

《庄子》论“孝”探微

黄圣平

(上海大学 哲学系,上海市 200444)

摘要:《庄子》论“孝”的内容不多,但颇为惊艳,是传统道家“孝”文化思想的突出体现。《庄子》论“孝”,反对虚饰和强制,注重“孝”之情感的本然真实和自然实现,追求父母与子女之间的一种“忘亲”之“孝”的理想境界,并要求将这种理想境界落实到“孝亲”生活中的每一个方面。“忘”之为“忘”,在《庄子》中,存在着“因困而忘”和“因适而忘”的不同运思理路;“忘亲”之“孝”,由此展开为一个由易而难、不断提升的多层次之“孝亲”理论和实践的发展过程。在传统的“以敬孝”和“以爱孝”的实现方式之上,《庄子》开了一个更为超越的“忘亲”之“孝”的浑化境界,具有在理论内容和实践操作上的独特性,对我们今天的“孝”之实践也能够提供一定的参考和启示。

关键词:《庄子》;孝;忘;至仁无亲

中图分类号:B223.5 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2018)04-0022-13

关于“孝”的思考,在《庄子》中,内容不多,但颇为惊艳^①。《庄子》论“孝”,重在“忘亲”,“忘”之一字,可谓理解其论“孝”思想的关键。本文以对《庄子》论“忘”之思想理路的分析为基本路径,探讨其“忘亲”之“孝”思想的主要内容,并对其论“孝”之各层次的含义给出自己的分析。

一、“忘亲”之“孝”

查《庄子》一书,其关于“孝”的思想突出体现在《庄子·天运》篇“商大宰荡问仁于庄子”的一段材料中。在该篇中,《庄子》说:

商大宰荡问仁于庄子。庄子曰:“虎狼,仁也。”曰:“何谓也?”庄子曰:“父子相亲,何为不仁?”曰:“请问至仁。”庄子曰:“至仁无亲。”大宰曰:“荡闻之,无亲则不爱,不爱则不孝。谓至仁不孝,可乎?”庄子曰:“不然。夫至仁尚矣,孝固不足以言之。此非过孝之言也,不及孝之言也。夫南行者至于郢,北面而不见冥山,是何也?则去之远也。故曰:以敬孝易,以爱孝难;以爱孝易,以忘亲难;忘亲易,使亲忘我难;使亲忘我易,兼忘天下难;兼忘天下易,使天下兼忘我难。夫德遗尧舜而不为也,利泽施于万世,天下莫知也,岂直大息而言仁孝乎哉!夫孝悌仁义,忠信贞廉,此皆自勉以役其德者也,不足多也。故曰,至贵,国爵并焉;至富,国财并焉;至愿,名誉并焉。是以道不渝。”^{[1]497-499}

分析上文中《庄子》论“孝”的思想,可以厘清其主要理路如下:

(一)对“不及孝”的“不孝”之举予以否弃

这一点,可以从“虎狼,仁也”中得到说明。因为即使是虎狼之禽兽,也是“父子相亲,何为不

^① 《庄子》一书,关于其作者,以及与其后学间的关系问题,学界较多争论。我们将其视为庄子学派的著作总集,对其之论“孝”的思想作一个整体性的把握。

仁”，也就是说禽兽是存在着仁爱之亲情的，所以庄子认为“不孝”之举其实是连禽兽都不如的。庄子又主张“至仁无亲”，商大宰荡认为他是“至仁不孝”，而庄子的回答指出他对“至仁”的理解乃“南行者至于郢，北面而不见冥山，是何也？则去之远也”，也就是说宛如向南走到楚国之都城郢，朝北面看则见不到冥山，原因在于南辕北辙，越走离冥山越远，在行路的方向上都存在问题。所以，在“孝”的问题上，《庄子》说“夫至仁尚矣，孝固不足以言之。此非过孝之言也，不及孝之言也”，他认为他自己所主张的“至仁”乃“过孝之言”，而不是“不爱”“不敬”的“不及孝之言”。因此，对于主张“至仁”是“不及孝”的观点，《庄子》认为这是南辕北辙，是在理解的方向上存在问题。由此可见，庄子对于“不及孝”的“不爱(亲)”和“不敬(亲)”之举是持否弃态度的。

(二)对传统意义上的“敬爱”之“孝”的双重态度

这种双重态度表现在两个方面，即：一方面，相对于“不及孝”的“不孝”之举，庄子对传统意义上的“以敬孝”和“以爱孝”是承认和认可的，并因此认为它们是他所主张的“孝”之层次中的前面两个层次。况且，对于亲人，尤其是父母，既然是“孝”之情感，“以敬孝”“以爱孝”就是其内在的必然要求，不存在说不“敬”、不“爱”，而仍然可谓之“孝”的。故，“孝”则必“敬”必“爱”，这是没有疑问的。另一方面，或说主要地，站在其所谓“至仁无亲”的立场上，庄子对传统意义上的“敬爱”之“孝”中所存在的“自勉”式实现方式持以坚决的批判和否弃态度。这可以从其所说的“夫孝悌仁义，忠信贞廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也。故曰：至贵，国爵并焉；至富，国财并焉；至愿，名誉并焉。是以道不渝”等语句中得到明确的说明。在《庄子》看来，诸如“孝悌仁义，忠信贞廉”这样的人伦规范，它们都是人用来自我勉强以奴役其真德的，所以不值得推崇它们。由于传统意义上的“敬爱”之“孝”的实现方式是“自勉”性质的，也就是说自我勉强和自我强制式的，属于有心有为之举，因此并不具备“至仁”(实即“道”)中的“忘亲”之“德”，从而也不是他所推崇的“孝”之“忘亲”式的实现方式，故应站在“至仁”立场上予以“并(摒)”焉。成玄英《疏》文中说：“并者，除弃之谓也。……渝，变也，薄也。”^{[1]501}可见站在“不渝”之“道”(亦即“至仁”“至富”“至贵”“至愿”)的立场上，对于有“渝”有变，并非恒道的“国爵”“国财”“名誉”以及“孝悌仁义，忠信贞廉”等，庄子均持以批判和否弃，亦即“并(摒)”之的态度。换句话说，《庄子》并不否弃“孝亲”中的“敬亲”与“爱亲”之意，但他坚决否弃在传统意义上的“敬孝”“爱亲”中所存在着的“自勉”式的实现方式。

(三)“至仁”中的“忘亲”之“德”

所谓“至仁无亲”，亦即“至仁”之“忘亲”。所谓“至仁”，与“至贵”“至富”“至愿”等一样，都是对“不渝”之“道”在功能上的指谓。《老子》三十七章中说：“道常无为而无不为。”^{[6]91}其中“无为”是本，是体；“无不为”是功，是用。《庄子》继承《老子》的理路，认为“不渝”之“道”，以及体“道”者所具有的“兼忘”之“德”，从心性与行为原则的角度看是无心和无为的，并因此呈现为对一切“自勉”式的、有心与有为之举的批判和超越，而从功能与效用的角度看则又是“无不为”的，并因此呈现为在顺世应物中对天地万物和当时之务的无不成就。换言之，从“无不为”的功用角度言，可称之为“至仁”“至贵”“至富”“至愿”与“至孝”；但是从“无为”的心性超越角度而言，则可称之为“国爵并焉”“国财并焉”“名誉并焉”。而在“孝亲”的问题上也可说是“岂直大息而言仁孝乎哉”，也就是说又怎么会去深深赞叹，以夸扬仁与孝呢？所以，圣人并不在意尧舜式的仁、孝等德行，他无所作为，他的恩泽施加于万世而天下却无人知道，故他的功业建立在其因体“道”而有的“兼忘”之“德”的基础之上，是他以圣心独具的“兼忘”“无心”之“德”应世俗需要，从而自然产生的相应效用和结果。换句话说，在“孝亲”的问题上，以“道常无为而无不为”和至人的体道之“德”为依据，《庄子》认为可以在传统意义上的“孝”之“自勉”式实现方式之外，提供出一个更为超越和理想性的“忘亲”之“孝”的实现方式。这种实现方式，他称之为“至仁无亲”，我们也可以称之为“至孝忘亲”。

(四)《庄子》论“孝”的层次

在本段材料中，依据“以敬孝易，以爱孝难；以爱孝易，以忘亲难；忘亲易，使亲忘我难；使亲忘我

易,兼忘天下难;兼忘天下易,使天下兼忘我难”的原文,《庄子》论“孝”,可以分出六个层次,即:以敬孝→以爱孝→忘亲之孝→使亲忘我之孝→兼忘天下之孝→使天下兼忘我之孝。本文做出这样的论断,理由在于:

1. 在“以爱孝易,以忘亲难”一句中,“以忘亲难”的含义应该是“以忘亲(而孝)难”。“忘亲”是方法,“孝”是目的,这样才可以与“以爱孝”相对而论,从而比较此二者在实现方式上的难易。可见,在“以忘亲难”中,《庄子》省略了“而孝”两字,需要在理解时补上。

2. 在“忘亲易,使亲忘我难”一句中,“忘亲”二字应该是直接承接上句中的“以忘亲(而孝)”,不过省略了“以”字,其含义应该是指一种“忘亲之孝”。显然,这种“忘亲之孝”是站在子女角度而言的,是指在子女对父母之“孝”的过程中,作为子女,他们“忘”了父母之为父母的存在。

3. 相应的,“使亲忘我”的含义也应该是站在子女角度论“孝”,其含义是“使亲忘我之孝”。也就是说,在子女对父母行“孝”的过程中,其“孝”使得父母“忘”了子女之为子女,此之谓“使亲忘我(之孝)”。

4. 类推言之,“兼忘天下”和“使天下兼忘我”,也都是站在子女角度而言的,它们的含义分别是“兼忘天下之孝”和“使天下兼忘我之孝”,是指在子女对父母行“孝”的过程中,由于其在“忘”之境界和范围上的深化和外扩,从而达到了“忘天下(人)”和“使天下(人)忘我”的层次和境界。

总之,与“以敬孝”和“以爱孝”的传统“孝”之层次相对而言,后四个层次乃《庄子》所特别开显出来的道家式“孝”之“忘”的境界。《庄子》论“孝”,重在“忘亲”,进而进入一种与“天下(人)”相互“兼忘”的境界。理解《庄子》论“孝”,以及它对传统敬爱之“孝”的“自勉”式实现方式的超越,关键即在于此一“忘”字。对此“忘”字,又当如何理解呢?

二、从“因困而忘”的角度论“孝”

在《庄子》中,“忘”是一个重要范畴。《庄子》所谓“忘”,除了少数地方指世俗用途,其含义仍是日常心理意义上的遗忘之意外,主要是在体“道”的方法论意义上,是针对圣人在心性上之超越活动的内容而言的^[2]。“忘”之为“忘”,作为心性上的超越活动,其思想结构主要包含“忘”之所“忘”的被超越对象,以及“忘”之所“至”的超越境界(“道术”化境)这两端。进一步,若分析何以需有此超越性的“忘”,则可将之区分为“因困而忘”和“因适而忘”两类情况。在“因困而忘”的情况下,所“忘”者乃是非“成心”与私我“机心”,“忘”之超越意味着对它们的否弃和批判;在“因适而忘”的情况下,所“忘”者乃工具、技术、环境等条件之域,“忘”之超越意味着后者作为条件的实现和完成,并因它们的自然浑化而沉入背景之域。联系这两种《庄子》论“忘”的基本理路,将有助于我们对圣人“忘亲”之“孝”的理解和分析。具体说来:

(一)因“困”而“忘”

在《庄子》中,“忘”之为“忘”,首先在于“因困而忘”。《说文解字·心部》解“忘”字,说:“不识也。从心从亡,亡亦声。”^①因此,“忘”的含义是指“心之亡”,指对主体之精神与意识内容的消除和遗落,也就是因它们之“亡”而“不识”的意思。为何需要“亡”之呢?在《庄子》体“道”之价值取向的思维背景下,首先在于这些内容所具有的对主体存在之负面性的价值特征。这些负面性的思想内容,在《庄子》中,突出地体现为主体存在中的“成心”与“机心”。《庄子》说:

人之生也,固若是芒乎?其我独芒,而人亦有不芒者乎?夫随其成心而师之,谁独且无师乎?奚必知代而心自取者有之?愚者与有焉。……道隐于小成,言隐于荣华。故有儒墨之是非,以是其所非而非其所是。^{[1]56-63}

吾闻之吾师,有机械者必有机事,有机事者必有机心。机心存于胸中,则纯白不备;纯白不

① 见〔汉〕许慎(撰)、〔宋〕徐铉(校定):《说文解字》,北京:中华书局,1963年版,第220页。

备，则神生不定；神生不定者，道之所不载也。^{[1]433-434}

“成心”为儒墨式的是非小成之心，“机心”则为有机事者的投机取巧之心。《庄子》说：“去知与故，循天之理。”^{[1]539}是非“成心”偏于“知”的一面，而有功利之“机心”则偏于“故”的一面。《庄子》进一步说：“机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，则神生不定；神生不定者，道之所不载也”，又说“是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所以成。”^{[1]74}也就是说，在《庄子》看来，“机心”存于心中，便不能保持内心的纯洁空明，进而会心神不定，从而无法与“道”合一。《庄子》又说，有了是非的造作，“道”（或说是与“道”合一的超越心境）就会亏缺，并进而有私好、偏爱之“成心”的出现。可见，以体“道”之境为修养目标，对于是非、爱恶之“成心”，以及功利性的“机心”等，《庄子》是持以批判和否弃态度的。换句话说，无论“成心”或是“机心”，它们并非圣者体“道”心性的本真状态，而是在道德之境的亏缺中窃入人心，并入主其中的东西。关于此被窃入之人心，《庄子》说：

女慎无撓人心。人心排下而进上，上下囚杀，淖约柔乎刚强。廉刳雕琢，其热焦火，其寒凝冰。其疾俛仰之间而再抚四海之外，其居也渊而静，其动也县而天。儼骄而不可系者，其唯人心乎！^{[1]371}

贵富显严名利六者，勃志也。容动色理气意六者，（繆）[谬]心也。恶欲喜怒哀乐六者，累德也。去就取与知能六者，塞道也。此四六者不荡胸中则正，正则静，静则明，明则虚，虚则无为无不为也。^{[1]810}

《在宥》篇言“天下脊脊大乱，罪在撓人心”^{[1]373}，其所言之“人心”，即是指因是非、情绪之波荡而上下翻滚的癫狂之心。在此“人心”中，个体之情欲、是非、爱恶、追逐等内外交织，互相结缚，宛如囚笼，使得人的生命身陷困境、左冲右突，却又无从解脱。在《庄子》中，其人生哲学的出发点即在于这种普遍性的生命困境，而究其之身陷困境的根因，应该说主要还是在于一己之成心与机心^[3]。相应的，欲破此困境，关键就在于通过体“道”去否弃和超越它们。依照《庚桑楚》篇所言，此“人心”的内容，沿着“成心”“机心”的方向进一步延伸，则波荡所及，它们的范围几乎包含了主体在知、情、意等领域的所有内容。此四六之人心，若不荡于胸中，则心中虚静、正明；若荡于心中，则其心上下囚杀，儼骄而不可系（也就是说，其心拘禁、伤杀于消沉与高举之间，实在是骄悍而不可羁制啊）。由此可见，在《庄子》眼中，它们完全是否定性和负面性价值的存在，应该去之、离之。《德充符》言“彼为己。以其知得其心，以其心得其常心”^①，针对有“知”的是非“成心”（以及“机心”）等，主体还是要“得其常心”，也就是说要回归到体道的超越性的恒常之心中去，这样才能够从其“上下囚杀”的困境状态中摆脱出来。问题在于，如何方可体道而“得其常心”呢？《庄子》说：

颜回曰：“回益矣。”仲尼曰：“何谓也？”曰：“回忘仁义矣。”曰：“可矣，犹未也。”他日，复见，曰：“回益矣。”曰：“何谓也？”曰：“回忘礼乐矣。”曰：“可矣，犹未也。”他日，复见，曰：“回益矣。”曰：“何谓也？”曰：“回坐忘矣。”仲尼蹴然曰：“何谓坐忘？”颜回曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”仲尼曰：“同则无好也，化则无常也。而果其贤乎！丘也请从而后也。”^{[1]282-285}

可见，“忘”是《庄子》体“道”的修炼方法与途径。颜回体道，不断进益，曰“忘仁义”“忘礼乐”，进而至于“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘”，其中的“离形”“堕肢体”即偏于否弃“机心”的一面，而“去知”“黜聪明”则偏于否弃“成心”的一面。在这一过程中，所以要否弃（“忘”）仁义、礼乐，进而至于“离形去知”，原因就在于它们乃波荡“人心”，或说乃是非“成心”和功利“机心”，对于体道而言乃阻碍性、负面性的存在，故此处之“忘”亦可谓之为“因困而忘”。要之，为了“得其常心”（“同于大通”），无论“机心”，或是“成心”等，它们都是需要被“忘”而“亡”之，也就是要被“有”而“无”之的东西^[4]。

① 此处句读依照陈鼓应：《庄子今注今译》，北京：中华书局，1983年版，第145页。

(二) 圣人以仁(孝)义撙人之心

《庄子》论“孝”，除《天运》篇“商大宰荡问仁”一段较集中外，其他材料颇为零散，且多与仁义、忠信、礼乐等名教规范相并而论。而正如《论语·学而》篇中所说：“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”^[5]“仁义”与“孝慈”等本就可以被视为一体。在《庄子》中，就“仁义”和“孝慈”的使用情况看，他对它们也是一体视之，并没有加以区别对待的。由于在《庄子》中关于“孝”的论述相对较少，我们也可以通过对“仁义”思想的分析，以间接地达到对《庄子》论“孝”之思想的把握。这也是本文使用“仁(孝)义”之用语的原因。

将《庄子》“因困而忘”的运思思路应用到《庄子》之论“孝”，关键在于指出，他所批判乃至否弃之“孝”与“成心”“机心”的内在关联，而对于这一点的证实，也突出地体现在《庄子》之对圣人之以仁(孝)义撙乱人心的严厉批评上。《庄子》说：

昔者黄帝始以仁义撙人之心，尧舜于是乎股无胈，胫无毛，以养天下之形，愁其五藏以为仁义，矜其血气以规法度。然犹有不胜也，尧于是放欢兜于崇山，投三苗于三峽，流共工于幽都，此不胜天下也。夫施及三王而天下大骇矣。下有桀跖，上有曾史，而儒墨毕起。于是乎喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，诞信相讥，而天下衰矣；大德不同，而性命烂漫矣；天下好知，而百姓求竭矣。于是乎斲锯制焉，绳墨杀焉，椎凿决焉。天下脊脊大乱，罪在撙人心。^{[1]373}

夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉，同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴；素朴而民性得矣。及至圣人，蹇蹇为仁，蹉跎为义，而天下始疑矣；澶漫为乐，摘僻为礼，而天下始分矣。……夫残朴以为器，工匠之罪也；毁道德以为仁义，圣人之过也。^{[1]336}

这是《庄子》中对仁义、礼乐等儒家思想予以严厉抨击的经典材料。在其中，“毁道德以为仁义”的思想直接转引自《老子》。《老子》第三十八章中说“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义”^{[6]93}；《老子》第十九章中说“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有”^{[6]45}，故对仁义、礼乐等儒家基本概念的直接否定似乎构成了老庄之学的悠久传统。但是，在《老子》郭店竹简本中却没有这几句话，有的是“绝智弃辨”“绝巧弃利”和“绝伪弃虑”^①。这一方面说明传世本《老子》中“绝圣弃智”“绝仁弃义”的词语是后人加工的结果，另一方面也说明即使是对“仁义”“礼乐”之弃绝，在《老子》处，其所要弃绝的对象也并不是民心之中的本然“孝慈”，而主要只是夹杂于“仁义”“礼乐”之中的“智辨”“巧利”和“伪虑”。换句话说，若是出于“智辨”“巧利”和“伪虑”，则无论“孝慈”或是“仁义”，它们均是应予以否弃的诈伪式存在；相反，若是出于本然的真实，则无论“仁义”或是“孝慈”，它们均应该得到道家 and 《老子》的肯认^[7]。这种“智辨”“巧利”和“伪虑”，显然，在《庄子》处即表现为“成心”和“机心”。依照《庄子》，在“至德之世”中，群品、万物“同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴；素朴而民性得矣”，故在原初社会之素朴性的民心与民性中是没有“成心”和“机心”等存在之位置的。但是，在历史的演进过程中，由于圣人们以其智慧创生仁义、孝慈、礼乐等社会规范，并进而以它们范导万物，制裁天下，结果却撙乱了民心，带来了民性之逐步的沦落。也就是说，在《庄子》退化史观的批判性视野下，民心、民性之所以下堕，细究之，原因还是在于居于上位者的有心和有为之治，在于圣智之知，在于“黄帝始以仁义撙人之心”。由此，《庄子》说：“吾未知圣知之不为桷杨接榘也，仁义之不为桎梏凿枘也，焉知曾史之不为桀跖嚙矢也！”^{[1]377}

所谓“桷杨”和“桎梏”，均是古代的刑具，而“接榘”和“凿枘”则分别是刑具上的小梁和孔枘。“曾”指曾参，“史”指史鳅，他们两人均是先秦之“忠”“孝”，或说是“仁义”的典范，而《庄子》将他们与桀、跖并列，并认为前者乃后者之“嚙矢”。“嚙”是呼声；“嚙矢”是指响箭，是矢之鸣者。响箭射出后，声音先到而箭方后至，故以“嚙矢”喻发生在先的事物，或说是事物的开端。以曾史为桀跖之嚙

① 对于竹简本“绝智弃辨”章的文字判定与解读，学界争论较多，可参考丁四新编：《郭店楚竹书〈老子〉校注》，武汉：武汉大学出版社，2010年版，第3-16页。

矢,正在于以前者为后者的发端。可见,在《庄子》看来,圣知、仁(孝)义和曾史等为先导之因,而桀跖、桀杨和桀桀等为接踵之果。二者之间存在着因果关系,要否弃后者,就必须首先否弃前者。

(三)夫仁(孝)义之行,且假乎禽贪者器

如上所论,天下人心之沦落,原因在于圣人以仁义撓人之心。所谓“撓”,就是扰乱,就是有心有为。何以圣人能够以仁义撓乱人心呢?关键在于他们居于社会之上位、君位。例如,《缮性》篇中说:

古之人,在混茫之中,与一世而得淡漠焉。当是时也,阴阳和静,鬼神不扰,四时得节,万物不伤,群生不夭,人虽有知,无所用之,此之谓至一。当是时也,莫之为而常自然。逮德下衰,及燧人、伏羲始为天下,是故顺而不一。德又下衰,及神农、黄帝始为天下,是故安而不顺。德又下衰,及唐、虞始为天下,兴治化之流,泉淳散朴,离道以善,险德以行,然后去性而从于心。心与心识知而不足以定天下,然后附之以文,益之以博。文灭质,博溺心,然后民始惑乱,无以反其性情而复其初。^{[1]550-552}

依此,社会历史形态是一个由“至一→顺而不一→安而不顺→离道以善→附文益博”而逐次衰退的过程。之所以逐次衰退,主要是因为君德之下衰。盖在至一(最高的合一状态)之世,君德于混沌蒙昧中淡漠无为,故鬼神不扰,万物不伤。但是,从燧人、伏羲之顺应自然,到神农、黄帝之安定天下,再到唐、虞之出来治理和教化天下,随着君德之逐次下衰,其为治之道也由无为到为之,再到仁义和礼法之治,而其结果是在所谓“善”“行”之推崇中使得人心由淳朴变为伪饰,偏离了大道,也伤害了真德。显然,这一因果推移的过程之所以成立,是与君王在社会权力体系中的中枢位置紧密相关的。

因而在《庄子》看来,在推崇仁(孝)义与人心的沦落之间,存在着一种恶性循环。也就是说,人心已经因为仁(孝)义之撓而沦落为成心、机心,此成心、机心进而以仁(孝)义为工具,而对其加以利用,二者相互摇荡,彼此推波助澜,从而使得人心、人性在沦落之路上一去而难以复返。这一点,突出地体现在仁(孝)义之为禽贪者器。《庄子》说:

夫民,不难聚也;爱之则亲,利之则至,誉之则劝,致其所恶则散。爱利出乎仁义,捐仁义者寡,利仁义者众。夫仁义之行,唯且无诚,且假乎禽贪者器。是以一人之断制利天下,譬之犹一觐也。^{[1]861}

“器”指工具,“假”指借用。所谓“假乎禽贪者器”,指为禽贪者之所借用为工具。“捐”,指捐弃,批判和否弃的意思。所谓“捐仁义者寡,利仁义者众”,指能够批判和否弃仁(孝)义的人很少,而将仁(孝)义作为工具加以利用的人很多。而一个对仁(孝)义普遍性地加以功利化使用的社会,当然不是原初性的至德之世,而是已经沦落了的衰败后世。在此衰败后世中,由于民心已经“机心”化和“成心”化了,故《庄子》说:“善人不得圣人之道不立,跖不得圣人之道不行;天下之善人少而不善人多,则圣人之利天下也少而害天下也多。”^{[1]346}由此,《徐无鬼》篇说:“凡成美,恶器也;君虽为仁义,几且伪哉!”^{[1]827}凡是大家公认的美好事物,都是作恶的工具。所以君王行使仁义之道,大概也是虚伪非真的,也就是一个自然的结论了。

关于仁(孝)义之行,除了抨击其背后之好名求利动机外,《庄子》亦重在揭示其所引发之“无诚”“且伪”,并进而殉名害身的恶劣性后果。以孔子为例,《庄子》说:

尔(指孔子,引者注)作言造语,妄称文武,冠枝木之冠,带死牛之胁,多辞缪说,不耕而食,不织而衣,摇唇鼓舌,擅生是非,以迷天下之主,使天下学士不反其本,妄作孝弟而侥幸于封侯富贵者也。^{[1]991-992}

《庄子》说:“人卒未有不兴名就利者”^{[1]1008},“且子正为名,我正为利。名利之实,不顺于理,不监于道”^{[1]1005},也就是说尽管名利之实逆理味道,但是其力量实在不是一般性的理性思考和道德规范之所能抵御,故无论尧与禹等圣王,以及孔子等之为圣人,对于名利的诱惑都难以胜之,更何况世俗性的天下之主与天下学士,自然均为其所迷而不能返归于朴素之根本矣。《庄子》进一步又说:

外物不可必，故龙逢诛，比干戮，箕子狂，恶来死，桀纣亡。人主莫不欲其臣之忠，而忠未必信，故伍员流于江，苾弘死于蜀，藏其血三年而化为碧。人亲莫不欲其子之孝，而孝未必爱，故孝己忧而曾参悲。^{[1]920}

演门有亲死者，以善毁爵为官师，其党人毁而死者半。尧与许由天下，许由逃之；汤与务光，务光怒之，纪他闻之，帅弟子而跋于颍水，诸侯吊之，三年，申徒狄因以踣河。^{[1]943-944}

这是对仁(孝)义、忠信等名教规范下万物之殉名害身后果的揭示与批判。盖忠孝乃臣子之节，但守忠、行孝之后果，却多是服其殃而致其患。之所以如此，就内因而言在于忠孝之名节的工具化引发了成心、机心的种子；而就外因言之，则在于父子、君臣关系的复杂性。作为一种伦理规范和要求，“孝”存在于子女与父母间的关系之中。在此关系的两端，无论子女，或是父母，其“人心”中都存在着因为“孝”之“撙”而变得“成心”和“机心”化的可能。一旦如此，则“孝”之要求与实践将会变得虚伪、异化和扭曲。而就父母与子女，以及君臣关系的复杂性而言，如大舜之父顽、母嚚和弟傲，又如《人间世》中颜回之欲以一己之身强谏卫君，孔子就诫之曰：“且德厚信伋，未达人气，名闻不争，未达人心。而强以仁义绳墨之言术暴人之前者，是以人恶有其美也，命之曰菑人。菑人者，人必反菑之，若殆为人菑乎！”^{[1]136}在这里，借孔子之口，《庄子》指出，虽然颜回有着淳厚的品德和良好的名誉，但是他的这些德性，以及其不争名誉的心志却并没有为他人所了解。在这种情况下，如果他强行要在卫君面前夸耀仁义、规范之言行，则卫君会认为这是在有意揭示他的过恶以彰显颜回自己的美德，从而认为这是在害人。而害人者，人必反害之^{[8]112}。可见，无论在《庄子》的战国时代，或者在实行皇权大一统制度的后世社会，守忠信、行仁孝之服殃致患都具有相当的普遍性。因此，即使是从全身避害的角度来看，对于忠孝、信义等名教规范也不能趋近之，而是应该远离之。

总之，从“因困而忘”的角度论“孝”，《庄子》重在批判和否弃。其批判与否弃之指向，重在作为伪诈之“孝”之内在动因的“成心”和“机心”，并因此着力揭示了由此而来的“孝”之虚伪不真和伤性害生的恶果。将这一点应用到对《庄子·天运》篇“商大宰荡问仁于庄子”一段材料中的“忘亲”之“孝”的解读上，则无论“忘亲”与“使亲忘我”，或是“忘天下”与“使天下忘我”，其中的“忘”都包含有对以“成心”“机心”为动因而去“孝”“仁”的否弃和批判之意。这一点，也可以从接下来《庄子》说的“夫孝悌仁义，忠信贞廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也”中得到说明。盖所谓“自勉以役其德者”，其之所指，主要也就是在“孝悌仁义，忠信贞廉”中因为“成心”和“机心”而来的有心、有为的（亦即“自勉”的），具有外在化和强制化特征的实现方式。对于它们，《庄子》持以完全否弃和批判的态度，这一点应该说是没有疑问的。

三、从“因适而忘”的角度论“孝”

与“因困而忘”重在否弃和批判的价值取向不同，在《庄子》中，“因适而忘”的价值取向重在肯定和实现。在“因适而忘”的情况下，所“忘”者并非主体之“成心”或“机心”，乃工具、技能、环境等条件之域，“忘”之超越意味着后者作为条件的实现和完成，并因它们的自然实现之浑化状态而“忘”入于背景之域。从“因适而忘”的角度论“孝”，我们将能够对《庄子》有关“孝”之思想获得一种新维度的认识。

（一）因“适”而“忘”

在《庄子》中，存在着较多的“因适而忘”的使用情况。例如，《庄子》说：

颜渊问仲尼曰：“吾尝济乎觞深之渊，津人操舟若神。吾问焉，曰：‘操舟可学邪？’曰：‘可。善游者数能。若乃夫没人，则未尝见舟而便操之也。’吾问焉而不吾告，敢问何谓也？”仲尼曰：“善游者数能，忘水也。若乃夫没人之未尝见舟而便操之也，彼视渊若陵，视舟之覆犹其车却也。覆却万方陈乎前而不得入其舍，恶往而不暇！”^{[1]641-642}

“数能”，即速能。“善游者数能，忘水也”，意思是善于游泳的人很快就能够学会，这是因为他适于水性的缘故^{[8]475}。显然，在此处，“善游者”的所谓“忘水”之“忘”，不应该是“因困而忘”，而只可能

是“因适而忘”。至于比“善游者”技能更高的“没人”（潜水之人），则不仅“忘水”，且已“忘舟”；不仅“忘”了水、陆之别，且已“忘”了舟覆、车却之万方（船之翻覆与车之倒退的各种状态）。换句话说，在“没人”处，其操舟之技能已经不只是一种技术，已经深化成为了一种本能，已经从心“舍”，也就是从意识的领域中退出，从而使得它们的实现完全自发化和本能化了，故“恶往而不暇”，哪里会不从容闲暇呢？在《达生》篇中，《庄子》又说：

忘足，屣之适也；忘要，带之适也；知忘是非，心之适也；不内变，不外从，事会之适也。始乎适而未尝不适者，忘适之适也。^{[1]662}

所谓“忘足”，首先是“忘屣”；因为“忘屣”，所以能够进而“忘足”。所谓“忘要”，首先是“忘带”；因为“忘带”，所以能够进而“忘要”。进一步，问：何以“忘屣”呢？答：因为“屣之适”。又，何以“忘带”呢？答：因为“带之适”。可见，在此诸处之“忘”均是“因适而忘”，而不是“因困而忘”。同理，因有“心之适”，故有“心之忘”，而所谓“知忘是非”，不过是“心之忘”的具体表现；因有“事会之适”（处理事情时恰到好处之舒适），故有“事会之忘”，而所谓“不内变，不外从”（没有内在的变化，也没有外在的盲从），也不过是这种“事会之忘”与“事会之适”的具体表现。再进一步，《庄子》说“忘适之适”，认为忘记了舒适的舒适才是真正的舒适，是“始乎适而未尝不适”，也可说是“始乎忘而未尝不忘”。《庄子》说：

鱼相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而养给；相造乎道者，无事而生定。故曰，鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术。^{[1]272}

“造”，是诣、到、至的意思。鱼之所诣，适其性者莫过于江湖之深水；人之所至，得其意者莫过于“道术”之化境。在江湖之水中，鱼与鱼各各自适，进而彼此相适，亦彼此相忘；在“道术”化境里，人与人各各自适，进而彼此相适，亦彼此相忘。因“适”而“忘”，亦因“忘”而“适”，“适”“忘”互为因果，彼此推移，并在自适其适和彼此相适中有所谓“忘适之适”，此为“至适”之境，亦为“至忘”之境，更为“道术”化境。在《庄子》中，“道术”化境是“忘”之超越所欲“至”的终极目标，是物、我存在及其关系所应回归于其中的价值理想，也是圣者在其生命实践中所追求的最高境界。

（二）真伪与天人之辩

将“因适而忘”的思想运用于《庄子》之论“孝”，关键在于指出“孝”之规范和要求的自然性和合理性，从而使得具体的“孝”之实践不是个体生命的困境之因，而相反却是其个体生命的内在要求和自我实现本身，进而在这一过程中不断超升，以逐步臻向于“道术”化域。就此，在“孝”的问题上，《庄子》有所谓真、伪与天、人之辩^[9]。他说：

孔子愀然曰：“请问何谓真？”客曰：“真者，精诚之至也。不精不诚，不能动人。故强哭者虽悲不哀，强怒者虽严不威，强亲者虽笑不和。真悲无声而哀，真怒未发而威，真亲未笑而和。真在内者，神动于外，是所以贵真也。其用于人理也，事亲则慈孝，事君则忠贞，饮酒则欢乐，处丧则悲哀。忠贞以功为主，饮酒以乐为主，处丧以哀为主，事亲以适为主。功成之美，无一其迹矣。事亲以适，不论所以矣；饮酒以乐，不选其具矣；处丧以哀，无问其礼矣。礼者，世俗之所为也；真者，所以受于天也，自然不可易也。故圣人法天贵真，不拘于俗。愚者反此。不能法天而恤于人，不知贵真，禄禄而受变于俗，故不足。惜哉，子之蚤湛于人伪而晚闻大道也！”^{[1]1031}

可见，问题的关键在于真、伪之辩。在这里，《庄子》强调“真”是发自内心、“精诚之至”的纯粹生命情感，从而与一切有心、有为之造作和刻意无关。将此“真”之要求运用于人理，它在子女与父母的关系中表现为“处丧则悲哀”和“事亲则慈孝”，且“事亲以适，不论所以矣”，“处丧以哀，无问其礼矣”，也就是说无需拘执于各种“礼”“俗”之具体要求，而是重在能够使得亲人觉得安适，重在真实地表达出自己的内在深情。之所以如此，因为在《庄子》此处，“处丧”中的“悲哀”和“事亲”中的“孝慈”才是“天”之“自然”，而所谓“礼”“俗”的各种规范和要求则是“人”之“人伪”。《庄子》又说：

仲尼曰：“天下有大戒二：其一，命也；其一，义也。子之爱亲，命也，不可解于心；臣之事君，

义也，无适而非君也，无所逃于天地之间。是之谓大戒。是以夫事其亲者，不择地而安之，孝之至也；夫事其君者，不择事而安之，忠之盛也；自事其心者，哀乐不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。为人臣子者，固有所不得已。^{[1]155}

子独不闻假人之亡与？林回弃千金之璧，负赤子而趋。或曰：“为其布与？赤子之布寡矣；为其累与？赤子之累多矣；弃千金之璧，负赤子而趋，何也？”林回曰：“彼以利合，此以天属也。”夫以利合者，迫穷祸患害相弃也；以天属者，迫穷祸患害相收也。夫相收之与相弃亦远矣。^{[1]685}

“子之爱亲，命也，不可解于心”，“为人臣子者，固有所不得已”，此“不得已”的“孝”亲之情，作为一种随血缘事实而来的人心之“真”，它不可解释，但却自然“天属”，并因此在有祸害相迫时自然“相收”而不是“相弃”。对此“天属”之“自然”，当然只有“安之若命”，而不可背逆之的。另外，《庚桑楚》言及父母与子女关系之“天属”，说道：

蹠市人之足，则辞以放骜，兄则以姬，大亲则已矣。故曰，至礼有不人，至义不物，至知不谋，至仁无亲，至信辟金。^{[1]808}

对此，成玄英《疏》说：“履蹠市廛之人不相识者之（节）[足]脚，则谢云，已傲慢放纵错（杂）误而然，非故为也者。蹠著兄弟之足，则姬翎而怜之，不以言愧。若父蹠子足，则（敏）[默]然而已，不复辞费。故知言辞往来，（者）[虚]伪不实。自彼两忘，视人若己，不（允）[见]人（者）己[内]外，何辞谢之有乎！”^{[1]809}也就是说，若是踩到了市井中陌生人的脚，会马上道歉，表示是自己傲慢放纵所致的错误，并不是有意为之的；若是踩到了兄弟的脚，则会怜惜抚慰，但是不必要表示出自己的惭愧之心；而若是父亲踩到了自己儿子的脚，则会只是默然而已，不需要说出任何言辞。因此，言辞的往来其实是虚伪不实的，而在父亲与儿子“相忘”的状态下，由于视人如己，彼此没有人己、内外的区别和意识，又哪里会有言辞上的赔罪呢？可见，在此处的“至仁无亲”之“无”，以及“自彼两忘”之“忘”，其原因都不在于自己与亲人关系的疏离与隔阂，而在于血缘亲情之发实乃天性所在，本为天底下最为自然不过的事情，故彼此间的关系因亲情之浸润而相适，由相适而淡然，并最终在淡然中而日渐相“忘”了。

进一步，若问：同是“孝”亲之规范与要求，为什么会有真、伪之分呢？就此，《庄子》引入天、人之辨，说：

牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。^{[1]590}

无为为之之谓天。^{[1]406}

可见，“天”之为“天”，其含义之一在于先天存在的本然性情，其二则在于“无为为之”中的无为性和自然性的实现方式。将二者统一起来，则所谓“天”，尤指万物本然性情之无为与自然方式的实现；而所谓“人”，则指对于自身存在之人为的、非自然的实现方式，以及由此所产生的异化、扭曲，乃至虚伪、不真之性质的结果。《庄子》说：“眇乎小哉，所以属于人也！警乎大哉，独成其天。”^{[1]217}又说：“天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。”^{[1]273}可见在其处，天、人之间主要是对立的。将这一对立性的区分应用于仁、孝之情的问题上，《庄子》说：

天下均治之为愿，而何计以有虞氏为！有虞氏之药疡也，秃而施髡，病而求医。孝子操药以修慈父，其色焦然，圣人羞之。至德之世，不尚贤，不使能；上如标枝，民如野鹿；端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动而相使，不以为赐。是故行而（为）[无]迹，事而无传。^{[1]444-445}

可见，在原初社会的自然状态中也存在着大量“端正”“相爱”“实”“当”和“蠢动而相使”等人伦关系上之肯定性和正面性的价值事实，只是在民心、民性中它们不会被观念化和是非化，不会成为“仁（孝）义”“忠信”等价值观念，然后再以“自勉”化，也就是“成心”化和“机心”化的方式加以实现出来罢了。《老子》第十八章中说：“大道废，有仁义；慧智出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”^{[6]43}亦可见所谓仁义、孝慈、忠信等观念，它们作为是非、善恶的标准，以及相应的伦理实践，

在道家的思想传统里，都已经落入了下乘之流，并非治民之至道。若问：至道何在？答：天下均治之为愿，而何计以有虞氏为！由此，孝子之操药以修慈父，其色焦然，何如其父之无药无恙？有虞氏之以仁（孝）义求天下之均治，又何尝不是秃而施髡，病而求医，亦何如天下之无病无医？也就是说，在《庄子》看来，天下太平，大家的心愿也就达到了，又何必需要虞舜的治理呢？因此，孝子操药以医治其父之病，面色十分憔悴，但是圣人认为这其实并不如其父无病而并不需要操药以医；同样，虞舜以仁（孝）义治理天下，也何尝不是宛如医治头疮，秃了头然后戴上假发，病了之后再去求医，又哪里比得上无病无医呢？^{[8]328}依照《庄子》，在原初性的至德之世里，“上如标枝，民如野鹿”，君王如在上的树梢之枝，恬淡无为；民众如在下的闲散野鹿，放而自得，不存在君王以仁（孝）义去搅乱民心的问题。因此，以仁（孝）义为治世之具，其原因在于时世的下沉，其结果则是人心、民性的沦落。显然，能够做出如是选择和分判，依据就在于仁、孝问题上的天、人之分。

（三）对“孝”之实践层次的进一步分析

最后，让我们再回到“商大宰荡问仁于庄子”中关于“孝”的相关材料。关于此段材料中“孝”之实践的六个层次的具体含义，陈鼓应先生有译。他说：

至仁是最高的境界，孝还不足以说明它。……所以说：用敬来行孝容易，用爱来行孝难；用爱来行孝容易，使父母安适难；使父母安适容易，让父母不牵挂我难；让父母不牵挂我容易，使天下安适难；使天下安适容易，让天下忘我难。^{[8]365}

因“适”而“忘”，亦因“忘”而“适”。尽管在“安适”与“相忘”之间有所区别，但是，将“忘亲”和“兼忘天下”解释为“使父母安适”和“使天下安适”，可见陈鼓应先生也主要是从“因适而忘”的角度去理解这一段材料的。关于此“孝”之阶段的具体含义，傅佩荣先生有他个人的阐释。他说：

首先，用恭敬来行孝。（解“以敬孝”。引者注。下同）……其次，用爱心来孝顺。（解“以爱孝”）……第三，行孝时忘记双亲。……所谓忘记双亲，就是子女把父母当成自己的好朋友。（解“忘亲之孝”）……第四，行孝时让双亲忘记我。这种孝顺更进一步，使父母忘记子女是子女，把子女当成朋友，完全没有什么代沟问题。（解“使亲忘我之孝”）……第五，行孝时我同时忘记了天下人。这时我已经超越了世俗的评价，对别人说我孝或不孝，已经毫不在意了。（解“兼忘天下之孝”）……第六，行孝时让天下人同时忘记我。这是难以想象的境界。……简单说来，就是使天下人无法察觉我在孝顺，甚至在看到我与父母相处时，完全忘记了“孝顺”这个评价字眼，大家都像鱼一样，在江湖中彼此相忘（解“使天下兼忘我之孝”）。^[10]

接着“以敬孝”和“以爱孝”这两个阶段，在“忘亲之孝”和“使亲忘我之孝”的阶段，傅先生强调了父母与子女间关系的亲密无间，及由此所导致的角色意识的消解，和彼此关系的泯然合一。显然，这是由于在“孝”之传统性的敬亲、爱亲的过程中，由于“孝”之规范与要求的内化和深化，它们进而在这一“忘亲”和“使亲忘我”的过程中本能化和自然化了。“兼忘”，指两忘。《庄子》说：“泉涸，鱼相与处于陆，相响以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖。与其誉尧而非桀也，不如两忘而化其道。”^{[1]242}泉水干涸了，鱼一起困处于陆地，互相吹气来湿润对方，互相吐泡沫来濡湿彼此，不如在江湖中互相忘记对方。由此，与其称颂尧而批判桀，不如将二者都忘记，而融化于大道之中。可见，在这里，《庄子》之所“两忘”的内容，乃是尧、桀的名号之分，以及存在于其中的是非与善恶之辩。将此思想应用于“兼忘天下”和“使天下兼忘我”的解释之上，傅先生仍然强调了在行孝过程中的“两忘”与浑化状态。由此，则所谓“兼忘天下”和“使天下兼忘我”，其之所“忘”的，也主要是己与天下之间在行“孝”过程中的角色性区分，或径直说其所“忘”者是“孝”之角色意识，以及随此角色意识而来的是非和善恶之辩（如“孝”或“不孝”的世俗性评价，以至于“孝顺”这个评价字眼等）。就傅先生的阐释看，他也主要是从“因适而忘”的角度去理解这一段史料的。

下面，结合陈先生的译文和傅先生的阐释，并参考成玄英的《疏》文，在对《庄子》以“忘”论“孝”之理路予以如上分析的基础上，我们对《庄子》论“孝”之层次可有进一步的理解^[11]。具体说来：

1. 以敬孝易,以爱孝难

“以敬孝”和“以爱孝”,从它们作为“孝”之前两个层次的角度来看,若联系所谓“虎狼仁也”,“父子相亲,何为不仁”,以及《庄子》摒弃“自勉”式“孝”之实现方式的观点看,《庄子》实际上肯定和认同的是它们之自然性和无为性的实现方式,是子女对父母的自然之“敬”和自然之“爱”,并因此而论及其“孝亲”的合理性和在“孝”之等级序列中的相应层次。若问:为何二者间存在难易之别呢?则成玄英在《疏》文中指出,“夫敬在形迹,爱率本心。心由天性,故难;迹关人情,故易也”^{[1]499},当可备为一说。当然,既然是真实、自然之“以敬孝”,此“孝”中之“敬”亦当出自内在天性,只不过在“以敬孝”中多畏肃之意,父母与子女间的角色意识较为严明,不如在“以爱孝”中多亲和之意,父母与子女间的角色意识也相对淡漠,故在二者间有难易之别。

2. 以爱孝易,以忘亲难

此处之“忘亲”,主要是“因适而忘”,也就是说是因为能够使得父母觉得安适,从而得以“忘亲”。在这里,“忘亲”之“忘”,其对象应该是子女的角色意识,其内容也主要是自己作为子女的职责、规范和要求。换句话说,在“以敬孝”和“以爱孝”的深化与发展过程中,所有“孝”之角色性职责、规范与要求“由习惯而成自然”,从而内在化和本能化了,所以行“孝”的过程是一个内在的“孝”亲之情得以自然化实现出来的过程。在这一过程中,由于子女与父母均是安适的,所以为子女者能够“因适而忘”,亦能够“因忘而适”,从而在“适”“忘”交织中既“忘”了自己之为子女的角色性存在,也“忘”了父母之为父母的角色性存在。若问:何以“以爱孝易,以忘亲难”呢?则成玄英之《疏》文中说“夫爱孝虽难,犹滞域中,未若忘亲,淡然无系”^{[1]500},亦当可备为一说。盖成氏所说的“域中”,即是指名教之域,也就是子女、父母等角色性规范的相对之域。在名教之域中,子女以角色意识范导自身,自觉自为,一步一趋,其中既存在着明确的是非与善恶之辩,也存在着父母与子女角色间的彼此和内外之分。而这相对于“忘亲”之“淡然无系”的状态,显然在二者间是存在着实现层次上的难易之别的。

3. 忘亲易,使亲忘我难

此处“忘亲”是指“忘亲之孝”,“使亲忘我”是指“使亲忘我之孝”。无论“忘亲之孝”,或是“使亲忘我之孝”,也都应该主要是“因适而忘”。在“忘亲之孝”的情况下,为子女者自然地实现着自己的“孝”亲之情,因“适”而“忘”,亦因“忘”而“适”,从而在自己作为子女的一端实现了父母与子女之角色间的“两忘”之浑化状态。进一步,将这一过程深化和发展下去,若能够使得这种“两忘”的浑化状态不仅存在和实现于子女的一端,且亦能够存在和实现于父母之一端,这即是“使亲忘我之孝”。成玄英《疏》文中说:“夫腾蜎断肠,老牛舐犊,恩慈下流,物之恒性。故子忘亲易,亲忘子难。自非达道,孰能行之!”^{[1]500}可见,在子女处实现“两忘”的浑化状态易,而在父母处实现“两忘”的浑化状态难。此之谓“忘亲易,使亲忘我难”。

4. 使亲忘我易,兼忘天下难

此处“兼忘天下”之“忘”,或有主要理解为“因困而忘”者,如成玄英《疏》文中说“夫兼忘天下者,弃万乘如脱屣也”^{[1]500},显然他是以国家权力解释“天下”,并进而以“外天下”来解释“忘天下”。但是这种解释不够确切,因为在原文中“兼忘天下”是接着“忘亲”“使亲忘我”而言之,且接下来《庄子》说“使天下兼忘我”,则“天下”之义显然是指天下人,而不应该是指国家权力。由此,“兼忘天下”的含义是指“兼忘天下(人)之孝”,是指子女对父母的孝行达到了“兼忘天下(人)”层次与境界,则此“忘”也应该主要在“因适而忘”的维度上加以诠释。如是理解,则所谓“兼忘天下”,是指子女以己之孝行的实践不仅让自己的父母觉得安适,从而可以“因适而忘”之,且能够进一步让天下人都觉得安适,从而可以亦“因适而兼忘”之。所谓“兼忘”,在此处,就子女之“孝”行言,既指其“忘”之领域的扩展,从而不仅“忘亲”,且进而“兼忘”天下(人),也指其“忘”之境界的深化,从而能够不仅与父母“两忘”而“化其道”,且能够与“天下人”均“两忘”而“化其道”。显然,能够如此,在于世俗社会关于“孝”行的名教性规范已经在子女对待父母的“孝”之实践中“由习惯而成自然”,从而完全内在化和

自然化了。从这一角度来看,认为“兼忘天下”的含义是指“我行孝时,可以忘记天下人的存在。意即:别人的看法、世俗的评价”^[12],傅先生的这一观点是可以成立的。

5. 兼忘天下易,使天下兼忘我难

此处“使天下兼忘我”是指“使天下兼忘我之孝”。这是在“孝”之问题上的天下人之间的彼此相忘状态,而所谓“使天下兼忘我之孝”不过是此“孝”之普遍性相忘状态的一个例子罢了。“兼忘”之“兼”,在这里意味着不仅使父母忘我,而且使天下人也忘我。使父母忘我,是因为我之孝亲使得父母处于无所不安适的状态,进而由相适而自然,由自然而相忘,且最终进入到一种己、亲两忘的浑化境界之中去了。使天下人忘我,是因为天下人均自然地实现着他们作为子女之“孝”亲的职责,从而使得整个社会都处于无所不安适的状态。这一过程也是由相适而自然,由自然而相忘,然后也由此而进入一种天下人均彼此两忘的浑化境界之中去了。这种浑化境界,它始乎适而未尝不适,是至适之境,是至忘之境,也是在“孝”之问题上的至孝之境与道术化境。在此“道术”化境里,子女对父母之孝顺正有如四时一般自然,这是因为它们原本就应该如此的。在父母与子女之间,他们彼此相适和相忘,没有所谓的角色意识和“孝”“慈”的观念,这就是《庄子》论“孝”之“忘亲”的境界。所谓“兼忘天下之孝”和“使天下兼忘我之孝”,它们与“忘亲之孝”和“使亲忘我之孝”是同一类性质的境界,不过有着实践范围的广狭和实践程度上的难易罢了。

总之,《庄子》论“孝”,重在“忘亲”。“忘亲”之“忘”,意味着父母与子女间角色意识的消解,也意味着“孝”“慈”等名教观念的遗落和淡忘。然则,为何而“忘”呢?其理路有二:因“困”而“忘”和因“适”而“忘”。在因“困”而“忘”的理路下,“忘”之内容是成心、机心,在“孝”的问题上尤其体现为仁、孝观念之樱乱人心,而其关键则在于孝亲之自勉式的实现方式及其虚伪不真、殉名害身的恶劣后果,故“忘亲”之“忘”主要意味着对“孝”“慈”观念及其自勉式实现方式的批判和否弃。在因“适”而“忘”的理路下,“忘”之内容是环境、技能等条件之域,在“孝”的问题上尤其体现为父母与子女之角色职责的自然实现,并由相适而自然,由自然而相忘,进而在彼此的相适中进入己、亲两忘的浑化之境了。《庄子》论“孝”,注重天人、真伪之辩。其“天”“真”在于本然孝慈之情的真实与自然,而其“人”“伪”则尤在于由于成心、机心而来的伪饰与造作。在“孝亲”的问题上,去“伪”方能避免“孝亲”过程中的异化和扭曲,而存“真”则意味着对“孝亲”之情的自然实现和超越。在“孝亲”的实践过程中,“道术”化境是《庄子》之“忘”所欲抵至的超越性的至孝绝境,同时也是普遍性的至适和至忘之境。我们看到,《庄子》论“孝”,在传统之“以敬孝”和“以爱孝”的实现方式之上,它开出了一个更为超越的“忘亲”之浑化境界,具有自己在思想内容和实践操作上的独特性,对我们今天的“孝”之实践也能够提供一定的参考和启示。这种当代意义,可以表现在以下几个方面:

1. “孝”之人伦规范实现上的柔弱化处理

在“孝”的问题上,《庄子》激烈批判儒家学说,原因主要就在于贯穿于后者之中的“自勉”式的,也就是强制式的实现方式,以及由此而来的对人心、人性之扭曲和异化的恶劣后果。相对于儒家之自勉式、强制式的伦理规范之实现方式而言,道家主张一种柔弱化的、辅助式的实现方式。《老子》第三十八章说“上德不德”“上仁为之而无以为,上义为之而有以为”^{[6]93},第六十四章说“以辅万物之自然,而不敢为”^{[6]166},《庄子》论“仁义”“忠信”,亦言“上如标枝,民如野鹿;端正而不知以为义,相爱而不知以为仁,实而不知以为忠,当而不知以为信,蠢动而相使,不以为赐”^{[1]445},可见不是不要仁义、孝慈与忠信的人伦规范,而是主张这些规范的实现方式应该是自然、冲淡、柔弱乃至无化的,从而在其中既没有名教式的名节、名号、名誉与名利,也没有相应而来的标签化和招牌化,更毋论对其予以强势固化了。显然,在“孝”之实现问题上,道家和《庄子》所秉持的“以弱为用”的行为原则,对于当今时世中的人伦规范之实践而言是有其重要的启示意义的。

2. “孝”之实践问题上的独特性理路

在“孝”之实践的问题上,道家之柔弱化、自然化的实现方式,在《庄子》中进一步落实为“因适而

忘”的独特性理路。在这一理路中,作为人心、人性中本然之情的自然实现,“孝”之规范与要求所带来的就不是压制与困厄,而是自适与相适,且进而“因适而忘”,亦“因忘而适”,并进一步在这种“适”“忘”之互动中成就其为“忘亲”之“孝”的超越境界了。显然,能够如此,原因在于“敬亲”与“爱亲”过程中对“孝”之本然真情的触动和引发,以及在其进一步实现过程中的自发与自动。因为自发与自动,所以“孝”的实践过程已经自然化和本能化了,在其中就没有父母与子女这样的角色观念和职责意识,甚至也已经没有了“孝”之作为名教规范的观念本身,而有的只是“孝”之本然亲情的脉脉流淌与自然实现,有的只是在这一过程中子女与父母间的“自忘”与“相忘”以及“自适”与“相适”。在《庄子》看来,这种“忘亲”之“孝”中的“自适”和“相适”,其性质应该是平淡和恬愉的。它应该是一种自然的、自忘的状态,在其中没有刺激性,不是狂欢,不是极乐,而是一种“忘适”之“适”,亦即一种在回身之反省中方才发现的“自适”和“相适”的状态^[13]。个人以为,这种“因适而忘”的实践理路,尽管在《庄子》中说起来似乎玄妙,但是在普通中国人的“孝”之日常实践中其实也随处可见,并不神秘,也并不突兀。显然,追求孝亲之情的真实、本然与其实现过程中的自然而然,《庄子》中的这种“忘亲”之“孝”的思想是平实、亲切和可信的,对我们日常的“孝”之实践也是具有指导意义的。

3. 圣人“孝”之实践中的“道术化境”

但是,在《庄子》中,“忘”更多的是作为圣人之体“道”的途径和方法而存在的,撇开在本体论方面的含义不论,就其落实到圣人的心性之中而言,即步步展开而呈现为道家式的理想人格及其日常实践。再具体言之,如在圣人之处处理自己与父母间的关系问题上,一方面,“孝”之实践即层层深化,亦层层外化,其由“忘亲”而“使亲忘我”,进而“忘天下”和“使天下忘我”,由此所抵达的“道术化境”显然具有了理想化的性质。另一方面,《老子》第三十七章说:“道常无为而无不为。”^{[6]91}《庄子》也说:“无不忘也,无不有也,淡然无极而众美从之。此天地之道,圣人之德也。”^{[1]537}可见圣人之心性因体道而为虚静、无为的超越境界,此为圣人之内本;但是圣心寂然不动,感而遂通,故自有其应世顺物之外在行为,此为圣人之外末。将这种圣人应世顺物的外末性行为落实于人伦领域,就体现在他处理自己与父母间关系中之“无不忘也,无不有也”的“孝亲”实践上。因而,作为一种价值理想和至高标准,《庄子》所揭示的这种道家式圣人的理想人格,对于我们当今的人伦实践而言,也具有一定的参考和启示意义。

参考文献:

- [1] 郭庆藩. 庄子集释[M]. 北京:中华书局,2004.
- [2] 涂光社.《庄子》心解[M]. 北京:学苑出版社,2013:67-70.
- [3] 崔大华. 庄学研究[M]. 北京:人民出版社,1992:146.
- [4] 高利民. 有无“之间”——庄子道论释读[M]. 上海:上海古籍出版社,2013:157-158.
- [5] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局,2011:50.
- [6] 王弼. 王弼集校释[M]. 北京:中华书局,1980.
- [7] 陈鼓应. 老庄新论[M]. 北京:商务印书馆,2008:84-89.
- [8] 陈鼓应. 庄子今注今译[M]. 北京:中华书局,1983.
- [9] 赵金国,邓玉超. 庄子的“忘孝”思想[J]. 学问(下),2009(6):282-283.
- [10] 傅佩荣. 向庄子借智慧[M]. 北京:中华书局,2009:91-93.
- [11] 李大华. 自然与自由庄子哲学研究[M]. 北京:商务印书馆,2013:225-235.
- [12] 傅佩荣.《庄子》的智慧——傅佩荣《庄子》心得[M]. 合肥:黄山书社,2009:58.
- [13] 刘笑敢. 庄子哲学及其演变[M]. 北京:中国人民大学出版社,2010:359-378.

责任编辑 高阿蕊

网 址: <http://xbbjb.swu.edu.cn>