

■ 陈 来 · 春秋时代的德行伦理

■ 刘清平 · 无为而无不为——论老子哲学的深度悖论

■ 杨维中 · 隋唐佛教心性论的四种范式及其比较研究

■ 俞吾金 · 第一哲学与哲学的第一问题

哲學門

1

■ 第貳卷 (2001) 第壹册 ■ 湖北教育出版社

■ 韩林合 · 同一性

■ 王希勇 · 重估蒯因『经验论的两个教条』

■ 孙尚扬 · 意义的追寻与提供：宗教的核心功能

■ 柯小刚 · 海德格尔对黑格尔时间概念的解读

■ 张国栋 · 正义与下岗问题

Beida
Journal
of
Philosophy



■ 第貳卷 (2001) 第壹期 ■ 湖北教育出版社

哲學門

1



Beida
Journal
of
Philosophy

(鄂)新登字 02 号

图书在版编目(CIP)数据

哲学门.第2卷 第1册/北京大学哲学系编.—武汉:湖北教育出版社,2001

ISBN 7-5351-2965-X

I. 哲… II. 北… III. 哲学—文集 IV. B0—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 027942 号

出版
:湖北教育出版社
发行

武汉市青年路 277 号
邮编:430015 电话:83625580

经 销:新 华 书 店

印 刷:华中科技大学印刷厂

(430074·武汉市洪山区珞瑜路 1037 号)

开 本:787mm×1092mm 1/16

4 插页 14 印张

版 次:2001 年 6 月第 1 版

2001 年 6 月第 1 次印刷

字 数:270 千字

印数:1-2 000

ISBN 7-5351-2965-X/B·30

定 价:25.00 元

如印刷、装订影响阅读,承印厂为你调换

第二卷 (2011) 第一册
哲學門

目 录

论 文

- 001 陈 来/春秋时代的德行伦理
- 030 刘清平/无为而无不为——论老子哲学的深度悖论
- 046 杨维中/隋唐佛教心性论的四种范式及其比较研究
- 065 俞吾金/第一哲学与哲学的第一问题
- 073 韩林合/同一性
- 090 王希勇/重估蒯因“经验论的两个教条”
- 118 孙尚扬/意义的追寻与提供:宗教的核心功能
- 133 柯小刚/海德格尔对黑格尔时间概念的解读
- 151 张国栋/正义与下岗问题

评 论

- 164 梁存秀/论费希特《对德意志民族的演讲》
- 184 靳希平/关于科学唯物主义者的札记
- 197 张 华/人间佛教的内在精神和发展趋向

书 评

- 214 韩东晖/评《剑桥十七世纪哲学史》
- 218 王志宏/评止庵《樗下读庄》

征稿简则

Contents

Articles

- Virtue Ethics in the Spring and Autumn Period of Early China Chen Lai(001)
- Taking No Action and yet Nothing Being Left Undone: On the In-depth
Paradoxes of Laozi's Philosophy Liu Qingping(030)
- Four Paradigms in the Mind-nature Theory in Sui-tang Buddhism
..... Yang Weizhong(046)
- First Philosophy and the First Question in Philosophy——Also on “The Positivist
Attitude” towards Philosophical Researches Yu Wujin(065)
- Identity Han Linhe(073)
- Reevaluating Quine's “Two Dogmas of Empiricism” Wang Xiyong(090)
- The Pursuit and Delivery of Meaning: the Central Function of Religion
..... Sun Shangyang(118)
- Heidegger's reading of Hegel's concept of time in paragraph 82 of *Being and
Time* Ke Xiaogang(113)
- Justice and the Problem of Lay-off——Rawls' Difference Principle and the
Argument from the Original Position Zhang Guodong(151)

Discussions

- On Fichte's *Addresses to the German Nation* Liang Cunxiu(164)
- Note on Scientific Materialism Jin Xiping(184)
- The Popular Buddhism: Its internal spirit and dynamic trend Zhang Hua(197)

Book Reviews

- Comments on *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*
..... Han Donghui(214)
- Comments on *Reading Zhuangzi under the Chinese Toon by Zhi'an*
..... Wang Zhihong(218)

春秋时代的德行伦理

陈 来

Virtue Ethics in the Spring and Autumn Period of Early China

关键词:德行 伦理 德性 春秋时代

提要:本文详细讨论了西周后期到春秋末期孔子以前的德行观念,研究了这个时代的各种德目表和德行体系,提出中国古代的德行论的四种类型,并认为,春秋时代文化的演变,在伦理的层面,可以说就是从“仪式伦理”主导到“德行伦理”主导的演变;而早期儒家的德行论与春秋时代德行论有着直接的继承关联。

作者:陈来,1952年生,北京大学哲学系教授。

有觉德行。

——《诗经·大雅·抑》

我们在《古代宗教与伦理》(三联,1996年)一书中已经讨论过《尚书》《诗经》中“德”的观念和与“德行”有关的范畴。本文延续其讨论,而集中于春秋时代。这里所说的春秋时代是指孔子以前的历史时期,故本文的讨论不包括孔子及其弟子的思想。

马克斯·韦伯曾经表达这样的思想:在巫术阶段之后,伦理的发展首先体现在所谓“仪式伦理”(ritualistische Ethik)和“法则伦理”(Gesetzesethik),即巫术阶段自私自利的欲求被遵守宗教仪式和法则以求得神明的眷顾所取代。但是,在仪式伦理和法则伦理的发展阶段,又会出现规范的刻板化、类型化的问题。在施路克特(Schluchter)对韦伯的诠释中,仪式伦理和法则伦理同属于所谓“规范伦理”(Normenethik)次类型,而所谓“规范伦理”的特点是“道德的、法律的与常规的规则混在一起,而且主要靠外在的保证加以确立”,法律义务与道德义务不分,伦理缺乏内在化。从仪式伦理和法则伦理再进一步发展,便是“心志伦理”(Gesinnungsethik)的阶段,心志伦理冲破了个别规范的刻板类型化,它注重的不是律则,而是心志,他

是内在化的伦理。在这个阶段,伦理“由合乎义务的行动进至出自义务的行动,文化性进一步区分为合法性与道德性,心志的神圣化取代了常规与法律的神圣化”。这样一来,韦伯有关西方宗教伦理发展史的理想型建构就在施路克特的诠释中被清楚地整理出来,这就是:由巫术到宗教,由巫术伦理发展到仪式伦理或法则伦理,最后发展到心志伦理,宗教的每个发展阶段都有相应的宗教伦理类型。^①

韦伯的这个讲法是否合乎西方伦理思想发展的历史,以及在概念的界定上可否被接受,我们在此不去讨论,我们所注意的是韦伯所提出来的“仪式伦理”的概念。固然,正如“巫术伦理”的概念能否成立还是问题一样,“仪式伦理”的概念也可能受到怀疑,但是,从春秋时代的“礼仪之辨”可见,乃至从后来孔子的“礼仁之辨”来看,“仪式伦理”可以有意义地用指西周春秋“礼”文化的价值取向,即注重礼仪或仪典的仪、节、度、数等外在的形式性规范的取向。而春秋时代文化的演变,在伦理的层面,可以说就是从“仪式伦理”主导变为“德行伦理”主导的演变。

一、西周后期与春秋前期的德行观念

让我们还是从西周后期开始。在《逸周书》中已提出不少德行的观念,兹举出若干例子来说明:

周公拜手稽首兴曰:“臣既能生宝,恐未有,子孙其败。既能生宝,未能生仁,恐无后亲。王宝生之,恐失王会,道维其废。”王拜曰:“格而言,维时余劝之以安位,教之广。用宝而乱,亦非我咎。上设荣禄,不患莫仁。仁以爱禄,允维典程。既得其禄,又增其名。上下咸劝,孰不竞仁。维子孙之谋,宝以为常。”(《逸周书·宝典解》)

这里已经提出“仁”的观念,只是,“仁”在这里的意义并不十分清楚。《宝典解》的年代,据学者研究,约在西周后期到春秋早期。^②

《宝典解》不仅提出“仁”的观念,更有“九德”之说:

九德:一孝,孝畏哉,乃不乱谋。二悌,悌乃知序,序乃伦。伦不腾上,上乃不崩。三慈惠,慈知长幼,知长幼,乐养老。四忠恕,是谓四仪,风言大极,意定不移。五中正,是谓权断,补损知选。六恭逊,是谓容德,以法从权,安上无愿。七宽弘,是谓宽字,准德以义,乐获纯嘏。八温直,是谓明德,喜怒不却,主人乃

① 以上所说韦伯的思想及施路克特的诠释,皆请参看林端:《韦伯论“儒家伦理”——韦伯比较宗教社会学的批判》,第11届国际中国哲学会论文,1999年7月。林端在此文中还正确地指出,巫术伦理一词是韦伯的误用,因为严格说来巫术尚无“伦理”意味可言。

② 《逸周书》各篇年代,皆据黄怀信之说,见氏著《逸周书源流考辨》,西北大学出版社,1992年;及《逸周书汇校集注》,上海古籍出版社,1995年。

服。九兼武,是谓明刑,惠而能忍,尊天大经。九德广备,次世有声。^①这里所说所九德是孝、悌、慈惠、忠恕、中正、恭逊、宽弘、温直、兼武九种个人德行。这九德中,孝、悌为家族德行,其它为政治德行,即对统治者所要求的德行。九德固然都是贵族的德行,但其中也包含普遍的意义。不过,这里孝悌的解释,强调下不犯上,臣不乱谋,从这一点来看,《宝典解》的时代不应太早,其中可能有西周的成分,但也可能加入了不少春秋时代的内容,似在春秋中期为近。其中的“忠恕”亦疑晚出,或其字误,因为一般我们了解的忠恕与四仪没有关系,《宝典解》的本文中也没有表达出忠恕和其伦理效果的联系,不像“三慈惠,慈知长幼,知长幼,乐养老”,德与其效果的联系一目了然。

与九德相对待,《宝典解》还提出十奸,即十种恶行:

一穷居^② 千静,二酒行干理,三辩惠干智,四移洁干清,五死勇干武,六展允干信,七比誉干让,八阿众干名,九专愚干果,十愎孤干贞。^③

干即奸,败坏意。静、理、智、清、武、信、让、名、果、贞,这十项本身是正面的德行,而十奸即十种败坏上述德行的恶行。十奸让我们想起了基督宗教早期的“十诫”。此外,《宝典解》还提到“四位”、“十散”、“三信”,总之,此篇可谓相当集中地讨论了德行的问题。

与《宝典解》相似的有《文政解》,研究者认为其年代亦在西周至春秋早期:

惟十有三祀,王在管,管蔡开宗循王。禁九慝,昭九行,济九丑,尊九德,止九过,务九胜,倾九戒,固九守,顺九典。^④

这里提出了九大纲领,每一纲领中又都包含九项条目,或禁止,或尊崇。其中有些不是指德行而言,如“禁九慝”:

九慝:一不类,二不服,三不则,四务有不功,五外有内通,六幼不观国,七间不通径,八家不开刑,九大禁不令路径。^⑤

《逸周书》偶有阙文,其文语亦多难于确解,本书并非专门研究《逸周书》,故对其中个别文字的解释亦不作详细讨论,以节省篇章。从“禁九慝”的提法可知,上述九慝都在禁止之列。九慝似指九种不良的公共行为。

还有“顺九典”:

九典:一祗道以明之,二称贤以赏之,三典师以教之,四四戚以劳之,五位

① 《逸周书汇校集注》,第302页。

② 居字原阙,据孙诒让说补,孙说见《汇校》。

③ 《逸周书汇校集注》,第304页。

④ 同上,第395页。

⑤ 同上,第396页。

长以遵之,六群长以老之,七群丑以移之,八什长以行之,九戒卒以将之。^①
顺九典所说,都是治国之法,也不是就德行而言。

下面来看“尊九德”:

九德:一忠,二慈,三禄,四赏,五民之利,六商工受资,七祇民之死,八无夺农,九是民之则。^②

这九德同样不是指个人德行,而是德政之目,是施行德政的具体作法。

来看“止九过”:

九过:一视民傲,二听民暴,三远慎而近藐,四法令舛乱,五仁善是诛,六不察而好杀,七不念而害行^③,八不思前后,九偷其身不路而助无渔。^④

九过显然是指“牧民者”的政治德行而言,如视民傲、听民暴、法令乱,而好杀,都是统治者的不良而恶的德行。

来看“固九守”:

九守:一仁守以均,二智守以等,三固守以兴,四信守维假,五城沟守立,六廉守以名,七戒守以信,八竞守以备,九国守以谋。^⑤

其中前四项,仁、智、固、信,都是德行,仁可以保持均平而无偏倾,从这个说法中可以了解“仁”的意义。智是用来分辨和维护等级的差别。可见这里所说的德行也都是对实际从事统治活动的牧民者所提出的要求。这些既是个人德行,也是政治德行。

现在来看“昭九行”:

九行:一仁,二行,三让,四言,五固,六始,七义,八意,九勇。^⑥

从“昭”九行的讲法来看,这九种“行”都是应当昭明的德行。其中“仁”为九行之首,义、勇、让也都容易理解,其余几个尚难确解,或有字误。如朱右曾云:“意当为慧,智也”。^⑦

最后看“济九丑”:

九丑:思勇丑忘,思意丑变,思治丑乱,思固丑转,思信丑奸,思让丑残,思行丑顽,思仁丑。^⑧

此九项之下只述及八思八丑,当少一项。“思”是肯定,“丑”是否定,如思治丑乱,即

① 《逸周书汇校集注》,第411页。

② 同上,第400页。

③ 而字原阙。凡阙字,本章中皆依《汇校集注》所引前人之说,择而补之,以下不再注明。

④ 同上,第401页。

⑤ 同上,第409页。

⑥ 同上,第396页。

⑦ 见《逸周书汇校集注》,第396页。

⑧ 同上,第398页。

追求治而反对乱。九丑中,每一所“思”和每一所“丑”,都是相对立、相对待的。勇之反面为忘,固之反面为转,信之对反为奸,让之对反为残。所以,八个所思即是八项德行,勇、意、治、固、信、让、行、仁,其中勇、让、行、固、仁、意六项又见于前面说过的“九行”。昭九行和济九丑,虽然其着眼点也在贵族,但这里所提出的德行不是直接就政治管理者而言,而是对个人的德行的要求。可以说,从西周末至春秋,有关德行的思想,渐渐从“行”的规范描述向“德”的抽象提炼发展。

在《常训解》中也有一种九德说,与《宝典解》《文政解》皆不同:

苟乃不明,哀乐不时,四征不显,六极不服,八政不顺,九德有奸。九奸不迁,万物不至。夫礼非克不承,非乐不竟,民是乏生曰好恶,有四征:喜、乐、忧、哀。动之以则,发之以文,成之以名,行之以化。六极:命、听、祸、福、赏、罚。六极不赢,八政和平。八政:夫妻、父子、兄弟、君臣。八政不逆,九德纯恪。九德:忠、信、敬、刚、柔、和、固、贞、顺。^①

这里的九德中,“固”见于前述《文政解》的九行之五、九丑的“思固丑乱”以及九守的“固守以典”之说,“贞”见于《宝典解》的“愎孤于贞”,“顺”亦屡见于《左传》《国语》。《常训解》的年代,据研究也在西周末至春秋早期。“八政”的夫妻、父子、兄弟,本来都是伦理关系,但《逸周书》的作者把这些关系和“君臣”放在一起,都列为“八政”,显然是因为在西周春秋的宗法封建制中,政治关系同时是伦理关系,伦理关系同时是政治关系。而《逸周书》作者对这些关系的强调和重视,是从政治关系着眼的。而九德的叙述已经都是抽象的德性了。

《常训解》中的六极“命听祸福赏罚”之说,又使人联想到《命训解》,此篇盖亦在西周末至春秋早期,其中说:

夫天道三,人道三。天有命、有祸、有福;人有丑、有紿,有斧钺。以人之丑当天之命,以紿□当天之福,以斧钺当天之过。^②

《命训解》是讲牧民之政的,故关联着牧民之法,云:

福莫大于行义,祸莫大于淫祭,丑莫大于伤人,让莫大于贾上,罪莫大于贪污。^③

“福莫大于行义”是有关德福问题的一个值得注意的命题。“祸莫大于淫祭”表明这个时代仍然把祭祀神灵看得很重要。

《武顺解》也谈到人道问题:

天道尚右,日月西移。地道尚左,水道中流。人道尚中,耳目役心,信有四佐,不和曰废。地有五行,不通曰恶。天有四时,不时曰凶。天道曰祥,地道曰

① 见《逸周书汇校集注》,第54~56页。

② 同上,第29页。

③ 同上,第35页。

义,人道曰礼。知祥则寿,知义则立,知礼则行。^①

《武顺解》据研究亦在春秋早期,在这里,天、地、人分疏得相当清楚。此篇又云:

辟必明,卿必仁,正必智,右必和,佐必敬,伯必勤,卒必力。辟不明无以虑官,卿不仁无以集众,伯不勤无以行令,卒不力无以承训。^②

辟、卿、正、右、佐、伯都是军政之官,每一级官职都有相应的德行的要求,这些德行是明、仁、智、和、敬、勤。其中“仁以集众”,说明“仁”是一个可以凝聚、吸引和赢得民众的德行。

现在来看《左传》和《国语》中有关德行的记述。《国语》载,周灵王 22 年,因水害而欲壅制之,太子晋谏之,讲了很长的一番话,其中提到:

度之天神,则非祥也;比之地物,则非义也;类之民则,则非仁也;方之动时,则非顺也;咨之前训,则非正也。观之诗书与民之宪言,则皆亡王之为也。
(《国语》卷三,周语下,112 页)

这里主张的“祥”“义”“仁”“顺”“正”,和《武顺解》所说的“祥”“义”“礼”有些接近。类似者,还可见于此前周大夫富辰所说:

……意怨外利,不义;弃亲即狄,不祥;以怨报德,不仁。夫义所以生利也,祥所以事神也,仁所以保民也。不义则利不阜,不祥则福不降,不仁则民不至。古之明王不失此三德者,故能光有天下,而和宁百姓,令闻不忘。(《国语》卷二,周语中,45 页。)

这里也是把义、祥、仁称为“三德”。由此可见,讲祥、义之德,确实是周人的特点,《武顺解》和周语是一致的。把祥作为一项主德,是礼乐文化中包含的祭祀宗教的遗存,如同我们在前面讨论过的“神民共举”的政治思想一样,这些都是西周至春秋前中期的思想。

季文子使大史克对曰:“……先君制周礼曰:‘则以观德,德以处事,事以度功,功以食民’。作誓命曰:‘毁则为贼,掩贼为藏,窃贼为盗,盗器为奸。主藏之名,赖奸之用,为大凶德,有常无赦。在九刑不忘’。行父还观莠仆,莫可则也。孝敬、忠信为吉德,盗贼、藏奸为凶德。……

昔高阳氏有才子八人,……齐、圣、广、渊、明、允、笃、诚,天下之民谓之八德恺。高辛氏有才子八人,……忠、肃、共、懿、宣、慈、惠、和,天下之民谓之八元。此十六族也,世济其美,不陨其名。以至于尧,尧不能举。舜臣尧,举八恺,使主后土,以揆百事,莫不时序,地平天成。举八元,使布五教于四方,父义、母慈、兄友、弟共、子孝,内平外成。”(文公 18 年,633-638 页)

① 见《逸周书汇校集注》,第 326 页。

② 同上,第 334 页。

莒太子仆弑君,然后携带财宝来到鲁国,鲁公命与之邑,季孙行父(文子)却把太子仆逐出鲁国。鲁公不明季孙何以如此,要求其解释,季孙通过大史克讲了上面一番话。“使布五教”即传布五种人伦道德,正如我们在前书中指出的,“如果在舜的时代确曾颁布‘五教’,其文化意义则不在摩西‘十诫’之下。”^①

五教是五种家族或家庭伦理的德行,在宗法社会中,家庭关系和政治关系往往是同一的,故这五种关系即是家庭关系,又是政治关系,也是社会关系。五教要求在这些关系里,父亲对子女要做到“义”,母亲对子女要做到“慈”,兄长对弟弟要做到“友”,弟弟对兄长要做到“共”(恭敬),子女对父母要做到“孝”。从夏商以来的生产力发展水平来看,一直到春秋前期,中原的农业工具仍然以石、骨、木质为主,这种较低的生产力水平决定了农耕生产要由较大的亲属组织来承担,土地也是由足以承担生产过程的规模较大的家族组织占有的。^②五教是与家族组织在经济生活中的地位相适应的。所以季孙在春秋前期追述五教的发源,也仍然表示五教在当时的适用性。季孙在这里还说明,“孝敬忠信”是四种“吉德”,也就是美德。而“盗贼藏奸”为凶德,凶德即讹行。这说明“德”可以泛指心理一行为的属性。

季孙叙述道,高阳氏有八个贤人,他们分别具有齐、圣、广、渊、明、允、笃、诚等八种德行;而高辛氏也有八个贤人,他们则分别具有忠、肃、共、懿、宣、慈、惠、和等另八种德行。于是,在他的叙述中,就提出了16种美德德行。在古代的德行中,我们大致可以分别为“实质的”和“形式的”两类,前面所说的“孝敬忠信”的吉德比较接近于实质的一类,而上面所说的这16种德性都比较近乎于形式的一类。对形式的德性的强调,这是与礼乐文化的特质相适应的。

我们记得,襄公四年叔孙穆子到晋国,在享礼上,因歌《皇皇者华》而提到五善德:“访问于善为咨,咨亲为询,咨礼为度,咨事为谏,咨难为谋”。《国语》记载此事稍有不同:

臣闻之曰:“怀和为每怀,咨才为谏,咨事为谋,咨义为度,咨亲为询,忠信为周。居民既使臣以大礼,重之以六德,敢不重拜。”(《国语》卷五,鲁语下,186页)

可见,无论是五善还是六德,都是指忠信、咨、询、度、谋这些美德。这些美德不是当时一般所注重的美德,它的提出主要与《诗经》的运用有关。不过,“咨”的德行在《左传》和《国语》中的其它地方也曾提到:

叔向告之曰:“异哉!吾闻之,一姓不再兴,今周其兴乎!其有单子也。昔史佚有言曰:‘动莫若敬,居莫若俭,德莫若让,事莫若咨’。单子之贶我,礼也,皆有焉。”(《国语》卷三,周语下,114页)

① 见陈来:《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》,第301页。

② 参看朱凤瀚:《从生产方式看商周社会形态》,《历史研究》电子版期刊,2000年第2期。

这是称美单子具有敬、俭、让、咨四德。这些都是西周文化主张的德行。

二、“仁”的观念与春秋时代的德目表

以下我们来分别讨论几个比较重要的德目,先来看春秋时代“仁”的观念。前面我们有关周人德性论的叙述中已经有些地方已经提到仁德,但或意义不清,或强调不力。而在春秋各诸侯国,仁的意义渐渐明确,其地位也越来越重要。《国语》重在“记言”,我们先看其中的材料:

伏施教骊姬夜半而泣,谓公“吾闻申生甚好仁而强,甚宽友而慈于民,皆有所行之。……吾闻之外人言曰,为仁与为国不同。为仁者,爱亲之谓仁。为国者,利国之谓仁。故长民者无亲,众以为亲。苟利众而百姓和,岂能惮君?”(《国语》卷七,晋语一,275页)

这是说,“仁”有两个层次,就一般人而言,“爱亲之谓仁”,仁即对父母兄弟之爱。而就统治阶级的成员而言,“利国之谓仁”。一个政治领导者只爱其亲,还不能算是做到了“仁”,只有利于国家百姓,才算是做到了“仁”。从这里可以看出,一方面,“爱亲之谓仁”是当时通行的一种对“仁”的理解。另一方面,一个人是否完成了“仁”的德行,是和他的社会位置关联着的,不同的社会位置所要求的“仁”是有所不同的。

骊姬的本意是攻击晋太子申生作为一个治民者会把满足百姓的需要放在优先的地位,而牺牲亲情,但其说法中,似把“利国”看成比“爱亲”更高一级的仁,这个讲法是有相当的水平的。不过,就事实而言,申生是很看重爱亲的仁的:

人谓申生曰:“非子之罪,何不去乎?”申生曰:“不可。去而罪释,必归于君,是怨君也。章父之恶,取笑诸侯,吾谁乡而入?……吾闻之,仁不怨君,智不重困,勇不逃死。若罪不释,去而必重。去而罪重,不智;逃死而怨君,不仁;有罪不死,无勇。去而厚怨,恶不可重,死不可避,吾将伏以俟命。”(《国语》卷八,晋语二,291页)

骊姬陷害申生,人劝申生流亡出走,申生不同意,他说,如果我走了而我的罪名得到彰雪,那就等于证明我的父亲错了,人们就会怨恨国君;把自己父亲的过错暴露于众,使父亲见笑于诸侯,哪个国家会欢迎这样的人,我又有何颜面去别的国家呢。另一方面,如果我走了而我的罪名没有解除,那就等于在原有的罪名上更加了一层罪名。于是,他说,使人怨恨自己的国君,这是不仁;逃走而加重自己的罪名,这是不智;怕死,这是不勇。所以申生拒绝了去国的建议,坦然直面命运的安排。在这里,“仁、智、勇”并称,这也就是后来《中庸》所说的“三达德”。这三达德在春秋前期已经提出来了。在伦理学上我们知道,有些美德是超乎基本的道德界限的,就是说,达到这些美德很高尚甚至很伟大,但做不到,也并非就是不道德。从申生的态度看,仁智勇不仅是他的心所向往的超乎基本道德界限的美德,这些德目的否定形式,不仁、不智、不勇,就是不道德,至少对他自己有很强的约束力。在古代社会文

化中,贵族把道德荣誉看得很重要,申生是一个例子。

自然,仁、智、勇的并称,一开始并不是稳定地集中在这三者上面,如:

却至曰:“不可。至闻之,武人不乱,智人不诈,仁人不党。”(《国语》卷十二,晋语六,424页)

此处以武、智、仁并提,武其实即是勇。勇之过憎恶乱,智之过则为诈,仁之过则为党。仁本来有亲、爱的意思,对于某些人特别亲之爱之,这就是党了,党即偏亲偏爱。

“仁、智、勇”在春秋前期还没有形成稳定的德目组合,不仅表现在“武、智、仁”,也体现在:

悼公使张老为卿,辞曰:“臣不如魏绛。夫绛之智,能治大官;其仁,可以利公室不忘;其勇,不疚于刑;其学,不废其先人之职。若在卿位,外内心平。”(《国语》卷十三,晋语七,443页)

这里对人的评价,是用智、仁、勇、学四德为标准。这里的“学”是指世官制度下掌握、传承先人所职司的知识。

鲁成公16年,周大夫单襄公因晋克楚,而发表议论:

襄公曰:“……夫人性,陵上者也,不可盖也。求盖人,其抑下滋甚,故圣人贵让。且谚曰:‘善恶其网,民恶其上’。书曰:‘民可近也,而不可上也’。诗曰:‘恺悌君子,求福不回’。在礼,敌必三让,是则圣人知民之不可加也。故王天下者必先诸民,然后庇焉,则能长利。……佻天不祥,乘人不义。不祥则天弃之,不义则民叛之。且却之何三伐之有?夫仁、礼、勇,皆民之为也。以义死用谓之勇,奉义顺则谓之礼,畜义丰功谓之仁。奸仁为佻,奸礼为羞,奸勇为贼。”(《国语》卷二,周语中,84-85页)

在这里,单襄公是以“仁、礼、勇”并提,证明当时仁智勇还没有成为普遍的稳定组合。值得注意的是,单襄公给出了他的关于仁、礼、勇的定义,敢于为正义而死,这是“勇”;以礼义为原则而奉行之,这是“礼”;积养正义、增多功德,这是“仁”。把“仁”和“功”相联系,也是一个值得注意之处。

以“功”论“仁”,在《鲁语》中也有一条,叙述海鸟爰居止于东门之外,臧文仲使人祭之,展禽加以批评。展禽先论慎制祀典,最后说:

非是不在祀典。今海鸟至,已不知而祀之,以为国典,难以为仁且智矣。夫仁者讲功,而智者处物。无功而祀之,非仁也。不知而不能问,非智也。(《国语》卷四,鲁语上,170页)

展禽的这个讲法,似认为仁是一种公平的态度,故用以论功。他把“仁且智”作为一种基本的评价标准。

可见,“仁”的重要性日益为大家所肯定,且渐渐被认为是基本的德性:

对曰:“……瑶之贤于人者五,其不逮者一。美鬣长大,则贤;射御足力,则

贤;伎艺毕给,则贤;巧文辩惠,则贤;强毅果敢,则贤。如是而甚不仁。以其五贤陵人,而以不仁行之,其谁能待之!”(《国语》,卷十五,晋语九,500页)

晋国的智宣子要立瑶为后,智果不赞成,他说瑶有五项过人之处,却有一条不如别人,即在体魄、射御、伎艺、巧辩、果敢五个方面颇胜于人,但是“不仁”,唯独缺少仁德;而如果没有仁这一基本德性,其它都不能发生正面的作用。可见他是把仁看成根本德性,而其余五者只是次级德目。一个人如果根本德性有缺,是很难立足的。

我们再从《国语》中其它的具体论述来考察仁及各种相关德目的意涵。《周语》上:

内史兴归,以告王曰:“晋,不可不善也。其君必霸。逆王命敬,奉礼义成。敬王命,顺之道也。成礼义,德之则也。则德以导诸侯,诸侯必归之。且礼所以观忠信仁义也。忠所以分也,仁所以行也,信所以守也,义所以节也。忠分则均,仁行则报,信守则固,义节则度。……中能应外,忠也;施三服义,仁也;守节不淫,信也;行礼不疾,义也。”(《国语》卷一,周语上,41页)

对于周朝和诸侯国的关系来说,“顺”是国公的一个相当重要的规范或德性,表示能顺从王命。所以我们在前面谈到周人的德行论时,常常看到“顺”。内史兴这里所说,是断言晋文公必能领导晋国成为霸主。他把忠信仁义四德并称,而且在他的讲法中,与前述各种说法不同的是,这四德与其说是“德行”不如说就是“德性”。中国古代的“德”往往泛指德行,即兼内外而言,而“德性”则是一个专指内在品质的概念。内史兴的这个讲法中,用了“所以”,他说“忠所以分也”,又说“中能应外”,故韦昭注云“心忠则不偏也”,即忠是心的一个德性,忠的这个德性可以使我们在分配的时候公平而不偏。所以,他的意思是,以忠(心)分配资源则均平,以信(心)持守承诺则坚固(“固”也是我们在前面见到几次的德目),以义(心)节制则有度(“度”也是我们在前面屡见的德目)。所以他所说的四德是指心之德,即德性。这里的“仁行则报”,意思不是那么清楚,推其意思,似指仁为一种悯德,可用以施恩,而能得到民人的回报。^①

再来看周语下:

晋国孙谈之子周适周,事单襄公,立无跛,视无还,听无耸,言无远;言敬必及天,言忠必及意,言信必及身,言仁必及人,言义必及利,言智必及事,言勇必及制,言教必及辩,言孝必及神,言惠必及和,言让必及敌;晋国有忧未尝不戚,有庆未尝不怡。(《国语》卷二,周语下,95页)

晋之公孙惠伯谈,其子名周,即后来的晋悼公(悼公即位在前557年)。晋悼公即位之前,在周事单襄公,很受周大夫的赞赏。照这里所说,他的德行很完美,这是否事实,我们不必深考。我们所关注的是当时人们用以评价人的德行标准和德目

^① 韦昭注云:“仁行则有恩也。”(《国语》卷一,第43页)

表。这里有关德行的叙述可分为三个部分,一为四“无”,二为十一“言”,三为二“未尝不”。四无对其德行的描述是:站则双腿并直不弯,视则不会左顾右盼,听从不拉长耳朵,言恒论切近之事而不骛远。十一言对其德行的描述是:讲到敬一定表示对天的敬畏,讲到忠必求发自内心,讲到信必从自己身上做起,讲到仁必施爱及于他人,讲到义必能兼顾于利,讲到智必重处理事务而不流于虚浮,言及勇必定有所制约,论到教必强调分辨是非,讲到孝一定相信鬼神,讲到惠一定致力亲和,讲到让即使对敌人亦先礼后兵。二未尝不是指:自己的国家有忧患则未尝不忧愁,国家有庆则未尝不喜悦。就德目而言,这里提出了敬、忠、信、仁、义、智、勇、教、孝、惠、让共十一个德目,其中除了“教”是不是德行可能还有疑问,其它十个无疑都是德行的条目。而最后所说的忧国爱国之心,如果与前面所说的“忠”有区别的话,则这两个“未尝不”也可合为一个德行。前面所讲的四无当然也是德行。这样,总共有 16 个德目。这个德目表在公元前 6 世纪的前期,应当是有代表性的。

据《国语》,正是因为周的身上有种种美德,所以单襄公在重病时对儿子单顷公说,周一定会作晋国的国君,要善待他:

必善待周,将得晋国。其行也文,能文则得天地。天地所胙,小而后国。夫敬,文之恭也;忠,文之质也;信,文之孚也;仁,文之爱也;义,文之制也;智,文之舆也;勇,文之帅也;教,文之施也;孝,文之本也;惠,文之慈也;让,文之材也。象天能敬,帅意能忠,思身能信,爱人能仁,利制能义,事建能智,帅义能勇,施辩能教,昭神能孝,慈和能惠,推敌能让。此十一者,夫子皆有焉。天六地五,数之常也。经之以天,纬之以地。经纬不爽,文之象也。文王质文,故天胙之以天下。夫子被之矣,其昭穆又近,可以得国。

且夫立无跛,正也。视无还,端也。听无声,成也。言无远,慎也。夫正,德之道也;端,德之信也;成,德之终也;慎,德之守也。守终纯故,道正事信,明令德矣。慎成端正,德之相也。为晋休戚,不背本也。被文相德,非国何取! (《国语》卷三,周语下,98 页)

后面一段,就是评论前面所说的周的第一部分德行四无,这四无之“行”,用“德”的语言来表达,就是正、端、成、慎。单襄公又把周对晋国的“未尝不戚”“未尝不怡”的爱国之德,合说为为国(晋)休戚。所以,单襄公评论周的德行,总共提出了 16 个德目,即:敬、忠、信、仁、义、智、勇、教、孝、惠、让、慎、成、端、正、为国休戚。值得一提的是,慎、成、端、正四德与敬、忠、信、仁等十一德之间的关系,照单襄公“慎成端正,德之相也”的说法,韦昭注云“相,助也”,则似乎相对于其它德行,这四德是属于辅助的德行,而其它诸德是基本的德行。如果进一步分析的话,象“立无跛”“视无远”这一类德行,比较属于个人性的德行;这些固然是贵族的“礼”文化中所要求的个人人格的一部分,但并不是与社会或他人有直接关联的德行。而忠信仁义孝惠让敬则是与他人和社会直接关联的德行。也许我们可以用“个人性德行”和“社会性德

行”来区别二者。

在单襄公讲话的前面一段,在论述中间的十一德时,他引进了“文”的观念。在他的说法中,把“文”作为德行的总名,认为十一个德目都是反映了“文”的一个方面。如说敬是文德的恭敬的方面(敬,文之恭也),仁是文德的爱人的方面(仁,文之爱也),孝是文德的根本(孝,文之本也)等等。其中“爱人能仁”“帅义能勇”,及“忠,文之实也”“仁,文之爱也”“孝,文之本也”,这些提法都与早期儒家相同或相通。可见,早期儒家的德行论是对西周春秋时代的德行论的继承。

现在来看《国语》的其它材料:

舅犯曰:“不可。亡人无亲,信仁以为亲。是故置之者不殆,父死在堂而求利,人孰仁哉?人实有之,我以微幸,人孰信哉?不仁不信,将何以长利?”(《国语》卷八,晋语二,310页)

晋国君奚齐被杀,秦穆公派人吊公子重耳,挑动重耳乘此机会返国夺权,重耳将此事告舅犯即狐偃,狐偃反对。亡人即流亡之人,其说意谓,流亡的人已经弃亲而奔,没有亲人的依靠,所以必须以“仁”和“信”作为自己立身行事的依靠。这里,他是把“仁”和“信”看作最重要的德行。

于是,秦穆公立夷吾为晋惠公,而晋惠公未能报答秦,鲁僖公15年,秦擒晋惠公,如何处置,秦臣意见不一:

公子繁曰:“吾岂将徒杀之?吾将以公子重耳代之。晋君之无道莫不知闻,公子重耳之仁莫不知。战胜大国,武也;杀无道而立有道,仁也;胜无后害,智也。”公孙枝曰:“……战而取笑诸侯,不可谓武;杀其弟而立其兄,兄德我而忘其亲,不可谓仁;若不忘,是再施不遂也,不可谓智。”君曰:“然则若何?”公孙枝曰:“不若以归……。”(《国语》卷九,晋语三,328-329页)

这里是把仁、武、智并称,与前面我们曾经引述过的却至、张老的提法类似。看起来,在秦晋文化中在晋文公前后已渐渐形成武、仁、智三德的讲法了。所以在繁多的德目表中自然地会有一些德目渐渐变为公认的主德。

赵文子为室,其椽而砻之,张老夕焉而见之,不谒而归。文子闻之驾而往曰:“吾不善,子亦告我,何其速也!”对曰:“天子之室,其椽而砻之,加密石焉。诸侯砻之,大夫□之,士首之。备其物,义也;从其等,礼也;今子贵而忘义,富而忘礼,吾惧不免,何敢以告?”文子归,令之勿砻也,匠人请皆之,文子曰:“止,为后世之见之也。其者,仁者之为也;其砻者,不仁者之为也。”(《国语》卷十,晋语八,470页)

这里一方面以义和礼为主德,另一方面,更把仁作为一个综合的德行。仁者成为有德之人的通称。

赵文子与叔向游于九原,曰:“死者若可作也,吾谁与归?”叔向曰:“其阳子乎?”文子曰:“夫阳子行廉直于晋国,不免其身,其知不足以称也。”叔向曰:“其