含「身分——責任/義務」的關係。理論上，你的身分蘊含你必須實踐的責任/義務，此意明白見於朱子所言：「但所居之位不同，則所止之善不一。故為人君，則其所當止者在於仁；為人臣，則其所當止者在於敬；為人子，則其所當止者在於孝；為人父，則其所當止者在於

³¹ [宋]朱熹：《大學章句》，《四書章句集註》，同註3，頁3。

³² [宋]朱熹：《大學或問(上)》，《四書或問》，同註12，頁6。

³³ 同前註，頁22。

³⁴ 《朱子語類》載：「問至善，先生云：『事理當然之極也。』』恐與伊川說「良其止，止其所也」之義一同。謂有物必有則，如父止於慈，子止於孝，君止於仁，臣止於敬，萬物庶事莫不各有所。得其所則安，失其所則悖。所謂「止其所」者，即止於至善之地也。』曰：『只是要如此。』(14, 268)

慈，與國人交，則其所當止者在於信。是皆天理人倫之極致，發於人心之不容已者，而文王之所以為法於天下可傳於後世者，亦不能加毫末於是焉。」³⁵在這意義下，我認為文段（22）「見道理所當止處」的「見」字的詮釋，是說明為什麼行動者願意在實踐衝突的情境中選擇道德實踐而放棄感性欲求的關鍵。若「見」字詮釋作一般認知意義的「知道」，例如「我知道某某人」或「我知道『舍生取義』的白話翻譯及其意涵」。則以「為人子止於孝」為例，當我說「我知道為人子的『義務』是『盡孝』」，並不同於「我必然會去盡孝」，因為這是屬於一般「知識意義」的「知道」，此意義的「知」只是把道德視為是等同於「這是黑色、白色」的經驗知識，我們固然可以藉此描述道德的意義，但此意義的「知」不具有道德的規範性，所以與「行」（實踐）之間沒有必然性。³⁶

然而，在「皆天理人倫之極致，發於人心之不容已者」這段話的背景下，我認為「見道理所當止處」的「見」字之意不是一般認知意義的「知道」之意，「見」字之意主要意味著「認同」，此「認同」是在通過深思的道德反省而對道德之理是「真切透徹的實踐理解」（見下文）。文段（23）「求生害仁時，雖以無道得生，卻是抉破了我箇心中之全理；殺身成仁時，吾身雖死，卻得此理完全也」、文段（24）「義無可舍之理，當死而死，義在於死」這兩段話蘊含「義（理）」的「完整性」與「絕對性」。進一步論，朱子主要目的是就道德的層面指出：「義」的完整性與絕對性就是「人之為人」的完整性與絕對性，亦可以理解為「人性道德價值」的絕對性。因此，破壞了道德之理（義）的完整性與絕對性，就等同於破壞了「人性道德價值」的完整性與絕對性。而藉孟子所言：「一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死。噉爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人之不屑也。」「人性道德價值」的完整性與絕對性亦是指「人之為人」的尊嚴或「人性」的尊嚴。在這個理解下，「真切透徹的實踐理解」是指行動者在道德反省的工夫過程中，體認到人性尊嚴所具有的深層與特殊意涵。或許有人會問，「人性尊嚴」的價值究竟具有什麼特殊意義，以致它可以作為道德價值向度中「人之為人」的拱心石。若我們訴諸以下的理性推理，我們不難瞭解「人性尊嚴」之價值的特殊意義，即：在整個人類文明歷史的經驗中，惟有「人」能作道德判斷並實踐道德的要求，成就德性生命，此從道德的向度說明「人之為人」之價值的特殊性，即無可替代性。³⁷

³⁵ [宋]朱熹：〈大學或問（上）〉，《四書或問》，同註12，頁15。

³⁶ 如果朱子是以此方法或態度理解道德之理，則朱子就是「用講知識的態度來講道德」牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），頁396。或者是「以知識決定道德」，依牟先生的理解，這樣必然會導致「性理之道德意義與道德力量減殺」，而無法保證道德實踐的必然性。牟宗三：《心體與性體（一）》，同註19，頁81。

³⁷ 此義可見於朱子回應他的學生（子淵）的話：……曰：「人之所以為人，只是這四件，須自認取意思是如何。所謂惻隱者，是甚麼意思？且如赤子入井，一井如彼深峻，入者必死，而赤子將入焉！自家見之，此心還是如何？有一事不善，在自家身上做出，這裏定是可羞；……此四者，人人有之，同得於天者，不待問別人假借。堯舜之所以為堯舜，也只是這四箇，桀紂本來亦有這四箇。如今若

朱子認為：身為「人」，所應當盡的基本義務是彰顯人性價值的完整性與絕對性，只要行動者認同「人」的價值在於人性尊嚴價值（亦可說是性理）的完整性與絕對性，他必然會基於他的認同而實踐身為「人」的義務，因為他的認同代表著他對自己的評價，即其所賦予自我的是何種意義的價值。所以，如果行動者在認同自己「人之為人」的價值的前提下，卻因為受到某種外來的因素的威脅而被迫做出違背身為「人」的認同的行為，即做出了「自我否定」的行為，他必然會受到來自其良心的自我譴責。此即註 37：「有一事不善，在自家身上做出，這裏定是可羞」之意。

討論至此，可以小結以下兩點：(1) 在「身分——責任/義務」的架構下，行動者是基於他對其身分的「認同」，而實踐該身分所蘊含的義務。在根源上，倫理情境中的身分（如君臣、父子、朋友等）都是「人之為人」的延伸。(2) 以文段(22)「古人殺身成仁，舍生取義，皆是見道理所當止處」為例，當行動者面臨實踐衝突的處境時，支持他舍生取義的動力，是他對「人性價值」的完整性與絕對性的認同，此認同則是建立在行動者（經過深刻道德反省後）之真切的實踐理解，及其認同「人之為人」的道德價值具有不可替代性的基礎上。在這理解下，「見道理當然之極」之「見」是指掌握支撐當然之理背後的理由。因此，若分解地看行動者在實踐衝突處境中的「道德反省過程」，是：(2-1)（真切的）理解人性價值的不可替代性；(2-2) 基於真切的實踐理解而建立他對人性價值的不可替代性的「認同」；(2-3) 基於「認同」而實踐道德要求以肯定人性價值的不可替代性。

雖然「知行一致的行動理由」未必是行動者「生而知之」的道理，然而，就它是在「常知」的基礎上進一步作格致工夫而獲得的來看，它並非是「外在之理」。它是行動者通過道德反省的格致工夫更上一層次的實踐理解。依朱子的道德思考，行動者須通過格致工夫對於道德有完整而精澈的實踐的理解。朱子指出：

(29) 窮理者，因其所已知而及其所未知，因其所已達而及其所未達。人之良知，本所固有。然不能窮理者，只是足於已知已達，而不能窮其未知未達，故見得一截，不曾又見得一截，此其所以於理未精也。然仍須工夫日日增加。今日既格得一物，明日又格得一物，工夫更不住地做。……，接續不已，自然貫通。（洽）（18，392-393）

據「所當然之則——所以然之理」的架構，前者是「已知之理」（良知）而後者是「未知之理」。行動者未必實踐道德要求的問題在於「於理未精」，即對道德的理解「只是足於已知已達，而不能窮其未知未達，故見得一截，不曾又見得一截」。而所謂「見得一截，不

曾又見得一截」正是指出：行動者只知道「所當然之則」而未能掌握非行動不可的理由（所以然之理）的不足之處。行動者要能掌握知行一致的行動理由，必須是以行動者當事者的立場在具體的處境中作格致工夫。在以常知為基礎的前提之下，經過複雜的道德反省歷程而掌握到與自己切身相關，且能夠說明為什麼非實踐道德要求不可的理由。因為有限的行動者並非已完全經歷過現實生活中各種不同的具體處境，因此，行動者未必皆能在複雜的道德處境的當下，立即作出相應而正確的道德判斷。或即使能作判斷，也未必能給出知行一致的行動理由。故朱子極力主張：「窮理者，因其所已知而及其所未知，因其所已達而及其所未達」。

據上所論，涉及倫理關係的實踐衝突問題，未必是行動者的常知可以解決的，依此，他必須通過「格致工夫」達至「真知」的實踐理解，才能給出知行一致的行動理由以解決實踐衝突的問題。在此理解下，(P3) 確實是朱子「工夫論」的重要內涵之一，而這幾乎可證成 (C) 朱子式的格物致知是「反省型態」的實踐工夫，而不是「認知」的型態。

然而，還有一個疑慮是：一般多會因為朱子強調「讀書」（學習）是格致工夫重要的一環，而認定朱子式的格物致知是向外認知的工夫、是「義外」的形態，例如陸象山就是這樣批評朱子的工夫論。³⁸面對這批評，朱子認為象山在此是誤解，其理由是：並非行動者本有道德判斷標準，就無須「學習」；也並非所有透過「學習」而理解的知識，都是後天經驗的知識。³⁹我認為正因為象山沒有掌握朱子 (P1) 的核心立場，以及很可能在未完全了解朱子式讀書中的「學習」之意涵的情況，對朱子產生誤解。

在 (P1) 成立的前提下，關於其格致工夫所涉及的「學習」之意，我借用李明輝教授的說法並作了以下的修改來幫助說明：

本有的道德知識並非不需要「學習」，然而此「學習」之意並非意謂「獲得新知識」，而是對既有的本有的知識的「反省」；

³⁸ 朱子指出：「今陸氏只是要自渠心裏見得底，方謂之內；若別人說底，一句也不是。才自別人說出，便指為義外。如此，乃是告子之說。如『生而知之』與『學而知之，困而知之』；『安而行之』，與『利而行之，勉強而行之』；及其知之行之，則一也。豈可一一須待自我心而出，方謂之內？所以指文義而求之者，皆不為內？故自家才見得如此，便一向執著，將聖賢言語便亦不信，更不去講貫，只是我底是，其病痛只在此。」（124，2976）

³⁹ 此意可見以下二文獻：「讀書已是第二義。蓋人生道理合下完具，所以要讀書者，蓋是未曾經歷見許多。聖人是經歷見得許多，所以寫在冊上與人看。而今讀書，只是要見得許多道理。及理會得了，又皆是自家合下元有底，不是外面旋添得來。」（10，161）「……自家身上道理都具，不曾外面添得來。然聖人教人，須要讀這書時，蓋為自家雖有這道理，須是經歷過，方得。聖人說底，是他曾經歷過來。」（10，161）此外，林維杰研究員指出：「道理固是自己本具，但仍需要通過有德者流傳下來的『經典』，其道德底先行經歷具有某種權威，使得後代人得以啟發，……。」林維杰：《朱熹與經典詮釋》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008年），頁101。

行動者雖能依據「常知」作道德判斷並實踐之，但未必意味著：(I) 他能夠回應複雜的實踐衝突情境；(II) 他未必每次都依照道德的原則行動。要能必然做到 (I) (II)，他需要真切掌握道德的「實踐理解」，以給出「知行一致的行動理由」，而此需要適當的方法才能得到。⁴⁰

依朱子的道德思考，他意識到現實中人有資質賢愚不同的事實，未必人人都能在處於實踐衝突的當下即刻作出相應而正確的判斷，雖然這仍不會否定他本有道德判斷標準的事實，但畢竟他當下無法作出適當的判斷也是一無諍的事實。朱子承認人有此實踐上的限制，故他並不反對我們可以透過讀書、論學等後天方法獲得道德的「實踐知識（原則）」。

之所以稱之為「實踐知識（原則）」，是因為它本質上不同於一般認知意義下的「經驗知識」⁴¹。我認為實踐知識的完成必須經過層層上升的三環節：(1) 認知、(2) 理解、(3) 反省認可 (reflective endorsement)，而最後 (3) 是區分經驗知識與實踐知識（原則）的關鍵。若僅到環節 (2)，則該知識仍停留在一般認知意義下的經驗知識，我們至多只能說我「理解」（懂）該道德知識的意涵「是什麼」，但我們是否會去實踐則沒有必然的保證。由於「道德」是實踐的而非純理論或描述的，因此不能停留在步驟 (2)。(3) 則是判定所認知的道德知識是否能夠成為真正的道德原則的關鍵環節，當行動者「反之於心」作反省的檢驗時，行動者會判斷：(3-1) 它必須符合自有的道德判斷標準；(3-1-1) 它必須具備「天理之公」意義下的「普遍性」；(3-1-2) 它要能夠被所當然不容已的「性分之理」所認同。只要一原則符合這三項條件，我們必然會基於認可它的完整性與實踐的絕對性，而肯定它是「人」所應當履行的道德原則。依之，滿足這三項條件的原則就是作為行動者實踐此道德原則的（真知意義下的）「理由」——具有道德規範意義的理由。也因此，通過 (3) 反省認可的判斷過程，可以從一般認知意義下的經驗知識，轉化成同於「性分之理」是實踐意義的道德原則。據此，朱子認為能夠通過反省認可（認同）的「道理」不是「外鑠我也」（「自外以至內」⁴²）意義下的外在道理，可以視為自有的道理。

再者，以下的文段亦提供了格致工夫可以往反省形態詮釋的理據：

⁴⁰ 我這兩點的說明主要是參考李教授關於「天生知識」的說法，並且依據朱子的道德理論進一步修改所作成，這兩項說明不是原封不動地摘錄自李教授《康德倫理學與孟子道德思考之重建》。李教授的說法來自於萊布尼茲的兩段話，我很同意李教授徵引自萊布尼茲的這兩段話，即：（一）萊布尼茲借德奧斐勒之口說：「我無法接受這個命題：凡是學習得來的均非天生的」。（二）萊布尼茲借德奧斐勒之口說：「某個東西並不因為它是天生的，便能立即明白而清晰地被認識。我們往往必須非常專注且循序以進，才能察覺到它。好學之士並非始終都能辦得到，匹夫匹婦更辦不到。」李明輝：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，同註 15，頁 38-39。以「常知」為例，我認為（二）之中的「匹夫匹婦更辦不到」並非否定他們與生沒有察覺到常知的能力，只是相對而言的更困難罷了。

⁴¹ 例如我們透過認知可以得到「紅燈停，綠燈行」的交通規則（知識），此中無須涉及反省的活動。

⁴² [宋]朱熹：《四書章句集註》，同註 3，頁 328。

(30)或問：「如何是反身窮理？」曰：「反身是著實之謂，向自家體分上求。」

(31)深自省察以致其知，痛加剪落以誠其意。(升卿。致知、誠意。)(15, 300)

(32)道雖無所不在，然如何地去尋討他？只是回頭來看，都在自家性分之內。自家有這仁義禮智，便知得他也有仁義禮智，千人萬人，一切萬物，無不是這道理。推而廣之，亦無不是這道理。(116, 2797)

基於結論(C)，我們就能夠理解朱子為什麼說「不是要格那物來長我聰明見識了，方去理會，自是不得無理會」，因為道德反省的目的是在此過程中對道德的實踐理解從常知上升至真知，不在增加「新的知識」。此實踐理解不是思辨性的認知活動，反之，是以獲得「知行一致的行動理由」為目的的道德反省活動。所以，依據朱子的道德思考，在(P1)的基礎上，格致工夫能夠使行動者對道德的實踐理解上升至真知，而此所帶出的實踐認同則能保證道德實踐的必然性。

五、結語：「格物致知」是「反省型態」的實踐工夫

透過以上的論析，我由以下五點作為本文的結論：

(一) 朱子肯定行動者自有非自外得的道德判準，即「常知」，此足以在單一無實踐衝突的道德情境，給出相應的道德判斷，作為行動的理由。然而，朱子同樣意識到行動者未必每次所處的都是無實踐衝突的道德處境，一旦他處於道德抉擇的處境，他未必能僅依據常知給出「知行一致的行動理由」，此即常知的侷限性。所以，朱子認為行動者必作「格致工夫」，使其對道德的實踐理解從「常知」上升至「真知」。「常知」與「真知」的區分是：常知：行動者對道德的實踐理解是未經道德反省的一般理解，僅能在無實踐衝突的道德處境中給出一般的「常知義行動理由」，具實踐的侷限性；真知：行動者對道德的實踐理解是經道德反省的真切理解，能給出「知行一致的行動理由」，即「真知義行動理由」，以回應道德抉擇。

(二) 在「身分——責任/義務」的架構下，「人之為人」是倫理情境中一切身分（君臣、父子、夫婦、朋友等）的延伸，行動者基於對其身分的認同而實踐其身分所蘊含的責任/義務。而當行動者面臨極端實踐衝突的處境時，支持他行動的是其對「人之為人」的

道德價值之絕對性與不可替代性的認同，此認同即意味著他對「自我」的道德評價與定位。

(三) 一旦行動者認同「人之為人」的道德價值具有絕對性與不可替代性，則此意義上的實踐認同必然會驅動他將道德命令付諸實踐。此是在行動者通過道德反省而對道德的實踐理解上升至真知而必然導向的結果，此道德反省的過程為：(1) 真切的理解人性價值的不可替代性；(2) 基於真切的理解而「認同」人性價值的不可替代性；(3) 基於「認同」而實踐身為「人」所蘊含的道德責任/義務，以肯定人性道德價值的不可替代性。

(四) 在我的「朱子式道德反省論證」中，基於：(P1) 朱子肯定「行動者/心」自有非從外得的「常知」，即對道德有通常的理解。(P2) 朱子式格致工夫是以「行動者/心」的「常知」為前提的實踐工夫。(P3) 朱子主張行動者對道德的實踐理解須透過道德反省的實踐工夫——從「常知」上升至「真知」——以給出「知行一致」的行動理由。(C) 朱子式的「格物致知」是「反省型態」的實踐工夫。

(五) 基於「朱子式道德反省論證」可以從朱子的文本與義理找到成立的理據，朱子的道德理論則不會有一開始提到的兩個困境。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔宋〕朱熹，黎靖德編·王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，2007年。
———，陳俊民校訂：《朱子文集》，台北市：財團法人德富文教基金會，2000年。
———：《四書或問》，上海：上海古籍出版社，2001年。
———：《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984年。

二、近人論著

- 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
———：《心體與性體（一）》，臺北：正中書局，1968年。
———：《心體與性體（二）》，臺北：正中書局，1968年。
———：《從陸象山到劉戡山》，臺北：臺灣學生書局，2000年。
李明輝：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年。
———：《道德底形上學之基礎》，臺北：聯經出版公司，1990年。
林維杰：《朱熹與經典詮釋》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2008年。
唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
陳榮灼：〈朱子與哈伯馬斯——倫理學的新方向〉，《當代儒學研究》第13期，2012年12月。
———：〈朱陸匯通之新途〉，《臺灣哲學研究》第4期，2004年3月。
陳榮捷：《王陽明傳習錄評註集評》，臺北：臺灣學生書局，2006年。
楊祖漢：〈從主理的觀點看朱子哲學〉，《當代儒學研究》第15期，2013年12月。
———：〈程伊川、朱子「真知」說新詮——從康德道德哲學的觀點看〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第16期，2011年12月。
Christine M. Korsgaard, *The Source of Normativity* (New York: Cambridge University Press, 1996)

To justify Chu Hsi's "Ko-Chih Kong-fu": a Reflective-Mode from "Ch'ang-chih" to "Chen-chih"

Lai Ko-chu^{*}

Abstract

Wang, Yang-ming (1472-1529), a Neo-Confucian philosopher in the Ming dynasty, criticizes that Chu Hsi's claim of "*ko-chih kong-fu*" implies that the *hsin* (mind; 心) and *li* (理) are not identical. Therefore, the *hsin* in Chu Hsi's moral theory is merely a cognitive subject without immanent standard of moral judgment. If (A): "that the *hsin* does not possess immanent standard of moral judgment in Chu's theory" withstands, then (B): the fundamental premise of Chu's *ko-chih kong-fu* lies in that the *hsin* is merely a cognitive mind. The establishment with this conditional clause not only means that *ko-chih kong-fu* is a kind of cognitive *kong-fu*, but also leads to the following questions for Chu's moral theory. (1): how can one decide/confirm that the principles one acquired from one's own empirical experience are actually 'moral', but not 'irrelevant to morality' or 'immoral'?" (2): one's imprecise cognition of morality may cause one to make unsound moral judgment and thus act immorally. To solve these two problems, I argue that (P1): Chu claims that the *hsin* possesses immanent "*ch'ang-chih* (the ordinary understanding of morality; 常知)" which is not acquired through epistemic learning. (P2): *ch'ang-chih* is the fundamental premise of Chu's *ko-chih kong-fu*. (P3): through *ko-chih kong-fu*, one has to elevate one's *ch'ang-chih* to *chen-chih* (真知) to provide oneself justification for action. If (P1), (P2), and (P3) withstand, then the aforementioned two problems no longer exist, and it is reasonable to claim that Chu's *ko-chih kong-fu* is a reflective mode. I call it the argument of "Chu's moral reflection".

Keywords: *Ko-chih kong-fu*(格致工夫), *Ch'ang-chih*(常知), *Chen-chih*(真知), Standard of moral judgment, Moral reflect, Reason for action

^{*} Postdoctoral Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, Taiwan.

