

# 壹、朱子的認識方式及其現代詮釋

吳展良\*

現代學者對於朱子的認識方式之看法甚為矛盾分歧，其最大原因可能是忽略或遺忘了朱子認識觀的一個最基本的特質：朱子求知讀書的基本動機是學習所以為人處事之道。他從青少年期，為滿足此基本動機而設定的求知與為學的終極目標是「效法聖人」以合乎天道。對於朱子而言，只有充分體現了天理的聖人才代表了為人處事之道的極致。這個基本的動機與目標，根本性地決定了他求知為學的方式。我們必需從這個基本點出發，才能真正理解朱子認知與學習方式多樣而複雜表現。這個基本出發點，與主流的西方思想家及學者大為不同。然而現代學者如馮友蘭、牟宗三等人多從西方知識論與世界觀的角度來分析朱子，其所論述不免與朱子的思想柄鑿難入。

朱子的學問以學做人與希聖希天為中心，他同時相信做人的道理源自人心人性，其求知方式乃以心性之學為本。他所企圖認知的對象，範圍雖可以開拓至極廣，然其源頭則是

---

\* 國立臺灣大學歷史系教授。

天所賦予人的心性以及由此心所照見感知的事理。這種知識的特色是以心感知事物對於人而言的性質，並從而認識人如何「對應處理」事物之道。它首先是以心照物而對事物產生一種「心物交融之知」，而同時根據心中所感知的是非好惡，去認識如何處物之理。由此源頭出發，加之以博學、審問、慎思、明辨、篤行的功夫，所成的知識體系可以極複雜，然而其性質與我們所熟悉的現代知識體系仍有根本性的不同。從現代認識論的觀點來看，這種知識屬於一種心物、主客體、自然與人文（天人）交融的知識。其所重既非純客觀的知識，亦非純主觀的思維或唯心的「道德主體」知識，而屬於一種現代人相當陌生的知識體系。

## 第一節 緒論

學界有關朱子的思維方式、思想方法、認識論、知識論、方法論、格物致知說、為學、讀書法的現代研究已經非常之多。<sup>1</sup>然而卻還沒有以「認識觀」、「認識方式」、或「認知方式」為題目的研究。<sup>2</sup>以認識論、知識論或方法論

---

<sup>1</sup> 以筆者所知，認識論方面有 61 篇，格物說方面有 109 篇，讀書法方面有 57 篇。詳見筆者所主編《朱子研究書目新編，1900-2002》（臺北：臺灣大學，2004）。

<sup>2</sup> 學界尚無以「認識觀」或「認識方式」為題目的朱子學研究。至於相關於「認識方式」的「認知方式」問題，則有方蕙玲，〈朱子的認知哲學〉，《中國文化月刊》第 95 期（1987，臺北）及其《鵝湖爭議真諦之研究——由朱陸對認知的主張看鵝湖爭議之真諦》（台中：東海大學

為主題的研究，大抵受西方哲學影響較深。以格物致知說、為學、讀書法為主題的研究，則受傳統學術影響較深。純粹以現代認識論、方法論的角度來解析朱子的學思方式，容易發生意有未盡乃至格格不入的問題。純粹以傳統的格物致知說、為學、讀書法的角度作研究，卻又不太能符合現代人在知識上的需求。至於以思維方式(modes of thinking)或思想方法為題的研究，則代表一種不受傳統認識論與哲學議題限制的新觀點，其探索的空間較大。然而朱子的求知與學習，所使用的方式內容非常多樣而豐富，包含了觀察、體驗、讀書、實踐、感應、澄心、復性、靜坐、思量、辨析、實驗等各方面。僅從「思維」或「思想」二字下手，實無法表現朱子求知方式多樣而豐富的內涵。本文選擇「認識觀」及「認識方式」二詞，涵蓋面較廣。「認識觀」意指朱子對於學思方法與目標，知識的源頭、性質與組織，以及認識途徑及功夫的看法。「認識方式」則特指朱子在獲取知識的過程中所運用的辦法或所呈現的心智特質。<sup>3</sup>前者宏觀，後者微觀，

---

哲學研究所碩士論文，1986) 兩篇作品。然「認知哲學」與「認知方式」的偏重點，仍頗有不同。朱子的認知哲學必需是朱子對認知問題有意識的論說，所能討論的材料其實很有限。朱子的「認知方式」或「認識方式」所包含的範圍則寬廣得多。

<sup>3</sup> 本文選擇「方式」而不用「方法」(method)、「模式」(modes)二詞。此因「方法」、「模式」二詞均強調一種較固定的辦法，與朱子靈活多姿的認識方式不甚相契。至於用「認識觀」而不用「認識論」則是因為從現代哲學的立場而言，朱子雖明白寫下他的認識觀點，卻並未有系統地仔細論析認識論或知識論方面的議題。這顯示中西學術有其本質上的差

#### 4 傳統思維方式與學術語言的基本特性論集

兩者之間有不可分的關係。大抵前述一切議題均屬於認識觀或認識方式的範圍，本文因而得以同時從傳統與現代的角度來探索朱子在求知與學習時所用的辦法與途徑。

現代學者們探索前述議題的角度各異，也有多方面的發現。然而其結果往往是複雜多歧、各說各話，難以溝通融匯。大體而言，學者們所發掘出朱子的學思與認識方式可說是五花八門，乍看之下，古今甚至中外主要的學術與修為方法似乎均可尋見之於朱子。這似乎一方面反映了中國現代學術界研究角度與意見的分歧，一方面也表現出以西化的學術觀點從多方面解剖古人所容易發生的問題。研究結果既然如此分歧，然而朱子本人的學術性格卻又顯然有其大體一貫的表現，這就不能不讓我們懷疑學界目前對於朱子認識觀及認識方式的「基本性質」是否仍疏於掌握了。朱子本人在求知為學過程中所用的方法及其所呈現的認識方式固然繁多，然而其中是否有一些一貫的基本性質，便成為本文所要探討的主題。

竊謂朱子的學思方式研究起來之所以顯得如此複雜多歧，首先是因為現代學人經常忽略或遺忘了朱子認識觀的一個最基本的特質，就是朱子求知讀書的基本動機是學習所以

---

異。「認識」的含意廣，「認知」的含意窄，故以「認識方式」涵蓋「認知方式」。

為人處事之道。<sup>4</sup>而他從青少年期，為滿足此基本動機，而設定的求知為學的終極目標則是「效法聖人」。<sup>5</sup>對於朱子

---

<sup>4</sup> 陸象山所批評朱子的學問支離，主要是就其所謂知識外騖、內容複雜而言。現代學者所研究出來的朱子在「方法學」上的複雜分歧，與其意義有所不同，不宜混為一談。然朱子的學思內容與方式確實較複雜，此所以象山認為不如歸於易簡之道。本文則認為朱子之學，有其合內外的一貫之道，雖象山亦未能明白。有關討論，詳見於下文。

<sup>5</sup> 中文作品中，只有錢穆先生寫了一篇〈朱子論聖賢〉，《朱子新學案》（臺北：三民書局經銷，1971）；陳俊民寫了〈論朱子的「聖賢」人格理想〉，收入《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1993）；單純寫了〈朱熹與儒家的聖賢之學〉，收入《國際儒學研究》第3輯（北京：中國社會科學出版社，1997）；至於直接以「聖人」二字為題的，則只有筆者這兩年寫過的兩篇相關文字。另外范立舟、史小珍合寫了一篇，叫做〈朱熹聖人史觀的誤區〉登在《杭州研究》1997年第4期，重點在批判朱子的聖人史觀。錢先生的文章寫在二十世紀六十、七十年代的臺北，實在是個異數。二十世紀九十年代以前，中文世界基本上似乎是不研究聖人這個概念的。有趣的是，隔鄰日韓兩國研究這題目的倒比較多。例如：鬼頭有一[日]著，〈論語研究——朱晦菴先生的論證——至聖人之道〉，《皇學館論叢》第20卷2期，通卷115期（伊勢，1987；高潤生譯）；吾妻重二[日]，〈道學的「聖人」觀及其歷史特色〉，收入朱人傑主編《邁入21世紀的朱子學——紀念朱熹誕辰870周年，逝世800周年論文集》（上海：華東師範大學，2001）；고대혁[韓]著，〈朱子的教育論與聖人之教育性意味〉，《東洋古典研究》第4卷（1995，漢城）。西方的學者也寫了好幾篇，或以此為題來編輯朱子有關的言論。例如：Gardner, Daniel K. tran. *Learning to be a Sage: Selections from the Conversations of Master Chu, Arranged Topically*. (Berkeley: University of California Press, 1990.) Angle, Stephen C. "The Possibility of Sagehood: Reverence and Ethical Perfection in Zhu Xi's Thought", *Journal of Chinese Philosophy* XXV, 3. (1998, Honol

以及許多古人而言，只有聖人才代表了為人處事之道的極致，盡了上天所賜人性的最高可能，從而徹底合乎人性與天道。<sup>6</sup>這個基本的動機與目標，根本性地決定了朱子求知為學的方式。我們也必需從這個基本點出發，才能真正理解朱子認知與學習方式多樣而複雜的表現。

這個基本出發點，與主流的西方思想家及學者大為不同。希臘學者，從泰利斯(Thales)以降，多致力於宇宙本質的問題，亦即對於外在世界的客觀認識的問題。蘇格拉底、柏拉圖雖轉而以「認識自身」(Know thyself)為哲學的首要目標，然而其出發點則是徹底檢視自己所知為何，其終極目標則是透過理性去認識絕對的理相(Idea)或曰真理(Truth)。亞理斯多得為尋求真理加上經驗性的內容與邏輯的方法，然而其基本目標不變。希臘哲學家們由此決定了西方學術的基本走向。中世紀的學術以信仰而非學做人為中心，其學術方法則多以亞理斯多得為宗。現代哲學與學術繼承希臘的傳統，經過笛卡爾、霍布斯、洛克、康德等人的開拓，在認識論上尤

---

ulu.) Herman, Jonathan R. "To Know the Sages Better Than They Know Themselves: Chu Hsi's "Romantic Hermeneutics"", in Ching-i Tu ed., *Classics and Interpretations: The Hermeneutic Traditions in Chinese Culture*. (New Brunswick: Transaction Publishers, 2000.) 至於 Theodore de Bary 先生的有關研究，更早在二十世紀七十年代後期就已經出現了。

<sup>6</sup> 詳參拙著，〈聖人之書與天理的普遍性：論朱子的經典詮釋之前提假設〉，《臺大歷史學報》第三十三期（2004，臺北），頁 71-94。

為發達。而其中心關懷，依然是如何與是否有可能認識客觀真理，以及客觀真理是否存在的問題。

這種知識論的問題，與形上及宇宙論問題緊密相連，從而構成了西方哲學與學術的最核心的議題。中西現代學者，在深受這個大傳統的影響下，也莫不重視這個議題。學界對於朱子乃至中國傳統學術思想中有關認識或方法論的研究，也大多從現代的認識論與方法論出發，以比較發掘朱子及傳統認知或認識方法的基本特質。朱子以及許多中國傳統學者，確實也曾思考研究過相關的議題。其認識觀也同樣與其宇宙形上或世界觀緊密相連、一體難分。然而，傳統學者的求知學習並不以認知、宇宙形上議題為中心，也不以解決這些問題為目標。因此在比較研究時，就經常發生下面兩類問題。

首先是我們雖然在朱子的學思方法上發現大量可與西方學術作比較甚至類似的東西，然而這一切卻無法形成一個有機的聯合。許多學者發現朱子用了不少近似科學、理性、經驗、實證、邏輯、乃至詮釋學原則的方法來研究學問，卻無法解釋為何其學術的基本型態與內涵與西方學者迥異。另外一些學者，運用了西方認識論的知識，指出朱子在認識觀上與西方學術有許多基本的差異，然而卻又難以處理朱子的認識觀在許多方面又似乎與西方認知方法相似的事實。依筆者研究，朱子的認識觀一方面確實可與西方學者相通，一方面也具有其獨特的性質。而其有機的結合處，其實在於「學做

人」，尤其是學做一個理想的聖人以合乎天道這一點上。在朱子而言，「學做人」應當尊德性與道問學並重。在道問學這一方面，他所用的許多方法，一方面有其獨特性，一方面也經常與西方科學、理性的研究方法相類似。至於尊德性的「中國特性」則較明顯，然而其中也不乏可與西方倫理學所用的方式比較之處。所以若不從「學做人」這一基本出發點來研究，總不免發現朱子的學思方式甚為頭緒紛雜，沒有一個總的樞紐。

研究朱子的認知與學思方式所經常面臨的另一個問題是其認識方式背後的世界觀與笛卡爾、培根暨啟明運動以降西方的主流世界觀迥異，因而大為增加現代學者研究與認識它的困難。朱子的世界觀有四大基本特質：此世一元(*this-worldly and monistic*)、「循環演化」(*cyclic evolution*)、「生命化」、及「天理化」。他心目中的世界，「是一個有生命與靈性而處處相感通的整體，依循著天然而自然的道理，不斷地循環演化。」<sup>7</sup>這與以唯心或唯物、二元對峙、理性、本質(*substance*)化論述、進步、機械、原子論為中心的西方主流世界觀根本大異。其種種特性與希臘的世界觀距離稍近，與二十世紀以降，反傳統的哲學詮釋學、實驗主義、現象學、乃至部分後現代思想背後的世界觀距離更近。然而仔細研究起來，雙方仍然有根本性及整體性的差異。因此，要

---

<sup>7</sup> 詳參拙著，〈朱子世界觀的基本特質〉，《東亞近世世界觀的形成》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007）。

認識朱子的認識觀，就不能不跳脫現有西方哲學學派，尤其是主流的現代哲學學派的框架，進而深入探討其所內蘊的特質。

過去相關的研究非常多，但通常都未能注意到前述這兩大問題。限於篇幅，此處只舉馮友蘭、牟宗三兩家為代表。馮友蘭認為朱子的格物思想：將增進「客觀上各個具體事物的知識」與提高「主觀上的精神境界」混為一事，使「『明明德』不是從自己本身做起，而是從外物做起了。」並認為朱子與象山對於「窮物理」與「窮人理」之間「的關係認識不夠全面」。這使得「他（朱子）的意思在理論上有講不通的地方，在實踐上也有行不通的地方。」<sup>8</sup>然而，據筆者的研究，反而是馮先生從一開始便沒弄清楚朱子所窮的之理為何。對於朱子而言，格物所得之理，本來就是人「處物之理」，或曰事物對於人所呈現出的性質，以及人如何處理具這樣性質的事物之道理。在這個意義上，主客體、心物、內外、天人本來交融，自然之理與人文之理亦融合為一。<sup>9</sup>這不能簡單地用自笛卡爾、培根、康德以降，心物二分，主客體對立的西方現代認識論加以抹煞。而馮先生之所以未能認識及此，關鍵問題似乎正在於他未能從「學習為人處事」這

---

<sup>8</sup> 馮友蘭，《中國哲學史新編》第五冊（收入《三松堂全集》第十卷，河南：河南人民，2000），頁168-172。

<sup>9</sup> 參見拙著，〈朱子世界觀的基本特質〉以及〈聖人之書與天理的普遍性：論朱子的經典詮釋之前提假設〉。本文以下亦將作進一步的討論。

個基本點去看朱子的認識觀，以及未能跳脫出西方現代的主流世界觀與認識論觀點。

牟宗三先生對於朱子的認識觀持有類似且更進一步的懷疑。牟先生用所謂「外在知識」與「道德主體」，或「外延的真理」與「內容的真理」的區分，來析論中國哲學根本特性，與判分理學各家的高下得失。<sup>10</sup>他從康德式「外界知識」與「道德主體」二分的前提出發，認定朱子的道問學之路不行。<sup>11</sup>馮先生還認為「窮物理」與「窮人理」在張載式的「天地境界」上可以相通，朱子的格物補傳只要加上「此窮物理也，窮物之理所以窮人之理」一句話就可以說得通。<sup>12</sup>牟先生則根本上認為朱子的所有學思屬於靠知識來逼近義理的「橫攝體系」，與真正從性體與道體流出的「縱貫體系」有本質上的區分，以及無法跨越的鴻溝。<sup>13</sup>然而牟先生這種說法，也仍然在心與物、自然與人文二分，主與客對立的西方現代認識論與世界觀傳統下立論，未必有當於朱子認識觀之實情。

---

<sup>10</sup> 此分法見牟宗三，《中國哲學十九講》（臺北：學生，1983），頁 15-16，頁 20-43，又見於《心體與性體》（臺北：正中，1990），卷 1，頁 38-41，頁 44-51；卷 3，頁 48-49，頁 352-353，頁 476-483。

<sup>11</sup> 《中國哲學十九講》（臺北：學生，1983），頁 15。

<sup>12</sup> 《中國哲學史新編》第五冊，頁 172-173。

<sup>13</sup> 參見《心體與性體》卷 3，頁 48-49，頁 352-353，頁 476-483。

## 第二節 認識功夫的緣起與基本目標：學做人處事與希聖希天

學做人處事與希聖希天，對於傳統學人而言是儒學，而尤其是宋學的基本前提。然而此前提的重要性與複雜內涵，如前所述，卻幾乎為現代學人所徹底蔑視或遺忘。所以本文在此必需鄭重提出這個可能被許多現代學人視為不需要再研究的老議題，並指出唯有從這個中心點，我們才能將朱子各種的認識觀與生平學思大端及主張整合起來。

儒學各派莫不重視學習做人處事，並以一理想的聖人，而非佛家之佛或道家之真人，為做人處事的最高典範。然而各派心目中的聖人，以及凡人暨學者與聖人之間的關係之看法卻頗有不同。從其不同處，可以判分不同學派。理學家之基本特色，在於相信聖人可學。然而朱子所希之聖，乃至於所以成聖之道，又與其他理學家尤其陸王一派頗為不同，不能不詳加探討。儒道兩家皆重天道，然其而所以合於天道之說，則頗為不同。大抵儒家之聖人合天道與人文為一，道家則較偏於自然。理學家中，朱子希望天人兼盡，陸王則較以人道為中心。此種追求及特色亦同時反映於朱子的聖人理想之中。

朱子自青少年起，便以學聖人為人生暨學問的目標。他的大弟子黃榦所撰的〈朱子行狀〉，記載他「少長厲志聖賢之學，於舉子業初不經意。」<sup>14</sup>朱子到晚年時說：

某十數歲時讀孟子言「聖人與我同類者」，喜不可言！以為聖人亦易做。今方覺得難。<sup>15</sup>

可見他自年輕至老，都以做聖人為學習目標。他曾經說：「孔子曰：『吾十有五，而志於學。』只十五歲時，便斷斷然以聖人為志矣。二程自十五六時，便脫然欲學聖人。」<sup>16</sup>他一生最推崇孔子，其次推崇二程，而這三人對於他的意義，就是代表了人所能達到的最高明偉大的境界。此境界本為天賦，而唯有聖人能將其充分地實現；而聖人所達到的境界，在朱子來看，亦如天地之自然、博厚、高明，而為天道天德的體現。《近思錄》引周敦頤《通書》中所說的「聖希天，賢希聖，士希賢」，顯示了理學家的基本學習方向。其一切學問，皆為希聖希天之學。朱子說：

今須思量天之所以與我者，必須是光明正大，必不應只如此而止，就自家性分上儘做得去，不到聖賢地位不休。如此立志，自是歇不住，自是儘有工夫可做。

---

<sup>14</sup> [宋]黃榦，《勉齋集》（收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》，據元刻延祐二年重修本影印。北京：書目文獻社，1988），卷 34，〈文公朱先生行狀〉，頁 2。

<sup>15</sup> 《朱子語類》（臺北：正中，1970），卷 104，頁 1。

<sup>16</sup> 《語類》，卷 104，頁 11。

如顏子之『欲罷不能』，如小人之『孳孳為利』，念念自不忘。若不立志，終不得力。<sup>17</sup>

如此念念不休，欲罷不能，一心要將自家天性的最高可能充分實現，完成一個「光明正大」的我，成己成物，光明四達，這才是儒學的真本色。朱子自年少時便受這種「為己之學」與「聖人之學」所吸引，從而超越了功名利祿等世間的追求。他說：

某自十四五歲時，便覺得這物事是好底物事，心便愛了。某不敢自昧，實以銖累寸積而得之。<sup>18</sup>

這物事當指大道與義理而言。他所說「心便愛了」當指這些道理讓他心中產生「光明正大」等種種美好的感受。他自此日積月累，不斷地追求，逐漸達到極高的境界。然而對於朱子而言，求道學道與學聖人雖然是一件事，然而前者實不如後者更為親切：

先生因論蘇子由雲「學聖人不如學道」，他認道與聖人做兩箇物事，不知道便是無軀殼底聖人，聖人便是有軀殼底道。學道便是學聖人，學聖人便是學道，如何將做兩箇物事看！<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> 《語類》，卷 118，頁 9-10。

<sup>18</sup> 《語類》，卷 104，頁 9。

<sup>19</sup> 《語類》，卷 130，頁 19。

學聖人，則有一個具體的對象可供嚮慕。學道，一則不如此具體，二則容易走入歧途。朱子在求道的過程中，也曾長時間地信奉禪學，然而後來受到李延平的教導與聖人經典的啟發，才逐漸地重歸儒學。從此他徹底認識到與其在生命中追求一些高妙的道理，不如就眼前的每一樣事物求其處置實踐到恰到好處。而聖人的一言一行，正是做人處事的最高模範。捨去聖人的模範而自行摸索，不僅困難而且容易陷入自己為是的錯誤。唯有虛心求教於經典，仔細體貼聖人言行所蘊含的深刻智慧，並在生活中一一去實踐體驗這些道理的真實性，才是為學的正途。<sup>20</sup>

對於朱子而言，學聖人只是將我性命中天賦的做人道理發揮到徹底，從而實現天道與生命的極致。他對此有欲罷不能的感動：

蓋人之所以為人，道之所以為道，聖人之所以為教，原其所自，無一不本於天而備於我。學者知之，則其於學知所用力而自不能已矣。<sup>21</sup>

他體認到人生若不能如此，則人心不免危殆不安，生命也不免困頓多誤。不僅意義不充分，而且是問題重重。因此朱子在〈中庸章句序〉裏面，一開頭便說：

---

<sup>20</sup> 參見：拙著，〈合符於聖人之心：朱子以生命解經的中心目標〉，《新宋學》第三期（2004，上海復旦大學）。

<sup>21</sup> 朱熹，〈中庸章句〉，《四書集注》（臺北：藝文，1996），頁1。

中庸何為而作也？子思子憂道學之失其傳而作也。蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。其見於經，則「允執厥中」者，堯之所以授舜也；「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」者，舜之所以授禹也。……夫堯、舜、禹，天下之大聖也。以天下相傳，天下之大事也。以天下之大聖，行天下之大事，而其授受之際，丁寧告戒，不過如此。則天下之理，豈有以加於此哉？<sup>22</sup>

人生本來充滿了挑戰與苦難，個人的一生要處理得好已經非常不易。位置越高的人，所負的責任愈重，所要處理的事情也愈發艱難複雜。到了最高處，要負全天下的責任，此時一言一行稍有失誤都可能產生嚴重的後果，所以不能不「惟精惟一」，以求「繼天立極」，充分體現最高明而深遠的宇宙人生根本道理。人生既充滿了問題與挑戰，人類歷史更充滿了災難與衝突，做人豈能不講做人處事之學？如果希望成己成物以盡量造福人群，又怎能不以達到做人處事最高境界的聖人為學習目標？朱子生逢南宋初年的喪亂。他的父親朱松曾因力主抗金而去官，並常以未能盡臣子之責以恢復中原而自譴。朱松從婺源老家遷至閩北，其家甚貧而且因避難而屢遷。<sup>23</sup>朱子十四歲即喪父，其後寄人籬下。成家後子女眾多，自己也一生清貧。他在學術上的論敵甚多，在政治上亦

---

<sup>22</sup> 同上，〈中庸章句序〉，頁 1-2。

<sup>23</sup> 參見東景南，《朱子大傳》（福建：福建教育，1992），頁 1-32。

涉入甚深，處境複雜困難而又始終不得志，晚年甚至深受迫害。<sup>24</sup>如此充滿挑戰的一生，也難怪他要不斷地以為人處事的最高境界來要求自己了。從真實的人生經驗與歷史教訓中，朱子深刻認識到「人心惟危」，從而指出「道心惟微」。他看到唯有「惟精惟一」，才能將事事物物都處理得恰到好處，無過與不及，也就是「允執厥中」。他認為聖人在傳天下時，所叮嚀告誡的不過如此。天底下做人處事、待人接物的道理，也就盡於這一句話了。朱子種種復性、致中和、涵養察視、居敬、克己復禮、誠意正心的心地功夫，均本於此。

從這裡我們同時可以看到朱子心目中的聖人，是一個能負天下重任，無所不明白，將一切事物都處理得恰到好處的人。他說：

自古無不曉事情底聖賢，亦無不通變底聖賢，亦無關門獨坐底聖賢，聖賢無所不通，無所不能，那箇事理會不得？如中庸『天下國家有九經』，便要理會許多物事。如武王訪箕子陳洪範，自身之視、聽、言、貌、思，極至於天人之際，以人事則有八政，以天時則有五紀，稽之於蓍筮，驗之於庶證，無所不備。<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> 參見《朱子大傳》及余英時先生，《朱子的歷史世界》（臺北：允晨，2003）。

<sup>25</sup> 《語類》，卷 117，頁 22。

聖人對人情物理無所不通，無所不能。通曉天下一切事物，所以能將一切的大大小小的道理人物都安排處理得恰當。這是古聖人經綸天下的規模，載之於六經，見之於古史。朱子認為聖人極聰明，不只是聞一知十，而且是言入心通，只要他所見所聞的事物，都能明白該事該物對於人而言的性質意義，而有以處之。<sup>26</sup>必需是心量知識如此廣大，能力如此該遍之人，才能定天下國家的規模方向，制禮作樂，垂制度文教，而為百世所效法。這是朱子所相信的堯舜禹湯文武周公的道統，也是孔子所繼承並發揚其精義的大傳統。這是儒學大傳統中的聖人，不僅與佛、道兩家的聖人大為不同，與陸王學派但重成分不重分兩的聖人說也頗有不同。這其中或許有過於理想的部分，然而我們若觀察當今與歷史上大的政治及文化領袖所面對的問題之複雜困難，及其所需要的聰明智慧修養學識之深廣，也不禁不感慨如此人才極難得又極必要了。朱子的一切所學，實以認識並效法這樣的聖人為目標。

正因為如此，他接著前面那對段話，鄭重提出學者必需要博學。其為學方式與規模也因此與陸王之學大為不同：

[學者]雖未能洞究其精微，然也要識箇規模大概，道

---

<sup>26</sup> 《語類》載：胡問：「回『聞一知十』，是『明睿所照』，若孔子則如何？」曰：「孔子又在明睿上去，耳順心通，無所限際。古者論聖人，都說聰明，如堯『聰明文思』，『惟天生聰明時乂』，『亶聰明作元後』，『聰明睿智足以有臨也』。聖人直是聰明！」（卷 28，頁 10）此處「耳順心通」四字可見聖人所知者，主要是事物對於人而言的性質意義。

理方浹洽通透。若只守箇些子，捉定在那裏，把許多都做閑事，便都無事了。如此，只理會得門內事，門外事便了不得。所以聖人教人要博學！二字力說。須是『博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之』。『子曰：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」』

今公只就一線上窺見天理，便說天理只恁地了便，便要去通那萬事，不知如何得。萃百物，然後觀化工之神；聚眾材，然後知作室之用。於一事一義上，欲窺聖人之用心，非上智不能也。須撒開心胸去理會。天理大，所包得亦大。且如五常之教，自家而言，只有箇父子夫婦兄弟；才出外，便有朋友，朋友之中，事已煞多；及身有一官，君臣之分便定，這裏面又煞多事，事事都合講過。他人未做工夫底，亦不敢向他說。如吾友於己分上已自見得，若不說與公，又可惜了！他人於己分上不曾見得，泛而觀萬事，固是不得。而今已有箇本領，卻只捉定這些子便了，也不得。如今只道是持敬，收拾身心，日用要合道理無差失，此固是好。然出而應天下事，應這事得時，應那事又不得。學之大本，《中庸》、《大學》已說盡了。《大學》首便說『格物致知』。為甚要格物致知？便是要無所不格，無所不知。物格知至，方能意誠、心正、身修，推而至於家齊、國治、天下平，自

然滔滔去，都無障礙。<sup>27</sup>

必需「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」才足以明白天下的事理，以及古聖王經理天下、垂教於後世的規模。對於朱子而言，這些規模道理，莫不根源於人性，所以學問自然應當從「尊德性」、「為己之學」、「人倫之道」做起。因此他特別說「他人未做工夫底，亦不敢向他說。如吾友於己分上已自見得，若不說與公，又可惜了！」可見他認為做人處事以及一切人倫政治社會的道理，必需原本於個人對於生命意義的真實體驗。就道理的根源而言，他所教與陸象山幾乎無差別，這也是兩者都同屬理學正宗的最重要原因。然而朱子認為真要處理好人間種種事物，只有個人生命的體驗，卻沒有多方面豐富的知識是不行的。更何況，要深入個人生命的意義，其實也有賴於增廣見聞與多方歷練。在這一方面，他非常強調「道問學」。並明白指出若不能博學、明辨並付諸篤行，則不足以認識天下事理豐富廣大的內涵，而將限於一己所得，不能真正上達，這就與陸王之學大不同了。此處他明白指出：「學之大本，《中庸》、《大學》已說盡了」。《中庸》告訴人一切為人接物的道理出於人性，是人心人性無過與不及、恰到好處的狀態。《大學》告訴人要從格物致知做起，以我「虛靈不昧」的心，將事事物物仔細觀察、體會、問辨、思量，從而認識事物對於我所呈現出來的道理。並且不此為足，一次又一次地，不斷循環

---

<sup>27</sup> 《語類》，卷 117，頁 22-23。

深入地，去努力認識世間這一切本來一體關連的道理。朱子此處所提出的，其實是一個天人、內外、人我、主客體、知行、學思、過去與現在交織成一體的知識體系。而其核心，則是從學做人到學做聖人。朱子說：

學以求為聖人，不以是為標的，則無所望走而之焉耳。<sup>28</sup>

聖人千言萬語，只是要教人做人。<sup>29</sup>

古之學者，始乎為士，終乎為聖人。此言知所以為士，則知所以為聖人矣。……顏子曰：「舜何人哉，予何人哉。」孟子所願則學孔子。……則士之所以為士而至於聖人者，其必有道矣。<sup>30</sup>

學者是學聖人而未至者，聖人是為學而極至者。只是一箇自然，一箇勉強爾。<sup>31</sup>

這是他整個學問的中心，也是他教學的中心。不明白這一點的豐富內涵，則無法認識朱子的認識方式。

學做聖人，其實是宋代理學的大傳統，也稱之為聖學。在此學未興起之前，中國的一流人物往往以學佛為生命的終

---

<sup>28</sup> 《朱文公文集》（臺北：台灣商務，1980），卷 75，〈林用中字序〉，頁 14。

<sup>29</sup> 《語類》，卷 121。

<sup>30</sup> 《文集》，卷 74，〈策問〉，頁 4。（此文作於同安）。

<sup>31</sup> 《語類》，卷 21，頁 4。

極意義。經過胡瑗、孫復、范仲淹、周敦頤、二程，張載等人的倡導，希聖希賢的新學風才逐漸興起。然而從學佛到學聖人，一方面固然是思想史上的根本大變化，一方面在精神與修學方法上卻是一脈相承。唐以前認為聖人是天所生成，不能力學而至，到了宋人才開始認為聖人可學。這其實繼承了佛學中人皆可以成佛，人人都可以完成其「本性」（佛教徒稱之為佛性）中之最高可能的思想。二程與朱子早年均汎濫於禪學十餘年，而後轉入聖學。理學家常說禪學與聖學在心法上所差不過毫釐，其間的消息可見一般。學佛的重點在於明心去染執，然而學聖人則不僅要明心去染執，還要出而應天下事，即所謂齊家、治國、平天下及一切人倫與人世種種。既然要應天下事，就不能不懂天下事，所以格物致知之學不能不講。在朱子看來，若不能在主客體內外交融的實際人生處境中學做人，則一切的知見，畢竟空疏偏頗。格致所窮格的其實就是如何誠正修齊治平之道，修身所修的是在家國天下中處事應物之身；此八者其實是同一件事，不能割裂。而其統合之處在於修身，所謂「壹是皆以修身為本」，也就是學做人。如此的聖學，其基本內涵正是士希賢、賢希聖、聖希天。其心境學問一層又一層地高上去，而其終極境界在於效法天地之廣大、博厚、自然、高明。聖人正是這種學問的最高代表。朱子說：「凡所謂聖者，以其渾然天理」，對於朱子而言，聖人之所以為聖人，正在於他能夠達到與天地之道完全合一的境界。這與佛家及陸王學均頗為不同。

朱子由佛學而轉入聖學，其求知方式也由以心性功夫為主轉而兼重法天及研尋聖人的一言一行之精義。聖人所代表的正是明心復性以及法天的極致，若要落實此學，不蹈空虛，就必需以聖人的具體生命為學習的最高典範。綜合言之，對於朱子而言，此學實以學做人為中心，以存心養性與法天為下手處，而以學聖人為具體目標。他的一切知識學問，都以此為中心；他的求知方式，也必需以此為中心來認識。這絕非以知識、學問、或任何一種事業為中心的學問，自然也難以用現代通行的學術分類或方法論去理解。

### 第三節 朱學知識的源頭與基本性質：全生命的心性之知

朱子的學問以學做人與希聖希天為中心，他同時相信一切做人的道理源自人心人性，其求知方式乃以心性之學為本。他所企圖認知的對象，範圍雖可以開拓至極廣，然而基本上是人的心性以及由此心所照見感知的事理。這種知識的基本特色是以心感知事物對於人而言的性質，並從而認識人如何「對應處理」事物之道。它首先是對事物產生一種「心物交融之知」，而同時根據心中所感而為此知自然內具的標準與要求，去認識如何處物之理。就源頭上而言，此種不離於人心人性的知識，與陸王之學十分相近。然而朱子更強調主客、內外、天人的一體性，與陸王之學之偏於人的內在主體性有所不同，是以最後所成知識體系之規模及其內在組織

暨性質亦大為不同。可是若從現代認識論的觀點來看，無論程朱陸王之學所得之知識均屬於一種心物、主客體、自然與人文交融的知識。其所重既非純客觀的知識，亦非純主觀的思維或唯心的「道德主體」知識。其性質與我們所習知的各種「現代知識」有根本性的不同，值得我們仔細研究。

### 甲、大學之道：融合心物與主客體的「明明德」

最能夠表現這種知識的源頭與基本性質的，莫過於朱子的《大學章句集註》一書。朱子平生教人為學最看重《大學》，在那千錘百鍊的〈大學章句序〉中，他開頭便說：

《大學》之書，古之大學所以教人之法也。蓋自天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性矣。然其氣質之稟或不能齊，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。一有聰明睿智能盡其性者出於其間，則天必命之為億兆之君師，使之治而教之，以復其性。此伏羲、神農、黃帝、堯、舜，所以繼天立極，而司徒之職、典樂之官所由設也。<sup>32</sup>

明白提出一切人倫的道理源於人性，而人人均有仁義禮智的「天賦善性」。此天賦的善性雖然未必人人能認識、能實現，然而此天性其實深藏在每一個人心中。朱子並且認為，一旦有聰明睿智者能夠充分認知並實現其本性中善的可能，因其所造之德性光明偉大，一切所做所為能得他人的佩服敬

<sup>32</sup> 朱熹，〈大學章句序〉，《四書集注》（臺北：藝文，1996），頁1。

重，於是便自然成為眾人的領袖與老師，以政教禮樂引導大家認識自己的天性，建立一個合乎人性需要及文化理想的社會，從而恢復人民本性中的光明。這番話在政治上或許有過於理想化的地方，然而由之可見，朱子理想中的社會與政治，實企圖以天賦於人的根本特質與需求為基礎。至於人如何能認識自己本性的真正需要呢？朱子認為，「人心惟危，道心惟微」，一般人除非懂得保守天賦的善性與道心，將難以處理好自己的生活，因此有賴聖賢的教化與指導。而他所希望提倡的學問與教育，也是以聖賢的人格為中心的「人性教育」：

人生八歲，則自王公以下，至於庶人之子弟，皆入小學，而教之以灑掃、應對、進退之節，禮樂、射禦、書數之文；及其十有五年……而教之以窮理、正心、修己、治人之道。……而其所以為教，則又皆本之人君躬行心得之餘，不待求之民生日用彝倫之外，是以當世之人無不學。其學焉者，無不有以知其性分之所固有，職分之所當為，而各俛焉以盡其力。此古昔盛時所以治隆於上，俗美於下，而非後世之所能及也！<sup>33</sup>

所謂「其所以為教，則又皆本之人君躬行心得之餘，不待求之民生日用彝倫之外」，說明瞭此學實以「做人處事」為中心。而其具體步驟則首先是從小學習在家庭、社會上待人接

---

<sup>33</sup> 同上，頁 1-2。

物的禮節及人生基本技能。而其菁英階層，則當進一步學習如何正心、修身並認識人世間一切道理的源頭與究竟。這一切的教育與知識，均指向「知其性分之所固有，職分之所當為」。亦即以學習如何完成一個真正而理想的我，找到自己在社會上可盡應盡的位份及工作為目標。這種教育，基本上是在一種心物、主客體交融的情境下進行。在待人接物的躬行實踐中，在師長與聖賢的人格示範中，人心逐漸認識到自己生命的真正嚮往，從而明白自己天性所本有的「德性」，以及人生的職責。關於人性中本有的德性，朱子認為人性中最重要的就是「仁義禮智信」這五種常道。能實踐這五常的，活得才像個人，否則不免是人我皆不喜的小人。人生與社會、政治的一切，都不能離開這個基本原理。因而學習與教育最重要的目標，便是讓人認識自己本性中的光明德性。關於如何完成人性，現代人或許有非常不同的意見。然而由前述的〈大學章句序〉，朱子心目中知識與學問是以實現人性中最深切的需要以及最良善的可能為目標，應無疑問。

這種知識的基礎，在於認識自己本性的真正是非好惡，也在於清明地認識我們所接觸的事物對於人的意義。朱子不追求絕對客觀，如西方科、哲學傳統所尋求的對於事物本質的知識。所以不會有脫離了研究者的真實人生或其身心的親切感知，而以課題的自身性質為定義與範圍的各種現代物理、生物、地質乃至社會文化界的種種專門研究。他也不追求對於上帝、靈魂或道德主體的知識。因此也不會產生如西

方的神學或道德形上學一類的研究。朱子的認知對象，是人與世界相接時，人的感受以及物對於人所呈現出的性質。他所要問的問題是如何才是最好的為人處事的作法。朱子認為，只要我心清明，則事物對我的意義（所謂感），及我是否恰當地回應了我所接觸到的事物（所謂應），我心自然明白。換言之，人心是一切為人處事，或曰人文，道理的最佳權衡。

朱子稱這個能認知的心為「明德」，並指出追求為人處事的義理之知的最佳途徑在於明此「明德」。朱子註《大學》首句「大學之道，在明明德」時說：

大學者，大人之學也。明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。<sup>34</sup>

他認為人心本來虛靈，自有其安與不安，故能知善知惡。此心與物相接時，自然能認知物的性質而有所回應，故曰「以具眾理而應萬事者也」。至於此心為何就能認識物的性質而有以處之，這背後涵有一個「天人一理」的假設。是即認為天地自然與人身人心為一體，其所具有的一切道理本為一

---

<sup>34</sup> 朱熹，《大學章句》，收入《四書集注》（臺北：藝文，1996），頁1。

個。人心於天地之間最為靈明，故能認識天地之間一切的道理，而此道理與我生命與心靈之運作所依循的道理並無二致。<sup>35</sup>所謂做人處事的道理與天地自然的道理，也只是一個道理。「士希賢、賢希聖、聖希天」，做人處事要效法聖人，而聖人的一切道理，其實來自並效法天地自然。此處所說的明德，就其為人的本心而言，實同於陸王，然而就其「具眾理」而通於天地自然而言，則不為陸王所喜言。

落實到人生上，朱子所謂「眾理」，依其所註《大學》的文理以及《語類》的說明，重點首先是本於天性而可知的做人處事的道理。《語類》載：「明德，謂本有此明德也。『孩提之童，無不知愛其親；及其長也，無不知敬其兄。』其良知、良能，本自有之，只為私欲所蔽，故暗而不明。」<sup>36</sup>孩童知愛其親，這是孩童的本能與人性最深切的需要，也是人道與愛心的開始。孩童時期若不能正常地愛其親人，則其人格通常會發生重大的缺陷，而造成日後與人及世界相處的嚴重障礙。換言之，此知其實是一種深切的生命及本能需要，既不屬於客觀的科學理性知識，也非道德主體意識，而是朱子所謂的天地所賦於我的「生生之德」，亦即仁心與人道的泉源。孩童之知愛其親與父母之知慈其幼，都是「人之所得乎天」的人心本來具有的「知識」及道理。只要人性未受障蔽扭曲，保持「虛靈不昧」的狀態，便自然具此

<sup>35</sup> 參見拙著，〈朱子世界觀的基本性質〉，並詳見下節的分析。

<sup>36</sup> 《語類》，卷 14，頁 15。

良知良能。此說初看亦同於陸王，惟其所言，不偏於人的主體性，而通於天地萬物生生之德。

從現代知識論的觀點來看，朱學之知識當屬一種「主客體」與「心物」一體交融之知。孩童知愛親人，基本上是在做為所謂主體的孩童與做為所謂客體的親人相接觸時發生。一開始，孩童尚不知有所謂主體或客體，他只是要融入一個讓他覺得身心溫暖、舒適、安全的環境。而父母親人其實也深深享受與子女融為一體之感。這種「主客體」交融一體之感，正是程明道在〈識仁篇〉中所說「仁者渾然與物同體」在生命中的根源。仁道源於主客體交融之感，此知又如何能分主客體、心物？此感發於人性，固然以情感的需要為主，然而其中未嘗沒有「身體」及「物質」層面的需要與感覺。孩童之愛父母，與父母之慈子女，都屬於全生命的活動，而不能截然將心、身或心、物分開。在朱子乃至大多數古人看來，此感此知只是「性分」之所必然，而無所謂唯心、唯物、道德情感或道德理性等二元對立的問題。<sup>37</sup>

理學家與許多古人教人盡量甚至無條件地孝愛其親人，雖可能產生流弊，然而其重點其實在於維繫人類愛人的能力，教人在任何狀況下都不能失去「人性」。孩童同時需要兄長的保護照顧，也自然會敬愛能保護照顧他的兄長。小孩

---

<sup>37</sup> 嚴格言之，陸王學亦非主客、天人或心物二分，只是其學問好言內在本心，不喜外求，故偏於人心之主體性。若論其思想源頭，則仍在儒學天人萬物一體的大範圍內，與西方之唯心論或理性論大不同。

若自幼與兄長衝突，則對其人格發展與人際關係也同樣頗為不利。朱子所謂的「明德」，所指的首先是人類為求其人格健全成長，所天生具有的「良知、良能」。<sup>38</sup>可以說是天所給予我們的生命及群性本能，也可以說是人類所自然具有，從人性與靈性所發出的深切需求。這種認知能力既出乎天性本能，又自然合乎天然界的道理，所以說是「以具眾理」。其認識方式既不需要科學、理性等客觀分析的頭腦，也不需要內視返聽，或訴諸超越情感經驗的「實踐理性」，而是心物、主客體、人文與自然合一，情感與意志交融的認識方式。從這種未被傷害障蔽或超越了傷害障蔽的良知良能出發，人心才能得到真正的平安喜樂。所以說明明德是《大學》始教，而「虛靈不昧」的本心則是一切為人處事道理的根源。

朱子對於明德的詮釋，其實深受佛學與道家影響，然而其中「以具眾理」一句，卻保留了儒學的本色。佛家與道家均講究虛心、明心、去染、大清明、無我、無執的心地功夫。佛家認為必需做了這樣的功夫，才能認識到自己本心本性的實相，而不再執著於世間種種生滅無常、起人煩惱的事物。道家則認為必需有此功夫，才能虛無因應，順乎大化之自然。朱子同樣主張虛心、靜坐、去染執、體驗「未發之謂

---

<sup>38</sup> 這種價值觀誠然與傳統社會根深蒂固的宗族與家族結構，以及明辨上下尊卑長幼的社會秩序觀有密切關係。然而即使離開傳統的社會結構，愛親敬長兩者，依然有其極深刻的人性基礎。

中」等修養功夫，他也主張應該因應自然。然而他卻認為人性中自然有「仁義禮智」、饑食渴飲等不可磨滅的「實理」。此實理得自於天地生生不息的德性。生而為人，既不能不飲食男女，也不能抹煞愛親、敬長、仁民、愛物等真實情感與道義。所以他特別提出「以具眾理」這四字，以有別於佛老之學。明德屬心，此心之體，即所謂性，此心之用，即所謂情。<sup>39</sup>「以具眾理」是說心中本具此性此理，而明德之「應萬事」就是情。這番明明德的功夫，一則與佛老的心性功夫相通，一則提出儒家的性情之教。從儒學立場而言，可以說是兼取雙方之長。

於此同時，朱子所謂之明德良知通於天地萬物之性，此思路與現代心理學之通於物理、生物、社會諸學之理路類似，而具有一定的物質基礎。相較之下，陸王之學單言本心，與現代自然社會諸學問之關係則較遠。換言之，理學家雖莫不受到佛家唯心論以及道家空靈說之影響，朱子之學實較能接近心物、內外、物我、天人合一之理想。

這種知識的本源既然是心性之學，其重點自然放在此虛靈清明之心所照見的萬事萬物之理。從朱子的世界觀來看，心物本為一體，此心所照見，其實是心物交融且交感而生的知見；究竟而言，並無所謂內外主客體之分。更何況儒、道

---

<sup>39</sup> 《語類》（卷 98，頁 7）：問「心統性情」。曰：「性者，理也。性是體，情是用。性情皆出於心，故心能統之。統，如統兵之『統』，言有以主之也」。

兩家均強調無我、物我一體及與天地宇宙合一的境界，在此種境界下所得的「真知」，就更無所謂內外主客體的分別了。在此，我們必需注意就儒道兩家的傳統而言，身心性情其實是與天地宇宙一體的。孔孟相信天命天道，《易傳》、《中庸》講天人合一，北宋理學諸大儒尤其相信萬物一體，天人一理。道家的真人則「乘天地之正、御六氣之變」，「與天地精神相往來」。他們所追求的，其實是一種與天地造化合一的境界與真知。因而此心愈空明，愈能照見萬物的實相與底蘊。<sup>40</sup>從現代知識論的觀點來看，其所知似乎不能離開個人的主觀，然而就古人而言，由於講究身心修養提昇，以及虛心「觀物」的態度，絕非個人主觀的意見。當然，若以之與科學研究相比，其所謂虛心觀物之所得，卻又常與個人的修養境界不可分。我們只能說，這種心性之學的認識方式，其所得的「常性」建立在人性與天道有常之上。然而個人的修養與學力不同，使其對於人性與天道的認識也不免不同。宇宙無限深奧，人心亦似乎如是。主客體、心物合一的知識，其問題確實在此，然而此種認識方式對於人性與天道之於人的意義之認識，卻又大有現代學術所不及之處。

## 乙：通乎心物內外的「格物」說

---

<sup>40</sup> 佛家主張阿賴耶識與宇宙同體。此身心暨山河大地皆幻，而畢竟無分別。其世界體系宏大，與此有同有異，不宜並為一談。

本於明德，乃可以進而「格物」。「格物」一說，誠如朱子自己所一再提出，實為其為學求知的最要法門。本節將仔細分析格物說以發明其所指向的知識之性質及其源頭。〈大學格物補傳〉曰：

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。<sup>41</sup>

「蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理」一句，與明德說之「虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也」相應。所謂「蓋人心之靈莫不有知」，是指人性當中本有，遇物而發的做人處事的知。朱子曰：

蓋人心至靈，有什麼事不知，有什麼事不曉，有什麼道理不具在這裏。何緣有不明？為是氣稟之偏，又為物欲所亂。如目之於色，耳之於聲，口之於味，鼻之於臭，四肢之於安佚，所以不明。然而其德本是至明物事，終是遮不得，必有時發見。便教至惡之人，亦時乎有善念之發。學者便當因其明處下工夫，一向明將去。致知、格物，皆是事也。……人心之靈莫不有知，所以不知者，但氣稟有偏，故知之有不能盡。所

---

<sup>41</sup> 《大學章句》，頁6。

謂致知者，只是教他展開使盡。<sup>42</sup>

所謂致知，只是將人性中本有，遇物自然發出的知見，推至極致處。朱子認為人心至為靈敏，本來知道是非好惡。若非稟性偏頗，或慾望擾亂自身原本的清明，則自然知道自己本心本性真正要的是什麼。所謂格物致知，重點是在認識我心與物相接時，此心真正要的究竟是什麼，不達「至善」絕不休止。一切做人處事的道理從這裡開始，而所謂窮理，窮的便是心與物相接時，此心究竟所好為何的道理。而朱子的格物致知之教，便是要教人認識真正的自己，或曰自己的本心本性。此事本乎明明德，而人心之靈，必然要求它止於至善。<sup>43</sup>此說內外物我兼顧，與陸王之學之較偏於內與我頗有不同。

---

<sup>42</sup> 《語類》，卷 14，頁 13。

<sup>43</sup> 以現代的觀點來看，朱子這套格物致知的觀點，似乎表現出一種強烈而主觀的道德判斷觀點。現代的人類學、歷史學、社會學、乃至其他各種人文學術莫不告訴我們不同文化的道德標準十分歧異，其背後的宗教、社會經濟、政治等因素也都極為複雜。現代知識份子一般也都懷疑人類具有如朱子所謂的人心似乎皆同，人人的本心均可認識的義理之知。然而在朱子而言，他所企圖訴諸的是一些人性中最普遍而深切因素，雖在「夷狄」乃至「禽獸草木」中均可見到的生生之德，或曰生命的普遍道理。這與各種文化乃至個人價值觀點的歧異未必衝突。而且他還企圖用「理一分殊」及「理氣不離不雜」來解釋人世間各種殊異的現象。在朱子看來，個人乃至各社會的「氣質」雖然非常不同，然而人性中至善的標準終究只有一個。找不到或不符合「至善」，終究會產生「人心惟危」的問題。他所謂的格物致知，就是要

本於此心明處的格物致知，在朱子看來，首先表現於見父母知愛，見兄長知敬的良知。推而擴大至於治國平天下，則有如《大學》章句序一開始所論述的古代聖王本諸良知自性的實踐而認識到的制禮作樂、治國平天下等一切道理。朱子認為一切人文的道理源於人性深切的需求，立基於天生的良知良能。正因為它是心中本具的良知性理，所以並不需要使用任何科學、系統、實驗、理性、邏輯分析的方法，便可以直接「即物而窮其理」。所謂格物窮理，其重點是在認識自己生命與情感的深切需要，明辨各種事物對人的真實意義，從而判定一切事物的價值，並進而安排處置之。對於朱子而言，窮理之事雖立基於良知良能，卻不止於孩童的良知良能，這與陽明學又大為不同。〈格物補傳〉曰：「惟於理有未窮，故其知有不盡也」。這是說事物的道理甚深甚廣，心靈所蘊含的知的能力與範圍亦深廣，必需窮格事物精微而深遠的內涵，才能盡識人心所本具之知。換言之，良知也有待與事物不斷地交接感應，才能充分發露其中的精微奧妙，而其所得即所謂性理。所謂「蓋人心之靈莫不有知」一句，實兼指本源之良知與此深微廣大的性理之知而言：

問：「『因其已知之理推而致之，以求至乎其極』，是因定省之孝以至於色難養志，因事君之忠以至於陳

---

明白人性中至善的標準何在。朱子這種觀點的是非得失牽涉極為複雜，也不屬於本文的討論範圍。此處僅就其迥異於現代觀點處，加以比較說明。

善閉邪之類否？」曰：「此只說得外面底，須是表裏皆如此。若是做得大者而小者未盡，亦不可；做得小者而大者未盡，尤不可。須是無分毫欠闕，方是。且如陸子靜說『良知良能，四端根心』，只是他弄這物事。其他有合理會者，渠理會不得，卻禁人理會。<sup>44</sup>

物莫不有理，人莫不有知。如孩提之童，知愛其親；及其長也，知敬其兄；以至於飢則知求食，渴則知求飲，是莫不有知也。但所知者止於大略，而不能推致其知以至於極耳。致之為義，如以手推送去之義。凡經傳中云致者，其義皆如此。<sup>45</sup>

良知良能固然是一切性理之知的源頭，然而天下事情極其深微複雜，做人處事，不能只說本乎良知我當孝當忠，而必需進一步講求處理各種事物的道理。而一切的講求研尋，亦不外於虛靈不昧的「明德」所可知。人生在世，自己心中是否光明平安，其實如人飲水，冷暖自知。而人對於他人，尤其是親近之人或政治上的人物的一言一行，也通常是極為敏感。在內裏而言，稍有虛偽做作，壞心惡意，自己固然知道，別人也遲早有所感受。對外而言，處事若不能仁義公正，周全詳密，也必然要出問題。家庭的不和，政治的衝突，莫不種因於此。換言之，人對自己及他人的做人處事是否得宜，本來深具認識力與批判力。稍有不合，人心本有能

---

<sup>44</sup> 《語類》，卷 16，頁 7。

<sup>45</sup> 《語類》，卷 14，頁 8。

力知道。如果不被私欲或偏見所遮蔽，本來可以窮格做人處事之理，從而盡乎「人心之靈」所本具之知。這就是朱子所謂格物致知，也就是明明德。然而一般人往往不能推盡至極處，所以內而不能心安，外而處事多誤。小之於個別舉動，大之於事親、齊家、治國，都經常犯下各種錯誤。於是放眼望去，個人、家庭、國家、天下都是一片問題，人生甚為苦痛煩悶，此所以朱子認為格物致知、為人處事之學不能不講，而且必需裏外、小大、物我兼盡。

由上述的分析可知「惟於理有未窮，故其知有不盡也」中所謂的理與知，都應當用做人處事的道理及心靈所體會照見之知來理解。否則，若以現代知識論的立場而言，此句的意思必然不通。首先是外物之理實在無法窮盡，其次是如馮友蘭所認為的外物客觀具體之理與心靈的主觀境界並無直接關係。這裡涉及了兩個現代學界在研究儒學知識論時所經常提出的關鍵問題：首先是朱子所謂對於物的知識，或所謂做人處事的知識，是否全部是一種倫理道德性的知識？<sup>46</sup>其次是朱子的知識論是否混淆客觀知識與道德知識？這兩個問題，又顯然有密切的關係。

---

<sup>46</sup> Allison Harley Black 在 *Man and Nature in the Philosophical Thought of Wang Fu-chich* (Washington: U. of Washington P., 1989)一書中特別指出現代學者習於將 intellectual 與 moral knowledge 分開，然而這一點在研究如王夫之這樣的儒者時，將遭到很大的困難。見頁 181。

要回答這兩個問題之前，我們必需更進一步分析朱子求知的範圍、性質與方式。朱子學問範圍之廣，為人所週知。大抵而言，他確實做到了「即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之」。這就使許多學者產生了錯覺，認為朱子希望窮究天下萬物客觀的道理，以完成其道德上的目標。或者說是「橫攝地」窮究古聖先賢的言行，從而用其知見去追求聖境。<sup>47</sup>可是對於朱子而言，根本就無所謂離開自家心性的對於萬物或聖賢的知見。朱子曰：

此一書[《大學》]之間，要緊只在『格物』兩字。……本領全只在這兩字上。又須知如何是格物。許多道理，自家從來合有，不合有。定是合有。定是人人都有。人之心便具許多道理：見之於身，便見身上有許多道理；行之於家，便是一家之中有許多道理；施之於國，便是一國之中有許多道理；施之於天下，便是天下有許多道理。『格物』兩字，只是指箇路頭，須是自去格那物始得。只就紙上說千千萬萬，不濟事。<sup>48</sup>

學者之要務，反求諸己而已。反求諸己，別無要妙。《語》《孟》二書，精之熟之，求見聖賢所以用意

<sup>47</sup> 牟宗三，《心體與性體》，卷三。

<sup>48</sup> 《語類》，卷14，頁5-6。

處，佩服而力持之可也。<sup>49</sup>

「物，猶事也」，所謂格物，就是窮究如何處事。而如何做人處事的許多道理，「自家從來合有」，是人心中本具的道理。人每天面對自己的心，處理身家國所遇所見各種事物，時時刻刻都必需格物；用人本來就有的良知明德，去窮盡心中本有是非好惡。而所謂讀聖賢書，是要反求諸己，以我心去體會聖賢如何做人處事，以發明我心中本有的道理，從而使我心與聖賢之心「若合符契」。<sup>50</sup>若是離開了心性之學，而在「紙上說千千萬萬」，當然無法真正學會如何做人處事。總而言之，對於朱子而言，天下一切的道理，莫不源自於人心人性，而我心之靈自然能夠認識之。這種待人處物之知，在我心與物交接之際而生。既非純粹客觀地認識外物，亦非純任主觀地價值判斷，而是以我觀物，認識萬物對於人的意義。這個過程中，學者的確認識了萬物之於人的性質，所以不能說他所認識純屬「倫理道德」之知。現代意義，可以脫離人的「客觀知識」，在朱子的認知體系中，並不存在。他所研尋的「做人處事」之理，又都針對具體事物而發；所謂可以脫離所處的經驗對象的超越性的「道德知識」，也絕然不在他的思想體系之中。因此，所謂「混淆客

<sup>49</sup> 《朱子年譜》（臺北：世界，民 51）卷之一上，〈與內弟程洵帖〉，頁 7。此帖《文集》未收入，詳參東景南，《朱熹佚文輯考》（南京：江蘇古籍，1991），頁 10。

<sup>50</sup> 參見拙著，〈合符於聖人之心：朱子以生命解經的中心目標〉，《新宋學》第二期（2003，上海復旦大學）。

觀知識與道德知識」之說，只是從現代的分類體系去看朱子。從朱子思想的內在理路而言，並無這樣的問題。

然而關於物理與人心的關係，或曰「外物」與內心的關係。即使當時來學者，亦不能不有所疑。《語類》載：

問：「格物須合內外始得？」曰：「他內外未嘗不合。自家知得物之理如此，則因其理之自然而應之，便見合內外之理。目前事事物物，皆有至理。如一草一木，一禽一獸，皆有理。草木春生秋殺，好生惡死。『仲夏斬陽木，仲冬斬陰木』，皆是順陰陽道理。（砥錄作「皆是自然底道理」）。自家知得萬物均氣同體，『見生不忍見死，聞聲不忍食肉』，非其時不伐一木，不殺一獸，『不殺胎，不妖夭，不覆巢』，此便是合內外之理。」<sup>51</sup>

此處朱子指出人心可以認識所謂外物之理。如草木春生秋殺，禽獸好生惡死。人何嘗不好生惡死，認識了這狀況後，自然生出同情之心，而喜歡配合順應此天然之道理。人內在有好生與陰陽生殺之理，天地自然也有好生及陰陽生殺之理。兩者實為一理，所以人心自然願意配合。這裡首先是說人心可以認識及因應外物之理，所以內外可合。其次進一步說人生之理與天地之理是一個道理，所以內外之理不二。前者是就心與物交接的層面說，後者則進一步表現了他天人合

---

<sup>51</sup> 《語類》，卷 15，頁 12。

一的世界觀。前者是說為人處事當本乎我心以因應物理，後者是說此身心與天地本為一體，其理自然為一。朱子的格物說，實同時包含這兩個層面。這種認識觀與世界觀與現代心物、天人二分的觀點迥異，其對錯得失姑且不論，但至少不能用現代的分類系統去理解。

朱子所窮究的一切天文物理及萬事萬物的知識，其實都環繞著為人處事的目標而來。而他同時相信萬物一體，所以一切的天地自然之理與人生的道理本為一種道理。觀己可以知物，觀物也可以知己。己、他，人、物的道理，全都可以相通。因為要處天下事，所以要窮究天下事物之理。<sup>52</sup>此所謂窮理，並不離前述「為人處事」的基本目標；而其窮格的方法，也就不離開以我心去體會感受此事物對人的究竟意義為何。因此，所謂「即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之」，實即透過我心中已明白的關於為人處事的道理，進一步去探求尚未明白的道理，在此過程中，心性的精微奧妙也被一步步開啟。他說：

說窮理，只就自家身上求之，都無別物事。只有箇仁義禮智，看如何千變萬化，也離這四箇不得。公且自

---

<sup>52</sup> 至於是否窮究至極，則要看我們用的是理學的，或是現代乃至其他的標準。從理學的標準而言，所謂「以求至乎其極」，是對於如何修身、齊家等做人處事的道理認識到極致。就這一點而言，朱子確實是幾乎窮格了當時一切有關修、齊、治、平各種學問知識。然而從現代的標準而言，朱子連水的組成與水在什麼情況下會結冰這類問題都似乎未能徹底窮格。朱子心中顯然自有其迥異於現代的知識標準。

看，日用之間如何離得這四箇。<sup>53</sup>

明德，如八窗玲瓏，致知格物，各從其所明處去。今人不曾做得小學工夫，一旦學大學，是以無下手處。今且當自持敬始，使端確純一靜專，然後能致知格物。<sup>54</sup>

一切的格物窮理，不離自心自性。而所謂仁義禮智之理，也只是人自身在做人處事中處處可見，無法遠離的基本原則。這種格物窮理的辦法，內外主客體打成一片。這與現代學術所主張盡量分離研究者的心性與生命狀態，而追求以研究對象為定義的純粹客觀知識，有根本性的不同。《語類》載：

問：「是非本吾心之固有，而萬物萬事是非之理莫不各具。所以是非不明者，只緣本心先蔽了。」曰：「固是。若知得事物上是非分明，便是自家心下是非分明。程先生所以說『纔明彼，即曉此』。自家心下合有許多道理，事物上面各各也有許多道理，無古今，無先後。所以說『先聖後聖，其揆則一』。<sup>55</sup>

「蓋義理，人心之固有。苟得其養而無物欲之昏，則自然發見明著，不待別求。格物致知，亦因其明而明

---

<sup>53</sup> 《語類》，卷 14，頁 6。

<sup>54</sup> 《語類》，卷 14，頁 2-3。

<sup>55</sup> 《語類》，卷 30，頁 8。

之爾。」<sup>56</sup>

所謂「自家心下合有許多道理，事物上面各各也有許多道理」，指的便是「人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理」。由此更可見他所要窮格的萬事萬物之理，其實源頭都在自己的心。是即引文所謂「萬物萬事是非之理」，人心所固有的義理。以現代話語來說，就是為人處事的道理。自家的心中內藏的是非好惡自有其理路，而此理路就是一切做人處事道理的源頭，所以說是「無古今，無先後」。這個道理本諸人性，而人性的本然並不會變，所以說「先聖後聖，其揆則一」。

這樣的知識，功夫全在心性上。所以要明明德，常保此心的「虛靈不昧」，不為私心物欲所蒙蔽，才能真正的格物致知。朱子曰：

致知乃本心之知。如一面鏡子，本全體通明，只被昏翳了，而今逐旋磨去，使四邊皆照見，其明無所不到。<sup>57</sup>

人心之靈莫不有知，所以不知者，但氣稟有偏，故知之有不能盡。所謂致知者，只是教他展開使盡。<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> 《文集》，〈答林擇之〉，卷 43，頁 32。

<sup>57</sup> 《語類》，卷 15，頁 1。

<sup>58</sup> 《語類》，卷 14，頁 13。

所謂的致知，重點在恢復人心本有的靈明。朱子認為只要人恢復了自己本性、明德的靈明狀態，便能讓事物明白地呈現在我心中，而我心也自然知道如何對應。我心本明，然而為何對於事物常有看不透、看不明白乃至矛盾困惑之處？不同的人，看事情為何又充滿了歧異？在朱子而言，其基本原因是個人內心的狀態差異甚大。有些人無私無我，內心清明廣大，所以看事情看得周全深切，所言所行，可以垂之久遠。更多的人充滿執著或慾念，自我膨脹，看事情只從自己的角度出發，所見既窄淺，處事亦危殆不安。前者即所謂道心，後者乃所謂人心：

蓋嘗論之：心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。然人莫不有是形，故雖上智不能無人心，亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心。二者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公卒無以勝夫人欲之私矣。<sup>59</sup>

所謂「形氣之私」，是即個人心中與性格中的糾結偏執，此問題人人皆有，正如今人所謂「人生最大的敵人就是自己」。所謂「性命之正」，是即超越了各種偏執、成見與糾結的生命本然狀態。明明德，便是要恢復我本心的虛靈不昧，從而認識性命中本有的天理。格物窮理，則是要以此明

---

<sup>59</sup> 〈中庸章句序〉，頁1。

德在事事物物上認識做人處事至當的道理。至於致知，則是讓此道理在我心中「展開使盡」。朱子的格物致知之說，其核心是一套修養論、功夫論。而其所認知的一切，都不離這套修養功夫。

#### 第四節 結語

以朱子所學所知與西方的知識傳統相比較，可以看出雙方有很大的基本差異。朱子所追求的是「做人處事」的知識。這種知識以全生命的心靈之知為中心，不依靠所謂客觀的邏輯法則與經驗量度，卻也不排除邏輯與經驗的知識；既重視直觀與感知，卻也不限於直觀與感知。從現代的觀點來看，他的認識方式既非純主觀，也非純客觀，既非唯心論，亦非唯物或實在論，卻同時帶有主、客、心、物、實在諸論的性質。我們若一定要以西方哲學或科學的觀點求之，不免認為他既擁有各種認知與思辯的手段，卻又糊塗籠統，在每一方面似乎都不徹底或不清楚分明，不能符合科、哲學的真標準。然而朱子之學，向以精嚴徹底著稱，其精嚴與徹底必須從其認識方式的自身脈絡去理解。學者對於朱子乃至於儒學的傳統，若襲用現成的西方科、哲學分類體系或學說系統來研究，恐怕很難以認識其基本性質。

朱子的認識方式離不開人的生命及心性的修養。其格物所得之理是一種以人心之體會及感知為中心的處物應物之理，亦即萬物對於人所顯現出來的性質理路以及人所自然生

發的對應之理，而非離開人的純粹物觀的道理。從現代的觀點來看，這是一種人心與外物、內在與外在、主體與客體交融狀況下所體認的知識。然而既是心物與主客體交融之知，豈不很容易發生主觀性的歧異，何足以成為具有常然與同然意義的知識及義理的根源？朱子於此進一步主張必需透過深厚的修養，恢復我們的「明德」與本性，才能清明正確地認識萬事萬物的理路。其所認識的種種道理雖然不離開人的主體性，卻不因人各自的主觀特性而改變。朱子相信人源自天地，因此人心可以認識天地自然的道理。天地萬物與人為一體，其理相同。人類只要保持清明，自然可認識此理。人類本來同具一穩定、一致、恆常且光明的本性。萬物映在此同然的明德本性之上，所呈現的面貌理路亦相同，所以具有一致、恆常及客觀性。對於朱子而言，一切知識的源頭，在於人的本性，或曰去除氣質雜染的「天地之性」，所體會與映照出來的宇宙人生之道理。他相信聖人之心清明無礙，因而得以將人類所同然的本性充分呈露，從而認識到事理的本然與當然，並及於天下一切事理的繁變。學者之要務，在於學習聖人，恢復個人本具的光明本性，加以道問學之功，所以逐漸企及聖人的廣大高明、內外兼盡之知。

這種理或知識的提法，與西方源自柏拉圖與亞理斯多得的理性主義認識傳統有著根本性的不同。西方傳統原本追求的是一個可以用普遍的邏輯與理性去分析的，客觀而超越，屬於存有界，並主宰著一切現象界的永恆真理。中西大傳統

所企及的道理與知識的客觀性與恆常性雖然相同，然而所用方法與所意圖認知的對象卻大為不同。在方法上，如前所言，朱子雖認可邏輯與知性思辨的重要性，然而他更看重本性明德的體會感知。在對象上，朱子學與儒學傳統中，所謂超越或存有的概念與實存打成一片，一切道理不能離開實存的氣而存在。雖有所謂作為道體的「理一」，然而此「理一」亦不能離開天地自然實存的「分殊」之理而存在。究竟而言，只有這不可言也不可名狀的「理一」為不變，其他一切事物恆在陰陽變化之中。所謂事理的恆常性與客觀性，並非在變動不居的境遇當中有固定不變的作法，而是指從人的本性明德出發，遇到相同的境遇，皆當有同樣最好的對應。此所謂若使聖人處我境亦當如是。陰陽變化觀之下活潑多姿的宇宙人生不適合用形式邏輯來研究，其終極而不可名狀的理一亦非理性或話語(logos)所能為力。既然不採取邏輯的方法去分析事物不變的本質，西方科哲學「理性化」與「普遍公理化」(universal law)這兩大基本要點，在朱子的認識體系內都不重要。他所要追求的，不是普遍化、清楚定義且語言符號化的公理，而是一種出乎本性明德之所照見，而合於人性與天道的自然理路。其源頭既然是從人性出發來認識如何處物之理，其學問的關鍵乃在於「明明德」與「格物」以周流應物；而對於所謂離開人的，絕對物觀化的知識體系興趣自然很有限。或者更正確地說，他根本不會有這種心物及主客體分離的知識概念。

與此同時，朱子相信人的一切來自於天。人就是一個小宇宙，而宇宙是一個大生命。天人一體同源，要認識人就必須認識天，而要認識天，也應當徹底認識自己這小宇宙。在他的認識觀中，天人本來一理，認識自己與認識世界不但不衝突，反而是相輔相成。從這個觀點出發，自然與人文同出一源且同具一理，而無真正的分野。在朱子看來，最佳的人心的狀態，與天道之博大高明相應。而人之所以為人，正在於他能夠充分認識並體現天地間一切道理。其認識方式主張將心物、內外、主客、天人合為一體，固然大不同於西學，與佛家之專重內學，乃至陸王之偏重內心與人的主體性之學亦頗有不同。

朱子所認識的知識或道理既屬心物、主客體合一；而其世界觀亦將所謂超越與實存、本質與現象視為一體。西方心、物或本體與現象二分的說法明顯不適用於朱子學。從古典理性主義的觀點固然不足以闡釋朱子，從現當代各種批判理性主義及本質論述的思潮亦不足以認識朱子。西方的理性主義(rationalism)在源頭上與唯心論(idealism，或曰理想主義)不可分。當代多種思潮，例如實踐主義(pragmatism，或譯為實用主義)及後現代主義均大力批判建立在存有論、本質主義或理性主義之上的後設大敘述(metanarrative)。許多現代學人也因而認為儒學及理學的「道德先驗主義」或靜態的教條主義，也應當經過類似的批判。然而這類的批判方式，從認識論的觀點而言，實不適用於朱子學。朱子之學仍在儒

學傳統中，講究實踐、心物、主客體合一。在其世界觀中，存有與現象、本質與作用不可分離。這既不是尼采所欲批判的理想主義(idealism)及理性主義式的理知，也不是後現代主義所欲批判的客觀主義、普遍主義，超越主義或理性主義。朱子的認識觀與認識方式，有其獨特性，而很難用我們所熟悉的西方哲學來分類。其知識體系既然如此特殊，當我們去思考此體系的演變及其在近現代過程中所面對的挑戰時，就不能不從一種新的觀點出發。