

春秋时期士人之德的内在化
THE INNER TRANSFORMATION OF
“DE”: SHI IN EARLY CHINA

姜 耀 荣
KIANG YEOW YONG

新 加 坡 国 立 大 学 中 文 系
NATIONAL UNIVERSITY OF SINGAPORE
2007

春秋时期士人之德的内在化
THE INNER TRANSFORMATION OF
“DE”: SHI IN EARLY CHINA

姜 耀 荣
KIANG YEOW YONG
(B.A. Hons, NUS)

新 加 坡 国 立 大 学 中 文 系
硕 士 学 位 论 文
A THESIS SUBMITTED
FOR THE DEGREE OF MASTERS OF ARTS
DEPARTMENT OF CHINESE STUDIES
NATIONAL UNIVERSITY OF SINGAPORE
2007

ACKNOWLEDGMENTS

First and foremost, I would like to express my sincere gratitude to my academic supervisor, A/P Lo Yuet Keung of the Department of Chinese Studies. Throughout my entire candidature, he has offered me open-minded guidance and constructive advice, and his lessons and experiences have undoubtedly been the greatest source of inspiration to me in all the years I spent in NUS. I am also deeply indebted to him for his patience and meticulous care in reading and commenting on my drafts, as well as his kind understanding and unwavering confidence in me during that long and difficult period when I was stricken with illness.

In addition, I would like to take this opportunity to express my heartfelt appreciation to all the teachers in the Department who have taught, encouraged or showed concern to me (of whom A/P Lee Cheuk Yin (HOD), A/P Su Jui Lung, A/P Yung Sai Shing, A/P Xiao Chi, Dr Neo Peng Fu and Dr Ong Chang Woei deserve special mention, even though I am unable to thank them all individually), while not forgetting, all the non-academic staff of the Department for their invaluable help in administrative matters, as well as the professional staff of the Chinese and Central Library for their prompt assistance, without which my course and research would certainly not have proceeded so smoothly.

To all my friends and course-mates who have, in one way or another, encouraged or helped me in the course of my scholarly pursuit, I hereby also extend my acknowledgement and appreciation to you.

Lastly, I dedicate this work to my mother for the immense love, care and moral support which she has unconditionally given me over the years.

论文目录

英文谢辞	i
论文目录	ii
论文摘要	iv
第一章：绪言	1
第一节：问题的提出	1
（一）所谓德之“内在化”	2
第二节：研究的范围	6
（一）对于“士”的界定	6
（二）研究的时间范围	15
第三节：研究材料与研究方式	16
（一）研究材料	16
（二）文献综述	19
（三）研究方式	25
第二章：士人之德的内在化—由德政、德行到德性之转变	27
第一节：关于春秋以前德之涵义的一点说明	27
第二节：重视德政的春秋时代：士人之德的政治意义	36
第三节：礼治秩序解体下被突出的士人之德行	56
第四节：德行的内在化与士人之德性	88
第五节：士之转型与孔子的德性观念	102
第三章：士人之忠德的内在化—由忠于君主和国民到忠于“朋友”和自己	129
第一节：事主不贰：公卿大夫及其家臣之忠德	129
第二节：忠于公家社稷与国民：忠作为一种至公无私之德	153
第三节：士人所忠之对象的转变：对待“朋友”能尽心尽己之谓忠	169
第四章：士人之仁德的内在化—由贵族阶层在位者的一般政德和德行到“君子”的心之全德	188
第一节：仁作为春秋时期贵族士人的一种政德和德行	188

第二节：仁经过孔子重新诠释后的新意义：作为统摄涵括众德的心之全德	211
第三节：作为怀德成德之士的“君子”	228
第五章：结语与余论	235
附录：论春秋士人之敬德—由敬以行礼、敬以守命到敬以持己、敬慎戒惧	243
参考书目	260
（一）中文书目	260
古代典籍文献	260
近现代专著	262
单篇学术论文	266
学位论文	272
（二）英文书目	272
近现代专著	272
单篇学术论文	274
（三）网络资源	276

ABSTRACT

There is a general consensus among scholars of pre-Qin intellectual history that the shi stratum underwent a major transition during the late Chunqiu (Spring and Autumn) period, from an aristocratic class whose members served the state in their various capacities as ministers and officers, to a new intellectual class whose members were mostly from lower social strata, and were characterized by their cultural education, intellectual abilities and moral qualities, as represented by Confucius (B.C.551 - B.C.479) and his disciples. This notable shift in the nature of shi from political and social status to intellectual and cultural role inevitably effected parallel changes in the intellectual thought of members of the shi stratum, among which the changing meaning and significance of their concept of de (virtue) especially deserve our attention. In view of the fact that extant scholarship on shi in the Chunqiu period tend to focus on its political function and social nature, this thesis therefore hopes to address the hitherto largely neglected issue of the intellectual and philosophical thought of shi through an in-depth study of the important concept of de. Drawing from source materials and basing on solid evidences found in the ancient texts of Chunqiu Zuozhuan (*The Zuo Commentary on Spring and Autumn Annals*), Guoyu (*Discourses of the States*) and Lunyu (*The Analects*), etc, it argues that along with the transition of shi, the idea of de was also subject to a corresponding transformation from a political concept with an outward orientation to a philosophical one with an inward disposition.

Being a widely-encompassing term in ancient Chinese political and ethical discourse, the concept of de was highly-valued and often articulated by members of the shi stratum. While the archaic meaning of de remains uncertain and disputable, it is apparent from historical documents that it originated as a political category aristocratic

and hierarchical in nature, and by the Chunqiu period, had come to be associated primarily with virtuous politics and practical governance. Albeit de gradually acquired moral and ethical facets, these aspects remained less pronounced compared with its political dimensions, or at least had to be fully understood in the political context or milieu of the Chunqiu period; and even its general connotation of virtuous acts also referred, almost exclusively and unequivocally, to those of members of the aristocratic class who were mostly elite statesmen and political functionaries. It was, however, not until the transition and redefinition of the nature of shi and the emergence of the Confucian school, that we see a somewhat downward dissemination or popularization and political dissociation of the concept of de, and it becoming a generic and egalitarian term for moral qualities and perfection for the refined and learned “gentlemen” of the new intellectual class. More importantly, with the moral awakening and the heightening of both self and class consciousness of this new cultural elite of shi, their idea of de also seemed to experience a major transformation from a political term which focuses on the outward manifestations and practical functions of de in the outer political sphere, to a unique philosophical concept which emphasizes the spiritual inward turning towards the mind, the reflective and introspective nature of the inner moral self, and the utmost importance of one’s innate moral propensity or inborn moral nature in the individual quest for self-awareness and moral cultivation. It is precisely this aspect of inner transformation of de which constitutes the core thesis of our research study.

In sum, this thesis consists of five interrelated chapters. The first chapter is an introduction which, through highlighting the research question, scope, materials and method, sets the stage for discussion. The second one aims to offer a macro-overview

of the overall development of the concept of de throughout the entire Chunqiu period, with due reference to the premise of the transition of shi, in an effort to develop and expound the central argument of the inner transformation of de. It is on such a basis that the third and fourth chapters further elucidate the core thesis by respectively providing concrete case studies of the changing meaning and significance of both zhong (loyalty) and ren (benevolence), which are among the most common and outstanding virtuous attributes or qualities of shi encompassed by the highly-inclusive term of de. Finally, a summary of the major findings, as well as some critical remarks on the possible implications and limitations of the study are given in the concluding chapter. On the whole, besides discussing the various political dimensions of de of the aristocratic shi, and especially shedding light on the pivotal role the progenitors of the Confucian school played in initiating the inner transformation of de, this study also recognizes the significant implications of such a transformation in the sense that it exerted profound influences on the formation of inward-looking philosophical thoughts of some Confucian philosophers (namely Zisi (B.C.483 - B.C.402) and Mencius (B.C.390 - B.C.305), who also belonged to the intellectual class of shi) in the period directly proceeding the Chunqiu era or even thereafter.

Keywords: Chunqiu (春秋), Shi (士), Confucius (孔子), De (德), Zhong (忠), Ren (仁), Inner transformation (内在化)

春秋时期士人之德的内在化

第一章：绪言

第一节：问题的提出

作为中国古代历史上一个很特殊的群体，士人这一社会阶层诞生和逐渐成型于春秋时代，并具有极为重要的社会地位和政治功能。对于中国古代春秋战国时期的士阶层，学者已从不同角度加以探讨，但是有关士人思想方面的问题，则似乎未受到学人足够的重视。从另一方面来看，作为介于西周与战国之间在政治、社会等种种人事方面经历了巨大变革的过渡性的春秋时期，实际上乃是一个思想上十分活跃的时代，同时更是中国古代思想一极重要的转变期。其中一个方面，即反映在当时以贵族之士为代表的统治阶层重德的思想特点，以及此种思想后来随着新士阶层的兴起所发生的显著转变上。因此，若能将春秋士人的问题与春秋时代重德的思想特点结合起来探讨，这无疑将会是一项颇具学术意义的研究。

由于以上的考虑，本文将把春秋时代士人之德锁定为研究的对象。我们根据历史文献和材料所提供的重要线索，首先预设春秋士人的德之观念的转变，乃是与春秋晚期士阶层本身的转型直接有关的，而所谓士阶层的转型，又是跟孔子（即仲尼，公元前 551 年至公元前 479 年）¹对士的基本性格和作用的重新认识和诠释，以及以孔门为代表的新形态的士集团的出现和逐渐成型有着密不可分的关系；换言之，本文立论的基点，亦为我们讨论得以展开的切入点，即是春秋末期孔门的出现及其所主导的士阶层的转型对士人德之观念的转变所产生的直接影响。其研究背后乃有如下的问题意识：春秋时期士阶层中流行的跟德有关的主要观念是否

¹ 此生卒年份乃是根据钱穆《先秦诸子系年考辨》卷 1〈孔子生年考〉和〈孔子卒年考〉，以及《先秦诸子系年通表》附表第三〈诸子生卒年世先后一览表〉和〈附诸子生卒年世约数〉，见氏著《先秦诸子系年》（北京：商务印书馆，2002 年），页 1 至 2、68 至 70、689 至 698。本文凡注明先秦人物的生卒年之处，都尽量采用钱先生考辨的研究成果，或以张撝之、沈起炜、刘德重《中国历代人名大辞典》（上海：上海古籍出版社，1999 年）为依据标准；其中，关于春秋时期人物之生卒年代及君王之在位年代，凡于《春秋》传文中有所言及或有其根据者，皆一律本之。特此说明。

随着春秋晚期孔门的出现及其所主导的士阶层本身的转型，而在内容涵义上逐渐发生变化？而其转变的明显趋向又是什么？我们所采取的主要是一个思想史的视角，所涉及的基本上是春秋士人所持的德之观念的发展和转变的问题。不过，我们仍将尽量尝试把这个问题放置在一定的历史情境和脉络中来做整体的考察，而不是将之抽离悬浮于当时的历史和政治之外，来做一种纯粹抽象的、超时空的研究。兹须指出的是，本文的讨论将不求面面俱到，亦即说，我们并不打算触及围绕跟德相关的一切德目的所有枝节和方面，因为我们的注目焦点实际上是这些观念的发展和转变本身的一种“内在化”的总的思想趋向。

（一）所谓德之“内在化”

此处所谓“内在化”，自然是本研究运思和论述的一个极为重要的概念及关键词，但由于其词义上的含糊和不明确性，因而有必要在这里就其所指先作一番说明，读者可视此为本论文题旨的必要的释名或解题。首先必须声明的是，此一用语实际上并非我们随意造出或凭空自创的，而是有其学术上的根据的。其实，有学者已提到早期儒家学人修德的历程乃是一个道德修养由自在到自觉、由被动到主动、由相对消极到较为积极的过程，亦即一个由外在道德规范内化为自身性命本质的过程，其结果即为个人主体德性的实现。徐复观在论及德之初义与“行”有关时，即曾指出德“后来乃演进而为好的行为。……好的行为系出于人之心，于是外在的行为，进而内在化为人的心的作用，遂由‘德行’之德，发展成为‘德性’之德。”²另外，不少学者在讨论郭店楚简《五行》篇之思想时，亦谈及德行“内在化”的问题³；虽然其种种说法乃是针对战国时期孔子后学（主要指子思

² 见氏著《中国人性论史·先秦篇》第二章〈周初宗教中人文精神的跃动〉第三节〈敬的观念之出现〉（上海：上海三联书店，2001年），页21。

³ 例如：詹群慧在其论文〈郭店楚简中子思著述考〉的第一章〈《五行》：“五行学说”的思想总纲〉第二节〈德之行〉及第二章〈《性自命出》：“五行学说”的理论基础〉第二节〈心性论〉（刊载于“简帛研究”网站，网址为<http://www.jianbo.org/Wssf/2003/zhanqunhui02-2.htm>）（可另外参考其论文〈试论楚简《五行》篇的“德之行”〉，见《管子学刊》，2003年第1期，页66至69）中，就根据其对于郭店楚简中之儒家文献的研究，指出战国中期（亦即孔子与七十子之后学的时代）的儒家学派已提出德行内在化的说法。作者认为，儒家于春秋、战国交替之际，立足于德的社会内涵，承袭和延续西周“德”中的“重行”观念，将德行为化及人文化，由祭祀祖先而来的孝悌于是渐渐成为德义的中心内涵。其中，重视人伦日常实践的孔子基于

和孟子一系)的儒家思想来讲的,但从中却可看出学人在讨论战国儒家道德思想时已经留意于所谓德之内在化的问题了。

然而,必须指出的是,德之思想观念的内化,实际上乃肇端发轫于春秋时代(其中又以孔子所生活的春秋晚期为至关重要的转变期),而并非迟至战国时期才开始发生的。学者陈来即注意到这点;其《古代思想文化的世界—春秋时代的宗教、伦理与社会思想》第九章〈德行〉大概参考过学界的关于德行内在化的

“重行”的观念,乃根据西周礼乐制度总结了各种具体的“德目”来规范社会人伦秩序,如仁、义、礼、智、忠、信等,但这些德目仍停留在行为的层次,乃是外在的行为规范,被孔门弟子实践传习。一直要到子思之时,才明确提出具体的德目必须“型于内”也即“德之行”的观点,强调将德的“五行”(仁、义、礼、智、圣)内化到人的心中,目的在于用具有超越性的“德性伦理”去制衡礼制德目的“外范伦理”。“德之行”要求人必须用心将具体的德目内化成德(天道)成善(人道),而人内在固有的、可与天相通和一心性本体便成为了能不能贯彻“德之行”的关键;正因为德的这种内在化和抽象化,才使到德之义逐渐与性这一概念联系起来,以致渐渐产生德性的说法。除此之外,郭齐勇在〈郭店楚简《五行》的身心观与道德论〉(刊载于中国人民大学哲学院“哲学在线”网站,网址为http://www.philosophyol.com/pol04/Article/chinese/c_ancient/200407/860.html)一文的第一节〈五德形于内,德气流于外〉中提到德行并不在外,乃是通过身体力行与道德实践,使这些德目返流之于内心,成为君子内在的德性,而这样一种心灵的流向(即所谓“心之行”),就是德的内在化;同一作者又在〈郭店儒家简与孟子心性论〉(见《武汉大学学报》(哲学社会科学版),1999年第5期(总第244期)(武昌:武汉大学期刊社),页24至28)第一节〈楚简之人性天命说〉中,认为五行之德乃人心得之于天道,或者说是天赋于人,而内化于人心之中,既已内在地和谐化,即为天道之德。戴兆国《心性与德性—孟子伦理思想的现代阐释》第二章〈孟子德性思想的渊源〉第三节〈孔孟之间儒者的德性思想〉第三部分〈德性修养论的深化〉((合肥:安徽人民出版社,2005年),页56至57)及〈从郭店楚简看原始儒家德性论〉(见《华东师范大学学报》(哲学社会科学版)第34卷第2期(上海:华东师范大学出版社,2002年3月),页36至43)的第三节〈德性修养论的深化〉中的〈一、德性修养论之目标〉部分,也同样根据前面所提到的儒家文献《五行》的内容,而指出作为具体德目规范的五行,必须要转化为内在的德性品质(亦即内化为主体的心性结构要素),才能称之为真正的具有德性的规范。此外,林启屏〈古代文献中的“德”及其分化—以先秦儒学为讨论中心〉第四节〈“德之行”〉(见《清华学报》第35卷第1期(哲学概念史专号)(新竹:国立清华大学人文社会学院,2005年6月),页126至128)更引述了杨儒宾《儒家身体观》第六章〈德之行与德之气〉((台北:中央研究院中国文哲研究所,1996年),页261、277、286至287)中的话,并明确指出以思孟和〈五行〉的作者为代表的孔子后学,实对殷周以来“天命有德”的传统观念进行了一场甚为深刻的思想内涵的改造运动,而其中一个可供人注意的发展方向,即是所谓“内在化”的课题,具体言之,即“德”义的发展,朝内向“身心”的底层深化,乃至到意识化、精神化的层次,进而步入一条极为主观而讲究体证的幽微之途。当然,上述种种说法乃是针对战国时期孔子后学(主要指子思和孟子一系)的儒家思想来讲的,但从中却可看出学人在讨论早期儒家道德思想时已经留意于所谓德之内在化的问题。

说法（如作者在书中，就根据郭店楚简《五行》的“仁形于内，谓之德之行”等语来说明儒家德之内在化这一点），并且将此说法应用于其对春秋伦理道德思想的研究中，用来探讨和解释春秋时人的德行的现象（唯独可惜的是，其与此有关的论述部分在全章中所占的篇幅甚小，故未能深入阐述）。作者还借用马克斯·韦伯的“仪式伦理”（Ritualistichethik）的概念来指称西周春秋礼文化的注重礼仪或仪典的仪节、度数等外在的形式性规范的价值取向。在他看来，春秋时期的种种德目和德行固然有其与当时政治礼教相适应的外在的、服务于形式性仪典文化的意义，但春秋文化的历史发展却表明，随着礼治秩序的解体，包括各种德目和德行在内的德之总观念实际上是愈来愈内在化了，即渐趋发展成一种能够冲破外在规范和律则的刻板类型化，而偏向于内在心志的“心志伦理”（Gesinnungsethik）。换言之，春秋时代，在某个意义上，已经由一种以礼乐的调节为主的发达的、文明的仪式准则体系，而逐渐演变为以德行伦理为主导的规范系统。⁴虽然陈氏并没有将内在化这点凸显为其论德一章的鲜明的中心论题，至于其所谓德之内在化，也是针对春秋时期一般人的思想状况所提出的一种概括性说法，而并非纯粹是以当时某一社会阶层或群体作为研究的对象来讲的，但其说法显然符合春秋时期士人之德的思想情况，因此确实有其可取的、值得我们参考之处。此外，学者余英时于《中国知识人之史的考察》第二节《哲学突破与内向超越》及第四节《修身正心与“道”的保证》中，还针对中国古代思想文化中的“道”之观念而提出了“内向超越”（Inward Transcendence）的说法。余氏认为，中国古代以士为代表的知识人所讲的“道”在经历了由王官之学和礼乐传统之崩坏而发展转变为诸子百家（尤其是以孔孟为代表的儒家）之兴起的“哲学突破”（Philosophic Breakthrough）或“超越突破”（Transcendent Breakthrough）后，乃愈来愈具有一种“内向的超越”的特色，而这种“内向超越”的特色，除了体现在“道”之重心由天转向人及其本身不离世间等特点上之外，更主要的是体现在将外在的、超越的“道”收归转入人的内心中，故而重视个人内在精神之修养这一显著特征上；因此，先秦士人在为道或“志于道”时，自然强调个人之

⁴ 以上所言，详见陈来《古代思想文化的世界—春秋时代的宗教、伦理与社会思想》〈前言〉部分及第九章〈德行〉第四节〈从“仪式伦理”到“德行伦理”〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页246至247、285至289。

自得、反求诸己或直接诉诸内心，这亦即是“内向超越”的确切意义。⁵以上所引述者，均乃学界中跟所谓“内在化”之观念有关的一些较具代表性的说法。

事实上，这里必须声明的是，本文所讲的“内在化”之中心观念无疑是受到上述学说的启发的，惟我们仅拟以士人的德之思想观念作为我们考察的对象。我们此处所强调的，并不仅仅囿限于陈氏所讲的由相对消极的礼的约束体系而转变为比较积极的德行的规范系统这层意义上，而同时也就德之观念（包含着德目和德行）本身来探讨其自身的内在化的问题。更具体地说，在春秋士人道德意识提高（即道德精神从习惯性的自在上升到内在的自觉自发）的过程中，德之观念也在内容上渐渐发生变化，而此变化的明显趋向，则是由原本外在的政治伦理规范作用而越来越转向并归返于人心；这种朝向人心内转的发展趋向所导致的结果，自然使人更积极地重视个人在道德和精神上自觉地自得于心、反求诸己、反躬自诚，而不是依赖外铄的规范或制约作用，尤其是德的原先与政治礼治精神相互适应和配合的外在形式意义。基本上，本文各章针对德及个别德目（如第三章的“忠”及第四章的“仁”等）所讨论的具体问题，皆是从上述内在化的意义层面上来着眼的。虽然我们从阅读有关春秋历史的文献典籍中认识到春秋士人在言语上固无所谓“内化”、“内转”、“内在化”或“德性”等这类的确切用语，但这并不意味着他们在思想上没有类似的观念；即使他们作为生活于春秋时代的“当事人”或“当局者”，并不象其后人那样能够享有回顾和反思他们那个时代的历史和思想发展历程的种种机会和方便，因而或许对他们当时所经历的一些事情缺乏深刻的自觉或足够的意识，但这也并不妨碍我们用“内在化”此一现代人的概念去帮助我们尝试概括和理解历史文献中所反映出来的春秋士人在德之思想精神方面的较为显著的发展走向和转变趋向。兹所言者，乃本文一开始时就必须开宗明义地交代和澄清的，望读者对此能先给予充分的注意。

总的来说，本文的主旨是通过考察春秋时期士人之种种跟德有关的行事和言辞，来尝试论证这些士人普遍上所持有的德之观念是随着春秋晚期（以孔门为代表的儒家学派通过重新塑造和诠释士的基本性格及标榜士的新形态所引发的）士阶层本身的转型以及士人道德主体意识的提高，而在内容涵义上逐渐发生变化，

⁵ 以上所述，详见余英时《中国知识人之史的考察》第二节《哲学突破与内向超越》及第四节《修身正心与“道”的保证》，收入氏著《士与中国文化》（上海：上海人民出版社，2004年），页602至607、613至619。

并且更重要的是，明确指出其转化的明显趋向乃在于由外在的政治意义而越来越内在化，即所谓转向人心，并以人心作为依归；亦正因为这样，理想的士人在德之问题上所重视的，已由德的原本与政治礼治精神相适应和配合之外在形式意义及外铄的规范功能或制约作用，而渐趋转向于个人在道德上自觉地自得于心、自尽己心、反求诸己、反躬自诚等德之内在根本意义。有关春秋士人的德之观念随着士阶层的转型而逐渐内在化这一点，实乃本文的中心论题，在整部研究中始终占据着轴心的位置，我们将以此作为贯穿通篇论文之论证的主线。

第二节：研究的范围

（一）对于“士”的界定

学术界对先秦之士的研究成果极为丰富。⁶不少学人基本上已经取得一个普遍

⁶ 对于“士”字之构字初义及“士”之起源的问题，学者历来聚讼纷纭，其相关的各种说法大致可以许慎《说文解字》卷1上〈士部〉、王国维《观堂集林》卷第6〈艺林六〉〈释牡〉、郭沫若《甲骨文字研究》第1卷〈释祖妣〉、杨树达《积微居小学述林》〈释士〉、徐中舒〈士王皇三字之探源〉（《中央研究院历史语言研究所集刊》第4本第4分，1934年）、吴其昌《金文名象疏证·兵器篇》（《国立武汉大学文哲季刊》第5卷第3期，1936年）等所言者为代表。阎步克认为诸说之中，或以“士”、“王”同为斧形之说最具说服力：由于石斧“是初民猎、农、工、战之最基本工具，而氏族社会中成年男子亦同时承担着猎、农、工、战之事，故以斧指代成年男子”，“实则初民之成年男子皆战士”；又：“‘王’是战士的首领，诸士之长，因此士、王初本一字或形近，也在于‘士’是战士的尊称”；以上所述，详见阎氏《士大夫政治演生史稿》第二章〈封建士大夫阶层的出现〉第一节〈“士”字的初形与初义〉（北京：北京大学出版社，2003年），页30至36。此外，河地重造〈先秦时代の“士”の诸问题〉（见《史林》第42卷第6号（1959年9月））亦征引甲骨文与金文的各种相关文字，来尝试推溯和考证“士”的原始涵义，可资参考。至于“士”在周代之涵义，及其原始型态、文化渊源及新的士阶层随着封建制度的解体而兴起与发展的过程，有不少学者已对此加以考证及探讨，其相关研究颇多，且极具参考价值，本文于此不拟做过多的复述。其中，阎步克的《士大夫政治演生史稿》中第一章〈问题与前提〉、第二章〈封建士大夫阶层的出现〉与第四章〈学士与文吏的分化〉第一节〈学士与文吏的分化〉（同上，页1至72、125至139）和〈“士”形义源流衍变说略〉、〈“士”字为斧形说补述〉（收录在《阎步克自选集》（桂林：广西师范大学出版社，1997年），页178至201）等文、余英时的〈古代知识阶层的兴起与发展〉（见其中第一节〈近代有关“士”之起源诸说〉、第二节〈“封建”秩序的解体与士阶层的兴起〉、第三节〈士的文化渊源〉等）、〈道统与政统之间—中国知识分子的原始型态〉（第一节与第二节）及〈中国知识人之史的考察〉（第一节〈知识人与“道”〉）三篇文章（收录在氏著《士与中国文化》（上海：上海人民出版社，2004年），页3至19、77至82、599至602。以上篇章同时还收录在氏著《中国知识人之史的考察》，见《余英时文集》第4卷（桂林：

广西师范大学出版社, 2004 年); 其中的〈古代知识阶层的兴起与发展〉一文亦收录在氏著《中国知识阶层史论—古代篇》(台北: 联经出版事业公司, 1997 年)、詹子庆〈先秦士阶层的演变及其历史地位〉中的〈士阶层的演变进程〉一节(见《史学月刊》1984 年第 6 期(总第 152 期)(河南: 河南人民出版社, 1984 年 11 月), 页 1 至 5)、侯家驹〈士的涵义、构成及经济职能〉第二节〈涵义—由通名到特称〉(《国立编译馆馆刊》第 18 卷第 2 期(台北: 国立编译馆, 1989 年 12 月), 页 75 至 86)、白自东、孔宪凤〈论春秋战国时期士阶层的形成及其历史作用〉第一节〈士阶层的形成和发展〉(见《西藏民族学院学报》(哲学社会科学版) 1994 年第 2 期(总第 58 期)(拉萨: 西藏民族学院学报编辑部, 1994 年), 页 43 至 44)、刘大秀〈先秦时期士阶层的历史考察〉第一节(见《理论学刊》1996 年第 6 期(济南: 理论学刊编辑部, 1996 年), 页 80 至 81)、黄纪华〈“士”与“士人阶层”之构成〉(见《职大学报》2004 年第 3 期(包头: 职大学报编辑部, 2004 年), 页 29 至 32)、冯媛媛〈“士大夫”阶层的二重角色—从“士”字的构形初义与字义演变说起〉(见《陕西师范大学继续教育学报》2005 年第 22 卷增刊(西安: 陕西师范大学继续教育学报编辑部, 2005 年 11 月), 页 203 至 206)、叶文琦〈《左传》中士与国人的身份地位及其演变〉第二章〈士的名义身份及其地位〉第一节〈士的名义〉与第二节〈士的地位〉(《中国文化大学中国文学研究所硕士论文, 1988 年), 页 10 至 22)等, 皆对此等问题有深入的考察和详尽的论述, 可谓是有有关先秦士人研究方面的较为重要且极具代表性的著作(尤其是余氏的著作, 更可谓是这方面研究的先声)。此外, 有关士人于春秋晚期兴起的问题, 还可参考许倬云著、邹水杰译《中国古代社会史论—春秋战国时期的社会流动》(此书乃许氏在其博士论文 Cho-yun Hsu “A Study of Social Mobility in Ancient China, 722-222 B.C.” (Ph.D. dissertation, University of Chicago, Department of Oriental Languages and Civilizations, 1962) 的基础上所完成的英文著作 *Ancient China in Transition: An Analysis of Social Stability, 722-222 B.C.* (Stanford, California: Stanford University Press, 1965) 的中文译本) 中第二章〈社会阶层分化的变动〉第三节〈士人的兴起〉(桂林: 广西师范大学出版社, 2006 年), 页 39 至 43) 及其〈春秋战国间的社会变动〉(见《中央研究院历史语言研究所集刊》第 34 本(台北: 国立中央研究院历史语言研究所, 1963 年 12 月), 页 559 至 587) 一文; 胡秋原《古代中国文化与中国知识分子》第三章〈三代古典文化与孔子〉第三节〈春秋之变局〉第七部分〈学问普及与文士阶层之出现〉(香港: 亚洲出版社, 1957 年), 页 96 至 98); 李向平〈西周春秋时期士阶层宗法制度研究〉第四节〈春秋战国之际士的崛起〉与第五节〈士宗法家族组织的解体〉(见《历史研究》1986 年第 5 期(北京: 中国社会科学杂志社, 1986 年 10 月), 页 162 至 167); 王泽民〈春秋时代士阶层的崛起及其社会文化性格〉第二节〈士阶层的崛起〉(《西北民族学院学报》(哲学社会科学版), 1995 年第 4 期(总第 70 期)(兰州: 西北民族学院学报编辑部, 1995 年 11 月), 页 105 至 106); 罗新慧〈试论春秋战国之际的士与儒士〉(《北京师范大学学报》(社会科学版), 1998 年第 4 期(总第 148 期)(北京: 北京师范大学学报编辑部, 1998 年 7 月), 页 96 至 102); 赵发中、魏光峰〈春秋战国河南士阶层的崛起与私学的出现〉第一节〈士阶层的崛起〉(见《殷都学刊》2000 年第 1 期(安阳: 殷都学刊编辑部, 2000 年), 页 25 至 26); 刘秀容〈论战国时期“士”的觉醒〉(见《西南民族学院学报》(哲学社会科学版) 2003 年第 24 卷第 1 期(成都: 西南民族学院学报编辑部, 2003 年 1 月), 页 162); 戴景贤〈周代社会结构转变中新士阶层之兴起与学术概念之形成〉第三节〈春秋晚期新士阶层之出现及其位于文化史上意义〉(《中国文哲研究集刊》第 25 期(台北: 中央研究院中国文哲研究所筹备处, 2004 年 9 月), 页 109 至 113); 马亮宽〈略论士人知识群体的形成及社会属性〉第一节〈士身份地位的变化〉与第二节〈士人的知识群体的形成〉(见《聊城大学学报》(社会科学版) 2004 年第 4 期(聊城: 聊城大

的共识，即士这个社会阶层在春秋晚期曾经经历过一次转型。事实上，此所谓士之转型，亦即士阶层的结构改变之属性问题，向来是许多学者研究的焦点，抑或是其立论的基点，至今似已成为有关春秋史研究的一项历史事实，甚至可说是一种学术常识。根据学者研究所得，士原本特指氏族中兼事耕战的平民甲士，抑或国中的武吏或军官集团成员。后来其身份逐渐扩大演化为统治阶层的成员，尤其是在政府王宫内承担各种行政职务的贵族官僚阶级中的下层官吏或文士，既仕于天子和诸侯，又仕于诸侯之卿大夫（即为贵族的家宰或臣仆），其等级基本上介于卿大夫和庶人之间。⁷然而，到了春秋中晚期，由于封建秩序的解体、统治阶级内部的政治冲突和斗争所导致的各国公室之替陵及贵族卿大夫阶层之衰微，士阶层于是因应此种时局走向而有条件和机会在当时社会中渐渐兴起并且活跃起来。余英时即认为，士阶层在春秋时代所发生之变化的一个最重要的方面，乃是“起于当时社会阶级的流动，即上层贵族的下降和下层庶民的上升。由于士阶层适处于贵族与庶人之间，是上下流动的汇合之所，士的人数遂不免随之大增。这就导致士阶层在社会性格上发生了基本的改变”。⁸此外，学者许倬云对士阶层在贵族

学学报编辑部，2004年），页40至42）；冯帆〈论先秦士人的群体品格〉（见《沧桑》2007年第1期（太原：沧桑期刊编辑部，2007年），页10至11）等。

⁷ 参见余英时〈古代知识阶层的兴起与发展〉第一节〈近代有关“士”之起源诸说〉和第二节〈“封建”秩序的解体与士阶层的兴起〉、〈道统与政统之间—中国知识分子的原始型态〉第一节（收录在氏著《士与中国文化》（上海：上海人民出版社，2004年），页4至16、77至79）；阎步克《士大夫政治演生史稿》第二章〈封建士大夫阶层的出现〉第一节〈“士”字的初形与初义〉和第二节〈封建士大夫阶层的出现〉（北京：北京大学出版社，2003年），页30至46；许倬云《中国古代社会史论—春秋战国时期的社会流动》第一章〈问题和背景〉第一节〈封建社会的统治要素〉和第四章〈新型国家〉第二节〈冲突的后果〉（桂林：广西师范大学出版社，2006年），页9、107至109；徐复观《两汉思想史》第二章〈封建政治社会的崩溃及典型专制政治的成立〉第三节〈在封建社会解体中，国人阶层的发展与转变〉中的〈“士”义探源〉与〈士在春秋末期发展中的转变〉两部分（上海：华东师范大学出版社，2001年），页52至55；叶文琦〈《左传》中士与国人的身份地位及其演变〉第二章〈士的名义身份及其地位〉第二节〈士的地位〉（中国文化大学中国文学研究所硕士论文，1988年），页15至22；何怀宏《世袭社会及其解体：中国历史上的春秋时代》第三章〈春秋社会的等级〉第一节〈初步的划分〉与第二节〈贵族等级与非贵族等级〉中论“士”之部分（北京：生活·读书·新知三联书店，1996年），页82至83、89至91等。

⁸ 见氏著〈古代知识阶层的兴起与发展〉第二节〈“封建”秩序的解体与士阶层的兴起〉（收录在氏著《士与中国文化》（上海：上海人民出版社，2004年），页10）。另可参看刘泽华《先秦士人与社会》第三章〈知识官僚与社会结构的活化〉第四节〈社会关系的活化〉中〈士—上下交汇处〉与〈社会关系的活化〉等部分（天津：天津人民出版社，2004年），页94至95、100）、叶文琦〈《左传》中士与国人的身份地位及其演变〉第五

卿大夫群体衰微和没落的背景之下兴起的问题，亦曾做过比较深入的讨论。在许氏看来，春秋中晚期列国政治制度与社会结构所发生的巨大变化，以及各国内外政治冲突所导致的天子陵夷、诸侯失柄、政在大夫、陪臣执国的局面，恰好为封建基层之士的兴起和活跃创造了历史条件。卿大夫的助手与支持者，大都原本是封建结构中干部层次的士。当时活跃于一些国家的公室内部的家臣或陪臣等人士，亦皆不在卿大夫之列，其原来之身分也不过是士。由此可见，在春秋时代，士在社会中和政治上出现的比率，愈来愈引人注目；相对地，在春秋中期原本十分活跃的卿大夫，到了春秋晚期，出现的频率反而稍低。卿大夫在各种内部斗争中自相残杀，一方面减少了后期卿大夫的人数，另一方面，胜利者的部属亦得顺利登上政坛和历史舞台，这也相应地提高了士阶层出现的频率。因此，卿大夫与士两个阶层之间的升降交替及其相对重要性的变化，大概是发生在春秋末叶。⁹

章〈士的转型〉第一节〈士转型的时代因素〉第一部分“宗法关系的破坏与贵族的没落”与第二节〈新士人与游士的兴起〉第一部分“士地位的提升”（《中国文化大学中国文学研究所硕士论文，1988年》，页101至102、108至109），以及郭玺瑜〈寻找一个位置——中国古代士阶层的角色问题〉第二章〈士阶层兴起的背景〉第一节〈封建崩坏对士阶层的影响〉（《国立成功大学历史研究所硕士论文，2001年》，页23至29）等。

⁹ 以上所言，见许倬云《中国古代社会史论——春秋战国时期的社会流动》第四章〈新型国家〉第二节〈冲突的后果〉（桂林：广西师范大学出版社，2006年），页107至109）、〈春秋战国间的社会变动〉（见《中央研究院历史语言研究所集刊》第34本（台北：国立中央研究院历史语言研究所，1963年12月），页559至587）、〈中国古代社会与国家之关系的变动〉第四节〈东周新出现的社会力〉（收录在氏著《寻路集》（美国：八方文化企业公司，1996），页63至66）及Cho-yun Hsu “The Spring and Autumn Period” 第八节“Intellectual Developments”中的“The Shi”部分（收录在Edward L. Shaughnessy and Michael A. N. Loewe (eds.), *The Cambridge History of Ancient China* 第八章（New York: Cambridge University Press, 1998），页583至584）。此外，许氏还在《中国古代社会史论——春秋战国时期的社会流动》第二章〈社会阶层分化的变动〉第三节〈士人的兴起〉（同上，页28至30、39至43）中依据班固《汉书·古今人表》所提供的春秋时代人物之名单来作为他研究春秋时期社会流动和阶层分化之问题的随机抽样，并通过比较属于每一群体（公子、卿大夫、士、史祝、仆役等）的历史人物数量之多寡，来决定不同群体的相对重要地位。其中，就探讨了士人兴起的问题。作者根据其统计研究所得，认为尽管春秋时期每个历史阶段的士人在数量上不算可观，但总体的趋势还是展示出一个显著的变化，即从根本不被注意转变为偶尔有活跃角色被提及；而正是在士群体活跃性不断上升的过程中，卿大夫群体从总人数中比例所反映出的社会活跃性和重要性却有清晰明显的下降，这至少暗示出春秋中晚期的权力中心已从卿大夫阶层逐渐转移到了士阶层。此外，更值得我们注意的是，研究中还发现在〈古今人表〉所阑入列举的春秋晚期（即许氏于第二章〈表一〉对整个春秋时代所作的分期的最后两个阶段，乃涵盖公元前512年至公元前464年这一时段）的十五位士人当中，除了孔子本人外，还有六人是孔氏门徒（指子路、有若、樊迟、子贡、冉有、子羔），几乎占了总数的一半。虽然我们还须考虑到班氏作表之目的主要是为了表达其对历史人物的人品道德的

与此同时，随着王官学的逐渐流传散布至各国的社会下层，没落的贵族阶层和士人阶层中乃出现了一些精通王官学科、擅习六艺之术、娴熟《诗》、《书》之文的先进有识之儒者。¹⁰根据学者的说法，古代以礼为中心的学术文化在春秋时

观点，同时也不能完全排除其在选取人物时所可能具有的主观性、随意性和偶然性（因为这亦直接影响到《古今人表》本身的历史代表性），但上述结果多少也反映出孔子及其门人弟子在春秋末期的士人阶层中所占有的重要历史地位。

¹⁰ 钱穆先生对此就说道：“《说文》：‘儒，术士之称。’……术士犹谓艺士，由其娴习六艺。……六艺者，五礼、六乐、五射、五御、六书、九数。……殆为当时贵族子弟几种必修之学科也。其擅习此种艺能以友教贵胄间者，则称‘艺士’，或‘术士’，或‘儒’，即以以后儒家之来源也。艺士不仅可任友教，知书、数可为冢宰，知礼、乐可为小相，习射、御可为将士，亦士人进身之途辙。晋赵盾田于首山，见灵辄饿，曰：‘宦三年矣。’杜注：‘宦，学也。’《曲礼》：‘宦学事师。’既有宦学事师之人，必有为之师者。艺士于是又可以为求宦游学者之师，而后艺士之生活，乃渐脱离贵族之豢养而独立”（见《国史大纲》第二编《春秋战国之部》第六章《民间自由学术之兴起》第一节《春秋时代之贵族学》与第二节《儒墨两家之兴起之霸业》（北京：商务印书馆，2002年），页106；可另外参看氏著《先秦诸子系年考辨》卷2《墨翟非姓墨墨为刑徒之称考》（见《先秦诸子系年》（北京：商务印书馆，2002年），页105至107）及其《再论中国社会演变》一文（收录在《国史新论》（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页44）等）。然则所谓儒者，亦称术士，乃指士之具道德才艺之能以求仕于时者（主要是那些根据自己的技艺才能而在政府中出任或掌管各种职事的人），本属春秋时期的一种社会行业，抑或当时社会生活的一种流品，后则渐成为学派之称。有关“儒”之本义及起源的问题，主要可以参考陈来《古代宗教与伦理—儒家思想的根源》第八章《师儒》第一节《古人论儒》、第二节《近人说儒》及第三节《晚近释儒》（北京：生活·读书·新知三联书店，1996年），页328至342），另见其《说说儒—古今原儒说及其研究之反省》（刊载于“国际儒学联合会”网站，网址为http://www.ica.org.cn/content/view_content.asp?id=9572）一文；此外，亦可参考Nicolas Zufferey, *To the Origins of Confucianism: The Ru in Pre-Qin Times and during the Early Han Dynasty*（Bern: Peter Lang, 2003），页21至161）第一部分“Hypotheses on the Origins of the Ru During the 20th Century”。陈来即以《周礼·地官司徒》为主要根据，认为在探讨和追寻儒之渊源的问题上，“不必等待春秋王官失守去造成礼乐之官流落民间而演成儒的职业”，因为在西周及春秋时地方上或许早已存在一些注重德行道艺，并以德、行及以礼、乐为主的六艺来教化人民，尤其是教授乡里子弟的“师儒”或“致仕贤者”一类的文官，而这些文官很可能即为儒的原始雏形（见《古代宗教与伦理—儒家思想的根源》第八章《师儒》第四节《西周的师儒与教化》（同上），页343至347）。后来，阎步克更认为早期称“儒”者事涉祈雨，与乐人相关，并且进一步推论儒的文化起源，乃是跟周代司礼掌教的乐师的文化传统有着极为密切的承继关系，甚至可说儒是直接出自乐师或乐官的（详见其《乐师与“儒”之文化起源》、《史官主书主法之责与官僚政治之演生》、《乐师、史官文化传承之异同及意义》三篇文章，收录在氏著《乐师与史官：传统政治文化与政治制度论集》（北京：生活·读书·新知三联书店，2000年），页1至113。另见氏著《士大夫政治演生史稿》第五章《儒法之争》第二节《儒家的礼治学说》与该章附注（44）、（48）、（49）、（50）、（52）（北京：北京大学出版社，2003年），页181至182、215至218）及《阎步克自选集》（桂林：广西师范大学出版社，1997年），页331至351）中所收录的《乐师，“儒”之文化起源》一

期原为贵族阶级所操持和垄断，主要保存在贵族的学校和官守中。后来，由于周天子与王室的衰微及由礼所维系的封建制度的崩溃，再加上列国之间战争不绝、各国国内政争不断，官府中以史官和畴人为主的掌握学术的官员学人遂逐渐失守，并辗转流散于四方列国，于是王家学术及官藏典籍乃得以在民间逐渐广布流传开来。¹¹随着贵族阶级的衰微堕落，其部分成员下降为庶士，遂挟其知识学问，沦落于民间。过去原本属于上层贵族专有特权的这套以礼为核心内容的知识学问，在这失落下降的过程中，由于仍具有重要的意义和实际的用途，转而变成失去贵族身份和优势地位的庶孽子弟唯一可恃的、宝贵的个人资源。持有此一文化资源的庶士或士民，乃渐渐成为社会上一种新型的文化人或知识分子。¹²久而久之，这些原本官居下位或身处民间的受过教育的、有学问的有识之士，乃得以本着其所学，并凭着个人才能和努力在社会中赳赳崛起，成为周代传统文化的承担者，亦成为新兴百家平民学的先导和创始者。其中的开先，即是以孔子为代表的儒士，而孔子又是此一儒士阶层中最具代表性的人物，也是其中出类拔萃之佼佼者。¹³孔子以士之身分，在其时代勤于整理和研究古代典籍，同时积极学习和传

文)。总之，历来学者对此一问题皆各持其说，看法不尽相同。然而，其传统的说法，则基本上认为儒本是由王官学之失守及降于民间而逐渐转化而来的一种以通习和传授六艺为职业的术士，由于此说向来较具影响力，兹故仍从之。

¹¹ 按：《左传》昭公十七年传即记载孔子学于郯子，而告人曰：“吾闻之：‘天子失官，官学在四夷’，犹信”（见杨伯峻《春秋左传注》（北京：中华书局，2000年），页1389）。这大概要算是春秋后期士人对于当时学官失守、官学下移之现象的最具代表性的说明。

¹² 按：《左传》襄公九年传所谓“士竞于教”（见《春秋左传注》（同上），页966）及《国语·鲁语下》中的“士朝受业，昼而讲贯，夕而习复，夜而计过，无憾而后即安”（见韦昭注解《国语》卷第5（济南：齐鲁书社，2005年），页100）等说法，皆表明春秋之士与文化知识的学习和传授有着极为密切的关系。

¹³ 关于孔子以前的贵族之士与以孔门为代表的儒士之间的渊源和关系，可参看钱穆《国史大纲》第二编〈春秋战国之部〉第六章〈民间自由学术之兴起〉第一节〈春秋时代之贵族学〉与第二节〈儒墨两家之兴起之霸业〉（（北京：商务印书馆，2002年），页93至110）、氏著《中国文化史导论》第四章〈古代学术与古代文字〉第三节和第五节（（北京：商务印书馆，2002年），页75至76、85至86）、许倬云〈中国古代社会与国家之关系的变动〉第四节〈东周新出现的社会力〉（收录在氏著《寻路集》（美国：八方文化企业公司，1996），页63至66）、余英时〈古代知识阶层的兴起与发展〉第二节〈“封建”秩序的解体与士阶层的兴起〉与第三节〈士的文化渊源〉及〈道统与政统之间—中国知识分子的原始型态〉第二节（收录在氏著《士与中国文化》（上海：上海人民出版社，2004年），页7至19、80至82）、童书业《春秋左传考证》第1卷中的〈孔子之学〉及《春秋左传札记续》中的〈春秋时之学问〉（收录在氏著《春秋左传研究》（上海：上海人民出版社，1980年），页217至220、379至380）、侯家驹〈士的涵义、构成及经济职能〉第三节〈构成—为何以“士”为知识分子？〉（《国立编译馆馆刊》第18卷第2期（台

北：国立编译馆，1989年12月），页80至82）、罗新慧〈试论春秋战国之际的士与儒士〉第二、三、四节（《北京师范大学学报》（社会科学版），1998年第4期（总第148期）（北京：北京师范大学学报编辑部，1998年7月），页98至102），以及阎步克《士大夫政治演生史稿》第四章〈学士与文吏的分化〉第一节〈学士与文吏的分化〉（北京：北京大学出版社，2003年），页126至128）等。

就孔子本人而言，其生前的基本身份始终是儒士。由于其熟习艺术、精通礼文的缘故，他在其所生活的春秋晚期颇为当时一些贵族士人所尊重。按：《左传》昭公七年传记载鲁卿孟僖子曰：“礼，人之干也。无礼，无以立。吾闻将有达者曰孔丘，圣人之后也，而灭于宋。其祖弗父何以有宋而授厉公。及正考父，佐戴、武、宣，三命兹益共，故其鼎铭云：‘一命而偻，再命而伋，三命而俯，循墙而走，亦莫余敢侮。饔于是，鬻于是，以餬余口。’其共也如是。臧孙纥有言曰：‘圣人有明德者，若不当世，其后必有达人。’今其将在孔丘乎？我若获没，必属说与何忌于夫子，使事之，而学礼焉，以定其位。”故孟懿子与南宫敬叔师事仲尼。仲尼曰：“能补过者，君子也。《诗》曰：‘君子是则是效’，孟僖子可则效已矣”（《春秋左传注》（北京：中华书局，2000年），页1287、1294至1296）；又哀公十一年传记载：卫卿孔文子将攻卫大叔，访于仲尼。仲尼曰：“胡簋之事，则尝学之矣；甲兵之事，未之闻也。”后鲁卿季孙欲以田赋，使冉有访诸仲尼。仲尼曰：“丘不识也。”三发，仲尼不对，而私于冉有曰：“君子之行也，度于礼：施取其厚，事举其中，敛从其薄。如是，则以丘亦足矣。若不度于礼，而贪冒无厌，则虽以田赋，将又不足。且子季孙若欲行而法，则周公之典在；若欲苟而行，又何访焉”（同上，页1667至1668）等。以上所引述的传文，适足反映春秋晚期贵族阶级不重礼、不学礼、不习礼之情况的严重性；然更重要的是，我们从中显然可以看到孔子这一儒士在贵族阶层中之逐渐崛起及其以名德颇高而见重于时人。正因为当时许多贵族成员废学违礼，不学无术，他们后来就不得不向孔子这类在没落贵族或平民庶士阶层中逐渐崭露头角的、熟习礼仪与故实并具备专业知识的有识者学习和求教。事实上，孔子的家世，正是一个贵族于春秋社会变动中下降陵夷的典型例子：其先世正考父原是宋国的执政者，后来宋国发生政变，正考父之子孔父嘉在内乱中为华父督所杀，子孙于是避祸奔鲁；孔子的父亲叔梁纥在鲁国是武力绝伦的著名勇士；孔子作为贵族的后裔，自己则只是季氏属下的士，年轻时“贫且贱”，“多能鄙事”，曾担任过管理仓库出入的委积吏，以及主管饲养牺牲、放牧蕃息的乘田吏（以上见钱穆《孔子传》第一章〈孔子的先世〉和第三章〈孔子之早年期〉第三节〈孔子初仕〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页1至3、9）。以孔子其身份介于贵族与平民之间，其学问亦大致上承贵族王官之学的传统，更因其有过士的下层工作经验，遂能勤苦好学，博识多闻，熟知《诗》、《书》、礼、乐，自然渐为当世所知，且为世人所重。关于这点，《论语·子罕》即有如下记载：“达巷党人曰：‘大哉孔子！博学而无所成名。’子闻之，谓门弟子曰：‘吾何执？执御乎？执射乎？吾执御矣’”（见朱熹《论语集注》卷5，收入氏著《四书章句集注》（长沙：岳麓书社，1997年），页157。本文所引用的所有《论语》之原文，皆引自此一版本的《四书章句集注》，特此说明）；又：“太宰问于子贡曰：‘夫子圣者与？何其多能也？’子贡曰：‘固天纵之将圣，又多能也。’子闻之，曰：‘太宰知我乎！吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。’牢曰：‘子云：吾不试，故艺’”（同上，页159）。这都在证明了孔子在其时代是因其勤于习艺与博通淹洽而闻名著称于世人的。钱穆先生对此就说道：“鲁存周礼，其书即礼书，后世之所谓六艺也。而鲁之学人，则传习其书，娴熟其事，故遂有艺士、儒士之称，即当时之所谓儒也。夫娴熟礼、乐、射、御、书、数，以进身于贵族，所谓宦学事师者，其事不限于鲁。至于原本先王，称道《诗》、《书》，以推见礼乐之因革、世变之流失，而欲以所谓文、武、周公者易当世，则其事必待于鲁，而孔子由此起”（见《先秦诸子系年考辨》卷2〈墨翟非姓墨墨为刑徒之称考〉，见《先秦诸子

播古代贵族以六艺中的《诗》、《书》、礼、乐为主要内容的知识学问，并且还于民间开创私学，广收学生¹⁴，授徒设教，有教无类，后来孔门人数渐多，遂乃蔚然成风，自成一独特群体；他们特别标榜一种具备道德品质、在其职业上能恪守道义、且学仕兼顾（在以谷禄为生的基础上，努力学习进取以谋求进身贵族阶层）、文质彬彬的士的品类，在当时平民子弟之中产生深远的影响。这就更进一步促成了以受过六艺之教育、知重文德、能习礼仪的孔门师生为主的儒士群体在社会上的成型，同时亦间接促使士之身份和涵义发生转变，而社会上于是渐渐冒起一个重视仕宦游学的新士阶层，以至最终下开战国时代士人社会的新面貌，以及平民学兴盛所引发的百家争鸣的新学术文化风气。¹⁵由此可知，孔子及其众多门人弟

系年》（北京：商务印书馆，2002年），页106至107）。

¹⁴ 其学生中有没落贵族，亦有庶士。有关这点，钱穆《先秦诸子系年考辨》卷1〈孔子弟子通考〉曰：“孔子弟子，多起微贱。颜子居陋巷，死有棺无槨。曾子耘瓜，其母亲织。闵子骞著芦衣，为父推车。仲弓父贱人。子贡货殖。子路食藜藿，负米，冠雄鸡，佩豶豚。有子为卒。原思居穷阎，敝衣冠。樊迟请学稼圃。公冶长在纆紲。子张鲁之鄙家。虽不尽信，要之可见。其以贵族来学者，鲁惟南宫敬叔，宋惟司马牛，他无闻焉。孔子亦曰：‘吾少也贱’，其后亲为鲁司寇，弟子多为家臣、邑大夫。晚世如曾子子夏，为诸侯师，声名显天下。故平民以学术进身而预贵族之位，自儒而始盛也”（见《先秦诸子系年》（北京：商务印书馆，2002年），页96）。

¹⁵ 关于孔子在春秋晚期开创私学及于平民中传播教育、有教无类，对促进新的士人集团之形成、提高士人的政治地位与增大其社会流动性的重大历史意义等问题，可参看许倬云《中国古代社会史论—春秋战国时期的社会流动》第四章〈新型国家〉第五节〈教育制度〉（桂林：广西师范大学出版社，2006年），页120至123；阎步克《士大夫政治演进史稿》第四章〈学士与文吏的分化〉第一节〈学士与文吏的分化〉（北京：北京大学出版社，2003年），页126、131至132；童书业《春秋史》第十四章〈孔子的出现〉中的〈士夫阶层的造成〉（上海：上海古籍出版社，2003年），页255；何怀宏《世袭社会及其解体：中国历史上的春秋时代》第五章〈世袭社会的解体〉第二节〈世袭社会解体的诸原因〉与第三节〈承前启后的孔子〉（北京：生活·读书·新知三联书店，1996年），页174至175、179至190；刘泽华《先秦士人与社会》第三章〈知识官僚与社会结构的活化〉第一节〈学校的发展与学人集团〉（天津：天津人民出版社，2004年），页54至55；杨宽《战国史》第十章〈战国时代的“百家争鸣”〉第一节〈士的活跃和“百家争鸣”〉第一部分“士的变化及聚徒讲学和著书立说之风”（台北：台湾商务印书馆，2005年），页463至464等。

除此之外，这里还必须指出的是，本文所以会以孔门儒士作为春秋晚期新士人的主要代表及我们探讨的主要对象，其原因或许可用叶文琦《〈左传〉中士与国人的身份地位及其演变》第五章〈士的转型〉第三节〈士的人格精神与担负〉（《中国文化大学中国文学研究所硕士论文》，1988年），页116）在针对其为何以孔子及其弟子的言行作为其讨论春秋晚期士之新意义的主要对象时所讲的一番话来加以说明：“其一，春秋晚期，孔子及其弟子已开始并完整的给士下了一个新的定义。其二，孔子的弟子众多，分布广泛，并多有任仕。在任仕方面可以见其对这种新含义之士的实践，再者多而分布广泛的弟子，也当将这种士的观念传播出去，产生较普遍的影响。其三，这个时期，诸子学说并未兴

子可谓是在中国古代学术的发展史上及士的转型期中起到承前启后的关键作用的一个社会群体。

当然，本文关于士人之德内在化的问题是跟上述春秋晚期孔门所主导的士阶层之兴起和转型密切相关的。毫无疑问的，关于士在中国古代社会中有着特殊的地位，更重要的是，在中国文化传统上有着特殊的意义与价值这点，我们径可认为，也有理由相信其事乃起始发轫于春秋晚期的孔子及孔门。不过，本文不打算把研究的对象仅仅锁定在跟以孔门为代表的儒家学派相关的所谓新士集团而已；这是因为，本文对士考察的焦点是他们的德之观念，但若只把研究的目光局限于士阶层转型过渡时期的相关人物而已，则无从比较转型期间或转型后的士与转型之前的士在所持的德之观念上究竟有何相承与相异之处，更重要的是，无从指出其观念上的转变有一种内在化的趋向。正由于有了这层考虑，所以本文对士必须要有一个更宽泛的界定。根据阎步克《士大夫政治演生史稿》的研究，士其实还有如下诸义：为一切成年男子之称；为氏族正式男性成员之称；为统治部族成员之称；为封建贵族阶级之称；为受命居官的贵族官员之称；为贵族官员的最低等级之称。总的来说，士之涵义繁衍所对应的社会等级分层过程，其结果实际上乃导致整个封建贵族阶层的产生。¹⁶这个阶层可以概括总名为士，从而把此一阶层中除了周天子和诸侯以外的其他成员，比如说，卿大夫及其采邑的家臣、各国政府衙门中最低等级的官员，甚至是以孔子及孔门弟子为代表的新形态的士集团等，也都包含尽括在内。值得一提的是，陈来《古代思想文化的世界—春秋时代的宗教、伦理与社会思想》第十章〈君子〉有关春秋士君子的讨论，也是延用上述阎氏研究中对士所采取的定义的。¹⁷此外，许倬云在对春秋士人之定义的理解上，亦持有与此类似的想法。¹⁸至于侯家驹〈士的涵义、构成及经济职能〉第二

起，即使有一些迹象显示存在的可能，如晋的重刑法观念或类似道家的隐逸人物，但在春秋末期，并未能见有较完整的思想体系，尤其是对士的看法。至少可以这样认为，春秋末年给士下一个新定义的，首先见于孔子及其弟子。且以儒者所赋予士的新含义，对后世的影响最深，几乎成为后世知识份子的典范及共同所欲达成的理想目标。”上述之言，还望读者能有所注意。

¹⁶ 详见《士大夫政治演生史稿》第二章〈封建士大夫阶层的出现〉第一节“士”字的初形与初义与第二节〈封建士大夫阶层的出现〉（北京：北京大学出版社，2003年），页29至46。

¹⁷ 见《古代思想文化的世界—春秋时代的宗教、伦理与社会思想》第十章〈君子〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页292至314。

¹⁸ 见余英时《中国知识阶层史论—古代篇》（台北：联经出版事业公司，1997年），页

节〈涵义—由通名到特称〉中所列举的士的几种涵义（主要为青年男子的美称、统治阶层中居官职守的贵族成员之通称、政府中位在卿大夫之下的下级官员、经由政府取士的正式过程而入乡学或国学学习的青年才俊，以及贵族没落子弟中追随私人学习道艺，进而求仕的学士或知识分子等），则基本上亦与阎氏所言诸义有其相同之处。¹⁹

简而言之，春秋时代及其以前的士，实有广、狭两种意义：狭义的士乃是指早期统治部落族群中的成年男子或武士，尤其是指后来周代宗法封建制度下贵族统治阶级中的位于大夫之下的官爵之级称。至于其统括兼指贵族阶层中的一切官员，特别是介于国君和庶人之间的公卿大夫这个阶级，此即士之广义。本文所说的转型前的春秋士人，基本上是采用阎氏关于士的定义，亦即采取士的广义之讲法，故而是把与整段春秋时期封建贵族阶层相对应的整个卿大夫士群体作为一个整体来加以考虑，并且是以此一卿大夫士群体中的若干有识之士或先进知识人（借用余英时的说法）作为我们研究的主要对象的；我们相信，惟有如此，才能更好地探讨春秋末期属于新的社会阶层和类型的士与先前的贵族之士在其所持有的德之观念上所发生的转变，并且揭示出其转变本身的内在化之趋向。当然，这样做的目的，无非是期望能对整个春秋时代贵族阶层中士人之德的问题作一番深入的考察，而最终能对此一问题获得较为全面的认识。不过，我们其实还是应该认识到，这些卿士大夫群体中的有识之士本身的思想、主张、人格和精神，正是为春秋晚期孔子的出现及儒家学派与平民儒士集团的产生和形成提供了一定的思想、文化上的基础和准备。因此，所谓士之转型，实不宜视为一种偶然的、孤立的文化现象，而是有其承先启后的文化和学术意义的。²⁰

（二）研究的时间范围

由于我们以上所采用的士之定义，本文自然以整个春秋时期（基本上以《左传》的起迄年限为标准，即鲁隐公元年公元前 722 年至鲁哀公二十七年公元前 468

93）中所收录的许氏的有关余氏〈古代知识阶层的兴起与发展〉一文之〈审查报告一〉。

¹⁹ 该文收录在《国立编译馆馆刊》第 18 卷第 2 期（台北：国立编译馆，1989 年 12 月），页 75 至 86。

²⁰ 陈来即提及这点，见氏著《古代思想文化的世界—春秋时代的宗教、伦理与社会思想》第十章〈君子〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002 年），页 293。

年，此乃涵盖了整个春秋时代二百五十余年的历史）为研究的时间范围²¹，而并非只是局限于所谓新士阶层出现和活跃于社会上的春秋晚期这一时段而已（若根据《春秋》经传记时所按照的鲁国世系的标准，所谓春秋末期主要是指鲁襄公（公元前 572 年即位，卒于公元前 542 年）、昭公（卒于公元前 510 年）、定公（卒于公元前 495 年）及哀公（卒于公元前 468 年）在位执政的时期，而这段时间又正好是孔门出现及新的儒士集团成型的关键时期），此乃读者事先所宜当注意者。

第三节：研究材料与研究方式

（一）研究材料

谈到春秋时代的历史，自然要提及《左传》，因为此书历来是学者所公认的研究春秋时代历史的最主要的史料来源。此书于春秋史叙事翔实详赡，能见终始本末，属辞比事又存史意，确可为研读中国史籍提供一个基准，而且就其史学价值而言，又要远高出于《春秋》的另外两部旨在阐发或解释其微言大义而不在传事叙事的传文（即《公羊传》和《穀梁传》），故为历代研读探索春秋史之学者所

²¹ 由于《春秋》经在中国历史上的地位，而它又是记述介于西周及战国之间的一段历史的最早著作，后人就把这一时代径称为春秋时代。然而在叙述春秋史的起讫年限上，历来学者大致上有五种不同的标准：有的依据《春秋》，从鲁隐公元年公元前 722 年叙述到鲁哀公十四年公元前 481 年，如顾栋高的《春秋大事表》、钱穆先生的《国史大纲》及范文澜的《中国通史简编》等；有的按照《左传》，从鲁隐公元年公元前 722 年叙述到鲁哀公二十二年公元前 473 年越灭吴，如高士奇的《左传纪事本末》等；有的同样按照《左传》，但从鲁隐公元年公元前 722 年一直叙述到鲁哀公二十七年公元前 468 年，顺带谈到鲁出公二十二年公元前 453 年晋智氏之亡，如马骥的《左传事纬》及顾颉刚的《春秋史讲义》等；有的根据《史记·十二诸侯年表》，将春秋时代提前到周平王元年公元前 770 年周王室东迁，并从此一直叙述到鲁哀公十四年公元前 481 年，如吕思勉的《先秦史》等；有的则从周平王元年公元前 770 年讲起，但又依据《史记·六国年表》所载周元王元年公元前 475 年作为春秋、战国时代的分界线，将春秋的下限年份推迟到周敬王四十四年公元前 476 年，如郭沫若的《奴隶制时代》等。以上所言，详见顾德融、朱顺龙《春秋史》〈绪论〉〈一、“春秋”名称的由来和《春秋史》的起讫年代〉（上海：上海人民出版社，2004 年），页 2 至 3。由于本文以《左传》为主要的文本依据，而在原始资料的搜集上又基本上没有超出《左传》的起讫年限（即鲁隐公元年公元前 722 年至鲁哀公二十七年公元前 468 年），因此自然以此标准为我们研究春秋时期士人之德的问题的时间范围。值得一提的是，许倬云在其有关春秋时代的社会流动和阶层分化的研究中也是以《左传》的最后一年最为春秋时期的结束的（见氏著《中国古代社会史论—春秋战国时期的社会流动》第一章〈问题和背景〉注（1）（桂林：广西师范大学出版社，2006 年），页 1）。

依据并推崇的信史。²²因此，本篇论文自然要以《左传》为主要的文本依据。同时，我们也将参考另外一部跟春秋史有关的典籍《国语》，主要原因在于其内容属于资料汇编性质，大量详尽地记录了春秋时人的言辞，而其所记叙者很多时候在某些史事上又较《左传》更为具体，可补后者缺略不足之处。此外，由于本文关于士人之德内在化的问题主要是放在春秋晚期孔门所主导的士阶层之转型的历史大背景下来讨论的，而《论语》又是记载春秋末期新兴士阶层中主要代表人物孔子及其门人弟子之思想言行的最可依据的张本，所以我们确实有必要引用该书所能提供给我们的关于这方面的重要文献资料。当然，在我们掌握和统驭资料的能力范围之内，我们在研究中还会适当地参考其他一些相关的经史材料，惟独本文使用和引述最多的始终还是以上所举出的那三部典籍，特此说明。²³

²² 春秋作为一个历史时代，乃以孔子据鲁史所修成的《春秋》一史书而得其名。《春秋》本质上是一部春秋二百四十余年史事的记载。《孟子·离娄下》曾谓《春秋》“其事则齐桓、晋文，其文则史”（见朱熹《孟子集注》卷8，收入氏著《四书章句集注》（长沙：岳麓书社，1997年），页423）。此外，《史记·太史公自序》亦引孔子之言：“我欲载之空言，不如见之於行事之深切著明也”（见司马迁著、裴骃集解、司马贞索隐、张守节正义《史记》卷130（郑州：中州古籍出版社，1993年），页568）。据此，足知孔子作《春秋》所重者，确实在其所载之事上，即使所谓大义也须从事上来探求，而不可脱离史实来空辩。古人也将《春秋》之教归结为“属辞比事”，由此可知其经文有由事而定辞，由辞而见事的特点。不过，要对《春秋》本身多呈提纲式或标题式的简短经文有清楚和全面的了解，只能配合《左传》来读，因为后者将跟经文相关的各种史事极为详细完备地记录传下。就经学之价值而言，《左传》实有羽翼《春秋》之功。桓谭《新论中》就说：“《左氏传》于经，犹衣之表里，相待而成，经而无传，使圣人闭门思之，十年不能知也”（见严可均《全后汉文》卷14（北京：中华书局，1999年），页546）。《史通·内篇·六家》更明确指出：“观《左传》之释经也，言见经文而事详传内，或传无而经有，或经阙而传存，其言简而要，其事详而博，信圣人之羽翮，而述者之冠冕也”；又《史通·外篇·申左》谓：“若无《左氏》立传，其事无由获知，然设使世人习《春秋》而唯取两传也，则当其时二百四十年行事，茫然阙如，俾后来学者，几成聋瞽者矣”（前段引文见刘知几著、浦起龙通释《史通通释》卷1〈内篇〉〈六家〉（上海：世界书局国学整理社，1935年），页5；后段引文则见同书卷14〈外篇〉〈申左〉（同上），页14）。另外，《四库全书总目·经部二十六·春秋类一·春秋左传正义》也说道：“《左传》之义明，而后二百四十二年内善恶之迹一一有徵”（见永瑢、纪昀《四库全书总目》卷26（北京：中华书局，2003年），页210）。正因为《左传》叙事见本末，属辞比事存史意，不仅为探索上古史之信史，更为研读后代史籍提供一个基准，故向为历代学者所重视及推崇。显然的，就史学价值而言，《左传》要远高出《春秋》的另外两部传文，即主要解义而不传事的《公羊传》和《穀梁传》。由于上述原因，本文乃自然以《左传》为主要的文本依据。

²³ 有关《左传》、《国语》和《论语》之成书及其作为研究春秋时代之史料的可靠性的问题，可参看许倬云〈先秦典籍的真伪与年代考〉（收录在氏著《中国古代社会史论—春秋战国时期的社会流动》〈附录〉（桂林：广西师范大学出版社，2006年），页215至218）；Yuri Pines（尤锐），*Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life In the*

Chunqiu Period (722-453 B. C.) 中的“Introduction”及第五章“Sources of Chunqiu Thought”第一节“‘Scribal Records’: The Original Sources of the Zuo zhuan”、第二节“Authorship, Dating, and Reliability of the Zuo”、第三节“The Guoyu and Chunqiu shiyu”(Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), 页7至9、13至45)与其“Intellectual Change in the Chunqiu Period: The Reliability of the Speeches in the Zuo Zhuan as Sources of Chunqiu Intellectual History”(见*Early China* (Volume 22) (Berkeley, California: Society for the Study of Early China, 1997), 页77至132)一文; Bernhard J. Karlgren (高本汉), *On the Authenticity and Nature of the Tso-Chuan* (见“Goteborgs Hogskolas Arsskrift” 32: 3 (Goteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1926), 页365)(后重印于台北, Taipei: Ch’eng-Wen Publishing Company, 1965)及“The Early History of the Chou Li and Tso Chuan Texts”(见*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, No. 3 (Stockholm: Museum of Far Eastern Antiquities, 1931), 页1至59); 张以仁〈从司马迁的意见看左丘明与《国语》的关系〉及〈从《国语》与《左传》本质上的差异试论后人对《国语》的批评〉二文(收录在氏著《春秋史论集》(台北: 联经出版事业公司, 1990年), 页61至104、105至182); John Makeham “The Formation of Lunyu as a Book”(见*Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies* (Volume 44) (Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1996), 页1至24); E. Bruce Brooks (白牧之) and A. Taeko Brooks (白妙子), *The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors* (《论语辨》) (New York: Columbia University Press, 1998) (按: 该书作者认为,《论语》二十篇中只有一篇是原始孔子的语言, 而其余十九篇均是其弟子及其再传弟子或后继者所作;《论语》并非一个封闭的静态的思想体系, 而是在孔子去世后二百余年(约略等于整个战国时代)所形成的一个文本); 梁涛〈定县竹简《论语》与《论语》的成书问题〉(见《管子学刊》2005年第1期; 另外刊载于“简帛研究”网站, 网址为http://www.jianbo.org/Wssf/2002/liangtao04.htm#_ednref8) ; Endymion P. Wilkinson, *Chinese History: A Manual* 第十九章“Excavated and Transmitted Texts”第二节“Main Transmitted Texts and Their Translations”(Cambridge, Massachusetts: Harvard University Asia Center, Harvard University Press, 2000), 页464至474; 鲁惟一主编、李学勤等译《中国古代典籍导读》((沈阳: 辽宁教育出版社, 1997年), 页73至75、279至281、334至335) 中程艾蓝 (Anne Cheng) 撰〈《春秋》及其三传〉第二节〈作者及真伪〉、张以仁、鲍则岳 (William G. Boltz)、鲁惟一 (Michael A. N. Loewe) 撰〈《国语》〉第一节〈该书的由来及其与《左传》的关系〉和第二节〈内容与编纂年代〉及程艾蓝 (Anne Cheng) 撰〈《论语》〉第二节〈作者及成书年代〉(原著为 Michael A. N. Loewe (ed.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide* (Berkeley, California: Society for the Study of Early China, Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1993)) 等。其中, 许氏参考了高本汉〈论《左传》的真伪与性质〉、张心澂《伪书通考》等学术著作的说法, 认为《左传》、《国语》和《论语》的大部分文字都是真实的、可靠的记录, 或至少保存和使用了很多古老的、原始的文献资料, 而这些文献资料对研究春秋时代可谓提供了宝贵的信息。Yuri Pines 亦从史料、思想、文字用语等不同方面, 通过深入的考察及详尽的论说, 对《左传》和《国语》之内容的真实性和可靠性基本上予以肯定(其中, 在学者以《左传》为主要文献依据和史料来源尝试重构春秋时代之学术思想史的问题上, 作者就认为,《左传》作为历史文献虽然有其本身的局限性(主要是其所记录的言辞多半只反映了春秋时期的统治者或贵族人物的观点和看法, 且往往偏重在政治方面的课题等), 但由于《左传》叙事能见始终本末, 大体而言皆有其具体的语境或特定的背景, 而所选取的重要历史人物及所记录

（二）文献综述

由于本文研究课题拟定为“春秋时期士人之德的内在化”，自然要把注意力集中在那些专门探讨春秋之士，以及着重于德的问题的研究这两大类别的学术论著上。若要了解现代学术界有关这两方面的研究概况，其执简驭繁的做法，即锁定学术专书论著、硕博士学位论文、期刊论文、学术研讨会论文集等，尽量广泛了解此一范围的研究课题之所重、所同、所轻、所异之处，从种种专著论文的选题中了解到学者关注哪些问题，借此大体掌握整个学术界对于春秋之士以及德之思想问题的基本研究取向，以便帮助我们较易于形成具体的问题意识。

根据学术界中为数颇多的关于中国古代士人研究的著作，可知学者已从不同角度对先秦，尤其是春秋时期的士阶层做出了相当丰富、深刻的、且带有通论性质的研究。²⁴其中所关注的课题大略包括士的本义、原始型态和文化渊源（特别

的言辞又较具代表性，因此为学者研究春秋时代的学术思想史，尤其是在考察当时各种思想观念的发展和转变的脉络方面，可谓提供了颇为珍贵的资料以及相当程度上的方便）。值得一提的是，由于近代疑古思潮的兴起，以致不少传世文献被认为是伪作；而围绕着《左传》之成书年代与真伪的问题，在清代后期至民国初年更是受到学界的关注，学者往往为此聚讼纷纭、莫衷一是（其中的代表性著作有刘逢禄《左氏春秋考证》、康有为《新学伪经考》、章炳麟《春秋左传读》〈叙录〉、刘师培《周秦诸子述《左传》考》、《左氏学行于西汉考》等），直到钱穆《两汉经学今古文平议》（尤其是其中所收录的《刘向歆父子年谱》）和高本汉《左传真伪考》问世以后，才对此一问题加以摧陷廓清，从而全面否定了晚清今文经学家的有关刘歆割裂《国语》、伪造《左传》之说。因此，我们今天已无需过多地考虑或纠缠在《左传》之真伪的问题上，而径可认为此书乃是研究春秋时代之历史的最重要的史料来源及大致可靠的文献依据。这实际上已成为目前学术界中一般学者的普遍共识。

²⁴ 专家学者的有关先秦之士的研究论著在数量上颇多，其研究成果可谓相当丰富，其中也不乏颇具学术参考价值的专著和论文。在专书方面，主要有余英时《士与中国文化》（上海：上海人民出版社，2004年）及《中国知识人之史的考察》（桂林：广西师范大学出版社，2004年）（主要为这两本书中所收录的〈古代知识阶层的兴起与发展〉、〈道统与政统之间—中国知识分子的原始型态〉、〈中国知识人之史的考察〉等几篇文章。其中，〈古代知识阶层的兴起与发展〉一文亦收录在氏著《中国知识阶层史论—古代篇》（台北：联经出版事业公司，1997年）、阎步克《士大夫政治演生史稿》（北京：北京大学出版社，2003年）（主要为书中〈问题与前提〉、〈封建士大夫阶层的出现〉、〈封建士大夫的政治文化传统—“礼”〉、〈学士与文吏的分化〉等几章）、刘泽华《先秦士人与社会》（天津：天津人民出版社，2004年）、王长华《春秋战国士人与政治》（上海：上海人民出版社，1997年）、胡秋原《古代中国文化与中国知识分子》（香港：亚洲出版社，1957年）等；在学位论文方面，则有叶文琦《〈左传〉中士与国人的身份地位及其演变》（中国文化大学中国文学研究所硕士论文，1988年）、王长华《春秋战国士人与政治史论》（华

东师范大学博士论文, 1996 年)、郭玺瑜〈寻找一个位置—中国古代士阶层的角色问题〉(国立成功大学历史研究所硕士论文, 2001 年)、陈学举〈士与先秦学术的递嬗〉(南京大学博士论文, 2001 年)、张丽萍〈论春秋战国时代士人的文化传播〉(内蒙古大学硕士论文, 2002 年)、景红艳〈论春秋战国时期士文化人格之变迁〉(陕西师范大学硕士论文, 2003 年)、王彬〈先秦士论〉(四川大学硕士论文, 2004 年)、丁玲〈先秦士人的价值取向与主体意识〉(苏州大学硕士论文, 2005 年)等;至于学术期刊论文,则有顾颉刚〈武士与文士之转换〉(《责善半月刊》第 1 卷第 7 期(香港:龙门书店, 1940 年 6 月), 页 2 至 4)及〈武士与文士之蜕化〉(收录在《史林杂识初编》(北京:中华书局, 1963 年), 页 85 至 91)、钱穆〈中国文化传统中之士〉与〈再论中国文化传统中之士〉(均收录在《国史新论》(北京:生活·读书·新知三联书店, 2002 年), 页 182 至 217)、河地重造〈先秦时代の“士”の诸问题〉(《史林》第 42 卷第 6 号(1959 年 9 月))、周名辉〈说士〉(《说文月刊》第 4 卷(上海:说文月刊社, 1944 年 6 月))、雷敢〈略论“士”的历史社会地位的变化〉(《湖南师范大学社会科学学报》, 1979 年第 4 期(长沙:湖南师范大学社会科学学报编辑部))、周继旨〈论先秦的“百家争鸣”与“士”阶层的解放〉(《文史哲》, 1980 年第 3 期(总第 138 期)(济南:山东人民出版社, 1980 年 6 月), 页 15 至 23)、施伟青〈论西周春秋的“士”〉(《厦门大学学报》(哲学社会科学版), 1982 年第 2 期(厦门:厦门大学学报哲学社会科学版编辑部);亦收录在氏著《中国古代史论丛》〈一、先秦秦汉史〉(长沙:岳麓书社, 2004 年), 页 1 至 11)、吕文郁〈春秋时期的士〉(《史学集刊》, 1984 年第 3 期(长春:吉林大学史学集刊编辑委员会, 1984 年 8 月), 页 15 至 20)、詹子庆〈先秦士阶层的演变及其历史地位〉(《史学月刊》, 1984 年第 6 期(总第 152 期)(河南:河南人民出版社, 1984 年 11 月), 页 1 至 6)、李向平〈西周春秋时期士阶层宗法制度研究〉(《历史研究》, 1986 年第 5 期(北京:中国社会科学杂志社, 1986 年 10 月), 页 154 至 167)、刘泽华〈先秦时期的士〉(《文史知识》, 1987 年第 12 期(北京:中华书局))、余英时〈“士”在中国历史上的作用〉(《文汇报》, 1988 年 1 月 12 日)、赵东玉〈先秦儒士的乐观精神与责任感〉(《齐鲁学刊》, 1988 年第 2 期(曲阜:齐鲁学刊编辑部, 1988 年), 页 41 至 44)、阎步克〈中国古代知识分子的特质〉(《文史知识》, 1988 年第 3 期(北京:中华书局);亦收录在《阎步克自选集》(桂林:广西师范大学出版社, 1997 年), 页 155 至 160)、侯家驹〈士的涵义、构成及经济职能〉(《国立编译馆馆刊》, 第 18 卷第 2 期(台北:国立编译馆, 1989 年 12 月), 页 75 至 86)、阎步克〈士·事·师论—社会分化与中国古代知识群体的形成〉(《北京大学学报》(哲学社会科学版), 1990 年第 2 期(北京:北京人民出版社, 1990 年 3 月), 页 19 至 32)、郭杰〈春秋战国时代“士”阶层的类型分析〉(《延边教育学院学刊》, 1990 年第 1、2 期)、赵东玉〈中国原始知识分子的社会地位与基本属性〉(《大庆师专学报》, 1990 年第 3 期)、高淑娟〈试论儒学与士阶层的从政心态〉(《河北大学学报》(哲学社会科学版), 1990 年第 2 期(保定:河北大学学报编辑部, 1990 年), 页 75 至 80、88)、李明远〈春秋战国的百家争鸣与士阶层的独尊意义〉(《探索与争鸣》, 1990 年第 1 期(上海:探索与争鸣杂志社, 1990 年), 页 53 至 58)、白贞梅、温金玉〈孔子对士人理想人格影响的研究介评〉(《中共山西省委党校学报》, 1991 年第 2 期(太原:中共山西省委党校学报编辑部, 1991 年), 页 9 至 11)、郭杰〈先秦“士”阶层的文化心态与历史命运〉(《贵州文史论丛》, 1991 年第 2 期(贵阳:贵州人民出版社, 1991 年), 页 12、20 至 23)、刘祚昌〈孔子思想·士人政府·文治〉(《山东师范大学学报》(人文社会科学版), 1991 年第 5 期(济南:山东师范大学学报编辑部, 1991 年), 页 3 至 13)、阎步克〈历史变迁与“士”的形义源流〉(《文史研究》, 1991 年第 8 期)、赵东玉〈中国传统知识分子产生的背景与契机〉(《浙江学刊》, 1992 年第 5 期(杭州:浙江学刊编辑部))、郭杰〈“先王之头不若死士之垄”—浅谈先秦“士”阶层的文化心态〉(《江西社会科学》, 1992 年第 3

期(南昌:江西社会科学编辑部),页130至132;亦收录在《甘肃社会科学》,1991年第1期(兰州:甘肃社会科学编辑部,1991年),页84、90至92)、周学军〈先秦儒士群体的自我意识与困境〉(《探索与争鸣》,1992年第1期(上海:探索与争鸣杂志社,1992年),页51至59)、阎步克〈“礼治”秩序与士大夫政治的渊源〉(见北京大学中国传统文化研究中心编《国学研究》第1卷(北京:北京大学出版社,1993年1月),页293至324)、王勇〈论春秋战国时期谋士阶层的独立人格〉(《浙江学刊》,1993年第2期(杭州:浙江学刊编辑部,1993年),页107至110)、陈瑛〈论先秦时期的“士德”〉(《中州学刊》,1994年第2期(郑州:河南人民出版社))(按:此文所探讨的乃是战国时期,而非春秋时代的“士德”)、白自东、孔宪凤〈论春秋战国时期士阶层的形成及其历史作用〉(《西藏民族学院学报》(哲学社会科学版),1994年第2期(总第58期)(拉萨:西藏民族学院学报编辑部,1994年),页43至49)、王素玲、于淑丽〈从春秋战国之“示”看中国“士”的精神文化传统〉(《长白论丛》,1994年第3期)、林国良〈春秋时期士的意义〉(《吴风学报》第2期,1994年)、阎步克〈儒·师·教—中国早期知识分子与“政统”“道统”关系的来源〉(《战略与管理》,1994年第2期(北京:战略与管理杂志社))、郭洪纪〈古代儒士群体的社会构成及文化特征〉(《唐都学刊》,1994年第4期)、王泽民〈春秋时代士阶层的崛起及其社会文化性格〉(《西北民族学院学报》(哲学社会科学版),1995年第4期(总第70期)(兰州:西北民族学院学报编辑部,1995年11月),页103至107)、李春青〈士人的自觉与中国古代文学价值观的原始生成〉(《求索》,1995年第1期(长沙:求索杂志编辑部,1995年),页92至97、102)、叶炀彬〈中国古代知识分子的类型及其经济来源〉(《中等教育学报》第3期,1996年6月)、刘大秀〈先秦时期士阶层的历史考察〉(《理论学刊》,1996年第6期(济南:理论学刊编辑部,1996年),页80至82)、王长华〈论秦国土人与政治之关系〉(《河北学刊》,1996年第3期(总第86期)(石家庄:河北学刊杂志社,1996年),页79至84)、刘翔〈论“士”与中国古代知识分子〉(见氏著《中国传统价值观诠释学》附录(上海:上海三联书店,1996年),页281至290)、王长华〈春秋战国山东和秦国土人的政治取向〉(《二十一世纪》总第42期(香港:香港中文大学中国文化研究所,1997年8月),页109至115)、龙云青〈朝秦暮楚:战国士人的行为特征〉(《南宁师范高等专科学校学报》,1997年第1期(龙州:南宁师范高等专科学校学报编辑部,1997年),页38至42)、罗新慧〈试论春秋战国之际的士与儒士〉(《北京师范大学学报》(社会科学版),1998年第4期(总第148期)(北京:北京师范大学学报编辑部,1998年7月),页96至102)、张彦修〈战国士人素质简论〉(《人文杂志》,1999年第3期(总第119期)(西安:人文杂志社,1999年5月),页104至108)、王保顶〈从游士到儒士:早期士人阶层的演变及其意义〉(《孔孟月刊》第38卷第5期(台北:中华民国孔孟学会,2000年1月),页23至31)、赵发中、魏光峰〈春秋战国河南士阶层的崛起与私学的出现〉(《殷都学刊》,2000年第1期(安阳:殷都学刊编辑部,2000年),页25至28)、卢子震〈中国古代社会结构的变化与士文化的发展〉(《学习与探索》,2000年第1期(哈尔滨:学习与探索杂志社))、程二行〈造士·选士·命士—先秦士人文化的发展道路(二)〉(《湖北师范学院学报》,2001年第1期)及〈官学下移与游士之风:先秦士人文化的发展道路(三)〉(《武汉大学学报》(人文科学版),第54卷第3期(武昌:武汉大学期刊社,2001年5月),页330至337)、陈炽彬〈春秋时期平民社会之觉醒〉(《国文学志》第5卷,2001年,页41至81)、张彦修〈战国士人精神论〉(《华夏文化》,2002年第2期(总第45期)(西安:华夏文化编辑部,2002年6月),页15至17)、杨元业〈浅论先秦时代“士”阶层与道德教育传播〉(《湖北大学学报》(哲学社会科学版),2002年第29卷第6期(总第142期)(武昌:湖北大学学报编辑部,2002年11月),页106至108)、刘秀容〈论战国时期“士”的觉醒〉(《西南民族学院学报》(哲学社会科学版),2003年第24卷第1

是把士这一群体当作是古代传统知识分子的雏形来加以考察);新士阶层的兴起、形成与发展及其背后的社会、政治、学术等时代因素;新士阶层与游士的活动,以及文化性格、人格精神、价值取向与政治和社会担负;士之涵义转变的新意义及其对春秋后世所产生的巨大历史影响等等。虽然其中所涉及的范围不可谓不广泛,但还是不能也无法尽括关于士人研究的所有方面,终究只凭学者各自研究所得,各举一隅,各补一察,借此对学术界做出其各自的贡献而已。其实,有关士人的研究仍存有让学者投入发挥的空间和余地;比方说,春秋士人思想方面的研究,似乎普遍上被忽略,尚未能够得到学者足够的、充分的注意;其中,特别是象士人所持有的德之观念这类课题,就更没有学者对此进行过专门、深入的分析 and 较全面的探究了。这种现象无疑是值得我们注意的。

至于学者关于德的思想问题的研究,与之相关的论著可谓层出不穷,不胜枚举,由于数量过多,这里并不打算将它们一一列出,读者只需根据本文所提供的某些网络资源自行搜寻检索,自可得之。不过,大体而言,这些论著的内容或研

期(成都:西南民族学院学报编辑部,2003年1月),页162至165)、李春青〈简论“诗亡”与“《春秋》作”之关系—从一个侧面看先秦儒家士人的话语建构工程〉(《中国文化研究》,2003年第1期(总第39期)(北京:北京语言学院出版社,2003年2月),页114至126)、韩再峰〈《左传》士人的历史形象与艺术形象〉(《佳木斯大学社会科学学报》,2003年第21卷第1期(佳木斯:佳木斯师专学报编辑部,2003年),页61至63)、陈煜〈春秋士人与谏诤〉(《学术交流》,2004年第7期(总第124期)(哈尔滨:学术交流杂志社,2004年7月),页125至127)、戴景贤〈周代社会结构转变中新士阶层之兴起与学术概念之形成〉(《中国文哲研究集刊》第25期(台北:中央研究院中国文哲研究所筹备处,2004年9月),页91至140)、黄纪华〈“士”与“士人阶层”之构成〉(《职大学报》,2004年第3期(包头:职大学报编辑部,2004年),页29至32)、马亮宽〈略论士人知识群体的形成及社会属性〉(《聊城大学学报》(社会科学版),2004年第4期(聊城:聊城大学学报编辑部,2004年),页40至43)、周波〈仕与隐:先秦士人的独立人格〉(《中文》第7卷,2004年,页94至98)、高举红〈春秋战国“士”阶层的发展对我国图籍发展的影响〉(《雁北师范学院学报》,2005年第21卷第3期(大同:雁北师范学院学报编辑部,2005年6月),页108至109)、冯媛媛〈“士大夫”阶层的二重角色—从“士”字的构形初义与字义演变说起〉(《陕西师范大学继续教育学报》,2005年第22卷增刊(西安:陕西师范大学继续教育学报编辑部,2005年11月),页203至206)、景云〈论孔子的政治情怀和他对中国传统士人的影响〉(《漳州师范学院学报》(哲学社会科学版),2005年第4期(总第57期)(漳州:漳州师范学院学报编辑部,2005年),页90至92)、韩文娟〈先秦儒士的价值取向〉(《兰台世界》,2006年第24期(沈阳:兰台世界杂志社,2006年12月),页52至53)、韩再峰〈《左传》士人形象论〉(《佳木斯大学社会科学学报》,2007年第25卷第1期(佳木斯:佳木斯师专学报编辑部,2007年1月),页82至84)、冯帆〈论先秦士人的群体品格〉(《沧桑》,2007年第1期(太原:沧桑期刊编辑部,2007年),页10至11)等等。

究的重心显然偏重在从文字学的角度或从出土文物和文献中追溯德（包括其所涉及的若干主要德目）的起源，以及考索其在殷商和西周时的初义，抑或是通论其意涵和意义，尤其是其于孔子的思想学说中及孔子以后的儒家文化和思想体系中的地位和作用等方面的问题，却较不关注德之思想观念在整个春秋时代的发展与转变及这种发展与转变之总趋向这类的课题。²⁵惟独陈来《古代思想文化的世界—春秋时代的宗教、伦理与社会思想》、黄开国、唐赤蓉《诸子百家兴起的前奏—春秋时期的思想文化》及Yuri Pines（尤锐），*Foundations of Confucian Thought*：

²⁵ 在学者有关德之思想问题的研究中，黄开国〈春秋时期的德观念〉（见《孔孟月刊》第35卷第9期（台北：中华民国孔孟学会，1997年5月），页35至42；另见《中华文化论坛》1997年第2期（成都：中华文化论坛编辑部，1997年），页18至22）、钱穆〈论春秋时代人之道德精神〉（见《新亚学报》第2卷第2期（香港：新亚研究所，1957年2月），页35至77；后收录在氏著《中国学术思想史论丛（一）》，收入《钱宾四先生全集》甲编第18册（台北：联经出版事业公司，1994年），页271至333）、李杜〈中国古代由周初至春秋时期之道德观〉（见《香港浸会学院学报》第3卷第1期（香港：香港浸会学院，1968年），页60至76）、小仓芳彦〈《左传》中的霸与德—“德”概念的形成与发展〉（见刘俊文主编、许洋主等译《日本学者研究中国史论著选译》第7卷〈思想宗教〉（北京：中华书局，1993年），页1至27）、来可泓〈论《左传》中的传统道德〉（见《上海大学学报》（社会科学版）1995年第3期（上海：上海大学学报编辑部，1995年），页50至55）、巴新生〈试论先秦德的起源与流变〉（见《中国史研究》1997年第3期（总第75期）（北京：中国社会科学出版社，1997年8月），页31至42）、孙聚友〈论春秋时期的道德精神〉（见《东岳论丛》1997年第5期（总第107期）（济南：东岳论丛杂志社，1997年9月），页78至82）、张怀通〈西周卿大夫之“德”释论〉（见《孔子研究》2002年第5期（总第73期）（济南：孔子研究编辑部，2002年9月），页20至27）、张纯纯〈论《左传》的“天德合一”观〉（见《岳阳职工高等专科学校学报》2002年第4期（岳阳：岳阳职工高等专科学校学报编辑部，2002年），页39至42）、谭黎明〈《左传》中所记春秋时期道德观念初探〉（见《吉林师范大学学报》（人文社会科学版）2003年第3期（四平：吉林师范大学学报编辑部，2003年6月），页15至17）、袁玉立〈先秦儒家德性传统的核心价值〉（见《孔子研究》2005年第3期（总第89期）（济南：孔子研究编辑部，2005年5月），页34至42）、林启屏〈古代文献中的“德”及其分化—以先秦儒学为讨论中心〉（见《清华学报》第35卷第1期（哲学概念史专号）（新竹：国立清华大学人文社会学院，2005年6月），页103至128）等单篇期刊论文，以及王聪明〈《左传》之人文思想研究〉（主要见其第三章〈《左传》之道德思想〉与第四章〈《左传》之政治思想〉）（国立台湾师范大学国文研究所硕士论文，1987年）、刘焕云〈先秦儒家德行观之研究〉（主要见其第二章〈商周之际之德行观〉、第三章〈儒家德行观之形成背景及其发展〉、第四章〈儒家德行观之基础〉与第五章〈儒家德行观之内容〉）（国立台湾政治大学三民主义研究所博士论文，1994年）、庄振局〈春秋时代伦理研究〉（主要见其第二章〈春秋时代伦理思想特质〉、第三章〈春秋时人的道德伦理〉与第四章〈春秋时代的政治伦理〉）（玄奘大学中国语文研究所硕士论文，2005年）等学位论文，大概是少数的几篇论及或专门讨论春秋时期的德或道德之问题的学术论文。

*Intellectual Life In the Chunqiu Period (722-453 B.C.)*²⁶等书中曾专设章节在这方面有所论述（我们是故会参考其文中跟本研究课题密切相关的部分，以

²⁶ 陈来的《古代思想文化的世界—春秋时代的宗教、伦理与社会思想》（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年）是作者延续其《古代宗教与伦理—儒家思想的根源》（北京：生活·读书·新知三联书店，1996年）的著述，而完成的一部关于春秋思想史的著作。作者自言，其书乃是从思想史家的立场和思想文化史的角度，尝试把孔子以前的春秋文化作为战国诸子学发生的思想史前史来研究；其中着重研究春秋时代的神话传说、伦理观念、宗教信仰、礼仪文化、社会思想等，通过对这个时代精神文化生活各个领域的发展的具体研究和考察，来确定这一时期文化发展的总的方向和水平，并借此说明春秋时代的文化与商周文化的精神气质的连续性，以及其作为诸子时代的历史背景和文化先导，究竟是怎样为先秦诸子百家特别是儒家的出现准备和提供了条件。值得注意的是，此书不按照一般思想史以人物和历史发展脉络为线索的叙述方式来呈现，而是依照问题为线索来加以陈述，同时在总体线索和部分分析上皆有其独特的见解，并且采取多学科的研究方法，因此可说是为春秋思想的研究开辟了新的视界及做出了重要的贡献。黄开国、唐赤蓉合著的《诸子百家兴起的前奏—春秋时期的思想文化》（成都：四川出版集团巴蜀书社，2004年）亦基本上采取同陈书大致相同的论述方式。至于以色列学者 Yuri Pines 的专著 *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life In the Chunqiu Period (722-453 B.C.)* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002)，主要是在其博士论文 “Aspects of Intellectual Development in China in the Chunqiu Period (722-453 B.C.)” 的基础上修改而成。此书在研究的重点和目的及叙述方式上明显与陈书有其相近或相同之处。由于西方汉学界在春秋思想的研究上，除了几篇期刊论文（如 Arthur Morley “Some Ethical Ideals of the Tso-Chuan”（见 *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (London: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1935), 页 273 至 284、449 至 458); Yuri Pines “Intellectual Change in the Chunqiu Period - The Reliability of the Speeches in the Zuozhuan as Sources of Chunqiu Intellectual History”（见 *Early China* (Volume 22) (Berkeley, California: Society for the Study of Early China, 1997), 页 77 至 132）及 “The Search for Stability: Late Ch’ un-ch’ iu Thinkers”（见 *Asia Major Third Series* (Volume 10, parts 1 & 2) (Princeton, New Jersey: Princeton University, 1997), 页 1 至 47); Hengshou Zhang “Theories of ‘Humaneness’ in the Spring and Autumn and Confucius’ Concept of Humaneness”（见 *Chinese Studies in Philosophy* (Volume 12, no. 4) (White Plains, New York: M. E. Sharpe, Summer 1981), 页 3 至 36); Changlu Qiao (Ping Ai tr.) “A Great Intellectual Current Worthy of National Pride: The Rise of the Intellectual Current of Taking Humanity as the Foundation in the Spring and Autumn and Warring States Periods, and its Historical Significance”（见 *Chinese Studies in Philosophy* (Volume 22, no. 3) (Armonk, New York: M. E. Sharpe, Spring 1991), 页 3 至 19); Feng Kuan and Lü-shih Liu “Development of Thought and Birth of Material Philosophy at the End of Western Chou and the Beginning of Eastern Chou” 及 “Characteristics of Social Change and Philosophical Thought during the Ch’ un-ch’ iu Period”（见 *Chinese Studies in Philosophy* (Volume 2, no. 1 and 2) (White Plains, New York: M. E. Sharpe, 1970-1971), 页 54 至 79、80 至 112）等）之外，在专书方面似乎仅有 Yuri Pines 的这部综合性著作具有其可观之处，因而此书可谓是西方学者近年来在春秋史的研究领域，尤其是关于春秋时期思想发展和演变这方面的研究的一部最具份量且极具代表性的重要学术著作。

便将其可取的或极具启发性的观点吸收入于本研究中)；但是由于这几部专著主要是结合春秋时代的政治和社会历史背景，对该时代的学术思想和文化作通体的、总括性的研究，其中所涉及和关注的问题显然颇多，所以在较为具体的德之思想问题上自然无法作专门深入的探讨和分析，并且难免缺乏一个鲜明的论点和明确的结论，其未发之覆亦因而尚多。此外，我们当然还注意到，将德之问题与春秋士人的研究（特别是针对士阶层之转型这一春秋学术思想史中的重要现象）结合联系起来加以考虑这类的论著，在学术界中似乎暂付阙如，这适足表明此一方面或许是为求进一步拓展和深化中国先秦时代德之思想问题与春秋士人之研究领域的学人所宜朝向并努力的研究方向。

我们正是基于上述的研究状况，乃拟从《春秋左传》、《国语》和《论语》等典籍来探讨春秋时期士人之德随着士阶层的转型而逐渐内在化的问题；我们相信，此项研究计划应该不失为一种可行的尝试，大概也多少会具有一定积极的学术意义。

（三）研究方式

最后，关于本文的研究方式，在此只想明确指出一点：在探讨德之思想观念于春秋时期如何发展和转变的过程中，我们固然免不了亦有必要涉及德之观念的起源及德字本义等问题，然而我们于研究取径上不拟过分偏重于在学者研究所得的基础上从文字学或训诂学的角度对德（包括其所关涉的诸德目）的起源和初义进行推测或加以论证，因为这实非本文撰写的主旨或用意所在；故此，凡属于这类性质的问题，我们一般上都置诸注文中详加交代或讨论，否则就只在正文（如在下一章首节）中作扼要的或提纲挈领式的说明而已。兹须表明的是，我们仍然将把注意力集中放在从阅读有关春秋史的典籍文献中所能得知的一些较为可靠且具体的历史事实上，自一开始就直接以这些可以客观检证的史实（及其背后所反映的某些历史现象或思想情况）作为我们讨论的起点，并且尝试将此种征诸史籍、著事摭实、力求言之有据的指导原则应用于全文，贯彻始终。此外，正如前面所提及的，我们也并不打算谈到跟德相关的一切德目的所有方面和枝节，因为考虑到本文研究的侧重点，有些问题必定逸出于其研究范围之外，所以自然没有讨论的必要。由于本文注意的焦距实际上是集中在这些观念的发展和转变本身的

一种内在化的总的思想趋向，因而文中各章针对个别德目所讨论的具体问题皆是由此一目的所统摄，为此一目的而服务，亦皆是围绕着此一目的而有所取舍和选择的。具体而言，本论文的探讨策略乃是根据传文（主要限于《左传》、《国语》及《论语》这三部典籍文献）中所记载的春秋时期士阶层人物的种种跟德有关的行事和言辞（及其背后所反映出的思想与价值取向），有选择性地对它们进行归纳和分析，同时抓住一些关键性的线索，进而研究当时士人所持有的德之观念的问题，以期揭示出复杂的史料背后所透显的德之观念的内在化之思想发展脉络。依循此一策略，本文将分三章分别针对德之观念本身，以及忠与仁这两个春秋士人最为重视的重要德目逐次讨论，并进行深入考察。当然，我们也不忘研拟论文的大纲和结构以成其论述的内在脉络，从而确保通篇论文始终将有一个鲜明的中心论点作为主线贯穿其中，使到全文在内容上能构成一个论旨明晰、条理井然、首尾呼应的整体。

第二章：士人之德的内在化—由德政、德行到德性之转变

第一节：关于春秋以前德之涵义的一点说明

有关春秋以前“德”之涵义的问题，很多学人已对此做过深入的研究，亦因而产生各种说法。²⁷其中最值得我们注意的是，许多学者都认为，“德”之本义乃指“行为”，具体而言，即指“德行”（有关“德”的字面意义与内在涵义，详见本章第四节，这里仅据学者之说略作交代，而不详论之）。兹先引陈来的讲法以资说明：

根据现在古文字学家的看法，‘德’字在甲骨文、金文中早已有之。徐中舒先生认为甲骨文中的‘徝’字应为德字的初文，这个字从彳从直。金文中在这个字下面加‘心’，成为‘德’字。另外，金文中也有无彳，而从直从心的，作‘惓’。《说文》心部：‘惓，外得于人，内得于己也，从直，从心。’

《广韵·德韵》：‘德，德行，惓，古文。’由此可见，德的原初含义与行、行为有关，从心以后，则多与人的意识、动机、心意有关。行为与动机、心念密切相关，故德的这两个意义是很自然的。从西周到春秋的用法来看，德的基本含义有二，一是指一般意义上的行为、心意，二是指具有道德意义的行为、心意。²⁸

²⁷ 例如，学者巴新生在釐清“德”之观念的演变及其内涵所反映之意义的问题上，可谓做了甚好的尝试；其《西周伦理形态研究》（天津：天津古籍出版社，1997年），页35）即从历史发展的角度，概括性地指出：“德是个历史的概念，尤其是一个发展的概念。德的含义在先秦大体上经历了原始社会的图腾概念，殷商时的上帝崇拜，西周的周王政行懿德，春秋时的伦理道德这样几个阶段”；作者又在〈试论先秦德的起源与流变〉（见《中国史研究》，1997年第3期（总第75期）（北京：中国社会科学出版社，1997年8月），页31至42）一文中重申其观点，并且认为学界中有关“德”之起源的原始社会说、殷商时期说和西周新创说，以及有关“德”之内涵的图腾说、行为说、道德说等，其实都值得认真推敲，皆有其可取之处，重要的是，必须从上述四个发展阶段从动态中对“德”之内涵及此一观念演变的特点进行把握。

²⁸ 见氏著《古代宗教与伦理—儒家思想的根源》第七章〈德行〉第一节〈释德〉（北京：生活·读书·新知三联书店，1996年），页290至291。另可参看张岱年《中国古典哲学概念范畴要论》第三篇〈人生哲学概念范畴〉（北京：中国社会科学出版社，1989年），页154；Donald J. Munro（孟旦），*The Concept of Man in Early China*第四章“The Path to Privilege”中的“Emulating Virtue”一节（Stanford, California: Stanford University Press, 1969），页100至102等。

陈氏以为，最早依靠习俗和传统来维系群体之生活的原始氏族和部落是随着社会的演进和发展，而逐渐产生出关于个人行为的褒贬观念，于是就进一步产生了关于品格、品德、品行的具体的德之观念，而抽象的、具有伦理道德涵义的“德”之观念则相对来说较为后起。²⁹总之，“德”的原初涵义与行或行为大概有着密切的关系。

此外，徐复观也认为《说文》对“惇”（即“德”之古字）的解释乃是后起之义，并明确指出“德”之初义与“行”有关：

按：……《君奭》：‘公曰：呜呼，君惟乃知民德，罔不能厥初，惟其终’，孙星衍《尚书今古文注疏》：‘汝亦知民之行，无不能其初，惟其终之难乎’，此‘德’之必释为‘行’之显证。而《论语·先进》篇‘德行：颜渊、闵子骞……’，以‘德’与‘行’连为一词；《中庸》‘庸德之行’数语，与《易·乾文言》‘庸行之谨’数语，同属孔子之言，系同一出处；而《中庸》之‘德’，在《乾文言》即引作‘行’。周初文献的‘德’字，都指的是具体的行为；若字形从直从心为可靠，则其原文亦仅能是直心而行的负责任的行为；作为负责任行为的‘惇’，开始并不带有好或坏的意思，所以有的是‘吉德’，有的是‘凶德’；而周初文献中，只有在‘惇’字上面加上一个‘敬’字或‘明’字时，才表示是好的意思。后来乃演进而为好的行为。³⁰

由上文可见，以行或行为作为“德”之涵义的观念，在典籍文献中确实有其根据。有鉴于“德”字在周代以前是否存在，以及“德”之观念在周代以前究为何指等问题在学界中仍具有一定的争议性，我们这里对此姑且存而不论。³¹不过，“德”

²⁹ 见《古代宗教与伦理—儒家思想的根源》第七章〈德行〉第一节〈释德〉（北京：生活·读书·新知三联书店，1996年），页290至291。

³⁰ 见氏著《中国人性论史·先秦篇》第二章〈周初宗教中人文精神的跃动〉第三节〈敬的观念之出现〉（上海：上海三联书店，2001年），页21。

³¹ 有关原始社会的“德”及其意义的问题，不少学者对此已加以探讨。詹群慧在其论文〈郭店楚简中子思著述考〉的第一章〈《五行》：“五行学说”的思想总纲〉第二节〈德之行〉（刊载于“简帛研究”网站，网址为<http://www.jianbo.org/Wssf/2003/zhanqunhui02-2.htm>）就参考张光直《美术·神话与祭祀》（主要为该书第三章〈巫觋与政治〉及第五章〈文字—攫取权力的手段〉）（沈阳：

辽宁教育出版社, 2002 年), 页 28 至 37、61 至 70) 及斯维至〈关于德字的形义问题一答何新同志〉(见《人文杂志》, 1983 年第 6 期) 的说法, 认为“德”的基本字符“目”象种子之形, 乃初民对种子生长发芽的刻画, 是一种乞求丰收的巫术; 而随着部落酋邦的出现, 这个向“种子之灵”祈求丰收的巫术顺势演变成了对“祖先之灵”的崇拜, 亦即祖先崇拜。有的学者则提出“德”最初与拥有一个共同名称和族徽的氏族部落的图腾崇拜及氏族成员所具备的某种共性或独特品性有关的说法, 例如: 李玄伯曾明确指出, 古代社会的氏族各部不互视为同族类, 故其团部性的名称亦异, “或名为性(生团), 或名为德”; 作为一种天生的事物, “德”之初义与指涉图腾原质的生性、姓、类等有其关联性和相通之处, 而所谓同德其实就是同类, 亦即有着共同的风俗习惯、原始禁忌、图腾崇拜与祭祀等(见氏著《中国古代社会新研》〈中国古代图腾制度及政权的逐渐集中〉上篇(上海: 开明书店, 1948 年), 页 145。按:《国语·晋语四》即记载司空季子之言曰:“昔少典娶于有蟠氏, 生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成, 炎帝以姜水成。成而异德, 故黄帝为姬, 炎帝为姜, 二帝用师以相济也, 异德之故也。异姓则异德, 异德则异类。异类虽近, 男女相及, 以生民也。同姓则同德, 同德则同心, 同心则同志。同志虽远, 男女不相及, 畏黷敬也。黷则生怨, 怨乱毓灾, 灾毓灭姓。是故娶妻避其同姓, 畏乱灾也。故异德合姓, 同德合义”(见韦昭注解《国语》卷第 10(济南: 齐鲁书社, 2005 年), 页 173 至 174)。据此, 我们有理由相信德、姓、类在原始社会中实是相互关联的, 而不同的氏族也往往因其不同的图腾而有不同的生性、姓或德; 换言之, “德”或许可被视为一种划分氏族的标准); 又杨伯峻在注解《左传》隐公八年“天子建德, 因生而赐姓”一语时, 即引于鬯《香草校书》之说, 以为“生”读为“性”, “性”即“德”也(见氏著《春秋左传注》(北京: 中华书局, 2000 年), 页 60 至 61); 又谢维扬谓:“所谓德, 不是道德, 而是古人认为决定某个共同体或个人生存的一种专属该共同体或个人的属性, 它与原始社会的氏族图腾的性质相似和有关, 实际上相当于我们今天所说的共同体成员资格”(见氏著《周代家庭形态》第二章〈婚姻〉第二节〈亲属间通婚的范围〉中讨论“同姓不昏”的部分(北京: 中国社会科学出版社, 1990 年), 页 60); 又王健文基本上接受了“德”作为一种促使原始部落族群凝聚的“神圣属性”的说法, 并且援引《尚书·虞书·尧典》“克明俊德, 以亲九族”一语为据, 申说道:“能明其大德, 而后能亲其同姓族群。此处的‘德’显然是特属于某一族群的共同神圣属性, 而不是道德善行之义。同族者同德, 德有大有小, 能彰明其大德者, 自然是族群中的领导权威。而同德之族人, 亲亲为尚, 故曰: 以亲九族”(见氏著《奉天承运—古代中国的“国家”概念及其正当性基础》第三章〈有盛德者必有大业—“德”的古典义〉(台北: 东大图书公司, 1995 年), 页 85; 林启屏〈古代文献中的“德”及其分化—以先秦儒学为讨论中心〉第二节〈命与德〉(见《清华学报》第 35 卷第 1 期(哲学概念史专号)(新竹: 国立清华大学人文社会学院, 2005 年 6 月), 页 106 至 107)曾转引之); 阎步克亦参考学者之说, 认为“德”之初义颇关乎“生”或“性”, “引申则为共同体成员所遵循的习俗规范”(见氏著《士大夫政治演生史稿》第三章〈封建士大夫的政治文化传统—“礼”〉第一节〈礼治: “俗”、“法”之间〉及该章附注(29)(北京: 北京大学出版社, 2003 年), 页 82、118 至 119)(其他相关的论述, 尚可参看斯维至〈说德〉(见《人文杂志》, 1986 年第 2 期, 页 1982 至 1986)及巴新生〈试论先秦德的起源与流变〉第一节〈德的原始意义—图腾〉(见《中国史研究》, 1997 年第 3 期(总第 75 期)(北京: 中国社会科学出版社, 1997 年 8 月), 页 31 至 32)等论著)。戴兆国《心性与伦理—孟子伦理思想的现代阐释》第二章〈孟子德性思想的渊源〉第一节〈西周的伦理思想〉((合肥: 安徽人民出版社, 2005 年), 页 27 至 30)即根据此种说法, 而直接指出上古时代的“德”只能被理解为原始社会的图腾, 并且说道: “在原始社会, 德是一种血缘认同的宗教观念, 它代表为氏族群体对共同的血缘始祖—图腾的崇拜, 借助于图腾的力量氏族得以团结……当图腾崇拜演化为祖先崇拜, 祖先崇

到了西周时已基本上有了行为或德行的意思，这点可谓已大致得到一般学者的肯定。关于西周人的“德”之观念，乃较为集中地反映在《尚书·周书》、《诗经》（尤其是其中《雅》与《颂》等部分）等文献典籍中。³²总的来说，周人虽然继

拜又上升为上帝崇拜以后，殷人的德的观念就产生了。”

至于“德”在殷商甲骨卜辞和彝器中的意义究竟为何，学者的看法则不一：有的以为“德”字在殷商文化中并非一个重要的概念或甚至是不存在的（如郭沫若在其《青铜时代》（北京：中国人民大学出版社，2005年），页15至16）所收录的〈先秦天道观之进展〉一文中，即认为殷商卜辞和彝器铭文中没有“德”字；刘翔《中国传统价值观诠释学》第二章〈人与人〉第一节〈德〉（上海：上海三联书店，1996年），页95至96）亦以迄今所见金文中最早出现“德”字者为西周成王、康王时代的《大盂鼎》和《何尊》铭文，而持相同的看法；然而甲骨卜辞研究者多不同意此说），有的则认为“德”字确实出现在殷商甲骨卜辞中，并且是一个颇值得我们注意的概念（见段凌平、柯兆利〈试论殷商的“德”观念〉，见《厦门大学学报》（哲学社会科学版）1988年第4期（总第96期）（厦门：厦门大学学报哲学社会科学版编辑部，1988年10月），页93至97；巴新生〈试论先秦德的起源与流变〉第二节〈殷商的德、意即遵循祖先神与至上神上帝〉，见《中国史研究》，1997年第3期（总第75期）（北京：中国社会科学出版社，1997年8月），页33至34；袁玉立〈先秦儒家德性传统的核心价值〉第一节〈殷商的“德”：顺天行事〉，见《孔子研究》2005年第3期（总第89期）（济南：孔子研究编辑部，2005年5月），页34至37；Tsung-yi Jao（饶宗颐）（translated by Noel Barnard）“The Character Te in Bronze Inscriptions”，收录在Noel Barnard（ed.），*Proceedings of a Symposium on Scientific Methods of Research in the Study of Ancient Chinese Bronzes and Southeast Asian Metal and Other Archaeological Artifacts*（Melbourne: National Gallery of Victoria, October 6-10, 1975），页145至154；Donald J. Munro, *The Concept of Man in Early China*附录“The Origin of the Concept of Te”（Stanford, California: Stanford University Press, 1969），页185至197；David S. Nivison（倪德卫）“Royal ‘Virtue’ in Shang Oracle Inscriptions”，收录在*Early China*（Volume 4）（Berkeley, California: Society for the Study of Early China, 1978-1979），页52至55）及氏著（Bryan W. Van Norden（万百安）ed.），*The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*（Chicago and La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company, 1996），页17至30）第一部分“Investigations in Chinese Philosophy”第二章“‘Virtue’ in Bone and Bronze”等；此外，亦可参看Antonio S. Cua（柯雄文）（ed.），*Encyclopedia of Chinese Philosophy*（New York; London: Routledge, 2003），页234至237）中David S. Nivison所撰写的“De (Te): Virtue or Power”一词目），以及钱昭萍〈《尚书》“德”概念研究〉第二章〈《尚书》中“德”之意义及其使用规则〉第一节〈《商书》中“德”之意义及其使用规则〉与第三章〈《商书》中“德”与宗教思想及历史意识之关系〉（辅仁大学哲学研究所硕士论文，1979年），页21至26、43至54）等。不少学者指出，殷商卜辞中被隶定为“值”字的“德”字主要是一种宗教观念，乃是指商王对祖先神和至上神上帝的顺从遵奉和祭祀（及其在祭祀中所表现的种种行为或体现出来的种种品德）；由于“德”此时已与商王及王室贵族祭祀和占卜并赖以寻求护佑的对象，即“王帝”、“上帝”产生密切的关系，因此富含浓厚的、神秘的自然宗教气息。

³² 有关《尚书·周书》和《诗经》中的“德”的问题，详参Pertti S. Nikkilä “Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of the Confucian

承沿用了殷人思想中的“德”之观念，然而“德”之涵义在殷周政权交替及社会变革时执政者之意识形态由尊神转向重人之际（具体来说，即在周人通过对殷人因废纲纪、隳道德而败亡之历史教训的总结和借鉴、其对自己的政治和社会生活经验的深刻认识，以及其一种“天命靡常”的忧患反思和实际体验中），却也逐渐发生变化。周代青铜彝器铭文中“德”字在其原本的“直”或“徂”之形符上增加了一个表意的“心”符，这无疑意味着“德”与个人内心反省或内在行为之关系更为密切。³³基本上，金文和《尚书·周书》中出现的大量的“德”字在保留着商人祖先祭祀之意的同时，皆多半与人的行为相关³⁴，这主要表示周人从周初开始便极为重视祭祀和享孝祖先中的人之行为；毕竟，西周时大体由周公所制定的礼乐制度本身就是一套以祭祀为中心、以崇天敬祖的外在行为规范为根本

Analects I. The Terms in Shu Ching and Shih Ching”第三章“The Terms Used in Shu Ching”第二节“Te, Virtue”及第四章“The Terms Used in Shih Ching”第二节“Te, Virtue”，见 *Studia Orientalia*(Volume 53)(Helsinki: The Finnish Oriental Society, 1982)，页 115 至 133、175 至 184；钱昭萍《〈尚书〉“德”概念研究》第二章《〈尚书〉中“德”之意义及其使用规则》第二节《〈周书〉中“德”之意义及其使用规则》（辅仁大学哲学研究所硕士论文，1979 年），页 27 至 35 等。

³³ David S. Nivison, *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy* 第一部分“Investigations in Chinese Philosophy”第二章“‘Virtue’ in Bone and Bronze”（Chicago and La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company, 1996），页 29）中就提及这点。巴新生认为“德”字增加一个‘心’符，乃在于强调统治者行德政的一种自觉性，因此“德”成为约束周代统治者的行为规范（见氏著《试论先秦德的起源与流变》第三节《西周的德—从殷的遵祖先神与至上神观转为周王的懿行》，载于《中国史研究》，1997 年第 3 期（总第 75 期）（北京：中国社会科学出版社，1997 年 8 月），页 37）；郭梨华对此亦详言：“‘德’与‘心’的密切联系，从字型的演变中可以发现：‘德’字是在西周恭王时期的史墙盘铭文中才出现‘心’的因素，这说明了‘德’在周之前强调了所表现出来的作为，而在周朝则特别强调了‘心’；在《诗·大雅·皇矣》中曾说：‘维此王季，帝度其心，猷其德音。其德克明……既受帝祉，施及孙子。’说明了天命的转移是因为考虑了‘心’的因素，更且从《尚书·召诰》中我们也可以发现对于‘敬’、‘德’的重视，这并非说周之前‘德’的表现与‘心’无关，而是到西周时为天命之维系特别被重视，因此，也开启了春秋以来儒者对德行修养的重视。”见其《竹简《五行》的“五行”研究》第二节《“五行”与“五常”》第二部分《“德之五行”的哲学意义》（刊载于“简帛研究”网站，网址为 <http://www.jianbo.org/Zzww/Jb1t/Wuhanhui/guolihua.htm>）。此外，学者刘翔《中国传统价值观念诠释学》第二章《人与人》第一节《德》（上海：上海三联书店，1996 年），页 90 至 102）曾据“德”字在周代金文中构形之典型，从形、音、义诸方面做通盘的考察，以便寻求其造字初义，以及诠释其后来形成道德观念之成因；而在研究的基础上，他基本上认为“德”之初义乃指人之端正心性，反省自我。然而，按照一般学者的看法，“德”的这种涉及心性之义的观念或许相对来说仍较为后起。

³⁴ 参看王德培《书传求实札记（上）》，见《天津师范大学学报》（社会科学版），1983 年第 4 期（天津：天津师范大学学报（社会科学版）编辑部）。

的礼治之治体。周天子通过祭祀，便可上达于天，与之沟通，并且“克配天命”，从中获得和固守天命，这在周人的观念中，也就是拥有“德”了。学者张光直就曾根据其研究明确指出，周人相信天只授命予有德者³⁵；林启屏亦从“受命”的角度切入，论述了“德”与政治权利之授予两者间纠结绾合的关系。³⁶换言之，天命之予夺是以统治者自身之政行和品德为依据的，而君王之“德行”或“懿行”乃是其永保“天命”的根柢所在，也是维系“天命”的至关重要的凭藉。³⁷按照

³⁵ 见其〈商周神话与美术中所见人与动物关系之演变〉第三节〈商周王权历史与人、祖、神诸观念之变迁〉，收录在氏著《中国青铜时代》（北京：生活·读书·新知三联书店，1999年），页417、419；此文原载《中央研究院民族学研究所集刊》第16期（南港，台北：中央研究院民族学研究所，1963年），页115至146。

³⁶ 见其〈古代文献中的“德”及其分化——以先秦儒学为讨论中心〉第二节〈命与德〉，刊载于《清华学报》第35卷第1期（哲学概念史专号）（新竹：国立清华大学人文社会学院，2005年6月），页107至112。

³⁷ 按：《说文解字》第二篇上〈口部〉曰：“命，使也。从口、令”；段注云：“令者，发号也，君事也；非君而口使之，是亦令也。故曰：‘命者，天之令也’”，见许慎撰、段玉裁注《说文解字注》第3卷（杭州：浙江古籍出版社，1998年），页57。然则“命”乃指天之发号施令，由此引申而为天以其使命所赋予施与人者。事实上，将“天命”与“德”联系起来的例子在《诗经》中甚多，兹试列举之，以资证明：如《诗经·大雅·文王之什·文王》：“文王在上，于昭于天。周虽旧邦，其命维新。有周不显，帝命不时。……穆穆文王，于缉熙敬止。假哉天命，有商孙子。……上帝既命，侯于周服。侯服于周，天命靡常。……无念尔祖，聿修厥德。永言配命，自求多福。……宜鉴于殷，骏命不易。命之不易，无遏尔躬。……”（《毛诗序》曰：“〈文王〉，文王受命作周也。”见毛亨传、郑玄笺、孔颖达疏、陆德明音义《毛诗正义》卷16，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）上册（北京：中华书局，1996年），页502至505）；又《诗经·大雅·文王之什·大明》：“……乃及王季，维德之行。……维此文王，小心翼翼。昭事上帝，聿怀多福。厥德不回，以受方国。天监在下，有命既集。文王初载，天作之合。……有命自天，命此文王。……笃生武王，保右命尔，变伐大商。……”（《毛诗序》曰：“〈大明〉，文王有明德，故天复命武王也。”同上，页506至508）；又《诗经·大雅·文王之什·皇矣》：“皇矣上帝，临下有赫。……帝迁明德，串夷载路。天立厥配，受命既固。……维此王季，帝度其心。猗其德音，其德克明。……比于文王，其德靡悔。……帝谓文王：予怀明德……顺帝之则”（《毛诗序》曰：“〈皇矣〉，美周也。天监代殷，莫若周；周世世修德，莫若文王。”同上，页519至522）；又《诗经·大雅·文王之什·下武》：“……王配于京，世德作求。永言配命，成王之孚。……媚兹一人，应侯顺德。……于万斯年，受天之祜”（《毛诗序》曰：“〈下武〉，继文也。武王有圣德，复受天命，能昭先人之功焉。”同上，页525至526）；又《诗经·大雅·生民之什·假乐》：“假乐君子，显显令德。宜民宜人，受禄于天。保右命之，自天申之”（《毛诗序》曰：“〈假乐〉，嘉成王也。”同上，卷17，页540）；又《诗经·大雅·荡之什·荡》：“……疾威上帝，其命多辟。天生烝民，其命匪谌。……”（《毛诗序》曰：“〈荡〉，召穆公伤周室大坏也。厉王无道，天下荡荡，无纲纪文章，故作是诗也。”同上，卷18，页552至553）；又《诗经·大雅·荡之什·烝民》：“……民之秉彝，好是懿德。天监有周，昭假于下。保兹天子，生仲山甫”（《毛诗序》曰：“〈烝民〉，尹吉甫美宣王也。任贤使能，周室中兴焉。”同上，页568）；又《诗经·周颂·清庙之什·维天之命》：“维天之命，于穆不已。于乎不显，文王之德之纯”（《毛诗

傅斯年的说法，西周人对“天命”的固守或诉求，皆是通过较为具体的“德行”和“人事”来要求和达到的。³⁸尽管周人这种关于“德”和“天命”的信仰多少仍带有一些宗教的色彩，但在内容上则已经开始渐渐有了政治道德性的内涵，其中即以“敬德”、“明德”及“崇德保民”为核心和主要特征，从而渐开中国古代政治文化的德治传统，这实际上也正是后来春秋执政者以明德为永命之基及其兢兢以德治为务之传统德政思想的渊源所在。³⁹此亦表明，“德”之概念在周代的重要性主要是体现在政治的范畴或领域中，并主要作为判断执政者之政治行为的价值标准；而将“德”之思想化为具体的政治实践的“德治”的观念更成为执政统治或政治得失的根本因素。

当然，还须特别指出的是，“德”在西周时人的观念中，并非具有广泛的普

序》曰：“〈维天之命〉，大平告文王也。”同上，卷19，页583至584）；又《诗经·周颂·闵予小子之什·敬之》：“敬之敬之，天维显思，命不易哉。……佛时仔肩，示我显德行”（《毛诗序》曰：“〈敬之〉，群臣进戒嗣王也。”同上，页598至599）等等。以上所引诸例，基本上皆可见到“命”与“德”在文脉中的参互使用。西周人的思想观念中“天命”与“德”之相互关联，由此可见一斑。

³⁸ 傅氏在论及《尚书·周书·周诰》中所反映的周人“天命”之思想时，即谓：“一切固保天命之方案，皆明言在人事之中。凡求固守天命者，在敬，在明明德，在保义民，在慎刑，在勤治，在毋忘前人艰难，在有贤辅，在远儉人，在秉遗训，在察有司；毋康逸，毋酣于酒，事事托命于天，而无一事舍人事而言天，‘祈天永命’，而以为‘惟德之用’”（见氏著《性命古训辨证》中卷〈释义〉第二章〈周初之“天命无常”论〉第一节〈周诰《大雅》之坠命受命论及其民监说人道主义之黎明〉，收录在刘梦溪主编《中国现代学术经典·傅斯年卷》（石家庄：河北教育出版社，1996年），页88；许倬云《西周史》第三章〈克商与天命〉第四节〈周人的天命〉（台北：联经出版事业公司，1998年），页104）亦转引此文。另可参看钱昭萍《〈尚书〉“德”概念研究》第四章《〈周书〉中“德”与人文精神和政治思想之关系》第一节《〈周书〉中敬德与天命的忧患意识》（辅仁大学哲学研究所硕士论文，1979年），页55至65）及刘焕云《先秦儒家德行观之研究》第二章〈商周之际之德行观〉第二节〈周初之天命观与德行观〉第二部分“‘修德配命’与‘敬德爱民’”（国立台湾政治大学三民主义研究所博士论文，1994年），页11至14）等。

³⁹ 王国维《殷周制度论》（收录在《观堂集林》卷第10〈史林二〉）（石家庄：河北教育出版社，2003年），页242至244）对此已有论说。此外，陈来还曾根据《尚书·周书》、《诗经》等经典文献对早期中国文化中的“天命”和“德”之观念及德治思想进行了较为详尽的讨论（见氏著《古代宗教与伦理—儒家思想的根源》第五章〈天命〉及第七章〈德行〉第一节〈释德〉和第二节〈明德与敬德〉）（北京：生活·读书·新知三联书店，1996年），页169至218、290至298；另可参看陈锡勇《宗法天命与春秋思想初探》第二章〈宗教神权到宗法天命〉第四节〈宗法天命〉第二部分“天命与敬德、孝德”（台北：文津出版社，1992年），页93至95。又黄开国《春秋时期的德观念》（见《孔孟月刊》第35卷第9期（台北：中华民国孔孟学会，1997年5月），页37至39）及袁玉立《先秦儒家德性传统的核心价值》第二节〈西周的“德”：保民生息〉（见《孔子研究》2005年第3期（总第89期）（济南：孔子研究编辑部，2005年5月），页37至39）中也谈到了“德”在周代的政治功能和作用的问题，可供参考。

世性，而实际上只属于君王的专利特权。⁴⁰具体而言，获得政治统治合法性和成功的关键，主要乃取决于君王之“德行”；而所谓“德治”，亦是通过对最高政治人格或政治主体的君王之品行，来做到保民安民，从而达到治理国家和社会的政治目标。⁴¹由于西周时“德”之观念是天命或天之意志在人间的贯彻，而惟有周王具有交通天人的特权，因此最能体现“德”之精神的无疑就是周王本身；更重要的是，周人“把周王之德视为导致政治得失的根源……把德看作君王个人品行，即含有对王的意志行为的某种规范意义，同时又认可了王对德的垄断特权。唯王可以‘以德配天’。”⁴²陈来对此即指出，在“考察德的意义时，可以发现，早期文献中肯定的德及具体德目，大都体现于政治领域，或者说，早期的‘德’大都与政治道德（Political Virtue）有关。在君主制下，政治道德当然首先是君主个人的道德品行和规范。君主的个人品德在政治实践中展现为政治道德”；又说：“在西周早期，这个（在现行的政治秩序之后的）道德秩序和道德法在一方面被说成即是上帝的意愿或天命的内涵，另一方面，道德秩序当然首先根于君主的个人德行。……政治道德和君主个人品格的重视体现了中国早期历史通过政治领域的特殊途径建立价值理性的努力。因为，政治管理需要符合的道德原理，和君主个人应当具有的美德，事实上并不是与普遍性的道德准则完全不同的东西”；此外，他还通过《尚书·周书》的一些具体例子来说明西周人所提出的各种德目和德行基本上是作为统治者的个人道德规范，主要乃着眼于政治管理的领

⁴⁰ 巴新生〈试论先秦德的起源与流变〉第一节〈德的原始意义—图腾〉（见《中国史研究》，1997年第3期（总第75期）（北京：中国社会科学出版社，1997年8月），页32）曾根据李玄伯的说法，指出作为一种图腾的“德”在原始社会中最初为同一氏族的全体成员所共有，但由于权力的集中，以及图腾的父系化和个人化，“德”乃逐渐转变为始祖及其嫡裔氏族部落首领所独有，而随着中国进入文明之初，“德”则进一步由氏族部落首领所独有演化为君王所独享者。这或许能够在一定程度上解释为什么“德”到了殷周时会成为君王之专利特权。

⁴¹ 可参看王中江〈从“德治”到“力治”：历史推演及其“焚书坑儒”〉（刊载于“中国论文下载中心”网站，网址为<http://www.studa.net/guoxue/060406/16340817.html>）第一节〈上古时代“德治”传统的推测〉。

⁴² 见刘泽华《中国传统政治思维》第三章〈从神到人：春秋政治意识的转型〉第三节〈德与政治伦理化〉（长春：吉林文史出版社，1991年），页72至73；又小仓芳彦〈《左传》中的霸与德—“德”概念的形成与发展〉第四节〈“省”与“德”的关系〉也指出早期文献及金文中出现的西周之“德”大都与君王的“省”事（如巡视、田猎、征伐等）有关，见刘俊文主编、许洋主等译《日本学者研究中国史论著选译》第7卷〈思想宗教〉（北京：中华书局，1993年），页10至15。

域。⁴³这都在在表明了所谓“德”在西周时代实非一般人所能具有，而原本乃是上天赋予君王个人的一种政治道德之能力，且属君王所享有的专利特权这一事实。有的西方和日本学者甚至因此而认为，“德”在西周人的观念中，乃是指君王通过天命而获得的一种超自然的内在精神力量（Mana, Charismatic Power, Inner Power, Psychic Force），乃作为君王能借以沟通天人的一种神圣的媒介（“Universal Mediator of Sacred Communication”），并且具有感召及影响他人的能力。⁴⁴

不过，我们还是应该留意到“德”之观念在春秋时期所开始发生的转变。Yuri Pines在提出“德”为上天赋予君王个人的一种政治道德之能力，且属君王所独享之专利特权的说法的同时，亦注意到极为关键的一点，即“德”在春秋时期（随着周室衰微、天子渐失其使天下定于一尊的共主之权威，以及卿士大夫之崛起和各国诸侯公室权势之下逮）的意义的扩大，以及更重要的，其在一定程度上由作为最高在位者君王的超凡的独特品德逐渐普遍化为贵族统治阶层中之重要成员卿士大夫（抑或贵族士人所谓“君子”）的较为一般的“政德”，从而具有更为普

⁴³ 见氏著《古代宗教与伦理—儒家思想的根源》第七章〈德行〉第二节〈明德与敬德〉和第三节〈孝与三代的德行〉（北京：生活·读书·新知三联书店，1996年），页296、298、302至303、308。

⁴⁴ 关于这点，小南一郎〈天命と德〉（载于《东方学报》第64册（京都：京都大学人文科学研究所，1992年3月），页1至59；此文有些部分乃参考了伊东伦厚〈德の原义について〉（见《东京支那学报》第16号（东京：同学会，1971年））的说法）及Yuri Pines, *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life in the Chunqiu Period (722-453 B. C.)*第二章“Heaven and Man Part Ways: Changing Attitudes Toward Divine Authority”第一节“Heaven’s Way is Distant, the Human Way is Near”与第二节“Are Men Masters of the Deities”（Honolulu: University of Hawaii Press, 2002），页58至59、82至83）的说法可谓具有一定的代表性；类似的想法亦见于Peter A. Boodberg（卜弼得）“The Semasiology of Some Primary Confucian Concepts”，收录在*Philosophy East and West* (Volume 2) (Honolulu: University of Hawaii Press, 1952)，页323至326；Donald J. Munro, *The Concept of Man in Early China*第四章“The Path to Privilege”中的“The Mana Thesis”一节（Stanford, California: Stanford University Press, 1969），页102至108；Xinzhong Yao (ed.), *RoutledgeCurzon Encyclopedia of Confucianism* (Volume 1) (London: Routledge, 2003)，页185至186）中Deborah Sommer所撰写的“De 德”一词目；Pertti S. Nikkilä“Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of the Confucian Analects I. The Terms in Shu Ching and Shih Ching”第三章“The Terms Used in Shu Ching”第二节“Te, Virtue”附注（1），见*Studia Orientalia* (Volume 53) (Helsinki: The Finnish Oriental Society, 1982)，页116至117等。

遍的社会政治规范性功能。⁴⁵另外，学者巴新生也指出，周王所仰赖以沟通天人的传统天命观，乃是随着春秋时王权之衰落而逐渐丧失掉的，其结果则是“德”出现下移的趋势，而演变为更具普遍意义的政治道德行为规范。⁴⁶概而言之，原本为周王所独占和拥有的“德”到了春秋时代乃转而被各国的执政者，尤其是卿士大夫所承担，成为后者执政治国和为人处事的重要准则，这无疑就为“德”在春秋中晚期转变为凡士人皆可问津的普遍伦理道德观念开启并提供了真正发展的历史契机。事实上，本章下一节的讨论，为求配合本文研究士人之德的主题，也将集中针对春秋时代以卿大夫为代表的贵族之士的跟“德政”有关之种种观念和具体表现，并以之作为我们探讨的重点。

第二节：重视德政的春秋时代一士人之德的政治意义

春秋时代无疑是一个重德尚德的时代。由于春秋和西周的思想文化一脉相承，因此我们有理由相信，春秋时代重德崇德的文化是源自西周时期的明德、敬德、崇德之政治文化传统的。⁴⁷根据历史的记载，当时的人在各种场合屡屡言德，

⁴⁵ 详见氏著 *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life In the Chunqiu Period (722-453 B.C.)* 第六章 “Nobility of Blood and Spirit: Chunqiu Ethical Thought” 第三节 “Popularization of Virtue: The Changing Use of the Term ‘De’” (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), 页 180 至 184。

⁴⁶ 见其〈试论先秦德的起源与流变〉第四节〈春秋时的“君子之德”与“小人之德”〉，刊载于《中国史研究》，1997 年第 3 期（总第 75 期）（北京：中国社会科学出版社，1997 年 8 月），页 38 至 39；戴兆国《心性与德性—孟子伦理思想的现代阐释》第二章〈孟子德性思想的渊源〉第一节〈西周的伦理思想〉（合肥：安徽人民出版社，2005 年），页 27 至 30）及刘泽华《中国传统政治思维》第三章〈从神到人：春秋政治意识的转型〉第三节〈德与政治伦理化〉（长春：吉林文史出版社，1991 年），页 72）亦提及这点。

⁴⁷ 《尚书·周书》中就有不少有关西周的执政者或贵族的“明德”（即修明或光明其德）、“敬德”（即谨慎地修德或行德，亦指德政之施行）、“崇德”（即推崇或敬崇德行）的论述，试列举如下：《尚书·周书·康诰》记载周成王告康叔曰：“惟乃丕显考文王，克明德慎罚……”（见孔安国注、孔颖达疏、陆德明音义《尚书正义》卷 14，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）上册（北京：中华书局，1996 年），页 203）；《尚书·周书·梓材》记载周成王告康叔曰：“今王惟曰：先王既勤用明德……亦既用明德。……王惟德用……用怙先王受命”（同上，页 208 至 209）；《尚书·周书·召诰》记载召公告诫周成王曰：“王其疾敬德，相古先民有夏”；又：“王敬作所不可不敬德”；又：“我不敢知曰，不其延，惟不敬厥德，乃早坠厥命”；又：“知今我初服，宅新邑，肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命”；又：“予小臣……保受王威命明德”（同上，卷 15，页 212 至 213）；《尚书·周书·洛诰》记载周成王言于周公曰：“惟公德明，光于上下，勤施于四方”（同上，页 215）；《尚书·周书·多士》记载周公以王命告令殷众士曰：“自成汤至于帝乙，

虽然他们所论说的角度及所关注的事项不尽相同，但是这众多的论说中又似乎有着那个时代的人对于德之观念所达到的某种普遍意义上的共识⁴⁸，其中无疑也反映出他们对德的高度的广泛的重视（同时反映出德之观念对他们浸润之深、沾溉之广），也显示出春秋时人的德的意识的提高及其德的思维的某种程度上的发展。然而，我们首先必须注意到，春秋人所讲的德，并非一开始就具有普遍的、完全的内在道德意义，而是在春秋历史发展的很长的一段时期内，与当时的政治文化有着极为密切的关系的，因此往往带有非常鲜明的政治色彩。换句话说，德在春秋时代的重要性主要是体现于外在的政治的范畴或领域中，而将德之思想观念化为具体的政治实践的以德立政或德治的观念更成为了执政统治的根本因素。有鉴于此，我们的关于春秋时期德之问题的探讨，将先从该时代的德政开始讲起。不过，我们的讨论并不求面面俱到，而主要是根据《左传》和《国语》，来尝试说明春秋时期的德政的基本情况及其一些显著特点。⁴⁹此外，还应该指出的是，由

罔不明德恤祀”；又：“惟天不畀不明厥德……”（同上，卷 16，页 220）；《尚书·周书·无逸》记载周公告诫周成王曰：“厥或告之曰：‘小人怨汝詈汝。’则皇自敬德”（同上，页 223）；《尚书·周书·君奭》记载周公告召公曰：“嗣前人，恭明德，在今予小子旦”；又：“王人罔不秉德……惟兹惟德称，用乂厥辟”；又：“其汝克敬德……”（同上，页 223 至 225）；《尚书·周书·多方》记载周成王告众方诸侯与殷多士曰：“以至于帝乙，罔不明德慎罚……”（同上，卷 17，页 228）；《尚书·周书·吕刑》记载周穆王命吕侯曰：“德威惟畏，德明惟明。……士制百姓于刑之中，以教祇德。……罔不惟德之勤。……敬忌，罔有择言在身。惟克天德，自作元命，配享在下”（同上，卷 19，页 248 至 249）；《尚书·周书·文侯之命》记载周平王命晋文侯曰：“父义和，丕显文武，克慎明德……惟时上帝集厥命于文王”（同上，卷 20，页 253）等。由此可见，西周时人确实非常重视君主或执政者之政德及德行。有关西周人的“明德”、“敬德”的政治文化传统，可参考陈来《古代宗教与伦理—儒家思想的根源》第五章〈天命〉第二节〈周公早期的天命观〉、第三节〈摄政时期周公的思想〉、第四节〈还政以后的周公思想〉、第六节〈西周思想的意义〉及第七章〈德行〉第二节〈明德与敬德〉（北京：生活·读书·新知三联书店，1996 年），页 169 至 182、294 至 298。

⁴⁸ 黄开国〈春秋时期的德观念〉（见《孔孟月刊》第 35 卷第 9 期（台北：中华民国孔孟学会，1997 年 5 月），页 35）及黄开国、唐赤蓉《诸子百家兴起的前奏—春秋时期的思想文化》第八章〈春秋时期的德观念〉（成都：四川出版集团巴蜀书社，2004 年），页 256）中就指出这一点。

⁴⁹ 陈来《古代思想文化的世界—春秋时代的宗教、伦理与社会思想》第八章〈德政〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002 年），页 215 至 245）已从德政与德教，以及从政治文化中的道德因素的发展方面，来对春秋时期的德政思想和德政的一些具体原则进行了较为全面的讨论，其中所涉及的题目包括“务德”、“安民”、“宽政”、“治道”、“规谏”及“伦理”等，皆可供读者参考。另可参看庄振局〈春秋时代伦理研究〉第三章〈春秋时人的道德伦理〉第四节〈据于德之国际政治〉中之“德与政治的关系”、“德与国际的关系”、“以德择帅”、“德与行人辞令”等部分及第四章〈春秋时代的政治伦理〉第二节

于卿士大夫在春秋时期各国的统治集团中是一个极具代表性的、特殊的政治群体，在当时的政治舞台上可谓占据着重要的地位及扮演着举足轻重的角色，并且在整体上也具有颇为可观的政德足以为我们的研究提供相当丰富的资源，同时又考虑到有必要配合本文集中研究士德的主题，因此这里只打算以卿大夫所代表的贵族之士的跟德政有关的种种观念和具体表现作为我们讨论的主要对象。

春秋时期，各国的从政者都十分强调在位执政者能够务德修德，这类的事例在《春秋》传文中颇多，可供我们参考。首先，我们看到当时的卿大夫非常重视君主本身之德。⁵⁰《左传》中就有如下的记载：

宣公三年（公元前 606 年），楚庄王伐陆浑之戎，遂至于洛，观兵于周疆。周定王使大夫王孙满劳楚子。楚子问鼎之大小、轻重焉。对曰：“在德不在鼎。昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物……桀有昏德，鼎迁于商，载祀六百。商纣暴虐，鼎迁于周。德之休明，虽小，重也。其奸回昏乱，虽大，轻也。天祚明德，有所底止。成王定鼎于郊廓，卜世三十，卜年七百，天所命也。周德虽衰，天命未改。鼎之轻重，未可问也。”⁵¹

〈德治与重民〉（玄奘大学中国语文研究所硕士论文，2005 年），页 87 至 93、113 至 122。
⁵⁰ 根据《左传》的记载，春秋时期的诸侯其实也同样意识到君主本身修德树德的重要性。见庄公八年传（《春秋左传注》（北京：中华书局，2000 年），页 173 至 174）、僖公十五年传（同上，页 367）、宣公十二年传（同上，页 745 至 746）、成公二年传（同上，页 798）、《国语·晋语四》（见韦昭注解《国语》卷第 10（济南：齐鲁书社，2005 年），页 171 至 172）等等。事实上，正如我们在上文已指出的那样，德在西周时原本即指作为最高在位者之君王的独特品德，只是到了春秋时期，由于周天子渐失天下共主的权威及卿士大夫的崛起和各国诸侯公室权势的下逮，才逐渐普遍化为作为贵族统治阶层之重要成员的卿大夫士的比较一般的政德。不过，春秋时人的言辞中也多少保留了德作为君王个人品行的早期思想特点，详见襄公二十九年传所记载吴公子季札聘鲁观周乐时所讲的一段话（《春秋左传注》，页 1161 至 1165）。此即其中极具代表性的典型例子。虽然上述事例中所提到的各国君王和诸侯的讲究有德、修德、树德之事，皆毫无例外地带有浓厚的政治和政教色彩，其中自然也不乏外交辞令，但已足以反映当时上至君侯，下至公卿大夫的在位执政者普遍重视德政的思想观念。

⁵¹ 杨伯峻《春秋左传注》（北京：中华书局，2000 年），页 669 至 672。本文所有关于《春秋左传》的引文，除非另作说明，否则均以杨氏《春秋左传注》的标点本为标准。然而必须指出的是，为了读者阅读上的方便，以便让他们能更好地了解某一历史事件发生的背景，我们有时不得不对原文中陈述史事的部分语句有所增删或甚至进行必要的重组（至于其中相关人物的言辞，由于可能涉及义理的问题，所以一律保持不变，以求存其原貌），但这基本上不会影响文义，而只不过是史事叙述的铺陈服务而已。

以上一例表明君主有德及其不违德的重要性⁵²，甚至就连一个王朝的政治合法性及其是否得以绵延长存亦取决于统治者本身的明德。其中，周大夫王孙满对觐觐象征王权之九鼎的楚庄王（公元前 613 年至公元前 591 年在位）所说的“天祚明德……天所命也。周德虽衰，天命未改”一语尤其值得我们注意，因为这里涉及了天命的观念。事实上，《左传》昭公二十六年传及《国语·晋语四》还分别记载齐卿晏婴（即晏平仲，卒于公元前 500 年）针对齐景公（公元前 547 年至公元前 490 年在位）因国内出现彗星而派人祭祀消灾之举而说道：“天道不谄，不贰其命，若之何禳之？……君无秽德，又何禳焉？若德之秽，禳之何损？……君无违德，方国将至”⁵³，以及卫大夫甯庄子（即甯速）对不礼遇晋公子重耳（即后来的晋文公，公元前 636 年至公元前 628 年在位）的卫文公（公元前 659 年至公元前 635 年在位）讲道：“晋仍无道，天祚有德，晋之守祀，必公子也。若复而修其德，镇抚其民，必获诸侯，以讨无礼”⁵⁴等语。以上三例毫无例外地皆将德与外在的“天命”、“天祚”或“天道”联系起来，但是仍然以德为重，认为有德即有天命，天命依德而定。这种观念显然是继承了西周以来的德与天命相联系和相符应的政治道德思想（详见本章第一节）。

身为臣子的卿大夫重视作为最高统治者的君主之德固然是可以理解的。然而，必须指出的是，从春秋中叶开始，尤其是到了晚期，随着宗法体制的逐渐打破和封建统治结构的解体，天子与诸侯的政治地位日益下降，以致造成各国政权的下逮；与此同时，卿大夫之族则冒出于政坛，并且发展壮大起来，逐渐掌握诸侯的政权。⁵⁵由于卿大夫在当时的政坛上所扮演的角色愈来愈重要，因此也相应

⁵² 除了上举之事例外，《左传》襄公十八年传还记载：晋人闻有楚师，师旷曰：“不害。吾骤歌北风，又歌南风，南风不竞，多死声。楚必无功。”董叔曰：“天道多在西北。南师不时，必无功。”晋大夫叔向曰：“在其君之德也”（《春秋左传注》，页 1043）。

⁵³ 《春秋左传注》，页 1479 至 1480。

⁵⁴ 《国语》卷第 10（济南：齐鲁书社，2005 年），页 168。本文所有关于《国语》的引文，均以此一版本的标点本为标准。

⁵⁵ 关于春秋时代宗法政治的解体、春秋社会变动中公室与卿大夫的势力消长和地位升降、各国政权下逮与大夫专政的具体问题，详见陈来《古代思想文化的世界—春秋时代的宗教、伦理与社会思想》第七章〈礼治〉第四节〈封建的隐患〉与第五节〈宗法政治的解体〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002 年），页 190 至 198；许倬云《中国古代社会史论—春秋战国时期的社会流动》第二章〈社会阶层分化的变动〉第二节〈卿大夫权力的不断上升〉、第四章〈新型国家〉第一节〈国内冲突〉和第二节〈冲突的结果〉（桂林：广西师范大学出版社，2006 年），页 34 至 39、94 至 111（另见 Cho-yun Hsu “The Spring and Autumn Period” 第五节 “Social Developments” 和第六节 “Changes in State

地产生了政界中的有识之士对卿大夫所提出的其于执政之同时亦须务德的要求。例如，《国语·晋语八》云：

晋大夫叔向见晋卿韩宣子，宣子忧贫，叔向贺之，宣子曰：“吾有卿之名，而无其实……吾是以忧，子贺我何故？”对曰：“昔栾武子无一卒之田，其宫不备其宗器，宣其德行，顺其宪则，使越于诸侯，诸侯亲之，戎、狄怀之，以正晋国，行刑不疚，以免于难。及桓子骄泰奢侈，贪欲无艺，略则行志，假贷居贿，宜及于难，而赖武之德，以没其身。及怀子改桓之行，而修武之德，可以免于难，而离桓之罪，以亡于楚。夫郤昭子，其富半公室，其家半三军，恃其富宠，以泰于国，其身尸于朝，其宗灭于绛。不然，夫八郤，五大夫三卿，其宠大矣，一朝而灭，莫之哀也，唯无德也。今吾子有栾武子之贫，吾以为能其德矣，是以贺。若不忧德之不建，而患货之不足，将吊不暇，何贺之有？”⁵⁶

上述之事例发生在春秋晚期。⁵⁷其中，晋大夫叔向（即羊舌肸）之言可谓最具代

Structure”（收录在 Edward L. Shaughnessy and Michael A. N. Loewe (eds.), *The Cambridge History of Ancient China* 第八章 (New York: Cambridge University Press, 1998), 页 566 至 572)); 钱穆《国史大纲》第二编〈春秋战国之部〉第四章〈霸政时期〉第四节〈霸政衰微后之大夫执政〉（北京：商务印书馆，2002 年），页 65 至 68；张荫麟《中国史纲》第二章〈周代的封建社会〉第八节〈卿大夫〉与第九节〈封建组织的崩溃〉（上海：上海古籍出版社，1999 年），页 47 至 54；童书业《春秋史》第十二章〈弭兵之约的完成与中原弭兵时期各国内政的变迁〉中的〈晋国内政的变迁〉、〈齐国内政的变迁〉、〈鲁国内政的变迁〉、〈宋国内政的变迁〉、〈卫国内政的变迁〉、〈郑国内政的变迁〉、〈各国内政变迁的结论〉、第十三章〈社会制度的变迁〉中的〈封建社会的动摇〉、〈世族制度的没落〉，以及第十五章〈北方政局的终结〉中的〈春秋末年的中原各国内政〉（上海：上海古籍出版社，2003 年），页 238 至 242、245 至 247、265 至 266；童书业《春秋左传考证》第 1 卷中的〈春秋后期各国政权之变化〉、〈陈氏专齐〉、〈三家分晋形势之造成〉，以及《春秋左传札记》中的〈晋诸卿兴亡〉、〈齐国、高、崔、庆、陈诸氏兴亡〉、〈鲁三家兴衰〉、〈郑七穆兴衰〉、〈宋公族兴衰〉、〈卫卿族兴衰〉、〈周卿族兴衰〉、〈楚、秦、吴、越公室之强〉、〈宗法、封建之变〉、〈天子、诸侯、卿、大夫、士地位之变迁〉（以上之文，均收录在氏著《春秋左传研究》（上海：上海人民出版社，1980 年），页 94 至 105、329 至 335、344 至 345）；顾德融、朱顺龙《春秋史》第五章〈春秋时代的政治制度和军事制度〉第一节〈春秋时代的政治制度〉及第六章〈春秋时代的社会构成和阶级斗争〉第三节〈各国新旧势力的斗争，国家政权的封建化〉（上海：上海人民出版社，2004 年），页 286 至 290、356 至 370 等等。

⁵⁶ 《国语》卷第 14，页 234 至 235。

⁵⁷ 《左传》襄公二十六年传还记载晋师旷针对晋国朝臣不务德而相争的现象，而批评道：

表性。晋国之公族栾氏内固然有如栾桓子（即栾黶，卒于公元前 552 年）这类“骄泰奢侈，贪欲无艺”的成员，然终究得赖晋大夫栾武子（即栾书，卒于公元前 573 年）和栾怀子（即栾盈，卒于公元前 550 年）之务德修德，而卒“免于难”；至于郤氏，则虽“其富半公室，其家半三军”，“五大夫三卿，其宠大矣”，但是由于其族人无德，“恃其富宠，以泰于国”，以致后来“一朝而灭”；故此，公卿大夫之族只应“忧德之不建”，而不宜“患货之不足”。这无疑是叔向根据当时的政治现实所总结出来的一番历史教训，对于当时的贵族之士确实足以起到一定的警惕或儆戒的作用。

有关这点，《国语·鲁语上》中还有下列的记载：

鲁大夫子叔声伯如晋谢鲁卿季文子，晋卿郤犇欲予之邑，弗受也。归，鲍国谓之曰：“子何辞苦成叔之邑……”对曰：“吾闻之，不厚其栋，不能任重。重莫如国，栋莫如德。夫苦成叔家欲任两国而无大德，其不存也，亡无日矣。……苦成氏有三亡：少德而多宠，位下而欲上政，无大功而欲大禄，皆怨府也。”⁵⁸

又《国语·晋语六》云：

鄢之役，晋伐郑，荆救之。晋大夫栾武子欲战，晋大夫范文子不欲，曰：“吾闻之，唯厚德者能受多福，无德而服者众，必自伤也。称晋之德，诸侯皆叛，国可以少安。……”既退荆师于鄢，将穀，晋大夫范文子立于戎马之前，曰：“……吾闻之，‘天道无亲，唯德是授。’……夫德，福之基也，无德而福隆，犹无基而厚墉也，其坏也无日矣。”⁵⁹

“公室惧卑。臣不心竞而力争，不务德而争善，私欲已侈，能无卑乎”（《春秋左传注》，页 1111）；又昭公二十四年传记载：召简公、南宫嚭以甘桓公见王子朝。周卿刘子谓大夫裒弘曰：“甘氏又往矣。”对曰：“何害？同德度义。……君其务德，无患无人”（同上，页 1450）。

⁵⁸ 《国语》卷第 4，页 86。又同卷记载：鲁卿季文子相宣、成，无衣帛之妾，无食粟之马。仲孙它谏之。文子曰：“吾亦愿之。然吾观国人，其父兄之食粗而衣恶者犹多矣，吾是以不敢。人之父兄食粗衣恶，而我美妾与马，无乃非相人者乎！且吾闻以德荣为国华，不闻以妾与马”（同上，页 88）。

⁵⁹ 《国语》卷第 12，页 204 至 207。

由此可见，春秋时期不少具有识见和一定的危机感的卿大夫也了解到在他们所身处的宗法秩序日渐破坏及政治制度不断更迭嬗变的动乱时代中，他们在政治上的职权及伴随着这些职权而得以享有的禄位和安富尊荣皆有其不稳定性，因而不足以倚恃依靠。他们认为，惟有德者才能保存或守住个人的职位福禄，甚至相信，人们乃是因为有德才能使其身家性命有了多一重的保障（比如，上引例子中鲁卿季文子（即季孙行父，卒于公元前 568 年）所说的“不厚其栋，不能任重。重莫如国，栋莫如德。……苦成氏有三亡：少德而多宠，位下而欲上政，无大功而欲大禄，皆怨府也”，以及晋大夫范文子（即士燮，卒于公元前 574 年）所谓“唯厚德者能受多福，无德而服者众，必自伤也”及“夫德，福之基也，无德而福隆，犹无基而厚墉也，其坏也无日矣”等语，皆为其例）。⁶⁰此种观念的背后同样也不乏政治方面的功利的考量。

作为贵族之士的卿大夫所讲究的德，自然有其鲜明的政治性。值得注意的是，他们所谓的德政或政德在很大程度上都与民有关，且极力主张以德治民；易言之，统治者政治上的修德务德的德行多半表现在与生民有关的政事上。⁶¹这大概是春

⁶⁰ 《左传》中还记载其他的事例，如：闵公二年，虢公败犬戎于渭南。虢大夫舟之侨曰：“无德而禄，殃也。殃将至矣。”遂奔晋（《春秋左传注》，页 261 至 262）；又如：宣公六年，郑大夫公子曼满与王子伯廖语，欲为卿。伯廖告人曰：“无德而贪……弗过之矣。”间一岁，郑人杀之（同上，页 689 至 690）等。

⁶¹ 陈来《古代思想文化的世界—春秋时代的宗教、伦理与社会思想》第八章〈德政〉第二节〈安民〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002 年），页 222 至 225）即明确讲到这点；另可参看黄开国、唐赤蓉《诸子百家兴起的前奏—春秋时期的思想文化》第十章〈重民的社会思潮〉第三节〈君与民〉第二部分“君应亲民、恤民、抚民”（成都：四川出版集团巴蜀书社，2004 年），页 330 至 335；陈筱芳《春秋婚姻礼俗与社会伦理》第十一章〈春秋民本思想〉第一节〈春秋民本思想的内容〉（成都：巴蜀书社，2000 年），页 188 至 190 等。陈氏指出，在西周和春秋时期的政治家的政治文化和观念中，统治者的修德勤政都和安民、保民、抚民、恤民、勤民、庇民、利民、不妨民、不害民等重要课题有关，而这种思想显然已经有了民本思想的萌芽。事实上，此种德与民并重的思想乃是源自西周的政治文化传统。王国维〈殷周制度论〉中就根据《尚书》的记载，对此问题作了一番精彩的、鞭辟入里的论说：“《尚书》言治之意者，则惟言庶民。《康诰》以下九篇，周之经纶天下之道胥在焉。其书皆以民为言，〈召诰〉一篇，言之尤为反复详尽，曰命、曰天、曰民、曰德，四者一以贯之。其言曰：‘天亦哀于四方民，其眷命用懋，王其疾敬德。’又曰：‘今天其命哲，命吉凶，命历年。知今我初服，宅新邑，肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。’又曰：‘欲王以小民受天永命。’且其所谓德者，又非徒仁民之谓，必天子自纳于德而使民则之，故曰：‘其惟王勿以小民淫用非彝’，又曰：‘其惟王位在德元，小民乃惟刑用于天下，越王显。’充此言以治天下，可云至治之极轨。自来言政治者，未能有高焉者也。古之圣人，亦岂无一姓福祚之念存于其心，然深知夫一

秋贵族士人论及德政时所最重视的一点，也是他们在为官从政上念兹在兹的主要关怀。事实上，以德治民乃是周初以来相沿的国策，到了春秋时期，各国执政者更是将此视为谈论政治的公理原则，并且普遍上认为这是最上策的统治纲领。⁶²我们注意到，与此相关的事例在《左传》中所能见者甚多，而在这些例子中，春秋各国的卿大夫皆以各种表述方式表达其为德重在治民的观点：隐公四年传记载鲁大夫众仲主张“以德和民”，故而预言“虐用其民”、“不务令德，而欲以乱成”的卫公子州吁（卒于公元前 719 年）即使弑其君父，亦必不能济事而免于难⁶³；文公二年传记载秦大夫孟明视能以其个人“惧而增德”、“念德不怠”及其“增修国政，重施于民”之举，而一直得到秦穆公（公元前 659 年至公元前 621 年在

姓之福祚与万姓之福祚是一非二，又知一姓万姓之福祚与其道德是一非二，故其所以祈天永命者，乃在‘德’与‘民’二字。此篇乃召公之言，而史佚书之以诰天下。文、武、周公所以治天下之精义大法，胥在于此”（见氏著《观堂集林》卷第 10〈史林二〉（石家庄：河北教育出版社，2003 年），页 242）。另外，巴新生〈试论先秦德的起源与流变〉第三节〈西周的德—从殷的遵祖先神与至上神观转为周王的懿行〉（见《中国史研究》，1997 年第 3 期（总第 75 期）（北京：中国社会科学出版社，1997 年 8 月），页 37 至 38）还引用了斯维至〈说德〉（见《人文杂志》，1986 年第 2 期，页 1982 至 1986）一文在剖析和考释“民”字时所谓“民字之所以为民，取意‘天之所视’也。天为什么视民，考察明德之有无也”的讲法，借以说明周人将“天”、“德”与“民”结合联系起来加以认识，并且强调敬天保民的政治行为，实是其在政治方面的一大发明，其眼光无疑是向下的，而这有异于殷人讲“德”时重视遵循和敬奉上帝天神的一种向上的眼光。此说颇具启发性，很值得学人参考。

⁶² 黄开国〈春秋时期的德观念〉（见《孔孟月刊》第 35 卷第 9 期（台北：中华民国孔孟学会，1997 年 5 月），页 38）及黄开国、唐赤蓉《诸子百家兴起的前奏—春秋时期的思想文化》第八章〈春秋时期的德观念〉第二节〈德的功用与价值〉第一部分“德与国家政治”（（成都：四川出版集团巴蜀书社，2004 年），页 266 至 267）就提及这一点。其实，在谈到治理国家与民众的政治问题时，春秋时人还提出了一种德、刑并用的说法。其具体例子乃见于隐公十一年传（《春秋左传注》，页 76）、成公十七年传（同上，页 902 至 903）、昭公二十年传（同上，页 1421）等。此外，春秋时人甚至就连在处理诸侯或四夷之间的关系的的问题上，亦同样注重德与刑法的作用，详见僖公二十五年传（同上，页 434）、宣公十二年传（同上，页 722 至 725）、成公二年传（同上，页 803）、成公十六年传（同上，页 891 至 892）、襄公二十八年传（同上，页 1144 至 1145）等。不过，当时的人虽主张宽柔的德政与威严的刑法兼施并用，但在他们的观念中，仍然是以德居首而刑为次的。关于这个问题，可以参考〈春秋时期的德观念〉（见上，页 39）、《诸子百家兴起的前奏—春秋时期的思想文化》第八章〈春秋时期的德观念〉第四节〈德与刑〉（见上，页 278 至 282）、陈筱芳《春秋婚姻礼俗与社会伦理》第十五章〈春秋之德〉第二节〈德的社会意义与功能〉（（成都：巴蜀书社，2000 年），页 256），以及陈来《古代思想文化的世界—春秋时代的宗教、伦理与社会思想》第八章〈德政〉第一节〈务德〉（（北京：生活·读书·新知三联书店，2002 年），页 221）。

⁶³ 《春秋左传注》，页 36。

位)的重用⁶⁴；襄公十四年传记载晋大夫士鞅(即范献子)认为“(栾)武子之德在民”，然鉴于其后人“(栾)盈之善未能及人”，且“汰虐已甚”，而“怨实章”，故预言后者终不免于难而必亡⁶⁵；襄公二十九年传记载晋大夫叔向以郑卿子皮(即罕虎，卒于公元前529年)及宋大夫司城(司空)子罕能下令饬国人以公粟，俾其国无饥民，故谓二氏能“施而不德”，洵乃“民之归也”，进而预言此两人乃“后亡者”⁶⁶；又昭公十三年传还记载叔向说道“有谋而无民”、“有民而无德”等乃为政者取国保位之难处，因此他于楚灵王(公元前540年至公元前529年在位)被弑之后，即断言得楚国者必为“有民”、“有德”，且不作“苛慝”而使“民无怨心”的公子弃疾(即后来的楚平王，公元前528年至公元前516年在位)，而绝非“无谋”、“无民”、“无德”，且“虐而不忌”的公子子干(即公子比，卒于公元前529年)⁶⁷；此外，昭公十九年传记载楚左司马沈尹戌(卒于公元前506年)主张“抚民者，节用于内，而树德于外”，然以楚平王不能抚恤国民，反而挑吴启衅，劳民伤财，使国内“民人日骇，劳罢死转，忘寝与食”，是故预言楚人必败，等等。⁶⁸上述这类包含了从春秋初期至春秋晚期的事例实际上都在表明了在整个春秋时代中，各国的贵族之士皆能清楚认识到为政者以德治民的重要性。在上位之执政者惟有增修己德，采取亲民之国策，抚恤重施于民，从而深得民心，这才是为政立国的根本所在。显然的，这种对统治者所提出的德治或德政的合理要求，乃是从政治的立场出发，基于政治的目的来讲的。

兹再举一例：

⁶⁴ 《春秋左传注》，页521。僖公三十三年，孟明败于殽，卒获释归秦。秦穆公素服郊次，乡师而哭，曰：“孤违蹇叔，以辱二三子，孤之罪也。”不替孟明，曰：“孤之过也，大夫何罪？且吾不以一眚掩大德”（同上，页500至501）。可见，秦穆公乃以孟明为有大德者，而后者之大德即在于其能“增修国政，重施于民”。

⁶⁵ 《春秋左传注》，页1010。《国语·晋语八》即记载晋大夫“栾武子无一卒之田，其宫不备其宗器，宣其德行，顺其宪则，使越于诸侯，诸侯亲之，戎、狄怀之，以正晋国，行刑不疚，以免于难”（见《国语》卷第14，页234），可作为此处的“武子之德在民”的补充。

⁶⁶ 《春秋左传注》，页1157至1158。

⁶⁷ 《春秋左传注》，页1350至1352。

⁶⁸ 《春秋左传注》，页1404至1405。除了上举诸例以外，还可参看《左传》僖公二十四年传（《春秋左传注》，页420）、襄公三十一年传（同上，页1190）、《国语·楚语上》（《国语》卷第17，页258至259）等等。

庄公三十二年（公元前 662 年），有神降于莘。周惠王问诸大夫内史过曰：“是何故也？”对曰：“国之将兴，明神降之，监其德也；将亡，神又降之，观其恶也。故有得神以兴，亦有以亡，虞、夏、商、周皆有之。”内史过往，闻虢请命，反曰：“虢必亡矣。虐而听于神。”神居莘六月。虢公使祝应、宗区、史嚳享焉。神赐之土田。史嚳曰：“虢其亡乎！吾闻之：国将兴，听于民；将亡，听于神。神，聪明正直而壹者也，依人而行。虢多凉德，其何土之能得？”⁶⁹

关于上举一例，《国语·周语上》中则有更详尽的记载：

有神降于莘，周惠王问于大夫内史过，曰：“是何故？……”对曰：“……国之将兴，其君齐明、衷正、精洁、惠和，其德足以昭其馨香，其惠足以同其民人。神飨而民听，民神无怨，故明神降之，观其政德而均布福焉。国之将亡，其君贪冒、辟邪、淫佚、荒怠、粗秽、暴虐；其政腥臊，馨香不登；其刑矫诬，百姓携贰。明神不蠲而民有远志，民神怨痛，无所依怀，故神亦往焉，观其苛慝而降之祸。是以或见神以兴，亦或以亡。……”后内史过从至虢，虢公亦使祝、史请土焉。内史过归，以告王曰：“虢必亡矣，不禋于神而求福焉，神必祸之；不亲于民而求用焉，人必违之。精意以享，禋也；慈保庶民，亲也。今虢公动匮百姓以逞其违，离民怒神而求利焉，不亦难乎！”⁷⁰

以上两段文字虽然主要只记载了周大夫内史过之言辞，然而却足以反映春秋时期一般贵族之士的关于民和神的基本思想。要之，执政者如何对待人民和奉事神明的问题，乃是判断其是否有德，以及决定国家之兴盛或衰亡的标准。在当时贵族士人的观念中，一国之将兴起，国君必“听于民”，“其德足以昭其馨香，其惠足以同其民人”，于是政通人和，“民神无怨”，明神遂乃降临，而观览监视此国君主之政德，并赐布福佑予之。所谓君主之德，则主要体现在其“飨神而听民”上，具体而言，即在祭祀时能够洁祀致力于明神（“禋于神”），以及在政治上能够抚

⁶⁹ 《春秋左传注》，页 251 至 253。

⁷⁰ 《国语》卷第 1，页 14 至 16。

民、养民、保民、惠民，务求使民安和（“亲于民”）。若不能如此，则是君主薄德或无德，以致国政败乱，“民神怨痛”，明神便会前往该国，观其苛慝而降下灾祸。值得注意的是，这里将君主之政德与外在神灵的观念联系起来，显然是受到商周宗教祭祀之文化精神的影响。不过，虽然民在春秋时期已经逐渐获得与神并立的地位，但在两者之间，春秋时人又似乎认为前者对政事国务较后者起到更决定性的作用，因而乃是一个更根本和重要的因素。⁷¹其中的关键，仍在于执政者本身的明德及与此密切相关的和民亲民之政策与政治行为上。以下《左传》中的一个例子就恰好表明了这点：

僖公五年（公元前 655 年），晋文公复假道于虞以伐虢。虞大夫宫之奇谏虞侯。公曰：“吾享祀丰絜，神必据我。”对曰：“臣闻之，鬼神非人实

⁷¹ 关于春秋时代民与神的关系在当时知识人观念中的变化，以及春秋文化中民与神在思想观念上之冲突的起伏演变的问题，可参看陈来《古代思想文化的世界—春秋时代的宗教、伦理与社会思想》第五章〈祭祀〉第二节〈“吉凶由人”〉及第三节〈先民后神〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002 年），页 112 至 122；黄开国、唐赤蓉《诸子百家兴起的前奏—春秋时期的思想文化》第十章〈重民的社会思潮〉第一节〈民与神〉第三部分“民重于神”（成都：四川出版集团巴蜀书社，2004 年），页 318 至 322；陈筱芳《春秋婚姻礼俗与社会伦理》第十一章〈春秋民本思想〉第一节〈春秋民本思想的内容〉（成都：巴蜀书社，2000 年），页 193 至 196 等。值得注意的是，有关春秋时期有识之士的“先民后神”、“民为神主”之政治思想的例子在《左传》中甚多。陈氏即根据这些例子，而认为春秋时期人们的“民为神主”、“先民后神”、“忠于神而信于民”、“媚于神而和于民”、“禋于神而亲于民”等观念和讲法，无疑反映了那个时期人的地位相对于神的上升，也同时反映了当时的祭祀文化已在很大程度上发展出民本的因素，并且受到此一人文因素的制约，而这些观念或许是在地官的政事优先之意识和史官中注重历史经验之意识的共同影响下形成的。事实上，这种观念与周人对所谓“上帝”的信仰其实是有其相通之处的。当时人相信，上帝乃是世间的至高无上的主宰，然而上帝却不直接与下界人民相接触，亦不预闻人民的所有一切私事，而是必须通过作为下界公共代表的天子和王室之祖先的神灵的中介作用，方可将人民的吁请与蕲求传达于其前；因此，“中国人观念里的上帝，实在是人类大群体所公共的，一面不与小我私人直接相感通，此连最高统治者的帝王也包括在内。只要此最高统治者脱离大群立场，失却代表民众的精神，他也只成为一个小小私人，他也并无直接感通上帝之权能。而另一方面，上帝也决不为一姓一族所私有。换辞言之，上帝并无意志，即以地上群体的意志为意志。上帝并无态度，即以地上群体的态度为态度。因此说：‘天命靡常，天视自我民视，天听自我民听’”（见钱穆《中国文化史导论》第三章〈古代观念与古代生活〉第二节（北京：商务印书馆，2002 年），页 45 至 46）。此外，陈来还将西周人的这种天民合一之思想观念称为“民意论”的天命观，详见氏著《古代宗教与伦理—儒家思想的根源》第五章〈天命〉第五节〈《尚书》中的天民合一论〉（北京：生活·读书·新知三联书店，1996 年），页 184 至 185。总之，这种强调从政事国务的角度认为民事比神事具有优越性和决定性的思想，既是政治思想的民本主义，也体现了一种宗教观念为政治观念和意识所融化并受理性化影响的进步。

亲，惟德是依。故《周书》曰：‘皇天无亲，惟德是辅。’又曰：‘黍稷非馨，明德惟馨。’又曰：‘民不易物，惟德繁物。’如是，则非德，民不和，神不享矣。神所冯依，将在德矣。若晋取虞，而明德以荐馨香，神其吐之乎？”⁷²

从虞大夫宫之奇的“鬼神非人实亲，惟德是依”及“非德，民不和，神不享矣。神所冯依，将在德矣”等言，我们可以看出在春秋贵族士人的观念中，人民之福祉乃是上天及鬼神所最关切之事，甚至是其所凭依或依靠的主体，因此民事（主要指勤政务德，治民施教，以确保人民安和，经济丰庶，伦常有序，族群和睦等）相较于神事（主要指祭祀的条件和次数、祭品的种类和数量、祭献的具体行为等）来讲，更是一国君主所宜关注和重视的首要之务。一国的执政者若能明了这点，更重要的是，能够真正做到这点，便可谓是有德者了。

当然，除了以上所言者之外，还应该指出的是，德在春秋时期的国际政治外交中也有着极为重要的功能和作用。春秋时代的诸侯列国盛行霸政。⁷³当时的所

⁷² 《春秋左传注》，页 309 至 310。

⁷³ 霸政乃是春秋时代特有的一种政治形态。考察春秋时期的国际形势，当时王纲解纽，周室微弱，四夷交侵，各国兵争不息，天子尊严业已崩颓，不能禁暴诛乱，因此霸者蹶起，霸政应运而生；实际上，中国当时亦不可一日无霸，惟赖之以攘夷狄而尊周室，令诸侯而匡天下。事实上，春秋时期之所谓“霸”、“伯”、“长”，乃指那些国势和国力较强的，亦因此得为当时天下共主效力，同时要求各国共同遵守周王室所规定的封建制度和礼节，借而促成诸侯之间的联合团结，并且主持诸侯盟会等国际组织团体的首领者。春秋时代，周室式微，天子失统，不能号令天下，因此诸侯争霸，虽以武力相攻伐，以征讨为会盟，然名义上仍尊王，拥戴天子，即如昭公九年晋叔向所谓“文之伯也，岂能改物？翼戴天子，而加之以共”（同上，页 1309），这也是此一时代之趋势。钱穆《国史大纲》第二编〈春秋战国之部〉第四章〈霸政时期〉第三节〈齐桓晋文之霸业〉（（北京：商务印书馆，2002 年），页 60）云：“自周室东迁，西周封建一统之中心顿失，诸侯如纲解纽，内外多事，亟亟不可终日。自有霸政，而封建残喘再得苟延。霸政可谓变相之封建中心”；张心澂《春秋国际公法》〈国家之权力义务〉〈非干涉〉（（北京：著者，1924 年），页 97 至 98）则说：“其所以开春秋之局势者，实由封建制度之破裂。此制度自唐、虞、夏、商以来，行之千余年，至春秋之世，已成末路，其与之对抗者，则郡县制度也。郡县制度之主义行，则列国多遭并吞之祸，故列国以正当之防御权，必起而对抗。一国无对抗之力，则团结多国而为之，以维持此封建制度而自全。既维持此制度，则连带而有尊王之事。盖王者，实为封建制度之中心也，于是周王已坠之声势，亦赖以维持而延绵其国祚”；此外，昭公十六年传（《春秋左传注》，页 1376）载鲁大夫叔孙昭子鉴于晋国衰弱，已不能尽二十三年传（《春秋左传注》，页 1442）中所谓盟主“讨违命”之责，以致齐得以凌虐徐、邾、莒等小国，于是叹道：“诸侯之无伯，害哉！齐君之无道也，兴师而伐远方，会之，有成而还，莫之亢也。无伯也夫”；由上所述，足见霸政在春秋时期

谓霸主，大抵以尊王攘夷、禁抑篡弑、制裁兼并、仲裁纠纷、救助灾患等为其要端，并且以巩固诸夏之联盟，借而保持国际之均势、维护中原之和平为其职志，而这也多半须借武力以为之。《左传》宣公十二年传记载晋大夫先穀（即原穀，卒于公元前 596 年）之言曰：“晋所以霸，师武、臣力也”⁷⁴；此乃明言晋文公之所以得成霸功，以有军师之武力，其中尤重在变更军制上；又襄公二十七年传记载宋子罕之言曰：“凡诸侯小国，晋、楚所以兵威之，畏而后上下慈和，慈和而后能安靖其国家，以事大国，所以存也。……天生五材，民并用之，废一不可，谁能去兵？兵之设久矣，所以威不轨而昭文德也。……废兴、存亡、昏明之术，皆兵之由也”⁷⁵；这无疑表明和凸显了兵者的重要性，其功用在于“威不轨而昭文德”，而且诸侯国无论大小，皆赖以以得保存。

不过，值得注意的是，春秋时人既继承前代先贤重德的传统，又赋予“武”以人文价值，而寓之以深意。《左传》宣公十二年传即记载楚庄王之言曰：“夫文，止戈为武”，又云：“夫武，禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和众、丰财者也”⁷⁶，而此语又与文中另外所引述古语（即分别为“止戈为武”、“戢干戈、橐弓矢”、“肆于时夏，允王保之”、“耆定尔功”、“我祖维求定”、“绥万邦”、“屡丰年”等）之意相对应。⁷⁷由此可知，霸主虽不免以武力为政，而戎事为备不虞故，固不可尽废，但是也须以禁暴平乱、橐甲戢兵、保大定功、绥国安民为务，而毋一味穷兵黩武，以不义非礼相加陵，惟有如此，庶几合乎用武之道。这是古人用兵背后

的重要（可参考 Cho-yun Hsu “The Spring and Autumn Period” 第三节 “The Formation of the Ba System” 和第四节 “A Multistate System”（收录在 Edward L. Shaughnessy and Michael A. N. Loewe (eds.), *The Cambridge History of Ancient China* 第八章 (New York: Cambridge University Press, 1998), 页 551 至 566)）。

至于霸主之权力义务，以及其所主持盟会之政治、军事、经济等职务，钱穆《中国文化史导论》第二章〈国家凝成与民族融和〉第六节（（北京：商务印书馆，2002 年），页 33 至 35）、张氏《春秋国际公法》〈国家之权力义务〉一章（页 91 至 223）及洪钧培同名专著第一编〈概论〉第三章〈春秋时国家之组织及其关系〉第四节〈霸主国与同盟国〉（（台北：中华书局，1971 年），页 32 至 35）、第二编〈平时法规〉第二章〈盟会〉第二节〈盟会之组织〉第二项〈会长〉（页 127 至 136）及第四节〈盟会之职务〉（页 148 至 152）皆对此有所阐述，兹不详言。

⁷⁴ 《春秋左传注》，页 726。

⁷⁵ 《春秋左传注》，页 1135 至 1136。

⁷⁶ 《春秋左传注》，页 744 至 746。

⁷⁷ 值得一提的是，《说文解字》第十二篇下〈戈部〉即櫛括此语以解“武”义，惟独取“定功戢兵”以释“止戈”之义，见许慎撰、段玉裁注《说文解字注》第 24 卷（杭州：浙江古籍出版社，1998 年），页 632。

所持的一种极为重要的观念。其中关键的因素，乃在于执政者本身的品德和德行，可知霸者虽尚力，终须借用德目之名，方能取服；《国语·楚语上》记载楚大夫白公子张劝谏楚灵王时说：“齐桓、晋文，皆非嗣也，还轸诸侯，不敢淫逸，心类德音，以德有国，近臣谏，远臣谤，舆人诵，以自诰也。是以其入也，四封不备一同，而至于是有畿田，以属诸侯，至于今为令君”⁷⁸，即表明这点。换言之，惟有具善德之实，方可副霸主之名，其重点在于揭櫫君德为兵战所本之义。总之，霸主须以德绥服各国诸侯及怀柔远方戎狄；而德在春秋时代的国际对外关系中，尤其是指一种宽大为怀、和平为重、有实力但不诉诸武力以欺人的较为温和的态度和手法，可谓是当时诸侯国之间关系的最重要的规范原则。⁷⁹兹试从《左传》中举数例对此加以阐明：僖公十五年传记载晋惠公（公元前 650 年至公元前 637 年在位）无德，因其倒行逆施，以致内外搆怨及其惨败见擒于韩，终究不能如后来的文公那样，能够崛起诸侯，而称霸中原⁸⁰；又宣公十二年传记载楚庄王守德笃礼，谦抑自制，自谓“无德而强争诸侯”不足以和众，故既服郑而舍之，又于郑地郟打败晋军之后，因深晓戢兵安民之重要性，于是放佚其寇，不愿追击；反观晋则微怨于楚，并且因诸侯怙乱，而乘隙逞欲，唯力是尚，以致卒为楚所败⁸¹；又同年传记载晋卿士会（即范武子）于晋、楚决战之前，谓军政用师之事曰：“德、刑、政、事、典、礼不易，不可敌也，不为是征。楚君讨郑……叛而伐之，服而舍之，德、刑成矣。伐叛，刑也；柔服，德也，二者立矣”，又云：“德立，刑行，政成，事时，典从，礼顺，若之何敌之？……”⁸²；又成公十六年传记载晋、楚鄢陵之战，说到楚共王（公元前 590 年至公元前 560 年在位）当时背信逐利，“内弃其民，而外绝其好；渎齐盟，而食话言；奸时以动，而疲民以逞”，可谓一寡德之君，而其臣下又不辑睦，以致行军不整，最终战败；然晋虽获胜，却由于厉公（公元前 580 年至公元前 573 年在位）君德不足，众将因争强而生隙，国内不

⁷⁸ 《国语》卷第 17，页 271。

⁷⁹ 有关春秋时期的“霸”之观念中所涉及的德与力之关系的问题，可参看 Yuri Pines, *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life In the Chunqiu Period (722-453 B.C.)* 第四章“The World Falls Apart: A Futile Search for International Order”第三节“Between Power and Virtue: The Changing Concept of Hegemony” (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), 页 125 至 132。

⁸⁰ 《春秋左传注》，页 351 至 352。

⁸¹ 《春秋左传注》，页 744 至 747。

⁸² 《春秋左传注》，页 722 至 725。按：此言类似成公十六年楚申叔时“德、刑、详、义、礼、信，战之器也”之说（同上，页 880）。

宁，其大夫范文子于是忧乱戒惧，心神难安，等等。⁸³毫无疑问的，上述事例在在足以证明春秋时期的有识之士，皆极重君德，而主张不任武力，即使军旅攻伐不能全废，亦须设而不用，抑或有所节制，惟有这样才算符合前贤寝兵息民、以德抚民之志。⁸⁴

虽然当时各国的诸侯及卿大夫一般唯霸是尚，但是在如何实现霸业的问题上，他们则多半重视德的作用，以为德是成就霸业的关键所在。无论是象齐、晋、楚等曾经称霸中原的大国的诸侯及卿士大夫，抑或是郑、宋等最初尝试谋求霸业而后来则周旋求存于大国之间的较小的国家之执政者，皆清楚了解到霸主以德绥服各国诸侯及怀柔远方戎狄的重要性。概而言之，无德者不可以伐人，也根本无法服敌或和戎，更没有资格充当国际上的霸主或盟主。⁸⁵我们下面将根据《左传》，胪列各国以卿士大夫为主的执政者的一些相关言辞和事例来充分说明这点。比如：

僖公四年（公元前 656 年），齐桓公以诸侯之师伐楚。楚成王使屈完如齐师。桓公陈诸侯之师，与屈完乘而观之。齐侯曰：“以此众战，谁能御之？以此攻城，何城不克？”对曰：“君若以德绥诸侯，谁敢不服？君若以力，楚国方城以为城，汉水以为池，虽众，无所用之。”⁸⁶

以上事例中有关霸主须务德之要求乃是针对齐桓公（公元前 685 年至公元前 643

⁸³ 《春秋左传注》，页 880 至 890。

⁸⁴ 是故《吕氏春秋·不苟论第四·当赏》（高诱训解《吕氏春秋》卷 24，收入《诸子集成》下册（杭州：浙江古籍出版社，1999 年），页 1383）记载文公要求其从臣辅之以义，导之以礼，教之以善，彊之以贤，又引周内史兴之言以称赞其作为说：“晋公其霸乎！昔者圣王先德而后力，晋公其当之矣”（此事亦详载于《说苑》卷 6〈复恩〉（上海：上海古籍出版社，1995 年），页 43 至 44）。这也就是《说苑》卷 15〈指武〉（同上，页 130）所谓：“圣人之治天下也，先文德而后武力。凡武之兴，为不服也。文化不改，然后加诛。夫下愚不移，纯德之所不能化，而后武力加焉”；故非万不得已，断不动武用兵，更不以强霸之势威胁他人，而企图使之屈服。我们既了解到这点，自可明白经传中所以详载春秋时霸主或盟主之种种戎事，乃非由于好战的缘故，而实际上是有古人其一番用心及深意存焉。

⁸⁵ 见陈来《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》第八章〈德政〉第一节〈务德〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002 年），页 218。

⁸⁶ 《春秋左传注》，页 291 至 293。

年在位)来讲的。⁸⁷又如:

僖公十九年(公元前641年),宋人围曹,讨不服也。宋左师子鱼言于宋襄公曰:“文王闻崇德乱而伐之,军三旬而不降。退修教而复伐之,因垒而降。……今君德无乃犹有所阙,而以伐人,若之何?盍姑内省德乎?无阙而后动。”⁸⁸

上举一例乃是针对意欲图谋霸业(然而终不成功)的宋襄公(公元前650年至公元前637年在位)而言的。

至于与春秋大国晋国作为霸主相关的事例,实可谓多得不胜枚举。传文中即记载晋文公于城濮之役前尚德立教,徇民以义、礼及信,且训卒正官,据《诗》、《书》之标准升迁将佐,而其君臣又能于战时表现得理直气壮,还退避三舍,以信守报楚之诺言,因此最终成功打败楚师;时人及后人是故以“能以德攻”、“善以德劝”嘉许晋之君臣。⁸⁹厥关于晋国以德怀柔戎狄之事例,乃有如下所列者:

宣公十一年(公元前598年),晋卿郤成子求成于众狄。众狄疾赤狄之役,遂服于晋,而会于欑函。诸大夫欲召狄。郤成子曰:“吾闻之,非德,莫如勤,非勤,何以求人?能勤,有继。其从之也。《诗》曰:‘文王既勤止。’文王犹勤,况寡德乎?”⁹⁰

襄公四年(公元前569年),山戎无终子嘉父使其臣孟乐如晋,因晋司马魏庄子纳虎豹之皮,以请和诸戎。晋悼公曰:“戎狄无亲而贪,不如伐之。”

晋卿魏绛曰:“诸侯新服,陈新来和,将观于我,我德,则睦;否,则携贰。

⁸⁷ 此外,《左传》僖公九年传还记载齐桓公盟诸侯于葵丘;周太宰宰孔奉周襄王之命赐桓公胙,而于归途中竟批评桓公之所为道:“齐侯不务德而勤远略,故北伐山戎,南伐楚,西为此会也。东略之不知,西则否矣。其在乱乎”(《春秋左传注》,页327至328)。有关齐国的其他事例,襄公二十三年传还记载到:齐庄公伐卫。自卫将遂伐晋。齐卿晏平仲曰:“君恃勇力,以伐盟主。若不济,国之福也。不德而有功,忧必及君”(同上,页1076至1077)。

⁸⁸ 《春秋左传注》,页384。

⁸⁹ 详见《左传》僖公二十七、二十八年传(《春秋左传注》,页445至447、451、458、467)及《国语·晋语四》(《国语》卷第10,页184至185)等。

⁹⁰ 《春秋左传注》,页713。

劳师于戎，而楚伐陈，必弗能救，是弃陈也。诸华必叛。戎，禽兽也，获戎、失华，无乃不可乎！……”又曰：“和戎有五利焉：……戎狄事晋，四邻振动，诸侯威怀，三也。以德绥戎，师徒不勤，甲兵不顿，四也。……而用德度，远至、迓安，五也。君其图之！”公说，使魏绛盟诸戎，修民事，田以时。⁹¹

至若有关晋国示威争盟于郑、鲁、卫等中原诸侯国，尤其是其与南方楚国竞强图霸的事例，则如：

文公七年（公元前 620 年），晋大夫郤缺（就晋国先前夺取卫地一事）言于晋卿赵宣子曰：“日卫不睦，故取其地。今已睦矣，可以归之。叛而不讨，何以示威？服而不柔，何以示怀？非威非怀，何以示德？无德，何以主盟？子为正卿，以主诸侯，而不务德，将若之何？”后晋果归卫田。⁹²

文公十七年（公元前 610 年），晋灵公不见郑穆公，以为贰于楚也。郑大夫子家使执讯而与之书，以告晋卿赵宣子，曰：“……小国之事大国也，德，则其人也；不德，则其鹿也，铤而走险，急何能择？命之罔极，亦知亡矣，将悉敝赋以待于儵，唯执事命之。”⁹³

成公八年（公元前 583 年），晋景公使大夫韩穿如鲁言汶阳之田，归之于齐。鲁卿季文子饯之，私焉，曰：“大国制义，以为盟主，是以诸侯怀德

⁹¹ 《春秋左传注》，页 935 至 939。

⁹² 《春秋左传注》，页 563。有关晋国示威或宣德于卫国的事例，襄公二十六年传还记载：齐景公、郑简公为卫献公故，如晋。齐卿国子使晏平仲私于晋大夫叔向，曰：“晋君宣其明德于诸侯，恤其患而补其阙，正其违而治其烦，所以为盟主也。今为臣执君，若之何？”晋平公乃许归卫侯（《春秋左传注》，页 1116 至 1117）。

⁹³ 《春秋左传注》，页 625 至 626。有关郑国周旋求存于晋、楚两大国之间的其他事例，尚有：宣公十一年，楚庄王伐郑；郑卿子良曰：“晋、楚不务德而兵争，与其来者可也。晋、楚无信，我焉得有信？”乃从楚（同上，页 711）；襄公八年，郑大夫子国、子耳侵蔡，获蔡司马公子燮。郑人皆喜，唯郑卿子产不顺，曰：“小国无文德，而有武功，祸莫大焉。楚人来讨，能勿从乎？从之，晋师必至。晋、楚伐郑，自今郑国不四、五年弗得宁矣”（同上，页 956）；襄公二十八年，郑简公使郑卿游吉如楚。子大叔归，告郑卿子展曰：“楚子将死矣。不修其政德，而贪昧于诸侯，以逞其愿，欲久，得乎”（同上，页 1143）等。

畏讨，无有贰心。谓汶阳之田，敝邑之旧也，而用师于齐，使归诸敝邑。今有二命，曰：‘归诸齐。’信以行义，义以成命，小国所望而怀也。信不可知，义无所立，四方诸侯，其谁不解体？……七年之中，一与一夺，二三孰甚焉？……霸主将德是以，而二三之，其何以长有诸侯乎？……”⁹⁴

⁹⁴ 《春秋左传注》，页 837。有关此事，成公九年传还记载：为归汶阳之田故，诸侯贰于晋。晋人惧，会于蒲。鲁卿季文子谓晋大夫范文子曰：“德则不竞，寻盟何为？”范文子曰：“勤以抚之，宽以待之，坚强以御之，明神以要之，柔服而伐贰，德之次也”（同上，页 842 至 843）。

此外，在以上正文所引述的例子中，值得我们注意的是所谓德与义之间的关系。所谓“义”，古训为宜或谊，详见《说文解字》第十二篇下〈我部〉段注（见《说文解字注》第 24 卷（杭州：浙江古籍出版社，1998 年），页 633）及同书第三篇上〈言部〉段注（同上，第 5 卷，页 94）。“义”的原义乃指自我容仪，后来逐渐发展为与礼法互为表里的礼节仪容之规范，最后进一步引申为人们所遵循的合理适宜的行为标准及相关的社会道义之观念意识（有关“义”字之形义的讨论，可参考刘翔《中国传统价值观诠释学》第二章〈人与人〉第二节〈礼、义〉（上海：上海三联书店，1996 年），页 111 至 114；另可参看黄开国、唐赤蓉《诸子百家兴起的前奏—春秋时期的思想文化》第九章〈春秋时期的其他伦理观念〉第二节〈义观念〉第一部分“义观念的含义”（成都：四川出版集团巴蜀书社，2004 年），页 291 至 293；陈筱芳《春秋婚姻礼俗与社会伦理》第十二章〈春秋义利观〉第一节〈春秋“义”的道德内涵〉（成都：巴蜀书社，2000 年），页 211 至 213 等）。孔颖达对于《左传》此段文字疏曰：“义者，宜也，事得其宜谓之为宜。汶阳之田，宜其归鲁，是归鲁为宜，归齐不义。大国当制其义事，以为诸侯之盟主”，又曰：“言之有信，义事乃行，是‘信以行义’。事必以义，命乃成就，故‘义以成命’也。仗信以行义事，以义而命诸侯，故以小国所望而归之”（见杜预注、孔颖达疏、陆德明音义《春秋左传正义》卷 26，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（北京：中华书局，1996 年），页 1904）。可见，大国为霸主或盟主者，应当遵行道义，制行义事，惟有如此才能使诸侯感怀其德而顺服之。因此，当时人所讲究的德，实际上是有义之因素参与并存在其间的。事实上，春秋时代确实有不少德与义连用并提的事例，如：僖公二十四年传就记载周大夫富辰之谏言，其中讲道“心不则德义之经为顽”（《春秋左传注》，页 425），兹所谓“德义之经”即指合乎道义的最根本的政治道德原则。又如：僖公二十七年，晋谋元帅。晋卿赵衰曰：“郤穀可。臣亟闻其言矣，说礼、乐而敦《诗》、《书》。《诗》、《书》，义之府也。礼、乐，德之则也。德、义，利之本也。……”（同上，页 445）（关于此事，《国语·晋语四》亦有记载，见《国语》卷第 10，页 187）；孔颖达正义：“《诗》之大旨，劝善惩恶。《书》之为训，尊贤伐罪，奉上以道，禁民为非之谓义，《诗》、《书》，义之府藏也。礼者，谦卑恭谨，行归于敬。乐者，欣喜欢娱，事合于爱。揆度于内，举措得中之谓德。礼、乐者，德之法则也。心说礼、乐，志重《诗》、《书》，遵礼、乐以布德，习《诗》、《书》以行义，有德有义，利民之本也”（《春秋左传正义》卷 16，页 1822），此处即说明《诗》、《书》、礼、乐乃义理之源泉、道德之标准，而德义合起来则为执政者治民的根本原则。又如：宣公十五年传记载晋大夫伯宗劝晋景公伐鄆舒之语曰：“……怙其僦才，而不以茂德，兹益罪也。后之人或者将敬奉德义以事神人，而申固其命，若之何待之？……”（《春秋左传注》，页 762 至 763）；又定公四年传记载晋卿赵简子转述郑卿子大叔之言曰：“无始乱，无怙富，无恃宠，无违同，无敖礼，无骄能，无复怒，无谋非德，无犯非义”（同上，页 1542）；这皆是要求执政者“敬奉德义”，而不得图谋或触犯事之不合德义者。此外，《国语·晋语七》记载：晋悼公与大夫

上面主要列举了与晋、楚等大国相互竞强争霸，以及与郑、鲁、卫等较小的国家周旋求存于大国之间有关的事例。不过，我们还特别注意到，由于春秋历史上晋、楚两大强国之间长期处在争霸势均，相持不下的局面，因此我们从传文中所能读到的涉及德在春秋时期诸侯列国实行霸政之特殊背景下的国际政治外交环境中所具有之功能或起到之作用的大部分事例，多少都跟晋、楚两国有关。然而，随着襄公二十七年（公元前 546 年）宋国执政大夫向戌（即合左师）所促成和主导的弭兵盟会的成功举行（以下两例即与此有关），晋、楚之间的对峙及战事也大致告一段落，而中原有一个时期基本上出现和维持了和平的局面。自此以后，晋国执政的卿大夫有鉴于厥国公室没落，政权下逮，大夫擅权专政，内部政争不断这般现象，深知晋国国势早已大不如前，是故以内修政德为由，而不再与楚国争先争强。例如：晋大夫叔向在晋、楚两国于宋盟争先歃血时，乃谓晋卿赵孟（即赵武或赵文子，卒于公元前 541 年）曰：“诸侯归晋之德只，非归其尸盟也。子务德，无争先。且诸侯盟，小国固必有尸盟者，楚为晋细，不亦可乎？”于是让楚人先歃血。⁹⁵又如，楚灵王于昭公四年（公元前 538 年）使楚大夫伍举如晋求诸侯，晋大夫司马侯（即女齐）爰谓晋平公（公元前 557 年至公元前 532 年在位）曰：“……晋、楚唯天所相，不可与争。君其许之，而修德以待其归。若归于德，吾犹将事之，况诸侯乎”；甚至还对平公所谓晋国有“国险而多马，齐、楚多难”

司马侯升台而望曰：“乐夫！”对曰：“临下之乐则乐矣，德义之乐则未也。”公曰：“何谓德义？”对曰：“诸侯之为，日在君侧，以其善行，以其恶戒，可谓德义矣”（《国语》卷第 13，页 217 至 218），足见德义实为执政的君主劝善惩恶、遵奉道义的根本所在。从上述例子看来，春秋执政者所重视的德义乃是有其关乎德政的功用，其意义亦主要是体现在政治的领域和范畴中的。后来，《吕氏春秋·离俗览第七·上德》就将这点说得更为明确：“为天下及国，莫如以德，莫如行义。以德以义，不赏而民劝，不罚而邪止。此神农、黄帝之政也。以德以义，则四海之大、江河之水，不能亢矣；太华之高、会稽之险，不能障矣；阖庐之教，孙、吴之兵，不能当矣”（高诱训解《吕氏春秋》卷 19，收入《诸子集成》下册（杭州：浙江古籍出版社，1999 年），页 1365）；然则施行德义简直就成为了执政治民的一种根本性的公理原则。

⁹⁵ 《春秋左传注》，页 1132 至 1133。关于此一事例，《国语·晋语八》中所记载的更为详尽，可供参考，见《国语》卷第 14，页 228 至 229。此外，《左传》同年传还记载：诸侯会盟于宋。楚令尹子木问于晋卿赵孟曰：“范武子之德何如？”对曰：“夫人之家事治，言于晋国无隐情，其祝史陈信于鬼神，无愧辞。”子木以之语楚王。王曰：“尚矣哉！能歃神、人，宜其光辅五君以为盟主也。”子木又语王曰：“宜晋之伯也！有叔向以佐其卿，楚无以当之，不可与争”（《春秋左传注》，页 1133）；此则进一步强调了长期作为中原霸主之晋国不与楚国争盟的大德。

等“三不殆”可倚恃之说，反对道：“……恃险与马，不可以为固也……是以先王务修德音以享神、人，不闻其务险与马也。邻国之难，不可虞也。或多难以固其国，启其疆土；或无难以丧其国，失其守宇，若何虞难？……恃此三者，而不修政德，亡于不暇，又何能济？君其许之！”遂乃准许楚使之请求。⁹⁶从这些事例可见，春秋时晋国的贵族卿士虽然了解到当时大国唯霸是尚的政治诉求，但自始至终亦都意识到具体表现为一种宽大为怀、和平为重、不肆意诉诸武力以逞强争霸的重德务德之做法和态度作为一国处理其对外关系的政治规范原则的重要性。即使是到了春秋末期，晋、楚两国相继衰落，吴国伺机崛起争霸之时，其情况基本上也仍是如此。读者观阅下面所列举的事例，于此即可知之：

哀公元年（公元前 494 年），吴之入楚也，使召陈怀公。怀公朝国人而问焉，曰：“欲与楚者右，欲与吴者左。陈人从田，无田从党。”陈大夫逢滑当公而进，曰：“臣闻，国之兴也以福，其亡也以祸。今吴未有福，楚未有祸，楚未可弃，吴未可从。而晋，盟主也；若以晋辞吴，若何？”又曰：“……臣闻，国之兴也，视民如伤，是其福也；其亡也，以民为土芥，是其祸也。楚虽无德，亦不艾杀其民。吴日敝于兵，暴骨如莽，而未见德焉。天其或者正训楚也，祸之适吴，其何日之有？”⁹⁷

哀公十年（公元前 485 年），楚令尹子期伐陈。吴延州来季子救陈，谓子期曰：“二君不务德，而力争诸侯，民何罪焉？我请退，以为子名，务德而安民。”⁹⁸

以上诸例都表明了春秋末叶晋、楚、陈、吴等国之公卿执政始终认识到大国力修政德，以及昭宣布施其德于诸侯的重要性。其中的最后两个围绕着楚、吴两国争陈之事例，更是强调了大国应该务德安国，宽和待民，而不是一味穷兵黩武，暴民作威，劳民伤财，惟有这样才能真正绥服及怀柔各国诸侯（即如陈大夫逢滑所说：“国之兴也，视民如伤，是其福也；其亡也，以民为土芥，是其祸也。楚虽

⁹⁶ 《春秋左传注》，页 1245 至 1247。

⁹⁷ 《春秋左传注》，页 1607 至 1608。

⁹⁸ 《春秋左传注》，页 1656。

无德，亦不艾杀其民。吴日敝于兵，暴骨如莽，而未见德焉”；又如吴公子季札（即延州来季子）所谓：“二君不务德，而力争诸侯，民何罪焉？”并明确主张“务德而安民”等）。这跟我们先前所指出的春秋时期之德政重视以德治民的一点无疑是相通的。

综上所述，我们可以看到，春秋时期的以卿士大夫为代表的贵族之士固然对德这一概念有着高度的、广泛的重视，但他们所讲的德，实际上并非具有普遍的、完全的个人内在道德的意义，而是在春秋历史发展的颇长一段时间内，与当时的政治文化有着十分密切而不可分割的关系，因此亦带有极为鲜明的政治色彩。上面所谈到的关于在位执政者之务德修德、国家内政所注重的以德和民、抚民、亲民、安民之治道、德在春秋时期国际政治外交中的功用等问题，皆充分表明了这一点。总而言之，德在春秋时代的重要性主要是体现在政治的范畴或领域中的，而将德之思想化为具体的政治实践的德治或德政的观念更成为当时政治统治的根本因素。

第三节：礼治秩序解体下被突出的士人之德行

上节谈到德于春秋时代的政治文化中的地位和作用。事实上，若论及春秋之政治文化，则礼的问题自然是不能略而不谈的。⁹⁹毫无疑问的，上承西周重文尚礼之文化传统的春秋时代本身，即是一个高度重视礼的时代。¹⁰⁰学者柳诒徵对此

⁹⁹ 古今学者对周代之礼的问题的解说和论述已颇为详备，其相关著作也可谓汗牛充栋。因此，我们在这一节中关于礼的讨论并不打算也不可能做到面面俱到，而是由本文有关春秋士人之德的内在化的论题出发，主要偏重在探讨作为春秋时代封建贵族之士所承担的政治文化传统“礼”与“德”之间的关系，以及春秋中晚期随着礼治秩序的解体而被突出的士之德行的问题。

¹⁰⁰ 关于“礼”的初义和起源的问题，可参阅王国维《释礼》（见氏著《观堂集林》卷第6《艺林六》）（石家庄：河北教育出版社，2003年），页143至144；陈来《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》第六章《礼乐》第一节《释礼》与第三节《礼的起源与结构》（北京：生活·读书·新知三联书店，1996年），页224至227、238至249；阎步克《“礼治”秩序与士大夫政治的渊源》（见北京大学中国传统文化研究中心编《国学研究》第1卷（北京：北京大学出版社，1993年1月），页293至324；另外收录在《阎步克自选集》（桂林：广西师范大学出版社，1997年），页202至239）；何炳棣《原礼》（见《二十一世纪》第11期（香港：香港中文大学中国文化研究所，1992年6月），页102至110）；刘翔《中国传统价值观诠释学》第二章《人与人》第二节《礼、义》（上海：上海三联书店，1996年），页103至111；徐复观《中国人性论史·先秦篇》第三章《以礼为中心的人文世纪之出现，及宗教之人文化—春秋时代》第二节《礼与彝的问题》（上海：上海三

就说道：

春秋之风气，渊源于西周。虽经多年之变乱，而其踪迹犹未尽泯者，无过于尚礼一事。观《春秋左传》所载，当时士大夫，觐国之兴衰以礼；决军之胜败以礼；定人之吉凶以礼；聘问则预求其礼；会朝则宿戒其礼；卿士大夫以此相教授，其不能者，则以为病而讲学焉。此等风气，至战国时则绝无所见。故知春秋诸人，实以近于西周，渊源有自，故所持之见解，所发之议论，均以礼为最要之事也。……故春秋者，直接于礼教最盛之时代之后之一时代也；又由礼教最盛，而渐趋于衰落之一时代也。观诸人之不知礼，不习礼，及误以仪为礼，即可见其时之习此者，已居少数。惟其流风余韵，犹浸淫渐渍于人心，故衡量人物，往往以此为断耳。¹⁰¹

而根据《左传》等典籍所见，春秋时论礼之语确实日益增多，且其申说亦渐趋精当，其中记载当时人（尤其是贵族卿士大夫）讨论“礼也”、“知礼”、“有礼”、“非礼”，特别是礼作为立国之本等问题的事例可谓多得不胜枚举。¹⁰²这显然反映了春

联书店，2001年），页36至40；杨向奎《宗周社会与礼乐文明》下卷〈宗周的礼乐文明〉第一章〈礼的来源〉第一节〈导言〉（北京：人民出版社，1997年），页235至259；刘泽华《中国传统政治思维》第十三章〈礼与“以礼治国”〉第一节〈礼学的兴起〉（长春：吉林文史出版社，1991年），页340至346；Yuri Pines, *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life In the Chunqiu Period (722-453 B.C.)* 第三章“The Universal Panacea: Ritual and Preserving Hierarchical Order”第一节“Origins of Li”（Honolulu: University of Hawaii Press, 2002），页90至94）等；至于作为中国古代一个极为重要的思想观念的“礼”之涵义，则可参考韦政通《中国哲学辞典》（台北：大林出版社，1983年），页775至776）中的“礼”之词目。其中，阎步克在《士大夫政治演生史稿》第三章〈封建士大夫的政治文化传统——“礼”〉第一节〈礼治：“俗”、“法”之间〉（北京：北京大学出版社，2003年），页77、81）即对礼作了一番很好的解说，认为礼于古代乃是在社会分化程度处于‘俗’、‘法’之间的一种政治文化规范形态，乃杂糅了民俗、道德、礼乐、政制等；礼“呈现出了无所不包性或功能混溶性”，“几乎涵盖了各个领域的社会活动，从政治、经济、军事、外交、宗教、教育，直到家族的日常生活。……在西周、春秋之时，相当大一部分制度规范都属于‘礼’，体现在朝觐、盟会、锡命、军旅、祭祀、藉蜡、丧葬、搜阅、射御、聘问、宾客、学校、选举、婚配、冠笄等等礼制之中。此时主要的社会活动的规范和程序，几乎都被视之为‘礼’、采取了‘礼’的形式，并是通过‘礼’来完成的。”这无疑就说明了礼在周代的功能之广泛性与政治性。

¹⁰¹ 见氏著《中国文化史》第二十二章〈周代之变迁〉（台北：正中书局，1993年），页267至270。

¹⁰² 例如：闵公元年，鲁国内乱。齐桓公问齐大夫仲孙曰：“鲁可取乎？”对曰：“不可，

秋时人习礼、重礼、尚礼的一种总的文化趋向。

然而，必须指出的是，礼与春秋时代的政治体制和政治结构都有着十分密切的关系。春秋时代以公卿大夫为代表的封建贵族之士上承周政重礼的政治文化传统，特别强调以礼治国，力求建立起一种理想的礼的社会政治秩序，并且从此一由礼所维系的秩序中发展出礼治的政治精神。¹⁰³这背后自然反映了春秋时人对礼

犹秉周礼。周礼，所以本也。臣闻之：‘国将亡，本必先颠，而后枝叶从之。’鲁不弃周礼，未可动也。君其务宁鲁难而亲之。亲有礼，因重固，间携贰，覆昏乱，霸王之器也”（《春秋左传注》，页257），此即一个具有代表性的事例；至于其他诸多例子，兹不拟一一胪列举出，读者阅读传文时，可自得之。

¹⁰³ 《春秋》经传中就记载了不少春秋卿大夫重视礼的政治作用的事例，详见《左传》僖公十一年传（《春秋左传注》，页338）、襄公二十一年传（同上，页1063）、襄公三十年传（同上，页1177）、《国语·鲁语上》（《国语》卷第4，页79）、《国语·晋语四》（同上，卷第10，页168至169）等。这些例子都表明了在当时贵族之士的眼中，礼乃是国家的主干，更是国政的载体及治国的根本。其实，这背后还涉及春秋时人对礼之观念的转变的问题。具体而言，到了春秋中期以后，越来越多的公卿大夫群体中的有识之士开始对礼的意义自觉地重新进行思考，其结果乃是逐渐认清和辨别礼与仪的不同意义。关于这点，《左传》即记载了一些极具代表性的事例，详见昭公元年传（《春秋左传注》，页1266）、昭公二十五年传（同上，页1457至1459）等。根据上述诸例看来，礼的意义确实已发生了变化：它不再纯粹是礼乐文明体系中各种偏重在形式方面的节文仪式、典章制度的文化之总体，而是一种足以涵盖天地万物，则天之明，因地之义，顺从四时，节制六志，使民哀乐不失，而“能协于天地之性”的具有泛化性质的东西；其更多的则是具体表现为一种能够让人君借以“经天纬地”、治民行政、安邦定国（如隐公十一年传君子所谓“经国家，定社稷，序民人”（同上，页76））的根本性的、重视伦理规范的政治手段和原则，并且在严格遵行此种政治原则和运用此种统治手段的基础上建立起一个井然有序的、合理的政治秩序。这种强调礼整合社会、维系政治秩序的手段和目的即是礼的精神和要义所在。关于礼的政治化、原则化和伦理化的问题，可参考陈来《古代宗教与伦理—儒家思想的根源》第六章〈礼乐〉第六节〈礼乐文化的人文功能〉（（北京：生活·读书·新知三联书店，1996年），页264至268、272至274）、氏著《古代思想文化的世界—春秋时代的宗教、伦理与社会思想》第七章〈礼治〉第三节〈“礼”与“仪”〉、第六节〈礼的政治化〉、第八节〈从礼乐到礼政〉（（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页187至190、199至201、210至214）、黄开国、唐赤蓉《诸子百家兴起的前奏—春秋时期的思想文化》第七章〈春秋时期的礼论〉第一节〈礼观念的重大变化〉第二部分“春秋时期的礼观念”、第二节〈对礼的人文理性认识〉第二部分“礼的政治价值与作用”及第三节〈礼与仪之分〉（（成都：四川出版集团巴蜀书社，2004年），页225至233、236至241、244至250）、陈筱芳《春秋婚姻礼俗与社会伦理》第十四章〈春秋之礼〉第二节〈春秋人重礼轻仪〉与第三节〈礼的社会意义〉（（成都：巴蜀书社，2000年），页242至247）、刘泽华《中国传统政治思维》第十三章〈礼与“以礼治国”〉第二节〈礼的政治、伦理价值〉与第三节〈礼之质—“分”与“和”〉（（长春：吉林文史出版社，1991年），页346至362）及Yuri Pines, *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life In the Chunqiu Period (722-453 B.C.)* 第三章“The Universal Panacea: Ritual and Preserving Hierarchical Order”第二节“Distilling the Essence of Li: Ritual as Sociopolitical Order”（Honolulu: University of Hawaii Press,

之观念的转变的问题。具体而言，到了春秋中期以后，越来越多的公卿大夫群体中的有识之士开始对礼的实质和意义自觉地重新进行思考；在他们看来，礼已不再纯粹是礼乐文明体系中诸如揖让、进退、车舆、衣服、宫室、饮食、嫁娶、丧祭等各种偏重在形式方面的节文仪式、典章制度的文化总体而已，而更多的则是具体表现为一种能够让人君借以“经天纬地”、治民行政、安邦定国的根本性的、重视伦理规范的政治手段和原则，以及在严格遵行此种政治原则和运用此种统治手段的基础上所建立起来的一种井然有序的、合理的（主要指符合各种伦理关系之规范与原则，如君臣之纪、上下长幼、尊卑贵贱、父子兄弟、夫妇内外、姑姊甥舅、婚媾姻娅等）礼治秩序。这种强调礼整合社会、维系政治秩序的手段和目的即是礼的精神和要义所在。而礼治秩序背后实际上还遵循着一种“尊尊、亲亲、贤贤”的政治原则。¹⁰⁴然而，随着周王室的式微以及封建宗法制的衰朽崩溃，原

2002），页 94 至 103）有较为详尽的论说，可资参考；此外，钱穆《中国文化史导论》第四章〈古代学术与古代文字〉第二节（（北京：商务印书馆，2002 年），页 72）对周代之礼由原本宗教上的祭礼渐变为政治上之礼，进而变为伦理上的普及于一般社会与人生而附带道德性之礼这点也有所论及。对于这个问题，陈来就做了一番很好的总结：“春秋时代的礼仪之辨，表明西周以来的‘礼乐’为主的礼文化发展，已经转变为一种对‘礼政’的注重。礼之被关注，不再主要因为它是一套极具形式化仪节和高雅品位的交往方式，人对‘礼’的关注已从‘形式性’转到‘合理性’。形式性的仪节体系仍然要保存，但代表这个时代的贤大夫们更加关心的是‘礼’作为合理性原则的实践和表现。……在这种情况下，礼乐文化的结构、模式虽未根本改变，礼乐文化的框架及其要素仍然存在，如各种朝聘礼仪、赋诗歌舞等等；但是，宗法关系危机四起，政治秩序转为政治衰朽，这促使有智之士对礼文化的传承加以反思，他们不再注重于仪章度数，不再‘屑屑焉学仪’，而要求把礼作为守国、行政、得民的根本原则。……礼被更多地强调为‘上下之纪’，而且产生了最早的关于礼来源天地经纬的哲学论证。把宗法—封建秩序合礼化的理论努力，通过这一时期的‘礼’的观念的发展而充分体现出来。这就使得西周以来的礼文化发生了一种由‘仪’向‘义’的转变，从礼仪、礼乐到礼义、礼政的变化，强调礼作为政治秩序原则的意义。从而，‘礼’越来越被政治化、原则化、价值化、伦理化”（见氏著《古代思想文化的世界—春秋时代的宗教、伦理与社会思想》第七章〈礼治〉第八节〈从礼乐到礼政〉（同上），页 213 至 214）。

¹⁰⁴ 此处所谓“尊尊”、“亲亲”、“贤贤”的说法，固出自古义，在古代的一些典籍中已有零星的记载。然而，这种说法作为近现代学者对周代礼治和礼政的一种总结和概括，大概首见于王国维《殷周制度论》一文（见氏著《观堂集林》卷第 10〈史林二〉（石家庄：河北教育出版社，2003 年），页 240 至 241）。王氏认为，周公所创立的立子立嫡之制、宗法及丧服之制、封建子弟之制、君天子臣诸侯之制、祭祖及庙数之制、同姓不婚之制等，皆由“尊尊、亲亲二义出。尊尊、亲亲、贤贤，此三者治天下之通义也。周人以尊尊、亲亲二义，上治祖祢，下治子孙，旁治昆弟，而以贤贤之义治官。故天子、诸侯世，而天子、诸侯之卿、大夫、士皆不世。盖天子、诸侯者，有土之君也。有土之君，不传子、不立嫡，则无以弭天下之争。卿、大夫、士者，图事之臣也，不任贤，无以治天下之事。……是故有立子之制而君位定，有封建子弟之制而异姓之势弱、天子之位尊。有

本依靠“尊尊、亲亲、贤贤”的政治原则所建立起来并以之维系的较为稳定的政治社会统治结构及礼治秩序也逐渐解体¹⁰⁵，以致由传统礼制与礼俗所形成的规范

嫡庶之制，于是有宗法、有服术，而自国以至天下合为一家。有卿、大夫不世之制，而贤才得以进。有同姓不婚之制，而男女之别严。且异姓之国，非宗法之所能统者，以婚媾甥舅之谊通之。于是天下之国，大都王之兄弟、甥舅，而诸国之间亦皆有兄弟、甥舅之亲，周人一统之策实存于是”；然则周代诸制背后的“亲亲、尊尊、贤贤”等原则实有着极重要、极深远的政治意义。阎步克在《士大夫政治演生史稿》第三章〈封建士大夫的政治文化传统——“礼”〉第二节〈礼治：尊尊、亲亲与贤贤〉（北京：北京大学出版社，2003年），页86至99）中还对王氏的说法展开了一番深入的讨论。在作者看来，“尊尊”、“亲亲”与“贤贤”乃是礼的精义之所在，并且以其结合而构成了礼治的秩序；在此基础上，他进一步将三者与周政礼治秩序的政治、亲统和道统的观念联系起来，并且认为此三者在西周和春秋时是互相渗透及混溶的（同上，页87至89、98）。当然，我们注意到，阎氏这里乃是将礼视为封建士大夫的政治文化传统，并集中观察礼治在社会分化这一特定视角中呈现出来的特质。不过，总的来说，“尊尊”、“亲亲”与“贤贤”确实是周代礼治精神背后的最根本性的精神原则。尤其是其中的“尊尊”与“亲亲”二者，更是周代政治文化体系的核心内容，因为它们是周人区别亲疏、贵贱、等级的重要根据和标准；两者之间由于宗法封建制和宗族等级制的纠结和整合，可谓存在高度的一致性，故作为宗族和宗法伦理的“尊尊”和“亲亲”原则，亦同样适用于周室王族及诸侯贵族内部的关系调节上。我们尤其必须考虑到当时的所谓“亲亲”，实际上是一个颇为宽泛的政治文化观念，其本身并不仅仅限于真实的亲缘关系，而在一定意义上，同时也包括君王及（与之有着错综复杂的、血缘之亲疏程度不同的姻亲关系的）公卿大夫等臣子之间所代表和体现的“尊尊”的君道原则；换言之，在宗法封建社会中，亲属关系也在相当程度上包含着、渗透着君臣关系。因此，陈来在其关于礼治秩序的讨论中才会说：“周代的封建制本来是以‘亲亲’为其轴心原则，即周王分封其亲族为诸侯，诸侯分封其亲族为卿大夫，卿大夫分封其亲族为贰宗等，各级封君皆有子孙世袭。宗法制的政治意义就在于，以亲属系统形成一个稳定的统治体系，整个统治阶级内部具有血缘的亲性和性，统治阶级的权力和利益的分配、转移、继承都以血缘的亲疏为转移”（详见《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》第七章〈礼治〉第七节〈礼治秩序与政治衰朽〉及第八章〈德政〉第六节〈伦理〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页206、240）。许倬云更直接把春秋时期的社会视为一种建立在家族之上的“家族联系”（Familial relationships）的结构，其中个体被固定于一个复杂的血缘关系结构之中，而血缘纽带亦以遗传的形式维持着社会阶层分化（见《中国古代社会史论——春秋战国时期的社会流动》第一章〈问题和背景〉（桂林：广西师范大学出版社，2006年），页1至2）。

¹⁰⁵ 关于春秋时代封建宗法政治之解体的历史原因，主要可参考陈来《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》第七章〈礼治〉第四节〈封建的隐患〉、第五节〈宗法政治的解体〉及第七节〈礼治秩序与政治衰朽〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页190至198、204至210）、许倬云《中国古代社会史论——春秋战国时期的社会流动》第二章〈社会阶层分化的变动〉第二节〈卿大夫权力的不断上升〉、第四章〈新型国家〉第一节〈国内冲突〉和第二节〈冲突的结果〉（桂林：广西师范大学出版社，2006年），页34至39、94至111）（另见Cho-yun Hsu “The Spring and Autumn Period” 第五节“Social Developments”和第六节“Changes in State Structure”（收录在Edward L. Shaughnessy and Michael A. N. Loewe (eds.), *The Cambridge History of Ancient China* 第八章（New York: Cambridge University Press, 1998），页566

力量日渐消亡。由于政治生活秩序的“礼崩乐坏”，原本注重礼仪之典章、仪节、度数等外在形式性规范的礼制已不再能够作为赖以整合社会、维系秩序及调节行为的重要机制。这本身实际上就潜藏着一种社会秩序转型的意义，而与此相伴而生的，乃是当时卿士大夫对德行伦理的渐趋重视。本节主要所要探讨的，即春秋时期礼治秩序解体下被突出的士之德行的问题。

我们先来探讨一下礼与德之间究竟有着什么关联。我们首先注意到，春秋时期的卿大夫常将礼与德两者并提。例如，《左传》僖公七年传记载齐卿管仲言于齐桓公曰：“招携以礼，怀远以德。德、礼不易，无人不怀”¹⁰⁶；又如，宣公十二年传记载晋卿随武子之言曰：“德、刑、政、事、典、礼不易，不可敌也，不为是征。……其君之举也，内姓选于亲，外姓选于旧。举不失德，赏不失劳。……

至 572))、何怀宏《世袭社会及其解体：中国历史上的春秋时代》第五章〈世袭社会的解体〉第一节〈社会流动的结构性改变〉与第二节〈世袭社会解体的诸原因〉((北京：生活·读书·新知三联书店，1996 年)，页 162 至 173)，以及 Yuri Pines, *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life In the Chunqiu Period (722-453 B. C.)* 第三章“The Universal Panacea: Ritual and Preserving Hierarchical Order”与第五章“When a Minister Mounts the Ruler: Chunqiu Views of Loyalty”((Honolulu: University of Hawaii Press, 2002)，页 89 至 104、136 至 163)。关于春秋封建宗法制度的崩溃、当时政治变动中公室公族与卿大夫群体的势力消长和地位升降、大夫专政及家臣干上所导致的各国政权下逮的具体问题，尚可参看钱穆《国史大纲》第二编〈春秋战国之部〉第四章〈霸政时期〉第四节〈霸政衰微后之大夫执政〉(北京：商务印书馆，2002 年)，页 65 至 68；张荫麟《中国史纲》第二章〈周代的封建社会〉第八节〈卿大夫〉与第九节〈封建组织的崩溃〉(上海：上海古籍出版社，1999 年)，页 47 至 54；童书业《春秋史》第十二章〈弭兵之约的完成与中原弭兵时期各国内政的变迁〉中的〈晋国内政的变迁〉、〈齐国内政的变迁〉、〈鲁国内政的变迁〉、〈宋国内政的变迁〉、〈卫国内政的变迁〉、〈郑国内政的变迁〉、〈各国内政变迁的结论〉、第十三章〈社会制度的变迁〉中的〈封建社会的动摇〉、〈世族制度的没落〉，以及第十五章〈北方政局的终结〉中的〈春秋末年的中原各国内政〉(上海：上海古籍出版社，2003 年)，页 238 至 242、245 至 247、265 至 266；童书业《春秋左传考证》第 1 卷中的〈春秋后期各国政权之变化〉、〈陈氏专齐〉、〈三家分晋形势之造成〉，以及《春秋左传札记》中的〈晋诸卿兴亡〉、〈齐国、高、崔、庆、陈诸氏兴亡〉、〈鲁三家兴衰〉、〈郑七穆兴衰〉、〈宋公族兴衰〉、〈卫卿族兴衰〉、〈周卿族兴衰〉、〈楚、秦、吴、越公室之强〉、〈宗法、封建之变〉、〈天子、诸侯、卿、大夫、士地位之变迁〉(以上之文，均收录在氏著《春秋左传研究》(上海：上海人民出版社，1980 年)，页 94 至 105、329 至 335、344 至 345)；顾德融、朱顺龙《春秋史》第五章〈春秋时代的政治制度和军事制度〉第一节〈春秋时代的政治制度〉(上海：上海人民出版社，2004 年)，页 286 至 290 等等。由于宗法封建制本是周礼体制中的主导制度，因此随着此制度的瓦解和崩溃及宗法政治的衰朽，固有礼制背后的“尊尊”、“亲亲”与“贤贤”的规范原则已不再有效，这也自然使到由此原则所维系的旧有礼治秩序不得不面临解体。

¹⁰⁶ 《春秋左传注》，页 317。另可参看同年传(同上，页 317 至 319)。

君子小人，物有服章。贵有常尊，贱有等威，礼不逆矣。德立、刑行、政成、事时、典从、礼顺，若之何敌之？……”¹⁰⁷；又如，《国语·晋语一》记载晋大夫郭偃说道：“……吾闻以乱得聚者……非礼不终年，非义不尽齿，非德不及世……废国而向己，不可谓礼；不度而迁求，不可谓义；以宠贾怨，不可谓德……德义不行，礼义不则……”¹⁰⁸等。在这些例子中，齐卿管仲（即管夷吾或管敬仲，卒

¹⁰⁷ 《春秋左传注》，页 722 至 725。这里值得注意的是，此例及其前一例虽然将礼与刑法、政事等并举，但我们必须了解到早期的所谓刑法、政事等实可径以礼统括之。《礼记·乐记》曰：“礼、乐、刑、政，其极一也”（见郑玄注、孔颖达疏、陆德明音义《礼记正义》卷 37，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（北京：中华书局，1996 年），页 1527），其中的“一”大概可理解为用“礼、乐”齐一“刑、政”，使四者皆趋一致。这实际上反映了春秋卿大夫对礼所持有的一个重要的观念，即礼、政、刑、法最初不分，礼甚至亦可以涵摄和制约政、刑及作为传统规范的法，这点当然是跟春秋执政者重礼治的政治文化传统密切相关的。这类例子在《左传》中甚多，读者可根据传文自得之，兹不一一列举。阎步克《士大夫政治演生史稿》第三章〈封建士大夫的政治文化传统——“礼”〉第一节〈礼治：“俗”、“法”之间〉（北京：北京大学出版社，2003 年），页 84 至 86）对此问题作了深入的探讨，其中引述吕思勉的话，谓古人最初在处理政事、判断刑狱时，原本礼与刑法不分，后来“盖风气稍变，德与礼之用穷，而不得不专恃法。夫法之与德礼，其初本一也，而后卒至于分歧者，则以民俗渐漓，表里不能如一也。……其不得不舍其意而诛其事，亦势也。故人不能皆合乎礼，而必有刑以驱之，而法之为用由是起。其初犹兼问其意也，卒至于尽舍其意而专诛其事，而法之体由是成”（原文见《吕思勉读史札记》甲帙〈先秦〉中之〈断狱重情〉（上海：上海古籍出版社，1982 年），页 388 至 389），借此说明礼与注重外部行为、依赖形式条文和政治强制的刑法之渐异与分化。其实，礼在西周和春秋时期不仅统括涵摄政事与刑法，同时也包括了德，关于这个问题，我们接下来将会在正文中谈及。这里只是要指出礼之功能在当时的广泛性，可以贯穿政治、刑法、道德等各个范畴和领域。《礼记·曲礼上》中所讲的：“道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；分争辨讼，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”（见《礼记正义》卷 1，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）上册（同上），页 1231），可谓是对此的一个很好的、极具代表性的概括。

¹⁰⁸ 《国语》卷第 7，页 125 至 126。此处与前举僖公七年传之例子皆将礼与义连用并举。事实上，此类例子在经传中还有不少，如《左传》成公十三年传（《春秋左传注》，页 860）、昭公四年传（同上，页 1254 至 1255）、《国语·周语上》（《国语》卷第 1，页 19 至 20）等。这反映了春秋时期卿大夫所重视和讲究的礼是有义之因素参与并存在其间的。义者，古训为宜，事得其宜谓之为宜。春秋时的卿大夫常喜欢礼义或德义连用，这无疑表明了当时贵族中的有识之士普遍上相信执政者，特别是作为国际间的霸主或盟主者，除了应该遵行道义、劝善惩恶外，还必须遵循礼仪、制义节度。这里自然涉及一个“度”的问题。襄公二十九年传就记载吴公子季札聘于鲁，于观周《颂》时，认为它“节有度，守有序，盛德之所同也”（《春秋左传注》，页 1164 至 1165）；兹所说的“节有度，守有序”，大概即《尚书·虞书·舜典》中的“八音克谐，无相夺伦”（见孔安国注、孔颖达疏、陆德明音义《尚书正义》卷 3，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）上册（北京：中华书局，1996 年），页 131）的意思，固然是评论乐曲的用语，然而我们未尝不能将它理解为礼乐制度所能达到的一种节奏适宜、和谐有序的总状态。又昭公四年

于公元前 645 年）、晋大夫郭偃、晋卿随武子（即范武子士会）等都将德与礼并举，这或许足以反映礼与德两者之间在当时贵族士人的观念中确实存在着特殊的关系。有学者就认为，德的初字从“彳”从“直”，其意为循，有“示行而视之”之意，最初关涉于氏族固有的素质习俗，后来引申为氏族成员所共同遵循的习俗规范。¹⁰⁹至于礼，正如我们先前所说的，乃是人们所共同承认和遵守的社会典章法则及节文仪式，同时也是人们一切行为的总规范，乃是规定周代政治及社会生活的各个方面的范畴。两者在意义上显然有其相通的地方，而在界限上亦有其交融结合、难分难解之处。礼或许可以被视为是德的客观方面的节文，而又反过来

传还记载郑卿子产之言曰：“苟利社稷，死生以之。且吾闻为善者不改其度，故能有济也。民不可逞，度不可改。《诗》曰：‘礼义不愆，何恤于人言’”（同上，页 1254 至 1255）；又昭公二十五年记载郑卿子大叔对晋卿赵简子曰：“吉也闻诸先大夫子产曰：‘夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。’天地之经，而民实则之。则天之明，因地之性，生其六气，用其五行。气为五味，发为五色，章为五声。淫则昏乱，民失其性。是故为礼以奉之……民有好、恶、喜、怒、哀、乐，生于六气，是故审则宜类，以制六志。哀有哭泣，乐有歌舞，喜有施舍，怒有战斗，喜生于好，怒生于恶。是故审行信令，祸福赏罚，以制死生。生，好物也；死，恶物也；好物，乐也；恶物，哀也。哀乐不失，乃能协于天地之性，是以长久”（《春秋左传注》，页 1457 至 1459）（孔疏对此曰：“自‘夫礼’至‘因地之性’，言礼本法天地也……至民失其性，言天用气味、声色以养人，不得过其度也。是故为礼以下，言圣王制礼以奉天性，不使过其度也。经，常也。义，宜也。夫礼者，天之常道，地之宜利，民之所行也。……义谓义理，性谓本性，言天地性义有常，可以为法，故民法之而为礼也”；又：“此言天用气味、声色以养人，不得过其度也。……味以养口，色以养目，声以养耳。此三者，虽复用以养人，人用不得过度，过度则为昏乱，使人失其恒性，故须为礼以节之”；又：“民有六志，其志无限。是故人君为政，审法时之所宜、事之所类，以至民之六志，使之不过节也”见杜预注、孔颖达疏、陆德明音义《春秋左传正义》卷 51，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（北京：中华书局，1996 年），页 2107 至 2108）；这里除了强调礼之特质表现在其各种规则 and 规定皆与自然存在的类型和节度相对应这点外，更强调人君设礼为政，须“审法时之所宜、事之所类，以至民之六志，使之不过节也”。此外，上引《国语·周语上》的例子中也记载了周大夫内史兴的“礼所以观义也”、“义所以节也”、“义节则度”、“节度不携”、“行礼不疚，义也”等语，这里同样是将“度”和“礼义”相连并提。所谓“度”，实际上即我们一般所讲的人在说话或做事时所应掌握的尺度、界限或分寸，而这种种关涉言行事务的尺度、界限或分寸，皆是由礼的典章、仪式、节文、度数等各种准则所规定和节制的。人在行礼之际，必须善于揆度，充分把握住种种尺度、界限或分寸，一切讲究适当合宜，一切要求中节得度，才不至于违礼逾矩，才可算是能“成礼义。”其实，礼与义合言并提所强调的，与其说是纯粹外在形式上的遵守礼仪而已，毋宁说是礼作为守国、行政、治民的根本原则背后的那个更为重要的精神实质和“宜与不宜”的价值取向。有学者就指出，西周以来的礼文化实际上发生了一种由仪向义，或具体而言，从礼仪、礼乐到礼义、礼政的转变，其中所凸显的即礼作为政治秩序原则的意义。

¹⁰⁹ 参见阎步克《士大夫政治演生史稿》第三章〈封建士大夫的政治文化传统——“礼”〉第一节〈礼治：“俗”、“法”之间〉（北京：北京大学出版社，2003 年），页 82。

包涵着德的主观方面的修养¹¹⁰；当然，也有学人指出，德之思想观念乃是派生于礼的规范行为，而德实际上是对礼的修正和补充¹¹¹；故此，春秋时代的许多跟德有关的观念，几乎都是由礼加以统摄的。¹¹²无论如何，这都在表明了德和礼的涵义在春秋时代确实有其相通之处，两者之间的关系可谓十分密切。礼既包括具体的典章制度、节文仪式，但同时又把道德规范融之于内，因而可谓是“道德之器械”。¹¹³僖公二十七年传记载晋卿赵衰（即赵成子，卒于公元前 622 年）所说的

¹¹⁰ 同上。阎氏还引用郭沫若的说法来补充说明这一点：“德字不仅包括着主观方面的修养，同时也包括着客观方面的规模——后人所谓‘礼’。……礼是由德的客观方面的节文所蜕化下来的，古代有德者的一切正当行为汇集了下来便成为后代的礼”（原文见郭沫若《青铜时代》〈先秦天道观之进展〉）。此外，刘泽华又明确指出，春秋时人把礼划为德的主要构成，从而使德得以从西周时天命和王权的双重束缚中游离出来，而提升为具有相对独立意义的普遍价值观念和准则（见氏著《中国传统政治思维》第三章〈从神到人：春秋政治意识的转型〉第三节〈德与政治伦理化〉（长春：吉林文史出版社，1991 年），页 74）；而巴新生〈试论先秦德的起源与流变〉第四节〈春秋时的“君子之德”与“小人之德”〉（见《中国史研究》，1997 年第 3 期（总第 75 期）（北京：中国社会科学出版社，1997 年 8 月），页 39）对礼与德之关系这点亦有所提及。事实上，《国语·晋语四》就记载卫大夫甯庄子言于卫文公曰：“夫礼，国之纪也；亲，民之结也；善，德之建也。国无纪不可以终，民无结不可以固，德无建不可以立。此三者，君之所慎也。今君弃之，无乃不可乎！晋公子善人也，而卫亲也，君不礼焉，弃三德矣。……”（《国语》卷第 10，页 168）。由此可见，春秋时人确实把礼看作一种德，乃是德的某一方面，抑或其一构成部分。这或许可以印证上述学者关于德包括礼的说法。

¹¹¹ 杨向奎《宗周社会与礼乐文明》下卷〈宗周的礼乐文明〉第二章〈周公对于礼的加工与改造〉第二节〈德与礼〉（北京：人民出版社，1997 年），页 337。

¹¹² 徐复观《中国人性论史·先秦篇》第三章〈以礼为中心的人文世纪之出现，及宗教之人文化—春秋时代〉第三节〈春秋时代是以礼为中心的人文世纪〉（上海：上海三联书店，2001 年），页 42。此外，刘焕云〈先秦儒家德行观之研究〉第三章〈儒家德行观之形成背景及其发展〉第二节〈《左传》、《国语》之德行观〉第三部分“礼与德行”（（国立台湾政治大学三民主义研究所博士论文，1994 年），页 40）、陈锡勇《宗法天命与春秋思想初探》第三章〈春秋思想〉第二节〈宗法道德的演变〉第二部分“德”与第三部分“礼”（（台北：文津出版社，1992 年），页 133 至 135）、黄开国、唐赤蓉《诸子百家兴起的前奏—春秋时期的思想文化》第七章〈春秋时期的礼论〉第二节〈对礼的人文理性认识〉第一部分“礼的道德意义”（（成都：四川出版集团巴蜀书社，2004 年），页 233 至 235）、陈筱芳《春秋婚姻礼俗与社会伦理》第十四章〈春秋之礼〉第一节〈礼制与礼德〉（（成都：巴蜀书社，2000 年），页 241 至 242）、来可泓〈论《左传》中的传统道德〉第一节中的第一部分“以‘德’、‘礼’为核心的治国之道”（见《上海大学学报》（社会科学版）1995 年第 3 期（上海：上海大学学报编辑部，1995 年），页 50）、孙聚友〈论春秋时期的道德精神〉第二节〈道德规范的社会作用与人的存在的行为准则〉（见《东岳论丛》1997 年第 5 期（总第 107 期）（济南：东岳论丛杂志社，1997 年 9 月），页 80 至 81）等亦论及德与礼之关系，可资参考。

¹¹³ 此说出自王国维〈殷周制度论〉中的“周之制度、典礼，乃道德之器械”一语（见氏著《观堂集林》卷第 10〈史林二〉（石家庄：河北教育出版社，2003 年），页 242）。作者还作了进一步的补充，谓“古之所谓国家者，非徒政治之枢机，亦道德之枢机也。使

“礼、乐，德之则也”¹¹⁴与《国语·周语上》所载周大夫内史兴的“成礼义，德之则也”及“礼所以观忠、信、仁、义（按：此四者皆乃具体德目）也”¹¹⁵等语，即可证明当时人将礼看作是德的客观法则和节文，而能行礼则是有德的一种重要的具体表现（事实上，要判断人在行礼时有无礼之精神实质，春秋时人主要乃以行礼者在态度上的敬与不敬作为标准。作为一种重要德目的敬德，其在礼的问题中自是一大关键节目，不宜略而不谈；然为求节约本章之篇幅，我们故拟另撰一文，于本文附录中作专题讨论）。

正由于上述礼与德之间的关系，礼对德实际上起到制约与决定的作用。¹¹⁶值得一提的是，由于礼在春秋时期乃是以政治等差为核心，并基本上是统治阶级赖以治民行政、安邦定国的根本性的政治手段和原则（换言之，礼本身的功用主要还是偏重在政治方面的），而德又在很大程度上是受到礼的制约和规定，因此其所决定的德之具体功能和作用，在春秋贵族之士的论说中，自然也是偏重在政治方面的。这又是从另外一个角度来说明为什么德在春秋时代的重要性主要是体现在政治的范畴或领域中的。

春秋时期贵族之士所讲的德，一般来说，都受到礼的制约与决定，凡是被称为德的言行，都无不是合乎礼的规范和规定的。《左传》中就有如下几段记载：

天子、诸侯、大夫、士各奉其制度、典礼，以亲亲、尊尊、贤贤，明男女之别于上，而民风化于下，此之谓治。反是，则谓之乱。是故，天子、诸侯、卿、大夫、士者，民之表也；制度、典礼者，道德之器也。周人为政之精髓，实存与此。”

¹¹⁴ 《春秋左传注》，页 445 至 446。

¹¹⁵ 《国语》卷第 1，页 19。

¹¹⁶ 黄开国〈春秋时期的德观念〉（见《孔孟月刊》第 35 卷第 9 期（台北：中华民国孔孟学会，1997 年 5 月），页 36 至 37）及黄开国、唐赤蓉《诸子百家兴起的前奏—春秋时期的思想文化》第八章〈春秋时期的德观念〉第一节〈德观念的两种含义〉第二部分“德概念的本质规定”（（成都：四川出版集团巴蜀书社，2004 年），页 260 至 261）中就指出这一点。其实，正如我们前面已提到的，人能行礼乃是其有德的一种具体表现，而行礼本身更是完成个人之德的必经过程，抑或重要途径。《礼记·曲礼上》对此就明确说道：“道德仁义，非礼不成”；孔疏曰：“道者，通物之名；德者，得理之称；仁是施恩及物；义是裁断合宜。言人欲行四事，不用礼，无由得成，故云：非礼不成也。道德为万事之本，仁义为群行之大，故举此四者为用礼之主，则余行须礼可知也”（见郑玄注、孔颖达疏、陆德明音义《礼记正义》卷 1，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）上册（北京：中华书局，1996 年），页 1231）。从这个意义上讲，礼对个人之德确实是起到一定的制约和决定作用的。

桓公二年（公元前 710 年），鲁桓公取郕大鼎于宋，纳于大庙，非礼也。鲁大夫臧哀伯谏曰：“君人者将昭德塞违，以临照百官，犹惧或失之，故昭令德以示子孙……今灭德立违，而寘其赂器于大庙，以明示百官。百官象之，其又何诛焉？国家之败，由官邪也。官之失德，宠赂章也。郕鼎在庙，章孰甚焉？武王克商，迁九鼎于雒邑，义士犹或非之，而况将昭违乱之赂器于大庙，其若之何？”¹¹⁷

文公十八年（公元前 609 年），鲁卿季文子使大史克对鲁文公曰：“先大夫臧文仲教行父事君之礼，行父奉以周旋，弗敢失队，曰：‘见有礼于其君者，事之……见无礼于其君者，诛之……’先君周公制《周礼》曰：‘则以观德，德以处事，事以度功，功以食民。’……”¹¹⁸

襄公九年（公元前 564 年），晋、郑将盟。晋卿士庄子为载书，曰：“自今日既盟之后，郑国而不唯晋命是听，而或有异志者，有如此盟。”郑卿公子騑趋进曰：“天祸郑国，使介居二大国之间。大国不加德音，而乱以要之……自今日既盟之后，郑国而不唯有礼与强可以庇民者是从，而敢有异志者，亦如之！”晋卿荀偃曰：“改载书！”郑卿公孙舍之曰：“昭大神要言焉。若可改也，大国亦可叛也。”晋卿知武子谓献子曰：“我实不德，而要人以盟，岂礼也哉？非礼，何以主盟？姑盟而退，修德、息师而来，终必获郑，何必今日？我之不德，民将弃我，岂唯郑？……”¹¹⁹

以上三例都跟鲁、晋、郑等国之卿大夫有关。鲁桓公（公元前 711 年至公元前 694 年在位）纳宋国之赂器郕鼎而寘诸大庙之举有违于礼制，鲁大夫臧哀伯（即臧孙达）乃以“昭德塞违，以临照百官”等一番善言谏之，欲规劝他遵守礼的典章仪节。鲁卿季文子则于主张奉行事君之礼时，同时引周公之言，认为臣子之有德与否取决于其处事时是否能够合乎礼法规则；这与隐公十一年传所记载的君子谓郑

¹¹⁷ 《春秋左传注》，页 86 至 90。传文还记载周内史闻臧哀伯之言，曰：“臧孙达其有后于鲁乎！君违，不忘谏之以德”（同上，页 90）。

¹¹⁸ 《春秋左传注》，页 633 至 634。

¹¹⁹ 《春秋左传注》，页 968 至 969。

庄公（公元前 743 年至公元前 701 年在位）在处理许国之问题上因能“度德而处之”而可谓“知礼”及“有礼”的事例¹²⁰，确有其相通之处。至于晋卿知武子（即荀罃，卒于公元前 560 年），则以为作为盟主的晋国在与郑国会盟时，不宜“要人以盟”，采取过于强硬的、咄咄逼人的态度，反而应该遵循会盟之礼，示小国以宽柔，并以和平为重，退而修德息师。可见，彼其所谓修德及有德与否，终究是以有礼或非礼作为判断的依据和标准的。总之，这些执政者所强调的，都是礼对德的制约和规定的作用。

下面再举一例来说明礼对德的制约与决定的意义。《国语·周语下》有如下记载：

柯陵之会，周卿士单襄公见晋厉公视远步高。晋卿卻鞫见，其语犯。晋卿卻鞫见，其语迂。晋卿卻至见，其语伐。齐卿国佐见，其语尽。鲁成公见，言及晋难及卻鞫之谮。单子曰：“君何患焉！晋将有乱，其君与三卻其当之乎！”又曰：“……吾见晋君之容，而听三卻之语矣，殆必祸者也。……今晋侯视远而足高，目不在体，而足不步目，其心必异矣。……夫合诸侯，民之大事也，于是乎观存亡。故国将无咎，其君在会，步言视听，必皆无谥，则可以知德矣。视远，日绝其义；足高，日弃其德；言爽，日反其信；听淫，日离其名。夫目以处义，足以践德，口以底信，耳以听名者也，故不可不慎也。偏丧有咎，既丧则国从之。晋侯爽二，吾是以云。”¹²¹

其后又记载：

晋孙谈之子周适周，事单襄公，立无跛，视无还，听无耸，言无远……襄公有疾，召顷公而告之，曰：“必善晋周，将得晋国。其行也文，能文则得天地。天地所胙，小而后国。……经之以天，纬之以地。经纬不爽，文之象也。文王质文，故天胙之外天下。夫子被文矣，其昭穆又近，可以得国。且夫立无跛，正也；视无还，端也；听无耸，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。守终纯固，道正

¹²⁰ 《春秋左传注》，页 74 至 76。

¹²¹ 《国语》卷第 3，页 43 至 44。

事信，明令德矣。慎成端正，德之相也。……被文相德，非国何取！”¹²²

礼仪是礼的外在表现形式，它通过行礼时人们的表情、语言、行为举止等体现出来。礼仪有着严格的级别等差，人因身份名位和场合不同，以及行礼者语言的高低迟速、举止的限度分寸、视线的高下平斜等，皆有不同的要求和规定。在上述例子中，周卿士单襄公相信“其君在会，步言视听，必皆无谖，则可以知德矣”；又认为“目以处义，足以践德，口以庇信，耳以听名者也，故不可不慎也”。然而，看到晋厉公望视远而举足高，“目不在体，足不步目”，又目睹晋卻氏三卿言语不当、态度高傲（主要表现在其陵犯、加诬于人，以及好伐其功上）；有鉴于他们皆有违于礼仪，可谓“日弃其德”，“其心必异”，因此预言晋君臣乖戾偏丧，必导致祸乱。相比之下，单襄公却看到晋公子周（即后来的晋悼公，公元前 573 年至公元前 558 年在位）能够立正视端、谨行慎言（具体而言，即足立不偏任，目视专注而不反复，耳听不耸，口言能为耳目所及等），在表情、言语、行为举止上都表现得得体恰当，可谓合乎礼仪，于是赞赏他能“被文相德”（即具有“正、端、成、慎”四种足以经纬天地的文德），并因此预言其最终必定取得晋国。由此可见，在春秋贵族卿士大夫的眼中，执政者之言行是否合礼，在当时即被视为他们有德与否的判断根据和标准。

其实，在春秋时人的观念中，真正的德，除了必须合乎礼仪规定的要求之外，更须要有礼的精神实质的体现。无论是何种礼仪，也无论各种典章节文的规定如何繁琐，其中无不贯注着“尊尊、亲亲、长长、贤贤”的基本原则，而礼仪所要表现的这些基本原则即是礼的根本精神实质之所在。¹²³

僖公二十四年（公元前 636 年），周襄王使大夫伯服、游孙伯如郑请滑。郑文公不听王命，而执二子。王怒，将以狄伐郑。周大夫富辰谏曰：“不可。臣闻之：大上以德抚民，其次亲亲，以相及也。……庸勋、亲亲、暱近、尊

¹²² 同上，页 47。

¹²³ 黄开国〈春秋时期的德观念〉（见《孔孟月刊》第 35 卷第 9 期（台北：中华民国孔孟学会，1997 年 5 月），页 36 至 37）及黄开国、唐赤蓉《诸子百家兴起的前奏—春秋时期的思想文化》第八章〈春秋时期的德观念〉第一节〈德观念的两种含义〉第二部分“德概念的本质规定”（（成都：四川出版集团巴蜀书社，2004 年），页 261 至 262）即提及此点。

贤，德之大者也。……弃德、崇奸，祸之大者也。郑有平、惠之勋，又有厉、宣之亲，弃嬖宠而用三良，于诸姬为近，四德具矣。……周之有懿德也，犹曰‘莫如兄弟’，故封建之。其怀柔天下也，犹惧有外侮；扞御侮者，莫如亲亲，故以亲屏周。召穆公亦云。今周德既衰，于是乎又渝周、召，以从诸奸，无乃不可乎？……”¹²⁴

在以上例子中，周大夫富辰（卒于公元前 636 年）指出以德抚民及亲近兄弟之国乃是怀柔天下的最根本的措施。不过，最值得我们注意的，乃是其“庸勋、亲亲、暱近、尊贤”的说法，这显然就是周政所重的礼治秩序背后的“尊尊、亲亲、长长、贤贤”之基本原则的另一种表述方式¹²⁵，而这些原则本身也足以体现礼的精神实质和根本大义之所在。毫无疑问的，所谓“亲亲”乃是周代政治文化体系的中心内容，以及整个封建宗法制所赖以建立的轴心原则，因为它实际上是一个颇为宽泛的政治文化观念，其本身并不仅仅局限于真实的亲缘关系，而在某种意义上，同时也包括周王及（与之有着错综复杂的、血缘之亲疏程度不同的姻亲关系的）诸侯、公卿、大夫等臣子之间所代表和体现的“尊尊”的君道原则。宗法制的政治意义，恰恰就在于通过“亲亲”的根本性原则，使到整个统治阶级内部具有血缘的亲性和，从而形成一个稳定的统治体系。正因为如此，富辰才会强调“周之有懿德也，犹曰‘莫如兄弟’，故封建之”，以及“扞御侮者，莫如亲亲，故以亲屏周”，亦即周初分封王室亲族为诸侯的政治意义。最重要的是，有关“庸勋、亲亲、暱近、尊贤”这一切，他径称之为“德之大者”。可见，君王若能够奉行礼仪，并按照和遵循其背后的精神与大义来执政治国，在当时贵族之士看来，便可谓真正意义上的有德者了。

然而，随着春秋中期以后宗法政治体系的破坏，以及伴随之而来的礼治秩序的解体，礼乃逐渐失去其原有的整合社会、维系秩序及调节行为的政治功能和作

¹²⁴ 《春秋左传注》，页 419 至 425。关于此事，《国语》中亦有记载，见《国语》卷第 2，页 22。

¹²⁵ 此外，隐公三年传所记载的卫大夫石碚之言：“且夫贱妨贵，少陵长，远间亲，新闻旧，小加大，淫破义，所谓六逆也”（《春秋左传注》，页 32）、隐公五年传所记载的鲁大夫臧僖伯的话：“昭文章，明贵贱，辨等列，顺少长，习威仪也”（同上，页 43）及昭公元年传所记载的郑卿子产的说法：“国之大节有五，女皆奸之。畏君之威，听其政，尊其贵，事其长，养其亲，五者所以为国也”（同上，页 1212）等，大体上亦都是周政所重的礼治秩序背后的“尊尊、亲亲、长长”等基本原则的另一种表述方式。

用。尽管礼在当时贵族士人的心目中还是具有一定象征性的重要意义，而他们的社会生活表面上也仍然浸润在一种礼乐文化的氛围之中，但由于固有的礼治秩序已面临解体，而整个社会都处在剧烈的变动中，他们普遍上已不再象过去那样涵濡礼教、知礼习礼，更不可能继续遵循原本的礼治秩序背后的“尊尊、亲亲、长长”等的基本原则，亦即无法持守礼之规范背后的精神实质和根本大义。在这种礼治和礼教渐趋衰落的时期，旧有的政治社会秩序乃渐渐转向新的秩序。《左传》中就有如下记载：

昭公六年（公元前 536 年），郑人铸刑书。晋大夫叔向使诒郑卿子产书，曰：“始吾有虞于子，今则已矣。昔先王议事以制，不为刑辟，惧民之有争心也。犹不可禁御，是故闲之以义，纠之以政，行之以礼，守之以信，奉之以仁；制为禄位，以劝其从；严断刑罚，以威其淫。惧其未也，故诲之以忠，耸之以行，教之以务，使之以和，临之以敬，涇之以彊，断之以刚；犹求圣哲之上、明察之官、忠信之长、慈惠之师，民于是乎可任使也，而不生祸乱。民知有辟，则不忌于上。并有争心，以征于书，而徼幸以成之，弗可为矣。……今吾子相郑国，作封洫，立谤政，制参辟，铸刑书，将以靖民，不亦难乎？《诗》曰：‘仪式刑文王之德，日靖四方。’又曰：‘仪刑文王，万邦作孚。’如是，何辟之有？民知争端矣，将弃礼而征于书，锥刀之末，将尽争之。乱狱滋丰，贿赂并行。终子之世，郑其败乎？肸闻之，‘国将亡，必多制’，其此之谓乎！”¹²⁶

这是发生在春秋晚期的事。当时郑卿子产（即公孙侨，约公元前 580 年至公元前 522 年）将郑国的刑律条文铸在鼎上公布，以为国之常法。晋大夫叔向对此则持反对的意见。他认为，为政治民的根本在于礼治，其具体措施，即他所谓的“闲之以义，纠之以政，行之以礼，守之以信，奉之以仁……诲之以忠，耸之以行，教之以务，使之以和，临之以敬，涇之以彊，断之以刚”，其中就涉及义、信、仁、忠、行、和、敬、彊、刚等具体德目之观念。这些道德观念皆受到礼的规范和制约。有了礼的规范，人民的行为便会受到道德观念的约束，顺从于统治者，

¹²⁶ 《春秋左传注》，页 1274 至 1276。

而不会恣意妄为；同时，由于礼贵谦让，礼治的政治手段便能促进社会和谐，鼓励人民和平相处，从而消除其争心。其结果，则是人民“可任使也，而不生祸乱”。若弃礼仪，而铸刑书，主要依靠刑辟来使民或用民，则人民将仅知有刑法，却不再具有道德观念，于是不会存有顾忌，“并有争心，以征于书，而徼幸以成之”；长久下去，执政者便无法维持社会秩序，以致天下大乱。叔向在这里显然是站在传统的周政重礼的政治立场，而主张使用一种综合性的礼治手段来创造理想的礼治秩序，以便达到安邦定国的政治目的。不过，子产也并非不懂得礼治的政治功用，而实际上乃是一个深明礼治之大义的人。¹²⁷不过，就连他这样一个平时重礼和守礼的执政者，在面对春秋“末世”礼治秩序日趋解体、社会危机日益严重的政治局面的时候，也不得不从郑国的实际情况出发，而铸刑书于鼎，将刑律法则公布宣众，使郑国开始向法治秩序过渡发展。¹²⁸事实上，当时并不只有郑国如此，

¹²⁷ 子产乃是春秋时代贵族卿大夫群体中的其中一个较具代表性的开明人物和有识之士。由于子产的学问与其所受之教育乃大体上承及本诸贵族王官之学的优良传统，因此他必定掌握了属于上层贵族专有特权的一套以礼为核心内容的知识学问，并且对贵族的传统礼乐文化有深刻的理解和充分的认识。事实上，《左传》中确实记载了不少子产在执政治国时知礼、有礼、守礼、论礼的种种事例，这除了可以作为正文所谓子产深明礼治之重要性和意义的例证之外，同时也可为我们先前关于春秋时期贵族之士普遍上有着一种习礼、重礼、尚礼之文化趋向的说法提供一个注脚。此外，昭公二十五年传还记载：郑卿子大叔见晋卿赵简子，简子问揖让、周旋之礼焉。对曰：“是仪也，非礼也。”简子曰：“敢问，何谓礼？”对曰：“吉也闻诸先大夫子产曰：‘夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。’……”（同上，页1457）；上述子大叔所引用的子产之言，便已足以反映出子产深晓礼义这一点。还值得一提的是，后来孔子大概是以子产卓著的事功政行，于是特表举其修己治人敦伦笃行之大节，而谓子产“有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义”（《论语·公冶长》，页113）。由此可见，子产在春秋时人的心目中，确实是一个名副其实的能以礼相国，并懂得礼治之要义的执政者。

¹²⁸ 值得注意的是，定公九年传曾记载：郑卿驷歂杀大夫邓析，而用其《竹刑》（《春秋左传注》，页1571）；这表明了在子产之后，成文法的公布和刑律的地位已在郑国得到进一步的发展和巩固，其趋势已是不可扭转的了（按：有关春秋时期成文法之公布的问题，可参看童书业《春秋史》第十三章〈社会制度的变迁〉中的〈成文法的公布〉（上海：上海古籍出版社，2003年），页248至249；顾德融、朱顺龙《春秋史》第五章〈春秋时代的政治制度和军事制度〉第一节〈春秋时代的政治制度〉中的第四部分〈各国刑法和成文法的公布〉（上海：上海人民出版社，2004年），页298至305等。钱穆《先秦诸子系年考辨》卷1〈邓析考〉对此就说道：“盖自刑之有律，而后贱民之赏罚，得不全视夫贵族之喜怒，而有所征以争。邓析之《竹刑》，殆即其所以教民为争之具，而当时之贵者，乃不得不转窃其所以为争者以为治也。此亦当时世变之一大关键也。其后不百年，魏文侯用李克，著《法经》，下传吴起商鞅，然后贵族庶民一统于法。而昔者‘礼不下庶人，刑不上大夫’之制，始不可复”，见《先秦诸子系年》（北京：商务印书馆，2002年），页22。由此可见，随着宗法分封制与世族世官制的衰落，即使是象郑国这样的中原国家，也不得不顺应时变，渐弃礼之法度，转而广泛地使用成文法律，这背后实际上即潜藏着

当时中原各国也或多或少都经历着政治的衰朽、面临着政治秩序的转型的问题。

《左传》昭公二十九年传就有这样的记载：

晋卿赵鞅、荀寅帅师城汝滨，遂赋晋国一鼓铁，以铸刑鼎，著范宣子所为刑书焉。仲尼曰：“晋其亡乎！失其度矣。夫晋国将守唐叔之所受法度，以经纬其民，卿大夫以序守之。民是以能尊其贵，贵是以能守其业。贵贱不愆，所谓度也。文公是以作执秩之官，为被庐之法，以为盟主。今弃是度也，而为刑鼎，民在鼎矣，何以尊贵？贵何业之守？贵贱无序，何以为国？且夫宣子之刑，夷之蒐也，晋国之乱制也，若之何以为法？”晋大史蔡墨曰：“范氏、中行氏其亡乎！中行寅为下卿，而干上令，擅作刑器，以为国法，是法奸也。又加范氏焉，易之，亡也。其及赵氏，赵孟与焉。然不得已，若德，可以免。”¹²⁹

由上述一段记载可见，随着宗法分封制与世族世官制的衰落，即使是象晋国这样曾经称霸中原的大国，也不得不顺应时变，渐弃礼之法度，而从根本上改变以往的做法，铸造刑鼎以为国法，这背后实际上正潜藏着一种政治社会秩序转型的意义。同时，从孔子和晋大史蔡墨（即蔡史墨）等人的坚决反对来看，晋国将刑书铸于鼎上进行公布，自然是突破了以往法不宣众的旧制度；然而，其中更重要的，乃是反映了当时站在旧秩序和旧贵族之立场的有识之士在面对春秋末世的社会政治的变革和历史发展的大趋势时的无可奈何，亦显示了他们在维护传统的“卿大夫以序守之”，“民尊其贵”，“贵贱不愆”的礼治等级制度上所表现出的无能为力（比如，蔡史墨在面对晋国卿大夫中行氏“擅作刑器，以为国法”的情况时，亦只能无奈地预言后者或将以此而亡，同时道出一句“若德，可以免”，然

一种政治社会秩序转型的意义。事实上，在礼治秩序逐渐崩溃和瓦解的历史大背景之下，当时贵族卿大夫群体中之最有见识者多半对政局和时变抱着一种极深的忧患意识。这种情形可谓最鲜明地反映在《左传》昭公三年传所记载的齐卿晏婴与晋大夫叔向之间的谈话中（见《春秋左传注》，页1234至1237），其中就论及当时齐、晋两大国中国君的昏乱无度、新的异姓贵族之上升和兴起、旧的宗室贵族之下降和没落、公室衰微及异姓大夫擅权专政等问题，从中即可看出贵族之士在宗法政治和礼治秩序日趋解体的春秋“季世”中，对于政治前途所怀有的深切忧患与悲凉之感（详见陈来《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》第七章〈礼治〉第六节〈礼的政治化〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页202至204）。

¹²⁹ 《春秋左传注》，页1504至1505。

这终究还是于事无补)。总之，从以上这两个事例中，我们便可看出礼治秩序于春秋末叶随着政治的变化而逐渐瓦解和崩溃的趋势。

在礼治秩序逐渐解体的过程中，我们却同时注意到德的地位，相对于礼而言，确实被凸显了出来。我们单从以下这一事例便可看出这一点：

定公四年（公元前 506 年），周卿刘文公合诸侯于召陵。及皋鼬，将长蔡于卫。卫灵公使大夫祝佗私于周大夫萇弘曰：“闻诸道路，不知信否。若闻蔡将先卫，信乎？”萇弘曰：“信。蔡叔，康叔之兄也，先卫，不亦可乎？”大祝子鱼曰：“以先王观之，则尚德也。昔武王克商，成王定之，选建明德，以蕃屏周。……分鲁公以大路……使帅其宗氏，辑其分族，将其类丑，以法则周公，用即命于周。是使之职事于鲁，以昭周公之明德。……分康叔以大路……分唐叔以大路……三者皆叔也，而有令德，故昭之以分物。不然，文、武、成、康之伯犹多，而不获是分也，唯不尚年也。……曹，文之昭也；晋，武之穆也。曹为伯甸，非尚年也。今将尚之，是反先王也。晋文公为践土之盟，卫成公不在，夷叔，其母弟也，犹先蔡。……吾子欲复文、武之略，而不正其德，将如之何？”萇弘说，告刘子，与晋卿范献子谋之，乃长卫侯于盟。¹³⁰

此事乃是发生于春秋晚年诸侯的一次盟会上。蔡国的先世在辈分上要大过卫国的先世，因此按照诸侯盟会的礼制，当时与会的蔡昭侯（公元前 518 年至公元前 491 年在位）原应比卫灵公（公元前 534 年至公元前 493 年在位）先歃血为盟。然而，卫大夫祝佗（即子鱼）却提出了“尚德”、“明德”、“正德”等说法，认为决定会盟时歃血次序的关键在于与会者的有德或无德，而并不取决于其在宗法制中的辈分及据此所给予的政治地位和待遇。更值得我们注意的是，周王室和晋国的卿大夫们在听了子鱼的一番话后，非但没有提出异议表示反对，最终甚至还合谋“长卫侯于盟”，足见他们也认同这种说法。当然，这种重德的说法背后固然有其政治的考虑因素，但它也多少显示了当时贵族已不再将原本礼治秩序背后所遵循的那种“尊尊、亲亲、长长”的政治原则视为理所当然，因为随着其政治生活秩序

¹³⁰ 《春秋左传注》，页 1535 至 1542。

的“礼崩乐坏”，原本注重礼仪之典章、仪节、度数等外在形式性规范的礼制已不能再作为维系秩序及调节行为的重要机制。这里所反映出的德之重要性超越于礼的情况，其实正暗示了当时卿士大夫对德行伦理的渐趋重视。

兹再举一例以概其余：

昭公二十六年（公元前 516 年），齐景公与齐卿晏子坐于路寝，公叹曰：“美哉室！其谁有此乎？”晏子曰：“敢问，何谓也？”公曰：“吾以为在德。”对曰：“如君之言，其陈氏乎！陈氏虽无大德，而有施于民。豆、区、釜、钟之数，其取之公也薄，其施之民也厚。公厚敛焉，陈氏厚施焉，民归之矣。……陈氏之施，民歌舞之矣。后世若少惰，陈氏而不亡，则国其国也已。”公曰：“善哉！是可若何？”对曰：“唯礼可以已之。在礼，家施不及国，民不迁，农不移，工贾不变，士不滥，官不滔，大夫不收公利。”公曰：“善哉！我不能矣。吾今而后知礼之可以为国也。”对曰：“礼之可以为国也久矣，与天地并。君令、臣共，父慈、子孝，兄爱、弟敬，夫和、妻柔，姑慈、妇听，礼也。君令而不违，臣共而不贰；父慈而教，子孝而箴；兄爱而友，弟敬而顺；夫和而义，妻柔而正；姑慈而从，妇听而婉：礼之善物也。”¹³¹

在上述齐卿晏婴与齐景公的谈话中，晏子谈到了异姓大夫陈氏之氏族在齐国的兴起；其施善于民，由于逾越礼制之规范，超出其氏族的范围，因而能够渐获人民的拥戴和支持，以致形成了一股足以与公室相抗衡的政治力量。针对此一现象，晏子于是重申以礼治国的重要性。然而，我们从昭公三年传所记载的晏子与晋大夫叔向的谈话中，便已看出齐国在春秋晚期（由于国君的昏乱无度、新的异姓贵族之兴起、旧的宗室贵族之没落、公室的衰微及异姓大夫擅权专政等原因）已是处于宗法政治和礼治秩序日趋解体的衰乱的“季世”中，因此要求齐国再度重视礼治，努力重新恢复礼治秩序已实际上是不可能的事，而只能是晏子个人的一种理想而已。¹³²

¹³¹ 《春秋左传注》，页 1480。

¹³² 关于兹所引述的昭公二十六年传的这段记载的较为详细之讨论，可参看陈来《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》第七章〈礼治〉第八节〈从礼乐到

可是，我们更应该注意到晏子所强调的作为礼的要义的伦理原则：“君令、臣共，父慈、子孝，兄爱、弟敬，夫和、妻柔，姑慈、妇听”；“君令而不违，臣共而不贰；父慈而教，子孝而箴；兄爱而友，弟敬而顺；夫和而义，妻柔而正；姑慈而从，妇听而婉”。这里的君臣、父子、兄弟、夫妻、姑妇等不同社会身份之间，皆存在着一种伦理关系，而这些伦理关系皆受到礼的规范。显然的，此处的所谓礼已不再是指礼仪之典章、仪节、度数等外在形式性规范，而实际上是偏重在人伦德行（如：慈、孝、爱、恭、敬、和、柔等）的准则上。我们之前已说过，礼本身可以被视为是德的客观方面的节文，而又反过来包涵着德的主观方面的伦理规范。不过，随着礼治秩序的解体，礼原本所包括的具体的典章制度、节文仪式、礼乐度数等方面乃渐渐为人们所忽略，以致最终衰落沦没¹³³，而其所包涵的伦理道德规范的意义却反而被凸显出来。换言之，旧有的礼制及以礼治国所建立起来的政治秩序虽然已不能再象春秋前中期那样受到执政者的重视，但礼治所包含的君臣、父子、兄弟、姑姊、甥舅、婚媾、姻娅等各种人际关系，以及更重要的，在这种种人际关系中所体现的忠、信、孝、慈、悌、友、和、睦、仁、

礼政》（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页211至212）。

¹³³ 陈来就提到，在春秋中晚期礼乐制度作为一般文化被选择性及有变化地保留下去的同时，礼的内在精神和要义则被揭示和提炼出来；这其实就更加凸显了礼乐度数在当时渐趋衰落的问题，以致到了孔子的时代，有许多古代的礼数仪节已无可考，孔子因而须要投注相当多的时间和精力来收集、学习和研究这些古礼（见《古代思想文化的世界—春秋时代的宗教、伦理与社会思想》第七章〈礼治〉第八节〈从礼乐到礼政〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页214。钱穆《中国文化史导论》第四章〈古代学术与古代文字〉第二节（（北京：商务印书馆，2002年），页72至73）对此即说道：“孔子最热心古代研究，最热心人生研究，无怪其特别注重于当时的礼书。我们可以想象，当时各种礼书，一定很繁重，先后之间所行的礼有不同，各国之间所行之礼亦有不同。礼常在分化与变异中。他们又未必全有记载，记载的亦未必全能部勒成书。当时各国的贵族阶级，其自身便不能认真知道这许多随时随地分化与变异的礼，更说不出那礼的后面由宗教而政治、由政治而伦理的随着文化大流而演进的意义。他们不仅对旧礼多所遗忘与错失，他们并引起了许多虚伪和奢侈的、相因于封建社会之逐渐崩溃而起的一切不合礼意的新礼来。”然则在春秋中晚期“礼崩乐坏”的文化背景之下，原有的礼乐对于当时的上层贵族来说已失去实际的意义而流为外在的、虚伪的形式，因此他们自然不会去多加关注，更不会去严格遵守那日益繁缛的礼仪节文，其结果便导致礼乐传统的进一步衰微。孔子想必是针对这种现象，才会着手去广泛地收集和整理古礼，并对之进行精深细密的研究的）。关于这一方面，可参看《史记·孔子世家》，见司马迁著、裴骃集解、司马贞索隐、张守节正义《史记》卷47（郑州：中州古籍出版社，1993年），页332。此外，《论语·八佾》中的不少章句也记载了孔子对于当时人不守礼的不满和慨叹，以及其在征集、学习和研究古礼方面的言语和行事，可资参考。这无疑都在表明了周代礼乐仪节度数确实已随着春秋末期礼治秩序的崩溃和解体而逐渐衰落沦没的事实。

爱等各类德行及此若干德行背后所代表的一种独特而富于人文理性的伦理道德精神，却逐渐为人们所重视。惟独这种德行伦理依然主要是弥漫于政治的情境或体现在政治的范畴之中的。

更进一步地来说，这种在礼治所包含的各种人际关系中所体现的诸如忠、信、敬、孝、慈、悌、友、仁、义、爱等各类德行，以及此若干德行背后所代表的伦理道德精神，其实早在春秋前中期即为当时的士人所言及（如：隐公三年传记载卫大夫石碚之言曰：“且夫贱妨贵，少陵长，远间亲，新闻旧，小加大，淫破义，所谓六逆也；君义，臣行，父慈，子孝，兄爱，弟敬，所谓六顺也。去顺效逆，所以速祸也”¹³⁴；又文公十八年传记载鲁卿季文子使大史克对鲁宣公（公元前608年至公元前591年在位）之言，其中说道：“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”¹³⁵等）。而事实上，这种种德目和德行的起源和产生，归根究底，原本就跟礼治和礼教在周代的盛行有关。阎步克认为周代礼治背后的“尊尊”和“亲亲”等原则以及周人在其之间建立的联系，乃是中国古代政治文化体系的中心内容，而象“义”和“忠”、“仁”和“孝”等德目，实际上即是从“尊尊”和“亲亲”生发出来的。¹³⁶此外，钱穆先生在论及春秋时人之道德精神时，亦认为春秋时人普遍上具有其遵守而不可逾越的人生律则，“彼既深感其当若此，而自认其为不可稍渝，而宁愿恪守，以至于死而不悔，此即是一种至高之道德精神矣。故道德精神，必专限于现实人文界，即是一种人文精神也。此等为同时人所共同尊信之人生律则，用中国传统语言说之，则皆是一种‘礼教’也。礼教之在春秋时，其影响人心者，可谓甚深甚厚。然亦可谓必先有此人心，乃始有此礼教之出现。否则，任何人固不能违于人心而凭空建立出此等礼教，以使人至死而不违。亦必本于此等礼教，而以之教忠焉、教孝焉、教信焉、教勇焉、教直焉、教义焉、教人以视死如归、教人以不违其内心之所安焉，于是而有种种之德目。而外界之利害祸福，可以一切不顾。即他人之是非评鹭，亦可以弃置不问。惟此即为‘道德’之完成。”¹³⁷由此可知，春秋士人所讲究的种种德目和德行，确实是

¹³⁴ 《春秋左传注》，页31至33。

¹³⁵ 《春秋左传注》，页638。

¹³⁶ 见氏著《士大夫政治演生史稿》第三章〈封建士大夫的政治文化传统——“礼”〉第二节〈礼治：尊尊、亲亲与贤贤〉（北京：北京大学出版社，2003年），页93。

¹³⁷ 引自钱穆先生的〈论春秋时代人之道德精神〉一文（见《中国学术思想史论丛（一）》，

渊源自礼治和礼教的，而又反映了春秋士人道德精神的兴起。然而，到了春秋中晚期，随着礼治秩序的解体，礼的地位及其实际的维系政治秩序和调节社会行为的功能，以及其对德的外在客观方面之节文的规范和节制的作用已大不如前。在这种礼崩乐坏的背景之下，那本于个人内心道德自觉和道德精神而发，而较不依赖于外在礼节仪式之制约和规范的德行在当时也就渐趋重要，并且更为春秋士人所重视了。

我们现在再从德的观念本身来看所谓德行。在春秋时代，德之观念实际上是有广义和狭义的分别的。¹³⁸ 广义的德，包涵着肯定与否定两种对立因素，因此春秋时人有“吉德”与“凶德”之说¹³⁹，又有“懿德”与“昏德”之说¹⁴⁰等。当时人们所肯定的只是合乎道德的吉德、懿德、美德等，而与之相对立的违反道德的凶德、昏德等则是为人们所否定的。然而，后者的事例在传文中毕竟不多见，而春秋时代的思想发展史亦确实显示了德之观念乃是一直朝着好的、善的、肯定的方面而发展的。至于狭义的德，则仅指应该值得肯定的合于道德的方面，而将一切非道德的因素排除在外。狭义的德之观念是包含一切具体的德目和德行的，可谓相当接近于我们现在的“道德”（即社会群体中人们共同生活及其行为的准则

收入《钱宾四先生全集》甲编第 18 册（台北：联经出版事业公司，1994 年），页 300 至 301）。

¹³⁸ 详参黄开国〈春秋时期的德观念〉（见《孔孟月刊》第 35 卷第 9 期（台北：中华民国孔孟学会，1997 年 5 月），页 35）及黄开国、唐赤蓉《诸子百家兴起的前奏—春秋时期的思想文化》第八章〈春秋时期的德观念〉第一节〈德观念的两种含义〉第一部分“广义与狭义的德概念”（成都：四川出版集团巴蜀书社，2004 年），页 257 至 260。此外，还可参考陈筱芳《春秋婚姻礼俗与社会伦理》第十五章〈春秋之德〉第一节〈春秋之“德”的涵义〉（成都：巴蜀书社，2000 年），页 255。

¹³⁹ 如文公十八年传记载鲁卿季文子使大史克对文公所说的“孝敬、忠信为吉德，盗贼、藏奸为凶德”（《春秋左传注》，页 635）等。

¹⁴⁰ 如襄公十三年传即记载“君子”之言曰：“世之治也，君子尚能而让其下，小人农力以事其上，是以上下有礼，而谗慝黜远，由不争也，谓之懿德。及其乱也，君子称其功以加小人，小人伐其技以冯君子，是以上下无礼，乱虐并生，由争善也，谓之昏德”（《春秋左传注》，页 635）。当然，对于此处的“君子”是否为春秋时人，以及其说法究竟能否代表春秋时期的讲法等问题，我们或许没有肯定的答案，而只能存疑而已。不过，由于传文中确实也记载了春秋士人有关“懿德”和“昏德”之讲法（如僖公二十四年传记载周大夫富辰的话：“周之有懿德也，犹曰‘莫如兄弟’，故封建之。……”（同上，页 425）；昭公十年传记载齐卿晏子之言：“让，德之主也。让之谓懿德”（同上，页 1317）；宣公三年传则记载周大夫王孙满曰：“桀有昏德，鼎迁于商，载祀六百。……德之休明，虽小，重也。其奸回昏乱，虽大，轻也。天祚明德，有所底止”（同上，页 671）等），我们因而可以断定上述“君子”将“懿德”与“昏德”对立并举的做法，大概是符合春秋时人的德之思想观念的。

和规范)这一概念。正是在这个意义上,春秋士人往往将一切合乎道德的、好的、善的思想观念和言行都视为并且径称作德或德行,因此春秋时期人们所持有的德之观念,大体而言,乃是着眼于德的狭义方面来讲的。

下面我们尝试列举《春秋》传文中一些跟德有关的事例,以便从中看出德及其所包含的种种德目和德行的密切关系;必须注意的是,这些例子皆涉及春秋诸国卿大夫之言辞,因此无疑能够反映出这些贵族之士所持有的德之观念:例如,僖公十四年(公元前646年),秦饥,使乞糒于晋,晋人弗与,晋大夫庆郑(卒于公元前645年)曰:“背施,无亲;幸灾,不仁;贪爱,不祥;怒邻,不义。四德皆失,何以守国”¹⁴¹;又如,僖公三十三年(公元前627年),晋卿臼季(即胥臣,卒于公元前622年)使,过冀,见冀缺(即郤缺或郤成子)耨,与之归,言诸文公曰:“敬,德之聚也。能敬必有德。……”¹⁴²;又如,文公六年(公元前621年),晋襄公(公元前627年至公元前621年在位)卒,晋卿赵孟(赵盾或赵宣子)曰:“立公子雍。……置善则固,事长则顺,立爱则孝,结旧则安。为难故,故欲立长君。有此四德者,难必抒矣”¹⁴³;又如,文公十八年(公元前609年),莒太子仆弑其君,以其宝奔鲁,鲁卿季文子(即季孙行父,卒于公元前568年)使司寇出诸境,使大史克对鲁公曰:“……孝敬、忠信为吉德……夫莒仆,则其孝敬,则弑君父矣;则其忠信,则窃宝玉矣。……”¹⁴⁴;又如,昭公

¹⁴¹ 《春秋左传注》,页348。

¹⁴² 《春秋左传注》,页501至502。

¹⁴³ 《春秋左传注》,页550。

¹⁴⁴ 《春秋左传注》,页633至638。值得一提的是,传文中还记载季文子之言曰:“昔高阳氏有才子八人……齐、圣、广、渊、明、允、笃、诚,天下之民谓之八恺。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。……”(同上)。关于文中所提到的“八恺”、“八元”之“齐、圣、广、渊、明、允、笃、诚、忠、肃、共、懿、宣、慈、惠、和”等十六种德行,孔疏曰:“此并序八人,总言其德。或原其心,或据其行,一字为一事,其义亦更相通。齐者,中也。率心由道,举措皆中也。圣者,通也。博达众务,庶事尽通也。广者,宽也。器宇宏大,度量宽弘也。渊者,深也。知能周备,思虑深远也。明者,达也。晓解事务,照见幽微也。允者,信也。终始不愆,言行相副也。笃者,厚也。志性良谨,交游款密也。诚者,实也。秉心纯直,布行贞实也。以其德行如是,天下之民为其美目,谓之八恺。恺,和也。言其和于物也”;又曰:“此亦总言其德,于义亦得相通。忠者,与人无隐,尽心奉上也。肃者,敬也。应机敏达,临事恪勤也。共者,治身克谨,当官理治也。懿者,美也。保己精粹,立行纯厚也。宣者,徧也。应受多方,知思周遍也。慈者,爱出于心,恩被于物也。惠者,性多哀矜,好拯穷匮也。和者,体度宽简,物无乖争也。以其德行如是,天下之民为其美目,谓之八元。元,善也。言其善于事也”(见杜预注、孔颖达疏、陆德明音义《春秋左传正义》卷20,收入阮元《十三经注疏》(附

十年（公元前 532 年），齐国陈氏、鲍氏伐栾氏、高氏，败之，遂分其室，齐卿晏子谓齐大夫陈桓子（即陈无宇）曰：“必致诸公！让，德之主也。让之谓懿德。……”¹⁴⁵；又如，昭公十二年（公元前 530 年），鲁季氏费邑宰南蒯将叛，枚筮之，曰：“黄裳元吉”，以示鲁大夫子服惠伯（即孟椒），后者曰：“……外内倡和为忠，率事以信为共，供养三德为善，非此三者弗当。……”¹⁴⁶；又如，昭公二十八年（公元前 514 年），晋卿魏献子（即魏舒，卒于公元前 509 年）举魏戊为梗阳大夫，问诸晋大夫成鱄，对曰：“……心能制义曰度，德正应和曰莫，照临四方曰明，勤施无私曰类，教诲不倦曰长，赏庆刑威曰君，慈和徧服曰顺，择善而从之曰比，经纬天地曰文。九德不愆，作事无悔……主之举也，近文德矣，所及其远哉”¹⁴⁷；又如，哀公七年（公元前 488 年），鲁卿季康子（即季孙肥，卒于公元前 468 年）欲伐邾，鲁大夫子服景伯（即孟何）曰：“小所以事大，信也。大所以保小，仁也。背大国，不信。伐小国，不仁。……失二德者，危，将焉保”¹⁴⁸等等。此外，还有如上文所引《国语·周语下》一例中记载周王卿士单襄公在要求其子顷公善事晋公子周时所说的：

……其行也文，能文则得天地。……夫敬，文之恭也；忠，文之实也；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。……此十一者，夫子皆有焉。……且夫立无跛，正也；视无还，端也；听无耸，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。……慎成端正，德之相也。……¹⁴⁹

《校勘记》）下册（北京：中华书局，1996 年），页 1862）。此十六者在这里虽然皆作为上古贤人之德而言，但春秋士人显然是先已接受了这些思想观念，才会作如是语，并且以之劝善。因此，我们亦何尝不能把它们总体上视为春秋时人道德观念中的一些理想的（哪怕仅是形式性的）美德和德行。

¹⁴⁵ 《春秋左传注》，页 1317。

¹⁴⁶ 《春秋左传注》，页 1336 至 1337。

¹⁴⁷ 《春秋左传注》，页 1494 至 1495。

¹⁴⁸ 《春秋左传注》，页 1642。

¹⁴⁹ 《国语》卷第 3，页 45 至 47。关于其中的“文”，韦昭注曰：“文者，德之总名也”。至于文中所提及的敬、忠、信、仁、义、智、勇、教、孝、惠、让等，韦氏则认为是“文”之“别行也，十一义皆如之”；换言之，它们即德的具体德目或德行。

又如《国语·鲁语下》云：

鲁大夫叔孙穆子聘于晋，晋悼公飧之，乐及《鹿鸣》之三，而后拜乐三。晋侯使行人问焉。对曰：“……《皇皇者华》，君教使臣曰‘每怀靡及’，诹、谋、度、询，必咨于周，敢不拜教？臣闻之曰：‘怀和为每怀，咨才为诹，咨事为谋，咨义为度，咨亲为询，忠信为周。’君赐使臣以大礼，重之以六德，敢不重拜？”¹⁵⁰

以上这许许多多的例子提及春秋时代（其中所涉及的时间范围，上起鲁僖公时期，下迄鲁哀公时期，几乎涵盖整个春秋时代）周、齐、鲁、晋等国贵族之士的各种各样的德目和德行¹⁵¹，大致有如下列者：忠（“忠为吉德”；“外内倡和”；“德之实也”；“德之正也”）、信（“信为吉德”；“德之孚也”；“德之固也”）、敬（“德之聚也”；“敬为吉德”；“德之恭也”；“德之恪也”）、孝（“立爱则孝”；“孝为吉德”；“德之本也”）、顺（“事长则顺”；“慈和徧服”）、仁（“德之爱也”；“爱而谋长”）、义（“德之制也”）、度（“心能制义”；“咨义为度”）、智（“德之舆也”）、勇（“德之帅也”）、恭（“率事以信”）、善（“供养忠、信、恭三德为善”；“取人以德”；“德之建也”）、让（“德之主也”；“让为懿德”；“德之材也”；“德之基也”）、祥（“以敬事神”）、教（“德之施也”）、惠（“德之慈也”）、正（“德之道也”）、端（“德之信也”）、成（“德之终也”）、慎（“德之守也”）、固（“置善则固”）、安（“结旧则安”）、莫（“德正应和”）、明（“照临四方”）、类（“勤施无私”）、长（“教诲不倦”）、君（“赏庆刑威”）、比（“择善而从”）、文（“经纬天地”）、怀（“怀和为怀”）、诹（“咨才为诹”）、谋（“咨事为谋”）、询（“咨亲为询”）、周（“忠信为周”）、衷（“直而顾讳”），以及齐、圣、广、渊、允、笃、诚、肃、共、懿、宣、慈、和，等等。其中，有实质性的基本德行（如作为伦理和道德之德的忠、孝、悌、恭、敬、友、爱、慈、惠、顺、长、君、教、周、比，以及仁、义、信、勇、让、诚、善、固、正等）¹⁵²，也有一些与礼乐文化的特质相适应的形式性的品质（如作为性情和理

¹⁵⁰ 《国语》卷第5，页89至90。

¹⁵¹ 其他的例子还有不少，如《左传》文公元年传（《春秋左传注》，页515至516）、《国语·周语中》（《国语》卷第2，页22）、《国语·楚语下》（同上，卷第18，页285至286）等等。

¹⁵² 刘翔《中国传统价值观诠释学》第二章〈人与人〉第一节〈德〉（上海：上海三联书

智之德的文、齐、圣、广、渊、允、笃、肃、懿、宣、和、安、莫、明、端、成、慎、类，以及智、度、咨、諏、谋、询、衷、怀等）。¹⁵³从上述例子的具体表述中，我们得以借此窥见春秋时期德之观念的极为丰富的内容，以及德与其所包含的种种德目和德行的密切关系。但更重要的，我们从中同时也认识到春秋士人确实有一种重视和强调德行的总的文化趋向。¹⁵⁴

不过，这里必须指出的是，这些德行基本上都是贵族的德行，亦多半与统治阶级成员的政德有关。¹⁵⁵事实上，我们即使单从“德行”一词在《春秋》传文中

店，1996年），页100至101）就指出：“由于周代对‘德’观念的大力鼓吹，随着时间世事的进程，孝、友、敬、惠、忠、信这些处理人际关系各个层面的准则，归总汇入‘德’观念之中。春秋战国时期社会动荡，意识形态领域也相对活跃，有利于新观念的产生和发展，这种天时终于催成了以‘德’为基础的处理人际关系各个方面的行为总则——伦理道德观念的产生。”

¹⁵³ 兹有关德行的类型，乃是参考陈来的分类法。陈氏根据周代的德行体系，将中国古代德行论的全体分为四大类型，即道德之德、伦理之德、性情之德、理智之德。其中的性情之德（主要是指人的一般心理状态，并且与周代的礼乐文化有关的德）和理智之德（多为跟人处理实际事务的明智和能力有关，而较不偏重在理论思维的思辨理智）基本上可以独立成立。至于道德之德和伦理之德的区分辨别，则大致采取如下的标准：道德之德乃是属于比较个人的行为，而伦理之德则相对来说是与人际的伦理关系之规范相联系的德目。以上所述，详见氏著《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》第九章〈德行〉第五节〈德行的类型〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页289至290；其中，有关作为个人品格的道德之德及作为社会基本人伦关系之规范的伦理之德在古代德行体系中的分别，陈氏《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》第七章〈德行〉第三节〈孝与三代的德行〉（北京：生活·读书·新知三联书店，1996年），页305至308）另有说明，可资参考。此外，刘焕云〈先秦儒家德行观之研究〉第五章〈儒家德行观之内容〉第一节〈德行的内涵〉第三部分“德行的真义”（国立台湾政治大学三民主义研究所博士论文，1994年），页89）在论及儒家德行之义时，亦认为德行最少有两种意义：“首先，德行是指人的本有向善之性获致发展，以至于实现的状态；其次，德行亦是指人与人之间良好关系的建立与实现。……前者有关人本有向善之性的发展与实现之德性，可以指为‘道德义’的德行，主要是指仁、义、礼、智、廉、耻等德目；至于后者有关人与人之间良好关系的建立与实现的德行，可以称为‘伦理义’的德行，传统上主要是指在五伦中体现父慈子孝、兄友弟恭、夫义妇顺、君仁臣忠、朋友有信等人群关系。”由此可知，所谓德行，在学者看来，确实是有着不同的类型和意义的。

¹⁵⁴ 春秋士人之重视德行，在春秋时代可谓是一个极为普遍的现象。关于春秋时人的德行观念及一般具体德目和德行的讨论，读者可自行参看陈来《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》第九章〈德行〉第一节〈西周后期与春秋前期的德行观念〉、第二节〈“仁”的观念与春秋时代的德目表〉及第三节〈“忠”、“信”等德目〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页247至284），兹不赘言。事实上，《春秋》传文中有关士人之德行的各种事例也确实多得不胜枚举。读者或许可借由本文第三章中所列举的有关忠德之若干具体事例，以及附录中论敬德一文等，而对春秋时期士人之重视德行的现象略窥一斑。

¹⁵⁵ 有关这点，陈来曾列举《逸周书》中所提出的不少德行的观念，借此说明西周和春秋

出现和使用的情况，亦足以看出这一点。例如，《左传》襄公二十一年传记载晋卿范宣子（即士匄，约卒于公元前 549 年至公元前 547 年之间）囚禁晋大夫叔向，后者欲使大夫祁奚求赦之，于是说：“祁大夫外举不弃雠，内举不失亲，其独遗我乎？《诗》曰：‘有觉德行，四国顺之。’夫子，觉者也”¹⁵⁶；按：昭公五年传亦记载孔子在评论鲁大夫叔孙昭子（即叔孙婼，卒于公元前 517 年）时引到了“有觉德行，四国顺之”一语，足知此语在春秋时期颇为流行。¹⁵⁷又如，襄公三十一年传云：

卫襄公问威仪于卫大夫北宫文子，后者对曰：“《诗》云：‘敬慎威仪，惟民之则。’令尹无威仪，民无则焉。……有威而可畏谓之威，有仪而可象谓之仪。君有君之威仪，其臣畏而爱之，则而象之，故能有其国家，令闻长世。臣有臣之威仪，其下畏而爱之，故能守其官职，保族宜家。顺是以下皆如是，是以上下能相固也。《卫诗》曰：‘威仪棣棣，不可选也’，言君臣、上下、父子、兄弟、内外、大小皆有威仪也。《周诗》曰：‘朋友攸摄，摄以威仪’，言朋友之道必相教训以威仪也。……故君子在位可畏，施舍可爱，进退可度，周旋可则，容止可观，作事可法，德行可象，声气可乐，动作有文，言语有章，以临其下，谓之有威仪也。”¹⁵⁸

时代人们所强调和重视的德行乃多从政治的角度或关系着眼，并且主要是贵族执政者的政治德行或其治国及施行德政的具体作法。见氏著《古代思想文化的世界—春秋时代的宗教、伦理与社会思想》第九章〈德行〉第一节〈西周后期与春秋前期的德行观念〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002 年），页 247 至 252；另可参看氏著《古代宗教与伦理—儒家思想的根源》第七章〈德行〉第三节〈孝与三代的德行〉（北京：生活·读书·新知三联书店，1996 年），页 307。此外，作者也指出：“统治阶级和贵族都同时是一个生活共同体，在其生活共同体中为了调节、规范相互关系，必然要产生、提出一些反映共同体利益的道德准则和个人品格。……由于贵族脱离了繁重的劳作，具有了较高的文化，贵族中开始有专业的知识人出现，使思考人伦问题成为可能。所以我们今天在文献中所看到的早期德行的观念和伦理思想主要是和首先是在贵族文化中发展起来的”（同章第四节〈德行的社会根基：周代的生活共同体〉（同上），页 310 至 311）；另见《古代思想文化的世界—春秋时代的宗教、伦理与社会思想》第九章〈德行〉第五节〈德行的类型〉（同上），页 290 至 291。由此可见，春秋士人的德之观念和德行论之所以会与政治密切相关，乃绝非偶然，而主要是由于当时以卿士大夫为代表的贵族阶层所处的社会之生活文化和结构本身即注定并要求他们通过德行的实践或道德的方式来解决政治上的问题。

¹⁵⁶ 《春秋左传注》，页 1059 至 1060。

¹⁵⁷ 《春秋左传注》，页 1263。

¹⁵⁸ 《春秋左传注》，页 1194 至 1195。

此外,《国语·晋语八》还记载晋大夫叔向之言曰:

昔栾武子无一卒之田,其宫不备其宗器,宣其德行,顺其宪则,使越于诸侯,诸侯亲之,戎、狄怀之,以正晋国,行刑不疚,以免于难。及桓子骄泰奢侈,贪欲无艺,略则行志,假贷居贿,宜及于难,而赖武之德,以没其身。及怀子改桓之行,而修武之德,可以免于难……¹⁵⁹

针对以上的几个例子,有几点值得我们注意。首先,由于上述例子都集中在春秋晚期,这多少表明了“德行”的说法和观念在春秋末期大概是相当流行的。此外,上述例子中所提到的“德行”,显然皆与卿大夫(如诸例中所提及的晋大夫叔向、晋大夫祁奚、卫大夫北宫文子(即北宫佗)、鲁大夫叔孙昭子、晋大夫栾武子等)有关,并且还跟为政者的包含政治权威之严肃性的所谓“威仪”¹⁶⁰直接联系起来,

¹⁵⁹ 《国语》卷第14,页234至235。

¹⁶⁰ 有关“威仪”一词,实际上由来已久,早在西周及春秋时的典籍文献就已多次提及,且似乎都是专指君王或执政者的一种合乎礼仪的容貌及言行举止,详见《尚书·周书·酒诰》(见孔安国注、孔颖达疏、陆德明音义《尚书正义》卷14,收入阮元《十三经注疏》(附《校勘记》)上册(北京:中华书局,1996年),页207)、《诗经·小雅·甫田之什·宾之初筵》(见毛亨传、郑玄笺、孔颖达疏、陆德明音义《毛诗正义》卷14(同上),页484、486至487)、《诗经·大雅·生民之什·既醉》(同上,卷17,页535至536)、《诗经·大雅·生民之什·假乐》(同上,页540至541)、《诗经·大雅·生民之什·民劳》(同上,页547至548)、《诗经·大雅·生民之什·板》(同上,页548至549)、《诗经·大雅·荡之什·抑》(同上,卷18,页554至556)、《诗经·大雅·荡之什·烝民》(同上,页568)、《诗经·大雅·荡之什·瞻印》(同上,页577至578)、《诗经·周颂·清庙之什·执竞》(同上,卷19,页589)、《诗经·鲁颂·駉之什·泮水》(同上,卷20,页610至611)等。此外,《春秋》传文中也确实记载了不少春秋时人提及或重视“威仪”的事例,除了正文中所引述的襄公三十一年传一例外,其他例子还见于隐公五年传(《春秋左传注》,页43)、成公十三年传(同上,页860至861)、昭公二年传(同上,页1229)、昭公五年传(同上,页1267)、《国语·周语中》(《国语》卷第2,页31)、《国语·楚语上》(同上,卷第17,页260)、《国语·楚语下》(同上,卷第18,页274至275)等。在上举的例子中,“威仪”固然主要是以在上执政者为对象而言的,并且有其一定的政治严肃性。然而,我们同时注意到,“威仪”常与“礼”和“文章”并举或联系起来,其所包涵者甚广,举凡人的容貌、形相、观瞻、态度、神情、行为、举止、言辞等都包括在内。按照北宫文子的讲法,人惟有能做到“在位可畏,施舍可爱,进退可度,周旋可则,容止可观,作事可法,德行可象,声气可乐,动作有文,言语有章”,才可谓有威仪。简而言之,威仪即是一种客观外在的、可观可闻的“文章”,亦即是人的一种礼容。人只要能够遵守礼节、“敬慎威仪”,便可谓“近德”或有德了。这实际上正呼应了我们在本节中所曾谈到的礼对德的规范和决定作用的问题。

乃要求在上位者之“德行”能“则而象之”，亦即能作为取法的标准或效仿的对象。还值得注意的是，其中有两处甚至引到《诗·大雅·荡之什·抑》中的“有觉德行，四国顺之”一语¹⁶¹。《毛诗序》谓〈抑〉乃“卫武公刺厉王，亦以自警也”¹⁶²，然则此诗的作者和对象无疑是作为统治者的君王。关于其中的“无竞维人，四方其训之。有觉德行，四国顺之”之诗句，孔颖达（公元574年至公元648年）《正义》疏云：“言人君为国无疆乎，维在得其贤人。若得贤人，则国家疆矣。所以得贤则疆者，以此贤人有德；四方之俗有不善者，其可使此贤人教训之。此贤人可以教训者，此贤者有正直大德行；四方之民得其教化，其皆慕仰而顺从之。四方皆顺，是为疆也。”¹⁶³显然的，叔向和孔子之所以会引“有觉德行”来嘉许及肯定祁奚和叔孙昭子的行为，除了因为后者确实表现出“外举不弃讎，内举不失亲”及“不赏私劳，不罚私怨”的“正直大德行”外，或许还因为“有觉德行，四国顺之”一语原本就是针对为政者来讲的，其本身即带有鲜明的政治色彩，因此取来用在祁奚和叔孙昭子等具有卿大夫之政治身份者的身上，固属自然，而无甚不妥当之处。由此可见，春秋时人之所谓德行，乃多半是从政治的角度或关系着眼，并且主要是指上层统治者或贵族的政治德行。

其实，这正符合我们先前的关于春秋时代贵族之士所讲究的德行伦理主要是弥漫于政治的情境或体现在政治的范畴与领域中的说法。毕竟，以卿大夫群体为代表的贵族之士在政治上掌握着权力，同时承担着治理国家和管理社会的职责，因此自然有必要特别关注执政者本身的道德品格，并且对其政德有所要求，以期能通过德行的具体实践来适当地、正确地履行其政治职权及解决政治问题。由于他们本身大多具有实际的执政行政的经验，并且都是生活在政治氛围浓厚、政治文化高度发展的春秋时代之社会中，因此他们在论及德的时候，自然较倾向于德行的观念和讲法，同时难免比较偏重在德的体现于事功行事等外在行为或表现的功用意义上。关于这一点，我们之前已有所谈及。不过，以下试从《左传》中再举出一个具有代表性的例子，以作进一步说明：

¹⁶¹ 见毛亨传、郑玄笺、孔颖达疏、陆德明音义《毛诗正义》卷18，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）上册（北京：中华书局，1996年），页554。

¹⁶² 同上。

¹⁶³ 同上。孔颖达之疏文基本上是根据毛公和郑玄的传统说法。毛传对此云：“无竞：竞也，训教。觉，直也”；郑笺则进一步说道：“竞，疆也。人君为政，无疆于得贤人。得贤人，则天下教化于其俗；有大德行，则天下顺从其政。言在上所以倡道。”

襄公二十四年（公元前 549 年），鲁大夫穆叔如晋，晋卿范宣子逆之，问焉，曰：“古人有言曰‘死而不朽’，何谓也？”穆叔未对。宣子曰：“昔勾之祖，自虞以上为陶唐氏，在夏为御龙氏，在商为豕韦氏，在周为唐杜氏，晋主夏盟为范氏，其是之谓乎？”穆叔曰：“以豹所闻，此之谓世禄，非不朽也。鲁有先大夫曰臧文仲，既没，其言立，其是之谓乎！豹闻之：‘大上有立德，其次有立功，其次有立言。’虽久不废，此之谓不朽。若夫保姓受氏，以守宗祧，世不绝祀，无国无之。禄之大者，不可谓不朽。”¹⁶⁴

针对文中所提及的“立德”和“立功”的讲法，孔疏曰：

大上谓人之最上者，上圣之人也。其次，次圣者，谓大贤之人也。其次，又次大贤者也。立德，谓创制垂法，博施济众，圣德立于上代，惠泽被于无穷，故服以伏羲、神农，杜以黄帝、尧、舜当之，言如此之类，乃是立德也。〈礼运〉称“禹、汤、文、武、成王、周公”。后代人主之选，计成王非圣，但欲言周公，不得不言成王耳。禹、汤、文、武、周公与孔子皆可谓立德者也。立功，谓拯厄除难，功济于时，故服、杜皆以禹、稷当之，言如此之类，乃是立功也。〈祭法〉云：‘圣王之制祭祀也，法施于民，则祀之；以死勤事，则祀之；以劳定国，则祀之；能御大灾，则祀之；能捍大患，则祀之。’法施于民，乃谓上圣，当是立德之人。其余勤民定国，御灾捍患，皆是立功者也。……¹⁶⁵

¹⁶⁴ 《春秋左传注》，页 1087 至 1088。

¹⁶⁵ 杜预注、孔颖达疏、陆德明音义《春秋左传正义》卷 35，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（北京：中华书局，1996 年），页 1979。孔颖达《春秋左传正义》中此一段解释“立德”和“立功”的文字，是否与鲁大夫叔孙豹当时的原意有歧，由于考虑到《左传》原文并没有对所谓三“不朽”之说再作补充或申论，因而此层问题实已无可详论。当然，孔氏《正义》所言，乃多参考及采录后代（特别是魏晋时代）学者的见解，自然不能与春秋时人之原义完全吻合。惟这些学者的说法大致上皆有所本，很可能承袭自两汉经师之传统说法，而汉代经师由于与先秦时代相距不甚远，因此其所采取的解释，大概与古人当初之原意原旨至少不会有太大的落差或谬误。职是之故，我们大可根据孔疏的这段文字来理解和阐述叔孙豹的“立德”和“立功”之观念，因为它基本上可谓反映了学者历来对此问题的大体意见或普遍共识。

《左传》中记载的鲁大夫叔孙豹（即叔孙穆子，卒于公元前 538 年）对晋卿范宣子所讲的这一番话，当然是非常著名的，也确实能够反映出春秋时期贵族之士的德的思想观念。其中，针对“立德”一语，再配合孔疏的讲法，大致有三点值得我们注意：其一，立德者乃是“大上”，而“大上”即“人之最上者，上圣之人”，或至少是大贤之人，如伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文王、武王、周公等历代圣贤君王便足以当之，因此兹所谓“立德”者，显然并非指普通人或社会中一般阶层的人，而是专指在上统治者或执政者而言（考虑到说话人及其对象的卿大夫之身份，这点大概不难推想和理解）；其二，虽然“立德”与“立功”之间有着“大上”与“其次”的上下主次之分，但是两者毕竟是相提并举的，这里所谓“德”，乃是与“功”在意义上有其相关互通之处的；最后一点，关系到“立德”的具体内涵，根据孔疏，乃是指“创制垂法，博施济众，圣德立于上代，惠泽被于无穷”，由此可见，“立德”即是通过“创制垂法，博施济众”等外在的事功事业来施恩德于人民，故此德所重者，根本说来，乃在于“行”上；这实际上就跟第二点有关，因为“德”与“功”两者都关系到统治者或执政者的政治事功和事业¹⁶⁶，惟独在“立”之方面，前者是“惠泽被于无穷”，后者则仅是“功济于时”，所不同者则在于功德的实际功效及其在时间和空间上的影响范围而已。若退一步来说，即使那“立于上代”而昭示影响于后代的“圣德”，是指象舜之孝这类以身为教，而在表面上却跟政治事业无关且于事功建白上似乎无迹可指的大德或公德，然这也必须通过相关者的具体的、切实的行事或行为表现而反映出来，故在这个意义上来讲，其实亦仍是注重德的外在之“行”（尽管这些行为举措原本皆是本着内心而发，并施之于人的）。¹⁶⁷我们从这个例子中，便可看出春

¹⁶⁶ 《周易·乾·文言》曰：“子曰：‘君子进德修业’”；孔疏云：“德，谓德行；业，谓功业”（见王弼、韩康伯注、孔颖达疏、陆德明音义《周易正义》卷 1，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）上册（北京：中华书局，1996 年），页 15）。上述〈文言〉之言固然是配合〈乾〉卦的九三爻辞来讲的。但我们注意到，孔颖达是把“德”和“业”理解为“德行”和“功业”，并且将“君子”通过德行来进益道德，以及修营功业两者连言并提。此外，《左传》成公十六年传曰：“德以施惠”；孔疏于此亦谓：“有大德者，以德抚人；是德用之，以施恩惠也”（见杜预注、孔颖达疏、陆德明音义《春秋左传正义》卷 28，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（同上），页 1917）。以上所举出的有关“功德”或“德之功用”的讲法显然与孔氏在注释叔孙豹的“立德”与“立功”之言时所采取的说法有其相通之处。

¹⁶⁷ 有关舜孝顺双亲之德行的记载，主要乃见于《尚书·虞书·尧典》及《史记·五帝本纪》。事实上，先秦儒者十分推崇和标榜舜的孝行，认为这是一种大本大原的根本德行。

秋贵族之士所讲的德行，往往是偏重在其外施于人之功用的外向性的实践意义上的。¹⁶⁸

孔子大概是从舜的生平行事中受到一定的感召和影响，因此极为重视人的孝德孝行（如《论语·为政》记载孔子之言曰：“《书》云：‘孝乎！惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政”（《论语集注》卷1，收入《四书章句集注》，页83）；此种为政观念的产生和由来，不能不说多少是跟舜以其孝德孝行而为尧所看重并委以政务的上古记载有关的。此外，《中庸》亦记载孔子之言曰：“舜其大孝也与！德为圣人，尊为天子，富有四海之内。宗庙飨之，子孙保之。故大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其寿。故天之生物，必因其材而笃焉。……《诗》曰：‘嘉乐君子，宪宪令德。宜民宜人，受禄于天。保佑命之，自天申之。’故大德者必受命”（见朱熹《中庸章句》，收入氏著《四书章句集注》（长沙：岳麓书社，1997年），页37）；这里同样是将舜之孝德同其受天命、得政位联系起来的）。孟子亦深明舜之孝心，其所言者大抵能将舜之孝行背后所蕴含的深义发挥得淋漓尽致；详见《孟子·离娄上》（《孟子集注》卷7，收入《四书章句集注》（同上），页413）、《孟子·万章上》（同上，卷9，页433至434、438至439）、《孟子·尽心上》（同上，卷13，页514）等。

由此可见，舜的孝行和操守固然为后世树立了一种典范和楷模，然而在舜本身而言，则不过是尽心竭诚地孝顺其顽父瞽瞍，并且终以其心之至诚来打动和感化他们，故其施之于父母的孝行原本就是本着其内心真性情之自然流露而外发的；故孝作为德之根本意义所在，并非在于纯粹的外在的孝之行为，而是在于人的孝之内在德性。陈来在论及《尧典》中所记载的有关舜之德时，就指出：“孝本来是德行，但作为人之能孝的内在品质就是德性”，见氏著《古代宗教与伦理—儒家思想的根源》第七章《德行》第三节《孝与三代的德行》（北京：生活·读书·新知三联书店，1996年），页299。其实，说到底，孝不仅单纯地关涉个人而已，同时亦是人之公心，亦即人之通性。“故人心凡具此德，便易声气相通，风义相感召”（钱穆先生曾对孝德作为人类的公心和本性这点有过一番精彩的论说，详见氏著《中国思想通俗讲话》第三讲《德行》（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页52至55；此外，亦可参看其《儒释耶回各家关于神灵魂魄之见解》与《人生何处去》等文，分别收录在氏著《灵魂与心》（桂林：广西师范大学出版社，2004年），页87至88、116至117。然则舜之孝行所以为不朽，乃由于“其人之德性之能妙极其功用”，亦即“其人之明德与灵性之作用无穷不测而常在”。因此，孔孟虽非与舜生于同一时代，但是却能隔着时空的距离与舜之孝德孝心互动相通，为之所感召，并且能够揭示发明其所蕴含之深义。从这个意义上来讲，我们何尝不能将舜的这种本诸其德性、得于己内的孝德，并由此而发之孝行，视为孔疏所谓昭示影响于后代的穷天地、亘万世的“立德”之伟举。惟独孔子以前的春秋士人似乎更加强调德的“施之于人”的外在行为或实践意义，而较不重视其德性的内在意义。有关孔子在（春秋晚期士人的）德之思想观念由纯粹外在德行之意义而逐渐趋向于内在德性之意义的发展和转变过程中所起到的关键性作用，可参看本章第五节的论述。

¹⁶⁸ 其实，《论语》中亦记载了孔子对于古代圣贤表现在其事功行事上的德之功用意义予以肯定的事例，或许可与此处所谈论的《左传》襄公二十四年一例相互发明：《论语·雍也》：子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁，必也圣乎！尧、舜其犹病诸”（《论语集注》卷3，收入《四书章句集注》，页130）；《论语·泰伯》：子曰：“巍巍乎！舜、禹之有天下也，而不与焉”（同上，卷4，页153）；《论语·泰伯》：子曰：“大哉尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。巍巍乎其有成功也！焕乎其有文章”（同上，页154）（朱注曰：“成功，事业也。焕，光明之貌。文章，礼乐法度也。尧之德不可名，其可见者此尔”）；《论语·泰伯》：孔子

尽管如此，这并不表示贵族之士的这些德行在整个春秋时代都不具有任何普遍的意义。事实上，春秋时代思想的历史发展脉络似乎表明，德和德行的观念到了春秋晚期时，在其涵义和社会影响范围方面，逐渐发生了一些变化，而此等变化的显著的趋向，即德与德行的个人内在主体性意义的被突出和确定，及其渐渐脱离与政治和贵族阶层士人身份的关系而独立开来。本文下一节，将主要围绕这点来进行论述。

第四节：德行的内在化与士人之德性

我们前面谈到春秋士人之德行在礼治秩序解体下被突出的问题。由于贵族礼教的衰落及主要通过礼治来维系的封建宗法制度的瓦解和崩溃，原本被政治化的礼自然渐失其对德的外在客观方面之节文的规范作用及决定意义。在这样的背景之下，随着当时士人的道德意识的提高，以及对德作为单纯道德问题的认识的深化，那本于个人内心道德自觉和道德精神而发，且较不依赖于外在礼节仪式之制约和规范的德行在当时也就日显其重要性了。同时，士人的德之观念遂开始发生变化，最终使到德这个概念的内涵及功能能够逐渐脱离政治的范畴和领域，而作为单纯的个人主体道德问题而独立存在。

事实上，这本身即反映了德在春秋时代的一种内在化的发展趋向。关于这点，陈来就提出了值得学者参考的见解。陈氏借用了马克斯·韦伯的“仪式伦理”

曰：“……唐、虞之际，于斯为盛。有妇人焉，九人而已。三分天下有其二，以服事殷。周之德，其可谓至德也已矣”（同上，页154）（朱注曰：“才者，德之用也”）；《论语·泰伯》：子曰：“泰伯，其可谓至德也已矣！三以天下让，民无得而称焉”（同上，页147）（朱注曰：“夫以泰伯之德，当商、周之际，固足以朝诸侯、有天下矣，乃弃不取而又泯其迹焉，则其德之至极为何如哉”）等等。此外，《中庸》亦记载孔子之言曰：“舜其大孝也与！德为圣人，尊为天子，富有四海之内。宗庙飨之，子孙保之。故大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其寿。故天之生物，必因其材而笃焉。故栽者培之，倾者覆之。《诗》曰：‘嘉乐君子，宪宪令德。宜民宜人，受禄于天。保佑命之，自天申之。’故大德者必受命”（见《中庸章句》，同上，页37）；这里所谓有大德者必受命、得位、取禄、有名的讲法，所反映的显然还是一种重视德之功用的思想观念。在上述之言中，象尧、舜、禹这些古代圣人皆乃德、位兼备，并能以其事功德行，而继天立极，创业垂统于万世；即使是如泰伯这类人物，似乎于事功建白上无甚事迹可指，无甚行事可言，然而却未尝不是以其无表现为一种表现，以其退让隐没之大德大行，而最终昭著闻名于后世。由此可见，春秋时代贵族之士于德行所讲究的“外施于人”之外向性实践及功用意义，难免也对生活在春秋晚期的孔子的思想起到一定的影响。既明乎此，我们将在下一节中尝试论证孔子讲德时实际上是更偏重于德的一种内在主体性的意义。

(Ritualistichethik) 的概念来指称西周和春秋时代礼文化的注重礼仪或仪典的仪节、度数等外在的形式性规范的价值取向。在他看来,春秋时期的种种德目和德行固然有其与当时政治礼教相适应的外在的、服务于形式性仪典文化的意义,但春秋文化的历史发展却表明,随着封建宗法政治的衰朽及礼治秩序的解体,包括各种德目和德行在内的德之观念实际上是愈来愈内在化了,即渐渐发展成一种能够冲破外在规范和律则的刻板类型化,而偏向于内在心志的“心志伦理”(Gesinnungsethik)。换言之,春秋时代,在某个意义上,已经由一种以礼的调节为主的发达的、文明的仪式准则体系,而逐渐演变为以德行为主导的规范系统。¹⁶⁹虽然陈氏所谓的德之内在化,乃主要是针对春秋时期一般人的德的思想状况所提出的一种概括性的说法,而并非纯粹是以当时某一社会阶层或群体作为其研究对象来讲的,但是正如本章前一节的论述所表明的,陈氏的这种说法显然也符合春秋时期士人的德之思想观念的发展情况,因此确实有其值得我们参考的可取之处。此外,余英时还曾针对中国古代思想文化中的“道”之观念而提出所谓“内向超越”(Inward Transcendence)的说法。余氏认为,中国古代士人所讲的“道”在经历了由王官之学和礼乐传统之崩坏而发展转变为诸子百家(尤其是以孔孟为代表的儒家)之兴起的“哲学突破”(Philosophic Breakthrough)或“超越突破”(Transcendent Breakthrough)后,乃愈来愈具有一种“内向的超越”的特色,而这种“内向超越”的显著特征主要是体现在将外在的、超越的“道”收归转入人的内心中,故而重视个人内在精神之修养这点上;因此,先秦士人(及先秦以后的中国知识人)在为道行道或者主张“志于道”时,自然强调个人之自得、反求诸己或直接诉诸内心,这亦即是“内向超越”的确切意义。¹⁷⁰事实上,必须声明的是,本文的所谓“内在化”的中心观念无疑是受到上述学说的启发而提出来的,惟我们只以春秋士人的德之观念作为我们研究和考察的主要对象。此外,本文所强调的“内在化”,并不仅仅囿限于陈氏所讲的由相对消极的礼的约束体系而逐渐转变为比较积极的德行的规范系统这层意义上,而同时也就德之观念

¹⁶⁹ 详见氏著《古代思想文化的世界—春秋时代的宗教、伦理与社会思想》前言部分及第九章〈德行〉第四节〈从“仪式伦理”到“德行伦理”〉(北京:生活·读书·新知三联书店,2002年),页246至247、285至289。

¹⁷⁰ 见余氏〈中国知识人之史的考察〉第二节〈哲学突破与内向超越〉及第四节〈修身正心与“道”的保证〉,收录在氏著《士与中国文化》(上海:上海人民出版社,2004年),页602至607、613至619。

（包含具体德目和德行）本身来探讨其自身的内在化的问题。更具体地说，在春秋士人道德意识提高（即道德精神从习惯性的自在上升到内在的自觉自发）的过程中，德之观念也在内容上渐渐发生变化，而此变化的显著趋向则是由原本外在的政治伦理规范作用而越来越转向于人心，并以人心作为依归；这种朝向人心内转的趋向所导致的结果，自然使人更积极地重视个人在道德和精神上自觉地自得心、反求诸己、反躬自诚，而不是依赖外铄的规范或制约作用，尤其是德的原先与政治礼治精神相互适应和配合的外在形式意义。

不过，我们首先有必要对德及德行的内在意义作一番说明。我们在上一节中已经提到，春秋士人所讲的德乃包含一切具体的德目，并且往往泛指德行，然而这些德行实际上是兼内外而言的，无论是内在的心志或思想观念，抑或是外在的言行，都可视为一种德行。然而，其中最根本的关键所在，说到底还是个人的内心。我们可以想象，在伦理道德产生或出现以前，人们的人生态度及其在日常生活中与人相处之方式也主要是依靠个人内心的一种认识来决定的。惟随着文化的发展和进步，人们内心中对人文界之种种认识便得以深化、经验化和理性化，同时伴随此种种认识而生成的习惯和习俗亦得以大体固定下来，于是通过一个漫长的、复杂的约定俗成的过程，乃逐渐表面化而成文，并且建立起一种足以组织社会、维系社会秩序和调节社会行为的礼教，而最终成为整个社会人群所普遍接受和认同及共同遵守的修身自处或待人处世的道德准则和规范。不过，无论社会如何进步，文化如何发展，人们对于人生品德的一切标准与道德律则之恪守而不违悖，及其德行之具体实践和落实，归根结底，还是离不开个人的内在心志，总须出于其心之所自愿，总须本于其心之所自发，总须诉求于其心之所敏感而自安。钱穆先生即认为，“中国文化精神之特殊，或在其偏重于道德精神之一端。……道德乃纯属一种人生行为之实践，而其内在精神，则既不是对另一世界有信仰，亦非专在理论上作是非之探讨，更非出于实际事务上之利害较量，又非法律之遵守，与夫习俗之相沿。凡属道德行为之主宰精神，乃必由内发，非外发；亦必系对内，非对外。在中国人传统观念中所谓之道德，其唯一最要特征，可谓是自求其人一己内心之所安。而所谓一己内心之所安者，……乃指其心之投入于人间，而具有种种敏感，人己之情，息息相关，遇有冲突齟齬，而能人我兼顾，主客并照。不偏倾一边，不走向极端。斟酌调和，纵不能于‘事’上有一恰好安顿，而

于自己‘心’上，则务求一恰好安顿。”¹⁷¹这里就一针见血地指出，中国古代文化中的道德之概念所强调的，乃是个人内心之所安，乃在于为个人内心务求一恰好之安顿。因此，德或德行本身的内在意义，亦不外如此。事实上，德字在古代亦写作“惇”，此字“直”在“心”上，乃是一个会意字，其本义盖为“直心由中”，其背后所重视的，大概是人安于其内心的一种真诚如实之状态。人心中若具有真诚，便自然能直心由衷，如实出之，而不曲意徇物，不枉其一己之是非好恶，且与人无隐，既能内不欺于己，又能外不忤于人；至于人是否确有真诚之心意，说到底，则无法求证于外，而只能内忖诸己，扪心自问，反躬自省，惟自己知之而已。然则作为古代德字的“惇”之所以从“直”从“心”，而且“直”在“心”上，其意义想必在于强调人内省己心，不违其内在之真心意与真性情，以便能适当地、恰好地措置安顿己心而求得心安理得的重要性。¹⁷²许慎（约公元 58 年至约

¹⁷¹ 引自钱穆《论春秋时代人之道德精神》一文（见《中国学术思想史论丛（一）》，收入《钱宾四先生全集》甲编第 18 册（台北：联经出版事业公司，1994 年），页 271 至 272）。

¹⁷² 按：许慎《说文解字》第十二篇下〈乚部〉曰：“直，正见也”；段注曰：“《左传》曰：‘正直为正，正曲为直’，其引申之义也。见之审，则必能矫其枉，故曰‘正曲为直’”（见许慎撰、段玉裁注《说文解字注》第 24 卷（杭州：浙江古籍出版社，1998 年），页 634）。由此可知，“直”字从“目”，其造文初义是人之举目正视；从字形上来看，其“目”上配以表示中正的线条“丨”或“十”，宛如眼睛注视着前方的一个物象，这似乎表示一种目不斜视不旁顾之状（见刘翔《中国传统价值观诠释学》第二章〈人与人〉第一节〈德〉（上海：上海三联书店，1996 年），页 94）；故“直”之义与中正或端正有关，而其正曲矫枉之义大概是从其本义引申出来的。《尚书·虞书·舜典》即记载舜命夔教胥子“直而温”（见孔安国注、孔颖达疏、陆德明音义《尚书正义》卷 3，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）上册（北京：中华书局，1996 年），页 131）。《尚书·周书·洪范》亦记载箕子告周武王以洪范九畴，其中曰：“次六曰乂用三德”；又：“无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直”；又：“六，三德：一曰正直，二曰刚克，三曰柔克”（同上，卷 12，页 188、190）。可见，古人很早时就已经重视为人正直之品质，以及为政治民所贵的中正平直之道。我们前面说过，德在古代本作“惇”或“惇”，其字从“直”，故实与德通；而随着德字在西周时增加了“心”符，其涵义于是开始具备端正心思、在内心确立正直的准则、加强内在修养之意。作为春秋时代的一个德目，直乃是指为人之正直，说得更根本一点，则是强调人心之真诚（此义乃参考了钱穆先生的说法。见氏著《论语要略》第五章〈孔子之学说〉第二节〈论直〉（收入《钱宾四先生全集》第 2 册《四书释义》（台北：联经出版事业公司，1994 年），页 87））。因为人若心中有诚，便能直心由中，内不欺于己，外不忤于人；其心有所好恶，则坦然视之，如实出之，而不曲意徇物，不枉其是非之实，且无所私曲，与人无隐。至于一个人是否真的正直，真有诚意，则无法求诸外，而只能内忖诸己，扪心自问，反躬自省，惟自己知之。人之待人处世、居身行事，若能以直心直道为之，则殊可贵，普通人固宜如此，掌握着实权、承担着治国使民之职责重任的执政者就更应该如此。

正因为这样，春秋时期的卿大夫贵族之士十分重视人之行直道，并且径以直德来评价人的行为或评鹭人的品格。传文中亦确实记载了不少这类的事例，详见《左传》襄公

公元 147 年)的《说文解字》〈心部〉释“惓”字曰:“惓,外得于人,内得于己也。从直、心”;段玉裁(公元 1735 年至公元 1815 年)于是注云:“此当依小徐通论作‘内得于己,外得于人’。内得于己,谓身心所自得也;外得于人,谓惠泽使人得之也。俗字段德为之。德者,升也。古字或段得为之。”¹⁷³段注根据徐锴(公元 920 年至公元 974 年)的《说文系传》,认为《说文》通行本中的“外得于人,内得于己”一语之顺序实有问题¹⁷⁴,这似乎就暗示了德的“内得于己”的

七年传(《春秋左传注》,页 951 至 952)、襄公二十九年传(同上,页 1167)、昭公十四年传(同上,页 1366 至 1367;《国语·晋语九》亦记载此事,见《国语》卷第 15,页 236)、昭公二十七年传(《春秋左传注》,页 1485)、哀公十六年传(同上,页 1701)、《国语·晋语七》(《国语》卷第 13,页 215)、《国语·晋语八》(同上,卷第 14,页 224)、《国语·晋语八》(同上,页 230)等。至于生活在春秋晚期的孔子,则更标榜直之德,认为人与生俱来之直质乃其得以为仁之根基(详见钱穆《论语要略》第五章〈孔子之学说〉第二节〈论直〉(收入《钱宾四先生全集》第 2 册《四书释义》(同上),页 87 至 92))。《论语》中的一些章句显然就跟这点有关,其例见于《论语·为政》(《论语集注》卷 1,收入《四书章句集注》,页 82;另见《论语·颜渊》,同上,卷 6,页 201 至 202)、《论语·公冶长》(同上,卷 3,页 116)、《论语·雍也》(同上,页 127)、《论语·子路》(同上,卷 7,页 212)、《论语·宪问》(同上,页 229)、《论语·卫灵公》(同上,卷 8,页 237)、《论语·卫灵公》(同上,页 242)、《论语·季氏》(同上,页 250)、《论语·阳货》(同上,卷 9,页 261)等等。总之,“直”之德所重者,乃在于人之端正和反省其心,不违其内在之真心意和真性情;而人所以会本着其直质而行直道,其根本原因大概也是为了能适当地、恰好地措置安顿此心,以求得心安理得。作为古代德字的“惓”之所以从直从心,且直在心上,其意义想必正在于此。关于这点,刘翔就明确指出:“所谓‘内得于己也’,即谓端正心性,反省自我。这正符合德字从心从直的造文初旨。……德字从心从直,本义即是正见于心,所谓端正心思,‘内得于己’之意。……在内心确立正直的准则,加强心性的修养,指导和约束个人行为以求达到‘外得于人’的要求,这便可称之为有‘德’”(见氏著《中国传统价值观诠释学》第二章〈人与人〉第一节〈德〉(上海:上海三联书店,1996 年),页 94 至 95)。

¹⁷³ 许慎撰、段玉裁注《说文解字注》第 19 卷(杭州:浙江古籍出版社,1998 年),页 502。

¹⁷⁴ 按:《说文解字》一般流行通用的本子,乃是宋初徐铉(公元 917 年至公元 992 年)等所校定的所谓“大徐本”。至于《说文系传》(后世称之为“小徐本”),则是徐铉之弟锴所编撰的注解《说文》之著作。有关“内得于己,外得于人”一说,实见于《说文系传》卷 33〈通论上〉“惓”字目下,其文曰:“德者,得也。内得于己,外得于人。内得于己,天之性也;外得于人,人之佐也,取于人之言也”(见徐锴撰、朱翱反切《说文系传》,收入永瑢、纪昀等纂修《文渊阁四库全书》第 223 册〈经部十·小学类二·字书之属〉(台北:商务印书馆,1986 年),页 758)。不过,同书卷 20〈通释〉〈心部〉“惓”字目下则云:“外得于人,内得于己。从直,从心。臣锴曰:〈通论〉详矣”(同上,页 642)。同一书中针对同一个字的解释所以会出现此等语序上之差异,则可能是由于〈通释〉一篇基本上乃依据许慎《说文》通行之文来撰写,惟“凡锴所发明及征引经传者,悉加‘臣锴曰’及‘臣锴按’字以别之”,而〈通论〉篇中所言才是徐锴本人所真正发明者;又或者是后人鉴于〈通释〉“惓”字目下可能存有的“阙文”而“取铉书窜入”所造成的结果(此皆参考《四库全书总目·经部四十一·小学类二·说文系传》的说法,见

内在意义或许要比其“外得于人”的意义显得更为根本，亦因此才有将前者前置的必要。此外，孔颖达在注释《左传》原文中的“德”一词时，还说道：“昭德，谓昭明善德，使德益章闻也。……德者，得也。谓内得于心，外得于物。在心为德，施之为行。德是行之未发者也，而德在于心，不可闻见，故圣王设法以外物表之”¹⁷⁵；又谓：“揆度于内，举措得中之谓德”¹⁷⁶。这里就强调“德是行之未发者也，而德在于心”，并且同样将“内得于心”、“揆度于内”等内在意义视为德的根本意义，而外在的合乎道德的行为和举措则是由内在的德施发表现出来后的结果。¹⁷⁷由于德的古训为得¹⁷⁸，人之有德与否只能靠个人内修于己，自得于

永瑤、纪昀《四库全书总目》卷41（北京：中华书局，2003年），页345至346）。总之，许慎《说文》释“惠”之原文是否本作“内得于己，外得于人”而非通行本中的“外得于人，内得于己”，我们今天固已不得而知，但最起码可以肯定的是，此确为徐锴本人之见解。段氏显然是注意到有关的释文的语序上之问题，并且大概认为此一问题颇为要紧，故而才会于其注文开头处特加指出。

¹⁷⁵ 杜预注、孔颖达疏、陆德明音义《春秋左传正义》卷5，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（北京：中华书局，1996年），页1741。其所注释的《左传》原文为桓公二年传记载的鲁大夫臧哀伯的话：“君人者，将昭德塞违，以临照百官，犹惧或失之，故昭令德以示子孙……。”

¹⁷⁶ 同上，卷16，页1822。其所注释的原文为僖公二十七年传记载的晋卿赵衰的话：“《诗》、《书》，义之府也。礼、乐，德之则也。德、义，利之本也……。”

¹⁷⁷ 其实，所谓德行的意义大概也能从“德”字本身体现出来。我们之前说过，“德”字在古代亦写作“惠”，此字“直”在“心”上，其本义乃是“直心由中”，大概是指人安于其心、内得于己的一种真诚如实的状态。至于其“彳”之偏旁，则显然是后来附加的。《说文解字》第二篇下〈彳部〉曰：“彳，小步也。象人胫三属相连也。凡彳之属皆从彳”（见许慎撰、段玉裁注《说文解字注》第4卷（杭州：浙江古籍出版社，1998年），页76）；又：“予，步止也。从反彳”（同上，页77）；又〈行部〉曰：“行，人之步趋也。从彳予”；段注于是云：“步，行也。趋，走也。二者一徐一疾，皆谓之行，统言之也。《尔雅》：室中谓之步，堂上谓之行，堂下谓之步，门外谓之趋，中庭谓之走，大路谓之奔，析言之也。引申为巡行、行列、行事、德行”（同上，页78）。根据上述之言，“行”由“彳”和“予”（即“反彳”）构成，其原义为步行或行走，后来则引申为外在行为动作或行事之义。“德”字在《说文解字》中与“彳”列于同部，乃为“彳之属”，故而“从彳”，其义为“升”（同上，页76。段注云：“升当作登。〈辵部〉曰：‘迁，登也’，此当同之。德训登者……今俗谓用力徙前曰德，古语也”）；然则古“德”字之从“彳”，所强调的，乃是其背后的一种前进或升迁的行为动作之义。此外，徐锴《说文系传》卷33〈通论上〉“德”字目下曰：“（惠）或加彳。彳，小步也。德，升也，言渐也”；又“行”字目下曰：“行者，行也，人所履行也。君子言忠信，行笃敬，蛮貊之邦行也。怀之曰行。《易》曰：‘果行育德’；又曰：‘多识前言往行，以畜其德’。行有小大、深浅：小曰行；大曰德。故于文，彳予为行；彳予，左右足相副而行也。德大，故彳渐进也。德在内，故主于主行；在外，主于行。行，彳也”（见徐锴撰、朱翱反切《说文系传》，收入永瑤、纪昀等纂修《文渊阁四库全书》第223册〈经部十·小学类二·字书之属〉（台北：商务印书馆，1986年），页759）。由此可见，“德”从字面上来看，本来就有德行的意思，具

心。但人之所以能有德、能修德，则是因为其心已先具备一种自然至诚至善的内在品性，此即是人之德性。

这里先就性之概念略作说明。所谓性，即是指人的质朴之本性。根据学者的考证，“生”与“性”两者最初原本是相通的，而“性”字从“生”，自然含有人

体言之，即是将内在的“惠”通过渐进式的行为来加以实践或表现出来。

¹⁷⁸ 古代学者往往将“德”释为“得”，这似乎已成为古人对“德”之义的一种共识。例如：《说文解字》第十篇下〈心部〉在解释“德”之古字“惠”时，即谓“外得于人，内得于己”（见许慎撰、段玉裁注《说文解字注》第19卷（杭州：浙江古籍出版社，1998年），页502）；又桂馥《说文解字义证》卷6“德”字条目下云：“古升、登、陟、得、德五字义皆同”（见氏著《说文解字义证》上册（北京：中华书局，1998年），页163）；又同书卷32“惠”字条目下谓：“‘外得于人，内得于己也’者：‘惠’、‘得’声相近；本书：‘得，行有所得也’”（见《说文解字义证》下册（同上），页897）；又《释名·释言语》曰：“德，得也，得事宜也”（见刘熙著、毕沅疏证《释名疏证》卷第4，收入《续修四库全书》〈经部·小学类〉第189册（上海：上海古籍出版社，1995年），页606）；又《广雅·释诂》：“德，得也”；王念孙疏云：“德者：〈乐记〉云：‘礼乐皆得，谓之有德；德者，得也。’〈乡饮酒义〉云：‘德也者，得于身也。’《大戴礼·盛德》篇云：‘能得德法者为有德’”（见张揖著、王念孙疏《广雅疏证》卷3下（北京：中华书局，2004年），页97）；又《左传》桓公二年传：“将昭德塞违”；孔疏曰：“德者，得也。谓内得于心，外得于物。在心为德，施之为行。德是行之未发者也；而德在于心，不可闻见……”（见杜预注、孔颖达疏、陆德明音义《春秋左传正义》卷5，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（北京：中华书局，1996年），页1741）；又文公十八年传：“则以观德”；孔疏曰：“德者，得也；自得于心”（同上，卷20，页1861）；又成公十六年传：“德以施惠”；孔疏曰：“德者，得也。自得于心，美行之大名”（同上，卷28，页1917）；又毛公于《诗经·国风·周南·关雎》序曰：“关雎，后妃之德也”；孔疏曰：“德者，得也。自得于身，人行之摠名”（见毛亨传、郑玄笺、孔颖达疏、陆德明音义《毛诗正义》卷1，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）上册（同上），页269）；又《周礼·春官宗伯·大宗伯》：“以地产作阳德”；贾疏曰：“（郑玄）但言德者，谓在身为德”（见郑玄注、贾公彦疏、陆德明音义《周礼注疏》卷18，同上，页763）；又《周礼·春官宗伯·大卜》：“三曰咸陟”；郑注曰：“陟之言得也；读如‘王德翟人’之德”；贾疏曰：“德亦为得义，故读从之”（同上，卷24，页803）；又《礼记·玉藻》：“立容德”；孔疏曰：“德，得也。立则磬折，如人授物与己，己受得之形也”（见郑玄注、孔颖达疏、陆德明音义《礼记正义》卷30，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（同上），页1485）；又朱熹于《论语·为政》“为政以德”与《论语·述而》“据于德”等语分别注道：“德之为言得也，得于心而不失也”，以及“德者，得也，得其道于心而不失之谓也”（分别见《论语集注》卷1、4，收入《四书章句集注》，页75、134）等（有关“德”在先秦两汉经籍古注中训作“得”的其他例子，可详参阮元《经籍纂诂》下册卷第102（北京：中华书局，1995年），页2192、2221）。古人以“得”训“德”，固然为一种声训法（盖德、得之音在古代属同一声部），然而这并不表示其中完全没有义理的考虑。德者所重，在个人身心之所自得；人惟有能“内得于己”，能“得于心而不失”，能“揆度于内，举措得中”（按：此语乃出自《左传》僖公二十七年传“德之则也”的孔氏疏文，见《春秋左传正义》卷16，页1822），并且将此内在之德“施之为行”，亦即通过道德实践外施于人，才可谓一真正有德之人。

的生命本质之意义。然而“性”字本身却是到了较迟的时候才产生的。¹⁷⁹值得注意的是,《春秋》传文中记载春秋时人提到“性”的事例甚少,并且很明显的都集中在春秋后期的传文中¹⁸⁰,这无疑即表明“性”或许是一个较为后起的概念;而从这些事例中,我们可以看出,春秋时人所讲的“性”,一般都偏重在讲个人自然的生命或天生的质性(亦即战国时期告子所谓“生之谓性”的意义)¹⁸¹,而且甚至还可泛指民性(这自然是跟当时言“性”者本身的执政者或统治者之身份及其重视治民的政治思想有关的);更重要的是,此人之性,显然都是联系着天

¹⁷⁹ 《说文解字》第十篇下〈心部〉曰:“性,人之易气,性善者也。从心,生声”;段注云:“《论语》曰:‘性相近也’。《孟子》曰:‘人性之善也,犹水之就下也。’董仲舒曰:‘性者,生之质也。质朴之谓性’”(见许慎撰、段玉裁注《说文解字注》第19卷(杭州:浙江古籍出版社,1998年),页502)。所谓性,指的是人的质朴之本性。性字从“生”,自然涵有人生命的本质之意义。按:《说文解字》第六篇下〈生部〉曰:“生,进也。象艸木生出土上。凡生之属皆从生”;段注云:“下象土,上象出”(同上,第12卷,页274)。可见,“生”字本指植物从泥土中发芽而冒出土地的一种自然生长状态,后引申为指以人为主的生物之生长状态和生命本质。据此,“生”与“性”最初原本是相通的(傅斯年《性命古训辨证》上卷〈释字〉第十章〈“生”与“性”、“令”与“命”之语言学的关系〉(收录在刘梦溪主编《中国现代学术经典·傅斯年卷》(石家庄:河北教育出版社,1996年),页63至71)就从字形、字音、字义三方面论证“生”与“性”二者之间的密切关系;徐复观《中国人性论史·先秦篇》第一章〈生与性—中国人性论史的一个方法上的问题〉(上海:上海三联书店,2001年),页5至6)亦指出,《说文》以阳气释“性”,实以汉儒之说为依据,固非“性”字之本义;“性”字乃由“生”字孳乳而来,因此较后者为后出)。然而,根据到目前为止已出土的先秦时期的原始文献材料来看,“性”字在上古时似乎一般都不从“心”符。例如:甲骨文和殷周时期的金文中都没有“性”字,而仅有“生”字;更重要的是,郭店楚简《性自命出》、《语丛二》、《语丛三》、《成之闻之》等篇中的“性”基本上都写作“眚”字(此乃于香港中文大学图书馆《郭店楚简资料库》(网址为<http://bamboo.lib.cuhk.edu.hk/>)中检索所得的结果)。有关这点,可参考欧阳楨人〈先秦儒家文献中的“性”〉(刊载于“中国论文下载中心”网站,网址为<http://www.studa.net/zhongguo/060410/09521076.html>)。然则“性”字本身或许确实是到了较后的时候才产生的。“性”之从“心”,意指人心内在自有之灵性,而此内在于人心之灵性则有其一种潜在可能的意义。性的这种潜在可能的意义确实要比其本质的意义更为重要,因为此乃是人之所以为人而非草木禽兽的根本之所在。人之性天生就有一种自然趋向于善或向善发展的可能,这或许即是为什么《说文解字》释性时还要补充一句“善者也”。

¹⁸⁰ 其中较为重要的例子乃见于《左传》襄公十四年传(《春秋左传注》,页1016至1018)、昭公十九年传(同上,页1405)、昭公二十五年传(同上,页1457至1459)、《国语·晋语四》(《国语》卷第10,页181)、成公十三年传(《春秋左传注》,页860至861)、昭公八年传(《春秋左传注》,页1300)等等。

¹⁸¹ 见《孟子·告子上》(《孟子集注》卷11,收入《四书章句集注》(长沙:岳麓书社,1997年),页466)。事实上,即使是春秋晚期孔子所讲的“性相近也,习相远也”(《论语·阳货》,见《论语集注》卷9,收入《四书章句集注》,页256)中的“性”,基本上亦仍保留“性”字的天生之质性的古义。

来讲的，这就意味着在当时人的观念中，人之质性乃是由天之所命而降生，并且是禀受及仰承于天之性的，故又有所谓“天性”或“天地之性”的讲法。学者欧阳楨人在论及春秋人的“性”之观念时就阐释到：“《左传》的思想前提是，人的性命是由天而降的，因此，人的‘性’也是上天铸就的。上天不仅‘生民’，造就了人的生命、筋血骨肉，而且也随之赋予了自然的天‘性’，这种‘性’是人的天生之质，是天地造化、阴阳交会、六气鼓荡、五行相生而激荡出的灵性之物，具有与生俱来的善质。上承天命，担负着治理国家、人民的君师、有司之首要的任务就是以身作则，‘勿使过度’，‘勿使失性’，广开言路，体察民情，广泛地实行教化，进而使人民勿‘失其性’，‘乃协于天地之性’。”¹⁸²基本上，春秋时期跟人性有关的“天命观”乃是贯通天人的，而后代儒者的性由天命得来的“性命”之观念大概即是在此种思想基础上产生的。¹⁸³不过，必须指出的是，春秋时人虽

¹⁸² 见其〈先秦儒家文献中的“性”〉一文（刊载于“中国论文下载中心”网站，网址为<http://www.studa.net/zhongguo/060410/09521076.html>）。

¹⁸³ 钱穆先生对“性命”这一观念即说道：“中国人通常俗语用性命二字来代替生命，其实已包涵了极深的思想结晶。这一语中，即包涵着生命之本质与可能，也可说，即包涵着生命之意义与价值。换言之，这已包涵有甚深的哲学情味”，并对“性命”一词之深意有所阐发；读者欲知其详，可参阅氏著《中国思想通俗讲话》第二讲〈性命〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页20至42。

有关后儒之“性命”观的事例颇多。例如：郭店楚简《性自命出》第2、3号简：“眚（性）自命出，命自天降”（有关《性自命出》篇之原文，可参考香港中文大学图书馆《郭店楚简资料库》（网址为<http://bamboo.lib.cuhk.edu.hk/>），以及刘昕岚〈郭店楚简《性自命出》篇笺释〉，见武汉大学中国文化研究院编《郭店楚简国际学术研讨会论文集》（武汉：湖北人民出版社，2000年），页330至354；另可参看李零《郭店楚简校读记》〈第四组简文（儒家文献）〉（北京：中国人民大学出版社，2007年），页136至139），即其中一种典型的说法。又如《孟子·尽心上》记载孟子之言曰：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣”（见《孟子集注》卷13，收入《四书章句集注》，页499）。按照孟子的讲法，人惟有通过知性，才能知天；其所以然者，乃由于人之内在自有之性本来就是禀赋于天的，也就是说，人性之中即具有天，因此只要人能把上天之所赋予或授予自己之形尽量实践，从而穷极其德性之全体，以发挥出其个性性能之最高可能性而使之无不达其极，便可知其性，并且由此推知天心天意的终极之所在，进而知天了（兹所言者，在一定程度上乃是受到钱穆先生之说的启发，见氏著《中国思想通俗讲话》第二讲〈性命〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页23至28）。孟子的这种讲法或多或少是受到孔子的“天生德于予”（《论语集注》卷4，收入《四书章句集注》，页140）之观念的影响，只是其讲法较后者更加深入精微而已。又如《礼记·中庸》曰：“天命之谓性”（见郑玄注、孔颖达疏、陆德明音义《礼记正义》卷52，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（北京：中华书局，1996年），页1625）；郑注于是曰：“天命，谓天所命生人者也，是谓性命。……《孝经说》曰：‘性者，生之质命，人所禀受度也’”；孔疏曰：“‘天命之谓性’者，天本无体，亦无言语之命，但人感自然而生，有贤愚、吉凶，若天之付命遣使之然，故云‘天命’。……但人自然感生，有刚柔、好恶、或仁、或义、

然认为“性”乃上天赋予人的质性，但是他们并没有直接或进一步说明此一天生的质性究竟具有一些什么具体的内涵；惟有到了战国时，孟子（公元前390年至公元前305年）才本诸人人所同然皆有之心之发露呈现处，而开始主张人性之善，明确指出人性有善端，以及尝试论证人有积极地、自动自发地向上进取与向善发展的可能和倾向，从而赋予人性以肯定的价值，并且真正提升了人性的层次。¹⁸⁴由春秋时人的天生质性之观念过渡发展到孟子的人性善之说，我们从中即可看到中国古代人性论从春秋到战国时期的转变。¹⁸⁵其转变的关键，就在于性与“心”

或礼、或知、或信，是天性自然，故云谓之性”（按：劳师悦强〈朱熹蒙学中的大道理与小问题〉（见氏著《新马遗渚——漫谈中华文化与教育》〈甲、教育〉（吉隆坡：书韵文化出版社，2004年），页48至49；另外刊载于《朱子学刊》（创刊号）（吉隆坡：马来西亚朱熹学术研究会，2004年），页25至37；同时亦转载于“马来西亚朱熹学术研究会”网站，网址为<http://zhuxi.org.my/>）第一节〈性命之学是渊源〉亦对《中庸》“天命之谓性”之讲法有一番精辟的解说，可供参考）。上述之言就更直接地将人之性与天之命联系起来，以致确立了中国古代所谓“性命”之观念。此外，《汉书·董仲舒传》记载董仲舒之言曰：“求天命与情性，皆非愚臣之所能及也”；又曰：“命者，天之令也；性者，生之质也”；又“天令之谓命，命非圣人不行；质朴之谓性，性非教化不成”；又曰：“人受命于天，固超然异于群生”等（见班固著、颜师古注《汉书》卷56（郑州：中州古籍出版社，1993年），页994至995、997）；《后汉书·朱乐何列传》亦记载了以尊德重道而闻名于其时的东汉儒者朱穆所作的〈崇厚论〉，其中即有“得天性谓之德”一语；李注于此曰：“天之所命之谓性，不失天性是谓德”（见范晔撰、李贤注《后汉书》卷73，收入《二十五史》第2册（上海：上海古籍出版社、上海书店，1995年），页932）。此处所反映的性命观，亦可谓即是一种德性观：人禀受其自然之性于天，成为自动自主的个体；而人所得之性又若其所固有，故谓之德性。总而言之，上述种种说法的思想渊源大概都可上溯到孔子的“天生德于予”的观念（有关此一观念的讨论，详见本章第五节）。

¹⁸⁴ 作为先秦儒者的孟子，可谓对性之此义说得最为明确，亦发挥得最为透彻，详见《孟子·告子上》（《孟子集注》卷11，收入《四书章句集注》（长沙：岳麓书社，1997年），页466至467、469至470）等。虽然孟子是战国时期的儒者，但其有关性的说法应是渊源有自，而多少是承袭了孔子等春秋时代学者之观念的。钱穆〈辨性〉第一节（见《中国学术思想史论丛（五）》，收入《钱宾四先生全集》甲编第20册（台北：联经出版事业公司，1994年），页362至370）就对孔孟有关性之言论加以深辨细剖，见解精到，可资参考。

¹⁸⁵ 有关这方面的问题，韦政通《中国哲学辞典》（台北：大林出版社，1983年），页453至454）中“性”之词目，傅斯年《性命古训辨证》上卷〈释字〉第三章〈周诰中之“性”、“命”字〉第一节〈论周诰中本无“性”字〉、第四章〈《诗经》中之“性”、“命”字〉第一节〈论《诗经》中本无“性”字〉、第五章〈《左传》、《国语》中之“性”、“命”字〉、第六章〈《论语》中之“性”、“命”字〉、第七章〈论告子言“性”实言“生”兼论《孟子》一书之“性”字在原本当作“生”字〉第一节〈论告子言“性”皆就“生”字之本义立说〉等（收录在刘梦溪主编《中国现代学术经典·傅斯年卷》（石家庄：河北教育出版社，1996年），页34至35、40至41、48至49、53至54、55至56）、黄开国、唐赤蓉《诸子百家兴起的前奏——春秋时期的思想文化》第十章〈重民的社会思潮〉第五节〈对人性的最初认识〉第一部分“春秋时期的性概念”与第二部分“春秋的人性论说”（成

之开始发生关联，并最终产生密切的联系。性之从“心”，乃意指人心内在固有之灵性，而此内在于人心之性天生就有一种自然趋向于善或向善发展的潜在可能之意义。性的这种潜在可能的意义确实要比其本质的意义来得更为重要，因为此无疑正是人之所以为人而非草木禽兽的根本所在。我们相信，性之涵义的转变大概开始发轫于春秋晚期，而当时士人所持有的有关德性之思想观念在此一发展过程中或许曾起到过关键的作用。

就一般的意义来讲，人生下来即有性，而因为有此性，始成其为人。事实上，亦正因为有此性，始能发育成所谓德，故春秋士人自然产生德性的概念。德性乃是一个专指个人实有诸己的内在品质的思想概念，而德的本于人心之内在意义正是在这样的—个思想概念中被充分地凸显出来的。值得指出的是，那些跟西周或春秋时代的历史有关的典籍中固然没有“德性”—词，然而却有将“德”与“性”并提之处：比如说，《国语·周语上》记载周卿士祭公谋父之言曰：“先王之于民也，懋正其德而厚其性，阜其财求而利其器用，明利害之乡，以文修之，使务利而避害，怀德而畏威，故能保世以滋大”¹⁸⁶；又如，《国语·晋语四》记载晋文公在即位后实行了一系列利民的政策和措施，其中就做到“利器明德，以厚民性”¹⁸⁷等。不过，我们注意到以上两例中与“德”并举的“性”，皆是从执政者治民的立场和角度出发来讲“民性”的，并且都强调要通过“明德教”或“懋正其德”的途径来使人民“厚其性”，这显然带有浓厚的政治和政教色彩，因此跟后来儒家所重视的个人主体之内在“德性”仍是有所不同的。“德性”—这一确切说法，最早大概见于儒家典籍《中庸》；然在《中庸》成文以前，“德性”作为一种思想观念想必早已流行了。《中庸》曰：“故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，

都：四川出版集团巴蜀书社，2004年），页342至345），以及徐复观《中国人性论史·先秦篇》第一章〈生与性—中国人性论史的一个方法上的问题〉、第二章〈周初宗教中人文精神的跃动〉第四节〈原始宗教的转化〉与第五节〈周初人文精神对人性论的孕育及其极限〉、第三章〈以礼为中心的人文世纪之出现及宗教之人文化—春秋时代〉第五节〈性字之流行及向人性论的进展〉、第四章〈孔子在中国文化史上的地位及其性与天道的问题〉第二节〈《论语》中两个性字的问题〉、第五章〈从命到性—《中庸》的性命思想〉第五节〈命与性〉，以及第六章〈从性到心—孟子以心善言性善〉第一节〈性善说是文化长期发展的结果〉、第二节〈性善之性的内容的限定〉、第三节〈心善是性善的根据〉与第七节〈与告子争论之一—性善及性无善恶〉等（（上海：上海三联书店，2001年），页1至12、22至29、50至54、68至71、102至104、139至152、163至166）皆作了专门深入的探讨和详尽的论述，可资参考。

¹⁸⁶ 《国语》卷第1，页1。

¹⁸⁷ 《国语》卷第10，页181。

极高明而道中庸。”郑注曰：“德性，谓性至诚者”；孔疏曰：“君子尊德性者，谓君子贤人尊敬此圣人道德之性自然至诚也”¹⁸⁸；朱注对此则云：“德性者，吾所受于天之正理”；又云：“尊德性，所以存心而极乎道体之大也。”¹⁸⁹以上不同学者的讲法固然存在着一些差异，然综括而言，所谓德性，大概即是指人心中禀受于天的一种自然至诚至善的内在品性。虽然有不少现代学者对于《中庸》乃孔子之孙子思所作这一传统说法有所质疑¹⁹⁰，但是由于《论语·雍也》曾记载孔子说过：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣”¹⁹¹，而《中庸》本文中亦确实引用了不少孔子的话（抑或是孔子后学之言，惟托名于孔子而已），因此我们有理由相信《中庸》的思想和一些用语必定渊源有自，有其根据，大抵与孔子或早期儒家思想的一些重要观念有其传承相通之处；而该文中“德性”一语，亦可谓即这方面的一个典型例子。总之，春秋时代虽然还未有“德性”的确切说法，而春秋时人言德亦似乎多就外在合理之行为立论，但这并不表示春秋士人自始至终都没有主体内在德性的一种思想观念（尤其是春秋晚期作为新士阶层中的代表人物的孔子，就更加重视人的内在德性了，下文将会具体谈论这个问题）。

事实上，我们从上文关于德的内在意义的论说中，已能看出个人内在德性的意义似乎早已蕴含在德这一概念之中了。德在春秋时代虽然往往泛指德行，但所谓德行实际上亦是兼内外而言的。这点确实为古代学者所认识到；例如：郑玄（公

¹⁸⁸ 见郑玄注、孔颖达疏、陆德明音义《礼记正义》卷 53，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（北京：中华书局，1996 年），页 1633。

¹⁸⁹ 见《中庸章句》，收入《四书章句集注》，页 50 至 51。

¹⁹⁰ 《中庸》相传为孔子之孙子思所作，乃《子思子》中的一篇。《隋书·音乐志上》即记载南朝沈约之奏言，谓《礼记》中的〈中庸〉、〈表記〉、〈缁衣〉等篇皆乃取诸《子思子》（见魏徵、长孙无忌《隋书》卷 13，收入《二十五史》第 5 册（上海：上海古籍出版社、上海书店，1995 年），页 3286）；陆德明和孔颖达则引郑玄之说，谓《中庸》乃“孔子之孙子思伋作之，以昭明圣祖之德”（《礼记正义》卷 52，页 1625）；朱熹〈中庸章句序〉亦承袭这种说法，认为《中庸》乃是孔子之孙子思“忧道学之失其传”，“于是推本尧、舜以来相传之意，质以平日所闻父师之言，更互演绎，作为此书”（见《中庸章句》，收入《四书章句集注》，页 21 至 22）。这种将《中庸》之作者与（跟孔子有着密切的亲属和师承关系的）子思联系起来的说法，或许并不一定完全可靠。近代就有学者认为《中庸》跟子思无关，而实际上成文甚晚，很可能是出自秦汉间的一些无名儒者之手，如钱穆先生就以为“《中庸》伪书出秦世”（《先秦诸子系年考辨》卷 2〈子思生卒考〉，见《先秦诸子系年》（北京：商务印书馆，2002 年），页 199）；又鲁惟一主编、李学勤等译《中国古代典籍导读》（沈阳：辽宁教育出版社，1997 年），页 313）中的〈《礼记》〉第二节〈内容〉一文亦指出，《中庸》不是从《子思子》抽出再直接编入《礼记》的，而应该把它认定为《汉书·艺文志》礼书部分著录的《中庸说》。

¹⁹¹ 《论语集注》卷 3，收入《四书章句集注》，页 130。

元 127 年至公元 200 年)于《周礼·地官司徒·师氏》的注文中就说道:“德行,内外之称,在心为德,施之为行。”¹⁹²郑氏的“在心为德,施之为行”的说法,显然跟上述《说文》(包括段注)及孔疏的讲法有其相通之处,皆强调德本身所兼有的内外意义,但也都认为其内在的意义才是最根本的,这或许已成为古代学者对于德或德行之义的一种普遍共识。对此,学者陈来指出:“狭义的德性是指人的内在的人格素质,德行则指人的行为的道德特性,但德行从主观方面来看,就是德性”;又谓:“德与行的这种分别不是绝对的,行之内化就变为德,对行的规范要求也就会变为个人德性的要求。”¹⁹³徐复观在论及德之“行”义时,还说道:“周初文献的‘德’字,都指的是具体的行为;若字形从直从心为可靠,则其原文亦仅能是直心而行的负责任的行为;作为负责任行为的‘惠’,开始并不带有好或坏的意思……后来乃演进而为好的行为。因好的行为多是与人为好处,乃引

¹⁹² 见郑玄注、贾公彦疏、陆德明音义《周礼注疏》卷 14,收入阮元《十三经注疏》(附《校勘记》)上册(北京:中华书局,1996 年),页 730。其所注释的《周礼·地官司徒·师氏》的原文为:“师氏掌以嫀诏王。以三德教国子:一曰至德,以为道本;二曰敏德,以为行本;三曰孝德,以知逆恶。教三行:一曰孝行,以亲父母;二曰友行,以尊贤良;三曰顺行,以事师长。”贾公彦对郑注疏曰:“案:《礼记》云:‘耻有其德,而无其行’,则德在内,行在外也。又见经‘至德’、‘敏德’,‘道’、‘行’为本,‘道’、‘行’是施之于外之名;又‘孝德’行‘知逆恶’,亦是在外之事,则知三德皆在内,与外行为本。又‘三行’云‘亲父母’之等,故云‘施之为行’也。”有关德内行外的例子,还有《周礼·春官宗伯·大司乐》:“凡有道者,有德者,使教焉”;郑注曰:“德能躬行者”;贾疏曰:“案:《师氏》注:‘德行,内外之称:在心为德;施之为行’。彼释三德、三行为外内,此云‘德能躬行’,则身内有德,又能身行”(同上,卷 22,页 787);又《诗经·小雅·甫田之什·车輶》:“高山仰止,景行行止”;郑笺曰:“古人有高德者,则慕仰之;有明行者,则而行之”;孔疏曰:“德者在内,未见之言;行者已见,施行之语”(见毛亨传、郑玄笺、孔颖达疏、陆德明音义《毛诗正义》卷 14,同上,页 482)等。然则德与行本有其相通之处,惟存内外之别而已。此外,后代儒者亦常将德释为德行,如:《周易·系辞上》:“盛德大业”;孔疏云:“于行谓之德”(见王弼、韩康伯注、孔颖达疏、陆德明音义《周易正义》卷 7,同上,页 78);又《礼记·乐记》曰:“德者,性之端也;乐者,德之华也”;孔疏云:“‘德者,性之端也’者,言德行者,是性之端正也。……德在于内……”(见郑玄注、孔颖达疏、陆德明音义《礼记正义》卷 38,收入阮元《十三经注疏》(附《校勘记》)下册(同上),页 1536;其中“德者,性之端也”一语,亦见于《说苑》卷 19《修文》(上海:上海古籍出版社,1995 年),页 171);又《礼记·祭义》曰:“先王之所以治天下者五:贵有德,……贵有德,何为也?为其近于道也”;孔疏云:“德是在身善行之名”(见《礼记正义》卷 47,同上,页 1594);又《左传》成公十六年传:“民生厚而德正”;孔疏云:“德谓人之性行”(见杜预注、孔颖达疏、陆德明音义《春秋左传正义》卷 28,同上,页 1917)等。由上可见,德行固兼内外而言,但是由于德乃人“性之端”,故其所偏重者,仍主要在于德之内在意义。

¹⁹³ 陈来《古代宗教与伦理—儒家思想的根源》第七章《德行》第三节《孝与三代的德行》(北京:生活·读书·新知三联书店,1996 年),页 299、305 至 306。

申而为恩惠之德。好的行为系出于人之心，于是外在的行为，进而内在化为人的心的作用，遂由‘德行’之德，发展成为‘德性’之德。”¹⁹⁴故德虽兼内外而言（就其内在于人心者来说，则称之为德性；就其显现于外在行为者而言，则称之为德行），而其内外的分别又并非绝对，但是其中较为重要及根本的，显然仍是在于德之内在意义，因为人真正的德行无疑只是其内在德性的一种外在反映或体现而已；扩而言之，人文社会中的一切事功业绩，其起始实际上莫不由于个人之行为，而个人之行为皆乃本诸其内在德性才得以发动表现出来的。由德行之德，发展转变成成为德性之德，所强调的即是人心的内在作用，这当中就涉及一个我们所谓内在化的问题。尽管如此，我们却注意到，孔子以前的西周及春秋士人似乎更加强调整德的“施之于人”的外在行为或实践意义，而较不凸显或突出其德性的内在意义。然而，值得一提的是，作为早期儒家文献的郭店楚简《五行》，就把仁、义、礼、智、圣这五德称为“五行”，并谓此五德“形于内，谓之德之行；不形于内，谓之行”¹⁹⁵；其意思大概是说，不涉及或关乎内心的纯粹外在的、客观的行为叫作“行”，至于那经过内在修养蕴化而呈现于内心的内在品性（因为德必定是通过心的修养而得来的，但人心本身固已具备德之品性）则叫作“德之行”。¹⁹⁶易

¹⁹⁴ 徐复观《中国人性论史·先秦篇》第二章〈周初宗教中人文精神的跃动〉第三节〈敬的观念之出现〉（上海：上海三联书店，2001年），页21。此外，王聪明《〈左传〉之人文思想研究》第三章〈《左传》之道德思想〉第二节〈德之理论〉（国立台湾师范大学国文研究所硕士论文，1987年），页59）及刘焕云《先秦儒家德行观之研究》第二章〈商周之际之德行观〉第二节〈周初之天命观与德行观〉第三部分“‘德’概念之分析”（国立台湾政治大学三民主义研究所博士论文，1994年），页17）亦皆指出德之概念乃由外在“德行”之义而渐渐内化发展为“德性”之义，可见学者对于这点似已达成一定程度上的共识。

¹⁹⁵ 其原文见于郭店楚简《五行》第1、2、3、4号简：“仁形于内谓之德之行，不形于内谓之行。义形于内谓之德之行，不形于内谓之行。礼形于内谓之德之行，不形于内谓之行。智形于内谓之德之行，不形于内谓之行。圣形于内谓之德之行，不形于内谓之德之行”，见香港中文大学图书馆《郭店楚简资料库》（网址为<http://bamboo.lib.cuhk.edu.hk/>）。按：此段引文中的最后一句“不形于内谓之德之行”，据上文文例及帛书本，当作“不形于内谓之行”，“德之”二字为衍文，详见荆门市博物馆编《郭店楚墓竹简》中所载《〈五行〉释文注释》注释（4）（北京：文物出版社，1998年），页151；另可参看李零《郭店楚简校读记》〈第二组简文（儒家文献）〉（北京：中国人民大学出版社，2007年），页100。

¹⁹⁶ 事实上，有不少学者已对有关《五行》中的“德之行”之问题进行了深入的探讨。本文注（3）已列举几位学者的说法，读者据之即可略窥一斑。虽然其中的各种说法主要是针对战国时期孔子后学（主要指子思和孟子一系）的儒家思想来讲的，但从中却可看出学人在讨论早期儒家道德思想时已经十分关注德行与德性的关系及德之所谓内在化的问题了。

言之，所谓内在的德行，实际上也就是德性了（例如：学者郭齐勇就曾指出，德行并不在外，而是通过身体力行与道德实践，使这些德目返流之于内心，成为君子内在的德性，这样一种心灵的流向，亦即所谓“心之行”，就是德的内化了¹⁹⁷；又如：戴兆国曾根据《五行》的内容，而指出作为具体德目规范的“五行”，必须要转化为内在的德性品质，亦即内化为主体的心性结构要素，才能称之为真正的具有德性的规范¹⁹⁸）。当然，学者根据其研究和考证，普遍上认为《五行》乃属于战国早期至中期的孔子后学（主要指子思（公元前483年至公元前402年）及孟子一系）的儒家文献，但此文献中所反映出来的德行内化为德性的思想观念想必不可能凭空自创或生发，而必定渊源有自，最起码应该可以上溯到春秋后期士人在思想上由纯粹外在的德行而逐渐转向于重视德之内在意义的发展趋势。¹⁹⁹我们更有理由相信以孔子为主要代表的春秋晚期社会中的新兴儒士阶层在德之观念的这种内在化的转变中确实曾起到关键性的作用。

第五节：士之转型与孔子的德性观念

在此，我们有必要先了解一下以孔子为主要代表的新儒士阶层在春秋晚期社会中兴起的历史和社会背景。本章第三节即曾提及春秋时期各国公室的衰微与权

¹⁹⁷ 见其〈郭店楚简《五行》的身心观与道德论〉（刊载于中国人民大学哲学院“哲学在线”网站，网址为http://www.philosophyol.com/pol04/Article/chinese/c_ancient/200407/860.html）一文的第一节〈五德形于内，德气流于外〉。

¹⁹⁸ 见氏著《心性与德性—孟子伦理思想的现代阐释》第二章〈孟子德性思想的渊源〉第三节〈孔孟之间儒者的德性思想〉第三部分〈德性修养论的深化〉（合肥：安徽人民出版社，2005年），页56至57）及〈从郭店楚简看原始儒家德性论〉（见《华东师范大学学报》（哲学社会科学版）第34卷第2期（上海：华东师范大学出版社，2002年3月），页36至43）第三节〈德性修养论的深化〉中的〈一、德性修养论之目标〉部分。

¹⁹⁹ 不少历史学家及考古学家曾对郭店楚简的年代做过推测和考证，大抵从郭店一号墓的墓葬形制及随葬品来作分析，主要根据考古学的断代方法，大致指出一个可能的时段。例如：李学勤就根据考古学的证据，认为郭店一号墓是属战国中期偏晚的，其年代可大约估计为公元前四世纪末，至于墓中竹简的书写则理应在墓葬以前，故其著作成书之年代下限自然要更早些（见李氏〈郭店楚简与儒家经籍〉一文，收录在姜广辉主编《郭店楚简研究》（《中国哲学》第20辑）（沈阳：辽宁教育出版社，1999年），页18至21）。由于公元前四世纪或甚至更早一些的这段时间正好介于孔孟之间（或最起码也是跟孟子之生平活动时期同时的），一般学者基于思想流传和承袭的状况，因此对郭店楚简中所反映的儒家思想乃根源自孔子并影响到孟子这点基本上是持肯定的态度的。

力之下逮，以及由礼所维系的封建宗法制度的崩溃和解体的问题。这实际上就直接导致了以卿士大夫群体为代表的贵族阶级的没落，以及贵族王官学的失守。其结果就造成贵族阶层的部分成员下降为庶士，这些人于是挟其知识学问，流散于四方，沦落于民间。过去原本属于上层贵族专有特权的一套以礼、艺为核心内容的知识学问，在这失落下降的过程中，由于仍具有其重要的意义和实际的用途，转而变成失去贵族身份和优势地位者唯一可恃的、宝贵的个人资源。持有此一资源的庶士或士民，乃渐渐成为社会上一种新型的文化人或知识人。久而久之，这些原本官居下位或身处民间的受过教育的、具备学问的有识之士，乃得以本着其所学，并凭着个人才能和努力在社会中渐渐崛起，从而成为新兴的百家平民学的开创者和先导；而孔子即此一新士阶层中最具代表性并起到领导作用的关键人物。²⁰⁰孔子在春秋晚期勤于研究古代传统典籍及积极传播古代的知识学问，并且开创私学，广收学生（其中有门第甚卑的没落贵族成员，亦有平民庶士，然以后者为主），授徒设教，有教无类²⁰¹，遂将原本为贵族所掌握和习守的王官旧学导入

²⁰⁰ 关于这点，我们从《左传》昭公七年传（《春秋左传注》，页1287、1294至1296）及哀公十一年传（同上，页1667至1668）的记载，即可借以窥豹等。我们从这些事例显然可以看到孔子此一儒士在贵族阶层中的逐渐崛起及其见重于时人。正因为当时许多贵族成员废学违礼，不学无术，他们后来就不得不向孔子这类在没落贵族或平民庶士阶层中逐渐崭露头角的、熟习礼仪与故实并具备专业知识的有识者学习和求教。事实上，孔子的家世，正是一个贵族于春秋社会变动中下降陵夷的典型例子：其先世正考父原是宋国的执政者，后来宋国发生政变，正考父之子孔父嘉在内乱中为华父督所杀，子孙于是避祸奔鲁；孔子的父亲叔梁纥在鲁国是武力绝伦的著名勇士；孔子作为贵族的后裔，自己则只是季氏属下的士，年轻时“贫且贱”，“多能鄙事”，曾担任过管理仓库出入的委积吏，以及主管饲养牺牲、放牧蕃息的乘田吏（以上均见钱穆《孔子传》第一章〈孔子的先世〉和第三章〈孔子之早年期〉第三节〈孔子初仕〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页1至3、9）。以孔子其身份介于贵族与平民之间，其学问亦大致上承贵族王官之学的传统，更因其有过士的下层工作经验，遂能勤苦好学，博识多闻，精熟《诗》、《书》、礼、乐，自然渐渐为当世所知，并且为世人所重。关于这点，《论语·子罕》即有如下记载：“达巷党人曰：‘大哉孔子！博学而无所成名。’子闻之，谓门弟子曰：‘吾何执？执御乎？执射乎？吾执御矣。’”（《论语集注》卷5，收入《四书章句集注》，页157）；又：“太宰问于子贡曰：‘夫子圣者与？何其多能也？’子贡曰：‘固天纵之将圣，又多能也。’子闻之，曰：‘太宰知我乎！吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。’牢曰：‘子云：吾不试，故艺。’”（同上，页159）；又《论语·八佾》云：子入太庙，每事问。或曰：“孰谓鄹人之子知礼乎？入太庙，每事问。”子闻之，曰：“是礼也。”（同上，卷2，页91）等。这都在证明了孔子在其时代是因其勤于习艺和博学淹洽而闻名著称于世人的。

²⁰¹ 《论语·述而》与《论语·卫灵公》乃分别记载孔子之言：“自行束修以上，吾未尝无诲焉”及“有教无类”（分别见《论语集注》卷4、8，收入《四书章句集注》，页135、246）。

民间；因此其门人弟子在社会上逐渐形成一批接受过六艺之教育，且博文知礼，重视修养，并能据此以求仕进而上跻于贵族的平民儒士。²⁰²职是之故，孔子及其众多门人弟子可谓是在中国古代学术的发展史上及士的转型期中起到承前启后的关键作用的一个社会群体。

值得注意的是，虽然孔子是春秋晚期社会中新士阶层的代表，但我们还是应该认识到，孔子以前贵族阶层的卿士大夫群体中的若干贤人君子或先进有识之士本身的思想主张、价值信念、人格精神、道德行为等，正是为春秋晚期孔子的出现及新儒士集团的产生和形成提供了一定的思想、道德上的基础和准备，以及重要的文化资源。²⁰³因此，春秋士人之由重视等级身份到强调道德才艺的根本性转型，洵不宜视为一种偶然的、孤立的文化现象，而是有其承先启后的文化和学术意义。尤其是在道德思想方面，我们确实能够看到孔子在承传前代的道德观及重视德行上所作的努力。毕竟，在春秋时代，中国社会中所流行的德之观念与道德精神在文化内涵上已经历了颇长一段时间的积累，在当时已可谓普遍存在，并且弥漫洋溢于当时士人的社会生活中，极为活跃，并有其生命充沛之显现。作为新兴平民儒士阶层的代表，孔子即诞生和孕育于此一重德崇德的浓厚的文化氛围和极富道德精神的社会环境中，直接受到这种德的思想观念和道德精神的感召，在道德方面已有了一定的心理准备和文化蕴积。²⁰⁴事实上，在孔子以前，种种的德目和德行早在春秋士人的社会实践和人生中有其深厚的基础和底蕴，而我们在前

²⁰² 关于孔子在春秋晚期开创私学及于平民中传播教育，对促进新的士人集团之形成、提高士人的社会地位与增大其社会流动性的重大历史意义，可参看许倬云《中国古代社会史论—春秋战国时期的社会流动》第四章〈新型国家〉第五节〈教育制度〉（桂林：广西师范大学出版社，2006年），页120至123）、童书业《春秋史》第十四章〈孔子的出现〉中的〈士夫阶层的造成〉（上海：上海古籍出版社，2003年），页255）、刘泽华《先秦士人与社会》第三章〈知识官僚与社会结构的活化〉第一节〈学校的发展与学人集团〉（天津：天津人民出版社，2004年），页54至55）、阎步克《士大夫政治演生史稿》第四章〈学士与文吏的分化〉第一节〈学士与文吏的分化〉（北京：北京大学出版社，2003年），页126、131至132），以及萧公权《中国政治思想史》第二章〈孔子〉第一节〈孔子之身世及时代〉（收录在刘梦溪主编《中国现代学术经典·萧公权卷》（石家庄：河北教育出版社，1999年），页47）等。

²⁰³ 陈来《古代思想文化的世界—春秋时代的宗教、伦理与社会思想》第十章〈君子〉第五节〈文化与道德的遗产〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页306至310）就谈到这点。

²⁰⁴ 此段所言，乃是受到钱穆〈论春秋时代人之道德精神〉一文的启发。详见氏著《中国学术思想史论丛（一）》，收入《钱宾四先生全集》甲编第18册（台北：联经出版事业公司，1994年），页273，277。

两节的论述中殆已充分证明这一点。是故，孔子平时重德尚德，且屡屡言德，这亦属自然之事。然而，孔子在其时代，实非无中生有，凭空突起来提倡道德，而主要是从对周代文化传统的维护与继承出发，并有感于整个春秋时代兴盛之道德风气及诸多与德相关的历史先例，不胜其深挚之同情，于是遂以道德和德行悬为孔门施教志学的大纲。根据《论语》本文，我们便可看出孔子确以道德和德行为其平时施教的重点。例如，《论语·述而》就记载：“子以四教：文，行，忠，信。”²⁰⁵此处即明言，孔子平素教人以学文、修行而存忠、信；而其中的忠、信二者，作为人的心性之德所天生共有的一种内在本质，洵乃为人立行之根本。这无疑对孔子将道德和德行悬为孔门施教志学之大纲这点表达得最为明确。此外，有关孔门弟子重德和行德之事例，亦实在是多得不胜枚举；比如说，《论语·先进》即记载：“德行：颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓。言语：宰我、子贡。政事：冉有、季路。文学：子游、子夏。”²⁰⁶显然的，在孔门弟子所归纳的所谓“四科”当中，德行居首（至于后三科，则或隶属焉），而当中以德行著称闻名于孔门的弟子在数目上亦占多数；对于其列于“德行”一科目之下的颜渊（即颜回，公元前 521 年至公元前 481 年或公元前 490 年）、闵子骞（即闵损，公元前 536 年至公元前 487 年）等门人弟子，孔子实际上也极为欣赏他们，并常称赞嘉许其为人身能不违于仁，又能用行舍藏、不求有表现、不图谋禄利、固穷处约、知义能孝等种种的具体德行。²⁰⁷总之，以上所言皆在反映出孔门对于德的高度重视，而这点确实是我们首先所应该注意到的。

²⁰⁵ 《论语集注》卷 4，收入《四书章句集注》，页 141。

²⁰⁶ 《论语集注》卷 6，收入《四书章句集注》，页 179。

²⁰⁷ 其相关的例子有：《论语·为政》：子曰：“吾与回言终日，不违，如愚。退而省其私，亦足以发。回也不愚”（同上，卷 1，页 79）；《论语·雍也》：孔子曰：“有颜回者好学，不迁怒，不贰过。不幸短命死矣！今也则亡，未闻好学者也”（同上，卷 3，页 120）；《论语·雍也》：子曰：“回也，其心三月不违仁。其余则日月至焉而已矣”（同上，页 122）（朱注曰：“仁者，心之德。心不违仁者，无私欲而有其德也”）；《论语·雍也》：子曰：“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”（同上，页 124）；《论语·述而》：子谓颜渊曰：“用之则行，舍之则藏，唯我与尔有是夫”（同上，卷 4，页 136）；《论语·先进》：孔子曰：“有颜回者好学，不幸短命死矣！今也则亡”（同上，卷 6，页 180）；《论语·先进》：子曰：“回也其庶乎！屡空”（同上，页 185）；《论语·雍也》：季氏使闵子骞为费宰。闵子骞曰：“善为我辞焉。如有复我者，则吾必在汶上矣”（同上，卷 3，页 123）；《论语·先进》：子曰：“孝哉闵子骞！人不间于其父母昆弟之言”（同上，卷 6，页 180）等。

当然，由于周代前人所极为重视的德政之观念和政治文化传统到了孔子所生活的春秋时代早已根深蒂固、影响深远，因而孔子自然也重视德的政治功用，亦强调“为政以德”的根本性和重要性。²⁰⁸《论语》中就记载孔子的话说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”²⁰⁹；又云：“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”²¹⁰；又孔子谓鲁国执政季康子曰：“子为政，焉用杀？子欲善，而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃”²¹¹（此外，孔子针对当时人之问政，还说：“举直错诸枉，则民服。举枉错诸直，则民不服”²¹²；又曰：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正”²¹³；又曰：“……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。……”²¹⁴；又曰：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从”²¹⁵；又曰：“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何”²¹⁶等）。孔子在这里显然是要求在

²⁰⁸ 有关孔子德治思想的较为详细的讨论，可参考徐复观《孔子德治思想发微》第二节〈美国费正清所提出的德治问题〉、第三节〈德治思想的背景〉、第四节〈德治思想的根据〉及第五节〈德治的积极内容〉（见氏著《中国思想史论集》（台北：台湾学生书局，1988年），页210至221）、萧公权《中国政治思想史》第二章〈孔子〉第四节〈德礼政刑〉（收录在刘梦溪主编《中国现代学术经典·萧公权卷》（石家庄：河北教育出版社，1999年），页55至58）、林俊宏《孔子德治思想的开展》第五节〈“德治”的内容〉（见《孔孟月刊》第38卷第8期（台北：中华民国孔孟学会，2000年），页11至13）及高大威《孔子德性视域探索—以〈论语〉为中心》第三章〈行藏之道：政教语境中之孔学实践〉第二节〈“为政以德”与“以道事君”之原则〉（台北：乐学书局，2006年），页97至103）等。

²⁰⁹ 《论语·为政》，见《论语集注》卷1，收入《四书章句集注》，页75。

²¹⁰ 同上，页76。朱注曰：“政者为治之具，刑者辅治之法，德、礼则所以出治之本，而德又礼之本也。此其相为终始，虽不可以偏废，然政、刑能使民远罪而已，德、礼之效，则有以使民日迁善而不自知。故治民者不可徒恃其末，又当深探其本也。”这就表明了德乃是统治者对政治民的根本所在。不过，值得注意的是，皇侃在注疏孔子所讲的“为政以德”及“导之以德”时，却分别说道：“德者，得也。言人君为政，当得万物之性，故云‘以德’也。故郭象云：‘万物皆得性谓之德。’夫为政者，奚事哉？得万物之性，故云德而已也”；又“郭象云：‘德者，得其性者也’”（见何晏集解、皇侃义疏《论语集解义疏》卷2（台北：广文书局，1991年），页34、36）。可见，到了六朝，学者在论及上述章句所反映出的孔子之德政观念时，往往是从德性的角度来作考虑的。

²¹¹ 《论语·颜渊》，见《论语集注》卷6，收入《四书章句集注》，页200。

²¹² 《论语·为政》，见《论语集注》卷1，收入《四书章句集注》，页82；另见《论语·颜渊》“樊迟问仁”章（同上，卷6，页201至202）。

²¹³ 《论语·颜渊》，同上，卷6，页199。

²¹⁴ 《论语·子路》，同上，卷7，页207。

²¹⁵ 同上，页208。

²¹⁶ 同上，页210。此外，《礼记·哀公问》还记载孔子对鲁哀公说：“政者，正也。君为正，则百姓从政矣。君之所为，百姓之所从也。君所不为，百姓何从”；又曰：“君子过言，则民作辞；过动，则民作则。君子言不过辞，动不过则，百姓不命而敬恭”（见郑玄

上位之执政者须以身作则，并且修身以正人，主要是以其政德及其正直至善的人格心地，与人民相感相通，而为人民树立良好的榜样；其所重视的，乃是为政者之品德和德行与其道德治理效果，以便力求做到“民服”或“令从”。事实上，孔子本来就生活在政治氛围浓厚的春秋社会中，得以耳闻目睹其以前或同时代的君王诸侯、卿士大夫等统治者的政治风范、事功建白与景行懿德；而他生前确实常谈及或甚至评论春秋时代的政治人物之行事、为人、品德等，这无疑表明了他十分关注这方面的问题，同时亦反映出他在思想和精神上或多或少地受到这些前代或同时代的政治人物之人格及品德的影响和感召。²¹⁷除此之外，他还长期处在鲁国宗法政治日益衰朽、礼治秩序日趋解体、国君丧失权威，与夫卿大夫专政及越分僭礼这样的政治环境中，又鉴于春秋晚期各国所普遍面对的诸侯政权下逮、公室没落衰微、卿士大夫坐大擅权，以及其邑宰陪臣犯上作乱等问题，故而对当时各国的政治情况和局势怀有深切的忧患意识，并且常针对上述现象表示不满或

注、孔颖达疏、陆德明音义《礼记正义》卷 50，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（北京：中华书局，1996 年），页 1612）；又《礼记·缁衣》亦引孔子之言曰：“民以君为心，君以民为体。心庄则体舒，心肃则容敬。心好之，身必安之；君好之，民必欲之。心以体全，亦以体伤；君以民存，亦以民亡”（同上，卷 55，页 1650）等。此皆可与上引《论语》诸例相互发明。

²¹⁷ 以下试从《论语》中举出其相关例子：《论语·公冶长》：子谓子产有君子之道四焉：“其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义”（《论语集注》卷 3，收入《四书章句集注》，页 113）；《论语·公冶长》：子曰：“晏平仲善与人交，久而敬之”（同上）；《论语·公冶长》：子张问曰：“令尹子文三仕为令尹，无喜色；三已之，无愠色。旧令尹之政，必以告新令尹。何如？”子曰：“忠矣。”“崔子弑齐君。陈文子有马十乘，弃而违之。至于他邦，则曰：‘犹吾大夫崔子也。’违之。之一邦，则又曰：‘犹吾大夫崔子也。’违之。何如？”子曰：“清矣”（同上，页 114）；《论语·公冶长》：子曰：“宁武子邦有道，则知；邦无道，则愚。其知可及也，其愚不可及也”（同上，页 115）；《论语·宪问》：或问子产。子曰：“惠人也。”问子西。曰：“彼哉！彼哉！”问管仲。曰：“人也。夺伯氏骈邑三百，饭疏食，没齿无怨言”（同上，页 220）；《论语·宪问》：子曰：“孟公绰为赵、魏老则优，不可以为滕、薛大夫”（同上，页 220）；《论语·宪问》：子路问成人。子曰：“若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣”（同上，页 221）；《论语·宪问》：子曰：“晋文公谲而不正，齐桓公正而不谲”（同上，页 222）；《论语·宪问》：子路曰：“桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死。”曰：“未仁乎？”子曰：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁！如其仁”（同上，页 223）；《论语·宪问》：子贡曰：“管仲非仁者与？桓公杀公子纠，不能死，又相之。”子曰：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。……”（同上，页 223）；《论语·宪问》：《论语·宪问》：子言卫灵公之无道也，康子曰：“夫如是，奚而不丧？”孔子曰：“仲叔圉治宾客，祝鮀治宗庙，王孙贾治军旅。夫如是，奚其丧”（同上，页 224）；《论语·卫灵公》：子曰：“直哉史鱼！邦有道，如矢；邦无道，如矢。君子哉蘧伯玉！邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之”（同上，卷 8，页 237）等等。

有所慨叹。²¹⁸由上述种种缘由可知，孔子不可能不对当时诸侯各国的政治情况和前景深表担忧，抑或是对政治上的问题完全不闻不问、漠不关心，反而是本着其一种矫时匡世的淑世精神，积极寻求出仕从政的机会，以期能尽其所能地对当时各国礼崩乐坏的情况及衰乱朽败、危机重重的政局尝试拨乱反正，力挽狂澜，同时努力为国为民做出其贡献。因此，孔子会重视执政者的政德，会强调将德之思想观念化为具体的政治实践的以德立政或以德治国的政治道德观念，这其实也是很自然的事。

²¹⁸ 《论语》中就记载了不少这类的事例：《论语·八佾》：孔子谓季氏：“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也”（《论语集注》卷2，收入《四书章句集注》，页85）；《论语·八佾》：三家者以《雍》彻。子曰：“‘相维辟公，天子穆穆’，奚取于三家之堂”（同上，页85）；《论语·八佾》：子曰：“夷狄之有君，不如诸夏之亡也”（同上，页87）；《论语·八佾》：季氏旅于泰山。子谓冉有曰：“女弗能救与？”又曰：“呜呼！曾谓泰山不如林放乎”（同上，页87）；《论语·先进》：季氏富于周公，而求也为之聚敛而附益之。子曰：“非吾徒也。小子鸣鼓而攻之可也”（同上，卷6，页184）；《论语·先进》：季子然问：“仲由、冉求，可谓大臣与？”子曰：“……所谓大臣者：以道事君，不可则止。今由与求也，可谓具臣矣。”又曰：“弑父与君，亦不从也”（同上，页186至187）；《论语·颜渊》：齐景公问政于孔子。孔子对曰：“君君，臣臣，父父，子子”（同上，页197）；《论语·颜渊》：季康子问政于孔子。孔子对曰：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正”（同上，页199）；《论语·颜渊》：季康子患盗，问于孔子。孔子对曰：“苟子之不欲，虽赏之不窃”（同上，页199）；《论语·颜渊》：季康子问政于孔子，曰：“如杀无道，以就有道，何如？”孔子对曰：“子为政，焉用杀？子欲善，而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃”（同上，页200）；《论语·子路》：子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先？”子曰：“必也正名乎！”又曰：“……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。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣”（同上，卷7，页206）；《论语·宪问》：子曰：“臧武仲以防求为后于鲁，虽曰不要君，吾不信也”（同上，页222）；《论语·宪问》：陈成子弑简公。孔子告于哀公曰：“陈恒弑其君，请讨之。”公曰：“告夫三子！”孔子曰：“以吾从大夫之后，不敢不告也。君曰‘告夫三子’者”（同上，页225）；《论语·季氏》：季氏将伐颛臾。冉有、季路见于孔子，曰：“季氏将有事于颛臾。”孔子曰：“求！无乃尔是过与？夫颛臾，昔者先王以为东蒙主，且在邦域之中矣，是社稷之臣也。何以伐为？”又曰：“……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。夫如是，故远人不服，则修文德以来之。既来之，则安之。今由与求也相夫子，远人不服而不能来也，邦分崩离析而不能守也，而谋动干戈于邦内。吾恐季氏之忧，不在颛臾，而在萧墙之内也”（同上，卷8，页247至248）；《论语·季氏》：孔子曰：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议”（同上，页249）；《论语·季氏》：孔子曰：“禄之去公室，五世矣。政逮于大夫，四世矣。故夫三桓之子孙，微矣”（同上，页249）等等。

作为一个新兴的儒士阶层的成员，孔子及孔门弟子仍然延续以前卿士大夫等贵族之士的学仕互通相资、学以求仕的传统，并十分关注且积极投身于政治。²¹⁹正如我们前面已提到的，这些没落贵族之失职者或平民中之优秀者重视仕宦游学的意义，乃在于其期望通过努力学习以《诗》、《书》、礼、乐为主要内容的古代传统文化来谋求进身贵族阶层，并且凭借仕宦之服务以获取俸禄。换言之，他们意欲也实际上参与当时的政治活动，同时亦积极谋求居官任事，以承担各种政治上的职务和差役。²²⁰根据《左传》定公八年传、《论语》和《史记·孔子世家》等相关记载，孔子本身就积极入仕从政，在政治上有一定的作为和表现；比如，他早期曾经做过委吏和乘田，后来仕鲁为季氏史及司职吏，又为中都宰至为司空及司寇，并且相夹谷，堕三都，既而仕卫等。²²¹孔子自己的学习和教育，也不单纯是知识的探讨或技能的训练而已，除了德行之外，同时还注重六艺四科及应对进退（包括理国、治邑、外交、言语、相礼等实用之学），其功能亦颇在于政治之实用方面，可谓具有经世致用的现实目的。此外，传文中所记载的孔门弟子从政入仕或孔子及其弟子对政事、仕宦及谋取谷禄等方面的问题表示关注的事例亦颇多。²²²例如：孔子曾谓子路（即仲由，公元前 542 年至公元前 480 年）“千乘

²¹⁹ 吕思勉《先秦史》第十五章〈宗教学术〉第四节〈宦学〉（上海：上海古籍出版社，2005 年），页 434 至 435）就论及先秦士人的这种传统：“《曲礼》曰：‘宦学事师，非礼不亲。’《疏》引熊氏云：‘宦谓学仕官之事。’此犹明世国子生之历事，进士之观政，皆居其官而学之，特历事观政者，皆在学成之后，古所谓宦者则不然耳。李斯曰‘若有欲学，以吏为师’，即宦之谓也。古人实用之知识，皆由此得，故有重宦而轻学者。‘子路使子羔为费宰。子曰：贼夫人之子。子路曰：有民人焉，有社稷焉，何必读书，然后为学？’‘子皮欲使尹何为邑，子产曰：少，未知可否？子皮曰：使夫往而学焉，夫亦愈知治矣。’皆此等见解也。诸子之学，出于王官者以此”；另可参看《吕思勉读史札记》甲帙〈先秦〉中之〈宦〉（上海：上海古籍出版社，1982 年），页 454 至 456。

²²⁰ 有关士与学和仕之关系的问题，可另外参考吕思勉《先秦史》第十五章〈宗教学术〉第四节〈宦学〉（上海：上海古籍出版社，2005 年），页 432 至 436）、《吕思勉读史札记》甲帙〈先秦〉中之〈宦〉（上海：上海古籍出版社，1982 年），页 454 至 456），以及阎步克《士大夫政治演生史稿》第二章〈封建士大夫阶层的出现〉第三节〈事·学·族〉（北京：北京大学出版社，2003 年），页 46 至 54 等。

²²¹ 关于孔子的政治事业，可以参考钱穆《孔子传》第三章〈孔子之早年期〉第三节〈孔子初仕〉、第五章〈孔子五十岁后仕鲁之期〉及第六章〈孔子去鲁周游〉第四节〈孔子反卫出仕〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002 年），页 9、23 至 35、43 至 46。此外，另可参考氏著《先秦诸子系年考辨》卷 1〈孔子为委吏乘田考〉、〈公山弗扰以费畔召孔子考〉、〈孔子仕鲁考〉、〈孔子相夹谷堕三都考〉、〈孔子行摄相事诛鲁大夫乱政者少正卯辨〉等，见《先秦诸子系年》（北京：商务印书馆，2002 年），页 2 至 3、19 至 20、23 至 31。

²²² 其相关之事例，除了正文中所言及者外，还有：《论语·公冶长》：子使漆雕开仕。对

之国，可使治其赋也”，又谓冉求（即冉有，公元前 522 年至公元前 462 年或公元前 489 年）“千室之邑，百乘之家，可使为之宰也”，又谓公西赤（即公西华，生于公元前 509 年）“束带立于朝，可使与宾客言也”²²³，又谓雍也（即冉雍或仲弓，生于公元前 522 年）“可使南面”²²⁴等，这显然是着眼于其门弟子为政之专长而言；又传文和史籍中还有仲弓为季氏宰²²⁵、子夏（即卜商，公元前 507 年至公元前 420 年）为莒父宰²²⁶、冉求为季氏宰²²⁷、仲由为蒲大夫²²⁸、宰予（即宰我，公元前 520 年至公元前 481 年）为临菑大夫²²⁹、言偃（即子游，公元前 506

曰：“吾斯之未能信”（见《论语集注》卷 3，收入《四书章句集注》，页 109）；《论语·雍也》记载子华为鲁出使于齐（同上，页 121）；《论语·雍也》：季康子问：“仲由可使从政也与？”子曰：“由也果，于从政乎何有？”曰：“赐也可使从政也与？”曰：“赐也达，于从政乎何有？”曰：“求也可使从政也与？”曰：“求也艺，于从政乎何有”（同上，页 122 至 123）；《论语·先进》：子路使子羔为费宰。子曰：“贼夫人之子。”子路曰：“有民人焉，有社稷焉。何必读书，然后为学”（同上，卷 6，页 187）；《论语·先进》：孔子问门人之志。子路率尔而对曰：“千乘之国，摄乎大国之间，加之以师旅，因之以饥馑；由也为之，比及三年，可使有勇，且知方也。”冉求对曰：“方六七十，如五六十，求也为之，比及三年，可使足民。如其礼乐，以俟君子。”公西赤对曰：“非曰能之，愿学焉。宗庙之事，如会同，端章甫，愿为小相焉”（同上，页 188）；《论语·子路》：子路问政。子曰：“先之，劳之。”请益。曰：“无倦”（同上，卷 7，页 205）；《论语·阳货》：公山弗扰以费畔，召，子欲往。子路不说。子曰：“夫召我者，而岂徒哉？如有用我者，吾其为东周乎”（同上，卷 9，页 257）；《论语·阳货》：佛肸召，子欲往。子路曰：“昔者由也闻诸夫子曰：‘亲于其身为不善者，君子不入也。’佛肸以中牟畔。子之往也，如之何？”子曰：“……不曰坚乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不缁。吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食”（同上，页 258）；《论语·子张》：子夏曰：“仕而优则学，学而优则仕”（同上，卷 10，页 279）；又《史记·仲尼弟子列传》还记载子贡因齐移其兵欲以伐鲁而请行，孔子许之；而子贡一出，存鲁，乱齐，破吴，彊晋而霸越。子贡一使，使势相破，十年之中，五国各有变（见司马迁著、裴骃集解、司马贞索隐、张守节正义《史记》卷 67（郑州：中州古籍出版社，1993 年），页 376 至 377）等等。在上引诸例之中，最值得我们注意的，大概要算是《论语·阳货》所记载的那两个事例了。尽管鲁卿季氏之费邑宰公山弗扰及晋大夫赵氏之中牟宰佛肸皆为叛臣，然当他们召孔子前往与政时，孔子却表露出一副跃跃欲试的神情，这无疑最能反映出孔子希冀积极入仕从政，并且能在政治上大显身手而有一番作为和表现的一种强烈的渴望。

²²³ 《论语·公冶长》，见《论语集注》卷 3，收入《四书章句集注》，页 109 至 110。

²²⁴ 《论语·雍也》，同上，页 119。

²²⁵ 《论语·子路》：仲弓为季氏宰，问政。子曰：“先有司，赦小过，举贤才”（见《论语集注》卷 7，收入《四书章句集注》，页 205）。

²²⁶ 《论语·子路》：子夏为莒父宰，问政。子曰：“无欲速，无见小利。欲速，则不达；见小利，则大事不成”（同上，页 211）。

²²⁷ 《史记·仲尼弟子列传》，见司马迁著、裴骃集解、司马贞索隐、张守节正义《史记》卷 67（郑州：中州古籍出版社，1993 年），页 375。

²²⁸ 同上。

²²⁹ 同上，页 376。

年至公元前 445 年)为武城宰²³⁰、宓不齐(即宓子贱,生于公元前 521 年)为单父宰²³¹等记载。由此可见,孔门儒士确实重视其政治事业,并且殷切期望在政治上能大显身手而有一番作为和表现。

不过,值得注意的是,虽然孔子及其弟子志于用世,积极寻求从政入仕的机会,也参与春秋晚期的许多政治活动,但是他们并不认为士人就应该不顾一切、毫无原则地仕宦从政,以便谋取谷禄和个人利益。对他们而言,仕的问题并非只是单纯的就业问题,而实际上是涉及了主观的条件(比如个人是否能够做到“学而优”)和客观的形势(主要指天下之有道或无道);其所贵者,乃在于人在职业上能尽其行道守义的更高的精神。²³²事实上,他们在重新塑造和诠释士的基本性格的同时,所特别标榜的,即一种具备道德品质、在其为人居身和职业上能恪守道义的士之品类。这类士人应当先具有一番远大崇高的志向与抱负,并在此基础上努力修德于内,务求做到材全德备,同时能够厉志修行以为世用,而实际践行修身、齐家、治国、平天下之道。这也就表明了为什么在孔门的所谓“四科”当中,“德行”居首,而“言语”和“政事”(相当于现代外交、财政、经济、军事等政治范畴所涵盖的各种领域)则隶属于之。故此,孔子极为重视个人在道德上的立志的问题,要求士人“志于道,据于德”²³³(有关“据于德”的问题,下文还将详论之),又谓:“士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也。”²³⁴钱穆先生对此即说道:“来学于孔子之门者多未仕,故孔子屡言士”;又说:“孔子之教,在使学者由明道而行道,不在使学者求仕而得仕。若学者由此得仕,亦将藉仕以行道,非为谋个人生活之安富尊荣而求仕。故来学于孔子之门者,孔子必先教其

²³⁰ 同上,页 377。

²³¹ 同上,页 378。

²³² 详见余英时《古代知识阶层的兴起与发展》第二节《“封建”秩序的解体与士阶层的兴起》与第五节《“士志于道”——兼论“道”的中国特征》,收录在氏著《士与中国文化》(上海:上海人民出版社,2004年),页 15 至 16、24 至 25。关于士人担负道之精神与实践道之理想抱负的讨论,还可参看叶文琦《〈左传〉中士与国人的身份地位及其演变》第五章《士的转型》第三节《士的人格精神与担负》((中国文化大学中国文学研究所硕士论文,1988年),页 116 至 121)及郭玺瑜《寻找一个位置——中国古代士阶层的角色问题》第三章《跃上历史舞台的士阶层》第二节《士阶层的特征》第三部分“第三个特征是有所自觉”((国立成功大学历史研究所硕士论文,2001年),页 66 至 67)等。

²³³ 《论语·述而》,见《论语集注》卷 4,收入《四书章句集注》,页 134。

²³⁴ 《论语·里仁》,同上,卷 2,页 100。

志于道，即是以道存心”²³⁵，可谓良有见地。正因为这样，孔子及其门人弟子虽然用道行道之心颇切，又屡屡讨论士之出仕的问题，但是他们始终认为士之入仕食禄、出处进退与否应该先有一番道德或道义上的考量，其最重要者乃在于个人之居官守职必须合乎道义，而不能背道忘义以徇利禄。孔子所说的“君子喻于义，小人喻于利”²³⁶、“三年学，不至于谷，不易得也。笃信好学，守死善道。……天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也。邦无道，富且贵焉，耻也”²³⁷、“邦有道，谷；邦无道，谷：耻也”²³⁸、“所谓大臣者：以道事君，不可则止。……弑父与君，亦不从也”²³⁹，以及子路所谓：“君子之仕也，行其义也。道之不行，已知之矣”²⁴⁰等，基本上皆是针对上述一点而言的。这无疑反映了春秋晚期士人随着其主体道德意识的提高，而在出仕从政、居官谋职等政治问题上也逐渐有了道德方面的考量，使人不再单纯地以个人的利害关系、外在的食禄谋生、生活的安富尊荣为居身行事的主要考虑因素，而是必须懂得分辨其中的是非道义，并且力求在道德和精神上能够较自觉地反求诸己。

明白了这点以后，我们接下来即可进一步指出，孔子在承袭前代的德政和德治之思想的同时，却也对德的问题重新进行思考，并对德之意涵有了一番新的认识。相较于德先前的外在道德行为意义或政治道德功用而言，孔子显然更强调个人主体道德的一种内在自觉。经过孔子之转手及其一番诠释后，德作为个人德性的内在意义（及与此相关的人格之道德修养的问题），就完全被彰显突出出来了。因此，孔子可谓对德之观念在春秋晚期被内在化为德性的思想发展做出了其重大

²³⁵ 见氏著《论语新解》上编〈里仁篇第四〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页92；另可参看钱先生的〈中国传统文化传统中之士〉一文，收录在《国史新论》（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页182至184。

²³⁶ 《论语·里仁》，见《论语集注》卷2，收入《四书章句集注》，页102。

²³⁷ 《论语·泰伯》，见《论语集注》卷4，收入《四书章句集注》，页152。针对士人求学入仕不宜以谋谷食禄为主要目的，而应凭个人之德行与学道来取得谷禄的问题，《论语·为政》还记载：子张学干禄。子曰：“多闻阙疑，慎言其余，则寡尤。多见阙殆，慎行其余，则寡悔。言寡尤，行寡悔，禄在其中矣”（同上，卷1，页82）；又《论语·卫灵公》记载孔子之言曰：“君子谋道不谋食。……学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫”（同上，卷8，页244）等。

²³⁸ 《论语·宪问》，见《论语集注》卷7，收入《四书章句集注》，页217。

²³⁹ 《论语·先进》云：季子然问：“仲由、冉求，可谓大臣与？”子曰：“吾以子为异问，曾由与求之问！所谓大臣者：以道事君，不可则止。今由与求也，可谓具臣矣。”曰：“然则从之者与？”子曰：“弑父与君，亦不从也”（见《论语集注》卷6，收入《四书章句集注》，页186至187）。

²⁴⁰ 《论语·微子》，见《论语集注》卷9，收入《四书章句集注》，页270。

的贡献。当然，我们必须承认，根据现有的典籍文献，孔子并没有“德性”的确切说法，更不用说对之作出任何抽象的定义。而《论语》中确实也只是一章记载孔子提到“性”²⁴¹。此外，《论语·公冶长》亦记载孔子的弟子子贡（即端木赐，公元前520年至公元前450年）说：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”²⁴²其中所谓“文章”，按照朱熹（公元1130年至公元1200年）《集注》的讲法，乃是指“德之见乎外者，威仪、文辞皆是也”²⁴³，它可以包

²⁴¹ 《论语》中惟一涉及性的言论，即〈阳货〉篇的“子曰：‘性相近也，习相远也’”（《论语集注》卷9，收入《四书章句集注》，页256）。孔子此处所讲的“性”大概没有什么抽象的哲学意义。根据此章表面的说法，人的天生之质性原本是彼此相近，相差不多的，而人最终所以会发展和呈现出各自不同的品性，乃是由于其后天的学习和行为所致。不过，由于孔子对性之涵义没有更为明确的论述，因此容易造成后人在理解上的歧义。我们或许可以尝试从孔子的上下一贯文意出发，即配合下一章“唯上智与下愚不移”来读，借而理解孔子这句话的较具体的含义。戴兆国对此就指出：“……人之性既作为个体的内在品质，也作为类的本质特征，表现为一种相近的善性，至于其有上智与下愚之分，是因为其所习不同导致的。而‘习’强调的就是主体后天的行为过程，正是主体采取了不同的行为方式，才使主体产生了差别。戴震认为‘不移’与‘不可移’是有区别的，可移才是人的真正本性所在，而此可移也是在‘习’的过程中实现的。这就把人的内在德性品质的正面价值规定为人的本性，并且这种本性是随着外在的习染而变化。……只有德性品质真正内在于己，成为一种行为的习惯定势，才能真正在道德生活中发挥作用”（见氏著《心性与德性—孟子伦理思想的现代阐释》第二章〈孟子德性思想的渊源〉第二节〈孔子的德性思想〉第三部分〈孔子的德性伦理思想〉（合肥：安徽人民出版社，2005年），页39）。戴氏所言，或可聊备一说。

²⁴² 《论语集注》卷3，收入《四书章句集注》，页112。

²⁴³ 简而言之，威仪即是一种客观外在的、可观可闻的“文章”，亦即是人的一种礼容。人只要能够遵守礼节、“敬慎威仪”，便可谓是“近德”或有德了；因为真正的礼节和礼容虽然仅能形见于外，但是必定也是本着个人的品格和性情，亦即个人之内在德性，以此为根本而溢发表现出来的。从这个意义上讲，孔子生前于其日常讲学和谈话中，也许真的如子贡所说的那样，不对“性与天道”的问题多作说明或陈述，然而“他对‘性与天道’的体会必然就在他的身体力行中体现出来”，换言之，亦即早已见于其包涵容貌、形相、观瞻、态度、神情、行为、举止、言辞等的“文章”或“威仪”之中了（如《论语·述而》就记载：“子温而厉，威而不猛，恭而安”（《论语集注》卷4，收入《四书章句集注》，页146）；有关这点，孔子实际上也说过：“君子正其衣冠，尊其瞻视，俨然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎”（《论语·尧曰》，同上，卷10，页285），足以证明他确实十分重视个人之容貌威仪）。对此，业师劳悦强在其〈从观察论孔子思想的经验基础、方法与性格〉一文的〈观察与言行〉和〈观察的双向性〉两节中（见《清华学报》第35卷第1期（新竹：国立清华大学人文社会学院，2005年6月），页90至94）曾做过一番论说，可资参考。至于《论语》中的那些跟孔子的“文章”或“威仪”有关的章句，则较集中地被编入于〈乡党〉一篇中（值得一提的是，作为一名善于从孔子的容色言动等“文章”中观察圣人之气象的宋儒学者，朱熹显然非常重视〈乡党〉一篇的意义，于是在注解此篇时特别在其开头处引用了尹和靖的较具代表性之说法来表达其观点：“甚矣，孔门诸子之嗜学也！于圣人之容色言动，无不谨书而备录之，以贻后世。今读其书，即其事，宛然如圣人之在目也。虽然，圣人岂拘拘而为之者哉？盖盛德之至，动容周旋，

括《诗》、《书》、礼、乐，著作义理，甚至是人的容色言动等，此乃孔门学者所以得以共闻者。至于“性”，则应该就是指那非“德之见乎外”的内在之德性，而子贡则说孔子平时施教讲学罕言之。不过，子贡一人“不可得而闻”，并不表示孔子从来都不曾言及说过，更不意味着孔子根本完全没有德性的思想观念（而更可能是他不正面去阐发这一方面的思想而已）。事实上，只要我们用心阅读，稍加留意，《论语》中的一些章句确实反映出孔子本人所具有的一种德性观，能够为我们探讨孔子的德性观念提供颇为宝贵的、关键性的线索。²⁴⁴以下试举其最要者，并略作说明，借以窥豹。例如，《论语·述而》云：

子曰：“天生德于予，桓魋其如予何！”²⁴⁵

根据《史记·孔子世家》的记载，孔子在周游列国时，曾于去曹适宋的途中，与弟子习礼于大树下。宋司马桓魋（即向魋）欲杀孔子，拔其树。孔子离去时，便说了以上这句话。裴骃《集解》引包氏之言注曰：“天生德者，谓授以圣性。”²⁴⁶这里就直接以性释德，亦即孔子此处所讲的德乃其内在之德性，而此内在之德性又是上天所授予的，换句话说，即是天赋的。事实上，孔子的这种“天生德于予”的观念，可谓在春秋时代的德之思想发展中有其重大的意义。我们已经说过，周人立国伊始，乃相信其统治权和政治合法性乃是上受自天命。因此，在他们的观念中，能获得并固守天命，即是有德；换言之，有德即有天命，德乃其永保天命

自中乎礼耳。学者欲潜心于圣人，宜于此求焉”（《论语集注》卷5，收入《四书章句集注》，页169）。劳氏于其文中亦尝提及这点），读者于此篇之章句切不可粗心略过，而应潜心阅读而自得之，惟兹毋烦赘言。

²⁴⁴ 劳思光《新编中国哲学史（一）》第三章〈孔孟与儒学〉上〈孔子与儒学之兴起〉第二节〈孔子之生平及其学说〉第二分节〈孔子之学说〉第二部分〈孔子之精神方向〉中的〈孔子对“自我”问题之态度〉（桂林：广西师范大学出版社，2005年），页108至112）即根据《论语》中的记载而谈及孔子对所谓“德性我”之自觉的问题，可资参考。有关《论语》中的“德”之内在德性意义的问题，还可参看陈满铭〈《论语》“天生德于予”辨析〉第二节〈《论语》中的“德”与“性”〉中之〈《论语》中的“德”〉这一部分，其文收入氏著《论孟义理别裁》（台北：万卷楼图书股份有限公司，2003年），页148至155（此文原本发表于《师大学报》第47卷第2期（台北：国立台湾师范大学，2002年），页87至104）。

²⁴⁵ 《论语集注》卷4，收入《四书章句集注》，页140。

²⁴⁶ 见司马迁著、裴骃集解、司马贞索隐、张守节正义《史记》卷47（郑州：中州古籍出版社，1993年），页329。

的根柢所在。尽管周人这种关于德和天命的信仰多少仍带有殷商时代所遗留下来的浓厚的宗教色彩，但在内容上则已经开始渐渐有了政治道德性的内涵（其中即以“敬德”、“明德”、“崇德”、“保民”等为核心和主要特征，详见本章第一节及注文），从而渐开中国古代政治文化的德治传统。职是之故，德与外在的天命自然常被联系起来；此外，将德之思想化为具体的政治实践的德治之观念更成为了政治统治的根本因素。然而，值得注意的是，德在西周时实际上仅属君王所享有的一种政治行为的特权专利，抑或如一些学者所说的，乃是上天赋予君王个人的一种政治道德上之“超凡魅力”或“精神力量”。有关德在春秋以前不具有广泛的普世性，并非一般士人所能具有这一特点，从《尚书·周书》等史籍中已可看出，学人论之亦已甚详，其意可谓十分明确。不过，洎乎春秋时代，随着周天子渐失天下共主的权威，以及卿士大夫的崛起和各国诸侯公室权势的下逮，德的意义乃逐渐扩大，在一定程度上由作为最高在位者之君王的独特品德，而逐渐普及化为贵族统治阶层中的主要成员卿士大夫的较为一般的政德或德行，惟独此时的德基本上仍属贵族之德，尚未具有普遍的意义。总而言之，德的产生与发展，在春秋时代以前始终跟政治密不可分；至于其在春秋时代的功能、作用和重要性，自然也主要是体现在政治的范畴或领域中的（以上所述，详见本章第一节）。不过，随着作为春秋晚期社会上新兴士人阶层的一个代表人物的孔子信心十足地作出了其“天生德于予”的宣称，我们或许可以借此窥探德之思想观念本身在春秋末期的一种发展和嬗变。孔子的“天生德”的说法大概是受到周人所普遍重视的天命授德、以德配天之观念的影响，从而反映出孔子的思想确实有其渊源于或承袭自前人的思想观念和传统文化之处。然而，这里还有两点值得我们关注：首先，孔子所讲的德显然并非指一种外向性的政德，完全没有任何政治的意义²⁴⁷；其次，孔子本身并非在位的执政者或统治者，却自信及肯定自己也能受天之德，而此德

²⁴⁷ 韦政通《传统与孔子》第二节《宗教传统与孔子》（收录在《原道》第4辑（上海：学林出版社，1998年），页133）中说到周人“在提出‘天命靡常’观念的同时，特别强调的是‘皇自敬德’，是‘王其疾敬德’。这一时期周人的道德观念，要升进到孔子道德主体性的自觉的地步，还有很长的距离。这里所说的‘敬德’，是外向性的，也就是说王者是否敬德，是要监之于民的。《尚书·无逸》篇言文王‘怀保小民，惠鲜鰥寡’，即言文王之敬德。《召诰》篇亦明言天所以命有德者，是因‘天亦哀于四方民’。所以嗣命的王者，要想‘祈天永命’，就必须仁爱天下百姓，这样他的‘德’才能与‘天命’相符合。”然则西周人（及后来春秋时期的一般执政者）所关注的，主要还是一种外在性的政德及其效用（其用意或目的乃在于达到政治上的长治久安），这与后来孔子所重视和讲究的个人主体之内在德性，在指归或趣向上无疑是有差别。

乃上天所生于“予”，这似乎暗示了孔子对于其自身独特的个性与身份有着一种很强的自觉性，而这种自觉性又是建立在其自我意识上的。²⁴⁸孔子正由于坚信上天有意命德于他，自觉有一种天降的使命在身，同时凭着其对天命与自己独特的德性的强烈意识²⁴⁹，因而才可能在别人欲对他相逼迫害的非常时期或紧急时刻，

²⁴⁸ 劳师悦强《〈论语〉中的自我观念》（见《清华学报》第31卷第4期（新竹：国立清华大学人文社会学院，2001年12月），页378至379）即认为孔子自称“予”的时候往往隐涵一种自我意识。在劳氏看来，《论语》所记载的孔子之言谈中凡以“予”自称者，一般上都显示出孔子深刻地认识到他自己的独特个性和历史使命，而在其意识里，这种历史使命甚至可能是他对天所承担的使命。作者还举出本文上面已引到的孔子受困于宋时所道出的“天生德于予，桓魋其如予何”一语，及在语境和旨意上与此语大略相同的《论语·子罕》“子畏于匡，曰：‘文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何’”一章，以用来说明孔子坚信上天有意降德于他，并由此表明孔子似乎自觉有一种天降的使命在身，同时亦自认自己乃是上天命定他为继承和发扬斯文的人。此外，韦政通《传统与孔子》第二节〈宗教传统与孔子〉（收录在《原道》第4辑（上海：学林出版社，1998年），页134至135）中也提及前举两章的相关性，并且说道：“人在危难中的反应，可以有多种，孔子在此刻念兹在兹的仍然是尚未完成的继往开来的文化使命。‘文不在兹’与‘斯文’之‘文’，抽象地说，即周邦维新以后所行的周道，具体一点说，即治国大道所寄的礼乐诗书的传统，而以文王为其象征。……孔子关怀的是周文的兴衰，而以复兴周道为己任，天成为他精神上的第一大支柱。……在孔子‘文不在兹乎’和‘天生德于予’的自信中，已‘认为己之道，即天所欲行于世之道’。前者的主宰仍是天，后者已是天从人愿，人自身已成为主宰。”又刘焕云《先秦儒家德行观之研究》第四章〈儒家德行观之基础〉第一节〈超越基础〉第一部分“天与天命”（（国立台湾政治大学三民主义研究所博士论文，1994年），页52至53）针对此一章句，更谓：“孔子相信：自己是上天拣选委派，负有使命，要把周文传于后世。……孔子自知其使命不仅要继续周文，更要透过讲学传道，唤醒‘士’这一阶层对道德与政治自觉，使‘士’能在文化转型期中，在政治上发挥影响力……。”据上述学者之种种说法，则孔子强烈的自我意识及其对自身所承担的“天命”之高度自觉性，于其言语中可谓已表露无遗。

²⁴⁹ 《论语》中即有不少有关孔子信天命、重天命、畏天命的章句。在孔子看来，天虽然在一定程度上决定了人事的成败、吉凶、祸福，但人仍须积极地修德以俟天命，并尽人事以听天命，一切只求其在己尽己，且本着个人对天命的高度自信与深刻认识，去行人生一切当然可行之道义和职责，如此方可谓善知天命者。值得一提的是，刘宝楠在注解《论语·为政》“五十而知天命”一语时，即将“天命”与“德”联系起来，并就此作了一番颇为精彩的论说，详见刘宝楠撰、刘恭冕述《论语正义》卷2（上海：上海古籍出版社，1993年），页18；刘氏明确提出“德命”一说，认为孔子之德乃主要体现于其“知己为天所命”，故能“以知天命自任”，而“不负天命”，“立之于己”，“修其德命”这点上，从而最终达到天人相通、德与天合的人生境界，这可说是后代学者阐释孔子“天生德于予”之思想观念的一次甚好的尝试。戴兆国对此就说道：“孔子对天命的作用很重视，将‘知天命’作为人生成长的一个重要阶段。《论语正义》解‘天命’时将命归结为‘德命’，认为‘意以知德命，必能知禄命矣。是故君子知命之原于天，必亦则天而行。’将德命归为命之本质内涵，且认为命原出于天，与孔子之意是相吻合的，孔子曾言‘唯天为大，唯尧则之’（《泰伯》）。孔子将天的神性特征化约为与人性有关的具有人文意义的德性特征，这是孔子理论创新的一面”（见氏著《心性与德性—孟子伦理思想的现代阐释》）

仍能保持镇定，临危不惧，履险如夷，并且自信地道出一句：“桓魋其如予何！”

²⁵⁰毫无疑问的，这显然反映了春秋晚期士人随着其个人主体道德意识的提高，而逐渐将德的观念内化为人之德性；而人性之德又是由上天所下降赋予人的，因此自然为人所固有。孔子的这种“天生德”的观念固然对后代儒者的思想产生深远的影响，但其更为重大的意义，则在于其逐渐改变了整个春秋时代的士人在论及德时往往偏重于政德方面或德之外在行为、事功意义的思想取向，而确立了德内在于人的天性中的思想观念。尤其重要的是，天既赋人以善性，因此人所秉承之德，乃蕴诸其一己之内心，得于其一己之所固有，而无需向外求索而后得。正因为人之德乃是得于其一己之内，故要得则必可得。这种从人的内在根本德性出发的观念，实际上也使到德不再只是属于上层贵族或统治者的特权专利而已，而在很大程度上使到德更加具有普世性与普遍意义。

下面，我们再借由《论语·述而》中所记载的另外一章来进一步窥探孔子的内在德性之思想观念：

子曰：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”²⁵¹

第二章〈孟子德性思想的渊源〉第二节〈孔子的德性思想〉第一部分〈“知天命”与“则天”〉（合肥：安徽人民出版社，2005年），页34），可供我们参考。此外，亦可参看徐复观《中国人性论史·先秦篇》第四章〈孔子在中国文化史上的地位及其性与天道的问题〉第三节〈孔子对传统宗教的态度及性与天道的融合〉（上海：上海三联书店，2001年），页74至80。

²⁵⁰事实上，孔子每遇困厄，都能固守穷困，安于处约，而无所忧惧，无所怨悔。这不可谓不是与其“志于道，据于德”（《论语·述而》，见《论语集注》卷4，收入《四书章句集注》，页134至135）的人生志向和夙习，及其对一己德性之深刻认识，并由此种认识所自然获得的内在自信与自足有关。《论语·卫灵公》就记载：孔子在陈绝粮，从者病，莫能兴。子路愠见，曰：“君子亦有穷乎？”子曰：“君子固穷，小人穷斯滥矣”（同上，卷8，页235）。事实上，孔子或许正因为具有此种内在自信与自足之心，一切只求诸己，而不强求别人能够知喻、了解或同情他，故而才会不同的时候及不同的场合，说出“人不知而不愠，不亦君子乎”（《论语·学而》，见《论语集注》卷1，收入《四书章句集注》，页65）、“不患人之不己知”（同上，页73；又见于《论语·宪问》，同上，卷7，页228）、“不患莫己知，求为可知也”（《论语·里仁》，同上，卷2，页101）、“不怨天，不尤人。下学而上达。知我者其天乎”（《论语·宪问》，同上，卷7，页229）、“君子病无能焉，不病人之不己知也”（《论语·卫灵公》，同上，卷8，页241）等一类的话，这其实也即是其个人德性的一种外在体现。

²⁵¹ 《论语集注》卷4，收入《四书章句集注》，页134。

孔子上述之言的历史情境或具体语境，我们今天固已不得而知。然而，刘宝楠（公元 1791 年至公元 1855 年）在注释此章句中的“据于德”一语时，曾云：“德者，〈少仪〉云：‘士依于德’”²⁵²；其中，《礼记·少仪》的原文为“士依于德，游于艺”²⁵³，而这句话的出处大概即是上引《论语·述而》之语。这或许为我们提供了重要的线索，即孔子所说的那番话很可能是以他那个时代的士人为其主要对象的。除此以外，我们还注意到孔子本人曾说过：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也”²⁵⁴；另外又有所谓“志士仁人”的说法（朱注对此曰：“志士，有志之士。仁人，则成德之人也”）²⁵⁵，其实正符合其“志于道”及“依于仁”的讲法。再者，正文中的“游于艺”一语，更表明了孔子的一番话乃是针对士人来讲的；因为所谓“游于艺”，乃是要求人能优游涵泳于《诗》、《书》、礼、乐之艺文，以及射、御、书、数等技术的学习之中（借以达到修养身心及陶冶和调适个人性情的目的），而春秋晚期社会上新兴的以孔门为主要代表的所谓儒士（亦可称术士）阶层的最为显著的文化特点，正是以其娴习六艺，博通礼文，以及具有道德才能，而求仕谋生于时，并且显名见重于世的（详见本文第一章第二节与本章第五节）。故以上所言，皆在证明了孔子的那番话实际上是针对士人来讲的。可见，孔子不但对自己及其门人弟子所属的士阶层具有一种高度的群体自觉²⁵⁶，他在标榜士人的新型态及重新塑造和诠释士的基本性格时²⁵⁷，还特别要

²⁵² 刘宝楠撰、刘恭冕述《论语正义》卷 8（上海：上海古籍出版社，1993 年），页 94。

²⁵³ 郑玄注、孔颖达疏、陆德明音义《礼记正义》卷 35，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（北京：中华书局，1996 年），页 1512。

²⁵⁴ 见《论语·里仁》（《论语集注》卷 2，收入《四书章句集注》，页 100）。有关孔门或儒家的“士志于道”（亦即强调士人之志趣或价值取向须以“道”为其根本的、最后的依据）之主张和精神，余英时曾在其《古代知识阶层的兴起与发展》第五节〈“士志于道”一兼论“道”的中国特征〉、《道统与政统之间——中国知识分子的原始型态》第四节，以及《中国知识人之史的考察》第二节〈哲学突破与内向超越〉（均收录在氏著《士与中国文化》（上海：上海人民出版社，2004 年），页 24 至 34、87 至 95、602 至 607）等文中反复讨论过，可供读者参考。

²⁵⁵ 《论语·卫灵公》，见《论语集注》卷 8，收入《四书章句集注》，页 238。

²⁵⁶ 此处所谓“群体自觉”，乃借用了余英时的说法。“群体自觉”一词，余氏首次在《汉晋之际士之新自觉与新思潮》第一节〈士之群体自觉〉（收录在氏著《士与中国文化》（上海：上海人民出版社，2004 年），页 251 至 269）中提出来；然而，作者在该文中虽用“群体自觉”一观念来说明汉晋之际的士大夫阶层在内心方面所发生的种种变化，但他却认为中国古代士人之群体自觉实可上溯至春秋战国之世，而这种自觉最能从孔门及后来儒家学派的尊师重道之传统中反映出来。此外，余氏又于《古代知识阶层的兴起与发展》附注（159）（收录在氏著《士与中国文化》（同上），页 69 至 70）中引了《论语·子路》“子曰：‘切切偲偲怡怡如也，可谓士矣。朋友切切偲偲，兄弟怡怡’”及《左传》襄公

十四年传“士有朋友”等语来说明孔子于其时“向整个士阶层唤起一种团结合作的精神”。这里最值得注意的，大概是引文中的“朋友”一词。业师劳悦强在其《说朋》（收录在氏著《论语心》〈人生篇〉（九龙：阿汤图书，2006年），页128至136。按：此文所述，主要本诸劳氏在“New Work on an Old Master: Confucius and the Analects”（University of Michigan, Ann Arbor, March 8 2003）及“International Conference on Confucianism: Retrospective and Prospective”（jointly organized by University of Toronto, National Taiwan University and National University of Singapore, September 2-3 2005, Toronto）等国际学术会议上所发表的一篇文章“Teachers-Disciples, or Friends? —An Historico-Exegetical Approach to the Analects”的内容）一文中即对“朋友”一词的汉代古注（如包咸“同门曰朋，同志曰友”及郑玄“同师曰朋，同志曰友”等说）作了一番深入的探讨，并且认为“朋”的“同门”或“同师”之义最初极有可能是跟孔子开创私学、广收门生这一革命性的历史事实有关，乃指称孔门中同学共处的师生及门生之间的人伦关系，亦是他们之间的一种互相认同之称谓，因此在孔子之时可说是有着重大的时代意义（另见劳氏“Teachers-Disciples, or Friends? —An Historico-Exegetical Approach to the Analects”第一节“Familiarizing the ‘Friend’ —Bao Xian and Han Exegetes”，页2至9）。既明乎此，我们又注意到，上举两例中恰好就将“朋友”与“士”联系起来，分别主张朋友间凡能相互切磋者皆可谓士，以及“士”有“朋友”。显然的，这些说法并非出于偶然，而所来有自，想必可为春秋晚期以孔子及其门人弟子为代表的新士阶层所具有的高度的群体自觉抑或强烈的阶层意识提供一个很好的注脚。

²⁵⁷ 由于在孔子所处的春秋晚期，新兴之士与传统贵族之士并存于社会中，士之流品颇为繁杂，其含义亦不甚明确，因此以孔子为代表的孔门儒士自然觉得有必要对士之身份与定位的问题重新认识和把握。《论语》中就记载了不少这方面的例子，其中多半涉及孔子及其门人弟子较集中地讨论儒士的身份在当时社会立身处世之道，如：《论语·里仁》：子曰：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也”（《论语集注》卷2，收入《四书章句集注》，页100）；《论语·雍也》：子谓子夏曰：“女为君子儒，无为小人儒”（同上，卷3，页125）；《论语·颜渊》：子张问：“士何如斯可谓之达矣？”子曰：“……夫达也者，质直而好义，察言而观色，虑以下人。在邦必达，在家必达。夫闻也者，色取仁而行违，居之不疑。在邦必闻，在家必闻”（同上，卷6，页200）；《论语·子路》：子贡问曰：“何如斯可谓之士矣？”子曰：“行己有耻；使于四方，不辱君命，可谓士矣。”曰：“敢问其次。”曰：“宗族称孝焉，乡党称弟焉。”曰：“敢问其次。”曰：“言必信，行必果，硁硁然小人哉！抑亦可以次矣。”曰：“今之从政者何如？”子曰：“噫！斗筭之人，何足算也”（同上，卷7，页212至213）；《论语·子路》记载子路问曰：“何如斯可谓之士矣？”子曰：“切切、偲偲，怡怡如也，可谓士矣。朋友切切、偲偲，兄弟怡怡”（同上，页215）；又《论语·宪问》记载子曰：“士而怀居，不足以为士矣”（同上，页218）；又《论语·宪问》记载子路问成人。子曰：“若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之文，文之以礼乐，亦可以成人矣。”又曰：“今之成人者何必然？见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以成人矣”（同上，页221）；《论语·卫灵公》：子曰：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”（同上，卷8，页238）；《论语·泰伯》：曾子曰：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎”（同上，卷4，页150）；《论语·子张》：子张曰：“士见危致命，见得思义，祭思敬，丧思哀，其可已矣”（同上，卷10，页275）等等。读者细读原典，自可得之，兹不一一列举。不过，这里必须特别指出，读者对于《论语·微子》一篇所收录的章句，实不可以为仅是一些无关紧要之言，而随便带过；因为“此篇多记圣贤之出处”（朱注语，同上，卷9，页267），而在孔子及其门人的观念中，这些“圣

求他们能够做到“志于道，据于德，依于仁”等；这当然意味着他对自己亦有同样的要求，因为他本来就是春秋晚期社会上兴起的儒士阶层中的一个领导者和极具代表性的人物。²⁵⁸有关孔子的“志于道，据于德，依于仁”之说法，朱注曰：

贤”乃是高士（朱熹对此即说道：“此篇孔子于三仁、逸民、师摯、八士，既皆称赞而品列之；于接輿、沮、溺、丈人，又每有惓惓接引之意。皆衰世之志也，其所感者深矣！……三仁则无间然矣。其余数君子者，亦皆一世之高士”，同上，页 273），故其所为或许可成为士人的效仿或学习的标准。换言之，孔子及其弟子后学极有可能是要通过这些古代“圣贤之出处”，来为孔门所标榜的士之概念赋予一定的新意，尤其是在士的所谓立身处世、出处进退方面加以说明或规定。这当然也显示了孔门对于他们所代表的新儒士阶层的个性意识和身份定位等问题的高度重视。

²⁵⁸ 关于孔子凭着其个人之才能和努力在春秋晚期社会中渐渐崛起，而成为新兴的平民学之开创者和先导，并为世人所重这一点，可参看前注。此外，《论语·子张》中还记载孔门弟子子贡称道孔子之语，例如：卫公孙朝问于子贡曰：“仲尼焉学？”子贡曰：“文、武之道，未坠于地，在人。贤者识其大者，不贤者识其小者，莫不有文、武之道焉。夫子焉不学，而亦何常师之有”（《论语集注》卷 10，收入《四书章句集注》，页 280 至 281）；又：叔孙武叔语大夫于朝，曰：“子贡贤于仲尼。”子服景伯以告子贡。子贡曰：“譬之宫墙：赐之墙也及肩，窥见室家之好；夫子之墙数仞，不得其门而入，不见宗庙之美，百官之富。得其门者或寡矣。夫子之云，不亦宜乎”（同上，页 281）；又：叔孙武叔毁仲尼。子贡曰：“无以为也，仲尼不可毁也。他人之贤者，丘陵也，犹可逾也；仲尼，日月也，无得而逾焉。人虽欲自绝，其何伤于日月乎？多见其不知量也”（同上，页 281）；又：陈子禽谓子贡曰：“子为恭也，仲尼岂贤于子乎？”子贡曰：“……夫子之不可及也，犹天之不可阶而升也。夫子之得邦家者，所谓立之斯立，道之斯行，绥之斯来，动之斯和。其生也荣，其死也哀。如之何其可及也”（同上，页 282）等；另外，《孟子·公孙丑上》亦记载孟子（及其所提到的孔门弟子子贡、宰我及有若诸人）推尊孔子之言曰：“昔者子贡问于孔子，曰：‘夫子圣矣乎？’孔子曰：‘圣则吾不能，我学不厌而教不倦也。’子贡曰：‘学不厌，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既圣矣’”；又：“……可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，可以速则速：孔子也。皆古圣人也。吾未能有行焉，乃所愿，则学孔子也”；又：“自有生民以来，未有孔子也”；又：“宰我、子贡、有若，智足以知圣人；汙，不至阿其所好。宰我曰：‘以予观于夫子，贤于尧、舜远矣。’子贡曰：‘见其礼而知其政，闻其乐而知其德，由百世之后，等百世之王，莫之能违也。自生民以来，未有夫子也。’有若曰：‘岂惟民哉！麒麟之于走兽，凤凰之于飞鸟，泰山之于丘垤，河海之于行潦，类也。圣人之于民，亦类也。出于其类，拔乎其萃。自生民以来，未有盛于孔子也’”（见《孟子集注》，同上，卷 3，页 335 至 336）等。以上所引述者，皆足以表明孔子在孔门弟子及后来的儒家学者的心目中，乃具有崇高的形象，甚至可说是一个出类拔萃的、近乎圣人的人物。除此之外，还值得一提的是，业师劳悦强于其〈说朋〉（收录在氏著《论语心》〈人生篇〉（九龙：阿汤图书，2006 年），页 134 至 136）一文中在探讨孔门所谓“朋”之意义时，就根据许慎《说文解字》“古文凤，象形，凤飞，群鸟从以万数，故以为朋党字”的说法，而推测“朋”在孔门中，乃是“象征一群徒众追从一位共同的领袖，正如群鸟追随凤鸟一样”（可另外参看劳氏的两篇学术论文“Teachers-Disciples, or Friends? —An Historico-Exegetical Approach to the Analects”中的第一节“Familiarizing the ‘Friend’ —Bao Xian and Han Exegetes”，页 5 至 6；及其〈同门曰朋：从《论语》注释看思想的文化与历史维度〉第三节〈朋犹党也〉，见《学术月刊》第 4 期（上海：上海人民出版社，2007 年），页 132）；

“志者，心之所之之谓。道，则人伦日用之间所当行者是也。知此而心必之焉，则所适者正，而无他歧之惑矣。据者，执守之意。德者，得也，得其道于心而不失之谓也。得之于心而守之不失，则终始惟一，而有日新之功矣。依者，不违之谓。仁，则私欲尽去而心德之全也。……此章言人之为学当如是也。盖学莫先于立志，志道，则心存于正而不他；据德，则道得于心而不失；依仁，则德性常用而物欲不行……。”钱穆先生对此亦说道：“孔子十五而志于道，即志于德。求道而有得，斯为德。仁者，心德之大全，盖惟志道笃，始能德成于心。惟据德熟，始能仁显于性。故志道、据德、依仁三者，有先后无轻重。”²⁵⁹其中，“志”指“心之所之”²⁶⁰，亦即心之所趋赴欲往者；“志于道”乃是立志于“人伦日用之间所当行者”，而使个人内心“存于正”。“仁”乃德所兼摄之一重要德目，甚至可谓“心德之全”²⁶¹；人能依于仁而不违之，则能“德性常用”，亦即使原本就已圆满、具足、完备的德性充分显现出来。可知，所谓“志于道”和“依于仁”，皆跟个人内在的心志或心性有关，而将两者联系起来的便是“据于德”。德者训得，得于心而不失，俾确实有诸己，始可谓德；而德惟有先持存于人心之内，人始可“据”于之。²⁶²上天虽赋予人以自然至诚至善之德性，然而人仍须通过切实的实践，固

劳氏还进一步引了《论语·微子》中有关楚人接舆在遇到孔子时高唱道“凤兮凤兮！何德之衰？往者不可谏，来者犹可追。已而，已而！今之从政者殆而”之记载及我们上面所引到的《孟子·公孙丑上》中有若赞美孔子的一段话，并对此说道：“接舆将孔子比作凤鸟。他高歌‘凤兮凤兮！何德之衰’，大概他觉得凤鸟本来是群鸟之首，只堪作表率……孔门弟子就象群鸟一般，永远都追随着他，锲而不舍。也许正因为孔子有如凤鸟，所以，追随他的弟子也就称作‘朋’。……有若在此高度赞扬老师，他也将老师比喻做凤凰，虽然在他的比喻里，追随景仰孔子的已不只是孔门弟子，而是自生民以来所有的有识之士了。”据此，我们更有理由相信孔子的确是春秋晚期以孔门为代表的儒士阶层中的一个领导者和极具代表性的人物。

²⁵⁹ 见氏著《论语新解》上编〈述而篇第七〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页171。

²⁶⁰ 志字从“心”从“士”，从字面上来讲，乃指心之所指向或趋向（“士”即象征一种指向），故有“志向”一语，其意亦即朱注所谓“心之所之”。人于其意，必识之于心，存之于心，方可谓志。按刘翔的考释，“志”字从“之”从“心”，乃描述心的活动；“志字的产生，表明对心的意志能力已有较深刻的认识。换言之，志字是心指导行为的能动自觉之标志”（见氏著《中国传统价值观诠释学》第三章〈人与自然〉第三节〈心〉（上海：上海三联书店，1996年），页213）。孔子就非常重视个人之立志和志向，认为个人德性人格的完成和完善惟有通过不断的内在修养，以及更重要的，先立定向善趋善的态度，并在坚定的志向之引导下，才有可能实现。

²⁶¹ 有关仁德的问题，我们留待第四章作深入的讨论。

²⁶² 按：《说文解字》第十二篇上〈手部〉曰：“据，杖持也”；段注：“谓倚杖而持之也。杖者，人所据，则凡所据皆曰杖”（见许慎撰、段玉裁注《说文解字注》第23卷〈杭州：

执据守其平素所得于心者，亦即经过一番据德修德的过程，才能“德性常用”，使其德性充分显现出来。因此，孔子此处虽未明言德性，但他深信人应该也能够固执据守其德，而此德又上受自天，乃存在于己心之内，为人所固有，这不啻为一种德性的观念。值得一提的是，孔子的弟子子张（即颛孙师，公元前 503 年至公元前 450 年）还曾说过：“执德不弘，信道不笃，焉能为有？焉能为亡”²⁶³；此外，曾子（即曾参，公元前 505 年至公元前 436 年）亦谓：“士不可以不弘毅，任重而道远”²⁶⁴，而这实际上正与子张的“执德不弘，信道不笃”之说有其相通之处，皆乃强调士人在择善而固执据守其心中所得时，须保持其心胸的弘大充实，而在持道行道的过程中，亦同时须确保其心志的坚毅笃定。根据本文先前所述，我们自然有理由相信，这些孔门弟子大概是受到孔子的“据于德”之思想观念的影响，才可能最终产生相应的“执德”的讲法的。更重要的是，这无疑是孔门为其时代的所谓“士”所灌注的一番独特的新意。

又《论语·颜渊》云：

子张问崇德、辨惑。子曰：“主忠信，徙义，崇德也。爱之欲其生，恶之欲其死；既欲其生，又欲其死：是惑也。……”²⁶⁵

针对上引一章，我们所关注的，乃是孔子在回应子张有关“崇德”之疑问时所采取的“主忠信，徙义，崇德也”的讲法。所谓“崇德”，钱穆先生注解道：“行道而有得于心为德。崇德者，以德为崇，略犹《中庸》言尊德性。”²⁶⁶准此，则

浙江古籍出版社，1998 年），页 597）。故凡言“据”处，必有人于其行为上或内心中所能把持执守者。

²⁶³ 见《论语·子张》（《论语集注》卷 10，收入《四书章句集注》，页 275）。按：《说文解字》第十篇下〈幸部〉曰：“执，捕辜人也”；段注云：“〈手部〉曰：‘捕者，取也’；引申之为凡持守之偁”（见许慎撰、段玉裁注《说文解字注》第 19 卷（杭州：浙江古籍出版社，1998 年），页 496）。然则“执德”犹如“据德”，皆乃强调个人对于其心中所得，能够执持据守之。此外，值得一提的是，属于战国中期的郭店楚简《语丛三》第 50、51 号简亦记载“志于道，据（按：或作“狎”）于德，依（按：或作“比”）于仁，遊于艺”（见香港中文大学图书馆《郭店楚简资料库》（网址为 <http://bamboo.lib.cuhk.edu.hk/>）及李零《郭店楚简校读记》〈第五组简文（儒家文献）〉（北京：中国人民大学出版社，2007 年），页 192）的说法，这无疑是战国儒家学派直接承袭孔子之思想观念的最佳例证之一。

²⁶⁴ 《论语·泰伯》，见《论语集注》卷 4，收入《四书章句集注》，页 150。

²⁶⁵ 同上，卷 6，页 197。

²⁶⁶ 见氏著《论语新解》下编〈颜渊篇第十二〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002

孔子与子张此处所谈论的，乃是个人如何尊崇德性的问题。孔子很清楚地界定“崇德”的内涵及其实践方法，那便是“主忠信”及“徙义”。“徙义”就是“闻义，徙己意以从之，犹云迁善。”²⁶⁷人能见义而在心意和言行上有所迁徙，这本身即是崇隆“德”的行为。然而，更重要的是，人还要能够做到“主忠信”。我们注意到，孔子平时十分重视忠信之道德品质（例如：《论语·公冶长》记载孔子之言曰：“十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也”²⁶⁸），亦常教其门弟子要修行而存忠信（例如：《论语·述而》记载：“子以四教：文，行，忠，信”²⁶⁹；又《论语·卫灵公》还记载孔子于子张问行时谓：“言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣；言不忠信，行不笃敬，虽州里行乎哉？……”²⁷⁰等）；至于“主忠信”的讲法，孔子更是屡屡言之。²⁷¹忠、信这两个具体德目，作为人的心性之德所天生共有的一种内在本质，洵乃为人立行之根本；这自然是孔子以道德和德行悬为孔门修身志学之大纲的很重要的一个方面。然而，孔子讲“忠信”时，不仅仅是着眼于其作为外在行为的一种表现而已，而更强调其存乎心，“主”于内。²⁷²此处的重点，实际上正落在一个“主”字上。《说文》〈丶部〉云：“主，𡵓中火主也。”²⁷³如此看来，所谓“主忠信”，不啻将忠信作为个人内心中的那盏明灯或那颗火主，以便照亮人心之通体。惟有内“主忠信”，中心有了主宰，心体既已澄明，人方能真正切实地见“义”而“徙”，即根据内在需要，将个人意志和言行迁向或移于其心所照亮指明的那更合宜适乎人的性情之处，这才是真正意义上的“崇德”。忠信存乎内心，若不以之为本，反求诸己，而徒争在外之事业功名，或甚至肆意纵欲逞恶，则非“崇德”。这亦即是朱熹在注释此节时所说的“主忠信，则本立；徙义，则日新”²⁷⁴的意义所在。事实上，凡发于外在的行

年)，页 314。

²⁶⁷ 同上。

²⁶⁸ 《论语集注》卷 3，收入《四书章句集注》，页 118。

²⁶⁹ 同上，卷 4，页 141。

²⁷⁰ 同上，卷 8，页 236。

²⁷¹ 此语乃见于《论语·学而》、《论语·子罕》及《论语·颜渊》等处，分别见《论语集注》卷 1、5、6，收入《四书章句集注》，页 69、165、197。

²⁷² 林启屏〈古代文献中的“德”及其分化——以先秦儒学为讨论中心〉第三节〈“德行”与“德性”〉（见《清华学报》第 35 卷第 1 期（哲学概念史专号）（新竹：国立清华大学人文社会学院，2005 年 6 月），页 114）即提到这点。

²⁷³ 许慎撰、段玉裁注《说文解字注》第 9 卷（杭州：浙江古籍出版社，1998 年），页 214。

²⁷⁴ 《论语集注》卷 6，收入《四书章句集注》，页 197。

为表现，均根自或本诸个人心中之德，并由此发展演出，因而不外是内在德性的一种体现。《论语》此章中的这种说法，无疑更进一步彰明和凸显了孔子所重视的德之主体内在性意义。

此外，《论语》中还有如下的记载：

子曰：“君子怀德，小人怀土。”²⁷⁵

子曰：“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”²⁷⁶

²⁷⁵ 《论语·里仁》，同上，卷2，页101。朱注曰：“怀德，谓存其固有之善。”

²⁷⁶ 《论语·述而》，同上，卷4，页134（朱注曰：“德必修而后成”）。此处将“修德”与“讲学”两者并举，可见学习和学问是跟个人之修德有着密切的关系的。根据《论语》的记载，孔子本人非常重视学习和学问，也自认是一个好学不倦的志士。其门弟子由于受到其启发和影响，亦多半有志于学。然而，这里必须指出的是，孔门所讲的学，虽然并非没有习艺学文的成分（按：《论语》中就记载不少孔子自谓其学习（抑或鼓励他人学习）《诗》、礼、乐、射、御、书等之事例；此外，孔子还明确教人要“游于艺”（《论语·述而》，见《论语集注》卷4，收入《四书章句集注》，页134）。可见，孔子之学，对于当时社会人生实务诸技艺，并非予以轻视，或甚至加以否定而鄙弃不学），但是终究不是着重在知识技艺的求取和习得上，而主要是一种“志于道，据于德”的“为己之学”。根据《说文解字》第三篇下〈支部〉段注（见许慎撰、段玉裁注《说文解字注》第6卷（杭州：浙江古籍出版社，1998年），页127）、第十四篇下〈子部〉段注（同上，第28卷，页743）、第四篇上〈习部〉段注（同上，第7卷，页138），又据朱熹注《论语·学而》“学而时习之，不亦说乎”一语时所谓：“学之为言效也。人性皆善，而觉有先后，后觉者必效先觉之所为，乃可以明善而复其初也。习，鸟数飞也。学之不已，如鸟数飞也。……既学而又时时习之，则所学者熟，而中心喜悦，其进自不能已矣”（见《论语集注》卷1，收入《四书章句集注》，页65）等，则古人所谓学，实有教导启悟、效仿熟习之涵义，而其所重者，洵乃一种为己益己之学。有关这点，业师劳悦强的〈漫谈儒学、儒家思想与儒学研究〉一文就明确指出：“学字的原意包含教导和模仿学习两种意思，所谓教学相长也。可见学字的原义指的是实学，不是空言。由于是实学，所以，学习的成绩对学习的人来说就是一种实在的收获，古人称之为德。德者，得也。简言之，‘儒学’是儒者所讲求的情操和德行在具体的个人身上的落实和体现”（见氏著《新马遗渚——漫谈中华文化与教育》〈乙、中华文化与儒学〉（吉隆坡：书韵文化出版社，2004年），页97）。准此，孔门实际上是讲究学习如何做人及如何自处，使人能真正有得于己；其所强调的，乃是在自己的内在德性上用心用功，并通过学习和修养来完成和完善个人的德性，从而使个人的人格能够真正独立。换言之，孔门所谓学，乃从人文全体来着眼，其讲学立教的最根本之目的，则在于使人能借此而得以修德进德，并最终成德。《论语·雍也》就记载孔子针对鲁哀公有关孔门“弟子孰为好学”之问，而答曰：“有颜回者好学，不迁怒，不贰过。不幸短命死矣！今也则亡，未闻好学者也”（《论语集注》卷3，收入《四书章句集注》，页120）；这无疑是最能表明孔子对其所谓学所持有之态度者。劳思光于此即说道：“孔子于诸弟子中，独称颜回好学，然其所谓‘好学’者，乃指‘不迁怒，不贰过’而言，显然此与知识无关，全属进德之事。则孔子心目中之‘学’，显然即指进德之努力讲”

子曰：“骥不称其力，称其德也。”²⁷⁷

子曰：“德不孤，必有邻。”²⁷⁸

子曰：“吾未见好德如好色者也。”²⁷⁹

（见氏著《新编中国哲学史（一）》第三章〈孔孟与儒学〉上〈孔子与儒学之兴起〉第二节〈孔子之生平及其学说〉第二分节〈孔子之学说〉第二部分〈孔子之精神方向〉中的〈孔子对“理论学说”之态度〉（桂林：广西师范大学出版社，2005年），页113）。由此可知，孔门之学主要确乃一种为己之学，即在自己德性上有所期望，有所达到，有所完成，故亦可称之为据德之学。正因为这样，孔子所说的学，常配合和联系着具体的德目来讲，而其于讲究学习和学问的同时，还特别看重人之德行，要求人能致力于日常人生之躬行实践，使其心得见之行事，因为这实际上正是个人内在德性的一种外在反映和表现，亦是人涵养其德性的最佳方式。这大概即是孔子为何要将“修德”与“讲学”两者并举的缘故，其中自然也透露出“德”与“学”之间的密切关系。

有关孔门主于为学做人，以及据德与志道为孔门论学之渊旨的问题，基本上可以参考钱穆〈孔子之教与学〉第二节至第四节、〈孔子之为人及其学与教〉第二节与第三节、〈本论语论孔学〉、〈孔子之心学〉第三节（见氏著《孔子与论语》，收入《钱宾四先生全集》甲编第4册（台北：联经出版事业公司，1994年），页161至171、176至181、201至236、433至437）、胡志奎〈孔子之“学”字思想探原〉一文（收入氏著《论语辨证》（台北：联经出版事业公司，1987年），页135至170），以及高大威《孔子德性视域探索—以〈论语〉为中心》第一章〈道艺之辨：〈论语〉“学”字之指涉〉第一节〈学之内涵与性质〉与第二节〈道体之学与器用之学〉（台北：乐学书局，2006年），页1至20）等文。至于人的学问与作为其一种先天自然禀赋及后天人文修养的德性之间的密切关系，钱先生又在〈学问与德性〉（收入氏著《中国学术通义》（台北：台湾学生书局，1993年），页325至342）一文中有所讲述。在作者看来，学者与学问之所以能够融铸合一，成为一体，关键在于个人主体之德性；“学问是人之德性所需，亦为人之德性所能”，一切学问实皆由人的天生德性自然发展演出，因此不过是其内在德性的外在体现而已；而最要者，“惟须博学知服，又须下学上达，从虚心到自信，从好学到自负。这一段经过，却有无限层次、无限工夫；要人在不求人知之默默过程中独自深造自得，此则非真有志者鲜克能之。”以上所述，亦未尝不能看作是钱先生本人对孔子及孔门讲学与治学之精神和要旨加以钩玄提要、阐幽发微所做的一番尝试。

²⁷⁷ 《论语·宪问》，见《论语集注》卷7，收入《四书章句集注》，页229。朱注曰：“尹氏曰：‘骥虽有力，其称在德。人有才而无德，则亦奚足尚哉。’”

²⁷⁸ 《论语·里仁》，同上，卷2，页105。

²⁷⁹ 《论语·子罕》，同上，卷5，页163；此章亦见于《论语·卫灵公》（同上，卷8，239）。《史记·孔子世家》记载孔子“居卫月余，灵公与夫人同车，宦者雍渠参乘出，使孔子为次乘，招摇市过之。孔子曰：‘吾未见好德如好色者也。’”（见司马迁著、裴骃集解、司马贞索隐、张守节正义《史记》卷47（郑州：中州古籍出版社，1993年），页329）。若依此说，则孔子这句话乃是有为而发。兹仍录之，聊备一说。

子曰：“由！知德者鲜矣。”²⁸⁰

然则孔子确实极为重视人的内在之德，并且总是希望人们能够怀德修德，以成其个人之德性。事实上，孔子平时讲学的重点，即是讲究学习如何做人及如何自处，使人能真正有得于己；其所强调的，乃是在自己的内在德性上用心用功，并通过学习和修养来完成和完善个人的德性，从而使个人的人格能够真正独立。换言之，孔子讲学重学的最根本的目的，乃在于使人注重由内心潜修密诣，深造默成，最终获得为己之德。因此，其所谓学，常配合和联系着具体的德目来讲，而其于讲究学习和学问的同时，还特别看重人之德行，要求人能致力于日常人生之躬行实践，使其心得见之行事，因为这实际上正是个人内在德性的一种外在反映和表现，亦是人涵养其德性的最佳方式。在孔子的观念中，此德性本为人之内心所固有，惟需个人对此有一番高度的自觉，并且切实地修于己而内得于心而已。可是，孔子处于春秋末期，身际衰乱之世，目睹了当时贵族统治阶级的腐败衰微、堕落下落，同时面对着整个社会纲纪废坠、物欲横流、人心不古的普遍现象，深知当时人不明了更不懂得珍惜其自身天生所具有的宝贵的内在德性（有关这点，从孔子“吾未见好德如好色者也”一语中即可略微知之），因而自然不会有意识地要通过学习和身体力行去怀德修德，亲体默证，以完成其个人之德性。当然，孔子本人凭着其对于自身独特德性的深刻认识及强烈的自觉性，深信知德有德者必“不孤立，必有同声相应，同气相求之邻”²⁸¹，就如其有许许多多因慕名景仰之故而愿意离乡从各地前来负笈孔门，以便追随、从师、求学于他的弟子门生一样。可是，对于那些无德或不知德者，他也只能为这些人深感惋惜，以致最终无奈地对其弟子慨叹一声：“知德者鲜矣。”

其实，这或许也从另一个方面反映出了孔子所着重强调的德之内在于心性之义，在他所身处的春秋晚期尚属一种关于德之新说，既不适用于旧有的或仍然保持其政治地位的上层贵族之士，也不为在上统治者所重视，而实际上是孔子针对当时在社会上逐渐兴起的平民儒士阶层并以他们为主要对象来讲的。这个阶层的

²⁸⁰ 《论语·卫灵公》，见《论语集注》卷8，收入《四书章句集注》，页236。朱注曰：“德，谓义理之得于己者。非己有之，不能知其意味之实也。”

²⁸¹ 引自钱穆《论语新解》上编〈里仁篇第四〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页106。

庶士或士民大致上具有共同的社会背景，持有共同的政治理想，又有着共同的文化渊源及受到共同的文化熏陶，故其在不断发展和壮大的过程中会逐渐产生一种群体自觉的意识，亦属自然之事。不过，这个新阶层的成员已不再象过去那些以卿大夫为代表的贵族之士那样可以享有世袭的爵禄与世袭的贵族身份和政治地位，而是必须靠着个人的坚持和努力，抑或凭借着其所掌握的原本属于上层贵族专有特权的一套以礼、艺为核心内容的知识学问来跻身晋升于贵族阶层，或甚至参加统治集团。除此之外，他们惟一可恃的宝贵的个人资产或资源，则只有其各自的品德和道德方面的修养，所以他们自然会认为人惟以其德才能立身处世，居位谋生；故此，春秋士人的道德意识亦可谓随着春秋晚期士阶层本身的由重视政治上的等级身份到强调个人道德才艺之根本性转型而相应地有所提高的。然而，过去贵族之士的德之观念和道德论往往带有鲜明的阶级性，同时亦过于偏重于德的政治功用及其外在形式和行为的意义，显然已不再适用于包括社会上许多没落下降的贵族后裔及下层平民子弟在内的新士阶层。有鉴于此，孔子遂见义勇为，挺身而出，在此一群体自觉意识日益高涨、日趋明确的儒士阶层中有意识地扮演着一个领导者的角色，并且通过其实际的教学和个人真切的道德实践，来重新认识和把握士之身份与定位的问题，其中最重要的，乃是重新塑造士的基本性格，树立士的人格典范，从而标榜士的一种新形态。在这个过程中，德的意涵和观念也相应的被重新认识和界定，遂开始发生变化，渐渐转向归返于人心，强调个人反求诸己，自成其内在之德性的重要意义；其结果乃使到德最终能够脱离与个人之政治地位和社会身份的关系，从而扩大其社会影响，而具有更普世的价值、更普遍的意义，亦更能为新社会形态之下的新士人所广泛接受。职是之故，我们认为孔子在德之观念的这种内在化的转变中的确起到关键性的作用；而这亦可视为是孔子力求为德灌注一番新义从而使之内在化所作的一番尝试和努力的重大意义之所在。

总而言之，由以卿大夫为代表的贵族之士对在上执政者之政德及（与外在的天命相联系，并以“敬德”、“明德”、“务德”、“保民”、“抚民”、“和民”等为核心内容的）德治思想的推崇，经历了士之德行在礼治政治秩序解体（亦即在礼逐渐失去其维系社会秩序与调节和规范个人行为的作用）下被彰明凸显出来以及德之内在主体意义逐渐压倒其外在形式意义的转变，以至最终转向对以孔门为代表的平民儒士之个人内在德性和主体道德的自觉和重视，这大致即是士人的德

之思想观念在整个春秋时期的内在化之发展过程和历史脉络。正因为有了将德与政治分离开来的观念，才为德作为个人主体的人格和内在品德，以及儒家道德修养学说的生发和形成提供了思想基础；而正是在这种思想基础之上，孔子的德性之学说最终才得以产生，并且影响后世。²⁸²事实上，将德之概念视为道德的同一语，将诸多具体德目和德行都包涵于其中，从而有了一个统摄和概括各种具体德目和德行的一般道德概念，这无疑可谓是春秋文化在道德伦理的发展方面的一大突破和成果。²⁸³

²⁸² 林启屏〈古代文献中的“德”及其分化—以先秦儒学为讨论中心〉第四节〈“德之行”〉即大略指出：“殷周之际的古典政治‘德’义，往道德价值的意涵移动，是经过一段漫长的时间所造成，其中重要的关键时段即是春秋时代。基本上，春秋以来诸君子的言行，对‘道德性’的‘德’义与‘政治权力’的联结，有其推波助澜之功。从《左传·文公十八年》的鲁太史克，将‘孝、敬、忠、信’列为‘吉德’，《左传·襄公二十四年》的穆叔之论‘立德、立功、立言’三不朽时，我们都可以看到‘道德性’的‘德’义，逐渐成为论述的方向。其后孔子发挥‘德’义，点出‘心性’的方向，更是为孟子‘德性主体’的道德思想，定出根本轴向”（见《清华学报》第35卷第1期（哲学概念史专号）（新竹：国立清华大学人文社会学院，2005年6月），页106至107）。

²⁸³ 黄开国〈春秋时期的德观念〉中就提到这点，见《孔孟月刊》第35卷第9期（台北：中华民国孔孟学会，1997年5月），页41；另可参看黄开国、唐赤蓉《诸子百家兴起的前奏—春秋时期的思想文化》第八章〈春秋时期的德观念〉第五节〈德观念的历史意义〉（成都：四川出版集团巴蜀书社，2004年），页282至283。此外，陈筱芳《春秋婚姻礼俗与社会伦理》第十五章〈春秋之德〉第三节〈春秋之“德”的伦理学意义〉（成都：巴蜀书社，2000年），页261至262）。

第三章：士人之忠德的内在化—由忠于君主和国民到忠于“朋友”和自己

第一节：事主不贰：公卿大夫及其家臣之忠德

我们在上一章中探讨了春秋士人的“德”之观念的问题。春秋士人之重视德之观念及德行，在春秋时代确实是一个极为普遍的现象。根据古代文献的记载，有关春秋士人之德行的事例亦确实多得不胜枚举。²⁸⁴不过，由于考虑到忠之德乃是春秋士人最为重视并且最常提及的重要德目（此处所谓重要性，主要是以相关德目在文献中出现的次数频率及其出现的情况之普遍性来决定的），因此我们于本章中仅拟针对此一德目，根据《左传》、《国语》和《论语》的文本，将跟春秋士人反映在其言行上的忠之观念有关的一些具体事例列举出来（因为惟有通过事例本身所提供的具体叙述和解释，方能使文本中的忠之种种涵义得到充分的显现，而我们也才能对忠德的问题有实质性的说明），并作说明，以期能达到执简驭繁之目的，让读者得以借此略窥一斑，从中看出春秋时期士人群体中的确存有一种重视和强调德行的总的文化趋向。当然，更重要的是，我们将通过忠德之问题的研究来进一步阐述本文所探讨的春秋时期士人之德的内在化的主题。

春秋时人认为，所谓“忠”，乃“德之正也”，并且是一种“吉德”和“令德”²⁸⁵。这无疑表明了春秋人的观念中，忠乃是一个极为重要的善德或美德。关于“忠”的基本义训，有不少学人对此已有所讨论。²⁸⁶许慎《说文解字》〈心部〉曰：“忠，敬也。尽心曰忠。从心，中声”；段注云：“敬者，肃也。未有尽心而不敬者”²⁸⁷。显然的，忠本指人的一种“由衷”的心态。“忠”字从“心”从“中”，

²⁸⁴ 关于春秋时人的德行观念及一般具体德目和德行的讨论，读者可自行参看陈来《古代思想文化的世界—春秋时代的宗教、伦理与社会思想》第九章〈德行〉第一节〈西周后期与春秋前期的德行观念〉、第二节〈“仁”的观念与春秋时代的德目表〉及第三节〈“忠”、“信”等德目〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页247至284），兹不赘言。

²⁸⁵ 可参看《左传》文公元年、十八年及昭公十年传，见《春秋左传注》，页516、635、1320。

²⁸⁶ 例如，可参看韦政通《中国哲学辞典》（台北：大林出版社，1983年），页409至412）中的“忠”之词目。

²⁸⁷ 见许慎撰、段玉裁注《说文解字注》第19卷（杭州：浙江古籍出版社，1998年），页502。

其本义概即“中心”。按照一些学者的考证，“中”原来是指徽帜，而其所立之地，恒为中央，遂引申为中央之义，因而更引申为一切之中。“中”字表示中央或中正适度的引申义在春秋以前已普遍使用。至于从心从中会意的“忠”字，学者刘翔就认为：其“造字的本义，就是在内心把握适中的原则。内心适中才能处事公正，处事公正才能秉公无私而尽心尽力。许慎所说‘尽心曰忠’，这已是‘忠’字后起的引申语义了。……为公家尽心的‘忠’字之语义，推及于对上级尊长也尽心效力，便引申出忠诚的语义来，更由忠诚之义产生出‘忠臣’的语词，这恐怕就是许慎所说‘敬也’之训的来源。……对君王尊长效忠，更与‘孝’、‘敬’相提并论。忠以事君，孝以事亲，敬以事长，三者俱备，是为有‘德’。‘忠’字语义发展成为一种伦理道德的观念。”²⁸⁸据此，则“忠”字由内心中正适中、不偏不倚之本义，引申为秉公无私、尽心效力的一种敬业精神，又引申出对君王尊长尽心忠诚，并由此发展成为伦理道德意义的“忠”之观念。概而言之，忠德讲究的是个人发自内心的真诚诚敬之意，所要求的是个人尽心竭诚，与人无隐，无愧于心。

忠德必然有所针对或施与的对象。值得注意的是，忠作为春秋时期贵族士人的一个很重要的德目，但它基本上并非属于君王诸侯这些最高执政者的政德，而主要是指以公卿大夫及其家宰或邑宰为主要代表的臣子的一种个人品德；换言之，忠乃主要表现为臣下对主上或国民社稷的一种德行（有关卿大夫忠于国民社稷的重要问题，我们将留待下节来讨论）。在春秋时代，士人效忠的最普遍的对象，无疑即其君主。无论是卿大夫效忠周王或诸侯，抑或是卿大夫之家臣效忠其主人，皆强调其能尽心尽力以奉上，并且对所事者忠贞不贰，竭诚效命。²⁸⁹本节

²⁸⁸ 以上所述，见刘翔《中国传统价值观诠释学》第二章〈人与人〉第三节〈孝、悌、敬、忠〉（上海：上海三联书店，1996年），页128至133。另可参看庄振局〈春秋时代伦理研究〉第二章〈春秋时代伦理思想特质〉第四节〈君明臣忠的道德观〉第一部分“忠的义涵”（玄奘大学中国语文研究所硕士论文，2005年），页38至39；黄开国、唐赤蓉《诸子百家兴起的前奏—春秋时期的思想文化》第九章〈春秋时期的其他伦理观念〉第三节〈忠、信、孝的观念〉第一部分“忠观念”（成都：四川出版集团巴蜀书社，2004年），页300至301；解颀理〈“忠”观念探源〉第一节与第二节，见《哈尔滨学院学报》2005年第26卷第9期（哈尔滨：哈尔滨学院学报编辑部，2005年9月），页75至76等。

²⁸⁹ 有关贵族卿大夫及其家臣之忠的问题，可参考Yuri Pines, *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life In the Chunqiu Period (722-453 B.C.)* 第五章“*When a Minister Mounts the Ruler: Chunqiu Views of Loyalty*” (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), 页136至163; 及其“*Friends or Foes: Changing Concepts of*

将集中探讨传文中所记载的有关春秋各国贵族士人效忠其君王主上的一些具体事例，借以表明这类忠之观念在春秋时期士人群体中的普遍性。

《国语·周语中》中就记载：

襄王十三年，郑人伐滑。周襄王使大夫游孙伯请滑，郑人执之。王怒，将以狄伐郑。周大夫富辰谏之。王不听。十七年，王降狄师以伐郑。

王德狄人，将以其女为后，富辰谏曰：“不可。……夫狄无列于王室，郑伯南也，王而卑之，是不尊贵也。狄，豺狼之德也，郑未失周典，王而蔑之，是不明贤也。平、桓、庄、惠皆受郑劳，王而弃之，是不庸勋也。郑伯捷之齿长矣，王而弱之，是不长老也。狄，隗姓也，郑出自宣王，王而虐之，是不爱亲也。夫礼，新不间旧，王以狄女间姜、任，非礼且弃旧也。王一举而弃七德，臣故曰利外矣。……狄，封豕豺狼也，不可厌也。”王不听。

十七年，王黜狄后。狄人来诛杀周大夫谭伯。富辰曰：“昔吾骤谏王，王弗从，以及此难。若我不出，王其以我为怱乎！”乃以其属死之。²⁹⁰

此事发生在公元前 636 年。《左传》僖公二十四年传亦载之，惟对于周大夫富辰之下场仅提到其见获于狄师，而不言及其殉难一事。周襄王（公元前 652 年至公

Ruler-Minister Relations and the Notion of Loyalty in Pre-Imperial China” 第二节 “Ruler’s Companions and Personal Servants of the Chunqiu Period”，见 *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies*, Volume 50 (Saint Augustin: Monumenta Serica Institute, 2002), 页 42 至 52; 陈筱芳《春秋婚姻礼俗与社会伦理》第十章〈春秋君臣伦理〉第二节〈春秋形成“君明臣忠”的道德〉(成都: 巴蜀书社, 2000 年), 页 170 至 172; 王聪明《〈左传〉之人文思想研究》第三章〈《左传》之道德思想〉第四节〈忠之伦理内涵〉(国立台湾师范大学国文研究所硕士论文, 1987 年), 页 68 至 74; 庄振局〈春秋时代伦理研究〉第二章〈春秋时代伦理思想特质〉第四节〈君明臣忠的道德观〉第二部分“忠于君”(玄奘大学中国语文研究所硕士论文, 2005 年), 页 39 至 42; 范正宇〈“忠”观念溯源〉第二节〈宽泛与驳杂: 春秋忠趣味〉, 见《社会科学辑刊》1992 年第 5 期(总第 82 期)(沈阳: 社会科学辑刊编辑部, 1992 年 9 月), 页 76 至 77; 曲德来〈“忠”观念先秦演变考〉第三节, 见《社会科学辑刊》2005 年第 3 期(总第 158 期)(同上, 2005 年 5 月), 页 111 至 112; 解颀理〈“忠”观念探源〉第四节, 见《哈尔滨学院学报》2005 年第 26 卷第 9 期(哈尔滨: 哈尔滨学院学报编辑部, 2005 年 9 月), 页 77 至 78; 陈筱芳〈也论中国古代忠君观念的产生〉第二节, 见《西南民族学院学报》(哲学社会科学版) 2001 年第 6 期(总第 22 卷)(成都: 西南民族学院学报编辑部, 2001 年 6 月), 页 128 至 129; 唐宝富〈论先秦忠君思想〉第二节, 见《江苏社会科学》1996 年第 5 期(南京: 江苏社会科学杂志社, 1996 年), 页 99 至 100 等。

²⁹⁰ 《国语》卷第 2, 页 22 至 26。

元前 619 年在位)以狄师伐郑,又立狄女为后而后黜之,故肇祸端。富辰知襄王所为不宜,于是尽到臣子的本分而两次苦谏力劝襄王,甚至以“不尊贵”、“不明贤”、“不庸勋”、“不长老”、“不爱亲”、“不礼新”、“不亲旧”等“七德”之失,而试图劝阻其君,只可惜襄王终不纳谏,仍一意孤行,以致酿成大祸。²⁹¹然富辰会遭狄乱,非但不思避乱保身,且恐襄王或以他不赴危践难而有所怨怼,而自己亦深感心有不安,遂乃舍身取义,帅其徒属以死狄师。富辰之所为,洵可谓春秋时忠于君主之臣子的一种典型行为。

事实上,这类臣子忠于君主的事例不仅见于周王室中而已,而是普遍上见于当时各诸侯国的统治阶层的。以下乃是郑国之忠臣的一个例子:

²⁹¹ 《国语·晋语三》就记载晋大夫郭偃之言曰:“不谋而谏,不忠”(《国语》卷第 9, 页 155)。当然,郭偃的这番话乃是针对冀芮劝使晋惠公杀掉(曾废除奚齐和卓子,从而间接帮助到惠公回晋即位立国的)里克而讲的;因为冀芮非但不为晋惠公考虑,尽心帮助国君免于错误,反而还劝谏国君,最终导致后者杀了国之重臣,这即是不忠。然而,这却能反映出在春秋时期卿大夫的观念中,臣子若能“谋而谏”,尤其是在知道君主不高兴,甚至明知会给自己带来杀身之祸的情况下,仍坚持进谏,此即一种忠于国君的表现。《国语·晋语九》所记载的晋大夫史黯之言:“夫事君者,谏过而赏善,荐可而替否,献能而进贤,择材而荐之,朝夕诵善败而纳之。道之以文,行之以顺,勤之以力,致之以死。听则进,否则退”(同上,卷第 15, 页 243),就对臣子“谋而谏”的责任和义务作了一番很好的说明。事实上,这类“谋而谏”的事例在传文中亦确实多的不胜枚举,兹仅从《左传》有关秦国和吴国的记载中各举出一例,以供读者略窥一斑:僖公三十二年,秦穆公欲袭郑,访诸大夫蹇叔,蹇叔谏阻之。公辞焉。召孟明、西乞、白乙,使出师于东门之外。蹇叔哭之,曰:“孟子,吾见师之出而不见其入也。”蹇叔之子与师,哭而送之,曰:“晋人御师必于殽,殽有二陵焉。其南陵,夏后皋之墓也;其北陵,文王之所辟风雨也。必死是间,余收尔骨焉!”秦师遂东(《春秋左传注》, 页 489 至 491);又:哀公十一年,吴将伐齐,越王句践率其众以朝焉,王及列士皆有馈赂。吴人皆喜,唯吴大夫伍子胥惧,苦谏吴王,弗听。使于齐,属其子于鲍氏,为王孙氏。反役,王闻之,使赐之属镂以死。将死,曰:“树吾墓槨,槨可材也。吴其亡乎!三年,其始弱矣。盈必毁,天之道也”(同上, 页 1664 至 1665)等。以上所述秦大夫蹇叔劝阻穆公、哭送秦师,以及吴大夫伍子胥规谏其王、奉命而死等行为举动,无疑即是一种为臣者“谋而谏”的忠的具体表现。除此之外,宣公二年传还记载:晋灵公不君。晋卿赵宣子骤谏,公患之,使鉏麇贼之。晨往,寝门辟矣,盛服将朝。尚早,坐而假寐。麇退,叹而言曰:“不忘恭敬,民之主也。贼民之主,不忠;弃君之命,不信。……”(《春秋左传注》, 页 658;按《国语·晋语五》亦记载此事,见《国语》卷第 11, 页 195);再参考成公八年传所载晋卿韩厥所谓“宣、孟之忠”之言(《春秋左传注》, 页 839)及《国语·晋语六》所载晋卿智武子所讲的一番话:“吾子勉之,成,宣之后而老为大夫,非耻乎!成子之文,宣子之忠,其可忘乎!……夫宣子尽谏于襄、灵,以谏取恶,不惮死进,可不谓忠乎!吾子勉之,有宣子之忠,而纳之以成子之文,事君必济”(《国语》卷第 12, 页 200 至 201),我们于此可以知道,在当时士人的观念中,晋卿赵盾之所谓忠,亦主要是指其尽心数谏于国君,及其“以谏取恶,不惮死进”等行为而言。这又是春秋卿大夫以能“谋而谏”而被视为忠臣的另外一个例子。

庄公十四年（公元前 680 年），郑厉公自栢侵郑，及大陵，获郑大夫傅瑕。傅瑕曰：“苟舍我，吾请纳君。”与之盟而赦之。后傅瑕杀郑子仪及其二子，而纳厉公。厉公入，遂杀傅瑕。使谓原繁曰：“傅瑕贰，周有常刑，既伏其罪矣。纳我而无二心者，吾皆许之上大夫之事，吾愿与伯父图之。且寡人出，伯父无里言。入，又不念寡人，寡人憾焉。”对曰：“先君桓公命我先人典司宗祧。社稷有主，而外其心，其何贰如之？苟主社稷，国内之民，其谁不为臣？臣无二心，天之制也。子仪在位，十四年矣；而谋召君者，庸非贰乎？庄公之子犹有八人，若皆以官爵行赂劝贰而可以济事，君其若之何？臣闻命矣。”乃缢而死。²⁹²

郑厉公（公元前 700 年至公元前 673 年在位）流亡在外多年，最后借助于郑大夫傅瑕（卒于公元前 680 年）之力，而得以归返郑国，重夺政位。随后却以傅瑕事君有贰心，旋即杀之。此外，他还因原繁（卒于公元前 680 年）于其见逐流亡期间不曾帮助或想念过他，反而选择尽心辅佐当时的国君子仪（卒于公元前 680 年），故而以此责问之。对此，原繁之立场十分坚定，认为自己既然承嗣其先人典司郑国宗庙之职务，就应该尽力确保“社稷有主”，并在任何时候只效忠于此一“主社稷”的、掌权执政的国君，而不能存有二心²⁹³，更不能为“以官爵行赂劝贰”

²⁹² 《春秋左传注》，页 197 至 198。

²⁹³ 这实际上正反映了春秋时期贵族士人的一种“国不堪贰”的观念。《左传》隐公元年传记载郑大夫公子吕针对郑庄公之弟共叔段的声势大可敌国，且欲谋篡君位，而庄公却按兵不动的情况，遂对庄公说道：“国不堪贰，君将若之何？欲与大叔，臣请事之；若弗与，则请除之，无生民心”（《春秋左传注》，页 12）；此语多少就表明了在当时人的观念中，一国之内是不容许有君权并存或并立之现象的（可参看蓝丽春〈论孔孟之“忠君”思想〉第二节〈春秋时期之君臣思想〉，见《孔孟月刊》第 36 卷第 11 期（台北：中华民国孔孟学会，1998 年 7 月），页 21 至 22）。身为臣子，其所效忠的国君之对象固然可能随着时间的不同及政局的发展而有所改变，然而无论在何时，却只能尽忠受命于国内真正掌权执政的国君一人而已。《国语·晋语四》就记载晋寺人勃鞮针对晋文公对其当初奉晋献公与惠公之命追杀他一事的指责，而谓曰：“……事君不贰是谓臣，好恶不易是谓君。君君臣臣，是谓明训。明训能终，民之主也。二君之世，蒲人、狄人，余何有焉？除君之恶，唯力所及，何贰之有？今君即位，其无蒲、狄乎？……”（《国语》卷第 10，页 180；《左传》僖公二十四年传亦记载此事，见《春秋左传注》，页 414 至 415）；勃鞮此处所强调的，即臣下事君的“此一时，彼一时”的情况，这无疑凸显了臣子在任何一个时候只能事奉、听命于国中唯一合法的国君或实际在位者这点。上举一例中的原繁，必定也深晓此义，故其所以会选择在郑厉公流亡国外期间效忠并尽心辅佐当时主持

者所动。不过，原繁大概是考虑到子仪既已被弑，同时又不愿愧对有负于眼下当政的厉公，为求一己心安，而得以全忠，于是自觉已“闻命”，乃自缢而死。类似这样的例子实际上在传文中甚多，我们下面还会提到。²⁹⁴

其有关卫国忠臣的事例，《左传》中乃有如下记载：

卫公子州吁，有宠而好兵，卫桓公弗禁。卫大夫石碏谏之，弗听。其子厚与州吁游，禁之，不可。桓公立，乃老。

隐公四年（公元前 719 年），卫州吁弑桓公而立。州吁未能和其民，厚问定君于石子。石子曰：“王觐为可。”曰：“何以得觐？”曰：“陈桓公方有宠于王。陈、卫方睦，若朝陈使请，必可得也。”厚从州吁如陈。厚从州吁朝陈，使请王觐。石碏使告于陈曰：“卫国褊小，老夫耄矣，无能为也。此二人者，实弑寡君，敢即图之。”陈人执之，而请浼于卫。卫人使右宰丑浼杀州吁于濮。石碏使其宰獐羊肩浼杀石厚于陈。君子曰：“石碏，纯臣也。恶州吁而厚与焉。‘大义灭亲’，其是之谓乎！”²⁹⁵

以上一事发生在春秋初期卫国内乱之际。卫大夫石碏以其子石厚（卒于公元前 719 年）与公子州吁从游，必定也预谋弑杀卫桓公（公元前 734 年至公元前 719 年在位）之事，可谓大逆不道，于是设计使两人朝陈请求觐王，同时告知其弑君之罪行于陈人，致使两人见执。最后，还“大义灭亲”，使其宰浼杀石厚于陈国。传文中所载“君子”称许石碏之语，虽或系属后人之言，然亦足以彰显石碏身为一国臣子的忠义之心。事实上，这类卫国臣子忠君之事，即使到了春秋晚期还时有发生。例如，《左传》襄公二十七年传就记载卫大夫公孙免馀攻杀甯喜（即甯悼子，卒于公元前 546 年）之举，主要乃由于其忠于卫献公（公元前 576 年至公元前 544 年在位）之故，而有鉴于甯喜专政擅权，从而威胁到献公的地位，因此觉

社稷、掌权执政的国君子仪，亦是理解的。

²⁹⁴ 例如，根据《国语·晋语一》中的记载，晋大夫栾共子以为自己身为人臣，理应事君如一，“报生以死，报赐以力”，而不可“从君而贰”，以私利而废此为臣之道；故断然拒绝曲沃武公“令子为上卿，制晋国之政”之利诱，而选择以死从君，以全其忠（见《国语》卷第 7，页 122）。这可说是跟原繁不为“以官爵行赂劝贰”者所动，而始终忠于其君，卒自缢而死的事例有其相似之处。

²⁹⁵ 《春秋左传注》，页 31 至 33、35、37 至 38。

得有必要为其国君除掉此一祸患，并为此奋力拼命。²⁹⁶这无疑是一种忠君的具体表现。

至于齐国忠臣之事例，则可以下面所列二者为例：

成公二年（公元前 589 年），齐、晋交战于鞌。齐逢丑父与齐顷公易位。将及华泉，驂絙于木而止。丑父负伤，故不能推车，而晋军追及。丑父使公下，如华泉取饮。郑周父御佐车，宛蒺为右，载齐侯以免。晋卿韩厥献丑父，晋卿郤献子将戮之。呼曰：“自今无有代其君任患者，有一于此，将为戮乎？”郤子曰：“人不难以死免其君，我戮之，不祥。赦之，以劝事君者。”乃免之。²⁹⁷

在上述之例中，齐国将领逢丑父及大夫华周皆于齐国的对外战事中表现了其忠君义勇之精神。逢丑父在争战中固已负伤，但眼见齐军将败，晋军追及，为避免让齐顷公（公元前 598 年至公元前 582 年在位）落入敌人之手，乃先与之对换位置，已居车中，以期欺骗敌人，混淆其视听；既而使顷公下车取水，意在让他能乘机逃跑，而自己愿代国君为晋军所俘获。后晋卿郤献子（即郤克）果然为逢丑父“以死免其君”的忠勇气概所动，而最终赦免之，希冀能借此“劝事君者”，以便为他们树立一个事君的好榜样。此外，有关齐国忠臣之例，《左传》襄公二十三年传还记载了齐大夫华还于齐军袭莒且临战之际，见利思义，而断然拒绝接受莒人的贿赂及与之私下订立盟约的请求，认为臣子“贪货弃命”，实在不足以事君。²⁹⁸这就与上文所提到的春秋初期郑国原繁始终忠于君命，而不为“以官爵行赂劝贰”者所动之事例有其极为相似之处。可见，春秋时期士人事君忠君的种种相关的观念都并非仅仅限于一时一地而已，而是有其跨越地域和时间的共同性与普遍性的。

作为与周王室关系最为密切之诸侯国的鲁国，其公卿大夫长久以来可说是沉

²⁹⁶ 《春秋左传注》，页 1127 至 1128。

²⁹⁷ 《春秋左传注》，页 793 至 795。值得一提的是，《公羊传》成公二年传在这件事上却记载逢丑父最终被郤克所杀，见何休解诂、徐彦疏、陆德明音义《春秋公羊传注疏》卷 17，收入《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（北京：中华书局，1996 年），页 2290。然无论逢丑父是被赦免或断杀，其忠君义勇的精神气概无疑都可以借由此等事而被彰显出来。

²⁹⁸ 《春秋左传注》，页 1084。

浸在一种重德重礼的文化氛围和极富道德精神的社会环境中；故此，忠事国君、忠守君命这类思想观念和具体行为表现在鲁国贵族士人的政治实践和人生中可谓具有其深厚的基础和底蕴。事实上，传文中亦确实记载了不少有关鲁国卿大夫忠于国君的例子。²⁹⁹这里尝试从中举出一个发生在春秋晚期鲁君权势衰微下逮、公卿擅政坐大之历史背景下的较具代表性的例子，以供读者窥豹一斑。事实上，我们从《左传》有关春秋末期鲁昭公（公元前 541 年至公元前 510 年在位）为季氏所逐及其最终死于异地的记载中，即能看到一些鲁国卿大夫忠于国君的事例：

昭公二十五年（公元前 517 年），鲁昭公居于长府，伐季氏。鲁卿季平子登台而请曰：“君不察臣之罪，使有司讨臣以干戈，臣请待于沂上以察罪。”弗许。请囚于费，弗许。请以五乘亡，弗许。子家子曰：“君其许之！政自之出久矣，隐民多取食焉，为之徒者众矣。……众怒不可蓄也，蓄而弗治，将蕝。蕝畜，民将生心。生心，同求将合。君必悔之！”弗听。

叔孙氏逐公徒。孟氏亦伐公徒。子家子曰：“诸臣伪劫君者，而负罪以出，君止。意如之事君也，不敢不改。”公曰：“余不忍也。”遂行。

公孙于齐。齐景公曰：“自莒疆以西，请致千社，以待君命。寡人将帅敝赋以从执事，唯命是听。……”公喜。子家子曰：“天禄不再。天若胙君，不过周公。以鲁足矣。失鲁而以千社为臣，谁与之立？且齐君无信，不如早之晋。”弗从。臧昭伯率从者将盟，载书曰：“戮力壹心，好恶同之。信罪之有无，缙纁从公，无通外内！”以公命示子家子。子家子曰：“如此，吾不可以盟，羈也不佞，不能与二三子同心，而以为皆有罪。或欲通外内，且欲去君。二三子好亡而恶定，焉可同也？陷君于难，罪孰大焉？通外内而去君，君将速入，弗通何为？而何守焉？”乃不与盟。

²⁹⁹ 例如，《左传》文公十八年传记载鲁大夫叔仲惠伯最初固然不赞成鲁卿襄仲立鲁文公之庶子宣公为鲁君，然当襄仲以新立宣公之命召见他时，他明知此“君命”系为骗局，其入见必定凶多吉少，仍还是抱着“死君命可也”的信念，不听从其宰之劝阻，而义无反顾地奉命应召入见，最后果然被杀害。叔仲惠伯宁可舍其生命，也要遵守其心中所信奉的事君之原则，服从君命，而不愿逾越或违背之（《春秋左传注》，页 631 至 632）。这可说是为当时效忠于国君之臣子立下了甚高的行为标准。此外，值得一提的是，《左传》宣公四年传还有如下记载：楚令尹子文之孙箴尹克黄使于齐，还及宋，闻楚国乱。其人曰：“不可以入矣。”箴尹曰：“弃君之命，独谁受之？君，天也，天可逃乎？”遂归（同上，页 683 至 684）。箴尹克黄明知楚国适遭内乱，回国后可能面临危险，难保性命，然始终深信君命不可弃，故毅然归国复命。这显然与叔仲惠伯的事例有其相似之处。

鲁卿叔孙昭子自阌归，见平子。平子稽顙，曰：“子若我何？”昭子曰：“人谁不死？子以逐君成名，子孙不忘，不亦伤乎？将若子何？”平子使昭子从公于齐，与公言。子家子命适公馆者执之。公与昭子言于幄内，曰：“将安众而纳公。”公徒将杀昭子，伏诸道。鲁大夫左师展告公。公使昭子自铸归。平子有异志。昭子齐于其寝，使祝宗祈死，后卒。³⁰⁰

昭公二十七年（公元前 515 年），鲁卿孟懿子、季氏家臣阳虎伐郛。子家子曰：“天命不愆久矣，使君亡者，必此众也。天既祸之，而自福也，不亦难乎！……为无望也夫，其死于此乎！”公使子家子如晋。³⁰¹

昭公二十八年（公元前 514 年），公如晋，将如乾侯。子家子曰：“有求于人，而即其安，人孰矜之？其造于竟。”弗听，使请逆于晋。³⁰²

昭公二十九年（公元前 513 年），公至自乾侯，处于郛。齐景公使高张来唁公，称主君。子家子曰：“齐卑君矣，君祇辱焉。”公如乾侯。³⁰³

昭公三十一年（公元前 511 年），季孙从晋卿知伯如乾侯。子家子曰：“君与之归。一惭之不忍，而终身惭乎？”公然之。荀跖以晋定公之命唁公。公曰：“君惠顾先君之好，施及亡人，将使归葬除宗祧以事君，则不能见夫人。……”荀跖退而谓季孙：“君怒未怠，子姑归祭。”子家子曰：“君以一乘入于鲁师，季孙必与君归。”公欲从之，众从者胁公，不得归。³⁰⁴

昭公三十二年（公元前 510 年），公疾。赐子家子双琥、一环、一璧、轻服，受之。后公薨。子家子反赐于府人，曰：“吾不敢逆君命也。”³⁰⁵

定公元年（公元前 509 年），鲁卿叔孙成子逆鲁昭公之丧于乾侯。子家子不见叔孙，易几而哭。叔孙请见子家子，子家子辞，曰：“羈未得见，而从君以出。君不命而薨，羈不敢见。”叔孙使告之曰：“……子家氏未有后，季孙愿与子从政。此皆季孙之愿也，使不敢以告。”对曰：“若立君，则有卿士、大夫与守龟在，羈弗敢知。若从君者，则貌而出者，入可也；寇而出

³⁰⁰ 《春秋左传注》，页 1463 至 1466。

³⁰¹ 《春秋左传注》，页 1487。

³⁰² 《春秋左传注》，页 1490 至 1491。

³⁰³ 《春秋左传注》，页 1498 至 1499。

³⁰⁴ 《春秋左传注》，页 1511。

³⁰⁵ 《春秋左传注》，页 1519。

者，行可也。若羈也，则君知其出也，而未知其入也，羈将逃也。”³⁰⁶

在上述的记载中，鲁卿叔孙昭子及鲁大夫子家羈（即子家懿伯）显然皆乃昭公被逐后始终效忠于其国君者。叔孙昭子既责问季平子（即季孙意如，卒于公元前 505 年）逐君之过，又到齐国慰问流亡于该处的昭公，并对他许诺说：“将安众而纳公”；最后，还是在昭公的帮助下才得以安然回国。然而，看到季平子仍心存异志，无意迎接昭公归来，为表明其未负于昭公，惟有在其寝室中斋戒，让祝宗为他求死，以表其忠君之心志。至于子家羈的例子，更值得我们注意。子家羈十分清楚地认识到当时季孙实已掌握鲁国之政权，且深获人心这一事实³⁰⁷，于是劝昭公毋与国内那些跟季平子有仇隙的氏族大夫同谋共伐季氏，可惜昭公不听从其言，最终导致其见逐之祸。然而，子家羈在往后的数年里，仍选择跟随着昭公流亡于国外，且尽心竭力，多次为他出谋划策，甚至还直斥那些跟季氏誓不两立而胁迫昭公从之的若干氏族大夫乃“好亡而恶定”，以致“陷君于难”，要在使昭公能有机会重返鲁国，或最起码能够于其流亡国外期间维护其作为一国之君的尊严；即使是在昭公患病时，亦仍事之不苟，不敢违逆君命。迨昭公薨逝后，季孙使叔孙成子（即叔孙不敢，卒于公元前 505 年）求见，子家羈则以自己“从君以出。君不命而薨，羈不敢见”为由，拒绝见之；甚至在叔孙氏劝他归国与季氏从政时，径答之以“若羈也，则君知其出也，而未知其入也，羈将逃也”等语。其自始至终效力于一国君，忠心不贰，坚贞不渝的精神和气节，于此等言辞及行事上适足见之。据此，我们或许可以视他为鲁国忠臣的一个典型代表。³⁰⁸

晋国在春秋时期乃是一个长期称霸中原的大国，故传文中记载晋国卿大夫的

³⁰⁶ 《春秋左传注》，页 1525 至 1526。

³⁰⁷ 关于这点，《左传》中另有三段记载实有直接的说明，详见昭公二十五年传（《春秋左传注》，页 1456 至 1457）、昭公二十七年传（同上，页 1486 至 1487）及昭公三十二年传（同上，页 1519 至 1520）。根据这些事例，春秋晚期鲁国“政在季氏”、“鲁君丧政”、“鲁君失民”等政治实情可谓已是当时各诸侯国之执政者所皆知的事了。

³⁰⁸ 事实上，《春秋》传文中还记载了不少在春秋晚期君权衰微下逮、公卿擅政坐大之历史背景下的鲁国忠臣之事例。例如，根据《左传》襄公二十八年传的记载，鲁卿季武子于鲁襄公在楚之时，乘机夺取卞之地；旋使大夫公冶以此事前去告知尚在归途中的襄公，并诳骗之，谓其取地之举乃以讨守卞者叛变故。公冶深知季武子所为不义，既为季氏传话，却于己心有所不安，于是劝襄公放心回国，且语气肯定地道出一句“君实有国，谁敢违君”。迨其归返，由于为季氏使他欺君一事深感歉疚，遂不愿接受季氏所赏赐的禄邑，且终生与季氏绝交，甚至还嘱咐其家臣毋使季氏葬之，以示其始终忠于国君的心志（见《春秋左传注》，页 1155 至 1156）。

种种从政事迹或行事表现亦自然较他国来得丰富及详尽。兹选举其中与忠君者有关的事例，略加探讨：

僖公九年（公元前 651 年），晋献公使大夫荀息傅奚齐。公疾，召之，曰：“以是藐诸孤辱在大夫，其若之何？”稽首而对曰：“臣竭其股肱之力，加之以忠、贞。其济，君之灵也；不济，则以死继之。”又曰：“公家之利，知无不为，忠也；送往事居，耦俱无猜，贞也。”及晋大夫里克将杀奚齐，先告荀息曰：“三怨将作，秦、晋辅之，子将何如？”荀息曰：“将死之。”里克曰：“无益也。”荀叔曰：“吾与先君言矣，不可以贰。能欲复言而爱身乎？虽无益也，将焉辟之？且人之欲善，谁不如我？我欲无贰，而能谓人已乎？”后里克杀奚齐于次。荀息将死之，人曰：“不如立卓子而辅之。”荀息立公子卓以葬。里克又杀公子卓于朝。荀息死之。³⁰⁹

僖公三十三年（公元前 627 年），晋败秦师于殽，获秦将百里孟明视、西乞术、白乙丙以归。文嬴请三帅，晋襄公许之。晋大夫先轸朝，问秦囚。公曰：“夫人请之，吾舍之矣。”先轸怒，曰：“武夫力而拘诸原，妇人暂而免诸国，堕军实而长寇讎，亡无日矣！”不顾而唾。后狄伐晋，及箕。先轸曰：“匹夫逞志于君，而无讨，敢不自讨乎？”免胄入狄师，死焉。狄人归其元，面如生。³¹⁰

以上两个事例，皆可说是晋国大夫效忠于其国君的绝佳例子，而且都发生在春秋初中期的鲁僖公年间。荀息（即荀叔，卒于公元前 651 年）受晋献公（公元前 676 年至公元前 651 年在位）之托付，于后者病重期间承诺将立奚齐（卒于公元前 651 年）继位，并且誓言将“竭其股肱之力”辅佐新君，为此还道出一番阐明为臣者忠贞之心志的话：“公家之利，知无不为，忠也；送往事居，耦俱无猜，贞也”，意在表明自己为公室尽心竭力的坚定决心，以求不愧忤于生人（即奚齐）与死者

³⁰⁹ 《春秋左传注》，页 328 至 330。有关此事，《国语·晋语二》亦有所记载，见《国语》卷第 8，页 147 至 148。此外，《公羊传》僖公十年传也称许荀息之守信而不食言，详见何休解诂、徐彦疏、陆德明音义《春秋公羊传注疏》卷 11，收入《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（北京：中华书局，1996 年），页 2253。

³¹⁰ 《春秋左传注》，页 498 至 499、501。

（即献公），同时不感悔恨于己心。本着这种心志，荀息便全然忘私，置利害成败于罔顾，始终志在完成君命，遵守承诺，践行誓言（是以传文对此载“君子”之言曰：“《诗》所谓‘白圭之玷，尚可磨也；斯言之玷，不可为也’，荀息有焉”³¹¹）；故先立奚齐，后又立卓子（即公子卓，卒于公元前 651 年），并且在面对大夫里克（卒于公元前 650 年）弑君威逼之际，仍对以“吾与先君言矣，不可以贰。能欲复言而爱身乎”等语，最终践危殉难，“以死继之”，以报先君之托。³¹² 其所为，洵如后来孔门的曾子所谓“临大节而不可夺也”。³¹³ 至于先轸（卒于公元前 627 年），乃于盛怒之下，当着晋襄公的面“不顾而唾”，“逞志于君”；既而自觉其有失为臣之礼，然以国君能宽恕之，而不加讨其罪，故一直为此感到耿耿于怀，于心不安；后来，为表其忠诚之志，示其悔过之心，遂于狄人伐晋之际，毅然冲入狄师，卒死于战阵上。³¹⁴ 值得我们注意的是，荀息与先轸两人虽在不同的时间，身处不同的境地，面对着不同的难题，然皆毫无例外地选

³¹¹ 《春秋左传注》，页 330。

³¹² 讲到这里，《国语·晋语一》中有一段记载确实值得我们注意：骊姬生奚齐，晋献公将黜太子申生而立奚齐。荀息曰：“吾闻事君者，竭力以役事，不闻违命。君立臣从，何贰之有？”丕郑曰：“吾闻事君者，从其义，不阿其惑。惑则误民，民误失德，是弃民也。民之有君，以治义也。义以生利，利以丰民，若之何其民之与处而弃之也？必立太子”（《国语》卷第 7，页 128）。据此，则荀息所为，仅能做到对献公个人尽忠竭力，而不可算是以义事君，因为其立奚齐等之举不过是听从及谨守君命而已，却不是从晋国之大局出发，为国民之利益着想而做出最适当的安排。相比之下，晋大夫丕郑却能考虑到君主为民“治义”及为国“生利”、“丰民”的职责，遂乃反对献公废黜太子而册立奚齐之决定，故可谓是一位能以义事君而不阿顺君惑的忠臣（蓝丽春〈论孔孟之“忠君”思想〉第二节〈春秋时期之君臣思想〉即提及这点，见《孔孟月刊》第 36 卷第 11 期（台北：中华民国孔孟学会，1998 年 7 月），页 23 至 24）。有关臣子在国君之私命或私利与国家国民之公义或公利之间发生矛盾时从义而不从君，甚至是将国君之地位降至国家国民之公义之下的问题，则可参看本章第二节的论述。

³¹³ 见《论语·泰伯》（《论语集注》卷 4，收入《四书章句集注》，页 149）。事实上，《左传》僖公二十三年传还记载了一个与前述荀息之例颇为类似的事例：晋大夫狐突虽然受到晋怀公的威胁，但面临着生死攸关的抉择，亦始终不愿教其追随公子重耳在外流亡的两个儿子贰于其主，而有悖于忠君之义，职以“子之能仕，父教之忠……父教子贰，何以事君”故也；同时又不忍心深负国君，为求一己心安，而得以全其个人之忠心，于是就如上文所提及的郑国原繁那样，自谓已“闻命”，而选择坦然面对死亡，并最终慷慨就义（见《春秋左传注》，页 402 至 403）。这显然是孔门所谓“临大节而不可夺也”的又一个典型的例子。

³¹⁴ 按：此例与《左传》庄公十九年传所记载的另一个事例有其极为相似之处：楚国鬬拳最初为自己用兵器威胁逼迫文王的举动，而深感愧疚，遂乃砍去其脚；后来又于文王兵败回国时，不肯开城门接纳之，惟等到后者病逝以后，似有悔意，于是在安葬国君之后，自己也跟着自杀身亡（见《春秋左传注》，页 211）。这显然颇似先轸后悔其失礼于国君，后为明其心迹，而在战场上冲入敌阵而死焉的事例。

择以死来表明其尽忠之心，以求行其一己之心之所安³¹⁵，这无疑就反映出了这些春秋时期的士人所具有的一种崇高的道德精神。³¹⁶

以下再举晋国忠臣的一个具有代表性的例子：

昭公十五年（公元前 527 年），晋卿荀吴帅师伐鲜虞，围鼓三月，鼓人或请降，使其民见，曰：“犹有食色，姑修而城。”军吏曰：“获城而弗取，勤民而顿兵，何以事君？”穆子曰：“吾以事君也。获一邑而教民怠，将焉用邑？邑以贾怠，不如完旧。贾怠无卒，弃旧不祥。鼓人能事其君，我亦能事吾君。率义不爽，好恶不愆，城可获而民知义所，有死命而无二心，不亦可乎？”鼓人告食竭、力尽，而后取之。³¹⁷

荀吴（即中行穆子）帅师攻伐鲜虞而包围鼓国，鼓国城邑中有人请求投降，荀吴以鼓国人没有尽力于防守，不答应其请求，认为这不符合事君之礼。在他看来，为人臣者事奉其国君，应该要求自己做到“量力而进，不能则退”，要在“率义不爽，好恶不愆”，使自己在为国君获取城邑的同时，亦能使人民懂得道义之所在，且知“有死命而无二心”，而不宜唯利是图，因“获一邑而教民怠”。由于坚持这种信念，荀吴本人也加以实践力行，要求鼓国的请降者回去坚守城邑，修缮其防御设备，惟有等到鼓国实已食竭力尽，然后才占取它。荀吴能够深晓道义，敬守职官，又尽心效力，不废君命，洵可谓是春秋时期晋国忠臣的一个典型。另

³¹⁵ 有关春秋时期的士人于非常时期或关键时刻选择以死来表明其尽忠之心，以求其一己之心之所安的事例，在传文中实有不少记载，详见《左传》宣公十二年传（《春秋左传注》，页 748）、成公十六年传（同上，页 890）、襄公三年传（同上，页 928 至 930）、昭公二十三年传（同上，页 1447）等。

³¹⁶ 此乃参考钱穆先生于其《论春秋时代人之道德精神（上）》一文中的说法，见氏著《中国学术思想史论丛（一）》，收入《钱宾四先生全集》甲编第 18 册（台北：联经出版事业公司，1994 年），页 271 至 301。钱先生在该文中特列举春秋时代有关于死生之际的许多事例，来说明春秋时人之道德精神的问题，“因生命为人所最惜，其人至于宁死而不顾，又非逼于外力，而乃特出于其心之所自愿，此则最足以见道德精神之属于人心之内发，而自有其一种不可自己之力量也”；而文中所举诸人，“所以宁愿舍其生命，至死而不顾，则皆有一种人生律则焉，在彼心中，自认为万不当逾越者。……而所以如此者，实纯由于其内心之一种认识，若诚知其非此而不可。乃至于重视此等人生律则，以为其必当遵守，乃更有甚于生命之可宝者，此所以遂成为一种最高的道德精神之表现也。……其所凭以建立而完成者，则仅凭于人心之面对此人文现实之所敏感而自安焉者以为准，以此谓之谓为一种‘人文精神’也”（同上，页 299 至 300）。

³¹⁷ 《春秋左传注》，页 1370 至 1371。

外还值得一提的是，有关上述荀吴取下鼓城一事，《国语·晋语九》尚有一段关于鼓子之臣夙沙釐的补充记载，更凸显了当时臣子“事君无二心”之观念的重要性和普遍性。夙沙釐愿随从国君而迁徙，始终认为自己“委质于狄之鼓，未委质于晋之鼓”，又深信“委质为臣，无有二心。委质而策死，古之法也。君有烈名，臣无叛质”，故而不愿“即私利以烦司寇而乱旧法”，遂乃拒绝接受荀吴所赐予的禄爵。³¹⁸这当然又是春秋时期忠心不贰之臣不为官爵行赂所动的另外一个事例。更值得注意的是，荀吴本人毕竟也是一个忠臣，能够与夙沙釐心志相契，声气相求，因此在听了后者将其一番肺腑肝鬲之言和盘托出以后，便情不自禁地感叹道：“吾何德之务而有是臣也”，最终还成全夙沙釐从君的心愿。然则两人之忠德，真可谓是相得益彰，相映成趣。

从上述的事例中，我们大略已能看出春秋时期的晋国确实存在着许多忠于国君的臣子。既明白这点，我们也就能够理解为何楚令尹子囊（即公子贞，卒于公元前559年）会于襄公九年（公元前564年）楚共王将伐晋之际，劝谏其王曰：“当今吾不能与晋争。……其卿让于善，其大夫不失守，其士竞于教……韩厥老矣，知罃稟焉以为政。范匄少于中行偃而上之，使佐中军。韩起少于栾黶，而栾黶、士魴上之，使佐上军。魏绛多功，以赵武为贤，而为之佐。君明、臣忠，上让、下竞。当是时也，晋不可敌，事之而后可。”³¹⁹可见，一国之朝臣普遍上的忠义与否，对于该国之实际势力及国际声誉的确能产生一定的正面影响。

上文所列举的，皆是中原地带各诸侯国之忠臣的事例。事实上，春秋时期地处南方“荆蛮”之地的楚国也有不少忠臣的例子³²⁰；其中最具代表性且最能集中

³¹⁸ 详见《国语·晋语九》（《国语》卷第15，页237至238）。

³¹⁹ 《春秋左传注》，页966至967。按：《左传》成公三年传中亦有另外一段记载，言及楚共王有鉴于晋国朝中存在着“竭力致死，无有二心，以尽臣礼”的臣子，而认为晋国“未可与争”，适可与此处令尹子囊之言相互发明。详见《春秋左传注》，页813至814。

³²⁰ 例如，根据《左传》襄公十三年传的记载，楚共王以自己曾在鄢陵之战为晋所败，以致失去先王之霸业，有辱社稷，而表示自己死后愿受“灵”（意指“乱而不损”）或“厉”（意指“杀戮不辜”）等恶谥。迨共王卒，令尹子囊则认为臣子议谥，应先举先君之善举以为其称号，而不该从其过行，且以共王生前君临楚国，曾南征北伐，开疆辟土，又于诸侯中主盟会、班号令等，显然声名赫赫，享有荣宠，此外还能明了并且不讳言自己的过失，因此应以“共”（按：即“恭”）为其谥号，以便表彰其“既过能改”之善行，方可谓于理允宜。其忠君之心，于此可见。后来子囊伐吴归国，于病重临终之际，仍还念兹在兹地担忧着楚国防御的问题，并且嘱咐其子必为楚国在郢地筑起城郭，以巩固国防。这也就难怪后人会以子囊“君薨，不忘增其名；将死，不忘卫社稷”，而称许其忠

反映这点的，大概要算是《左传》定公四年传中的一段讲述吴军攻入郢都，而楚国君臣面临着极大危难的记载：

吴入郢。楚昭王奔郢。郢公辛之弟怀将弑王，曰：“平王杀吾父，我杀其子，不亦可乎？”辛曰：“君讨臣，谁敢讎之？君命，天也。若死天命，将谁讎？……违彊陵弱，非勇也；乘人之约，非仁也；灭宗废祀，非孝也；动无令名，非知也。必犯是，余将杀女。”鬬辛与其弟巢以王奔随。³²¹

楚子在公宫之北，吴人在其南。楚令尹子期似王，逃王，而己为王，曰：“以我与之，王必免。”随人卜与之，不吉，乃辞吴曰：“以随之辟小，而密迹于楚，楚实存之。世有盟誓，至于今未改。若难而弃之，何以事君？执事之患，不唯一人，若鸩楚竟，敢不听命？”吴人乃退。鑣金初宦于子期氏，实与随人要言。王使见，辞，曰：“不敢以约为利。”王割子期之心以与随人盟。³²²

初，楚大夫伍员与申包胥友。其亡也，谓申包胥曰：“我必复楚国。”申包胥曰：“勉之！子能复之，我必能兴之。”及昭王在随，申包胥如秦乞师，曰：“吴为封豕、长蛇，以荐食上国，虐始于楚。寡君失守社稷，越在草莽，使下臣告急，曰：‘夷德无厌，若邻于君，疆場之患也。逮吴之未定，君其取分焉。若楚之遂亡，君之土也。若以君灵抚之，世以事君。’”秦哀公使辞焉。对曰：“寡君越在草莽，未获所伏，下臣何敢即安？”立，依于庭墙而哭，日夜不绝声，勺饮不入口七日。秦哀公为之赋《无衣》，九顿首而坐。秦师乃出。³²³

明年，申包胥以秦师至。吴师败归。楚子入于郢。王赏鬬辛、王孙由于、王孙圉、钟建、鬬巢、申包胥、王孙贾、宋木、鬬怀。申包胥曰：“吾为君也，非为身也。君既定矣，又何求？且吾尤子旗，其又为诸？”遂逃赏。³²⁴

德，并谓其忠行足为人民瞻望而效法的对象了（详见《春秋左传注》，页1000至1002、1019至1020；《国语·楚语上》亦记载此事，见《国语》卷第17，页260）。

³²¹ 《春秋左传注》，页1545至1547。《国语·楚语下》亦记载此事，见《国语》卷第18，页282。

³²² 《春秋左传注》，页1547。

³²³ 《春秋左传注》，页1547至1548。

³²⁴ 《春秋左传注》，页1551至1554。

在上述记载中，楚国的几名臣子都能够在面临国难之时，见义勇为，挺身而出，跟随国君一起逃亡，或甚至是赴危践难，至死不顾。郢公鬬辛之父虽为楚平王（公元前528年至公元前516年在位）所杀，鬬辛却始终持有一种“君讨臣，谁敢讎之？君命，天也。若死天命，将谁讎”的观念³²⁵，认为君主讨臣、臣死君命乃理所当然之事，不足以视为私仇，故不愿“违彊陵弱”，“乘人之约”，于平王之子昭王（公元前515年至公元前489年在位）落难处困时加害于他；反而对其执意要弑君报仇的弟弟晓以大义，并且于危急时刻与其弟鬬巢护卫着楚昭王逃往随国。在随国，令尹子期（卒于公元前479年）以自己的外貌长得像楚昭王，于是表示愿代后者让随人送交吴军处置，以便让国君得以脱险。与此同时，曾经做过子期之家臣的鑄金或许是受到子期忠君精神的感召，亦和随国人有过约定，请求他们不要把楚昭王交给吴人，并且还婉辞楚昭王让他与随君订立盟约之要求，表示自己不愿因为君王身处困难而从中图谋私利。以上数人皆可谓楚国朝臣中之能善事其君者。至于楚大夫申包胥，则于楚昭王在随国避难之际，急忙前往秦国告以其国所面临的吴国“荐食上国，虐始于楚。寡君失守社稷，越在草莽”之危难，并请求秦国出兵相助；后卒以其“依于庭墙而哭，日夜不绝声，勺饮不入口七日”、“九顿首而坐”等行为及其背后的一片忠君爱国之真挚诚意，而感动了秦哀公（公元前536年至公元前501年在位），致使后者出师，最终打败吴军，收复郢都；故此，若说申包胥是楚国得以复国的最大功臣，亦不为过。然而，他在楚昭王封赏众臣时，却选择逃赏，以为自己所为纯乃“为君也，非为身也。君既定矣，又何求”，其义勇忠节及公而无私的精神，于此等处洵表露无遗。总之，我们单从上述“吴入郢”的一段传文记载中，已能看到楚国不少忠臣的许多具体行事和表现，由此可见，春秋时期卿士大夫效忠于国君的观念和品质，并非仅囿限于中原一带而已，而实际上在当时各诸侯国的贵族士人群体中确实有其一定的普遍性。

然而，值得注意的是，除了忠于国君之外，春秋晚期还出现了各国卿大夫的家臣或邑宰完全忠于其主人的情况。我们知道，春秋中叶以后，尤其是到了晚期，随着宗法体制的逐渐打破和封建统治结构的解体，天子与诸侯的政治地位日益下

³²⁵ 此处直接将“君命”归诸“天命”，无疑是加重了君命的权威性。事实上，这种将“君命”与“天”联系起来的观念在春秋时期（尤其是当时的楚国）似乎颇为流行。《左传》宣公四年传中所记载的楚箴尹之言：“弃君之命，独谁受之？君，天也，天可逃乎”（《春秋左传注》，页684），即其中一个例证。

降，以致造成各国政权的下逮；与此同时，卿大夫之族则冒出于政坛，逐渐掌握诸侯的政权。由于卿大夫在当时可以自置侧室，拥有贰宗，而其氏室所据有的采邑亦皆有邑宰，抑或管理氏族家务的家宰，因此在这种政治意义上，卿大夫可谓主人，其侧室、贰宗、邑宰、家宰等则为其家臣或陪臣。当然，这些身为贵族士人的侧室、贰宗、邑宰、家宰本身多半有其自己的家室、封邑及隶属于他们的臣僚，而且随着他们这一群体逐渐发展壮大，于是开始预问干涉国政或公卿大夫之家政，或甚至是犯上作乱，凌驾于公卿大夫之上，成为国家及卿大夫之宗室的祸患。然正因为这些家臣或陪臣都仕食于卿大夫之氏室，长期以来为卿大夫服务效劳，故而其忠于自己的主人往往有甚于其忠于诸侯国之君主的情况，这亦属人情自然之事。总的来说，正是在春秋晚期各诸侯国公室衰微，政权下逮、公卿大夫擅权专政及其陪臣坐大这样的历史背景之下，我们才得以看到身为公卿大夫之家臣或邑宰的春秋贵族士人效忠于其主人的许多类属于主仆式私有化君臣关系的事例。³²⁶以下试从《左传》中举数例以说明之。首先，昭公二十年传有如下记载：

卫公孟縶狎卫司寇齐豹，夺之司寇与鄆。有役则反之，无则取之。公孟恶北宫喜、褚师圃，欲去之。故齐豹、北宫喜、褚师圃等作乱。初齐豹见宗鲁于公孟，为骖乘焉。齐豹将作乱，而谓之曰：“公孟之不善，子所知也，勿与乘，吾将杀之。”对曰：“吾由子事公孟，子假吾名焉，故不吾远也。虽其不善，吾亦知之；抑以利故，不能去，是吾过也。今闻难而逃，是僭子也。子行事乎，吾将死之，以周事子，而归死于公孟，其可也。”后公孟有事于盖获之门外，齐子氏帷于门外，而伏甲焉。使一乘从公孟以出；使华齐

³²⁶ 有关贵族公卿大夫之家臣效忠于其主人的问题，可参考 Yuri Pines, *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life In the Chunqiu Period (722-453 B.C.)* 第五章 “When a Minister Mounts the Ruler: Chunqiu Views of Loyalty” 中的 “Personal Retainers: Another Kind of Loyalty” 一节 (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), 页 154 至 158; 及其 “Friends or Foes: Changing Concepts of Ruler-Minister Relations and the Notion of Loyalty in Pre-Imperial China” 第二节 “Ruler’s Companions and Personal Servants of the Chunqiu Period”, 见 *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies*, Volume 50 (Saint Augustin: Monumenta Serica Institute, 2002), 页 49 至 52; 王聪明《〈左传〉之人文思想研究》第三章《〈左传〉之道德思想》第四节〈忠之伦理内涵〉第二部分“私臣式忠之伦理内涵”(国立台湾师范大学国文研究所硕士论文, 1987 年), 页 72 至 74 等。

御公孟，宗鲁骖乘。及閼中，齐氏用戈击公孟，宗鲁以背蔽之，断肱，以中公孟之肩，皆杀之。琴张闻宗鲁死，将往吊之。仲尼曰：“齐豹之盗，而孟縶之贼，女何吊焉？君子不食奸，不受乱，不为利疚于回，不以回待人，不盖不义，不犯非礼。”³²⁷

此事发生在公元前 522 年。卫国司寇齐豹以公卿公孟縶（卒于公元前 522 年）轻慢他，且剥夺其官职及采邑，而欲发动叛乱。他劝宗鲁（卒于公元前 522 年）不要再做公孟縶的骖乘，免得自己无辜受到牵连。然而宗鲁却认为自己事奉且臣属于公孟縶，于己实有利处，故不能离其职守；何况自己又是齐豹所荐举的，若此时听到祸难而逃走，是使齐豹失信于公孟縶，于是叫齐豹仍按照其计划去行事，而他自己则不但不会离去，反而“将死之，以周事子，而归死于公孟”，或许借此以求其全忠。后来，宗鲁果真在齐豹的叛变中为公孟縶而殉难。宗鲁所为，无疑是公卿大夫的臣僚效忠于其主人的一种具体的表现。不过，他明知其主人公孟縶并非一善人（从其轻狎齐豹，夺取其官职及采邑并役使之，以及其讨厌北宫喜和褚师圃而欲除掉他们等事可知），却以有利可谋之缘故而甘心做其臣僚，受其食禄，而不愿选择离去；此外，又明知齐豹乃一奸邪不义之人，将犯上作乱，然为表示自己始终能效忠于他，且能“周事”之，非但不劝阻其叛变，反而还知难不告，替他保守秘密，从而默许其行事，待到事变发生，最终仅能以死谢之，以求得安心惬意。故孔子所谓“君子不食奸，不受乱，不为利疚于回，不以回待人，不盖不义，不犯非礼”之言，乃纯粹是针对此等事有感而发的。从这个事件中，我们便可以看出，春秋晚期公卿大夫之陪臣或臣僚的效忠于其主人，有时不免是与诸侯公室之利益相抵触或违背的，且往往是以其个人私利为主要考量，而并非完全是无条件的。这就与公卿大夫之效忠不贰于国君者有其相异之处。

又如：

哀公十四年（公元前 481 年），齐简公之在鲁也，阏止有宠焉。及即位，使为政。齐卿陈成子惮之，骤顾诸朝。诸御鞅言于公曰：“陈、阏不可并也，君其择焉。”弗听。后子我与陈氏相争，不胜，乃出。陈氏追之，失道于弇

³²⁷ 《春秋左传注》，页 1410 至 1411、1413 至 1414。

中，适丰丘。丰丘人执之，以告，杀诸郭关。陈成子将杀子我臣大陆子方，陈逆请而免之。以公命取车于道，及邲，众知而东之，出雍门，陈豹与之车，弗受，曰：“逆为余请，豹与余车，余有私焉。事子我而有私于其讎，何以见鲁、卫之士？”遂奔卫。³²⁸

此事发生在春秋末期齐国内乱之际。当时陈氏坐大，齐简公（公元前 484 年至公元前 481 年在位）重用阚止（即子我，卒于公元前 481 年）执政，企图削弱陈氏的权力。齐卿陈成子（即陈恒或陈常）感到自己的地位受到威胁，于是抢先发难，攻杀阚止。作为阚止之家臣，大陆子方（即东郭贾）原本应为陈成子所杀，然以陈逆（即陈子行）请求而获得赦免。后来，陈豹还要送车子给大陆子方。然而，后者认为自己既已事奉阚止，就当从一而终，而不该和其主人的敌人有私交，于是毅然拒绝接受陈豹的车子，而逃亡到卫国。这显然又是一个卿大夫的家臣忠于其主人的例子。

至于晋国的事例，传文中即记载：

定公十三年（公元前 497 年），晋卿荀寅、范吉射将作乱。赵氏臣董安于闻之，告晋卿赵孟，曰：“先备诸？”赵孟曰：“晋国有命，始祸者死，为后可也。”安于曰：“与其害于民，宁我独死。请以我说。”赵孟不可。后范氏、中行氏伐赵氏之宫，赵鞅奔晋阳，晋人围之。

晋大夫梁婴父嬖于晋卿知文子，文子欲以为卿。晋卿韩简子与中行文子相恶，晋卿魏襄子亦与范昭子相恶。故谋逐荀寅与范吉射。荀跖言于晋定公曰：“……今三臣始祸，而独逐鞅，刑已不钧矣。请皆逐之。”荀跖、韩不信、魏曼多奉公以伐范氏、中行氏，弗克。二子伐公，国人助公，二子败，奔朝歌。

后韩、魏以赵氏为请。赵鞅入于绛，盟于公宫。³²⁹

明年，梁婴父恶董安于，谓知文子曰：“不杀安于，使终为政于赵氏，赵氏必得晋国。盍以其先发难也讨于赵氏？”文子使告于赵孟曰：“范、中行氏虽信为乱，安于则发之，是安于与谋乱也。晋国有命，始祸者死。二子

³²⁸ 《春秋左传注》，页 1685 至 1686。

³²⁹ 《春秋左传注》，页 1590 至 1591。

既伏其罪矣，敢以告。”赵孟患之。安于曰：“我死而晋国宁，赵氏定，将焉用生？人谁不死？吾死莫矣。”乃缢而死。赵孟尸诸市，而告于知氏曰：“主命戮罪人安于，既伏其罪矣，敢以告。”知伯从赵孟盟，而后赵氏定，祀安于于庙。³³⁰

哀公五年（公元前 490 年），晋围柏人，晋卿荀寅、士吉射奔齐。初，范氏之臣王生恶张柳朔，言诸晋卿范昭子，使为柏人。昭子曰：“夫非而仇乎？”对曰：“私讎不及公，好不废过，恶不去善，义之经也，臣敢违之？”及范氏出，张柳朔谓其子：“尔从主，勉之！我将止死，王生授我矣，吾不可以僭之。”遂死于柏人。³³¹

公元前 497 年，晋国发生了范氏和中行氏的内乱，而这实际上也是晋国当时执政的几个公卿氏族之间的一次很关键的政争。先是赵氏和范氏、中行氏不和，荀寅（即中行文子）、士吉射（即范昭子）于是作乱，攻伐晋卿赵鞅（即赵孟或赵简子），以致后者逃往其封邑。过后，知氏、韩氏、魏氏固与荀寅和士吉射有隙，遂乃乘机讨伐之，进而迫使后者逃亡；赵氏因此才得以归返晋国。这场内乱一直要等到七年后，即荀寅、士吉射以赵鞅帅师包围柏人而出奔齐国，从而宣告范氏、中行氏的灭亡，才算结束。然而，正是在这种动荡的政局中，我们却看到了涉及内乱的晋国卿大夫之家臣各为其主而尽心效命的例子。最初，赵鞅之家臣董安于（卒于公元前 496 年）听说荀寅、士吉射准备发动叛乱的消息，预料他们必定要谋害赵鞅，于是劝其主人为此早做防备。当他知道赵鞅有鉴于晋国“始祸者死”之法令而不敢先发制人时，便表示自己愿为抢先发难之罪而死，以供其主人日后用以解释。待到赵鞅归国复位后，晋卿知文子（即荀跖）之宠臣梁婴父（卒于公元前 496 年）便以董安于首先发动祸难，从而挑起内乱之罪名去责问赵鞅，有意看他如何处置此事。董安于为求践诺，同时避免使其主人陷入为难之境地，于是毅然说道：“我死而晋国宁，赵氏定，将焉用生”，随即上吊而死。其结果乃使到赵氏得以脱险而安定下来。如此，则赵鞅对董安于的感激之情也是可想而知的，所以才会安排将他陪祀于赵氏宗庙之中。除此之外，与赵氏相敌对的范氏一族，也存在着类似董安于这样忠心的臣子。范吉射的家臣王生虽然讨厌张柳朔（卒于

³³⁰ 《春秋左传注》，页 1594 至 1595。

³³¹ 《春秋左传注》，页 1629 至 1630。

公元前 490 年），但还是本着“私讎不及公，好不废过，恶不去善”的信念，而向士吉射建议让张氏去做柏人邑宰。后来，当晋军围攻柏人时，张柳朔大概是感念于王生之举，自觉自己被授予死难之大节，同时自视为范氏之家臣，本当尽忠职守，故于士吉射逃离柏人之际，乃嘱咐其儿子跟随并勉事主人，自己则为范氏坚守该邑，最终距晋而死。象董安于和张柳朔这类忠勇的臣子，在被牵涉于晋国公卿氏族之政争中的非常时期，皆能为其主人尽心竭力，克尽职守，至死不顾，洵可谓是贵族家臣或邑宰效忠于卿大夫之典型代表。当然，我们这里所探讨的重点并不在乎谁胜谁负、孰是孰非的问题，而主要是在于他们各为其主，各从其宜的一种忠之观念和行为。

最后，让我们看一下鲁国的几个事例。根据昭公四年及五年传的记载，鲁卿叔孙穆子的家臣竖牛（卒于公元前 537 年）曾作乱于叔孙氏室，而这也间接导致叔孙穆子的死亡；过后，他又贿赂季孙的家宰南遗，使后者在季孙那里说叔孙氏宰杜泄的坏话，以便借此去掉他。而与不安本分、犯上作乱的竖牛相比，同样作为叔孙氏的臣子的杜泄则显然是一个尽忠于其主人的家臣。他于叔孙穆子为竖牛所软禁且命在旦夕之时，曾进见穆子，虽对其主人当初召来并宠信竖牛以致养虎遗患一事感到不满，然这毕竟也还是出于其爱主之心。迨穆子病逝后，他奉鲁君之命，尽心办理丧葬之事，准备用路车随葬，并且决定完全按照公卿的礼仪和规格来安葬其主人。当季孙表示反对他这么做时，他却据理力争，对以“夫子受命于朝而聘于王，王思旧勋而赐之路，复命而致之君。君不敢逆王命而复赐之，使三官书之。……今死而弗以，是弃君命也。书在公府而弗以，是废三官也。若命服，生弗敢服，死又不以，将焉用之”等语，故最终得以如愿行之。³³²到了明年，当季孙氏为降低鲁国公室之地位而废除中军，并命令杜泄用策书将此事向穆子之棺殡报告时，后者不禁义愤填膺，直言不讳，谓“夫子唯不欲毁也，故盟诸僖闾，诅诸五父之衢”，以示自己决不做出有违于其主人生前之意愿的事；随即将所接到的策书扔在地上，并率领众士人为此而沉痛哭泣。此外，他于出殡之际，也不愿听从季孙有关丧礼从西门出之要求，而坚持要遵照鲁国所规定的卿之丧礼，使穆子之棺殡从朝门出去，最后在葬礼完毕之后，乃选择出走。³³³其不畏强权、守礼行义的精神，亦由此可见。毫无疑问的，从杜泄的种种行为和表现看来，他始

³³² 《春秋左传注》，页 1257 至 1259。

³³³ 《春秋左传注》，页 1261 至 1262。

终是一个效忠于其位居卿大夫之主人的家臣。

有关鲁国邑宰家臣之忠德的问题，我们还能再举出一例：

昭公十二年（公元前 530 年），鲁卿季平子立，而不礼于季氏费邑宰南蒯。南蒯谓子仲：“吾出季氏，而归其室于公，子更其位。我以费为公臣。”子仲许之。南蒯语叔仲穆子，且告之故。故叔仲小、南蒯、公子愁谋季氏。愁告公，而遂从公如晋。南蒯惧不克，以费叛如齐。

南蒯之将叛也，其乡人或知之，过之而叹，且言曰：“……深思而浅谋，迹身而远志，家臣而君图，有人矣哉！”南蒯枚筮之，遇〈坤〉之〈比〉，曰：“黄裳元吉”，以为大吉也。示鲁大夫子服惠伯，曰：“即欲有事，何如？”惠伯曰：“吾尝学此矣，忠信之事则可，不然，必败。外彊内温，忠也；和以率贞，信也，故曰‘黄裳元吉’。黄，中之色也；裳，下之饰也；元，善之长也。中不忠，不得其色；下不共，不得其饰；事不善，不得其极。外内倡和为忠，率事以信为共，供养三德为善，非此三者弗当。……”

将适费，饮乡人酒。乡人或歌之曰：“我有圃，生之杞乎！从我者子乎，去我者鄙乎，倍其邻者耻乎！已乎已乎，非吾党之士乎！”³³⁴

另外，昭公十四年传对此还记载到：

南蒯之将叛也，盟费人。季氏家臣司徒老祁、虑癸伪废疾，使请于南蒯曰：“臣愿受盟而疾兴，若以君灵不死，请待间而盟。”许之。二子因民之欲叛也，请朝众而盟。遂劫南蒯曰：“群臣不忘其君，畏子以及今，三年听命矣。子若弗图，费人不忍其君，将不能畏子矣。子何所不逞欲？请送子。”请期五日。遂奔齐。侍饮酒于景公。公曰：“叛夫！”对曰：“臣欲张公室也。”齐大夫子韩皙曰：“家臣而欲张公室，罪莫大焉。”司徒老祁、虑癸来归费，齐侯使鲍文子致之。³³⁵

鲁国到了春秋晚期，政权早已掌握在所谓“三桓”的手中。鲁君及其公室对此心

³³⁴ 《春秋左传注》，页 1335 至 1338。

³³⁵ 《春秋左传注》，页 1364。

有不甘，于是尝试与“三桓”（尤其是季氏）的家臣与其他宗族勾结合谋，伺机反扑。其中，鲁季氏费邑宰南蒯之叛乱便是在这种政治背景下发生的。南蒯以季孙氏刚继位不久的季平子对他无礼，而有意反叛季氏，并表示自己事成之后愿“归其室于公”（当然，南蒯主要还是本着其个人的私利而有所逞欲的）。然而根据费邑之民针对南蒯欲叛季氏之事所流传的“深思而浅谋，迩身而远志”及“倍其邻者耻乎！已乎已乎，非吾党之士乎”等一些话来看，则当时的民意普遍上似乎不认同南蒯的这种叛变的行为。此外，鲁大夫子服惠伯在为南蒯解释其占筮所得的卦辞时，亦必定早已耳闻南蒯欲叛之意图，故而说道：“忠信之事则可，不然，必败。外彊内温，忠也；和以率贞，信也……中不忠，不得其色；下不共，不得其饰；事不善，不得其极。外内倡和为忠，率事以信为共，供养三德为善，非此三者弗当”³³⁶；其用意主要还是强调为人臣下须遵循忠信之正道以善事其主的重要性。后来，当南蒯和费地人结盟时，有两位忠于季氏的家臣司徒老祁和虑癸由于看准费邑的人民“不忘其君”及“不忍其君”的心理，深知他们不愿也不敢背叛其君主，便乘机集合他们并与之私下结盟，遂乃劫持南蒯，逼他改变作乱的主意。南蒯于是就带了费邑叛变，并逃往到齐国。不过，即使是接纳收容南蒯这一变节者的齐国君臣，亦都直言不讳地称南蒯为一个不折不扣的无耻的叛徒，同时还认为“家臣而欲张公室，罪莫大焉”，可见他们确实是不认同南蒯之所作所为的。这无疑也反映出当时各诸侯国的贵族阶层对于卿大夫之家臣或邑宰应当效忠之对象所持有的一种相当普遍的观念，亦即：为臣者可以不必问其所为是否为国或为公，而只求自己尽心事奉并效忠于其直属的“君主”就够了。据此，我们就可以明白为什么无论是鲁大夫子服惠伯、齐大夫子韩皙等在上位者，抑或是季氏采邑费地中那些处在社会最下层的老百姓，他们毫无例外的都对南蒯叛变其主人之举采取完全否定的态度；即使后者尝试以“张公室”的名义来为其自身的行为加以辩解，然而在这些人的看来，也无法为其背主作乱的严重罪行开脱。

事实上，正因为这种卿大夫之家臣效忠于主人的观念到了春秋末期已在鲁国的贵族士人群体中根深蒂固了，所以后来当鲁昭公于公元前 517 年讨伐其公卿季

³³⁶ 孔疏于此谓曰：“刚彊以御难，柔顺以事主，故外彊而能内温，所以为忠也”；又：“用和柔之性，以循安正道。既和且正，信之本，故为信也”；又：“天下之事，虽则万端，总之诸法，大归忠信而已。能忠能信，无施不可。”见杜预注、孔颖达疏、陆德明音义《春秋左传正义》卷 45，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（北京：中华书局，1996 年），页 2063。

氏时，才会出现如下的情况：

鲁昭公使郈孙逆鲁卿孟懿子，以去季氏。鲁卿叔孙氏之司马鬬戾言于其众曰：“若之何？”莫对。又曰：“我，家臣也，不敢知国。凡有季氏与无，于我孰利？”皆曰：“无季氏，是无叔孙氏也。”鬬戾曰：“然则救诸！”帅徒以往。公徒释甲执冰而踞，遂逐之。孟氏使登西北隅，以望季氏。见叔孙氏之旌，以告。孟氏执郈昭伯，杀之于南门之西，遂伐公徒。³³⁷

叔孙氏之司马鬬戾的一句“我，家臣也，不敢知国”，就直接把春秋晚期卿大夫之家臣的一种唯求效忠于其主人、唯其主人之利是图的心态和盘托出，表露无遗。由于“三桓”（尤其是季氏）当时在鲁国专政已久，其间无疑关系甚密，连络有亲，荣损与共，俱有照应，因此叔孙氏与孟氏这两大公卿氏室及其家臣适遇季氏被伐之关键时刻，免不了要探看形势，同时自问：“凡有季氏与无，于我孰利”；而在经过内心的一番利害轻重之权衡考量后，乃选择置国君与公家之利益于罔顾，而联手救助季氏，以致最终将昭公逐出鲁国。

从以上所列举的几个较具代表性的事例中，我们基本上可以看到随着卿大夫在各诸侯国专政及其家臣或邑宰逐渐崛起于政坛之情况的普遍化，春秋晚期的贵族士人对忠君所持有的观念已显然发生了转变。其中最显著的一点，即是士人效忠的对象已经不再限于作为一国之君的诸侯而已，而是可以扩大到包括作为家臣或邑宰之主人的公卿大夫在内。身为仕食隶属于公卿大夫氏室的臣僚或仆隶，这些家臣或邑宰除了必须认真考虑并顾及其个人的私利之外，他们在政治上也自然有其相应的责任和义务为主人效命，即使其主人所作所为与诸侯及公家的利益有所冲突或抵触，他们亦当义不容辞、尽心竭意地谋求或维护其主人的个人利益，而对他们忠贞不二。³³⁸

³³⁷ 《春秋左传注》，页1464。

³³⁸ 有关春秋贵族士人尽心事奉并效忠于其主人的事例，《左传》中还有不少记载，详见昭公二十年传（《春秋左传注》，页1407至1408）、哀公十六年传（同上，页1703至1704）等。以上所举的，皆乃楚国的例子。然鉴于楚国君王与公室之力量向来都保持强大（故而终春秋之世，都始终不见卿大夫之公族专政而权倾公室之事），以及其国在春秋时期地处中原以外的南方蛮夷之地等事实，而尚有此等事例发生，则中原诸国中卿大夫之家臣或邑宰忠于其主人之现象的普遍性，即可由此推想而知了。读者或许可借正文中所列举的几个较具代表性的例子，而窥豹一斑。

值得注意的是，无论是公卿大夫忠于其国君抑或是公卿大夫之家臣及邑宰忠于其主人，春秋时期贵族士人之忠德显然是体现在政治方面的，因此可谓是当时为政者很重要的一种政德。当然，说到底，所谓忠者，亦何尝不能视为是臣下对其君王主上的一种内心的敏感，一种不忍心愧对或有负于对方的真切自然之情感的流露；惟其于春秋时代主要表现现实见于政治行事上，而逐渐获得当时各国政界中有关人物的广泛同情，遂乃成为为政者一个公认的德目。此外，由于效忠者本身能够心存诚敬，又能按照道义的准则，各以其合事宜者而尽其心，效其忠一或仕食隶属焉而不避其危难；或规谏君主以止其乱行妄为；或恪守为臣之礼而正直不阿；甚至在必要时见义勇为，舍生取义，以身赴危践难而死之等一因此忠又常与敬、义、勇等德目联系起来，而最终发展成为一个重要的政治伦理道德观念。

第二节：忠于公家社稷与国民：忠作为一种至公无私之德

事实上，忠之德在春秋时代，除了指忠于君主之外，更重要的，还指忠于公家社稷与国民。学者基本上认为，忠德的这层意义由来已久，严格地说，甚至可能要比“忠于君主”之义涵来得更为根本。³³⁹从《春秋》传文的记载中，我们也

³³⁹ 可参看 Yuri Pines, *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life In the Chunqiu Period (722-453 B. C.)* 第五章 “When a Minister Mounts the Ruler: Chunqiu Views of Loyalty” 中的 “Obedience or Loyalty? Chunqiu Ministerial Ethics” 一节 (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), 页 149; 及其 “Friends or Foes: Changing Concepts of Ruler-Minister Relations and the Notion of Loyalty in Pre-Imperial China” 第二节 “Ruler’s Companions and Personal Servants of the Chunqiu Period”, 见 *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies*, Volume 50 (Saint Augustin: Monumenta Serica Institute, 2002), 页 43 至 49; 佐藤将之〈国家社稷存亡之道德：春秋、战国早期“忠”和“忠信”概念之意义〉第二节〈《国语》的“忠”和“忠信”观念：国家生存之关键〉与第三节〈《左传》中的“忠”和“忠信”概念：向“社稷”（政治共同体）的“忠诚”〉，见《清华学报》第 37 卷第 1 期（新竹：国立清华大学人文社会学院，2007 年 6 月），页 13 至 17；童书业《春秋左传考证》第 2 卷〈春秋时与后世不同之伦理观念〉（上海：上海人民出版社，1980 年），页 269 至 270；黄开国、唐赤蓉《诸子百家兴起的前奏—春秋时期的思想文化》第九章〈春秋时期的其他伦理观念〉第三节〈忠、信、孝的观念〉第一部分“忠观念”（成都：四川出版集团巴蜀书社，2004 年），页 301 至 303；陈筱芳《春秋婚姻礼俗与社会伦理》第十章〈春秋君臣伦理〉第二节〈春秋形成“君明臣忠”的道德〉（成都：巴蜀书社，2000 年），页 172 至 174；范正宇〈“忠”观念溯源〉第二节〈宽泛与驳杂：春秋忠趣味〉，见《社会科学辑刊》1992 年第 5 期（总第 82 期）（沈阳：社会科学辑刊编辑部，1992 年 9 月），页 76 至 77；曲德来〈“忠”观念先秦演变考〉第三节，见《社会科学辑刊》2005 年第 3 期（总

确实看到春秋时期的一些贵族士人并非从维护国君或主人之利益的立场出发，更不考虑到其本身的私利，故不以君主个人为其效忠的主要对象，而是较倾向于从大局出发，强调要忠于整个公家社稷，其所最为关注的，乃自然是全民之福祉或整个国家之公利。更值得注意的是，这些以卿大夫为代表的贵族士人，往往能够黽勉勤恳，忠于职守，不懈于位，又能周而不比，公而无私；有时为了维护公家社稷的利益，即使必须做出个人的牺牲，也在所不惜。本节将根据具体的事例，来探讨春秋时期贵族士人的这种忠于社稷与国民的观念和德行。

首先，春秋时期贵族士人十分强调在上位执政者之所作所为须对平民百姓有利。这实际上即其忠于国民的一种集中体现。虽然忠之德往往只适用于作为臣下的卿大夫及其家臣，然而在忠于国民这点上，却同样可针对作为最高统治者的诸侯国君来讲。这可说是整个春秋时期的贵族士人的一种普遍的共识。《左传》桓公六年传就记载：

楚武王侵随，使大夫薳章求成焉。随人使大夫少师董成。少师归，请追楚师。随侯将许之。随贤臣季梁止之，曰：“天方授楚，楚之羸，其诱我也。君何急焉？臣闻小之能敌大也，小道大淫。所谓道，忠于民而信于神也。上思利民，忠也；祝史正辞，信也。今民馁而君逞欲，祝史矫举以祭，臣不知其可也。”³⁴⁰

随国贤臣季梁认为随国所行失正，不得其道，不敌楚国，因而阻止随侯追逐楚军。其所谓道的主要内容，乃是在上者“忠于民而信于神”；而其中的“忠”，即是“忠于民”或“上思利民”。此处就明确地提出了统治者须忠于国民的政治主张，

第158期）（沈阳：社会科学辑刊编辑部，2005年5月），页111至112；解颀理《“忠”观念探源》第三节，见《哈尔滨学院学报》2005年第26卷第9期（哈尔滨：哈尔滨学院学报编辑部，2005年9月），页76至77；唐宝富《论先秦忠君思想》第二节，见《江苏社会科学》1996年第5期（南京：江苏社会科学杂志社，1996年），页100；另见本章第一节注所引刘翔之言。此外，柳诒徵对此还说道：“夏时所尚之忠，非专指臣民尽心事上，更非专指见危授命，第谓居职任事者，当尽心竭力，求利于人而已。人人求利于人，而不自恤其私，则牺牲主义、劳动主义、互助主义，悉赅括于其中，而国家社会之幸福，自由此而蒸蒸日上矣”；又：“其忠于民，以实利为止，不以浮侈为利，外以塞消耗之源，内以节嗜欲之过，于是薄于为己者，乃相率勇于为人，勤勤恳恳，至死不倦。”见氏著《中国文化史》第十三章《忠孝之兴》（台北：正中书局，1993年），页109至112）。

³⁴⁰ 《春秋左传注》，页109至111。

而这种忠心乃是一国之统治者得以与他国作战所凭借的根据。这实际上与后来曹刿在听到鲁庄公（公元前 693 年至公元前 662 年在位）说自己要尽量为百姓合情合理地办理及裁断其讼狱之案件时，而谓此种“中心图民”之心意为“忠之属也”，并表示鲁君可据此与齐国交战一事³⁴¹，大略有着相同的意义，皆乃强调国君须尽心尽力地为民做事，为民谋利。

然针对上述季梁之言，还有一点是值得我们注意的，即忠与信两者之相提并举。在春秋时期贵族士人的观念中，忠德除了有时与敬、义、勇等德目发生关系外，更常与信德联系起来，以至构成“忠信”此一固定词组。所谓信，原本是指君主于祭祀时能以其内心之诚敬、言语之诚实而取信于神明的一种品德；后来，春秋士人则多以为臣者能敬守不废君命，或在为政行事上能修身力行并遵守不背承诺为一种信之德行；换言之，信主要是体现于个人言辞与行为的关于责任与义务的一种品质。职是之故，信于春秋时代固有其政治意义，特别是在当时国际外交中，更多的是作为代表着国家的最高统治者之行为的基本准则。³⁴²由于忠与信有其相通之处，都讲究个人内心的诚敬之意，同时又都是作为重视政德之春秋时代的主要德目，因此两者连用并提的意义，乃在于强调忠信为执政者立国、为政、治民的最重要及最根本的道德行为标准。³⁴³《国语·周语上》就记载周大夫内史

³⁴¹ 见《左传》庄公十年传（《春秋左传注》，页 182 至 183）；《国语·鲁语上》更详载此事曰，见《国语》卷第 4，页 72。

³⁴² 有关春秋时代的“信”观念的问题，可参阅阎步克《春秋战国时“信”观念的演变及其社会原因》一文，收录在《阎步克自选集》（桂林：广西师范大学出版社，1997 年），页 1 至 14。其文中即论及春秋时人观念中神人间的“信”、列国外交关系中之“信”、君臣关系中之“信”、统治者与人民关系中之“信”、各种族关系中之“信”、孔子对“信”之论述等诸方面，可供读者参考。此外，还可参看黄开国、唐赤蓉《诸子百家兴起的前奏——春秋时期的思想文化》第九章《春秋时期的其他伦理观念》第三节《忠、信、孝的观念》第二部分“信观念”（成都：四川出版集团巴蜀书社，2004 年），页 303 至 307；陈筱芳《春秋婚姻礼俗与社会伦理》第十三章《春秋信道德》第一节《春秋信道德的内涵》与第二节《春秋信道德的社会功能》（成都：巴蜀书社，2000 年），页 226 至 233 等。

³⁴³ 有关春秋时期贵族士人以忠信之德作为统治者立国为政的最重要及最根本的道德行为标准的事例，传文中有不少记载，兹仅举出其中两例，以示一斑：如《国语·晋语二》记载：伐虢之役，师出于虞。虞大夫宫之奇谏而不听，谓其子曰：“虞将亡矣！唯忠信者能留外寇而不害。除闇以应外谓之忠，定身以行事谓之信。……夫国非忠不立，非信不固。既不忠信，而留外寇，寇知其衅而归图焉。已自拔其本矣，何以能久？……”（《国语》，卷第 8，页 144）；又如《国语·晋语八》记载：诸侯之大夫盟于宋，楚令尹子木欲袭晋军。晋大夫叔向谓晋卿赵文子曰：“子何患焉。忠不可暴，信不可犯，忠自中，而信自身，其为德也深矣，其为本也固矣，故不可捐也。今我以忠谋诸侯，而以信覆之，荆之逆诸侯也亦云，是以在此。若袭我，是自背其信而塞其忠也。信反必毙，忠塞无用，

过在奉命赐晋惠公瑞命而归国后，以晋之君臣不敬，爰谓周襄王曰：“晋不亡，其君必无后。……民之所急在大事，先王知大事之必以众济也……考中度衷以莅之……制义庶孚以行之。……考中度衷，忠也……制义庶孚，信也。然则长众使民之道……非忠不立……非信不行。今晋侯即位而背外内之赂，虐其处者，弃其信也……施其所恶，弃其忠也……将何以守国？”³⁴⁴内史过明言，国君治民，应该谨慎从事，而行忠信之道，因为“长众使民之道”，“非忠不立”，“非信不行”。其所谓行忠信之道，乃指“考中度衷以莅之”，“制义庶孚以行之”，亦即要求统治者于临民时须省一己之中心以度人民之衷心，并为民众制立事宜以使他们信而归之。这种恕以临民，为民行事制宜以求其信孚的做法，无疑就是一种典型的忠于国民的表现。内史过正是鉴于晋惠公不能行忠信之道，才认为他无法守国，且必不免于难。由此可见，在春秋时期的贵族士人看来，忠信之道确实是执政者为政治民的极为重要的道德行为标准，无论君臣上下皆应共同持守着它。因此，齐卿晏婴才会说：“忠、信、笃、敬，上下同之，天之道也。”³⁴⁵

不过，作为一种忠于国家社稷的观念，忠信毕竟还是以卿大夫为主要代表的臣子的政德。与此相关的例子在传文中颇多。例如：《左传》文公元年传在讲到鲁大夫穆伯（即公孙敖，卒于公元前613年）奉命到齐国遵礼聘问时，就说卿大夫“出并聘，践修旧好，要结外授，好事邻国，以卫社稷”，乃是符合忠信之道的。³⁴⁶又如：昭公二年传记载晋大夫叔向以鲁大夫叔弓（即叔敬子，卒于公元前527年）奉命到晋国聘问时，能尽忠职守，守礼慎言，而不辱君命，故谓曰：“子叔子知礼哉！……忠信，礼之器也……辞不忘国，忠信也……《诗》曰：‘敬慎威仪，以近有德。’夫子近德矣。”³⁴⁷又《国语·晋语八》在讲到楚人于宋之盟会要求比晋人先歃血一事时，即记载叔向谓晋卿赵文子之言曰：“夫霸王之势在德，不在先歃，子若能以忠信赞君，而裨诸侯之阙，歃虽在后，诸侯将载之，何争于先？……”等。³⁴⁸这些事例皆足以反映春秋时期卿大夫以忠信之道辅佐国君治国，并且在为政行事上能修身力行，守命不废，“以卫社稷”的忠于公家社稷

安能害我？……”（同上，卷第14，页227至228）等。

³⁴⁴ 《国语》卷第1，页16至17。

³⁴⁵ 《左传》襄公二十二年传，见《春秋左传注》，页182至183。

³⁴⁶ 《春秋左传注》，页515至516。

³⁴⁷ 《春秋左传注》，页1229。

³⁴⁸ 《国语》卷第14，页228。

的一般观念和政治要求。据此，忠德虽然发自个人之内心，但是作为贵族士人的一种外在行为表现，则往往都跟国家的行政治民这类政治事务有关。

上文主要是谈论春秋时期贵族士人的忠信观念中之涉及治国利民方面的问题。除此之外，我们其实还注意到，春秋时期的不少卿大夫都能在国家面临危难之际，挺身而出，表现出其对国家社稷的忠心。当然，当时固然有不少卿大夫愿以其死来使国家得以免难脱险的事例³⁴⁹，但为臣者也并非一定得用死来表示自己是国家之忠臣。下面就是一个忠于社稷国民而又选择不死之为臣者的一个典型的例子：

襄公二十五年（公元前 548 年），齐大夫崔杼弑其君庄公。齐卿晏子立于崔氏之门外，其人曰：“死乎？”曰：“独吾君也乎哉，吾死也？”曰：“行乎？”曰：“吾罪也乎哉，吾亡也？”曰：“归乎？”曰：“君死，安归？君民者，岂以陵民？社稷是主。臣君者，岂为其口实，社稷是养。故君为社稷死，则死之；为社稷亡，则亡之。若为己死，而为己亡，非其私暱，谁敢任之？且人有君而弑之，吾焉得死之？而焉得亡之？将庸何归？”门启而入，枕尸股而哭。兴，三踊而出。后崔杼立景公而相之，庆封为左相，盟国人于大宫，曰：“所不与崔、庆者一”晏子仰天叹曰：“婴所不唯忠于君、利社稷者是与，有如上帝！”乃歆。³⁵⁰

上述之例，乃是《左传》中一段很有名的记载。齐庄公（公元前 553 年至公元前 548 年在位）因与其大夫崔杼（即崔武子，卒于公元前 546 年）之妻棠姜（卒于

³⁴⁹ 例如，根据宣公十二年传的记载，卫大夫孔达以自己掌卫国之政，而当晋国之讨伐，不得委罪于他人，故表示“苟利社稷”，愿以其死而供卫国解说脱罪，于是自缢而死。卫国终亦因此而幸免于难（详见《春秋左传注》，页 750、752 至 753）。然则孔达忠于国家社稷之心，昭然可见。又根据《国语·晋语四》的记载，郑大夫叔詹于郑国被晋国讨伐之时，勇敢地表示自己愿意为国以身赴死，以求“赦百姓而定社稷”；并且还认定其“杀身赎国”之举，乃是一种忠的行为表现。晋文公大概是有感于叔詹忠勇之气概，最终不但没有杀掉他，甚至还礼遇他，并且放他回国（见《国语》卷第 10，页 170 至 171、185 至 186）。当然，叔詹固然是一个“知忠以事君者”，可是其所信奉并持有的绝非一种狭隘的仅顾及君主个人利益的忠君之观念，而主要还是从国家的大局，从“赦百姓而定社稷”的目的出发，来事奉效忠于国君的。故而在這個意义上，他可说是一位懂得忠于社稷和国民的臣子。

³⁵⁰ 《春秋左传注》，页 1098 至 1099。

公元前 546 年) 私通, 而被崔氏所弑。庄公死后, 齐卿晏婴的手下以为他会为庄公而死或逃亡。然而, 晏婴却以庄公非其一人之君, 且以后者之被弑乃非其罪过等缘故, 而拒绝这样做。由此即引出其一段甚为重要的论说: “君民者, 岂以陵民? 社稷是主。臣君者, 岂为其口实, 社稷是养。故君为社稷死, 则死之; 为社稷亡, 则亡之。若为己死, 而为己亡, 非其私暱, 谁敢任之?” 在晏婴看来, 国君作为平民百姓的君主, 不应凌驾于百姓之上, 而应当主持社稷, 执掌国政; 至于君主的臣子, 则不应仅仅谋求其口实俸禄而已, 而应当供养社稷, 保卫国家。倘若君主是为了国家社稷而死或逃亡的, 其臣下就有责任及义务为此而死或逃亡; 可是, 如果君主本身有失于君道, 而是为了个人之私利才遭遇到如此的下场, 其臣下也就没有必要为他而死或逃亡。晏婴这番话的意思可谓十分明确, 即考虑到庄公纯粹是以其个人淫乱的行为而见弑这一事实, 则除非自己是其宠臣或亲密之私交, 否则就无须为他而死。³⁵¹当然, 晏婴虽作如是语, 但这决不表示他认可臣子弑君的行为, 抑或以一国之君被杀为合宜之事, 这点实可从其“且人有君而弑之……将庸何归”一语, 以及其“枕尸股而哭”、“三踊而出”等举动中看出来。他在这里所关注的, 只不过是臣子在遭遇到国君被弑的非常时期如何应对和自处的问题。然这其中实际上也反映了春秋晚期一些卿大夫的忠君之观念的转变(当然, 这种观念的转变本身或多或少是跟当时各国所普遍出现的诸侯丧权失国、政在公卿大夫之政治情况有着一定的关联的), 而这种新的忠君之观念实可以晏子此例作为代表。³⁵²说得更具体一点, 在这种观念之下, 臣子只在国政或民事等公共政治领域内承担职责并对君主有所交代, 而对于君主个人私底下的所作所为则不负任何责任; 这也就意味着君主已不能再单靠其本身作为一国最高统治

³⁵¹ 按: 襄公二十五年传于齐庄公被弑后, 随即有如下一段记载: “贾举、州绰、邴师、公孙敖、封具、铎父、襄伊、倭堙皆死。祝佗父祭于高唐, 至, 复命, 不说弁而死于崔氏。申蒯, 侍渔者, 退, 谓其宰曰: ‘尔以帑免, 我将死。’ 其宰曰: ‘免, 是反子之义也。’ 与之皆死。崔氏杀鬻蔑于平阴”(《春秋左传注》, 页 1097 至 1098); 此或许可为晏婴“非其私暱, 谁敢任之”之语作一注脚。

³⁵² 事实上, 这种观念在当时各国的卿大夫群体中颇为普遍, 兹举一极具代表性的事例以证明之: 昭公二十七年, 吴公子光弑吴王僚, 即位为吴王阖庐。吴公卿季札至, 曰: “苟先君无废祀, 民人无废主, 社稷有奉, 国家无倾, 乃吾君也, 吾谁敢怨? 哀死事生, 以待天命。非我生乱, 立者从之, 先人之道也。” 复命哭墓, 复位而待(《春秋左传注》, 页 1484 至 1485)。其中, 季札所谓“苟先君无废祀, 民人无废主, 社稷有奉, 国家无倾, 乃吾君也……非我生乱, 立者从之”及其“复命哭墓, 复位而待”之举, 与晏婴一事例中之言行犹如同出一辙。这想必并非出于偶然, 而适足以反映出春秋晚期卿大夫的一种相当普遍的忠于社稷和国民的观念。

者的身份和地位而理所当然地以为自己自然能够得到臣下的顺服与忠诚，而是必须跟其臣子一样，尽量做到具备为政者之品德和操守，并且一同尽到其本身所应尽的“主社稷”之责任和义务，否则不但不能使臣下效忠于自己，其君主的地位亦可能不保，甚至最后落得被弑见逐之下场；换句话说，臣下对主上效忠已不再是绝对的事，而是附带条件的，即君主本人首先必须先值得其臣子为他效忠才行；而在任何情况下，为政者总该以主持社稷及谋求和维护国民之公利等为其最关切及最要紧之政事，即使是臣下对于君主之效忠，亦必须以此作为先决条件。既明乎此，我们就能了解到为何晏婴在庄公被弑以后，仍勉为其难，承认弑君者崔杼所立之新君，还选择入宫与崔氏歃血为盟，并于盟誓之际临时改易崔氏之誓辞，而仰天叹道：“婴所不唯忠于君、利社稷者是与，有如上帝”；由此可见，其在执政的过程中自始至终所最深切关注的，显然仍在于“主社稷”、“利社稷”等这类关系到国家之安定及人民之福利的政事上。值得一提的是，后来吴国公卿季札于其国君被弑之后，亦讲了一番意义颇为深刻的话：“苟先君无废祀，民人无废主，社稷有奉，国家无倾，乃吾君也，吾谁敢怨？哀死事生，以待天命。非我生乱，立者从之，先人之道也。”³⁵³我们认为，上述之言或许最能表达出晏婴在其国君被弑以后，尤其是其与崔杼相约立盟时的一番忧国忧民的心声。

晏婴这种完全从公家社稷的利益出发，为公家社稷的利益着想的做法到了后来还不时有所表现：

襄公二十八年（公元前 545 年），崔氏之乱，丧群公子。及庆氏亡，皆召之，具其器用，而反其邑焉。与齐卿晏子邶殿其鄙六十，弗受。子尾曰：“富，人之所欲也。何独弗欲？”对曰：“庆氏之邑足欲，故亡。吾邑不足欲也，益之以邶殿，乃足欲。足欲，亡无日矣。在外，不得宰吾一邑。不受邶殿，非恶富也，恐失富也。且夫富，如布帛之有幅焉。为之制度，使无迁也。夫民，生厚而用利，于是乎正德以幅之，使无黜嫚，谓之幅利。利过则为败。吾不敢贪多，所谓幅也。”与北郭佐邑六十，受之。与子雅邑，辞多受少。与子尾邑，受而稍致之。公以为忠，故有宠。³⁵⁴

³⁵³ 同上。

³⁵⁴ 《春秋左传注》，页 1150。

齐国的崔氏、庆氏之乱于齐庄公死后的第三年结束。当时在位的齐景公以内乱已平，国家安定，而欲赐邾郕边鄙六十个城邑给晏婴。然晏婴不肯接受。他认为，人固然有利欲，但是必须懂得对它规定幅度，而有所限制，使之无过、无不及，否则利欲过分或过度，就会造成败坏。晏婴所说的“利”，显然是指个人之私利，而私利又是与国家社稷之公利相对而言的。晏婴此处所主张的，无疑是不要以私利害公利，而凡事都要以维护公家公利为主。由于他本身是居于上位之执政者，自觉带头树立榜样及以身作则之重要性，因此更必须懂得节欲知足，而不贪黷富贵。或许是受到晏婴的影响，公子子尾（卒于公元前 534 年）也不愿意接受其封邑。从齐景公以此为忠一点来看，我们自然可视晏婴之举为一种忠于公家社稷的行为。

事实上，上述晏婴这种忠于公家社稷的精神，亦体现在春秋中晚期各诸侯国的不少公卿大夫身上。下面，我们先来看一下鲁国卿大夫之事例。《国语·鲁语上》云：

鲁饥，鲁卿臧文仲言于鲁庄公曰：“……铸名器，藏宝财，固民之殄病是待。今国病矣，君盍以名器请籒于齐！”公曰：“谁使？”对曰：“国有饥馑，卿出告籒，古之制也。辰也备卿，辰请如齐。”公使往。

从者曰：“君不命吾子，吾子请之，其为选事乎？”文仲曰：“贤者急病而让夷，居官者当事不避难，在位者恤民之患，是以国家无违。今我不如齐，非急病也。在上不恤下，居官而惰，非事君也。”

文仲以鬯圭与玉磬如齐告籒，曰：“天灾流行，戾于弊邑，饥馑荐降，民羸几卒，大惧乏周公、太公之命祀，职贡业事之不共而获戾。不腆先君之币器，敢告滞积，以纾执事；以救弊邑，使能共职。……”齐人归其玉而予之籒。³⁵⁵

公元前 666 年（鲁庄公二十八年），鲁国发生饥荒。鲁卿臧文仲（卒于公元前 617 年）以“国有饥馑”，“民之殄病是待”，鉴于灾情严重，情况紧急，遂要求鲁庄公出其金玉财宝以请籒于齐国，并主动表示自己愿意担负向齐国求援这一重任。

³⁵⁵ 《国语》卷第 4，页 75 至 76。

在臧文仲看来，“居官者当事不避难，在位者恤民之患，是以国家无违”；自己身为鲁国的在上位执政者，自觉承担着卿大夫的职责和义务，若不于此一非常时期以国家社稷为重，勇赴国难，而前往齐国告籴购粮，以赈济国中之饥民，便是塞责避难，居官怠惰，而不恤民患，这实在非事君治国者所当为。故此，他义不容辞地出使齐国，且依礼以善辞劝说齐人救助鲁国；齐人最终既本于援邻之义务，亦或为臧文仲之诚意所感动，竟然毫无代价地给鲁国提供粮食谷物。此即鲁国卿大夫出于爱国爱民之心及其对本身职责之义务感，而于国难民患日亟之时毅然挺身而出，并尽忠于谋国恤民的一个很好的例子。此外，《左传》中还有如下有关鲁国卿大夫忠于公家社稷的记载：

成公十六年（公元前 575 年），鲁大夫宣伯使告晋卿郤犇曰：“鲁之有季、孟，犹晋之有栾、范也，政令于是乎成。今其谋曰：‘晋政多门，不可从也。宁事齐、楚，有亡而已，蔑从晋矣。’若欲得志于鲁，请止行父而杀之，我毙蔑也，而事晋，蔑有贰矣。鲁不贰，小国必睦。不然，归必叛矣。”后晋人执鲁卿季文子于莒丘。鲁成公使大夫子叔声伯请季孙于晋。郤犇曰：“苟去仲孙蔑，而止季孙行父，吾与子国，亲于公室。”对曰：“侨如之情，子必闻之矣。若去蔑与行父，是大弃鲁国，而罪寡君也。若犹不弃，而惠徼周公之福，使寡君得事晋君，则夫二人者，鲁国社稷之臣也。若朝亡之，鲁必夕亡。以鲁之密迩仇雠，亡而为雠，治之何及？”郤犇曰：“吾为子请邑。”对曰：“婴齐，鲁之常隶也，敢介大国以求厚焉？承寡君之命以请，若得所请，吾子之赐多矣，又何求？”晋大夫范文子谓晋大夫栾武子曰：“季孙于鲁，相二君矣。妾不衣帛，马不食粟，可不谓忠乎？信谗慝而弃忠良，若诸侯何？子叔婴齐奉君命无私，谋国家不贰，图其身不忘其君。若虚其请，是弃善人也。子其图之！”乃许鲁平，赦季孙。³⁵⁶

鲁大夫叔孙侨如（即叔孙得臣或宣伯，卒于公元前 604 年）欲夺鲁卿季文子和孟献子（即仲孙蔑，卒于公元前 554 年）之室，于是在晋卿郤犇（即苦成叔，卒于公元前 574 年）面前谗慝后者。郤犇果真听信谗慝，在莒丘逮捕了季文子。鲁大

³⁵⁶ 《春秋左传注》，页 893 至 894。

夫子叔声伯（即公孙婴齐）奉鲁成公（公元前 590 年至公元前 573 年在位）之命向郤犇请求释放季孙。郤犇不但不肯这么做，而且还要求子叔声伯帮助他除掉鲁国的孟献子。然而，子叔声伯却以“若去蔑与行父，是大弃鲁国，而罪寡君也。……夫二人者，鲁国社稷之臣也。若朝亡之，鲁必夕亡”等语回应郤犇；又于郤犇企图以封邑贿赂他时，仍然秉持着正义，不为货赂所动，而表示自己身为鲁国的小臣，既承鲁君之命，实不可仗恃晋国以求丰厚的官禄。然则子叔声伯确为鲁国一名能够谋求国家社稷之公利，而不“以私害公”的忠臣。³⁵⁷晋大夫范文子之嘉许他能“奉君命无私，谋国家不贰，图其身不忘其君”，良有以也。³⁵⁸至于子叔声伯所谓季文子和孟献子为“社稷之臣”的说法，亦非妄言虚语。他们两人实际上素以节俭之德闻名于时人。《国语·周语中》即记载周卿士刘康公称赞季文子和孟献子能恭俭节用，“承命不违，守业不懈，宽于死而远于忧……上任事而彻，下能堪其任，所以为令闻长世也。”³⁵⁹此外，《国语·鲁语上》中也记载季文子于孟献子之子仲孙它劝他毋过于节俭以免被人视为吝啬时，乃径答以“吾观国人，其父兄之食粗而衣恶者犹多矣……而我美妾与马，无乃非相人者乎！且吾闻以德荣为国华，不闻以妾与马”等语；而当孟献子听说其子失言时，便毅然将他囚禁起来，以示惩戒，这或许也足以表明孟献子与季文子乃同声相应，且持有大略相同的观念。³⁶⁰最后，《左传》襄公五年传更记载季文子之家宰在其主人死后为之

³⁵⁷ 我们从子叔声伯因自己奉君命出使，故不肯为谋求一己私利而接受郤犇之贿赂，以谋害“鲁国社稷之臣”这一事实来看，则其不愿“以私害公”之观念可谓十分明显。事实上，春秋士人的确将臣子之“以私害公”视为一种不忠的行为表现。下面所举出的《左传》一例，可资证明：文公六年，晋大夫贾季奔狄。晋卿赵宣子使臾骈送其帑。夷之蒐，贾季戮臾骈，臾骈之从臣欲尽杀贾氏以报焉。臾骈曰：“不可。……夫子礼于贾季，我以其宠报私怨，无乃不可乎？介人之宠，非勇也。损怨益仇，非知也。以私害公，非忠也。释此三者，何以事夫子？”尽具其帑与其器用财贿，亲帅扞之，送致诸竟（《春秋左传注》，页 552 至 553）。

³⁵⁸ 值得一提的是，《国语·鲁语上》记载子叔声伯回国后，针对鲍国有关他“何辞苦成叔之邑”的疑问，乃对曰：“吾闻之，不厚其栋，不能任重。重莫如国，栋莫如德。夫苦成叔家欲任两国而无大德，其不存也，亡无日矣。譬之如疾，余恐易焉。苦成氏有三亡：少德而多宠，位下而欲上政，无大功而欲大禄，皆怨府也。……为怨三府，可谓多矣。其身之不能定，焉能予人之邑”（《国语》卷第 4，页 87 至 88）。从子叔声伯的“重莫如国，栋莫如德”及其有关郤犇“少德”、“位下而欲上政，无大功而欲大禄”等所谓三“怨府”的说法来看，则他确实重视为政者本身之政德，而且还能图远谋国，故可谓鲁国社稷之重臣。

³⁵⁹ 见《国语·周语中》（《国语》卷第 2，页 36 至 37）。

³⁶⁰ 《国语》卷第 4，页 88。

庀治家器为葬具，却发现家里竟然“无衣帛之妾，无食粟之马，无藏金玉，无重器备”；“君子”是用以季文子“相三君矣，而无私积”，而称许他始终忠于公室。³⁶¹据此种种记载，则我们可以明白为何范文子在上举一例中会以季文子“妾不衣帛，马不食粟”，而认为他实乃一名副其实的忠臣。我们也有理由相信，子叔声伯乃是基于他对季文子和孟献子这两位公卿的人格和品德的深刻认识，才坚信他们是鲁国社稷之重臣的。总之，单从这个事例中，我们便已能看到鲁国三位卿大夫之忠于公家社稷的一些具体行事。³⁶²

我们接着再看一下郑国的事例。兹仅拟针对郑卿子产的一个较具代表性的例子，来作说明。《左传》襄公三十一年传云：

郑卿子皮欲使属臣尹何为邑。郑卿子产曰：“少，未知可否？”子皮曰：“愿，吾爱之，不吾叛也。使夫往而学焉，夫亦愈知治矣。”子产曰：“不

³⁶¹ 《春秋左传注》，页 944 至 945。事实上，据《公羊传》成公十六年传的记载，季文子乃是代替鲁成公而被晋人所执的（详见何休解诂、徐彦疏、陆德明音义《春秋公羊传注疏》卷 18，收入《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（北京：中华书局，1996 年），页 2298）。这已足以反映出其忠于国君和公室的精神。

³⁶² 其实，春秋晚期所发生的一个跟鲁大夫叔孙豹有关的事件，也与上面所举之例有极其相似之处。根据《左传》昭公元年传的记载，楚国于虢之盟会上因不满鲁国背约，而请求晋国诛杀鲁国所派出的代表使者叔孙豹。晋大夫乐桓子欲向叔孙豹索取财货，作为他向晋卿赵文子说情的条件。然叔孙豹却不肯这么做。他认为，自己既然奉命为鲁国出使诸侯的盟会，就应该尽力保卫国家社稷；倘若用财货来使自己免于祸难，则必然会加重鲁国的罪行，而给它带来受诸侯挾伐之祸患，这便不能算是尽到了臣子保卫国家社稷的责任和义务，因此决然不行贿（以上所述，详见《春秋左传注》，页 1204 至 1207）。此外，《国语·鲁语下》针对此事甚至还记载叔孙豹之言曰：“承君命以会大事，而国有罪，我以货私免，是谓会吾私也。……又可以出货而成私欲乎？……作而不衷，将或道之，是昭其不衷也。余非爱货，恶不衷也。且罪非我之由，为戮何害”（《国语》卷第 5，页 95）；然则其不愿用财货求免，以免成私欲而废公义，及其宁愿杀身以成义，也不愿求生以害道的心志，皆乃由于其深患自己所作所为“不衷”之根本信念，是故其个人之忠德于此即可见之。后来，赵文子知道了这件事，就禁不住称许叔孙豹的行为：“临患不忘国，忠也；思难不越官，信也；图国忘死，贞也；谋主三者，义也”；随后在为他坚决向楚国求情时，又说他能“不辟难”，“不辟污”，“不逃难”，而使其国免于祸患，可谓一贤能之善人，乃愿楚国能以“靖能”之故而赦免他。叔孙豹亦因此才得以被释放归国。从叔孙豹坚守原则而拒绝行贿，与夫其临患不忘谋国、遇国难而不顾图己、甚至愿将个人生死置之度外的不“以私害公”的行为表现，以及赵文子对他的高度赞赏来看，叔孙豹确实可称得上是一名尽忠职守，忠于国家社稷的臣子。此例与前面所提到的子叔声伯拒绝纳贿，“奉君命无私，谋国家不贰，图其身不忘其君”，以致使到季文子最终被赦免的事例，显然有着很大的相似之处。这种现象想必并非出于偶然，而大概是跟春秋时期卿大夫群体中所普遍流行的一种良好的忠于社稷之政治观念和文化风气这个事实存在着一定的关系的。

可。人之爱人，求利之也。今吾子爱人则以政，犹未能操刀而使割也，其伤实多。子之爱人，伤之而已，其谁敢求爱于子？子于郑国，栋也。栋折榱崩，侨将厌焉，敢不尽言？子有美锦，不使人学制焉。大官、大邑，身之所庇也，而使学者制焉，其为美锦不亦多乎？侨闻学而后入政，未闻以政学者也。若果行此，必有所害。譬如田猎，射御贯，则能获禽，若未尝登车射御，则败绩厌覆是惧，何暇思获？”子皮曰：“善哉！虎不敏。吾闻君子务知大者、远者，小人务知小者、近者。我，小人也。衣服附在吾身，我知而慎之；大官、大邑所以庇身也，我远而慢之。微子之言，吾不知也。他日我曰，子为郑国，我为吾家，以庇焉，其可也。今而后知不足。自今请，虽吾家，听子而行。”子产曰：“人心之不同如其面焉，吾岂敢谓子面如吾面乎？抑心所谓危，亦以告也。”子皮以为忠，故委政焉。子产是以能为郑国。³⁶³

所谓忠于公家社稷，自然是要能从大局出发，而尽心竭力地为国家及公室谋求最大的公利，其中一种具体的表现方式就是能够在执政治国的过程中为国政做出最恰当适宜的安排。毫无疑问的，子产在上述一例中，可谓做到了这点。郑卿子皮想要让其属臣尹何来治理自己的封邑。子产却认为后者年纪尚轻，学未成熟，且缺乏政治经验，恐难胜任。为了使子皮改变主意，他于是尽力劝谏，甚至还用心良苦，引用了“操刀”、“美锦”及“田猎”等譬喻，来反复强调子皮委任“未学”的尹何为邑宰，使之“往而学焉”的做法“必有所害”，“其伤实多”，故而非明智之举³⁶⁴；最后，他果然成功说服了子皮。当然，根据子产本人表面的说法，他不过是想到子皮“于郑国，栋也。栋折榱崩，侨将厌焉，敢不尽言”，“抑心所谓危，亦以告也”；而在这个意义上，他可说是完全忠于身为其上司的子皮的。然而，更重要的是，他还考虑到以年少且缺乏政治经验的尹何出任治理邑民的官宰，无疑不是执政者最适当及合理的安排，甚至还有可能因此而有损于或危害到整个国家的公利和人民的利益。这实际上才是他不得不竭虑掬诚而犯颜直谏

³⁶³ 《春秋左传注》，页1192至1193。

³⁶⁴ 按：《论语·先进》记载：子路使子羔为费宰。子曰：“贼夫人之子。”子路曰：“有民人焉，有社稷焉，何必读书，然后为学？”子曰：“是故恶夫佞者”（《论语集注》卷6，收入《四书章句集注》，页187）。孔子认为，子羔尚年少，学未成熟，若遽使为政，适以害之。此种观念显然与子产于上举之例中所持有的观念大致相同，或许可以代表春秋晚期士人对其从政入仕这方面的问题所持有的一种“学而优则仕”的普遍观念。

的根本原因所在，而这也足以反映出其对国家社稷所抱有的坚定的忠诚和责任感。从子皮“君子务知大者、远者”一语，及其以子产为忠臣而最终委政于他之举看来，则在春秋时期卿大夫之观念中，臣子之能效忠于公家社稷并从大局出发来图国远谋，乃确实是在上位执政者的一个十分重要的政德。明白了这点，我们就能理解为何当子产后来为郑国制订丘赋的制度，而受到一些国人的谤骂和指责时，他却对此不甚在意，甚至还自信地说道：“苟利社稷，死生以之。且吾闻为善者不改其度，故能有济也。民不可逞，度不可改。《诗》曰：‘礼义不愆，何恤于人言？’吾不迁矣”（见《左传》昭公四年传）。³⁶⁵可见，其为政治国的终极关怀始终还是着眼于“利社稷”这关键性的一点上；只要有利于国家社稷，则即使是个人的生死都可以置之度外，无需计较，此种气魄与自信，何其难得！这与上文所提到的齐卿晏婴有关“利社稷”，唯社稷是图的主张，显然是同出一辙，不谋而合的。

上面所举出的子产劝阻子皮毋让尹何出任邑宰一事已略为提及国家政府官员之任用的问题的重要性。事实上，春秋时期一些卿大夫在荐举及任命贤能之人做官或甚至出任朝廷要职时，亦往往能够做到大公无私，周而不比，唯独以义举善，而不“以私害公”，厥最要者在谋求有利于公家社稷而已。这也是他们效忠于公家社稷的一种很重要的行为表现方式。有关这方面的问题，我们或许可借晋国的几个具有代表性的事例来加以说明。首先，《国语·晋语五》记载：

晋卿赵宣子言韩献子于晋灵公，以为司马。河曲之役，赵孟使人以其乘车干行，献子执而戮之。众咸曰：“韩厥必不没矣。其主朝升之，而暮戮其车，其谁安之！”宣子召而礼之，曰：“吾闻事君者比而不党。夫周以举义，比也；举以其私，党也。夫军事无犯，犯而不隐，义也。吾言女于君，惧女不能也。举而不能，党孰大焉！事君而党，吾何以从政？吾故以是观女。女勉之。苟从是行也，临长晋国者，非女其谁？”皆告诸大夫曰：“二三子可以贺我矣！吾举厥也而中，吾乃今知免于罪矣。”³⁶⁶

此事大约发生在鲁文公十二年（公元前 615 年）。晋卿赵宣子向晋灵公（公元前

³⁶⁵ 《春秋左传注》，页 1254 至 1255。

³⁶⁶ 《国语》卷第 11，页 194。

620年至公元前607年在位)推荐韩献子(即韩厥)出任掌管军事的司马一职。后来,韩献子于河曲之战役时,以赵宣子之乘车干犯军列,而惩处后者之车仆。岂料赵宣子事后非但没有怪罪于韩献子,反而还召见他而礼遇之。在赵宣子看来,事君者本应以忠信而举义,而不该阿私以害公;他当初就是凭着自己的观察,看中韩献子能做到这点,才推荐后者出任司马的;后来韩献子果然能于他触犯军法时,以实际行动证明自己不对他有所偏袒,抑或隐匿其过错,反而是尽忠职守,遵奉公义,秉公处理此事,故就这点而言,韩献子确实没有辜负他对其所抱有之期望。他最后甚至还勸勉韩献子以其中正之行,而克终其志,长期监守晋国。如此看来,赵宣子本人确实能够知人善任,且公而无私,“比而不党”³⁶⁷,唯以公家社稷之利益为念。此种观念和行为对于一个掌握着国家大权的在上位执政者来说,固然非常重要,亦实属难能可贵。

事实上,《左传》中还记载了一个有关晋国卿大夫以义举善,大公无私的相当著名的事例:襄公三年(公元前570年),晋大夫祁奚请老,晋悼公问嗣焉。称解狐,其雠也,将立之而卒。又问焉。对曰:“午也可。”于是晋大夫羊舌职死矣,晋侯曰:“孰可以代之?”对曰:“赤也可。”于是使祁午为中军尉,羊舌赤佐之。³⁶⁸在此例中,祁奚荐贤可说是春秋时期卿大夫以义举善,大公无私的一个典范。晋悼公当初即是以祁奚果毅而敢行其志及其守节不淫等品质,而任命他为中军尉的。³⁶⁹后来,当祁奚告老请辞,而晋悼公问他谁可以接替其官职时,他既不以解狐(卒于公元前570年)为其仇人而排斥他,又不以祁午为其儿子而

³⁶⁷ 兹所谓“比而不党”(《国语·晋语五》,同上)一语中的“比”之字义,并非“君子周而不比”(《论语·为政》,见《论语集注》卷1,收入《四书章句集注》,页80)中“比”的阿党营私的意思,而是指“义之与比”(《论语·里仁》,同上,卷2,页100);韦昭注曰:“比,比义。阿私曰党”,即可为证。其实,赵宣子的这种“事君者比而不党。夫周以举义,比也;举以其私,党也”之观念还反映在《国语·晋语八》所记载的一个事例中:“叔向见司马侯之子,抚而泣之,曰:‘自此其父之死,吾蔑与比而事君矣!昔者此其父始之,我终之,我始之,夫子终之,无不可。’籍偃在侧,曰:‘君子有比乎?’叔向曰:‘君子比而不别。比德以赞事,比也;引党以封己,利己而忘君,别也。’”(《国语》卷第14,页226至227)。正因为当时较流行的普遍观念乃是“君子周而不比”,故籍偃才会发出“君子有比乎”之问;对此,叔向则强调“君子比而不别”,亦即比德以事君,而不结党营私(韦注曰:“别,别为朋党也。”同上),“利己而忘君”。这实际上就是一种类似“比而不党”的观念。

³⁶⁸ 《春秋左传注》,页927。按:《国语·晋语七》亦详载祁奚荐举其子之言,见《国语》卷第13,页215。

³⁶⁹ 同上,页213。此事发生在鲁成公十八年,见《春秋左传注》,页910。

避嫌焉，反而以两人皆具有能力胜任而称道他们，并“请荐所能择而君比义焉”³⁷⁰；此外，还以同样的原因而荐举其副手之子羊舌赤（即伯华）。可见，祁奚确实正直不阿，能够真正做到如《论语·里仁》中所谓“无适也，无莫也，义之与比”³⁷¹，亦即于人既无所敌反，也无所亲比，惟求择善而从，所为能合于义而已；厥更要者，能坚持不以其私心私利而妨害到公家社稷之利益。传文中甚至还记载“君子”称许祁奚之行为曰：“于是能举善矣。称其雠，不为谄；立其子，不为比；举其偏，不为党。《商书》曰：‘无偏无党，王道荡荡’，其祁奚之谓矣！解狐得举，祁午得位，伯华得官，建一官而三物成，能举善也。夫唯善，故能举其类。《诗》云：‘惟其有之，是以似之’，祁奚有焉。”³⁷²然则祁奚举荐其仇人不是为了谄媚讨好，推荐其儿子不是由于亲比阿私，推举其副手偏属更不是为了要结党营私，而最终却能分别成全三人“得举”、“得位”、“得官”的好事，这乃是由于他能够心怀坦荡，平正无私，且具有一心一意为国家推贤举能的懿德善行的缘故。³⁷³针对上述有关祁奚荐贤举善之事，《左传》昭公二十八年传中实

³⁷⁰ 《国语·晋语七》，见《国语》卷第13，页215。

³⁷¹ 《论语·里仁》，见《论语集注》卷2，收入《四书章句集注》，页100。有关此章之解说，详见钱穆《论语新解》上编〈里仁篇第四〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页93至94。

³⁷² 《春秋左传注》，页927至928。

³⁷³ 值得一提的是，祁奚大概是以其大公无私的精神和举善以义的行为而闻名于晋国整个公室和朝廷中的，并且还以此受到时人的推崇。根据《左传》襄公二十一年传的记载，晋大夫叔向因为其弟坐栾盈之党罪所牵连，而被晋卿范宣子囚禁起来。然而，他以晋大夫乐王鲋为一谄谀且一味顺从君主之人，而拒绝让后者为他请求免罪。事实上，他的心目中早已有一个能出面为他求情的最佳人选，此人即是祁奚。他所谓“祁大夫外举不弃雠，内举不失亲”，大概就是指我们上面所提到的祁奚善举那件事情；而由其“‘有觉德行，四国顺之。’夫子，觉者也”等言语看来，他的确十分崇敬祁奚，并且认为后者乃是一个真正具有正直之德行的善人。后来，祁奚知道此事，或许是根据其平时对叔向之正直人格的认识，而于此事深感义不容辞，便顾不得自己早已辞官而告老回家，乃赶紧前去拜见范宣子而为叔向求情。从祁奚称谓叔向能“谋而鲜过、惠训不倦”，乃“社稷之固”，故认为宣子不该杀之，以免“弃社稷”等说辞来看，则他除了非常赏识叔向的为人和才能之外，更是站在公家社稷的立场，从公家社稷的角度出发，来尽量为国家保住一个贤能的执政者。当然，叔向最终乃因此而获得赦免。然而，最值得我们注意的是，祁奚事后不前去会见叔向就直接回家，而叔向亦不向祁奚告免辞谢而选择趋朝拜见晋平公（以上所述，详见《春秋左传注》，页1059至1061）。这无疑也表明了，祁奚出面为叔向请求之举在两人看来，绝非由于个人的私心或私情，而完全是出于为国家社稷之利益着想的公心和公义。故此，这种举动确实具有一定象征性的重要意义。盖非叔向，则不足以知祁奚之为人行事；而非祁奚，则亦不足以知叔向之心思用意，两人似乎都能互通相感，互求相应，而其共同点乃在于能以一颗忠于公家社稷的诚心，而尽心事奉其君主并效命于国家。

际上也记载了一个类似的事例：

晋卿韩宣子卒，魏献子为政。司马弥牟为郛大夫，贾辛为祁大夫，司马乌为平陵大夫，魏戊为梗阳大夫，知徐吾为涂水大夫，韩固为马首大夫，孟丙为孟大夫，乐霄为铜鞮大夫，赵朝为平阳大夫，僚安为杨氏大夫。谓贾辛、司马乌为有力于王室，故举之；谓知徐吾、赵朝、韩固、魏戊，余子之不失职，能守业者也。其四人者，皆受县而后见于魏子，以贤举也。

魏子谓晋大夫成鱣：“吾与戊也县，人其以我为党乎？”对曰：“何也！戊之为人也，远不忘君，近不偪同，居利思义，在约思纯，有守心而无淫行。虽与之县，不亦可乎！……夫举无他，唯善所在，亲疏一也。……心能制义曰度……勤施无私曰类……择善而从之曰比……主之举也，近文德矣，所及其远哉！”³⁷⁴

公元前 514 年，晋卿魏献子当政，于是荐举其子魏戊，以及贾辛等十人做县大夫。这些人皆是由于其贤能、不失职、能守业等缘故，而被看重并受到提拔的。不过，魏献子对于自己推荐任用魏戊一事有所不安，惟深怕外人会误以为他偏心阿私，故有此举。然针对这点，晋大夫成鱣却本着“夫举无他，唯善所在，亲疏一也”的观念，又考虑到魏戊本身亦具备“远不忘君，近不偪同，居利思义，在约思纯，有守心而无淫行”等德行，因此认为魏献子确实能够遵行道义，并且做到“勤施无私”，“择善而从”，则其荐子之举无甚不妥，其人于此亦可问心无愧。事实上，从魏献子后来于贾辛赴任前对他所说的“今女有力于王室，吾是以举女。行乎！敬之哉！毋堕乃力”³⁷⁵等一番话来看，则魏献子的是知人善任，以义择善，而且怀着真心诚意希望其所举拔的人都能克尽其职，谨守其业，从而对公家社稷有所贡献。这也就难怪孔子后来“闻魏子之举也，以为义，曰：‘近不失亲，远不失举，可谓义矣。’又闻其命贾辛也，以为忠：‘《诗》曰：永言配命，自求多福’，忠也”³⁷⁶，可谓对魏献子之义举大力赞赏称道。然则魏献子所为，显然符合道义，且是一种典型的忠的表现。

³⁷⁴ 《春秋左传注》，页 1493 至 1495。

³⁷⁵ 见同年传（《春秋左传注》，页 1496）。

³⁷⁶ 同上。

其实，我们前面已经说过，忠之本义，就是在内心把握住适中的原则；而人惟有内心适中，才能处事公正并合乎道义，也才能秉公无私而尽心竭力。本节所举诸例中所提到的那些卿大夫们，归根究底，都可说是能在其内心中把握住一种适中的原则，亦都能就其一己本分而尽心尽力，故其所为基本上皆合乎道义，并且在为政行事上能够修身力行，守命不废，尤其是具体表现为处事公正，秉公无私，以及尽心竭力地事奉公室，辅佐国君，以求保卫公家社稷，而为公家社稷谋求最大之公利。这无疑就是春秋时期贵族士人之忠德的一种最高的体现。据此，忠德虽发自个人内心，但作为贵族士人的一种外在行为表现来讲，则明显的主要是表现实见于政治行事上，而且往往都跟行政治民这类政治事务有着密切的关系。正是在这种思想背景之下，忠这一德目才渐渐获得当时各国政界中相关人士的广泛认同与普遍接受，遂乃成为执政者一个公认且极受重视的政德。

第三节：士人所忠之对象的转变：对待“朋友”能尽心尽己之谓忠

从前两节的论述中，我们已能看到，春秋时期社会中所流行的忠之观念与精神在文化内涵上确实已经历了颇长一段时间的发展和积累，在整个春秋时代已可谓普遍存在，并弥漫洋溢于贵族士人的社会政治生活之中，极为活跃，且有着其充沛的、富于生命力的显现。作为春秋晚期新兴平民儒士阶层之代表的孔子及其门人弟子，无疑即是诞生和孕育于此一高度重视忠德的文化氛围以及极富道德精神的社会环境中，直接受到前人或同时人的这种忠的思想观念与道德精神的影响和感召，故而对此大概已有了一定程度上的心理准备和文化蕴积。正因为忠之传统观念久经流传，已浸染并深植于人心，而由此所产生的种种德行亦于孔子以前及其时代，早在春秋士人的政治实践和社会人生中已有其深厚的基础和底蕴，所以随着孔门于春秋晚期的出现及其在社会政治上的逐渐活跃，春秋时人素所重视和强调的忠于君主与国家社稷，并且要求为臣者尽心力于行政治民的那种多少带有政治色彩的忠之观念，很自然的就被孔子及其门人弟子等士人所承继和宣扬，而这些孔门儒士又多能自我要求，并力行践履之。传文中就记载了不少他们在这方面的具体行为表现之事例，例如：

定公十年（公元前 500 年），鲁定公会齐景公于祝其，实夹谷。孔丘相。

犁弥言于齐侯曰：“孔丘知礼而无勇，若使莱人以兵劫鲁侯，必得志焉。”齐侯从之。孔丘以公退，曰：“士兵之！两君合好，而裔夷之俘以兵乱之，非齐君所以命诸侯也。裔不谋夏，夷不乱华，俘不干盟，兵不偪好一于神为不祥，于德为愆义，于人为失礼，君必不然。”齐侯闻之，遽辟之。将盟，齐人加于载书曰：“齐师出竟而不以甲车三百乘从我者，有如此盟！”孔丘使鲁大夫兹无还揖对，曰：“而不反我汶阳之田，吾以共命者，亦如之！”齐侯将享公。孔丘谓梁丘据曰：“齐、鲁之故，吾子何不闻焉？事既成矣，而又享之，是勤执事也。且牺、象不出门，嘉乐不野合。飧而既具，是弃礼也；若其不具，用秕稗也。用秕稗，君辱；弃礼，名恶。子盍图之！夫享，所以昭德也。不昭，不如其已也。”乃不果享。³⁷⁷

在春秋晚期的夹谷盟会上，身为鲁国大司寇的孔子先是尽力保护鲁定公（公元前509年至公元前495年在位）的人身安全，并斥责齐人欲以莱人威胁劫持鲁君的阴谋诡计为“于德为愆义，于人为失礼”，卒以大义正道之言辞折服之；既而于两国临盟盟誓之际，又竭力维护鲁国的国家尊严和利益，而不让齐国以小事大之礼责备苛求之；最后还以齐侯欲于野外设享招待鲁君之举为不合礼仪，而断然辞绝之；这一切致使齐国欲欺凌逞志于鲁国之企图始终无法得逞。这种种行为表现就足以反映出孔子尽心事君，尽忠谋国，见义勇为的一种忠勇的精神气概。又如，《左传》哀公十五年传记载：

卫孔氏之竖浑良夫与太子蒯聩欲作乱，乃潜入卫国，舍于孔氏之外圃。后迫卫卿孔悝于厕，强盟之，遂劫以登台。栾宁将饮酒，炙未熟，闻乱，使告孔悝之邑宰季子。季子将入，遇子羔将出，曰：“门已闭矣。”季子曰：“吾姑至焉。”子羔曰：“弗及，不践其难！”季子曰：“食焉，不辟其难。”子羔遂出，子路入。及门，公孙敢门焉，曰：“无入为也。”季子曰：“是公孙也，求利焉，而逃其难。由不然，利其禄，必救其患。”有使者出，乃入，曰：“太子焉用孔悝？虽杀之，必或继之。”且曰：“太子无勇，若燔台，半，必舍孔叔。”太子闻之，惧，下石乞、孟廪敌子路，以戈击之，断

³⁷⁷ 《春秋左传注》，页1577至1579。

纓。子路曰：“君子死，冠不免。”结纓而死。孔子闻卫乱，曰：“柴也其来，由也死矣。”³⁷⁸

此事发生于公元前 480 年。孔子弟子子路当时乃是卫卿孔悝（即孔叔）的蒲邑之邑宰。当他闻知其主人有危难时，便奋不顾身，赴难救之。即使卫大夫子羔（即高柴，亦为孔门弟子，生于公元前 521 年）劝他“不践其难”，以免作无谓之牺牲，他仍坚决地表示自己为孔悝之臣僚，既受其食禄，自然就有义务“不辟其难”，而“必救其患”，于是毅然选择不离其职守，并且赴危践难，义无反顾，最终不幸殉难身亡。虽然孔子“由也死矣”一语，对于子路之殉难而终无补于事多少也带有几分遗憾惋惜之情，但是子路毕竟能遵循孔门的教义，做到见义勇为³⁷⁹、见危授命³⁸⁰，舍生取义，而更重要的是，还充分表现了臣下效忠于君主的坚定决心。毫无疑问的，这可谓是孔门弟子忠于君主的一个极具代表性的事例。

事实上，传文中也还记载了不少孔门成员忠于国家社稷的具体言行，而这些言行基本上都是在春秋时期鲁国多有忠君爱国一类忠勇之士的社会政治大环境中表现出来的，因此可说是由于当时整个社会环境和风气使然，而绝非完全出于偶然。³⁸¹基于这种现象，我们就能明白为何《论语》中会有如下的记载：

³⁷⁸ 《春秋左传注》，页 1694 至 1696。

³⁷⁹ 《论语·为政》就记载孔子之言曰：“见义不为，无勇也”（《论语集注》卷 1，收入《四书章句集注》，页 84）。事实上，子路平素确实是以其义勇而著称于孔门的。孔子就曾经表示过：“由也好勇过我”（见《论语·公冶长》，同上，卷 3，页 109）；《论语·公冶长》又云：“子路有闻，未之能行，唯恐有闻”（同上，页 112；朱注曰：“子路闻善，勇于必行，门人自以为弗及也，故著之。若子路，可谓能用其勇矣”）；此外，《论语·先进》亦记载子路在对孔子讲到其个人志向时，说道：“千乘之国，摄乎大国之间，加之以师旅，因之以饥馑；由也为之，比及三年，可使有勇，且知方也”（同上，卷 6，页 188；朱注曰：“方，向也，谓向义也”）；又《论语·阳货》还提到：子路曰：“君子尚勇乎？”子曰：“君子义以为上。君子有勇而无义为乱……”（同上，卷 9，页 264；朱注曰：“义以为尚，则其勇也大矣。子路好勇，故夫子以此救其失也”）等。上述例子皆可证明子路平时好勇亢直，以及孔子平日主张义、勇二德并具兼顾等一类事实。

³⁸⁰ 《论语·宪问》就记载孔子之言曰：“见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为成人矣”（《论语集注》卷 7，收入《四书章句集注》，页 221）；又《论语·子张》亦载孔子之弟子子张云：“士见危致命，见得思义，祭思敬，丧思哀，其可已矣”（同上，卷 10，页 275）等。

³⁸¹ 有关孔子及其门人弟子忠于国家社稷，以及春秋时期鲁国国内实多忠君爱国、视死如归的忠勇之士这两点，还可参看《左传》哀公八年传（《春秋左传注》，页 1649）、哀公十一年传（同上，页 1657 至 1661）、哀公十四年传（同上，页 1689 至 1690、1692 至 1694）等等。在上述的例子中，有若在吴军讨伐鲁国时参与鲁大夫微虎攻吴的军事行

定公问：“君使臣，臣事君，如之何？”孔子对曰：“君使臣以礼，臣事君以忠。”³⁸²

子张问曰：“令尹子文三仕为令尹，无喜色；三已之，无愠色。旧令尹之政，必以告新令尹。何如？”子曰：“忠矣。”³⁸³

子张问政。子曰：“居之无倦，行之以忠。”³⁸⁴

子曰：“事君，敬其事而后其食。”³⁸⁵

子夏曰：“……事君，能致其身……。”³⁸⁶

动；冉求于齐师讨伐鲁国之际，从容应对，为鲁卿季孙出谋划策，并还亲自领军抗敌，守护宫城，而与他同门的樊迟也参与其中；孔子既已得知齐卿陈恒弑其国君，乃仗义执言，请求鲁哀公及时出兵，以讨伐大逆不道的陈氏；子路与子贡在鲁卿孟氏之成邑叛鲁投齐后，乃分别于不同的外交场合中对齐国之纳叛及成邑宰之叛变等行为加以严厉谴责，从而维护了鲁国社稷的主权和利益等；由此种种行为事迹，我们无疑可以看出，孔门中的师生弟子实多忠于社稷且明于道义者这一点。

³⁸² 《论语·八佾》，见《论语集注》卷2，收入《四书章句集注》，页93。对此，蓝丽春〈论孔孟之“忠君”思想〉第三节〈孔子之君臣思想〉说道：“孔子所阐明之君臣关系乃相对而非绝对，为君者须以礼待臣，为臣者则须事君以忠。从‘君使臣以礼’可知君与臣在人格尊严上乃相对平等，故君对之必须尊重；而‘臣事君以忠’并非效忠国君一人，而是说臣以敬业无私之精神与国君合作，共谋百姓福祉，臣之敬业无私乃为民奉献，而非为国君一人奉献”（见《孔孟月刊》第36卷第11期（台北：中华民国孔孟学会，1998年7月），页24）。

³⁸³ 《论语·公冶长》，见《论语集注》卷3，收入《四书章句集注》，页114。朱注曰：“其为人也……知有其国而不知有其身，其忠盛矣……。”按：《左传》庄公三十年传记载鬬穀于菟（即令尹子文）为令尹，自毁其家以纾楚国之难（《春秋左传注》，页247）；又僖公二十三年传记载子文以楚成得臣帅师伐陈有功，而使后者为令尹，并对此举解释说：“吾以靖国也。夫有大功而无贵仕，其人能靖者与有几”（同上，页402）。其人对国家的忠心，从这两个事例中便足以见之。

³⁸⁴ 《论语·颜渊》，见《论语集注》卷6，收入《四书章句集注》，页198。朱注曰：“程子曰：‘子张少仁。无诚心爱民，则必倦而不尽心。故告之以此。’”

³⁸⁵ 《论语·卫灵公》，见《论语集注》卷8，收入《四书章句集注》，页245。朱注曰：“君子之仕也，有官守者修其职，有言责者尽其忠。皆以敬吾之事而已，不可先有求禄之心也。”

³⁸⁶ 《论语·学而》，见《论语集注》卷1，收入《四书章句集注》，页68。朱注曰：“致，犹委也。委致其身，谓不有其身也。”又孔注曰：“尽忠节，不爱其身”（见刘宝楠撰、刘

上述孔子及其弟子有关为臣者事君行政须出之以忠心，须尽一己之心力而奉身职守等主张，无疑是直接承袭和延续春秋时期贵族士人的忠于君主及国家社稷的思想观念的。³⁸⁷当然，这多少也是跟孔门成员大多从政并实际参与当时的政治活动这一事实，以及其居官任事而承担各种行政治民之职务和差役的政治身份有关的（《论语》中所记载的孔门成员从政入仕，抑或孔子及其门弟子对从政仕宦这方面的问题深表关注的事例颇多，这自然足以反映出孔门儒士确实重视其政治事业，并且期望在政治上能有一番作为和表现这一点；有关这点，可参看本文第二章第五节）。总之，我们在前两节中所谈到的这种要求执政者尽心力于事君、行政、治民等的明显带有浓厚政治色彩的忠之观念确实渊源有自，并且到了春秋晚期还流行于当时的社会中，同时也无可避免地对孔门成员产生了一定的影响。

当然，孔子及其门人弟子作为从政入仕者的一般政治身份是值得我们注意的。不过，我们更应该注意到他们，作为春秋晚期新儒士阶层中的重要成员，在当时社会中所具有的一种新型的文化人的特殊身份。本文上一章已经提到，春秋中晚期各国政治制度与社会结构所发生的变化，以及各国内外政治冲突所导致的天子陵夷、诸侯失柄、政在大夫、陪臣执国的局面，恰好为当时社会阶级的流动，具体而言，即上层贵族的没落和下降与下层庶民的兴起和活跃创造了空前的历史

恭冕述《论语正义》卷1（上海：上海古籍出版社，1993年），页9）。

³⁸⁷ 兹须指出的是，孔子在主张为臣者“事君以忠”的同时，更强调其须“以道事君”（《论语·先进》，见《论语集注》卷6，收入《四书章句集注》，页186至187），以及“敬其事而后食”（《论语·卫灵公》，同上，卷8，页245）；换言之，为臣者必须具有志道行道的远大抱负，而不宜顾虑计较个人之得失利禄。事君之所以要“以道”，乃是因为事君之目的在于辅佐君主实行仁政爱民之大道，而非图谋求取一己之功名俸禄；若天下无道，抑或国君舍而不用，亦即意味着实行大道之目的无法达成，为臣者便应懂得“不可则止”，辞官不为，洁身引退，而不可尸位素餐，以表明一己并非为功名富贵而出仕（其相关的例证，则有《论语·述而》中的“用之则行，舍之则藏”（同上，卷4，页136）；《论语·泰伯》中的“天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也。邦无道，富且贵焉，耻也”（同上，页152）；《论语·宪问》中的“邦有道，谷；邦无道，谷；耻也”（同上，卷7，页217）等孔子之语）。至于事君“以敬”，则谓除敬君之外，尤重“敬其事”，尊重所担负之职责和任务，力求能够尽忠职守，竭力完成。故孔子所谓“事君以忠”，并非指臣子对君主个人忠心不贰，恭顺逢迎或唯命是从，而主要是要求臣下尽心竭力、竭智尽能以辅佐君主实行大道，以及谋求百姓之福祉与公家社稷之利益。有关此等问题，可详参蓝丽春〈论孔孟之“忠君”思想〉第三节〈孔子之君臣思想〉（见《孔孟月刊》第36卷第11期（台北：中华民国孔孟学会，1998年7月），页24至25）及沈荣森〈先秦儒家忠君思想浅探—兼论“三纲”之源〉第一节（见《孔子研究》1990年第1期（总第17期）（济南：齐鲁书社，1990年3月），页34至35）等。

条件。久而久之，那些失去贵族身份和优势地位的庶孽子弟，以及原本官居下位或身处民间的受过教育、具有学问的平民庶士，乃得以凭借过去原本属于上层贵族专有特权的一套以礼为核心内容的知识学问等文化资源，而渐渐成为社会上一种新型的文化人或知识分子；他们本着其平素所习所学，并靠着个人的才能和努力，在社会中逐渐崛起，成为周代传统文化的继承者，亦成为新兴平民学的先导和创始者。其中的开先，即是以孔子为主要代表的儒士。孔子乃是春秋末期新儒士阶层中的出类拔萃之佼佼者，且无疑是其中最具代表性的人物。孔子以士之身份，在其时代勤于整理和研究古代典籍，同时积极学习和传播古代贵族以六艺中的《诗》、《书》、礼、乐为主要内容的知识学问；除此之外，更重要的是，他还开创了私学，广收学生，授徒设教，有教无类，这于是更进一步促成了以受过六艺之教育、能重文德、能习礼仪的孔门弟子为主的儒士群体在社会上的成型。职是之故，孔子及其众多门人弟子可谓是在中国古代学术文化的发展史上及士的转型期中起到承前启后的关键作用的一个社会群体。

由于上述的原由，我们自然可以想象孔子及其门人弟子对其所属的儒士阶层必定具有一种高度的群体自觉或强烈的阶层意识。学者余英时在〈汉晋之际士之新自觉与新思潮〉一文中就认为，中国古代士人之群体自觉实可上溯至春秋之世，而这种自觉最能从孔门及后来儒家学派的尊师重道之传统中反映出来³⁸⁸；此外，他又于〈古代知识阶层的兴起与发展〉一文中引了《论语·子路》“子曰：‘切切偲偲怡怡如也，可谓士矣。朋友切切偲偲，兄弟怡怡’”及《左传》襄公十四年传“士有朋友”等语来说明孔子于其时“向整个士阶层唤起一种团结合作的精神”。³⁸⁹这里最值得注意的，大概要算是引文中的“朋友”一词。事实上，《论语》中确实有不少章句记载孔门师生提及“朋”、“友”等词，抑或谈论跟“朋友”有关的问题，这或许足以反映出他们极为重视“朋友”这一观念。事实上，学者劳悦强在其〈说朋〉一文中钩沉稽隐，对《论语》中“朋友”一词的汉代古注（如包咸“同门曰朋，同志曰友”及郑玄“同师曰朋，同志曰友”等说）作了一番深具意义的探讨，并且精辟地指出“朋”字的“同学”、“同门”或“同师”之义最初极有可能是跟孔子开创私学、广收门生这一革命性的历史事实有关，乃指称孔门中

³⁸⁸ 见该文第一节〈士之群体自觉〉。其文收录在氏著《士与中国文化》（上海：上海人民出版社，2004年），页251至269。

³⁸⁹ 见该文附注（159）（同上，页69至70）。

同学共处的师生及门生之间的人伦关系，亦是他们之间的一种互相认同之称谓，因此在孔子之时可说是有着重大的时代意义。³⁹⁰对此，劳氏具体说道：

孔子开创平民教育之先，由此而来的就是一群弟子追随一位老师共同起居学习这样的历史事实。以前，贵族家庭里自然也有师傅授学教艺的事情，不过，在这种教学关系中，学生的数目是相当有限的。此外，师生的事实固然存在，但“师生”作为一种人伦概念却并不一定已经形成。孔子的教育事业代表着一种突破，其中一个原因就是弟子众多，因而“门人”一词也就应运而生。虽然“师门”一词并没出现，但是“师门”作为一个概念应该是存在了。由于孔门的出现，孔门之内原来不一定相识的众多弟子，现在聚首一堂，大家既不是朋友，又不是亲戚，而这些弟子之间却又确实存在着一定的人际关系，我们可以想象弟子之间需要一种互相认同的称谓。可是，这个称谓前所未闻，因为以前社会上并没有这样的人际关系。“朋”字虽然早就存在，但是，《论语》以前，“朋”字似乎并无“同学”之意。作为一个概念，“朋”也许就是由于孔门中出现史无前例的“同学”关系而转化出来的。³⁹¹

³⁹⁰ 〈说朋〉一文收录在氏著《论语心》〈人生篇〉（九龙：阿汤图书，2006年），页128至136。此文所述，乃主要本之劳氏在“New Work on an Old Master: Confucius and the Analects”（University of Michigan, Ann Arbor, March 8 2003）及“International Conference on Confucianism: Retrospective and Prospective”（jointly organized by University of Toronto, National Taiwan University and National University of Singapore, September 2-3 2005, Toronto）等国际学术会议上所发表的一篇论文“Teachers-Disciples, or Friends? —An Historico-Exegetical Approach to the Analects”的内容。此外，劳氏还在其另外一篇文章中针对“朋”的“同门”及“同学”之义而进一步指出：“根据郑玄的注解，‘同门’即为‘同师’。因此，‘同门’之‘门’当解作‘师门’。虽然‘师门’一词并不见于《论语》一书，不过在《论语·先进》中，孔子另有一个入化的提法：‘子曰：由之瑟，奚为于丘之门？门人不敬子路。子曰：由也升堂矣，未入于室也。’在这段文字中，‘门人’毫无疑义指的是‘弟子’。……如果仅从‘门人’作为‘弟子’的代称来看，‘师门’这一观念在孔门中应该已经形成了……毕竟，师生均接受学生自称‘弟子’这一事实，此即意味着师生同是一家人。‘门人’即老师家中的人。……‘同学’这一具有广泛意义的人伦关系在孔子之前还没有真正形成。由于孔子大开教育之门，广授门徒，客观上造成了一种新的局面：来自四方的一群弟子追随同一个老师共同起居学习。于是，两种人伦关系在此生成：师—徒、徒—徒。后者作为一种社会新生事物，自然还没有一个确切的指称。根据汉代经学家的注释，‘朋’被理解为孔子为这一新兴的人伦关系所作的‘正名’”（见〈同门曰朋：从《论语》注释看思想的文化与历史维度〉第二节〈同门曰朋，同志曰友〉，此文刊载于《学术月刊》第4期（上海：上海人民出版社，2007年），页131至132）。

³⁹¹ 见〈说朋〉，收录在《论语心》〈人生篇〉（九龙：阿汤图书，2006年），页132至133。

然则“朋”字之表示同学、“同门”或“同师”之义，确实很有可能是跟孔子开创平民教育、广收学生弟子，以及孔门的出现等这类深具历史意义的事实有关的。其实，皇侃在注释《论语》首章所载孔子“有朋自远方来，不亦乐乎”一语时，就已说道：

同处师门曰朋；同执一志为友。朋犹党也；共为党类在师门也。友者，有也；共执一志，绸缪寒暑，契阔饥饱，相知有无也。……今由我师德高，故有朋从远方而来，与我同门，共相讲说，故可为乐也。所以云远方者，明师德洽被，虽远必集也。招朋已自可为欣，远至弥复可乐，故云亦也。然朋疏而友亲，朋至既乐，友至故忘言，但来必先同门，故举朋耳。³⁹²

据此，则“同处师门曰朋；同执一志为友”的说法，多少符合了志同道合的孔门成员对“朋友”所持有的共同观念；而孔子所说的“有朋自远方来”一语，亦多少能反映出春秋晚期孔门中的许多门人弟子最初因慕名景仰德高望重的孔子之故，而愿意离乡从各地前来负笈孔门，以便追随从师于他，以及其后师生同处师门，共同起居学习的历史现象。³⁹³除此之外，我们还注意到，前面余氏所举两例

³⁹² 何晏集解、皇侃义疏《论语集解义疏》卷1（台北：广文书局，1991年），页4至5。

³⁹³ 事实上，《论语》中所记载的不少章句确实能够反映出孔门师生对“朋友”所持有的一种独特的观念。首先，孔子本人或许是由于针对其门下弟子众多，流品繁杂的现象，因此才觉得有必要为其学生道出类似“益者三友，损者三友……友直，友谅，友多闻，益矣……”（《论语·季氏》，见《论语集注》卷8，收入《四书章句集注》，页250）及“乐多贤友，益矣”（同上，页250）等关涉交友之道或原则的话。《论语·颜渊》又记载曾子之言曰：“君子以文会友，以友辅仁”（同上，卷6，页203）；曾子此处主张君子以礼乐文章之讲习来会合朋友，而进一步因于此来相互切磋、辅助以共进于大道（兹从钱穆先生之说，见氏著《论语新解》下编〈颜渊篇第十二〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页326），这显然是针对孔门儒士学文习艺、修德志道的具体情况来讲的，故而其所谓“友”大概即是专指孔门中的志同道合的同学而言。此外，《论语·泰伯》及《论语·子张》中分别记载曾子与子游称呼其同门之同学为“吾友”（《论语集注》卷4、10，收入《四书章句集注》，页149、279）；又《论语·子张》还记载子夏之门人问交友之道于子张，而后者以其所闻于孔子之语回应之（同上，页275），这实际上都表明了“朋友”之称谓与孔门中之师生、同学的人际关系密切相关。最后，还值得注意的是，《论语·学而》及《论语·里仁》中所分别记载的子夏与子游的“贤贤……事父母……事君……与朋友交……”及“事君数……朋友数……”（同上，卷1、2，页68、105）等语，至少给我们暗示了在孔门弟子的观念中，“朋友”这种人伦概念或人际关系之重要性绝对不亚于君臣、父母二伦，因此才得以与后两者相提并论，这自然也是本于他们同

中又恰好将“朋友”与“士”联系起来，乃主张“士”有“朋友”，以及“朋友”间凡能相互切磋者皆可谓“士”；而《论语·卫灵公》亦记载孔子要求其弟子“友其士之仁者。”³⁹⁴显然的，这些说法本身绝非出于偶然，而所来有自，想必都可作为春秋末叶孔子及其门人弟子对其所属的新士阶层所具有的高度的群体自觉抑或强烈的阶层意识提供一个很重要的注脚。

正由于孔门之士深具一种群体自觉或阶层意识，并基于其同学共处于同一师门之事实而对“朋友”这一称谓和观念有其独特的理解，他们自然也会对其承袭和延续自前人的种种德之观念重新加以认识和诠释，以便尝试使这些观念更能符合且更适用于其新的社会文化身份。我们在上一章中已经提到，孔子在其所属的群体自觉意识日趋明确的儒士阶层中可说是有意识地扮演着一个领导者的角色，并且通过其实际的教学和个人真切的道德实践来重新认识和把握士之身份与定位的问题，以及重新塑造士的基本性格；而在这整个过程中，德的意涵和观念也相应的被重新认识和界定，于是开始发生一些变化，其中最显著者，即渐渐转向归返于人心，强调个人的反求诸己；其结果乃使到德最终得以脱离与个人之政治地位和政治身份的关系，从而扩大其社会影响，具有更普遍的意义与价值，同时亦更适用于新社会文化形态之下的新儒士阶层的成员，并为他们所广泛接受。这自然是从整体上就总体的情况来讲的。然而，我们即使单就忠德这一具体德目和观念本身来作考察，也确实能够看到同样的一种转变和发展趋向。³⁹⁵

处一个师门且共同起居与学习的切身、实在的生活经验，故而才会作如是观的。总之，以上所举出的例子都足以证明“同处师门曰朋；同执一志为友”的说法，多少是符合孔门成员对所谓“朋友”所持有的一种共同观念的。

³⁹⁴ 《论语集注》卷8，收入《四书章句集注》，页238。

³⁹⁵ 值得一提的是，学者曲德来《“忠”观念先秦演变考》第四节（见《社会科学辑刊》2005年第3期（总第158期）（沈阳：社会科学辑刊编辑部，2005年5月），页112至113）曾说道：“春秋中期以后，‘忠’的观念的内涵明显扩大，由一个单纯规范君臣关系的观念扩大为既规范君臣关系又规范人际关系的观念。……作为规范人际关系的观念，‘忠’只是运用于贵族和春秋中期以后崛起的‘士’这一阶层。……‘忠’的观念中道德内涵的形成，主要是当时的社会结构变动所规定。春秋中期，伴随着‘礼坏乐崩’，伴随着社会文化转型，‘士’这个特殊的群体迅速崛起。……其中一部分来自宗法制解体以后沦落的贵族，更大的部分则来自王官解体教育下移以后的读书人，构成一个复合型的群体。……他们掌握着文化知识，自觉地担当了社会良心的角色，面对当时剧烈的社会变动，试图以他们那个‘道’重构社会秩序。为此，他们以‘道’自任，公开表示要‘志于道’，对自己的人格提出了很高的要求，以道德完善作为重要的人生目标。在这一方面，孔子及其弟子们是典型的代表。正是在这种社会责任感和使命感的驱动下，‘士’阶层在先前‘忠’的观念所包含的‘上思利民’所提供的心理基础上，将‘忠’的内涵扩大到

孔门讲忠，正如上文所言，固然有其以君主或国家社稷作为效忠对象的带有政治色彩的一面，但却也有其非政治性的一面，而后者极有可能要比前者来得更为重要，更具普遍意义。事实上，我们从《论语》中确实能够看到孔门成员显然已不再象其同时或以前的那些身为统治阶级中之执政者的贵族士人那样注重忠德之跟政治有关的外在表现或效验，而是更偏重在发掘和凸显出忠德的“尽心尽己”的内在意涵，并且较倾向于将忠之德行视为一种非政治性的、平实的、根本的道德行为。他们所持有的这种非政治性的忠之观念，最集中的即体现在尽心尽力、诚心诚意地对待同门中作为其师生同学的“朋友”这点上。我们自然可以想象，这当然也是由于他们有着长期处在同一个师门而共同起居和学习的切身、实在的生活经验，以及其随着师生与同学之间人伦关系的深化、巩固和稳定伴随而来所具有的一种高度的群体自觉意识，因此才会渐渐产生出一种忠于身边周围的“朋友”的观念和想法的。《论语》中就记载不少孔门师生主张忠于“朋友”的例子，如《论语·颜渊》云：

子贡问友。子曰：“忠告而善道之，不可则止，毋自辱焉。”³⁹⁶

子贡问孔子交友之道。孔子便从劝导“朋友”的角度来开导子贡。他认为，劝说“朋友”要懂得把握分寸，适可而止，否则有可能徒受耻辱。³⁹⁷值得注意的是，人之所以对友人善为劝导，乃是出于其对友人的忠忱，因此才会尽其心以直告之。这即是孔门主张交友必尽心竭忠的一种典型说法。

又如《论语·宪问》云：

子曰：“爱之，能勿劳乎？忠焉，能勿诲乎？”³⁹⁸

处理人际关系的‘考中度衷’。”曲氏在此虽然仅着眼于忠观念在内涵上由规范君臣之政治关系转变为规范一般人之人伦关系等方面的“扩大”，而没有注意到如我们于本节中所强调并尝试论证的忠观念的“内在化”之转变和发展趋向，但是他至少指出了春秋时期忠观念之转变与春秋中后期以孔门为代表的新士阶层的崛起之间确实有着密切的关系，而这重要的一点无疑是值得我们肯定的。

³⁹⁶ 《论语集注》卷6，收入《四书章句集注》，页202。

³⁹⁷ 《论语·里仁》中所记载的孔子弟子子游的“朋友数，斯疏矣”（《论语集注》卷2，收入《四书章句集注》，页105）一语，也是从劝导朋友的角度来讲交友之道的。

³⁹⁸ 《论语集注》卷7，收入《四书章句集注》，页219。

孔子此处很可能是有感于其身为孔门中授学传道，教育着众多弟子的师长之身份，并且是站在师长之立场，才会讲出这番话的。他的对象，大概就是与他有着师生或“朋友”关系的众多孔门弟子。在孔子看来，正因为他忠于其门生，才会“竭怀以达诚”³⁹⁹，尽心以正道教诲规劝之。其实，说到底，即使是其勸勉或策励学生于勤劳的行为，亦何尝不是一种“忠焉”的表现？总之，孔门成员的所谓忠于“朋友”的观念和主张，于此明矣。

此外，我们再来看《论语·学而》的一个著名的例子：

曾子曰：“吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”⁴⁰⁰

曾子自称每日必定就三件事切实地反己省察，其中一事即是自己“为人谋”时是否有不忠之处。此处所谓“人”，究竟何指，不甚明确。然曾子作为孔子晚年的后进弟子，正值处于孔门中诸弟子从政用世之心稍淡，而对礼乐文章研讨益精的风气和氛围中⁴⁰¹，因此多少难免受到影响，其所重视的自然是老师之授业传道，与夫个人之尊师博文、教学讲习及立身修德，却无从政入仕之心志，而于政治上更无甚事功表现，这点从《史记·仲尼弟子列传》中言及曾子之处仅作“孔子以为能通孝道，故授之业，作《孝经》，死于鲁”⁴⁰²等数语便可略知一二。职是之故，曾子所讲的“为人谋”，大概就不大可能是指为执政者谋政事而言。若配合曾子所省察的三件事中的后面两件事（即“与朋友交而不信”及“传不习”）来看，同时考虑到这两者显然都关涉“朋友”之相交与师生之授受等问题，则所谓“为人谋而不忠”之语，极有可能也是针对师生“朋友”间之情况来讲的。然则曾子相信自己为同学“朋友”谋事，亦必须尽忠，这无疑类似孔子的“忠焉，能勿诲乎”之观念，惟曾子此处似乎更讲究为人忠于自己之意，因为己心之尽与不尽，

³⁹⁹ 参看刘宝楠注，见氏著《论语正义》卷17（上海：上海古籍出版社，1993年），页204。

⁴⁰⁰ 《论语集注》卷1，收入《四书章句集注》，页67。

⁴⁰¹ 参看钱穆先生对《论语·先进》前两章及《论语·子张》最后一章之解说，见氏著《论语新解》下编〈先进篇第十一〉与〈子张篇第十九〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页275至278、501至502。

⁴⁰² 见司马迁著、裴骃集解、司马贞索隐、张守节正义《史记》卷67（郑州：中州古籍出版社，1993年），页375。

只能靠自己反思省察才知道。其实，就连曾子所说的自己与“朋友”相交，以及师生间之传习授受等问题，亦始终还是讲究一种尽己心、忠于己的心理，而所贵者在于一己之反思省察。钱穆先生对此就说道：“居心行事，诚伪虚实，亦惟反己省察始知”；又说：“素不讲习而传之，此亦不忠不信，然亦惟反己省察始知。人道本于人心，人心之尽与实以否，有他人所不能知，亦非他人所能强使之者，故必贵于有反己省察之功”⁴⁰³等，所言善矣。曾子能够坚持每天就其最切身、最实在的生活经验而加以反思省察，同时又能有意识地自尽其于人于己之忠心，其忠德之大于此等处正足见之。

在上举一例中，实际上还有两点值得我们注意。其一，即与“朋友”相交贵在有信。这实际上正是孔门师生对于他们那个以“朋友”相视相称的特殊群体之成员所持有的一种共同的伦理道德观念。《论语·学而》就记载子夏云：“与朋友交，言而有信”⁴⁰⁴，此即一例。此外，《论语·公冶长》还记载孔子之言曰：“老者安之，朋友信之，少者怀之。”⁴⁰⁵由于孔子多言尽己之工夫，少言外在之效验，故其所谓“朋友信之”，盖指其尽己而以诚信交“朋友”，而不是“朋友”以诚信交之。⁴⁰⁶既明乎此，则曾子所以会扪心自问，反思省察自己在与“朋友”相交时是否有不尽心、不信实之处，自然也是可以理解的。⁴⁰⁷

另外，曾子还将忠与信两者并提。孔门成员实际上十分重视一种尽己心之诚实以推己及人、贯通人我的忠信之道。所谓忠信之道，其实是与曾子所说的“忠恕”之道相通的。《论语·里仁》就记载：

子曰：“参乎！吾道一以贯之。”曾子曰：“唯。”子出。门人问曰：“何谓也？”曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”⁴⁰⁸

⁴⁰³ 见氏著《论语新解》上编〈学而篇第一〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页8。

⁴⁰⁴ 《论语集注》卷1，收入《四书章句集注》，页68。

⁴⁰⁵ 《论语集注》卷3，收入《四书章句集注》，页117。

⁴⁰⁶ 参看钱穆先生于《论语·公冶长》之解说，见氏著《论语新解》上编〈公冶长篇第五〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页135至136。

⁴⁰⁷ 刘宝楠对此即注到：“《说文》：‘信，诚也。从人，从言，会意。’《释名·释言语》：‘信，申也。’言以相申束，使不相违也。五伦之义，朋友主信，故曾子以不信自省也。”见氏著《论语正义》卷1（上海：上海古籍出版社，1993年），页6。

⁴⁰⁸ 《论语集注》卷2，收入《四书章句集注》，页101至102。

曾子以“忠恕”一语来阐述孔子的一贯之道，良有以也。《论语·卫灵公》云：“子贡问曰：‘有一言而可以终身行之者乎？’子曰：‘其恕乎！己所不欲，勿施于人。’”⁴⁰⁹《论语·公冶长》亦云：“子贡曰：‘我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人。’子曰：‘赐也，非尔所及也。’”⁴¹⁰又《中庸》记载孔子之言曰：“忠恕违道不远，施诸己而不愿，亦勿施于人。君子之道四，丘未能一焉：所求乎子，以事父，未能也；所求乎臣，以事君，未能也；所求乎弟，以事兄，未能也；所求乎朋友，先施之，未能也。庸德之行，庸言之谨，有所不足，不敢不勉，有余不敢尽；言顾行，行顾言，君子胡不慥慥尔！”⁴¹¹然则孔子平时其实就极为重视恕道，而忠道实即寓于恕道之中。曾子师从孔子日久，其所言虽未经后者当面印可，然以其回答门人时语气之肯定，或可证明其言必有一定的根据，而距其师之意终究不甚远。所谓忠者，即由乎个人之中心而尽己，使在外之所表见，即其在心中之所存藏；恕者则本于其内在之忠，而推及外在诸物，使待人接物之心，犹如其一己尽忠之心，如此才可以言一贯。⁴¹²朱熹对此注解曰：“尽己之心为忠，推己及人为恕。……‘施诸己而不愿，亦勿施于人’，忠恕之事也。以己之心度人之心，未尝不同，则道之不远于人者可见。故己之所不欲，则勿以施之于人，亦不远人以为道之事。……”⁴¹³故所谓忠恕，就是能尽一己之心以待人，同时又能推一己之心以及人。人心有其相同相通之处，己心所欲所恶，与他人之心之所欲所恶，

⁴⁰⁹ 《论语集注》卷 8，收入《四书章句集注》，页 242。按：“己所不欲，勿施于人”一语，亦见于《论语·颜渊》：仲弓问仁。子曰：“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。……”（《论语集注》卷 6，收入《四书章句集注》，页 192）。劳思光对此章即说道：“‘出门如见大宾’，指恭慎而言；‘使民如承大祭’，指诚敬而言。《论语》中虽无孔子专论‘忠’之材料，但以‘忠’字之通义看，则孔子所说‘主忠信’、‘忠告而善道之’、‘与人忠’等语，皆足表示所谓‘忠’正指诚敬不苟？故合观答仲弓四句，可知孔子所说，正是以‘忠恕’二观念释‘仁’。”见氏著《新编中国哲学史（一）》第三章〈孔孟与儒学〉上〈孔子与儒学之兴起〉第二节〈孔子之生平及其学说〉第二分节〈孔子之学说〉第一部分〈孔子学说之内容〉中的〈引申理论〉（桂林：广西师范大学出版社，2005 年），页 98。

⁴¹⁰ 《论语集注》卷 3，收入《四书章句集注》，页 111 至 112。

⁴¹¹ 见《中庸章句》，收入氏著《四书章句集注》（长沙：岳麓书社，1997 年），页 33。

⁴¹² 钱穆《论语要略》第五章〈孔子之学说〉第三节〈论忠恕〉（收入《钱宾四先生全集》第 2 册《四书释义》（台北：联经出版事业公司，1994 年），页 94）就说道：“忠恕者，即通人我之要道也。忠之为言中也。在外之所表见，即其在中之所存藏，此之谓忠。故忠即诚也，即实也，即直也。惟忠者为能尽己之性”；又云：“仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。欲立欲达，忠也。立人达人，恕也。恕者，即本于其内在之忠。如是而可以言一贯，如是而可以言仁，如是而可以言直”等。

⁴¹³ 见《中庸章句》，收入《四书章句集注》（长沙：岳麓书社，1997 年），页 33。

必定无太大的差别。自己与他人相交时，贵在能尽一己之心以待人，同时认识到自己与他人之心其实大相近似，并在此基础上揆度一己之心而推以及人，知自己所欲亦犹他人之所欲，而不以自己所厌恶者施加于人⁴¹⁴，这即是忠恕絜矩之道，简言之，也是一种为仁之道⁴¹⁵，而此道归根到底，亦不过本诸个人一己之心而已。⁴¹⁶事实上，这种忠恕絜矩之道亦即是忠信之道。钱穆先生在论及忠信之道时，就说道：

……信者，所以行其忠也。我虽甚忠于人，而人不我信，则我忠不达。人之忠于我也，而我不之信，则人之忠亦不达。故人之交相忠者，又贵其能交相信。则孔子之言忠信，犹其言忠恕也。我不恕人，则不足以竭吾之忠；恕者，自我而言之也。人不信我，亦不足以竭我之忠；信者，自人而言之也。恕之与信，凡所以推行吾之忠也，皆人与人相处之所不可缺者也。故君子之忠于人者，在我惟恐其不恕，在人惟恐其不信焉。⁴¹⁷

钱先生所言，洵可谓明通之论。据此，则忠信与忠恕无疑是相通的。信与恕之差异，不过在于个人尽忠尽己而推度其心及人时，所采取的人我之视角和立场的不同而已。总之，孔门将忠与信两者相提并举的意义，乃在于强调个人尽己心之诚

⁴¹⁴ 《大学》中有一段话就对这种推度己心以及人，不以自己所恶或不欲者而加诸人的所谓恕道有所阐明：“……是以君子有絜矩之道也。所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右；此之谓絜矩之道”；朱注曰：“絜……度也。矩，所以为方也。……是以君子必当因其所同，推以度物，使彼我之间各得分愿，则上下四旁均齐方正，而天下平矣”；又曰：“此覆解上文‘絜矩’二字之义。如不欲上之无礼于我，则必以此度下之心，而亦不敢以此无礼使之。不欲下之不忠于我，则必以此度上之心，而亦不敢以此不忠事之。至于前后左右，无不皆然，则身之所处，上下、四旁、长短、广狭，彼此如一而无不方矣。彼同有是心而兴起焉者，又岂有一夫之不获哉”（见《大学章句》，收入《四书章句集注》（长沙：岳麓书社，1997年），页15至16）。

⁴¹⁵ 《说文解字》第十篇下〈心部〉曰：“恕，仁也。从心，如声”；段注云：“孔子曰：‘能近取譬，可谓仁之方矣。’孟子曰：‘彊恕而行，求仁莫近焉。’是则为仁不外于恕。析言之则有别，浑言之则不别也。仁者，亲也”，见许慎撰、段玉裁注《说文解字注》第19卷（杭州：浙江古籍出版社，1998年），页504。然则所谓恕道，实乃为仁之方。关于仁的问题，可参看本文第四章。

⁴¹⁶ 此处参考钱穆先生于《论语·里仁》之解说，见氏著《论语新解》上编〈里仁篇第四〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页98。

⁴¹⁷ 见钱穆《论语要略》第五章〈孔子之学说〉第四节〈论忠信〉，收入《钱宾四先生全集》第2册《四书释义》（台北：联经出版事业公司，1994年），页99。

实以推己及人，从而贯通人我的一种自觉的内在德行。

以忠、信并举之文，可谓屡见于《论语》中。除了上面所引述者外，还有另外一些具有代表性的例子，如《论语·学而》云：

子曰：“君子不重则不威，学则不固。主忠信，无友不如己者，过则勿惮改。”⁴¹⁸

孔子平时尝有将忠信与学联系起来讲的事例，如《论语·公冶长》云：“子曰：‘十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也。’”⁴¹⁹孔子言学，必先自谓其与生俱有的忠信之天质，足见忠信或为学之始事。又如：《论语·述而》记载：“子以四教：文，行，忠，信。”⁴²⁰然则孔子平时教人以学文，修行，而存忠、信；惟四教中既以忠信居后，这或许就意味着学最后即以忠信来完成。⁴²¹在上举一例中，论学一句后面紧接着就是“主忠信”一语，这大概暗示了为学须以忠信之德为主，必由内心潜修而默成。朱注曰：“人不忠信，则事皆无实，为恶则易，为善则难，故学者必以是为主焉”⁴²²，适足证明之。值得一提的是，“主忠信，毋友不如己者……”一语，亦重出于《论语·子罕》篇⁴²³，这想必并非出于偶然，而可能是由于孔子对此等事甚为重视，遂有意一再重复，而弟子亦深识师旨，故复书此嘉言懿训以传诸后世。其中“主忠信”的说法，孔子更是时常言之，这尤其值得我们注意。⁴²⁴此处“主”字吃紧。上一章中已提及《说文》释“主”为“镡中火主”⁴²⁵；据此，则所谓“主忠信”，无疑就是将忠信作为个人内心中的那盏明灯或那颗

⁴¹⁸ 《论语集注》卷1，收入《四书章句集注》，页69。

⁴¹⁹ 《论语集注》卷3，收入《四书章句集注》，页118。

⁴²⁰ 《论语集注》卷4，收入《四书章句集注》，页141。

⁴²¹ 钱穆《论语要略》第五章〈孔子之学说〉第四节〈论忠信〉（收入《钱宾四先生全集》第2册《四书释义》（台北：联经出版事业公司，1994年），页98）于此就说道：“文者文学，博学于文也；行者躬行，约之以礼也；而要归于忠信。刘氏《正义》曰：‘中以尽心曰忠，恒有诸己曰信。’则忠信者，人之美质，亦孔门之学的也。故曰：‘忠信之人，可以学礼。’朱子曰：‘礼必以忠信为质。’是忠信为学之始事也。而四教以忠信居后，是忠信又学之终事也。故非忠信不足以为学，惟学以成其忠信。”

⁴²² 《论语集注》卷1，收入《四书章句集注》，页69。

⁴²³ 《论语集注》卷5，收入《四书章句集注》，页165。

⁴²⁴ 例如：《论语·颜渊》即记载孔子说：“主忠信，徙义，崇德也”，见《论语集注》卷6，收入《四书章句集注》，页197。有关此语之解说，可参看本文第二节第三章。

⁴²⁵ 参看《说文解字》（丷部），见许慎撰、段玉裁注《说文解字注》第9卷（杭州：浙江

火主，以便照亮人心之通体。故孔子讲忠信时，不仅是着眼于其作为道德行为的一种外在表现而已，而是更加强调其存乎心，“主”于内这一点。⁴²⁶人惟有内“主忠信”，中心才有主宰，心体方能澄明，则人之行事便有了根据，而其立身为人之根本便得以确立。这样一来，人自然能懂得谨慎择友，以便确保自己能够获得友道之益。盖由于此，孔子于“主忠信”一语后，旋即主张“无友不如己者”。师友同学毕竟以志同道合且胜于己者为最佳，这样才可望能够“辅仁”进德⁴²⁷；是故孔子认为人惟有“友直，友谅，友多闻”乃得以于己有益⁴²⁸，而其中“直”与“谅”两者正是一种忠信的内在品质。人倘若能内具忠信之心，行本忠信之义，“自知见贤思齐，择善固执，虚己向学，谦恭自守，贤者亦必乐与我友矣”。⁴²⁹如此看来，则忠信之德与结交“朋友”之道确实存在着极为密切的关系。这点或许即可说明孔子及其门人弟子所以会那么重视且普遍持有一种竭忠尽心以善待“朋友”之伦理道德观念的原因。

此外，《论语》中还有如下的记载：

《论语·卫灵公》云：子张问行。子曰：“言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣；言不忠信，行不笃敬，虽州里行乎哉？立，则见其参于前也；在舆，则见其倚于衡也。夫然后行。”⁴³⁰

又《论语·颜渊》云：子张问：“士何如，斯可谓之达矣？”子曰：“何哉，尔所谓达者？”子张对曰：“在邦必闻，在家必闻。”子曰：“是闻也，非达也。夫达也者，质直而好义，察言而观色，虑以下人。在邦必达，在家

古籍出版社，1998年），页214。

⁴²⁶ 林启屏〈古代文献中的“德”及其分化——以先秦儒学为讨论中心〉第三节〈“德行”与“德性”〉（见《清华学报》第35卷第1期（哲学概念史专号）（新竹：国立清华大学人文社会学院，2005年6月），页114）即提到这点。

⁴²⁷ 《论语·颜渊》即记载曾子之言曰：“君子以文会友，以友辅仁”（《论语集注》卷6，收入《四书章句集注》，页203）。

⁴²⁸ 《论语·季氏》，见《论语集注》卷8，收入《四书章句集注》，页250。

⁴²⁹ 兹参考钱穆先生之说，见氏著《论语新解》上编〈学而篇第一〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页12。

⁴³⁰ 《论语集注》卷8，收入《四书章句集注》，页236。按：《论语·子路》中的“樊迟问仁。子曰：‘居处恭，执事敬，与人忠。虽之夷狄，不可弃也’”（同上，卷7，页212）与此章在语言上有其类似的地方，并且皆言及忠德，值得我们注意。

必达。夫闻也者，色取仁而行违，居之不疑。在邦必闻，在家必闻。”⁴³¹

以上两章记载了孔子弟子子张问其老师有关“行”和“达”的问题；由于这些问题都主要是针对“士”来讲的，因此我们不妨视此为孔门儒士对于关系到其自身的士人之身份与定位的问题重新加以认识和把握所作的一次尝试。⁴³²其中所谓“达”者，即“德孚于人而行无不得之谓”⁴³³，具体而言，即关涉如何使个人内有诸己之德能够通行通达于外的问题，因此无疑是跟所谓“行”者密切相关的。孔子在回答子张有关“行”的疑问时，直接就说人之言行必须忠信、笃敬，否则就无法做到能到处行得通，其实也就是无法做到“达”了。他还采用了人立而见忠信等“参于前”，以及在车厢中“见其倚于衡”这类譬喻性的说法，试图进一步强调忠信等品德对人的重要性。孔子在这里虽不明言，然而他显然认为，忠信乃人立身做人的根本性依据。其论“达”时所说的“质直而好义”一语，亦同样表达了这种意思。朱熹对此语即注解到：“内主忠信，而所行合宜，审于接物而卑以自牧，皆自修于内，不求人知之事。然德修于己而人信之，则所行自无窒碍矣。”⁴³⁴据此，则孔子这里仍然是在重申一种“自修于内”，“内主忠信”之意，这明显符合其平时一贯的讲法。在孔子的观念中，人必得先内主忠信，据守此德于心，才能有所本，有所立，然后再力求达其德、行其道于外，如此方可期望其所行无所不达，无所不通；不然的话，若仅知道从外头求取一些空的名闻声誉，却内无所本，己无所立，则非但于一己身心无甚裨益，其为人行事亦必定不能通达无碍，顺心如意。是故孔子说：“己欲立而立人；己欲达而达人。”⁴³⁵人必先能立，乃能有达；又必先能尽己之心，乃能推己及人；又必先能竭忠待人，乃能为人所信；然则孔门所讲究的忠恕之道，乃能人我相通，一以贯之，惟其中关键所在，则仍只在于个人能于其内部人生之全体上先自觉地自反、自求、自修、自得于一己内在之心而已。⁴³⁶这实际上正是一个人对忠于自己的一种最高的表现。

⁴³¹ 《论语集注》卷6，收入《四书章句集注》，页200。

⁴³² 《论语·子张》中即记载子张之言曰：“士见危致命，见得思义，祭思敬，丧思哀，其可已矣”（《论语集注》卷10，收入《四书章句集注》，页275）；可见子张平时确实十分重视所谓“士”之为人行事、立身处世的问题。

⁴³³ 《论语集注》卷6，收入《四书章句集注》，页200。

⁴³⁴ 同上。

⁴³⁵ 见《论语·雍也》（《论语集注》卷6，收入《四书章句集注》，页130）。

⁴³⁶ 《论语》中有关孔子及其门弟子主张个人自反、自求、自修于一己内在之心的例子，

我们在上一节中提到忠信之德时曾说过，在春秋时期以卿大夫及其家臣为代表的贵族士人的观念中，忠与信作为重视德政之春秋时代的主要德目，皆有其相通关联之处，因此两者连用并提的意义，乃在于强调忠信为执政者立国、为政、治民的最重要及最根本的政治道德行为标准。即使是象《国语·周语上》中所记载的周大夫内史过的“考中度衷以莅之”及“制义庶孚以行之”等这类难得涉及一种“尽己待人，推己及人”的忠恕之意的言语，亦主要是在主张统治者于临民时反省一己之中心以推度人民之衷心，并为人民制立事宜以使他们信而归之，换句话说，始终还是跟一国统治者之行政治民这类政治事务有关。或许正由于此一缘故，其尽忠效忠的基本意态往往是从为臣者之事君、谋国、行政、治民等这类具体的政事上出发，将一己之忠心针对并且放置在这一件件的“事”上，而似乎较不以一个个实在的“人”作为其尽心效忠的最主要的对象。然而，与此不同的是，孔门作为一个在春秋晚期社会上出现并逐渐壮大和活跃的儒士群体，其成员之间的人际关系既然主要是以一种新的师生或同学的“朋友”之人伦来维系，而并非是靠政治组织或团体中的君臣上下等级关系来加以规范和维持，故其讲忠也就不再象其同时或以前的那些身为统治阶级中之执政者的贵族士人那样措意于忠德之跟政治有关的外在表现或效验，而是尝试尽力于发掘和凸显忠德的非政治性的尽己心之普遍内在意义。更重要的是，孔门对于所谓忠信，亦已不再将之视为一种纯粹的政德或政治性的道德行为标准而已，而是能从人心之共同点或相通处出发，来强调个人必须尽己心以待人，又须推己心以及人，从而增加个人内心对其身边周围的“朋友”（但又不仅限于“朋友”而已，而实际上可以扩大到包括社会或生活中的一般人）的敏感度及同情心，使到“人”的地位于忠之内在观念中无形中被提升到一种前所未有的高度自觉的层次。这不能不说是孔门讲忠德确有其前人的最显著的地方。

总的来说，春秋时期士人所谓的忠德，在思想观念方面似乎经历了如下的发展和转变：从原本作为臣下的一种政治性的基本德行，到逐渐脱离政治而变成一

确实多得不胜枚举，本节所已引用的一些章句于此多少都有所发明。此外，《论语·卫灵公》中的“君子求诸己，小人求诸人”（《论语集注》卷 8，收入《四书章句集注》，页 241）、《论语·里仁》中的“见贤思齐焉。见不贤而内自省也”（同上，卷 2，页 103）及《论语·公冶长》中的“吾未见能见其过而内自讼者也”（同上，卷 3，页 118）等孔子之语，从用语上来说，无疑是这方面的最直接的证据。至于其他相关的例子，读者可细读《论语》而自得之，兹不烦一一列举。

种纯粹的个人伦理道德行为；从原本以君主、公家社稷或国民为主要的效忠对象，到逐渐转变为忠于相交之“朋友”或甚至是忠于己心；又从原本强调忠德的尽心力于事君奉上或行政治民的政治意义，而发展到逐渐重视和凸显其反求或本诸一己内心、尽己心之诚实、考中度衷以推己及人（从而贯通人我）等普遍内在意义。根据这种种观察，我们大概即可窥探出春秋时期士人之忠德本身所经历的一种愈来愈趋向于个人内心的内在化的过程。

第四章：士人之仁德的内在化—由贵族阶层在位者的一般政德和德行到“君子”的心之全德

第一节：仁作为春秋时期贵族士人的一种政德和德行

仁所以会成为儒家伦理道德思想中一个极受重视的德目和观念，无疑是跟春秋晚期孔门之大力标榜及不断强调有着直接的关系的，这想必已是尽人皆知之事。《论语》中的许多章句时常提及仁，这或许足以表明此一观念在孔子及其门弟子的思想中乃占有极为重要的地位。然而，仁之观念在孔子以前及其同时期的春秋时代实际上已颇流行于贵族士人阶层中，这从《左传》和《国语》中的不少记载都能够看出。惟我们注意到，自孔子以前至孔子之时，作为春秋士人之德的仁之观念在内涵上似乎经历了一种内在化的转变。本章之目的便主要是以这点作为其探讨的中心，来进一步深化我们对春秋时期士人之德内在化的问题的研究。当然，有关仁的问题本来就相当复杂，许多学者固已对此作过大量的、丰富的论述，而学人以往的研究成果，或多或少都有助于我们对仁德之问题的认识，尤其是对于仁在孔子之思想中及孔子以后的儒家文化和思想体系中的地位和作用等方面的问题的理解。不过，正由于出于上述的考虑，我们的讨论自然不求面面俱到，而是有所侧重，亦即将注目焦点集中在仁之观念的转变本身所反映出来的一种内在化的思想发展趋向上，故本章（尤其是其中第二节）中针对仁德所讨论的实际问题及所引用的具体材料皆是围绕着此一目的而有所取舍和选择的。这点必须先在此明确声明。

关于仁字的初义，学者历来聚讼纷纭，各从其说，莫衷一是。⁴³⁷如上所言，

⁴³⁷ 有关仁之本义的最典型的说法，学者们常引用许慎《说文解字》第8篇上〈人部〉之说解：“仁，亲也，从人、二。忝，古文仁，从千、心作”；段注云：“〈见部〉曰：‘亲者，密至也’”；又云：“会意。《中庸》曰：‘仁者，人也’；注：‘人也，读如相人偶之人，以人意相存问之言。’〈大射仪〉：‘揖以耦’；《注》：‘言以者，耦之事成于此意相人耦也。’〈聘礼〉：‘每曲揖’；《注》：‘以相人耦为敬也。’〈公食大夫礼〉：‘宾入三揖’；《注》：‘相人耦。’《诗·匪风》《笺》云：‘人偶能烹鱼者’；‘人偶能辅周道治民者’；《正义》曰：‘人偶者，谓以人意尊偶之也。’《论语》《注》：‘人偶，同位人偶之辞’；《礼》《注》云：‘人偶相与为礼仪’，皆同也。按：人耦犹言尔我亲密之词，独则无耦，耦则相亲，故其字从人、二。《孟子》曰：‘仁也者，人也’；谓能行仁恩者，人也。又曰：‘仁，人心也’；谓仁乃是人之所以为心也。与《中庸》语意皆不同”（见许慎撰、段玉裁注《说文解字注》第15卷（杭州：浙江古籍出版社，1998年），页365）。许氏之说或许确实有所本（如

由于本章的主旨并非在于探讨仁之观念的起源，故于研究取径上不拟从训诂来加以推测，而对仁字的初义，自可存而不论。尽管如此，我们却注意到，仁这一概念在春秋以前大概不甚重要。⁴³⁸根据《春秋》文献中所见，仁于春秋时代大略也

“亲仁”一语就见于《左传》隐公六年传（见《春秋左传注》，页 50）、定公九年传（同上，页 1573）及《论语·学而》（见《论语集注》卷 1，收入《四书章句集注》，页 68）等；又《国语·晋语二》曰：“信仁以为亲”，见《国语》卷第 8，页 150。按：桂馥《说文解字义证》卷 24 “仁”字条目下还说道：“亲也者，仁、亲声相近。《释名》：‘仁，忍也，好生恶杀，善含忍也。’《一切经音义》八：‘《周礼》云：六德一曰仁；郑玄曰：爱人及物曰仁，上下相亲曰仁。’《周语》：‘慈惠保民，亲也。’《荀子·不苟》篇：‘交亲而不比’；注云：‘亲谓仁恩。’……”，见氏著《说文解字义证》上册（北京：中华书局，1998 年），页 685。据此，即可看出“仁”与“亲”之间的关系），而所谓“从人、二”一语，自然是就“仁”之字形来讲的，然而我们却无法肯定此即仁之初义。至若段氏之注文，既引述汉儒郑玄注《礼记》有关篇章之说，谓人耦相亲即仁，以附和许氏之说，而又引《孟子》之言，或说仁为能行仁恩之人，或谓仁乃人之所以为心等，然则即使是段氏本人亦无法确定仁之本义究竟为何。有关考释家对仁字之初形本义各持臆测、说解纷歧的问题，详参刘翔《中国传统价值观念诠释学》第二章〈人与人〉第五节〈惠、爱、慈、仁〉（上海：上海三联书店，1996 年），页 157 至 160。至于现代学人的有关仁字之初义及仁之观念的起源等问题的研究论著，除了前面已提到的刘氏一文之外，还可参看 Yuri Pines, *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life In the Chunqiu Period (722-453 B. C.)* 第六章“Nobility of Blood and Spirit”第四节“The Increasing Impact of ‘Ren’ (Benevolence)”及该章附注（70）（Honolulu: University of Hawaii Press, 2002），页 184、296；Wing-tsit Chan（陈荣捷）“The Evolution of the Confucian Concept Jen”（见 *Philosophy East and West* (Volume 4, No. 4) (Honolulu: University of Hawaii Press, 1955)，页 295 至 296），以及其“Chinese and Western Interpretations of Jen (Humanity)”，见 *Journal of Chinese Philosophy* (Volume 2) (Holland: D. Reidel Publishing Company, 1974)，页 107；Teruo Takeuchi（竹内照男）“A Study of the Meaning of Jen Advocated by Confucius”，见 *Acta Asiatica: Bulletin of the Institute of Eastern Culture* (Volume 9) (Tokyo: Toho Gakkai, 1965)，页 60 至 77；Yu-sheng Lin（林毓生）“The Evolution of the Pre-Confucian Meaning of Jen and the Confucian Concept of Moral Autonomy”第一节，见 *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies* (Volume 31) (Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1974-1975)，页 172 至 180；Pertti S. Nikkilä “Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of the Confucian Analects I. The Terms in Shu Ching and Shih Ching”第三章“The Terms Used in Shu Ching”第六节“Jen, Goodness”及第四章“The Terms Used in Shih Ching”第六节“Jen, Goodness”，见 *Studia Orientalia* (Volume 53) (Helsinki: The Finnish Oriental Society, 1982)，页 148 至 152、195 至 197；刘文英〈仁的本义及其两个基本规定〉，收入《孔子诞辰 2540 周年纪念与学术讨论会论文集》（上海：三联书店，1992 年），页 253 至 266；胡志奎〈孔子之“仁”字思想探原〉第一节〈前儒对孔子之“仁”字语义诠释〉与第二节〈从古代经典《诗》《书》上所考见之“仁”字〉，收入氏著《论语辨证》（台北：联经出版事业公司，1987 年），页 107 至 111 等。

⁴³⁸ 仁在《尚书》及《诗经》中一共仅出现过三次（即《尚书·周书·金縢》、《诗经·国风·郑风·叔于田》及《诗经·国风·齐风·卢令》），而这几处本身似乎都无法明确地

得等到春秋中期（即鲁僖公在位年间）才逐渐为当时的贵族士人所重视，而成为一个公认的德目。不过，仁相较于忠德来讲，其在《春秋》传文中出现的频率不算很高，而由于文献本身的局限性，其在当时的基本涵义，对我们来说，亦因往往显得含糊而不甚明确（或无定解），且似乎未得到当时人足够的凸显及充分的注意。⁴³⁹总之，若欲对春秋时期贵族士人的仁之观念有所了解，我们终究还是必须回归原典，从《左传》和《国语》所记载的一些具体事例中来加以窥探。虽然这些典籍文献所记录的（孔子以前或与孔子同时的）许多贵族士人谈及仁的言辞中往往很少对仁之具体内容作针对性的、实质性的详细论述，但是根据当时人们在评论各种具体人事时所持有的“仁”或“不仁”之观念，我们从中大概亦可以看出春秋时期所谓仁之基本涵义所指为何。

首先，仁在春秋时期显然是当时贵族士人品评人格的一种品目。据《左传》僖公八年及九年传的记载，宋太子兹父（即后来的宋襄公）以其兄目夷（即子鱼）仁，而向宋桓公（公元前 681 年至公元前 651 年在位）请求让目夷继承国君之位。目夷却认为自己能把国家辞让给别人，实为一种最大的仁德，且以其即位不符合立君顺序之礼，遂毅然放弃继位的机会。可知，君臣能依礼而让，乃是仁的一种

显示出仁的具体涵义。可见，仁在春秋以前大概不是一个很重要的概念。Yuri Pines, *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life In the Chunqiu Period (722-453 B. C.)* 第六章 “Nobility of Blood and Spirit” 第四节 “The Increasing Impact of ‘Ren’ (Benevolence)” ((Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), 页 184)、Wing-tsit Chan(陈荣捷)“The Evolution of the Confucian Concept Jen”(见 *Philosophy East and West* (Volume 4, No. 4) (Honolulu: University of Hawaii Press, 1955), 页 295 至 296)、Yu-sheng Lin(林毓生)“The Evolution of the Pre-Confucian Meaning of Jen and the Confucian Concept of Moral Autonomy” 第一节(见 *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies* (Volume 31) (Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1974-1975), 页 172 至 179) 等就提到这点。

⁴³⁹ 见 Yuri Pines, *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life In the Chunqiu Period (722-453 B. C.)* 第六章 “Nobility of Blood and Spirit” 第四节 “The Increasing Impact of ‘Ren’ (Benevolence)” (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), 页 185; 王聪明《〈左传〉之人文思想研究》第三章《〈左传〉之道德思想》第五节〈仁之思想〉((国立台湾师范大学国文研究所硕士论文, 1987 年), 页 74) 及陈锡勇《宗法天命与春秋思想初探》第三章〈春秋思想〉第二节〈宗法道德的演变〉第四部分“仁”((台北: 文津出版社, 1992 年), 页 139 至 140) 亦指出这一点。此外, 还值得注意的是, 韦政通《中国哲学辞典》((台北: 大林出版社, 1983 年), 页 130 至 135) 中“仁”之词目固然对仁之涵义有所详论, 然其所引用的文献材料基本上都始于《论语》, 而不怎么涉及《左传》和《国语》等有关春秋时代的其他记载。其实, 这也足以反映出学界中关于仁这一观念之研究的一般论著的情况。我们相信, 这种现象多少是跟仁之义涵在孔子以前似乎不甚明确, 并且犹未得到充分的注意这一事实有关的。

具体表现。⁴⁴⁰迨宋襄公即位以后，更因此而认为目夷具有仁德，于是委任他为左师来处理宋国的国政，而后宋国果然大治。⁴⁴¹从目夷后来于宋襄公图霸争盟于诸侯时，常为此深谋远虑，并尝规劝后者勿肆意杀伐、霸道逞强，而须内省修德等事来看⁴⁴²，则其人之德已足见焉。

又襄公七年传云：

晋卿韩献子告老。公族穆子有废疾，将立之。辞曰：“《诗》曰：‘岂不夙夜？谓行多露。’”又曰：“弗躬弗亲，庶民弗信。”无忌不才，让，其可乎？请立起也！与田苏游，而曰“好仁”。《诗》曰：“靖共尔位，好是正直。神之听之，介尔景福。”恤民为德，正直为正，正曲为直，参和为仁。如是，则神听之，介福降之。立之，不亦可乎？”后献子使宣子朝，遂老。晋悼公谓韩无忌仁，使掌公族大夫。⁴⁴³

公元前 566 年，晋卿韩献子欲告老退休，打算立韩无忌为卿，以继承其职位。然韩无忌却对此辞让，而推荐韩起（即韩宣子，卒于公元前 514 年）代替他，其原因正在于后者“好仁”，并且具备恤民及正直的仁德。后来，晋悼公知道韩无忌的辞让之举后，便自然认为后者具有仁德，于是立他为公族大夫之师长。从这件事来看，则当时的贵族阶层在位者确实以人能辞让、正直及体恤忧念下民为一种仁的品德。

另外，《国语·晋语八》云：

⁴⁴⁰ 《春秋左传注》，页 323。《国语·周语上》记载周襄王之使者太宰文公及内史兴在赐晋文公命服时，以王命三命文公即冕服，文公则三让不成而后就。后来，内史兴向襄王汇报此事，即以文公三让之举，而谓后者“奉礼义成”，又谓：“施三服义，仁也”（《国语》卷第 1，页 19 至 20）。内史兴认为，文公能依礼施行三让，而其所受之冕服亦得其宜，此乃其仁德之体现。另外，还值得一提的是，《公羊传》襄公二十九年传亦以吴公子季札能让国，而认为此乃一种仁义的具体表现（详见何休解诂、徐彦疏、陆德明音义《春秋公羊传注疏》卷 21，收入《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（北京：中华书局，1996 年），页 2313）。由此可见，春秋时人确实以君臣能依礼而让为一种仁的具体行为表现。

⁴⁴¹ 《春秋左传注》，页 331。

⁴⁴² 《左传》中即记载其相关的事例，见僖公十九年传（《春秋左传注》，页 381 至 384）、二十一年传（同上，页 389、391）、二十二年传（同上，页 393、396 至 399）等。

⁴⁴³ 《春秋左传注》，页 951 至 952。

晋卿赵文子与晋大夫叔向游于九原，曰：“死者若可作也，吾谁与归？”叔向曰：“其舅犯乎！”文子曰：“夫舅犯见利而不顾其君，其仁不足称也。其随武子乎！纳谏不忘其师，言身不失其友，事君不援而进，不阿而退。”⁴⁴⁴

晋卿赵文子认为，舅犯（即狐偃）当初与晋文公避难，至将返国，却顾及个人之私利，为了保全身家性命，使自己能够功成身退，而不再有辅佐安国之心，遂乃造作表态，授璧请亡⁴⁴⁵，这便表明其仁德不足。相比之下，随武子则能“事君不援而进，不阿而退”，亦即尽心为国君进贤而退不肖，故在赵文子看来，其仁德大概足以称道。此处主要乃是从事君的角度来议论臣子之仁的。据此，我们便可以看到，仁已成为了春秋晚期卿大夫品评臣下之行为的一个重要德目。

前面提到执政者能恤民即为仁。关于这点，《左传》就有如下记载：

襄公三十一年（公元前 542 年），郑人游于乡校，以论执政。然明谓郑卿子产曰：“毁乡校何如？”子产曰：“何为？夫人朝夕退而游焉，以议执政之善否。其所善者，吾则行之；其所恶者，吾则改之，是吾师也。若之何毁之？我闻忠善以损怨，不闻作威以防怨。岂不遽止？然犹防川。大决所犯，伤人必多，吾不克救也。不如小决使道，不如吾闻而药之也。”后仲尼闻是语也，曰：“以是观之，人谓子产不仁，吾不信也。”⁴⁴⁶

郑卿子产不以国民游聚于乡校议论国家政事而拆毁国内的乡校；相反的，他认为执政者应视国民有关国政好坏的议论为师言或药石，对之倍感关注，而加以听取才是；善则行之，否则改之，总之，就是要用忠善为善以减少国民的怨恨，而不是弄权作威以防止他们宣泄不满。子产的这番话正能反映出其惠爱人民的仁德。是故孔子日后听到这些话以后，不禁要说：“以是观之，人谓子产不仁，吾不信

⁴⁴⁴ 《国语》卷第 14，页 230 至 231。《礼记·檀弓下》亦记载此事，惟赵文子称许随武子之语为“利其君，不忘其身；谋其身，不遗其友”（见郑玄注、孔颖达疏、陆德明音义《礼记正义》卷 10，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）上册（北京：中华书局，1996 年），页 1316）。

⁴⁴⁵ 此事见于《左传》僖公二十四年传（见《春秋左传注》，页 412 至 413）及《国语·晋语四》（见《国语》卷第 10，页 178）。

⁴⁴⁶ 《春秋左传注》，页 1191 至 1192。

也。”⁴⁴⁷事实上，所谓爱或惠爱，确实是春秋中期以后贵族士人对有关仁之观念所具有的一种深刻的认识⁴⁴⁸，而这种认识后来也直接影响了孔子的仁之观念（有关这点，我们下面还会谈到）。这就难怪孔子后来会对子产于临终前对其接班人子大叔（即游吉，卒于公元前 507 年）所讲的“唯有德者能以宽服民，其次莫如猛。夫火烈，民望而畏之，故鲜死焉；水懦弱，民狎而翫之，则多死焉，故宽难”等一番话表示认同⁴⁴⁹，并且在闻知子产去世的消息时，难忍其情而谓后者乃“古之遗爱也”⁴⁵⁰。

⁴⁴⁷ 公元前 542 年，孔子的年龄还不到十岁。因此，其论子产的那番话大概是他长大以后才讲的。

⁴⁴⁸ 据段玉裁对《说文解字》第五篇下〈夊部〉中“爱”字的注释，现在通行的“爱”字，实乃古“𢇛”字（此字从“𠂔”从“心”，上“𠂔”下“心”）的假借（见许慎撰、段玉裁注《说文解字注》第 10 卷（杭州：浙江古籍出版社，1998 年），页 233）。同书第十篇下〈心部〉即释此从“𠂔”从“心”之字为“惠也”（同上，第 19 卷，页 506；按：桂馥《说文解字义证》卷 32 云：“惠也者，〈释诂〉：‘惠，爱也。’昭二十年《左传》：‘古之遗爱也’；贾注：‘爱，惠也’”，见氏著《说文解字义证》下册（北京：中华书局，1998 年），页 904）；而同书第四篇下〈吏部〉则曰：“惠，仁也”（同上，第 8 卷，页 506；按：《说文解字义证》卷 11 云：“仁也者，《广雅》同〈释诂〉：‘惠，爱也。’〈周语〉：‘爱人能仁，慈和能惠。’《诗·北风》：‘惠而好我’；《传》云：‘惠爱’；《笺》云：‘性仁爱而又好我者，民劳惠此中国。’〈瞻印〉：‘则不我惠’；《笺》并云：‘惠，爱也。’〈褰裳〉：‘子惠思我’；《传》云：‘惠，爱也。’《论语》称子产惠人也。襄三十一年《左传》：‘孔子曰：人谓子产不仁，吾不信也。’……”，见《说文解字义证》下册（同上），页 331）等。以上所引述者，皆为以“爱”或“惠爱”释“仁”之说提供了文字训诂上的根据，可资参考。事实上，有不少学者在其研究中亦认识到并提及这一点，如庄振局《春秋时代伦理研究》第三章〈春秋时人的道德伦理〉第五节〈依于仁的社会体系〉第一部分“仁的内涵与价值”（（玄奘大学中国语文研究所硕士论文，2005 年），页 94 至 95）、黄开国、唐赤蓉《诸子百家兴起的前奏—春秋时期的思想文化》第九章〈春秋时期的其他伦理观念〉第一节〈仁观念〉第一部分“仁者爱人”（（成都：四川出版集团巴蜀书社，2004 年），页 286 至 287）、陈筱芳《春秋婚姻礼俗与社会伦理》第十六章〈春秋其他社会公德〉第一节〈仁—敬爱亲惠恤民〉（（成都：巴蜀书社，2000 年），页 265 至 267）等等，即为其例。

⁴⁴⁹ 《左传》昭公二十年传即记载孔子针对子产之言说道：“善哉！政宽则民慢，慢则纠之以猛。猛则民残，残则施之以宽。宽以济猛，猛以济宽，政是以和。《诗》曰：‘民亦劳止，汙可小康；惠此中国，以绥四方’，施之以宽也。……‘柔远能迩，以定我王’，平之以和也。又曰：‘不竞不絀，不刚不柔，布政优优，百禄是遒’，和之至也”（《春秋左传注》，页 1421 至 1422）。按：子产所谓“有德者能以宽服民”，其实就是要求在上位执政者在治民时能够做到宽仁厚恕，使百姓民众信服。这种政治主张大概由来已久。孔子平时亦有此主张，如《论语·八佾》就记载其言曰：“居上不宽”（朱注云：“居上主于爱人，故以宽为本”，见《论语集注》卷 2，收入《四书章句集注》，页 96）；又《论语·阳货》云：“孔子曰：‘能行五者于天下，为仁矣’……曰：‘恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人’”（同上，卷 9，页 257；此外，《论语·尧曰》亦曰：“宽则得众，信则民任焉”，同上，卷 10，页 283）等；

子产作为郑国的执政，能不拆毁乡校，不作威以防怨弭谤，反而听取民意，体恤民情，可说是具有宽厚仁爱的品德。反之，则决不可谓一仁人。《左传》昭公二十七年传就记载了这样的一个事例：

楚大夫郤宛之难，国言未已，进胙者莫不谤令尹。楚左司马沈尹戌言于令尹子常曰：“夫左尹与中厖尹，莫知其罪，而子杀之，以兴谤讟，至于今不已。戌也惑之：仁者杀人以掩谤，犹弗为也。今吾子杀人以兴谤，而弗图，不亦异乎！夫无极，楚之谗人也，民莫不知。去朝吴，出蔡侯朱，丧太子建，杀连尹奢，屏王之耳目，使不聪明。……今又杀三不辜，以兴大谤，几及子矣。子而不图，将焉用之？夫鄢将师矫子之命，以灭三族。三族，国之良也，而不愆位。吴新有君，疆埸日骇。楚国若有大事，子其危哉！知者除谗以自安也，今子爱谗以自危也，甚矣，其惑也！”子常曰：“是瓦之罪，敢不良图！”后子常杀费无极与鄢将师，尽灭其族，以说于国。谤言乃止。⁴⁵¹

公元前 515 年，楚国发生了郤宛之难。楚大夫左尹郤宛（即子恶，卒于公元前 515 年）为人正直而温和，故国人都喜欢他。然楚右领鄢将师（卒于公元前 515 年）与楚大夫费无极（卒于公元前 515 年）皆因此讨厌郤宛，遂相勾结，而设计诬陷谋害他。后来，令尹子常（即囊瓦）果然听信费无极的谗言，以为郤宛欲作乱而对他不利，于是让鄢将师下令攻打郤宛，以致后者最终自杀；此外，还派人放火烧了郤宛的家，并把郤氏的族人、亲属和党羽全都杀掉。这一切举动自然导致国人怨声载道，谤讟不断，莫不指责子常的不善之行为，使到后者感到十分担忧和不安。⁴⁵²上述左司马沈尹戌规劝子常的一番话，便是针对这种情况有感而发的。其中值得注意的，乃是其“仁者杀人以掩谤，犹弗为也。今吾子杀人以兴谤，而

我们有理由相信，孔子的这种“居上不宽”、“宽则得众”之观念，乃多少是受到其以前或同时的不少在上位执政者（包括子产在内）的宽仁之行事及用心的影响和感召的。

⁴⁵⁰ 《左传》昭公二十年传，见《春秋左传注》，页 1422。《论语·宪问》还记载孔子谓子产乃一“惠人”；朱熹注云：“子产之政，不专于宽，然其心则一以爱人为主。故孔子以为惠人，盖举其重而言也”，见《论语集注》卷 7，收入《四书章句集注》，页 220。钱穆先生亦认为，子产为政严，而孔子却仍以惠爱许之，此即孔子本人之特识卓见，见氏著《论语新解》下编〈宪问篇第十四〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002 年），页 358 至 359。

⁴⁵¹ 《春秋左传注》，页 1487 至 1488。

⁴⁵² 以上所述，详见《左传》昭公二十七年传（《春秋左传注》，页 1485 至 1486）。

弗图，不亦异乎”一语。显然的，沈尹戌有鉴于子常信谗爱谗，任用恶人，不顾民意，残害忠良，滥杀无辜，以兴谤讟，而危及己，因此认为他实在不能算是一个正直的仁人。尽管子常最后确实听取沈尹戌之忠言，杀了费无极与鄢将师，并尽灭其族，以止怨弭谤，而安抚并取得悦于国人，然而其人“常贿而信谗”及“不仁”等恶名，或许早已昭彰于当世，以致后来吴国的夫槩王会直接以“楚瓦不仁”作为其攻伐楚国的一个有利的原因⁴⁵³（这其实也正应验了沈尹戌的“吴新有君，疆埸日骇。楚国若有大事，子其危哉”等语）。可见，在春秋时人之观念中，一国统治阶层之成员若不具备仁德，则其所作所为极有可能对该国的政治产生不良的影响。

正因为这样，所以我们看到春秋末年齐大夫鲍文子（即鲍国）极力劝阻齐景公收留背主叛国、作乱不成而逃亡至齐国的鲁国季氏家臣阳虎，其主要理由即在于后者之诈谋而“不亲仁”将会给齐国带来极大的祸害。⁴⁵⁴然则不仁者一旦跻身统治阶层便可能诈谋作乱，甚至是倾覆君主之政权或危及国家的安全，为害甚大。此外，《左传》昭公元年传还记载道：

晋、楚等国之卿大夫会于虢，寻宋之盟也。晋大夫祁午谓晋卿赵文子曰：“宋之盟，楚人得志于晋。今令尹之不信，诸侯之所闻也。子弗戒，惧又如宋。子木之信称于诸侯，犹诈晋而驾焉，况不信之尤者乎？楚重得志于晋，晋之耻也。子相晋国，以为盟主……有令名矣，而终之以耻，午也是惧，吾子其不可以不戒。”文子曰：“武受赐矣。然宋之盟，子木有祸人之心，武有仁人之心，是楚所以驾于晋也。今武犹是心也，楚又行僭，非所害也。武

⁴⁵³ 《左传》定公四年传，见《春秋左传注》，页1544。

⁴⁵⁴ 详见《左传》定公九年传（《春秋左传注》，页1572至1573）。按：《孟子·滕文公上》即记载阳虎之言曰：“为富不仁矣，为仁不富矣”（见《孟子集注》卷5，收入《四书章句集注》（长沙：岳麓书社，1997年），页365）。此语实际上正揭橥了春秋晚期一些贵族士人将仁与富贵、功利对立起来看待的思想观念。以阳虎为例，其为人奸诈狡猾，图谋不轨，既背主叛国，而逐去三桓不成，又以齐国“富于季氏，而大于鲁国”，于是“欲勤齐师”而倾覆齐君，其挑拨作乱于齐、鲁两国之间，目的无非就是为了谋求一己之私利及满足一己之贪欲；后来，阳虎眼见自己的计谋无法得逞，遂逃离齐国，而选择投奔晋国，并受到晋卿赵鞅的信任和重用，最终可说是得以实现自己的富贵梦想（详看《左传》定公五年、六年、七年、八年、九年传，以及哀公二年、九年传，见《春秋左传注》，页1550至1551、1553、1556至1557、1559至1561、1565、1567至1570、1572至1573、1612至1613、1652至1654）。从这些事件来看，则鲍文子谓阳虎“亲富不亲仁”（亦即“为富不仁”），良有以也。

将信以为本，循而行之。譬如农夫，是穠是蓂；虽有饥馑，必有丰年。且吾闻之：‘能信不为人下。’吾未能也。《诗》曰：‘不僭不贼，鲜不为则’，信也。能为人则者，不为人下矣。吾不能是难，楚不为患。”⁴⁵⁵

公元前 546 年，诸侯各国参与了由宋国执政大夫向戌所促成和主持的弭兵盟会。当时，晋大夫叔向曾于晋、楚两国盟主在会上争先歃血时，谓晋卿赵文子曰：“诸侯归晋之德只，非归其尸盟也。子务德，无争先。且诸侯盟，小国固必有尸盟者，楚为晋细，不亦可乎？”赵文子于是以内修政德为由，不再与楚国争盟斗强，最终让楚令尹子木（即屈建，卒于公元前 545 年）先歃血。是故时人以晋为有信。

⁴⁵⁶五年后，诸侯各国的卿大夫又在虢地会见，以重温宋国盟会之友好。晋大夫祁午有鉴于楚国在上次盟会中占尽上风，因担心楚国这次又会得志而凌驾于晋国之上，以致给后者带来耻辱，所以特意提醒赵文子，使他有所警惕和戒备。然而，赵文子对此却不以为意，其原因乃在于子木僭诈无信，咄咄逼人，且存有“祸人之心”，而他本人则恰好相反，能够务德守信，可谓具有“仁人之心”。具体地说，此处所谓“仁人之心”，盖指一国之上位者于执政治国（尤其是在处理国家对外关系）时所怀有的一种宽大仁厚、亲善友好、正直守信、且不诉诸武力权威以逞强争霸的重德的心态。⁴⁵⁷正由于赵文子能固守其心之所本，因此他始终坚信自己理直气壮，必定能取信于诸侯，而不使晋国处于不利的地位。这无疑是春秋时期卿大夫重视仁德的一个具有代表性的事例。

事实上，这种观念即使到了春秋时代即将结束的时候，也还普遍流行于贵族士人阶层中。《国语·晋语九》就记载：

晋卿智宣子将以瑶为后，晋大夫智果曰：“不如宵也。”宣子曰：“宵也佞。”对曰：“宵之佞在面，瑶之佞在心。心佞败国，面佞不害。瑶之贤于人者五，其不逮者一也。美鬓长大则贤，射御足力则贤，伎艺毕给则贤，

⁴⁵⁵ 《春秋左传注》，页 1201 至 1202。

⁴⁵⁶ 《左传》襄公二十七年传，见《春秋左传注》，页 1132 至 1133。

⁴⁵⁷ 《左传》哀公七年传记载鲁大夫子服景伯劝鲁卿季康子勿伐邾国时所说的“小所以事大，信也；大所以保小，仁也。背大国，不信；伐小国，不仁。民保于城，城保于德。失二德者，危，将焉保”（《春秋左传注》，页 1642）等一番话，就强调了一国执政者在处理国家的对外关系时所应该怀有的一种宽大仁厚、正直守信、且不肆意诉诸武力的重德的态度。

巧文辩惠则贤，彊毅果敢则贤。如是而甚不仁。以其五贤陵人，而以不仁行之，其谁能待之？若果立瑶也，智宗必灭。”弗听。智果别族于太史为辅氏。及智氏之亡也，唯辅果在。⁴⁵⁸

这已是鲁哀公后期的事了，而后来的智氏之亡则发生在公元前 453 年，乃属战国时事。晋卿智宣子（即荀甲）要立其子智瑶（即智襄子或荀伯）为后，晋大夫智果不赞成。他认为，智瑶在体魄、射御、伎艺、巧辩、果敢等五个方面颇胜于人，固可谓一贤能之士，惟独其心不正，为人佞戾乖张，而不肯从人，实在是缺少仁德⁴⁵⁹；而如果没有仁这种基本品德的配合及起到主导作用的话，其他长处亦都不能产生正面的效果和作用，因此其人便难以立足。故此，他预言智宣子倘若真让智瑶继承其位，则必然导致智氏灭宗败国的结果。后来智氏为韩、魏、赵三晋所灭的历史事实果然证明了智果所言之正确性。毫无疑问的，这段记载乃透露了一种“不仁者必败”的重要讯息。

以上所述，皆围绕着春秋中晚期各国贵族士人所持有的一些跟仁有关的观念来进行讨论。从上举几个事例来看，我们可以知道：在春秋时代，在位执政者是否具备仁德，小则关乎个人的升降或安危，大则可能影响到政治文化的清浊善否，甚至是关系到氏族宗室的兴衰存亡，抑或整个国家的治乱隆替等，故而乃是一个值得关注的、不可忽视的问题。如此看来，仁确实是当时贵族士人立身行事、待人处世的依据，也是这些士人品覈及评鹭时人之人格和行为的一种重要的政治道德标准。

有关春秋时期贵族士人论仁的问题，其实还有一个现象值得我们注意，即春秋时期卿大夫在其言辞中常将仁和其他德目联系在一起共同阐述。这种仁与诸德同提并举的现象在《左传》和《国语》中的记载可谓相当普遍，从中大概也反映

⁴⁵⁸ 《国语》卷第 15，页 245。

⁴⁵⁹ 有关智瑶的事例，详见《左传》哀公二十三年传（《春秋左传注》，页 1721）、哀公二十七年传（同上，页 1733 至 1736）；此外，《国语·晋语九》还记载：晋三卿宴于蓝台，智襄子戏韩康子而侮魏桓子之相段规。晋大夫智伯闻之，谏曰：“主不备，难必至矣。”襄子弗听，曰：“难将由我，我不为难，谁敢兴之？”（《国语》卷第 15，页 246）等。从以上所举出的具体事例来看，则智瑶确实是一个刚愎佞戾、骄横跋扈之人。此外，还值得一提的是，《左传》宣公十二年传记载楚庄王之嬖臣伍参在楚国君臣商讨是否该与晋国交战时，尝以晋军将佐先穀“刚愎不仁，未肯用命”为“晋师必败”而楚师必捷的其中一个主要原因（《春秋左传注》，页 730）。由此可见，在春秋贵族士人的观念中，人之凶狠乖戾、刚愎自用即其缺乏仁德的一种外在反映。

出了当时的卿大夫对仁所持有的一种观念。以下试举例说明之。《左传》僖公十四年传记载秦国发生饥荒，向晋国借粮，却遭到后者的拒绝。有鉴于晋惠公当初本是依靠秦穆公的协助才得以回国即位，同时考虑到晋国在前一年遭遇饥荒时，也是依赖秦国的援救才得以渡过难关的⁴⁶⁰，而晋惠公现在面对秦国的灾难，却拒绝为它提供援助，这在道义上无论如何都说不过去，于是晋国主张借粮给秦国的大夫庆郑乃自然要批评此事。其所谓“背施，无亲；幸灾，不仁”一语即表示，仁者必会“信仁以为亲”⁴⁶¹，视他人之灾如一己之灾，故以助人为乐；若弃亲而置诸罔顾，并且忘善背德，幸灾乐祸，这就是不仁，为政者实在不该如此。在庆郑的批评中，此仁德正是与亲、祥、义另外三者并举，而共同作为“守国”之四德的。⁴⁶²

又《国语·周语中》有如下记载：

襄王十三年，郑人伐滑。王使大夫游孙伯请滑，郑人执之。王怒，将以狄伐郑。周大夫富辰谏曰：“不可。古人有言曰：‘兄弟谗阋、侮人百里。’周文公之诗曰：‘兄弟阋于墙，外御其侮。’若是则阋乃内侮，而虽阋不败亲也。郑在天子，兄弟也。郑武、庄有大勋力于平、桓；我周之东迁，晋、郑是依，子颓之乱，又郑之繇定。今以小忿弃之，是以小怨置大德也，无乃不可乎！且夫兄弟之怨，不徵于他，徵于他，利乃外矣。章怨外利，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。王其不可以弃之。”⁴⁶³

周襄王以狄师讨伐郑国之事发生在公元前 636 年，距上述晋惠公背施不予秦粟之事只不过相差了十年的时间。周大夫富辰在劝谏襄王时，亦将仁、祥、义等三德并举，这点显然跟晋大夫庆郑的讲法大致相同。富辰认为，郑国之先君既然与周

⁴⁶⁰ 详见《左传》僖公九年及十三年传（《春秋左传注》，页 330 至 331、344 至 345）。

⁴⁶¹ 《国语·晋语二》，见《国语》卷第 8，页 150。

⁴⁶² 以上所述，见《春秋左传注》，页 348。此外，《国语·晋语三》亦记载庆郑之谏言曰：“不可。已赖其地，而又爱其实，忘善而背德，虽我必击之。弗予，必击我”（见《国语》卷第 9，页 157）。

⁴⁶³ 《国语》卷第 2，页 22。《左传》僖公二十四年传亦记载周襄王以狄伐郑而富辰劝谏襄王一事，详见《春秋左传注》，页 419 至 425。

王有着亲密的血缘关系，又曾为王室立下极大的功勋（如：郑桓公（公元前 806 年至公元前 771 年在位）曾是周幽王（公元前 781 年至公元前 771 年在位）之司徒，而于犬戎之乱时为后者殉难；郑武公（公元前 770 年至公元前 744 年在位）曾协助周平王（公元前 770 年至公元前 720 年在位）顺利东迁洛邑，并因此而担任周王卿士；郑庄公亦曾以卿士之身份辅佐股肱周桓王（公元前 719 年至公元前 697 年在位），并以王命讨不庭而伐宋国；郑厉公曾纳周惠王（公元前 676 年至公元前 653 年在位）而为之平定子颓（卒于公元前 673 年）之乱等⁴⁶⁴），襄王就应该懂得感恩戴德，而不是背弃兄弟亲戚之情，转而联合外狄讨伐郑国，“以怨报德”，因为这本身就是一种不仁的行为。这实际上跟庆郑以晋惠公不感念秦国之恩德，反而背施弃义，幸灾乐祸为不仁的批评有其相通之处。值得注意的是，富辰还进一步阐述了仁、祥、义等三德之义涵：“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”，并且认为古代明王所以能够“光有天下”，“和宁百姓”，而“令闻不忘”，德及后代，其原因正在于“不失此三德者”。然则此三德确实是在上位执政者的“守国”之德了。其中，又或许要以强调爱民、保民、和民的仁德为最要者，这是由于“不仁则民不至”；倘若得不到百姓民众的支持和拥戴，甚至是众叛亲离，则一国之统治者自然也就无法守住其国了。

事实上，针对爱民为仁这点，《春秋》传文中确实还有另一些相关的事例。比如，据《左传》昭公六年传，晋大夫叔向于公元前 536 年鉴于郑人在鼎上铸刑书，遂派人诒书于郑卿子产，其信中即谓曰：“昔先王议事以制，不为刑辟，惧民之有争心也。犹不可禁御，是故闲之以义，纠之以政，行之以礼，守之以信，奉之以仁……。”⁴⁶⁵叔向在讲到古代先王治民之方法与行事时，乃将仁与义、礼、信等德目同提并举。其中所谓“奉之以仁”，就是指君王用仁爱来奉养百姓⁴⁶⁶，而这自然是在上位者的一种爱民抚民之行为表现。再如，《国语·周语下》云：

⁴⁶⁴ 有关此等事，详见《左传》隐公三年、六年、九年、十年传、庄公十九年、二十年、二十一年传（《春秋左传注》，页 26、51、65、68 至 70、212 至 213、214、216 至 218），以及《国语·周语上》（《国语》卷第 1，页 13 至 14）与《国语·郑语》（同上，卷第 16，页 257）等。

⁴⁶⁵ 《春秋左传注》，页 1274。

⁴⁶⁶ 此从孔疏之说，见杜预注、孔颖达疏、陆德明音义《春秋左传正义》卷 43，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（北京：中华书局，1996 年），页 2043。

晋孙谈之子公子周适周，事周王卿士单襄公……襄公有疾，召其子顷公而告之，曰：“必善晋周，将得晋国。其行也文，能文则得天地。……夫敬，文之恭也；忠，文之实也；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。……”⁴⁶⁷

周卿士单襄公把“文”作为德行的总名⁴⁶⁸，认为各种德目都反映了文德的一个方面。在他看来，由于晋公子周（即后来的晋悼公）皆具备其所列举的各种品德，因此深信后者最终必得晋国。仁便是此众德中的其中一德。所谓仁，乃是“文之爱也”，而“爱人能仁”。就居上位者而言，其仁德无疑即主要体现为能施爱及于人民。又如，《国语·楚语上》记载楚庄王既任命大夫士亹为太子箴（即后来的楚共王）之保傅，又问保傅教导太子之事于楚大夫申叔时，后者于是说道：“……明施舍以导之忠，明久长以导之信，明度量以导之义，明等级以导之礼，明恭俭以导之孝，明敬戒以导之事，明慈爱以导之仁，明昭利以导之文，明除害以导之武，明精意以导之罚，明正德以导之赏，明齐肃以耀之临。……”⁴⁶⁹此处的仁，乃是太子通过保傅之训诲教导，所逐渐培养起来的众德中的其中一个品德，而此德显然为春秋时期各国统治阶层对包括太子在内的贵族子弟在其品格修养方面的一种普遍要求。对此，申叔时明言：“明慈爱以导之仁”；换言之，慈爱就是仁德的最主要的体现，而所谓慈爱，正是指个人的仁慈惠爱，具体地说，即在上位者对下民的慈惠爱怜。由上述各种事例看来，则爱民为仁的确是春秋中期以后卿大夫于仁德方面所持有的甚为重要之观念。

此外，《国语·楚语下》还记载了另一个楚国的事例：

楚令尹子西使人召王孙胜，葉公沈诸梁闻之，见子西曰：“将焉用之？”
曰：“吾闻之，胜直而刚，欲寘之境。”子高曰：“不可。其为人也，展而

⁴⁶⁷ 《国语》卷第3，页45至46。

⁴⁶⁸ 同上，页46。

⁴⁶⁹ 《国语》卷第17，页258至259。

不信，爱而不仁，诈而不智，毅而不勇，直而不衷，周而不淑。复言而不谋身，展也；爱而不谋长，不仁也；以谋盖人，诈也；彊忍犯义，毅也；直而不顾，不衷也；周言弃德，不淑也。是六德者，皆有其华而不实者也，将焉用之。……其爱也足以得人，其展也足以复之，其诈也足以谋之，其直也足以帅之，其周也足以盖之，其不絜也足以行之，而加之以不仁，奉之以不义，蔑不克矣。……吾闻之，唯仁者可好也，可恶也，可高也，可下也。好之不偏，恶之不怨，高之不骄，下之不惧。不仁者则不然。人好之则偏，恶之则怨，高之则骄，下之则惧。……若召而下之，将戚而惧；为之上者，将怒而怨。诈谋之心，无所靖矣。有一不义，犹败国家，今壹五六，而必欲用之，不亦难乎？吾闻国家将败，必用奸人，而嗜其疾味，其子之谓乎？……”⁴⁷⁰

楚令尹子西（即公子申，卒于公元前 479 年）欲召楚太子建之子王孙胜（即后来的白公，卒于公元前 479 年）。楚大夫葉公沈诸梁（即子高）却基于其对王孙胜之人格与行为的了解，而对此举表示反对。他认为，王孙胜之为人，“展而不信，爱而不仁，诈而不智，毅而不勇，直而不衷，周而不淑”。这里就将“信、仁、智、勇、衷、淑”这六种美德、善德或正德与“展、爱、诈、毅、直、周”这六种偏而不正的德目对立比列。后六者较前六者可谓似是而非，仅有德之华而无德之实，非但不能独立成德，其若独自发生作用，则甚至还可能与另外六种美德、善德或正德背道而驰。⁴⁷¹就以上述几个德目来说：展指言而可复，诚实不欺，然不计身害，不谋善身，故非信德；诈指诈谋诡譎，用阴谋诡计以图掩人，而不是光明正大，故非智德；毅指强力从事，然不顾其是否犯义或合宜，故非勇德；直不一定即正，且不顾隐讳，不由乎衷，故非衷德；周指言语周密，然仅求覆盖其恶，而不思其淑善，不以德取之，故非淑德等。可见，任何一种德目都必须与善或正义的品德联系在一起，才能发生正面的作用，方能使其积极面得到充分的体现（这实际上与上文所提到的晋人智瑶由于其心不正，而更重要的是，缺乏仁这种善德以起到主导作用，因此其在体魄、射御、伎艺、巧辩、果敢等方面之长处

⁴⁷⁰ 《国语》卷第 18，页 285 至 287。《左传》哀公十六年传亦记载此事，见《春秋左传注》，页 1700。

⁴⁷¹ 此乃参考了陈来的说法，见氏著《古代思想文化的世界—春秋时代的宗教、伦理与社会思想》第九章〈德行〉第二节〈“仁”的观念与春秋时代的德目表〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002 年），页 265。

也都无法发生正面的作用这一事例可谓有其类似之处)。至于仁德，亦决不例外。我们前面讲过，爱人是仁德的一种主要的体现。然爱人之行并不一定完全发自仁爱之心，而可能是出于个人之私心、私情或私欲，其目的乃在于通过施加好处予别人，而换取得到人们的拥护（上述引文中沈诸梁所谓“其爱也足以得人……而加之以不仁……蔑不克矣”一语，即足以表明这点）；仁既包含着爱，则仁爱显然不是出于私心，而是出于公心，这便是仁和爱的根本不同。作为一国之臣或居上位者，就必须能够具有仁爱之心，本着其为国为民的公正之心，而博施其仁爱于人民；亦正由于本着这种为国为民之公心，仁者才能真正做到“可好也，可恶也，可高也，可下也。好之不偈，恶之不怨，高之不骄，下之不惧。”⁴⁷²王孙胜既然不具备仁德，其心固多诈谋，其人格和行为又偏而不正，周而不善，却仍为子西所召用，这就难怪沈诸梁会不禁道出“有一不义，犹败国家，今壹五六，而必欲用之，不亦难乎？吾闻国家将败，必用奸人”一语了。⁴⁷³由此可知，春秋贵族士人确实清楚地认识到，在位执政者是否具备仁爱等德，乃是与一国之治乱成败有着极为密切的关系的。当然，我们在这里又看到了春秋晚期的贵族士人以仁德作为个人立身行事、待人处世之依据及其品评时人之人格和行为的一种重要的政治道德标准的一个具体事例。

另外，《左传》成公九年传云：

晋景公观于军府，见钟仪。问之曰：“南冠而縶者，谁也？”有司对曰：

⁴⁷² 按：《论语·里仁》云：子曰：“唯仁者能好人，能恶人”（《论语集注》卷2，收入《四书章句集注》，页98）；钱穆先生对此章解说到：“……不仁之心，心多私欲，因多谋求顾虑，遂使心之所好，不能真好。心之所恶，亦不能真恶。……主要关键，在人心之能有好恶，则人心所好自然得势，人心所恶自不能留存。此理甚切近，人人皆可反躬自问：我之于人，果能有真好真恶否？我心所好恶之表现在外者，果能一如我心内在之所真好真恶否？此事一经反省，各可自悟……人心为私欲所障蔽，所缠缚，于是好恶失其正，有好之欲其生，恶之欲其死者，此又不能好之一征。惟仁者其心明通，乃始能好人恶人，此又仁者必有知之说。知勇之本皆在仁，不仁则无知无勇，恶能好恶？……”详见《论语新解》上编〈里仁篇第四〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页85至86。据此推之，则王孙胜所以不能做到“可好也，可恶也……好之不偈，恶之不怨”，究其根本原因，乃在于其心之不仁，且尚多私欲；正因为他应事接物有诸多谋求顾虑，又惟图自私自利，故其个人之好恶，自然不能得其公正而有当于义理。

⁴⁷³ 值得一提的是，王孙胜在应子西之召回到楚国而被任命为白公以后，果然为祸作乱，杀子西、子期于朝，而劫楚惠王；楚国幸赖叶公之力，最终才得以平定此一祸乱。有关此等事，详见《左传》哀公十六年传（《春秋左传注》，页1700至1704）及《国语·楚语下》（《国语》卷第18，页288）。

“郑人所献楚囚也。”使税之。召而吊之。再拜稽首。问其族。对曰：“伶人也。”公曰：“能乐乎？”对曰：“先人之职官也，敢有二事？”使与之琴，操南音。公曰：“君王何如？”对曰：“非小人之所得知也。”固问之。对曰：“其为太子也，师、保奉之，以朝于婴齐而夕于侧也。不知其他。”公语晋大夫范文子。范文子曰：“楚囚，君子也。言称先职，不背本也；乐操土风，不忘旧也；称太子，抑无私也；名其二卿，尊君也。不背本，仁也；不忘旧，信也；无私，忠也；尊君，敏也。仁以接事，信以守之，忠以成之，敏以行之。事虽大，必济。君盍归之，使合晋、楚之成。”公从之，重为之礼，使归求成。⁴⁷⁴

郑国人于公元前 584 年将所俘获的楚国囚犯，即郕邑大夫钟仪，献给晋国。⁴⁷⁵两年后，晋景公（公元前 599 年至公元前 581 年在位）在视察军用府库时，见到钟仪，乃问其族，后者回答说是伶人；又问他能否奏乐，回答说奏乐是其先人的职责，岂有不会之理；再问其楚国之君王如何，回答说这实非他所知；再追问下去，才讲了楚王做太子时的一两件事。晋景公把钟仪很得体地回答其问题这件事告诉了晋大夫范文子，后者于是说这名楚囚乃是一个有德的君子。其仁即表现在其说话中能称引先人之职官，可谓不背弃其祖宗之根本，而此德正与其他分别表现为不忘旧、无私心以及尊崇君王的信、忠、敏三德并举，并且相互配合；范文子认为，钟仪既具有此四德，必能在处理事情时用“仁以接事”，用“信以守之”，用“忠以成之”，用“敏以行之”，如此则一定能够成就大事，遂劝景公释放钟仪回楚国，以便让他替晋侯向楚王求和，从而促成两国之友好。由此可知，仁乃是为臣者在任职接事时所须具备的诸德中的一个不可或缺的品德。

这里还必须指出的是，在春秋中期以后贵族士人将仁与其他德目联系在一起共同阐述的种种言辞中，我们尤其注意到仁、智、勇三德相提并论的现象，而此三者似乎已渐渐形成一个较为重要的、稳定的德目组合。⁴⁷⁶这或许就为后来孔子三德并称（或至少是仁与智两者兼言），以及《中庸》所谓三“达德”的讲法提

⁴⁷⁴ 《春秋左传注》，页 844 至 845。

⁴⁷⁵ 见《左传》成公七年传（《春秋左传注》，页 833）。

⁴⁷⁶ 陈来《古代思想文化的世界—春秋时代的宗教、伦理与社会思想》第九章〈德行〉第二节〈“仁”的观念与春秋时代的德目表〉及第三节〈“忠”、“信”等德目〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002 年），页 257 至 258、283）就注意到这点。

供了思想观念上的直接依据。⁴⁷⁷其相关的事例在《左传》和《国语》中颇多，以下试举其要者而加以论述说明。例如，《国语·晋语六》云：

晋大夫栾书潜晋卿郤至于晋厉公。厉公使其嬖臣胥之昧与夷羊五刺郤至、苦成叔及郤锜，郤锜谓郤至曰：“君不道于我，我欲以吾宗与吾党夹而攻之，虽死必败，君必危，其可乎？”郤至曰：“不可。至闻之，武人不乱，智人不诈，仁人不党。夫利君之富，富以聚党，利党以危君，君之杀我也后矣。且众何罪，钩之死也，不若听君之命。”是故皆自杀。⁴⁷⁸

公元前 574 年，晋国发生了郤氏之难。晋卿郤至（即温季子，卒于公元前 574 年）以自己于鄢陵之役中立有军功，而得意起来，并屡次夸伐，再加上当时郤氏强横，与晋厉公之亲信结怨颇多，于是难免招人忌恨。晋大夫栾书更因郤至在鄢陵时反

⁴⁷⁷ 《论语》中就常记载孔子并称三德，抑或兼言仁与智两者的言辞，例如：《论语·里仁》：子曰：“择不处仁，焉得知”（朱注曰：“择里而不居于是焉，则失其是非之本心，而不得为知矣。”见《论语集注》卷 2，收入《四书章句集注》，页 97）；《论语·里仁》：子曰：“仁者安仁，知者利仁”（朱注曰：“惟仁者则安其仁而无适不然，知者则利于仁而不易所守。”同上，卷 2，页 97）；《论语·雍也》：子曰：“知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿”（朱注曰：“知者达于事理而周流无滞，有似于水，故乐水；仁者安于义理而厚重不迁，有似于山，故乐山。”同上，卷 3，页 128）；《论语·子罕》：子曰：“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧”（同上，卷 5，页 166）；《论语·宪问》：子曰：“君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧”（同上，卷 7，页 227）；《论语·卫灵公》：子曰：“知及之，仁不能守之，虽得之，必失之。……”（同上，卷 8，页 244）等；《孟子·公孙丑上》亦记载孟子之言曰：“昔者子贡问于孔子，曰：‘夫子圣矣乎？’孔子曰：‘圣则吾不能，我学不厌而教不倦也。’子贡曰：‘学不厌，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既圣矣’”（《孟子集注》卷 3，收入《四书章句集注》（同上），页 335）；又《左传》文公二年传记载孔子谓鲁卿臧文仲“其不仁者三，不知者三”（《春秋左传注》，页 525 至 526）。此外，《中庸》还说：“知、仁、勇三者，天下之达德也，所以行之者一也。或生而知之，或学而知之，或困而知之，及其知之，一也。或安而行之，或利而行之，或勉强而行之，及其成功，一也。子曰：好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇。知斯三者，则知所以修身；知所以修身，则知所以治人；知所以治人，则知所以治天下国家矣”（见《中庸章句》，收入氏著《四书章句集注》（长沙：岳麓书社，1997 年），页 41）。在孔子及其后学的论述中，仁、智、勇三德似乎都是个人内在心理活动的三大要素或组成部分，彼此相辅互济（其中，仁以体存持守之，偏重于个人先天之心性情感；智以求通识明达，属于个人后天之知识或理智；勇以勉强力行之，近乎个人之意志或志气；事实上，在孔子的观念中，后两者皆可统摄于仁这一最高概念之下。有关此一问题，可参看钱穆《论语要略》第五章〈孔子之学说〉第一节〈论仁〉，收入《钱宾四先生全集》第 2 册《四书释义》（台北：联经出版事业公司，1994 年），页 86）；而人无论才性如何，皆可由之以修身成德，故为“天下之达德”。

⁴⁷⁸ 《国语》卷第 12，页 207 至 208。

对过他而得专败楚之功，对此有所怨恨，遂乘晋厉公欲去其旧臣而立其嬖宠之际，进谗谮害郤至。⁴⁷⁹后来，厉公果然为之所惑，便指使其宠臣刺杀郤至及晋卿郤锜（即驹伯，卒于公元前 574 年）等人。面对这种情况，郤锜要求发动其徒党而夹攻厉公，却为郤至所反对。后者乃提出“武人不乱，智人不诈，仁人不党”的说法；其中“武人不乱”一语，《左传》则作“勇不作乱”⁴⁸⁰，而韦注亦云：“勇而不义，则不为武”⁴⁸¹，据此可知“武”即一种合乎义的勇德。⁴⁸²这正是仁、智、勇三者并提的一个典型的例子。郤至认为，勇者不会弃义作乱，智者不会谋诈诡谲，仁者则不会群党阿私。我们前面已提到，仁本来就有爱人的意思，对于某些人特别亲近而爱之，这就是党，党即偏亲偏爱。仁人则必定心怀坦荡，平正无私，而决不会亲比结党，“利党以危君”，从中营求一己私利。尽管郤至后来还是免不了在祸乱中死于非命，然而他在生死关头还能坚持“听君之命”，而选择不聚党攻君，先发制人，这或许足以表明其所持有的关于仁、智、勇之观念在当时确实具有一定的普遍性和道德制约力。⁴⁸³

上文所举出的一个事例曾提到晋惠公尽管受到秦穆公的恩惠，却于秦国面对

⁴⁷⁹ 以上所述，详见《左传》成公十六年、十七年传（《春秋左传注》，页 883、887 至 888、894 至 895、900 至 901），以及《国语·周语中》（《国语》卷第 2，页 38 至 42）与《国语·晋语六》（同上，卷第 12，页 202 至 203、207 至 208）等。

⁴⁸⁰ 《左传》成公十七年传则记载郤至之言曰：“人所以立，信、知、勇也。信不叛君，知不害民，勇不作乱。失兹三者，其谁与我？死而多怨，将安用之？君实有臣而杀之，其谓君何？我之有罪，吾死后矣。若杀不辜，将失其民，欲安，得乎？待命而已。受君之禄，是以聚党。有党而争命，罪孰大焉”（《春秋左传注》，页 901 至 902）。

⁴⁸¹ 《国语·晋语六》，见《国语》卷第 12，页 208。

⁴⁸² 《左传》僖公三十年传还记载晋文公之言曰：“因人之力而敝之，不仁；失其所与，不知；以乱易整，不武”（《春秋左传注》，页 482）。这正是另外一个将仁、智、武三德并举的例子。其中所谓“以乱易整”，就是说以秦、晋两国之相攻为乱来取代其原本的和整，此举表面上虽或勇敢，但显然不合乎道义事宜，因而便是“不武”。

⁴⁸³ 《左传》定公四年传就记载楚郢公之弟鬬怀以父仇之故，乃欲乘楚昭王因吴师入郢而避难于郢国时弑之；而郢公鬬辛对此却说道：“君讨臣，谁敢讎之？君命，天也。若死天命，将谁讎？……违彊陵弱，非勇也；乘人之约，非仁也；灭宗废祀，非孝也；动无令名，非知也。必犯是，余将杀女”（《春秋左传注》，页 1546 至 1547）。这里，鬬辛同样也是将仁、智、勇等德并举，认为君主讨臣、臣从君命乃理所当然之事，不足以视为私仇，因而不愿“违彊陵弱”，“乘人之约”，更何况弑君之举亦不出于正当之名义，故非具备仁德、智德、勇德者所宜为；鬬辛乃据此对其执意要弑君报仇的弟弟晓以大义。此与郤至在生死关头还能提出“武人不乱，智人不诈，仁人不党”之说，并坚持“听君之命”，而不赞成郤锜聚党攻君，先发制人的做法，无疑有其类似之处。这或许足以表明春秋晚期贵族士人所持有的仁、智、勇之观念在当时确实具有一定的普遍性和道德制约力。

饥荒时拒绝为它提供援助，而幸灾乐祸。秦穆公实以晋惠公背施弃义、忘善背德的缘故，遂于公元前 645 年帅师侵伐晋国，并于晋地韩原俘获惠公。⁴⁸⁴《国语·晋语三》于此之后记载：

穆公归，至于王城，合大夫而谋曰：“杀晋君与逐出之，与以归之，与复之，孰利？”公子縶曰：“杀之利。……”公孙枝不可。公子縶曰：“吾岂将徒杀之？吾将以公子重耳代之。晋君之无道莫不闻，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：“耻一国之士，又曰余纳有道以临女，无乃不可乎？若不可，必为诸侯笑。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。若弗忘，是再施不遂也，不可谓智。”⁴⁸⁵

这里与前面所引述的郤至之提法类似，同样是把仁、智、武三德并称，只不过或许由于此两例皆涉及武人攻伐之战事⁴⁸⁶，因此都以合乎义勇之武德（而不是以仁德）居于三德之首而已。我们注意到，无论是秦大夫公子縶的“战胜大国，武也。杀无道而立有道，仁也。胜无后害，智也”之言，抑或是秦大夫公孙枝（即子桑）的“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。若弗忘，是再施不遂也，不可谓智”的说法，其所谓武与智两德无疑都是站在秦国的立场，并针对秦穆公能从战胜晋国而重立其君一事中获得利益之目的来讲的；惟其中的仁德相较于前两者而言，则主要还是从一种道德或道义的考量出发而提出来的，这从公子縶声称“公子重耳之仁莫不知”，而晋惠公“之无道莫不闻”，故主张“杀无道而立有道”一点来看最为明显。然而，不管是以道德为取向的德目，还是偏重在理智方面的德目，于此等处都有意识地被组合起来，并作为统治者在为政谋国、处理邦交事宜方面所须具备的政德。据此，可见早在春秋中期的贵族士人之观念中，仁、智、勇（武）于众多的德目中似已渐渐变为他们

⁴⁸⁴ 以上所言，详见《左传》僖公十五年传（《春秋左传注》，页 351 至 356）及《国语·晋语三》（《国语》卷第 9，页 157 至 159）。

⁴⁸⁵ 《国语》卷第 9，页 159。

⁴⁸⁶ 有关传文中仁、智、勇三者并称且又涉及战事的事例，《国语·吴语》则还记载到：楚大夫申包胥使于越，越王句践问伐吴之事焉。包胥曰：“……夫战，智为始，仁次之，勇次之。不智，则不知民之极，无以铨度天下之众寡；不仁，则不能与三军共饥劳之殃；不勇，则不能断疑以发大计”（《国语》卷第 19，页 303）。

所共认的其中一些主德，以至将此三德并提的讲法最终得以形成。

《国语·晋语七》又有下列两段记载：

韩献子老，使公族穆子受事于朝。辞曰：“厉公之乱，无忌备公族，不能死。臣闻之曰：‘无功庸者，不敢居高位。’今无忌，智不能匡君，使至于难，仁不能救，勇不能死，敢辱君朝以忝韩宗，请退也。”固辞不立。悼公闻之，曰：“难虽不能死君而能让，不可不赏也。”使掌公族大夫。⁴⁸⁷

晋悼公使张老为卿，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，外内必平。且鸡丘之会，其官不犯而辞顺，不可不赏也。”公五命之，固辞，乃使为司马。使魏绛佐新军。⁴⁸⁸

在上述两段记载中，晋大夫韩穆子（即韩无忌）与张老皆于自己被擢举时表现出辞让之德。其中，韩穆子辞让一事固已见于上文，惟《国语·晋语七》与《左传》襄公七年传所载穆子之言略有差异，故兹重录之。韩穆子的“智不能匡君，使至于难，仁不能救，勇不能死”之说，即将仁、智、勇三者并提，一同作为臣下事君的必备之德。至于张老，则以魏绛（即魏庄子）其“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”，亦即认为后者之智谋堪任卿之职官，其仁德体现在不忘为公室谋利这点上⁴⁸⁹，其勇德则表现为已有诛戮扬干仆人之罪而不避其刑，宁死其职事而不犯其军令⁴⁹⁰；而所谓“学不废其先人之职”，其实就正如前面所提到的楚臣钟仪能“称先职”而“不背本”一样，亦为仁德的一种体现。从张老对于其辞官让位的坚持及晋悼公后来适以张老所言而命魏绛为

⁴⁸⁷ 《国语》卷第13，页216。

⁴⁸⁸ 同上，页216至217。有关晋悼公命魏绛为卿以佐新军，及其使张老为司马等事之本末，详见《左传》襄公三年传（《春秋左传注》，页928至930）与《国语·晋语七》（《国语》卷第13，页214）。

⁴⁸⁹ 这实际上也是一种忠德，详见本文第三章第二节。

⁴⁹⁰ 《国语·晋语七》记载魏绛就其诛戮公子扬干仆人一事对晋悼公说道：“臣闻师众以顺为武，军事有死无犯为敬，君合诸侯，臣敢不敬，君不说，请死之”（《国语》卷第13，页214）；《左传》襄公三年传（《春秋左传注》，页929至930）亦记载此语。事实上，晋悼公正是以魏绛能“不疚于刑”，“以刑佐民”才使他治理新军的（同上，页930）。

卿等事来看，可知仁、智、勇三德确为从政者在治官任职方面所须具有的重要品质。

此外，《左传》昭公二十年传还记载到：

楚费无极谮太子建与大夫伍奢于楚平王。王执伍奢。无极曰：“奢之子材，若在吴，必忧楚国，盍以免其父召之。彼仁，必来。不然，将为患。”王使召之，曰：“来，吾免而父。”棠君伍尚谓其弟员曰：“尔适吴，我将归死。吾知不逮，我能死，尔能报。闻免父之命，不可以莫之奔也；亲戚为戮，不可以莫之报也。奔死免父，孝也；度功而行，仁也；择任而往，知也；知死不辟，勇也。父不可弃，名不可废，尔其勉之，相从为愈。”伍尚归。奢闻员不来，曰：“楚君、大夫其盱食乎！”楚人皆杀之。⁴⁹¹

公元前 522 年，楚平王因听信费无极的谗言，将楚大夫伍奢（即连尹奢，卒于公元前 522 年）囚禁起来；后又担心伍奢之子对此会有所怨恨而谋求报复，以致卒成楚国之祸患，于是用费无极之计，以赦免其父为条件而召回他们，其意无非是要让他们自投罗网。身为伍奢之子，棠邑大夫伍尚（卒于公元前 522 年）与其弟伍员（即伍子胥，卒于公元前 484 年）故乃陷入窘境，而面临着生死攸关的重大抉择。伍尚对此即言：“闻免父之命，不可以莫之奔也；亲戚为戮，不可以莫之报也。……父不可弃，名不可废”；然则他显然未尝不晓得平王言之有诈，其应召必定凶多吉少，惟若因此不往，便是明知其父将死，而忍心弃之不顾，于己心终不得安；然既知平王之召有诈，却选择以兄弟俩俱赴难，则父子仍将不免于杀戮，而父仇不得报，其冤无法昭雪，己心终亦感到不安。⁴⁹²大概由于此等考虑，伍尚最后还是决定由自己奉诏归死，而命伍员奔吴，且勉之以图报，这种安排无论如何都比两人共死来得好。伍尚虽声称自己“知不逮”，但若从其尽己心智，知命而为，“择任而往”这点来看，则他不愧为一智者。倘若从其“知死不辟”，舍生取义的行为来看，则他洵为一勇者。至若从其不忍父死，“奔死免父”一事

⁴⁹¹ 《春秋左传注》，页 1407 至 1409。

⁴⁹² 此乃参考钱穆《论春秋时代人之道德精神（上）》一文中的说法，见氏著《中国学术思想史论丛（一）》，收入《钱宾四先生全集》甲编第 18 册（台北：联经出版事业公司，1994 年），页 289。

来看，则其仁孝爱父之心昭然著焉；事实上，费无极所谓伍奢之子之“仁”，亦主要是针对伍尚等爱父而不忍其死的一种仁孝之心来讲的。此处，仁（孝）、智、勇三者并提，共同作为贵族士人在面对非常情况、处于生死关头时，为求决断适宜所采取的一种道德评断标准。⁴⁹³

在上举一例中，伍尚的所谓“度功而行，仁也”一语，确也还值得我们注意。其意思是说，人若能在度量计较行事之功效以后才行动，并因此而取得成功，斯即仁的一种体现。这类把仁和功联系在一起，以功论仁的讲法，在春秋时期卿大夫的言辞中实不乏其例。例如：《国语·周语中》中即记载周卿士单襄公之言曰：“畜义丰功谓之仁”⁴⁹⁴；也就是说，畜积正义、增大功德便是仁。由于对功德功效的评论和计度必须依靠人的理智，故仁又与智相提并举；比如，《国语·鲁语上》记载鲁大夫展禽（即柳下惠）在批评鲁卿臧文仲祭祀海鸟“爰居”之举时，就认为后者“难以为仁且智矣”，并且说道：“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”⁴⁹⁵，这正是以仁和智作为评论事功之基本标准的一个典型例子。总之，我们有理由相信，以卿大夫为代表的春秋贵族士人的这种将仁德与事功或功效联系起来、以功论仁并坚持“仁者讲功”的观念，大概是跟其在讲德论德时较重视德之实际功用和功效及其体现于人之德行事功等的外向性实践意义这一观念⁴⁹⁶，有着一定的相通关系的。

综上所述，我们看到，仁乃是到了春秋中期以后才逐渐为当时的贵族士人所重视，而成为一个公认的德目的。在春秋中晚期贵族士人的大多数言辞中，仁常与其他德目联系起来，相提并举，这或许即意味着在这些士人的观念中，仁显然

⁴⁹³ 《国语·晋语二》记载晋献公为骊姬所谗惑，乃令人杀害太子申生之傅杜原款，申生于是出奔新城。当人劝他离开晋国时，申生却认为，自己有罪而逃走，使人怨恨归罪于国君，这是不仁；逃走而加重自己的罪名，使自己内外受困，这是不智；负罪而怕死，这是不勇。是故他拒绝逃离本国的建议，而选择“伏以俟命”，坦然地面对命运的安排（详见《国语》卷第8，页141；按：《左传》僖公四年传记载申生最终自缢于新城，见《春秋左传注》，页298至299）。由此可见，在申生的观念中，仁、智、勇三者对他个人确实有着很强的道德约束力。此即仁、智、勇三德并提，并一同作为春秋时人在面对非常情况、处于生死关头时为求决断适宜所采取的一种道德评断标准的另一个具有代表性的事例。

⁴⁹⁴ 《国语》卷第2，页41。

⁴⁹⁵ 《国语》卷第4，页81。

⁴⁹⁶ 可参看黄开国、唐赤蓉《诸子百家兴起的前奏—春秋时期的思想文化》第九章〈春秋时期的其他伦理观念〉第一节〈仁观念〉第二部分“仁与礼、功”（成都：四川出版集团巴蜀书社，2004年），页289。

只是众多德目当中的其中一德而已。尽管仁到了春秋晚期无疑已成为当时贵族士人品覈和评鹭人格与行为的一个较为普遍的德目，然而其地位和重要性在一般情况下却未能突出于众德之上。大概是由于仁在整个春秋时代与其他德目相比，尚属一个较新的概念，而且或许未能得到足够的凸显及充分的注意，这也就相应地使到其基本涵义在很多时候（尤其是在春秋中期时）似乎显得不甚明确，甚至有些含糊不清。⁴⁹⁷不过，我们同时还是注意到“爱”作为仁的一个主要内涵，在春秋中期以后似已形成并渐渐稳定下来。当然，所谓“仁爱”，从根本上来说，乃是指个人在待人接物时于内心中对他人的一种不忍人的同情之心，以及一种深厚真挚的情感；然而，必须指出的是，从春秋时期贵族士人对仁之观念所持有的一种基本意态和取向来看，他们似乎较不重视仁作为个人内在主体德性的根本意义，反而是更加强调人们在怀有这种仁爱之心的情况下所做出的种种具体的外在行为表现（例如：在执政治国时，能体恤爱怜下民，能依礼据义而辞让，能克尽职守而不忘本，能不忘善施而感恩图报，能平正无私而为公室谋利；至于在处理国际关系或邦交事宜时，能力修政德，宽大仁厚，亲善友好，正直守信，而不诉诸武力权威以逞强争霸、肆意杀伐等等）；换言之，他们似乎较偏重在仁的体现于人之德行事功等的外向性实践意义，以及其实际作用和功效上（也正因为这样，他们才会将仁与事功或功效联系在一起，以功论仁，并且还主张“仁者讲功”）。由此看来，仁并非纯粹仅是春秋贵族士人依据一种道德或道义的考量而提出来，并用以品评时人之人格和行为的一种在立身行事、待人处世方面的重要道德标准而已；它实际上更是以其作为居上位者或为臣者在谋政接事、保民守国、治官任职、事奉君主等政治方面的一个（小则关乎个人政治上的升降或安危，大则影响到整个政治文化的清浊善否，甚至是关系到氏族宗室的兴衰存亡，抑或国家的治乱成败等的）不可或缺的、必备的政德，而为当时贵族士人所重视的。

⁴⁹⁷ Yuri Pines, *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life In the Chunqiu Period (722-453 B. C.)* 第六章“Nobility of Blood and Spirit”第四节“The Increasing Impact of ‘Ren’ (Benevolence)” ((Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), 页 185 至 186) 中就指出这点；作者还补充说，仁之涵义于春秋中期的不明确性，极有可能是跟仁在当时人的思想观念中尚属一种较新的概念这一事实有关的。此外，王聪明〈《左传》之人文思想研究〉第三章〈《左传》之道德思想〉第五节〈仁之思想〉（国立台湾师范大学国文研究所硕士论文，1987 年），页 78）亦认为仁在春秋时代之涵义固然复杂，然其内容却不甚固定，盖当时人用以泛指人之美德，而不必即有明确之内涵。

第二节：仁经过孔子重新诠释后的新意义： 作为统摄涵括众德的心之全德

上一节讨论了孔子以前及孔门以外的春秋时期贵族士人的仁之观念的问题。在这些贵族士人的思想观念中，仁似乎更多的是作为一种政德或德行而受到重视的。由于仁在春秋中期以后已渐渐成为当时贵族士人品评衡量人格与行为的一个较为普遍的、公认的政治道德标准，因此生活在春秋晚期的孔子也很自然地承袭和接受了仁这一德目。事实上，仁所以会成为后来儒家伦理道德思想与学说中一个极受重视的德目和观念，无疑是跟孔子及其门弟子之大力标榜及不断强调有着直接的、密切的关系的。然而，最值得注意的是，作为春秋士人之德的仁之观念一经孔子的转手，在内涵上似乎发生了一种内在化的转变，以至此后其作为个人内在本质或主体德性的根本意义乃得到了充分的凸显。本节便主要是围绕着这点来作深入的探讨的。

当然，我们首先必须承认，孔子的仁之观念在一定程度上的确是受到春秋时代的贵族士人之思想言辞的影响的。以下试举出其最明显的例证，如《论语·颜渊》云：

仲弓问仁。子曰：“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。”⁴⁹⁸

此处，孔子用“出门如见大宾，使民如承大祭”一语来回应其弟子仲弓之问仁。事实上，《左传》僖公三十三年（按：即公元前 627 年，此距孔子之生，尚早七十六年）传就记载晋大夫臼季以冀缺能敬以持己及待人，而在向晋文公举荐后者时说道：“敬，德之聚也。能敬必有德。德以治民，君请用之！臣闻之：出门如宾，承事如祭，仁之则也。”⁴⁹⁹很明显的，上述孔子一语乃脱自臼季所言，而其以主乎内心之敬德来说仁这一观念大概亦本于之。⁵⁰⁰另外，《论语·子路》还记载：

⁴⁹⁸ 《论语集注》卷 6，收入《四书章句集注》，页 192。朱注曰：“敬以持己，恕以及物，则私意无所容而心德全矣。”

⁴⁹⁹ 《春秋左传注》，页 501 至 502。

⁵⁰⁰ 有关敬德的问题，可参看本文附录。

樊迟问仁。子曰：“居处恭，执事敬，与人忠。虽之夷狄，不可弃也。”⁵⁰¹

针对其弟子樊迟（即樊须，生于公元前 515 年）之问仁道，孔子在这里同样也是以人之居身执事能心怀恭敬等语来回答的。这显然与《国语·晋语八》所记载的晋大夫范献子之言：“鞅也，居处恭，不敢安易，敬学而好仁，和于政而好其道……”⁵⁰²，无疑有其可互通，甚至是相同之处。我们单从这两个例子中，便已能看出孔子对于仁的一些讲法显然是受到其以前或与他同时代的贵族士人之思想观念和言辞的直接影响的⁵⁰³（惟其中的主要差别乃在于，那些贵族士人言及仁时基本上仍是配合着为政治民等政事来讲的，亦即将仁看作是执政者的一种政德而已，而孔子则是把仁视为包括孔门弟子在内的一般士人之德，并且还赋予仁及其所包含的一些具体德行以较为普遍的意义）。

尽管如此，仁的意义到了孔子的手上，却有了更深一层的发挥。我们前面已说过，孔子以前及同时的士人，主要是以爱人或仁惠为仁的主要涵义及核心内容。到了孔子，亦基本上仍承袭此一观念。⁵⁰⁴事实上，孔子平时就很重视为政者之“爱

⁵⁰¹ 《论语集注》卷 7，收入《四书章句集注》，页 212。

⁵⁰² 《国语》卷第 14，页 225。

⁵⁰³ 白季乃生活在孔子以前的春秋中期，这点毋庸置疑；至于范献子士鞅，我们根据《左传》的具体记载，得以知道他乃活跃于鲁襄公、昭公、定公年间的晋国政坛中，由此推断，其人大概较孔子年长，然与后者基本上是属于同一时代的人。

⁵⁰⁴ 有许多学者都认识到这点，如刘焕云〈先秦儒家德行观之研究〉第五章〈儒家德行观之内容〉第二节〈仁与德行〉第一部分“仁的意义”（（国立台湾政治大学三民主义研究所博士论文，1994 年），页 91 至 92）就对此有所说明。事实上，郭店楚简中就有不少这方面的例子，如《缁衣》篇第 25 号简曰：“故慈以爱之，则民有亲”；《五行》篇第 12、13 号简曰：“仁之思也精，精则察，察则安，安则温，温则悦，悦则戚，戚则亲，亲则爱，爱则玉色，玉色则形，形则仁”；又第 21 号简曰：“不变不悦，不悦不戚，不戚不亲，不亲不爱，不爱仁”；又第 33 号简曰：“亲而笃之，爱也。爱父，其继爱人，仁也”；《性自命出》篇第 39、40 号简曰：“仁，性之方也，性或生之。……爱类七，唯性爱为近仁”；《尊德义》篇第 3、4 号简曰：“仁为可亲也”；又第 32、33 号简曰：“不爱则不亲”等（见李零《郭店楚简校读记》〈第二组简文（儒家文献）〉与〈第四组简文（儒家文献）〉（北京：中国人民大学出版社，2007 年），页 79、101 至 102、138、181 至 182）。此外，还值得注意的是，孔子以后的另一儒者孟子亦基本上承袭和接受了仁以爱为主的观念，足见此一观念之普遍性。例如：《孟子·离娄上》就记载孟子之言曰：“爱人，不亲，反其仁”；又曰：“仁之实，事亲是也”（见《孟子集注》卷 7，收入《四书章句集注》（长沙：岳麓书社，1997 年），页 399、412）；又《孟子·离娄下》云：“仁者爱人”（同上，卷 8，页 427 至 428）；又《孟子·尽心上》云：“君子之……于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物”及“仁者无不爱也”（同上，卷 13，页 519、520）；又《孟子·梁

人”，如《礼记·哀公问》即记载孔子针对鲁哀公之问政而谓曰：“古之为政，爱人为大。……爱与敬，其政之本与？”⁵⁰⁵是故，他以郑卿子产能“养民也惠”⁵⁰⁶，且能不毁乡校、尊重民意（详见上一节）等为其存心于仁爱的表现，而称许子产为“惠人”⁵⁰⁷及“古之遗爱也”⁵⁰⁸；又以“爱人”一语回答樊迟之问仁⁵⁰⁹；此外，还道出了如“道千乘之国……节用而爱人，使民以时”⁵¹⁰及“弟子……泛爱众，而亲仁”⁵¹¹等语，此皆可证明孔子依然是以爱人为仁的一种基本观念的。然而，这里必须指出，孔子不仅仅着眼于仁的体现为“爱人”的发之于外的外在行为表现而已，他还进一步将仁之概念加以深化或内在化，亦即把个人所以会爱人、所以能爱人的内在本质与根源彰显抉发出来，然讲来又极其亲切且平易近人。就仁自身而言，它其实是“心之德”⁵¹²，更具体确切地说，它是人的一种心境，乃个人内心所固有（故不假外求）的一种自然、真实、至诚的高度内省自觉的状态，同时也是发自此内心之真性情的实际呈现与流露⁵¹³；故此，孟子后来就直接说：

惠王上》曰：“未有仁而遗其亲者也”（同上，卷1，页291）等。可见，孟子确实非常看重仁的“爱人”之涵义，并且还认为仁爱必始于“爱亲”。

⁵⁰⁵ 见郑玄注、孔颖达疏、陆德明音义《礼记正义》卷50，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（北京：中华书局，1996年），页1611。

⁵⁰⁶ 《论语·公冶长》，见《论语集注》卷3，收入《四书章句集注》，页113。

⁵⁰⁷ 《论语·宪问》，见《论语集注》卷7，收入《四书章句集注》，页220。

⁵⁰⁸ 《左传》昭公二十年传，见《春秋左传注》，页1422。

⁵⁰⁹ 《论语·颜渊》云：樊迟问仁。子曰：“爱人。”问知。子曰：“知人。”樊迟未达。子曰：“举直错诸枉，能使枉者直。”樊迟退，见子夏，曰：“乡也吾见于夫子而问‘知’，子曰：‘举直错诸枉，能使枉者直’。何谓也？”子夏曰：“富哉言乎！舜有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣。汤有天下，选于众，举伊尹，不仁者远矣”（《论语集注》卷6，收入《四书章句集注》，页201至202）；又《论语·为政》云：哀公问曰：“何为则民服？”孔子对曰：“举直错诸枉，则民服。举枉错诸直，则民不服”（同上，卷1，页82）。从孔子针对樊迟之问“仁”及问“知”所答以的“举直错诸枉”一语，及其以此语回应鲁哀公之问“民顺”等来看，则其所谓“爱人”，盖指在上位统治者之施仁惠于人民。

⁵¹⁰ 《论语·学而》，见《论语集注》卷1，收入《四书章句集注》，页67。

⁵¹¹ 同上，页68。

⁵¹² 有关仁作为“心之德”（或甚至是“心之全德”）的说法，见《论语·学而》第二章（见《论语集注》卷1，收入《四书章句集注》（长沙：岳麓书社，1997年），页66）、《论语·雍也》第五章（同上，卷3，页122）、《论语·述而》第二十九章、《论语·泰伯》第七章（同上，卷4，页143、150）、《论语·颜渊》第一章（同上，卷6，页191）、《论语·卫灵公》第八章（同上，卷8，页238）、《论语·微子》第一章（同上，卷9，页267）等之朱注。另见钱穆《论语新解》上编〈述而篇第七〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页171等。

⁵¹³ 钱穆先生就曾对仁作过一个确切、恰当的譬喻：“仁乃一种心境，亦人心所同有，人

“仁，人心也”⁵¹⁴，即谓仁乃是人之所以为心者。还值得注意的是，“仁”字本身又从“人”、从“二”（因此，仁之古训乃为人偶相亲），而此字在古代的另外一种写法“忝”则从“千”、从“心”；这又似乎意味着仁之道理和精神大概须要在人与人之间的相处或交接中才能得到最充分的、完满的透露和体现。由于人我大相近似，而人心本质上亦皆相同，固可互通相感，因此本于个人内心的仁必然可以外通推及于他人之心，具体言之，这即是个人在待人接物的过程中于自己内心中对他人的一种同情、敏感、体谅、厚恕，以及所怀有的一种深厚的、真挚的、温和的感情与情意，而这一切实际上就是仁德的实现。虽然在此基础上，自然也会产生爱人惠人的种种行为表现，然而这些外在德行，归根到底，也不过是本诸并发自那存在于个人内心之仁德而已。故所谓仁者，贵在能对一己真实至诚的内心有所自觉和意识，并且能自觉自发地将其善心诚意、真情实感由己内而外推于人，使人与人、心与心之间能相通相得。⁵¹⁵总的来说，《论语》中的仁字，其义大

心所同欲。桃杏之核亦称仁，桃杏皆从此核生长，一切人事可久可大者，皆从此心生长，故此心亦称仁。若失去此心，将如失去生命之根核”（见氏著《论语新解》上编〈里仁篇第四〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页84），可资参考。至于其有关仁之问题的略论，则可参看氏著《论语要略》第五章〈孔子之学说〉第一节〈论仁〉（收入《钱宾四先生全集》第2册《四书释义》（台北：联经出版事业公司，1994年），页78至86）及《中国思想史》第六章〈孔子〉（台北：兰台出版社，2001年），页8至10。

⁵¹⁴ 《孟子·告子上》，见《孟子集注》卷11，收入《四书章句集注》（长沙：岳麓书社，1997年），页477。孟子更直接说：“仁也者，人也”，即仁乃是人之所以为人的根本所在；见《孟子·尽心下》，同上，卷14，页526（按：《中庸》亦云：“仁者，人也”，见《中庸章句》，收入《四书章句集注》（同上），页40；此语另见于《礼记·表记》，见郑玄注、孔颖达疏、陆德明音义《礼记正义》卷54，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（北京：中华书局，1996年），页1639）。学者林毓生对仁作为人所以为人之特质的问题有深入的讨论，详见Yu-sheng Lin “The Evolution of the Pre-Confucian Meaning of Jen and the Confucian Concept of Moral Autonomy” 第一节及第三节，见 *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies* (Volume 31) (Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1974-1975)，页178至180、188至190。有关仁与人相通之问题，可另外参看胡志奎〈孔子之“仁”字思想探原〉第三节〈从《论语》上论探究孔子之“仁”字语义及其理论间架〉，收入氏著《论语辨证》（台北：联经出版事业公司，1987年），页113至116。

⁵¹⁵ 值得一提的是，钱穆先生对于仁作为人的一种贯通人我、群己融洽之内在真情、敏觉与灵感的意义，可谓最为关注，并且极力发扬；比如，他说：“人能解脱小我私人的隔膜与封蔽，而通晓人类大群意志者……此种内心境界，中国儒家即谓之仁。孟子说：‘仁，人心也’，正指这一种心的境界而言。此所谓人，并不指一个个的小我与私人，而是指的人类大群。故此所谓人心者，乃指人类大群一种无隔阂，无封界，无彼我的共通心。到达此种心的境界则谓之仁”等（详见其〈孔子与心教〉一文，收录在氏著《灵魂与心》（桂林：广西师范大学出版社，2004年），页18），即为一例；另可参考其〈孔子之史学

致不违以上所言诸端。我们所讲的孔子在继承了前人的仁之观念的基础上，而对此一概念之含义有重要的深化和阐发，主要也是针对这方面的问题而言。《论语》中就记载了不少相关的章句，比如《论语·雍也》云：

子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁，必也圣乎！尧、舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”⁵¹⁶

子贡所谓“博施于民而能济众”，无疑是一种典型的施惠爱于人民的德行，而在孔子看来，此种行为固合仁道，这点自不必说。惟孔子还进一步补充道：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”朱熹对此注曰：“以己及人，仁者之心也。……譬，喻也。方，术也。近取诸身，以己所欲譬之他人，知其所欲亦犹是也。然后推其所欲以及于人，则恕之事而仁之术也。”⁵¹⁷据此，则孔子所更加重视的，乃是人所据以行仁道的仁心本身；而此心行仁为仁的途径与方法，就是我们在上文中所曾讨论过的“絜矩忠恕之道”（详见本文第三章第三节）。人必先能尽己之心，近就己身取譬，而知自己所欲亦犹他人之所欲者，乃能真正推己及人；然则孔子所讲究的忠恕之道，重在人我相通，一以贯之，而仁自在其中矣。惟其中关键所在，仍在于自己能先有所本及所立，换言之，即在于个人能够先自觉地自反自求于一己内心之仁德而已。

又《论语·里仁》云：

子曰：“唯仁者能好人，能恶人。”⁵¹⁸

子曰：“苟志于仁矣，无恶也。”⁵¹⁹

与心学》第三节（见氏著《孔子与论语》，收入《钱宾四先生全集》甲编第4册（台北：联经出版事业公司，1994年），页423至424）等。

⁵¹⁶ 《论语·雍也》，见《论语集注》卷3，收入《四书章句集注》，页130。

⁵¹⁷ 同上，页131。

⁵¹⁸ 《论语集注》卷2，收入《四书章句集注》，页98。

⁵¹⁹ 同上。

孔子明言人须“志于仁”。其中，“志”乃指“心之所之”，亦即心之所指向或趋赴欲往者（故有“志向”一词）。人于其意，必深识诸心，存守诸心，方可谓志。所谓“志于仁”，即自觉地、有意识地存心在仁。孔子另有“志于道，据于德，依于仁”一说⁵²⁰，其实正与“志于仁”的讲法相通。人必须立志存心于人伦日用之间所当行的仁道，而其根本基础乃在于据守一己内心之仁德，并依倚在此仁德上而不违离之。人果能如此，便可真正做到“能好人，能恶人”，而其于“恶人”这点，实际上亦“无恶也”。钱穆先生对此两章即分别解说到：

……不仁之心，心多私欲，因多谋求顾虑，遂使心之所好，不能真好。心之所恶，亦不能真恶。……主要关键，在人心之能有其好恶，则人心所好自然得势，人心所恶自不能留存。此理甚切近，人人皆可反躬自问：我之于人，果能有真好真恶否？我心所好恶之表现在外者，果能一如我心内在之所真好真恶否？此事一经反省，各可自悟……人心为私欲所障蔽，所缠缚，于是好恶失其正，有好之欲其生，恶之欲其死者，此又不能好之一征。惟仁者其心明通，乃始能好人恶人……⁵²¹

又说：

……仁者必有爱心，故仁者之恶人，其心仍出于爱。恶其人，仍欲其人之能自新以反于善，是仍仁道。故仁者恶不仁，其心仍本于爱人之仁，非真有所恶于其人。若真有恶人之心，又何能好人乎？故上章能好人能恶人，乃指示人类性情之正。此章无恶也，乃指示人心大公之爱。……⁵²²

据此，则仁者无论是喜好人或厌恶人，皆本之于其一己真诚的仁爱之心，反躬自问，以求其能真好真恶；即使是其恶不仁者，亦仍本于爱人之仁心，愿其人能反省自悟，自反于善道，而并非对人真有所厌恶。其主要关键，只在于个人能够先

⁵²⁰ 有关此一章句的讨论，可参看本文第二章第三节。

⁵²¹ 详见氏著《论语新解》上编〈里仁篇第四〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页85至86。

⁵²² 同上，页86至87。

自觉地反求并存守一己内心之仁德；简而言之，所谓好恶，其实只在于人之一心而已。孔子对此还说道：

我未见好仁者、恶不仁者。好仁者，无以尚之；恶不仁者，其为仁矣，不使不仁者加乎其身。有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。盖有之矣，我未之见也。”⁵²³

然则人之好仁与恶不仁，终究还是本诸并自反于一己真诚之心而已；由于这个缘故，其心之好仁，乃真知仁之可好，所以才会认定再也没有比仁更好的事物可以加在仁道之上而存于其心中；至若其心之恶不仁，乃真知不仁之可恶，所以才会尽量不使不仁的事物加乎其身；也正因为如此，人才能真心诚意地安于其心中之仁德而奋然用力于存守之。孔子坚信，此处根本不存在一个所谓“力不足”的问题，因为他曾说过：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”⁵²⁴仁作为人心之德，乃存于心内，非在心外，因此人为仁之用力处惟在己心，“欲之则是，而志之所至，气必至焉”⁵²⁵；仁道既出于人心，则反求诸己即能得之，此虽属难能，然至之亦易，故而不患力之不足。至于孔子之再三言其“未见”者，固然可以视之为他本人在面对其所生活的春秋晚期的现实人事时所作的一种敏锐的观察，以及据此所发出的一种无可奈何的慨叹（这与孔子针对其当时面对的社会上人欲横流、人心不古之情况所导致的世人不自觉其自身具有一种天生的、宝贵的内在德性，而更不懂得去怀德修德、亲体默证，以完成其个人之德性这一普遍现象，所发出的“吾未见好德如好色者也”及“知德者鲜矣”等喟叹（本文第二章第三节就曾提到这点），实际上正有其相通及可相发明之处）；然而，这也何尝不能从另一个方面反映出孔子所着重强调的仁之得自天赋、内在于心、反求诸己之义，在他所身处的衰乱之世中或许尚属一种关于仁德之新说，而此说大概尚未被当时人所普遍认同和了解；是故孔子以其所持有的新的仁之观念来品评与衡量世人（尤其是他所亲眼看到的当时普遍上腐败衰微、堕落下降的各国贵族统治阶级的成员）之为人行事，难免会有一定程度上的期望落差，而难得其心中所预期的理想的观察结果，

⁵²³ 《论语·里仁》，见《论语集注》卷2，收入《四书章句集注》，页99。

⁵²⁴ 《论语·述而》，见《论语集注》卷4，收入《四书章句集注》，页143。

⁵²⁵ 此乃朱注之语，见《论语集注》卷2，收入《四书章句集注》，页99。

这亦属自然之事。总之，以上所举的章句，确实可说是孔子于其时尝试将仁之概念深化或内在化，而把个人所以会爱人、所以能爱人的仁之内在根源彰显抉发出来的极具代表性的例子。

我们前面提到孔子的“志于仁”与“依于仁”的讲法。仁既然内在于人心之中，故人之为人贵在能据守一己内心之仁德，并依倚在此仁德上而不违离之。孔子平时就十分强调人之不“违仁”。例如：《论语·雍也》记载孔子之言曰：

回也，其心三月不违仁。其余则日月至焉而已矣。”⁵²⁶

兹所谓心不违仁，即是指心不离仁而合于其内在之德。孔子大概是以其弟子颜回能做到三月不违仁，以为这实属难能可贵，故特言之，其中自然不乏其对颜回的肯定嘉许之意；至于其余的人，按照孔子的讲法，则只能做到“日月至焉而已矣”。钱穆先生于此语之注释道：

至，即不违。违言其由此他去，至言其由彼来至。如人在屋，间有出时，是违。如屋外人，间一人来，是至。不违，是居仁也。至焉，是欲仁也。颜渊已能以仁为安宅，余人则欲仁而屡至。日月至，谓一日来至，一月来至。所异在尚不能安。⁵²⁷

此譬喻之说甚为精当。值得注意的是，钱先生认为，颜回能不违仁，因此是“以仁为安宅”而“居仁”，其余的人由于“尚不能安”，因而仅能做到“欲仁而屡至”。这里实际上就带出了一个所谓人的宅心于仁之“安”与“不安”的问题。这种讲法在孔子的思想中自有其根据。⁵²⁸《论语·里仁》即云：

⁵²⁶ 《论语集注》卷3，收入《四书章句集注》，页122。

⁵²⁷ 见氏著《论语新解》上编〈雍也篇第六〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页146。

⁵²⁸ 孔子平时十分强调人能心安的重要性。仁本身固为一种心安的心理状态，因此在这个意义上，人能“求仁而得仁”（《论语·述而》，见《论语集注》卷4，收入《四书章句集注》，页138），在孔子看来，实际上就等于是求得一己之心安。然而，值得注意的是，所谓“安仁”与纯粹的安心，毕竟还是存在着一定的细微差别的，故仍有分辨两者之余地；这主要是因为，前者要求人在尽其心力以求得心安的同时，其所为仍须合乎道义，而其审度判断的根本依据，惟能靠个人自反求诸一己本心而已，这自然就需要个人对一

子曰：“不仁者不可以久处约，不可以长处乐。仁者安仁，知者利仁。”⁵²⁹

此处就明确提出“仁者安仁”的说法。钱穆先生对此说道：“知仁之可安，即知仁之为利。……人之所以为人，主要在心不在境。外境有约有乐，然使己心不能择仁而处，则约与乐皆不可安。……若失去此心……亦如失去其可长居久安之家。故无论外境之约与乐，苟其心不仁，终不可以久安。安仁者，此心自安于仁，如腰之忘带，足之忘履，自然安适也。利仁者，心知仁之为利，思欲有之。”⁵³⁰据此，则安仁者乃如上面所说的“不违仁”，亦即“以仁为安宅”而居之；而利仁者则只是思欲有仁，犹如上面所讲的“欲仁而屡至”而已。所谓仁者，借用后来孟子为对孔子的仁之观念加以阐发所采取的一种极见精神的譬喻说法，即是“人心之

己内在的、真实的、至诚至善的心境和心情有一种高度的自觉性和反省力。《论语·阳货》即有如下的记载：宰我问：“三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期可已矣。”子曰：“食夫稻，衣夫锦，于女安乎？”曰：“安。”“女安则为之。夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今女安，则为之！”宰我出。子曰：“予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也。予也有三年之爱于其父母乎”（同上，卷9，页263）。在上述一例中，宰我虽声称自己在不遵行三年守丧之礼制的问题上感到心安，然而孔子却直接从本源处，以宰我不能反求诸己，以体会父母养育子女之心，从而自识自得其所以恻隐不忍之本心与真情实感（按：《孟子·滕文公上》曾记载孟子对孝子于其亲人的这种不忍人的、同情恻隐的真实本心有所发微：“盖上世尝有不葬其亲者。其亲死，则举而委之于壑。他日过之，狐狸食之，蝇蚋姑嘬之。其颡有泚，睨而不视。夫泚也，非为人泚，中心达于面目。盖归反藁槨而掩之，掩之诚是也，则孝子仁人之掩其亲，亦必有道矣”，见《孟子集注》卷5，同上，页376），实乃不孝，故以“不仁”责备宰我（按：此乃由于孝为仁之本的缘故。《论语·学而》就记载孔子之弟子有子说：“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与”，同上，卷1，页66；仁先发而可见者为孝，故培养仁心当自孝始，孔子不过特就孝心指点人心之仁，借以希望人能推广孝心以达于仁心而已；有关这点，详见钱穆《论语新解》上编〈学而篇第一〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页6至7）。由此可见，孔子平时所重视的，乃是人之能安于其仁心，而不仅仅是一般意义上的所谓“安心”而已。此外，还值得一提的是，郭店楚简《五行》篇第21、28及30号简亦分别载有“不仁不安”及“知而安之，仁也”等语（见李零《郭店楚简校读记》〈第二组简文（儒家文献）〉（北京：中国人民大学出版社，2007年），页101至102）。由此可见，孔子的这种“安于仁”的观念确实对战国时期儒者的思想有着一定的影响。

⁵²⁹ 《论语集注》卷2，收入《四书章句集注》，页97。

⁵³⁰ 见氏著《论语新解》上编〈里仁篇第四〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页84。

安宅”⁵³¹（此实乃钱氏的讲法之所本）；既是“人心之安宅”，也就意味着“人当常在其中而不可须臾离者也”⁵³²。人若能长期甚至是永久地存守此“心之安宅”而居于之，则自感安心而无适不然，也就能做到不为外境之困约与逸乐所摇移或牵动；反之，人若丧失此宅心中之仁，便犹如“失去其可长居久安之家”，其心既失其所本，而无所安厝，则其人断不能久处于困约或逸乐中而感觉到安然自适，这自然也是可以想象得到的事。讲到这里，再回到上文所提及的颜回“不违仁”一事，由于《论语》中有一些章句确实记载了孔子称许此一弟子能够安贫乐道，固穷处约⁵³³，因此我们有理由相信，颜回真正做到了“以仁为安宅”而居之，并以其心依于仁而不违焉，故而卒能达到可以久处约，可以长处乐的精神境地。惟孔子不仅对人之心能“三月不违仁”表示欣赏而已，而且还认为人其实本来就应该时时刻刻不违仁。《论语·里仁》就记载其言曰：

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。⁵³⁴

此章所言，与上面所引述的孔子的话其实皆可相互发明。在孔子看来，所谓“君子”（按：有关“君子”的较为集中之讨论，见本章第三节），必须要能做到“无终食之间违仁”，无论是在匆促急遽、轻率苟且之际，还是于颠沛流离、倾覆困顿之时，都不应当须臾违离其仁德。人在面对于富贵之处与不处、于贫贱之去与不去等人生重大问题上的取舍与抉择时，都应该反躬自问，审度其是否“以其道

⁵³¹ 《孟子·公孙丑上》曰：“孔子曰：‘里仁为美，择不处仁，焉得智？’夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。莫之御而不仁，是不智也”（朱注曰：“……仁者……在人则为本心全体之德……人当常在其中而不可须臾离者也”）；又《孟子·离娄上》曰：“‘吾身不能居仁由义’，谓之自弃也。仁，人之安宅也。义，人之正路也。旷安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉”；分别见《孟子集注》卷3、7，收入《四书章句集注》（长沙：岳麓书社，1997年），页343、404。

⁵³² 此语出《孟子·公孙丑上》中之朱注，同上，卷3（同上），页343。

⁵³³ 其相关的例子，如《论语·雍也》：子曰：“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”（朱注曰：“颜子之贫如此，而处之泰然，不以害其乐，故夫子再言‘贤哉回也’以深叹美之”；《论语集注》卷3，收入《四书章句集注》，页124）；又如：《论语·先进》：子曰：“回也其庶乎！屡空”（朱注曰：“不以贫窶动心而求富，故屡至于空匮也。言其近道，又能安贫也”；同上，卷6，页185）等。

⁵³⁴ 《论语集注》卷2，收入《四书章句集注》，页98。

得之”，而其中的关键又在于其宅心是否有仁作为主宰及根本依据，更重要的是，其人能否存守此宅心中之仁，并安于之，依于之，而不违之，这样一来，则不管外境以及一己之得失穷通如何，己心必能常感安然自适，己身亦必能泰然处焉。事实上，针对上述孔子之言，不论是欲仁而求得之，抑或是安仁而不违之，这一切说到底皆非关乎外在之事，而乃是跟个人的内在精神世界有关，具体来说，亦即主要要求人能对一己内在的、真实的、至诚至善的仁之心境有一种高度的自觉性和反省力而已。这无疑正反映出孔子为把仁内在化为人之心境所作的一番具有积极意义的尝试。

当然，我们都知道，孔子讲仁，必兼及礼。仁固然内在于人心，然而内心之仁德极微而隐，外人难以知之见之；人惟有通过实行仁道才能将心中之仁德加以显发，而为仁之道则必然体现在个人于待人接物时所表现出来的具体行为上，这自然就涉及所谓礼的问题。虽然我们在前文曾说过，礼教到了春秋后期已趋于衰落，并且逐渐失去其原有的整合社会、维系秩序及调节行为的政治功能和作用，然而礼在当时贵族士人的心目中还是具有一定象征性的重要意义，而他们的社会生活表面上也仍然浸润在一种礼乐文化的氛围之中。⁵³⁵而作为春秋晚期社会上的新兴儒士阶层的一个最具代表性的人物，孔子难免也会对礼的问题深表关注（尤其是在亲眼目睹了许多贵族士人不知礼、不习礼，甚至是因为不再遵循原本的礼治秩序背后的“尊尊、亲亲、长长”等基本原则，故而僭越违礼等这类普遍现象，他自然更觉得有必要重倡和振兴礼教，以及强调持守礼仪规范之精神实质和根本大义的重要性⁵³⁶，以便对当时的各种社会政治上的歪风陋习、不良现象起到补偏

⁵³⁵ 关于此一问题，可参看本文第二章第二节。

⁵³⁶ 事实上，孔子在重振礼教方面其贡献最大之处，乃在于将礼与仁联系起来，并且强调仁为礼的根本的内在精神实质这点上。钱穆〈论春秋时代人之道德精神〉（上）对此就说道：“孔子讲学立教之大贡献，端在其就于历史往事所得义训而为之籀出一大原则，指出一切人道核心而举一言以名之曰‘仁’。仁者，乃一切礼教之所从出、所从立之基本也”（见氏著《中国学术思想史论丛（一）》，收入《钱宾四先生全集》甲编第18册（台北：联经出版事业公司，1994年），页303）。此外，刘焕云〈先秦儒家德行观之研究〉第三章〈儒家德行观之形成背景及其发展〉第三节〈儒家德行观之兴起与发展〉（（国立台湾政治大学三民主义研究所博士论文，1994年），页43）亦说道：“孔子思想的最大特色，在于‘承礼启仁’，顺着该时代内在自我意识觉醒的契机，点出‘仁’来作为礼乐文化之‘内在而超越’的根据”，实乃确论。有关孔子对礼之概念的重视和发挥的问题，还可参考劳思光《新编中国哲学史（一）》第三章〈孔孟与儒学〉上〈孔子与儒学之兴起〉第二节〈孔子之生平及其学说〉第二分节〈孔子之学说〉第一部分〈孔子学说之内容〉中的〈孔子之基本理论〉（桂林：广西师范大学出版社，2005年），页82至87；Wei-ming Tu

救弊、矫枉导正的作用)。《论语》中确实收录了不少孔子及其门人弟子言礼论礼的相关章句，这自然反映出孔门对礼的高度重视。其中，〈颜渊〉篇便有如下一段有名的记载：

颜渊问仁。子曰：“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？”颜渊曰：“请问其目？”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”颜渊曰：“回虽不敏，请事斯语矣。”⁵³⁷

以上所举，乃是孔子将仁与礼联系起来的一个最典型的例子。礼指的是人与人相处时的种种礼仪，而礼仪则是调节和规范个人行为的指引和规则，说得更根本一点，即是实行仁道的具体节文。孔子明言：“克己复礼为仁”⁵³⁸；在他看来，人在待人接物时能够做到对一己之身有所约束和节制，而实实在在地践行礼，这就是仁了。他还进一步说，只要一天能这样，便可使“天下归仁焉”。钱穆先生对此解释道：

盖人道相处必以仁，古训，‘仁者相人偶’。若立心行事，专以己身为主，不顾及相偶之对方，此乃一切不仁之本源，故仁道必以能约束己身为先。……然仁为己之心德，以存诸己者为主，不以外面之效应为重……言天下于此归仁，原义当谓苟能一日克己复礼，即在此处，便见天下尽归入我之仁心中。人心之仁，温然爱人，恪然敬人。礼则主于恭敬辞让。心存恭敬，斯无傲慢。心存辞让，斯无伤害。……凡所接触，天下之大，将无往而不见其不归入于我心之仁矣。是则效在内，不在外。⁵³⁹

(杜维明)“The Creative Tension Between Jen and Li”，刊载于 *Philosophy East and West* (Volume 18, no. 1 and 2) (Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press, January 1968)，页 29 至 38 等。

⁵³⁷ 《论语集注》卷 6，收入《四书章句集注》，页 191。

⁵³⁸ 值得注意的是，《左传》昭公十二年传记载孔子之言曰：“古也有志：‘克己复礼，仁也。’信善哉”（《春秋左传注》，页 1341）。这似乎表明了孔子的“克己复礼为仁”一语乃是本诸前人之说的。

⁵³⁹ 见氏著《论语新解》下编〈颜渊篇第十二〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002 年），页 302 至 303。

这便强调了仁作为人行礼践礼的过程中的一种内在根据和效用。然则人能“克己复礼”，便“能见天下尽归入我之仁心中”，亦即天下之人事物无不在一己之仁之心量中；换言之，人的这一切行仁道、践行礼之所为，皆本诸并发自个人内在之仁心，而最终还是归摄于个人内心之仁中。虽然仁作为一种“二人合演的互动艺术”⁵⁴⁰，其道理和精神无疑得在人与人的相处或相互交接中才能得到最充分的体现及完满的实现，但是克己复礼、实践仁道的原动力却必须由一己内在之仁心所启发，因此孔子才会强调说：“为仁由己，而由人乎哉”。仁所贵者，乃在于人能自我反省，从而对一己真实至诚的内心有所自觉和意识，并且能自发地、平实地将其善心诚意、真情实感由己内而外推及人，使到心与心之间能互通相得，人与人之间又能和睦融洽地相处；至于礼之践行在这个过程中，实际上不过是提供了一种可靠的、可依据的途径和方法而已（虽然它在个人为仁、行道、成德的整个过程中确实是一个不可或缺的重要环节⁵⁴¹）。因此，问题的关键乃在于人心中是否

⁵⁴⁰ 此乃业师劳悦强的说法，见氏著《论语心》〈艺术篇〉中的〈何谓非礼〉一文（九龙：阿汤图书，2006年），页49。

⁵⁴¹ 《论语·卫灵公》即记载孔子之言曰：“知及之，仁不能守之，虽得之，必失之。知及之，仁能守之，不庄以莅之，则民不敬。知及之，仁能守之，庄以莅之，动之不以礼，未善也”（见《论语集注》卷8，收入《四书章句集注》，页244）。人虽能守其心所本之仁，然若“动之不以礼”，在孔子看来，则未免“未善也”。这无疑表明了所谓行礼，确实是个人在为仁行道之过程中的一个不可或缺的重要环节。这实际上也涉及了孔子的所谓“质”与“文”的观念。从某种意义上讲，“质”指的就是人的以仁为内在本质的朴实之直性；而“文”则是指人的以外在之礼仪节文为主的华彩文饰或文化雕琢。在孔子的观念中，人的“质”固然重要，然而也不能没有“文”的适当的配合与作用，否则其为人就算不上是完善；更何况，孔子平时亦确实十分重视礼文之学习及个人于礼方面之躬行实践（其例在《论语》中颇多，如：《论语·雍也》云：子曰：“君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫”，同上，卷3，页129；又《论语·子罕》记载颜渊谓：“夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼”，同上，卷5，页160）。故此，他不赞同卫大夫棘子成的“君子质而已矣，何以文为”的说法，反而认为“文犹质也，质犹文也”（《论语·颜渊》，同上，卷6，页196），并且主张“文质彬彬，然后君子”（《论语·雍也》，同上，卷3，页126）；又《论语·卫灵公》云：“子曰：‘君子义以为质，礼以行之……’”（同上，卷8，页240。按：余英时〈儒家“君子”的理想〉第二节对此说道：“‘义以为质，礼以行之’一语透露出‘仁’与‘礼’二者在君子的实践中决不能分开。《论语》中虽未明言‘仁’与‘义’是何种关系，但我们大致可以把‘义’看作‘仁’的发用（即《孟子·尽心下》所谓‘居仁由义’）。所以，比较全面地看，孔子理想中的‘君子’是以内心的‘仁’为根本而同时在外在的行为方面又完全合乎‘礼’的人。”见氏著《现代儒学的回顾与展望》（北京：生活·读书·新知三联书店，2005年），页278）；此外，《论语·颜渊》还记载孔子谓士之欲达仁道于外，就必须“质直而好义”，而不应“色取仁而行违”（见《论语集注》卷6，页200）；又《论语·八佾》云：子夏问曰：“‘巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮。’何谓也？”子曰：“绘事后素。”曰：“礼后乎？”子曰：“起予

先具有仁，而不在乎人能否遵行或依循纯粹外在的礼仪节文和形式。是故孔子云：

人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？⁵⁴²

又曰：

礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？⁵⁴³

如此看来，仁为礼之所本，最为重要。人在践行礼时若不以蕴蓄于内心之仁（亦即人之自觉心）为根本依据，以致感性全失，麻木不仁，则所行之礼亦将失去其内在精神，及其正面作用和真实意义。这又是孔子重视仁，并将仁内化为人心之德的另一个例证。

其实，在孔子的观念中，仁不仅是人的内心之德而已，更无异于是内在于人心中的一种统摄和包含众德的“全德”。⁵⁴⁴《论语》中所记载的孔子的许多话皆足以证明这一点；譬如，上文就提到孔子针对樊迟之问仁而说道：“居处恭，执事

者商也！始可与言《诗》已矣”（朱注曰：“礼必以忠信（按：即仁）为质，犹绘事必以粉素为先”；同上，卷2，页88）等。由上述例子观之，则人必先据守仁德于心，并保持其仁直之质性，才能行礼而后求达仁道于外。我们曾说过，礼是仁道之节文，所以无礼便不能行仁，而仁既然没有落实畅发之处，亦即无仁道可言。仁乃内存于人心，礼则外见于行为，故必须内外、心行、文质相副相通，表里一致始能实行仁道而最终完成之。

⁵⁴² 《论语·八佾》，见《论语集注》卷2，收入《四书章句集注》，页86。

⁵⁴³ 《论语·阳货》，见《论语集注》卷9，收入《四书章句集注》，页259至260。

⁵⁴⁴ 冯友兰《中国哲学史（上）》第一编〈子学时代〉第四章〈孔子及儒家之初起〉第五节〈直、仁、忠、恕〉（收入《三松堂全集》第2卷（郑州：河南人民出版社，2001年），页317至318）、Wing-tsit Chan（陈荣捷）“The Evolution of the Confucian Concept Jen”（见 *Philosophy East and West* (Volume 4, No. 4) (Honolulu: University of Hawaii Press, 1955), 页297至299）及其“Chinese and Western Interpretations of Jen (Humanity)”第一节（见 *Journal of Chinese Philosophy* (Volume 2) (Holland: D. Reidel Publishing Company, 1974), 页107至109）、Yu-sheng Lin（林毓生）“The Evolution of the Pre-Confucian Meaning of Jen and the Confucian Concept of Moral Autonomy”第二节（见 *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies* (Volume 31) (Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1974-1975), 页184至185），以及刘焕云〈先秦儒家德行观之研究〉第五章〈儒家德行观之内容〉第二节〈仁与德行〉第三部分“仁与德目的关系”（（国立台湾政治大学三民主义研究所博士论文，1994年），页96）等就注意到仁作为一种统摄和涵括诸德的“全德”（an all-encompassing and all-inclusive virtue）这点，可资参考。

敬，与人忠。……”⁵⁴⁵，这显然表明了孔子的心目中，仁是可以兼摄恭、敬、忠等德目与德行的。又如：

刚、毅、木、讷近仁。⁵⁴⁶

所谓刚强、果毅等既近乎仁，这也就意味着仁实乃包含了刚毅等德的品质。又如：

仁者必有勇，勇者不必有仁。⁵⁴⁷

然则仁者见义勇为，不贵勇德而自有之。是仁又包含了勇的品德。此外，《论语·阳货》还记载：

子张问仁于孔子。孔子曰：“能行五者于天下，为仁矣。”请问之。曰：“恭，宽，信，敏，惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。”⁵⁴⁸

孔子针对其弟子子张之问仁，乃回答说：人能行恭、宽、信、敏、惠这五德于天下，便是仁了。孔子这里所讲的五德，固然较偏重于其外在的行为实践之意义上，然其德之外显必先本诸个人内心之仁德，由此而发始能为仁行道。⁵⁴⁹朱熹在注解此章时，即谓：“行是五者，则心存而理得矣。”⁵⁵⁰是所行虽在外，然所据、所存、所得者皆在心中。由于此五德乃为内在之仁德所统括，故其外发与实践自然也就

⁵⁴⁵ 《论语·子路》，见《论语集注》卷7，收入《四书章句集注》，页212。

⁵⁴⁶ 同上，页215。

⁵⁴⁷ 《论语·宪问》，见《论语集注》卷7，收入《四书章句集注》，页218。

⁵⁴⁸ 《论语·阳货》，见《论语集注》卷9，收入《四书章句集注》，页257。

⁵⁴⁹ 此外，《论语·学而》还记载子贡称孔子乃是以其“温、良、恭、俭、让”等五种品德而得到预闻各国国政之机会的（见《论语集注》卷1，收入《四书章句集注》，页70）。子贡言此五德，虽主要是就孔子表露在外的仪表和态度来讲的，然而由此却已足以反映出后者蕴蓄于其内心之德养（兹据钱穆先生之说，见氏著《论语新解》上编〈学而篇第一〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页15）。其实，孔子所以能够具备温和、良善、恭庄、节制、谦让等这类德容和德行，归根到底，还是由于其心能存守仁德，而此内在仁德又能显发于外。故在这个意义上，仁可谓即是人心的一种全德。

⁵⁵⁰ 《论语·阳货》，见《论语集注》卷9，收入《四书章句集注》，页257。

是仁道的一种具体的体现了。

以上所列举的几个例子都在表明了孔子的观念中，仁确实是人心中一种至高至大的、完善的全德。按照这种标准，人于其内心中就必须具备完善的全德，方可被视为一个名副其实的“仁人”。或许由于这个原因，孔子平时在品鹭和评论人物的为人与言行时，总是不轻易许人以仁。故当其弟子原宪（即原思，生于公元前 515 年）问他：“克、伐、怨、欲不行焉，可以为仁矣”时，孔子只答说：“可以为难矣，仁则吾不知也。”⁵⁵¹人即使能够做到不好胜，不自矜，不忿恨，不贪欲，在孔子看来，也还不能算是一个仁人，则仁人的标准之高，自不待言。又如，《论语·公冶长》有如下的记载：

孟武伯问：“子路仁乎？”子曰：“不知也。”又问。子曰：“由也，千乘之国，可使治其赋也，不知其仁也。”“求也何如？”子曰：“求也，千室之邑，百乘之家，可使为之宰也，不知其仁也。”“赤也何如？”子曰：“赤也，束带立于朝，可使与宾客言也，不知其仁也。”⁵⁵²

子张问曰：“令尹子文三仕为令尹，无喜色；三已之，无愠色。旧令尹之政，必以告新令尹。何如？”子曰：“忠矣。”曰：“仁矣乎？”曰：“未知，焉得仁？”“崔子弑齐君。陈文子有马十乘，弃而违之。至于他邦，则曰：‘犹吾大夫崔子也。’违之。之一邦，则又曰：‘犹吾大夫崔子也。’违之。何如？”子曰：“清矣。”曰：“仁矣乎？”曰：“未知，焉得仁？”⁵⁵³

孔子虽然深识并且承认其弟子子路、冉求、公西赤在为政方面的专长⁵⁵⁴，但是却以其未具心之全德，故而一再强调“不知其仁也”。然而，这毕竟不妨碍这些弟

⁵⁵¹ 《论语·宪问》，见《论语集注》卷 7，收入《四书章句集注》，页 217。

⁵⁵² 《论语集注》卷 3，收入《四书章句集注》，页 109 至 110。

⁵⁵³ 同上，页 114。

⁵⁵⁴ 《论语·雍也》还有此一记载：季康子问：“仲由可使从政也与？”子曰：“由也果，于从政乎何有？”曰：“赐也可使从政也与？”曰：“赐也达，于从政乎何有？”曰：“求也可使从政也与？”曰：“求也艺，于从政乎何有？”（见《论语集注》卷 3，收入《四书章句集注》，页 122 至 123）。可见，孔子确实深识其门弟子的专长，并能做到因材施教。

子“各就才性所近，各务专长”，而“同向此全德为归趋”⁵⁵⁵至于楚令尹子文（即鬬穀于菟）及齐大夫陈文子（即陈须无），孔子据其两人之为人行事，固然分别肯定其忠与清之德行，惟因他们究非一具备全德之完人，是故不以仁许之。⁵⁵⁶由此可知，在孔子的心目中，其视“仁人”之标准必定甚高，而此标准亦确非一般人所能达到。事实上，《论语》中也只有一章记载到孔子提及所谓“仁人”：

志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。⁵⁵⁷

朱注云：“志士，有志之士。仁人，则成德之人也。理当死而求生，则于其心有不妥矣，是害其心之德也。当死而死，则心安而德全矣。”⁵⁵⁸兹即特别强调所谓心之安与不妥的问题。仁人既以仁为己任，当仁不让，就必能做到“临大节而不可夺”⁵⁵⁹；其于生死关头，若明知在人道上理当赴死，则必不以人求生之欲望而害其心之仁德，反而能自省内度其所存守之仁心，本诸此而诚知其非死不可，并依于之而不违焉，要在能求得一己之心安而德全，便已心满意足。这实际上还是跟我们在前面所说过的孔子讲究人之安于而不违其仁心，以及重视内在仁德之主宰作用这点相通的。当然，人之殉仁或“杀身以成仁”⁵⁶⁰，不过是为仁者的其中一种具体的行为表现而已，而并非所有的人都必须如此，才可算是真正意义上的

⁵⁵⁵ 语出钱穆先生对此章之解说，见氏著《论语新解》上编〈公冶长篇第五〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页116。

⁵⁵⁶ 朱熹在注解此章时说道：“今以他书考之：子文之相楚，所谋者无非僭王猾夏之事；文子之仕齐，既失正君讨贼之义，又不数岁而复反于齐焉，则其不仁亦可见矣”，见《论语集注》卷3，收入《四书章句集注》，页115。

⁵⁵⁷ 《论语·卫灵公》，见《论语集注》卷8，收入《四书章句集注》，页238。

⁵⁵⁸ 同上。

⁵⁵⁹ 下列《论语》中的章句，其实皆可与“志士仁人”一章一并观之，并相互发明其义：如《论语·卫灵公》：子曰：“当仁，不让于师”（朱注曰：“当仁，以仁为己任也。虽师亦无所逊，言当勇往而必为也。盖仁者，人所自有而自为之，非有争也，何逊之有。”见《论语集注》卷8，收入《四书章句集注》，页245）；又如《论语·泰伯》：曾子曰：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎”（朱注曰：“仁者，人心之全德，而必欲以身体而力行之，可谓重矣。”同上，卷4，页150）；又：曾子曰：“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也，君子人与？君子人也”（朱注曰：“……其节至于死生之际而不可夺，可谓君子矣。”同上）等等。

⁵⁶⁰ 孔子的“杀身以成仁”之言，或许有所本。《国语·晋语二》就记载了晋大夫申生之傅杜原款为晋献公之妃骊姬所谗害，而其临死之遗言中即有所谓“杀身以成志，仁也”一语（见《国语》卷第8，页141）。

为仁或践行仁道；然而，孔子既将此种行为与其所谓“仁人”联系起来，就自然意味着“杀身以成仁”的行为，乃是人在其为仁行仁并最终完成其仁德上的一种最高的体现和最高的标准，因为生命无疑乃人所最爱惜者，而人若能于死生之际，本诸其内心之仁德及依应其德性之要求而出于其内心之所自愿，遂毅然舍生而取义，宁死而不顾，则似乎没有比这种行为更能体现和反映出其仁心之内在境界的了。值得注意的是，孔子还将“志士”与“仁人”并称，这除了可以看作是孔子对其“志于仁”，或更具体而言，其“志于道，据于德，依于仁”（有关此语之解析，详见本文第二章第三节）的一贯主张的一种重申之外，或许还表明了孔子在尝试把仁这一概念之涵义转向人心（亦即将仁内在于人心的根本意义彰显抉发出来）的过程中，也同时相应地对所谓士之基本性格加以重新诠释和塑造，而这两者之间其实又是密切相关，紧密配合着的。换言之，在孔子的思想观念中，理想的士人就应该是“志于仁”并且具备内在仁德之人。

第三节：作为怀德成德之士的“君子”

从孔子罕言“仁人”且不轻易以之许人这点看来，一般士人若要成为一个具备完善的内在仁德，而又能“杀身以成仁”的体现最高道德标准的“仁人”，此固乃大不易之事。然而，我们同时却注意到，孔子常讲“君子”，并常称许人为“君子”，这大概即表明了“君子”乃是一般士人通过其个人的能力和努力所能期望达到的一种人格境界。所谓“君子”，在孔子以前基本上是贵族阶层在位者的专称，其本身往往只具有一种政治地位和社会身份上的意义（即使它于特定的情况下乃兼指具有一定的品德和修养的人，其对象亦主要还是局限于贵族在位者而已）⁵⁶¹；不过，“君子”之观念到了孔子的手上，显然发生了一次重大的突破，

⁵⁶¹ 有关春秋战国时期“君子”之观念的讨论，可参考余英时〈儒家“君子”的理想〉一文，收入氏著《现代儒学的回顾与展望》（北京：生活·读书·新知三联书店，2005年），页271至294；许倬云《中国古代社会史论—春秋战国时期的社会流动》第六章〈观念的变化〉第六节〈“君子”不断变化的含义〉（桂林：广西师范大学出版社，2006年），页189至207；Yuri Pines, *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life In the Chunqiu Period (722-453 B.C.)* 第六章“Nobility of Blood and Spirit”第一节“From Noble Birth to Noble Behavior: The Changing Meaning of the Term ‘Junzi’”（Honolulu: University of Hawaii Press, 2002），页165至171等。“君子”最初的涵义很可能是君主或封君的儿子；由此意义加以引申，就进而包含了通过血缘或政治关

而正式成为一种道德人格的理想。对此，余英时就明确说道：

“君子”之逐渐从身份地位的概念取得道德品质的内涵自然是一个长期演变的过程。这个过程大概在孔子以前早已开始，但却完成在孔子的手里。

《论语》一书关于“君子”的种种讨论显然偏重在“道德品质”一方面。不过自古相传的社会身份的涵义也仍然保存在“君子”这个名称之中。……孔子在这里也许只是不自觉地沿用了它们的习俗用法，不能与《论语》中其他处自觉地赋予“君子”……以新的道德意义者混为一谈。《论语》以下儒家经典中的“君子”虽然不免“德”、“位”兼用（其中有分指一义，也有兼具两义者），但是就整个方向说，孔子以来的儒家是把“君子”尽量从古代专指“位”的旧义中解放了出来，而强调其“德”的新义。⁵⁶²

兹即将孔子讲“君子”之重视个人道德品质之义充分揭示出来。事实上，孔子对“君子”之概念的重新理解和定义，也是跟其对所谓士之基本性格的重新诠释和塑造有着密切的关联的。士与“君子”，作为对贵族居官在位者的指称，在孔子以前的春秋社会的封建结构中，本来就有其重叠、相通之处。然此种视“君子”为贵族之士的观念到了春秋晚期，已显然不适用于当时在社会上逐渐兴起的以孔门为主要代表的儒士阶层的成员。此乃由于这些大多出身于平民或社会下层的儒士已无法再象过去那些以卿大夫为代表的贵族之士那样可以享有世禄及世袭的贵族身份和政治地位，而其在努力使自己能晋跻贵族阶层并参加统治集团的过程中惟一可恃可据的宝贵的个人资源，则只有其所具有的一套关于六艺的知识学问与才能，以及更重要的，其各自的道德品质而已；职是之故，他们自然认为士人惟有通过完善个人的道德修养和品质才能够居位谋生，立身处世。正因为这样，我们可以说，春秋士人的道德意识乃是随着春秋晚期士阶层本身的由重视政治上的身份地位到强调个人之道德品质的根本性转型，而相应地有所提高的。值得注

系联系起来的与统治阶级有关的所有人员，而后乃成为贵族在位者的专称。至于春秋时期贵族士人之所谓“君子”，基本上也是指贵族阶层中的居高位者，主要乃具有一种政治地位和社会身份上之意义（即使它于特定情况下乃兼指具有一定的品德和修养的人，其对象亦主要还是局限于贵族在位者而已）；这类例子在《左传》中甚多，读者或可通过阅读传文而自得之，兹不拟详举。

⁵⁶² 见余氏《儒家“君子”的理想》第一节，收入氏著《现代儒学的回顾与展望》（北京：生活·读书·新知三联书店，2005年），页275。

意的是，孔子正是在这种社会思想背景之下，于其重新认识和把握儒士之身份与定位的问题的同时，亦对“君子”之涵义重新加以诠释；而士与“君子”两者一经孔子之转手后，便基本上得以脱离其与政治地位的关系，而逐渐转变为一种讲究内在道德品质的人格理想（惟“君子”相较于仍属一种社会身份的，并在理想之情况下能够厉志修行以为世用的“士”来说，则显然更偏重在个人道德修养方面的义涵）。⁵⁶³

针对“君子”而言，孔子本人曾说过：“君子怀德”⁵⁶⁴；此外，他还曾称赞其弟子南宫适（亦作南宫括，即南容）为“君子哉若人！尚德哉若人”⁵⁶⁵等。此等皆是孔子自觉地赋予“君子”以新的道德意义的最佳例证。不过，孔子对于“君子”之义的重新诠释不单只是反映在其以道德之普遍性来取代“君子”原本的政治地位和社会身份之特殊性这一方面而已，而还在于其有意识地将“君子”之道德品质转向内在这点上。在孔子的观念中，所谓“君子”，其实不啻为一种成德之士⁵⁶⁶，而其所具备及完成之德的最核心的内容，无疑即其心内在之仁。有关这

⁵⁶³ “君子”相较于士而言，其涵义固然较偏重于道德人格与道德品质，然而孔子在标榜一种才全德备、具有远大崇高之志向与抱负、能够厉志修行以为世用，并在其居身为人及其职业上能恪守道义的士之品类（有关此一问题，详见本文第二章第五节）的同时，实际上也相应地主张“君子”应该志于用世行道，并且努力务求成为一个才德俱全、体用周备、器量宏大、识见高远、与人融通的通才。这类例子在《论语》中实亦不少，例如：《论语·为政》云：子曰：“君子不器”（朱注曰：“成德之士，体无不具，故用无不周，非特为一才一艺而已”；见《论语集注》卷1，收入《四书章句集注》，页80）；又《论语·雍也》云：子谓子夏曰：“女为君子儒，无为小人儒”（同上，卷3，页125）；又《论语·卫灵公》云：子曰：“君子谋道不谋食。耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫”（朱注曰：“耕所以谋食，而未必得食。学所以谋道，而禄在其中。然其学也，忧不得乎道而已，非为忧贫之故而欲为是以得禄也”；同上，卷8，页244）等等。

⁵⁶⁴ 《论语·里仁》，见《论语集注》卷2，收入《四书章句集注》，页101。

⁵⁶⁵ 《论语·宪问》，见《论语集注》卷7，收入《四书章句集注》，页218。《论语》中就曾记载南容能三复“白圭”（《论语·先进》，同上，卷6，页180），又记载孔子谓南容“邦有道，不废；邦无道，免于刑戮”（《论语·公冶长》，同上，卷3，页107）。这些都是南容谨于言行、修身尚德的例子。

⁵⁶⁶ 有关“君子”作为成德者之名的说法，见《论语·学而》第一章、《论语·为政》第十二章（见《论语集注》卷1，收入《四书章句集注》（长沙：岳麓书社，1997年），页65、80）、《论语·雍也》第十六章（同上，卷3，页126）、《论语·宪问》第三十章（同上，卷7，页227）、《论语·卫灵公》第八章（同上，卷8，页238）等之朱注。另可参考朱岚〈君子、仁人、圣人—儒家理想人格简论〉第一节〈君子〉与第二节〈仁人〉，见《孔孟月刊》第35卷第8期（台北：中华民国孔孟学会，2000年），页19至20。

点，他就明确指出：“君子去仁，恶乎成名”⁵⁶⁷，然则“君子”离去了仁，便不足以名为“君子”；由此可知，仁德之持守实乃“君子”之所以为“君子”的根本所在。尽管孔子承认“君子而不仁者有矣夫”⁵⁶⁸，亦即“君子”偶尔难免也会有不仁之过⁵⁶⁹（这或许正是“君子”尚不如或不一定能成为“仁人”的主要原因），但是“君子”若能自成其德性，则必不违仁。我们前面说过，孔子认为“君子”必须要能做到“无终食之间违仁”；而即使是在颠沛困顿之时，都不应须臾违离其仁德。⁵⁷⁰如此，“君子”便能处于一切境地而不失去其内在之仁，也能在任何时候都无不安于其心中之仁。这实际上正是要求“君子”能对一己内在的、真实的、至诚至善的仁之心境有一种高度的自觉性和反省力。

孔子平时无疑非常重视个人自反、自求、自省于一己内心的能力。例如，《论语·里仁》就记载其言曰：“见不贤而内自省也”⁵⁷¹；此即要求人在观察他人及与人相交时能够同时在其内心中自我反思省察，要在存守己德而不害之。至于作为孔子之观念中一种道德人格之理想的“君子”，其自反、自求、自省于己心之内在特性，更不待言。《论语·卫灵公》云：

子曰：“君子求诸己，小人求诸人。”⁵⁷²

此处即明言：“君子”惟自反自求诸己而已，而完全不象“小人”那样求之于人。其实，孔子的所谓“求仁而得仁”⁵⁷³，以及“为仁由己，而由人乎哉”⁵⁷⁴等讲法，

⁵⁶⁷ 《论语·里仁》，见《论语集注》卷2，收入《四书章句集注》，页98。

⁵⁶⁸ 《论语·宪问》，见《论语集注》卷7，收入《四书章句集注》，页219。

⁵⁶⁹ 或许因为这样，孔子才会说：“人之过也，各于其党。观过，斯知仁矣”（《论语·里仁》，见《论语集注》卷2，收入《四书章句集注》，页99）；又云：“吾未见能见其过而内自讼者也”（《论语·公冶长》，同上，卷3，页118）。是有过失者固非成德之人，然其人若能自见自知其过失处，又确实能在心上责备自己，即可知其心之有仁。可参考钱穆先生对此两章之解说，见氏著《论语新解》上编〈里仁篇第四〉及〈公冶长篇第五〉（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页91、137。

⁵⁷⁰ 《论语·卫灵公》记载：（孔子等）在陈绝粮，从者病，莫能兴。子路愠见，曰：“君子亦有穷乎？”子曰：“君子固穷，小人穷斯滥矣”（见《论语集注》卷8，收入《四书章句集注》，页235）。孔子所谓“君子固穷”一语，即强调“君子”固守贫穷，安于处约的重要性。

⁵⁷¹ 《论语集注》卷2，收入《四书章句集注》，页103。

⁵⁷² 《论语集注》卷8，收入《四书章句集注》，页241。

⁵⁷³ 《论语·述而》，见《论语集注》卷4，收入《四书章句集注》，页138。

⁵⁷⁴ 《论语·颜渊》，见《论语集注》卷6，收入《四书章句集注》，页191。

皆显然与其“君子求诸己”之说一贯相通，可以相互参证。是故当其弟子司马牛（即司马耕）问“君子”之义于他时，孔子答曰：

君子不忧不惧。……内省不疚，夫何忧何惧？⁵⁷⁵

孔子所讲的“君子不忧不惧”，实际上是与其“君子坦荡荡”⁵⁷⁶这一强调“君子”心胸平坦宽大，且俯仰无愧怍之语相通的。所谓“不忧不惧”，即是仁者的一种精神特质，因为孔子确曾说过：“仁者不忧，勇者不惧”⁵⁷⁷。然“君子”之所贵者，说到底，并不在于其“不忧不惧”这点上，而实乃在于其内自省而不疚这点上，因为惟有这样才能反映出其内心仁德之全而无疵病（至若个人之“不忧不惧”，则只不过是因其内心仁德之全而无病所产生的一种自然的心理状态而已）。毫无疑问的，这正是“君子”反求诸己，内修己德之通义的一种阐发。

至于“君子”之学，简而言之，亦应该是一种不假外求，反而是求之于己、著乎己心，并本诸此而躬行践履之的“为己”之学（此乃相对于孔子所谓“今之学者”的“为人”之学而言）⁵⁷⁸，厥重要者，乃在于能通过内在切实的潜修密诣、深造默识，来培正个人精神，获得一己心德，并在此基础上最终完成和完善个人内在所固有的仁心与德性，从而使个人的道德人格能够真正独立。人若能自尽己心，自得于己，而把握持守其内在之德，并最终自觉地跻于此人生学问之真境地，便肯定不是为人而学，更不是为人而活，然则外人之称誉，及其对自己知喻或了

⁵⁷⁵ 《论语·颜渊》，见《论语集注》卷6，收入《四书章句集注》，页194。朱注曰：“向魑作乱，牛常忧惧。故夫子告之以此”（同上）。此外，《史记·仲尼弟子列传》还记载司马牛“多言而躁”（见司马迁著、裴骃集解、司马贞索隐、张守节正义《史记》卷67（郑州：中州古籍出版社，1993年），页378）；而“一个‘躁’的人常不免于忧惧。故孔子对症下药，要他‘内省不疚’，此即告之以为‘仁’之方”（见余英时《儒家“君子”的理想》第二节，收入氏著《现代儒学的回顾与展望》（北京：生活·读书·新知三联书店，2005年），页282）。虽然孔子所言或许有其一定的针对性，但是这却不影响到所谓“内省不疚”、“不忧不惧”等作为“君子”之精神特质的普遍意义。

⁵⁷⁶ 《论语·述而》，见《论语集注》卷4，收入《四书章句集注》，页145。

⁵⁷⁷ 《论语·子罕》云：子曰：“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧”（见《论语集注》卷5，收入《四书章句集注》，页166）；又《论语·宪问》云：子曰：“君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。”子贡曰：“夫子自道也”（同上，卷7，页227）等。

⁵⁷⁸ 《论语·宪问》即记载孔子之言曰：“古之学者为己，今之学者为人”（见《论语集注》卷7，收入《四书章句集注》，页226）。

解与否，实已不再重要，径可置之度外。故此，孔子曰：

人不知而不愠，不亦君子乎？⁵⁷⁹

人之为人与为学倘能真正做到“人不知而不愠”，则其内在仁德之涵养蕴蓄必定充盈可观，其人便自然可称得上是一个名副其实的成德之“君子”了。

总之，根据本章以上的论述，我们确实已能看到仁之观念由原本作为春秋时期贵族士人的一般政德和德行，经过孔子之转手及其一番精心的诠释，而逐渐变成了作为孔门儒士之道德人格理想典型的“君子”的“心之全德”，以及士人所普遍具有的内在德性之究极根本。在此一思想发展的过程中，仁之观念显然经历了一种愈来愈趋向并归返于个人内心的所谓内在化的转变。其最重要的、最具意义的结果，洵乃士人之主体内在人格世界的开辟。学者徐复观对此即指出：

在孔子以前，已经有了很多道德观念；一方面是以此作对于行为的要求，同时也以此作评定某一阶层内的人的标准。但所谓智愚贤不肖，都是表现在外面的知识、行为，都是在客观世界的相互关系中所比定出来的，还不能算意识地开辟了一种内在的人格世界。所谓内在的人格世界，即是人在生命中所开辟出来的世界。……此一人格内在的世界，可以用一个‘仁’字作代表。春秋时代代表人文世界的是礼，而孔子则将礼安放于内心的仁……此即将客观的人文世界向内在的人格世界转化的大标志。……此一世界的开启，须要高度的反省、自觉……而是要继之以切实地内的实践，外的实践的工夫，才能在自己的生命中（不仅是在自己的观念中）开发出来；并且在现实生活中，是可以经验得到的。……孔子所说的仁，正指的是此一内在的人格世界。……

580

⁵⁷⁹ 《论语·学而》，见《论语集注》卷1，收入《四书章句集注》，页65。事实上，孔子或许由于具有一种内在的自信与自足之心，一切只自得于己，反求诸己，而不勉强要求别人能够知喻、了解或同情他，因此才会说出类似“不患人之不己知”（同上，页73；又见于《论语·宪问》，同上，卷7，页228）、“不患莫己知，求为可知也”（《论语·里仁》，同上，卷2，页101）、“君子病无能焉，不病人之不己知也”（《论语·卫灵公》，同上，卷8，页241）等语。

⁵⁸⁰ 见氏著《中国人性论史·先秦篇》第四章〈孔子在中国文化史上的地位及其性与天道的问题〉第一节〈孔子在中国文化史上的地位〉（上海：上海三联书店，2001年），页61

这亦可谓孔子，以其作为春秋晚期新儒士阶层的代表性人物之身份，在努力为其所属的社会阶层树立一种士之人格典范，从而标榜士的一种新形态等方面所做出的主要贡献所在。

第五章：结语与余论

本文的主体内容部分基本上是由三个相互关联而又彼此相对独立的篇章所构成的。就其论述脉络而言，本文的第二章首先围绕着“德”这一概念本身来展开我们对春秋时期士人之德的问题的讨论⁵⁸¹；其重点乃在于通过论证士人对德所持有的思想观念是如何由（以卿大夫为主要代表的）贵族之士对居上位执政者之政德及德治思想的推崇，而经历士人之德行在礼治政治秩序解体（亦即在礼逐渐失去其维系社会秩序与调节和规范个人行为的作用）下被彰明凸显出来以及德之内在主体意义逐渐压倒其外在形式意义的转变，并最终发展成为对（以孔子及其门弟子为主要代表的）平民儒士之个人内在德性和主体道德意义的高度自觉和重视，来试图以宏观的视角为士人之德内在化的问题作一概括性、通论性的研究。至于本文的第三章，则接着通过对“忠”（这一纯属士人之德的重要德目）之具体问题的研究来进一步深化阐述本文所探讨的士人之德的内在化的主题。我们尝试论证士人之忠德乃是从原本作为臣下的一种外在的基本政治德行，而逐渐脱离政治并转变为一种纯粹的、内在的个人伦理道德行为；至于士人所持有的忠之观念，则也大致经历了从（卿大夫及其家臣邑宰等）贵族之士以君主、公家社稷或国民为主要的效忠对象，同时强调忠德的尽心竭力于事君奉上或行政治民的政治意义，到孔门成员以其己心及其相交共处之“朋友”为忠之主要对象，并且重视和凸显忠的反求诸一己本心、尽一己内心之诚实、考中度衷以推己及人（从而贯通人我）等普遍内在意义这样的思想转变。最后，由于考虑到“仁”乃是春秋晚期孔门儒士（以及后来儒家伦理道德思想中）所极为重视的思想概念，我们在第四章中便自然地选择通过对仁德之问题的集中探讨来结束本文主干的讨论部分；该章所欲尝试揭橥和证明的，乃是仁之观念由原本作为贵族士人的一种较为一般的政德和德行，经过孔子之转手及其一番精心的诠释，而逐渐变成作为孔门儒士之道德人格理想典型的“君子”的“心之全德”，以及士人所普遍具有的内在德

⁵⁸¹ 事实上，我们从前面各章所引述的《春秋》传文的具体事例中已能明显地看出，无论是“德”这一概念本身，抑或是其所统括的众多德目（如忠、信、仁、敬等）都基本上不存在着地域上的差别的问题，这主要是因为春秋时期诸侯各国（包括秦国、楚国、吴国等）的卿大夫等贵族之士在表述德或德行时皆用大致相同的语言，同时也具有大体类似的德目表。由此可知，当时国际间大概已经形成了有关德的一些普遍的观念或共同的标准，以便用来评论和规范士人的行为及品格。

性之根本这一事实，而这实际上亦可说是春秋时期士人之德内在化的总体现象和大致发展趋向的一种最集中的反映及最突出的表现。

总之，综合本文以上各章之研究所得，我们确实可以得出这样的结论：春秋时期士人普遍上所持有的德之观念乃是随着春秋晚期（以孔门为代表的儒家学派通过重新塑造和诠释士的基本性格及标榜士的新形态所主导的）士阶层本身的转型以及士人主体道德意识的提高，而在其内容和涵义上逐渐发生变化；至于其变化最为显著的趋向，则无疑是体现在由德（及其所统括的众多德目和德行）的外在的政治意义而越来越转向于以人心作为依归的内在意义这一方面。此种发展和转变的结果，自然使到春秋晚期新儒士阶层的士人不再象其以前或同时的贵族士人那样强调德的原本跟政治及礼治精神相适应与配合的外在形式功用意义及其外铄的规范或制约作用，而是明显地更加重视个人在为人道德上自觉地自尽己心，自得于心，反求诸己，以及反躬自诚的内在根本意义。这便是本文所谓德之“内在化”的主要所指。

当然，这并不是说，春秋晚期的孔门儒士，或甚至是孔子以后的儒士，在其道德修养方面惟有此一转向于人心的内在方面可令人注意或称道而已。我们必须承认，以孔门为嚆矢的儒家学派还非常重视士人及作为其道德人格之典范的“君子”在其道德实践上的“外推”的一面。余英时在论及先秦儒家“君子”的理想时，即对此问题作了一番精彩的论说：

“君子”在道德修养方面必须不断地“反求诸己”，层层向内转。但是由于“君子之道”即是“仁道”，其目的不在自我解脱，而在“推己及人”，拯救天下。所以“君子之道”同时又必须层层向外推，不能止于自了。后来《大学》中的八条目之所以必须往复言之，即在说明儒学有此“内转”和“外推”两重过程。这也是后世所说的“内圣外王”之道。简单地说，这是以自我为中心而展开的一往一复的循环圈。一部中国儒学史大体即是在此循环圈中活动……而这一循环圈远在孔子的时代便已开始了。⁵⁸²

此外，余氏还针对《论语·宪问》中的“子路问君子。子曰：‘修己以敬。’曰：

⁵⁸² 见余氏〈儒家“君子”的理想〉第二节，收入氏著《现代儒学的回顾与展望》（北京：生活·读书·新知三联书店，2005年），页281。

‘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’”⁵⁸³一章说道：

孔子以“修己以敬”来界定“君子”的涵义，显然是从内在本质着眼。这和“克己复礼”、“为仁由己”、“反求诸己”是一贯的。但是“好勇”过于孔子的子路却不以此为满足，因为他是一个行动型的人物，所最关心的是“君子”如何才能有益于社会。孔子针对他的特殊关怀而推到“修己以安人”。此“人”字所指或尚是“君子”左右的家人亲友乡党之类。故子路仍不满足。最后孔子才推到“百姓”，这在当时乃是指全“天下”的人而言。若用《大学》的语言来表示，便是由修身推到齐家、治国，以至于平天下了。⁵⁸⁴

又谓：

“君子”是“道德之称”，儒学也一向被视为“君子”的“成德”之学。这一看法自然是有坚强的根据的。但问题则在于“成德”的意义究竟何指。

⁵⁸³ 《论语集注》卷7，收入《四书章句集注》，页232。

⁵⁸⁴ 见余氏〈儒家“君子”的理想〉第二节，收入氏著《现代儒学的回顾与展望》（北京：生活·读书·新知三联书店，2005年），页281至282。值得一提的是，余氏后来还进一步采用传统的“内圣外王”之概念架构来尝试解释孔子由“修己以敬”外推至“修己以安百姓”的问题，他说：“‘修己以敬’……其为‘内圣’的工夫是无可置疑的。但子路显然认为‘内圣’不能即此而止，所以一再追问为什么要‘修己以敬’。孔子也认可了他的问题，因此不惮烦地一再解答。他第一次‘修己以安人’之答，也许仅指个人生活圈中的少数人（如‘老者安之’），故子路感到意犹未尽。第二次答语则扩大到天下‘百姓’，并明举尧、舜为例。由此可知‘内圣’的修养主要是为了造就富于精神资源的‘君子’，使他们可以安顿好人群的生活，直到天下所有的‘百姓’都能分享这样的安顿为止”；又说：“从个人的层面说，‘内圣’的修养确是对于每一个‘士’或‘君子’的基本要求……‘内圣’虽须从个人修养开始，并且也为个人提供了一个‘安身立命’的精神领域，但却不能即此而止，在个人层面上获得完成。这是因为儒家的‘内圣’基本上是一个公共性或群体性的观念，必须从‘小我’一步步推广，最后及于‘大我’的全体。……这一由己及人直至‘博施济众’的过程也就是‘外王化’的过程……”，见其〈试说儒家的整体规划—刘述先先生《回应》读后〉一文，原刊载于《九州学林》2004年夏季号（香港：香港城市大学中国文化研究中心；上海：复旦大学出版社），后收入氏著《朱熹的历史世界—宋代士大夫政治文化的研究》（下）〈附论〉（同上，2004年），页919至920。其实，针对《论语·宪问》此章，刘焕云〈先秦儒家德行观之研究〉第四章〈儒家德行观之基础〉第三节〈内在与超越的统合辩证〉第一部分“内在而超越”与第三部分“内圣而外王”（国立台湾政治大学三民主义研究所博士论文，1994年），页72、75）也作了一番甚好的说明，可供参考。

若专指个人的“见道”、“闻道”、“悟道”、“修道”等“内转”方面而言——虽然这确是儒学的始基所在——则不免往而不返，“君子”的循环圈亦将由此而中断。故“君子”必须往而能返，层层“外推”，建立起人伦道德的秩序，才算尽了“修己以安百姓”的本分。⁵⁸⁵

上述之言，即揭示并彰显了孔门儒士在其道德实践中所力求实现和达致的治人、治国及兼济天下（用《大学》的语言来表示，即所谓齐家、治国、平天下）的外向性的目标。其实，从孔子及其门人弟子非常关注政治领域的问题（譬如说，极为重视在位执政者的政德，同时强调将德之思想观念化为具体政治实践的以德立政或以德治国的政治道德观念等），并且还十分积极地参与、投身政治，以及谋求入仕从政、居官任事的机会等方面来看，便已足以反映出其渴望能够淑世济民的宏愿与精神。这自然是跟他们本身生活在政治氛围浓厚的春秋社会中，得以耳闻目睹其以前或同时代的君王诸侯、公卿大夫等在位执政者的政治风范、事功建白与景行懿德，而在精神上受到一定的影响和感召，以及其得以延续贵族之士的学仕相资、学以致用用的政治传统有着密切的关联的。惟独有关这方面的问题，固非本文所关注和探讨的重点，故而文中除了个别处对此略有提及以外，便不另作详论（近现代学人有关这方面的研究成绩，实已有目共睹，毋待赘述）。无论如何，我们应该认识到，孔门所提倡的一套儒学，用余氏的话来讲，虽有其“内转”和“外推”的两重过程（或如传统儒家所谓的“内圣”与“外王”之两道）⁵⁸⁶，而且孔门儒士在理想的情况下亦非视此“内转”与“外推”两者为截然分开之两概，而是要求人能做到内外兼顾，体用俱备，一以贯之，但在实际实践的层面上，其“外推”之一面毕竟还是得以自我为基础和中心，并据此推展开来进行的；换句话说，若不先确立个人反身“内转”而“修己”之“本”，便无法也无从产生或实现其由己“外推”以“达人”之“用”，而这实际上正是孔子所谓“己欲立而立人，己欲达而达人”，以及其由“修己以敬”至“修己以安人”到“修己以

⁵⁸⁵ 见〈儒家“君子”的理想〉第二节，收入氏著《现代儒学的回顾与展望》（北京：生活·读书·新知三联书店，2005年），页283至284。

⁵⁸⁶ 后来孟子所说的“故士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉。达不离道，故民不失望焉。古之人得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下”（《孟子·尽心上》，见《孟子集注》卷13，收入《四书章句集注》（长沙：岳麓书社，1997年），页502）等一段话，无疑就将士人之道德修养和实践中的“内转”与“外推”这两个方面表达得最为明确。

安百姓”（亦即所谓“博施济众”）等说背后的一种基本预设。故在这个意义上，以孔子为首的孔门儒士的“内转”的“为己”之学才显得更为根本和重要，并且是为人成德之关键所在；也正因为这个缘故，这些儒士在承继春秋时期贵族士人的偏重于外在社会政治功用的思想观念的同时，才不得不逐渐“向内看”，亦即转向并发掘个人的内在心性与内在修养的问题，从而成功地开辟了士人的内在人格之世界。说到底，本文只不过是（至今似乎尚未得到学者充分的注意的）“德之观念的内在化”这一特定视角来探讨和深究春秋晚期孔门之士及其儒学之“内转”方面的一种初步尝试而已。

最后，还必须指出，由于本文有关士人之德的研究所涉及的时间范围乃是定在春秋时代，故而其下限自然不及战国时期。不过，兹仍值得一提的是，孔子对于春秋晚期新兴儒士之德所做出的一番内在化的尝试，到了战国时期显然对当时一些儒士的思想观念产生了深远的影响，而其中大概又要以孟子为最具关键性及代表性的人物。孟子身处战国战乱纷繁、动荡不安、物欲横流、人心不古的时代，自然觉得有必要以“正人心，教人存心养性，收其放心”为一己之使命与任务。

⁵⁸⁷他不但继承了孔子的有关“士”与“君子”具备内在道德品质和修养⁵⁸⁸，以及

⁵⁸⁷ 朱熹《孟子序说》即引杨时之言曰：“《孟子》一书，只是要正人心，教人存心养性，收其放心。至论仁、义、礼、智，则以恻隐、善恶、辞让、是非之心为之端。论邪说之害，则曰：‘生于其心，害于其政’。论事君，则曰：‘格君心之非’，‘一正君而国定’。千变万化，只说从心上来。人能正心，则事无足为者矣。《大学》之‘修身、齐家、治国、平天下’，其本只是正心、诚意而已。心得其正，然后知性之善，故孟子遇人便道‘性善’。……”（见《孟子集注》，收入《四书章句集注》（长沙：岳麓书社，1997年），页290）。

⁵⁸⁸ 在孟子的观念中，由于“士”与“君子”皆具有高尚的内在道德品质和修养，因此他们至少在道德人格方面是与贵族在位者平等的（或甚至是有其优越之处）；正因为这样，他们在贵族在位者面前始终能够维持一种不媚不卑的人格尊严，同时严守其唯道义是从的做人原则。这类的例子在《孟子》中甚多，以下试举两例，以见一斑：如《孟子·万章下》云：万章问曰：“敢问友。”孟子曰：“不挟长，不挟贵，不挟兄弟而友。友也者，友其德也，不可以有挟也。……用下敬上，谓之贵贵。用上敬下，谓之尊贤。贵贵、尊贤，其义一也”（见《孟子集注》卷10，收入《四书章句集注》（长沙：岳麓书社，1997年），页453至454）；又如同篇云：万章曰：“庶人……君欲见之，召之，则不往见之。何也？”孟子曰：“……往见，不义也。……”又曰：“为其多闻也，则天子不召师，而况诸侯乎？为其贤也，则吾未闻欲见贤而召之也。缪公亟见于子思，曰：‘古千乘之国以友士，何如？’子思不悦，曰：‘古之人有言，曰：事之云乎？岂曰：友之云乎？’子思之不悦也，岂不曰：‘以位，则子，君也；我，臣也；何敢与君友也？以德，则子事我者也，奚可以与我友？’千乘之君，求与之友而不可得也，而况可召与？……”又曰：“……以大夫之招招虞人，虞人死不敢往。以士之招招庶人，庶人岂敢往哉？况乎以不贤人之招招贤人乎？欲见贤人而不以其道，犹欲其入而闭之门也。夫义，路也；礼，门也。惟

在为人居身方面注重个人的自得于己、反求诸己、反躬自省等内向性的思想观念⁵⁸⁹，而且甚至还对之有更深一层的发挥，其中又以他努力发展和究极仁德于人心之内在根据与主宰作用为其最有贡献者。《孟子·尽心上》云：

王子垫问曰：“士何事？”孟子曰：“尚志。”曰：“何谓尚志？”曰：“仁义而已矣。杀一无罪，非仁也。非有而取之，非义也。居恶在？仁是也。路恶在？义是也。居仁由义，大人之事备矣。”⁵⁹⁰

孟子此处即十分坚决地主张士人应当志于仁义，“居仁由义”，如此便可成为一个“从其大体（按：即心体）”、“立乎其大者”的所谓“大人”。⁵⁹¹而此所谓仁、义者，在孟子看来，本来就存乎根植于人心之中⁵⁹²，人只要反求诸一己之心，即可得之。孟子对此乃说道：

君子能由是路，出入是门也。……”（同上，页 460 至 461）；又如《孟子·尽心下》记载孟子之言曰：“说大人则藐之，勿视其巍巍然。堂高数仞，榱题数尺，我得志，弗为也。食前方丈，侍妾数百人，我得志，弗为也。般乐饮酒，驱骋田猎，后车千乘，我得志，弗为也。在彼者，皆我所不为也；在我者，皆古之制也，吾何畏彼哉”（同上，卷 14，页 534 至 535）等。

⁵⁸⁹ 其最著之例乃即《孟子·离娄下》中所记载的孟子之言：“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之。有人于此，其待我以横逆，则君子必自反也：‘我必不仁也，必无礼也，此物奚宜至哉？’其自反而仁矣，自反而有礼矣……君子必自反也：‘我必不忠。’自反而忠矣……是故君子有终身之忧，无一朝之患也”（见《孟子集注》卷 8，收入《四书章句集注》（长沙：岳麓书社，1997 年），页 427 至 428）。其他相关的例证，则还有：《孟子·公孙丑上》记载孟子之言曰：“仁者如射。射者正己而后发，发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣”（同上，卷 3，页 343）；又《孟子·离娄上》云：“行有不得者，皆反求诸己”（同上，卷 7，页 399）；又《孟子·离娄下》云：“君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安。居之安，则资之深。资之深，则取之左右逢其原。故君子欲其自得之也”（同上，卷 8，页 419）；又《孟子·尽心上》云：“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也”；又云：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉”；又云：“人知之，亦嚣嚣；人不知，亦嚣嚣。……尊德乐义，则可以嚣嚣矣。故士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉”（同上，卷 13，页 500 至 502）等等。

⁵⁹⁰ 见《孟子集注》卷 13，收入《四书章句集注》（长沙：岳麓书社，1997 年），页 513。

⁵⁹¹ 《孟子·告子上》就记载孟子说：“从其大体，为大人。……心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者弗能夺也。此为大人而已矣”（见《孟子集注》卷 11，收入《四书章句集注》（长沙：岳麓书社，1997 年），页 479）。

⁵⁹² 例如，孟子所说的“虽存乎人者，岂无仁义之心哉”（《孟子·告子上》，见《孟子集注》卷 11，收入《四书章句集注》（长沙：岳麓书社，1997 年），页 473）及“君子所性，仁、义、礼、智根于心”（《孟子·尽心上》，同上，卷 13，页 507）等话，都可证明这点。

恻隐之心，人皆有之。羞恶之心，人皆有之。恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也。羞恶之心，义也。恭敬之心，礼也。是非之心，智也。仁、义、礼、智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求则得之，舍则失之。”⁵⁹³

又曰：

仁，人心也。义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鸡犬放，则知求之；有放心，而不知求。学问之道无他，求其放心而已矣。”

⁵⁹⁴

其实，这种存乎根植于人心中，而有赖于人之固守存养、反求自得的以仁为主的内在之心德，概而言之，也就是孟子所谓的“恒心”。而他深信：

无恒产而有恒心者，惟士为能。⁵⁹⁵

换言之，士人所贵者乃其所具有之“恒心”，而在孟子看来，亦惟有士人能将人心所固有的这种内在之德究极发皇。故此，孟子之观念中的理想士人（这实际上亦与其所谓“君子”、“大人”等观念相通）是对其内在之心德最具自觉性，并且

⁵⁹³ 《孟子·告子上》，见《孟子集注》卷11，收入《四书章句集注》（长沙：岳麓书社，1997年），页469。

⁵⁹⁴ 同上，页477。

⁵⁹⁵ 《孟子·梁惠王上》，见《孟子集注》卷1，收入《四书章句集注》（长沙：岳麓书社，1997年），页305。余英时针对此一章句，即认为孟子“对新兴的士阶层的理想主义抱有极大的信念”，并且还说道：“‘恒’是孔子所非常重视的一种德性，因为它是很难得的，故说：‘得见有恒者，斯可矣。’（《论语·述而》）又说：‘南人有言曰：人而无恒，不可以作巫医。善夫！’（《子路》）现在孟子则认为只有士可以摆脱个人经济基础的限定而发展他的‘恒心’。这可以看到孟子对当时新兴的士阶层的期待之高。孟子的看法并不是没有根据的，近代社会学家也曾指出，由于知识阶层不属于任何一个特定的经济阶级，因此它始能坚守其‘思想上的信念’（‘intellectual convictions’），这一‘思想上的信念’之说正好是孟子所谓‘恒心’的现代诠释。”余氏所言，或可备一说，见其《古代知识阶层的兴起与发展》第五节《“士志于道”——兼论“道”的中国特征》，收录在氏著《士与中国文化》（上海：上海人民出版社，2004年），页27。

最有内在修养的人。由上述之言可见，春秋晚期以孔子为代表的孔门儒士在其有意识地将德之观念转向于人心时所强调的德之自得于心、反求诸己、反躬自诚等的内在根本意义，到了战国儒者孟子的手上，确实又得到了进一步的深化和阐发。值得我们注意的是，《孟子》中虽然较少言及“德”⁵⁹⁶，但是这决不意味着孟子本人对于个人内在之德毫不重视。事实上，孟子平时所常讲到的“心”、“性”等，以及其围绕着这些概念所提出的种种思想主张（例如：正人心、存心养性、尽心知性、求其放心等），基本上皆是从个人内心之德或内在之德性等方面来着眼的，惟独他穷究根本，直透人心，直接从内部心上来立说，而认为人的一切德皆从人心中自然演出，因此不必用到或涉及“德”这个字眼而已。这无疑可谓是士人的德之观念在孔子以后确已转向于人心的一种明显的反映，更可视为是先秦时期的德之观念在其内在化之过程中的一种颇具意义的演进。

⁵⁹⁶ 即使是孟子言及“德”之处，亦多半偏重在讲君王为政治国之德，例如：《孟子·公孙丑上》记载孟子之言曰：“以力假仁者霸，霸必有大国。以德行仁者王，王不待大，汤以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不赡也。以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也”（见《孟子集注》卷3，收入《四书章句集注》（长沙：岳麓书社，1997年），页338）；又同篇云：“仁则荣，不仁则辱。今恶辱而居不仁，是犹恶湿而居下也。如恶之，莫如贵德而尊士，贤者在位，能者在职。国家闲暇，及是时明其政刑，虽大国必畏之矣”（同上，页339）；又《孟子·公孙丑下》云：“天下有达尊三：爵一，齿一，德一。朝廷莫如爵，乡党莫如齿，辅世长民莫如德。……故将大有为之君，必有所不召之臣；欲有谋焉，则就之。其尊德乐道，不如是，不足与有为也”（同上，卷4，页348至349）；又《孟子·离娄上》云：“为政不难，不得罪于巨室。巨室之所慕，一国慕之；一国之所慕，天下慕之；故沛然德教溢乎四海”（同上，卷7，页399至400）等。

附录：论春秋士人之敬德—由敬以行礼、敬以守命 到敬以持己、敬慎戒惧

在春秋士人的观念中，要判断人在行礼时究竟有无礼之精神实质，主要是以行礼者在态度上的敬与不敬作为标准的。

所谓敬，基本上是指人的一种恭肃敬的心态；人在内心中能存有齐严肃敬之意，其仪表和行止自然能够表现得端正、庄重、得体。《说文解字》第九篇上〈苟部〉曰：“敬，肃也。从支、苟”；段注云：“〈聿部〉曰：‘肃者，持事振敬也。’与此为转注。〈心部〉曰：‘忠，敬也’；‘懃，敬也’；‘愍，敬也’；‘恭，肃也’；‘惰，不敬也’；义皆相足”；又：“支，犹迫也。迫而苟也”⁵⁹⁷；同部亦云：“苟，自急救也。从艸省；从勺口。勺口，犹慎言也。从羊，与義、善、美同意。凡苟之属皆从苟”；段注云：“急者，徧也；救者，诚也”⁵⁹⁸；又同书第十篇下〈心部〉曰：“愍，敬也。从心敬”；段注云：“敬之在心者也。”⁵⁹⁹此乃从文字上来解释“敬”之字义。按照学者的考释，“敬”字之构形在周代金文里有一个发展演变的过程，其最先为“苟”字，后变化为“敬”字，再孳乳为“愍”字。“苟”字初文所象，“像人屈躬致敬之形，所谓‘急救’也。至于增加口符变象形为会意，则如许慎所谓‘口犹慎言也’。所以‘苟’字本义当为恭敬谨慎。其后孳乳为‘敬’字，增加支符，则表示有外来压力以迫使其敬慎、敬戒，并由此孳乳出‘警’、‘儆’等字。同时，表示恭敬谨慎之义的‘敬’字再孳乳出‘愍’字，增加心符，成为会意兼形声字，即如段玉裁所谓‘敬之在心者也’。”⁶⁰⁰事实上，敬之观念在春秋时代以前无疑已受到西周人的重视⁶⁰¹；而根据学者徐复观的看法，

⁵⁹⁷ 许慎撰、段玉裁注《说文解字注》第16卷（杭州：浙江古籍出版社，1998年），页434。

⁵⁹⁸ 同上。

⁵⁹⁹ 同上，第19卷，页504。

⁶⁰⁰ 以上所述，见刘翔《中国传统价值观诠释学》第二章〈人与人〉第三节〈孝、悌、敬、忠〉（上海：上海三联书店，1996年），页124至125。

⁶⁰¹ 《尚书·周书》中就有不少有关西周的执政者或贵族之“敬德”（即谨慎地修德或行德，亦指德政之施行）的论述，这无疑反映出周人对敬德的重视；至于其相关的例子，可参看本文注（47）。有关西周人的“敬德”的政治文化传统，可参考陈来《古代宗教与伦理—儒家思想的根源》第五章〈天命〉第二节〈周公早期的天命观〉、第三节〈摄政时期周公的思想〉、第四节〈还政以后的周公思想〉、第六节〈西周思想的意义〉及第七章〈德行〉第二节〈明德与敬德〉（北京：生活·读书·新知三联书店，1996年），页169

敬与礼的关系，乃是经过了西周时的“彝”之观念（主要包括周初由敬而来的合理的法典、规范、彝伦等人文规范与制度的意义）的转手，由彝而逐渐向礼移植扩充的。⁶⁰²作为一个重要的德目和道德观念，敬到了春秋时代实已明显成为人之举止言行是否是德行的根本认定及依据所在。有关这点，《左传》僖公三十三年传文中的一段记载表达得最为明确：晋大夫臼季（即胥臣，卒于公元前 622 年）于出使途中，见冀缺耨，其妻饁之，甚敬，相待如宾。遂与之归，言诸晋文公曰：“敬，德之聚也。能敬必有德。德以治民，君请用之！……”⁶⁰³；又《论语·八佾》记载孔子（即仲尼，公元前 551 年至公元前 479 年）之言曰：“居上不宽，为礼不敬，临丧不哀，吾何以观之哉”⁶⁰⁴；又《礼记·哀公问》记载孔子针对鲁哀公（公元前 494 年至公元前 468 年在位）之问政而说道：“所以治礼，敬为大”⁶⁰⁵等。由此即可看出，敬在春秋时代作为决定人是否有德或有礼之标准的重要性。春秋时期人们强调德与敬的必然联系（即所谓“能敬必有德”），其实是将德视为与人之内在精神状态相联系的品行，所强调和重视的乃是德的真实性品格。德不仅仅是体现在礼仪之外在形式的合于要求和规范而已，而是对尊尊、亲亲、长长等有关礼背后的大义与基本原则的真诚服膺及恪守。怀着敬的真诚心态去践行礼的实质要求，这即是春秋时人所讲究的德之根本特征。⁶⁰⁶

至 182、294 至 298。

⁶⁰² 详见《中国人性论史·先秦篇》第三章〈以礼为中心的人文世纪之出现，及宗教之人文文化—春秋时代〉第二节〈礼与彝的问题〉与第三节〈春秋时代是以礼为中心的人文世纪〉（上海：上海三联书店，2001 年），页 38 至 39、42。

⁶⁰³ 《春秋左传注》，页 501 至 502。按：《国语·晋语五》亦记载臼季对文公之言曰：“臣见其不忘敬也。夫敬，德之恪也。恪于德以临事，其何不济！”见《国语》卷第 11，页 192。

⁶⁰⁴ 《论语集注》卷 2，收入《四书章句集注》，页 96。朱注曰：“为礼以敬为本，临丧以哀为本。既无其本，则以何者而观其所行之得失哉。”

⁶⁰⁵ 见郑玄注、孔颖达疏、陆德明音义《礼记正义》卷 50，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（北京：中华书局，1996 年），页 1611。《礼记·经解》亦引孔子之言曰：“恭俭庄敬，礼教也……恭俭庄敬而不烦，则深于礼者也”（同上，卷 50，页 1609）。此外，《礼记·礼器》云：“君子之于礼也，有所竭情尽慎，致其敬而诚若……”（同上，卷 23，页 1435）。

⁶⁰⁶ 黄开国〈春秋时期的德观念〉（见《孔孟月刊》第 35 卷第 9 期（台北：中华民国孔孟学会，1997 年 5 月），页 37）及黄开国、唐赤蓉《诸子百家兴起的前奏—春秋时期的思想文化》第八章〈春秋时期的德观念〉第一节〈德观念的两种含义〉第二部分“德概念的本质规定”（成都：四川出版集团巴蜀书社，2004 年），页 263）即提及此，可资参考。此外，有关春秋时期的敬德，还可参看陈筱芳《春秋婚姻礼俗与社会伦理》第十六章〈春秋其他社会公德〉第二节〈敬—敬人敬业敬神〉（成都：巴蜀书社，2000 年），页 267 至

根据《春秋》传文，我们首先可以知道敬乃是春秋时人在主持祭祀、奉行祭礼时所要求具有的一种基本态度。《国语·鲁语上》就记载鲁大夫夏父弗忌为宗伯，蒸将跻鲁僖公（公元前 659 年至公元前 627 年在位）；宗有司于是曰：“夫宗庙之有昭穆也，以次世之长幼，而等胄之亲疏也。夫祀，昭孝也。各致齐敬于其皇祖，昭孝之至也。……”⁶⁰⁷这里即要求人在进行宗庙祭祀时须“致齐敬于其皇祖”。又《国语·楚语下》亦记载楚昭王（公元前 515 年至公元前 489 年在位）问祀于楚大夫观射父，而后者对曰：“……是以先王之祀也……毛以示物，血以告杀，接诚拔取以献具，为齐敬也。敬不可久，民力不堪，故齐肃以承之。……国于是乎蒸尝，家于是乎尝祀，百姓夫妇择其令辰，奉其牺牲，敬其粢盛，絜其粪除，慎其采服，裋其酒醴，帅其子姓，从其时享，虔其祝宗，道其顺辞，以昭祀其先祖，肃肃济济，如或临之。……天子亲舂禘郊之盛，王后亲操其服，自公以下至于庶人，其谁敢不齐肃恭敬致力于神！……”⁶⁰⁸此处又明确提出君王（以及下至卿大夫士庶等）于祭祀时须能做到“肃肃济济，如或临之”，以及“齐肃恭敬致力于神”的讲法。从以上所举两个较具代表性的事例来看，可见这种敬的观念在春秋时期各国的贵族统治阶级中确实相当普遍⁶⁰⁹，而此观念即使是在春秋

271。

⁶⁰⁷ 《国语》卷第 4，页 83。

⁶⁰⁸ 《国语》卷第 18，页 276 至 278。此外，《国语·楚语下》还记载观射父在另一个场合针对楚昭王有关民神之问，而对后者说：“……民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正……是使制神之处位次主，而为之牲器时服，而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、裋絜之服，而敬恭明神者，以为之祝。……”（同上，页 274 至 275）。

⁶⁰⁹ 值得注意的是，即使是春秋晚期的孔子，亦持有类似的观念。例如，《论语·八佾》云：祭如在，祭神如神在。子曰：“吾不与祭，如不祭”（《论语集注》卷 2，收入《四书章句集注》，页 90）；朱注曰：“程子曰：‘祭，祭先祖也。祭神，祭外神也。祭先主于孝，祭神主于敬。’”然则致祭者临祭时必诚必敬。《论语·述而》又云：子之所慎：齐，战，疾（同上，卷 4，页 137）；朱注曰：“齐之为言齐也，将祭而齐其思虑之不齐者，以交于神明也。诚之至与不至，神之飨与不飨，皆决于此。”是故人于祭祀前斋戒，须清心寡欲，齐其思虑之不齐，俾以齐敬交于神明，此乃孔子所重视者。《论语·子张》亦记载孔门弟子子张谓士应“祭思敬，丧思哀”（同上，卷 10，页 275）；而子张所以言此，盖尝闻诸孔子。以上所举者，皆为《论语》中较具代表性的事例。此外，《礼记》中还有不少这方面的例子，如《礼记·檀弓上》引述子路之言曰：“吾闻诸夫子：‘丧礼，与其哀不足而礼有余也，不若礼不足而哀有余也；祭礼，与其敬不足而礼有余也，不若礼不足而敬有余也’”（见郑玄注、孔颖达疏、陆德明音义《礼记正义》卷 7，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）上册（北京：中华书局，1996 年），页 1285）；又如《礼记·哀公问》记载孔子答鲁哀公问礼之语，其中说道：“（君子）备其鼎俎，设其豕腊，修其宗庙，岁时以敬祭祀，以序宗族”（同上（下册），卷 50，页 1611）；又如《礼记·坊记》

时代以后实际上还是十分盛行的。⁶¹⁰

此外，春秋时人亦主张执政者在各种政治或外交场合中于为政行礼时能够持敬存敬，惟有如此才可以守命保位，否则非但个人之威仪进退之礼节不足观，而且甚至还可能招致祸端，使自己身陷祸难。《左传》中就记载了不少君王诸侯以个人之不敬而得罪致祸的事例。⁶¹¹有关这点，春秋时代各国的卿士大夫尤其重视之，其相关的重要例子则如：

僖公十一年（公元前 649 年），周襄王使召武公、大夫内史过赐晋惠公命。受玉帛。过归，告王曰：“晋侯其无后乎！王赐之命，而惰于受瑞，先自弃也已，其何继之有？礼，国之干也；敬，礼之舆也。不敬，则礼不行；

引孔子之言曰：“修宗庙，敬祀事，教民追孝也”（同上，卷 51，页 1620）；又《礼记·表记》云：“祭极敬，不继之以乐”（同上，卷 54，页 1638）等。

⁶¹⁰ 事实上，《礼记》各篇中就记载了不少有关后儒的祭祀以敬之观念的事例，例如：《礼记·曲礼上》曰：“祷祠祭祀，供给鬼神，非礼不诚不庄。是以君子恭敬撝节、退让以明礼”（见郑玄注、孔颖达疏、陆德明音义《礼记正义》卷 1，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）上册（北京：中华书局，1996 年），页 1231）；又《礼记·檀弓下》曰：“唯祭祀之礼，主人自尽焉尔，岂知神之所飨，亦以主人有齐敬之心也”（同上，卷 9，页 1301）；又《礼记·祭义》曰：“祭不欲数，数则烦，烦则不敬”（同上（下册），卷 47，页 1592）；又曰：“孝子之祭也……尽其敬而敬焉，尽其礼而不过失焉。进退必敬……其立之也，敬以诹；其进之也，敬以愉；其荐之也，敬以欲；退而立，如将受命；已彻而退，敬齐之色，不绝于面”（同上，卷 47，页 1594）；又曰：“是故昔者天子为藉千亩……诸侯为藉百亩……以事天地山川、社稷先古，以为醴酪齐盛，于是乎取之，敬之至也。……古者天子诸侯，必有公桑蚕宝……及良日，夫人缫……世妇之吉者，使缫，遂朱绿之，玄黄之，以为黼黻文章。服既成，君服以祀先王先公，敬之至也”（同上，卷 48，页 1598）；又《礼记·祭统》曰：“天子诸侯，非莫耕也……身致其诚信；诚信之谓尽，尽之谓敬，敬尽然后可以事神明，此祭之道也”（同上，卷 49，页 1603）；又曰：“治国之本也，不可不知也。……夫义者，所以济志也，诸德之发也。是故其德盛者，其志厚；其志厚者，其义章；其义章者，其祭也敬；祭敬，则竟内之子孙，莫敢不敬矣。是故君子之祭也，必身亲蒞之，有故则使人可也。……其德薄者，其志轻，疑于其义而求祭，使之必敬也，弗可得已。祭而不敬，何以为民父母矣”（同上，卷 49，页 1606）；又《礼记·经解》曰：“故以奉宗庙则敬”（同上，卷 50，页 1610）等。

⁶¹¹ 例如：桓公二年传：杞武公朝鲁，不敬，杞侯归，乃谋伐之。后鲁入杞，讨不敬也（《春秋左传注》，页 90 至 91）；庄公十一年传：宋大水。鲁庄公使吊焉。宋闵公对曰：“孤实不敬，天降之灾，又以为君忧，拜命之辱”（同上，页 187 至 188）；文公十四年传：邾文公之卒也，鲁文公使吊焉，不敬。邾人来讨，伐我南鄙，故惠伯伐邾（同上，页 602）；成公二年传：晋景公使晋大夫巩朔献齐捷于周，周定王弗见，使周卿士单襄公辞焉，曰：“蛮夷戎狄，不式王命，淫湎毁常，王命伐之，则有献捷。王亲受而劳之，所以惩不敬，劝有功也。……”（同上，页 809）等。

礼不行，则上下昏，何以长世”⁶¹²

周大夫内史过以晋惠公（公元前 650 年至公元前 637 年在位）在接受周王所赐之命与玉之际惰而不敬，故预言惠公必不能长久于世。其所谓“敬，礼之舆也。不敬，则礼不行”，即将礼与敬之间的密切关系充分地揭示出来。这与以下一例有其相似之处：

襄公二十一年（公元前 552 年），诸侯会于商任。齐庄公、卫献公不敬。晋大夫叔向曰：“二君者必不免。会朝，礼之经也；礼，政之舆也；政，身之守也。怠礼，失政；失政，不立，是以乱也。”⁶¹³

齐庄公（公元前 553 年至公元前 548 年在位）和卫献公（公元前 576 年至公元前 544 年在位）在诸侯会盟时表现得不敬，晋大夫叔向（即羊舌肸）因此预言此二君必不免于难。叔向同时还说：“礼，政之舆也；政，身之守也”，可见礼乃执政者为政守身的根本，而其中的关键正在于人行礼时是否存有敬意（因为敬乃“礼之舆也”）。人君倘若不敬，即是“怠礼”，这便有可能造成其最终“失政”与“不立”的不良后果，故而不可不为人所警惕。⁶¹⁴又如：

成公十三年（公元前 578 年），晋厉公使晋卿郤锜来乞师，将事不敬。鲁卿孟献子曰：“郤氏其亡乎！礼，身之干也；敬，身之基也。郤子无基。……

⁶¹² 《春秋左传注》，页 337 至 338。按：《国语·周语上》于此亦有所详载，见《国语》卷第 1，页 16 至 17。此外，同篇还记载：周襄王使卿士太宰文公及大夫内史兴赐晋文公命，晋侯以礼敬迎之。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……臣入晋境，四者不失，臣故曰：‘晋侯其能礼矣，王其善之’”（同上，页 19 至 20）；这是周大夫从反面以晋文公能敬守王命而奉行礼仪，而预言其必兴起而称霸于诸侯。

⁶¹³ 《春秋左传注》，页 1063。

⁶¹⁴ 《左传》昭公十三年传还记载：晋人将寻盟，齐人不可。晋大夫叔向告于齐，曰：“国家之败……有礼而无威，序则不共……晋礼主盟，惧有不治；奉承齐牺，而布诸君，求终事也。君曰‘余必废之’，何齐之有？’唯君图之，寡君闻命矣。”齐人惧，对曰：“小国言之，大国制之，敢不听从？既闻命矣，敬共以往，迟速唯君”（《春秋左传注》，页 1356）。在此一事例中，叔向则主要是从整个国家之兴败的角度来要求执政者以礼治国主盟，“奉承齐牺”，而恭敬为事。

而惰，弃君命也。不亡，何为？”⁶¹⁵

这里，鲁卿孟献子（即仲孙蔑，卒于公元前 554 年）以晋卿郤锜（即驹伯，卒于公元前 574 年）在鲁国乞师时为事惰而不敬，有弃君命，故预言后者必亡。其中“礼，身之干也；敬，身之基也”一语，显然亦同样强调礼与敬两者的关系，及其在个人居身为人方面所起到的重要作用。又同年传记载：

鲁成公及诸侯朝周简王，遂从周卿士刘康公、成肃公会晋厉公伐秦。成子受脤于社，不敬。刘子曰：“……是以有动作礼义威仪之则，以定命也。能者养以之福，不能者败以取祸。是故君子勤礼，小人尽力。勤礼莫如致敬，尽力莫如敦笃。敬在养神，笃在守业。国之大事，在祀与戎，祀有执爓，戎有受脤，神之大事也。今成子惰，弃其命矣，其不反乎？”⁶¹⁶

这是卿士大夫在诸侯朝会的外交场合上因为不敬而遭受批评的另外一个典型的例子。周卿士刘康公（即王季子）以成肃公（卒于公元前 578 年）在代表王室受脤于社时有所不敬，而对此不以为然，并且还深表其不满。在他看来，贵族之“君子”贵在能“勤礼”，且有“动作礼义威仪之则”，而“勤礼”则“莫如致敬”；若以成肃公之所为，其人不敬而无礼，怠惰而弃命，必将“败以取祸”，而最终没有好的下场。这无非即凸显了敬在卿大夫参与国事、守命行礼时的至关重要性。

以上乃偏重在谈论诸侯及卿大夫以其不敬而致祸这一方面的事例（主要乃选取其直接言及敬与礼两者之例子）。⁶¹⁷从反面来看，执政者倘能有意识地恭敬地守礼或行礼，他们非但能够承命守业，保全性命，而这也实际上是深受君臣肯定和嘉许的事。⁶¹⁸《左传》昭公三年传就记载郑卿公孙段（即子石，卒于公元前 535

⁶¹⁵ 《春秋左传注》，页 860。

⁶¹⁶ 《春秋左传注》，页 860 至 861。

⁶¹⁷ 其实，这方面的事例在《左传》中还有很多，详见隐公七年传（《春秋左传注》，页 55）、宣公十五年传（同上，页 765）、成公四年传（同上，页 818）、襄公十年传（同上，页 974）、襄公二十八年传（同上，页 1142、1151 至 1152）、襄公三十一年传（同上，页 1186）、昭公三年传（同上，页 1242）、定公六年传（同上，页 1558 至 1559）等等。

⁶¹⁸ 春秋时期各国的执政者对此还是具有一定的自觉性的。例如：《左传》襄公二十五年传就记载晋卿赵文子在执政时，令薄诸侯之币，而重其礼，还谓鲁大夫穆叔曰：“自今

年)作为出访晋国的郑简公(公元前565年至公元前530年在位)的相礼者,甚敬而卑,行礼无违,故而受到晋平公(公元前557年至公元前532年在位)之嘉许与授策。⁶¹⁹此外,《国语·周语下》还有如下的记载:

晋大夫羊舌肸聘于周,发币于大夫及周卿士单靖公。靖公享之,俭而敬。单靖公之家臣室老送叔向,叔向告之曰:“……今周其兴乎!其有单子也。……单子之赐我,礼也,皆有焉。夫宫室不崇,器无彤镂,俭也;身耸除洁,外内齐给,敬也;宴好享赐,不踰其上,让也……居俭动敬,德让事咨,而能避怨,以为卿佐,其有不兴乎!……其始也,翼上德让,而敬百姓。其中也,恭俭信宽,帅归于宁。其终也,广厚其心,以固觫之。始于德让,中于信宽,终于固和,故曰成。单子俭敬让咨,以应成德。单若不兴,子孙必蕃,后世不忘。”⁶²⁰

晋大夫叔向以周卿士单靖公居俭恭敬,礼让有德,是故认为后者必兴,其“子孙必蕃”。这与周卿士刘康公以鲁卿季文子和孟献子能“敬恪恭俭”(具体言之,即“以敬承命”、“以恪守业”、“以恭给事”、“以俭足用”)而预言其必能长处鲁国之事例⁶²¹,无疑是有其相通之处的。总而言之,这都在表明了春秋贵族士人非常重视执政者在其为政与行事上能够持敬守敬、敬行其礼这一事实。

作为春秋时期卿士大夫的一种品德,敬亦用于表示臣下对于以君王为代表的权威尊长的恭敬和卑躬,以及其勤勉王事,抑或对君王之命令的钦承和遵奉不违。这种敬重畏惧之语义,其实渊源有自,大概是与“敬”字从“攴”符所表示的外力压迫的意思有关。其与此相关的例子在《尚书》中颇多,并且还常跟“敬天”

以往,兵其少弭矣。……若敬行其礼,道之以文辞,以靖诸侯,兵可以弭”(《春秋左传注》,页1103)。

⁶¹⁹ 《春秋左传注》,页1239)。事实上,在春秋时代,不只是在上位执政者才会肯定和嘉许卿大夫的这种恭敬守礼的精神和行为,即使是处在统治阶级中下层的士人,亦同样如此。以下便是一个具有代表性的事例:宣公二年传记载:晋灵公不君。晋卿赵宣子骤谏,公患之,使锄麇贼之。晨往,寝门辟矣,盛服将朝。尚早,坐而假寐。麇退,叹而言曰:“不忘恭敬,民之主也。贼民之主,不忠……不如死也。”触槐而死(《春秋左传注》,页658;按:《国语·晋语五》亦记载此事,见《国语》卷第11,页195)。

⁶²⁰ 《国语》卷第3,页54至55。

⁶²¹ 详见《国语·周语中》(《国语》卷第2,页37)。

或“敬德”相联系。⁶²²这无疑表明了敬之此种语义在春秋以前的西周时代已有一定的文化积蕴。到了春秋时代，这类要求臣下在事君与职官上要敬承其命，守命而不违的事例就更多了。无论是周王在赐命于诸侯，抑或是卿大夫在委任官员，皆常劝勉其赐命或委任的对象要“敬之”⁶²³；甚至是国君与将领在作战的非常时刻，亦常以“敬尔君事”等语互勉。⁶²⁴这自然是承袭和延续了西周时的一种政治文化传统。至于官员的任用，则主要乃取决于臣子是否能知礼守敬，“敬不坠命”这点上。⁶²⁵此外，《左传》僖公五年传还记载晋献公（公元前676年至公元前651年在位）因晋大夫士蒍寘薪于城内而责备他疏于职守，后者于是对曰：“守官废命，不敬；固讎之保，不忠。失忠与敬，何以事君”⁶²⁶；又宣公十七年传记载晋卿范武子（即随武子或士会）劝告其子范文子（即士燮，卒于公元前574年）对于执政者要从之“唯敬”⁶²⁷；又襄公三年传记载晋卿魏绛（即魏庄子）在面对其

⁶²² 其相关的例子见《尚书·虞书·尧典》（孔安国注、孔颖达疏《尚书正义》卷2，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）上册（北京：中华书局，1996年），页118至119、122至123）、《尚书·虞书·舜典》（同上，卷3，页128、130至132）、《尚书·周书·洪范》（同上，卷12，页188）、《尚书·周书·康诰》（同上，卷14，页203、205）、《尚书·周书·召诰》（同上，卷15，页212至213）、《尚书·周书·洛诰》（同上，页214至215）、《尚书·周书·多士》（同上，卷16，页220至221）、《尚书·周书·无逸》（同上，页223）、《尚书·周书·君奭》（同上，页225）、《尚书·周书·立政》（同上，卷17，页231至232）、《尚书·周书·顾命》（同上，卷18，页238、240）、《尚书·周书·康王之诰》（同上，卷19，页244）、《尚书·周书·吕刑》（同上，页249至251）等等。

⁶²³ 例如：《左传》襄公十四年传云：周灵王使周卿士刘定公赐齐灵公命，曰：“……今余命女环！兹率舅氏之典，纂乃祖考，无忝乃旧。敬之哉！无废朕命”（《春秋左传注》，页1018至1019）；又哀公十六年传云：卫庄公立于卫，使卫大夫鄢武子告于周。周敬王使周卿士单平公对，曰：“肸以嘉命来告余一人，往谓叔父，余嘉乃成世，复尔禄次。敬之哉！方天之休，弗敬弗休，悔其可追”（同上，页1698）；又昭公二十八年传云：晋大夫贾辛将适其县，见于晋卿魏子。魏子曰：“辛来！……今女有力于王室，吾是以举女。行乎！敬之哉！毋堕乃力”（同上，页1496）等。

⁶²⁴ 例如：《左传》僖公二十八年传记载：晋、楚之师战于城濮。楚令尹子玉使大夫鬬勃请战。晋文公使大夫栾枝对曰：“……既不获命矣，敢烦大夫，谓二三子：‘戒尔车乘，敬尔君事，诘朝将见’”（《春秋左传注》，页459至460）；又哀公十一年传记载：吴、鲁之师伐齐。将战，吴王夫差赐鲁大夫叔孙甲、剑铍，曰：“奉尔君事，敬无废命”（同上，页1663）等。

⁶²⁵ 《国语·晋语二》即记载：秦穆公欲平晋乱，乃召大夫子明及公孙枝，曰：“夫晋国之乱，吾谁使先……”大夫子明曰：“君使絜也。絜敏且知礼，敬以知微。敏能审谋，知礼可使；敬不坠命，微知可否。君其使之”（《国语》卷第8，页150）。

⁶²⁶ 《春秋左传注》，页303至304。

⁶²⁷ 传云：晋卿范武子将老，召其子文子曰：“燮乎！……余将老，使郤子逞其志，庶有豸乎。尔从二三子唯敬。”乃请老，郤献子为政（《春秋左传注》，页774）。按：《国语·晋语五》亦记载此事，见《国语》卷第11，页196。

将为晋悼公（公元前 573 年至公元前 558 年在位）所杀的情况下，仍上书向国君说道：“……军事有死无犯为敬……执事不敬，罪莫大焉。……”等语⁶²⁸；又昭公二十六年传记载齐卿晏婴（即晏平仲，卒于公元前 500 年）谓齐景公（公元前 547 年至公元前 490 年在位）曰：“……君令而不违，臣共而不贰……礼之善物也”⁶²⁹等等。以上种种例子都明确表明身为臣下或守官者必须以恭敬事君，而不废弃违背其命令，即使是国君或卿大夫之子本身亦不能例外。这又是春秋时人的敬之观念的一种特色。⁶³⁰

另外，还应该指出的是，春秋时期的贵族士人常怀有一种“敬慎”或“敬惧”的人生的道德态度。事实上，由“敬”字孳乳出来的“愍”字本身所表示的，正是一种自我敬慎的意思。有学者指出，“‘愍’字从心，乃表明自我敬慎发自内心，从内心有所警觉而敬慎……这种由内心自发的敬慎，后来就成为道德修养要求之一。《周易·坤卦》说：‘君子敬以直内。’孔颖达疏：‘内谓心也，用此恭敬以直内。’……其所表示的自我敬慎的语义，则具有更为广泛的道德价值。不论是对人还是对事，自我敬慎发自内心，是主动而非被动，对上对下不卑不亢，全在自我。”⁶³¹正由于春秋贵族士人了解到持敬戒惧的重要性，他们自然懂得注意其日常容貌辞气与行为操守，确保其为人居身诚敬慎重而毫不苟且，以致能够做到谨于守礼，惧思增德，慎始敬终。《左传》中确实不乏这类的事例，例如：

僖公二十二年（公元前 638 年），邾人以须句故出师。鲁僖公卑邾，不设备而御之。鲁大夫臧文仲曰：“国无小，不可易也。无备，虽众，不可恃

⁶²⁸ 传云：晋悼公之弟扬干乱行于曲梁，晋卿魏绛戮其仆。晋侯怒，欲杀魏绛。后魏绛至，授仆人书。公读其书，曰：“日君乏使，使臣斯司马。臣闻‘师众以顺为武，军事有死无犯为敬’。君合诸侯，臣敢不敬？君师不武，执事不敬，罪莫大焉。……”（《春秋左传注》，页 928 至 930）。按：《国语·晋语七》亦记载魏绛之言，见《国语》卷第 13，页 214。

⁶²⁹ 《春秋左传注》，页 1480。

⁶³⁰ 例如：《国语·晋语一》云：蒸于武公，晋献公称疾不与，使奚齐莅事。太子臣猛足劝申生图奚齐。太子曰：“吾闻之羊舌大夫曰：‘事君以敬，事父以孝。’受命不迁为敬，敬顺所安为孝。弃命不敬，作令不孝，又何图焉？……”（《国语》卷第 7，页 129）；襄公二十三年传：鲁卿季武子以公鉏为马正，愠而不出。闵子马见之，曰：“子无然。……为人子者，患不孝，不患无所。敬共父命，何常之有？若能孝敬，富倍季氏可也。……”公鉏然之，敬共朝夕，恪居官次（《春秋左传注》，页 1079 至 1080）等。

⁶³¹ 详见刘翔《中国传统价值观诠释学》第二章〈人与人〉第三节〈孝、悌、敬、忠〉（上海：上海三联书店，1996 年），页 128。

也。《诗》曰：‘战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。’又曰：‘敬之敬之！天惟显思，命不易哉！’先王之明德，犹无不难也，无不惧也，况我小国乎！……”⁶³²

此处，鲁大夫臧文仲（即臧孙辰，卒于公元前 617 年）表面上虽是关注鲁国鄙视邾人而不对他们有所防备的政治问题，然而此一问题之关键其实正在于作为鲁国统治者的鲁僖公本身缺乏一种危机意识这点上。在臧文仲看来，一国之执政者应该时时刻刻都保持警惕，敬慎戒惧，并怀有一种“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”的敬惧的心态，如此才有可能长久地保位守国。这实际上与文公二年传所记载的秦大夫孟明视因两次战败而惧思增德，敬修国政，重施于民，故最终仍为秦穆公（公元前 659 年至公元前 621 年在位）所用之事例⁶³³，大概有其一定的相通之处。又如襄公二十二年传记载：

郑卿公孙黑肱有疾，归邑于公，召室老、宗人立段，而使黜官、薄祭。祭以特羊，殷以少牢，足以共祀，尽归其余邑，曰：“吾闻之，生于乱世，贵而能贫，民无求焉，可以后亡。敬共事君与二三子。生在敬戒，不在富也。”后卒。⁶³⁴

在这个事例中，我们看到郑卿公孙黑肱（即子张，卒于公元前 551 年）如何谨慎地为其身后事做好准备，同时为其后人做好打算。显然的，他以自己“生于乱世”而具有一定的危机感；他深刻地了解到在自己所身处的宗法秩序日渐破坏及政治社会制度不断更迭嬗变的动乱时代中，其在政治上的职权及伴随着这些职权而得以享有的禄位和富贵皆有不稳定性，因而不足以倚恃依靠。故此，他不但在病死前将其封邑尽归于公室，甚至还在其临终前语重心长地以“敬共事君与二三子。生在敬戒，不在富也”等语告诫其家人及宗人。这就难怪传文中会记载“君子”对此评曰：“善戒。《诗》曰：‘慎尔侯度，用戒不虞’，郑子张其有焉。”毫无疑问的，这与襄公二十五年传所记载的卫卿大叔文子（即大叔仪）批评卫大夫

⁶³² 《春秋左传注》，页 395。

⁶³³ 《春秋左传注》，页 519、521、530。

⁶³⁴ 《春秋左传注》，页 1068。

甯喜（即甯悼子，卒于公元前 546 年）允许卫献公复国之所为乃不“思其终”，“不恤其后”，并且还主张“君子”须能谨慎从事，“慎始而敬终”等一事例⁶³⁵，皆表明了春秋时期各国贵族中的不少有识之士都了解到人在日常生活中能够敬慎戒惧，慎始敬终的重要性。

此外，传文中还有如下的记载：

襄公三十一年（公元前 542 年），卫襄公在楚，卫大夫北宫文子见令尹围之威仪，言于卫侯曰：“令尹似君矣，将有他志。虽获其志，不能终也。

《诗》云：‘靡不有初，鲜克有终。’终之实难，令尹其将不免？……《诗》云：‘敬慎威仪，惟民之则。’令尹无威仪，民无则焉。民所不则，以在民上，不可以终。”又曰：“有威而可畏谓之威，有仪而可象谓之仪。君有君之威仪，其臣畏而爱之，则而象之，故能有其国家，令闻长世。臣有臣之威仪，其下畏而爱之，故能守其官职，保族宜家。顺是以下皆如是，是以上下能相固也。《卫诗》曰：‘威仪棣棣，不可选也’，言君臣、上下、父子、兄弟、内外、大小皆有威仪也。……故君子在位可畏，施舍可爱，进退可度，周旋可则，容止可观，作事可法，德行可象，声气可乐，动作有文，言语有章，以临其下，谓之有威仪也。”⁶³⁶

昭公五年（公元前 537 年），晋卿韩宣子如楚送女，晋大夫叔向为介。郑卿子皮、子大叔劳诸索氏。大叔谓叔向曰：“楚王汰侈已甚，子其戒之！”叔向曰：“汰侈已甚，身之灾也，焉能及人？若奉吾币帛，慎吾威仪，守之以信，行之以礼，敬始而思终，终无不复。从而不失仪，敬而不失威，道之以训辞，奉之以旧法，考之以先王，度之以二国，虽汰侈，若我何？”⁶³⁷

在上述两段记载中，春秋贵族士人亦同样论及人敬慎戒惧，慎始敬终的重要性。卫大夫北宫文子（即北宫佗）鉴于楚令尹公子围（即后来的楚灵王，公元前 540 年至公元前 529 年在位）不能“敬慎威仪”，慎思其终，却存有异议，故而预言

⁶³⁵ 《春秋左传注》，页 1109。

⁶³⁶ 《春秋左传注》，页 1193 至 1195。

⁶³⁷ 《春秋左传注》，页 1267。

后者必不得善终；他甚至还引述《诗经》的“靡不有初，鲜克有终”及“敬慎威仪”等语，以示强调，并且还关注到君臣“敬慎威仪”、“慎始敬终”的重要的政治作用（以君而言，能“有其国家，令闻长世”；以臣而言，则能“守其官职，保族宜家”）。至于出使楚国的晋大夫叔向，则不以楚王之汰侈骄纵为意，并且认为只要自己在奉行使命时，能够谨慎地保持个人之威仪（“慎吾威仪”），“敬而不失威”，又能“行之以礼，敬始而思终”，就不会有事。值得注意的是，他们两人都不约而同地将人之敬慎与威仪联系起来。所谓威仪，乃是指一种合乎礼仪的容貌观瞻或言行举止，简言之，即一种带有一定政治严肃性的礼容。⁶³⁸按照北宫文子的讲法，贵族之“君子”惟有能做到“在位可畏，施舍可爱，进退可度，周旋可则，容止可观，作事可法，德行可象，声气可乐，动作有文，言语有章”，才可算是具有威仪，而这种威仪的背后显然是以个人“敬慎”的态度作为其根本的条件；“君子”倘能如此，便自然足以为“民之则”，亦即充当民人学习或效仿取法的对象。这种将人的敬慎与威仪礼容联系起来的讲法，无疑即进一步凸显了敬与礼两者之间的密切关系。

最后，还值得一提的是，春秋贵族士人以敬行礼或守礼的观念和精神到了春秋晚期孔门出现以后，仍得到很大程度上的延续。虽然礼教到了春秋后期已趋于衰落，并且逐渐失去其原有的整合社会、维系秩序及调节行为的政治功能和作用，然而礼在当时贵族士人的心目中还是具有一定象征性的重要意义的，而他们的社会生活表面上也仍然浸润在一种礼的文化氛围之中。作为春秋晚期社会上的新兴儒士阶层的一个最具代表性的人物，孔子自然会对礼的问题深表关注（《论语》中确实收录了不少孔子及其门人弟子言礼论礼的相关章句，这显然反映出孔门对礼的高度重视），亦自觉有必要重倡和振兴礼教；其中最重要的，无疑就是强调持守礼仪规范背后的一种敬的根本态度和精神实质。有关孔子敬慎守礼的例子，主要见于《论语》。例如，《论语·子罕》即记载：

子见齐衰者、冕衣裳者与瞽者，见之，虽少，必作；过之，必趋。⁶³⁹

孔子即使见到服丧者或无目者，亦必会自觉地对他们恭敬有礼，然则其人平日之

⁶³⁸ 有关“威仪”之问题的讨论，详见本文注（160）。

⁶³⁹ 《论语集注》卷5，收入《四书章句集注》，页160。

敬慎守礼，由此可想而知。事实上，《论语·乡党》中还有下列更为详尽的记载：

孔子于乡党，恂恂如也，似不能言者。其在宗庙朝廷，便便言，唯谨尔。

640

朝……君在，蹐蹐如也，与与如也。⁶⁴¹

君召使摈，色勃如也，足躩如也。揖所与立，左右手，衣前后，襜如也。趋进，翼如也。宾退，必复命曰：“宾不顾矣。”⁶⁴²

入公门，鞠躬如也，如不容。立不中门，行不履闕。过位，色勃如也，足躩如也，其言似不足者。摄齐升堂，鞠躬如也，屏气似不息者。……复其位，蹐蹐如也。⁶⁴³

执圭，鞠躬如也，如不胜。上如揖，下如授。勃如战色，足蹐蹐，如有循。享礼，有容色。⁶⁴⁴

齐，必有明衣，布。齐，必变食，居必迁坐。⁶⁴⁵

食不语，寝不言。虽疏食菜羹，瓜祭，必齐如也。⁶⁴⁶

⁶⁴⁰ 同上，页 169。朱注曰：“宗庙，礼法之所在。朝廷，政事之所出。言不可以不明辨，故必详问而极言之，但谨而不放尔。此一节，记孔子在乡党、宗庙、朝廷言貌之不同。”

⁶⁴¹ 同上。朱注曰：“蹐蹐，恭敬不宁之貌。……与与，威仪中适之貌。……此一节，记孔子在朝廷事上接下之不同也。”

⁶⁴² 同上，页 170。朱注曰：“勃，变色貌。躩，盘辟貌，皆敬君命故也”；又曰：“此一节，记孔子为君摈相之容。”

⁶⁴³ 同上。朱注曰：“鞠躬，曲身也。公门高大而若不容，敬之至也”；又曰：“位，君之虚位。谓门屏之间，人君伫立之处……君虽不在，过之必敬，不敢以虚位而慢之也。……”；又曰：“礼：将升堂，两手扝衣，使去地尺，恐蹶之而倾跌失容也。……近至尊，气容肃也”；又曰：“复位蹐蹐，敬之余也。此一节，记孔子在朝之容。”

⁶⁴⁴ 同上，页 171。朱注曰：“‘如不胜’，执主器，执轻如不克，敬谨之至也”；又曰：“此一节，记孔子为君聘于邻国之礼也。”

⁶⁴⁵ 同上，页 173。朱注曰：“此一节，记孔子谨齐之事。杨氏曰：‘齐所以交神，故致洁变常以尽敬。’”

席不正，不坐。⁶⁴⁷

乡人饮酒，杖者出，斯出矣。乡人傺，朝服而立于阼阶。⁶⁴⁸

问人于他邦，再拜而送之。康子馈药，拜而受之。曰：“丘未达，不敢尝。”⁶⁴⁹

君赐食，必正席先尝之。君赐腥，必熟而荐之。君赐生，必畜之。侍食于君，君祭，先饭。疾，君视之，东首，加朝服，拖绅。君命召，不俟驾行矣。⁶⁵⁰

寝不尸，居不容。见齐衰者，虽狎，必变。见冕者与瞽者，虽褻，必以貌。凶服者，式之。式负版者。有盛馔，必变色而作。迅雷风烈，必变。⁶⁵¹

升车，必正立执绥。车中，不内顾，不疾言，不亲指。⁶⁵²

以上所举〈乡党〉篇中之若干事例，皆足以反映出孔子在各种具体场合（比如，在朝廷、宗庙、乡党等各种人际场合，或甚至是居家独处时）中所表现出来的各种合礼守敬的得体的威仪容止。此必乃本诸其人之德性，发诸其平素所蕴蓄之内在人文涵养，才得以落实形诸其实际生活中，尤其是于其待人接物上。事实上，

⁶⁴⁶ 同上。朱注曰：“齐，严敬貌。孔子虽薄物必祭，其祭必敬，圣人之诚也。此一节，记孔子饮食之节。”

⁶⁴⁷ 同上，页 174。

⁶⁴⁸ 同上。朱注曰：“杖，老人也。……未出不敢先，既出不敢后”；又曰：“傺虽古礼而近于戏，亦必朝服而临之者，无所不用其诚敬也。……此一节，记孔子居乡之事。”

⁶⁴⁹ 同上，页 175。朱注曰：“拜送使者，如亲见之，敬也”；又曰：“此一节，记孔子与人交之诚意。”

⁶⁵⁰ 同上。朱注曰：“此一节，记孔子事君之礼。”

⁶⁵¹ 同上，页 176。朱注曰：“式，车前横木。有所敬，则俯而凭之。负版，持邦国图籍者。式此二者，哀有丧，重民数也。……况其下者，敢不敬乎”；又曰：“敬主人之礼，非以其馔也”；又曰：“必变者，所以敬天之怒。……此一节，记孔子容貌之变。”

⁶⁵² 同上，页 177。朱注曰：“范氏曰：‘正立执绥，则心体无不正，而诚意肃恭矣。盖君子庄敬无所不在，升车则见于此也’”；又曰：“此一节，记孔子升车之容。”

根据孔门弟子的观察，孔子平时在气象容貌上就常表现为“温而厉，威而不猛，恭而安”⁶⁵³；而孔子本人也曾明确主张“君子”应该“色思温”，“貌思恭”，“事思敬”⁶⁵⁴；此外，子贡（即端木赐，公元前 520 年至公元前 450 年）亦谓孔子乃是以其“温、良、恭、俭、让”之心行而为人所尊重，并进而得到预闻国政之机会的。⁶⁵⁵毫无疑问的，我们由上述之记载，便可从中窥视想见孔子的一种恭肃庄敬的典型的威仪礼容。⁶⁵⁶

或许是由于孔子本人的躬亲实践、以身作则，以及孔门重礼的学习教纲与文化氛围，许多孔门弟子都非常懂得个人以恭敬持己而谨慎守礼的重要性。例如，子夏（即卜商，公元前 507 年至公元前 420 年）就说：“君子敬而无失，与人恭而有礼，四海之内皆兄弟也”⁶⁵⁷；又有子（即有若，公元前 518 年至公元前 457 年）曰：“恭近于礼，远耻辱也”⁶⁵⁸等，皆为其例。他们当中，甚至还有不少于个人死生或性命攸关之际仍坚持敬慎守礼而毫不苟且懈怠者。《左传》哀公十五年传即记载：

卫孔氏之竖浑良夫与太子蒯聩作乱，迫卫大夫孔悝于厕，强盟之，遂劫以登台。栾宁闻乱，使告孔悝之邑宰季子。季子入。及门，公孙敢门焉，曰：“无入为也。”季子曰：“是公孙也，求利焉，而逃其难。由不然，利其禄，

⁶⁵³ 《论语·述而》，见《论语集注》卷 4，收入《四书章句集注》，页 146。按：《论语·子张》即记载孔门弟子子夏之言曰：“君子有三变：望之俨然，即之也温，听其言也厉”（同上，卷 10，页 277。朱注曰：“俨然者，貌之庄”）。我们有理由相信，子夏此处所言者，大概曾闻诸孔子，抑或至少是根据其对孔子之气象容貌的长期观察所得出的结论。

⁶⁵⁴ 《论语·季氏》，见《论语集注》卷 8，收入《四书章句集注》，页 252。

⁶⁵⁵ 《论语·学而》云：子禽问于子贡曰：“夫子至于是邦也，必闻其政，求之与？抑与之与？”子贡曰：“夫子温、良、恭、俭、让以得之。夫子之求之也，其诸异乎人之求之与”（《论语集注》卷 1，收入《四书章句集注》，页 70。朱注曰：“恭，庄敬也。俭，节制也。让，谦逊也”）。

⁶⁵⁶ 《礼记·表记》即引述孔子之言曰：“是故君子服其服，则文以君子之容；有其容，则文以君子之辞；遂其辞，则实以君子之德。是故君子耻服其服而无其容；耻有其容而无其辞；耻有其辞而无其德；耻有其德而无其行。是故君子衰绌则有衰色，端冕则有敬色，甲冑则有不可辱之色”（见郑玄注、孔颖达疏、陆德明音义《礼记正义》卷 54，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（北京：中华书局，1996 年），页 1640）。从中或许也反映出孔子对于个人合礼守敬之威仪容止的重视。

⁶⁵⁷ 《论语·颜渊》，见《论语集注》卷 6，收入《四书章句集注》，页 194。朱注曰：“故又言苟能持己以敬而不间断，接人以恭而有节文，则天下之人皆爱敬之如兄弟矣。”

⁶⁵⁸ 《论语·学而》，见《论语集注》卷 1，收入《四书章句集注》，页 72。朱注曰：“恭，致敬也。礼，节文也。……致恭而中其节，则能远耻辱矣。”

必救其患。”有使者出，乃入，曰：“太子焉用孔悝？虽杀之，必或继之。”且曰：“太子无勇，若燔台，半，必舍孔叔。”太子闻之，惧，下石乞、孟廪敌子路，以戈击之，断缨。子路曰：“君子死，冠不免。”结缨而死。⁶⁵⁹

又如《礼记·檀弓》云：

曾子寝疾，病。乐正子春坐于床下，曾元、曾申坐于足。童子隅坐而执烛。童子曰：“华而晬，大夫之簀与？”子春曰：“止。”曾子闻之，瞿然曰：“呼！”曰：“华而晬，大夫之簀与？”曾子曰：“然，斯季孙之赐也，我未之能易也。元，起易簀！”曾元曰：“夫子之病革矣，不可以变。幸而至于旦，请敬易之。”曾子曰：“尔之爱我也不如彼。君子之爱人也以德，细人之爱人也以姑息。吾何求哉？吾得正而毙焉，斯已矣。”举扶而易之，反席未安而歿。⁶⁶⁰

而针对上述曾子一例所言，《论语·泰伯》还记载道：

曾子有疾，孟敬子问之。曾子言曰：“……君子所贵乎道者三：动容貌，斯远暴慢矣；正颜色，斯近信矣；出辞气，斯远鄙倍矣。……”⁶⁶¹

曾子有疾，召门弟子曰：“启予足！启予手！《诗》云：‘战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。’而今而后，吾知免夫！小子！”⁶⁶²

就以上几个较具代表性的事例来看，则子路（即仲由，公元前542年至公元前480年）在赴危临死时仍要端正冠帽，系好帽带（即所谓“结缨”），而不愿有所失礼或失态的精神，确实可与曾子（即曾参，公元前505年至公元前436年）以自己未曾做过大夫而坚持于临终前必须依礼更换（鲁卿季孙所赐的）竹制席垫（即所谓“易簀”）的行为，以及其平日在注意个人容貌行止上所持有的一种“战战兢

⁶⁵⁹ 《春秋左传注》，页1694至1696。

⁶⁶⁰ 见郑玄注、孔颖达疏、陆德明音义《礼记正义》卷6，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）上册（北京：中华书局，1996年），页1277。

⁶⁶¹ 《论语集注》卷4，收入《四书章句集注》，页148。

⁶⁶² 同上。

兢，如临深渊，如履薄冰”的极为尽心、谨慎、笃实之生活态度并称。子路之“君子死，冠不免”一语，与夫曾子所说的“吾知免夫”及“得正而毙”，皆乃表明两人发自内心地勉求成为一“君子”完人的强烈愿望，这也是其毕生敬慎守礼、“吃紧人生”之心情和意志的最佳写照；故此，他们自然不愿意在临死俄顷之际，因为自己在守礼之行为上有所疏忽或缺失而留有些许遗憾。此两人同为孔门弟子，无疑受到孔门所重守礼存敬、敬以持己之道德文化氛围的濡染⁶⁶³，而直至死前亦仍谨守教义，坚持个人之戒惧敬慎、不苟小节，此洵可谓一种极为崇高的道德精神之表现；然这种道德精神的背后，归根到底，其实也不过是个人欲求一己内心之所安而已。⁶⁶⁴总而言之，我们大可借由上举诸例中所载春秋士人注重个人容色行止之敬谨庄矜的一种外在态度或一段精神贯摄，进而想见其心蓄之存养及其敬德之内蕴。事实上，若我们更进一步地来讲，由原本根据卿士大夫于奉行外在之礼仪规范（主要是在宗庙里祭祀神祖时，或者是在一般的政治外交场合中）及遵行承守君王之命时是否持存敬意（至少是在表面上而言）来判断其人是否有德，而逐渐转变为春秋后期流行于士人阶层中的以个人之内在居敬或守敬本身来作为其日常生活中为人居身行事的一种敬始慎终、敬慎戒惧的道德化的人生态度和精神，这或许也正反映了春秋士人之敬德的一种内在化的发展趋向。

⁶⁶³ 关于子路，《礼记·礼器》有如下记载：子路为季氏宰。季氏祭，逮闇而祭，日不足，继之以烛。虽有强力之容、肃敬之心，皆倦怠矣。有司跛倚以临祭，其为不敬大矣。他日祭，子路与，室事交乎户，堂事交乎阶，质明而始行事，晏朝而退。孔子闻之，曰：“谁谓由也而不知礼乎”（见郑玄注、孔颖达疏、陆德明音义《礼记正义》卷24，收入阮元《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（北京：中华书局，1996年），页1442至1443）。由此可见，子路平时本是一个知礼的人，而其敬慎守礼的行为无疑亦为孔子所肯定。至于曾子，其生前固以孝著称，然其孝德与孝行在一定的程度上又是体现在其敬慎地存养作为“父母之遗体”的个人身体，以及谨慎地注意个人之容貌行止这点上；《礼记·祭义》就曾引述曾子之言曰：“身也者，父母之遗体也。行父母之遗体，敢不敬乎？……众之本，教曰孝，其行曰养。养，可能也，敬为难；敬，可能也，安为难。安，可能也，卒为难。父母既没，慎行其身，不遗父母恶名，可谓能终矣”（同上，卷48，页1598）；而曾子的这种观念大概也是受到孔子的影响的，比如说，《礼记·哀公问》即记载孔子在向鲁哀公解释其所谓“敬身”之观念时说道：“君子无不敬也，敬身为大。身也者，亲之枝也，敢不敬与？不能敬其身，是伤其亲；伤其亲，是伤其本；伤其本，枝从而亡”（同上，卷50，页1612）。根据此等事例，我们自然有理由相信，子路、曾子等孔门弟子的戒惧敬慎、守礼不苟的生活态度和精神，多少乃是受到孔门所重守礼存敬、敬以持己之道德文化氛围之濡染所致。

⁶⁶⁴ 此乃参考钱穆《论春秋时代人之道德精神》中的说法，见氏著《中国学术思想史论丛（一）》，收入《钱宾四先生全集》甲编第18册（台北：联经出版事业公司，1994年），页293至295。

参考书目

（一）中文书目

古代典籍文献

〔魏〕王弼注、〔晋〕韩康伯注、〔唐〕孔颖达疏、〔唐〕陆德明音义《周易正义》，收入《十三经注疏》（附《校勘记》）上册（据〔清〕嘉庆廿一年扬州阮元所主持南昌学堂重刊宋本《十三经注疏》之刻本影印）（北京：中华书局，1996年）。

〔汉〕孔安国传、〔唐〕孔颖达疏、〔唐〕陆德明音义《尚书正义》，收入《十三经注疏》（附《校勘记》）上册（据〔清〕嘉庆廿一年扬州阮元所主持南昌学堂重刊宋本《十三经注疏》之刻本影印）（北京：中华书局，1996年）。

〔汉〕毛亨传、〔汉〕郑玄笺、〔唐〕孔颖达疏、〔唐〕陆德明音义《毛诗正义》，收入《十三经注疏》（附《校勘记》）上册（据〔清〕嘉庆廿一年扬州阮元所主持南昌学堂重刊宋本《十三经注疏》之刻本影印）（北京：中华书局，1996年）。

〔汉〕郑玄注、〔唐〕贾公彦疏、〔唐〕陆德明音义《周礼注疏》，收入《十三经注疏》（附《校勘记》）上册（据〔清〕嘉庆廿一年扬州阮元所主持南昌学堂重刊宋本《十三经注疏》之刻本影印）（北京：中华书局，1996年）。

〔汉〕郑玄注、〔唐〕孔颖达疏、〔唐〕陆德明音义《礼记正义》，收入《十三经注疏》（附《校勘记》）上、下册（据〔清〕嘉庆廿一年扬州阮元所主持南昌学堂重刊宋本《十三经注疏》之刻本影印）（北京：中华书局，1996年）。

旧题〔周〕左丘明传、〔晋〕杜预集解、〔唐〕孔颖达疏、〔唐〕陆德明音义《春秋左传正义》，收入《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（据〔清〕嘉庆廿一年扬州阮元所主持南昌学堂重刊宋本《十三经注疏》之刻本影印）（北京：中华书局，1996年）。

旧题〔汉〕公羊寿传、〔汉〕何休解诂、〔唐〕徐彦疏、〔唐〕陆德明音义《春秋公羊传注疏》，收入《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（据〔清〕嘉庆廿一年扬州阮元所主持南昌学堂重刊宋本《十三经注疏》之刻本影印）（北京：中华书局，1996年）。

旧题〔周〕穀梁赤传、〔晋〕范宁集解、〔唐〕杨士勋疏、〔唐〕陆德明音义《春秋穀梁传注疏》，收入《十三经注疏》（附《校勘记》）下册（据〔清〕嘉庆廿一年扬州阮元所主持南昌学堂重刊宋本《十三经注疏》之刻本影印）（北京：中华书局，1996年）。

《春秋三传》，收入《四书五经》（宋元人注）下册（据〔民国〕世界书局本影印）

（北京：中国书店，1998年）。

〔清〕马骥撰《左传事纬》（以〔清〕衙刻本及潘本为底本）（济南：齐鲁书社，1992年）。

〔清〕顾栋高撰《春秋大事表》，收入《续经解春秋类汇编》第1册（据〔清〕光绪十五年长沙王先谦编《皇清经解续编》江阴南菁书院刻本景印）（台北：艺文印书馆，1986年）。

〔宋〕朱熹集注《四书章句集注》（以〔民国〕《四部备要》本为底本）（长沙：岳麓书社，1997年）。

〔魏〕何晏集解、〔梁〕皇侃义疏《论语集解义疏》（据〔清〕乾隆年间临汾王宣望重刊本影印）（台北：广文书局，1991年）。

〔清〕刘宝楠撰、刘恭冕述《论语正义》（上海：上海古籍出版社，1993年）。

〔清〕朱彝尊著《经义考》（据〔民国〕《四部备要》所据〔清〕扬州马氏刻本之校刊本影印）（北京：中华书局，1998年）。

〔清〕阮元等撰集《经籍纂诂》（据〔清〕嘉庆三年阮氏琅嬛仙馆原刻本影印）（北京：中华书局，1995年）。

〔汉〕许慎撰、〔清〕段玉裁注《说文解字注》（据〔清〕经韵楼原刻本影印）（杭州：浙江古籍出版社，1998年）。

〔南唐〕徐锴撰、朱翱反切《说文系传》，收入〔清〕永瑢、纪昀等纂修《文渊阁四库全书》第223册〈经部十·小学类二·字书之属〉（据国立故宫博物院藏〔清〕文渊阁《钦定四库全书》本影印）（台北：商务印书馆，1986年）。

〔清〕桂馥撰《说文解字义证》（据〔清〕同治三年湖北崇文书局刻本影印）（北京：中华书局，1998年）。

〔汉〕刘熙著、〔清〕毕沅疏证《释名疏证》，收入《续修四库全书》〈经部·小学类〉第189册（据北京图书馆藏〔清〕乾隆五十四年毕氏灵岩山馆刻《经训堂丛书》本影印）（上海：上海古籍出版社，1995年）。

〔魏〕张揖著、〔清〕王念孙疏证《广雅疏证》（据〔清〕嘉庆年间王氏家刻本影印）（北京：中华书局，2004年）。

〔汉〕司马迁著、〔南朝宋〕裴骃集解、〔唐〕司马贞索隐、〔唐〕张守节正义《史记》（据〔民国〕世界书局本所据〔清〕乾隆四年武英殿本影印）（郑州：中州古籍出版社，1993年）。

〔汉〕班固撰、〔唐〕颜师古注《汉书》（据〔民国〕世界书局本所据〔清〕乾隆四年武英殿本影印）（郑州：中州古籍出版社，1993年）。

〔清〕高士奇撰《左传纪事本末》，收入〔清〕永瑢、纪昀等纂修《文渊阁四库全书》第369册〈史部·纪事本末类〉（据国立故宫博物院藏〔清〕文渊阁《钦定四库全书》本影印）（台北：商务印书馆，1986年）。

旧题〔周〕左丘明撰、〔吴〕韦昭解《国语》（以〔清〕黄丕烈所据常熟钱氏影钞天圣明道本之《士礼居丛书》刻本为底本）（济南：齐鲁书社，2005年）。

〔汉〕刘向撰《新序》（据〔明〕翻宋刊本影印）；《说苑》（据〔清〕永瑢、纪昀等纂修文渊阁《钦定四库全书》本影印）（上海：上海古籍出版社，1995年）。

〔唐〕杜佑撰《通典》，收入《十通》第1册（据〔民国〕《万有文库》本所据〔清〕武英殿本影印）（杭州：浙江古籍出版社，2000年）。

〔清〕永瑢、纪昀等撰《四库全书总目》（据〔清〕杭州文澜阁所藏武英殿本之翻刻本景印）（北京：中华书局，2003年）。

〔清〕张之洞、缪荃孙撰、〔民国〕范希曾补正《书目答问补正》（以〔民国〕廿四年国学图书馆重印本为底本）（上海：上海古籍出版社，2001年）。

〔唐〕刘知几著、〔清〕浦起龙通释《史通通释》（〔民国〕世界书局影印本）（上海：世界书局国学整理社，1935年）。

〔汉〕高诱训解《吕氏春秋》，收入《诸子集成》下册（据〔民国〕世界书局《诸子集成》本影印）（杭州：浙江古籍出版社，1999年）。

〔清〕严可均校辑《全上古三代文》，收入《全上古三代秦汉三国六朝文》第1册（据〔清〕光绪年间王毓藻校刻本影印）（北京：中华书局，1999年）。

近现代专著

陈恒嵩、林庆彰、何淑苹主编《经学研究论著目录》（1993—1997）（台北：汉学研究中心，2002年）。

陈来《古代思想文化的世界—春秋时代的宗教、伦理与社会思想》（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年）。

陈来《古代宗教与伦理—儒家思想的根源》（北京：生活·读书·新知三联书店，1996年）。

陈锡勇《宗法天命与春秋思想初探》（台北：文津出版社，1992年）。

- 陈筱芳《春秋婚姻礼俗与社会伦理》（成都：巴蜀书社，2000年）。
- 程发轫主编《六十年来之国学：经学之部》（台北：正中书局，1972年）。
- 程发轫主编《六十年来之国学：史学之部》（台北：正中书局，1974年）。
- 戴兆国《心性与德性—孟子伦理思想的现代阐释》（合肥：安徽人民出版社，2005年）。
- 冯友兰《中国哲学史（上）》，收入氏著《三松堂全集》第2卷（郑州：河南人民出版社，2001年）。
- 傅斯年《性命古训辨证》，收入刘梦溪主编《中国现代学术经典·傅斯年卷》（石家庄：河北教育出版社，1996年）。
- 高大威《孔子德性视域探索—以《论语》为中心》（台北：乐学书局，2006年）。
- 顾德融、朱顺龙《春秋史》（上海：上海人民出版社，2004年）。
- 国立台湾大学图书馆编《中文期刊论文分类索引》（台北：国立台湾大学图书馆，1960年起）。
- 国立中央图书馆编《中华民国期刊论文索引》（台北：国立中央图书馆，1970年起）。
- 郭沫若《青铜时代》（北京：中国人民大学出版社，2005年）。
- 何怀宏《世袭社会及其解体：中国历史上的春秋时代》（北京：生活·读书·新知三联书店，1996年）。
- 洪钧培《春秋国际公法》（台北：中华书局，1971年）。
- 洪业等编《春秋经传引得》（上海：上海古籍出版社，1983年）。
- 胡秋原《古代中国文化与中国知识分子》（香港：亚洲出版社，1957年）。
- 胡志奎《论语辨证》（台北：联经出版事业公司，1987年）。
- 黄开国、唐赤蓉《诸子百家兴起的前奏—春秋时期的思想文化》（成都：四川出版集团巴蜀书社，2004年）。
- 津田左右吉《左传の思想史的研究》（东京：东洋文库，1958年）。
- 荆门市博物馆编《郭店楚墓竹简》（北京：文物出版社，1998年）。
- 劳思光《新编中国哲学史》（桂林：广西师范大学出版社，2005年）。
- 劳悦强《论语心》（九龙：阿汤图书，2006年）。
- 劳悦强《新马遗渚—漫谈中华文化与教育》（吉隆坡：书韵文化出版社，2004年）。
- 李零《郭店楚简校读记》（北京：中国人民大学出版社，2007年）。
- 李玄伯《中国古代社会新研》（上海：开明书店，1948年）。

- 林庆彰主编《经学研究论著目录》（1912—1987）（台北：汉学研究中心，1989年）。
- 林庆彰、汪嘉玲主编《经学研究论著目录》（1988—1992）（台北：汉学研究中心，1995年）。
- 刘翔《中国传统价值观诠释学》（上海：上海三联书店，1996年）。
- 柳诒徵《中国文化史》上册（台北：正中书局，1993年）。
- 刘泽华《先秦士人与社会》（天津：天津人民出版社，2004年）。
- 刘泽华《中国传统政治思维》（长春：吉林文史出版社，1991年）。
- 鲁惟一主编、李学勤等译《中国古代典籍导读》（沈阳：辽宁教育出版社，1997年）。
- 吕思勉《吕思勉读史札记》（上海：上海古籍出版社，1982年）。
- 吕思勉《先秦史》（上海：上海古籍出版社，1982年）。
- 潘英《中国上古人名辞汇及索引》（台北：明文书局，1993年）。
- 钱穆《国史大纲》上册（北京：商务印书馆，2002年）。
- 钱穆《国史新论》（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年）。
- 钱穆《孔子与论语》，收入氏著《钱宾四先生全集》甲编第4册（台北：联经出版事业公司，1994年）。
- 钱穆《孔子传》（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年）。
- 钱穆《灵魂与心》（桂林：广西师范大学出版社，2004年）。
- 钱穆《论语新解》（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年）。
- 钱穆《双溪独语》（台北：台湾学生书局，1981年）。
- 钱穆《四书释义》，收入氏著《钱宾四先生全集》甲编第2册（台北：联经出版事业公司，1994年）。
- 钱穆《先秦诸子系年》（北京：商务印书馆，2002年）。
- 钱穆《中国史学名著》（北京：生活·读书·新知三联书店，2001年）。
- 钱穆《中国思想史》（台北：兰台出版社，2001年）。
- 钱穆《中国思想通俗讲话》（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年）。
- 钱穆《中国文化史导论》（北京：商务印书馆，2002年）。
- 钱穆《中国学术通义》（台北：台湾学生书局，1993年）。
- 孙开泰《中国春秋战国思想史》，收入史仲文、胡晓林主编《百卷本中国全史》第3卷（北京：人民出版社，1994年）。
- 童书业《春秋史》（上海：上海古籍出版社，2003年）。

- 童书业《春秋左传研究》（上海：上海人民出版社，1980年）。
- 王国维《观堂集林》（以〔民国〕蒋汝藻校刊本为底本）（石家庄：河北教育出版社，2003年）。
- 王子今《“忠”观念研究：一种政治道德的文化源流与历史演变》（长春：吉林教育出版社，1999年）。
- 韦政通《中国哲学辞典》（台北：大林出版社，1983年）。
- 武汉大学中国文化研究院编《郭店楚简国际学术研讨会论文集》（武汉：湖北人民出版社，2000年）。
- 夏曾佑《中国古代史》（又名《中国历史教科书》）（石家庄：河北教育出版社，2003年）。
- 萧公权《中国政治思想史》，收入刘梦溪主编《中国现代学术经典·萧公权卷》（石家庄：河北教育出版社，1999年）。
- 谢维扬《周代家庭形态》（北京：中国社会科学出版社，1990年）。
- 徐复观《两汉思想史》（上海：华东师范大学出版社，2001年）。
- 徐复观《中国人性论史·先秦篇》（上海：上海三联书店，2001年）。
- 许倬云《西周史》（台北：联经出版事业公司，1998年）。
- 许倬云《寻路集》（美国：八方文化企业公司，1996年）。
- 许倬云著、邹水杰译《中国古代社会史论—春秋战国时期的社会流动》（桂林：广西师范大学出版社，2006年）。
- 阎步克《士大夫政治演生史稿》（北京：北京大学出版社，2003年）。
- 阎步克《阎步克自选集》（桂林：广西师范大学出版社，1997年）。
- 阎步克《乐师与史官：传统政治文化与政治制度论集》（北京：生活·读书·新知三联书店，2000年）。
- 杨伯峻《春秋左传注》（北京：中华书局，2000年）。
- 杨伯峻、徐提编《春秋左传词典》（北京：中华书局，1985年）。
- 杨宽《战国史》（台北：台湾商务印书馆，2005年）。
- 杨升南《中国春秋战国政治史》，收入史仲文、胡晓林主编《百卷本中国全史》第3卷（北京：人民出版社，1994年）。
- 杨向奎《宗周社会与礼乐文明》（北京：人民出版社，1997年）。
- 余英时《士与中国文化》（上海：上海人民出版社，2004年）。

余英时《中国知识阶层史论—古代篇》（台北：联经出版事业公司，1997年）。

余英时《中国知识人之史的考察》，收入氏著《余英时文集》第4卷（桂林：广西师范大学出版社，2004年）。

余英时等编《中国历史转型时期的知识分子》（台北：联经出版事业公司，1992年）。

张岱年《中国古典哲学概念范畴要论》（北京：中国社会科学出版社，1989年）。

张光直《中国青铜时代》（北京：生活·读书·新知三联书店，1999年）。

张光直著、郭净译《美术·神话与祭祀》（沈阳：辽宁教育出版社，2002年）。

张撝之、沈起炜、刘德重主编《中国历代人名大辞典》（上海：上海古籍出版社，1999年）。

张心澂《春秋国际公法》（北京：著者，1924年）。

张以仁《春秋史论集》（台北：联经出版事业公司，1990年）。

张荫麟《中国史纲》（上海：上海古籍出版社，1999年）。

中国科学历史研究所、北京大学历史系合编《中国史学论文索引》（第一编）（北京：科学出版社，1957年）。

中国科学历史研究所、北京大学历史系合编《中国史学论文索引》（第二编）（北京：中华书局，1979年）。

中国社会科学院历史研究所编《八十年来史学书目》（北京：中国社会科学出版社，1984年）。

《中国哲学》编辑部、国际儒联学术委员会合编《郭店简与儒学研究》（《中国哲学》第二十一辑）（沈阳：辽宁教育出版社，2000年）。

单篇学术论文

巴新生〈试论先秦德的起源与流变〉，见《中国史研究》1997年第3期（总第75期）（北京：中国社会科学出版社，1997年8月），页31至42。

白自东、孔宪凤〈论春秋战国时期士阶层的形成及其历史作用〉，见《西藏民族学院学报》（哲学社会科学版）1994年第2期（总第58期）（拉萨：西藏民族学院学报编辑部，1994年），页43至49。

陈满铭〈《论语》“天生德于予”辨析〉，见氏著《论孟义理别裁》（台北：万卷楼图书股份有限公司，2003年），页147至196。

陈筱芳〈也论中国古代忠君观念的产生〉，见《西南民族学院学报》（哲学社会科学

版) 2001 年第 6 期(总第 22 卷)(成都:西南民族学院学报编辑部,2001 年 6 月),页 126 至 130。

陈煜〈春秋士人与谏诤〉,见《学术交流》2004 年第 7 期(总第 124 期)(哈尔滨:学术交流杂志社,2004 年 7 月),页 125 至 127。

程二行〈官学下移与游士之风:先秦士人文化的发展道路(三)〉,见《武汉大学学报》(人文科学版)第 54 卷第 3 期(武昌:武汉大学期刊社,2001 年 5 月),页 330 至 337。

戴景贤〈周代社会结构转变中新士阶层之兴起与学术概念之形成〉,见《中国文哲研究集刊》第 25 期(台北:中央研究院中国文哲研究所筹备处,2004 年 9 月),页 91 至 140。

戴兆国〈从郭店楚简看原始儒家德性论〉,见《华东师范大学学报》(哲学社会科学版)第 34 卷第 2 期(上海:华东师范大学出版社,2002 年 3 月),页 36 至 43。

段凌平、柯兆利〈试论殷商的“德”观念〉,见《厦门大学学报》(哲学社会科学版)1988 年第 4 期(总第 96 期)(厦门:厦门大学学报哲学社会科学版编辑部,1988 年 10 月),页 93 至 97。

范正宇〈“忠”观念溯源〉,见《社会科学辑刊》1992 年第 5 期(总第 82 期)(沈阳:社会科学辑刊编辑部,1992 年 9 月),页 74 至 78。

冯帆〈论先秦士人的群体品格〉,见《沧桑》2007 年第 1 期(太原:沧桑期刊编辑部,2007 年),页 10 至 11。

冯媛媛〈“士大夫”阶层的二重角色—从“士”字的构形初义与字义演变说起〉,见《陕西师范大学继续教育学报》2005 年第 22 卷增刊(西安:陕西师范大学继续教育学报编辑部,2005 年 11 月),页 203 至 206。

高举红〈春秋战国“士”阶层的发展对我国图籍发展的影响〉,见《雁北师范学院学报》2005 年第 21 卷第 3 期(大同:雁北师范学院学报编辑部,2005 年 6 月),页 108 至 109。

顾颉刚〈武士与文士之转换〉,见《责善半月刊》第 1 卷第 7 期(香港:龙门书店,1940 年 6 月),页 2 至 4。

郭齐勇〈郭店儒家简与孟子心性论〉,见《武汉大学学报》(哲学社会科学版)1999 年第 5 期(总第 244 期)(武昌:武汉大学期刊社),页 24 至 28。

韩文娟〈先秦儒士的价值取向〉,见《兰台世界》2006 年第 24 期(沈阳:兰台世界

杂志社, 2006 年 12 月), 页 52 至 53。

韩再峰《〈左传〉士人形象论》, 见《佳木斯大学社会科学学报》2007 年第 25 卷第 1 期(佳木斯: 佳木斯师专学报编辑部, 2007 年 1 月), 页 82 至 84。

何炳棣《原礼》, 见《二十一世纪》第 11 期(香港: 香港中文大学中国文化研究所, 1992 年 6 月), 页 102 至 110。

侯家驹《士的涵义、构成及经济职能》, 见《国立编译馆馆刊》第 18 卷第 2 期(台北: 国立编译馆, 1989 年 12 月), 页 75 至 86。

黄纪华《“士”与“士人阶层”之构成》, 见《职大学报》2004 年第 3 期(包头: 职大学报编辑部, 2004 年), 页 29 至 32。

黄开国《春秋时期的德观念》, 见《孔孟月刊》第 35 卷第 9 期(台北: 中华民国孔孟学会, 1997 年 5 月), 页 35 至 42; 另见《中华文化论坛》1997 年第 2 期(成都: 中华文化论坛编辑部, 1997 年), 页 18 至 22。

黄开国、唐赤蓉《春秋时期思想文化的转型》, 见《哲学研究》2004 年第 5 期(北京: 哲学研究杂志社, 2004 年 5 月), 页 38 至 44。

景云《论孔子的政治情怀和他对中国传统士人的影响》, 见《漳州师范学院学报》(哲学社会科学版)2005 年第 4 期(总第 57 期)(漳州: 漳州师范学院学报编辑部, 2005 年), 页 90 至 92。

来可泓《论〈左传〉中的传统道德》, 见《上海大学学报》(社会科学版)1995 年第 3 期(上海: 上海大学学报编辑部, 1995 年), 页 50 至 55。

蓝丽春《论孔孟之“忠君”思想》, 见《孔孟月刊》第 36 卷第 11 期(台北: 中华民国孔孟学会, 1998 年 7 月), 页 21 至 25。

劳悦强《从观察论孔子思想的经验基础、方法与性格》, 见《清华学报》第 35 卷第 1 期(新竹: 国立清华大学人文社会学院, 2005 年 6 月), 页 73 至 102。

劳悦强《〈论语〉中的自我观念》, 见《清华学报》第 31 卷第 4 期(新竹: 国立清华大学人文社会学院, 2001 年 12 月), 页 375 至 394。

劳悦强《同门曰朋: 从〈论语〉注释看思想的文化与历史维度》, 见《学术月刊》第 4 期(上海: 上海人民出版社, 2007 年), 页 130 至 133。

李春青《士人的自觉与中国古代文学价值观的原始生成》, 见《求索》1995 年第 1 期(长沙: 求索杂志编辑部, 1995 年), 页 92 至 97、102。

李向平《西周春秋时期士阶层宗法制度研究》, 见《历史研究》1986 年第 5 期(北

京：中国社会科学杂志社，1986年10月），页154至167。

林俊宏〈孔子德治思想的开展〉，上文见《孔孟月刊》第38卷第7期（台北：中华民国孔孟学会，2000年3月），页12至25；下文见《孔孟月刊》第38卷第8期（同上，2000年4月），页8至16。

林启屏〈古代文献中的“德”及其分化—以先秦儒学为讨论中心〉，见《清华学报》第35卷第1期（哲学概念史专号）（新竹：国立清华大学人文社会学院，2005年6月），页103至128。

刘大秀〈先秦时期士阶层的历史考察〉，见《理论学刊》1996年第6期（济南：理论学刊编辑部，1996年），页80至82。

刘文英〈仁的本义及其两个基本规定〉，见王有为编《孔子诞辰2540周年纪念与学术讨论会论文集》（上海：三联书店，1992年），页253至266。

刘秀容〈论战国时期“士”的觉醒〉，见《西南民族学院学报》（哲学社会科学版）2003年第24卷第1期（成都：西南民族学院学报编辑部，2003年1月），页162至165。

龙云青〈朝秦暮楚：战国士人的行为特征〉，见《南宁师范高等专科学校学报》1997年第1期（龙州：南宁师范高等专科学校学报编辑部，1997年），页38至42。

罗新慧〈试论春秋战国之际的士与儒士〉，见《北京师范大学学报》（社会科学版）1998年第4期（总第148期）（北京：北京师范大学学报编辑部，1998年7月），页96至102。

马亮宽〈略论士人知识群体的形成及社会属性〉，见《聊城大学学报》（社会科学版）2004年第4期（聊城：聊城大学学报编辑部，2004年），页40至43。

钱穆〈辨性〉，见氏著《中国学术思想史论丛（五）》，收入《钱宾四先生全集》甲编第20册（台北：联经出版事业公司，1994年），页361至424。

钱穆〈论春秋时代人之道德精神〉，见氏著《中国学术思想史论丛（一）》，收入《钱宾四先生全集》甲编第18册（台北：联经出版事业公司，1994年），页271至333。

曲德来〈“忠”观念先秦演变考〉，见《社会科学辑刊》2005年第3期（总第158期）（沈阳：社会科学辑刊编辑部，2005年5月），页109至115。

沈荣森〈先秦儒家忠君思想浅探—兼论“三纲”之源〉，见《孔子研究》1990年第1期（总第17期）（济南：齐鲁书社，1990年3月），页33至38。

施伟青〈论西周春秋的“士”〉，见氏著《中国古代史论丛》（长沙：岳麓书社，2004年），页1至11。

宋启发〈从《论语》到《五行》：孔子与子思的几点思想比较〉，见《安徽大学学报》（哲学社会科学版）第23卷第5期（合肥：安徽大学学报刊社，1999年9月），页40至42。

孙聚友〈论春秋时期的道德精神〉，见《东岳论丛》1997年第5期（总第107期）（济南：东岳论丛杂志社，1997年9月），页78至82。

谭黎明〈《左传》中所记春秋时期道德观念初探〉，见《吉林师范大学学报》（人文社会科学版）2003年第3期（四平：吉林师范大学学报编辑部，2003年6月），页15至17。

唐宝富〈论先秦忠君思想〉，见《江苏社会科学》1996年第5期（南京：江苏社会科学杂志社，1996年），页98至101。

王保顶〈从游士到儒士：早期士人阶层的演变及其意义〉，见《孔孟月刊》第38卷第5期（台北：中华民国孔孟学会，2000年1月），页23至31。

王长华〈论秦国土人与政治之关系〉，见《河北学刊》1996年第3期（总第86期）（石家庄：河北学刊杂志社，1996年），页79至84。

王泽民〈春秋时代士阶层的崛起及其社会文化性格〉，见《西北民族学院学报》（哲学社会科学版）1995年第4期（总第70期）（兰州：西北民族学院学报编辑部，1995年11月），页103至107。

韦政通〈传统与孔子〉，见《原道》第4辑（上海：学林出版社，1998年），页130至161。

小仓芳彦〈《左传》中的霸与德——“德”概念的形成与发展〉，见刘俊文主编、许洋主等译《日本学者研究中国史论著选译》第7卷〈思想宗教〉（北京：中华书局，1993年），页1至27。

小南一郎〈天命と德〉，见《东方学报》第64册（京都：京都大学人文科学研究所，1992年3月），页1至59。

解颀理〈“忠”观念探源〉，见《哈尔滨学院学报》2005年第26卷第9期（哈尔滨：哈尔滨学院学报编辑部，2005年9月），页75至78。

徐复观〈孔子德治思想发微〉，见氏著《中国思想史论集》（台北：台湾学生书局，1988年），页210至221。

阎步克〈“礼治”秩序与士大夫政治的渊源〉，见北京大学中国传统文化研究中心编《国学研究》第1卷（北京：北京大学出版社，1993年1月），页293至324。

阎步克〈士·事·师论—社会分化与中国古代知识群体的形成〉,见《北京大学学报》(哲学社会科学版)1990年第2期(北京:北京人民出版社,1990年3月),页19至32。

杨元业〈浅论先秦时代“士”阶层与道德教育传播〉,见《湖北大学学报》(哲学社会科学版)2002年第29卷第6期(总第142期)(武昌:湖北大学学报编辑部,2002年11月),页106至108。

余英时〈儒家“君子”的理想〉,见氏著《现代儒学的回顾与展望》(北京:生活·读书·新知三联书店,2005年),页271至294。

余英时〈试说儒家的整体规划—刘述先先生《回应》读后〉,见氏著《朱熹的历史世界—宋代士大夫政治文化的研究》(下)(附论)(北京:生活·读书·新知三联书店,2004年),页912至928。

袁玉立〈先秦儒家德性传统的核心价值〉,见《孔子研究》2005年第3期(总第89期)(济南:孔子研究编辑部,2005年5月),页34至42。

詹子庆〈先秦士阶层的演变及其历史地位〉,见《史学月刊》1984年第6期(总第152期)(河南:河南人民出版社,1984年11月),页1至6。

张纯纯〈论《左传》的“天德合一”观〉,见《岳阳职工高等专科学校学报》2002年第4期(岳阳:岳阳职工高等专科学校学报编辑部,2002年),页39至42。

张岱年〈中国古代哲学中关于德力、刚柔的论争〉,见北京大学中国传统文化研究中心编《国学研究》第1卷(北京:北京大学出版社,1993年1月),页3至8。

张高评〈台湾近五十年来春秋经传研究综述〉,上文见《汉学研究通讯》第23卷第3期(台北:汉学研究资料及服务中心,2004年8月),页1至18;下文见《汉学研究通讯》第23卷第4期(同上,2004年11月),页1至10。

张怀通〈西周卿大夫之“德”释论〉,见《孔子研究》2002年第5期(总第73期)(济南:孔子研究编辑部,2002年9月),页20至27。

张彦修〈战国士人精神论〉,见《华夏文化》2002年第2期(总第45期)(西安:华夏文化编辑部,2002年6月),页15至17。

张彦修〈战国士人素质简论〉,见《人文杂志》1999年第3期(总第119期)(西安:人文杂志社,1999年5月),页104至108。

赵发中、魏光峰〈春秋战国河南士阶层的崛起与私学的出现〉,见《殷都学刊》2000年第1期(安阳:殷都学刊编辑部,2000年),页25至28。

周继旨〈论先秦的“百家争鸣”与“士”阶层的解放〉，见《文史哲》1980年第3期（总第138期）（济南：山东人民出版社，1980年6月），页15至23。

朱岚〈君子、仁人、圣人—儒家理想人格简论〉，见《孔孟月刊》第35卷第8期（台北：中华民国孔孟学会，2000年），页19至22。

佐藤将之〈国家社稷存亡之道德：春秋、战国早期“忠”和“忠信”概念之意义〉，见《清华学报》第37卷第1期（新竹：国立清华大学人文社会学院，2007年6月），页1至33。

学位论文

郭玺瑜〈寻找一个位置—中国古代士阶层的角色问题〉（国立成功大学历史研究所硕士论文，2001年）。

刘焕云〈先秦儒家德行观之研究〉（国立台湾政治大学三民主义研究所博士论文，1994年）。

钱昭萍〈《尚书》“德”概念研究〉（辅仁大学哲学研究所硕士论文，1979年）。

王聪明〈《左传》之人文思想研究〉（国立台湾师范大学国文研究所硕士论文，1987年）。

叶文琦〈《左传》中士与国人的身份地位及其演变〉（中国文化大学中国文学研究所硕士论文，1988年）。

庄振局〈春秋时代伦理研究〉（玄奘大学中国语文研究所硕士论文，2005年）。

（二）英文书目

近现代专著

Association for Asian Studies, *Cumulative Bibliography of Asian Studies, 1941-1965: Subject Bibliography*, Volume 1 and 2, (Boston, Massachusetts: G. K. Hall & Co., 1970) .

Association for Asian Studies, *Cumulative Bibliography of Asian Studies, 1966-1970: Subject Bibliography*, Volume 1, (Boston, Massachusetts: G. K. Hall & Co., 1972) .

Brooks, E. Bruce and Brooks, A. Taeko, *The Original Analects: Sayings of*

Confucius and His Successors, (New York: Columbia University Press, 1998) .

Cua, Antonio S. (ed.), *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, (New York; London: Routledge, 2003) .

Hall, David L. and Ames, Roger T., *Thinking Through Confucius*, (Albany, New York: State University of New York Press, 1987) .

Hsu, Cho-yun, *Ancient China in Transition: An Analysis of Social Stability, 722-222 B.C.*, (Stanford, California: Stanford University Press, 1965) .

Karlgren, Bernhard J., *On the Authenticity and Nature of the Tso-Chuan*, (Taipei: Ch'eng-Wen Publishing Company, 1965) (Reprint. Originally published in "Goteborgs Hogskolas Arsskrift" 32: 3, Goteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1926) .

Legge, James, *The Chinese Classics (Volume Five): The Ch' un Ch' ew with the Tso Chuen*, (Taipei: SMC Publishing Inc., 2000) .

Loewe, Michael A. N. (ed.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, (Berkeley, California: Society for the Study of Early China, Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1993) .

Lust, John, *Index Sinicus: A Catalogue of Articles Relating to China in Periodicals and Other Collective Publications, 1920-1955*, (Cambridge, England: W. Heffer & Sons Ltd, 1964) .

Munro, Donald J., *The Concept of Man in Early China*, (Stanford, California: Stanford University Press, 1969) .

Nivison, David S. (Van Norden, Bryan W. ed.), *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, (Chicago and La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company, 1996) .

Pines, Yuri, *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life In the Chunqiu Period (722-453 B.C.)*, (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002) .

Schaberg, David C., *A Patterned Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Asia Center, Harvard University Press, 2001) .

Schwartz, Benjamin I., *The World of Thought in Ancient China*, (Cambridge,

Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1985) .

Shaughnessy, Edward L. and Loewe, Michael A. N. (eds.), *The Cambridge History of Ancient China*, (New York: Cambridge University Press, 1998) .

Wilkinson, Endymion P. , *Chinese History: A Manual*, (Cambridge, Massachusetts: Published by the Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute, Harvard University Press, 2000) .

Yao, Xinzhong (ed.), *RoutledgeCurzon Encyclopedia of Confucianism*, (London: Routledge, 2003) .

Yuan, T' ung-li, *China in Western Literature: A Continuation of Cordier' s Bibliotheca Sinica*, (New Haven, Connecticut: Far Eastern Publications, Yale University Press, 1958) .

Zufferey, Nicolas, *To the Origins of Confucianism: The Ru in Pre-Qin Times and during the Early Han Dynasty*, (Bern: Peter Lang, 2003) .

单篇学术论文

Chan, Wing-tsit, “The Evolution of the Confucian Concept Jen”, in *Philosophy East and West*, Volume 4, Number 4 (Honolulu: University of Hawaii Press, 1955), pp. 295-319.

Chan, Wing-tsit, “Chinese and Western Interpretations of Jen (Humanity)”, in *Journal of Chinese Philosophy*, Volume 2 (Holland: D. Reidel Publishing Company, 1974), pp. 107-129.

Jao, Tsung-yi (translated by Barnard, Noel), “The Character Te in Bronze Inscriptions”, in Barnard, Noel (ed.), *Proceedings of a Symposium on Scientific Methods of Research in the Study of Ancient Chinese Bronzes and Southeast Asian Metal and Other Archaeological Artifacts*, (Melbourne: National Gallery of Victoria, October 6-10, 1975), pp. 145-154.

Lin, Yu-sheng, “The Evolution of the Pre-Confucian Meaning of Jen and the Confucian Concept of Moral Autonomy”, in *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies*, Volume 31 (Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1974-1975), pp. 172-204.

Lo, Yuet Keung, “Teachers–Disciples, or Friends? —An Historico–Exegetical Approach to the Analects”, paper presented at the conference on “New Work on an Old Master: Confucius and the Analects” (March 8 2003, University of Michigan, Ann Arbor) and “International Conference on Confucianism: Retrospective and Prospective” (jointly organized by University of Toronto, National Taiwan University and National University of Singapore, September 2–3 2005, Toronto), pp. 1–29.

Makeham, John, “The Formation of Lunyu as a Book”, in *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies*, Volume 44 (Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1996), pp. 1–24.

Morley, Arthur, “Some Ethical Ideals of the Tso–Chuan”, in *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (London: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1935), pp. 273–284, 449–458.

Nikkilä, Pertti S., “Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of the Confucian Analects I. The Terms in Shu Ching and Shih Ching”, in *Studia Orientalia*, Volume 53 (Helsinki: The Finnish Oriental Society, 1982) .

Pines, Yuri, “Friends or Foes: Changing Concepts of Ruler–Minister Relations and the Notion of Loyalty in Pre–Imperial China”, in *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies*, Volume 50 (Saint Augustin: Monumenta Serica Institute, 2002), pp. 35–74.

Pines, Yuri, “Intellectual Change in the Chunqiu Period: The Reliability of the Speeches in the Zuo Zhuan as Sources of Chunqiu Intellectual History”, in *Early China*, Volume 22 (Berkeley, California: Society for the Study of Early China, 1997), pp. 77–132.

Pines, Yuri, “The Search for Stability: Late Ch’ un–Ch’ iu Thinkers”, in *Asia Major Third Series*, Volume 10, parts 1–2 (Princeton, New Jersey: Princeton University, 1997), pp. 1–47.

Takeuchi, Teruo, “A Study of the Meaning of Jen Advocated by Confucius”, in *Acta Asiatica: Bulletin of the Institute of Eastern Culture*, Volume 9 (Tokyo:

Toho Gakkai, 1965), pp. 57-77.

Tu, Wei-ming, "The Creative Tension Between Jen and Li", in *Philosophy East and West*, Volume 18, Number 1 and 2 (Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press, January 1968), pp. 29-38.

(三) 网络资源

陈来〈说说儒—古今原儒说及其研究之反省〉(刊载于“国际儒学联合会”网站, 网址为 http://www.ica.org.cn/content/view_content.asp?id=9572)。

郭齐勇〈郭店楚简《五行》的身心观与道德论〉(刊载于中国人民大学哲学院“哲学在线”网站, 网址为 http://www.philosophyol.com/pol04/Article/chinese/c_ancient/200407/860.html)。

劳悦强〈朱熹蒙学中的大道理与小问题〉(刊载于“马来西亚朱熹学术研究会”网站, 网址为 <http://zhuxi.org.my/>)。

梁涛〈定县竹简《论语》与《论语》的成书问题〉(刊载于“简帛研究”网站, 网址为 http://www.jianbo.org/Wssf/2002/liangtao04.htm#_ednref8)。

欧阳祯人〈先秦儒家文献中的“性”〉(刊载于“中国论文下载中心”网站, 网址为 <http://www.studa.net/zhongguo/060410/09521076.html>)。

王中江〈从“德治”到“力治”: 历史推演及其“焚书坑儒”〉(刊载于“中国论文下载中心”网站, 网址为 <http://www.studa.net/guoxue/060406/16340817.html>)。

詹群慧〈郭店楚简中子思著述考〉(刊载于“简帛研究”网站, 网址为 <http://www.jianbo.org/Wssf/2003/zhanqunhui02-2.htm>)。

国立台湾大学出版中心网站“台大学术期刊资料库”(网址为 <http://www.press.ntu.edu.tw/ejournal/default.asp>)。

汉学研究资料及服务中心《汉学研究》网站(网址为 <http://ccs.ncl.edu.tw/paper.html>)。

南开大学中国社会史研究中心网站《社会史研究概述》第三编〈中国社会史研究专著简介和书目〉(网址为 <http://ccsh.nankai.edu.cn/noscript/ccsh/zljs/yjgs/03.doc>)与第四编〈中国社会

史论文索引》(网址为<http://ccsh.nankai.edu.cn/noscript/ccsh/zljs/yjgs/04.doc>)。

台湾国家图书馆网站“全国硕博士论文资讯网”(网址为<http://etds.ncl.edu.tw/theabs/index.jsp>)。

台湾国家图书馆网站“全国图书书目资讯网图书联合目录”(网址为http://nbinet1.ncl.edu.tw/screens/opac_menu.html)。

台湾国家图书馆网站“中文期刊篇目索引”(网址为<http://readopac2.ncl.edu.tw/ncl3/index.jsp>)。

武汉大学中国文化研究院网站《郭店楚简国际学术研讨会论文集》(网址为<http://www.jianbo.org/Zzwk/2003/wuhanhui/Mulu.htm>)。

香港中文大学图书馆网站“郭店楚简资料库”(网址为<http://bamboo.lib.cuhk.edu.hk/>)。

香港中文大学图书馆网站“香港中文期刊论文索引”(网址为<http://hkinchippub.lib.cuhk.edu.hk/>)。

香港中文大学网站“中国研究论文库”(网址为<http://www.usc.cuhk.edu.hk/wk.asp>)。

新加坡国立大学中央图书馆、中文图书馆网站“图书联合目录”(麒麟系统LINC)(网址为http://libpwebl.nus.edu.sg/web/appmanager/lib/desk?_nfpb=true&_pageLabel=libportalDesktopLabel_page_45)。

中国国家教育部“中国知网”网站“中国期刊全文数据库”(网址为<http://ckrd.cnki.net/grid20/Navigator.aspx?ID=1>)。

中国国家教育部“中国知网”网站“中国图书全文数据库”(网址为<http://ckrd.cnki.net/grid20/Navigator.aspx?ID=5>)。

中国国家教育部“中国知网”网站“中国优秀博硕士学位论文全文数据库”(网址为<http://ckrd.cnki.net/grid20/Navigator.aspx?ID=2>)。

中国国家教育部“中国知网”网站“中国重要会议论文全文数据库”(网址为<http://ckrd.cnki.net/grid20/Navigator.aspx?ID=4>)。

中国国家图书馆网站“馆藏期刊检索”(网址为<http://www.nlc.gov.cn/service/guancang/qikan.htm>)。

中国国家图书馆网站“馆藏图书检索”(网址为

<http://www.nlc.gov.cn/service/guancang/tushu.htm>)。

中国图书馆网站“馆藏学位论文检索”(网址为<http://www.nlc.gov.cn/service/guancang/xueweilunwen.htm>)。

Hong Kong University Library 网站“Hong Kong University Theses Online”(网址为<http://sunzi1.lib.hku.hk/hkuto/index.jsp>)。

“Journal Storage”网站(New York: JSTOR)(网址为<http://www.jstor.org.libproxy1.nus.edu.sg/search/>)。

University of Michigan “Encoded Text Services”网站“Bibliography of Asian Studies”(Ann Arbor, Michigan: Association for Asian Studies)(网址为<http://ets.umdl.umich.edu.libproxy1.nus.edu.sg/cgi/b/bib/bib-idx?c=bas&page=simple>)。