

孔子义利观的积极意义

李守庸

义利观,看起来是一个十分古老的论题;但如果把它理解为人们对于道德规范与物质利益或道德与经济之间的关系的认识,及处理两者之间的主张,那么,它实际上是一个自人类文明产生以来至今都十分重要的、与人们的物质和精神生活息息相关的问题。直到今天,探讨这个问题,包括清理、总结、借鉴中国古代思想家在这方面的一些见解、理论,仍具有重大的现实意义。

孔子是中国古代伟大的思想家,儒家学派的创始者,同时也是第一位有较系统的思想和著作留传下来的思想家。在可信为记载他的言行的《论语》一书中,可以看到他有关哲学、政治、经济、军事、伦理道德、教育以至美学等方面的见解,其中也包括他对于义与利及其相互之间关系的认识与主张。从 20 世纪初叶开始,即有学者试图用近代较为科学的方法整理孔子这方面的思想;近半个世纪以来,中国大陆学者更在运用马克思主义的立场、观点、方法对孔子的义利观进行的过程中取得了丰硕的成果。然而可能由于方法论的运用上的某些局限或偏颇,总的看来,在对孔子义利观的分析与评价中,似乎对其中的消极因素看得比较多,比较重,而对其中的积极因素则往往估计不足。本文不揣冒昧,试图主要以《论语》一书为依据,着重对孔子义利观的积极意义予以探讨。

一

现在人们对于与孟轲同时的告子所提出的“食色性也”这一命题,^①往往予以积极的评价,认为这一命题肯定了饮食男女即物质生活与繁殖后代的生理需求的正当性。而孔子早在告子之前,就说过“富与贵,是人之所欲也”这样的话。^②这里全面肯定了人们追求物质财富的正当性。同时他又说:“吾未见好德如好色者也”。^③这在某种意义上可以看作孔子对于人们普遍的繁殖后代的需求的一定程度的认识。从以上孔子的两点议论看来,似乎可以认为,告子的“食色性也”这一命题的内涵,早已存在于孔子的思想之中。

正是由于具有这种对人们繁衍后代的需求和物质生活需求的正当性的认识,孔子十分重视人口的繁殖和对于人们物质生活需求的满足,并强调这种满足对于国计民生的重要性。从孔子与他的学生冉有的一次谈话中可以看出,他对一

个国家拥有众多人口是抱一种赞赏态度的;而当一个国家拥有了众多的人口之后,他认为当政者的首要任务是要让人民富足起来;而当人民已经富足之后,其任务则应当是对人民进行教育。^④当另一个学生子贡请教为政之道时,孔子同样把“足食”即满足人民的物质生活需要放在第一位,把“足兵”即军备充分放在第二位,把得到民众的信任放在第三位。^⑤从这两段议论中,不仅可以看出孔子对于满足而且是尽量满足人们物质生活需要的重要性的认识,而且在对待“富”与“足食”即满足人民物质生活需要和“教”与“信”即提高人民文化素养或取得人民信任这两者的关系上,是把前者放在第一位,把后者放在第二位。而后者“教”与“信”,都是与道德规范相关联的。对人民“教之”,会提高其文化素质包括道德素质;取信于民,既需提高统治者的道德素质,也需提高被统治者的道德素质。因此从义利观的角度来看,似乎可以这样理解:孔子在这两处议论中都有将“利”即人们的物质利益需求放在第一位,而将“义”即对人们的道德素质要求放在第二位的倾向。由于认识到对财富、物质利益的追求是人们普遍的欲望,同时认识到人民的富足对于治理好一个国家的重要意义,孔子甚至现身说法地说过这样的话:“富而可求也,虽执鞭之士,吾亦为之”。^⑥可见其对于人们追求物质利益、追求财富的行为的正当性的充分肯定。孔子在极端重视满足人们对物质利益、物质财富的追求欲望的同时,还注意到人们遵循合理的道德规范有助于物质利益的获得或增长。因此他又说过“义以生利”这样的话。^⑦孔子这种足食富民和义以生利的认识与主张,无疑具有积极意义,并且对后代产生过重大影响。继孔子之后的大思想家孟轲,在继承孔子足食富民思想的基础上,提出过这样的见解:他认为如果是一个“圣人”即最高明的人来治理天下的话,就会做到“使有菽粟如水火”,即让百姓在满足其物质生活需要上达到极其富裕的程度。紧接着,他还提出了一个在义利观上具有一定科学意义的命题:“菽粟如水火,而民焉有不仁者乎?”^⑧这个命题,较之孔子提出的先富后教,足食而后取信于民,更加明确地指出了物质生活、经济生活对于伦理道德观念产生的基础作用,老百姓在物质生活需要得到充分满足的条件下,就完全有可能提高其道德素质。稍后于孟轲的另一位大思想家荀况,则不仅从

孔子那里继承了足食、富民的思想,而且从良好的道德行为可以极大地推动生产的发展、物质财富的增长的角度阐述了义利之间的关系。他认为,只要在上者“裕民以政”,在下者“以礼节用之”,即当政者对百姓实行宽裕的政策,而百姓又能遵守礼法厉行节约,生产出来的粮食之类的物质产品就可以达到“余若丘山,不时焚烧,无所藏之”的程度。^⑨这里不仅指出了义对利的强大的推动作用,而且对在合理的伦理道德与政策的指导下社会经济的发展,物质财富的增长,抱有一种极其乐观的态度。而荀况的这种思想,与孔子曾经表述过的“义以生利”的观点是一致的,甚至可以看作是对孔子这种观点的继承和发展。

在足食、富民和“义以生利”的思想基础之上,孔子对于如何发展生产,增加国民财富,尤其对于怎样处理好义与利之间的关系,以推动生产的发展和国民财富的增长的问题,提出过许多积极的主张。

以农耕为中心、农业为基础的中国古代社会,农业被传统地视为本业,生产的发展主要靠农业的发展,足食、富民都离不开农业。而孔子对农业生产的发展是十分重视的。这首先表现在他对传说中曾经率自耕作以推动农业生产发展的夏朝的开创者大禹,和周朝的先祖后稷都表示肯定和敬佩。《论语·宪问》中有这样一段记载:“南宫适问于孔子曰:‘羿善射, 荡舟, 俱不得其死然。禹稷躬稼而有天下。’夫子不答。南宫适出, 子曰:‘君子哉若人! 尚德哉若人!’”在这段记载里,不仅体现了孔子对发展农业生产的重视,而且还反映了他将一个领袖人物亲自参加生产劳动视作一种高尚的道德品质。有关对大禹的评价,孔子还说过这样的话:“禹, 吾无间然矣。菲饮食而致孝乎鬼神, 恶衣服而致美乎黻冕, 卑宫室而尽力乎沟洫。禹, 吾无间然矣。”^⑩这段议论主要在于赞美大禹高尚的道德情操。值得注意的是孔子在这里将“卑宫室而尽力乎沟洫”,即十分俭朴地对待自己的住处而尽力搞好农田水利以求农业之发展,列为大禹高尚的道德情操的表现之一。这同样反映了孔子本人对发展农业生产的重视。从义利观的角度观察,似乎还很难辨析,在以上两段议论里,孔子是将义抑或是利放在更重要的位置。如果说,孔子在这里实际上是意识到或表述了一种认为义与利可以高度一致的观点,或无不当。如果对孔子以上两段议论可以作如是理解,那么有一个问题须在此作一些分析。这就是如何理解过去人们在批评孔子不重视以至鄙视生产劳动因而证明孔子重义轻利时惯用的而且似乎很有力的一个例证:“樊迟请学稼。子曰:‘吾不如老农。’请学为圃。曰:‘吾不如老圃。’樊迟出。子曰:‘小人哉,樊须也! 上好礼, 则民莫敢不敬; 上好义, 则民莫敢不服; 上好信, 则民莫敢不用情。夫如是, 则四方之民襁负其子而至矣, 焉用稼?’”^⑪其实这一段议论,只是表明孔子从一个角度强调脑力劳动与体力劳动分工的必要性和重要性,认为一个读书人,也就是将来的脑力劳动者,重要的是在道德素

养上下功夫,以便有机会就参与国事管理,而不必下功夫去学习直接的生产知识。尽管这里有其认识上的片面性,但似乎还不能从中引申出重义轻利的结论。同时与他赞美一个领袖人物率自耕作以鼓励农业生产之发展的美德的言论,也并不相悖。

手工业在以农耕为中心、农业为基础的中国古代社会,对于满足人们生活中所需要的手工业产品,和对于推动社会生产的发展,都起着重要作用。孔子对这一点也有所认识。《礼记·中庸》中记载了孔子关于国家的最高统治者应当如何加强修养,提高自己的道德素质,以治理好天下国家的议论。他认为当国家的最高统治者具有高水平的道德素质之后可以达到的目的之一,就是“来百工”,即招来手工业者,而“来百工则财用足”。这里除反映了孔子对手工业在国民经济中的作用的一定程度的认识之外,还可以看出,这里所蕴涵的思想,与他的“义以生利”的观点是一致的。在与手工业有关的问题上,孔子还说过这样的话:“子贡问为仁。子曰:‘工欲善其事, 必先利其器。居是邦也, 事其大夫之贤者, 友其士之仁者。’”^⑫尽管在这段话里孔子议论的主题,是一个人住在一个国家里事上择友之道,“工欲善其事, 必先利其器”只是作为一个比喻顺带提出来的。值得注意的是,在这个作为比喻的判断句中,包含有孔子对手工业之发展与生产工具之改进之间的关系的一种尽管是朴素的然而却十分敏锐而深刻的认识。生产工具的不断改革与创新,即令在以计算机科学和生命科学为主要标志的当今社会,仍然是推动人类社会经济发展的最强大的动力。

《论语》一书记载孔子有关商业活动的言论极少。这可能与孔子所处的春秋时代商业经济还不很发达有关。譬如到了战国时代,由于商业经济较之春秋时代有较大发展,《孟子》书中记载孟轲有关商业活动的言论就有很多了。在孔子与商业活动有关的有限的言论中,特别值得注意的是他在评论他的学生颜回和子贡时说的这么一段话:“回也其庶乎, 屡空。赐不受命, 而货殖焉, 亿则屡中。”^⑬孔子对待商业活动的态度、思想主要体现在这段话的后半段对赐即子贡的评价上。孔子对子贡的这番评价,尤其是其中“赐不受命”的“命”,究应如何理解,古今均存多说,莫衷一是。而综观这句话的意思,不论这里的“命”作何理解,似均可认为孔子在这里一是说子贡有点调皮,不安守本分,略含讥诮之意,而并未严加责备;二是对子贡做生意屡屡猜中行情赚大钱多少还有点欣赏他的才干。于此可见孔子并不坚决反对他的学生经商,更没有把经商这种谋利活动与正当的行为“义”相对立。后来司马迁在《史记》中专列《货殖列传》一篇,为大商人立传,不能认为与受孔子的这种思想的影响无关。这从《史记·仲尼弟子列传》一开篇列举了包括子贡在内的孔子几位最优秀弟子的名字之后,紧接着就引了孔子评价子贡“赐不受命而货殖焉, 亿则屡中”的这种写法中,似可略见端倪。

对于如何做到发展生产,主要是农业生产,以达到足食富民的目的,孔子特别强调为政治民者要善于调动生产劳动者对生产劳动的积极性。至于怎样才能调动这种积极性,孔子提出过一系列的主张。其中有许多都是在论述、论证“义”对于“利”的促进作用。

孔子认为要调动生产劳动者的积极性,极其重要的一个因素,就是为政治民者对待民众要“惠”,就是说要采取使民众从中得到利益从而感受到治民者的恩惠的政策。他曾经称赞子产“有君子之道四”,而“其养民也惠”就居其中之一。¹⁴当孔子的学生子张问他什么是“仁”时,他将能实行“惠”的政策列为“仁”的行为之一,并且解释说:“惠则足以使人”。¹⁵也就是说“惠”可以调动人的积极性;并且可以看出,在孔子心目中,“惠”也属于一种重要的道德行为。在另一次子张问孔子要具备什么条件才能“从政”这个问题时,孔子认为必须尊崇五种美德,“尊五美”其中之一是要做到“惠而不费”。当子张再问怎样才叫做“惠而不费”时,孔子的回答是:“因民之所利而利之,斯不亦惠而不费乎?”¹⁶要让民众得到好处,而政府又不耗费钱财,或至少是破费不多,孔子认为办法就是“因民之所利而利之”。对于孔子这两句话,现代有些论者或认为反映了孔子的放任主义的经济思想,¹⁷或谓道出了自由经济制度之真貌,并且说“前语是表达自由经济之现象;后语更曲尽自由经济之妙”。¹⁸这些评价,容或有值得进一步商榷之处。但证诸孔子之后的学者对孔子这种思想的发挥、发展,则其在历史上所起的积极作用,则是完全应当予以肯定的。如在《史记·货殖列传》中,司马迁意识到有一种与自然规律相类似的东西(其实这便是价值规律,是司马迁不曾也不可能明确认识到的)在引导着农、虞、工、商以及其他各行各业的人们为追求物质利益而积极从事各种经济活动,他便认为从国家或政府的角度来看,最好的经济政策是自由放任的政策,因而提出了“善者因之”的著名观点。在司马迁看来,只要国家或政府采取这种“因之”实质上也就是孔子所说的“因民之所利而利之”的自由放任的经济政策,放手让人们为追逐物质利益去积极从事各项经济活动,便可达到“上则富国,下则富家”的目的,达到物质财富增值和促进社会经济发展的目的。本文作者在一篇题为《中国古代经济发展思想初探——兼论经济发展思想不始于西方近代》的论文中,在较为详细地探讨了上述司马迁的有关论点之后曾经指出:“尽管上述理论不能被认为全部都是正确的,但却有可取之处和积极意义。尤其是倘若真的像有的当代西方发展经济学家所说的那样,‘亚当·斯密所谓的富裕的自然增进,就是我们今天所谓的发展经济学’,那么似乎不妨把司马迁看作是发展经济学在东方古代的先驱。”¹⁹如果本文作者的这个论断可以成立,追本溯源,孔子“因民之所利而利之”这种思想的积极作用便无由否定。

在提出“惠而不费”的同时,孔子还列举了另一项从政者必须尊崇的美德,就是要做到“劳而不怨”。也就是说,当政者要使民众努力从事生产劳动而不会被怨恨。怎样才能做到这一点呢?孔子的回答是:“择可劳而劳之”——注意选择劳动的时间、地点、条件。²⁰另外孔子还提出过“节用而爱人,使民以时”的见解。²¹后来荀况认为当政者只要做到“使民夏不宛圉,冬不冻寒,急不伤力,缓不后时”,这样便可以达到“上下俱富”的目的。²²看来荀况这种提倡当政者应当具有保护、爱护劳动力的品德以促进生产力发展、社会财富增长的主张,正是对孔子上述思想的继承与发展。

为了提高生产劳动者的积极性,孔子还主张要从当政者和民众两个方面都提高其道德素质。就当政者来说,孔子认为要“好义”,即行为要正当、合理。他称赞子产“有君子之道四”中的另一项就是“其使民也义”;²³他又说:“上好义,则民莫敢不服”。²⁴还要“好礼”,即讲究礼法、礼制:“上好礼,则民易使也”。²⁵还要“好信”,即具有守信用美德:“上好信,则民莫敢不用情”。²⁶孔子的弟子子夏还对于当政者为什么要讲信用作过具体的解释:“子夏曰:‘君子信而后劳其民;未信,则以为厉己也。’”²⁷就直接从事生产劳动的民众来说,孔子同样主张提高他们的道德素质。他曾经说过:“小人学道则易使也”。²⁸老百姓通过学习提高了道德素质,就能更好地听从当政者的指挥、安排去从事各种活动,当然包括劳动生产活动。有的论者根据这句话,认为在孔子心目中,“小人学道”或“教民”的唯一目的在于使民众更顺从、更“易使”,因为对“小人”无论怎样进行教育,也不能使他们变成“君子”,这是由“小人”的“本质”所决定的。²⁹这种看法可能有不够全面之处。单独就“小人学道则易使”这句话来看,孔子在这里的意思确实是民众通过学习提高了道德素质易于接受指挥。但从孔子整个思想来看,似乎并不能认为他把民众一律看成无论怎样进行教育也变不成“君子”的“小人”。这仅从他说过的“有教无类”和“君子笃于亲,则民兴于仁”这一类的话,³⁰即可得到明证。连孔子自己心目中极高的道德规范“仁”都可以期之于“民”,怎能认为他绝对拒绝“民”之成为“君子”呢?

从义利观的角度考察,孔子还有些主张是有利于社会生产的发展的。例如他的进取精神。人们熟悉于他所主张的对待事物的“过犹不及”的“中庸之道”。如果从把握事物的度、分寸的角度看,“中庸之道”自有其合理性。而在有的场合,孔子还提倡过“狂狷”精神。他说:“不得中行而与之,必也狂狷乎!狂者进取,狷者有所不为也。”³¹他又说:“譬如为山,未成一簣,止,吾止也。譬如平地,虽覆一簣,进,吾往也。”³²他还称赞他的弟子颜回说:“惜乎!吾见其进也,未见其止也。”³³对于不思进取的人,他作过这样的比喻:“苗而不秀者有矣夫!秀而不实者有矣夫!”³⁴有的禾苗存活了而未能成长结穗,有的成长结穗而未能凝浆结实。他还用“后生可畏”的道理来鼓励人们的进取精神,而对不思进取者予以批评,他说:“后生可

畏，焉知来者之不如今也？四十、五十而无闻焉，斯亦不足畏也已。”³⁶另外，从孔子所主张的仁者应当“使民如承大祭”，³⁶和《论语·乡党》所记：“厩焚。子退朝，曰：‘伤人乎？’不问马”，似乎还反映了孔子对爱护生产劳动者的这种道德素质的提倡和身体力行。

三

孔子主张发展生产，增加社会财富，主张富民，还主张提高当政者和民众的道德素质以利于调动生产劳动者的积极性，从而也认可以至鼓励追求物质利益，追求物质财富的思想与行为。但在孔子心目中这种认可以至鼓励不是无条件的，而是这种思想与行为必须符合他所认定的道德规范。也就是说对物质利益的追求，对物质财富的追求，必须限制在一定的道德规范所允许的范围之内。就《论语》全书考察，孔子的这个原则主要是针对“君子”和“士”而设定的；对于统治者、当政者，则要求更严格。

“君子”和“士”，大体指有一定道德素养或有一定社会地位的人。孔子认为这一类人物当有机会获得或接受某种利益时，首先要考虑这样的获得或接受是否符合“义”或“道”的原则，即是否符合一个君子或士应当遵循的道德规范。他曾经指出，作为一个“君子”，应当有九种思考，其中之一就是“见得思义”。³⁷他的学生子张显然接受了孔子的这个观点，也认为“见得思义”是作为一个“士”所必备的条件。³⁸还有一次当孔子的学生子路问他怎样才能算是“成人”即完全的人时，孔子在回答中提出“见利思义”是作为一个“成人”所必须具备的条件之一。³⁹可见，“见得思义”、“见利思义”都是孔子所提出的对“君子”、“士”以至“成人”的要求。孔子又说过：“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。君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”⁴⁰从前后文字看，这里对财富与地位追求的“道”即道德规范制约，也是针对“君子”而言的。至于对物质财富的追求怎样才符合“义”或“道”的原则，孔子提出了一条重要标准，这就是要看这个君子或士所处之邦是“有道”还是“无道”。他说：“邦有道，谷；邦无道，谷，耻也。”⁴¹“谷”就是做官得俸禄，是应当以邦之有道或无道为取舍的。他还说：“邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。”⁴²在孔子看来，不但在一个政治危乱之邦去追求富贵是耻辱，而且在一个政治清明之邦得不到富贵同样也是耻辱。可见孔子是赞成以至鼓励一个君子或士在有道之邦去追求和得到财富与地位的。但是在一个有道之邦是否就可以无条件地、放肆地去追逐财富呢？当然不是。孔子认为在这种可以追求财富的背景之下对财富的追求还应受到其他一些道德规范的制约。比如他说到过一个从政者应当做到“欲而不贪”，⁴³“无见小利”，“见小利则大事不成”，⁴⁴“事君，敬其事而后食”，⁴⁵“先事后得，非崇德与”，⁴⁶“仁者先难而后获，可谓仁矣”⁴⁷等等。为了使人们能够恪守对财富的追求不至逾

越一定的道德规范这一原则，孔子特别强调作为一个君子或士不应当计较个人生活的好坏，而要能够安贫以至乐贫，并且应当把自己的精力集中在学习和道德修养上。他说：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也”；⁴⁸“士而怀居，不足以成士矣”。⁴⁹又说：“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。”⁵⁰他盛赞他的学生颜回“贤哉回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉回也！”⁵¹他还称赞他的另一个学生子路能够做到“衣赭赭袍，与衣狐貉者立而不耻”是好样的。⁵²凡符合道义的物质利益可以追求，而不符合道义的物质利益则应当拒绝，宁肯安贫、乐贫而不去追逐的思想，特别集中体现在孔子的下面这两段话语中：“富而可求也，虽执鞭之士吾亦为之；如不可求，从吾所好”；⁵³“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。”⁵⁴在孔子看来，一个品德高尚的人，不但符合道义的物质利益可以甚至应当追求、得到，不符合道义的物质利益不应当去追求，而应当放弃，而且，当为捍卫某种最高的道义的价值时，不仅一切物质利益，甚至连自己最宝贵的生命也可以以至应当放弃。因此他说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”⁵⁵以上引述的孔子关于一个士或君子面对物质利益时应当根据道义标准而定取舍的思想，在中国历史上对于培养士君子的道德素质无疑起过良好的作用。就是在今天，人们仍然可以有分析地从中吸取有价值的思想营养。

说孔子有关义利关系的原则运用到统治者、当政者头上要求更严格，主要是指孔子认为作为一个当政者，一个极其重要的道德守则就是必须克制私欲，节制奢侈，从而减轻对民众的剥削。他曾经盛赞传说中的舜和禹说：“巍巍乎，舜禹之有天下而不与焉！”⁵⁶舜和禹贵为天子，富有四海，而一点也不为自己的私利，这该是多么崇高呀！反过来，他严厉地批评齐景公“有马千驷，死之日，民无德而称焉”。⁵⁷对于在鲁国帮助当政者残酷剥削百姓的他的学生冉求，他翻脸不认他为弟子，并对其他的学生说：“（冉求）非吾徒也。小子鸣鼓而攻之可也。”⁵⁸对于管仲协助齐桓公“九合诸侯，不以兵车”和“霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐”的历史功勋，孔子曾一再以“仁”相许，甚至说：“微管仲，吾其被发左衽矣。”⁵⁹但当谈到“管氏有三归，官事不摄”这种严重盘剥民众和奢侈行为时，则毫不客气地批评管仲缺乏“俭”的美德。⁶⁰不能否认孔子以上这一类以道德规范制约统治者贪欲的思想在历史上对于约束统治者使之考虑不过分加重对人民的剥削所起的作用。

四

过去有些论者在论证孔子的义利观以消极面占主要地位时，往往援引以下孔子的一句话作为重要论据之一，即“君子喻于义，小人喻于利。”⁶¹有的论者还将这句话解释为“君子才能懂得义，而小人只懂得追求利”，并且认为在孔子心目中既然君子和小人有贵贱之分，君子之德自然贵于小人之行，

义自然就贵于利;既然君子和小人之间有支配和从属的关系,义和利之间就有着主和从的关系。在这种解释中,论者显然是将孔子在这里所说的“小人”等同于民众的。对于这样的理解有必要作一些辨析。

首先,如果联系《论语》一书所载孔子各处言论来看,从孔子“君子喻于义,小人喻于利”这句话,似乎不能得出孔子在这句话里是认为君子才能懂得义,而小人只懂得追求利这样的解释。上文曾举孔子说过“君子笃于亲,则民兴于仁”这样的话以证明孔子以他心目中极高的道德规范“仁”期之于一般民众。此外他还说过:“中庸之为德也,其至矣乎!民鲜久矣”⁶²;他的学生曾子则说过“慎终追远,民德归厚矣”这样的话。⁶³在孔子和他的学生看来,民众不但可以有“德”,而且应当有“厚德”,而且甚至连道德中达到“至矣”程度的“中庸”之德,在民众中过去也曾存在过,只不过很久以来已逐渐保留得很少罢了。可见在孔子心目中,不会将“小人”即民众看做“只懂得追求利”的一种人。

其次,要较为准确地把握孔子“君子喻于义,小人喻于利”这句话的涵义,关键在于先弄清楚这句话中“君子”与“小人”所指为何。这有两种可能的理解。一个可能是指有德者和无德者;另一个可能是指在位者和民众。如果作前一种理解,这句话应解作有道德的人才能懂得义,而没有道德的人只懂得追求利。从这句话里引申不出在孔子心目中义贵于利以及义主利从的结论。如果作后一种理解,则应如上文所说联系《论语》书中孔子有关民众与道德规范之间的关系的其他一些记述,将这句话解释为:在位者应当、必须懂得义,民众一般都懂得如何求利。前半句是孔子对在位者的希望、要求,后半句是孔子对一般民众的评价。即令作这后一种理解和解释,似亦难于得出义贵于利和义主利从的结论。因为在这里孔子并未对“义”和“利”作价值高下的判断。

综上所述,从积极方面考察孔子的义利观,可以看出孔子对于物质利益与道德规范之间的关系的认识,至少包括以下一些内容。

第一,孔子从要求满足物质生活需要和追求财富是人的本性的认识出发,十分重视足食、富民,并且往往将其视作一个国家或国家当政者最重要的任务,而将对民众进行道德教化则视为第二位的任务。

第二,为了增加财富,满足民众的物质生活需要,孔子对发展农业、工业生产都抱一种积极的态度,主张当政者“因民之所利而利之”,还主张从当政者和民众两个方面都提高道德素质以利于生产的发展、物质财富的增长。

第三,孔子认为人们对物质利益的追求是正当的,也是应当允许的,甚至应当受到鼓励;但这种追求必须受到一定的道德规范的制约。尤其是具有一定社会地位、道德素养的君子 and 士,更应当见利思义而不应当见利忘义,宁肯安贫、乐贫而不应当追求不义之财。作为一个有高尚道德的人,为了

保卫崇高的道德价值,甚至连自己最宝贵的生命也应当有所不惜。至于当政者,如果不能清心寡欲,廉洁自守,而是剥民自富,则是更加应当受到谴责的。

本文仅从积极意义上考察孔子的义利观,其在中国历史上无疑产生过有益的影响。至于怎样评价后代有些学者从孔子的“见利思义”、“君子喻于义,小人喻于利”等思想中发展出“正其谊不谋其利,明其道不计其功”以至“存天理灭人欲”之类的保守思想,及其在中国历史上所起的消极作用,则当另作辨析。

注释:

- ①参见《孟子·告子上》。
- ②40 48 61《论语·里仁》。
- ③12 45 55《论语·卫灵公》。
- ④参见《论语·子路》。
- ⑤36 参见《论语·颜渊》。
- ⑥53 54《论语·述而》。
- ⑦参见《左传》鲁成公二年。
- ⑧参见《孟子·尽心上》。
- ⑨22 参见《荀子·富国》。
- 10 42 56《论语·泰伯》。
- 11 24 26 31 44《论语·子路》。
- 13《论语·先进》。
- 14 23 参见《论语·公冶长》。
- 15 参见《论语·阳货》。
- 16 20 参见《论语·尧曰》。
- 17 参见唐庆增:《中国经济思想史》(上卷),76 页,北京,商务印书馆,1936。
- 18 参见侯家驹:《先秦儒家自由经济思想》,15 页,台北,(台湾)联经出版事业公司,1985。
- 19 参见:张培刚、谭崇台、夏振坤主编:《发展经济学与中国经济发展》,80~93 页,北京,经济科学出版社,1996。
- 21 50 63《论语·学而》。
- 25 41 49《论语·宪问》。
- 27《论语·子张》。
- 28《论语·阳货》。
- 29 参见赵靖主编:《中国经济思想通史》,第 1 卷,86 页,北京,北京大学出版社,1991。
- 30《论语·卫灵公》,《论语·泰伯》。
- 32 35《论语·子罕》。
- 33 34 52 参见《论语·子罕》。
- 37 参见《论语·季氏》。
- 38 参见《论语·子张》。
- 39 59 参见《论语·宪问》。
- 43《论语·尧曰》。
- 46《论语·颜渊》。
- 47 51 62《论语·雍也》。
- 57 参见《论语·季氏》。
- 58 参见《论语·先进》。
- 60 参见《论语·八佾》。

(作者单位: 武汉大学经济学系 武汉 430072)
(责任编辑: 曾国安)