

融合這是朱子「大學」格物致知的特色。

朱子的心性情三分，心雖具萬物之理，但心非孔孟陸王一系的良知心性，一柱擎天，天道性命相貫，純而不染。牟宗三說大乘起信論的一心開二門是共法，由朱子的理氣二分，依傅偉勳先生之見，可以包含佛洛伊德的潛意識、馬克斯的異化論，一心開多門，寬闊了人性的多元視野，並能迎接西方思潮的沖激挑戰。

中庸、易傳的本義，心理是合一的，仁通道體，主觀的講是仁，客觀的講是道體，二者是一樣的。明道說：「仁者以天地萬物為一體」、「仁以感通為性」，仁心的感通沒有具限，仁是個生化原理。因為感通之故，道體是即存有即活動。但朱子把中庸的道體簡化為一個理，太極就是理，理又分殊為萬有萬物背後的理。道體成為一個理，活動性沒有了，活動性脫落到氣上，活動變成形而下。³⁹ 這個活動就成為大學中的格物致知之工夫實踐了，是心氣的層次，再躍昇為道德心性的境界，融合知識與道德活動為一。理成了泛存有理的理，性也成了泛存有論的性，道德意義沒有了。

六、理體中心

林安梧先生則稱呼朱熹的思想體系為「理體中心主義」。在存有論上說為「理先氣後」、在心性論上說為「性即理」、在實踐論上說為「格物窮理」。「理體中心主義」所著重的是「超越的形式性原則」，而不是內在的道德實踐動力。也因此，他著重的是道德的規範，而不是生命

³⁹ 牟宗三，《宋明儒學的問題與發展》，頁一九九。

的動力，工夫論端在「存天理，去人欲」。⁴⁰ 都與牟宗三持相同的見解，認為朱子的道德實踐動力乏善可陳，只不過突出道德的超越形式性原則，又深懼此原則成爲異化宰制的咒術符碼。

不過，儒家的宗教基礎根源一天命，到了宋明理學家，尤其是陸王一系，宗教的超越性基礎幾乎消失，代之以天理、理氣、「心即理」、「性即理」等純粹哲學概念，⁴¹ 亦即是由道德意識的主體性挺立，蓋過了天命的宗教根源。朱子的理體中心主體，道德形式的超越性原則，雖然滑落了氣的主動性、道德內涵；但他保留了超越性原則，如果能免異化僵固的趨向，不失爲豁顯儒家超越的宗教性之面向。因此，朱子的格物致知，「存天理，去人欲」的工夫實踐，便有了立體宗教仰望救贖的深厚宗教意涵，朱子說：

要在明善，明善在格物窮理。(遺書十五)

格物包括了經驗事實之理、存有論之理。前者是說事物的然，後者是指事物的「所以然」，目的是倫理性的，透過觀察、研究與踐履，以把握道德準則及一般理則。⁴²

理體的契合透過倫理性的認知關係，在每一物每一事探尋其所以然的道理，雖然忽略了情意、人格、想像等層次，比較流露出柏拉圖至亞里士多德、黑格爾等理性主義的理路。道德發展學者郭爾保(Lawrence Kohlberg)的道德認知判斷發展學說，卻可結合朱子的格物致知之說應用於公民科的教學上。

⁴⁰ 林安梧，《道的錯置—中國政治思想的根本困結》，頁三四一～三四二。

⁴¹ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，頁一九七。

⁴² 吳汝鈞，《儒家哲學》，頁一六四～一六五。

郭爾保的道德發展序階為成規前期（懲罰與服從，個人的工具性目的和交易）、成規期（相互性人際期望、關係及順應、社會體系與良心維持序階），成規後和原則期（權利、價值觀念）、普遍性倫理原則序階（正義、角色認取、尊重人權），自然法的觀點（宗教、聖哲）。每個人的認知都會產生矛盾困惑，經過一段掙扎的過程，達致天人合一的自然法的宗教、聖哲境界。而這一系列道德發展過程，是認為道德認知與道德行為是調和的，且形成發展的序階。⁴³

七、道德認知

朱熹的格物致知，知其然經驗的層次，也必然會發生認知的失衡；所以必需存天理、去人欲，涵養用教，進學致知，其理路仿同郭爾保的道德認知矛盾。朱子的理路雖然重心置於道德實踐的去欲途徑，但也溶入了道德認知的知識取向，開闢了道德認知的知識主義理路，豐富了儒家道德心性之學履踐的多元內涵。

朱熹格物致知的終驛是要知其所以然，豁然大通，掌握宇宙人生道德的法則，作為生活實踐的南針規範。朱熹的理體中心主義，受到當代新儒家道德他律性格的批判，將導致封閉性、威權性、父權主義等流弊。理體中心主義於後現代的眼光來看，是啓蒙現代性的「大敘述」，嘗試用一套理論來解釋世界所有的一切，⁴⁴忽略了差異與多元，將造成專制與霸權。但是過度的差異與多元，並認為一切的價值鬥爭

⁴³ 沈六，《道德發展與行為之研究》，台北，水牛出版社，民國七十七年，頁二二七～二三四。

⁴⁴ 楊洲松，《後現代知識論與教育》，台北，師大書苑，民國八十九年，頁九六。