《礼记·儒行》篇的历史诠释与时代意义

陈 来

摘要:《儒行》应该是七十子及其后学的重要作品。宋明时期理学家认为该篇非孔子所说,但《儒行》继承了孔子创立的儒家学派的基本精神,体现了儒者性格和精神面貌的多样性。近代的章太炎、熊十力极为推崇《儒行》,进而得到了越来越多学者的肯定。《儒行》的德行体系一部分属于孔子时代的礼乐文化德行体系,也有一些后礼乐时代发展出来的德行。儒家提出德性范畴,一定要把它具象化为德行的体系。《儒行》在相当程度上更加具体地显现了德行行为的样态。德行论的积极意义就是它能够更具体地显现出那种可学习的行为典范;德性则更能在本质上来说明德行的持久的内在依据和可能性。从《儒行》篇来看,德行与德性在中国是统一的。

关键词: 儒行; 孔子; 儒服; 德行; 德性

DOI: 10.19836/j.cnki.37-1100/c.2020.02.0015

一、《礼记》与先秦儒学

《儒行》篇有两个出处,一是在《孔子家语》第5篇,另外见于《礼记》第41篇,两个文本主体内容差别不大。《孔子家语》的文本前面多了一段话,有些背景性的交代;最后一段话,稍稍多一两个字。总体来讲,主题思想内容是一样的。近代以来碰到的关于《儒行》的问题主要是文本的年代判定,因为《孔子家语》很长时间被认为是伪书,所以近代以来很多学者对此也不太重视。很多学者在理论上都认为《礼记》应该是战国时代儒者的一些记闻,是跟礼相关的一些记闻汇集,但实际上在运用的时候,都把它放在秦汉以后,甚至把整个《礼记》的思想放在汉代,作为汉代前期儒学的著作。这样一来,对《礼记》所包含的思想内容,在思想史上的地位,从今天来看,就大大推后了。

改革开放以来,最近40年考古学、文献学、古文字学的研究,结合出土文献,对古代典籍的认识跟五四时代已经发生了相当大的变化。这个变化用李学勤先生的一个讲法,就是在“走出疑古时代”,走出单纯的、五四时代比较流行的疑古。因为考古学,特别是1949年以后,我们的考古事业的发展,出土的各种器物文献,都指向了另一个方向,即不是指向一个继续疑古的方向,而是发现我们对这些墓葬和出土物品的认识、了解,不能脱离传世的这些古书;甚至可以说很多西周以来的墓葬,包括春秋战国时代,在一些方面反而佐证了传世文献不是没有根据的。这是一个很重要的变化。具体到《礼记》来说,最大的收获还是1998年正式出版的《郭店楚墓竹简》。这个墓其实1993年就发掘了,然后里面的竹简经过国家一流的文字学家几年的研究(以北大中文系的文字学家为主),释读了这批竹简。我觉得其最大的意义,是对《礼记》文献时代的确定。它的每一篇,比如出土《老子》,对研究《老子》的人也是惊喜。以前包括钱穆先生以及很多日本学者都认为《老子》事实上是战国晚期的,甚至更后,在《庄子》之后,是汉初才有的文本。郭店楚墓,据考古学专家确定,它应该是在公元前300年下葬的,正负误差一二十年。公元前300年是什么年呢?大体上就是孟子的卒年。在这个墓里面除了有一些道家文献以外,更大量的是一批儒书或者儒简。其中,最令我们注意的就是《礼记·缁衣篇》在这墓葬里面完整出现,仅个别字与传世本有所不同。

收稿日期: 2019-06-07

作者简介: 陈来,清华大学国学研究院院长、教授(北京 100084; chenlai@mail.tsinghua.edu.cn)。

与郭店楚墓出土差不多的时间,荆门地区也有个墓葬出土了一批竹简。可惜我们不知道这个墓葬出土的具体地点,不像郭店竹简是靠考古队发掘的。荆门这批出土的竹简,通过走私的形式流到香港,由上海博物馆把它买回来,这就是上博竹简,里面也有《缙衣》。这些都说明《礼记》这本书有些篇章在孟子的时代就已经流传了。下到墓葬,表明它已经流传了一段时间,而且一定是带有一定的权威性,是大家都在学习的文本文献。这样的话,很可能《缙衣》的成书就要再往上提一百年了,也就是公元前400年了。在这个时代就是早期儒家活跃的时代,即七十子及其后学的时代。孔子去世是公元前479年,之后,儒家继续传承,也不断地分化,其中也出现了很多重要的文献。这样一来,《礼记》就不能再看成是战国后期以后,甚至到汉初、汉代中期的著作。

郭店楚墓出土的时候,是以北大中文系的老先生为主整理的,李学勤先生也有参与。李学勤认为,除了《老子》以外,那一批儒书是《子思子》,是孔子的孙子子思的书^①(宋代已经看不到真正的《子思子》了)。汉代学者认为子思就是《缙衣》的作者,有“子思作《中庸》”的说法^②。在早期儒家里边,子思的地位很重要,而且时代非常早。这就给大家一个启发,《礼记》这部书其实不是晚出,后面传承的过程中可能有些更改增减,但就主体来说,它应该是战国时代形成的。对于研究先秦儒学的人,尤其是特别注重《礼记》的人来说,这是一个好消息。据《史记》《汉书·艺文志》的相关记载,我们可以看到,先秦孔门的传承有很多人,这些人的著作在汉代的时候,相当一部分还能看到,基本上是孔门七十子,也有七十子的学生。但是今天,我们对先秦儒学只知道孔子、孟子、荀子。汉人记载的先秦儒学思想文献是很丰富的,但是很多人的书没传下来,而《礼记》里面有很多东西大家也不敢用。

二、《儒行》与孔子

《儒行》篇以前大家不太重视,只是作为《礼记》的一篇,它的年代也不确定。经过这些年的研究,大家认为《礼记》成书是在战国时代,其中相当一部分还是战国前期。如《缙衣》就是战国前期,而且《缙衣》在战国中期以后还经常被引用。这样来看《儒行》篇,把它作为早期儒家思想的一个重要材料,就争议不大。特别是孔子跟哀公的对话,在早期儒家里面还是常见的。《儒行》在《礼记》是第41篇,接下来第42篇就是《大学》。朱子认为《大学》是曾子和他的门人所著,是早期儒家的作品。综合这些来看,今天我们把《儒行》的年代放到早期儒家,这应该还是比较自然的。从先秦儒家思想传承的脉络来看,《儒行》应该是在七十子及其后学的重要作品。

北宋中期进士及第,皇帝要赐《儒行》。可见,在当时的政治文化、思想文化里,《儒行》已经有其特殊的地位。《礼记》这么多篇,皇帝为什么不赐别的?当然后来也赐《大学》《中庸》。这个时期的理学家,对赐《儒行》不太以为然;如果赐《大学》《中庸》,理学家们很高兴,道学重视《大学》《中庸》是跟道学之所以为道学的理念是一致的,它不是从现实政治出发,而是要传承已经中断了1400年的道统,要接续传承,重建道统,道学就是传承道统之学。程颐说《儒行》里面很多都是“夸大之说”^③,讲得不平实。估计受他影响,北宋吕大临也持同样的论调,认为《儒行》里面讲的是“夸大胜人之气”^④。这种观点还是比较有影响的,一直到元代的儒学家,也还是这样讲,说它是“尚气好胜之言”^⑤。这是宋明理学当时对《儒行》的认识,应该说,这个认识还是有偏差的。在今天传承道统的时代,应该说不仅仅要传承

① 参见李学勤:《先秦儒家著作的重大发现》《荆门郭店楚简中的〈子思子〉》,均见《中国哲学》第二十辑《郭店楚简研究》,沈阳:辽宁教育出版社,1999年。

② 司马迁《史记·孔子世家》言:“子思尝困于宋,作《中庸》”,郑玄《礼记目录》言:“《中庸》者……孔子之孙子思作之。”参见《史记》,北京:线装书局,2006年,第237页;《礼记正义》,济南:山东画报出版社,2004年,第1550页。

③ 《二程遗书》卷十五,上海:上海古籍出版社,2000年,第226页。

④ 孙希旦:《礼记集解》卷五十七《儒行》篇引吕大临语,北京:中华书局,1989年,第1398页。

⑤ 陈澧:《礼记集说》卷十,北京:中国书店,1994年,第493页。

十六字心传,对儒家的德行传统也应该予以有力的传承。宋代的儒学是在五代之末和宋初社会道德败坏背景下的一次重建,在重建中,《儒行》作为儒家德行论一个比较集中体现的文本应该受到重视。从这个角度来讲,仁宗赐《儒行》给新科进士,我觉得他当时的认识还是不错的。理学家可能当时更注重的是回应佛老在形上学、宇宙论、哲学方面的挑战,他们觉得《儒行》讲得太普通了,所以不太重视。他们更重视《中庸》,重视“天命之谓性”,境界要很高。所以理学家的认识局限,在于当时的时代,时代的文化挑战引导了其发展的方向更关注心性论。

清朝人就比较朴实,孙希旦的《礼记集解》就不像宋儒那样讲了,他说《儒行》的言辞虽然可能不那么纯粹,像宋儒说的“夸大其词”“好胜之气”,但是孙希旦认为这里面包含着“正大刚毅”的精神^①,认为这是荀子以后的儒者说不出来的。这个看法应该说还是对的。为什么程颐、吕大临、陈澧这些宋元时代的儒者,用“夸大其词”、“好胜之气”来论《儒行》?我觉得他是从一个特定的角度,主要其实不单单是为了贬低这个文献的内容,他主要想说明这些文献虽然是用“孔子曰”引导的,但这应该并不真是孔子说的,我觉得他们辨别的重点在这里。说“夸大”也好,有“好胜之气”也好,要说的是这个言辞不像我们在《论语》里面看到的作为一个温良老者的孔子形象。《儒行》记载了鲁哀公与孔子的对话,可是与《论语》里面讲的不像,这是宋儒主要的一个观点,并不是要贬低其内容。

我也认为《儒行》不一定是对孔子和哀公原始对话的真实记述。但是很明显,这是早期儒家的代表作,它虽然不姓孔,可是它姓儒。所以宋儒虽然指出它不是孔子原话,但是它应该确实代表了那个时代儒学的自我认识。文献中的言辞可能不都是孔子当时讲的,但是它代表了孔子去世后这一代儒者在战国前期的自我认识,这很重要。因此,《儒行》应该是继承了孔子创立的儒家学派的基本精神。儒者或儒家学派在战国时代,其精神性格已经形成了确定的自觉。《论语》里面没有对儒的正面刻画,只讲了君子儒与小人儒,也不知道什么是儒。《儒行》就告诉我们什么是儒,什么是儒行,就很清楚。所以一定要与孔子联系起来,这样它跟孔子之间就是一个传承的关系。对儒与儒家的理解,我们不能完全限于孔子、孔子的描述或者孔子自己人格的体现。儒有其主导的精神,但是有多样的性格,用不太恰当的讲法,就是“理一分殊”。孔子去世后经过几代,“儒分为八”(《韩非子·显学篇》),不仅他们各自强调的一些基本思想的重点不同,包括他们体现的人格、性格形态,我相信也不完全一样。因为孔子的学生性格就是不同的,他的徒子徒孙的传承也应是这样。所以儒、儒者,不是一个单一的刻画,应该是多样的,在一个主导的精神下,它也体现多样的性格。《儒行》刻画的儒行气质操守有17种之多,它也不都是一种,也是多样。《儒行》讲儒者的行为气质操守一般用“儒有”二字来开头,儒者有这样的,也有那样的,这个“有”字本身它是以一个多样性为前提,所以它是举例,有这样的,有那样的。所以我觉得应该从这个角度来理解儒者的性格、儒者的精神面貌。这可能会包容性更强,如果单一地以孔子的面貌性格为准,认为只有这样是儒,那样不是儒,这肯定是不行的,我们的儒学观一定应该是一个有最大包容性的儒学观。

三、《儒行》与儒学

相比起中古或者近古来讲,近代是一个出离传统,甚至反叛传统、拥抱革命的时代。关于《儒行》的讨论,在近代的代表是章太炎。章太炎是革命党人,他在学问上已经离开了原来经学“重经轻子”的倾向,特别强调对子学的研究。这个观念应该说属于出离传统的方向,对比起原有的传统来讲,形成一种反叛。当然,他在方法上很多地方也继承了清代的方法。章太炎对《儒行》的认识开了新的生面,他重新认识了《儒行》篇。因为他是革命党,所以他对《儒行》篇所刻画的儒者德行的看法,就接近于革

^① 孙希旦:《礼记集解》卷五十七,第1410页。

命党。他说《儒行》之“行”有“艰苦卓绝、奋力慷慨”^①的气息，“艰苦卓绝”就是革命性，是从事革命活动所应有的品质，“慷慨”就是不怕死。所以很明显它是带有这个时代一个特点，是从革命党学者的角度对《儒行》的一个正面的肯定。当然，我们也不能说这个影响有多大，但确实别开生面。而且他也正面回应了宋元时代儒者的一些疑问，即认为这些话不像孔子的语气；章太炎撇开这些外在形式，认为就内容来讲，《论语》《儒行》相符合，是一致的。另外一个革命学者就是熊十力，他参加过辛亥革命，绑过腿、扛过枪，当过革命党人。熊十力也表彰《儒行》，他认为《大学》、《儒行》两篇贯穿群经^②，对《儒行》给了比较高的肯定。应该说自章太炎、熊十力肯定《儒行》之后，像中古、近古那种对《儒行》的怀疑就烟消云散了。从那以后，大家一般来讲都肯定《儒行》的思想跟孔子是一脉相承的。近代以来，总体上来说，存在着对《儒行》这篇文献越来越肯定、越来越信任的一个历史线索。

在1930年代到40年代，学术界也有一些新的说法，认为《儒行》是儒门各派之中的一派，特别指漆雕子一派。最早这么说的，就是蒙文通先生，他认为《儒行》篇作者可能就是漆雕氏之儒^③。后来在1940年代，郭沫若也认为应该是跟漆雕氏有关^④。我认为，今天也不必要一定要把它归在某一个特殊流派里面，但可以确定的是，它与孔子的思想是相通的，是传承的。

章太炎认为《儒行》所说的15条大体是艰苦卓绝、奋力慷慨。一般来说，《儒行》篇给我们的主要印象也是强调刚毅有为。如果从智仁勇三达德的角度来讲，刚毅可能比较属于勇德。孔子很重视勇德，如“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”（《论语·卫灵公篇》），这个气概就是慷慨的气概，是刚毅的一种表现。孔子自己也讲“刚毅木讷近仁”（《论语·子路篇》），《中庸》也讲“发强刚毅”，所以《儒行》里讲“刚毅有如此者”的，应该说还是传承了孔子的这种精神。孔子讲“见义勇为，无勇也”（《论语·为政篇》），勇德总是跟义联系在一起的。章太炎认为“士不可以不弘毅”^⑤这一句话就概括了《儒行》十五条^⑥。所以，我认为不一定要把它局限在某一派，《儒行》容纳了多种多样的儒者的德行，综合性很强。

四、儒服与儒行

《儒行》以“哀公问于孔子”的形式开篇，其问题意识的形成和体现，是从“儒服”开始的。哀公问孔子说“夫子之服，其儒服欤”，孔子说“丘不知儒服”。实际上，儒服和儒行的辩论，是孔子去世后早期儒家思想讨论的一个重要话题。

春秋后期，礼崩乐坏，面对这种情境，儒家从一开始，如孔子，就是把继承和恢复周礼作为他的理想。周礼的理想，包括它的礼乐制度和文化秩序，包含的内容还是比较广的，其中有一条就是儒家在传承西周以来的礼制文化中涉及的冠服问题，特别是上古的冠服问题，这是儒家比较关注的。孔子也从其他方面，包括治国理政、以礼治国的角度，讲到过恢复古礼冠制的问题。如《论语》中“颜渊问为邦。子曰：‘行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则韶、舞。放郑声，远佞人。郑声淫，佞人殆。’”（《论语·泰伯》）为邦涉及治国的的问题，要以礼治国，其中乘殷之辂、服周之冕，这就涉及冠制。所以不是说孔子思想里面，完全没有关注过这些。但是很明显的就是，这里孔子讲服制，不是作为儒服，而是作为古礼；不是作为儒之所以为儒一定要穿的特定服装，而是因为它是古服、古礼。所以说，作为儒家的创始人，孔子的出发点应该是要恢复三代文明的礼治，因此，后来很多儒者都提到冠制问题。但一般来讲，

① 章念驰编：《章太炎演讲集》，上海：上海人民出版社，2011年，第339页。

② 熊十力：《读经示要》，上海：上海书店出版社，2009年，第102页。

③ 蒙文通：《漆雕之儒考》，见《蒙文通文集》第一卷《古学甄微》，成都：巴蜀书社，1987年，第204页。

④ 郭沫若：《十批判书》，北京：东方出版社，1996年，第150页。

⑤ 《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？’”

⑥ 章念驰编：《章太炎演讲集》，第339页。

从《论语》来看,相关资料并不多,没有看到孔子的弟子在这里特别提出儒服儒冠、儒带儒鞋,没有这些问题。可是在墨子时代,差不多是孔子后学七十子时代,就已经明确有儒服问题的出现。儒服就是儒者专门穿着的衣服冠带,《论语》里面还没有什么儒服问题,可是在《儒行》篇里面就出现了。当然,《儒行》篇不一定是孔子与哀公的真实对话,但应该是反映了那个时代孔子跟他的第一代弟子对相关问题的认识。这段话即使不是孔子本人说的,也是符合孔子思想。哀公说老先生你穿的这是儒服吗?说明写下这段故事的人,他处的时代环境已经有儒服这个概念了,所以连鲁哀公都知道,他见到孔子就问你穿的是不是儒服。孔子说“丘少居鲁,衣逢掖之衣。长居宋,冠章甫之冠。丘闻之也:君子之学也博,其服也乡。丘不知儒服。”就是说君子主要是要博学,衣服只要入乡随俗。还说自己年少的时候,住在鲁国就穿鲁国的衣服,年长以后住在宋国就戴宋国的章甫之冠。“乡”就是入乡随俗,这个思想应该符合我们在《论语》所看到的孔子的现象,重在学,而不是重在服。重学不重服,这符合孔子的思想。

除了孔子说“其服也乡”,孔子从鲁国到宋国形成了他自己的一套穿戴,从根源上来讲,是有一部分来源于鲁国,有一部分来源于宋国,这成为他的一种穿着的习惯。这个习惯我们也可以认为是孔子所认同的一种士的服装,因为孔子那个时候,恐怕也还没有儒门的概念,也就不会有儒门的人要穿什么服装的问题。孔子的冠服只表示他自己的认同,即作为一个士,应该穿这样的服装,这个冠服是表示士人与俗人的一种区别。孔子去世后,开始有儒服问题的出现,特别是到墨子这个时代,有一些儒者就很重视服装的问题,其中比较有名的就是公孟子。在《墨子》中特别提到“公孟子戴章甫,搢忽,儒服”(《公孟》),见到墨子之后就问:“君子服然后行乎?其行然后服乎?”把重视德行放在前,还是把重视服装放在前?墨子的回答很干脆:“行不在服。”最重要的优先性是你的德行,不是你的服装。那么,公孟子这派儒者很明显,就是非常注重儒服。但实际上,孔子和墨子的思想是一致的,认为儒者真正的特性不是在服装,不是冠服,而是德行。所以“行不在服”,这里墨子和孔子的主张是一致的。

关于这个问题,在《荀子》里面,也有哀公问于孔子的类似的论述。跟《儒行》篇的问答不太一样,《荀子》中鲁哀公问孔子如何治国,治国之士如何选择。孔子当时回答说要选用这样的人:“生今之世,志古之道;居今之俗,服古之服。”(《荀子·哀公》)但是《荀子》这段是不是哀公和孔子真正的答问?也不一定。“居今之俗,服古之服”,就是说生活在现在一个生活的风俗里面,但是我好穿古代的服装。那么,哀公就说“章甫纁屨,绅带而搢笏者,此贤乎?”章甫就是冠,纁屨就是鞋,绅是发带,笏是笏板,哀公讲的就是当时儒服的特色。是不是穿着这种儒服的人,就是贤者?孔子对曰:“不必然。”这个问题本来是讨论怎么取士,孔子给哀公的建议,是要内外兼顾,看一个人,要内观其志,外观其服。当哀公问他章甫、纁屨这种儒服问题的时候,说穿儒服的人必是贤者,孔子对此断然否定。应该说,这个思想跟《儒行》里哀公和孔子对话,其精神是一致的。

从这里我们看出来,如果从这个问题的来源来讲,孔子虽然没有提出儒服,可是孔子还是赞成服古之服的,对服装还是有一定的关注,把它作为古礼,守古礼的一部分。这是后来战国的儒者重视服装的一个来源,就是说孔子是重视古服的。但是孔子并没有制定一种儒服,只是孔子去世后,孔子的弟子要继承孔子的事业,要学习效法孔子的人格,同时也就把孔子的服装,把它符号化为儒者的服装:“衣逢掖之衣”“冠章甫之冠”“纁屨,绅带而搢笏”。但是我们看到所有的记述,孔子跟哀公和其他人的记述,始终强调儒服不是优先性的,而是主张德行优先。这点很明确。当然孔子死后,门人的这种心情也是可以理解的,就是大宗师去世以后,学派在凝聚传承过程中,它有一些外在形式的思考。于是,有些弟子把孔子的冠服作为圣人之服,要法圣人之服,就出现了这样的思考,这就是在《儒行》篇开始一段里面看到的这个问题,孔子的回答就非常干脆,“丘不知儒服”。

五、《儒行》篇的德行论

如果以《论语》作为参照对象的话,我们发现,《儒行》有两部分,其中有一部分是跟《论语》里面相同或者接近的。如《儒行》讲仁之八德,“温良者,仁之本也;敬慎者,仁之地也……”八句话,里面就讲温良、敬慎、宽裕、逊接、礼节、言谈、歌乐、分散。当然,礼节、言谈、歌乐、分散,更多的是属于行为的方面;温良、敬慎、宽裕、逊接,更多体现品格的方面。这八德跟孔子的一些说法就比较接近。温良,孔子讲“温良恭俭让”。敬慎、宽裕、逊接,在《论语》里面都有这类似的说法。所以如果像章太炎那么讲,完全是讲艰苦卓绝,也不全面,《儒行》也讲温良宽裕。我们看十六条德行里边,讲“动作慎”,容止敬与《论语》是一致的;讲强学、力行,这跟孔子及《中庸》的一些讲法也是一致的。所以不能说《儒行》这些德行整个都仅仅归到艰苦卓绝、都是一种革命精神,这是革命家的解释,不全面。《儒行》的德行体系有相当一大部分还是直接继承了孔子,这个八德基本属于礼乐文化的德行体系。西周以来到春秋的德行体系属于礼乐文化,仁还是个别德性,不是总的德性。温良、敬慎、宽裕、逊接,其实都是属于礼,体现了礼的要义。这个八德的体系,属于孔子那个时代所继承的春秋以来的礼乐文化的德行体系,是礼乐文化的君子德行。

《儒行》篇在后代文化中影响最大的,就是儒士“可杀而不可辱”这句话,别的话流传的不是那么广,但这句话流传的特别广。但是我们看这样的精神,在孔子、包括《中庸》里面其实也有这种类似的表达,如孔子说“杀身成仁”,《中庸》也讲“发强刚毅”。这一部分不属于礼乐文化的德行体系,它已经是在礼乐文化解体之后,一套新的士君子的德行体系。不是礼乐文化里面那个君子,而是在一个新的时代条件下的士君子。《论语》里“三军可夺帅也,匹夫不可夺志也”(《论语·子罕》),《儒行》也说“身可危也,志不可夺”,这样的德行和志节是任何时代都需要的。所以《儒行》篇的德行体系,有一部分跟孔子是一样,来源于礼乐文化的这些基本问题;也有一部分在孔子里面有所呈现,但主要是后礼乐时代发展出的一些新的德行。

士本来是最低一级的贵族,贵族当然还有他的特权、地位,有其待遇。可是礼崩乐坏的结果,进入战国以后,这个时代士已经失去了其待遇,失去了贵族的地位,完全进入了一个新的生存状态。有人就去教书去了,有人不教书,用夸大其词来获取国君的青睐。士人在新的生存状态下要作出个人选择,这就出现了新的德行要求,这就是后人有所议论的所谓“夸大”“胜人”之气。新的社会环境的出现,促使士人对自己反思:在这个时代怎么办?是要坚守原来的价值理想,还是要随波逐流?到底一个人怎么面对富贵,怎么面对权势?在一个宗法体系里,本来这是确定的,该继承的就得继承,不属于自己的就不用想。但是在这个时代里面,面对财富,面对权势,甚至面对暴政,能不能坚守自己的价值理念?这就出现了《儒行》所提出的这些德行操守要求,它讲了好多“儒有”,可是每一个“儒有”其实不是一个含义,它是复合的,几种放在一块。每一条目最后讲“××有如此者”,也不是概括为一种德行,往往是概括一个范围,这个德行所应用的范围。但是不管怎么说,这些德行最重要的还是从第四条到第十条,而不是第十一条到第十六条。特别是从第四条开始,“儒有不宝金玉,而忠信以为宝”,宝、贵是突出这个价值。第五条是讲见利守义、见死守节;第六条讲刚毅,不可辱;第七节讲守节自立;第九条讲“身可危,志不可夺”。这一组就反映战国时代儒者碰到的新的社会条件,这些在《论语》里面也有,但不是最主要的。在新的时代,这些“德”变成比较突出的部分。这一部分主要是通过两个概念来表达:一个就是自立、特立,讲立其操守而不变;另外一个就是注重用“不更其守”“不更其所”来表达它对价值的持守。时代变化了,各种环境变了,财富的利诱、做官的利诱、暴政的胁迫都出现了,所以才强调“虽有暴政,不更其所”,“见死,不更其守”。这在孔子时代还是不突出的,但在这个时代,“国无道,至死不变”出现了,这也是《中庸》讲的“强”。这一类的情况,孔子与《中庸》的时代都开始碰到了一些,但是还没有那么突出;但在这个时代就非常突出。《儒行》最后一节也讲类似“贫贱不失其志,富贵

不失其节”的问题。总体来看,志、节的自立,是这个时代士君子的自我期待、自我向往、自我约束。这些德操不是一些外在的行为规定,而是特别强调志节的坚守,很多是内在的精神。我们今天看这篇文献,要结合古人对这个问题的看法,应该把它放在战国士人新的生存状态下,来了解孔门七十子及其后学对德行和德行体系的理解。所以它既有传承孔子的那一面、传承礼乐文化的一面,又有适合这个时代的一面。应该说,这个时代对士的自觉要求更高了^①。

从《儒行》篇我们能明显看到孙希旦所讲的“正大刚毅之气”,当然,其中也有一些讲“柔”的,但是确实,其中更突出的是宋元理学家有所不满的“正大刚毅之气”。正大刚毅之气,是我们今天有志于做一个儒者的人生目标。同时,对“儒有”的解释,不要给人一种印象,就是十七条都做了才是个儒者。不是的,能做到其中一条“儒有”就是儒者了。有很多人老说,儒家讲的道德要求太高,结果人都做不到。其实,这十七条,做到其中一条两条不算难,关键在于是否“弘毅”。“士不可以不弘毅”,有弘毅气象就能做到。

六、儒家德行伦理的特点

最后,我们从伦理学的角度讨论一下《儒行》的相关问题。从1958年开始,到1970年代,西方哲学里面已经有对德性问题的重新关切,以至于被认为在义务论和功利论以外,有一个德性伦理的运动。应该说,这场运动从欧洲到北美已经断断续续地发展了20多年,但是真正被更多地关注,还是麦金泰尔的*After Virtue*^②出版之后。这本书被纳入在对《正义论》的批判范围里,所以它受到学界关注不是仅仅因为这本书讨论的伦理问题。除了这种思想上的对罗尔斯的回应以外,德性伦理也成为学术上大家面对的一个重要课题。对此,我很早也有关注,在2010年、2011年与海外学者共同讨论过这个问题。我认为中国的德性伦理,跟西方还是有所不同的,不同在什么地方? Virtue这个词翻译成德性(品质品格),但是中国古代不是直接这么讲,它是从两个方面讲的,一个概念是德行,另一个是德性,德性就是 virtue 的翻译。德性是人的内在状态,是品质、品格;可是德行是行为,广义地来讲可以叫道德行为。所以在中国来讲,在早期,孟子以前主要流行的是德行的观念,《儒行》篇也主要是落实德行,不是德性。到孟子,才把仁义礼智规定为德性。当然,孟子还有心性论的框架。东汉郑玄说“在心为德,施之为行”^③，“行”一定是施之的,就是做出来的;如果只是在心里头,就只是德性。用今天的话来说,这就是德性和德行的分别。如果对照西方的德性伦理,我们会发现中国的德性伦理实际上包含着德性和德行两个方面。比如,孟子讲仁义礼智,这是人的本性,这是德性;尤其到宋明儒学,越来越强调这些。但是在早期——当然不仅仅是在早期出现,它对整个中国的伦理学也有长久的影响——它从来不是孤立地讲德性,毋宁说它更多地关注德行。这个特点在伦理学上需要加以研究。

春秋时流行一句话叫“德行可象”(《左传·襄公三十一年》),这个概念值得体会。如果我们仅仅讲德性伦理,它在西方碰到一个重要的批评,就是德性品质无法指导行为。这个问题在中国应该说就不成问题:儒家不是孤立地提出这些德性的范畴,而是一定要把它具象化为德行的体系。《儒行》篇在相当程度上应该说更加具体地显现了德行行为的样态,使这个样态可以模仿、可以学习。在一定意义上,我们可称此为“示范伦理学”,德行与德性在中国是统一的。“德行可象”表明,德行论的积极意义就是它能够更具体地显现出那种可学习的行为典范。同时,德性也有它的意义,就是德性作为心之品质、内心的品质,它更能在本质上来说明德行的持久的内在依据和可能性。所以,这两方面在中国来

① “士的自觉”四个字是杜维明先生喜欢讲的,是他最早提出来。参考杜维明:《孟子——士的自觉》,载《国际儒学研究》第1辑,北京:人民出版社,1995年。

② 即麦金泰尔著、龚群译:《德性之后》,北京:中国社会科学出版社,1995年。原著1981年出版。

③ 参见郑玄注,孔颖达疏:《周礼注疏·地官·师氏》,上海:上海古籍出版社,1990年,第209页。

讲是密切结合在一起的。从西周到西汉,非常重视德行,应该说它有个预设,德行经过不断的实践、操作、投入其中,也可以内化为德性。当然,宋代以后,因为跟佛教争论,更加注重内在的德性。总体来讲,中国的美德伦理是这两者的紧密结合,既是内在的,又是可象的;既是不变的,又是具体的。所以这个体系如果放在今天伦理学的视域来研究,应该除了我们在儒学史上肯定它的这些意义以外,就是在伦理学的研究方面,它也是一个代表。因此,《儒行》篇在伦理学研究上面也有其重要意义。

The Historical Interpretation and Significance of the *LIJI-RUXING*

Chen Lai

(The Academy of Chinese Learning, Tsinghua University, Beijing100084, P. R. China)

Abstract: *RUXING* should be an important work of “Qishi Zi” (the seventy Confucian disciples) and their later students. During the Song and Ming dynasties, scholars of Neo-Confucianism thought that this article was not what Confucius said, but *RUXING* inherited the basic spirit of Confucian school founded by Confucius and reflected the diversity of Confucian personality and spiritual outlook. In modern times, both Zhang Taiyan and Xiong Shili highly praised *RUXING*, which was further affirmed by more and more scholars. The moral system of *RUXING* partly belongs to the moral system of ritual and music culture in the age of Confucius, and also has some virtues developed in the post-ritual and music era. Confucian put forward the category of virtue, it must be reified as the system of conduct. To a certain extent, *RUXING* shows the behavior of virtue in a more concrete way. The positive significance of moral conduct theory is that it can show the kind of behavior model that can be learned more concretely; Virtue, on the other hand, can better explain the lasting inner basis and possibility of moral conduct in essence. From the point of view of *RUXING*, moral conduct and virtue are unified in China.

Keywords: *RUXING*; Confucius; Confucian clothing; Moral conduct; Virtue

[责任编辑:勇 君]