心之四端

——孟子道德心的结构分析

郑宗义

摘　要　对孟子的道德心可提出一个新的观点，即道德心的内部或曰存有结构是由恻隐、羞恶、辞让、是非四个相互关联与穿透的方面所形成。依此，四端的“端”不只是端绪和萌蘖，还有端项的意思，而“四端”亦非道德心随处境而发见的四个例子，乃是构成道德心的四面。从道德心理学的角度看，恻隐是以他人痛苦为中心的同感关怀；羞恶是近乎愧疚的具建设性的情感或道德意识，但更重要的是，它是人在应该恻隐而不恻隐时所产生的；辞让是恻隐一面于人可以放弃自己所有让与他人的情况下的表现；是非则是合恻隐与羞恶两面而成。这四面一方面是道德的情感反应，另一方面也是道德的道理。对道德心的运作而言，四面有统摄与生克的关系；它们是道德心涵蕴的理性与情感以显隐的方式所表现出的动态的统一。有了这结构分析，对孟子的道德心乃至宋明心学应可以有更加恰当相应的了解，甚至可以尝试反过来给道德心理学提供一些另类的研究思路。

关键词　孟子　道德心　四端　内部结构　道德心理学

作者郑宗义，香港中文大学哲学系教授。

中图分类号 B2　　**文献标识码** A　　**文章编号** 0439-8041(2025)12-0005-19

一

对孟子的“心”（或更严格说是道德心），过去的研究虽已汗牛充栋[①]，但本文仍想提出一个崭新的观点，即道德心的内部或曰存有结构（the inner or ontological structure of the moral heart/mind）是由恻隐、羞恶、辞让、是非四个相互关联与穿透的方面（four interconnected or interpenetrated aspects）所形成。这个新观点，是

① 孟子心学是儒学十分重要的一支，先有宋明理学特别是陆王心学的演绎发挥，继有当代新儒家的复兴弘扬。至于西方学者对儒学感兴趣的，则孟子心学亦属不能回避的课题。所以对此的研究可谓硕果累累。概略言之，汉语学术界多承继宋明传统，判定孟子的心是一超越的道德本心，非心理学的心；此心即理即情，是合道德理性与道德情感而为一者，唐君毅名之为“性情心”，牟宗三名之为“道德的觉情”。英语学术界则倾向于以西方伦理学与后设伦理学为参照，采取它们的问题意识与概念框架来析读孟子，而借用道德心理学乃顺理成章的事。双方取径截然异趣，过去鲜有交集，晚近汉语学界却渐渐多了受英语学界影响的研究。笔者的诠释立场虽同乎唐、牟，但本文的旨趣，不在争辩道德心的存有地位（ontological status），而是提出一个道德心的内部或曰存有结构的新观点。下面列举一些较有代表性的中英文著作，但挂一漏万在所难免。参见唐君毅：《中国哲学原论——导论篇》（全集校订版），台北：台湾学生书局，1986 年，第 95—104 页；唐君毅：《中国哲学原论——原道篇》（全集校订版）卷 1，台北：台湾学生书局，1986 年，第 212—261 页；牟宗三：《心体与性体》第 3 册，台北：正中书局，1991 年，第 276—281 页；牟宗三：《原善论》第 1 章“基本的义理：告子篇上疏解”，台北：台湾学生书局，1985 年，第 1—58 页；李明辉编：《孟子思想的哲学探索》，台北：“中央研究院”中国文哲研究所筹备处，1995 年；李明辉：《孟子重探》，台北：联经出版事业公司，2001 年；陈荣灼：《孟子哲学新探》，《当代儒学研究》2011 年第 10 期，第 1－45 页；David Nivision, *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, Bryan W. van Norden(ed. with an introduction), Chicago: Open Court, 1996, pp. 91－201; David Wong, “Is There a Distinction between Reason and Emotion in Mencius?” *Philosophy East & West*, Vol. 41(1), 1991, pp. 31－44; Kwong-loi Shun (信广来), *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford: Stanford University Press, 1997; Alan K. L. Chan (陈金梁) ed., *Mencius: Contexts and Interpretations*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002; Xiusheng Liu (刘秀生), *Mencius, Hume and the Foundations of Ethics*, London: Ashgate, 2003; Yang Xiao (萧阳) & Kim-chong Chong (庄锦章) ed., *Dao Companion to the Philosophy of Mencius*, Cham: Springer International Publishing, 2023。

一方面受到宋明儒者特别是朱子和刘蕺山的启发，另一方面结合当代道德心理学的成果而得着的。第一节将先做几点预备性说明，以为后面析论作铺垫。第二节借取道德心理学，仔细分疏恻隐、羞恶、辞让、是非的涵义。第三节汲取宋明儒者的睿识，阐发四端的关系以及说明道德心发用时的运作方式。最后，沿此结构分析来对孟子的道德心乃至宋明心学做恰当相应的了解，并且尝试反过来给道德心理学提供一些另类的研究思路。

下面让我们先做几点预备性说明。首先，孟子道德心的内容意义，不可以通过综括《孟子》所有涉及心字的文本以求解。因为先秦文献有一字多义的情况，尤其是“心”字常作一般意义的使用，把各种心灵活动皆纳入其中。例如，“若夫目好色，耳好听，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚，是皆生于人之情性者也；感而自然，不待事而后生之者也”（《荀子·性恶》）的心，显然不是“心居中虚，以治五官，夫是之谓天君”（《荀子·天论》）的心。同样，“劳心者治人，劳力者治于人”（《孟子·滕文公上》）那劳动的心，“人恒过，然后能改；困于心，衡于虑，而后作”（《孟子·告子下》）那受困与思虑阻塞的心，亦不宜与“恻隐之心”“羞恶之心”（《孟子·公孙丑上》）等混为一谈。简单地归纳《孟子》中“心”字的不同含义来填充道德心的内容，非但不是丰富，反而是模糊。

其次，可以代表孟子道德心的，应是心能发为“恻隐、羞恶、辞让、是非”四端或“仁、义、礼、智”的文字。这最主要的一见于《孟子·公孙丑上》，一见于《孟子·告子上》：

> 孟子曰：“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》）
>
> 公都子曰：“告子曰：‘性无善无不善也。’或曰：‘性可以为善，可以为不善；是故文武兴，则民好善；幽厉兴，则民好暴。’或曰：‘有性善，有性不善；是故以尧为君而有象；以瞽瞍为父而有舜；以纣为兄之子，且以为君，而有微子启、王子比干。’今曰‘性善’，然则彼皆非欤？”孟子曰：“乃若其情，则可以为善矣，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。《诗》曰：‘天生蒸民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。’孔子曰：‘为此诗者，其知道乎！故有物必有则；民之秉彝也，故好是懿德。’”（《孟子·告子上》）

这两段引文有待诠释的地方很多[①]，但两相比较，则有数点可说。（1）《孟子·公孙丑上》谓恻隐、羞恶、辞让、是非乃仁、义、礼、智之“端”，但《孟子·告子上》则说是仁、义、礼、智也。对此学者各有分说，亦曾引起争议，下面将依本文的旨趣与思路提出解释。（2）《孟子·公孙丑上》的“辞让之心”在《孟子·告子上》作“恭敬之心”。（3）《孟子·告子上》没有举孺子入井的例子，却即心言性，关联于性善来说。

此外，值得注意的是，《孟子》中还另有论及仁、义、礼、智的话，与上引两段文字颇有出入，试看下列三例：

> 孟子曰：“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；人能充无穿逾之心，而义不可胜用也；人能充无受尔汝之实，无所往而不为义也。士未可以言而言，是以言餂之也；可以言而不言，是以不言餂之也。是皆穿逾之类也。”（《孟子·尽心下》）
>
> 孟子曰：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者，及其

① 例如，《孟子·公孙丑上》的“乍见”是在描述一个怎样的场景，“皆有”如何证立，“无X之心，非人也”是对人作了何种定义，“人有是四端，犹其有四体也”的“有”是什么意义上的“有”等问题。又如，《孟子·告子上》“性无善无不善也”“性可以为善，可以为不善”“有性善，有性不善”三命题应如何理解，孟子为何不采纳而必主张“性善”等。凡此，与下文相关者会作说明，但未能逐一分析。笔者曾撰文仔细诠释，可参见郑宗义：《〈孟子〉的修己思想》，载郑吉雄、卢伟成编：《古典今情——跨越时空的经典阅读与赏析》，香港：香港中文大学出版社，2023年，第193—223页。

长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也。敬长，义也。无他，达之天下也。”（《孟子·尽心上》）

孟子曰：“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；生则恶可已也，恶可已，则不知足之蹈之手之舞之。”（《孟子·离娄上》）

（a）此处《孟子·尽心下》以“不忍”释“仁”，与《孟子·公孙丑上》“不忍人之心”相通，既不忍心见他人受苦（案：反心为忍，不忍即狠不下心的意思），自然“无欲害人”；以“不为”释“义”，则正因羞恶故不为，既羞恶而不为，自然“无穿逾”，朱子注解：“穿，穿穴；逾，逾墙，皆为盗之事也。”[①] 又以“无受尔汝之实”释“义”，朱子注解：“盖尔汝人所轻贱之称，人虽或有所贪昧隐忍而甘受之者，然其心中必有惭忿而不肯受之之实。”[②]“惭忿而不肯受之”即羞恶也。至于“达之于”与“能充”，乃是申明扩充仁义之心的意思。（b）所以，比较费解的是《孟子·尽心上》与《孟子·离娄上》，以“亲亲”或“事亲”释“仁”或“仁之实”，以“敬长”或“从兄”释“义”或“义之实”（案：兄，长也；从，敬也。但从兄只是敬长之一例，敬长的范围要比从兄大）。仁固表现为恻隐，然恻隐是从反面看的不忍他人痛苦所生的负面情感（negative emotion），若转从正面看，即是爱（care or love），不爱则他人死活与我何干。孔子答樊迟问仁，便说是“爱人”（《论语·颜渊》）。故不妨视爱父母为仁的典例，有子更说“孝弟也者，其为仁之本与”（《论语·学而》），即以孝和弟作为践仁的开始（案：“其为仁之本与”句有不同解释，此处取宋明儒的通说）。可见，转以亲亲说仁，意思上仍可通乎恻隐，但敬长、从兄不应也是（从爱而说的）仁，或与恭敬之礼可相通[③]，而似与羞恶之义扯不上关系。对此，连朱子亦乏善解，他说：“这四个界限自分明，然亦有随事相连而见者：如事亲孝是爱之理；才孝，便能敬兄，便是义。”[④] 所谓“随事相连而见者”，是说孝弟乃相连之事，仁和义放在此脉络，则事亲之事既属仁，其后的敬兄之事便属义，但此解牵强，也无义理上的重要性。（c）倘从现代家庭心理学（family psychology）的角度看，反易觅一善解。此即人年幼时由于依赖而爱父母是较自然的，因这样的爱现实上是发端于人的自然性向（natural disposition），虽儒家的孝不能限于自然性向而必求转化之。[⑤] 相比之下，家庭中的兄弟姊妹更多的是和自己竞争父母的爱与资源的敌体，理想的兄友弟恭是较脆弱的，故不从兄反倒可能是常态。事实上不从遂心生羞恶而知应该从，则从兄可通乎羞恶之义。同样，孝敬年长的父母是较自然的，因毕竟属相处多年的家人，即便有时亦会不满年长父母而忤逆，但不满而不敬，对家庭以外的长者似乎更易发生。事实上不敬遂心生羞恶而知应该敬，则敬长可通乎羞恶之义。必须指出，这样解释不必人皆接受，不过是尽诠释者求融贯解读文本的责任而已。（d）至于《孟子·离娄上》用“知斯二者（案：即仁与义）弗去”释“智之实”，用“节文斯二者”释“礼之实”，则是以知仁义通乎是非之智、仁义之节文或制度化（institutionalize）通乎辞让或恭敬之礼。凡此，在读毕本文后，当知如此申说在义理上是顺适的。最后，《孟子·离娄上》还提出“乐斯二者”的“乐之实”，然此绝非于四端之外再添第五端，因乐只是道德心能如如呈用、周流贯彻于吾人生命中的果效，此即道德心的“不可胜用也”。借用后设伦理学的话说，是道德动力（moral motivation）的充沛不息，故谓“乐则生矣；生则恶可已也，恶可已，则不知足之蹈之手之舞之”，犹如孟子“反身而诚，乐莫大焉”（《孟子·尽心上》）的话。

再次，在《孟子·公孙丑上》中，（1）四端既如火之始然、泉之始达，故“端”是端绪（beginning），即开始之义。[⑥]（2）又若与《孟子·告子上》“牛山之木尝美矣，以其郊于大国也，斧斤伐之，可以为美乎？是其日夜之所息，雨露之所润，非无萌蘖之生焉，牛羊又从而牧之，是以若彼濯濯也”合而观之，则“端”

---

①② 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983 年，第 372 页。

③ 朱子说：“故见孺子入井，便有恻隐之心；见穿逾之类，便有羞恶之心；见尊长之属，便有恭敬之心；见得是，便有是之之心，见得非，便有非之之心，从那缝罅里迸将出来，恰似宝塔里面四面毫光放出来。”（黎靖德编：《朱子语类》卷 53，北京：中华书局，1994 年，第 1288—1289 页）但如此一来，敬长包括从兄便是恭敬之礼而非羞恶之义的表现，与《孟子·尽心上》《孟子·离娄上》的说法不侔。

④ 黎靖德编：《朱子语类》卷 53，第 1289 页。

⑤ 儒家的孝不能限于自然性向，亦不是自然偏私（natural partiality）。个中义理的详细分析，可参见郑宗义：《仁爱与兼爱——重探儒墨之是非》，《中道（中大哲学评论）》第 1 辑（创刊号），北京：商务印书馆，2022 年，第 134—172 页。

⑥ 朱子说：“端，绪也。因情之发露，而后性之本然者可得而见。”又说：“若以始终言之，则四端是始发处，故亦可以端绪言之。”（黎靖德编：《朱子语类》卷 53，第 1285、1286 页）

亦是萌蘖（sprout），即萌芽之义。[①] 无论取端绪或萌蘖的意思，四端都是心之当机发用（即在某个特殊情况下的呈现），而不是说有四个心。然特殊情况千变万化，则心随之感应发用者又岂只限于四端，四端不过是例示而已。读《孟子》而自得之的陆象山便作如此解：

> 先生言："万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理。孟子就四端上指示人，岂是人心只有这四端而已？又就乍见孺子入井皆有怵惕恻隐之心一端指示人，又得此心昭然，但能充此心足矣。"乃诵："诚者自成也，而道自道也。诚者物之终始，云云天地之道，可一言而尽也。"[②]
>
> 才闻先生说，即悟得大意，曰："道遍满天下，无些小空阙。四端万善，皆天之所予，不劳人妆点。但是人自有病，与他间隔了。"又云："只一些子重便是病。"又云："只一些轻亦是病。"予于此深有省。[③]

心不限于四端，乃"当宽裕温柔，自宽裕温柔；当发强刚毅，自发强刚毅"[④]。值得注意的是，当代新儒家唐君毅、牟宗三亦跟从此解。唐君毅说："吾人谓孟子之言性善，乃就人对其他人物之直接的心之感应上指证"[⑤]；"而此处之感应，即皆为无私的，公的，恻隐、羞恶、辞让、恭敬、是非之类。故人之性是善的"[⑥]。牟宗三更是直接肯定象山解说为恰当："此方是本心赅万德，又岂只包四端而已哉？"[⑦] 他还进而申论说："就《孟子》说，本心含万德，仁心只是其一端。就包含说，《孟子》之本心即相当于《论语》之仁。而在孟子，则四端之心只是平说也。"[⑧] 将心之四端视作万端中的四例，仁之端自不能包乎四端或万端。此处若仍要说有包乎四端或万端者，便只能是心，而心的理论地位即约略相当于《论语》中那全德或一切德之源（all in one）的仁。很明显，唐、牟并未措意于分析四端及其相互间的可能关系。但此处我们不妨进一步追问，孟子既只举四端作例，是否意谓四端（及其所表现的四德）为可概括其他一切善德？若然，则四端就不仅是万例中的四例，而是能代表道德心的四个基本方面，而"端"乃是（3）端项（aspect），即方面之义。

事实上，宋明儒者中早有将"端"作"端项"解，此朱子之孤明先发也。朱子虽知"端"含端绪或萌蘖的意思，却更倾向于将四端视为心的四面。其言曰：

> 大凡人心中皆有仁义礼智，然元只是一物，发用出来，自然成四派。如破梨相似，破开成四片。如东对着西，便有南北相对；仁对着义，便有礼智相对。[⑨]
>
> 因说仁义礼智之别，曰："譬如一个物，自然有四界，而仁则又周贯其中。以四端言之，其间又自有小界限，各各是两件事。恻是恻然发动处，隐是渐渐及着隐痛处，羞是羞己之非，恶是恶人之恶，辞是辞之于己，逊是逊之于人，是、非固是两端。"[⑩]

首段以破梨为喻，表示人心发用出来，自然成仁义礼智四派（派即分支系统），这对说明四端之间的关系甚有启发，下面我们会再回到这点上，此处暂不多说。次段重复申述仁义礼智是一个物（心）的四界（界即分限间隔），并说四端又各可两分：恻与隐、羞与恶、辞与逊（让）及是与非。后来刘蕺山应是受朱子影响，径直将端释为项，以解决《孟子·公孙丑上》与《孟子·告子上》的差异。他说：

> "恻隐之心，仁也。"又曰："恻隐之心，仁之端也。"说者以为端绪见外耳，此中仍自不出来，与"仁也"，语意稍伤。不知人皆有不忍人之心，只说得仁的一端，因就仁推义礼智去，故曰"四端"。如四体判下一般，孟子最说得分明。后人错看了，又以诬仁也。[⑪]

依此，"仁之端"是指"仁的一端"（仁的一面），与说"仁也"无甚分别，这样就轻易解决了《孟子·公孙丑上》与《孟子·告子上》的不同。后儒于此做文章，不过是"错看了"。朱子与蕺山既别出心裁将四端解

---

① 朱子说："〔……〕程子云'以其恻隐，知其有仁'，此八字说得最亲切分明。也不道恻隐便是仁，又不道掉了恻隐，别取一个物事说仁。譬如草木之萌芽，可以因萌芽得知他下面有根。也不道萌芽便是根，又不道掉了萌芽别取一个根。"（黎靖德编：《朱子语类》卷53，第1288页）

②④ 陆九渊：《陆九渊集》卷34《语录上》，北京：中华书局，1980年，第423、396页。

③ 陆九渊：《陆九渊集》卷35《语录下》，第448页。

⑤⑥ 唐君毅：《中国哲学原论——导论篇》，第96、98页。

⑦⑧ 牟宗三：《心体与性体》第3册，第262页。

⑨ 黎靖德编：《朱子语类》卷6，第113页。

⑩ 黎靖德编：《朱子语类》卷53，第1289页。

⑪ 戴琏璋、吴光主编，钟彩钧编审：《刘宗周全集》第2册卷14《学言下》，台北："中央研究院"中国文哲研究所筹备处，1996年，第550—551页。

作四面，自对四面及其相互关系多有所论，凡此下文续有分析。回到“端”的意义，则虽谓心之感应可以有万端，唯孟子独举四端，又以恻隐之仁（孺子入井一例）概括其余，故不妨说四端实乃万端之最根本者，而端项与端绪、萌蘖的意思为不相悖。本文想通过四端来揭示道德心的内部或曰存有结构，故取端项义，然不排斥端绪、萌蘖之义。

再其次，依孟子，四端是心；依象山，四端是心亦是理，盖四端所表示的仁义礼智乃根于心的（道德的）理。然恻隐、羞恶、辞让、是非，显然有情感义而可以说是情，程伊川、朱子便首先提出这样的说法。朱子云：“恻隐、羞恶、辞让、是非，情也。仁义礼智，性也。心，统性情者也。”[①] 他甚至把《孟子·告子上》“乃若其情”的“情”字亦解作情感：

> 问“乃若其情”。曰：“性不可说，情却可说。所以告子问性，孟子却答他情。盖谓情可为善，则性无有不善。所谓‘四端’者，皆情也。仁是性，恻隐是情。恻隐是仁发出来底端芽，如一个谷种相似，谷之生是性，发为萌芽是情。所谓性，只是那仁义礼智四者而已。四件无不善，发出来则有不善，何故？残忍便是那恻隐反底，冒昧便是那羞恶反底。”[②]

朱子认为四端都是情感，实有所见。这比起今天有些人陷入西方哲学二分理性与情感的窠臼而望文生义，以恻隐之仁与羞恶之义属情感、辞让之礼与是非之智属理性要高明得多。不过他解“乃若其情”是过度诠释也无可讳言。《孟子·告子上》“乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也”一句，顺上文下来，意思是：依人性的实情（或实质），是有能力（可以）为善的（案：此能力自是下文紧接着说的恻隐、羞恶、恭敬与是非之心），所以说人性是善。而若人为不善，不是为善能力（即才，亦是心）的过失。可知象山谓“且如情、性、心、才，都只是一般物事，言偶不同耳”方为确解[③]，而朱子之划分心、性（理或四德）与情（四端）则非孟子之说。在《孟子》，情字凡四见，其义不外情实或人之质实[④]，没有作情感义使用的。过去研究者大多接受葛瑞汉（A. C. Graham）的论断：认为汉以前文献中的情字，都是指情实而非情感。[⑤] 虽亦有依《荀子》与《礼记》作反驳，主张其中有些情字除作情实外也可作情感解[⑥]，但这些都是在孟子之后，则孟子时应没有情感义的情字可用，故他只得以“心”来说四端。然晚近出土的郭店楚简，或可证明在孟子之前已出现指谓情感的情字。例如，《性自命出》：“喜怒哀悲之气，性也”；“道始于情，情生于性”[⑦]；“礼作于情，或兴之也”；“凡声其出情也信，然后其入拨人之心也够”；“凡至乐必悲，哭亦悲，皆至其情也。哀、乐，其性相近也，是故其心不远”。[⑧] 又如《语丛二》分言喜、乐、悲、恶、怒、胜、甚、贼、愠、忧、哀、惧、慊、悦、好等各样情感。[⑨] 学者对儒简的“情”字是否指谓情感虽仍意见不一，但假使是有情感义的，则孟子以心来说恻隐、羞恶、辞让、是非，便极可能是故意舍情感义的情字不用（即使有亦不用），以其根本无法凸显四端乃善的情感之故。而四端既是不离乎（善）性的情感，则说其为性之情实或质实反倒更顺适妥帖且不易产生混淆（与一般情感混为一谈），故云“乃若其情，则可以为善矣”。这层意思，蕺山曾说得明白：

> 七情之说，始见汉儒《戴记》中，曰“喜怒哀惧爱恶欲”，七字不伦不理，其义颇该之《大学》正修两传

---

① 黎靖德编：《朱子语类》卷53，第1285页。

② 黎靖德编：《朱子语类》卷59，第1380—1381页。

③ 陆九渊：《陆九渊集》卷35《语录下》，第444页。

④ 此四见为：（1）“故声闻过情，君子耻之”（《孟子·离娄下》）；（2）“夫物之不齐，物之情也”（《滕文公上》）；（3）“乃若其情，则可以为善矣”（《告子上》）；（4）“而以为未尝有才焉者，是岂人之情也哉”（《告子上》）。此中（1）（2）作情实解，（3）（4）作人之质实解。

⑤ 参见 A. C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong: The Chinese University Press, 1978, pp. 179－182; *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1990, pp. 59－65。

⑥ 参见 Anthony C., Yu（余国藩）, *Rereading the Stone: Desire and the Making of Fiction in Dream of the Red Chamber*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997, pp. 56－66。《荀子》中或可解作情感的情字有：（1）“歌谣、謑笑、哭泣、谛号，是吉凶忧愉之情发于声音者也。”（《荀子·礼论》）（2）“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。”（《荀子·正名》）《礼记》中则有：（3）“何谓人情？喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，七者弗学而能。……故圣人所以治人七情，修十义，讲信修睦，尚辞让，去争夺，舍礼何以治之？”（《礼记·礼运》）（4）“凡音者，生人心者也。情动于中，故形于声，声成文，谓之音。是故治世之音安以乐，其政和；乱世之音怨以怒，其政乖；亡国之音哀以思，其民困。”（《礼记·乐记》）

⑦⑧⑨ 李零：《郭店楚简校读记（增订本）》，北京：北京大学出版社，2002年，第105、106、169页。

> 中。（案：此指《大学》释正心修身的文字，即“所谓修身在正其心者，身有所忿懥，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正。”）然《大学》亦绝不露出情字。古人言情者，曰“利贞者，性情也”，即性言情也。“六爻发挥，旁通情也”；“乃若其情”；“无情者不得尽其辞”；“如得其情”；皆指情蕴情实而言，即情即性也。并未尝以已发为情，与性字对也。“乃若其情”者，恻隐、羞恶、辞让、是非之心是也。①

无论如何，恻隐、羞恶、辞让、是非有情感的意义乃不容否认，并且用现代的话说，它们都是道德情感（moral emotions），与喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲的感性情感（sensible emotions）迥然有别。当然如何识别它们的道德性质是个必须回答的问题。

最后，若能正视四端为道德情感，则沿此可进而考察这些情感在人心中呈现出来的心理机制（psychological mechanism）或曰心理现象，而道德心理学便大有可资借鉴之处，这正是下文的工作。不过，采取道德超验主义（moral transcendentalism）的研究进路将孟子的道德心诠释为超越的（transcendental）、本体的本心，或会质疑借用心理学的视角为不适当，有把道德心低视为习心、识心之虞。像牟宗三就说过，孟子的心不是心理学的：“心当然有属于气的，譬如我们现代所说的‘心理学的心’（psychological mind）便属于气，是材质的（material）。但是‘良知’及孟子所说的‘本心’不是心理学的。用康德的话来说，它是超越的（transcendental），不能用气来说。”② 毋庸讳言，当今不少（特别是英语世界的）研究者喜从自然主义伦理学（naturalistic ethics）的角度解读孟子，但此既不能有《孟子》文本的充分支持，且与宋明理学的整个孟子学诠释传统扞格不通，故非笔者所取的立场。③ 然而本文却以为，即便我们认定孟子的心是超越的、本体的而非经验意义的，连带地四端之情（感）亦如是（案：或可名为本情），但超越的、本体的并不等于只停留在抽象的理念世界，相反是必得表现于吾人的现实生命（即经验生活）中。用《乾文言》的话说，先天而天弗违者，亦必后天而奉天时。诚如朱子说：“理难见，气易见”④；王阳明亦说：“孟子‘性善’，是从本原上说。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。”⑤ 所以，吾人的心理机制或心理现象正是本心、本情所示现的相状（示相），借此应可反过来透映出本心的实性（即内部或曰存有结构）及其运作。把道德心理学完全排拒在超越的、本体的研究进路外恐会因噎废食，此中拿捏的分寸端在于如何避免落入化约主义（reductionism）的窠臼。易言之，我们可以借现象的示相来了解本体的实性，却不必把本体化约为现象。

二

这一节让我们借用道德心理学的视角来逐一分析恻隐、羞恶、辞让与是非四端。先说恻隐。《孟子·公孙丑上》举乍见孺子将入于井的例子，是说当人突然看到一个小孩快要掉落井里，会惊惧（朱子注：“怵惕，惊动貌”⑥），并在内心生起一股逐渐深切的伤痛之感（朱子注：“恻，伤之切也。隐，痛之深也”⑦，又说：“恻，是恻然有此念起；隐，是恻然之后隐痛，比恻是深”⑧）。惊惧是意识到小孩处于危险的境况；伤痛是仿佛感受到小孩的不幸。引文是以怵惕恻隐来说明不忍人之心，故恻隐是“不忍”，狠不下心不顾别人死活。依此，恻隐亦通乎孔子对宰予“不安”的指点（见《论语·阳货》），盖人丧亲，内心必悲痛不已而不安于食夫稻、衣夫锦，乃知宰予所谓安，无非是对此悲痛的麻木不觉。所以恻隐是不忍、不安；不恻隐是残忍、麻木。用今天的话说，恻隐是人面对别人的痛苦（suffering）时产生的伤痛情感。必须指出，此伤痛情感不能只

---

① 戴琏璋、吴光主编，锺彩钧编审：《刘宗周全集》第2册卷11《问答》“商疑十则，答史孝复”，第406—407页。

② 牟宗三：《中国哲学十九讲》，台北：台湾学生书局，1999年，第400页。

③ 笔者的诠释立场，详见郑宗义：《〈孟子〉的修己思想》，载郑吉雄、卢伟成编：《古典今情——跨越时空的经典阅读与赏析》。

④ 黎靖德编：《朱子语类》卷6，第112页。

⑤ 王守仁撰，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》卷2《传习录中·启问道通书》，上海：上海古籍出版社，2011年，第68—69页。阳明“恻隐、羞恶、辞让、是非即是气”的话，须有简别，否则易生误解。阳明的意思是，四端必借气以显动用，乃可于气上观之，而非谓四端全属气。

⑥⑦ 朱熹：《四书章句集注》，第237页。

⑧ 黎靖德编：《朱子语类》卷53，第1286页。

停住于意识或心理的层面，而必发为帮助受苦者缓解其痛苦的利他行动（altruistic action），虽则这点《孟子·公孙丑上》未有明白交代。不过，《孟子·梁惠王上》记载齐宣王看到被牵往衅钟的牛时不忍其觳觫，就做出以羊易牛的举动。稍有不同的是，《孟子·公孙丑上》乍见孺子入井，所萌生的恻隐于仓促之间恐怕未来得及进行“心灵阅读”（mindreading），即想象成为孺子而感同身受其惊恐，但《孟子·梁惠王上》齐宣王说“吾不忍其觳觫，若无罪而就死地”，则似乎有想象成为牛而感同身受其若无罪而就死地的觳觫。这点对于理解恻隐是否必须有心灵阅读十分关键，我们留待下面再作析论。

人看见别人痛苦时为什么会产生伤痛情感？道德心理学的答案是人有“同感”（empathy）。于是，学者便多把恻隐视为同感。问题是道德心理学的研究对同感并未达至完全一致的看法，更重要的是，同感也不是人面对他人痛苦时唯一的一种会让人产生伤痛的情感反应（emotional response）。因此为清眉目，并使道德心理学的参照能有效帮助而非混乱我们对恻隐的理解，以下将借用萧恩·尼科尔斯（Shaun Nichols）《情感规则》（*Sentimental Rules*）一书中的观点作为分析工具。[①] 但在进入分析前，有需要简略介绍一下此书的背景及说明借用的理由。尼科尔斯的研究主题是运用心理学来解释道德判断，由此建立一套说明道德判断的哲学理论。他的进路是采纳“发展心理学”（developmental psychology）和“认知精神病理学”（cognitive psychopathology）的研究证据，也就是说，通过对比成年人与儿童及精神病患者的道德心理现象来揭示道德判断的心理要素，而所建立的解释理论就是书名所示的“情感规则”。扼要来说，他以为人能做出“不应伤害他人”这项他称为“核心道德判断”（core moral judgement），是因人具有情感规则。此规则会禁止人做出那些能引发自身负面情绪的行为，例如伤害自己、伤害他人或目睹他人受苦。而情感规则是借由“规范信息或规范理论体系”（a body of normative information or normative theory）与被别人痛苦所触发的“情感机制”（affective mechanism）两者协作所形成。后者就是道德心理学探究的“同感”，是属于情感的（构成情感规则中情感的部分）；前者是指禁止伤害他人的规范，亦即把“同感”道德规范化，故是属于理性的（构成情感规则中规则的部分）。对于两者如何协作，尼科尔斯更提出“发展权变模式”（developmental contingency model）与“在线模式”（on-line model）两项假设，这里不能亦不必多说。[②]

显然，尼科尔斯的情感规则与孟子的道德心南辕北辙，但其实双方也不无可资相互攻错的地方。本文借用尼科尔斯的观点作分析工具主要考虑到：（1）他以“不应伤害他人”为最具跨文化共性的核心道德判断，这与儒学的立场相符。因为“不应伤害他人”可以引申出“应不忍他人痛苦”或“应仁爱”（benevolence）的道德判断。[③]（2）他的书有专章分析人面对他人痛苦时萌生伤痛的各种情感反应，有助厘清和说明同感或恻隐的特性。（3）对于主张同感乃至利他行为必须具备阅读他人心灵（包括情感与信念等）的能力（perspective taking account or mindreading），尼科尔斯运用心理实验的证据提出质疑，并建议对心灵阅读作最低程度的解说（a minimal account）已足够。此最低程度的心灵阅读即是人有将痛苦归于他人的能力（the capacity to attribute distress to another），好像未满三岁的小童即使未发展出较高程度的心灵阅读能力，但当看到他人跌倒受伤，仍能感同身受（与认知）他人的痛苦，也就是说已有同感。下面我们将会演释发挥这项修正以助阐释孟子的恻隐。（4）最后，尼科尔斯的情感规则是理性与情感协作的产物。虽然他认为情感机制更关键，且强调理性与情感是可以分离的（dissociable），但已算是尝试突破理性与情感的二分。孟子的道德心一面是情一面是理，也不妨说是由理性与情感协作所构成，然个中细节则截然异趣，沿此乃可以发展出一种对如何协作的另类思考。

回到恻隐的分析，尼科尔斯把人面对他人痛苦而萌生伤痛的情感反应大分为两类[④]：一是“反应性痛苦”

---

① Shaun Nichols, *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

② 参见 Shaun Nichols, “Norms with Feeling: Towards a Psychological Account of Moral Judgment,” in *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*, Chapter 1, pp. 3–29。

③ 必须指出的是，因尼科尔斯毕竟是以心理情感为道德判断的自然基础，故对道德客观主义（moral objectivism）有批判性的反省，甚至认为即使放弃了客观性亦无碍人可以作道德判断。参见 Shaun Nichols, “Commonsense Objectivism and the Persistence of Moral Judgment,” in *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*, Chapter 8, pp. 166–198。

④ 以下析论主要依据 Shaun Nichols, “Sparks of Benevolence: The Varied Emotional Responses to Suffering in Others,” in *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*, Chapter 2, pp. 30–64。

(reactive distress)；一是“关切”(concern)。两类之下又依是否“同感的”(empathic or non-empathic)再各分为两种：反应性痛苦包括同感的“感染性痛苦”(contagious distress)和非同感的“个人痛苦”(person distress)；关切包括同感的“第二序感染性痛苦”(2nd order contagious distress)和非同感的“同情”(sympathy)。此中同感的第二序感染性痛苦是尼科尔斯对通常说的同感的一个特别解说，即把通常说的同感理解为感染(他人)痛苦的持久表现而不限于被感染的当下情境。但由于这个解说颇具争议性，非必人人接受，故本文建议将之改为“同感关怀”(empathic concern)，以涵盖通常说的同感。

下面让我们逐一说明这四种情感反应。首先，顾名思义，“感染性痛苦”是情感性感染(emotional contagion)，所感染的是他人的痛苦。情感性感染是指被感染者于一瞬间抓住(grasp)了他人的情感，故而是同感的。我们在日常生活中不难体验过，像是良朋欢聚时很易被他人的欢乐感染。感染性痛苦的典例是医院育婴室中一名婴儿的啼哭声很快便感染到其他婴儿。而“个人痛苦”则是指面对不幸情景使人产生痛苦，如目睹车祸丧生的死者会让人内心伤痛不安。但与感染性痛苦相比，它却不是同感的，因人无法抓住已死者的情感。不过，感染性痛苦与个人痛苦也有不少相同之处。首先，两者都不足以充分解释吾人去帮助受苦者的利他行为的动机。这两种情感反应在人内心引发的驱动力，是逃避(escape)远多于帮助(help)。换言之，产生这两种情感反应时，吾人大多是在无法逃避的情形下才会帮助不幸的他人。其次，这两种情感反应引发的驱动力不能持久(not enduring)。吾人目睹车祸，固然会感到痛苦以至想去帮助受伤者，但只要一旦离开车祸现场，那痛感及助人的动机都将逐渐减弱。尤有甚者，想象吾人面对一虚构的痛苦情境(假装的车祸)而心生痛苦，即使情境被拆穿了，这两种情感反应依然会在人心中残留，像心有余悸般(但很难想象吾人的同感关怀在虚构痛苦情境被拆穿后仍会残留)。凡此，可知感染性痛苦与个人痛苦都是：被动的(passive)、反应的(reactive)及指向自己或以自己为中心的(self-oriented or self-centered)。所谓指向自己的，意即由他人痛苦所唤起的痛苦是指向自己而非指向不幸的他人，因此重要的是如何消除自己心中的痛苦，例如逃离感染现场，而非要去帮助他人消除其痛苦。析论至此，孟子的恻隐显然不是感染性痛苦或个人痛苦。

与上述两种情感反应不同，“同感关怀”(或通常说的同感)对他人的痛苦是：主动的(active)、回应的(responsive)及指向他人或以他人为中心的(other-oriented or other-centered)。当吾人同感关怀他人的不幸时，吾人的心是主动回应而非被动反应，因吾人亦可以残忍麻木，对他人的不幸视若无睹。并且同感关怀是指向他人的，意即由他人痛苦所唤起的痛苦虽说是自己感同身受的，但仍是指向不幸的他人，故必须借由帮助他人消除其痛苦才能消除自己感同身受的痛苦。是以同感关怀总是伴随着利他的动机与行动。此外，同感关怀之所以能对他人痛苦感同身受，往往是由于对他人作出心灵阅读，即设想自己成为他人、身处他人境况去感受其痛苦。可见，同感关怀的情感反应庶几近于孟子的恻隐。

至于“同情”，虽然亦是主动的、回应的及指向他人或以他人为中心的，故与同感关怀同属“关切”而非“反应性痛苦”，但与同感关怀不同，它不是同感的。也就是说，吾人同情他人的不幸时，并未感同身受其痛苦，也不必进行心灵阅读。试看以下有关同情的例子：A遭亲人出卖却懵然不知，B知情后对A深感同情。此处B同情A的不幸，不涉及同感，因为A不知情故根本不痛苦，亦未有心灵阅读的操作，即B无需设想自己成为A，在A的处境去感受A的情感。尽管尼科尔斯跟随主流观点将同情归类为非同感的，但他提及的质疑观点和修正了心灵阅读的定义却有助于我们更深入理解孟子的恻隐。(a)对于同情不是同感的质疑，再以上举的例子来说，倘若我们追问B为何同情A，A根本不知自己被亲人出卖故不痛苦，则B的回答极可能是因担心A一旦发现真相将痛不欲生。若然，则B的同情是包含了他对一个心灵预演(mind rehearsal)的同感，故同情仍是以同感关怀为基础，且心灵阅读亦在其中矣。(b)对于心灵阅读，前面曾指出尼科尔斯建议对心灵阅读作最低程度的解说。根据发展心理学的证据，儿童在两岁时便开始懂得使用“受伤”(hurt)与“痛”(pain)的语词去认知他人的伤痛，证明他们已经具备同感关怀，但这是通过最低程度的心灵阅读来体会他人，即把受伤和痛归于他人。当然，到儿童日渐长大，心灵阅读的操作将越发成熟，乃能设想自己成为他人、身处他人境况去感受他人的情感。有了这两项澄清，我们可以更周延地诠释孟子以乍见孺子将入于井的例子来说明恻隐。或谓：乍见表示情况紧急，根本没有思虑的时间，故此中不可能进行心灵阅读，因而恻隐不是同感关怀而应是同情。则答曰：此中仍可能运用了最低程度的心灵阅读，故恻隐是同感关怀，这与齐

宣王不忍牛觳觫的例子是一致的。又或谓：孟子未有仔细规定孺子入井的细节，假使孺子是高高兴兴地在井边玩耍，那么恻隐就不是同感关怀而是同情。则答曰：即便如此，恻隐仍是对一个心灵预演即小孩将跳落井中受伤的同感关怀。

以上从道德心理学的角度确定恻隐是同感关怀。以同感言，恻隐是情感反应；以关怀（或关切）言，恻隐就是孟子的“仁”。依宋明儒者的诠释，仁是道德的道理，与恻隐的情感一体两面。易言之，仁是恻隐的道理，恻隐是仁的情感表现。这在孟子那里虽未明白道出，但也不无根据，《孟子·告子上》有曰：“心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”此与西方哲学长期囿于理性与情感二分所产生的思维定式迥然不同。例如，对尼科尔斯而言，关怀只是个分类的虚概念，与情感机制协作以形成情感规则的理性部分是规范信息或规范理论体系。又如自 20 世纪 90 年代以降，哲学与道德心理学的主流观点是，道德判断的基础在情感，道德推理（moral reasoning）只是情感的社会派生物而已。[①]

回到孟子，恻隐与仁的关系还可补充两点说明。（1）上面曾提及的“恻隐之心，仁之端也”与“恻隐之心，仁也”的差异。除了采取前述刘蕺山“仁之端”是指仁的一面（解“端”为端项）故与“仁也”无别的释读外，如坚持“端”为端绪、萌蘖，则恻隐只是仁心的始发，自不等同于仁心，这说法是许可的，是从心量大小的角度看。依此，恻隐只是吾人仁心在某限制下的表现，必得扩充存养才能使仁心充尽呈现，故仁之端（部分）不即是仁（整全）。但若进一步想，仁之端与仁（部分与整全）本质上并无不同，借王阳明的譬喻说，一节之知与全体之知本质上无二无别[②]，则说恻隐是仁之端可，说恻隐是仁亦可，并且说恻隐是仁更能给予吾人实践上的信心（即只要下扩充存养工夫，泉之始达必可至若决江河，沛然莫之能御）。（2）恻隐既是仁的情感表现，为何指点仁主要不是从亲亲、仁民等正面情感入手，而是从恻隐、不忍、不安等负面情感入手？对此，朱子亦尝注意：

> 又曰：“恻隐羞恶，多是因逆其理而见。惟有所可伤，这里恻隐之端便动；惟有所可恶，这里羞恶之端便动。若是事亲从兄，又是自然顺处见之。”[③]

为什么恻隐（与羞恶）“多是因逆其理而见”，而非“自然顺处见之”？朱子的解释是如此才能更清楚体认到它的萌动，即“有所可伤”“有所可恶”。我们不难想象在事亲从兄时，仁心的关怀易夹杂其他情感如欢乐（感性的乐，非孟子乐莫大焉之乐）或自然性向如偏私等一并呈现，人遂不易体认其中实有仁心在焉。换一个角度看，负面情感比正面情感更能抖落其他因素的干扰而让人直面心之发为仁是无条件性的（unconditional）。明乎此，我们才懂得，为何孔子反省礼之本不是从嘉礼或其他礼仪，而是从丧礼入手（见《论语·八佾》孔子回答“林放问礼之本”）。

下面分析羞恶。朱子说：“羞者，羞己之非；恶者，恶人之恶。”[④] 此即合“羞”与“恶”为“羞恶”，乃羞耻厌恶不道德的过恶。值得注意的是，羞耻厌恶一般是指人内心对自己所犯过恶的情感谴责，但朱子析而为羞己与恶人，似是想强调羞恶的情感是通乎己与人、内与外两面的。在《孟子》中意义近乎“羞恶”的，除了“羞”“恶”外，还有“耻”“辱”“愧”“怍”“惭”等。“愧”与“怍”只一见于《孟子·尽心上》“仰不愧于天，俯不怍于人”；“惭”亦只一见于《孟子·公孙丑下》“王曰：‘吾甚惭于孟子’”，都是带有道德意味的。“耻”与“辱”，《说文解字》曰：“辱，耻也”，则辱字有一义与耻字相通，检读相关文句，可知两字所指的情感反应，可以是道德的，也可以是非道德的（即与道德无涉）。道德的例子有：“故声闻过情，君子耻之”（《孟子·离娄下》）；“位卑而言高，罪也；立乎人之本朝，而道不行，耻也”（《孟子·万章下》）；“仁则荣，不仁则辱”（《孟子·公孙丑上》）；“苟不志于仁，终身忧辱，以陷于死亡”（《孟子·离娄上》）。非道德的例子有：“及寡人之身，东败于齐，长子死焉；西丧地于秦七百里；南辱于楚。寡人耻之”

---

① 参见 Johnathan Haidt, “The Moral Emotions,” in *Handbook of Affective Sciences*, Richard J. Davidson, Klaus R. Scherer & H. Hill Goldsmith (ed.), Oxford & Hong Kong: Oxford University Press, 2003, pp. 852–870, 特别是最后一节 “Emotions Versus Reason: Who’s in Charge?”。

② “乃指天以示之曰：‘比如面前见天，是昭昭之天；四外见天，也只是昭昭之天。只为许多房子墙壁遮蔽，便不见天之全体，若撤去房子墙壁，总是一个天矣。不可道眼前天是昭昭之天，外面又不是昭昭之天也。于此便见一节之知即全体之知，全体之知，即一节之知：总是一个本体。’”（王守仁撰，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》卷 3《传习录下》，第 109 页）

③④ 黎靖德编：《朱子语类》卷 53，第 1288、1286 页。

(《孟子·梁惠王上》)；“今也小国师大国而耻受命焉，是犹弟子而耻受命于先师也”(《孟子·离娄上》)。“恶”有多义，如意谓厌恶，亦是有道德的、有非道德的使用。例如，“今恶辱而居不仁，是犹恶湿而居下也。如恶之，莫如贵德而尊士，贤者在位，能者在职”(《孟子·公孙丑上》)；“宋，小国也。今将行王政，齐楚恶而伐之”(《孟子·滕文公下》)。比较特别的是“羞”，只有两处文字看似与道德无关，即“御者且羞与射者比”(《孟子·滕文公下》)及“由君子观之，则人之所以求富贵利达者，其妻妾不羞也，而不相泣者，几希矣”(《孟子·离娄下》)。但仔细玩味，其实都与道德有关：御者王良之所以羞与射者奚合作，是因奚要求的是不依规矩的驾驭(“诡遇”)；而妻妾之羞泣是因丈夫舍义(降志辱身)逐利(求富贵利达)。所以，“羞”完全是违反道德所产生的情感反应。总之，我们不妨将不关乎道德的一面理解为是对耻、辱、恶等的日常性设想(ordinary conception)，是由人未能符合日常生活中约定俗成的价值所引发，像竞争时技不如人感到耻辱(争胜、力强通常是社会认定的价值，古今皆然)。而儒家则努力将此日常性设想转化为道德的设想(moral conception)，强调只有当人作道德上的恶时所感到的耻辱才是真正的耻辱；技不如人既不必觉得耻辱亦不应怨恨胜过自己的人，相反该做的是反求诸己、善化自身。孟子说：“如耻之，莫如为仁。仁者如射：射者正己而后发；发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣。”(《孟子·公孙丑上》)

相较于恻隐与同感关怀显示出的跨文化共性，“羞恶”与道德心理学探究的“羞耻”(shame)却差异甚大。对这一点，石凤来(Bongrae Seok)的研究有仔细说明。[①] 过去道德心理学多是把羞耻与“愧疚”(guilt)作对照研究，认为羞耻是：不必关乎道德的(即上面所说的日常性设想)、负面和破坏的(产生负面意识)、指向自我的(挑战自我的认同或形象)以及内部不可控的(牵涉性格的构成故非人所能控制)，因而易于导致忧郁倾向。相比之下，愧疚则是：道德的(只有违反道德才会感到)、正面和建设的(产生改过的道德意识)、指向行动的(由不道德行动引发，却无关乎自我认同)以及内部可控的(只需改正行动而无需转变性格，故属人所能控制)。[②] 骤眼看来，孟子的羞恶近于愧疚而远于羞耻，但究其实，它与愧疚仍不尽相同，例如孟子肯定不会同意羞恶只有纠正行动的作用而与人格塑造无关。至于羞恶与羞耻为何迥异其趣，石凤来运用文化心理学(cultural psychology)，分别从个人主义者相对集体主义者(individualist versus collectivist)、归因理论(attribution theory)即如何说明羞耻的成因以及自我观三方面作解，然与本文题旨无关，此处就不加评述。与本文直接相关的，是石凤来依据孟子设想的“儒家式羞耻”(Confucian shame)：它是孟子道德心的先天取向、正向的自我意识、促进自我修养的情感、建设性的性格特征、能激发适应性和修复性行为以及追求美德和道德的卓越。

无疑，儒家式羞耻已十分接近孟子的羞恶，却仍未尽其中底蕴。首先，在孟子那里，羞恶必关联于恻隐，是人应恻隐而不恻隐时的情感反应。易言之，羞恶是恶不仁。设想你乍见孺子将入于井，怵惕恻隐，正想举步冲前营救，但一眼瞥见脚上所穿昨天刚买的名贵皮鞋时，心怕弄脏乃犹豫起来，结果孺子于惨叫声中已掉落井内。在知道孺子伤重垂危后，你内心顿时禁不住涌起一阵自责，此便是那恶不仁的羞恶。这亦是为何孟子只举一例说明恻隐后，就未有再分别举例说明羞恶、辞让与是非，因为一例可概其余。或谓：即便羞恶是恶不仁，但也可以是羞恶其他的不道德行为或意念。则答曰：羞恶的情感反应固然在吾人生活经验中可以由不同的原因触发，但忽略恶不仁，则无法把握羞恶的核心意义，无法了解四端的相互关系；更重要的是，无法认识羞恶乃至其余三端最根本的道德属性。其次，羞恶不是羞恶一个它以外的道德的恶，而是在恶不仁中它当身裁断那所羞恶的不仁是道德的恶，并由此衬托出仁是道德的善而应好之。说衬托是因在恶不仁中那好仁仍隐而未显，若由隐及显，好仁与恶不仁两边俱露，心便动现为是非一端。可知，羞恶不仁的情感反应是

① 参见 Bongrae Seok, “Moral Psychology of Shame in Early Confucian Philosophy,” *Frontier of Philosophy in China*, 10(1), 2015, pp. 21-57; *Moral Psychology of Confucian Shame: Shame of Shamelessness*, London & New York: Rowman & Littlefield International, 2017。另参见 Michael Stocker, “Shame and Guilt,” in *Morality and Self-Interest*, Paul Bloomfield(ed.), Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 359-378。下面析论“羞耻”(shame)与“愧疚”(guilt)，主要根据这些研究。

② 值得注意的是，受到非西方文化心理学研究的影响，晚近心理学家对羞耻的探究发生转向，渐有视羞耻为正向的道德情感并且是促成自我反省的主动动力。[参见 Bongrae Seok, “Moral Psychology of Shame in Early Confucian Philosophy,” *Frontier of Philosophy in China*, 10(1), 2015, pp. 21-57]

自作道德的判断，故曰义之端也，而道德的道理（或理性）即义正是与之俱起的（案：俱起者，并现也，有此即有彼，用《庄子·齐物论》的话说，“彼是，方生之说也”）。过往研究孟子的羞恶（或四端），从未有注意及此者，石凤来亦不例外。①

接下来看辞让。朱子说：“辞者，辞己之物；让者，让与他人。”② 此即推却或不接受本属于自己的东西以让与他人。吾人在公交车上让座与老弱伤残者是个典例。孟子的例子是：“徐行后长者谓之弟，疾行先长者谓之不弟。夫徐行者，岂人所不能哉？所不为也。”（《孟子·告子下》）“徐行后长者”是辞让，不与长者争路，这是敬长的表现，故谓之弟（“弟”本意是敬兄，敬兄为敬长之一例，故此处引申为敬长）。而辞让的相反就是争夺。倘人与人之间能够彼此辞让不相争夺，便能建立一个和谐即和而不同的社群，这在儒家叫作礼，孔子就说过“不能以礼让为国，如礼何”（《论语·里仁》）的话。故辞让之心，礼之端也。此外，辞让所表示的无非是把别人的需要看得比自己的重要，即能认真不苟地对待他人，故辞让之心亦可作恭敬之心。或谓：辞让（恭敬）是待人的态度，似非情感？则答曰：如吾人反问自己为何辞让他人，就知此实出于关怀；若不关怀，必不顾他人感受，不辞不让跟他人争夺到底。再以公交车让座为例，吾人是目睹老弱伤残者站立艰难，心生恻隐（同感关怀）乃起身让座，可见辞让的情感反应是恻隐的情感反应在一个特殊境况下（即他人的痛苦可以借由辞己之物让与他人来缓解）的别样呈现。说别样呈现，是因恻隐之仁与辞让之礼所侧重者仍有不同。不过，这不同不在于恻隐是个人的（individual）而辞让是亲社会的（prosocial）。因为儒家的个人绝非现代文化下原子的（atomic）、个人主义式的（individualistic）个人，乃是与社会相互连贯的。儒家认为个人与社会没有截然分明的界线，不可一刀两断为两个互不相通的领域。依此，四端的情与理都是同时具有个人与社会的两面。恻隐与辞让的不同应在于：辞让比恻隐更能让吾人体认到关怀他人所蕴涵的牺牲（sacrifice）意义。有时恻隐利他不一定需要自己有所牺牲，但辞让则必使人意识到须放弃属于自己的东西，让与他人。再者，辞让可以客观化为礼制。从好处看，是能强化辞让的情感或礼的道理；从坏处看，是客观化为制度后总难免有僵化之虞，一旦礼制沦为形式主义的成规格套，不但背后辞让的情与理不易为人所知，人甚至会由此产生误解，以为礼的意义仅在于本其规范性来限制束缚人（的自然人性）以建立秩序。

再来分析是非。朱子说：“是、非自是两样分明。”③ 所谓两样，就是上面曾提及的羞恶不仁及其衬托出的恻隐好仁；而所谓分明，就是恻隐好仁的一面由隐及显，好仁与恶不仁一起而成是非的情感反应。是非的情感反应，说穿了无非是好（仁）恶（不仁），像吾人见一善行即美言赞赏，见一恶行即严辞斥责。这“好恶”在《孟子》的文本根据是《孟子·告子上》牛山濯濯之喻有云：“虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希，则其旦昼之所为，有梏亡之矣。”此中，好恶正是合仁义两面来言（仁义之）心。代表明代心学理论高峰的王阳明就明白说道：“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。”④ 所以，对孟子的道德心而言，羞恶与好恶不同，不宜混为一谈。羞恶是恶不仁，是道德心呈现为道德判断（moral judgement），属义之端（义的一面、义的道理）；是非或好恶是好仁恶不仁，是道德心呈现为道德认知（moral cognition），属智之端（智的一面、智的道理），而义的裁断（道德判断）已涵蕴其中。明乎此，则知上一节引录《孟子·离娄上》“智之实，知斯二者（案：仁与义）弗去是也”，虽与《孟子·公孙丑上》《孟子·告子上》以是非之心言智看似不同，究其实是相同的意思。

此道德认知所知的内容，乃道德之所以为道德在于仁（或恻隐），亦即“仁是道德上应该践行的，不仁是道德上不应该践行的”。孟子尝引（不见于《论语》的）孔子的话作证：“孔子曰：‘道二：仁与不仁而已矣。’”（《孟子·离娄上》）若不嫌比附，借尼科尔斯的用语，此道德认知及其中包含的道德判断便是孟子心学的核心道德判断。这一点，刘蕺山看得到，故曰“此性善第一义也”：

---

① 石凤来有一篇讨论恻隐之心的文章，旁征博引地综述恻隐之心的四种解释与三条研究进路，但没有将恻隐与羞恶（以至辞让、是非）关联起来考察即是明证。［参见 Bongrae Seok, “Moral Psychology of Confucian Heart-Mind and Interpretations of Ceyinzhixin,” *Dao*, Vol. 21(1), 2022, pp. 37–59］

②③ 黎靖德编：《朱子语类》卷 53，第 1286 页。

④ 王守仁撰，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》卷 3《传习录下》，第 126 页。

> 心是无善无恶，其如动而为好恶，好必善，恶必恶，如火之热，水之寒，断断不爽，乃见其所为善者。孟子性善之说本此。故曰："平旦之气，其好恶与人相近也者几希。"此性善第一义也。《大学》之好恶，正指平旦之好恶而言，故欺曰"自欺"，谦曰"自谦"。自之为言由也，自之为言独也。①

值得注意的是，蕺山将好恶关联于《大学》，以指点好恶或是非是"由"道德心"自"己"独"自给予的（"自之为言由也，自之为言独也"）。换言之，是道德心自知的。自知的概念，阳明早已言及：

> 良知是天理之昭明灵觉处，故良知即是天理。思是良知之发用。若是良知发用之思，则所思莫非天理矣。良知发用之思，自然明白简易，良知亦自能知得。若是私意安排之思，自是纷纭劳扰，良知亦自会分别得。盖思之是非邪正，良知无有不自知者。所以认贼作子，正为致知之学不明，不知在良知上体认之耳。②

阳明的"良知"知是知非，是他把是非之智提升上来以代表本心，以之综括孟子所言的四端。说"盖思之是非邪正，良知无有不自知者"，即是非邪正（的准则的认知）是良知自己给予自己的。③ 这跟当代哲学探讨自知（self-knowledge）确有相通之处而或可相互发明。当代哲学研究自知，是要对人可直接通达至（direct access to）自己的意识而知意识所与的内容给出理论说明，以见其与一般认知外在对象（可名曰他知）的不同。④ 至于道德心在自知是非善恶的同时亦自知其自己，此严格说，应是心自觉（self-awareness）其自己。⑤ 道德心自知的课题，可说者甚多，详细分析得另文为之，然因与恰当理解羞恶之义与是非之智密切相关，故扼要综述于上。

最后，让我们举出一个道德心理学的旁证，来支持将四端视为道德心的四面比起看作道德心发用的例示更有道理。美国社会心理学家乔纳森·海特（Jonathan Haidt）曾编撰构成道德感的情感的自然史，将道德情感归为四大类：（1）"对他人的谴责情感"（the other-condemning emotions），像蔑视（contempt）、愤怒（anger）和厌恶（disgust），促使人去惩罚破坏人际相互合作的作弊者；（2）"对他人的赞美情感"（the other-praising emotions），像感激（gratitude）、（或可被称为）崇高（an emotion that may be called elevation）、道德敬畏（moral awe）和感动（being moved），促使人去奖励利他者；（3）"对他人的痛苦情感"（the other-suffering emotions），像同情（sympathy）、怜悯（compassion）和同感（empathy），促使人去帮助有需要者；（4）"自我意识的情感"（the self-conscious emotions），像愧疚（guilt）、羞耻（shame）和尴尬（embarrassment），促使人避免成为破坏人际相互合作的作弊者及改正作弊的后果。⑥ 撇开海特是从进化的角度将道德奠基于人际的相互

---

① 戴琏璋、吴光主编，钟彩钧编审：《刘宗周全集》第2册卷14《学言下》，第519页。

② 王守仁撰，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》卷2《传习录中·答欧阳崇一》，第81—82页。

③ 对王阳明的自知概念，牟宗三虽曾论及，但所析述似近于良知自觉其自己而远于良知自知是非善恶。他说："凡是反身之自知皆是就'心之呈现之所是'反身而如之。一方它既不是另一个心，一方它于'心之呈现之所是'无所增益，亦无所减损。是以此自知，就其为知的意思说，它自身无颜色，故仍可说为认知的心（心之认知活动），而此认知的心实不是另一个心，只是那心之呈现之所是中的觉明所透示出的一种作用反身而肯认那各呈现之所是之自己耳。这一种反身肯认的作用，因无颜色，而对于各呈现之是又无损益，故名曰认知的作用，但却是自知，而并不是他知（由他而知）。既是自知，则此知之为'能'即消融于心之呈现之所是自己中而为一，而泯失其为'能'义，故不是另一个心也。'能'义既泯，'所'义亦泯，还是那'呈现之所是'之自己。"（牟宗三：《心体与性体》第3册，第335页）对良知自知是非善恶一面，耿宁（Iso Kern）有显题化的处理，他名之为"对本己意向中的伦理价值的直接意识"，参见耿宁：《人生第一等事：王阳明及其后学论"致良知"》，倪梁康译，北京：商务印书馆，2014年，第195—270页。此外，耿宁还提醒道："其实，王阳明的'良知'不必然是一个是非、好恶之心。如果心的本体自然流行、自然发用，如果没有任何私欲、物欲去妨碍它、遮蔽它、牵扯它，那么这个心理活动的自知也就没有甚么是非、好恶。"（《从"自知"的概念来了解王阳明的良知说》，载耿宁：《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》，倪梁康译，北京：商务印书馆，2012年，第132页）这其实即是前引刘蕺山文字中"心是无善无恶，其如动而为好恶，好必善，恶必恶，如火之热，水之寒，断断不爽，乃见其所为善者"所表示的意思。不过，即便心之本体如如呈现，其心理活动的自知没有什么是非、好恶，却仍有恻隐之仁即阳明的天理概念。

④ 当代哲学研究自知，主要有三种解释理论，一是"熟悉者理论"（acquaintance theory），一是"内在感觉理论"（inner sense theory），一是"理性主义理论"（rationalist theory）。（参见 Brie Gertler, *Self-Knowledge*, London & New York: Routledge, 2011）

⑤ 心自觉其自己，自宋明以降已是心学的成说。当代继承宋明心学的学者如熊十力、唐君毅与牟宗三等都有演绎发挥。例如，熊十力说："是故体万物而不遗者，即唯此心。见心乃云见体。然复应知，所言见心，即心自见故。心者不化于物，故是照体独立，而可名为智矣。吾人常能保任此智而勿失之，故乃自己认识自己，而无一毫锢蔽焉。云何自己认识自己？以此认识离能所、内外、同异等分别相，而实昭昭明明，内自识故，故假说言自己认识自己。"［《新唯识论（文言文本）》，《熊十力全集》第2卷，武汉：湖北教育出版社，2001年，第11页］

⑥ 参见 Johnathan Haidt, "The Moral Emotions," in *Handbook of Affective Sciences*, Richard J. Davidson, Klaus R. Scherer & H. Hill Goldsmith (ed.), Oxford & Hong Kong: Oxford University Press, 2003, pp. 852-870。

合作不说，他的道德情感自然史所列举的四类不能不说与孟子的四端若合符节。对他人的谴责情感类乎孟子的是非之心那“非”的一面；对他人的赞美情感类乎孟子的是非之心那“是”的一面；对他人的痛苦情感类乎孟子的恻隐之心；自我意识的情感类乎孟子的羞恶之心。此处倘若让孟子作一回应，他或许会说：对他人的赞美情感与谴责情感可合而为是非的情感，因两者本是一体两面；辞让的情感固与恻隐、羞恶及是非相通，但宜独立出来，像尊重（respect），这在海德的分类中既非对他人的赞美亦非谴责，却是能以之维持乃至强化人际的相互合作；把道德情感区分为对他人的与自己的，虽大体不差，但其实己与人的界线绝非壁垒分明，更多是偏重不同而已，像羞恶便可以是羞己之非或恶人之恶；最后，海德的四类只是对道德情感做自然史的汇整，这尽管可以佐证四端其实是最基本的（fundamental）道德情感，但四类是平列的，四端却是道德心相互关联的四面，由此可以转入下一节的析论。

三

四端是道德心的四面，彼此相互关联而为道德心的内部或曰存有结构。此中义理，宋明儒者特别是朱子与刘蕺山发挥尤多。首先，让我们再次征引朱子破梨的比喻：

> 大凡人心中皆有仁义礼智，然元只是一物，发用出来，自然成四派。如破梨相似，破开成四片。如东对着西，便有南北相对；仁对着义，便有礼智相对。

道德心“元只是一物”，即它是整全的。但从其发用处看，不难见到它有四面，所谓“自然成四派”。就像破梨，一刀分成两半，即恻隐之仁与羞恶不仁之义，而仁与不仁实“相依”（interdependent）且是“依而相即”的（inseparable）。对此，蕺山有清楚解说：

> 夫子既言“好仁”，又言“恶不仁”，一似复语，然所好者必合之所恶而后清。盖人心本有仁无不仁，而气拘物蔽之后，不仁尝伏于仁者之中，至于仁不仁相为倚伏，而不仁者转足以胜仁，此时尤赖本心之明，发而为好恶之正者，终自不爽其衡，而吾固不难力致其决，以全其有仁无不仁之体，则圣学之全功于是乎在矣。[①]

接着，在仁的一面切一刀，即分出辞让之礼；在义的一面切一刀，即分出是非之智。可知恻隐、羞恶、辞让、是非或仁、义、礼、智四面于道德心而言有一本体上的先后次序，不容混乱。（案：本体上的先后次序，是指本体上的先在性及其所涵蕴者的步步展开，非现象上的时间的先后次序。）换言之，孟子说的恻隐、羞恶、辞让、是非乃道德心内部结构的生发次第，不能随意改易为恻隐、辞让、是非、羞恶或其他排列。朱子尝与学生论及：

> 生底意思是仁，杀底意思是义，发见会通是礼，收藏不测是智。
>
> 仁义礼智，便是元亨利贞。若春间不曾发生，得到夏无缘得长，秋冬亦无可收藏。
>
> 问：“元亨利贞有次第，仁义礼智因发而感，则无次第。”曰：“发时无次第，生时有次第。”[②]

元亨利贞是四季运行的本体根据，其生发次第必是自元之始而亨之通而利之和而贞之正，或如周濂溪说：“元、亨，诚之通；利、贞，诚之复”[③]，表示元亨、利贞为真实无妄的生化（《中庸》的“诚”）始而终、终而始的流行历程。朱子“仁义礼智，便是元亨利贞”的话，旨在申明仁义礼智为道德心内部的生发次序，故谓“生时有次第”。所不同的是，本体的元亨利贞发为现象的春夏秋冬仍是不改次序的，否则生化不成生化，但本体的仁义礼智（即四面构成的道德心）随机（不同的处境）发用，则随辞让的处境发为辞让，随是非的处境发为是非，不必定要先发为恻隐，才能继之发为羞恶、辞让与是非，故谓“发时无次第”。尤有进者，人所遇的境况千变万化，四端的情感反应随之更可各在其下发为不尽相同的别样的情感反应，如面对无辜者惨遭屠戮，羞恶（恶人之恶）或是非乃可发为道德的愤怒，此怒非暴怒之怒，而是“文王一怒而安天下之民”（《孟子·梁惠王下》）之怒。总之，道德心放之弥六合，是一而二，二而四，四而多（万善）；相反道德心卷之退藏于密，则是多而四，四而二，二而一，仍只是那“寂然不动，感而遂通天下”（《系辞上》）的道德心。

---

① 戴琏璋、吴光主编，钟彩钧编审：《刘宗周全集》第 2 册卷 12《学言上》，第 454 页。

② 黎靖德编：《朱子语类》卷 6，第 107 页。

③ 周敦颐：《通书·诚上第一》，《周敦颐集》，北京：中华书局，1990 年，第 14 页。

其次，对四面的相互关联，朱子又说："仁者，仁之本体；礼者，仁之节文；义者，仁之断制；知者，仁之分别。"[①] 换一个说法，即道德心的内部或曰存有结构是：以恻隐之仁为底据；以羞恶之义为裁断；以辞让之礼为节文；以是非之智为明觉。虽然道德心是理（性）与情（感）一体两面的，但四面的发用还是有偏重处的不同。相对而言，恻隐之仁比较突出心的情感相（affective aspect）；羞恶之义比较突出心的义理相（judgmental aspect）；辞让之礼比较突出心的规范相（normative aspect）；是非之智比较突出心的认知相（cognitive aspect）。又心知善知恶即好善恶恶，而好善恶恶已是为善去恶的初始表现[②]，此即见心的实践相（practical aspect）与动力相（motivational aspect）。并且，当心能不容已的要求实现其自己，其意志相（volitional aspect）亦显。过去西方哲学囿于理性与情感的二分，遂易将认知、判断与评价等心灵活动归属于理性，但近时的情感研究却指出情感也能作认知、判断与评价。[③] 这不妨说是给孟子道德心的四面的相互关联和穿透提供了一有力旁证。

再次，心的四面既相互关联和穿透，这里便有一"摄入"的关系可说。此即首要（primary）的一面"统摄"其余次要（secondary）的三面，而三面则"收入"于首要的一面。显然，恻隐之仁是底据，故"仁统四端"。请看朱子的话：

> 郑问："仁是生底意，义礼智则如何？"曰："天只是一元之气。春生时，全见是生；到夏长时，也只是这底；到秋来成遂，也只是这底；到冬天藏敛，也只是这底。仁义礼智割做四段，一个便是一个；浑沦看，只是一个。"[④]
>
> 问："恻隐之心，如何包得四端？"曰："恻隐便是初动时，羞恶、是非、恭敬，亦须是这个先动一动了，方会恁地只于动处便见。譬如四时，若不是有春生之气，夏来长个甚么？秋时又把甚收？冬时又把甚藏？"[⑤]
>
> 恻隐是个脑子，羞恶、辞逊、是非须是从这里发来。若非恻隐，三者俱是死物了。恻隐之心，通贯此三者。[⑥]

这在《孟子》不无根据。例如，孟子云："三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。天子不仁，不保四海；诸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗庙；士庶人不仁，不保四体。今恶死亡而乐不仁，是犹恶醉而强酒。"（《孟子·离娄上》）又云："苟不志于仁，终身忧辱，以陷于死亡。"（《孟子·离娄上》）此见举仁可概其余。

另外，朱子与蕺山都提出"智（亦可）统四端"。朱子晚年的玉山讲义就特别强调这层意思。《答陈器之问玉山讲义》云：

> 仁包四端，而智居四端之末者，盖冬者藏也，所以始万物而终万物者也。智有藏之义焉，有终始之义焉，则恻隐、羞恶、恭敬是三者皆有可为之事，而智则无事可为，但分别其为是为非尔，是以谓之藏也。又恻隐、羞恶、恭敬皆是一面底道理，而是非则有两面。既别其所是，又别其所非，是终始万物之象。故仁为四端之首，而智则能成始、能成终。犹元气虽四德之长，然元不生于元而生于贞，盖由天地之化，不翕聚则不能发散，理固然也。仁智交际之间，乃万化之机轴，此理循环不穷，吻合无间。程子所谓动静无端、阴阳无始者，此也。[⑦]

朱子的理由是：智之是非好恶是两面道理兼备，故吾人对道德之所以为道德（即善恶）的认识，要到心呈现智的一面才算彻底完成，而好仁（包括礼）、恶不仁（义）皆藏其中矣，且皆因智而得贞定矣。智在道德心中所起的贞定作用，犹如贞下启元，故谓"智有藏之义焉，有终始之义焉"。这样一来，则"仁与智包得，义与礼包不得"，因"仁智、元贞，是终始之事，这两头却重。如坎与震，是始万物、终万物处，艮则是中间

---

①④ 黎靖德编：《朱子语类》卷6，第109、107页。

② 这点王阳明的"知行合一"有精辟说明，参见郑宗义：《再论王阳明的知行合一》，《从宋明理学到当代新儒家》，香港：香港中文大学出版社，2024年，第153—186页。

③ 参见 Ronald de Sousa, "Emotion," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/emotion。

⑤⑥ 黎靖德编：《朱子语类》卷53，第1289页。

⑦ 《晦庵先生朱文公文集》卷58，收朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《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，2002年，第2780页。

接续处”。[①] 把智提升至仁的地位，成为道德心首要的一面，若想在《孟子》中找文本证据，恐得费一番诠释的周折。《孟子·公孙丑上》虽有将智移前至紧随仁之后的话，却未有越过仁，其言曰：“夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。莫之御而不仁，是不智也。不仁、不智、无礼、无义，人役也。”在没有阻挠的情况下仍不实践仁是不辨是非（“莫之御而不仁，是不智也”）；不实践仁自无礼，不辨是非自无义，如此自然只能依从他人（或犹如代表众人的社会）订立的准则行事，俯仰由人而为他人所奴役（“不仁、不智、无礼、无义，人役也”）。但即便如此说，充其量是仁智并举，并未真正凸显出智亦可成为四面中首要的一面。比较有力的证据，应在“凡有四端于我者，知皆扩而充之”（《孟子·公孙丑上》）的“知”字上认取。此“知”字指知心之四端且将它们扩而充之，然非吾人另有一个心去知吾人的道德心，而是如前面的分析已指出的，是道德心的自知：道德心自知善恶，并于自知中自觉其自己。道德心的自知，乃是非之智（心的认知一面）从应物的外用收回来作自明的内用。由是，智的首要地位不言而喻。蕺山正是据此理由主张智统四端：

> 智者，良知静深之体。良知贯乎四德，而独于智见其体。盖深根宁极之后，正一点灵明葆任得地处。故曰：“复其见天地之心乎！”[②]
>
> 仁统四端，智亦统四端，故孔门之学先求仁，而阳明子以良知立教。良知二字，是医家倒藏法也。[③]
>
> 心，一而已。视于无形谓之明，故明无不见；听于无声谓之聪，故聪无不闻；思于无思谓之睿，故睿无不通；虑于何虑谓之智，故智无不知，而四者有递入之象焉。然则人心其统于智乎？合聪明睿以为智，而无不知也。盎然而知者，仁也，所以宽裕温柔也，又谓之恻隐之心；沛然而知者，义也，所以发强刚毅也，又谓之羞恶之心；截然而知者，礼也，所以齐庄中正也，又谓之辞让之心；井井然而知，归之无所不知者，即智也，所以文理密察也，又谓之是非之心。分而言之，灿然情也，情一知也；合而言之，浑然性也，性一智也。《大学》之言明德，渊已乎。[④]

恻隐之仁“盎然而知”、羞恶之义“沛然而知”、辞让之礼“截然而知”、是非之智“井井然而知”，则智内用的自知实周流乎心的四面，故谓“情一知也”“性一智也”。这亦是阳明心学为何能以良知来代表心的缘故。

再者，要洞悉孟子的四端本相互贯通，关键在于明白羞恶之义是恶不仁而绾合仁义为一体，之后才能自仁的一面分别出礼，自义的一面分别出智。所以义虽不能统四端，仁义却是一大界限。朱子说：

> 四端犹四德。逐一言之，则各自为界限；分而言之，则仁义又是一大界限，故曰：“仁，人心也；义，人路也。”如《乾文言》既曰“四德”，又曰：“乾元者，始而亨者也；利贞者，性情也。”[⑤]

无疑，孟子除了高举仁外，最突出的莫过于仁与义并举，甚至使用复合词“仁义”。例如，他一见梁惠王即说道：“王何必曰利？亦有仁义而已矣。”（《孟子·梁惠王上》）又尝说：“杨墨之道不息，孔子之道不著，是邪说诬民，充塞仁义也。仁义充塞，则率兽食人，人将相食”（《孟子·滕文公下》）；“《诗》云：‘既醉以酒，既饱以德。’言饱乎仁义也，所以不愿人之膏粱之味也”（《孟子·告子上》）。不过，回到哲学史的脉络，应知孟子言仁义，一方面是以仁为义，即以仁作为道德判断（义）所依的理据，此确可涵后来朱子“仁义又是一大界限”的意思；但另一方面则是用之来批判墨家将仁义释为爱利的不当（案：墨家认为仁是爱、利是义，故仁义是爱利，即“兼相爱，交相利”之旨），要自墨家手中夺回仁义的解释权。[⑥]

以上梳理了道德心四面之间的各种统摄关系，然需补充一点可能引起的误解，此即说明统摄关系只为借由厘清四面的主次来更好地把握道德心的结构，这并不碍心发用为辞让时仍是以辞让为主。这点曾问学于朱子的万正淳亦想及，且获得朱子的首肯：

> 正淳言：“性之四端，迭为宾主，然仁智其总统也。‘恭而无礼则劳’，是以礼为主也；‘君子义以为质’，是以义为主也。盖四德未尝相离，遇事则迭见层出，要在人默而识之。”曰：“说得是。”[⑦]

心发用时四面各有攸主，与“仁智其总统也”两义不相矛盾。

---

①⑤⑦ 黎靖德编：《朱子语类》卷 6，第 107、108、108 页。

②③ 戴琏璋、吴光主编，锺彩钧编审：《刘宗周全集》第 2 册卷 13《学言中》，第 497 页。

④ 戴琏璋、吴光主编，锺彩钧编审：《刘宗周全集》第 2 册卷 14《学言下》，第 517—518 页。

⑥ 这点笔者曾作仔细分析，参见郑宗义：《仁爱与兼爱——重探儒墨之是非》，《中道（中大哲学评论）》第 1 辑（创刊号）。

最后，蕺山还演绎出一个极具启发性的说法：四端是相生相克的。其言曰：

> 恻隐，心动貌，即性之生机，故属喜，非哀伤也。辞让，心秩貌，即性之长机，故属乐，非严肃也。羞恶，心克貌，即性之收机，故属怒，非奋发也。是非，心湛貌，即性之藏机，故属哀，非分辨也。又四德相为表里，生中有克，克中有生，发中有藏，藏中有发。①
>
> 孟子论性，只就最近处指点。如恻隐之心，同是恻隐，有过有不及，相去亦无多，不害其为恻隐也。如羞恶之心，同是羞恶，有过有不及，相去亦然，不害其为羞恶也。过于恻隐，则羞恶便减；过于羞恶，则恻隐便伤。心体次第受亏，几于禽兽不远，然良心仍在，平日御入国门，忽然见孺子入井，此心便露出来。岂从外铄者?②

仔细阅读上引两段文字，会发现其中包含着两种生克关系。（1）次段是从心的发用上讲生克。当吾人身处一道德召唤（moral call）的情境，心虽有四面，但应感而动只能萌发一面，即表现出一种情感反应。若说所发的一面是心之所“生”，则未发的三面便是心之所“克”。此生克，亦是消长与隐显；四面之间乃此生彼克、此长彼消或此显彼隐。通常心是应恻隐时恻隐、应羞恶时羞恶，但有时在同一情境下，心的恻隐与羞恶须相互争持，即到底是要伤人之痛抑或恶人之恶（案：恻隐主要是同感关怀他人的痛苦，则这里与之相对应的羞恶应是指恶人之恶而不是羞己之非）。如是，“过于恻隐，则羞恶便减；过于羞恶，则恻隐便伤”。设想一名小孩在你经营的文具店偷窃被你抓住，他声泪俱下表示后悔，发誓改过，恳求网开一面，不要将他送官法办，也不要告知他父母，因必遭狠打一顿。这时，若你心的恻隐一面（伤人之痛）萌动，眼见小孩哭得死去活来，很是可怜，便心想告诫一番了事；但若你心的羞恶一面（恶人之恶）萌动，便心想应将小孩送官或告知其父母，才能让他汲取教训，否则轻易放过反成纵容。其实对心学而言，你的心无论发为恻隐或羞恶，都是道德上许可的，只要（你通过不断的内省）确认所发与所作的是纯粹出自道德心而无一毫私意夹杂即可。因为发或不发为任何一面皆是在培养道德心，所谓相克之中相生。否则，非纯粹出自道德心的恻隐是滥情（俗语说的老好人）、羞恶是麻木（俗语说的硬心肠），它们无论怎样争持，都是有相克而无相生，都不过是使“心体次第受亏，几于禽兽不远”。对于恻隐与羞恶何故会相克，则究其实不能诉诸道德召唤的情境让人既可作此又可作彼的回应，而是两面之间根本上存在着情（感）与理（性）的张力。虽说心及其四面是情理合一的（情与理一体两面），但毕竟仍有偏重之不同。恻隐是情，仁是理，但仁的一面还是情的意味重；羞恶是情，义是理，但义的一面在羞己之非时是情的意味重，在恶人之恶时却是理的意味重；辞让是情，礼是理，但礼的一面在个别的处境中（如公交车让座与老弱）是情的意味重，在节文化为礼制的情况下却是理的意味重；是非是情，智是理，但智的一面还是理的意味重。情与理的张力是两者的相克，然此张力具创造性而非毁灭性，以其能成就道德心的存养扩充，这就是相克中的相生。明乎此，我们才能更好地理解另一种从心的本体上讲的生克。

（2）首段是从心的本体上讲的生克。此中蕺山以春夏秋冬和《中庸》的喜怒哀乐来比配仁义礼智：恻隐之仁如春之生（“性之生机”），属喜；辞让之礼如夏之长（“性之长机”），属乐；羞恶之义如秋之收（“性之收机”），属怒；是非之智如冬之藏（“性之藏机”），属哀。喜怒哀乐的生克不易懂理，仔细分析得另文为之，这里暂不多说。［案：传统有不少说法，如喜极而泣、乐极生悲、怒极反笑、哀乐相生等。另汉以来逐渐建立成熟的“关联宇宙论”（correlative cosmology），亦将四季与各种情感一一对应起来。］春夏秋冬的生克较易明白，即一元生气表现为阴阳消长（相克）的不息（相生）。扼要言之，春（生）与夏（长）是阳长阴消，秋（收或杀）与冬（藏）则是阴长阳消，冬去春来是一阳来复，相克中相生。撇开四季的比配不论，心本体上的四面“生中有克，克中有生，发中有藏，藏中有发”，还是得回到上面所说的情与理的张力来了解。若然，孟子的道德心经过宋明心学的演绎发挥后，对情感与理性的动态了解，比起西方哲学的静态二分以至近时在二分下重新审视的协作，不能不说是细腻得多，且更富于启发性。

四

有了以上对道德心的结构分析，我们应能更恰当地理解孟子与宋明的心学，以下略举三例。

---

① 戴琏璋、吴光主编，锺彩钧编审：《刘宗周全集》第2册卷13《学言中》，第496页。

② 戴琏璋、吴光主编，锺彩钧编审：《刘宗周全集》第2册卷14《学言下》，第550页。

（一）如何理解“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣”与“心之官则思，思则得之，不思则不得也”（《孟子·告子上》）的“思”？

一个颇流行却属误解的诠释，是把“思”字训为“思考”。[①] 如是，则孟子的心是一边应物而发为四端中的一端，属情感反应；另一边呈现为思考，属理性能力，并且是通过思考来确认四端的情感反应是道德的。从上文下理看，“弗思耳矣”句所思的是仁义礼智；“思则得之”句的“之”字为代词，指代的是心。问题是仁义礼智乃心触机所发，根本无需思考才得到，遑论要思考去确认它们的道德身份。更何况如此解，心美其名是同时具备情感与理性，实则沦为宽泛的整合概念，也无法密合《孟子·公孙丑上》与《孟子·告子上》言恻隐、羞恶、辞让、是非之心的文字。必须指出，思亦有想（或念）及的意思。根据前面的析论，心思及或想及仁义礼智（“弗思耳矣”所表示的意思），应是心的自知。王阳明便是如此解“思”字：

> “思日睿，睿作圣。”“心之官则思，思则得之。”思其可少乎？沈空守寂与安排思索，正是自私用智，其为丧失良知，一也。良知是天理之昭明灵觉处，故良知即是天理。思是良知之发用。若是良知发用之思，则所思莫非天理矣。良知发用之思，自然明白简易，良知亦自能知得。若是私意安排之思，自是纷纭劳扰，良知亦自会分别得。盖思之是非邪正，良知无有不自知者。所以认贼作子，正为致知之学不明，不知在良知上体认之耳。[②]

这里“自私用智”的“安排思索”就是想强加于四端之外的理性思考；“良知发用之思，自然明白简易，良知亦自能知得”是心的自知。至于心思及或想及心自己（“思则得之”所表示的意思），则是心在自知仁义礼智中复自知其自己，亦即心自觉其自己。上面曾指出，宋明时心的自觉义已是成说。当代儒者发挥尤多，牟宗三铸“逆觉体证”一词是典例。[③] 所谓逆觉体证，指：（a）心所以能自觉其自己，乃因心感应而震动，因震动而自知其自己。（b）这种自觉，说穿了只是心的呈现。（c）自觉没有能所相，故当说“我自觉本心”，遂只有名言上的意义，实并无本心以外的另一个我去自觉本心，是本心自觉其自己，而“我”已在此自觉中，故云自觉非他觉。以此类推，当知孟子的“自暴”“自弃”亦只有名言上的意义，实质言之，“此之谓失其本心”（《孟子·告子上》）。（d）自觉的心知是内用的、反身的，故其势必逆，即心知不顺其发用往外驰而是逆回来反用于自己，此正是为何牟宗三将自觉名为逆觉的缘故。

（二）如何理解“我知言，我善养吾浩然之气”（《孟子·公孙丑上》）的“知言”？

孟子说他能知言、养气（宋明儒称为工夫），然《孟子·公孙丑上》的文字虽详于养气却略于知言。养气是吾人本乎道德心的体认（求放心）与扩充存养来逐步转化生命的气禀（气者体之充），直至生命的气禀全幅合符道德心（配义与道）而为浩然正气，这其中须必有事焉、勿忘勿助地集义。可见，养气是直接根据道德心的推致来进行，故谓“以直养而无害”（《孟子·公孙丑上》）。但知言如指既能辨别各种话语的是非邪正且善于驳辩它们，使“诐辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷”，则恐非直接根据道德心的推致便能做到。因为依前面的分析，心的是非之智固能知仁为善而应好、不仁为恶而应恶，但与知言之类乎《中庸》的博学、审问、慎思与明辨仍有相当的距离。无疑，是非之智是知言的根据，但是非之智的直接推扩似不足以成就知言。此处，有三种可能的补充解释。（1）把知言视为是非之智的认知的进一步外用。大概没有人注意到牟宗三提出过这一种解说：

> 仁心觉情在对特殊之机上澄然贞定收敛而为智相，其最初之收敛是孟子所谓“是非之心”，是明辨道德上的是非者，常与羞恶之义心连在一起合用。再收敛而向下贞定，顺其及物之用而及那纯然的外物以为知识之对象，这便是纯知识的是非之心，这与那仁心觉情之超越体距离尤远。然而亦未始不以仁心觉情为本也。而仁心觉情在为辅助其自己之实现上，亦要求此种纯知识活动之出现。[④]

（2）像王阳明那样，视博学、审问、慎思与明辨为良知的工夫，即良知为求实现于事事物物所必得要求者。在阳明看来，博学、审问、慎思与明辨（如不作良知工夫）属闻见之知，与德性之知的良知迥不相侔。然

---

① 杨伯峻分别以“探索”（或“探求”）和“思考”译此处《孟子·告子上》两句中的“思”，但未有提出义理解释，参见杨伯峻：《孟子译注（重校本）》，香港：中华书局，2018年，第389、404页。

② 王守仁撰，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》卷2《传习录中·答欧阳崇一》，第81—82页。

③ 参见牟宗三：《心体与性体》第3册，第333—342页；牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，台北：台湾学生书局，1984年，第229—231页。

④ 牟宗三：《心体与性体》第3册，第278页。

“良知不由见闻而有，而见闻莫非良知之用，故良知不滞于见闻，而亦不离于见闻”[①]，故阳明说：

> 大抵学问功夫只要主意头脑是当，若主意头脑专以致良知为事，则凡多闻多见，莫非致良知之功。盖日用之间，见闻酬酢，虽千头万绪，莫非良知之发用流行，除却见闻酬酢，亦无良知可致矣。故只是一事。若曰致其良知而求之见闻，则语意之间未免为二，此与专求之见闻之末者虽稍不同，其为未得精一之旨，则一而已。[②]

这样一来，博学、审问、慎思与明辨之为良知工夫乃可为知言提供另一种合理诠释。（3）还有牟宗三那富于争议的良知坎陷说：良知求实现自己时因需知识，遂坎陷其自己而为认识心，待认识心获得知识后，良知复回来以知识为配套去实现自己。其言曰：

> 此言将知识摄入致良知教义中。然知识虽待外，而亦必有待于吾心之领取。领取是了别。了别之用仍是吾心之所发。徒说知识摄入致良知，尚不足以尽此融摄之真实义。盖此不过将一现成之知识参入其中耳。此融摄之真实义，须如此说：吾心之良知决定此行为之当否，在实现此行为中，固须一面致此良知，但即在致字上，吾心之良知亦须决定自己转而为了别。此种转化是良知自己决定坎陷其自己：此亦是其天理中之一环。坎陷其自己而为了别从物。从物始能知物，知物始能宰物。及其可以宰物也，它复自坎陷中涌出其自己而复会物以归己，成为自己之所统与所摄。如是它无不自足，它自足而欣悦其自己。此入虎穴得虎子之本领也。此方是融摄知识之真实义。[③]

依此，知言必涵良知坎陷的一步。析论至此，或问：三种可能的补充解释孰优孰劣？则答曰：各有优劣，且细按之下，当中仍有不少理论空白处有待填入。不过，牟宗三分别提出的两种解释则是不能两立的，因纯知识的是非之心若是道德心那是非之智的外用，其中便无所谓坎陷。

（三）如何理解孟子与宋明的心学的伦理学性格？

让我们回想上面析述四端相生相克时曾举的小孩偷窃的例子。对此，道德心或发为恻隐（伤小孩声泪俱下之痛）而心想告诫小孩一番了事，或发为羞恶（恶小孩偷窃之恶）而心想要将小孩送官法办，都是道德上许可的。换言之，道德心在面对某一道德召唤情境时不是只能作一项道德判断。若然，则将孟子与宋明的心学看成义务论（deontology）或律则伦理学（rule ethics）乃不恰当。道德心所发的仁义礼智固可为吾人的行为提供道德的标准性或准则性，却不必是普遍的道德法则（universal moral laws）。因如为普遍的道德法则，即将之推理地（inferential）应用到具体情境，所得的行为规范应只有一项[④]，不可能是或恻隐或羞恶皆可，更不要说道德法则之间会存在彼此相争的张力。这澄清很重要，例如，牟宗三因援借康德的道德哲学来发明儒家义理，有时不免将心学主张的心即理或良知天理称为普遍的必然的道德法则。他说：

> 正宗儒家肯定这样的性体心体之为定然地真实的，肯定康德所讲的自由自律的意志即为此性体心体之一德，故其所透显所自律的道德法则自然有普遍性与必然性，自然斩断一切外在的牵连而为定然的，无条件的，因此才能有“存心纯正、不为别的、但为义故”的道德行为，如：“有杀身以成仁，无求生以害仁”，“所欲有甚于生，所恶有甚于死”等语之所示。[⑤]

虽然牟亦强调“仁之为普遍的法则，不是抽象地悬起来的普遍法则，而是混融于精诚恻怛之真实生命中而为具体的普遍，随着具体生活之曲曲折折而如水银泻地、或如圆珠走盘、遍润一切而不遗的这种具体的普遍”[⑥]。总之，孟子的道德心所发的仁义礼智与义务论或律则伦理学的普遍的道德法则大不相同，宜细加鉴别。只有回归文本的深耕，才能让孟子的心学免于成为西方伦理学分类下的附庸而充分显露出其独特精彩处。

最后，孟子的四端或许亦能返过来给道德心理学提供一些另类的研究思路。首先，道德心理学对道德情感的研究似流于平说与分类，是不是可以进一步探究它们之间有否存在相互关系，特别是羞耻与同感关怀。

---

① 王守仁撰，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》卷2《传习录中·答欧阳崇一》，第80页。

② 王守仁撰，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》卷2《传习录中·答欧阳崇一》，第80—81页。对收摄见闻之知为良知工夫是得精一之旨，阳明于别处亦说：“‘惟一’是‘惟精’主意，‘惟精’是‘惟一’功夫，非‘惟精’之外复有‘惟一’也。‘精’字从‘米’，姑以米譬之：要得此米纯然洁白，便是‘惟一’意；然非加舂簸筛拣‘惟精’之功，则不能纯然洁白也。舂簸筛拣是‘惟精’之功，然亦不过要此米到纯然洁白而已。博学、审问、慎思、明辨、笃行者，皆所以为‘惟精’而求‘惟一’也。”（王守仁撰，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》卷1《传习录上》，第15页）

③ 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，第251—252页。

④ 除非将道德法则的普遍性（universal）降低为一般性（general），则应用于具体情境时就容许有例外（exception）。

⑤⑥ 牟宗三：《心体与性体》第1册，第137—138、117页。

孟子以人未对痛苦者作同感关怀（恻隐）而知应该作来说羞耻（羞恶），这是不是有其道理？这是否羞耻的核心或本质的内容意义，与人因违反其他的道德要求而生的羞耻有着质或强度上的差异？其次，道德心理学仍未能跳出情感与理性二分的思考定式。尽管尼科尔斯发明的情感规则是情感与理性的协作，但他始终认为情感的部分更具基础性，并且情感与理性是可以分离的。他的理据一方面来自发展心理学指出小孩未满三岁时已能同感关怀他人，但理性上则未能认识到为何同感关怀是道德的；另一方面来自认知精神病理学指出的，精神变态的杀人犯杀害他人时正因同感关怀缺失而完全感受不到受害人的痛苦，但理性上却能认识到杀人是不道德的。不过，诚如尼科尔斯自己也提及的，精神变态的杀人犯的理性认识往往只停留于约定俗成的（conventional）层面而无法作深入的道德思考。所以更有可能的是，当人的情感或理性的任何一面缺失时，另一面亦会大受影响。至于小孩的案例只是说明，情感在人的成长阶段中较早显露出来而已，同样未能证明理性与情感是可以分离的。孟子与宋明的心学主张理性与情感不可分离，它们是道德心一体的两面；虽两面之间有张力（即前文说的生克消长），因而表现有显隐，但总归是为使彼此能达至一谐和的平衡（情理兼备），以使道德心能不息地实现于吾人的生命中（即前文说的相克中相生）。换一个比较现代的说法，人在面对道德召唤的情境时，理性与情感在人心中是同时上线的，然感物而动，则或是理性的程序跑至意识的台前（理显）而情感的程序退至意识的后台（情隐）；或是反其道而行（情显理隐）；或是两者皆作用于台前（理情皆显），所谓天理人情俱至，这即使较少发生却非吾人从未经验过的事情。而一旦理性或情感的程序缺失（心理学讲的精神变态），另一程序亦将无法如常运作。当然，以上仅为依据孟子与宋明心学所提出的另类研究思路，是否可转换成一些能供心理学家进行实验检证的假设，就只有留待方家斟酌考量。

（责任编辑：盛丹艳）

The Four Aspects of the Heart/Mind

—— An Analysis of the Inner Structure of Mencius' Moral Heart/Mind

ZHENG Zongyi

Abstract: This article offers a new interpretation of Mencius's concept of the moral heart/mind, proposing that its inner or ontological structure consists of four interrelated and penetrating aspects: pity and compassion ("恻隐"), shame and aversion ("羞恶"), modesty and yielding ("辞让"), and a sense of right and wrong ("是非"). In this framework, *duan*("端") in *siduan*("四端") refers not only to the "beginning" or "sprout," but also to a distinct "aspect" of the moral heart/mind. The *siduan* are thus not merely four examples of moral responses to different situations, but rather four constitutive dimensions of the moral heart/mind itself. From the perspective of moral psychology, compassion represents empathetic concern focused on the suffering of others; shame is a constructive moral emotion akin to guilt, but more significantly, it arises when one fails to show compassion; yielding is an expression of compassion in contexts where one can relinquish personal gain for the benefit of others; and a sense of right and wrong emerges from the interplay of compassion and shame. These four aspects serve both as moral emotions and as moral reasons. Within the moral mind, they interact through relationships of unification ("统摄") and mutual generation and restraint ("生克"). This dynamic reflects the unity of reason and emotion, expressed in both manifest and latent forms ("显隐"). By analyzing this structure, the article aims to provide a more accurate and nuanced understanding of Mencius's moral philosophy and its development in the Song-Ming tradition. It also seeks to offer alternative perspectives for research in contemporary moral psychology.

Key words: Mencius, moral heart/mind, four aspects, inner structure, moral psychology