

[文章编号] 1009-3729(2015)05-0027-07

# 先秦儒家义利观的原意解读

薛振春<sup>1</sup>, 刘伟<sup>2</sup>, 马兰兰<sup>2</sup>

(1. 河北大学 马克思主义学院, 河北 保定 071002;

2. 河北大学 政法学院, 河北 保定 071002)

**[摘要]** 先秦儒家义利观主要包括孔子、孟子和荀子等人义利关系方面的思想。孔子对义利主体进行了明确区分,最典型的莫过于“君子喻于义,小人喻于利”,这里的“君子”是指居社会高位的统治阶层,“小人”是指居社会下层的普通民众。对于统治阶层,要使他们明白仁义之所在即是国家大利,而谋取国家利益之途就是实行德治,惠泽于民,进而实现国富民强;对于普通民众,要告知他们物质利益之所在,并对其因势利导,加以道德教化,使之合理正当地谋取利益。孟子的义利思想多是从政治层面针对在位统治者而阐发的,认为统治者为政应首先“制民之产”,然后才能“驱而之善”。孟子通过区别“士”与“民”,明辨“恒产”与“恒心”之间的关系,为孔子德治理念中“先富后教”的具体主张找到了理论依据。在孟子看来,“士”的历史使命是救世担当和培养独立的理想人格,而“民”的任务首先是足食富之,然后才是道德教化。荀子一定程度上继承并发展了孔子和孟子的义利观,主张在对利益主体进行明确划分的基础上,在政治层面应对统治阶层提出崇仁尚义、不与民争利的要求;对于下层民众的物质需求,则要求统治者养欲教民、实行先秦儒家的王道之治。不同于孔孟的是,荀子倾向于从人性论的角度为人的利欲根源寻找理论依据。先秦儒家并不否认人追求正当物质利益的行为,只是要求不同利益主体应在具体情况下对利益的选择保持合理的价值取向。如何从现代角度更好地去理解先秦儒家的义利观,从而实现其现代转换,这是当下亟待推进的工作。面对纷繁复杂的现代社会环境,如何求利、怎样权衡利益的取舍,先秦儒家利益观可给予我们一定的启示和借鉴。

**[关键词]** 义利观;孔子;孟子;荀子

**[中图分类号]** B22      **[文献标志码]** A      **[DOI]** 10.3969/j.issn.1009-3729.2015.05.005

以孔子、孟子、荀子等为代表,先秦儒家在我国由奴隶社会向封建社会转型的特殊社会环境和具体语境下,对义利问题曾经进行了深入的研究和论述,由此形成了较为系统的先秦儒家义利观。先秦儒家所言之义利包含的内容是有具体指向的,一旦脱离当时的具体环境,其关于义利的诸多思想就可能被误读。鉴于此,本文拟将先秦儒家义利观放回到其特定的历史环境中,并结合孔子、孟子和荀子的相关论述,对其内涵进行原意解读。

## 一、见得思义——孔子义利观

孔子在《论语》中关于义利问题的阐述有很多,在对这些言论进行分析之后不难发现,孔子在阐述义利观时有一个明显特征,即首先对利益主体进行明确划分,然后再对不同主体与利益之间的关系进行具体分析,从而使其义利观与自己德治天下的整个思想体系相辅相成。

首先,孔子在对义利问题进行阐述时,明确对义

**[收稿日期]** 2015-07-21

**[基金项目]** 2015年度河北省社会科学基金项目(HB15ZX013)

**[作者简介]** 薛振春(1990—),男,河北省张家口市人,河北大学硕士研究生,主要研究方向:文化哲学与马克思主义中国化。

利主体进行了区分,最典型的莫过于“君子喻于义,小人喻于利”<sup>[1](P40)</sup>。孔子不仅把“义”与“利”二者各执一端,而且还以“君子”和“小人”这两种主体分别对应之。“君子”与“小人”是整个儒家伦理思想中的一对重要范畴,以往学者们将这句话理解为:德行高尚的君子知晓仁义,德操不修的小人只懂得谋取利益。由于明白道义的君子与只知道利益的小人在道德上有高尚与低劣之分,因此,自然而然地就会推断出君子之义重于小人之利。对孔子这句话如此理解并进行这样一番推论不免过于武断。关于“君子”与“小人”的论述,《大学》中有记载,“君子贤其贤而亲其亲,小人乐其乐而利其利”<sup>[2](P2)</sup>,朱熹为此作注,“君子,谓其后贤后王;小人,谓后民也”。这里的“后贤后王”,指的是春秋战国时期的时君世主,也就是列于社会高位的统治阶层;而“小人”指的是社会中的普通民众。另外,余英时通过对“君子”含义的考证后也认为,君子的最初本意是特指社会上居高位的人,只是到孔子这里才逐渐具有道德身份含义,但是《论语》中所述之“君子”,承袭了古代社会身份的涵义。余英时还特别指出:“‘君子’和‘小人’相提并论时,前者指在位的贵族,后者指供役使的平民。”<sup>[3]</sup>与之不谋而合的是,德国著名社会学家马克斯·韦伯在《中国的宗教》一书中也详实地描述了春秋战国时期儒家“君子”的这种身份特征:“内在涵养与外在处世都和谐、淡泊的‘上等人’,即‘君侯式的’高贵的人(君子)”,以及“人们把有儒家教养的人称为君子——‘君侯式的男子’,本来的意思是‘勇士’,在孔夫子本人口里则意味着‘有教养的人’。君子这个词产生于那种对于政治权力有世袭卡里斯马资格的宗族进行等级制统治的时代”<sup>[4]</sup>。在这里,马克斯·韦伯不仅明确了“君子”这一身份的社会地位,清晰地突显出这一时期儒家之“君子”所体现的人格特征,而且更为重要的是,马克斯·韦伯的著作中关于儒家之“君子”的相关记载,也从侧面为先秦儒家思想体系中“君子”的涵义提供了重要的文本佐证。

因此,“君子喻于义,小人喻于利”中的“君子”当指居社会高位的统治阶层,“小人”当指居社会下层的普通民众。此外,对于这句话中“喻”字的意义不同学者也有不同的理解。《何晏集解》、邢昺疏的《论语注疏》中有注:“喻,晓也”,也就是明白、知道的意思。这种按照字义来解释这句话,即明确“君子”与“小人”所知晓的事情有所不同,也是后儒对孔子此言的通常解释,并从中演化成今天我们所了

解到的通常含义:君子才能懂得义,而小人只懂得追求利。但是,在孔子所处的先秦时期,喻通“谕”,据《说文解字》解释:谕,告也。段玉裁对此作注:“凡晓谕人者,皆举其所易明也。《周礼·掌交》注曰:谕,告晓也。晓之曰谕。其人因言而晓亦曰谕,谕或作喻。”<sup>[5]</sup>另外据《广韵》所注:谕,本作谕,譬谕也,谏也。由此可见,将“喻”解释为“告知”引据似乎更为充足。现代人阅读古代文献,务必回到文献创作时期的文化背景下,回到古人提出某些思想的传统语境中,切不可将我们现代人的语言、语法及其使用习惯生硬地套用在古人思想和古代文献中。因此,通过语境还原,孔子这句话的真实含义是,针对身居社会高位的君子阶层,需要告知他们道德仁义,而对于身处社会下层的普通民众,需要用利益引导他们,使不同阶层的群体各求所需,从而各得其所,如此理解似乎更加符合当时的社会文化背景。也就是说,对于有社会地位的统治阶层来说,使他们明白仁义之所在即是国家大利,而谋取国家利益之途就是实行德治,惠泽于民,进而实现国富民强;对于广大普通民众,需要告知他们物质利益之所在,并对其因势利导,加以道德教化,使之合理正当地谋利取益。

其次,立足于以上对义利主体的明确区分,孔子进而针对不同主体的不同情况,做出了仁治天下的理论设定。这一理论设定在很大程度上是针对统治阶层而言的。据史籍记载,孔子的先祖是宋国贵族,周武王灭商之后,封先代贵族纣王之兄微子启于宋国,由此可以大致推测,孔子乃殷商后裔。虽然到他这个时候家族已经没落,但这似乎并没有黯淡孔子心中的君子荣耀,因此,孔子在精神上一直以上流社会人士自居。所以,孔子的很多思想主张主要是直接与统治阶层对话,并没有直接面对下层百姓。在孔子所处的时代,统治阶层忝居高位、尸位素餐者多,德高恤民者寡,这极有可能是孔子赋予“君子”以道德属性的现实社会背景。孔子时代的“君子”多身为贵族,即在位统治阶层,大多不必为生计操劳,因此,孔子针对这种情况提出了“君子喻于义”:认为对统治阶层要告知于仁义道德,让他们懂得广大民众之所需并努力为满足百姓需要创造良好条件,因民之利而利之,从而使百姓实现安居乐业。与在位统治阶层境况明显不同的是,位于社会下层的广大民众终日为生计操劳,满足生活需要的衣食住行等物质条件是他们生活的重心,因此,“因民之利”中的“民之利”应指满足人们生活需要的各种物质条件,这里所言之“利”应是一般意义上满足个人

需求的物质利益,即百姓维持正常生活的合理欲求,所以,“民之利”的“利”同样没有道德属性可言。作为统治阶层,要知晓社会大义,体察百姓疾苦,满足广大民众的基本生活需求,从而使“民之利”得以实现。统治阶层只有以民之利为利,施行仁政,方能治国平天下。

最后,孔子还对统治阶层这个义(国家大利)的主体在利观念思想中进行了理论设定,即通晓礼乐道德,以仁治天下。这实则就在政治实践层面正确诠释了“君子喻于义”的完整内涵。接着,孔子又对利的主体“小人”作了理论设定。它的首要涵义是满足生计需求,然后在食饱衣暖的前提下,具备一定的物质基础来接受道德教化。在孔子思想体系中,这种“小人喻于利”的理论主张同样需要统治阶层去具体执行,这就是先秦儒家所提倡的富而后教的治世模式。早在孔子之前,春秋时期齐国之相管仲就曾讲到,“仓廩实则知礼节,衣食足则知荣辱”<sup>[6]</sup>。在中国农耕时代,农业是社会的根基,温饱问题是关乎全社会民众的基本问题,人们生活最重要的需要莫过于衣食。因此,在基本生存需要得不到满足的情况下,要求百姓忍饥受冻去讲求礼义廉耻,这是根本不现实的。管仲明确表达了物质生活的殷实富庶对于一般民众道德教化的现实意义。当然,物质生活的满足只是追求精神生活的前提条件而并非充足理由,要真正实现精神富有,还需要其他的必要条件。这里只是强调物质生活对于道德教化的基础作用,在这一点上,孔子的义利思想与管仲的牧民主张的出发点非常一致。《论语·子路》中记载:“子适卫,冉有仆。子曰:‘庶矣哉!’冉有曰:‘既庶矣,又何加焉?’曰:‘富之。’曰:‘既富矣,又何加焉?’曰:‘教之。’”<sup>[1](P144)</sup>对于一个国家而言,人口虽是经济发展的前提,但在经济发展的基础上还要对民众进行道德教育。也就是说,富民是教民的基础,而教民是在位统治者实施仁政的必要手段。由此可知,对于教化民众而言,使民众生活富庶这个前提是不可忽略的。因为对于现实生活中的绝大多数民众而言,他们所面对的首要问题就是生存,仓廩衣食对于百姓生存具有不可替代的重要作用。中国古代历朝统治者几乎都认识到,治国之道的首要之处在于得民心、顺民意,正所谓邦以民为本,民以食为天。所以,孔子对管仲提出的这种先仓廩衣食而后礼义廉耻的治国主张深以为然,并在此意义上要求统治阶层对广大民众实施“庶—富—教”的治世模式,从而实现仁治天下的社会理想。

## 二、居仁由义——孟子义利观

如果说孔子对义利问题的阐述多以先秦儒家仁治天下的社会理想为最终归宿,那么孟子的义利思想则主要是对社会正义内涵的发挥。孟子不仅继承捍卫了孔子的仁学思想,而且立足于其尚仁的观点又发展出了贵义的思想,“义”贯穿了孟子的整个思想体系。如果将孔孟的仁义思想具体纳入义利范畴之内,可以说,孔子之仁是爱人,而孟子之义是助人;如果说仁的本质是博爱,那么义的精髓就是广利。在一定意义上,孟子义利观中的“义”则凝聚着广利天下的思想和情操。对孟子义利观的阐述,需要结合《孟子》中的相关论述进行分析。《孟子·梁惠王上》中记载,孟子去见梁惠王,梁惠王问孟子有何利国主张,孟子回答:“王何必曰利?亦有仁义而已矣。”<sup>[7](P1)</sup>依据孟子建议梁惠王“言仁义不言利”这句话,以往很多学者得出孟子重义轻利的结论,甚至还有人由此断定孟子将义与利完全对立起来,走向贬斥利、抬高义的极端。学者们得出这样的结论或许有他们自己的立场和理由,然而似乎有失公允。要把握孟子这句话中所包含的义利思想,需要对相关文本进行认真考究,并对当时特殊的社会环境和特殊语境进行具体分析,只有这样,我们才能得出相对公允的结论。

首先,孟子这一思想有着确切的对象。孟子在“何必曰利?亦有仁义而已矣”这句话中明确将主体界定为“王”所处的这个阶层,是针对特定对象“王”所阐发的。也就是说,孟子对重视仁义、不必曰利的主体范围作了限定,它只是针对在位统治阶层,并不是要求天下所有人都只讲仁义、不顾利益。其对义利问题的阐述首先对利益主体作了明确划分,在这一点上,孟子的思路与孔子是一致的。此外,对于此句中的“义”也要做符合当时具体实际的理解。孟子从国家大利的角度和广利苍生的视角,将此处的“义”主要阐释为治国方略。在孟子当时所处的七雄并争的战国时期,社会上存在着两种截然不同的治国方略:一种是先秦儒家孔孟主张的“王道”政治。孟子坚定地认为,君主如果能够轻徭薄赋,以仁政教化百姓,以道德感化力使天下人自觉归顺,就可以实现国家富足强盛,天下长治久安。另一种是不重视仁义道德、以富国强兵为政要的“霸道”政治,这是当时各诸侯国君主热衷的政治路线。当时,各诸侯国之间战端频起,争城掠地,导致社会动荡不安,百姓流离失所。国家之间相互攻伐,国内

百姓不堪繁重的赋役之苦。针对这种社会现实,孔子作《春秋》而“使乱臣贼子惧”,孟子明确表达了自己的态度:“春秋无义战”<sup>[7](P324)</sup>。由此可见,先秦儒家对当时不合礼法、不符道义的战事与政治持坚决反对的立场。孟子认为,国家统治阶层如果不讲仁义,只知谋求眼前利益,不念生民涂炭之苦,只顾开疆拓土之利,终究会导致城毁庙摧、国将不国。另外,对于孟子所说的“利”也要仔细斟酌。梁惠王讲“将有以利吾国”的“利”是使动之意,也就是“使我的国家受利”的意思。然而在家国同构的社会组织中,国家乃君王一家一姓之国家,“利于国”与“利于王”常常难以分清界限,所以梁惠王所言“利于国”就与使其个人得到好处在本质上所差无二。但是孟子讲的“何必曰利”,并不是接着梁惠王“利吾国”之“利”的意思来讲的,而是特指“霸道之利”。对此,朱熹做注:“王所谓利,盖富国强兵之类。”<sup>[2](P345)</sup>据此,把此句中的“利”理解为“霸道之利”,应该是比较准确的。由此可见,孟子提出的“言仁义不言利”的观点,乃是针对春秋、战国时代诸侯国君攻伐争利这一当时社会现状而阐发的,要求君王实施“以仁义德政为利,不以个人私利为利”的治国方略。

其次,在《孟子·梁惠王上》中,孟子面对梁惠王“何以利吾国”的发问,开门见山向梁惠王表明自己的观点,即君王要以义为利,不以利为利。接着,孟子就从正反两方面分别论证了君王“以义为利”和“以利为利”分别会给国家带来的完全不同的后果,然后,明确表达自己的政治主张,要求君王以义为利,求利有道。孟子对梁惠王言,上至君王、大夫、士,下至庶人百姓,如果全国上下人人都争相言利求利,那么国家就将陷入危机;如果拥有万辆兵车的国君被弑杀,那么这个弑君者一定是国内拥有千辆兵车的大夫;如果拥有千辆兵车的国君被弑杀,那么这个弑君者一定是拥有百辆兵车的大夫。在万乘之国拥有千辆兵车,抑或是在千乘之国据有百辆兵车,这已经算是拥有很强大的实力了。如果人人都见利忘义,那么他们得不到利益是不会满足的。然而,从来没有人讲仁爱而遗弃自己的亲人,没有人讲正义而不先顾及自己的国君。可见,孟子先是从反面对君臣上下只知以利为利、求利无道的做法做出了弑君杀父的后果预料,然后又从正面阐述如果以义为利,那么就能“仁不遗其亲”“义不后其君”<sup>[7](P1)</sup>。因为求利有道,不以其道则不得利。在这里,孟子所论述的求利之“道”就是行仁政之王道。

另外,孟子为了推行仁政,针对统治阶层明确提

出了“与民同乐”的要求,并将其作为衡量统治者的“乐”是否正当的一个原则。齐宣王在雪宫接见孟子时,王曰:“贤者亦有此乐乎?”孟子对曰:“有。乐民之乐者,忧民之忧者。乐以天下,忧以天下,然而不王者,未之有也。”<sup>[7](P33)</sup>作为身居高位的统治阶层,只有做到与民同乐,才能得到域中百姓的诚心拥护与爱戴。因为对于身处社会下层的广大民众而言,令他们所忧抑或是所乐的事情无非维持生计的衣食住行,作为一国之君只有做到以民为本,忧民之所忧,乐民之所乐,时刻关注百姓所关注的事情,尽力满足百姓的基本生活需求,才能深得民心,进而得天下。“衣,人以其寒也;食,人以其饥也。饥寒,人之大害也。救之,义也。”<sup>[8]</sup>百姓要维持日常生活就要满足衣食需要,也正因如此,衣食缺乏对百姓而言是他们所面临的最严重的困境,因此在先秦儒家看来,解救百姓的生活困苦是一国之君所应该履行的责任和道义,如果君主切实做到了这一点,那么可以说是符合道义的。同理,孟子认为,齐宣王“好货”“好色”之疾并非不可原谅的大错,“王如好货,王如好色,与百姓同之,于王何有?”<sup>[7](P36)</sup>仁政不过是先王善推其不忍人之心的结果,只要君主做到推己及人,与民同乐,王道理想自然就会实现。孟子要求统治者要以义(国家大利)为利,不要以个人之利为利,躬行仁义,以天下万民之利为利,从而实现家国大治,而对于统治者自身合理的利益需求则不必苛求,其在统治者实施利国利民政策的过程中会自然而然地得到实现。也就是说,在位统治者的个人私利与国家大利在治国的实践过程中会实现统一。因此,按照孟子的思想理论,统治者无论是从谋求自己利益方面去思量,还是从实现国家长治久安的角度来考虑,但就落实在现实行动上而言,他需要采取的最优政治路线只能是先秦儒家的王道之路。

总之,在孔子富而后教的德治思想基础上,孟子继承并发展了先秦儒家的仁治思想,提出了王道的社会理想,而王道之首义在于实行仁政。仁政的基本含义是薄赋省刑,治民之产,实施礼乐教化,使百姓过上温饱殷实的生活。正如孟子在《孟子·梁惠王上》中所描绘的:在每户百姓的五亩小宅周围,树之桑麻,饲之家畜,这就保证了百姓衣帛食肉的供给;让百姓按时令进行农耕生产,这就消除了数口之家忍受饥馁的忧患;使百姓免除饥寒之苦,得到衣食的满足,在此基础上对其实施伦理教化,使其明白孝悌之义,这样一来,天下民众就必将自觉归顺。在这里,孟子不仅为梁惠王指明了一条王天下的王道之

途,而且更是描绘了一种古代农耕社会田园牧歌式的生活,这种生活,千百年来一直成为中国小农孜孜以求的社会理想。

如上所言,先秦儒家的思想和政治主张,很多时候是在与在位统治者阶层直接对话中而阐发的,关于义利的思想也不例外。因此,孟子的义利思想也多是针对在位统治者从政治层面而阐发的。孟子对王道理想的阐释,承袭了孔子先富后教的理念,亦遵循了“因民之利而利之”的原则,正所谓“所欲与之聚之,所恶勿施尔也”<sup>[7](P171)</sup>,故认为统治者从政应该首先“制民之产”,然后才能“驱而之善”。比较孔子与孟子的王道仁政思想,我们可以看出,在义与利的问题上,孟子通过区别“士”与“民”,明辨“恒产”与“恒心”之间的关系,为孔子德治理念中“先富后教”的具体主张找到了理论依据。“无恒产而有恒心者,惟士为能。若民,则无恒产,因无恒心。”<sup>[7](P17)</sup>孟子将利益主体分为两类,即“士”与“民”(类似于孔子所划分的君子与小人)。在孟子所处的时代,“士”已经开始脱离原来所处的贵族阶层,逐渐丧失所拥有的贵族身份而沦为为四民之首,这是“士”社会身份的变化。与此同时,孟子在精神方面对“士”提出了独立人格的要求:即使饱经忧患,身处艰难困苦的环境,“士”亦当有人格自尊,成就坚忍不拔的意志品格。然而,这种精神要求并不适用于“民”。对于普通民众而言,无恒产则无恒心,“苟无恒心,放辟,邪侈,无不为己”<sup>[7](P17)</sup>。所以在孟子看来,“士”的历史使命是救世担当和培养独立的理想人格,而“民”的任务首先是足食富之,然后才是道德教化。在某种意义上,孟子所提出的王道仁政,就是士君子阶层广利万民的社会理想。

### 三、以礼正利——荀子义利观

荀子一定程度上继承并发展了孔子和孟子的义利观,主张在对利益主体进行明确划分的基础上,在政治层面应对统治阶层提出崇仁尚义、不与民争利的要求;对于下层百姓的物质需求,则要求统治者养欲教民、实行先秦儒家的王道之治。这是荀子与孔子和孟子在义利观方面的相似或相通之处。不同于孔孟的是,荀子倾向于从人性论的角度为人的利欲根源找到理论依据。

首先,《荀子·荣辱》篇云:“好利恶害,君子小人之所同也,若其所以求之之道则异矣。”<sup>[9](P25)</sup>也就是说,无论是身居高位的道德君子还是下层的普通小人,在本性上同有好利恶害之心,这是没有什么

本质差别的,只是他们用以求取利益的途径不同而已。这样,荀子就从人性的角度,为人们求利的欲望和行为找到了理论依据。荀子在《性恶》篇中说道:“人之性恶,其善者伪也。”<sup>[9](P241)</sup>于是,在提出人的自然本性是恶、而善是后天人为的结果这一观点之后,荀子继续论证了人的本性天生就有好利之心,如果依顺这种好利本性,那么就会产生争抢掠夺而丧失谦卑辞让。在荀子看来,好利是人生而具有的自然本能,这种自然本性本不具有道德属性,后来人们之所以对求利行为做出是非对错的道德评断,根本上乃是由于人们求利手段的合理与否。荀子在利欲问题上所阐发的此类观点还有很多,比如,“饥而欲食,寒而欲暖,劳而欲息,好利而恶害,此人之情性也”<sup>[9](P243)</sup>。饱食暖衣是人生存所必需的,也是任何人都无法回避的基本问题,所以求利乃人之本性。荀子虽然肯定了物质利益是人生活中不可或缺的基本因素,但是并不认为人可以肆意妄为地谋求利益,因为在荀子的义利观念中,求利存在着一个是否合乎道义的问题。对于任何人而言,义与利都是兼而有之的两种需求,即使是尧舜这样的圣君先王也不能去除人们追求私利的欲望,只是他们能谨守道义来克制对利欲的追求;即使是桀纣这样的暴君也不能去除人们对道义的爱好的,只是他们对道义的爱好的战胜不了对利益的追求。荀子明确指出,可以通过教化让民在好利的同时又不违背道义的原则。所以,荀子提出处理义与利之间关系的基本原则是以义取利,这一观点既承认人人皆有好利的自然本性,同时也反对“惟利所在,无所不倾”<sup>[9](P259)</sup>的极端唯利论,以使自己的义利观更加合乎义理和人情。

基于自己的人性论,荀子分别阐述了不同利益主体在政治层面上的不同主张。他认为,国君要想治理好国家,就要使道义胜过私利,一旦私利胜过道义,社会就会混乱不堪。道义与私利的取舍完全取决于一国君主:国君重义则义克利,国君重利则利克义。因此,一国之君不应该谈论财富多少,诸侯之君不应该谈论利害得失,大夫与士不应该谈论财货流通,自士以上不与普通民众争职业和财利,如此一来,百姓就不会为生计困扰。荀子对居上位的统治者提出的要求是,国家百姓大利重于个人私欲,国君需要做到崇德尚义,不与民争利;而对于下层普通民众来说,“鸡鸣而起,孳孳为利”<sup>[9](P312)</sup>,积极谋生,无所谓是非对错。在肯定了求利是人的自然本性,以及物质利益是人生存的基础之后,荀子对义利问题的分析并没有就此停留在如何求利上,而是进一

步在后天修为上对义利与荣辱的关系展开深刻思考。荀子在《荣辱》篇中写道：“荣辱之大分，安危利害之常体：先义而后利者荣，先利而后义者辱；荣者常通，辱者常穷。”<sup>[9](P24)</sup>对人而言，荣辱显然并非简单易事，尤其在荀子所处时代，它常常与人的安危利害联系在一起。因此，荀子只有论述清楚“安荣”与“危辱”的问题，才会得出荣辱之大分、安危利害之常体的观点。

不过，对于荀子在“先义而后利者荣，先利而后义者辱”这句话中所表达的观点，需要对其进行仔细分析之后才能做出评判，切不可失之于片面。对于荀子荣辱观的分析，可以先借助《正论》篇中的相关论述来思考：“有义荣者，有势荣者；有义辱者，有势辱者。”<sup>[9](P187)</sup>在这里，荀子把荣辱区分为两端，即义荣、势荣和义辱、势辱。其中，由于个人道德高尚而获得的荣誉为义荣，相反，因为个人不道德的行为而遭受的耻辱为义辱，这两者皆为“由中而出”，取决于己；而由权势地位带来的荣誉为势荣，外界强加于己的侮辱为势辱，这两者都属于“外至而来”，与个人的善恶无关。由此看来，“先义而后利者荣”之“荣”应该将其归结为义荣，同理，“先利而后义者辱”之“辱”也应当理解为义辱。然而，在现实社会中往往不乏这样一些情况，即先义后利者未必不遭势辱，而先利后义者极可能取得势荣。因此，在对荀子将人的行为荣辱归结为义或利进行分析时，切不可忽视了荀子对势荣、势辱的阐述和区分。

荀子对荣辱类别的区分是为了明确君子与小入不同的道德价值取向。君子虽不免遭受由于外界因素施加于己的势辱，但不可以由于自己的道德行为失据而招致义辱；小入虽可以得到因为外在权势而带来的势荣，却不会获得由于自己德性操守所追慕的义荣。“义荣势荣，唯君子然后兼有之；义辱势辱，唯小入然后兼有之，是荣辱之分也。”<sup>[9](P187)</sup>既然义荣与势荣只有君子才可以兼而有之，那么能够做到先义后利的只有君子；既然道德修养高尚的君子不可以有义辱，那么也就只有小人才可以先利后义。正是由于先讲利而后言义，所以才有可能招致义辱与势辱。分析荀子的义利观与荣辱观，可以察觉居社会高位的君子阶层，得到因社会权势带来的势荣实属平常的现实存在，君子阶层的社会基础为其获得义荣提供了现实条件和可能，但是要真正拥有义荣并非易事。荀子对义利先后与荣辱类别的辨析，其目的是为君子阶层的道德行为提供一种实践理性指导以及道德价值取舍的应然判断。荀子通过对义

与势、荣与辱进行鲜明对照，要求君子阶层先义后利，重义荣而拒义辱，而这一要求仅仅是针对居社会高位的君子阶层，并不包括孳孳为利的小人群体。

其次，在对待民众的教化问题上，荀子的理论与孔子富而后教的思想，以及孟子的王道仁政主张大体一致，即主张在满足民众基本生活需求的前提下对其进行道德教育。但是，其中也有一些思想又与孔孟有些不同。荀子在对孔孟的义利思想进行批判吸收的基础上，同时又根据现实需要，重新对义利观念进行了创造性综合。针对统治阶层提出的节用薄赋的富民措施，荀子希望统治者奉行节约，从而减少百姓负担。荀子认为，节用是百姓富裕、国家富足的必要条件，“足国之道，节用裕民，而善藏其余”<sup>[9](P86)</sup>，明确指出国家富足的根本在于统治者节制用度，先使百姓富裕起来，国家才会府库盈余。如果统治者肆意挥霍奢侈浪费，势必会导致百姓贫穷，无法进行农业生产，最终生存难以为继，如果真走到这一步，即使统治者想巧取豪夺也不会有任何收获。另外，先秦儒家不仅要求统治者节用薄赋，还倡导使民以时，减少对百姓人力的使用。因为在农耕时代，劳动力始终是从从事农业生产的最基本要素，是民富的基本条件。孔子提出“使民以时”<sup>[1](P4)</sup>，认为要根据时令季节合理安排，在不误农时的情况下派遣劳役。孟子也提出要“不违农时，谷不可胜食也”<sup>[7](P5)</sup>。由此可见，先秦儒家认为，只要不夺农时，让百姓安心生产，就必然会物质富足，百姓生活富裕，从而为改善社会风气提供现实基础。荀子提出“轻田野之税，平关市之征，省商贾之数，罕兴力役，无夺农时”<sup>[9](P87)</sup>，并且认为只要统治者满足这些富民的基本条件，以政裕民，首先做到民富，而后自然会真正实现国富。

与孔孟有所不同的是，荀子提出这些民富国强的主张主要是基于养欲教民这样一个理论前提。如前所述，孔子提出富而后教的治世模式，其原因为何，孔子并没有多讲；孟子对于自己治民之产等具体的仁政主张，主要是基于“民无恒产，则无恒心”的理论依据。而在荀子的义利观念里，义与利之间有着真正的内在关联。荀子认为，礼产生的根源在于“人生而有欲”，如果人的欲望得不到满足就不能不去追求，而一旦物欲追求没有一个明确的标准限度，就很容易发生争夺与混乱。为了避免产生这种社会混乱，国君便制定了礼制来解决人的无限欲求与现实物质的有限性之间的矛盾。在荀子看来，不管是言仁言义还是言礼，在现实经验的层面都可以指制约人们行为的伦理规范，所谓“礼者养也”<sup>[9](P190)</sup>，

是为养人之欲、给人之求、成人之利也。因此,荀子认为,指导人们行为的道德规范必须以物质利益为基础,不能脱离物质空谈道德,义不可能脱离利而单独成义,道德起源于现实物质,当然也就为指导人们现实活动而存在,义的目的不在自身,而是以利为事。义与利的关系落实到政治层面上的治国主张,就表现为“不富无以养民情,不教无以理民性”<sup>[9](P293)</sup>,教理民性以富养民情为前提,富养民情也必须接受道德的教化与约束。

在荀子看来,欲的多寡和是否存义与世之治乱并无必然的关联,善恶治乱的关键不在欲而在心,在心之是否“中理”,心之所在中理,则欲虽多,也无害为善、为治、为义,反之亦然。荀子认为,作为人的生理本能的欲望情感是一种自然存在,这种自然本能并无善恶之分,但如果脱离道德伦理的有效节制任其恣意泛滥,结果势必会走向恶。行义的意义则体现为:正确引导人的自然欲求,使之得到合理的满足,“欲”在荀子思想中是需要满足和实现的对象。因此,荀子的人性论实则表明,人天生而有欲,这种自然欲求无所谓善恶,是构成人性、推动人的生命活动不可或缺的天然存在,然而人满足自然欲望需要遵守社会伦理秩序和道德理性原则。荀子根据现实情况对人性进行理论分析,将义理与利欲统一起来以体证生命存在的内在本质。义与利的统一是荀子结合先秦儒家理想主义与现实主义所进行的思想综合在其义利观念中的体现,在个人层面,义利统一可以修成圣贤人格;在国家层面,义利合一则可以实现王道之治。

#### 四、结语

义利的内涵,不同时代不同情况下理应做区别分析,对于正当物质利益的追求,先秦儒家从未否定过。因此,后世学者对先秦儒家义利观进行正确考察和分析,既是对先哲的尊重也是对历史的负责。说到底,先秦儒家学说之宗旨是培养一种践道者,即塑造一批能够担当文化历史使命的特殊阶层。这个阶层中的精英文化品格,可以用于右任先生“计利当计天下利,求名当求万世名”的那种社会担当和圣人情怀来形容,而这份担当和情怀只是就特殊的精英阶层而论的,并非针对所有人,尤其是下层广大民众。

在中国传统哲学语境中,义利之辩重在区分公利与私利。在冯友兰先生看来,利的主要涵义包括两点:物质利益和为我动机。财富是中性的,其本身

并不具有道德价值,关键是人们对待财富的态度和求利行为的动机,由此产生优劣好坏的各种结果使人们做出衡量和取舍。先秦儒家从未避讳在道德领域言利,且一向持坦然中肯的现实态度。君子虽忧道不忧贫,但总可以“学,禄在其中矣”<sup>[1](P178)</sup>。在义与利的先后、取舍问题上,先秦儒家只是要求见得思义,“义然后取,人不厌其取”<sup>[1](P158)</sup>,从未将利与义推至相互对立的境地。在政治领域,先秦儒家一向主张统治者应推行德治仁政,对于在上位的统治阶层提出成贤成圣的道德要求,对于下层广大民众则一直主张富而后教的安治模式。先秦儒家对于广大民众的物质利益需求从未有过忽略抑或否弃,而是将满足广大百姓的利益需求的任务提到在位统治者施政的首要议程。因此,在先秦儒家义利思想中,利益并非如洪水猛兽般为人们所讳言,先秦儒家一向重视中庸之德,凡事不主张过与不及。然而,后世儒家在个人道德修养方面将义利思想进一步发挥,将其抽象到“天理存,则人欲亡”的地步,这种将利益推至与道义正相对立的思想,必是与先秦儒家义利观的原意相悖的。

如何从现代角度更好地去理解儒家义利观,厘清哪些是先秦儒家思想,哪些是几经历史发展变化后异于先秦儒学初衷的后儒思想,弘扬先秦儒家义利观的精华,正视并尽力纠正其中的理论不足,从而实现先秦儒学的现代转换,这是当下亟待推进的工作。另外,面对纷繁复杂的现代社会环境,如何求利,怎样权衡利益的取舍,先秦儒家的义利观可给予人们一定的启示和借鉴。

#### 【参 考 文 献】

- [1] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京:中华书局,1980.
- [2] [宋]朱熹. 四书集注[M]. 长沙:岳麓书社,1985.
- [3] [美]余英时. 中国思想传统的现代诠释[M]. 台北:联经出版事业公司,1987:141.
- [4] [德]马克斯·韦伯. 中国的宗教:儒教与道教[M]. 康乐,简惠美,译. 北京:商务印书馆,1999:106.
- [5] [清]段玉裁. 说文解字注[M]. 上海:上海古籍出版社,1988:203.
- [6] 陈国庆. 汉书艺文志注释汇编[M]. 北京:中华书局,1983:148.
- [7] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京:中华书局,1988.
- [8] [战国]吕不韦. 吕氏春秋全译[M]. 廖名春,陈兴安,译注. 成都:巴蜀书社,2004:594.
- [9] [清]王先谦. 荀子集解[M]. 北京:中华书局,1988.