

# On “Authoritative Conduct” and Confucian Ethics from the Great Family Reverence of Shun

Cuiting Chen

Hunan University of Science and Engineering, School of Chinese Classics, Yongzhou Hunan  
Email: chenct60@163.com

Received: Oct. 11<sup>th</sup>, 2019; accepted: Oct. 24<sup>th</sup>, 2019; published: Oct. 31<sup>st</sup>, 2019

---

## Abstract

Shun was a sage respected by Confucius and Mencius. Confucius and Mencius discussed shun with “great family reverence”. Mencius believed that the sage was the most perfect personality, and shun had done a proper job in all aspects of human ethics. The Confucian doctrine of “authoritative conduct and appropriateness” is closely related to the human ethics of the parents and elder brother. As the root of authoritative conduct, family reverence plays a fundamental role in concrete moral practice. Great family reverence embodies the principle of “acting authoritatively by oneself”, specifically speaking, that is, whether their parents are wise or foolish, alive or dead, unilaterally abide by their obligations, perform their own virtue, in the complex and changeable emotional relationships consciously recognize the “reason” or “way” of life, to close to the middle way of practical wisdom treating the family.

## Keywords

Shun, Great Family Reverence, Confucian Ethics, To Act Authoritatively by Oneself

---

# 从舜之大孝谈“仁”与儒家人伦

陈翠婷

湖南科技学院国学院, 湖南 永州  
Email: chenct60@163.com

收稿日期: 2019年10月11日; 录用日期: 2019年10月24日; 发布日期: 2019年10月31日

---

## 摘要

舜是孔孟所推崇的圣人。孔子和孟子都曾以“大孝”论述舜。孟子认为圣人即是人伦之至，舜在人伦的

各个方面做到了恰到好处，并且率先为天下立人伦教化使得人与禽兽有了根本的区别。儒家的“仁义”学说与事亲从兄的人伦道德有着密不可分的联系，客观人伦关系中的“一本”决定了仁爱原则必定要体现出差等。作为“行仁之本”，孝在具体的道德实践中发挥着根源性的作用。大孝体现了“为仁由己”的原则，具体来讲，即是不论父母的智愚贤不肖、生死离合，单方面地恪守自己的分位，履行自己的常德，在复杂多变的情感关系中自觉体认生活的“理”或“道”，以接近中道的实践智慧事亲尽伦。

## 关键词

舜，大孝，人伦，为仁由己

Copyright © 2019 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

## 1. 引言

“仲尼祖述尧舜，宪章文武。”(《中庸》)孔子远宗尧舜之道。孟子“道性善，言必称尧舜。”(《孟子·滕文公上》)又说：“圣人，人伦之至也。”(《孟子·离娄上》)人伦问题关乎圣人之所以为圣人。本文从舜的孝行入手，结合儒家经典中对“仁”的阐释尝试分析仁爱说与人伦的关系，并着重从孔子、孟子关于舜“大孝”的论述中探析孝如何体现了儒家“为仁由己”的观念。

## 2. 圣人与入伦之至

“由尧舜至于汤，五百有余岁，若禹、皋陶，则见而知之；若汤，则闻而知之……由孔子而来至于今，百有余岁，去圣人之世，若此其未远也；近圣人之居若此其甚也，然而无有乎尔，则亦无有乎尔。”(《孟子·尽心下》)尧舜在孟子所列圣人谱系中居于开端的位置，其后的圣人都是继承尧舜之道。唐韩愈以降，宣扬道统的儒家学者莫不承接孟子的说法。长久以来，舜的人格典范在社会伦理与民风教化中，都居于最高地位，称为“人伦之至”。

关于舜的最重要的文献记载见于《尚书》中《尧典》、《舜典》两篇。《尧典》中记载，尧在位七十年，老将求代，欲让位与贤，遂求人巽位。在位之臣，四岳为长，故欲使四岳顺行帝位之事。四岳以“否德忝帝位”回应尧帝，认为自身德行不足以承当帝位，故自辞。四岳为群臣之首，既已自辞，便不再举荐其他朝臣。尧帝于是明确使朝臣不问贵贱，求贤于僻侧浅陋之处。众人向尧帝推举了虞舜。尧帝称所举之人已有所闻，便进一步问舜之德行。据《尧典》记载，四岳对帝曰：“瞽子，父顽，母嚚，象傲，克谐以孝，烝烝乂，不格奸。”“谐”为“和”之意，“烝”为“进”之意，孔安国在传中解释这一段话说：“言能以至孝和谐顽嚚昏傲，使进进以善自治，不至于奸恶。”孔氏传以“心不则德义之经”释“顽”。《释训》中说：“善兄弟为友”，《孟子》和《史记》均记载象与瞽瞍共谋杀舜，为“傲慢不友”。舜父母与弟并恶，舜却能以自身的德行陶养他们，“舜顺适不失子道，兄弟孝慈。欲杀，不可得；即求，尝在侧。”(《史记·五帝本纪》)以自身至孝之行，谨行子道，既能保全自身使他们不至于陷入罪地，又能在父母召唤的时候，及时顺从父母需要。因为舜能调和恶人，尧欲试舜，“女于时，观厥行于二女”(《尚书·尧典》)。尧将两个女儿嫁给舜，观察舜如何治家。孔颖达疏云：“舜家有三恶，身为匹夫，忽纳帝女，难以和协，观其施法度于二女，以法治家观治国。将使治国，故先使治家。”舜家中已有三恶，且自身居于下人之中，未有官位，尧帝的两个女儿下嫁，以贵适贱，难免骄矜。尧以此来

考验舜。“将使治国，故先使治家”，能否治国的一个先行的标准在于能否治家。《尧典》载：“厘降二女于妫汭，嫔于虞。帝曰：‘钦哉！’”。舜娶了尧的两个女儿，然而家不在京师，“以义理下帝女尊亢之心于所居水之汭，使之服行妇道于虞氏”，以自身的大孝示法，使尧的两位贤女侍奉顽父、瞽母。孔安国传中解释“帝曰：‘钦哉！’”说：“叹舜能修己行敬以安人，则其所能者大矣。”“至修己行敬以安人”的注显然与《论语》中孔子“修己以敬”、“修己以安人”的说法有关：

子路问君子。子曰：“修己以敬。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安人。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸！”（《论语·宪问》）。

我们可以从这一段中清晰地看到一个由修己到安人再到安百姓的逻辑顺序。朱子解释道：“人者，对己而言。百姓，则尽乎人矣。尧舜犹病，言不可以有加于此。”以“对己而言”来解释“人”，则在舜的事迹中，这个“修己安人”的人应该是指瞽瞍、继母、象弟及尧之二女。在禅让的过程中，朝臣以舜“克谐以孝”作为理据来荐举舜，尧帝以二女妻舜，以舜的治家来考察他治国的能力。又因为舜以自身之敬使二女下尊亢之心行妇道，得到了尧帝的赞赏。详加研究了舜的孝行以后，再来看孟子所说“规矩，方员之至也；圣人，人伦之至也”，或许有了更深的理解。朱子训“至”为“极”，“规矩尽所以为方员之理，犹圣人尽所以为人之道。”也就是说，圣人即是尽伦之人，把人伦的各个方面做到恰到好处就是圣人。如遭遇父亲与弟弟的共谋杀害，实则遭人伦之大变，然而即使在这种境况之下，舜能以自己的孝行安顿、感化他们。父子、兄弟、夫妻，人伦关系的这几个方面舜都做到了尽善。

在孟子的论述中，可以看到，舜之所以为圣人正在于“人伦之至”。而且，孟子是将人伦提到了人禽之辨的高度来加以讲述。如孟子说：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”（《孟子·离娄下》）人和禽兽之间的差别很小，是否认识到人伦之理正是其中的分际。孟子曾说：“舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游。其所以异于深山之野人者几希。及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御也。”（《孟子·尽心上》）从野蛮时代过度到文明时代，舜在中国早期文明史上有着不可替代的位置。如李学勤先生对“文明”曾有一个界定并论述了舜在早期文明史上的地位：“文明是人类发展史上的特殊阶段，是人类脱离动物界后进一步脱离了原始野蛮状态的阶段……虞舜在五帝之中居末，在尧舜禹之中居中，在中国早期文明史上起到了承前启后的作用。”<sup>[1]</sup>唐文明教授总结先秦儒家经典中对人伦理念的刻画说道：“人类从野蛮时代走向文明时代的一个根本标志就在于认识到人伦之理的重要性。”<sup>[2]</sup>《尚书·舜典》记载：“帝曰：‘契，百姓不亲，五品不逊，汝作司徒，敬敷五教，在宽。’”，孟子进一步说：“人之有道也，饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽，圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”（《孟子·滕文公上》）在孟子看来，尧舜行人伦之教，使人与禽兽有了根本的区别。

于此，我们可以对比中国的圣人与西方的哲学家。如同吴飞教授在讲述“中庸之德”时所说：“西方的哲学家往往是和一般人非常不一样的人，但中国的哲学家都是比一般人还要正常的人。”<sup>[3]</sup>圣人即是立于平正阔大之处，在最为普通的人伦日常中体会最高明的道理，成就最完满的人格。当代法国思想家于连在其著作《圣人无意》中写到：“圣人与哲学家不同，哲学家有意把自己看成不同寻常的人，至少在传统上，一开始时是这样，哲学家是通灵者、占星术士和巫师的继承者，他说自己是有特异功能的人……圣人却和常人一样，不比常人多什么，不认为自己有特别的天赋，让一切自在发展。圣人的行为普普通通。”<sup>[4]</sup> p 54 孔子曾对“素隐行怪”有过论述，而且也是将中庸之德与“圣者”关联起来。《中庸》载：

子曰：“素隐行怪，后世有述焉，吾弗为之矣。君子遵道而行半途而废，吾弗能已矣。君子依乎中庸，遯世不

见知而不悔，唯圣者能之。”

朱子对“素隐行怪”的解释为：“深求隐僻之理，而过为诡异之行。”寻求不可测的隐僻的道理，有着非比寻常的诡异的行为，这种高深与不凡并不是圣人的中道。智慧用不着到远处去寻找，而是体现在离人伦日用最切近的事之上。依中道而行，至诚无息，即使一生无人知晓也不后悔，这就是“圣者”。

### 3. 仁爱与入伦

由上文中所引述的“舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也”，可见，在孟子的论述中，人伦之教与仁义是紧密相关的。《论语》开篇《学而》就记载有子的话：“孝弟也者，其为仁之本与”，作为行仁之本，“在具体的道德实践中，‘孝弟’总是发挥着根源性的作用。”<sup>[5]</sup>又如孟子说：“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；乐之实，乐斯二者，乐则生矣；生则恶可已也，恶可已，则不知足之蹈之、手之舞之。”（《孟子·离娄上》）“斯二者”指事亲从兄而言，在孟子的论述中，仁、义、智、礼、乐都与事亲从兄有关。朱子在这一段的解释中说到：“仁主于爱，而爱莫切于事亲；义主于敬，而敬莫先于从兄。故仁义之道，其用至广，而其实不越于事亲从兄之间。盖良心之发，最为切近而精实者。有子以孝弟为仁之本，其意亦犹此也。”仁义之理的发用极为广大，但最为切近和真挚的莫过于事亲从兄。因此践行仁义之道的过程中，必定存在一个先亲己亲，比亲及疏，由近及远的顺序。以舜的故事为例，《孟子》中有两个案例广受关注。其一为《尽心上》的“窃负而逃”章，其一为《万章上》的“封之有庠”章。

桃应问曰：“舜为天子，皋陶为士，瞽瞍杀人，则如之何？”孟子曰：“执之而已矣。”“然则舜不禁与？”曰：“夫舜恶得而禁之？夫有所受之也。”“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，终身泝然，乐而忘天下。”（《孟子·尽心上》）

万章问曰：“象日以杀舜为事，立为天子，则放之，何也？”孟子曰：“封之也，或曰放焉。”万章曰：“……象至不仁，封之有庠。有庠之人奚罪焉？仁人固如是乎？在他人则诛之，在弟则封之。”曰：“仁人之于弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，亲爱之而已矣。亲之欲其贵也，爱之欲其富也。封之有庠，富贵之也。身为天子，弟为匹夫，可谓亲爱之乎？”（《孟子·万章上》）

费孝通先生在其《乡土中国》中就曾引述这两段来说明传统中国团体道德的缺乏以及“系维着私人的道德”所引起的公与私的冲突。他认为“窃负而逃”章所显现的是舜作为“子”尽人伦孝道保全父亲与作为“君”负政治责任维持公义之间的矛盾。显然，在孟子的回答中，相比于天子，舜作为“子”的身份是人之为人更根本的。所以，舜“视弃天下犹弃敝屣”，放弃天子之位，以一个平民的身份“窃负而逃，遵海滨而处”。费孝通先生对这一段曾评析到：“这是说舜做了皇帝，不能用对待其他国民一样的态度去对待他的父亲。”<sup>[6]</sup> p 38 而对于“封之有庠”章，费孝通先生认为这“更表现了道德标准的缺乏普遍性了。”<sup>[6]</sup> p 38 费孝通先生批评的道德的缺乏普遍标准与儒学“仁”的解释力有关。

从孟子“仁人之于弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，亲爱之而已矣”的表达来看，“仁”与“亲爱之”之意有关。《中庸》第二十章中记载“仁者人也，亲亲为大”。对此，郑玄的注释为：“人也，读如相人偶之‘人’”<sup>[7]</sup> p 3535。孔颖达疏云：“以人意相存问之言。”“‘仁者人也，亲亲为大’者，仁谓仁爱，相亲偶也。言行仁之法，在于亲偶，欲亲偶疏人，先亲己亲，然后比亲及疏，故云‘亲亲为大’”。在这里，“偶”可以理解为与自己相对之人，“仁谓仁爱，相亲偶也”，也就是说，仁表现为仁爱，仁爱即是去亲爱你所亲爱的人。“行仁之法”的表达自然可以关联到前文中所述“为仁之本”的说法，行仁的方法在于“亲偶”，并且要先亲己亲，然后再比亲及疏，这是一个由近及远的过程。清儒阮元对郑玄“相人偶”的注加以发挥，阐明了“仁”的伦理意义：“相人偶者，谓人之偶之也。凡仁，必于深所行

者验之而始见，亦必有二人而仁乃见。”[8] p 176 “古所谓人耦，犹言尔我亲爱之辞。独则无耦，耦则相亲，故其字从人二。”[8] p 179 从阮元的发挥中可以看到，“仁”一定是表现在具体的两人相对的关系之中，而具体的两人相对之关系必定是有亲疏远近的差别。这就自然涉及到儒家仁爱说中“爱有差等”的说法。

“爱有差等”是公认的儒家的立场，值得探讨的是背后的理据。贺麟先生在《五伦观念的新检讨》一文中曾对差等之爱的意义有所阐发。他说“从现在看来，爱有差等，乃是普通的心理事实，也就是很自然的正常的情绪。……说人应履行等差之爱，无非是说，我们爱他人，要爱得近人情，让自己的爱的情绪顺着自然发泄罢了。”[9] p 58 差等之爱的确与人情之自然有关，但如果只诉诸人情，则显得不够，如唐文明教授评析这一观点时说，如果诉诸常识而缺乏对人情根基的进一步理论探讨，则未免陷入“理失求诸情”[10] p 76 的偏颇。对于贺麟先生针对兼爱、专爱、躐等之爱所说的“等差之爱的意义，不在正面提倡之，而在反面地消极的反对那非等差之爱”[9] p 58，唐文明教授认为这也“恐怕失之不切”，儒家的“等差之爱”是一种“值得正面提倡的、扎根于人的实际存在的、有秩序的爱”[10] p 77。贺麟先生在论说中讲到了“亲亲，仁民，爱物”作为等差之爱的典型解释。在孟子的原文中，其论述是“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”（《孟子·尽心上》）“爱之而弗仁”、“仁之而弗亲”的表达突出了分殊的层次。对于物，君子的态度是“爱”，如程子所言即是“取之有时，用之有节”，但不会是“仁”。仁只能是对待民的态度，“于民则可，于物则不可”。而对于民，君子的态度是“仁”，却不会是“亲”。亲的对象只能是“亲”，也就是去亲爱你所亲爱的人。在解释这一段时，朱子引用了程颐弟子杨时之语：“其分不同，故所施不能无差等，所谓理一而分殊者也。”又引用程颐另一位弟子尹焞之言：“何以有是差等？一本故也，无伪也。”这两句话都是从正面强调仁爱的原则在实施上必定要体现出差等，有差等的原因在于“一本”。对于“一本”，朱子在评析墨者夷之“爱无差等，施由亲始”的“遁辞”<sup>1</sup>中说道：“且人物之生，必各本于父母而无二，乃自然之理，若天使之然也”。在朱子看来，“一本”即是本于父母，由此一本而立，爱必有差等，如无差等，仅仅是施行上的次序，则是“视其父母本无异于路人”。只有出自一本的仁爱，才是无伪的、笃实真挚的。

由此我们回到对舜“窃负而逃”与“封之有庠”两个案例的分析。批评者的着眼处在于舜的行为缺乏一个“普遍的道德标准”，从而在公私问题上出现偏私胜公义的问题。这里涉及两个问题，一是什么是“公”？二是“普遍”的标准在哪里？就第一个问题而言，在儒家的伦理观念及话语中，“仁”就是公。程子曾以公言仁，他说：“仁者，公也”[11] p 105；“仁之道，要之只消道一‘公’字。公只是仁之理”[11] p 153 “只为公，则物我兼照，故仁，所以能怨，所以能爱，怨则仁之施，爱则仁之用也”[11] p 153。我们从上文的分析中可看到，仁义与事亲从兄的孝悌有关，一个人的孝悌之心越真挚，孝悌之行越笃实，其推恩的能力，“老吾老以及人之老；幼吾幼以及人之幼”的能力就越强。越能推其所为，推己及人，越能实现“公”。这与对孝意识的分析有关。张祥龙教授将“孝”称之为“待发本性”，是一种文化上的努力，是一种道德自觉的展现[12]。孝的意识开发出来，等于说人在更深、更高的层次上能够换位思维，能够自觉担当对他者的责任，人的其他能力也就被提到了更高的层次。“尧舜之道，孝悌而已矣”，尧禅让舜的过程中，从最初的朝臣举荐到后来的“以二女妻舜，观其法度接二女”，所考察的都是舜能否处理好家庭人伦关系，以治家观治国。能做到人伦之至的，亦即表明其并非只是一个道德楷模，而是同时具有了治理国家的能力。治国又同样是侧重人伦之教，“圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦”，故而，政治和人伦教化总是关联在一起。对于第二个问题，关于“普遍”的标准。正因为“仁”

<sup>1</sup> 朱子认为墨者夷之“爱无差等，施由亲始”的说法，是“推墨而附于儒，以释己所以厚葬其亲之意，皆所谓遁辞也。”“遁辞”的说法见于《孟子·公孙丑上》“遁辞知其所穷”，“遁”为逃避之意，“穷”为困屈之意。

就是“公”，而深厚仁德的培养又与孝意识及能力的开发有关，所以评价一个人是否仁、是否公的标准首先在孝悌，正如有社会学学者指出：“‘孝’虽然在西方理论的视野下是一种典型的‘私德’或者狭隘的德性，但是在中国的关系社会里却以‘感通’、‘感动’的方式奇特地实现了它的普遍性和公共性，成为这种社会结构下所有德性的基础。”<sup>[13]</sup>

#### 4. 大孝与为仁由己

孔子和孟子都曾用大孝称述过舜。孔子的称述见于《中庸》第十七章：

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。

如杨立华教授所分析的，孔子对“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<sup>[5]</sup>。《中庸》同时引孔子的话：“武王、周公，其达孝矣乎！夫孝者，善继人之志，善述人之事者也。”从继志述事的角度来看，即使父母去世，不能与父母有直接的接触和联系，孝也是可以实现的。也就是以“事死如事生，事亡如事存”的态度来对待父母。身虽故，志尚在，在具体的事情和作为上继承父母之志，就是孝。如《论语》中记载：“子曰：‘父在，观其志；父没，观其行；三年无改于父之道，可谓孝矣。’”正是从这个角度来看，即使从小是孤儿，甚至未曾见过父母之面，也可以行孝，成为孝子。这与一般常识意义上理解的孝大不一样。如张祥龙教授就曾从“善继人之志”的角度来阐释哈利波特作为孤儿，虽不得伴父母而养之敬之，却仍然是一个大孝之子。

从德与位的角度看，大孝超拔于达孝。由孔子对“大孝”的论述中可以看到，指向个人德业成就的“大孝”不依赖于父母的智愚贤不肖；“善继人之志”的“达孝”则不依赖于父母的生死离合，孝可以由自身意志之确立及行为展开而得以实现。这可以从正面印证《论语》中所说“为仁由己”的道理。前文已经引述过孝弟是“为仁之本”，作为行仁之本的孝是“由己”的。这是一种由自身确定性而带来的孝的必然性。如果说“孝”是善的根源性价值，那么也可以合理地推出善的逻辑必然性。这也就是“我欲仁，斯仁至矣”的道理。

孟子中有两个段落讲舜的“大孝”，其一见于《离娄上》：

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底豫，瞽瞍底豫而天下化，瞽瞍底豫而天下之为父子者定，此之谓大孝。”

“视天下悦而归己，犹草芥也。惟舜为然”这一表达与上文中所引述的“舜视弃天下犹弃敝屣也”有相似之处，均是表明在天下与“得乎亲”、“顺乎亲”之间，后者是最为根本的。郭店楚简中有一篇叫《六德》，讲到：“为父绝君，不为君绝父”，这很明确地表明，在父与君二者当中，父对子而言具有存在论意义上的绝对位置，是自我身份认同的根本。所以，孟子说“不得乎亲，不可以为人。”

《孟子》记载“父母使舜完廩，捐阶，瞽瞍焚廩。使浚井，出，从而揜之。象曰：‘谟盖都君咸我绩’，牛羊父母，仓廩父母，干戈朕，琴朕，弧朕，二嫂使治朕棲。”（《孟子·万章上》）《史记》中也有类似记载。在尧将二女嫁给舜之后，瞽瞍及象仍然尝试杀舜，足见瞽瞍之顽。然而，面对此人伦之大变，舜“复事瞽瞍爱弟弥谨”（《史记·五帝本纪》），终于使瞽瞍达到悦乐。以瞽瞍之顽，舜尚且能感化他，可见天下没有不可侍奉的父母，只是侍奉之人没有像舜这样“尽事亲之道”而已。朱子在解释这一段时说：“为法于天下，可传于后世，非止一身一家之孝而已，此所以为大孝也”，也就是说，舜用自己事亲的行为为天下人树立了孝的典范，这一典范即在于无论父母多么的“不慈”，为人子者须单方面尽自己的孝道，忠于自己的职分。这同样体现了“为仁由己”，即不管伦理关系中的对方是否按照

这个关系所要求的情与义来做，自己须单方面地履行自己的常德，尽自己单方面的义务<sup>2</sup>。

孟子论述舜“大孝”的另一个段落出现在《万章上》：

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。’夫公明高以孝子之心，为不若是怨，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，以事舜于畎亩之中。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。”

这一段孟子所论述的“大孝”始终涉及到为人子与父母的情感关联。其中，弟子对舜号泣于旻天的疑问，孟子的回答是“怨慕”。这里的“怨慕”，赵岐解释为“自怨遭父母见恶之厄而思慕也”[14] p610，也就是说怨的是“遭父母见恶之厄”的遭遇。朱子的解释则是“怨己之不得其亲而思慕也。”似乎更侧重怨的对象是自己。从后文中朱子解释“于我何哉”时“自责不知己有何罪耳，非怨父母也”的表述来看，“怨己”之意更为明显。似乎对父母心存怨意不是孝子之行。这里可以引述《孟子·告子下》中与“怨”有关的另一段落来加以分析：

公孙丑问曰：“高子曰：‘《小弁》，小人之诗也。’”孟子曰：“何以言之？”曰：“怨。”曰：“固哉，高叟之为诗也！有人于此，越人关弓而射之，则已谈笑而道之；无他，疏之也。其兄关弓而射之，则已垂涕泣而道之；无他，戚之也。小弁之怨，亲亲也。亲亲，仁也。固矣夫，高叟之为诗也！”曰：“《凯风》何以不怨？”曰：“《凯风》，亲之过小者也；《小弁》，亲之过大者也。亲之过大而不怨，是愈疏也；亲之过小而怨，是不可砥也。愈疏，不孝也；不可砥，亦不孝也。孔子曰：‘舜其至孝矣，五十而慕。’”

《小弁》为《小雅》中的一篇，《毛诗》认为这是刺周幽王，太子宜臼之傅所作。该诗的背景是周幽王先娶了申国之女，生宜臼，立他为太子，而后又宠爱褒姒，生下伯服，后废黜了申后和宜臼，立伯服为太子。并且“放宜臼，将杀之”，高子说《小弁》是小人之诗，公孙丑问孟子怎么看。孟子反问为什么说是小人之诗，公孙丑回答，因为《小弁》中有“怨”意。如果说这里的“怨”是宜臼怨己的话，则高子不会说这是“小人之诗”，孟子也不会评论高叟讲诗“执滞不通”<sup>3</sup>。因此，这里的“怨”合理的指向应该是宜臼之父。然而，孝子对于父亲，就不能心存怨意吗？孟子举了一个例子：这里有一个人，如果是越国人张开弓去射他，他可以有说有笑地讲述这件事。没有别的原因，因为越国人跟他关系疏远。如果是他的哥哥张开弓去射他，那他会哭泣着去讲述这件事。因为哥哥是他所亲爱的人。“《小弁》之怨，亲亲也。亲亲，仁也”，从孟子的这个表述中，可以看出，如果父母有大的过错，“怨”正是亲亲的表现，也因而成为“仁”的表现。正因为父子之亲存在着深挚的感情关系，对父母大的过错产生怨意才是真情的流露和展现。“亲之过大而不怨，是愈疏也”，如张祥龙教授分析舜的“怨慕”一样，“如果采取克己超越的态度，反而是无孝可言了。”[15]因为那样的话，相当于把父亲当陌生人对待，切断了与父亲的感情关联。与父亲疏远，这就是不孝。

<sup>2</sup>这里的“义务”一词有其特殊意义。贺麟先生在《五伦观念的新检讨》一文中阐明“以常德为准，而皆尽单方面之爱或单方面之义务”，（《文化与人生》第56页）梁漱溟先生在论伦理情义时也用到“义务”一词，如“根据人类廓然与物同体之情，不离对方而有我的生命，故处处以义务自课。尽一分义务，表现一分生命；而一分生命之表现，即是一分道德。”（《中国文化要义》，上海人民出版社2011年版，第195页）陈来教授在分析梁漱溟先生“义务”这一用词时说到：“‘义务’是伦理关系中的态度，不是与权利相为对待的一般所说的义务，而近于一种奉献性的责任。”（《“以对方为重”：梁漱溟的儒家伦理观》）

<sup>3</sup>朱子解释“固”为“执滞不通”。

《凯风》无怨是因为“亲之过小”，因亲之小过而怨是“言微激之而遽怒也”<sup>4</sup>，同样不孝。在这一段讲完了《小弁》何以怨与《凯风》何以不怨之后，孟子随即说“舜其至孝矣，五十而慕”，这个表述和上面所引用的“五十而慕者，予于大舜见之矣”十分相似。在孟子的论述里，《小弁》之怨与“怨慕”之怨有着相通之理。朱子在注释中引用赵氏的话说：“当亲而疏，怨慕号天”。怨慕的理由在于本应为“一体之亲”的亲密关系遭到了疏远。

可见，对待“亲之过”，既不能采取克己超越的态度，也不能陷入遽然的情绪反应之中。虽然“为仁由己”在孝行上可以理解成从自己这一面单方面地尽事亲之道，但由于父子之亲存在着微妙而复杂的感情关系，何时当怨，何时不当怨，如何勉而为孝，做出合乎中道的行为，这仍然是一个需要“由己”去把握的实践智慧，从这个意义上看，“为仁由己”并不是一个抽象的原则规范，而是一个漫长的让道理展现在自身生活之中的实践过程。

“设为庠序学校以教之……皆所以明人伦也”（《孟子·滕文公上》），孟子认为兴办“庠”、“序”、“学”、“校”等都是为了阐明并教导人伦。柳诒徵先生称“明人伦，尚德化”为一国文化之根本<sup>5</sup>。陈寅恪先生也曾说：“吾中国文化之定义，具于《白虎通》三纲六纪之说。”<sup>6</sup>儒家的核心义理“仁”不是一个抽象概念，而是要体现在具体的人伦关系中。在传统儒家观念中，亲子关系是人伦关系中最为核心的。孝在儒家伦理中有着根源性的价值，如何从“为仁由己”的角度出发去践行孝道，这是值得进一步深思的。

## 参考文献

- [1] 李学勤. 中国早期文明史上的虞舜[J]. 湖南科技学院学报, 2012(11): 1-2.
- [2] 唐文明. 人伦理念的普世意义及其现代调适——略论现代儒门学者对五伦观念的捍卫与重构[J]. 道德与文明, 2015(6): 5-12.
- [3] 吴飞. 探寻礼乐文明的精神[N]. 文汇报, 2015-01-30(T11).
- [4] 弗朗索瓦·于连. 圣人无意[M]. 北京: 商务印书馆, 2004.
- [5] 杨立华. 敬、慕之间: 儒家论“孝”的心性基础[J]. 江苏社会科学, 2017(5): 131-135.
- [6] 费孝通. 乡土中国生育制度乡土重建[M]. 北京: 商务印书馆, 2015.
- [7] 阮元校刻. 十三经注疏[M]. 北京: 中华书局, 2009.
- [8] 阮元. 研经室集[M]. 北京: 中华书局, 1993.
- [9] 贺麟. 文化与人生[M]. 北京: 商务印书馆, 2015.
- [10] 唐文明. 近忧: 文化政治与中国的未来[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2010.
- [11] 程颢, 程颐. 二程集[M]. 北京: 中华书局, 2004.
- [12] 甘阳, 张祥龙, 吴飞. 家与人伦关系[J]. 读书, 2017(11): 121-132.
- [13] 周飞舟. 行动伦理与“关系社会”——社会学中国化的路径[J]. 社会学研究, 2018, 33(1): 41-62+243.
- [14] 焦循. 孟子正义[M]. 北京: 中华书局, 1987.
- [15] 张祥龙. 孝意识的时间分析[J]. 北京大学学报(哲学社会科学版), 2006, 43(1): 14-24.

<sup>4</sup>朱子解释“不可矶”为“言微激之而遽怒也”。

<sup>5</sup>见于柳诒徵《史学概论讲义》，为上世纪20年代商务印书馆函授学社国文科讲义系列中的一册。原文为：“古代习俗多与后世不同。席地而坐，列鼎而食，计升而衣，(如朝服十五升、冠三十升之类。)立乘而行，削简而书，从姑而嫁，立尸而祭，爰田而耕之类，须一一考其变迁沿革，方见人时时蜕化，绝非一成不易之局。然亦有亘古不变者，如顺天时，重农业，明人伦，尚德化，则一国文化之根本，用古籀时如此，用隶楷时仍如此，用鼎俎时如此，用盘碗时仍如此。故由治经而治史，最易得一种明瞭之界说：即一国之文化，有随时变迁者，亦有相承不变者，不可胶执一说也。”

<sup>6</sup>见于陈寅恪《王观堂先生挽词并序》，原文为：“吾中国文化之定义，具于《白虎通》三纲六纪之说，其意义为最高之境，犹希腊柏拉图所谓 Eidos 者”。