

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

九 編

林 慶 彰 主編

第 18 冊

朱子對《論語》的詮釋

鄧 秀 梅 著

孟子民本思想之研究

沈 錦 發 著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

朱子對《論語》的詮釋 鄧秀梅 著／孟子民本思想之研究
沈錦發 著 — 初版 — 台北縣永和市：花木蘭文化出版社，
2010〔民99〕

目 2+118 面 + 目 2+124 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 九編：第 18 冊）

ISBN：978-986-254-284-2（精裝）

1.（宋）朱熹 2.（周）孟軻 3.論語 4.學術思想
5.研究考訂 6.民本思想

121.227

99014471

ISBN - 978-986-254-284-2



中國學術思想研究輯刊

九 編 第十八冊

ISBN：978-986-254-284-2

朱子對《論語》的詮釋
孟子民本思想之研究

作 者 鄧秀梅／沈錦發

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2010 年 9 月

定 價 九編 20 冊（精裝）新台幣 33,000 元

版權所有・請勿翻印

朱子對《論語》的詮釋

鄧秀梅 著

作者簡介

鄧秀梅，中國文化大學哲學博士，曾任教於華梵大學中文系，現為環球技術學院通識教育中心副教授。著有《儒學中有關「天命流行」一義之探討》、《儒家心學解易與道德形上學的心氣之論》。

提 要

本書主要從朱熹註解《論語》的注文探討他的哲學內容與特色，自三個角度切入：朱子論仁、朱子論聖人、朱子論天。「仁」不僅是孔子全幅生命的精神重心，也是整個儒學發展的根本基石。觀朱子註解《論語》有關「仁」的章節，可充分見出朱子如何論述道德原理，由此也能引申出他對「聖人」的看法，進一步還可推述朱子關於形而上之「天」的理論。這三個觀點環環相扣，一方面呈現《論語》的中心內涵，另一方面也勾勒出朱子的哲學體系，讀者可由此書同時掌握《論語》與朱子的哲學思想



目

次

第一章 緒 論	1
第二章 朱子論仁	5
第一節 仁者，愛之理，心之德也——釋「仁者愛之理」之義	6
第二節 仁者，愛之理，心之德也——釋「仁者心之德」之義	9
第三節 釋「仁包四德」	14
第四節 朱子對「仁」之節的詮釋	17
第五節 朱子對「仁」之境界的詮釋	26
第六節 與其他諸家比較	33
小 結	42
第三章 朱子論聖人	47
第一節 朱子之工夫論—格物致知，即物窮理	47
第二節 朱子對有關「聖人」章節之詮釋	53
第三節 王陽明之「聖人觀」	61
第四節 朱子與陽明學問思路之比較	66
小 結	72
第四章 朱子論天	77
第一節 朱子的「理氣論」	77
第二節 朱子詮釋「天」之觀念——有關「氣命」之部分	83
第三節 朱子詮釋「天」之觀念——有關「理」之部分	87
第四節 朱子詮釋「天」之觀念——有關「理氣合論」之部分	94
第五節 當代學人對「天」的詮釋	101
小 結	109
第五章 結 論	111
參考書目	117

第一章 緒 論

朱子，諱熹，字元晦，南宋理學大家。自師事李延平以來，一生精力全注於孔、孟聖學之參研力行。其人爲學重思辨分解，概念分析極強，前人無能出其右；兼之好學博聞，兼採北宋諸家之說，遍註群經，此亦是古人所無，因之多有譽朱子爲理學之集大成者，或目之爲孔、孟道統之傳統者。然至近代，多位學者深研朱子學問之後略有不同之看法：錢穆先生以爲朱子於理學中確是一集大成者，其人著有《朱子新學案》專論朱子之學；〔註1〕唐君毅先生則以爲朱子與象山、陽明都是儒家義理規模之中可以發展出來的兩個不同形態，並無孰爲正宗之別；〔註2〕至於牟宗三先生則獨樹一幟，他認爲朱子乃是「別子爲宗」，爲證明此一觀點，牟先生於《心體與性體》第三冊專論朱子之學有別於孔、孟心學，以證證成他的看法。〔註3〕

另外大陸學者陳來先生則將整個宋明理學分爲四個階段：氣學、理學、心學及物學，而以朱子爲理學階段集大成者。〔註4〕

上列數位學者的見解都極其實貴，每人均是下極大功夫方提出自己認爲最恰當的評斷。但是吾人面對數種不同的見解總不能盲目地全盤接受，最終仍是要擇一而從，於是吾人依舊要親自登臨朱子學問的殿堂。然而朱子之學何其浩瀚！除《語類》一百四十卷之外，尚有《文集卷》、《精義》、《或問》，動輒上百卷，另外還有不收錄的經註，亦不可勝數。如此龐大的書冊典籍，

〔註1〕參見錢穆，《朱子新學案》第一冊「朱子學提綱」部分。

〔註2〕參見唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》之附篇「朱陸異同探源」。

〔註3〕參見牟宗三，《心體與性體》第一冊「綜論」部分。

〔註4〕參見陳來，《朱熹哲學研究》「引言」部分，頁12至14。

吾人應由何處著手？誠爲一大問題。所幸朱子學問雖博，理論系統卻是一以貫之，脈絡條理分明，每一觀念皆承自另一觀念而來，非虛妄而發，因此只要由一概念或一理脈而入，皆能通達整個系統；待其系統浮顯朗現，即可與《論》、《孟》作一對照，當可察覺朱子是別子爲宗，還是儒學之集大成者。

由於朱子遍註群經，尤屬《四書章句集註》更是他畢生精血所注，緣於《四書》尤其《論語》一書，乃孔門薪傳的大本初源，欲知儒學爲何，必讀《論語》。昔程子曰：「學者當以《論語》、《孟子》爲本。《論語》、《孟子》既治，則《六經》可不治而明矣。」又曰：「學者先讀《論語》、《孟子》，如尺度權衡相似，以此去量度事物，自然見得長短輕重。」可知論語之重要。而朱子不論註解何書，大抵其註解皆不離其系統宗旨，是以欲求其學問理路之彰顯，除《朱子語類》之外，自其所註之書入手亦是可行之徑；且又欲與孔門之學作一對照，直接由〈論語章句集註〉著手研究，應是最佳途徑，可收一石二鳥之效，由此本論文《朱子對論語的詮釋》就在此機緣下寫成。

縱觀《論語》全文，文雖簡要，但所涵蓋之層面亦甚廣泛，蓋孔子所學，舉凡射、御、書、數、禮、樂無所不精，雖然孔子曾道：「君子多乎哉？不多也。」但其本人確實爲一「天縱之聖」而又多能也。蓋孔子之踐仁，是在日用之間下學而上達，所學有何止境？故孔子無所不學，其人不只德業隆盛，亦兼爲一音樂家、政治家、史學家……等，朱子欲註解《論語》，當然對孔子所涉獵之範圍亦應知之。可是本人才疏學淺，又兼本論文宗旨乃在於朱子道德哲學之考究，故於《論語》中所涉及之歷史意識、音樂、美學等，皆略而不談，以求論文之簡潔完整。

本文擬欲自三個角度闡述朱子如何詮釋《論語》：朱子論仁，朱子論聖人，朱子論天。首先「仁」是整部《論語》的中心概念，是孔子畢生念念在茲的精神理念，欲了解孔子的生命方向，首要了解「仁」的意義。朱子之註解《論語》，當然得對「仁」，這個《論語》的核心要旨，有所認識。前文曾提及朱子之學問系統甚爲一貫，由某一概念而入自然可通達整個體系，故本文由「朱子論仁」爲始，詳考其如何詮釋孔子所言之「仁」，再配合《語類》中朱子與其門人的討論，又兼之以《論語或問》之記載，務必呈露朱子對「仁」之定義解釋背後所隱伏的義理體系，再與其他理學家互相比照，凸顯朱子之學問性格，最後重審《論語》原文，細度孔子「仁」之意涵，以決定朱子的解釋是否洽合孔子的本意。

從朱子對仁的解釋又可引申他的修養工夫論，畢竟「仁」不能只是紙上空談，尚須付諸實踐力行。而什麼形態的工夫論即可模擬出什麼樣的聖人，所以自朱子的「格物致知」之工夫論可察及他對聖人的看法，再加上《論語》的註解更可清楚烘托出朱子的聖人觀。明白了朱子的聖人觀，又可再一次印證他的學問體系之特色。

最後聖人之所以為聖人，其道德心性的超越根據亦需瞭解明白。孔子踐仁知天，孟子盡心知性以知天，「天」之超越意識在兩位聖賢心中亦有不可輕估的份量。「知天」即代表了孔子於踐仁修德中充分證知宇宙真理，儒家之道德哲學必需至此方為圓足充盡，故「天道」、「天命」之意識不可輕忽。朱子亦充分了解這一點，故其討論天道的內容篇幅甚多；而就其討論天道之觀點，吾人亦可發現朱子仍未偏離他的理論體系，而且幾乎是以討論天道之觀點—理氣論—做為他的學問基石，一切觀念皆由此發展引申，故「朱子論天」一單元必需充分討論，方能徹底完整地將朱子之學展露無餘。

自下一章始即討論朱子如何論仁，第三章討論朱子如何論聖人，第四章討論朱子對孔子天論的解釋，最後一章則總論朱子的學問系統是否真符合孔、孟道統，再作一評斷。本論文的安排次序大致如此，期能達到既能凸顯朱子的學問體系，又能予以定位，此乃本文最終的宗旨。

第二章 朱子論仁

孔子於《論語》中處處說仁，時常以仁訓示門人弟子，且不輕許人爲仁者。孔門弟子皆知仁在夫子學問中的重要地位，也無不以問仁之方式來做爲入德之徑。仁，既然是整部《論語》核心要旨，亦是解悟孔子全幅德性生命的關鍵，那麼朱子是如何闡釋這個仁？他們詮釋的是否全合於孔子的心意？畢竟孔子並無明白確定的定義來規定仁，僅是以隨機指點的方式指點學生，其中多有含蓄未盡處，留予後人很大的發展空間。朱子乃一窮理問學之學者，自是要對孔子所談之仁作一明確解釋，只是此解析是否道盡孔子未明說之心意？抑是朱子依其自己的理解方式，即循其理論系統的架構而套在孔子的仁上？學者依其本身的理解方式來理解對象知識，這不算錯，只是此理解是否客觀而貼切，則須謹慎衡量。

朱子學力深厚，遍註群經，所註之經典或多或少皆附有其思想色彩，故由其對《論語》的註解可看出朱子對仁的看法，間接得出他的理論架構，再與《論語》原文及其他理學家作一比較，即可見出朱子對仁的詮釋是否真符合孔子本懷。本章擬欲從朱子的《四書章句集註》及《朱子語類》與《四書或問》等書中，找出與「仁」有關的條例，解析此等條例中所隱伏的理論架構，再者參考當代學人的相關見解，以求呈顯朱子對仁之完整識見；而後再與其他理學家作一比較，以突顯朱子獨特的理論，也更可見出朱子之註解與《論語》的精神相符合的程度。

第一節 仁者，愛之理，心之德也——釋「仁者愛之理」之義

朱子平素對於經典所表達的觀念喜作清晰明確的定義，對於仁當然也不例外。此定義首見於〈學而篇〉第二章。

有子曰：「其爲人也孝弟，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，其爲仁之本與！」

《集註》曰：「仁者，愛之理，心之德也。爲仁，猶曰行仁。」這就是朱子對「仁」所下的定義，只是此定義中所用的辭語觀念，若不參看《語類》的討論，恐怕仍是一頭霧水。何謂「仁者愛之理」？《語類》中有一條例：

「仁者愛之理」，只是愛之道理，猶言生之性，愛則是理之見於用者也。蓋仁，性也，性只是理而已。愛是情，情則發於用。性者指其未發，故曰「仁者愛之理」。情既已發，故曰「愛者仁之用。」（卷第 20，頁 464）

人間處處可見愛的表現，諸如愛親、愛友、愛人、愛物等等皆是，這種種愛的活動何以能夠存在？此乃由於有「愛之道理」使之存在，是「愛」之所以然的道理。有「然」，就有「所以然」之理，譬如言生之性，生之所以然者謂之性，爲何有「生」，由於有「所以生之理」，即是性也。「仁者愛之理」即同於「性者生之理」一般，仁，就是使愛之活動得以存在的理。

推而廣之，一切存在莫不有其所以存在的道理，使得存在不如此而如彼，這樣的理不可能是經驗之理，該當是超越之理，超越於存在物之上而定然有法則地使物如此如此。這種所以然的超越之理是由「然」上而見，亦是由「然」上溯逆推出來的。這種「以然推其所以然」的論證，是人的思辨推理的結果，西方哲人大多擅長此種推論方式，朱子亦然。

愛之活動表現是實際的存在，而所以使愛得以存在的理，就是仁。仁顯現於愛之活動上，如勉強分體用，則仁是體，愛是用，故言「愛則是理之見於用者也」。另外，「仁」這個超越之理，它不只是理，亦是性。理與性之差別在於側重的角度不同，說理，是就事事物物各有其則而言，說性，是就其全體而萬物所得以爲生者而言，其實爲一。（《語類》卷第 5，頁 82）這是朱子的見解。總而言之，仁不即是愛，兩者非同質亦非同層。仁是愛所賴以發生的超越的根據，是天所賦予，而人物所受之爲性之理；至於愛，則是展現仁的資具，它是氣化之情，沒有這個氣化之情爲憑藉，則仁之理無所著，只

是隱具於未發之性中，當遇事而發時，則爲愛之情，故言「性者指其未發」，而已發即是情。如以體用關係譬之，則仁是體而愛是用，可以由用上見體，卻不可喚用爲體。故《集註》特別引用程伊川之言以澄清兩者易被混淆的關係：

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。故爲仁以孝弟爲本。論性，則以仁爲孝弟之本。」或問：「孝弟爲仁之本，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，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，其爲仁之本與！」

根據上述所論仁是性、愛是情這套「仁」性「愛」情的模式，朱子必將「孝弟也者其爲仁之本與」之「爲仁」解釋成「行仁」，否則義理不通。孝弟只是仁之事用，焉有用反成爲體之本？是以孝弟惟是行仁之本，非仁之本。蓋仁展現爲愛的活動時，必從孝弟開始，能孝弟方能愛民，愛民方能愛物。《語類》有多處表明仁與孝弟的關係，例如：

仁是性，孝弟是用。用便是情，情是發出來底。論性，則以仁爲孝弟之本；論行仁，則孝弟爲仁之本。如親親，仁民，愛物，皆是行仁底事，但須先從孝弟做起，舍此便不是本。（卷第 20，頁 472）

又如：

道理都自仁裡發出，首先是發出爲愛。愛莫切於愛親，其次便到弟其兄，又其次便到事君以及於他，皆從這裡出。如水相似，愛是箇源頭，漸漸流出。（卷第 20，頁 472）

這是以水爲譬，水有水源，就像行仁亦有個動力源頭。朱子謂「愛是箇源頭」，此乃比對親親、仁民、愛物等事用而言，這些事用必自「愛」之情而來；然則愛之情又來自一個超越的源頭，此即仁之理。故「道理都自仁裡發出」。只是水之流行必是循序漸進，有先後緩急，是故仁之施爲亦有差等，先是親親，而後方是仁民愛物。以此解儒家之「愛有差等」十分恰當，雖然有差等，可是愛之動力卻是源源不絕，因爲它的源頭來自天理；至於墨子之「兼愛」，看似更理想，實則非基於人性之實。

又如另一則云：

本只是一箇仁，愛念動出來便是孝。程子謂：「爲仁以孝弟爲本，論性則以仁爲孝弟之本。仁是性，孝弟是用。性中只有箇仁義禮智，曷嘗有孝弟來。」譬如一粒粟，生出爲苗。仁是粟，孝弟是苗，便是仁爲孝弟之本。又如木有根，有幹，有枝葉，親親是根，仁民是幹，愛物是枝葉，便是行仁以孝弟爲本。（《語類》卷第20，頁472）

種種譬喻無非是要人知曉不可將仁與孝弟，或是仁與愛混爲一談。本質上，仁是形而上的性理，愛是形而下的氣化之情，而孝弟則是表現愛之情的事用。仁與愛，兩者脈絡相通，說得緊些，亦可直接指愛爲仁，但仍不可忘記「仁性愛情」這個架構。雖可由愛看出仁之端緒，畢竟仁與愛是不同層次的分屬。

至於朱子要以「愛之理」做爲仁之定義，可能與孟子言「惻隱之心，仁之端也」有關，直接以「愛」釋「惻隱」；又或者如唐君毅先生所言，以愛言仁者，可以有一正面的實踐工夫歷程中之物事，以愛物而通物，至其極亦可萬物一體之感。（註1）是以朱子以愛之理釋仁。

除了愛的活動表現以外，人尙有其他恭敬、辭讓、是非、羞惡等之情，對於此諸種種情，它們的來源是否皆源自仁？亦或各有其所以然之理？《論語或問》中有詳列諸情之體用關係？

木神曰仁，則愛之理也，而其發爲惻隱。火神曰禮，則敬之理也，而其發爲恭敬。金神曰義，則宜之理也，而其發爲羞惡。水神曰智，則別之理也，而其發爲是非。土神曰信，則實有之理也，而其發爲忠信。是皆天理之固然，人心之所以爲妙也。（《論語或問》卷1）

姑不論朱子以五行來比配五德是否恰當，我們應當注意的是恭敬、羞惡、是非及忠信等諸情，亦皆各自有其所以然之理；所以恭敬之理是禮，所以羞惡之理是義，所以是非之理是智，所以忠信之理是信，再加上所以惻隱之理是仁，仁義禮智信具存於性中，皆爲超越之性理，所發而爲情，亦各自有不同的情態，井然有序，絲毫不亂。

既然性中仁義禮智信並存，則五德該當並重才是，何以孔子處處說仁，卻甚少提及其他四德？且孔門弟子亦皆以問仁爲要，鮮少請問其他四德，此爲何故？而孔子回答弟子問仁，除了樊遲直接告之以「愛人」之外，其餘皆非以「愛」來釋仁，此與朱子所言「仁主於愛」或「仁者愛之理」似乎有點

〔註1〕參見唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁415。

相悖，換言之，此處我們應慎思朱子對於仁之定義是否可以完全應用於孔子之仁上？例如〈顏淵篇〉第一章：

顏淵問仁。子曰：「克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，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。」

此章孔子即以「克己復禮」回答顏子的問仁。但是克己復禮顯然不是愛之情的表現，倒像是恭敬之情的表現，故而孔子此答，若依朱子那套格式，應該是回答「問禮」的答案，而不是「問仁」之答。於此章，朱子該如何解方能不與上述論仁義禮智信有衝突？《集註》云：

仁者，本心之全德。克，勝也。己，謂身之私欲也。復，反也。禮者，天理之節文也。爲仁者，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。故爲仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而心之德復全於我矣。

欲解此段文字之前，首先得了解何謂「心之德」？本節闡釋「仁者愛之理」之義，下節即釋「仁者心之德」之義。

第二節 仁者，愛之理，心之德也——釋「仁者心之德」之義

根據上節所論，有惻隱、羞惡、恭敬、是非之情發，源於有所以惻隱、羞惡、恭敬、是非之理，亦即仁義禮智之理爲諸情之超越根據，有是情必有是性，因其情之發而性之本然可得而見；此是上溯逆推，以然推其所以然的結論，由情之然而可上推一個所以然之理，那麼由所以然之理是否可以立即下推出必有相之情？即有是情必有是性，則有是性亦必有是情？理論上應當是成立的，至少於朱子的論理系統是可以成立，此乃根據他的「理氣論」而可如此言。（朱子的理氣論於下章所討論）性是理，情是氣。有是理必有是氣，同樣的，有是性必有是情。理論上可以如此言，但事實上是否如此？朱子常言「性是未發，情是已發」，宛似性可以直接發出情，若如此則何必涉及「心」？

假設在朱子的理論體系內，性有直接發出情之動力，即直接可以創造道德活動，則談「心」之用意，只因性與心之對比，人較可親切體貼到心，至

於性，則是模糊而抽象，以心攝性，性乃藉著心而步步彰顯形著，此時的心非心理學意義的心，而是可以自立道德法則，自定方向以主宰一切知意言行的心。這樣的心，其內容全幅是天理，與性無二無別，心即是性，亦即是理，心、性、理本質上是一，惟是論述角度不同而有差別，性乃就其全體而萬物所得以生者而言，理則就其事物各有其則者言之，心則是就人最能感受道德實踐之動力處而言。其實三者是一。

朱子言心的目的是否在此？察《語類》中有關「心、性」之對比的條例即可知：

- (1) 心是知覺，性是理。(卷第5，頁85)
- (2) 性是理，心是包含該載，敷施發用底。(卷第5，頁88)
- (3) 性便是心之所有之理，心便是理之所會之地。(卷第5，頁88)
- (4) 或問心性之別。曰：「這箇極難說，且是難爲譬喻。如伊川以水喻性，其說本好，卻使曉不得者生病。心，大概似箇官人；天命，便是君之命；性，便如職事一般。此亦大概如此，要自理會得。如邵子云：『性者，道之形體。』蓋道只是合當如此，性則有一箇根苗，生出君臣之義，父子之仁。性雖虛，都是實理。心雖是一物，卻虛，故能包含萬理。這箇要人自體察始得。」(卷第5，頁88)
- (5) 心有善惡，性無不善。(卷第5，頁89)

由上述諸條例看來，可知心與性絕非一物。依朱子的看法，心不是性，當然心亦不是理，故本質上，心與性，或心與理爲二非一。據此可知，朱子言心並非上述那個目的，即以心爲人較可親切體會，於道德實踐較有著力處，但心與性、與理仍是一。而是另一個理由，迫使朱子非得談心不可。

以「仁者愛之理」爲例，之所以能發現肯定仁之性理，是源於愛之情的發用，由此情而推論出必有此性。故仁之性是由愛之情推論出來的，這種推論是存有論的推證，是思惟推理而非親身體證出來的。此即是「以然推其所以然」。「以然推其所以然」，所推論出的「所以然」僅僅是說明如此如此存在的理由而已，它只能以靜態的、解釋性的道理姿態呈現，若依西哲萊布尼茲所言，它只是一個「充足理由」罷了。循此格式，人所受之於天性惟是理而已矣。不具有創造實踐的動力。「性」可以做爲道德實踐的充足理由，超越根

據，但在現實上，人如何起現道德活動，這實踐的動力可要另覓他處。此動力即來自於心。

那麼心是什麼？它有何功能作用？在性與情之間，它是何等地位？朱子在《語類》中如此規定「心」之意義：

- (1) 心者，氣之精爽。(卷第 5，頁 85)
- (2) 心官至靈，藏往如來。(卷第 5，頁 85)
- (3) 心是知覺，性是理。
- (4) 所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也。(卷第 5，頁 85)
- (5) 問：「靈處是心，抑是性？」曰：「靈處只是心，不是性。性只是理。」(卷第 5，頁 85)
- (6) 虛靈自是心之本體，非我所能虛也。(卷第 5，頁 87)

心之本體，即心之本質是「虛靈」；其作用是「知覺」，所知覺者是「理」。由上列幾則大致可歸納出這幾項原則。其實心甚難言，它既非無形跡之理，亦非粗而有渣滓的氣化，它是「氣之精爽」，亦即氣化中最清靈的那部分，謂之氣之精爽。心的地位，照朱子的描述，似乎是介於性與氣中間的獨立一物，其言：「心比性，則微有迹；比氣，則自然又靈。」(卷第 5，頁 87) 心之所以比性微有迹，緣於心不是理，而是一個知覺作用，一有知覺即有個動態的起現，若是純理則無動靜之態，動靜僅能就氣化說。就這麼一點知覺的動態，即有迹痕，有迹痕則不能納「心」於理界中。雖然比性微有迹，可是比起氣來，則自然又靈，因為心不像一般氣化而有形體，它全然是知覺作用的呈現而已，其他氣化之物焉能如此？故心比氣又靈，它是氣中最精爽的那一部分。

至於心為何有知覺作用，一則原於有「所以知覺之理」與氣相合，便能知覺，朱子云：

先有知覺之理。理未知覺，氣聚成形，理與氣合，便能知覺。譬如這燭火，是因得這脂膏，便有許多光焰。(卷第 5，頁 85)

此處又是「以然推其所以然」。有知覺，即有所以知覺之理，單有此理尚未能實現知覺功效，必得與氣合方有此知覺作用。故此知覺之理只是形式上的虛說而已，與仁、義、禮、智之理不一樣，不能就此而言心即是理，或心本來就具備理。

心之有知覺作用另一理由則是原於它的「虛靈」本性。何謂「虛靈」？