

## 羞恶、义与正当\*

### ——孟子“羞恶之心，义之端也”详解及其理论内涵

陈乔见

**摘要:**孟子“义”论的独特之处是把它与羞恶联系在一起,认为“羞恶之心,义之端也”。以往的诠释把踰羞恶(义)纳入恻隐(仁)之中,忽略了羞恶和义的相对独立性及其独特内涵。通过在面对“嗟来之食”和“穿踰为盗”等事件时的心理感受以及“心有所同然”的设准,孟子显示和阐明了“羞恶之心,人皆有之”的道理。盖在孟子看来,情感的赞许或谴责(羞恶之心偏在谴责),这是道德区别和道德判断的根源,亦即社会上形成义与不义之普遍原则的基础。就此而言,孟子似乎表达了类似休谟的观点。孟子认为坚守羞恶之心之不喜为的底线,进而扩充羞恶之心于事事物物上,无为其所不为,则无所往而不为义。孟子经常把羞恶和义的讨论与食物、财物、职位、富贵等益品的取与以及出仕之道联系在一起,其义论蕴含着正当和权利的观念,以及非常鲜明的道义论的道德立场。

**关键词:**孟子;羞恶;义;正当;道义论

DOI: 10.13471/j.cnki.jsysusse.2016.02.015

## 引言

儒家的核心价值是仁义。从儒学史看,孔子贵仁,仁义并重始于孟子。《孟子》卷首特载孟子答梁惠王曰“王何必曰利,亦有仁义而已矣”(《孟子·梁惠王上》1·1)<sup>①</sup>,可谓揭橥全书宗旨。孟子辟杨、墨,亦因其认为二者“充塞仁义”(《滕文公下》6·9)。孟文其余仁义并举,不胜枚举。为此,朱熹《孟子集注·孟子序说》引程子之言说“孟子有功于圣门,不可胜言。仲尼只说一个仁字,孟子开口便说仁义。”<sup>②</sup>无需多言,“仁一义”为孟子思想之基本架构。

由于以下几个方面的原因,需要我们特别关注孟子的义论思想:其一,就孟子本人而言,他对仁义的核心界定是“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也”(《公孙丑上》3·6)然而,孟子对恻隐之心有所论证,仁之内涵亦较为明确,后世学者也有较多论述;但孟子对羞恶之心并无明言论证,其义论的思想内涵亦不甚明了,因此有待我们补证和阐明。其二,从儒家内部系统看,仁的观念始终独大,义的观念隐晦不明,甚至依附于仁,理学家所谓“仁包四德”即其典型(详下文),因此有必要给予义以独立的理解和阐发。其三,从中西比较来看,西方道德哲学和政治哲学自古希腊的柏拉图(Plato)、亚里士多德(Arsitot-

\* 收稿日期:2015—09—16

基金项目:国家社会科学基金青年项目“义观念研究”(14CZX021)

作者简介:陈乔见,华东师范大学哲学系、中国现代思想文化研究所(上海200241)。

① 本文凡引《孟子》,皆据杨伯峻《孟子译注》(北京:中华书局,2005年)。

② [宋]朱熹《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第199页。

le) 到当代的约翰·罗尔斯(John Rawls) 其基本主题是正义 相对而言,儒家传统重仁爱而轻正义。实际上,儒家所谓“义”与西方所谓“正义”(justice) 有部分交集,应给予揭示。其四,从古今之变来看,现代社会制度应该建立在义或正义的基础上,而非仁或仁爱的基础上。罗尔斯“正义是社会制度的首要价值”<sup>①</sup>的说法,明确表达了这一点。因此,有必要发掘儒家传统的义论思想资源。纵观儒学史,孟子的义论最具原创性和系统性,值得重点关注。

基于以上视域,本文从孟子“羞恶之心,义之端也”这一说法入手,在前贤相关解释和研究的基础上,根据孟文的一些例子和论说,补充证明“羞恶之心,人皆有之”,然后坐实“羞恶之心”与“义”的内在关联,最后阐明和揭示孟子义论的实质内涵和理论立场。

## 一、从恻隐(仁)理解羞恶(义)及其不足

“义”之字形和含义的演变,前贤多有考证,此文聚焦孟子,不拟赘述。只需说明,自《中庸》所谓“义者宜也”之后,这成了“义”字的一般训诂,它也经常用于解释孟文之“义”论。然而,伊藤仁斋指出:“义训宜,汉儒以来,因袭其说,而不知意有所不同……学者当照孟子‘羞恶之心,义之端也’暨‘人皆有所不为,达之于其所为,义也’等语,求其意义,自可分明。设专以宜字解之,则处处窒碍,失圣贤之意者甚多矣。”<sup>②</sup>而且,“义者宜也”的训诂乃同义反复,没有增加任何实质内容,因为何谓“宜”或“合宜”,还得回到“义”本身。实际上,“义”除了较泛的形式化用法之外,尚有属于它独自的实质性含义,于孟子仁一义思想架构中的义论而言,更是如此。自然,阐明孟子义论的独特内涵和理论旨趣,最可靠和直接的方法当然是看孟子本人如何界定和论说“义”。

孟子对“义”最为重要和最具特色的讨论就是把它与“羞恶之心”联系在一起。孟子劝谏君王“以不忍人之心,行不忍人之政”时,对“不忍人之心”有所论证:

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。(《公孙丑上》3·6)<sup>③</sup>

孟子在此通过“孺子入井”这一情景构想来显示人皆有“恻隐之心”(不忍人之心)。这一诉诸心理经验感受的论证是相当具有说服力的,无论这种恻隐情感是多么微弱和短暂,但其真实性和普遍性却很难被否认。可是,孟子在此对“人皆有羞恶之心”并未提供类似的经验情景或逻辑论证。从孟子顺势提出人皆有四端之心来看,可能有两种理由:(1)他认为没有这个必要,人们完全可以根据“孺子入井”的情景不难设想足以阐明人皆有羞恶之心的类似情景。(2)可以直接从恻隐之心推导出羞恶、辞让、是非之心,因此,证明了恻隐之心,也就同时阐明了羞恶之心等。

对此问题,历代注疏大都囫圇而过,不予重视。不过,朱熹及其门人精研《四书》,铢分毫析,对于此问题自然不会放过。《朱子语类》卷53讨论此章:

又问“明道先生以上蔡面赤为恻隐之心,何也?”曰“指其动处而言之,只是羞恶之心。然恻隐之心必须动,则方有羞恶之心。如肃然恭敬,其中必动。羞恶、恭敬、是非之心,皆自仁中出。故

① [美]约翰·罗尔斯著,何怀宏、何包钢、廖申白译《正义论》,北京:中国社会科学出版社,1988年,第1页。

② [日]伊藤仁斋《论孟字义》“《仁义礼智》”第九条,吉川幸次郎、清水茂校注《伊藤仁斋、伊藤东涯》(日本思想大系33),东京:岩波书店,1971年,第131页。

③ 孟子谈论四心与四德的关系凡两见,另见《告子上》11·6“恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。”彼云“羞恶之心,义之端也”此云“羞恶之心,义也”。通观《孟子》,羞恶之心只能理解为义之端而不能径直等同于义(详后文)。

仁,专言则包四者,是个蒂子。无仁则麻痹死了,安有羞恶恭敬是非之心!仁则有知觉,痒则觉得痒,痛则觉得痛,痒痛虽不同,其觉则一也。”

问“前面专说不忍之心,后面兼说四端,亦是仁包四者否?”曰“然。”

恻隐是个脑子,羞恶、辞逊、是非须从这里发来。若非恻隐,三者俱是死物了。恻隐之心,通贯此三者。<sup>①</sup>

这就是朱子经常谈起的“恻隐包四端”和“仁包四德”说。这一观点可分析出两层含义:(1)就情感的产生而言,恻隐是前提条件,羞恶等“须从这里发来”,“恻隐之心必须动,则方有羞恶之心”。两个“须”字表明,无恻隐则羞恶等就不可能产生。质言之,恻隐是羞恶之必要条件。(2)就主次关系而言,恻隐为主,羞恶等为次,恻隐贯通三者。如朱子说恻隐是个头脑,若无此头脑,羞恶等三者俱是死物。两层含义亦可概括为一个观念:恻隐为本,羞恶为末,由恻隐而羞恶。

陈少明先生对此问题的讨论,亦继承了这一思路。他遵循朱子“羞耻己之不善也。恶憎人之不善也”<sup>②</sup>的分别,首先分析了孟子有关“不忍人之心”的另外一个著名事例:齐人拟杀牛衅钟,齐宣王偶遇,“不忍其觳觫,若无罪而就死地,故以羊易之也”(《梁惠王上》1·7),认为此例中齐宣王因对受难者(牛)的不忍之情而引发对自身行为不当的反思,“这种意识就是羞耻心的萌发。简言之,不忍或恻隐会触发对伤害无辜的羞耻感”<sup>③</sup>。依据同样的逻辑,陈先生又以孟子对“汤放桀、武王伐纣”和“汤征葛伯”等历史事件的评论来说明不忍或恻隐亦会触发对伤害无辜的作恶者的憎恶感,这种憎恶感进而引起挺身制恶的行动。其结论是:在孟子的概念中,义包括羞与恶两层意义,两者均与对无辜受难者的恻隐之心相关,前者因恻隐而反思悔过,后者则因恻隐而挺身制恶,共同构成儒家对待恶,或者说道德负面现象的完整态度,因此,羞恶与恻隐“在意识经验中存在内在的关联,义与仁便非外在的结合,而是一体两面的事情”<sup>④</sup>。

以上是由恻隐来解释羞恶的产生机制,就仁义关系言,此思路可概括为“仁包义”或“由仁及义”。与此思路有所不同的是庞朴先生的观点。庞先生考证,“义”之本义与杀戮有关。他敏锐地注意到:孔子说“唯仁者能好人,能恶人”(《论语·里仁》4·3),表明孔子之仁,既讲爱人,亦讲憎人;孟子以羞恶之心来界定义,便是“原来存于‘仁’之内部的‘能恶人’一面的外现,与‘爱人’的‘仁’处于相反相成之中”<sup>⑤</sup>。又说“‘义’被说成是‘羞恶之心’的道德表现,它同‘恻隐之心’的‘仁’相对,并且是对后者的一种节制……有了这一德目与‘仁’并存,‘恻隐’便不免形成一个界限,即只供使用于所谓的善人善行,而不致对一切都滥发慈悲。这就叫‘义者,仁之节也’。另一方面,羞之与恶,又是为自己之向善和与人为善,这可说是基于恻隐而起,这就叫‘仁者,义之本也’。”<sup>⑥</sup>确切地说,庞先生其实注意到仁义关系的两条路向:一是恻隐(仁)为本,羞恶基于恻隐而起,但其说较模糊;一是羞恶(尤其是恶)对恻隐形成一种界限,义为仁之节制。总体上看,庞先生更为强调后者,对此也说得极为明白。他认为孟子特重义便是出自对墨家兼爱的节制。笔者以为,从孔一墨一孟之思想发展脉络看,庞先生此说似乎极有道理。然而,就孟子仁义学说而言,其解释多属推测。他没有给出孟子自己的例子,所引“义者,仁之节也”的说法也不是本自《孟子》,而是出自《礼记·礼运》。诚如陈少明指出:“庞先生的论述非常精致……但它不能用来解释孟子,因为孟文中没有一处表现出对过度‘恻隐’或慈悲的担心而认为需要对其加以限制的,相反,是唯恐扩之未尽。”<sup>⑦</sup>

笔者赞同这一批评。然而,宋明儒者对仁义的理解,除了“仁包四德”说之外,他们的整体思想倾向强调更多的正是庞先生所说的“义为仁之节制”。如程颐在论张载《西铭》时提出“理一分殊”说“分殊

① [宋]黎靖德编、王星贤点校《朱子语类》第4册,北京:中华书局,1986年,第1297、1289、1289页。

② [宋]朱熹《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第237页。

③④⑦ 陈少明《仁义之间》,《哲学研究》2012年第11期,第35页。

⑤⑥ 庞朴《儒家辩证法研究》,刘贻群编《庞朴文集》第1卷,济南:山东大学出版社,2005年,第450、452页。

之蔽 私胜而失仁;无分之罪 兼爱而无义……无别而迷兼爱 ,至于无父之极 ,义之贼也。”<sup>①</sup>朱子继承和发展了“理一分殊”理论并特别强调“分殊”:“仁 ,只是流出来底便是仁;各自成一个物事底便是义。仁只是那流行处 ,义是合当做处。仁只是发出来底;及至发出来有截然不可乱处 ,便是义。且如爱其亲 ,爱兄弟 ,爱亲戚 ,爱乡里 ,爱宗族 推而大之 ,以至于天下国家 ,只是这一个爱流出来;而爱之中便有许多差等。”<sup>②</sup>就连大谈特谈“万物一体”论的王阳明亦说 “《大学》所谓厚薄 ,是良知上自然的条理 ,不可逾越 ,此便谓之义。”<sup>③</sup>总而言之 ,宋明儒者基本上是把“义”理解为一种界限 ,一种对仁爱流于无差等之爱的节制。虽然在他们的论述中 ,这种界限和节制不是针对作恶者 ,而主要是就情感(爱)的亲疏厚薄而论 ,但以意推之 ,宋明儒者对待作恶者的态度 ,不能滥施仁爱 ,自是题中应有之义<sup>④</sup>。笔者以为 ,把“义”理解为差等之爱 ,根源于秦汉以降“义者宜也”这一常见训诂:宜亲亲而仁民 ,宜仁民而爱物 ,这无疑是儒家的核心观念之一。然而 ,用“义”来表达或说明差等之爱的合理性 ,绝非孟子义论的本意和主要内涵 ,否则 ,孟子完全可以说“亲亲而仁民 ,仁民而爱物 ,义也”。不难看出 ,在宋明儒者的解释中 ,义的实质性内涵其实被虚化 ,它从相反的角度表明义从属于仁 ,亦即义不过是仁的适当应用和节制罢了。

综上所述 ,前贤对恻隐(仁)与羞恶(义)之关系的理解有三:(1)认为恻隐是羞恶的必要条件(朱子);(2)恻隐可触发羞恶(朱子、陈少明);(3)义不过是仁之合宜的流行发用(宋儒)。就孟子本人的思想而言 ,笔者以为(1)和(3)显然不对 ,因为后文将会看到 ,有些情况下羞恶的产生与恻隐无关;至于(2)则是宋儒之义论 ,与孟子义论无关 ,虽然他们经常把它与孟子联系在一起 ,而且确实与孟子的某些思想相符。第(2)种观点值得仔细分析。确实 ,一个麻木不仁的人我们很难想像他会有羞恶之心 ,而一个很容易义愤填膺(姑且不论是否得当)的人也往往是一个具有悲悯情怀的人 ,相较而言 ,恻隐确实比羞恶更为根本。但是 ,笔者更愿意把羞恶理解为是对自己或他人不当行动的一种本能的情感反应(前引朱子对“羞恶”的注解即强调是对“不善”之耻、憎) ,如果这种不当行动造成了对无辜者的伤害 ,那么这种羞恶情感则会因为主体对无辜受害者的恻隐同情而变得更加强烈。也就是说 ,羞恶的产生根源归根结底是对不当行动本身的心灵反应 ,对无辜受害者的恻隐只是加强了这种反应。此外 ,以上三种理解都强调恻隐的根本性 ,这于孟子来说 ,确实有此倾向。但是 ,从本文引言所述之中西视域和古今之变来看 ,作为当代的诠释者 ,我们很有必要对羞恶与义尽可能赋予其独立的理解。而且 ,后文我们将会看到 ,孟子本人也确实在一定程度上赋予其独立性。

## 二、人皆有羞恶之心的例证与阐明

实际上 ,在孟子的思想中 ,羞恶的产生不必以恻隐为必要前提 ,义的内涵亦不必完全借助仁来界说 ,羞恶与义都具有相对的独立性。而且 ,孟子确实也提供了一些有关“羞恶之心”的例证和阐明。其中的典型例证便是“嗟来之食”。《告子上》载孟子之言曰:

生亦我所欲也 ,义亦我所欲也;二者不可得兼 ,舍生而取义者也。生亦我所欲 ,所欲有甚于生者 ,故不为苟得也;死亦我所恶 ,所恶有甚于死者 ,故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚于生 ,则凡可以得生者 ,何不用也? 使人之所恶莫甚于死者 ,则凡可以辟患者 ,何不为也? 由是则生而有不用也 ,由是则可以辟患而有不为也 ,是故所欲有甚于生者 ,所恶有甚于死者。非独贤者有是心也 ,人皆有之 ,贤者能勿丧耳。一箪食 ,一豆羹 ,得之则生 ,弗得则死 ,噤尔而与之 ,行道之人弗受;蹴尔而与之

① [宋]程颢、程颐著 ,王孝鱼点校《二程集》,北京:中华书局,2004年,下册,第609页。

② [宋]黎靖德编《朱子语类》第7册,第2527页。

③ [明]王守仁撰 ,吴光、钱明、董平、姚延福编校《王阳明全集》上册,上海:上海古籍出版社,1992年,第108页。

④ 有关宋明儒者的仁义说 ,详参陈乔见《普遍之爱与特殊之爱的统一如何可能——以宋明儒者仁义说为中心的考察》,《华东师范大学学报》哲学社会科学版2012年第1期。

之,乞人不屑也。万钟则不辩礼义而受之。万钟于我何加焉?为宫室之美、妻妾之奉、所识穷乏者得我与?乡为身死而不受,今为宫室之美为之;乡为身死而不受,今为妻妾之奉为之;乡为身死而不受,今为所识穷乏者得我而为之,是亦不可以已乎?此之谓失其本心。(11·10)

本章单独论“义”不涉及“仁”,主题是“舍生取义”。此种大义往往使人联想到文天祥这类民族英雄,但却很少留意孟子是通过一个小情景来显示这番道理。孟子说:今有饥饿之人,有人施舍箪食豆羹,饥者得之则生,弗得则死,然若施舍者呼尔而与之,那么即便是一般的行路之人也不会接受这种施舍;倘若施舍者蹴尔(以足踩踏箪食豆羹)而与之,那么即便是濒临饿死的乞丐也不会接受这种施舍。路人和乞丐为何不接受此种施舍,原因即在于他们具有羞恶之心。孟子没有明言,但朱子《孟子集注》于此明确点出了这一点“言虽欲食之急而犹恶无礼,有宁死而不食者,是其羞恶之本心,欲恶有甚于生死者,人皆有之也。”孟子此文未提到“失其本心”,所谓“本心”就是人所固有的恻隐、羞恶、辞让(或恭敬)、是非之心,此处当特指羞恶之心。所以朱子《孟子集注》于此章宗旨又云“本心,谓羞恶之心。此章言羞恶之心,人所固有。”<sup>①</sup>

孟子所述此故事,让人想起儒家所说的“嗟来之食”的典故。《礼记·檀弓下》载“齐大饥,黔敖为食于路,以待饿者而食之。有饿者蒙袂辑屣,贸贸然来。黔敖左奉食,右执饮,曰‘嗟,来食!’扬其目而视之,曰‘予唯不食嗟来之食,以至于斯也。’从而谢焉。终不食而死。曾子闻之,曰‘微与!其嗟也可去,其谢也可食。’”<sup>②</sup>在此故事中,施舍者吆喝饿者“嗟!来食”(类似孟文“呼尔而与之”),饿者因羞耻之心而不接受此嗟来之食;即便黔敖意识到自己的无礼行为后马上向饿者致歉,饿者亦终不接受而饿死。在此例子中,饿者具有非常强烈的羞恶感,这从此人来时“蒙袂辑屣”、之前再三拒绝嗟来之食,以及在黔敖致歉之后仍不接受其施舍,都充分表明了这一点。所以曾子并不完全赞同其行为,认为实无必要如此:当黔敖嗟时可辞去,而当黔敖致歉后则可接受。这里涉及羞恶的适当与否,姑且不论。无疑,此例也足证“羞恶之心”的实有,没准孟子所述或许就脱胎于此故事。此外,羞感和恶感似乎是同时产生,比如在“嗟来之食”(因其性质相似,笔者以此统称孟子所述“呼尔”和“蹴尔”之食)的情形中,主体(路人和乞丐)因自尊而感到羞耻,同时也因施舍者的无礼而对彼感到厌恶。在此,主体羞恶感的产生并不需要恻隐或不忍来触发,更不必说以其为必要条件了。

孟子通过饥者不愿受嗟来之食,来显示饥者羞恶之心之实有。然而,个殊羞恶之心的实有,并不能推出“人皆有羞恶之心”的普遍判断。在孟子的思想体系中,从个殊到普遍的衔接,是通过“心有所同然”来完成的。《告子上》云“口之于味也,有同嗜焉;耳之于声也,有同听焉;目之于色也,有同美焉。至于心,独无所同然乎?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。”(11·7)从经验观察可知,人之口、耳、目等外感觉有共同的好恶;既然外感觉有共同的好恶,难道人之心这一内感觉反而没有共同的好恶么?在此,孟子通过感觉经验和类比推论,对“心有所同好”做了紧缩论证。孟子的这一设问和反思,蕴含了肯定的答案。至于这一判断是否为真,即便在哲学理论或经验科学如心理学、生物学等高度发达的今天,恐怕仍难给出绝对肯定或绝对否定的答案;但我们每个人确实可以通过自身经验和某种反思,大体上认可这一说法。在笔者看来,“嗟来之食”可与“孺子入井”的例证等量齐观,彼处旨在证明“人皆有恻隐之心”,此处旨在证明“人皆有羞恶之心”,虽然彼处是明言论证,此处是隐含论证,两者都具有相当的说服力。就羞恶之心而言,我们甚至可以想像,即使饥者接受了嗟来之食,也很难就此否定他没有羞恶之心,而只能说明求生本能胜过了羞恶之心。

回到本章“舍生取义”的主题。孟子认为:欲生恶死,乃人之常情;然而,所欲有甚于生者,此就是“义”;所恶有甚于死者,此就是“不义”。因为有义(或羞恶之心),所以不为苟得;因为害怕陷于不义,为

① [宋]朱熹《四书章句集注》,第333页。

② [清]孙希旦撰,沈啸寰、王星贤点校《礼记集解》上册,北京:中华书局,1989年,第298页。

人耻笑,所以患有所不避。如果使人所欲莫甚于生,那么,人们为了生存就什么苟且之事都干得出来;如果使人之所恶莫甚于死,那么,则但凡可以躲避患难的行为,亦什么都可以干。而这种所欲有甚于生的“义”和所恶有甚于死的“不义”就起源于羞恶之心。孟子认为此心“非独贤者有是心也,人皆有之,贤者能勿丧耳”,随后他即以“嗟来之食”的例子来表明即便是饥饿的路人和乞丐亦有是心。尤其值得重视的是,孟子这里反复强调心之“所欲”和“所恶”,这就直接把“羞恶”与“义”或“不义”联系起来。情感能够引起主体对某行动或事件的赞许或谴责(羞恶之心侧重在“所恶”和谴责),换言之,引起主体的道德判断,进而有可能引起主体的行动选择。就此而言,孟子似乎表达了类似英国哲学家休谟的一个观点,即道德区别或道德判断的根基在道德情感<sup>①</sup>。在此段末尾,孟子说:如果万钟(代表权势财富)不辨是否合乎礼义而一概接受,那么这样的士尚不如路人和乞丐能出于羞恶之心而断然拒绝不当得利。若此羞恶之心一旦泯灭,则任何恶事皆有可能做得出,也正因为此,孟子反复强调“养心”和“扩而充之”。在孟子看来,即便这种富贵可以给自己带来宫室之美,能够奉养妻妾,甚至可以救济穷乏者,但如果这种富贵不符合礼义,则仍不可取。无疑,这里我们也看到孟子一贯强调“义利之辨”中义之于利的优先性。

### 三、扩充羞恶之心于事事物物

我们还可以从《孟子》那里找到一个足证“人皆有羞恶之心”的经典例子,这就是“穿踰之心”。《尽心下》载孟子之言:

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。(14·31)

在此,孟子同样通过一种“以小见大”的方式来显示羞恶之心的实有。此所谓“无欲害人之心”即恻隐之心,所谓“无穿踰之心”即羞恶之心。毫无疑问,人们都羞耻于自己为穿穴踰墙之盗行,也都憎恶他人穿穴踰墙之盗行。总之,人们羞恶于为盗(哪怕是仅有为盗之心),因此也都知道为盗为非或为不义,这是十分显白的事实,这亦可证“人皆有羞恶之心”。孙奭《正义》疏解此章便点出了这一点:“人能充大不欲害人之心而为仁,则仁道于是乎备,故不可胜用也;人能充大其无穿踰奸利之心以为义,则义于是乎尽,故义不可胜用也;人能充大其不受人尔汝之实,是不为人所轻贱,故无所行而不为义者也,言所可以为义矣。盖恻隐有不忍者,仁之端也;羞恶有不为者,义也;但能充而大之,则为仁义矣。”<sup>②</sup>可以说,孟子此文是对“恻隐之心,仁之端也”和“羞恶之心,义之端也”更为详实的论述。此但就羞恶与义的关系论,所谓“人皆有所不为”即是羞恶之心不喜为或不欲为之事,如孟子在此提到的穿踰为盗和受尔汝之实。关于“尔汝之实”,赵岐注:“德行可轻贱,人所尔汝者也。”<sup>③</sup>可知“尔汝”是人们对无德之人的一种贱称,其性质有点类似“呼尔”和“嗟来”,带有蔑视和侮辱。不难想像,即使是一个无德之人,当他被别人如此轻贱地称呼时,他也一定有羞恶之心,羞耻于自身德行不好,又厌恶于他人带有蔑视和侮辱的称呼。孟子之意,正在于引导人们“充无穿踰之心”和“充无受尔汝之实”,由不喜为显而易见的行为发展到不喜为并不那么显而易见的行为。这就是孟子所说的“人皆有所不为,达之于其所为,义也”。“有所不为”,即指那些显白的羞恶之心不喜为之事,“其所为”即指那些不那么显白的羞恶之心不喜为之事。所以,这句话的正确理解是:人们皆有羞恶之心不喜为之事,把此扩充到那些曾经味着羞恶之心(或应当羞恶却没有羞恶意识)所为之事而能不肯再为,这就能形成完整而健全的义与不义的道德判断或是非善恶标准。在“穿踰为盗”的例子中,我们也看到,羞恶感的产生不必以恻隐为前提或由恻隐而触发,它就是对不正当行为的一种类似本能的情感反应。

① 详见[英]休谟著、曾晓平译《道德原则研究》附录一《关于道德情感》,北京:商务印书馆,2001年。

②③ [清]阮元校刻《十三经注疏(附校勘记)》下册,北京:中华书局,1980年,第2778页下栏。

实际上,儒家经常使用“穿踰”之譬。《论语·阳货》载孔子曰“色厉而内荏,譬诸小人,其犹穿窬之盗也与?”(17·12)邢昺《正义》云“言外自矜厉,而内柔佞,为人如此,譬之犹小人,外虽持正,内常有穿壁窬墙窃盗之心也。”<sup>①</sup>色厉内荏之人就好像常怀有穿窬窃盗之心的小人一样,这也可以反过来理解,常怀有穿窬窃盗之心的人,一定是色厉内荏。为何如此?因为羞耻于为盗(哪怕仅有为盗之心),所以在世人面前要故作色厉,然其羞恶之心不能自己,无法欺骗自己,故必内荏。这一心理现象似乎也可谓孟子“人皆有羞恶之心”的命题做一注脚。此外,孟子还讲述了婚姻中的“穿踰”行径说“丈夫生而愿为之以有室,女子生而愿为之以有家;父母之心,人皆有之。不待父母之命、媒妁之言,钻穴隙相窥,踰墙相从,则父母国人皆贱之。”(《滕文公下》6·3)古代婚姻需要有父母之命、媒妁之言,方能成礼;只有经由此种礼仪,婚姻才具有有效性或合法性。如果男女双方不顾此等礼仪(在彼时实具有民法效力),像窃贼一样偷偷摸摸恋爱,那么父母国人都会轻贱之。对于一般男女而言,也羞于此等钻穴踰墙的行径。孟子此论,意在说明出仕之道“古之人未尝不欲仕也,又恶不由其道。不由其道而往者,与钻穴隙之类也。”(同上)既然羞恶于穿踰为盗和钻踰恋爱,自然也应将此羞恶之心扩充到出仕事务上,坚守出仕之正道,拒绝枉道求仕。

由小见大,由显而隐,扩充羞恶之心于事物物上,主体就能养成健全的有关是非善恶的道德区别与道德判断;若人人如此,则整个社会也就会形成一套健全的是非善恶标准,亦即义与不义的价值判断和标准。孟子对此反复申论,除了前文论及的“充无受嗟来之食”“充无穿踰之心”“充无受尔汝之实”外,相似的说法反复出现在孟文中:

(1) 孟子曰“人有不为也,而后可以有为。”(《离娄下》8·8)

(2) 孟子曰“无为其所不为,无欲其所不欲,如此而已矣。”(《尽心上》13·17)

这两句没有上下语境的话,往往被人所忽视,甚至不得其解。其实,联系孟子的用语和整体思想来看,这两句话显然是在谈论羞恶之心与义的关系。实际上,历代注家也看到这一点。所以,孙奭《正义》疏解(1)云“此章指言贵贱廉耻,乃有不为;不为非义,义乃可由也。孟子言人之有不为非义之事,然后可以有其义矣。又所谓‘人皆有所不为,达之于其所为,义也’亦是意也。”<sup>②</sup>孙奭引用他处孟子说义之文解释此章,以孟解孟,可谓深契孟子。朱子《集注》于(2)引李氏曰“有所不为不欲,人皆有是心也。至于私意一萌,而不能以礼义制之,则为所不为、欲所不欲者多矣。能反是心,则所谓扩充其羞恶之心者,而义不可胜用矣,故曰如此而已矣。”<sup>③</sup>朱子明确用羞恶之心和义来解释此章,亦可谓深契孟子。实际上,此两章皆可视为“羞恶之心,义之端也”和“扩而充之”的补充说明。

#### 四、义与正当

如果有所留意,不难发现,在孟子的谈论中,羞恶之心总是与食物、职位、富贵等益品(goods)的取与相关,这表明孟子的义论思想主要关乎这些益品的取与。由于彼时社会环境和自身的处境,在孟子的论述中,他往往把羞恶之心特别地与出仕之道联系在一起;而仕与不仕小则关系到个人之衣食温饱,进而个人之富贵,大则关系到兼济天下。可见,在彼时,出仕之道既是观察一个人是否有羞恶之心(义德)的重要途径,亦是衡量一个社会是义或不义(义政)的重要标准。实际上,在当代社会,获取职位尤其是进入公共职位的原则和方式,仍是衡量一个社会是否正义的重要判准。

孟子曾讲述齐之某良人履足酒肉的故事。此良人(丈夫)有一妻一妾,他经常到人家坟墓祭祀处乞讨酒肉。如此履足之后,返回家里,告其妻妾,所与饮食者,尽富贵也,并以此来骄其妻妾。其妻颇怀疑,一日遂暗中尾随,发现其龌龊行径,返回乃与妾讪其良人,而相泣于中庭。孟子讲述此故事后,如此评

①② [清]阮元校刻《十三经注疏(附校勘记)》下册,第2525-2726页下栏。

③ [宋]朱熹《四书章句集注》,第353页。

论“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。”（《离娄下》8·33）这里的“羞”不是这一妻一妾耻己之不善，而是替其良人感到羞耻，当然，这种羞耻也含有对良人的厌恶（由“讪其良人”可证）。此良人可羞恶之处颇多，但根本处在于其履足酒肉的方式几无羞恶之心，谋生之道十分不正当。从孟子的评论可知，孟子正是意在借此来讽刺当时之人枉道以求富贵利达的行径。值得一提的是，良人羞于向妻妾吐露实情，这似乎也表明良人实有羞恶之心，只是他未能守住羞恶之心之不欲为的底线。所以孟子说“学问之道无他，求其放心而已矣”（《告子上》11·11），就是要人们通过反思，找回丧失的羞恶等本心，守住做人做事的底线。

孟子与弟子又有关于“羞”于“枉尺直寻”的讨论，在此值得好好分析。《滕文公下》载：

陈代曰：“不见诸侯，宜若小然；今一见之，大则以王，小则以霸。且《志》曰‘枉尺而直寻’，宜若可为也。”孟子曰：“昔齐景公田，招虞人以旌，不至，将杀之。志士不忘在沟壑，勇士不忘丧其元。孔子奚取焉？取非其招不往也。如不待其招而往，何哉？且夫枉尺而直寻者，以利言也。如以利，则枉寻直尺而利，亦可为与？昔者赵简子使王良与嬖奚乘，终日而不获一禽。嬖奚反命曰‘天下之贱工也。’或以告王良。良曰‘请复之。’强而后可，一朝而获十禽。嬖奚反命曰‘天下之良工也。’简子曰‘我使掌与女乘。’谓王良。良不可，曰‘吾为之范我驰驱，终日不获一；为之诡遇，一朝而获十……我不贯与小人乘，请辞。’御者且羞与射者比；比而得禽兽，虽若丘陵，弗为也。如枉道而从彼，何也？且子过矣：枉己者，未有能直人者也。”（6·1）

有诸侯招聘孟子（可以想见，是以不符合道义或礼义的方式招聘孟子），孟子不见，于是弟子陈代建议孟子委屈小节，应聘诸侯，可成就大功。陈代又引古人“枉尺而直寻”之谚语来劝谏。何谓“枉尺而直寻”？朱熹《孟子集注》：“枉，屈也。直，伸也。八尺曰寻。枉尺直寻，犹屈己一见诸侯，而可以致王霸，所屈者小，所伸者大也。”尺小寻大，陈代建议孟子屈小伸大。孟子没有直接回应，而是先讲了两个故事：一个是虞人因齐景公招聘不合礼（应当招以皮冠而齐景公招以旌）而宁死不就；一个是御者王良不肯以不合礼法的手段获禽，且羞与小人（赵简子嬖臣）为伍。孟子之意，即使处低贱职位的虞人和御者尚且羞于以诡道（不正当的方式）谋求职位或被任用，更何况作为士君子，焉能毫无羞恶之心，枉道以求仕？更为重要的是，在孟子看来：（1）枉尺直寻，屈小伸大，这是功利的算计。如若专以功利计，则“枉尺直寻”必将走向“枉寻直尺”，亦即由“屈小伸大”走向“屈大伸小”，最终走向为一己私利而牺牲天下公利。孟子反复强调，若未能守住羞恶之“端”，则必将走向物欲横流。（2）枉己者未有能直人者也，这是儒家对政治的基本理解和信念。孔子就曾说过“政者，正也。”（《论语·颜渊》12·17）“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”（《论语·子路》13·6）孟子无疑认同孔子的观点“惟大人为能格君心之非。君仁，莫不仁；君义，莫不义；君正，莫不正。一正君而国定矣。”（《离娄上》7·20）孟子非常清楚，枉尺直寻，即便见用于诸侯，由于自身不正在先，焉能格君心之非？

如前所言，孟子谈论羞恶之心，几乎总是与食物、职位、富贵等益品的取与有关。实际上，这正是孟子对“义”的另外一个在笔者看来非常关键和重要却为人所忽视的界定：

杀一无罪非仁也，非其有而取之非义也。居恶在？仁是也；路恶在？义是也。（《尽心上》13·33）

在此，孟子对“仁”“义”做了一般化的界定，虽然是以否定的方式——即何谓“非仁”“非义”——来界定。杀一无罪非仁也，表明仁主要与生命关怀或生命权为其实质内涵。非其有而取之非义也，表明义主要与食物、职位、财富等益品的取与有关。所谓“非其有而取之”概有两类：（1）私人关系中，属于他人的财货，你通过某种不正当的方式夺取；（2）依係于公共职位的富贵等益品，你通过某种不正当的手段或方式来获取。我们这里可以把“义”换成“羞耻之心”，则此命题为“非其有而取之，无羞耻之心也。”这样一来，羞耻之心与义的内在关联，便一目了然。重要的是，仔细琢磨，这里的“义”蕴含着正当、权利（right）的观念。理雅各对“非其有而取之非义也”的英译就加进了right一词“*How to take what one has*



not a right to is contrary to righteousness.”<sup>①</sup>“正当”“权利”正是反复出现在西方各种正义论中的核心概念。就此而言,孟子义论与西方正义论的某些主题有实质性的交集。

正是基于这一界定,孟子说“非其义也,非其道也,禄之以天下,弗顾也;系马千驷,弗视也。非其义也,非其道也,一介不以与人,一介不以取诸人。”(《万章上》9·7)他人授予你天下,赐予你系马千驷,如果不符合道义,你就不应当接受,甚至不该心存觊觎。面对大富贵如此,面对一介之微物亦如此:如果不符合道义,即便一介之微物也不应该与人或取之于人。孟子此说明确表达了权利界限观念和权利的不可侵犯性原则,具有鲜明的道义论(deontology,或译义务论)立场。这种立场在“行一不义,杀一不辜,而得天下,皆不为也”(《公孙丑上》3·2)的表述中,得到了更加凝练有力的表达。笔者曾在他文指出,孟子这一表述非常类似当代道义论的著名代表罗尔斯的表述“每个人都拥有一种基于正义的不可侵犯性,这种不可侵犯性即使以社会整体利益之名也不能逾越。”<sup>②</sup>不难发现,两者的基本立场若合符节,都明确反对功利主义,无论这种功利是天下大利还是社会整体利益,它都不能牺牲个体的正当权利。在此,笔者固然借助西方道义论来揭示孟子义论所蕴含的理论内涵,但却不是借彼来证明此的绝对真理性;因为所有道德理论大体上都可划入要么道义论、要么功利主义(或后果主义)的阵营<sup>③</sup>,而此两者到底孰优孰劣,谁更有说服力,这在西方学界,时至今日,仍在不断争论和讨论。笔者仅就学理的角度,分析指出孟子义论所体现的基本思想倾向大体属于道义论阵营。

以上是关于“义”的界定和由之而形成的一般原则。孟子对于此种不义,亦谈及具体事例。《滕文公下》载:

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。’——如其非义,斯速已矣,何待来年?”(6·8)

“攘鸡”(即偷鸡)显然是通过一种不正当的方式获取他人财物,其不义性显而易见,人人皆知。同理,政府对人民横征暴敛,同样是不义,而且是更大的不义。这里的不义主要表现在政府赋税不合比例。政府赋税过重,这无异于从黎民百姓手中窃取财物。而且,正如孟子反复强调,财物之取与的正当性(义)或不正当性(不义),并不会因为财物之小大多少、程度轻重而改变。日攘一鸡为不义,则月攘一鸡亦为不义。同理,政府严重超过赋税合适比例是不义,则轻度超过此合适比例同为不义。在此,孟子再次娴熟地运用了“以小见大”和“由显见隐”的方式,充分说明了政府横征暴敛的不义性质。我们也再次看到,孟子之义论,不仅仅局限于主体德性的养成(义德),以及个人之权利诉求,它指向的是整个社会制度(义政),目的在于改良社会制度,以使其更加公正。

陈少明敏锐地注意到孟子羞恶之恶是研究儒家正义感的一条线索,并指出作为性善论奠基者的孟子,一开始就正视世界存在着邪恶,主张面对邪恶挺身而出,行侠仗义或替天行道。这很有见地,但笔者不敢苟同他对孟子正义观的如下说法“它不是利益主体自身的权利诉求”,“与当代思想中流行的合理利己主义正义观比,孟子式的利他主义的正义观,在处理常态的社会交换中,作用受限制是显而易见

① 理雅各(James Legge)译. *The Works of Mencius*. 北京:外语教学与研究出版社,2011年,第262页。

② [美]约翰·罗尔斯《正义论》,第1页。详参陈乔见《公私辨:历史衍化与现代诠释》,北京:三联书店,2013年,第201—202页。

③ 我基本赞同牛津大学哲学教授罗杰·克里斯普(Roger Crisp)的看法“道德理论可以合理地被区分一方面是广义的后果主义,另一方面是非后果主义或者说道义论。”见 Roger Crisp. *Methods, Methodology, and Moral Judgement: Sidgwick on the Nature of Ethics*. *Revue internationale de philosophie* 2013/4。他也解释了德性伦理学为什么不是一种独立的理论,而是非功利主义的道义论的一种形式。见 Roger Crisp. *A Third Method of Ethics?*. *Philosophy and Phenomenological Research*, 2015, Vol. 90(2), pp. 257—273。儒家具具有鲜明的德性伦理学特征和道义论的立场倾向,这与克里斯普的判断也颇为吻合。

的”<sup>①</sup>。确实 孟子虽然并不否定社会交换的必要性( 详孟子对“有为神农之言者许行”的批评,见《滕文公上》5·4) ,但其义论不是直接讨论交换原则和分配原则( 像亚里士多德和罗尔斯等那样) ,而是太多地聚焦在出仕( 如辞受进退) 原则方面,这有其自身历史境域的局限。但是,如前所析,孟子的正义观中无疑含有权利的观念,包括自身权利诉求的合理利己主义观念,实际上,孟子本人就曾多次为自己的合理权利辩护<sup>②</sup>。而且,笔者认为这是孟子义论所蕴含的比较重要的一项内涵。

一般而言,出于恻隐和仁爱而要求提供积极帮助的行动,是较高的道德义务,但却不是不得不为的道德义务;而出于羞恶和义的行动,则近于底线的道德义务,不为不义的禁制性道德义务更是如此。孟子由羞恶谈论义以及经常由不义来论说义,这本身就表明义所规定的义务更多是禁制性的。此外,我们常说“义不容辞”而不说“仁不容辞”,亦表明了这一点。其实,孟子本人已有类似说法“大人者,言不必信,行不必果,惟义所在。”(《离娄下》8·11) 孟子不说“惟仁所在”而说“惟义所在”,这与孔子不把“忠”道而把“恕”道视为“有一言而可以终身行之”(《论语·卫灵公》15·24) 的道理相同,因为“恕”和“义”大都是底线的道德义务要求。进而言之,就人之常情而言,自身权利的合理诉求显然较利他主义的义务为急切;就良好社会的形成而言,有一套明确的禁制性的道德义务和原则规范比高谈利他主义的仁爱精神更为有效;就政府责任而言,“义政”要求政府不侵犯黎民权利,消除明显的恶与不义;“仁政”要求政府爱民如子,视民如伤,显然,前者之于政府的义务要求较后者更为迫切而不可宽贷。这是我们在当代社会更应重视孟子义论的缘由所在。孟子义论的特色是把它与羞恶之心联系在一起,这也隐伏着其短处,即他对主体羞恶之心所激起的道德自律太过乐观,而对个体权利的保障机制则缺乏充分的考量,虽然他已经实质性地涉及此问题。

【责任编辑:杨海文;责任校对:杨海文,许玉兰】

① 陈少明《仁义之间》,《哲学研究》2012年第11期,第40页。

② 详见《滕文公下》“彭更问曰后车数十乘”章(6·4)。