**南 开 大 学**

本 科 生 学 年 论 文（设 计）

中文题目：**以“格致诚正”发显“真知”中“行”之要求**

**——论朱子对“知而不行”的克服**

外文题目：**To Reveal the Requirement of “Xing” in “Zhen Zhi” by “Ge Zhi Cheng Zheng”**

**——To Conquer “Having Knowledge But No Action” by Zhu Xi**

学 院： 哲学院

完成日期： 2020年4月30日

**摘 要**

意志软弱问题在中西方哲学中有着丰富的讨论，在朱子的哲学体系中主要体现在对“知而不行”问题的讨论上。朱子提出“真知必能行”以克服“知而不行”的情况。从“真知”到“行”转化的必然性，一方面对“格物致知”提出了程度上的要求，另一方面也需要“诚意”“正心”的工夫确保“行”的落实。本文立足于“真知必能行”这一命题，通过对朱子“真知”概念的解释，分析“格”“致”对于“所当然”“所以然”的具体要求及其在天理与人的理性两个方面的实现可能。继而分析“诚”“正”作为知行转化机制中的关键，如何通过调整情、欲、意、志，使得动机效力得以实现，以克服意志软弱。由此阐明朱子如何通过“真知必能行”的命题实现对于“知而不行”问题的克服。在此基础上考察王阳明对朱子“务外遗内”“终身不行”的批评，便可发现二人对于心与理的关系、知与行的概念存在着不同的理解，这使得这种心学立场只是一种外在的批评。而朱子的理论系统内部并不会产生这种问题。

关键词：格致；诚意；正心；真知必能行

**Abstract**

The Weakness of The Will has been heatedly discussed in both the Chinese and western philosophy while it is expressed in the discussion of “having knowledge but no action” in the system of Zhu Xi’s philosophy. Zhu Xi proposes that “Zhen Zhi” (genuine knowledge) must lead to “Xing” (action) should conquer the problem of “having knowledge but no action”. The inevitable transformation from “Zhen Zhi” (genuine knowledge) to “Xing” (action) imposes the requirement on the degree of “Ge Wu Zhi Zhi” (the investigation of things and the extension of knowledge) on the one hand, and the necessity of “Cheng Yi” (the sincerity of will) and “Zheng Xin” (the rectification of the mind) to ensure the implementation of “Xing” (action) on the other hand. Based on the proposition of “Zhen Zhi (the genuine knowledge) must lead to Xing (action)”, this paper analyses the specific requirements of “Ge” (the investigation of things) and “Zhi” (the extension of knowledge) for “Suo Yi Ran” (the reason for which things are) and “Suo Dang Ran” (the reason according to which things should be), as well as how it can be realized in Tian Li and human’s rationality by explaining Zhu Xi’s concept of “Zhen Zhi” (genuine knowledge). As the key to the transformation mechanism from “Zhi” (knowledge) to “Xing” (action), this paper also analyzes that how “Cheng” (the sincerity of will) and “Zheng” (the rectification of the mind) overcome the weakness of will through the adjustment of emotion, desire, aspiration and will, so as to achieve the effect of motivation. On this basis, investigating Wang yangming’s criticism of Zhuxi on “Wu Wai Yi Nei” (servicing the external and forgetting the internal) and “Zhong Shen Bu Xing” (the full lifetime of no action), we can find that the two persons have a different understanding of the realation between Xin and Li, as well as the concept of Zhi and Xing (knowledge and action). Therefore, the viewpoint of Xin Xue is just a criticism externally, and Zhu Xi’s internal theoretical system does not create such problems.

**Key words:** Ge Zhi (the investigation of things and the extension of knowledge); Cheng Yi (the sincerity of will); Zheng Xin (the rectification of the mind); Zhen Zhi (genuine knowledge) must Lead to Xing (action)

目 录

[引言 5](#_Toc39067726)

[一、“真知”的提出：程颐言“真知乐行” 6](#_Toc39067727)

[二、“格物”，知之始：以“真知”为目标 7](#_Toc39067728)

[（一）真知的性质与内涵 7](#_Toc39067729)

[（二）格物致知之可能 9](#_Toc39067730)

[三、“诚意”，行之始：真知到行的关键 11](#_Toc39067731)

[（一）意与情：意志软弱的产生与克服 11](#_Toc39067732)

[（二）诚意以“自慊” 15](#_Toc39067735)

[四、“正心”，行将去：“知”“行”转化的内在要求 17](#_Toc39067736)

[五、澄清与反思：对于王阳明批评的回应 19](#_Toc39067737)

[（一）“务外遗内”还是“心具众理” 19](#_Toc39067738)

[（二）“知行合一”还是“知行先后” 20](#_Toc39067739)

[六、结语 21](#_Toc39067740)

[参考文献 23](#_Toc39067741)

# 引言

关于知与行的关系问题，朱子的知行观可概括为知在行先、行重于知、知行互发三个基本内容[[1]](#footnote-1)。“行”作为对所把握知识的实行，只有在“知”的指导下才能合于事物当然之则，否则将流为无规范的盲目行为。正如朱子所言“论先后，当以知之为先”[[2]](#footnote-2)，“行”当以“知”为基础。在此，道德认知与道德行为[[3]](#footnote-3)就存在着时间上的间隔。那么在后的“行”是否一定能得到落实，又如何必然得到落实？由此便产生了“知而不行”的相关讨论。

就出现“知而不行”情况的原因，朱子做出过如下回答：“然临事不如此者，只是实未曾见得”[[4]](#footnote-4)，“方其知之而行未及之，则知尚浅”[[5]](#footnote-5)，“‘虽知之而不能不好之，奈何？’曰：‘此亦未能真知而已’。”[[6]](#footnote-6)……虽然表述略有差异，但通过概括可推得：朱子认为“真知必能行”，“不行”是因为未得“真知”。

孟子曰：“言非礼义，谓之自暴也；吾身不能居仁由义，谓之自弃也。”（《孟子·离娄上》）朱子评注称：“自害其身者，不知礼义之为美而非毁之……自弃其身者，犹知仁义之为美，但溺于怠惰，自谓必不能行，与之有为必不能勉也。”[[7]](#footnote-7)“知而不行”的“不行”在逻辑上可分为“不能行”和“不去行”，前者是由于客观条件上的能力不足所致；后者则是主观意愿上不去行动，即朱子所言“自弃”。而朱子所提“真知必能行”主要便是针对“不去行”问题的回应。

如朱子云：“只争个知与不知，争个知得切与不切。且如人要做好事，到见得不好事，也似乎可做，方要做好事，又似乎有个做不好事底心从后面牵转去，这只是知不切。”[[8]](#footnote-8)在朱子看来行为与道德规范不相符的原因在于道德认知的不完善、不彻底。但就现实情况而言道德认知对于道德行为的落实只是必要不充分条件，因而对于朱子处“真知”到行为的落实的过程和机制仍待讨论。

# 一、“真知”的提出：程颐言“真知乐行”

在讨论人们未能行——尤其是未能行善——的问题上，程颐指出“知之深，则行之必至，无有知之而不能行者。知而不能行，只是知得浅。饥而不食乌喙，人不蹈水火，只是知。人为不善，只为不知。”[[9]](#footnote-9)此处导致“人不为善”的原因即是“只是知得浅”，这种无法导致行为的“浅知”与“不知”无异。换言之，程颐认为“知而不行”并非一般意义的“知”无法保证“行”，而是指行为主体在没有获得“真知”的情况下，即使掌握一般的知识（浅知）也无法做出符合道德规范的行为。在这一意义上，与“常知”相对的“真知”，同与“深知”相对的“浅知”是一致的。当然，程颐对于“真知”的讨论并不限于行善，也涉及更为广泛且普遍的知行活动。

“知有多少般数，煞有浅深。向亲见一人，曾为虎所伤，因言及虎，神色便变。傍有数人，非不知虎之猛可畏，然不如佗说了有畏惧之色，盖真知虎者也。学者深知亦如此。且如脍炙，贵公子与野人莫不皆知其美，然贵人闻着便有欲脍炙之色，野人则不然。”[[10]](#footnote-10)就效果和表现而言，区分“深知”与“浅知”或言“真知”与“常知”的标准在于是否有“神色变”、“有欲脍炙之色”等外在的身体表现。

“真知与常知异。尝见一田夫，曾被虎伤，有人说虎伤人，众莫不惊，独田夫色动异于众。若虎能伤人，虽三尺童子莫不知之，然未尝真知。真知须如田夫乃是，故人知不善而犹 为不善，是亦未尝真知，若真知，绝不为矣。”[[11]](#footnote-11)被虎所伤的田夫对虎伤人一事的“知”，可称为“真知”，这种在身体上有所反应的“真知”之所以真切不虚，原因之一在于它来源于亲身经历而非听闻他人经历之述说。程颐进一步指出，来自耳闻口道的知识与切实的道德践履的致知的区别在于后者是“见得实理”，是对于“道”的切实体认，因而不会安于与所知相违背的不安的状态，故必然有所道德践履。[[12]](#footnote-12)

《遗书》载：“问：莫致知与力行兼否？曰：为常人言，才知得非理不可为，须用勉强，至于穿俞之不可为则不待勉强，是知亦有深浅也。古人言乐循理为君子，若勉强只是知循理，非乐也。”[[13]](#footnote-13)在此，程颐将“深知”以及与之对应的“行”上升至高度自觉，使在“真知”指导下的“行”成为一种“如好好色，如恶恶臭”（《大学》）的本能反应。如此，人的行为就并非与私欲进行斗争以遵循天理的“勉行”，而是与行为者的情感相吻合的、完全出自内心自觉的道德践履——“乐”行。

综上可知，程颐先生所言“真知”是一种有别与“浅知”、“常知”的，必然导致“行”的“知”。这种“真知”由于来自切实的行动尤其是道德践履而非仅仅是耳闻目见，在效果上呈现出一定的身体表现。同时由于“真知”实现了对“道”的切实体认，从而具有行动的主观意愿和高度自觉，这使道德践履于人而言亦为一种感情享受。因而这种“乐循理”的“真知”中包含了必能行的含义。程颐的这种“真知乐行”的思想对朱子产生了较大的影响；朱子关于“真知”与“行”的讨论尤其是其“真知”概念很大程度上承袭了程颐的思想。

# 二、“格物”，知之始：以“真知”为目标

“或云：‘致知、格物也要紧。’曰：‘致知，知之始；诚意，行之始。’”“格物者，知之始也；诚意者，行之始。”[[14]](#footnote-14)在朱子处，“格物”“致知”明确地属于“知”的范畴，“诚意”则被视为“行”的开端。既要探讨“真知必能行”在存在意义上得以可能的依据以及“真知”到“行”的转化的具体机制，首先就需要分析“真知”在朱子哲学的含义与定位。

## （一）真知的性质与内涵

朱子援引“虎伤人”之譬，承袭伊川所言之“真知”概念以及对“常知”与“真知”的区分。就所知内容而言，“真知”不仅是对“所当然之则”的“知”，也要求对“所以然之理”的“知”；就其在知行活动中的性质而言，这种“真知”作为“知”到“行”落实过程中的必要要求，是“格物致知”的对象与结果。

 真知，是要彻骨都见得透。[[15]](#footnote-15)

人各有个知识，须是推致而极其至。不然，半上落下，终不济事。须是真知。……若半青半黄，未能透彻，便是尚有渣滓，非所谓真知也。[[16]](#footnote-16)

在此，朱子用“彻骨都见得透”“推致而极其至”来说明“知”的深度，“真知”也常被称为“知之切”“深知”。可见在朱子看来，当人的道德认知达到一定的深度，即可称为“真知”。而“真知”与否的判断标准在于“只看做不做如何”，同时“知”的程度越高，它落实为对应的“行”的可能性也越大。

要实现“知”的加深首先需要深化对道德知识的理解，将外在的、抽象的知识转化为认知主体内部的、与主体本身相契合的“知”。朱子以就事上说和就心上说区分了“知止”与 “知至”[[17]](#footnote-17)，“心之知识无不尽”就成为达到“真知”的重要要求和标准。认知主体只有对自己主观内部的“心之知识”进行认识、体贴、反省，才能达到“真知”所表现的“道德自觉”[[18]](#footnote-18)。

如事亲当孝，事兄当弟之类，便是当然之则。然事亲如何却须要孝，从兄如何却须要弟，此则所以然之故。[[19]](#footnote-19)

知事物之当然者 ，只是某事知得是如此，某事知得是如此。到知其所以然，则又上面见得一截。[[20]](#footnote-20)

就认知对象而言，“真知”的对象要求包括“知此事”之所当然与“觉此理”之所以然，而“常知”或“浅知”则不涉及后者。知道事亲当孝、事兄当弟此类“所当然”就如同知虎伤人而无惧色这般只停留于见闻、口耳之间的知，仅仅是对于在物、在外的道德标准的了解。杨立华先生将“所当然”进一步分为抽象的所当然和具体的所当然：前者指一无层次的、悬空的道德律令，即“做应该做的事”；后者则包含了“具体应该怎样做”和“何以应该做这事”等更为丰富的层次。[[21]](#footnote-21)因而，在杨立华先生看来，所以然、自然、能然、必然等层面均可含括于具体的所当然之中。这也便是朱子后期只以“所当然”言天理的原因之一。但在此文中，仅就朱子“所当然不容己”“所以然而不可易”[[22]](#footnote-22)之对于天理概念的完整表述进行讨论：“所以然”所涉及的并非悬空的、脱离实际情况的应然，而是“我为什么这样做”这样的更深层次的实践理性。知为何事亲须孝、事兄须弟才是对于“所以然”之知。它作为道德规范的根据以及“自然之理”的原因，同样也是支撑和指向道德行为的根据。所谓“事亲如何却须要孝”的“如何”就是在认知与行为主体自身内部追问并寻找孝、悌等各种道德行为落实与进行的依据，即“为何要这样做”。因而所谓“又上面见得一截”便是说，相较于知“当然之则”，对于“所以然之则”的知是内在的、深层的，是将外在抽象的知识进一步深化为自家心上的认同即在主观上的“信得及”，进而这种信念也可以推动知识落实于行动之中。这种“所以然”不同于“所当然”，它与实际情况相结合且具有更深刻的层次，确立了具有实践必然性的实践理性，从而对认知主体的行为具有真正的指导意义进而成为道德实践的指南。达到对于“所以然”的理解和自家身心上的体认才是朱子所言“知至”，才达到了“真知”的程度。

## （二）格物致知之可能

而人的认知之所以能够实现从“所当然不容己”的状态到“所以然不可易”的转变，亦即从“常知”到“真知”的递进，其理论依据在于朱子哲学体系中对于“天理”的规定以及对人的理性的预设。

面对道德规范的现实困境即在朱子处“知而不行”的问题，人被预设了了解道德动机的可能以及在行动层面具有的理性的自觉，这亦为人与动物相区分之处。在理论上，根据“理一分殊”框架下“天理”对人的要求，人可以把先天具有的道德之理作为现实活动的行为准则。这种对于道德知识未经反思的、一般性的理解并未达到“至”的程度，在实践上具有软弱性，只是一种“常知”。这种“常知”作为“格物致知”工夫论框架的起点，能够为行为主体提供道德判断的标准；而主体把握常知、认识到道德准则，即“知”尚且处于“常知”的阶段，这是先天赋予的不容己的要求。

朱子在《论语或问》中指出“理之所当然者，所谓民之秉彝，百姓所日用者也，圣人之为礼乐刑政，皆所以使民由之也。其所以然，则莫不原于天命之性。”[[23]](#footnote-23)人的认知之所以能够达到从“就物而言”到“自我而言”的递进，其原因在于这种道德规范并非全然外在于人而仅在物中的“物之理”，而是与己相关且植根于一己之内的“天命之性”之中。

“盖合而言之，万物统体一太极也；分而言之，一物各具一太极也。”[[24]](#footnote-24)在性理层面，朱子所言“理一分殊”的“一”，就是指从天地万物之为整体看，有一个作为整个宇宙之本体、本性的太极；而就万事万物分而言之，则每一事物的性理又都是禀受了这个宇宙本体的太极之理而得的。这种禀自太极而来的事物的性理与作为宇宙本体的太极是相同的，它并非分有太极的一部分，而是事物中的性理即该事物自身具有的太极。故在性理的意义上，“理一分殊”指向宇宙本体的太极与具体万事万物之性理的关系：总体来看宇宙万物的本体只是一个太极，而每一事物中也都包含着与本体的太极完全相同的太极作为自己本性。[[25]](#footnote-25)人的本性亦是如此。作为天理在人身上承具的体现，人的本性亦即天命之性是专指理而言的。

上文提到“真知”或言“知至”，要求“心之知识无不尽”，而对于“心”与作为人性的“理”之间的关系，在朱子处的基本观点是“心具众理”。陈来先生指出：“心具众理的意义在伦理学上指人的内心先天地具有道德的品质和属性。”[[26]](#footnote-26)这种“所以为人之理”是天所赋予的、与生俱来的，是人有此身而后必然具有的，因而源自天命之性的所以然之理也是直接与人禽之辨、人之所以为人之理相关联的。也就是说，人区别于动物而为人的依据先天地、天赋地存在于人心之中，人在对此理进行反思和体贴的同时既获得了作为人这一特定身份的认同。同时也只有在道德行动之前对之进行反思体贴，才能使得认知活动以及具体行为得到落实并完成“人”这一特定身份的实现。这种行动主体通过对在己身上的道德准则的反省与认可，由于同样作为对道德自我的认同而在形上层面可被视为激发人行为且必须为依照所至之理行动的动力。在这一意义上，“真知”要求且实现了人对于自身“为何”“如何”做此事的追问，正是因为对于这一道理的求索和掌握获得了作为道德命令的天命之性意义上的指引，与更高层面的天理相契合，这在提供从知到行的实现的道德行为的理由的同时，本身也具有动机效力。

# 三、“诚意”，行之始[[27]](#footnote-27)：真知到行的关键

从上述分析中可知，真知与否与一个人知的深度与强度相关，这又影响了人行动的可能性。常知作为关于道德准则未经反省的知识在具体实践的层面具有软弱性：具体而言就是指当行动主体处于道德准则与意愿或感官欲望二者相矛盾的情况下，尽管在理性预设下主体的意志可以做出甚至正确做出是非道德判断，但由于行动主体无法克服自身的气习与外界的干扰进而无法使具体的行动与源于天命之性的道德准则相契合，最终导致人为满足感官欲望或意愿而放弃道德准则指导下的实践。因而知的加深对于行为动机的加强又与“诚意”相联系。不同于王阳明“知善知恶就是好善恶恶”的主张，朱子指出“无所不知，知其不善之必不可为，故意诚”[[28]](#footnote-28)，因而“诚意”是知到行之转变的开端，更是关键。故在此还需讨论道德行动亦即“真知”到“行”的深层机制以及对“真知”作为“格物致知”之内容得以实现的补充说明。

## （一）意与情：意志软弱的产生与克服

“知而不行”问题的解决在根本上关乎意志软弱的产生和克服。就此，朱子对道德意志进行了详细的讨论。天理本身作为目的为道德行为提供了动机、指引了方向。但道德主体往往受到欲、意、情等因素的影响而导致行为偏离道德法则，即未能获得真知。而这些因素的存在与参与不仅影响“真知”获得与否，其与理性的张力也使之在道德认识到行为的转化过程中作为动力要素之一影响着行为落实与否。

### 1. 欲为这事，是意[[29]](#footnote-29)

如前文所引《二程遗书》中载“且如脍炙，贵公子与野人莫不皆知其美，然贵人闻着便有欲脍炙之色，野人则不然。”[[30]](#footnote-30)真正知道烤肉好吃的人在闻到烤肉气味时不只会产生与“言虎色变”同类的外在生理反应，也会产生“欲脍炙”的冲动，这种欲望也就是行为的冲动。程颐在此肯定了“知”，或准确地说真知、深知往往伴随着物理表现（身体反应）同时也会激发主体一系列的意识活动。

欲之好底，如我欲仁之类；不好底则一向奔驰出去，若波涛翻滚；大段不好底欲则灭却天理，如水之壅决，无所不害。[[31]](#footnote-31)

显然朱子处，“欲”的价值并非单面的，只有在合乎天理的情况下才具有正当性和合理性。天理本身作为目的，赋予了从天理而来、践行天理的实践活动（即道德行为）的合理性，这就意味着“欲”并不能作为道德动机中的独立要素对道德实践产生最终的影响。而由于“欲”具有两面性，在道德行为的过程中也表现为做此事之欲和不做此事之欲，故朱子也承认“欲”在道德践履的过程中是必不可少的。当“欲”具有道德性时，它便可以促进道德实践；反之非道德性的“欲”则相应的将阻碍道德实践的进行。

饮食者，天理也；要求美味，人欲也。

天理人欲，无硬定底界，此是两界分上功夫。这边功夫多，那边不到占过来。若这边功夫少，那边必侵过来。[[32]](#footnote-32)

这种非道德性的“欲”在朱子处即为人欲、私欲，由于超出了“不容己”的天理的“当然”之范围而与天理相违背。“只此一心，但看天理私欲之消长如何尔。”[[33]](#footnote-33)欲求道德性与否的界定在于其天理、人欲（私欲）的消长关系：以天理为对象和内容的“欲”是道德性的；对于己私的欲求则是非道德性的。道德是一种人与他者相关联而产生规范准则，其产生之初就关乎“我”与“人”，进言之“私”与“公”的关系。故当欲望与“私”相联系而无所节制地发展，以至于损害天理，就必然和道德这样一个关乎他者的要求相违背；又由于唯有欲望得以实践才可能获得“私利”，进而就导致了道德认知与行为的不一致。

对于一般人而言，与天理相对的私欲是普遍存在的，因而就需要更为有力的意志来克服欲望的诱惑，使负面的私欲对道德实践的妨碍不具有必然性。克己去私因而也由此指向了培养、增强意志力。

心者，一身之主宰；意者，心之所发；情者，心之所动；志者，心之所之，比于情、意尤重。

志是公然主张要做底事，意是私地潜行间发处。[[34]](#footnote-34)

意、志二者与行都不可分割且都为“心有主向”的表现，但朱子将意与志分论，二者仍存在一定区别：“意”为心之所发，可视为起点；“志”为心之所之，可视为目标，二者首尾相接、显隐相应，贯通心理状态之终始也在知到行的转化落实中起着持续作用。

在他看来，“志”是重于情、意，超越普通情感而具有坚定执行能力的，因而也就成为道德认知转化为道德实践即真知落实为行的关键。一方面，“志”具有明确的对象，与心的其他要素相比更具指向性；另一方面“志”如同将帅具有更有力地导向、指引作用[[35]](#footnote-35)。因而相较于具有模糊性的“意”“情”以及价值多面性的“欲”，道德意志能够排除私欲对于道德行为的干扰和阻碍，而指引主体按照所知的要求做出相应的、正确的道德行为，即实现真知到行的转化。

### 2. 能为这事，是情

在此，还需就上文所谈及的“情”进行更具体的阐释。朱子在《语类》中对“情”和“意”进行了区分。二者虽同属心之已发，但“情”较“意”而言则更具原初意义。可以说意是在情有所对象之后所产生的，即“意”是作用于“情”的“心之所发”的一部分。

问：“意是心之运用处，是发出？”曰：“运用是发了。”问：“情亦是发处, 何以别？”曰：“情是性之发，情是发出恁地。意是主张要恁地。如爱那物是情, 所以去爱那物是意。情如舟车，意如人去使那舟车一般。”

李梦先问情、意之别。曰：“情是会做底，意是去百般计较做底。意因有是情而后用。”

问：“情、意，如何体认？”曰：“性、情则一。性是不动，情是动处，意则有主向。如好恶是情，好好色，恶恶臭，便是意。”[[36]](#footnote-36)

陈来先生将朱子哲学中的“情”概括归纳为以下三种意义：一是指作为性理直接发见的四端，二是泛指七情，三是包括某些具体思维在其内[[37]](#footnote-37)。若单就前两者而言，“情”指向的主要是人的情感活动。在儒家传统中，道德情感首先具有普遍性，例如人人都在乍见孺子将入于井之时升起恻隐之心。因而造成道德失败的，并非这种道德情感的缺失，而在于其不能正确发挥作用，在于主体没有完成对之的“推廓”。不论是《孟子》中“亲亲而仁民，仁民而爱物”“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，抑或是《大学》中“身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平”，都存在将己身之情之感推及他人进而实现从个体到群体的扩展。若这种道德情感无法得到外推那么道德行为自然无法得到落实。在一定意义上，道德情感的外推作为行为的落实的起点在儒家道德伦理中不可或缺。而在圣人处道德情感是“不待推”的，而常人由于受到私情私欲的干扰和遮蔽则使道德情感无法得到外推而无法顺利激发到的行动。

若推不去，物我隔绝，欲利于己，不利于人；欲己之富，欲人之贫；欲己之寿，欲人之夭。似这气象，全然闭塞隔绝了，便似“天地闭，贤人隐”。

似恁地恕，只是推得去。推不去底人，只要理会自己，不管别人；别人底事，便说不关我事。今如此人，便为州为县，亦只理会自己，百姓尽不管他，直是推不去。[[38]](#footnote-38)

以上两段文本指出了常人由于受到遮蔽而导致道德情感无法外推的具体表现：只局限于自我而不顾他人、无法与人为善甚至产生对他人不利的想法与欲望。而这样的欲望也正是上文关于欲与意的讨论中具有反面意义的。表现于知行过程中就是以天理为内容的知不能得到落实，行——例如为官为民之举措——不能发显。

仁自是元有，只被私意隔了……今人喜也是私喜，怒也是私怒，哀也是私哀，惧也是私惧，爱也是私爱，恶也是私恶，欲也是私欲。苟能克去己私，扩然大公，则喜是公喜，怒是公怒，哀、惧、爱、恶、欲，莫非公矣。[[39]](#footnote-39)

不论是前文提及的欲望还是此处讨论的情感，当有违背天理而过分掺杂私欲之时就意味着蒙蔽和隔断。以个人为出发点且以己私取代原本作为目的本身的天理，如此实践活动必然与面向“公”的所以然、所当然之知相违背，即使有所行动也与所知不同，即并非真知指导下的行，因而也是一种道德失败的情况。事实上，“克去己私”并不与否定个体相等同，只有人普遍地以天理为共同认可的标准，打开自我并与他人接触，才能为主体间的交流互动提供空间和标准。所谓道德，也正始终同人与人之间“共同性在世”的关系相关。

## （二）诚意以“自慊”

“诚，实也。”[[40]](#footnote-40)在朱子处，诚表诚实无妄之意。具体而言，诚的对象又可分为在外、在物之实理与在内、在心之诚悫：“诚实理也。亦诚悫也。由汉以来，专以诚悫言诚，至程子乃以实理言。后学皆弃诚悫之说。不观《中庸》亦有言实理为诚处，亦有言诚悫为诚处。不可只以实理为诚，而以诚悫为非诚也。”[[41]](#footnote-41)

朱子亦有言：“致知乃梦与觉之关，诚意乃恶与善之关……诚意者，好善‘如好好色’，恶恶‘如恶恶臭’，皆是真情。”[[42]](#footnote-42)“诚意”不仅是《大学》之枢要，也是从“真知”落实到“行”的过程中的关键。只有意诚、情真，其中无一毫人欲之杂而全是天理，才能发明人自愿自觉的“好善恶恶”，使之作为道德实践的动力产生效力，推动道德准则落实为在此指导下的行为。这就涉及“知至”之后的尽去人欲、克己之功。

今人知未至者 ，也知道善之当好 ，恶之当恶。然临事不如此者，只是实未曾见得。若实见得，自然行处无差。[[43]](#footnote-43)

若知之已至，则意无不实。惟是知之有毫末未尽 ，必至于自欺。且如做一事当如此，决定只著如此做，而不可以如彼。若知之未至，则当做处便夹带这不当做底意在，当如此做，又被那要如彼做底心牵惹，这便是不实，便都做不成。[[44]](#footnote-44)

在朱子看来，一个人在道德行为的刹那间做出的选择和决断是否符合他所拥有的道德知识，是判断一个人的知是否为真知，即是否切要、深刻的标准：若知道善恶或知道当为善、不当为恶却在“临事”时不能做出与道德标准相一致的行为，那么这种知就并未达到彻底的程度。“是个半知半不知底人，知道善我所当为，却又不十分去为善；知道恶不可作，却又是自家所爱，舍他不得，这便是自欺**。**”[[45]](#footnote-45)未得“真知”而以“浅知”为“真知”的自欺之人，在行为上便表现出“知之而不肯为”。而自欺之人由于意不诚而在行为刹那之“临事”之时无法按照知所至之道德规范行动，也相应地在认知上表现出浅知、略知的结果。朱子在《语类》中对“自欺”的进一步解释是：“所谓‘毋自欺’者，正当于几微毫厘处做工夫。只几微之间，稍有不实，便为自欺。”[[46]](#footnote-46)如此节开头所言，朱子处“诚”表“实”之意，“自欺”即是有所不实，是与“诚意”相矛盾的“意”有所未“诚”的情况。因而诚意并不等同于为善去恶的行为，而是以此加强道德意志的坚决性，提高为善去恶的道德行为的纯粹性。

所谓诚意者，毋自欺也，如恶恶臭，如好好色，此之谓自慊，故君子必慎其独也。……自欺云者，只为善以去恶，而心之所发有未实也。慊，快也，足也。独者，人所不知而己所独知之地也。言欲自修者知为善以去其恶，则当实用其力，而禁止其自欺。使其恶恶如臭，好善则如好好色，皆务决去，以自快足于己，不可徒苟且以殉外而为人也。然其实与不实，盖有他人所不及知而己独知者，故必谨之于此以审其几焉。[[47]](#footnote-47)

通过朱子对于诚意的注释可知，诚意的重点在于“为己”工夫：使好善恶恶成为如“好好色”“恶恶臭”等生理自然反应一般的道德的上的自然表现，使得道德行为完全出于行为主体的自身的道德自觉或习惯，因而也能够完全满足主体自身本真的、源于天命之性的要求，实现高度的道德自觉，而无须受到外在他人的影响。因而“诚意”工夫就是要求将对道德的外在理性认识内化为主体自身的道德意识，从而实现主体对于道德上的自我定位的明确以及道德责任感的增强，并由此产生道德行为。

慎独，作为“诚意”的要求和标准，就是在效验上实现了对“自欺”的克服。而慎独之“独”绝非局限于时空中的独处，而更广泛且深刻地代表着知行过程中欲动未动的时刻。或许在实际经验层面即具体实践过程中，我们无法明确感受到这一“将动未动”的时刻，但不可否认它作为人在实践活动之前以及之中的状态伴随着从知到行的转化，而这种“几微”的存在却能决定“诚意”的结果，进而影响道德认识到行为的落实。故所谓慎独，在知行关系中也就是要求主体时刻警戒自身，以慎重的态度检查主体的行的准备是否完备、动机是否纯粹、动力是否充沛。

综上而言，“诚意”所诚之“意”，一方面是指主观情感与欲求，“诚意”就是对之进行厘清，使其发挥对于道德行为的正向作用；另一方面，也指向更具坚定性、主动性的意志，以保证行为得到坚决持久的落实。而“诚意”在“真知”到“行”的落实路径中便是克服意志软弱的关键，实现对于知识掌握中——实则在根源上为主体之“意”中——不澄净的“此一点黑”的克除，进而完成从自家对之精切的理会体验，从骨子里见破真知[[48]](#footnote-48)。因而，在格物致知的基础上仍需要通过“诚意”将对于以道德规范为内容的理的认识进行主动内化，通过对于道德意识的内化形成道德上的自我定位，在心之已发之时使得情、欲等发挥正面的作用，进而实现在真知指导下的道德行为，确证人之为人的存在特性之意义。

# 四、“正心”，行将去：“知”“行”转化的内在要求

 “大学于格物、诚意，都锻炼成了，到得正心、修身处，只是行将去，都易了。”[[49]](#footnote-49)虽然朱子在此处强调了格物、诚意的工夫而将正心视为其后“易而将去”的工夫阶段，但一方面，“正心”作为“诚意”后必要的工夫，只是以“诚意”为必要条件而非其必然结果；“意”对于情，以及意和情对于由知到行的落实都只起了一部分作用，若缺乏理智、知觉的作用与工夫，也无法实现最终的行为落实[[50]](#footnote-50)。另一方面，朱子有“心统性情”之说，上述所及之理、意、情等都离不开“心”这一概念。信广来先生亦指出在朱子哲学中，“心”实际上是意识活动的总体、主宰，是道德实践的承担者，其结构具体包含了知、情、理、欲、意、志等彼此相关的要素[[51]](#footnote-51)。

 所谓修身在正其心者，身有所忿惿，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧惧，则不得其正。……盖是四者，皆心之用，而人所不能无者。然一有之而不能察，则欲动情胜，而其用之所行，或不能不失其正矣。……心有不存，则无以检其身，是以君子必察乎此而敬以直之，然后此心常存而身无不修也。[[52]](#footnote-52)

 传者之意，固非以心之应物，便为不得其正，而必如枯木死灰，然后乃得其正也。[[53]](#footnote-53)

情绪本身并无反省能力，其发动和节制都是由心决定的；另一方面，情作为心的发用并不包含于心的本来状态之中，而只是主体意识活动系统中的具体的情感念虑。心作为道德意识活动的总体，当如镜子或水面般湛然平静，本身保持虚空无物的状态，只有如此才能在认知、接应事物时按照事物本身的“理”行事[[54]](#footnote-54)。所谓“正心”，就是要察正人的情感变化，使之呈现为“无过”或“不及”的状态；亦是使心作为具有能动能力、思维能力的“性”的载体，不被遮蔽、不失本体。在此，朱子提出了“正心”两个层次的方法。一是“察乎此”，即在情感发动的一瞬，检察心之所用是否有私欲掺杂、是否“发而皆中节”（《中庸》）。此外，当“敬以直之”。陈来先生将朱子所言“主敬”概括为收敛、谨畏、惺惺、主一、整齐严肃五种意义[[55]](#footnote-55)，即以内不妄思、外无妄动为基本要求。

前文在“诚意”一章中讲到道德性的欲对道德实践具有促进作用，而片面、极端发展己私以满足人欲（私欲）将损害他者的利益，同时也违背了天理，进而使得行为与道德规范出现偏差，“真知”无法得到落实，道德主体也就无法被称作获得了“真知”。“正心”工夫所面对和主要克服的便是私欲影响下，忿惿、恐惧、好乐、忧患等情绪被扩大或片面化而使人心流于不公、不贞定平静的问题。

 致知、诚意、正心便是以“心”为主导，兼括意志、情感、感觉、理性等多方面要素。由上文对于致知、诚意的分析可知，在实现对于包括认知对象之所以然、所当然以及道德情感的正确、切实理解的基础上，通过对于主体情感、欲求的厘清以及对意志的增强，从而实现“正心”。而“正心”即要求使作为一身之主的心呈现“湛然虚明，如鉴之空，如衡之平”[[56]](#footnote-56)的状态，由此才能保证心在应物之时理、意、情等各自的本然之意得以发明，从而实现实践主体对道德律令的接受和认可，实现道德律令的作用，实现动力对于行为落实的推动。

# 五、澄清与反思：对于王阳明批评的回应

朱子的思想尤其是其“格物致知”的理论在当时很长时间内被视为儒家的主要代表思想，这种影响持续至朱子去世后近三百年后。王阳明在亲身尝试“庭前格竹”七日病倒后，对朱子学产生的质疑，以天下之物为不可格者。阳明将朱子主张的“格物穷理”理解为观察事物而空想，无疑是对朱子的误解。但二人在知行观等众多哲学问题上均持有不同的态度，在此仅根据上文的分析就此尝试进行回应。

## （一）“务外遗内”还是“心具众理”

王阳明认为朱子通过格天下物达到诚自家意是将心与理二分，使物理与吾心不得统一，“务外而遗内，玩物而丧志”[[57]](#footnote-57)。

 在朱子处，理在心外，道德规范不由主体自我的本性产生，而是作为道德行为的目的本身为行动提供了动机。道德规范与己相关且内在于天地植根于一己之内的“天命之性”之中，心具众理也意味着人的内心先天地具有道德的品质和属性，加之朱子对于人的理性的预设，虽然理在心外却并不直接导致人与理的割裂。就前文对“格致”“诚意”“正心”的分析来看，朱子向内的工夫、对于内心的要求并不至于“遗内”的程度。若是站在心学立场上对朱子的知行观进行分析必然无法得到完全契合的结果也或许有失偏颇，实际上朱子对于道德意志软弱即知而不行的问题有其自洽的体系和理论依据。正如吴震先生指出的，朱子用以克服意志软弱的修养工夫“核心关怀则在于如何解决现实人心的障蔽问题，因而不必同于阳明心学由良知本心直接悟入、当下呈现的这套理路。”[[58]](#footnote-58)

 在朱子处，道德性的欲望合乎天理且对“知”到“行”的落实具有推动作用，此时天理本身作为目的所提供的动机得以产生效力，欲望、情感在其中起促进作用而非唯一的动力。而非道德性的欲望则阻碍与道德准则相符合的行为的产生。换言之，非道德的欲望将落实为非道德的行为，此时欲望在知行转化的进程中成为了唯一的动机并必然产生效力，天理本身被悬置起来。因而情感、欲望在朱子处虽具有合理的一面，且是知行过程中不可缺少的要素，但道德情感并非道德规范的根源；加之天理作为动机本身与其效力之间不具有必然关系，进而也引发了诚意在功夫效果上的疑问。

阳明以“析心与理为二”批评朱子学说“知而不行”这在杜保瑞先生看来亦是两人问题意识不同所致：阳明关注的是自身私欲的克服、产生、继续克服，所谈的是本体工夫的宗旨；朱子则由于以家齐、国治、天下平为目标而以对于外在事物的客观认识为基础。[[59]](#footnote-59)

## （二）“知行合一”还是“知行先后”

相较于阳明在提出的“知行合一”说，朱子“真知必能行”机制所体现的知行观呈现出明显的时间先后关系。但不能忽视的是，朱子所言“真知”包含着“行”的结果和要求。

在阳明学中，“知”仅是主观形态的，而“行”的范畴则一方面可以指人的实践行为，另一方面还可以包括心理行为[[60]](#footnote-60)。换言之，较宋儒所了解的知行而言，阳明的知行概念实则“销知入行”：知的范围缩小了，而行的范围扩大了。事实上，朱子所言“真知”与阳明所言之知行本体具有相似的意涵以及相同的对于行的要求，与朱子“真知必能行”的观点一致，阳明也有“真知即所以为行，不行不足谓之知”的讲法。但由于两人在形上层面的不同观点，导致朱子不得不用更为分析地方式进行理论框架的建构，而阳明则采用圆融的讲法。通过分析可知，朱子的真知虽并不直接包含行动，却包含了“必能行”这一性质，这是在工夫落实的过程中逐渐实现“真知”概念的获得，“真知”与“行”同时实现；而阳明则是从知行的本来意义上规定了二者不可割裂、相互包含，“真知”到“行”的过程是从“知”的概念中自然引发的正向推论。

王阳明对朱子的批评与其说是对其知行问题上“知而不行”的诘难，不如说是对朱子理本论的反对。二人的分歧根源于对于心与理的关系以及其在各自体系中的地位的不同，实则是不同体系流派之间核心观念的冲突。而但就“知”在知行过程中的地位而言，二人实则在以知为先、以知为本的思想主旨上达成了共识。

# 六、结语

综上，朱子的“真知必能行”，并非指“真知”与“行”之间是水从高处流向低处似的，自然的、无须用功的关系；而表示在获得“真知”的基础上，通过“诚意”和“正心”的工夫可以将“真知”中蕴含的“行”的要求和结果发挥出来。此处的“真知”是“格物致知”的内容和目标，既包括对事物“所当然”“所以然”的客观认识，又要求主观上“心之所知”的扩充推广；而包括“诚意”以下条目的“行”则指按照“真知”所指向的道德行为准则“如此底做”、“便著定恁地做”[[61]](#footnote-61)。同时“诚意”“正心”并非只是获得“真知”之后才要或才能进行的，而是贯穿于知行的整个过程之中的工夫，“真知”的获得本身也离不开“诚意”“正心”的作用。

同时需要说明的是，朱子的“真知必能行”并非“真知到行”的单向过程，而是“知行互发”的双向互动。要使“真知必能行”得以保障，也要求主体在力行的过程中克服意志软弱（加强意志力），使“知”成为彻底的、高度的道德自觉，使“行”也不是勉强而行，而成为出于高度自觉的道德行为。虽然朱子与程颐相比不太讲“乐”，但通过分析可知，“真知”到“行”的转化亦与主体的道德情感密切相关。这与程颐在知行问题中主张的，可以不勉强地乐于从事道德原则的践履，即“真知乐行”[[62]](#footnote-62)有异曲同工之处。

在朱子处，道德失败的根本原因在于认知失败，即没有获得“真知”；相反，若获得了“真知”，道德主体“不行”的主观内部因素就得以克服，而实现“认知—实践”的落实。这种与“常知”“浅知”相对的“真知”，在道德认知方面又与道德情感和欲望相关联。因而要实现“知”的加深，即实现从“常知”“浅知”到“真知”的过渡，一方面需要“格物致知”的工夫来深化对认知对象尤其是道德规范的理解，并使天理作为行为动机纯粹化进而发挥效力；另一方面也需要“诚意”“正心”的工夫使情感与欲望得以合“理”地发显，使之对道德实践起推动作用，而避免非道德的情欲阻碍“真知”到“行”的转化。朱子所主张的“真知必能行”即是指道德认知先于道德行动，并且真正的“知”对指引、落实道德行动具有必然性。

# 参考文献

**古籍：**

[1] [宋]周敦颐：《周敦颐集》，北京：中华书局，1990年。

[2] [宋]程颢、程颐：《二程集》，北京：中华书局，1981年。

[3] [宋]黎靖德编：《朱子语类》，北京：中华书局，1986年。

[4] [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年。

[5] [宋]朱熹：《朱子全书》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社2002年。

**今人著作：**

[1] 钱穆：《朱子新学案》，成都：巴蜀书社，1986年。

[2] 陈荣捷：《朱子新探索》，上海：华东师范大学出版社，2007年。

[3] 牟宗三：《心体与性体》，长春：吉林出版集团责任有限公司，2013年。

[4] 蔡仁厚：《宋明理学·南宋篇》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2009年。

[5] 张立文：《朱子思想研究》，北京：中国社会科学出版社，1981年。

[6] 张立文：《朱子评传》，南京：南京大学出版社，2011年。

[7] 陈来：《朱子哲学研究》，上海：华东师范大学出版社，2000年。

[8] 陈来：《宋明理学》，上海：华东师范大学出版社，2004年。

[9] 杨立华：《宋明理学十五讲》，北京：北京大学出版社，2015年。

**期刊论文：**

[1] 程志华：《儒家关于“意志无力”问题的主要线索》，《哲学研究》，2008年第8期。

[2] 王晓琎：《朱子“诚意”思想探微——以朱子“心主性情”观为背景》，《哈尔滨学院学报》，2009年第12期。

[3] 吴震：《略论朱子“敬论”》，《湖南大学学报（社会科学版）》，2011年第1期。

[4] 方旭东：《道德实践中的认识、意愿与性格——论程朱对“知而不行”的解释》，《哲学研究》，2011年第11期。

[5] 杨国荣：《论意志软弱》，《哲学研究》，2012年第8期。

[6] 杜保瑞：《对王阳明批评朱熹的理论反省》，文化艺术出版社：《第四届世界儒学大会学术论文集》，2012年8月。

[7] 杨立华：《天理的内涵：朱子天理观的再思考》，《中国哲学史》，2014年第2期。

[8] 王开元：《朱子论（道德）意志软弱及其心理机制》，《理论界》，2015年第6期。

[9] 傅齐纨：《何以知而不行？——朱子论道德失败》，《理论界》，2016年第11期。

[10] 东方朔：《“真知必能行”何以可能？——朱子论“真知”的理论特征及其动机效力》，《哲学研究》，2017年第3期。

**硕博学位论文：**

[1] 王九洲：《道德规范——重检朱子道德哲学定位的新视角》，华东师范大学硕士学位论文，2017年。

1. 陈来：《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社，2000年，第315页。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 黎靖德编：《朱子语类》卷九，中华书局，1986年，第148页。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 陈来先生曾指出：“知行关系在中国古代哲学中所讨论的常常不是认识的来源问题，尤其是儒家，其知行学说讨论的主要是道德知识与道德践履的关系……从一般意义上看，知行是指人的知识与人把既有知识付诸行为行动这两者间的关系。”（陈来：《朱子哲学研究》，第317页。） [↑](#footnote-ref-3)
4. 黎靖德编：《朱子语类》卷十五，第302页。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 黎靖德编：《朱子语类》卷三，第148页。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 黎靖德编：《朱子语类》卷十三，第226页。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 朱熹：《孟子集注·离娄上》，《四书章句集注》，中华书局，2011年，第263页。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 黎靖德编：《朱子语类》卷九，第154页。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 程颢、程颐：《二程集》卷十五，中华书局，1981年，第164页。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 程颢、程颐：《二程集》卷十八，第188页。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 程颢、程颐：《二程集》卷二上，第16页。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 《二程遗书》载：“人不能若此者，只为不见得实理。实理者，实见得是，实见得非。凡实理，得之于心自别。若耳闻口道者，心实不见。若见得，必不肯安于所不安。”（程颢、程颐：《二程集》卷十五，第147页。） [↑](#footnote-ref-12)
13. 程颢、程颐：《二程集》卷十八，第188页。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 黎靖德编：《朱子语类》卷十五，第305页。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 黎靖德编：《朱子语类》卷十五，第283页。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 黎靖德编：《朱子语类》卷十八，第391页。 [↑](#footnote-ref-16)
17. “知止就事上说，知至就心上说。知止，知事之所当止；知至，则心之知识无不尽。”（黎靖德编：《朱子语类》卷十五，第296页。） [↑](#footnote-ref-17)
18. 陈来先生将程颐所言的真知定性为“是彻底的、高度的自觉化的道德自觉，而不是一般地了解事物的当然之则，如应孝、应敬之类。”这与朱子处的真知是相同的。（陈来：《朱子哲学研究》，第322页。） [↑](#footnote-ref-18)
19. 黎靖德编：《朱子语类》卷十八，第414页。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 黎靖德编：《朱子语类》卷二十三，第555页。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 杨立华：《天理的内涵：朱子天理观的再思考》，《中国哲学史》，2014年02期。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 黎靖德编：《朱子语类》卷十八，第415页。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 朱熹：《四书或问·论语或问》卷八，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第6册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年，第763页。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 朱熹:《太极图解》，《周敦颐集》卷一，中华书局，1990年，第6页。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 陈来：《宋明理学》，华东师范大学出版社，2004年，第132页。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 陈来：《朱子哲学研究》，第223页。 [↑](#footnote-ref-26)
27. “致知，知之始；诚意，行之始。” （黎靖德编：《朱子语类》卷十五，第305页。） [↑](#footnote-ref-27)
28. 黎靖德编：《朱子语类》卷十五，第305页。 [↑](#footnote-ref-28)
29. “欲为这事，是意；能为这事，是情。”（黎靖德编：《朱子语类》卷十六，第349页。） [↑](#footnote-ref-29)
30. 程颢、程颐：《二程集》卷十八，第188页。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 黎靖德编：《朱子语类》卷五，第92页。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 黎靖德编：《朱子语类》卷十三，第224页。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 黎靖德编：《朱子语类》卷十三，第225页。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 黎靖德编：《朱子语类》卷五，第96页。 [↑](#footnote-ref-34)
35. “古人言志帅、心君，须心有主张，始得。”（黎靖德编：《朱子语类》卷十二，第199页。） [↑](#footnote-ref-35)
36. 黎靖德编：《朱子语类》卷五，第95—96页。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 陈来：《朱子哲学研究》，第210页。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 黎靖德编：《朱子语类》卷二十七，第690—691页。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 黎靖德编：《朱子语类》卷一百一十七，第2833页。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 朱熹：《四书章句集注》，第5页。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 黎靖德编：《朱子语类》卷六，第102页。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 黎靖德编：《朱子语类》卷十五，第299页。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 黎靖德编：《朱子语类》卷十五，第302页。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 黎靖德编：《朱子语类》卷十六，第327页。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 黎靖德编：《朱子语类》卷十六，第327页。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 黎靖德编：《朱子语类》卷十六，第338页。 [↑](#footnote-ref-46)
47. 朱熹：《四书章句集注》，第8页。 [↑](#footnote-ref-47)
48. “所以未能真知者，缘于道理上只就外面理会得许多，里面却未理会得十分莹净，所以有此一点黑。这不是外面理会不得，只是里面骨子有些见未破。所以大学之教，使人即事即物，就外面看许多一一教周遍；又须就自家里面理会体验，教十分精切也。”（黎靖德编：《朱子语类》卷四十六，第1170页。） [↑](#footnote-ref-48)
49. 黎靖德编：《朱子语类》卷十五，第305页。 [↑](#footnote-ref-49)
50. “然或但知诚意，而不能密察此心之存否，则又无以直内而修身也。”（朱熹：《四书章句集注》，第9页。） [↑](#footnote-ref-50)
51. 参阅Kwong loi Shun, Zhu Xi’s Moral Psychology, in Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy, New York:Springer.2010, p177—195. [↑](#footnote-ref-51)
52. 朱熹：《四书章句集注》，第9页。 [↑](#footnote-ref-52)
53. 朱熹：《四书或问·大学或问下》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第6册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年，第535页。 [↑](#footnote-ref-53)
54. “盖心无物，然后能应物。如一量称称物，固自得其平。若先自添著些物在上，而以之称物，则轻重悉差矣。心不可有一物，亦犹是也”（黎靖德编：《朱子语类》卷十六，第345页。）“故其未感之时，至虚至静，所谓鉴空衡平之体，虽鬼神有不得窥其际者，固无得失之可议；及其感物之际，而所应者，又皆中节，则其鉴空衡平之用，流行不滞，正大光明，是乃所以为天下之达道，亦何不得其正之有哉？”（朱熹：《四书或问》，第30页。） [↑](#footnote-ref-54)
55. 陈来：《宋明理学》，第138页。 [↑](#footnote-ref-55)
56. 朱熹：《四书或问·大学或问下》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第6册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年，第534页。 [↑](#footnote-ref-56)
57. 王阳明著、邓艾民注：《传习录中·答顾东桥书》，上海古籍出版社，2015年，第95页。 [↑](#footnote-ref-57)
58. 吴震：《略论朱子“敬论”》，《湖南大学学报（社会科学版）》，2011年1期。 [↑](#footnote-ref-58)
59. 杜保瑞：《对王阳明批评朱熹的理论反省》，文化艺术出版社：《第四届世界儒学大会学术论文集》，2012年8月。 [↑](#footnote-ref-59)
60. 陈来：《宋明理学》，第209页。 [↑](#footnote-ref-60)
61. 虽然朱子也有将格物致知视为“知”，将诚意正心开始的视为“行”的表述，但“真知必能行”命题中的“行”则是广义上的：表示对“真知”的落实与行动，即道德实践之意。 [↑](#footnote-ref-61)
62. 陈来：《朱子哲学研究》，第321—322页。 [↑](#footnote-ref-62)