

朱子道德哲学研究

周天令著

天津出版社

作者簡介

周天命



雲林縣人，一九五二年生。畢業於嘉義師專語文組、成大中文系、高雄師大國文研究所、中正大學中文博士班。曾任台南市土城國小教師，國立嘉義技術學院講師、副教授、教授，現任國立嘉義大學中文系教授。著作有《荀子字義疏證》《荀子天人思想研究》《荀子的道德哲學》《朱子道德哲學研究》等。

儒林選萃 13  
周天命著

# 朱子道德哲學研究

文津出版社

## 自序

自孔孟提倡仁義以來，道德教育一直是中國教育的核心。人類不僅透過道德教育，以完成個人的人格；更是藉著為政以德，以建立正理平治，群居和一的社會。

唐末五代之際，由於儒學道德價值體系的破產，加以取代儒家興起的佛教，又是從苦業意識出發，不是以倫常秩序為終極關懷，導致倫常喪絕，名教違戾，整個人類社會正面臨生命與文化存亡繼絕的危機。宋代理學家興起，乃以繼承孔孟傳統自居，將重建倫常秩序，拯救沉溺人心，視為根本要務，因而掀起了一陣道德重整運動的熱潮。

理學的發展，到了南宋，儼然成為朱晦庵與陸象山對壘的局面。朱子主道問學，象山主尊德性，前者首重學問思辨之功，後者則強調明心見性之法，演變到後來，象山批評朱子之學流於支離榛塞，朱子則痛斥象山之學分明是禪，雙方對峙，爭論激烈。

朱陸之爭，除了涉及中國文化的精神指向外，最嚴重的分歧恐怕在於人究竟如何完成道德美善，邁入聖賢境域的問題。中國人對於入聖之門，究竟是主靜抑是主敬？為學之先，究竟是讀書窮理抑是發明本心？成德之道，究竟是當下俱足抑是積累漸進？生命之極，究竟是獨善其身抑是兼善天下等種種問題，長期以來，一向是爭論不休。直到宋代禪佛提出「明心見性」的心法，儒禪互相融通攝取，學者乃更進一步地揚棄孔門「下學而上達」的門徑，強調直指本心，合下頓悟的修養工夫，仁心體驗的當下呈現，遂成為成聖成治的不二法門。迨及陸象山標榜「詠歸舞雩，自是吾子家風」

「胸中流出，自然天理」，較諸禪佛所謂「運水搬柴，即是神通妙用」，實已如出一轍。影響所及，學者大多束書不讀，坐談空妙，天天只知去體悟那「孔顏樂處」「詠歸舞雩」的自由與快活。相對的，朱子所倡導讀書窮理的學說，反而被視為鈍根小子之學；朱子所開出「由智成德」的理路，也被解讀為泛認知主義，只能看做是道德習慣或道德行為的訓練和養成，終究是一種他律道德而已。

個體的自覺自發，是道德行為的保證，所以，講道德就必須講自律道德而不是他律道德，這是人人耳熟能詳的常識。然而，人的道德表現果真是先驗的嗎？個體的自發自覺是否只能依恃仁心體驗的當下呈現呢？孟子信誓旦旦地說人人可以成爲堯舜，而事實上幾個人能夠真正地成爲堯舜呢？如果說人性是本善，爲什麼爭殺奸淫的事情層出不窮呢？在走過的歲月裏，我們看見一幕幕的悲劇不斷地重演在人們的面前，人與人之間的凶惡殘暴，陰險狠毒，簡直叫人怵目驚心，寒噤顫慄！在一陣浩劫之後，有多少人不禁仰天悲歎，天底下到底有沒有正義公理？人世間到底有沒有人性善心？更諷刺的是，人的惻隱之心，往往是出現在有人落井之後，當一批人遭到殘殺迫害，然後才有另一批所謂慈善人士立刻上演出錢出力，收拾殘局的感人故事。這究竟要說人間尚有淨土？或是一如老子所說：「大道廢，有仁義」呢？

中國人並不是沒有懷疑過道德先驗論的說法，中國人也不至於天真地相信武陵人曾經去過桃花源。可是，中國人那種偏重「神」而不重「形」的氣質，往往在兵臨城下，生命旦夕之際，還是有人相信「陛下心安，則天下安矣」是一句千古顛撲不破的金科玉律！大家寧願相信爭殺奸淫不是人的本性，人之所以做出爭殺奸淫的事情來，只是因爲善良的本性一時被蒙蔽而已，只要恢復清明的本性，就像惹了塵埃的明鏡一經拭除之後，依舊是通體清朗，依舊是光明世界。於是，大家又重新

點燃那「我欲仁，斯仁至矣」的信心，又重新高唱那「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」的舊調，而人世間也依舊是怵目驚心，慈善人士也依舊上演感人的故事。

千百年來，滿口仁義道德的知識份子，其心態實在叫人哭笑不得。朱子《語類》卷一一六有這麼一段記載：

象山與祖道言：目能視，耳能聽，鼻能知香臭，口能知味，心能思，手足能運動，如何更要甚存誠持敬？硬要將一物去治一物，須要如此做甚？詠歸舞雩，自是吾子家風。祖道曰：是將是有此理，恐非初學者所到地位。象山曰：吾子有之，而必欲外鑠以爲本，可惜也。祖道曰：此恐只是先生見處，今使祖道便要如此，恐成猖狂妄行，蹈乎大方者矣。象山曰：纏繞舊習，如落陷阱，卒除不得。

看了上面這段對話，真不知這是代表知識份子的優越感？或是一種「道德的傲慢」？我們當然不會也不該懷疑普天之下果真有聰明敏慧之士，不必假借學問思辨之功，即能自我完成道德美善。可是，這種人究竟有多少呢？當有人無法領悟「詠歸舞雩」的真義，無法做到「詠歸舞雩」的自由灑脫之時，那些自命是聰明敏慧之士的知識份子，實在也無需如此傲慢地說他們的識見不至於此，不能如此傲慢地笑他們的層次太低了。假如每個人的識見都能到此地位，每個人的層次都能達此境界，我們還需要實施道德教育嗎？相對的，如果「恐非初學者所到地位」的事實存在，卻仍然一味地高唱「詠歸舞雩，自是吾子家風」的格調，那麼，在此高調之下實施道德教育還能落實嗎？儘管也能培養出幾個風範可儀的英雄人物，那又有什麼意義呢？祖道所說：「此恐只是先生見處，今使祖道便要如此，恐成猖狂妄行」，這番話，應是中國傳統的道德教育之所以流於菁英主義而不足以爲眾人

立教的最佳說明吧！

事實上，朱陸之爭也凸顯了道德教育究竟是應朝菁英主義進行或是為眾人立教的爭議。也許有人會說，培養菁英人物和為眾人立教，兩者並不衝突。問題是它的立論何在？根據上引朱子的門人曾祖道所說「恐非初學者所到地位」，以及朱子痛斥當時學風陷入「茫茫昧昧，無所依泊，無所遵循」的弊病，乃至明清之際出現滿街都是聖人的情況來看，培養菁英份子的那套理論，不足以為眾人立教，已經相當明顯。除非一個國家同時存在兩套以上的教育體制，否則，為了培養少數菁英份子而導致多數群眾不得其門而入，這不僅不符合先聖先賢一向強調化民成俗，止於至善的教育宗旨；更是有失社會的正義公平原則。至於循著為眾人立教的路線，是否能夠同時培養出菁英份子？透過勸學崇禮，讀書窮理的工夫，是否只能看做是道德習慣的訓練和養成？終究能否培養出自律道德？這些質疑正是我們從朱子道德哲學的研究過程中，所要去得到的答案與印證。

朱子以理氣釋性，以智識心，將孔孟以來一直爭論不休的人性善惡問題，從心性學的範疇推到認識論、本體論，以及政治社會論的層面，因而走出孔孟本諸逆覺反省的仁心體系而別開「由智成德」的理路。本書即循著朱子此一理路，針對朱子對於道德的認知、道德的發展，以及道德的實踐等理論建構，作了系統性的剖析與研究。在這個研究裏，我們發現朱子教人以應事接物取代靜坐澄心，以讀書窮理取代明心見性，以真積力久取代當下頓悟，以虛靜智用取代內省逆覺，使人對於心物兩界都能疏觀考察，對於自然規律與社會治亂都能參稽辨證，因而達到《大學》所謂「眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣」的境地。此一理論架構，可說是致廣大而盡精微，使我們在瞭解人究竟如何完成道德的美善之餘，也能同時檢視中國社會何以能在歷經八百年佛教思想

的洗禮，遭受一場非聖、非經、非理的思想衝擊之下，而能夠重回儒家的真精神真生命，使我們清楚地掌握整個中國文化的精神指向。

本書承蒙莊師雅州先生的指導，得以順利寫成，謹此致最高的謝忱。又承天津出版社邱鎮京教授的幫忙，得以付梓問世，并此致謝。惟作者資質駑鈍，學養不足，容有謬誤之處，尚祈博雅君子，不吝賜教。

周天令 謹識

一九九九年七月

# 朱子道德哲學研究

## 目 錄

自序	〇一
第一章 緒論	一
第二章 朱子道德哲學的理論基礎	一二
第一節 理氣論	一三
第二節 心性論	二六
第三節 格物致知論	四〇
第四節 政治社會論	五三
第三章 朱子的道德認知論	六九
第一節 道德的根源	七〇
第二節 非道德的成因	八三
第三節 道德的判準	一〇一
第四節 道德的發生	一一八
第四章 朱子的道德發展論	一三六

第一節	道德的養成與呈現	一三七
第二節	道德發展的漸進性	一五五
第三節	道德發展的連續性	一八一
第四節	道德發展的超越性	二〇七
第五章	朱子的道德實踐論	二三七
第一節	主敬以立本	二三八
第二節	窮理以致知	二五七
第三節	博學以濟用	二七六
第四節	反躬以踐實	二九三
第六章	朱子道德哲學的特色	三一四
第一節	化性爲善的理念	三一四
第二節	由智成德的思路	三四七
第三節	積學漸進的工夫	三七四
第四節	內外合一的境界	四〇七
第七章	結 論	四三一
參考書目		四四二

## 第一章 緒 論

道德與倫理，是中國人最爲熟悉的字眼。雖然前者重在個體的自覺與自我的實現，後者偏於社會的規範與群體的秩序，在本質上，兩者仍有差異，但是，在傳統的中國，講起道德，往往是與倫理混而不分。中國的哲學思想，向來即是在道德哲學的基礎上，建立人類的倫理秩序，尤其儒家思想特別重視道德教化，孔子曰仁，孟子曰義，荀子曰禮，均是期冀透過道德教育，以化成天下，進而建立君君臣臣父父子子的倫常世界。

儒家這套親親賢賢的倫常觀念，成爲上古宗法制度主要的組織架構，確實發揮了相當強大的社會功能。漢代，推行「罷黜百家，獨尊儒術」的措施，使儒家取得正統的地位，賈誼、董仲舒、劉向、班固等經學家又巧借神道設教，利用天人感應的理論，將孔孟致力於建立父子君臣之義，尊卑長幼之序的倫常關係，轉化成爲神聖不可侵犯的綱常名教，更是使得儒家思想深植民心，成爲中國文化的主流。

兩千年來，中國傳統社會在儒家思想的主導下，如何導之以德，齊之以禮，以登斯民於衽席之上的理想，成了中國政治教化的終極目標。身爲中國人幾無不將道德精神和道德生命的呈現視爲最圓滿的人生，而中國文化之以道德爲主體，實亦已成爲世人的共識。

然則，什麼是道德？道德的實質內容如何？道德的價值何在？道德的精神與生命如何呈現？道德的衰微與社會危機之間又有何關聯？以及如何重整道德教育等等，凡諸問題，自古以來，論說紛

紘，莫衷一是。即以儒家的道德思想而言，儒家的道德思想是建立在心性論的基礎上，而儒家的心性論自孔子以來，始終繞在性善性惡，或性善惡混，或性三品論等描述人性的狀態上打轉，對於人性的深層結構、本質問題等，固然缺乏系統性的研究，至如有關道德的發生、道德的認知、道德的發展、道德的判準，乃至實踐道德的有效方法等種種理論，歷來儒者不是語焉不詳，即是付諸闕如。因而，儒家的道德教育也只能訴諸「良知良能」的自覺，堅守「萬物皆備於我焉」的理念，完全著眼於個人自我道德的完成，而其成就學問道德之道，首在求放心，貴在求自得而已。

儒家此一訴諸「良知良能」的自覺，堅守「萬物皆備於我焉」的理念，為人類安頓了道德之主體，貞定了價值根源，使人知道德能夠自起創生地發生流行，不僅可以直指本心，應機而即當下本然地流露道德生命；而且可以透過仁心的絕對精神，呈現上下與天地同流之廓然大公的氣象胸懷，內聖成德之道，可說已到了通透圓熟的境界。然而，從仁心體驗之直接作出道德的判斷以確立行為標準與價值理想，除非一如聖賢是原始智慧的開發，其生命本身就是全幅仁道的表現，否則，就一般人而言，實為不易（註一）。尤其，當面臨人物之間、群己之際之種種錯綜複雜的實相之時，將因其一味地強調主觀的意願而缺乏如何去貫徹實現這個道德意願的正確途徑以及有效方法，勢必迫使人們只有以「盡其在我」、「心安理得」等自了自慰的方式處置，最後不得不卷之而退藏於密。此一退藏於密的處世哲學，其於內心世界的掌握，即使可以達到不憂不惑不懼的生命境界，然於歷史的承傳，文化的開拓，卻缺乏擔當，也缺乏表現。東漢末年，政治的敗壞，魏晉六朝，戰禍的頻仍，一般士子面對如此天下大亂，民不聊生的政局，不是把持「苟全性命於亂世，不求聞達於諸侯」（註二）的心態，隱遁耕讀；就是發出「禮豈為我輩設耶」（註三）的口號，放浪形骸。此一社會

現象，不僅是對於儒家思想的反動，同時也顯露了儒家此套「只管反求諸己，無需旁求及他」的道德觀念之嚴重缺陷與挫折。

事實上，儒家思想未能發揮其德化功效，除涉及其本身的理論結構問題外，客觀環境的改變，也是很重要的因素。即以漢代而言，儘管它曾本著儒家的理念，建立了文治武功盛極一時的輝煌成就（註四），然漢帝國在統一之初，為因應人心思靜的需求而雜揉陰陽法術，以為制策之用，實已逐漸偏離儒家德業兼修的主軸。其後，儒者專注於詞章訓詁之能事，根本上並沒有掌握孔孟荀所承傳的文化生命與精神，以致後來有所謂「漢元優游於儒學，而盛業竟衰」（註五）的質疑。到了唐代，由於佛道的興起，儒家雖與之鼎立為三，然一般知識份子，不入於老，則入於佛（註六），「儒風不振久矣」（註七），已是不爭的事實。儒風既已不振，而取代儒家興起的佛教，又是從苦業意識出發，不從道德意識出發（註八），這無異宣告儒家千百年來整個道德價值體系的破產。唐末五代之際，倫常喪絕，名教違戾，正是反應了此一道德破產之後的社會危機。

宋代承唐末五代之亂，學者為重整新秩序，建立新文化，乃大膽地衝破漢唐以來的藩籬，揚棄訓詁章句而暢言義理，刊落枝葉而理會政事，形成一股批判佛道，復興儒家的潮流。尤其理學家更是以繼承孔孟傳統自居，將重建道德倫常，拯救沉溺人心，視為根本要務。他們重新宣揚孔孟的教化功能，並闡發《易傳》、《中庸》、《大學》、《孟子》中有關言天言理言心言性的觀念，將孔孟的心性論推到本體的層面，透過宇宙論、認識論的證論，提出一個「理」字，作為上通天道，下貫人倫的主軸，以建立天人合一的思想。無論是朱子的「性即理」，或是陸象山的「心即理」，無不視此「理」為一切倫常的最高範疇，強調將此倫常本體貫徹實踐在自己的行事作為之中，以求達



到與天地合德，與萬物同體的倫常秩序，而展現出生命的莊嚴偉大。因此，宋代理學的崛起，可以說是儒家道德思想的重整運動。

此一運動，從宋代，經元、明、清，到民國，凡六七百年。其間，儘管後人對於理學家所標榜的道德理念引發了不少迂腐行爲的後遺症，多有貶責。然而，不可否認，宋代知識份子道德的內覺與自律之下，無不以收斂翕聚的生命去努力開創具有崇高理想之人生與文化的精神，相較於古今社會，到處可見人慾橫流，良心滅絕，舉天下之士恬然無復廉恥之色的混濁情狀，是很值得吾人的深思與反省。至少，宋儒的生命呈現，讓人相信人間一片潔淨空闊之世界的存在（註九），這對於從事道德教育工作者而言，可說是一項莫大的信心與鼓勵，更何況宋代理學家把中國道德哲學的發展推到最高點，其所講究的道德理論架構與特色，在學術思想史上，至今仍是深具研究與探索的價值。

宋代的道德哲學，基本上是強調內聖的工夫，從周濂溪的主靜無欲，張橫渠的變化氣質，邵康節的心一分，程明道的渾然與萬物一體，到程伊川、朱子的窮理致知，陸象山的收拾精神等等，幾乎都是從「居敬」、「體仁」、「存養」、「立誠」等方面入手。他們著眼於個人道德主體的內覺與自律，以體悟心體誠體而表現出全幅的德慧生命，此正是孔孟一脈相傳之以仁識心的道德意識。

然則，由於宋儒是透過宇宙形上學的論證，以重建倫常道德，其道德生命的型態與呈現，較諸孔孟直就心性主體之當下而行的精神旨趣，已有所不同（註一〇）。尤其，集宋代理學大成的朱子，在其道德哲學的理論架構之中，隱然可見以智識心的特色，其偏離孔孟的現象，特爲顯著。

朱子（一一三〇——一二〇〇）是集宋代理學之大成的思想家，也是孔孟之後影響最大的哲學

家。他作《伊洛淵源錄》、《近思錄》，以整理北宋以來理學發展的系統，匯編二程《語錄》，注釋周濂溪《太極圖說》、《通書》，以及張橫渠《西銘》，並撰寫《周易本義》、《易學啓蒙》，以闡發程伊川、邵康節的易學思想，使北宋理學各個支流終能匯合而成澎湃大江。不僅如此，在佛老之學正流行，佛老之宮遍天下之際，朱子一面復修書院，建築精舍，大力地推行教育工作，以挽狂瀾於既倒；一面則傾其畢生之力，從事於《四書》的注釋，所完成《四書章句集註》一書，不僅是宋代以下六、七百年間士子科舉必讀之書，更是儒家思想最主要的代表作。

縱觀朱子一生，其個人的好學深思，著作等身，固非他人所能望其項背。其於儒家經典的整理，不遺餘力，使孔孟思想得獲新生，亦大有功於儒家。最特別的是，朱子一生從事教育工作，其所樹立的道德典範，所呈現的道德生命，影響中國傳統文化，乃至韓國、日本思想、政治、社會之深遠廣大，實無與倫比。然純就哲學立場來說，朱子之注孔孟，已有違失先秦孔孟學說之處（註一一），我們從《孟子集註》中，見到朱子以「理氣」釋「性」，將「性」架空於「未發之狀」，以「致知窮理」釋「心」，使「性善」的超越意義漸趨於晦而不彰，其教人窮之於學問思辨之際，以致盡心知性之功，更是捨離了孔孟反省逆覺的道德理路（註一二）。

正因爲朱子捨離孔孟反省逆覺的道德理路而致力於學問思辨的格物致知之學，使得朱子與當時自命直契孟子的陸象山展開了一場令後人注目的激烈論戰。這場論戰不僅使後人對於朱陸之間的孰是孰非，孰高孰下，孰是主流孰是別子，各有不同的見解與評價；更重要的是，它牽動了整個中國文化精神指向的問題。

中國文化在先秦時代，百家怒放，諸子齊鳴，開啓了「萬物並育而不相害，道並行而不相悖」

的多元價值體系之局面。雖然這個局面因為漢代推行「罷黜百家，獨尊儒術」的政策而宣告結束，但是，中國文化思想並沒有因此而獲得真正的統一，即使儒家本身，也因孟、荀對於價值根源問題存有不同的理解而留下許多的爭論。其後，經魏晉六朝、隋唐五代，由於佛、道的興起，造成儒家的式微，儒者面對生命的安頓，文化的理想等種種疑惑，提出了道統之說，企圖為中國文化的走向，找出一條康莊的大道。到了宋代，雖然在經過不斷的包容、理解與融攝之下，促使儒、釋、道三家融合一體，然儒、釋、道所展示的文化性格與生命情調，顯然各具獨特性（註一三）學者對於道統問題的討論，也因而更趨強烈。

尤其宋代的國勢衰弱，財政疲弊，長期處在內憂外患之中，一般知識份子早已缺乏盛唐那種意氣風發的揮灑與奔騰。他們在論學之餘，又多留心政治，關注民生，每以經史義理配合實際問題，藉以尋求解決當前政治社會危機的有效方法與途徑，這使得他們有了充分的心思去面對整個中國文化的總檢與省察。於是，入聖之門，究竟是主靜？抑是主敬？為學之先，究竟是道問學？抑是尊德性？成德之道，究竟是當下具足？抑是積累漸進？生命之極，究竟是獨善其身？抑是兼善天下？舉凡道德主體與知性主體的價值根源問題，發明本心與關照物理的修養工夫問題，自我抒發與人間關懷的生命安頓問題，德慧生命與條理秩序的文化理想問題，乃至一千五百年來，天地是否只是架漏過時？人心是否只是牽補度日等種種問題，都被一一提出。這些問題所牽涉的，顯然正是先秦以來人們爭論不休之中國文化精神的指向問題。

中國文化精神的指向，主要在成就道德，不在成就知識（註一四），這個基本共識對於朱子應該不致例外。朱子的格物致知之學可以為成就知識之途而未能成就知識，顯然就是基於此一共識。

然而，在成就道德的理論建構上，朱子視「性善」為「天理之公」（註一五），將孔孟原以「性」為道德主體的意義，一轉而成客觀存在的外在秩序；視「仁義道德」為「人之行事原理」（註一六），將孔孟原以「仁義道德」為人性固有的呈現，一轉而成為認識對象的理則概念。這種轉折，使朱子道德哲學理論的架構隱然跳脫孔孟的理路而浮出幾個令人深思的問題：

### 一、道德根源問題

中國傳統上大體都認為心性之所在，即是善之所在，因而視「心性」為道德價值的根源。可是，朱子既將「性善」解釋為「天理之公」，無異宣示「性」之所以為「善」，並不在人，而在於天。雖「人」出自於「天」，然經此宣示，天人之際遂成一曲曲折折的坎陷。

### 二、道德判準問題

道德的價值根源如果是建立在心性上，則人之判斷其道德或不道德，全在於是否「盡心存性」，孔子所謂三年之禮在於心安（註一七），孟子所謂王者之政在於不忍之心（註一八），皆是據此。可是，朱子既把道德根源建立在「天」，視「天理」為人類社會最高道德倫理規範的指標，於是，人之道德不道德的判準就不再端視其心之安不安，忍不忍，而是必須以「天理」為依據，考察其行為是否符合天理。然而，天理又是個抽象的概念，什麼是天理？本身即是一大問題。

### 三、道德發展問題

孔孟以仁義道德為人性固有，則人之道德表現，不僅當下呈顯，毫無曲折坎陷，而且擴而充之，

即可「見於面，盎於背，施於四體」（註一九），進而推恩四海，保民而王（註二〇）。因此，道德一詞，本無所謂「過程」，無所謂「發展」。可是，朱子既將仁義道德視為認識對象的理則概念，則人之道德行為就不再一如孔孟所謂當下呈顯，當下具足，而是隨著其年齡、經驗、智慧、學識等因素的不同而有序階性、系統性的發展，於是，道德的成就究竟是「頓悟」？或是「積漸」？遂成一見仁見智的爭議。

#### 四、道德實踐問題

中國的道德哲學首重實踐，並認為道德的實踐一如孔子所謂「我欲仁，斯仁至矣」（註二一），孟子所謂「反身而誠，樂莫大焉」（註二二），那麼簡單、直截。因此，自孔孟以來，所謂道德實踐，大抵不出「盡心存性」、「擴而充之」的工夫。可是，朱子把「盡心存性」解釋為「窮理致知」，使道德的實踐不再一如泉源滾滾，直貫而下，反身而思，萬物皆備於我矣。而是必經格物致知，窮理積學，宛如逆水行舟，奮發激勵，然後始達目的。至於道德的成就，也就不再一如陸象山所謂「若某則不識一字，亦須還我堂堂地做個人」（註二三），如此簡單易易。其於「堂堂地做個人」之外，如何求得物我的和諧，群己的相容，進而疏觀萬物，參稽治亂，以建立條理秩序，群居和一的理想社會，恐怕都是道德教育所應面對或深入探討的終極目標。於是，道德哲學的最高理想究竟是在成就「德慧生命」？或是建立「條理秩序」？不僅成為道德教育的一大難題，更是歷年來中國知識份子頗感為難的抉擇。

從上面這些問題可以看出，朱子的道德哲學理論較諸孔孟思想，其間確實存在著不少的轉折，甚至有跳脫孔孟框架，偏離孔孟理路的現象。然而，從學術思想所具有的時代意義來說，朱子這些轉折是否果真違失孔孟學說的宗旨？或是經朱子此一轉折，孔孟學說更為充實，更為輝煌？尤其朱子處在一個國家已是全身皆病而社會上又普遍瀰漫著禪風禪影的時代裏，朱子所建構的道德哲學究竟在中國學術思想史上扮演著什麼角色？此一角色對於當代，乃至後世的中國政治社會以及公道人心，究竟產生了什麼影響？凡此種種，都是本文所要探討的重點。

朱子的學術思想，致廣大而盡精微，研究朱子學術思想的專書論文頗為眾多，但是對於朱子的道德哲學理論還未見及學者作全面性的探討。筆者既以為中國文化是以道德為主體，而朱子的道德哲學又涉及中國文化精神指向的問題，於是，試將取材於朱子的《文集》、《語類》、《四書集注》、《四書或問》等著作，參考歷代學者專家的研究成果，斟酌現代學科如教育哲學、認知心理學、社會道德學等等的理念，來探討朱子對於道德的根源、道德的認知、道德的判斷、道德的發展、道德的實踐等問題所建構的理論，以及此一理論所呈現的精神特色。希望藉此能夠探驪朱子道德哲學的精義，對於宋代理學的精神生命與理想價值有更進一步的理解，並能對於當前我國的道德教育有所裨益。

#### 註釋

- 註一：參見牟宗三《心體與性體》，第一冊，頁一一六——一一八。
- 註二：見《三國志》（諸葛亮傳）。
- 註三：見《晉書》（嵇康傳）。

註四：牟宗三先生認為荀子所提供的「禮義之統」的文化理想，到了漢代即已實現（《歷史哲學》頁一二七），意思即是說漢代是本著儒學建立了文治武功的盛世。

註五：語見《全唐文》卷六二五，唐憲宗（才識兼茂於體用策）。

註六：語見韓愈《原道》。

註七：語見《全唐文》卷六二七，呂溫（與族兄皋請學春秋）。

註八：同註一之書，頁一二〇。

註九：《宋元學案》（木鐘學案），陳植說：「大賓在庭，大祭在堂，是時境界如何？想得好一片空闊世界。只緣未下持敬慎獨工夫，欲見此境界不能。」，又《朱子語類》卷一：「理，則是個潔淨空闊底世界。」

註一〇：勞思光先生認為，宋儒除陸象山立「心即理」之說，肯定「主體性」，與孔孟本旨漸近外，濂、洛、關、閩之說，皆未與孔孟之學密合。詳見氏著《中國哲學史》第三卷上，頁五二—五五。

註一一：黃俊傑先生說：「如純就哲學立場來說，朱子注孔孟頗多違失先秦孔孟學說宗旨。但就歷史的角度來看，則從朱子注孟子違失之處，正可以看出他的宋儒立場及其哲學新見，在思想史上極具意義。」（見氏著《舊學新知百貫通——從朱子《孟子集注》看中國學術史上的注疏傳統》，收入《中國文化新論·浩瀚的學海》，聯經出版，頁二〇七）

註一二：參見拙著《朱子《孟子集注》中有關荀子思路之試探》一文，成功大學中文系所第一屆學術論文研討會論文集，八十四年十二月。

註一三：宋代張守真《聖聖保德真君傳》：「太上道德經……修身煉行，治家治國……釋氏之《四十二經》，制心治性，去貪遠禍……至於周公、孔子，皆列仙品，而五經六籍，治世之法，治民之術，盡在此矣。」，又根據宋史本紀，孝宗於淳熙五年（一一七八）撰《原道辨》（後改稱三教論）稱：「以佛修心，以老養生，以儒治世。」

註一四：參見蔡仁厚《中國哲學的反省與新生》，頁二——七。

註一五：朱子說：「仁義根於人心之固有天理之公也。」（《孟子集注》〈梁惠王上篇，孟子見梁惠王章〉）。

註一六：朱子說：「仁者，心之德，愛之理也。義者，心之制，事之宜也。」（同上註之引文），乃將「仁」「義」視為人之「行為原理」。

註一七：見《論語》〈陽貨，宰我問三年之喪章〉。

註一八：見《孟子》〈公孫丑上，孟子曰人皆有不忍人之心章〉。

註一九：見《孟子》〈盡心上〉。

註二〇：見《孟子》〈梁惠王上〉。

註二一：見《論語》〈述而〉。

註二二：同註一八。

註二三：見《象山全集》卷三十五（包顯道錄）。

## 第二章 朱子道德哲學的理論基礎

哲學是對認知及價值判斷之主客體的分析論證，道德哲學則是透過價值的認知與判斷，以求得人類之所以安身立命之道。每一哲學家都有屬於自己所以安身立命之道，即以宋儒為例，濂溪主靜，立人極開宗，康節窮天地性理之奧，橫渠推民胞物與之懷，明道由靜轉為敬，渾然與萬物同體，伊川之窮理致知，朱子之全體大用，象山之發明本心，水心之開物成務，同甫之經濟事功等等。各家安身立命之道所表現的特色，除了各有其政治情勢、社會風尚、文化理想等時代背景外，最主要的還是各家都有其理論基礎。

正因為各家哲學思想都有它自己的理論基礎，我們必須去探討它的理論基礎，然後才能進一步去研究它的架構，以及它所表現的特色和風貌。譬如，朱子認為人之所以成就人格之美善，在於讀書窮理，而象山卻認為人格之所以美善，在於明心見性。這是因為朱子認為天下之理已具於聖賢之書，其必窮之於學問思辨之際，始能致盡心知性之功，而象山則認為心即理，有是心，必有是理，只要發明本心，收拾精神，自能與天地合德而應物無窮。我們能弄清楚其中的理論基礎，然後對於哲學的特色、風貌、精神以及正面價值，才能加以分梳批判。

本章分成四節，就朱子的理氣論、心性論、格物致知論以及政治社會論，來探討朱子道德哲學的理論基礎。

### 第一節 理氣論

理與氣的問題，是宇宙本根論的問題。孔孟開創倫常世界，講究心性工夫，尚無宇宙本根論的研討。中國宇宙本根論的發生，當始於老莊。老子所謂「有物混成，先天地生」（第二十五章），「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」（第四十二章），莊子所謂「神鬼神帝，生天生地」（《大宗師》），「通天下下一氣耳」（《知北遊》），對於宇宙的究竟本根問題，提出相當重要的觀念，成為理氣論的先河。

其後，論者雖漸多，卻不出老莊學說的引申。迨及宋代，儒者大都出入佛老，深受影響，乃透過《易傳》、《中庸》的印證，全面地討論理氣問題，理氣論始較精微，成為宋代哲學思想的樞紐。朱子的理氣論可說是集宋代之大成者，朱子融合周濂溪的太極說，邵康節的道論，張橫渠的氣論以及二程的理氣觀念等學說，加以擴大充實，形成中國哲學中最縝密最有條理的宇宙本根論系統，遂使理氣論不僅成為中國學者探討宇宙本根的最重要學說，更是宋儒藉以樹立人類道德行為的表準。

有關朱子的理氣論，可以綜合為三點說明如下：

#### 一、理是一切事物的究竟本根

朱子之理的觀念，基本上是承繼伊川而來。伊川認為一切事物皆有其所以然，此所以然即謂之「理」（註一）。此理不僅是宇宙的究竟本根（註二），同時也是一切事物的究竟本根，一切事物皆由此理而生出（註三），朱子承繼此觀念，加以充實發揮。

在朱子的言論中，諸如「未有天地之先，畢竟先有此理」（《語類》卷一），「有是理便有是氣，但理是本」（同上），「氣之所聚，理即在焉，然理終為主。」（《文集》卷四十九〈答王子合〉），「必欲推其所從來，則須說先有是理」（《語類》卷一）等等，都是明確地指出「理」是究竟本根。

此外，朱子在《西銘解義》說：

「天地之間，理一而已。」

又《孟子或問》卷一說：

「天地之間，人物之眾，其理本一。」

又《文集》卷七十〈讀大紀〉說：

「宇宙之間，一理而已。天得之而為天，地得之而為地，而凡生於天地之間者，又各得之以為性。」

朱子認為理是宇宙的本體，天、地、人、物，均以理為存在的根據，這正是伊川以理為一切事物的究竟本根，一切事物皆由理而生出的理念。

## 二、氣是一切事物構成的材料

遠在戰國時代，莊子提出「通天下一氣」（《知北遊》）的見解，氣化的理念，逐漸深入人心。到了宋代，張橫渠集氣之大成，認為凡存在都是氣（註四），天地萬物只是氣之聚散的變化而已（註

五）。朱子吸收此一思想，明確地表示氣是一切事物構成的材料之說法。

「天地只是一氣，便自分陰陽，緣有陰陽二氣相感，化生萬物」（《語類》卷五十七）

「天地初間，只是陰陽之氣，這一個氣運行……便結個地在中央，氣之清者，便為天，為日月，為星辰。」（《語類》卷一）

「生物之時，陰陽之精自凝結成兩個，蓋是氣化而生。」（同上）

「問：生第一個人時如何？曰：以氣化，二五之精，合而成形。」（同上）

「屈伸往來者，氣也，天地間無非氣。」（《語類》卷三）

「氣之流行，充塞宇宙。」（《楚辭集注》卷三）

從上引資料可見，朱子認為氣充塞於宇宙之間，天、地、人、物，都是由氣化生成，氣是一切事物構成的材料，此與橫渠氣化流行的思想實為相同。朱子雖然承繼伊川的本根論，認為「天地之間，理一而已」（《西銘解義》），否定橫渠以氣為宇宙本原的氣本論，然而，有關「氣」的部份，則是順著橫渠氣化生人生物的理论，認為「天地只是一氣」（《語類》卷五十七），進而樹立「氣是一切事物構成的材料」的理念。此一理念對於解釋人物之異，以及人性之形成等哲學問題，都具有相當重要的關鍵性。

## 三、理與氣的關聯是渾然一體

朱子認為天地之間，有理有氣，理是生物之本，氣是生物之具，兩者妙合，然後宇宙萬物得以

發生（註六）。此一說法，既承伊川「理爲宇宙之究竟本根」的觀念（註七），又吸收橫渠「宇宙乃氣之變化歷程」的理論（註八），使得理與氣的關係顯得相當的複雜。朱子對於此類問題，頗費唇舌（註九），言論之間，甚至有前後矛盾之嫌。後世學者對於朱子究竟強調理先氣後，或是氣先理後的問題，也因之提出不少的質疑與討論。

誠如前言，我們既可找出朱子闡述「理是本根」的言論，也可以看見朱子發表「氣先理後」、「理氣互相依存」等步調不同的資料，然而，從更多文獻的顯示，朱子所強調的其實並不在理氣先後的問題，而是理氣渾淪一體的理念。

「所謂理與氣，決是二物，但在物上看，則二物渾淪，不可分開各在一處。」（《文集》卷四十六〈答劉叔文〉）

「有此理後，方有此氣，既有此氣，然後此理有安頓處，大而天地，細而螻蟻，其生皆是如此。」（《文集》卷五十八〈答楊志仁〉）

「然理又非別為一物，即存乎是氣之中，無是氣，則是理亦無掛搭處。」（《語類》卷一）

「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。」（同上）

「理未嘗離乎氣。」（同上）

「理離氣不得。」（《語類》卷四）

「既有理，便有氣，既有氣，則理又在乎氣之中。」（《語類》卷九四）

「有是理，必有是氣，不可分說，都是理，都是氣，那個不是理，那個不是氣。」

#### （《語類》卷三）

「人之所以生，理與氣合而已。天理固浩浩不窮，然非是氣，則雖有是理而無所湊泊。故必二氣交感，凝結生聚，然後是理有所附著。」（《語類》卷四）

「此氣是依傍這理行，及此氣之聚，則理亦在焉……理……不會造作，氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣，則理便在其中。」（《語類》卷一）

「天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，理亦賦焉。」（《中庸章句》）

「若論本原，即有理，然後有氣，故理不可以偏全論。若論稟賦，則有是氣而後理隨以具，故有是氣，則有是理。」（《文集》卷五十九〈答趙致遠〉）

以上所引，可見朱子對於理與氣的關聯，有從本原上說，也有從作用上說。從本原上說，理是宇宙自然的本體，一切事物皆由此理而生出，所以說「理是生物之本」（《文集》卷五十八〈答黃道夫〉）。然理是存在於氣之中，未嘗離乎氣，或者說，理是因氣的存在才能凸顯出來，才有意義，如果離乎氣，理就無安頓掛搭處，既無掛搭處，在現實生命中也就不無意義可言。從作用上說，因為「理無形體」（《語類》卷一），不能造作諸物，「氣聚成形」（《語類》卷五），萬物生成是氣聚的結果，所以說「氣是生物之具」（《文集》卷五十八〈答黃道夫〉）。然天下又未嘗有無理之氣，氣之所以能凝聚而生成萬物，實因理已賦在其中。既然理與氣必須一同存在於生物之中，先後問題也就無關緊要了。

由是而知，朱子在探討宇宙本根問題時，大抵是認爲本根不離事物，事物生成之時，本根即在事物之中。理是本根，但並不直接發育萬物，天地萬物的生成，實有待於氣的流行。沒有理，固然

沒有萬物，但沒有氣，一樣沒有萬物。因此，理與氣雖可視為二物，雖有形上形下之分，雖有本原作用的不同，但是，因為在現實生命中，有理的存在，便有氣的流行，有氣的流行，理便已賦在其中，理與氣，事實上可說是不離不雜，渾然一體。

理氣論是朱子哲學體系的主體結構，朱子在理氣問題的多方探討，不僅對於宇宙萬物發生的歷程與規律，提出詳盡而深入的解釋，並且藉以樹立人類行為價值的標準，以建構其道德哲學。

本文的研究重點不在宇宙問題，茲不贅述。至於其架構在理氣論的道德問題，則可根據前述要點歸納為三項：

1. 因「理是事物的究竟本根」的理論，以樹立最高道德原則的問題。
2. 因「氣是事物的構成材料」的理論，以檢討性善性惡的問題。
3. 因「理氣是渾然一體」的理論，以疏通人心道心的問題。

有關第二、三項，容後討論，以下僅就第一項來探討朱子如何從理氣論建構其道德哲學。誠如前言，朱子認為理是生物之本，宇宙萬物皆由理而生出，根據此一理念，朱子建立宇宙本體與萬物之性的關係，他說：

「太極只是天地萬物之理，在天地言，則天地中有太極。在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。」（《語類》卷一）

又說：

「本只是一太極，而萬物各有稟受，又各自全具一太極爾，如月在天，只一而已，

及散在江湖，則隨處而見。」（《語類》卷九十四）

太極即是理，在一切未有之先，已獨立固存，是宇宙自然的究竟本根，一切事物皆稟受此究竟本根而生，好比月印萬川，萬川之月，即是天上之月，天上之月，散在江湖，隨處而見。由此推知，宇宙本體與萬物之性，其內容是完全相同，所以說「萬物中各有太極」。

作為宇宙本體與萬物之性的理既是相同，則此理自是一切事物的規律，也是人類道德行為的原則。

朱子說：

「性是太極渾然之體，本不可以名字言，但其中含具萬理，而綱領之大者有四，故命之曰仁義禮智……又須知四者之中，仁義是個對立底關鍵，蓋仁，仁也，而禮則仁之著；義，義也，而智則義之藏；猶春夏秋冬，雖為四時，然春夏皆陽之屬也，秋冬皆陰之屬也。故曰立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義……然仁實貫通乎四者之中……故仁者仁之本體，禮者仁之節文，義者仁之斷制，智者仁之分別。猶春夏秋冬雖不同，而同出乎春，春則春之生也，夏則春之長也，秋則春之成也，冬則春之藏也。自四而兩，自兩而一，則統之有宗，會之有元矣。故曰五行一陰陽，陰陽一太極，是天地之理固然也。」（《文集》卷五十八〈答陳器之〉）

又說：

「以天道言之，為元亨利貞。以四時言之，為春夏秋冬。以人道言之，為仁義禮



智。」（《語類》卷六十八）

又說：

「元者，天地生物之端倪也。元者生意，在亨則生意之長，在利則生意之遂，在貞則生意之成。」（同上）

朱子認為太極含具萬理，而綱領之大者，自天道言，為元亨利貞，自四時言，為春夏秋冬，自人道言，為仁義禮智。元亨利貞即生長遂成，生長遂成為天地之化，周而復始的規律，也是一切事物自始至終的規律，所以說「元亨利貞，于時為春夏秋冬，于人為仁義禮智。」

朱子又認為，仁義禮智統于仁，猶如春夏秋冬統于春，元亨利貞統于元。春則春之生也，元則生意也，春之所以為春，元之所以為元，「生」而已。換句話說，無論是仁義禮智，或春夏秋冬，或元亨利貞，其所代表的意義，都是一生生不已之理。此生生不已之理，即是宇宙的究竟本根。萬物稟受此究竟本根而有元亨利貞，春夏秋冬的自然運化規律，人類稟受此究竟本根而有仁義禮智的行為道德規律。由此推知，道德規律與自然規律實為一致。

朱子既認為一切事物與宇宙本體的內容相同，又認為人類道德的規律與宇宙自然的規律一致，由此可以推知，作為宇宙本體的內容之理，自是人類道德行為的最高原則。朱子說：

「未有這事，先有這理，如未有君臣，已先有君臣之理，未有父子，已先有父子之理。」（《語類》卷九十五）

又說：

「太極只是個極好至善底道理，人人有一太極，物物有一太極，周子所謂太極，是天地人物萬善至好底表德。」（《語類》卷九十四）

太極之理為天、地、人、物萬善至好的表德，且在未有君臣父子之前即已存在，這正說明了理之為宇宙的本體，不僅是天地萬物的最高表準，同時也是人類道德行為的究竟準則。據此，朱子終於通過宇宙論的本根學說，引出其道德哲學。

道德哲學原是孔孟學說的主軸，而理學家的興起，打的旗幟也正是重建孔孟的道德哲學。然孔孟是從心性上論仁義道德，而理學家則是由宇宙本體上講仁義道德。朱子以宇宙本體之理作為道德的最高準則，顯然是將孔孟的道德哲學由心性論推到本體論，期冀藉著宇宙本體的至高無上律令，樹立道德價值的權威，以重建人類對於仁義道德的肯定與信服。此一企圖心，從朱子以理為天之體，使理與天合而為一的架構上，即可看出。朱子說：

「天固是理，然蒼蒼者亦是天，在上面有主宰者亦是天。」（《語類》卷七十九）

又說：

「天之所以為天者，理而已。天非有此道理，不能為天。」（《語類》卷二十五）

又說：

「理者，天之體。命者，理之用。」（《語類》卷五）

天為宇宙自然的主宰者，然天以理為體，所以說「天之所以為天者，理而已」，理是宇宙自然的本