

※ 文哲論壇 ※

朱子理氣論下《論語》詮釋之特色

蔡家和*

一、前言

朱子的《四書》學影響深遠¹，《四書》也因此進入經學的行列²。本文談朱子的《論語》詮釋，此詮釋是套在《四書》架構之中，因此也與其他三書息息相關。依朱子的看法，《四書》的閱讀順序是：《大學》、《論語》、《孟子》、《中庸》，而以《大學》³做為詮釋《論語》的骨架。《大學》不同於《小學》⁴的灑掃應對進退、六藝之文⁵，而是以八條目為主；八條目又以「格物」為首，「格物」如何釋之，將影響

* 蔡家和，東海大學哲學系教授。

¹ 大致而言，若無程朱，《四書》不至於相關連而組成一套體系。

² 阮元所編《十三經注疏》，《論》、《孟》與《禮記》都在其中。故《四書》在阮元的《十三經》編列中，已成為經書的地位。

³ 朱子改了鄭玄古本，為新本《大學》。古本不分經、傳，朱子分之。古本中，談完〈經一章〉後，接言：「此謂知本，此謂知之至矣。」然後接誠意章、三綱領；與朱子的新本相比，無論順序、內容都相差甚多。由此可見，朱子對《大學》進行了許多改造，目的是建構其理學。

⁴ 朱子認為先秦有大學、小學的設計，這可能不符當時體制，如伊藤仁齋言：「《集註》譏子游之不知有小學之敘，然游、夏同學于孔門，子夏獨知有小學之敘，而子游不知之乎，觀子夏曰君子之道焉可誣也，蓋子游疑其有所隱而譏之也。」伊藤仁齋：《論語古義》（東京：合資會社六盟館，明治四十二年〔1909年〕），頁377。伊藤的質疑是，若孔子之時即有大學、小學之設計，何以子夏知之，而子游不知呢？

⁵ 「人生八歲，則自王公以下，至於庶人之子弟，皆入小學，而教之以灑掃、應對、進退之節，禮樂、射御、書數之文；及其十有五年，則自天子之元子、眾子，以至公、卿、大夫、元士之適子，與凡民之俊秀，皆入大學，而教之以窮理、正心、修己、治人之道。」〔宋〕朱熹：《四書章句集註·序》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁1。朱子視大學與小學相對，鄭氏依古義，視大學為太學，為官學。

整部《大學》，甚至影響到《四書》。朱子又在其中加入〈格致補傳〉⁶，把「格物」詮釋為「窮理」⁷，則《四書》成了重視窮理之學。朱子之重視窮理，與他建構《四書》的一套理學是相關的。

朱子詮釋《四書》之背後依據為理氣論，甚至可說，朱子只是藉由《四書》之註解，闡發其理學體系⁸。因此在朱子《論語》詮釋之中，甚多之處非是依於原意，而是建立在其理氣論上。依此，本文大致歸納其詮釋特色如下⁹：（一）體用論，（二）學以復其初，（三）性即理，（四）格物為先，（五）「理」字的填充，（六）藥病說，（七）存天理去人欲，（八）攻乎異端。以下分節論說。

二、體用論

朱子的體系中，加入了體用論是明顯的¹⁰。在先秦《易經》、《易傳》曾言及「體」字¹¹，也有「用」字，如「用九」之用，其「用」字不與「體」對，故無須於

⁶ 唐先生言：「按朱子所編章句，移動古本之次序者三，改字一，刪字四，新作補傳，共百三十四字。此於原文之改動，不可謂不大，而使人不能無疑。」唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁305。格物致知其實不缺傳，「物有本末」，乃傳以解經中的格物，「此謂知本」，乃解致知。

⁷ 如鄭玄釋格物為來物，「其知於惡深則來惡物」。〔漢〕鄭玄：《禮記鄭注》（臺北：新興書局，1961年），卷19，頁212。司馬光釋為扞格外物；陽明釋為面對事物以正吾人之心；王良的淮南格物說則認為格物為格本末之物，安身為本，天下為末。這些解法都不同於朱子。

⁸ 「漆雕開生二千年前，烏知所謂理學哉？是厚誣古人也。」程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》（北京：中華書局，1990年），第1冊，頁299。此乃批評朱子將漆雕開「吾斯之未能信」之「斯」字釋為理。

⁹ 所謂特色，並非只是朱子學獨有，有些是程子一脈已如此；這裏對特色的定義，近於特徵，即指朱子的詮釋有哪些面向。又，本文對朱子《論語》詮釋特色不盡然能全舉，僅大致舉出一些重點。

¹⁰ 「大凡體用之說，本起於近世，聖人之書無之，唐清涼國師《華嚴經疏》曰：『體用一源，顯微無間。』從伊川用此二句入于〈易傳序〉中，儒者視以至珍至寶，而不知其說本自禪學來，夫佛者以寂滅為吾真體，而不能悉滅人事，故說真諦說假諦，自不能不立體用之說。」伊藤仁齋：《語孟字義》，收入《日本儒林叢書》（東京：東洋圖書刊行會，1929年），第6冊，頁19。由此可知，伊藤仁齋已看出程、朱對「體用論」的使用。朱子的體用論，也來自於伊川《易程傳》「體用一源」之說，然在《易傳·乾卦》用九，不與體九對。《易經傳》本身不見得有體用之說。

¹¹ 《易傳》言：「君子體仁足以長人。」

「用九」之上追溯「體九」。在魏晉玄學中則有體用義，如王弼的「崇本息末」、「守母存子」，以及郭象的迹冥論¹²。楊儒賓教授認為體用論與相偶論相對¹³，而體用論為宋人廣泛使用¹⁴，朱子之前，程子已有「體用一源，顯微無間」¹⁵之說。

在《四書》的註釋中，朱子將「體用論」置入其間¹⁶。如註《中庸》首章，以天下大本為性，已發為情，而「未發為體，已發為用」¹⁷，即是以體、用詮釋《中庸》的未發、已發；又如《中庸》「君子之道費而隱章」，亦是以道體、道用做詮釋¹⁸。《孟子集註》中，朱子視惻隱為情，仁義為性，性發為情，此亦是體用關係。《論語》「其為人章」，以孝弟是用，性是體，此乃程子之說，朱子宗之；曾子言：「夫子之道忠恕而已矣。」朱子亦是以忠為體，恕為用；又朱子註釋「禮之用章」言道：「禮者，天理之節文，人事之儀則也。和者，從容不迫之意。蓋禮之為體雖嚴，而皆出於自然之理，故其為用，必從容而不迫，乃為可貴。」¹⁹此亦是體用觀。船山曾對此說提出反駁，認為此是談禮之制作、文化禮樂之教，與心性體用無關²⁰，有子所言之體不與用對，船山言：

所以然者，以有子說「禮之用，和為貴」，言「為貴」，則非以其體言，

¹² 體用之說早在王弼(226-249)即已使用；王弼註《老子·第三十八章》言：「故雖盛業大，富而有萬物，猶各得其德，雖貴以無為用，不能捨無以為體也。」魏伯陽更早亦言：「日月為期度，動靜有早晚。春夏據內體，從子到辰巳，秋冬當外用，自午訖戌亥。」徐芹庭：《周易參同契注解》（北京：中國書店，2011年），頁86。體內口服與藥之外用是內、外的意思。更早的《淮南子·詮言訓》：「無為者，道之體也；執後者，道之容也。」此言道體，但不與道用相對。

¹³ 楊儒賓：《異議的意義》（臺北：臺灣大學出版中心，2012年），頁37-84。

¹⁴ 如張載言：「若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏『有生於無』自然之論，不識所謂有無混一之常。」〔宋〕張載：《張載集·正蒙太和篇》（臺北：里仁書局，1981年），頁8。

¹⁵ 見《易程傳·序》。然「體用一源，顯微無間」更早則見於唐朝清涼國師之疏作，如伊藤仁齋曾評及：「唐僧《華嚴經疏》云：『體用一源，顯微無間。』是也。其說浸淫乎儒中，於是理氣體用之說興。凡仁義理智，皆有體有用。未發為體，已發為用。」伊藤仁齋：《論語古義》，頁14。

¹⁶ 如《大學》的〈格致補傳〉，朱子言：「吾心之全體大用無不明。」也是體用觀。

¹⁷ 「大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之體也。達道者，循性之謂，天下古今之所共由，道之用也。」朱熹：《四書章句集註》，頁18。

¹⁸ 朱子於《中庸》「君子之道費而隱」處註言：「費，用之廣也。隱，體之微也。」同前註，頁22。

¹⁹ 同前註，頁51。

²⁰ 「禮之用章」，全章無一「體」字，不須如朱子之補充；正如《易經》的用九，不須補體九一般。

而亦不即以用言也。「用」只當「行」字說，故可云「貴」。若「和」竟是用，則不須揀出說「貴」矣。「用」者，用之於天下也。故曰「先王之道」，曰「小大繇之」，全在以禮施之於人而人用之上立論。此「用」字不與「體」字對。「貴」者，即所謂道之美而大小之所共繇也。「和」者，以和順於人心之謂也。用之中有和，而和非用禮者也。有子蓋曰：禮之行於天下而使人繇之以應夫事者，唯和順於夫人之心而無所矯強之為貴；唯其然，斯先王之以禮為小大共繇之道者，以純粹而無滯也。²¹

船山認為朱子以「禮為體，和為用」詮釋此章，不是原意；船山解此「用」字為「行於天下」的意思，故禮之用，以和為貴，是指：禮之行於天下，乃是順任人心之和而為貴。

船山又言：「必從容不迫而後可為貴，則先王之道非美，待人之和而後美矣。」²² 因為朱子以「從容不迫」釋此「和」字，船山認為若如此，則先王之道不美，待其人而後美，待用禮之人能從容不迫才美。若用禮之人能力不足，不能從容不迫，則先王制定之禮還是不美。故船山不能同意朱子以「體用論」所做成的詮釋。

朱子於「吾道一以貫之章」也是以「體用論」釋之，朱子言：

蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。以此觀之，一以貫之之實可見矣。

他又引程子之言：

忠者天道，恕者人道；忠者無妄，恕者所以行乎忠也；忠者體，恕者用，大本達道也。²³

²¹ [清]王夫之：《讀四書大全說·論語》，收入《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1996年），第6冊，頁590。

²² 同前註，頁591。

²³ 此二段皆引自朱熹：《四書章句集註》，頁72-73。

²⁴ 楊儒賓言：「本體論關連的問題首先是以『體一用』這組概念出現的，這組概念詞語雖早在戰國時期即已出現於《易經》、《荀子》等書，但它在魏晉玄學時期才具重要的哲學意義，爾後的道經與漢譯佛經也借用此語。在十一世紀之前的儒者著作中也使用過體用的概念，但體用之語及思維模式正式成為儒門的核心概念在十一世紀，程伊川是最重要的奠基者，同一時期的其他儒者雖然不一定『體用』聯用，但如張載、邵雍等人的著作都已充分使用到『體』與『用』的概念。到了

可見程、朱都以「體用論」描述忠恕之道，這也可以看出朱子的詮釋特色。「體用論」²⁴實近於王弼「崇本以息末，守母以存子」²⁵之說；「體用」改為本末²⁶、母子，故能得意忘象、崇本息末。無論如何，皆可見得朱子的《論語》詮釋充斥著體用論的精神；實則不只《論語》，《四書》亦如此。

三、學以復其初

朱子在《四書》詮釋中，通貫地闡釋「學以復其初」之義理，如於《大學》「明明德」處說道：

明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。²⁷

明德指的是心²⁸，是本心，心本具理，亦能明覺性理，然人受有習染而為其所蔽，故要格物窮理以復其初²⁹，亦須涵養，讓心氣沉澱。心若如鏡止水止³⁰，則容易見理。

南宋朱子繼起，他更廣泛使用此語。」參見楊儒賓：〈體用論到相偶論〉，《清華中文學報》第6期（2011年12月），頁34-35。楊教授此文的意思是，體用論是一種體系，相偶論是另一種，可代表漢、宋之爭；出於宋明理學代表的程朱學一脈，到了清代就不見得接受體用論了。

²⁵ [魏]王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980年），上冊，頁196。

²⁶ 《大學》已有本末之說，然不見得同於王弼的「崇本息末」、「得意忘象」之說。除此之外，郭象「迹冥論」，亦有相類似處。可參考郭象詮釋《莊子》「天刑之，安可解」處，其視仲尼「已得其冥」。

²⁷ 朱熹：《四書章句集註》，頁3。

²⁸ 此可參看朱子《孟子集註》「盡其心者章」的註釋，其中對於心的見解，便是「具眾理，應萬物」，可知明德指的是心，且是本具性的心。

²⁹ 朱子認為聖人不失，則不必復，即不必後天的格物窮理。可見窮理涵養是用以恢復先天，先天若非道義全具，則何以朱子要人復其初呢？可見天生即全具性理。

³⁰ 「鏡止水止，本出於莊子，於聖人之書，本無此語，亦無此理，先儒以此喻聖人之心，吾觀其益天淵矣，周公思兼三王以施四事，其有不合者，仰而思之，夜以繼日，幸而得之，坐以待旦，孔子食於有喪者之側未嘗飽也，子於是日哭則不歌，何所見其為明鏡止水乎？夫聖人之道，以彝倫為本，以恩義為結，千言萬語，皆莫不以此為教，今夫佛老之為教也，以清淨為本，無欲為道，暨乎功夫既熟，則其心若明鏡之空。」伊藤仁齋：《語孟字義》，收入《日本儒林叢書》，第6冊，頁33。伊藤反對以鏡止水止形容心，此非儒家正解。

凡人本具性善之理，但容易染污，若聖人則無蔽而不待學習³¹，這是朱子詮釋的特殊處，後學視此為受到佛家禪學（明心見性）或如來藏說的影響，非儒家本意。如船山與戴震都認為儒家重學，是要擴充的³²，擴充與原初不同。

然朱子亦能詮釋孟子的擴充工夫，在詮釋《孟子》「知皆擴而充之」時言：

四端在我，隨處發見。知皆即此推廣，而充滿其本然之量，則其日新又新，將有不能自己者矣。能由此而遂充之，則四海雖遠，亦吾度內，無難保者；不能充之，則雖事之至近而不能矣。此章所論人之性情，心之體用，本然全具，而各有條理如此。學者於此，反求默識而擴充之，則天之所以與我者，可以無不盡矣。³³

朱子詮釋此章，有幾個重點：（一）視心有其體用，未發為性、為體，已發為用、為情。（二）這裏的擴充是套在「學以復其初」下的擴充，故朱子言：「充滿其本然之量。」其本然者，乃心本具理的意思，且心具理是心氣的全然鏡明水止，方能清楚地照見理，若不能照見，乃因後天之染污。若有染污，則只能照見其部分，或其偏，而非其全。故如今的擴充，即是要復其全部之量，去其染污，令其照見者，為性理之全體。

很明顯地，這是在「學以復其初」架構下所做的詮釋，若船山、戴震或伊藤仁齋等則不如此理解。

朱子之《四書》建構，前後相當一致。又如對《論語》之疏解，亦同樣闡釋「學以復其初」之觀點。如解「學而時習章」言：

學之為言效也。人性皆善，而覺有先後，後覺者必效先覺之所為，乃可以明善而復其初也。³⁴

學者，效也，覺也。學者以聖人為榜樣而學，然聖人之為聖人，也是把本有的性善

³¹ 朱子於《孟子·盡心上》「堯舜性之也章」中，解「堯舜性之，湯武身之」言：「堯舜天性渾全，不假修習。湯武修身體道，以復其性。」朱熹：《四書章句集註》，頁 358。

³² 孔子言：「不如丘之好學也。」孔子重學習，其又言：「學之不講，不義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」可見孔子好學，朱子視孔子為聖，不失本有，不待學習。此與《論語》有衝突。

³³ 朱熹：《四書章句集註》，頁 238。

³⁴ 同前註，頁 47。

表現出來³⁵，故聖人是復其初³⁶，學者也是倣效之而復其初。聖人能覺，學者的工夫也是下學以其脫然貫通，如此則能明理、明善，以見其性理之本然而復初。

從對《論語》首章的詮釋，可以清楚看到朱子的教育觀是性善論，然性善是固有、本有，不是後天的擴充，後天只是恢復本有的心性。「明善」看似是後天的學習、增長知識，然朱子的「明善」是為了回復先天本有的善性——仁、義、禮、智之性理。

四、性即理

「性即理」乃程子所主張，朱子認為這種講法最恰當。朱子於孟、告之辯中，認為告子有誤，誤在不知性之為理，以氣當之，故有湍水、生之謂性、食色之性之說；孟子為正，正在以性即理。其他不為正者，如胡氏、象山、荀子、蘇氏、釋氏等，則都不知性之為理，皆以氣當之，故朱子只認定孟子為正。

此「性即理」之說亦影響了朱子的《論語》詮釋。《論語》「其為人也章」，最後數句「孝弟也者，其為仁之本與」，朱子如此詮釋：

仁者，愛之理，心之德也。為仁，猶曰行仁。與者，疑辭，謙退不敢質言也。言君子凡事專用力於根本，根本既立，則其道自生。若上文所謂孝弟，乃是為仁之本，學者務此，則仁道自此而生也。程子曰：「孝弟，順德也，故不好犯上，豈復有逆理亂常之事。德有本，本立則其道充大。孝弟行於家，而後仁愛及於物，所謂親親而仁民也。故為仁以孝弟為本。論性，則以仁為孝弟之本。」或問：「孝弟為仁之本，此是由孝弟可以至仁否？」曰：「非也。謂行仁自孝弟始，孝弟是仁之一事。謂之行仁之本則可，謂是仁之本則不可。蓋仁是性也，孝弟是用也，性中只有箇仁、義、禮、智四者而已，曷嘗有孝弟來。然仁主於愛，愛莫大於愛親，故曰孝弟也者，其為仁之本與！」³⁷

³⁵ 孟子談北宮黝、孟施舍時以子夏與曾子比配，朱子如此言之：「子夏篤信聖人，曾子反求諸己。」同前註，頁 230。故言學習，不是向外學習，而是回到自己本有之性理，即所謂復其初。

³⁶ 然聖人若不失則不用復。

³⁷ 朱熹：《四書章句集註》，頁 48。

朱子在此對「仁」下定義³⁸。本來在《論語》中，孔子對「仁」並未明確定義，而是因人指點，牟先生稱此為「指點語」。到了朱子，依於伊川，把性視為理，即是天理，而且將「性」區分為仁、義、禮、智，故「仁」是性理之一。仁、義、禮、智四者對朱子而言，都有不同的定義。朱子定義仁為「心之德，愛之理」³⁹，愛是情，愛之所以然是性，是仁。心之德，乃是心本具理，心具性，仁是心中性理之一。

朱子又對「其為仁之本與」的「為仁」做出一番詮釋。一般而言，將「為仁」釋之為「是仁」即可，然在朱子的體系中，仁是性，性是天理，天理最為根本，不能在性之上還有一個更根本的「孝弟」，故「為仁」只釋之為「行仁」。

這也是因著體系架構所做之詮解，當非原意。因此黃宗羲在《孟子師說》中，即對此批評道：

先儒多以性中曷嘗有孝弟來，於是先有仁義而後有孝弟，故孝弟為為仁之本，無乃先名而後實歟？⁴⁰

黃宗羲所批評者，即為程朱學派的詮釋。程朱以仁是體，故性中只有仁義之體，尚未發用，而「孝弟」是用，故性中只有仁、義、禮、智，不可言性中有「孝弟」，「孝弟」是仁義之發用處，黃宗羲評其「乃先名而後實」。

黃宗羲不採朱子「行仁」之說，以「孝弟」為切近的「仁之實」，性理反而只是「名」。黃宗羲屬心學的重氣思想，視人倫日常之孝弟為本、為實，性做為天理，僅是名。存在先於本質，因此非是先有一個本質的天理以決定萬事萬物。黃宗羲藉此以保住人倫，故不採朱子之說。

在朱子《集註》中，程子的見解是：「為仁以孝弟為本。」意謂「孝弟」可稱為本者，乃就實踐仁這件事而言！此指行於「孝弟」，即是行仁之根本。但「孝

³⁸ 朱子定義仁為心之德、愛之理，而伊藤仁齋批評之：「先儒以仁為具於性之理，而以滅欲復初為求仁之功，若然，則仁之於人也，猶四肢百骸之具於吾身，人人皆有，天下豈有不仁之人，亦豈須言『至』。譬諸心猶薪也，仁猶火也，薪之用在乎火，而心之德在乎仁，積而不燒，則無以見薪之用，放而不求，則無以見心之德，故聖賢常曰欲仁，曰求仁，而未嘗以滅欲復初為至仁之工夫也。」伊藤仁齋：《論語古義》，頁 147-148。

³⁹ 伊藤仁齋認為仁不是理，仁是道，是修己愛人之道。從「本立而道生」比配「孝弟為仁之本」，可知孝悌是本，仁是道。

⁴⁰ [清]黃宗羲撰，沈善洪主編：《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005年），第1冊，頁102。

弟」不可稱為仁之本，因為仁是性，性是理、天理，此天理最為根本，不能在仁之上還有一個「孝弟」。「孝弟」是用，是末，不是本。故程子亦言「論性，則以仁為孝弟之本」，仁為體、為本，孝弟是用、是末。

程子在回答學生時，曾解及「孝弟是仁」一事，亦是強調仁是性，「孝弟」是用。性中只有仁、義、禮、智，性是天理，是體，不是用，故性中無孝弟，性中之為體，只有仁、義、禮、智，尚未發用為「孝弟」。然而性中既有仁、義、禮、智，為何有子只說行仁之本，而不說行義或行禮之本呢？對此，程子的回答是：仁主於愛！此乃孔子回答樊遲問仁時說的：「仁者愛人。」仁主於愛，仁是惻隱之情的背後根據（性理），朱子於是定義為愛之理。因著仁主於愛，愛莫大於愛親，故有子言「孝弟」，與愛親息息相關。

以上，可看出程朱體系的詮釋特色，由其體系而決定疏解內容。

五、格物為先

朱子於《四書》的建構，是以《大學》為立論骨架，然後由此填充《論語》、《孟子》，因此《大學》若要「格物」，則《論語》亦要「格物」⁴¹。朱子的大學架構不同於小學，小學教灑掃、應對、進退；大學為十五歲入學，入學之門則以八條目的「格物」為先，「格物」如何釋之，將影響《四書》的整體方向。且朱子不從鄭玄古本⁴²，而自編新本《大學》，在《大學》的最初入手格物處，朱子又加入了〈格致補傳〉，〈補傳〉既揭舉了義理方向，則《四書》都將以之為依歸。

朱子把「格物」訓為：「格者至也，物者事也。」意謂窮格事物之理而到極致，故「格物」為「窮理」，此即程朱的方向與特色。陽明或王良的淮南格物說，或是鄭玄⁴³、司馬光的詮釋，則不如此。

⁴¹ 其實《論語》未有格物之說，朱子之如此詮釋所以得近於《論語》本意，乃把「學」比配為格物。

⁴² 指《大學》鄭玄本。

⁴³ 「格，來也，物猶事也，其知於善深則來善物，其知惡深則來惡物，言事緣人所好來也。」〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》，收入〔清〕阮元校勘：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1989年），第5冊，頁983。

朱子此一窮格之理路，同樣見於《論》、《孟》等疏解。本來在《論語》中無所謂格物、不格物的問題，然朱子視學問、知等概念都與「格物」有關，故《論語》亦被解為「格物之學」。

朱子的《大學》尚有先知後行的體系，即《大學》中以格致為知，誠正為行，為先知後行的架構。面對《孟子》之「知言養氣」，朱子亦視為必先知言而後養氣，理由是知言為知，養氣為行，故要先知而後行。然而《論語》言「行有餘力，則以學文」，此顯與程朱意思不同，朱子註說如下：

愚謂力行而不學文，則無以考聖賢之成法，識事理之當然，而所行或出於私意，非但失之於野而已。⁴⁴

在此可以看到，朱子把學文之事與「識事理之當然」相關連。識事理之當然，則為格物致知。又，朱子的語勢與《論語》相差甚多，《論語》認為行有餘力才學文，朱子認為若不學文則多弊病。這是《論語》所未道，乃朱子自己之評斷，與《論語》無關。此亦成為朱子詮解之特殊處，亦可見出以《大學》為骨架詮釋《論語》之不當⁴⁵，特別是朱子改本之《大學》。

朱子在解《論語》「知及之仁不能守之」時說道：

知及之如大學知至，仁守之如意誠，澁不莊，動不以禮，如所謂不得其正，所謂教惰而辟之類，知及仁守是明德工夫，下面是新民工夫。⁴⁶

⁴⁴ 朱熹：《四書章句集註》，頁 49。

⁴⁵ 「論曰：《大學》曰，心不在焉，視焉而不見，聽焉而不聞，食而不知其味，先儒會其義以為人心之應物，各會其境，事過即平，不固滯住著，猶鏡之照物，應而無迹也。然聖人之所以異於眾人者，不在心之住不住，而在好善之篤與否焉，蓋其好善也篤，故其心之住于善也亦深。故聖賢之取人也，專稱其好善好學而未嘗問心之住不住也。韶者，樂之盡美盡善者也。使眾人聞之，固非不悅也。而其好之之不篤，故其感之之不深。唯夫子願見聖人之心，不啻如饑之於食，故及聞其樂，心醉神怡，至三月之久，不自知其味，此所以為聖人也。夫方食肉，則食為主，而聞韶之心，餘念未化，不知其味。若以正心說律之，則不免為心不正也。先儒嫌其此章相整，遷就牽合，欲會于一。然彼此杆格，無其終不相入何，予故謂，《大學》蓋齊魯諸儒所撰，而與孔門之旨異矣。」伊藤仁齋：《論語古義》，頁 133-134。伊藤認為以《大學》詮釋《論語》並不恰當，因為孔子的三月不知肉味，將會成為《大學》的食而不知其味，則孔子心不正。視《大學》為偽書者，還有楊慈湖、陳確等人。

⁴⁶ [明]胡廣編：《四書大全》（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年影印文淵閣《四庫全書》第 205 冊），頁 452。

船山評析：「此與《大學》格致、誠正、修齊、治平，效以相因而至，而事之始終必以知止至善為先務一理。故朱子引《大學》以證此，誠為合符。」⁴⁷ 船山於此難得地認同朱子⁴⁸，理由是船山也是把《四書》互引、互證。由此可看出，朱子把《大學》的格致思想與《論語》比配，此是程朱學的特色，亦是始作俑者。

六、「理」字的填充

《論語》並無一「理」字，「性」字則出現二次，「心」出現五次⁴⁹，朱子卻常以「理」字詮釋《論語》⁵⁰，如《論語·公冶長》提到：「子使漆雕開仕。對曰：『吾斯之未能信。』」子說。」朱子的詮釋是：

漆雕開⁵¹，孔子弟子，字子若。斯，指此理而言。信，謂真知其如此，而無毫髮之疑也。開自言未能如此，未可以治人，故夫子說其篤志。⁵²

「斯之未能信」的「斯」字，原本指仕宦之道，到了朱子卻填充以「理」字。此程樹德已見出端倪，並評論道：

宋儒理學為儒、釋、道混合之一種哲學，本可成一家言，但必以為直接孔孟心傳道統，則余未敢信。一部《論語》中，何嘗有一個「理」字？而《集注》釋天為即理也，天道為天理；又遇《論語》凡有「斯」字或「之」字，悉以「理」字填實之，皆不免強人就我，聖人胸中何嘗有此種理障耶？⁵³

⁴⁷ 王夫之：《讀四書大全說·論語》，收入《船山全書》，第6冊，頁835。

⁴⁸ 「若必求依據，則雙峰之以格物、致知為知，誠意為好，意誠、心正、身修為樂，仔細思之，終是『捉著鄰人當里長，沒奈何也有些交涉』，實乃大誣。……以《大學》為依據，若以括其全者為說，意亦無害。而雙峰之病，則在割裂。」同前註，頁684-685。此指船山並不反對以《大學》詮釋《論語》，但反對把「知行」、「格致」等割裂而釋，無以獲致整全。

⁴⁹ 「《論語》中說心者，纔有其心三月不違仁，及從心所欲不踰矩，及簡在常心三言而已，然皆不以心為緊要。」伊藤仁齋：《語孟字義》，收入《日本儒林叢書》，第6冊，頁32。伊藤認為《論語》只三處談心，其實應有五處，例如「無所用心」。

⁵⁰ 理學家喜以「理」字填充做解，正如同心學家喜以「心」字為之。如對孔子言：「從心所欲不踰矩。」心學家重在心，理學家則重在矩，是理的意思。

⁵¹ 《史記》記漆雕開字子開，朱子言字子若，鄭玄認為是魯人。見阮元校勘：《十三經注疏》，第8冊，頁42。

⁵² 朱熹：《四書章句集註》，頁76。

⁵³ 程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》，第1冊，頁7。

程樹德以為宋學混有佛老，又填充「理」字太過，實有強人就我之嫌⁵⁴。又如《論語·衛靈公》「知及之章」：「子曰：『知及之，仁不能守之；雖得之，必失之。』」朱子詮釋為：「知足以知此理，而私慾間之，則無以有之於身矣。」⁵⁵此則以「理」字釋「之」字。

以上略舉二例，以顯示朱子理學填充的興趣，然此皆非《論語》本意，雖「理」字與「道」字常可相通⁵⁶，然朱子的「理」係指「超越的天理」⁵⁷。但若如戴震《孟子字義疏證》所解，先秦言「理」是肌理、文理⁵⁸、條理⁵⁹，非是朱子所言：如有一超越天理之物。喜以「理」字填充，可視為程朱詮釋《論語》之特色。

七、藥病說

朱子《論語集註》的另一特色乃藥病說，此船山與程樹德、毛奇齡都已指出⁶⁰。

⁵⁴ 對於朱子「理」字之填充，船山亦曾點出：「及乎朱子之時，則雖有浙學，而高明者已羞為之，以奔鶩於鵝湖，則須直顯漆雕開之本旨，以閑程子之言，使不為淫辭之所託，故實指之曰：『斯指此理而言。』恐其不然，則將有以『斯』為此心者，抑將有以『斯』為眼前境物、翠竹黃花、燈籠露柱者。以故，朱子於此，有功於程子甚大。」王夫之：《讀四書大全說·論語》，收入《船山全書》，第6冊，頁652。船山的意思，「斯」字不一定只能指理，然朱子為了避免佛老之禍害，以理釋「斯」字，亦是有功。

⁵⁵ 朱熹：《四書章句集註》，頁167。

⁵⁶ 《論語》中只有「道」字，沒有「理」字，例如：「吾『道』一以貫之。」

⁵⁷ 徐復觀言：「但天上的天，只是漠然的存在，並無明確地彼岸性的構造。因此神的賞罰，不能不限定於在此岸行之。佛教未入中國以前，中國並無彼岸審判的構想。」徐復觀：〈中國古代人文精神之成長〉，黎漢基、李明輝編：《徐復觀雜文補編》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2001年），第1冊，頁146。此指中國古代的天義不須解為超越義。

⁵⁸ 「若理字，本死字，從玉里聲，謂玉石之文理，可以形容事物之條理，而不足以形天地生化之妙也。」伊藤仁齋：《語孟字義》，收入《日本儒林叢書》，第6冊，頁17。理是文理、條理。伊藤亦檢討朱子的理字，早於戴震約一百年。

⁵⁹ 唐君毅《中國哲學原論·導論篇》第一章第二節之文乃是對應「文理」，標題為「先秦經籍中之理及文理」，認為先秦論理，較多是「文理」之義。唐先生於文中，提到戴震所言之理的意思，如肌理、條理、文理，又引戴震之學生段玉裁之說：「理，治玉也。」以上可參看唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁27。

⁶⁰ 「《集注》至以樊遲為粗鄙近利，以子夏、子游為語有流弊，敢於冒及先賢，更不足為訓。以朱子之賢，猶有此失。……《集注》喜貶抑聖門，為全書最大污點，王船山《讀四書大全說》，毛西

《論語》雖有「因材施教」之說，然過分強調，則成妨礙！船山認為這是受了釋氏之佛為大醫王、因病施藥說的影響⁶¹。孔子固然會因材施教⁶²，但有時面對弟子之教導，卻不是只偏教此弟子⁶³，而是有其普遍性，泛施其教、泛教所有人。若為施藥療疾，則針對某人，且藥有攻有克，利於甲者，卻害於乙，如對顏回言，則子路不當聽，以子路未患此病。

以下舉例說明，如《論語·為政篇》記載：「子貢問君子，子曰：『先行其言而後從之。』」朱子引范氏之言，釋道：「子貢之患，非言之艱而行之艱，故告之以此。」⁶⁴又言：「只為子貢多言，故云然。」⁶⁵若依著藥病說，則孔子正是隨機指點，點出身旁侍側弟子的病；回答子貢之「先行其言」，即表示子貢之疾在於言而不行，故要他有所改過。對此，包括船山、毛奇齡、程樹德等皆不認同⁶⁶，並強調子貢為言語科者，此指擅於外交辭令，非子貢多言。其中，船山反對范氏⁶⁷（朱子引范

河《聖門釋非錄》論之詳矣。」程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》，第1冊，頁8。

⁶¹ 《大般涅槃經·卷十三·聖行品》：「善男子，如來善知無量方便，欲化眾生，故作如是種種說法。善男子，譬如良醫識諸眾生種種病原，隨其所患而為合藥，并藥所禁，唯水一種不在禁例。或服薑水，或甘草水，或細辛水，或黑石蜜水，或阿摩勒水，或尼婆羅水，或鉢畫羅水，或服冷水，或服熱水，或蒲萄水，或安石榴水。善男子，而是良醫善知眾生所患，種種藥雖多禁，水不在例。如來亦爾，善知方便，於一法相，隨諸眾生分別，廣說種種名相。彼諸眾生，隨所說受，受已修習，除斷煩惱，如彼病人，隨良醫教，所患得除。」見《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第12冊，頁441c。佛教談佛是大醫王，能因病施藥的經典甚多，此只舉其一例。

⁶² 「子路問：『聞斯行諸？』子曰：『有父兄在，如之何其聞斯行之？』冉有問：『聞斯行諸？』子曰：『聞斯行之！』公西華曰：『由也問：聞斯行諸？子曰：有父兄在。求也問：聞斯行諸？子曰：聞斯行之！亦也惑，敢問。』子曰：『求也退，故進之；由也兼人，故退之。』」（《論語·先進》）。

⁶³ 朱子的道統觀，係把《四書》視為一個道統，所以孔門弟子大都被朱子貶低，曾子、顏回則無。其中曾子乃是道統之傳，《大學》傳十章的作者，與道統相傳有關。至於顏回，則因《論語》而常被稱讚。

⁶⁴ 朱熹：《四書章句集註》，頁57。

⁶⁵ 胡廣編：《四書大全》，收入影印文淵閣《四庫全書》，第205冊，頁145。

⁶⁶ 「《集注》喜貶抑聖門，為全書最大污點，王船山《讀四書大全說》，毛西河《聖門釋非錄》論之詳矣。是書凡攻朱子之語，例不採錄，然對此不能不設例外。……子貢方人，孔子以為不暇。故古來叢謗之深，無如朱子者。」程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》第1冊，頁8。

⁶⁷ 指范祖禹。

氏，表示同意他），言道：

然「非言之艱而行之艱」，不獨子貢也。且云「先行其言」，則「其言」云者，未嘗言之，特知其理而可以言耳。此固〈說命〉所謂「非知之艱，行之惟艱」之旨，古帝王聖賢之所同病，亦人道自然有餘不足之數也。即非子貢，其有易於行而難於言，行非艱而知惟艱者哉？易於行者，其行非行。則范氏固已指夫人之通病以為子貢病。⁶⁸

船山認為，「非言之艱而行之艱」者，乃常人之通病，孔子之言是上下千萬年語，有其普世性，不是單獨針對某位病人而發⁶⁹。依此亦可看出，把釋氏的藥病說加入《論語》之詮釋，亦是程朱學派詮釋特色之一。

八、存天理去人欲

朱子常講「存天理去人欲」，這樣的說法亦受到他家之肯定⁷⁰。《論語》無「理」字，且亦不談一超越性天理，故將此視為程朱詮釋特色亦可。如《論語》「克己復禮章」，朱子註釋是：

克，勝也。己，謂身之私欲也。復，反也。禮者，天理之節文也。為仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。故為仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣。⁷¹

⁶⁸ 王夫之：《讀四書大全說·論語》，收入《船山全書》，第6冊，頁605-606。

⁶⁹ 若是相對於孟子，則可說孟子有其對治性，以孟子面對霸道，不得已而有激詞，如有「仲尼之徒無道桓文」之說，孔子卻說齊桓公是「正而不譎」。由此看出，孔、孟對五霸的態度不同。

⁷⁰ 陽明亦常言之，如：「只要去人欲、存天理，方是功夫。靜時念念去人欲、存天理，動時念念去人欲、存天理，不管寧靜不寧靜。」陳榮捷編著：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1998年），頁66-67。

⁷¹ 朱熹：《四書章句集註》，頁131-132。

⁷² 漢儒裏，馬融認為「克己」是「約身」，即修身的意思，且是傳統的主要看法，與朱子認為克己是「勝過己私」說法不同。把「己」釋為「己私」，只有程朱之學，或是宗朱之學者，這是受朱子的影響。故朱子之註「克己」，不同於傳統馬融的看法，亦引起所謂漢、宋之爭，清儒大多回歸漢儒，不守朱子之說。可參看程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》，第3冊，頁818-820、948。朱子之缺失，在於同一個「己」字，在同一段文之前後訓解不同。漢儒之缺失則在於「克己」與「克伐怨欲不行」的「克」字，前後解釋不同，如馬融「克己」的「克」解為「約」，「克伐怨欲」的「克」字解為「好勝人」。不過，劉寶楠認為「克」本訓為「勝」，引申而

此闡釋了朱子體系「存天理，去人欲」。朱子認為「克己者，克去己私」，然清儒釋「克己」為「修身」⁷²，顏習齋亦反對朱子之說⁷³，認為一段話中的前後「己」字解釋不同，實為敗筆，前一「克己」之「己」釋為「己私」，順此，則後一「為仁由己」的「己」字，難道亦當解作「由己私可以為仁」？克己者，朱子詮釋為勝過己私、克去己私，其實與理學的見解相通，即為用以存天理，去人欲，且朱子所謂人欲，指的是人欲之私，不是中性的飲食男女之欲。於此可以看出朱子詮釋此章的特色。

九、攻乎異端

關於「攻乎異端斯害也已」一句，朱子引了以下二家之言，一是范氏：

攻，專治也，故治木石金玉之工曰攻。異端，非聖人之道，而別為一端，如楊墨是也。其率天下至於無父無君，專治而欲精之，為害甚矣！

另一為程子：

佛氏之言，比之楊墨，尤為近理，所以其害為尤甚。學者當如淫聲美色以遠之，不爾，則駸駸然入於其中矣。⁷⁴

程子以異端為釋氏，年代似乎相差太遠。在孔子之時，佛學尚未傳進中國。范氏則指異端是楊朱、墨翟，同樣不甚合宜，因此時應為孟子所面對才是。

伊藤仁齋對此的解釋是：「攻，治也。異端，古之方語，謂其端相異而不一也。言不用力於根本，而徒治其端之所異，則無益而有害也。」⁷⁵指不致力於孝悌之根本，徒於末端用功者，則有害。又言：「異端之稱，自古有之，後人專指佛老之教為異端者，誤矣；孟子之時，或稱邪說暴行，或直稱楊墨之徒，可見其時猶未

為「約」。見〔清〕劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1998年），頁484。可見漢儒之訓解缺失較少。

⁷³ 顏元言：「按克，古訓能也，勝也，未聞『克去』之解。己，古訓身也，人之對也，未聞『己私』之解，蓋宋儒以氣質為有惡，故視己為私欲，而曰克盡，曰勝私。不惟自己耳目口體不可言去，言勝，理有不通；且明與下文『由己』相戾，文辭亦悖矣。」〔清〕顏元：《顏元集》（北京：中華書局，1987年），上冊，頁210。

⁷⁴ 以上二處，皆引自朱熹：《四書章句集註》，頁57。

⁷⁵ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁30。

以異端稱之。若夫佛老之教，即所謂邪說暴行，而亦在異端之上。豈待攻而後有害耶。」⁷⁶ 伊藤認為孔子時有異端之說，不是指邪說，孟子面對楊、墨，以邪說暴行稱之，亦不是異端。

近人錢穆的解法是：「異端者，一事必有兩頭，如一線必有兩端，由此及彼，仍一線也。……墨翟兼愛，楊朱為我，何嘗非各得一端。」⁷⁷ 此異端之解，乃事情的另一端。無論如何，朱子援引的註說易引起爭議，由此也可看出朱子對於佛老之學的擔心，進而表現在註疏之中。

十、結語與反思

以上提出幾點朱子《論語》詮釋的特色。其實不只《論語》如此，《四書》乃至各部經書，朱子都如此詮釋，可謂把理氣論、理學體系置入其經學詮釋之中。本文所列八項，也僅是要而舉之，此部分尚待更多的研究⁷⁸。

所舉八項包括：（一）體用論，（二）學以復其初，（三）性即理，（四）格物為先，（五）「理」字的填充，（六）藥病說，（七）存天理去人欲，（八）攻乎異端等。朱子之詮解若放到歷代《論語》詮釋脈絡來看，可謂相當特殊，總結而言則是一理氣論之闡發。此依理氣論詮解之作，又為何能主宰自宋以至清代之學術界⁷⁹，甚至到今天仍不斷發揮影響力？本文認為有以下三項主因：

（一）朱子的詮釋與原作有其貌似性而不易察覺。朱子對《論語》中的「學」、「知」等處，都以「格物」訓之，《論語》本重學，若「格物」之亦無太多出入，故朱子的細心工作，能於學界取得優勢。

（二）朱子的理學建構雜糅了儒、道、釋，包括北宋五子等學說而成。此種合

⁷⁶ 同前註，頁 31。

⁷⁷ 錢穆：《論語新解》（香港：新亞研究所，1963 年），上冊，頁 50-51。

⁷⁸ 例如「性相近章」，朱子依於程子的見解，認定性只有相同，何來相近之有？故視為氣質之性，此亦是其特色。

⁷⁹ 朱子註釋版出，何晏本廢。「自何晏《集解》行，而鄭、王各注皆廢。自朱子《集注》行，而《集解》及邢、皇二疏又廢。朱子至今又八百餘年，……茲篇竊本孔氏述而不作之旨，將宋以後諸家之說分類採輯，以為研究斯書之助，定名曰《論語集釋》。」程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：〈凡例〉，《論語集釋》，第 1 冊，頁 1。

會因應了當時的文化精神需求，稱其為「陽儒陰釋」亦無不可。即當時人們所要的《論語》已不再是原始的《論語》，朱子的創新在宋明理學諸家中，最能取得那個時代的好感。

（三）朱子的學術創作獲得官方青睞，並與政治力結合，遂令朱子論述成一學潮，風行於中國、越南、韓國與日本等地。

總而言之，朱子學說至今仍具影響力，甚至造成東亞儒學的旋風，這要歸功於朱子自身的用功、努力，看到了時代的需要而進行融會、創新，並能與政治力結合，成為官學的代表，是以能風行草偃而影響鉅大。

徵引書目

- 《大般涅槃經》，收入《大正新脩大藏經》第 12 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
- 王夫之：《船山全書》第 6 冊，長沙：嶽麓書社，1996 年。
- 朱 熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984 年。
- 阮 元校勘：《十三經注疏》第 8 冊，臺北：藝文印書館，1997 年。
- 胡 廣編：《四書大全》，收入影印文淵閣《四庫全書》第 205 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1986 年。
- 徐芹庭：《周易參同契注解》，北京：中國書店，2011 年。
- 張 載：《張載集》，臺北：里仁書局，1981 年。
- 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，1998 年。
- 程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》第 1 冊，北京：中華書局，1990 年。
- 程 頤：《易程傳》，臺北：文津出版社，1990 年。
- 楊儒賓：《異議的意義》，臺北：臺灣大學出版中心，2012 年。
- 劉寶楠：《論語正義》，北京：中華書局，1998 年。
- 鄭 玄：《禮記鄭注》，臺北：新興書局，1961 年。
- 黎漢基、李明輝編：《徐復觀雜文補編》第 1 冊，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2001 年。
- 錢 穆：《論語新解》上冊，香港：新亞研究所，1963 年。
- 顏 元：《顏元集》上冊，北京：中華書局，1987 年。
- 伊藤仁齋：《語孟字義》，收入《日本儒林叢書》第 6 冊，東京：東洋圖書刊行會，1929 年。
- _____：《論語古義》，東京：合資會社六盟館，明治四十二年（1909 年）。