

韩德民 主编

THE INNER WORLD OF CHINESE

中 国 人 的 精 神 世 界

孝亲的情怀

韩德民◎著

北京语言文化大学出版社

韩德民

主编

孝亲的情怀

韩德民◎著

中国人的精神世界



(京) 新登字 157 号

图书在版编目 (CIP) 数据

孝亲的情怀/韩德民著.

- 北京: 北京语言文化大学出版社, 2001

(中国人的精神世界/韩德民主编)

ISBN 7-5619-0915-2

I. 孝…

II. 韩…

III. 孝-研究-中国

IV. B823.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2001) 第 09546 号

责任校对: 武志超

责任印制: 乔学军

出版发行: 北京语言文化大学出版社

社 址: 北京海淀区学院路 15 号 邮政编码 100083

网 址: <http://www.blcup.com>

<http://www.blcu.edu.cn/cbs/index.htm>

印 刷: 北京北林印刷厂

经 销: 全国新华书店

版 次: 2001 年 12 月第 1 版 2001 年 12 月第 1 次印刷

开 本: 850 毫米 × 1168 毫米 1/32 印张: 6.375

字 数: 112 千字 印数: 1-3000 册

书 号: ISBN 7-5619-0915-2/C·01011

定 价: 10.00 元

发行部电话: 010-82303651 82303591

传真: 010-82303081

E-mail: fxb@blcu.edu.cn

目 录

孝悌伦理与中国人	(1)
孝与仁	(22)
一 父子相隐	(24)
二 子承父道	(31)
三 孝与为政	(36)
四 祖先崇拜	(41)
孝与仁政	(46)
一 大孝的舜	(47)
二 良知良能	(53)
三 经与权	(55)
四 理想国	(66)
孝与礼	(72)
一 子之道	(73)
二 孝与教	(77)
三 孝悌与身份	(84)
四 尊师与孝亲	(87)

《孝经》	(91)
一 《孝经》的创作	(92)
二 《孝经》的流传	(94)
三 《孝经》的内容	(98)
四 《孝经》的影响	(103)
五 围绕《孝经》的其他著作	(107)
孝与家庭结构	(111)
一 父慈子孝	(111)
二 兄友弟恭	(122)
三 十世同堂	(128)
孝与女性地位	(135)
一 寸草春晖	(136)
二 妇姑恩怨	(141)
三 寡母持家	(148)
政治中的人伦	(155)
一 孝治	(156)
二 风化	(164)
三 举孝廉	(169)
司法里的孝悌	(176)
一 春秋决狱	(177)
二 父母官	(183)
三 亲族复仇	(189)
参考书目	(195)

孝悌伦理与中国人

人在幼小的时候,对父母普遍地表现出孺慕依恋的感情,成年后,则会有感恩的心理,并想有所回报,这就是孝的本义。所以孟子说:“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也;孩提之童,无不知爱其亲也。”(《孟子·尽心上》)在传统中国人的精神生活中,孝不仅是自然的感情,而且被提升为重要的伦理原则。现代思想家梁漱溟(1893 - 1988)认为,中国文化可称为“孝的文化”,孝在中国文化中有特殊的地位和作用,忽略这一点,就表明对中国文化的精神还没有真正体会。这种特征是如此突出,以至很多人单是凭借片断的介绍材料,也会即刻获得类似印象。在法国启蒙思想家孟德斯鸠(1689 - 1755)笔下,有这样的描述:“中国的立法者们……认为应该激励人们孝敬

父母；他们并且集中一切力量，使人恪遵孝道。他们制定了无数的礼节和仪式，使人对双亲在他们的生前和死后，都能恪尽人子的孝道。……这个帝国的构成，是以治家的思想为基础的。”^①

儒家思想是传统文化的基础，代表儒家主流思想的有“十三经”，《孝经》就是其中之一。《孝经》借孔子之口说：“夫孝，天之经也，地之义也，而民之行也。天地之经，而民是则之。则天之明，因地之利，以顺天下，是以其教不肃而成，其政不严而治。”“经”就是基本原则；按《孝经》的说法，“孝”是天经地义，所以人也不应该违背。孝是自然，更是人情。顺任这种规律，社会文化就能健康发展，所以说“不肃而成”，“不严而治”。作为自然性的心理本能，孝在世界各民族中是共通的，甚至动物身上也有类似表现。但将它提升为普遍的伦理规范，作为整个社会文化秩序的立足点，这在各大文化圈中，却是特出的例外。孝体现的是家庭内部的上下关系，作为其补充，还有横向的兄弟关系。兄弟间的互相友爱叫做悌，这事实上是顾念父母养育之恩的特殊表现形式，所以习惯上孝悌联称，共同指代血缘性的家庭及家族伦理。

孝在传统精神生活中的地位，在思想史和文学艺术史中，都有相当充分的体现。就思想史言之，孔孟儒

^① 孟德斯鸠：《论法的精神》第315页，张雁深译，商务印书馆，1961年版。

学的出发点,就是亲亲之仁,或说孝悌。这种出发点的选择,笼罩着两千多年来整个中国思想史的起承转合。就文学艺术来说,从《诗经》开始,对孝亲之情的咏叹,一直就是包括诗歌、辞赋、小说、戏曲、绘画等在内的各门类艺术表现的重要主题。古语云,树欲静而风不止,子欲养而亲不在。一方面是以尽享天伦为人生至乐的幸福观,作为其反面的,则是世事难以周全,孝子往往不能尽养的憾恨。《诗经》小雅中有首《蓼莪》,以习称“抱娘”的蒿草起兴,哀婉凄楚,淋漓尽致地抒发了孝子的这种憾恨。诗中咏叹说:高高大大,是盘根丛生的抱娘蒿吗?原来只是寻常的青蒿;想起弯腰驼背的父母,生我养我费尽辛劳;高高大大,是盘根从生的抱娘蒿吗?原来只是寻常的牡蒿;想起面容憔悴的父母,生我养我勤勉操劳;酒瓶丁当响,只因酒坛里面空荡荡;没有希望的时代,死去倒比活着强;没有父亲去依谁?没有母亲去靠谁?每次出门都满怀忧愁,每次回来都像走错了地方;父亲啊生了我,母亲啊养了我,抚摸我,疼爱我,喂养我,扶携我,用口含着我呵,用手捧着我,出门入门每时每刻不忍放下我;多么想能回报这样的恩情呀!可苍天无眼,竟降下这样的人间惨祸。《蓼莪》千百年来被人们广为传诵,固然是由于其本身的艺术感染力,但更重要的原因,可能还在于它联系着中国人深层心理中的一个情结。

孝亲之情集中体现在父母和子女的关系中,但不局限于此。在宽泛的意义上,幼辈对亲族长辈的爱敬,

都可以概括在孝的范围内,其中尤以孙子女与祖父母的关系最为突出。抒发这种感情的作品也很多,如唐代李密的《陈情表》,就是其中的名篇。

二

早期人类没有明确的自我观念,又没有形成固定的对偶婚制度,人和人之间的血缘关系不够清晰。在这种情况下,孝作为感恩心理所联系着的对象,就不是具体的父母双亲,而是作为原始人类生存家园的整个大自然,只不过在原始人的意识世界中,这是个被神异化了的大自然。从自然性的神灵意识中,经过长时间的进化,人类才逐步分离出关于自己的祖先的观念。《礼记·郊特牲》解释敬祖的意义说:“万物本乎天,人本乎祖。”但即使在形成明确的祖先崇拜之后,天与人在中国人的观念意识中,仍是相通的。有的历史学家分析“天”的字形,认为它由“一”和“大”两部分组成,其中“大”是“人”的象形,“一”则表示这个“人”不是普通的现实中的人,而是摆脱了肉体限制,上升到了至高处的人的灵魂,也就是人的祖先神。“天”后来获得了作为自然现象总称的内涵,但其与人的存在的相通性始终保持着。这或者也是“天人合一”命题最早的精神渊源。

当代思想家顾准(1915 - 1974)曾谈到西欧文化源头上的特点。他认为,最初构筑西欧文明的框架的,

在远古是三支海上文明。所谓海上文明,指人们因为各种不同动机,离开故土而漂洋过海到新地方聚居形成的共同体。这样的移民过程,不同于游牧民族的陆上迁移,它不是以氏族为单位的整体行为,而是个体行为。它需要经历一段与自然而非与人的斗争历程,最后才能到达新的海岸。在新的落脚点,周围的一切都是陌生的,要生存,必须筑城聚居,然后逐步扩大活动范围。相反,非海上文明的起源,都是部落胞族的集团,有自己的部落王,各部落间相互征服、兼并,逐步扩大为王国或帝国。^①就前者说,人们基于经商或寻求新的生存空间的动机,以探险的方式到新地区重新聚居,在这新的聚居区里,相互间往往是陌生人。过去在各自团体中获得的身份,无论好还是坏,高或者低,在新的交际范围里,基本上失效。陌生人之间谈不上信任不信任,这种关系可能导致敌意并引发征服冲动,但在征服不成功而又必须交往的情况下,就只有通过签定契约来保证双方权利义务的平衡。这种生活环境及交往方式,反映到观念领域,就是很强的自我意识和权利观念,而对自己在原有氏族团体中的亲属身份,却可能看得很淡。

古代中国的文化起源,与古希腊式的海上文明有很大差异。松软的黄土,使中国文明有可能很早就利用木器和石器进入发达的农耕文明,这又决定了人们

^① 参看《顾准文集》第282-285页,贵州人民出版社,1994年版。

聚族而居、安土重迁的生活习惯和观念。直到西周时期,虽然形成了高度发达的国家行政组织,人们却始终都是以氏族群体的形式聚族而居。不仅统治者是如此,甚至被征服者的氏族组织也被继续保留。人们始终生活在自己的氏族群体中,他们所面对的,都是自己的亲属,根据亲属关系的不同,其行为方式也就相应地会有所变化。这是人性的自然。对同胞兄弟与对路人,远近亲疏理所当然地会有差异。这甚至在动物也是如此。与自己的父母亲人交往,不可能十分在意公平与否。在这样的社会心理领域,人们关注的,首先不是个体的权利,这既不应该,也无必要。以契约形式明文规定的权利观念之形成,是因为要和陌生人打交道。陌生人是靠不住的,即使他是总统。陌生人不会替自己考虑,只有自己努力保障自己的利益。在自己的家庭中,则只要尽力替家人着想就可以了。从感情上说,这是情愿的,从实际利益上说,自己不考虑自己,只考虑家人,家人当然就会更爱自己,会替自己考虑,甚至比自己考虑得还周到。反过来,如果不首先替家人考虑,而时时处处主张自己的所谓权利,那结果必然是被当作自私小人,成为家庭中不受欢迎的人。做小人,一方面破坏家庭团结,影响家庭内部的亲和力,另一方面从自己来说,也不仅要承受舆论上的及心理上的压力,而且要在实际利益分配中落入被歧视的地位。因此,在这种按血缘亲属关系组织的宗法团体中,无论从积极的方面着眼,还是从消极的方面着眼,个人与团体利

益都高度一致,人们很少会单独考虑自己如何,当他反省自己时,往往是从某种具体身份出发,而这身份又联系着相应的义务。如作为儿子应对父母尽何责任,作为父亲应对子女尽什么责任,作为兄长应如何对弟弟,作为弟弟应如何对兄长。这也就是曾子(前 505 - 前 436)说的:“吾日三省吾身,为人谋而不忠乎?与朋友交而不信乎?传不习乎?”(《论语·学而》)换用约翰·肯尼迪(1917 - 1963)的话说则是“不要问国家为你做多少,而要问你为国家做多少”。但这句由美国总统提出的口号,在美国注定只能成为极端之辞乃至众人抨击的目标,只有在中国,它才可能赢得广泛的共鸣。

在中国人的心理世界中,占据支配地位的,是人伦,而非人权。人权的立足点是独立的自我,人伦的立足点则是自我所从属的各种亲属关系,是血浓于水的同胞深情。面对隐逸之士的劝导,孔子自明心曲说:“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒而谁与?”(《论语·微子》)人不可能和鸟兽同群共处,尽管社会有许多的阴暗,你也只能是就在这个社会中实现自己的价值。这不单是孔子的个体选择,将生命的立足点安置在人与人的相互性关系中,这是中国文化对生命提升方式的基本设计。对不同的人伦关系,根据身份地位和亲疏远近的差异,传统思想都提出了不同的要求。其最重要者,按孟子的概括,就是:“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》)这也就是人们常提到的君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友五伦。《礼记·礼运》的表述是:“何谓人义?父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠,十者谓之十义。”尽管具体表述有所差异,但基本精神,都无疑立足于亲亲和尊尊。亲亲以和同,尊尊以别异^①。家庭之为家庭,就在于人们在这里可以获得心灵的慰藉,感情的体贴和温暖。没有亲亲则家庭就会失去亲和力。但家庭又是社会的最基层组织,是组织就不能没有秩序,要有秩序就不能齐同划一,而必须保持某种差异。这种差异的根据,就在于长幼尊卑及贤愚,这就是尊尊。

近代学者刘师培(1884 - 1920)世纪之初曾在《伦理学教科书》中说,中国家族伦理莫重于父子一伦,尤以孝德为重,故儒家以孝为百行之首。五伦不是平行的,其中以父子关系为最重要。中国几千年来都是男性中心社会,家庭亲属结构围绕男性家长展开,家庭的发展延续也表现为男性家长职位的嬗递,所以宗法伦理的重心,也落实在对父子关系的规范上。当代基督教神学家何世明(1911 - 1996)比较儒家文化与西方文化传统说:若说人必须与别人相共处而始成其为人,那是对的。但何以人与人之间必须讲求亲爱而不讲求利害或权责呢?若说人不能离群而独居,必赖相互倚

^① 参看余敦康:《论儒家伦理思想》,载所著《中国哲学论集》,辽宁大学出版社,1998年版。

赖然后能成社会,然后能成人生,那在主功利的思想中,也是可以见得出来的。但功利主义者的想法,每每即和儒学主张绝对不同。他们讲人和人的关系,多是先有权责观念的划分,后有相互携手的合作。那关系的基础,纯然是建基于利益的,也可以说是出发于理性的。但儒者讲人和人的关系,却先要有彼此相关的情谊,后有如同一家的共处。那关系的基础,又可说纯然是建基于心性的,也可说是出发于感情的。同是说人与人之间的关系,何以两者之间,会有这么大的悬殊呢?……儒者之仁,不能单从人与人之间的关系说,而必须从人与人之间的相亲相爱的关系说。……儒家何以要立“爱人”为“仁”之本,亦即为“人”之本呢?其最初的源流,实从孝道始。五伦之中,唯父子关系,是与生俱来,人人皆有的。儒者实即以此人人所必有的最原始的父子关系,作为人与人之间一切关系的基本。^①《左传·隐公三年》有“父慈子孝”之说,代表着理想的父子关系。孝慈的要求中,又以孝为重心。孝,及作为孝的补充的悌,代表了以血缘伦理为基础的传统意识形态的核心,所以孟子说:“尧舜之道,孝弟而已矣。”(《孟子·告子下》)在孔孟儒家,对孝悌伦理强调的是“父子有亲”(《孟子·滕文公上》),但家庭(族)伦理既与政治道德密切相关,所以,汉代以后,随

^① 参看所著《从基督教看中国孝道》第2-3页,宗教文化出版社,1999年版。

着君主专制地位的强化,反过来,影响到家庭内部的伦理原则,对名分等级的强调也渐渐超过对亲亲的强调,这样五伦说就演变为三纲说了。

三

作为公共组织与协调管理机构的“国家”,是近代西方文化传入以后的产物,作为社会不同利益集团间相互压迫与专政工具的“国家”,更是在马克思主义取得指导地位之后,才为中国普通民众所熟知的。古代中国习惯上将华夏文化传扬所及的范围都称作“天下”。“天下”在正常情况下应该是政令统一的,即使在特殊情况下出现了分裂,也终究会重新恢复大一统。对中国人来说,“天下”不是表示自然空间范围的地理概念,它意味着源自共同祖先的所有后代子孙所组成的共同体,这个共同体成员为某种血脉相通的亲情所联系,并由“天”在人间的子孙的代表——“天子”主持。“天子”是“天”的精神象征,同时也代“天”行政。不仅“天子”“作民父母”,而且受“天子”委派具体实施治理的各级官吏,对下属百姓也享有父母的资格,所谓“父母官”。

包括中国在内的东方社会,在其发展过程中,表现出许多与西欧社会明显不同的特殊性,为解释这种特殊性,马克思(1818-1883)提出“亚细亚社会”的概念。“亚细亚社会”最突出的特点,是“氏族制遗留”,

就是说,政治国家与血缘性的氏族亲属组织,始终没有完全分离,从而形成“家国一体”的结构模式。在这个意义上,德国社会学家马克斯·韦伯(1864-1920)甚至称中国为家族结构式的国家。夏商周三代,无一例外地实行宗法封建,天子作为天下的共主,按血缘联系的亲疏远近,分封同姓诸侯至各地建立政权。对异姓集团,也通过姻亲等渠道形成甥舅之类关系,再参照同姓血缘关系进行分封。诸侯同样依据血缘亲疏向下分封自己的属地,直至作为社会最基本单元的家族与家庭。天子既是整个国家的行政首长,更是整个天下的大家长。其与社会其他成员的关系,既是与臣民的地缘性政治关系,又是与子女的血缘性伦理关系。“君父”与“子民”之说的现实前提,概因由于此。春秋时期,传统的宗法封建制度解体,到秦统一中国正式实行郡县制度,国家政权始与氏族血缘性的族权分离。但三代宗法封建制度所依据的那套原则,却已深入人心。汉代统治者吸取秦二世而亡的教训,其中很重要的一条,就是应该有意识地利用历史悠远的宗法伦理精神,替自己的统治寻求合法性基础。

宗法伦理的生命力,更重要的在于其现实基础。三代时期的氏族组织,经春秋战国漫长的社会转型冲击,大都先后解体,不再保有对国家政权组织方式的影响。但由于中国社会的生产方式和生产力水平都没有根本改变,聚族而居、安土重迁的生活观念仍然保持着。因此,在原有的与政权密切相关的氏族组织解体

之后,各地都生成众多新型的家族群落。家族是家庭的扩大,若干家庭按血缘联系组织在一起,就形成了家族。家族的外观形式,通常就是自然村落。普通村落往往就是一个家族,或几个家族。组成家族的不同家庭,日常生活各自进行,但诸如祭祀、教育等大事却共同进行。家族通常设有自己公共的祠堂、族田、义庄、学校等,其内部组织与早期氏族组织一样,都是依据宗法血缘关系进行,所以叫做宗法家族。这种家族组织几千年来一直延续,构成社会结构的基层单元,表现出特殊的生命力。

梁漱溟说,中国人的“家”之特见重要,正是中国文化特强个性之一种表现。他并通过多方引证进行分析说,保护中国民族的唯一障壁,是其家族制度。这制度支持力之坚固,恐怕万里长城也比不上。一般学者都说古代罗马的家族制度精神之覆灭,是基督教侵入罗马之结果。但中国自唐代有景教(按:景教是唐代时对传入中国的基督教的称呼)传入以来,中经明清两代传教以迄于今,所受基督教影响不为不久,其家族制度却依然不变,且反转而有使基督教徒家族化之倾向。佛教在中国有更长久之历史,但谓佛教已降服于此家族制度之下,亦不为过。按佛教生死变易,六道轮回之说,则禽兽虫蚁可能是前世父母,而现世的父母,也可能成为来世的子孙,这与儒家孝道显然是格格不入的。佛教传入中国过程中,从天竺传来的宗派,恪守所谓圣法,因而遭到来自各方面的强烈抵制。为了改