

慶祝北京師範大學一百周年校慶

歷史系論文集

史	學
論	衡

下編

教師萬歲

北京師範大學出版社

目 录

前言	(1)
----------	-----

上 编

唯物史观在现代史学上的价值	李大钊 (2)
历史动力学说之检讨	杨秀峰 (5)
谈史学遗产	白寿彝 (14)
中国历史地理学发凡	楚图南 (27)
农业与中国文化	钱 穆 (33)
《中国史》自序	陈恭禄 (39)
应该怎样正确处理传说时代的史料	徐旭生 (43)
《商君书解诂定本》自序	朱师辙 (47)
汉代社会与汉代思想	侯外庐 (48)
匈奴西迁及其在欧洲的活动	齐思和 (76)
汉初“布衣将相”浅论	唐赞功 (92)
《水经注写景文钞》序	范文澜 (106)
宋代百家争鸣初探	方壮猷 (108)
宋辽之关系	王桐龄 (126)
大辽瓦解以后的契丹人	陈 述 (131)
爱薛之再探讨	韩儒林 (145)
《明季史料题跋》节选	朱希祖 (153)
明代必里卫考	张鸿翔 (163)
明清两代的内阁制度	高一涵 (173)
章学诚之志例驳议	李泰棻 (178)
《四库全书荟要》的编修	刘乃和 (186)
《桑园读书记》节选	邓之诚 (201)
《清代通史》导言	萧一山 (212)
王西庄与钱竹汀	柴德赓 (221)
《近代二十家评传》自序	王森然 (235)
五十年中国进化概论	梁启超 (237)

从教外典籍见明末清初之天主教	陈 垣 (242)
《中西交通史料汇编》自序	张星烺 (256)
美国的“新移民”与文化测验	丁则民 (259)
《圣翰斯特》绪论	杨人楩 (267)
柏林会议与西方列强对非洲的瓜分	张文淳 (271)

下 编

我所认识到的辩证唯物史观和中国社会史研究的联系	何兹全 (280)
儒家孝道与家庭伦理的社会化	刘家和 (284)
正统论与中国文明连续性	王培华 (298)
司马迁生年考辨	赵光贤 (307)
读《庄子·徐无鬼》札记	晁福林 (314)
礼让与禅让——论周代“让”的社会观念变迁	罗新慧 (322)
秦封泥的考古学发现与初步研究	周晓陆 (330)
汉代的领尚书事述论	刘欣尚 (342)
试论班固及《汉书》中阐发的为国举贤才的用人思想	刘淑英 (351)
客家民居特征探源	
——与汉魏晋北朝中原宗族聚居、大宅、坞堡关系	黎 虎 (358)
论南朝襄阳的晚渡士族	陈琳国 (375)
西晋前期的党争与武帝的对策	曹文柱 (383)
唐代的选人与官阙	宁 欣 (391)
论庆历荫补新制	游 彪 (398)
琉球民族与华夏民族	武尚清 (410)
明帝国的疆土管理体制	顾 诚 (423)
明代生员层的经济特权及其贫困化	陈宝良 (436)
国家正祀与民间信仰的互动	
——以明清京师的“顶”与东岳庙为个案	赵世瑜 (447)
长城：碰撞与融合的界碑	曹大为 (457)
清代回疆法律文化刍论	王东平 (466)
姚莹交游述略	龚书铎 (473)
鸦片战争前后的诗	孙燕京 (482)
关于王韬上书太平天国之我见——兼与杨其民等同志商榷	王开玺 (492)
从粤筹三厂迁鄂看派系之争对洋务企业发展的影响	李志英 (498)
康有为和廖平的一桩学术公案	房德邻 (503)
儒学与梁启超文化思想的演进	张昭军 (511)

晚清国粹派的文化观	郑师渠 (522)
辛亥革命与近代科学传播	史革新 (533)
武昌军政府内部矛盾演变与湖北辛亥革命的失败	张 皓 (544)
“洪宪科举”和《呜呼私塾》	张守常 (557)
近代中国思想史上的戴震——以章太炎、刘师培、梁启超、胡适	
对戴震义理学的解说视角为核心	李 帆 (565)
创建新范式：五四时期学术转型的特征及意义	朱汉国 (573)
大革命时期中共对汪、蒋策略的演变	耿向东 (581)
中国共产党在抗日战争时期的两种趋向：融入世界与转向民族传统	
.....	王桢林 (589)
从“九·一八”到“八·一三”国民党政府对日政策的演变	
.....	郭大钧 (599)
略论解放战争战略决战时期毛泽东的军事民主思想	王宗荣 (615)
毛泽东关于从新民主主义过渡到社会主义时限估计考略	鲁振祥 (621)
民国时期的佛学与科学思潮	李少兵 (629)
民国时期的人力夫分析	王印煊 (640)
关于罗马城起源的几个问题	李雅书 (651)
古代世界的奴隶制和近现代人的诠释	郭小凌 (664)
罗马早期国家论	杨共乐 (679)
关于古代印度农村公社长期存在质疑	周启迪 (685)
马丁·路德的转变	孔祥民 (691)
城市与德国农民战争	侯树栋 (702)
加尔文的教会思想及实践	刘林海 (709)
莎士比亚	杨育才 (716)
虚伪，抑或图新——叶卡特林娜二世开明专制新论	张建华 (721)
试论热月政变的性质	刘宗绪 (727)
明治时期日本人的自我认识	杨宁一 (739)
大久保利通的改革思想及其实践	韩文娟 (748)
美国中央太平洋铁路的建成与华工的历史性贡献	黄安年 (756)
热那亚会议与列宁的和平共处政策	卢文璞 (766)
本雅明简论	刘北成 (775)
试论英国旧的殖民体制的特征及其瓦解的原因	郭家宏 (780)
工业革命以来英国城市大气污染及防治措施研究	梅雪芹 (788)
黑海海峡制度的历史变迁	王 新 (796)
日本法西斯化与侵华战争	金相春 (803)

二战结束前美国的远东战略与对华政策	茹 莹 (811)
意识形态的差异与中美两国的和平共处	张宏毅 (818)
敦煌汉悬泉置遗址出土帛书《元与子云书》考释	王冠英 (826)
司马迁的《史记》与中国史学的自觉	杨燕起 (830)
《史通》的求实精神	李秋沅 (838)
《汉纪》史论的政治观点	李书兰 (846)
略论宋代官府对经部书的校勘	汝企和 (854)
《文渊阁书目》考	张 升 (862)
通典食货典校笺序	曾貽芬 (868)
从历史教育说董仲舒	张显传 (873)
应研究“历史教科书史”	潘缉熙 (880)
谈谈对当前中学历史教学改革中几个热点问题的认识	马卫东 (887)

我所认识到的辩证唯物史观 和中国社会史研究的关系

何兹全

我说“我所认识到的”，是因为我谈到的面比较窄，对整个问题缺乏研究，多半只是我接触到的一些情况，可能挂一漏万。所以，就谈“我所认识到的”吧。

20世纪唯物史观和中国社会史的关系，大概可以分为三个阶段：一、1949年以前；二、50年代到70年代末；三、80年代以后。

一

1920年，李大钊写了一篇《唯物史观在现代史学上的价值》，这大约是中国最早的一篇关于唯物史观的史学著作了。随后国民革命军北伐。这次革命是中国国民党领导的，但在整个革命高潮中，处处可以感觉到马克思主义的存在。可以说，马克思主义是这次革命的灵魂。随后出版的周佛海著的《三民主义之理论的体系》和邵公博主编的《革命评论》，都可以说是在唯物史观引导下的产物。可悲的是这两个中国共产党第一次全国代表大会的参加者后来都堕落为汪精卫伪组织的汉奸官。

20世纪20年代末30年代初，中国社会史论战，和前后出现的中国社会性质论战、中国农村社会性质论战，是唯物史观进入中国，在中国史学发展中产生影响的一个高潮。

在这次中国社会史论战中，对中国社会史的认识是五花八门的。这种情况应该说是正常的，是可以想像到的。唯物史观刚刚进入中国，参加论战的人又大多是对中国历史研究缺少基础的。在这种情况下，提出的意见、认识，自然是各抒己见，各有独到之处。各有独到之见，凑到一块便是五花八门。

20世纪20年代末30年代初，在学术界、思想界、史学界，我感觉都是马克思主义、唯物史观独步天下的时代。上海的新书店、群联书店等出现很多，都是出版马克思主义、唯物史观的书。旧的老牌书店，如商务，如中华，都一时黯然无色。当时学术界、思想界、史学界有影响的学者，如胡适等，一时都只能退避三舍。

其后，陶希圣创办“中国社会史专攻刊物”《食货》半月刊，可以看作是中国社会史论战的余绪。陶希圣在《食货》半月刊创刊号的《编辑的话》里说：“有些史料，非预先有正确的理论和方法，不能认识，不能评定；也有些理论和方法，非先得到充分的史料，不能证实，不能精致，甚至于不能产生。中国社会史的理论争斗，总算热闹过了。但是如果经过一番史料的搜求，特殊问题的提出和解决，局部历史的大翻修、大改造，那进一步的理论争斗，断然是不能出现的。”这话是合乎辩证法的。

《食货》的出版，从时代形势上看，可以看作是对“中国社会史论战”的反思。在中国社

会史论战中，对中国社会史发展形式，热烈地争论了一番，但并没有争出一个结果。论战者对中国社会史料掌握得不多，多半是只有一些唯物史观的理论、方法在手，便大发议论。争来争去，只是理论之争；对中国社会史，争不出个名堂来。“临渊羡鱼，不如退而结网。”大家心目中便产生了读中国书，搜集中国史料的愿望。

因此，《食货》半月刊的出现，是在中国社会史论战大潮之后，对大潮的反思。它的出刊，是顺应当时史学发展形势演变的潮流的，是人心所思。陶希圣抓住了这个机遇。

二

解放后，学习马克思列宁主义是大时代对每个中国人的要求。学习唯物史观，是对每个历史工作者的必然要求。对史学工作者来说，这是思想改造、是任务。

随着唯物史观的输入，教条主义也就跟着进来。学习唯物史观的范本，主要的是斯大林的《辩证唯物主义和历史唯物主义》。这在苏联已是教条，到中国更被当作经典。五种生产方式就是五种生产方式，不准有变动。雷海宗教授就因为说中国没有奴隶社会，成了右派。

在50年代到70年代末漫长的岁月里，唯物史观的发展也出现两次小高潮。一是50年代的社会史论战，一是70年代在长春举行的中国历史分期问题的讨论。50年代的中国社会史论战，是在“百花齐放、百家争鸣”口号号召下出现的。论战大体是一面倒的，是在“西周封建说”领导下进行的。虽然也有杂音，但声音不大。我大胆地写了一篇《关于中国古代社会的几个问题》，提出汉魏之际封建说，但是战战兢兢的，生怕招来麻烦。

长春的中国社会史分期问题讨论会是在“四人帮”彻底垮台之后召开的，政治气氛宽松多了。当时分期说的主导思想是郭老“春秋战国之际封建说”，但“汉魏之际封建说”也敢发言。我就在会上作了关于“汉魏之际封建说”的发言。有位学者在会下就说：“这次会是西周封建说卷土重来，魏晋封建说东山再起。”可见这次会的宽松气氛。说这话的这位率直的好友田昌五教授，现在已不在人世了。

三

大气候在变化。改革开放后，西方自然科学和技术不断涌向中国来，同时人文社会科学也涌向中国来。中国知识分子一向生活在闭塞圈内，一下开开门窗，看到外面一片新天地，什么都是新的。大家贪婪地吸收新东西。

我最早闻到的是新三论、旧三论。我没有深学过三论，我当时的感觉是：三论的内涵并没有超出辩证法。但我也感觉到我是不是对新思想、新东西不能接受了，落后于时代了。

今年4月3日在《光明日报》“史学版”读到对《中国社会史论》一书出版座谈会纪要的整版报道，大标题是：“拓宽社会史领域，深化社会史研究”。读后非常高兴，高兴到非常兴奋而又多有感慨。我是学中国社会史的，看到中国社会史研究新硕果、新成就的问世，看到中国社会史研究队伍的壮大，自然高兴、兴奋。这也是很自然的。

但读后回思，又略有失落、失望之感。我逐渐意识到：研究中国社会史的理论、方法变了，研究内容的重点变了！辩证唯物史观不见了，法国年鉴派兴起了。社会生活，衣、食、住、行，宗教，家庭，风俗习惯等的研究多起来了，而社会形态、社会结构的研究萎缩了。

我不反对社会史研究要包括社会生活、宗教、家庭、风俗习惯等等，但我认为社会史研

究的主流应该是社会形态史、社会发展史。我也不反对年鉴学派的理论、方法，因为它的理论、方法有些也符合辩证法。但我认为研究社会史的主要理论、方法应当是辩证唯物史观。研究社会史的主要方面应当是社会形态史、社会发展史。

我在今年4月7日南开大学召开的一个学术研讨会上以“研究人类社会形态、结构及其发展规律是社会史的主流”为题，讲了如下的话：“我完全理解，也完全同意，社会史的内容是比较广泛的，人类衣食住行、风俗习惯、宗教信仰、社会生活的各个方面，都是社会史研究的内容。但我总认为社会经济——生产方式、社会结构、社会形态、才是社会史研究的中心内容、核心内容。这是研究人类社会总体发展和人类社会总体发展的规律的。掌握人类社会总规律、发展方向，知道人类社会向何处走，这是社会史研究的主导面。掌握人类社会历史发展的主导面，才能更好地发挥人的主动性，为改造世界作贡献。对人类来说，这是最主要的科学，是最大的学问。社会史的研究方面，可以是多方面的，但社会经济的生产方式、社会形态是主要方面，是主。内容可以广；主，却不能丢。”

我在另外一个地方也说过：“在我看来，辩证唯物史观，乃是当代历史理论、历史方法论的最高水平。辩证唯物史观一点也不轻视精神、思想、心态等对人类社会历史发展的作用。辩证唯物史观只是强调一点：物是‘根’，是第一义的。离开这个根，便不能深入认识历史客观实际。如此而已。现代西方历史理论，如年鉴学派、政治文化学派等，如我所知，最好的观点，是对历史要作总体的研究，重视历史各种现象，政治、文化、思想等相互关联和交叉关系的研究。但这些不过是辩证法从整体看问题，从发展上看问题，宏观、微观观点的实际应用。它们都包含在辩证法之内，而没有超出辩证法。

现在，我还坚持这些认识。

四

80年代以后，思想解放了，唯物史观却有点不时兴了，不被重视了。西方的新思想、史学的新理论、新方法进来了。大家抢先去吸收。

现在是新世纪刚刚开始的时代，那么展望一下，唯物史观在21世纪、在今后的命运将如何呢？我的认识是：

（一）在近期，随着自然科学和技术的涌入，中国现代化向深处走，西方人文社会科学的影响会在中国更发展，更为多数人所执持。我说近期，这个“近期”，时间有多长，不好预料。十年？廿年？不好说。

（二）但我相信，随着历史科学的发展，历史研究的深入，对人类社会历史实际认识的深入，辩证唯物史观会再次回来，为史学家所接受。

真理，在没有完成它的历史使命之前，是打不倒的。因为它有生命力。换言之，有生命力的理论是打不倒的。

“五四”时代，提出打倒“孔家店”。但“孔家店”没有被打倒。五四运动的缺点是对中国传统文化缺乏科学分析。打倒“孔家店”，实际是对中国传统文化一笔抹煞。这对中国传统文化是不公正、不合理的。不公正、不合理，就不会成功。

“文化大革命”挖了孔子的坟墓，推倒孔子的塑像，但打不倒人心中的孔子。孔子思想中有合理的成分，这是孔子思想的有生命力处。对孔子思想中的优良传统部分不予分析、扬弃、吸取、保留，是不对的，孔子是打不倒的。

我相信,21 世纪之初,西方史学理论和思想方法,还要兴盛一时。过了一个热闹时期,辩证唯物史观会受到反思,起来争地位。过后,会复兴,为史学家再接受。

江泽民同志说:“一切从实际出发,自觉地把思想认识从那些不合时宜的观点、做法和体制中解放出来,从对马克思主义的错误和教条式的理解中解放出来,从主观主义和形而上学的桎梏中解放出来。坚持科学态度,大胆进行探索,使我们的思想和行动更加符合客观实际。”说的好!我拥护这段话。

最后,我希望研讨辩证唯物史观和史学理论的会,以后要多开。

(本文是作者 2001 年 11 月 25 日在“唯物史观与 21 世纪中国史学研讨会”上的发言。这里,作者略有修改)

儒家孝道与家庭伦理的社会化

刘家和

儒家学说的核心是仁，是与礼相辅相成的仁；而孝悌为仁之本，^①所以孝是儒家学说中一项极为重要的内容。孝从原则上来说本是一种家庭伦理，可是儒家把它社会化了，从而使它在中国历史上发挥了重要的作用。那么，是什么历史条件使得儒家有这样做的可能？先秦时期儒家大师是怎样建立自己的孝学说的？这一学说在汉代又是怎样发展巩固的？这些就是本文所要探讨的问题。现分别论述于下。

一、儒家孝道的渊源

孝虽是儒家学说的一项重要内容，却并非由儒家所创始。早在孔子之前，《尚书》、《诗经》之中就有了许多关于孝的论述。现在我们可以就此二书中所说的孝加以分析，看看此字到底具有哪些涵义。

在《尚书》中，除伪古文诸篇所有者不论，共有言及孝者四条：（1）《尧典》说舜能在父母不慈、兄弟不恭的情况下，“克谐以孝”^②。（2）《康诰》把“不孝不友”当作一种“元恶大憝”来提。^③（3）《酒诰》说，要教导妹土的殷遗民“其艺黍稷，奔走事厥考厥长；肇牵车牛远服贾，用孝养厥父母。”^④（4）《文侯之命》夸奖受命的晋文侯说：“汝克绍乃显祖，汝肇刑文武，用会绍乃辟，追孝于前文人。”^⑤以上四条引文中出现了“孝”、“孝养”、“孝友”、“追孝”等语汇，让我们结合《诗经》中的有关引文来一起分析。

《诗经》中说到孝字的地方有十余处，十五国风中没有，皆在雅、颂之中；所以其内容大多数都与祭祀有关。涉及活着人的只有一条，即《小雅·六月》叙述尹吉甫凯旋后饮宴亲友时说，“侯谁在矣？张仲孝友。”^⑥《尔雅·释训》：“善父母为孝，善兄弟为友。”^⑦这里孝友并提，作为人的一种善德，其性质和《尚书》中所说的孝友是一样的：孝就是孝养父母。所以，刘熙《释名·释言语》记：“孝，好也。爱好父母，如所爱好也。”《孝经说》曰：“孝，畜也；

① 孔子弟子有若语，见《论语·学而》，清·刘宝楠《论语正义》，《诸子集成》第一册（北京：中华书局，1986年），第4页。以下引用先秦诸子，一般皆用《诸子集成》本，只记册数页数。

② 《尚书正义》，《十三经注疏》（北京：中华书局，1980年），第123页。以下引经书皆用此本，仅记页数。

③ 《十三经注疏》，第204页。

④ 《十三经注疏》，第206页。

⑤ 《十三经注疏》，第254页。

⑥ 《毛诗正义》，见《十三经注疏》，第425页。

⑦ 郝懿行：《尔雅义疏》，见《清经解》（上海：上海书店影印缩本，1988年），卷1260，第七册，第290页。以下引用《清经解》与《清经解续编》皆据此本，只记册数和页数。

畜，养也。”^①按孝、好、畜三字古音同在晓母、幽部，乃双声叠韵之同源字，故可相通。

在《诗经》的雅、颂里，出现了以下几个由孝字组成的词汇：

(1) 孝享：例如《小雅·天保》：“吉蠲为饎，是用孝享。”^②《周颂·载见》：“以享以孝，以介眉寿。”^③这里与孝字并列的享字本来是同一个意思。《尔雅》《释诂》：“享，孝也。”郝氏义疏曰：“《释训》云：善父母为孝，主生存而言；此言享孝，主祭祀而言。……孝以畜养为义，享又以畜养为义，故《广雅》云：享，养也。”^④按孝、享二字古音皆属晓母，为双声字，而享字与养字古音皆在阳部，为叠韵字。所以它们可以相通假。只不过因为把对父母的孝养由生前推广到死后，孝享就变成祭祀的意思了。《小雅·楚茨》：“以为酒食，以享以祀。”“俎粢孝孙，苾芬孝祀。”^⑤这里的享祀与孝祀意思完全相等，所以孝字与享字皆具有与祀字相当的意思。

(2) 孝子、孝孙：例如，《楚茨》中的祭祀者自称孝孙。《周颂·邕》：“假哉皇考，绥予孝子。”^⑥这里的祭祀者则自称孝子。所以，孝子与孝孙就是能够对先人实行享祭从而能尽孝道的子孙。

(3) 追孝：《大雅·文王有声》说周文王能“迨追来孝”，^⑦关于这一句诗，前人解释多有分歧。陈奂《毛诗传疏》说：“迨追来孝，犹言追孝于前人也。”^⑧此解最为简明得当。所以此句和以上所引《尚书·文侯之命》中的“追孝于前文人”属于同一类型。对于此句，伪孔安国传解释说：“继先祖之志为孝。”俞樾在解释此句时说：“按追孝犹言追养继孝也。《礼记·祭统》篇曰：祭者，所以追养继孝也。古钟鼎款识每有追孝之文。追敦曰：用追孝于前文人。语与此同。楚良臣余义钟曰：以追孝先祖。郭遵敦曰：用追孝于其父母。亦与此文义相近。是追孝乃古人常语。又都公敦曰：用享孝于乃皇祖，于乃皇考。陈逆簋曰：以享以孝于大宗。享孝并言。可知所谓追孝者，以宗庙祭祀言也。犬戎之难，文武几不血食。平王东迁，周室复存；然后春秋享祀不致废坠，得以追孝于前文人。文侯之功业大矣。故特言此，所以大其功也。传但谓继志为孝，是犹未达古义矣。”^⑨按俞氏所说是正确的。这是因为，第一，他开始用金文材料来对证传统文献，弄清了追孝一语的源头就是孝享于前人。现在我们一看《金文诂林》，就知道俞氏所言不仅不差，而且例证确实是很多的。所以，追孝，原来是孝养父母的宗教形式的延续。第二，俞氏只说伪孔传解释之不足，但并未以为伪孔传的解释完全谬误。按《礼记·中庸》：“夫孝者，善继人之志，善述人之事者也。”^⑩《中庸》作于战国时期子思门人之手，所以这一解释是相当早的。

(4) 孝思：《大雅·下武》：“永言孝思，孝思维则。”“永言孝思，昭哉嗣服。”毛传对两

① 王先谦：《释名疏证补》（上海：上海古籍出版社影印本，1984年），第171页。

② 《毛诗正义》，见《十三经注疏》，见412。

③ 《十三经注疏》，第596页。

④ 《清经解》，第七册，第272页。

⑤ 《十三经注疏》，467，469。

⑥ 《十三经注疏》，第596页。

⑦ 《十三经注疏》，第526页。

⑧ 《清经解续编》，第三册，第1169页。

⑨ 《群经平议·尚书四》，见《清经解续编》，第七册，第1059—1060页。

⑩ 《礼记正义》，见《十三经注疏》，第1629页。

句的解释是：“则其先人也。”郑玄笺对其中第一句补充解释说：“长我孝心之所思。”^①所以，前两句的意思就是，常存对先人尽孝的思念，而这种思念就体现在遵循先人的法则上。后两句的意思是，常存对先人尽孝的思念，要明显地体现在继承先人的事业上。从《下武》的这四句诗来看，应该说《诗经》里就已经有以继志为孝的认识了。

据以上所引的《尚书》和《诗经》的文字，我们可以断言，孝道不仅早在儒家兴起以前就已经出现，而且也有了一定的发展，由生前的孝养到死后的祭祀、由物质的供养到精神的遵循。

如果就以上所列《尚书》和《诗经》的资料作一个概括，那么可以说，孝道包括它的扩充形式——孝友，在当时完全是一种家庭伦理。

说到这里，我们不禁想到一个很值得玩味的问题。这就是，尽管从《尚书》、《诗经》中已经可以看到“孝”的存在和重要性，而后来在中国人的伦理上几乎与“孝”占有同等地位的“忠”，在《诗经》三百零五篇中竟然一次也没有出现；在五十八篇本的《尚书》（即《十三经注疏》本）里，除了出现于伪古文的《仲虺之诰》、《伊训》、《泰誓上》、《蔡仲之命》、《君牙》、《冏命》等篇之外，在可信的三十三篇中竟然一次也未出现。不仅如此，试查《金文诂林》，其中亦无忠字，在《金文诂林补》中只提到了战国后期中山王墓出土的一篇铭文里有忠字，这已经是很晚的文献了。^②当然，这些现象本身只能作为默证，并不能正面说明什么，不过总可以向我们提出一个问题，这究竟是什么缘故？

在《诗》、《书》所述的西周时期，君主制的政治体系早已确立，这是不成问题的。既然有了这种政治体系，君臣之间的伦理关系当然也会应运而生了。例如，在《尚书·君奭》篇里，周公列举了商代成汤时的伊尹、太戊时的伊挚与臣扈、祖乙时的巫贤、武丁时的甘盘，说他们都是辅佐君主有功的贤臣，并以此来鼓励召公和他一道效力于王室。^③又如，《尚书·文侯之命》表扬了晋文侯匡救王室的功勋。^④在《诗经·小雅》里，《出车》中的南仲^⑤、《六月》中的尹吉甫^⑥、《采芣》中的方叔，^⑦在《诗经·大雅》里，《烝民》里的仲山甫^⑧、《江汉》中的召虎^⑨，这些人也都是诗所要表彰的忠于王室的贤臣。所以，后世以忠字来表述的臣对君的伦理准则，在《诗》、《书》里已经明显地表现出来，只是未用“忠”这个字来表达而已。那么，原因是什么呢？我想从大体上来说有两点：一是春秋以上的国家体制仍是封建的而非郡县的，很多的有土之君在君臣关系的系统中都处于相对的地位，即对于在上位者来说为臣，而对于在下位者来说则为君。在此君主地位尚未绝对化的情况下，以后逐渐绝对地用于对君之“忠”自然尚未产生（实际上，直到春秋时期，忠的概念还不只用于对上，而且有用对下的实例。详见下文，此处不赘）。二是当时与封建制相应地存在着宗法制。在这种情况下，天子是天下的大宗，诸侯相对于天子为小宗；诸侯在本国为大宗，卿、大夫相对于诸

① 《十三经注疏》，第52页

② 周法高：《金文诂林补》（台北：台湾“中央研究院历史语言研究所”，1982年），第五册，第3273页。

③ 《十三经注疏》，第223-225页。

④ 《十三经注疏》，第254页。

⑤ 《十三经注疏》，第415-416页。

⑥ 《十三经注疏》，第424-425页。

⑦ 《十三经注疏》，第425-426页。

⑧ 《十三经注疏》，第568-569页。

⑨ 《十三经注疏》，第573-574页。

侯为小宗；卿、大夫在自己的封地之内为大宗，士相对于卿、大夫为小宗；士以下还继续有大宗、小宗之别。这就是所谓的宗统与君统的一致。^①按照家族伦理，小宗自应尽孝于大宗，所以在金器铭文中，我们常可看到“用享孝宗室”，“用享孝于宗室”，“用享孝于宗老”，“用享孝于大宗”等习用语。^②这种小宗对于大宗的孝，在如上所述的宗统与君统一致的情况下，就直接地等同于臣下对于君主之忠。所以，在当时，虽然从文字上尚未见忠字，它实际上已经存在于孝字之中，只不过还没有成熟到能够作为一种独立的道德准则从孝字里分化出来而已。

这就是儒家孝学说出现以前已有的孝道的情况。

二、先秦儒家的孝学说

关于这一时期的儒家的孝学说，现拟分为三个阶段来说，即孔子与其及门弟子时期，亦即春秋末期、战国早期；孟子时期，亦即战国中期；荀子时期，亦即战国晚期。每期皆先说明其时代与学术背景，然后论儒家孝说的发展，这是为了更好的说明这种发展。

（一）孔子与其及门弟子时期

如果说在西周早期封建制与宗法制初建时“孝”能兼有“忠”的功能，那么这种情况实际是在不断变化的；尤其是进入春秋时期以后，首先是曾对东周的建立有过大功的郑国开始藐视王室，继而齐、晋、楚、秦等大国逐渐兴起，争霸中原，周天子的势力一蹶不振，从君统与宗统一致的最高峰上跌落下来。大国在争霸的过程中灭了许多小国，^③这样就引起了两重后果。

第一，大国兼并小国。从消极的方面来说，是破坏三代时期原有的封建邦国的体系，以前原则上是不灭国的，打败一个国家或部落只不过让它成为服从自己的一个诸侯，成为自己的封邦建国体系中的一部分；从积极方面来说，春秋时期的一些大国如楚、晋等开始设县，^④尽管春秋时期的县与后来的郡县制还有相当多的区别，但总是向郡县制迈步的一个开端。

第二，当一个大国兼并了许多小国以后，它就不能依靠原来的宗法制度来要求其新臣民向它效忠了。而且在大国争霸的过程中，有许多卿大夫以至于士由于种种不同的原因离开了自己的国家而投奔别国，他们与移居国并无任何血缘关系，自然不在该国宗法系统之内。这一类的事例甚多，不必细述，从孔子的身世就可看出情况的一斑。孔子祖先是宋国人，殷的后裔，在宋是处于宗法系统中的；后来迁到了鲁国，尽管孔子的父亲在鲁也作了官，却与鲁没有任何宗法关系了。孔子本人曾在鲁作过官，又曾周游列国，以求得行其道。从孔子自己

① 关于宗统与君统是否一致，学者有不同说法。应以一致说为长，参见拙作《宗法辨疑》，《古代中国与世界》（武汉：武汉出版社，1995年），第235—253页。

② 参见周法高主编，《金文诂林》（香港：香港大学，1975年），第5283—5286页。

③ 清儒顾栋高在《春秋大事表》中的《春秋列国爵姓及存灭表》里详述了春秋时灭国的情况，见《清经解续编》，第一册，第462—465页；陈槃先生撰《春秋大事表列国爵姓及存灭表撰异》三册（台北：台湾“中央研究院”，1988年，三版），对此又有进一步的考证。

④ 清儒洪亮吉作《春秋时以大邑为县始于楚论》，首先论及春秋时之设县问题，载《更生斋文甲集》卷二。（《四部备要》本，上海：中华书局，1936年）。又参阅顾颉刚之《春秋时代的县》，载《禹贡》，第7卷第6、7期合刊。杨宽《春秋时代楚国县制的性质问题》，载《中国史研究》，1981年第4期。拙作《楚邦的发生和发展》第三部分（三），见《古代中国与世界》，第330—338页。

的情况就可以知道,那时人们在政治上的效忠已经和宗法制没有多大关系了。由于封建制与宗法制的衰落,孝逐渐变成了单纯的家庭伦理,它已经很难再兼摄忠的内容;这时正开始萌生的郡县制,又使君主对臣民有了比以前更多的忠的要求。这样,孝道内容的再诠释就成为时代的需要了。孔子和他的及门弟子就在这样的历史条件下开始了儒家对于孝道的诠释。这些论述基本上保存在《论语》里。

在《论语》中,我们所看到的孔子论孝的言论并不太多,但是他的论孝显然是同其学说的核心(即仁礼学说)紧密地结合在一起的。《论语·为政》记:“孟武伯问孝,子曰:‘父母唯其疾之忧。’”^①又《里仁》记:“子曰:‘父母之年不可不知也,一则以喜,一则以惧。’”^②父母高龄固然可喜,而衰老已至则又可惧。忧父母之疾与惧父母之老,皆出于孝子中心之爱,其本质为仁。不过,孔子说孝,还不止于此。《为政》记:“子游问孝,子曰:‘今之孝者,是谓能养。至于犬马,皆能有养;不敬,何以别乎?’”又记:“子夏问孝,子曰:‘色难。有事,弟子服其劳,有酒食,先生馔。曾是以为孝乎?’”^③《里仁》记:“事父母,几谏;见志不从,又敬不违,劳而无怨。”^④这就是说,对父母不仅要有物质上的养,而且要有精神上的敬,既包括心情容貌的恭敬,也包括分辨是非的肃敬。这种敬在本质上就是礼。所以,据《为政》记:“孟懿子问孝,子曰:‘无违。’樊迟御,子告之曰:‘孟孙问孝于我,我对曰无违。’樊迟曰:‘何谓也?’子曰:‘生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼。’”^⑤以上所引孔子论孝之说都是纯粹家庭伦理,不过孔子的孝学说既然构成其仁礼学说的一个组成部分,那么它的作用就不可能仅限于家庭之内了。

《论语·为政》记:“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?’”^⑥这就是说,一个人并不必须直接为政,只要能行孝友之道而影响于执政者,这就是为政了,何必一定要亲自去问政呢?孝道是可以由己外推的,正如仁之可以推己及人一样。那么,孝道一旦推广于君臣之际,其效果将如何?《为政》记:“季康子问使民敬、忠以劝,如之何?子曰:‘临之以庄,则敬;孝慈,则忠;举善而教不能,则劝。’”^⑦为政者能教民以孝慈,民对统治者就能忠。这就是孔子把作为家庭伦理的孝推衍为政治伦理的直接说明。《学而》记孔子弟子有若语:“有子曰:‘其为人也孝弟,而好犯上者,鲜矣。不好犯上,而好作乱者,未之有也。君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与。’”^⑧有若这一段话可以说是对于孔子上述的话的具体解释。

从以上引文中,我们可以看到孔子渐渐把“忠”作为与“孝”相对应的伦理范畴提了出

① 刘宝楠,《论语正义》,《诸子集成》,第一册,第26页。按旧注对此句有两解:马融以为,子不为非,除疾病外父母可以无忧,这样的子女就算是孝,而《孝经·孝行》、《礼记·曲礼》等则以为,子忧父母之疾为孝。俱见刘氏《正义》。

② 《诸子集成》,第一册,第84页。

③ 《诸子集成》,第一册,第26-28页。

④ 《诸子集成》,第一册,第83-84页。

⑤ 《诸子集成》,第一册,第25页。

⑥ 《诸子集成》,第一册,第36页。按此句所引《书》为逸《书》,或谓“施于有政”非《书》之文,而为孔子语,但此种分歧不影响文义的理解。

⑦ 《诸子集成》,第一册,第35页。

⑧ 《诸子集成》,第一册,第3-4页。

来。按“忠”字原来并非专指对君主或当政者的忠诚。《说文解字》：“忠，敬也。尽心曰忠。”^①《左传》桓公六年记随大夫季梁语曰：“所谓道，忠于民而信于神也。上思利民，忠也；祝史正辞，信也。”^②这个忠是指上尽心于民。当然也有臣下对君主之忠，如襄公九年记楚子囊对当时晋国政治情况的说明是“君明臣忠。”^③这就又是指臣对于君的尽心。《论语·学而》记曾子语：“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？”^④这是泛指对于一切人尽心之忠。不过，在《论语》里，孔子从不把子对父母之尽心说为“忠”，而只说为“孝”；同时，把臣下对于君主之尽心说为“忠”，却比较自然了。例如《论语·八佾》记：“子曰：‘事君尽礼，人以为谄也’。”^⑤又记：“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’。”^⑥（其实，在《左传》里，“忠”字用于臣对国家或对君的情况也是远比用于君对民多的。看来，这在春秋时期已形成一种趋势。）孔子的意思是：君臣之间皆应以礼相待，臣事君以礼就是事君以忠。相对地，父子之间也应以礼相待，而子事父以礼，则称之为孝。这就是说，孔子及其及门弟子时期的儒家已开始把忠从孝里分离开来，同时又使二者之间有一个内在的联系——不再是凭藉宗法的直接的联系，而是由仁学说的外推作用而产生的间接的联系。

以上所述孔子与其及门弟子关于孝的学说，是春秋晚期至战国初期的事。

（二）孟子时期

中国历史进入战国时期以后，情况发生了加速度的变化。一方面，原来的封建制迅速地为郡县制所代替，旧的宗法制度分崩离析；另一方面，各国君主的势力不断加强，他们要求臣民尽忠尽力为他们去作战，去争夺土地。在这样情况下，出现了两种主张的人。一是墨家，其代表为墨子；一是早期法家或兵家，如吴起。

墨子针对当时战争给人民带来空前苦难的情况，提出兼爱、非攻之说。他认为，兼爱是君惠、臣忠、父慈、子孝的前提。《兼爱下》：“我为人之于就兼相爱交相利也，譬之犹火之就上、水之就下也，不可防止于天下。故兼者，圣王之道也，王公大人之所以安也，万民衣食之所以足也。故君子莫若审兼而务行之。为人君必惠，为人臣必忠；为人父必慈，为人子必孝；为人兄必友，为人弟必悌。故君子莫若欲为惠君忠臣、慈父孝子、友兄悌弟，当若兼之不可不行也。此圣王之道，而万民之大利也。”^⑦在这里，墨子提到了忠臣、孝子、悌弟，看来忠与孝是分开了的；尤其“忠臣”作为一个固定的名词（与之相应的“孝子”作为一个固定名词是早就出现了的），在《论语》、《孟子》里都还未曾见到，在《墨子》中却首先出现了。这个名词表明了“忠”与“臣”之间专门的配搭关系的固定化。但是，另一方面，墨子又对忠与孝有其区分不清的地方。《兼爱上》：“臣子之不孝君父，所谓乱也。子自爱，不爱父，故亏父而自利；弟自爱，不爱兄，故亏兄而自利；臣自爱，不爱君，故亏君而自利。此所谓乱

① 见段玉裁：《说文解字注》（上海：上海古籍出版社据段氏经韵楼版影印本，1981年），第502页。“尽心曰忠”为段氏据《孝经疏》补。以下引《说文》皆用此本，只记页数。

② 《春秋左传正义》，《十三经注疏》，第1749页。

③ 《十三经注疏》，第1942页。

④ 《诸子集成》，第一册，第5页。

⑤ 《诸子集成》，第一册，第62页。

⑥ 《诸子集成》，第一册，第62页。

⑦ 孙诒让：《墨子间诂》，《诸子集成》，第四册，第80页。

也。虽父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所谓乱也。”^① 在这里，臣之善事君与子之善事父皆称为孝，而且君臣父子兄弟之间皆以爱，不见其中分别。《节用中》：“古者明王圣人，所以王天下、正诸侯，彼其爱民谨忠，利民谨厚，忠信相连，又示之以利，是以终身不蹶，歿世不蹶。”^② 在这里，“忠”字又用于君之对民。这就出现了一种矛盾的现象。怎么样解释这种矛盾呢？我想，墨子在注意到忠、孝之别的地方，那是依从了当时忠、孝渐分的习惯；他之所以孝不分君、父和忠不分上下，那是由于在他的思想里爱本来就是无差别的，不然就不成其为兼爱了。既然本质上为无差别之爱，用什么名词来表达也就无所谓了。所以，尽管像墨子这样重视概念涵义准确性的人，而且说过：“孝，利亲也”^③，可是他也能把孝用于利君的场合。

吴起则是另外一个类型的人物，一个与墨子的兼爱、非攻学说恰好相反的人物。现在我们看不到吴起论孝的著作，但是从《史记·孙子吴起列传》的记载可以窥见其一斑。据司马迁记，吴起是吴国人，“其少时家累千金，游士不遂，遂破其家。乡党笑之，吴起杀其谤己者三十余人，而东出卫郭门。与其母诀，啗臂而盟曰：起不为卿相，不复入卫。遂事曾子。居顷之，其母死，起终不归。曾子薄之，而与起绝。”吴起因此成了历史上著名的不孝之子。起以知兵事鲁君，会齐攻鲁，而起妻为齐女，故鲁人欲以为将而疑之。起乃杀妻，卒将兵大破齐军。这说明吴起略无仁爱之心。其后，吴起到魏国，“魏文侯以为将，击秦拔五城。起之为将，与士卒最下者同衣食，卧不设席，行不骑乘。亲裹赢粮与士卒分劳苦。卒有病疽者，起为吮之。卒母闻而哭之。人曰：‘子，卒也，而将军自吮其疽，何哭为？’母曰：‘非然也。往年吴公吮其父，其父战不旋踵，遂死于敌。吴公今又吮其子，妾不知其死所矣，是以哭之’。”吴起看来是很爱部下士兵了，可是其终极目标并非爱兵，而是要其尽忠以死。司马迁以一个简单的故事就把问题说明了。后来，吴起到楚国事楚悼王，“至则相楚，明法审令，捐不急之官，废公族疏远者，以抚养战斗之士。要在强兵，破驰说之言从横者。于是南平百越，北并陈、蔡，却三晋，西伐秦。诸侯患楚之强。故楚之贵戚尽欲害吴起。及楚悼王死，宗室大臣作乱而攻吴起。”^④ 所以，吴起是一个典型的只讲富国强兵而六亲不认的人。为了成就事业，“忠”他倒是讲的，至于“孝”那就不在话下了。根据以上这种背景情况的说明，我们就可以了解孟子的孝学说实际是针对墨子与吴起等人的主张而展开的。

首先，与墨子的兼爱说以及由之而来的忠孝无别思想相反，孟子认为孝与忠既可相通，又不相同。《孟子·离娄上》记：“孟子曰：‘居下位而不获于上，民不可得而治也。获于上有道，不信于友，弗获于上矣。信于友有道，事亲弗悦，弗信于友矣。悦亲有道，反身不诚，不悦于亲矣。诚身有道，不明乎善，不诚于身矣’。”^⑤ 这就是说获于上或忠于君是可以从修身、孝亲推衍而得的。故二者可以相通。但是孝与忠又不相同，是因为爱是有差等的，父子慈孝之爱是一切爱的起点，当然不能与对君之忠等同。孟子说：“事亲，事之本也。”^⑥ 就是指的这个意思。以下就来让我们看看孟子对于父子之间与君臣之间的处理究竟有何不同。

① 《诸子集成》，第四册，第62页。

② 《诸子集成》，第四册，第101页。

③ 《墨子·经上》，《诸子集成》，第四册，第192页。

④ 以上关于吴起文字皆见于《史记会注考证附校补》（上海：上海古籍出版社影印本，1986年），第1317-1319页。

⑤ 焦循：《孟子正义》，《诸子集成》，第一册（第二部分），第299页。

⑥ 《诸子集成》，第一册（第二部分），第308页。

《离娄下》记：“孟子告齐宣王曰：‘君之视臣如手足，臣则视君如腹心；君之视臣如犬马，臣则视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇讎’。王曰：‘礼，为旧君有服，何如斯可为服矣？’曰：‘谏行言听，膏泽于下民；有故而去，则使人导之出疆，又先于其所往；去三年不反，而后收其田里。此之谓三有礼焉，如此则为之服矣。今也为臣，谏则不行，言则不听，膏泽不下于民；有故而去，则君搏执之，又极之于其所往；去之日遂收其田里。此之谓寇讎，寇讎何服之有？’”^①在孟子看来，臣对于君取何种态度，取决于君对臣取何种态度。据《公孙丑下》记，孟子将朝齐王，而王也想孟子入朝。可是王不说他命令孟子入朝，而说他病了，所以不能来看孟子。这时孟子改了主意，也托病不朝；次日却出弔于东郭氏。这时王派人来探望孟子的病。孟子弟子只好说孟子去上朝了，不知到了没有；同时派人到路上迎孟子，让他赶快上朝。孟子就是不去上朝，而到景丑家去寄宿。当景丑问孟子这样做是否对王失礼的时候，孟子说了一通大道理。其中有言：“天下之达尊三：爵一，齿一，德一。朝廷莫如爵，乡党莫如齿，辅世长民莫如德。恶得有一以慢其二哉（指齐王只是爵比孟子高，而年龄和道德二者皆不如孟子）？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。”^②在《孟子》书中，我们可以看到类似的事例是不一而足的。孟子并不把君视为天然尊长，其尊君是有条件的。

从另一方面看，孟子对于父的主张就大有不同了。《万章上》记：“万章问曰：‘舜往于田，号泣于旻天。何为其号泣也？’孟子曰：‘怨慕也。’万章曰：‘父母爱之，喜而不忘；父母恶之，劳而不怨。然则舜怨乎？’曰：‘……天下之士悦之（指舜），人之所欲也，而不足以解忧；好色，人之所欲，帝（指尧）妻之二女，而不足以解忧；富，人之所欲，富有天下，而不足以解忧；贵，人之所欲，贵为天子，而不足以解忧。人悦之、好色、富、贵无足以解忧者，惟顺于父母可以解忧。人少则慕父母，知好色则慕少艾，有妻子则慕妻子，仕则慕君，不得于君则热中，大孝终身慕父母。五十而慕者，予于大舜见之矣。’”^③而且，《尽心上》记：“桃应问曰：‘舜为天子，皋陶为士，瞽叟（舜之父）杀人，则如之何？’孟子曰：‘执之而已矣’。‘然则舜不禁与？’曰：‘夫舜恶得禁之？夫有所受也。然则，舜如之何？’曰：‘舜视弃天下，犹弃敝屣也。窃负而逃，遵海滨而处，终身欣然，乐而忘天下’。”^④舜之父母是有名的不慈者，可是孟子并未要求舜报之以不孝；相反，如果其父犯了法，孟子还主张舜偷偷把被捕的父亲带走，放弃帝位而和父亲一同过逃亡生活。孟子高度赞扬了舜的大孝，这就是说，他所要求于子之事父者，并非如臣之事君那样的对等原则。为什么呢？因为，“孟子道性善，言必称尧舜。”^⑤尧舜是孟子理想中的善的典型，而孝正是性善的根本表现，其他一切的善都是从此推衍而来的。“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。”^⑥如果离开了孝，那么这种推导的前提就丧失了。

照此说来，孟子就只强调孝作为家庭伦理的作用，而不把它推衍成为社会的以及政治的伦理了吗？不是的。只要一看孟子对于当时主张富国强兵一派人的批判，这个问题就可以清

① 《诸子集成》，第一册（第二部分），第322-323页。

② 《诸子集成》，第一册（第二部分），第150-154页。

③ 《诸子集成》，第一册（第二部分），第359-363页。

④ 《诸子集成》，第一册（第二部分），第548-549页。

⑤ 《诸子集成》，第一册（第二部分），第186页。

⑥ 《诸子集成》，第一册（第二部分），第51-52页。