

儒家伦理的二维结构体系

——从“君子喻于义，小人喻于利”谈起

张俊

摘要：“君子喻于义，小人喻于利”，是儒家伦理体系的纲领。这条箴言揭示了儒家伦理的二维体系结构，即精英伦理与平民伦理，或德性伦理与功利伦理的和谐共生关系。儒家伦理从孔子道德学说的源头即兼顾了道德理想主义与道德现实主义两个思想维度。孟学传统，尤其是宋明新儒家，无视孔子兼顾义、利的德性伦理主张，将义与利、理与欲视作善与恶的对立，否定逐利伦理的正当性，从而滑向道德理想主义的极端。这种绝对主义的精英德性伦理虽然提升了儒家的道德境界，但因其忽视了儒家原有的平民伦理或有限度的功利伦理，致其在高扬道德人文精神的同时，实际上失落了儒家对于“小人”或世俗社会的道德人文关怀。故这只是儒家伦理学说体系沿一个维度的偏重发展。相比之下，荀子从自然人性出发，主张“义利两有”、“以义制利”，才是真正继承孔子伦理精神者。荀学传统通过道德现实主义与理想主义的联姻，在道义论体系下为儒家保留了功利论的学脉。这种圆融的二维结构体系，符合现代社会理性主义的伦理选择，因此比只讲道义论的孟学—理学伦理更能够适应中国社会伦理的现代转型。

关键词：儒家伦理；义；利；德性论；功利论

《论语·里仁》第十六章孔子曰：“君子喻于义，小人喻于利。”此句国人耳熟能详的箴言，往往被现代伦理学者视为儒家德性主义“义利观”的集中体现，然而却罕有人注意到此句箴言背后的微言大义。所谓“君子喻于义，小人喻于利”，如果仅理解为纯粹重义轻利之“义利观”，可能严重误解孔子本意，同时也就可能忽略了这句箴言在塑造儒家伦理二维结构体系上的奠基性纲领地位。

古人讲，“言义必及利”（《国语·周语下》）。义利之辨，在中国古代道德哲学中是一个至为重要的基础性问题。如程明道所言：“大凡出义则入利，出利则入义。天下之事，惟义利而已。”^①“义”、“利”二字，实为古代社会价值取向之至简概括。义利之辨，因此关涉根本价值观甚至道德哲学的分野。所以陆九渊讲，“凡欲为学，当先识义利公私之辨”^②。儒家立基于道德言说，义利之辨自然是其至关重要的道德哲学建构前提与基础。因此朱熹讲，“义利之说乃儒者第一义”^③。

所以对孔子义利之辨的阐释，需要格外慎重。因为稍有不慎就会误入歧途，从而可能导致对儒家整个伦理传统的误解。事实上，从孟子一直到宋明理学下迄当代新儒家，这样的误解已经在儒学

作者简介：张俊，陕西师范大学文学院教授（陕西西安 710119）。

基金项目：本文系国家社会科学基金重点项目“爱在美学中的基础性地位研究”（13AZX027）的阶段性成果。

① 程颢：《河南程氏遗书》卷十一，程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，北京：中华书局，2004年，第124页。

② 陆九渊：《语录下》，陆九渊著，钟哲点校：《陆九渊集》，北京：中华书局，1980年，第470页。

③ 朱熹：《与延平李先生书》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第21册，上海：上海古籍出版社/合肥：安徽教育出版社，2002年，第1082页。公元1181年，即鹅湖之会后六年，陆九渊往南康访朱熹，朱熹邀之白鹿洞书院讲学，他的讲题即是“君子喻于义，小人喻于利”一章，可见此句箴言对于儒家的重要意义。详见《白鹿洞书院论语讲义》，陆九渊著，钟哲点校：《陆九渊集》，第275页。另参见程树德撰，程俊英、蒋见元点校：《论语集释》，北京：中华书局，1990年，第268页。

史上存在两千多年了。孟学贵义非利的偏歧有目共睹,荀学传统对此多有批评,但个别荀子后学矫枉过正,却又滑向另一个极端。今天道德哲学界对此仍旧缺乏充分反思,许多学者还在不断重复过去的误读或错误。因此回归孔子这个原始儒学基点,回到《论语》,也许能够为我们澄清一些基本的哲学史事实。

儒家伦理体系,绝不仅是由一种君子道德或德性伦理构成的。从先秦开始,儒家伦理就在美德伦理系统下为功利伦理预留了位置,儒家从来都是道德理想主义和现实主义双轨制,精英与平民伦理并存,自律与他律道德共生,那种以德性论或道义论概括儒家道德哲学体系的观点是片面的。固然,道德理想主义、人文精神、心性之学、君子人格、道义论在儒家传统中享有价值优位并长期居于主导地位,但这并不是化约儒家传统的理由。

儒家思想传统自古便充斥着多种二元并立的结构。譬如,儒家思想既有伦理化、形上化的一面,也有宗教化、神学化的一面。前者作为带有典型人文价值取向的儒学,从思孟学派一路下来,最终通过宋明理学发扬光大,在中国近世千年的文教与政教中居于意识形态统治地位。后者则主要通过以董仲舒为代表的汉代儒家学者开创的儒家神学与政教合谋的方式延续下来,并将其神学观念渗入民间信仰,从而形成某种近似西方宗教的儒教传统。当然这两个传统并不是截然分开的,很多时候二者交汇融合在一起。因此李泽厚等人认为儒家的整体本质应该定位在“非哲学非宗教”、“半哲学半宗教”之间,这才是研究儒家的关键和起点^①。同时,儒家讲“克己复礼为仁”(《论语·颜渊》)、“义以为质,礼以行之”(《论语·卫灵公》),这即是说儒家不仅讲德性(“仁”、“义”),也讲规范(“礼”);不仅讲“内圣”(个体心性),也讲“外王”(社会担当)。这就是任剑涛所总结的,“以仁为核心的道德理想主义的个体心性儒学”,“以礼为核心的伦理中心主义的社会政治儒学”,“两者以内圣外王为理论中轴,形成了一个双旋结构”^②。此双旋结构指的是儒家伦理的内外结构,即个体道德心性修养(“为己之学”)与社会政治伦理实践(“为人之学”)的双重结构体系。由之可见,儒家伦理不仅讲心性之学,也讲务实之学;既尚志,又尚功^③。这便牵引出儒家伦理的另一个双重结构:德性伦理(德性论/动机论)与功利伦理(效果论/目的论)的上下双层结构。在这个双重结构中,德性伦理作为君子道德,是自律道德,属于理想主义道德学说范畴;功利伦理作为庶民道德,是他律道德,属于现实主义道德学说范畴。现代儒家伦理研究,因受宋明理学及当代新儒家影响,大都附和心性之说,将儒家伦理视为理所当然的德性论精英伦理,而忽略其效果论庶民伦理的思想维度。这对完整理解儒家伦理思想传统及其现代价值而言,是存在显而易见的弊端的。

儒家德性论与效果论的二元伦理结构体系,虽然主要是通过孟、荀二位先秦大儒阐发树立的,但追根溯源,这种二维结构学说肇端于孔子的道德哲学思想。《论语·里仁》所谓“君子喻于义,小人喻于利”,便可视为其思想滥觞。因此,正确理解孔子这句箴言的涵义,可能是完整理解儒家伦理传统的真正起点。

① 李泽厚:《论语今读》,合肥:安徽文艺出版社,1998年,第6页。后来彭国翔撰著专书来论证“儒家非人文主义非宗教,而亦人文主义亦宗教”。参见彭国翔:《儒家传统:宗教与人文主义之间》,北京:北京大学出版社,2007年,第11页。

② 任剑涛:《道德理想主义与伦理中心主义》,北京:东方出版社,2003年,第21-22页。刘宗贤在其《孔子仁学的双重建构》一文中也涉及相似观点,认为孔子的道德哲学体系由“仁”和“礼”内外两部分构成:“孔子的仁学体系,是以人性本源的仁道原则与天人合德的道德超越为价值取向,以孝悌仁爱的亲情伦理与君君臣臣的礼仪规范为践履原则,其价值目标是实现内圣外王、天下为公的人文理想境界。”参见刘宗贤:《儒家伦理——秩序与活力》,济南:齐鲁书社,2002年,第91页。当然,李泽厚在更早些时候也提出儒家具有“宗教性道德”(“内圣”)与“社会性道德”(“外王”)双重伦理体系的观点,参见李泽厚:《论语今读》,第8页;《哲学纲要·两种道德论》,北京:北京大学出版社,2011年,第18页。

③ 中国传统社会在治理层面,往往明扬儒家德教,阴纳法家刑治,“表儒里法”,王道与霸道并举。此即汉宣帝所云:“汉家自有制度,本以霸王道杂之,奈何纯任德教,用周政乎!”(《汉书·元帝纪》)最终,为迎合统治阶级的现实政治需要,制度儒学被迫向此种霸道与王道并存的政治格局妥协,并逐渐将其接纳为心照不宣的治理理念。制度儒学包容霸道,固然与原始儒学或心性儒学相扞格,但从积极方面来看,未尝不是儒学尚功务实精神的体现。

一、君子小人之辨

《论语·里仁》第十六章云：“君子喻于义，小人喻于利。”“喻”字，本义为明晓、了解，孔安国注曰：“喻，犹晓也。”^①这句话表面上看起来似乎不难理解，直译即“君子知晓礼义的道理，小人明白利害的关系”。问题是：何谓君子？何谓小人？

按照今天的理解，君子当然是指道德高尚之人，小人则指道德卑下之人。于是，这句箴言就要解释为“高尚的人只晓得义，卑贱的人只晓得利”，其道德价值指向则明显是扬君子贬小人、崇义贱利的。孔子原意果真如此吗？未必。

在先秦诸子时代，君子、小人之别，既可以是道德价值意义上的人格区别，也可以是社会等级意义上的地位区别。历史地看，后者比前者更先在，君子、小人的原初涵义其实就是社会地位区别，其道德人格意义的区别应该是从社会地位意义的区别派生出来的，而且这种涵义转换大规模发生的过程并不早于孔子时代。所以俞樾《群经平议》讲：“古书言君子小人大都以位而言，汉世师说如此。后儒专以人品言君子小人，非古义也。”^②“君子”、“小人”之谓，在《尚书》、《诗经》中经常出现。如周公曰：“呜呼！君子所，其无逸。先知稼穡之艰难，乃逸，则知小人之依。”（《尚书·无逸》）郑玄注曰，“君子，止谓在官长者”^③，这也是《诗经》所谓之“岂弟君子，民之父母”（《大雅·洞酌》），可见其“君子”指的是作为统治阶级的贵族或上层士大夫。而与“君子”相对应的是“勤劳稼穡”的“小人”，可知其指的是作为被统治者的庶民（农夫）。《诗经》所载，“周道如砥，其直如矢。君子所履，小人所视”（《小雅·大东》），“君子有微猷，小人与属”（《小雅·角弓》），“驾彼四牡，四牡騤騤。君子所依，小人所腓”（《小雅·采薇》），所谓君子、小人，其区别也基本是在社会政治等级和职业身份方面。《左传》中讲，“君子小人，物有服章，贵有常尊，贱有等威，礼不逆也”（《左传·宣公十二年》），“君子尚能而让其下，小人农力以事其上，是以上下有礼”（《左传·襄公十三年》），“君子劳心，小人劳力，先王之制也”（《左传·襄公九年》），意思就更明确了。在这个意义上，君子有时也被称为大人（城中士大夫贵族），小人有时也被称为野人（郊野劳作之人）^④。

因为社会等级和职业分工不同，古代的君子阶级养尊处优，他们的工作主要是学习和传承文化、治理国家，关心的主要是社会整体利益的分配与公平问题，于是他们往往重“道”不重“利”，这就如《论语》中所讲，“君子谋道不谋食……学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫”（《论语·卫灵公》），“百工居肆以成其事，君子学以致其道”（《论语·子张》）。或如《国语》所讲，“君子之行，欲其道也，故进退周旋，唯道是从”（《国语·楚语上》）。因此君子成为社会上层有教养的一类人。他们以道德和学识作为个人价值评判的主要依据，也常常被社会如此期待，久而久之他们就成为了社会道德的标杆。不过在早期，君子的道德品格是从属于其社会政治地位的。到春秋中后期，随着诸侯争霸，社会动荡加剧，周礼维系的宗法等级秩序开始大规模瓦解，“社稷无常奉，君臣无常位”（《左传·昭公三十二年》），君子、小人双向的社会流动越来越频繁，于是出现大量“君子在野，小人在位”（《尚书·大禹谟》）的政治现象。再加上礼崩乐坏之后，王官之学流落民间，下层士大夫阶层崛起，整个社会风气要求破除世袭制，唯贤是举，有德有才者居其位。这才有了朱熹后来看到的“君子，谓贤士大夫也”^⑤的普遍现象。“君子”一词逐渐开始从社会政治概念向伦理概念过渡，成为某种道德人格的代名词，指

① 刘宝楠著，高流水点校：《论语正义》，北京：中华书局，1990年，第154页。

② 程树德撰，程俊英、蒋见元点校：《论语集释》，第267页。

③ 孔颖达：《尚书正义》，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第221页。

④ “无君子，莫治野人；无野人，莫养君子。”“然则治天下独可耕且为与？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所为备，如必自为而后用之，是率天下而路也。故曰：或劳心，或劳力；劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人，天下之通义也。”（《孟子·滕文公上》）

⑤ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第123页。

称有德之人。与此相应，“小人”则成为无德之人的代称。

君子、小人从社会学意义的区分转向伦理学意义的区分，在这个涵义转换过程中孔子和儒家扮演了极其重要的角色。如《论语》所载：

子路问君子。子曰：“修己以敬。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安人。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸！”（《宪问》）

有子曰：“……君子务本，本立而道生。孝悌也者，其为仁之本与！”（《学而》）

子曰：“君子周而不比，小人比而不周。”（《为政》）

子曰：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”（《里仁》）

子曰：“君子坦荡荡，小人长戚戚。”（《述而》）

子曰：“君子成人之美，不成人之恶。小人反是。”（《颜渊》）

子曰：“君子和而不同，小人同而不和。”（《子路》）

君子有德，小人乏德，君子、小人之辨在此被孔子及原始儒家赋予明确的道德意涵，从而真正开启了君子、小人从社会学区别向伦理学区别的大规模涵义挪移。

孔子及原始儒家对君子、小人之辨的道德化转型影响深远。“化师法，积文学，道礼义者为君子；纵性情，安恣睢，而违礼义者为小人”（《荀子·性恶》），这种观念从孔子道德学说中延续下来，并逐渐遮蔽了君子、小人原初的社会学涵义区别。于是后世看儒家学说，皆以为儒家崇君子人格，修仁讲睦，贵义重礼，从而将儒学视为“君子之学”^①。把儒学定性为君子之学固然没错，但是后世儒家道德哲学研究，却常因此观念先入为主，只知儒家有“君子道德”，而无视或否定儒家学说中关于“小人伦理”的思想维度。

其实，原始儒家道德学说中虽有将君子、小人道德人格化的倾向，但并非已将君子、小人之辨完全道德化。君子、小人涵义道德化转向是一个漫长的思想语言变迁过程。这种变迁在孔子时代只是开始而已。所以在孔子那里仍然可以大量地看到君子、小人所保留的社会学涵义区别：

子曰：“君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠。”（《论语·里仁》）

孔子对曰：“……子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”（《论语·颜渊》）

子曰：“君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。”（《论语·宪问》）

子曰：“君子谋道不谋食。耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫。”（《论语·卫灵公》）

昔者偃也闻诸夫子曰：“君子学道则爱人，小人学道则易使也。”（《论语·阳货》）

子曰：“君子义以为上，君子有勇而无义为乱，小人有勇而无义为盗。”（《论语·阳货》）

当然，孔子学说中的君子、小人，其社会地位区别与道德品格区别并不是完全分开的，只是到底是“位”主导“德”还是“德”主导“位”，要视乎具体语境而定。在通常情况下，孔子的君子理想是指位、德、才兼有者。不过，在分析《论语·里仁》第十六章箴言的时候，区分君子、小人的涵义区别，究竟是社会学等级意义上的还是伦理学人格意义上的，至关重要。界定不同，所得出的关于孔子伦理体系的某些基础性结论将有霄壤之别。

二、精英伦理与平民伦理

“君子喻于义，小人喻于利。”如前所述，若将此处“君子”、“小人”理解为道德人格区分，则结论是儒家贵君子之德，崇义非利，从而必然否定少数君子之外的众多“小人”——实际上是普通人——好利逐利的道德正当性。然而若将此处“君子”、“小人”理解为社会地位区分，那么在道德判断上基本

① 余英时：《现代儒学的回顾与展望》，北京：生活·读书·新知三联书店，2004年，第271页。

就是价值中立的，君子、小人之别并无明显道德高下差异，君子、小人的行为各有各的道德合理性。因此儒家对待君子（精英）和小人（平民）就应该有两种伦理标准，这句箴言就该解释为：“君子方可晓之以义，小人只能晓之以利。”^①

那么，到底此章箴言中的“君子”、“小人”应该如何理解呢？历代注疏家聚讼纷纭，意见莫衷一是，但并不外乎上述两种类型。

据皇侃义疏引范宁的解释，“弃货利而晓仁义则为君子，晓货利而弃仁义则为小人也”^②。这即是典型的从道德人格高卑来判分君子、小人，这种判分因为预先设定了道德的善恶，君子人格必然是高尚的，小人人格必然是卑劣的，重义必然是善的，重利必然是恶的，因此这种判分实际上是将君子与小人两种人格、崇义与崇利两种价值观完全对置起来。这种道德绝对主义的善恶二元划分，必然导致对“小人”及其崇利价值观合理性的完全否定，从而滑向一种道德精英主义或绝对理想主义，最终脱离社会生活现实。宋明理学正是在这一路向上继承了这种绝对的理想主义道德观。他们将义视为天理的属性，将利视为人欲的自私诉求，如朱熹所讲：“义者，天理之所宜。利者，人情之所欲。”^③“仁义根于人心之固有，天理之公也。利心生于物我之相形，人欲之私也。循天理，则不求利而自无不利；殉人欲，则求利未得而害已随之。”^④理学家将义利之辨上升到理欲之辨的哲学层面，按其绝对主义道德哲学观，“天理人欲不并立”^⑤，求利之人欲自然是要作为道德障碍予以克服的。

因为宋明理学支持君子、小人道德人格涵义的区分，所以近世此种道德绝对主义的解释颇占上风。这从根本上塑造了儒家的君子观和义利思想，并深刻影响了中国的传统道德价值观念。因此今天汉语世界一提到君子、小人，首先想到的必然是道德人格的高下，其原初等级贵贱、地位尊卑之义反而不彰；而一提到义利之辨，多数人必然倾向于认同重义轻利的价值观。但儒家两千多年的传统并不是一条线索发展下来的。

对于君子、小人的判分，与宋明理学主流观点截然不同，时序上更接近先秦原始儒家的汉儒更倾向于社会地位的涵义区分。如董仲舒便讲：“明明求仁义，常恐不能化民者，卿大夫之意也；明明求财利，常恐困乏者，庶人之事也。”（《汉书·杨恽传》）卿大夫即君子，庶人即小人，历史上多有儒者认为董仲舒之言“乃此章之确解”，“董氏之说，亦谓在上位者当喻于仁义，在下位者常喻于财利耳”^⑥。汉儒之说，清代注疏家颇为重视，如刘逢禄《论语述何》、刘宝楠《论语正义》等皆有采用，而对《论语·里仁》第十六章箴言诠释最为透彻的还是焦循，他在其《君子喻于义、小人喻于利解》中讲：

卿士大夫，君子也；庶人，小人也。贵贱以礼义分，故君子、小人以贵贱言，即以能礼义不能礼义言。能礼义，故喻于义；不能礼义，故喻于利。“无恒产而有恒心者，惟士为能”，君子喻于义也。“若民则无恒产，因无恒心”，小人喻于利也。惟小人喻于利，则治小人者必因民之所利而利之，故《易》以君子孚于小人为利。君子能孚于小人，而后小人乃化于君子。此教必本于富，驱而之善，必使仰足事父母，俯足畜妻子。儒者知义利之辨而舍利不言，可以守己，而不可以治天下。天下不能皆为君子，则舍利不可以治天下之小人。小人利而后可以。君子以利天下为义。是故利在己，虽义亦利也；利在天下，即利即义也。孔子言此，正欲君子之治小人者，知小人喻于利。^⑦

依焦循的解释，孔子此章箴言并非如宋儒理解的那样，主要是“以义利判君子小人”，从而给儒者“观

① 李零：《丧家狗：我读〈论语〉》，太原：山西人民出版社，2007年，第108页。

② 皇侃：《论语集解义疏》卷二，知不足斋本。

③ 朱熹：《四书章句集注》，第73页。

④ 朱熹：《四书章句集注》，第202页。

⑤ 王守仁：《传习录上》，王守仁撰，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第7页。

⑥ 钱穆：《论语新解》，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年，第104页。

⑦ 焦循：《雕菰集》卷九，《续修四库全书》第1489册，上海：上海古籍出版社，2002年，第196—197页。

省”、“辨志”的^①。此章箴言的目的并非是劝诫儒者修养内在心性道德(“内圣”),而是提醒君子士大夫治理社会(“外王”)应该对不同的人群施用不同的道德或价值标准:对待君子,要晓之以义;对待小人,要晓之以利。这是典型的道德相对主义,因为它承认君子、庶民两套价值标准。但是,不同于绝对的道德相对主义(道德虚无主义)的是,这种伦理体系实际上仍然是受精英伦理主导的。这种道德相对主义承认庶民好利逐利价值观的合理性,“因民之所利而利之”。不过这绝不是目的,而仅只是手段。作为社会治理者的君子承认逐利的正当性,并使小人获利致富,目的是让君子深孚众望,获得民心,从而便于施行教化,让他们“仓廩实则知礼节,衣食足则知荣辱”(《管子·牧民》),也就是说,最终是要“驱而之善”,让“小人化于君子”。所以这仍旧是一种道德理想主义的主张,不过是一种更为理性或实用的道德理想主义。它的政治伦理终极目标同样是要奉行尚义的君子道德,要建构一个理想的君子社会。只是它不预先设定君子、小人的善恶分野,因此为平民伦理保留了正当性空间。本质上这是一种道德理想主义与道德现实主义、精英伦理与平民伦理结合在一起、互为表里的道德主张。这种道义论框架下义利并重的伦理主张,规避了绝对理想主义道德重义轻利,只能“守己”,不能“化民”、“治民”的弊端。可以说,这种具有现实伦理操作价值的二元伦理观才是儒家建立完整道德体系的真正基础。所以,本文赞同焦循对此章箴言的诠释观点,而且认为非通过精英伦理与平民伦理互为补益的二维结构体系,不能真正彰显儒家伦理精神。

但是,关于儒家伦理二维结构体系的论断能否成立,仅从《论语·里仁》第十六章这句箴言释义本身是很难定论的。甚至此章君子、小人之辨至今都是一个悬而未决的问题。这也是许多现代《论语》注释家纠结的地方。如杨伯峻就承认,此处君子到底指在位者还是有德者,抑或两者兼指,孔子原意不得而知^②。那么,为什么本文如此肯定焦循的诠释能够站得住脚呢?理由主要有三:一是汉儒距孔子时代更近,思想语言的隔膜应该比宋儒更少一些,而且清儒于字义考证方面又一向以严谨著称,故其义疏可信度高;二是孔子的义利观总体来讲并非绝对的重义轻利,孔子在推崇君子尚义的理想主义道德价值观的同时,也能包容平民爱利的现实主义道德价值观;三是在儒学两千多年的传统中,一直存在道德理想主义与道德现实主义、精英伦理与平民伦理、道义论与效益论互为补益、交叠发展的思想事实。第一条理由是从学术信誉方面所作的推测,前文也试图通过梳理考证澄清其说之价值,尽管没有定论,但至少论证了其说的合理性。因此,儒家伦理二维结构体系的哲学史论断是否成立,关键取决于后两条理由能否得到成功论证。

三、孔子的义利之分

孔子倡导仁义,推行君子道德,故在其义利思想中,义总是享有对利的道德优先性。《论语》中孔子讲,“君子义以为上”(《论语·阳货》),“君子谋道不谋食……忧道不忧贫”(《论语·卫灵公》),“士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也”(《论语·里仁》),“士而怀居,不足以为士矣”(《论语·宪问》),“饭疏食饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣。不义而富且贵,于我如浮云”(《论语·述而》)。所以,“子罕言利”(《论语·子罕》),且认为“放于利而行,多怨”(《论语·里仁》)。从孔子的这些语录中,研究者很容易归纳出义利对立的结论,并最终认为孔子的观点是重义轻利,甚至是重义非利。当然,从孔子君子伦理的德性主义立场出发,义的价值高于利的价值,其义利观可以理解为重义轻利,但若认为其崇义非利,就完全错了。正如张岱年、罗国杰诸先生所言,实际上孔子并不完全排斥利,

^① “此章以义利判君子小人,辞旨晓白,然读之者苟不切己观省,亦恐未能有益也。某平日读此,不无所感:窃谓学者于此,当辨其志。人之所喻由其所习,所习由其所志。志乎义,则所习者必在于义,所习在义,斯喻于义矣。志乎利,则所习者必在于利,所习在利,斯喻于利矣。故学者之志不可不辨也。”参见陆九渊著,钟哲点校:《陆九渊集》,第275页。

^② 杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,1980年,第39页。

不仅不排斥，而且还鼓励追求合乎“义”的利^①。孔子只是在(私)利与(公)义发生根本冲突的时候，才主张重义轻利、取义舍利。

孔子不轻言利，是因为逐利作为价值观属于庶民伦理，是一种目光短浅的功利主义道德，不宜鼓吹、宣扬以赋予其道德优越性。在孔子看来，这种伦理价值观如果任其在社会生活中泛滥，每个人都只考虑私利而无视他人利益，必然招致人与人之间的相互怨恨，导致社会混乱，此即“放于利而行，多怨”。所以，孔子坚决反对以利取代义，而是认为利必须放在仁义的德性论框架下才有其正当性。因此孔子讲“见利思义”(《论语·宪问》)、“见得思义”(《论语·子张》)。

但只要合乎“义”的道德标准，孔子实际上对求利的功利价值观是包容的。甚至他还要求大人君子为民众谋福利，“因民之所利而利之”(《论语·尧曰》)。他自己也讲：“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。如不可求，从吾所好。”(《论语·述而》)孔子丝毫不忌讳言私利，可见好利逐利的庶民价值观在其德性主义伦理体系中是有一席之地的。当然，孔子承认这种功利伦理的正当性是有前提的。所谓君子爱财，取之有道，逐利必须符合道义，这样才有道德正当性：“夫子时然后言，人不厌其言；乐然后笑，人不厌其笑；义然后取，人不厌其取。”(《论语·宪问》)孔子所讲的这个道义，从德性论的角度讲是仁义内在，从功利论的角度讲就是符合最大多数人的最大利益。因此孔子肯定利与欲，但他认为实现自己的逐利欲望不能损害别人的利益(违义)。正是在这个意义上，为了避免“废义则利不立，厚贪则怨生”(《国语·晋语二》)的不良后果，孔子要求人“欲而不贪”(《论语·尧曰》)。在孔子的道德哲学中，义是凌驾于利之上的更高等级的价值，所以一旦利与义发生冲突，孔子德性主义的价值立场就显露无疑：作为低位级价值的利，必须让位于高位级价值的义。也只有在这种极端情况下，孔子才主张重义舍利：“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。”(《论语·里仁》)

从孔子的义利之辨可知，孔子重义但并不贱利，更谈不上反对逐利的价值观。孔子反对的只是“见利忘义”和“唯利是图”的价值观，因为这种价值观将利置于义之上，根本上有违于孔子德性伦理的原则。但这种义利根本冲突的情况只是极端现象。在通常情况下，当义利不冲突，或者更准确地说是利的诉求能规范在义的道德原则下时，孔子是不反对逐利的。所谓“君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠”，孔子充分考虑到士大夫阶层与庶民阶层有不同利益关切及价值选择立场，故能宽容逐利的平民伦理存在，但后者必须接受崇义的精英伦理范导。这就是孔子“见利思义”的伦理思想^②。而且孔子相信，君子道德最终是可以同化平民伦理的，所以他讲：“子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”(《论语·颜渊》)当然，这是他的社会道德治理理想。但无论如何，正是在这种义利观下，孔子为儒家道德学说兼容崇义的精英德性伦理与重利的平民功利伦理奠定了基础。

四、德性伦理与道德理想主义

孟子继承孔子思想，偏重心性之学、成德之教，是将儒学发展为“君子之学”的关键人物。孔子兼顾义利的德性伦理主张，在他的道德体系中没有被全盘接收。孟子认为君子、小人的道德是根本对立、冲突的。他这样讲：“人之所以异于禽于兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”(《孟子·离娄下》)在他看来，人与禽兽的差异存乎一念之间，得仁义即为

^① 参见张岱年：《中国伦理思想研究》，南京：江苏教育出版社，2009年，第91页；赵毅洁：《中国传统哲学价值论》，西安：陕西人民出版社，1991年，第251页；罗国杰：《关于孔子义利观的一点思考——兼析“君子喻于义，小人喻于利”》，《学术研究》1994年第3期；等等。

^② 这种伦理观念并非孔子的发明，实际上在春秋时期是相当普遍的一种道德观。比如孔子年长的晏婴便曾讲道：“且夫富如布帛之有幅焉，为之制度，使无迁也。夫民生厚而用利，于是乎正德以幅之，使无黜嫚，谓之幅利，利过则为败。吾不敢贪多，所谓幅也。”(《左传·襄公二十八年》)“义，利之本也，蕴利生孽，姑使无蕴乎，可以滋长。”(《左传·昭公十年》)

人,不得仁义即为禽兽。在孟子的道德人格观中,只有君子才配称人,因为只有君子才能把仁义作为道德目的而非手段来追求。从把普遍人格狭义化为君子人格这一点即可以看出,孟子的道德观是绝对主义的一元道德——纯粹的君子道德。所以他的道德体系很难兼容所谓的平民伦理。

在义利之辨问题上,孟子与孔子的道德哲学立场因此就截然不同了。如赵馥洁所讲:“以孔子为代表的一派儒家学者,虽然重义贵义,但并不完全否定利之价值。只是在价值等级上认为义高于利,因而在价值取向上主张重义轻利,先义后利;见利思义,合义取利。而以孟子为代表的儒家一派,却把这一观点推向极端,将重义轻利修正为崇义非利,无限推崇道义价值,完全否定利益、功利价值。”^①所以,当梁惠王问国家之利时,孟子答曰:“王!何必曰利?亦有仁义而已矣……未有仁而遗其亲者也,未有义而后其君者也。王亦曰仁义而已矣,何必曰利?”(《孟子·梁惠王上》)孟子这里绝口不提利,认为君子仁义施予天下才是王道。君子言利,必然导致君臣相争、父子相仇、兄弟不睦,败坏纲常,祸国殃民;君子言义,则君臣守义、父子相爱、兄弟和睦,可保社稷而王天下。如孟子所言:

……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……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?(《孟子·告子下》)

孟子主张“去利怀义”,本质上是否定了逐利的道德正当性,而仅认可仁义为社会伦理的唯一道德原则。这种绝对主义的道德价值观,将义与利视作善与恶完全对立起来,最终难免会滑向一种思想极端,认为凡是践行仁义必然良善,爱利逐利就必然邪恶。如孟子《尽心篇》中所讲,“鸡鸣而起,孳孳为善者,舜之徒也;鸡鸣而起,孳孳为利者,蹠之徒也。欲知舜与蹠之分,无他,利与善之间也。”(《孟子·尽心上》)这种只看道德意愿(动机)无视行为效应(目的)的德性伦理,虽然将儒家提升到了更高或者更纯粹的道德境界,但其对逐利功利目的的道德拒斥,不仅否定了平民伦理的道德正当性,也在某种程度上否定了趋利避害的人之本性。当然,这是孟子性善论的必然结论。但趋利避害乃人之常情,怎可以视而不见?不是只有墨子才讲“今天下之士君子,皆欲富贵而恶贫贱”(《墨子·尚贤下》),孔子也讲“富与贵,是人之所欲也”、“贫与贱,是人之所恶也”。孟子这里只看到人性中向善的一面而竭力纯化之,将仁义良知视作绝对道德律令,而毫不顾及人性中脆弱的一面。其在高扬道德人文精神的同时,实际上是失落了孔子道德学说中对于“小人”的道德关怀和人文关怀精神。

孟子这种绝对主义的一元价值观,通过道德思想表现出来就是一种精英德性伦理,一种道德理想主义。德性伦理踞有道德高地,道德理想主义又往往激励人心,故孟子道德哲学对后世儒家影响尤其深远。如董仲舒讲“正其谊不谋其利,明其道不计其功”(《汉书·董仲舒传》)^②,就是受其义利观影响。当然,受其影响最深且道德思想效应最大者,还是偏重心性或性理之学的宋明新儒家。理学家不仅在义利观上继承孟子思想,还将其与理欲之辨结合起来,从道德形而上学层面将二者对立起来,如陆九渊便讲,“私意与公理,利欲与道义,其势不两立”^③。逐利被视为人之私欲,在理学家看来是必须彻底摒弃的。所以,从周敦颐提出“养心不止于寡而存耳,盖寡焉以至于无”^④的思想开始,张载、二程、朱熹等相继提出“存天理,灭人欲”的主张。如张载讲,“今之人灭天理而穷人欲,今复返归其天理”^⑤。程颐讲,“人心私欲,故危殆。道心天理,故精微。灭私欲则天理明矣”^⑥。灭私欲,即是

① 赵馥洁:《中国传统哲学价值论》,第251页。

② “仁人者正其道不谋其利,修其理不急其功。”见苏舆撰,钟哲点校:《春秋繁露义证》卷九《对胶西王越大夫不得为仁第三十二》,北京:中华书局,1992年,第268页。

③ 陆九渊著,钟哲点校:《陆九渊集》,第183页。

④ 周敦颐:《周子全书》卷十七《养心亭说》,上海:商务印书馆,1937年,第334页。

⑤ 张载:《经学理窟·义理》,张载著,章锡琛点校:《张载集》,北京:中华书局,1978年,第273页。

⑥ 程颐:《河南程氏遗书》卷二十四,程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,第312页。

去除功利目的，心中只存仁义，这样那个形上超验的天理才能得到彰显。在这种道德形而上学观念下，道德的标准完全内置到了道德心性之上。这样的后果就是道德判断只看内在动机而无视外在效果或功利目的。如程颐讲，“人皆知趋利而避害，圣人则更不论利害，惟看义当为与不当为，便是命在其中也”^①。朱熹也说，“为所当为而不计其功，则德日积而不自知矣”^②，“谊必正，非是有意要正；道必明，非是有意要明，功利自是所不论”^③。王阳明也有同样言论，“志于道德者，功名不足以累其心”^④。随着功利论在宋明理学中遭到彻底摒弃，儒家精英主义德性伦理发展到了其历史顶峰。

孟学这种理想主义的精英德性伦理，因为拒绝平民功利伦理的价值合法性，所以只是对孔子伦理学说体系一个维度的偏重发展。虽然孟子及其后学如宋明理学甚至包括当代新儒学对于发展儒家德性伦理厥功至伟，但是这种纯粹的德性伦理或道德形而上学对孔子开创的儒家伦理体系是有所偏废的。儒家原有的平民伦理或有限度的功利伦理被这种精英主义的儒家伦理集体漠视了。

五、功利伦理与道德现实主义

与孟子“去利怀义”相比，荀子主张“义利两有”、“以义制利”，后者才是真正继承了孔子伦理精神的义利观。尽管如此，由于种种历史原因，尤其是宋明以来理学的崛起，荀子这种主张在儒学道德哲学传统中始终未有会占据正统主流地位。

荀子义利观之异于孟子，根本原因在于他对人性的认识与孟子有区别。荀子承认普遍人性的自然本质，他说：“材性知能，君子小人一也。好荣恶辱，好利恶害，是君子小人之所同也”，“凡人有所一同：饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也”（《荀子·荣辱》）。所谓“无待而然者”，即自然而然。人自然而然的本性皆是趋利避害，所以在树立道德价值观的时候，就不得不考虑到这一人性现实，理性地设计道德原则。荀子讲：

义与利者，人之所两有也。虽尧、舜不能去民之欲利，然而能使其欲利不克其好义也。虽桀、纣亦不能去民之好义，然而能使其好义不胜其欲利也。故义胜利者为治世，利克义者为乱世。上重义则义克利，上重利则利克义。（《荀子·大略》）

在荀子看来，好利之欲心与好义之道心皆是人之本性中自然的价值取向，是人性中不可或缺的两个方面。既然“不能去民之欲利”，道德就不能高蹈出世，只讲义不言利。所以荀子主张适度满足人的利欲，“养人之欲，给人之求”（《荀子·礼论》），反对去利或寡欲的伦理主张。墨子厉行节欲，荀子就批评其道瘠薄，“瘠则不足欲”，“不足欲则赏不行”，“赏不行，则贤者不可得而进”，终而至于“万物失宜，事变失应，上失天时，下失地利，中失人和”（《荀子·富国》），危及国家社稷、人民福祉。

欲利之心无所谓善恶，是人之本性中固有的自然属性，所以逐利或满足欲望有其价值合理性。“然而穷年累世不知不足，是人之情也。”（《荀子·荣辱》）荀子也发现人的欲望是无止境的，但满足欲望的社会条件却是有限的，欲望得不到满足，就不能不争，争则乱，乱则恶德恶行随之而起。正如荀子在《礼论》篇中所说：

人生而有欲，欲而不得，则不能无求；求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。

所以荀子虽讲“义利两分”，认可利欲私心的价值合理性，但却坚决反对顺其自然发展。因为欲壑难填，利欲之心若无节制就会无限膨胀，最后利欲熏心，见利忘义，损人利己，毁坏礼义制度。这也就是

① 程颐：《河南程氏遗书》卷十七，程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第176页。

② 朱熹：《四书章句集注》，第139页。

③ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷一三七，北京：中华书局，1986年，第3263页。

④ 王守仁撰，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》，第161页。

《性恶》篇所谓的：

今人之性，生而有好奇利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。

见利忘义、唯利是图，都是放任利欲私心的结果，荀子将此视为最大的恶德：“保利弃义谓之至贼。”（《荀子·修身》）所以，荀子主张必须以“礼义之道”规范欲利之心。

荀子讲，“君子乐得其道，小人乐得其欲。以道制欲，则乐而不乱；以欲忘道，则惑而不乐。”（《荀子·乐论》）“以道制欲”或“以义制利”，其实就是以君子道德规约小人道德，以精英德性伦理范导、统摄平民功利伦理，最终达到“化性起伪”的目的。在这种伦理体系观念下，荀子明确主张“重义轻利”（《荀子·成相》），并讲“先义而后利者荣，先利而后义者辱”（《荀子·荣辱》），即在承认功利伦理合理性的同时，也维护了德性伦理的价值优位和尊严。就这方面来讲，荀子与孔子完全是一脉相承。

荀学“义利两有”、“以道制欲”的道德哲学观念，是自然理性主义和道德现实主义的思想产物，后世儒家事功派思想家多采用其说。如董仲舒虽讲“正其谊不谋其利，明其道不计其功”，但也讲“天常以爱利为意，以养长为事”（《春秋繁露·王道通三》），故圣人须“为天下兴利”（《春秋繁露·考功名》），君王南面称孤王天下“必以兼利之”（《春秋繁露·诸侯》），臣属“不能致功，虽有贤名，不予之赏”（《春秋繁露·考功名》）。为什么会有如此矛盾的伦理标准？根本原因在于纯粹的德性伦理陈义过高，过于理想主义，一旦进入社会政治与道德的功利实践领域，这种崇义非利的君子道德就举步维艰了。所以，德性伦理在其塑造君子人格的内在道德修养领域可以享有绝对的道德标准地位，但是在社会实践的功利领域就必须义利“两养”^①，兼容属于“小人伦理”的功利主义道德原则。

礼义之道，必须建立在一定的物质基础之上，即必须推行一定限度的功利主义伦理原则，首先满足人们基本的物质欲求，然后才能实行君子道德教化。这也就是司马迁所说的：“礼生于有而废于无。教君子富，好行其德；小人富，以适其力。渊深而鱼生之，山深而兽往之，人富而仁义附焉。”（《史记·货殖列传》）或者如王充所讲的，“礼仪之行，在于谷足也”^②。荀学这种兼容功利伦理的德性论思想，在儒家道德思想史上虽非主流，但却一直回响不绝。即便是在性命义理之学独尊的理学时代，也能够听到这种伦理思想的声音。如宋代李觏、陈亮、叶适诸儒皆针对孟学传统贵义贱利、非欲的道义论伦理观，提出了严厉批评。如陈亮便讲：“为士者耻言文章、行义，而曰‘尽心知性’；居官者耻言政事、书判，而曰‘学道爱人’。相蒙以欺以尽废天下之实，则亦终于百事不理而已。”^③叶适也痛斥此类儒者：“‘仁人正谊不谋利，明道不计功’，此语初看极好，细看全疏阔。古人以利与人而不自居其功，故道义光明。后世儒者行仲舒之论，既无功利，则道义者乃无用之虚语尔；然举者不能胜，行者不能至，而反以为垢于天下矣。”^④这类批评虽然比较激烈，但所言皆能切中孟学绝对道义论所产生的世弊，即“恶者则流于空谈心性而无裨社会国家”^⑤。正因为有此反省，有宋一代自李觏始，王安石、苏洵、陈亮、叶适等大儒都相继重新阐发荀子的义利观，提倡“利欲可言”，如李觏云：

利可言乎？曰：人非利不生，曷为不可言？欲可言乎？曰：欲者人之情，曷为不可言？言而不以礼，是贪与淫，罪矣。不贪不淫而曰不可言，无乃贼人之生，反人之情，世俗之不喜儒以此。

① “天之生人也，使人生义与利。利以养其体，义以养其心。心不得义不能乐，体不得利不能安。义者心之养也，利者体之养也。”见苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》卷九《身之养重于义第三十一》，第263页。

② 王充：《论衡·治期》，黄晖：《论衡校释》，北京：中华书局，1990年，第772页。

③ 陈亮：《送吴允成运乾序》，陈亮撰，邓广铭点校：《陈亮集》（增订本），北京：中华书局，1987年，第271页。

④ 叶适：《习学记言序目》卷二十三，北京：中华书局，1977年，第324页。

⑤ 方授楚：《墨学源流》，上海：中华书局，1937年，第86—87页。

孟子谓“何必曰利”，激也。焉有仁义而不利者乎？^①

“利欲可言”，即意味着利欲有道德正当性。这种为功利伦理正名的儒学声音，在理学处于绝对支配地位的年代显得额外“另类”，因此难免被边缘化。但是，正是因为有这些儒者的坚持，儒学在宋明理学绝对道义论的重压下为功利论保留了一丝缝隙，从而使得荀学伦理传统能够不绝如缕。因此到了明末清初实学思潮才得以抬头，儒家功利伦理传统才能忽然张大，黄宗羲、顾炎武、王夫之、颜元、李塨、王源、唐甄等当时大儒皆从此说。不过，明清之际诸儒，除王夫之、颜元等人能坚守荀学“义利两有”、“以义制利”的伦理框架原则外，其他儒者多滑向没有道义论节制的彻底功利主义，而且个别儒者（如李贽）还将功利主义狭义化为完全的利己主义。这是荀学或儒学发展的另一个偏歧。

六、结 语

儒家崇尚君子人格，以君子仁义之道律己与待人，所以儒学被称为君子之学。但崇尚君子是否一定要排斥君子以外所有的“小人”以及“小人”的价值观或道德观？

焦循有一言颇值得今天的儒家学者参考。他说：“天生君子即生小人……小人非无善之可取，非无才之可用……故君子而不能群，非君子也，名其为君子，而实小人也。惟君子能用小人，惟君子能容小人。自命为君子，以异己者为小人而屏之斥之，此自命为君子者，非君子而亦小人也。”^②君子不能群，不能容小人，何以实现儒家化民成俗的德教理想？所以，真君子必然能容小人（及其价值观），真正的君子伦理也必然能容小人伦理（平民伦理）。

君子伦理尚义，小人伦理尚利，君子伦理包容小人伦理，本质上是尚义的德性伦理统摄尚利的功利伦理。这正是儒家道义论框架下伦理双重结构的传神写照。儒家伦理的二维体系结构，其渊源可回溯至《论语·里仁》第十六章箴言。在此章箴言中，孔子怀着一颗正德厚生的仁心，既高度赞同君子精英主义的价值观，也认可庶民价值观的道德正当性。后来孟学传统见君子不见小人，崇义非利，偏重儒家精英德性伦理而忽略了平民功利伦理的合理价值。真正的荀学重义贵利，以义制利，在德性论的体系下为儒家保留了功利论的学脉，是深得孔子箴言微言大义者。

当今社会尚功务实，工具理性当道，故现实主义的功利伦理容易与之配合。但功利思想泛滥，其内在的工具理性又往往遮蔽社会亟需的价值理性，扭曲人性中固有之道德良知，异化人伦，此即八百年前陆九渊所说的，“功利之习泛滥于天下”^③，“民尚机巧，溺意功利，失其本心”^④。又如罗尔斯（John Rawls）所见，“在现代道德哲学的许多理论中，占优势的一直是某种形式的功利主义”^⑤。在今天的道德哲学界，功利主义学说大行其道，我们比任何时代都迫切需要德性伦理作为现代社会道德危机的解毒剂。充分借鉴荀学将儒家道德理想主义与现实主义相结合的做法，有助于我们重新激活儒家伦理固有的二维结构体系，使儒学更适应中国社会伦理的现代转型。

[责任编辑 李 梅 邹晓东]

① 李贽：《原文》，李贽著，王国轩点校：《李贽集》，北京：中华书局，1981年，第326页。

② 焦循：《论语通释》，清光绪李氏刻《木犀轩丛书》本，第31页。

③ 陆九渊著，钟哲点校：《陆九渊集》，第158页。

④ 陆九渊著，钟哲点校：《陆九渊集》，第123页。

⑤ [美]约翰·罗尔斯：《正义论》，何怀宏、何包钢、廖申白译，北京：中国社会科学出版社，1988年，第1页。