

儒法之间 ——子思学派法家思想特征试析

邓建鹏

摘要 鉴于相关文献的散佚及后世疑古思潮的影响，子思学派的思想未能引起后人研究的足够重视。本文通过初步考证，认为现存《子思子全书》与《孔丛子》中的部分内容、《礼记》中的四篇及郭店儒家简中的有关篇章大致反映了子思学派的思想。这些文献体现了一个共同特征：作为儒家后学，子思学派的思想已具有明显的法家倾向，其思想特色处在儒法之间。具体表现在：卑己尊君——为君主确立至上的权威；公、私两个领域分而治之的原则；牧民以利为先及人性论的假设，以及对越轨行为确立预防规则等等。同时，由于子思—尸子—商鞅之间存在师承关系，子思学派的思想对后来的法家代表人物商鞅等人产生深远影响。

关键词 子思 子思学派 商鞅 儒法之间

一、一个被忽视的学派

子思是儒学创始人孔子之孙，关于其身世，《史记》云：孔子生鲤，字伯鱼。伯鱼年五十，先孔子死。伯鱼生伋，字子思。孔子歿后，儒家一分为八：有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒。子思之儒作为儒家后学之一，其学说当源自祖父孔子。蒙文通认为“意者韩非言儒分为八，有子思氏之儒，则承子思之学者，自为一派。”同时，蒙氏还提出子思氏之儒是儒、法进程中的一个重要学派：“然寻诸儒分为八之事，其一为子思氏之儒，儒之兼取法家，莫著於此。”他还进一步强调“子思氏之儒，固援法而入於儒者也。”

此外，魏启鹏曾详细考证公元前四世纪的重要思想家与学者尸子及其著作《尸子》在学术上的若干重要观点源自子思子之学。其估计尸子得子思学术之传授，当不晚於魏武侯在位（公元前395-公元前370年）的中期。巧合的是，尸子与先秦著名法家代表人物商鞅有着师生关系。《史记·孟子荀卿列传》云：楚有尸子、长卢。《集解》刘向《别录》曰：“楚有尸子，疑谓其在蜀。今按《尸子》书，晋人也，名佼，秦相卫鞅客也。卫鞅商君谋事画计，立法理民，未尝不与佼规之也。商君被刑，佼恐并诛，乃亡逃入蜀。自为造此二十篇书，凡六万余言。卒，因葬蜀。”另，《汉书·艺文志》“杂家”载《尸子》二十篇，其注云：“名佼……秦相商君师之。”尸子的思想同子思思想一样具有“闻见博杂”的特色。《汉书·艺文志》列尸佼（即尸子）为杂家。祝瑞开认为尸子思想融合了儒、墨、道、法各家，和孟轲、荀况、商鞅、韩非等人的思想都有相通处。《尸子》一书至宋元尚见，《隋书·经籍三·子经志》记载：《尸子》二十卷、目一卷。《旧唐书·经籍志下》亦载：《尸子》二十卷。到《宋史·艺文志四》则只记载：《尸子》一卷。宋元之后，正史中再无有关《尸子》一书的记载。《尸子》的许多内容与法家有相通之处，如“明王之治民也，事少而功立，身逸而国治，言寡而令行。事少而功多，守要也。身逸而国治，用贤也。言寡而令行，正名也。”“君民者苟能正名，愚智尽情。执一以静，令名自正，令事自定。赏罚随名，民莫不敬。”“天下之可治，分成也。是非之可辨，名定也。过其实，罪也。费及，愚也。是故情尽而不伪，质素而无巧。”“故陈绳则木之枉者有罪，措准则地之险者有罪，审名分则群臣之不审者有罪。”这几几乎纯为法家者言。

除与具有法家倾向的尸子有师承关系外，子思学派与法家著名人物吴起也有密切联系。子思受业于曾子，对其思想有所传承。曾子学生除了子思，还有吴起。《史记·孙武吴起列传》云：“吴起者，卫人也，好用兵。尝学于曾子，事鲁君。……遂事曾子。居顷之，其母死，起终不归。子薄之，而与起绝。起及之鲁，学兵法以事鲁君。”《史记·仲尼弟子列传》云曾子作《孝经》，颇通孝道。吴起母死而不归丧，是谓不孝，曾子故此与吴起绝。这符合曾子的为人与个性，该史料应可信。《汉书·艺文志》记有《子思子》二十三篇，并注云：“名伋，孔子孙，为鲁穆公师。”出土的郭店楚简中亦有《鲁穆公问子思》篇，说明子思确曾为鲁穆公师。吴起先学于曾子，后奉鲁君，鲁君即是鲁穆公。则吴起与子思即曾

同门，又为同僚，其思想当有相互发明之处。吴起后来又师从子夏，其思想特征具有明显的法家倾向。吴起的再传弟子铎椒为楚威王师傅，他的弟子虞卿则做过赵孝成王的上卿。荀子从学于虞卿。他的两个弟子韩非和李斯都是战国末期著名的法家人物。这说明，子思学派与具有法家思想倾向的诸子交往甚密。其学说相互影响，自然难免。

因此，以上记载潜含着一条重要线索：子思学派很可能是先秦儒学思想向法家思想发展进程中的一个重要学派。然而，子思学派及子思--尸子--商鞅这层重要的师承关系却未受到后人的重视。如郭沫若认为商鞅是李悝的学生，而绝不言及尸子或子思。杨鹤皋亦认为商鞅“少好刑名之学”，曾就学于李悝。所谓商鞅就学于李悝之说，先秦史书并未见有关记载。《晋书·刑法志》亦仅云：“（李）悝撰次诸国法，著《法经》。……商君受之以相秦”。《唐律疏议》卷一云：“魏文侯师于李悝，集诸国刑典，选《法经》六篇……商鞅传授，改法为律。”均未言及商鞅直接就学于李悝一事。

因此，探讨子思学派的思想特色，可能是洞晰儒家思想如何向法家思想演化及法家思想源流的一个关键。然而，鉴于有关反映子思学派的完整文献在后世大多亡佚，现存的一些零散篇章（如由后人辑佚的《子思子》）在后世疑古思潮影响下，未曾受到学界重视，目前为止学界有关子思学派思想的系统研究亦不多见。与此同时，学界探讨先秦法律思想史及法家思想源流时，基本上忽略了这个重要的学派。如，梁启超即只认为：“法家者，儒道墨三家之末流嬗变汇合而成者也。其所受于儒家者何耶？儒家言正名定分，欲使名分为具体的表现，势必以礼数区别之……韩非以荀子弟子而为法家大师，其渊源所导，盖较然矣。”有关法家思想的儒家渊源，其它学者也一般只提及荀子、吴起或子夏等人，子思学派则在历史的长河中逐渐被人淡忘。这位曾对后世儒学与法家同样可能有过重大影响的领军人物未曾引起后人研究的足够注意。故而，探讨子思学派的思想特征，对了解与明晰先秦法家思想的源流与发展有重要意义。

二、关于子思学派的文献问题

子思学派的思想主要汇录在《子思子》中，其中既有子思本人的言说，也包括子思门人对之的阐述。《汉书·艺文志》曾云：“《子思》二十三篇。”《子思子》中的许多内容后世逐渐亡佚。但至少到宋代，《子思子》尚有余存，如《隋书·经籍三·子经志》云：“《子思子》七卷。”《宋史·艺文志四》亦云：“《子思子》七卷。”《子思子》的真伪问题在疑古思潮影响下显得复杂起来。然而，《隋书·音乐志上》引梁人沈约之说：“《中庸》、《表记》、《坊记》、《缙衣》皆取自《子思子》。”按黄以周考证，《意林》所录《子思子》有合于《表记》者一条；《文选注》所引《子思子》有合于《表记》者一条，合于《缙衣》者一条；《太平御览》所引《子思子》合于《缙衣》者二条。如，《太平御览》卷四百三引《子思子》：“天下有道，则行有枝叶，天下无道，则言有枝叶”见于《表记》。《后汉书·朱穆传》注引子思：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”也，此文出自于《中庸》。《史记·平原侯主父列传》云：（公孙弘）乃上书曰：“臣闻天下之通道五，所以行之者三……。”《索隐》案：此语出《子思子》，今见《礼记·中庸》篇。《史记》亦云：子思作《中庸》。则沈约以上一说当可信。关于子思子与《礼记·表记》的关系，在《史记·高祖本纪第八》中，《索隐》曾谓：然此语本出子思子，见今《礼·表记》，作“薄”，故郑玄注云“文，尊卑之差也。薄，苟习文法，不恇诚也”。

《中庸》、《表记》、《坊记》、《缙衣》均汇录于《礼记》，关于其内容特征及思想来源，后人有过如下评判：《荀子》批评子思托名孔子，造作语录，“案饰其辞而祇敬之曰：此真先君子之言也”。郑玄《三礼目录》说：“子思作《中庸》，以昭明圣祖之德。”《孔丛子·公仪篇》载鲁穆公谓子思曰：“子之书所记夫子之言，或者以谓子之辞。”子思曰：“臣所记臣祖之言，或亲闻之者，有闻之于人者，虽非正其辞，然犹不失其意焉。”这反映了子思在其著作中记述许多孔子的话，由于孔子这些话世无述闻，当时有人怀疑是子思自己的话。姜广辉认为，《礼记》中的《中庸》、《缙衣》、《表记》、《坊记》四篇就是属于这类著作。《缙衣》等四篇的特点是每篇全部或大部系引用孔子之语。可能正因为载有孔子的许多话，此四篇被收入《礼记》之中。因此，《礼记》中的这四篇（即《中庸》、《表记》、《坊记》及《缙衣》）在记述孔子言行的同时，不可避免反映子思及其学派的思想旨趣。

另外，现传文献中记子思言行最详的是《孔丛子》，旧题为“陈胜博士孔鮒撰”。宋咸在《孔丛子注序》认为：“《孔丛子》者，乃孔子八世孙鮒字子鱼，仕陈胜为博士，以言不见用，托目疾而退，论集先君仲尼、子思、子上、子高、子顺之言，及己之事，凡二十一篇，为六卷。名之曰《孔丛子》，盖言有善而从聚之也。至汉孝武朝，太常孔臧又以其所为赋与书谓之《连丛子》，上下篇为一卷附之。”现存《孔丛子》七卷，除卷七为《连丛子》上下篇外，其本书六卷主要记孔子、子思、子顺、子高、子鱼言行，其中的《杂训》、《居卫》、《巡守》、《公仪》、《抗志》诸篇主要记子思言行。

但是，《孔丛子》一书自宋以来学者多以其为“伪书”。对此，有的学者提出不同意见。蒙文通认为“今案《子思子》佚文多法家之说，文质之论，亦始於《表记》。……《孔丛子》述子思言行，每与他书征《子思子》者相合，明有所据。其《记问篇》称：“子思问於夫子曰‘为人君者，莫不知任贤之逸也，

而不能用贤，何故？”子曰：“非不欲也，所以官人任能者，由於不明也。其君以誉为赏，以毁为罚，贤者不居焉。””此法家之恒论也，而子思氏之儒道之。《抗志篇》又称子思对卫君曰：“君将以名取士耶，以实取士耶！”亦此意也。”

尽管《孔丛子》和《孔子家语》都曾被认为是“伪书”，但近年出土的文献已使学界重新考虑此二书的真伪问题。1973年河北定县西汉墓出土竹简有《儒家者言》，内容与今本《孔子家语》相近，李学勤将其称为竹简本《家语》，看作今本《家语》的原型，认为今本《家语》很可能陆续成于孔安国、孔伋等孔氏学者之手，是汉魏孔氏家学的产物。《隋书》将《孔子家语》与《孔丛子》相提并论，据此，二书均当言之有据，《孔丛子》亦可能出自“汉魏孔氏家学”，虽然其最后成书较晚，但其所记内容渊源有自，一如《家语》，至少在西汉初期当已有其原型。

由此，《孔丛子》中的《杂训》、《居卫》、《巡守》、《公仪》、《抗志》等主要记子思言行的诸篇与子思学派思想密切相关，可以作为研究子思学派思想的文献当无问题。尤其引人注目的是，这些文献中有不少涉及对刑、法的论述。如《孔丛子》卷二《刑论》借孔子之口论述听讼并弟子问讼之言。瞿同祖认为这是后儒故意借重圣人之言，以提高听讼的价值，儒者思想中已接受一部分法家思想，不再反对法律，这或是事出有因。

再次，上世纪九十年代在湖北荆门出土的郭店楚简中，其中的儒家竹简多与子思及其学派有紧密联系。学者经过考证，大都认为其中的《缙衣》、《五行》、《六德》、《唐虞之道》及《鲁穆公问子思》等竹简基本上反映了子思学派的思想。故而这一部分竹简亦可视作当前研究子思学派思想的重要资料来源。

因此，本文研究所采用的文献基本上是以《礼记》四篇、《孔丛子》的部分篇章、《子思子全书》及郭店楚简中基本上可以明确为子思学派的几篇著作：《五行》、《鲁穆公问子思》、《唐虞之道》、《六德》及《缙衣》诸篇为主。以上篇章可以大体视为子思本人及其门人思想的反映。同时子思学派的这些文献又可分为以下几类：第一类是子思所记孔子言论，包括《表記》、《坊记》、《缙衣》等和《中庸》以孔子语单独成章的部分；第二类是子思门人所记子思言论，如《孔丛子》、《子思子》及竹简《鲁穆公问子思》等；第三类为子思的著作，如《中庸》以孔子语单独成章之外的部分等。

三、子思学派的思想特征

（一）卑己尊君

子思在《坊记》中提出：“善则称君，过则称己，则民作忠。”这一尊君卑己思想与倡导“民贵、君轻”的孟子大异其趣。以致于当今学者余英时认为这种尊君思想大概是出于法家化了的汉儒之口。他反对先秦儒家有尊君的说法，主张汉儒董仲舒窃取了法家的“尊君卑臣”之论。

事实上，这种尊君卑己思想并不仅反映在《坊记》中，《表記》亦有：“卑己而尊人，小心而畏义，求以事君。”这种思想在子思学派的其它表述中屡见不鲜。如，子思子曰：“君，本也。臣，枝也。本美则末茂，本枯则叶凋。”以君为根本，认臣为枝叶，根本对枝叶起着决定性的影响。子思学派通过这种比喻说明臣只是君的枝叶，其荣辱进退死生大权皆操于君之手。这种典型的尊君思想亦见于郭店楚简《缙衣》：“民以君为心，君以民为体，心好则体安之，君好则民欲之。故心以体法，君以民亡。”体安与民欲皆决于心好与君好。这种君、民相辅相成且君占主导之说，很可能影响了汉儒董仲舒：“君者民之心也；民者君之体也。心之所好，体必要之；君之所好，民必从之。”类似尊君思想在《缙衣》中亦多有反映：“臣仪行，不重辞，不援其所不及，不烦其所不知，则君不劳矣。”“不援其所不及”，谓君行所不能及，臣下不须援引其君行所不能及之事，以使其君所行如尧舜。“不烦其所不知”，即君有所不知，其臣子不得烦乱君所不知之事，令必行之。这样，才能使得君不致于劳苦。如果《礼记》传至汉代有可能被当时人删改，那么至少战国时期出土的楚简《缙衣》不存在这种可能性。因此，董仲舒的尊君思想本身就可能是儒家别派（如子思之儒）思想的应有之意。余英时认为董仲舒窃取了法家“尊君卑臣”之论，但此论已先见于子思之儒。子思学派的这一思想倾向在后来法家著作中谓随处可见，大异于正统儒家的旨趣。

（二）公、私分治

《郭店楚墓竹简》《六德》篇提出“为父绝君，不为君绝父；为昆弟绝妻，不为妻绝昆弟；为宗族杀（意谓“降低一等”）朋友，不为朋友杀宗族。”的主张。“为父绝君，不为君绝父”，有不为君主攻伐政策作牺牲之意。反映子思学派对家（家族）这一领域的重视。子思学派试图确立君主权威时，又提出君权不是绝对的，甚至在一定程度上要受到父权的限制。但是这种思想并没有完全固定成形，子思同时又提

出：“门内之治恩掩义，门外之治义斩恩。”“门内之治”是指在私人领域——家族（包括家庭）内的治理依靠恩亲孝悌等伦理原则，而国家这一公的领域（即门外之治）的治理方式“义”（具有普适性的规则）则被排斥在外；同理，门外之治的治理方式依赖遵循“义”的规则，血缘恩亲则完全被排斥在外。这反映出孔门儒学发展到子思学派，其理念显现了新的转换。子思学派划分公与私不同的领域：在以家族/家庭代表的“私”的领域与国家代表的“公”的领域中，适用不同规则加以调控。在公的领域，提倡“尊尊”，即尊贤原则；在私的领域，推行“亲亲”，即亲爱亲族原则。公私并重，不可偏废一方。这或许与子思学派的不偏不倚、无过之而无不及的“中庸”理念有联系。

另外，《子思子·公仪篇》称：“穆公问子思曰：‘吾国可兴乎？’子思对曰：‘苟君与大夫慕周公、伯禽之治，行其政化，开公家之惠，杜私斗之利，结恩百姓，修礼邻国，其兴也勃矣。’”蒙文通谓：此所谓强公室、杜私门，亦法家之说也。子思学派公私二分说有着强烈的向法家思想过渡的倾向。不过，子思提倡强公室、杜私门的同时，还注意到国家必须“结恩百姓、修礼邻国”，这与后来的法家代表人物韩非子、商鞅的思想存在较大区别。韩非子明确提出：“君之直臣，父之暴子，”又说：“父之孝子，君之背臣。”在其看来事君（公）、事父（私）不能共存，忠、孝无法两全，国家的利益（也即君主的利益）与私人利益（也即家族利益）是相对立，不存在统一关系。为此，为维护君主专制政权至上的权威，韩非提出破私立公、一切以国家利益为轴心。法家的此类观点在著作中表露无疑，这无疑从孔子尊崇亲族这一极端走向了推崇君权的另一极端，子思学派的学说正处在两个极端之间。商鞅等人提倡用“尊尊”原则（这里的“尊尊”已经由尊贤演化为尊君）在公、私领域同时取得普遍性地位，这种理念可看成是对子思学派思想继续向前发展、延伸的结果。

（三）法、礼异用同功

《子思子·鲁穆公》曾记载子思与孔子的对话：

子思问於仲尼曰：“伋闻夫子之诏，正俗化民之政，莫善於礼乐也。管子任法以治齐，而天下称仁焉，是法与礼乐异用而同功也。何必但礼乐哉？”仲尼曰：“尧舜之化，百世不辍，仁义之风远也。管仲任法，身死则法息，严而寡恩也。若管仲之知，足以定法，材非管仲，而专任法，终必乱成矣。”

子思与孔子的对话，很可能是子思学派及其后学假托孔子以借重圣人之言。但至少说明，该学派已接受甚至部分地转向法家思想。子思认为礼与法都有相同的功能：“正俗化民”。为政固然要看重其途径、方式，但更重要的在于其所能达到的结果。既然法与礼乐都可以实现相同的目的，那么就没有必要仅偏重于礼乐。其潜在的意思是不能轻视法的作用。其次，《子思子》通过子思与孔子的对话阐述为政者应重礼乐的原因在于：统治者若无管仲之材而“专任法”，则易致内乱——“管仲任法，身死则法息”，此认识接近具备法家倾向的荀子（如荀子提出“有治人，无治法”）。这种转变与当时社会的现实当有密切的联系，钱穆认为：“孔子从正名复礼绳切当时之贵族，既不得如意，后之言治者，乃不得不舍礼而折入于法。是亦事势所驱，不获已也。且礼之与法者本皆出于纠正当时贵族之奢僭。”从纯功能的角度把礼与法抬到相同地位以及隐含对法的重要性的认识这一倾向当始自子思学派，而非隆礼重法的荀子。法、礼乐并重的思想在法家也有所体现。比如，《商君书·赏刑》即提出：“汤武既破纣，海内无害，天下大定。筑五库，藏五兵，偃武事，行文教，倒载干戈，摺笏作乐，以申其德”，《商君书·慎法》亦云：“先务耕战而后得其乐”都含有重视礼乐、德行思想的表白。所以有学者认为“法家对于能维护其耕战政治和法治路线的礼乐并不反对，而是以实用为取舍标准……耕战是统一六国过程中的当务之急，一旦平定海内，政治稳定后还是要兴礼作乐的……一旦专制集权形成后，法家对礼乐制度的重视和利用，远比它的创导者儒家有过之而无不及。”近人钟泰亦言商鞅深知礼乐之事者，岂其专言农战者，特以急一时之利，而待至功成治定，固将有以易之欤？而惜乎其死于惠文之黯，而未尽所施設也。从这点而言，子思学派与法家思想有近似之处。

（四）牧民以利与人性假定

与提倡“重义轻利”的孔孟思想相异，子思学派明确提出牧民须以利为先。《孔丛子·杂训》云：

孟轲问牧民何先。子思曰：“先利之。”曰：“君子之所以教民，亦有仁义而已矣。何必曰利？”子思曰：“仁义固所以利之也。上不仁则下不得其所，上不义则下乐为乱也。此为不利大矣。故《易》曰：‘利者，义之和。’又曰：‘利用安身，以崇德也。’此皆利之大者也。”

值得注意的是，此段对话又为宋代马端临《文献通考》卷二百八、晁公武《郡斋读书志》卷二所引，且以上二书皆称引自《子思子》。郭沂认为，这就是说，它们并非引自《孔丛子》，而是引自《子思子》。其所引的这部《子思子》当属南朝梁时以前出现的子思书重辑本，应有所据，很可能就是《汉志》所载刘向根据先秦子思著作所编的《子思》二十三篇的佚文。因此，其作为反映子思学派的文献，当

有可信之处。

与孟子“何必曰利”不同，子思将仁义同利(即利民)统一起来：仁义本来就是为了利民。最大的不利是上不施仁义，至“下不得其所”而“为乱”。故蒙文通谓：“孟子斥言利，而子思氏之儒，饰为此言，以明利之与义调和而不相背。”与正统儒家一以贯之的“仁、义”至上相异，子思学派提倡直接从利益出发引导出治民之途。道德自我完善的前提在于使民众有所依附、具备安身立命的物质基础(即利)。

这种牧民以利的思想潜含着以人性有趋利性的假定。不过，从相关文献中尚看不出子思学派有明确的人性或善或恶之定论，但其论说却可以推导出两条不同的人性论发展方向。其一、人性善。子思《中庸》列治国九经，首推修身，要求人能“慎独”，达到“诚”的境界。这种肯定人有为善的倾向发展到孟子那里成了系统的人性善理论；其二、人性恶。人性恶的假定与矫正民众不良行为联系在一起。除子思学派提出牧民以利之说可证外，《坊记》详细论述通过制度建构以防止百姓乱失，规范民的行为，并具体论述推利于人，孝敬尊长、防淫诸事，故曰“坊记”。坊民包括以下几个层次及手段：“故君子礼以坊德，刑以坊淫，命以坊欲。”立礼以防止民的道德缺失；制刑以防止民淫邪；定法令以止民起贪欲之心。从人的道德到物欲等各个方面设定相应的防线，制止人越轨的可能。由此，《坊记》进一步提出所立的法度要适应社会背景、因人制宜，以发挥作用——“礼者，因人之情而为之节文，以为民坊者也。故圣人之制富贵也，使民富不足以骄，贫不至于约，贵不嫌上，故乱益亡。”社会上有富人、穷人之分，为富者制法，规定其居室、丈尺、俎豆衣服都须有法度，使之不足以骄；为穷人制法度，规定其有相应的农田等生产资料，不使其落到困苦的地境；为贵族制法度，圣君制其禄秩随功爵而施。通过以上诸方式，防止违规行为的产生，使为乱之道渐渐消失。其次，据其人有趋利性的假定，子思学派提出从各个层次、各个方面来实施预防措施。其中包括称人以善、利禄导之、教民追孝、教民行礼、男女有别等。不过，与商鞅等法家人物的法律万能论不同，子思学派看到了法度及预防效果的有限性：不论采用何种措施，民犹薄于孝而厚于慈、犹忘其亲、犹争利而忘义、犹有弑其父者、犹有忘其亲而贰其君、犹忘义而争利，以亡其身、犹以色厚于德、犹淫佚而乱于族。正因为如此，子思学派没有单纯从国家制定法着手，而是倡导从礼、孝、利、法、德等方面采取预防违规行为的综合措施。在这一点上，子思学派仍然继承了孔子的礼义教化思想。正如《缙衣》祖述孔子之论：“夫民教之以德，齐之以礼，则民有格心。教之以政，齐之以刑，则民有遁心。”这种理论进一步确立了子思学派思想处在儒法之间的特色。

(五) 务实主义倾向

与以上思想相适应，子思学派思想中浓厚的务实主义趋向贯穿于对政治与法律的论述中。这与孔子及被后人视为“迂远而阔于事情”的孟子有较大差异。文献中有这样的记载：

卫公子交见于子思曰：“先生圣人之后，执清高之操。天下之君子莫不服先生之大名也。交虽不敏，窃慕下风。愿师先生之行。幸顾恤之。”子思曰：“公子不宜也。夫清高之节，不以私自累，不以利烦意。择天下之至道，行天下之正路。今公子绍康叔之绪，处战伐之世，当务收英雄，保其疆土。非其所以明臧否立规修匹夫行之时也。”

子思拒绝了公子交的请求，其认为“窃慕下风、执清高之操”在战伐之世无济于事，当务之急是收英雄以战。这种顺时处势、随时而变的实用理念同执着地“善养浩然之气”的孟子相异其趣。该务实理念还反映到其它方面。如《表記》云：“义者，天下之制也。”义，宜也；制谓裁断。既使物各得其宜，是能裁断于事。同文又谓：“是故圣人之制行也，不制以己，使民有所劝勉愧耻，以行其言。”意谓圣人制法立行，不将己之所能以为制法，以免凡人不能实行。而应制以中人之行，使法令得以实行，则民有所劝勉，不能者自怀愧耻，如此方可使法律得到顺畅地贯彻与执行。这是务实理念在立法思想上的体现。那么，以这种实用观来观照上古三代，得出的结论就与孔子单纯地“信而好古”有异：“夏道未渎辞，不求备，不大望于民，民未厌其亲。殷人未渎礼，而求备于民。周人强民，未渎神，而赏爵刑罚穷矣。”子思并非如传统儒家那样单纯地提倡法先王，而是认为三代亲尊原则各异，治民之道有别，原因在于当时社会环境各不相同，相应制度也因此与时俱进，以便适应时代的需要。这种务实的法律观到商鞅时代发展为“治世不一道，便国不法古”，并在法家手里进一步完善成“法后王”说，为后世变法者提供智识资源。

同时，这种务实的理念在针对赏、刑及任贤方面都起着系统的指导作用。子思学派认为对有功过者进行赏罚时不是单纯考察人之性善与否，或是纯以主观动机为依据，而是循名责实，按客观效果处理：“有功德者则发爵赐服，以顺阳义。无功者则削黜贬退，以顺阴义。”尽管处于儒法之间的子思学派尚未完全摆脱正统儒家“仁义道德”的痕迹，但这种对赏罚的标准与商鞅的变法实践有着惊人相似之处。子思学派还认为：“政之不行也，教之不成也，爵禄不足劝也，刑罚不足耻也。故上不可以褻刑而轻爵。《康诰》曰：‘敬明乃罚。’《甫刑》曰：‘播刑之不迪。’”所谓“政之不行也，教之不成也”，皇氏云：“言在上政令所以不行，教所以不成者，只由爵禄加于小人，不足劝人为善也。由刑罚加于无罪之

人，不足耻其为恶。”无功受禄，无罪受刑致使赏罚失其所：“政之不行，教之不成”。为此，子思学派引《康诰》以说明刑罚不可轻褻，引《甫刑》以证重刑之义。即一方面强调要慎赏罚（刑爵），另一方面必须实行重刑以止刑。这些理论为后来的法家继承下来。

子思学派的务实倾向在任贤思想中也有具体表现。《孔丛子·记问篇》云：“子思问於夫子曰‘为人君者，莫不知任贤之逸也，而不能用贤，何故？’子曰：‘非不欲也，所以官人任能者，由於不明也。其君以誉为赏，以毁为罚，贤者不居焉。’”《孔丛子·抗志篇》记载子思对卫君曰：“君将以名取士耶，以实取士耶！”《孔丛子·居卫篇》记载“子思居卫，言苟变於卫君曰：‘其材可将五百乘……’君曰：‘……变也尝为吏，赋於民，而食人二鸡子。以故弗用。’子思曰‘……君处战国之世，选爪牙之士，而以二卵弃干城之将，此不可使闻於邻国者也’”这些循名责实、以现实能力、实际情况作为决策依据的理论，子思学派强调从人的实际功效与能力选任贤人，外在的名声或虚名对于能否富国强兵并没有实质上的帮助。这一看法近乎冷酷的务实倾向，与法家很接近。以至蒙文通谓：“此法家之恒论也，而子思氏之儒道之。”从思想和师承渊源及时代顺序看，不如说这是子思氏之儒的恒论，而法家道之。作为实践家的法家，类似的许多高论都能在子思学派那里找到渊头。因此，子思学派的思想发展渐行渐远，其后学之一支向法家思想演进就不足为奇。

四、结语

商鞅等法家存在对子思学派思想发展的诸多痕迹。比如，子思学派尚保留有公、私分而治之思想，同时又提出“为父绝君”，法家则发展为破私立公。法家的这一思想在当时有相应历史背景：要进一步确立君主专制，避免出现诸如“国人暴动”的政变，就必需改变西周以来的族群社会，削弱甚至打破族群结合体，将国家权力直接渗透进家庭中，抑制对专制君主政权任何潜在的抵抗与制约力量。《坊记》中已潜含子思学派人性恶的假定。该潜在的理论预设在今后法家著作中则演化成人性恶定论。子思氏这一兼容性的思想特色，恰如荀子的评论：“闻见博杂”，为子思学派后来两个旨趣迥异的派别（孟子---后世正统儒学；尸子---商鞅---后世法家）分别朝不同方向发展奠定了基础。另外，子思学派多次提到为政要使民的各个方面整齐划“壹”。如《表記》云：“是故圣人之制行也，……礼以节之，信以结之，容貌以文之，衣服以移之，朋友以极之，欲民之有壹也。”圣人通过各种方式教化民众，使民众言与行能统一，就利于统治。《缙衣》亦云：“长民者衣服不贰，从容有常，以齐其民，则民德壹。”《缙衣》引《诗》云：“淑人君子，其仪一也。”《礼记正义》云：“此言善人君子，其威仪一也。引之者，证为政之道须齐一也。”在子思学派的言论中，“壹民”的途径尚包括“行、礼、信”等庞杂的手段。子思学派的这些“壹民”理论既不完整，实践上缺乏完善、全面的制度设计，处于有待进一步发展的阶段。到后来法家著作中，“壹民”学说变得更加完整和全面。该说在《商君书》中随处可见，诸如“壹教”、“壹刑”、“壹赏”的理论阐明与制度建构更加丰富，并且一改子思学派“壹民”学说所保留的温情色彩。无疑，法家思想将子思学派的“壹民”学说发展到一个更远的极端。

商鞅本人师从尸子，而尸子授学于子思，其思想脉络印上子思学派的发展痕迹。这层被后人淡忘的师承关系通过对子思学派法家倾向的分析中，得以初步揭示出来。由此，也可以理解子思学派通过以兔子屠法具有定分止争功能的行文，何以一而再、再而三地出现在其之后的法家著作中。从一个侧面反映子思学派对后世法家存在深远影响。

另外，子思学派的思想也有着深刻的时代特征。战国中期族群、家族尚有相当的势力，各诸侯国的专制集权政治体系渐渐成形但尚未全面确立。各诸侯国的在重视伦理孝悌、亲爱亲族的同时，开始转向注重驱使民众勇于耕战、怯于私斗，试图通过建立强大的中央集权以求在纷争的时代胜出。这正如学者所认为的那样，在这种旧制度全面崩坏，诸侯各凭其实力坐大的局面下，儒家最初的政治主张根本行不通。各国统治者所需要的，是如何巩固并加强自己既得利益和权力的政治学说。儒家中实际参政的人则不能不适应统治者的需要而改变孔子的初衷，向现实妥协，这无疑是导致思想转变的重要原因。法家则是由儒家当中分化出来的一批从现实功利出发的人，其政治主张则完全根据统治者的需要提出。处于战国中期子思学派的思想正好打上了这个转型时代的烙印。这个转型时代的学派，其诸多思想处于继续发展与不确定阶段，这可能也是子思学派随着向其它各支学派演化，而隐没于理应成为后世学者关注点的重要原因吧。

注释略去。

相关文章

《财产权利的贫困》

清代讼师的官方规制

邓建鹏简历

清代讼师的官方规制

宋代的版权问题——兼评郑成思与安守廉之争

《中国官僚政治研究》解读

讼师秘本与清代诉状的风格——以“黄岩诉讼档案”为考察中心

古代中国土地权利状态的法理分析

宋代的版权问题——兼评郑成思与安守廉之争

楚地心性学与郭店儒简

中国法律文化 | About law-culture | 关于我们

中国法律史学会 主办 中国社会科学院法学研究所 承办
电话: 64022187 64070352 邮件: law-culture@163.com
地址: 北京市东城区沙滩北街15号 邮编: 100720