



何以行孝：王船山诚孝之“心”的逻辑展开*

陈力祥 吴 可

摘要：明末清初思想家王船山认为，事亲行孝的关键在于“心”的真实发用，以此搭建了以心行孝的孝道思想实践体系。既然船山孝道实践的动力核心是诚孝之“心”，那么首先需要辨析“志”“意”之别，挺立“心”之诚，以治“意欲”之乱。其次，在具体的人伦关系之中，船山以“心存爱敬、外修其礼”为行孝的具体方案，提出了“以无违而中礼”和“以礼而得无违”的两条行孝路径；同时以“一而不执”为用心尺度，主张守爱敬之“一”，行孝之“不执”。最后，船山孝道实践思想的最终目的在于推扩诚孝的“心”，以期达到事亲从兄的极顶位次——“自然生乐”的理想境界。

关键词：王船山；诚孝之心；事亲行孝；孝道思想

中图分类号：B249.2

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2023)05-0030-07

船山云：“孝者，生理之不昧者也，在人为心，在天为理。”^{[1]1131}孝既是天理的一部分，又是人心的共同之处。在天为理，是众之所基，在人为心，是人之所同，本身应是人与生俱来的德性，但船山所处的明末清初之际，神州陆沉，败行丧伦，世人行孝常徒慕其名而不得其心，立孝在外却不能尽诚于己。因此，船山对孝这一问题展开了思考：孝是什么？为何要孝？何以行孝？种种问题最后只落到一处：这作为天理的诚孝之“心”，究竟是如何推扩出去，从而指导人身的孝道实践的。

船山所说的“心”是一切事、物、理的尺度，“事无定名，物无定象，理无定在，而其张弛开合于一心者如是也”^{[2]273}，也就是说，人对天理的追求和把握应由心生发，以心缘求，不能执着于寻找作为主宰的某一事某一物，对孝的体认自然亦复如是。船山有言：“夫忠孝者，生于人之心者也，唯心可以相感。”^{[3]704}从形上角度看，孝本质上是天理在人身

上的投射，其价值内涵源于天理，落实之依据则有赖于人心，需要用“心”去感通和把握孝的形上之理。从形下角度看，孝虽投射于人身，但“言君子之于其亲，存没一致，恒存于心”^{[1]1104}，人“身”有存没，“心”却恒存，“存没一致”的恒存之心便成为“孝”在人间存在与运行之依据。

由此可见，船山的“心”不仅是人对天理进行认知、把握“孝”形上之理的依据和方法，还是人践行天理、指导“孝”形下实践的原则和指归。人可以通过“心”这一媒介体认孝道的本质，实现天人之间的融贯，船山以“心”行孝的孝道实践系统由此建立。

一、“持志以诚意”的行孝之基

诚孝之“心”是孝道实践的基础和前提，因此首先需要明确的就是界定何为心之“诚”的状态。于此，船山回答可归为三层。

收稿日期：2023-04-06

*基金项目：国家社会科学基金重点项目“王船山孝道思想研究”（21FZX002）、湖南省哲学社会科学基金项目“王船山笃孝思想研究”（20YBA045）。

作者简介：陈力祥，男，湖南大学岳麓书院教授、博士生导师（湖南长沙 410082），主要从事中国传统伦理、中国古代哲学与传统文化研究、船山哲学研究。吴可，女，湖南大学岳麓书院硕士研究生（湖南长沙 410082）。

其一，“诚”是不自欺的。“不诚者，自欺者也”^{[4]414}，船山“自欺”的“自”指的是“心”，即“欲修其身者所正之心”^{[4]417}，而“自欺”的“欺”并非传统的欺骗之意，而是“因其弱而陵夺之”^{[4]419}的欺凌之意。所以在船山这里，“自欺”实际上指的是从自己心上发出去的“意”欺压、陵夺了自己的本心。而“诚”的状态恰好相反，“诚者，尽其心而无所苟”^{[5]170}，即心志坚定，不为意欲所乱的自足、自谦状态。其二，“诚”是善的。“诚之者，择善而固执之者也”（《礼记·中庸》），当人复归于“诚”时，就会坚定为善去恶的道德选择，“唯其诚，是以善；惟其善，斯以有其诚”^{[4]1053}。在船山看来，“诚”与“善”互为前提，诚孝之心与恻隐、羞恶之心也并无甚区别，均为善端，只是呈现方式不同：“事亲、从兄，是从顺处见；恻隐、羞恶，是因逆而见。”^{[4]942}故所谓“诚”，自然是以前人性之善为导向的。其三，“诚”是符合理的。船山在提及四子问孝时说道：“至于四子问孝，答教虽殊，而理自一贯。总以孝无可质言之事，而相动者唯此心耳。故于武伯则指此心之相通者以动所性之爱；若云‘无违’，云‘敬’，云‘色难’，则一而已矣……而无违于理者，唯无违其父子同气、此心相与贯通之理。顺乎生事之理，必敬于所养，而色自柔、声自怡。顺乎葬祭之理，必敬以慎终，敬以思成，而丧纪祭祀之容各效其正。”^{[4]609}对于孟懿子、孟武伯、子游、子夏四子问孝，孔子的具体回答各有不同：云“无违”，云“敬”，云“色难”，但细究其理，其实是一以贯之的，即无违于父子同气、此心相与贯通之理，顺乎生事之理、葬祭之理。最终之解都会归于“一理”，也就是天理，“诚者，天之道也；思诚者，人之道也”（《孟子·离娄上》）。故心之“诚”的状态即为人子顺应“生而不昧”的孝之德，以“心”贴合天理。这三种心之“诚”的状态互为因果，实则一致，总的来说即为人坚守心志、为善去恶、复归天理的自洽状态。

明确了心之“诚”的状态，接下来需要考虑的就是如何坚守心之“诚”，此问题的关键在于辨析“志”“意”之别，从而“持志以诚意”。船山曰：“自一事之发而言，则心未发，意将发，心静为内，意动为外。又以意之肖其心者而言，则因心发意，心先意后，先者为体于中，后者发用于外，固也。”^{[4]419}他从事情的发生机制（表象）与概念的内在联系（本质）两个方面出发，对“意”与

“身”“心”之间的关系进行界定：从事件之发生机制来看，心未发为内，意将发为外；从概念之本质上来说，心先存为体，意后发为用。按照船山的思想理路，孝道通过“意”的联结实现由“心”入“身”，行孝之实践按照“孝之心—孝之意—孝之行（身）”的逻辑顺序展开。按此逻辑，在理想情况下，只要人人都从诚孝之“心”出发，事亲行孝应为理所当然之举，但现实情况却并非如此。究其原因，就在于“意”与“志”有别，“意”之发用并非只由“心”决定：

意者，心所偶发，执之则为成心矣。圣人无意，不以意为成心之谓也。盖在道为经，在心为志，志者，始于志学而终于从心之矩，一定而不可易者，可成者也。意则因感而生，因见闻而执同异攻取，不可恒而习之为恒，不可成者也。^{[6]150}

船山认为，“志”是人心中事物当然之理，是不会轻易改变的，而“意”包括心中所有偶然生发的念头，会被多种因素影响。所谓“志大而虚含众理，意小而滞于一隅也”^{[6]167}，在船山孝道思想的逻辑中，“志”虚含了“诚孝之理”，并以此生诚孝之“心”，诚孝之“心”带动“诚孝之意”的发用，最终落实到行孝之实践。但在此过程中，诚孝之“心”并不能统摄所有的“意”：“意不尽缘心而起，则意固自为体，而以感通为因。”^{[4]419}“意”的最终发用不只来源于心，还会被身边的事事物物与所见所闻干扰，且这些干扰多出于个人之私欲，“意有公，欲有大，大欲通乎志，公意准乎情。但言意，则私而已；但言欲，则小而已”^[7]，这些私意、小欲便会生发意之“乱”。又因为“心”与“意”并非单纯的体用关系，而是相互作用的：“意累其心，心欲救之而无益；意如其心，则心之正者得以常伸。”^{[1]1486}“意”对“心”具有反作用，当二者同向相如时，执意便能为心；当二者反向相累时，意乱就会危心。所以在船山看来，若放任意欲之“乱”，就会危害到原本的诚孝之“心”。

船山曰：“庸人有意而无志，中人志立而意乱之，君子持其志以慎其意，圣人纯乎志以成德而无意。”^{[6]258}虽然圣人纯乎志而无意，不受意欲之“乱”的干扰，但对于庸人、中人和君子来说，“志”与“意”的存在呈负相关，二者此消彼长。君子为了避免沦为中人、堕为庸人，必然需要“持志”功夫。“持志”就是坚守心之定向：“盖心之正者，志之持也。”^{[4]417}在心中生发的念头中筛

查出何为意欲之私,何为性之所诚,如此便能“立心为主,而以心之正者治意,使意从心,而毋以乍起之非几凌夺其心”^{[8]66},而后治意欲之乱,正心之本体,推扩“心”之诚以克制意欲之迁流,诚孝之“心”才能更好地落实到诚孝之“行”。

船山云:“抑事亲从兄之道,固身、心、意、知之所同有事。”^{[4]688}孝悌之道是身、心、意、知的综合发用,其中“身”是行孝的直接主体,“心”“意”“知”均属实践之前的认知领域,“一志所发,心也;随念所发,意也;觉体所发,知也,而天下之物,其理著见,皆所以触吾之心意知而相为发者也”^{[1]1469},天下之物的存在及其道理的显现均有赖于人“心志”“意念”“知觉”的相互发用,事亲之理亦是如此。因此,在船山孝道思想实践体系中,“心”是行孝的根本动力,“意”是“心”与“身”之间的联结点,孝道通过“意”的联结由“心”入“身”,但因为“意”会随见闻而起,受个人私欲之干扰,危害原本的诚孝之“心”,所以船山认为有必要落实“持志”的功夫,坚定心性之所诚,以治情欲之迁流,只有以此为心性前提,才能在实践过程中更好地事亲行孝。

二、“心存爱敬,外修其礼”的行孝之方

“持志以诚意”是行孝的心性基础,但还未涉及具体的人伦与社会关系。孝道的践行不仅要“知”孝之理,还要有“行”孝之法,如何才能将诚孝之“心”真正落实到“知”与“行”两方面呢?对此,船山说道:“言诚者曰:‘外有事亲之礼,而内有爱敬之实。’”^{[4]528}船山认为行孝之法一为里诚,即内有爱敬之实;二为表诚,即外有事亲之礼。二者是一体两面的:“内无爱敬之实,而外修其礼,固是里不诚;内有爱敬之实,而外略其礼,则是表不诚。事亲之礼,皆爱敬之实所形;而爱敬之实,必于事亲之礼而著。爱敬之实,不可见、不可闻者也。事亲之礼,体物而不可遗也。”^{[4]530}“爱敬之实”与“事亲之礼”作为事亲行孝的内在要求与实践方法,前者为体,后者为形,知行表里,缺一不可。

其一,船山认为具有知爱、知敬的心是行孝之法的根本要求和内在方法。“爱敬”一词所出甚早,子曰:“立爱自亲始。教民睦也;立敬自长始。教民顺也。”^{[5]1215}船山对此注解为:“孝悌之德统天下国家之治,而孝悌之实则爱敬是

已。爱之推为贵老、慈幼以相亲睦,敬之推为贵德、贵贵、敬长以成顺治,皆立其本而教大备矣。”^{[1]1113-1114}“爱敬”是孝悌之实,是人诚孝之心的基本要素,如二程所言:“及其既生也,幼而不知爱其亲,长而不知敬其兄,而仁之用于是见乎外。当是时,唯知爱敬而已……不敬其亲而敬他人者,谓之悖礼;不爱其亲而爱他人者,谓之悖德。”^[9]所谓“敬其所尊,爱其所亲”(《礼记·中庸》),“爱”与“敬”是人最普遍也是最根本的情感,二者可以相互作用:“以其敬、将其爱,以其爱、延其敬,而后追远之道备。”^{[10]425}“亲亲者,爱至矣,而何以益之?以敬。”^{[11]51}同时,二者在本质上是同一的:“鬼神之神,礼乐之体,凝于人者为爱敬之心,神无方而不遗,故四海之内,人皆涵爱敬于心,以为性情而无殊也。”^{[1]904}“爱”与“敬”是人人皆有的性情之德,可以共同促成“孝”在现实中的行动。

其二,船山以爱敬为礼之体,事亲之礼是爱敬之心的外在表现形式。“礼之本无他,爱与敬而已矣。”^{[11]51}“‘礼仪卒度’,敬之谓也。‘笑语卒获’,爱之谓也……故心无不有焉,无不实焉,无不容焉,礼斯秩焉。”^{[10]425}人有爱敬之心,就能事亲以礼。虽然爱敬之实与事亲之礼有体用之分,但并无逻辑之先后,二者是同时发生的,船山曰:“爱敬与事亲之礼而同将,岂其于未尝事亲之先,而豫立其爱敬乎?”^{[4]528}意思是爱敬并非在事亲之先,以心行孝的过程也并非以内外为先后的两截功夫,因此船山对爱敬之心与事亲之礼之间的关系进行辨析,将二者视为内外交相省察的功夫,并提出“以无违而中礼”和“以礼而得无违”的两条行孝路径。

盖自孝子而言,则所当致于亲者,无违中之条理品节,精义入神,晨乾夕惕以赴之,尽心竭力以几之,没身而固不逮,岂有余力以溢出于非礼之奢僭,是以无违而中礼也。自求为孝子者而言,虽尽心竭力以求无违,而未知所见为无违者,果能无违否也。故授之礼以为之则,质准其文,文生于质,画然昭著,而知自庶人以达于天子,皆有随分得为为之事,可以不背于理,而无所不逮于事亲之心,是以礼而得无违也。^{[4]603}

所谓“无违”,自然是无违于“爱敬之心”的内在要求,所谓“中礼”,对应的自然是“事亲之礼”的表现形式。船山将行孝之法的实施方式分为两

种不同情况：一为理想情况，即自身本为孝子，其行孝方式是由内达外、自诚而明的，故而能“以无违而中礼”。这种情况设想的是，人在面对双亲时，行为被爱敬之心所主导，丝毫不违背心之“诚”，当做到尽此孝心时，便自然而然地不会有任何余力做出僭礼之事，其行为自然是符合事亲之“礼”的，这种诚心诚意、自然而然的行孝之法被船山称为“以无违而中礼”，是圣人之专属，也是常人之榜样。二是现实中的大多数情况，即自求为孝子，以事亲行孝的标准来要求自己，其行孝方式是以外治内、自明而诚的，即“以礼而得无违”。这种情况适用于大多数人，对于他们而言，爱敬之心与事亲之礼之间并非全然贯通，存在着前文提到的意欲之“乱”的干扰，所以不能只凭当下所想去衡量其行为是否“无违”于“爱敬之心”，还需要依照一个参考标准去执行，这个外在的参考标准便是事亲之“礼”。以“礼”作为“无违”之标准，顺从孝礼，做好为人子的分内之事，便能不悖于理，自明而诚，以外在之礼治内在之心。

需要注意的是，这两种以心行孝的实施方式在“无违”与“中礼”的次序上并不一致，所以在实施过程中对“心”的运用也有所差异。若是“以无违而中礼”，自然是顺其爱敬之心，发乎事亲之礼，均是“心”的自然流露，不必用力；但若是“以礼而得无违”，则需格外关注和发挥“心”的主观作用。船山言：“如为子而必诚于孝，触目惊心，自有许多痛痒相关处，随在宜加细察，亦硬靠着平日知道的定省温清样子做不得。”^{[4]411}“定省温清”是指子女四时侍奉父母，早晚请安，问寒问暖，属于事亲之礼的一种，“凡为人子之礼，冬温而夏清，昏定而晨省”^{[5]16}，人子行孝有诸多细节，若只讲求平日里知道的冬温夏清的样子，浮于孝礼之表面，那么心诚与否也是看得出来的。“以礼而得无违”的事亲之礼并不能取代爱敬之心作为判断依据，它只能弥补“心”被“意”所乱时的行为偏差，最重要的行为衡量标准还是诚孝之“心”。如朱子言：“如事亲以孝，须是实有这孝之心。若外面假为孝之事，里面却无孝之心，便是不诚矣。”^[12]阳明亦有言：“此心若无人欲，纯是天理，是个诚于孝亲的心，冬时自然思量父母的寒，便自要去求个温的道理；夏时自然思量父母的热，便自要去求个清的道理。这都是那诚孝的心发出来的条件。却是须有这

诚孝的心，然后有这条件发出来。譬之树木，这诚孝的心便是根，许多条件便是枝叶，须先有根，然后有枝叶；不是先寻了枝叶，然后去种根。”^[13]船山亦是此意，诚孝之心为根为本，礼仪节文为枝为叶，即便是以外治内的行孝之法，其根本还是需要有一个诚于孝亲、知爱知敬的“心”，否则事亲之礼就会流于表面而不能恒常。

总而言之，在具体的行孝方法上，船山以“内有爱敬之实，外有事亲之礼”作为双重要求，按内外先后次序分为“以无违而中礼”和“以礼而得无违”两条行孝路径，并强调在“以礼而得无违”的现实情况下，诚孝之“心”仍是事亲行孝之根本。

三、“一而不执”的行孝之度

船山孝道实践思想的逻辑展开在于诚孝之“心”的推扩，孝本生于心，先天具存，不需要通过学习和思考就能对其进行感知和体认，但孝不能只存于心，还要施之于行，所以需要充此心之全体大用才可以行孝：“盖孝友之德生于心者，不学而能，不虑而知，而苟有其心，不能施之于行，则道不立而心亦渐向于衰矣。学以能之，虑以知之，乃以充此心之全体大用。”^{[1]669}指的是运用心本身所具有的思维和情感能力，“扩而充之者，尽心所本有之术也”^{[4]950}，通过“尽心”发现人心中本有的孝，进而充分体认、培养和发挥心中的孝，将诚孝之“心”的本来面目落实于现实的孝之“事”。

但需要注意的是，“心”的作用是无尽的，“极心之用，可以大至无垠，小至无间，式于不闻，入于不谏”^{[2]274}，充“心”之用并非易事，极有可能迷失方向，歧路亡羊。所以船山认为，在行孝过程中，还需要遵循“一而不执”的用心尺度。船山曰：“古之圣人治心之法，不倚于一事而为万事之枢，不逐于一物而为万物之宰，虚拟一大共之枢机，而详其委曲之妙用……心之用，患其不一也。一之用，又患其执也。”^{[2]273}“患其不一”的侧重点在于“一”。“一”即前文提到的“持志”功夫，强调的是对心志所向的坚守而不至于被物欲所役；而一之用“患其执”的侧重点在于“不执”，强调的是在坚守的过程中，还要避免对自己当下心意的执着，警惕走入歧途而不知返。综合来看，“一”是无不及，“不执”是无过，二者相合，便能达到“无过无不及”的恰好状态。

将船山“一而不执”的用心原则置于事亲行孝的实践之中,具体表现可归为两方面:一方面是坚持诚孝敬之心,此为用心之“一”;另一方面则要根据对象和现实情况变通行孝之法,知常达变,此为“一”之“不执”。用心之“一”恒常不变,“一”之“不执”却时有不同,二者其实就是“质”与“文”的关系,船山曰:

资于事父以事君而敬同,同以敬,而非以敬父者敬君。以敬父者施之君,则必伤于草野,而非所以敬君。非所以敬君,不可为敬。不可为敬,是不能资于事父而同敬矣。资于事父以事母而爱同,同以爱,而非以爱父者爱母。以爱父者施之母,则必嫌于疏略,而非所以爱母。非所以爱母,不可为爱。不可为爱,是不能资于事父而同爱矣。爱敬之同,同以质也。父与君、母之异,异以文也。文如其文而后质如其质也。故欲损其文者,必伤其质。犹以火销雪,白失而雪亦非雪矣。^[14]

以“敬”“爱”为例,敬父与敬君都是“敬”,爱母与爱父都是“爱”,但却不能以敬父之行为来敬君,否则就会流于粗俗鄙陋;也不能以爱父之行为来爱母,否则就会嫌于粗疏简略。“爱敬之心”的本质是一样的,但基于对象之不同、具体情况之不同,孝行的形式和样态也是不同的。船山以“质”与“文”解释爱敬之同异,外在的“文”以“质”为基础,行孝之事必然不能背离诚孝之心的基础;同时内在的“质”也需要通过“文”得以呈现,二者应相互匹配。子曰:“质胜文则野,文胜质则史。”(《论语·雍也》)若一味追求孝之本质,按照惯常的行为规范行事,虽然在道理上并无疑虑,但在结果上反而会背离诚孝之心。因此,在用心时需要积极发挥心的主体作用,对“一而不执”多加权衡,将孝心与孝行相贯通,同质异文,知常达变,才能更好地事亲行孝。

船山有言:“唯夫事亲之道,有在经为宜,在变为权者,其或私意自用,则且如申生、匡章之陷于不孝。”^{[4]450}以申生、匡章为例,船山论述了何为“执”于己意,以诚孝之心行不孝之事。申生作为晋献公之长子,被献公宠妃骊姬陷害却不辩解,为让父亲心安,顺从自己忠君孝父之心,最后选择了自尽;匡章不愿未得先父的命令而改葬其母,还因得罪于父未能奉养,而出妻屏子,终身不用他们奉养。船山对二者的“孝行”不敢苟同,他

批评申生道:“申生以君安骊姬之故,不忍辩而死,君德失,宗社危,而以不忍君失其宠嬖之情,任其煽惑,瘖死无言;臣而若此,则非臣也,臣以责难为敬者也。子之事父,爱敬并行,而敬由爱起,床第之欢,私昵之癖,父安而不得不安之,忍以臣道自居哉?”^{[3]869}可见在船山看来,申生不忍明见谤之由而死于骊姬的行为,不仅不会让其父心安,反而会致使父子相杀,让父亲陷于不义。作为人子,申生有爱敬之心,却并未做到爱敬并行,才会背离了孝之初心,其行为应归为不孝之举。船山认为申生、匡章等人将诚孝之心私意自用,最后陷于不孝之境地,都是用心“一”且“执”带来的危害。船山曰:“执以一,不如其弗一矣。用一而执之,不如其弗用矣。流俗之迷而忘返,异端之诡而贼道,无他,顺心之所便,专之而据为一也。”^{[2]273}对船山来说,相较于无有孝心,执于自己所认定的孝心会带来更严重的后果,迷而忘返,异端贼道均由此而起,故而“用一而执之”不如不用。

那么如何才能充心之用“一而不执”,既有诚孝之心,又兼具事亲之才呢?对此,船山以舜与文王作为“孝德之优”的典范:“假令一人有孝德以事亲,而无事亲之才,则必将欲顺而反得忤。申生之所以仅为恭,而许世子且不免于大恶,其可谓孝德之优乎?必能如大舜、文王,方可云优于孝德。”^{[4]720}舜事瞽瞍、文王问孝,都是充心之用“一而不执”的典范。《论语》载:“舜事瞽瞍,小杖则受,大杖则走。”^[15]《礼记·文王世子》载:“文王之世子……食上,必在视寒暖之节;食下,问所膳。”^{[5]551}二者在行孝方面有心亦有才,舜虽忠孝而不愚孝,文王敬爱而不繁縟。虽然申生做到了别人做不到的牺牲,但牺牲本身并未尽其孝道之优,甚至让践行孝道更加困难烦扰,“令天下之父子许多疑难处依旧不得个安静在”^{[4]1010},而舜之孝行变通得恰到好处,其行为看似对孝道之偏颇,实质上是以权宜的方式合乎孝的要求:“依旧父爱其子,子承其父,天下方知无难处之父子,何用奇特张皇,不安其所而强有事也!”^{[4]1010-1011}舜将诚孝之心与行孝之事融会贯通,其行为既不过分执着,也无丝毫违背诚孝之心,如此才能称之为用心时“一而不执”。

总而言之,申生、匡章用心“一而执之”,故流入歧途;舜、文王用心“一而不执”,故能知权

达变，以诚孝之心行事亲之事。尽孝之道的手段在于对诚孝之心的深刻理解与把握，并在此基础上根据对象和现实情况进行变通，以心行孝的手段便是守爱敬之“一”，行孝之“不执”。

四、“自然生乐”的行孝之境

船山以诚孝之“心”为核心来建构孝道实践系统，其旨在于推扩心之“诚”，使人子以“事亲”为“乐”，达到自然而乐的状态。船山认为，“事亲方是仁之实，从兄方是义之实，知斯二者方是智之实，节文斯方是礼之实，乐斯方是乐之实”^{[4]1008}，“乐”与仁义礼智之德一样，有表之形，也有里之实，而乐之实就是事亲从兄时没有苦难勉强，而是自然而生的“乐”。船山曰：

唯能以事亲、从兄为乐，而不复有苦难勉强之意，则心和而广，气和而顺，即未尝为乐，而可以为乐之道洋溢有余；乃以之为乐，则不知足蹈手舞之咸中于律者，斯以情益和乐，而歌咏俯仰，乃觉性情之充足，非徒侈志意以取悦于外物也。此乐孝弟者所以为乐之实也。^{[4]1008-1009}

船山此处说“乐之实”是“觉性情之充足，非徒侈志意以取悦于外物”，其实就是心之“诚”而不自欺的状态，船山释“毋自欺”为“所知者意必于此而发，所志者意必不与相违；则自知之，自欲之，而还自遂之，此之谓自快足其心”^{[8]66}，指的就是“意”由“心”生发，不与其相违背、和顺不妄动的状态，此时的“心”是“自知、自欲、自遂、自快”的，不会因为取悦于外物而改变自己的心意。这个时候事亲行孝才是全然发自本心，无一丝勉强之意。如此，以事亲、从兄为乐的“乐之实”才能被完完全全地展现出来。

船山在孝道践行领域中所说的“乐”的含义与其原始本义不同：“缘乐之为教，先王以和人神，学者以治性情，似所用以广吾孝弟者，而非孝弟之即能乎乐，故孟子又推出学乐者一段真情真理来。”^{[4]1008}最初的“乐”是先王为教之方，学者以“乐”陶冶情操，此时的“乐”并未与事亲行孝产生因果上的联系，而后孟子提出将“乐”作为事亲从兄之乐：“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》）船山便在孟子之意的基础上进行发挥，认为孟子之旨在于强调“乐孝弟者所以为乐之实”，虽然娴于音律舞蹈也可以为乐，但这种乐并未发自内心，容易受到外物干扰，导致心志意念之放纵，所以并非“乐之实”，真正的“乐”是在事亲从兄之道中体会到的“乐”，归属于人心之德，其手舞足蹈的结果是诚孝之“心”综合发用的外在表现形式。

在此基础上，船山提出了以诚孝之“心”达“自然生乐”的孝道实践之理想，以“乐”作为事亲、从兄的极顶位次。船山言：

“乐斯二者”一“乐”字有力，是事亲、从兄极顶位次。孔子所谓“色难”者，正难乎其乐也。故朱子曰：“要到乐处，实是难得。”不是现成乐底，须有功夫在。其始亦须着意，但在视无形、听无声上做去，调治得者身心细密和顺，则自然之乐便生。自然之乐，是“生”字上效验，勿误以解“乐”字。始乐时，一须加意去乐，此圣贤一步吃紧工夫，不可删抹。^{[4]1009}

对于船山来说，“自然生乐”不是现成的，而是需要在事亲、从兄的过程中下功夫的。首先，此乐“始亦须着意”，故船山行孝之实践以“意”作为“心”与“身”之关窍，关注“意”的变动迁流，并用“心志”对其加以控制；其次，此乐要“在视无形、听无声上做去”，故行孝之法须得“内有爱敬之实，外有事亲之礼”，将诚孝之心化为日用伦常之礼，看似无形无声，实则早已化入了行孝的各个行为细节之中，成为孝心自然流露之常态；最后，此乐使人“身心细密和顺”，便是用心“一而不执”，积极发挥“心”的主观能动性，恰到好处地处于“无过无不及”的中庸状态，将心之用与身之形融会贯通，细密和顺。如此一来，明晰了行孝之基、行孝之方、行孝之度，行孝之“乐”便自然而然生，成为船山以心行孝的最终目标和理想状态。

结 语

诚孝之“心”是船山孝道思想由本体领域向实践层面展开的逻辑转承点，上通而下达的特殊位置赋予了此“心”两重作用，它不仅是认知孝道的心性基础，也是现实中人子事亲行孝的动力核心和根本依据。首先，心之“诚”作为合

天理、不自欺的为善状态,对孝道实践有着至关重要的作用,“子诚能孝,臣诚能忠”^[6]³⁶⁰,正如后世郭嵩焘所言:“自谓父子兄弟、尊卑上下,所处各有攸宜,以至诚行乎其间,而孝、弟、慈之谊油然而生于心。”^[16]因此,诚孝之“心”以其合天尽性的特点,成为孝道思想在实践领域展开的根本前提。船山为了解决实践领域中“身”与“心”的贯通问题,选择将“意”引入孝道的逻辑体系之中,但“意”之发用并非只由“心”决定,还会被身边的事事物物与所见所闻干扰,所以船山强调“心志”对“意欲”的控制作用,坚守心之定向,遏制意欲迁流。其次,在此心性基础上,船山以爱敬之心和事亲之礼作为行孝之法,并对二者之间的关系进行辨析,得出“以无违而中礼”和“以礼而得无违”两种可能性,并强调在“以礼而得无违”的情况下,需要格外关注和发挥“心”的主观作用,不能让事亲之礼越俎代庖,最重要的行为衡量标准还是诚孝之“心”。再次,因为“心”的作用是无尽的,为了让心之用发挥其最大效力,且不误入歧途,就需要遵循“一而不执”的用心尺度,坚守心之所向,同时知常达变,以舜与文王作为典范,将诚孝之心与行孝之事融会贯通。最后,“持志以诚意”的行孝之基“始亦须着意”,知爱知敬、事亲以礼的行孝之方“在视无形、听无声上做去”,“一而不执”的行孝之度使得人“身心细密和顺”,此三重诚孝之“心”的逻辑展开与“自然生乐”的功夫一一契合,行孝之乐自然而生,船山以诚孝之“心”展开

的孝道实践思想体系由此卓然而立。

参考文献

- [1]王夫之.船山全书:第4册[M].长沙:岳麓书社,2011.
- [2]王夫之.船山全书:第2册[M].长沙:岳麓书社,2011.
- [3]王夫之.船山全书:第10册[M].长沙:岳麓书社,2011.
- [4]王夫之.船山全书:第6册[M].长沙:岳麓书社,2011.
- [5]孙希旦.礼记集解[M].沈啸寰,王星贤,点校.北京:中华书局,1989.
- [6]王夫之.船山全书:第12册[M].长沙:岳麓书社,2011.
- [7]魏源.魏源全集:第1册[M].长沙:岳麓书社,2004:394.
- [8]王夫之.船山全书:第7册[M].长沙:岳麓书社,2011.
- [9]朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书外编:第2册[M].上海:华东师范大学出版社,2010:387.
- [10]王夫之.船山全书:第3册[M].长沙:岳麓书社,2011.
- [11]王夫之.王船山诗文集[M].北京:中华书局,1962.
- [12]黎靖德.朱子语类[M].王星贤,点校.北京:中华书局,1986:1563.
- [13]王守仁.阳明先生集要[M].北京:中华书局,2008:30-31.
- [14]王夫之.尚书引义[M].北京:中华书局,1962:150.
- [15]司马光.资治通鉴[M].北京:中华书局,1956:6009.
- [16]梁小进.郭嵩焘全集:第2册[M].长沙:岳麓书社,2012:747.

How to Practice Filial Piety: The Logical Development of Wang Chuanshan's Heart of Sincere Filial Piety

Chen Lixiang and Wu Ke

Abstract: Wang Chuanshan, a thinker in the late Ming and early Qing dynasties, believes that the key to filial piety lies in the true use of “heart”, so as to build a practical system of filial piety. Since the core driving force of Chuanshan's filial piety practice is the “heart” of sincerity and filial piety, it is necessary to first analyze the difference between “ambition” and “will”, and establish the sincerity of “heart” in order to control the rebellion of “will and desire”. Secondly, in specific human relations, Chuanshan put forward two paths of filial piety: “To obey the rite with no violation” and “no violation with the help of rite” with the specific plan of “internal love and respect, external rites”. At the same time, with “persistent but not stubborn” as the heart scale, it advocates the “persistence” of love and respect, and the “not stubborn” of filial piety. Finally, the ultimate goal of Chuanshan's practical thought of filial piety is to expand the “heart” of sincerity and filial piety, in order to achieve the ideal state of “natural happiness”, which is the top position of serving parents and brothers.

Key words: Wang Chuanshan; the heart of honesty and filial piety; action of filial piety; thought of filial piety

[责任编辑/晓东]