

?朱子仁学思想

著者	? 震
会議概要（会議名，開催地，会期，主催者等）	「心身 / 身心」と「環境」の哲学：東アジアの伝統的概念の再検討とその普遍化の試み，国際日本文化研究センター，2016年2月19日-21日
page range	115-135
year	2018-03-30
シリーズ	国際シンポジウム；49
図書名(英)	The Philosophy of Mind, Body, and Environment : Reexamination of Traditional East Asian Concepts and Attempts to Universalize Them
URL	http://id.nii.ac.jp/1368/00006957/

论朱子仁学思想*

吴震

摘要：在宋代道学史上，有相当一批学者发出“仁至难言”的感叹，甚至建构了庞大经典诠释系统的朱子也不免叹息“仁字最难形容”，因为在他们看来，孔孟言仁多属“指示”语而非定义语。故自宋初始，儒家仁学就面临着如何诠释及重构的问题，这一任务经由二程至朱子而得以完成。朱子在对二程前后的各种仁说进行理论清算的基础上，继承和发扬了二程仁说中的一体义、感通义、生生义以及仁性爱情说、以公体仁说、天地之心说、心如谷种说、仁道仁理说等思想观点，建构起一套新仁学，全面揭示了仁的要义，即以下四点：仁者天地生物之心也、仁者人之所以为人之理也、仁者心之德爱之理、仁者人之所以尽性至命之枢要也。朱子仁学意味着传统的仁学论述实现了伦理学与宇宙论、本体论多重视野的交融，使得仁的诠释不再仅限于爱人、爱亲等伦理层面而发生了明显的心性化、宇宙化、本体化的转向，极大地丰富了儒家仁学的思想内涵，在儒家文化发展史上乃至当今重振儒学的时代背景中都显示了重要的理论价值。

关键词：朱子，仁说，心之德，爱之理，天地之心

引言

在当下中国哲学界，“仁学”似有成为“显学”之迹象。继牟钟鉴《新仁学构想》(2013)之后，陈来《仁学本体论》(2014)的问世更是引发热议，相关讨论仍在延续。本文旨在对朱子仁学作一番理论上的梳理，以揭示朱子仁学的思想特质及其理论意义，属于观念思想史的探讨。

首先我们注意到在宋代道学史上，有相当一批学者发出“仁至难言”的感叹，甚至建构了庞大经典诠释系统的朱子也不免叹息“仁字最难形容”，因为在他们看来，孔孟言仁多属“指示”语而非定义语。故自宋初始，儒家仁学就面临着如何诠释仁学以及如何重建仁学的问题，这一任务经由二程直至朱子而得以完成。要而言之，朱子在对二程前后的各种仁说进行总清算的基础上，继承和发扬了二程仁说中的一体义、感通义、生生义以及仁性爱情说、以公体仁说、天地之心说、心如谷种说、仁道仁理说等思想观点，进而建构起一套新仁学。

具体而言，程颢首次提出了“仁体”概念，将仁置于体用论的视域中，从而使“仁”获得了“本体”的地位，并且提出了“仁者，浑然与物同体”的著名命题，进而发展出“万物一体之仁”的重要思想，又以“麻木不仁”为喻，强调仁具有打通人己物我之间隔的感通性特征。程颐主要提出了仁是性爱是情的观点，认为爱是仁的表现，但不构成对仁的定义；又通过“谷种”之喻，指

* 本文为国家社科基金重点项目(13AZD024)国家社科基金重大项目(17ZDA013)的阶段性成果。

出“生之性便是仁也”的观点，强调仁的“生生”义；更重要的是，程颐提出了“仁即道也”，“仁者，天下之正理也”的命题，将仁提升至道或理的高度来加以肯定。

至于朱子，尽管他对程门后学言仁尤其是湖湘学者的各种仁说均有严厉批评，但是朱子显然在继承二程仁说的基础上，又有新的理论创发，集中反映在壬辰（1172）所作的《仁说》一文中。撮其要旨，(1)仁被明确描述为天地生物之心；(2)人物之生得其天地之心而“以为心”，是谓“心之德”；(3)“其德有四”——即仁义礼智，而“仁无不包”——即仁总摄贯通仁义礼智；(4)仁之为道是“即物而在”、“此体已具”的普遍存在，是众善之长、百行之本，故而又是“爱之理”而不仅是“爱”而已；(5)此心之德在天地则表现为块然生物，在人则表现温然爱人利物。另外，除《仁说》以外，朱子有关仁的论述更是俯拾皆是、不胜枚举。例如他强调仁是实现“尽性至命”之关键，就突出了儒家仁学具有重要的实践意义。其意义体现在：仁才是实现人心与天心的会通、性与天道的会通之关键。

归结而言，朱子仁学的要义大约有以下四点：

仁者天地生物之心也。

仁者人之所以为人之理也。

仁者心之德爱之理。

仁者人之所以尽性至命之枢要也。

总之，朱子新仁学意味着传统的仁学论述实现了伦理学与宇宙论、本体论多重视野的融合，使得仁的诠释不再仅限于爱人、爱亲等伦理层面而发生了明显的心性化、宇宙化、本体化的转向，极大地丰富了儒家仁学的思想内涵，在儒家文化发展史上具有重要的理论价值。

一，“仁”何以“难言”

朱子（1130-1200）在己丑（1169）“中和新悟”之后，与湖湘学派等学者展开了仁说之辩，这场论辩的意义不仅在于使各种道学议论得以规范化，从而促成道学话语的形成¹，更重要的是，对于朱子仁学思想的建构具有十分关键的意义，朱子通过对二程前后各种仁说的批判继承，最终建立了一套儒家新仁学。

从历史上看，孔孟以来直至宋初，有关仁的问题，争议不断，道学奠基人物二程就曾经发出“仁至难言”、“仁道难名”的感叹²，及至南宋李侗（1093-1163）仍说：“仁字极难讲说”³。朱子友人张栻（1133-1180）亦感慨仁字虽“难言”而“为仁”更难⁴。朱子则明确指出孔孟说仁大多是“指示”语而非定义语，如他判定孟子“仁，人心也”并不是用人心来定义仁，而是“把人心来指

1 陈来指出：“在哲学史的意义上说，《仁说》并不是朱子最重要的著作，”比不上《太极西铭解义》、《四书章句集注》、《已发未发说》等“来得重要”（《论宋代道学话语的形成和转变》，载《中国近世思想史研究》北京：商务印书馆，2003年，第77-78页）。这一看法在其“立意以仁本体回应李泽厚的情本体”而撰述的造论之作——《仁学本体论》（北京：三联书店，2014年）发表之后，似已得到修正。

2 程颢、程颐：《河南程氏遗书》（以下简称《遗书》）卷二上，《二程集》北京：中华书局，1981年，第15页；《遗书》卷三，《二程集》第63页。

3 李侗：《延平答问》“壬午六月十一日书”，《朱子全书》第13册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第331-332页。

4 “嗟乎！仁虽难言，然圣人教人求仁，具有本末。譬如饮食乃能知味，故先其难而后其获，所为为仁而难矣，难于克己也。”（《南轩文集》卷十四《涑酒言仁序》，《张栻集》长沙：岳麓书社，2010年，第616页）

示仁也”，因此“非以人心训仁”⁵，意谓仁与人心并不构成字义界定关系，只是透过人心来“指示”仁之所在。及至晚年，尽管朱子已建构起一套四书学的经典诠释系统，但他仍深深叹息“仁字最难形容”⁶。这表明仁的问题并不简单。从解释学上看，它牵涉字义训诂及义理诠释等诸多方面的问题，但它最终又是实践的问题，即如何以儒家仁学来引领修身实践，才是如何重建仁学的关键所在。例如“仁者爱人”这句名言，按道学家的理解，这不是以“爱”来确定“仁”的字义，而是指点人们通过“爱”来体会“仁”，故爱与仁就不是字义上的解释关系，而是实践上的行为关系——即爱的行为可以呈现仁的意义。

也正由此，故朱子认为周敦颐“爱曰仁”并非定义性命题，而是“就爱处指出仁”，至于韩愈的“博爱之谓仁，‘之谓’便是把博爱做仁了”，所以这两个说法“终不同”⁷。朱子认为“博爱”只是对“仁”的现象描述，而不能成为对“仁”的整体性意涵的确切定义，故“博爱之谓仁”为不成立。可是事实很显然，按传统的语法结构看，“爱曰仁”中的“曰”意近判断系辞“是”，于是，“仁”成为“爱”的述词对象，故可将“爱”看作是对“仁”的一种定义描述；重要的是，“爱曰仁”乃是源自《论语》“樊迟问仁，子曰爱人”的孔子之说，此说明“仁”的本义应当就是“爱”。但是朱子不以为然，他认为“爱曰仁”只是就爱言仁，而不是述谓句式，只是对“仁”的行为描述。朱子的理由是：何况在孔门“问仁”的语境中，“孔门学者问仁不一”而“圣人答之亦不一”，这是由于孔子“亦各因其人而不同”，然而“大概不过要人保养得这物事。所以学者得一句去，便能就这一句上用功”，这是朱子对孔门言仁的总体判断。至于仁是什么？这是儒学知识化（如经学知识）之后伴随而来的问题，对此，朱子毋宁是非常不满的：“今人只说仁是如何，求仁是如何，待他寻得那道理出来，却不知此心已自失了”⁸。可见，朱子对于孔门仁学重在实践是有认同的。就此而言，朱子判定孔子言仁多是“指示”语，应当说是十分贴切的。

对于宋代儒者而言，如何透过孔子的“指示”语来了解“仁”的真义，便是不得不面临的重大思想课题。一方面需要梳理清楚孔子言仁的确切涵义，另一方面又要通过对仁字的理解来重建仁学的传统。问题是，为何一千余年以后，朱子断言“大抵二先生（按指二程）以前，学者全不知有仁字”？这是因为在他看来，孔孟以降，仁的精神已经失传，故汉代以来儒者凡是看到“圣贤说仁”，就把仁字“只作爱字看了”，似乎仁再也没有其他的意义了。直到二程以后，“学者始知理会仁字，不敢只做爱字说”¹⁰。那么，“爱”不足以训“仁”的理由何在呢？朱子的判断是：以爱释仁的实质是以情为性，必使“性情”的地位发生严重错置。不过朱子也并未否定爱是仁之意，相反他对程门后学言仁而不讲爱的观点表示了深刻的担忧。

5 《朱子语类》（以下简称《语类》）卷五十九，北京：中华书局，1986年，第1405、1406页。按，朱子记李侗《壬午六月十一日书》：“孟子曰：‘仁，人心也。’心体通有无、贯幽明，无不包括，与人指示于发用处求之也。”（《延平问答》，见《朱子全书》第13册，第331页）此即说孟子“仁，人心也”是“指示”语而不是用“人心”来定义“仁”。

6 《语类》卷六十一，第1459页。

7 《语类》卷二十，第464页。

8 《语类》卷五十九，第1046页。

9 牟宗三也强调：“孔子说仁大抵皆指点语也。”因此“仁是要超越字义训诂之方式来了悟”（《心体与性体》中册，上海：上海古籍出版社，1999年，第181页）。这个说法几乎已成学界常识。另参杨儒宾：“理学的仁说：一种新生命哲学的诞生”《台湾东亚文明研究学刊》第6卷第1期，2009年6月。

10 《朱文公晦庵先生文集》（简称《朱子文集》）卷三十一《答张敬夫》第6书，《朱子全书》第21册，第1334页。

11 “由汉以来，以爱言仁之弊，正为不察性、情之辨，而遂以情为性尔”（《朱子文集》卷三十二《答张敬夫·又论仁说》第13书，《朱子全书》第21册，第1412页）。

总之，“仁道难名”不止是针对汉儒释仁的批评，同时也表明在宋代道学家看来，自汉代以降，孔孟仁学精神已经失传。一方面，爱、人、心等概念不足以训仁，另一方面仁字的丰富意涵有待重新阐发，以图从根本上重建儒家新仁学，这项思想工作始于二程而大成于朱子。

二，仁性、仁道、仁体

朱子仁学与程子言仁有重要继承关系，然朱子显然更重视程颐（1033-1107），而于程颢（1032-1085）言仁有认同也有批评，对于程门后学谢良佐（1050-1103）、杨时（1053-1135）等人主张以觉训仁、以一体言仁等观点的批评则更为严厉。我们先从程子言仁说起。

朱子指出：“谨按程子言仁，本末甚备，今撮其大要，不过数言。”此“程子”，是指程颐。所谓“不过数言”，朱子归纳为4点：

1. 仁者，生之性也；
2. 爱，其情也；
3. 孝悌，其用也；
4. 公者所以体仁，犹言“克己复礼为仁”。

朱子进而指出：“学者于前三言者可以识仁之名义，于后一言者可以知其用力之方矣”¹²。关于“用力之方”的第4点，暂置勿论。有关“仁之名义”的前3点分别对应于三段程颐语：

心譬如谷种，生之性便是仁也。

问仁。曰：“此在诸公自思之，将圣贤所言仁处，类聚观之，体认出来。孟子曰：‘恻隐之心，仁也。’后人遂以爱为仁。恻隐固是爱也。爱自是情，仁自是性，岂可专以爱为仁？孟子言恻隐为仁，盖为前已言‘恻隐之心，仁之端也’，既曰仁之端，则不可便谓之仁。”

盖仁是性也，孝弟是用也。¹³性中只有仁义礼智四者，几曾有孝弟来？仁主于爱，爱莫大于爱亲。

朱子认定以上数语便是“程子言仁”的基本要点，以为这是程颐对“仁之名义”的确切定义，其中最重要的便是“仁性爱情”说。程颐认为仁是性，爱是情，故以爱说仁，便会使本体之性与发用之情发生错位。这个观点反映出儒家仁学开始向本体论的论述发生转向，一方面这种新论述意在解构汉唐以来以爱释仁的解释传统，与此同时，也为重建道学模式的新仁学奠定基础。¹⁴在程颐看来，从“性体”观念出发，才是构建“仁说”的关键。而“性体”既指性之本体，同时亦与道学的本体概念“道”或“理”属于同质同层的概念，故性体概念的提出，也就意味着仁须提升至道或理的高度来重新诠释。程颐明确指出：

12 《朱子文集》卷三十二《答张敬夫·又论仁说》第13书，《朱子全书》第21册，第1411页。

13 《遗书》卷十八，《二程集》第184、182、183页。

14 关于汉儒仁说的主流观点在于以爱释仁，例如董仲舒甚至以“博爱”说仁。参见陈来：《汉代儒学对“仁”的理解及其贡献》，《船山学刊》2014年第3期。

仁即道也，百善之首也。苟能学道，则仁在其中矣。¹⁵
仁者，天下之正理也，失正理则无序而不和。

此所谓“仁即道”，显然与程颐（亦含程颢）的“性即理”这一程朱道学至上命题密切相关。既然仁是性而性是理，那么在理论上就必能推出“仁即道”的命题，这就意味着仁具有与道或理一样的本体性、实在性。正是通过这样一番重新诠释，以仁为核心内涵的性体（即仁体）才得以确立。¹⁶

其实，朱子早年从学李侗时期，便已注意到程颐“仁即理”说，他指出：“仁是心之正理，能发能用底一个端绪。”这是用“端绪”一词来表明仁是发用的根源（意近本体）。对此，李侗加以充分的肯定：“此说推护得好！”¹⁷并断言：“仁只是理，初无彼此之辨。当理而无私心，即仁矣”¹⁸。这说明李侗对“仁是心之正理”的观点是从本体论上来理解的，所以说仁与理更无彼此之分。另一方面就工夫言，“当理而私心”则表明在工夫上实现合理而无私心，即可谓之“仁”。另外，李侗还曾用“天理统体”¹⁹来指称“仁”。可见，“仁即理”可以有两个角度的讲法，一是从“百善之首”的角度讲，意谓仁是最高的道德原理；一是从“当理而无私心”的角度讲，意谓仁即道德原理的实践方式。

至于程颢，他首次提出的“仁体”²⁰概念以及《识仁篇》“学者须先识仁”的观点，既是其思想的一大标志，同时也意味着仁的问题成为道学思潮中的一大显题，对宋明儒学思想发展产生了深远的影响，特别是《识仁篇》中的“仁者，浑然与物同体”的主张，与明代阳明心学的“万物一体”论更是有着直接的渊源关系。不过在程颢自己的意识中，他很清楚“与物同体”说可以上溯至孟子的“万物皆备于我”，并坚信“同体”之仁乃是打通人己物我之隔阂、实现宇宙社会之和諧的依据，因为“与物同体”不仅有境界义，更有本体义。所以程颢特别强调“仁者，全体”、“仁，体也”²¹的观点，而此“全体”之“体”即与“仁体”同义，“体”字既非载体义亦非体认义，而是本体义。正是在仁即全体的意义上，故仁具有一体义、统摄义。这些说法后来被朱子发展为“仁包四德”说。另外程颢又强调“仁道”概念，他说：“盖不知仁道之在己，知仁道之在己而由之，乃仁也”²³。这表明“仁道”是内在于人的存在，故有必要按“仁道”去体认，便可使仁得以呈现。可见，“仁体”与“仁道”是同义词，均含本体义，强调仁作为一种“道之在己”，乃是人之所以为人的内在本质。后来朱子明确提出“仁者，人之所以为人之理也”（详下），应当与程颢

15 《遗书》卷二十二上，《二程集》第283页；《程氏粹言·论道篇》，《二程集》第1173页。

16 不过程颐并没有直接提出“仁即理”，及至弟子谢良佐才明确指出：“仁者天之理，非杜撰也。”（《朱子全书外编》第3册《上蔡语录》卷上，上海：华东师范大学出版社，2010年，第3页）这个说法显然是对程颐“仁者，天下之正理”的推论。另外，谢良佐根据程颐“仁性爱情”说，竭力反对以爱说仁（同上书，第6页），又根据程颢“麻木为不仁”的观点，力主“有知觉，识痛痒，便唤作仁”（同上书，第10页）的知觉说。这个以觉训仁的观点，一时成为程门后学的主流解释，一直影响到湖湘学派。

17 《延平答问》“壬午六月十一日书”，《朱子全书》第13册，第332页。

18 《延平答问》“辛巳二月二十四日书”，《朱子全书》第13册，第328页。

19 如：“仁字极难讲说，只看天理统体便是”（《延平答问》“壬午六月十一日书”，《朱子全书》第13册，第331页）。

20 “学者识得仁体，实有诸己，只要义理栽培”（《遗书》卷二上，《二程集》第15页）。

21 《遗书》卷二上，《二程集》第14、15页。

22 如：“仁义礼智信五者，性也。仁者全体，四者四支”（《遗书》卷二上，《二程集》第14页）。

23 《程氏外书》卷三，《二程集》第366页。

的这个思想是一脉贯通的。

当然，对程颢而言，仁既是一种本体存在，如同“与物无对”的道体一般，与此同时，仁体又是一种境界，表现为“与物同体”，故有“仁者以天地万物为一体”之说²⁴，这是说“与物同体”乃是一种仁者气象或仁者境界。达此境界者便已超越了“以己合彼”的对治，而与“万物”构成一体存在。可见，与程颐重在字义分疏的诠释思路有所不同，程颢更强调仁的两层意义：浑然一体的仁者境界义以及与物无对的仁道本体义。更重要者，在程颢看来，由仁者之境界可以展现仁体之实义。换言之，仁体之实义不是抽离于“诸己”之外的概念设定，而是真实地存在于人心之中的“体”——即“仁体”或“仁道”。

在程颢的仁说中，还有一层重要的涵义——即仁体具有感通无碍的能力，可以打通人己物我之区隔，此可称作仁的感通义。程颢喜欢以医家所言“手足痿痹为不仁”为喻，认为“此言最善名状”，盖谓描述仁的感通义最为贴切²⁵。反过来说，“痿痹”意味着全身脉络阻隔不通，恰是感通的反义词。与此相关，程颢又强调仁的“生生”义，这也是其仁说的重要特色。他说：

“天地之大德曰生”。……万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所谓仁也。人与天地一物也，而人特自小之，何耶？²⁶

这是基于易学“天地之大德曰生”的立场，以为天地万物生生之意便是“仁”的体现。于是，仁就不仅是表示伦理学的人性概念，而是宇宙论领域中的普遍概念，表明仁才是人生乃至宇宙的生命力、创造力之源泉。在这个问题上，不仅程颐有基本认同，如“生之性便是仁也”即与程颢生生谓仁之意同，而且朱子更是对此观点有所继承和发挥。及至明代心学的时代，生生、生意、生理等观念更是大行其道，几乎所有儒者都对此持有基本认同的立场。因此可以说，以生言仁几乎成了宋明儒者的共认之义。

归结而言，程颢将仁置于体、道及理的本体论视域来审视，突出仁具有本体、境界、感通、生生等方面的意义，与程颐的“仁是性”、“仁即道”、“仁即理”等观点一样，在理论上丰富和发展了儒家仁学思想。尽管历来以为二程在思想归趣上不尽一致，但有一点是可以明确的，即在仁说问题上，二程论说虽偏重不同，然基本立场并无重大差异。尤其是在以生言仁这一点上，二者是完全一致的²⁷。要之，二程仁说的基本特质也是其主要思想贡献在于：提出了由仁即性而仁即道、仁即理，乃至“仁体”、“仁道”、“识仁”等观念，赋予“仁”以本体和境界的普遍意义。既然仁即道、仁是理、生生之谓仁，那么仁就超越人性论域而进入本体论域，仁不仅是人的德性问题，也是普遍的宇宙本体问题，标志着儒家仁学的理论发展到了一个新的阶段，也就为后来朱子仁学思

24 《遗书》卷二上，《二程集》第15页。

25 “医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状。仁者，以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自不与己相干，如手足不仁，气已不贯，皆不属己。故博施济众，乃圣之功用。仁至难言，故止曰‘己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，可谓仁之方也已。’欲令如是观仁，可以得仁之体”（《遗书》卷二上，《二程集》第15页）。

26 《遗书》卷十一，《二程集》第120页。

27 程颢有“万物之生意最可观”之说，程颐则指出：“心生道也，有是心，斯具是形以生。惻隐之心，人之生道也。虽纣、跖不能无是以生”（《遗书》卷二十一下，《二程集》第274页）。又说：“道则自然生万物。……道则自然生生不息”（《遗书》卷十五，《二程集》第149页）。可见，对二程而言，“生”的问题贯穿天道、人性等论域。

想奠定了基础。

三、对“程门言仁”的批评

乾道八年（1172）朱子撰成《仁说》，在结尾处，朱子展开了对程门后学各种仁说的批评，引起了后人的议论及关注。归纳而言，主要有两点：一是“万物与我为一为仁之体”的“一体”说，一是“以心有知觉释仁之名”的“知觉”说。²⁸朱子虽未点名，但我们知道前者是指杨时，²⁹后者是指谢良佐。往上追溯，这两个观点都与程颢有关，特别后面所述“泛言同体者”的“同体”，显然暗指程颢“仁者浑然与物同体”说，在朱子的语脉中，此“同体”说与“与物为一”的“一体”说实是异名同实。朱子以为一体说只说得“无不爱”而“非仁之所以为体之真”，究为何意呢？其实，朱熹不喜境界语，在他看来，“物我为一”乃是一种境界语，唯有做到“无不爱”，才能实现“物我为一”——即泯灭物我差别相，朱熹担心按照这种说法，会使人“含糊昏缓”——即物我不分、以己为是，这是所谓“无不爱”的弊端。另一方面，知觉说则“非仁之所以得名之实”，意谓此说并不是对仁之名义的确实定义，因为“觉”属“智之端”，属于“智”一边事，故未得仁名之“实”。朱子列举了两条经典资料作为理由：一是孔子对“博施济众”的表述，可用以批评一体说；一是程颢“觉不可以训仁”之说，可证知觉说在训诂上不能成立。

关于“博施济众”与仁的关系，依朱子，“博施济众”惟有“圣人能之”，且圣人“犹有所不足于此”，故按“博施济众”的方法来“求仁”，则必导致“愈难而愈远矣”。³⁰因此，“博施济众”不是求仁之方，“能近取譬”才是求仁之方的真正落实。朱子还注意到程颢曾有“故博施济众，乃圣人之功用，仁至难言”³¹的说法，这就表明博施济众非求仁之方的观点是程颢亦能认同的。但在朱子看来，程颢的“仁者以天地万物为一体”之说，却不免与“能近取譬”的求仁之方不相契。这就涉及朱子对“万物一体”问题的理解。

一方面，朱子承认程颢的“万物一体”说在原理上是成立的，并表示了极大赞许：“明道这般说话极好”；另一方面，就在表示赞许之后，朱子紧接着又指出：“只是说得太广，学者难入”。³²故朱子编《近思录》，甚至未将《识仁篇》采纳其中，以至于晚年有所反省，以为“仁者浑然与无同体”一段“当添入《近思录》中”。³³这表明朱子的基本立场是：从道理上说，万物一体说是成立的，但从工夫上看，万物一体说却是难以适从的。质言之，朱子是将“一体”说理解成工夫熟后之境界，此境界虽高，然而却不是工夫下手处。³⁴在他看来，仁之爱“不在同体上说，自不属同体事”，仁自是“无所不爱了，方能得同体。若爱，则是自然爱，不是同体了方爱”，因此“同体”不能视作“仁爱”的前提设定。不过，朱子同时也强调：

28 以下所引《仁说》，均见《朱子文集》卷六十七，《朱子全书》第23册，第3280-3281页，不再一一出注。

29 语见《龟山先生语录》卷二《京师所闻（丙戌四月至六月）》四部丛刊续编本。

30 《论语集注·雍也》《四书章句集注》第92页。

31 另参《语类》卷三十三，第841页。

32 《语类》卷六十，第1437页。

33 “明道曰‘学者须先识仁。仁者浑然与物同体，义礼智信皆仁也’云云，极好，当添入《近思录》中”（《语类》卷九十五，第2447页）。

34 如：“与天地万物为一体，是仁之后事。惟无私，然后仁；惟仁，然后与天地万物为一体”（《语类》卷六，第117页）。

惟其同体，所以无所不爱。所以爱者，以其有此心也；所以无所不爱者，以其同体也。³⁵

这是说，仁爱的推广扩充必至于“无所不爱”而后已，而“无所不爱”之所以可能，恰是由于人人共具“仁体”，由此必可推出仁乃“同体”之存在的结论。但是朱子又坚持认为，仁与一体绝不是互相界定的关系，他说：“仁者固能与万物为一，谓万物为一为仁亦不可”。并由此判定“龟山言‘万物与我为一’云云，说亦太宽”³⁶。如同他判定程颢《识仁篇》“说得太广”一般。至此可见，朱子在理论上对“万物一体”或“一体之仁”说是持认同态度的，但他始终对“一体”说保持警惕，这就反映出朱子更注重由“分殊”而“理一”、由“下学”而“上达”的为学旨趣。

但是，与朱子判定杨时言“一体”只是“说亦太宽”不同，谢良佐之言“觉字太重，便相似说禅”³⁷，显然，“知觉”说的问题更为严重。这是由于朱子坚决站在程颢“觉是觉此理”的立场上，从而认定谢良佐所言“知觉”只是“知痛痒”之意——即生理知觉义，于是便与禅学所言知觉“无异”³⁸。上引《仁说》“张皇迫躁”一语正是指此而言，意谓不免坠入“禅障”。朱子的这类批评引发了湖湘学者如胡实（广仲，胡宏从弟）、胡大原（伯逢，胡宏从子）、吴翌（晦叔，胡宏弟子）等人的强烈不满，对此，朱子进行了辩解：“愤矫险薄，岂敢辄指上蔡而言？”，但他最终还是认定“张眉努眼”必是“说知说觉”者的弊端之表征，这是朱子的坚定看法。而所谓“张皇迫躁”或“张眉努眼”绝非泛泛之言，而是概指“狂禅”作风。³⁹在朱子看来，谢良佐的“心有知觉”说难辞其咎，因为其所谓知觉，“正谓知寒暖饱饥之类尔”，即将生理意义上的知觉作用等同于仁体，其后果必将是任由心中“知觉”为是而不必顾虑“知觉”本身是否可靠，在行为上必表现为“张皇迫躁”，在观念上必表现为“认欲为理”。

依朱子，必须这样表述：“谓仁者心有知觉则可，谓心有知觉谓之仁则不可”⁴¹。对知觉与仁做了清楚分割，其因在于“觉”只是“智之端”。同样也必须说：“仁者固能与万物为一，谓万物为一谓仁，亦不可”，明确区分一体与仁的关系，其因在于“一体”说“只是说得仁之量”而非“仁之体”⁴²。至于朱子断然判定一体说将导致“认物为己”，知觉说将导致“认欲为理”，则属于理论推断而非现实判断，即不等于说“认物为己”、“认欲为理”已然是程门后学言仁所导致的思想现实。

由上所述，朱子亦承认一体是“仁之后事”，知觉是仁之所“固有”，只是一体或知觉不能“训仁”。而朱子更关心的是工夫问题，当他将一体说界定为“仁之后事”的境界语，便意味着“仁之前事”的工夫更为重要，同样，他批评知觉说，主要是针对湖湘学所坚持的“识仁”有赖于“先

35 以上均见《语类》卷三十三，第852页。

36 《语类》卷六，第118页。

37 《语类》卷六，第118页。

38 参见《语类》卷三十三，第851页。

39 《朱子文集》卷四十二《答胡广仲》第5书，《朱子全书》第22册，第1903页。按，此书作于乾道八年（1172），据陈来《朱子书信编年考证》北京：三联书店，2007年增订本，第98页。以下朱子书信系年，均出此书，不再注明。

40 又如朱子所批评的“禅家擎拳竖拂”，亦同此意，均为宋以后狂禅之弊，参见《朱子文集》卷六十二《答甘吉甫》，《朱子全书》第24册，第2991页。按，此书作于1997年。

41 《朱子文集》卷三十二《答张敬夫·又论仁说》第14书，《朱子全书》第21册，第1413页。又如乾道九年（1173）在《答游诚之》第1书中，朱子也指出：“若以名义言之，则仁自是爱之体，觉自是知之用，界分脉络，自不相关”（《朱子文集》卷四十五，《朱子全书》第22册，第2061页）。

42 《语类》卷六，第118-119页。

察识”的工夫论观点。在朱子看来，湖湘学者的“识仁”、“察识”都建立在此心“必有所觉知，然后有地可以施功而为仁”的设定之上，对此，朱子虽肯定“此则是矣”，但是他同时又认定湖湘学者的知觉说之实质就在于主张为仁之前“苟能自省其偏，则善端已萌，此圣人指示其方，使人自得”的自省、自得说（又叫“自知自治为说”），其结果便似有两样工夫，即在“克己复礼而施为仁之功”之前，已另有“觉于天理人欲之分”的所谓“自得于仁”的察识工夫，朱子对此则有严厉批评：“不应无故而先能自觉，却于既觉之后，方始有地以施功也”⁴³。意谓若先以知觉为功，等到“自得于仁”之后，然后再“有地以施”求仁之功，这就无疑将工夫打成两橛、不相连贯，如此而谓“识仁”、讲“察识”，断无可行之理。

在朱子看来，湖湘学者坚持“以觉训仁”当与其“先察识”的工夫主张有关，而所谓“先察识”，要在察识其心之偏，并对此“自省”、“自知”、“自治”之后，便“善端已萌”，进而加以“涵养”之功，此即湖湘学所谓“体仁”工夫的进路。问题是，“自省”之主体究竟为何？朱子敏感地捕捉到这一问题，故他对湖湘学者将知觉说解释成“知仁觉仁”以便为“察识”工夫的主张提供支持的观点表示了重大质疑：如果说“心有知觉”是指“知仁觉仁”，那么，“仁本吾心之德，又将谁使知之而觉之耶？”⁴⁴也就是说，知觉之主体为“心”，而知觉之对象是“无心之德”的仁，那么其结果岂不出现“以心察心”（详后）的奇妙现象？犹如有两个心在自我搏斗。

朱子的担忧非为无故。根据庚寅（1170）朱子弟子杨方所录，朱子在读到胡宏（1102-1161）《知言》一书中“彪居正问仁一段”，发现胡宏弟子彪居正曾就“求放心”问题，向胡宏表示了“以放心求放心，可乎”的疑问，朱子立刻意识到这个疑问正是湖湘学提倡“察识涵养”不得不面对而又难以解决的问题。朱子说：

既知其放，又知求之，则此便是良心也，又何求之乎？又何必俟其良心遇事发见，而后操之乎？⁴⁵

这是说，倘若知其放心之主体是“良心”，则已不必再作“求之”之功，亦不必等待“良心”发现后再下“操存”工夫，因此也就不存在“以放心求放心”的问题。关键在于“良心”如何自我发现？然而在朱子，良心不依赖于如何发现，而有赖于通过居敬穷理的工夫，在心体未发之际加以涵养之功，若能存养得“此心常明”，则“物来自见”⁴⁶。这其实是朱子己丑之悟之后竭力主张居敬工夫的一项重要内容。

另据壬辰（1172）朱子与吴翌书，对湖湘学的“察识”说将导致以心察心的严重后果提出了更尖锐的批评：

……且心既有此过矣，又不舍此过而别以一心观之；既观之矣，而又别以一心知此观者之为仁。若以为有此三物递相看觑，则纷纭杂扰，不成道理。若谓止是一心，则顷刻之间有

43 以上参见《朱子文集》卷四十六《答胡伯逢》第3书，《朱子全书》第22册，第2149-2150页。

44 《朱子文集》卷三十二《答张钦夫·又论仁说》，《朱子全书》第21册，第1412页。

45 《语类》卷一〇一，第2593页。

46 如朱子晚年针对胡宏“如齐宣王不忍觳觫之心乃良心，当存此心”以及张栻“观过知仁，当察过心则知仁”之说，指出：“二说皆好意思，然却是寻良心与过心，也不消得。只此心常明，不为物蔽，物来自见”（《语类》卷一〇一，第2593页）。

此三用，不亦匆遽急迫之甚乎？⁴⁷

这是说，依湖湘学者的主张来看，首先是己心有过，继以一心“不舍此过而别以一心观之”，再以一心“知此观者之为仁”，朱子讽批为“三物递相看觑”、一心不免“三用”，并呵斥为“不成道理”。不过，湖湘学的察识涵养、观过体认之主张是否便如朱子所云已落入“一心三用”、“三心相觑”的怪圈，这是另一层面的问题，自当另议。⁴⁸事实上，朱子在己丑之悟之后，已经对心性论问题获得了根本的了断，认为在工夫上更须回到致知穷理、居敬涵养上来。这一观念上的转进，是朱子与湖湘学者展开仁说之辩的基础。故而在与张栻的论辩中，便尖锐指出湖湘学察识说的症结就在于“以心察心”，其后果则有可能导致“释氏擎拳竖拂、运水搬柴之说”那样的弊端——即惟以知觉运动为是，而迷失了知觉者知此理觉此事的方向，这与我们在上面看到的《仁说》一文对“知觉”说的批评如出一辙。⁴⁹至此已可断定，朱子不惟推翻了自己的“中和旧说”——即以为“良心萌蘖”“因事而发见”然后“致察而操存”⁵⁰的观点，同时也彻底摆脱了湖湘学“先察识后涵养”之观点的阴影笼罩，朱子认为“以觉训仁”不仅在训诂上犯错，更在义理上导致危害无穷，故他绝不能认同将“识仁”工夫建立在“心有知觉之谓仁”的前提之上。

须提及的是，朱子对“别以一心观之”的质疑，一方面表明他与胡宏为代表的湖湘学的“察识”说彻底决裂，同时又表明朱子在理论上非常警惕在作为意识之心之上或之外另有“一心”以作为本体之心的形上学观点，即朱子向来对心的实体化、形上化保持一种特别的警觉，特别是在“操舍存亡”的存心工夫问题上，朱子断然指出：“存者此心之存也，亡者此心之亡也，非操舍存亡之外别有心之本体也”⁵¹。这是对形上化实体之心的本心论表示了明确的反对，故在朱子的心说中并无“本心”⁵²义。朱子心论的形成，显然与仁说之辩也有相当程度的理论关联，这是需要注意的。

47 《朱子文集》卷四十二《答吴晦叔》第6书，《朱子全书》第22册，第1910-1911页。

48 其实在朱子看来，“以心察心”之弊源自胡宏的“识心”说，朱子认为心的问题不能依赖于“察识”工夫以求得解决，而须依靠即物穷理、居敬涵养这套双管齐下的工夫以祛除心中物欲之障蔽，便能实现“此心自明”的效果，他说：“如湖南五峰多说‘人要识心’，心自是个识底，却又把甚底去识此心？……故学者只要去其物欲之蔽，此心便明”（《语类》卷二十，第477页）。朱子在此虽未明言如何祛除物欲之蔽的方法，但是根据朱子的工夫理论，不难理解其所谓方法，不外乎“涵养须用敬，进学则在致知”。关于这一点，请参拙文：《格物诚意不是两事——关于朱熹工夫论思想的若干问题》，载《杭州师范大学学报》2014年第6期，又载中国人民大学书报资料中心《中国哲学》2015年第4期。

49 “若曰于事物纷至之时，精察此心之所起，则是似更于应事之外别起一念，以察此心。以心察心，烦扰益甚，且又不见事物未至时用力之要，此熹所以不能亡疑也。儒者之学，大要以穷理为先。盖凡一物有一理，须先明此，然后心之所发，轻重长短，各有准则。……若不于此先致其知，但见其所以为心者如此，识其所以为心者如此，泛然而无所准则，则其所存所发，亦何自而中于理乎？且如释氏擎拳竖拂、运水搬柴之说，岂不见此心？岂不识此心？”（《朱子文集》卷三十《与张钦夫》第2书，《朱子全书》第21册，第1313-1314页）。按，是书作于己丑（1169）。

50 《朱子文集》卷三十《与张钦夫》第3书，《朱子全书》第21册，第1315页。按，是书作于丙戌（1666），为“中和旧说”四书中的第1书。

51 《朱子文集》卷四十七《答吕子约》第10书，《朱子全书》第22册，第2183页。

52 所以朱子会说：“心是做工夫处”（《语类》卷五，第94页）。“心字只一个字母”（同上书，第91页）。另参拙文：《“心是做工夫处”——关于朱子“心论”的几个问题》，载吴震主编：《宋代新儒学的精神世界——以朱子学为中心》上海：华东师范大学出版社，2009年，第112-138页。

四，心之德、爱之理

在乾道五年（1169）己丑之悟至乾道八年（1172）的数年期间，朱子藉以清算历史上特别是程门后学的各种仁说，逐渐形成了对“仁”的一套系统看法。其中蕴含诸多方面的义理问题：一方面与其理气论有不少牵涉，另一方面也是最为主要的方面，则是与其心性论有着密不可分的关联；一方面他从天理天道的本体论角度来审视仁学问题，另一方面他更关注的则是“体仁”工夫如何可能的问题；一方面他要在字义训诂上解决何谓“仁”的名义问题，另一方面又不能仅止于此，而要在总结和继承孔孟仁学思想精神的同时，更上一层楼，从本体与工夫融会贯通的新视野来重构儒家仁学。

那么，在《仁说》中，“仁”是如何重构的呢？朱子开宗明义地指出：

天地以生物为心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以为心者也。故语心之德，虽其总摄贯通、无所不备，然一言以蔽之，则曰仁而已矣。⁵³ 请试详之。

这段话可谓是《仁说》的纲领。关于第一句“天地以生物为心”，我们准备在下一节来专门讨论，这里将集中探讨第二句“心之德”以及与此相关的“爱之理”的问题。

在“请试详之”之后，朱子用四段文字来展开论述，依次是第2段“盖天地之心”，第3段“盖仁之为道”，第4段列举了孔子的五句话来回应“此心何心”的问题，第5段采取“或曰”的方式来解答“以爱为仁”的问题，其中出现了“爱之理”三字，用以“名仁”。出于论述上的逻辑需要，我们将首先来探讨“心之德”和“爱之理”的问题。这里先将第5段的全文抄录如下：

或曰：若子之言，则程子所谓“爱，情；仁，性。不可以爱为仁”者，非欤？曰：不然。程子之所诃，以爱之发而名仁者也。吾之所论，以爱之理而名仁者也。盖所谓情性者，虽其分域之不同，然其脉络之通，各有攸属者，则曷啻判然离绝而不相管哉！吾方病夫学者诵程子之言而不求其意，遂至于判然离爱而言仁，故特论此以发明其遗意，而子顾以为异乎程子之说，不亦误哉！

朱子对问题的设定已经表明“以爱为仁”能否成立乃是问题之关键。而此设问的一个思想背景便是自程颐说出“不可以爱为仁”之后，程门后学变得谈爱色变，纷纷反对“以爱言仁”。然而在朱子看来，这是莫大误会，他认为程子所反对的只是“以爱之发而名仁者也”。言外之意难道说，“爱”还有“已发之爱”与“未发之爱”之分吗？

依朱子的看法，既非“以爱名仁”亦非“爱之未发名仁”，而必须说“爱之理”才是完整的表述，故云：“吾之所论，以爱之理而名仁者也。”这是朱子对“仁”所下的最为明确的定义性描述。⁵⁴

53 《朱子文集》卷六十七《仁说》，《朱子全书》第24册，第3279页。按，以下凡引《仁说》，见第3279-3281页，不再出注。

54 与《仁说》第一段出现的“故语心之德，虽其总摄贯通、无所不备，然一言以蔽之，则曰仁而已矣”中的“心之德”三字合并，成为朱子《论语集注》及《孟子集注》中解释仁字的著名语句。在《论语集注》中出现一次，即《论语集注》卷一《学而第一》“仁者，爱之理，心之德”（《四书章句集注》北京：中华书局，1986年，第48页），其余三次表述为“仁者，心之德”。在《孟子集注》中亦出现一次，即《孟子集注》卷一《梁惠王上》

其中的关键词是“理”。显示出朱子理学的强烈色彩，仿佛朱子是在以理释仁，如同他以理释天一般。的确，倘若仅凭这里的文字表述，或许“以理释仁”是朱子仁学的一个指向，但是严格来说，与朱子以理释天——如“天即理”——的思路不同，朱子以“爱之理”为仁，并不意味着“理”字可以用来直接规定“仁”，这是其仁学思想的一个重要特质。

至于“未发之爱”，这是涉及如何理解“爱之理”这一概念的关键。朱子在上引“以爱之理而名仁者也”之后，接着就开始讲“盖所谓情性者”的性情问题，关于这一点我们稍后再说。先来看朱子有关“未发之爱”的论述：

以名义言之，仁特爱之未发者而已。程子所谓“仁，性也；爱，情也”，又谓“仁，性也；孝弟，用也”，此可见矣。其所谓“岂可专以爱为仁”者，特谓不可指情为性耳，非谓仁之与爱了无交涉。……⁵⁵

这是从名义角度指出仁者是特指“爱之未发”而言的。接着朱子引用了程子的两段话（见上引），意在强调仁与爱分别属于性情两个不同领域，由此便可得出“仁特未发之爱”的结论。朱子之意在于指出：由于性为心之未发，情为心之已发，而仁属性、爱属情，故仁必属“爱之未发”——即情感未发状态之下的性之本体。唯有如此，一方面可以清楚区分仁与爱，不至于混淆仁性与爱情的不同，与此同时，也可说明仁并非与爱全无交涉，只是爱之情尚未发动而已。故朱子接着引用程子“岂可专以爱为仁”之说，并对此作了全新诠释：程子此说绝非主张仁与爱“全无交涉”，而是告诉我们不可混同性情——即“不可指情为性”而已。

在壬辰（1172）与张栻《论仁说》书信中，朱子又说：

……却于已发见处方下爱字，则是但知已发之为爱，而不知未发之爱之为仁也。⁵⁶

《语类》中也有不少相关表述：

仁是未发，爱是已发。

仁是爱之理，爱之仁之用。未发时，只唤做仁，仁却无形影；既发后，方唤做爱，爱却有形影。⁵⁷

所谓爱之理者，则正谓仁是未发之爱，爱是已发之仁尔。⁵⁸

这两段话更是直接用未发与已发来分指仁与爱。至此我们已经明确朱子之所以拈出“未发之爱”的概念，其旨意在于揭示“爱之理”的真正内涵。从中可见，朱子对“仁”的思考是从本体

“仁者，心之德，爱之理”（同上书，第201页），另外“仁者，心之德”的表述也有一次，见《孟子集注》卷十一《告子上》。

55 《朱子文集》卷四十六《答胡伯逢》第4书，《朱子全书》第22册，第2152页。

56 《朱子文集》卷三十二《答张钦夫·论仁说》，《朱子全书》第21册，第1409-1410页。

57 《语类》卷二十，第464、465页。

58 《语类》卷二十，第470页。该语又见戊申（1188）朱子《答周舜弼》第5书（《朱子文集》第五十，《朱子全书》第22册，第2333页）。

论角度出发的，当他将仁认定为性之本体，就势必推出“仁即理”的结论，故有“仁是理”、“仁是天理”等等，不一而足，他甚至断言：仁“只是一个浑然天理”，“仁是本有之理”⁵⁹。朱子还用体用这对概念来进行解释：

以名义言之，仁自是爱之体，觉自是智之用，本不相同。⁶⁰

“爱之体”应与“爱之理”同义，相对而言，爱则是“仁之迹”⁶¹而不是仁之体。这些说法都表明仁须置于本体领域来审视的思维特征，也是朱子对二程以来的“仁道”、“仁体”之思想的继承与拓展。按朱子的体用论思维，仁乃性之本体，性体即理，本是未发，而其所发则为情，爱作为情，必有其“体”作为依据，必是性体之发，否则便会落入肆情溺爱之结果。重要的是，仁之本身有体有用，未发之爱即仁之体——性之体，已发之爱乃仁之用——性之用。所以说：“‘仁者爱之理’，只是爱之道理。……盖仁，性也，性只是理而已。”“仁者爱之体，爱者仁之用”⁶²。这里已将何谓“爱之理”的意义说得十分清楚。壬辰朱子撰成《仁说》后，在与张栻论仁过程中又指出：

仁乃性之德而爱之本，因其性之有仁，是以其情能爱。（原注：义、礼、智亦性之德。义，恶之本；礼，逊之本；智，知之本。因性有义故情能恶，因性有礼故情能逊，因性有智故情能知，亦若此尔。）⁶³

这里“性之德”当与“心之德”同，而“爱之本”即与“爱之理”同义。与“爱之理”引发众多争议相比⁶⁴，关于“心之德”的争议却不多。大致而言，“心之德”有三层意思：

首先，仁是心中之德，换言之，仁是德之在心者。但此心有广狭两义，就狭义言，专指人心，如仁“乃恻隐之心”，此义较易理解；就广义言，则指“天地生物之心”，就“心之德”主要涵义来看，盖指心有生生之德，如“仁者，天地生物之心”，“天地之心别无可做，大德曰生，只是生物而已”⁶⁵。因此，“心之德”正是为了表明仁是天地生生之“大德”（详见后述）。

其次，关于心之德与爱之理的关系，朱子指出这两种说法的角度有所不同，前者是“专言”，后者是“偏言”。所谓“专言”与“偏言”，原是程颐的说法：“四德之元，犹五常之仁，偏言则一事，专言则包四德”⁶⁷。朱子的具体解释是：心之德是专就仁的统体而言，故称“统言”又称“统

59 以上分别见《语类》卷二十，第462页；卷六，第118、117、116页。

60 《语类》卷六，第118页。

61 “爱分明是仁之迹”（《语类》卷六，第118页）。按，这个说法只是就严格体用之分的意义上而言的，并不意味朱子是在贬斥“爱”，仁之有爱、仁不离爱，这才是朱子的固有观点，故而又有慈爱乃是仁的“本相”（同上）之说，关于这一点，详见后述。

62 《语类》卷二十，第464、466页。

63 《朱子文集》卷三十二《答张钦夫·又论仁说》，《朱子全书》第21册，第1411页。

64 朱子曾透露：“某尝说‘仁主乎爱’，仁须用‘爱’字说，被诸友四面攻道不是。吕伯恭亦云‘说得来太易了’”（《语类》卷二十，第476页）。

65 《语类》卷六十八，第1691页。

66 《语类》卷五十三，第1298页；卷六十九，第1729页。

67 《周易程氏传》卷一，《二程集》第697页。朱子引程颐此语，不一而足，如《朱子文集》卷五十八《答陈器之·问玉山讲义》，《朱子全书》第23册，第2780页。

看”，可包仁义礼智四德；爱之理则是“分言”又可称“分看”，是就仁义礼智之性的作用而言。经过这样的区分，更加明确了“心之德”是专指“仁”的基本特性，即“只是仁专此心之德”⁶⁸。不过，这种区分并不意味着仁有两种，从根本上说，“爱之理便是心之德”、“爱之理即是心之德，不是心之德了，又别有个爱之理”⁶⁹。

再其次，“心之德”是为表明仁不可直接等同于心，如同“爱非仁，爱之理是仁”一般，“心非仁，心之德是仁”⁷⁰。如所周知，孟子有“仁，人心也”之说，朱子认为孟子此言绝非定义语而是指示语，是使人由“人心”而见“仁”之“不可须臾失矣”⁷¹。换言之，所谓“仁，人心”，只不过是“要就人身上说得亲切，莫如就‘心’字说”，这表明“孟子是兼体用而言”⁷²。显然，“心之德”是对孟子“仁，人心也”的重新诠释，以免后人误将心与仁划等号。所以朱子断言“仁，人心也”只是说“仁只在人心，非以人心训仁”⁷³。

总之，朱子《仁说》以“心之德”、“爱之理”释仁，可谓是儒学史上的一项重要理论创新，其意义在于：经过朱子的这项重新诠释，仁既非心字亦非爱字可以定义，由此避免仁被理解为只是一种（道德上）感情表现，与此同时，仁又必然经由心与爱才能呈现作为人心之德、仁爱之理的意义，故又不能仅以德或理的本体观念来限定仁的意义，以避免仁的纯粹抽象化或纯粹观念化，否则的话，仁便成了“死理”了（如牟宗三、李泽厚所批判的那样）。也正由此，故朱子再三强调两层意思：心虽不可直接名仁，但又“不是心外别有仁”⁷⁴；爱虽不足以训仁，但仁又“主乎爱”。尽管德或理在朱子思想中，具有本体义而不免抽象性，然而正如上述，如果德与理脱离了心与爱，不仅不足以言仁，更是对仁的片面理解。因此，“心之德、爱之理”六字才是“仁”的整体意义的展示。

五、《仁说》的义理构架

上面提到，《仁说》第1段话是朱子仁说思想的总纲。朱子晚年回顾道：“《仁说》只说得前一截好”⁷⁵。指的便是这段文字。其中“天地生物之心”一句，无疑是核心。所谓“天地生物”原本是一种宇宙生成论表述，然而朱子却将此转化为宇宙本体论的论述，如朱子释《中庸》“天命之谓性”，其曰：“天以阴阳五行化生万物，气以成形，而理亦赋焉，犹命令也。”在天地化生万物的过程中，气是物得以构成的质料，理则由天而被赋予万物，这一过程即“天命”之过程。更重要的，“于是，人物之生因各得其所赋之理以为建顺五常之德，所谓性也”。这是说藉由被赋予的理而形

68 《语类》卷二十，第465页。

69 均见《语类》卷二十，第467页。

70 《语类》卷二十，第474页。

71 《孟子集注》卷十一《告子上》，《四书章句集注》，第333页。

72 《语类》卷二十，第475-476页。

73 《语类》卷五十九，第1406页。按，此说原是李侗之主张，壬辰朱子与何叔京书指出：“孟子之言固是忽然。……然则仁字心字亦须有分别始得。记得李先生说孟子言‘仁，人心也’，不是将心训仁字。此说最有味，试思之”（《朱子文集》卷四十《答何叔京》第30书，《朱子全书》第22册，第1841页）。

74 《语类》卷六十一，第1459页。

75 《语类》卷一〇五，第2632页。按，撰于同年而略早的《克斋记》也有“盖仁也者，天地所以生物之心”（《朱子文集》卷七十七，《朱子全书》第24册，第3709页）的说法。不过，《克斋记》于次年（1173）又有更定，故已非旧貌。

成建顺五常之德，此即是“性”。这是朱子所描述的宇宙生成及人性形成的图景。根据这里的描述，仁作为“五常之德”之一而被蕴含其中。与此不同，《仁说》却强调指出天地生物之心作为天地之心，而其“心之德”又在万物之中“总摄贯通、无所不在”，此心之德即“仁而已矣”。这是朱子《仁说》对“仁”的经典表述，显然与历史上“仁者，人也”、“仁，人心也”、“仁，性也”等等说法均不同，仁被明确地描述成“天地之心”。

《仁说》第2段“盖天地之心”从元亨利贞、春夏秋冬、仁义礼智这三个方面来论述天地之心“其德有四”的问题，提出“元无不统”、“春生之气无所不通”以及“仁无不包”的观点，认为仁在天地人整个宇宙存在当中具有首出地位，并以不同方式流行发用，如仁义礼智四德之“发用”便表现为“爱、恭、宜、别之情”，反过来说，发用之中“恻隐之心无所不贯”，所以说“仁无不包”（又称“仁包四德”）。这个观点突显了宇宙的整体性、关联性特征，强调作为天地之心的仁遍在于整个宇宙。

《仁说》第3段“盖仁之为道”，对何谓“仁”进行了说明：“盖仁之为道，乃天地生物之心即物而在。情之未发，而此体已具，情之既发，而其用不穷。诚能体而存之，则众善之长，百行之本，莫不在是。此孔门之教所以必使学者汲汲于求仁也。”其中“即物而在”、“此体已具”的说法相当重要，这是说仁之所以为仁，原因在于仁作为天地生物之心必随任何生物“而在”；另一方面，不论心之未发还是已发，仁之体“已具”而仁之用“无穷”。因此，若能做到体仁而存养之，则作为众善之长和百行之本的“仁”便无所不在。可见，“仁之为道”既是普遍存在，同时又是实践依据。

《仁说》第4段以“其言有曰”为始，援引了五句孔子语，依次是：“克己复礼为仁”、“居处恭，执事敬，与人忠”、“事亲孝，事兄弟，及物恕”、“求仁得仁”、“杀身成仁”，并指出这五句话都涉及一个根本概念，即“心”。具体而言，(1)“克己复礼”盖谓“克去己私，复乎天理”，于是，“此心之体无不在，而此心之用无不行也”；(2)“居处恭”一句“则亦所以存此心也”，意谓恭、敬、忠这三种伦理要求也无非是存养仁心之工夫；(3)“事亲孝”一句“则亦所以行此心也”，意谓孝、弟、恕这三种道德行为都是推行仁心的实践；(4)“求仁得仁”如同历史上的典故“让国而逃、谏伐而饿”那样⁷⁶，表明“为能不失乎此心”才能做到；(5)“杀身成仁”如同“欲甚于生、恶甚于死”⁷⁷一般，这是不得已而做出的道德选择，表明“为能不害乎此心也”才能做到。最后，朱子回答了“此心何心也”的问题：

此心何心也？在天地则块然生物之心，在人则温然爱人利物之心，包四德而贯四端者也。

在《仁说》的义理系统中，这段话的重要性绝不亚于“天地以生物为心”这句命题，因为这

76 “求仁得仁”，语见《论语·述而》。关于“让国而逃，谏伐而饿”，朱子释曰：“伯夷、叔齐，孤竹君之二子。其父将死，遗命立叔齐。父卒，叔齐逊伯夷。伯夷曰：‘父命也’，遂逃去。叔齐亦不立而逃之，国人立其中子。其后武王伐纣，夷、齐扣马而谏。武王灭商，夷、齐耻食周粟，去隐于首阳山，遂饿而死。……程子曰：‘伯夷、叔齐逊国而逃，谏伐而饿，终无怨悔，夫子以为贤，故知其不与辄也’”（《论语集注·述而》，《四书章句集注》第96-97页）。

77 语见《孟子·告子上》：“生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也；死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。”朱子释曰：“而欲恶有甚于生死者，乃秉彝义理之良心，是以欲生而不为苟得，恶死而有所不避也”（《孟子集注·告子上》，《四书章句集注》第332页）。

是从“块然”、“温然”、包贯这三个方面，具体阐释了何谓“天地之心”。其意大致可分三层：一是就天地言，仁象征着春意盎然、生机勃勃、化生万物的生命力，这是从宇宙论的角度，强调了仁的生生义；二是就人而言，仁表现为温然爱人、润泽万物的人文精神，这是从人文的角度，强调了仁的感通义；三是就体用而言，仁心之体足以“包四德”（仁义礼智），仁心之用足以“贯四端”（恻隐、羞恶、辞让、是非），这是从体用的角度，强调了仁的总摄义、贯通义。

概括而言，第2至第4段是从各种角度对第1段“仁说”总纲展开了详细的阐释，其核心问题无疑是：为什么说仁是“天地生物之心”？文中以“心之德”、“爱之理”对“仁”做了全新诠释。接下来，我们有必要对“天地之心”的问题再稍作详细的考察。

六，天地之心

按《仁说》，仁即天地之心。其实，“天地之心”是“天地以生物为心”的简化表述，其“生物”两字是指“人物之生”，涵指万物化生，用以解释“天地之心”。《仁说》中关于天地之心的表述大致有以下四层意思：

(1) 《仁说》第1段总纲所说：“天地以生物为心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以为心者也。”这是表示天地之心其实就是“天地以生物为心”，而在“人物之生”的过程中，人物无不禀受此天地之心，由此构成禀受者之“心”。这个表述显然是宇宙论的讲法，其重点在于强调“生”，认为整个宇宙处在生生不息的过程中，仁作为天地之心就是“生生”的体现。因此朱子常说：“仁字恐只是生意”⁷⁸。“天地之心别无可做，大德曰生，只是生物而已”⁷⁹。他甚至用“生道”来表述仁的“生意”，其曰：“仁字有生意，是言仁之生道也”⁸⁰。据此，可以断定《仁说》首句“天地以生物为心”，旨在表达“仁者，天地之心”或“仁者，天地生物之心”⁸¹这层道理。

(2) 第2段出现两次“天地之心”的表述，“盖天地之心，其德有四”以及“故论天地之心，则曰乾元坤元”，这是描述天地之心的特质。关于“其德有四”，包含天地之心和人物之心，具体指的是元亨利贞、春夏秋冬、仁义礼智。不仅如此，朱子更为强调“元无不统”、“仁无不包”的观点。这就与“乾元坤元”的表述有关。在儒家宇宙论体系中，乾坤两元是天地的象征，也是“万物资始”的根源，一切存在无不由此而发，无不以此为源头，因此“四德之体用”就根源于乾元坤元，这表明天地之心具有宇宙本体的意义，其本身是具足圆满的，包涵一切存在的要素。所谓“不待悉举而足”、“不待遍举而赅”，就是强调在所有现象中，都存在天地之心。所以说“一个物里面便有一个天地之心”⁸²。

(3) 第3段阐述了“仁道”问题，其曰：“盖仁之为道，乃天地生物之心即物而在。”所谓“即物而在”，这是从存在论的角度阐明天地之心必是一种存在，换言之，仁之道是“即物而在”的。既然是仁道，故其存在必具普遍性，而此普遍性并不脱离人伦庶物，这是由仁道“即物而在”所保证的。另一方面，就心的未发已发来看，此心未发（性），仁之体“已具”，此心已发（情），仁之用“无穷”，故可说众善百行之“本源”就在于“已具”或“而在”的仁道，而体仁工夫之依据

78 《语类》卷六，第110页。

79 《语类》卷六十九，第1729页。

80 《语类》卷六十一，第1460页。

81 《语类》卷五十三，第1298页。

82 《语类》卷二十七，第689页。

亦在于“即物而在”、“此体已具”的仁道。

(4) 最后在《仁说》第4段，朱子对天地之心有一个总结性的表述，即有关“此心何心也”的一段表述，这一点已如上述，这里从略。

归结而言，“天地之心”是对“仁”的一项重要规定，甚至可说仁直接就是天地之心，天地之心即仁心。重要的是，仁心既是普遍超越的，同时又必然在化生万物过程中“即物而在”，在情感未发之前“此体已具”。正是由“而在”、“已具”，可证仁心如同仁道、仁体一般，必是一普遍之存在，因而赋予仁以本体的意义。须指出，若从本体立论，必可得出仁即理或仁即道的结论，故朱子断言仁是“万理之原，万事之本”⁸³，然而《仁说》却以“天地之心”作为其论述的逻辑起点，这就表明朱子的解释理路明显具有宇宙本体论的特征，目的在于赋予人心之仁以宇宙本体论的依据，而其理论效果则在于：在实现心性本体化的同时，也导致心性宇宙化。这应当是朱子为何不止于以理说仁，更要将仁置于“天地之心”的论域中来加以审视的根本原因之所在。

至于“天地之心”作为概念而出现，最早见诸《周易》复卦“彖辞”：“复，其见天地之心乎？”《礼记·礼运》：“故人者，天地之心也”，两者都是耳熟能详的古老说法。前者是说，复卦之象“一阳来复”，正是“天地之心”得以展现之几；后者是说，人是天地生物之主导，而且是万物之灵。但是两者都没有具体阐明何谓天地之心，按照一般的理解，此“心”意味着某种主导力量、内在根源；它虽不是人格化的精神意识，但又如同意识具有主导力一般，能够主导万物生长的方向。朱子在解释《论语》“人能弘道”章时指出：“‘人者，天地之心’。没这人时，天地便没人管”⁸⁴。这个观点其实是宋明学者的共识。又如王阳明亦指出：“人者，天地万物之心；心者，天地万物之主也”⁸⁵。都是把“心”理解为主宰义，看作某种主导力量，认为天地须由人的参与和主导，才能使这个世界成为一有价值意义的存在，而宇宙万物之所以秩然有序而构成一关联性的有机整体，也是由于人的参与，在这个意义上说，人为天地之心。但是，宇宙世界从来不是某种外在的人格意志之下的产物，同时又不是毫无秩序可言的一团乱麻。天地生物的秩序性就是由天地之心所规定的，所以说天地之心乃是天地生物的主导。表面看，天地之心的说法是拟人化的，仿佛天地也具有人那样的“心”⁸⁶，但这个说法并不意味着“心”是某种人格化或实体化的意志或精神，人的参与和主导也并不意味着人可以宰制自然万物。

及至北宋初，欧阳修（1007-1072）对《易传》“天地之心”概念进行解释之际，明确提出了“天地以生物为心”的观点⁸⁷。朱子早在师从李侗之际，在辛巳（1161）与李侗书中既已讨论了“天地之心”的问题，朱子指出“既言‘动而生阳’，即与《复卦》一阳生而‘见天地之心’何异。窃

83 《语类》卷六，第114页。

84 《语类》卷四十五，第1165页。

85 《王阳明全集》卷六《答季明德·丙戌》上海：上海古籍出版社，1992年，第214页。

86 如张载所云：“天无心，心都在人之心”（《经学理窟·气质》，《张载集》北京：中华书局，1978年，第256页）。

87 《易童子问》，见《欧阳修全集》，北京：中国书店，1986年，第563页。按，张载、邵雍也有类似之说，这里仅以张载为例：“大抵言‘天地之心’者，天地之大德曰生，则以生物为本者，乃天地之心也。地雷见天地之心者，天地之心惟是生物，天地之大德曰生也”（《横渠易说·复卦》，《张载集》第113页）。这是根据“天地之大德曰生”的观念，以“生物”来解释天地之心，应当与二程的立场是一致的。关于张载及邵雍有关“天心”问题的讨论，详参拙著《罗汝芳评传》南京：南京大学出版社，2005年第3章第5节“天心观”；另参陈来：《仁学本体论》北京：三联书店，2014年“天心第六”。

恐‘动而生阳’，即天地之喜怒哀乐发处，于此即见天地之心；二气交感，化生万物，即人物之喜怒哀乐发处，于此即见人物之心”。⁸⁸这是就太极动静的角度来理解天地之心，以为“复卦”第六爻的“一阳爻”即意味着动，故强调天地之心于动处见的观点，这应当是承袭程颐“动则见天地之心”的观点而来，但是这里的天地之心并没有与仁联系起来。

如果说欧阳修和程颐提出“天地生物之心”的观点，其理论贡献在于以“生”解释天地之心，那么，朱子仁说的理论贡献则在于以“天地生物之心”来释“仁”。根据朱子晚年的回顾，可知其所以用“仁”来解释天地之心，意在防止一种误解：即误将“天地之心”理解为实体化的“有心”——具有某种“思虑”、“营为”的人格意志；同时，又要防止误将“天地之心”理解为空洞化的“无心”——导致天地生物的失序（如“牛生出马”之类）。《语类》载：

（朱子曰）“《易》所谓‘复，其见天地之心’，‘正大而天地之情可见’，又如何？如所说，只说得他无心处尔。若果无心，则须牛生出马，桃树上发李花，他又却自定。……心便是他个主宰处，所谓天地以生物为心。……”问：“程子谓：‘天地无心而成化，圣人有心而无为。’”曰：“这是说天地无心处。且如四时行、百物生，天地何所容心？至于圣人，则顺理而已，复何为哉！所以明道云：‘天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万事而无情。’说得最好”。⁸⁹

这里讨论了天地有心无心的问题。朱子援引程颐的“心普万物而无心”、“情顺万事而无情”，来说明天地既有心又无心的道理，反映的其实是儒家宇宙论的重要智慧。宇宙之有序则表明其自有主宰处——即有心，宇宙之生物并无思虑安排而是“合当如此”——即无心。有心者即是仁，无心者亦是仁。故关键在于，“今须要知得他有心处，又要见得他无心处”。⁹⁰不能偏执于有无的任何一端，而有无统一才是仁体的整体性。须指出，这种有无统一是本体论的说法，也是仁体的说法，故从仁体立论，便可说“仁者，天地生物之心”。

其实，从概念史的角度看，以仁者为“天地之心”，并非朱子的发明，最早见于董仲舒的说法：“天，仁也”，“仁，天心”。⁹¹陈来称其为宇宙论形态的仁体论，不同于近世宋代以后的本体论形态的仁体论，此说甚是。因为董仲舒的观点不仅是建立在气化宇宙论之基础上的，而且其所谓“天心”，实具有某种宗教性意涵，即与源自《尚书》早期中国宗教文化中的“天心”观念有关，⁹²涵指上天意志。宋代以降，“天心”转而与“天地之心”趋近，如朱子极为赞赏的邵雍（1011-1077）《冬至吟》中“天心无改移”一句，讲的便是“复卦”一阳初生的问题，显然指“天地之心”，对此，朱子的解释是确切的：“凡发生万物，都从这里起，岂不是天地之心！”⁹³

此外，张载也喜讲“天心”，如：“天本无心，及其生成万物，则须归功于天。曰：此天地之

88 《延平答问》辛巳二月书，《朱子全书》第13册，第328-329页。

89 《语类》卷一，第4页。

90 同上注。

91 《春秋繁露》卷十一王道通三第四十四，《二十二子》本，上海：上海古籍出版社，1986年，第794页；《春秋繁露》卷六俞序第十七，《二十二子》本，第780页。

92 陈来：《仁学本体论》北京：三联书店，2014年，第229-230页。

93 即《古文尚书·咸有一德》所载“克享天心，受天明命”，此“天心”之意近于《论语·尧曰》所引“汤诰”语“帝心”一词。

94 《语类》卷七十一，第1793页。按，朱子还称“康节此诗最好”。

仁也。”这可能是道学史上第一次出现以仁释天心的案例，而张载对“天心”的理解显然已经人文化，而不是指某种超越的上天意志，这由其“天本无心”以及用“生物”来解释“天心”便可得到证明。对张载而言，从人文的角度看人在宇宙中的意义，而人如何通过“大其心”以与“天心合”，便是其思想的核心关怀，故他所说的“天心”又有“熟后无心如天”⁹⁵的境界义。及至南宋胡宏，更有“仁者天地之心也”的明确说法，⁹⁶强调“仁之一义，圣学要道”，“夫圣人之道……曰仁而已”，“唯仁者为能一以贯天下之道”⁹⁷等重要观点。可见，以仁释天地之心，这是自张载及胡宏以来就已出现的主张。尽管朱子对胡宏《知言》一书屡有微词，但是在朱子的《胡子知言疑义》中并未见其对胡宏仁说有任何批评，相反他坦承《知言》一书“提掇仁字最为紧切”⁹⁸。其中应当包含胡宏的“仁者天地之心”说。

总之，从概念发生学的角度看，天心与天地之心，意自有别，及至宋代以降，天心观念的宗教性意涵逐渐减杀，而被放置在天道宇宙论的领域来重新阐释，便与“天地之心”的涵义趋近。于是，仁既是天地之心，而此仁心又可化约为天心，甚至人心与天心亦可实现贯通的观点渐渐蔚为主流，这也就是中国哲学中老生常谈的某种意义上可以说是终极问题：即天人合一如何可能？无疑地，实现人心与天心的融贯会通，其关键就在于“仁”。换言之，仁才是打通天人的依据所在。从北宋初直至南宋朱子，在形形色色的仁说思想中，之所以频繁出现“天地之心”这一主题词，并以此来规定仁，可以肯定这与宋代道学家念兹在兹的如何贯通“性与天道”、实现“尽性至命”这一核心关怀有着重大关联。正如朱子早在乾道四年（1168）所指出的那样：

盖仁也者，心之道，而人之所以尽性至命之枢要也。⁹⁹

这句话已经和盘托出“仁”在儒家思想中的重要意义。及至晚年，朱子仁学思想成熟之后，更直截了当地将天地之心与万物之心、天下之心、圣人之心贯穿起来，指出：

万物之心，便如天地之心；天下之心，便如圣人之心。天地之生万物，一个物里面便有一个天地之心；圣人于天下，一个人里面便有一个圣人之心。¹⁰⁰

此即朱子仁学的万物一体论。但有别于程颢“浑然与物同体”的仁者境界说，因为境界属工夫以后事，而朱子在此所表达的却是工夫以前既已存在的事实，因此这是一种存在论的表述。朱子的仁学观认为，天人物我之所以可以彼此贯通，关键就在于仁心，而仁心才是使所有存在构成一有意义的连续体之依据。

95 以上张载语分别见《经学理窟·气质》、《横渠易说·系辞上》、《横渠易说·系辞上》、《正蒙·大心篇》、《经学理窟·气质》，《张载集》第266、189、189、24、269页。

96 《知言·天命》，《胡宏集》北京：中华书局，1987年，第4页。

97 《与孙正孺书》、《求仁说》、《论语指南》，《胡宏集》第147、196、305页。

98 《朱子文集》卷三十《答张钦夫》第10书，《朱子全书》第21册，第1327页。尽管朱子不忘批评：“但其间亦有急于晓人而剖析太过，略于下学而推说太高者，此所以或启今日之弊”（同上）。所谓“剖析太过”、“推说太高”，概指胡宏的“察识”、“求仁”说。

99 《朱子文集》卷三十《答张钦夫》第10书，《朱子全书》第21册，第1327页。

100 《语类》卷二十七，第689-690页。

须注意的是，仁是本体，心非实体，天地之心（或圣人之心）必仁，故仁是“心之全体”¹⁰¹，然而这并不意味着心即本体，此心只是意味着“生”。朱子说得很明确：

发明“心”字，一言以蔽之，曰“生”而已。“天地之大德曰生”，人受天地之气以生，故此心必仁，仁则生矣。¹⁰²

至此我们终于可以明白朱子仁说何以从“天地之心”说起的缘由了。原来，朱子专就心之生处着眼，为证明“心必仁，仁则生”的道理，进而得出宇宙万物乃为一体的结论。对此，钱穆（1895-1990）的一句评论堪称至言：“当知从来儒家发挥仁字到此境界者，正惟朱子一人”¹⁰³。这是值得重视的论断。

七、结 语

从历史上看，孔子言仁大多是“指示”语，即孔子并不回答“仁是什么”，而是告诉人们怎么做才是“仁”，此即说，怎么做才能体现出“仁”的意义，换言之，仁的意义和价值必须在实践中得以体现，这是宋代以来诸多儒者（特别是程朱）既已注意到的现象。然而，从名义角度看，“仁者爱人”、“仁者人也”、“亲亲，仁也”等孔孟言仁，不妨可以看作是孔孟原始儒家对仁的定义性描述，尽管这种说法属于伦理学的论述，突出了人与人的关系（包含家庭与社会两个层面）这一维度的重要性。

及至宋代二程，发展出仁体、仁道、仁理、仁性等重要观念。特别是程颢的仁学思想，强调了仁的一体义、感通义、生生义。尽管程门后学以“一体”言仁等观点而遭到朱子的批评，然而程颢的仁体三义无不为朱子所继承和发展。也就是说，在仁学问题上，朱子其实与程颢并没有显出根本性的隔阂，朱子对“同体”说之所以不满，是从工夫论着眼，认为“同体”之类的境界说未免说得“太高”，但在理论上，朱子其实并不反对“万物一体”¹⁰⁴说。至于程颐，则是朱子仁学的主要源头，他的仁性爱情说、以公体仁说、心如谷种说、仁道仁理说，显示出其在理论分解上更为严密，相比之下，不是程颢的那种注重仁者气象、一体境界的“识仁”说法，而是程颐的这种严判仁字属性的理论界定，更赢得朱子的青睐。

朱子《仁说》是其仁学思想的纲领性文献，也是其仁学思想的挺立标志，尽管单以这篇文章还不足以涵盖朱子仁学的全部内涵，但其仁学的要义应当已经完备。我们以《仁说》为基础，结合朱子的其他论述，不妨可以对朱子仁学的理论构造及其思想意义作出几点归纳：

第一，既然认定孔孟言仁多是“指示”语，故而孔孟言仁所使用的“爱”、“人”或“心”等概念都不足以为仁字定名。朱子认为，仁的基本义应当是“德性”，而此德性必普遍存在于每个人的人心之中，故心不足以训仁，惟有“心之德”才符合仁的基本属性。

第二，“心之德”不仅指向人——即不仅具有伦理学的意义，更是指向整个宇宙，从而具有宇

101 《语类》卷六，第115页。

102 《语类》卷五，第85页。

103 《朱子新学案》上册《朱子学提纲》成都：巴蜀书社，1986年，第41页。

104 《近思录》虽未采录《识仁篇》“仁者浑然与物同体”一段，但已经录入与此相似的另一段话：“仁者以天地万物为一体。”

宙论的意义，而且具有“总摄贯通、无所不备”的特征，以此名“仁”，就使朱子仁论具有伦理学和宇宙论的双重意义，此“心”既是人之心，又是天地之心。若从根源上说，人之心“得夫天地之心以为心者也”，故作为“心之德”的“仁”必然是总摄贯通、普遍超越的。

第三，仁还具有本体论的意义，从体用论的角度看，仁自有体有用，故说“圣贤言仁，有专指体而言者，有包体用而言者”¹⁰⁵，就体而言，仁之体具有“无所不统”、“无所不包”、“无所不通”之特征，就用而言，仁之用则展现为义、礼、智等德行乃至众善百行，直至无穷，重要的是，“仁之为道”既是普遍超越的，同时又是“即物而在”的，即便情感尚未发动，此仁之体“已具”。这表明仁之体用相即不离，故朱子仁论是一种“体用不二”论的形态。

第四，不论就人心之仁还是就天心之仁来看，或表现为“块然生物之心”，或表现为“温然爱人利物之心”，“块然”、“温然”便是仁的本质属性，所以说慈爱是仁的“本相”，“仁是爱底道理”，仁“毕竟本是个温和之物”¹⁰⁶，因此从“仁”的角度看世界，世界不会是冷酷无情、充满争斗的，而是宇宙大和谐的显现。但是严格意义上说，爱不等同于仁，而应这样说，仁者必爱人，爱人未必是仁。所以说“仁自是爱之体”¹⁰⁷。

第五，所谓仁是爱之体，这正说明情感的发动表现为爱，是不能无缘无故、毫无来由的，用必须是体之发用，而仁体既然是“本有之理”、“浑然天理”，故仁体之发所表现的爱，也就必然是“爱之理”。所谓“爱之理”，是欲表明仁爱精神如同天下公理一般，因而具有普遍性、共通性。后人以为朱子以理释仁，减杀了仁的伦理情感的意义，这是一种误解。依朱子，慈爱既是仁的本相，也是仁体之大用，若无仁体则无大用。在这个意义上，所以说仁是爱之体。对于“爱之理”，也唯有从这个角度来理解才是善解。所以说“仁者，人之所以为人之理也”¹⁰⁸，这也是朱子为何强调“爱之理”的根本缘由所在。

综上所述，可以看出朱子仁学在继承孔孟原典儒家的仁学思想的基础上，在义理上有了更为全面深入的推演和发展，从这个意义上可以说是一种“新仁学”。其所谓“新”，主要体现为方法之新，即从方法论讲，朱子仁学显然体现出宇宙论、本体论、心性论的思维向度，从理论效果看，朱子仁学在概念名义上，对于仁与人、仁与心、仁与公、仁与爱、仁与德、仁与天等等问题做了一番正本清源的思想工作。由于这项工作必须在原典解读、概念梳理及义理诠释等多方面同时下手，从而使其所建构的仁学言说系统略显繁复，但是其宗旨是明确的，可以用朱子的四句话来总结：

仁者天地生物之心也。

仁者人之所以为人之理也。

仁者心之德爱之理。

仁者人之所以尽性至命之枢要也。

105 《语类》卷六，第115页。

106 《语类》卷六，第118、116、114页。

107 “以名义言之，仁自是爱之体”（《语类》卷六，第118页）。

108 《孟子集注·尽心下》，《四书章句集注》第367页。