

# 論比較哲學視閾下的朱熹哲學工夫論

## ——以朱熹論“敬”的工夫為例

趙妍妍

### 中文摘要

朱熹繼承了“敬”在先秦文本中的主要意涵，即，對待具體對象時於心理上嚴肅認真、高度關注，以及持續集中注意力的心理狀態，並對上述意涵做了兩方面發展。一是認為有具體對象的“敬”和持續心理狀態的“敬”並不是兩個“敬”，而是心在動和靜時集中注意力的不同工夫形態，且這兩方面形態相即不離。二是強調“敬”的時時警醒工夫有助於我們回復心的原初狀態，並給出了敬的工夫在不同情況回復這種狀態的方法。由此反觀西方哲學中“敬畏”(reverence)和“尊敬”(respect)這兩個看似與“敬”相對應的概念，它們與“敬”至少有兩方面區別：其一，這兩個概念只涉及我們在面對具體對象時的反應，而不涉及我們端肅不懈的持續心理狀態的養成。其二，在涉及具體對象時，這兩個概念的發生情境相關於外在他者的特質，而不是我們的自身修養。將上述區別運用於道德修養論領域，“敬”的工夫一方面凸顯了一種預見式的道德修養過程，另一方面強調了我們需要依事情的是非曲直做出回應，而不應僅僅因為對象不同而在反應上有所區別。另外，“敬”的思想也可以為解決當代西方道德修養論關於道德原則與道德情感之間關係的爭議提供資源。

**關鍵詞：**敬，工夫，敬畏，尊敬，道德修養論，道德原則，情感

---

\* 趙妍妍：福建社會科學院哲學所，助理研究員。

(zyy.fj@live.cn)

簡略說來，“工夫”一詞指代的是一種自省性地自我提升、自我轉化的實踐方法。<sup>1</sup> 這在以實踐精神為特徵的儒家文化中理應居核心地位，宋明儒學家也大都傾向於以“工夫”一詞作為先秦儒家成德之學的代稱。有意思的是，“工夫(論)”一詞卻未見於先秦儒家文本。在先秦文本中，具有工夫論特質的(或者與“工夫”一詞的意涵較為接近的)可能是“修身”這個概念。<sup>2</sup> “修身”概念在先秦儒家經典文本中頻繁出現，且多與自身修養工夫相關(比如，《孟子》中將它作為立命之法<sup>3</sup>、不見用於世時尊德樂義之法<sup>4</sup>、君子操守之法<sup>5</sup>；《荀子》第二篇以“修身”為題、主旨在於教人以矯正本性之法；《大學》更以修身為八條目之一；而《論語》中雖然未明確提出“修身”一詞，卻多次提及與修身有關的概念，如，自省、<sup>6</sup> 正身、<sup>7</sup> 修己、<sup>8</sup> 等等)，足見先秦儒家對成德工夫的重視程度。但是，從儒學史的發展來看，“工夫(論)”一詞恐怕要到了宋代才逐漸出現於儒門典籍中，對工夫論的系統探討也是到了宋代儒家那裡才翕然成風。其中，朱熹的工夫論就是宋儒系統探討工夫論的代表。

本文旨在討論朱熹工夫論在當代的哲學意義。由於朱熹文本中的工夫論無法擺脫朱熹(乃至理學)的核心概念群所特有的某種形而上學色彩，<sup>9</sup> 而當代哲學語境的特點之一就是形而上學的逐漸勢微，因此本文的工作其實是對朱熹工夫論中有當代意義的哲學元素予以發掘，而不是無限還原或貼近朱熹文本中的工夫論思想(雖然這種發掘工作仍需要以我們對朱熹文本

- 1 這裡，需要指出兩點。第一，工夫雖然有自省的成分，但是，工夫並不局限於一種意識性的修為。筆者將在討論工夫的目標問題時具體闡明這一觀點。第二，從廣義上說，儒家的工夫可能不僅涉及對自身的轉化，而且涉及我們對於他人、政治、文化所可能做出的貢獻，亦即勞思光所說的“世界轉化”(勞思光，《思辨錄：思光近作集》，18-19頁)。由於儒家思想中，自我轉化與世界轉化其實是一體兩面(自我不能脫離世界而獨自轉化)，筆者在行文中不會特別將工夫論中可能涉及世界轉化的部分單獨討論。
- 2 嚴格說來，工夫論應當包括內聖(心性修養)和外王(文化創設)兩個層面，而修身主要是指內聖層面。但就實際情況而言，儒家(尤其是理學家)的工夫論通常處理的是內聖層面的問題。鑑於內聖和外王有本質聯繫，儒家工夫論以內聖為主也是情理之中。
- 3 “殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。”(《孟子·盡心上》章一)。本文中引《孟子》段落編號均參照楊伯峻《孟子譯注》。
- 4 “士窮不失義，達不離道……古之人，得志，澤加於民；不得志，脩身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。”(《孟子·盡心上》章六)。
- 5 “君子之守，修其身而天下平。”(《孟子·盡心下》章三十二)。
- 6 “見賢思齊焉，見不賢而內自省也。”(《論語·裡仁篇》章十七)。本文中引《論語》段落編號均參照楊伯峻《論語譯注》。
- 7 “其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。”(《論語·子路篇》章六)；“苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？”(《論語·子路篇》章十三)。
- 8 “子路問君子。子曰：「脩己以敬。」”(《論語·憲問篇》章四十二)。
- 9 當然，這並不是在當代哲學立場上對朱熹工夫乃至朱熹哲學思想的一種批評。畢竟，在朱熹的時代裡，形而上學是當時的主流話語系統。

的理解為基礎)。要完成這個工作，我們可能需要以西方哲學中的相關討論為參照(注意，這不僅僅是用現代語言重述朱熹工夫論)。問題在於，與理學中的“心”、“理”等概念相比，工夫論的核心概念所可能對應的西方哲學概念和思想在西方文化脈絡中的位置似乎並不顯著。管見所及，關於工夫論的比較哲學的研究成果為數不多，其中，以發掘工夫論當代意義為旨歸的研究更是少之又少，且大多傾向以西方哲學的概念來分析和理解工夫論。<sup>10</sup>筆者認為，這種進路的最大危險在於可能流於表面的概念比附，而忽略了概念背後的文化脈絡的差異，從而既無益於理解工夫論本身，又可能誤讀了西方哲學的相關概念。與這種以西方哲學為參照、旨在貼近工夫論原意的主流比較研究進路不同，本文旨在發掘朱熹工夫論思想中具有當代意義的哲學元素，並與西方哲學的相關討論互為借鑒(一方面，西方哲學的相關討論可以幫助我們注意到朱熹工夫論思想中有哪些哲學元素具有現代意義，另一方面，分析和理解這些哲學元素又可能對西方哲學的相關討論有所助益)。

根據筆者了解，朱熹工夫論依其早年和晚年關注點的不同至少分為兩個階段。朱熹早年專注養心，“敬”與“格物”“窮理”大致是此階段的工夫重點。而到了中、晚年，在屢受病痛磨難之下，朱熹逐漸心儀養心與養生相結合、以養心為養生之方法的工夫體系。<sup>11</sup> 囿於篇幅，本文以朱熹早期工夫論思想中的“敬”的思想為例進行一種嘗試性的比較哲學探討。以下，筆者將首先梳理“敬”的工夫在朱熹文本中的主要意涵及其與先秦文本的傳承關係，繼而在上述文本依據的基礎上從以下三個方面展開對朱熹“敬”的工夫的當代意義的考察：第一，筆者將通過比較“敬”與reverence、respect這兩個西方哲學中最類似“敬”的概念之間的區別，討論“敬”的可能特色；第二，筆者將討論“敬”的這些特色可能具有哪些道德修養論的內涵；第三，筆者將考察“敬”的上述工夫特色和道德修養論內涵可能為我們解決當代西方道德修養論面臨的爭議提供哪些新的視角。

---

10 如，陳來用W. T. Stace, R. Otto等人的內向型和外向型神秘經驗之說，對理學家的靜坐觀進行分判(陳來，《有無之境：王陽明哲學的精神》，390-415頁)；秦家懿對儒家與基督教的神秘主義傳統進行了比較研究(秦家懿《儒與耶：一個比較研究》)，等等。

當前學界關於工夫論的比較研究的另一種進路是，借助其它宗教或修煉傳統的工夫論來理解儒家工夫論的內涵(這與正文中的主流比較進路的區別在於，主流比較進路中的西方資源主要是一些哲學概念和思想，而不是其它傳統中的工夫論)，其中，被用來作為參照的其它宗教或修煉傳統以佛教和道教居多。如，牟宗三用佛教的心性覺悟義來詮釋理學的工夫論，又用佛教的頓、漸之說來解釋他對儒家工夫論中逆覺和順取二途的區分(牟宗三《心體與性體》第一冊，45-64頁)。

11 比如，朱熹在晚年曾化名註《參同契》，並作《調息箴》，行文中充滿了濃厚的道教意味，這些均透露出晚年朱熹對煉丹術的極大關注。

## 一、文本中的敬的工夫

如所周知，敬的思想在朱熹工夫論甚至朱熹的整個理論系統中都是十分重要的組成部分。相關的文本例證有很多，比如，朱熹曾稱讚二程以敬字教人既是秦漢以來一大貢獻、也是最“有功於後學”處<sup>12</sup> 而朱熹本人也多次表示敬字是“聖學始終之要”<sup>13</sup> “聖門第一義”、“真聖門之綱領，存養之要法”<sup>14</sup>等等。以下，筆者將簡要梳理朱熹敬論與先秦儒家文本的傳承關係及意涵沿革。

據筆者考證，先秦文本中的“敬”大致可分三類。第一類指涉對神靈或對人的態度，一般與讓、<sup>15</sup> 恭<sup>16</sup>連用，被認為是禮的精神所在(《孟子》直謂“恭敬”、“辭讓”乃禮之端)。然而，“敬”的態度與“恭”、“讓”的態度存在一定差異。“恭”和“讓”均側重於外在行為上表現出的態度，其中，“恭”側重於在姿態、儀表、禮數等方面表現出尊重他人的態度<sup>17</sup>；“讓”則側重於謙卑的成分<sup>18</sup> 即，在行為上將榮譽或在日常標準中認為是善的東西歸功於他人(當然，這並不等同於輕視自己，而更多的是一種自覺規避自我中心的態度)<sup>19</sup> 相比之下，“敬”則與內心的態度更為相關，主要指我們在與人相處時於心理上嚴肅認真、高度關注他人。這種精神高度集中意義上的“敬”也適用於我們對事物的態度，這是先秦文本中的第二類“敬”。這裡所說的對事物的態度包含很多方面，如，對祭祀的態度<sup>20</sup> 對處事的態度<sup>21</sup> 對個人行為的態度<sup>22</sup> 對義的態度<sup>23</sup> 等等。以上這兩類“敬”均有其對象(神、人、事)，指代的是我們應事接物時的某種心理態度。與此相對的還有另一類“敬”，它與前兩種“敬”的區別在於，它沒有具體對象，指涉的是某種持續的思想狀態。但是，這個意義上的“敬”常與慎、<sup>24</sup> 戒連用<sup>25</sup> 從而，這種

12 朱熹，《朱子語類》卷十二，《朱子全書》冊十四，371頁。

13 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》卷四十二，《朱子全書》冊二十二，1894頁。

14 朱熹，《朱子語類》卷十二，《朱子全書》冊十四，371頁。

15 如，“隆禮由禮，謂之有方之士；不隆禮、不由禮，謂之無方之民。敬讓之道也。”(《禮記·經解》)。

16 如，“子謂子產，「有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。」”(《論語·公治長篇》章十六)；“君子恭敬撝節退讓以明禮”(《禮記·曲禮上》)。

17 如，“其行己也恭”(《論語·公治長篇》章十六)；“孔子曰：「君子有九思：視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」”(《論語·季氏篇》章十)。

18 如，“卑讓，禮之宗也”(《禮記·昭公二年》)。

19 如，“長者問，不辭讓而對，非禮也”；“凡與客入者，每門讓於客。”(《禮記·曲禮上》)。

20 如，“祭思敬，喪思哀”(《論語·季氏篇》章十)。

21 如，“敬事而信”(《論語·學而篇》章五)，“居處恭，執事敬，與人忠”(《論語·子路篇》章十九)，“事思敬”(《論語·衛靈公篇》章三十八)。

22 如，“言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣”(《論語·衛靈公篇》章六)。

23 如，“凡姦人之所以起者，以上之不貴義，不敬義也”(《荀子·彊國》)。

24 如，“敬慎威儀、以近有德”(《詩經·大雅·生民之什·民勞》)。

25 如，“既敬既戒、惠此南國”(《詩經·大雅·蕩之什·常武》)；“生在敬戒”(《左傳·襄公二十二年》)。

“敬”與前兩種“敬”一樣涉及注意力的高度集中和心理上的嚴肅認真。值得注意的是，這種沒有具體對象的“敬”通常明確與修身工夫相聯繫，如，保持這種高度集中的思想狀態有助於我們修身<sup>26</sup>、彰顯自身內在價值<sup>27</sup>，等等。

乍看之下，似乎朱熹只是繼承了“敬”在先秦文本中的用法<sup>28</sup>：一方面，他囊括了先秦文本中的上述三類“敬”的思想，如，他在談及“敬”與“恭”的區別時強調前者“主事”、“主乎中”(說明“敬”有其對象)<sup>29</sup>；另一方面，他又多次強調“敬”是一種專注的心理狀態(所謂“其心收斂，不容一物”)，無具體對象<sup>30</sup>。但是，細讀朱熹文本中的相關段落，我們會發現朱熹的敬的工夫論至少從以下兩個方面發展了先秦的敬論。第一，朱熹將先秦文本中的三種“敬”的用法統一起來，並闡明了它們之間的相互聯繫和相互作用。朱熹將前兩類“敬”(有對象的“敬”)稱作有事之敬<sup>31</sup>(有時作“偏言”之敬<sup>32</sup>)，而將第三類“敬”(無對象的“敬”)稱作無事之敬<sup>33</sup>(有時作“專言”之敬)。與他對有事和無事的一貫看法一致，朱熹反對將有事之敬與無事之敬視為兩個敬，而是認為它們是心在動(“已發”)和靜(“未發”)時集中注意力的不同工夫形態<sup>34</sup>：心動意義上的敬對應有事之敬，亦即有作用對象的“敬”；心靜意義上的敬

26 如，“脩己以敬”(《論語·憲問篇》章四十二)。

27 如，“君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤”(《易經·坤·文言》)。

28 日本學者吾妻重二持這種觀點。他認為，朱熹學乃至道學的“敬”忠於先秦以來“敬”的用法，並指出，認為“道學中的敬，從先秦表示對他者的敬意轉換為意味著內在性狀態的敬”的傳統觀點其實是錯誤的。但是，如果筆者在正文中的討論是正確的，那麼似乎還存在既不同於吾妻重二的觀點又不同於他所謂的“傳統觀點”的第三種觀點：一方面，先秦文本中的“敬”不僅涉及對他者的敬意、而且也涉及內在狀態的敬；另一方面，朱熹學的敬並不僅僅是對先秦文本論敬的簡單繼承，而是有其特色討論的。

29 “恭主容，敬主事。恭見於外，敬主乎中。”(朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》卷七，《朱子全書》冊六，184頁)；“恭主容，敬主事。有事着心做，不易其心而為之，是敬。恭見於外，敬主於中。”(朱熹，《朱子語類》卷六，《朱子全書》冊十四，265頁)。

30 “敬，莫把做一件事看，只是收拾自家精神，專一在此。”(朱熹，《朱子語類》卷十二，《朱子全書》冊十四，378頁)；“這心都不著一物，便收斂”(朱熹，《朱子語類》卷十七，《朱子全書》冊十四，573頁)。

31 如，“敬主事。有事着心做，不易其心而為之，是敬。……自行事而言，則敬為切。”(朱熹，《朱子語類》卷六，《朱子全書》冊十四，265頁)。

32 如，“敬是主事。然專言，則又如「修己以敬」，「敬以直內」。只偏言是主事。”(朱熹，《朱子語類》卷六，《朱子全書》冊十四，265頁)。

33 如，“或云：「『主一之謂敬。』敬莫只是主一？」曰：「主一又是『敬』字注解。要之，事無小無大，常令自家精神思慮盡在此。遇事時如此，無事時也如此。」”(朱熹，《朱子語類》卷十二，《朱子全書》冊十四，367頁)；“自早至暮，有許多事。不成說事多撓亂，我且去靜坐。敬不是如此。若事至前，而自家卻要主靜，頑然不應，便是心都死了。無事時敬在裏面，有事時敬在事上。有事無事，吾之敬未嘗間斷也。”(朱熹，《朱子語類》卷十二，《朱子全書》冊十四，374頁)。

34 “蓋心主乎一身，而無動靜語默之間，是以君子之於敬，亦無動靜語默而不用其力焉。未發之前，是敬也，固已主乎存養之實。已發之際，是敬也，又常行於省察之間”(朱熹，《晦庵先生朱文公文集》卷三十二，《朱子全書》冊二十一，1419頁)。

對應無事之敬，亦即沒有特定作用對象的“敬”(朱熹在文本中至少討論了兩個層面的靜。第一個層面的“靜”是無動與之相對的、本然狀態的靜，亦即朱熹所謂“萬理明澈之後，此心湛然統一”<sup>35</sup>、自作主宰<sup>36</sup>的狀態；第二個層面的“靜”是與動相對的靜，是在工夫的意義上說的，這個意義上的動靜才是筆者上文所說的“敬”的工夫)。更進一步，朱熹強調，心動意義上的敬與心靜意義上的敬雖在工夫形態上不同，卻是相即不離的關係<sup>37</sup>：一方面，“靜”形容的是心之未發或者無事時的靜心工夫。通過這個工夫，心得以自作主宰。不過，朱熹反對佛老式的偏主虛靜，從而強調敬的工夫靜中有動，亦即不是“閉門獨坐，塊然自守”<sup>38</sup>，而是“思慮未萌而知覺不昧”<sup>39</sup>，做到物來能應。另一方面，在上述應物而“動”的敬的工夫中，我們又是動中有靜，能看到“事物紛糾而品節不差”<sup>40</sup>，從而心有所主(自作主宰)而不累於物。在這種動靜相即不離的關係中，朱熹還特別強調了在靜上涵養“本源全體”的重要性，反對片面追求在動心之後方才察識收攝的工夫<sup>41</sup>(這與朱熹批評湖湘學派“先察識後涵養”的訴求相關，相關討論涉及對胡宏等人的識心說的質疑，囿於篇幅，筆者不於此展開)。

第二，朱熹指明敬的具體目標及其可行性。<sup>42</sup> 相比於先秦文本中單純強調注意力的高度集中和心理上的嚴肅認真，朱熹通過“自作主宰”的心<sup>43</sup>的概念將敬工夫的目標凸顯出來。上文提到，朱熹認為實踐敬的工夫就是為了讓心不論在動中還是靜中皆能自作主宰(“心作主宰”的觀點來自程頤，朱熹突出心“自”作主宰的能力，是為了規避湖湘學派識心說及佛家“常見此心光燦爛”之說所可能導致的“將一個心把捉一個心”的問題)<sup>44</sup>。但正如上文所言，朱熹承認，敬只是工夫，本身並不是上文中本然之靜意義上的湛然統一的心(相應地，朱熹也反對做敬的工夫時去尋“敬之體”)。<sup>45</sup> 這就

35 朱熹，《朱子語類》卷一百一十五，《朱子全書》冊十七，3628-3650頁。

36 朱熹，《朱子語類》卷十二，《朱子全書》冊十四，361頁。

37 參見朱熹，《朱子語類》卷十二，《朱熹全書》冊十四，380-381頁；《朱子語類》卷一百一十五，《朱子全書》冊十七，3628-3650頁；《晦庵先生朱文公文集》卷三十二，《朱子全書》冊二十一，1419-1420頁；《晦庵先生朱文公文集》卷五十一，《朱子全書》冊二十二，2379頁。

38 朱熹，《朱子語類》卷一百一十五，《朱子全書》冊十七，3628-3650頁。

39 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》卷三十二，《朱子全書》冊二十一，1419頁。

40 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》卷三十二，《朱子全書》冊二十一，1419頁。

41 朱熹曾多次提及這一觀點，如，《晦庵先生朱文公文集》卷三十二，《朱子全書》冊二十一，1420頁；《晦庵先生朱文公文集》卷七十三，《朱子全書》冊二十四，3560-3563頁，等等。

42 注意，這並不是說先秦儒家並沒有給出完整的工夫論綱領(或者起碼指明工夫的實踐目標)。以《論語》為例。他提出工夫論的目標是求仁，並且給出了仁之“方”，如，克己復禮、能近取譬。但是，在先秦儒家文本中並沒有以“敬”為工夫內容、闡述敬之實踐目標的具體文本依據。從這個意義上說，朱熹的敬論還是有其貢獻的。

43 朱熹，《朱子語類》卷十二，《朱子全書》冊十四，371頁。

44 朱熹，《朱子語類》卷十二，《朱子全書》冊十四，377頁；《晦庵先生朱文公文集》卷三十一，《朱子全書》冊二十一，1345-1346頁。

45 “敬只是敬，更尋甚敬之體。”(朱熹，《朱子語類》卷十二，《朱子全書》冊十四，376頁)。

可能導致一個問題，即，敬的工夫在沒有心的引導的情況下如何進行？在朱熹的文本中，筆者只是看到持敬守心、<sup>46</sup> 以敬收心、<sup>47</sup> 以敬喚醒此心<sup>48</sup> 之類的提法，而沒有諸如心先敬後之類的說法。<sup>49</sup> 這使朱熹敬的工夫看起來缺乏根源和保證(牟宗三批評朱熹敬的工夫是“空頭的涵養”，也是在這個意義上說的)。<sup>50</sup>

然而，朱熹本人其實意識到了這個問題，並給出了合理的解決方案：朱熹認為，我們之所以要用敬的工夫來收心、攝心，是因為心原本湛然澄明，但容易散漫昏惰、受私慾主導，“才明便昏了”。<sup>51</sup> 而敬的時時警醒、收攝工夫能讓我們回復心的原初狀態。<sup>52</sup> 進一步，朱熹還給出了無事和有事情

46 如，“學者須敬守此心，不可急迫，當栽培深厚”(朱熹，《朱子語類》卷十二，《朱子全書》冊十四，365頁)。

47 如，“如今全失了小學工夫，只得教人且把敬為主，收斂身心，卻方可下工夫”(朱熹，《朱子語類》卷七，《朱子全書》冊十四，269頁)；“收斂此心，不容一物，也便是敬”(朱熹，《朱子語類》卷十七，《朱子全書》冊十四，571頁)。

48 如，“敬非別是一事，常喚醒此心便是。人每日只鶻鶻突突過了，心都不曾收拾得在裏面”(朱熹，《朱子語類》卷六，《朱子全書》冊十四，255頁)。

49 有匿名評審指出，“通過‘敬’工夫維持心的本來狀態，這都需以心為主體”，因此“朱子學中，始終把‘心’看作敬工夫的主體”。根據筆者的理解，“心是敬工夫的主體”這一說法至少可以作兩種解釋：其一，敬是心自作主宰處，提撕喚醒心的自存自省；其二，心在邏輯上先於敬，引導敬的工夫，以發現或呈現內在於心中的理。對於第一種解釋，筆者是贊同的。但是對於第二種解釋，筆者則認為值得商榷，原因有二。首先，如筆者在正文中指出的那樣，管見所及，筆者在朱熹的文字中沒有看出這種可能性。其次，如果承認上述第二種解釋，那麼朱熹似乎陷入了類似於湖湘學識心說的弊端中(而這個弊端正是朱熹在己丑之悟後試圖與之劃清界限的地方)，即，以一個心(邏輯在先的心)把捉一個心(具萬理的心)。並且，上述解釋似乎也是邏輯上有問題的：如果心已經能夠時時引導敬的工夫，那麼此心必不是虛靜之心，而已是具萬理的心，但是如果心時時具萬理，又何須以心引導敬的工夫來發現或呈現心之萬理？

50 在初稿中，筆者曾經指出，陸王心學可能比朱子學更容易規避“敬的工夫在沒有心的引導的情況下如何進行”這一問題，因為陸王心學肯認的本心是一種實體性的超越存在，是先於敬工夫而存在的，從而可以引導敬的工夫，而朱熹想要通過敬的工夫回復的心則是心的原初狀態，並不是一個超越的本體。但是，感謝匿名評審的提醒，筆者認識到其實朱陸的這種區別可能是牟宗三基於自身建構的哲學體系而偏離宋明理學本意的結果，陸王心學(起碼在陸象山那裡)仍然承認本心是一種狀態性的描述，而朱、陸的真正區別其實在於二者對心的本來狀態有不同理解，即，朱熹強調心、理為二，而陸象山則強調心、理為一。

51 朱熹，《朱子語類》卷十二，《朱子全書》冊十四，370頁。

52 佛教中也有對“心的原初狀態”的肯認。但是，朱熹通過敬的工夫回復心的原初狀態的主張不同於佛教的上述主張。朱熹本人多次談及儒家之心與佛家之心的區別，《朱子語類》專闢《釋氏》一章，其中多次談及儒家與佛家在對心的認識上的區別，而其在《語類》和《文集》中亦多次提及這種區別，比如：“或問：「謝氏常惺惺之說，佛氏亦有此語。」曰：「其喚醒此心則同，而其為道則異。吾儒喚醒此心，欲他照管許多道理；佛氏則空喚醒在此，無所作為，其異處在此。」”(朱熹，《朱子語類》卷十七，《朱子全書》冊十四，573頁)；“當初釋迦為太子時，出遊，見生老病死苦，遂厭惡之，入雪山修行。從上一念，便一切作空看，惟恐割棄之不猛，屏除之不盡。吾儒卻不然。蓋見得無一物不具此理，無一理可違於物。

況下通過敬的工夫回復心之原初狀態的方法。無事時，朱熹主張默坐澄心(回復心之澄明)、保持精神的“專一、謹畏、不放逸，”<sup>53</sup> 其輔助方法有靜坐、調息等多種<sup>54</sup> (注意，在朱熹這裡，靜坐只是輔助敬的手段，幫助我們收斂身心、安定精神，這就與二程以至楊時、羅從彥、李侗等宋儒將靜坐本身作為目的、作為內在自覺和省察本身的看法存在分歧)，但朱熹又強調，無事時的敬的工夫並不是單純地“終日無思慮”、“寂然不動”<sup>55</sup> (所以靜坐只是敬的“輔助”手段)，否則，就是將應事和無事時敬的工夫分作兩截來看；毋寧說，他主張在無事時也不休置知覺聞見，而是隨時準備應事接物(但這並不等於對物有個期待心)。而在事來之時，朱熹也認為我們應當通過敬的工夫保持心之澄明，這樣才不會使心無所主而為物所累、蔽於一偏。朱熹曾描述了三種蔽於物的表現：物未來時，先行設定物的模樣；應物之時，不見物之全貌而執於一偏；應物之後，又有放不下的執念。<sup>56</sup> 相應地，以澄明之心應物也就至少有以下三方面表現：物未來時，不在心中先行描畫(但這並不等於心沒有做好隨時應物的準備)；物來之時，依心中照見物的原本模樣自然做出回應；應物之後，不念茲在茲，心復歸澄明之靜。朱熹多次以明鏡比喻澄明之心(或心之明德)，<sup>57</sup> 以明鏡照物比喻心應物的過程(類似的比

---

佛說萬理俱空，吾儒說萬理俱實。從此一差，方有公私、義利之不同。今學佛者云『識心見性』，不知是識何心，是見何性。”(朱熹，《朱子語類》卷十七，《朱子全書》冊十四，580頁)；“儒釋之異，正為吾以心與理一，而彼以心理為二耳，然近世一種學問雖說心與理一，而不察乎氣稟物慾之私，故其發亦不合理，卻與釋氏同病，不可不察。”(朱熹，《晦庵先生朱文公文集》卷五十六，《朱子全書》冊二十三，2689頁)；“彼【指釋氏，筆者注】見得心空而無理，此見得心雖空而萬理咸備也。”(朱熹，《晦庵先生朱文公文集》卷五十六，《朱子全書》冊二十三，2691頁)。也就是說，朱熹認為心的原初狀態不是空無所有，而是包含眾理，可以從事道德意識活動的(他雖然講“心與理一”，但仍然不同意陸王心即是理的主張)，也就是本文之前提到的第一個層面上的、無物與之相對的靜，正是因為有了這種具萬理的心，我們才可以在工夫層面上實現動靜相即。相比之下，佛家所講的原初狀態的心只是個虛靜，是與眾理相隔斷的，由此看來，佛家的心不具備道德意識，最多只是個從事知覺活動的主體。感謝匿名評審人提醒我注意到這一點。

53 朱熹，《朱子語類》卷十二，《朱子全書》冊十四，372頁。

54 朱熹曾在與黃子耕的通信中，強調通過靜坐(而不是修煉心性)來恢復身體健康、並提供了具體的靜坐方法。參見朱熹，《晦庵先生朱文公文集》卷五十一，《朱子全書》冊二十二，2381頁)。另外，朱熹在與周深父的通信中，還論及了讀書活動中靜坐的必要性。參見朱熹，《晦庵先生朱文公文集》卷六十三，《朱子全書》冊二十三，3086頁。

55 朱熹，《朱子語類》卷一百二十，《朱子全書》冊十八，3768-3810頁。

56 朱熹，《朱子語類》卷十六，《朱子全書》冊十四，532-541頁。

57 如，“要驗學問工夫，只看所知至與不至，不是要逐件知過，因一事研磨一理，久久自然光明。如一鏡然，今日磨些，明日磨些，不覺自光。若一些子光，工夫又歇，仍舊一塵鏡，已光處會昏，未光處不復光矣。”(朱熹，《朱子語類》卷五，《朱子全書》冊十四，228頁)；“心不定，故見理不得。今且要讀書，須先定其心，使之如止水，如明鏡。暗鏡如何照物”(朱熹，《朱子語類》卷十一，《朱子全書》冊十四，333頁)；“心要精一。方靜時，須湛然在此，不得困頓，如鏡樣明，遇事時方好。”(朱熹，《朱子語類》卷十二，《朱子全書》冊十四，381頁)；“明德是自家心中具許多道理在這裏。本是丟明底物事，初無暗昧，人得之



喻還有止水之喻)，這確實比較形象：在物未出現時，鏡中不會出現物的影像；物至鏡前，鏡自然照物；物去，則鏡中不會留下物之影像。

## 二、敬的工夫與道德修養論

那麼，朱熹敬的工夫論對於當代的道德修養論可能有哪些貢獻呢？上文提到，對這個問題的回答可能需要我們借鑒西方哲學的相關研究成果。首先，讓我們考察一下西方哲學中可能與“敬”相對應的概念的使用語境。

最經常被用來翻譯中文“敬”字的概念是reverence和respect。其中，reverence雖然與“敬”一樣有精神上的端肅不懈之義，但reverence的這種端肅不懈多是有固定對象的，並且它的對象多是某種帶有神聖性的物事，<sup>58</sup>從而，其使用語境多是宗教傳統中對神的膜拜，<sup>59</sup>康德義務論中對於律則的純粹尊重<sup>60</sup>等等。由此反觀工夫意義上的“敬”，它與reverence的區別至少有以下兩方面。第一，在“敬”有具體對象的情況下，雖然“敬”與reverence都涉及針對具體對象的行為或態度，但是“敬”的語境更強調自身戒慎的態度，而不是因外在他者的神聖性而產生的敬意。第二，在“敬”沒有具體對象的情況下，“敬”強調的是端肅不懈的心理狀態的養成，從而是一種相對穩定的性格傾向，而reverence則只是涉及對具體對象的行為或態度，具有情境上的特殊性，這顯然不具備“敬”的穩定性特質。

再來看respect。當代西方倫理學大致有三類respect的概念<sup>61</sup>：第一種是“認同性的尊敬”(identification respect)，強調我們從他人的視角考慮問題，並積極尋求增進他人利<sup>62</sup>；第二種是“承認意義上的尊敬”(recognition respect)，強調我們恰如其分地考慮(due regard)與他人相關的事實，並在我們採取的以他人為對象的行動中自覺受限於這些事實；<sup>63</sup>第三種是“評價性的尊敬”(appraisal respect)，強調我們對他人優點或成就的理解與肯定。<sup>64</sup> 在這三種

---

則為德。如惻隱、羞惡、辭讓、是非，是從自家心裏出來，觸著那物，便是那物出來，何嘗不明。緣為物欲所蔽，故其明易昏。如鏡本明，被外物點汙，則不明了。少間磨起，則其明又能照物。”(朱熹，《朱子語類》卷十四，《朱子全書》冊十四，435頁)。

58 一個例外是William Frankena，他在論及respect與reverence的關係時曾經指出，reverence並不僅僅是宗教意義上的膜拜，還有可能涉及對他人正面價值的肯定，從而可以被視為respect的一種(Frankena, “The Ethics of Respect for Persons,” 149-167)。

59 如，Ren, “A Sense of Awe: On the Differences between Confucian Thought and Christianity”, 126-133。

60 如，Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 69, 401。

61 可參見Cranor, “Limitations on Respect-for-Persons Theories,” 45-60; Atwell, “Kant’s Notion of Respect for Persons,” 17-30。

62 Chan, “The Confucian Notion of *Jing* 敬 (Respect),” 238。

63 Darwall, “Two Kinds of Respect,” 36-49。

64 Darwall, “Two Kinds of Respect,” 36-49。

respect概念中，“認同性的尊敬”似乎只是涉及respect的表現或結果，而不是respect的內涵本身（畢竟，增進他人利益似乎不是respect的核心內容，並且，從他人視角考慮問題更像是empathy的特徵，而不是respect的題中之意）。至於後兩種respect，其共同特徵在於，它們都涉及對他人的某種內在特質或價值的承認<sup>65</sup>（只是“評價性的尊敬”只涉及承認他人的正面特質，而“承認意義上的尊敬”則承認他人包括正面和負面特質在內的所有內在特質）。由此反觀朱熹的敬的工夫論，其與respect的區別至少有以下兩個方面：第一，與之前提到的reverence類似，respect並不涉及無具體對象的情形，而敬的工夫論則可以適用於無具體對象、形容端肅不懈的心理狀態的情形。第二，在有具體對象的情形下，敬的工夫似乎也不相關於respect所強調的承認他人內在特質或價值。一個突出的例子是，朱熹在解釋《論語·顏淵·章二》中“出門如見大賓，使民如承大祭”一句時，明確將之與敬的工夫聯繫起來（朱熹認為這一句說的是動處的主敬工夫，與靜處的主敬工夫具有一致性和延續性）。<sup>66</sup> 而這一句的語境明顯不是說我們須依照他人的內在特質或價值對待他人；恰恰相反，這一句中的兩個“如”字已經表明，我們把他人視作處在他們實際的內在特質或價值並未達到的高度，並在行動中貫徹這一視角（“見大賓”、“承大祭”）。

通過以上討論，我們看到，“敬”與reverence和respect相比，至少有兩方面道德修養論意義上的特色。首先，“敬”涉及我們自身端肅不懈心理狀態的養成（或者心未應物時的涵養工夫），而不像reverence和respect那樣僅涉及我們在面對具體對象時才發生的某種態度上的反應（或者心應事接物之際的反應）。在道德修養過程中，我們面對具體對象時的反應一般分為兩個階段：乍應物時的不自覺反應階段和發揮道德原則作用對反應加以調整階段，其中，前者不屬於我們在發出當下可以控制的範圍，後者則是對前者的應變和補救。也就是說，這是一種後發式的道德修養過程，旨在情緒發出之後加以應對和調整。相比之下，敬的工夫則是一種預見式的道德修養過程，旨在從源頭處下手，避免不自覺反應在發出時偏離道德修養軌道。舉例來說，一個人性格暴戾，常因失小利而動怒。當代西方的道德修養論者大概會認為這個人需要在怒意發出時及時加以遏止，冷靜面對眼前事。而朱熹講敬的工夫時，雖然也承認這種修養過程的重要性，但是畢竟會認為這個過程是在動怒之後的被動工夫，而如果此人能夠先發制人地堵住怒氣的根源（即，其暴戾性格），也就是在未發之時就能澄明內心，從而保持

65 這一觀點受到Sin Yee Chan文章的啟發。但是，筆者並不同意Sin Yee Chan文章的結論，即，這種對他人內在價值的承認是儒家與當代西方倫理學中關於respect概念的共同點。對Sin Yee Chan這一結論的詳細描述，可參見 Chan, “The Confucian Notion of Jing 敬 (Respect),” 244-245。

66 “或問：「出門使民之時，如此可也；未出門使民之時，如之何？」曰：「此儼若思時也，有諸中而後見於外。觀其出門使民之時，其敬如此，則前乎此者敬可知矣。非因出門使民，然後有此敬也。」”（朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》卷十二，《朱子全書》第六冊，168頁）

端肅不懈的態度或者如上文所說的鏡明水止的狀態，那麼他在臨事之時也就自然以此狀態去應接，從而不會在不當動怒之時產生怒氣。<sup>67</sup>

其次，敬的發生與自身修養、而不是外在他者的特質更為相關。仍以動怒為例。當我們受到不公正待遇時，我們自然會有怒氣。在respect的語境下，我們的怒氣可能很大一部分源自我們把這種不公正看作是對我們自身價值的貶損。<sup>68</sup> 相比之下，“敬”則沒有這種特別關注個體價值的維度，而是強調我們內心需要足夠澄明，以至於我們能夠純粹依該事之是非曲直做出回應。從這個意義上說，實踐敬的工夫可以幫助我們對不公正待遇保持相對冷靜的態度，從而我們的怒氣只會指向不公正待遇本身，視之為一個不合乎倫理規範的處境，而不會因為受到不公正待遇的對象有差異而在反應上有本質區別(比如，當受到不公正待遇的對象是我們本人時，我們就怒氣沖天，而當他人受到不公正待遇時，我們就漠不關心)。同時，與reverence以對象為關注點的特點相比，敬的語境更有助於我們在反應時把關注點放在自己如何應對不公正待遇上(亦即，關注自身內在修養)，而不是糾結於他人實施的不公正待遇是否針對我。

在此基礎上，我們再來看朱熹的敬論對當代西方道德修養論的啟示。以下，筆者以執教於紐約大學的當代心理學家馬丁·霍夫曼(Martin Hoffman)對道德培養過程的討論為例，介紹西方道德修養論的兩個主要爭議，再由此反觀敬的工夫可能為解決這兩個爭議提供什麼幫助。

霍夫曼認為，道德培養的最終目標是我們感到“與他人為一”，<sup>69</sup> 而實現這種目標依賴於我們結合自身逐漸成熟的情感能力(主要是empathy)和不斷內化的道德原則(主要是關懷原則和正義原則)：一方面，道德原則可以規導我們的情感能力，使情感的作用保持穩定。這首先表現為道德原則可以緩解我們過度關注自己內心感受而忽略他人的危險<sup>70</sup>；其次，道德原則還可能幫助我們擺脫情感的各個影響因素(我們與他人關係遠近、時空距離)的作用。另一方面，情感賦予道德原則以驅動力，讓道德原則具有“親社會的熱認知。”<sup>71</sup>

霍夫曼的論述中有兩個方面值得注意。其一，他認為情感雖然較道德原則更為自然，但是情感本身有一些不可克服的缺陷(如，過度關注自己而忽略他人，受到一些因素影響而有區別，等等)，而道德培養所可能

67 “聖賢當怒自怒，但不遷耳。”(朱熹，《朱子語類》卷三十，《朱子全書》冊十五，1096頁)

68 此處觀點極大受益於Shun, “On Anger: An Experimental Essay in Confucian Moral Psychology.”此外，當代倫理學家P. E. Strawson和Gabriele Taylor也有專文討論西方語境中的上述“怒”的特點。Strawson把這種意義上的“怒”稱作resentment，認為它是一種屬己化的第一人稱反應(a first personal response)。參見Strawson, “Freedom and Resentment,” 1-25。Taylor則把這種意義上的“怒”稱作“深思熟慮的怒”(sophisticated anger)。參見Gabriele Taylor, *Deadly Vices*。

69 Hoffman, *Empathy and moral development: Implications for caring and justice*, 294。

70 Hoffman, *Empathy and moral development: Implications for caring and justice*, 239。

71 Hoffman, *Empathy and moral development: Implications for caring and justice*, 238-239, 241。

達到的最理想狀態就是運用道德原則糾正這些缺陷。其二，他認為道德原則本身缺乏驅動力，從而在每一個具體情形中，是情感給了我們運用道德原則的動力。

以上兩個主張受到的挑戰和質疑不在少數：對第一個主張的質疑比較著名的有伯納德·威廉姆斯(Bernard Williams)關於救妻的例子，<sup>72</sup> 威廉姆斯想用這個例子說明，道德原則(比如，我們應當做道德上正確的行為)可能違背我們的道德直覺(比如，我們的反應或行為應當出於我們對他人的愛)，從而偏離了理想道德形態；而對第二個主張的質疑則見於哲學家們對於道德原則自身可能具有驅動力的論證。<sup>73</sup> 但是，這兩個主張所涉及的爭論——即，道德原則本身是否具有驅動力？情感本身是否有缺陷，如果有，是否能通過道德原則加以糾正？——確實是當代西方道德修養論乃至當代西方倫理學的主要話題。

那麼，敬的工夫論如何區別於這兩個爭論，又可能為解決這兩個爭論提供什麼資源呢？

首先，雖然不同的西方道德修養論對於道德原則在道德行為中的作用方式有不同的看法，但是它們一般都將道德原則視作一種我們需要加以遵守的、涉及道德“應該”的規則(比如，在霍夫曼看來，道德原則是通過情感作用而不斷內化、並最終在道德行為中發揮作用的，<sup>74</sup> 從這個意義上說，驅動我們運用道德原則的其實是我們的情感而不是道德原則本身；而以理性主義者為代表的反對者則主張，我們對於道德原則的認識本身就足以驅動我們做出道德行為)。換句話說，各方對於道德原則在道德行為中的作用方式的爭論其實是與這種對於道德原則本質的看法分不開的。相比之下，敬的工夫雖然沒有明確提及道德原則，但是涉及了我們應當怎樣行為：如上文多次提到的那樣，敬的工夫強調我們需要保持心的澄明，從而物(事)來時心自然能應、自然知道應當怎樣行為。從這個意義上說，我們並不將自己應當怎樣行為的標準視為如西方道德原則那樣外在於我們、需要我們刻意外求(不論是通過情感內化還是理性認識)才可以獲得並遵守的東西；毋寧說，這種標準是自伊始就內在於我們的，我們需要做的只是去除障礙它的東西、讓它在不同情境下彰顯自身而已(從而標準雖然不是一套生硬的規則，但是卻具有內心的穩定性，同時又能根據具體情境的不同加以靈活應

72 對這個經典例子的具體描述，可參見Williams, *Moral luck: philosophical papers 1973-1980*, 17.

73 如，Gibbs, *Moral development and reality: beyond the theories of Kohlberg and Hoffman*, 113-116. 筆者本人對Hoffman的主張有一個不同於、但是與Gibbs的論證具有相關性的疑問，即，如果作為驅動力來源的情感本身無法擺脫Hoffman提到的那些缺陷，那麼受到情感驅動的道德原則又如何保證理想道德形態不受那些情感缺陷的影響呢？

74 Hoffman, *Empathy and moral development: Implications for caring and justice*. 當然，道德培養是一個漫長的過程。我們可能並不能一開始就自覺內化道德原則，而需要通過父母的幫助，比如，父母在孩子傷害他人之後，讓他們想像自己或自己關心的人被傷害時有何感受，這種情況下孩子產生的內疚感可以幫助孩子認識到自己在今後碰到類似情形時“應當”如何行為。

對)。如果我們能夠從這個角度理解道德原則，也許關於道德原則驅動力的爭論就能在一定程度上得以平息。

其次，西方道德修養論雖然在情感對道德原則的作用問題上有爭議(比如，霍夫曼認為情感對於道德原則內化和發揮驅動力有重要作用，而反對者則認為道德原則的內化和發揮驅動力是一個純粹理性過程，無需情感參與)，但是它們一般都認為情感是獨立於道德原則的。因此，關於情感作用的爭議與情感與道德原則分立的預設有關係。而在敬的工夫這裡，“敬”所可能涉及的情感因素(謹畏、端肅)與“道德原則”(我們應當讓澄明之心自然應物)是密不可分的、甚至可以說是相互蘊含的關係(我們讓己心澄明自然應物的同時，我們在情感上也是謹畏端肅的，二者沒有邏輯先後或者作用與被作用之分)，從而，敬的工夫就不會涉及情感作用的爭議問題。

進一步說，朱熹甚至暗示，當敬的工夫進行到一定程度時，我們可以達到某種超越工夫的境界，亦即超出了單純的意識性修為的工夫過程<sup>75</sup>而達到無作為、無意識的自然狀態。在這種情況下，我們甚至無須有意識地時刻保持敬的工夫所需的情感態度(謹畏、端肅)，但是我們的心在應物之時皆能自然地發而中節。與霍夫曼等學者認為道德修養目標(或最理想狀態)是能在意識中抑制情感負面因素相比，敬的修養目標顯得更為自然和可欲。到了這個超越工夫的境界，關於情感與道德原則孰輕孰重的爭議似乎更加沒有意義，因為一切皆是自然而為，無須刻意區分何種元素是情感、何種元素是道德原則，更無須辨別哪個元素佔主導作用。

### 三、總結及餘論

本文是筆者從朱熹工夫論與當代西方道德修養論相互借鑒的視角探討朱熹工夫論之當代意義的一種嘗試。囿於篇幅，有許多有意思的討論未能涉及或詳細展開。比如，在討論敬的工夫對於西方當代道德修養論所可能具有的貢獻時，筆者傾向於簡化陳述處理相關問題，而其實敬的工夫可能貢獻的具體路徑尚待細化之功。又如，朱熹工夫論中還有許多重要概念——如，輔助“敬”的“靜坐”工夫，作為成德工夫之首、卻又引起頗多爭議<sup>76</sup>的“格物”“窮理”工夫，等等——可能為當代西方道德修養論提供借鑒。其中，朱熹強調靜坐時於人倫日用之內身心交關地修煉，這可能為西方的慾望治療(the therapy of desire)傳統過分強調與世隔絕的精神實踐提供一些啟示<sup>77</sup>；而“格物”、“窮理”工夫所涉及的對於“學”和“理”的特殊理解也可能在

75 從這個意義上說，本文開篇所說的以自省性的自我提升過程為標誌的工夫並非工夫的極致境界。

76 格物之說是整個理學工夫論中的重大分歧點，明末劉宗周曾指出，“格物之說，古今聚訟有七十二家。”具體到朱熹的格物說，古今各家對它的爭議也有未竟之勢。

77 對於西方“慾望治療”傳統的介紹可參見Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethic*.

西方以歸納學習為特徵的道德教育之外提供新的視角。這些都可能在筆者今後關於朱熹工夫論之當代意義的討論(以及更進一步, 儒家思想之當代意義的討論)中得到進一步的展開和深化。

■ 投稿日：2015.03.09 / 審查日：2015.04.01-2015.05.10 / 刊載決定日：2015.06.12

### 參考文獻

- 陳來,《有無之境:王陽明哲學的精神》,北京:人民出版社,1991。
- ,《朱熹哲學研究》,上海:華東師範大學出版社,2000。
- 勞思光,《思辨錄:思光近作集》,台北:東大圖書公司,1996。
- 劉述先,《朱子哲學思想的發展與完成》,台北:台灣學生書局,1995。
- 牟宗三,《心體與性體》,台北:正中書局,1996。
- 錢穆,《朱子新學案》,北京:九州出版社,2011。
- 秦家懿,《儒與耶:一個比較研究》,吳有能,吳華譯,台北:文史哲出版社,2000。
- 王天海,《荀子校釋》,上海:上海古籍出版社,2005 [2009]。
- 楊伯峻,《論語譯註》,北京:中華書局,2009。
- ,《春秋左傳註》,北京:中華書局,2009 [2013]。
- ,《孟子譯注》,北京:中華書局,2010。
- 周振甫,《詩經譯註》,北京:中華書局,2013。
- ,《周易譯註》,北京:中華書局,2013。
- 朱彬,《禮記訓纂》,北京:中華書局,2007。
- 朱熹,《朱子全書》,上海:上海古籍出版社,安徽:安徽教育出版社,2002。
- Atwell, John. 1981. "Kant's Notion of Respect for Persons." *Tulane Studies in Philosophy* 31:17-30.
- Chan, Sin Yee. 2006. "The Confucian Notion of Jing 敬 (Respect)." *Philosophy East & West* 56: 229-252.
- Cranor, Carl. 1981. "Limitations on Respect-for-Persons Theories." *Tulane Studies in Philosophy* 31: 45-60.
- Darwall, Stephen. 1977. "Two Kinds of Respect." *Ethics* 88 (1): 36-49.
- Frankena, William. 1986. "The Ethics of Respect for Persons". *Philosophical Topics* 65 (2): 149-167.
- Gibbs, John. 2003. *Moral Development and Reality: Beyond the Theories of Kohlberg and Hoffman*. London: Thousand Oaks, Calif. Sage.
- Hoffman, Martin. 2000. *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*. New York: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1964. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated by H.J. Paton. New York: Harper Torchbooks Edition.
- Nussbaum, Martha. 1994. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Ren, Jiantao. 2010. "A Sense of Awe: On the Differences between Confucian Thought and Christianity." *Frontiers of Philosophy in China* 5(1): 111-133.
- Shun, Kwong-loi. Forthcoming. "On Anger: An Experimental Essay in Confucian Moral Psychology". In David Jones & He Jinli, eds., *Zhu Xi Now: Contemporary Encounters with the Great Ultimate*. New York: State University of New York Press.
- Strawson, P. F. 1974. "Freedom and Resentment." *Freedom and Resentment and Other Essays*. Methuen & Co. Ltd.: 1-25.

Taylor, Gabriele. 2006. *Deadly Vices*. Oxford: Oxford University Press.

Williams, Bernard. 1981. *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press.



# A Comparative Study of Zhu Xi's Approach to Self-Cultivation: An Analysis of *Jing* 敬

ZHAO Yanyan

## Abstract

In pre-Qin texts the term *jing* 敬 generally has two connotations. First, it refers to a serious, careful, and highly focused psychological response to specific objects. Second, it refers to a lasting psychological state of high focused-ness. Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) develops the two connotations of *jing* above from two perspectives. First, he considers the two connotations above as one single *jing* rather than two kinds of *jing*, representing different—though correlated—self-cultivation states of high focused-ness connected to *xin*'s movement and to *xin*'s stillness. Second, Zhu emphasizes that the frequently alert self-cultivation process indicated by *jing* helps *xin* return to its original state of clearness, and he also suggests different ways of returning to *xin*'s original state through *jing*'s self-cultivation. When comparing *jing* and two seemingly related western terms, i.e. reverence and respect, we can see that both reverence and respect differ from *jing* from at least two perspectives. First, both reverence and respect only refer to the response to specific objects while having no connotation of cultivating a lasting psychological state. Second, even in referring to a response to specific objects, the occurrence of both reverence and respect has much to do with the object's character rather than with the perceiver's self-cultivation. In relating the two differences above to the western moral-cultivation theory, the self-cultivation theory of *jing* demonstrates at least two outstanding characteristics. On one hand, it represents a foreseeing moral-cultivation process; on the other hand, it emphasizes that we should only respond in accordance with the rights and wrongs of what happens as such, instead of responding differently due to different characteristics belonging to objects. Furthermore, the self-cultivation theory of *jing* may have important contributions to offer to contemporary Western debates within the field of moral-cultivation theory on the relation between moral principles and moral emotions.

**Keywords:** *jing*, self cultivation, reverence, respect, theory of moral cultivation, moral principle, emotion