

《諸子學刊》編委會編

方勇 主編

華東師範大學先秦諸子研究中心 主辦

諸子學刊

第五輯

上海古籍出版社

《諸子學刊》編委會編

方勇 主編

華東師範大學先秦諸子研究中心 主辦

諸子學刊

選題



第五輯

上海古籍出版社

圖書在版編目(CIP)數據

諸子學刊. 第5輯/方勇主編;《諸子學刊》編委會編. —上海:上海古籍出版社, 2011. 12
ISBN 978-7-5325-6159-9

I. ①諸… II. ①方…②諸… III. ①先秦哲學—研究—叢刊 IV. ①B220.5-55

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2011)第 229607 號

諸子學刊(第五輯)

《諸子學刊》編委會 編

方 勇 主編

華東師範大學先秦諸子研究中心 主辦

上海世紀出版股份有限公司 出版

上海古籍出版社

(上海瑞金二路 272 號 郵政編碼 200020)

(1) 網址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji1@guji.com.cn

(3) 易文網網址: www.ewen.cc

上海世紀出版股份有限公司發行中心發行經銷

南京展望文化發展有限公司 啓東人民印刷廠印刷

開本 787×1092 1/16 印張 25.5 插頁 2 字數 532,000

2011 年 12 月第 1 版 2011 年 12 月第 1 次印刷

印數: 1-1,300

ISBN 978-7-5325-6159-9

B·766 定價: 90.00 元

如發生質量問題,讀者可向工廠調換

諸子學刊(第五輯)

顧問:

饒宗頤(香港)

名譽主編:

李學勤

主編:

方勇

副主編:

陳致(香港)

學術委員會:

方立天

李澤厚

周勳初

陳鼓應(臺灣)

曹礎基

森秀樹[日本]

熊鐵基

龐樸

王葆玟

李零

卿希泰

張雙棣

畢來德[瑞士]

裘錫圭

劉笑敢(香港)

嚴壽澂[新加坡]

池田知久[日本]

李炳海

莊錦章(香港)

許抗生

湯一介

廖名春

劉楚華(香港)

余英時[美國]

周鳳五(臺灣)

陸永品

崔大華

董治安

鄧國光(澳門)

蕭漢明

編輯委員會:

丁一川

朱淵清

林啟屏(臺灣)

陳少峰

傅剛

橋本秀美[日本]

(以上皆按姓氏首字筆畫排列)

白奚

何志華(香港)

胡曉明

陳引馳

湯漳平

簡光明(臺灣)

史嘉柏[David Schaberg(美國)]

李美燕(臺灣)

高華平

陳繼東[日本]

楊國榮

顧史考[Scott Cook(美國)]

尚永亮

徐興無

黃人二

趙平安

執行編輯: 葉蓓卿

封面題簽: 集蔡元培字

扉頁題字: 饒宗頤

目 錄

試論儒家孝道	徐儒宗 (1)
儒學思想中的歷史觀	
——以出土文獻為討論起點	(臺灣)林啓屏 (17)
《〈論語·學而〉“無友不如己者”之正詮》補說	
——兼答樂貴川、蔣國保、倪祥保三位先生	李金坤 (27)
孔子殺死了少正卯	
——兼與沈善增諸君商榷	陸永品 (35)
孔門面貌考釋	[新加坡] 勞悅強 (41)
“仁者愛人”與“仁者自愛”	
——對新出楚簡“𢇛”字形義的思想史解讀	高華平 (59)
《易傳》理論體系對《樂記》文藝體系的多維度觀照	王 祿 (71)
黃老思想與民間術數	
——以出土文獻為綫索	曹 峰 (81)
老子論聖人之玄德	許抗生 (97)
柔弱無為與法治原則	
——觀察《道德經》的一個新視角	(臺灣)郭鶴鳴 (105)
老莊的心理狀態與心路歷程	孫以昭 (127)
莊子道家因的哲學論綱	許建良 (139)
《莊子》辨偽始於韓愈說之檢討	(臺灣)簡光明 (157)
論宋代莊子逍遙義	葉蓓卿 (175)
《四庫全書總目·子部》莊學著述析論	劉海濤 (193)
《韓非的法哲學與〈老子〉之道》瑣議	楊俊光 (209)
《瑣議》商兌	蕭漢明 (217)

論兵家管理的職能體系	李桂生 (229)
雜家考論(上)	陳志平 (249)
原生義與再生義	
——中國古代寓言史上的經濟寓言	耿振東 (263)
《孔叢子》的子書性質與先秦諸子的學術共性	孫少華 (273)
淮南子校釋再補	張雙棣 (283)
高誘的群經之學	
——從《淮南子注》、《呂氏春秋注》談起	李秀華 (307)
試談《史記·日者列傳》	
——兼與《莊子·盜跖》篇之比較	劉洪生 (321)
道教與道家的關係及其在中華傳統文化中的地位	卿希泰 (337)
朱子論《中庸》大義	樂愛國 (347)
論陽明學良知本體論對道家有無之辨思想的融攝	朱曉鵬 (359)
晚清的理學與墨學	張永春 (371)
應運而生的思想家	
——兼評《〈韓非子〉的成書及其文學研究》	趙遠夫 (387)
《子藏》：為諸子繼絕學	
——華東師範大學《子藏》工程巡禮	梁 樞 組稿 (393)

Table of Contents

An Tentative Discussion of the Ruist Filial Piety	Xu Ruzong (1)
Historical Views of Confucianism: A Discussion Provoked by Excavated Documents	Lin Chi-ping (17)
An Epexegetis on Interpretations of the Quotation “He Who Has No Friends (<i>Wu You Bu Ru Ji Zhe</i>)” in the “Studying” Chapter of <i>The Analects</i> : A Response to the Research of Luan Gui Chuan, Jiang Guo Bao, and Ni Yang Bao	Li Jinkun (27)
Confucius Killed Shao Zhengmao: A Discussion with Shen Shanzeng and Others	Lu Yongpin (35)
The Earliest Confucian Community	Lo Yuet Keung (41)
The “Benevolent Loves Others” and the “Benevolent Love Themselves.” An Interpretation of Shape and Meaning of the character “ren” in Chu bamboo writing in Intellectual History	Gao Huaping (59)
“ <i>Yi Chuan</i> ” Theory in the <i>Yue Ji</i> : A Multidimensional Perspective of Theories of Literature and Art	Wang Yi (71)
Huang-Lao (Yellow Emperor and Lao Zi) Thought and Folk Astrology: Clues from Excavated Documents	Cao Feng (81)
Laozi’s Discussion on the Deep Virtue of the Sagely Man	Xu Kangsheng (97)
Weakness, Inaction, and Legal Principles: Observations of the <i>Dao De Jing</i> from a New Perspective	Kuo Ho-ming (105)
Lao Zi’s and Zhuang Zi’s Psychology of Emotion and Lifetime Experience	Sun Yizhao (127)
The Philosophical Network of Zhuangzi’s Daoist Thought of Following	Xu Jianliang (139)
Discussion on the Authenticity of the Zhuangzi, Beginning with Han Yu	

.....	Chien Kuang-ming	(157)
Notions of Zhuanzi's "Free and Unfettered (<i>Xiaoyao</i>)" in the Song Dynasty		
.....	Ye Beiqing	(175)
An Analysis and Discussion on the Zhuangzi School Writings in the <i>Zi Bu</i> Section		
of the <i>Si Ku Quan Shu Zong Mu</i>	Liu Haitao	(193)
A Discussion on <i>Han Fei's Legal Philosophy and Laozi's "Way"</i> ...	Yang Junguang	(209)
A Discussion of the <i>Suo Yi</i>	Xiao Hanming	(217)
A Discussion on the Systematic Function and Management of Military Strategies		
.....	Li Guisheng	(229)
An Explanation of the Eclectics(1)	Chen Zhiping	(249)
Original Meaning and Later Meaning: Ancient Chinese Fables on Economic Issues		
.....	Geng Zhendong	(263)
On the Philosophical Nature of <i>Kong Cong Zi</i> : Common Characteristics of Pre-Qin		
Philosophical Works	Sun Shaohua	(273)
Supplementary Explanations of Annotations on the <i>Huai Nan Zi</i>		
.....	Chang Shuang-ti	(283)
On Gao You's Study of Chinese Classics: A Discussion from His Commentaries on		
<i>Huainan Zi</i> and <i>Lushi Chunqiu</i>	Li Xiuhua	(307)
A Discussion on the "Biographies of the Soothsayers" in the <i>Records of the Grand</i>		
<i>Historian</i> : A Comparison with Zhuangzi's "The Robber <i>Zhi</i> "	Liu Hongsheng	(321)
The Relationship Between Daoism and Daoist Thought: The Spread of Daoism to		
China and its Place in the Chinese Cultural Tradition	Qing Xitai	(337)
Zhu Xi's Discussion on the Righteousness in the <i>Doctrine of the Mean</i>		
.....	Yue Aiguo	(347)
The Yangming School's 'Ontology of Conscience' and the Debate on the Presence		
of Daoist Thought	Zhu Xiaopeng	(359)
The Confucian and Mohist Schools of Thought in Late Qing	Zhang Yongchun	(371)
How A Thinker Was Born as the Times Require; Comments on "Han Fei Zi;		
Compiled Works and Literary Research"	Zhao Kuifu	(387)
"Zi Zang": Inheriting Pre-Qin Thought: East China Normal University's		
Introduction to the <i>Zi Zang</i> Project	Liang Shu	(393)

試論儒家孝道

徐儒宗

儒家提倡的“孝”，是中國人最重要的傳統道德之一，也是中國古代社會上至天子、下至庶民所共同遵循的一項最基本的倫理規範和行為準則。所以，我們談“孝”，不僅是簡單地討論怎樣去順從或供養父母的問題，更重要的，是要研究“孝”的理論，探索“孝”的哲學，潛本清源地對“孝”的道理進行全面的考察理解，才能給“孝”以正確的評價，才能正確地繼承和宏揚其中的精華。

一、“孝”的涵義及其哲學基礎

何謂“孝”？《說文》曰：“孝，善事父母者。從老省，從子，子承老也。”可見“孝”是個會意字，上部是省略了筆劃的“老”字，下部是“子”字；子女“善事父母”，即為“孝”，質言之，就是子女敬愛、奉養父母的道德。

然而，《禮記·祭統》曰：“孝者，畜也。順於道，不逆於倫，是之謂畜。”鄭《注》：“畜謂順於德教。”據此，“善事父母”還有一個更高的前提，就是要“順於道”或“順於德教”。這就是說，“善事父母”也還得講求合理性和正確性，並非片面地為了“善事父母”就可以不顧一切，連違道的事也可以幹。比如說，當“善事父母”與“道”產生矛盾時，就得以“道”為準；只有合乎“道”的“善事父母”才是正確、合理的“孝”。這一精神貫串於儒學的整個“孝”的思想之中，但以往往往為談“孝”者所忽視，導致對於儒家之“孝”的許多曲解。今特表而出之，以期對儒家之“孝”有一個較為公允的評價。

從本質上說，“孝”是人類誕生以來子女愛戴父母的一種自然情感的體現，它是由人的自然性和社會性綜合而成的。“反哺”、“跪乳”是動物行為，人也有這種天性；而中國古人聚居的形式和生存、生產的方式，是中國人重視家庭血緣關係的社會習慣性條件。

就“孝”的來源而言，血緣關係是萌發“孝”的觀念的根源，而血親家庭則是培養“孝”的倫理道德的溫床。隨著生產力的發展和社會的進步，特別是由於個體家庭和私有制的產生，人

們對與自己相關的血緣親族關係的認識逐步得到提高,“孝”的觀念亦隨之逐漸得以確立。由於自然地理環境的原因,我國大約自商、周以來便形成了自足的和分散的小農自然經濟。這種經濟形式的特點是,以家庭為生產或消費的基本單位。在這裏,家長既有生產勞動指揮權,也有財產佔有權,加之又有豐富的生產經驗和技術,這就很自然地形成了家長的權威。在此基礎上,又產生了崇敬、事奉家長的要求,並轉化為一種道德責任和道德義務,於是“孝”的意義便大體具備了。

古代中國是一個倫理型社會,家族制度和宗法組織是維持整個社會秩序的基礎,孝親敬祖和慎終追遠是華夏族人最基本的性格特徵。在一切倫理關係中,父子關係是最重要的組成部分,是家庭倫理之主幹,而“孝”乃是父子關係之核心。儒家的“孝”的道德,是從社會現實和生活實踐中總結出來的理論。其目的在於正確、合理地處理父母與子女之間的關係,以期達到親愛和諧的境界。

我國先民很早就有行孝的傳統。據傳,虞舜事親盡孝,其父欣悅,天下大化。《書·堯典》謂虞舜“瞽子,父頑、母嚚、象傲,克諧以孝”,首先為虞舜樹立了一個“大孝”的形象。然而通觀夏、殷兩代的孝親之心主要表現為祖先崇拜觀念,主要是以虔誠、隆重而頻繁的祭祖形式,發揮著維繫宗族團結、協調人際關係的作用,對民衆則單純依靠鬼神的威懾力量來增加統治者的尊嚴。在宗法體系中,突出了人際關係中上下等級“尊尊”的一面,而忽視了血緣關係中“親親”的一面,其孝道顯然還處於一種較低的水準。自西周始,建立了比較完善的宗法分封制度。配合政治制度的變革,周公在意識形態中也進行了相應的變革,使傳統的宗法性向人文化的方向發展,為之增加了道德倫理方面的內容,明確提出了孝的觀念。

春秋時期,三代以來的封建宗法制開始土崩瓦解,並嚴重影響了維繫人際關係的孝道,出現了很多子弑父、臣弑君的現象,說明建立在傳統宗法基礎上的孝道,已經發生了動搖。若要重建道德倫理,使之能規範社會上的行動,必須首先重建人們的信仰。儒家創始人孔子,繼承並發展了庶民關於“孝”的思想,強調了“孝”是子女對於父母表示感恩、敬愛、關切的真摯、深切的感情。於是對孝道進行了新的詮釋和論證,從而創建了儒家的孝道倫理。

孔子創建了以“仁”為核心觀念的哲學體系,並且“約禮入仁”,用仁學的觀點重新解釋了西周的“禮”,主張以忠恕之道作為“能近取譬”的方法,來達到以“愛人”為本質之“仁”,而把“孝”置於“仁”的本根基礎之上,認為“仁”的根源在於“孝”。也就是說,“孝”是“仁”的起點和出發點。《論語·學而》載孔子曰:“弟子入則孝,出則弟,謹而信,泛愛衆,而親仁。”《泰伯》載孔子曰:“君子篤於親,則民興於仁。”《孝經·開宗明義章》記孔子曰:“夫孝,德之本也,教之所由生也。”都把孝作為一切道德的根本和教化的本源。《學而》又載其弟子有若更為清晰地指出:“君子務本,本立而道生;孝弟也者,其為仁之本與。”從而明確地把“孝”看成是“為仁”之“本”。於是,為了論證“仁”的正當合理,孔子首先深刻地論證了“孝”的正當合理。《論語·陽貨》所載孔子對宰我有關“三年之喪”的質疑所作的回答,即包含著“孝”的理論所以成立的基本內涵:

宰我問：“三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。”子曰：“食夫稻，衣夫錦，於女安乎？”曰：“安。”“女安，則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！”宰我出。子曰：“予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也，予也有三年之愛於其父母乎！”

在孔子看來，首先，孝的根據就在於父母生養子女的血緣關係。他之所以特別強調“子生三年，然後免於父母之懷”，正是為了凸顯建立在血緣關係上的父母對於子女的養育之恩就是子女孝敬父母的終極理由，“三年之喪”的依據不再是對祖先靈魂的畏懼或者祈求，而是對父母撫育之恩的懷念。其次，孝的本質就在於基乎血親因素的情感意蘊。他之所以特別強調“予也有三年之愛於其父母乎”，正是為了凸顯子女對於父母的“孝”，並非出於遵守外在的禮法，而是本乎內心感戴父母之愛的純真感情。其三，孝的動力就在於內心情感體驗的安適和悅。他之所以特別強調“夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也”，正是為了凸顯“短喪”從根本上違背了親子之愛，不能使君子的內心親情處於安適和悅的狀態，即所謂於心“不安”，因而屬於“不仁”，所以君子“不為”。誠然，僅就“三年之喪”的外在形式而言，確有其時代局限，至今早已失去其實行的意義；但是，就其“子生三年，然後免於父母之懷”的本質精神而言，作為論證子女孝敬父母乃至永久懷念已故父母的當然性，是完全合乎天賦之“情”和人類社會之“理”的，因而也是符合科學邏輯的。在這裏，正好體現了孔子主張“合情”即“合理”、“心安”即“理得”的“情”與“理”高度統一的思維方式。正是從這種依據血親情理對於“孝”的正當合理做出的有力論證出發，孔子進一步肯定了“仁者愛人”的正當合理，主張通過“孝乎惟孝、友於兄弟，施於有政”（《論語·為政》引《尚書》語）的途徑，來實現“克己復禮，天下歸仁”（《論語·顏淵》）的理想目標。這樣，他就憑藉以“孝”釋“仁”、以“仁”釋“禮”的做法，把“情”與“理”的統一看成是判定一切行為是否可行（“為”或“不為”）的理由根據。從而在中國倫理史上第一次自覺地確立了“情”與“理”高度統一的哲理精神。這種重視“情”與“理”高度統一的哲理精神構成了儒家思維的基本特徵。匡亞明指出，孔子“很重視親子之間的情感因素，認為孝是由父母對子女的愛引起的子女對父母的愛。在這種愛的基礎上產生的尊敬的心情，愉悅的顏色，乃至奉養的行動，必然是純真無偽的情感的流露”^①。可謂說中了孔子的“情”與“理”高度統一的孝道精神。

在方法論上，孔子及其後學都運用“一以貫之”的“忠恕”之道作為孝道的哲學基礎而加以論證，亦即“所求乎子，以事父”。這就是說，若以“忠恕”的原則來看孝道，則人之所以要孝敬父母，一方面是發自內心的對父母養育之恩的感激之情；另一方面，人若希望自己的子女孝敬自己，首先自己要做到孝敬自己的父母。於是，孝敬父母就不再是因為社會的外在壓力，鬼神

① 匡亞明《孔子評傳》，南京大學出版社 1990 年版，第 218 頁。

的約束,而是出自人們內心的一種情感要求和道德自覺。只有這種發自內心的孝道,才能表現出盡心竭力的行為和溫順愉悅的態度。子思、孟子又進而從人性論上加以論證。《中庸》云:“仁者人也,親親爲大。”《孟子·梁惠王上》云:“未有仁而遺其親者也。”《離婁上》云:“仁之實,事親是也。”孝道不僅出於血緣親情,而且也符合社會生活中的相關邏輯。於是,孔子及其繼承者使孝道的內容從以祭祀活動追孝祖先轉變爲主要在現實生活中孝養父母。

從人類發展的意義上講,儒家的孝道揭示了人的生命歷程中的義務和權利。一個人在其生命歷程的不同階段上具有不同的權利和義務。未成年時,要父母撫養,這是權利;成年後,贍養老人和養育幼兒,這是義務;年老後,要子女贍養,這也是權利。儒家的孝道就是從老年人的角度出發來闡述這種權利和義務的。

總之,儒家孝道觀在於把孝敬父母這種源於天性的情感,化爲一種系統的道德規範,使之融於社會生活內容之中,擴展到社會各階層;並把養性之源、修身之本,乃至齊家、治國、平天下之道,都與孝有機地聯繫起來,使孝道成爲一門完整的、系統的學科,使之成爲整個仁學體系的本原和起點,並長期主導著中國文化傳統的健康發展。

二、事親以禮

儒家爲了使人們能把孝道的原則切實地貫徹到具體孝行中去,製定了¹很多具體的條文,作爲人們藉以遵循的行為規範,這就是“禮”。人們只要依“禮”而行,就自然合乎儒家的孝道原則了。據《論語·爲政》載:

孟懿子問孝,子曰:“無違。”樊遲御,子告之曰:“孟孫問孝於我,我對曰,無違。”

樊遲曰:“何謂也?”子曰:“生,事之以禮;死,葬之以禮,祭之以禮。”

無違,就是不要違背“禮”。據考,是時孟懿子之父孟僖子去世已久,而懿子之子孟武伯率多違禮之事。由此可知懿子之問孝,並非請問自己如何事奉父母,而是詢問子女對自己應如何盡孝。實則懿子自己亦多違禮之事,卻只看到孟武伯之跋扈不遜,而看不到自己違禮的行為正是孟武伯效法的榜樣。故孔子“無違”之答,意在使孟懿子有所警覺而加以反省,不能只責怪兒子跋扈無禮,而無視自己的違禮僭禮,是背棄了孟僖子臨終時囑其向孔子學禮的遺命,也是不孝。而孟懿子未能理解此意,故孔子欲借樊遲以轉達其意。然而,孔子所說的“生,事之以禮;死,葬之以禮,祭之以禮”,確實是孔子及儒家所倡導的“孝”付諸實踐時所藉以遵循的根本標準。而且,“禮”貫穿於整個“孝”的過程,無論在生前事奉抑或死後葬、祭這一過程的任何階段上,都不能違背“禮”的要求。故《禮記·祭義》云:“君子生則敬養,死則敬享,思終身弗辱也。”

《禮記·祭統》對孔子之意又作了具體的發揮：“孝者，畜也。順於道不逆於倫，是之謂畜。是故，孝子之事親也，有三道焉：生則養，沒則喪，喪畢則祭。養則觀其順也，喪則觀其哀也，祭則觀其敬而時也。盡此三道者，孝子之行也。”這裏最值得注意的是，所謂“順於道不逆於倫”，就是合於“道”而不違乎“倫理”，具體而言，亦即“無違”於“禮”之意。而且由此可知，所謂“養則觀其順”，並非說對父母應唯命是從，而是指“順於道”、“無違”於“禮”而言。

關於事親之“禮”，儒家經典尤其是《禮記》中有很多論述，難以細陳，這裏只能試作簡要的概括。

所謂“生事之以禮”，就是要做到“事父母能竭其力”。從總體上說，在物質瞻養的基礎上，還須對父母懷有深深的敬意，使父母在精神上獲得愉悅。具體而言，《禮記》還載有許多較細的條文可供遵循，今略舉數條以明其義。在日常生活上，《禮記·曲禮上》云：“凡為人子之禮：冬溫而夏凊，昏定而晨省。”這是說，作為子女，冬天要使父母得到溫暖，夏天要使父母得到涼爽；晚上要為父母整理好床鋪，早晨要向父母請問身體是否舒適。總而言之，就是要隨時關心父母的生活。《曲禮上》又云：“夫為人子者，出必告，反必面，所遊必有常，所習必有業。”這是說，凡子女外出時，應告訴父母知道；回來時，應與父母見面。出遊時不要隨便超出向父母所告的範圍，以免有事找不到；所學應有固定的專業，以期學有所成。又云：“為人子者……不登高，不臨深；不苟訾，不苟笑；孝子不服闇，不登危：懼辱親也。”所謂“不登高、不臨深、不登危”，就是遇到危險之處應多加小心，以免發生事故而使父母擔憂；而“苟訾”、“苟笑”則是一種輕浮無禮的失態行為，應盡力避免；所謂“不服闇”，意謂年輕人一般不宜在晚上出去辦事，既不安全而使父母擔心，又容易使人產生懷疑而給父母帶來侮辱。又云：“父母有疾，冠者不櫛，行不翔，言不惰，琴瑟不御，食肉不至變味，飲酒不至變貌，笑不至矧，怒不至詈。疾止復故。”這是說，子女在父母生病時，由於心存憂慮，故顧不上裝飾打扮，無意於琴瑟音樂，吃喝不宜過度，不宜大笑大罵，而應該把精力集中在為父母治病方面。不過，《禮記·玉藻》則謂：“親癢，色容不盛，此孝子之疏節也。”這是說，父母病時顧不上打扮之類，不過是常行疏略之禮而已，算不上是大節。《禮記·玉藻》又云：“父命呼，唯而不諾，手執業則投之，食在口則吐之，走而不趨。”這是說，若父母有事相呼，就應該立即應命而赴，即使正在幹別的事或者正在吃飯，也應該立即停下，先去為父母辦事要緊，不宜遲延。《坊記》載孔子云：“善則稱親，過則稱己，則民作孝。”又云：“君子弛其親之過，而敬其美。”這是說，若有善譽，盡量讓給父母；若有失誤，盡量由自己承擔責任。對於父母，還應該盡量寬容其缺點而尊重其美德。其實，儒家原本就主張嚴於律己，寬以待人，對別人也強調“隱惡而揚善”；對於父母，當然就更應如此。《孝經·紀孝行章》記孔子曰：“事親者，居上不驕，為下不亂，在醜不爭。居上而驕則亡，為下而亂則刑，在醜而爭則兵。三者不除，雖日用三牲之養，猶為不孝也。”醜，同類也。這是說，居上而驕、為下而亂、同儕之間相爭這三條，都將給自己和父母造成嚴重危害，故必須盡力加以戒除；否則，即使養得再好，也算不上孝。此外，要做到“生事之以禮”，還應該體諒“父母唯其疾之憂”之心而保重身體；父母若有過錯，則應該“事父母幾諫”；而自己還應該有志於“立身行道，揚名於後

世,以顯父母”;等等。對此,下文將作申論,茲不贅。

由此可知,儒家所主張的“生事之以禮”,不但強調子女奉養父母的外部行為,尤其強調子女愛敬父母的內心態度和真情實感;不但強調子女對父母的順從,而且強調孝子對父母進行一定程度上的諍諫。這種“孝”,是基於愛心、敬意而又有一定原則的行為,是一種具有高度情感和理性精神的自覺行動。

關於“死,葬之以禮,祭之以禮”,《孝經·喪親章》記孔子曰:“孝子之喪親也,哭不偯(依),禮無容,言不文,服美不安,聞樂不樂,食旨不甘,此哀戚之情也。三日而食,教民無以死傷生,毀不滅性,此聖人之政也。喪不過三年,示民有終也。爲之棺槨、衣衾而舉之,陳其簋簠而哀感之;擗踊哭泣,哀而送之;卜其宅兆,而安措之;爲之宗廟,以鬼享之;春秋祭祀,以時思之。生事愛敬,死事哀感,生民之本盡矣,死生之義備矣,孝子之事親終矣。”這是說,孝子在喪親之時,其哀傷悲痛之情是無窮無盡的,所以聖人以禮加以節制,使之不要因爲過度哀慟死者而傷及生者的身體。以禮給以安葬,可使死者得到安息;適時以禮進行祭祀,以表示對父母的永久懷念。這樣,生前事親能盡愛敬之心,死後喪葬、祭祀,能盡哀悼、懷念之情,孝子事親之禮就算周到了。所以儒家認爲,喪禮的本質在於表達哀悼之情。《論語·子張》記子游曰:“喪致乎哀而止。”這是說,居喪時,能充分表現悲哀就可以了。又記曾子曰:“吾聞諸夫子:人未有自致者也,必也親喪乎!”這是說,人只有在父母喪中才應該充分盡情地發揮悲哀之情。所以孟子認爲:“養生者不足以當大事,惟送死可以當大事。”(《孟子·離婁下》)父母之喪,確實是人的一生中最大的變故,因而竭盡悲痛,乃人之常情。

這裏值得注意的是,孔子還強調“無以死傷生,毀不滅性”。這是說,孝子之於喪親,雖然以“戚”爲本,但是,悲痛也不宜不加以節制而傷及身體。故《禮記·雜記下》記孔子曰:“身有瘍則浴,首有瘡則沐,病則飲酒食肉。毀瘠爲病,君子弗爲也。毀而死,君子謂之無子。”孔子認爲,孝子在親喪中雖然顧不上修飾打扮,調養身體,但若髒得皮膚都生瘡了,那就應該進行沐浴;身體病了,就應該吃得好一些。假若悲痛得把身體搞垮,那就是不孝。

然而,世俗往往把“葬之以禮”看作喪事要講究排場,其實這是不對的。《論語·八佾》載,林放問禮之本。子曰:“大哉問!禮,與其奢也,寧儉;喪,與其易也,寧戚。”孔子認爲,就喪禮而言,與其儀文周到而缺乏悲哀之情,還不如多點悲哀爲好。可見喪禮的本質在於表達哀悼之情,而不在於講究排場。《禮記·檀弓下》載,子路曰:“傷哉貧也!生無以爲養,死無以爲禮也。”孔子曰:“啜菽飲水盡其歡,斯之謂孝;斂首足形,還葬而無槨,稱其財,斯之謂禮。”孔子認爲,雖然因爲家貧而使父母生前吃得不好,但只要能使父母心情愉快,這就是“孝”;死後能給予簡單的安葬,這就是“禮”,其原則,乃在“稱其財”而已。故《論語·子罕》記孔子曰:“喪事不敢不勉。”亦謂自勉於量財“盡禮”而已。

《禮記》還記有許多反對喪葬違禮的事例。如《禮記·檀弓下》記載有孔子弟子陳亢用巧妙的方法制止了一起違禮殉葬事件的故事:

陳子車死於衛，其妻與其家大夫謀以殉葬，定，而後陳亢至。以告，曰：“夫子疾，莫養於下，請以殉葬。”子亢曰：“以殉葬，非禮也。雖然，則彼疾當養者，孰若妻與宰？得已，則吾欲已；不得已，則吾欲以二子者之爲之也。”於是弗果用。

陳亢之兄陳子車死時，其妻與家大夫已選定了用以殉葬的人。適逢陳亢歸，即以打算用人殉葬以奉養死者於地下之事相告。陳亢說，殉葬乃非禮之事。不過，如果可以不殉葬，那我願意就此作罷；假若一定要殉葬，則奉養死者要算你們兩位最合適了！於是，殉葬的慘劇才得以制止。陳澧《注》云：“子亢若但言非禮，未必能止之；今以當養者爲當殉，則不期其止而自止矣。”《檀弓下》又載：“陳乾昔寢疾，屬其兄弟而命其子尊己曰：‘如我死，則必大爲我棺，使吾二婢子夾我。’陳乾昔死，其子曰：‘以殉葬，非禮也，況又同棺乎？’弗果殺。”陳澧《注》云：“記者善尊己守正，而不從其父之亂命。”這在“父命”與“禮”發生矛盾時，體現了從“禮”不從“父命”的原則。可見儒家極力反對當時尚有遺存的人殉制度，在歷史上起有巨大的進步作用。

關於“祭之以禮”，《禮記·祭義》云：“君子反古復始，不忘其所由生也，是以致其敬，發其情，竭力從事，以報其親，不敢弗盡也。”《祭統》云：“祭者，所以追養繼孝也。”儒家認爲，祭禮的本質，在於嚴肅恭敬地向父母乃至祖先表達追思懷念之情。《論語·八佾》謂孔子“祭如在”，並記孔子曰：“吾不與祭，如不祭。”所謂“祭如在”，何晏《集解》釋謂“言事死如事生”。所以孔子對於祭祀的典禮，一定要親自參加，才覺心安。又《論語·鄉黨》謂孔子“君賜腥，必熟而薦之”。孔子對於國君賞賜的生肉，也一定要煮熟了供祭先祖，表示敬意。

儒家認爲，所謂“葬之以禮，祭之以禮”，還應該與死者和生者的身份相稱。《中庸》曰：“周公成文武之德，追王太王、王季，上祀先公以天子之禮。斯禮也，達乎諸侯、大夫，及士、庶人。父爲大夫，子爲士，葬以大夫，祭以士；父爲士，子爲大夫，葬以士，祭以大夫。期之喪，達乎大夫；三年之喪，達乎天子：父母之喪，無貴賤一也。”這是說，周公制禮規定：葬用死者之爵，祭用生者之祿。因爲葬禮係就死者而言，故死者若是天子，則葬以天子之禮；死者若是庶人，則葬以庶人之禮。而祭禮則是就生者行禮而言，故生者若是天子，則不管其父母祖先是天子還是庶人，都可用天子之禮祭之；生者若是庶人，則不管其父母祖先是天子還是庶人，都只用庶人之禮祭之。諸侯、大夫、士的葬、祭之禮都可依次類推。按照這一原則葬、祭，就是合禮的；否則就是違禮之舉。關於喪服之禮，凡屬周年以下的喪服，只通行於大夫以下，天子、諸侯免行；只有對於父母的三年之喪，無論諸侯、天子都必須執行，所謂“三年之喪，達乎天子：父母之喪，無貴賤一也”。

值得注意的是，後世的祭祀典禮中，一般只由男的主持，女的無權參加，其實，這是違背先儒之禮的。《祭統》明確指出：“夫祭也者，必夫婦親之，所以備內外之官也；官備則具備。……外則盡物，內則盡志，此祭之心也。”可見先儒認爲，在祭祖的典禮中，必須夫婦一同親自主持，才算禮儀完備。這分明體現了原始儒家的夫婦平等的倫理觀。

由上述可知，儒家所主張的“死，葬之以禮，祭之以禮”，不但強調孝子對已經去世的父母

的安葬祭祀在形式上要合乎禮儀的規定,尤其強調居喪和祭祀期間的情感態度必須哀戚和恭敬。但是,這種哀戚又不是無節制的,而是以“毀不滅性”為限度的。這種哀戚和恭敬,同“生,事之以禮”一樣,是來自對父母的愛心和敬意,是發自內心的誠摯的自覺行為。

儒家主張的“孝”或“事親”,包含上述“生”、“死”兩個方面的內容。正如《孝經·紀孝行章》所云:“孝子之事親也,居則致其敬,養則致其樂,病則致其憂,喪則致其哀,祭則致其嚴。五者備矣,然後能事親。”而檢驗這“五者”的標準,全在於合“禮”而已。

然而有人認為,儒家之禮並不適用於現代,如“三年之喪”已不適合於現代生活,而古代土葬之禮與現代提倡火葬的政策明顯衝突等。其實,這是不必擔心的。《禮記·禮運》明確指出:“故禮也者,義之實也。協諸義而協,則禮雖先王未之有,可以義起也。”可見制禮的原則,應以是否合乎“義”為標準。義者,宜也。是否合乎“義”,亦即是否合乎事理之“宜”;而是否合乎事理之“宜”,則必須適應時代的變革而隨時加以調整。故《禮記·禮器》從理論上著重提出了“禮,時為大”的觀點。就是說,禮之為禮,首先在於能否適應時代的發展,這是禮的根本原則。宋儒張橫渠亦曰:“時措之宜便是禮。”(《張子語錄下》)故歷代的通儒皆以能遵守其本代之“禮”為合理。所以,根據儒家之“禮”的精神,並非要求今人去遵守古代的“禮”,而是要求今人能自覺地遵守當代之“禮”。即此而言,孔子所說的“生,事之以禮;死,葬之以禮,祭之以禮”的原則,永遠不會過時。

三、養體與養志

儒家的孝道,具體落實到踐履上,可以包括物質上的孝養和精神上的孝敬兩個方面。孔子明確指出“孝”不止於“養”,而且還要做到“敬”。據《論語·為政》載,子游問孝,子曰:“今之孝者,是謂能養。至於犬馬,皆能有養;不敬,何以別乎?”這裏提出“敬”作為人類跟動物的區別。因為人與動物的最大區別在於人是有思想、有情感的,所以孝子養親乃出於對父母養育之恩的感懷,發自至情至愛,自應畢恭畢敬,和顏悅色。“敬”是發自內心的情感流露,也是“孝”在主觀精神方面的要求。在這裏,孔子並不是要否定“能養”,而是以為“能養”是最低的要求,真正的“孝”應該由此更上一層樓,達到“敬”。同篇又載,子夏問孝,子曰:“色難。有事,弟子服其勞;有酒食,先生饌,曾是以為孝乎?”所謂“有事,弟子服其勞;有酒食,先生饌”,就是在物質生活上的“能養”;而在態度上的和顏悅色並懷有敬意,就是在精神上的孝敬。這裏,孔子也絕不是否定“有事,弟子服其勞;有酒食,先生饌”,而是覺得這樣做還不夠,應該再加上和顏悅色之“敬”,才可以言孝。正如《禮記·祭義》云:“孝子之有深愛者,必有和氣;有和氣者,必有愉色;有愉色者,必有婉容。”與父母相處要和顏悅色。也就是說,從物質生活上關懷、瞻養父母,還是低層次的“孝”;事奉父母能懷有崇敬的心情,愉悅的顏色,使父母能在精神上得到安慰,這才是“孝”的昇華,才是難能可貴的高層次的“孝”。但是,物質生活上的瞻養乃是

“孝”的基礎，假如連這種低層次的要求都達不到，則精神上的高層次的“孝”就無從談起。所以，兩個層次能達到高度統一，才是真正的“孝”。

以孝著稱的曾子，在繼承孔子孝道的基礎上更作了進一步詮釋。《禮記·內則》引曾子曰：“孝子之養老也，樂其心，不違其志，樂其耳目，安其寢處。……是故父母之所愛亦愛之，父母之所敬亦敬之，至於犬馬盡然，而況於人乎？”孝養父母的關鍵在於意志上加以體貼而給予滿足，使他們在精神上感到愉悅，人格得到尊重，心情保持愉快。《祭義》引曾子曰：“君子之所謂孝者，先意承志，諭父母於道。”這就是說，首先應體會父母的意志，稟承其思想去做，而不要讓老人講出來才去做。思想、意志、道德，正是人區別於動物的地方，因之孝不能停滯於“養”的階段，而還須體貼父母的意志。故又曰：“養可能也，敬為難；敬可能也，安為難；安可能也，久為難；久可能也，卒為難。”孝不只瞻養父母，而且還要敬事之；不僅要敬事之，而且還應長期持久地安之若素。同書《曾子立孝》記曾子曰：“禮以將其力，敬以入其忠。飲食移味，居處溫愉，著心於此，濟其志也。”曾子不只是把孝道看成一種社會的義務，而是當做不斷自我反思的精神修煉過程。從曾子上述所論可以看出，他非常重視順從父母的“志”，這顯然開啓了孟子的“養志”之說。《孟子·離婁上》記孟子曰：“曾子養曾皙，必有酒肉；將徹，必請所與；問有餘，必曰‘有’。曾皙死，曾元養曾子，必有酒肉；將徹，不請所與；問有餘，曰‘亡矣’，將以復進也。此所謂養口體者也。若曾子，則可謂養志也。事親若曾子者，可也。”曾皙是曾子之父，曾元是曾子之子。曾子和曾元養父都“必有酒肉”，若從養口體而言，兩人並無區別。然而曾子能體貼父親的愛孫之心，故在父親食畢將徹時，必請問剩下的食物給哪個孩子吃，並說家中還有；而曾元則只知以酒肉養父之“口體”，而不理解父親的愛孫之心，故在父親食畢將徹時，不請所與，雖然家中還有也說已經沒有了，其意將以所剩食物下次再給父親吃。孟子認為，曾子和曾元養父雖然同樣都有酒肉，但曾元養父僅僅做到了“養口體”；而曾子則在養口體的基礎之上還能做到“養志”。“養口體”只是物質生活上低層次的孝；而“養志”才是精神生活上高層次的孝，在“養口體”的基礎上更應重視“養志”。所以“養”與“敬”的高度統一、“養口體”與“養志”的高度統一，才符合儒家所提倡的孝道。

誠然，父母的養兒育女也不是沒有功利目的的，一則爲了“老有所養”，二則爲了有人繼承。這兩點正是“孝”的實際內容和現實根據。子女只要能在這兩點上滿足父母的希望與要求，他就算是孝了。然而，養親事親，決不能抱著圖利的目的。因爲事親養親完全是義務性質的，是回報父母養育的行爲。孟子很反對“爲人子者懷利以事其父”，而主張“爲人子者懷仁義以事其父”（《孟子·告子下》）。有的人看到父母有遺產，便極力侍候；更有甚者，爲了早日繼承遺產而置父母於死地。有些父母沒有遺產，子女便對其棄之不顧，當作累贅；有的父母在兄弟之間輪流居住，有病了兄弟之間互相推諉而不救。這些行爲，都是違背儒家孝道的惡德，也是有違中華民族傳統美德的惡劣行爲。

《鹽鐵論·孝養篇》云：“善養者不必芻豢也。以己之所有，盡事其親，孝之至也。故匹夫勤勞，猶足以順禮；歡菽飲水，足以致敬。……故上孝養志，其次養色，其次養體。貴其體，不