

《儒行》篇：戴仁而行，抱义而处

——孔子为儒者赋予价值规定的经学文本解读

余治平

摘要：在早期儒者转型的时点上，孔子致力于“君子儒”的建构，有意把儒者群体带出“小人儒”的困境。《儒行》篇是孔子第一次自觉而系统地整个阶层的职业行为制定标准，率先为儒者立范立则，赋予仁义价值规定。“待聘”“待问”“待举”“待取”意味着早期儒者群体已经做好心理和行动的积极准备，耐心等待进用。儒者执持操行，面对货财乐好之利却不亏损道义。有道义充塞于心，具有强大的意志力和自制力，儒者无所畏惧，勇往直前，即便献出生命也在所不惜。儒者为道义而生，为道义而死。“往者不悔，来者不豫”则强调儒者须有抓住当下、直击本体的能力和品格。以忠信为甲冑，以礼义为干櫓，戴仁而行，抱义而处，则是早期儒者队伍自觉告别“小人儒”的庄重宣言，足见风骨气节。“不临深而为高”则要求儒者不与世沉浮而建构独立的精神人格。

关键词：孔子；《儒行》；赋予规定；仁义；经学诠释

中图分类号：B222.6 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-0751(2024)01-0109-08

顾颉刚曾经指出，《论语》一书的“中心问题”是“造成君子”，君子的情状、形象和人格特点是“有礼貌”（恭，敬），“有感情”（仁，惠），“有理智”（知，学），“有做人的宗旨”（义，勇）。“君子”原本只是“国君之子”，或“一国的贵族”，与“公子”“王孙”的含义大致相当，但孔子致力于把它变成“陶冶人格的目标”^[1]。用君子的尺度去衡量和要求早期儒者群体，会发现两者之间还有很大差距。于是，孔子便孕育并设计出一种“君子儒”的理想范型，这就为把儒者队伍带出“小人儒”的窘境、完成早期儒者的身份转型提供了动力支持。儒家队伍形成和定型的一个重要标志，就是能够自觉、主动地为自身群体建构思想内涵、精神追求与灵魂超越，确立言行标准和目标理想。这个工作从春秋末期的孔子撰写《儒行》篇开始，到战国末期荀子《儒效》篇的写成基本结

束，历时大约两个半世纪。孔子被看作是儒家替自己“行规定者”，功勋卓著，经百世而不可忘却。

一、在“四待”中修立

据《儒行》篇：

哀公命席。孔子侍曰：“儒有席上之珍以待聘，夙夜强学以待问，怀忠信以待举，力行以待取，其自立有如此者。”（41.3）^①

孔颖达《疏》解释说，这是在“说儒行修立、己身终始之事”。连续出现了四个“待”字，很能反映出绝大部分儒者当时的基本生存状况。黄道周《儒行集传》曰：“古未有称儒者。鲁之称儒，有道艺之臣伏而未仕者也。”^[2]¹¹²¹早期的儒者群体，长期混迹于社会底层，大多以相礼、教书为职事，自行谋生，养

收稿日期：2023-09-02

基金项目：国家社会科学基金重大项目“董仲舒传世文献考辨与历代注疏研究”（19ZDA027）；国家社会科学基金重大项目“中国经典诠释学基本文献整理与基本问题研究”（21&ZD055）。

作者简介：余治平，男，上海交通大学人文学院院长聘教授、博士生导师（上海 200240）。

家糊口也不易。他们一个个都腹有诗书,“六艺”精湛,知识储备充足,只是缺乏必要的舞台,而不得不暂时潜伏在民间。一旦有机会进入体制内,他们便会立刻施展才能,成为对国家、社会有很大贡献的群体。“待聘”是等候召见,郑玄《注》曰“大问,曰聘”,盖指许多儒者宛如“席上之珍”,都期盼被君王、大夫邀请到朝堂进行深谈,而表现出自己的智慧和才能。“待问”指儒者夙兴夜寐、博闻强识,已经做好了无私奉献的精神准备,等候君王、大夫的随时询问。“待举”是胸中始终怀有忠信的品格,等候被推荐给君王、大夫,这是正式录用的前一个环节,故郑《注》曰:“举,见举用也。”而“待取”则指“进取位也”^②,儒者对道义原则大多能够身体力行,于是便可以获得职位,成为体制内的一员,这可能已经是儒者群体的世代梦想。这“四待”是孔子之时儒者状况的真实写照,释放出孔子要引领儒者队伍走上体制内康庄大道的积极信号。虽然等待出仕,被动而无奈,但其精神独立,不依赖,不气馁,表现出儒者群体精神面貌中健康、向上的一面。

儒者当以德行安身立命。孔子很早就对儒者的德行进行了多种规定,分门别类,名目繁多。《儒行》篇首先列举出“待聘”“待问”“待举”“待取”四项。黄道周《儒行集传》曰,“需也,故儒之为言需也”^③,可见早期儒者群体或许在心理上、行动上都在做长期自觉的准备,诚心等候任用。受章太炎《原儒》一句“儒之名盖出于需”^[3]的启发,胡适《说儒》提出怀疑说:“最初只有一个‘需’字,后来始有从人的‘儒’字。”^[4]在古汉语的文字学上向来有所谓“右文说”,汉字的右偏旁往往决定汉字的意义。儒的字形则从需而来,声符兼有表意的作用。胡适对“儒”的理解路径与诠释切入点显然已完全不是原始宗教祭祀背景下的斋戒、沐浴活动,而是早期中国儒者群体的一种生存论意义上的需要、等候、有待于供给的行状样态。胡适这么做,虽然是有学术风险的,但其所得出的结论却有助于加深人们对儒者早先生存状况的认识与了解。

而胡适之所以确立起需与儒之间的意义接续和逻辑关联,立论根据则主要在于对《周易》《易传》需卦中卦爻辞、卦体结构进行深入、别致的学理阐发。《需》卦主要揭示需待之义,基于六爻的爻象、爻辞、爻气,分别从不同的角度展开。《周易》一书,其实是对天地万物从无到有、到生存于世整个过程的完整叙事,从《乾》《坤》开始,到《屯》卦生成,一直到《既济》《未济》结束,在中间则想象、虚构、设计出无

数个曲折离奇、波谲云诡的故事情节。读者既要经历六十四卦整体的演绎过程,又要充分浸润在每一爻的具体事相和义理中,这样才能完全理解天地万物究竟是如何存在于世的。《需》只是六十四卦整体的演绎过程中的一个环节,是一个如何处理等待问题的完整叙事,其“需于郊”“需于沙”“需于泥”“需于血,出自穴”“需于酒食”“入于穴”而“敬之”,一环又一环,环环相扣,透过感性的具象通达天地万物、人世生活无数等待情况的本质规定。“需待之义”的现象绽出,六爻演绎完成,则需的状态尽显。孔颖达《疏》曰:“《需》之一卦,须待难通,其于六爻,皆假他物之象以明人事,待通而亨,须待之义。且凡人万事,或有去难远近,须出、须处,法此六爻,即万事尽矣,不可皆以人事曲细比之。”^[5]世人在现实生活中所遭遇的一切等待状态,当然包括原始儒家在上古中国等待启用在内,都可以从《需》之卦象、卦辞和六爻的爻象、爻辞中获得启迪。

从需到儒,意味着儒者群体已经下了一番很大的功夫,自觉地走一条上升的路、阳光的路,而不是一种不情愿的被动选择。刘师培指出:“古代术士之学,盖明习六艺,以俟进用。”上古有一种术士之学,可用于仕途进阶,以成为体制内的一分子。“降及孔子,以六艺施教,俾为学者进身之资,其学遂以‘儒家’名。”^[6]混迹于民间的早期儒者,在未入仕之时显然是处于等待任职的状态的,他们皆以“六艺”为教科书,可能已经系统地学习过了为官、为政所必需的专业知识或礼法知识。天子、诸侯、王公卿大夫等贵族人家的嫡长子们,在熟读了“六艺”之后,经过一套入仕为官程序的遴选,就有资格迈向体制内了,再经过考察、考核,然后任职,于是便实现与权力谱系的无缝对接^④。刘师培《释儒》把这个时刻“以俟进用”、不断积累“进身之资”的人群当作早期的儒者,结论似乎显得仓促。实际上,正是经过孔子的自觉改造和积极引导之后,儒者群体才大范围进入一种“以俟进用”的等待状态,他的弟子很多都是这样的。《儒行》篇的“待聘”“待问”“待举”“待取”,所揭示和反映的也恰恰是原始儒家从“小人儒”往上走,而有志于改造、发展成为“君子儒”的艰难等待过程。而此刻,这一批积极乐观、进取有为的儒家已经修立好了,随时准备着入仕为官。“聘问之使,执圭为帜。”^[7]⁷²⁸倘若没有来自权力系统的正式委派或任命,早期儒者则永远浪迹江湖,处于一种体制外游荡的不安身状态。

二、挺特而立

儒者不同于世俗价值的一大群体特征，《儒行》篇总结曰：

儒有委之以货财，淹之以乐好，见利不亏其义；劫之以众，沮之以兵，见死不更其守；鸷虫攫搏，不程勇者；引重鼎，不程其力；往者不悔，来者不豫；过言不再，流言不极；不断其威，不习其谋。其特立有如此者。(41.7)^⑤

委，指交付，给予。淹，郑《注》曰“谓浸渍之”，意为让他享受。劫，指逼迫。《说文·力部》曰：“劫，人欲去，以力胁止曰劫。或曰以力止去曰劫。”郑《注》曰：“劫胁也。”沮，指恐吓，使害怕。郑《注》曰：“谓恐怖之也。”鸷虫，指非常厉害的禽兽。虫，可解为兽。郑《注》曰：“猛鸟、猛兽也。”攫，指争竞，搏斗。程，指衡量，品评。《汉书·东方朔传》曰：“武帝既招英俊，程其器能，用之如不及。”郑《注》曰：“犹量也。”孔颖达《疏》以为，这显然都是在说“儒者之行有异于众，挺特而立，不与同群之事”。

当义与利发生对冲、矛盾，大部分儒者都会选择义，站在正道这一边；如能兼顾，也是首先考虑是否符合义的规定与要求。孔颖达《疏》曰：“儒者执持操行，虽见货财乐好之利，不亏损己之义事，苟且而爱也。”^[8]⁹⁷⁶《论语》之《阳货》篇中，孔子曰：“君子义以为上。君子有勇而无义为乱，小人无勇而无义为盗。”^⑥儒家是入世的，是现实的，因而在利益面前，不是完全拒绝和放弃，而是“义以为上”，把义放在第一位，利则放在其后。《述而》篇中，孔子又说：“不义而富且贵，于我如浮云。”皇侃《疏》曰：“浮云自在天，与我何相关；如不义之富贵，与我亦不相关也。”^[9]孔子始终是承认“利”的合法性的，甚至还认为，利以养身，利益乃人类生存之必须。但他又坚决反对见利忘义，以利干义，从而败坏世道人心。人可以“见利”，但要“不亏义”，这是一条底线原则，千万不能触碰。

真正的儒者，即便被许多人威逼，甚至被尖锐的刀刃恐吓，面对死亡危险，也不愿意改变自己的节操。孔颖达《疏》曰：“他人劫胁以军众，沮恐之以兵刃也。”儒者坚毅，往往具有强大的意志力和自制力。仁道主义的理想一旦在自我内心之中确立起来，则任凭东西南北风，我只岿然不动。“儒者虽见劫、见沮，以致于死，终不更改其所守之志，而苟从之免死也。”^[8]⁹⁷⁶后世儒家，孟子就极力推扬这种

英勇的大无畏精神。在《孟子·公孙丑上》篇中，孟子自称“我四十不动心”，赵岐《注》曰：“孟子言：礼四十强而仕，我志气已定，不妄动心有所畏也。”但凡体悟了仁道本体之人，皆能够回归物自身的境界，心归于寂，而不为外在风云变幻所动，也便不会对什么感到惧怕了。孟子也引曾子曰：“自反而缩，虽千万人，吾往矣。”赵《注》曰：“自省有义，虽敌家千万人，我直往突之，言义之强也。”^[10]人心只要被道义所充塞，人就无所畏惧，即使面对敌方千军万马，也会勇往直前；即使献出自己的生命，也在所不惜。这个时候的君子，实际上早已经不在认识论、社会论甚至一切知识学领域中看人看事看物了，毋宁说消解了一切道德伦理，激荡了所有的价值与意义，当然也泯灭了生与死、存与亡。

被仁道本体论所鼓舞、所支撑的儒者，即使与猛兽搏斗，也不会提前掂量自己的勇气，孔颖达《疏》曰：“儒者若逢鸷猛之虫，则身自攫搏，不程量武勇堪当以否，遇即行也。”遇事就上，不生思虑，想都不想，直接做起来，也就通达了仁道之本体。儒者举起大鼎，也没有事先估算一下自己的力气，孔颖达《疏》曰，“引重鼎，不豫前商量己力堪引与否”，也是“见则引之”^⑦，做了就做了，因为他早已把自己与仁道大本融为一体，从头到尾都“不动心”，亦即一无杂念，什么都没有想过。一切分别心，一切知识论，一切道德论都是事后的理性计较，在本体论面前不堪一击。而这与“孺子入井”故事中的直接救助行为是一致的。儒者为道义而生，为道义而死。“儒者面对危难，只考虑道义如何，应该还是不应该，而不估量自己的勇气与勇力。”^[7]⁷³⁰遇有危难，只考虑自己的应当之责，而不会顾及自己的私利。儒者始终追求精神自由和灵魂独立，而不与世俗苟合。“遇即行也”“见则引之”，两句说得最敞亮、通透，具有十足的物自身本体论意味。事情当头，马上做起来即可，不容考虑，犹豫不得。仁道本体就在当下，一旦被拖进思想世界，则瞬间污染。在《孟子·公孙丑上》篇中，孟子说：“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕侧隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。”孙奭《疏》曰：“侧隐之心，是仁之端，本起于此也。”^⑧看见有孩子掉到井里，义无反顾地就上前救人，啥都不想，让“侧隐之心”自然流显就足够了；而如果有想法、有念头，那就迟了、歪了。

“往者不悔，来者不豫”一句，意味深长，值得把玩，具有非常地道的本体论情怀。真正的儒者是能

够“既往不后悔,面对危难不犹豫”^{[7]730}的,因为他们都具备抓住当下、直击本体的觉悟、能力和品格。孔颖达《疏》曰,“言儒者有往过之事,虽有败负,不如其意,亦不追悔也”,以及“谓将来之事,其所未见,亦不豫前防备,言已往及未来平行自若也”^{[8]976},显然还只局限于凡俗事相之中,读来缺乏力度,也不能提升到本体论、存在论的高度。《论语》中的孔子,是可以只在道德论、社会学、政治学、伦理学意义上言说的,但到了《礼记》一书则必须读出儒家的本体论,《中庸》之道,如果只看到道德论、方法论,实在是浅了,无异于辱没了子思的形上水平和哲学高度^⑨。

而要把“往者不悔,来者不豫”的本体论精神发挥到日用生活世界,则要求“过言不再,流言不极”。那些错误的言论,不应该在我这里重复。那些流言蜚语,也不要顶真计较。孔《疏》曰:“若闻流传之言,不穷其根本所从出处也。言儒者识虑深远,闻之则解,故不穷极其所出也。”孰是孰非,真假对错,宛若过眼烟云,皆不值得牵挂。儒家的本体论一旦被发挥到极端的状态,则会与佛家、道家走到一起,注定要消解一切政治、社会的规定和道德意义、伦理价值,这是非常值得警惕的。所以,儒家还得在本体论的尽头设置一个至善的理想,否则,这个世界真的就没有什么可留恋的了,儒家也就不是儒家了。这样也便可以理解接下来的一句话,强调儒者应该借助于礼乐制度,依然要保持人之为人的一份威严和庄严。孔颖达《疏》曰:“言儒者不暂绝其威严,容止常可畏也。”儒家的本体论最终是要以至善为归宿的。本体论是一切哲学的最高殿堂,不过,佛家、道家的殿堂里是空荡荡的一片,因为所有的意义、价值都被清洗了,还原了,只剩下纯粹得不能再纯粹的物自身。但儒家的殿堂里却还供奉着一个至善的神龛,它为放逐了的人心收口、打结,让人觉得活着还有点意思,还有希望。

“不习其谋”,孔颖达《疏》曰“逢事则谋,不豫习也”,指儒者因为德性修为在平时,功夫练得也很到家,一遇到事情和问题,随即便可科学谋划,运筹恰当,合理解决,应付自如,而不需要临时抱佛脚地抓瞎。这些都是儒者之为儒者所特有的要求和规定,所以,每一个从“小人儒”阶层蹉过来的儒者,必须具备这样的品行和能力,没有讨价还价的余地。

三、何以自立?

儒者活在世间,不依赖于他人,不做寄生虫,不

成为社会负担,凭借忠信、礼义、仁义,而获得自立。

儒有忠信以为甲冑,礼义以为干櫓;戴仁而行,抱义而处;虽有暴政,不更其所。其自立有如此者。(《儒行》41.9)

甲冑,指将帅兵士打仗时所穿戴的铠甲、头盔。据郑《注》,甲为铠;冑为兜鍪,是一种形同口袋、非整盔塑造、有一定可变性的头盔,能保护头部、颈、喉和部分面部、肩部。干櫓,郑《注》曰“大楯,小楯也”,即大、小盾牌。“甲冑、干櫓皆为防御工具,以喻儒者以自己的品行防坏人的非议或攻击。”^{[7]730}孔颖达《疏》曰“明儒者自立之事”,因而不妨看作是早期儒者队伍自觉告别“小人儒”的庄重宣言,足见儒者的风骨和气节。就凭这句话,儒者就可以光照千秋而不朽于世间。

儒者对忠信、礼义的坚执,也是出于自我保护的客观需要。生逢乱世,无异于掉入一个大染缸,到处都是污泥,坏恶势力遍地,儒者唯有把忠信、礼义当作防御工具,才可以保护自身不受伤害或少受伤害。“儒者以忠、信、礼、义亦御其患难,谓有忠、信、礼、义,则人不敢侵侮也。”^{[8]976}危难之时,用埋藏在胸中的忠信、礼义,即可化解许多问题和矛盾。儒者的生存环境越是恶劣,就越是要以礼法、道义、公平公正为上,而不是随波逐流、与世沉浮,这样才能够挺立起独立的精神人格,也才能够赢得别人的尊重和敬仰。熊十力解曰:“暴乱之政,儒者必结合群策群力,以图改革。不以险难而更其志操也。”^{[11]102-103}儒者把险难境遇当磨刀石,越是困难就越能够砥砺自己的意志。

“戴仁而行,抱义而处”一句是《儒行》整篇的法眼所在,是儒之为儒的最紧要规定,它与其说是针对原始儒家的要求,毋宁说适合任何时代的任何儒者,值得终身坚守和倾力践履。戴,是头戴,要让仁义成为“在我之上”的崇高信仰。抱,是怀藏,心中存有。《周礼·春官·大史》曰“大师,抱天时,与大师同车”,作为警官之长的大师必须对“时日支干”“星辰变动”的天道规律烂熟于心^[12],这里则可引申为儒者要让仁义融入自己的心中,成为“在我之内”的精神支柱。儒有仁义,仁义是儒。儒者是仁义的载体,而仁义则是儒者的灵魂。“仁者,儒者之宝也。”^{[2]1121}仁,主内,强调德性主体的自觉,个体自身的积极修为;义,主外,涉及他者与社会,注重对公共法则的维护与遵守。吕大临《礼记解》曰,“行则尊仁,居则守义”^[13],这种理解则明显使人陷入被动,有失德性主体对仁义法则的自觉自为。“五常”

之礼、智、信，皆本于仁义，皆可为仁义所涵摄。但凡励行仁义之道的人，都可以称为儒，其行为无须上级的授命或别人的认可。《儒行》篇要求儒者能够把仁义的核心价值入心入脑，使之与主体自身合二为一，不再区分彼此。但王文锦解曰，“头戴着仁而行动，怀抱着义而居处”^[14]⁸⁸⁹，将仁和义分开来解，显然是在十分机械地按照字面而诠释，而不懂得互文结构的逻辑。能够做到“戴仁而行，抱义而处”的儒者，即便遇到独裁铁拳、暴政施压，也不会低头，不会改变自己的立场与追求，反倒可能更加坚定自己的信仰和主张。孔颖达《疏》曰，“不改其志操，迥然自成立”，并且“强学力行而自修立”，这就是儒者的骨气和节气。而这恰恰又与后世《孟子·滕文公下》篇“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的“大丈夫”气概形成呼应，一脉相承。赵岐《注》曰：“得志行正，与民共之；不得志，隐居独善其身，守道不回也。”无论得意与否，都能够坚守仁道正义的原则，才可以成为真正的儒者。所以，儒家从形成之初就提醒自己注意与统治阶级保持一定的距离，强调自己道统的独立性和正当性，而绝不使其匍匐在君统、政统的威权之下。《论语·子罕》篇中，孔子曰：“岁寒，然后知松柏之后凋也。”世乱方识忠臣，士穷方见节义。钱穆解曰：“道之将废，虽圣贤不能回天而易命，然能守道，不与时俗同流，则其绪有传，其风有继。”^[15]外在的政治生态越是凶险，则越能够锤炼人，也越能够考验出德性主体的品格与操守，以及对忠信、仁义的坚守程度。儒是有行的，章太炎说：“奇节伟行之提倡，《儒行》一篇，触处皆是。是则有学问而无志节者，亦未得袭取‘儒’名也。”^[16]

四、特立独行

庙堂之上，对待君王，对待同僚，如孔《疏》所曰，儒者也有“殊异于人、特立独行之事”，跟一般人不一样，有自己的创新之处。

儒有澡身而浴德，陈言而伏；静而正之，上弗知也；麤而翘之，又不急为也；不临深而为高，不加少而多为；世治不轻，世乱不沮；同弗与，异弗非也。其特立独行有如此者。（《儒行》41.15）

这一条，熊十力称“汉以来经师之学，解不及此，乃以偏至之行，或曲谨之节，说为特立独行。则其狭小亦甚矣”，因而，“此一节，郑玄以来无善诂”^[11]¹⁰⁷。

儒者以修身进德为务，应该把自己始终浸润在道德的氛围中，熏陶涵泳，积习养成。“澡身而浴德”，《疏》曰：“澡身，谓能澡洁其身，不染浊也。”而“浴德，谓沐浴于德，以德自清也”^[8]⁹⁷⁸。世俗有污，儒者生活于其中，只有不断用道德法则洗涤自己，才可以免除污染。可惜的是，人们都晓得身体要经常洗澡，却不知道自己的灵魂也需要经常洗澡。《儒行》篇中，孔子把儒者的精神需求上升到一个非常重要的位置，“澡身而浴德”就是把儒者从“小人儒”的泥潭中往上拽，要求“不断地洗涤自身磨砺德行”^[7]⁷³³，努力使这个群体能够早日摆脱肉体、物质、本能欲望层面的巨大束缚，展开充分的精神生活，从而使得儒家开始具备一种追求解脱、面向灵魂、拯救人心的宗教性特征。能够使灵魂上升的路，佛家借助于佛性，基督教借助于上帝，而儒家是人间宗教，所以也只有借助一种具有超越论理想性质的至善预设。

“陈言而伏”，孔《疏》曰“陈设其言，而伏听君命也”，陈述好的见解、建言，却能够做到不炫耀自己的知识，没有藐视后知后觉的傲慢态度，还能够静静地等待君王的命令。这是孔子为儒者所设计的一套劝谏制度，假定了儒者在经历了漫长的“四待”之后可以升入庙堂而为君王、为国家贡献才智了。“静而正之”^⑩，孔《疏》曰：“谓静退自居，而寻常守正，不倾躁也。”如果发现君王或同僚的言行有什么过错，则悄悄地帮助他们纠正，还最好不要让他们知道。成熟状态的儒家是非常讲究“责人”即批评别人的艺术的，孔子说“朋友切切、偲偲、怡怡如也”^[17]，为了恳请对方改过向善，儒家君子总能以一种友爱、和悦的口吻和态度指出其缺点，纠正其毛病。朋友当以道合，朋友之间是要经常切磋道德真理的，这样才能使大家获得进步和提高。但也要注意维持和谐的关系，讨论问题，争辩是非，应该以不至于伤了彼此感情为原则。韩愈在《原毁》中指出：“古之君子，其责己也重以周，其待人也轻以约。重以周，故不怠；轻以约，故人乐为善。”^[18]真正的儒家对自己的要求是很严格的，总能够让自己保持一种不松懈散漫、不麻痹大意的精神状态；而对别人则相对宽松，这样就能够与人为善，和谐交往。儒家一向以“不责而责”为批评别人的最高境界^[19]。身处庙堂之上的儒者，改正君王、同僚的缺点，也以其“弗知”为最高境界。但遇到重要问题，还是应该直面相劝，只不过要注意一下方式方法。

“麤而翘之”一句中，孔《疏》曰：“麤，粗，疏

也。”而“翹,起发也”,让人有启发,因而获得进步。翹,陈澧《注》曰:“举也,举其过而谏之也。”^[20]⁶⁶⁵潜苗金则称“翹举其过,名言相告”^[7]⁷³³,儒者励行直道,该说的还是要说,不能行阴,而有所保留。但《疏》却曰,“儒者事君,已有善言正行,君上既不知,当伺候君上颜色,因缘有事,微疏而起发之,令君上得知也”,尽管强调了劝谏的时机选择、艺术性和追求成效的重要性,却明显是皇权时代儒家臣子的一副德行,而与《儒行》原本的“羸而翹之”尚有一定距离。郑《注》曰,“君不知己有善言正行,则观色缘事,而微翹发其意使知之。又必舒而脱脱焉,已为之疾,则君纳之速。君纳之速,怪妒所由生也”,则有教导儒家臣子察言观色、投其所好、明哲保身的巨大嫌疑,远非儒者之德行。

“不临深而为高”,郑《注》曰,“临众不以己位尊、自振贵也”,不要把自己看得太高,看低别人,而自以为了不起,这是出仕之儒的大忌。孔《疏》曰:“地既高矣,不临此众人深下之处更增高,犹言不临此众人卑贱处而自尊显也。又临众人,不以己位高尊而自振贵,言儒者卑以自牧。”孔子要求儒者入仕必须保持一份谦恭之心,反对自以为是、好为人师。批评别人的目的不是为了显示自己多么有才华、多么能干,而是为了帮助别人改正缺点。在任何情况下,都要把自己放在最低处,而不是趾高气扬,居高临下。一切为了突出自己的聪明、英明和高明的批评,都是假批评、伪批评,要不得。而对于“不加少而为多”,郑《注》曰“谋事不以己小胜自矜大也”,不要因为一点点成绩就沾沾自喜。《疏》曰:“谓己有谋事少胜,不加增多胜,自以为多,以矜大也。”这是孔子教导的与同僚相处之道,儒者不应该自以为功业大,就可以傲视别人,谦逊从事,宽以待人,是为政之道,也是做人之道。已经完成修身任务而等待君王任用的儒者们,则应该把这种谦卑的精神和品格也带到仕途上去。

“世治不轻,世乱不沮”一句甚为精要,起码适合于两种情况。“世治不轻”,郑《注》曰:“不以贤者并众,不自重爱也。”儒者当自重自爱,不自吹自擂,不自封为天下贤良。而孔《疏》则曰,“世治之时,虽与群贤并处,不自轻也。言常自重爱也”,指天下有道,儒者尽管能够与贤良君臣同处共事,但也不自卑自微,而能自重自爱。熊十力解曰:“儒者居安思危,尝惕厉愤发,深求当世之隐患与偏弊,而思矫之。”^[11]¹⁰⁶居处治世,儒者积极有为,敢于纠正政治病蔽,以利天下。而“世乱不沮”,郑《注》以为,也

“不以道衰废,坏己志也”,指儒者不要因为天下无道就跟着败坏,自暴自弃,而丧失中原有的理想与志向。孔《疏》曰:“沮,犹废坏也。言世乱之时,道虽不行,亦不沮坏己之本志也。”^[8]⁹⁷⁸面对衰败的世道,儒者也不至于低迷消沉而荡灭掉为天下代言的那份初心。潜苗金说,“治世不轻慢,乱世不沮丧”^①,这种解释很凝练,非常到位。儒家虽然身处乱世,地位低下,但也不沮丧,不气馁,始终坚持不与世俗苟合,不与坏恶势力同流合污。儒家有入世关切,故应当拿得起、放得下,“治不轻进,若伯夷不仕于武王;乱不退沮,若孔子历聘于诸国”^[20]⁶⁶⁵。儒者入仕,是有选择的,得看君王是否值得侍奉,故殷臣伯夷不入周人之朝,而彰显出德配天地的骨气和节气。越是世道不济,则越需要儒者挺身而出予以拯救,儒者在这种情况下的一切努力才彰显出不可替代的重要价值。孔子生逢乱世,尽管礼崩乐坏,章制尽废,却依然进取不已,“知其不可而为之”^②,年龄都已经五十开外了竟然还奔命于列国,斡旋于诸侯权贵之间,寻找并不放弃任何一次施展自己仁道主义理想的机会。

“同弗与,异弗非也”一句,也应当被儒者奉若圭臬。孔《疏》曰,“同弗与”即“言儒之仕,彼位虽与齐同者,行不是善,则不与之相亲合也”。遇到官阶、爵衔虽然相同的僚属,如果其行为不正,不合善道,则必须与之保持距离,不要亲近,以免同流合污。“异弗非也”,则“谓彼人与己之疏异,所为是善,则不非毁之也”。而遇到那些跟自己意见不相一致的僚属,如果他们的行为很正派,则不应该予以排斥,更没必要诋毁别人。熊十力解曰:“夫万物并育而不相害,道并行而不相悖,此吾儒发明天地间之公理,不可或违者也。”^[11]¹⁰⁷儒者必须有自己的独立思考,有自己的主心骨,能够特立独行,而不能人云亦云。王文锦则从政治见解和个人品行的角度进行诠释:“与己政见相同的人,不和他营私结党;与自己政见相异的人,也不对他诽谤诋毁。”^[14]⁸⁹²孔子提醒“小人儒”,如果进入体制内从政,则应该反对拉帮结派,不断提高个人的自我修养。潜苗金的解释“意气相投不勾结,意气不同不诽谤”,则具有很强的涵摄性,显然已经把政治立场和见解都消弭于个人修养之中了。

结 语

自殷亡周兴,到春秋末年,儒者队伍已经形成,

尽管不是一种体制内的存在力量,但其规模也较为可观,俨然一个不断成长的社会阶层。队伍大了,良莠不齐是难免的事情,以至于孔子不得不发心为儒者队伍确立行为规范和道德准则。这应该算作儒家正式把自身队伍建设摆上议事日程,第一次自觉、全面而系统地整个阶层的职业行为制定标准。春秋时代的中华文化发生过一次影响深远的“转变”,因为《儒行》篇的撰作,有效“规避了过分扬墨而走向宗教之流弊”,进而保持了人文教化的指向;同时,也实现了儒者群体性格从过度的柔弱,因为“儒专守柔”而滋生许多弊病,到刚毅、坚强的明显转变^⑬。陈来也指出:“从礼乐的时代转向了德行的时代”,亦即从“礼”(乐)的调节为主,转变为“德”(行)的调节为主的规范系统,或称从“仪式伦理”到“德行伦理”的过渡^⑭。而孔子则率先为儒者立范立则,为儒者“在我之上”“在我之内”两个向度赋予仁道主义的价值规定。在儒家学派最初形成的历史过程中,孔子所发挥的重要作用和积极贡献就在于,他能够主动地、自觉而有意识地把“小人儒”队伍改造成“君子儒”,使儒者走入一条向上的坦途。童书业说:“原来古代有一种‘儒者’,就是靠襄助典礼和传授仪文为生活的人。孔子便是这类人中的特出人物,所以由他开创的学派,后来便称‘儒家’。”^[21]因为孔子具有前瞻性的改造工作,而使儒者群体作为一个真正的学术流派而得以正式形成并能够成长、成熟。他在儒者的事业追求和职业活动中注入了仁道、人性的因子,在使礼获得精神升华的同时也使儒者队伍沿着正确的方向发展。《礼记·檀弓上》篇中,子游说:“昔者夫子居于宋,见桓司马自为石椁,三年而不成。”夫子曰:“若是其靡也,死不如速朽之愈也。”人死之后,与其躺着等待浩大的墓葬工程完毕,还不如迅速腐烂掉。又,子路说:“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。”^[22]治丧应该有礼,但内在的哀应该比礼更重要;祭祀强调礼,但更应该重视心中的敬。孔子的主张显然有别于那些故弄玄虚、专门靠相礼之事蒙骗主家而混饭吃的“小人儒”。孔子在从治丧、相礼、教书、育人于民间到闻达于诸侯的转型过程中,显然自觉自为的,而不是完全被动、偶然而盲目的。以《儒行》为代表的文献,非常清楚地记载了孔子对原始儒者所实施的健康、向上而有效的改造与变革,时代意义、历史价值皆为巨大。孔子之前,儒的流品纷繁多样;孔子之后,儒的面目焕然一新。而只有充

分了解孔子对儒所做出的改造、变革和积极建构的思想贡献,我们也才能够领会为什么韩非子说“儒之所至,孔丘也”^[23]。

注释

①《儒行》篇在《礼记》全书四十九篇中排第四十一,其内容则按照宋刻本分为20节,潜苗金《礼记》注本同。潜苗金:《礼记译注·儒行》,浙江古籍出版社2007年版。以下所引《儒行》文本,皆在文末标注篇节序号,不再出书名、篇名和页码。②孔颖达《疏》曰,此“言己修身励力行之,拟待进取荣位也”。郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏·儒行第四十一》,《十三经注疏》(5),嘉庆二十年江西南昌府学刻本《重刊宋本礼记注疏附校勘记》影印本,台北艺文印书馆2014年版,第974页下。③黄道周:《儒行集传》(卷上),《钦定四库全书·经部》(122)影印本,上海古籍出版社2003版,第1121页。其引《易传·象·需》曰“云上于天,《需》”,并曰“天下所待其膏雨也”,云在天上,人以为马上就要降下雨水,故皆翘首以盼。但“失者以为柔,濡”,才导致“天下无知儒者也”,不能理解儒之为王者治政、驾驭万民所必需的真正含义。《儒行集传》曰:“天子无儒臣则道义不光,礼乐不作。”④据《逸周书·官人解》,“惟名务官,论用有征:观诚、考言、视声、观色、观隐、揆德”,这是文王的标准。而周公则在此基础上又追加“六征”,一曰“富贵者,观其有礼施”;二曰“方与之言,以观其志”;三曰“诚在其中,必见诸外,以其声,处其实”;四曰“民有五气,喜、怒、欲、惧、忧”;五曰“民生则有阴有阳,人多隐其情,饰其伪,以攻其名”;六曰“言行不类,终始相悖,外内不合,虽有假节见行,曰非成质者也”。这六者还要“齐以揆之”,可见在周初,即便是贵族子弟,其入仕为官的标准和门槛也还是蛮高的。引文见黄怀信、张懋镛、田旭东:《逸周书汇校集注》下册(修订本),上海古籍出版社2007年版,第757—794页。⑤极,指深探,穷究,刨根问底。陆游《赠苏赵叟兄弟》诗曰:“闭门万卷读,更要极源本。”不极,郑《注》曰:“不问所从出也。”据郑《注》,“不断其威”,指“常可畏也”,断,或为“继”之误。“不习其谋”,指“口及则言,不豫其说而顺也”。习,指反复。《论语·学而》曰:“学而时习之,不亦说乎?”也可指决断。⑥这是对子路问“君子尚勇乎”的回答。刘宝楠曰,“义以为上也”,君子之勇必须配义而行,否则皆只是一种胆大、不怕死而已。并引《礼记·聘义》“有行之谓有义,有义之谓勇敢”而证之。刘宝楠:《论语正义·阳货第十七》(下),中华书局1990年版,第706页。⑦孔《疏》引定公十年“夹谷之会”上孔子面对齐人欲劫辱鲁定公而孔子出手成功搭救之事,称赏“夫子之功”,并说“儒者亦有勇,不避艰难”,显然还是只在凡俗、现象的世界里作解,而未触及儒家仁道本体论的内核。引文见郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏·儒行第四十一》,《十三经注疏》(5),嘉庆二十年江西南昌府学刻本《重刊宋本礼记注疏附校勘记》影印本,台北艺文印书馆2014年版,第976页上。⑧仁者并不神秘,“不过有不忍、恻隐也”。而这种不忍、恻隐,原本也是人人皆有的,但已经被凡俗的欲望、道德学的价值规定、知识论的作用和意义所遮蔽住了。圣人之所以为圣人,其实也不过是多下了点去蔽的功夫而已,能够从凡俗世界中把自己拯救回来,及时刹车而归于本真道体罢了。引文见赵岐注,孙毓疏:《孟子注疏·公孙丑章句上》,李学勤主编:《十三经注疏》(十一)(标点本),北京大学出版社1999年版,第95页。⑨如果单纯讲道德、伦理或君王之事的政治,《中庸》为什么还要说出“不诚无物”“至诚无息”之类看上去不着边际的话呢?余治平:《儒家成己成性的哲学追

求——以《中庸》之“诚”为中心》，《哲学与文化》2009年第11期。
 ⑩杨天宇指出“‘之’字是衍文”，非也。这里的句式都含有四字，缺“之”则不全，况且，下文也有“羸而翹之”，可以对仗。杨天宇：《礼记译注·儒行》（下），上海古籍出版社2004年版，第797页。⑪他把“轻”解释为“轻慢怠忽”，“沮”则为“沮丧消沉”，很精准，而又显得简明扼要，丝毫不输于郑《注》或孔《疏》，文字功夫很好。潜苗金：《礼记译注·儒行》，浙江古籍出版社2007年版，第733页。⑫李泽厚说，此语“可称悲壮”，其“流传千古，岂不因是”。李泽厚：《论语新读·宪问》，安徽文艺出版社1998年版，第349页。⑬章太炎：《〈儒行〉大意》，见《国学商兑》，第1卷第1号，1933年6月1日，第1、2页。转引自尤小力：《胡适之〈说儒〉内外——学术史和思想史研究》，北京大学出版社2018年版，第370页。⑭所谓“仪式伦理”与“德行伦理”的区分，显然受M.韦伯对人类在巫术阶段之后所经历的“仪式伦理”（Ritualistich ethik）、“法则伦理”（Gesetzes ethik）、“思想观念伦理”（Gesinnungs ethik）划分的启发。春秋时代文化的转变，在伦理层面，就是从“仪式伦理”主导变为“德行伦理”主导的演变。引文见陈来：《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理和社会思想》，生活·读书·新知三联书店2002年版，第286、246页。

参考文献

[1] 顾颉刚. 春秋时的孔子和汉代的孔子[M]//古史辨. 二. 上海: 上海古籍出版社, 1982: 133.
 [2] 黄道周. 儒行集传. 卷上[M]//钦定四库全书. 经部. 礼类. 影印本. 上海: 上海古籍出版社, 1987.
 [3] 章太炎. 国故论衡. 原儒[M]//中国现代学术经典. 章太炎卷. 石家庄: 河北教育出版社, 1996: 99.
 [4] 胡适. 说儒[M]//姜义华, 主编. 胡适学术文集. 下. 北京: 中华书局, 1991: 632-633.
 [5] 王弼, 孔颖达. 周易正义. 需卦[M]//李学勤, 主编. 十三经注疏. 一. 标点本. 北京: 北京大学出版社, 1999: 45.
 [6] 刘师培. 释儒[M]//仪征刘申叔遗书. 9. 扬州: 广陵书社, 2014:

3795.
 [7] 潜苗金. 礼记译注. 儒行[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2007.
 [8] 郑玄, 孔颖达. 礼记注疏. 儒行第四十一[M]//十三经注疏. 重刊宋本礼记注疏附校勘记. 江西南昌府学刻本影印本. 台北: 艺文印书馆, 2014.
 [9] 程树德. 论语集释. 述而上[M]. 北京: 中华书局, 2013: 539.
 [10] 赵岐, 孙奭. 孟子注疏. 公孙丑章句上[M]//李学勤, 主编. 十三经注疏. 十一. 标点本. 北京: 北京大学出版社, 1999: 73-74.
 [11] 熊十力. 读经示要. 卷一[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2006.
 [12] 方苞. 周礼集注. 春官宗伯第三. 大史[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2023: 380.
 [13] 吕大临. 礼记解[M]//陈俊民, 编. 蓝田吕氏遗囑辑校. 北京: 中华书局, 1993: 250.
 [14] 王文锦. 礼记译解. 儒行第四十一. 下[M]. 北京: 中华书局, 2001.
 [15] 钱穆. 论语新解. 子罕篇第九[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2002: 244.
 [16] 章太炎. 《儒行》大意[M]//章太炎国学讲演录. 北京: 中华书局, 2013: 13.
 [17] 杨树达. 论语疏证. 子路篇第十三[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2006: 332.
 [18] 韩愈. 原毁[M]//马其昶. 韩昌黎文集校注. 上海: 上海古籍出版社, 1986: 23.
 [19] 余治平. 忠恕而仁. 儒家尽己推己、将心比心的态度、观念与实践[M]. 上海: 上海人民出版社, 2012: 441-444.
 [20] 陈澧. 礼记注. 儒行第四十一[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2016.
 [21] 童书业. 春秋史[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2003: 255.
 [22] 陈戍国. 点校. 礼记. 檀弓上第三[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2016: 307, 304.
 [23] 王先谦. 韩非子集解. 显学第五十[M]. 北京: 中华书局, 2013: 453.

The Book *Ru Xing*: Behaviors Under Kindness and Righteousness

— The Interpretation of the Classics in which Confucius Granted Value Prescriptions for Confucianists

Yu Zhiping

Abstract: At the time point of the transformation of the early Confucians, Confucius was devoted to the construction of “noble character” (君子儒) and intentionally led the Confucians out of the difficulty of “base person” (小人儒). In the book of *Ru Xing* (儒行) Confucius prescribed standards for the whole stratum’s professional conducts spontaneously and systematically for the first time, setting regulations and rules for Confucians and granting the value prescription for the kindness and righteousness. “Waiting to be employed, to be greeted, to be recommended, and to be admitted” meant that Confucian group made psychological and behavioral preparations and waited to be chosen with much patience. Facing goods and wealth, Confucians would not lose kindness and righteousness for their sticking to principle. Confucians were fearless and courageous, even at the cost of sacrificing their life when they were filled with morality and justice, with strong willpower and self-discipline. Confucians lived and died for moral principles. “Not regretting the past and not hesitating the future” emphasized that Confucians should possess the ability and character of seizing the present and facing the ontology. The early Confucians took faithfulness (忠信) as their harness, and rites and morality (礼义) as their tools, their behaviors were always under kindness and justice (仁义), displaying their solemn declaration of bidding farewell to “base person group” and their noble character and integrity. “Not boasting one’s achievements” required that the Confucians should establish their independent spirit personality without following the ups and downs of the world.

Key words: Confucius; *Ru Xing*; giving regulations; kindness and righteousness; interpretation of classics

责任编辑: 涵 合