

第四章 周汝登《四書宗旨》——《論語》、《孟子》部分

汝登在《論語》、《孟子》中，透過仁、禮、學、性善、修養等詮釋，展現本心良知的道德主體性，並展開落實生活的工夫要求；於此，《論語》、《孟子》中貼近生活的論述，或關於心性的討論，在汝登的詮釋下，充滿發自於至善本心的意涵。

第一節 《論語》的詮釋

《論語》一書記錄孔子與弟子、時人間的問答，承載孔子的言行事蹟，故自為儒家重要的典籍。早自漢魏時期，就已有何晏集孔安國、鄭玄、馬融等八家之說為《論語集解》，而後亦不斷有注解《論語》的書籍，足見《論語》受到重視的程度。而《論語》之所以能確立其經典資格，並發揮如此大影響力，與朱熹將之與《孟子》、《大學》、《中庸》合為「四書」密切相關，而元仁宗皇慶二年(1313)將四書定為科舉考科，更使《論語》自此以後直到清末，成為天下人必讀的儒典。身處明末的周汝登亦不外於此，在《四書》中，他對《論語》特別重視，認為《論語》能涵括六經，只要讀通《論語》就能掌握六經：「《論語》中具有六經，蓋其神也，得其神不必更讀六經，讀六經亦語語融通矣。」¹由此可見汝登對《論語》的看重，因為在《四書》中，他唯獨標舉《論語》擁有融通六經的大旨，且語句中頗有讀通《論語》就不必再讀六經的意味。汝登《四書宗旨》的篇幅也反映他對《論語》的重視，在《四書宗旨》中，《論語》部分的份量最多，足見汝登詮釋的用力。

《論語》的核心概念有「仁」、「禮」、「義」、「忠恕」、「孝弟」等，其中又以「仁」、「禮」最為重要，²「仁」是眾德之首，「禮」是孔子反覆提及的成德之要，而「仁」、「禮」亦是汝登詮釋《論語》時，談得最多也最深入的概念，故只要能

¹ 周汝登：《東越證學錄》，頁 265。

² 錢穆：「孔子與弟子論行己處世之道，最重『仁』字。」又「蓋孔子一面既重視內心之情感，而一面又重視外部之規範。孔子每每即事以論心，即心以推事，本末內外，一以貫之，並無倚輕倚重之見。……至於孔子專論外部之規範者，則曰『禮』。故曰深明孔子論人羣相處之道者，不可不究孔子之論禮。」見錢穆：《四書釋義》（臺北：臺灣學生書局，1986年第三刷），頁 76、99。

掌握汝登對「仁」、「禮」的詮解，就大致能把握住汝登《論語》學的樣貌；另外，《論語》一書充滿孔子教導弟子如何學習，指示何為好學，因此「學」成了修德入聖的必經過程與重要工夫，汝登對孔子之教的理解，反映在他如何解釋「學」的篇章上，故掌握了汝登對「學」的相關詮解，將有助於理解陽明學派如何建構其修養理論，亦對其《論語》學有更深入的瞭解。

一、論「仁」

在王陽明的思想體系中，他認為「心即理也。此心無私欲之蔽，即是天理，不須外面添一分。」³意指天下之理皆出自本然自善的心體，非外求可得的，只要此心不被私欲矇蔽，心體自然呈顯就是天理。而心體之所以能朗現天理，就在於心體之良知：「良知者，心之本體」⁴、「良知是天理之昭明靈覺處，故良知即是天理」⁵、「良知只是一個天理，自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛，便是他本體」⁶說明本心良知發見處，就是天理之朗現。陽明正是在心體良知發顯處為天理的認知下，去解釋儒家德目的內涵，他認為「事父之孝，事君之忠，交友之信，治民之仁」⁷並非外求可得，全在一心的發顯：「以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁。只在此心去人欲、存天理上用功便是。」⁸可見孝、忠、信、仁是心體良知在遇到恰當人事上，自發呈現而出的天理形態。除此之外，從這段話可以約略知道，陽明將「仁」的根源處歸於心體良知。從另一段話可以更清楚看出陽明對「仁」的理解：「孔孟之學，惟務求仁，蓋精一之傳也。而當時之弊，固已有外求之者，故子貢致疑於多學而識，而以博施濟眾為仁。夫子告之以一貫，而教以能近取譬，蓋使之求諸其心也。」⁹陽明此段話是針對《論語·雍也篇》中「如有博施於民而能濟眾，何如？」這一章¹⁰而發，陽明認為孔子的「能近取譬，可謂仁之方也已」，是在說明「仁」並

³ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁2。

⁴ 同上註，頁61。

⁵ 同上註，頁72。

⁶ 同上註，頁84。

⁷ 同上註，頁2。

⁸ 同上註，頁2。

⁹ 同上註，頁245。

¹⁰ 《論語·雍也篇》：「子貢曰：『如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？』子曰：『何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。』」見朱熹：《四書章句集注》，頁123。

非「博施濟眾」般外求可得，而在於能「使之求諸其心也」，意即陽明認為孔子的「能近取譬」，是教人要「求之於心」，這也才是求仁的方法。姑且不論如此的解釋是否符合此章原意，但透過陽明的這段解說，可以看出他對「仁」的理解。陽明主張「仁」非外求可得，因為「仁」即心體良知，必須求之於心方能體會「仁」的呈顯。

陽明除了主張「仁」的根源處是心體良知，必須求之於心方可體仁外，也以「天地萬物為一體」來說明「仁」的內涵。「仁」是孔子思想的核心，至孟子則言「萬物皆備於我」和「上下與天地同流」，此種與物感通不隔的意義，到了宋代逐漸被儒者強化，加以發揮。如張載(1020-1077)的〈西銘〉和程顥(1032-1085)的〈識仁篇〉是最具代表的文獻，顯豁了「仁者與萬物同體」的意義。此義為陽明承接並完成〈大學問〉一文，此文揭示「一體之仁」的主張，說明人人本具心之仁，仁心呈現就能感應與天地萬物為一體：

大人者，與天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人也。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也。豈惟大人，雖小人之心，亦莫不然，彼顧自小之耳。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而為一體也……見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而為一體也；是其一體之仁也，雖小人之心亦必有之。是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也，是故謂之明德。¹¹

陽明認為每個人皆有「心之仁」，都能感應天地萬物為一體，就連小人都有這「一體之仁」，因為一體之仁是「根於天命之性，而自然靈昭不昧者也」，意指此仁是根源於「良知」的。故在陽明思想中，「仁」即是「本心良知」的呈顯，能與天地萬物感通不隔。綜合以上所言，陽明是以「心之良知」來理解並說明「仁」，只要良知呈顯，就能體會萬物一體，這就是「仁」，就是「與天地萬物為一體」的「一體之仁」。

對於陽明解釋的「仁」意涵，身為陽明後學的周汝登又是如何看待？他在詮釋《論語》關於「仁」的篇章時，如何把握「仁」義？從以下論述中，將可發現

¹¹ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁968。

汝登論「仁」的基本立場與陽明相同，從「本心良知」與「萬物一體」出發，說明「仁」義；除了在大方向承繼陽明的說法之外，在詮解過程中使用的部分概念與語言，則汲取自王龍溪的思想，讓孔子的「仁」義出現豐富而獨特的內涵指涉與工夫修養。

(一)仁的內涵

1.心之所安便是仁

《論語·學而篇》：「有子曰：『其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！』」朱熹在《論語集注》的此章，提出他對「仁」最著名的解釋，即「愛之理，心之德」¹²。但周汝登在詮釋此章時，卻不贊同朱熹的注解，他提出自己的見解，透露個人理解「仁」義的傾向。他說：

《中庸》言仁者人也，《孟子》言仁，人心也。而《集註》以為愛之理，心之德，殊覺贅詞。¹³

汝登認為朱熹用「愛之理，心之德」去釋「仁」，是累贅多餘的，不如《中庸》的「仁者人也」和《孟子》的「仁，人心也」更恰當直截。雖然汝登在此章中，僅援引其他經文句來釋「仁」，並未對「仁」說解，但透過引用的文句，可看出他對「仁」涵意的詮釋角度是承繼自陽明一派，強調直截明快，用「人」、「人心」切入己身的觀念去說明「仁」義。

在《論語·子路篇》：「子曰：『剛毅、木訥，近仁。』」¹⁴的詮釋中，可以清楚看出汝登異於以往注解，特別以「心」的概念來進行詮釋。經文的意思是指有剛、毅、木、訥四種特質，就可算接近仁了。歷來對「剛、毅、木、訥」的解釋大致一樣，如何晏《論語集解》云：「剛，無欲。毅，果敢。木，質樸。訥，遲鈍。」¹⁵邢昺《論語正義》與何晏的說法一樣，只是更詳細：「仁者靜，剛無

¹² 朱熹：《四書章句集注》，頁 62。

¹³ 周汝登：《四書宗旨》，頁 283。

¹⁴ 朱熹：《四書章句集注》，頁 205。

¹⁵ [魏]何晏等集解，[宋]邢昺疏：《論語注疏》（臺北：子峰文教基金會弘毅出版社，1994 年，

欲亦靜，故剛近仁也。仁者必有勇，毅者果敢，故毅近仁也。仁者不尚華飾，木者質樸，故木近仁也。仁者其言也訥，訥者遲鈍，故訥近仁也。」¹⁶而朱熹《論語集注》則引用程頤與楊時的說法作注解，程頤的說法與何晏一樣，楊時的說法是：「剛毅則不屈於物欲，木訥則不至於外馳，故近仁。」¹⁷可見《論語集注》是融合前面諸家說法。但汝登對剛、毅、木、訥的詮釋，卻與前人不太相同，特別以「心」的角度去說明這四種特質，他說：

剛、毅、木、訥，俱以心言。剛者心不屈，毅者心不勉，木者心不外飾，訥者心不躁妄。仁則心無欲，心常運，心常靜，心常存，是以近之。¹⁸

在這段文字裡，有兩個值得注意的地方：首先，他認為剛、毅、木、訥這四種近仁特質，是指「心」的狀態，相較於何、邢、朱三家注解，標舉「心」在近仁過程的重要性；其次，他明言「仁」的內涵，是「仁則心無欲，心常運，心常靜，心常存」，與邢昺「仁者靜、仁者必有勇、仁者不尚華飾、仁者其言也訥」相較，也特別以「心」的狀態來說明「仁」的內涵，強調「仁」與「心」的密切關聯。

在詮釋過程中，以「心」來說明「仁」、界定「仁」，是汝登對「仁」的主要理解。《論語·述而篇》：「冉有曰：『夫子為衛君乎？』子貢曰：『諾。吾將問之。』入，曰：『伯夷、叔齊何人也？』曰：『古之賢人也。』曰：『怨乎？』曰：『求仁而得仁，又何怨。』出，曰：『夫子不為也。』」¹⁹對於孔子說的求仁而得仁，汝登解釋：

仁，人心也。心之所安便是仁。²⁰

認為求仁而得仁的判準在於「心安不安」，意即心安便是仁，心不安就不是仁，「仁」的成立不在外面，而在「一心之安」。相較於何晏《論語集解》：「以讓為仁豈有怨乎？」²¹和朱熹《論語集注》：「其遜國也，皆求所以合乎天理之正」²²，汝

影印[清]嘉慶二十年江西南昌府學本)，頁 565。

¹⁶ 同上註，頁 566。

¹⁷ 朱熹：《四書章句集注》，頁 205。

¹⁸ 周汝登：《四書宗旨》，頁 456。

¹⁹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 129。

²⁰ 周汝登：《四書宗旨》，頁 371。

²¹ [魏]何晏等集解，[宋]邢昺疏：《論語注疏》，頁 300。

登更強調讓國之後「心安」的心理狀態，並以此來說明「仁」，呈現心體自在的主張。此種說法同樣出現在《論語·衛靈公篇》：「子曰：『志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。』」²³這一章，汝登說：

違心就是害仁，心安就是成仁。²⁴

汝登此種「心之所安便是仁」的詮釋角度，正是立基於王陽明「良知」說之上，相信「仁」是本心良知的展現，「仁」是良知呈顯的心安狀態，若良知未顯則心非安，也就不是「仁」。正因汝登承繼陽明良知心體的概念，所以他在《論語·微子篇》：「微子去之，箕子為之奴，比干諫而死。孔子曰：『殷有三仁焉。』」中，一方面批評《論語集注》中朱熹「愛之理」²⁵詮釋，一方面又同意《論語集注》中楊時「各得其本心」²⁶的說法，並說微子、箕子、比干是「其本只是為國為民，……既忘身亦忘名，一毫意必不著，是之謂仁」²⁷此段話頗與陽明：「心體上著不得一念留滯，就如眼著不得些子塵沙。……這一念不但是私念，便好的念頭，亦著不得些子。」²⁸相似，意指不可讓心有任何私意、念頭的沾染，只要回復本心，讓良知朗朗呈現，就是「仁」了。綜合以上可知，汝登繼承了陽明「本心良知」的概念，以此概念來詮釋並界定「仁」。

2.仁者，萬物一體

汝登除了採用陽明的良知概念來詮釋仁，亦承繼其「天地萬物為一體」的觀念來說明仁的內涵。在《論語·雍也篇》：「子貢曰：『如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？』子曰：『何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。』」²⁹汝登詮釋云：

²² 朱熹：《四書章句集注》，頁 130。

²³ 朱熹：《四書章句集注》，頁 228。

²⁴ 周汝登：《四書宗旨》，頁 484。

²⁵ 朱熹：《四書章句集注》，頁 256。

²⁶ 同上註。

²⁷ 周汝登：《四書宗旨》，頁 516。

²⁸ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 124。

²⁹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 123。

立人達人就在己立己達之中，欲字貫在立人達人內，全無等待，不待擴推。註中多一及字。……程子曰：「仁者以天地萬物為一體，莫非己也。認得為己，何所不至；若不屬己，自與己不相干。如手足之不仁，氣已不貫，皆不屬己。」此註甚好。上章直截之旨，取譬章又設一方便法門，子貢言博言眾，取必於遠，夫子言近約之，於己而已矣。³⁰

汝登認為「立人達人就在己立己達之中，欲字貫在立人達人內，全無等待，不待擴推」並批評朱熹《論語集註》：「以己及人，仁者之心也」³¹中的「及」字，汝登認為己立己達後自能感應萬物，與萬物融通成一體，也就沒有「及」的必要，因為「及」顯示自己與他物是分開的，所以才要由己「及」物。從他認同程顥的話和「夫子言近約之，於己而已矣」，可以知道「立人達人就在己立己達之中，欲字貫在立人達人內，全無等待，不待擴推」，是要人用功於己，先讓自己的本心良知朗現，就可體會天地萬物一體，然後體會人我不分、人我為一，故才說立人達人就在己立己達之中，意即人、我同一，在己立己達的當下，立人達人也同時完成。由此可知，汝登是立基於「歸於己身」和「天地萬物為一體」的概念，以「立人達人就在己立己達之中」來詮釋孔子「仁」之意涵。

(二)為仁工夫

1.克己即無我，無我之我是為真我

對顏淵聖學的推崇，讓《論語·顏淵篇》：「顏淵問仁。子曰：『克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？』顏淵曰：『請問其目。』子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』顏淵曰：『回雖不敏，請事斯語矣。』」³²成為陽明學者探討成「仁」工夫的重要篇章，如鄒東廓、王龍溪、羅近溪等皆嘗對此章作過詮釋，³³汝登亦不例外。這些陽明學者在闡明

³⁰ 周汝登：《四書宗旨》，頁 362。

³¹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 123。

³² 朱熹：《四書章句集注》，頁 181-182。

³³ 林月惠：〈陽明後學的「克己復禮」解及其工夫論之意涵〉，見林月惠：《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊義與內在辯證》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008年），頁 217-275。

經文的過程中，相當程度是為反對朱熹的注解而發³⁴，如汝登在心體良知和一體之仁的基礎下，融入王龍溪「一念之微」的概念³⁵，做出從本體入手的工夫論詮釋，呈現相異於朱熹的解經路徑。其對「克己復禮」的詮釋如下：

克己即是無我，無我之我是為真我，克己之己是為真己，克己、由己，無二己也。克即相生相剋之克，水能克火而水火未嘗不相濟，火能克金而火金未嘗不相用，此下克字之妙也。己也、禮也、仁也，三者一體而異名，無有二也。天下歸仁，楊氏以為天下皆吾之度內，呂氏以為洞然八荒，皆在我聞之意。二氏之解得之而朱子不從，遵伊川以為天下稱與其仁，失之遠矣。孔門弟子顏曾而下，答問者多須於微處辨之。如告顏子問仁與告子路問君子相似，內直截漸修不同，不可不明。何以言之？克己復禮即是修己以敬，己字同，敬與禮亦同。但克己復禮當下便了，修己下加一以字便是著力。天下歸仁，百姓之安在其中矣，下亦加一以字，不似歸仁直截，此夫子因材施教也。由此推之，己決難訓作私欲，歸仁決難訓作稱其仁，至於效字尤非，安百姓豈修己之效乎？次節勿字與弗同，非禁止之謂。禮不可見，以視聽言動而顯，視聽言動即己也。……非禮勿動，動兼念慮之動而言，非全指身之動也。己字夫子未嘗輕授，告顏子始曰克己、由己，告仲弓曰己所不欲，告子路曰修己以敬，告子貢曰己立己達，曾子曰仁為己任，亦得諸夫子，他未有及此者，因其承當不得故耳。³⁶

關於「克己」的解釋，汝登透過以經解經的方式，以《論語·憲問篇》的「修己

³⁴ 朱熹《四書章句集注》，頁 182：「仁者，本心之全德也。克，勝也。己，調身之私欲也。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，而亦不能不壞於私欲。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。歸，猶與也。又言一日克己復禮，則天下之人皆與其仁，極言其效之甚速而至大也。又言為仁由己而非他人所能預，又見其機之在我而無難也。日日克之，不以為難，則私欲淨盡，天理流行，而仁不可勝用矣。程子曰：『非禮處便是私意。既是私意，如何得仁？須是克盡己私，皆歸於禮，方始是仁。』又曰：『克己復禮，則事事皆仁，故曰天下歸仁。』謝氏曰：『克己須從性偏難克處克將去。』」

³⁵ 彭國翔：「儘管在陽明的話語中我們已經可以解讀出『念』的不同義，但『念』在陽明處並未成為一個確定的概念，陽明並未經常針對『念』進行討論，只是在不同的語境下使『念』自然連帶出相關的涵義。但龍溪對陽明心中隱含的意思顯然深有體會，在通行的整部《全集》中，『一念之微』、『一念之初機』、『一念獨知之微』、『一念之良』以及『一念獨知』等圍繞『一念』的說法，至少有八十多處，其中尤以『一念之微』(或『一念入微』的說法最為頻繁。」見彭國翔：《良知學的展開—王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 129。

³⁶ 周汝登：《四書宗旨》，頁 432-434。

以敬」³⁷來說明「克己復禮」的「己」字與「修己」之「己」同，故「決難訓作私欲」；且此章的前後兩個「己」字應相同，即「克己、由己，無二己也」，若作私欲解，就會造成「為仁由己」句有難以解釋的困境。故汝登將「克己」解作「克己即是無我，無我之我是為真我，克己之己是為真己」，意指「克己」是要做到「無我」，以成就「真我、真己」，此「真我、真己」就是「即天理的心之本體」，如陽明說：「這心之本體，原只是個天理，原無非禮，這個便是汝之真己，這個真己是軀殼的主宰。」³⁸那麼，何謂「克己即是無我」？要如何「克己」方能「無我」？根據「禮不可見，以視聽言動而顯，視聽言動即己也」和「非禮勿動，動兼念慮之動而言，非全指身之動也」可知，「非禮勿視、聽、言、動」就是「克己」之意，而「非禮之動」除了指己身的視聽言動外，還包含念慮的妄動，由此可推敲出「克己」即是讓念慮在內的所有視聽言動都歸之於正，即一切念慮發動和舉動措意都合於本體良知的發用，如此之下，自然就是「復禮」，即是「仁」了，故汝登說「己也、禮也、仁也，三者一體而異名，無有二也」。簡言之，讓念慮和舉措皆導正於心體良知，在做到的當下也就「合禮體仁」，自能體會天下萬物歸於吾心內的「無我」之感。

可見汝登反對朱熹「去除私欲」的解釋角度，主張顏淵的「克己復禮」應是「直入本體」的工夫，包含克正念慮的要求和天下一體之仁的通感，此種詮釋觀點實為陽明學派的共見。汝登以「無我」釋「克己」，說明克己之後復禮、體仁的狀態，亦見於其他陽明學者的詮釋，如耿定理云：「克己者，無我也。無我則渾然天下一體矣，故曰『天下歸仁』。」³⁹許孚遠云：「一日克己復禮，則無我無人，平平蕩蕩，萬物一體，故曰天下歸仁。」⁴⁰可知汝登以「無我」說明克己之後良知作主，與天下萬物感通不隔的一體狀態，散見於陽明後學的詮釋當中。但汝登言「視聽言動即己」和「動兼念慮之動」，強調念慮的克治，則是源自王龍溪「一念之微」的概念。參照王龍溪對此章詮釋，即可發現汝登的承襲處：

視聽言動，所謂己也，非禮勿視聽言動，即是克己之功。非禮，非淫聲惡色之謂，指一念妄動而言。顏子視聽無非禮，纔動即覺，纔覺即化，不遠

³⁷ 朱熹：《四書章句集注》，頁 222。

³⁸ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 36。

³⁹ 黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》，卷三十五，頁 827。

⁴⁰ 黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》，卷四十一，頁 974-975。

而復，言動亦然。⁴¹

「仁者與物同體」。孔子告顏子為仁之功，曰「克己復禮」，克己而後能忘己，忘己則與物為體，天下皆歸於吾仁之中矣，非以效言也。克己者，修己也。視聽言動，己也，非禮勿視聽言動，所以修之也。非禮非外也，一念妄動，謂之非禮。妄復於無妄，是之謂復禮，而仁在其中矣。⁴²

相較於王龍溪的詮釋，汝登的詮釋顯得簡略概要，並未如王龍溪進行連貫仔細的論述，但仍可透過汝登提點到的概念進行比較，發現讓念慮在內的所有視聽言動都歸之於正的「克己」義，實承襲自王龍溪克正念慮的工夫論主張。

綜合言之，汝登「克己復禮」章的詮釋，是將「己」視作道德實踐的行動主體，⁴³承襲王龍溪「一念之微」的概念去詮解「克己復禮」，形成「在本體上做工夫」⁴⁴的論述，並在「一體之仁」的陽明學派共見下，以「無我」來說明克己後良知作主宰，與天下萬物感通不隔的境界。

2. 真知則仁在其中

汝登以本心良知和萬物一體的概念說明「仁」意涵，而此一意涵正決定了為仁的工夫和路徑。因為「仁」來自於本心良知的呈顯，所以工夫下手處不在他方，就在「心」上。《論語·述而篇》：「子曰：『仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。』」⁴⁵在說明汝登的詮釋之前，先看歷代如何注解此章，何晏《論語集解》云：「仁道不遠，行之即是。」⁴⁶強調「行」的重要；邢昺《論語正義》說：「仁道豈遠乎哉？我欲行仁，即斯仁至矣，是不遠也。」⁴⁷亦說明「行仁」則仁至，兩者都強調「行仁」，從實踐、履行中來得到仁。到了朱熹《論語集注》：「仁者，心之德，非在外也。放而不求，故有以為遠者；反而求之，則即此而在矣，夫豈遠

⁴¹ 吳震編校整理：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁75。

⁴² 同上，頁110。

⁴³ 林月惠：《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊嚮與內在辯證》，頁273。

⁴⁴ 同上註，頁268。

⁴⁵ 朱熹：《四書章句集注》，頁134。

⁴⁶ [魏]何晏等集解，[宋]邢昺疏：《論語注疏》，頁313。

⁴⁷ 同上註。

哉？」⁴⁸說明仁是心之德，返而求之就可得到，不同於何、邢兩人的另一種詮釋，頗似孟子的「求放心」。至於汝登則說：

仁，人心也。此心徹省收斂即是，欲一徹省收斂即自寂然便是。⁴⁹

汝登認為「仁」即「心」，此「心」既為至善心體，只要不被私欲矇蔽，讓良知自然呈顯就是「仁」；但如何保持此心純然至善、良知虛明靈覺，不為障蔽？就在於使「心」「徹省收斂」，讓心不向外逐馳，往內收束至「寂然」的狀態，就是本心良知了，「仁」亦將因之而現。與朱熹的「返而求之」相較，汝登的「此心徹省收斂」更著重在心體上直接下工夫，此種直接在心上下工夫，讓心徹省收斂以復寂然的本心狀態，實有其思想淵源，如王陽明曾以「寂然不動之體」來描述「良知」，他說：「良知即是未發之中，即是廓然大公、寂然不動之體，人人之所同具者也。」⁵⁰並教導「致」、「省察克治」等工夫，以復返、保任此良知本體；此一鍛鍊心體的工夫到了王龍溪，則愈加發展、強調，形成在「心體立根」的工夫論，⁵¹主張直入心體作工夫，就是把握良知最有效的手段。故汝登主張「此心徹省收斂」正是一種直接在心上作工夫，作為復返良知心體的方式，以達致「仁」的獲得。

汝登除了在心上做工夫以求仁外，亦有「真知則仁在其中」的說法，此說隱含的立意，同樣可溯源自王陽明的「知行合一」論。陽明在心即理、良知即心體的立基下，提出「知行合一」說，他認為：「未有知而不行者。知而不行，只是未知。聖賢教人知行，正是安復那本體。」⁵²又說：「知之真切篤實處，即是行；行之明覺精察處，即是知，知行工夫本不可離。只為後世學者分作兩截用功，失卻知行本體，故有合一並進之說。真知即所以為行，不行不足以為知。」⁵³陽明所指的「知」非知識之知，而是良知之知，或謂本體之知，若將良知擴充到底，「知」就同時包含「行」，意即良知在判斷善惡之中就含攝了實踐，知善知惡的同時也好善惡惡；若沒有「行」的實踐，此「知」就非「真知」，因此「真知即

⁴⁸ 朱熹：《四書章句集注》，頁 134。

⁴⁹ 周汝登：《四書宗旨》，頁 380。

⁵⁰ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 62。

⁵¹ 彭國翔：《良知學的開展：王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 105-114。

⁵² 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 4。

⁵³ 同上註，頁 42。

所以為行，不行不足以為知」。⁵⁴汝登在求仁工夫的解說上，頗與陽明此論的精神諳合，在《論語·衛靈公篇》：「子曰：『知及之，仁不能守之；雖得之，必失之。知及之，仁能守之。不莊以蒞之，則民不敬。知及之，仁能守之，莊以蒞之。動之不以禮，未善也。』」⁵⁵他說：

此章或重知字，或重仁字，總之真知則仁在其中，而莊與禮無一不具矣。到底微疵只是知之不真。知及之，之字何指？註言知此理，《論語》從無理字，必悟乃明，知如字，不宜作智。吾嘗有心明境驗之說，知及之，是心明然，必驗之於境；仁不能守，不莊以蒞，不動以禮，皆是境上打不過。

56

從「吾嘗有心明境驗之說，知及之，是心明然，必驗之於境」可推敲出汝登所謂的「知」是指「本心良知」，他認為讓本心良知呈顯，就是「仁」，而「莊以蒞之」和「動之以禮」也將同時達成；而仁、莊、禮無法達成，就在於「知之不真」，意即此「知」非「真知」，不是真正的本心良知。汝登最後又以「吾嘗有心明境驗之說，知及之，是心明然，必驗之於境」的自身體驗來加以說明，即「真知」是本心明然並落實於處境上，「知」與「行」同時完成。由此可見，汝登強調「真知」的重要性，「真知」而有「仁」，隨之的其他德目與行為也將含攝於內一併完成。

三、論「禮」

「禮」是維持群體生活合諧有序的憑藉，極受孔子重視，在《論語》一書，「禮」字一共出現七十五次之多⁵⁷。孔子言「禮」，除了指其儀文義外，更重視「禮之本」，根據《論語》談禮的篇章，如「子曰：『人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？』」⁵⁸可知孔子有「攝禮歸仁」的主張，⁵⁹要求「禮」之儀文必須以「仁」為基礎，符合「仁」的精神，此「禮之本」是永恆不變、不可減損，屬「禮之文」

⁵⁴ 張亨：《王陽明與致良知》（臺北：中央研究院，2002年），頁163-168。

⁵⁵ 朱熹：《四書章句集注》，頁234。

⁵⁶ 周汝登：《四書宗旨》，頁494。

⁵⁷ 姚式川：《論語體認》（臺北：東大圖書股份有限公司，1993年），頁527。

⁵⁸ 朱熹：《四書章句集注》，頁82。

⁵⁹ 勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局股份有限公司，2004年），頁118-119。

的儀文制度則可順時調整。「禮」、「仁」的密切聯結，不僅讓「仁」成為「禮」自覺性的價值根源，同時「禮」也成為進於「仁」的重要根據，而為歷來詮釋《論語》者不可輕忽的概念。

(一)禮的內涵：吾心之天則

在《論語·陽貨篇》：「宰我問：『三年之喪期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。』」子曰：『食夫稻，衣夫錦，於女安乎？』曰：『安。』『女安則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！』宰我出。子曰：『予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎？』」⁶⁰汝登說：

宰我之間，病在以禮樂以禮樂，而不知真禮樂。可壞之禮，玉帛之禮也；可崩之樂，鐘鼓之樂也。蔬水衰練一一中節，此真禮也。然後盡於人心，於人心獨無忤乎，心盡心忤，此真樂也。禮樂皆非心外，故夫子惕其心。註中反求諸心極是。先王緣人心而制禮，三年之喪皆因心而定，不甘、不樂、不安皆提省其心，與孟子睨而不視、其顛有泚之提省同一旨也。末節言予之不仁，心不安處是仁，安則不仁，心死之謂也。⁶¹

玉帛、鐘鼓是外在儀文，可更損變異，故為「禮之文」，非「禮之本」，宰我並不瞭解此一分別，遂有減短喪期以保外在儀文的想法，因此汝登言其不懂「真禮樂」，指出禮樂的真正根源在於「人心」，即「禮樂皆非心外」，禮樂是為了承載、調度人心的所感所應而產生，使人心的情感在禮樂的調節下能適度地表現出來，因此「先王緣人心而制禮，三年之喪皆因心而定」。是故禮樂是為了人心而生、為人心而有，是為了安頓人心最細微處「安與不安」的情感，而此正是「良知發顯」處及「仁」之所在。認為「禮樂」源於「人心」的汝登遂言：「至禮至樂在吾心，宰我當求之真心，故孔子以其心不安處覺之。」⁶²

⁶⁰ 朱熹：《四書章句集注》，頁 253。

⁶¹ 周汝登：《四書宗旨》，頁 513-514。

⁶² 周汝登：《東越證學錄》，頁 178。

在《論語·泰伯篇》：「子曰：『恭而無禮則勞，慎而無禮則憊，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺。則民不偷。』」⁶³此章說明「禮」的重要性。汝登詮釋云：

禮者，吾心之天則，節文其外著者耳。註中專言節文，失其本矣。⁶⁴

指出「禮」是「吾心之天則」，意指「禮」並非僅是外顯的儀文節度而已，它有其內在根源和基礎，即「吾心」、「良知」，「禮」是根據本心良知而表現於外的儀文，故為「吾心之天則」。汝登對「禮」內在根源於「吾心」的重視，讓他不滿朱子《集注》：「無禮則無節文，故有四者之弊」⁶⁵的說法，認為「專言節文，失其本矣」，批評朱子僅論「禮」的表面「節文」義，而未言「禮之本」。事實上，朱子並非沒有談論「禮之本」，他亦有在其他論「禮」篇章中談及，因此汝登批評朱注的真意，其實是為了要突顯「禮之本在於吾心」的論點，而此一詮釋側種面向的差異，正導因於各自不同的思想型態。

此一思想型態差異造成不同詮釋的例子，如《論語·子罕篇》：「子曰：『麻冕，禮也；今也純，儉。吾從眾。拜下，禮也；今拜乎上，泰也。雖違眾，吾從下。』」⁶⁶此章說明孔子面對禮俗之變，有可從與不可從處。汝登詮釋云：

禮與其奢也，寧儉，儉則可從；泰則越禮，是何可徇。總以禮為衡，禮本于心而已。⁶⁷

從眾與否在於「儉」、「泰」，而儉、泰的判斷則依於是否合「禮」，至於是否合禮則本於「心」，換言之，孔子從眾是因其「儉」，違眾是因其「泰」，判斷儉、泰的標準則在於是否合「禮(古禮)」，而汝登言「禮本于心」，則指出進行是否合禮的判斷主體就是「心」，此「心」即「本心良知」，意即本心良知能判斷合禮或不合禮，說明了「禮」的內在根源在「本心」。另一方面，朱子在《集注》中引程頤之語進行說明：「君子處世，事之無害於義者，從俗可也；害於義，則不可從

⁶³ 朱熹：《四書章句集注》，頁 138。

⁶⁴ 周汝登：《四書宗旨》，頁 387。

⁶⁵ 朱熹：《四書章句集注》，頁 138。

⁶⁶ 朱熹：《四書章句集注》，頁 147-148。

⁶⁷ 周汝登：《四書宗旨》，頁 400。

也。」⁶⁸朱子認為判斷是否合「禮」的依據在於「義」，即「禮以義為本」，與汝登「禮以心為本」大相逕庭，不僅顯示思想型態決定詮釋內容，也透露晚明學者企圖在朱子《論語集注》之外，透過心學路徑重新架構古代儒學經典，以取得良知之說為儒學正脈的合理性。

(二)踐禮工夫：歸之於己約

《論語》的「博文約禮」章是探討孔門「禮」說的重要篇章，陽明學者對顏淵的推崇，讓此章成為關注的焦點，如王陽明、王龍溪、羅近溪等人皆對此章做過詮解，周汝登亦不例外。

在《論語》中，有兩處談到「博文約禮」，一在〈雍也篇〉，一在〈子罕篇〉。《論語·雍也篇》：「子曰：『君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！』」⁶⁹汝登詮釋云：

顏子博我以文，約我以禮，遂有卓爾之見，全重我字。此且云博學於文，約之以禮，則僅可以弗畔而已。此陸象山入微之見，朱註與程註皆不及也。

70

汝登認為〈子罕篇〉中顏淵的「博我以文，約我以禮」比「博學於文，約之以禮」更高明洞然之處，在於道出「我」字，而《論語集注》中朱子、程顥之說所以不及，就在於未比較兩章而看出「我」字是關鍵。在詮釋過程中，汝登未對「博文約禮」的概念進行說明，反而關注於「僅可以弗畔而已」和〈子罕篇〉中「如有所立卓爾」的差異原因，提出造成此差異的關鍵處在「我」字。選擇以此差異點進行詮釋，突出「我」字的重要，顯示汝登對「我」字特別關注，如他自己所言：

《論語》一書，將孔子言吾字、我字處類觀之，甚妙！如曰五十有五而志於學，曰何有于我，曰是吾憂也等，不知凡幾見于篇，其精神全歸自身，此是旨要。門弟子惟顏子博我約我，曾子吾省吾身，戚離開吾斯未信，得

⁶⁸ 朱熹：《四書章句集注》，頁 148。

⁶⁹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 122。

⁷⁰ 周汝登：《四書宗旨》，頁 359。

夫子之旨。⁷¹

指出在《論語》一書中，理解孔子思想的關鍵處是「吾」字、「我」字，汝登認為吾字、我字的精神在教人「全歸自身」，是為孔子思想的精要處。

汝登正以返歸自身的角度切入，對〈子罕篇〉：「顏淵喟然歎曰：『仰之彌高，鑽之彌堅；瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。』」⁷²進行詮釋：

劈空說起，劈空發嘆，仰鑽瞻忽不知是何物，文禮亦是假名，博約亦是假法，故謂之誘。欲罷不能若有所持循，而既竭吾才，則又罄盡無餘。如立卓爾若異于仰鑽之恍惚，而從之末由，畢竟無門徑之可。即夫子稱之曰回也履空，其以是與。註中以道為夫子之道，大謬。此顏子自做窮理盡性至命工夫，特未得明師指授，故未有得處，然必有此一假工夫，然後可領博約之教也。如以為夫子之道，則窮理豈窮夫子之理，盡性豈盡夫子之性，至命豈至夫子之命哉？仰鑽瞻忽太銳，夫子乃有循循之教，復禮之訓，而歸之於己約也。視聽言動，文也，而天下之變盡於此，博也。博約無有先後，而胡氏添出先後二句，害道殊甚。蓋禮即在文之中，即博即約，無有二致，無有等待也。侯氏曰：『博我以文，致知格物也。約我以禮，克己復禮也。』信如此解則是大學教人處，少了約禮工夫；顏子問仁處，少了博文工夫矣，不通之甚何以入於集註。既竭吾才，竭字竭盡而無餘，博約無所施之矣。前說個誘字原是黃葉止兒啼，不是真實故耳。卓爾處，胡氏註作見夫子所立之卓然，字字說向外去，宋儒之見解大謬。⁷³

汝登運用佛家概念「黃葉止兒啼」說明「仰鑽瞻忽」和「博文約禮」並非真實或最終目的，而是孔子「誘導」顏淵進入「歸之於己約」的「手段」，所以它們是「假名」、「假法」。既然如此，就沒有一個客觀地放在那裡、作為追尋的「夫子之道」，因為孔子是教導顏淵在「做窮理盡性至命工夫」之際，體會「博約之教」以歸返自身。關於「博約之教」，汝登援引《論語·顏淵篇》的「視聽言動」來

⁷¹ 周汝登：《東越證學錄》，頁 313-314。

⁷² 朱熹：《四書章句集注》，頁 150。

⁷³ 周汝登：《四書宗旨》，頁 404-406。

解釋「文」，意指「文」是「一己的視聽言動」，代表自身。「天下之變盡於此，博也」，說明天下萬事萬物都不出於一己之身，而一己之身所以能含括天下萬事萬物，就在於有「禮」作根本，即「禮在文之中」，此禮本於心體良知，為良知的顯露，因此一己之身所以能含括天下萬物，就在於「本心良知」的作用。故「約我以禮」是用「禮」、用「本心良知」來歸約己身，意即將己身收約於「禮」，收歸於「本心良知」中。如此一來，「博我以文」和「約我以禮」就為一事，「即博即約，無有二致，無有等待」，能在天下萬事萬物之中體會到本心良知的作用，將天下萬事萬物收歸於一己的良知中。總括而論，在汝登的詮釋下，顏淵「博我以文，約我以禮」的自白，成為一種歸於己約、返歸自身的工夫，「博我以文」是指天下萬物萬物都不出一己之身，而一己之身所以能含容天下萬事萬物就在於能「約我以禮」，即以本心良知作根本來體證一切。透過汝登的詮釋，相較於朱子《論語集注》引侯仲良：「博我以文，致知格物也。約我以禮，克己復禮也。」⁷⁴和程頤：「聖人教人，惟此二事而已。」⁷⁵，以及胡寅「惟夫子循循善誘，先博我以文，使我知古今，達事變；然後約我以禮，使我尊所聞，行所知。」⁷⁶，「文」、「禮」不再是外於自身的學習、約束性行為，而是返向自身、歸於己心的內向性體證；「博」、「約」也不再是分開的「二事」，有前後之分的「教之序」⁷⁷，而是「即博即約，無有二致」，即反歸自身，透過己心良知，瞭解天下萬事萬物不出一己之本心良知，體會「己也、禮也、仁也，三者一體而異名，無有二也」的終極道理。

在整體詮釋的大方向上，汝登採取「歸之於己約」的詮釋角度，與王陽明、王龍溪、羅近溪的「博文約禮」說，並無太大差異。如王陽明云：「及聞夫子博約之訓，既竭吾才以求之，然後知天下之事雖千變萬化，而皆不出此心之一理。」⁷⁸王龍溪：「及領夫子循循博約之教，使之反身而求，不求之道而求。」⁷⁹羅近溪說：「信其有諸己，卻是反求諸身，所以文博我之文，禮約我之禮。」⁸⁰但在詮釋細節上，如對「文」、「禮」的解說，汝登的說解則有趨於簡易的傾向，且在「文」、「博我以文」的詮釋意涵上，似與羅近溪之說較接近。王陽明對「文」、「禮」的

⁷⁴ 朱熹：《四書章句集注》，頁 151。

⁷⁵ 同上註。

⁷⁶ 同上註。

⁷⁷ 朱熹：「博文約禮，教之序也。言夫子道雖高妙，而教人有序也。」《四書章句集注》，頁 151。

⁷⁸ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 267。

⁷⁹ 吳震編校整理：《王畿集》，頁 74。

⁸⁰ 方祖猷等編校整理：《羅汝芳集》（南京：鳳凰出版社，2007 年），頁 338。

說明如下：

夫禮者，天理也。天命之性具於吾心，其渾然全體之中，而條理節目森然畢具，是故謂之天理。天理之條理謂之禮。是禮也，其發見於外，則有五常百行，酬酢變化，語默動靜，升降周旋，隆殺厚薄之屬；宣之於言而成章，措之於為而成行，書之於冊而成訓；炳然蔚然，其條理節目之繁，至於不可窮詰，是皆所謂文也。是文也者，禮之見於外者也；禮也者，文之存於中者也。文，顯而可見之禮；禮，微而難見之文。是所謂體用一源，而顯微無間者也。……求盡其條理節目焉者，博文也；求盡吾心之天理焉者，約禮也。文散於事而萬殊者也，故曰博；禮根於心而一本者也，故曰約。⁸¹

陽明詮釋「文」、「禮」的說法，大致為王龍溪承繼：「道之可見謂之文，文散於萬故曰博。……其不可見，謂之禮，禮原於一，故曰約。」⁸²反觀汝登對文、禮的詮釋：「夫子乃有循循之教，復禮之訓，而歸之於己約也。視聽言動，文也，而天下之變盡於此，博也。博約無有先後……蓋禮即在文之中，即博即約，無有二致，無有等待也。」顯得較為簡約。而汝登以「視聽言動」釋「文」，言「視聽言動，文也，而天下之變盡於此，博也」，故「博我以文」意指天下之變不出於此身之視聽言動，此與陽明、龍溪之說不太相同，反而較接近羅汝芳的說法。汝芳云：

博約皆須知行並進，切不可分先後也。看他兩個「我」字，最是顏子得力處。蓋顏子氣魄甚大，當初用功，即仰鑽瞻忽，處處要到，卻不知得處處皆我知體貫徹。故曰「萬物皆備於我」，則文、禮自可充塞天地矣，我體何如其博耶？然反身而誠，則便『克己復禮，而天下歸仁』矣，我體何如其約耶？博是我之文博處，約是我之禮約處，便自欲罷不能，而樂莫大焉者矣。⁸³

⁸¹ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 266-267。

⁸² 吳震編校整理：《王畿集》，頁 74。

⁸³ 方祖猷等編校整理：《羅汝芳集》，頁 338。

其「故曰萬物皆備於我，則文、禮自可充塞天地矣，我體何如其博耶」的說解，以「萬物」與「我」的角度去理解「博我以文」的意涵，遂體現由我而及於萬物的進程。

整體而言，汝登在「博我以文，約我以禮」的詮釋上，承繼王陽明的本心良知說，以「歸之於己約」的角度進行詮釋，但在詮釋過程中，對「文、禮」概念的說解趨向簡約，不似二王之說細密；在「博我以文」的理解上，則近於羅汝芳「我體何如其博」之說，以「視聽言動，文也」和「天下之變盡於此，博也」，說明天下萬事萬物不出於一己之身。由此可知，汝登是不同程度地承襲三人之說，加以融合以詮釋「博文約禮」，但其詮釋成果仍不離本心良知的基調，以「歸之於己約」作為踐禮工夫的核心內容。

四、論「學」

王陽明認為「學」不在外求，而在保存心體之良知。「學」的真意就在明白心即理而求此心，因此讀四書五經，並非在文義上求索，而是要能反歸自心，在心上體證。故對弟子的詢問：「看書不能明，如何？」他答道：

此只是在文義上穿求，故不明如此。又不如為舊時學問，他到看得多解得去。只是他為學雖極解得明曉，亦終身無得。須於心體上用功，凡明不得，行不去，須反在自心上體當即可通。蓋四書、五經不過說這心體，這心體即所謂道。心體明即是道明，更無二，此是為學頭腦處。⁸⁴

另外，對《論語·述而篇》：「子曰：『我非生而知之者，好古，敏以求之者也。』」⁸⁵中的「好古敏求」，陽明亦作出相似解釋：

「好古敏求」者，好古人之學而敏求此心之理耳。心即理也；學者，學此心也；求者，求此心也。孟子云：「學問知道無他，求其放心而已矣。」非若後世廣記博誦古人之言詞，以為好古，而汲汲然惟以求功名利達之具

⁸⁴ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 14-15。

⁸⁵ 朱熹：《四書章句集注》，頁 131。

於外者也。⁸⁶

陽明指出「心體明即是道明」，主張「學此心、求此心」，是因為「心即理」，此心俱足眾理，只要不被私欲遮蔽，讓心體良知明朗、存有天理，經書上的道理自然能契合於心，古人之學亦將明白通達、瞭然於心。故陽明認為「求此心」、「求心之理」乃是「學」的第一義，在文字章句上尋求，下工夫於廣記博誦上，皆非「學」的真意，所以反對「聞見之知」，主張「良知之學」。此一觀點為弟子後學所遵循，周汝登在詮釋《論語》時，便以此觀點來解說「學」的意涵。

(一)學的內涵：德性之知

在《論語·學而篇》：「子夏曰：『賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣。』」⁸⁷汝登詮釋云：

此子夏明實學，與上章夫子之言相合。潛溪宋氏曰：『此章當以學字為主』是子夏戒人務章句之學，而勉人務實勝之學。……子夏示人以為學之本，而吳氏反謂廢學之弊，非惟不足明道，亦且有病於心，所宜深戒也。游氏之言極為透徹，何以置之圈外。⁸⁸

文中吳氏是指《論語集注》所引吳棫的說法：「子夏之言，其意善矣。然辭氣之間，抑揚太過，其流之弊，將或至於廢學。」⁸⁹汝登批評此說，認為吳氏不明為學之本不在章句之間，而在人倫相處之際，這才是孔門「實學」。而在《論語·子張篇》：「子夏曰：『百工居肆以成其事，君子學以致其道。』」⁹⁰的詮釋中，汝登亦指出「學」是為了致道，而非僅學習聞見之知而已：

百工欲成事故居肆，肆非吾之家舍。君子欲致道故務學，學非徒侈聞見而

⁸⁶ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 51。

⁸⁷ 朱熹：《四書章句集注》，頁 64。

⁸⁸ 周汝登：《四書宗旨》，頁 286-287。

⁸⁹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 64。

⁹⁰ 朱熹：《四書章句集注》，頁 264。

已也。故有務學之名而不知致道，猶百工居肆而不成事也。⁹¹

以上詮釋顯示汝登如何看待「學」的內容，他認為「學」並不是章句之學或聞見之知，「學」的內涵應是與人倫相關的「實學」，且「學」的目的是為了致道。故在詮釋《論語·公冶長篇》：「子曰：『十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。』」⁹²時，汝登強調孔子的「好學」是指努力「全此忠信」，而非另有其他好學內容，汝登云：

昔之好學以力行，後世之好學以記誦。若以記誦詞章為好學，則今之勝古遠矣。夫子稱回之好學在不遷怒、不貳過，則夫子所謂丘之好學亦可推矣，要之只是全此忠信，無以加也。⁹³

根據孔子稱讚顏淵不遷怒、不貳過的事情上看，孔子重視的是發自德性的行為，故其自稱的「好學」，絕不是章句記誦之類，而是「全此忠信」的努力，亦即人人皆有忠信之心，但孔子比他人更努力於保全、存養此忠信之心。此一詮釋與王龍溪的說法幾近一樣，龍溪說：「孔門之學，惟在主忠信。好學是保任忠信工夫。若忠信之外，更有調窮理之學，是二之也。」⁹⁴汝登、龍溪此種強調德性之知的詮釋說法，實承繼自王陽明的學說，有其「心即理」、「良知說」的基礎。因此，在《論語·雍也篇》：「哀公問：『弟子孰為好學？』孔子對曰：『有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣！今也則亡。未聞好學者也。』」⁹⁵汝登以「心」的角度解釋「不遷怒，不貳過」，他說：

觀此則聖門之學可知。故程子亦以記誦文辭為非也，不遷不貳皆指心言，怒在於物，心不因之而動，遷即動矣；有過隨改而已，心不因之而歉；為之掩匿，為之怙終，或為之追悔，過上加過，是為貳矣。怒而不遷則一切喜樂哀苦可知，過而不貳則一切利害得失可知。故曰顏子之心常定，顏子

⁹¹ 周汝登：《四書宗旨》，頁 522-523。

⁹² 朱熹：《四書章句集注》，頁 112。

⁹³ 周汝登：《四書宗旨》，頁 344-345。

⁹⁴ 吳震編校整理：《王畿集》，頁 73。

⁹⁵ 朱熹：《四書章句集注》，頁 113。

之心惟一。⁹⁶

指出「聖門之學」就在「不遷怒，不貳過」中，而此不遷怒、不貳過是指「心」的狀態，意指心不隨怒氣而動，亦不為過錯遮掩，能隨過而改。而顏淵之所以能做到如此，就在於保任其心體良知，讓其心常定惟一而不遷不貳。汝登此一詮釋，與王龍溪的說法很相似，龍溪說：「顏子一生好學，只有『不遷怒、不貳過』六箇字，此是孔門第一等學術」⁹⁷、「遷與止對，貳與一對。顏子心常止，怒即旋釋，故能不遷，猶無怒也。心常一，過即旋改，故能不貳，猶無過也。」⁹⁸

總論而知，王陽明反對聞見之知，倡導「只存得此心常見在，便是學」⁹⁹的主張，乃王龍溪、周汝登一路承繼下來，在心即理、心體良知的學說基礎上，反對章句之學、聞見之知，主張「學」的內涵應是德性之知，而此德性之知的根源就在此心，故工夫落實處自然不在外處，就在心上，為學上應返歸自心做工夫。

(二)為學工夫：心參境驗

既然「學」的內容是德性之知，而根源處在此心，故為學工夫就是從此心入手。汝登詮釋《論語·里仁篇》：「子曰：『君子欲訥於言而敏於行。』」¹⁰⁰云：

欲字總在心上。訥言是欲此心之收斂，敏行是欲此心之奮迅，總之治心，不是用力於言行。¹⁰¹

說明君子的「訥言敏行」是指「心」的狀態而言，即心之收斂或心之奮迅，非指言語或行動。汝登以「心」的角度進行詮解，與邢昺《論語正義》：「此章慎言貴行也。」¹⁰²和朱熹《論語集注》引謝良佐之說：「放言易，故欲訥；力行難，故欲敏。」¹⁰³直接以字面之言語、行動義進行理解不同，顯示汝登在心上下工夫

⁹⁶ 周汝登：《四書宗旨》，頁 346。

⁹⁷ 吳震編校整理：《王畿集》，頁 162。

⁹⁸ 吳震編校整理：《王畿集》，頁 168。

⁹⁹ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 24。

¹⁰⁰ 朱熹：《四書章句集注》，頁 99。

¹⁰¹ 周汝登：《四書宗旨》，頁 332。

¹⁰² [魏]何晏等集解，[宋]邢昺疏：《論語注疏》，頁 193。

¹⁰³ 朱熹：《四書章句集注》，頁 99。

的立場與主張。除了直接把握心體外，亦要透過外在對象時時反觀自身、自心，使之切於身心。如汝登詮釋《論語·述而篇》：「子曰：『三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。』」¹⁰⁴云：「隨時隨處隨人，無不反觀歸身。」¹⁰⁵強調反觀自省的重要。在詮釋《論語·子罕篇》：「子曰：『法語之言，能無從乎？改之為貴。巽與之言，能無說乎？繹之為貴。說而不繹，從而不改，吾末如之何也已矣。』」¹⁰⁶云：

一切語言皆當著歸身心。改者，體之於身；繹者，會之於心。不繹不改者，純是口耳，不切身心。¹⁰⁷

強調用己身心去實踐言語的重要性。可見汝登相當強調用己心、己身去體驗、落實聖賢所說的一切道理，因為這些道理所指涉的實踐主體就是己心、己身，即「聖賢立言處，凡曰性曰命曰才曰情等，以至種種百千名目，皆是一心之別號；聖賢設做工夫處，如六經論孟中種種百千方便，皆只為此一心而設」¹⁰⁸因此「學問不可懸空立論，須於言下體入自身，……密密自察，方有下落。」¹⁰⁹而返歸自身自心，體悟聖賢道理後，還須於人情事物上磨練，能通過現實境遇的考驗，方可謂學有所成，為學工夫才算完備，故汝登在詮釋「學而章」時，提出為學工夫的重要主張，即「心參境驗」。汝登詮釋《論語·里仁篇》：「子曰：『學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不愠，不亦君子乎？』」¹¹⁰云：

《論語》首揭時字，與孟子聖之時，時字，無有二也。象山陸子曰：「《論語》中多有無頭柄的說話，如學而時習之，不知言所習者何事。」慈湖楊子曰：「學者多疑所習者必有其說。吁！使所習之有說，則必不能時習矣。」使所習有說，則必有意，意作必有時而息，至於息則非時習也，惟其無意也，故能時而習。或者又曰：「孔子言入則孝、出則弟若斯之類所習之說。」是又未識所謂孝弟者矣。子之事親時，愛敬之心自生不知所以然，使作意

¹⁰⁴ 朱熹：《四書章句集注》，頁 132。

¹⁰⁵ 周汝登：《四書宗旨》，頁 375。

¹⁰⁶ 朱熹：《四書章句集注》，頁 155。

¹⁰⁷ 周汝登：《四書宗旨》，頁 413。

¹⁰⁸ 周汝登：《東越證學錄》，頁 148。

¹⁰⁹ 周汝登：《東越證學錄》，頁 321。

¹¹⁰ 朱熹：《四書章句集注》，頁 61。

曰：「吾將以學為孝也。」則亦偽而已矣。……註中如齋如尸俱說在外，時習在心……《白虎通》曰：「學者，覺也。覺悟所未知也。」知學是覺，則知時習是常覺。……朋友之樂，與孟子所言得天下英才而教育之樂同。……吾論學每有心參境驗之旨，首一節是心參，次二節是境驗，朋友之樂是順境，不知不慍是逆境，境上打得過，時習之學始真、德始成，故以君子許之。¹¹¹

汝登引述《白虎通》之說，釋「學」為「覺」，「時習」就是「常覺」，而常覺的主體是「心」，故「時習在心」；要使心能「時習」，不間斷、不休止，重點就在「無意」，意指心所習、所覺為何事，是不可言說意指的，因為一旦說出來、指出來，就有一個對象在那裡，就會「有意為之」，既然「有意」，就有刻意為之、強意作為的可能，而非出於自然而地做去，非出於自然的作為，當然就有停息的可能；故汝登認為「時習」就是依循心體良知自然做去，由心體驗之，非刻意為之，猶如子女孝順父母，是發自內心的至情，出於自然的行為，並非學習而來的刻意作為。因此惟有「無意」方能「時習」，不會有休止的可能。接著汝登以「心參境驗」來詮釋此章，他認為「學而時習之，不亦說乎」是一種心體工夫，當此心「時習至說」的狀態，在遇到「有朋自遠方來」和「人不知」的情境時，自然會有「不亦樂乎」和「不慍，不亦君子乎」的表現和反應；也惟有在實際情境中做到如此，方可謂「時習之學始真、德始成」。

由此可見，汝登的為學工夫，並非只純粹在心體上下工夫，還要求在實際生活中進行體證，亦即除了「心參」的體悟外，還必須有「境驗」的檢證，兩者同時做到，方可謂為學工夫的落實與完成。若在人情事物上無法落實此心的體悟，無法將此心體悟應用於實際生活中以成就事物，就不是徹底的為學工夫，亦未達成「學」的真意。故汝登的「心參境驗」是在心體工夫之外，指出一條落實路徑，將聖賢道理、己心、實際生活三者聯結起來，做到「解在經者，實體之身；出在口者，實驗之境」¹¹²的境界，瞭解「此學別無下手，只在人情事變得力，人情事變上一毫不到，即是學之虧欠」¹¹³。

¹¹¹ 周汝登：《四書宗旨》，頁 281-282。

¹¹² 周汝登：《東越證學錄》，頁 876-877。

¹¹³ 周汝登：《東越證學錄》，頁 839。

透過周汝登的《論語》詮釋研究，可以瞭解其如何理解、體證「仁」、「禮」、「學」三個孔門核心概念。首先，在「仁」概念的理解上，是透過王陽明的「本心良知」和「天地萬物一體」來界定「仁」的內涵；在「克己復禮」的詮釋上，運用王龍溪的「一念之微」概念，闡明「克己」之義，形成在心體上做工夫的論述；主張直接復返心體良知，掌握「真知」則「仁」就在其中。其次，在「禮」概念的理解上，以「本心良知」作為「禮」的根源；在「博文約禮」的詮釋上，以「歸之於己約」作為踐禮工夫的核心內容，但在「博我以文」的細部理解上，則接近羅汝芳的說法。最後，在「學」概念的理解上，承繼王陽明反對聞見之知，主張德性之知的看法去定義「學」的內容，另外，以「心」的狀態詮釋「不遷怒、不貳過」，則與王龍溪的詮解相似；在為學工夫上，則提出「心參境驗」之說，除了心上體悟之外，還要求實際生活的落實、驗證。整體而言，汝登是立基於王陽明的「良知之說」來理解、詮釋《論語》，並不同程度地接受、融合王龍溪與羅近溪的說法，對經文進行解讀。雖然汝登同時汲取三家的部分觀點，但在工夫論述上，則傾向在心體上做工夫，以直入心體的方式把握心體良知，因為他認為「己也、禮也、仁也，三者一體而異名，無有二也」¹¹⁴，只要良知朗現，就是「仁」，就是「禮」了。此種主張應承自王龍溪「即本體便是工夫」¹¹⁵的主張。因此可說，汝登在《論語》詮釋上，偏向採取王陽明、王龍溪一脈的思想學說進行詮解，此一從經典詮釋角度切入的觀察結果，或許可提供作為研究汝登師承、學派歸屬的一個線索。

第二節 《孟子》的詮釋

孟子在儒學傳承過程中，居於承先啟後的重要地位，其提出的學說，不僅闡發孔子之學，並且深化充實，使儒學內涵更豐厚完備。其中的學說核心有三項，一是心性論，以「性善說」為代表，為孔子之「仁」找到超越的內在根據，確立儒家的價值根源；二是修養論，以「知言養氣」為主要，讓德性在操存涵養下日日充盈，保證內聖之路的完成，進而以開展出外王之業；三是政治思想，在於倡導「仁政王道」，將孔子之「仁」由一己的道德概念擴充為治理天下的政治理念，

¹¹⁴ 周汝登：《四書宗旨》，頁 432。

¹¹⁵ 吳震編校整理：《王畿集》，頁 230。

發展出儒家的德治理論。¹¹⁶因此本節將透過汝登對孟子性善說、知言養氣、仁政王道等內容的詮釋，來理解汝登的《孟子》學，呈現其詮解旨意與特色。

一、論「性善」

自從孟子以仁義內在、四端在心闡說人性本善，批駁告子自然主義下的人性觀點後，「性善論」確立了道德實踐的主體地位，成為儒家思想的重要主張，並影響宋明儒學的心性論。如朱、王兩大家皆對孟子的性善理論進行說解，但呈現的詮釋樣貌卻不盡相同，根本原因在於彼此立基於各自的思想體系中，對「心、性」有不同的指涉內涵與關係定位，因此隨之而來的性善理解與四端看法也就互異。

朱子的人性論立場，根據曾春海所言，是以程頤對「性」與「情」的分辨為出發點，以張載心統性情的說法為格局；主張性即理，為心所含蘊，心與性不相離，但亦不相雜。¹¹⁷至於王陽明則未嚴格區分心與性，他認為心、性是異名同實的關係：「心即性，性即理」、「心之本體原自不動，心之本體即是性，性即是理，性元不動，理元不動」，就在心、性、理同一的思考基礎下，陽明認為「性」同「心」，具有超越善惡的至善本質，是「無善無惡」的「至善本體」：

問：「古人論性，各有異同，何者乃為定論？」先生曰：「性無定體，論亦無定體。有自本體上說者，有自發用上說者，有自源頭上說者，有自流弊處說者。總而言之，只是這個性，但所見有淺深爾。若執定一邊，便不是了。性之本體原是無善無惡的；發用上也原是可以為善，可以為不善的，其流弊也原是一定善、一定惡的。」¹¹⁸

又說：

無善無不善，性原是如此。¹¹⁹

¹¹⁶ 視心性論、修養論、政治論為孟子學說的重要思想，主要參考蔡仁厚：《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1988年第二版）一書。

¹¹⁷ 參見曾春海：《朱熹哲學論叢》（臺北：文津出版社有限公司，2001年），頁43、47。

¹¹⁸ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁115。

¹¹⁹ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁107。

又說：

至善者性也，性元無一毫之惡，故曰至善。¹²⁰

陽明認為「性」同本心，是超越善惡、無善惡對待的本體，是純粹至善的道德根源，故以「無善無惡」形容之。總括而言，在陽明的思想系統中，本心即是性，性即本心，心、性不是二物，實是同一，是超越善惡的至善本體，故陽明是以「性之無善無惡」來理解孟子的「性善」義，換言之，孟子的「性之善」，被陽明以「性之無善無惡」的「至善」內涵予以理解。

身為陽明後學的汝登，又是如何詮解孟子的性善說？透過相關篇章的整理分析，可發現汝登是在已發、未發的框架下，去談論性之本體與四端之心，而對「性」與「四端」的內涵論述，承襲自陽明與龍溪，賦予孟子性善說特殊的面貌。

(一)論性：無善無惡是謂至善

在《孟子·告子上篇》：「告子曰：『性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。』孟子曰：『水信無分於東西。無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顙；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。』」¹²¹對此篇，汝登詮釋云：

人性未動於情時，原無分於善不善，謂之善者自其發動處言之，發動處無有不善，孟子所謂赤子之心及孩提之愛親敬長，便至壯年衰老時。初念無有不善者，後或為聲色貨利所引，死亡貧苦所迫，乃有入於不善之歸者，原非其本體如是。告子乃并其未發、已發而皆謂之無分，則謬矣。孟子所以必從而力辨之。然後儒不悟孟子之旨，而指未發時亦加一善字，夫水未出山下時可加得下字否？則知人性未萌時亦加不得善字。人性之善也，之字對下就字說，下不言性無有不善，而但言人無有不善，人字就指惻隱羞

¹²⁰ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 25。

¹²¹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 455-456。

惡處言之，其用字斟酌如此。¹²²

在這段詮釋中，汝登認為「人性未動於情」時，是「無分善不善」的，而孟子所說的「人性之善」，是「自其發動處言之」，意指人性發動的時候，人會呈顯赤子之心，有愛親敬長的表現，這時才可謂「善」；但人卻未必皆有赤子心之或愛親敬長的態度，原因在於被外在的聲色貨利誘惑或貧苦所逼，所以脫離「人性之善」而表現出惡的一面。汝登用「未發時亦加一善字，夫水未出山下時可加得下字否？」來說明人性在未動、未發的本體狀態時，不可名之為「善」，正如水在未流動的靜穩狀態時，不可以「下」字形容之，因此「人性未萌時亦加不得善字」，僅能說「無分於善不善」，沒有善惡的分別；用「人性之善也，猶水之就下也」說明人性一旦發動時，就如水之就下般，無有不善，自然能表現出惻隱羞惡等情感。對於孟子的人性說，汝登給予肯定，認為其「人性之善」說正補足告子「人性之無分於善不善」思考的缺失，因為「告子乃并其未發、已發而皆謂之無分」，意指告子忽略了人有愛親敬長和惻隱羞惡的情感，而這些表現正是人性發動處的「善」，正是孟子所謂的「人性之善」。汝登亦批評後儒未真正理解孟子的人性說，因為後儒並沒有區分出「人性未動」與「人性已動」之別，也不瞭解孟子提出的「善」，是指人性發動處，並不是指未發、未動的「人性本體」。因此對後儒將人性以善概括之，以「性善」名之的誤解，汝登提出糾正：

孟子道性善，此門人所記，必公都子輩也，孟子不曾道性善。人性之善也，猶水之就下也。之字與就字對，故下言人無有不善。公都子曰今日性善，而孟子言乃若其情，則可以為善矣。故曰孟子不曾道性善。¹²³

公都子乃謂今日性善，全是死語，孟子道性善當是此等門人所記。又曰彼非亦是死語，孟子之言圓融，門人既不能領略，而後來《集註》益失其微。如乃若其情，則可以為善，言之何等婉委，而註則云人之情本但可以為善，而不可以為惡，視本文何如？乃所謂善也，亦輕輕點過，而註則云性之本善，可知孟子何曾有箇性字來。¹²⁴

¹²² 周汝登：《四書宗旨》，頁 616-617。

¹²³ 周汝登：《四書宗旨》，頁 566。

¹²⁴ 周汝登：《四書宗旨》，頁 620。

在《孟子》全書中，共有兩處出現「性善」一詞，一是《孟子·告子上篇》，公都子問孟子：「今日性善，然則彼皆非與？」¹²⁵一是《孟子·滕文公上篇》，文中記「滕文公為世子，將之楚，過宋而見孟子。孟子道性善，言必稱堯舜」¹²⁶。汝登認為「性善」一詞並非出自孟子，而是公都子等門人自創而出的，故不能以「性善」一詞來指稱孟子的人性說，理由有三：首先，根據《孟子·告子上篇》：「人性之善也，猶水之就下也」¹²⁷，汝登以「之字與就字對」進行理解，把「人性之善」與「水之就下」兩句相聯而解，認為「人性之善」的「之」是與「就」字相對的動詞，其意應與「水之就下」中「就」的意思相類，當解作「往」、「發」等起動之意。因此「人性之善」的「之」字不是當作「虛詞」、作「是」解，故不能以「性之善」、「性善」等具有「人性是善」的詞語來代表孟子的人性涵意。其次，根據《孟子·告子上篇》：「人無有不善，水無有不下」¹²⁸，汝登以「不言性無有不善，而但言人無有不善，人字就指惻隱羞惡處言之」進行理解，認為孟子不說「性無有不善」，而說「人無有不善」，是因為「人性」只有在發動處，表現「惻隱羞惡」之時，才可名為「善」，故不言「性」無有不善，而說「人」無有不善，說明僅在「人性發動處」方可以「善」名之。最後，在《孟子·告子上篇》，面對公都子「今日性善，然則彼皆非與？」的問題，孟子回答「乃若其情，則可以為善矣」¹²⁹，汝登認為孟子以「乃若其情」與「則可以為善矣」兩句答之，意即「乃若其情」是指「人性未動時」，而「可以為善矣」是指「人性發動時」，也就是「人性之善」時。在汝登的理解下，孟子並未道出「性善」一詞，「性善」也非孟子的本意，因為孟子指稱的「善」僅用以說明「人性發動時」，並不包括「人性未動時」的狀態。

透過以上說明，可知汝登是反對告子「人性無分於善不善」的人性意涵，因為「告子乃并其未發、已發而皆謂之無分，則謬矣」，意即人性是有未發、已發之分，汝登相信人性發動時是無有不善的，就是孟子所說的「人性之善」；而汝登在認同孟子人性之善說的同時，也批評孟子門人與後儒的錯誤理解，認為他們把孟子的人性之善理解作「性善」，視人性為善，是沒有敏銳或真正理解孟子所

¹²⁵ 朱熹：《四書章句集注》，頁 459。

¹²⁶ 朱熹：《四書章句集注》，頁 351。

¹²⁷ 朱熹：《四書章句集注》，頁 455-456。

¹²⁸ 朱熹：《四書章句集注》，頁 456。

¹²⁹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 459。

謂的「善」，其實是指人性發動時，並不包括人性未發的本體狀態，因為未發的人性狀態應是「原無分於善不善」。汝登所謂的「原無分於善不善」與告子的「人性無分於善不善」並不一樣，雖然兩者文句看似相近，但其實兩句的內涵有很大差別。告子的「性」是「生之謂性」、「食色，性也」，是自然主義角度下，屬經驗層次的自然之性；但汝登所說的「性」，是與孟子的「性」一樣，屬道德層次的，其「原無分於善不善」之意，其實是指超越善惡、無善惡分別的絕對至善，如其〈九解〉所言：

經傳中言善字，固多善惡對待之善，至于發明心性處，善率不與惡對，如中心安仁之仁，不與忍對，主靜立極之靜，不與動對。¹³⁰

人性本善者，至善也，不明至善，便成蔽陷。反其性之初者，不失赤子之心耳。赤子之心無惡，豈更有善耶？¹³¹

是以文成于此，指出無善無惡之體，使之去縛解粘，歸根識止，不以善為善，而以無善為善，不以去惡為究竟，而以無惡證本來。¹³²

汝登的「人性本善者，至善也」，是指人性本體，即人性未發動的本體狀態，是絕對至善，無善惡相對的；因為沒有惡名，故不會有相對性的善名，當然也不可用相對性的善名來指稱此一無善惡相對的性體。由此可知，汝登是在孟子的人性之善說之上，再用「人性未發」去表述、確立人性無善無惡、絕對至善的主張，然後將孟子的人性之善安頓在「人性已發」處。換言之，汝登是用未發、已發的框架去涵容自己的人性無善無惡之絕對至善義和孟子的人性之善義。

(二)論四端：人人具足不必外求

孟子批駁告子之性，賦予人性「善」的意涵，而此「善」的內涵就是「不忍人之心」和「四端之心」，意即人透過惻隱、羞惡、恭敬、是非之心呈現人性之

¹³⁰ 黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》，卷三十六，頁 861。

¹³¹ 同上註，頁 863。

¹³² 同上註，頁 865。

善，故四端說是孟子人性論中相當重要的一環。對於此說，汝登在進行人性之善的詮解時，就提到：

人性未動於情時，原無分於善不善，謂之善者自其發動處言之，發動處無有不善，孟子所謂赤子之心及孩提之愛親敬長，……下不言性無有不善，而但言人無有不善，人字就指惻隱羞惡處言之……。¹³³

在汝登的詮釋中，人性發動時，意即孟子的「人性之善」時，會展現出赤子之心、愛親敬長和惻隱羞惡之心。可見汝登認為「人性本體」發動而出的「善」，是透過「心」的活動、覺知來呈顯。故對於展現人性之善的「四端之心」與「仁義禮智」，汝登又是進行如何的理解與詮釋？

對《孟子·公孫丑上篇》：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。……所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心—非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。」

¹³⁴汝登詮釋云：

不曰人皆有仁心而曰不忍人，說仁心又作道理解，又推到聖人身上矣。故但曰不忍人之心，是當下可驗者，無仁名也。前云定天下，亦不曰仁人能一之，而曰不嗜殺人者能一之，立言皆是有法。……前將仁字換作不忍人，此又將不忍字換作怵惕惻隱，無非要人當下識取。你看怵惕惻隱四字，於見孺子入井時，只可默會，下不得注腳。除非不是人，方無此心，只一個心隨感而異名。仁義禮智，孟子不言是性，只說君子所性；仁義禮智根於心，曰我固有之，如此而已。程子云若說性時便已不是性了，況說得仁義禮智乎？端者如云昭昭之多，天之端也；一撮土之多，地之端也；一卷石之多，山之端也；一勺之多，水之端也，人見得仁義禮智甚大，而不知即

¹³³ 周汝登：《四書宗旨》，頁 616-617。

¹³⁴ 朱熹：《四書章句集注》，頁 328-329。

此(指心)便是。¹³⁵

汝登的此段詮釋，有兩個要點：第一，說明「仁」出自於「心」。汝登認為孟子不言「仁心」，是因為「不忍人之心」和「怵惕惻隱之心」比「仁心」更能表達「仁」是發自內心的真切之感。因為「仁」字，給人的感受是抽象的聖人道理，較無法使人體會其中意涵；而「不忍人」和「怵惕惻隱」，則是人心感受的描述，每個人都會有，因此汝登說「不忍人之心，是當下可驗者，無仁名也」、「將不忍字換作怵惕惻隱，無非要人當下識取」，強調「當下可驗、當下識取」，以說明「不忍人」和「怵惕惻隱」是出自於「心」，每個人皆可透過自己的「心」去體會「仁」就是「心」之不忍與怵惕惻隱的流露；而這些感受都在一心之內，故「只可默會，下不得注腳」，意即只能以心體會，不能言說。汝登此段詮解，在說明「仁」是「心」的不忍惻隱，「仁」是「心」的覺知活動，故「仁」不是客觀的聖人道理、名調稱號，而是發自於心的真切之感，強調「仁」是出自於「心」、內在於「心」的。第二，說明「仁義禮智」是源於人性、本心，但不等同於「性」與「心」。汝登認為人性之善，會表現出惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，這就是仁義禮智的發端，故他說「仁義禮智根於心，曰我固有之，如此而已」、「人見得仁義禮智甚大，而不知即此(指心)便是」；並強調仁義禮智不是「是性」，而是「所性」，意即仁義禮智是「人性本體」發動而出的「善」，透過「心」表現出來，但不等同於「性」與「心」，不能直接作為「性」與「心」的指稱。透過以上解說，可看出汝登對四端之心的看法：認為「心」是「仁義禮智」的根源地，當「心」流露「惻隱、羞惡、辭讓、是非」的感受時，就是「仁義禮智」的初端；但「仁義禮智」只是「名」，不能代表「人性」或「心」，必須透過「心」的當下感受、默會，方能真切體會到「人性之善」。

另一處提到四端說的是《孟子·告子上篇》：「惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」¹³⁶汝登詮釋云：

惻隱之心如見孺子入井時，羞惡之心如受諱躐之食時，恭敬、是非皆同，

¹³⁵ 周汝登：《四書宗旨》，頁 557-558。

¹³⁶ 朱熹：《四書章句集注》，頁 459。

就此心而加箇美名曰仁義禮智。此等心萌時不學不慮，渾不自知亦不自有，但從中顯此妙用，故曰非由外鑠，我固有之。¹³⁷

汝登認為「心」產生「惻隱、羞惡、恭敬、是非」的感受是自然而然、不學不慮的，而「仁義禮智」則是指稱這些心之感受的「名號」，是「就此心而加的美名」。顯示汝登在主張「仁義禮智」根源於「心」的同時，也注意並強調「仁義禮智」的「名號」性質，以確保「心」的主體性與不可取代性。此種「心」與「仁義禮智」既密切又非同一的關係，在詮釋《孟子·告子上篇》「牛山之木嘗美矣」¹³⁸時表達得很清楚。對牛山之木被斧斤日漸砍伐，來比喻人仁義之心的喪失，汝登說：

牛山之木生於牛山，仁義生於心，後儒多以仁義為心，可以木遂為山乎？¹³⁹

汝登以「木」與「山」來說明「仁義」與「心」的關係。指木長於山，由山而生，但木不等於山，而仁義與心的關係也是如此，仁義由心而出，但仁義不等於心，不可把仁義當作心，即不可把「美名」當作「本體」。在《孟子·離婁下篇》，孟子說：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。」¹⁴⁰汝登詮釋云：

心本至虛，何處著得仁禮？謂之仁禮存心者，於其愛人敬人處徵之，即其外之顯，指其中之存。¹⁴¹

「心本至虛，何處著得仁禮？」明確道出「心」與「仁禮」非同一之意。「仁禮存心」，是就外顯的愛人、敬人處來說「心」善的覺知活動，並非仁禮是心，應說「心」具有且可以發用出足以名之為「仁禮」的內涵。

透過以上對汝登詮釋「四端」相關篇章的整理分析，可以知道他的「四端」論點主要有二：第一，汝登認為仁義禮智源於心，心出現惻隱、羞惡、恭敬、是非之感時，就是仁義禮智的發端。第二，雖然仁義禮智源於心，但不能等同於心

¹³⁷ 周汝登：《四書宗旨》，頁 621。

¹³⁸ 朱熹：《四書章句集注》，頁 463。

¹³⁹ 周汝登：《四書宗旨》，頁 623。

¹⁴⁰ 朱熹：《四書章句集注》，頁 417。

¹⁴¹ 周汝登：《四書宗旨》，頁 605。

或性，因為仁義禮智是稱呼「四端之心」(惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心)的名號，「美名」(仁義禮智)不能等同也無法取代「本體」(四端之心)。顯示汝登藉由仁義禮智的名號性，來對「心」與「仁義禮智」進行區別、分疏，以突顯「心」的絕對主體性與唯一性。

二、論「修養」

孟子提出的人性之善與四端之心說法，雖然確立了人的內在道德本據，卻容易因為人的忽略、放失，或根本沒有察覺到內有的道德本性，而讓此一道德自覺能力無法發揮或呈顯不徹。因此，孟子遂在人性可能隱而不顯的情況下，提出操存涵養的工夫，如《孟子·告子上篇》「求其放心」¹⁴²、《孟子·盡心下篇》「充達不忍不為」¹⁴³和《孟子·公孫丑上篇》「知言養氣」¹⁴⁴等，說明如何保有並發揮本性本心，以展現仁義禮智來自立立人。

對於孟子談論存養充擴的篇章，汝登又是如何進行理解和詮釋呢？經過整理、分析，可知汝登是在心性至善、心體良知的基礎下，以自然而然、不刻意為之的「無」工夫來解釋孟子的修養論，形成本體即工夫的修養論述。

(一)論四端擴充：「無」作用的工夫

汝登認為仁義禮智源於心，惻隱、羞惡、恭敬、是非之心是仁義禮智的發端，因此求得並保有仁義禮智的工夫下手處，不在別處，就在「心」上。因此汝登反覆強調看似高遠的仁義禮智，其實出自內心，以帶出在心體上做工夫的論點。如對《孟子·公孫丑上篇》的「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。」¹⁴⁵汝登詮釋云：

仁義禮智根於心，曰我固有之，如此而已。……端者如云昭昭之多，天之

¹⁴² 朱熹：《四書章句集注》，頁 467。

¹⁴³ 孟子：「人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也；人皆有所不為，達之於其所為，義也。」見朱熹：《四書章句集注》，頁 522。

¹⁴⁴ 朱熹：《四書章句集注》，頁 317-320。

¹⁴⁵ 朱熹：《四書章句集注》，頁 328-329。

端也；一撮土之多，地之端也；一卷石之多，山之端也；一勺之多，水之端也，人見得仁義禮智甚大，而不知即此便是。¹⁴⁶

汝登用「昭昭之多，天之端也；一撮土之多，地之端也……」來譬喻「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也……」，意即天地山水之大，即在昭昭、一撮土、一卷石、一勺水中見，說明仁義禮智看似大而遠，其實就在此心之中，即此心便是。又對《孟子·盡心下篇》的「人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也；人皆有所不為，達之於其所為，義也。」¹⁴⁷汝登說：

仁義之道至大也，不忍不為，一念之心至微也。至大之道取諸至微之心而具足。¹⁴⁸

不忍、不為是內心至微的感覺，若將此至微心感推達到所有事物上，就是仁、義。故開啟仁義之道的發端不在外處，就在內心不忍不為的隱微處。而汝登對《孟子·告子上篇》「學問之道無他，求其放心而已矣」¹⁴⁹和《孟子·告子下篇》論名實的篇章¹⁵⁰，亦皆以此仁義出自於心的立場進行詮解，如下：

孟子只言人心，……義統於仁，總之惟心，故下單言求放心。……先要識得心，識得心方識得放，識得放方知所以求學者。……程子曰：聖賢千言萬語，只是欲人將已放之心約之，使反復入身來。¹⁵¹

孟子言仁只在趨內，趨乃心術之微也。¹⁵²

既然仁義禮智出自內心，那麼要「如何」讓此心確實發揮其至善本質，發露不忍不為、惻隱羞惡以展現出仁義禮智呢？汝登認為不刻意為之、無思無為的「無」工夫運用，即順著本性本心，讓心性至善自然朗現、呈顯，就會展現出仁

¹⁴⁶ 周汝登：《四書宗旨》，頁 558。

¹⁴⁷ 朱熹：《四書章句集注》，頁 522。

¹⁴⁸ 周汝登：《四書宗旨》，頁 672。

¹⁴⁹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 467。

¹⁵⁰ 朱熹：《四書章句集注》，頁 479。

¹⁵¹ 周汝登：《四書宗旨》，頁 626-627。

¹⁵² 周汝登：《四書宗旨》，頁 633。

義禮智。如詮釋《孟子·告子上篇》，孟子：「夫仁亦在乎熟之而已矣。」¹⁵³汝登說：

知勿忘勿助之功方能熟，然須識得仁，方能勿忘勿助。¹⁵⁴

對本心「勿忘勿助」、順其自然之善，方能顯仁。對《孟子·告子上篇》論仁義忠信等「天爵」¹⁵⁵，汝登說：

在己者為天，由彼者為人。仁義忠信，我固有之，自善、自樂、自不倦。一毫無容外假、無容造作，故謂之天。¹⁵⁶

意指仁義忠信是內在本有的天性，自善、自樂、自不倦指其發自本性本心、自然而有，非外在矯意造作下的存在。故汝登說仁義禮智是出自於心，順本心之自然而有的妙用：「此等心萌時不學不慮，渾不自知亦不自有，但從中顯此妙用，故曰非由外鑠，我固有之。」¹⁵⁷由上可知，汝登是主張「勿忘勿助、無容造作」的工夫，意即順著本性，讓本心作主宰，自會有惻隱羞惡之感，仁義禮智的表現。此種工夫正是一「無」的運用，即不刻意做什麼或強調什麼，在實踐過程中，去除有意和執著，讓本性本心自然朗現、發用，以展現德性和德行。

汝登所以會有此「無」工夫的主張和確立，實有其心性至善的本質前提，對心體良知極度的自信。如前所言，汝登認為心性超越善惡的至善道德本體，本心良知自能好善惡惡、辨別是非，故順此本體而行、良知發用時，自能呈露仁義禮智，不用刻意為之；若有意安排，就是在本心良知上加諸一己之意，非心體良知主宰下的純粹之善，而有私意私心的沾染。因此汝登說：

無作好無作惡之心，是秉彝之良，是直道而行。著善著惡，便作好作惡，非直矣。¹⁵⁸

¹⁵³ 朱熹：《四書章句集注》，頁 471。

¹⁵⁴ 周汝登：《四書宗旨》，頁 629。

¹⁵⁵ 朱熹：《四書章句集注》，頁 470。

¹⁵⁶ 周汝登：《四書宗旨》，頁 628。

¹⁵⁷ 周汝登：《四書宗旨》，頁 621。

¹⁵⁸ 黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》，卷三十六，頁 864。

有善喪善，與「有意為善，雖善亦私」之言，正可證無善之旨。……吉人為善，為此不有之善，無意之善而已矣。¹⁵⁹

不慮者為良，有善則慮而不良矣。¹⁶⁰

總論以上，汝登認為仁義禮智發源於此心的惻隱、羞惡、恭敬、是非之感，但讓此心保有不忍不為、惻隱羞惡之感，呈顯仁義禮智的方法，並不是某種人為力量的刻意踐履或練習，反而是要極力避免人為對心體良知的干涉，因為汝登徹底信奉陽明的心即理說，相信此心虛靈不昧、良知自然靈覺，只要順隨本心發動、循良知而行就是天理，不待人為的思慮安排。因此，一旦有了人為之意滲入，就會破壞心體良知的全然主宰與發用，故汝登才反覆說出「勿忘勿助」、「自善、自樂、自不倦。一毫無容外假、無容造作」和「無作好無作惡之心，是秉彝之良，是直道而行」，強調「無」作用的工夫義，以無意不為來成就良知的不忍不為和四端擴充。

(二)論知言養氣：心不動則氣浩然，知言即知心

《孟子·公孫丑上篇》提出的「知言養氣」¹⁶¹說，是其修養論中很重要的一章，歷來儒者多透過詮解此章，展現自家的思想立場。如宋明大儒朱子與陽明皆以本身的思想體系去解釋孟子的「不動心」、「知言」、「養氣」、「集義」等重要概念，以明孟子的道德修養工夫。如朱子以他的「窮理」概念貫通孟子的「知言」與「養氣」，將「知言」解釋為「窮理」，將「集義」解釋為積聚事事物物分殊之理。¹⁶²陽明在反對朱子心性二分、心理為二的立場下，以「致良知」解釋「集義」和「必有事焉」，形成與朱子向外窮理相異的內向性意涵。而陽明在心即理、致良知思想下所完成的詮釋，亦成為陽明後學解說此章時，所遵循的基本方向。故在說明汝登的此章詮釋前，先介紹陽明的解釋，方能對汝登的詮釋有更清處地瞭解。首先，陽明以「心之本體原自不動」來解釋孟子的「不動心」，並帶出「集義」是為了保此心之不動：

¹⁵⁹ 黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》，卷三十六，頁 866。

¹⁶⁰ 同上註。

¹⁶¹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 317-320。

¹⁶² 黃俊傑：《孟子思想史論(卷二)》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年)，頁 228。

孟子不動心，與告子不動心所異只在毫釐間。告子只在不動心上著功，孟子便直從此心原不動處分曉。心之本體原是不動的，只為所行有不合義，便動了。孟子不論心之動與不動，只是集義，所行無不是義，此心自然無可動處。¹⁶³

簡言之，「集義」就是「復其心之本體」¹⁶⁴，只要回復到心之本體，此心就自然不動，達到孟子的「不動心」，故說孟子是「集義到自然不動」¹⁶⁵。接著，陽明以「致良知」解「集義」，並說「必有事焉」就是「時時集義」：

義者宜也，心得其宜之謂義。能致良知，則心得其宜矣。故集義亦只是致良知。¹⁶⁶

必有事焉者，只是時時去集義。若時時去用必有事的功夫，而或有時間斷，此便是忘，即須勿忘。時時去用必有事的工夫，而或有時欲速求效，此便是助了，即須勿助。¹⁶⁷

簡而言之，陽明認為「夫必有事焉，只是集義。集義只是致良知」¹⁶⁸若集義功夫做得徹底，便自然充滿浩然之氣：

孟子集義工夫，自是養得充滿，並無餒歉；自是縱橫自在，活潑潑的，此便是浩然之氣。¹⁶⁹

若時時集義，良知朗現，自能覺知並辨別他人言語上的缺失不宜，做到「知言」：

若時時刻刻就自心上集義，則良知之體洞然明白，自然是是非非纖毫莫

¹⁶³ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 107。

¹⁶⁴ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 24。

¹⁶⁵ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 24。

¹⁶⁶ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 73。

¹⁶⁷ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 83。

¹⁶⁸ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 83。

¹⁶⁹ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 107。

遁，又焉有不得於言，勿求於心，不得於心，勿求於氣之弊乎？¹⁷⁰

故總而論之，在陽明「致良知」的思想體系下，「集義」被理解為「致良知」，成為最重要的修養關鍵，取代朱子「理」哲學下所最重視的「知言」（窮理）概念。在陽明的解釋下，「集義」（致良知）與「必有事焉」（時時集義，即時時致良知）的目的，都是為了回復、保有原自不動的之心本體，因為「心之本體即是性，性即是理，性元不動，理元不動」¹⁷¹，只要心之本體存在，良知朗現、主宰，動靜之際、舉措之間無非是理，自然知言、充滿浩然之氣。

汝登承繼了陽明的心學立場，對此章做出詮釋，但相較於陽明，汝登並未特別重視「集義」，反而強調「不動心」的意涵，並運用轉識為智¹⁷²的佛家概念進行解說。其詮釋如下：

舜禹有天下而不與此，此不動心者也。千古學脈只是個不動心。真不動心者，動而不動，強制者非也。後約字是肯綮，約中又自有別，須辨大字。生於自，可見天下。莫大乎自，自字與約字同。志與氣皆心也，氣如禪門之前五識，志如禪門之六七八，識氣而曰浩然，則所謂轉識為智矣。……言也、氣也、心也，一也。知也、養也、不動也，一也。心不動則氣浩然，自然有此量言能知，自然有此慧。心正、心助、心忘，皆動也，生於其心亦動也。……無所為而為之謂義，自然之謂道，氣合道義即易之坤，順乾也。道、義非氣不顯，故曰無是餒矣。道、義有二名而實惟一，故下單言集義。集字不宜作積看，集之義，亦作止也、安也，此有安止之意。集義乃由義行，義襲乃行義也，不以多寡論。這氣中又露兩個心字，不慊於心、勿正心，可見氣之浩然者，即是心。知蔽則不蔽矣，以至知陷、知離、知窮，則不陷、不離、不窮矣，知生心之害則不生矣。……孟子知言則便是知道，吾謂知言即是知心。……見心、養氣；知言，皆心學也。鳴道集說有云：生於其心，孟子之所譏，即心生便有害。心生即動，去不動心遠矣，

¹⁷⁰ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 83-84。

¹⁷¹ 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 24。

¹⁷² 轉識成智意指轉凡夫有漏的八識成佛的四智，即轉第八識為大圓鏡智，轉第七識為平等性智，轉第六識為妙觀察智，轉前五識為成所作智。見余金城主編：《佛學辭典》（臺北：五洲出版社，1984 年），頁 426。

故有害。¹⁷³

汝登以上詮解是偏向概念式的說明，即對「不動心、志、氣、知言、養氣」等概念進行解釋，並非條理清晰、有系統性的詮釋。但仍能透過這些說明，嘗試看出汝登的論點如下：第一，對「不動心」的強調，認為「言也、氣也、心也，一也。知也、養也、不動也，一也。心不動則氣浩然，自然有此量言能知，自然有此慧。」即「知言」、「養氣」與「不動心」是一體非異的，只要保有不動的本心，自然有浩然之氣與知言之能，故說「氣之浩然者，即是心」、「知言即是知心」，是一種即心即全體的工夫。相反的，「心正、心助、心忘，皆動也，生於其心亦動也」，即正、助、忘、生都是出於非本然下的刻意、有意，此心在萌動下已非不動的本體狀態，故說「心生即動，去不動心遠矣，故有害」。第二，以「無所為而為」解「義」，以「自然」解「道」，將「集義」之「集」解作「安止」，意即循本心自然，無所為而為，安止於此，就能保有不動的本心，而能知言與氣浩然。第三，認為志與氣皆是心，是心的不同狀態，若能回復本心(志)，就有浩然之氣(氣)，故說「氣如禪門之前五識，志如禪門之六七八識，氣而曰浩然，則所謂轉識為智矣。」

透過以上說明，可知汝登是以心學立場去解釋此章，將陽明的「心之本體原是不動的」和「復其心之本體」作為詮釋的核心，將言、氣、志與心同一，只要回復保有本心，知言養氣也一齊俱有；而集義就是安止於無所為而為的自然本心狀態。汝登此種詮釋正是即本體即工夫的徹底化，將許多概念收納進「心」，認為孟子集義、知言、養氣的修養論述，都是心體工夫的異名和成果。

三、論「仁政王道」

孟子除了發展心性與修養方面的內聖學說外，亦將心性道德推擴出去，闡發出「仁政王道」的外王理念，強調修德愛民，認為施行以民為本的仁政，方可王天下。對於孟子的政治思想，汝登傾向以心學觀點進行詮釋，特別闡述「本心」在成就仁政王道上的重要性與必要性。如對《孟子·公孫丑上篇》：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之

¹⁷³ 周汝登：《四書宗旨》，頁 550-554。

政，治天下可運之掌上。」¹⁷⁴此段話，汝登詮釋云：「先王有不忍節，明不用外求，只以此心便無事不辦。」¹⁷⁵認為先王仁政的施行，源於其心之不忍，故「此心」（不忍人之心或仁心）是導致仁政的重要原因。又如對《孟子·梁惠王上篇》的「保民而王，莫之能禦也」¹⁷⁶句，汝登說：「為民生在保民，保民在此心」¹⁷⁷，認為齊宣王「吾不忍其觳觫」句和孟子「是心足以王矣」句，是「反其本者，反不忍觳觫，足王之心是本」¹⁷⁸，說明「不忍觳觫之心」（仁心）是一切仁政、王天下的根本。而「此心」所以為仁政王道的根本，在於「同之」的能力，意即此心能體會百姓，與人民有相同感受，進而保民、愛民，如《孟子·梁惠王下篇》，孟子對齊宣王說：「王如好貨，與百姓同之，於王何有？……王如好色，與百姓同之，於王何有？」¹⁷⁹汝登很讚賞孟子「同之」一語：

「同之」二字極妙，此非方便語，聖神功化之極也。……王者之道，天下與我同遂此好，不使人異我，我與天下同在好中，不見我異人，夫是之謂大同。……孟子言同字甚多，言圉與民同之，言樂與民同樂，以至善與人同心之同，然堯舜與人同，皆此同字，無精粗之別。¹⁸⁰

汝登覺得「王者之道」就是發揮「善與人同心之同」的能力，透過此心之同，與民同好惡、同憂樂，進而推行仁政，達到「天下大同」之境。故汝登說「取於自心而天下萬世之人心不能外也」¹⁸¹，認為「此心」「與民同之」的感同深受，是推擴出一切仁政德治的重要根本。

人人都有「此心」，君王亦有，但未必皆能施行仁政、成就王道，原因在於視仁政王道為外向之事，以為必須透過外在的方法手段，如擴充軍備、發動戰爭方能達成，殊不知王天下的根本就在此心之中，只要仁心發顯、推擴出去，就會行仁政而成王道，故此心方是王天下的端源和根本，所以汝登要人向內求之、求之於己。如《孟子·梁惠王下篇》，孟子言：「君如彼何哉？疆為善而已矣。」¹⁸²

¹⁷⁴ 朱熹：《四書章句集注》，頁 328。

¹⁷⁵ 周汝登：《四書宗旨》，頁 557。

¹⁷⁶ 朱熹：《四書章句集注》，頁 287。

¹⁷⁷ 周汝登：《四書宗旨》，頁 538。

¹⁷⁸ 周汝登：《四書宗旨》，頁 541。

¹⁷⁹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 302。

¹⁸⁰ 周汝登：《四書宗旨》，頁 544-545。

¹⁸¹ 周汝登：《四書宗旨》，頁 602。

¹⁸² 朱熹：《四書章句集注》，頁 310。

汝登詮釋說：「為民即是為善。強為善而已者，不必人而必己也。」¹⁸³又如對《孟子·梁惠王下篇》¹⁸⁴，汝登說：「文公三問皆問在處置他人，孟子三答皆答以取必在己。……於己取之，實一而已矣。」¹⁸⁵在《孟子·滕文公上篇》¹⁸⁶，滕文公問為國之事，汝登認為孟子的回答在於提點「不許他求，非但不當求之諸人，先王亦不必求也在我而已。」¹⁸⁷以上三篇詮釋，都在突顯「己」是治國為政的重要因素，說明為政不在求諸他人或先王，因為政策的施為者是自己，決定何種政策的是己心，故行仁政與否是取決於己、非他人。只要讓己心之仁呈顯、擴充出去，自然有保民愛民的仁政施為，而能王道天下，故汝登說「即此尋常之心察識擴充，遂足彌綸四海」¹⁸⁸，強調仁政王道的根本在於己心的確立和推擴。

而此心呈顯、推擴出去後的最根本落實處就在孝弟上，汝登認為是「以孝通於天下」，因此他詮釋《孟子·離婁上篇》：「舜盡事親之道而瞽瞍底豫，瞽瞍底豫而天下化，瞽瞍底豫而天下之為父子者定，此之謂大孝。」¹⁸⁹云：

奠安而化導之道無他，求諸己而已矣；求己之道無他，本諸孝而已矣。是故親心不得、不順則孝道有虧，且不可為人、為子，而況可為天下君乎？於是一意曲盡事親之道，道盡而親心順，親心順而天下化，人人父父子子而天下定，此蓋以孝通於天下。¹⁹⁰

汝登認為求己以成就仁政王道的最根本處，在於孝道的實踐。透過孝親敬長來確立人倫，進而化導風俗以安順天下，故他說：「要知堯舜無奇，只是人倫上盡分」¹⁹¹顯示取必在己、求於己心並非口號、理論，而有實落於孝親之道的要求。

仁政王道的根本在己心的確立和推擴，其中除了孝親之道的落實外，還強調「非刻意為之」的工夫，認為此心之仁會自然而然地呈顯、發用，由此而出的作為方是仁政王道；若刻意為之，有矯作成分在內，就非仁心，亦非仁政。如對《孟

¹⁸³ 周汝登：《四書宗旨》，頁 548。

¹⁸⁴ 朱熹：《四書章句集注》，頁 311。

¹⁸⁵ 周汝登：《四書宗旨》，頁 549。

¹⁸⁶ 朱熹：《四書章句集注》，頁 354-356。

¹⁸⁷ 周汝登：《四書宗旨》，頁 569。

¹⁸⁸ 周汝登：《東越證學錄》，頁 273。

¹⁸⁹ 朱熹：《四書章句集注》，頁 403。

¹⁹⁰ 周汝登：《四書宗旨》，頁 591-592。

¹⁹¹ 周汝登：《四書宗旨》，頁 580。

子·梁惠王上篇》，齊宣王的「是誠何心哉？」¹⁹²句，汝登說：

曰是誠何心哉？不知最妙，惟不知所以為仁術，畧著意便是智術。不忍見、不忍聞，君子此心不知其然而然就是仁術。……夫不忍穀觶，此心自發，何用人輔；以羊易之，仁術自施，何用人教。¹⁹³

以此心自發、仁術自施來肯定「心」能感能動的主體性，意即本心不用教導安排，自有惻隱羞惡的感知與仁義禮智的作為，故說「此心不知其然而然就是仁術」，表明心之仁與為仁的自然而然性。因此對《孟子·告子下篇》¹⁹⁴白圭定稅率一事，汝登解作有意為之，非堯舜之道：

欲輕欲重，皆是有意。因時制宜，隨地立法，一毫意必不著，此堯舜之道也。¹⁹⁵

對《孟子·離婁下篇》孟子言：「以善服人者，未有能服人者也；以善養人，然後能服天下。」¹⁹⁶汝登以有意、無意論之：「以善服人者，有其善也；以善養人者，無善之善也。」¹⁹⁷說明去除執意、刻意，方能使本心自然呈露、發用出德行，因此汝登說：「王道惟心，惟心故化而神，心本無心故與天地同流。」¹⁹⁸又「大人則無意無必而物無不化，即所謂無心而成化也已」¹⁹⁹此種無心、無意、無必，正是不刻意為之的「無」工夫，強調去除造作和安排，讓本心的主體性作主宰，就能朗然呈現仁心與仁行。

整體而論，汝登在《孟子》詮釋方面，將陽明提出而龍溪加以闡揚的「無善無惡」說，融入孟子的性善論，用人性未動、已動的框架容頓性之無善無惡與性之善二說，如此的詮釋，讓孟子的人性內涵，充滿陽明學派的人性色彩；並認為

¹⁹² 朱熹：《四書章句集注》，頁 288。

¹⁹³ 周汝登：《四書宗旨》，頁 539-541。

¹⁹⁴ 朱熹：《四書章句集注》，頁 484。

¹⁹⁵ 周汝登：《四書宗旨》，頁 635。

¹⁹⁶ 朱熹：《四書章句集注》，頁 410。

¹⁹⁷ 周汝登：《四書宗旨》，頁 598。

¹⁹⁸ 周汝登：《四書宗旨》，頁 642。

¹⁹⁹ 周汝登：《四書宗旨》，頁 646。

仁義禮智源於心，是人性之善透過心的展現，但又強調仁義禮智的名號性，以突顯本體(性、性)的唯一主體地位；對良知心體的絕對信任，讓汝登相信唯有避免、化除一切人為的執意、造作，讓本心自然作用、良知隨順發露，才是仁義禮智的展現，故主張工夫上的「無」作用，即勿忘勿助、無容外假造作、無作好無作惡，以無意不為來成就良知的不忍不為和四端擴充。至於仁政王道的的外王詮釋，汝登則認為己心的確立，透過人倫孝道的實踐，方是成就仁政王道的最根本處。