



大
国
学
研
究
文
库



极高明而道中庸

Extending the High and Brilliant, Pursuing the Way of the Mean:
On the Thoughts of the Four Books

四书的思想世界

成中英 梁涛◎主编

中国社会科学出版社



大国学研究文库

Extending the High and Brilliant, Pursuing the Way of the Mean:
On the Thoughts of the Four Books

极高明而道中庸

四书的思想世界

成中英 梁涛◎主编

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

极高明而道中庸：四书的思想世界 / 成中英，梁涛主编. —北京：
中国社会科学出版社，2016. 12

(大国学研究文库)

ISBN 978 - 7 - 5161 - 8893 - 4

I. ①极… II. ①成…②梁… III. ①儒家②四书—研究
IV. ①B222. 15

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 217289 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 史慕鸿
责任校对 周 昊
责任印制 戴 宽

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2016 年 12 月第 1 版
印 次 2016 年 12 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 25.5
插 页 2
字 数 418 千字
定 价 90.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话：010 - 84083683

版权所有 侵权必究

本成果受到中国人民大学“中央高校建设世界一流大学（学科）和特色发展引导专项资金”支持，项目批准号：15XNLG09



序

儒家《四书》（《论语》《大学》《中庸》《孟子》）作为一套代表古典儒学经典的书，是北宋二程提出的理念。但真正把《大学》与《中庸》从《礼记》中抽引出来，独立成篇，并把《四书》形成概念上的一体，代表孔孟学派的正统思想而有经典或经学的含义，应是朱子的功劳。朱子之后，才有元明清三代的所谓《四书》学的理解与传承。这里我们面临两个重要问题：一是何以《四书》被集合为古典儒家的代表？二是此一代表的真正含义与精神何在？关于第一个问题，我们必须认识到儒学自孔子提出以后，一定有一个历史的发展与继承的线索。孔子的弟子很多，但真正继承开发与彰显孔子思想的弟子有哪些，他们是谁？我们也要问他们如何继承？如何开发？如何彰显？这里有一个比照与印证的重要工作，需要进行历史与出土文物考证来建立真实的历史关系。从《史记·仲尼弟子列传》中，我们知道颜回等人，至北宋二程传言曾子作《大学》，而我们看到《孔子世家》记载子思作《中庸》，孟子自然是《孟子》一书的作者。因之我们有理由相信孔子的思想有一个实际发展的历史过程。《四书》概念的形成因之反映了一个先秦儒家思想（不只是德行、政事与文学）建立的历史。此一历史（包含唐之韩愈与李翱）体现了一个孔子思想发展的大纲领。在此大纲领的认识中，《荀子》并未列入，说明此一历史文本系列已经在一个整体的思考之中做了一些选择与整合。

基于此，我们要问，这些反映历史的文本何以能反映孔子儒家思想的内涵，何以可以说即为儒学。有何历史与理性的原因未能把《荀子》放入其中？显然，对此一问题的回答必须提出一些对孔子儒学的界定性的思想认识，方能把历史上的《四书》文本结合为一个思想与哲学的统一体。这个认识可以说是《四书》被赋予古典儒学的载体的重要驱动力。当然这就带来《四书》排列次第的问题。

在此我要指出，朱子尽其一生可说都在致力于注解《四书》，其目的有二：一是抉发孔孟道学的本义与真义，二是对前此诸家注释（自汉以来达30—50种）进行疏解，以定其是非或优劣。此两目的决定了他的方法，他推敲文本章句，用自己的已有的学问（可说源于二程及张载），参考前人的注释，作出他认为最恰当的诠释与评论。钱穆说他晚年最后改订本只是复述原文，看不到新意了。但如就朱子本人的体验来说，48岁定本的章句集注经过一再体验涵练，能回到本文的表达就是最自明的表达了。但有一点不同：此时的本文已是活的语言，而不是死的文字了。若就真理值来说，此也合乎逻辑学家 Tarski 所提出的一句子之真即句子本身之呈现与肯定的说法。但此一呈现与肯定在此必须是自明的，或假设为自明的，这样也可以说把传承与诠释，经学与理学合而为一了。这里我想简述一下经学与理学的态度差别，为一般学者所忽视者：经学以儒家文本为真，旨在彰显其真，维护其真；理学以儒家文本说理，意在诠释义理，并富批判精神。宋明理学中，宋人多由理学进入经学，但明人却由理学而进入心学，而非经学。

当然这仍未解决《四书》之所以为一思想的整体问题。此点当然涉及《四书》内涵次第问题。朱子对《四书》的内涵次第表述如下：“某要人先读《大学》，以定其规模；次读《论语》，以立其根本；次读《孟子》，以观其发越；次读《中庸》，以求古人之微妙处。”（《朱子语类》卷十四）朱子弟子陈北溪则发挥曰“概不先诸《大学》，则无以提纲挈领，而尽《论》《孟》之精微；不参诸《论》《孟》，则无以发挥蕴奥，而极《中庸》之归趣；若不会极于《中庸》，则又何以建立天下之大本，而经纶天下之大经哉！”（陈淳《严陵讲义》）这个内容次第是就一个读者或学者的理解过程与有效性来说明的：这当然不是一个历史发展的次序，而是一个教育思考的次序。但这也可以说是一个理论展开的程序。但作为一个理论开展的程序，显然这个次第并非唯一可行的次第。因为理论实现的方式可以有不同的考虑。如就思想发生过程中开展处理的问题与观念考虑，也是理论逐渐开显的可能步骤。即就朱熹与吕祖谦合编的《近思录》而言，其所呈现的一个理论程序是以本体论（道体）为其首务。次之以为学、致知、存养与克己等，体现了一个由深远而浅近的思虑过程，愈到后面愈是与具体实践有关，愈能见到实践功夫的重要。

这里我们看到朱子思考的梗概，朱子思想一方面受到《大学》循序

渐进的逻辑思路的影响，从内在的理解与对道体的认识渐进于笃实的体现个人的诚正人格，然后从一己的修持扩大影响到家庭、社群以及天下，同时也成就了一己的圣贤心志。从这一个修持的角度观察，我们看到朱子所说的《四书》学习次第与《近思录》的进程自有相互呼应对接之处。唯一不同之处在前者是针对古典儒学提出的，而后者则把北宋理学的精华含摄进去了，其中包含了周敦颐、二程与张载的本体宇宙论思想。古典儒学自然也有本体宇宙论这一向面，而且是孔子后期开发出来的，体现在《易传》里面，但《四书》却并不包含《易传》。由此观之，《四书》还只是孔子之学的一个大体，更体现孔子经孟子到《中庸》的一条理论路径，但对从荀子到《易传》这一理论路径却是有所阙如的。

现在我们仍然要问《四书》作为一个古典儒学的经典，究竟体现了什么思想发展的途径。我们要追问一个历史性与理论性发展统一的过程，此即一个理论性发生的次第过程。在实践上，显然《论语》是首先发展出来的文本，而最后发展出来的文本则是《孟子》。至于《大学》与《中庸》，我们又如何判别其前后呢？对于这个问题我是思考良久的，最后我决定的标准是以“心”与“性”概念的出现与表达作为基础。这个标准的出现是由于我发现在《论语》孔子是“罕言”心、性与天道的，但在《孟子》中，心性之说已经明显地提出了，并在文字上已有专门的论述。至于《大学》，我注意到它只论及心的功能而未能涉及人之性。朱子《大学补传》也是就心的全体大用予以点出，而不涉及人之性。心是可以知觉的，但性却见人的情感与行为的根源。从这个意义上说，心的出现应在性的出现之前。有了心的知觉才能有性的反思。有意思的是我们检查《中庸》，却只见到了性之出现，而不见心的运用。整本《中庸》可以看成是一本论性不论心的儒家论述。综合来说，我们看到《四书》体现了一个不论心性的《论语》，到论心不论性的《大学》，到论性而不论心的《中庸》，再到心性俱论的《孟子》。我们看到了人类心性概念与思想的逐渐出现与概念化，似乎等待者一个心性哲学的发挥。我由此认识到《四书》之成为《四书》取决于人的心性的自觉，由此提供了儒家道德哲学一个心性本体学的基础，值得我们去深入的概念及其关联的探讨。此一探讨可以命名为四书哲学的探讨。四书哲学应可包含传统的《四书》学，而为《四书》的精义与基础开启一个大门与通道。

我想在此另行补充一个有关孔子思想内涵的认识：孔子说他的哲学

(道)是一以贯之的。但何为此一以贯之之道并未明显地涉及心性的概念呢?回答是:心性的功能与概念实已潜在于“己所不欲,勿施于人”的命题中,心能欲,但也能制欲,能同情于人,则由于性。心与性的细微区分何在?则要到《孟子》中才透露出来。事实上,此一区分到了曾子与子思才透过《大学》与《中庸》得到表达。

我在此等对《四书》的深刻认识下,接受了香港中文大学教育学院前院长杜祖贻教授的捐款,并与梁涛教授商议,决定在中国人民大学国学院举办“国际四书学学术”研讨会。这是一次非常成功的会议。除了我有机会向相关学者们表达了我的四书哲学的理念,同时也有机会聆听大陆、港台及海外汉学家发表他们对《四书》的见解,感到分外喜慰。如今开会的成果经过整理成书,即将付梓。我在此利用机会对杜教授及中国人民大学国学院及本次会议的当地负责人梁涛教授表示深切的感谢。

是为序。

成中英

2014. 8. 11

目 录

创造与和谐:论《大学》与《中庸》心性统一的本体学	成中英(1)
“新四书”与当代经学的重建	梁 涛(15)
百年来香港华文学校的四书教材	
——辛亥后清末翰林遗民在香港的文化与教育事业	杜祖贻(22)
从“五经之学”到“四书之学”	陈壁生(34)
论元人的“《四书》《六经》观”	周春健(43)
朱熹与中国思想的道统论问题	陈 赞(58)
子思与《学》《庸》	郭 沂(76)
读《大学》《中庸》札记	黄怀信(93)
中庸思想:荀学进路的诠释	刘又铭(106)
朱熹对《大学》“明明德”的诠释	朱汉民 周之翔(123)
宋儒《中庸》学之滥觞:从经学史与道学史的	
视角看胡瑗的《中庸》诠释	郭晓东(136)
《大学》《中庸》重返《礼记》的历程及其经典地位的下降	石立善(151)
朱熹、王阳明关于《大学》“至善”概念的不同阐释	
——以明代“大礼议”为视角	曾 亦(165)
段正元对《大学》的现代诠释	韩 星(180)
《论语·里仁》篇三考	廖名春(206)
如琢如磨:《论语》中的人性道德修养	陈 慧(221)
孔子的人性论	张茂泽(233)
“伐颡臾事件”评议	
——以《论语·季氏》章的“谁之过”问题	
为中心的探讨	赵 新(243)
陆九渊诠释《论语》的心学特色	唐明贵(283)

对《论语》“今之学者为人”的诠释与宋代儒学的内倾	肖永明(292)
朱子对《孟子》“尽心知性”的诠释	方旭东(304)
《五臣解孟子》与宋代孟子学	吴国武(322)
北宋文教举措与《孟子》的官学化	李峻岫(343)
张九成对孟子性善论的诠释特点	李春颖(362)
《孟子》中的德性与关系	金 瑞(391)

创造与和谐：论《大学》与《中庸》心性统一的本体学

夏威夷大学哲学系 成中英

作为儒学的两个重要经典，《大学》以人心为中心建立儒学的伦理与政治体系，而《中庸》则以人性为基础发挥人之参与天地生化万物的德能。此两系统如何整合为一体应是中国哲学史上的一个重大问题。所谓整合为一体应在认识两者的共源以及两者的差别作用及共同目的。本文第一部分将指出《论语》中本有心性的潜在信息。即使孔子看似罕言性与天道，其预设生之自然与心的活动实不容置疑。此一事实导致重心之创造活动之观点与重性之自然潜能之观点。两者相互激荡，形成了“尽心以见性”的《大学》与“尽性以见心”的《中庸》。第二部分则将论述《大学》之心智与《中庸》之性与天道，见其相得益彰，相互发明，潜显互用之机。两者实已构成了古典儒学两个支柱，由于少为人所知，在宋明之前未能得到适当的定位。宋明朱陆之争也未能真正说明两者在四书结构中的本体性的次第《论语》《学》《庸》《孟子》及作用。本文将对此有重要抉发，并借以说明孟子之兴实大有得于此两观点的觉知与结合。第三部分则将以孟子的心性理论与思想为典范进行对学庸的整合，用本体诠释的方法，显示一个本体相生、心性互函的动态连续整体，结合创造性与和谐性为一连续活动的本体（onto-generative continuum of creativity and harmony），以趋向终极心性价值的实现，导向吾人对孟子更深一层的理解。第四部分将强调因《学》《庸》而有《孟子》，然后因《孟子》而又有对《学》《庸》更进一步的体认与理解。此一巡回理解不但导致四书体系的重新整合，而且说明何以启发了宋明理学，进行了一个新的探索与新的思考。总言之，《学》《庸》在历史上与义理上的同时整合指向本体存在的

人同时具有创造性与和谐性，在两者相互引申中，展现了一个天地人本、体相生的生命形上学，亦即发展为一个充满生命的人的心性本体学。

尽管朱熹提出学习顺序先《大学》后《中庸》，但是他认为，要掌握知与行的基础，则应该先学习《中庸》。这是在1175年，朱熹将其系列理论汇集成《近思录》。^①朱熹之所以把《大学》置于《中庸》之前，是因为他发现，古代小学先教授六书，古人年满十五岁时，才会被送到当地的学堂学习。在当时的这种社会风气下，年轻人需要掌握基本原则以及修身的践行技能，以便建立实现和平与正义的远大抱负，由此展示循序渐进达到目标的活动。从以上观点中能看到，朱熹的思想中有两个“优先性”：一是理论的理解应建立在对本体论的基本概念和观点的理解之上；二是怎样教育和启蒙年轻人。很明显，应该采取从简单到复杂的教学路线。因此，在这两种要求下，把《大学》置于《中庸》之前学习。尽管如此，《中庸》在道德和政治的某些观点与《大学》相一致，从本体论上看《中庸》则更为基本。

本文将探讨在理解《大学》时，应当考虑《中庸》的哲学体系，而不仅仅局限于理论层面，与之相似的是，在理解《中庸》时，应当也考虑到《大学》的哲学思想，而不仅仅是理论上的理解。为什么会出现这样的情况？答案很简单，但这里需要先解释两个名词：传统儒学和程朱理学，及其所对应的“心”“性”思想。孔子在《论语》中六次提到了“心”。每一个“心”都表明其一种作用。每一次的使用都暗含着心的功能，即人的意图或希望（有心哉，14.39），人的注意力和集中力（无所用心，17.2），人的渴望和喜欢（从心所欲，17.2），顺从和控制行动的能力（其心三月不违仁，6.7），选择的能力（简在帝心，20.1），人的感觉和情绪（天下之民归心焉，20.1）。毋庸置疑，当孔子谈到“知”与“未知”时，人们必定会认为心“知”或“未知”。因此，“心”的认知功能作为“心”的常见活动在《论语》中得到了论证。

^① 朱子曾经考虑过要不要调整《近思录》第一章的次序，但是他终究还是认为学者应当首先了解“道体”这个概念，而这个概念将贯穿整部书。

从以上“心”的多种功能来看,可以说孔子和他的学生已经意识到“心”能知晓,能爱恨,能或不能表达情感,有或没有某种意图,能或不能集中精力。所有的这些功能是认知的,感性的,意志的,强制性的能力,全部囊括在一个“心”字中。^①可以肯定地说,同一个人拥有相同的心能产生很多不同的功能,确切地说,同一个人有一个心,而这个人运用心的不同功能时,可以认为源于同一思想。从这种意义上能看到,即使是孔子也认为“心性同源”。显然,孔子也许没意识到心性统一能起到多重不同的功能,比如在日常交谈、交换看法和表达情感时扮演着不同角色。

孔子也许没有探究“心性”如何在提升或毁灭道德的方向上运转自如。显然,如果“心性”是以自我修养为目的,我们没办法让人决定是否去提高其品行。如果行得通,就如孔子所说:“过则勿惮改”,我们必须发展“性”或者“本性”的概念,这样“心性”就能够得以提高,进而一个人在不断的纠错中渐渐升华自己。从这儿能看出,人的“心”“性”之间存在着这样一种内在联系:我们的所作所为不仅反映了“心性”的轨迹,同时也反映了心性活动下潜在的性情轨迹。因此,在一定程度上,纠正错误对自我提升非常重要。只有这样,在下次行动时才会避免犯错,观察事物的角度也会有所不同,因为心性有助于改善人的品性。

鉴于心性多种功能,可以发现《大学》论述其内在的联系,比如“好好色,恶恶臭”这句,意思是说,我们可以感知可爱的事物,然后同时或之后会判断它是否值得被喜欢。同理,我们可以感知可憎的事物,然后同时或之后会判断它是否值得被厌恶。这将会形成一种认知顺序:付出情感,情感判断,行为评估。这是心性不同的功能带来的本质和自发顺序的展示。但可想而知,由于一些原因或者不寻常的情况,这种顺序可能会扭曲或转移。因此,必须考虑到心性作为一种本体结构,如同是身体整体结构的一部分。

什么是一个人的性格或性情呢?在《论语》中,子贡说几乎没听孔子讲过“性”和“天道”(夫子之言性与天道,不可得而闻也,5.13)。

^① 我运用“功能”来说明那些我们在对于自身,或者同他人交往之经验中已经表现出来的能力。玛莎·娜斯鲍姆发展了功能理论,并将它作为权利的基础,但是我区分了功能和能力这两个概念,功能就像是胜任某件事的能力,而能力则需要能够胜任的能力为表现提供支持。要了解娜斯鲍姆这一观点,参看她1993年在牛津大学出版社出版的 *Quality of Life* 以及1999年于牛津大学出版社出版的 *Sex & Social Justice*。

但这并不能表明在孔子的思想中没有“性”和“天道”的概念。孔子在许多文章中都多次提到了“天道”，表达他对天的认识。但严格地说，对于“性”，孔子只有一次提到了它，他声称所有人的本性都是相近的，只不过会随着习惯而改变（性相近也，习相远也，17.2）。孔子说“人之生也直”（6.19），这就是指人的本性是善的，扭曲本质就是恶的。从这个隐含的关于人性的解释中，我们会提出这样一个问题：人类如何提高德行？如何不断提升自我修养？而这一切难道都是设定在心性的各种作用下，教与学会提升一个人的品格，发展一个人的心性上的吗？

这个关于修身的问题的确需要解答。但是一个更为抽象的哲学问题出来了，也就是说，什么是心性？什么是人性？它们之间有什么哲学上的联系？我们需要了解如何定义人类自身，或本性、心性以及它们的多种功用。心性与本性会在这样一种方式下融为一体：本性为头脑活动奠定基础，而心性发挥不同功能，目的是维持、提升抑或是实现本质特征等活动。这样的整体叫作“自己”。我已经提出和分析“自己”的概念如何体现在密不可分的整体中，如“阴”和“阳”，而非“体”和“用”。而湖湘新儒学流派提出“体用”范式，借用《中庸》“中和”的观点来阐述心性的关系。但朱熹对他的观点做了纠正，他认为，“心”与“性”是相对独立的，前提条件是，我们必须知晓自然的存在。除此之外，“发”仅仅是本性的一种活动，正如我们所见，从哪里识别、从哪里决定、从哪里坚持、从哪里评价、从哪里决断或管理，都是心的活动，而我们却不认为这是由本性自然地引起的。但是，考虑到宇宙观的起源和心性的作用，不可能同时把“阴阳”和“体用”同时作为范式：拿人类来说，心性随着一系列进化而产生和整合，可以这样说，在被赐予本性的同时也有了心，同理亦然。因此心和性是同源的，而且自然、心和性组成一个动态发展的整体。

有意思的是，《孟子》中明确阐释了“心”与“性”的关系，书中是这样说的：

尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。（《尽心上》1）

这里的关键词是“尽其心”，然后才能“知其性”。为了说明是如何“尽

心知性”的，我们在这里提出一个问题：对孟子来说，“心”和“性”到底意味着什么？我不想就孟子的理论及其体系大谈特谈，简单来说就是，心性在一些描述人类经验中有生动体现，因此，心性是有意识的，靠意志推动的，有情感的。所以，认知的空间得以展现出来，它们的关系也变得明朗。以下面的例子为证。

首先，《孟子》的第一章，孟子与齐宣王的著名的问答：齐宣王不忍心看到要祭钟的牛恐惧的样子。孟子说这种不忍之心就是仁。如同看到快要落井的孩子，自然会表现出来的同情心是一样的。由此可以看出心性既有情感层面，也有道德层面，也可以说这是由心性所展现出的一种道德情感。

值得一提的是，孟子首先提出了心性 is 道德情感的系统理论，奠定了道德的基础和来源。因此他认为，“恻隐之心，人皆有之”。同样他也说“羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之”（《告子上》6）。这些道德情感和人类的自然情感，如快乐、愤怒、悲伤、喜悦等有区别，《中庸》和《孟子》都有提及。在上述的四种道德情感中，可以说，孟子是提出这种区别的第一人。尽管如此，孟子却没有告诉我们自然情感与道德情感之间有什么联系。可以肯定的是，一个人应该提升其道德情感以致不被自然情感所左右而步入歧途。这样，就达到了人类与自然的和谐与安宁。这是受到曾子影响的《中庸》中一个非常重要的观点！

第二个例子就是关于孟子“不动心”的观点（《公孙丑上》2）。孟子说，心可能因欲望而蠢蠢欲动，或是不受欲望干扰而面对危机不动摇。从孟子提出的两种勇气来看，“不动心”是由于坚强的意志力和长远的眼力，因此坚定达到目标的信念。但是孟子以切身经验将“不动心”说成“持其志，无暴其气”^①。特别指出，孟子认为“气”是身体和性情的反映，把“心”作为思考和认知能力的反映。他将自己与告子作对比，反对告子“得于言而求于心，不得言不得气”。这里，孟子构建了思想倾向、身体情感及情感表达的三种关系。

^① 这里，赵岐将“志”解释为与“心”相关的概念，而“气”则是充塞人的身体，因此我们才能够感受到喜怒的情绪。相比较而言，朱熹认为“志”为心之所之，是气之帅，而气又是充满人全身的。

这种关系可以从一个人或两个人的谈话中得以体现。在后者的例子中，交谈中存在着一种非常复杂的情况，即交谈是两个人需要互相理解对方的意图、感情和表情的活动。孟子的观点是，一个人能坚持自己的心意而不受情感或者语言表达的影响，反过来说就是，最好让情感跟随自己的心或不让情绪影响到自己的心。语言表达不明确时，有必要遵循内心来表达情感，决定要做的事情。通过这个简单的分析得出，心性的概念显示出“心”可以同时是意志的，认知的，感性的。而且，心性的意志是“心性”最重要的功能。这无疑也影响了理学派张载、朱熹等提出的“心主性情”或“心统性情”的观点。

在这种关系中，孟子提到了“存心”。^①具体就是，孟子希望一个人能从道德角度自省，换句话说，就是要从“仁”和“礼”的角度来判断“心”是否遵从“仁”“礼”的标准。这里，“心”有一个复杂的功能，即道德情感是自然情感的评判与要求，确保心性能够遵从其植根于头脑中的道德规范。然而，这不是说人存在着两种心性，反而暗示，在以人性为本，以道德情感为准则的追求下，在自然情感和道德情感中，心性的结构包含着一种动态的张力。心性的识别标准是，只有在道德情感能够监督支配本性或自然情感时，才能确保善行并最终达到应达到的标准。

关于自然情感和道德情感是如何产生的，以及它们之间存在什么联系的问题，应该看到，孟子把它们统一归为“人性”，但在某种程度上，道德情感处于较深的层次，因此，它的形成需要努力和较为严格的条件。这在《孟子》中提到将要落井的孩子的故事，以及关于牛山之木的隐喻中都有所体现，表明朝气与夕气也是宇宙中自然源泉的活力。

值得注意的是，对孟子来说，当“心”起着好恶的功能时，它便自然地倾向于注意德行或“理”“义”。他说：“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。”（《告子上》7）但事实是，我们有可能丧失食肉的味觉，可能会丧失欣赏美景的能力，因为我们丧失了用眼睛观察事物的能力。这种可能性使孟子对“放心”发出哀叹，他认为“放心”应该通过自己的意志和努力重新获得。他甚至建议“学问之道无他，求其放心而已矣”（《告子上》11）。这当然包含了孟子的隐义，即我们应该学会保留道德情感，一旦我

① 在《离娄下》28，赵岐将“存”解释为“察”或省察。

们失去了，也能够重新获得它们。这表明，我们有潜力通过努力和学习好榜样来重新找回道德情感。而这又引出了孟子的“天生良知”的观点。它被赋予了自然的光辉，良知存在于人性中，它应该时时刻刻起作用，并能够在休眠状态时被及时唤醒。要做到这些，人们就要克制欲望，加强内心道德情感修炼，勿忘抓住它们出现的机会。

关于道德心，最关键的一点是，它经常呈现在允许它展现其全部能力的某一刻；第二点就是，我们需要铭记有这样一种“本心”的存在（《告子上》10）。^① 孟子所言也暗示了一些人在权力和物质的诱惑下会失去其本心。

那么，根据一个人心性的情感与意志功能，人的心应该起源于哪里呢？答案就是：应该在人的本性中寻找。因为它是人性不可或缺的一部分，可以说是人性的最终来源，存在于人性的最深层或者说人性的核心处。通常情况下，外部力量的诱惑、腐蚀或内心的意愿，都不会暴露这个深层或核心，尽管若不经这样的过程会受到伤害。可以想象，一旦失去它，就没有任何办法复原。但是对孟子来说，他不寄希望于这种情况，而且总是声明它是可以恢复的。那也解释了孟子是如何希望当时的君主为自己和人民施行仁政的想法。

不必再说，孟子认为“心性”就是心、情感、意志和欲望的统一。但是，在区分何为圣人何为普通人时，他明确指出心的作用是思考（《告子上》15），并相对于身体独立存在，因而才能够意识到人之所以为人的伟大之处。也就是说，能够识别出我们怎样在道德行为中坚持我们的本性。

《孟子》把“性”的复杂性和不确定的概念最终归于“心性”，可以看到，心性被赋予思考和理解道德情感的功能，因为这些感觉也是心性的情感活动。同样也可以看出，孟子想将心性定义为：可能会丢失也可能会找回的道德情感的基础和起源。因为心能够意识到它所喜爱的和所需要的，也能坚持这些；这种心还可以维持一个人的道德行为，从而更好地保护其不会堕落与损失。孟子还极力辩称，道德意识作为人类所共有的道德情感就像我们都有鼻子、眼睛和嘴一样。然而，这是为了生存和发展能够培养出来的道德情操的共性。

^① “本心”最好可理解为“有根的心”（rooted mind）。