

## 朱熹与“四端亦有不中节”问题\*

——兼论恻隐之心、情境与两种伦理学的分野

谢 晓 东

[摘 要] 自孟子以来，四端纯善就是不言而喻的。但是，晚年朱子挑战了这种观点，从而提出了“四端亦有不中节”的问题。在孟子的著名例子的基础之上，笔者构造了一个新案例，该案例的核心就是把儿童替换为一个恶贯满盈的成年人，并假设目击者中有的人知道这个事实，有的人不知道这个事实。于是，本文就以恻隐之心为例，辅以是否具有某种知识的条件，以及是否中节的道德判断，对认知主义与非认知主义两种伦理学的分野，予以了初步的分析。从而认为朱熹的道德哲学是认知主义的，具有敏于情境的特点；而孟子的道德哲学则是非认知主义的，具有钝于情境的特点。

[关键词] 朱子 四端 不中节 认知主义伦理学 [中图分类号] B244.7

“四端”一词来自于《孟子》，该书有两章直接或间接地提到了该词。其中比较清晰的表述是：“无恻隐之心，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。”（《孟子·公孙丑上》）此处，恻隐之心、羞恶之心、辞让之心和是非之心构成了四端，是人与非人的界限。而在另一章里，孟子关于四端的表述则有所不同。“恻隐之心，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。”（《孟子·告子上》）此处，恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心和是非之心等四端，却是一切人都具有的。不难发现，两处文本最大的区别在于，《公孙丑上》认为以恻隐之心为代表的“四心”是仁义礼智的四种端绪，而《告子上》则直截了当地说以恻隐之心为代表的四心就是仁义礼智本身。那么，这两种表述的差异是形式上的还是实质上的呢？回答该问题的关键在于对四端和仁义礼智之关系的理解。如果四端和仁义礼智是实质同一的（如陆九渊），那么这两处表达的差异就不重要。如果四端和仁义礼智不是实质同一而是具有明显区别（如朱熹），那么这两处表达的差异就很重要。四端说对孟子非常重要，是其证明性善论的基本途径。正如徐复观所言，在孟子那里，他是以心善说性善，即以纯善的四端之心来证明性是善的。（参见徐复观，第147-152页）自四端说诞生以来的一千余年间，人们对四端一词的理解是一致的，那就是善。因而可以说，长期以

\* 本文系教育部哲学社会科学研究后期资助项目“东亚朱子学中的人心道心问题”（编号16JHQ017）、福建省社会科学规划项目“东亚朱子学中的人心道心问题研究”（编号FJ2016A026）及国家社科基金重大项目“东亚朱子学的承传与创新研究”（编号13&ZD062）的阶段成果。

来，四端是纯善的观点是不言而喻的。但是，晚年朱熹（1130—1200年）挑战了这个观点。朱子之后，这种相对于孟学而言石破天惊的观点，即“四端亦有不中节”说沉寂了三百多年。在李朝（1392—1910年）中后期的性理学中，朱子的这个思想获得了历史的回响。（参见谢晓东，第147—149页）于是，在东亚儒学中就出现了一个论“四端亦有不中节”的新传统。对此，学界的关注还非常少，只有极个别的零星论述（比如李明辉，后文会涉及到）。笔者以为，有必要对该问题予以更大的关注，因而本文拟对此作一点专门探讨，以求教于大方之家。

## 一、“四端亦有不中节”问题之提出

朱子乃宋代新儒学的集大成者，他高度关注孟子的四端说。总的来说，朱熹认为四端是善的，这样的例子举不胜举。由于这样的理解依然处在儒学的大传统之中，故而这里就不赘述了。但是，在朱熹晚年（此点后文会证明），四端就出现了其他的含义，即四端除了是善之外也有恶。也就是说，朱熹在儒学史上首次提出了“四端亦有不中节”的问题，从而挑战了传统观点。笔者以为，朱熹和孟子对四端规定性一致和相近的地方我们不必太在意，而对其差异则需要高度重视。因为正是这些差异处乃是决定朱熹之所以是朱熹而不是孟子的关键所在。

### 1. “不中节”的含义

朱熹关于四端不中节的表述集中在《朱子语类》中。其相关表述至少有五例，其中经典的语录如下。“恻隐羞恶，也有中节、不中节。若不当恻隐而恻隐，不当羞恶而羞恶，便是不中节。淳。”（《朱子语类》卷五十三，第1285页）这句话非常重要，虽然只提到了四端中的两种，但是其要害之处在于出现了“中节”、“不中节”和四端连用的情况。“中节”一词出自《中庸》首章，其相关话语如下：“喜怒哀乐之未发，谓之中。发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”（《礼记·中庸》）此处，“中节”是和“发”具体来说是和“已发”连在一起的。而我们知道，已发未发问题就是中和问题，在朱熹哲学以及新儒学中非常重要。《中庸》只提到了“喜怒哀乐”之“中节”，而没有谈到“不中节”，但是，很容易从逻辑上引出“中节”的反面，即“不中节”。“中节”指的是恰到好处，引申为善。其反面“不中节”，指的就是恶，“发而中节，亦是善；不中节，便是恶。”（《朱子语类》卷十二，第203页）

但是，这里有一个问题需要注意，即《中庸》谈的是“喜怒哀乐”之类的情，而不是四端。不管中国经典中关于“情”的数目与名称的规定有多大的差异，一般来说都是涵盖了上述的四情的。不过，从东亚儒学的角度来看，“七情”的说法更值得重视。“七情”一词来自于《小戴礼记》：“何谓人情？喜怒哀惧爱恶欲，七者弗学而能。”（《礼记·礼运》）事实上，“喜怒哀乐”四情的不中节和四端的不中节联接为一个思维整体，主要是由于韩国儒学的四端七情之辩。在心性论层面，朱熹的基本命题是“心统性情”。在朱熹那里，四端属于情的范畴。“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。”（朱熹，第238页）根据朱熹哲学，以恻隐之心为代表的四端属于“情之发”，而情感，便有合宜与不合宜的差别。“情则可以善，可以恶。”（《朱子语类》卷五，第97页）换言之，情有中节与不中节的差别，或有善有恶的分化。有弟子注意到发而不中节的现象，并向朱熹请教，朱熹的回答是要“逐件使之中节，方得。”（同上书，卷六十二，第1507—1508页）朱熹意识到了“各求其中节”非常困难，所以必须要学、问、思、辨，需要格物。

### 2. 晚年朱子关于“四端亦有不中节”说的几处表述

需要指出的是，“四端亦有不中节”说的实质是四端之发亦具有恶的可能性。这就和孟子认为四

端之发纯善的观点形成了部分冲突，故而格外引人注目。如果关于四端有不中节的表述只有上文所列举的一条材料的话，那么其可靠性就会大打折扣。但是，朱熹的文本中至少还有其他四条类似的材料。因而很明显，四端有不中节说并不是孤语。这值得人们高度重视。这四条语录如下：

“凡有四端于我者，知皆扩而充之”，只是要扩而充之。而今四端之发，甚有不整齐处。有恻隐处，有合恻隐而不恻隐处；有羞恶处，又有合羞恶而不羞恶处。且如齐宣不忍于一牛，而却不爱百姓。呼尔之食，则知恶而弗受；至于万钟之禄，则不辨礼义而受之。而今则要就这处理会。夔孙。（《朱子语类》卷五十三，第1293页）

人于仁义礼智，恻隐、羞恶、辞逊、是非此四者，须当日夕体究，令分晓精确。此四者皆我所固有，其初发时毫毛如也。及推广将去，充满其量，则广大无穷，故孟子曰“知皆扩而充之。”且如人有当恻隐而不恻隐，当羞而不羞，当恶而不恶，当辞而不辞，当逊而不逊，是其所非，非其所是者，皆是失其本心。此处皆当体察，必有所以然也。只此便是日用间做工夫处。广。（同上）

人只有个仁义礼智四者，是此身纲纽，其他更无当。于其发处，体验扩充将去。恻隐、羞恶、是非、辞逊，日间时时发动，特人自不能扩充耳。又言，四者时时发动，特有正不正耳。如暴戾愚狠，便是发错了羞恶之心；含糊不分晓，便是发错了是非之心；如一种不逊；便是发错了辞逊之心。日间一正一反，无往而非四端之发。方子。（同上）

问“推四端而行，亦无欠缺。”曰“无欠缺，只恐交加了：合恻隐底不恻隐，合羞恶底不羞恶，是是非非交加了。四端本是对着，他后流出来，恐不对窠臼子。”问“不对窠臼子，莫是为私意隔了？”曰“也是私意，也是不晓。”节又问“恭敬却无当不当？”曰“此人不当拜他，自家也去拜他，便不是。节。（同上书，第1293-1294页）

根据《朱子语录姓氏》，陈淳所记的语录乃“庚戌、己未所闻”（同上书，第16页），即分别是公元1190年和1199年所闻。陈淳是朱熹晚年的得意门徒，其记录的材料多而可靠。辅广所录则是“甲寅以后所闻”（同上书，第13页），即1194年以后所闻。李方子所录则是“戊申以后所闻”（同上），即1188年以后所闻。林夔孙所录则是“丁巳以后所闻”（同上书，第15页），即1197年以后所闻。而甘节所录乃“癸丑以后所闻”（同上书，第14页），即1193年以后所闻。根据上述材料，可以认为朱熹最早可能是在戊申（1188年）开始探讨四端亦有不中节现象。该年朱熹59岁，对于享寿71岁的他来说这是名副其实的晚年。

### 3. 相关语录之分析

前文陈淳所记的语录涉及到了不当恻隐的地方却恻隐了，不当羞恶的地方却羞恶了。这是第一种四端不中节的类型。林夔孙所记语录的重点在于：朱熹认为四端之发“有不整齐处”，其表现在于“有合恻隐而不恻隐处”、“又有合羞恶而不羞恶处”。换言之，就是在应有恻隐之心的地方（情境）没有表现出恻隐之心，应在有羞恶之心的地方（情境）而没有表现出羞恶之心。这是某些情境下四端缺位的情形。如果说林夔孙所录的仅仅涉及到了四端之心中的恻隐之心与羞恶之心的话，那么辅广所录的语录则同时涉及到了四端之心。其重点也是谈（应当）表现出四端之心的地方，却没有表现出来。也就是说，这两条语录探讨的都是四端之心在某些场合的缺位问题。而且，朱熹也解释了其原因，即“失其本心”。“本心”也是孟子发明的一个概念，指的是先验的纯善之心。这是四端不中节的第二种类型。李方子所记的语录也提到了四端之心，四端在发动时存在“正不正”的问题。在本文看来，也就是中节不中节的问题。更重要的是，李所录的语录还涉及到了四端（除了恻隐之心之

外的其他三端“发错了”的情况，这是一种新表述。在笔者看来，这里的“发错了”三字是指其他两种类型之外的一切不中节（或过或不及）的情形。比如，对某事应当有十分恻隐之心，却只表现出五分；或应当有六分羞恶之心，却表现出九分来。如果说前两种类型是四端之心在有无的情况下的不中节问题，而第三种类型则是四端之心在有的情形下的过或不及，即不中节问题。

如果把这五条语录整合在一起<sup>①</sup>，那么可以发现：既谈到了不当恻隐而恻隐、当恻隐而不恻隐这两种形式，也谈到了恻隐之心发错了（不正）的情况。其他三端可以类推。可以认为，上述三种形式是并列的，穷尽了四端有不中节的逻辑空间。内在于本文的主旨，存在着三种恻隐之心不中节的类型：其中前两种类型是强调质的，即第一种类型是不当恻隐而恻隐，第二种类型是当恻隐而不恻隐；而第三种类型则是强调量的，即发错了恻隐之心。

## 二、恻隐之心、情境（situation）与道德判断

四端同时涉及四个方面，要是逐一论证会比较繁琐，所以本文就以恻隐之心为例来说明作为哲学问题的“四端亦有不中节”说。当然，选择恻隐之心来作具体分析，也和其在四端中的独特地位分不开<sup>②</sup>，即恻隐之心在四端中居于主导和统帅地位，且贯穿其他三者。

### 1. 孟子案例中所体现的恻隐之心

内在于孟子的视野，抽象地看恻隐之心，由于其是仁爱的端绪，故而是善的。但是，任何恻隐之心都是在一定的场域（情境）下出现的，比如孺子入井之类的。而对于情境的描述，就不完全是纯事实层面的。当然我们不否定也有纯粹的事实层面的情境的描述，比如孟子所举的例子。需要引起注意的是，孟子所举的例子是一个儿童。而儿童其在道德上极有可能是没有罪恶的。换言之，孟子所举例子中的儿童具有无辜的特性，所以其将要跌入深井才会打动每一个人的心。在这种情形下，恻隐之心的出现就是正当的。反之，对此无动于衷的人，孟子会直斥其为禽兽。（参见《孟子·公孙丑上》）在孟子所举的例子里，朱子必会赞成产生恻隐之心是中节的。反之，无恻隐之心就是不中节，或者说，是当恻隐而不恻隐。比如，朱熹曾说道“见孺子入井而无恻隐之心，便是恶矣”。（《朱子语类》卷五，第86页）这是有关恻隐之心不中节的第二个类型，是李明辉所没有涉及到的（后文会分析到此点）。对于孺子入井的案例，朱熹与孟子是高度一致的。就此而言，此一案例无法有效区分朱熹与孟子，故而也就无法表现出朱熹思想的特色所在。如果对孟子所举的例子作两点简单的调整（其他条件实质上不变），那么或许就可以充分显露出朱熹与孟子在道德哲学上的分歧。

### 2. 新案例：对孟子所举的“孺子入井”例子的修改

可以设想，假如即将跌入深井的不是一个无辜的儿童，而是一个恶贯满盈的人；再假定当时的目击者可以分为两类：一类是知道其罪行的人，另一类则是不知道其罪行的人。这个关于目击者的认知的不同描述，就不完全是事实层面的，也同时涉及到了价值。这是因为，对于罪行的理解及其认定属于价值层面。因而，区别于孟子案例中的具有无辜特性的孺子，笔者在孟子所举例子的基础上适当地修改了几处条件，就重新构造了一个案例（思想实验）。需要指出的是，由于笔者引入了认知因素，就和孟子所举例子中所体现的本能式（“乍”）的情感反应具有了一定区别。根据上述设定，特作图表如下，可借此形象地说明问题。

① 甘节所录由于不具有典型性，因而就不再分析了。

② 如夔孙记朱子言“恻隐之心，头尾都是恻隐。三者则头是恻隐，尾是羞恶、辞逊、是非。若不是恻隐，则三者都是死物。盖恻隐是个头子，羞恶、辞逊、是非便从这里发来。”（《朱子语类》卷五十三，第1285页）

知识 (有无) \ 恻隐之心 (有无)	知	不知
	恻隐之心 (有)	A. 中节 B. 不中节
恻隐之心 (无)	C. 中节 D. 不中节	G. 中节 H. 不中节

### 3. 在具备知识/不具备知识的条件下恻隐之心的有无与中节与否的八种类型

从逻辑上来看,知道了即将跌入深井之人乃恶贯满盈者这一事实,目击者可能会产生恻隐之心,也可能不会产生恻隐之心。也就是说,前者是觉得虽然其活该,但是还是于心不忍。而后者则是觉得其活该,故而没有产生恻隐之心。再从中节与否的角度来看,有恻隐之心的可能中节、也可能不中节;同理,无恻隐之心的也可能中节、也可能不中节。于是,在主观方面具有某种知识、恻隐之心的有无以及中节与否的道德判断,三者之间就构成了A、B、C、D四种类型。在笔者看来,认为有恻隐之心是中节,以及无恻隐之心是不中节,是同一个立场的两种不同表达形式,即 $A = D$ 。同理,有恻隐之心是不中节的,和无恻隐之心是中节的,也是同一个立场的两种不同表达形式,即 $B = C$ 。

另一方面,不知道即将跌入深井者是恶贯满盈的人的目击者可能会产生恻隐之心,也可能不会产生恻隐之心。前者好理解,因为这符合人们的道德直觉。而后者则一定程度上违反了人们的道德直觉,因而颇不好解释。但就是这种不符合普通人道德直觉的可能性,或许就蕴涵着深刻的道德哲学问题。再从中节与否的道德判断的角度来看,有恻隐之心的可能被判断为中节也可能不中节;同理,无恻隐之心的也可能被判断为中节或不中节。于是,在主观方面不具有某种知识和恻隐之心有无以及中节与否的道德判断上,三者之间就构成了E、F、G、H四种类型。其中,有恻隐之心中节和无恻隐之心不中节,是同一种立场的不同表达形式,即 $E = H$ ;有恻隐之心不中节和无恻隐之心中节也是同一种立场的不同表达形式,即 $F = G$ 。

### 4. 朱熹与孟子可能采纳八种类型中的哪些立场的初步分析

从逻辑上列出上述八种类型之后,接下来我们尝试分析孟子与朱熹可能会分别支持哪些立场。笔者首先亮出观点,然后分析其理由。对于孟子来说,A、D、E、H应该是其立场。而对于朱熹而言,将会支持B、C、F、G四种立场。由于朱熹思考了四端亦有不中节的问题,故而我们首先分析他的看法。在朱熹看来,只要是对罪大恶极者即将跌入深井而产生恻隐之心的,而不管主观上是否知道这一点,从道德判断的角度来说都是不中节的。换言之,都是一种恶。这就是表格中的B与F所反映的立场,即不应该产生恻隐之心。这也就是朱熹所说的“不当恻隐而恻隐”这种类型。B与F,其反命题,即只要是对罪大恶极者即将跌入深井没有产生恻隐之心的,而不管主观上是否知道这一点,从道德判断的角度来说都是中节的。换言之,都是一种善。这就是表格中的C与G所反映的立场,也说明了不应该产生恻隐之心。很明显,只要是罪大恶极者将跌入深井,不管目击者是否知道这一事实,都不应当产生恻隐之心。恻隐之心的产生之正当与否,不取决于主观方面的知道与否(心理状态),而是取决于情境中的客体自身的状况,或者说客体之前的历史状况的道德评价。对客体之前的历史状况的了解,并对其下一道德判断,从朱学的角度而言是格物的任务之一。格物的目标就是穷理,即去发现具有客观意义之理,然后以客观之理来决定或支配人的动机,即由客观来决定主观。在笔者看来,这是一种客观主义进路。此种进路,强调的是独立的客观知识以及真理概念,因而和格物致知的

原则内在一致。换言之，朱熹似乎预设了一个类似于功利主义的公平观察者概念。<sup>①</sup> 公平观察者洞察一切，永远大公无私且前后一致，朱学意义上的圣人似乎就属于此种类型。格物就是去发现客观知识，并化必然为当然，确立道德动机的可靠性。就此而言，客观主义也就成为了强调认知的认知主义伦理学。

对于孟子来说，知道或不知道即将跌入深井者的历史（即恶贯满盈者）这两种情形，产生恻隐之心都是中节的<sup>②</sup>（A与E），而没有产生恻隐之心则是不中节的（D与H）。就后者而言，或可从孟子“无恻隐之心，非人也”的表述中判断出来。从本文的角度而言，则属于“当恻隐而不恻隐”这种类型（当然朱熹并不会同意孟子D与H的立场）。换言之，中节与否的道德判断取决于主体自身，而与情境中的客体没有关系。在这种情况下，必然强调向内发掘主体自身的资源。这种伦理学可以视为主体性伦理学（参见何怀宏，第21-24页），而和强调有客观知识的客观主义进路的伦理学颇为不同。主体性伦理学强调，道德情感的适当与否不取决于外在的情境，尤其是不取决于客体，而是取决于主体自身。换言之，对于外部情境的认知，对于客体的认知，从本质上来说与主体是不相干的。理不在外部，而在人的内心。因而，主体自身就可以决定道德情感的正当性。对于孟子来讲，作为道德情感的恻隐之心既是心，也是理。或者说，四端既是心，也是理，是心理不二的。这种看法，前贤多已指出。在这种情形下，就不会采纳认知主义的格物穷理的理路，而是会回归人的内心，寻求自作主宰。也就是说，格物就是格心（晚年王阳明就是这个观点）。因而，孟子的道德判断具有非认知主义的形式。或许有人会问：在孟学中恻隐之心是否在任何情境中都是中节的呢？或者说，恻隐之心就无条件为善的吗？根据上述分析，或许可以得出该结论。

### 三、敏于情境原则与钝于情境原则

孟子所举的例子涉及到了当恻隐而不恻隐，而笔者所构造的新案例则关注了不当恻隐而恻隐以及当恻隐而不恻隐。于是，朱熹所谈到的三种恻隐之心有不中节的类型，就只剩下发错了恻隐之心了。在笔者看来，第三种类型与智观念密切相连，也就是是非之心。在是非之心的合理主导下，理论上不会出现上述三种恻隐之心不中节的类型。但是，是非之心本身也存在类似的问题，比如朱熹所说的“发错了是非之心”。因而，这是一个循环，似乎是一个无解的难题。下面我们来进一步分析“四端亦有不中节”说所蕴涵的哲学问题。

#### 1. 从朱学角度看“四端亦有不中节”说提出的目的

晚年朱子为何要特地提出“四端亦有不中节”说，其目的何在呢？或者说，朱熹作出这个明显不合孟子原意的解释的意图是什么呢？笔者以为，东亚儒学中的四端亦有不中节的说法，都具有反击论敌的作用。具体到朱熹而言，则是为了对付陆九渊的本心论（心即理）。陆氏的学问源于孟子，他正是利用了孟子的四端、本心概念来说明心即理的命题。比如，“揭诸当世曰‘学问之要，得其本心而已’。”（陆九渊，第536页）这句话说说明本心概念对于陆氏的极端重要性。陆氏曾对杨慈湖说过，他所说的本心就是孟子所讲的四端。在象山看来，心即理“盖心，一心也；理，一理也。至当归一，精义无二，此心此理，实不容有二。”（同上书，第4-5页）“人皆有是心，心皆具是理，心即理也。”（同上书，第149页）这些都说明，四端至善对于陆氏证明本心说，尤其是证明心即理，极为关键。在陆氏那里，四端就是本心，就是道德主体。对他而言，不存在四端不中节问题。所以可

① “大人无所不知，无所不能。”（《朱子语类》卷五十七，第1341页）

② “仁者无不爱也。”（《孟子·尽心上》）

以认为，晚年朱熹走向否定四端的至善性，是为了对陆氏的观点予以釜底抽薪。<sup>①</sup>

朱熹提出四端有不中节的论说，也有其理论上深层次的根据。笔者曾经在前文从朱熹的心性论阐发何以四端会有不中节现象，现在尝试从格物致知论来解释其理由。诚如有识者所云，“心具众理”命题是朱熹格物致知论的核心。（参见陈来，第332页）根据“性即理”的朱熹哲学的基本原则，道德原则就是人的本性。再根据“在天为理，在人为性”的说法，则天人一理。心是道德主体，从而“心统性情”。心中本来就具有道德原则/法则，但是由于“气禀物欲”的影响，道德原则不能当体呈现而是潜存着。换言之，作为现实意识的心是有善有恶的，“心是动底物事，自然有善恶”。（《朱子语类》卷五，第86页）故而心不即是理。就此而言，陆九渊强调心即理的观点是片面的，其基本缺陷在于忽略了气禀的影响。根据“理一分殊”的原则，理既在外物之中，也在心中。通过格外物之理，则可以彰显心中之理。一旦豁然贯通（一种逻辑设定，事实上极难达到），则心中之理完全呈现。就此最终境界而言，可以说心即理，此时则为圣人，达到了随心所欲不逾矩之境。但是在此之前，心之所发（情，当然包括四端之心）不能自发地合乎理，必须结合情境仔细地审查其是否中节。也正因为如此，格物穷理才有其必要。故而，四端之发有不中节之处，对于朱学来讲是逻辑之必然。

## 2. 李明辉从孟学角度否定该问题的存在

“四端亦有不中节”说意味着四端存在不中节现象，这是需要界定清楚的。了解东亚儒学的学者不难发现，认为存在“四端亦有不中节”问题的儒家，都是思想更接近朱熹的人，比如奇高峰、宋尤庵与韩南塘，而否定或反对“四端亦有不中节”问题的多是比较接近孟子的人，比如李退溪。在现代学者中，李明辉是明确否定“四端亦有不中节”问题的人。这就对本文的主旨形成了根本的挑战。先看一下李氏的论证思路，再回应其挑战。

第一，认为朱熹根据其义理架构对“四端之心亦有不中节”之说所作的诠释，并不符合《孟子》的文本及其含义。<sup>②</sup>对此，李氏指出，“四端亦有不中节”之说不但在孟子那里毫无根据，而且直接和性善论相互冲突。他提供的理由和徐复观的一致，即“孟子正是藉四端之善来说明本性之善；若四端亦有不善，他便得放弃性善说，而只能主张‘性有善有不善’之说。但这却是孟子所明白反对的三种人性观之一”。（李明辉，2008年，第186页）因而，李氏首先从宏观上明确提出了自己的观点。

第二，“不当恻隐而恻隐”并非真正的“恻隐之心”。相对于第一点而言，这是从微观的角度而展开的论证。在李氏看来，“严格而论，‘不当恻隐而恻隐，不当羞恶而羞恶’之情并非本心所发。”（同上）但笔者的疑问在于，不是本心所发，是发自何处？本心所发必善，而恶则并非本心所发。对于孟子一系（包括陆王、牟宗三、李明辉等）来说，本心即性即理，故而心即理。善的来源是理，而恶的来源则只能是气了。故而，朱熹与韩国儒家，尤其是后者，就四端七情与理气之关系展开了数百年的讨论。李明辉继续指出“‘不当恻隐而恻隐’并非真正的‘恻隐之心’，而只是貌似‘恻隐’；这犹如通常所说的‘妇人之仁’其实并不是‘仁’，而只是貌似‘仁’。”（同上）他运用了一个类比论证，从“妇人之仁”不是真正的“仁”而只是像“仁”出发，推出“不当恻隐而恻隐”也是如此。在笔者看来，其论证效力是非常有限的。首先，“妇人之仁”这样的传统术语一定程度上体

① 根据陈来的研究，丁未（1187年）以来，朱熹对陆九渊鸣鼓而攻。戊申（1188年）又爆发了无极太极之辩，直到1193年1月陆去世。此后，朱熹依然抨击陆学。（参见陈来，第389-396页）笔者以为，《语录》中所记录的四端有不中节的五段材料，都源自戊申后，这绝不是偶然的。

② 李明辉主要批评的是奇高峰，但他认为高峰和朱子的义理系统是完全一致的，故而也可以视为是对朱子的批评。（参见李明辉，2008年，第159-167页）

现了对女性的歧视；其次，“妇人之仁”所要表达的实际含义就是不应当仁而仁，其实质就是朱熹所说的“不当恻隐而恻隐”。故而，这个类比其实是同语反复。况且，“不当恻隐而恻隐”只是解释四端亦有不中节问题的一个向度，其另外两个向度（应当恻隐而不恻隐以及发错了恻隐之心）却被忽略了。在笔者看来，合理的方式应当是对朱熹的观点予以同情地理解，然后去批判地考察其背后所蕴涵的哲学问题。

### 3. 敏于情境原则与钝于情境（情境无碍）原则

朱熹是一位注重格物的哲学家，在其道德判断中，客观知识（尽管主要是道德知识）占有极为重要的地位。他对格物的经典定义是“格，至也。物，犹事也。穷至事物之理，欲其极处无不到也。”（朱熹，第4页）朱熹会认为，对于即将跌入深井者的历史的了解，应该就是格物的一部分。<sup>①</sup>故而不知者从主观上来说就负有知识的债务（欠缺），这种无知属于应当消除的现象。因而，不能借口自己的知识欠缺而说产生了恻隐之心就不是不中节的而是中节的。就此而言，朱熹的道德判断确实具有认知主义的特征。而孟子则会支持恻隐之心的无条件性，即恻隐之心是无条件善的，是源于自我本身的，而不依赖客观世界的相对变化多样。或许，这就是孟子所谓的“求在我者也”，而不是“求在外者也”。就此而言，孟子的道德判断具有非认知主义的特点。<sup>②</sup>在孟子看来，朱熹的判断恻隐之心（四端）是否中节，过于依赖复杂多变的外部世界，因而不是“求在我者也”，而是典型的“求在外者”也。强调先天内在善的无条件性的孟子，其道德哲学的特点可以归结为钝于情境（或情境无碍）原则。相应地，朱熹的道德哲学的特点则可以总结为敏于情境原则。

对于朱熹来讲，情感的发动需要一定的外部条件。所谓“感物而动，便是情”（《朱子语类》卷五，第95页）就说明了此点。而作为情的恻隐之心的激发当然也需要一定的条件。“外边才感，中间便应。如赤子入井之事感，则仁之理便应，而恻隐之心于是乎形。”（《朱子全书》第23册，第2779页）朱熹的说法比较简明，但似乎还不够透彻。或许，朱学后劲、韩国大儒李栗谷的精辟论述可以为他的这个思想作一注脚“虽圣人之心，未尝有无感而自动者也。必有感而动，而所感皆外物也。何以言之？感于父则孝动焉，感于君则忠动焉，感于兄则敬动焉……今以恻隐言之，见孺子入井，然后此心乃发。所感者，孺子也。孺子非外物乎？安有不见孺子之入井，而自发恻隐者乎？”（《栗谷全书》，第201页）对于朱熹来说，不管是孺子还是恶贯满盈者，都是情境中的外物。对不同性质的外物，心的反应可能会极为不同。格物穷理则可以担保动机的纯正以及行为的道德性。“穷理者，欲知事物之所以然，与其所当然者而已。知其所以然，故志不惑；知其所当然，故行不谬。”（《朱子全书》第23册，第3136-3137页）于是，强调敏于情境原则的朱熹哲学就更多地导向了“道问学”。

## 结 语

对于孟子来讲，四端本身就是正当的。但是晚年朱子认为，四端之心不是天然就是善的，其是否是善的，要由正当与否来确定。<sup>③</sup>故而，四端的道德性需要参考环境后再予以判断。四端如剥离环境而

① “圣人只说‘格物’二字，便是要人就事物上理会。且自一念之微，以至事事物物，若静若动，凡居处饮食言语，无不是事。”（《朱子语类》卷十五，第287页）

② 需要指出的是，本文对认知主义与非认知主义这对概念的使用，以及在此基础上所探讨的两种伦理学的分野，均是限制在道德判断中是否强调认知这个意义上的，而与元伦理学中的伦理认知主义（ethical cognitivism）与伦理非认知主义（ethical noncognitivism）有明显区别。

③ 仅此而言，朱熹就是罗尔斯意义上的义务论者。罗尔斯通过确定正当与善何者优先来决定义务论与目的论的分野。（参见罗尔斯，第23-24页）



抽象地看，是善，但在语境（context）或脉络中，也可能不善，这就需要考察心理或行为的具体性。四端当与不当的标准在于：心是否与情境中所体现的理合一。一定程度上，朱熹与孟子的基本差异在于：四端是普通的道德情感还是本心即道德主体？对于孟子来说，四端就是本心就是道德主体，其他道德情感或许有善恶问题，而四端就其规定性而言是纯善无恶的。就此而言，孟子似乎是向内寻求判断道德情感中节与否的标准，故而与外界无预（侧重点偏内）。对于朱熹而言，四端固然很重要，但也只是普通的道德情感。在心（含性）、情、物三者中，物在外，心在内，而情感是沟通内外而兼具内外的两种特性。对于朱熹来说，情感的善恶取决于其与情境的关联（从情境中推出普遍适用的道德法则），其侧重点偏外。这也就是上文所说的敏于情境原则与钝于情境原则。就此而言，朱熹与孟子可谓大相径庭。

和孟子一样，朱熹也要求行善，甚至希望士大夫立志成为圣人。但对朱子而言，行善的前提是知善或明善。故而，这是一种强调知识的认知主义伦理学。就此点而言，笔者在某种程度上呼应了牟宗三、李明辉的观点，即认为朱熹的义理系统是主智主义的。（参见李明辉，1993年，第551-580页）对于朱熹的主智主义道德哲学，牟宗三、刘述先等人都有深刻的检讨。（参见刘述先，第524-528页）此点不再赘述。在朱学看来，人的心灵不是洛克意义上的白板，而是“心具众理”。但是这种“具”不是现实的具，而是一种潜存，需要通过客观的格物穷理使内心的理逐渐澄明。理就意味着理性，而恻隐之心之类的自发情感往往具有盲目性，故而朱熹要求以理性支配情感。很明显，朱熹非常注重理性自觉原则。在这一点上，朱熹同于康德的理性主义伦理学。而不同于康德的地方在于，朱熹认为知识对于成就德性是至关重要的。对于儒学来说，自孔子以来就对学（知识）非常关注。孔子曾经说道“好仁不好学，其弊也愚。”（《论语·阳货》）就本文的主旨而言，孔子的这句话真是力挺了朱熹的四端亦有中节（尤其是不当恻隐而恻隐）之说。朱熹直接承接了孔子的重学思想，对于学问、思、辨之类的道问学极为重视。在普遍以尊德性为第一义而较为忽略道问学的宋明新儒学中，如此旗帜鲜明地为道问学保留地盘的朱熹哲学，是有其独特贡献的。清代的考证学，一定程度上就是朱学这一道问学传统的批判性发展。

#### 参考文献

- 古籍 《孟子》《礼记》《论语》等。
- 陈来，2000年 《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社。
- 何怀宏，2009年 《良心论》，北京大学出版社。
- 《栗谷全书》，1989年，首尔民族文化推进会。
- 李明辉，1993年 《朱子论恶之根源》，载《国际朱子学会议论文集》（上册），台北“中研院”文哲所筹备处。
- 2008年 《四端与七情：关于道德情感的比较哲学探讨》，华东师范大学出版社。
- 刘述先，1995年 《朱子哲学思想的发展与完成》，台湾学生书局。
- 罗尔斯，1988年 《正义论》，何怀宏等译，中国社会科学出版社。
- 陆九渊，1980年 《陆九渊集》，中华书局。
- 谢晓东，2016年 《韩南塘的人心道心思想研究》，载《栗谷学研究》第32辑。
- 徐复观，2001年 《中国人性论史》（先秦篇），上海三联书店。
- 朱熹，1983年 《四书章句集注》，中华书局。
- 《朱子全书》，2010年，上海古籍出版社、安徽教育出版社。
- 《朱子语类》，1986年，中华书局。

（作者单位：厦门大学哲学系）

责任编辑：罗传芳