

主持人语：

本期四篇文章，分别从儒家传统的梳理、经典作品《诗经》的剖析、家训家规的独特视角以及方志所记载的大量事例，进一步研究中华孝文化的蕴含、传承及影响。孙清海的《孝道观在“儒学三期”中的历时性演进脉络》，梳理了从先秦儒学的建构，到宋明理学的强化，王阳明心学的阐释，以及现代儒学的批判，儒家孝道观在中国历史的不同阶段呈现不同的样态和特征。张京玖的《论〈诗经〉中“孝”的两种含义》，分析了“孝”在中国诗歌的源头《诗经》中的演变，由祭祀已逝先祖到善事身边父母，日常事奉父母培养点滴真情实感，从而体悟自身生命本源，比通过祭祀先祖的体悟更为亲切真实，可感可触。王浩东、陈延斌的《孙奇逢家训之伦理思想及其当代价值研究》，通过分析《孝友堂家训》和《孝友堂家规》，可以看出孙奇逢教导子孙立身处世、持家治业的原则和信条，对当代和谐家庭建设和社会公德建设，具有积极的借鉴意义，家训家规是中华文脉德风孝道的重要组成部分。左亚斌的《清代孝感地区女子孝行探析——以光绪〈孝感县志〉为中心》，以大量事实探讨清代孝感地区女子的孝行，再一次认证了孝的产生几乎与中华文明的产生同步，孝文化形成了一套完整的体系，儒家思想尤其是宋代理学的发展对封建社会女性的影响可谓登峰造极。

（主持人龙协涛，《北京大学学报》原主编、全国高校文科学报研究会原会长）

孝道观在“儒学三期”中的历时性演进脉络

孙清海

（山东师范大学 齐鲁文化研究院，山东 济南 250014）

摘 要：儒家孝道观最初起源于中国古人的生殖崇拜和祖先崇拜，在先秦儒学中得以“建构”；孔子论述了养亲、敬亲和以礼事亲，把“孝”的宗教意蕴淡化，发展成为家庭伦理；孟子则在“亲亲”原则中，以“亲亲”为基础，将孝道上升为政治伦理层面。宋明理学时期，张载以“乾父坤母”将孝道由人伦秩序上升到宇宙秩序，对于天地这个“大父母”要以“纯孝”的情感去体验；朱熹从“理一分殊”的角度，把“孝”作为“理”的一个产物；王阳明则从心学出发，以良知为孝的内在依据，以“致良知”作为行孝的知行合一。近现代儒学时期，以吴虞为代表的新文化学者对儒家孝道进行了无情地抨击，而新儒家的代表徐复观则严格捍卫了儒家孝道观。从先秦儒学的建构，到宋明理学的提升，以及现代儒学的批判，儒家孝道观在中国哲学史的不同阶段呈现出不同的样态和特征。

关键词：孝道观；先秦儒学；宋明理学；近现代儒学

中图分类号：B823.1 **文献标识码：**A **文章编号：**2095-4824(2020)05-0005-08

儒学是中华文化的主流，孝道是儒学伦理道德的核心，这已然是一个举世公认的事实。德国大哲学家黑格尔曾经有过论断：“中国纯粹建筑在这一种道德结合上，国家的特性便是客观的‘家庭孝敬’。”^[1]而梁漱溟也曾经指出：“说中国文化是

‘孝’的文化，自是没错。”^[2]鉴于孝道对中国文化的重要性，由此引出的问题就是：孝道在中国文化传统中是如何演进的？具体来说，孝道观在中国哲学的发展历史进程中到底呈现出怎样的样态？

我们知道，任何哲学问题都有其缘起之处，如

收稿日期：2020-08-13

基金项目：泰山学者工程专项经费资助课题（tsqn201812037）

作者简介：孙清海（1978—），男，山东枣庄人，山东师范大学齐鲁文化研究院副教授，博士，中山大学博士后（已出站）。

果从思想史这个宏观视野去考察某个哲学问题,则更容易看清楚该问题在不同的思想阶段所呈现出来的时代特征,以及人们为解决这个问题所使用的概念体系、观察角度和研究方法等。这就是人们常说的哲学问题往往就是哲学史问题。关于儒学的发展史,牟宗三先生曾经提出过著名的“儒学三期说”：“第一期之形态,孔、孟、荀为典型之铸造时期,孔子以人格之实践与天合一而为大圣,其功效则为汉帝国之建构。此则为积极的、丰富的、建设的、综合的。第二期形态则为宋明儒之彰显绝对主体性时期,此则较为消极的、分解的、空灵的,其功效见于移风易俗。……现在再就吾人所欲说之第三期而言之。明亡,满清以异族入主中国,儒学之根本精神完全丧失。……遂有儒学发展转进至第三期形态之向往。”^[3]根据这样的理念,牟先生基本上把儒学历史划分为“三期”,即先秦儒学、宋明理学和现代儒学。尽管这种划分比较粗糙,学界对此评价也是褒贬不一,但基本上对儒家从古典形态到现代性形态的发展作了一个概括性的论述,故而基本上为学界所接受,“儒学发展经历三期是儒学史的共识”^[4]。

基于以上两点,本文拟借助于牟宗三先生的“儒学三期论”作为理论框架,梳理出孝道观在先秦儒学、宋明理学以及现代儒学三个历史阶段的演进脉络以及表现形态,由此一方面可以理解孝道观对中华优秀传统文化的重要意义,另一方面也可以“管中窥豹”,有利于我们看出中国儒学在不同历史阶段所呈现的特征。

一、“孝道”与先秦儒学

中国人的孝道观,从宗教学来说,最初源于生殖崇拜和祖先崇拜等原始宗教信仰。在中国古人看来,“生殖”乃是人类生存的头等大事,种族要延续,家族要繁衍,根本就在于生育儿女。古人基于此种思想意识,就产生了生殖崇拜。但是“万物本乎天,人本乎祖”(《礼记·郊特牲》),生殖崇拜解决的是“后代”问题,而人死后总归要回到“祖先”那里,所以人的生命是从自己的祖先那里代代相传而来的。郭沫若认为:“中国的远古先民先后实行过女阴崇拜和男根崇拜,由此才发展出对女性和男性祖先的崇拜。”^[5]中国儒家古籍中“于乎皇考,永世克孝。念兹皇祖,陟降庭止”(《诗经·周颂》),“菲饮食而致孝乎鬼神”(《论语·泰伯》)等文字也印证了郭沫若的看法。对于祖先的追念、

崇拜与祭祀其实都凸显了中国古人对自己生存现状的忧患以及对自己死后灵魂的归属问题的关注。所以,儒家孝道本源于生殖崇拜和祖先崇拜等原始宗教,是在尊祖祭祖的情怀中发展的,最终指向的是人类的“终极关怀”,即死后灵魂的最终归属。这种情怀在实际生存中的具体体现就是殷商所盛行的宗教祭祀活动。这是许多历史资料都可以证明的。西周时期,祖先崇拜之风仍然盛行,但是“善事父母”的家庭伦理观念已经出现,而且逐步占据了主流,这表现了中国古人开始珍视现世生命的存在,更加强调的是自己跟自己生命的直接赋予者——父母之间的血缘亲情关系,“父兮生我,母兮鞠我。拊我畜我,长我育我。顾我复我,出入腹我”(《诗·小雅·蓼莪》)。由于有了这样悠久的宗教、文化、情感等的奠基作用,到了春秋时期,以孔子为代表的儒家学者,逐步将孝道演绎为以亲亲为主的家庭伦理道德。

作为儒家文化的集大成者,春秋时期的孔子极其注重“孝”,并对孝道作出了很多元典性的表达。比如,什么是孝,以及如何行孝,成为孔门弟子跟孔子经常探讨的一个问题。孔子对学生的回答恰恰是“因材施教”。概括而言,孔子强调行孝有三点:养亲、敬亲和以礼事亲。比如,在“今之孝者,是谓能养。至于犬马,皆能有养,不敬,何以别乎”(《论语·为政》)这句话中,孔子首先认为,“养亲”是最基本的层次,让父母吃饱穿暖,给予最低的生活保障,这是为人子最基本的责任;为父母提供良好的物质生活条件,这是养亲第一要紧的事。孔子的学生子夏也曾说过“事父母能竭其力”(《论语·学而》)。然而,这句话更强调的是后面的“敬亲”,作为“人”,“不敬,何以别乎”,这样就把“孝”进一步升华,更强调内心的真情实感。孔子说一个人是不是孝敬父母,不在于他是否让父母吃饱,更关键的是,他的孝心是否真正源于他的“敬”的情感,是否出于真心实意。^[6]子曰:“色难。有事弟子服其劳,有酒食先生饌,曾是以为孝乎?”“色难”,强调的是,人在事亲之际,任何事都可以勉强,只有和婉愉悦之色不可以伪装,是最难做到的。如果奉养父母,只是流于形式,而内心没有虔诚恭敬之心,则不能称之为“孝”。当然,孔子认为的“敬亲”还表现在很多方面,比如,对父母的身体状况要关注,让父母了解自己的行踪等(如“父母之年,不可不知也。一则以喜,一则以惧”(《论语·里仁》);“父母在,不远游。游必有方”(《论语·

八佾》)等)。最后,孔子还特别强调,以礼事亲。《论语·为政篇》有这样一段经典记载:

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。”

无论父母活着,还是死亡,乃至到最终的祭祀,都要遵“礼”而行,孔子认为这是对父母“孝”的最高表达。根据“礼”这一标准,能做的一定要做到,这就是孝;相反,能做的不去做,或者不能做的却去做,其实都是不孝。但是,还有一个问题,“孝”强调的是子女对父母的情感,但是人无完人,如果父母有了过错有了缺点,那么要怎么办呢?对此,孔子提出了一个原则,即“谏亲”。“事父母几谏。见志不从,又敬不违,劳而不怨”(《论语·里仁》)。面对父母的过错,要及时提醒,加以规劝,不能掩盖其过;同时,规劝父母要注意方式方法,最终以“敬而不违”的态度处之。当然,孔子的孝道观对后世影响最为深远的当算“仁”与“孝”的关系问题。比如,孔子的学生有子曾经说过:“君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与”(《论语·学而》)。很显然,孔子把“孝”作为“仁”的根本,也就放到了人生出发点的位置。我们知道,孔子“仁”学的考察点乃在于人与人之间的关系,即社会关系。而从生存角度讲,一个人呱呱落地,首先看到的人就是自己的生身父母,所以,如何处理自己与父母之间的关系,也就是将来处理一切社会关系的起点。孔子的“孝”就建立在这种父母与子女的血缘关系之上,这是他对社会的深刻体悟和观察。总之,孔子的孝道观具有一种元典性、开创性的“建构性”特征,对后世影响深远。

亚圣孟子继承了孔子的思想,一方面以“心性”为核心,为儒家孝道提供了形而上学的义理根据;另一方面以“事亲”为基础,建立起了“仁政”学说。孟子认为,人皆有“四端”之心,“恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之”(《孟子·告子上》)。考虑到“四端”之心内在于人,所以,“孝”也就自然源于人的内心情感,这跟孔子的“敬亲”思路是一脉相承的,而这就为儒家孝道寻找到了形而上学的理论根据。正是基于这一点,孟子又提出了“事亲”的观念,如“仁之实,事亲是也”和“事孰为大,事亲为大”(《孟子·离娄上》)。孟子异常强调“事亲”,并认为以“事亲”为基础的人际关系乃是一种

最根本的“仁义”,因为父母与子女的关系乃是最基本的家庭关系。这样孟子就建立起了自己的“仁政”说。孟子很明显认识到了这样一个问题,对一个统治者来说,要想治理好社会,让人民拥护自己的统治,关键的出发点乃是要寻找合适的社会关系。但是,什么样的社会关系才算是“合宜”的呢?以“利”为出发点的很显然不合适,那样会伤害整个社会关系,因为“上下交征利而国危矣”,相反,以“仁义”为出发点的社会关系才是合适的关系,而“仁义”的根本乃是“亲亲”。孟子看到这样一个事实:人类社会,家庭是基本单位,而家庭中,父母与子女之间的亲情关系才是一种“合宜的”关系,且是一种善的关系,这样就可以由“仁心”而建立起“仁政”,所以,他的孝道观始于父母子女亲情关系,推延到君王和臣民关系,是一套非常完整的政治理念体系。孟子曾经有过这样一段论述:

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。成身有道,不明乎善,不诚其身矣。(《孟子·离娄上》)

这一段话传递了这样一种情感:一个人对父母的孝敬乃是他的朋友认为他值得交往的原因,而朋友的信任又是使得这个人得到上级领导信任的重要原因,也就是“口碑”。所以,孝敬父母——朋友信任——领导赏识,这种情感性的外推,就如涟漪一般,层层递进,产生了孟子仁政学说的层级性。

这样一来,孟子就把孝道从家庭伦理层面外推到了国家政治伦理层面,由此建立起自己的“仁政”学说。不难看出,孟子的“仁政”说其实强调的是“家国同构”观。家庭就像一个缩小的国,而国就是扩大了的家庭,在家对父母孝敬,在国则对君王忠心,这就是为什么“忠孝”成为一个臣子的两种重要的道德品质。我们看到,孔子和孟子等先秦儒家在论证“孝道”时特别凸显了“建构性”特征,孔子从养亲、敬亲和以礼事亲等方面论述了“什么是孝”以及“如何行孝”,而孟子则把“孝道”从家庭伦理层面上升到了国家政治伦理层面,以“亲亲”的孝道观建立起“仁政”学说,并且以“四端之心”为孝道寻找到了形而上学的根基。孔子和孟子的思想对后世儒学影响极大。

二、孝道与宋明理学

儒家第二期乃是以宋明理学为“绝对主体”时期。宋明理学的前驱性人物张载,在其名作《西铭》篇中,就以“乾父坤母”开篇:

乾称父,坤称母,予兹藐焉,乃混然中处,故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也。大君者,吾父母宗子;其大臣,宗子之家相也。尊高年,所以长其长;慈孤幼,所以幼其幼。^[7]

根据林乐昌教授的研究,《西铭》的本旨乃是“基于宇宙根源论的社会伦理原则和自然伦理原则。这些伦理原则涉及自然与社会的多重关系结构,既包括人与作为宇宙根源的‘乾坤’大父母的关系,也包括人与人之间的伦理关系,还包括人与物之间的伦理关系”^[8]。限于主题,我们只看人与“乾坤”大父母的关系。张载用“乾父坤母”以及“宗子”等词语来指称人与天地(宇宙)的关系。冯友兰对此分析道:“张载认为,宇宙万物都来自同一个‘气’,因此,世人和万物都是一体;人应当服侍天地就如同服侍父母一样,应当看待世人就如同自己的兄弟一样。人对父母应当尽孝道;对宇宙这个扩大父母,同样也应当尽孝道。”^[9]换句话说,张载是把人与天地的关系,看作是子女对父母的关系,既然子女对父母要“孝”,那么,人对天地这个“大君者”,也要以“孝”来对待之,不过这种“孝”,乃是一种“纯孝”(纯乎孝者),完全出于内心真实的情感:“于时保之,子之翼也;乐且不忧,纯乎孝者也。违曰悖德,害仁曰贼,济恶者不才,其践形,惟肖者也。”这样,张载的《西铭》实际上是把宇宙秩序与人伦秩序相沟通,把“孝道”由人伦秩序提升到了宇宙秩序之中,并以“纯孝”(纯乎孝者)的内心情感来孝敬天地。换句话说,天地乃是纯孝的情感对象,这就跟我们每个人在现实生活中要孝敬父母一样。可见,张载思想的关键点,乃是如何在宇宙和谐的秩序中处理好人与天地的关系,从而大大丰富和扩展了儒家“孝道”的内涵。他的这一想法主导了宋明理学和心学的发展方向。朱熹和王阳明的“孝道观”就在其思想的窠臼中进一步延伸和深化。

我们知道,朱熹的哲学一般被称为“理学”,这主要与他的“理”思想有关。在朱熹的思想体系中,理是至高范畴。而“理一分殊”则是十分重要的命题。用现代学术话语来说,“理一”表达的是

普遍的东西,而“分殊”则指的是特殊的个别的東西。朱熹认为理是万物之本,那么,孝也就是理的产物。事实上,他在评论张载的《西铭》时,恰恰是通过“理一分殊”这个命题来展示其孝道思想的。在跟弟子的讨论中,他反复强调,“西铭要句句见‘理一分殊’”;“《西铭》通体是一个‘理一分殊’。曰:‘今人说,只说得中间五六句’‘理一分殊’。据某看时,‘乾称父,坤称母’直至‘存吾顺事,没吾宁也’,句句皆是‘理一分殊’,唤做‘乾称’、‘坤称’便是分殊。如云‘知化则善述其事’,是我述其事;‘穷神则善继其志’,是我继其志。又如‘存吾顺事,没吾宁也’。以自家父母言之,生当顺事之,死当安宁之;以天地言之,生当顺事而无所违拂,死则安宁也;此皆是分殊处。逐句浑沦看,便是理一;当中横截断看,便见分殊”(《朱子语类·第九十八》)。从“理一分殊”来论证“孝”,认为在“孝”的这一分殊中见“理一”,这构成了朱子孝道观的重要特征。换句话说,朱子认为孝道的根源乃在于“理”。所以,他在自己的《语类》中,反复强调“为子须孝,为父须慈”(《朱子语类》卷十八),子女对父母的孝是“古今共有之理”(《朱子语类》卷十三)。所以,朱子的孝道观恰恰就是在“理一分殊”的命题中得以落实。^[10]不过,朱子的孝道观还更多地体现在他关于“仁孝”关系的论述上。朱熹在《论语集注》注释《学而章》的“孝弟也者,其为仁之本与”时指出:“仁者,爱之理,心之德也。为仁,犹曰行仁。言君子凡事专用力于根本,根本既立,则其道自生。若上文所谓孝弟,乃是为仁之本,学者务此,则仁道自此而生也。”^{[12]50}此外,他还引用程子的注释,认为,“孝弟,顺德也,故不好犯上,岂复有逆理乱常之事。德有本,本立则其道充大。孝弟行于家,而后仁爱及于物,所谓亲亲而仁民也。故为仁以孝弟为本。论性,则以仁为孝弟之本。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”^{[12]50}。我们来分析这一段注释。首先,关于仁与孝的关系,朱子认为,孝弟乃是“为仁”之本,但是另一方面他又接受了程子的观点,“论性,则以仁为孝弟之本”,这里好像是说仁是孝之本,而不是孝为仁之本。对此如何理解呢?我们看到,他主要是从

“性”的方面来论述的。跟程子一样,朱子认为,仁是内在的性,而孝弟乃是“用”,是性的外现,正是有了“仁”,所以才有“孝弟”。因此,他在《语类》上说,“仁是根,孝弟是发出来底;仁是体,孝弟是用;仁是性,孝弟是仁里面事”(《朱子语类·一百一十九》)。可见,在朱子看来,仁孝之间乃是根与枝的关系,或者是体用的关系。但问题又来了:既然从性上来说,仁是孝之本,那么,为什么说“孝弟又是仁之本”呢?朱熹的回答是:“论行仁,则孝弟为仁之本”。这也是他接受程子的观点。仁是内在于人心的,但要落实到具体的实际生活中,则一定要有外在的表现才行,所以,“孝弟固具于仁。以其先发,故是行仁之本”(《朱子语类》卷二十)。可见,“孝弟为仁之本”其实更准确地说,应该是孝弟是行仁之始,在朱熹的理解中,仁孝的关系体现为:仁是孝的根本,是孝的起源;但行仁则要以孝弟为始发点,由此,才符合亲亲、仁民乃至爱物的儒家仁说。总之,朱熹的孝道观体现为“理一分殊”,并认为仁是孝的源泉,而行仁则应该始于孝弟。

与朱熹的“理学”特征相反,王阳明的孝道观呈现出完全不一样的“心学”特征:孝由心生。王阳明认为,“孝”应从本心出发,无论春夏秋冬,人人都要“讲求此心”,用自己的真诚情谊去尊重父母,孝敬父母,奉养父母,这才是真正的“孝”;“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]3}对父母的“孝”乃是源于诚意的“心”,有了“心”这一本体性存在,孝亲的“理”也就相应地存在。这就是他的“心即理”思想。所以,王阳明要把“孝”放置于人的内心之中,并从人的“心”中寻求孝的理论根源。这个“心即理”根源就是“良知”。“心者,身之主也。而心之虚灵明觉,即所谓本然之良知也。”^[14]王阳明的“良知”强调的是人先天所具有的善良道德情感,乃是心的“本体”:“知是心之本体,心自然会知,见父自然知孝,见兄自然知悌,见孺子入井,自然知恻隐,此便是良知,不假外求。”^{[13]6}在王阳明看来,良知是孝的内在依据,内有良知作为主宰,常明常照,外则于人伦社会中应事接物,流行无碍。这便是王阳明所强调的体用合一的见道境界^[15]。不过,王阳明也强调:“心外无物,如吾心发念孝亲,即孝亲便是物。”^{[13]22}所以在他看来,孝只是良知的一种表现,并不是良知的全部,它只是良知的一个前提条件

或根本而已。那么,知道“孝”,就需要“行孝”,这就是“致良知”的过程。众所周知,王阳明曾经用“致良知”三个字来概括他一生的思想成就:“吾平生讲学,只是‘致良知’三字。”^[16]可以说,“致良知”是王阳明心学的核心观点,是其学说的出发点,故而,也是其孝道观的理论基础。“致良知”,“良知”是“知”,而“致”就是“行”,所以,“致良知”也就是知行合一。在王阳明看来,知行合一是其致良知的重要方法,“我今说个‘知行合一’,正要人晓得一念发动处,便即是行了。发动处有不善,就将这不善的念克倒了。须要彻根彻底,不使那一念不善潜伏在胸中,此是我立言宗旨”^[17]。在王阳明看来,“知行合一”体现在“孝道”中,那就是,知孝就是行孝,反之,行孝也是知孝。一个人既要知道孝的知识,又要知道如何在生活中把孝道行出来,这才能做到“知行合一”,才是真正行孝。相反,如果知行不一,那就会造成某些人口头上大讲特讲“孝道”,但在生活中却完全不去行孝。所以,王阳明的“知行合一”作为道德实践的律令,就“孝道”而言,旨在强调自觉之知与推致之行一时并在。

三、孝道与近现代儒学

1840年的鸦片战争是中国近代历史上的一件大事。中国开始面临“数千年之大变局”,中国的社会结构、政治格局、经济主体以及文化转型无不深受其影响。儒学作为中华文化的主体地位不断遭到攻击、批判,而儒家所倡导的以“孝道”为出发点的大经大法、修齐治平之道已经不足以应变数千年的新局势和新局面,也就是“现代性”问题。换言之,儒家孝道被打上了落后的标签,原因就在于它们不能适应“现代”潮流。正如任剑涛教授所言:“大致到20世纪二三十年代,在思想家那里,中国经典传统就显示了一种现代命运的定格态势;它成为中国人发泄现代化运动迟滞的不满情绪的泄愤对象,祖宗们需要为当代中国人在现代化面前的无能,负上责任。于是,处于中国文化语境中,因而不得不面对传统经典说话的人士,或者只有站在理解传统的视角才能够理解现代的人士,对于传统经典缺乏一种同情和敬意。”^[18]正是由于缺乏“同情和敬意”,乃至于一种“泄愤”的情绪,导致了五四运动前后,人们对儒家“孝道”大肆无忌地批判和攻击。这其中的首当其冲者,乃是吴虞。吴虞是清末民初时期的反旧礼教和旧文化

的著名人物。其最重要的思想,就是批判儒学,揭露吃人的“礼教”。他批判儒学中以孝道为中心的封建专制和家族制度,指出:“详考孔子之学说,既认孝为百行之本,故其立教,莫不以孝为起点。所以‘教’字从孝。凡人未仕在家,则以事亲为孝;出仕在朝,则以事君为孝。能事亲、事君,乃可谓之为能立身,然后可以扬名于世。由事父推之事君事长,皆能忠顺,则既可扬名,又可保持禄位。”^{[19]2}但是,“儒家以孝弟二字为二千年来专制政治与家族制度联结之根干,而不可动摇”,其结果就是,“是则儒家之主张,徒令宗法社会牵掣军国社会,使不克完全发达,其流毒诚不减于洪水猛兽矣”。^{[19]4}吴虞认为,儒家忠孝观念的长期浸淫与影响,才导致了宗法社会在近代远远落后于西方。所以要推翻中国的专制政治,就必须破除儒家“孝道”,必须要“非孝”。这样一来,只要推翻以“孝”为核心的封建家族制度,那么,以“忠”所维系的君主制度也就不复存在了。而在另一篇《说孝》的文章中,吴虞又反复说明了“孝”,尤其是“愚孝”的危害性,他分析说:“由孝养之意义,推到极点,于是不但做出活埋其子、大悖人道的事,又有自割其身,以奉父母为孝的”,而且,由“不孝有三,无后为大”等信条导致了婚姻不自由、纳妾制度等完全不符合“现代”社会伦理道德的信条;更为重要的是,儒家“孝道”导致了国人不思进取,严重束缚了中国人独立与冒险精神的发展,对科学与进步理念的追求:“孝的弊病是很多很大的。讲片面的孝,‘父母在不远游’,美洲就没人发现了。‘身体发肤,受之父母,不敢毁伤,朝鲜就没人闹独立了。‘不登高,不临深’,南北极就没人探险,潜艇飞机也就没人去试行了。”吴虞的这种反封建传统的“反孔非儒”言辞,在当时新文化运动极具代表性,凸显了那个时代对儒家“孝道”的一种怨恨和泄愤情绪。可以说,儒家孝道观在新文化运动以及其后的五四运动中都受到了彻底的批判和重创,充分反映出当时的国人想要做的事,乃是要更新现存的信念体系——儒学。只不过这种“更新性”的表达,乃是以西方文化为参照体系和批判武器,以儒家传统文化为批判对象,而孝道作为儒家文化的核心观念,自然成为他们首当其冲要批判的重点之一。

但是,儒家孝道真的是“现代性”的绊脚石吗?真的毫无价值应该批判去除吗?这个问题成为新儒家学派的关注中心。我们这里不妨查看一下近代著名新儒家徐复观先生的思想。在徐复观看来,孝是“中国的重大文化现象之一。它的功过,可以说是中国文化的功过”^{[20]55}。所以,徐复观先生专门写作了一篇文章来为儒家“孝道”正名。不过他首先强调的是儒家学术研究的一个基本态度,那就是“敬”。所以在对儒学的研究中,徐复观特别推崇朱熹的“居敬工夫”,故而,“敬”这种情感乃是他研究古圣先贤的基本出发点。那么,什么叫作敬?为什么要“敬”呢?徐复观曾经给出定义说:“敬乃贯彻于道德活动、知识活动之中的共同精神状态”,同时也是“一个人的精神的凝敛与集中”,如此才能“使自己清明的智性,直接投射于客观对象之上”。^{[21]7}而与“敬”的情感相反,五四新文化运动让人们丧失了对儒家文化最基本的“敬”情感,由此带来的结果就是“一接触中国思想史的材料,便立刻发生厌恶之情,而于不知不觉中,作主观性的恶意解释”,而这“成为今日研究思想史的一大障碍”。^{[21]9}徐复观还以孟子研究为例,明确指出,由于受到五四新文化运动以来反传统情感的影响,许多人对孟子表现出极大的“不敬”,更为可怕的是,“由仇恨而变成栽诬”,由此导致的结果就是“乱扣帽子”,给孟子标上了“人治”与“孝治”等否定性标签。徐复观认为,这种态度是万万要不得的。比如,如果现代人对孟子缺乏最起码的“敬”,甚至以“厌恶”、“仇恨”乃至“栽诬”的情感去解读孟子,不但不会解读正确的孟子思想,相反只能是对孟子严重“误解”。他讽刺说,这种人存心不良,出发点不对,故而根本就没资格去讨论孟子及其伟大思想。所以,在他看来,“只有能保持清明平允之心的人”,也就是从“敬”的情感出发的人才真正配得上谈孟子。所以,徐复观接下来所做的,乃是要竭力去解读孟子真正的孝道思想,并竭力去除近代人放置在孟子身上的“孝治派”标签。

徐复观首先要回答的就是孟子的孝道观是什么。在他看来,与孔子一样,孟子也异常重视孝道,其原因就在于孟子作为“亚圣”,乃是师承于子思的门下,而子思乃是师承于曾子,而曾子在儒家各学派中乃“最能传孝道”。^①甚至可以判断说,孟

① 需要注意的是,有学者认为,作为孔子弟子的曾子和被曾子的弟子乐正子春等人改扮过的曾子,分别代表了“孝道派”和“孝治派”的区别,而二者的区别也是围绕对政治的不同态度展开的(参阅黄开国的《论儒家的孝道学派》,《哲学研究》2003年第3期)。

子乃是儒家“孝道”的继大统者,且与孔子的孝道观完全一脉相承。那么,为什么孟子如此推崇“孝道”呢?徐复观认为主要有两点:“德性至上”和“自觉和人格”。“德性至上”乃是说,孝发自一个人的内在德性,一个人如果能在德性上自足,那他可以超越一切与德性无关的外在世界,由此显露出人格的无限尊严;而“自觉和人格”则是指:一个人的全部德性,可以通过“孝”的行为显现出来,从而呈现出彻底的自觉和整个的人格世界。孟子特别强调孝弟,更强调孝弟后面的“全部道德理性的自觉”。他还意图以此来完成一个道德的人格世界。此外,徐复观要为孟子和儒家“正名”:孟子主张“民为贵”,这完全可以证明他是反对“专制政治”的,所以他根本就不是“孝治派”。比如《孟子·梁惠王》中,有大量的关于“与民偕乐”,“与百姓同乐”,“与民同之”,“乐民之乐,忧民之忧”等观点,这实际上表明了孟子“在政治上的反专制,独裁,一切以人民的利益为政治的最高准绳”^{[20]65}。正是由于他主张“民为贵”,结果被朱元璋这位专制皇帝迁出了孔庙,这完全可以说明,他绝不是维护“专制政治”的。所以在徐复观看来,孟子根本就不是什么“孝治派”,相反,他扩大了“孝”的内涵,而且更强调了“孝”有助于人类社会的道德建构。比如,孝不仅可以增强人心中对父母和长辈的爱与尊重的情感,而且使得人类社会的关系更加和谐而友爱。更为重要的是,“孝”有助于人的内在德性修养,使人获得真正的人格尊严。所以,儒家的孝道让个人在社会中有了更牢固的“生活基点”,平衡了个人与社会群体之间的关系。徐复观说:

一个人在家庭中尽到爱的责任,即是“亲其亲”,亲爱自己的父母;“长其长”恭敬自己的长上,这站在纯个人的立场来看,乃是对他人尽了一分责任,是属于“公”的,是“义务性”的。但站在社会的立场来看,这种责任却与自己的利害直接连在一起,又是属于“私”的,是“权利性”的。所以“亲其亲、长其长”,乃是在公与私、权利与义务之间的行为。正因为如此,一方面满足了群体生活上的起码要求,另一方面又合乎个体的利益。而做二者纽带的是孝弟,便无所谓个性、自由的压抑。社会通过了这种以爱为结合纽带的家庭组织,大家在家族生活中,使公与私、权利与义务、个体与全体,得到自然而然的融合谐和,以解决

杨朱的不顾事实、墨翟的不近人情的个体主义与全体主义自身所包含的矛盾;这岂不是政治社会上最现实而可行的一条路吗?^{[20]74}

可以看出,徐复观对五四时期的非孝思想作出了批判性的反思,指出,他们以偏概全,因果颠倒,全力对儒家孝道观“进行了自觉的维护与重建”^[22]。诚如台湾学者韦政通先生所评价的那样:“徐先生是中国思想史专家,对传统思想能做切近资料的分析,虽宗于儒家人文理想,由于现实政治的经验,对传统专制文化在现实历史中造成的种种弊端与罪恶颇多揭发。”^[23]这一评价是比较中肯的,但是,我们更应该看到,徐复观对儒学孝道观的“捍卫”,对传统孝道真正内涵的阐发及其对现代价值的挖掘,这才是更令人钦佩的。如果没有以新儒家对儒学的“捍卫”,或许中国人现在仍然处在对自己传统文化的“破坏”中,现在连自己的安身之本都找不到了。

综上所述,我们看到,儒家孝道观最初起源于中国古人的生殖崇拜和祖先崇拜,后来在先秦儒学中得以“建构”;孔子论述了养亲、敬亲和以礼事亲,把“孝”的宗教意蕴淡化,发展成为家庭伦理,而孟子则在“亲亲”原则中,以“亲亲”为基础,将孝道上升为政治伦理层面。到了宋明理学时期,张载以“乾父坤母”将孝道由人伦秩序上升到宇宙秩序,对于天地这个“大父母”要以“纯孝”的情感去体验。而朱熹则从“理一分殊”的角度,把“孝”作为“理”的一个产物;王阳明则从心学出发,以良知为孝的内在依据,以“致良知”作为行孝的知行合一。到了现代儒学时期,内忧外患的现代发展形势,使得儒学遭受了诸多的批判和攻击,以吴虞为代表的文化学者对儒家孝道进行了无情地抨击。而新儒家的代表徐复观则严格捍卫了儒家孝道观。从先秦儒学的建构,到宋明理学的提升,以及现代儒学的批判,我们可以看出,儒家孝道观在中国哲学史不同阶段的演进和表现特征。

[参 考 文 献]

- [1] 黑格尔.历史哲学[M].王造时,译.上海:生活·读书·新知三联书店,2006:165.
- [2] 梁漱溟.中国文化要义[M].上海:学林出版社,1987:307.
- [3] 牟宗三.儒家学术之发展及其使命[M]//牟宗三先生全集:九.台北:联经出版公司,2003:13-14.
- [4] 任剑涛.重提儒学第三期发展:现代性[J].江苏行政学院学报,2011(4).

- [5] 郭沫若. 释祖妣[M]//郭沫若全集·考古卷:第一册. 北京:科学出版社,1982:30.
- [6] 孙清海. 儒家孝道的宗教起源及其历时性演变[J]. 海岱学刊,2015(15).
- [7] 张载. 正蒙·乾称篇:第十七[M]//张载集. 北京:中华书局,1978:62-63.
- [8] 林乐昌. 论张载的生态伦理观及其天道论基础[J]. 孔子研究,2013(2).
- [9] 冯友兰. 中国哲学简史[M]. 天津:天津社会科学院出版社,2005:252.
- [10] 黎静德. 朱子语类:第七册[M]. 王星贤,点校. 北京:中华书局,1986:2525.
- [11] 吴锋. 朱熹在《语类》中的孝道观念[J]. 福建论坛,2006(6).
- [12] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局,2011.
- [13] 王阳明. 语录一[M]//吴光,钱明,校对. 王阳明全集:上. 上海:上海古籍出版社,2017.
- [14] 王阳明. 语录二[M]//吴光,钱明,校对. 王阳明全集:上. 上海:上海古籍出版社,2017:41.
- [15] 刘增光. 从良知学到《孝经学》[J]. 中国哲学史,2013(1).
- [16] 王阳明. 续编一·寄正宪男手墨:二卷[M]//吴光,钱明,校对. 王阳明全集:中. 上海:上海古籍出版社,2017:818.
- [17] 王阳明. 语录三[M]//吴光,钱明,校对. 王阳明全集:上. 上海:上海古籍出版社,2017:85.
- [18] 任剑涛. 当经成为经典:现代儒学的型变[M]. 北京:社会科学文献出版社,2018:34.
- [19] 吴虞. 家族制度为专制主义之根据论[M]//吴虞文录:卷上. 合肥:黄山书社,2008.
- [20] 徐复观. 中国孝道思想的形成、演变及其历史中的诸问题[M]//徐复观文集:第1卷. 武汉:湖北人民出版社,2002.
- [21] 徐复观. 研究中国思想史的方法与态度问题[M]//徐复观文集:第2卷. 武汉:湖北人民出版社,2002.
- [22] 王向清,彭抗洪. 徐复观对“五四”时期非孝思想的反思[J]. 哲学动态,2015(7).
- [23] 韦政通. 儒家与现代中国[M]. 台北:东大图书有限公司,1984:164.

The Diachronic Development of the View of Filial Piety in the Three Periods of Confucianism

Sun Qinghai

(Qilu Cultural Institute of Shandong Normal University, Jinan, Shandong 250014, China)

Abstract: The Confucian view of filial piety originated from the ancient fertility worship and ancestor worship and began to be constructed in pre-Qin Confucianism. Confucius had told us how to support, respect and deal with our parents courteously. Thus he weakened the religious significance of filial piety and developed it into family ethics. Mencius put filial piety forward and made it into political ethics under the principle of loving one's parents. During the Neo-Confucianism of the Song and Ming Dynasties, Zhang Zai put the filial piety upwards to the cosmic order, claiming that people should respect their Great Parents (referring to Heaven) with the feeling of pure filial piety. Zhu Xi, from the perspective of universality and particularity, regarded filial piety as a production of ritual. In contrast, Wang Yangming, from perspective of the philosophy of the mind, based on the conscience of filial piety, put conscience into the unity of knowledge and practice. During the modern and contemporary times, Wu Yu, a new cultural scholar criticized Confucian filial piety. However, Xu Fuguan gave a strict defense for the view of filial piety. Hence this paper intends to reveal the different modalities and features of Confucian filial piety in the history of Chinese philosophy with three periods: the construction of Pre-Qin Confucianism, the promotion of the study of ritual in the Song and Ming Confucianism and the criticism of modern and contemporary Confucianism.

Key Words: the view of filial piety; pre-Qin Confucianism; Neo Confucianism in the Song and Ming Dynasties; modern and contemporary Confucianism

(责任编辑:祝春娥)