

青少年**仁义礼智信**释读  
Qingshaonian Ren Yi Li Zhi Xin Shidu

| 黄惠英 主编 |

(yì)

义



西南财经大学出版社

# 青少年仁义礼智信释读

Qingshaonian Ren Yi Li Zhi Xin Shidu

黄惠英 主编 王翠 陈刚 副主编

义 (yì)



西南财经大学出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

青少年仁义礼智信释读. 义/黄惠英主编. —成都:西南财经大学出版社,2010. 7(2011. 11 重印)  
ISBN 978 - 7 - 81138 - 825 - 1

I. ①青… II. ①黄… III. ①品德教育—中国—青少年读物  
IV. ①D432. 62

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 132000 号

## 青少年仁义礼智信释读:义

黄惠英 主编

责任编辑:于海生  
封面设计:墨创文化  
责任印制:封俊川

|      |                                                           |
|------|-----------------------------------------------------------|
| 出版发行 | 西南财经大学出版社(四川省成都市光华村街 55 号)                                |
| 网 址  | <a href="http://www.bookej.com">http://www.bookej.com</a> |
| 电子邮件 | bookcj@foxmail.com                                        |
| 邮政编码 | 610074                                                    |
| 电 话  | 028 - 87353785 87352368                                   |
| 印 刷  | 四川森林印务有限责任公司                                              |
| 成品尺寸 | 148mm × 210mm                                             |
| 印 张  | 3.5                                                       |
| 字 数  | 100 千字                                                    |
| 版 次  | 2010 年 7 月第 1 版                                           |
| 印 次  | 2011 年 11 月第 2 次印刷                                        |
| 书 号  | ISBN 978 - 7 - 81138 - 825 - 1                            |
| 定 价  | 5.80 元                                                    |

1. 版权所有,翻印必究。
2. 如有印刷、装订等差错,可向本社营销部调换。



## 内容简介

---

本书为“青少年仁义礼智信释读”之“义”册。“义”是中国古代一种含义极广的道德范畴，本指公正、合理而应当做。孔子最早提出了“义”。孟子则进一步阐述了“义”，他认为：与君子谈事情，他们只问道德上该不该做；跟小人谈事情，他只是想到有没有利可图。其实，现在关于“义”的论述，主要集中于“义利”之辨。我们要坚持辩证法，分清利弊，趋利避害，防止和克服各种错误倾向，把“义”和“利”的关系处理好，达到辩证的“义”“利”统一。这个问题处理好，各项事业的进展就顺利，成效就显著；如果处理不好，就会受挫折，受损失。历史和现实一再地证明了这一点。



## 前言

---

“仁义礼智信”是我国儒家学派提出并逐步完善的“五常”。孔子提出“仁、义、礼”，孟子延伸为“仁、义、礼、智”，董仲舒扩充为“仁、义、礼、智、信”，后称“五常”。这“五常”贯穿于中华伦理的发展中，成为中国价值体系中的最核心因素。

两千五百年前，孔子曾将“智仁勇”称为“三达德”，又将“仁义礼”组成一个系统，认为：仁以爱人为核心，义以尊贤为核心，礼就是对仁和义的具体规定。

孟子在仁义礼之外加入“智”，构成四德或称为四端，曰：“仁之实事亲是也；义之实从兄是也；礼之实节文斯二者是也；智之实，知斯二者弗去是也。”

董仲舒又加入“信”，并将仁义礼智信说成是与天地长久的经常法则（即他称为“常道”），号“正常”。曰：“仁义礼智信五常之道”。

以“仁义礼智信”为核心的儒家伦理是中国文化的灵魂，是道德建设的基础，是中国人做人的基础，并且历来都是社会稳定的基础。我们在现代化的过程中，不仅要与西方对话，也要与传统对话、体认传统的价值。中华民族的核心价值“仁、义、礼、



智、信”无疑具有普世价值。仁义礼智信是人类永恒的道德，这是天不变道也不变的东西。

从历史上看，“仁义礼智信”作为一种社会道德，作为中华民族传统文化的一部分，在中国几千年的封建社会里，对于维护民族的团结和统一，维护社会的稳定，形成和巩固中央集权，塑造良好的社会道德风尚，推动社会的发展，曾产生过广泛的积极的影响，是中华民族的传统美德、优秀的民族文化的重要组成部分。它使我们成为这个世界上最温文尔雅的民族、最团结友爱的民族、最乐善好施的民族、最宽容大度的民族。

当然，道德的产生与发展都是人类社会生活的需要，并随着社会生活的变迁而变化，这种变化既有基本道德规范数量的增减，也包括每个道德规范在不同历史时期自身内涵的丰富与发展。一些恒久不变的道德规范，是由人类社会生活长久不变的内容决定的，即使这些似乎“千古不变”、相对稳定的道德规范，也是随着社会的发展而不断更新自己的内涵。因此，每个历史时代的中国人，都有继承前人道德智慧的责任，又有“推陈出新”发展中华道德的义务。

儒家人文精神提倡的“仁义礼智信”等价值，是在封建社会的背景下提出的道德规范，是当时占统治地位思想意识的内核，

既有时代的需要性，也有鲜明的时代局限性。但是，在剔除其历史附着的负面性之后，完全可以提炼、转化、活化其合理因素，渗透到今天的社会生活中去，进而作为正面、积极、健康的力量参与现代化建设。提倡以“仁义礼智信”为核心的儒家伦理，有助于明确道德规范，促进社会和谐；有助于传承儒家文化，弘扬民族精神；有助于促进祖国统一，维护世界和平。

本书为“青少年仁义礼智信释读”之“义”册。“义”是中国古代一种含义极广的道德范畴，本指公正、合理而应当做。孔子最早提出了“义”。孟子则进一步阐述了“义”，他认为：与君子谈事情，他们只问道德上该不该做；跟小人谈事情，他只是想到有没有利可图。其实，现在关于“义”的论述，主要集中在“义利”之辨。我们要坚持辩证法，分清利弊，趋利避害，防止和克服各种错误倾向，把“义”和“利”的关系处理好，达到辩证的“义”“利”统一。这个问题处理好，各项事业的进展就顺利，成效就显著；如果处理不好，就会受挫折，受损失。历史和现实一再地证明了这一点。

编者

2010年7月



## 目 录

---

|                  |       |
|------------------|-------|
| 一、 什么是 “义”       | \ 1   |
| 二、 “义” 的由来       | \ 2   |
| 三、 “义” 的演化       | \ 9   |
| 四、 “义” 的古训       | \ 78  |
| 五、 “义” 的故事——古代故事 | \ 82  |
| 六、 “义” 的故事——现代故事 | \ 94  |
| 七、 我们该有怎样的 “义”   | \ 99  |
| 参考文献             | \ 102 |

仁，人心也；义，人路也；舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鸡犬放，则知求之；有放心，而不知求。学问之道无他，求其放心而已矣。

——孟子



## 一、什么是“义”

---

义，一般指公正合宜的道德、道理或行为。“义”是儒家五德（仁、义、礼、智、信）之一。儒家注重要与身边的人建立一种和谐的关系。孔子的中心思想为“仁”，孟子的中心思想为“义”。西汉董仲舒认为，“仁、义、礼、智、信”五常之道是处理人际关系的基本法则。

义，即事之宜，作为道德规范和理想人格，是处理人际关系，遵守言约信用的道德行为，是君子应具的调节勇而使之不乱、不盗的价值导向。把义作为人的根本特点和价值取向，是中华道德精神的精蕴。在中华文化中，对人生的终极目标和根本价值的思考与追求，体现为对义的思考与追求。义者宜也，是合宜、应该的意思，是作为人，应该遵循的最高道义，应该依归的人间正义。义与仁并用为道德的代表：“仁义道德”，“仁至义尽”，“假仁假义”，“杀身成仁”、“舍生取义”。义应该成为一种人生观、价值观。义是人生的责任和奉献，义诊、义演、义卖、义务……，至今仍是中国人崇高道德的表现。

仁义作为儒家文化中最高的道德原则和人生理想，是每个人安身立命的所在，亦是人之所贵，即人之所以为人的价值标准。仁义是儒家人文精神的精华。人如何才能达到仁义？一是要心志静定，勿为物势所动。二是礼从外在方面制约人的道德行为，乐从内在方面陶冶人的心性。三是心性修为。



## 二、“义”的由来

---

义，作为一种范畴和理论，在中华民族几千年的历史上生生不息，是中华民族精神宝库中的一笔珍贵财富。那么，义究竟是从哪里来的？

人是社会的动物，每个人都必须和其他人共同合作，经成群体的智慧和力量，才能谋生存、求发展，在群体中，如何调节自己的行动活动，以便和其他人友好合作，和整个群体和谐相处，这对每个人来说，无论在认识上还是实践中，都是必须解决好的大问题。而要从根本上，从长远解决好这个大问题，又必须认清人生的终极目标和根本价值，从而也就必须明了什么是义，什么是不义；如何才能符合义，达到义。这就是从客观上提出了要求和可能，使义得以产生和发展。

同时，人又直接表现为一个个相对独立的个人。他们必须认清人生的终极目标与根本价值，认清它们之于群体价值，众这里，为义的产生的和发展，同样提出了要求与可能。

劳动在很大程度上，还是义的直接来源。在劳动中，整个社会活动中逐渐分化出精神活动，道德活动，全部社会关系中日益产生出精神关系，道德关系；人不仅意识到自己的利益，追求和创造自己的利益，而且意识到自己的尊严和责任，捍卫自己的尊

严，履行自己的责任；尊严和责任，如何才能实现和捍卫这一切；既为这一切提供基础，而且实实在在地证明着人之为人的尊严，责任和崇高，不仅如此，一旦人彻底摆脱了各种奴役和压迫，真正成为自然、社会和自己的主人，一旦劳动不再单纯是谋生的手段，而是成为人生的第一需要劳动将实实在在地证明着人的尊严，责任和崇高，实实在在地证明着义。

对人生的终极目标与根本价值的思考和追求，在每个民族和国家那里，都是关系户存在的，在中华民族的历史上，这种普遍性追求以独具的特色体现对义的思考 and 追求，表现出强烈的民族风格与民族气派，中华民族如此突出地重视义，强烈地追求义，与深厚的民族智慧有关。换言之，义来自我们的民族智慧。

从汉字的角度来看中华民族关于“义”的思想观念，会有深一层的理解。

“义”（繁体为“義”）从汉字结构来看，是个会意字，是由“羊”、“我”的字意会而成的。“羊”、“我”又是象形字。

“羊”字意指的是一种动物，在古代，被认为是聪明正直、公忠无私，极有理智的动物，进而成为吉祥、幸福，美丽善良的象征。

“我”字，在甲骨文中就用作第一人称代词，沿用至今，但是，其本义并不是人称代词，而是特指一种戈形的兵器，引申为用武器自卫，后来才引申为第一人称代词。

“义”由“羊”、“我”二字会意而成，《说文解字》中解释成“己之威仪”，也就是指，以“我”（由特殊兵器到第一人称，由特殊而泛指，从具体到抽象）的力量，保卫那些美善吉祥的事物，捍卫其中的价值，从而在言行举动，德行人品等方面，都表



现出具有感染力甚至威慑力的尊严和威望，成为他人学习的道德榜样。后来，经过逐渐引申，义被进一步赋予应验、规范、善等抽象的内涵，代表着人生中的崇高价值、庄严境界，也就是人生的终极目标和根本价值。

同时，在汉字中，“义”常常被写作“宜”，是应该的意思，是指作为人，在一切行为活动中只能遵循去做，别无选择的最高的义务和责任。

在中国古代，一批思想家，站在不同的立场上，反映不同的历史要求，代表不同的社会力量，去解决“义”“利”问题，在这个问题上，形成了不同的学派，最突出的是儒、墨、道、法四大学派。

儒家旗帜鲜明地倡导先“义”后“利”，重“义”轻“利”，墨家在先秦和儒家分庭抗礼，坚持“贵人重利”。它认为“义”在世间万物的价值中，是最宝贵的；“义”的内容不是别的，正是“利”，是国家百姓的大利，换句话说“义”也就是“利”；“义”、“利”二者在根本上是统一的，法家则唯“利”无“义”，重“利”贱“义”。道家对“义”、“利”本身力图取消，并无建树，只在思维方式上有独到之处。

“义”是一种精神信念，是理想追求，是无形而又巨大和持久的力量，其内容可以根据为下列几点：

第一，义是最高价值，根本价值，把人和动物区别开来，其标志是“义”；人之所以为人，其根本属性在于“义”。“义”因而成为最高价值、根本价值。利得天止也无法与之相比。“志意修则骄宝贵，道义重则轻王公。”“义”成为人世间最宝贵的价值。

第二“义”是最高价值标准。人生在世，时时处处都和“义”同在：面对“利”，根据“义”进行评价和选择，如果不是“义”非“义”。再大的“利”也不何外界，再小的“利”也不付出去，绝不会因为外界“利”的诱惑而改变人格和节操；身处两难选择时，见利思义，以义制利，甚至怀义去利，甚至在生死关头，在“义”和生命的选择中，也大义凛然，杀身成仁，舍生取义，身义无顾，英勇悲壮的献身，坚定不移地捍卫和确证“义”，总之一切认识评价和选择中，“义”是最高价值标准。

第三，“义”是最崇高的人生境界，不论顺境还是逆境，不放达还是穷困，都能信条“义”，就会培养起高尚的道德品质和人格，宝贵不能肖，贫贱不能移，威武不能屈，“坚贞不渝，顶天立地”，进入最崇高的人生境界。

第四，不惜一切代价，不怕流血牺牲，坚决捍卫“义”，这是人生的根本需要，这一点只出于人人都有自然而然的善良本性，由于人履行自己神圣义务的自愿，而绝不是为了某种外在的“利”。比如，孝敬父母，完全是出于爱戴父母的血亲情，而不是为了从父母那得到回报，也不是为了得到亲友乡邻的称赞。忠于祖国，只是履行一个人对“父母之邦”的神圣义务，而不是为了别的什么。

第五，“义”还是人世间最强大的社会力量，只要真正做到“义”就有了强有力的立国之本，做到了“义”就会所向无敌，保证国家兴旺发达，对于人生来说，世卿世禄、荣华富贵等等虽然不管眩目和诱人之处，但并不是最强韧、最有力的；而太上有立德其次有立言（《左传·襄公二十四年》），这才是真正永垂不朽的价值。



从古到今，历史和现实，都向我们揭示着宋一个道理：团结就是力量，而道义，对于形成和强化全民族，全国牢不可破的大团结，是强大的凝聚力。

“义”所引申的义气之解释。

《辞源》上对义气有两解，一指“刚正之气”，语出《礼记》：“天地严凝之气，始于西南而胜于西北，此天地之尊严气也，此天地之义气也。”二指“忠孝之气”。

在几千年的中国文化中，义气似乎是一个人跨入英雄好汉门列和成就一番轰轰烈烈事业的首要条件。我国历史上对于讲义气、杀富济贫等英雄行为，也给予了热情的赞扬。然而，查尽英语字典，却找不出半个与方块字“义气”相近相似的单词，可见这“义气”是汉语的独创，只有中国人才能切身体会义气之快和义气之痛。

古时，扛一义字旗，可以走江湖，可以兴风浪，可以振臂一呼应者云集。你可以是闾巷无赖，如刘邦，但只要有了义气，就有了张良萧何韩信的追随，就有了盛极一时的西汉王朝；你可以是小商小贩，如刘备，但只要有了义气，就有了刘关张的桃园三结义，就有了鼎立三国的蜀中霸业。又如大家都熟悉的古典小说《水浒》，写了梁山108将的故事，可以说就是一部标准的“义气传”。

现在依然有许多人崇尚“义气”二字。有人甚至把“为朋友两肋插刀”视为至理名言。义气是要讲原则的，如果不辨是非，不顾后果地迎合朋友的不正当需要，这够不上真正的义气，冲其量算一种“哥们义气”。

“哥们义气”源于江湖义气，是以“私利”为目的的。他们

以“哥们”相称，以“义气”相标榜，为了自己和“哥们”的私利常常干出一些伤害他人利益的事情。我们应该认识到“哥们义气”是一种基于无知和盲从、情感无基础的冲动，是一种非理智的行为，是与现代文明社会极不相容的。

窦尔墩有一番独到的义气之解：“义乃信义之义，义气之义，解人之难，扶人之危，抱打不平，拔刀相助；不为名，不图利，不畏权势，不求报答，不徇私情，不怕报复，这才称得起一个义字。”

义气是件很暖人心的事，它令人觉得担负了天大的苦难也是值得，在滴血的时间也觉不在此生。

义气，不是你店子开张时谁第一个送花篮来或者谁的花篮最大。义气，是在你店子面临倒闭的时候，谁第一个来鼓励你，谁第一个来支持你这个失意人。也许，我说错了，谁是第一个没多大关系，谁坚贞不渝地帮助你才重要。是的，第一并不重要，有些孩子气的人是凡事都要争第一的，包括安慰别人在内。

坚贞不渝是难得的，有些人很会做人，也很会利用机会，在方便他时，他会向你表现他的义气；在不方便他和对他没好处时，他不但不会助你燃眉之急，或者洗你不自白之冤，他甚至会大道理地表示事不关己，不宜多事，或者隐瞒了可开脱你的罪名的真相，一句话也不肯说。表面上，这是公平，是不偏倚任何一方，事实上，他是大会做人，毫无义气。

朋友守望相助，有难时不顾一切地前来支持你，那是令失败也较易接受的事。人在成功时可以孤独，在失败时却需要朋友，因为自信心由此再生，希望自此重燃。

不过，话得说回来，别误解了义气。义气不是要朋友是非不



分地去打击你不喜欢的人，义气不是要朋友随传随到地呵护你。人都是各有烦恼的，你有，人家也有。有些人硬朗些，尽量自己应付；有些人脆弱些，一有事便叫救命。明知自己软弱的人，应学习不要过分倚赖朋友，不然你会像个被宠坏的婴儿，一哭便害得四十个人赶忙跑过来伺候。朋友也需要自己的时间，做自己的事，解决自己的问题，你不能因为朋友不是随传随到，不肯闭上眼睛替你乱打好人，便说人家没义气。朋友相交，在乎知心，两心所知，自有相扶相携的义气，这点是不用多疑的。

为什么这个世界人情的味道越来越淡？

明明是很要好的朋友，因为一些私心俗念，正如同不可避免的事实一样逐渐被疏离了。说是不可避免，其实关键还是人心在情义台上的跌落。我们太看重物质的价值和意义。

而朋友之间，一旦没有了义气，就摇动了作为朋友的基石。

朋友是这样，亲情有时难免也会被侵蚀。一份遗产、一点偏心……都会把人心折腾得如同炼狱。

人心若像海洋般开阔，那么这些小事根本就不会动摇情义的根基。

就我们的生活状态来说，对生存的奔波操劳已经不是占主导地位了。一份固定的职业和还算可以的收入，把为生存而拼杀的焦虑和血腥抹淡。我们需要照暖人心的阳光，那就是爱和友谊。



### 三、“义”的演化

---

#### （一）孔子的“义”

“义”这个概念我们在平常经常使用，和其他的一些词连用，比如仁义，道义，礼义，正义，经常使用，“义”在《论语》中出现了二十多次，但孔子本人并没有给出确切的说明。孔子之后，历代儒学大师对此进行了很多的考证，也带给后人许多启发。

在孔子的伦理学说中，“仁”是一切道德的源泉，但只能停留在道德本体的层面，在社会生活中，必须将其转化为道德行动。当道德主体在一事临头时，首先要根据情势和对象做出自身应当如何行事的判断，这个判断就是“义”。“义”使“仁”具体化，在不同人际关系中有了不同的表现形式。从抽象的、普遍的理论意义上来讲，所谓“义”，应当是一种适宜的、公正的、合理的道义准则，是为一个社会群体中大多数人所认同的人们行事的基本准则。

孔子认为“义”自身具有不为功利价值决定的独立的价值。



一个人只要是“行义”，其行为就应当得到肯定性的评价。孔子多次强调面对利应当“义然后取”，“见利思义”，“见得思义”，肯定了义的优先决定地位。在他看来，“义”是安身立命之根本，人的精神生活远比物质需要有意义。

孔子重“义”，强调道德的价值，但也不是绝对地排斥利，“子罕言利”不是不讲利，只是讲得不多而已。他明确肯定，追求物质利益是人的天性，这一点连他本人也不例外。“富而可求，虽执鞭之士，吾亦为之”（《述而》）。但孔子特别指出，谋求物质得益必须建立在合乎道义的基础上，不能无所节制，不能没有限度，不能为了个人的私利而损害道义。他说：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也”（《里仁》）。基于这种认识，孔子主张在义利问题上必须严格遵循“见义思利”、“见得思义”的原则。

孔子认为，道德和善依义而行，是道德主体根据其仁爱之心做出的裁制决断行事。孔子同时也强调习礼、循礼，他认为，这是道德修养的必经阶段，最后获“仁”，达到既按自己的意志行事，其行为又能够合乎作为社会道德规范的“礼”，这也就是他所说的“从心所欲，不逾矩”（《论语·为政》），这是一种极高的境界。

孔子的尚义思想也不是空想的，它是当时社会现实的需要。春秋战国之时，由于封建生产关系的发展，奴隶制生产关系的解体，一些诸侯国争霸争雄，同时奴隶、平民的起义斗争此起彼伏。西周以来中国社会由周天子一统天下的稳定局面已经不复存在，各阶级或阶层原有的权利、义务规定已不被遵守，原有的行为规范、道德准则屡遭践踏，西周的尊礼文化系统丧失了原有的

平衡状态。利益成了人们追逐的目标和选择社会行为的价值尺度。“其商人通贾，倍道兼行，夜以继日，千里而不远者，得在前也”（《荀子·禁藏》）。整个社会开始变成一个“天下熙熙，皆为利来；天下攘攘，皆为利往”的社会，士农工商各色人等无不孜孜求利，“不余力而让财”（《史记·货殖列传》）。人们对利的追逐虽促进了社会生产效率的极大提高，但也导致了社会矛盾的加剧。正是在这种西周文化体系走向崩溃的情况下，儒家创始人孔子本着政治理想与道德重建的历史责任感，从理想与现实冲突的实际出发，在总结、吸收和继承西周尊礼文化的基础上，高扬义的道德价值，同时也参照了具有基础性生活意义的利的客观合理性存在，提出了自己的思想学说，以期在新形势下，通过规范人们的道德和行为，协调社会人伦关系，建立起既符合新兴地主阶级需要，又能使天下恢复到西周时的稳定秩序的新的文化体系。

把“义”和“仁”来进行比较。“义”相当于形式，“仁”相当于内容，它们是内容和形式的关系。“仁”在孔子里头是最高道德理念。仁，爱人，仁是一种爱的情感，最高的道德。但是这种最高的道德，最高的理念，最高的精神，要通过某种形式表现出来，你想实现你美好的理想，想实现美好的道德，那么你必须要通过做事情，必须通过某种具体的形式。不通过做事情，不通过某种具体的形式，某种途径来实现这个道德，那是不义的。所以义，它是一种实现仁的形式，实现美好道德理念的形式。《礼记》里还说过这种话：义者艺之分，仁之节也。“义者”这个“义”就是我才要讲的道德、仁义、礼义这个“义”，“艺之分”这个“艺”是艺术的“艺”，文艺的“艺”，这个“艺”是不同的



标准的意思。“义者艺之分，仁之节也。”是说正义的“义”，礼义的“义”，这是“义”呢，是要求我们在具体实行的时候，根据不同的标准，根据不同的情况，不同的程度来实现仁，所以仁要通过义来实现。义就要看具体的情况，也可能在这种情况下，义表现为这个，也可能在那种情况下，义表现为那个。情况不同，标准不同，它的表现也是不同，那么义到底在实际生活中有哪些特殊的表现呢？它是来表现仁，它要根据不同的情况来表现仁，那么它大概根据哪些情况，有哪些不同的表现呢？大概有两种情况：第一，根据人的身份不同，义的表现不同；第二，根据遇到的事情不同，义的表现也不同。不同职业的人，体现仁这种道德，体现仁爱的精神，表现是不同的，而且必须是不同，不能混。比如说医生，仁爱精神的体现，就是要对病人温暖如春，要治病救人，不这么做，就是不义。但是既然是医生，那体现仁爱精神，就应该和医生的身份，医生的职业相称。

那么“义”在君主那里头应该是如何表现呢？比如君主的身份，统治者的身份，“义”应该如何表现呢？比如说当时也发生了一件事情，什么事情呢？陈国有一个贵族叫夏征舒，他杀了自己的君主，周天子命令诸侯发兵讨伐夏征舒，史书把周天子下令讨伐叛逆这种做法就叫做义，就是如果底下发生了叛乱，那么作为天子，你应该下令讨伐叛乱，你不下令讨伐叛乱，你就没有尽自己的职责，没有做自己该做的事情，那你就是什么，就是不义，所以周天子下令讨伐叛乱，这是义。还有一件事情，当时楚国打宋国，那么宋国是弱国，是小国，打不过楚国，但是宋国还在反抗，还在守住它的城市，抵御楚国的进攻，但是它有点儿抵御不住了，所以当时向晋国求援，晋国是大国，那么晋国马上派

了个使者，这个使者叫解扬，马上去宋国。告诉宋国的国君，说晋国答应出兵支援宋国，解救宋国，让宋国再抵抗一段时间，晋国的援军马上就到。结果这个使者解扬就去送信，路上一下被郑国人给抓住了，郑国是楚国的盟国，郑国抓住解扬之后，把晋国的使者解扬交给楚国了。楚国的国君就跟解扬说，劝解扬，说你去到宋国反着说，反着说晋国国君的意思，别说晋国要支援宋国，就说晋国不愿意支援宋国，不愿意出兵，你反着说。解扬开始不干，后来楚国对他威胁、利诱、恐吓，最后解扬就答应了，然后楚国人把解扬放在楼车上，置于高处，让他向宋国喊话，结果解扬还是按照晋国原来的意思，向宋国人传达了这个意思，还是说晋国答应支援宋国，让宋国再抵抗一段时间，晋国的援军马上就到。楚王大怒，他就要杀了解扬，解扬也讲了自己的一番道理，解扬说君主能够下达正确的命令，这就是义，这是君主应该做的，作为臣子，当然我应该执行君主的命令，这也是义，他下达正确的命令，他是义，我执行他的命令，我也是义。所以君主的身分干你君主该干的事情，臣子的身分，干你臣子该干的事情，你们双方君和臣，不管你什么身份的人，你都体现了仁的精神，你就是义。所以董仲舒有这种说法：立义以定尊卑之序，君臣之职明矣。义立起来了，尊卑之序列就明确了，君臣之职就明确了。就是你该干什么，他该干什么，大家都非常明确了。所以我们说呢，义的含义，它是一种仁的表现形式，这种表现形式，第一就要根据你的身份，做跟你身份相称的事情，那么这就是义。

孔子认为，“义”是体现仁爱精神的，不仁不义的事情，我们不应该干，在一般情况下，说假话就是不义，但在特殊情况



下，如果说假话为了救人，是义还是不义呢？也就是说，如果面临不同的事情，义的表现，还是一成不变的吗？

第二，那么义呢还要根据事情，根据你当时那种特殊的情况，特殊的事情，你来行仁道，那么就是义。比如说我仁爱，我要推行仁爱精神，实现仁爱精神，那么这种仁爱精神在具体的实现中，要根据不同的情况，要根据不同的事情，那么有时候在紧急的情况下，可能我这么处理，这就是仁爱，可能在那种情况下，我那么处理，那就是仁爱，这些仁爱就都是义。比如说，我说了不能说谎，不说谎这是一种仁爱，诚实，平常，不是在紧急的情况下，那么一般来说不能说谎，要诚实，诚实这是仁爱的一种体现，我做到了诚实这就是义。但有时候在紧急的情况下，情况特殊，有时候需要说谎，说谎就符合仁爱精神，说谎就是义，所以仁爱精神在这种紧急的情况下，就要你说谎，你说谎你就是义，你不说谎你就是不义。比如有些病人，他得了绝症，得绝症，精神上自我把握的能力可能又比较弱，这时候，你如果突然还不到跟他说实话的时候，你一下跟他说了实话，这个时候怎么样，应该说不符合义。这时候，为了他的心灵的这种安宁，为了他更好地治病，为了他有比较好的精神状态，有时候不需要跟他说实话。那比如说一位老母亲，身体非常不好，比如说她的儿子或者说在前线阵亡了，或者她儿子因公殉职了，那么这个时候，你就不一定立刻跟她说实话，不然这位老母亲她就可能精神上支持不住了，她可能一下子就要出现问题了，所以在这个时候，不跟她说实话，这个时候说谎可能是合适的，说谎符合义。所以说呢，义要根据情况，不光像我们前头说的，根据身份，同时也要根据情况，根据具体的情况。

所以说，“义”是一种形式，它是根据人的不同身份，根据不同的事情来实现仁，所以义是一种形式。所以第一点我们讲到义和仁的关系就是这样一种关系。那么义是形式，仁是内容。孔子所讲到的仁和义的这种关系听起来比较抽象，但实际上并不复杂，仁是孔子思想的核心，通俗地说，仁就是要爱别人，怎么爱呢，就是要通过义来表现，就是根据人的不同身份，不同的情况，来推行仁爱。那么在更为具体的操作层面上，义又是通过什么来实现的呢？

义和礼是什么关系呢？这里比较复杂了，义和礼应该是这么一种关系，叫做：义是内容，礼是形式。所以孔子说过这种话：君子“义以为质，礼以行之”（《论语》）。那么义是内容，义是内涵，礼是来推行义的，是实现义的。

有这么一个例子，有一次齐国攻打鲁国，齐国是大国，是强国，它有时候欺负一些弱国，欺负小国。其中鲁国比较弱，它欺负鲁国，攻打鲁国。鲁国向卫国求援，卫国就派军队去打齐国，卫国也比较弱，但是它还愿意支援鲁国，它这里有唇亡齿寒的意思，支援鲁国。卫国派军队，统率是谁呢？孙桓子，去打齐国，可是卫国也不强大，所以卫国的军队一下子被齐国给打败了，打败以后，卫国的军队就撤，齐国的军队就追击，追击，追击，卫国的军队孙桓子这个统率恐怕觉得自己难以逃脱了，因为齐国进军速度很快，卫国撤退的速度比较慢，它的军队不行，孙桓子眼看就要逃脱不了了，这个时候，卫国地方有一个贵族叫仲叔虞奚，这个仲叔虞奚率领自己的人袭击了齐国的追兵，一下把齐国给打败了，打败了呢，等于挽救了卫国的统帅，挽救了卫国的军队。这件事以后，卫国的国君就问这个仲叔虞奚，你立了这么大



的功，你看你想要什么样的赏赐？我可以给你土地，给你封邑，当时这个仲叔虞奚的意思是说，我不要你的土地，我不要封邑，我不要这些东西，那么你想要什么啊？他说我想要诸侯专门用的那个悬挂的乐器，有三个乐器，这三个乐器是诸侯这个级别的人专门用的，悬挂着的乐器，我想要这个，仲叔虞奚他也是个贵族，但是他的贵族身份比较低，他也就是卿大夫，卫国的国君，他是诸侯，等于这个仲叔虞奚他想要什么？他想要卫国国君这个级别的贵族才能够使用的这个乐器，他还想要什么？他还想要诸侯朝见天子的时候，他所骑的马的装饰，这些东西都属于“器”，这些东西都体现了“礼”，体现了等级。你那个乐器，按等级来说诸侯才能使，你这个马的这些装饰，按等级来说也是诸侯才能使，那么这个仲叔虞奚他想要这个东西，所以实际上，仲叔虞奚的这种做法，就是说他想要怎么样，越礼，想超载礼，土地我可以不要，封邑这些东西我都可以不要，我现在想超越礼节，我现在想从礼节上有所超越，我想享受诸侯王才能享受的待遇，比如乐器，比如马的这种装饰，当时卫国的国君竟然答应他了，因为他立功立得比较大，竟然答应他了。对这件事情，孔子进行了非议，孔子进行了批评。孔子认为：“惟名与器，不可以假人”（《论语》）。名分和器物，这些都是体现礼的，都是体现等级的，这些东西不能随便给人家，不能随便答应人家。孔子的意思是说，土地可以多给他，别的东西赏赐可以多给，比如多给土地，但是等级、制度、规范这些东西不能违反，违反这个东西不符合义，不能违反。所以违反了礼，你等于破坏了礼，破坏了礼，你就破坏了礼背后的内容——义，义就被你破坏了。

讲义的时候涉及到利益冲突，一方面有金钱可以赚却违背良知，一方面讲了仁爱却失去了实惠，在这种情况下，利益和道义发生了冲突，这该怎么办呢？我们来看看孔子是怎么认为的。

“见利思义，见得思义，不义而富且贵，于我如浮云，君子喻于义，小人喻于利”（《论语》）。这个孔子是非常明确的，我们不能为了一些利而放弃义，放弃道德，这是不可以的。

那么由以上这三点：义与仁，义与礼，义与利。我们可以看到，义是一种道德，它是最高道德的一种形式，一个重要的环节。由仁这个最高的道德，通过具体的器物来实现，中间有很多环节，义是其中的一个非常重要的环节。仁、义、礼、器物，在这些环节中，不能缺少义，如果缺少义的话，那么仁具体实现，通过器来实现，那么这个中间环节就要被阻断，所以这是不能够被阻断的，义是中间的一个非常重要的环节，在我们平常的生活中是不可缺少的。

孔子（公元前 551—公元前 479），名丘，字仲尼，春秋末期鲁国陬邑（今山东曲阜市东南）人。“子”，古代对成年男子的尊称，在春秋战国时期，拥有一定社会地位的成年男子都可以称为“子”，而且都希望别人称自己为“子”，因为“子”还是一种爵位，所谓“公侯伯子男”也。但是，真正能



孔子

获得别人以“子”相称的，一般是两种人：公元前 551—公元前 479

要么在社会上公信力较高的，如“老师”；要么就是较有道德的贵族。孔子、老子属于前者。孔子是我国古代最伟大的政治家、思想家、教育家和军事家，儒家学派创始人，世界最著名的文学



名人，与孟子并称“孔孟”，孔子是“至圣”，孟子是“外王”。

据记载，孔子的祖先本是殷商（东夷族）后裔，故为子姓。周灭商后，周武王封商纣王的庶兄，商朝忠正的名臣微子启于宋（夏邑）。微子启死后，其弟微仲即位，微仲即为孔子的先祖。自孔子的六世祖孔父嘉之后，后代子孙开始以孔为氏，其曾祖父孔防叔为了逃避宋国内乱，从宋国逃到了鲁国。孔子的父亲叔梁纥（叔梁为字，纥为名）是鲁国出名的勇士，叔梁纥先娶施氏曜英，生九女而无一子，其妾生一子孟皮，但有足疾。在当时的情况下，女子和残疾的儿子都不宜继嗣。叔梁纥晚年与年轻女子颜征在生下孔子。孔子的伟大思想与孔子母亲有很大关系，其母颜征在和他的外祖父颜襄对孔子产生了深远影响。由于孔子的母亲曾去尼丘山祈祷，然后怀下孔子，又因孔子刚出生时头顶的中间凹下，像尼丘山，故起名为丘，字仲尼（伯、仲、叔、季是兄弟行辈中长幼排行的次第，“伯”为老大，“仲”为第二，“叔”为第三，“季”为最小的。孔子字仲尼，由“仲”字可知他在兄弟中排行第二，但是如果把姐妹也合起来排序，就以孟、仲、叔、季为序了，在兄弟姐妹中，居长的（大哥或大姐）为“孟”。所以孔子在家排行老二，字仲尼，但他哥哥的字是“孟皮”，而不是“伯皮”）。孔子三岁的时候，叔梁纥病逝，之后，孔子的家境相当贫寒。由于身处乱世，孔子所主张的仁政没有施展的空间，但在治理鲁国的三个月中，使强大的齐国也畏惧孔子的才能，足见孔子无愧于杰出政治家的称号。政治上的不得意，使孔子将很大一部分精力用在教育事业上。孔子曾任鲁国司寇，后携弟子周游列国，最终返回鲁国，专心执教。孔子打破了教育垄断，开创了私学先驱。孔子弟子多达三千人，其中贤人七十二，有很多皆为

各国高官栋梁。

孔子生活在我国由奴隶社会向封建社会过渡的春秋末期。那时，封建诸侯统治的政治中心，由于铁制工具的产生与推广，逐渐发展为以工商业为主体的经济城市，商品经济的发展，促进政治上由分割为治向中央集中统一管理转移，地方分权向中央集权转移。五霸争雄，使名义上统一的周王朝，向实质上统一的国家转移。强凌弱，大吃小，生物界的生存竞争法则，促使中华大地处于大动荡、大分化、大改组的进程之中。有的诸侯小国被吞并，有的诸侯大国被分解。新旧制度的摩擦斗争此起彼伏，优胜劣败的淘汰原则，威胁着每一个统治者。因此，设计各种强国保民，争霸称雄方案的代表人物，纷纷出台，百家争鸣，时兴时灭，孔子即其一也。孔子出身贵族之家，但据史载是他父亲叔梁纥与母亲颜氏女在一种非法婚姻状况下所生。他有幸享受贵族子弟才能获得的文化教育，接触上层社会，置身统治阶级。同时，又不幸长期过着平民生活，收徒授业，游说诸侯，乞贷度日。孔子生长的鲁国，位于今山东腹地，北邻经济发达的燕、齐，南界地广物阜的吴、楚。这些四邻发展中的商品经济，冲击着周公建立起来的社会秩序，商人们重利轻义，与夏、商遗裔复辟旧制的两种倾向交织起来，形成破坏周朝统治体制的多种势力。这些内外因素，不能不在孔子的思想上打上深深的时代烙印。家庭教育使他追求富贵，讲究享受，脱离生产劳动；动荡的生活，使他失去依托，终日惶恐不安，同情黎民百姓。在他的学术思想、政治主张，乃至言行上，都具有二重性的特点，这是时代的矛盾、社会的矛盾、家庭的矛盾、个人生活的矛盾的集中反映。



## （二）孟子的“义”

### 1. 孔曰成仁，孟曰取义

“仁”是整部《论语》的核心观念，也是孔子思想的核心。“义”则为后来的孟子发展成为儒家的一个主要观念，几乎可以和仁并列，“孔曰成仁，孟曰取义”，就是这种情况的真是写照。但是在孔子那里，义与仁并不是并列的。大体上来说，仁是义的基础，仁是内容义是形式。

“义”是儒家道德的“五常（仁义礼智信）”之一。孟子思想非常重视义，把“义”提升到与“仁”对等的地位，认为“义”是人心固有的善端，它和“仁、礼、智”一道构成了人区别于动物的道德性。是人们提高德性、成就道德理想人格的逻辑起点。在人生的历程中，“义”始终是人们的价值向导，“义”要求人们不贪利，不畏势，不媚俗，做一个有道德自觉心、有尊严、有主体独立精神的人，而不是做一个被欲望所左右、被权势所奴役的人。孟子还要求人们集义而养成浩然之气。做一个顶天立地的大丈夫。完成道德人格的塑造。当生命与道义发生冲突、要进行生义抉择的时候，孟子反对苟且偷生，主张慷慨就义，以生命最终完成自己的高尚道德人格。这是义的最高境界。所以说，义在孟子思想中，在心为德，施之为行，行之有道。

孟子（约公元前 372～前 289），战国时期伟大的思想家，儒家的主要代表之一。名轲，邹（今山东邹城市）人。约生于周烈王四年，约卒于周赧王二十六年。相传孟子是鲁国贵族孟孙氏的后裔，幼年丧父，家庭贫困，曾受业于子思的学生。学成以后，以士的身份游说诸侯，企图推行自己的政治主张，到过梁（魏）国、齐国、宋国、滕国、鲁国。当时几个大国都致力于富国强兵，争取通过暴力的手段实现统一。孟子的仁政学说被认为是“迂远而阔于事情”，没有得到实行的机会。最后退居讲学，和他的学生一起，“序《诗》、《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇”。



孟子  
约公元前 372～前 289

在孟子生活的时代，百家争鸣，“杨朱、墨翟之言盈天下”。孟子站在儒家立场加以激烈抨击。孟子继承和发展了孔子的思想，提出一套完整的思想体系，对后世产生了极大的影响，被尊奉为仅次于孔子的“亚圣”。

孟子继承和发展了孔子的德治思想，发展为仁政学说，成为其政治思想的核心。他把“亲亲”、“长长”的原则运用于政治，以缓和阶级矛盾，维护封建统治阶级的长远利益。

孟子把伦理和政治紧密结合起来，强调道德修养是搞好政治的根本。他说：“天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”后来《大学》提出的“修齐治平”就是根据孟子的这种思想发展而来的。

孟子哲学思想的最高范畴是天。孟子继承了孔子的天命思



想，剔除了其中残留的人格神的含义，把天想象成为具有道德属性的精神实体。他说：“诚者，天之道也。”孟子把诚这个道德概念规定为天的本质属性，认为天是人性固有的道德观念的本原。孟子的思想体系，包括他的政治思想和伦理思想，都是以天这个范畴为基石的。

## 2. 孟子的“义内”说

“义内”说是孟子思想中的一个重要命题，它涉及到人性、人禽之辨、道德礼法的本原、道德理性的普遍合理性等一系列问题。本文分析了孟子与告子围绕人性和“义内”问题所展开的辩论，并根据《孟子》和其他早期儒家思想材料对“义内”说作进一步正面阐发。文章指出，从作为道德本原的“仁”和“义”的关系来看，“仁”源于自然本能，而“义”才是使人区别于动物的自觉意识和道德理性；从“义”和“礼”的关系来看，“义”是一切“礼”的创制和改造的依据，是人们道德理性的终极依凭。因此“义”必然是内在于作为一个类的人的规定性之中的。“义”的普遍合理性可以在历史中得到证明，也可以经由忠恕的方法加以体认。“义内”说在道德实践层面上也有着积极的意义。

《孟子·告子上》篇，记载了孟子与告子就“仁义”究竟是外在于人还是内在于人的问题展开的辩论。在第一个回合，告子用“以人性为仁义”，说明人性本来并不具备仁义的内在要求，仁义是从外部强加于人的。

孟子不同意这种观点，他反驳道：

“子能顺杞柳之木性以为杯棬乎？以其将以斤斧残贼其杞柳然後为之杯棬也。如将斤斧残贼杞柳而以为之杯棬，是亦将残贼

人之形躯然後以为仁义与。且驱天下之之人而残祸仁义之道者，是亦必子之此言也。”

在这里，孟子只是从可能产生的后果方面来驳斥，意思是说如果认为仁义是外在的，不是人性中固有的，那么推行仁义就变成了残害人性的事情，这样天下人就会反对仁义。所以如果宣称“仁义”是外在的，也就等于毁了仁义本身。这里隐含的逻辑前提就是，如果一种论点不利于推行“仁义”（孟子认为告子的观点就是这样），就应当放弃；至于这种论点本身是否具有真理性，甚至都不必进一步讨论。把价值论意义上的而非知识论意义上的是非作为讨论问题的标准，在先秦思想家那里是具有代表性的。

接下来告子用了个“湍水”的比喻，试图说明人性无所谓善与不善。但这个比喻的确选得不高明，孟子恰恰也用这个比喻，反过来说明人性之善。这一回合的交锋，与其说是逻辑上的辩论，不如说是语言技巧上的斗智。

第三个回合，告子提出了“生之谓性”的命题。这是告子的核心命题。但是孟子并没有对这个命题进行具体的反驳，只是反问道：“你告子是不是认为人性与犬之性、牛之性是一样的？”对此告子哑口无言，他很难否认人性与犬、牛之性是不同的。毕竟不能只把人看作是动物界的一个类，把人性简单等同于人的动物本能。但这种不同究竟是什么？孟子在此尚未作进一步说明。

接着告子又提出了“仁内义外”的观点。告子论证“义外”的理由是：“彼长而我长之，非有长于我也；犹彼白而我白之，从其白于外也。”告子在此犯了双重错误：一是把主体“义”的行为和这个行为的对象混为一谈，二是把“义”与义的行为混为一谈。因为“长”只是客体的属性，“长之”才是主体出于“义”



的行为。而“长之”这个行为，是出于“义”的选择，并不就是“义”本身。即使“彼白而我白之”也并不是纯粹由外在的客观因素引起的。“白”并不等于“白之”。“白”可以独立于我而存在，但“白之”这一过程则非有“我”的参与不可。

孟子在这一段轻而易举地并且非常成功地驳倒了告子，也涉及到了“义不在彼之长，而在我长之之心”（朱熹《孟子集注》语）这一问题的实质。但显然这还远远不是对“义内”问题充分的正面论证。

接着告子又以“吾弟则爱之，秦人之弟则不爱也”和“长楚人之长，亦长吾之长”作比较，来证明“仁内义外”。孟子则用“嗜秦人之炙”与“嗜吾炙”作比喻来驳斥告子。这是针对告子的两个前提：其一，告子认为内外无别（长楚人之长，亦长吾之长）便是外在的。其二，告子在前面认为食色之欲是性，是内在的。而“嗜炙”属于食色之欲，当然是内在的。可是“嗜炙”也是不分秦人之炙与吾炙的；既然不分内外的“嗜炙”可以是内在的，为什么不分内外的“长长”就只能是外在的呢？从逻辑上看，孟子这一驳斥显然使告子陷于自相矛盾的境地。然而从实质内容上看，孟子只不过再次强调了“义”的内在是一个事实，并未将辩论进一步推向深入。

《告子》篇关于“义内”问题的最后一段讨论是在孟季子、公都子和孟子之间进行的。这一段涉及“义”与“礼”的不同，为理解“义”的本质以及“义”与“礼”的关系提供了材料，但是对于“义”为什么一定是内在的这一问题，最后仍然只是以“冬日则饮汤，夏日则饮冰”的比喻来作结。理论分析上较前面几段并无新的突破。

总的来看，孟子在与告子的辩论中，并没有从“义”的实质、“义”在人的精神活动和道德实践中的作用与地位等方面来对“义内”这一命题进行正面的深入的论证。也许是迫于“不得已而辩”的情势，孟子主要是抓住告子在使用比喻和运用逻辑方面的一些漏洞，以巧妙的言词、机警的辩术在口头上驳倒了对方。所以后人读来难免有能胜人之口，不能服人之心的感觉。但是，我们不能因此认为“义内”这个命题在孟子那里只是一个简单的结论或假设，没有学理和逻辑上的证明。恰好相反，“义内”这个命题在孟子的思想乃至整个儒家思想体系中，是有其理论和逻辑上的必然性的。而在道德实践层面上，“义内”说更有着十分重要的意义。以下拟根据《孟子》和其他早期儒家经典中的有关材料对“义内”说的深刻含义作一些阐发。

弄清仁、义、礼三者的实质和相互关系，是理解“义内”说的关键。首先看仁与义的关系。

在儒家经典中“仁义”经常并提，后人也经常笼统地将“仁义”合在一起作为儒家的伦理道德标准。但其实仁与义在儒家学说中是有区别的，甚至还是一对矛盾对立的范畴。二者的区别就在于“仁”源于一种天然朴素的情感，更接近于人的本能；而“义”则是一种经过反思后的自觉的意识，带有理性色彩。儒家认为“爱由情出谓之仁，节爱理宜谓之义”（《韩诗外传》卷四）；“义者循理”（《荀子·议兵》）；“义者，德之理也”（贾谊《新书·道德说》）。可见“仁”与“情”联系在一起，而“义”则与“理”联系在一起。仁义二者作为伦理道德的本原和标准，在内容上当然有许多相通相容的部分，但二者有本能与自觉，感性与理性的区别。



“仁”在孟子看来，是源于人皆有之的恻隐之心，是一种近乎本能的对于同类、特别是对于生育自己的亲人的情感。这种情感是天然的。而源于“羞恶之心”的“义”则不同于源于“恻隐之心”的“仁”。“恻隐之心”是本能地由主体向客体的外推，而“羞恶之心”则是从主体到客体，又从客体返回到主体的自省，或内视。因为所谓羞恶感，必须是自我从别人的立场和角度反观自我时才会产生。孟子说：“人能充无受尔汝之实，无所往而不为义。”（《孟子·尽心上》）所谓“受尔汝”，就是“我”这个主体被客体（别的主体）反过来指着鼻子称作“你”，也就是“我”这个主体被别的主体客体化了。只有这时主体才更深一层地意识到“我”是怎么回事。这种从客体反射回来的自省与内视，也即意识由认识对象进展到认识自身的阶段，便是主体的自觉意识。而“义”就是从这种自觉意识中逐渐产生并生长起来的道德理性。

单凭好心肠和同情心，有时也能做到仁。但要做到“义”则必须有理性的自觉。“仁”是把自己原有的本能的情感向外推，由“亲亲”而“仁民”乃至“爱物”。而“义”则是自觉地对自我的情感和行为加以限制，从出于羞耻感而有所不为的小事，进而自觉控制自己不去做另一些道德上不适宜的事。这就是孟子所说的：“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。”（《孟子·尽心下》）

从某种意义上说，“义”还是对“仁”的一种节制。因为“仁”是天然本能，处于“仁”就象住在自己家中，是安然自若，放任情感的感觉。所谓“仁者安仁”、“仁者静”、“仁者寿”，或把仁比作“安宅”，都含有这个意思。但是完全一任本能情感的

发展而无所节制，也会出问题。《礼记·礼运》说：“用人之仁去其贪”，可见“仁”超过了限度就可能变成一种贪欲。这就必须由“义”来加以节制。所谓“节爱理宜谓之义”就是这个道理。《礼运》篇说“义”是“仁之节也”。荀子也说：“夫义者，内节于人而外节于物者也。”（《荀子·强国》）后人所谓“大义灭亲”，也说明“义”是对作为“仁”的核心的“亲亲”之爱的限制。孟子把义比作“人之正路”，出门走路当然不能象在自己家中那样放任，必须头脑清醒，看清方向，也就是要有自觉意识和理性的指引。所以“义”就是一种有意识的自我节制与约束。

总之，从本原上说，仁出于人的本能和情感，而义则代表人的自觉意识与理性。

但是，问题的关键就在于人的本能并不是人性的全部内容，如果没有自觉意识与理性，人就不成其为人。动物和它的本能是同一的，只有人才意识到自己的本能，并把这种本能当作自己意识的对象，从而有了自觉意识和理性，也就是“义”。

因此从某种意义上可以说，光做到仁，还不能成为人。《中庸》说：“仁者，人也。”孟子也说：“仁也者，人也。”我们由于受了从西方引进的语法逻辑的干扰，总是倾向于把这种句子译为“仁就是人”。这样“仁”就好象成了“人”的充足条件和全部内容。其实先秦时期古汉语中并无“是”这个系词。上面这两句话中的主词“仁”和述词“人”之间究竟是什么一种关系，是可以推敲的。这句话完全可以理解为：“做到了仁，才有可能成为人”，或“能行仁者，方能算作人”等等。不可否认，“仁”的确是成为人的必要条件。事实上如果不仁的话，不仅不能算人，而且禽兽之不如。庄子曾说：“虎狼，仁也。”（《庄子·天运》）本



能的亲情之爱在动物中也存在。但是，这恰好说明“仁”只是成为人的必要条件，而非充足条件。儒家认为“仁”与“爱”相联系，“义”与“敬”相联系。孟子说：对人“食而弗爱，豕交之也；爱而不敬，兽蓄之也。”（《孟子·尽心上》）可知光有属于“仁”的“爱”，而没有属于“义”的“敬”，则还没有完全脱离禽兽。所以仁与不仁还不是人禽之辨的根本标志，人禽之辨的根本标志是“义”。荀子即曾指出：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义。人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵。”（《荀子·王制》）

可见“义”才是人区别于动物的根本标志，是“人之所以异于禽兽者几希”的那个“几希”的一点东西。人性中必然包括“义”，没有“义”的性就不是人的性。所以“义”必须是内在于人性之中的，“义内”在儒家思想体系中是有其逻辑上的必然性的。

“礼”虽然也是原于“四端”中的辞让之心，但作为对人们行为与习俗的具体规范及其仪文程式，在形式上是外在化了的东西，是人们所创造的客观精神产品，它反过来从外部对人们的行为进行制约。

但是外在的礼必须以内在的仁义为根据，尤其是以“义”为根据。所以古人说：“义以出礼”（《左传》桓公二年），“义生然后礼作”（《礼记·郊特牲》）。一方面，内在的仁义有待于外在的礼来表现，并在现实中得以完成，故曰“道德仁义，非礼不成”（《礼记·曲礼上》）。另一方面，礼又必须以内在的仁义，尤其是“义”为根据，否则礼就成了无本之木，无源之水。如果把“义”和“礼”都看成是外在的，人性之中也就只剩下食色之欲和出于

本能的“仁”，人只知根据本能欲望和情感行事，那么作为外在约束的“礼”又是从哪儿来的呢？所以没有内在的“义”，就不可能有外在的礼。即使“仁”也必须经过自觉的“义”才能表现为礼。

退一步说，即使有了现成的外在的礼，如果没有内在的“义”，人们在遇到“嫂溺”是否要“援之以手”之类的道德两难时，还是不能作出正确的选择。人不可能在所遇到的一切情景下都有现成的礼法条文和行为规范来指导其行动。最终还是要靠自己内在的“义”来判断什么是应该的，什么是不应该的。在这方面孟子自己为人们作出了很好的榜样，如《公孙丑下》记载孟子对陈臻问“前日于齐，王馈兼金一百而不受；于宋，馈七十镒而受；于薛，馈五十镒而受”的回答便是一例。这个例子说明在道德实践中遇到具体问题时，还是要靠道德主体内在的“义”来作出决断，所以义必须是内在的。

“礼”是在一定历史阶段上人们自觉意识到的“义”的客观外在化的表现形式。“礼”所代表的“义”不是个别人的“义”，而是群体的、也包括祖先们的“义”。如美国学者郝大维、安乐哲所指出的：“这些‘礼’是前人赋予这个世界的‘义’的载体。”虽然任何时代的礼都有历史的阶级的局限性，但至少在其形成时期都具有一定的合理性，否则它就不可能存在。合理的东西才可能是现实的。而且从整个人类历史发展进程来看，任何时代的具体的“礼”，都是人类在追求完善的、绝对合理的、终极的礼的进程中所经历的必要的环节。但是“礼”一旦作为客观化了的外在形式确立下来，就成了相对静止的东西，就总会有过时的一天。这就需要新一代人们再根据变化了的情况，运用“义”



来作新的选择与判断，对礼进行修正。“义”作为人的理性之路，永远指引着人性的正确方向。

总之，外在的礼离开了内在的义就成了没有生命的僵死的教条。礼是死的，义是活的，因为义是内在于人的生命之中的。如果把“义”和“礼”同样看成是外在的，那么两者都成了僵死的东西，礼就失去了随着时代的发展而因革损益的内在动因。从这个意义上来说，“义”必然是内在的。

综上所述，在孟子的思想体系中，“义”是内在于人性之中的，但却又不是人的自然动物性本能。它源于人的羞耻之心，也即源于人不同于动物的自觉意识。其成熟的形态则是人的道德理性。孟子也承认人有食色等感性欲望，但人和动物的区别就在于除了感性欲望之外，人还有理性之“义”。人类社会之所以有道德规范和礼法制度，就是因为人能够用理性之“义”来约束自己的行为，节制自己的感性欲望，使自己不至陷于禽兽的境地。

作为道德理性的“义”既是内在的，同时也必须具有普遍性。关于“义”的普遍性，《孟子》书中也是有所论证的：“《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》）所谓“有物必有则”，即凡有一类物存在，就有该物内在的规则存在。这个“则”和这个“物”是不可分的。既不存在离开了“物”的“则”，也不存在没有“则”的“物”。“则”对这一类“物”中每个个体来说，是具有普遍意义的。而人作为一个类，也有与这个类相应的“则”，这就是所谓“懿德”，也就是“义”。这个“义”对属于这个类的所有个体而言，当然是具有普遍意义的。孟子论证道：“故凡同类者，举相

似也，何独至于人而疑之？……故曰：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？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。”（《孟子·告子上》）“理也义也”就是人心所同然的东西。？

从时间上看，“义”的普遍性表现为当代人与古代人在道德观念和礼法制度上的继承和连续性。前代圣人先我而得义，并使之外化为礼法制度。所以现存的礼法制度乃前人之“义”的载体，后人应当对之加以敬重。孟子说：“天之生此民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉也。”（《孟子·万章上》）“先知先觉”们创制的礼法，是留给后人的文化遗产，应当继承下来。个人不管多么聪敏，多么富于创造力，在一生当中所能创造的东西，比起他能从先人那里继承下来的东西来，都是微不足道的。当然，礼法制度既有继承的一面，也有变革的一面。无论是礼法制度还是人性本身，都永远处于生成发展、不断完善的过程之中。但是礼法制度的变革，终究不能背离人类基本的理性之“义”。孔子曰：“唐虞禅，夏后、殷、周继，其义一也”（见《孟子·万章上》引）。唐虞三代礼法制度不同，但都遵循着“义”却是一样的。所以，“义”的普遍合理性可以在历史中找到证明。？？

从空间上来看，“义”的普遍性可以用“忠恕”的方法加以体认。“忠恕违道不远”（《中庸》），通过忠恕的方法，可以获得对于义的普遍性的体认。孔子曰：“己所不欲，勿施于人”，这就是忠恕。忠恕也就是要在人我相对待的关系中来体认自己所意识到的道德标准是否具有普遍性。“杀人之父，人亦杀其父；杀人之兄，人亦杀其兄。然则非自杀之也，一间耳。”（《孟子·尽心



下》)由此可知“杀人父兄为不义”是具有普遍意义的。一种行为,我愿意这样施之于别人,而别人这样施之于我,我也很乐意,这种行为便具有普遍合理性,便是合乎义的。否则便可能是不义的。“义”的合理性正在于它对于所有人来说是共同的、普遍的。如黑格尔所说:“人性只存在于意识与意识所取得的共同性里。违反人性的东西或动物性,就在于只以情感为限,只能以情感来进行彼此的交往。”

儒家也用“天”来作为“义”的更深一层的本原,以强化其普遍性与合理性。也就是说,“义”既是内在的,同时也是超越的。而且内在与超越,在儒家那里是统一的,这就是《中庸》所谓“天命之谓性”的含义。但是先秦儒家一般不再对“天”作进一步的形而上学的深究。尤其是孟子,着重强调的还是“义”在人的心性中的本原。即使对于“天”也要通过“存心尽性”的途径才能了解。其实先秦儒家所谓“天”,在很多情况下不妨理解为自然。所谓“天生蒸民”、“天命之谓性”,不妨理解为自然生成的人类、自然生成的人性。“义内”说认为天生的人性中即包含“义”的要求,也就等于说人作为一个独特的类从自然界和动物群中脱离出来的时候,就有其区别于动物的自觉意识、自由意志与理性。马克思认为人不同于动物之处在于人能制造并使用工具进行物质生产。但这种物质生产并不是孤立进行的。实际上人类在进行物质生产的同时,也就开始了把自己作为有意识、有理性的人而进行自身的再生产、以及社会关系的再生产、精神产品的再生产的过程。这几种生产从一开始就是有机统一在一起的。所以如果说人从自然界脱离出来时,就已经有了作为自觉意识和理性之“义”的萌芽,因而“义”是内在于人性之中的一项要

素，那也是言之成理的。

最后，“义内”说使人们认识到了人的道德行为最终是由自己的理性作出选择的，是由内在的“义”的尺度来衡量的。因而他应当对自己的行为负责，勇于承担自己的道德义务和责任。外在的礼法不可能规定所有的细节，人的每一次行动也不可能都是机械地遵守现成的规定。最终还是要凭自己内在的“义”去作出选择。“礼”虽有男女授受不亲的规定，然而“嫂溺”而不“援之以手”致使嫂溺而死，这个小叔还是要负责任的。因为他作为一个人是有能力根据自己内在的“义”作出合乎理性的决断的。每个人作为道德主体，有能力用理性之义来判断应当作什么和怎么做，所以也应当对自己的行为承担责任。如果一个人放弃“义”，也即放弃自己道德主体的义务和责任，就叫做“自暴自弃”。孟子曰：“自暴者不可与有言也，自弃者不可与有为也。言非礼义谓之自暴也，吾身不能居仁由义谓之自弃也。”（《孟子·离娄上》）没有勇气承担道德义务与责任，否认自己具有“居仁由义”的能力，那便是自己与自己作对，自己将自己抛弃了。再进一步说，一个民族，一个国家，乃至整个人类的发展与前途，终究还是人们根据自己的理性之“义”来选择方向，命运是掌握在人自己手中的。人类并不是一群迷途羔羊，需要“上帝”来指引方向。匹夫匹妇，每个人心中都有理性之“义”，都有为群体和人类的发展尽心尽力的义务。人类有能力通过适当的方式，根据人类自己已经意识到的普遍之“义”，为自己选择适宜的、正确的发展道路，创造更加美好的未来。



### 3. 孟子的义利之辨

义利之辨是中国哲学史上一个极重要的问题，也是孟子思想中极重要的内容。但长期以来，孟子的义利之辨受到诸多曲解。传统的观点认为孟子“重义轻利”，后来在认同“重义”的前提下，有人对其是否“轻利”提出质疑，并针对传统的“重义轻利”说，提出“重义但不轻利”的新解释。认为“重义”只是义以为上、先义后利、以义求利，并非不言利，也不轻利。

分歧的焦点主要在于对孟子“何必曰利”的“利”字如何理解。这方面大致有三：其一，以“利”为功利之利、利害之利，即某一特定行为所产生的效果。在这个意义上，“何必曰利，亦有仁义而已矣”的含义是：人在实施某一行行为时，在动机上应惟仁义是求，不计利害。传统“重义轻利”说大致如此。其二，认为“利”是某种特殊性质的利益，如福利、公利、民利、大利以及与之相反的财利、私利、君利、小利等等，而孟子的“何必曰利”所反对的只是后者。其三，同样以“利”为某种特殊性质的利益，但只划分为两大类，即义之利和不义之利，认为孟子只反对“不义之利”，凡属“义之利”，无论公利、私利、君利、民利、大利、小利、财利、福利，均可言可求。三种意见中后两种意见虽强调“义”对“利”的至上性和先决性，但也把“义”和“利”绑在了一起，突出的只是人类逐利行为的合理性，而不是人类及其社会整体行为的合理性。举例说，商人可以“以义求利”，甚至可以“义以为上”、“先义后利”，但是他必须要赚钱，也就是说昧心钱他可以不赚，但赔钱的买卖他也不会去做。但社会生活中恰恰有许多事情不仅赔钱，而且搭命，却还是要做。个

人如此，群体如此，社会更是如此。如社会对“鳏寡孤独废疾”者的抚恤养育和照顾，如见人落水勇于施救，如此之类皆与逐利行为无关。而孟子义利之辨的着眼点根本不在逐利行为这一个方面的合理与否，而是整个人类个体行为和社会行为的合理与否。只有超越狭隘的商业伦理，从人类行为的整体伦理出发，才能体会孟子义利之辨的奥妙所在。

《孟子》中专辨义利的文字有两章：一章见于《孟子·梁惠王上》，孟子见梁惠王时的说词。孟子见梁惠王，王曰：“叟，不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”孟子对曰：“王何必曰利？亦有仁义而已矣。”另一章见于《孟子·告子下》，是孟子遇宋子于石丘时发表的高论。宋子闻秦、楚构兵，决定往谒楚王，“说而罢之”；楚王不高兴听，就再往谒秦王，“说而罢之”。孟子问他将用什么道理来劝罢双方，宋子回答：“我将言其不利也。”这便引出孟子的一段义利之论：“先生之志则大矣，先生之号则不可。先生以利说秦楚之王，秦楚之王悦于利，以罢三军之师，是三军之乐罢而悦于利也。为人臣者，怀利以事其君；为人子者，怀利以事其父；为人弟者，怀利以事其兄；是君臣、父子、兄弟终去仁义，怀利以相接，然而不亡者，未之有也。先生以仁义说秦楚之王，秦楚之王悦于仁义，而罢三军之师，是三军之士乐罢而悦于仁义也。为人臣者，怀仁义以事其君；为人子者，怀仁义以事其父；为人弟者，怀仁义以事其兄；是君臣、父子、兄弟去利，怀仁义以相接也，然而不王者，未之有也。何必曰利？”按：“亦曰仁义而已矣，何必曰利”乃两章共同宗旨，也是孟子一生立言之“号”。其中孟子见梁惠王一章被放在《孟子》全书之首，其意义前人曾有道及者。如赵歧《注》云：“治国之道，明当以



仁义为名，然后上下和亲，君臣集穆，天经地义不易之道，故以建篇首。”又焦循《正义》云：“《孟子》七篇，主明仁义，以此立首也。”可见，此篇此句起着为全书标名立号的作用。

那么，应当怎样理解这个“号”呢？几乎所有解读《孟子》的人都感觉出义和利在这里所具有的不容置疑的绝对对立的性质，只是有的学者总想通过赋予“利”以特殊意义的办法来减弱或化解这种对立，如前述第三派学者的做法，但那显然不合乎孟子的本旨。那么，孟子义利之辨的宗旨究竟是什么？

我们不妨先分析孟子和宋子那段对话。细读这段对话，不难发现孟子的“何必曰利”一语并非指宋子所要解决的问题。宋子所要解决的问题是制止秦楚构兵，对此，孟子说“先生之志大矣”，可见他是赞同的。但是，宋子欲以构兵“不利”为理由劝秦楚罢兵，孟子却坚决反对，以为“先生之号则不可”。可见，他反对的乃是宋子劝秦楚罢兵的理由和根据。孟子认为，劝秦楚罢兵应从合不合仁义出发，而不应从利不利出发。孟子在这里所辨的问题实则是人的行为的价值标准：判断某一行为应当与否的根据是什么？行为结果的利害？还是行为本身的性质？显然，宋子是以行为结果的利害为根据，引导行为主体趋利避害；孟子则相反，是以行为本身的仁义与否为根据，说服行为主体由非仁义之行复归于仁义之行。如此，则有两点可以澄清：第一，“何必曰利”的“利”字，在此是指主体行为的结果，其含义是功利之利、利害之利；第二，孟子通过“何必曰利，亦有仁义而已矣”所表达的义利观的实质是：将行为主体对其行为结果的利害计较，从其动机中彻底摒除，而以行为本身的仁义与否为其唯一的动机关注。质言之，行为本身是否合乎仁义，乃是行为主体判定

某事当行不当行的唯一根据，至于其结果的利与不利，则不仅不应计较，而且不应考虑，甚至可以说不求。可以说，仁义所在，利亦往，不利亦往，勇往直前，万死不辞。显然，在这里，利作为行为的结果，无论其性质如何，合义的或不合义的，私己的或群体的，都与不利一样，被排除在行为主体的动机之外，不予丝毫的考虑计较。因此，想通过赋予“利”以特殊意义的办法来减弱或化解义利之间紧张和对立关系是不可能的。

孟子曾言：“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。”（《离娄下》）“惟义所在”，这就是孟子义利之辨的最后结果。由此可见，董仲舒所谓“正其义不谋其利，明其道不计其功”，程颐所谓“人皆知趋利而避害，圣人则更不论利害，惟看义当为不当为”（《二程集》），皆与孟子的义利观合若符契，未尝有丝毫违背。据此，以“惟义主义”来指称孟子的义利观，应当说是合乎事实的。孟子又说：“仁，人心也；义，人路也”（《告子上》）；“居仁由义，大人之事备矣”（《尽心上》）。又说：“人之异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”（《离娄下》）显然，在孟子看来，仁义乃人之为本性，“居仁由义”的目的非为别的，只为实现其人之为本性。冯友兰曾如此概括和阐释孟子的这一观点：“人既是人，就应该实现人之所以为人者。人扩充他的本性，就是实现人之所以为人者，并不是因为如此他个人或社会可以有什么利益。”可以说，这是对孟子“惟义主义”最简明、最恰当、最准确的一种阐释。它杜绝了商业化伦理对“义”的空间可能造成的种种侵蚀，旨在防止个人和社会面对“义而不利”的事情犹豫退却和逃避应负的道德责任。这样一种“惟义主义”对现代人的启示多多，其价值不是狭隘的商业伦理所能比的。由此



也可想到，那种通过把传统与现代作同质化阐释，进而肯定传统的现代价值的努力，不仅曲解了传统，而且恰恰取消了传统真正的价值所在。传统的真正意义和价值恐怕就在于它与现代的异质性。正因为与现代异质，才使传统成为超越的存在，为现代提供了一个反思和批判自身的参照。如果不能从同质性解读和阐释模式中摆脱出来，传统“创造性转化”恐怕难以实现。

### （三）墨子的“义”

墨子，约在公元前 468—前 376 年，名翟（dí），鲁人。墨子是我国战国时期著名的思想家、教育家、科学家、军事家、社会活动家，墨家学派的创始人。创立墨家学说，并有《墨子》一书传世。



墨子  
约公元前 468—前 376

相传为宋国人。主要内容有兼爱、非攻、尚贤、尚同、节用、节葬、非乐、天志、明鬼、非命等项，以兼爱为核心，以节用、尚贤为支点。墨学在当时影响很大，与儒家并称“显学”。墨子死后，墨家分为相里氏之墨，相夫氏之墨，邓陵氏之墨三个学派。

墨子精通手工技艺，可与当时的巧匠公输班（俗称 鲁班）相比。他自称是“鄙人”，被人称为“布衣之士”。墨子曾做过宋国大夫，自诩说“上无君上之事，下无耕农之难”，是一个同情“农与工肆之人”的士人。墨子曾经从师与儒者，学习孔子之术，

称道尧舜大禹，学习《诗》、《书》、《春秋》等儒家典籍。但后来逐渐对儒家繁琐礼乐感到厌烦，最终舍掉了儒学，形成自己的墨家学派。墨家是一个宣扬仁政的学派。在代表新型地主阶级利益的法家崛起以前，墨家是先秦和儒家相对立的最大的一个学派，并列“显学”。

墨子一生的活动主要在两方面，一是广收弟子，积极宣传自己的学说，二是不遗余力的反对兼并战争。

墨家是一个有着严密组织和严密纪律的团体，最高领袖被称为“巨子”，墨家的成员都称为“墨者”，必须服从巨子的指导，听从指挥，可以“赴汤蹈火，死不旋踵”，意思是说至死也不旋转脚跟后退。

为宣传自己的主张，墨子广收门徒，一般的亲信弟子达到数百人之多，形成了声势浩大的墨家学派。墨子的行迹很广，东到齐、鲁，北到郑、卫，南到楚、越。

据《墨子》可知，墨子思想，有十条五类纲领，即《墨子·鲁问》所云：“凡入国，必择务而从事焉。国家昏乱，则语之尚贤、尚同；国家贫，则语之节用、节葬；国家熹音湛湫，则语之非乐、非命；国家淫僻无礼，则语之尊天、事鬼；国家务夺侵凌，即语之兼爱、非攻。”其中兼爱和非攻是墨子思想的核心。

墨子的学说思想主要包括以下几点：

(1) 兼爱非攻。所谓兼爱，包含平等与博爱的意思。墨子要求君臣、父子、兄弟都要在平等的基础上相互友爱，“爱人若爱其身”，并认为社会上出现强执弱、富侮贫、贵傲贱的现象，是因天下人不相爱所致。

(2) 天志明鬼。宣扬天志鬼神是墨子思想的一大特点。墨子



认为天之有志——兼爱天下之百姓。因“人不分幼长贵贱，皆天之臣也”，“天之爱民之厚”，君主若违天意就要受天之罚，反之，则会得天之赏。墨子不仅坚信鬼神其有，而且尤其认为它们对于人间君主或贵族会赏善罚暴。墨子宗教哲学中的天赋人权与制约君主的思想，是墨子哲学中的一大亮点。

(3) 尚同尚贤。尚同是要求百姓与天子皆上同于天志，上下一心，实行义政。尚贤则包括选举贤者为官吏，选举贤者为天子国君。墨子认为，国君必须选举国中贤者，而百姓理应在公共行政上对国君有所服从。墨子要求上面了解下情，因为只有这样才能赏善罚暴。墨子要求君上能尚贤使能，即任用贤者而废抑不肖者。墨子把尚贤看得很重，以为是政事之本。他特别反对君主用骨肉之亲，对于贤者则不拘出身，提出“官无常贵，民无终贱”的主张。

(4) 节用节葬。节用是墨家非常强调的一种观点，他们抨击君主、贵族的奢侈浪费，尤其反对儒家看重的久丧厚葬之俗。认为君主、贵族都应象古代大禹一样，过着清廉俭朴的生活。墨子要求墨者在这方面也能身体力行。

有关“义”的论述，是墨子思想学说体系的一个重要组成部分。《贵义》篇云：“万事莫贵于义”。《天志上》篇也提出：“天下有义则生，无义则死；有义则富，无义则贫；有义则治，无义则乱”。纵览《墨子》全书，“义”是贯穿其间的一条主线。

墨子所讲的“义”，归结起来，有两方面的含义：一是“义行”，二是“义政”。所谓“义行”，首先便是尊重和爱护他人劳动果实，杜绝任何不劳而获、非法攫取的企图；同时，作为个体，还应积极履行自身所承担的社会责任与义务，“有力者疾以

助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人”。所谓“义政”，就是要“爱民”、“利民”，想百姓之所想，急百姓之所急，“天下贫，则从事乎富之；人民寡，则从事乎众之；众而乱，则从事乎治之”。在墨子看来，这既是为政者的职责所系，也是判断其得失成败的标准。

可见，墨子倡导的“义”，内涵相当丰富，不仅是为人处世的准绳，同时也是执政治国的理念。墨子的十大主张，几乎都是以此为底蕴展开的。墨子认为，平常之中处处皆可“见义”、“行义”，走在路上看到有人背不动米而及时伸出援手是“义”；以天下苍生的福祉为追求、“必计国家百姓之所以治者而为之，必计国家百姓之所以乱者而辟之”，孜孜不倦、勤勉行政，从而令“饥者得食，寒者得衣，乱者得治”，人民安居乐业，“老而无子者，有所得终其寿；连独无兄弟者，有所杂于生人之间；少失其父母者，有所放依而者”，则更是“义”。因此，不能因为“义”小而轻视不为，也不能因为在行“义”的过程中遇到种种困难便畏缩退却。

墨子还分析了当时社会“少义”甚至“无义”的主要原因：一是不愿，二是不能，三是示范群体的集体缺位和失范。在《贵义》篇里，墨子就曾严厉批评了当时那些所谓的“知识精英”们“坐而言义，无关梁之难，盗贼之危……然而不为”的消极态度，谴责了为政者为了满足一己私欲不惜置天下人于水火之中的恶劣行径，呼吁他们改弦更张，多为百姓着想，为国家、为社会“不扣而鸣”。

针对上述问题，墨子提出了四条解决办法和思路：首先是使人们明白“爱人者人亦从而爱之，利人者人亦从而利之；恶人者



人亦从而恶之，害人者人亦从而害之”的道理，充分认识到“行义”乃是“两全”之举：今天别人有了难处，你去热情帮助，明天倘若你遇到了困难，别人不也会如此吗？只有将心比心、相互扶持，大家才能共渡危急、共襄前行。其次是建立健全相关制度，“举公义，辟私怨”，使善者能真正得赏——“举而上之，富而贵之”，恶者终得其罚——“抑而废之，贫而贱之”，藉此鼓励和促进人们“向义”、“践义”，自觉地以“义”为贤、以“义”相亲、唯“义”是尊，并对“不义”者产生震慑效应。再次是示范群体自身应率先垂范、树立榜样。墨子所以“非乐”，不是因为他不知道欣赏歌舞能使人感到愉悦和舒适，而是认为在当时财用不足、民生维艰的情况下，为政者却只顾自己寻欢作乐，这样的行为，是其该做的吗？所谓“义者，正也”，如果连最高权力者自己都不能“行义”，反倒经常地“毁义”、“害义”，那又如何教民众去“为义”呢？最后，就是各尽其能、同心协力，“然后义事成也”。

总之，墨子对于“义”寄予了很高的期望，认为它是“天下之良宝”，是达成其所希冀的“大不攻小，强不侮弱，众不贼寡，诈不欺愚，贵不傲贱，富不骄贫，壮不夺老”、“刑政治，万民和，国家富，财用足，百姓皆得暖衣饱食，便宁无忧”的美好愿景的基本前提与必要条件。墨子关于“义”的学说，与儒家“义”的学说相比，其特色更加突出，内涵更加丰富，实践性也更强。它对后世也产生了深远的影响，值得我们在构建和谐社会的过程中深入发掘并加以借鉴。

#### （四）荀子的“义”

荀子（约公元前 313—前 238 年）名况，字卿，因避西汉宣帝刘询讳，因“荀”与“孙”二字古音相通，故又称孙卿。汉族，周朝战国末期赵国猗氏（今山西安泽）人。著名思想家、文学家、政治家，儒家代表人物之一，时人尊称“荀卿”。曾三次出齐国稷下学宫的祭酒，后为楚兰陵（今山东兰陵）令。荀子对儒家思想有所发展，提倡性恶论，常被与孟子的性善论比较。对重整儒家典籍也有相当的贡献。



荀子  
约公元前 313—前 238

《史记·荀卿列传》记录了荀子的生平。荀子于五十年始来游学于齐，至襄王时代“最为老师”，“三为祭酒”。后来被逸而适楚，春申君以为兰陵令，春申君死而荀卿废，家居兰陵，韩非、李斯都是他的入室弟子，亦因为他的两名弟子为法家代表人物，使历代有部分学者怀疑荀子是否属于儒家学者，荀子也因其弟子而在中国历史上受到许多学者猛烈抨击。

在此期间，他曾入秦，称秦国“治之至也”。又到过赵国与临武君议兵于赵孝成王面前。最后老死于楚国。他曾经传道授业，战国末期两位最著名的思想家、政治家——韩非、李斯及汉初政治家科学家张苍均为其门下高足。著作集为《荀子》（唐代杨倞为其作注，因为荀子受历代学者的抨击，其注者不多。直至



清代考据学兴盛，注释校订者才增加。现代研究荀子的学者也较古代为多，包括清代王先谦，民国时代的梁启雄。）清末学者谭嗣同，在他的《仁学》中这样评价“（中国）二千年来之学，荀学也，皆乡愿也。”晚年的代表作有《劝学》。

《史记》记载李斯“乃从荀卿学帝王之术”，荀子的“帝王之术”，通过李斯后来的实践，体现出来。北宋苏轼在《荀卿论》中说：“荀卿明王道，述礼乐，而李斯以其学乱天下。”

荀子的思想偏向经验以及人事方面，是从社会脉络方面出发，重视社会秩序，反对神秘主义的思想，重视人为的努力。孔子中心思想为“仁”，孟子中心思想为“义”，荀子继二人后提出“礼”，重视社会上人们行为的规范。以孔子为圣人，但反对孟子 and 子思为首的“思孟学派”哲学思想，认为子贡与自己才是继承孔子思想的学者。荀子认为人与生俱来就想满足欲望，若欲望得不到满足便会发生争执，因此主张人性本恶，须要由圣王及礼法的教化，来“化性起伪”使人格提高。

荀况是新兴地主阶级的思想家。他的学问渊博，在继承前期儒家学说的基础上，又吸收了各家的长处加以综合、改造，建立起自己的思想体系，发展了古代唯物主义传统。现存的《荀子》三十二篇，大部分是荀子自己的著作，涉及到哲学、逻辑、政治、道德许多方面的内容。在自然观方面，他反对信仰天命鬼神，肯定自然规律是不以人的意志转移的，并提出人定胜天的思想；在人性问题上，他提出“性恶论”，主张人性有恶，否认天赋的道德观念。强调后天环境和教育对人的影响；在政治思想上，他坚持儒家的礼治原则，同时重视人的物质需求，主张发展经济和礼治法治相结合。在认识论上，他承认人的思维能反映现

实。但有轻视感官作用的倾向。在有名的《劝学篇》中，他集中论述了他关于学习的见解。文中强调“学”的重要性，认为博学并时常检查、反省自己则能“知明而行无过”，同时指出学习必须联系实际，学以致用，学习态度应当精诚专一，坚持不懈。他非常重视教师在教学中的地位 and 作用，认为国家要兴旺，就必须看重教师，同时对教师提出严格要求，认为教师如果不给学生做出榜样，学生是不能躬行实践的。

《荀子》的文章论题鲜明，结构严谨，说理透彻，有很强的逻辑性。语言丰富多彩，善于比喻，排比偶句很多，有他特有的风格，对后世说理文章有一定影响。《荀子》中的五篇短赋，开创了以赋为名的文学体裁；他采用当时民歌形式写的《成相篇》，文字通俗易懂，运用说唱形式来表达自己的政治、学术思想，对后世也有一定影响。荀况不愧为我国古代一位伟大的思想家和杰出的文学家、教育家。此外，荀子还是阴阳家的代表人物之一。

荀子以性恶论为基础、以“隆礼重法”为主要内容的政治思想兼容并蓄了孔孟德治与法家法治思想的精华部分，其政治设计中既有良好的社会伦理和情感基础，又有相对客观公正的政治理性。但在以孔孟为正统的传统儒家思想的发展过程中，荀子及其思想被视为“别宗”，很长一段时间都受到了冷落甚至严厉的批判，直至清代以降，荀学研究才逐渐受到重视并兴盛起来。事实上，中国漫长的封建社会里，荀子“隆礼重法”的制度运行机制的设计和其中所体现出来的制度伦理观念，却对历朝历代的政治理念和制度结构有着深远的影响。谭嗣同虽说是批判荀子，但其“两千年来之学，荀学也”的观点，其实是很有见地的。当前学术界普遍认为，荀子的政治思想是介于德治与法治之间的礼治，



笔者深以为然，同时也以为，“义”是荀子思想中最根本的价值因素，其政治哲学体系自始至终都贯彻着对“义”的价值追求，并以之为根本的伦理指导，因此，相对于孔、孟的仁政，荀子的政治哲学体系亦可称之为义政。通过认真分析荀子礼、法制度中所蕴涵的朴素的制度伦理观念，我们就可以比较清楚地了解到这一点。

(1) “义”是荀子思想体系中的一个核心观念，是其礼、法制度设计与运行的总的伦理价值指导。在《左传》中就有“礼以行义”《僖公二十八年》、《成公二年》、“义以出礼”《桓公二年》的说法，荀子则说：“行义以礼，然后义也”《大略》，又说：“义者循礼”《议兵》，并指出“礼之理者诚深也”《礼论》。而冯友兰先生认为：“礼之‘义’即礼之普通原理”。由此可见，“礼之理”即“义”，“义”是礼的原理和根据，同时，礼又是“义”的实践工具和表现途径。“义”源于礼又高于礼，是礼内化于人类思想意识中的道德情操，具有形而上的抽象意义。它要求人与人、人与社会，以及人与自然万物的关系恰到好处，制约、指导的功能范围相对于礼要更加广泛灵活，它通过“先王”、“圣人”之力发散于天下，成为浸润于事物之内起着决定作用的普遍伦理。比如，荀子虽然强烈主张礼的权威性，强调上下尊卑的伦理秩序不可僭越，但汤、武身为臣子弑君夺位，荀子却大加赞赏，并不认为有违礼法的伦理规定。因为汤武“修其道行其义”，而桀纣“反禹汤之德，乱礼义之分”《正论》，所以“诛暴国之君若诛独夫”，貌似违背礼法，实际却并没有违背礼的精神——“义”，反而由此“天下归之”，是一种王者的大义。又如，在《子道》篇中，他认为如果父亲的言行有违“义”的原则，那么子必须“从

义不从父”，臣在必要的情况下也必须“从道不从君”（“道”即是“义”）。显然，“义”是超拔于宗法伦理制度之上的。总的说来，礼是一种外在于人的行为制度规范，“义”则是对礼的伦理价值和哲学智慧的进一步抽象与升华，是荀子思想中的核心价值观念。

同时，“义”也是荀子制度设计与运行过程中重要的方法论原则。在具体的实践活动里，它往往体现为“类”。《君道》中，荀子说：“不知法之义而正法之数者，虽博。临事必乱”，又说：“人无法则悵悵然，有法而不志其义则渠渠然，依乎法而又深其类，然后温温然。”《修身》“类”正是出于对“法之义”的深刻认识，在礼、法制度（尤其是法）具体运行实践的过程中，为了完善现行制度，于操作层面上作出的灵活有效的补充，是作为一种最高的道德原则与经验智慧的“义”的具体体现。恰如麦金太尔所说：“在这些情形下，现存的法律不能提供任何清楚的答案，或者，也许根本就没有任何答案。在这些境况中，法官也缺少规则，也必须运用理智，如同立法者当初一样……就只能以某种方式超出已有的规则，……这不仅是为了正义，也是为了把各种美德充分的具体实例化。”荀子为何在礼、法制度行使“群”与“分”的制度职能时运用到“类”，在麦金太尔这段话里，我们就可以找到比较具体和完整的解释。而荀子在《儒效》中对雅儒与大儒的辨别也就在于是否理解和贯彻了“类”：雅儒“其言行已有大法矣，然而明不能齐法教之所不及，闻见之所未至，则知不能类也”，而大儒则是“以古持今，以一持万，苟仁义之类也，虽在鸟兽之中若辨白黑；倚物怪变，所未尝闻也，所未尝见也，卒然起一方，则举统类而应之。”“能类”与否，其实质就是对



“义”的准确把握与否。

“义”是荀子思想中最高的德性，近似于康德最高的、完满的“善”，即“至善”。但荀子的“义”除了追求德性的完满之外，还有着对现实经验世界中理性智慧的完满的要求。康德的“至善”是一种抽象的超验的理论，而荀子的“义”不仅有着抽象性和思辨性，对人们日常生活的合理性也有着关键实用的方法论指导价值。因此，荀子之“义”是德性与智慧、形上与形下的有机统一。那么，“义”的主要内容是什么呢？

第一，中庸。《管子》指出：“礼出乎义，义出乎理，理因乎宜者也。”《心术上》《释名》中说“义，宜也”，《礼记》也讲：“义者，宜也。”《中庸》“义”强调的是一切事物都合于事理，要求适中合宜。荀子对“义”的表述也有着相似的内涵，但更关注其实践价值，具有强烈的实用主义精神。他说：“义者循礼，循礼故恶人之乱之也”《议兵》，“夫义者，所以限禁人之为恶与奸者也”《强国》，“夫义者，内节于人而外节于万物者也，上安于主而下调于民者也”等等。无论是“恶人之乱之”，“禁人为恶与奸”，还是“节人”、“节物”，其目的都是为了维护社会秩序的和谐有序，将一切事物都纳入事理规范之中，要求合理合宜。而“中庸”最早见于《论语》：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”《雍也》但孔子并没有为“中庸”作出详细的定义。直到《礼记》才给出了明确的解释，说：“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。”《中庸》中庸之道就是通过“执中”而达到“中和”，即将人们的感情、欲望、思想及行为控制得恰到好处。朱熹也解释说：“中者，不偏不倚，无过不及之名。庸，平常也”，又引他

人之言作注：“子程子曰：不偏之谓中，不易之谓庸。中者天下之正道，庸者天下之定理。……皆实学也。”“中”指的是不偏不倚，合于事理，而“庸”就是“执中”“用中”，是对“中”的固守与运用，从而达致“中和”，即合理与和谐的最佳状态。由此可以看出，中庸之道正是一种日常之用的“实学”，追求的正是一种合乎礼义标准的情理和谐的精神。由上可知，荀子之“义”和“中庸”的定义与内容都含有对事物的适中合宜、情理和谐的理性追求，其实就是儒家中庸精神的一种表现形式。

第二，仁。我们说“义”为荀子思想体系中的最高德性与智慧标准，除了具有中庸精神之外，更主要的是具备了充分的“仁”的品格。荀子说“义者循礼”，《国语》说“行礼不疚，义也”《周语上》，都说明了“义”的外在表现就是对礼的遵循。而孔子说：“克己复礼为仁”《颜渊》，“出门如宾，承事如祭，仁之则也。”《僖公三十三年》孔子以仁释礼，认为处理事务小心谨慎，不违背礼的原则，就基本上可说是做到了仁。荀子继承了这一点，他说“贵贤，仁也；贱不肖，亦仁也”《非十二子》，“仁者必敬人”《臣道》，“贵贤”、“贱不肖”、“敬人”，既是循礼的表现，也是仁的标志。尽管荀子将对礼的遵循视为“义”的规定，而他对儒家思想主旨的继承就决定了其“义”本身就内含有“仁”这一儒家根本大义。又譬如，荀子指出：“君子养心莫善于诚。致诚无它事矣，唯仁之为守，唯义之为行。”《不苟》在“致诚养心”的过程中，以仁为本心所固守之德性理念，以义为行仁处世的经验智慧标准，仁与义是“致诚”的两个方面，彼此之间为一种守与行，亦即体与用的关系。此外，荀子对义与仁、礼的关系还有更为具体的说明：“君子处仁以义，然后仁也；行义以



礼，然后义也；制礼反本成末，然后礼也。三者皆通，然后道也。”《大略》仁、义、礼三者由内向外逐层推衍，仁为义质，义则为行仁之法，又是制礼的理论依据。礼作为经过提炼成文而形成的一种制度，难免不够全面和灵活，往往必须以义来权衡裁定和进行正确的伦理导向，而仁在荀子看来也绝非对一念之善的简单施行，它需要义的引导使其合于情理才能达致完整。荀子强调“三者皆通”，三者之中，义却是最为关键的一环，它既秉承了仁的德性品格，以之为内在本质，同时又涵蕴了中庸的社会人生的经验智慧，并将其作为了根本的实践原则。

(2) 荀子讲人性恶，而圣人有见于人性之恶所可能导致的潜在社会危机，故制礼义以示分别，确立社会的秩序。“今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治”《性恶》，礼、法制度的产生正是因性恶而起。其目的既是要“养人之欲，给人之求”，又要对其有所限制和分别，从而在人欲和自然与社会的资源之间达到有差等的供需平衡，并使其“相持而长”，可持续发展。这样一种社会状态，必然是和美富足的，《论语》中说“礼之用，和为贵”《学而》，就讲到了制度的运用在于使社会和谐安乐，荀子强调“义分则和”《王制》，则说明“义”是制度设计和运行的价值指导，其终极目的乃是为了社会的和谐，即一种“义”的社会状态。而仁与中庸正是荀子之“义”的主体内涵，在他的义政体系里，又具体衍化为四种朴素的制度伦理观念。其中，仁的涵义具有强烈的宗法伦理性，在制度伦理中对人民的要求体现为尊君意识和严格的等级观念，对于君主来讲则为立君为民、平政爱民的民本思想；中庸更多的表现为一种方法论意义上的德性要求，强调的是制度的合理与公正，又因为中庸强调执两用中而难

以准确把握的特性，使得人治也成为了荀子礼、法制度的必然选择，并形成成为一个重要的制度伦理特征。

第一，民本。荀子明确指出圣人制礼、隆礼的目的在于人民的利益：“故礼之生，为贤人以下至庶民也，非为成圣也”《大略》，要求“礼以顺人心为本”。又说：“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也。故古者列地建国，非以贵诸侯而已；列官职，差爵禄，非以尊大夫而已。”因此，在荀子看来，政治本身就是为了民众的利益而产生的，“礼以顺人心为本”就构成了他礼、法制度设计与运行的重要伦理价值指导，充分体现出了其“义”的仁爱精神，具体则表现为一种朴素的民本观念。

以民为本的观念早在春秋时期就有了明确的记载，如《管子》中说：“以人为本”《霸业》，《晏子春秋》里讲“以人为本”《内问下》，而伪古文尚书《五子之歌》也说：“民惟邦本，本固邦宁”。民本思想逐渐确立、强化也同样与天道观及天人关系论的演化联系紧密。在春秋战国时期，天道观已成为一种成熟的理论。如“天道皇皇，日月以为常”《越语下》，“忠信笃敬，上下同之，天之道也”《襄公十二年》，“礼以顺天，人之道也”《文公十五年》等等。此时的天多指自然之天象，也含有天道主宰人世吉凶的神秘主义倾向，以民为本还只是一种对君主“以德配天”的德性要求。到了荀子，他坚决指出“天行有常”，要求明于“天人之分”，故而针锋相对地提出了“礼以顺人心为本”这一具有政治实用主义特色的民本思想，其对“以民为本”的认识就表现出了较之以往更为强烈的人类主体意识的自觉。

所谓“礼以顺人心为本”，主要是针对制度的设计和运作来说的。“顺”有两重意思，一为因顺，二为引导使之和顺。荀子



以人性为恶，又讲“义利两有”，其恶的人性，实则就是人的自然心理和生理欲求，在很大程度上也可以说就是“人心”。荀子并不反对人心正常的需求，甚至还大力支持。因此，从制度的设计和运作来看，首先就是因顺人心，强调制度“养民之欲，给人之求”的功能：“故礼者，养也”《礼论》，“故人莫贵乎生，莫乐乎安；所以养生安乐者，莫大乎礼义。”《强国》其次，因为人心有着“恶”质，如不加以正确引导、控制，就会扰乱社会秩序，难以“使欲物相持而长”，所以“顺人心”又有了引导与控制的内容。其中引导包含着礼乐对情感的疏导、德性的教化，而控制则指法制的“明刑弼教”，即礼、法制度上相融互补的社会规范作用。

《王制》中指出：“故君人者，欲安，则莫若平政爱民矣”，又说：“政险失民”《大略》。所谓得民心者得天下，荀子对民心顺逆于政治的绝对影响力有着清醒的认识。他说：“人服而势从之，人不服而势去之，故王者已于服人矣”《王霸》，又说：“天下归之之谓王”。君民是一种舟和水的关系，如果君主能够勤于政事，以民生民情为己任，就能彼此相处融洽而和谐，如果君行险政，则有覆舟之虞。“平政”也就是“足国之道”，具体内容为“节用裕民”、“开源节流”、“强本抑末”等具体的经济措施和富民政策，以使上至君主、下至庶民百姓各安其位，谨于法度，令“利足以生民”。利民即“爱民”，“爱民”的实践内容为君主于民“利而不利也，爱而不用也者”《富国》，利民而不取利于民，爱民而不使役于民，这既是王者之“爱民”，更是制度之“义”。而在荀子之前，孔子就提出了“节用而爱人，使民以时”《学而》的民本观念，孟子的“民为贵，社稷次之，君为轻”《尽心下》、

“得乎丘民而为天子”以及“民事不可缓也”《滕文公上》等典型的民本思想更是我国封建君主专制时期极为宝贵的政治财富和思想瑰宝，荀子的民本思想则是对孔孟的继承与发展。

第二，尊君。在以自然经济为主导的农业宗法社会里，尊君观念有着极其深厚的经济和社会基础。《左传》中早就有了“国不堪贰”《隐公元年》、“臣无二心，天之制也”《庄公十四年》的记载，作为儒学创始人的孔子也有着较为系统的温和的尊君思想。譬如他强调“正名”，在礼制中主张“君君、臣臣”，“礼乐征伐自天子出”，视贤德明君如北斗等。荀子强调说：“义者循礼，循礼故恶人之乱之也”，于是在“隆礼重法”的政治制度设计及其制度的伦理指导中就指出：“贵贵、尊尊、贤贤、老老、长长，义之伦也”，“少事长，贱事贵，不肖事贤，是天下之通义也”。荀子此处对等级制度的重视，其最典型、最根本的制度伦理归宿就是“尊君”。他说：“君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也”，又说“天子者，势位至尊，无敌于天下”，对于君主权威的树立和宣扬可谓不遗余力。

荀子首先确认了尊君制度存在的合理性。他用很大篇幅强调了礼义在国家、社会的繁荣稳定以及个体道德修养中的重要作用，说“礼者，人道之极也”，“礼者，治辨之极也，强固之本也，威行之道也，功名之总也”，“礼者，法之大分，类之纲纪也，故学至乎礼而止矣。夫是之谓道德之极”，因此，“人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁”。然而，“人之性恶，则礼义恶生？”荀子指出：“圣人化性而起伪，伪起而生礼义”，又说：“圣人积思虑，习伪故，以生礼义而起法度”，由此即得出一个结论：“礼义者，圣人之所生也”。于是，“礼义者，治之始



也”，而“君子者，礼义之始也”，荀子此处的“圣人”、“君子”也就是现世君主的代表，君主的至尊地位在礼制中就此确立。

然后，荀子又进一步通过对“明分使群”的阐述强调了尊君制度的社会功能，由此彰显出它的重要性。他先是强调人之所以为万物之灵长乃“以人能群也”，但要“能群”就必得“明分”，而“礼以定伦”，礼义是“明分”的根本依据，也是绝对的价值指导。同时，他又说：“人君者，所以管分之枢要也”，礼既是君主所定，其在社会政治与伦理中的运用自然也由君主来掌控了。据此可知，社会要“能群”，要和谐稳定的发展，君主是一个决定性因素。对此荀子也有着许多直接的表述，他说：“君者，何也？曰能群也。能群也者，何也？曰善生养人者也，善班治人者也，善显设人者也，善藩饰人者也。”君主是使天下“能群”的发起者和执行者，“使群”是唯有君主才能担当、也必须担当的社会责任，尊君也就成了社会和谐平治的必然要求了。

在这样的情况下，君主的德、才素质显然具有举足轻重的影响。一方面自是因为君主乃庶民的表仪典范，“君者仪也，民者景也，仪正而景正。君者盘也，民者水也，盘圆而水圆”；另一方面，则是由于制定礼义和“明分使群”的责任相当重大，君主的德、才素质攸关“群”的存亡与发展。虽然荀子并没有明确提出“唯有德者居之”的概念，但他对君主的德与才是十分关注的。根据君主的德才高低，他作了“圣王”、“明主”、“霸主”、“贪主”和“暗主”的层次划分，对于后二者，他不仅表示深恶痛绝，而且号召百姓起而诛之，“诛暴国之君若诛独夫”，要求“从道不从君”，强调“志意修则骄富贵，道义重则轻王公”，在《王霸》、《儒效》等篇中也屡屡指出“行一不义、杀一无罪，而

得天下，仁者不为也。”由此看来，荀子的“尊君”只是相对的，尊的只是有道明君，与韩非“人主虽不肖，臣不敢侵也”的绝对君主专制有着很大的不同。他在“隆礼重法”的制度设计中对社会等级有着严格的界定，强调君主的权势至高无上，同时又在道义上对君主的威权作了许多限制。

第三，人治。荀子的尊君与民本思想所赖以存在的就是整个宗法社会的人治传统，这种人治传统在荀子的义政思想体系里是根深蒂固的。“义”在荀子礼、法制度的运行机制中更多的是直接表现为“类”，而“类”尽管在很大程度上属于实践层面，但由于其指导精神“义”的中庸内涵所带来的超越成文制度之外而难以准确把握的特性，也就同“义”一样，必需智慧和德性同样完满的圣人、大儒才能真正地领会并运用自如。他说：“法不能独立，类不能自行，得其人则存，失其人则亡。”要想真正有效地“隆礼重法”、贯彻施行礼法制度，十分重要的一点就是“得其人”，否则制度再好也只能是一纸空文。由此，荀子的“隆礼重法”所具备的制度特性由于强烈的伦理的规定性，其运作方式最终又折回了人治的轨道。

孔子“为政以德”的治国理念在我国政治思想史上最早旗帜鲜明地打出了人治的旗号。他第一次从制度层面上肯定人对政治的主导作用，说：“文武之政，布在方策，其人存则其政举，其人亡则其政息。”孔子强调为政在人，明确地提出了人治主张。荀子继承并发展了这一观点，在《君道》里他虽然强调“隆礼至法则国有常”，但同时又宣称：“有治人，无治法。”礼、法制度无论如何完善，均要受制于君主，国家的治乱安危关键在于君主，而非单纯完善的礼法制度，因为君主既是制度的制定者，也



是制度的执行者，制度本身与制度执行的好坏都取决于君主一人。因此，荀子对君主的德性与才干极端重视，对贤德明君的代表——“圣人”的地位自始至终都给予了极高的评价：“圣人也者，道之管也”，“圣人者，道之极也”，而且，“宇中万物、生人之属，待圣人然后分也。”圣人不仅仅是伦理道统的最高层次的象征，是伦理世界里的精神领袖，而且现实物质世界中的一切均有待圣人来划定类属、制定规则。尽管圣人只是理想社会里的君主，现实政治中并不乏“贪主”“暗主”，但仍不能丝毫减损他对“圣人”、“明主”的热情和渴盼，即使是“霸主”也都能接受，因为“能当一人天下取，失当一人而社稷危。”在那个时代，要阻抑荀子在制度本身及其伦理价值的诉求中对人治的推崇是不可能的。

荀子礼法制度的制度伦理意蕴中的人治特征除了体现在对君主智慧与德性的极度重视和尊崇之上，还体现在对人才的选拔观念中。这一点同时也是儒家人治思想的传统。孔子弟子仲弓曾问孔子如何管理政事，孔子说：“选有司，赦小过，举贤才”，选拔贤才就是对人治制度的有效推行。荀子选拔人才的最高标准为礼义德性：“取人之道，参之以礼。”他打破了传统的世袭制度，提出了一个新的选拔制度：“虽王公士大夫之子孙也，不能属于礼义，则归之庶人。虽庶人之子孙也，积文学，正身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫。”而且判定官吏的尺度也是以德性为首选：“礼者，人主之所以为群臣寸尺寻丈检式也。”又如：“人主不公，人臣不忠也。”臣属的忠诚品格不是通过制度的作用来形成，而是由君主的公正品质施与影响，等等。总之，在荀子礼、法制度的实践过程当中，对统治者德、能的重视要甚于对制度完

善的追求，其义政思想仍然属于一种德性至上的、具强烈君主专制制度色彩的贤人政治。

荀子礼、法制度的制度伦理蕴涵中对人治的推崇，一方面缘于对儒家传统人治思想的继承，另一方面也是来自“天人相分”的认识。《天论》说：“天行有常，不为尧存，不为桀亡”，指出天人各属于不同的自然体系，天已绝非传统意义上的人格神，在人类的意识形态领域里天再也不能成为主宰，“治乱非天也”，“畏之非也”。因此“善言天者必有征于人”，“错人而思天，则失万物之情”，强调了人在天人关系及社会事务中的主体地位，并进而提出“制天命而用之”的思想：“大天而思之，孰与物畜而制之；从天而颂之，孰与制天命而用之！”荀子极力肯定人在自然、社会活动中的主导地位，强调“天有其时，地有其财，人有其治，夫是之为能参”，要求人类在合理认识和掌握天时、地财的基础上进行治理，这就否定了宗教神学在政治思想体系里的地位，为其人治思想作了理论铺垫。

第四，制度公正。正如美国著名的哲学家、伦理学家罗尔斯所言“作为公平的正义是社会制度的首要价值，正像真理是思想体系的首要价值一样。”荀子之“义”的中庸精神在“隆礼重法”的制度设计和运作中，同样也体现为一种制度正义，简言之，即对制度公正性与合理性的价值诉求。其主要表现如下：

其一，“尚贤使能”、德福统一的政治理念。荀子说：“故上贤禄天下，次贤禄一国，下贤禄田邑，愿悫之民完衣食。”“贤”既含有德性要求，又以才能作为必要条件，而德性居首。“贤”的程度不同，现世配享的禄位也依次有别。“德以叙位，能以授官”，德、能即为序定禄位等级的根本条件。荀子经常告诫君主



必须“谪德而定次，量能而授官”，“不恤亲疏，不恤贵贱，唯诚能之求”，“内不可以阿子弟，外不可以隐远人”，以及“外不避仇，内不阿亲”等等，要求“无德不贵，无能不官，无功不赏，无罪不罚”，对社会生活中德能与现世禄位的统一予以政治保障。荀子打破了传统的爵位世袭制，这一点当是对墨子“官无常贵而民无终贱，有能则举之，无能则下之”的尚贤使能观点的继承与发扬。而德、能的标准君王也同样适用：“论法先王，则知所贵矣；以义制事，则知所利矣”，学习先王，以“义”为原则来判断和处理政事即可“义立而王”；反之，如果“不能以义制利，不能以伪饰性，则兼以为民”。君主德性是否高尚，能否养成正确的义利观，则不仅关系到王霸之政治理想的实现与否，甚至和统治地位存亡攸关。由此可见，荀子的德能与禄位统一具有普遍意义，没有阶级之分。

其二，“法胜私”、“刑称罪”，严格执法的法制精神。荀子“法”的重要内容之一为“刑赏”制度，其指导思想为“庆赏刑罚欲必以信”，既要求“赏重”、“刑威”，同时又必须“刑罚不怒罪，爵赏不逾德”。如《议兵》说：“赏重者强，赏轻者弱；刑威者强，刑侮者弱”，治乱世用重典，这在荀子思想中也有所体现。但必须有个前提，就是“君法明，论有常，表仪既设民知方。”法制的设计首先必须明确无误，才可以作为民众之表仪，成为言行举止的标尺。而后君主在运行法制的过程中公正严格，“怒不过夺，喜不过予，是法胜私也”，不得以个人情感因素干预刑赏制度的客观与公正，定罪量刑以“法”为准绳：“罪祸有律，莫得轻重威不分。”当然，荀子与法家的执法观念还是有着较大的区别，法家“以法为本”，而荀子出于儒学以德去刑的传统和对

“道德之威”的认识，要求“明德慎罚”，以德为先。“刑称罪则治，不称罪则乱”主要是对刑赏制度的设计和运作的公正性、客观性做出的要求，不同于法家严刑峻法的暴力统治。

制度公正的理论基础则是荀子的“正名”思想。《正名》中，荀子要求君王“制名以指实”，名实相符。《正论》中则要求“物”、“称”相应，说“物失称，乱之端也。夫德不称位，能不称官，赏不当功，罚不当罪”，则“不祥莫大焉”。而要做到“物”不失“称”，就需要礼法制度的保障。荀子对于制度公正的要求就是其正名思想在政治生活中的运用，他说：“故人无动而不与权俱。衡不正，则重县于仰，而人以为轻；轻县于俯，而人以为重，此人所以惑于轻重也。权不正，则祸托于欲，而人以为福；福托于恶，而人以为祸，此亦人所以惑于祸福也。”所谓“衡”、“权”，在荀子的政治思想体系里就是礼、法制度，“正”指的则是礼法制度的公正性与合理性。荀子由“正名”又引致“明分”，“分”明即可“明分职，序事业，材技官能，莫不治理，则公道达而私门塞矣，公义明而私事息矣。”荀子对法家法治思想在制度层面上的借鉴和吸纳，主要目的就在于对礼由“正名”、“明分”所规定的“塞私门”、“息私事”的制度公正的进一步维护和确认。制度的公正性将有效地提高人民对于伦常是非的判别能力，同时也可以使民众悚然警惕而“不为非”，并给全社会提供一个统一健康的德性标准和正确的行为导向，从而实现社会秩序的稳定和谐也就有了根本的制度保障。

“若有王者起，必将有循于旧名，有作于新名。”荀子的正名思想强调名实关系要因时因物做出修订，这其中就包含了一种历史进化观。而要有效地保障制度的公正与合理性，也同样要求制



度具有“与时偕行”的特性。法家基于历史进化观指出：“治世不一道，便国不必法古”，应该“当时而立法，因事而制礼”，“礼法以时而定，制令各顺其宜”，以及“法与时转则治，治与世宜则有功”等等。荀子则一方面要求“法先王”，在《非十二子》中批评惠施、邓析“不法先王，不是礼义”，不赞成他们一概否定先王、否定礼义的偏颇之见；另一方面荀子也嘲讽子思、孟子“略法先王而不知统类”，强调在学习先王所制礼义传统的同时有所扬弃。因此，他又提出了“法后王”的主张，说：“欲观圣王之迹，则其粲然者，后王是也”，在《儒效》里也说：“百家之说，不及后王，则不听也。”在此，“法后王”强调的只是礼、法制度的发展性，“法先王”则是对先王之道统做出合乎时代要求的有选择的继承，两者并无实质冲突。而“法后王”与“法先王”的辩证统一就充分说明了荀子的义政思想对制度正义的追求中“与时偕行”的制度伦理特性。

(3) 荀子虽被后世儒者划为“别宗”，但他终归也是儒学的一代大师，其义政思想中浓烈的人治精神从制度运行的层面上看来，是缘于其“义”的中庸内涵的难以准确量化和把握对于统治者智慧与德性的高度要求，其终极原因却是儒家的血亲伦理传统，只是荀子通过对“法胜私”、“刑称罪”的制度公正要求在“隆礼重法”的制度建构中，将人治制度所带来的负面效应做了最大努力地消解。不过，荀子的义政思想对制度正义的要求与孔孟“仁政”更多注重作为“仁政”之基础的血亲伦理原则因此也就有了一定的区别。荀子强调“法不阿贵”，坚持以德、能叙位授官，要求权力的执掌者在礼、法制度的运作过程中“法胜私”，不恤亲疏，不论贵贱，以使“刑称罪”、“爵赏不逾德”。孔、孟

在其“仁政”思想体系中虽然对此也有论述，但孔子在一偷羊案例中支持“父子互隐”，孟子称颂舜将杀人的父亲瞽叟“窃负而逃”以逃避责罚，又以舜将“至不仁”的弟弟象“封之有庠”为仁义之举。两相比较，就显示出了荀子与以孔孟为正宗的传统儒家有所不同的政治与伦理价值取向。

围绕孔孟上述有关亲亲原则的案例，近几年学界展开了一场论战。有人认为，孔孟儒学以“血亲团体性”为人类伦理、政治、经济活动合理性的依据，“结果是仅仅落入殉情枉法和任人唯亲的血亲团体性之中”，是中国社会中腐败现象蔓延滋生的伦理文化根源。也有人认为，孔孟的这三个案例自有其“深度伦理学”根据，出于对个体内在德性的心理与情感依据的极度重视，孔孟貌似徇情枉法的价值判断正是为了开启“人之所以为人的那一点点良知、恻隐之心、羞恶之心”。当然，也还有其他一些比较深入的相关的讨论，譬如丁为祥认为这三个案例体现了儒家“经”“权”相济的思想方法：在是非的判断（即“经”）上，无论是舜、“攘羊”的父子还是孔、孟都很明确，而在“权”这一权衡选择的关头，血缘亲情及对其社会效应的重视占了上风，如此等等。但对上述三个案例无论是正面诠释还是负面评价，有一点基本上是可以肯定的，那就是孔孟思想中的血亲原则对于制度公正正在实践层面上存在着较大的破坏性。有见于此，荀子才分外强调礼法制度的运行中“不恤亲疏，不恤贵贱”，必须“法胜私”，严禁徇私枉法，以维护制度的尊严和完整，保障其权威性。但荀子毕竟又不同于法家，在爵赏制度中，他对制度冷冰冰的特性作了一定程度的弥补，以“贤齐则其亲者先贵，能齐则其故者先官”对“尚贤使能”和儒家的“亲亲”原则传统作了有效的折



中与调和，在其制度伦理中实现了情与理的和谐统一。而这种折中与调和仍然是以“尚贤使能”为根本准则和前提的。故而与孔、孟对于“父子互隐”、“窃负而逃”、“封之有庠”等行为的赞美相比，荀子对于儒家传统的血亲伦理原则在政治生活中的地位和影响就有着不同的看法，他强调说：“故明主有私人以金石珠玉，无私人以官职事业”。由上可知，荀子既肯定了儒家传统的亲亲原则，并在制度伦理中有所安排，同时又强调公私分明，坚守了对制度公正的价值诉求。在荀子的义政思想体系中，人治精神与制度公正的政治理性是并行不悖的。

那么，在荀子的义政思想中，尊君制度与民本要求的关系又是怎样的呢？对此学术界一直都在争论。谭嗣同、梁启超等人认为荀子“尊君统”、“尊君权”，直到现在也还有人认为荀子是一个君本论者，而廖名春则认为“从荀子尊君的目的看，从其论道义与君权、民与君的关系看，荀子与孔子、孟子一样，基本上是一个民本论者”，白奚也指出荀子要求君主为民着想的伦理制约“实际上乃是民本思想的一种形式”。而笔者以为，在荀子所生活的那个时代，是不可能产生现代意义上主权在民的民本思想的（事实上，只要是在以人治为统治模式的社会里，实现以社会契约论为基石的民主政治都是不可能的），只能是作为一种绝对君权的制衡力量出现。荀子尊君与民本的制度安排及制度伦理观念所针对的对象不同，但目的一致，都是为了整个社会的和谐平治和繁荣发展。正如既彼此对立又相互依存的君民关系一样，尊君与民本彼此牵制又交错互补，共同维持着君权与民生之间的动态平衡。而在这样一种理想的平衡状态下，君与民的利益都能达到最大化，从而实现社会表层上的双赢。因此，无论是从尊君与民

本思想在荀子“隆礼重法”的制度设计中的伦理地位和作用还是从社会利益分配的宏观层面来看，绝对地论断荀子持民本论还是君本论都有失偏颇。事实上，荀子的尊君与民本的制度及制度伦理安排只是其“隆礼重法”的制度设计与社会控制的两种必要手段，两者并无本质上的不同，更没有明显的价值偏向。

尊君、民本、人治与制度正义构成了荀子义政思想中制度伦理的基本内涵。四者彼此制约却又互为补充，被荀子有机地结合在了一起，共同维持着其义政思想体系内部的价值均衡。这一点本身就体现了荀子之“义”的中庸特性。而荀子出于人性恶的现实理性，对统治者德性的关注，对社会制度基本的公平与正义的不懈追求，对民生民情的重视与呼吁，则又体现出了其“义”的仁的品格。中庸与仁正是荀子之“义”的两个方面。作为个体德性的义，指的是个体内在德性与情感的和谐，彰显于外则表现为人际关系的和乐融洽，由此就为社会的和谐奠定了伦理基础。在荀子以“隆礼重法”为主体制度架构的政治思想中，作为核心价值观的义，则体现出了政治和谐的要求，强调对社会和谐给予政治保障。究其实质，荀子的义政思想就是一种和谐政治思想。

荀子强调君主集权，推崇人治，以现代民主政治的理念来看，自是其政治思想天然的巨大缺陷。但在民智未开，社会经济的发展还较原始落后的封建社会初期，又有它的历史必然性与合理性。而荀子的伟大之处在于，他一方面遵循了社会历史发展的必然，另一方面又通过制度的自我规定性，对传统政治制度的不足作了在他那个时代所能作出的最大程度的补救。其义政思想既有着传统儒家德治的惠民爱民精神，也有着法家法治思想的现实与理性，两者得到了较好的融合。荀子的门徒认为：“今之学者，



得孙卿子之遗言余教，足以为天下法式表仪，所存者神，所过者化。观其言行，孔子弗过”，此言虽略有夸张，但从当时特定的时代背景来看也有几分合理性，同时，若将之去芜取精，他的义政思想对我们当前的执政制度伦理与和谐政治文化的建设也不无借鉴意义。

### （五）董仲舒的“义”

董仲舒（公元前 179—前 104），汉代思想家、哲学家、政治家、教育家。汉族，汉广川郡（今河北省衡水市景县广川镇）人。汉武帝元光元年（前 134）任江都易王刘非国相 10 年；元朔四年（前 125），任胶西王刘端国相，4 年后辞职回家。此后，居家著书，朝廷每有大议，令使者及廷尉就其家而问之，仍受武帝尊重。董仲舒以《公羊春秋》为依据，将周代以来的宗教天道观和阴阳、五行学说结合起来，吸收法家、道家、阴阳家思想，建立了一个新的思想体系，成为汉代的官方统治哲学，对当时社会所提出的一系列哲学、政治、社会、历史问题，给予了较为系统的回答。



董仲舒  
前 179—前 104

董仲舒将“仁”定义为“天心”。对于“天人之际”的问题，董仲舒作了大量阐释。他所讲的天，一方面具有自然的外貌，也是指日月星辰四时风雨等自然现象，但另一方面却也是有意识

的，能够监督人类的行为，降下灾异或祥瑞。这样，董仲舒的天，是指以自然为外貌而以至上神为本质；人，指人的行为，特别是指统治者的行为。他的天人关系本质上仍是神人关系。

公元前134年，汉武帝下诏征求治国方略。儒生董仲舒在著名的《举贤良对策》中系统地提出了“天人感应”、“大一统”学说和“罢黜百家，独尊儒术”的主张。董仲舒认为，“道之大原出于天”，自然、人事都受制于天命，因此反映天命的政治秩序和政治思想都应该是统一的。

在儒家学者中，董仲舒最为全面和深入地论述过义利问题，但他关于义利的思想在中国经济思想史研究领域中却是基本上被否定的。

董仲舒有一句名言，“正其谊（义）不谋其利，明其道不计其功”（《汉书·董仲舒传》），其知名度不亚于他的另一句名言“富者田连阡陌，贫者无立锥之地”（《汉书·食货志上》）。在当代经济思想史评论中，后一句话受到褒扬，而前一句话却遭到贬斥；并且有的论者就只根据《董仲舒传》中这一句话来评判董仲舒的义利思想而予以全盘否定。有的论者甚至认为，董仲舒是“把封建统治阶级贪求无厌、残酷剥削人民的罪恶称为仁义之行”，而“把人们从事物质资料生产的劳动和商业活动斥之为求财求利”。认为董氏所言“正其谊不谋其利”是“只要人民讲义，不要人民讲利以至取消物质利益”，因此董仲舒的义利论较之孔孟的义利论具有更加落后的一面，是剥削阶级中最落后的论点。著名经济思想史学家胡寄窗先生也说：“董仲舒的基本经济观点是‘正其谊不谋其利，明其道不计其功’。这两句唯心骗人的魔话在此后两千年间起了极大的毒害作用，其危害性绝对不在‘劳



心者治人，劳力者治于人’的反动观点之下。”（胡寄窗，1963）这里所说的“毒害作用”，其根源也是指董仲舒只要人民讲义、不要人民讲利，从而助长统治阶级贪求无厌、残酷剥削人民的罪恶即“义”。

其实，董仲舒受到当代学者的误解和冤枉实在很深。综观董仲舒的全部思想资料，事实上董仲舒的义利思想并不是只要人民讲义、不要人民讲利以至要取消物质利益。相反他的基本观点却是要求统治阶级讲义，重视物质利益尤其是人民的物质利益。他从来也没有把剥削人民这种事叫做“义”，相反却是主张行仁政，不与民争利。

### 1. 论“利”：“利以养其体”

综观董仲舒关于义利问题的全面论述，可以清楚地看出他是重视物质利益即“利”的。在他的论述中，“利”有两种含义。

第一，“利”指一般的、普通的物质利益。董仲舒说：“天之生人也，使之生义与利。”（《春秋繁露·身之养重于义》，下引此书，只注篇名）他把义、利二者并列，认为义、利都是一种客观存在，它们之所以“生”，是上合天理（自然规律）、下合人情的。针对利，董仲舒说“利以养其体”，“体不得利不能安”（《身之养重于义》）。养体、安体之“利”就是一般的生活资料、物资财富，这是人类社会生存发展所绝对不能缺少的。

这里值得注意的是，董仲舒讲利，也跟他讲其它问题一样，总是要与“天”论挂上钩，从天、从自然规律的角度来说明“利”之存在的客观必然性。例如他说：“天生五穀以养人”（《止雨》），“五穀，食物之性也，天之所以为人赐也”（《祭义》）。而

且不止五穀，万物以及所有的“利”都是为人而来的，这就是“天地之生万物也以养人”（《服制》），“天之常意在于利人”（《止雨》），自然界和人世间的“生育养长，成而更生，终而复始”，这一切都是为着“利活民者无已”（《诸侯》）。董仲舒反复讲天、人与利的关系，就是强调“天”给“人”予“利”，人之有利、人之不可缺利、人之求利都是自然、客观、必然的。“天常以爱利为意，以养长为事”（《王道通三》），因此“天虽不言，其欲赡足之意可见也”（《诸侯》）。董仲舒认为，古代的圣明君主，正是“见天意之厚于人也，故南面而君天下，必以兼利之”，因此他要求统治者应当重视人民的物质利益，“以爱利天下为意，以安乐一世为事”（《诸侯》）。

第二，“利”有公利、私利之分。在董仲舒的思想中，“利”有公利和私利之分，并且公利大于私利，因此公利被他提升到“义”的高度来认识。维护天下之公利，为公利作贡献，为公利牺牲，这是符合儒家“义”的原则和要求的。董仲舒说：“量势立权，因势制义，故圣人之为天下兴利也，其尤春气之生草。”（《考功名》）可见在他的理论中，公利总是和“义”紧密联系在一起的。他提倡为国家建功立业，大兴天下之公利。主张以功（公）利标准来考核国家官吏，“有功者赏，有罪者罚；功盛者赏显，罪多者罚重；不能致功，虽有贤明，不予之赏”（《考功名》）。私利有两种，即食禄者的私利和老百姓的私利。在这两种私利中，董仲舒的基本主张是抑制食禄者的私利，保障老百姓的私利。这一主张是源于儒家的等级伦理思想和义利分归的理论。虽然儒家主张教化百姓，让他们也懂得一点“义”。但在客观上，义、利还是各有所归的；而且也正是有教化的存在，有等级的存



在，这本身就说明义利有分归。孔子说：“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）孟子说：“夫以百亩之不易为己忧者，农夫也。”（《孟子·滕文公上》）董仲舒说：“夫皇皇求财利常恐乏匮者，庶人之意也；皇皇求仁义常恐不能化民者，大夫之意也。”（《董仲舒传》）可见义利分归是儒家一脉相承的传统思想。君子大夫是行仁行义的，只有小人农夫才是求财求利的，因此食禄者的私利自然要受到抑制了。

董仲舒坚决反对食禄者与民争利，其实就是反对他们追逐自己的私利。他在作江都王相时，对江都王所说的“正其谊（义）不谋其利”（《汉书·董仲舒传》。《春秋繁露》中的记载是对胶西王所问，字词稍有出入。对胶西王说的是：“正其道不谋其利，修其理不急其功”。这完全有可能是董仲舒在两个地方即两次做相时都说了这句话，字词稍有出入，但含义是一致的），这个“利”就是私利，而“谊（义）”则包含了公利。因为当时江都王刘非有野心，他想寻求一己之私利，侵害国家天下之公利。他正是在请求董仲舒辅成这一阴谋时，让董仲舒给敬告上这样一句话的。因此必须具体分析这句话的背景，切不可将其作为评价董仲舒义利思想的唯一依据。若要抽象地看，他讲“不谋其利”，也不过是说，统治者不能以权谋取私利，而并非是要人民讲利甚至要消灭物质利益。

董仲舒提出“不与民争利”的道德准则和“盐铁皆归于民”等政策主张，目的就是要保有人民的私利。封建社会的现实证明，统治阶级可以一边夺利、一边讲仁义，而老百姓没有讲仁义的脑子和口才，他们不谋利则不能生存。老百姓不能生存，统治阶级就会失去生存的基础，也不可能生存。尽管教化是儒家行义的大事，但董仲舒仍主张先“饮之食之”，而后“教之诲之”，他

认为“先饮食而后教诲，谓治人也”（《仁义法》）。如果不保证老百姓的私利，那教化也是无法实行的。如果老百姓对私利无所好，那君主、食禄者的政权统治也就无效了，“民无所好，君无以权也”（《保位权》）。

## 2. 论“义”：“义以养其心”

在儒家学说中，“义”的含义十分广泛，凡是符合仁、礼、忠、恕、信等的道德规范和行为都可以叫做“义”，它包括人在社会生活中应该遵循的、在儒家看来是正确必要、属于“人之正路”（《孟子·离娄上》）的一切伦理原则。可以说这是儒家传统的、普遍的、超越时代和阶级的“义”。除此而外，在董仲舒的理论中，“义”还有以下几个方面的具体含义。传统普遍的“义”是基础，是原则；具体的“义”则是这些原则的要求和体现。但无论是从普遍的或具体的“义”来看，董仲舒都不是把统治阶级剥削人民当作“义”，而“义”是董仲舒对统治阶级人们的要求。

从以上分析说明，在董仲舒的义利思想中，并非是要利，而是义利兼顾的。但义与利两相比较而言，他又是主张重义轻利的。利，一般指私利；因为即使是一般、普通的利，只要是个人所追求的，都是私利。义有两个方面，特殊、具体之义是君主国家行为方面的义；普通、抽象之义主要是个人修养方面的义。在君主和国家行为方面，施教化之义、守等级之义、行仁政之义，这一切都远重于任何私利，这是不言而喻的。除此之外，董仲舒还特别强调在人生修养方面，义重于利的问题。

董仲舒在肯定“利以养其体”之后，同时指出“义以养其心”。认为二者都是不可缺少的，它们都各有其用，“义者心之养



也，利者体之养也”，“心不得义不能乐，体不得利不能安”。但二者相比，则“义”重于“利”，这是因为“体莫贵于心”，所以“养莫重于义”。既然“心”贵于“体”，那么养心之义就要贵于养体之利，“义之养生人大于利。”（《身之养重于义》）

董仲舒特别强调，“义”是用来进行修养自我、培养品德、陶冶情操的。他提出从道德上治人的两个方面，即“以仁安人，以义正我”（《仁义法》），这两个方面都重于安人与养体之利。而在这两者中，“正我”又先于“安人”，如果自己不正，还要用义安人，这本身就是不义的。可见在董仲舒的义利思想中，修心养性之义处于最突出的地位。他还明确指出，人之所以追求义，正是人之有别于动物的地方，人不是像鸟兽那样“苟为生苟为利而已”，“天之为人性命”，总还要“使行仁义而羞可耻”（《竹林》）。他说“凡人之性，莫不善义”，然而有的人却缺乏义的行为，究其原因，是“利败之也”（《玉英》），就是追求私利从而败坏了道德。

他由此还揭露了封建官吏贪财忘义的严重问题。董仲舒认为，任何统治者的一切恶行，诸如苛政、暴政、与民争利、以权谋私等等，都是因为重利而轻义，“利者盗之本也”（《王道施》）。有不少贪官污吏“去理而走邪”，就是因为“亡义而徇利”（《身之养重于义》）。董仲舒对封建统治者“弃义贪财，轻民命”（《五行变数》）、贪脏枉法、损公肥私等不义之行怀着愤懑之情，偶尔会有过激之辞。因此不能凭一两句偏激之语来评价和判断其基本思想。作为一种社会理想和改良现实的愿望，要求重视道德教育、净化社会风气，要求政府官吏行仁政、廉洁奉公，即重义而轻利，这是一点也不过分的。而这正是董仲舒主张统治者要“重仁廉而轻财利”（《为人者天》）、“正其谊（义）不谋其利”之本

心所在。他偶尔的一些偏激之辞，正是为了痛击和改造统治者的不义之行，他是出自一种良好的愿望，是“诚心”而不是“存心”，是先正我然后正人，在他看来这种良心本身就是符合义的。对此他自己已经讲得最明白不过了：“矫者不过其正，弗能直，知此而义毕矣。”（《玉杯》）

在董仲舒的伦理经济思想中，义和利是辩证地结合在一起的。义重于利，说明义是儒学的最高文化精神和行为准则。从历史文化的角度讲，义是人类文明的一大精神财富，它本身具有内在的重于利的价值。有的论者从哲学基本问题的角度，论证董仲舒以至整个儒家的义利思想是唯心主义的，从而予以批判否定。这种做法是不科学的，正如已故的著名哲学史家张岱年先生所说：“在伦理学领域内，仅仅肯定物质生活是精神生活的基础，是远远不够的；还应肯定精神生活具有高于物质生活的价值。”（张岱年，1989）董仲舒正是充分地肯定了“义”具有高于“利”的价值。一个国家、一个民族乃至一个人，有无“义”这种文化精神和精神财富，是根本不一样的。如果人类社会中没有良心友爱之仁，没有克己奉公之义，没有制度规矩之礼，没有明辨是非之智，没有遵守诺言之信，总之，没有这些广泛的“义”，那么在于社会国家将不能长治久安，在于个人将不能取信自存。在董仲舒看来，如果一个国家、一个社会真正到了这种地步，那么与其“由其道而胜，不如由其道而败”（《俞序》），与其“生以辱，不如死以荣”（《竹林》）。正是明白了这样一些深刻的道理，所以董仲舒才毫不含糊地断定：义“大于利而厚于财也”（《生之养重于义》）。

既然义如此重于利，那为什么人们会“亡义而徇利，去理而走



邪”呢？董仲舒认为这并非一概是不忠，“则其智之所不能明也”，“民之皆趋利而不趋义也，固其所暗也”。义为大，利为小，而对普通人来说，“小者易知也，其于大者难见也”。正是这样才需要教化，所以“圣人事明义，以炤耀其所暗”（《生之养重于义》）。

### （九）朱熹的“义”

朱熹（1130—1200），字元晦，是我国历史上继孔子之后的又一位伟大的思想家，哲学家，教育家。

朱熹早年出入佛、道。31岁正式拜程颐的三传弟子李侗为师，专心儒学，成为程颢、程颐之后儒学的重要人物。淳熙二年（1175年），朱熹与吕祖谦、陆九渊等会于江西上饶铅山鹅湖寺，是为著名的鹅湖之会，



朱熹  
1130—1200

朱陆分歧由此更加明确。朱熹在“白鹿国学”的基础上，建立白鹿洞书院，订立《学规》，讲学授徒，宣扬道学。在潭州（今湖南长沙）修复岳麓书院，讲学以穷理致知、反躬践实以及居敬为主旨。他继承二程，又独立发挥，形成了自己的体系，后人称为程朱理学。朱熹在任地方官期间，力主抗金，恤民省赋，节用轻役，限制土地兼并和高利盘剥，并实行某些改革措施，也参加了镇压农民起义的活动。朱熹在从事教育期间，对于经学、史学、文学、佛学、道教以及自然科学，都有所涉猎或有著述，著作广博宏富。

相传朱松曾求人算命。卜者说：“富也只如此，贵也只如此，生个小孩儿，便是孔夫子。”恐是后人附会，朱熹学成大儒则是事实。建阳近邻有个南剑州（后延平府今南平市），是道学最初在南方的传播中心，朱松十分热衷道学，与

当地道学家交往甚密。这种环境对朱熹的一生有着深刻的影响。他师承当时的洛学一脉“南剑三先生”李侗的教诲，开创闽学，集理学之大成，与“南剑三先生”并称为“延平四贤”。

朱熹晚年定居建阳考亭讲学，四方学子不远千里前来求学，研究理学，著书立说，与蔡元定等创建学术史上令人瞩目的“考亭学派”，考亭也因此喻为“南闽阙里”，建阳称为“理学之乡”，也因朱熹、蔡元定、刘燾、黄干、熊禾、游九言、叶味道史称“七贤过化”之乡。如今每年清明节前后，远在美日韩及港澳台等海外朱子后裔都会前来祭祀拜谒，他所创立的南宋理学迄今仍被美国、日本、韩国、马来西亚等国推崇。

朱熹受教于父，聪明过人。四岁时其父指天说：“这是天。”朱熹则问：“天上有何物？”其父大惊。他勤于思考，学习长进，八岁便能读懂《孝经》，在书题字自勉曰：“苦不如此，便不成人。”朱熹十岁时父亲去世，其父好友刘子、刘勉子、胡宪三人皆是道学家。当时的道学家一部分排佛，一部分醉心学佛，他们皆属后者。因此朱熹既热衷于道学，同时于佛学也有浓厚兴趣。绍兴十七年（1147年），十八的朱熹参加乡贡，据说就是以佛学禅宗的学说被录取的。主考官蔡兹还对人说：“吾取一后生，三策皆欲为朝廷措置大事，他日必非常人。”

绍兴十八年（1148年），朱熹考中进士，三年被派任泉州同安县主簿，从此开始仕途生涯。赴任途中拜见了著名的“南剑三



先生”道学家程颐的再传弟子李侗。绍兴三十年（1160年），三十岁的朱熹决心向李侗求学，为表诚意，他步行几百里从崇安走到延平。李侗非常欣赏这个学生，替他取一字曰元晦。从此，朱熹开始建立自己的一套客观唯心主义思想——理学。

朱熹认为在超现实、超社会之上存在一种标准，它是人们一切行为的标准，即“天理”。只有去发现（格物穷理）和遵循天理，才是真、善、美。而破坏这种真、善、美的是“人欲”。因此，他提出“存天理，灭人欲”。这就是朱熹客观唯心主义思想的核心。淳熙三年（1176年），朱熹与当时著名学者陆九渊相会于江西上饶鹅湖寺，交流思想。但陆属主观唯心论，他认为人们心中先天存在着真、善、美，主张“发明本心”，即要求人们自己在心中去发现真、善、美，达到自我完善。这与朱的客观唯心说的主张不同。因此，二人辩论争持，以至互相嘲讽，不欢而散。这就是中国思想史上有名的“鹅湖会”。从此有了“理学”与“心学”两大派别。

朱熹是理学的集大成者，也是儒家伦理思想体系的完成者。由周敦颐开创的理学伦理思想，在程颢、程颐兄弟那里已初步完成，朱熹又作了进一步的发展。朱熹循着程颐的逻辑思路，综合了“北宋五子”的成果，从人性中推出“天理”，进而把“理”作为宇宙的本体、万事万物的主宰，作为人们在行动中必须遵循、服从的“绝对命令”，从而把道德律令提到了本体论的高度。这个思路也就是从封建伦理纲常的“所当然”中推论出“所以然”，德律方式的“应当空间”一群能亲规律“不可避免的”平等，把伦理道德建立在理性的基础上。朱熹理学伦理思想的完备，标志着正统儒家伦理思想的发展达到了最高阶段。

朱熹认为，现实社会的一切关系，一切方面，都可以以“义”、“利”概括之。他说：“没有问题的严重性是伊利。”（《语类》卷十三）“人一言一动，一步一趋，便有个为义为利在里。”（《朱子全书》卷五十七）。对于何为“义”、何为“利”，朱熹提出了自己的理解。他说：“义者，天理之所宜。”（《论语集注 里仁》）“义者，心之制，事之宜也。”孟子集注梁惠王上》）所以，“为义”就是以“天理”为当然之则，通过内心的自我控制（“心之制”）而达到事事处处符合（“宜”）于天理的规定。李先生“，”批准孔子集注（“垂直论语”），例如，“有心要人知，要人道好，要以此求利禄，皆为利也”（《语类》卷六十）。所以，“为利”就是一事当前先“计较利害”，以“利”为行为的动机和目的。可见，“为义”还是“为利”，是接事处物的两种根本对立的行为方针和价值取向。

### 陈亮与朱熹的“王霸义利”之辩

陈亮，浙江永康人，杰出的思想家和文学家。朱熹，徽州婺源（今属江西）人，生于福建，为孔子以后一大儒。

1181年朱熹被任命为两浙东路官员时，陈亮与朱熹相识。两人初次见面，便有十日之游，谈论甚欢，有来往书信可证。

但他们的论争开始于1184年。当时陈亮42岁，被牵连一起莫名其妙的讼案，被捕入狱。关于陈亮这次下狱的缘由，史书笔记皆有记载，但据今人考证，皆为妄说，陈亮绝无罪行。后来冤狱得雪，陈亮在牢中度过两三个月后被释放。朱熹在陈亮被释后连去三封信。出于对朋友的负责，信中对陈亮的为人及理论严厉指责。陈亮收到朱熹的信，心潮起伏，思虑百端。该年秋天，



他给朱熹写了一封长信，这意味着两人的论争正式开始。两人的辩论围绕三个话题展开：道德与事功是否内在统一？

朱熹主张“尊王贱霸”。他认为夏商周三代帝王的心中都是“天理流行”，是“王道”盛世；而三代以后帝王的心中“未免乎利欲之私”，是“霸道”衰世。朱熹在第一封指责陈亮的信中，将陈亮的学说概括成“义利双行，王霸并用”八个字，并要求陈亮改正。陈亮不同意朱熹的说法。在陈亮看来，道德与事功是统一的，道德应见于事功之中，如果一个君主有道德，他就必然能建功立业，为民生造福。假如他不能建功立业，就不能认为他有道德。如果将道德与事功割裂开来，那才是“义利双行，王霸并用”。陈亮之友陈傅良后来概括陈、朱争辩，将两人的观点概括成：“功到成处，便是有德；事到济处，便是有理”及“功有适成，何必有德；事到偶济，何必有理”，应该还是比较贴切的。

理想的人生境界应为何种？

两人既对道德与事功的关系有不同看法，对人生应该追求何种理想境界，自然看法有别。朱熹认为，一个理想的人，应该是在道德境界日益提升上下功夫，一辈子也不能懈怠这一点。要洗透功利之心，从事于内心修养，才能做得大事。陈亮则以为，一个完美的人，应该兼仁、智、勇三者，做一个既是道德的、又能在现实世界建功立业的完美之人。而且在陈亮看来，一个人有无道德，光求之心迹，不免幽晦难明，惟有从功业上去看，才能看得清楚。如有大功业的，必是有道德之人。

从何角度去观察和处理世界？

陈亮与朱熹的争辩，在于学术的根本路径，即从何角度观察和处理世界。陈亮认为，世界是经验的，是现实的，要先承认现

实，承认历史，在这个基础上，才能谈论学术。而朱熹则从理想的角度来观察和处理世界，认为道是世界的本体，它不一定体现为现实的经验，是人的价值的本体。所以他治学，可以不谈经验，不谈历史，一切可在理想的框架内举行。简单地说，两人的学术便是在不同的路径和层面上进行，其旨趣也根本不同。正是这根本的不同，酿就了两人长达三年、在思想史上影响深远的大论战。

陈亮与朱熹的论辩，其截然的对立中埋藏着极为深刻的内容。他们在论战中大大丰富了自己的思想，也为中国思想的演变打开了很大的空间。虽然今天也很难判定孰是孰非。但有一个细节意味深长：那就是朱熹到浙东来当官时，一入浙境，便觉这里与他处不同，其中明显之处是民风重现实、讲事功。我们知道，当时南宋浙江的三大学派都属事功之学的范畴。可见，任何一种影响深远的艺术，必然集中了作为其基础的广大百姓的道德理想与价值标准。



## 四、“义”的古训

### (1) 孟子的舍生取义

《孟子·告子上·鱼我所欲也》有如下一段经典：

鱼，我所欲也，熊掌，亦我所欲也；二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生，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（通“避”，下同）患者，何不为也？由是则生而有不用也；由是则可以避患而有不为也。是故所欲有甚于生者，所恶有甚于死者。非独贤者由是心也，人皆有之，贤者勿丧耳。一箪食，一豆羹，得之则生，弗得则死。呼尔而与之，行道之人弗受；蹴尔而与之，乞人不屑也。

万钟则不辩礼义而受之，万钟于我何加焉！为官室之美，妻妾之奉，所识穷乏者得（通“德”感激）我与（通“欤”语气助词）？乡（xiàng通：向，过去，从前）为身死而不受，今为官室之美为之；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。

翻译上述文字，大概意思是：

鱼是我所喜爱的，熊掌也是我所喜爱的，如果这两种东西不能同时都得到的话，那么我就只好放弃鱼而选取熊掌了。生命是我所喜爱的，大义也是我所喜爱的，如果这两样东西不能同时都具有的话，那么我就只好牺牲生命而选取大义了。生命是我所喜爱的，但我所喜爱的还有胜过生命的东西，所以我不做苟且偷生的事；死亡是我所厌恶的，但我所厌恶的还有超过死亡的事，所以有的灾祸我不躲避。如果人们所喜爱的东西没有超过生命的，那么凡是能够用来求得生存的手段，哪一样不可以采用呢？如果人们所厌恶的事情没有超过死亡的，那么凡是能够用来逃避灾祸的坏事，哪一桩不可以干呢？采用某种手段就能够活命，可是有的人却不肯采用；采用某种办法就能够躲避灾祸，可是有的人也不肯采用。由此可见，他们所喜爱的有比生命更宝贵的东西那就是“义”；他们所厌恶的，有比死亡更严重的事那就是“不义”。不仅贤人有这种本性，人人都有，不过贤人能够不丧失罢了。

一碗饭，一碗汤，吃了就能活下去，不吃就会饿死。可是轻蔑地、呵叱着给别人吃，过路的饥民也不肯接受；用脚踢着或踩着给别人吃，乞丐因轻视而不愿意接受。

可是有的人见了“万钟”的优厚俸禄却不辨是否合乎礼义就接受了。这样，优厚的俸禄对我有什么好处呢？是为了住宅的华丽、妻妾的侍奉和熟识的穷人感激我吗？先前有人为了“礼义”宁肯死也不愿接受施舍，现在有人为了住宅的华丽却接受了；先前有人为了“礼义”宁肯死也不愿接受施舍，现在有人为了妻妾的侍奉却接受了；先前有人为了“礼义”宁肯死也不愿接受施舍，现在有人为了熟识的穷人感激自己却接受了。这种做法不是



可以让它停止了吗？这就叫做丧失了人所固有的羞恶廉耻之心。

### （2）仁义相结合

仁，人心也；义，人路也；舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鸡犬放，则知求之；有放心，而不知求。学问之道无他，求其放心而已矣。

《孟子·告子上》

仁是人的良心，义是人的正路。舍弃正路不走，丢了他的良心而不寻找，可悲啊！有人丢了鸡犬还知道寻找；有人丢良心却不知寻找。学问之道没有别的，找回他丢了的良心罢了。

仁，人之安宅也；义，人之正路也。旷安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！”

《孟子·离娄》

人如有仁爱之心，就如住在安全的宅第一样，可以过的心安理得；而义，则是人间万般是非善恶之中最正确光大的道路。放弃安全的房子不住，丢弃光明的大道不走，可悲啊！

### （3）孟子的“四常”

孟子认为，“仁”、“义”、“礼”、“智”是所有人都具备的道德心理和道德要求。

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。

《孟子·告子上》

恻隐之心，人人都有；羞耻之心，人人都有；恭敬之心，人人都有；是非之心，人人都有。恻隐之心就是仁；羞耻之心就是义；恭敬之心就是礼；是非之心就是智。

(4) 墨子

义之所在，不倾于权，不顾其利，举国而与之不为改视，重死持义而不挠，是士君子之勇也。

——《荀子·荣辱》

对于道义，不能因为权势而动摇，不能因为利益而有所顾忌。即使把一个国家全给他，也毫不动心，重视生命，坚持正义，不屈不挠，这才是君子所称道的勇敢。

(6) 董仲舒

所以治人与我者，仁与义也。以仁安人，以义正我。故仁之为言人也，义之为言我也，言名以别矣。仁之于人，义之于我者，不可不察也。……是故《春秋》为仁义法。仁之法，在爱人，不在爱我。义之法，在正我，不在正人。我不自正，虽能正人，弗与为义，人不被其爱，虽厚自爱，不予为仁。



## 五、“义”的故事——古代故事

### 1. 秦晋肴之战

《左传》里记载了这么一件事情，这件事情就反应出要根据一定的情况来行仁，来推行仁，来实现仁，这就符合义。

在一次战争（秦晋肴之战）中，晋国取胜了。当时晋襄公，在车上指挥战斗，向敌军冲击，晋襄公还亲自抓住了秦国的一个俘虏。晋襄公把这个俘虏给捆起来了。捆起来之后，晋襄公命令自己的车右（在君主的车的右边保卫君主，右边的这个武士，这个武士的地位非常高，他负责保护中间的君主），让他把这个秦国的俘虏给杀了。这个车右叫莱驹，晋襄公命令莱驹把这个秦国的俘虏给杀了。莱驹就下车，下车拿着兵器就来了，就要杀这个秦国的俘虏，结果这个秦国的俘虏大概绝望中大叫一声，一下把这个莱驹吓了一大跳，手里的兵器一下掉地下了。这是一种耻辱啊，说明你胆小啊，人家大吼一声，就把你给吓成这样了。正在这时候，晋襄公手下的另一个武士叫狼瞫，这个武士非常勇敢，他一看莱驹被吓坏了，兵器也落到地下了，他马上冲上来，捡起

这个兵器，一下把这个秦国的俘虏给杀了。所以晋襄公看在眼里，觉得这个狼瞫非常勇敢，非常赞许他，当即决定让狼瞫当自己的车右。上车站在自己的右边，莱驹等于被贬黜了。狼瞫也非常高兴，他等于升迁了，升为高级武士。但是在另一场战争中，还是晋国和秦国的战争，晋国统帅是先轸。先轸率着晋国的军队去冲击秦国的阵地，可是先轸没有重用狼瞫，狼瞫觉得像我这个地位，我这么勇敢，受到君主的表睐，我应该受到重用，我应该当晋国军队主帅的车右，可是先轸没有用他，没有用他而用别人了，用续简伯。当时狼瞫觉得像我这样的人，竟然他不重用，我有这样的能力，我受到君主的赞许，他竟然不重用我，这简直是奇耻大辱。受这种耻辱他受不了，他想死，关键是怎么个死法，当时这个狼瞫的朋友跟他说，说咱们干脆发动叛乱吧，咱们杀死晋国军队的主帅，咱们发动叛乱，他这么羞辱，怎么能容忍吗？干脆咱们发动叛乱。结果狼瞫说什么呢？不能这么干，这么干就是不义，发动叛乱不是臣子之道，死了以后你的灵魂不能进入明堂。这是一种迷信，明堂那是君主发布政令的地方，那是非常高级的地方，死了以后你的牌位能够进明堂那是非常荣耀的事情。所以说不能干这个事情，干这个事情是不义，狼瞫认为自己是一定要死的，受此奇耻大辱是不能活了，但怎么死合适呢？根据当时的特殊情况，他认为应该率领自己的军队，率领自己的手下，去冲击秦国的阵地，冒险冲击，牺牲的可能性很大，他认为这么死最有价值，反正我肯定是要死，我要死在哪儿呢？死得符合义，去冲击敌军，所以狼瞫率领自己的手下就冲进了秦军的阵地，跟秦军搏斗，最后把秦军打败了，但是狼瞫也死了，但是狼瞫认为这种做法是符合义。



就是一种很直观的义的解释。

## 2. 宋穆公义不传子

宋国，宋穆公病重了，当时宋穆公是君主，应该说在指定继承人这一方面，他是有权力的，而且他有一定的威信，底下的大臣也拥护他。当时他有两个选择：一个选择，他让自己的儿子来继承；另一个选择呢，他不让自己的儿子来继承。因为宋穆公并不是从他父亲那儿继承了宋国的君位，从谁那儿呢？从他的哥哥那儿继承的君位，他哥哥是宋宣公，宋宣公临死前，当时宋宣公的儿子年幼，还不能够当君主，在这种情况下，当然他也可以立自己的儿子，他也可以立别人，当时宋宣公没有立自己的儿子，他立了自己的弟弟，立了宋穆公，所以宋穆公认为从道义上讲，现在他要死了，他不应该把这个君位给他的儿子，他应该给他哥哥的儿子，也就是说给他的侄子，这才符合道义。他的侄子，现在也大了，应该把这个位子还还给他哥哥那一支，也就是说给他哥哥的儿子。可是当时，他如果立自己的儿子也是可以的，没有什么不可以，底下的很多大臣也同意，也赞成，而且他本人当时也有这个权力，因为他就是君，现官现管，现在他是君，他哥哥已经不在人世了，他完全可以立自己的儿子。这里有一个利和义的问题，但是这个时候宋穆公他想到的是道义，他想到的是义，所以他跟那些大臣讲述了，提出立我哥哥的儿子。他认为这个符合义。如果我不这么做的话，我就不符合义了，我不符合义，我怎么见我死去的哥哥。孔子说过：“富贵如可得，虽执鞭之士，

吾亦为之”（《论语》）。就是我要能够富贵的话，能够得到好处，能够发财致富的话，我就是给人家赶车（执鞭之士，就是给人赶车），我也干啊。我当然想富贵，君子爱财嘛，但是孔子又说：“如不可求，从吾所好”（《论语》）。就是富贵如可求，我去干，让我当执鞭之士，我也干，如不可求，就是说如果不符合道德去让我求富贵，那我不干，我不取，就是所谓的“君子爱财，取之有道”。

### 3. 荀巨伯探友

荀巨伯到远方探望生病的朋友，正好遇上胡人来攻城。友人对巨伯说：“我是快死的人了，你赶快走吧！”荀巨伯说：“我远道而来探望你，你却要我离开；败坏道义来求生，难道是我荀巨伯所能做得出来的吗？”等到贼兵来了，问荀巨伯说：“大军一到，全城的人都逃走了，你是什么人，竟敢独自停留在这里？”荀巨伯回答说：“友人有病，不忍心抛下他，宁愿用我的性命来换取朋友的生命！”贼兵听了相互说道：“我们这些无义的人，竟然攻入这个讲究道义的国家！”于是调整个军队回去了，全城因而得以保全。

### 4. 苏武牧羊

苏武（公元前140—公元前60）。匈奴自从被卫青、霍去病打



败以后，双方有好几年没打仗。他们口头上表示要跟汉朝和好，实际上还是随时想进犯中原。

匈奴的单于一次次派使者来求和，可是汉朝的使者到匈奴去回访，有的却被他们扣留了。汉朝也扣留了一些匈奴使者。

公元前100年，汉武帝正想出兵打匈奴，匈奴派使者来求和了，还把汉朝的使者都放回来。汉武帝为了答复匈奴的善意表示，派中郎将苏武拿着旌节，带着副手张胜和随员常惠，出使匈奴。

苏武到了匈奴，送回扣留的使者，送上礼物。苏武正等单于写个回信让他回去，没想到就在这个时候，出了一件倒霉的事儿。

苏武没到匈奴之前，有一个生长在汉朝的匈奴人，叫卫律，在出使匈奴后投降了匈奴。单于特别重用他，封他为王。

卫律有一个部下叫做虞常，对卫律很不满意。他跟苏武的副手张胜原来是朋友，就暗地跟张胜商量，想杀了卫律，劫持单于的母亲，逃回中原去。

张胜很表示同情，没想到虞常的计划没成功，反而被匈奴人逮住了。单于大怒，叫卫律审问虞常，还要查问出同谋的人来。

苏武本来不知道这件事。到了这时候，张胜怕受到牵连，才告诉苏武。

苏武说：“事情已经到这个地步，一定会牵连到我。如果让人家审问以后再死，不是更给朝廷丢脸吗？”说罢，就拔出刀来要自杀。张胜和随员常惠眼快，夺去他手里的刀，把他劝住了。

虞常受尽种种刑罚，只承认跟张胜是朋友，说过话，拼死也不承认跟他同谋。

卫律向单于报告。单于大怒，想杀死苏武，被大臣劝阻了，单于又叫卫律去逼迫苏武投降。

苏武一听卫律叫他投降，就说：“我是汉朝的使者，如果违背了使命，丧失了气节，活下去还有什么脸见人。”又拔出刀来向脖子抹去。

卫律慌忙把他抱住，苏武的脖子已受了重伤，昏了过去。

卫律赶快叫人抢救，苏武才慢慢苏醒过来。

单于觉得苏武是个有气节的好汉，十分钦佩他。等苏武伤痊愈了，单于又想逼苏武投降。

单于派卫律审问虞常，让苏武在旁边听着。卫律先把虞常定了死罪，杀了；接着，又举剑威胁张胜，张胜贪生怕死，投降了。

卫律对苏武说：“你的副手有罪，你也得连坐。”

苏武说：“我既没有跟他同谋，又不是他的亲属，为什么要连坐？”

卫律又举起剑威胁苏武，苏武不动声色。卫律没法，只好把举起的剑放下来，劝苏武说：“我也是不得已才投降匈奴的，单于待我好，封我为王，给我几万名的部下和满山的牛羊，享尽富贵荣华。先生如果能够投降匈奴，明天也跟我一样，何必白白送掉性命呢？”苏武怒气冲冲地站起来，说：“卫律！你是汉人的儿子，做了汉朝的臣下。你忘恩负义，背叛了父母，背叛了朝廷，厚颜无耻地做了汉奸，还有什么脸来和我说话。我决不会投降，怎么逼我也没有用。”

卫律碰了一鼻子灰回去，向单于报告。单于把苏武关在地窖里，不给他吃的喝的，想用长期折磨的办法，逼他屈服。



这时候正是入冬天气，外面下着鹅毛大雪。苏武忍饥挨饿，渴了，就捧了一把雪止渴；饿了，扯了一些皮带、羊皮片啃着充饥。过了几天，居然没有饿死。

单于见折磨他没用，把他送到北海（今贝加尔湖）边去放羊，跟他的部下常惠分隔开来，不许他们通消息，还对苏武说：“等公羊生了小羊，才放你回去。”公羊怎么会生小羊呢，这不过是说要长期监禁他罢了。

苏武到了北海，旁边什么人都没有，唯一和他作伴的是那根代表朝廷的旌节。匈奴不给口粮，他就掘野鼠洞里的草根充饥。日子一久，旌节上的穗子全掉了。

一直到了公元前 85 年，匈奴的单于死了，匈奴发生内乱，分成了三个国家。新单于没有力量再跟汉朝打仗，又打发使者来求和。那时候，汉武帝已死去，他的儿子汉昭帝即位。汉昭帝派使者到匈奴去，要单于放回苏武，匈奴谎说苏武已经死了。使者信以为真，就没有再提。

第二次，汉使者又到匈奴去，苏武的随从常惠还在匈奴。他买通匈奴人，私下和汉使者见面，把苏武在北海牧羊的情况告诉了使者。使者见了单于，严厉责备他说：“匈奴既然存心同汉朝和好，不应该欺骗汉朝。我们皇上在御花园射下一只大雁，雁脚上拴着一条绸子，上面写着苏武还活着，你怎么说他死了呢？”

单于听了，吓了一大跳。他还以为真的是苏武的忠义感动了飞鸟，连大雁也替他送消息呢。他向使者道歉说：“苏武确实是活着，我们把他放回去就是了。”

苏武出使的时候，才四十岁。在匈奴受了十九年的折磨，胡须、头发全白了。回到长安的那天，长安的人民都出来迎接他。

他们瞧见白胡须、白头发的苏武手里拿着光杆子的旌节，没有一个不受感动的，说他真是有个气节的大丈夫。

## 5. 义士文天祥

文天祥十九岁时获庐陵乡校考第一名，翌年（宝祐四年）入吉州（今江西吉安）白鹭洲书院读书，同年中选吉州贡士，并随父前往南宋首都临安应试。在殿试中，他作《御试策》切中时弊，提出改革方案，表述政治抱负，宋理宗亲拔为第一，也成为权相贾似道门生，考官王应麟奏曰：“是卷古谊若龟鉴，忠肝如铁石，臣敢为得人贺”。但四天后父亲不幸病故，文天祥归家守丧三年。开庆初年（1259年）蒙古军攻鄂州（今湖北武昌），宦官董宋臣请理宗迁都以避敌锋，文天祥上疏请斩董宋臣，以振人心，并献御敌之计，未被采纳。后历任签书枢密院判官、礼部郎官、江西提刑、尚书左司郎官、湖南提刑、知赣州职等。咸淳六年（1270年）因得罪奸相贾似道而遭罢斥。

宋恭帝德祐元年（1275年）正月，因元军大举进攻，宋军的长江防线全线崩溃，朝廷下诏让各地组织兵马勤王。文天祥立即捐献家资充当军费，招募当地豪杰，起兵勤王，以“正义在我，谋无不立；人多势众，自能成功”的口号，组织义军三万，开赴临安。宋朝廷委任文天祥知平江府，命令他发兵援救常州，旋即又命令他驰援独松关。由于元军攻势猛烈，江西义军虽英勇作战，然最终因为孤立无援，抗争失败，到最后仅余六人。

次年正月，元军兵临临安，文武官员都纷纷出逃。谢太后任



命文天祥为左丞相兼枢密使（右相是长江防卫使赖旦臣，督导襄阳作战），派他出城与伯颜谈判，企图与元军讲和。文天祥到了元军大营，希望以谈判的方式来刺探蒙古军情，在谈判过程中，文天祥据理力争，怒骂伯颜。但与此同时，南宋朝廷却派人前往文天祥军营，宣布解散文天祥的军队。伯颜得知文天祥军队已经被解散，故下令逮捕他。此时元军占领了临安，但两淮、江南、闽广等地还未被元军完全控制和占领。于是，伯颜企图诱降文天祥，利用他的声望来尽快收拾残局。文天祥宁死不屈，伯颜只好将他押解北方。当文天祥被押送到镇江的时候，得当地义士相救脱险。这时，南宋朝廷已奉表投降，恭帝被押往元大都，陆秀夫等拥立7岁的宋端宗在福州即位。文天祥于景炎元年（1276年）五月二十六日奉诏入福州，任枢密使，同时都督诸路军马，往南剑州（今福建南平）建立督府，派人赴各地募兵筹饷以继续抗元战争。秋天，元军攻入福建，端宗被拥逃海上，在广东一带乘船漂泊。

七月文天祥对张世杰专制朝政极为不满，又与陈宜中意见不合，于是离开南宋行朝，以同都督的身份在南剑州（今福建南平）开府聚兵，指挥抗元。

冬十月，文天祥转移到汀州，莲城等地，派使参赞吴浚取零都联络各地的抗元义军，坚持斗争。景炎二年（1277年）元兵入汀关，文天祥欲据莲城拒敌，汀州守将黄去疾闻帝驾下海，拥郡兵有异心，文天祥遂屯兵朋口转到龙岩。二月，文天祥率军攻复梅州，四月斩杀跋扈大将二人后。至夏，由梅州出兵，进攻江西，此时各地豪杰响应抗元，号令通于江淮。在零都（今江西于都）获得大捷后，又转战至赣州，以偏师进攻吉州，陆续收复了

许多州县。元江西宣慰使李恒在兴国县发动反攻，文天祥兵败，妻妾子女失散，收容残部，奉老母再入莲城，请命益兵再举，后转战至循州。

祥兴元年（1278）夏，文天祥得知端宗已死，继位的弟弟——赵昀移驻崖山，被任命少保，信国公。为摆脱艰难处境，便要求率军前往，与南宋行朝会合。由于张世杰坚决反对，文天祥只好作罢，率军退往潮阳县。同年冬，元军大举来攻，文天祥在率部向海丰撤退的途中遭到元将张弘范的攻击，文天祥军在五坡岭造饭时被元军攻击，兵败，文天祥吞下随身携带的冰片企图自杀，未死，但却昏迷过去，在昏迷当中，文天祥被俘。

文天祥遂被张弘范押往崖山，让他写信招降张世杰。文天祥说：“我不能保护父母，难道还能教别人背叛父母吗？”张弘范不听，一再强迫文天祥写信。文天祥于是将自己前些日子所写的《过零丁洋》一诗抄录给张弘范。张弘范读到“人生自古谁无死，留取丹心照汗青。”两句时，不禁也受到感动，不再强逼文天祥了。写《过零丁洋》二十天后，南宋在崖山海战惨败后，陆秀夫背着八岁幼帝赵昀跳海而死，南宋灭亡。张弘范向元世祖请示如何处理文天祥，元世祖说：“谁家无忠臣？”命令张弘范对文天祥以礼相待，将文天祥送到大都（今北京），路上绝食八日，不死。被关押在北京府学胡同。

元世祖忽必烈爱其才，首先派降元的原南宋左丞相留梦炎对文天祥现身说法，进行劝降。文天祥一见留梦炎便怒不可遏，留梦炎只好悻悻而去。元世祖又让降元的宋恭帝赵显来劝降。文天祥北跪于地，痛哭流涕，对赵显说：“圣驾请回！”赵显无话可说，怏怏而去。元世祖大怒，于是下令将文天祥的双手捆绑，戴



上木枷。关进兵马司的牢房。文天祥入狱十几天，狱卒才给他松了手缚，又过了半月，才给他褪下木枷。元朝丞相孛罗亲自开堂审问文天祥。文天祥被押到枢密院大堂，昂然而立，只是对孛罗行了一个拱手礼。孛罗喝令左右强制文天祥下跪。文天祥竭力挣扎，坐在地上，始终不肯屈服。孛罗问文天祥：“你现在还有什么话可说？”文天祥回答：“天下事有兴有衰。国亡受戮，历代皆有。我为宋尽忠，只愿早死！”孛罗大发雷霆，说：“你要死？我偏不让你死。我要关押你！”文天祥毫不畏惧，说：“我愿为正义而死，关押我也不怕！”

从此，文天祥在监狱中度过了三年。在狱中，他曾收到女儿柳娘的来信，得知妻子和两个女儿都在宫中为奴，过着囚徒般的生活。文天祥深知女儿的来信是元廷的暗示：只要投降，家人即可团聚。然而，文天祥尽管心如刀割，却不愿因妻子和女儿而丧失气节。他在写给自己妹妹的信中说：“收柳女信，痛割肠胃。人谁无妻儿骨肉之情？但今日事到这里，于义当死，乃是命也。奈何？奈何！……可令柳女、环女做好人，爹爹管不得。泪下哽咽哽咽。”

狱中的生活很苦，可是文天祥强忍痛苦，写出了不少诗篇。《指南后录》第三卷、《正气歌》等气壮山河的不朽名作都是在狱中写出的。

元世祖至元十九年（1282年）三月，权臣阿合马被刺，元世祖下令籍没阿合马的家财，追查阿合马的罪恶，并任命和礼霍孙为右丞相。和礼霍孙提出以儒家思想治国，颇得元世祖赞同。八月，元世祖问议事大臣：“南方、北方宰相，谁是渠能？”群臣回答：“北人无如耶律楚材，南人无如文天祥。”于是，元世祖下了一道命令，打算授予文天祥高官显位。文天祥的一些降元旧友立

即向文天祥通报了此事，并劝说文天祥投降，但遭到文天祥的拒绝。十二月八日，元世祖召见文天祥，亲自劝降。文天祥对元世祖仍然是长揖不跪。元世祖也没有强迫他下跪，只是说：“你在这里的日子久了，如能改心易虑，用效忠宋朝的忠心对朕，那朕可以在中书省给你一个位置。”文天祥回答：“我是大宋的宰相。国家灭亡了，我只求速死。不当久生。”元世祖又问：“那你愿意怎么样？”文天祥回答：“但愿一死足矣！”元世祖十分气恼，于是下令立即处死文天祥。

次日，文天祥被押解到柴市刑场。监斩官问：“丞相还有甚什么话要说？回奏还能免死。”文天祥喝道：“死就死，还有什么可说的？”他问监斩官：“哪边是南方？”有人给他指了方向，文天祥向南方跪拜，说：“我的事情完结了，心中无愧了！”于是引颈就刑，从容就义，年47岁。行刑后不久，俄有诏使止之，然文天祥已死，忽必烈惋惜说：“好男子，不为吾用，杀之诚可惜也。”文天祥的妻子欧阳氏收尸时在他的带中发现绝笔自赞：“孔曰成仁，孟曰取义，唯其义尽，所以仁至。读圣贤书，所学何事？而今而后，庶几无愧。”文天祥杀身以成仁，其浩然正气万古流芳。文天祥的一生为人们留下了许多不朽诗篇，他的精神更值得我们广为传颂。



## 六、“义”的故事——现代故事

### 1. 只想陪你坐一坐

1962年，作家刘白羽由北京到上海治病。当时他的长子滨滨正患风湿性心脏病，他放心不下，便让滨滨也到上海看病。遗憾的是，由于治疗效果不佳，滨滨的病情不见好转，他本人也要返回北京。万般无奈的刘白羽只得让妻子汪琦送病危的儿子回家。母子俩回北京的当天下午，刘白羽心神不定，烦躁不安。这时，巴金、萧珊夫妇来到了刘白羽的病房。两人进门后，谁都没有说一句话，默默地坐在沙发上。其实他们非常了解滨滨的病情，都在为他担忧，生怕路上发生意外。病房里静悄悄的，巴金伸手握住了刘白羽微微发颤而又汗津津的手，轻轻地抚摸。萧珊则一边留意刘白羽的神情，一边望着桌子上的电话。突然，电话铃响了，萧珊忙抢在刘白羽之前拿起话筒。当电话中传来汪琦母子已平安抵达北京的消息后，三个人长长地舒了口气，脸上都露出了笑容。

承受不了，于是携夫人萧珊专门前来陪伴他。当两人起身告辞时，刘白羽执意要送到医院门口，他紧紧地握着巴金的手，一再表示感谢。巴金却摆了摆手，淡淡地说，没什么，正好有空，只想陪你坐一坐。

听完这个故事，小屋里安静了许多。大家心里明白，在巴金夫妇心细如发、体贴入微的行为面前，所有关于朋友的话语都显得苍白无力。在最沮丧、最无助、最困顿、最黑暗的时候，那个愿意陪你坐一坐的人，才是你真正的朋友。

## 2. 成全善良

有位妇女搀着老父亲的胳膊艰难地上了公交车。车上早就人满为患，这时一个小姑娘站了起来，微笑着对老人说：“大爷，您来这里坐吧！”可那位老人却说：“谢谢了，姑娘，我站站没关系，你坐吧。”

那位姑娘没想到会这样，有些尴尬，再次说：“您坐吧，大爷，尊老爱幼是我们年轻人应尽的义务。”那个搀着老人的妇女似乎想说什么，但老人朝她摆摆手，说：“好，好，孩子，那就太谢谢你了！”说完，慢慢走到座位前坐下，小姑娘脸上流露出笑意。

奇怪的是：那个妇女明显不高兴，似乎是在责怪父亲。

公交车继续朝前开，突然一个急刹车，那位老人“哎呀”一声，紧皱了眉头，好像强忍着身体某处的不适。

小姑娘在一旁不禁替老人暗自庆幸，亏他坐下了，如果一直



站着，不知要遭多少罪。

下面一站就是医院，那父女俩下车了，巧的是小姑娘也是在这一站下车。小姑娘听到那位妇女在埋怨：“爸，你也真是的，明知自己臀部有伤口，不能坐，还要坐！伤口疼了吧？”

老人乐呵呵地说：“人家小姑娘一片好意！我硬是拒绝她，也许以后再遇到这样的事，她就会有顾虑了……”

是的，成全别人的善良，这何尝不是另一种善良。

### 3. 最后的善良

他是一个劫匪，坐过牢，之后又杀了人，穷途末路之际他又去抢银行。

在一个很小的储蓄所。抢劫遇到了从来没有过的不顺利，两个女子拼命反抗，他把其中一个杀了，另一个被劫持上了车。因为有人报了警，警车越来越近了，他劫持着这个女子狂逃，把车都开飞了，撞了很多车，轧了很多小摊。

这个刚刚 21 岁的女孩子才参加工作，为了这份工作，她拼命读书，毕业后又托了很多关系，没钱送礼，是她哥卖了血供她上学为她送礼，她父母双亡，只有这一个哥哥。

她想她真是命苦，刚上班没几天就遇到了这样恐怖的事情，怕是没有生还的可能了。

终于他被警察包围了，所有的警察让他放下枪，不要伤害人质，他疯狂地喊着：“我身上好几条人命了，怎么着也是个死，无所谓了。”说着，他用刀子在她颈上划了一刀。

她的颈上渗出血滴。她流了眼泪，她知道自己碰上了亡命徒，知道自己生还的可能性不大了。

“害怕了？”劫匪问她。

她摇头：“我只是觉得对不起我哥。”

“你哥？”“是的，”她说，“我父母双亡，是我哥把我养大，他为我卖过血，供我上学，为了我的工作送礼，他都二十八了，可还没结婚呢，我看你和我哥年龄差不多呢。”

劫匪的刀子在她脖子上落了下来，他狠着心说：“那你可真是够不幸的。”

围着他的警察继续喊话，他无动于衷，接着和她说着她哥。他身上不仅有枪，还有雷管，可以把这辆车引爆，但他忽然想和人聊聊天，因为他的身世也同样不幸，他的父母早离了婚，他也有个妹妹，他妹妹也是他供着上了大学，但他却不想让他妹妹知道他是杀人犯！

她和他讲着小时候的事，说她哥居然会织手套，在她13岁来例假之后曾经去找一个20多岁的女孩子帮她，她一边说一边流眼泪。他看着前方，看着那些喊话的警察，再看着身边讲述的女孩，他忽然感觉尘世是那么美好，但一切已经来不及了。

他拿出手机，递给她：“来，给你哥打个电话吧。”

她平静地接过来，知道这是和哥哥最后一次通话了，所以，她几乎是笑着说：“哥，在家呢？你先吃吧，我在单位加班，不回去了……”

这样的生离死别竟然被她说得如此家常，他的妹妹也和他说过这样的话，看着这个自己劫持的人，听着她和自己哥哥的对话，他伏在方向盘上哭了。



“你走吧。”他说。

她简直不敢相信自己的耳朵。

“快走，不要让我后悔，也许我一分钟之后就后悔了！”

她下了车，走了几步，居然又回头看了他一眼。她永远不知道，是她那个家常电话救了她，那个电话，唤醒了劫匪心中最后仅存的善良，那仅有的一点善良，救了她的命！

她刚走到安全地带，便听到一声枪响，回过头去，她看到他倒在方向盘上。

劫匪饮弹自尽。

很多人问过她到底说了什么让劫匪居然放了她，然后放弃了惟一生存的机会。她平静地说，我只说了几句话，我对我哥说的最后一句话是：“哥，天凉了，你多穿衣。”

她没有和别人说起劫匪的眼泪，说出来别人也不相信，但她知道那几滴眼泪，是人性的眼泪，是善良的眼泪。



## 七、 我们该有怎样的 “义”

---

辩证法作为科学的世界观和方法论，能够指导人们用全面的、发展的观点想问题、办事情，把各项工作做得更好，正确地、坚定和提倡“义”，事关重大，更需要从根本上坚持辩证法，坚持义与利的统一。

“义”、“利”对每个人的生存发展，乃至对全人类的生存发展，都是缺一不可的，因而在根本上是统一的。

当然，在历史上，这种统一是因人而异的，概括起来，则有三种情况；真正地坚持义利统一；统一于“义”；统一于“利”。后两种情况虽然在具体内容上根本上同，但在精神实质上却是两极相通：在“义”、“利”关系中，各执一端，只坚持一方面，却牺牲种方面，实际上，这两种情况都是把其中对立的一方面有意无意地夸大了，而把其中统一的一方面，有意无意的忽略了，甚至否定了。因此，这后两种统一实际上仍然是种对立。它在特定条件下，比如在战争或严惩的情况下，可能有一定的合理性，甚至有一定的必然性。但比竟是由于人的力量不够，或者是客观条件不足，而对人类生存发展的基础和目标之间，被迫进行取舍，做出了牺牲，付出了一定的代价，尽管在有些情况下，是难免的。



在改革开放和现代化建设中，必须彻底坚持辩证法，把“义”“利”统一起来。

一方面，对“义”，需要从弘扬民族精神、凝聚时代精神的高度，坚定不移地追求、捍卫并谋求实现。不仅因为，在理论上，“义”是人之为人的根本标志，是人的尊严、崇高与价值的标志，从而也是社会发展的重要保证。而且因为，在历史上，中华民族以主持正义、持留名不挠著称于世，创造了人类历史上独一无二的灿烂文明，形成了光荣传统。更是因为，在现实中，高举“义”的旗帜，可以针对社会上急功近利、见利忘义的倾向及其恶果，进行科学的批判和有利的反拨；可以加强社会团结，保持社会稳定，为加快改革开放和现代化建设，提供有力的保障，更好更快地实现民富国强。可见，今天高扬“义”的旗帜，是多么地迫切和重要。

同时，今天坚持和提倡“义”，必须和积极肯定并激发各方面正当的利益追求统一起来。鉴于中国传统思想中，“重义轻利”甚至“存天理灭人欲”这种倾向曾经根深蒂固，很有土壤；鉴于极“左”思潮余波未平，假大空的说教给生产力的发展，人民生活水平的提高，综合国力的增强，造成严惩干扰，总结这一类教训，会提醒人们，任何时候都要彻底地坚持辩证法。

另一方面，对“利”也需要从坚持全心全意为人民的宗旨，落实社会主义生产目的的高度，充分地肯定合理地乞求利。因为，“利”是“义”的前提和基础。只有在这个前提和基础，“义”才有了有力的主体或者说有了承担者，有了丰富的内容，才能高扬起来，只有使人民和祖国的利益得到充分的实现，才能以活生生事实，让人们委身感受到社会主义的优越性。否则，就

可能严惩脱离老百姓的根本需要和接受能力，“义”就可能会落空，还因为，共产党人的宗旨是全心全意为人民服务，社会主义的生产目的是不断满足亿万人民日益其是因为，中国人经过上百年的流血牺牲，打败了帝国主义、殖民主义的侵略，才摆脱了长期的“左”的路线的干扰，确立了以经济建设为中心的基本路线、进一步解放和发展生力的根本任务。

这一切说到底，可以概括为四个大字：富民、强国。也就是，开拓进取，艰苦奋斗，使人民利益、祖国利益得到充分的、圆满的实现。——“利”的重要性，是多么明显！

今天，肯定“利”、追求“利”面临着严惩的干扰，那就是，现实生活中，种种争功近利甚至见利忘义、利令智昏的现象恶性膨胀，严惩泛滥。在这种情况下，再要肯定“利”、追求“利”，似乎有助纣为虐之嫌。

其实不然。这是两种性质的问题，不可混为一谈。这时，不仅需要高扬“义”的旗帜，从理论上，对种种错误现象和倾向，进行彻底的批判，指出其要害；更需要从管理体制上、运行机制上，强化管理、监督和赏罚，兴利除弊；还需要从经济上、行政上、法律上，对正当的利益追求提供保护，对恶性膨胀的错误倾向来历惩罚。这样全方位地入手，可以有效地既保护正当的利益追求，又打击种种违法乱纪现象。

把上述两方面统一起来，彻底坚持辩证法，分清利弊，趋利避害，防止和克服各种错误倾向，就能够把“义”和“利”的关系处理好，达到辩证的“义”“利”统一。这个问题处理好，各项事业的进展就顺利，成效就显著；如果处理不好，就会受挫折，受损失。历史和现实一再地证明了这一点。



## 参考文献

---

1. 康志杰. 信——立身处世的支撑点. 南宁: 广西人民出版社, 1996.
2. 荆惠民. 中国人的美德——仁义礼智信. 北京: 中国人民大学出版社, 2006.
3. 胡寄窗. 中国经济思想史. 上海: 上海人民出版社, 1963.
4. 张岱年. 中国伦理思想史. 上海: 上海人民出版社, 1989.
5. 诚实守信的知行准则. <http://zgrsd.cn/index.php>
6. 黄玉顺. 孟子正义论. <http://www.ica.org.cn/>
7. 魏文华. 柳下惠与董仲舒/“义利”论. <http://www.360doc.com/>
8. 你吃的是第几只鸭. <http://www.xiaogushi.com/>
9. 处世智慧. [http://www.lantianyu.net/pdf51/ts071001\\_2.htm](http://www.lantianyu.net/pdf51/ts071001_2.htm)
10. 百度百科. <http://baike.baidu.com/>

责任编辑 于海生

封面设计



# 青少年仁义礼智信释读

《仁》

《义》

《礼》

《智》

《信》

财经教学资源平台

 [Http://www.bookcj.com](http://www.bookcj.com)

电子图书 | 课件 | 案例 | 视频 | 习题 | 文献

ISBN 978-7-81138-825-1



9 787811 388251 >

ISBN 978-7-81138-825-1

定价: 5.80元