

# 孟子“四心”“四端”与“四德”的真实逻辑

涂可国

**摘要** 两千多年来,对孟子言说的“四心”“四端”与“四德”三者逻辑关系的诠释,主要形成了两条路线:一是认为“四心”是“四德”的外用、萌芽或体现,不妨称为“四心萌芽说”;二是主张“四心”为“四德”之体,是“四德”的情感本源,不妨概括为“四心本源说”。实际上,无论是总体而言还是在具体上,仁义礼智既是德性,也是德心,更是人应当履行的责任伦理(德行);“四心”并非“四德”的萌芽、体现,它不但与“四德”相互作用、相互依存、互为条件,更是构成“四德”的心理本源,为“四德”奠定情感根基。这是因为:一是“端”具有始基、原因的义项;二是孟子肯定了“四心”与“四德”是人的才质;三是“四心”为“四德”奠定了情感基础;四是虽然孟子承认“四心”和“四德”是内在的并凸显仁义内在的一面,但是他有时也肯定“四德”的外在性;五是最重要的,孟子明确指明过“四心”是“四德”的根源;六是把“四心”理解成为成就“四德”提供心性基础,更能彰显孟子对儒学的创造性贡献。

**关键词** 孟子;“四心”;“四端”;“四德”

**中图分类号** B222 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2020)02-0034-16

**基金项目** 国家社会科学基金一般项目(14BZX046)

孟子创造性地提出了“四心”、“四端”和“四德”的概念范式,后世在对这三者逻辑关系的阐释中形成了“四心萌芽说”和“四心本源说”。笔者认为“四心萌芽说”属于误读,而“四心本源说”才是正解。

## 一、“四心”“四端”与“四德”逻辑关系的两种诠释传统

作为儒家心学的始源,孟子心学不仅建构了心力说、正心说、尽心说、养心说、衡心说,还提出了影响深远的“四心”说。孟子将恻隐之心、羞恶之心、辞让之心和是非之心“四心”与仁义礼智“四德”并举,共同加以阐发,明确了“四心”是“四德”之端。科学理解孟子“四心”“四端”与“四德”的本真关系或真实义理逻辑的前提,是看他怎么讲的。《孟子》两处论及此,一为“公孙丑上”谈到仁政时,孟子指出:

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,行不忍人之政,治天下可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者,今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕恻隐之心。非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也。由是观之,无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也。有是四端而自谓不能者,自贼者也;谓其君不能者,贼其君者也。凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始然,泉之始达。苟能充之,足以保四海;苟不充之,不足以事父母。(《孟子·公孙丑上》)

二为“告子上”讲到性善论时,孟子曰:

乃若其情,则可以善矣,乃所谓善也。若夫为不善,非才之罪也。恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。故曰:“求则得之,舍则失之。”或相倍蓰而无算者,不能尽其才者也。(《孟子·告子上》)

对上述孟子的“即心言性”“即心言德”论说,自古以来存在多种多样的训释,其中争议最大的莫过于关于“四心”“四端”与“四德”三者之间的逻辑关系。

要正确理解孟子“四心”“四端”与“四德”三者之间的真实逻辑,把握“四心”如何为“四德”奠基,最关键的是如何理解“四心”与“四德”的关系:是“四心”在前“四德”在后,“四心”构成了“四德”形成发展的基础,还是“四德”在前“四心”在后,“四德”构成了“四心”形成发展的基础?要准确回答这一问题,首先需要我们分析一下“四心”“四端”与“四德”的内涵和特性。

一是先天性。在孟子心目中,“四心”是人天生具有的。首先,人生来就有“不忍人之心”的道德本能,正因如此,人才能一看见小孩掉到井里就自然而然地动了恻隐之心去给予施救,而没有任何功利考虑;其次,“四心”是人与生俱来的才质、才性,是人赖以行善的心理基础,为人行善提供可能性前提,假如行动作恶,并不是人的才情有什么过错。当然,人的“四心”有一个由潜在向显在、由不成熟向成熟的转化过程,它需要后天的培育、教化——不能设想一个心智不健全的人会对落水儿童产生“不忍人之心”,同时它也需要特定道德境遇、事件的触发、刺激(乍见)。二是内在性。孟子指出,人的“四端”是“在我者”而非“在外者”,它如同《论语》所言的“四体不勤,五谷不分”(《论语·微子》)中的“四体”(四肢)一样,是人所固有的;“四端”是人自有的道德潜能,有了它却说自己不能,那就是自我残害,是自暴自弃;反之,如果赋有“四端”又知道加以扩充,就完全可以“保四海”和“事父母”。三是普遍性。孟子基于人性的普同性视角强调所有人不论圣凡都具有“不忍人之心”,具有恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心和是非之心。这“四心”本质上就是仁义礼智“四德”。只要注意思索且用心追求,就可以获得它,否则就可能失去。如果没有“四心”,那就根本不是人了。人的行为表现之所以差异那么大,原因在于是否尽到了自身的才质。

两千多年来,对孟子言说的“四心”“四端”与“四德”的诠释,大致形成了两条路线。

一种是“四德”为体“四心”为用,“四德”为根基“四心”为生发,不妨将之概括为“四心萌芽说”。朱熹训解道:“恻隐、羞恶、辞让、是非,情也。仁义礼智,性也。心,统性情者也。端,绪也。因其情之发,而性之本然可得而见,犹有物在中而绪见于外也。”<sup>[1]</sup>(P221)这里,朱熹从心、性、情三者关系角度诠释“四心”与“四德”,认为“四心”是情、是发,“四德”是性、是本,它们共同由总体的心加以统摄。

程朱理学上升到道德本体论高度对孟子的仁义礼智信“五常道”和仁义礼智“四德”做了诠释。朱熹认为性理合一,仁义礼智“四德”为性中所含之理,是性之未发本体,它们发之于外即是“四心”。他承继了程颐在《程氏易传》中提出的“四德之元,犹五常之仁。偏言则一事,专言则包四者”的思想,指出,狭义上仁与礼、义、智各自对应“四心”,分别表达了温和慈爱、断制裁割、恭敬撙节和分别是非的道理;广义上是“理一分殊”,仁为一体、一元,它包含仁义礼智,融贯在“四德”之中:“仁者,仁之本体;礼者,仁之节文;义者,仁之裁制;智者,仁之明辨。”<sup>[2]</sup>(P109)

这里不难发现,孟子明明讲的是“四心”为“四德之端”,可是朱熹在《朱子语类》《答陈器之问(玉山讲义)》等文献中未能紧密结合《孟子》文本而倾向于把“四德”等同于“四端”,没有严格分清“四德为端”和“四德之端”的界限。他的以“仁包四德”为核心的仁说尽管有力地推动了儒家的仁学本体论,拓展了孟子“四心”与“四德”学说的内涵,但也轻视了“四心”的本源意义,形成了“四心”为用的思想传统,以致包括冯友兰在内的后世许多学者沿袭了这一错漏。

即使力主“心理合一”的心本体论和良知(良心)本体论的王阳明,也认为性主于身就是心,而仁、义、知是性之性;虽然他也承认“充其恻隐之心,而仁不可胜用矣”<sup>[3]</sup>(P7),但这也可以理解为恻隐之心

是仁的发用而不是本源;他甚至从性与气的关系角度将“四心”下降为体现善端的气:“然性善之端须在气上始见得,若无气亦无可见矣。恻隐、羞恶、辞让、是非即是气。”<sup>[3]</sup>(P68-69)

在朝鲜儒学发展史上,从14、15世纪的权近、柳崇祖到16世纪的郑之云、李退溪、奇大胜、栗谷,再到18世纪的丁若镛,皆立足于朱熹的理气论,这些性理学家围绕“四端”“七情”的同异性展开过广泛讨论。虽然观点歧异,虽然深化了对儒家“四端”“七情”关系的理解,但不足的是,他们共同把“四端”理解为由人的善性生发出来的形而下层面的情感。

当代中国哲学史界有极少数学者如王其俊认为,这三者是相互独立的人性善的三个层次<sup>[4]</sup>(P177),绝大多数人则主张“四端”不是不同于“四心”或“四德”的独立形态,它或是指“四心”,或是指“四德”<sup>①</sup>。其实,“四端”不过是对“四心”的描述和定位,其本身并不构成独立的心灵形态。国内儒学界绝大多数人继承了宋明理学“四心萌芽说”的诠释传统,认为“四心”是“四德”的萌芽、发用或体现。杨泽波指出:“孟子认为,恻隐、羞恶、辞让、是非,分别为仁义礼智的初生、开始。”<sup>[7]</sup>(P318)陈来的观点更具代表性,他引用《孟子·告子上》的话后分析说,“孟子从仁者爱人出发,把仁规定为人的本性,把恻隐规定为仁之本性的发用,提出了著名的‘四端’‘四心’说”<sup>[8]</sup>(P108);他还讲:“恻隐之心是仁的开始和基点,故称端。把恻隐之心加以扩充,便是仁的完成。这也说明,仅仅有恻隐之心,对仁的德行来说还并不就是充分的。”<sup>[8]</sup>(P109)显而易见,陈来把“四心”确定为“四德”的萌发,然而问题是,这与他的“恻隐之心是仁的开始和基点”提法存在一定的冲突——要知道,基点与开始是事物相反的两个节点,它是开展某种活动的基础之处,是事物发展的根本、始基。

另一种是“四心”为体、“四德”为用,“四心”为根基、“四德”为生发,不妨将之概括为“四心本源说”。国内学者蒙培元、杨国荣等对此做了一定的阐发。杨国荣指出,孟子所言的恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心含有情感之义,它们是内在于主体的、自然的、人之所以为人的本然之心;“人心所蕴含的恻隐、羞恶等情感,主要为仁义等道德意识的形成提供了可能,潜在的可能(端)惟有通过一个扩而充之的过程,才能达到自觉形态的道德意识”<sup>[9]</sup>(P46)。遗憾的是,大概没有摆脱朱子的影响,杨国荣机械地把仁义礼智“四德”规定为人性,把“四心”划定为人心,忽视了孟子也讲过“四德”也是人心的重要形态——如孟子说“仁,人心也”(《孟子·告子上》)“虽存乎人者,岂无仁义之心哉”(《孟子·告子上》),也没有区分孟子说的总体心和具体心,以至于在论证过程中把孟子说的总体心等同于具体的“四心”。当然,最为重要的是他未就“四心”何以为“四德”提供可能性基础展开充分的阐释。

## 二、“四心”“四端”与“四德”义理逻辑的正解

笔者认同“四心本源说”,认为仁义礼智既是德性,也是德心,还是人应当履行的责任伦理(德行)。“四心”并非“四德”的萌芽、体现,它不但与“四德”相互作用、相互依存、互为条件,而且“四心”构成“四德”的心理本源,为“四德”奠定情感根基。虽然“四德”是“四心”赖以形成发展的重要条件,但不是其本源、本体,“四心萌芽说”是对孟子“四心”、“四端”和“四德”逻辑关系的误读,其理由如下。

第一,“端”具有始基、原因的义项。自古至今许多学者持“四心”萌芽论说却没有做充分的学理论证,多受性体情用思维模式的影响,并从文字学上强调“端”本作“耑”,并引《说文解字》“耑,物初生之题也,上像生形,下像生根也”,解释“端”具有发端、萌芽、始见等含义,由此得出结论说:“四心”是“四德”的发端、萌芽,仁义礼智“四德”是通过恻隐之心、羞恶之心、恭敬(辞让)之心和是非之心“四心”而体现出来的。从文字学来说,“端”本义为“轮廓线和缓起伏的山头”,引申义为“圆弧形山头”,“立”与“山而”联起来表示“站立于圆弧形山头上”,因此,“端”本义就是指在圆弧形山头上站得中正。此外,“端”也具有用手平拿着、规矩、直、东西的一头或事情的开头方面以及开端、萌芽等多种多样的含义。然而,焦循在《孟子正

<sup>①</sup> 冯友兰指出,孟子把“四心”称为“四端”,“四端”发展起来就成为“四德”<sup>[5]</sup>(P367);曾振宇则把仁义礼智说成是“四端”<sup>[6]</sup>(P16)。

义》中注疏道:“端者,首也。”<sup>[10]</sup>(P234)这说明“四心”是“四德”的始发地或出发点。而且,“端”也有原因、起因等意涵。持“四心萌芽说”者大多仅取“端”的开端、端绪、萌芽含义,据此认定“四德”是“四心”萌发的本体论基础,是“四心”的精神基因;“四心”则是“四德”的外在展现或表现形式,是“四德”与对象化事物相互作用的产物。假如“端”确实有始基、原因的义项,那么据此就完全可以断定人的恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心分别是仁义礼智“四德”得以产生、依托的重要心理根源和精神基因。

第二,孟子肯定了“四心”与“四德”是人的才质。上引孟子关于“若夫为不善,非才之罪也”一段话中,孟子首先明确指出人的先天性情是可以为善的,有人为不善不是人的才性、秉赋的过错;接着他把“四心”与“四德”视为完全同一性的东西,指出“四德”是人所固有的,必须求取,人与人之间后天之所以存在那么大的差距,正是由于没有充分发挥天生的资质。表面上,后面的论述指认了“四德”是人的才质,但是,孟子在此并没有明确地说“四德”是“四心”的才质,只不过论证了人要为善必须发挥才质。实际上,由于孟子在这里把“四心”与“四德”看成同质性的事物,因而他也肯定了“四心”是人为善得以依托的才质。

第三,“四心”为“四德”奠定情感基础。犹如朱熹所言,孟子心中的恻隐之心、羞恶之心、辞让之心和是非之心是道德化情感,虽然是非之心体现了一种知善知恶的道德认识,但也包含着好恶的情感成分。就仁义礼智“四德”而言,它们呈现出多种面向,既可以像孟子本人那样称之为德,也可以像朱熹那样称之为“性”,还可以将之理解为践仁、行义、循礼、明智这样的“德行”。孟子本人好像从来没有明确称仁义礼智为“性”,即便能够称为“性”,就一定要说它们决定“四心”的本性、本体吗?尽管荀子、董仲舒、二程、朱熹等儒家常常分“性”与“情”为二,但在儒家性情学说中,情包括四个层面:一是人的心性内在化和外在化的某种事实状态,相当于情况、情状等;二是由喜、怒、哀、惧(或乐)、爱、恶、欲等组成的普通感性情感;三是由孟子阐发的“四心”(恻隐之心、羞恶之心、辞让之心和是非之心)之类的道德化情感;四是社会化的用于人际交往的特殊化的人伦情感<sup>[11]</sup>(P59)。孟子的心性之学区别于后世儒家“情生于性”“性本情用”的性情体用思维,往往性情合一,它包含的“四心”之情作为不同于喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲等感性情感的情理合一的高级道德情感,并不是如同宋明理学释读的那样是“用”,而同样是人与生俱来的本体、本性,某种意义上同样与“四德”一般可以称为“性”,故而它也有资格为“四德”和“五常之性”奠定情感基础。毋庸置疑,如同程朱所言,仁可以包“四德”或统“四德”,为此可以像程明道创建“仁体”概念范式一样建构仁本体论或仁学本体论,但这并不表示一定要肯定仁与义、礼、智一起是“四心”的本体、本源。要知道,本体可以具有多种不同层次、指向(天体、性体、心体、情体、道体及宇宙本体、历史本体、社会本体等),“四心”作为道德化的情感,同样能够成为“四德”的本体、本源。正因如此,李泽厚才提出了情本体论或情感本体论,蒙培元才认为孟子说的“四端”是具有内在性、普遍性的“天理人情”<sup>[12]</sup>(P6)。

第四,孟子虽然承认“四心”和“四德”是内在的,并凸显仁义内在的一面,但是他有时也肯定“四德”的外在性。一般说来,作为人的深层情感结构,孟子讲的“四心”虽然要随感而发、触物而动,虽然它是人类道德长期进化积淀和社会化的结晶,但它们作为人类道德与心理机能相融合的精神样态,当其未发时也可以潜藏在人的内心深处,本质上还是属于人精神世界的内在道德意识和道德情感。朱熹从内与外、未发与已发视角指出:“凡物必有本根,性之理虽无形,而端的之发最可验。故有其恻隐所以必知其有仁,有其羞恶所以必知其有义,有其恭敬所以必知其有礼,有其是非所以必知其有智。使其本无是理于内,则何以有是端于外?由其有是端于外,所以必知有是理于内而不可诬也。”<sup>[13]</sup>(P2779)这显然是对孟子“四端”说的误读。对孟子来讲,“四德”无疑也具有内在性,他除了强调仁义内在外,尤其注重阐发“仁”这一“四德”中的总体性德目的内在特质。孟子把“仁”称之为“安宅”:“夫仁,天之尊爵也,人之安宅也。”(《孟子·公孙丑上》)并从民本角度把“仁”规定为人心的特殊类型:“今有仁心仁闻而民不被其泽、不可法于后世者,不行先王之道也。”(《孟子·离娄上》)“虽存乎人者,岂无仁义之心哉?”(《孟子·告子上》)甚至直接断定“仁”就是一种人心:“仁,人心也;义,人路也。”(《孟子·告子上》)然而,孟子也不否定“四德”中义、

礼、智的外在性。他不仅讲“仁,人之安宅也;义,人之正路也。旷安宅而弗居,舍正路而不由,哀哉!”(《孟子·离娄上》)还提出了影响深远的义路礼门观念:“夫义,路也;礼,门也。惟君子能由是路,出入是门也。”(《孟子·万章下》)尽管义路礼门说使用的是比喻手法,尽管它与孟子的仁义内在说具有一定的冲突,但毕竟体现了义和礼相对于仁的外在性。在对“四德”的实质揭示中,孟子更是彰显了它的外在性:“仁之实,事亲是也;义之实,从兄是也;智之实,知斯二者弗去是也;礼之实,节文斯二者是也。”(《孟子·离娄上》)无论是事亲、从兄还是节制,都是外在化的行为(德行),均是“四德”外在性的表证。既然“四心”主要是内在的,而“四德”作为儒家伦理的主要德目既有内在性又有外在性,那么,依照孟子一贯的由内在决定外在的思维逻辑,把“四心”理解为“四德”的心理根源就更具有合理性。

第五,最重要的是,孟子明确指明过“四心”是“四德”的根源。一方面,孟子立足君子人格维度提出了“君子所性,仁义礼智根于心”(《孟子·尽心上》)命题。孟子所说的“心”,有时从总体普遍而言,如尽心、存心、动心、不动心、用心、吾心、心之官则思等;有时从具体特殊而言的,如仁心、仁义之心、恒心等。主张“四心萌芽说”的人也许会说,“君子所性,仁义礼智根于心”,意味着仁义礼智根源于人的总体心,而不是指“四德”根源于具体的“四心”。笔者认为,既然孟子断定“四心”是“四德”之端,既然“四心”是心的重要内容和类型,既然孟子常常将“四心”与“四德”连用,为什么不能把“仁义礼智根于心”解释为“四心”是“四德”的根源、端始呢?即便像朱熹那样把恻隐、羞恶、辞让、是非规定为“情”,把仁义礼智界定为“性”,所谓“心统性情”也只是意味着总体的“心”具有对具体的性情的统摄、控制作用。另一方面,孟子指出过“四心”是种、“四德”是果。他论述仁学时说:“五谷者,种之美者也;苟为不熟,不如荑稗。夫仁亦在乎熟之而已矣。”(《孟子·告子上》)这段话清楚的是孟子强调“仁”必须使之不断地生发、成长,以使它成熟完善;不太清楚的是孟子到底是把“仁”比喻为“五谷”抑或比喻为“种子”,如果联系他的“四端”说,把“仁”比喻为“五谷”,它是由“四心”孕育、生发开来而发展成熟的结果,也不失为一种合理的诠释选择。

第六,把“四心”理解为成就“四德”提供心性基础更能彰显孟子对儒学的创造性贡献。孔子虽阐释了仁义礼智等德目,但未就其基础做过多叙说。孟子对孔学乃至整个儒学的原创性贡献之一体现在,他着眼于人内在的心性,把“四心”看作产生仁义礼智“四德”的端始、基础——虽然它们本身具有善的属性,讲述了“四心”是致善的主体条件、根本原因,将“四心”之类天生的道德情感看作是仁义礼智之类现实善的端始,认定它们构成了性善和人善的根基,为人行善提供了主观可能性。虽然笔者不同意蒙培元把“四心”与仁义礼智归结为情与性、情感与理性的做法——因为“四心”本身是伦理理性与人伦情感合一的四种典型人心形态,但赞同他的如下说法:“仁义礼智四种道德范畴,孔子早就提出来了,只是除了仁、知之外,孔子并没有一般地从心理情感上说明‘四德’是如何可能的。”<sup>[14]</sup>(P175)“孟子的重要贡献,就在于将孔子提出来的仁义礼智这些道德范畴统统归结为情感问题,以情感为其内在的心理基础。”<sup>[14]</sup>(P175)与孔子凸显“德政”有所不同,孟子在儒学史上创构了鲜明的“仁政”学说,并为此对人心做了深刻思考。如果说“四德”说构成了仁政说的直接道德基础理论支撑的话,那么,“四心”说或“四端”说则构成了仁政说的根本心理依据、思想基石,孟子的王道政治理想正是建立在深厚的“四心”基础之上。

围绕孟子“四端”、“四心”与“四德”关系的诠释,除上述“四心”本根说和“四心萌芽说”两种解释路线外,也有极少数人在这两者之间摇摆。譬如,刘宗贤时而说“‘四心’是以‘四德’为内容描绘出的人的主观心理状态,是‘四德’的具体化”<sup>[15]</sup>(P15),时而又说“孟子认为‘四德’寓于‘四心’之中,完满的‘四德’是由‘四心’发展而来,说明道德意识是以心理活动为基础的”<sup>[15]</sup>(P15)。关于“四心”与“四德”关系的诠释,要么持“四心”本根说,要么持“四心萌芽说”,二者必居其一,刘宗贤出现如此摇摆只能使自己陷入矛盾境地。而且,大概没有摆脱心学的束缚,刘宗贤和所有“四心萌芽说”者一样,把“四德”主观化、内在化,归结为一种道德意识或道德观念形态,完全忽视了它的外在性、社会性——礼更是一种社会建制。应当承认,孟子所言的心,既广大又深邃,既有总体心又有具体心,不过“四心”作为心的具象形态,只是“四

德”的必要情感基础，而非充分必要条件，“四德”的孕育、发展当有其他心性因素和社会环境。孟子本人虽然强调恻隐之心为仁的根源，甚至将二者等同，可他经常单独使用“仁心”和“仁义之心”用以说明道德现象、王道政治的心性根基。

### 三、恻隐之心与人的仁德

上面笔者从普遍性角度就“四心”“四端”与“四德”的义理逻辑做了总体诠释，为了更加充分揭示这三者之间的真实逻辑，以下试图围绕恻隐之心与人的仁德、羞恶之心与人的义德、辞让之心与人的礼德、是非之心与人的智德四个层面，依次具体展开讨论孟子阐发的“四心”“四端”与“四德”的义理逻辑。

孟子只是说“四心”为“四德”之端，甚至直言“四心”就是“四德”，可惜他未能就其理由展开论述。好在他有一些相关论述可以借鉴，尤其是后世儒家就此做了阐发，为进一步梳理“四心”何以能够为“四德”奠基提供了参考。孟子把“恻隐之心”与仁爱对置起来，试图为人的仁爱提供道德根据。那么，到底什么是恻隐之心？它的性质、功能何在？

上述引文中孟子不仅强调只要以“不忍人之心，行不忍人之政”，就可以“治天下可运之掌上”，表达了不忍人之心是推行仁政的精神支撑观点，而且指出：“人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心。”（《孟子·公孙丑上》）显然，孟子视“不忍人之心”和“怵惕恻隐之心”为同一性概念。

什么是“不忍人之心”？《广雅·释言》曰：“忍，耐也。”<sup>[16]</sup>（P774）忍耐实质即人控制或克制自己。孟子讲到人的艰难成长过程时言及“动心忍性”（《孟子·公孙丑上》），这说明对他来说，人性系统之中不光有善性、善端，也有味、色、臭、声、安佚等自然欲望，有可善可恶的气性甚至是纯粹的恶性。正因如此，才需要人控制自己的人性。与“忍性”意义相反，“忍心”是指把感情按住不让表现，即为狠心，意味心的残酷。不忍心是指控制不住自己的感情，也就是不狠心、心不狠，它值得大力提倡。仔细分析，“不忍之心”包含“不忍人之心”和“不忍物之心”，也就是“不忍人痛苦之心”和“不忍物痛苦之心”——用孟子的话说就是“不忍其觳觫”，它们不仅指无伤人害物之心，也指助人爱物之心。就“不忍人之心”一句，《孟子注疏》断为“先圣王推不忍害人心，以推不忍伤民之政”<sup>[17]</sup>（P93）。这只是看到了“不忍人之心”消极的不去伤害他人之心的一面，实则它还有不愿看到民众（他人）自身痛苦的意思。

什么是“怵惕恻隐之心”？朱熹训解道：“怵惕，惊动貌。恻，伤之切也。隐，痛之深也。此即所谓不忍人之心也。”<sup>[1]</sup>（P221）怵惕意为恐惧警惕，用通俗点的话说就是害怕，恻隐意为悲伤、隐痛，于是“怵惕恻隐之心”就是指因某种东西产生的害怕、悲痛。概括起来，“不忍人之心”和“怵惕恻隐之心”体现出共同的内涵，这就是见到遭受灾祸或不幸的人或事生成或表示同情之心。

孟子较为重视“忍”，不仅阐述了“动心忍性，曾益其所不能”（《孟子·告子下》）的君子人格理想，还利用“不忍人之心”去诠释仁政学说，提出了“以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上”（《孟子·公孙丑上》）的政治理念，并依据“忍”解说仁。他之所以断定齐宣王具备“不忍之心”，就在于齐宣王不愿意看到牛被伤害——“见其生，不忍见其死；闻其声，不忍食其肉”，体现了对动物的同情之心，因而表现出了一种“仁术”。孟子还讲：“人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也”（《孟子·尽心下》）。历来所有注家注解这一章句为：每个人都有不忍心干的事，把这种不忍心推及到忍心干的事上，就是仁。如此解读虽然不错，却不够周延。正如上述，孟子既讲“不忍”也讲“忍”，他倡导的“不忍”就是“不忍心”，就是不狠心，包含“不忍人痛苦之心”和“不忍物（动植物）痛苦之心”，不仅指无伤人害物之心（不忍死、不忍食肉，这是底线伦理），也指向上向善的助人爱物之心。孟子这里说的“达之于其所忍”的“忍”，是指控制不了自己的坏心恶意做坏事（忍心），这时需要人发挥“不忍心”（善心）精神加以制止。也许持“四心萌芽说”者会辩护说由“不忍”到“忍”的推恩，不过是内在的仁心本源的外在体现，并不是对仁的缘起的界定。这也许不失为一种合理的解释。但是，把孟子这句话理解为将普遍的“不忍人之心”加以扩充，以扬善抑恶，是达成仁德的重要门径和动因，又何尝不是恰当的创造性诠释呢？应当说这同样也是可以成立的。

把“不忍人之心”或“怵惕恻隐之心”视为仁德的心理根源和情感原因与西方思想家用同情去规定爱本质上是相通的。同情是指对他人、他物遭受的不幸、苦难产生的关怀、理解等情感,它以移情作用(感同身受)为心理基础,严格意义上的同情主要是指同情者本身针对弱者、不幸者表示关心、关爱的情感体验,它的近义词有哀怜、可怜、怜惜、怜悯、仁慈等。西方许多学者对同情在仁爱、慈爱中的功能表达了充分肯定,情感主义伦理学尤甚。英国的休谟认为,同情不能混同于怜悯或仁慈,它是别人的苦乐在自己内心引起的相应情感反应,无论是道德的来源、德行的标准还是道德判断的依据都出自于人的同情,他直截了当地说:“同情是我们对一切人为的德表示尊重的根源。”<sup>[18]</sup>(P620)亚当·斯密则在《道德情操论》一书中指出,同情是通过“想象”这一情境转换来感受别人的情感,富有同情心不一定就是一个有德行的人,但出于善良意志的、利他的本能却是同情伦理。弗里德里希·泡尔生指出:“同情的感情与冲动构成社会德性的自然基础。……血亲关系是同情的起点。……在所有的感情中,痛苦似乎最能唤起同情。语言表明了这一点:我们仅仅有用来表达对痛苦的同情的词,即怜悯,却没创造出一些词来表达共同的快乐或恐惧。——快乐不大容易由同情来传播,这无疑是事实。”<sup>[19]</sup>(P510-511)

把“不忍人之心”“怵惕恻隐之心”和“同情之心”理解为“仁”的根源、基础,没有贬低“仁”的地位和作用之意,也不局限于“以西解中”的机械套用。必须承认,孟子仁学及其所言之“仁”虽不是“怵惕恻隐之心”的本根,却在其体系中具有核心地位,同时孟子之“仁”也是“怵惕恻隐之心”产生、发展的重要条件。

孟子仁学极为丰富,《孟子》“仁”字达158见,他不仅提出了仁者、仁人、仁政等概念范式,强调实行“仁义之道”“发政施仁”,提倡“仁且智”的圣贤人格,阐明了“仁则荣,不仁则辱”“彼以其富,我以吾仁”“为天下得人者谓之仁”“仁义充塞,则率兽食人,人将相食”“三代之得天下也以仁,其失天下也以不仁”“苟不志于仁,终身忧辱,以陷于死亡”“君仁莫不仁,君义莫不义,君正莫不正”“由仁义行,非行仁义也”“君子之于物也,爱之而弗仁;于民也,仁之而弗亲。亲亲而仁民,仁民而爱物”等一系列重“仁”理念,指明了求“仁”的工夫:“强恕而行,求仁莫近焉”“居仁由义,大人之事备矣”,并对“仁”的内涵做了深刻揭示:“仁之实,事亲是也;义之实,从兄是也”“仁者爱人,有礼者敬人”“亲亲,仁也”“亲亲,仁也;敬长,义也”“仁也者,人也”等。

至于由孔孟开创、历代儒家阐发的诸如仁心、仁性、仁德有着更为深广的依据、内涵、特质和意义,远非诸如“不忍人之心”“怵惕恻隐之心”和“同情之心”所能圆满解释了的。

一是“怵惕恻隐之心”不过是孟子之仁形成的根源之一。孟子言说的“仁”既然是“我固有之”,那么仁的起源大致有两种可能性:其一是先天获得的。按照孟子的先验道德思想,他本人直接断言仁义来源于“天”。当然,依照当今动物行为学、生物伦理学的理论,既然孟子把“四心”和“四德”关联起来,也就意味着他所讲的人的仁爱之心性,既有可能来自人先天的利他本能,也有可能起源于人与生俱来的恻隐同情之心。在动物界,许多动物存在这些道德本能,人类起源于动物使之完全可能继承了动物的关心、照顾、慈爱等伦理基因。其二是后天培育、存养的。孟子认为,人本身存有仁义之心,它们就是人固有的良心:“虽存乎人者,岂无仁义之心哉?其所以放其良心者”(《孟子·告子上》);作为人心内含的仁心必须学会求取,否则就会流失,这是学问的唯一正道:“仁,人心也;义,人路也。舍其路而弗由,放其心而不知求,哀哉!人有鸡犬放,则知求之;有放心,而不知求。学问之道无他,求其放心而已矣。”(《孟子·告子上》)那么这种人所固有的仁心究竟来源何处?孟子把“仁义忠信”比喻为“天爵”(《孟子·告子上》),这似乎表明孟子视“仁义”为天所赋予的。且不说如此断定是否符合实情,即便仁心为天赋的,也会遗失、损害,需要后天努力存养以固本培元。

二是儒家之仁本质上是爱人,但它是爱己与爱人(他人)的统一,荀子就指明过“仁者自爱”(《荀子·子道》),质言之,儒家“仁爱”建立在对自己痛痒、喜怒关切的基础之上<sup>[20]</sup>(P163)。相对来说,不论是“不忍人之心”“怵惕恻隐之心”还是“同情之心”,主要指向的是对他人的关心、关照、怜惜、怜悯等,它无法呈

现“仁”包含的对主体自身的正当自爱之心。反过来,同情有可能来源于不正当的自爱(不愿承受他人的痛苦带给自己的痛苦)而为自私考虑,并因此而难以成为“仁民爱物”“泛爱众”“天下一体之仁”之类仁爱情感的充分道德基础。最为重要的是,尽管我们承认孟子所说的“不忍人之心”“怵惕恻隐之心”是“同情之心”,它们带有一定的理性成分,可谓“性理”“情理”,但是,从根本上说,它们属于人的特殊道德情感,需要理性的指导和调控。正如弗里德里希·泡尔生指出的,同情的冲动必须听从理性的教育,接受智慧的指导,这样产生的德性可以叫做仁慈<sup>[19]</sup>(P514);在慈善活动中,盲目的同情或博爱行为会宠坏那些接受者;同情是积极的社会德性的自然基础,但它绝不是德性本身,也不是(如叔本华所说)一个人道德价值的绝对标准<sup>[19]</sup>(P515)。用孟子的话来说,不忍人之心、怵惕恻隐之心需要理性化的思求、扩充,才能激发人的仁爱情感,也才能使人尽到“保四海”“事父母”的社会责任。

三是儒家仁学虽然强调有人类天生的同情心(恻隐之心)和普遍人性(人同此心,心同此理)作为文化心理基础,完全可以根据“施由亲始”“推己及人”的基本原理,实现由亲亲之爱扩展至普遍之爱(泛爱众)。不过,儒家倡导的为仁建立在人血缘亲情的本根性基础之上,凸显了人际关系上下、长幼、尊卑、亲疏、远近的差等性;反观人的怵惕、恻隐、同情之心,虽然它们也在某种意义上体现了儒家特别是宋明道学家倡导的“仁民爱物”“民吾同胞”“天下一体之仁”的泛道德主义理念,却不能与儒家差等之爱相提并论;在动物界,同样存在怵惕、恻隐、同情之心,与之不同,儒家认为仁是主体内在的心性,它虽一定意义上植根于人先天固有的不忍人之心之上,虽来源于自然界的“生生之德”,但是,仁是人的天性,是人区别于禽兽的本质规定性,宋明理学家更是断言人天生即具有仁心、道心。

四是最为重要的一点,儒学某种意义上是人学,而仁学则构成了儒家人学的核心。儒家之“仁”是全德之称、总德目,也是总的道德原则,它统摄差不多所有的德性品格和行为规范,许多伦理范畴和命题正是从“仁”中引申出来的;“仁”是贯穿于礼义智信、恭宽敏惠、忠孝廉耻等各种德目的灵魂,各种具体德目是对仁道这一儒家人道原则的展开、补充和表现<sup>①</sup>。犹如孔子所说,“能行五者(恭宽信敏惠)于天下,为仁矣”(《论语·阳货》)。这就意味着,任何具体德性如循礼、守义、知耻、守静、孝养等均在一定意义上是对仁德的修炼、提升,从而从不同层面形塑人的仁德人格,“仁”的这些普适性、整全性、至上性用程朱的心性之学给予概括,就是“仁统‘四德’”<sup>[8]</sup>(P421)。就历代儒家推崇的贵仁、尚仁、重仁而言,不仅在于“仁”构建在人的普遍同情之心,还在于出于把“仁”规定为全德之称之考量,其把“仁”视为人独立的心性内在道德情感<sup>②</sup>,对其伦理意涵和社会意义从不同方面作了阐发。

#### 四、羞恶之心与人的义德

虽然“耻”并不是儒家伦理之核心,但也是儒家的重要伦理规范。朱熹肯定了管子提出的“礼义廉耻”四维<sup>[21]</sup>(P2646),在清代它也被纳入“古八德”而受到儒家的尊奉,而且历代儒家还提出了有耻、知耻、不可无耻等伦理要求。笔者之所以断定羞恶之心是“义”的本源,就在于羞恶之心在儒学话语系统中具有丰富的内涵和重要的作用。

“羞”的基本含义主要有:感到耻辱、难为情、害臊以及使难为情等,它常常与耻、辱、恶、惭、臊、愧、赧、怯、涩等字连用,构成了羞耻、羞辱、羞恶、羞惭、羞臊、羞愧、羞赧、羞怯、羞涩等词组,其中最主要的是羞耻、羞辱和羞恶三个方面,下面分述之。

所谓“耻”,即是辱,即是羞愧,即是惭。《说文解字》曰:“耻,辱也,从心,耳声。”它是指人心因受到侮辱后而生成的惭愧、难受、痛苦等情感,它是人性本善的必然体现,因此中国古代有“耻可以全人之德”的

① 虽然不同儒家人物对各种德目强调各有不同,如曾子更为重孝,荀子阐述最多的是礼,明清时期流行孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻“古八德”,可这并不能根本改变仁在儒家伦理中的核心地位。

② 董仲舒和程朱不仅从道德形而上维度把仁界定为仁心,还将仁视为公心。譬如,董仲舒指出:“霸王之道,皆本于仁。仁,天心,故次以天心。爱人之大者,莫大于思患而豫防之。”(《春秋繁露·愈序》);《二程集·河南程氏遗书》卷十五云:“仁之道,要之只消道一个公字。”



说法。在注解“耻之于人大矣”章句时,朱熹将耻与羞相联,视耻为人固有的羞恶之心:“耻者,吾所固有羞恶之心也。”<sup>[1]</sup>(P329)以此体现了耻与羞的同一性。同样,牟钟鉴对耻作了概括,指出儒学中“耻指人的羞愧之心,为保持人格的尊严,对于不道德的行为不屑于去做,从感情上加以排斥;对于别人加于己身的侮辱不能容忍”<sup>[22]</sup>(P143)。可见,“耻”是人对不道德的行为、不光彩的事、外来的侮辱感到不屑、不愉快、内心不安等情感。

耻羞经常与辱相联,构成羞辱和耻辱合成词。羞辱有时指来自外界的羞耻、侮辱。例如《礼记·内则》所说“父母虽没,将为善,思贻父母令名,必果;将为不善,思贻父母羞辱,必不果”;有时则是指使别人蒙羞、受辱。辱具有使人受辱、侮辱等义项,例如孔子要求“使于四方,不辱君命”(《论语·子路》);孟子说:“南辱于楚。寡人耻之。”(《孟子·梁惠王上》)辱与荣和誉、羞辱与荣誉正相反对,而耻辱意味着一个人对来自外界的侮辱、凌辱等或是自己的不当行为表示内心不安、不可容忍,感到丢人、没面子,以及他人、社会对不道德行为的贬斥和否定评价;荣誉表示社会对因主体取得的成就和地位而给予的名誉和尊荣。

孟子更是创造性地提出羞恶之心概念,并以此去说明义德:“羞恶之心,义之端也。”关于羞恶存在多种解释的可能性。既可以解释为“羞于恶(è)”,意思是对自己或别人的恶言、恶名、恶习、恶行、恶霸或者险恶、凶恶等表示羞耻、羞愧,也可以理解为既羞耻、羞愧又厌恶(wū)、讨厌、憎恶(wù),朱熹正是在这一意义上注解:“羞,耻己之不善也。恶,憎人之不善也。”<sup>[1]</sup>(P221)显见,朱子侧重于狭义维度对羞恶进行诠释。广义上说,羞的对象性内容既可以是自己不善,也可以是他人的不善,例如为自我的至亲做了丢人的事而感到没面子、没尊严;同样,恶既可以指向自己的不作为,或行为不当,因自我过失而自责、厌恶——自我讨厌,还可以指向别人的不善尤其是恶行。

对包括孟子在内的儒家来说,仁义礼与羞耻之间是一种相互为用的辩证关系。一方面,羞耻受到仁义礼的制约。儒家之耻并不像王润生说的那样仅仅来自外界的监督、他律,是为了面子和荣誉,是被迫、非自律的<sup>[23]</sup>(P150),而是受到仁的自律性规定。不仅财富、权力、地位能给予人荣誉,德性、德行也能带来荣誉,故此孟子讲:“仁则荣,不仁则辱。今恶辱而居不仁,是犹恶湿而居下也。”(《孟子·公孙丑上》)这说明,一个人只有具备仁德、出于仁心,才能带来荣誉,反之,就会遭受耻辱。据此,在论及以民本主义为核心的仁政说时,孟子指出,如若不以仁为志向,就会带来终身的忧虑和羞辱:“苟不志于仁,终身忧辱,以陷于死亡。”(《孟子·离娄上》)荀子认为,如果人像一个君子那样利不害义、依义而行,就不会承受耻辱:“故君子苟能无以利害义,则耻辱亦无由至矣。”(《荀子·法行》)有子说:“恭近于礼,远耻辱也。”(《论语·学而》)这意味着人的恭敬行为如果符合礼义,就会远离耻辱。可见,依礼而行、以礼待人是保证人不会遭受耻辱的重要规整。孔子还说过一段大家耳熟能详的话:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”(《论语·为政》)只有用道德来引导、用礼规来约束,才能既使人有羞耻之感又使人能够自我检点而归于正道。另一方面,羞恶之心是义德产生发展的心理根源。笔者曾经指出,儒家之义既包括适宜之义、正义之义,也包括从公之义、道义之义和责任之义<sup>[24]</sup>(P5)。孟子既重仁又重义,不仅提出了“仁心义路”(《孟子·告子上》)和“仁宅义路”(《孟子·离娄上》)的居仁由义、仁体义用思想,也在对仁义礼智“四德”或“四性”之间关系的阐释中从特定方面揭示了义具有尊敬兄长的意蕴:“仁之实,事亲是也;义之实,从兄是也;智之实,知斯二者弗去是也;礼之实,节文斯二者是也;乐之实,乐斯二者,乐则生矣”(《孟子·离娄上》)。既然孟子大力倡导仁义之道,那么,为何在讲到“四心”和“四德”时断言“羞恶之心,义之端也”呢?我们何以能够断定羞恶之心就是义德产生发展的本源?这是因为,儒家对羞耻对于义德的重要作用做了值得高度重视的阐释。孟子说:“人不可以无耻,无耻之耻,无耻矣。”(《孟子·尽心上》)“耻之于人大矣。为机变之巧者,无所用耻焉。不耻不若人,何若人有?”(《孟子·尽心上》)

孟子认为,人不可以没有羞耻心、羞耻感,缺乏羞耻心的羞耻,那才是真正的无耻。他不仅把羞恶之心与恻隐之心、恭敬之心、是非之心一起看成人特有的类本质,还强调羞耻之心对人具有重大的价值,并

指出那些玩弄机谋巧诈的人是没有羞耻之心的;一个人如果不以不如人为羞耻,就无法赶上别人。现实生活表明,做人如若没有羞耻心,就会无所顾忌、无视规范约束;就会内心空虚、麻木、冷漠抑或自甘堕落,丧失为人处世的自我尊严感,进而缺乏为人、为己、为社会的义务感和责任感。即便是主张“四心萌芽说”的朱熹,不但强调人是否存养固有的耻感或羞恶之心是成圣成贤的关键,“耻者,吾所固有羞恶之心也。存之则进于圣贤,失之则入于禽兽,故所系为甚大”<sup>[1]</sup>(P329),而且引用孟子“耻之于人大矣”观点直接点明羞耻之心是成就义德的主体先决条件:“耻便是羞恶之心。人有耻,则能有所不为。”<sup>[25]</sup>(P241)一个人一旦有了羞耻之心,就能够很好地约束自己,不去做不该做的事情了。正如孟子所言:“人有不为也,而后可以有为。”(《孟子·离娄下》)一个人有所不为,必定有所为;如果说不为是一种消极责任的话,那么有所为就是积极的担当。这些就是义,就是义德、义行。这一点,孟子早于朱熹深有体会:“人皆有所不忍,达之于其所忍,仁也;人皆有所不为,达之于其所为,义也。人能充无欲害人之心,而仁不可胜用也;人能充无穿踰之心,而义不可胜用也;人能充无受尔汝之实,无所往而不为义也。”(《孟子·尽心下》)

所谓“人皆有所不为,达之于其所为”,即是每个人都有不肯去干的事。如果把精力和时间运用到肯干又能干的事上,就是道义,就是正义,就是合宜的、正当的正确选择,换言之,就是做自己应当做的责任范围之内的事。人有所为有所不为的一个重要精神支撑就是人的羞耻之心——一个人懂得羞耻(明耻、知耻),就会知善知恶,了解哪是义的哪是不义的,就不会有打洞穿墙行窃之类的想法,从而使“义”不可胜用;人如果能把不受人轻贱、避免侮辱的行为加以扩充,那么做什么事情就都符合正义了。《中庸》讲“知耻近乎勇”,一个人知道何为羞耻,那么离勇敢就不远了,这说明羞耻之心是使人见义勇为的强大动力。人类的道德生活表明,羞耻是一种对自我人格的内在反省和认同,展现了自我的基本尊严,具有羞耻之心的人常常表现出可近不可迫、可亲不可劫、可杀不可辱的勇气与果敢。由此可见,羞恶之心作为人固有的善端,是孕育发展出义德、义责的心理情感基础,只有具备了耻感(羞恶之心),才能推动人去行义,才能避免人行不义,才能保证人的行为适宜、正当。

人的耻辱感与荣誉感息息相关。耻辱可以是上述的消极的让人蒙羞,也可以是正向的、积极的耻于辱。一个人知耻、有着健康的耻辱感,就会明耻、知荣、扬荣,就会产生深沉的进取心和荣誉感,就会“不降其志,不辱其身”(《论语·微子》);具备强烈的责任观、义务感,就会明了自己应当做什么、不应当做什么,否则就会自取其辱。辱与荣是一对相反相成的概念。如果说前者是社会对主体的否定性评价的话,后者则是社会对主体的肯定性评价。就责任伦理思想而言,“荣誉表现在两个方面:一是社会舆论,即由于履行社会义务而得到社会的肯定和公认;二是个人的自我意识,即由于履行社会义务而产生的个人道德感情上的满足与意向,即个人的自豪感”<sup>[26]</sup>(P249)。

不论是耻辱感还是荣誉感,都是人立德、立言、立功的强大动力,是树立主体责任观的精神支撑。知耻明辱、追求荣耀,必定激发人的上进之心、责任心。有作为才能有地位,一个人注重修身养德且奋起作为,就能获得社会的认可;那些无耻之徒、厚颜无耻的人不在乎耻辱、声誉,必然无恶不作。弗里德里希·泡尔生说:“对荣誉的尊重和对耻辱的恐惧,甚至在最坏的情况下也产生一些好的结果:懒惰的本性由于害怕蒙受贫困的耻辱而行动起来;胆怯的气质也因为害怕被指责为怯懦而被激励起得勇敢起来;好斗的和固执的性情由于害怕惩罚和丢脸而屈服。”<sup>[19]</sup>(P492)孟子提倡的荣誉观指出,人人都希望尊贵,但每个人都有自我尊贵之处,别人既可以给你尊贵,也可以使你下贱,只要道德充盈,靠自己的努力获得好名声,就不会羡慕他人的富贵奢华而使自身变得尊贵起来:“言饱乎仁义也,所以不愿人之膏粱之味也;令闻广誉施于身,所以不愿人之文绣也。”(《孟子·告子上》)耻辱与荣誉可以相互转化,一个人知耻而尽职尽责并做得足够优秀,就会带来荣光,就可以引以为傲。如果不珍惜荣誉,不注重自我谦卑,将荣誉作为大肆炫耀的资本,甚至陷入虚荣,就可能使自己蒙羞。反过来,一个人做了为人不齿的失职、失责、失德、失轨的事,却能知羞耻、能内疚,痛改前非,如同“浪子回头金不换”,有可能获得社会的称誉、赞誉。

## 五、辞让之心与人的礼德

孟子只是在“公孙丑上”中指出了“辞让之心,礼之端也”,并且在“告子上”中把辞让之心置换为恭敬之心,并没有对此进行详细的阐释——《孟子》中“辞让”和“恭敬”两词均才出现4次,这为后世既提供了巨大的解释空间,又导致许多争议。到底应当将辞让之心、恭敬之心理解为礼的萌芽、体现,还是将之解释为礼的本源、起因?要解开这一谜团,无疑必须弄清辞让之心与恭敬之心的内涵、特质和功能。

“辞让”简单地说就是谦逊、推让。《管子·小匡》云:“初,桓公郊迎管仲而问焉。管仲辞让。”《礼记·曲礼上》说:“长者问,不辞让而对,非礼也。”《论语》没有用过辞让一词,但用过与之意义相当的单音词汇“辞”和“让”。就“辞”而言,其实质意义主要是推辞。《孟子》比较多地使用“辞”,共达30处,除了有文辞、话语含义外,大多指不受、告别、躲避、推托、解雇和请求离去等。就“让”而言,主要是指谦让、辞让、退让、礼让。《孟子》只有两处单独使用“让”字,其义项有两:一为出让,“好名之人能让千乘之国,苟非其人,箪食豆羹见于色”(《孟子·尽心下》);二为责备,“入其疆,土地荒芜,遗老失贤,掊克在位,则有让”(《孟子·告子下》)。可见,对孟子来说,由辞和让组成的辞让的基本义理就是推辞、谦让、退让、礼让和出让。

孟子围绕仁义礼智“四德”之间的关系阐明了人的辞让和辞让之心受到义、礼因素的制约。首先,辞让取决于义。孟子认为,辞与不辞、受与不受涉及道德人格问题,必须根据义与不义来决定。当弟子陈臻问为何齐国、宋国和薛国给予馈赠有时不接受、有时接受时,孟子回答说这都是对的,因为它完全依据义加以取舍:“皆是也。”(《孟子·公孙丑下》)其次,辞让要考虑礼。弟子万章问人与人之间的交际应该有什么样的用心?孟子回答说:“其交也以道,其接也以礼,斯孔子受之矣。”(《孟子·公孙丑下》)人际交往必须依据道,接受别人的馈赠必须依据礼;如果是这样,就是孔子也会接受馈赠。据此孟子反对接受赃物,认为只有符合礼义,君主的馈赠才可以接受。

孟子虽不如孔子、荀子那样重礼,但也对礼做了论说。对他来说,如果说仁是人内在主观的道德情感,义是人所应当做的事(适宜),那么礼就是对仁义的节制和文饰:“礼之实,节文斯二者是也。”(《孟子·离娄上》)就辞让之心与礼的关系来说,辞让之心固然要循礼、尊礼,礼不失为辞让之心赖以倚重的标准、原则,但是,在某种意义上辞让之心又是礼的本源。

其一,辞让之心本质上是一种道德价值观念。从上面对儒家辞让思想的阐述可以看出,辞让是舍己为人,是克制个人欲望、自身私利的价值取向,它要求自我舍弃功名利禄,正如朱熹注解的“辞,解使去己也。让,推以与人也”<sup>[1]</sup>(P221)。它与礼所要求的克己德性伦理和责任伦理完全一致。正因如此,才有孔子的礼让之说。辞让之心是将辞让这一较高道德品质内化于心后的结晶,是克己为人的、引人向上向善的、情理合一的道德观念。它虽可以称为一种优良道德情操、美好道德情感,但更体现为勇于自我牺牲的伦理理性,而不如恻隐之心和羞恶之心那样情感色彩和成分更浓,因而不能像朱熹那样把它简单定位为情,并从性(理)本情用出发把它说成礼的萌芽。

其二,辞让之心是礼德实现的动因和支撑。作为外在社会规范,礼节、礼仪、礼制和礼俗要真正发挥引导、调控、表达功能,就必须通过社会化使之成为被人的意识认识、了解、接受和认同,转化为人的辞让之心。久而久之,人就在显意识和潜意识里形成了内在的尊礼好礼的观念、态度和习惯,在人心中埋下了守礼的种子。反过来,在需要讲礼的场合,人固有的辞让之心就会推动人自然而然地尊礼、循礼、践礼、行礼,做礼规定的符合自己社会身份的事,采用合义的行为方式,达到荀子所说的“贵贱之等,长幼之差,知贤愚、能不能之分,皆使人载其事而各得其宜”(《荀子·荣辱》)的目的,从而维持良好的社会秩序。

孟子既然在“四心”说和“四德”说思想框架之中指明了“辞让之心,礼之端也”,并且把辞让之心换为恭敬之心,这就提出了两个问题,即辞让之心与恭敬之心是什么关系?恭敬之心是不是也是“礼之端”?

孟子在承继孔子儒家恭德思想的基础上进行了创新性发展,不仅突破了孔子“貌思恭,事思敬”和

“居处恭，执事敬”的恭外敬内限囿，而且将恭与敬均内在化，并强调恭心、恭德对礼的重要意义。

一是他认为恭心是礼交务必恪守的态度。《孟子》载：“万章问曰：‘敢问交际何心也？’孟子曰：‘恭也。’曰：‘却之却之为不恭，何哉？’曰：‘尊者赐之。曰“其所取之者，义乎，不义乎？”而后受之，以是为不恭，故弗却也。’”（《孟子·万章下》）孟子主张抱持恭敬之心去从事交际，对尊者馈赠的礼物如果一味要问他得到的东西是不是符合道义那是不恭敬的，因而不应该拒绝。可见，孟子十分看重恭在礼尚往来中的定向作用。与孔子的“恭而无礼则劳”“恭近于礼远耻辱”和子夏的“与人恭而有礼”等重礼理念有所不同，孟子这里不再局限于孔子的“貌恭”而是把“恭”当成人应有的良好道德心态，并把它视为礼节的根本遵循。

二是他注重“恭”在人格修养和治国理政中的作用。孟子认为伯夷较为狭隘，而柳下惠不以侍奉暗主为耻，不以官职小而自卑，被国君遗弃也不怨恨，处境穷困而不忧伤，只要被人挽留就不拒绝，即使一个人赤身裸体地站在身旁也觉得不会玷污自己，最后他得出结论说，君子是不屑于像伯夷那样狭隘、柳下惠那样不恭：“伯夷隘，柳下惠不恭。隘与不恭，君子不由也。”（《孟子·公孙丑上》）滕文公问如何为国时，孟子除了强调要重民外，还指出，贤明的君主必须恭敬、节俭、礼下：“贤君必恭俭礼下，取于民有制。”（《孟子·滕文公上》）孟子进一步指出：“恭者不侮人，俭者不夺人。侮夺人之君，惟恐不顺焉，恶得为恭俭？恭俭岂可以声音笑貌为哉？”（《孟子·离娄上》）在孟子的观念中，一个谦恭的人是不会侮辱他人的，侮辱别人且巧取豪夺的国君唯恐他人不顺从，难以做到谦恭俭朴，谦恭俭朴不能用声音笑貌来做到。这里，孟子把“恭”从外貌中抽离出来，变为一个普遍性的内在道德品质。

儒家的恭敬观常常将恭与敬作为不同的德目加以使用，譬如孔子关于“其行己也恭，其事上也敬”“貌思恭，言思忠，事思敬”“居处恭，执事敬”以及“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎”（《论语·为政》）“言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦，行矣”（《论语·卫灵公》）等论说。《礼记·曲礼》疏注继承了这一貌恭事敬的观念，曰：“在貌为恭，在心为敬”；《孝经》概括地说：“孝子之事亲也，居则致其敬，养则致其乐，疾则致其忧，丧则致其哀，祭则致其严。五者备矣，然后能事亲。”（《孝经·纪孝行章》）同理，朱熹注解《论语》时说，“恭”侧重于待人的外在容貌，而“敬”侧重于内在的态度：“恭主容，敬主事。恭见于外，敬主乎中。”<sup>[1]</sup>（P137）他在注解《孟子》“恭敬之心，礼也”章句时仍然坚持这一诠释路向：“恭者，敬之发于外者也；敬者，恭之主于中者也。”<sup>[1]</sup>（P307）二程不大重视“恭”，而极力倡导“敬”，并提倡“涵养须用敬，进学则在致知”和《周易》讲的“敬以直内，义以方外”<sup>[27]</sup>（P149）的论说，且发展了以主一、持中和直内为主要内容的居敬说<sup>[28]</sup>（P330-335）。

孟子也不否认恭与敬的分别。在论述为政必须遵循先王之道时，他指出：“责难于君谓之恭，陈善闭邪谓之敬，吾君不能谓之贼。”（《孟子·离娄上》）意思是勉强君王做难为之事叫做“恭”（高标准、严要求），向君王宣讲仁义而堵塞邪说叫做“敬”，自认为君王无能叫做“贼”。孟子还经常单独运用敬去分析礼的问题，而且凸显敬的根源性意义。孔子说：“居上不宽，为礼不敬，临丧不哀，吾何以观之哉？”（《论语·八佾》）可见，孔子已经意识到敬与礼必须有机结合。孟子传承了这一理念，强调王公必须致敬尽礼，认为君子迎请时致敬有礼才出仕。当景子说：“内则父子，外则君臣，人之大伦也。父子主恩，君臣主敬。丑见王之敬子也，未见所以敬王也。”孟子回应说，齐国人不用仁义与大王讨论，而我依照尧舜之道、仁义之道向大王陈述，因而我比齐国人更加尊敬大王（《孟子·公孙丑下》）。可见，孟子倡导的“敬”既尊礼又合道。孟子从反求诸己的角度指出：“爱人不亲，反其仁；治人不治，反其智；礼人不答，反其敬——行有不得者，皆反求诸己，其身正而天下归之。”（《孟子·离娄上》）一个人待别人以礼却得不到相应的回报，就应该从自身寻找原因，看自己是不是真的尊敬。这意味着对孟子而言，尽管他也讲“仁者爱人，有礼者敬人。爱人者人恒爱之，敬人者人恒敬之”（《孟子·离娄下》），但是，礼与敬在他看来应当相互促进、相互依存、相互为用，合理的待人处世之道光有礼不行，有礼还必须出于有敬，“敬”是决定礼有效性的重要因素。特别值得关注的是，孟子用“敬”去论证义内说。他把爱亲敬长视为人的良知良能，而且认为如同义内一样，在

行礼的过程中,“敬”是内在的,并不受外在辈分的影响。

然而,恭与敬也有相同、相通之处,两者大同小异。恭也是一种内在谦恭态度,而敬既然是待事也是见乎外的;恭敬难分难解且与礼相连,都是表示一种待人接物的真诚态度。正因如此,孟子不但经常恭敬并提,还与孔子不同,将之内在化、心性化,并把它们当作施礼的前提。孟子指出,恭敬之心早在送礼之前就已经具备了,假如徒有恭敬的虚名而没有恭敬的实质,君子不会为了虚假的礼文所拘束:“食而弗爱,豕交之也;爱而不敬,兽畜之也。恭敬者,币之未将者也。恭敬而无实,君子不可虚拘。”(《孟子·尽心上》)尤为重要,孟子直接把人人都具有的恭敬之心看作与礼德本质上是一体的,“恭敬之心,礼也”(《孟子·告子上》),从而为礼奠定形而上心性本体。

以上笔者分别从辞让和恭敬两方面阐释了孟子关于辞让之心和恭敬之心与礼之间的关系,揭示了礼虽然会对辞让之心和恭敬之心产生某种影响,但绝不是后者的本根;后者也不仅仅是礼的所谓萌芽或体现,而在一定意义上它们是礼的本源。

最后,要回答孟子为何把辞让之心转换为恭敬之心,并把恭敬之心归结为礼。笔者认为,这大概是因为恭敬是辞让的更深层次的原因。恭敬即为谦逊、有礼貌,一个人如果对他人有恭敬之心、之情,就会对其表现出谦逊、推让、退让和谦让,就会为了他人而克制自己的情绪和利益。如同《尚书·尧典》所说的,帝尧由于诚实、恭敬所以能够谦让:“允恭克让”(也有解允和克均为能,允恭和克让为对举)。由儒家提出来的温良恭俭让、恭近于礼、行己也恭、恭而安、恭而有礼、居处恭、恭则不侮、有礼者敬人等恭敬思想,虽可能在一定意义上会助长自我萎缩性人格,使人不敢张扬、不思冒尖,乃至导致人畏葸,过于退让,但它毕竟能够引导人待人谦和、恭敬、有礼貌,有助于建立人际之间的和谐关系,使人间充满温情与敬意,也能促使彼此之间互相尊重,从而培养一种谦谦君子型人格。

## 六、是非之心与人的智德

要理解和把握“是非之心”与“智”和“智之端”的关系,就必须依据相关文本加以参稽和概念义理解析,对“是”“非”“是非”“是非之心”“智”和“智之端”等概念范式进行梳理。

在古代汉语中,时日恰当为“是”,相互抵制为“非”。《说文解字》云:“是,正也。正,是也。以日为正则曰是。”“是”呈现极为复杂多样的词性和意涵:作为名词,表示事务、业务;作为代词,表示此、这;作为形容词,表示正、直、不偏斜、对的、正确的和凡是、任何;作为动词,表示赞同、认为正确、肯定,如是是非非、各是其是等,以及订正、校正、遵从、以为法则,如“不法先王,不是礼义”(《荀子·非十二子》);作为关系词,表示肯定判断,或存在、让步、适合、尝试,或两种事情同一,或后者说明前者;作为虚词,表示同意、很、非常、虽然或原因、目的;作为助词,通常与唯联合使用,如《左传·襄公十四年》云:“鸡鸣而驾,塞井夷灶,唯余马首是瞻。”从认识论来说,“是”与“否”相对,表示在人认定、断定、承认、接受、确认某种事物时的一种肯定状态。从价值论来说,“是”指事物各种价值状态中的最大值或极大值。

《孟子》文本中的“是”词性和含义也是多种多样,主要有:一是表示这、这样,如“不可;直不百步耳,是亦走也”(《孟子·梁惠王上》),“是使民养生丧死无憾”(《孟子·梁惠王上》);二是表示原因、目的,如“是以后世无传焉”(《孟子·梁惠王上》),“夫环而攻之,必有得天时者矣;然而不胜者,是天时不如地利也”(《孟子·公孙丑下》);三是表示对的、赞同、认为正确、肯定,如“是不为也,非不能也”(《孟子·梁惠王上》),“古之人有行之者,文王是也”(《孟子·梁惠王下》);四是表示同意、赞成,如“是集义所生者,非义袭而取之也”(《孟子·公孙丑上》)等。

“非”像鸟的翅膀左右展开,引申为相背、违背、不合。作为名词,“非”意指不对、错误或疑惑、烦恼等,例如“死于非命”;作为副词,“非”与“是”相反,意谓不是,常表示否定、无、没有、不以为然等;作为动词,“非”表示反对、责备、非难、仇恨、怨恨、诋毁、讥讽等;作为形容词,“非”有异常的、超过一般、特殊的、十分及不真实等意涵。孟子使用的“非”大约具有下述意蕴:其一是“不是”,如“我非爱其财”(《孟子·梁惠

王上》);其二是责备、非难和不对、错误,如“人不得,则非其上矣。不得而非其上者,非也;为民上而不与民同乐者,亦非也”(《孟子·梁惠王下》),前两个“非”是指责备、非难,后两个“非”是指不对、错误;三是异常、特殊,如“以为无益而舍之者,不耘苗者也;助之长者,揠苗者也——非徒无益,而又害之”(《孟子·公孙丑上》),所谓“非徒”是指不但,等等,不一而足,恕不一一例举。

在古代汉语中,“是非”的基本含义是对与错、正确和谬误,口舌、纠纷,评论、褒贬等。《孟子》文本中作为答复语、判断句的“是非”有三处。一是《孟子·滕文公下》中的“是非君子之道”。“戴盈之曰:‘什一,去关市之征,今兹未能。请轻之,以待来年,然后已,何如?’孟子曰:‘今有人日攘其邻之鸡者,或告之曰:“是非君子之道。”曰:“请损之,月攘一鸡,以待来年,然后已。”——如知其非义,斯速已矣,何待来年?’”在孟子看来,一个真正的君子必须具备强烈的责任感,必须立言立行,明明知道不适宜干的就要马上更正;万事等待、拖延,决不是君子所应该做的。二是《孟子·离娄下》的“是非汝所知也”。“曾子居武城,有越寇。或曰:‘寇至,盍去诸?’曰:‘无寓人于我室,毁伤其薪木。’寇退,则曰:‘修我墙屋,我将反。’寇退,曾子反。左右曰:‘待先生如此其忠且敬也,寇至,则先去以为民望;寇退,则反,殆于不可。’沈犹行曰:‘是非汝所知也。昔沈犹有负刍之祸,从先生者七十人,未有与焉。’子思居于卫,有齐寇。或曰:‘寇至,盍去诸?’子思曰:‘如伋去,君谁与守?’孟子曰:‘曾子、子思同道。曾子,师也,父兄也;子思,臣也,微也。曾子、子思易地则皆然。’”沈犹行认为,只要了解到曾子的弟子在有“负刍之祸”时纷纷离去就不难理解他为何离开又回来的做法;而孟子认为,无论曾子的离开权利还是子思的坚守义务由于共同体现了师生、父子、兄弟、君臣之道,因而都没有什么错误。三是《孟子·万章上》谈到大舜如何“劳而不怨”时公明高说的“是非尔所知也”。“万章曰:‘“父母爱之,喜而不忘;父母恶之,劳而不怨。”然则舜怨乎?’曰:‘长息问于公明高曰:“舜往于田,则吾既得闻命矣;号泣于旻天,于父母,则吾不知也。”公明高曰:“是非尔所知也。”夫公明高以孝子之心,为不若是怨,我竭力耕田,共为子职而已矣,父母之不我爱,于我何哉?’”孟子对公明高“不是你所知道的”一句的解释是,以一颗孝子之心对父母的好恶不能满不在乎,而是要竭力耕田,尽到自己作为儿子的职责,至于他们爱不爱我那不是我能左右的。

上述三处的“是非”意思是“这不是”,它们都是对某种事实的判定。按照当代价值哲学,客观世界存在价值事实和非价值事实,前者是指主客体相互作用所产生的对主体的效应的事实,如好坏、利害、善恶等,后者是指主客体作为客观存在呈现出来的状态、性质,如大小、长短、方圆、轻重等<sup>[29]</sup>(P265)。人们会对这些价值事实和非价值事实做出认识、评价、判断,就形成了是非观念,构成了有关价值事实和非价值事实的真理性认识和错误性认识。前述三种“是非”,既包含着对70个弟子的离去等非价值事实的指认,也包括对君子之道、师生之谊、孝子之心等道德价值事实的判断。可以说,“是非”不但有认识的对错、正误,还有道德上的善恶、好坏、对错以及当与不当。

下面笔者再分析在“四心”“四端”说和“四德”思想框架中“是非之心”是如何能够成为“智之端”的,是如何成为“智”的本源的。

一方面,人天生的道德认知潜能为是非之心成为“智”的本源提供了可能。笔者曾指出,包括孟子在内的儒家虽然肯定才性之智、见闻之知和事实认识,但更重视智德和德性所知<sup>[30]</sup>(P45)。人类学和心理学表明,人生来就具有天赋的、不学而会的各种需要本能和先天性行为模式,包括感觉、知觉、识别等认知能力和亲情之爱、朋友之爱、异性之爱、人类之爱等美好情感。这些人皆有之的认知、情绪、情感和意志等方面的本能作为生物类特性,经过后天的驯化、教育,能够发展成为人类发达的感知能力和理智能力。孔子肯定了人具有“生知”的能力:“生而知之者,上也;学而知之者,次也;困而学之,又其次也;困而不学,民斯为下矣。”(《论语·季氏》)孟子所说的是非之心,不仅指本体论意义上的关于外界事物本身的对错、正误、善恶、好坏以及“当”与“不当”等观念,还指认识论意义上的人们对事物这些属性的认识,也就是知是知非、知善知恶。孟子强调人生来具有良知、良能:“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知

者,其良知也。”(《孟子·尽心上》)它主要体现为道德化的智能:“孩提之童,无不知爱其亲者;及其长也,无不知敬其兄也。”(《孟子·尽心上》)是非之心和恻隐之心、羞恶之心、无辞让之心一样,都是人先天固有的,也就是良知良能,就是孔子说的“生知”。正是这种天生的能力,为“智”提供了某种心理基础。

另一方面,是非之心的丰富内涵使之具备为“智”的发展提供本源的条件。依据孟子的思想逻辑,他所说的是非之心,既包括对的、正确的和不对的、错误的观念,也包括赞同、肯定和责备、非难、否认、否定的认识、态度;既是一种知是知非、知对知错、趋利避害的价值判断本能和直觉潜能,也是一种分辨事情长短、曲直、好歹、祸福、善恶、美丑、利弊、得失的心智、理智能力。而“智”正是一种判断仁义道德重要与必要的理性:“仁之实,事亲是也;义之实,从兄是也;智之实,知斯二者弗去是也。”(《孟子·离娄上》)“是非之心”与“智”二者之间的本质一体性,为前者成为后者的原因提供了可能性条件;同时,是非之心也为人们明智、尚智创造精神基础。深受孟子心学影响的王阳明有时把良知归结为是非之心,并把是非说成是一种好恶情感:“良知只是个是非之心,是非只是个好恶,只好恶就尽了是非,只是非就尽了万事万变。”<sup>[2]</sup>(P126)是非之心作为好恶之心,本质上是人类好善恶恶、扬善抑恶的崇高道德情感,它不仅为人类的道德智慧奠定情感依托,也会引导人去追求道德真理。

肯定是非之心为“智”形成发展的动因和条件,并非无意夸大它的作用和功能。要知道,无论是人的知识抑或智慧,是非之心不过是它赖以生成的要素之一。实际上“智”受到人的感觉、知觉、直觉、理智等内在因素和社会实践、外界环境等外在因素的各种制约。而且,孟子倡导的是非之心只是正面言说的,现实生活中,是非之心并不是纯然善的,是非心太强,好拨弄是非,是非标准不确定,以权威之是非为是非,这些可能带来不明智、人际关系紧张、苛责于人等弊端。

综上所述,一些人之所以陷入对孟子“四心”“四端”与“四德”三者之间逻辑关系解释的误区,在于局限在性本情用的惯性思维;在于只知道“四端”具有初生、开始、端绪等含义,而忽视了它也有始基、原因的义项;在于太过夸大仁义礼智“四德”的作用,以此遮蔽了“四心”的本源意义。笔者基于对孟子“四心”“四端”与“四德”真实义理逻辑的解读,得出了“四心”构成“四德”的心理本源、为“四德”奠定情感根基的结论,因而主张“四心本源说”。这无意否定“四德”在孟学以致整个儒学中的核心地位,只是为了还原孟子“四心”“四端”与“四德”关系的真实面目。笔者深深感到,孟子发明的恻隐之心、羞恶之心、辞让之心和是非之心深深植根于人类现实经验生活中,是人类在漫长的进化过程中产生的精华,它比仁义礼智“四德”更加亲切、更有人情味。

## 参考文献

- [1] 朱熹. 四书章句集注·孟子集注. 北京:中华书局,2011.
- [2] 黎靖德. 朱子语类·卷六. 王星贤点校. 北京:中华书局,1994.
- [3] 王阳明全集·传习录·上册. 上海:上海古籍出版社,2011.
- [4] 王其俊. 亚圣智慧:孟子新论. 济南:山东人民出版社,1996.
- [5] 冯友兰. 中国哲学史新编. 北京:人民出版社,2000.
- [6] 曾振宇. 孟子诠释. 济南:山东友谊出版社,2012.
- [7] 杨泽波. 孟子评传. 南京:南京大学出版社,1998.
- [8] 陈来. 仁学本体论. 北京:生活·读书·新知三联书店,2014.
- [9] 杨国荣. 心学之思:王阳明哲学的阐释. 北京:中国人民大学出版社,2009.
- [10] 焦循. 孟子正义·上. 沈文倬点校. 北京:中华书局,2011.
- [11] 涂可国. 儒家性情的内涵、义理与当代转化. 探索与争鸣, 2017, (6).
- [12] 蒙培元. 人是情感的存在. 社会科学战线, 2003, (2).
- [13] 朱子全书·第23册. 上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2010.
- [14] 蒙培元. 情感与理性. 北京:中国社会科学出版社,2002.

- [15] 刘宗贤. 陆王心学. 济南: 山东人民出版社, 1997.
- [16] 王念孙. 广雅疏证. 上海: 上海古籍出版社, 2016.
- [17] 孟子注疏. 赵岐注, 孙奭疏. 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [18] 休谟. 人性论. 关文运译. 北京: 商务印书馆, 1980.
- [19] 弗里德里希·泡尔生. 伦理学体系. 何怀宏, 廖申白译. 北京: 中国社会科学出版社, 1988.
- [20] 涂可国. 儒学与人的发展. 济南: 齐鲁书社, 2011.
- [21] 黎靖德. 朱子语类: 卷一百零六. 王星贤点校. 北京: 中华书局, 1994.
- [22] 牟钟鉴. 儒学价值的新探索. 济南: 齐鲁书社, 2001.
- [23] 王润生. 我们性格中的悲剧. 贵阳: 贵州人民出版社, 1988.
- [24] 涂可国. 儒家之义的任意蕴. 孔子研究, 2017, (5).
- [25] 黎靖德. 朱子语类: 卷十三. 王星贤点校. 北京: 中华书局, 1994.
- [26] 唐凯麟. 简明马克思主义伦理学. 武汉: 湖北人民出版社, 1983.
- [27] 二程集·河南程氏遗书: 卷十二. 王孝渔点校. 北京: 中华书局, 2004.
- [28] 张立文. 宋明理学研究. 北京: 人民出版社, 2004.
- [29] 李德顺. 价值论. 北京: 中国人民大学出版社, 1987.
- [30] 涂可国. 儒家智德与人的发展. 孔学堂, 2016, (1).

## The True Logic Between Mencius' "Four Minds" "Four Beginnings" and "Four Virtues"

*Tu Keguo (Shandong Academy of Social Sciences)*

**Abstract** The interpretations of the logic between Mencius' "Four Minds", "Four Beginnings" and "Four Virtues" have fallen into two camps. One deems that Four Minds is the external function, germination or embodiment of Four Virtues, which may be called the theory of Four Minds as germination. The other considers Four Minds as the substance and emotional origin of Four Virtues, which can be summarized as the theory of Four Minds as root. The author of this paper endorses the theory of Four Minds as root, believing that benevolence, righteousness, propriety and wisdom are the nature of virtue, mind of virtue as well as responsibility ethics (moral integrity) that people should fulfill. What's more, the author thinks that Four Minds is not the germination and embodiment of Four Virtues. On the contrary, the two are mutually conditioned, interacting with and depending on each other. Moreover, Four Minds also constitutes the psychological origin of Four Virtues, laying the emotional foundation for the latter. The main reasons are as follows: first, Beginning has the meaning of original foundation and cause; second, Mencius affirmed that Four Minds and Four Virtues were man's basis of talent; third, Four Minds lay an emotional foundation for Four Virtues; fourth, although Mencius admitted that Four Minds and Four Virtues were intrinsic and highlighted the intrinsic side of benevolence and righteousness, he sometimes affirmed the externality of Four Virtues; fifth, most importantly, Mencius clearly pointed out that Four Minds was the origin of Four Virtues; and sixth, the interpretation of Four Minds as the psychological foundation of Four Virtues can better demonstrate Mencius' creative contribution to Confucianism.

**Key words** Mencius; "Four minds"; "Four beginnings"; "Four virtues"

■ 收稿日期 2019-09-20

■ 作者简介 涂可国, 山东社会科学院国际儒学研究与交流中心研究员、主任; 山东 济南 250002。

■ 责任编辑 涂文迁