



梁涛

四、曾子的重仁、内省思想及乐正子春对孝道的发展

在七十二子中，曾子无疑是思想较为复杂的一位。一方面，他主张“士不可以不弘毅”，要求“仁以为己任”（《论语·泰伯》），表现出对孔子所倡导的仁的强烈认同和追求；他以“忠恕”解孔子“一贯”之道，主张“吾日三省吾身”（《学而》），反映了其思想向“内省”的发展；他肯定、赞扬“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也”

（《泰伯》）的君子人格，体现了其主体意识的觉醒。这些都对以后的思孟产生影响，成为思孟学派的一个思想来源。另一方面，曾子对孝也表现出一定的关注，如他临终前的“启予足！启予手”（同上），以及“慎终追远，民德归厚矣”（《学而》）等等，所以先秦文献中常常有关于曾子孝言、孝行的记载。可以说，曾子的思想一是重视仁、内省，二是重视孝悌，而这两个方面在《曾子》中都有所反映，并得到程度不同的发展。

在《论语》中，曾子常常是以弘大刚毅的形象出现的，而背后支撑他的，无疑是孔子所倡导的仁的精神力量，曾子正是通过对仁的深切体会，确立起具有高尚的社会责任感、以天下为己任、充满献身精神的道德境界。曾子这方面的思想，在《曾子》中同样有所反映。如，

“富以苟，不如贫以誉；生以辱，不如死以荣。辱可避，避之而已矣；及其不可避也，君子视死若归。”（《曾子制言上》）“君子无悒悒于贫，无勿勿于贱，无惓惓于不闻；布衣不完，疏食不饱，蓬户穴牖，日夜孜孜上仁；知我，吾无訢訢，不知我，吾无悒悒。”（《曾子制言中》）在富贵与荣誉面前，曾子坚定地选择了后者。在他看来，人之为人就在于其独立的精神信仰，在于其自身的价值和尊严。这种价值和尊严就来自仁，故“君子以仁为尊。天下之为富，何为富？则仁为富也；天下之为贵，何为贵？则仁为贵也”（《曾子制言中》）。

以前学术界以为，先秦儒家中孔子讲仁和义，而孟子则将二者联系在一起，提出了仁义概念。现在看来，这一过渡其实是在曾子这里完成的。[25]《曾子》十篇中不少地方已将仁义连用，如，“士执仁与义而明行之。”（《曾子制言上》）“是故君子思仁义，昼则忘食，夜则忘寐，日旦就业，夕而自省，以歿其身。”（《曾子制言中》）“凡行不义，则吾不事；不仁，则吾不长；奉相仁义，则吾与之聚群向尔。”（《曾子制言下》）此外，

《孟子·公孙丑下》引“曾子曰：晋楚之富，不可及也。彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾义”。亦将“仁义”并列，说明以后孟子大谈仁义，实际是由曾子开其端。

由于坚守、信奉着仁，曾子身上体现出强烈的社会批判意识和独立特行的精神。“君子直言直行，不宛言而取富，不屈行而取位；畏（疑为‘仁’之误）之见逐，智之见杀，固不难；诘身而为不仁，宛言而为不智，则君子弗为也。……天下无道，循道而行，衡涂而愤，手足不撝，四支不被，此则非士之罪也，有士者之羞也。”（《曾子制言中》）孔子主张“天下有道则见，无道则隐”（《泰伯》），“道不行，乘桴浮于海。”（《公冶长》）其“行道”还是有条件的。曾子则提出“天下无道，循道而行”，将“行道”推到无条件的地步，较之孔子无疑是一个巨大的发展。以后子思提出“恒称其君之恶者，可谓忠臣矣”（《郭店楚简·鲁穆公问子思》），主张“与屈己以富贵，不若抗志以贫贱。屈己则制于人，抗志则

不愧于道”（《孔丛子·抗志》）；孟子提倡“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的“大丈夫”精神（《孟子·滕文公下》），要求“舍生而取义者也”（《告子上》），可以说与曾子的思想是一脉相承，他们都受到曾子的启发和影响。

在“十篇”中，曾子“内省”的思想也有所反映，具体表现为对“心”的重视。如，“君子之于不善也，身勿为，能也；色勿为，不可能也。色也勿为，可能也；心思勿为，不可能也。”（《曾子立事》）可见，与外在的行为、容貌相比，“心思”的作用更为根本，也更为关键，所以道德实践首先要从“心思”这个根本源头入手，防止不善的出现，同时去积极培养善。“太上乐善，其次安之，其下亦能自强。”一些“小人”自作聪明地以为，可以在行为、容貌上掩饰自己，其实，人们的内心和行为往往是一致的，有何种“心思”也就会有何种行为表现。“故目者，心之浮也；言者，行之指也；作于中，则播于外也。故曰：以其见者占其隐者。故曰：听其言也，可以知其所好矣。”（同上）可以看出，《曾子》这段言论与《大学》的“慎独”具有内在的联系，其中，《大学》“小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然，揜其不善，而著其善”一段，可看作是“身勿为，能也；……心思勿为，不可能也”的注脚，而《大学》“诚于中，形于外”，与《曾子》“作于中，则播于外”也是一致的。《大学》的“慎独”是说，由于人们的内心往往决定、影响着其外在行为，所以要“慎其独”、“诚其意”，“慎独”的“独”就是指内心而言。这与《曾子》强调“心思”的重要，无疑是一致的。在《论语》中，曾子的“三省吾身”主要还是针对道德行为而言（“为人谋而不忠乎？于朋友交而不信乎？传不习乎？”），《曾子》则将反省的对象提升为“心”，使道德实践进一步内在化了。以后子思提出“形于内”的“德之行”和“诚”，孟子提出“养心”、“养气”说，与曾子的“内省”显然具有内在的联系，它们构成了思孟学派思想发展的一条重要线索。

如果说曾子重仁、内省的思想在《曾子》中得到一定表现的话，那么，同时也要承认，孝也是“十篇”的一个重要内容，这从《立孝》、《本孝》、《大孝》、《事父母》等篇名中就可以反映出来，阅读《曾子》十篇，更容易给人留下影响的并非其中的仁义、内省思想，反而是孝。《曾子》中谈孝，有延续着《论语》中的曾子思想而与其相一致者，如强调孝是内心真情实感的流露，“忠者，其孝之本与！”（《曾子本孝》）“君子之孝也，忠爱以敬。”（《曾子立孝》）以及主张“以正致谏”（《曾子本孝》），“达善而不敢争辩”（《曾子事父母》）等等，也有突破了曾子的思想而另有拓展发明者，这在《曾子大孝》一篇中表现得尤为明显。该篇的内容又见于《礼记·祭义》和《吕氏春秋·孝行览》，说明是当时颇有影响的作品。由于其中有乐正子春与弟子的答问，故学术界一般认为是乐正子春一派的作品。[26]该篇对孝推崇到无以复加的地步，提出了以孝为核心的思想体系；而这一思想体系的提出，又与其对“身”的特殊理解有关。其文云：

身者，亲之遗体也。行亲之遗体，敢不敬乎？故居处不庄，非孝也；事君不忠，非孝也；莅官不敬，非孝也；朋友不信，非孝也；战陈无勇，非孝也。五者不遂，灾及乎身，敢不敬乎？（《曾子大孝》）

在孔子那里，身作为自然生命和形躯，是与内在的仁联系在一起的。孔子说：“不使不仁者加乎其身。”（《里仁》）曾子也说：“吾日三省乎吾身。”（《学而》）所以身本身并不是目的，而是有待充实、完善的，修身、修己成为儒学的一个重要内容。同时，由于身具有实践性，内在的仁只有通过身才能表现出来，才能达到“修己”、“安人”的实践效果。

“子曰：其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”（《子路》）“子曰：苟正其身矣，

于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”（同上）所以身是与仁是密不可分的，身的意义体现在仁之上，而为了实现仁，牺牲生命、杀身成仁也在所不惜。“子曰：志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《卫灵公》）在乐正子春这里，身却被看作连接己与父母的纽带，是己向父母行孝的载体；身不仅仅是己之生命和形躯，同时还是父母之“遗体”。所谓遗体，也就是父母遗留下的身体，所以我们的身体不仅是自己的，也是父母的，是父母生命在我们身体中的延续；恭“行亲之遗体”不仅是对自己负责，同时也是向父母行孝的表现。所以我们的一举一动都与孝有关，“居处不庄”、“事君不忠”、“莅官不敬”、“朋友不信”、“战陈无勇”都可以被看作是“非孝”，因为“五者不遂，灾及乎身”也。这样，通过“身”，孝被“泛化”了，所有的行为都可以被看作是孝，孝充塞于天地之间：

夫孝置之而塞于天地，衡之而衡于四海，施诸后世而无朝夕，推而放诸东海而准，推而放诸西海而准，推而放诸南海而准，推而放诸北海而准。《诗》云：“自西自东，自南自北，无思不服。”此之谓也。（同上）

前面说过，周人孝的对象广泛，具有“泛孝论”的特点，但周人的泛孝论是建立在宗族血缘共同体的基础之上，是通过尊祖、敬宗来实现的。战国以降，随着宗族组织的被瓦解，周人孝的社会基础已不复存在，在这种情况下，乐正子春却试图通过“身”来重建孝的思想体系。在乐正子春看来，“父母全而生之，子全而归之，可谓孝矣；不亏其体，可谓全矣。故君子顷步之不敢忘也。”（同上）孝首先表现为“不亏其体”，“全而归之”，而为了“全而归之”，就必须对自己的行为戒惧谨慎，“一举足不敢忘父母，一出言不敢忘父母”，“是故恶言不出于口，忿言不及于己，然后不辱其身，不忧其亲，则可谓孝矣。”（同上）下文又说：“草木以时伐焉，禽兽以时杀焉。夫子曰：‘伐一木，杀一兽，不以其时，非孝也。’”以往学者往往根据这段言论，认为乐正子春将草木、禽兽也包括在孝的对象中。其实上面一段是说，“伐一木，杀一兽，不以其时”虽是小错，也会延及父母，使其担忧受辱，这里孝的对象依然是父母而不是草木、禽兽。《曾子制言上》说：“杀六畜不当，及亲，吾信之矣。”表达的也是这个意思。所以乐正子春的孝与周人的孝是有所不同的，前者是在小家庭基础上重建孝道的努力和尝试，后者则是宗族组织内部尊祖、敬宗的表现形式；前者是“自仁率亲”，后者是“自义率祖”。二者虽有不同，但在突出、强调孝的地位和作用上则是一致的：

夫仁者，仁此（注：指孝）者也；义者，宜此者也；忠者，中此者也；信者，信此者也；礼者，体此者也；行者，行此者也；强者，强此者也；乐自顺此生，刑自反此作。（同上）

在乐正子春那里，孝成为最高的德，成为其思想的核心，仁义忠信等反是围绕孝展开的。孔子开创的以仁为主导的思想方向遭到扭转和颠覆。所以在先秦儒学发展史上，乐正子春一派的重孝思想无疑具有特殊的地位和意义。首先，乐正子春的孝是以“全身”为特征的，认为“父母全而生之，子全而归之，可谓孝矣”，反映了对个体生命的重视和关注。战国时期，战争频仍，诸侯国间的兼并战争对个体生命构成严重威胁。成年子女一旦丧身，父母不仅得不到奉养，个体家庭的生存也遭到严重威胁。所以乐正子春主张“不亏其体”，“全而归之”，无疑是要求人们在乱世中将保全生命作为首要选择，表现出对家庭稳固和利益的关注。[27]可以说，乐正子春的思想是以家庭本位为特征的。不过，乐正子春对家庭利益的关注又是通过“事君忠”来实现的，所以又具有调和家庭、国家利益，甚至将二者统一在孝之中的意图。前面说过，孝与忠的关系已成为早期儒学发展中的一个矛盾，在乐正子春看来，

人们之所以产生这种矛盾，主要是因为没有真正将孝与忠统一起来，若将二者统一在一起，甚至将事君也看作是孝，那么，这一矛盾便迎刃而解了。因为孝本身就是社会性和政治性的，“孝有三：大孝尊亲，其次不辱，其下能养。”（同上）要做到“尊亲”和“不辱”，就必须“居处庄”、“事君忠”、“莅官敬”、“朋友信”和“战陈勇”，也就是说，孝不能仅仅限定于家庭内部，还需要扩大到社会、政治乃至军事领域，在所有的领域都要对自己的一言一行戒慎恐惧，不敢越雷池一步。后者虽然只是“尊亲”、“不辱”的过程和手段，但也包括在孝之中。所以像韩非提到的“三战三北”的鲁人，乐正子春是不会赞同的。因为其行为不仅会给父母带来羞辱，而且还会遭到官府的责罚，所以同样不能看作是孝。可见，乐正子春虽然将“全身”作为孝的主要内容，但并不主张从政治生活中脱离出去，更不主张为了“全身”而置国家的法律、利益于不顾，相反，他是通过“全身”、“尊亲”将事亲与事君统一在孝的实践活动之中。

乐正子春重视“全身”，并试图与事君统一起来是有其社会根源的。古代社会不乏明哲保身的思想，如《诗·大雅·烝民》的“既明且哲，以保其身”，《左传》中也常见“藩身”（《昭公元年》）、“庇身”（《襄公三十一年》）的记载，春秋末年以至战国时期，全身与事君成为许多士人关注的焦点。如，“子叔婴齐奉君命无私，谋国家不贰，图其身不忘其君。”（《成公十六年》）乐毅称“夫免身全功，以明先王之迹者，臣之上计也”（《战国策·燕策二》）。《礼记·檀弓下》记载赵文子与叔誉在九原游观，并对前人做出评价。文子认为阳处父在晋国专权独断，不能使自己善终，其人不足称道。舅犯“见利不顾其君，其仁不足称也”。而武子“利其君不忘其身，谋其身不遗其友”，表示自己愿意追随武子，“晋人谓文子知人”。可见，“利其君不忘其身”已成为当时一种较为普遍的价值取向，乐正子春的思想可能即与这种世俗的价值观念有关，不过乐正子春的“全身”是通过孝表现出来的，在理论形式上又具有自身的特点。

五、《孝经》的孝治思想

《曾子大孝》之后，《孝经》对孝做了进一步阐发。前面说过，《孝经》与《曾子》十篇在文句、思想上多有相近之处，其实严格说来，应该是《孝经》与《曾子大孝》在文句、思想上多有相近之处，前面在说明二者关系时，所引《曾子》材料均见于《曾子大孝》，正说明了这一点。因此，《孝经》的思想主要是从《曾子大孝》发展而来。《曾子大孝》重视“全身”，认为孝的最高境界是“尊亲”（“大孝尊亲”）。《孝经》则提出，“身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。立身行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也。”（《开宗明义章第一》）二者的看法是一致的。前面指出，《曾子大孝》的思想具有调和事亲与事君，并将二者统一于孝之中的特点。《孝经》则说，“夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。”（同上）二者的思想可谓一脉相承。不过，《孝经》对《曾子大孝》的思想也有所发展，这主要表现在，《孝经》将孝的一般思想具体到天子、诸侯、卿大夫、士、庶人身上，提出所谓的“五等之孝”，使孝与政治实践发生密切联系，突出了孝的政治功能和作用。

在《孝经》的作者看来，孝虽然表现为基本的责任和义务，但这种责任与义务在不同身份、地位的人那里，其具体表现又是不同的。所以谈论孝，不能仅仅停留在一般的原则和理论，更重要的，还要探求其等级化的表现形式以及在政治实践中的作用。关于天子之孝，《孝经》说：

子曰：爱亲者不敢恶于人，敬亲者不敢慢于人。爱敬尽于事亲，而德教加于百姓，刑于四海，盖天子之孝也。《甫刑》云：“一人有庆，兆民赖之。”（《天子章第

作为身份尊贵、“兆民赖之”的天子，他的孝是与一般人不同的，除了“爱亲”、“敬亲”外，还承担着“设教施令，使天下之人不慢恶于其父母”的职责，而这二者实际又是联系在一起，因为“爱亲者不敢恶于人，敬亲者不敢慢于人”。邢昺《疏》曰：“所谓爱亲者，是天子身行爱敬也。不敢恶于人、不敢慢于人者，是天子施化，使天下之人皆行爱敬，不敢慢恶于其亲也。”也就是说，天子要爱敬其亲，便不敢慢于他人之亲，否则，“己慢人之亲，人亦慢己之亲。”（郑氏《注》）而天子爱敬其亲，又会使天下之人也爱敬其亲，而不敢“慢恶”他人之亲，如此便“德教加于百姓，刑于四海”，达到天下大治。这便是天子之孝。关于诸侯之孝，《孝经》说：

在上不骄，高而不危。制节谨度，满而不溢。高而不危，所以长守贵也。满而不溢，所以长守富也。富贵不离其身，然后能保其社稷，而和其民人，盖诸侯之孝也。

《诗》云：“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。”（《诸侯章第三》）

诸侯的身份较为特殊，一方面，他身处万人之上，为地方最高统治者，具有守土保民的职责；另一方面，他又居于一人之下，其土地、人民名义上是由天子分封、赏赐的，如何处理与天子的关系，便成为其守土保民的关键。所以诸侯之孝主要表现为，身处高位而不骄傲，费用俭约，积极奉行天子的法度，这样才能“高而不危”，“满而不溢”，长久地保留住富贵，“富贵不离其身，然后能保其社稷，而和其民人”。

卿大夫的职责是居朝为官，协助天子、诸侯处理政事，故应恭敬谨慎，中规中矩，“非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行。是故非法不言，非道不行，口无择言，身无择行，言满天下无口过，行满天下无怨恶。三者备矣，然后能守其宗庙，此卿大夫之孝也。”（《卿大夫章第四》）

士在统治阶层中身份最低，他们在家为子，入朝为臣，承担着事父与事君的双重职责，而如何处理二者的关系，也就成为士之孝的主要内容。

资于事父以事母，而爱同。资于事父以事君，而敬同。故母取其爱，而君取其敬，兼之者父也。故以孝事君则忠，以敬事长则顺，忠顺不失，以事其上，然后能保其禄位，而守其祭祀，盖士之孝也。《诗》云：“夙兴夜寐，无忝尔所生。”（《士章第五》）

虽然孝与忠的对立已成为战国时期的突出问题，而在《孝经》作者看来，这二者实际是可以统一的。因为一方面，“君子之事亲孝，故忠可移于君。事兄悌，故顺可移于长。居家理，故治可移于官。”（《广扬名章第十四》）事父与事君本身具有一致性，事父“孝”为事君“忠”提供了可能；另一方面，事君“忠”又是孝的必要条件，只有“忠顺不失，以事其上”，才“能保其禄位，而守其祭祀”。所以应“资于事父以事君”，资，取也。就是要把事父的恭敬之情同样用于事君，“故以孝事君则忠”，像对待父母那样来事君就能作到忠。通过孝，事父与事君得到统一，而孝的内涵也扩大到事父与事君的所有领域。

庶人是生产劳动者，被排除于政治活动之外，故“用天之道，分地之利，谨身节用，以养父母，此庶人之孝也”（《庶人章第六》）。在《孝经》中，只有庶人之孝最为淳朴、自然，也最少附加的政治内容，而这与庶人的特殊身份显然是密切相关的。

根据以上所论，除了庶人之孝外，《孝经》中的孝被进一步政治化、功利化，孝既是政治统治的目标，同时又是实现这一目标的手段，儒学内部又发展出一个孝治派。[28]所以，与《曾子大孝》中的孝主要是指“全身”和“尊亲”不同，《孝经》中的孝更多地是与天子、诸侯等人的政治职责联系在一起。在天子那里，它是指“德教加于百姓，刑于四海”；在诸侯那里，则要求“能保其社稷，而和其民人”；对卿大夫而言，是指“能守其宗庙”；对士而言，则要求“能保其禄位，守其祭祀”。同时，它又具体化为天子、诸侯等人的政治、伦理规范，如要爱敬其亲，而不敢慢于他人之亲（对于天子），“在上不骄”、“制节谨度”（对于诸侯）等等。所以，《孝经》中的孝是一个涵义十分宽泛的概念，如果说，《曾子大孝》是通过“全身”与“尊亲”将孝泛化的话，那么，《孝经》则是通过与政治制度的结合使孝渗透到社会生活的方方面面。从这一点看，《孝经》的孝与周人的孝倒有某些相似之处，二者都具有很强的政治性，都具有泛孝论的特点。不过，《孝经》中的孝已不是建立在周人的宗法分封等级制度之上，而是与战国时期出现的官僚等级制度联系在一起，它实际是战国历史条件下孝悌思想的新发展、新变化。这种发展、变化首先表现在孝的地位进一步提高。“曾子曰：‘甚哉！孝之大也。’子曰：‘夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民是则之，则天之明，因地之利，以顺天下。’”（《三才章第七》）“曾子曰：‘敢问圣人之德，无以加于孝乎？’子曰：‘天地之性，惟人为贵。人之行，莫大于孝。’”（《圣治章第九》）孝成为最高的德，成为天子、诸侯等人的“终极关怀”。

其次，它还表现在孝与官僚政治制度紧密结合在一起，并被运用于国家的管理和统治之中。前面说过，孔子顺应了春秋以来的社会变革，将孝从宗法政治的统治秩序中独立出来，而转化为根源于血缘关系的自然亲情，所以孔子谈孝并不将其看作政治统治的手段，而更注重其所表达的真情实感以及美化风俗的作用。“子曰：啜菽饮水尽其欢，斯之谓孝。”（《礼记·檀弓》）“或谓孔子曰：‘子奚不为政？’子曰：‘《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·为政》）杨伯俊认为，“施于有政”的“施”“这里应该当‘延及’讲，从前人解为‘施行’，不妥。”[29]甚是。所以孔子认为只要孝顺父母，友爱兄弟，并把这种孝悌之风影响到政治上去，就算是参与政治了，而不一定要做官才算是参与政治。这实际是以孝悌来美俗，以俗来化政，而不是以政来行孝。与孔子的思想不同，《孝经》的作者却试图将孝与政重新结合起来，孝具有强制性，具有类似法的地位，“子曰：五刑之属三千，而罪莫大于不孝，要君者无上，非圣人者无法，非孝者无亲，此大乱之道也。”（《孝经·五刑章第十一》）孝的目的是“守其祭祀”、“保其禄位”，孝被政治化、功利化。从这一点看，《孝经》可能也受到法家思想的影响，是儒家的孝悌思想与法家政治实践相结合的产物。

还有，它真正完成了孝与忠、事父与事君的统一。在孔子那里，孝与忠是有区别的，分属于不同的实践领域。孝虽然可以扩充发展为忠，但这只是就个人的实践过程而言，而并不是将孝等于忠，更不是将事君看作孝的必要条件。到了《曾子大孝》，却试图通过“全身”与“尊亲”将孝与忠统一起来，然而这一过程最终是在《孝经》这里才得以完成。在《孝经》中，孝与政治权力结合在一起，臣子的利禄都来自于君，只有事君忠，才能“富贵不离其身”，才“能保其禄位，而守其祭祀”，事君成了孝的必要条件，同时也成为孝的重要内容，“夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。”在这样一种逻辑中，人们的注意力势必会被引向利禄之途，非把事君当作唯一而不可缺少的出路不可，而孔子倡导的“菽水承欢”的真情实感反遭到扭曲、污染，所以孝与忠的统一，其实也就是孝被异化、被阉割的开始。以后汉代“以孝治天下”，其选择的恰恰实行的是《孝经》之孝，而不是孔子之孝，《孝经》

思想中的种种弊端最终竟变为现实，这也可以说是“以孝治天下”的必然结果。

六、子思、孟子对仁的发展及与重孝派的关系

通过对《曾子》和《孝经》的分析，使我们更为完整地了解到从曾子到乐正氏之儒的思想发展演变，同时也认识到，曾子在先秦儒学发展中所具有的特殊地位。以往宋儒在谈到曾子时，只强调其仁和内省思想对子思、孟子的影响，构造出曾子——子思——孟子的“道统”谱系，但曾子弟子乐正子春及其后学继承、发展了曾子孝的思想，同样也与曾子存在密切联系，先秦儒学还存在着曾子——乐正子春——《孝经》作者的发展线索。以上两派虽然都与曾子思想存在着渊源关系，但却由于不同的发展方向，虽经过相互渗透和影响，却最终分道扬镳，分别形成以“仁”和“孝”为核心的思想体系。

在《论语》、《曾子》中，曾子的思想已具有了重视仁和孝的特点，一定程度上为其后学的分歧提供了可能，但这二者在曾子那里正如在孔子那里一样，不过是其思想的不同方面而已，尚不构成冲突和对立。但是到了《曾子大孝》以及《孝经》那里，由于乐正子春一派突出、强调了孝，形成以“孝”为核心的思想体系，这一思想体系便与孔子、曾子以“仁”为核心的思想体系不能够融洽而产生矛盾和对立。在孔子、曾子那里，仁是最高的德，“仁广大而抽象，孝狭窄而具体。由狭窄而具体的‘孝’下手，以渐渐进于广大而抽象的‘仁’。由‘孝’入‘仁’，是儒家人生哲学的方法论，也就是孔子循循善诱的教授法之一。”[30]而在乐正子春一派那里，孝是最高的德，是“天之经，地之义”，孝无所不包，“置之而塞于天地，衡之而衡于四海”，可以说，孝广大而抽象，而仁不过是服务于孝的一个德目而已，“夫仁者，仁此者也。”仁与孝是不同的，仁是“爱人”，是“泛爱众”，是爱天下的人，是以天下的福祉和利益为最高目的；而孝是“亲亲”，是爱父母亲人，是以“全身”、“尊亲”和“保其禄位，而守其祭祀”为终极理想。仁具有丰富的内涵，它不仅“爱人”，同时还“成己”、“立己”，代表了独立特行的君子人格，“君子思仁义，昼则忘食，夜则忘寐，日旦就业，夕而自省，以歿其身，亦可谓守业矣。”（《曾子·制言中》）“不安贵位，不怀厚禄，负耜而行道，冻饿而守仁，则君子之义也。”（同上）充满了大无畏和杀身成仁的精神；而孝的焦点由于集中在家庭父母，故内容相对贫乏，其目的是“明哲保身”和“以显父母”，要求“一举足不敢忘父母，一出言不敢忘父母”，“非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道”，处处拘谨小心，充满了乡愿的气息。仁虽然始于孝，也只是因为孝是道德意识的萌芽和起点，是人之为人的基本规定，是“己”的内在需要，仁的目的则是要将亲亲之情扩充、提升、发展为普遍的道德情感，是“己欲立而立人，己欲达而达人”，是“推己及人”；孝也可以包括家庭以外的人，可以爱人，甚至“博爱”：“先王见教之可以化民也，是故先之以博爱，而民莫遗其亲。”（《孝经·三才章第七》）但这里所谓博爱是因为“己慢人之亲，人亦慢己之亲”，是以“民莫遗其亲”为目的的，故邢昺《疏》曰：“言君爱亲又施德于人，使人皆爱其亲，不敢有恶其父母者，是博爱也。”所以是“推亲及人”。仁将亲亲提升、发展为爱人，而孝将爱人（博爱）化约、还原为亲亲。仁可以表现为一种政治原则，可以与“忠”等德目发生关系。但它决不是要服从、迎合政治权力，更不是为了要“保其禄位，而守其祭祀”而去当忠臣孝子，相反，它是要通过“修己以敬”、“修己以安人”、“修己以安百姓”（《论语·宪问》），在完善自我的基础上进一步创造和谐的人际关系和社会秩序；而孝不管是在孝道派还是孝治派那里，都与政治存在密切的联系，都以调和事父与事君为其目的，并最终认为事君也是一种孝，或认为只有事君忠才能实现“保其禄位，而守其祭祀”的孝。

可见，在早期儒学那里，围绕着仁与孝，实际存在着两条路线的对立，而这两条路线竟都与曾子存在联系，不能不说是一件令人惊奇的事情。其中，与曾子思想有关而属于仁的路线的有《大学》和子思等。笔者曾撰文指出，《大学》应完成于曾子或其弟子之手，[31]它继承、发展了孔子“修己以敬”、“修己以安百姓”的思想，使其具体化为“修身”、“齐家”、“治国”、“平天下”实践过程。其中，“修齐治平”四项中，修身为本，“齐家”、“治国”、“平天下”为末，而修身又包括了正心、诚意、格物、致知四项，这说明《大学》是将道德实践建立在内在自觉和外在认知的基础之上，而决不仅仅是孝。同样，齐家、治国、平天下每个阶段也都有着丰富的内容，而孝仅是其中的一项而已。所以它强调“一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让；一人贪戾，一国作乱”，认为“尧舜帅天下以仁，而民从之；桀纣帅天下以暴，而民从之；其所令反其所好，而民不从。是故君子有诸己而后求诸人，无诸己而后非诸人”，如此才能“家齐而后国治”。不过，《大学》中有“孝者，所以事君也”的说法，说明它与孝治派也存在着相互渗透和影响。

《大学》之后，子思提出了诚，认为“诚者，天之道也；诚之者，人之道也”（《中庸》），进一步发展了孔子的仁。而由内在的诚出发，又表现为“修身”、“治人”和“治天下国家”的实践过程：

子曰：“……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。”

凡为天下国家有九经，曰：修身也、尊贤也、亲亲也、敬大臣也、体群臣也、子庶民也、来百工也、柔远人也、怀诸侯也。修身则道立，尊贤则不惑，亲亲则诸父昆弟不怨，敬大臣则不眩，体群臣则士之报礼重，子庶民则百姓劝，来百工则财用足，柔远人则四方归之，怀诸侯则天下畏之。”（同上）

这里，“亲亲”仅仅是“九经”中的一经，而只有“九经”的相互配合，才能“为天下国家”。所以，孝只是“修齐治平”中的一个环节、一项内容而已，并不能代表其全部。与此不同，孝治派虽然也谈“治国平天下”，却将其都归为孝的作用：

子曰：“昔者明王之以孝治天下也，不敢遗小国之臣，而况于公、侯、伯、子、男乎，故得万国之欢心，以事其先王。治国者不敢侮于鳏寡，而况于士民乎，故得百姓之欢心，以事其先君。治家者不敢失于臣妾，而况于妻子乎，故得人之欢心，以事其亲。……故明王之以孝治天下也如此。《诗》云：‘有觉德行，四国顺之。’”（《孝经·孝治章第八》）

治家、治国、治天下都离不开孝，都是靠孝来实现，真可谓是“以孝治天下”。可见，仁学派虽然也关注孝，但并不将其看作终极目的，而是由孝扩充、推广出去，以达到对天下民众利益的关注。在政治实践上，也不将孝看作唯一的原则；而孝治派却将政治统治和家族利益看作最高目的，它以家庭为中心并进一步去包容其他的社会关系，所以“得万国之欢心”、“得百姓之欢心”、“得人之欢心”也是为了“以事其先君”、“以事其亲”。在孝治派那里，孝既是终极的人生理想，也是最高的政治原则，一切社会关系都是围绕孝展开的，也是通过孝实现的。我们说早期儒学存在仁与孝两条路线的对立，并非没有事实根据。

需要说明的是，战国中前期，社会上出现了一个宣扬禅让的大环境，并给仁与孝的关系带来一些新的变化，就在乐正子春一派努力宣扬孝的同时，包括子思在内的另一批儒家学者却试图通过仁来为禅让寻找理论根据，[32]不同的立场和努力使他们在仁与孝的关系上产生了分

歧与对立。

并非如有学者认为的，禅让最初只是墨家的主张和专利，战国中前期，儒、墨、早期法家等各家都卷入禅让的浪潮中去，并各自对其合理性做出宣传和鼓噪。[33]在儒家看来，禅让之所以可能和必要，就在于它体现了圣与仁的精神。郭店竹简《唐虞之道》说：

唐虞之道，禅而不传。尧舜之王，利天下而弗利也。禅而不传，圣之盛也。利天下而弗利也，仁之至也。故昔贤仁圣者如此。身穷不贪，没而弗利，穷仁矣。必正其身，然后正世，圣道备矣。故唐虞之道，禅也。（1—3简）

唐尧、虞舜之所以“禅而不传”，将天下禅让给贤者而不传子孙，就在于他们具有“利天下而弗利”即利于天下民众而不是利于个人家庭的高尚精神，[34]而这种精神正是仁的最高体现；同时，也在于他们认识到，“必正其身，然后正世”，统治者只有具有了高尚的品德，只有自己行为端正，才能统治好天下，惟有此圣道才能完备。这样，由于禅让被视为最高的政治智慧，被认为体现了“利天下而弗利”的精神，以亲亲为基础的世袭制度便无疑遭到了否定和批判。由此，《唐虞之道》对亲亲和爱人（民）的关系也做出重新理解和调整：

尧舜之行，爱亲尊贤。爱亲故孝，尊贤故禅。孝之杀，爱天下之民。禅之传，世亡隐德。（同上，第6—7简）

“孝之杀”的“杀”，原文为“𠄎”，整理者释为“方”。李零改释为“放”，而没有具体说明。王博认为“这里的‘方’，应该读为‘放’，所谓的‘孝之方’，其实是‘孝之放’，放是放开、展开的意思。……爱从孝开始，然后向外面延伸，这就是‘放’，或者叫做‘推’”。[35]陈伟则根据《说文》、《汉简》释出“𠄎”为“杀”字，认为“‘杀’有衰减的意思”[36]，甚是。所以，“孝之杀”不能按以往的理解，认为是孝向外面的延伸、展开，相反，它是要适当地减杀孝，以便能够“爱天下之民”。因为在人们看来，“爱亲故孝”，但将天下让于贤者而不是子孙，不正是牺牲了孝，是对孝的一种减杀吗？所以虽然如有学者指出的，《唐虞之道》并不否定爱亲和孝，而是一一定程度上要做到爱亲与尊贤的统一，认为“爱亲忘贤，仁而未义也。尊贤遗亲，义而未仁也”（同上，第8—9简）。但它却看到仁与孝、爱人与亲亲之间的矛盾和对立，并主张将民众利益放在最高位置，为了“爱天下之民”而减杀、牺牲孝，这不能不说其思想的闪光、独到之处。而这一闪光、独到思想的提出，显然与当时宣扬禅让的大背景密切相关，禅让的政治实践使其看到以往儒者没有看到、也不愿意看到的内容，同时在仁与孝的关系上提出不同于以往的新见解。与《唐虞之道》相似的还有《礼运》一文，[37]这篇同样产生于禅让背景下的作品将人类社会做了“大同”与“小康”的区分，认为禅让传贤的大同之世，“人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。”而世袭传子的小康社会，“各亲其亲，各子其子”，一定程度上将“亲其亲”与“泛爱众”对立起来，这与《唐虞之道》的思想倾向无疑是一致的。《礼运》的内容以前曾遭到一些学者的怀疑，认为是来自墨家的兼爱思想，其实它与《唐虞之道》一样，不过是特定历史时期儒家思想的产物而已，是仁与孝关系的新发展、新突破。如果说，乐正子春一派由于重视孝而突出、强调了宗法血缘秩序的合理性和家族利益的话，那么，包括子思在内的另一批儒者则强调，在“亲其亲”之上还有一个更高的“泛爱众”，二者之间一定程度上是矛盾对立的，仁的最高精神是“利天下而弗利”，所以应超越“亲其亲”而关注民众的普遍利益，甚至主张“孝之杀，以利天下之民”。可见，在仁与孝的关系上，以乐正子春为代表的重孝派和以子思以及《唐虞之道》的作者为代表的重仁派确实存在着矛盾和对立。

在早期儒学那里，仁与孝的对立不仅体现在“亲其亲”和“泛爱众”上，同时也存在于对孝与忠和君臣关系的理解上。乐正子春一派主张“事君不忠，非孝也”（《曾子大孝》）、“夫孝……中于事君”（《孝经》），这实际便将作为对父母责任和义务的孝与作为对君主责任和义务的忠混同起来，更进一步将基于血缘关系、以“恩”和“亲”为纽带的父子关系与基于政治关系、以“义”为准则的君臣关系混同起来，“事亲”与“事君”被混同在一起，本来是后天选择的君臣关系被说成是必然、无所逃避的关系，于是人君便可以向人臣做人父对于人子的同样要求，这便使君权无限制地扩张，而助长了专制的气焰。同时，由于孝悌被政治化、功利化，“菽水承欢”的真情也遭到污染。这对于孔子、曾子“君臣有义”（《论语·微子》）、“君子之孝也，忠爱以敬”（《曾子立孝》）的思想传统来说，无疑是一个扭转和颠覆。然而就在乐正子春从孝的方面篡改、改造着孔曾的思想时，子思却从仁的方面去积极维护孔曾“君臣有义”的传统。其《表記》说：

子言之：事君先资其言，拜自献其身，以成其信。是故君有责于其臣，臣有死于其言。故受禄不诬，其受罪益寡。

侍奉君主首先要凭借自己的主张（“言”），如果主张被接受，便拜官受命献身于朝廷，以证明自己的主张是可信的。所以，侍奉君主决不是要无条件地尽忠尽孝，更不是为了要保其利禄，而不过是如孔子所言，“君子之仕也，行其义也。”（《论语·微子》）是为了实现自己的主张、理想。这样，君臣之间便是“以义合”，合乎义便做人君的臣子，否则，“不事王侯，高尚其事。”臣子获取利禄也是根据自己进献的主张，“事君大言入则望大利，小言入则望小利；故君子不以小言受大禄，不以大言受小禄。”（《表記》）“事君可贵可贱，可富可贫，可生可杀，而不可使为乱。”（同上）如果主张得到实现，“终事而退，臣之厚也。”（同上）所以，子思虽然也保留有“孝以事君”的说法，[38]这可能同《大学》的情况一样，是重孝派和重仁派之间存在相互渗透和影响，但在君臣关系上，子思与乐正子春显然存在着矛盾和对立，代表着不同的思想方向。

与子思年代大约相当的郭店竹简对君臣关系也有详细讨论，其观点与乐正子春不同而与子思站在同一立场。其文云：

长弟，亲道也。友、君臣，无亲也。（《语丛一》，第80—81简）

君臣、朋友，其择者也。（同上，第87简）

友，君臣之道也。（《语丛三》，第6简）

在竹简看来，兄弟与朋友、君臣的关系是不同的，兄弟是“亲道也”，是建立在血缘之上的亲情关系，而后者则“无亲也”，是基于相同兴趣、主张、信念之上的选择关系。所以，真正与君臣类似的应是朋友关系，而不是父子关系。父子关系与朋友关系不同，父子是“以天合”，是生而所成，是一个人从生到死不可改变的，在父权的时代，父亲对于子女有着教导、支配甚至是生杀予夺的权力；而朋友是后天选择而成，是基于相互信任的平等关系，将君臣视为朋友还是父子关系显然有着不同的意义。如果说，乐正子春提出“事君不忠，非孝也”，将君臣等同于父子关系的话，那么，郭店竹简《语丛》的作者则提出“友，君臣之道也”，用朋友去规定、限制父子关系，不同的观点代表了对君臣关系的不同理解和立场。曾有学者提出，郭店十四篇儒家简均属于思孟学派的作品，惜无直接的证据。但如果说在仁与

孝的关系上，郭店儒家简主要属于重仁派而与乐正子春为代表的重孝派处于对立的话，那么，则无疑是可以成立的。竹简还对君与父的关系做出讨论：

父无恶。君犹父也，其弗恶也，犹三军之旌也，正也。所以异于父者，君臣不相戴也，则可已；不悦，可去也；不义而加诸己，弗受也。（《语丛三》，第1—5简）

父亲无可厌恶之处，是由于对于子女有养育之恩。君主类似父亲，他不被厌恶，则是因为他犹如指挥三军的旗帜，自己的行为首先要端正。但是君也有不同于父的地方，父子关系一旦形成便无法改变，而君臣不相拥戴时，他们的关系可以终止；臣子不高兴时，可以离去；君主以不义加诸臣子，臣子可以不接受。可见，父子与君臣关系的不同就在于前者是无条件的，而后者是有条件的，乐正子春一派提出“父子之道，天性也，君臣之义也”（《孝经·圣治章》），将有条件的君臣关系混同于无条件的父子关系，其结果不仅将子事父的态度转移到臣事君，同时也将父畜子的观念运用到君使臣上，使君主以为臣子的富贵利禄均来自于自己的恩赐，视臣子为犬马，要求其无条件地尽忠尽孝，对士人的人格独立和政治信念造成极大的威胁。而竹简对君臣、父子做了区别，认为君臣乃有条件的相对关系，“不义而加诸己，弗受也。”这样便维持了士人的人格，为士人通过入仕而实现其政治理想保留了一线可能，同时也在精神上也抑制了君主的独裁。竹简不仅对君臣关系做出分梳、厘定，限定了孝的范围，同时对于孝被政治化、功利化而在实践中产生的种种弊端也给予了批判：

为孝，此非孝也；为弟，此非弟也；不可为也，而不可不为也。为之，此非也；弗为，此非也。（《语丛一》第55—58简）

父孝子爱，非有为也。（《语丛三》第8简）

孝悌是不可有意而为，也不可不为。如果有意而为，便已不符合孝悌的本意；但如果不为，同样也不能成其为孝悌。看来，最好的办法就是自然而然地去为，让真情自然流露。用孔子的话说，就是“安，则为之”，“居处不安，故不为也。”（《论语·阳货》）一般说来，总是社会上先有了某种现象，然后人们才从理论上给以总结批判，所以竹简矛头所指，显然是针对类似于乐正子春那样的泛孝论以及为了“尊亲”、“保其利禄”等外在目的而产生的种种有为之举。在早期儒学那里，围绕仁与孝的关系，确实曾存在过尖锐的斗争和对立。

在一般人们的观念中，子思、孟子一脉相承，二人属于同一路线，这在宋儒构造的“道统”谱系中尤为如此，所谓思孟学派也是由此而来。但是若从仁与孝的关系看，子思、孟子的情况又有所不同，如果说在仁与孝的问题上，子思与乐正子春更多是一种对立的话，那么，孟子则受到了当时重孝派思想的影响，二者之间有过一段特殊的联系，其思想也经历了复杂的发展、演变过程。孟子思想中有大量宣扬宗法孝悌的内容，这些已为学者所注意，如，“孟子曰：事孰为大？事亲为大。守孰为大？守身为大。不失其身而能事其亲者，吾闻之矣。失其身而能事其亲者，吾未之闻也。孰不为事？事亲，事之本也。孰不为守？守身，守之本也。曾子养曾皙，必有酒肉；将彻，必请所与。……曾皙死，曾元养曾子，必有酒肉；将彻，必请所与。”（《孟子·离娄上》）孟子认为“守身为大”，“失其身而能事其亲者，吾未之闻也”，与乐正子春的“全身”思想无疑是一致的，而从下文接着谈论曾子养曾皙、曾元养曾子之事来看，孟子这一思想可能即来自包括乐正子春在内的曾子学派。又比如，“孟子曰：仁之实，事亲是也。义之实，从兄是也。智之实，知斯二者弗去是也。礼之实，节文斯二者是也。”（同上）孟子认为仁的实质是“事亲”，义的实质是“从兄”，与他后来“仁者，人心也；义，人路也”，“恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也”（《告子上》）

的看法显然有所不同，这种不同除了语境的差异外，可能还反映了孟子思想的变化，前者是他受到重孝派影响时的观点，后者则是他思想成熟时的看法。此外，孟子曰：“孝子之至，莫大乎尊亲；尊亲之至，莫大乎以天下养。为天子父，尊之至也；以天下养，养之至也。”（《万章上》）与乐正子春“大孝尊亲，其次不辱，其下能养”（《曾子大孝》）的说法也是一致的。

孟子不仅受到乐正子春孝道思想的影响，与《孝经》的孝治思想也存在密切联系。据《孟子·告子下》，“曹交问曰：‘人皆可以为尧舜，有诸？’孟子曰：‘……尧舜之道，孝弟而已矣。子服尧之服，诵尧之言，行尧之行，是尧而已矣。子服桀之服，诵桀之言，行桀之行，是桀而已矣。’”孟子将尧舜之道理解为孝弟，与竹简“唐虞之道，禅而不传”的观点明显不同，而更接近《孝经》“昔者明王之以孝治天下也”的说法，而“子服尧之服，诵尧之言，行尧之行”一句，与《孝经》“非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先生之德行不敢行”在文句、思想上也是一致的。又，“孟子曰：天下大悦而归己，视天下悦而归己，犹草芥也，惟舜为然。不得乎亲，不可以为人；不顺乎亲，不可以为子。舜尽事亲之道而瞽瞍豫，瞽瞍豫而天下化，瞽瞍豫而天下之为父子者定，此之谓大孝。”（《离娄上》）孟子称“瞽瞍豫而天下化”，“天下之为父子者定”，并认为“此之谓大孝”，可以说是对“以孝治天下”的极好说明。还有，“孟子曰：吾今而后知杀人亲之重也：杀人之父，人亦杀其父；杀人之兄，人亦杀其兄。然则非自杀之也，一间耳。”（《尽心下》）与《孝经》“爱亲者不敢恶于人，敬亲者不敢慢于人”显然表达的是同一个意思。孟子批评“世俗所谓不孝者五，惰其四支，不顾父母之养”（《离娄下》）云云，正是《孝经》“谨身节用，以养父母，此庶人之孝也”的反面，亦可以看作与《孝经》有关的证据。据《汉书·艺文志》，《孟子》原为十一篇，除目前通行的七篇外，另有四篇。东汉赵岐《孟子题辞》也说：“又有外书四篇：《性善》、《辨文》、《说孝经》、《为政》。[39]其文不能宏深，不与内篇相似，似非孟子本真，后世依放而托之者也。”这些“似非孟子本真”而被收录在《孟子》中的作品，自然应该是完成于孟子弟子之手。[40]这也说明孟子一派曾研读《孝经》，与《孝经》有过密切的联系。

孟子之所以受到重孝派思想的影响，既可能同他早期的经历有关，同时也可能包含着他对禅让问题的理解和思考。与《唐虞之道》的作者等富于理想主义精神的儒者不同，孟子在禅让的问题上则持一种更为谨慎的态度。他说：“天与贤，则与贤；天与子，则与子。”（《万章上》）可见在孟子看来，禅让与传子并非绝对的，而是随客观形势的变化而变化，真正重要的是行王道、仁政，得天下之民的拥护。所以当一些儒者积极宣传唐尧虞舜“禅而不传”的一面时，孟子却极力塑造出舜“大孝”的形象，他说“尧舜之道，孝悌而已矣”，更是与借尧舜宣扬禅让的做法针锋相对。故孟子一方面更看重民众的利益，将民本思想发展到一个高峰，另一方面，在政治实践上则采取了更为务实的做法，不再简单地将禅让、尊贤看作解决社会矛盾的灵丹妙药，而是对现实宗法秩序有了更多的肯定。“孟子曰：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。”

（《离娄上》）可能是由于这些原因，使孟子对“以孝治天下”的思想发生共鸣，较多地接受了重孝派的思想。不过，孟子之为孟子决不是因为他在儒学史上曾经接受、宣传过宗法孝悌的思想，而是因为他虽经曲折，却最终回到孔子开创的仁的思想路线上来，从理论上发展了孔子的仁学思想。笔者曾经指出，以“四端”说的形成为标志，孟子的思想经历了一个发展的过程。[41]在“四端”说形成以前，孟子思想包含有大量宗法孝悌的内容，而随着“四端”说的形成，孟子一定程度上突破了宗法孝悌的束缚，完成了一次思想的飞跃，同时将孔子仁学发展到一个新的高度。孟子认为“恻隐之心，仁之端也”，改变了以孝悌为仁之本的

看法，把仁的基点由血亲孝悌转换到“恻隐”、“羞恶”、“辞让”、“是非”等更为普遍的道德情感中去。他提出“仁，人心也”（《公孙丑上》），以人心言仁（广义的），仁在横的方面兼摄仁义礼智而成为最高范畴，在纵的方面则包含了由“四端”到四德（仁义礼智）的发展过程，融道德情感与道德理性于一体，成为主体实践的内在根源和动力。仁心可以表现为仁政，“有不忍人之心，斯有不忍人之政矣”（同上），而仁政才是先王得天下的根本所在。“孟子曰：三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。天子不仁，不保四海；诸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗庙；士庶人不仁，不保四体。”（《离娄上》）在孟子那里，仁政逐渐取代了“以孝治天下”成为其思想的主要内容。同时在君臣关系上，维护了孔曾“以义合”的传统，并将其发展到更激进、更具有革命性的高度。可以说，先秦儒学的仁学传统，恰恰是在曾极具浓厚宗法孝悌思想的孟子那里发展到它的顶峰。

长期以来，思孟学派的研究深受宋儒“道统”论的影响，而“道统”论从本质上将是一种文化观，而不是一种历史观，它关注的不是具体的历史过程，而是历史传承中的价值理念和文化精神，是“道”的传授。这样以来，具体的历史上细节和人物活动被消解掉了，从孔子、曾子到子思、孟子被说成是“一以贯之”，传承相同的道，似乎他们的思想没有分歧、差别，没有经历过发展、变化。但根据我们的考察，所谓思孟学派其实是一个具体的历史发展过程，其内部在儒学的基本问题上也常常产生分歧与对立。就仁与孝的关系来说，虽然曾子重仁的思想启发、影响了子思，但他的孝悌思想又孕育出一个乐正子春学派，后者与子思在许多方面都存在对立；孟子虽然属于儒学内部的仁学派，但他与重孝派又存在种种纠葛，其思想经历了复杂的发展过程。思孟学派的出现和形成乃是一艰难选择、探索的结果，其间充满了曲折、坎坷，而决非如宋儒所设想的“一以贯之”的直线式发展。所以，研究思孟学派就不能只停留在抽象的观念上，只关注其内部的“道统”传授，同时还应考察其思想的发展变化。我们承认子思、孟子弘扬、发展了孔子的仁道，其思想存在着历久弥新在今天看来仍有生命力的常道，但这种常道恰恰是与具体的历史活动不可分割的，是在具体的历史场景中呈现出来的，是既存在于历史之中又超越于历史之上。

[①] 钟肇鹏：《曾子学派的孝治思想》，《求是斋丛稿》，巴蜀书社2001年版，第359～379页。钟先生推测，《曾子》十八篇亡佚于六朝之末。

[②] 梁启超：《古书真伪及其年代》，陈引驰编校《梁启超国学讲录二种》，中国社会科学出版社1997年版，第235页。

[③] 参见王铁：《〈曾子〉著作时代考》，《中国哲学史研究》1987年第1期；罗新惠：《郭店楚简与〈曾子〉》，《管子学刊》1999年第3期；及上引钟肇鹏文。

[④] 李学勤：《郭店简与〈礼记〉》，《中国哲学史》1998年第4期。

[⑤] 廖名春认为，“爱”写作“忠”是同义换读，因“忠”、“爱”在古文献中含义接近，故常常并称。如《管子·五辅》：“薄税敛，毋苟于民，待以忠爱，而民可使亲。”《礼记·王制》：“悉其聪明、致其忠爱以尽之。”《逸周书·官人》：“忠爱以事亲，驩以敬之。”《吕氏春秋·慎大览·权勋》高诱注：“忠，爱也。”见《楚竹书〈内礼〉与〈曾子立孝〉首章的对比研究》，待刊。

[⑥] 马承源主编：《上海博物馆战国楚竹书（四）》，上海古籍出版社，2004年版，220页。

[⑦] 见上引廖文。

[⑧] 这里的简序根据魏宜辉、董珊的意见作了重新调整，见魏宜辉：《读上博简楚简（四）劄记》，简帛研究网站（<http://www.bamboosilk.org/>）2005年2月15日；董珊《读〈上博藏战国楚竹书（四）〉杂记》，简帛研究网站2005年2月20日。

[⑨] 曹建敦：《用新出竹书校读传世古籍札记一则——上博简〈内豊〉校读〈大戴礼记〉一则》，简帛研究网站2005年3月6日。

[⑩] 马承源主编：《上海博物馆战国楚竹书（四）》，第219页。

[⑪] 如《曾子立事》：“君子不绝人之欢，不尽人之礼；……去之不谤，就之不赂；亦可谓忠矣。”《曾子本孝》：“忠者，其孝之本与。”

[⑫] 见上引钟、王二文。王铁认为《曾子天圆》一篇写作时间可能略晚，但不会晚于邹衍的时代。

[⑬] 彭林：《子思作〈孝经〉说新论》，《中国哲学史》2000年第3期。

[⑭] 王正己：《孝经今考》，《古史辨》第4册。

[⑮] 姚际恒《古今伪书考》：“按是书来历出于汉儒，不惟非孔子作，并非周秦之言也。”蔡汝瑩对此说作了详细论证，见所著《孝经通考》，商务印书馆1937年版。

[⑯] 如，孙筱《孝经小考》，见《心斋问学集》，团结出版社1993年，第95页；郭沂《〈孝经〉新辨》，见《郭店竹简与先秦学术思想》，第380~389页。胡平生《孝经译注》，中华书局1996年版，第8页。

[⑰] 徐复观：《中国孝道思想的形成、演变及其在历史中的诸问题》，载《中国思想史论集》，上海书店出版社2004年版，第131页。

[⑱] 见上引徐著，第133页。关于孝的起源，学者界有“生殖崇拜”说（见周予同：《“孝”与“生殖器崇拜”》，《古史辨》第2册，第232~252页。宋金兰：《“孝”的文化内涵及其嬗变——“孝”字的文化阐释》，《青海社会科学》1994年第3期）和“敬老”说（见何平：《“孝”道的起源与“孝”行的最早提出》，《南开学报》，1988年第2期）等不同说法。

[⑲] 查昌国：《西周“孝”义试探》，《中国史研究》1993年第2期。

[⑳] 王慎行：《试论西周孝道的形成及其特点》，《社会科学战线》1989年第1期。

[㉑] 侯外庐等：《中国思想通史》第1卷，人民出版社1957年版，第90~95页。

[22] 王慎行：《论西周孝道观的本质》，《人文杂志》1991年第2期。

[23] 见上引查昌国文。

[24] 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，台湾商务印书馆1969年版，《补记》第2页。

[25] 一些学者已指出此点，见上引王铁文。

[26] 陈奇猷：《吕氏春秋校释》，学林出版社1984年版，第733页；黄开国：《论儒家的孝道学派——兼论儒家孝道派与孝治派的区别》，《哲学研究》2003年第3期。

[27] 有学者已注意到此点，如罗新慧说：“维护家庭和家族的稳固，是曾子修己思想的重要目的。”见《试论曾子关于孝的理论及其社会意义》，《齐鲁学刊》1996年第3期。

[28] 黄开国先生认为《曾子大孝》等篇与《孝经》分别代表了孝道派与孝治派的思想，“孝道派的孝理论讲求孝在道德伦理中的根本地位，以探求子女对父母如何尽孝及其怎样评判孝行为重点，几乎没有谈及孝的政治功用。孝治派虽然也引用孝道派关于孝为天经地义一类说法，实际上却是以政治为轴心，将孝视为治理政治的手段或工具，把如何运用孝来致治作为主要的内容。”见上引黄文。

[29] 杨伯俊：《论语译注》，中华书局1980年版，第21页。

[30] 周予同：《‘孝’与‘生殖器崇拜’》，载《古史辨》第2册，朴社1933年版，第238页。周予同比较早地注意到儒家内部存在分别以“仁”和“孝”为人生哲学的中心义或第一义的不同派别，但他笼统地将后者称为曾子一派，则不准确。

[31] 参见拙文：《〈大学〉早出新证》，《中国哲学史》2000年第3期。

[32] 《礼记·表記》说：“子言之曰：后世虽有作者，虞帝弗可及也已矣；君天下，生无私，死不厚其子。”则子思也是肯定禅让（“死不厚其子”）的，不过从《中庸》屡称“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”来看，子思似乎对禅让与世袭持一种折中的态度，态度不似《唐虞之道》激进。基于这一点，我们不同意学术界将《唐虞之道》归于子思的流行做法。

[33] 参见拙文：《战国时期的禅让思潮与“大同”、“小康”说——兼论〈礼运〉的作者与年代》，《中国儒学》2005年第1辑。

[34] 学者一般将“利天下而弗利”理解为“利天下而弗（自）利”，但这里的“自”显然也包含其家庭在内。

[35] 李零：《郭店楚简校读记》，《道家文化研究》第17辑，三联书店1999年；王博：《论郭店楚墓竹简中的“方”字》，《简帛思想文献论集》，台湾古籍出版社2001年，276～277页。

[36] 陈伟：《郭店竹简别释》，《江汉考古》1998年第4期。

[37] 关于《礼运》的成书与思想，参见拙文：《战国时期的禅让思潮与“大同”、“小

康”说——兼论〈礼运〉的作者与年代》，《中国儒学》第1辑，2005年。




[38] 《礼记·坊记》：“子云：孝以事君，弟以事长，示民不贰也。故君子有君不谋仕，唯卜之日称二君。”据郑注，文中的“君子”是指国君之子，故“孝以事君”也可能是对国君之子而言。

[39] 此句也有断为：《性善辨》、《文说》、《孝经》、《为政》。但《孝经》为一独立的作品，不应收录于《孟子》中，故不从。

[40] 陈澧《东塾读书记》卷一《孝经》云：“《孟子外书》四篇，其一篇名曰《孝经》，盖论说《孝经》之语。赵邠卿《题辞》，虽以外篇为后世依托，然亦必出于孟氏之徒也。”

[41] 参见拙文：《孟子“四端说”的形成及其理论意义》，《中国社会科学院历史所学报》第1辑，2001年。据笔者考证，孟子“四端”说形成的下限约为孟子第二次来到齐国的齐宣王二年（公元前318年）。

“仁”与“孝”——思孟学派的一个诠释向度（上）（梁涛）

 [关闭窗口](#)  [发表, 查看评论](#)  [打印本页](#)

发表日期：2005-9-30 浏览人次：577

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。