

中国古代作家
研究丛书

柳宗元散论

高海夫 著



中国古代作家研究丛书

柳宗元散文

高海夫 著

陕西人民出版社

中国古代作家研究丛书

柳宗元散论

高海夫 著

陕西人民出版社出版

(西安北大街131号)

江苏淮阴新华印刷厂排版

陕西省新华书店发行 陕西建筑总公司印刷厂印刷

开本850×1168 1/32 印张7.375 插页2 字数164,000

1985年3月第1版 1985年3月第1次印刷

印数1—5,800

统一书号: 10094·535 定价: 1.45元

目 录

一、论“大中”	(1)
——兼谈韩柳的思想分歧	
二、“大中之道”和柳宗元的斗争精神	(23)
三、柳宗元“以生人为主”的政治思想	(41)
四、柳宗元论“文”	(62)
五、“文以明道”说和柳宗元的创作实践	(76)
六、柳宗元的散文艺术	(105)
七、柳宗元诗的艺术风格	(186)
八、柳宗元的辞赋	(210)

论“大中”

——兼谈韩柳的思想分歧

在“四害”横行、形而上学猖獗的日子里，“四人帮”及其喉舌挥斤弄斧，对古代作家及其作品肆意斩截，以强使符合于他们那个儒法斗争的模式，服务于他们篡党夺权的野心。柳宗元和韩愈也都曾横遭他们的断续涂抹。他们轻韩固多断章取义，主观武断；轩柳也大抵是附会穿凿，扞扯牵合，从而给本来就比较复杂的问题，又制造了许多新的混乱，增添了不少需要我们清理的新的麻烦。

道，我国思想史上这个古老的概念，在韩、柳的笔下都是常常出现的。韩愈言道，他自己曾解释说：“斯道也，何道也？曰：斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，文武周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉。”（《朱文公校昌黎先生集》卷一一《原道》）这就是说，他所谓的道，就是儒家之道，孔孟之道。除了勾画了一个道统，并隐然以兴复儒家的道统自任的自命不凡的神情外，在推尊儒道这一点上，柳宗元和韩愈是颇为类似的。柳宗元曾勉励朋友在“得位”以后，应“以

《诗》《礼》《春秋》之道施于事，及于物，思不负孔子之笔舌”（《注释音辩唐柳先生集》卷二五《送徐从事北游序》，下引柳文，皆见此集，只注卷数、篇题）；希望别人“好求尧舜孔子之志，唯恐不得”，“遇行尧舜孔子之道，唯恐不嫌”（卷二五《送娄图南秀才游淮南将入道序》）。如果觉得这还不过是冠冕堂皇的应酬话，那么，他在投书知己、倾诉心曲时也曾说，他自己之所以参加王叔文集团，从事永贞革新，是“唯以中正信义为志，以兴尧舜孔子之道、利安元元为务”（卷三〇《寄许京兆孟容书》），这该是真心话了吧。

但是，我们如果不遽然在这种字面意义之前止步的话，就不难发现，如同先秦儒法两家皆称道尧舜，孟荀二子都推尊孔子一样，对同一个尧舜孔子之道，韩柳两人也是各道其所道，其所得是很不相同的。正是因此，柳宗元才在言道的同时，又提出了“大中”这一概念；才于他的笔下，尧舜孔子之道与“大中”交替使用。如他劝人，“守大中以动乎外而不变更乎内”（卷一六《说车赠杨海之》）；他期己，“配大中以为偶兮，谅天命之谓何！”（卷二《惩咎赋》）并说他早年“旁罗列以交贯兮，求大中之所宜”（同上），一直上下求索的也是这个“大中”。

大中，柳宗元有时繁言之曰大中之道，有时简言之曰中，有时也称之为中道、中庸、时中、中正、直道、当。名目虽多，其涵义则是相同的。

那么，什么是他所谓的大中之道？它和圣人之道的关系、异同究竟怎样？它的基本倾向又如何呢？

让我们先看看柳宗元自己的一些说明：

圣人之道，不穷异以为神，不引天以为高，利于人，备于事，如斯而已矣。（卷三《时令论上》）

立大中，去大惑，舍是而曰圣人之道，吾未信也。（卷三《时令论下》）

当也者，大中之道也。（卷三《断刑论下》）

《新唐书》在谈到啖助的“春秋学”的特点时曾说：“摭讎三家，不本所承，自用名学。凭私臆决，尊之曰孔子意也。赵（匡）、陆（质）从而唱之，遂显于时，呜呼！孔子殁乃数千年，助所推著，果其意乎，其未可必也。”（卷二〇〇《儒学下》）柳宗元曾深受啖、赵、陆等人“春秋学”的影响，看来他所采用的，也正是他们的办法。他依据自己的认识和需要，先给了圣人之道一个新的界说，然后加以推尊。他认为，所谓圣人之道，其基本内容就是“不穷异以为神，不引天以为高”，要“利于人，备于事”，要“立大中”，要探求“当”。举凡一切推天引神，荒诞不经，以及迂回茫洋、博而寡要，不当于理、当于事、当于“生人之意”者，他认为都是“大惑”，都在应予剔除、摈弃之列，不认为它是圣人之道。这样，显而易见，他所谓的大中之道，并不是传统的圣人之道、或尧舜孔子之道、儒家之道的又一异名，不是在它上边只换上一个新的标签，而是给了它以修正和改造，而且是沿着唯物主义和进步方向的修正与改造。经他这样一番修正、改造过后的圣人之道，才是他所谓的大中或大中之道。柳宗元笔下的圣人之道和大中之道，就是在这样的意义下交替使用、统一起来的。

因此，柳宗元虽然自己宣称他的从政是以兴尧舜孔子之道为务，为文是期以明道，并曾说：“凡吾所陈，皆自谓近道”（卷三四《答韦中立论师道书》），然而，他却遭到了后世不少卫道者的非难和攻击。比如，欧阳修曾说：“子厚与退之，皆以文章知名一时，而后世称为韩柳者，盖流俗之相传也。其为道不同，犹夷

夏也。”(《欧阳文忠公文集·集古录跋尾·唐柳宗元般舟和尚碑》)又云：“自唐以来，言文章者惟韩柳，柳岂韩之徒哉？真韩门之罪人也！盖世俗不知其所学之非，第以当时辈流言之尔。”(同上书《唐南岳弥陀和尚碑》)对柳的贬斥，不可谓不甚。根据、理由何在？他未作说明，也许主要还是着眼于柳之不反佛吧，那么，苏轼、黄震、茅坤等人的非毁责斥，就远远不限于此了。苏轼说：

柳子之学，大率以礼乐为虚器，以天人为不相知云云，虽多，皆此类尔。此所谓小人无忌惮者。”(《东坡续集·与江惇礼秀才》)

黄震云：

柳以文与韩并称，然韩文论事说理，一一明白透彻，无可指诘者，所谓贯道之器，非欤？柳……间及经旨义理，则是非多谬于圣人，凡皆不根于道故也。”(《黄氏日钞》卷六二)

茅坤也批评道：

韩于书无所不读，于道见其大原，故其文醇而肆。……谓柳子无见于道固不可，然道有离合，岂可因其文之工而掩之乎？(《唐宋八大家文钞》卷首)

这些人立论之谬误，抑扬之非当，这里且不去管它；他们觉察到韩柳之言道，迥乎有别，指出柳之“是非多谬于圣人”，倒是很有“识力”，值得我们重视。它从反面告诉我们，柳宗元的大中之道，颇有一点异端色彩，尽管他自己也管它叫做圣人之道或尧舜孔

子之道,但却不应因此而把它和韩子之所道不加区分,等同看待。

二

大中这一概念,虽是柳宗元明确提出并广泛使用的,但它所赖以形成、产生的思想基础,却不限于柳宗元一个人,存在于它背后的有一个要求改造传统儒学、要求政治上革新进步的思潮。在《惩咎赋》中,柳宗元追述他前期“求大中之所宜”的历程说:“始予学而观古今,怪今昔之异谋,惟聪明为可考兮,追骏步而遐游。洁诚之既信直兮,仁友藹而萃之,日施陈而系縻兮,邀尧舜与之为师。”正说明了当时追求大中之道的,不止是他自己一个人,而是有一批“仁友”在共同切磋探索。这些“仁友”,恰好正是以二王刘柳为核心的永贞革新的参加者。这一现象绝不是历史的偶然。哲学变革是政治变革的先导,不仅在两种社会形态交替之际是这样,在某一社会形态发展过程中正在酝酿着一场政治改革时,也往往是这样。

和柳宗元同样追求大中之道,见于《唐柳先生集》者有独孤申叔,不幸早夭。柳宗元说他:“读书推孔子之道,必求诸其中。”(卷一—《亡友故秘书省校书郎独孤君墓碣》)对孔子之道,亦须经过推究分析,有所抉择,取其合理、切当者,而不是一依圣人之是非,更不是一依后儒相传的圣人之是非。柳宗元自己在《时令论上》里,批判了汉儒“措诸礼以为大法”的《礼记·月令》,认为它“苟以合五事配五刑而施其政令,离圣人之道,不亦远乎!”又指出它宣称“反时令则有飘风暴雨霜雪水潦大旱沉阴氛雾寒暄之气,大疫风敕飢饉疢寒疥疔之疾;螟蝗五谷瓜瓞果实不成,蓬蒿藜莠并兴之异;女灾胎夭伤水火之讹;寇戎来入相掠,兵革并起,道路不通,边境不宁,土地分裂,四鄙入堡,流亡迁

徙之变。若是者，特瞽史之语，非出于圣人者也。然则夏后周公之典逸矣。”所持的态度也正是这样。

又有李景俭。景俭曾作《孟子评》，对《孟子》多所揶揄非议，致使时人路隋竟发出了这样的责难：“昔之为书者，岂若是摭前人耶？”（卷三一《与吕道州温论〈非国语〉书》）然而柳宗元却说：“致用之志，以明道也，非以摭孟子，盖求诸中而表乎世焉尔。”（同上文）肯定并支持李景俭的上述做法，认为他的非议孟子是为了“明道”，是无可非议的。

不过，曾给予柳宗元以很大影响的，还是他师事的陆质和挚友吕温。

陆质是“异儒”啖助、赵匡的高第，当时著名的《春秋》学者。他以为《左传》“杂采诸书，多不可信”，《公羊》、《谷梁》乃“后人据其大义，散配经文，故多乖谬，失其纲统”。于是自肆于藩篱闾域之外，“开通学之途，背颛门之法”（皮锡瑞《经学历史·经学统一时代》），首开了后世舍传议经的风气，颇有不迷信传统的批判精神。这一点对柳宗元影响很大。柳宗元说陆质的《春秋》之学是“合古今，散同异”，而归本于“明章大中，发露公器”（卷九《唐故给事中皇太子侍读陆文通先生墓表》），可见陆质的所谓“通学”，其宗旨也在于探索大中之道。他又说：“其道，以生人为主，以尧舜为的，苞罗旁魄，胶犂上下，而不出于正。”（同上文）这个“以生人为主”，就正是柳宗元所屡屡强调的“生人之意”、“利于人，备于事”、“急生人”；而这个“以尧舜为的”，也正是他说的“邀尧舜与之为师”，以及他向许孟容所吐露的，自己之所以与王叔文交、投身永贞新政，是志在“以兴尧舜孔子之道、利安元元为务”。二者之间的渊源影响，是显而易见的。正是在这种精神的影响下，柳宗元自己论《春秋》也重在“言《春秋》之情”，而反对

“征其文”。他着意撰写的《非国语·荀息》一文，就是一个很好的例子。在这篇短文中，他批判了“左氏、谷梁子（应是公羊，可能是作者误记）”，实际上也是批判了《春秋》称赞荀息之不当。他认为，荀息不问是非曲直，只知以死效君，这样的行为，“其于中正也远矣”，算不得“忠贞”，不应该称扬；他的不食诺言，终于一死，由于是“不得中正而复其言”，也算不得“信”，而且是有害的，更不值得称扬。从而对儒家传统的说教与纲常伦理做了一点修正。

对于吕温，柳宗元曾说：“吾自得友君子，而后知中庸之门户阶室。”（卷三一《与吕道州温论〈非国语〉书》）可见他对柳宗元之影响之大。这个中庸，即大中之道，它和孔子所称道的中庸之道，名同而实异。就在这封信中，柳宗元说他的《非国语》即依据这个中庸之道而写成，就是明证。因为《非国语》一书，是以战斗的唯物主义精神、鲜明的无神论色彩和要求革新进步的政治倾向为其基本特征的。正是因此，才出现了如柳宗元在《唐故衡州刺史东平吕君诔》中所说的现象：“君昔与余，讲德讨儒，时中之奥，希圣为徒。……疑生所怪，怒起特殊，齿舌噉噉，雷动风趋。”他们所讲论探讨的，自己虽亦称之曰“时中之奥”，但在那般守旧之徒看来，却是太怪异、大特殊了，致使这些人先于欧、苏诸公，在当时就对他们群起而攻之了。然而柳宗元却表示：“苟不悖于圣道，而有以启明者之虑，则用是罪余者，虽累百世滋不憾而恶焉。”（卷三一《与吕道州温论〈非国语〉书》）他以这种蔑流俗、傲笑侮的精神，坚强地顶住了时辈“雷动风趋”的非毁，甚而表示即使有可能面对如欧、苏诸公的讥斥，他也不会感到丝毫的遗憾和愧悔的。

三

下边我们不妨从几个比较重要的方面，来看看柳宗元所探求的大中之道，究竟怎样“是非多谬于圣人”，也就是说，怎样修正和改造了传统的儒家之道；同时，和韩愈所要竭力兴复的儒道略作比较，看看二者的异同。

先秦儒家学说的重要支柱之一是天命论。这个天命论，到了汉代，经过董仲舒等人的加工与润饰，更构成了两汉神学的全部基础。由于地主阶级的革命行程行将终结，它的虎虎生气，已日趋衰竭，尔后，他们将集中力量来对付他们的死敌——农民阶级。这个阶级，他们已经感到，比奴隶主阶级具有大得多的力量，是他们更为严重、以至致命的威胁。于是，他们便在严刑峻法、挥舞屠刀的同时，又乞灵于天帝，企图借以神化他们的统治，解除农民的思想武装，实现其长治久安的梦想。“力足者取乎人，力不足者取乎神”（《别集》卷上《非国语·神降于莘》），当封建统治者由于深感“力不足”而日益“取乎神”时，柳宗元由于对自己革新的政治设计的自信，却举起“立大中，去大惑”的旗帜，继承荀卿、王充的批判精神，把批判的锋芒首先指向天命论，指向神学目的论。他指出：“天地，大果蓏也；元气，大痈痔也；阴阳，大草木也，其乌能赏功而罚祸乎？功者自功，祸者自祸，欲望其赏罚者大谬，呼而怨欲望其哀且仁者，愈大谬矣。”（卷一六《天说》）把被先儒神化了的“天”，还原为自然的天、物质的天，切断了天人之间被他们强加上去的虚伪联系。又指出：“古之所以言天者，盖以愚蚩蚩者耳。”（卷三《断刑论下》）揭露了先儒倡言天帝鬼神的欺骗实质。并在此基础上，在历史和现实的广阔领域，对天人感应之说和鬼神迷信思想进行了批判。

对“古之所以言天者，盖以愚蚩蚩者耳”这一石破天惊的命题，宋儒黄震曾惊呼：“何言之无忌惮若是哉！”（《黄氏日钞》卷六〇）何焯也指责说：“尤悖戾而不知反焉。”（《义门读书记》评语）从这些攻击声中，我们不难看出，这一思想在那个时代具有多么大的现实的和战斗的意义。

还不止此，柳宗元又跨越了荀子所设置的“虽深，其人不加虑焉；虽大，不加能焉；虽精，不加察焉”，即“不求知天”（《荀子·天论》）的界限，在王充等人探索的基础上，利用当时自然科学的成就，对天体的本源、自然界的矛盾运动、宇宙的无限性等问题，进行了研究与探索，从而把对天命论、神学目的论的批判，把元气一元论的唯物主义学说向前推进了一步。

这是柳宗元对传统儒学的一个重大的修正与改造，是他的大中之道的一个突出特点。

和柳宗元相反，韩愈虽然没有照搬两汉神学的粗糙体系，但却承袭了汉儒天人感应说的基本精神。他以为李唐统治者是“受天命为天子”（《朱文公校昌黎先生集》卷二一《送殷员外序》），因而于宪宗勉强讨平诸镇后，劝宪宗“宜定乐章以告神明，东巡泰山，奏功皇天”（同上书卷三九《潮州刺史谢上表》），他宣称“为史者，不有人祸，则有天刑”（同上书《外集》卷二《答刘秀才论史书》），因而招来了柳宗元的批评，他以为“贤与不肖存乎己，贵与贱、祸与福存乎天”，而对于“存乎天”者，要“任彼而不用吾力焉”（同上书卷一七《与卫中行书》），又说什么“天不欲使兹人有知乎，则吾之命不可期；如使兹人有知乎，非我其谁哉！”（同上书卷一四《重答张籍书》）和孔、孟同一腔调，以为自己的升沉通塞，全由天帝安排，全是天意的体现。他又曾说：“漠然无形与声者，鬼之常也。民有忤于天，有违于民，有爽于物、逆于伦而感于气，于是乎

鬼有形于形，有凭于声以应之，而下殃祸焉。”（同上书卷一一《原鬼》）因而他曾煞有介事地写了《柳州罗池庙碑》那样的文字，神化了柳宗元；又连篇累牍地写了《河中府连理木颂》、《猫相乳》、《贺徐州张仆射白兔书》等荒诞不经的阿谀文字。

柳宗元既认为天自天，人自人，天人不相预，二者各有自己的规律，那么，他对政治、历史问题的注意，重点自然就落在了“利于人，备于事”、“谋之人心”、“生人之意”上，质言之，即落在了一个“人”字上，而且这个“人”，其所指还不只是一个圣人或几个贤臣。他说：“受命不于天于其人，休符不于祥于其仁。……未有丧仁而久者也，未有恃祥而寿者也。”（卷一《贞符》）“务言天而不言人，是惑于道者也。胡不谋之人心以熟吾道，吾道之尽而人化矣。”（卷三《断刑论下》）他认为社会国家的治乱兴衰，完全取决于人事，取决于“生人之意”。这样，他就又克服了王充学说中“世之治乱，在时不在政；国之安危，在数不在教；贤不贤之君，明不明之政，无能损益”（《论衡·治期》）的宿命论的弱点，提出了他的“以生人为主”的政治思想。

把这一思想运用于对人类社会发展的观察，柳宗元又提出了“势”这一概念。他认为人类由林林总总的原始状态而君臣什伍之法立，而封建之制成，以至“裂都会而为之郡邑，废侯王而为之守宰”（卷三《封建论》）的郡县制的出现，这都是客观趋势的要求。它既不是什么天帝意志的体现，也不是什么圣人的功德与恩赐。这个“势”，从柳宗元在《贞符》、《封建论》中的论述看，其核心内容仍是“生人之意”，是“利于人，备于事”而产生的人心所向，大势所趋。这当然还远没有接触到国家行政的起源，人类社会发展的真正本质，还远不是对它的科学说明，但是，作为天命论或神学目的论的对立命题看，它的进步意义却是显而

易见和值得肯定的。

这是柳宗元对传统儒道又一重要的修正与改造，是他的大中之道的又一突出特点。

在这里，韩愈和柳宗元的观点也存在着显著的差异。在那篇人所熟知的煌煌大文《原道》中，韩愈说：

古之时，人之害多矣。有圣人者立，然后教之以相生养之道。为之君，为之师，驱其虫蛇禽兽而处之中土。寒然后为之衣，饥然后为之食。木处而颠，土处而病也，然后为之宫室。为之工，以赡其器用；为之贾，以通其有无；为之医药，以济其夭死；为之葬埋祭祀，以长其恩爱；为之礼，以次其先后；为之乐，以宣其壅郁；为之政，以率其勤倦；为之刑，以锄其强梗。相欺也，为之符玺斗斛权衡以信之；相夺也，为之城郭甲兵以守之。害至而为之备，患生而为之防。……如古之无圣人，人之类灭久矣。何也？无羽毛鳞介以居寒热也，无爪牙以争食也。

在他看来，人类的一切文明、进步，都是圣人的恩赐；没有圣人，人类早就灭绝了。在《送浮屠文畅师序》中，他又重述了这一观点，并具体地讲，如无圣人，他自己与文畅师都已与禽兽无以异了。把圣人抬到如此吓人的高度，它简直和天帝只相隔一间了。“麟之出，必有圣人在乎位，麟为圣人出也。”（《朱文公校昌黎先生集》卷一二《获麟解》）不，它居然就是天帝的化身。难怪孔子要求人们“畏圣人之言”，这样的圣人，人们能够不敬畏么？只是在这样的圣人面前，一般的“人之类”，除了恭受恩典、感恩戴德之外，他们的作用就被否定得一干二净了。

除了上述两个方面，所谓圣人之道，余下来的就主要是以纲常伦理为核心的一系列说教，是它的为政治之术了。

儒以礼立仁义，无之则坏。……是故离礼于仁义者，不可与言儒。（卷七《大明和尚碑》）

圣人之所以立天下曰仁义。仁主恩，义主断；恩者亲之，断者宜之，而理道毕矣。（卷三《四维论》）

圣人之为教，立中道以示于后，曰仁，曰义，曰礼，曰智，曰信，谓之五常，言可以常行者也。”（卷三《时令论下》）。

标榜仁义，鼓吹五常，可以看出，在这个范围内，柳宗元对传统儒道的承袭是比较多的，因而和韩愈的相同点也比较多。但细按之，分歧也还是有的。

比如对于作为三纲的核心的君臣关系，韩愈认为：“帝之与王，其号名殊，其所以为圣一也。”（《朱文公校昌黎先生集》卷一一《原道》）五帝三王以及历代天子，都是圣人，因而都是神圣不可侵犯的，人们对他们只能绝对地忠实、服从。因而他说：“是故君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟米麻丝、作器皿、通财货以事其上者也。君不出令，则失其所以为君；臣不行君之令而致之民，民不出粟米麻丝、作器皿、通财货以事其上，则诛。”（同上文）“行而宜之之谓义”，“由是而之之谓道”，那么，这也就是他所谓的“义”和“道”的主要内容了。基于这样的思想，所以他在《伯夷颂》中，着力歌颂了于武王伐纣、“未尝闻有非之者”之时，而“特立独行，穷天地亘万世而不顾”、竭力加以反对的伯夷，借以诛斥乱臣贼子；又在《琴操·拘幽操》中，借文王的口唱出了“臣罪当诛兮，天王圣明”这样奴

性十足的调子。在这一点上，他比之孔、孟，特别是孟子，犹有过之而无不及，所以曾博得了后世卫道者的不少称赞。

柳宗元就不同了。他认为王者出令，“设未得其当，虽十易之不为病”，人臣亦不必“逢其失而为之辞”，盲目地遵从奉行。否则，即不合大中之道（卷四《桐叶封弟辩》）和韩愈的颂伯夷相反，他赞扬了“不夏商其心，心乎生民而已”的伊尹，以为人臣当“急生人”，而不必卖身于一姓、一人，之死靡它（卷一九《伊尹五就桀赞》）。又以为由于“汉之失德久矣”，因而“丕嗣如禅，天下得之以为晚”，从而在理论上肯定了曹氏代汉的合理性，以为无可非议（卷二〇《舜禹之事》）。他又在《永州铁炉步志》中，讽刺了那些“桀冒禹，纣冒汤，幽、厉冒文、武，以傲天下”的末代天子，几几乎把他讽刺的矛头指向李唐最高统治者的不肖子孙，否定了他们存在的权利。在臣民关系上，和“行君之令而致之民者也”的论调相反，他提出了凡吏于土者，“盖民之役，非以役民而已也”（卷二三《送薛存义序》）的命题。总之，由于他着眼于“生人”，着眼于“当”，也就是着眼于他的大中之道，所以他不曾把“臣事君以忠”这一教条加以绝对化，把它推向极端。因而，对与此相应的一系列道德规范，他也不尽盲从旧说，而往往有所修正。前已引及的《非国语·荀息》，就是一个例子。这样的例子，在《非国语》中还有不少。如《公子申生》。在这一篇中，他表示同意陆质的《春秋微旨》中对申生的评论：“虽具爱父之心，而乃陷之于不义，俾谗人得志，国以乱离。古人云：‘小仁，大仁之贼也。’其斯之谓欤？”认为申生不顾国家安危，不思奋发图强，面对君父的昏乱行为，只知逆来顺受，委屈求全，这绝不能谓之敬、孝、忠、贞，而恰恰是它的反面：不敬、不孝、不忠、不贞。再如《狐偃》。在晋献公已死，奚齐、卓子相继被杀，晋政危急的时