

論朱熹詮孟之意涵

羅雅純

淡江大學中文系兼任助理教授

提 要

南宋·朱熹立足在孟學發展史上承先啟後的重要關鍵，以「道統」為尊的治經詮釋立場，重張儒學大旗回應當代佛、老思想挑戰，以儒者治經自許，黜勉為志集註《四書》，治經方式繼隋唐「漢學」舊風又下開「宋學」新風，以理學註經的進路重振儒學，表彰《大學》、《中庸》、推尊《論語》、《孟子》，提高《孟子》經典由子部升格至「經部」，其《四書集註》大成之功，以「集註」體例疏通儒家哲學體系，更奠定了《孟子》經典意義在經學歷史上的正統地位。

朱熹治經，以返歸儒家道統為職志，由孔、孟「聖賢之意」，立「自得之意」，借鑑經典的意義視域，註經、解經，與經典文本視域融合。其集註《四書》，透過儒學語境，以註釋的方式，直探孔、孟道統，從註經解釋為宋代理學發聲，成功地直探孔孟道統的系譜傳承。

本文立基在孟子學的詮釋脈絡，揭櫫朱熹建立在永恆普遍的天道性命信念上，融冶漢學／宋學，以「理學」註孟，此一通經明理所展開的新孟學，別具匠心，為孟學史開創出形上意涵，深具特殊意義。因此，本文擬以三節試析朱熹「性即理」、「心統性情」、「格物窮理」三面向析論朱熹《孟子》學說的詮解與要旨，與其所展開的形上思辨皆為本文研究之所要。

關鍵詞：孟子 朱熹 孟子學 詮釋學

論朱熹詮孟之意涵

羅雅純

淡江大學中文系兼任助理教授

一、前言

南宋·朱熹（西元 1130 年—1200 年 4 月 23 日）生於高宗建炎四年，卒於寧宗慶元六年，享年七十一。原籍安徽婺源，生於福建，上承程氏洛學，由楊龜山，而羅豫章，而李延平以至於朱熹益發昌盛，後世合稱程朱之學。朱熹身處儒學長期衰微之際，面對當世佛、老文化的挑戰，自許闢佛老斥異端，以經學大師之姿回歸經典集註大成，樹立儒家道統大旗，表彰《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》，提高《孟子》經典地位，由子部推尊「經部」^①，以「集註」體例疏通儒家體系，開創影響中國思想逾七百年的重要經典——《四書集註》，成為儒家新經註中心。而後，以《四書集註》為代表程朱理學，更是宋、元七百年官方統治思想，孟學也因《孟子集注》為顯學，元、明之際科舉更頒定《四書集註》應試士子，政治與學術推尊之文化影響，更確立了經學史上《孟子》屹立不搖的正統地位，孟學也因《孟子集註》的流傳，而成為顯學。

朱熹畢生投入《四書》集註不遺餘力，自云：「某於《論》、《孟》四十餘年理

① 《孟子》原歸屬「子部」，到了宋代則升為「經部」的過程。參見周予同：《周予同經學史論著選集》（上海：人民出版社，1996 年），頁 289。

會。中間逐字稱等，不教偏些子。學者將注處，宜子細看」^②，又云：「某《語孟集註》添一字不得，減一字不得」^③、「若與孟子不合者，天厭之！天厭之！」^④足以見，朱熹對《四書集註》的投入，其後元、明官學的發展確也環繞此書而展開。宋末儒者·趙順孫（1215-1276）在〈四部纂疏序〉中亦推崇：「朱子《四書》注釋，其意精密，其語簡嚴，渾然猶經也。」《四書集註》經典權威已然取得學術典範，也貞定了儒家思想系統的解釋。尤其，朱熹深入探討形上價值的本體論^⑤，以「性即理」闡明孟子性善，進而在人之為道德實踐主體架構下論述了「心統性情」，安頓心、性、情三者關係，最具哲學意義當屬於探討整體思想中的理氣問題。本文立基朱熹詮孟立場，探討「理學」註孟，通經明理展開新孟學，循著朱子詮釋孟子的脈絡，探討他如何以「理學」解孟，以建構形上意涵的孟學，擬以「性即理」、「心統性情」、「格物窮理」三面向析論朱熹《孟子》學說的詮解與要旨，皆為本文研究目的之所要。

二、「性即理」之以理釋性

從中國哲學發展的規律來看，當一個哲學命題從舊有的境遇中，調適上遂，轉變成更大範疇的普遍命題，這可說是思想上的重大變化。但鑑於中國哲學的實踐本質，命題往往缺乏純粹知性的理性與形而上學的內在張力，因而這種跳躍性的變化，自不能囿於自身傳統內完成，它需倚賴外來衝擊的刺激而改變，這從整個宋代理學的發展背景中，即可看出。洪漢鼎說：

② 〈語孟綱領〉，《朱子語類》（一）卷第十九，收入《朱子全書》十四冊，頁 655。

③ 〈語孟綱領〉，《朱子語類》（一）卷第十九，收入《朱子全書》十四冊，頁 655。

④ 〈公孫丑上之上〉，《朱子語類》（二）卷第五十二，收入《朱子全書》十五冊，頁 1719。

⑤ 中國哲學的形上學問題意識中，關於終極價值意義的問題在傳統上就是以本體這個概念在指稱的，因此以本體論的概念使用作為形上學終極價值意識之學是恰當的。這樣就初步確定了在中國形上學問題意識脈絡中的本體論與宇宙論概念，在所討論的問題項目上的明確區隔，一為終極價值意義問題，一為具體時空材質問題。在中國哲學的形上學問題中還有關於整體存在界的總原理的概念定義，即「理、氣、心、性、情、才、欲」概念間的關係，而涉及價值意識的本體論問題，幾乎等於形上學這個概念，而本文所持此概念乃著意於此。

佛教傳入中原，本屬純粹道德倫理學說，進而發展成為一個極為重要的形而上學哲學命題。而儒家哲學本是一種入世哲學，著重關懷在於此世的生活世間，當佛教論說此世虛幻，嚮往彼世之說的提倡，無疑的是對儒家思想理論的一個挑戰，這促使了儒家必須在宇宙論上論證「理」和「氣」；在本體論上論證「形而上」和「形而下」；在人倫世界上論證「理」和「事」的兩重統一，為儒家入世哲學的理論打下形而上學的基礎。^⑥

這立基於外來思想衝擊，正也代表宋代「理學」興起的契機來臨，而朱熹詮釋學立足於此，從而對漢、唐經學反省，尤以對孟學心性論的創造闡釋上。

朱熹別具深意的詮釋，實際上籠罩在整個理學體系上，對朱熹而言「性」是「理」進一步內在化表現，因「性只是此理」^⑦、「性是許多理散在處為性」^⑧，差別性在於人的靈明昏濁而有所分殊：

性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。^⑨

性則就其全體而萬物所得以為生者言之，理則就其事物物各有其則者言之。到得合而言之，則天即理也，命即性也，性即理也。^⑩

性即理也。在心喚做性，在事喚做理。^⑪

性者，心之理；情者，心之動；心者，性情之主。^⑫

⑥ 洪漢鼎：〈從詮釋學看中國傳統哲學『理一而分殊』命題的意義變遷（上）〉，《北京行政學院學報》2002年第二期，頁76。

⑦ 〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一）卷第五，收入《朱子全書》十四冊，頁216。

⑧ 〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一）卷第五，收入《朱子全書》十四冊，頁216。

⑨ 宋·朱熹撰、徐德明校點：〈中庸章句〉，《四書章句集注》（上海：古籍出版社，2001年12月），頁20。

⑩ 〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一）卷第五，收入《朱子全書》十四冊，頁215。

⑪ 〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一）卷第五，收入《朱子全書》十四冊，頁216。

朱熹將性解為理，性具有形而上的性格，是作為超越的根據，所以人物得以為性。天即理也，命即性也，在心喚做性，在事喚做理，天賦陰陽五行，化生萬物，因此萬物稟氣成形，而理亦呈現。所以人與物各得所賦之理，為健順五常之德。朱熹認為這皆是性的表現，性源於天所命，性即理也，性者乃是心之理。換言之，性只是心之理，既非心，也非情，所以性作為靜態之理存有而不活動。這即是說在朱熹的理解下，性即為理的表現，是全體萬物所得以為生的依據，所以事事物物各有其則。在此理解下，朱熹心性論的系統建構，關於理氣概念的個別界定及兩者關係就成為必須安頓的問題，理氣關係如何架構？孟子性善說的命題關係，朱熹又當如何詮解？朱熹曰：

性不可言。所以言性善者，只看他惻隱、辭遜四端之善則可以見其性之善，如見水流之清，則知源頭必清矣。四端，情也，性即理也。發者，情也，其本則性也，如見影知形之意。^⑬

或問心、情、性。曰：「孟子說『惻隱之心，仁之端也』一段，極分曉。惻隱、羞惡、是非、辭遜是情之發，仁義禮智是性之體。性中只有仁義禮智，發之為惻隱、辭遜、是非，乃性之情也。如今人說性，多如佛、老說，別有一件物事在那裏，至玄至妙，一向說開去，便入虛無寂滅。吾儒論性卻不然。程子云『性即理也』。此言極無病。『孟子道性善』，善是性合有底道理。然亦要子細識得善處，不可但隨人言語說了。」^⑭

顯然，朱熹以儒者的立場，當是反駁佛、老之學虛無寂滅、以至玄至妙論心性，從而上溯道統，以孟子性善說來挺立儒家心性論。朱熹順著四端之心善以言性，強調仁義禮智為性之本體，四端是情之發，乃性之情也，以「四端之善」做為性善的前提基礎。然而，在孟子的立場中，善惡是作為價值意識的人性主張，必然可為善的部分，是交由心善以說性，而為惡的部分，則交由氣的存在來說明。孟子原意的闡釋，在朱熹的

^⑬ 〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一）卷第五，收入《朱子全書》十四冊，頁224。

^⑭ 〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一）卷第五，收入《朱子全書》十四冊，頁224。

^⑮ 〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一）卷第五，收入《朱子全書》十四冊，頁227。

理解下，「善」成為性的所有綜合道理，道理所成，如同四端之情比擬水源之清，則知性體必為清，在「性即理」的結構保證下，說明終極價值意義，論證了孟子性善的必然性，以理釋性地完備架構起「性即理」的心性論。

明乎此，朱熹視「性」成為萬物所以得生的根據，而「理」則是事事物物各有其則。在以理釋性的架構下，「性即理」做為萬物所得生之原理，人物所生皆稟受天所賦之理，更是萬物創生之根源。然既是性即理，朱熹論性又何以區分「天命之性」、「氣質之性」？朱熹云：

問：枯槁之物亦有性，是如何？曰：「是他合下有此理，故云天下無性外之物。」因行街，云：「階便有磚之理。」因坐，云：「竹椅便有竹椅之理。枯槁之物，謂之無生意，則可；謂之無生理，則不可。如朽木無所用，止可付之爨灶，是無生意矣。燃燒甚麼木，則是甚麼氣，亦各不同，這是理元如此。¹⁵

性只是仁義禮智，所謂天命之，與氣質，亦相衰同。才有天命，便有氣質，不能相離。若闕一，便生物不得。既有天命，須是有此氣，方能承當得此理。若無此氣，則此理如何頓放。天命之性，本未嘗偏。但氣質所稟，卻有偏處，氣有昏明厚薄之不同。¹⁶

人之所以生，理與氣合而已。天理固浩浩不窮，然非是氣，則雖有是理而無所湊泊。故必二氣交感，凝結生聚，然後是理有所附著。凡人之能言語動作，思慮營為，皆氣也，而理存焉。故發而為孝弟忠信仁義禮智，皆理也。然而二氣五行，交感萬變，故人物之生，有精粗之不同。自一氣而言之，則人物皆是氣而生；自精粗而言，則人得其氣之正且通者，物得其氣之偏且塞者。¹⁷

論天命之性，則專指理言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。未有此氣，已

¹⁵ 〈人物之性氣質之性〉，《朱子語類》（一）卷第四，收入《朱子全書》十四冊，頁189。

¹⁶ 〈人物之性氣質之性〉，《朱子語類》（一）卷第四，收入《朱子全書》十四冊，頁192-193。

¹⁷ 〈人物之性氣質之性〉，《朱子語類》（一）卷第四，收入《朱子全書》十四冊，頁194。

有此性。氣有不存，而性卻常在，雖其方在氣中，然氣自是氣，性自是性，亦不相夾雜。¹⁸

朱熹認為形上根源的天理浩浩不窮，有理便有氣，不能相離。理須有此氣的湊泊，方能承當此理，理有所附著，才可頓放凝結，聚成萬物。雖然，天命之性與氣質之性，亦同來自天理，然因氣質昏明厚薄不同而有所分殊。因此，對朱熹而言，天命之性專指「理」而言，人之性仁義禮智雖也是理，然人的形體卻必須依形著氣的結聚而生成，理氣不離不雜，方能思慮營為，有所言語動作，此一切皆是「氣」所形成，才能歸之於「理」，如此而言，朱熹論天命之性（天地之性）、氣質之性，仍在一個理氣共構的結構上來論。

換言之，細繹朱熹的概念使用，事實上有兩種不同類型的理，但是朱熹卻混而用之，未加區別。其一，是做為終極價值原理，即孝弟忠信仁義禮智的儒家基本價值，此為朱熹繼承性善論的本體論立場。其二，則為一切具體事物的本質形式原理，如桌椅器物之形式原理，此理又與氣化中的陰陽五行積聚相關。然而在朱熹的理氣論上，第二種理的意義乃是依第一種理意義的目的而存在，因此，朱熹所真正關心的，還是做為終極關懷的道德性原理。

易言之，朱熹置性理蘊涵在理氣的形上學架構中，「性」一方面做為形上超越理的「天命之性」；另一方面又內在於形氣中，是人物具載，因精粗不同而有別的「氣質之性」。如是，性即理落在形氣中，以天地之理做為性，天地之氣做為形。性是形而上，形氣是形而下，在運行凝聚的過程中，產生的分異，就有千差萬別，雖人物同天地之理至善純一，然「人物性本同，只氣稟異」¹⁹。因氣稟之異，遂有清濁之分，所以自然衍生人物氣稟「氣質之性」的分殊相：

「氣是那初稟底；質，是成這模樣了底。如金之鑛，本之萌芽相似。」又云：
「只是一個陰陽五行之氣，衰在天地中，精英者為人，渣滓者為物；精英之中

¹⁸ 〈人物之性氣質之性〉，《朱子語類》（一）卷第四，收入《朱子全書》十四冊，頁196。

¹⁹ 〈人物之性氣質之性〉，《朱子語類》（一）卷第四，收入《朱子全書》十四冊，頁185。

又精英者，為聖為賢；精英之中查滓者，為愚，為不肖。²⁰

卻看你稟得氣如何，然此理卻只是善。既是此理，如何得惡。所謂惡者，卻是氣也。孟子之論，盡是說性善。至於不善，說是陷溺，是說其初無不善，後來方有不善耳。若如此，卻似「論性不論氣」，有些不備。卻得程氏說出氣質來接一接，便接得有首尾，一齊圓備了。²¹

性只是理。然無那天氣地質，則此理沒安頓處。但得氣之清明則不蔽固，此理順發出來。蔽固少者，發出來天理勝；蔽固多者，則私欲勝；便見得本原之性無有不善。孟子所謂性善，周子所謂純粹至善，程子所謂性之本，與夫反本窮源之性，是也。只被氣質有昏濁，則隔了，故氣質之性，君子有弗性者焉。學以反之，則天地之性存矣。故說性，須兼氣質說方備。²²

顯然，朱熹主張稟氣定數論，認為人和物都是稟氣所成，精英者為人、為聖為賢；查滓者為物，為愚、為不肖，一切只是稟氣所不同。「氣是那初稟的，質是成這模樣了底」，這即是說，陰陽五行之氣在運行過程中，不斷地積聚各種形質，精英之氣積聚的形質是人，渣滓積聚的形質是物，所以稟其清明純粹者為人；相反地，稟氣昏濁偏駁則為物，遂有人物之別。如是，氣稟存在的價值意涵仍是善，惡只是因氣稟偏頗過度所致。而在此理解下，朱熹則認為孟子絕對至善的性善論，是「論性不論氣」，幸有二程提出「氣質之性」，綰合兼具了「天地之性」論性，方才圓備。這即是在朱熹「性即理」的理論架構下，分析了人與物的區別，有理必有此氣，理即為氣的原理，規範著氣，論證人／物皆同於理，說明稟氣差異的不同，遂有理／氣；善／惡之分。如是，朱熹立基在「性即理」理論架構上，從而對儒學史上所有的人性論，進行徹底的反省，為「氣」的安頓，尋找一個著力點：

²⁰ 〈序〉，《朱子語類》（一）卷第十四，收入《朱子全書》十四冊，頁430-431。

²¹ 〈人物之性氣質之性〉，《朱子語類》（一）卷第四，收入《朱子全書》十四冊，頁193。

²² 〈人物之性氣質之性〉，《朱子語類》（一）卷第四，收入《朱子全書》十四冊，頁195。

孟子只論性，不論氣，便不全備。論性不論氣，這性說不盡，論氣不論性，性之本領處又不透徹。荀、揚、韓諸人雖是論性，其實只說得氣。荀子只見得不好人底性，便說做惡。揚子見半善半惡底人，便說善惡混。韓子見天下有許多般人，所以立為三品之說。就三子中，韓子說又較近。他以為仁義禮知為性，以喜怒哀樂為情，只是中間過接處少個「氣」字。²³

朱熹反省檢討儒學各家人性論，認為這理氣架構可合理解決人性論根本問題，在性善論中又能合理地說明人有為惡現象的可能。朱熹理解孟子論性而不就氣說，只論天命之性而不論氣稟便不完備；荀子性惡說只看氣一邊，未看到天命之性的絕對性善。對於揚雄善惡混說，亦即性氣兩邊都看，但得一偏不全。至於，韓愈性三品，則似近而實遠，因氣稟賦形所呈現人的差異，又何止三品？由此評議可知，在朱熹理論架構下，「性即理」論性顯然必兼理／氣二面，「理」做為萬物存在依據，理超越萬物而為一，然這理卻不能直接創造萬物，是故依附形質基礎的「氣」來生發，形氣綢繆交感而所生萬物。如此，「性」之理透過氣質積聚變化始能呈現，所以在人的氣稟外，湊泊一物附著者為「性」，雖「氣質之性」為一性，然因駁雜不齊自不能別有一理，必然消融在「天命之性」中得以復歸根源「理」，如是「天命之性」與「氣質之性」，各有所指卻又相互依存，縮合於一「理」。

朱熹由人性論取得徹底解釋，論證人必然為善形上學原理的保證，詮解氣質之性，置「性」安頓在理學架構中，討論「氣」仍安置在性善價值追求上，藉由「氣」概念，說明天地萬物存在的結構。其中最具創造性的，是對於德性實踐中討論人性性善的可能，藉由「氣」的存在結構來說明原因，讓惡可能於性中存在，藉由「理」做為趨向善的保證，這才是朱熹以理釋性真正的理論貢獻。朱熹由肯定孟子性善，扣合「性即理」，透過「天地之性／氣質之性」，論述人與物的差異性，建立必然為善的形上學，以理釋性地解釋理氣，架構起性情形上學宇宙論的解析²⁴，別具匠心，確為孟學史上

²³ 〈人物之性氣質之性〉，《朱子語類》（一）卷第四，收入《朱子全書》十四冊，頁209。

²⁴ 馮友蘭論朱熹理氣論時，即指出「朱熹很像亞理士多德」，馮友蘭：《中國哲學史新編》第五冊（台北：藍燈文化事業股份有限公司出版，1991年12月），頁179。牟宗三論朱熹形上學時，言：「此

首先提出形上的意涵，深具特殊意義。

三、「心統性情」建構存理去欲的終極價值

朱熹將「性」安頓於「理」上，終使其以理為本的人性論，得以確立，立足在孟子性善說的詮釋主體上，表明了繼承孟子以上承道統。因此，詮釋進路反省了前賢對於人性論的看法，提出了「氣質之性／天命之性」，以說明理氣關係，從理論上融合諸家論性善與性惡的可能性。顯然地，這樣的進路藉由結合心性論與本體論，為儒家人性論尋求一個形上的根據，將形上本體與心性結合，得以論證人為性善的道德屬性，以理釋性地關佛、老，返儒學，以承擔道統，為孟學性善論作了新的表述。毫無疑問的，朱熹以「性」做為形上之理，確立了性的來源與內容，從而對「心」亦進行分析解釋：

性便是心之所有之理，心便是理之所會之地。²⁵

心以性為體，心性做餡子模樣。蓋心之所以具理是者，是有性故也。²⁶

心，主宰之謂也。動靜皆主宰，非是靜時無所用，及至動時方有主宰也。言主宰，則混然體統自在其中。心統攝性情，非儻侗與性情為一物而不分別也。²⁷

朱熹對於心性情的界定，也不離性即理的形上學架構，性是心之所有之理，性理是存在物的超越根據，心與情都只是氣。而在朱熹的心性理解上，心雖為氣，然性具在於心，心統攝性情為主宰，是混然體統自在其性理呈現的主要憑藉。如是，心與性的關

則有類於廣義的柏拉圖型的系統，尤類於聖多瑪也。此則自不合先秦儒家《論》、《孟》、《中庸》、《易傳》之型範，自此而言，謂其為歧出不算過份。」牟宗三：《心體與性體》（一）（台北：正中書局，1995年12月），「性情之形上學的宇宙論的解析」，頁451。

²⁵ 〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一）卷第五，收入《朱子全書》十四冊，頁223。

²⁶ 〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一）卷第五，收入《朱子全書》十四冊，頁223。

²⁷ 〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一）卷第五，收入《朱子全書》十四冊，頁229。

係如同理氣體用一如，值得注意的是，心可具性理，但卻不是性理的本身。那麼心何以為主宰？朱熹認為：

所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也。心者，氣之精爽。²⁸

蓋道無形體，只性便是道之形體，然若無個心，卻將性在甚處？須是有個心，便收拾得這性，發用出來。²⁹

後來看橫渠「心統性情」之說，乃知此話大有功，始尋得個「情」字著落，與孟子說一般。孟子言：「惻隱之心，仁之端也。仁，性也；惻隱，情也，此是情上見得心。又曰「仁義禮智根於心」，此是性上見得心。蓋心便是包得那性情，性是體，情是用。『心』字只一個字母，故『性』、『情』字皆從『心』。」³⁰

心之全體湛然虛明，萬理具足，無一毫私欲之間；其流行該遍，貫乎動靜，而妙用又無不在焉。故以其未發而全體言之，則性也；以其已發而妙用者而言，則情也。然「心統性情」，只就渾淪一物之中，指其已發、未發而為言爾。³¹

「心統性情」實乃張載首先提出³²，然並未對其展開系統性的論述，直至朱熹於四十歲中和新說漸漸地底定了思想脈絡，不斷地加以浸潤，反覆議論，為「心統性情」說提出了一套完善的理論。³³朱熹認為心做為知覺認知判斷能力，湛然虛明而靈明妙用，

²⁸ 〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一）卷第五，收入《朱子全書》十四冊，頁219。

²⁹ 〈人物之性氣質之性〉，《朱子語類》（一）卷第四，收入《朱子全書》十四冊，頁192。

³⁰ 〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一）卷第五，收入《朱子全書》十四冊，頁226。

³¹ 〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一）卷第五，收入《朱子全書》十四冊，頁230。

³² 張載云：「心統性情者也。有形則有體，有性則有情，發於性則見於情，發於情則見於色，以類而應也。」參見宋·張載：〈性理拾遺〉，《張載集》（台北：漢京文化事業有限公司，1983年），頁374。

³³ 朱熹於四十歲時，在中和新說中漸漸地底定了思想脈絡，接下來二、三年中更不斷地反覆議論此說，於四十三歲時撰成〈仁說〉，提出伊川主張「仁性愛情」作為指導，此後更推翻他中和舊說「心為已發，性為未發」的主張。中和新說提出了「性是未發，情是已發」的主張，此後更進一步將心性情三分，以張載「心統性情」說來開展他的心性論詮釋。相關論述，請參見牟宗三：《心體與性體》（三）（台北：正中書局，1995年12月），頁407-464。

所以萬理具足而妙用無所不在。對朱熹而言，心做為全體所能覺，乃是心之理，能覺者，乃是氣之靈，故心能覺知，為一身之主宰。換言之，心為主宰而理具於心，心便是理所會之地，是故情透過心的作用，在知覺上發用。此即是說明朱熹所謂的心，既是形下者的知覺認知之用，又是形上者的超越本體之心，即是理，也是性。所以就張載「心統性情」的基礎上，朱熹予以發揮，性是體，情是用，性上見得心，如是三分心性情，即就已發／未發區分情／性，心性情渾淪一物，既講體用之分，又論性情之合，二者皆收攝統一於「心」。

顯然，朱熹相當肯定心的靈明認知，其言：

大凡道理皆是我自有之物，非從外得。所謂知者，便只是知得我底道理，非是以我之知去知彼道理也。道理固本有，用知，方發得出來，若無知，道理何從而見。³⁴

心因靈明妙用始能認知判斷，性理則因心之知而能彰顯，如是心為主宰工夫義，便可主乎性而行乎情。朱熹又曰：

在天為命，稟於人為性，既發為情。此其脈理甚實，仍便分明易曉。唯心乃虛明洞徹，統前後而為言耳。據性上說「寂然不動」處是心，亦得；據情上說「感而遂通」處是心，亦得。故孟子說「盡其心者，知其性也」，文義可見。性則具仁義禮智之端，實而易察。知此實理，則心無不盡，盡亦只是盡曉得耳。如云盡曉得此心者，由知其性也。³⁵

性是未動，情是已動，心包得已動未動。蓋心之未動則為性，已動則為情，所謂「心統性情」也。³⁶

心者，主乎性而行乎情。故「喜怒哀樂未發謂之中，發而皆中節則謂之和」。

³⁴ 〈古之欲明明德於天下一段〉，《朱子語類》（一）卷第十七，收入《朱子全書》十四冊，頁584。

³⁵ 〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一）卷第五，收入《朱子全書》十四冊，頁224-225。

³⁶ 〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一）卷第五，收入《朱子全書》十四冊，頁229。

心是做工夫處。³⁷

事實上，朱熹環繞著孟子學說闡述己意的心性論，以己意釋孟，將孟子性善說轉化安置在「性即理」的架構系統上。在孟子「盡其心者，知其性也」的脈絡上，朱熹推舉「心」做為虛明洞徹的主宰，用「心」貫通「性」、「情」言動靜。如是「性」成為形上之理存在不活動；「情」見影知形，為性之所發，所以性情二者關係在「性即理」的安置下，性為未動，情是已動，心包涵已動、未動。當心未動、未發則為「性」，是形而上本體存在做為寂然不動「性」的本然狀態，然當心已動、已發則為「情」之用，本體在感而遂通的「情」中實現了存在。在此脈絡下，朱熹「心統性情」扣緊「性即理」說，理具於心，人因心的靈明認知依理而行，喜怒哀樂情發於中節合乎本然之理，心為樞紐，心兼性情貫通已發未發，主乎性而行乎於情。

明乎此，朱熹論性情體用關係，性無所動，情之動乃依性而動，指的是「心」的體用。由是顯見，孟子「心即理」的道德主體論述，在朱熹「性即理」的詮釋下三分心、性、情，如此一來，性成為純然至善之性；心成為靈明認知心；情則成為性理之顯發。性做為形上靜態「只存有而不活動」之理³⁸，於是做為道德實踐的工夫便落到心上發用，透過心的明覺認知統攝，「心統性情」架構已定。換言之，朱熹心統性情的架構下，「心」成為道德實踐的主宰，它的價值意識是由天命之性的理為終極，它的存在是氣化賦形於人後的「情」來顯現。易言之，論心的存在面是交由「氣」來說，落在心上由情發顯；相對地，論心的主導面則交由「理」上來說，此理在心則為性。因此，「心統性情」即是朱熹在所建構的理氣論上，為人性論做為工夫實踐進路的一

³⁷ 〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一）卷第五，收入《朱子全書》十四冊，頁230。

³⁸ 牟宗三先生判宋明理學為三系說：「五峰、象山系」、「伊川、朱子系」、「象山、陽明系」，而據分系說的關鍵乃針對朱子在宋儒上地位的分判，提出朱子學統上承伊川，以《大學》為主，而與《中庸》、《易傳》、《論語》、《孟子》、所論之道體、性體產生偏離與轉向，僅收縮在「只存有而不活動」之本體論之理，相形之下與明道、五峰承《中庸》、《易傳》，陸王之學承《論語》、《孟子》之道德工夫進路不同，在偏離與轉向上特重後天之涵養與格物致知的修養進路，針對此之修養工夫之殊異，牟先生因而判「伊川、朱子系」為「橫攝系統」、「靜涵靜攝系統」，而言伊川、朱子系之「理」是「只存有而不活動」。相關之見請參見同註²⁴引書，頁58-59。

種表述。所以，心做為靈明認知的判斷，非由性體自主的道德來抉擇，如是心與理分為二，心與性亦為二，在性理為一的架構下，朱熹心性論的闡釋，自然走上「性即理」。

朱熹「心統性情」的統攝下，透過「即情見性」的推論，展示了孟學四端之情的意涵——由情善知性善。所以「性」為心之性，心的主體稟受天理，性即心之理，也就扣合了朱熹「性即理」的心性論。很明確地，朱熹「性即理」即是就性的概念存有意義開展，奠基在理氣架構上的理來說，所以推論出「心有善惡，性無不善」³⁹。如是，理就成為系統中的形上根據，理存有而不動的純善，性亦純善，如是：「性是心之道理，心是主宰於身者。四端便是情，是心之發見處。四者之萌皆出於心，而之所以然，則是此性之理所在也。」⁴⁰因此，在這樣架構籠罩下，「性」具備了「理」在存有論上的所有特徵，端緒分明。但值得注意的是，朱熹不忘強調「在天為命，稟於人為性」，因此「性即理」即更加強說明心具有靈明認知之作用，雖然氣稟之影響因而呈顯善性有智愚、賢不肖、清濁高下之別，但做為氣稟的本身，並不能決定人心主體之為惡或為善，而交由已發活動的「情」上來彰顯：

性纔發，便是情。情有善惡，性則全善。心又是一個包總性情底。⁴¹

易言之，「由情以知性之有」是朱熹性情關係的一個重要命題，形上之性透過形下者之情來實現，就這意義來看朱熹，無疑是性情統一論者。雖是如此，但這並不代表朱熹簡單就情上說惡，而是就情的感而遂發上，論善惡的可能性。更精確說，情是做為主體的心的已發狀態，是主體的心所為，遂有善惡之別：

心有體用。未發之前是心之體，已發之際乃心之用，如何指定說得。蓋主宰運用底便是心，性便是會恁地做底理。性則一定在這裏，到主宰運用卻在心。情只是幾個路子，隨這路子恁地做去底，卻又是心。⁴²

³⁹ 〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一）卷第五，收入《朱子全書》十四冊，頁223。

⁴⁰ 〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一）卷第五，收入《朱子全書》十四冊，頁225。

⁴¹ 〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一）卷第五，收入《朱子全書》十四冊，頁225。

⁴² 〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一）卷第五，收入《朱子全書》十四冊，頁225。

問性、情、心、仁。曰：「橫渠說最好，言：『心，統性情者也。』」孟子言：惻隱之心，仁之端；羞惡之心，義之端。』極說得性、情、心好。性無不善。心所發為情，或有不善。說不善非是心，亦不得。卻是心之本體本無不善，其流為不善者，情之遷於物而然也。性是理之總名，仁義禮智皆性中一理之名。惻隱、羞惡、辭遜、是非是情之所發之名，此情之出於性而善者也。其端所發甚微，皆從此心出，故曰：『心，統性情者也。』性不是別有物在心裏。心具此性情。心失其主，卻有時不善。如『我欲仁，斯仁至』；我欲不仁，斯失其仁矣。^{④③}

明乎於此，「性無不善。心所發為情，或有不善。」朱熹清楚地表明瞭情有善惡的立場。但如何為人性惡的可能提出安頓？顯然，朱熹為情之惡，在心統性情的關係中尋求一個定位，說明心之本體本無不善，但有不善者乃是因「情之遷於物而然也」。事實上，惡為不善的存在，在「心統性情」的架構下，主導性仍是交予人心來定位，為惡者是心，情之惡也是心的主宰狀態下，以情的已發惻隱、羞惡、辭遜、是非做為表述。因此，情做為心可為仁義禮智之善，或為惡失仁不善的狀態下，說明情有善惡的可能。

事實上，朱熹肯定心做為道德實踐的樞紐，在心統性情的系統下，理歸源於天所具心之性，性的發用便落在情的顯發層面上來說。既然肯定情有善惡可能，朱熹更進一步強調，雖然心做為理的主宰，但並非是純然至善的保證，畢竟心也有不善之可能，這不善的可能發顯於情上來說明。情做為朱熹理氣論的形下之氣，形下之氣又因流行氣稟之性不齊、物欲之私，因此導致惡的可能所生：

問：「心之為物，眾理具足。所發之善，固出於心。至所發不善，皆氣稟物欲之私，亦出於心否？」曰：「固非心之本體，然亦是出於心也。」^{④④}

心是動底物事，自然有善惡。且如惻隱是善也，見孺子入井而無惻隱之心，便

^{④③} 〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一）卷第五，收入《朱子全書》十四冊，頁228。

^{④④} 〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一）卷第五，收入《朱子全書》十四冊，頁219-220。

是惡矣。離着善，便是惡。然心之本體未嘗不善，又卻不可說惡全不是心。若不是心，是甚麼做出來？古人學問便要窮理、知至，直是下工夫消磨惡去，善自然漸次可復。⁴⁵

欲是情發出來底。心如水，性猶水之靜，情則水之流，欲則水之波瀾。⁴⁶

承上所述，由此可明白朱熹對心性情概念與彼此關係已言之極明，「性」為形上超越之性而為心的本體；「情」是心的作用狀態，「心」為主宰作用，善惡皆由心自己負責。但是，在朱熹的架構系統中，心做為善的超越基礎已交由性予以保證，而氣質之性也論證了惡的存在性，氣稟有為惡的可能，心如何貞定變化？朱熹理論的架構系統上，思想的理路就必須轉進工夫議題來論之。在朱熹的理解下，本體的心無不善，不善所生乃是因為情遷於物使然，心是動底物事自然有善惡，要人從心上做工夫，透過「窮理知至」消磨惡去，循其理規，善性自然可復得。進乎於此，朱熹進一步批評佛、老「異端之學，以性自私，固為大病。然又不察氣質情欲之偏，率意妄行，便謂無非至理，此尤害事。近世儒者之論，亦有流入此者，不可不察。⁴⁷不察氣質情欲之偏，心無法宰制情，情流肆失理，安頓不恰，便有人欲⁴⁸，心又如何做實踐工夫？

今說求放心，說來說去，卻似釋、老說入定一般。但彼到此便死了，吾輩卻要得此心主宰得定，方賴此做事業，所以不同也。如《中庸》說「天命之謂性」，即此心也；「率性之謂道」，亦此心也；「修道之謂教」，亦此心也；以至於「致中和」，「贊化育」，亦只此心也。致知，即心知也；格物，即心格也；克己，即心克也。非禮勿視、聽、言、動，勿與不勿，只爭毫髮地爾。所以明道說：「聖賢千言萬語，只是欲人將已放之心收拾入身來，自能尋向上去。」

⁴⁵ 〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一）卷第五，收入《朱子全書》十四冊，頁220。

⁴⁶ 〈性情心意等名義〉，《朱子語類》（一）卷第五，收入《朱子全書》十四冊，頁229。

⁴⁷ 〈持守〉，《朱子語類》（一）卷第十二，收入《朱子全書》十四冊，頁366。

⁴⁸ 宋·朱熹〈力行〉：「有個天理，便有人欲。蓋緣這個天理須有安頓處；才安頓得不恰好，便有人欲出來。」《朱子語類》（一）卷第十三，收入《朱子全書》十四冊，頁388。

今且須就心上做得主定，方驗得聖賢之言有歸著，自然有契。如《中庸》所謂「尊德性」，「致廣大」，「極高明」，蓋此心本自如此廣大，但為物欲隔塞，故其廣大有虧；本自高明，但為物欲係累，故於高明有蔽。若能常自省察警覺，則高明廣大者常自若，非有所增損之也。其「道問學」，「盡精微」，「道中庸」等工夫，皆自此做，儘有商量也。若此心上工夫，則不待商量賭當，即今見得如此，則更無閒時。行時，坐時，讀書時，應事接物時，皆有著力處。大抵只要見得，收之甚易而不難也。⁴⁹

朱熹由對批評佛、老不察氣質情欲之偏，直將心的情欲斷滅，從儒者的立場重返聖賢經典的脈絡來思索，歸根其源探立在「求其放心」基礎上。朱熹認為將已放失心收拾入身，教人行時坐臥、讀書應事接物皆在心上做持守工夫。從致知、格物、克己上實踐省察心知、心格、心克，自能體驗尋得聖賢之言，「尊德性」致廣大、極高明，自然相契聖賢之理。所以「學者須是求其放心，然後識得此性之善。人性無不善，只緣自放其心，遂流於惡。」⁵⁰倘若物欲隔塞，心流於惡，又該如何貞定？針對此弊，朱熹提出：「革盡人欲，復盡天理，方始是學。」⁵¹要人明天理，滅人欲，在心上做體認省察：

孔子所謂「克己復禮」，《中庸》所謂「致中和」，「尊德性」，「道問學」，《大學》所謂「明明德」，《書》曰「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」，聖賢千言萬語，只是教人明天理，滅人欲。天理明，自不消講學。⁵²

人之一心，天理存，則人欲亡；人欲勝，則天理滅，未有天理人欲夾雜者學者須要於此體認省察之。⁵³

⁴⁹ 〈持守〉，《朱子語類》（一）卷第十二，收入《朱子全書》十四冊，頁362。

⁵⁰ 〈持守〉，《朱子語類》（一）卷第十二，收入《朱子全書》十四冊，頁362。

⁵¹ 〈力行〉，《朱子語類》（一）卷第五，收入《朱子全書》十四冊，頁390。

⁵² 〈持守〉，《朱子語類》（一）卷第十二，收入《朱子全書》十四冊，頁367。

⁵³ 〈力行〉，《朱子語類》（一）卷第十三，收入《朱子全書》十四冊，頁388。

要須驗之此心，真知得如何是天理，如何是人欲。幾微間索理會。此心常常要惺覺，莫令頃刻悠悠憤憤。⁵⁴

顯然，朱熹認為無需附合佛教斷滅的思想，因為從儒家傳統的道統經典，聖賢的千言萬語中早已顯豁「教人明天理，滅人欲」。在朱熹的理解上，明「天理」是心的真實內涵，是萬物之所創生的原理，也是仁義禮智的總名。⁵⁵然朱熹對於「人欲」的看法，卻不同論理如此簡單，因為對朱熹而言：「人心亦未是十分不好底，人欲只是飢欲食、寒欲衣之心爾，如何謂之危？既無義理，如何不危！」⁵⁶又言：「人欲也未便是不好，謂之危者，危險欲墮未墮之間，若無道心以禦之，則一向入於邪惡，又不止於危也。」⁵⁷欲的善惡並非置在主導意義，乃是交由心上省察天理／人欲，故真正去欲的道德判斷仍落在心上來論，由道心禦欲不流於墮之間，由是「心統性情」便成為「存理去欲」的價值判斷。

朱熹在此理解下，論述「人心」仍無法防止情之流於欲之失，必須由「道心」來做為制衡，因此在論心的架構下，又區分人心與道心之別：

存者，道心也；亡者，人心也。心一也，非是實有此二心各為一物不相干涉也，但以存亡而異其名耳。⁵⁸

蓋心一也，自其天理備具隨處發見而言，則謂之道心；自其有所營為謀慮而言，則謂之人心。⁵⁹

或問「人心」、「道心」之別。曰：「只是這一個心，知覺從目之欲上去，便

⁵⁴ 〈力行〉，《朱子語類》（一）卷第十三，收入《朱子全書》十四冊，頁391-392。

⁵⁵ 朱熹云：「須知天理只是仁義禮智之總名，仁義禮智便是天理之件數。」參見宋·朱熹：〈答何京〉，《晦庵先生朱文公文集（三）》卷，收入《朱子全書》二十二冊，頁1838。

⁵⁶ 〈大禹謨〉，《晦庵先生朱文公文集（三）》卷七十八，收入《朱子全書》十六冊，頁2663。

⁵⁷ 〈大禹謨〉，《晦庵先生朱文公文集（三）》卷七十八，收入《朱子全書》十六冊，頁2663-2664。

⁵⁸ 〈答張敬夫書〉，《晦庵先生朱文公文集（三）》卷，收入《朱子全書》二十二冊，頁1837。

⁵⁹ 〈答何叔京書〉，《晦庵先生朱文公文集（三）》卷，收入《朱子全書》二十二冊，頁1838。

是人心；知覺從義理上去，便是道心。人心則危而易陷，道心則微而難著。微，亦微妙之義。⁶⁰

故聖人不以人心為主，而以道心為主。蓋人心倚靠不得。人心如船，道心如舵。任船之所在無所向；若執定舵，則去住在我。⁶¹

道心是義理上發出來底，人心是人身上發出來底。雖聖人不能無人心，如飢食渴望之類。雖小人不能無道心，如惻隱之心是。但聖人於此擇之也精，守得徹頭徹尾。⁶²

朱熹由人心／道心的區別，推崇聖人道心，更闡明義理為首的詮釋意識，環繞著儒家經典的脈絡透過疏義《尚書·大禹謨》，論述了道心／人心；聖人／小人說明心上工夫的重要。從「欲」上而知覺便是人心；從「理」上而知覺便是道心，由知義理與否就成為道心／人心之別。朱熹亦也明白雖不可無飢食渴望「欲」的人心，然人心危而易陷，仍需要道心之「理」舵掌管，方能天理備具而隨處發見。因此，心統性情主宰最後交由「道心」做為天理／人欲的價值判斷、裁決理欲的準則。朱熹洞悉「道心是知覺道理；而人心是知覺聲色臭味」⁶³，要人效法聖人持守義理的道心，緝合二者，言：

人心只見那邊利害情欲之私，道心只見這邊道理之公，有道心，則人心為所節制，人心皆道心也。⁶⁴

因此，不論是道心或人心，實然只有「一心」，區別即在心所施對象的不同。明乎此，道心與人心的分別，亦此可掌握天理與人欲的分判，天理人欲無絕對底界，賴於心操存或舍亡。

⁶⁰ 〈大禹謨〉，《晦庵先生朱文公文集（三）》卷七十八，收入《朱子全書》十六冊，頁2663。

⁶¹ 〈大禹謨〉，《晦庵先生朱文公文集（三）》卷七十八，收入《朱子全書》十六冊，頁2663。

⁶² 〈大禹謨〉，《晦庵先生朱文公文集（三）》卷七十八，收入《朱子全書》十六冊，頁2665。

⁶³ 朱熹云：「人心亦只是一個。知覺從飢食渴望便是人心，知覺從君臣父子處便是道心。」參見宋·朱熹：〈大禹謨〉，《晦庵先生朱文公文集（三）》卷七十八，收入《朱子全書》十六冊，頁2664。

⁶⁴ 〈大禹謨〉，《晦庵先生朱文公文集（三）》卷七十八，收入《朱子全書》十六冊，頁2666。

易言之，掌握理義謂之為道心，肆於物欲則謂為人心，在心的頃刻方寸間，歸判理欲的分界。如是看來，朱熹系統中，天理／人欲實存相依而非截然相對，所以心知靈明時，天理自然朗現；心知蒙蔽時，天理頓失隱晦而人欲而生。朱熹由做為內在價值的天理與人欲，上溯歸於「心」來貞定性善的實踐工夫。因此，整個心性論的系統之理，可從內在主觀心上求，亦可從天理／人欲對立格局上論，相形之下，欲則有主客觀上的不同範疇，二者論點並不相同。歸結來說，朱熹認為天理得以妥當安頓，人欲自然無從而生，如是心知明覺，情欲顯發而又不踰矩。欲是做為情的顯發狀態，流於肆虐善惡與否，皆由心的持守工夫而裁定。值得注意的，儒家說欲是就其主體的意志而說，這就無所謂定執的善惡之欲，可欲善，亦可欲惡，皆由心在作主。至於欲做為生理之欲而言，儒家並不即以為惡，而是欲之過度才是惡，這也是說情之自流於惡的意思，所以明天理的實踐工夫安置在心上來體認。對朱熹而言，以道德本心為主宰，表現在外的情感，就符合性善原則，符合道德本體的要求，惟有「存理去欲」，省察思索，才能避免欲陷溺於心，天理才能得以安頓，於是存天理、去人欲可能便落在心上操持實踐，以「道心」的裁衡惺覺來「求其放心」。

四、以《大學》「格物窮理」展開孟學知識進路

朱熹以「道心」主宰「人心」，做為裁量性情的依據，足以見心具認識主體與道德本體的二種作用，相互依存而密不可分。依朱熹的預設而開展的心性論，道德本心回歸天理，心理合一才是孟學詮釋最終的關懷，而這關懷的實踐，終不離心的作用。性以心之形上「天命之性」而為心之本體，心為主宰，情做為心的作用，作用中有善有惡，所以善惡皆由心所致。如是，心的為善基礎交由「天命之性」予以保證，然而做為「氣質之性」惡的可能，也是源於心自流於惡而顯發為欲。那麼，做為道心知覺的主體，如何「求其放心」以貫通形上天理？朱熹認為這賴於心的實踐修養，變化氣質來達致。鑑於此，《大學》「格物致知」的工夫論，就成為朱熹上接心性論的途徑：

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先

修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。⁶⁵

《大學》是為學綱目。先通大學，立定綱領，其他經皆雜說在裏許。通得《大學》，去看他經，方見得此是格物致知事，此是正心誠意，此是修身，此是齊家治國平天下事。⁶⁶

朱熹以《大學》為學綱目，「格物致知」做為實踐的工夫，即就「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」，由先至後的漸進次第，下學上達，治心修身於己，也能由家而國而天下，不斷積累，終至最高的聖賢境界。這八條目的工夫理論，貫通了朱熹詮釋的義理脈絡，強調下學上達必須由格物致知的工夫開始：

人多教踐履，皆是自立標置去教人。自有一般資質好底人，便不須窮理、格物、致知。此聖人作今《大學》，便要使人齊入於聖人之域。⁶⁷

格物、致知，是極粗底事；「天命之謂性」，是極精底事。但致知、格物，便是那「天命之謂性」底事。下等事，便是上等工夫。⁶⁸

朱熹以「格物致知」做為一般基礎工夫來認知，說明《大學》所教「下等事，便是上等工夫」。聖人作《大學》，即是教人從格物致知「下學」基礎，立目標踐履，終可「上達」至聖人之域。這就朱熹的理解看來，下學上達標舉了「格物致知」是一切工夫修養的開端，事實上進路涵攝了二個相互關係：格物與致知。致知在格物，格物則在進行致知的浸潤中理解，如此說來，格物就是致知的實踐：

格物者，如言性，則當推其如何謂之性；如言心，則當推其如何謂之心，只此

⁶⁵ 同註⁹，〈大學章句〉，《四書章句集注》，頁5。

⁶⁶ 〈綱領〉，《朱子語類》（一）卷第十四，收入《朱子全書》十四冊，頁422。

⁶⁷ 〈綱領〉，《朱子語類》（一）卷第十四，收入《朱子全書》十四冊，頁422。

⁶⁸ 〈經下〉，《朱子語類》（一）卷第十五，收入《朱子全書》十四冊，頁475。

便是格物。⁶⁹

窮理格物，如讀經看史，應接事物，理會個是處，皆是格物。只是常教此心存，莫教他閑沒勾當處。公且道如今不去學問時，此心頓放那處？⁷⁰

「格物」二字最好。物，謂事物也。須窮極事物之理到盡處，便有一個是，一個非，是底便行，非底便不行。自家身心上，皆須體驗得一個是非。若講論文字，應接事物，各各體驗，漸漸推廣，地步自然寬闊。如曾子三省，只管如此體驗去。⁷¹

格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。物格者，物理之極處無不到也。知至者，吾心之所知無不盡也。知既盡，則意可得而實矣，意既實，則心可得而正矣。⁷²

朱熹認為格物工夫的實踐，要知其「然」，更要知其「所以然」，由致知的過程中，去明白所當然之理、所當然之則，才是真格物。不僅如此，朱熹更強調說明「理會處」，皆是格物可進行之處，舉凡事物之理、讀經看史、講論文字、應接事物、身心體驗都是「窮極事物之理到盡處」，安頓此心，致知而窮理。如此「知至者，吾心之所知無不盡」，參透此理，各各體驗，如同曾子吾日三省吾身，面對事物中致其所應知之理，「知既盡，則意可得」，如是「意既實，則心可得而正矣」。很清楚地，這格物進路的開展，強調的是知其「然」在具體作為中的理解，而「理會個是處」即是就應對進退、面對事物，知其「所以然」，身心體驗的理解。換言之，這理解明確地由「格物——致知——誠意——正心」——依序展開，說明格物的實義，並不在直接窮究心中之理，而是透過窮究事物的所以然之理，即事明理，由心得以知理。如此說來，致知的作用即在格物中落實，證知在心之理的實踐活動。

⁶⁹ 〈經下〉，《朱子語類》（一）卷第十五，收入《朱子全書》十四冊，頁463。

⁷⁰ 〈經下〉，《朱子語類》（一）卷第十五，收入《朱子全書》十四冊，頁463。

⁷¹ 〈經下〉，《朱子語類》（一）卷第十五，收入《朱子全書》十四冊，頁463。

⁷² 同註⁹，〈大學章句〉，《四書章句集注》，頁5。

進一步說，朱熹格物工夫所認知進行「格」的「物」概念，既有「心」，也統攝「性」的範疇，所以「理會是處」皆是可格物之處。更清楚地說，朱熹心性論以「性即理」做為基礎，「理」便是天命之性，也是形上超越，做為萬物「所以然」的終極依據。這「理」展現在各種型態，有讀經看史的義理、講論文字的文理、應接事物身心體驗的事物之理，也有對客觀世界草木鳥獸，好生惡死物理：

蓋天下之事，皆謂之物，而物之所在，莫不有理。且如草木禽獸，雖是至微至賤，亦皆有理。如所謂「仲夏斬陽木，仲冬斬陰木」，自家知得這個道理，處之而各得其當便是。且如鳥獸之情，莫不好生而惡殺，自家知得是恁地，便須「見其生不忍見其死，聞其聲不忍食其肉」方是。要之，今且自近以及遠，由粗以至精。^{⑦⑧}

自家知得物之理如此，則因其理之自然而應之，便見合內外之理。目前事事物物，皆有至理。如一草一木，一禽一獸，皆有理。草木春生秋殺，好生惡死。「仲夏斬陽木，仲冬斬陰木」，皆是順陰陽道理。砥錄作「皆是自然底道理」。自家知得萬物均氣同體，「見生不忍見死，聞聲不忍食肉」，非其時不伐一木，不殺一獸，「不殺胎，不殀夭，不覆巢」，此便是合內外之理。^{⑦⑨}

朱熹明確地指出「格物窮理」的實義，說明天下萬物皆有其所以然之理，草木春生秋殺，好生惡死，舉凡草木禽獸皆有理。而載於天下萬物之所以然之理皆是吾心所皆可窮究的對象，所以事事物物皆是「理會是處」。陽木、陰木之生各有其時節，這就是「木」這物的所以然之理，而體認「仲夏斬陽木、仲冬斬陰木」道理，就是指「知」其所以當然之則。換言之，朱熹認知的格物窮理乃是指「窮究外物之理」的同時返歸「體認在心之理」。所以在這理解上，知道外物所以然之理，道德心之理自然判斷如何對應外物之則，以「好生惡死」體認草木鳥獸，心中即實踐不忍見死、不忍食其肉之理。於是乎，朱熹此意詮解猶同孟子所言惻隱不忍人之心，所以行好

⑦⑧ 〈經下〉，《朱子語類》（一）卷第十五，收入《朱子全書》十四冊，頁477。

⑦⑨ 〈經下〉，《朱子語類》（一）卷第十五，收入《朱子全書》十四冊，頁477-478。

生惡死，非其時不伐一木不殺一獸，順著宇宙天地陰陽自然之理「不殺胎，不殀夭，不覆巢」理之自然而應合內外。如是看來，朱熹理解這客觀世界中的生物與事物由近及遠，由粗至精，至微至賤皆俱以理為根據，而統攝心與性皆為物可格的綜合範疇，因此格其物、窮致理，自然趨向即「心」與「性」而格「理」的進路。⁷⁵

「格物窮理」既窮究在物之理，同時證知在心之理，證知心之理，此心與理便合而為一，如此理不只是心之理，也是吾心之德，所以致知藉著格物工夫，以恢復心知的靈明，使其吾心全體大用無不明，豁然貫通。很顯然地，朱熹將孟子超越先驗的道德本心，轉而成為對客觀世界進行格物的靈明實然心，所強調的是知覺物之理，而同時體認在心之理，而使性理成為本心的自身道德。如此，朱熹以理學所建構的心性論，便依其《大學》格物致知的實踐工夫，即本體即工夫地落實「格物——致知——誠意——正心」這麼一來，性理成為心之德，具德的道心便可主宰情之發，以心之理誠其意念，不流於私欲，如此情發方能如理中節。鑑此理解，朱熹由對《大學》「格物致知」工夫的認知，從界定格致八目的脈絡，解讀《孟子》，層層思維融入孟學的詮釋：

《大學》說一「格物」在裏，卻不言其所格者如何。學者欲見下工夫處，但看《孟子》便得。如說仁義禮智，便窮到惻隱、羞惡、辭遜、是非之心；說好貨好色好勇，便窮到太王、公劉、文、武；說古今之樂，便窮到與民同樂處；說性，便格到纖毫未動處。這便見得他孟子胸中無一毫私意蔽窒得他，故其知識包宇宙，大無不該，細無不燭！⁷⁶

朱熹認為《大學》所揭櫫的實踐工夫主要彰顯了下學上達的次第進路，然格物的本體

⁷⁵ 牟宗三先生認為，性並非存有者，朱學在此把心與性視為物，又就此二者談格物，其實是概念與定義的問題，不應放在認識主義的格物系統來討論。如果將心與性等同，則物之理就等同是性之理，因為性即理，性之理就等於是理之理，當吾人講格物窮理時，就等於講格性窮理，也是說格理窮理，這是什麼都沒說的套套邏輯，與認識系統無關。相關詳述請見牟宗三：《心體與性體》（三）（台北：正中書局，1995年12月），頁385-386。

⁷⁶ 〈經下〉，《朱子語類》（一）卷第十五，收入《朱子全書》十四冊，頁470-471。

工夫就在《孟子》義理中，所以「學者欲見下工夫處，但看《孟子》便得」推尊孟子思想包涵宇宙，大無不該細無不燭。雖然格物致知是工夫漸進的議題，然實踐義理仍應即其人心下工夫處，故要人在《孟子》中尋：

問「致知在格物」。曰：「知者，吾自有此知。此心虛明廣大，無所不知，要當極其至耳。今學者豈無一斑半點，只是為利欲所昏，不曾致其知。孟子所謂四端，此四者在人心，發見於外。」⁷⁷

鑑於學者為利欲所昏，未真正落實致知的活動，朱熹反省致知工夫的真實踐，在於此心的致知，此心何以致知？朱熹認為不需外求，如孟子所言「吾心自有此知」的四端之心，只教此心恢復主宰與知覺，發見於外，此心便能虛明而廣大，致知至極，自然無所不知。那麼，如何在心上做工夫？於是孟子心本體的實踐工夫，便成為朱熹進一步強調的實踐進路：

「學問之道無他，求其放心而已。」諸公為學，且須於此著切用工夫。且學問固亦多端矣，而孟子直以為無他。蓋身如一屋子，心如一家主。有此家主，然後能灑掃門戶，整頓事務。若是無主，則此屋不過一荒屋爾，實何用焉？⁷⁸

「求放心」，也不是在外面求得個放心來，只是求時便在。「我欲仁，斯仁至矣」，只是欲仁，便是仁了。⁷⁹

「求放心」，非以一心求一心，只求底便是已收之心。「操則存」，非以一心操一心，只操底便是已存之心。心雖放千里之遠，只一收便在此，他本無去來也。⁸⁰

朱熹闡發孟子所言「學問之道無他，求其放心而已」，說明為學致知的切用工夫，

⁷⁷ 〈經下〉，《朱子語類》（一）卷第十五，收入《朱子全書》十四冊，頁474。

⁷⁸ 〈仁人心也章〉，《朱子語類》（三）卷第五十九，收入《朱子全書》十六冊，頁1915。

⁷⁹ 〈仁人心也章〉，《朱子語類》（三）卷第五十九，收入《朱子全書》十六冊，頁1913。

⁸⁰ 〈仁人心也章〉，《朱子語類》（三）卷第五十九，收入《朱子全書》十六冊，頁1913。

即在此「心」本體上做工夫，心的放失不需外求，只要求時便能收回。即就朱熹對孟子的理解而言，此「只是求時便在」，便預設了心主體的性善，當主體意識萌發而「求」、而「操存」，此心便在「欲仁」、「斯仁」為善的意志狀態中。所以，「求放心」性善的本體，便可自我抉擇，「操則存」，而「我欲仁，斯仁至矣」，即就此實踐此心本體的操持，便在此收放來去之間，一一朗現。朱熹進一步強調這收放之間的操持工夫，「收放心，只是收物欲之心。如理義之心，即良心，切不須收。須就這上看教成熟，見得天理人欲分明」⁸¹。然何以分別這「物欲之心」與「理義之心」的差異？朱熹依此脈絡，扣合《大學》格物次第實踐，著墨於此。再就孟子「求放心」進行詮釋：

「學問之道無他，求其放心而已。」不是學問之道只有求放心一事，乃是學問之道皆所以求放心。如聖賢一言一語，都是道理。⁸²

學須先以「求放心」為本。致知是他去致，格物是他去格，正心是他去正，無忿懣等事。誠意是他自省悟，勿夾帶虛偽；修身是他為主，不使好惡有偏。⁸³

「學問之道無他，求其放心而已。」舊看此只云但求其放心，心正則自定，近看儘有道理。須是看此心果如何，須是心中明盡萬理，方可；不然，只欲空守此心，如何用得！如平常一件事，合放重，今乃放輕，此心不樂；放重，則心樂。此可見此處乃與大學致知、格物、正心、誠意相表裏。⁸⁴

朱熹強調孟子「求放心」的本體工夫，依著《大學》格物致知理路。進行孟學詮釋，在此詮釋下，「求放心」即扣合《大學》格物、致知、正心、誠意的所有工夫。朱熹認為當此心回到意志純粹，即是本心彰顯，如是「心正則自定，近看儘有道理」，心中貫通，明盡萬理，所見聖賢言語，皆是道理。倘若此心沒有省悟正心，心不

⁸¹ 〈仁人心也章〉，《朱子語類》（三）卷第五十九，收入《朱子全書》十六冊，頁1913。

⁸² 〈仁人心也章〉，《朱子語類》（三）卷第五十九，收入《朱子全書》十六冊，頁1914。

⁸³ 〈仁人心也章〉，《朱子語類》（三）卷第五十九，收入《朱子全書》十六冊，頁1915。

⁸⁴ 〈仁人心也章〉，《朱子語類》（三）卷第五十九，收入《朱子全書》十六冊，頁1915。

正而意不誠，致知學問之道，博學、審問、慎思、明辨、篤行皆為虛偽枉然，故奉勸：「學者須先收拾這放心，不然，此心放了，博學也是閑，審問也是閑，如何而明辨，如何而篤行？」⁸⁵教人求其放心，心正本心自定彰顯，致知自然貫通盡理，見得天理人欲之分明。

朱熹認知「求放心」與孟子不同，孟子舉四端之心，明仁義內在之善性，正是於天理發見處分明來指點人「求放心」途徑，反求本心以自覺，此「求」即是對己心的思索反省，因此心作為道德主體發用，呈現惻隱、羞惡、辭讓、是非，故教人「求放心」，道德判斷以喚醒本心良知。但朱熹孟學的詮釋系統不同，心的明覺必須透過外在「格物致知」，即物之理、讀經看史、講論文字、應接事物、身心體驗，窮理至盡處，心明覺的作用，窮知客觀之理，即事明理後，由心安頓證知心之理。對朱熹而言，孟子「求放心」實踐至此，與《大學》格物工夫相呼應，格物窮理的實踐上，扣緊了「性即理」心性論，同時也開展出「不同理解」的孟學意涵。再進一步細繹，朱熹著力在以格物「知性」證得心為本體明覺，心以知理的「盡心」，只是在窮理的過程中，自然表現，雖時序上無顯先後之別，然理序上「知性」活動必須安置在「盡心」之前。朱熹《孟子集註·盡心上》「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」句下，即開宗明義點出此理路：

心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。既知其理，則其所從出，亦不外是矣，以《大學》之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。⁸⁶

愚謂盡心知性而知天，所以造其理也；存心養性以事天，所以履其事也。不知其理，固不能履其事，然徒造其理而不履其事，則亦無以有諸己矣。知天而不

⁸⁵ 〈仁人心也章〉，《朱子語類》（三）卷第五十九，收入《朱子全書》十六冊，頁1914。

⁸⁶ 同註⁸⁵，〈盡心章句上〉，《孟子集註》卷第十三，《四書章句集注》，頁413。

以殀壽貳其心，智之盡也；事天而能脩身以俟死，仁之至也。智有不盡，固不知所以為仁，然智而不仁，則亦將流蕩不法，而不足以為智矣。⁸⁷

人往往說先盡其心而後知性，非也。心、性本不可分，況其語脈是「盡其心者，知其性」，心只是包著這道理。盡知得其性之道理，便是盡其心。若只要理會盡心，不知如何地盡。⁸⁸

「盡其心者，由知其性也。」所以能盡其心者，由先能知其性，知性則知天矣。知性知天，則能盡其心矣。不知性，不能以盡其心，「物格而後格知至」。⁸⁹

知性，然後能盡心。先知然後能盡，未有先盡而後方能知者。蓋先知得，然後見得盡。⁹⁰

由是顯見，朱熹「盡其心，知其性」的工夫實踐，以知性為先，扣合《大學》「格物致知窮理」先於「誠意正心」的思路來理解。換言之，朱熹對孟子「盡心知性知天」的解讀，即在《大學》脈絡下，進行理解，所以「盡心知性知天」之序，知性在先而盡心為後，知性即知天，即是在格致、意誠、心正的進路來解讀孟學。再者，「存心養性事天」，就《大學》誠意正心以進行理解：

「盡心」、「知性」、「知天」，工夫在知性上。盡心只是誠意，知性卻是窮理。心有未盡，便有空闕。如十分只盡得七八分，便是空闕了二三分。須是「如惡惡臭，如好好色」，孝便極其孝，仁便極其仁。性即理，理即天。我既知得此理，則所謂盡心者，自是不容已。⁹¹

「盡心」、「知性」、「知天」，此是致知；「存心」、「養性」、「事天」，

⁸⁷ 同前註，頁 413-414。

⁸⁸ 〈盡其心者章〉，《朱子語類》（三）卷第六十，收入《朱子全書》十六冊，頁 1931。

⁸⁹ 〈盡其心者章〉，《朱子語類》（三）卷第六十，收入《朱子全書》十六冊，頁 1932。

⁹⁰ 〈盡其心者章〉，《朱子語類》（三）卷第六十，收入《朱子全書》十六冊，頁 1932。

⁹¹ 〈盡其心者章〉，《朱子語類》（三）卷第六十，收入《朱子全書》十六冊，頁 1934。

此是力行。⁹²

問「盡心」、「盡性」。曰：「盡心」云者，知之至也；「盡性」云者，行之極也。盡心則知性、知天，以其知之已至也。若存心、養性，則是致其盡性之功也。⁹³

孟子說「知性」，是知得性中物事。既知得，須盡知得，方始是盡心。下面「存其心，養其性」方始是做工夫處。如《大學》說「物格而後知至」。物格者，物理之極處無不到，知性也；知至者，吾心之所知無不盡，盡心也。至於「知至而後意誠」，誠則「存其心，養其性」也。聖人說知必說行，不可勝數。⁹⁴

「盡心只是誠意」，在實踐中落實，此意與孟子原意相同，然朱熹強調「工夫在知性上」，致知窮理實踐在前，盡心只是誠意義時，工夫次第先後，呈顯出與孟子的差異。在此理解下，朱熹論「盡心知性知天」與「存心養性事天」脈絡關係，自此界定不同，更確定與孟子原意的不同理解。換言之，朱熹依循《大學》思路解說孟子文本，「盡心知性知天」成為格物致知的工夫；「存心養性事天」成為誠意正心力行的工夫。很顯然，以《大學》主軸扣合《孟子》詮釋，轉出「盡心知性知天」知為主，「存心養性事天」行為主，開顯以知性思辨進路的孟學意涵，義理之變化轉折，自是不言而喻。

五、結論

綜上之討論，探討朱熹《四書集註》對孟子心性之學的詮釋，闡明理氣論將儒家心性論與宇宙本體論相結合，展開理學新孟學意涵；並以《大學》八條目，尤其是格物致知的實踐工夫，理解孟子「盡心知性知天」與「存心養性事天」的義理。朱熹從《大學》系統創造解讀孟學，由下學上達脈絡下強調「格物致知」的重要，標舉孟學

⁹² 〈盡其心者章〉，《朱子語類》（三）卷第六十，收入《朱子全書》十六冊，頁1938。

⁹³ 〈盡其心者章〉，《朱子語類》（三）卷第六十，收入《朱子全書》十六冊，頁1938。

⁹⁴ 〈盡其心者章〉，《朱子語類》（三）卷第六十，收入《朱子全書》十六冊，頁1938。

的實踐，先「致知」而後「盡心」，展開詮解與孟子原意的「不同理解」。朱熹龐大的哲學系統實然不易，以「理學」詮孟，應合儒學《四書》之《大學》格致功夫，這正是迥然不同其他註孟者的特殊性，也是正視歷史時代之需求，以創造性的詮釋重振儒學地位。

整體而言，朱熹標舉「性即理」做為心性論根源，將儒家心性論提升至宇宙本體相結合，以「心統性情」統攝「存天理去人欲」，置心的操存工夫於一心實踐存養，以「格物窮理」致吾心全體大用，縮合形上／形下的二層世界回歸道德本心，由「知性」達「盡心」上接「知天理」，這詮孟理路的終極關懷，由心照見義理，貫通眾物表裡精粗無不到的光明德行，達到心理合一的義理顯發。

雖然，朱熹在詮釋基礎上以追求聖人本意為目標，然卻創造出「不同理解」的孟學意涵，這「不同理解」同哲學詮釋學－伽達瑪爾（Hans-Georg Gadamer）《真理與方法》所主張，詮釋並不是要回到作者原意，而是在每一次的「視域融合」（fusion of horizons）過程中，對「文本」進行不同地或不一樣地理解⁹⁵。換言之，朱熹治經的同時，所身處的歷史視域，自然影響詮釋，在歷史關懷與時代課題的疊加觸發下，開顯出孟學不同的創造意涵，在經學的發展史上有其意義與貢獻。即從上意，獲知「不同理解」之因，這也說明了朱熹詮孟不再強調「作者原意」的再現，而是逼近孟子視域語彙，召喚隱藏而深蘊的意義，進入經典「視域融合」，以儒學正統解釋權，回應當時佛、老的挑戰，這才是朱熹詮孟始終的詮釋目的。這「不同理解」的孟學意義，扣

⁹⁵ 伽達瑪爾（Hans-Georg Gadamer）（另一譯『加達默爾』）認為：「與歷史意識一起進行的每一種與流傳物的接觸，本身都經驗著文本與現在之間的緊張關係。詮釋學的任務就在於不以一種樸素的同化去掩蓋這種緊張關係，而是有意識地去暴露這種緊張關係，正是由於這種理由，詮釋學的活動就是籌劃一種不同於現在視域的歷史視域。歷史意識是意識到它自己的他在性，並因此把傳統的視域與自己的視域區別開來。但另一方面，正如我們試圖表明的，歷史意識本身只是類似於某種對某個持續發生作用的傳統進行疊加的過程（Überlagerung），因此它把彼此相區別的東西同時又結合起來，以便在它如此取得的歷史視域的統一體中與自己本身再度統一。」而伽達瑪所論融合視域的過程，由於加了不同詮釋者的個人視域，因此每一次的詮釋活動，都可能帶來不一樣地的理解。參見：伽達瑪爾、洪漢鼎譯：〈第二部份：真理問題擴大到精神科學的理解問題〉（第一卷），《真理與方法》（台北：時報文化出版公司，1999年），頁400-401。

合朱熹上接聖賢之「理」的詮釋立場，也說明《孟子》震古鑠金的精神，永遠滲潤在歷史變局中，隨時勢所應，依然在歷史長河中，照鑑延續，永遠召喚著世人進入源源不竭的經典世界。

【本文在此向請益的殷善培老師、蔣秋華老師及講評人周德良學長致上謝忱，感謝二位師長不吝惠賜高見，謹致真摯之謝忱！】

主要參考及引用文獻（依筆劃排序）

一、古代典籍

朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收於《朱子全書》，上海：古籍出版社，2002年
朱熹撰、徐德明校點：〈中庸章句〉，《四書章句集注》，上海：古籍出版社，2001年
張載：〈性理拾遺〉，《張載集》，台北：漢京文化，1983年

二、現代中西論著專書

牟宗三：《心體與性體》，台北：正中書局，1995年
伽達瑪爾、洪漢鼎譯：《真理與方法》，台北：時報文化，1999年
周予同：《周予同經學史論著選集》，上海：人民出版社，1996年
馮友蘭：《中國哲學史新論》，台北：藍燈文化，1971年

三、單篇論文

洪漢鼎：〈從詮釋學看中國傳統哲學『理一而分殊』命題的意義變遷（上）〉，《北京行政學院學報》2002年2期

Comparative Studies on Mencius of Chu-his: Introspection from the Controversy of Hermeneutics

Lo, Ya-chun

Adjunct Assistant Professor
Dept of Chinese Language & Literature
Tamkang University

Abstract

The purpose of this academic dissertation is based on the historical hinge of Mencius Studies, take Chu-hsi objects to probe into the correlations between. I prefer ascertaining the reasons of the differences of these. To be aimed at divergent historical backgrounds and trace the reasons which constructed the differences, and after that, from the angle of hermeneutics to spread the two schools' interpretations on Mencius Studies to be the purpose of this dissertation. By the contradistinctions of to accentuate the development of Mencius Studies, to view the genealogy of Mencius Studies from the Song to the Ching Dynasty, and to examine why the academic transformation express different meanings and interests from the Song to the Ching Dynasty are all the values of this dissertation.

Keywords: Mencius, Chu-his, Mencius Studies, Hermeneutics