

敬、慕之间：儒家论“孝”的心性基础

杨立华

内容提要 孔子说“孝”以“敬”为根本，孟子论“孝”的重心在于“慕”，这构成孔孟理解孝的心性基础的不同之处。孔子更多地着眼于行孝者自身的德业成就，而孟子则更强调为人子者内心对父母的思慕和依恋。通过对“敬”和“慕”两种情感的哲学分析可知，敬指向个体边界的明确，它为主观性引入客观尺度并确立人的行为可以持循的标准；慕作为一种向外的关切和欲求，更多地指向了对个体界限的超越和忽视，这种倾向容易使人忘掉自己的本分。此外，敬在礼俗社会中起到了维持和促进个体精神自立的作用，而慕作为某种延续年少时对父母的依恋的倾向，会有削弱人的精神自立的危险，从而延阻人的成长和成熟。

关键词 孝 敬 慕 心性基础

杨立华，北京大学哲学系教授 100871

“孝”是儒家伦理生活的基础，对儒家伦理具有组建性的作用。对“孝”的心性论基础的研讨，将使我们对于“孝”在儒家思想系统当中所发挥的作用有更为深入的理解。同时也将使我们对于儒家思想在当代世界中可能发挥的作用有更为明晰的认识。本文从孔子与孟子论“孝”的差异入手，并在此基础上尝试分析此种差异背后的心性基础的不同，由此进探“孝”对儒家道德的重要作用。

一、《论语》《孟子》论孝之异

“孝”在儒家伦理生活中的基础作用，在《论语》开篇的章节中即有明确的体现。《论语·学而》记录了这样一段话：

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！”^[1]

对于这段话，朱子引用了程子一节讨论：“或问：‘孝弟为仁之本，此是由孝弟可以至仁否？’曰：‘非也。谓行仁自孝弟始，孝弟是仁之一事。谓之行仁之本则可，谓是仁之本则不可。盖仁是性也，孝弟是用

[1]《四书章句集注》，〔北京〕中华书局1983年版，第47-48页。

也，性中只有个仁、义、礼、智四者而已，曷尝有孝弟来。然仁主于爱，爱莫大于爱亲，故曰孝弟也者，其为仁之本与！”^[1]程子严于形上形下之辨，故从“用”的层面理解“孝弟”与“为仁之本”的关系。在他看来，“仁之本”涉及的是性或理的层面，而“为仁之本”则是发用这个层面的事情，二者不可混同。虽然我们不能径以“孝弟”作为仁之根本，但在具体的道德实践中，“孝弟”却总是发挥着根源性的作用。而之所以如此，与儒家以人的有限性立场为出发点的基本价值有关。

《论语》《孟子》中都有不少关于孝的论述。这些论述表面看来，似乎并没有什么大的差异。但如果深入研究，我们将会看到《论语》和《孟子》的相关论述之间在基本取向上是有着很大的不同的。

《论语》当中关于孝的论述，具有典型性的是如下两章：

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。”^[2]

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？”^[3]

这两段关于孝的论述，分别引出了“礼”和“敬”这两个关键词。关于养与敬的关系，《礼记·祭义》篇中有一段更为周详的议论：“曾子曰：‘……君子之所谓孝也者，国人称愿然曰幸哉有子如此，所谓孝也已。众之本教曰孝，其行曰养。养可能也，敬为难；敬可能也，安为难；安可能也，卒为难。父母既没，慎行其身，不遗父母恶名，可谓能终矣。’”^[4]在《礼记》这段话当中，敬不仅指向父母，也指向了自身，因为“身也者，父母之遗体也。行父母之遗体，敢不敬乎？”^[5]

实际上，“礼”和“敬”之间的关系，在儒家的话语系统中是紧密关联在一起的。《礼记·乐记》里说：“礼者，殊事合敬者也。乐者，异文合爱者也。”^[6]又说：“乐者为同，礼者为异。同者相亲，异则相敬。”^[7]《孟子》里面更是直接将二者等同起来：“恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。”^[8]从上面的材料可知，敬正是礼的精神实质。结合上引《论语》里关于孝的论述，我们可以看到，孔子所说的孝是以敬为根本的。

与《论语》中更多一般性的论述不同，《孟子》一书中有关孝的讨论多与具体人物的评价有关。其中，最值得关注的是对舜和匡章的评价。《孟子·离娄上》载：

公都子曰：“匡章，通国皆称不孝焉。夫子与之游，又从而礼貌之，敢问何也？”孟子曰：“世俗所谓不孝者五：惰其四支，不顾父母之养，一不孝也；博弈好饮酒，不顾父母之养，二不孝也；好货财，私妻子，不顾父母之养，三不孝也；从耳目之欲，以为父母戮，四不孝也；好勇斗狠，以危父母，五不孝也。章子有一于是乎？夫章子，子父责善而不相遇也。责善，朋友之道也；父子责善，贼恩之大者。夫章子，岂不欲有夫妻子母之属哉？为得罪于父，不得近。出妻屏子，终身不养焉。其设心以为不若是，是则罪之大者，是则章子已矣。”^[9]

这一段对话里，孟子充分体现出了对他人的处境的深刻理解。正如朱子所说：“此章之旨，于众所恶而必察焉，可以见圣贤至公至仁之心矣。”^[10]但如果因此反以匡章为孝，则又走向了另一个极端：“后世因孟子不绝之，是又欲雪匡子之不孝而以为孝，此皆不公不正，倚于一偏也。”^[11]

关于舜的一段至为关键，载于《孟子·离娄下》：

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：“长息问于公明高曰：‘舜往于田，则吾既得闻命矣；号泣于旻天，于父母，则吾不知也。’公明高曰：‘是非尔所知也。’夫公明高以孝

[1][2][3][8][9][10]《四书章句集注》，第48页，第55页，第56页，第328页，第299-300页，第299-300页。

[4][5][6][7]《礼记集解》，[北京]中华书局1989年版，第1226页，第1226页，第989页，第986页。

[11]《朱子语类》，[北京]中华书局1986年版，第1356页。

子之心,为不若是怙,我竭力耕田,共为子职而已矣,父母之不我爱,于我何哉?帝使其子九男二女,百官牛羊仓廩备,以事舜于畎畝之中。天下之士多就之者,帝将胥天下而迁之焉。为不顺于父母,如穷人无所归。天下之士悦之,人之所欲也,而不足以解忧;好色,人之所欲,妻帝之二女,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。”^[1]

孟子这段关于孝的论述,触及到几种与孝有关的情感。舜之号泣于旻天,被孟子解读为“怨慕”。“怨慕”显然不同于“怨”,而是一种因“慕”而生的悲戚。此种悲戚与后面谈到的“忧”是紧密关联的。然而,这里的“忧”并没有被进一步强调为孝的基础性情感,而只是在“不顺于父母”的特定情况下的心境。此种“忧”是可解的。在后面的讨论中,孟子将重心放在了“慕”上。这里的“慕”字,赵歧解为“思慕”^[2]。他将人的不同年龄阶段的关切和欲求,统一放置到了“慕”这一情感之下。在孟子看来,真正的孝应该有从孩童时期延续下来的对父母的依恋为内在的基础。对父母之“慕”应该超越各年龄阶段其他的关切和欲求,成为人生始终如一的不变重心。孟子的这一段论述,有将不同的关切和欲求混同的危险。这一点我们后面会做更详细的讨论。

尽管孟子并没有将“慕”作为孝的一般标准,但“慕”的引入本身,已经与孔子关于孝的论述形成了差异。理解这一差异的实质,对于我们今天讨论孝的问题有格外重要的意义。

二、大孝与达孝

《中庸》里有“大孝”和“达孝”的提法,且都是以“子曰”的形式出现的。有关子思子作《中庸》的记载,历史上有颇多争议。但目前看,持异议者提出的证据都不够充分。所以一般情况下,我们还是将《中庸》视为子思的作品。而既然作为子思的著述,其中的“子曰”可信度应该是很高的。《中庸》第十七章谈“大孝”:

子曰:“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。故大德必得其位,必得其禄,必得其名,必得其寿。”^[3]

孔子这段对“大孝”的论述,着眼的完全是舜的德和位。没有直接涉及与父母的关系。此种指向自身之成德的孝,与上引《礼记·祭义》中曾子的“敬身”之孝,是基本一致的。这与《孟子》将“大孝”更多地定位在对父母的思慕是有着很大不同的。

《中庸》第十九章论“达孝”：“子曰：‘武王、周公，其达孝矣乎。夫孝者：善继人之志，善述人之事者也。’”所谓“达孝”，指的应该是普遍的孝。而作为“达孝”标准的“善继人之志，善述人之事”，指向的也是行孝者自身的成德。“达孝”与“大孝”的区别并非孝心是否纯至，而在于德业之不同。武王、周公继文王之志，述文王之事，其德业之成就主要是继承和发扬。而舜则无可继之志、可述之事，其德业远超拔于父辈之上。只有从这个角度，我们才能理解《中庸》第十八章中关于武王、周公的那段论述：

子曰：“……武王末受命，周公成文武之德，追王大王、王季，上祀先公以天子之礼。斯礼也，达乎诸侯大夫，及士庶人。父为大夫，子为士；葬以大夫，祭以士。父为士，子为大夫；葬以士，祭以大夫。期之丧达乎大夫，三年之丧达乎天子，父母之丧无贵贱一也。”^[4]

[1][3][4]《四书章句集注》，第302-303页，第25-26页，第26-27页。

[2]《孟子正义》，[北京]中华书局1987年版，第615页。

在这一段里，父子之间身份的升降，是决定丧祭之礼的标准。这一原则与我们上面所说的“达孝”与“大孝”的区别是一致的。

同样是论及“大孝”，孔子更多地着眼于行孝者自身的德业成就，而孟子则更强调为人子者内心对父母的思慕和依恋。这一差别与我们前一节讨论的敬与慕的不同，是有着密切关联的。

三、对敬、慕的哲学阐释

以“敬”为情感基础的孝，首先指向的是个人的成德。宋明理学的修养工夫中，敬字始终处在核心的位置^[1]。对于任何个体，敬都意味着的收敛凝聚。朱子在解释敬字的时候说道：“敬有甚物，只如‘畏’字相似，不是块然兀坐，耳无闻、目无见、全不省事之谓，只收敛身心、整齐、纯一，不恁地放纵，便是敬。”^[2]此种收敛凝聚，既有助于个体边界的建立，也有助于对个人分限的清醒认识。正是通过敬，个体明确了自己在自然-社会-历史中的特定位置，也明确了这个特定位置的责任和权利。在这个意义上，敬是一个人能够做到“克己复礼”的前提。

从作用的方向上看，敬和礼是一致的，都指向个体间边界的明确。《礼记·乐记》中所说的“礼胜则离”，强调的正是这一点。敬作为一种内在的情感，最为可贵的地方就在于能引生对礼的清醒认识，从而为主观的情感引入了某种客观的尺度。此种客观的尺度也就为人的行为确立可以持循的标准。

孔子在回答子游问孝时，特别强调的是敬，而不是爱，这是大有深意的。《礼记·檀弓》里有这样的记载：

子路有姊之丧，可以除之矣，而弗除也。孔子曰：“何弗除也？”子路曰：“吾寡兄弟而弗忍也。”孔子曰：“先王制礼。行道之人皆弗忍也。”子路闻之，遂除之。^[3]

曾子谓子思曰：“伋！吾执亲之丧也，水浆不入于口者七日。”子思曰：“先王之制礼也，过之者，俯而就之；不至焉者，跂而及之。故君子之执亲之丧也，水浆不入于口者三日，杖而后能起。”^[4]

礼作为社会生活的一般准则，就是要为主观且变动不居的情感赋予客观的标准。而这样的标准必须既有其可行性，又能够发挥厚风俗、敦人伦的作用。

通过对个体边界的明确，敬也在礼俗社会中起到了维持和促进个体的精神自立的作用。在传统的中国社会里，父母在世时，为人子者不得自专^[5]。在这种情况下，个体时时都会有在对伦常的顺服当中失去其精神上的成熟的危险。孔子对服从的强调，并不是要以精神的自立和成熟为代价的。一个连基本的判断力都丧失了孝子，绝不是孔子所欣赏的。《论语·里仁》载：

子曰：“事父母几谏。见志不从，又敬不违，劳而不怨。”^[6]

由这段材料可知，子女对父母的决定和判断是可以持不同见解的。只是当劝说不为父母接受，仍然要按照父母的意见做。这里面，独立的判断力是不可或缺的。可以说，孔子讲的孝不排斥人的成长和成熟。

“慕”则与此不同，作为一种向外的关切和欲求，更多地指向了对个体界限的超逾和忽视。从孟子所说的“人少，则知慕父母；知好色，则慕少艾”这样的表达看，“慕”显然是某种接近异性之间的思恋的

[1]参见陈来：《宋明理学》，〔北京〕三联书店2011年版，第114-120页，第193-195页。

[2]《朱子语类》，第208页。

[3][4]《礼记集解》，第182页，第189页。

[5]《礼记·坊记》云：“父母在，不敢有其身，不敢私其财，示民有上下也。……父母在，馈献不及车马，示民不敢专也。”《礼记集解》，第1292页。

[6]《四书章句集注》，第73页。

情感。当然,从孟子的论述中,我们可以看到不同成长阶段“慕”的内涵的不同,比如“仁则慕君,不得于君则热中”,所以,不能说孟子因此混同了五伦之间的差别。但从“大孝终身慕父母”的论述中,我们可以看到某种延续年少时对父母的依恋的倾向。此种倾向,至少会有削弱人的精神自立的危险,从而延阻人的成长和成熟。《艺文类聚·孝》引《列女传》:“老莱子孝养二亲。行年七十,婴儿自娱,著五色采衣。尝取浆上堂,跌仆。因卧地为小儿啼。或弄乌鸟于亲侧。”^[1]这样的孝行之所以会传为美谈,恐怕与孟子的这类强调不无关联。

与“敬”更多地强调个体分限的明确不同,“慕”容易在对个体界限的超逾中忽忘掉自己的本分。如果一个人始终在精神上拒绝成龄,那么又怎能承担起“老者安之”的责任呢?奇怪的是,孟子在为舜的行为做辩护的那段话中,分明地提到了另一种重要的情感——“忧”,却未能将此作为孝的基础情感。“忧”与“慕”不同。虽然两种都指向与他者的关联,但“慕”是对他者的依恋,而“忧”则是对自身对他者的责任的感知。子女对于父母的“忧”不可解于心,一同父母之于儿女,以这种情感为出发点的关爱,难道不是更合乎情理的孝吗?

当然,一味地强调“敬”也有危险。敬所蕴涵的疏离的倾向,有可能将孝当中所应有的温情荡涤净尽。从而使孝成为一种源自于外在规范的纯粹负担。

孝作为儒家伦理的重要基础,深刻地塑造了中国人的基本品格。在未来的中国文化建设当中,孝无疑仍是我们构建基本的道德秩序的核心。但究竟以什么样的情感底色为基础,来确立现代社会的伦理准则,恐怕是值得深思的。也许在孔子的“敬”与孟子的“慕”之间,我们可以找到更契合时代的孝的情感基础。

[责任编辑:曾逸文]

Between Respect and Yearning: The Mental Foundation of Confucian Theory of “Filial Piety”

Yang Lihua

Abstract: Confucius and Mencius have different understandings of the mental foundation of “filial piety”: Confucius, focusing on self-accomplishment, takes the emotion of respect as the foundation, while Mencius, emphasizing children’s yearning for their parents, takes the emotion of yearning. A philosophical analysis suggests that the emotion of respect, which leads to distinction of individual’s boundary, provides an objective measurement for subjectivity and establishes applicable standards for human activities, while the emotion of yearning, as an emotion of outward concern and desire, more amounts to the tendency of trespassing or disregarding individual’s boundary, which again tends to make people forget their own responsibilities. Besides, the emotion of respect plays a role in maintaining and developing individuals’ spiritual independence in an ethical society, while as a tendency to continue one’s reliance on parents during childhood, the emotion of yearning threatens to undermine people’s spiritual independence, thus hindering people’s growth and maturation.

Keywords: filial piety, respect, yearning, mental foundation

[1]《艺文类聚》,上海古籍出版社1982年版,第369页。