

论春秋时代的正义观*

——基于中国本土经学与历史实践的考察

张锋

(华北理工大学, 河北唐山, 063210)

摘要: 中国本土的“义”和“正义”的概念和相关正义观念对中国和东亚各国的影响十分深远, 自近代以降, 来自西方法律传统的 Justice 概念经历了在中华法系诸国中的不同译名选择, 最终确定“正义”这个译名, 与中国本土的“义”与“正义”概念实现了互译融通。在“义者, 宜也”或“应得”“应当”这个认识上, 东方法律文明和西方法律文明具有高度共识, 构成一种共识性的一般正义认识。但中国本土正义观念的一大特色, 是自春秋时代开始, 经历代《春秋》经学体系的完善, 逐渐建立起来的一整套中华文明自有的正义观念。从春秋时人的实践和认知看, 这套正义观以“礼”“义”“利”为核心概念, 绍述周代礼治秩序“讲礼于等”的治理传统, 并以守礼与否作为“义”的主要判断标准, 是为“礼以行义”。但当“礼”因各种原因不行、难行于世时, 治国的“君子”们又根据实际情况, 在以“义(宜)”为原则的指导下, 首先完成“建利”“生利”的利益分配目标, 俾使治下人民衣食丰足, 并根据实践需要对既有“礼”的规范进行损益, 以不断创制和更革的新礼对民众进行“教化”, 以求实现“得众”“同心同德”的治理目的, 是为“义以出礼”。春秋时人以“礼”“义”“利”互动为路径, 以最终形成了春秋时代的正义观。因儒家学术的影响, 此种正义观念遂以《春秋》经术的形式, 深刻影响到后世中国的正义观念和法律实践。

关键词: 春秋 正义 义 礼 利

中图分类号: D929

文献标识码: A

《春秋》以断事, 信之符也。^[1]

——《汉书·艺文志》

《春秋》, 吾夫子之刑书也。^[2]

——[明]黄正宪:《春秋翼附》

《春秋》这本书, 在中国传统文化中占有特别重要的地位。自汉朝开始, 儒学成了中国主流意识形态, 将《春秋》视作裁断是非的依据, 由此发展出体系庞大支脉繁多的《春秋》经学。而将《春秋》视作“刑书”用以断事的传统, 又导致中国人特别注意研读《春秋》三传对《春秋经》的解释, 以求揣摩圣人垂法。《公羊》《穀梁》《左氏》三传志趣不同, 风格各异, 但都有一众拥趸皓首穷经以求精进, 皆因在儒学体系之下, 《春秋》经术实乃通往中国本土正义共识的主要路径。

西晋经学大师杜预称:“仲尼因鲁史策书成文, 考其真伪, 而志其典礼, 上以遵周公之遗制, 下以明将来之法”, 也就是说, 儒家认为, 《春秋》经虽为史体, 但因孔子的勘定修撰工作, 其中已传承着“周公之遗制”, 且能“明将来之法”。换言之, 《春秋》经是孔子为后世中国所立的一部承上(“先王遗制”)启下(“将来之法”)的法典。“其发凡以言例, 皆经

* 本文系 2016 年度教育部人文社会科学研究一般项目“春秋诸国交往秩序中的正义观研究”(项目批准号: 16YJC820047)资助的研究成果。

张锋, 男, 副教授, 法学博士, 毕业于中国人民大学法学院, 现就职于华北理工大学。

[1] [汉]班固撰, [唐]颜师古注:《汉书》, 中华书局2013年版, 第1732页。

[2] [明]黄正宪:《春秋翼附》, 载《续修四库全书》第135卷, 上海古籍出版社2002年版, 第61页。

国之常制，周公之垂法，史书之旧章。仲尼从而脩之，以成一经之通体”。只要正确理解《春秋》经义，那就会明白“经国之常制”和“周公之垂法”，相较而言，“史书之旧章”反而要排到最后了。这些“经国之常制”和“周公之垂法”，因孔子的春秋笔法，处于“微显阐幽”的状态，需要读者仔细品味解读，才能明白孔子“裁成义类”的正义规则。因此，学者必须弄清楚孔子在《春秋》经中究竟是如何“起新旧，发大义”的。杜预总结两汉四百年的经学成果，认为《春秋》经有“微而显”“志而晦”“婉而成章”“尽而不汙”“惩恶而劝善”之“五体”，学者如能“推此五体，以寻经、传，触类而长之。附于二百四十二年行事”，便可得到“王道之正，人伦之纪备矣”的认识。^[3]要言之，《春秋》是中国本土正义观念的集大成之作，自春秋以降的中华文明传统中，要建立社会正义，就必须从《春秋》经术出发。

由此，我们要了解中国本土的正义观念，就必须从《春秋》经学和《春秋》经传所记载的二百多年的春秋史出发，对此问题进行分析讨论。

《春秋》经传之中，以《左传》记录春秋历史最为详细，且亦长于礼制规范的建构，最能反应春秋时代的正义观念。《公羊》《穀梁》二传，更多反映的是汉代学者的正义观念，故本文将以《春秋》经和《左传》为中心，对春秋时代的正义观念作一探讨。

一、有关正义的几个基础问题

正义是一个关涉到人类社会的公正与进步的大题目，自从进入文明时代以来，人类始终不能回避之。这个问题关涉到每一位社会成员切身利益和社会总体利益的实现，在任何时代，对这个问题的讨论都是有价值、有意义的。文明时代的人类因私有制的客观存在，导致各自的利益立场始终不可能完全一致，故对正义问题的认知也呈现复杂多变的特点。约翰·罗尔斯指出：“人们在应当用哪个原则来确定他们联合体的基本条款上意见分歧。但尽管有这种分歧，我们还是可以说，他们每个人都有一种正义观”^[4]。作为一种人类的观念，由于各自社会阶级、族群、文化、习俗、国家、法制的区别，对同一事是否正义的判断，在不同的人群、不同的时代、不同的区域皆可能得出大相径庭的结论。建立一种古今中外巨细无遗完全一致的正义观体系，在目前看来还是奢望。

对于现代中国人而言，更易令人困扰的是，“正义”这个在国家与社会生活中至关重要的基础概念，在概念含义上实已交融糅合中国本土认知与西方学术观念为一体，令现代中国人对这个问题的认识往往处于时中时西、忽古忽今的概念纠葛，对其的讨论也往往充斥着各种似是而非的观念。正义是人们日常挂在嘴边上的话语，但要让人说清楚“何为正义”，则往往令人陷入语义表达上暧昧不明的困境。这样的困境，一方面是因为人类对正义的判断与认定过程本身就充满了利益纠葛和立场偏差，如《理想国》开篇那般，苏格拉底抓住此点以反诘逻辑将其师友对此问题的认识逐一驳倒，把他们弄得头昏脑胀。另一方面，对于现代中

^[3] 参见：十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，北京大学出版社2000年版，第12-23页。

^[4] [美]约翰·罗尔斯：《正义论》，何怀宏、何包钢、廖申白译，中国社会科学出版社2009年版，第3页。

国人而言，则又受到中国本土的“正义”表述与来自西方的 Justice 概念互译通融后导致的种种认识暧昧，尤其是在中国法学界，只要一提到“何为正义”问题，大部分学者师生的第一念头恐怕多是要去《法学阶梯》中寻找 Jus 或 Justice 的定义，浑然不觉“正义”这两个字是汉字，在中国本土也有源远流长的发展历程。

因此，要讨论中国本土的正义观念，就应该首先解决如下几个问题，一是中文中“正义”这个概念表述是如何在近代以降“西法东渐”的过程中与 Justice 这样的概念实现互译通义的；二是搞清楚“正义”一词，在中文中的词义源流与含义界定；三是弄清楚中国本土文明中，有没有与现代的“正义”（Justice）意义、功能基本一致的表述方式；四是弄明白在历史发展的时空变动视角下，“正义”在不同人类文明范围与类型中的一般性与特殊性问题，由此解决中国本土“正义”观念的认知与人类“正义”共识间的关系。只有解决了这些问题，才有望回答如下问题：中文“正义”在古代和现代的含义有什么区别？“Justice”是如何与中文的“正义”关联起来的？二者有何种共性？广而大之，不同文明的人类，其对正义（Justice）的认识，在多大范围内可以构成共识？限而缩之，则又在多大范围内则构成其自身文明的正义认知？解决了这些问题，才好对中华文明中《春秋》经术下的正义观念得出深入认识，才能对春秋时代的正义观念得出深入认识。

（一）Justice 在中国的早期译法：“公义”和“义法”

现代中国人所熟悉的“正义”概念，特别是在法学界的相关理论探讨中使用的“正义”概念，主要来自西方法学，是以中华文化圈中固有的“正义”概念对西方法学中 Justice 概念的译称。近代以来，伴随着西方列强的侵略扩张，“西法东渐”的势头渐不可遏制。西方法学的概念、规则、体系，渐被引入中国。其中，有关社会公正的 Justice 一词，作为法学的基础概念，在西法东渐之初，便已被译成中文，而且在一开始就与中文的“义”关联起来。

最初，法学著作中的 Justice，被翻译成“公义”或“义法”。这种译法见于京师同文馆总教习丁韪良（William Alexander Parsons Martin）于 1864 年翻译的美国学者亨利·惠顿（Henry Wheaton）所作 *Elements of International Law* 一书，是为中国近代法制史上著名的《万国公法》。该著开篇即讨论了国际法的来源和效力问题，其中关涉到 Justice 概念，原文为：

There is no legislative or judicial authority, recognized by all nations, which determines the law that regulates the reciprocal relations of States. The origin of this law must be sought in the principles of justice, applicable to those relations.

.....

The inquiry must then be, what are the principles of justice which ought to regulate the mutual relations of nations, that is to say, from what authority is international law derived. When the question is thus stated, every publicist will decide it according to his

own views, and hence the fundamental differences which we remark in their writings.^[5]

这两段话，丁韪良译作：

天下无人能定法，令万国必遵，能折狱，使万国必服。然万国尚有公法以统其事，而断其讼焉。或问：此公法既非由君定，则何自而来耶？曰：将诸国交接之事揆之於情、度之以理，深查公义之大道，便可得其渊源矣。

.....

欲知此公法凭何权而立，惟有究察各国相待所当守天然之义法而已。至於各公师辩论此义法，则各陈其说，故所论不免歧异矣。^[6]

由此，在《万国公法》中，“Justice”多被译为“义法”或“公义”，尽管丁译《万国公法》中也出现了“正义”这个词，但却并非对应“Justice”概念。查该著第二章“论邦国自治自主之权”第二节“何者为国”译文称：

蛮夷流徙无定所，往来无定规，亦不为国。盖为国之正义无他，庶人行事，常服君上，居住必有定所，且有地土、疆界，归其自主，此三者缺一，即不为国矣。

[7]

此段译文对应的原文是：

A State is also distinguishable from an unsettled horde of wandering savages not yet formed into a civil society. The legal idea of a State necessarily implies that of the habitual obedience of its members to those persons in whom the superiority is vested, and of a fixed abode, and definite territory belonging to the people by whom it is occupied.^[8]

显然，丁韪良译本中的“国之正义”对应的是原文的“legal idea of a State necessarily”，与“Justice”无关。“正义”在这里指“建立国家的正当且必要的条件”，取“正义”的“正确、本有、自有之含义”意，与经学传统中的“五经正义”之“正义”意思更为接近。

丁韪良之所以未将“Justice”译为“正义”，很可能正是因为他熟稔中文表达，对“正义”这样一个在儒家经学传统中有独特含义的概念，明白不宜将其与“Justice”贸然对应起来，这与“正义”一词在中文中的传统使用习惯有关。

（二）中文“正义”的常见含义与习惯用法

今之《汉语大词典》释“正义”有四个词义：①公正的、正当的道理；②正确的或本来的含义；③公道正直，正确合理；④旧时指经史的注疏。^[9]

[5] Henry Wheaton. *Elements of International Law* (The Literal Reproduction of the Edition of 1866), Oceana Publications INC., 1964, pp3.

[6] 丁韪良：《万国公法》（[日]庆应元年开成所翻刻），京都崇实馆1864年版，第1-2页。

[7] 同上注，第16页。

[8] 同前注，Henry Wheaton书，第26页。

[9] 参见：汉语大词典编辑委员会、汉语大词典编纂处：《汉语大词典（第五卷）》，汉语大词典出版社1990

上述所引“正义”的第④个词义“经史的注疏”，究其缘何“经史的注疏”可称“正义”？实因汉代立儒学五经为官学后，经学内部各派系内斗严重，各成己说，时相攻讦，皆以本派经术解释为正确，抨击他派解释为错误。故两汉时期的皇帝常以帝王之尊，召集诸儒集会研讨儒学经义，是有“石渠论经”“白虎会议”之说，这些儒家经学会议的成果，多以皇权之威予以确认，遂成《白虎通义》之类的作品，以为儒学各派的经学共识。^[10]这样“通义”“正义”之类的观念，就在儒家经学中发展起来。东汉初年的桓谭曾上书劝汉光武帝不要迷信谶纬之术：“陛下宜垂明听，发圣意，屏群小之曲说，述五经之正义”^[11]。此处的“正义”实为前述《汉语大词典》对“正义”释义之②“正确的或本来的含义”。与其①“公正的、正当的道理”和③“公道正直，正确合理”之词义关系不大。今人所常用的“正义”，则多为词义①和词义②的“公正”“正当”“正直”“正确”“合理”之义，其概念内涵则接近源自西方的“Justice”概念。

《辞源》释“正义”则有三个词义：①正当的、公正的道理。出处在《荀子·正名》“正利而为谓之事，正义而为谓之之行”；②正确的含义。出处在前述《后汉书·桓谭传》“屏群小之曲说，述五经之正义”，并指出“后人注释经史，多有以‘正义’为书名者”。③县名，出处在《元和郡县志·蒙州》《太平寰宇记·蒙州》。^[12]

可以明显看出，《辞源》对“正义”的词义解释更为精干，除其③“县名”之意不涉语义外，①“正当的、公正的道理”即《汉语大词典》之①“公正的、正当的道理”与③“公道正直，正确合理”，盖此二义含义接近，实可归并为一项。《辞源》之②“正确的含义”与《汉语大词典》之②“正确的或本来的含义”义通，皆与《后汉书·桓谭传》所言“屏群小之曲说，述五经之正义”之说有关。但《辞源》点明了“正义”的这个词义的后世一般用途：“注释经史”。“正义”之用于经史注释，影响最大的，是唐代学者孔颖达奉敕编撰的《五经正义》，《旧唐书·儒学传》载此事曰：

太宗又以经籍去圣久远，文字多讹谬，诏前中书侍郎颜师古考定《五经》，颁於天下，命学者习焉。又以儒学多门，章句繁杂，诏国子祭酒孔颖达与诸儒撰定《五经》义疏，凡一百七十卷，名曰《五经正义》，令天下传习。^[13]

自唐代以降，孔颖达注《五经正义》遂成对儒家经义的官方权威解释。至明清时期，后儒又以“正义”为名，将十三经中唐人未作“正义”的经书以“正义”之名加以进一步注疏解释，如清儒孙诒让之《周礼正义》、焦循之《孟子正义》等。

以上有关经学体系中“正义”的学术源流提醒我们，作为“正确的含义”的“正义”，

年版，第325页。

^[10] 参见：[清]陈立撰，吴则虞点校：《白虎通疏证》，中华书局1994年版，第1-2页，出版说明。

^[11] [宋]范曄撰，[唐]李贤注：《后汉书》，中华书局2013年版，第959页。

^[12] 参见：广东、广西、湖南、河南辞源修订组、商务印书馆编辑部：《辞源（修订本）》，商务印书馆2009年版，第1818页。

^[13] [后晋]刘昫等撰：《旧唐书》，中华书局2013年版，第4941页。

已经在中国本土学术体系中占有极为重要的地位，不是外来学术能够轻易撼动的。这很可能是丁韪良在翻译《万国公法》时，避“正义”而取“公义”“义法”之译法来翻译“Justice”的原因。

当然“正义”本身确实有“正当、公正”的词义，这是 Justice 可以译为“正义”的前提。考诸文献，“正义”这个概念，较早见于战国时期《荀子》一书。稽考全书，“正义”共见于四篇之中：

一见于《不苟》：“君子崇人之德，扬人之美，非谄谀也；正义直指，举人之过，非毁疵也”^[14]；

二见于《儒效》：“不学问，无正义，以富利为隆，是俗人者也”^[15]；

三见于《臣道》：“故正义之臣设，则朝廷不颇”^[16]；

四见于《正名》：“正利而为谓之事，正义而为谓之行之”^[17]。

须指出的是，这四处的“正义”，并非都是“正当、公正”之意。《不苟》“正义直指”《臣道》“正义之臣”的“正义”，都是“正言”“正谏”“直言敢谏”之意。^[18]《儒效》“不学问，无正义”之“正义”，显系汉人桓谭所称“述五经之正义”之先声，为“正确、原本的含义”之意。故此三处之“正义”，皆非今人所取与西方学术中 Justice 概念相近的“正当、公正”之意。唯有《正名》“正义而为谓之行之”之“正义”，可与之接近。对此句，杨倞注曰：“为正道之事利，则谓之事业。谓商农工贾是也”“苟非正义，则谓之奸邪”^[19]清人俞樾解释说：“《广韵》：‘正，正当也。’正利而为，正义而为，犹文四年《左传》曰：‘当官而行’也。杨注以正道释之，非是”^[20]。综合上述解释，这里的“正义”应解释为“正当的、应当应分的、合适的、适宜的”，如此则该处的“正义”基本上稍可对应现代人所熟悉的“正义”观念。

然而，正如前面所说的，“正义”这个词，在中国古代长期被作为经学专用词汇使用，主要表达“正确的含义”“正统的解释”之意。与现代中国人常用的“正义”关系不大。现代汉语的“正义”，在日常使用中主要取“正当、公正”之意，对应着西方的“Justice”概念。此概念源出古罗马拉丁语中的 Iustitia 女神，该女神系受希腊文明影响而引入罗马社会，

^[14] [清]王先谦：《荀子集解》，中华书局1988年版，第41页。

^[15] 同上注，第138页。

^[16] 同上注，第250页。

^[17] 同上注，第413页。

^[18] 参见：同上注，第41页，“正义直指”，[集解]王引之曰：案义读为议。《韩诗外传》作“正言直行，指人之过”，言亦议也。《韩策》曰“严遂政议直指，举韩傀之过”，是其证；同上注，第250页，按，“正义之臣设”句后文为“谏、争、辅、拂之人信，则君过不远”，是此处的“正义”通《不苟》篇“正义直指”的“正义”皆为“直言敢谏”之意。

^[19] 同前注，[清]王先谦书，第413页页码，杨倞注。

^[20] 同上注。按，俞樾称“当官而行”为文四年《左传》文，误，实在文十年《左传》：“或谓子舟曰：‘国君不可戮也。’子舟曰：‘当官而行，何强之有？’”。

大体是希腊神话中 Themis 女神和 Dike 女神的混合体^[21]，照应着古罗马法中历史悠久的 Ius 概念。一般而论，作为“正义”概念的 Iustitia，在罗马法传统中取如下定义：“正义（Iustitia 或 Ius）是给予每个人他应得的部分的这种坚定而恒久的愿望”^[22]，简而言之，西方法律传统中的“Justice”，着重强调“应得”“各得其所”“得其所”，这一理解与中文“正义”的“应当”“正当”“适宜”等语义对应。这便是 Justice 概念得以在现代中文语境中被译为“正义”的原因。

丁韪良慎重地未将 Justice 译作“正义”，而使用“公义”“义法”这样的译称。但这种译法却随着近代中国国运的坎坷而未得以传承，正如他将“International Law”译为“万国公法”，虽颇照应中国文化中“天下万国”的表达传统，但却被日本学者箕作麟祥的“国际法”译法取代一样^[23]，日本学者将 Justice 译作“正义”的译法，也最终取代了“公义”“义法”的译称，并最终成为东亚地区流行的概念。自明治维新以降，日本人同样高度重视翻译西方学术著作，并在其翻译中将“Justice”译为“正義”，取代了日语中承袭中文表达习惯而一直使用的“義”，遂沿用至今。^[24]日本后来居上之态渐成，中国近代的革命家、改良派一时颇有“以日为师”“就学东瀛”的势头，恰在此时，清廷决定实施“新政”，予以“变法”，日本学术界的影响，从此对中国近代国家、社会与法律的改革影响巨大。日本人使用的“正义”译称，本与中文“正义”本身自有的“正当”“应当”语义一致，因此非常顺利地实现了从“公义”“义法”到“正义”的译法转换。自此以后，“正义”（Justice）这个译法随着日本法学理论在中国的流行，逐渐深入中国法学界和社会大众的认知之中，其影响一直延续到今日，终成社会通行的概念。

（三）古代中国文献对“正义”的一般表述：“义”

那么，在近代之前的中国本土文明中，是用什么表示“正当”“得当”“应当”的正义概念呢？考诸文献则不难发现，这一概念古已有之，且一直沿用，但却并非以“正义”为主，而是以“义”这个简要且精准的表述为主。

战国以后，用“正义”表达“得当”“应当”“正当”的情形，在一些文献中仍然存在，但总得来说，不如“义”使用广泛。从历代文献记载看，表达这个含义最多的词，确实是“义”（義）。

“義”的含义，按《说文解字》的解释，本意是“己之威仪也”，段玉裁注：“義各本作

^[21] See: Gill, N.S. "Lady Justice", ThoughtCo, (2021-9-2), [thoughtco.com/lady-justice-111777](https://www.thoughtco.com/lady-justice-111777).

^[22] [古罗马]查士丁尼：《法学总论》，张企泰译，商务印书馆1989年版，第5页；另可参见：Adolf Berger. "Encyclopedic Dictionary of Roman Law", *Transactions of the American Philosophical Society*, Vol (43), The American Philosophical Society, 1953, pp535.

^[23] 参见：聂长顺、傅克：“学名International Law的汉译历程”，载《人文论丛（2011年卷）》2011年，第20页，按：箕作氏的译称其实也颇有不妥之处，可参看拙作：张锋：“‘春秋国际法’概念辨正”，载中国高校人文社会科学信息网，2022年11月11日，<http://www.sinoss.net/c/2022-11-11/627268.shtml>，第8页。

^[24] 参见：朝日新聞社学芸部 編：《あいまいな言葉》，有紀書房1957年版，第141-148页。

儀”“古者威儀字作義。今仁義字用之。儀者，度也。今威儀字用之。誼者，人所宜也，今情誼字用之”。也就是说，“義”还有一个引申意“宜”，即“适宜”。段注《说文》又引《周礼》郑司农注《肆师》称：“古者书‘儀’但为‘義’，今时所谓‘義’为‘誼’”，并指出：“義之本训谓礼容各得其宜，礼容得宜，则善矣”。^[25]国内学者通过对甲骨文中“義”字的字形考察，指出其为人手执武器仪仗的象形^[26]，这样看来，“己之威儀”“礼容得宜”之说，当与此象形相关。

殷商时期甲骨文中的“義”字，多用作地名、人名^[27]，但到周代金文中，除了用作人名或以表示“威儀”外，已经开始表达“适宜”的含义。著名的猳匭铭即有“我義鞭女千”“今我赦女，義鞭女千”^[28]之语，史墙盘亦曰：“義其禋祀”^[29]，这里的“義”都是“宜”的意思。后世学者所说的“义者，宜也”的概念已经非常清楚地呈现出来。自此以后，以“义”表达“适宜”“适当”“合适”“得当”，逐渐成为中华法系中“正义”概念的通行表述。至近代西学东渐之际，才借日人将 Justice 译为“正義”之机，“正义”最终占了此概念语义表达的上风，最终取代了传统的“义”表述。

（四）时空变动中的正义：一般的正义与特殊的正义

正义不仅是一个因社会立场不同而众说纷纭的观念，也是一个在时空范围内随观察视野的变化而发生更动的概念。这就产生了时空范围变动过程中正义的一般性与特殊性问题。

作为一种观念的正义，必然兼具哲学上的一般性和特殊性，由此产生一般的正义和特殊的正义。所谓一般的正义，指在一个较广大的时空范围内的人们能在正义观念上取得普遍一致。所谓特殊的正义，指在仅存在于一个特定的时空范围内或特定人群的正义观念。举例而言，前述自古希腊、古代中国直至现代文明，若一种正义观在古希腊、古代中国至现代文明的时空范围并集内获得“普遍”与“公认”的共识，则这种正义共识便是一般的正义观。反之，如果这种正义观念仅存在于某一时期、某一区域、某一群体或个体之中，则构成“特殊的正义”。

一般的正义和特殊的正义是相对而言的。观察的视野范围不同，决定了一种正义究竟是一般的还是特殊的。《庄子·胠篋》称，盗跖之徒问他“盗亦有道乎？”盗跖回答说“何适而无有邪？夫妄意室中之藏，圣也；入先，勇也；出后，义也；知可否，知也；分均，仁也。五者不备而能成大盗者，天下未之有也”^[30]。这是“盗匪”的正义观，作为社会秩序的反

^[25] [汉] 许慎 撰、[清] 段玉裁 注：《说文解字注》，凤凰出版社2015年版，第1099页。

^[26] 参见：刘宝俊：论战国古文“義”字，载《中南民族大学学报(人文社会科学版)》2015年第03期，第113页。

^[27] 参见：于省吾 主编、姚孝遂 按语编撰：《甲骨文字诂林》，中华书局1996年版，第2436-2437页。

^[28] 中国社会科学院考古研究所：《殷周金文集成释文（第六卷）》，香港中文大学出版社2001年版，第169页。

^[29] 同上注，第133页。

^[30] [清]郭庆藩：《庄子集释》，中华书局1961年版，第346页。

抗者，他们的正义观当然不可能与社会秩序维系者的正义观一致，但这并不意味着这种正义观在社会大众中没有市场，恰恰相反，我们从《水浒传》等后世文艺作品中，仍然可以看到这种反抗者的正义观在中国社会中持续传承与发展。毫无疑问，对于全社会而言，这是一种特殊的正义，而对于“盗匪”这个“行业”的历史而言，则又构成一般的正义。

这就是随着人们所观察时空范围的变动，而导致正义认知随之变动的现象。在某一特定的时空范围内，我们可能会将一种在这个时空中普遍遵行的正义划定为一般的正义，而将那些为部分时空范围内普遍遵行的正义观念，或为个别人群所坚持的正义观念确定为特殊的正义。但当我们拉高观察视野，则可能会精简原先那个“一般正义”的相当多内容，只余下其能与新的、扩大后的时空范围内诸文明所共同接受的一致认识，这样，原先的“一般正义”就变成了“特殊正义”。如果我们反向收缩或降低观察的视野，则“特殊正义”又可能变成收缩后的这个时空范围内的“一般正义”，因人群范围变动导致的正义变动与此同理。

也就是说，对于中国历史而言，春秋时代的正义观念，在春秋时代是一般的正义，但当视野拉高到整个中国历史全程时，春秋时代的很多正义观念将被淘汰，只余下在各历史时期内都能获得尊奉与认可的正义观念，构成整个中华文明历史中的正义共识。假若我们再次拉高视角至世界文明史的范围，则中华文明圈内的正义共识又将失去很多个性与特色，只余下那些可以与世界各文明相一致的正义观念，成为全球人类文明的正义共识。反之亦然，当我们在讨论春秋时代的正义观念时，显然不应将其他时期、其他地区的正义观念直接照搬到这一时空范围之内，依照“以今量古”“以外衡内”“以西照中”这样的路径去认识春秋时代的正义观念和相关法律制度，显然是难以得出客观正确的结论的。

二、“义者宜也”：《春秋》经术视野下的正义观

依照上述观察方法可以看到，春秋时代的贵族们高唱着“夫礼，天之经也，地之义也，天地之经而民实则之”^[31]的口号，幻想着维系他们世家尊荣的礼制可以万年不朽。这样一来，维持“君子小人，物有服章。贵有常尊，贱有等威”^[32]的礼乐政刑治国之道，就是他们作为统治阶级的正义观念。对于礼乐时代的统治阶级而言，这是他们的共识，在这个视野范围内，构成一般的正义。然而我们都知道，在他们高唱这种调门的同时，周代列王传承的统治秩序正不可逆转地滑向“礼崩乐坏”的深渊之中。所以，从更长的时间维度看，他们所持的这种正义观又是一种特殊的正义。《荀子》上说：“出若入若，天下莫不平均，莫不治辨，是百王之所同也”^[33]“杀人者死，伤人者刑，是百王之所同也”^[34]，这些“百王之所同”的正义观念，就目前的中国历史进程看，在其广大的时间维度上仍具有一般性。不过，在更

[31] 同前注〔3〕，十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，第1666-1667页。

[32] 同上注，第734页。

[33] 同前注，[清]王先谦书，第214页。

[34] 同上注，第328页。

大时空范围的历史尺度上，人们则未必能继续坚守这种正义观念了。

当然，在春秋时代，确实存在着为时人所共同认可的正义观念，不仅存在于当时人们的周旋交际、裁断是非等和平活动中。这些正义观念有些延续到后代，甚至一直烙印在现代中国人的正义认知中，可谓“百王之所同”了；有些则仅适用于春秋时代那个特殊的历史环境中，在后人眼中往往显得怪异且愚蠢，实属“蠢猪式的仁义道德”^[35]。但我们也要知道，这些在后人眼中愚蠢可笑的正义观念，在当时确有其存在的土壤环境，也并非仅仅一个宋襄公在坚守着这样的正义观念，而是作为一种普遍共识广泛存在于当时的社会之中。这种春秋时代的正义共识，就构成了春秋时代的“一般正义”，而在这种“一般正义”共识中，却蕴含着在整个中国历史范围内、甚至在全人类文明范围内都可成立的正义性认知，这就是“义者，宜也”的认识。

（一）“义”的经学通释：“义者宜也”

如前所述，现代人熟悉的“正义”的概念范畴，在中国古代文辞中主要对应“义”字，尽管“正义”这个表述在先秦时代已经出现，但并非在当时和后世广泛使用的概念。见诸文献的，仍多为“义”字。《左传》行文中涉及大量“义”的表述，历代经学家的注疏对此皆有一致意见，那就是“义者，宜也”。其例略可举要如下：

隐三年“命以义夫”，杜预注：“命出於义也”，孔颖达疏：“义者，宜也。错心方直，动合事宜，乃谓之为义”^[36]；

桓六年“脩其五教”，杜预注：“父义、母慈、兄友、弟恭、子孝”^[37]，孔颖达疏“父义、母慈”：“父母於子并为慈，但父主教训，母主抚养。抚养在於恩爱，故以慈为名。教训爱而加教，故以义为称。义者，宜也。教之义方，使得其宜”^[38]；

成二年“义以生利”杜预注：“得其宜，则利生”，孔颖达疏：“义者，宜也。尊卑各有其礼，上下乃得其宜，此礼所以行其物宜也。物皆得宜，然则是利生焉，此义所以生利益也”^[39]；

成八年“大国制义，以为盟主”，孔颖达疏：“义者，宜也，事得其宜谓之为宜”^[40]；

成十六年“义以建利”，孔颖达疏：“义者，宜也，物皆得宜，利乃生焉，故义所以生立利益也”^[41]；

襄三十年“妇义事也”杜预注：“义，从宜也”，孔颖达疏：“义者，宜也”^[42]。

^[35] 毛泽东：《毛泽东选集（第二卷）》，人民出版社1991年版，第492页。

^[36] 同前注（3），十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，第89页。

^[37] 同上注，第202页。

^[38] 同上注，第203-204页。

^[39] 同上注，第795页。

^[40] 同上注，第840页。

^[41] 同上注，第891页。

^[42] 同上注，第1284页。

昭六年“闲之以义”，孔颖达疏：“义者，宜也，合於事宜”^[43]；

昭二十五年“夫礼，天之经也，地之义也”，杜预注：“经者，道之常，义者，利之宜”孔颖达疏：“覆而无外，高而在上，运行不息，日月星辰，温凉寒暑，皆是天之道也。训经为常，故言道之常也。载而无弃，物无不殖，山川原隰，刚柔高下，皆是地之利也。训义为宜，故云利之宜也。杜以今文《孝经》云：‘用天之道，分地之利。’故天以道言之，地以利言之。天无形，言其有道理也。地有质，言其有利益也”^[44]；

综合字形源流以及文献所见春秋时人对“义”的使用，可以大体得出这样的认识：所谓“义”即“适宜”“适当”“应当”“得当”之意。这个认识具有历史一般性，可视为一种“一般的正义”，因为无论古今中外，目前我们所见到的有关正义的绝大部分定义，都会归结到“适宜”“适当”“应当”“得当”或类似概念上。^[45]当然，究竟何者为“适宜”的，何者为“不适宜”的，其判断的标准，必然带有某个时代、某个文明区域、某个社会阶级甚或某个人的价值观念取向等方面的种种特殊性，这是“每个人都有一种正义观”^[46]的必然结果。但也须指出的是，在一个特定历史时期内，一个特定的文明社会内部，一定会形成一种主流的正义观念，这种观念为社会统治阶级所认可、采纳、鼓励、宣扬，从而形成一种为社会大多数成员所接受的社会共识。这种共识，就是这个时代的“正义观”。这种正义观念经过历代相沿的传承与扬弃，最终将形成属于这个文明自身的正义观念体系，以帮助其判断何为“适宜”的，何为“不适宜”的，何为“得当”的，何为“不得当”的。

从前述所列各项《左传》经传注疏中所见自春秋至汉唐时代时人对“义”的认识看，中国自古以来形成的“义”观念，与现代人所说的“正义”观念，以及西方文明中对 Justice 的认识，在“适宜”“得当”的概念内涵层面上几无区别。所不同的，其判断是否“适宜”与“得当”的规则与标准，是随着中华文明在不同时代的发展而逐渐更革变动的。

（二）《春秋》经义中“义”“礼”“利”

由于春秋时代是一个大变革的时代，旧的礼乐制度正在走向崩溃，新的礼法规则正在扬弃中重新生成，因此，在记录这一时期历史的文献中，就能看到形形色色的特殊正义观念。不过，总的来说，春秋史的大部分历程中，周代传承的礼乐制度仍然是当时社会主流的价值观念与制度体系，“礼崩乐坏”是春秋史的结果，而非春秋史的全程。后人评价春秋时代的社会秩序，有“天下虽瓦解而不土崩，海内虽鼎沸而不盆溢”^[47]之说，这说明在春秋时代的大部分时段内，周代的礼治秩序仍远未达到彻底崩坏的程度。童书业先生注意到，当时周天子的王权已经衰落，但其权威却得到了保持：“到了此时，周天子的真正实力已消灭无遗，

^[43] 同上注，第1412页。

^[44] 同上注，第1666-1667页。

^[45] 参见：张锋：《论中华治理传统中的德与德治——概念发源、路径建构与正义观念》，载中国高校人文社会科学信息网2022年12月5日，<http://www.sinoss.net/c/2022-12-05/627726.shtml>，第26-29页。

^[46] 同前注，[美]约翰·罗尔斯书，第5页。

^[47] 同前注（3），十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，第1743页，“公在乾侯”孔颖达疏。

而他的威严在表面上反而比前格外煊赫起来，这就是霸主的手段和作用。因了一班霸主‘尊王’的权术，君臣间的礼制才谨严了。后来的儒家特别注重君臣的礼节，他们号为祖述三王，实在乃是祖述的五霸啊！”^[48]显然，正是因为作为统治阶级的霸主、诸侯、卿大夫、士人等“君子”大多仍愿绍续古来以德礼治国的传统，仍在高唱“夫礼，天之经也，地之义也”的调门，那就决定他们用以裁断是非曲直的规则，必然不脱传统礼乐治国的经验。

春秋末年兴起的儒家学术“祖述尧舜”“宪章文武”，大力鼓吹“克己复礼”，并自西汉中叶以后重新上升为官方意识形态，这就导致春秋以来的治国经验，又变得极为重要，《春秋》在经学体系中由此成了用以“断事”的“信之符”^[49]，并被颂扬为“吾夫子之刑书”^[50]。如此则塑造了中国帝制时代文明史中一以贯之的以《春秋》为断事依据的法律传统。这样，春秋时代判断何为“宜”何为“不宜”之“义”的标准，便通过历代经学家们的层叠解释与阐发，升华为整个中华文明的正义观念。这提醒我们，了解春秋时代与《春秋》经学中“义”的规则，是十分要紧的。

如前所述，照汉唐经学家的解释，“义”即“宜”，人的行为“合於事宜”，便是“义”。同时，“义以建利”，也就是说，“义”树立了利益分配的规则，遵守这种规则，安于本分，便是“义”。

周代“建利”（分配利益）的法则，主要是宗法贵族们钟爱的“礼”，而“义”又是周人用以指导如何以礼“建利”的原则，故有“义以出礼”^[51]之说。那么，按照春秋时人的观念，行为守礼，礼以义行，便是“合於事宜”。这是春秋时代人们对“义”的一般认识。周代的“礼”是个庞大的规则体系，是为贵族阶级专享的特权法，对“礼”的解释和适用，往往根据贵族的利益需要而采用“议事以制”的方法临机处分^[52]，故此我们不应简单地将“礼”作为一个固定不变的规则评价体系。考诸文献，春秋时人对“义”的认识，遵循着以“礼”为主要评价依据的习惯，并在实践中根据“义”的原则对“礼”的规范加以损益调整的认知与实践路径。

三、春秋正义观的实践：以案例为中心的考察

这样，就存在两种密切关联的春秋正义观，一是春秋时人在历史实践中秉持发展的正义观，二是后世经学上的《春秋》正义观。前者被记录在《春秋》经传文献中，经过后世经学家的解释阐发，发展成一套庞大的中国本土正义观念体系，即为后者。前者是后者的开端，

^[48] 童书业：《春秋史》，载《童书业著作集》，中华书局2008年版，第187页。

^[49] 参见：同前注，[汉]班固撰，[唐]颜师古注书，第1273页。

^[50] 同前注，[明]黄正宪书，第61页。

^[51] 同前注（3），十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，第175页。

^[52] 关于此点，可参见鄙作：张锋：《论春秋时代的“议事以制”司法传统——兼谈中国本土法律文明中的司法正义观念》，载中国高校人文社会科学信息网2022年12月5日，<http://www.sinoss.net/c/2022-12-05/627723.shtml>。

后者是前者精神的历史传承与发扬。要了解后者，首先应搞清楚前者。因此，应首先从春秋时人的实践出发，了解他们的正义观念，弄通他们是如何判断不同情形下各种行为和态势“宜”否的问题。

（一）“礼以行义”“义以生利”：依据既有礼法规范明确“义”的归属

对于春秋时人而言，以世代相传的“礼”作为判断利益的正当归属，并据此确定“义”之所在，是最常见且易行的正义判断路径。春秋各国仍然受到“礼治”传统的巨大影响，甚或可以说，当天子威仪失堕，政令不行后，得以在天下各国间建立普遍性的正义与秩序共识的，便是“礼”。从《左传》《国语》等文献记载看，春秋时代，上自天子、霸主、诸侯，下至卿大夫、士庶，主流的社会观念，仍是处处推崇隆尊“礼”的威严和效力。据此可以断定，总体而言，春秋时代仍属“礼治”的时代。只是随着时代发展，至春秋末年，确已进入“礼治”全面衰退崩解的“末世”而已。从春秋史全程看，这一时期的“礼治”，相较西周时期，不惟未曾退步，反而处于持续深化发展的进程中，只不过物极必反，“礼治”的传承走到极端，便转向其反面，在礼治社会的内部，反促生了瓦解礼治传统的力量，随着宗法封建制度的运行难以为继，治权下逮的趋势难以逆转，“君君，臣臣，父父，子子”的礼治传统，也随之走向崩解了，这便是上层建筑于其社会基础酥烂后必然倾毁的历史规律。孔子怀念西周时代“礼治”的美好，呼吁人们应该“克己复礼”，实乃基于对春秋季世礼崩乐坏局面的观察而生出的感慨，并不能据此将三百年春秋史的全程皆视为礼颓乐坏的状态。对此，童书业先生早有结论：“儒家特别注重君臣的礼节，他们号为祖述三王，实在乃是祖述的五霸”^[53]，这实在是敏锐而正确的认识。

从《左传》所见春秋时人的言论看，“礼”是他们判断行为和利益分配是否符合“义”的主要标准，是谓“礼以行义，义以生利”^[54]。在春秋时代的统治阶级眼中，礼是整理万民、推行政务的必备法则。这些“君子”们说：“夫礼，所以整民也”^[55]，是“王之大经”^[56]，是“政之舆也”^[57]，治国为政，整理万民，没有礼是万万不行的。而西周时代传承下来的礼制规范，是当时“君子”们经理万事的基础法则，所以他们强调：“礼以行事”^[58]“周礼，所以本也”^[59]。礼是如此的重要，以至于成了“国之干也”^[60]“人之干也”^[61]，那就是说，没有礼，国家便不能稳定存在，个人便不能安身立命。对于一个阶级社会而言，礼分配好了

^[53] 同前注，童书业书，第187页。

^[54] 同前注（3），十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，第795页，成二年传。

^[55] 同上注，第315页，庄二十三年传。

^[56] 同上注，第1551页，昭十五年传。

^[57] 同上注，第1120页，襄二十一年传。

^[58] 同上注，第1466页，昭九年传。

^[59] 同上注，第347页，闵元年传。

^[60] 同上注，第418页，僖十一年传。

^[61] 同上注，第1441页，昭七年传。

各阶级、各阶层、各角色的权利和义务，失此则不能建立社会秩序，“礼不行则上下昏”^[62]“有业而无礼，经则不序”^[63]。最后，他们干脆将礼高抬成类似西方法学理论中“自然法”的存在，高唱着“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也”^[64]的赞歌，做着“礼之可以为国也久矣，与天地并”^[65]的美梦，幻想着这种维系贵族君子特权的礼治社会可以千秋万代地永远存续下去。

在春秋时人看来，“礼”“义”“利”三者的关系非常密切。他们鼓吹道：“礼，上下之纪、天地之经纬也，民之所以生也，是以先王尚之。故人之能自曲直以赴礼者，谓之成人。大，不亦宜乎！”^[66]显然，在他们看来，礼是一种神圣的、天经地义的法则，是生民的根本，是先王崇尚的治国正道。最妙之处在于，礼这种规范明确了人与人之间符合“义”的利益分配，只要“教化”驯养得当，人在成人后就会“自曲直”。显然，“自曲直”判断行为、事态是否“适宜”“得当”的正义观念，与“礼”的教化规训密切相关。由此，无论怎样隆尊“礼”的重要性都不为过。《礼记·曲礼》这样总结礼的作用：

道德仁义，非礼不成。教训正俗，非礼不备。分争辩讼，非礼不决。君臣、上下、父子、兄弟，非礼不定。宦学事师，非礼不亲。班朝治军，涖官行法，非礼威严不行。祷祠祭祀，供给鬼神，非礼不诚不庄。^[67]

显然，人只要被礼乐规范教化规训至合格，那便会“君子动则思礼，行则思义；不为利回，不为义疚”^[68]，人在思想与行为上就与“礼”的精神和规范完全一致了，社会各阶层间“利”的分配就“宜”了。对非礼坏法、亏礼损义之事，自然会深恶痛绝，发出“人而无礼，胡不遄死”^[69]的大声斥责。如此则礼乐若能化行天下，则全社会的是非观、曲直观、正义观自然就一致了。这种规训的力量是如此强大，当其形成全社会范围的正义性共识时，便蕴含了极为强大的力量，一旦出现非礼坏法的事件，高明的统治者便可利用这种力量，以万众一心、同心同德之势，将违礼坏法者一举击倒。

《左传》开篇便记录了隐公元年“郑伯克段于鄢”事件，事件的主角之一郑庄公在评价其弟叔段的行为时说“多行不义必自毙”^[70]，那么叔段究竟做了哪些“不义”之事呢？结合上下文便可看到郑卿祭仲的劝谏：“都城过百雉，国之害也。先王之制，大都不过参国之一，中五之一，小九之一。今京不度，非制也”^[71]，显然，郑庄公断定叔段“不义”的依

^[62] 同上注，第418页，僖十一年传。

^[63] 同上注，第1524页，昭十三年传。

^[64] 同上注，第1666-1667页，昭二十五年传。

^[65] 同上注，第1702页，昭二十六年传。

^[66] 同上注，第1675页，昭二十五年传。

^[67] 十三经注疏整理委员会：《礼记正义》，北京大学出版社2000年版，第16页。

^[68] 同前注（3），十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，第1750页，昭三十一年传。

^[69] 十三经注疏整理委员会：《毛诗正义》，北京大学出版社2000年版，第243页。

^[70] 同前注（3），十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，第61页。

^[71] 同上注，第59-60页。

据，正是叔段营造其封邑时逾越礼制。其后叔段又命“西鄙、北鄙贰於己”。大夫公子吕谏曰“国不堪贰，君将若之何？”郑庄公不以为意，仍然放纵叔段违礼坏法，对他的臣僚说“不义不暱，厚将崩”^[72]。待到叔段果然掀起叛乱时，郑庄公轻而易举地将其击败并驱逐出境。此案中，郑庄公反复强调叔段“不义”，正是依据“先王之制”等周代固有的礼法规制，对叔段的行为进行判断的。正因叔段之行为“不义”，郑庄公才得以好整以暇地动员国人将其驱逐，并断言“厚将崩”，在战前就预判了叔段的属下因处于“不义”一方而离心动摇的情况，虽彼方看上去一时实力雄厚，实则不堪一击，临阵必将土崩瓦解。这个著名的案例，充分说明“义”在春秋时人心目中的地位和重要作用。在纠纷中占据“义”的一方，因其权益皆有礼法上的依仗，居于“直”的上风，对方则因违礼坏法处于“曲”的下风，曲直既明，作战中便会“师直为壮，曲为老”^[73]，“义”之重要，自不待言，中国人重视“大义名分”，实源于此。

僖十三年《左传》载，因晋国发生饥荒，晋惠公派使者去秦国“乞糒”请求粮食援助，起初，晋惠公因感谢秦国对自己的帮扶支持，曾向秦穆公答应回国继位后向秦国割让土地，但后来却反悔不予履行。秦穆公便召集众臣会议，商讨是否应派出援助。大夫子桑分析道：“再次给予晋侯援助，若他因此回报您，您还有什么可求的呢？如果您再次给他援助，而他又背信不给您回报，那他的人民必然会对他怀有二心，届时我们趁机出兵讨伐，晋侯便会因不得人心而必然失败”，大夫百里奚也认为：“天灾流行，每个国家都会遇上。救灾恤邻是正道，行正道有福”，秦穆公最后定调：“其君是恶，其民何罪？”便派船只自渭水经黄河一路向晋国输送粮食，称为“汎舟之役”。^[74]不想第二年秦国闹起了饥荒，秦穆公便派使者向晋国求援，晋惠公召集公卿会议，最后却决定不给秦人粮食。晋国大夫庆郑在会议上警告说：“背弃恩惠施舍，便会失去亲近自己的人。对他人的灾祸幸灾乐祸，便会失去仁爱之道。贪守不舍自己钟爱的利益，就会招致不祥。因此惹怒邻人，便是不义（“怒邻，不义”）。亲、仁、祥、义四德全失，如何镇守国家？！”晋大夫虢射说：“皮之不存，毛将焉附？”（喻意“反正已经得罪秦人了，再给秦人恩惠也是立不住的”）庆郑反驳道：“放弃信义，背弃邻人，由此招惹来的祸患岂能救过来吗？不讲信用，祸患就会产生；失去援助，必然摔跟头。一定会是这样！”虢射坚持称：“给了也解不开秦晋两国间的怨仇，反而会增加秦人的实力，倒不如不给”，庆郑驳斥说：“人民必定会抛弃背弃施恩、幸灾乐祸的人。亲近的人尚且因此结仇，何况是有旧怨的敌人呢？”但庆郑的意见到底还是未获采纳，他退出会议时，愤愤地说：“国君一定会为这个决定后悔的！”^[75]果然，晋国的表现令秦国上下同仇敌忾，遂于次年举兵伐晋。晋惠公率军反击，双方在韩原会战。战前，晋侯命大夫韩简侦视敌军，韩简回来汇报说：“敌军数量比我们少，但斗志昂扬的士兵比我们多一倍”。晋惠公问原因，韩简应道：“您当

^[72] 同上注，第61页。

^[73] 同上注，第512-513页。

^[74] 参见：同上注，第422页。

^[75] 参见：同上注，第424-425页。

年离开晋国出奔到秦国，就受了秦国的资助。您从秦国返回晋国，又受了秦国的支持。我们晋国闹饥荒，秦国又再次援助。人家给了我们三次恩惠，我们却没有给人家对应的回报，所以人家来讨罪。我方又动员其军队来攻击他们，我军懈怠，秦人昂扬，他们的士气比我们高一倍也不止”（“我怠秦奋，倍犹未也”）。晋惠公仍执意开战，命韩简去秦军阵列前挑战。韩简挑战回来后，自言自语道：“能做人家的俘虏就算幸运啦！”果然，双方交战后，晋军大败，连晋惠公都被秦人俘虏了。^[76]

从韩原之战前后秦、晋两国君臣的对议谋划看，在他们敌我双方间无疑存在相当多的正义共识。《礼记·曲礼》称：“太上贵德，其次务施报。礼尚往来，往而不来，非礼也；来而不往，亦非礼也”^[77]。显然，在春秋这个“其次”的时代，“务施报”是基本的礼法规则，因此才会有“礼尚往来”的要求，明确“往而不来”和“来而不往”都是“非礼也”的定性。晋惠公及其一党团伙的行为，按照周人礼治传统下的通行正义观念，皆属背信弃义、不务施报、乘人之危之举。且其尚不悔悟，而敢兴军以当秦国因“师直为壮”而士气高昂的师旅，因此遭遇惨败。对这个结局，秦人有事先的预判和认识，晋人也有同样的预判和认识，这就是在“贵施重报”礼制原则下深入人心的正义性共识了。“礼以行义”的原则，在此案中又得到了清晰地展现。

成二年《左传》载，卫国新筑人仲叔于奚在战斗中救了卫国执政卿孙桓子，事后，卫国朝廷决定赏赐他封邑，但被仲叔于奚推辞了，而请求允许他使用“曲县”的乐器队列，在参加朝会的车马上使用“繁缨”装饰，这本都是诸侯才能用的礼，但卫国朝廷却同意了。孔子评价此事说：

惜也！不如多与之邑。唯器与名，不可以假人，君之所司也。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。若以假人，与人政也。政亡，则国家从之，弗可止也已。^[78]

“唯器与名，不可以假人”是孔子的名言，“器”则礼器，“名”则名称，礼器以彰等，称名以定分，乃是礼治社会的常制。《论语·八佾》载孔子教育“欲去告朔之饩羊”的子贡：“赐也！尔爱其羊，我爱其礼”^[79]，可见这种认识是一以贯之的。“器以藏礼”说明“器”“名”“羊”都是礼制规范的载体，是礼乐规范的具象表现。“礼以行义”则再明白不过地说明了“礼”和“义”的关系：一言以蔽之，合于礼的便是“义”（宜），不合于礼的便是“不义”（不宜）。人在社会中所拥有的各色利益，都应按照“礼”和“义”分配，是为“义以生利”。利益分配妥当了，民众便可治理好了，这是“政之大节也”，不可不慎重对待。在春秋时人眼中，“君子小人，物有服章。贵有常尊，贱有等威”才能“礼不逆矣”^[80]，孔子在评

^[76] 参见：同上注，第427-431页。

^[77] 同前注（67），十三经注疏整理委员会：《礼记正义》，第20页。

^[78] 同前注（3），十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，第795页。

^[79] 十三经注疏整理委员会：《论语注疏》，北京大学出版社2000年版，第42页。

^[80] 同前注（3），十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，第734页。

价晋铸刑鼎事件时又说“贵贱不愆，所谓度也”^[81]，逾越破坏这种已明确分配好的身份、权利、义务、责任，实属取乱之道。这便是春秋时人对“礼”“义”“利”关系上信奉的“礼以行义”认识。

（二）“义以出礼”“义以建利”：依据“义”完成礼法规范的创设补完

周人的礼治不是单纯通过既有的礼制规范推行的，这些礼制规范也不是一成不变的。在周代，礼既有明确规范的方面，也有大义原则的方面。对于前者而言，礼是九鼎八簋，是俎豆祷祠，是朝会位序，是告聘文辞，是进退周旋，是亦步亦趋。对于后者而言，则实乃一种更为抽象的治理原则和正义观念。最晚到春秋晚期，时人已将这两者区分为“仪”和“礼”。

昭五年《左传》载，鲁昭公觐见晋平公，进退周旋皆合于礼度，“无失礼”。晋平公对其大夫女叔齐说：“鲁侯不亦善於礼乎？”女叔齐回应说：“是仪也，不可谓礼。礼，所以守其国，行其政令，无失其民者也”，而当时鲁国“政令在家”鲁侯却“不能取”，有子家羁这样的贤臣，却“弗能用”。这时的鲁国，内则“公室四分，民食於他，思莫在公”，外则“奸大国之盟，凌虐小国，利人之难，不知其私”。^[82]在女叔齐看来，鲁国公室已卑，上下相逆，贵贱愆乱，民心浮荡，离心离德，国家陷入这样的危局之中，鲁昭公却将严守“仪”层面的末节视为急务，忘记了“本大而末小”的礼之大节，既不能守国，又不能通达政令，还不能获取人民的拥护，这样的君主，怎能算作通达“礼”的人君呢？

女叔齐的回答，向我们揭示了“礼”和“义”关系的另一个层面。依据“礼”的具体规范直接判断“义”否，是周人解纷止争的“路径依赖”。这个路径固然简单，但“礼”中的具体规范“仪”却是“末”而非“本”，并不能解决实践中产生的全部纷争。周人意识到，在“仪”的规范之上，还有更高的原则与精神在指导着整个礼治秩序的维系和运转，当“仪”规范有阙时，就可以按照这个形而上的原则与精神创制新规范、更动旧规范，以更好地在社会中分配利益，是为“义以建利，礼以顺时”^[83]，也就是说，礼是应时而变的，总的要求是应按照“义”的原则分配利益（“建利”），从而维系统治阶级认可的社会正义。对此，《左传》称为“义以出礼”。

桓二年《左传》载，晋穆侯为嫡长子起名叫“仇”，嫡幼子起名叫“成师”，这引起大夫师服的忧虑：“异哉，君之名子也！夫名以制义，义以出礼，礼以体政，政以正民，是以政成而民听。易则生乱。今君命大子曰仇，弟曰成师，始兆乱矣。兄其替乎！”^[84]此为后来晋国小宗代大宗“曲沃之乱”之张本。这里值得注意的是“名以制义”“义以出礼”和“易则生乱”之说。“名以制义”意为以名分确定特定利益的分配是否适宜，杜预注：“名之必可言

^[81] 同上注，第1741页，昭二十九年传。

^[82] 同上注，第1400页。

^[83] 同上注，第889页。

^[84] 同上注，第175-176页。

也”^[85]，孔颖达疏：“出口为名，合宜为义。人之出言使合於事宜，故云‘名以制义’”^[86]，杨伯峻注：“名必有义，且必合于义。《论语·子路》篇孔丘之言‘故君子名之，必可言也，’即此意”^[87]。“义以出礼”意为以此种适宜之情况为原则确定具体的礼制规范，这说明尽管“礼”多被用于判定是否“适宜”的标准，但“义”之“宜”意，又可令其反过来作为制定礼法规范的依据。“易则生乱”则展示出周人对违礼坏法行为的高度警惕，杜预注“反易礼义，则乱生也”^[88]，则再次强调“礼”与“义”的密切关系。当“礼”无明文规定时，可以根据“义”创设补完相关规则。

关于为人起名的礼法规则，桓六年《左传》载鲁大夫申繻答对于鲁桓公曰：

名有五，有信，有义，有象，有假，有类。以类命为象，取於物为假，取於父为类。不以国，不以官，不以山川，不以隐疾，不以畜牲，不以器币。

周人以讳事神，名，终将讳之。故以国则废名，以官则废职，以山川则废主，以畜牲则废祀，以器币则废礼。晋以僖侯废司徒，宋以武公废司空，先君献、武成二山，是以大物不可以命。^[89]

依此，则晋太子“仇”与其弟“成师”的名字，初看并未违反周人的礼法，没有触犯各种忌讳。但师服从“义”出发增补了起名之礼的规范，由于“名”关涉到利益分配是否得当，“易则生乱”，因此为嫡长子起名应该是含义最为嘉美的，其余幼子、庶子的名字，含义不应超过嫡长子，否则就有“兆乱”的危险。大宗名“仇”，小宗名“成师”，小宗的名字寓意比大宗还要美好，这就是取乱之道。师服预言：“兄其替乎！”晋国后来果然发生了“曲沃代晋”事变，成师一支的小宗曲沃氏取代了晋国的大宗，成了晋国的君主。这样“大宗之名当善于小宗”的礼法规范，就这样被师服依据“义”创立出来，经儒家经术之传承解释，最终成了足可“垂法后世”的“圣人之法”。

除内政之外，春秋各国还在彼此的交往中贯彻“义以出礼”的原则，以求补阙完善调整各国行为的礼制规范。

僖二十四年宗周发生王子带之乱，周襄王被迫出居郑国，向天下诸侯求援。次年，秦穆公闻讯而动，亲帅师旅进迫黄河，计划平定周室、纳入周王。晋国大夫狐偃立即建议晋文公：“求诸侯莫如勤王，诸侯信之，且大义也”^[90]，晋国应从速出师安定王室。晋文公采纳了这个意见，派人辞谢秦穆公，自己亲帅大军杀入宗周，处死了作乱的王子带，保着周襄王复位，恢复了周室的统治秩序，因此得到天子的褒赏。晋文公趁机向天子讨“隧礼”的下葬特权，为天子拒绝。周襄王对他说：“这是王室的典章，没有天命代替之德而立两个王，叔父

^[85] 同上注，第175页。

^[86] 同上注，第176页。

^[87] 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局2018年版，第79页。

^[88] 同前注〔3〕，十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，第175页。

^[89] 同上注，第207-211页。

^[90] 同上注，第489-490页。

也不想这样吧!”于是便改将王室在黄河北岸王畿中不能控制的大量田邑赏给了晋国。

晋文公去接收这些城邑田土时,一个叫阳樊的城邑不服,晋军遂将该城邑包围。阳樊人苍葛对晋军大呼:“德以柔中国,刑以威四夷。宜吾不敢服也!此谁非王之亲姻,其俘之也!”晋文公见自己不占理,便允许阳樊人撤出城邑,晋国只接受空城田土,不再俘获人众以为战利品。^[91]这年冬天,晋文公又帅军包围周天子赏给他的原邑^[92],只带了三天的军粮,但原邑不肯投降,晋文公遂下令撤军。晋军的谍报人员却来汇报说:“原邑就要投降了!”军官们劝晋文公再等一下。晋文公却说:“信,国之宝也,民之所庇也。得原失信,何以庇之?所亡滋多”,仍照原计划退兵一舍,这时原邑君主原伯反来请降了,晋文公将原伯迁居他邑,任命自己的亲信臣子做温、原两邑大夫^[93],“晋於是始启南阳”^[94]。

僖二十七年《左传》载晋文公即位后以礼乐“教民”过程:“晋侯始入而教其民,二年,欲用之”,但大夫狐偃说:“民未知义,未安其居”,晋文公遂出兵安定周襄王,班师回国后“入务利民,民怀生矣”^[95],《国语·晋语四》亦载,晋文公即位后:“公属百官,赋职任功,弃责薄敛,施舍分寡,救乏振滞,匡困资无。轻关易道,通贾宽农。懋穡劝分,省用足财。利器明德,以厚民性”,最终令晋国“政平民阜,财用不匮”^[96]。晋文公又“将用之”,狐偃又劝他说“民未知信,未宣其用”,晋文公于是“伐原以示之信”,在民众中建立信用。狐偃又劝他“民未知礼,未生其共”,文公便“大蒐以示之礼,作执秩以正其官”,明确了上下阶级的礼法,令“民听不惑”。待上下一心,如臂使指后,才“用之”,结果如此教化组织起来的晋国军队在城濮之战中“一战成霸”,击败不可一世的楚军,遏制了楚国北上的势头,震慑臣服了中原诸侯,创立了晋国一百多年霸业的基础,《左传》评价说,这都是“文之教

^[91] 参见:同上注,第491页。

^[92] 按,隐十一年《左传》曰:“王取郕、刘、蔿、邰之田于郑,而与郑人苏忿生之田:温、原、緄、樊、隰郕、欒茅、向、盟、州、陞、隰、怀。君子是以知桓王之失郑也。恕而行之,德之则也,礼之经也。已弗能有,而以与人,人之不至,不亦宜乎!”但从传文看,此时苏氏十二邑周室已“弗能有”,则苏氏当处于据温、原等邑不听王室号令之势。庄十九年《左传》载“初,王姚嬖于庄王,生子颓。子颓有宠,蔿国为之师。及惠王即位,取蔿国之圃以为囿。边伯之宫近于王宫,王取之。王夺子禽祝跪与詹父田,而收膳夫之秩,故蔿国、边伯、石速、詹父、子禽祝跪作乱,因苏氏。秋,五大夫奉子颓以伐王,不克,出奔温。苏子奉子颓以奔卫。卫师、燕师伐周。冬,立子颓”,但子颓的统治又于庄二十一年被郑、虢两国联手平定,周惠王复位。僖十年“狄灭温,苏子无信也。苏子叛王即狄,又不能於狄,狄人伐之,王不救,故灭”。成十一年《左传》又载:“刘子、单子曰:‘昔周克商,使诸侯抚封,苏忿生以温为司寇,与檀伯达封于河。苏氏即狄,又不能於狄而奔卫’”,则子颓之乱后,苏氏已公然据邑与周室为敌,且投靠当时侵扰中原的狄人。僖二十五年周襄王再次以苏氏旧邑四处(《国语·晋语四》称八处)赏晋文公,可知彼时苏氏旧邑实不在王室控制范围内,故晋文公需要以师旅伐之。参见:同上注,第147页,隐十一年传;同上注,第300页,庄十九年传;同上注,第302-303页,庄二十一年传;同上注,第415页,僖十年传;同上注,第492页,僖二十五年传;同上注,第858页,成十一年传。

^[93] 参见:同前注(3),十三经注疏整理委员会:《春秋左传正义》,第492-493页。

^[94] 同上注,第491页。

^[95] 同上注,第503页。

^[96] 徐元诰:《国语集解》,中华书局2002年版,第349-350页。

也”^[97]。

在这一系列事例中，可以看到诸多与“义”“利”“礼”相关观念的实践。首先，在天下诸侯间存在“大义”共识，如“勤王”便是作为小宗的地方诸侯无需礼乐规则明示而应尽的义务，故当时的诸侯争霸，莫不以争先恐后地向王室示好，以换取王室的支持和封赏。其次，满足条件时，“义”在“利”前，又居“礼”先。当礼乐规范在实践中因荒废而“民未知礼”时，统治者必须首先“义以建利”，将国家的各种利益在民众中分配妥当，令人民安居乐业，与统治者同心同德，才能在民众中建立威信。威信建立后，方可兴动礼教，训练民众守礼明法，组织起“少长有礼”的“可用”之师。这样的实践说明，尽管在通晓礼乐的上层阶级中依照“礼以行义”这样的路径可以迅速实现礼治秩序下的正义，完成和调整社会上层内部的利益分配。但当治理实践深入到“礼不下庶人”的平民阶层时，或当世情处于礼乐不兴之状态时，从“义”出发“建利”，以在民众中公正分配利益在先，“教训正俗”在后，这就是“义以建利”“义以出礼”的正义实现路径，是为春秋时人在社会治理实践中的又一项重要正义观认识。

四、结论

综上，可以得出如下结论：“义”和“正义”的概念和相关正义观念皆源出中华文明，伴随着中华法系的形成，向东亚各国辐射。自近代以降，来自西方法律传统的 Justice 概念经历了在中华法系诸国的不同译称选择，最终确定“正义”这个译称，与中国本土的“义”与“正义”概念实现了互译融通。在“义者，宜也”或“应得”“应当”这个认识上，东方法律文明和西方法律文明具有高度共识。但中国本土法律文明中正义观念的一大特色，则是自春秋时代开始，经历代《春秋》经学体系的完善，逐渐建立起来的一整套中华文明自有的正义观念。

从春秋时人的实践和认知看，这套正义观以“礼”“义”“利”为核心观念，一方面绍述周代礼治秩序“讲礼於等”的治理传统，讲求在等级社会中建立“贵贱有等”“长少有差”“贫富轻重皆有称”的利益分配机制，遂以此为“宜”，建构起私有制时代中华文明的“大义”观念，这就是春秋时人所说的“礼以行义”。另一方面，则以“礼”限制各阶层逾越礼制肆意侵犯他人合法权益的行为，务求维持“贵贱不愆”“君子小人，物有服章”“贵有常尊，贱有等威”的社会秩序稳定。然而，“礼”并非一成不变，而是“顺时”更革的，如何更革“礼”的规范？这就赖以“建利”“生利”为目标的“义”的正义观念对礼的更革完善作指导。

一言以蔽之，在大多数情况下，“义”以“礼”定，行为和态势是否符合正义，要靠熟稔礼制规范的社会上层“君子”据礼断定，故有“礼以行义”之说。但当“礼”因各种原因

^[97] 同前注（3），十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，第503页。

不行、难行于世时，就需要上层“君子”根据实际情况和下层人民的需求，优先以“建利”“生利”为目的完成符合“义”的利益分配，令人民衣食丰足、仓廩充实，同时在不违反“义”的前提下，根据实践需要对“礼”的规范进行损益，以求更有效地对民众进行“教化”，最终实现“得众”“同心同德”的治理效果，是为“义以出礼”。“礼以行义”和“义以出礼”是在春秋时人的观念中牢固秉持的正义观念，在此观念的指导下，通过一系列社会实践，最终形成了春秋时代的正义观，并以《春秋》经术的形式，深刻影响到后世中国的正义观念和法律实践。

参考文献

- (1) [汉]班固 撰,[唐]颜师古 注:《汉书》,中华书局2013年版。
- (2) [明]黄正宪:《春秋翼附》,载《续修四库全书》第135卷,上海古籍出版社2002年版。
- (3) 十三经注疏整理委员会:《春秋左传正义》,北京大学出版社2000年版。
- (4) [美]约翰·罗尔斯:《正义论》,何怀宏、何包钢、廖申白译,中国社会科学出版社2009年版。
- (5) Henry Wheaton. *Elements of International Law (The Literal Reproduction of the Edition of 1866)*, Oceana Publications INC.1964.
- (6) 丁韪良:《万国公法》([日]庆应元年开成所翻刻),京都崇实馆1864年版。
- (7) 汉语大词典编辑委员会、汉语大词典编纂处:《汉语大词典(第五卷)》,汉语大词典出版社1990年版。
- (8) [清]陈立 撰,吴则虞 点校:《白虎通疏证》,中华书局1994年版。
- (9) [宋]范晔 撰,[唐]李贤 注:《后汉书》,中华书局2013年版。
- (10) 广东、广西、湖南、河南辞源修订组、商务印书馆编辑部:《辞源(修订本)》,商务印书馆2009年版。
- (11) [后晋]刘昫 等撰:《旧唐书》,中华书局2013年版。
- (12) [清]王先谦:《荀子集解》,中华书局1988年版。
- (13) Gill, N.S. "Lady Justice". ThoughtCo, (2021-9-2), thoughtco.com/lady-justice-111777.
- (14) [古罗马]查士丁尼:《法学总论》,张企泰译,商务印书馆1989年版。
- (15) Adolf Berger. "Encyclopedic Dictionary of Roman Law". *Transactions of the American Philosophical Society*, Vol43. The American Philosophical Society,1953.
- (16) 聂长顺、傅克:《学名International Law的汉译历程》,载《人文论丛(2011年卷)》2011年。
- (17) 张锋:《“春秋国际法”概念辨正》,载中国高校人文社会科学信息网2022年11月11日,
<http://www.sinoss.net/c/2022-11-11/627268.shtml>。
- (18) 朝日新聞社学芸部 編:《あいまいな言葉》,有紀書房1957年版。
- (19) [汉]许慎 撰、[清]段玉裁 注:《说文解字注》,凤凰出版社2015年版。
- (20) 刘宝俊:《论战国古文“義”字》,载《中南民族大学学报(人文社会科学版)》2015年第03期。
- (21) 于省吾 主编、姚孝遂 按语编撰:《甲骨文字诂林》,中华书局1996年版。
- (22) 中国社会科学院考古研究所:《殷周金文集成释文(第六卷)》,香港中文大学出版社2001年版。
- (23) [清]郭庆藩:《庄子集释》,中华书局1961年版。
- (24) 毛泽东:《毛泽东选集(第二卷)》,人民出版社1991年版。
- (25) 张锋:《论中华治理传统中的德与德治——概念发源、路径建构与正义观念》,载中国高校人文社会科学信息网2022年12月5日, <http://www.sinoss.net/c/2022-12-05/627726.shtml>。
- (26) 童书业:《春秋史》,载《童书业著作集》,中华书局2008年版。

- (27) 张锋：《论春秋时代的“议事以制”司法传统——兼谈中国本土法律文明中的司法正义观念》，载中国高校人文社会科学信息网2022年12月5日，<http://www.sinoss.net/c/2022-12-05/627723.shtml>。
- (28) 十三经注疏整理委员会：《礼记正义》，北京大学出版社2000年版。
- (29) 十三经注疏整理委员会：《毛诗正义》，北京大学出版社2000年版。
- (30) 十三经注疏整理委员会：《论语注疏》，北京大学出版社2000年版。
- (31) 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局2018年版。
- (32) 徐元诰：《国语集解》，中华书局2002年版。
- (33) 俞荣根、范忠信、刘笃才：《中国法律思想史》，法律出版社2000年版。

On the Conception of Justice in the Spring and Autumn Period: A Discussion Based on Confucian Classics and Related Historical Practice

Zhang Feng

(21 Bohai Road, Caofeidian Xincheng, Tangshan / Hebei Province, 063210)

Abstract:

The concepts of "Yi" and "ZhengYi" in China and the related conceptions of justice have a profound impact on China and East Asian countries. Since modern times, the concept of "justice" from Western legal traditions has varied different translations in countries of the Chinese legal system. Finally, the translation of "ZhengYi" has been determined, and the western legal concepts of "Justice" and the Chinese legal concept "ZhengYi" had been translated into a pair of blended concepts. In the understanding of "Yizhe, Yiye" and "to render every one his due", Eastern and Western legal civilizations have a high consensus on the concept of Justice and Yi (or ZhengYi), which formed a general consciousness of justice. However, as a major feature, the Chinese conception of justice, which has been gradually established since the Spring and Autumn Period, and through the improvement of the Confucian classics *Chunqiu* (*Annals of Spring and Autumn Period*) academic system. From the perspective of contemporary people's practice and cognition in the Spring and Autumn Period, this conception of justice takes "Li (rites)", "Yi (righteousness)" and "Li (benefits)" as the core concepts, inherited the governance tradition of "Jiang Li Yu Deng (distinguish different rites in a hierarchy)" in the order of *Li Zhi* (governance by rites) in the Zhou Dynasty, and takes the observance of Li (rites) or not as the judgment standard of "Yi (righteousness)", which is called "Li Yi Xing Yi (obtain justice through the practice of rites)". However, when "Li (rites)" is not feasible for various reasons, the "Junzi (gentleman, or nobles)" who governs the country, will first complete the goal of benefit distribution of "Jianli (benefits distribution)" and "Shengli (generating benefits)", according to the actual situation, and under the guidance of the principle of "Yi (righteousness)". Then to make sure the people under their rule got the freedom from want, and according to the practical needs, made some further adjustments to the Li (rites)'s rules and norms, and finally "Jiaohua (enlighten)" the people with new Li(rites) that are constantly created and reformed, in order to achieve the governance purpose of "Dezhong (obtaining the public)" and "Tong Xin Tong De (united together by consistent interest)". In the Spring and Autumn Periods, the practical path developed between the interaction of "Li (rites)" and "Yi (righteousness)", generated the conception of justice of that period. Due to the influence of Confucianism, this conception of justice has a profound impact on the legal practice in later China.

Keywords:

Spring and Autumn Period, Justice, Righteousness, Rites, Benefits

作者简介: 张锋 (1983—), 男, 法学博士, 毕业于中国人民大学法学院, 华北理工大学人文法律学院副教授, 研究方向为中国法律史。