

■ 哲学研究

朱熹《孟子集注》所反映的哲学思想

金 春 峰

(北京什刹海书院, 北京 100052)

摘 要: 朱熹《孟子集注》并非照着孟子讲,而系对孟子思想的诠释、发挥,贯穿着朱熹在心性观上的心学立场和心学表述,是一极具朱学特色的“心学”文献。牟宗三先生认为《孟子集注》是以告子、荀子理在心外,以认知心向外穷理解孟子“尽心知性”等心性思想,实是对朱熹的误解、曲解。

关键词: 朱熹 《孟子集注》; 心学

中图分类号: B244.7 **文献标识码:** A **文章编号:** 1672-4283(2014)01-0041-07

收稿日期: 2012-02-26

作者简介: 金春峰,男,湖南邵阳人,北京什刹海书院导师,人民出版社编审。

《孟子集注》是朱熹表达自己哲学思想的重要著作。近人对此进行系统研究而影响很大的是牟宗三先生。他在《心体与性体》第3册中有一大章专门对此进行阐述。据他的看法,贯注于《孟子集注》之思想是“心外求理”之告子、荀子一类思想;心性观乃“心性情三分”,性在心外,“心”为认知心之“理学”思想。其“尽心知性知天”乃“认知”地“尽”和“知”。这些也是当今流行的看法。但实际上,《孟子集注》不仅忠实地阐释了孟子心学思想,且创造性地加以诠释、发挥,很能表明朱熹在心性观上所持心学思想的特点。牟先生的看法是难于成立的。下面分五节予以论述。

一、诠释背景与指导思想

首先要指出的是,牟先生关于《孟子集注》之背景与指导思想的想法没有朱熹自己的具体论述作根据。

《孟子集注》之背景与指导思想,朱熹有明确的具体的论述,共见于三段重要文字:一是《中庸章句序》,一是《读余隐之〈尊孟辩〉》,一是《孟子集注》所引杨时《孟子说》。

《中庸章句序》(简称《序》)作于朱熹60岁时。此时《孟子集注》的工作早已开始,故不是通常所谓先有了指导思想而后加以贯彻,而是《序》概括了

《四书》之指导思想,从而能够说明他的《四书集注》包括《孟子集注》是遵循和贯彻了这一思想的。

《四书》是否有统一的思想贯穿其中?朱熹以前没有人明确提出并予以回答。朱熹是第一个明确提出并予以回答的人。这就是他在《序》中表达的看法。在《序》中,朱熹指出,贯彻于《四书》的指导思想就是《尚书·大禹谟》的“四句话”:“人心惟危,道心惟微。惟精惟一,允执厥中”。朱熹说:

中,只是个恰好底道理。允,信也,是真个执得。尧当时告舜时,只说这一句。后来舜告禹,又添得下……三句,是舜说得又较子细。这三句是“允执厥中”以前事,是舜教禹做工夫处。……《论语》后面说“谨权量,审法度,修废官,举逸民”之类,皆是恰好当做底事,这便是执中处。尧舜禹汤文武治天下,只是这个道理。圣门所说,也只是这个。虽是随他所问说得不同,然却只是一个道理。如屋相似,进来处虽不同,入到里面,只是共这屋。大概此篇所载,便是尧舜禹汤文武相传治天下之大法。虽其纤悉不止此,然大要却不出此,大要却于此可见。^{[1] 卷78}

指明孔子圣门所传儒学即“四句话”之学。也就是说,《论语》《大学》《中庸》《孟子》所讲都是“四句话”之思想。这思想当然也是朱熹《孟子集注》的指

导思想。

这“四句话”后人概括为“十六字心传”。分析起来,“人心惟危,道心惟微”指心性本体,“惟精惟一”指修养功夫,“允执厥中”是功夫所达到修齐治平的境界与结果。没有本体,无功夫可言;没有功夫,也不可能现实地“允执厥中”,成就道德与人世间的大中至正之道。“道心”指人生而秉有的仁义道德良心。“人心”指情欲知觉之心。前者即今所谓“道德理性”,后者即今“认知理性”与情欲心。“心”是二者的合一体,故是一真正的心学思想。《孟子集注》既以此为指导思想,当然也是“心学”而非“心外求理”的“理学”了。

《读余隐之尊孟辨》写于朱熹“中和新悟”后。据束景南考证,当在绍熙三年,朱熹63岁时。^{[1] 085}在文中,朱熹说“孔子传之孟轲,轲之死不得其传,此非深知所传者何事,则未易言也。”(如余隐之就不懂得这点)对此一“未易言”的问题,朱熹回答说:

夫孟子之所传者何哉?曰“仁义而已矣。”孟子之所谓仁义者何哉?曰“仁,人心也;义,人路也。”曰“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也。”如斯而已矣。尧舜之所以为尧舜,以其尽此心之体而已。禹汤文武周公孔子传之以至于孟子,其间相望或绍熙三牟数百年者,非得口传耳授、密相付属也,特此心之体隐乎百姓日用之间,贤者识其大,不贤者识其小,而体其全且尽,则为得其传耳。虽穷天地、亘万世,而其心之所同然,若合符节。由是而出,宰制万物,酬酢万变,莫非此心之妙用,而其时措之宜,又不必同也。^{[2] 卷73}

朱熹明确指出,仁义本心(“此心之体”)是圣圣相传的,而“传”是“体现之”或身体而力行之的意思。由此,不仅确立了孟子在“道统”中之牢不可破的地位,也把朱熹对孟子思想之心学本质为何明确指示出来。

杨时的《孟子说》是朱熹在《孟子集注》前面特意引用的。杨时说:

《孟子》一书只是要正人心,教人存心养性,收其放心;至论仁义礼智,则以恻隐、羞恶、辞逊、是非之心为之端。论邪说之害,则曰生于其心,害于其政;论事君,则曰格君心之非,一正君而国定。千变万化只说从心上来。人能正心则事无足为者矣。大学之修身、齐家、治国、平天下,其本只是正心、诚意而已。心得其正,然后知性之善,故孟子遇人便道性善。”^{[3] 《孟子序》}

和程颐对《孟子》的评述不同,杨时凸显孟子的心学思想。朱熹在许多地方对杨时表现不满,予以批评;对《孟子说》则态度完全不同,引之作为《集释》之指导思想,这是因为朱熹认为它不仅符合孟子思想,也

符合自己的心学立场。

《中庸》在“四书”中为哲学文献,朱自“中和之悟”开始,即殚精竭虑于《中庸》思想要旨之体悟,至《中庸章句序》而得到最后明确的结论。牟先生对此一重要文献只字不提,且在专论朱熹一生思想的《心体与性体》第3册中完全不讲《中庸章句》,这在学术上是不谨严的。朱熹《孟子集注》就是以上述3篇文献思想为背景与指导的。故朱熹《孟子集注》阐明的孟子心学思想并非仅仅“随文作注”,由忠于原书“照着讲”而来,而是真正反映朱熹自己对孟子心学的领悟的。

牟先生说,朱熹是“以中和新说与《仁说》为背景理解孟子”。^{[4] 407}“中和新说”和《仁说》,按牟先生的解读是“理在心外”思想。^{[5] 244}但实际上,如我在拙著《朱熹哲学》第1章《“中和新旧说”思想》及第2章《〈仁说〉剖析》所指出,它们都是心学而非“理学”。^{[6] 48—68,95—100}即以上述3篇文献中的前两篇而言,它们都作于“新说”和《仁说》后,并非“理学”,这就足以证明牟先生所谓“新说”以后朱熹已转向了“理学”的说法是不能成立的。说朱熹以“心外求理”之“理学”思想理解孟子,更是不能成立的。

二、对“性”的诠释

孟子“道性善,言必称尧舜”。^{[7] 《孟子·滕文公上》}“性善论”或“性论”是孟子心性论的基石。但何谓性?孟子的说法比较复杂。

孟子首先有下列说法:

口之于味,有同耆也。易牙先得我口之所耆者也。如使口之于味也,其性与人殊,若犬马之于我,不同类也,则天下何耆皆从易牙之于味也。^{[8] 《孟子·告子上》}

按这一说法,“类”是性的基础。“类”不同,性也不同。人与犬马不同“类”,故“性”也不同。“性”的内容指“口之于味”,也就是动物性。人与犬马是不同类的动物,故味觉之性也不同。推而广之,牛之性、杞柳之性、白雪之性、食色之性,皆可以名“性”而“性”不同。抽掉其差异、不同,也即抽掉因“类”而产生的“性”之特殊性,“性”之普遍、一般的内涵即是“生”,简言之,即“生之谓性”或“生之自然之姿谓之性”。也就是说,“性”是一标示生而即具的本质属性的概念。这是孟子关于“性”的第一项带基础性的思想。

孟子又说:

口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也,有命焉,君子不谓性也。仁之于父子,义之于君臣,礼之于宾主,智之于贤者,圣人之于天道,命也,有性焉,君子不谓命也。^{[9] 《孟子·尽心下》}

这里,“命”、“性”纠连,意思不很清楚。但两者是专就人这个“类”而言的。就“性”言,这里主要指“君子所性”也即道德义理之性。自然生理之性(如味、声、色等)是人人都具有的,“命”定如此,故君子不以此为“性”。道德义理之性,孟子认为是只有“君子”才“存之”的性。它虽然也是“命”定的,但只有“君子”才能现实地具有,故君子称此为“性”而不称之为“命”。孟子和告子辩论人性善与不善,告子只以食、色等自然生理属性为“性”,孟子则认为“善”是人具有的本质属性。

张载说“形而后有气质之性,善反之则天地之性存焉,故气质之性,君子有弗性者焉。”^①《正蒙·诚明篇》张载所讲“气质之性”相当于孟子所讲“命也,有性焉,君子不谓命也”之“命”。它包含有“善性”在内。“善反之”——通过体认与修养回复到“天地之性”,这是“君子所性”,也即孟子所讲“有性焉,君子不谓命也”之“性”。张载“天地之性”亦本于汉儒“天地之性人为贵”^②《孝经·圣至章》和“察于天之意,无穷极之仁也”、“仁,天心”^③《王道通三》的思想,指仁义、爱人之性。张载气质之性的说法也为朱熹所接受。故由气禀清浊、厚薄所造成的人之贤、不肖的区别,朱子称为如珠宝掉在清水或浊水之由“理同而气异”所造成的“气质之性”的不同。

牟宗三先生说孟子讲的性有三种:一是动物性的性。“口之于味也”等是指动物性,不能称为“气质之性”;二是“气质之性”,指人之由气禀之清浊、厚薄、刚柔、智愚、贤不肖、才不才种种差异所形成的性;^④第三种是“义理之性”(天地之性,“是就义理之一(或本源之一)而说一种性”)^⑤。这说法大致是可以的。不过,按孟子,杞柳、南山之木及铜、铁、金、木、水、火等亦皆有性。这些朱熹亦称为“气质之性”。按牟先生的说法,动物性之外还应有植物性、矿物性等四种或五种性了。

在中国哲学中,孟子、二程、朱熹及以后的王阳明,“性”的概念非常重要。它与“天命”相联系,由之以说明仁义道德的绝对性、普遍性。将“性”的概念取消了,无论“性即理”或“心即理(天理)”的命题都难于成立。牟宗三先生取消了“性”对于孟子思想的首出地位,以“性”为形式字,“心”为实位字,“性之实即心”^⑥。这是不符合孟子思想的。

三、心、性关系

孟子第一次提出了性善与心的关系。孟子说:“君子所性:仁义礼智,根于心。”^⑦《孟子·尽心上》“君子所性”内容是仁、义、礼、智四德。“四德”是道德观念、规范,也即“理”,以后理学家与朱熹讲“性即理”即本于此。故“性即理”不是由理气关系逻辑地直接推出的,而是承孟子而来。“根于心”,一种意思是

被植根于心。“植者”指“天命”,即《中庸》所谓“天命之谓性”;一种意思是根源于心。《孟子集注》说:“此乃言其蕴也。……性之四德,根本于心。”《朱子语类》卷60云“‘仁义礼智,根于心’,便见得四端著在心上,相离不得。……都从那根上发出来。且‘性’字从‘心’,便见得先有这心,便有许多物(指四德等)在其中。”此种“心”朱熹称之为“道心”,以与“人心”相区别。朱熹说:

人心,如口之于味,目之于色,耳之于声,鼻之于臭,四肢之于安佚,若以为性所当然,一向惟意所欲,却不可。盖有命存焉。须著安于定分,不敢少过,始得。道心,如仁之于父子,义之于君臣,礼之于宾主,智之于贤者,圣人之于天道,若以为命已前定,任其如何,更不尽心,却不可。盖有性存焉。须著尽此心以求合乎理,始得。^⑧卷60

以“道心”概括“君子所性”,这不仅符合孟子本意,且与《中庸章句序》相呼应,证明朱熹的确是以《序》为《孟子集注》之背景与指导思想的。

“四德根于心”,是对心性关系的静态描述。从动态说,孟子讲“人皆有四端之心”^⑨《孟子·公孙丑上》“四端”指恻隐、羞恶、是非和辞让。“端”——发现的端倪、开端,是心感应物而动后才出现的,故理学家称之为“情”,为已发。孟子未区分两者,朱熹则明确地加以区分。这不是违背了孟子,而是使其思想更加精确了。

“君子所性”作为“未发”是形而上,是抽象的规范、理则,不可能成为人之现实的“善”。现实的“善”需要有“发动”者,这就不能离开“心”。郭店竹简谓“虽有性,心弗取不出”(简5—6)。有了“心”,心性一体,“性”就成为道德本心——道德理性,真正成为了活的“道德源泉”。有如草木之有根,可以萌发了。这种关系是生与所以生的关系,也即“未发时用在体,已发时体在用”的关系。《朱子语类》说:

爱亲敬兄,此是此心本然,初无可见。及其发而接物,有所感动,此心惻然,所以可见,如怵惕于孺子入井之类是也。^⑩卷53

孟子言“惻隐之心,仁之端也。”仁,性也;惻隐,情也,此是情上见得心。又曰“仁义礼智根于心”,此是性上见得心。盖心便是包得那性情,性是体,情是用。“心”字只一个字母,故“性”“情”字皆从“心”。^⑪卷2

程子云“以其惻隐,知其有仁”,此八字说得最亲切分明。也不道惻隐便是仁,又不道掉了惻隐,别取一个物事说仁。譬如草木之萌芽,可以因萌芽知得他下面有根。也不道萌芽便是根,又不道掉了萌芽别取一个根。^⑫卷53

牟先生认为,按心学的观点,这种由内向外发出的关系,应该这样表述“恻隐、羞恶、辞让、是非之心,即是本心随应感而应之示现:对所不忍、可悲悯之事,而自应之以恻隐相(示现恻隐相),对可羞恶、不合理之事,而自应之以羞恶性相;对宾祭之事,而自应之以恭敬辞让相;对是非善恶之事,而自应之以是非相。示相无限,而其本身实不可以相言,故皆混摄于其自身而曰恻隐之心、羞恶之心等等也,又曰仁义礼智等等也。仁义礼智尤不可以‘相’言。但仁义礼智亦非抽象地只是理。仁义礼智之实即是恻隐羞恶等等之心,两者同一。”“属心之恻隐相,是无形无影的相,是虚说,若假疾首蹙额、或忧形于色、伤痛在怀等以现,则假疾首蹙额等是事、是相、是气,此相是实说。羞恶、辞让、是非之心亦然。”^{[1][21]}据牟先生这些说法,(一)恻隐是对特定感觉或情感的形容,是由外物触动人心而产生的,不感、不触,就没有。这正是朱熹性情两分的说法。(二)牟先生说“此诸德(指仁义礼智等——引者注)之当机呈现(必然如此之具体呈现),如果因其中有情的意义而可以说情,则亦是即心即理即性之情,此可曰本情,而不是与性分开的那个情,尤其不是其自身无色而属于气的那个情。本情以理言,不以气言,即以仁体、心体、性体言而为即心即理即性之情。此非朱子之境界也。”^{[1][270]}但以本情言,如果不是指恻隐、羞恶、辞让、是非之情,它还能是指什么?而如果是指这种情,那不与“气”相联系,借助于“气之灵之心”所具有的情感机能,又怎么能表现出来?而牟先生强调它仍然就是那个性、理,是与“气”完全无关的。这是难以令人理解的。

朱熹对三者的关系亦采张载“心统性情”的说法来加以描述:

故以其未发而全体(指整全的心本体)者言之,则性也;以其已发而妙用者言之,则情也。然“心统性情”,只就浑沦一物之中,指其已发、未发而为言尔;非是性是一个地头,是一个地头,情又是一个地头,如此悬隔也。^{[1][卷5]}

性是体,情是用。性情皆出于心,故心能统之。统,如统兵之统,言有以主之也。且如仁义礼智是性也,孟子曰“仁义礼智根于心。”恻隐、羞恶、辞逊、是非,本是情也,孟子曰“恻隐之心,羞恶之心,辞逊之心,是非之心。”以此言之,则见得心可以统性情。一心之中自有动静,静者性也,动者情也。”^{[1][卷5]}

心是体,发于外谓之用。孟子曰“仁,人心也。”又曰“恻隐之心。”性情上都下个“心”字。“仁人心也”,是说体“恻隐之心”,是说用。必有体而后有用,可见“心统性情”之义。^{[1][卷53]}

王阳明说“夫喜怒哀乐,情也,既曰不可谓未发矣;夫喜怒哀乐之未发,则是指其本体而言、性也。斯言自子思,非程子而始有。……夫喜怒哀乐之与思与知觉,皆心之所发。心统性情。性,心体也;情,心用也。”^{[1][四(答汪石潭内翰)]}直接发挥朱熹“心统性情”的思想。

“心统性情”,从动态与实践的角度,朱熹的说法是:

灵底是心,实底是性。灵便是那知觉底。如向父母则有那孝出来,向君则有那忠出来(所谓出来,即是从心底、心出来),这便是性(这里,性乃天赋之意,非人力所可左右。意谓此道德底知觉有如绝对律则,是一种天赋)。如知道事亲要孝,事君要忠,这便是心。^{[1][卷16]}

且如心性。虚明应物,知得这事合恁地,那事合恁地,这便是心;当这事感则这理应,当那事感则那理应,这便是性;出头露面来底便是情,其实只是一个物事。而今这里略略动,这三个便都在,子细看来,亦好则剧。^{[1][卷16]}

就是说“见父母”是见闻之知,见而有“应该孝”的道德律则或价值判断出来,是性或心体的发用流行。依照它去做与否,这又是心之灵之“知”的事。“应该孝”这准则具有绝对性、普遍客观性。从其不萌于见闻而言,可以说是先验的。就其为天所赋而言,则称之为“性”。王阳明说良知见父知孝,陆象山说“心即理”,这些说法,如果加以详述,即是朱熹上面的说法。故王阳明说“凡人信口说,任意行,皆说此是依我心性出来,此是所谓生之谓性;然却要有过差。若晓得个头脑,依吾良知说出来,行将去,便自是停当。然良知亦是这口说,这身行。岂能外得气,别有个去行去说?”^{[1][卷3]}这完全采朱熹上面的解说,不过稍变其词而已。罗近溪说“汝辈与我对坐,举动过目,其目自见。声音到耳,其耳自闻。坐间数百人,耳目聪明,却只一般,是则虚灵不测之心也。此个虚灵,遇父母便生孝顺,遇兄长便生爱敬,遇现在师友,便生恭逊,是则所谓性也。认得是心,便当存之而不至昏昧放逸。认得是性,便当养之而不至拂逆伤残。”^{[1][卷5(会语)]}这也是直承朱熹上面的说法的。

朱熹思想的特点是分析细密,别人笼统含混、大而化之的地方,他都力求概念明确,把概念之间的关系分析得清清楚楚。上面他对“心统性情”的论述便是极好的实例。如果反对朱熹这种说法,逻辑上只能认为“性体”或“道心”能见能闻,行孝行悌之全过程皆由“性体”或“道心”完成,人成为“性体”或“道心”之工具,无任何主观、自由意志参与的成分。如此一来,道德也就成为动物式的“本能”而不成其为道德了。

四、良知与扩充

孟子又提出“良知”说以表述其心学思想。他说“人之所不虑而知者，良知也。不学而能者，良能也。”^[1]《孟子·尽心上》所谓“良”，一指本来之意，即生而即具。一与“不良”、“不善”相对，指道德之知和“能”。其实际内涵，指见父知孝、见兄知弟等。

《孟子·尽心上》：“孩提之童，无不知爱其亲也；及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。”“达之”是扩充的意思。“达之天下”就是推广、扩充到天下。朱熹《孟子集注》强调“亲亲敬长，一人之私”，不能算是仁，只有“自觉扩充”，推广这种“爱”于天下才是“仁”。这把孟子思想讲得更明白了。

“恻隐之心”或“四端之心”也只有经过自觉“扩充”、“推广”，产生“我应该救援孺子”这样的自觉，才可以称之为仁。故孟子说“知皆扩而充之矣”，强调一个“知”字，这与康德区分“道德的”与“道德”，两者是异曲同工的。

《孟子·尽心下》：“人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也。人皆有所不为，达之于其所为，义也。”“人能充无欲害人心，而仁不可胜用也。人能充无穿窬之心，而义不可胜用也。”朱熹《孟子集注》：“恻隐羞恶之心，人皆有之，故莫不有所不忍不为，此仁义之端也；然以气质之偏、物欲之蔽，则于他事或有不能者，但推所能，达之于所不能，则无非仁义矣。”亦鲜明地强调了“达”、扩充、推广的道德自觉性。

《朱子语类》卷53：

仁之端，只是仁萌芽处。如羞恶、辞逊、是非，不特于一件事上恁地，要事事皆然，方是充满谦足，无少欠缺也。“知皆扩而充之矣。”知，方且是知得如此。至说到“苟能充之，足以保四海”，即掉了“扩”字，只说“充”字。盖“知”字与“始然始达”字相应，“充”字与“保四海”相应。才知得，便自不能已。若火始然，便不可遏；泉才达，便涓涓流而不绝。

“人须扩而充之。人谁无恻隐，只是不能常如此。能常如此，便似孟子说‘火之始然，泉之始达，苟能充之，足以保四海’。若不能常如此，恰似火相似，自去打灭了；水相似，自去淤塞了；如草木之萌芽相似，自去踏折了，便死了，更无生意。”

牟宗三先生说：（朱熹）之意识中实从未凸现孟子‘扩充’之义。彼亦言‘扩充’，但却是认知地扩充。”^[2] 439—440 真可谓信口笔诛、厚诬朱熹了。

朱熹对孟子的心学诠释贯彻于《孟子集注》各章的注释与论述中，下面选一些重要章节以示读者。

《梁惠王章句上》：“有牵牛而过堂下者，……吾不忍其觫觫。”《孟子集注》：“不忍者心之发，而仁者天地生物之心而人之所以为心者也。是心之存，则其于亲也，必知所以亲之；于民也，必知所以仁之；于物也，必知所以爱之矣。然人或蔽于物欲之私而失其本心之正，故其所发有不然者；然其根于天地之性者则终不可得而亡也。故间而值其不蔽之时，则必随事而发现焉……古之圣王所以博施济众而仁复天下，亦即是心而推之而已，岂自外至哉。”这是对孟子思想的极好阐释与发挥，是鲜明的心学思想。

《公孙丑章句上》：“人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。”朱熹引谢上蔡，发挥说“人须是识其真心，方乍见孺子入井之时，其心怵惕乃真心也。非思而得，非勉而中，天理之自然也。内交要誉，恶其心而然，即人欲之私矣。”“众人虽有不忍人之心，然物欲害之，存焉者寡，故不能察识（湖湘学派所谓‘先察识、后涵养’之察识）而推之于政事之间；惟圣人全体此心，随感而应，故其所行，无非不忍人之政也。”

《告子章句上》：“虽存乎人者，岂无仁义之心哉。”《孟子集注》：“良心者，本然之善心，即所谓仁义之心也。闻之师曰‘人，理义之心未尝无，唯持守之即在尔。若于旦昼之间，不至梏亡，则夜气愈清。夜气清，则平旦未与物接之时，湛然虚明，气象自可见矣。’”师，指朱子老师李侗。朱熹上面讲的“良心”、“善心”、“仁义之心”，即发挥李侗的思想。

《孟子·离娄下》：“舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”《孟子集注》：“（舜）则仁义已根于心，而所行皆从此出，非以仁义为美而后勉强行之，所谓安而行之也。此则圣人之事，不待存之而无不存矣。”

《孟子·尽心上》：“舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者几希；及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御也。”《孟子集注》：“圣人之心至虚至明，浑然之中，万理（归结起来是仁义礼智，不可作字面解）毕具，一有感触，则其应甚速，而无所不通。”

《孟子·尽心下》：“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽不存焉者寡矣。其为人也多欲，虽有存焉者寡矣。”《孟子集注》：“欲如口鼻耳目四肢之欲，虽人之所不能无，然多而不节，未有不失其本心者。”

朱熹一生批判释氏，但朱熹并不否认释氏以心为本根这一基本点，而只是指出“释氏虽自谓惟本一心，然实不识心体；虽云心生万法，而实心外有法；故无以立天下之大本，而内外之道不备……。若圣门所谓心，则天序、天秩、天命、天讨、恻隐、羞恶、是非、辞让，莫不皆备，而无心外之法”。^[3] 卷30《答张钦夫》第十书十分清楚地表明，朱熹是坚持与孟子一样的心学立

场的。

五、《尽心》章之诠释

《尽心》章：

尽其心者知其性也；知性则知天矣。

尽心知性以知天，存心养性以事天。

“天”在先秦有自然界、苍苍者天及道德之天、主宰之天等含义。《孟子》此章之“天”，今人多解为自然界。但从孟子强调“事天”来看，“天”当不是此义。“事”者敬事、事奉、服事也，故“天”乃“道德之天、主宰之天”、超越之天。按孟子，“事天”乃人生归宿与意义价值之所在，故如此强调。如何“事天”？“存心养性”以“事天”。《孟子集注》：“存其心，养其性，所以事天也。存，谓操而不舍；养，谓顺而不害。事，则奉承而不违也。”这是符合孟子原意的。对于“存心”，朱熹区分为两种。《朱子语类》卷57：“问‘君子以仁存心，以礼存心’，是我本有此仁此礼，只要常存而不忘否？”曰“非也。便这个在存心上说下来，言君子所以异于小人者，以其存心不同耳。君子则以仁以礼而存之于心，小人则以不仁不礼而存之于心。须看他上下文主甚么说，始得。”这是就自外向内用功而说“存心”。一是这里讲的“存心”，是存其本然之善心，工夫是“存天理，灭人欲”，克除气禀之偏与私欲对本心的蒙蔽，使本心善性能随事发用流行。此处所讲“存心”便是此种意义。

释“尽心知性知天”，《孟子集注》谓“心者，人之神明，所以具众而应万事者也。性则心之所具之理，而天又理之所从出者也。人有是心，莫非全体。然不穷理，则有所蔽而无以尽乎此心之量。故能极乎心之全体而无不尽者，必其能穷天理而无不知者也。既知其理，则其所从出亦不外是矣。以《大学》之序言之，知性则物格之谓，尽心则知至之谓也。”“众理”指仁义礼智，“具”是内具、先天秉有的具。“理”即“君子所性”、“仁义礼智根于心”之理，也即“天命之谓性”的性。“天又理之所从出者也”，既强调调理的超越义，又强调其普遍绝对义和神圣义。故心既是道心、仁义之心，又是具认知感应机能的心、人心。“全体”指完整圆满之心体——道德本心。人人皆生而有此完满的“心体”，但由于私欲和气禀有偏，“而无以尽乎此心之量”——“心体”所具全部“众理”，因此须要“穷理”——扩充推广已知之理而达之于天下。如此，就是“尽心”、知性（知行合一之知）而知天了。在《大学》之《格致补传》中，朱熹释“穷理”为“莫不因其已知之理而益穷之”。“已知之理”指仁、义、礼、智之道德良知，“益穷之”指去除私欲和气禀之偏的蒙蔽，使其能扩充周流。如此用力既久，“豁然贯通”，达于“众物之表里精粗无不

到”与“吾心之全体大用无不明”，则“知至”而“知天”了。^[1]故朱熹谓“以《大学》之序言之……”

《朱子语类》卷60：

尽心如明镜，无些子蔽翳。只看镜子若有些少照不见处，便是本身有些尘污（比喻人之私欲等）。……此心本来（即天赋如此之意）虚灵，万理具备（归结是仁义礼智四理），事事物物（指应对感应之物）皆所当知。今人多是气质偏了，又为物欲所蔽，故昏而不能尽知。……尽得此心者，洞然光明，事事物物（处事应对）无有不合道理。

心有何穷尽？只得此本然之体，推（指推广、扩充）而应事接物皆是。故于此知性之无所不有，知天亦以此。因省李先生云“尽心者，如孟子见齐王问乐，则便对云云；言货色，则便对云云；每遇一事，便有以处置将去（指扩充、推广），此是尽心”。旧时之不晓盖此乃尽心之效如此。得此本然之心，则皆推得去无穷也。如“见牛未见羊”说，苟见羊，则亦便是此心矣。

两段语录，都明确地以推广、扩充本有之良心、良知至每一应对之事物，使其无一不合乎天理（仁义礼智）以为尽心、知性之义。

某前以孟子“尽心”为如《大学》“知至”。今思之，恐当作“意诚”说。盖孟子当时特地说了个“尽心”，煞须用功。所谓“尽心”者，言心之所存更无一毫不尽。好善便如好好色。恶恶便如恶恶臭。彻底如此，没些虚伪不实。^[2]卷60

这段语录是刘砥（字履之）庚戌（1190）朱熹61岁完成《中庸序》以后所说，正可和《序》相印证。

《朱文公文集》卷32《答张敬夫问目》谓：

心体廓然，初无限量。惟其梏于形器之私，是以有所蔽而不尽。人能克己之私以穷天理，至于一旦脱然，私意剥落，则廓然之体无复一毫之蔽，而天下之理，远近精粗随所扩充，无不通达。性之所以为性，天之所以为天，盖不离此而一以贯之，无次序之可言矣。

明确地立足于“心体”以讲“尽心”，强调“私意剥落”、“无复一毫之蔽”，皆从道德操存精一工夫立论，这对《孟子集注》是极好的解释。《答张敬夫问目》是早年著作，可见朱熹之“尽心”思想是一以贯之的。

朱熹早年又有《尽心说》，谓：

尽其心者知其性也，知其性则知天矣。言人能尽其心则是知其性，能知其性则知天也。盖天者理之自然而人之所由以生者也，性者理之全体而人之所得以生者也。心则人之所以主于身而具是理者也。天大无外而性禀其全，故

人之本心,其体廓然,亦无限量;惟其梏于形气之私,滞于早年见闻之小,是以有所蔽而不尽,人能即事即物穷究其理,至于一日会贯通彻而无所遗焉,则有以全其本心廓然之体,而吾之所以为性与天之所以为天者,皆不外乎此,而一以贯之矣。^{[14] 卷67}

全文从“本心”立论,强调“心体廓然,万理具备”,心学基点十分鲜明。而所以讲“即事即物穷究其理”者,则是强调要内外兼修。朱熹认为,人为私意、气禀所蔽并不能自然地使每一行为、每一事皆符合天理——道德。故须“穷究其理”,“穷究”工夫,一是克除私意,靠“存天理,灭人欲”之修养。一是纠“气禀之偏”,需开发智力,读书明理。但所谓“理”亦是心性中本有的道德之理,所谓“许多道理,尽是自家固有底。仁义礼智,‘知皆扩而充之,若火之始然,泉之始达’。这个是源头,见得这个了,方可讲学,方可看圣贤说话”。^{[15] 卷113}“此心虚明,万理具足,外面理会得者,即里面本来有底,只要自大本而推之达道耳。”^{[16] 卷113}牟先生以“物理”、“事理”为客观外物之理,以“穷究”为客观外在地探寻研究,说“此即以(向外认知地)格物致知”解孟子之“尽心知性知天”,是对孟子思想的曲解。^{[17] 439}但牟先生如此解朱熹,显然,又是对朱熹的曲解。

综上所述,朱熹在《孟子集注》中反映的心性思想,是“心学”而非“理在心”的“理学”。

参 考 文 献

- [1] 黎靖德. 朱子语类 [M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [2] 束景南. 朱熹年谱长编: 卷下 [M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2001.
- [3] 杨时. 杨龟山集 [M]. 北京: 中华书局, 1985.
- [4] 牟宗三. 心体与性体: 第3册 [M]. 台北: 正中书局, 1969.
- [5] 金春峰. 朱熹哲学思想 [M]. 台北: 东大图书公司, 1998.
- [6] 杨伯峻. 孟子译注 [M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [7] 张载. 张载集 [M]. 北京: 中华书局, 1978.
- [8] 胡平生. 孝经译注 [M]. 北京: 中华书局, 1996.
- [9] 董仲舒. 春秋繁露 [M]. 北京: 中华书局, 1991.
- [10] 牟宗三. 心体与性体: 第2册 [M]. 台北: 正中书局, 1969.
- [11] 王阳明. 王阳明全书 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1992.
- [12] 王守仁. 传习录 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2000.
- [13] 罗汝芳. 罗近溪先生明道录 [M]. 台北: 广文书局, 1997.
- [14] 朱熹. 朱文公文集 [M]. 上海: 商务印书馆, 1936.
- [15] 金春峰. 对朱熹哲学思想的重新认识——兼评冯友兰、牟宗三解释模式之扭曲 [J]. 学术月刊, 2011(6).

责任编辑 杨 军

Zhu Xi's Philosophic Considerations Represented in *The Collection of Notes to Meng Zi*

JIN Chun-feng

(Beijing Shichahai Institute, Beijing 100052)

Abstract: Zhu Xi didn't just repeat Mencius's instructions in *The Collection of Notes to Meng Zi*, but interpreted and developed his theory. He expressed his position in the view of the mind and stated his understanding of philosophy of the mind throughout the work, a classic of Zhu's philosophy of the mind. Mr. Mou Zongsan thinks *The Collection of Notes to Meng Zi* apparently followed Gao Zi and Xun Zi's theory but essentially stated his thorough understanding of Mencius's philosophy. This is a misunderstanding and distortion of Zhu Xi's thought.

Key Words: Zhu Xi; *The Collection of Notes to Meng Zi*; philosophy of the mind