

# 從朱子思想看道德教育

楊祖漢\*

## 摘要

本文以從「常知」到「真知」的觀點，來理解朱子的實踐工夫論，並對牟宗三先生的朱子學詮釋作出評論，希望對朱子的思想給出順當的衡定。並依此理路說明朱子哲學在道德教育上，是有效的作法。又從如何克服「自然的辯證」的問題，對現代提倡兒童及青少年讀經的運動給出提醒。

關鍵詞：朱子哲學、牟宗三、道德教育、康德  
【收稿】2013/05/17；【接收刊登】2014/01/17

---

\*國立中央大學中文系教授



## 從朱子思想看道德教育

楊祖漢

### 壹、對牟先生的朱子學詮釋的進一步思考

牟宗三先生認為朱子的哲學是把成德之教與一般所說的教育相混，成德之教是要顯出成聖的根據（本體），然後要把本體顯現出來，如何是本體？此本體是否人人皆有？此是本體問題。而如何體現本體，便是工夫的問題。而朱子主張心與理為二，認為心要通過格物窮理的工夫才能成聖，如此一來，德性之理外在於心，心對於理的認識是通過後天的經驗而得，心的合理沒有必然的保證，心理為二，理只存有而不活動，心的依理而行便沒有自發的動力。而以心明理，通過後天的經驗學習，從不知到知，乃是一般所謂的教育程序，而牟先生認為朱子的成德理論給不出成德或成聖的真實根據，而與一般所說的教育理論相似，故曰把成德或成聖之學與教育學習相混。牟先生此說當然是有根據的，成德之教所要求的是要人作出真正的道德行為，而所謂真正的道德行為，是如康德所說的，按照無條件的律令而行的行為，是為了義務而行，而非只是合於義務的行為。而人如果能夠按照無條件律令而行，摒除其他的動機，則他的意志此時是直接為理性所給出的道德法則所決定的。按照無條件的律令而行，即是只因為所做的行動是理所當然的，該行而行的，而



且是人人都是應該行的。如果人的行為並非因為此行為是本來該行而行，而有別的動機，則其行為不能算是道德行為，故如果人能真正為了其行為是該行而行，則此時他的行動的存心便為理性所給出的道德法則所直接決定，也可以說是，此時理性直接決定意志，或理性成為實踐的。由於在這個情況下給出行動才是道德行為，則去問人是否能夠受純然的理性或道德法則所決定，或是否能有摒除一切其他動機，只因為理所當然之故而行的存心或意志，即能否有純粹的意志，才是關鍵的問題，故成德之教注意的是何謂真正的道德行為，及人是否能有純粹的踐德存心，而如果不在上述的問題上用心，不能講明道德是直接為理所決定而給出的行為，不能探究人是否能有只按照理而行動的純粹意志，而只在人如何能明理上用功，不追問或不能解答人何以能依純然的理而行，則的確只給出了一個教育學習的程序，而不能夠滿足成德之教的理論要求。

又牟先生認為朱子的格物窮理的工夫論，是要從存在事物之然追問其所以然，此所以然固然是超越的，但內容也是空洞的。從對超越的所以然的了解，來希望了解道德之理，是將道德之理理解為存有論意義的存有。一切存在固然有其所以然，但此所以然何以是以道德為其內容？這從然、所以然的推證是給不出合理的說明者，故牟先生認為朱子的格物致知論，希望通過對事事物物的所以然之理的了解來規定道德之理，或希望如此對道德之理有充分的了解，是不切於道德的作法。把道德之理理解為存有之理，而通過從然了解所以然的方式來掌握，便是把理的道德意義減殺了。由此牟先生判定朱子之論不合於孔孟的原義，固然可以是成德之教的



輔助工夫，但絕非可以開出真正道德實踐之源的成德的本質的工夫。<sup>1</sup>

但我最近對此有了不同的思考。牟先生對朱子學的衡定，主要是建立在朱子對於理不認為是從心或意志所自發的，而要從對存在事物的窮格而知道，心對於理的認識是由後天的經驗所給出的，故心之知理是後天的、經驗的關聯之知。而朱子通過從然追溯所以然的方式所得到的超越的所以然，也不能說是切於道德的。朱子把所以然之理定為仁義禮智等道德之理，只是依傳統的對理的規定而說，在朱子的理論中並不能證成此義。但如果朱子對於道德之理是認為人本來有所知的，而且他所謂的道德之理正是如孟子通過義利之辨而闡述的理，則朱子的格物窮理或從當然之理而探究所以然之理的講法，便是從人本有的對道德之理的了解進一步求徹底的明白。如果是如此，則朱子的成德理論便不一定是歧出之論了。

我認為康德的道德哲學的一些講法可以幫助說明朱子的理論，而且說明得比較合理，也可以藉此表明中國傳統哲學中重思辨的精神。如果此說可通，則可以在傳統中國哲學理論中找到一個以哲學的思辨撐起重德精神的例子，強調此義，或許可以重振朱子學的精神，使朱子學的好處(主敬窮理是很重要的成德功夫)為當代人所重視。此或也可以作為重德的要求，或道德實踐何以需要哲學思辨來幫助的說明。康德認為道德是人所共知的理性的事實，是先天的知識，人

---

<sup>1</sup> 牟宗三，《心體與性體》(一)，台北：正中書局，1973年10月，第一部綜論，第四節，頁42-60。



人本來知道，但必須要通過哲學的思辨，才能夠克服「自然的辯證」，如是才能有真正的踐德之行。<sup>2</sup>所謂「自然的辯證」，是在人意識到人當該無條件地服膺義務時，會對感性慾望的要求加以排斥，而感性慾望因此便會產生反彈，使人質疑道德法則的有效性，在此人往往會順著感性的慾望的要求而使無條件的道德實踐，轉成為有條件的。如果此自然的辯證不被克服，則人便很難有真正的道德行為之出現，此意在朱子明確提到。<sup>3</sup>在朱子，對於性理的本具或人心對於道德之理，本來了解之說，在所多有，只是他用的工夫是主敬窮理，而不是如牟先生所說的「逆覺體證」，把本心良知當下體現出來；於是朱子學被牟先生判為「他律的倫理學」，是別子為宗。但如果從人雖然對德性本來有了解，但必須要進到透徹的了解，即由「常知」必須要進到「真知」，來詮釋伊川與朱子的有關理論，可能比較自然而合理。<sup>4</sup>即程朱所

<sup>2</sup> 康德，牟宗三譯注，《道德底形上學之基本原則》，《康德的道德哲學》，台北：學生書局，2011年7月，頁31-32。

<sup>3</sup> 如云：「只爭箇知與不知，爭箇知得切與不切。且如人要做好事，到得見不好事，也似乎可做。方要做好事，又似乎有箇做不好事底心從後面牽轉去，這只是知不切。」見《朱子語類》，卷9，頁154。此條與康德所言之「自然的辯證」的現象相似。朱子在討論《大學》「誠意」的《語類》中，也明白表示此意。

<sup>4</sup> 「真知與常知異。常見一田夫，曾被虎傷，有人說虎傷人，眾莫不驚，獨田夫色動異於眾。若虎能傷人，雖三尺童子莫不知之，然未嘗真知。真知須如田夫乃是。故人知不善而猶為不善，是亦未嘗真知。若真知，決不為矣。」程顥、程頤：《河南程氏遺書》，收入《二程集》（北京：中華書局，2004年2月第2版，王孝魚點校本），卷2上，頁147。程子此段所謂的「常知」，是就人對道德的理解來說，即他認為雖然是三尺童子，對於何者該為，何者不該為，本來就有了解。



強調的格物窮理，是以常知做基礎而進到真知，並非對道德之理原是一無所知，而希望從事事物物之然追問其所以然，才能知道。如果是後者之情況，當然是歧出之論。對於所謂道德或義務，是人理所當然要去實踐的、是無條件的，此一義，伊川與朱子是不可能不了解的，故對於道德之理的了解、之為「常知」，是人人本有的，這是程、朱的理論中的預設。踐德是行所當行，不是為了行動的結果有好處才行，此義董仲舒也十分明白。<sup>5</sup>不止董仲舒，一般人對此也並非不明白。故康德說，最普通的理解(一般人)對德性是什麼、義務是什麼都是有了解的，此一對德性的知並非從經驗來，只是我們雖然都知道道德、義務是什麼，即義務是我們無條件地該行的，但我們又不能夠常常真能遵之而行，這裡頭有天人的衝突、掙扎，這也是普遍的生命的事實。如何去克服此一生命的問題，也就是成德之教所必須面對的。程、朱的格物窮理以達成真知的功夫理論，可以用康德對道德的分析（如《道德形上學底基本原理》中所列舉的定然律令的幾個程式，在《實踐理性批判》中所強調理性直接決定意志，純粹理性成為實踐的，由道德法則的決定意志而分析出人一定有自由的意志，及人除了隸屬於感觸界而受自然的必然性所

---

<sup>5</sup> 董仲舒說：「夫仁人者，正其誼不謀其利，明其道不計其功」(《漢書》，卷 56，〈董仲舒列傳〉)。董仲舒這兩句話清楚表示了「義利之辨」的涵義，很符合孟子原意。但董仲舒的「人副天數」及「天人感應」論，說明王者必須行仁政，因為如此才符合天道；如果違反天道，上天便會給出懲戒。這是用宇宙論來說明道德價值，也使道德行動成為有條件的，這一對道德的了解，是不恰當的。可見「義利之辨」之為道德的當身意義，是一般人都能了解的，但能否對此義深切了解，那就不一定了。



規定外，也屬於超感觸界，而有其自由。從人對道德法則的了解而意識到自由，使人從感觸界而進到超感觸界），康德對於道德的這些分析，是用嚴格的思辨來解明人人心中本來就知道的道德的意義，而如果沒有這一些解明，人很容易因為感性慾望的影響，而轉移、滑轉人行動的存心（格準），而造成自欺。故如果沒有這些分析，人很難對道德保持肯定、相信，而有真正的道德實踐。朱子的格物致知說是否可以同樣展示了道德法則的種種意義，或更進一步以道德作為存在之理，建立道德的形上學，說明一切的存在都是以道德的當然做為存在的根據、存在的理由，由此而增加人對道德的信心，這是可以進一步研究的。如果這些哲學理論或分析確能達成使人因為對道德之理的明白了解，而克服雖然知道道德之理是應該遵循的，而且是無條件的遵循的，但卻不能如此的遵循的問題，即存心上的滑轉的問題，那麼朱子的哲學理論便很有意義了。

## 貳、牟先生對朱子學詮釋的要點及依朱子學做出的可能回應

牟先生對朱子學的衡定，要點如下：<sup>6</sup>

- 一、心與理為二，心對於理的具是後天的、認知的具。
- 二、通過格物窮理去了解道德之理，理是超越的所以

---

<sup>6</sup>牟宗三，《心體與性體》（三），台北：正中書局，1969年6月，初版，頁42-70。



然，是存有論的意義之存有，理被理解為存有，是道德意義之減殺，故通過格物窮理而了解到的是超越的所以然、存有論意義的存有，內容是空洞的，認識了此意義的理，不保證能產生道德實踐的行為。

三、由於理是由存有來規定，則對於事物之宜，乃至「至善」，需要通過對事物的窮格來得知，這是以善來決定道德之理之路數，而不是以道德之理來規定善。故朱子之理論同於康德所說的以存有論的圓滿來規定善，又以善決定道德法則之他律的理論型態。

四、朱子的持敬涵養工夫，雖然是對心作的工夫，但由於心是氣心，故持敬涵養成為在氣上用功的工夫，只能培養良好的習慣，精神專一、整齊，但不能產生道德意識，故此涵養是空頭的涵養。關於此四點的衡定，我要作出以下的討論：

一，朱子言性是理，他對伊川性即理也之說十分看重，認為乃是千百世說性的根基，以理為性就是表示理是人本有的，而理是仁義禮智，也是毫無疑問的，故伊川朱子肯定道德之理是人本有之性。由是，人對性理的了解雖然是通過認知而得，但所知道的是具有普遍性、必然性的知識，而且是一般人知道之後，就會對此理有普遍的肯定，即是說伊川朱子雖不能講心即理，但可以肯定人對於性理的知識不是從經驗而來。所謂德性之知不假於見聞。由於對道德之理為仁義禮智是理學家的共識，於是認為對於仁義禮智之知是人人可以有的先驗知識，此種知識不由於經驗。

二，當然雖然肯定性理是道德之理，是人人本有的，但如果不肯定心即理，則對於此先驗的德性之知仍還是不能必



然知道的，此是心理為二的理論後果，故牟先生可以說固然性理是先驗的，而對於此先驗的理，還是需要通過後天經驗的認知才能得到，於是心對於理的認知沒有保證，而心知只能是認知的心，甚至是經驗的心理學意義之心。如果作為活動的主宰的心，是經驗的、心理學的心，則與性理是異質的，則心的合理、依理便要靠另外的力量，或作用來勉強夾持，此是牟先生認為朱子成德理論是他律的倫理學之故。但如果朱子所說的心，本來就對於理有所知，此知是人人本有的，則或許可以避免上述的理論困難，即假如朱子認為心知本來就知理，致知是根據此已有之知而進一步對理作完全而窮盡的了解，則朱子雖說心理為二，但理並非在心之外，而格物致知也不是以所知的存有之理來說明道德的性理，而是反過來，從一般人都能知道的道德之理的意義，而希望於事事物物中看到此道德的合理性，理普遍地表現在事事物物上，而使人對性理能有更進一步的了解。

三，朱子固然說要透過格物致知，以明事物之宜乃至「至善」之所在，但未必是從存有之理來規定善，又用善來規定道德法則。據上文所言，如果朱子是肯定人對道德法則本有所知，則以此做出發點，他的格物窮理論，也是以本有所知的道德之理來做起點，根據對道德之理的了解來格物，以知事事物物之宜，又從事物之宜推到所以然之理，所謂「太極」，太極是種種事物之宜的根源，所謂「太極含萬理」。這是從人本知的對道理的了解，來知道事物之宜，也就是當然之理。這是從所當然推知超越的所以然，如果這樣解就並不是以圓滿來規定善的他律的型態。故致知格物或格物窮理，雖然確是要從事事物物之然而追問其所以然，以理為事事物



物的存在的超越的所以然，但由於有已知之理作格物窮理的依據，或基礎，則此從然推所以然，此所以然就可以是以道德之理為內容的，此是以道德之理規定作為超越的所以然的存有，即是以道德之理來規定存在之理。依是，朱子的形上學雖然往往有從上說下來的樣子，但還是屬於道德的形上學。

四，如果朱子肯定心知對於理本有所知，則在用持敬涵養的工夫時，可以是維持心知理或具理的狀態的，此涵養是涵養「理在心」的情況，或氣象；而且不只如此，朱子在論持敬時，有在良心發時提撕猛醒，繼續此理表現在心中的狀態之說法。若是，則持敬涵養並不是只涵養氣心，而是維持心本知理、或具理的情況，即在理呈現於心時，作持守此心之明，讓它繼續其明的工夫。如果這樣看，他的持敬涵養論，會維持心依道德法則而行，而且持續理在心中表現的作用，如此一來，則持敬就不能被判為空頭的涵養工夫。

從以上的討論可知，朱子是否有心知本來知理，而所知的理就是道德之理之肯定，是至關重要的。而在朱子的文獻中，這一類的肯定的話是在所多有的。這些話，應該不是如牟先生所說朱子是順著文本所含的傳統的義理來說，在朱子的理論系統中並不具備決定性的關鍵地位。對於朱子這些有關言論，是需要從新作詮釋的，在朱子的《大學章句》、《大學或問》，及《朱子語類》中有關《大學》的格物致知的討論中，很能表示上述之意。下面就摘引這些有關的文獻作一分析。如果這些分析可通，可能給出一個朱子的修養工夫論，對於成德的目的是有效之證明。

道德教育雖然與成德之教有所分別，但道德教育也不能



夠只在外在的行為、規矩養成上著眼，如果只有外表的良好的行為，而沒有真正的道德意識作支持，則良好的行為是不能夠長久維持的，所以道德教育的理想如果要達成，如何養成人的道德品格，使人真誠的認為踐德是理所當然的、無所為而為的行為，也是十分重要的。

### 參、以朱子《大學章句》為根據來證上述之義

1. 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。<sup>7</sup>

2. 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。<sup>8</sup>

朱子所謂的小學之教是要人「習其事」，而大學之教，是要人「明其理」。此段所說人莫不有仁義禮智以為性，這是表

---

<sup>7</sup> 宋·趙順孫纂疏，〈大學章句序〉，《大學纂疏 中庸纂疏》，上海：華東師範大學出版社，1992年9月，1版，頁9。

<sup>8</sup> 宋·趙順孫纂疏，〈大學章句序〉，《大學纂疏 中庸纂疏》，上海：華東師範大學出版社，1992年9月，1版，頁11。



示道德之理就是人之性，以理為性或性即理也是宋儒的共識，表示了他們認為仁義禮智，是人本有的，不需要通過經驗學習才有。這些語句都表示了道德之理在人是先驗的、本有的，此性不同於氣性，對於此道德理性的意義，或道德理性在人的作用，人只需要以反求諸己的方式來反省就可以知道，而所知的道德理性的意義是具有普遍性者，即人人對此都有相同的了解。第二段引文表示了要學的道理不離開民生日用、人倫之常，而雖然是通過學習才知道，但所得到的其實是「性分之所固有」，即是說仁義禮智之理雖然是本有的，但也要通過學習才能知道；雖然通過學習才知，而所知的卻是人所本有的道理，此義如同朱子在《論語集注·學而》上所說的「明善而復其初」<sup>9</sup>之意。朱子雖然強調後天的學習，但又認為對於德行而言，所學到的是人本具的，此一說法表示朱子認為道德之理在人是先天本有的，即是先驗的。對於此先驗之理，固然需要學習才可知，需要在日用中做出反省及不斷給出合宜的行為才能熟練，但此理並非由經驗給出。由此理在人反身即得，愈用愈出，及人人都對於此理有相同的了解，可證道德之理是人先天本具的。以上是從「天與人以仁義之性」句來說明依朱子意，仁義禮智之在人是先驗的、本有的。朱子第一段引文也說明了本有之性何以在人不能普遍地表現的緣故，即其故在於氣稟的參差不齊。但雖然有氣稟的限制，此先天本具的性理還是可以普遍地在人生命中表現的，此義見下文：

---

<sup>9</sup> 「學之為言效也。人性皆善，而覺有先後，後覺者必效先覺之所為，乃可以明善而復其初也。」見朱子：《四書章句集注》，頁 47。



3.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>10</sup>

朱子對於「明德」的解釋偏重在性理來了解。<sup>11</sup>但「虛靈不昧」並不能說不是心，故《大學纂疏》在「虛靈不昧」下所引的《語錄》曰：「虛靈自是心之本體，非我所能虛也。耳目之視聽，所以視聽者，即其心也，豈有形象？然有耳目以視聽之，則猶有形象也。若心之虛靈，何嘗有物？」（頁13-14）又曰：「虛靈不昧，便是心。此理具足於中，無少欠缺，便是性，隨感而動，便是情。」（頁14）此兩條語錄明確表示虛靈是心，而在心之虛靈中，有性理之存在。心與理固然是不同的，但二者又分不開，或可以說由於心是虛靈的，故性理便可以在心中彰明，表現出來。故朱子所理解的「明德」雖然是以理為主，但也必須關聯著心來說。依此意，如果人能保持心之虛靈，性理便會在心中彰明表現。牟先生則認為朱子的明德注之意義應該要做以下的修訂：

<sup>10</sup> 宋·趙順孫纂疏，〈朱子章句〉，《大學纂疏 中庸纂疏》，上海：華東師範大學出版社，1992年9月，1版，頁13-14。

<sup>11</sup> 《大學纂疏》於朱子的明德注語後，引《語錄》曰：「明德是我得之天而方寸中光明底物。」及陳氏曰：「是得乎天之理。」（頁13）此兩條都表示了明德須從理來了解之意。案趙順孫的《四書纂疏》仿經書注疏的體例，於朱子《四書集註》的注語下引朱子及其門人後學有關的文獻、語錄，作為朱子注的疏文，這些疏文頗有參考價值。



「明德」者，人之所得乎天「而可以由虛靈不昧之心知之明以認知地管攝之」之光明正大之性理之謂也。

12

牟先生此修訂明確表示了明德是理，而虛靈不昧是心，心雖具理，但心理為二。這些規定都是很對的，但他認為心之具理是要以心知之明「認知地管攝之」便表示了心具理並非本具，而是後天的、通過認知的作用而具，這恐怕不是朱子的原意。上引的明德注原文有「然其本體之明，則有未嘗息者」之語，表示了性理在心中的彰明、昭著的作用是人人都有，不會泯滅的，此語十分重要，說明了人對於理本有所知，而且這便是人能夠格物窮理的根據。即人之窮理是就本知之理來做更進一步的了解，人的格物致知並非是在對於理毫無了解的情況下求知。在「有未嘗息者」句下，《纂疏》引《語錄》曰：「此是本領，不可不如此說破。」「又曰：本至明物事，終是遮不得。」（頁 14）此二小段話，也十分重要，表明了朱子所謂的格物窮理的根據所在，所謂「本領」，就是「根據」之意。朱子所謂「有未嘗息」的本體之明，固然是說理顯發於心、或作用於心，但也表示了心對於理本有了解。如果只從理來說明德，對於「明」字，便不好交待。故若不從心對於理本有了解之義來說，則對於此明有未嘗息之意，便不好了解。又上引文所謂「因其所發而遂明之」，也明確表示了此明德是在人生日用中，常發出來的，

<sup>12</sup> 牟宗三，《心體與性體（三）》，台北：正中書局，1969 年 6 月，頁 374。



人可以根據其明之發而進一步擴充，這也表示了上文所說的格物窮理是有人人都具備的，對於理的本知做為根據。當然，依朱子心理為二，理不活動的規定，此未嘗息而且於日用中隨時可發之明，不能是理本身的活動。活動只能從心上說。但從上引文看來，朱子確有理本來就可以呈現於心，在心的活動中，隨時可有理的意義的呈現，及心對於理本有所知之意<sup>13</sup>。如果此義可以成立，則朱子對《大學》所謂的格物致知與明明德的工夫，是認為本有的明德或心對於理的常知作為根源，並非心本來不知理，而要從格物的工夫，從然推所以然，然後以所以然之理來規定道德之理。

4.止者，必至於是而不遷之意。至善，則事理當然之極也。言明明德、新民，皆當止於至善之地而不遷。蓋必其有以盡夫天理之極，而無一豪人欲之私也。<sup>14</sup>

朱子此段注文之意是要從事物的當然之理，進至事理當然之極，而此當然之極便是至善。由此可知，朱子不是先要去求何謂至善，然後以至善來作為日用倫常當行之道的根據，及

---

<sup>13</sup> 在「因其所發而遂明之，以復其初也」。《纂疏》引「《語錄》曰：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。又曰：人之明德，未嘗不明，雖其昏蔽之極，而其善端之發，終不可絕，但當於其所發之端，而接續光明之，則其全體可以常明。」（頁 14-15）此二條意思十分明確，都肯定明德的發用是人人都有的。雖是昏蔽之極的下愚者，也不會沒有。

<sup>14</sup> 宋·趙順孫纂疏：〈朱子章句〉，《大學纂疏 中庸纂疏》（上海：華東師範大學出版社，1992年9月，1版），頁 15。



並不是以至善來規定道德之善及何者為人所當行者。而是倒過來從人日用之所當行處，進一步了解當然之極。從上文可知，日用當行者是人所本知的，由於明德有未嘗息之故，而從此人所能知的當行之道用工夫，以至乎其極，便是至善所在。《纂疏》在此處引蔡氏曰：「凡事理皆有當然之則。其當然者，善也，其極則至善也。」又曰：「經言至善，雖若近指事物當然之理，而明德、新民，推其至極之理，是即天命之性，而道之大原大本，故已涵蓄該貫於其中。」<sup>15</sup>此二段蔡氏語正表示了從當然之理至乎其極，便是至善之意。故求至善所在，是從人所本知者作根據，由此本知者至乎其極，便是至善所在。如此一理解可以成立，則便不能說朱子所說的求至善之所在，是「義外」之論<sup>16</sup>，朱子此義如同程伊川要從常知進到真知之說。當然，朱子此說不同於陽明反求諸心而證良知，讓良知充分實現，使內心無一毫人欲之私的做法，陽明做的是「承體起用」的工夫。朱子的工夫重在明理，他認為從人所本知的當然之理處，進一步做充分的了解。就可以達到無一毫人欲之私的境界。雖然朱子也有此不只是知，行也在其中之意，但工夫的要點是用在知理上。朱子的〈大學或問〉云：

5.學之大小固有不同，然其為道則一而已。是以方其幼也，不習之於小學，則無以收其放心，養其德性，

<sup>15</sup> 宋·趙順孫纂疏，〈朱子章句〉，《大學纂疏 中庸纂疏》（上海：華東師範大學出版社，1992年9月，1版，頁15-16。

<sup>16</sup> 陽明曾對朱子之說做以下的批評：「於事事物物上求至善，卻是義外也。至善是心之本體。只是明明德到至精至一處便是。」《傳習錄上》。



而為大學之基本。及其長也，不進之於大學，則無以察夫義理，措諸事業，而收小學之成功。是則學之大小所以不同，特以少長所習之異宜，而有高下淺深先後緩急之殊，非若古今之辨義利之分，判然如薰蕕冰炭之相反而不可以相入也。（頁 16-17）

此段說明小學與大學在學的程序上，雖有區分，但其為道一也。即表示從小學到大學的不同，並非異質的不同。小學的習其事與大學的明其理，是同質的發展。由此也可證，上文所說朱子是要從人所本知的以至乎其極之意。從朱子認為小學、大學的不同，並不同於義利之分之如冰炭之相反。也可證上文所說之意。

故朱子是以從常知進到真知，來理解從日用當行進至至善，及從小學進到大學，此意是十分明顯的。又從他所說小學、大學之不同，不同於義利之分，可見朱子對於義利之辨，是有深切了解的。〈或問〉又云：

6. 蓋吾聞之，敬之一字，聖學所以成始而成終者也。為小學者，不由乎此，固無以涵養本原，而謹夫灑掃、應對、進退之節，與夫六藝之教。為大學者，不由乎此，亦無以開發聰明，進德修業，而致夫明德、新民之功也。是以程子發明格物之道，而必以是為說焉。不幸過時而後學者，誠能用力於此，以進乎大，而不害兼補乎其小，則其所以進者，將不患於無本而不能以自達矣。（頁 17-18）



朱子認為主敬的工夫是通於小學、大學的，即不論小學的「應對、進退」，大學的「明德、新民」都不能離開敬，而大學中的格物窮理的工夫更是要以敬為主。一般都從使精神專一，養成齊整、嚴肅的態度與行為來說敬，這當然是合乎朱子對「持敬」的規定的，但朱子論敬涵意豐富，不只是上說之意，如云：

7. 「然則所謂敬者，又若何而用力耶？」曰：「程子於此，嘗以主一無適言之矣，嘗以整齊嚴肅言之矣。至其門人謝氏之說，則又有所謂常惺惺法者焉。尹氏之說，則又有所謂其心收斂不容一物者焉。觀是數說，足以見其用力之方矣。」<sup>17</sup>

此段中所引，大體是從精神集中、涵養為主以言敬，但是否就只是涵養氣心呢？如果據前面所說，朱子對於心原來知理是肯定的，則若能持敬涵養，便可保持此心明理的氣象，此義雖未見於上所引文，但在朱子有關中和新說的文獻中便有明白的表示：

然人之一身、知覺運用、莫非心之所為，則心者固所以主于身，而無動靜語默之間者也。然方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然、道義全具，其所謂中，是乃心之所以為體、而寂然不動者也。及其動

<sup>17</sup> 宋·趙順孫纂疏，〈朱子章句〉，《大學纂疏·中庸纂疏》，上海：華東師範大學出版社，1992年9月，1版，頁18-19。



也，事物交至，思慮萌焉，則七情迭用，各有攸主；其所謂和、是乃心之所以為用，感而遂通者也。然性之靜也，而不能不動；情之動也，而必有節焉，是則心之所以寂然感通，周流貫徹，而體用未始相離者也。然人有是心，而或不仁，則無以著此心之妙；人雖欲仁而或不敬，則無以致求仁之功。蓋心主乎一身，而無動靜語默之間，是以君子之于敬，亦無動靜語默而不用其力焉。未發之前是敬也，固已立乎存養之實；已發之際是敬也，又常行乎省察之間。方其存也，思慮未萌，而知覺不昧，是則靜中之動，復之所以見天地之心也。及其察也，事物紛糾，而品節不差，是則動中之靜，艮之所以不獲其身，不見其人也。有以主乎靜中之動，是以寂而未嘗不感。有以察乎動中之靜，是以感而未嘗不寂。寂而常感，感而常寂，此心之所以周流貫徹，而無一息之不仁也。然則君子之所以致中和，而天地位、萬物育者，在此而已。蓋主于身而無動靜語默之間者，心也。仁則心之道，敬則心之貞也。此澈上澈下之道，聖學之本統。明乎此，則性情之德、中和之妙，可一言而盡矣。<sup>18</sup>

朱子以知覺運動說心，此如同上文論「明德」時，所說的虛靈不昧。虛靈不昧是心，但此時之心有理的作用在，不能視為只是氣。如果此虛靈不昧不只是氣，而有理的作用

---

<sup>18</sup> 〈答張敬夫（第十八書）〉，《朱子文集》，陳俊民校編，德富文教基金會，2000年2月，卷32，頁1273。



在，則可以說保持了此心的虛靈的正常狀態，就可以維持理在心中的作用。而此時的心原則上是合理的，是以上引文朱子會說「事物未至，思慮未萌，而一性渾然、道義全具」，即此時理原具於心，而不是如牟先生所說的此「具」只是「性具」<sup>19</sup>。此處可以說心性的作用不同，但性理的作用確可以在心的虛靈中表現。當然由於心不就是理，心的虛靈雖可表現理，但仍要以持敬的工夫維持心的合理狀態，是故朱子在另一相關的文獻有說：「未發之中，本體自然，不須窮索。但當此之時，敬以持之，使此氣象常存而不失。則自此而發者，其心中節矣。」<sup>20</sup>此段所說的「敬以持之」使此氣象不失，就可以發而皆中節。朱子在此沒有提到格物窮理的工夫，可證只需持敬就可以保住心的合理，而如果持敬就可以維持心的合理，則心的虛靈中如果沒有理的作用，此意就不能說了。如果從此一理解來論朱子的敬的工夫，則持敬涵養所維持的是理與氣兩種作用都有的虛靈明覺。

對此處所言心之虛靈是有理、氣兩種作用在之意，我想補充說明一下。在《大學纂疏》中所引的陳淳的講法，明確表示他所理解的朱子所講的虛靈並不能只從氣來理解，如：「陳氏曰：『人生得天地之理，又得天地之氣，理與氣合，所以虛靈。然虛靈二字，只見得氣，未見得理，到得不昧處，便見得理。虛靈以氣言，不昧以理言。』」（見《大學纂疏》，頁 14）此段中理與氣合所以虛靈，又說「到得不昧處，便

<sup>19</sup> 牟宗三，《心體與性體（三）》，台北：正中書局，1969 年 6 月，頁 138-139。又見牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，台北：學生書局，1984 年 11 月，頁 119。

<sup>20</sup> 〈已發未發說〉，《朱子文集》卷 67，頁 3377。



見得理」，便表示「虛靈不昧」是心，而此心有理、氣兩種作用在。《纂疏》所引的另一段陳氏的話也表示此意：「又曰：『虛靈洞徹，蓋理與氣合，而有此妙用爾，非可專指氣。如心恙底人，只有其氣存，何故昏迷顛錯，無此虛靈洞徹底意耶？』」（見《大學纂疏》，頁 22）陳淳此段話的大意在他的《北溪字義》論「心」處，也有表示，但此處表達得更為清楚。此條明說「虛靈洞徹」是理氣合的妙用，非可專指氣，又舉例說心恙之人的心理活動是「昏迷顛錯」，這是只剩下氣的作用。心恙之人也有心理活動，但不能表現「虛靈洞徹」的作用。心恙之人何故沒有了虛靈洞徹之作用？此可證心恙之人之心只表現了氣的作用，氣中的理因為氣的限制，而不能正常起用。如是也可以說心恙之人只有氣存。陳淳是從不幸的精神病患者不能表現心的虛靈，來證明心的虛靈的作用不只是氣，論證得十分清楚，由此也可知，他所謂的心是理氣之合，並不同於每一個存在物都可以是理氣合之義。在心恙之人處的心理活動，從存有論上說也可以是理氣合，因為沒有無理之氣。而從陳淳所說的心恙之人只有氣，就可以證明他所理解的心或虛靈不昧，之所以是理氣合，是從在虛靈中有理的作用在之意，即是說只有在人的心這種氣之靈的作用中，理才能得以明白地彰顯。故說心為理氣合是專就人心的作用的特殊意義來說的。當然人們可說這是陳淳對朱子言虛靈不昧或虛靈洞徹的解釋，不是朱子的原文。但我認為陳淳此說是有根據的，在《朱子語類》卷 5 中陳淳所記的朱子論心與知覺的話，也可以此義來理解。朱子所言的心的知覺與此處所說的虛靈不昧、或虛靈洞徹，意義是相近的。此可證朱子言心，所強調的心之虛靈、心之神明，或知者人之神



明等說，都是以理與氣合的作用來說的，即心之知覺有理的作用在。

上引 7 之引文，論程門弟子之言居敬正有所謂「常惺惺法」，此是強調內心的不昏昧。《大學纂疏》引《語類》云：「惺惺，乃心不昏昧之謂，只此便是敬。整齊嚴肅固是敬，然心若昏昧，燭理不明，雖強把捉，豈得為敬！」<sup>21</sup>按照上文的分析，心的不昏昧便是虛靈，而維持此作用或心之正常狀態，則心原則是合理的。上引文又說敬需要以心不昏昧、燭理明來規定，也明白表示了要關聯到理來理解心之虛靈，即居敬的工夫是使心維持心之明理、合理的狀態，由此也可以證居敬不是只用在氣上的工夫。當牟先生說以敬涵養只是用在氣心上的工夫時，牟先生當然也理解朱子是以心之虛靈的作用來規定心的，只是牟先生不認為此虛靈中有理的作用在，他對心為「氣之靈」的理解，是「氣之靈」還是「氣」，此靈可以讓人知理，但不是理，心理或心性平行為二，虛靈明覺之心還是需要用格物窮理的工夫才能認知地關聯到性理。

## 肆、結語

依道德教育的角度，上述朱子的理論可以給出下列的想法：

(一) 道德教育需肯定道德之理是人本知的，對於道德

<sup>21</sup> 宋·趙順孫纂疏：〈朱子章句〉，《大學纂疏 中庸纂疏》（上海：華東師範大學出版社，1992 年 9 月，1 版），頁 19。



的實踐或義務性的行為是人人都本著本來就應該如此做，那是理所當然的行為，從事這種行為不能有所為而為。關於此一對道德的了解，人人都知道的，誰能說人對此道德之意義（道德的行為是無條件的人該實踐的行為）是不知道的？誰又能說他可以給出一個新的別人不知道的關於道德的定義呢？故道德教育是把人本來便有所知的有關道德是什麼的知識，做進一步的研究，雖然這裡有進一步研究的需要，或要不斷的學習，但並非是通過研究或學習得到關於一種人本來不知道的知識。

（二）朱子的強調格物窮理，重視讀書正是表達了對原來本知的關於道德的知識要做進一步了解，希望通過讀書或格物窮理的工夫，使人對本來具有的德性之知，進一步作透徹的理解。這裡表達了上述的既有了解，又需要進一步研究求徹底的了解的說法，這應該是對德性的學習、或教育，給出了一個本質上的規定。德性是人人本有的，但若要落實表現為道德行為，又能常常的做出該做的事情，培養成為只為了義務之故而行的道德品格，必須要做長久的學習與修養的努力。

（三）所以要通過對本有所知的道德意義作充分的了解，才能使德性之知貫徹下來，成為道德行為，及人由知德而成為有品格的聖賢、君子，是因為人在知德的同時，會引發了本能欲望對於無條件的服膺義務的自我命令的反彈，在此便產生了康德所謂「自然的辯證」。由於有此辯證，使人產生了雖明知道德行為是人該行的，是義務所在，但自然地滑轉為為了別的目的（如為了感性慾望的滿足）而行的行為。這是從事道德實踐的人所會遭遇到的普遍的生命現象，



而格物窮理或持敬涵養，就是對付此種生命現象有效的工夫，於是也可以說，是不可缺乏的修養工夫。此點是至為重要的，故從事道德教育的人不能只採取灌輸式的，只求背誦的教學方式。以背誦為主的教學方式雖然可以利用兒童良好的記憶力，而使嘉言懿行從小就深印於人的生命中，但由於嘉言懿行中所透露出來的要人無條件地實踐、行所當行的要求，如上文所述，一定會引發反彈。如果在灌輸兒童及年輕人以美德的榜樣時沒有對其中的道理給出思辨的解釋，就不可能克服在知德時可能同時引發的對德性的反彈，及隨之而來的自欺。如果是這樣，則越早的灌輸嘉言懿行的美德、榜樣，可能就越早埋下了對此等美德做出反抗的種子。

## 參考書目

- 牟宗三，《心體與性體》（一），台北：正中書局，1973年10月。
- 牟宗三，《心體與性體》（三），台北：正中書局，1969年6月，初版。
- 康德，牟宗三譯注，《道德底形上學之基本原則》，《康德的道德哲學》，台北：學生書局，2011年7月。
- 宋·趙順孫纂疏·黃坤整理，《大學纂疏 中庸纂疏》，上海：華東師範大學出版社，1992年9月，1版。
- 陳俊民校編，《朱子文集》，臺北市，德富文教基金會，2000年2月。



## Discussion on the Moral Education by Zhu Zi's Moral Philosophy

*Cho-Hon, Yang\**

### *Abstract*

In this article, I attempt to interpret Zhu Zi's theory of moral practice in the aspect of the transition from the common rational knowledge of morality to the philosophical. And I also make comment on Mr. Mou Zongsan's interpretation of Zhu Zi's moral philosophy. I expect to give an appropriate comprehension of Zhu Zi's moral philosophy. Through the aspect I addressed above, I will justify that it is effective and reasonable to apply to the moral education. I will also, by the way of how we solve the natural dialect, give my advice to the activity of children and young reciting in Chinese Classics.

**Keywords :** Zhu Zi's philosophy, Mou Zongsan, moral education, Kant

---

\* Professor, Department of Chinese, National Central University.

