

第一章 儒家重义轻利的价值取向与以德育为核心的教育哲学思想

儒学是中国古代文化的主流，它渗透到中国古代社会的各个领域，在很大程度上影响着古代政治、经济和文化的发展进程，成为中国民族心理和民族精神系统中的主体。而先秦儒学又是中国儒学发展长河的源头活水，儒学的基本精神在先秦时就已形成，后来儒学的发展和发挥一直都没跳出先秦儒学所创立的基本格局。

孔子是儒学创始人，是中国古代文化主流的奠基者。不懂孔子则不懂中国文化，也很难明白中国政治、经济发展状况背后作为意识形态的本质性支配力量。是“学而优则仕”、“学也，禄在其中矣”的指导思想促成了科举考试和举世罕见的文官政治。是经世致用之学和为己之学的结合造就了中国古代文人忧国忧民或洁身自好的人文性格。

孟子和荀子分别发展了孔子的仁义和礼义、为己之学和经世之学，从而在儒学系统中形成风格大异却能内部互补的两大学说——孟学和荀学，并且都对中国历史产生了深远的影响。

在社会理想的追求上，孔子求“安”、孟子求“乐”、荀子求“治”。其发展进程是从现实走向理想，又从理想回归现实，从而完成了先秦儒学理论发展的一个完整的圆圈。

第一节 孔子

孔子处于动荡不安的春秋末年，为适应当时人们去乱求治的迫切愿望，提出了国泰民安的“有道”社会理想。实现这一社会理想的方法是“为政以德”，从而确立了中国传统伦理型政治学说的基本模式和理论构架。其基本精神是高度重视道德理想在维系人伦关系上的功能及其在社会政治生活中的作用，由此也确立了道义论在传统社会政治思想中的主导地位。孔子继承了传统礼乐文化，用以道德规范为主要内容的“礼”去建构他的社会理想，去勾画社会的层次和结构，故孔子说：“为国先礼”^①，“为国以礼”（《论语·先进》，下引此书，只注篇名）。但是，“礼自孔子时而不具”^②。为了使已被破坏的“礼”得以恢复和推行，孔子又提出了作为他的思想基础和理论核心的“仁”。仁学的宗旨是培养人们认识和遵守“礼”的理性自觉，“仁”是礼治运转的原动力。“仁”和“礼”之间，有一个沟通两者的中间环节，就是“义”。“义”是贯通“仁”和“礼”的综合道德范畴。与“义”相对应的是“利”。在义利关系上，孔子重义轻利，以义统利，主张义主利从。这既是仁爱和复礼的德政需要，也是实现社会理想的必然要求。求安重义是孔子以至整个儒家思想的重要特点之一。

一、求安重义的理论价值取向

就社会科学而言，任何一种理论体系，无论多么高深玄妙和超

^① 《礼记·哀公问》。

^② 《汉书·艺文志》。

凡脱俗，都无法摆脱当时的社会现实，都遵循着一条共同的规律：以社会现实为理论根源，以服务现实为理论旨归。这是一种理论的总体目的或价值取向问题，它贯穿并影响着整个理论发展过程的始终。产生于动荡年代和太平时代的理论有着各自不同的明显特点，首先是因为不同的社会现实具有不同的社会需要。革命导师指出：“一切划时代的体系的真正的内容都是由于产生这些体系的那个时期的需要而形成起来的。”^① 因此，分析某一思想家及其思想体系所处的时代背景和特定的文化环境十分重要，它是理解和评判历史上任何思想体系不可缺少的基础环节，也是打开理论之门的第一把钥匙。

孔子生活于奴隶制崩溃和封建制萌芽的春秋末年。其时，礼崩乐坏，新旧交替，社会瞬息万变。面对当时天子名存实亡、诸侯称雄争霸的动乱形势，孔子深表不满并斥之为“天下无道”。在“无道”的现实面前，他没有采取像老庄那样消极无为的避世态度，而是以其积极有为的奋斗精神，满怀经邦济世之志，“知其不可而为之”。虽然壮志未酬，但他创立的儒家学说统治了中国二千多年的封建历史，其影响之广泛和深远，在中国传统思想史上实属首屈一指。同样，孔子的义利观和教育哲学理论也确立了传统伦理学说与教育思想的基本格局和方向，并一直居于主导地位。

春秋时期，战事频繁，争夺激烈。虽然仅有二百余年的短暂历史，但其间的战争却难计其数。仅见于记载的就有“侵六十，伐二百又三，战二十三，围四十四，入二十七，迁十，灭国五十”^②。战乱的现实使“民人苦病，夫妇皆诅”^③。可见当时武力残杀之多、社会局面之乱、人民生活之苦和百姓怨声之烈。

① 《马克思恩格斯全集》第三卷，人民出版社 1960 年版，第 544 页。

② 《春秋三传》卷首提要，粹芬阁藏本。

③ 《左传·昭公二十年》。

连绵不断的战争倾轧使原来的统治者丧失或不断丧失他们的既得利益，人民百姓更是深受其害，少数从中渔利者也大有朝不保夕之忧。在这种情况下，绝大多数人（包括部分统治者）盼望早日结束战争，恢复太平。这应该是合乎逻辑和近乎情理的历史估计。也就是说，长期动乱的年代，治和乱、安与危的矛盾自然成为人们所面临的最尖锐和急需解决的矛盾，去乱图治、转危为安，是人们共同而迫切的心愿。孔子正处于这样的特殊时期，并顺应人们的迫切需要和愿望而设计出他的社会理想——国泰民安的有道社会。孔子说：

“丘也闻有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。”（《季氏》）

“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》）

可见，孔子最担心的是“不安”，并把“修己以安百姓”作为其理想人格的最高境界。通观《论语》一书，不难发现，孔子所有的理论观点都服务于“安”这一最终和最高目的。一个“安”字可以简明扼要地概括孔子社会理想的基本特征及其整个理论的最终目的或总体价值取向。孔子思想体系中的重要概念：“仁”、“礼”、“中庸”、“忠恕”、“德”、“义”等等都无一例外地围绕着“求安”这一最高社会目的。他强调礼，重视仁，无非是为了使人们彼此相爱相助，尊卑有别，严守其位，上下相安。孔子最不能容忍的就是犯上作乱，对僭越乱伦的行为痛心疾首。他视“孝弟”为仁之本，因为他认为孝弟能最好地防止作乱而维系良好的人际关系和安定的社会局面：

“其为人也孝弟，而好犯上者鲜矣。不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与。”（《学而》）

然而虽然绝大部分人反对动荡，企求平安，但是，在社会大变革的历史洪流中，新兴阶级总是不满足于他们原来的有限利益。他们要前进、要上升、要争夺，因此，争乱又不可避免。变革的时代是矛盾激化的时代，是新旧交替的时代，也是利益大调整的争斗时代。旧的要拖住新的，新的要突破旧的，于是，在这一特定历史条件下，治与乱、安与危的矛盾在客观上又体现为安定与发展、守旧与革新的尖锐矛盾。这一系列矛盾在孔子思想中得到了集中的反映：他反对大变革，对当时的社会现实又持否定态度，但他对现实的否定既不是前进的积极否定，也不是绝望的消极否定。他坚信“无道”社会还有挽救的余地，并希望通过实行他的一整套政治主张而恢复他梦寐以求的西周社会。这一基本思想倾向确定了孔子理论体系守旧的主体特点。然而，孔子并不要求原原本本地回到西周，而是以西周为原型，根据时代的现实需要而有所损益，并掺入了不少美好的想象成分。也正是在“损益”的理论构想过程中，又体现了孔子的创造意识，并在理论上有了较大的突破和创新。他在政治态度上既反对激烈变革，又反对完全守旧，而是主张温和的、有所损益的社会改良。其主体倾向是守旧的，因为在错综复杂、尖锐炽烈的现实矛盾面前，孔子不希望矛盾破裂而导致社会的质变，只要求矛盾双方在旧事物不发生根本性改变的前提下，使双方协调、平衡，以期平息争乱，实现国泰民安的社会目的。

国泰民安的社会理想和价值取向对孔子的义利观和教育哲学思想有着重大而直接的影响。根据马克思主义有关社会理想的观点，一定的社会理想包括对社会制度和政治结构的性质与特征的要求和设想，包括对道德理想的要求和对一定理想人格的选择标准。社会理想的实现要靠人们的自觉活动，需要大量道德上的理想人物为之努力奋斗，否则，理想只能是空想。孔子“求安”的社会理想及其总体价值取向不仅是他确定“义”和“利”基本内涵的重要原则，

也是决定他重义轻利的主要因素，并进而直接制约着他的教育哲学思想。

孔子之“义”的本质就是依礼（经损益后的周礼）而行，其中包含循礼的道德理性自觉和主体意识。义的作用在于协调新与旧、变革与传统、上与下、君与民、公与私等方面的关系，并使之达到平衡、和谐的理想状态。可见，义对于实现国泰民安的理想社会起着举足轻重的作用。只要人人都依礼而行，相安无争，和平共处，也就意味着理想社会的实现。因此，若要国泰民安，必须“义为上”，把道德建设置于至高无上的地位。孔子把社会安定之大利和个人依礼而取之利也归入义的范畴而不称之为利。在大多数情况下，利只是指超越个人本分、僭越礼规而获得的个人利益，故常常与“私”同义甚至与“非义”等同。因此，利的外延就显得特别狭窄并成为与道义对立的自私自利之利。孔子认为，利必须受义的制约，追求非义之利是社会动乱的根源，强调利益的重要性对社会安稳不利，故他“罕言利”。以义统利、贵义贱利是孔子义利观的基本特点。

孔子以“安”为理论旨归的价值取向奠定了中国二千多年封建社会以“安国家，定社稷，序人伦”为目的的儒家社会政治学说的基础。维护社会秩序和保持政治安定成为封建社会的最高目的和最高要求。这种社会价值追求有其积极和合理的一面，它有利于维持社会的正常运转和一定程度的稳步发展，对个体符合等级礼制要求的“正常”利益也有一定的保护作用。但从积极推动社会前进和个性的全面发展方面而言，又有其保守和消极的一面。由于它反对矛盾斗争和社会革命，常常因为害怕动乱而压制新事物、新思想的产生和发展，由此而阻碍社会的发展和文化的进步；因为过分强调社会的安稳往往要以牺牲个人应有的思想自由和人身自由为代价，从而限制了人的全面发展。同样，求安的社会价值追求决定了孔子的

义利观和教育哲学思想具有利于安稳、有碍革新的两重性。

二、“义”对“仁”和“礼”的贯通作用与“中和”本质

1. “义”是贯通和联结“仁”与“礼”的道德范畴

孔子对“义”没有作过明确的诠释，学术界对孔子思想中“义”的涵义的理解也有很大分歧。“仁”和“礼”是孔子思想中两个最重要的概念，它们与“义”有着密不可分的联系。因此，有必要从仁与义和礼与义的关系中去考察、理解和把握义的本质。

有人认为，仁和义是可以互换的概念，义就是仁。张岱年说：“在孔子，道与仁，只是一事，亦称为义。从其为原则谓之道；从其为当然谓之义，而道之内容便是仁。”^①方立天也持同样的观点：“义作为当然准则，其内容就是实行仁。依义而行，就是依仁而行。仁与义实是一事，不是并立的两个道德条目。”^②另一种观点认为，仁和义有不同的内涵，如金景芳认为，关于仁与义的确切含义，最好依据以下两段文字作解：

“天地之大德曰生。圣人之大宝曰位。何以守位曰仁。何以聚人曰财。理财、正辞、禁民为非曰义。”^③

“为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁，仁者人也，亲亲为大，义者宜也，尊贤为大。”（《中庸》）

他认为，仁与义之间有密切的关系，“仁里包含有义”，“义中包含有仁”，但“讲义所重在社会，讲仁所重在家庭”。又对旧注“义者宜也”作解释：“‘宜’的意思是合适、适当，‘义者宜也’的意思是说处理事物合适、恰当就是义，所谓合适、适当，有没有标准？标准是有的，但不固定，要因人制宜，因事制宜，因时制宜，

① 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社 1982 年版，第 254 页。

② 方立天：《中国古代哲学问题发展史》，中华书局 1990 年版，第 416 页。

③ 《易·系辞传下》。

因地制宜，所谓宜，实际上是要求主观和客观能达到一致。”^①笔者同意金景芳把仁和义区别对待的观点。虽然义和仁在某些场合具有相同的意义，但毕竟是两个不同的概念。《礼记》说：“仁者义之本也”^②，“父子亲然后义生”^③，足以说明仁与义是两个有本末先后之分的不同概念。仁主要指人们内心的道德情感和道德信念，故常常与“心”联用，即所谓“仁心”。义是已经表现出来的、以仁心为指导和出发点、又符合外在道德规范的道德行为和道德效果，故常常与“行”联用，即所谓“义行”。义以仁为前提和出发点，仁也要以义为其道德表现方式。

义和礼的关系也很复杂，一方面，义要以礼为标准，“义者宜也”，如果没有礼作为行为准则，义就无法确立，也无法理解。另一方面，礼的形成和确定又需要以义为指导，否则，礼也无从产生，所谓“礼之所尊，尊其义也”^④、“君子义以为质，礼以行之”（《卫灵公》）“义以出礼”“礼从义出”^⑤都说明了礼对义的依赖关系。义和礼是相互依存和相互作用的。

（左传·成公二年）引孔子之语：“名以出信，信以守器，器以藏礼，礼以行义，义以生利，利以平民，政之大节也。”孔颖达疏：“义者宜也，尊卑各有其礼，上下乃得宜。”《左传·桓公二年》载晋大夫师服之言：“夫名以制义，义以出礼，礼以体政，政以正民。”从这两段文字可以看出，礼是用来行义的，礼由义来确定，有一定的义才会有相应的礼，礼是义的表现方式。这里说的义主要是指宗法等级差别的基本原则和精神，或者说，宗法观念是义的准则和内容，而礼则以各种外在的规范形式具体体现着宗法精神。从这一角

①金景芳、吕绍纲、吕文郁：《孔子新传》，湖南出版社1991年版，第7、9、117页。

②《礼记·礼运》。

③④《礼记·郊特牲》。

⑤《左传·桓公二年》及杜预注。

度说，应该是先有义而后有礼。这主要是从圣贤或统治者制定礼而非履行礼这一过程而论的。但是，作为道德规范的礼一旦形成，就有其相对的独立性，某一行为是否属于义行，义之为宜或义的标准又具体表现为礼，所以孔子说：

“礼也者，理也……君子无礼不动。”^①

“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”（《颜渊》）

在孔子思想中，违礼和不义是可以划等号的。虽然义更多地表现为道德认识和自觉性，体现了礼的内在价值即礼之质或礼之义，但是，另一方面，义又表现在礼之后，即符合礼的言行才能称之为义行，义是依礼而行的行为结果。《礼记·礼运》指出：“礼也者，义之实也。”孔颖达疏：“此明礼义相须，礼是造物，为实；义以修节，为礼之华。”“礼义相须”指两者相互依存，义为“礼之华”是说义是行礼的表现。

如下两点或许有助于进一步理解孔子之义的涵义：第一，孔子在《论语》中对义没有作过任何正面的解释，这或许是因为孔子之义同当时的传统含义是一致的，没有必要再作说明。孔子的仁则与当时的传统意义区别较大，所以他对仁作了不厌反复的解说。他讲的礼同传统含义没有什么不同，故对礼也没有像对仁那样作详细的说明。按当时的传统说法，义即宜于礼，指言行举止合于礼。例如《国语》载：“行礼不疚，义也。”^②“义所以制断事宜也。”^③《说文》段注对“义者宜也”的解释是：“义之本训为礼容各得其宜，礼容得宜则善矣。”可见义行就是善行，其本质特征就是“礼容各得其宜。”第二，孔子经常把义利（包括取、富贵、得）并举，在这种情况下，义就是相对于利而言的，义利关系的实际内涵则为道德理

① 《礼记·仲尼燕居》。

② 《国语·周语上》。

③ 《国语·周语下》。

想和物质利益、精神追求和物质追求的关系，如：“君子喻于义，小人喻于利”（《里仁》）“见利思义”（《宪问》），这里的义是泛指所有的道德理想和道德要求，是综合性的道德概念。

马克思主义伦理学认为，一种道德规范体系一般由三方面组成，即道德基本原则、道德规范和道德范畴。道德基本原则是道德规范体系的核心，是调整个人与个人、个人与整体关系所遵循的根本指导原则，它统帅着道德的一切规范和范畴，是衡量个人行为和品质的最高准则。孔子思想体系中的仁即是其道德规范体系中的道德基本原则。道德规范是调整人们之间的利益关系、判断人们行为是非善恶的准绳，相对于道德原则和道德范畴来说，它更为具体和细致。孔子思想体系中的礼便是道德规范。《礼记·礼器》说：“经礼三百，曲礼三千。”可见礼即是具体而细致的种种规定和准则。道德原则（仁）总是要通过一定的道德规范（礼）来贯彻和体现，道德规范反映并服务于道德原则，二者在本质上是一致的，“克己复礼为仁”正说明了仁和礼的统一关系。

道德范畴是指反映个人与个人和个人与社会之间的最本质、最普遍的道德关系的概念。它受道德原则和道德规范的制约，不确定的道德原则和道德规范就不能确定任何道德范畴的内容。道德范畴是道德原则和道德规范的综合与统一，是由客观的、外在的道德要求转化为主观的、内在的道德要求的表现。它使人们具有强烈的道德责任感和自身评价能力，使人们能够自觉地调整自己的行为以实现道德原则和道德规范的要求。义在孔子思想体系中即属道德范畴。“仁者义之本”“行礼不疚，义也”“义以出礼”“礼以行义”，这几句话集中地说明了仁、义、礼之间的关系，也清楚地说明了义在孔子思想体系中处于道德范畴的地位，义起着联结仁与礼、沟通内与外的综合作用。如果没有义的联结作用，作为道德原则的仁只能停留在内心而不能产生实际的道德效果，作为道德规范

的礼也会因为没有相应的道德行为（义行）而徒具形式。一种行为之所以是义行或善行，必须是动机和效果的统一，在孔子那里，就是仁和礼的统一，亦即义的实现。

2. “义”是“礼”与“仁”、“克己”与“由己”、保守与创新的“中和”

在理论形式上，仁和礼是统一的。然而，我们知道，孔子的礼包含着许多守旧的成分，孔子之仁却孕育着不少创新的内容。而孔子用礼规定仁（“克己复礼为仁”），以仁迁就礼，就像用旧瓶装新酒，在勉强的协调统一中又隐蔽着无法协调统一的客观矛盾，由此又决定了孔子之义也包含了仁与礼、新与旧的对立。比如说，孔子既反对墨守成规、要求通权达变，又限制在非礼勿视、勿听、勿言、勿动的框框之中，这样又怎能变通呢？他既提出“从心所欲”，又要求“不逾矩”，既然言行举止必须严格控制在礼乐规矩的范围内，不得越雷池一步，又怎能“从心所欲”呢？他强调“人而不仁如礼何”，又认为“不学礼，无以立”。既倡导“为仁由己”的主体能动性和为己之学的自主独立意识，又念念不忘强化客观的社会规范的约束力量，培养人们老老实实、规规矩矩、服服帖帖的驯良品格……在一系列进退维谷的矛盾斗争中，孔子的思想也难免矛盾重重。他力图采取中和的办法调和矛盾，但在调和之法无济于事时，孔子最终还是以牺牲“仁”的能动性、自主性、创造性为代价，勉强地使仁与礼达成了以守旧为主体倾向的统一。作为综合性道德概念的“义”也就免不了以保守为其主体内容。

“义”的保守一面主要表现为恪守周礼。虽然孔子对周礼有所损益，但由于孔子思想的保守性和他对周礼的特殊感情以及他“述而不作，信而好古”的治学态度，其所损益相当有限。礼的主体内容仍然是不能代表新的生产关系的传统规范。

周礼具有道德行为规范、政治法律制度和经济分配原则等多方

面的综合功能，是奴隶社会用以维系各种社会关系的基本规则和种种规定。西周时期，奴隶主贵族就把“礼”视为“国之干”^①，认为“礼”是实现统治的根本。反之，国家混乱和衰败也是“礼崩”所致，此所谓“坏国丧家亡人必先去其礼”^②。可见，他们把“礼”的作用抬高到决定国家生死存亡的地步：“夫礼，先王以承天道，以治人之情，故失之者死，得之者生。”^③所以说：“为政先礼，礼其政之本欤！”^④孔子继承了西周的重礼思想并作了进一步的阐释和发挥。他说：“上好礼，则民易使也。”（《宪问》）“上好礼，则民莫敢不敬。”（《子路》）孔子认为用行政和刑罚可使人民畏惧而不敢犯罪，但并不能消除人们的犯罪欲念。而用德和礼对人们进行教育和感化，潜移默化地提高人民的道德水准，就能使之自觉地消除犯罪的欲念。他说：

“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《为政》）

“礼”是奴隶主阶级建构社会模式的基本框架，也是孔子理想社会中的基本框架。他希望恢复周礼，用礼乐制度和规范去整治混乱的社会，从而明确而又有条不紊地规定社会上所有人应有的地位和名分，这叫做“正名”。所以，当子路向孔子请教为政之道时，孔子说：

“必也正名乎！……名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足。”（《子路》）

从理论上说，如果没有完整而全面的名分规定和行为规则，人们就会迷路失踪、手足无措，即所谓“不以礼节之，亦不可行也”

① 《左传·僖公十一年》。

②③ 《礼记·礼运》。

④ 《礼记·哀公问》。

(《学而》)。反之,倘若人人都能依礼而行,依礼而取,那么,就不会有僭越作乱和相互争夺的行为出现,就能形成上下有别、贵贱有等、长幼有序、君臣有义的社会秩序,整个社会就能上下相安,礼让无争,以至实现孔子天下大治和长治久安的理想社会。

然而,孔子之时,新的生产力和生产关系正蓬勃发展,代表着旧生产关系的周礼不能不因其未能适应新的形势要求而遭到严重破坏。新生力量无法恪守原有的等级限制,于是出现了严重违礼越轨的“无道”现象。王室衰微、诸侯争霸。各国又出现大夫专权、陪臣执政的混乱局面。更有甚者,国君被弑的重大事件也屡有发生。在观念上,人们已经蔑视“礼”。孔子曾对此唉叹说:“事君尽礼,人以为谄也。”(《八佾》)遵守君臣之礼竟然被嘲讽为谄媚,可见礼已威信扫地。在行动上,不少人无视礼仪制约,违礼侵权。以礼维系的宗法等级关系已由于战乱和新兴势力的僭越而出现紊乱状态。对周礼的深厚感情与坚定信念、眼前“周室微而礼乐废”的惨淡现实和求安的理想要求使孔子不得不竭尽全力“振衰除敝”,并不厌其烦地一再宣场“克己复礼”。

“礼”对于治国安邦固然重要,但真正实施起来却不容易,这不仅因为礼的繁缛:“经礼三百,曲礼三千”^①,使人“累寿不能尽其学,当年不能行其礼”^②。更主要的是人们不再老老实实在地“非礼勿视”。孔子不得不承认,仅有“礼”是远远不够的,因为“礼”毕竟是少数人作出的人为规定,是外在的规范形式。只要没有武力的威胁,人们可以不执行,也可以置之不理,甚至可以违礼而自作主张。因此,如果要使礼得以贯彻执行,使人人依礼行事,还必须进一步从根本上解决问题。对如何解决人们不守社会规矩的现实问

① 《礼记·礼器》。

② 《墨子·非儒》。

题，先秦各家看法不一。法家的对策是化礼为法，采取外在强制性的刑赏办法，使人们明白非这样不可；墨家则晓之以“利”，用利益去引导人们守规矩，并认为唯有如此才能行之有效；道家的办法最“彻底”，他们主张废除礼乐，使民无知无欲，而且相信这才是一劳永逸的最佳方案。孔子则认为，应该从人们对礼的思想认识和内心信念上着手，使人们认识并懂得循礼的重要性和必要性，从而自觉自愿依礼而行。总之，必须采取道德教化等方法使人们达到一种理性自觉的道德境界。只有这样才能自动自觉、自然而然地“从心所欲不逾矩”。也就是说，行礼需要人们内心的驱动力，即“自觉”。正是为了唤醒人们内心对礼乐道德的自觉意识，孔子提出了他的仁学思想。

孔子以“复礼”为目的而创立了他的仁学思想体系。目的的守旧性使仁学也保留了许多维护周礼的保守成分，以“克己复礼”规定仁的内涵就是典型的证明。但是，孔子在挖掘仁学思想的过程中，却创造性地突破了传统思想文化的樊篱而弘扬了人的平等观念、主体意识和自主精神，这又正是孔子之“义”所包含的创造成分和新鲜血液。孔子说：

“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”（《颜渊》）

“克己”和“由己”既对立又统一。“克己”是前提，偏重于被动的自我克制，即靠自己的主观努力克服非分的情欲和不合礼的行为。用礼的要求约束自己，使思想和行为符合礼仪准则。总之就是谨守自己的等级名分，这也就是义，就是宜。通过长期的自我克制，使被动的“克己”行为变成习惯，又由习惯变成自然。这样，就从被动的“克己”变成了习惯自然而又自觉的“由己”的自主行为。因此，孔子所说“由己”或“从心所欲”是有特定涵义的。

虽然“克己复礼为仁”，但“克己复礼”并不是仁的全部内容。

仁的基本内容包括“克己”和“爱人”两个方面。“克己”是从限制“非礼”的反向角度规范人的言行，其作用在于培养自己对违礼恶行的抵抗力。“爱人”是从积极主动的一面对人类善良天性的自觉，发现内心的所思所想所欲所求，然后用“推己及人”的方法，推知别人的思想欲求，这一理论包含了人类平等的思想光辉。在人际交往中，在承认我们都是人的前提下将心比心：己所不欲亦是人之不欲，故要做到‘己所不欲，勿施于人’（《颜渊》）。反之，自己所求亦是人之所求，故须“己欲立而立人，己欲达而达人”（《雍也》）。这也就是孔子的‘忠恕之道’。‘忠’就是推己及人；‘恕’就是不强加于人，把别人当成和自己一样的人看待。一些哲学史家认为孔子“仁者爱人”的仁学思想发现了或在一定程度上发现了“人”，这不是没有道理的。

如果说孔子重礼（包括仁之中的“复礼”成分）更多地体现了他对传统思想的继承性，那么他对“仁”（尤其是其中的“爱人”）的挖掘和发挥则更多地表现出他的创造性以及对传统思想的改进和发展。从“礼”到“仁”的转向是人类认识水平提高的标志。它表明人们的认识已经由外在的规范形式深入到人类自身的心灵深处，是对人类精神价值和主观能动作用的重大发现。它使人类行为从被动的“他律”转向自觉主动的“自律”。作为制约人们言行的社会规范的“礼”具有外在于人的他律性质。根据《礼记》所言。

“礼也者，动于外者也。”^①

“礼自外作。”^②

孔子明白礼对人的言行的制约和规范作用，但也意识到礼的形式和

① 《礼记·祭义》。

② 《礼记·乐记》。

内容的现实矛盾。他说：

“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”
(《阳货》)

“人而不仁如礼何？人而不仁如乐何？”(《八佾》)

如果不向内在的仁爱之心探究，而仅从礼本身挖掘其道德实质和理性自觉精神是相当有限的。因为如果仅以礼为人的本质，则人们只能完全受制于外在的规范，在礼的约束下循规蹈矩，这样就大大限制甚至否定了人类道德理性和主体能动性的发挥。孔子仁学思想的提出在一定程度上冲破了这一禁忌，因为仁内在于人心之中。仁的精神本质要得以发挥和体现，只能靠自己，仁德的体现程度取决于主体能动性的发挥程度。这就弘扬了人的主体精神，在一定程度上肯定了人自身的存在价值和自由价值。

殷商时期，“德”总是和“得”互为表里。到了西周，“德”又和“天”相提并论，即所谓“以德配天”。不管强调利益、天神还是礼义规范，都以客观力量规定道德意义。直到孔子仁学的发现，才开始把人的自主性和能动性引入道德领域，使之具有了相对独立的主体意义。孔子对仁德的重视也就是对“义”的重视。“为仁由己”的道德主体意识也使“义”具备了相对独立的主体意义，而不仅仅是利益或规范的附属品。“义”的观念，大概萌芽于孔子之前，到孔子乃确立为一个重要的观念。^①孔子把义和利相对照且作了区分，并强调了义的独立价值，这与他“杀身成仁”的重仁思想是一致的。

在孔子思想中，“义”是一个内容丰富而复杂的综合性道德概念，义之为宜既要适应新的形势要求，又要在根本上维持旧的礼乐传统。比较而言，其中的保守因素多于创新因素。从这一角度分

^①张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社 1982 年版，第 386 页。

析，虽然他主张“爱人”、“由己”，但真正能代表孔子思想倾向的还是“克己复礼”。因此，用“克己复礼”定义孔子之义的内涵更为准确，或者说正是义之根本所在。“克己”是贯串（论语）的一条主线。与“克己”同义或近义的还有“约”（“约我以礼”）、“戒”（“戒之在色”）、“自讼”（“见其过而自讼”）、“自责”（“躬自厚而薄责于人”）、“自省”（“见不贤而内省”）、“慎言”、“慎行”（“多闻阙疑，慎言其余，则寡尤；多见阙殆，慎行其余，则寡悔”）等等，其基本内涵都是克制内心的非分情欲和利益追求，时时处处以礼仪规范要求检查自己。其目的是使言行举止符合礼的要求，这样的行为也就是义行。义行体现了最高道德原则（仁），故曰：“克己复礼为仁。”“克己复礼”是孔子思想体系中的道德纲领，也是作为综合性道德范畴——义的要求，它全面体现了孔子以义制利的义利观。由此可见，既然义之为宜以礼为标准，要求事事依礼而行又恰到好处，即既不越礼（“过”）又没有不符合礼的言行（“不及”）。于是，在方法论上说，孔子之“义”与“中庸”具有异曲同工之妙。在孔子的思想体系中，义和中庸是两个最为接近的概念，有时甚至是同一的。义之为宜必须符合中庸之道，无过而无不及，此所谓事事皆宜。

义要求适宜、恰当；中庸要求无过而无不及，都具有普遍的方法论意义。直到今天，这一方法仍有可供借鉴的价值。但是，这一具有普遍意义的方法运用到孔子思想体系中则有其特定的内涵。为此，必须结合他的立场、观点和整体理论去理解，弄清孔子所谓的“恰到好处”是指什么、中庸的标准是什么，才能给孔子的中庸定位和把握其准确的涵义。

孔子反对“过”和“不及”，因为它们是造成社会不安的根本因素。孔子认为“过”与“不及”同样危险，提出“过犹不及”的论断。在两者之间，孔子持“中和”观点，提出了“中庸”这一重