《國立臺灣大學哲學論評》第五十二期（民國一〇五年十月），1-26
© 國立臺灣大學哲學系
DOI: 10.6276/NTUPR.2016.10.(52).01

朱子論真知及其動機效力

林宏星*

摘　要

本文試圖通過對朱子「真知」概念的內容和結構的分析，說明「真知」概念所包含的動機效力，並藉由 T. Nagel 的理論，以回應休謨式問題的詰難。對於「知而不能行」之知，朱子認為這種知只是淺知，而真知則必能行。依朱子，一個人在特定情境下對何為最好的知道得越深，他就越可能依其判斷去行動，當一個人之知達到了最高的程度，他便完全會依知而行。這種知（真知）不僅是對所當然之則之知，也是對所以然之理之知，而這種所以然之理原在自家身心上，經由反省體驗而得，因而具有在道德行動中決定如此而不如彼的動機效力。

關鍵詞：朱子、倫理學、真知、動機效力

---

* 林宏星（筆名東方朔），復旦大學哲學學院教授。
投稿：105 年 5 月 12 日；修訂：105 年 9 月 13 日；接受刊登：105 年 10 月 4 日。

Zhuxi on True Knowledge and It's Motivational Efficacy

Hong-Xin Lin*

Abstract

This paper tries to explain the idea of motivational efficacy included in Zhuxi's concept of "true knowledge" by analyzing the content and structure of this concept, and to face the challenge of the Humean problem through T. Nagel's theory. For Zhuxi, the knowledge of "knowing without being able to act" (*zhi er bu neng xing*) is merely knowledge of a shallow kind as the true knowledge will definitely lead to action. In a given situation, the better a man knows what good is, the more likely he acts according to his judgment. When a man's knowledge reaches the highest degree, he will completely follow it. This kind of knowledge ("true knowledge") is not only the one that man acts according to what he knows, but also the one that man should do. The latter originates from one's own mind, and it can be known only through self-reflection by gaining the motivational efficacy determining why a man does this way rather than the other in moral actions.

Keywords: Zhuxi, ethics, true knowledge, motivational efficacy

* Professor, School of Philosophy, Fudan University.

朱子論真知及其動機效力*

林宏星

壹、引言

本文的目的在於通過討論朱子對「真知」概念的內容和結構的論述，說明「真知必能行」所具有的動機效力，以便從理論上回應休謨（David Hume）式問題的詰難。

就倫理學此一特定的領域而言，朱子對於道德認知與道德行動的基本看法，在於強調道德認知先于道德行動，亦即只有先知道事物的當然之則，才能作出合乎當然之則的行動，否則，便難免會患冥行盲動之病，故朱子云：「為學之實固在踐履，苟徒知而不行，誠與不學無異。然欲行而未明於理，則所踐履者又未知其果何事也。」（〈答曹元可〉，《朱子文集》卷 59）此處，朱子只就知、行作為兩種事項之間的先後關係提出自己的看法。而我們進而所要討論的問題是，在朱子那裡，道德認知是否必然會導致道德行動？如果是，那麼這種道德認知在理論上有何特點？如果不是，那麼我們是否可以把「道德失敗」（ethical failure 或 moral failure）理解為認知失敗？[1]當然，從理論上看，導致一個人道德失敗的原因是多

---

* 作者感謝兩位匿名審查人對本文提出的寶貴意見，指出了文中需要進一步說明與清理的不足之處，而文章的錯誤與疏忽則當由作者自負。

1 如果從比較寬泛的角度而言，所謂「道德失敗」指的是個體在道德修養過程中所出現的違理現象。道德失敗涉及的範圍很廣，但主要可分為主觀和客觀兩個方面。柯雄文在一篇論述孟

方面的，但若就著認知與行動的特定關係而言，把道德失敗理解為認知失敗，毋寧說是朱子倫理學的一個重要特徵，在朱子的許多論述中，「道德失敗」常常表現為「知不切」，而「知不切」，籠統地說，正可以把它理解為一種認知失敗。如朱子云：「只爭個知與不知，爭個知得切與不切。且如人要做好事，到見得不好事，也似乎可做，方要做好事，又似乎有個做不好事底心從後面牽轉去，這只是知不切。」（《朱子語類》卷 9，頁 14）換言之，一個人所作的與道德要求相背離的行為之所以產生，在朱子看來，其重要原因之一在於這個人的道德認知出現了問題（「知不切」）。假如一個人真正知道了道德的規範和要求，那麼，他的行動必然會符合此一規範和要求，而不會出現背離。前引朱子所謂「知而不行」的現象，籠統地說，即屬於所謂「道德失敗」的一種。

不過，把道德失敗籠統地理解為一種認知失敗，假如我們不對朱子所說的「知不切」作認真分析的話，則無論在理論上還是在實際的生活中皆可以說是一個很難獲得辯護的理論。即便我們同意道德的規範要求是客觀的，但一個人認知了某一規範要求，可在行動中並未依照此一規範要求去做，或者用傳統儒家常說的，人知道「為子當孝」，但卻不能真實地行孝，這種在實際生活中當是大量存在的現象，似乎從一個側面反顯出：一個人有了認知，並不必然會有相應的道德行動，還需要有激發道德行動的動機或動力因素，換言之，相對于道德行動而言，認知的確是一個必要條件，但卻似乎不是一個充分條件。

子的道德心理學的論文（2005：354、365-366）中認為，道德失敗（moral failure）當然主要源于行為者的主觀內部方面，但也出現在缺乏維持低度生活資源的情況，如《孟子．梁惠王上》曰：「無恆產而有恒心者，惟士為能。若民則無恆產，因無恒心。苟無恒心，放僻邪侈，無不為己。」這種情況說的是導致道德失敗的客觀條件，有其道理。但另一方面，儒家更重視在艱苦的環境中磨練自己，突出道德的意義。本文討論的道德失敗主要局限于行為主體的主觀內部方面。柯文收錄於 Antonio S. Cua（2005：365-366）。同時學者亦可參閱 Kwong-loi Shun（1997：173-179）。

當然，認知是理性活動的一個特徵，而對於一個「頑固的認知主義」者而言，[2]道德認知主義之所以可能，其理論基礎正建立在先驗主體的理性上面，康德（Immanuel Kant）就認為，「一個出於責任的行為，其道德價值不取決於它所要實現的意圖……，它只能在意志的原則之中，而不考慮引起行動的目的。」（1988：49）[3]換言之，對於一個道德行動而言，道德動機就是道德律本身，除此之外，不存在任何別的動機（康德，2003：99），而道德律正是理性認知和把握的對象。[4]不過，這種理性的道德哲學或道德認知主義，在理論上似乎很難擺脫休謨式問題的困擾，蓋在休謨看來，一道德行動之產生，「理性自身在這一點上是完全無力的。」「理性對於我們的情感和行為沒有影響」，它是「完全沒有主動力的，永遠不能阻止或產生任何行為或情感。」（1980：497-498）依休謨，一個人的行動的理由必定是動機理由，而動機理由總是內在地關聯到行為主體相關的動機欲望，並且這種（原初）欲望（original desire）並不接受理性的管束。如是，道德要求或理性認知若要成為真正有效的行動理由，必定要內在地關聯到行為主體之動機欲望。審如是，對於康德哲學，我們便可問：僅僅憑藉理性本身，我們怎麼可能為人的道德行動提供足夠的動機理由？其實，休謨理論的獨特之處或許正在於他較好地處理

2　轉引哈貝馬斯（Jürgen Habermas）對康德的評論「道德認知內涵的譜系學考察」，參閱哈貝馬斯（2002：6）。

3　依審查人的意見，康德原文中，「意圖」（Absicht）有意圖、目標、目的等意思，「問題是，將 Absicht 放在康德的倫理學裡頭看，此處不該譯為意圖，因為康德義務論極為看重行動的意圖是否出自對道德法則的尊重。劍橋版、Allen Wood 及 Gregor & Timmermann 的英譯本將此處譯為目標（aim）或目的（purpose），是較佳譯法。」特此說明，並感謝審查人的專業意見。

4　作者如此解讀乃依哈貝馬斯的相關看法而來，參閱哈貝馬斯（2002：3-56）。審查人恰當地指出，「康德倫理學容許建構論（constructivism）與實在論（realism）兩種解讀，而前者自 John Rawls 之後又是主流。依照建構論的看法，道德律是實踐理性運作的邏輯，個別道德要求則是實踐理性依此邏輯運作建構而得，不論道德律或道德要求皆非理性認知和把握的對象。」而哈氏顯然偏重於實在論的解讀。

了由理由到動機的過渡，因而其主張在現代不乏支持者，如 B. Williams、M. Smith 等，麥基（J. L. Makie）不會同意道德原則或要求有所謂的客觀性，但他顯然也認識到，即便「客觀的」道德原則經由人的理性認知能夠給人們提供行動的標準，但此標準對於道德主體而言，亦頂多只是一規範的理由，而不是一動機的理由。如康德相信，純粹理性自身就是實踐的，然而他並沒有自命能夠解釋它是如何可能的。換言之，即便存在外在的客觀的道德標準，並且人的理性對它可以有完整的認識，但人們在行動中依然可以違背道德的要求。（1977：24）

毫無疑問，對類似這種「知而不行」的現象，朱子給予了大量的關注，而結論似乎又非常的簡單：「知而不行」只是未真知；「真知則必能行」。必須指出，一個人「知而不行」的現象，在理論上涉及到許多方面的原因，而最為人們熟知的即是所謂的「意志軟弱」（Akrasia）問題，在西方哲學中，意志軟弱不僅討論意志本身，而且涉及到認知、情感和欲望等諸多因素。但說來有意思的是，至少在朱子「真知說」的論說結構中，所謂「知而不行」所表現的「道德意志軟弱」問題，朱子似乎並不依循亞里斯多德等人的思路來加以解釋，而是通過對「知」的類型、程度及其特徵等方面的分析來說明何以知而不能行。[5]因此，本文的用意

---

[5] 學者普遍注意到，知行問題與意志軟弱問題具有密切的聯繫。一般地說，「意志軟弱」屬於更廣泛的行動哲學的問題，D. Davidson 對「意志軟弱」的定義認為，一個行動者知道什麼是最好的，但他卻選擇去做不是最好的。「意志軟弱」所以會被西方分析哲學視為一個哲學問題，個中理由在於一個理智的人卻不按照最符合自己的利益而行動，這似乎是一個悖論。（與「意志軟弱」有所不同，「道德意志軟弱」則屬於一個倫理學問題。意志軟弱還是堅強並不一定涉及道德問題，一個意志軟弱者沒有採取對自己有長遠利益的行動，但是，是否克服了意志軟弱就一定符合道德？這完全取決於行動者採取的行動本身是否符合道德，一個極端的例子如一個人為了今後生活的幸福，打算去搶銀行，但因為意志不夠「堅強」而終止。假如有一天他斗膽這樣去做了，我們也不會把他的「意志堅強」看作是一種道德行為；但如果他不去做，也並不表明他的「意志軟弱」是屬於道德行為）依西方學者研究，「意志軟弱」包含多種可能，如魯莽和放縱、非理性的情感、偽君子以及怠忽職守的無知等。（相關研究參閱 D. Davidson（1980）；中文研究請參閱黃勇（2009：237-269））在朱子的思想中有大量涉

則試圖通過對朱子「真知」概念的內容和結構的分析，將重點聚焦於「真知何以必能行」的動力（動機）方面，以回應休謨式問題的詰難，蓋依朱子，「真知必能行」，意味著一個單純的「真知」即蘊含了人們行動的動機效力，那麼，此一說法在理論上又是如何可能的？「真知」是否等同於一般的理性認知？如果不是，那麼此一「真知」在理論構成上又有何特點？並且這些特點將如何為一個人的行動提供動機效力？上述問題的核心可以歸結為「真知必能行」何以可能的問題，以下我們將圍繞朱子的相關論述來展開分析。

貳、何謂真知？

要弄清楚何以「真知必能行」，我們首先必須對什麼是「真知」有一個基本的瞭解。就通常字面意義而言，真知指的是真實、正確而深刻的認知。一般我們瞭解真知，會想起伊川「老虎傷人」的例子，它試圖告訴我們：真知與常知異，乃是有真實體驗的知識。若不做進一步的分析，這種瞭解無疑是對的，故凡可稱之為真知的東西一定是經由實踐檢驗為真的知識，否則不可稱之真知。因此，若要檢驗一個人的所知是真還是不真，是真知還是略知，「只看做不做如何」(《朱子語類》卷 15，頁 302)，凡真知，則必依其所知去做。

及「道德意志軟弱」的描述，筆者亦撰有「朱子論道德失敗」的文章，專門討論此一問題，簡單地說，朱子相信，一個人的道德認知、欲求與行動之間有著必然的聯繫，而他對意志軟弱現象則嘗試通過分析一個意志軟弱者在臨事的霎那間所表現的「知」的特性來解決此一問題。依朱子，一個意志軟弱者在行動的霎那間的決斷之所以「軟弱」，主要不在其為不適當的情感或欲望等因素的干擾，根本原因在於其所擁有的「知」的不完備性，「若是知得那貼底時，自是決然不肯恁地了。」(《朱子語類》卷 16，頁 323）而對於這種「知」的不完備性的改變，學習固然重要，但更重要的是要通過不斷的行動和實踐來加以深化。

但是，真知卻不是每個人皆需要從直接經驗中獲得，這裡的關係是：凡從直接經驗中獲得的真實、正確的知識是真知，但真知並不是要求每個人都需要從直接經驗中獲得。《朱子語類》記：「又問真知。曰：『曾被虎傷者，便知得是可畏。未曾被虎傷底，須逐旋思量個被傷底道理，見得與被傷者一般，方是。』」（《朱子語類》卷 15，頁 309）曾被虎傷者知得虎會傷人固然是真知，但未曾被虎傷者要獲得「虎會傷人」之知卻並非一定得親歷，只是要使「虎會傷人」之知成為「真知」而不是常知或略知，尚需「逐旋思量個被傷底道理」。此處所當注意的是，「虎會傷人」之知若是常知或略知，其所知之知識只是落於外在的對象上，是一種抽象之知。「即便小孩也知道虎能傷人，但他的知不是真知。」（Xinyan Jiang，2000：246）但「虎會傷人」之知若是真知，則此知除有對象性知識之瞭解外，更為重要的是要在自家心上逐個思量出被虎傷的道理，此道理有如及身體驗、感同身受般真切，故亦可謂真知。朱子又云：「凡人皆知水蹈之必溺，火蹈之必焚，今試教他去蹈水火，定不肯去。無他，只為真知。」（《朱子語類》卷 28，頁 715）水火對人之溺焚，乃是被人類實踐鑿鑿證明了的知識，對於任何一個人而言，不必需要再次去親身嘗試也可定然確然的，這種知也是真知。

另一方面，在朱子有關真知的大量論說中，朱子似乎特別強調一個人知的深度和強度與其行為之間的內在關聯，知之愈至、愈切，則行為的動機愈強，愈能發為道德實踐，[6]在這個意義上，朱子也常常把真知說成是「知至」或「知之切」等等，它意味著一個人行動的可能性與其實踐之知的程度是成正比的。朱子云：

---

[6] 但此處需注意，一個人知的深度與強度畢竟如何促進與行為動機之間的互動，是一個仍待說明的問題。

> 真知，是要徹骨都見得透。(《朱子語類》卷 15，頁 283)
>
> 若知一而不知二，知大而不知細，知高遠而不知幽深，皆非知之至也。要須四至八到，無所不知，乃謂至耳。(《朱子語類》卷 15，頁 296)
>
> 為善，須十分知善之可好。若知得九分，而一分未盡，只此一分未盡，便是鶻突苟且之根。(《朱子語類》卷 15，頁 300)
>
> 人各有個知識，須是推致而極其至。不然，半上落下，終不濟事。須是真知。(《朱子語類》卷 18，頁 391)
>
> 若半青半黃，未能透徹，便是尚有渣滓，非所謂真知也。(《朱子語類》卷 18，頁 391)

此處，「徹骨都見得透」、「推致而極其至」之說似乎在說知的深度，而「四至八到，無所不知」、「須十分知善之可好」云云指的則是知的廣度。換言之，在朱子看來，一個人的知若在深度和廣度上達到了極致的程度，這種知即是真知，真知即自然能發為行，而且知的程度越高，發而為行的可能性即越大，「在特定的情境下，一個人對何為最好的知道得越深，他就越可能依其判斷去行動，當一個人之知達到了最高的程度，他便完全會依知而行。」(Xinyan Jiang，2000：246)所謂知的最高程度即是「知至」，至者，盡也，是徹上徹下、表裡洞徹之謂，「須是其外無不周，內無不具，方是知至。」(《朱子語類》卷 15，頁 296)。

但「知至」除了在知的深、廣度上表現為徹上徹下外，對於所知的主體而言又畢竟有何特殊的表現？對此，朱子首先區分了「知至」與「知止」的不同。依朱子，知止就事上說，指知事之所當止；知至就心上說，指心之知識無不盡。(《朱子語類》卷 15，頁 296) 此處，「心之知識無不盡」之說透露了朱子對所以為真知的關鍵性理解。若說「知至」在外在

方面要做到天下事物之理知無不到的話，那麼，「知至」在內在方面即需要使「心之知識無不盡」。「心之知識」是指認知主體的主觀方面，那麼，「心之知識無不盡」之實意究竟所指為何？朱子實際上可以分為兩個不同層次的論說，其一是指心之知識要知得「真」、知得「實」；其二是指此知要在自家心上「體驗得一個是非」。

我們先來看第一層，朱子云：

> 真知是知得真個如此，不只是聽得人說，便喚作知。(《朱子語類》卷 18，頁 376)
>
> 今人知未至者，也知道善之當好，惡之當惡。然臨事不如此者，只是實未曾見得。若實見得，自然行處無差。(《朱子語類》卷 15，頁 302)

又云：

> 若知之已至，則意無不實。惟是知之有毫末未盡，必至於自欺。且如做一事當如此，決定只著如此做，而不可以如彼。若知之未至，則當做處便夾帶這不當做底意在，當如此做，又被那要如彼做底心牽惹，這便是不實，便都做不成。(《朱子語類》卷 16，頁 327)

一個人知得「真」、「實」以否是相對於「虛」、「假」而言的，然而，如何判斷其所知是真實還是虛假？通常我們看到某人可以對著他人信誓旦旦地說「為子當孝」、「百行孝為先」，表現出他對孝之知識的認知和瞭解，然而，「臨事」時卻做出不為老人折枝的行為。依朱子，這種人的知即不是真知，因為他的知從未達到徹底和完備的程度，不是「知得真個如此」。因此，判斷一個人的知究竟是真知還是略知或是假知，最有效的方法是

將其放在「臨事」（實踐過程中的霎那的決斷）的表現方式上來瞭解。但是，此處又有兩種不同的解釋，按照亞里斯多德（Aristotle）的說法，一個人在行動的霎那之所以不能將其有關何為最好的知識落於實處，原因在於在行動的霎那他被自己過分的欲望或愛好所征服，「有的人沉湎於一切快樂，不能自拔而成為放縱。有的人則如一個苦行者，回避一切快樂而成為感覺遲鈍的人。這就足於證明，節制和勇敢是被過度和不及所破壞，而為中道所保全。」（*NE*1104a20-25）（亞里斯多德，1999：33；Xinyan Jiang，2000：246）然而，在朱子的真知論說中似乎並不把一個人「知而不能行」的原因歸結為其在行動的霎那的認知為情感和欲望所阻隔或征服，相反，在朱子看來，「知而不能行」之知與「真知」毋寧說乃是兩種不同性質的知，有「夾帶」、有「牽惹」之知只是自欺之人之知，而自欺之人「是個半知半不知底人，知道善我所當為，卻又不十分去為善；知道惡不可作，卻又是自家所愛，舍他不得，這便是自欺。」（《朱子語類》卷 16，頁 327-328）因此，自欺之人由於意不誠、意不實，其在行動的霎那（「臨事」）所表現出來的知實際上只是略知或假知。[7]

無疑的，所謂「行動的霎那」只是一個描述的說法，它刻畫的只是一個人的知在「臨事」時的外在表現，以此來說明一個人的知是真知還是略知或假知，至少在理論上還有待於我們對其知的內部結構作出分析。如前所云，朱子特別強調真知與常知或略知的差別，朱子曾云，聖門求仁，須「略曉其名義而求實造其地位」（〈答呂伯恭 24〉，《朱子文集》卷 33），所謂「略曉其名義」指的當是知識之知，也就是我們通常所說的認知，其所知者是作為對象被認識的，而對象也先於人的認知活動而存在的，如知曉事物各概念之間的脈絡條理、稍分界分，「免得學者枉費心神，胡亂揣摸，喚東作西」等。這種「知」在朱子又被認為是「略知」，

[7] 參閱 Chan Lee（2008：137）。

也稱為「常知」或「淺知」，其原因在於，在朱子看來，一個人即便對此知掌握得再廣再多，若學者不能依此知著實踐履（「實造其地位」），即此知亦與學者之身心性命了無關涉。而且進一步，在朱子看來，一個人之知，無論是經驗知識之知還是實踐知識之知都有程度的深淺、生熟可言，[8]而實踐知識的深淺、生熟雖然表現為其與情感欲望的協同關聯，但在朱子的真知的論說結構中，這種協同關聯與其說是通過對情感欲望的直接克服來實現的，毋寧說是通過對實踐知識理解的深化來實現的。

叁、真知與動機效力

然而，所謂「通過對實踐知識理解的深化」究竟指的是什麼？顯然，在朱子真知說的脈絡中，對這種知的理解的深化並不落在知的外在對象上，而落在知的主體主觀內部自身，以使對象性之知真正轉為「我有」，成為「自家物事」，這便轉向朱子所說的「心之知識無不盡」之實意的第二層，亦即要使此知在自家心上「體驗得一個是非。」故朱子云：

> 知而未能行，乃未能得之於己。（〈張無垢中庸解〉，《朱子文集》卷 72）

「未能得之於己」之知只是外在的抽象的知，這種知猶如「一加一等於二」那樣只是一種命題性之知（propositional knowledge），它是以外在的客觀事實作為對象的知；但實踐知識之知若是真知必是得之於己的「知得真個如此」。在朱子看來，要「知得真個如此」就不能僅僅停留於知的外在對

---

8 朱子強調一個人知到「熟」了，才能真正做到知行為一，如云：「孟子曰『仁，亦在乎熟之而已。』熟，則一喚在面前。不熟時，才被人問著，便須旋去尋討，迨尋得來時，意思已不如初矣。」（《朱子語類》卷 113，頁 2744）同時，朱子還將真知與「誠」相聯繫。學者亦可參閱 Kwong-loi Shun（2010：188）。

象性層面，而應轉向認知主體的主觀內部層面。朱子以鏡照的比喻來說明道德的真知主要是對自己的一個認知，朱子云：「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。」（《朱子語類》卷 15，頁 283）陳來把朱子的真知理解為「徹底的、高度的自覺化的道德自覺」（2000：322）應當正是這個意思。

當然，真知所必然包含的高度的道德自覺在朱子那裡也可以有一個展開的過程，此處所謂的「道德自覺」主要表現為主體對自己主觀內部的「本心之知」的體驗和反省，蓋依朱子，「物與我心中之理，本是一物，兩無少欠，但要我應之耳。」（《朱子語類》卷 12，頁 220）故朱子云：

> 就略知得處著實體驗，須有自然信得及處，便是真知也。（〈答趙恭父〉，《朱子文集》卷 59）

前面說過，略知即對象性認知所得之知識是事物之名義，此名義當然也有規範義、規約義，就道德實踐的意義上也對人有指導作用。這種知常表現為當然之則，如事親當孝之類。然而，這種知多就在事上而說，所以仍是「略知」或「淺知」，仍可能出現知而不行的現象。真知不同，真知不僅指向事說，而且指向事之理說；真知也不同於略知或淺知而為對象性知識，真知更表現為自家對心之知識的反省、體悟，而且經由這種反省和體悟，使這種知表現出一種「自然信得及」的信念。因此，朱子也常常將略知與真知區分為知「所當然」與知「所以然」，依朱子，知所當然是「知此事」，知所以然是「覺此理」；一為外，一為內，兩者有層次的不同。朱子云：

> 如事親當孝，事兄當弟之類，便是當然之則。然事親如何卻須要孝，從兄如何卻須要弟，此則所以然之故。（《朱子語類》卷 18，頁 414）

孝悌是道德規範、當然之則。人皆知事親當孝、事兄當悌，但卻常常做不到孝悌，這是道德失敗，此知也就不是真知。對「當然之則」之知可以只停留於道聽塗說或口耳之間，惟當人經由反省體驗，在自家身心上知道為何「事親卻需要孝，從兄卻需要弟」之後，即人自會去孝、去悌，這便是真知。此處，「如何卻須要」的「如何」其實義指的是「為何」，而「如何卻須要」不是對象性之知的追問，它指向反求諸身，追問的是孝、悌在自家身心上的理據。朱子又云：

> 知事物之當然者，只是某事知得是如此，某事知得是如此。到知其所以然，則又上面見得一截。(《朱子語類》卷 23，頁 555-556）
> 如為人君，便當止於仁；為人臣，便當止於敬。又更上一著，便要窮究得為人君，如何要止於仁；為人臣，如何要止於敬，乃是。（《朱子語類》卷 15，頁 284）

知事物當然之則之知尚不是真知，真知是在此基礎上知得事之所以然，而此所以然的道理在自家身心上，經過反省體驗而得。[9]在朱子看來，人「知」道德規範可以是一種外在的知，惟有將這種知在自家的身心上求得一個「為何」「如何」的道理（所以然），那麼，人便可以由此知生發「自然信得及」的信念並落實在行動中。

然而，所謂經由反省體驗而得的道理具體指的又是什麼呢？此即是事物所當然之則的根據和來源處，朱子云：「理之所當然者，所謂民之秉彝、百姓所日用者也……其所以然則莫不原於天命之性」。(《四書或問》，頁 259）從倫理學的角度上看，「百姓日用」說的是道德規範，如為子當孝等，「天命之性」說的是為什麼為子當孝的根據和來源，但這種根據和

---

[9] 僅知事物當然之則之知雖不能即說是真知，但此知之意義仍不可低估，蓋在朱子，此知乃所以昭顯人心中之性理故也。參閱唐君毅（1984：272、274）。

來源卻不是與己無關的，相反，它正正根植於一己身心之中的「天命之性」。不過，這種天命之性在朱子那裡卻關涉到「人之所以為人」的道理，並且這種道理先天地內具於人的身心之中，[10]故而朱子說：「人有此身，便有所以為人之理，與生俱來，乃天之所付。」（〈答葉仁父一〉，《朱子文集》卷 63）如此看來，如果我們即此而追問，為何真知要求人在自家身心上求得一個「為何」、「如何」的道理，而且此道理本身即能生發道德行動的動力，其原因或許在於，在朱子那裡，源自天命之性的所以然之理由於其直接指向人禽之辯、所以為人之理，因此，真真知道這種理便獲得了倫理命令（天命之性）意義上的祈向與祈使，它既構成了人的道德行動的理由，而且這種理由本身又具有「動機效力」[11]（motivational efficacy）：「信得及」地決定在行動中如此而不如彼。顯然，在這種論說結構中，「人之所以為人」的普遍理據由於先天地內具於人的身心之中，人對其進行真切的反思和體貼，一方面使得我們在進行道德行動之前總是將這種反思體貼指向某種特定的身份（「所以為人」），以使我們將要實施的行動能夠「配享」我們所具有的特定的身份；另一方面這種反思體貼又當下具有了激發一個人依理而行的動機效力，亦即在這裡，道德動機效力的可能性是由作為道德主張的「真理性」來保證的，這種真理性正源于「所以為人之理」的有關人的概念的形上學，因此，這種動機效力並不由激情或欲望直接提供，而是行動主體通過對自家身心上的道德是非的反省和認可以及道德的自我認同來獲得的。[12]

---

[10] 朱子的「心具理」在學術界有各種不同的解說。從倫理學的角度看，朱子的「心具理」是指人的性理先天地內具於心而為心的內容。參閱陳來（2000：223）。

[11] Nagel 認為，理由的動機效力來自於掌管（governs）理由從它們存在的條件中衍生出來的原則（此原則在朱子那裡，即表現為「所以為人之理」之系統），比如我有理由孝敬父母，此理由中就包含了孝敬父母的動機因素，如「我想要（desire）父母健康幸福」或「我想要（desire）成為一個好兒子」。這個原則掌管著理由的出現或不出現，而且此一原則的結構特徵能夠說明出於理由的行動，即一個人基於明智的理由（prudential reasons）而行動。（1970：32）

[12] 正如審查人所指出的，朱子此處的切己反思追問的是人先天具有的是非理據，而奠基在朱子

正因為如此，朱子對真知之為自家身心上的道德「是非」一義極為重視。朱子云：

> 凡自家身心上，皆須體驗得一個是非。(《語類》卷 15，頁 284)
> 事事物物上各有個是，有個非，是底自家心裡定道是，非底自家心裡定道非。就事物上看，是底定是是，非底定是非。到得所以是之，所以非之，卻只在自家。(《語類》卷 15，頁 285)

朱子此處所說的「是」與「非」有特定的講求。「就事物上看」的是非，一般而言，指的是「所當然之則」，「知所當然之則」即是依理性認識道德規範以指導行為。但正如陳來所說，「知當然之則只是知應當如此這般去做的具體規範」，「當然之則還較多地帶有『事』的色彩，故說知所當然是『知此事』。」(2000：300) 但知此事的「是非」是低一層次的是非，是就「事物上看」的是非。就此意義上的是非而言，知此是非之知尚不能說是「真知」。所謂「真知」是「是底自家心裡定道是，非底自家心裡定道非」的是非，這種是非是「自家心裡」的是非，因而是高一層次的是非，亦即是所以然之故，因而朱子又說「所以然之故，即是更上面一層」。(《朱子語類》卷 17，頁 383) 換言之，「知所以然之故才能知道為什麼應當如此這般去做的普遍理據」(陳來，2000：300)，因為「所以是之，所以非之」的道理只在自家身心裡面。但是，為什麼知所以然之故才能知道應當如此這般去做的普遍理據？循朱子之意，人若對自家心裡的是非之知進行反省體貼，獲得了然的覺悟，那麼這樣一種知便不是一

有關人的形上學的理解之上，此一形上學指的即是人心先天所具的仁義禮智之性，或曰天命之性。就此意義而言，朱子真知說的論說結構大端而言確如審查人所說，可以從朱子「心統性情」的理論中詮釋出一套非休謨式的道德動機論。雖然在開始時作者就已說明，本文的目的只就從朱子真知說的內容、結構以論其所可能具有的動機效力，但作者依然感謝審查人的批評與見解。

般的知：能夠使人「定道是」、「定道非」的知，似乎融合了貫徹此知的意志品格和動力資源，故而它當下即能夠使人如此這般去做。

其實，當朱子區分「所當然」之知與「所以然」之知以明真知之實義時就已經透露出了上述意思。依朱子，「知其所以然故志不惑，知其所當然故行不謬。」（〈答或人七〉，《朱子文集》卷 64）一個人依所當然之則而行，其行為自然合于道德要求而不會出現差謬；但一個人要真正依所當然之則而行，卻還需要動力的發動和意志的貫徹。依朱子，一個人「知其所以然故志不惑」，志者，決心、意願之謂，又依《鬼谷子・陰府》：「志者，欲之使也。」如是，「知其所以然」之知本身似乎就包含了專一的意志品格和動力的資源。因此，在解釋何為「所以然」時，朱子直言「見得不容已處，便是所以然。」（〈答汪長孺四〉，《朱子文集》卷 53）換言之，一個人若能真切地體貼出自家心上的是非（謂為人不為禽！）則其不能自禁地會發為即知即行。而正是在這一點上，朱子與亞里斯多德發生了分歧。如前所言，在亞里斯多德看來，一個人之所以不能將其認為最好的知在行動的霎那落於實處，是由於被其過度的欲望和愛好所阻隔。然而，在朱子真知的論說結構中，對於上述亞里斯多德式的道德失敗的原因，朱子似乎並不將其歸咎於過度的欲望或愛好，而是將之理解成不能在自家身心上徹知其所以然之故，故不能在即知即行上「所以是之，所以非之」。由此而觀，朱子所言的知「所以然」的「為人之理」的真知直指一個人內心深處的確信，「是必然會牽動情感和意志並必然會引發行為之不可遏止的精神生命。」（趙峰，2004：162）

綜上看來，朱子所言的真知，是站在第一人稱的角度，追問自家身心上的先天就具有的是非理據，然後發為「所以是之、所以非之」的動力和信念。朱子云：

> 致知，不是知那人不知底道理，只是人面前底。且如義利兩件，昨日雖看義為當然，而卻又說未做也無害；見得利不可做，卻又說做也無害；這便是物未格，知未至。今日見得義當為，決為之；利不可做，決定是不做，心下自肯自信得及，這便是格物，便是知得至了。(《語類》卷 15，頁 297)

在可做與不可做之間猶豫不決，那是未知，「知得至了」說的是真知，其特點在於必經過第一人稱意義上「心下自肯自信」。譬如「為子當孝」的道德規範要求，如要成為個人的道德自我的一部分，即需要主體的肯信，經由此一肯信，「為子當孝」便不僅僅只是一單純的理性認知，而是同時貫穿著個人的意志和情感，落實在行動中即表現為「決為之」、「決定是不做」，故朱子又云：「致知者，須是知得盡，尤要親切。尋常只將『知至』之『至』作『盡』字說，近來看得合作『切至』之『至』。知之者切，然後貫通得誠意底意思，如程先生所謂真知者是也。」(《語類》卷 15，頁 299）故真知必能行。

肆、「理由」與「動力」

通過以上分析，我們看到，朱子的道德真知不僅是對所當然之則知得「真」、知得「實」，而且還要求行動主體對自家身心上先天具有的所以然之故（道德之理據）經由切己的反思體貼、自我認同，獲得第一人稱意義上（「自家」）的「自肯自信」，從而證成「真知必能行」。不難看到，朱子以自我肯信表現出來的即知即行的理論背後，包含有一個有關人的概念的（「所以為人之理」）形上學的預設。對朱子來說，道德規範之所以對我們而言能夠成為自身的規範，其主要原因在於，一者這些規

範原本就先天地具在我們自家身心上，二者我們對這些自家身心上作為規範之理據的「是非」（天命之性或所以為人之理）有了真切的反省、體認，便能獲得一種內在的「肯信」，故知道德規範便能行道德規範。[13]

不過，此處仍有一個問題，此即朱子的真知概念儘管與一般的理性認知相比有著更為豐富的內涵，但從心與理的關係著眼，朱子對真知的論述或許在一些人看來似乎是偏重于對道德規範之「理由」的論述，而不是對行道德規範之動力的論述。的確，在一般人看來，「理由」與「動力」有所不同，而理由總是理性認知所把握的對象。事實上，在朱子有關真知的特點和內在規定的大量論述中，似乎追問的多是規範的「理由」或「根據」問題，如事親如何卻須要孝、從兄如何卻須要悌；為人君如何要止于仁、為人臣如何要止於敬等等，包括朱子所說的要在自家身心上「體驗得一個是非」，這些說法皆重在對道德規範之理由或理據的說明。不過正如前面所分析的，在朱子的真知論結構中，「理由」的論說確然明白地給我們呈現出具有激發道德行動之動機的能力，這從朱子「自然信得及」、「自家心裡定道是、定道非」、「心下自肯自信」等言說中可以清楚地看出。換言之，在朱子，真知所以必能行，其動力來源並不是直接訴諸於行動主體的情感欲望，而是來源於行動主體對道德規範理由的認知反省和切身的體貼。

然而，這在理論上又如何可能？如前所言，在休謨和休謨論者看來，道德行動的動力是由情感和欲望頒發的，理性認知在人的行為的最深層的動機上是無能為力的，情感和欲望才具有行為的動機能力，只有在情

---

[13] 此處想指出的是，朱子「心具理」之「具」當如牟宗三先生所說的是認知地具、管攝地具、關聯地具，而不是「心即理」之實體的心之自發自律地具。（1969：374）陳來亦認為，「心具眾理的意義……從構成論上說，即心包藏著稟受的天地之理，在倫理學上指人的內心先天地具有道德的品質和屬性。從哲學上看，對於思維心理活動來說，心是一個標誌現象總體的範疇，性則是一個標誌本質的範疇。這兩個概念及其所用以表徵的對象決不是同一個層次上的。用傳統的範疇來分疏，心之體是性，但不可說心即是性，即是理。」（2000：223）

感和欲望之後，理性認知基於事實和推論而提供了行為的理由，但理性認知本身並不能直接決定要不要行動這個問題。因此，若站在休謨式的立場看，儘管朱子強調知之切至（真知）以貫通誠意，俾以獲得道德行動的動力，[14]但正如牟宗三先生所說的，「然此種誠意（謂『道德的心意』）粘附於『知』而見，很可能只表示知之誠，即實心實意去知，不是浮泛地知，真感到求知之迫切，真感到理之可悅而真切地去知之……但以此『真知』說誠意，反過來亦可以說誠意只是知之誠。是則『真知』與『誠意』只是一事之二名，意之誠為知所限，而與知為同一。然正心誠意所表示之心意，是道德之心意，是道德行動之機能，而知是認知之機能……實心實意去知、所誠的只是知，此與誠意以開行動之源、這其間畢竟有距離。」（1969：402）

牟先生之說最重要的一點即認為，在朱子那裡是以「知之機能」來決定「行之機能」，「即就道德之事以窮之，其所窮至之理道平置而為外在的理道，納於心知之明與此外在理道之攝取關係中」（1969：394），其結果即可能導致道德行動力的減殺，故即便行之，亦不免勉強，而不能如孟子或陸王那樣即道德之心意直下開發而呈其「沛然莫之能禦」之力量。揆諸牟先生對朱子思想的判定及其對朱子「心具理」的分析，這種疑問毋寧說由來有自，而並非在理論上是毫不相關的。不過，另一方面，我們也看到，就一般的知與行的關係而言，朱子的確注意到「勉而行之」的一面，[15]但言及真知與行的關係，如上分析，似乎並不存在動力不足

---

[14] 朱子知之切至以貫通誠意，此誠意依牟宗三先生，指的即是「道德的心意」。細察牟先生的相關分析，其所說的「道德的心意」當是指的直接激發道德行動主體行動的情意欲之類的內容，所以牟先生又稱之為「道德行動之機能」。（1969：394、402）當然，牟先生以朱子解《大學》的誠意而言之為「道德行動之機能」，內涵似有所擴大。其實，朱子亦謂「誠意者，行之始也。」（《朱子語類》卷 15，頁 305）而激發行動則涉及到一個人的情意欲，所以朱子又謂「意誠只是要情願做工夫，若非情願，亦強不得。」（《朱子語類》卷 15，頁 299）

[15] 參閱朱子《四書或問》，頁 82-83。「勉而行之」之「勉」當是「勉強」之意。牟先生認為，

的問題，朱子亦謂「既知則自然行得，不待勉強。」(《朱子語類》卷 18，頁 390）此知即是指真知而言，依朱子，一個人之知若是真知，其道德行動便會如「好好色，惡惡臭」那樣，有發自內心的自覺自願的動力，而不存在勉強而行的現象。顯然，面對這種情況，若是固守休謨式的立場，我們便一時難於找到令人滿意的答案。

其實，在分析倫理學中，以人的情感和欲望或簡單地說以人的欲望來解釋人的行為之所以可能，大體可以看作是休謨式倫理學的一種基本主張，[16]但是這樣一種主張在隨後的發展過程中，也遭受到許多學者的質疑，Thomas Nagel 便是其中之一。[17] Nagel 明確反對休謨式的主張，他認為,「以源自行動主體的欲望來說明所有動機問題的模棱兩可的膚淺方法應當結束了。」(1970：27)「如果我們經由這些觀察來追問，那麼，顯然沒有理由相信，所有的欲望總是在產生行動理由的必要條件之中。」（1970：30）但有人之所以會相信每個有意識的行動背後皆有欲望作為基礎，原因在於他們混淆了「有動機」(motivated）的欲望和「沒有動機」（unmotivated）的欲望，以致於認為所有行動的動機效力皆由欲望所提供。Nagel 認為，就像很多信念需要「通過決定和思慮以後」(by decision and after deliberation）才取得的一樣，很多欲望也是在決定和思慮以後才有的。不過，此處我們必須簡別一種現象，亦即有些欲望不必經過決定和思慮，就那樣單純地出現了，如食欲；那麼，這種單純就出現在我們面前的欲望雖然可以被說明，然而這種欲望卻是無動機的欲望，換言之，這種欲望並沒有驅動行動主體有所行動的動機效力。相反，那種經由決

朱子以知之機能來決定行之機能，其結果即是勉強。(1969：402)

16 休謨主張，人的「原生的欲望」(original desire）是在人的理性認知的標準管轄範圍之外的，人的理性認知的評價對象只適合於人的「衍生的欲望」(derived desire)。如我想喝水，這是原生的欲望；喝可樂還是喝礦泉水，這是衍生的欲望。

17 此處援用 T. Nagel 的理論並非意味著以此來圖解朱子，或謂兩者在理論上的一致，而是試圖藉其方法以疏解其中的問題。

定和思慮之後而有的「欲望」[18]才能真正驅動行動主體去做某件事，這種欲望被 Nagel 稱之為（有）動機欲望。（1970：29）

不難看到，Nagel 強調，真正驅動行動者行動的動力之產生有一個核心的條件，那就是必須經由「決定和思慮」，其實質即是認識、反思和決斷，而其所涉及的對象即是道德行動的理由。Nagel 承認，人的行動的所有動機都意味著欲望的伴隨出現，但這一事實並不能推出所有的動機都需要由欲望來激發，相反，動機（動力）倒是由理由來激發的，而理由卻未必都需要欲望來提供。Nagel（1970：32）進一步認為，理由的體系結構（the structure of a system of reasons）與人類的動機結構（the structure of human motivation）之間有所聯繫，一個人基於決定和思慮之後的理由（又稱「明智的理由」）而行動，本身就包含了動機因素或動機效力，而這種理由的動機效力又與一個有關人的自我概念的形上預設密切相關（1970：100），用 Nagel 自己的話來說，我的「詮釋方法是試圖將這些實踐原則與同樣基本的每個人所擁有的有關自身以及自身與這個世界的關係的觀念特徵相聯繫，並使實踐原則被看作是對上述觀念的實踐表達，這種方法是形上學倫理學的方法：道德和其他實踐要求被奠基在行動的形上學之中，而且最終被奠基在人的形上學之中。」（1970：18）如「我有理由多吃蔬菜」，在這個理由中就已經包含了為何要多吃蔬菜的動機因素，諸如「我想要健康」或其他的動機態度等；同樣，「我有理由行孝」，在這個理由中也包含了為何要行孝的動機因素，諸如「我想要成為一個人」（「所以為人之理」）或「我想要遠離禽獸」等。當然，Nagel 也注意到，「我應當行孝」作為一個實踐判斷可以提供行動的理由，但這個理由卻未必能導致行動，也就是說，知道德規範未必能行道德規範，如是，則實踐判斷的理由頂多只能支持信念而不必然能觸發行動，對此，Nagel 認為，

[18] 此處 Nagel 雖然使用的是「欲望」一詞，其實質意義即是指驅動行為的動力。

「有關個人有理由去做某事的判斷，包含著接受對做此事的辯護，而這就是判斷的動機內容。」（1970：65）然而，動機內容並不一定導致動機效力，某人可以接受某種行動的理由，但卻並不一定有相應的行動，這就是朱子所說的知而不行的非真知情況，對此，Nagel 也認為，對於一個明知嗜酒不好卻經常嗜酒的人而言，「他僅僅只是在口舌之惠（paying lip-service）上把實踐判斷看作行動理由，卻沒有真正接受過……如果某人形成了一個實踐判斷，並且沒有相反的影響在起作用，那麼，這個判斷自身就可以激發他產生適當的行動或欲望，而且通常如此。」（1970：66）

基本上，休謨是從道德心理學的層面通過區分欲望與理性認知，闡釋了動機與理由的關係，而 Nagel 則通過突出認知的因素和「目的—手段」的關係，反對休謨的欲望單一動機理論，他以「口渴」與「飲料機」的例子來說明這種關係：我口渴，我身邊有一飲料機，我投幣並取出水喝了。這個例子我們可以代換成：A 口渴；A 相信把錢投入飲料機可以取水解渴；所以 A 想把錢投入飲料機。在這個例子中，Nagel 認為，口渴不僅有能力激發 A 去喝水，而且還有能力激發 A 往飲料機的貨幣槽裡而不是往別的如削鉛筆機裡投幣似乎是很神秘的，也才是需要我們去加以說明的，因為口渴本身並沒有激發這種「技術性的行為」（technical undertaking），正正因為對貨幣和飲料機的使用說明的認識扮演了至關重要的角色，換言之，口渴讓 A 有理由把錢投入飲料機，因為這個理由中包含了「目的—手段」的關係，而正是對這種「目的—手段」關係的認識激發了 A 的上述行動的動機，而這裡卻並不需要引入欲望作為中介因素來說明 A 為何把錢投入飲料機。（1970：33）

轉就朱子而論，「真知必能行」的說法，如上分析，已明確地表示出人的行動的理由以特殊的方式關聯到了行動的動力，對此我們不想再作進一步的重述了，但顯然的，在朱子的這些論說中，人的行動的動力與

其說是直接依賴於情感和欲望，毋寧說更多的是透過行動主體對道德規範原理和原則的反省、思慮，並最終上升到「天命之性」和「人之所以為人」之理的高度來獲得的。需要指出的是，本文所引入的 Nagel 的上述主張原本隸屬於他對利他主義可能性的討論，但其中則涉及到對人的道德行為的動機結構和特性的解釋，雖然朱子對真知說的論述有其不同於 Nagel 的特殊脈絡，但通過上述梳理，我們不難發現兩者皆在不同程度上認可道德動機的可能性必須由道德主張的真理性來保證，而這種道德主張的真理性則緊緊地與有關人的形上學聯繫在一起。如果允許我們更具體一點地說，那就是，使理由和要求之所以對我們發生作用的東西，必然相應地規定了我們的動機結構由以發生行為的能力，就此而言，Nagel 的理論顯然可以在相當程度上強化朱子的相關主張。

參考文獻

一、古籍

朱熹（宋）。《朱子文集》。四部叢刊本。
朱熹（宋）。《朱子語類》。（北京：中華書局，1994）。
朱熹（宋）。《四書或問》。（上海：上海古籍出版社，2001）。

二、現代資料

休謨著，關文運譯（1980）。《人性論》下冊。北京：商務印書館。
牟宗三（1969）。《心體與性體》（三）。臺北：正中書局。
哈貝馬斯著，曹衛東譯（2002）。《包容他者》。上海：上海人民出版社。
亞里斯多德著，苗力田譯（1999）。《尼各馬可倫理學》。北京：中國社會科學出版社。
唐君毅（1984）。《中國哲學原論．原教篇》。臺北：臺灣學生書局。
康德著，苗力田譯（1988）。《道德形而上學原理》。上海：上海人民出版社。
---，鄧曉芒譯（2003）。《實踐理性批判》。北京：人民出版社。
陳來（2000）。《朱子哲學研究》。上海：華東師範大學出版社。
許富宏（2008）。《鬼穀子集校集注》。北京：中華書局。
黃勇（2009）。〈意志軟弱（Akrasia）何以不可能：程頤論知行〉，王中江、李存山（主編）《中國儒學》第一輯：237-269。
趙峰（2004）。《朱子的終極關懷》。上海：華東師範大學出版社。
Chan. Lee (2008). *Self-cultivation, Moral Motivation and Moral Imagination: A Study of Zhu Xi's Virtue Ethics*. Honolulu: University of Hawaii.

Cua. Antonio S. (2005). *Human Nature, Ritual and History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy*. Washington D.C.: Catholic University of America.

Davidson D. (1980). "How is Weakness of Will Possible." *Action and Events*. Oxford: Clarendon. doi:10.1093/0199246270.003.0002

Jiang. Xinyan (2000). "What Kind of Knowledge Does a Weak-Willed Person Have? A Comparative Study of Aristotle and the Cheng-Chu School." *Philosophy East and West*, Vol.50, No.2.

Mackie J. L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin. doi:10.2307/2184791

Nagel. Thomas (1970). *Possibility of Altruism*. Oxford: Clarendon.

Shun. Kwong-loi (1997). *Mencius and Early Chinese Thought*. California: Stanford University. doi:http://dx.doi.org/10.1017/S0041977X00017213

--- (2010). "Zhu Xi's Moral Psychology." Makeham. John (ed.). *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*. New York: Springer. doi:10.1007/978-90-481-2930-0_9