

【研究論著】 General Article

程伊川、朱子「真知」說新詮
——從康德道德哲學的觀點看

The Neo-Interpretation to Cheng Yi-Chuan's and
Zhu Xi's "Zhenzhi": From the Viewpoint of
Kantian Moral Philosophy

楊祖漢

Cho-Hon YANG*

關鍵詞：程伊川、朱子、牟宗三、康德、自然的辯證、真知

Keywords: Cheng Yi-chuan, Zhu Xi, Mou Zongsan, Kant, Natural dialectic, Zhenzhi

* 中央大學中國文學系教授。

Professor of Chinese Literature, National Central University.

摘要

本論文是就牟宗三先生對朱子、伊川思想形態之衡定，作一新的思考。本文主要藉康德關於「自然的辯證」的克服之說，作為詮釋的進路。康德所言之「自然的辯證」，即，當我們意識到道德法則而要從事實踐時，我們的欲望會自然地作出反抗，使我們對道德的純粹性的要求產生懷疑，使道德的實踐不能貫徹。為了克服此一生命的問題，康德認為須要對於道德的認知從一般的了解進到哲學的了解，如此，才能克服自然的辯證。

程伊川所說的從常知到真知，與朱子根據《大學》所強調的格物致知，及知至才能意誠的講法，我認為可以藉康德上述的理論給出合理的解釋。如果此一解釋可通，便可以為伊川、朱子的學說給出一個證成，說明其為儒家內聖之學該有的一種用思辯於成德的工夫論，於是對於伊川、朱子的思想形態，我們便可以做出新的衡量。

Abstract

This paper is going to reconsider the judgment on Zhu Xi's and Chen Yi-chuan's ideology systems made by Mou Zongsan. Kant's concept of conquering "Natural Dialectic" is the main approach of interpretation in this paper. The natural dialectic is that when ordinary human are conscious of moral law to practice, their desire will start to resist and let them doubt the pure reason of morality, which causes them to be unable to complete the moral practice. In order to conquer this problem of mankind, Kant claims that the understanding of morality of mankind should be improved from ordinary to theoretical understanding. By doing so, people can conquer the natural dialectic.

Depending on my research, Yi-chuan's viewpoint of improving the understanding of morality from "changzhi" to "Zhenzhi" and Zhu Xi's viewpoint of "Ko-wo Chih-chih" according to *Da Xue* can be given reasonable explanations in moral practice through Kant's theory which describes above. If the way of explanation is approved, Yi-chuan's and Zhu Xi's theories can be justified and interpreted that their theories belong to a kind of theoretical method which is necessary in moral practice in Confucianism. Therefore, we can give neo-interpretation to Yi-chuan's and Zhu Xi's ideology systems.

關於程伊川、朱子的思想型態，牟宗三先生衡定為「理氣二分」、「心性情三分」、「性理是存有有活動」，由於心、理為二，心要通過格物窮理的工夫對性理作清楚地認識，才能有合於道德的行為出現。此一義理型態，牟先生名為「順取」、「橫攝」型態，以有別於根據孟子而來的宋明儒大宗之「逆覺」、「直貫」型態，即如果肯定心即理，人只要恢復本心，道德之理便自然呈現，不必如伊川、朱子將性理當作客觀對象來認知。伊川、朱子如此把握性理，牟先生認為是以講知識的方式來講道德，並非儒學的正宗講法。¹

牟先生對程朱義理型態的衡定分析精嚴，是不容易推翻的。但我最近因為重讀康德《道德的形上學基本原理》（又譯為《道德的形上學基礎》），對於其中康德所說的「要從對於道德的通常的了解進到哲學的了解」，又說「須從通俗的道德哲學進到道德底形上學」，其中強調了哲學思辨用於道德的重要，很受啟發，似乎可以藉著康德的講法對於伊川、朱子的義理型態及其所以重智之故，給出一較為合理的說明，而或可以避免說他們是以講知識的方式來講道德。

壹、通過對道德的哲學性理解，以堵住自然的辯證

對於何為道德或義務、道德上的是非對錯，確是如象山所說為坦然而明白，在此處是用不了多少思辨的，如果說要通過格物窮理的方式才能掌握道德上的是非對錯，確是不相應道德的本義的。對此康德有以下的話：

這樣，不必離開通常人類理性底道德知識，我們即可達到道德知識底原則。無疑地，雖然普通的人們並沒有在這樣一種抽象而普遍的

1 牟宗三先生指出伊川朱子一系：「工夫特重後天之涵養（『涵養須用敬』）以及格物致知之認知的橫攝（『進學在致知』），總之是『心靜理明』，工夫的落實處全在格物致知，此大體是『順取之路』。」見《心體與性體》，第1冊（臺北：正中書局，1973年10月），〈綜論〉，頁49。

形式中思量道德知識底原則，可是他們也實在常常有這原則在其眼前，並且用之以為他們的裁斷之標準。在這裡，以這羅盤針（案：即原則）在手中，人們去表明：在每一發生的事件上，如何很能辨別什麼是好，什麼是壞，何者符合於義務，何者與義務不一致，這必是很容易的，如果我們像蘇格拉底一樣，只須把人們的注意力指向於他們自己所使用的原則上，而絲毫不必教他們以任何新的東西；因而要想去知道「要成為誠實的和善良的，甚至要成為明智的和有德的，我們所定要去作的是什麼」，我們亦並不需要科學與哲學。實在說來，我們很可事先就揣想到：關於「每一個人所不得不去做，因而也就是所必須去知的」這一種知識實是在每一個人，甚至最普通的人，所能及的範圍之內的。在這裡，當我們見到，在人們底通常理解中，實踐判斷所有以勝過理論判斷（知解判斷）的利便是如何之大時，我們不禁起讚美之心。²

康德此段認為在實踐的判斷，即道德義之對錯是非，即使是一般人，都是明白的，此正如象山、陽明的見解。象山便認為朱子的格物窮理說是把坦然而明白的事實說成為曲折幽深，是以學術殺天下後世。因此，在關於何為道德義務此一問題上，一般人的通常理解是很可可靠的，他們甚至比哲學家更為可靠，在此一領域上，似乎哲學思維是不必要的。對此，康德有如下一段話：

不，它之作此，幾乎比哲學家更為確實，因為哲學家不能持有任何與通常理性不同的原則，而同時他很容易因題外的複雜考慮而纏夾了他的判斷，因而遂致迷失正途。所以在道德之事中，「去接受（或贊同）通常理性底判斷，或不然，去有求於哲學至多是為的使道德系統更為完整，更為可理解，並使其規律更為便於應用，（尤其為論辯之用），始有求於哲學，但是卻並非有求於哲學以便去撥

2 牟宗三（譯註）：《道德底形上學之基本原則》，收入《康德的道德哲學》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁30-31。

轉通常的理解使之離開其可喜的單純性，或藉著哲學去把通常的理解帶至一新的研究途徑與新的教訓途徑」，這豈非更為明智？³

康德這段話似乎表示哲學思維對於讓人明白何為道德或義務是不必要的。在此問題上，哲學的作用只是去使道德系統更為完整、更為可理解，及更便於應用；這些作用對於道德實踐並非是關鍵性的。是故，對於何為道德及道德上是非對錯的判斷，用深微的哲學思維來掌握便是不必要的。由此可說，把道德法則當作對象來認知或作哲學性的思辨，對於道德實踐的工夫來說是次要的、非本質的工夫，或如同牟先生所說是「第二義的工夫」。但在上引文之後，康德轉出了另外一層意思：

天真確是一爛漫可喜之事，只是另一方面，它不能善自保持其自己，而且它很容易被引誘，這是十分可惜的。以此之故，甚至智慧（智慧原是比較更存於行為而不更存於知識）猶尚有需於科學（學問），其有需於科學（學問），不是為的從科學（學問）裡去學習，乃是為的去為其自己的規準得到認可及持久。對理性所表象給人（由於其如此值得受尊敬而表象給人）的一切義務之命令，人感覺到在他自己身上有一極強的敵對勢力來反抗這些命令，這極強的敵對勢力就是他自己的欲望和性好中的勢力，而這些欲望和性好底全部滿足，他總束之於幸福之名下。現在理性自無屈撓地發佈其命令，對於性好不許諾任何事，而且對於那些要求，即「如此強烈，而同時又如此可稱許，而又將不允許其自己為任何命令所壓服」的那些要求，似是毫不顧及，而且予以輕蔑。因此，這裡就發生出一種「自然的辯證」，即是說，發生出一種意向，以反抗這些嚴格的義務之法則，並且去致疑它們的妥效性，或至少去致疑它們的純淨性和嚴格性；而且如果可能的話，去使它們更順從於我們的願望與

3 前揭書，頁31。

性好，那就是說，從它們的根源上去腐化它們，而且完全去毀滅它們的價值——這一種事，甚至通常的實踐理性也畢竟無法稱其為善。⁴

此段話認為人對道德、義務之了解，若停留在「通常理解」的層次，是不可靠的。實踐的智慧必須學問的幫助，此意即表示對於道德作嚴格的哲學性思辨仍是有必要的。既然一般人對道德已有可靠的判斷，何以不能停留或滿足於對道德之通常之理解？此是由於道德法則或義務感要求人無條件地行所當行時，不能考慮感性欲望與性好的要求。在道德實踐的嚴格命令下，感性欲望與性好或功利性的計較，是完全沒有地位的，這是道德實踐的本義，是人人都是可以感受到的，是人在有道德意識時自然興起的道德實感。這種道德實感固然是人人當下都可以有的，但這種無條件的自我要求卻會引發如康德所說的「感性欲望與性好的反抗」，人生命中之自然本能，及基於欲望而來的對幸福的追求，一般而言，是很可以稱許的，不能反對的，但現在於道德意識及義務感興發時，這些欲求似是不值一文錢，可以不屑一顧，於是在道德義務感興起之同時，便會有感性欲望對道德的反抗產生。如上引文所說，感性欲望會產生一種對無條件的道德實踐生起懷疑，甚至質疑道德法則的純淨性與嚴格性，要道德法則順從感性性好之要求。康德此說可以讓人明白：雖然對義利之辨有清楚的了解，但很多思想家仍認為義與利可以並行不悖。（如云：「正其誼而後謀其利」，或認為「義利雙行，王霸並用」，又有認為「欲望之恰好處便是義」。）行義是按無條件律令而行的，即是說義所當為不能考慮其他目的。道德義務雖然或可以帶出好處，但人絕對不能為了道德行為的好處而從事道德行為，因為如此一來該行為只是合於義務而非為了義務而行，是沒有道德價值的。故為義而行便不能為利，這在行動的存心上是一定要區分清楚的。此一義利之辨的意義，一般人雖然只有通常理性的運用，並未對此作原則性的抽象思考，也是非常清楚的。但道德或義務既然如此容易明白，何以又會有如上述義利並存，甚至以義為利的想法呢？此可見康德所說的，感性欲望會在人作無條件的實踐要求時起來反抗確是普遍地存在於人生命中之事實，這是人性的幽深微細處。康德說這是所謂「自然之辯證」，即自然

4 前揭書，頁31-32。

之人性因為被道德理性壓制而起反彈，會暗中質疑並希望破壞道德義務之嚴格性與純粹性，去毀掉道德意義與價值。

此一人性中之自然的辯證的現象，是由於道德實踐而引發的生命中的毛病。此病與求為善之實踐，是相連而生的。即此是與善同時存在的惡。⁵ 康德曾在《單在理性範圍內之宗教》說：人順著感性欲求而使存心滑轉，使本來應該無條件的實踐，變成為有條件的。這種順著感性欲求而作出存心的滑轉，是人性中的根惡，是非要對付不可的。故如果仔細考察，當我們從事道德實踐之時，是會面對一深藏不露之敵人的，此敵人會使我們順著感性欲望的要求，而暗中轉移了我們純粹為善的心，使我們在從事道德實踐時，不能純粹地行所當行，而希望藉著行善得點個人的好處。人從事實踐時所面對的敵人是這種敵人。此敵人固然是因著感性欲望而起作用，但如果沒有無條件的道德實踐之要求，也不會冒出來，故此敵人或生命中的毛病，似乎是處於感性欲求與道德理性兩種力量的交會處。如果真是這樣，此一道德實踐上的敵人，是非常難以對付的。

如果實踐道德的敵人只是感性的欲望，則儘量控制欲望，便可以克服此敵人，這雖不容易，但亦非太難，且目標明確，縱然難亦總可以做到；又若道德理性足以為善去惡，則興發人的道德意識，加強道德理性的力量，便足以消滅此敵人，此亦是有確定之途徑可以依循，及可期待有一穩定之進程者，故若是以上兩種情形，為善去惡以成聖賢，應是有明確的工夫可用，且可以累積效果之事，但何以成聖如是之難？由康德所說之自然之辯證，或根本惡之義，可見此惡根，是沒有明顯的面目者，此是順感性欲求而質疑道德律令之嚴格性，要使無條件之實踐成為有條件的「傾向」，此一傾向若有若無，是在人要作出行動之存心上表現其作用，使人之存心格準作了移轉，此是很難對付的。又若此順感性欲求而質疑及反抗道德律令的傾向是與人決定無條件地實踐同時而生的，則很可能越有踐德之熱情，便越會引發感性欲望的反彈，如果是這樣，則在決定踐德之純粹

5 康德《單在理性範圍內之宗教》第一章之標題為〈論惡原則同善原則之皆內處〉。見牟宗三先生（譯）：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年7月），第一章附錄，頁61。謝扶雅譯為「與善俱存的惡之原理」，似較違意，見謝扶雅（譯）：《康德的道德哲學》（香港：基督教文藝出版社，1972年12月再版）。

道德意識之興發處，便亦觸動了生命中不純粹的惡根，若果真是如此，則是神魔並存，如影隨形，這便非常錯綜複雜，難以應付了。此亦可理解為人的私欲與道德理性並行，或甚至私欲因道德理性之發皇而會作不正常的滋長，對此，有內聖踐德之志願者，是未必都能自覺的，這應便是成聖所以困難之緣故。⁶

康德認為要解決這種「自然的辯證」的現象，便不能停留在對道德的一般了解，而要進至實踐哲學的層次，即必須要有事於哲學思辨。康德說：

這樣，人底通常理性便被迫走出它的範圍之外，而進入一實踐哲學之領域。其進入實踐哲學之領域並不是要想法去滿足任何思辨的需要，（其實只要當人之通常理性滿足於其為純然的健全理性時，這種思辨的需要是不致發生於它身上的），而實是基於實踐的根據上。其基於實踐的根據而進入實踐哲學之領域乃為的是要想在通常理性內去得到關於「通常理性底原則底來源」方面之報告與清楚的教導，並且要想法去得到通常理性之原則之在其「對反於那基於欲望與性好的格準」方面之正確的決定，這樣，它便可以免除敵對方面的要求之攪擾，而且不致因它所常易陷入的曖昧歧義而蹈喪失一切真正道德原則之危機。這樣，當實踐的理性修明其自己之時，即不覺在此理性中發生一種辯證，這辯證迫使它去求助於哲學，正如其在理論的（知解的）使用中所發生於它者一樣；因此，在這情形裡，一如在其他情形裡（在理論理性之情形裡），它將見除對於我們的理性作一徹底的批判考察外，它無處可以止息。⁷

上引文所說的「人底通常理性便被迫走出它的範圍之外，而進入一實踐哲學之領域」，重點在於要從一般的對道德的通常理解，進到哲學的理解。康德所說的「實踐哲學」，是對道德實踐作哲學的思辨。固然所謂「對道

6 基督教使徒保羅有名的感嘆，亦表示此義，見《新約·羅馬書》第七章。

7 《道德底形上學之基本原則》，收入《康德的道德哲學》，頁32。

德作哲學思辨」並非順著理性的思辨的運用，從果追因而越出經驗範圍外，而形成種種理念。此後者是所謂思辨的形上學，當然是康德所反對的。西方傳統的思辨的形上學所論述的第一因、上帝、自由與靈魂等理念，都是不能經驗的，沒有知識的意義，而思辨理性所不能證成的上帝、自由與靈魂等，在理性的實踐的要求下，則必須要肯定，這是所謂「實踐理性的優越性」。雖然如此，但我認為康德在此處所說的「實踐哲學」是要對道德法則或由理性所肯定的有關道德義務之種種內容，作出哲學性的思辨；必須要作哲學思辨的工夫，才能徹底明白道德法則、義利之辨等意義。能對道德意義作徹底的了解，才可以堵住人在從事道德實踐時隨之而起的感性欲望的質疑，及暗中的破壞。

如上說不誤，則吾人不能因為對於道德法則、義務或道德上的是非對錯，是坦然明白、通常的人都能了解的，便認為對於道德義務作深刻思考，或作哲學性思辨是不需要的，而對道德只有通常的、一般的了解，是抵擋不住「自然的辯證」的現象。如果程伊川與朱子所重視的格物窮理的工夫，是如同康德所說的「要從對道德的通常的了解，進至道德哲學的領域」，即若伊川與朱子對道德義務是通常人都了解的之義有所肯定，只是認為此層次的了解並不夠，須通過主敬窮理進至對道德之理之真知，若伊川朱子之見解是如此，則其「重智」便是有道理的，甚至是必要的。

貳、舉例說明康德對道德的思辨之效用

上文所說的「實踐哲學」的內容，在康德《道德底形上學之基本原則》書中有很清楚的表達，如他對於道德律令的程式的分析，認為道德法則是人的意志自我立法所給出，即意志之自律才是道德法則真正之來源之義，都有詳細的表達。這是一般研究康德道德哲學所熟知的。而我覺得，在此書中康德用目的論論證來幫助說明「善意本身便有絕對價值」，很能表達出哲學思辨有助於人肯定理性的道德實踐比人生的幸福，甚至比生命存在本身為更有價值之義。康德說：

一善的意志之為善，並不是因為它所作成的或所致生的而為善，亦不是由於它的適宜於達成某種擬議的目的而為善，而乃單是因著決意之故而為善，那就是說，它是其自身即是善的，而且以其自身而論，它是被估價為比它在偏愛任何性好中，不，甚至在偏愛一切性好之總集中所能做到的高過甚多。縱使有這樣情形發生，即：由於幸運之特別不眷顧（由於特別不幸運的命運——依拜克譯），或由於繼母般之虐待惡遇，這意志必完全無力去完成其目的，即使盡其最大的努力，它亦仍毫無所成，此時只剩下了一個善的意志（這善的意志確然並非只是一願望，但卻是能聚集我們的力量中的一切工具的意志），縱然如此，它也好似珠寶一樣，必仍以其自己之光而照耀，好似一在其自身即有全部價值者。其有用或無成果，既不能對這價值增加什麼事，亦不能從這價值中減損什麼事。其有用必好像只是一種鑲嵌物，這只足以能使我們在普通商業中更便利地去銷售它，或足以吸引那些尚非精於此道者（外行人）對它的注意，但卻不足以把它推薦於真正精於此道者（內行人），亦不足以去決定它的價值。⁸

康德在此段中說明，善意之為善，不依靠任何其他東西，雖然善意所希望作出來的事情全無成果，但也無損於善意的價值。康德此段話很能表達出，人的道德意識及對道德義務的了解。此「善意本身就有絕對價值」之意識，是人人都體會到，而且當下便能肯定的，這也是所謂「道德實感」。固然我們若能用工夫於維持及促進此道德實感，我們便能有相應於道德意義的行為出現；但在這問題上，也可以通過哲學思辨來作進一步說明。這也可說是以智成德，即由理智之思辨闡明道德法則之先驗性，及本具道德價值，使人對此義有充分之明白，而避免因性好之故而起懷疑。康德繼續說：

8 前揭書，頁16-17。

但是，在這單只是意志本身底絕對價值（不論它的功用）這一觀念中有某種甚為奇怪之事，即：縱然甚至普通理性亦可完全同意於這個觀念，然而懷疑仍必發生，即它或許只是高度幻想底產品，而我們也許在指定理性以為我們的意志之統治者中誤解了自然之目的。所以我們將從這個觀點來考察這個觀念。⁹

據上文，對於善意本身便有絕對的價值，即使由善意所成的行為全無成果，但仍無損於善意之為善此義一般人都可了解，且對之有實感，但又不免會有懷疑，以為這是高度幻想的產品。此處康德的分析是很深刻的。一般人確是一方面會有此實感，另一方面又很容易對此生疑。而所以會生疑，應即是上文所說，人會順感性欲求而質疑法則之嚴格性。此一懷疑是很容易引發的，為了避免此，是需要通過哲學思辨講明白的。對於這種不免會產生的懷疑，如果不能解釋清楚，當然有礙於從事道德實踐。康德後文用目的論的判斷之論證方式，解明善意本身就具有絕對價值。原文太長不便引錄，他的大意是說：自然賦予我們人理性，目的並不是要通過理性達到人所追求的幸福，因為人運用其理性追求幸福，往往達不到目的。人對幸福的追求，感性的直覺、本能比理性更為可靠。在此人往往會有厭惡理性的想法，因為人通過理性去追求幸福，常常與目的相違背；但雖如此，人卻不會認為大自然賦予人理性是多餘的配置。我們具有理性，而理性又不是用來達到幸福，那理性的存在又是為了實現什麼目的呢？我們不能說理性的存在是多餘的，因為按照目的論判斷，在有機物中，沒有一種機能的存在是多餘的。既然理性的存在對於人並不是多餘的設置，而理性又不以達成人生的幸福為其目的，那理性的作用一定是以產生善的意志為其目的。所謂善的意志是完全遵從理性的命令而行，完全受理性決定，而不考慮其他的意志，從善意所引發的行為才足以稱為道德行為。康德認為，人在感到理性不能確定達成人的幸福之時，不會不感激人被賦予理性此一事實，即是說人對於自己能擁有一理性是很感自豪的，是對上天很感激的。如果是這樣，人一定認為理性的存在是為了達成比幸福生活在價值上為更高的目的，為了要達成此一目的，人才會具有理性。既然人之所以有

9 前揭書，頁17。

理性，是為了達成比幸福生活在價值上為更高的目的，則人運用其理性以達成那更高目的的時候，不考慮人的感性欲望的要求，或甚至將追求幸福的想法拋諸腦後，是很合理的。

參、程伊川「常知」與「真知」之區分及其涵義

康德此一按照目的論判斷而來的「服膺道德義務比追求幸福生活為更高」的講法，固然並不是可以充分證成善意具有絕對價值的論證，因為是否自然給予我們人類以理性，是真的有其目的，是很難證明的；說有機體的各部分皆互相協調，無一是徒然的，亦只是我們理解有機體的「軌約性原則」，很難證明客觀上真是如此。但引入此一論證卻可以幫助說明我們很容易便興發出的道德實感之意義。當人有此實感興發之時，的確會認為義重於生，而願意在生與義不可兼得時，捨生而取義。但人也很容易懷疑自己不容已而生的道德實感的想法之真確性，會以為這只是一時激情產生的幻想，而康德此一雖然不能充分證明、但也頗有說服力的哲學論證，是應該可以讓人相信善意的價值高於其他有價值的東西，且善意不需要達成其功效才有價值。通過這種對道德義務的目的論的論證分析，對於善意本身便具有絕對價值，給出了較為詳細的說明，此便可以避免對道德義務產生懷疑。我認為如此的用哲學思辨於道德實踐是很必要的，也應該是程伊川所說的，從「常知」必須進至「真知」之義。先引伊川一段話來說明：

人苟有「朝聞道夕死可矣」之志，則不肯一日安其所不安也。何止一日？須臾不能。如曾子易簣，須要如此乃安。人不能若此者，只為不見實理。實理者，實見得是，實見得非。凡實理，得之於心自別。若耳聞口道者，心實不見。若見得，必不肯安於所不安。人之一身，儘有所不肯為，及至他事又不然。若士者，雖殺（一作教）之使為穿窬，必不為，其他事未必然。至如執卷者，莫不知說禮義。又如王公大人皆能言軒冕外物，及其臨利害，則不知就義理，卻就富貴。如此者，只是說得，不實見。及其蹈水火，則人皆避之，是

實見得。須是有「見不善如探湯」之心，則自然別。昔若經傷於虎者，他人語虎，則雖三尺童子，皆知虎之可畏，終不似曾經傷者，神色懾懼，至誠畏之，是實見得也。得之於心，是謂有德，不待勉強，然學者則須勉強。古人有捐軀隕命者，若不實見得，則烏能如此？須是實見得生不重於義（一作義重於生），生不安於死也。故有殺身成仁者，只是成就一箇是而已。¹⁰

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。¹¹

伊川此段舉曾子易簣與談虎色變者為例，認為只有見到實理才能有這兩種實踐。曾子臨終時雖然氣息奄奄，但還是勉力實踐道德；而曾經遭老虎傷害的人，談虎便會色變，此人對老虎的可怕有真實的了解，非一般之知可及。伊川此處明白表示，對道德之知必須要進到「真知」的地步，才會有確定而無例外的實踐。我認為他此一想法可以用康德所說的：為了對付「自然的辯證」，避免順著欲望性好的要求而懷疑道德，必須從對道德的一般了解進至實踐哲學之義來說明。如果人順著自然欲望的要求而懷疑道德的嚴格性與純粹性是常有的事，則克服此一問題的工夫也是必要的。人不能停止於一時興起之道德實感，如康德所說的「天真確是一爛漫可喜之事，只是另一方面，它不能善自保持其自己，而且它很容易被引誘」，如果要有真正的，而且持久的道德實踐，用哲學思辨於道德以解明道德義務何以有絕對價值、何以為義便不能為利，是必要的工夫，即是說，伊川所說的從「常知」進到「真知」也是必要的。伊川上引文雖然沒有如康德的詳細論證，但大意及其立論的方向是相同的，從上引文最後所說「須是實見得生不重於義，生不安於死也」，可證伊川確有對於理的深切認知來解

10 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15，頁147。

11 前揭書，卷2上，頁16。

明何以故義重於生，及人寧願死，而不願意作不義之事而生之故。伊川又說：

儒者其卒必（一作多）入異教，其志非願也，其勢自然如此。蓋智窮力屈，欲休來，又知得未安穩，休不得，故見人有一道理，其勢須從之。譬之行一大道，坦然無阻，則更不由徑，只為前面逢著山，逢著水，行不得，有窒礙，則見一邪徑，欣然從之。儒者之所以必有窒礙者，何也？只為不致知。知至至之，則自無事可奪。今夫有人處於異鄉，元無安處，則言某處安，某處不安，須就安處。若己有家，人言他人家為安，己必不肯就彼。故儒者而卒歸異教者，只為於己道實無所得，雖曰聞道，終不曾實有之。¹²

此段說儒者所以入於佛老，是如同行在一坦途上時無問題，若逢著山、水等險阻，便走不下去，易從邪徑。伊川此處明白表示從事德性實踐是必會遇到艱險的，這種艱險，可順「自然之辯證」義來理解。伊川認為儒者所以必有「窒礙」是因為不致知。此段文最後說「聞道」與「實得」是不同的。這都很類似康德所說之義。即聞道而踐德是初步的天真狀態，繼之必會發生順本能欲望而生的對道德法則的質疑，在此處必須以對道德法則作進一步的哲學式的理解，方可克服。

如果可以用康德對道德的理解：需要從一般的理解進到實踐哲學，或從通俗的道德哲學進到道德的形上學，這種理路來理解伊川所說的「常知」與「真知」之別，則伊川應該認為對於道德法則的理解並不是要從格物致知的工夫之後才能有，而是人本來就有對道德的理解，對於道德行為要按照無條件律令而行、服膺義務不能有條件，一般人是清楚的，伊川所說的「常知」應表示了此義。而伊川所以要強調格物致知的工夫，是要使人對道德法則的了解從「常知」進到「真知」，此即是說，我們對道德法則或義務本來有了解，只是這是一般的了解，必須要通過格物窮理才能有真切而深入的了解。而之所以要由「常知」進到「真知」，是要使人確

12 前揭書，卷15，頁155-156。

定而無例外地從事實踐。而依伊川之意而推，人所以會在具有對道德之理之常知之情況下，而仍未能有真實地從事實踐，其原因應如康德所說，因順著欲求而懷疑道德義務，因此人對道德的常知很容易失去，不能依此發而為行動。即伊川亦應有見於此人生命中之毛病，而希望以對道德之理加強認識來解決之。即要解決人性中普遍存在的「自然的辯證」的現象。如果伊川的理論可以按照上述的理路來理解，則便不能把伊川的說法判定為「以講知識的方式來講道德」，格物窮理是用在對道德之理之「知」的加強上，而不是要以此獲得對道德法則的理解。對道德法則的了解是理性的事實，不需要通過經驗知識或哲學思辨。

當然如果要證成此說，則須先說明伊川（或甚至可以包含朱子）所以要通過格物窮理來使人對道德有「真知」，是有見於如康德所說的「自然的辯證」的事實，要面對人心容易因順著欲望的要求而懷疑道德法則的「傾向」。從這個角度看，我認為伊川對於人心的偏邪確有所見。伊川云：

「養心莫善於寡欲」，不欲則不惑。所欲不必沈溺，只有所向便是欲。¹³

「只有所向便是欲」是伊川很有名的話，伊川以此來了解「欲」是相當深刻的。他的意思應該近於康德所說的「人容易順著感性欲望的欲求而作存心上的轉移」，及「人往往在應該無條件為善時，總想從中得點好處」的意欲傾向，這種以感性欲望的欲求為先的人性中的傾向，是很根深蒂固，不容易擺脫的。伊川所說的「有所向」應該可往這個意思來規定。如果如此理解「欲」，則「欲」就是人心的傾向，也是一種為惡的根源。這種傾向深藏不露，並不同於一般所謂的感性欲求。假如從這個角度來省察，那麼伊川所說的「主敬論」可以理解為是針對這種人心之所向作對治工夫。由此亦可說明伊川重敬之故。此一深藏於人生命中之惡根是很難對付的，若伊川有見於此而要以主敬對治之，則伊川所言之敬，是很深刻的從生命

13 前揭書，卷15，頁145。

之內部以克服非理性者的工夫，依此意，對下列引文，吾人當可有更深微的解釋：

閑邪則誠自存，不是外面捉一箇誠將來存著。今人外面役役於不善，於不善中尋箇善來存著，如此則豈有入善之理？只是閑邪，則誠自存。故孟子言性善，皆由內出。只為誠便存，閑邪更著甚工夫？但惟是動容貌、整思慮，則自然生敬，敬只是主一也。主一，則既不之東，又不之西，如是則只是中。既不之此，又不之彼，如是則只是內。存此，則自然天理明。學者須是將敬以直內，涵養此意，直內是本。¹⁴

「敬以直內」，有主於內則虛，自然無非僻之心。如是，則安得不虛？「必有事焉」，須把敬來做件事著。此道最是簡，最是易，又省工夫。為此語，雖近似常人所論，然持之（一本有久字），必別。¹⁵

閑邪則固（一有主字）一矣，然（一作能）主一則不消言閑邪。有以一為難見，不可下工夫。如何（一作行）一者，無他，只是整齊（一作莊整）嚴肅，則心便一，一則自是無非僻之奸。此意但涵養久之，則天理自然明。¹⁶

據此數條，伊川所言之敬的工夫，是針對人生命中之偏邪處說，如上文所說的有所向。他認為克服此，便可存誠、天理明，而於此時，亦可見理從內出。即若能以敬來對治內心深微之易順性好而偏邪之意向、傾向，便可以從生命內部，作根本的澄治工夫，而作了此工夫後，便可使原本具有的善性生發出來。故伊川之持敬，雖似是作外部的動容貌等工夫，但其所對

14 前揭書，卷15，頁149。

15 前揭書，卷15，頁149。

16 前揭書，卷15，頁150。

治的是很深微的毛病，由此亦可見伊川主敬之故。綜上所言，伊川之重由常知進至真知，及重敬之工夫，都是如康德般有見於人生命中之「自然的辯證」之現象，而要克服之。若從這一角度來理解伊川之學，似可作一新的衡定。

肆、伊川對道德性理的分解及朱子的承繼

如果上說不誤，即伊川是有見於人在從事道德實踐時，感性欲望的反抗，及我們有一種與生俱來，遷就感性欲望，以欲望的滿足為優先的傾向。則伊川所說的「主敬窮理」論就可以有實踐工夫上的必要性。如上文所說，「主敬」不只是針對形貌動作作工夫，而是以閑邪存誠為主，這是有見於人意念之容易偏邪，而以主一之工夫以貞定之；而格物窮理就應該可以從康德的思路來理解，即希望通過對於性理本身作哲學性分析，以對性理能有清晰的了解。康德所說的對道德法則或義務要從一般理性的了解進到道德哲學的了解，其關鍵也就是在於對道德法則從現實經驗中抽象出來，而理解法則普遍而形式的意義，能夠把普遍性的法則從經驗中抽象出來，而正視其普遍而形式的意義，是哲學思辨的作用。¹⁷依康德義，道德作為一人人可知、坦然明白的事實，是不需要思辨理論來證成的，所以這裡所說的「以哲學思辨來建立實踐哲學」並不是要把道德實踐根據思辨理論來成立；而是如上文所說，必須要對道德法則，或義務的意義作清晰的說明與分解，而這種說明與分解是有幫助於道德實踐，或甚至可以說，如果不通過這一步哲學思辨，人很難克服「自然的辯證」此一現象。我認為為康德所謂的實踐哲學還是「哲學」，而他所謂的「哲學」就是能把法則從經驗中抽象出來的思辨性活動。

17 康德說：「抽象普遍的知識是思辨的知識，具體普遍的知識是普通的知識。哲學知識是理性的思辨知識，它開始於普通的理性使用著手探索抽象普遍知識的時候。」見康德：《邏輯學講義》，許景行（譯）（北京：商務印書館，1991年），頁17。

如果伊川或朱子的「格物窮理」論，是要透過「致知格物」的方式，對道德法則本身作抽象而形式的了解，免得與現實經驗或情感活動所困，則伊川、朱子這一步的工夫，如同康德所說的「道德的形上學」，是有其必要的。對於道德法則本身如果要有清楚的分析，則法則與心的認知成為主客對立的狀態，好像道德法則是心所認知的對象，這種情況應該也可以說是不可免的。法則成為哲學思辨的對象，一定是用力於對法則本身作分析，而顯「心理為二」之相。伊川確如牟先生所說，重分解的表示，而通過分解，性理之普遍、先驗之意義確能突顯。如云：

「一陰一陽之謂道」，道非陰陽也，所以一陰一陽道也，如一闔一闢謂之變。¹⁸

性即理也，所謂理，性是也。天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀樂未發，何嘗不善？發而中節，則無往而不善。凡言善惡，皆先善而後惡；言吉凶，皆先吉而後凶；言是非，皆先是而後非。¹⁹

問仁。曰：「此在諸公自思之，將聖賢所言仁處，類聚觀之，體認出來。孟子曰：『惻隱之心，仁也。』後人遂以愛為仁。惻隱固是愛也。愛自是情，仁自是性，豈可專以愛為仁？孟子言惻隱為仁，蓋為前已言『惻隱之心，仁之端也』，既曰仁之端，則不可便謂之仁。退之言『博愛之謂仁』，非也。仁者固博愛，然便以博愛為仁，則不可。」²⁰

問：「『孝弟為仁之本』，此是由孝弟可以至仁否？」曰：「非也。謂行仁自孝弟始。蓋孝弟是仁之一事，謂之行仁之本則可，謂

18 前揭書，卷3，〈二先生語三·謝顯道記憶平日語〉，頁67。

19 前揭書，卷22上，〈伊川先生語八上·伊川雜錄〉，頁292。

20 前揭書，卷18，〈伊川先生語四·劉元承手編〉，頁182。

之是仁之本則不可。蓋仁是性（一作本）也，孝弟是用也。性中只有仁義禮智四者，幾曾有孝弟來？（趙本作幾曾有許多般數來？）仁主於愛，愛莫大於愛親。故曰：『孝弟也者，其為仁之本歟！』」²¹

伊川這些說法的確如牟先生所說是重分解的表示，由於重分解，理氣的區分就很明顯，但如此一來「理」便成為存有而不活動。牟先生這些衡定固然有理據，但如果順著上文的思路來了解，伊川這種分解的表示，是如同康德般把性理、道德法則從通常理性的使用中抽引出來，分解地表明「理」雖然不離開經驗生活，但它與現實經驗是不同的。所謂「性即理也」是以「理」規定「性」，強調人性應從理性義的法則來規定，而在人的生命中所表現出來的法則，它是普遍的、先驗的，甚至是絕對的，雖然在人的生命表現，但是不為人的現實生命所限制。所謂「性中沒有孝弟」，是表示孝悌固然有仁義理智作為根據，但孝悌是具體的行為，與其所依據的「理」還是要區別清楚。同樣地，在博愛中一定有理性法則作根據，使人之愛心能不受自己之感情限制；但博愛這種活動跟「仁」作為道德法則的存在究竟不一樣。從以上的說明，伊川的確有見於道德法則的普遍性、先驗性，而努力要把法則與現實生命活動區分開來。通過這一步的分解，當然可以對性理的普遍性、先驗性與必然性有明白的了解，這種把性理的意義通過分解而明白表示的工夫，當然就是思辨性的哲學分析。如果從這個角度來看伊川的分解，則此一步的分解是非常有意義、有其必要性的。而如果伊川這一步的分解與康德所說的相類，而此一步哲學性的分解又為道德實踐所必須，則伊川的重分解強調「理氣二分」、「仁是性，愛是情」，二者有形上形下的分別等說，便是要將道德性理從具體經驗中抽引出來的必要有的一步作法。

如同牟先生所說，朱子順著伊川的分解而進一步，對於「格物致知」、理氣關係等有更詳細的表示。從朱子的文本中，我們不難找到朱子所說的「致知」如同伊川所論，是要對道德法則有更進一步的了解；他並

21 前揭書，卷18，〈伊川先生語四·劉元承手編〉，頁183。

不是對性理毫無了解，然後要通過格物窮理來了解，而是肯定人對道德法則是有所了解的，只是了解得不夠透徹。朱子利用《大學》所說的「物格而後知至，知至而後意誠」的說法，認為誠意是在格物致知而對性理有充分了解之後，這也應該就是伊川所說的「真知」的意思。假如人雖然對性理有所知，但當自我要求要依性理而行時，往往會順著感性欲望的要求，而使性理的意義弄得曖昧不明，甚至藉仁義禮智來滿足人的欲望，那麼對性理之知的加深的確是使人能「意誠」，真誠地從事實踐的先決條件。即是說，朱子的強調「格物窮理」，認為對於性理之知是先於「誠意」的，也有其理據。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」，便可以衝破「自然的辯證」的話，那麼「知至」的確是「意誠」不可少的工夫。當然這個說法要能成立，則朱子通過「格物致知」所要了解的「理」是道德的性理，而且是在對道德有所了解的情況下加深性理之知。即如同伊川從常知進至真知之意。此一意思在朱子文獻中確是有的，而且並非不常見，如在朱子的《大學格致補傳》裡便有「人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理〔……〕莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極」一段話，其中有「已知之理」的字句，此可以說明吾人上文所表示的，朱子認為人對於道德意義的性理是已有所知的，只是要知得透徹才能真誠地、無例外地從事道德實踐。朱子此一對性理是人人本來有所知，只是必須知得透徹的講法，與程伊川的常知與真知的區分是若合符節的，以下再引用朱子幾段文獻來證此義：

(一)

若夫知則心之神明，妙眾理而宰萬物者也。人莫不有，而或不能使其表裡洞然，無所不盡，則隱微之間，真妄錯雜，雖欲勉強以誠之，亦不可得而誠矣，故欲誠意者，必先有以致其知。致者，推致之謂，如「喪致乎哀」之致，言推之而至於盡也。至於天下之物，則必各有所以然之故，與其所當然之則，所謂理也，人莫不知，而或不能使其精粗隱顯，究極無餘，則理所未窮，知必有蔽，雖欲勉

強以致之，亦不可得而致矣，故致知之道在乎即事觀理，以格夫物。²²

按：此段文有「所謂理也，人莫不知，而或不能使其精粗隱顯，究極無餘」等句，可知朱子所說的致知的工夫，的確是就已知之理而進一步知得透徹。對於此理，人莫不知，朱子的解釋是天下之物，必各有所以然之故，與其所當然之則。察其語意，人對於道德性理的知，應該是普遍的為所有人都具有的，即那是先驗之知，並非通過後天經驗而後有。若是因後天經驗而有，便沒有普遍性，不能說「人莫不知」。

(二)

張仁叟問致知、格物。曰：「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。」²³

按：說人莫不有知，是就「知理」之義說，此知是人人都有的，如孩提之童的知愛知敬，但此種知只是「大略」之知，必須推致其知以至於極。

(三)

致知所以求為真知。真知，是要徹骨都見得透。（《語類》卷15，頁283。）

22 朱熹：《大學或問》上，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，安徽：安徽教育出版社，2002年），第6冊，頁511-512。

23 黎靖德（編）：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年，王星賢點校本），卷15，頁291。

知，便要知得極。致知，是推致到極處，窮究徹底，真見得決定如此。程子說虎傷人之譬，甚好。如這一箇物，四陲四角皆知得盡，前頭更無去處，外面更無去處，方始是格到那物極處。²⁴

按：此二條與伊川之意全同。

(四)

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。如去見人，只見得他冠冕衣裳，卻元不曾識得那人。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。²⁵

按：要從所當然而不容已，進至所以然而不可易，便是由常知進至真知，即對性理之了解，必須至徹心徹髓處。

(五)

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。²⁶

24 前揭書，卷18，頁390。

25 前揭書，卷18，頁414。

26 前揭書，卷9，頁154。

按：此條明說，與康德所言的「自然的辯證」之現象，是很相似的，「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。」正如上文所說的惡的原則是與善的原則同時並起的。由此亦可見朱子之強調致知之工夫，是為了克服在實踐上常會遭遇到本能欲望的反彈。²⁷

以上是朱子對致知之必要性之說明，他固然是要通過認知的活動，以主客對待的方式以知理，但若此致知之活動，是用在對本有之知之加強、深化上，而深化此知，會有克服自然的辯證之效果，則此對理之認知，也是必須的。且此種知，是由嚴格的哲學性的思辨得來，不同於一般泛說的經驗之知。順此意，吾人亦可對朱子之理氣論之大意稍作說明。朱子的理氣論理論內容非常豐富，不只是康德所謂的道德形上學的涵義，而是要對存在界作一道德價值的說明；雖然如此，朱子的理氣論也有相當多康德所謂的道德形上學的內容。康德的道德形上學主要是說明道德法則的無條件性，人的理性所給出的道德法則，他本身便必須完全服從，道德法則的必須被服從不依靠其他任何條件，即使按法則而行的人在現實上得不到任何的成果，也無損於法則自足的價值。康德這些意思其實朱子都有言及，朱子強調「理在先」，雖然理氣不離，有氣便有理、有理便有氣，但理不依於氣，氣必須依於理；或雖然理氣不離，但理一定在先而為本，理氣決然是二物。朱子這些講法確可以表示「理」在天地之間是價值標準所在，不管現實上如何不合理，但氣的存在終究會合理，或者說，萬一山河大地都陷落了，「理」畢竟還在那裡。朱子此一說法本來有理氣可以分開之嫌，但也正表示了在朱子心目中，「理」是價值標準之所在，雖然現實上沒有讓「理」去表示其意義的場所，但還是有「理」存在。這些意思與康德道德的形上學是相近的，通過這樣明白的分析，人便可以肯認理是具有絕對價值的，我們絕不能為了現實有形的存在，如感性欲求、經驗事功，而違背道德原則。如果朱子所說的理氣論，「理」是就道德法則來說的，而「理先氣後」、「理氣決是二物」是要說明「理」具有絕對價值，並非具體現實的氣化所可以比擬之意，則朱子的理氣論也可以達成康德的構作道

27 此條文獻由游騰達同學提供，特表感謝。

德形上學的目的；而如果康德道德的形上學是為了堵住「自然的辯證」的話，那朱子的理氣論也可以有這種效果。

伍、結論

(一) 從程伊川所說的「常知」可知伊川認為道德之理是人人本來就有了解的，故其所謂的「真知」，是如同於朱子所說的「因其已知之理而益窮之，以求至乎其極」，並非本不知道理的意義，而要以往外窮理為知理的方法。依此從「常知」到「真知」之說，吾人可以認為，伊川、朱子雖不能肯定「心即理」，但仍可說理不在心之外。於是，伊川、朱子並不能被視為是「心理為二」、「理在心外」的他律型態。

(二) 人可問何以故人對道德之理本來已有所知，但又不足以產生真正的道德實踐？其原因是在於：人在知理而又要按理而行時，會產生「自然之辯證」，此會使知理之知不能貫徹成為行動。此種因為要對理作無條件服從，引生自然生命本能的反彈，而有自我挑戰的現象，是人生命中普遍存在的問題。由於有此問題的存在，故人若只處於「常知」的情況，是不足以有真正的實踐的，必須對本來已有所知的道德性理的全幅內容作深切地了解，由深切了解性理，而產生道德性理的價值絕非順從性好欲望而獲得的功利或幸福所能比擬的想法、信念，才可以擋住徇性好而來的對道德法則的質疑。而對道德法則的純粹性、無條件性，能夠清楚地掌握，便可以引發真正的實踐動力，此是說，越能了解道德法則不依於現實功利，單以其自身就具有要人無條件服從的力量，越了解此法則的無條件性，越會有真正有道德動力的湧現。而此便能真正阻截感性欲望的反彈，此中的問題甚為深微奧妙，如果沒有精察的、哲學性的思辨，是不能看出其中的問題，及消解此一生命的普遍問題的。由於道德法則作無條件的、絕對的要求，是故引發了人的感性欲望反彈，而對於這種生命自我的挑戰，也只有對道德法則作更深切的分析，產生更明白的了解才能消解。此可以說在道德法則的真正力量之所在，也就是人生命中的惡根的潛伏處。由於惡

是在此自我質疑、挑戰法則的純粹，而要將其往下拉中，此可見人之為惡固然有其根據，但也可以說是無根的，即若沒有無條件的按理而行之道德意識，便不會產生這一自我的質疑、挑戰。此惡根若有若無，故吾人在從事道德實踐時，所會遇到的敵人，也是若有若無的。此惡根隨時可以表現，但亦可隨時失其作用，故此惡根並非一自存之實在。對於此一生命的難題，伊川、朱子的格物窮理工夫，是有必要的。

(三) 以上的說法，可以肯定伊川、朱子對於理本有所知之說，而伊川、朱子對於心於理本有所知的文獻不少，依伊川的說法來理解朱子，可以對朱子的有關文獻給出合理的詮釋。而伊川、朱子所強調的格物致知工夫若引入康德所說的：對「自然的辯證」的消除，必須從通常的對道德的知識，進到哲學的思辨的知識，即從通常的了解進到哲學的了解。從康德此一說法，完全可以說明真知之義蘊，及格物致知的工夫之合理。若因自然之辯證而引發對人之道德之知之抗拒，而對法則之哲學性的思辨可以堵住此辯證，則對理作格致的工夫，便是成德之必要工夫。

(四) 如此了解伊川、朱子的格物說，是將格物致知用在了解道德法則本身，如康德所說，對道德法則或德性的了解，要從一般的了解進到哲學的了解。此一解釋，我認為應該是較切於伊川、朱子強調格物致知工夫之用心的。他們強調格致工夫並不是要開出經驗知識，即並不是要引入經驗知識來成就德性行為，雖然此一效果在程朱的學說下，是可以間接引入的，但他們的目地很明顯不在於此。而如果能夠證明對於道德法則或德性的了解是有「常知」與「真知」的不同，而「真知」對於「自然的辯證」確有其對治的作用，則伊川、朱子的重視格物致知，以此為重要的內聖學工夫，是完全可以說得通的。◆

引用書目

古代文獻

- 〔宋〕程顥、程頤
 2004 《河南程氏遺書》，《二程集》（北京：中華書局，2004年，王孝魚點校本）
- 〔宋〕朱熹
 2001 《四書或問》（上海：上海古籍出版社，2001年）
 2002 《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，安徽：安徽古籍出版社，2002年）
- 〔宋〕黎靖德（編）
 1986 《朱子語類》（北京：中華書局，1986年，王星賢點校本）

近人文獻

- 牟宗三 Mou, Zongsan [Mou, Tsung-San]
 1973 《心體與性體》，第1冊（臺北：正中書局，1973年10月）
Xin ti yu xing ti, vol. 1 (Taipei: Cheng Chung Book, Oct. 1973)
 1985 《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年7月）
Yuan shan lun (Taipei: Taiwan Student Books Company, 1985)
- 謝扶雅（譯） Xie, Fuya [Hsieh, Fu-ya] (tr.)
 1972 《康德的道德哲學》（香港：基督教文藝出版社，1972年12月）
Kangde de dao de zhe xue [*Kant's Moral Philosophy*] (Hong Kong: Chinese Christian Literature Council Ltd., Dec. 1972)
- Kant, Immanuel 康德
 1785 *Groundwork of the Metaphysics of Moral*, translation by Thomas Kingsmill Abbott.
 中譯本：《道德底形上學之基本原則》，牟宗三（譯註），收入《康德的道德哲學》（臺北：臺灣學生書局，1982年）
 (Chinese version) *Dao de di xing shang xue zhi ji ben yuan ze* [*Groundwork of the Metaphysics of Moral*], in Zongsan Mou (tr.), *Kangde de dao de zhe xue* (Taipei: Taiwan Student Books Company, 1982)
- 1800 *Logik (Ein Handbuch Zu Vorlesungen, Königsberg bei Friedrich Nicolovius, 1800).*

中譯本：《邏輯學講義》，許景行（譯）（北京：商務印書館，1991年）

(Chinese version) *Luo ji xue jiang yi*, translated by Jingxing Xu (Beijing: The Commercial Press, 1991)