

拉曼大学

中华研究院

中文系

西周“孝”本义考 ——兼论孔子对“孝”观念的丰富与 发展

科目编号：ULSZ 3063

学生姓名：杨家顺

学位名称：文学士（荣誉）学位

指导老师：方美富师

呈交日期：二零一一年十一月十六日

本论文为获取文学士荣誉学位（中文）的部分条件

宣誓

仅此宣誓：此论文由本人独立完成，凡论文中引用资料或参考他人著作，无论是书面文字、电子资讯或口述材料，皆以于注释中具体注明出处，并详列相关的参考书目。

签名：

学号：08AAB04054

日期：

摘要

周予同先生曾在其〈“孝”与“生殖器崇拜”〉论及儒家“孝”的思想源自于初民的“生殖器崇拜”宗教信仰，进而产生“生殖崇拜”的哲学，并以“生殖崇拜”的思想来解释“孝”。其认为“生殖崇拜”、“生殖器崇拜”乃至“祖先崇拜”的观念，都是因重视人类繁衍及生殖之功得以产生。“孝”即是由此等观念演变而来，无论“孝”的内涵外延都与“生殖”脱离不了关系。

笔者以为上述论点并不能完全成立。通过对记载有关西周事迹的文献及出土文物的考究，发现“孝”最初确实与祖先有关。周人的尊祖观念非常积极强盛，主要是对先祖的建功立德表示最大的仰慕及爱戴。“孝”乃是祭者对祖先显示美好的崇敬的礼节。西周通过尊祖而明辨亲疏之别，以巩固人之身份作为维持政治乃至社会安定有序的手段。因此“孝”又是西周“宗子”身份的象征。

“孝”除了是祭祖礼节及身份象征，对祭者来说更是对自身言行品德的警惕及维持。因此笔者认为，“孝”在西周时其实已是一种修养方式。而这种修养方式，是籍由外在力量的辅助（祖先功德）及含蓄的。

直到春秋战国之际，“孝”的思想起了变化，其内涵亦扩大了。笔者以为“立德立功立言”的观念与“孝”往后的发展有很大的关系。春秋时，已有贤者提及孝子能养父母之事，显示“孝”的对象已不再仅仅是祖先。孔子对于“孝”内涵增添了情感作用，即以“敬养”为是。笔者发现孔子的“孝”乃是属于为己的修养方式，作为子德，其主要用意是遏止子弑父的人伦悲剧，从而达致不慕杀戮的安宁社会。

关键词：孝；尊祖；守善续德；敬养；子德

致谢

这篇论文经过七修八改，始终都不能满意。其实是自己的学养贫瘠，很多关于学术思想及观点都不能来得及很好的吸收。看着相关的资料，有时还会把自己给憋死，垂头丧气的不能自己。所幸我的指导恩师并未放弃我这个不肖学生，不时给我鼓励，让我有很大的发挥空间。在此，我非常感激恩师对我的信任及鼓励。未来的学术之路，还得多多请您指点迷津，共同成长。

同时还要感谢叶秀清师、吴洁盈师、许文荣师、黄丽丽师、黄文斌师、金进师、余曆雄师、林良娥师、林志敏师、曾维龙师、莫德厚师、李国正师、李树枝师等及所有大学的老师。在这四年的学习中，从各方面传授给我广博的知识，让我的视野得以进一步的开阔。特别感谢叶老师，其作为我的辅导老师，除了关注我的课业情况，也时时给予我帮助与慰问，激励我向上的斗志。于此还要感谢拉曼大学图书馆的管理人员，在我搜集资料的过程中给予大力的帮助。同时亦要感谢同届同学的热情帮助及支持。在此又一次的致上由衷的感谢各位对我的关怀与帮助。

家人的无限祝福与支持，还有黄秀妹同学的默默陪伴，更是我在漆黑中的一盏明灯，我唯有以未来的努力作为报答。

目录

题目		1
宣誓		2
摘要		3
致谢		5
第一章	绪论	7
	第一节：探讨孝渊源研究成果的迷失	8
	第二节：研究动机	16
第二章	西周“孝”义考	20
	第一节：论尊祖的内涵	26
	第二节：西周产生“孝”之契机	32
	第三节：西周“孝”的精神与内涵	39
第三章	论孔子之孝道观	47
	第一节：论“孝”对象、内涵之所以转变的因素	48
	第二节：春秋时期的孝道举例	55
	第二节：论孔子之孝道观	57
结语		61
参考书目		63

第一章：绪论

孝道，是中国文明独特的人文文化。¹孝道所包含的思想观念，深深地影响了中国人的行为以及行动，或可说是成为了一代代中国人在人伦上，甚至在政治伦理中所展示出的美好的、至善的标准。直到中国近代的五四运动中被严厉地批判，后引起有学者对孝道的渊源进行一番的翻根究底的工作。其中以周予同先生所提出的论点最为瞩目。之所以说瞩目，指的是他的论点基本上已成为学者在研究孝道的渊源所绕不开的一道门槛。例如孝的渊源有着从“生殖崇拜”至“生殖器崇拜”而“祖先崇拜”的演变，已成为众多学者津津乐道的铁一般的逻辑。

即使是绕不开，而若只能选择顺从地跨过门槛者，那么在孝的渊源的研究上就不可能构成一平衡之状态，只能完全倾向一面倒的优势。这份优势对于孝的渊源研究来说，是有隐害的；其利，仅仅是为一道方便之门。而我这份论文的基本操作，就是要挑战这个方便之门。接下来我们先去了解周予同先生对于孝渊源的研究的建设与其意义。

¹ 徐复观在其文《中国孝道思想的形成、演变及其在历史中的诸问题》中认为“孝道要算中华民族最独特的文化现象之一。”这是在他总结了如日本学者桑原隲藏、美国学者 Headland 等的看法后，再以自己对中国文化的认识进而言明之的。见李维武编《徐复观文集》卷一，《文化与人生》，武汉：湖北人民出版社，2002，页 54。

第一节：探讨孝渊源研究成果的迷失

周予同先生在1927年发表了〈“孝”与“生殖器崇拜”〉²一论文，此篇依作者之意乃是为了替“孝”的思想正本清源，以抗衡当时在中国“政治的权威超越一切，逼得思想界愈加浅薄而黯淡；并且在浅薄与黯淡之外，似乎唯心的，道德的，宗教的气味也逐渐浓厚；而且想特别提出‘孝’的旧德目，加以扩充，以为一种主义或一种政制的基本思想的哲学者，也似乎颇有。”³他唯恐这种“传统的因袭的孝的拥护论”流弊会在社会上扩展开来，因此他“只不过将‘孝’的思想的来源说明些，使青年们知道这不过是古代儒家的玩意儿而已”⁴，“其初也不过为到达或宣传其大德目——仁——之方法或手段”⁵，并宣称儒家为了实现“仁”的个己修养理想境界及“大同”的社会理想制度。

于是儒家利用当时民众的幼稚思想，将初民“生殖器崇拜”的宗教加以修正，使成为“生殖崇拜”的哲学，再由“生殖崇拜”的思想来解释“孝”，来解释“仁”。所以“孝”在初期的儒家，不过是“仁”的“糖衣”。儒家的思想为其出发于“生殖器崇拜”与“生殖崇拜”，所

² 朱维铮编校：《周予同经学史论》，上海：上海人民出版社，2010，页 46-60。又见于庞朴、马勇、刘贻群等合编：《先秦儒家研究》，武汉：湖北教育出版社，2003，页 142-160。

³ 朱维铮编校：《周予同经学史论》，页 46。

⁴ 朱维铮编校：《周予同经学史论》，页 46。

⁵ 朱维铮编校：《周予同经学史论》，页 47。

以郊天祀地，祭日配月，尊祖敬宗，迎妻纳妾等一套把戏，在思想上，都与“孝”有一贯的关系。⁶

按周予同先生的初衷，这一篇可谓是感时而发且具有启迪民智意义的论文，出发点让我钦服不已。事实证明，此篇能收入在《20世纪中国学术文存》丛书中，说明编者亦认同其观点的影响力及感染力并非只限一时。

在〈“孝”与“生殖器崇拜”〉中，孝的渊源逻辑演变是自生殖崇拜而生殖器崇拜而祖先崇拜地展开；对于宗庙祭祖，也是由对生殖崇拜所引起的，“因为儒家所崇拜的，假使我们深刻点说，并不是祖先已死的本身，而在祖先的生殖之功；也可以说，而在纪念祖先所给与我们的生命。”⁷此论调被学者所接纳。例如王长坤先生在其《先秦儒家孝道研究》以更逻辑的、必然的演变具体地举证指出“生殖崇拜发展的必然逻辑就是祖先崇拜”，“祖先崇拜根源于远古社会的生殖崇拜和图腾崇拜，经历了从自然崇拜到人类自身的崇拜，图腾崇拜被祖先崇拜所代替的过程，这是人类文明发展史上极大的进步。”⁸因此孝道观念从一开始就具有两重本初的含义：“一是生命的繁衍，这是原始生殖崇拜文化的反映…一是祀祖祭先的尊祖意识，这是原始祖先崇拜文化的反映，也是生殖崇拜文化的逻辑发展。”⁹，可谓是对前者论点的积极回应。

⁶ 朱维铮编校：《周予同经学史论》，页 47。

⁷ 朱维铮编校：《周予同经学史论》，页 52。

⁸ 王长坤著：《先秦儒家孝道研究》，成都：巴蜀书社，2007，页 25。

⁹ 王长坤著：《先秦儒家孝道研究》，页 25、30。

肖群忠先生的《孝与中国文化》亦指出孝的初始义为“尊祖敬宗”及“生儿育女，传宗接代”。他指出“孝是源于生殖崇拜和祖先崇拜。正因为祖先是生命之所生，因此，崇奉祖先就是要把祖先的生命延续下去，生生不息，因此，生儿育女，传宗接代，就不仅成为我辈对祖先、过去的责任，也是对子孙、未来之责任。”¹⁰以“生殖崇拜”及“祖先崇拜”作为“孝”本初含义的两大理论支柱已然成为主流观点地被接受了。

然而周予同先生以“生殖器崇拜”作为“生殖崇拜”与“祖先崇拜”的衔接点，是值得注意且提出质疑的。因为他所借以构成中国“生殖器崇拜”说的理论基础是来自两方面：一是来自郭沫若的〈释祖妣〉的观点，即古文（甲骨文和大部分西周金文）的“祖”写作“且”，“且”正是男子性器官之象¹¹；一是来自《易》中阴阳二爻的象形，为阴爻“--”取予女人性器官之象；阳爻“—”取予男人性器官之象。据此周予同先生认为初民“生殖器崇拜”的观念是普遍存在的，因此能被儒家借以发挥成为“生殖哲学”，并成为儒家至善理想人格中“仁”的理论基础。

周予同提出的论点乍看有理，然而仔细地想想，仍可发现其论点的基础是单薄而无力的。因为他的“生殖器崇拜”所引述的两大观点都是同一种“象形”观而得出的结论。然而此种“象形”观所涉及的层面（指生活、艺术美观、神秘信仰

¹⁰ 肖群忠著：《孝与中国文化》，北京：人民出版社，2001，页23。

¹¹ 郭沫若著作编辑出版委员会编：《郭沫若全集》第一卷《考古编》，北京：科学出版社，1982，页19-64。

等），尤其在实操上（而不停留于理论上），所得到的结果往往却非单一而是多元的。

常金仓先生在这方面的体会颇有心得。其《二十世纪古史研究反思录》一书中的反思已为学术界中已固定成形的学术思想带来了醒觉意识。就其所观察的涉及中国上古史研究的这一块领域中，从二十世纪的二十年代起，不少学者都热衷于引用当时新传入的西学理论，其中就包括了用图腾说及生殖崇拜说来解释中国上古史的论点。西学传入虽为中国古史研究开辟了新的道路，然而对西学的一知半解或强行挪用却为学术界带来了更大的祸害。就拿生殖崇拜论来说吧，在对中国上古史研究的泛滥操作下，其弊病是把“太皞、少皞、颛顼、帝喾、黄帝这些历史传说人物，女娲、烛龙、帝俊、延维这些神话志怪，其原初形象都成了男女生殖器官，祖先之主、社稷之祭、天地阴阳、日月星辰都成了生殖器崇拜的含蓄隐喻，整个一部中国上古史便成了生殖器崇拜的发展史”。¹²尝试说明依凭按图索骥的法则只会带来单调而乏味的结论。

常金仓先生为了指出“生殖器崇拜不过是一种非理性的巫术，生殖崇拜观念并不必然导致生殖器的崇拜形式。……就我所知，在那些保留了生殖器崇拜巫术的

¹² 常金仓著：〈古史研究中的生殖崇拜问题〉，《二十世纪古史研究反思录》，北京：中国社会科学出版社，2005，页 111。

民族中，人们只借助此物获得旺盛的生殖力，绝无将它当成为自己的祖先的”¹³，在其文中提及了几个例子，这里摘录其要：

摩梭人.....特别是不孕的妇女，仪式除焚香、点灯、献祭、祈祷外，就是饮下若干该处的山泉，在泉水中浴身，或将自己的下体与状似牝牡之器的事物接触数次，然后回家与丈夫同房。.....苗族.....在鼓社节要安放央公、央婆裸体木雕象和泥塑的生殖器，同时还奉祀祖先的神位，我们至多可以说这是祖先崇拜和生殖巫术的混合演出，而不能说祖先崇拜由生殖器巫术发展而来。¹⁴

由此观之，常金仓所引进的生殖巫术的观念，确实能够让人精神一振，至少能够减少对于“生殖器崇拜”而“祖先崇拜”的发展演变的迷信。而对于阴阳二卦的形象，他也提出了相当有意思的论点：“作为阴阳奇偶的哲学符号‘- -’‘—’是关于世间万物的概括还是一种单纯的陶纹的蜕变？”虽然从他的论述中并不能给予我们肯定的结论，不过至少带出了原始艺术，包括陶纹、岩画，或是古人无心自成的讯息。¹⁵这里透露了他的研究原则，即不把现成的理论生硬地套在还未仔细研究整理的材料上，作出虚有其表的学术研究。

¹³ 常金仓著：《二十世纪古史研究反思录》，页 115。

¹⁴ 常金仓著：《二十世纪古史研究反思录》，页 115。

¹⁵ 常金仓著：《二十世纪古史研究反思录》，页 123-129

而另一位学者李零先生对出土发现的属于新石器时代晚期和商周时期的“祖”（注：此术语始于郭沫若〈释祖妣〉一文，后成为中国考古中发现的男根模拟物的专门器物学术语），作了细致的鉴别后，得出如下结论：

这些出土物，一般形体较小（多在10厘米以下），似可排除用作供祭之物的可能。它们有些有孔，似是佩用之物，但如何使用难以判断（是用于破身仪式，还是求子巫术或驱避邪恶？）。这些男根模拟物与汉以来的男根模拟物有相似之处，二者之间的联系是个值得探讨的问题。这里我们希望指出的是，学者把陶制或石制的前一类早期出土物与汉代，甚至晚到宋、明的类似出土物一律称之为‘祖’，并把它们全都当做生殖崇拜物，这并不适合。因为我们非但不能证明早期生殖崇拜有如此连贯而漫长的后续发展，而且还有另一方面的的事实不容忽略，即汉以来房中术的发达总是伴随着房中工具和房中用药的发展，这些工具恰恰也是以模拟男根为特点。它和前者只是形状相似，性质已起变化，应归入实用房中工具的范畴。¹⁶

从李零的整理看来，这些出土的“祖”多数体制小，而其作用看来还是有待深究而不能下准确的定论。不管如何，李零认为这些“祖”，“似可排除用作供祭之物的可能”，亦等于指出了初民的“生殖器崇拜”或并非单线向“祖先崇拜”发展。再

¹⁶ 李零著：《中国方术正考》，北京：中华书局，2006，页 353-354。

者李零也考虑汉代以后房中术所用的男根器具，从“它和前者（“祖”）只是形状相似，性质已起变化”看来，对于“象形”观的把握，若不参照其物在实际上的操作或用途而只采取一概而论的手法，难免会失之偏颇，不能好好地把握一时代的风气、文化、信仰等观念的重心。

李零在其文中也特别指出郭沫若释“祖”为男根之象，对生殖崇拜现象的关心颇受当时盛行的西方考古学和民族学研究的影响。这与常金仓评击在对中国上古史研究中的硬套西方理论手法，是类似的情况。现姑且不论西方的理论如何如何的合理实用，单对郭沫若释“祖”的象形，其实对文字学学者来说，郭沫若的论点亦是背道而驰的。简而言之，郭沫若是认为“祖”之所以常为是殷商男性之名——如帝王名祖己、祖丁、祖辛、祖庚、祖甲者；人臣名祖伊、祖己者——是因为“祖妣者牡牝之初字也”；“且实牡器之象形”。¹⁷用“牡—男性”所拥有的共同特征“器”之形来释“祖”形，仅（或可能）是对理解殷商男性之命名有所帮助，然而放在与“且”字有联系的观念上来谈，却不能得其真义。

其中在《甲骨文字诂林》释“祖”的条例下，于省吾在结合了众多为学者的论点后，认为：

¹⁷ 详参郭沫若著作编辑出版委员会编：《郭沫若全集》第一卷《考古编》，页 35-38。

关于“且”字形体的来源，郭沫若以为源于生殖崇拜，不可据。

从甲骨文“𠂔”字形体观之，“且”不可能为生殖器之象形，是否为

“祖禁”之“祖”的初形，亦只能存以待考。¹⁸

于省吾之所以言之凿凿，有其理由。他所举出的“𠂔”，乃是俎之初文。若以为“且”乃是生殖器之象形，然而据李零的整理出土“祖”之体型观之，则“肉”岂能摆在它之上？更重要的是，按卜辞“俎”是为用牲之法，亦为祭名。¹⁹《说文》“礼俎也。从半肉在且上。”²⁰是后起之义，但与本义差别不远。以上的观点之所以更为合理，在于把“且”和与其有关联的文字作为一整体上来观察研究。因此得出更为信服之结论。“且”字形体之所以待考，并不是一种回避，而是一种更为理智的学理心态。

纵观上述的论点，仅以象形观当作是“生殖器崇拜”的全部，而忽略生殖器巫术这一块文化的讨论，是不可能得出信服的说法。可见单纯的象形观之“生殖器崇拜”，非但不能成为“生殖崇拜”与“祖先崇拜”的衔接点，更与“孝”的渊源是毫无瓜葛的。

¹⁸ 于省吾主编：《甲骨文字诂林》第四册，北京：中华书局，1996，页 3554-3557。

¹⁹ 可参考于省吾主编：《甲骨文字诂林》第四册，释“俎”条例，页 3325-3337。

²⁰ 【汉】许慎撰，【清】段玉裁注：《说文解字注》，杭州：浙江古籍出版社，1998，页 716。

第二节：研究动机

实际上，“孝”的渊源非但与“生殖器崇拜”无关，其与“生殖崇拜”与“祖先崇拜”的关系更需要检讨。而我的目的，就是在检讨它们之间的联系后，发掘出“孝”的本义。

学者多以“孝”的字形含有生殖意义而判断其义是生殖崇拜观念所造成的。先有宋人戴侗在其《六书故》中指出：“”乃是“孝”的异体字，宋金兰先生据此认为“‘孝’的原始字形传达的信息是男女交合，生育子女”。²¹刘宝才先生举出“‘孝’字在金文中写作‘’，是祭祀祖先有所奉献的形象。周人认为‘追孝’、‘享孝’祖先，对祖先‘继序思不忘’，可以祁福长寿，使族类获得幸福。”²²透过字形释义的方式来完成“从对生命的繁衍到对祖先的崇拜，这是孝道观念的合乎逻辑发展”²³的观点。

其实“子”的本义已是为人的生命之繁衍的象征。“子”在《说文》被认为是象形字。段注：“象物滋生之形。亦象人首与手足之形也。”²⁴事实上“象人首与手足之形”才是本义。更正确说来，“子”的下半部是双足裹在襁褓中之象。把“”以为是男女交合生子之义，恐怕是犯了“马头人为长”之猥。据《说文》

²¹ 宋金兰著：〈“孝”的文化内涵及其嬗变〉，《青海社会科学》1994年第三期，页70-76。

²² 转引自王长坤著：《先秦儒家孝道研究》，页28。

²³ 王长坤著：《先秦儒家孝道研究》，页28。

²⁴ 【汉】许慎撰，【清】段玉裁注：《说文解字注》，页742。

“爻，交也。象《易》六爻头交也。”段注引《系辞》曰：“爻也者，效天下之动者也”。²⁵有交错的意思。其象或为算筹交叉，而以此方式产生许多变化而得知者，是智慧明达的表现。²⁶《说文》“𡥉”，放也。”段注：“放仿古通用。许曰：‘放，逐也’。仿，相似也。𡥉训放者，谓随之依之也。”²⁷以此观之，“𡥉”是说明“子”之智知明达是通过仿效而来。这点恰与西周“孝”义有相似之处。故“𡥉”的本义断不是由交合生子之象而来。而“生殖崇拜”有没有涉及“孝”观念的形成，我认为是有。但绝对不是本义，而应该是第二义或后了。

至于刘宝才先生对于金文“𡥉”的解说，除了有学者举出与之截然不同的意思以外，²⁸“孝”的金文还不止一种，还有如“𡥉”“𡥉”等。篆文整齐化后为“𡥉”，《说文》“从老省，从子；子承老也。”²⁹不得不承认的是，许慎的“承”字用得非常传神（而非指“子承老”这一象），这也应是“孝”的最具深度内涵。而“孝”确确实实与祖先有紧密的联系，“孝”的本义也从祭祖中体现出来，这是应该承认的事实。往后会再有所论及。

²⁵ 【汉】许慎撰，【清】段玉裁注：《说文解字注》，页 128。

²⁶ 谷衍奎编：《汉字源流字典》，北京：华夏出版社，2003，页 71。

²⁷ 【汉】许慎撰，【清】段玉裁注：《说文解字注》，页 743。

²⁸ 据张亚初先生的解释，应是为“𡥉”的初文，意思是“幼儿生长发育日新月异，故寓有蓬勃兴盛之意。”引自于省吾主编：《甲骨文字诂林》第一册，北京：中华书局，1996，页 545-546。

²⁹ 【汉】许慎撰，【清】段玉裁注：《说文解字注》，页 398。

对于“孝”的各种字形，包括上述的异字体“𡥉”都有学者信誓旦旦的解释，因此可见“孝”的内涵是丰富的也是复杂的。我不敢轻率武断地非议或一概接受。因为身为学人，对于自己所疑惑的事情，有必须有去打破砂锅问到底的野心。然而我必须指出的是，据我的初步了解，“孝”字在金文里的意义是处于被动的。或者应该这么说，连“孝”在西周祭祖礼上的意义，亦是处于被动的。这方面能从西周祭祖礼以及在金文“孝”与“考”的通用中理解得到。此处先按下不表，留待后论。

除了是“生殖崇拜”及“祖先崇拜”以外，还有就是处理“孝”与其对象之间的作用了。有学者提出“孝”在西周是“君德、宗德”起着尊祖敬宗抑制父权的作用，直到孔子以后才对“孝”的内涵有了革命性的改变，成为尊父抑祖的思想。³⁰而这位学者是更重视出土文物如对西周金文的掌握，他的发现对我来说具有较大的启发性。然而我甚不明白的是，“孝”纵然是“君德、宗德”也好，但那个拥有“君德、宗德”的某人在行“孝”后一定会有关于“孝”的作用传播开来。如《国语·楚语下》有载：“祀所以昭孝息民、抚国家、定百姓也”³¹显然“孝”是昭于民众的，我以为或有部分“孝”的概念亦在此时传达至百姓之间而有所被吸收，转换了。

³⁰ 详参查昌国著：《西周“孝”义初探》、《论孔子孝观念的革命性》，《先秦“孝”、友“观念研究”——兼汉宋儒学探索》，合肥：安徽大学出版社，2006，页80-97。

³¹ 徐元诰撰，王树民等点校：《国语集解》，北京：中华书局，2002，页518。

因此我在此作了一个大胆的假设：其实“孝”在西周就有两种在程度、意义、甚至目的上不同的发展演变，而且是以此消彼长的过程递进着。拥有“君德、宗德”的“孝”属于天子、诸侯或简而言之是贵族以上阶层；而属于民间百姓对“孝”的概念是来自于在“昭孝”中所获得的讯息自行理解并吸收。原本是贵族以上的阶层的“孝”主导着百姓对“孝”的理解；然由于此消彼长的作用下，贵族阶层的“孝”观念渐趋薄弱下，民间“孝”的观念却渐渐成为并取代成为了“正统”观念的“孝”。而让二者本是不同性质的“孝”融合的，正是孔子（初期儒家）的功劳。

在这里，我必须把上述的假设归结于我对西周有关“孝”资料的整理及理解，包括先秦有关文献以及西周的金文铭文。其中较为重要的关于西周资料的先秦文献是《春秋左传》以及《诗经》。我的主要目的还是综合资料为辨析“孝”的本义，以及尝试找出令“孝”观念演变及融合的契机。其中在配合论述时，亦时有加入战国时期孟子的一些观念，以补充论点，这点尤为注意。

第二章：西周“孝”义考

西周的“孝”据查昌国先生的理解，“西周孝的对象为神祖考妣，非健在的人；孝是君德、宗德；其内容为尊祖，有敬宗抑父的作用。”³²他还进而认为春秋之“孝”亦非尊亲：

春秋之“孝”直接源于西周之孝观念……主要内容为“尊祖敬宗”，“保族宜家”（“家”指宗族共同体），凡君宗惠于族人和下辈的行为，皆可赅之以孝，以父为对象的孝只限于君宗的范围，是调节君宗与储君嗣宗关系的重要政治准则，并不是维护一般父子关系的伦理准则。这种孝观念在处理父子矛盾时排斥伦常，一断于义，未见尊亲的内容，与后来孔孟儒家倡导的“善父母为孝”、“孝莫大于严父”之“孝”有本质差异。³³

我以为，查昌国先生最大的突破在于点出西周初之“孝”并不是为了人之伦常的目的，而是指向了对祖考权威的敬重。其中他自认是推翻了历代《尚书》家对于《尚

³² 查昌国著：《先秦“孝”、“友”观念研究——兼汉宋儒学探索》，页10。

³³ 查昌国著：《先秦“孝”、“友”观念研究——兼汉宋儒学探索》，页62。

书·康诰》中不孝父母就是“元恶大憝”³⁴的观念。他引《左传·昭公二十年》，中记载〈康诰〉的一段佚文：“父子兄弟，罪不相及”³⁵，来说明

若《康诰》“孝”、“友”确为“善父母”、“善兄弟”，那罚“不孝不友”，就是以惩处子弟来保护父兄，无所谓株连父兄。但从“父子兄弟，罪不相及”来看，又似乎有株连的可能，否则所“不相及”就毫无意义。受株连的当然卷进去了，这也就是说，子弟“不孝不友”时，其父兄可能是同谋，反之亦然。可见，这里的父子兄弟和日后的内涵不同；“孝”、“友”也决非“善父母”、“善兄弟”。³⁶

在这里我想有必要先解释查昌国的“不友”观。其引《广雅·释詁》“友，亲也”；及引例佐证了“友”是称许对本族发展做出贡献者。简单的说，“不友”就是“不族”，即是一种危害本族生存发展的行为，如不亲族，甚至叛族。他举了“管蔡叛乱”就是周初典型的“不友”事件，并认为在《尚书·大诰》的内容中，管蔡等人是被族人视之为严重地破坏了族内有关父子兄弟诸角色的行为规范；周公则将这起事件视作叛族的行为。因此他得到结论“可见叛族和严重破坏族内父子兄弟诸角色规范，在其时实质是一回事。”³⁷故他把《尚书·康诰》里的“子弗祗服厥父事，大伤厥考心；于父不能字厥子，乃疾厥子。于弟弗念天显，乃弗克恭厥

³⁴ 【清】阮元校刻：《尚书正义》卷十四，《十三经注疏》本，北京：中华书局，1980，页204。

³⁵ 【清】阮元校刻：《春秋左传正义》卷四十九，《十三经注疏》本，页2092。

³⁶ 查昌国著：〈西周“孝”义试探〉，《先秦“孝”、友“观念研究”——兼汉宋儒学探索》，页19。

³⁷ 详参查昌国著：《先秦“孝”、友“观念研究”——兼汉宋儒学探索》，页20-23。

兄；兄亦不念鞠子哀，大不友于弟”³⁸这一段全都归纳为“不友”的范畴。至于“不孝”，他以为“当时，对祖考权威从未有人公开持异议，所以‘不孝不友’中‘不孝’的具体内容可略而不提。”³⁹轻而淡之地解决了“不孝”的议论。

可是，查昌国在他力指《尚书·酒诰》中的“奔走事厥考厥长”中的“考”为“祖考”以和下文的“用孝养厥父母”中的“孝”为配对，然而为何却并未对《尚书·康诰》的“子弗祗服厥父事，大伤厥考心”的“考”字，作出一番解释。原因可能有二：一、他依然承袭孔颖达注疏“大伤厥考心”的“考”指的是“父”义⁴⁰；二、由于他的集中发挥点在于“不友”上，因此认为这问题并不是他特要讲究的原因。无论如何，我以为其实应把把“考心”当作“祖考心”来看待更为正确。⁴¹由于把这个“考”作为祖考看待，“子弗祗服厥父事，大伤厥考心”的意思

³⁸ 【清】阮元校刻：《尚书正义》卷十四，《十三经注疏》本，页 204。

³⁹ 查昌国著：《先秦“孝”、友“观念研究”——兼汉宋儒学探索》，页 23。

⁴⁰ 【清】阮元校刻：《尚书正义》卷十四，《十三经注疏》本，页 204。

⁴¹ 对于明确指“考”为死去的父亲，唯《礼记·曲礼下》：“生曰父，曰母，曰妻，死曰考，曰妣，曰嫔。”郑玄注：“考，成也，言其德行之成也。妣之言嬖也，嬖于考也。”生前有功德的父在死后就成为“考”。“考”和“祖”一样，是被周人当作神灵而被祭祀的。

《尔雅·释亲》：“父曰考，母曰妣”，“考妣”在古代却又好像可以称在世的父母。晋代郭璞注此条引《仓颉篇》：“考妣延年”。孔颖达对“考妣延年”条疏：“对父，父没称考，若散而言之，生也称考”。《尚书·康诰》“子弗祗服厥父事，大伤厥考心”，孔颖达疏：“大伤其父心，是不孝。”《尚书·尧典》中有“帝乃落，百姓如丧考妣。”《史记·五帝本纪》把“百姓如丧考妣”改写为“百姓悲哀，如丧父母。”这又是“考妣”可作“父母”解的又一证据。

然而我以为，按照“考”在西周的法，确实是指死去的父亲。从金文中获得启发的是，“考”是指先父；“祖考”一词，即“祖”与“考”，概合为祖先之意。有“皇考”“皇祖”“文考”“文祖”“烈祖”的，却没见过有“父”或“皇父”是被作为祭祀的对象。倒是见到“皇母”的出现（《罍》），不过是因为“皇妣”已配与“皇祖”，因此“皇母”就配“皇考”了。

首先，该如何了解“子弗祗服厥父事，大伤厥考心”这句话？我以为里面的人物实际上牵涉到三代，即祖、父、子。文中的“考”实际上说的是站在父亲立场的已死去的父亲。这句话应该说，“孩子若不敬服事父亲，就会伤父亲之父（即“考”）的心。”为何父亲的死去之父亲会伤心，因为若孩子不敬服父亲，那么就可能导致父亲死后孩子不承认其地位而不祭祀，则乱了整个祭祖的秩序。这是在提醒孩子不能单只因为父亲的缘故而破坏整个祭祖的系统，否则就是“不孝”，破坏整个氏族的和谐，就是元恶大憝。

就成了“身为孩子的不能敬服治理父亲的事，那就会大伤祖考的心。”这其实就是“不孝”的例子。正如查昌国自己举证出的，西周“孝”的对象是“祖考”，虽然他亦指出祖考的权威在其时是无上的没人有异议，那么伤了祖考的心就更加是成为“不孝”的理据了。

其实在《左传·僖公三十三年》中亦记载一段与前引〈康诰〉佚文内容相似的，也是〈康诰〉的一段佚文：“父不慈、子不祗、兄不友、弟不共（恭），不相及也。”⁴²这里可以指出的事，至少在西周初期，在作〈康诰〉之前，“父慈子孝”的人伦伦理观还未确立；而是“父慈子祗”是显为更重要的父子的行为规范。正如查昌国指出的，罪不相及其实反证了当时应有罪相及株连的观念存在。罪相及的意思，就是一人犯罪，而相关者也都被认为有罪。实际上这是一种主观上的裁定。“父不慈、子不祗、兄不友、弟不共”，实可分为两组关系较密切的“父子”与“兄弟”，而又能分别与“不孝”、“不友”之罪配对。

再来我们看“考妣延年”。这一句和《诗经·大雅·棫杸》“文王寿考，遐不作人”的内容其实一样的。这首诗定作于文王去世之后，而犹称其为寿考，谓其生已有惠利于民，虽死，然其功德犹惠利于民，如同其在生一样。“考妣延年”亦应作如是观。延年说明的是考妣虽死犹生，唯有功德之惠之长远才让人感觉如同死者犹在生。《大戴礼·五帝德》宰我就不明这个道理，而疑惑“黄帝三百年”，而请问于孔子：“黄帝者人邪？抑非人邪？何以至于三百年乎？”孔子回答：“生而民得利百年，死而民畏其神百年，亡而民用其教百年，故曰三百年。”“黄帝三百年”并不说黄帝生存了三百年，而是其功德之长久，让民受惠的状况犹同黄帝在生惠民时的状况一样。至于《尚书·尧典》中有“百姓如丧考妣。”若按表面字义译为白话“百姓像死了死去的父母”，显然不知所谓。“丧考妣”唯有古礼三年之丧能解释之。因为三年之丧的对象就是考妣。因此“丧考妣”也就是表达了百姓对帝之死感到如同居丧时感到的悲戚与不得心安。

⁴² 【清】阮元校刻：《春秋左传正义》卷一十七，《十三经注疏》本，页1833。

“父子”如何相及呢？我以为“子不祗”的内涵就是“子弗祗服厥父事，大伤厥考心”；“父不慈”即是“于父不能字厥子，乃疾厥子”。我们可以这么推敲一番：子之所以“大伤厥考心”，导因就在于父亲的不慈爱上；反过来说父的不慈爱，亦大可成为子叛逆的诱因，进而不敬服父亲，其结果亦是“大伤厥考心”。结果这样一瞧，在“不孝”之罪下，父与子的行为是互为因果，“父不慈，子不祗”是相及的，脱离不了关系。之所以我会提出这是一种主观的判决，是因为父不慈，不一定导致子不祗的原因；子不祗，也不一定是因为父不慈的关系。所以之后才有“不相及”的比较公平的对待个人罪行的方式出现。“罪相及”曾是被运用过的，而且即将被取代的。这正是为何“父慈子祗”的说法在春秋已不流行（只存在在〈康诰〉，春秋时期的两次被人引用都是为了讲解“罪不相及”的观念），反而是“父慈子孝”却被重视了，因为“子不祗”就是一个根本原因，恰好其罪就等于是“不孝”了。因此我相信我的推理应可成立。

从以上种种论述看来，在西周初时，父子的地位可说是平等的，因为他们的最大罪行就是“不孝”。虽然如此，西周初“子”的身份地位其实是更为被受注视，因为子的行为不当是直接与祖考挂钩的。所以，在接下来我们就会谈到“子”，尤其是宗子在祭祖礼时，是为最重要的角色。

查昌国指出西周“孝”的对象是非建在的人，其实并不完全正确。有两个方面可供谈论的。其一、中国古代祭祀，以生人为神灵可以依附的对象，名为

“尸”。“尸”被作为是祭祀的具体神像，可代神传达训话。西周初时亦保有如此习俗，请“尸”代祖神以享用祭品。《诗经·小雅·楚茨》就描写了祭祖礼中有迎“尸”，“尸”享至送“尸”这一环。⁴³而作为主祭者的“孝子”必当全程对“尸”保持毕恭毕敬的态度，以让“尸”代祖神大感喜悦，“苾芬孝祀，神嗜饮食”“神嗜饮食，使君寿考”，以为能赐福于“孝子”。因此说，主祭者对“尸”的敬意是必然的。而“尸”在祭祖礼完成之后，他也就恢复回其本来的身份了。所以，“尸”应当作为“生人”来看待，因为他不会消失不见，或升天以为祖先之灵般。这点往后还有些论述，这里暂且不表。

其二，主祭者必须是能“不伤厥考心”的，换句话说，他的行为举止是非常有规有矩的，至少“子祗”是他必须遵守的规范。而族人正好借由祭祖礼的过程中判断出主祭者的行为举止是否符合行为规范的标准。因此在祭祖送“尸”后，往往会举办飨宴友族，这就是主祭者展示他的良好品行的最好时刻。《诗经·小雅·六月》“张仲孝友”，就是赞誉其人的行为规范都获得祖先及族人的认同，表示张仲的社会地位应该相当崇高的及受爱戴的。而天子为主祭者，又必须顾及“昭孝”所带出的影响，更不得不崇敬端庄，以便百姓都能感染到“息民、抚国家、定百姓”⁴⁴的太平气象。我们可以看到，“敬”正是起着聚集美好、善的作用，同时也能成为民信的一个指标。“敬”的展现就成为“孝”的必备条件之一。难怪在春秋

⁴³ 《诗经·楚茨》中有“以为酒食，以享以祀，以妥以侑，以介景福。”《郑笺》注：“以黍稷为酒食，献之以祀先祖。既又迎尸处神坐而食之。为其嫌不饱，祝以主人之辞劝之，所以助孝子受大福也。”见【清】阮元校刻：《毛诗正义》卷十三，《十三经注疏》本，页467。

⁴⁴ 徐元诰撰，王树民等点校：《国语集解》，页518。

之际有“敬，德之聚也。能敬必有德。”⁴⁵这样的观念即是从“昭孝”讯息中蕴化而来。

后来孔子也把“敬”作为“孝”的内涵之一，不过这里“敬”是指从内心自发而出的情感表现。（按：孔子的“孝”观已经起了变化，会在第三章论述）纵观上述，显然西周尊祖是“孝”得以展现的方式。那么接下来就要谈论尊祖的内涵。

第一节：论尊祖的内涵

论者都认为尊祖是“孝”的内容之一。上章论及尊祖意识源于“生殖器崇拜”的观念已然被否定了。不过“孝”确实与尊祖意识脱离不了渊源关系。

在这里有必要再论及一下“祖”在先秦文献中的意思。“祖”的本义为“祖先”“祖宗”。如《诗·大雅·瞻印》的“无忝皇祖，式救尔后”⁴⁶。这个“祖”义实在甲骨文已出现了。⁴⁷由于祭祖通常在一个固定的地方进行，“祖”就引申有了祖庙的意思。《说文》“祖，始庙也。”段注：“始兼二义，新庙为始，远庙亦为始。”⁴⁸“祖庙”就等于有落地生根的意思，在某个地方开始自己氏族的发展，而立“祖”为依。再者“祖”还引申为事物的本源的意思，如《庄子·山木》载“浮

⁴⁵【清】阮元校刻：《春秋左传正义·僖公三十三年》卷十七，《十三经注疏》本，页1833。

⁴⁶【清】阮元校刻：《毛诗正义·大雅·瞻印》卷十八，《十三经注疏》本，页578。

⁴⁷见于省吾主编：《甲骨文字诂林》第四册，北京：中华书局，1996，页3554-3557。

⁴⁸【汉】许慎撰，【清】段玉裁注：《说文解字注》，页4。

游乎万物之祖。”⁴⁹把“祖”不限制在“人祖”的定义上看，而是溯源之至的观念。除此之外，“祖”还有熟习知悉之意，如《国语·鲁语下》“祖识地德。”音虞氏注：“祖，习也；识，知也。”⁵⁰纵观而论，“祖”的意思离不开“根本”以及“承”“续”的关系。

由“根本”而论，说“祖先崇拜”是由“生殖崇拜”演变而来，是有一定的理论依据。论者以为对祖先的崇拜就是植根于氏族血缘关系上的“亲亲”关系，“在那时生产力水平极其低下，人们还无法掌握自己的命运感，这种感情便以对祖宗神的崇拜变现出来，祈求祖宗神保佑后代，保佑本氏族的繁荣。这种基于血缘的‘亲亲’之情，后来成为维系‘孝’的感情纽带，而使家族繁荣与绵延，又是‘孝’的一个重要目的”。⁵¹不过我们必须理解，西周尊祖之生殖意识的考虑重点并不是纯粹的生殖之功。对于中国先秦文献中所记载的尊祖意识却并非有关于血缘的“亲亲”之情，而是因为祖先所建树的功德。

据傅斯年先生的研究，中国的上古史，“在三代时及三代以前，政治的演进，由部落到帝国，是以河、济、淮为地盘的。在这片大地中，地理形势只有东西之分，而无南北之限。”⁵²东西之分造就了两种系统的对峙，“这两个系统，因对峙而生争斗，因争斗而起混合，因混合而文化发展。夷与商属于东系，夏与周属于

⁴⁹ 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》中册，北京：中华书局，2006，页 668。

⁵⁰ 徐元诰撰，王树民等点校：《国语集解》，页 194。

⁵¹ 沈善洪、王凤贤合著：《中国伦理学说史》上卷，浙江：浙江人民出版社，1985，56 页。

⁵² 傅斯年著，欧阳哲生主编：《夷夏东西说》，《傅斯年全集》卷三，长沙：湖南教育出版社，2003，页 181。

西系。”⁵³其中又以夷商的始祖宗祖乃是由卵生而创业的神话为特点；夏则以启为始祖⁵⁴，周以契为始祖，是神所赐生者。《国语·鲁语上》载：“昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百谷百蔬。夏之兴也，周弃继之。”⁵⁵盖夏周创业皆主稼穡。而东系则较好强武力，“一切所有谓夷，又皆以弓矢著名”。⁵⁶而且凡族人有大功于其氏族者，如上甲微能振作旧业⁵⁷，“上甲微能帅契者，商人报焉”⁵⁸，进入祭祀体系里。可见功德是被氏族祭祀的先决条件。

论者常引用“万物本乎天，人本乎祖”⁵⁹，“先祖者，类之本也”⁶⁰，“无先祖焉出”⁶¹以此说明人们基于“亲亲”的血缘关系上崇敬祖先。然而在《国语·晋语四》记载的“昔少典娶有蟠氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜，二帝用师以相济也，异德之故也。异姓则异德，异德则异类。”⁶²这段记载说明了辨别祖先的标准乃是以其“所成之德”，而又因此产生秉承祖先之成德而发展出来的各个氏族，即是所谓的“异德则异类”。“先祖者，类之本也”，“类”之根本，正是建筑在先祖所创建的功德之上。“无先祖

⁵³ 傅斯年著，欧阳哲生主编：《傅斯年全集》卷三，页 181-182。

⁵⁴ 启父为禹，禹为古之明神，本属中国创世传说之一系。见傅斯年著，欧阳哲生主编：《傅斯年全集》卷三，页 199。

⁵⁵ 徐元诰撰，王树民等点校：《国语集解》，页 155。

⁵⁶ 傅斯年著，欧阳哲生主编：《傅斯年全集》卷三，页 225。

⁵⁷ 傅斯年著，欧阳哲生主编：《傅斯年全集》卷三，页 192。

⁵⁸ 徐元诰撰，王树民等点校：《国语集解》，页 161。

⁵⁹ 【清】阮元校刻：《礼记正义·郊特牲》卷二十六，《十三经注疏》本，页 1453。

⁶⁰ 方向东撰：《大戴礼记汇校集解·礼三本》卷一，北京：中华书局，2008，页 96。

⁶¹ 方向东撰：《大戴礼记汇校集解·礼三本》卷一，页 96。

⁶² 徐元诰认为“济，当为‘挤’。挤，灭也。《传》曰‘黄帝战于阪泉是也。’”见徐元诰撰，王树民等点校：《国语集解》，页 336。

焉出”⁶³重点并不在血缘，而是在于说明后生凭藉的是先祖之功德。异德之说，正好可与傅斯年的夷夏东西说相为配对。

而初民把功德和血脉延续联系起来，这点亦可从初民之造字意识中窥见一二。我们先看初民对生命延续重视这一环的观念。关于初民的早期“生殖崇拜”，实与自然界中的植物之生殖力有密切的联系。草木在自然界中是拥有最繁盛之面貌，因此指万物之“生”的甲骨文为“𠂔”；篆文作“𦰩”，本义取自草木自地上生长之象。⁶⁴说明繁衍之盛，字形中多离不开“艸”部的结合。如“蕃”字。《说文·艸部》：“蕃，艸茂也。从艸，番声。”⁶⁵《左传·僖公二十三年》中有“男女同姓，其生不蕃”⁶⁶的说辞，以“艸茂”通子孙繁衍之意。此句可看作是由“生殖崇拜”产生的禁忌思想。还有“孳”字，《说文》：“孳，汲汲生也。从子，兹声”；段注：“蕃生之义当用孳。”“此篆从艸木多益之兹。形声中有会意。”⁶⁷以上字例可见初民是向往拥有如草木般的生殖繁衍能力。不止从字义上得知，在民俗上亦保有这样的观念。如“生稯秬”见于《周礼·妇职》，通过王后播种，促进人植两旺；“采芣苢”见于《诗经》、《逸周书》，企图将植物的繁殖力移于妇女。⁶⁸《诗经·周南·桃夭》带出时人借桃树的茁壮茂盛，作为对出嫁女到夫家享

⁶³ 方向东撰：《大戴礼记汇校集解·礼三本》卷一，页 96。

⁶⁴ 【汉】许慎撰，【清】段玉裁注：《说文解字注》，页 274。

⁶⁵ 【汉】许慎撰，【清】段玉裁注：《说文解字注》，页 47。

⁶⁶ 【清】阮元校刻：《春秋左传正义》卷十五，《十三经注疏》本，页 1815。

⁶⁷ 【汉】许慎撰，【清】段玉裁注：《说文解字注》，页 743。

⁶⁸ 常金仓著：《二十世纪古史研究反思录》，页 115。

有美好家庭生活的祝福，而“桃之夭夭，有蕡其实。之子于归，宜其家室。”⁶⁹折射出以“有蕡其实”为能多生育子女的借喻。

而“產”字金文为“𠂔”，篆文为“𠂔”，其中的“𠂔”含有希望孩子如草木般繁衍生长之意。《说文》：“產，生也。从生，彦省声”。⁷⁰“彦”，《说文》：“彦，美士有文，人所言也。”⁷¹金文作“𠂔”，从文，从弓，用文武双全，会才德出众之意。⁷²综合上论，“產”其实是一个形声兼会意字，显示初民认为生子与才德有所联系。这一点恰能反映出周人尊祖意识之所以特别强烈，乃是因为祖先的功德造就了他们美好的生命及生活环境。因此毋宁说“產”字的思想内涵正是承“生殖崇拜”而启“祖先崇拜”的关键，而并不是因为“生殖器崇拜”。

这里也尝试说明“感生”神话产生的原因之一，是出自于对生殖的神秘性及对上天的崇敬的“互渗”⁷³作用下而形成。《易传》有云：“天地之大德曰生。”⁷⁴商周之际，天命思想极为重要及普遍。王权来自于上天所命定，因此我们可以看到商周受命王朝推衍的始祖都是天所赐生的。《史记》卷三《殷本纪》载：

⁶⁹【清】阮元校刻：《毛诗正义·周南·桃夭》卷一，《十三经注疏》本，页279。

⁷⁰【汉】许慎撰，【清】段玉裁注：《说文解字注》，页274。

⁷¹【汉】许慎撰，【清】段玉裁注：《说文解字注》，页425。

⁷²谷衍奎编：《汉字源流字典》，页488。

⁷³“互渗律”是根据法国社会学家列维-布留尔在其著作《原始思维》中一个重要的理论建设。概括地说，他认为原始人对于表象（包括存在物、现象、事件的发生）之间的关联，不是经验的客观的关联，而是非经验的神秘的关联，这就是“互渗”，如通过接触、转移、感应、远距离作用，等等。详参阅【法】列维-布留尔著、丁由译：《原始思维》，北京：商务印书馆，1985，页69-71。

⁷⁴【清】阮元校刻：《周易正义·系辞下》卷八，《十三经注疏》本，页86。

殷挈，母曰简狄，有娥氏之女，为帝喾次妃。三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契。契长而佐禹治水有功。帝舜乃命契曰：“百姓不亲，五品不训，汝为司徒而敬敷五教，五教在宽。”封于商，赐姓子氏。⁷⁵

《史记》卷四《周本纪》载：

周后稷，名弃。其母有邰氏女，曰姜原。姜原为帝喾元妃。姜原出野，见巨人迹，心忻然说，欲践之。践之而身动如孕者。居期而生子，以为不祥，弃之隘巷，马牛过者，皆辟不践。徙置之林中，适会山林多人，迁之；而弃渠中冰上，飞鸟以其翼覆荐之。姜原以为神，遂收养长之。初欲弃之，因名曰弃。⁷⁶

《史记》卷五《秦本纪》云：

秦之先，帝颛顼之苗裔，孙曰女修。女修织，玄鸟陨卵，女吞之，生子大业。⁷⁷

⁷⁵【西汉】司马迁原著，【日】泷川龟太郎著：《史记会注考证》，台北市：大安出版社，1998，页 49。

⁷⁶【西汉】司马迁原著，【日】泷川龟太郎著：《史记会注考证》，页 58。

⁷⁷【西汉】司马迁原著，【日】泷川龟太郎著：《史记会注考证》，页 83。

上所列出的感生神话中，以周朝的记载最为生动神奇，亦见于《诗经·大雅·生民》。此不累叙。除了举证感生神话中的始祖都是来自于天赐，而秦的始祖卵生神话其实是由于秦亦属东系一支。⁷⁸

周代的记载传述中可说明先祖的伟大并非出于血缘“亲亲”关系，而是秉有“天德天命”的关系。因此母亲舍弃亲子的举动，都被神迹以化之，在“弃”与“护”的较量之下，无形透露出先祖的非凡受命，进而能在世间上做出一番功德伟业。而“亲亲”的反倒是借此而有机会在世间蓬勃地发展起来。

“天命”成为祖先创立功德的最大依据外，与“祖先崇拜”观念还有着相当密切的联系的来自于灵魂观念的影响。这点下一节进行论述。

第二节：西周产生“孝”之契机

其一、来自周人对祖先功德的万分崇拜。从出土文物殷墟甲骨卜辞中即可发现，祭祖礼在商代时期已是蔚然可观。⁷⁹而商代祖先最大的特点是以日为名。⁸⁰其中所见祭祀祖先之目的多为避灾禳祸、祈请求福。这与商人的信仰有关。葛兆光先生对于殷商祭祀内容归纳为三个值得注意的现象：

⁷⁸ 傅斯年著，欧阳哲生主编：《傅斯年全集》卷三，页 189，217。

⁷⁹ 殷商人自祖甲后开始以“衣”（即“殷”）祭的祭礼来祭祀先公先王。据陈梦家的研究（见陈梦家著：《殷墟卜辞综述》，北京：中华书局，1988，页 386-389。），这个祭礼极为复杂，一个周期约需一年。这个祭礼可反映出这个时期的殷商人，尤其是殷商王室对先公先王的祖灵崇拜更为浓烈。

⁸⁰ 胡厚宣、胡振宇著：《殷商史》，上海：上海人民出版社，2003，页 22。

第一个值得注意的现象是，天地自然之神与祖宗先妣之灵的逐渐结合。比如，以先祖先公先王上宾于天，叫做‘宾帝’，即先王在上帝左右，帝对王有护佑之功能，但也有惩戒之能力…而先王对时王又有佐佑之功能。

第二个值得注意的现象是，祭祀程序的逐渐秩序化。

第三个值得注意的现象是，与上天主宰者的关系渐渐集中到王一人身上。⁸¹

首先在这里先略谈论关于中国“灵魂”的概念。中国“灵魂”观念的萌发有论者以为大约可追溯于蒙昧时代中期以后，他提出在中国北京周口店发现的距今二万五千年至五万年前的山顶洞人的遗骸周围伴有死者生前使用过的物品，“随葬生前装饰品意味着灵魂不死观念。”⁸²而用来表示“灵魂”概念的就是借代“鬼”字来表现，并在殷商时期已正式含有“死者魂”之义。⁸³证明《礼记·祭法》载“人死曰鬼，此五代之所不变也”⁸⁴，对鬼的定义并非无中生有。

在春秋时期，鬼是被认为存在的，能在世间现形，并找其仇人报复。有名的例子是郑国的卿大夫伯有的鬼魂的报复行为，后来被子产给妥善地化解了鬼的怨

⁸¹ 葛兆光著：《中国思想史》第一卷，上海：复旦大学出版社，2001，页 27。

⁸² 詹鄞鑫著：《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》，南京：江苏古籍出版社，2000，页 125。

⁸³ 按沈兼士的研究，“鬼”本是“类人异兽”之称。在卜辞上已出现“借以形容人死后所想象的灵魂”。参见沈兼士著、葛信益等整理：《沈兼士学术论文集》，北京：中华书局，2004，页 186-201。

⁸⁴ 【清】阮元校刻：《礼记正义·祭法》卷四十六，《十三经注疏》本，页 1588。

气。子产凭藉“鬼有所归，乃不为厉，吾为之归也”⁸⁵的信念为伯有之鬼安置了适当归宿。后来子产在回答赵景子关于“鬼”的有无时，这么回答：

人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。用物精多，则魂魄强。是以有精爽，至于神明。匹夫匹妇强死，其魂魄犹能冯依于人，以为淫厉。况良霄，我先君穆公之胄，子良之孙，子耳之子，敝邑之卿，从政三世矣。郑虽无腆，抑谚曰‘蕞尔国’，而三世执其政柄。其用物也弘矣，其取精也多矣。其族又大，所冯厚矣。而强死，能为鬼，不亦宜乎？”⁸⁶

可见鬼会在世间现形，目的是为寻仇报复（有意识的鬼，或与周的灵魂观念有关）、世人亦可以适当之归宿为化解鬼怨气，是在当时流行的对于“鬼魂”的观念。而所谓的“用物精多，则魂魄强，是一有精爽，至于神明”这点上看来，说的可能是源自于已有的“上天祖灵”的概念，可与前引葛兆光所归纳出殷商祭祀的第一现象，作为参照。商人崇拜祖先之灵，认为祖先灵的影响作用甚至到了作为时王与上帝沟通之桥梁，所谓“宾帝”的地步了。然而商王对于祖先之灵是抱有又敬又惧的态度⁸⁷；而周王则是万分地尊祖敬祖。这实与他们祖先的功绩有密切关系。尤其是奠定西周王朝基业的两位重要君主，文、武王的功绩一直被周人传诵铭记。⁸⁸

⁸⁵ 【清】阮元校刻：《春秋左传正义》卷四十四，《十三经注疏》本，页2050。

⁸⁶ 【清】阮元校刻：《春秋左传正义》卷四十四，《十三经注疏》本，页2050。

⁸⁷ 其中卜辞亦有说明时王对于先人抱有恐惧心理，认为他们会给自己带来疾病或其他灾祸，而通过祭祀就能化解这些不祥之祟。可见郭沫若、胡厚宣总编辑：《甲骨文合集》，北京：中华书局，

实际上在周朝时期，祖先之灵已更是呈现更多的人的特点，而且与生者的互动更为多样而频密。如周王和贵族认为祖先之魂可升至天上加入神之行列。魂亦同会带来祸福；时人也会通过庄严的誓词来对祖灵发誓等的事情。⁸⁹认为祖先灵有人的意识，亦在《尚书·大诰》、《康诰》中探见一二。祖先之灵被请下凭“尸”附身以参与祭祖礼的情况，更是一例。故后人有所谓的“祭天，…须以人为主，天神乃至，故尊始祖以配天神。”⁹⁰后来演变为《礼记·郊特牲》中以祖配天配上帝之说，讲求“报本反始”⁹¹，对此孔颖达注曰：“天为物本，祖为王本，祭天以祖配，此所以报谢其本。”⁹²可见祖先所建立的功德是时王续权之资，其灵又能成为禳祸祈福的对象。周代的祖灵比之商代的祖灵不同之处在于前者更是能直接参与在世间的活动。于此，我以为这就是“孝”萌发于周代的契机之一。

其二，与西周实行“嫡长子续承”的宗法制度有关。丁山先生曾撰文论及“宗法者，辨先祖宗庙昭穆亲疏之法也”。此即为殷人宗法。周人宗法则有别，以宗之大小别祖祢。“殷之宗法，不以长幼等贵贱，但以子能续父者为最尊，其名为大示，其实即大宗。”而到了西周之际“周公身先表率，复位成王，以创制嫡长子

1979-1982，编号 13649（宾组）及 13652（宾组）。其释文取自胡厚宣主编：《甲骨文合集释文》，北京：中国社会科学出版社，1999，编号 13649（2）及 13652（1）这两版甲骨文提供了一个很好的例证：商王武丁患了齿疾，他以为是死去的父亲小乙作祟，因此卜问是否需要祭祀先父以去除病患。

⁸⁸ 可从《诗经·鲁颂·閟宫》、《诗经·大雅·皇矣》、《诗经·大雅·文王有声》等参阅相关记载。武王伐商所经历的惨烈战事，亦可从《逸周书·世俘解》中得知一二。总之，文、武二王的功德都成为周时王的仿效对象。

⁸⁹ 参见郭沫若著《周彝中之传统思想》，《金文丛考》，北京：人民出版社，1954（改编版），页 15b-21b。

⁹⁰ 【清】阮元校刻：《孝经注疏·圣治》卷五，《十三经注疏》本，页 2553。

⁹¹ “万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也”。见【清】阮元校刻：《礼记正义·郊特牲》卷二十六，《十三经注疏》本，页 1453。

⁹² 【清】阮元校刻：《礼记正义·郊特牲》卷二十六，《十三经注疏》本，页 1453。

续承，此宗法之再变也。”⁹³成了《春秋公羊传》所谓的“立嫡以长不以贤，立子以贵不以长”⁹⁴宗法原则。故周王乃是最大的“宗子”，唯有嫡长子可续承王位、宗子身份及主祭始祖。

西周推行尊嫡长子宗法制即是一种礼制，而“礼之所尊，尊其义也”⁹⁵，导致尊祖敬宗的意识有很强的礼义法则以来辨别人伦亲疏之有序，《礼记·祭统》所云：“夫祭有昭穆，昭穆者所以别父子，远近，长幼，亲疏之序而无乱也”⁹⁶说的正是这回事。故《礼记·郊特牲》载：

男女有别，然后父子亲。父子亲，然后义生。义生，然后礼作。礼作，然后万物安。无别无义，禽兽之道也。⁹⁷

“义生礼作”说的是义务原则的问题。嫡长子与庶子断不可侵犯“嫡长子续承”之原则，若兄弟生怨阋墙，就是破坏了“父子亲”。嫡长子续承为大宗，尊祖；庶子则续孝宗，续祢。这就是所谓的“义生礼作”。其中“义”是必须遵守不得擅自更变的，否者就与禽兽之道无别。这与战国时期的孟子用以分辨人与禽兽之别的观念有本质差异。孟子认为“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于

⁹³ 原文俱引丁山著：《宗法考源》，《古代神话与民族》，北京：商务印书馆，2005，页126-147。对于嫡长子续承的宗法制考究，可参王国维的《殷周制度论》，《观林堂集》卷十，收录在谢维扬等主编：《王国维全集》第八卷，杭州：浙江教育出版社，2009，页302-320。

⁹⁴ 【清】阮元校刻：《春秋公羊传注疏·隐公元年》卷一，《十三经注疏》本，页2197。

⁹⁵ 【清】阮元校刻：《礼记正义·郊特牲》卷二十六，《十三经注疏》本，页1455。

⁹⁶ 【清】阮元校刻：《礼记正义·祭统》卷四十九，《十三经注疏》本，页1605。

⁹⁷ 【清】阮元校刻：《礼记正义·郊特牲》卷二十六，《十三经注疏》本，页1456。

庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”⁹⁸重视的是人伦关系：“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信。”⁹⁹孟子把“亲”与“义”分别为两种人伦中最主要的关系，这与上边所谓的“父子亲然后义生”的情况，即讲求的是父子“亲”的和谐来自遵守亲疏有序的规矩，而不是以亲情为重点，所以说在本质上是截然不同的。

由于讲究礼义以别亲疏之无乱。这一讯息实际上亦广泛流传。《国语·鲁语上》记“夫宗庙之有昭穆也，以次世之长幼，而等胄之亲疏也。夫祀，昭孝也。各致齐敬於其皇祖，昭孝之至也。”¹⁰⁰身份称呼成为祭祖礼上的受重视的礼节之一。反映在《礼记·曾子问》所载：

曾子问：“宗子为士，庶子为大夫，其祭也如之何？”孔子曰：

“以上牲祭于宗子之家，祝曰：‘孝子某为介子某荐其常事。’若宗子有罪，居于他国，庶子为大夫，其祭也，祝曰：‘孝子某，使介子某执其常事。’”¹⁰¹

在祭祖方面，很是清楚地划分宗子为“孝子”，庶子为介子的身份称谓，与把天子在祭祖礼上作为主祭者而被唤作“孝子”亦同出一辙。周人祭祖的地方是在宗庙。

⁹⁸【清】阮元校刻：《孟子注疏·离娄章句下》卷八上，《十三经注疏》本，页 2727。

⁹⁹【清】阮元校刻：《孟子注疏·滕文公章句上》卷五下，《十三经注疏》本，页 2705。

¹⁰⁰徐元诰撰，王树民等点校：《国语集解》，页 165。

¹⁰¹【清】阮元校刻：《礼记正义·曾子问》卷十九，《十三经注疏》本，页 1398。

《礼记·中庸》云“宗庙之礼，所以祀乎其先也”¹⁰²。从《礼记·曾子问》所载可知，（1）“孝子”是主祭者的身份称号，唯有宗子可当之。（2）祭祖是常事。（3）宗子之家设有宗庙，因此其他儿子唯有到宗子家去贡纳祭品，但却不能成为主祭者。然而亦有例外让庶子祀祖的情况，除了是宗子在外不得按时祭祖，《礼记·曲礼下》亦有云：“支子不祭，祭，必告于宗子”，郑玄注云：“不敢自专，谓宗子有故，支子当摄而祭者，五宗皆然”¹⁰³，孔颖达疏云：“祭必告於宗子者，支子虽不得祭，若宗子有疾，不堪当祭，则庶子代摄可也”。¹⁰⁴因此庙祀中的身份之别是非常昭然的。

“不敢自专”肯定了庙祀是超稳定的祭祖活动，同时也说明周人尊祖的意识非常强大；而宗子宗族有义务确保宗庙按时祭祀。所谓“灭宗废祀，非孝也”¹⁰⁵，说的正是以上两件事。这么一来，正是符合了查昌国先生认为“孝”即是宗德之说。其实这个观念有其源自，乃是因袭了殷商时期祭祀时的模型——如同葛兆光先生所谓的“与上天主宰者的关系渐渐集中到了王一人身上”——西周特突出尊祖意识，把与祖先的联系集中在宗子一人身上。唯有在宗子不得已的情况下（如患疾期间，属于短暂不能当之），或身在外地归不得，身为诸支庶子方有可能代祭祖先。宗子病愈或回国后即刻恢复庙祀中的“孝子”角色。

¹⁰² 【清】阮元校刻：《礼记正义·中庸》卷五十二，《十三经注疏》本，页1629。

¹⁰³ 中华书局编辑部编：《礼记·曲礼下》卷一，《汉魏古注十三经》本，北京：中华书局，1998，页14。

¹⁰⁴ 【清】阮元校刻：《礼记正义·曲礼下》卷五，《十三经注疏》本，页1269。

¹⁰⁵ 【清】阮元校刻：《春秋左传正义·定公四年》卷五十四，《十三经注疏》本，页2136。

第三节：西周“孝”的精神与内涵

前节论述了西周“孝”兴起的契机。然而“孝”的本义及其精神又是什么？

依据我的推论，“孝”本并不在乎子嗣的传宗接代，而是续承祖先的功德。其本质精神是“守善续德”。往下会继续分析关于我的相关论点。

（一）行“孝”的目的

除了上节对“孝子”的身份有了初步的了解。更深的理解唯必须对“孝”字在西周彝器上用法作一番研究。查昌国先生以分析《三代吉金文存》及《两周金文辞大系图录考释》两书中记录“孝”的铭文，以佐证其论点关于西周“孝”的对象为祖先考妣的正确性，其所提出的论点、考证方面都做得严谨可靠。其从铭文的整理中，发现“享孝”“追孝”的出现次数最多次。¹⁰⁶就“享孝”而言，《诗经·小雅·天保》：“是用孝享”，《毛传》注：“享，献也”。¹⁰⁷《诗经·周颂·载见》：“以孝以享”¹⁰⁸，亦是以“孝享”连用。按《尔雅·释诂》“享，

¹⁰⁶查昌国先生整理了两书中铭文的“孝”，除去相重的，共是一百一十二则。它们大致可分为八类：（1）“享孝”、“追孝”等简单用语，未带宾语的三十四条。（2）“孝子”、“孝孙”、“孝友”各一条。（3）孝为人名、谥名的七条。（4）享孝、追孝神祖考妣的四十三条。（5）“追孝于前文人”的五条。（6）追孝父母两条。（笔者按：此类作者引证以为是春秋列国作品，故不能作为西周父母为孝对象的依据。）（7）享孝于兄弟、诸老等的八条。（8）“享孝于宗室”的十条。以上分析皆取自查昌国著：《西周“孝”义试探》，《先秦“孝”、友“观念研究”——兼汉宋儒学探索》，页10-11。

¹⁰⁷中华书局编辑部编：《毛诗·小雅·天保》卷九，《汉魏古注十三经》本，页69。

¹⁰⁸【清】阮元校刻：《毛诗正义·周颂·载见》卷十九，《十三经注疏》本，页596。

孝也”¹⁰⁹；《广雅·释言》“享，祀也”¹¹⁰；舒大刚先生在对金文、先秦文献的

“孝享”释义后亦认为：“‘孝享’一词，浑言之都是祭祀；析言之，则‘孝’乃向神行礼，‘享’乃向神献物，‘孝’与‘享’单用时可互通，都是祭祀之意。”

¹¹¹按舒大刚先生的分析还不能算完全的准确。

向神行礼，其实就是“敬”的行为，亦是主祭者在祭祖时所必需表现的礼节态度，并持续至整个祭祖礼，包括燕飨友祖的完成。实际上，若说“享”乃是向神献物，指的是行为（动词），那么“孝”其实应该是指献物本身。在《诗经·小雅·天保》出现的“吉蠲为饔，是用孝享”¹¹²，可见当“饔”作为献物时的称呼是“孝”；《诗经·小雅·楚茨》也有“苾芬孝祀，神嗜饮食”¹¹³句，应是“苾芬”（指气味，亦带有丰盛之意）的“孝”（即献物）现在“祀”（即奉上），“神”（即祖灵）尝了很是欢喜，对献物很满意（嗜饮食）。

把献物作为“孝”实际上是指献物被“圣化”¹¹⁴（consecration）了。把献物给“圣化”最主要原因是为了让献物进入与祖先灵同等的领域，那么祖先灵才有可能饮食的可能。因此我们可以从《仪礼·特牲馈食礼》文献记载对于选献物的讲究及重视，而得以证明献物符合献祭的神圣性。在未举办祭祖礼前，如其中一项活动

¹⁰⁹【清】阮元校刻：《尔雅注疏·释诂下》卷二，《十三经注疏》本，页2577。

¹¹⁰【清】王念孙撰，中国训诂学研究会主编：《广雅疏证·释言》卷五，南京：江苏古籍出版社，2000，页150。

¹¹¹舒大刚著：〈《周易》、金文“孝享”释义〉，《周易研究》2004年第四期，页59。

¹¹²【清】阮元校刻：《毛诗正义·小雅·天保》卷九，《十三经注疏》本，页412。

¹¹³【清】阮元校刻：《毛诗正义·小雅·楚茨》卷十三，《十三经注疏》本，页468。

¹¹⁴【法】昂利·于贝尔、马塞尔·莫斯著，梁永佳等译：《献祭的性质与功能》收录于《巫术的一般理论；献祭的性质与功能》（合书），桂林：广西师范大学出版社，2007，页179-186。

是在宗人察看豕牲是否肥壮后，要由掌管烹饪事的雍正用棍捅豕来判断它的声气。论者以为“这样做的目的无非是要向祖先证明所选用牺牲的活力。”¹¹⁵这其实与昂利·于贝尔及马塞尔·莫斯两位法国学者的观点相似：

有时，牺牲仅凭它的出生而被圣化……更常见的是为了给予它注定的角色所必需的宗教状态，而必须举行固定的仪式。……在某些很久以前就存在的情形中，这些仪典在牺牲被带到献祭场所之前就已举行。但是经常到那时，它仍不具备任何神圣性质，它只是处于一种可以使它合适被圣化的状态之中，它必须没有伤残、病症或者缺陷。它必须具备某种颜色、年龄、性别，视其目的而定。但为了将这种一般性能付诸实际，为了将其饲养到所需的宗教程度，牺牲必须经历一整套仪式。¹¹⁶

故此，用棍捅豕来判断它的声气实际上就是检查它是否适合担任献物的重任，这举动可被认为是仪式的部分。献物为何需要如此备受重视？昂利·于贝尔及马塞尔·莫斯给予献祭下了一个定义：“献祭是一种宗教行动，当有德之人完成了圣化牺牲的行动或与他相关目标的圣化行动时，他的状况会因此而改变。”¹¹⁷我们从前论已了解到，西周初“父慈子祗”是为维护“孝”的行为规范。不孝是世人所认为的“元恶大憝”；“不慈不祗”等于是妨碍了“孝”的传达。周人与祖先之

¹¹⁵ 刘源著：《商周祭祖礼研究》，北京：商务印书馆，2004，页 156-158。作者亦在研究后得出“《仪礼》记述的周代贵族祭祖仪式过程”，并作为其中一篇附录，见页 192-236。

¹¹⁶ 【法】昂利·于贝尔、马塞尔·莫斯著，梁永佳等译：《献祭的性质与功能》，页 194。

¹¹⁷ 【法】昂利·于贝尔、马塞尔·莫斯著，梁永佳等译：《献祭的性质与功能》，页 182。

灵的关系又是历代前所未有的亲密。故在这样的一个思想氛围下，我们可以做出这样的设想：“孝”本是祖考权威的证明。祖考的权威被相信是握有能影响世间祸福的变化——姑且称之为“灵的力量”——也就是“孝”。这个“孝”是可以以“人为”的方式获得。即是通过祭祖礼，以圣化献物作为中介，让祖灵知道主祭者的虔诚与崇敬，因此祖灵可慰把“孝”，象征它权威的灵的力量传给主祭者。主祭者此时也就被“尸”称誉为“孝子”，并把福禄转移至他身上，“孝孙有庆，报以介福，万寿无疆”¹¹⁸；“室家之壶，君子万年，永锡祚胤”¹¹⁹。如此一来，我们可以说，主祭者的状态在获得“孝子”称号后，表示着他的状况有了改变，等于是拥有了祖灵的力量一样。

实际上这个献物的功能应是双向的。正如“（献祭行为）产生了双重效果，一种效果施加在被提供的和被希望如此行动的对象上面，另一种效果施加到希望得到或促成那一效果的有德之人身上。”¹²⁰我们往往只重视于“孝子”有资格从祖灵身上获得福禄，却忽略祖灵亦是通过这样的传达方式来让世人更坚信于它的力量的存在。

我们可以从金文中发现支持以上的论点，即“考”通“孝”义在西周彝器中是惯有现象。譬如芮叔簋，其铭文载道：“内（芮）叔𠄎父作宝簋，用享用考

¹¹⁸ 【清】阮元校刻：《毛诗正义·小雅·楚茨》卷十三，《十三经注疏》本，页468。

¹¹⁹ 【清】阮元校刻：《毛诗正义·大雅·既醉》卷十七，《十三经注疏》本，页537。

¹²⁰ 【法】昂利·于贝尔、马塞尔·莫斯著，梁永佳等译：《献祭的性质与功能》，页180。

（孝），用赐宾（眉）寿，子子孙孙永宝用。”¹²¹又如余賁₁逯兒鐘，“追考（孝）于先祖”¹²²在金文里，可以“考”能通“孝”，除了说明祖先权威的意义在周人的认知上，“孝”是能传达于下的。

“寿考”一词，有指年寿长久之意，实际上其中也包含了祖灵的意识。所谓“周王寿考，遐不作人”¹²³，说的是周人认为周文王的长寿不是为了贪图自己的享乐，而是为了继续国家培育长久的人才。《诗经·小雅·楚茨》“神嗜饮食，使君寿考”¹²⁴，似乎也在提醒寿命的不可自专，起到约束己欲的作用。故赐其“寿考”，可谓是提醒“孝子”务必延续祖先之功德，为国家继续做出贡献。

（二）“孝”的精神内涵

对于铭文中出现的“用享孝于兄弟”、“婚媾”、“诸老”、“朋友”、“宗老”等这些指涉对象明显为生人，但查昌国先生发现其他铭文中亦有比较完整的表达形式，如下：

¹²¹ 中国社会科学院考古研究所编：《殷周金文集成》（修订增补本）第二册，北京：中华书局，2007，页 2239。拓片页码 04065.2。

¹²² 中国社会科学院考古研究所编：《殷周金文集成》（修订增补本）第一册，页 198，拓片页码 00186.1。

¹²³ 【清】阮元校刻：《毛诗正义·大雅·棫朴》卷十六，《十三经注疏》本，页 514。

¹²⁴ 【清】阮元校刻：《毛诗正义·小雅·楚茨》卷十三，《十三经注疏》本，页 469-470。

用享以孝于我皇祖文考，用祈眉寿……用宴以喜，用乐嘉宾、父兄及
我朋友。 （王孙遗者钟）

125

用献于师尹、朋友、婚媾，克其用朝夕享于皇祖皇考。

（克簋）¹²⁶

发现“孝”、“享”与“宴”、“献”对举，显示出事生事死的差别，并得出一下结论：“‘用享孝于兄弟…’是经省略、错动原有对应关系组合成句的”。¹²⁷由于西周在祀祖之后，孝子孝孙往往会举行燕飨，以合亲睦族。在《诗经·小雅·楚茨》中就有描绘周王祀祖的整个过程：从预备牲物祭品以孝祀祖先，乃至燕飨亲族的场面，有声有色，异常生动。故此，对于“享孝”事死，“宴飨”事生的说法，查昌国先生的结论是可取的。实际上“享孝宴飨”在祭祖礼上应被看作是一体。正如我前所述一样，“孝”的对象是以祖先为主是不错，然而亦有生人的参与。主祭者不仅仅是对“尸”，还要获得族人的认同，并且要为民众立信。也正因如此，“敬”就成了是行孝的必备条件，且必须直到整个祭祖礼——包括宴飨在内——结

¹²⁵ 罗振玉编：《三代吉金文存·钟篇》卷一，北京：中华书局，1983，页130-131。

¹²⁶ 罗振玉编：《三代吉金文存·簋篇》卷十，页1088。

¹²⁷ 其亦举例出在典籍上亦存有省略句。详见查昌国著：《先秦“孝”、友“观念研究”——兼汉宋儒学探索》，页15-17。

束，否则则会呈现出败德之象。¹²⁸所以说恪敬，即是行孝的根本精神内涵之一，是可以给予肯定的。

至于“追孝”，经舒大刚先生的考究发现，铭文中但凡用“追孝”字眼的，其祭祀时间都不在春秋二季之间。他引了《礼记·祭义》“祭不欲数，数则烦，烦则不敬。祭不欲疏，疏则怠，怠则忘。是故君子合诸天道，春禘秋尝。”¹²⁹说明西周以春秋两季为正祭的观念，“故《诗经·鲁颂·閟宫》曰：‘春秋匪懈，享祀不忒。’《孝经》说：‘春秋祭祀，以时思之。’《中庸》也说：‘春秋修其祖庙。’《周礼·地官·族师》也说：‘春秋祭脯。’都说明春秋两季是正祭。过此时者，谓之追祭，即‘追孝’是也。”¹³⁰舒大刚是以祭祖的时段来解释“追孝”的用义，即是为了弥补过正时而不能祭的缺憾。因此他认为孔安国注“追孝”为“继先祖之志为孝”¹³¹乃是后起义。

实际上在《诗经·小雅·天保》有“吉蠲为饔，是用孝享。禴祠烝尝，于公先王。”毛传注曰：“春曰祠，夏曰禴，秋曰尝，冬曰烝。”¹³²董仲舒《春秋繁露·四祭篇》：“古者岁四祭。四祭者，因四时所生熟而祭其先祖父母也。”¹³³说明祭祀先祖四季都能进行。前已论及祭祖乃是宗子常事，而刘源先生亦力证西

¹²⁸ 【清】阮元校刻：《毛诗正义·小雅·宾之初筵》卷十四，《十三经注疏》本，页 484-488。

¹²⁹ 【清】阮元校刻：《礼记正义·祭义》卷四十七，《十三经注疏》本，页 1592。

¹³⁰ 舒大刚著：《〈周易〉、金文“孝享”释义》，《周易研究》2004 年第四期，页 58。

¹³¹ 见《尚书·文侯之命》“追孝于前文人”，孔安国传注曰：“继先祖之志为孝”。见中华书局编辑部编：《尚书·文侯之命》卷十三，《汉魏古注十三经》本，页 83。

¹³² 中华书局编辑部编：《毛诗·小雅·天保》卷九，《汉魏古注十三经》本，页 69。

¹³³ 苏兴撰，鍾哲点校：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992，页 406。

周、春秋金文中的“享”字当为常祀，并“反映了贵族对祖先之常祀”。¹³⁴由于祭祖是常祀的活动，如此一来，追祭就显得毫无意义了。因此我们有必要再对“追孝”的内涵探究一番。

行“孝”如前所论，是为了获得祖灵的力量以达到治理国家的目的。周人如此频密地祭祖行“孝”，我以为或是一种用作约己的修养方式。据知《诗·大雅·下武》乃是“赞美周武王能续承先王德业的诗。”¹³⁵诗云：“永言孝思，孝思维则。媚兹一人，顺侯应德。永言孝思，昭哉嗣服。”¹³⁶里面清楚表明武王之“永孝”——即祀祖永世不衰，因为“孝”即是为了继续祖先的规则。《诗·周颂·闵予小子》乃是“成王遭武王之丧，告于祖庙、思慕父亲、祖父，警戒自己的诗篇。”¹³⁷其中有云“于乎皇考！永世克孝”，“于乎皇王，继序思不忘”¹³⁸，用比较感性的口吻道出对亡父永世恪尽孝祀，承续祖业而不忘先祖之能创建功业的美德。两首可谓是周时王通对“孝”的对象表示愿意以他们为榜样，继续秉持他们的功德。因此在《诗·大雅·文王有声》的“筑城伊淢，作丰伊匹，匪棘其欲，迨追来孝。王后烝哉！”¹³⁹中的“追孝”，也就是追随“孝”对象（的美德）。故

¹³⁴ 刘源著：《商周祭祖礼研究》，页 95。实际上四时之祭在西周究竟有没有实行在学术界亦有争辩，刘源自己也作了一番资料整理和研究后，提出四时之祭在西周春秋时代是没有的，而直到战国以后才有。他指出“祠、禴、尝、烝”其实都是说明祭祀仪式内容的字、词。所以他并不否定西周春秋史料中出现的“祠、禴、尝、烝”所反映的祭祀都不是常祀。换句话说，刘源是认为战国后人把西周春秋常祀中的四个比较显著的仪式即“祠、禴、尝、烝”分别归纳为四时之祭的名目。相关论述见刘源著：《《商周祭祖礼研究》》，页 54-62。

¹³⁵ 程俊英、蒋见元合著：《诗经注析》下册，北京：中华书局，2006，页 791。

¹³⁶ 【清】阮元校刻：《毛诗正义·大雅·下武》卷十六，《十三经注疏》本，页 525。

¹³⁷ 程俊英、蒋见元合著：《诗经注析》下册，页 972。

¹³⁸ 【清】阮元校刻：《毛诗正义·周颂·闵予小子》卷十九，《十三经注疏》本，页 598。

¹³⁹ 【清】阮元校刻：《毛诗正义·大雅·文王有声》卷十六，《十三经注疏》本，页 526。

“继先祖之志为孝”的说法是说得过去的。第一章所论及“孝”的异体字“𡥉”，就有仿效之义。在金文中会用到“追孝”，想必亦作如是观。通过“追孝”以便时时警惕自己要尊随先祖的榜样，承续他们的功德的一种修养方式。

前节论及的行“孝”目的是祖灵的力量转移过程。“追孝”也是为了让祖灵的力量成为自己的一种约束，以免有坏正道。因为唯有继续安邦安民，祖先转移的福禄才会得以在现实中实现。这是由信仰祖灵而守善续德，再由守善续德而更坚定信仰的真实性的—种“辩证”思维方式。概而言之，这样的“孝”对被受者来说是被动的修养方式（以祖先功德、祖灵力量为凭依），然而在绝对信仰底下，被受者在行动上反而是更为积极的不为私而能为公。对于“孝”的精神内涵，唯有“守善续德”能概括之。

第三章：论孔子之孝道观

关于“孝”的对象、要求以及观念，从西周初至春秋时期有了一种质的转变。譬如“孝”本是祖先权威、灵的力量，通过“孝子”的信仰而实践得以证明之。西周后期的“孝子”却可说是过于信仰祖灵的能力，而演变成了一种消极的修养观，认为既然福佑已转交给自己（自身的状况改变）那么就不需再有现实意义上

的修养了。这种观念造成了私欲的膨胀，以及人之堕落¹⁴⁰；另一方面亦由于自己的不能守善续德，在“孝”的作用并不能完全实现下，导致对于祖灵的权威的质疑，对鬼神敬而远之的思想亦由此生起。此时强调“由己”的修养观念开始抬头，并赋予了“孝”更为重视人伦的意义。孔子就是其中的佼佼者，把西周初的“孝”加入与时所需的内涵，从此奠定了以善事父母为本的“孝”的意义。

第一节：论“孝”对象、内涵之所以转变的因素

所能引起“孝”重大的转变的因素，据我的分析，可分为：（1）周时王的功德败坏。（2）“孝”与“养亲”的因果关系。（3）自立功德意识的抬头。

¹⁴⁰ 人之堕落在于太过依赖神灵的力量。比如连自己犯下的罪行也认为可以通过献祭而给予抵消，回到德行无缺的状态。因此当他们犯下罪行时，会找那个比较适合的神灵来献祭，而不是针对自己的罪行而悔改。对于祭祖也是，所以孔子才会说：“非其鬼而祭之，谄也。”（《论语·为政》）这情况正显示了祭祀的变质。《论语·八佾》中记载了这样的事情“王孙贾问曰：‘与其媚于奥，宁媚于灶，何谓也？’子曰：‘不然，获罪于天，无所祷也。’”显然孔子是在讽刺那些不知修正悔改自己的罪行反而外求神灵帮助的人。倘若自己能诚心悔改，那么就是“善莫大焉”的事了，又何必祷于神灵。

说到私欲膨胀的问题就是自顾自生活优渥的享受。这样的人纵然把祖先的献祭准备美好丰盛，其实也还不能真正理解“孝”为守善续德的精神内涵。守善的要义就是要对自己品行的约束，而不被私欲所驾驭。若自己自顾舒服享受，如何能体会祖先的奋斗艰辛？反倒孔子强调的克己修养方式，与“孝”精神内涵相似。这点从他对禹“吾无间然”的赞赏就可知道。“菲饮食，而致孝乎鬼神”（《论语·泰伯》）体现的是“尊祖”：祖先有功德，所以祭品丰盛；我无功无德（谦让之心），则不应该拥有和祖先同等的享受。故子贡说“富而无傲”，孔子还不满意，因为无傲不表示他可以控制不奢侈的享受。故他说“富而好礼”（好礼则能克己复礼）是更好的行为表现。

（一）周王德行败坏

在西周宗法制度的祭祖特点，即宗子通过“孝”以警惕自己要守善续德。这是一种“仿他”的修身养性方式，主要是以祖先的功绩为我效仿的榜样来处理生活事物。不说完全效仿祖先的德行，纵然只是循规蹈矩亦算把握了“孝”的精髓，对得住祖先了。然而人性这回事，非常容易受诱惑了。虽说是初民相信是因祖先的功德而繁衍了后世子孙，然而子孙并不是各个都拥有祖德的因子。周王也并非各个都有“怀天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的崇高使命感。

周王是最大的“宗子”。因此“孝”在他身上应体现得最真挚，也最令人信服。在《诗经》中的〈文王有声〉、〈下武〉二篇，是赞美周武王的德行能与先王文王媲美。〈闵予小子〉中的周成王也以先王的德行为则，继承先王大业。可见西周初周王的德行表现都能与先王相匹配。然而来到在西周末时期，周时王的德行走了下坡。周厉王、周幽王并没有以先祖的德行为则是矩。从《诗经》中就能发现他们的德行不足以绥臣服民。〈丧柔〉篇哀伤周厉王暴虐昏庸，任用非人而最终灭亡；〈板〉篇是劝告周厉王不要造成众叛亲离的局面；〈民劳〉篇是劝告周厉王安民防奸；〈召旻〉篇讽刺周幽王任用奸邪，朝政昏乱；〈正月〉篇乃是周大夫怨刺周幽王德行败坏。些诗都反映了周时王的德行已被私欲给蒙蔽败坏了。甚至诸侯在祭祖的筵饮中饮酒失礼败德时亦有之。¹⁴¹〈瞻卬〉篇中劝周幽王“无忝皇祖，式救

¹⁴¹【清】阮元校刻：《毛诗正义·小雅·宾之初筵》卷十四，《十三经注疏》本，页484-488。

尔后”¹⁴²，本籍祖先功德作为约身束己的模范榜样，在幽王身上起不了作用。这可谓是对“孝”的无知无视。最后周幽王自食恶果，西周灭亡。这不可不谓是对西周孝道精神的一个致命打击。天子“孝子”的称号已然名不副实，后来演变成泛指孩子养亲的美称。

“孝”以仿效为主的修养方式虽得不到重视，然而形式上的祭祖以为续承还是流传下来。如《左传·文公二年》“凡君即位，好舅甥，修昏姻，娶元妃以奉粢盛，孝也。孝，礼之始也。”¹⁴³娶妻被用以为行为之“义”。如战国时期的孟子在解答为何舜不告而娶时，就以“男女居室，人之大伦也。如告，则废人之大伦，以怼父母，是以不告也”¹⁴⁴为由。男女居室之大伦要义指的即是传宗接代，所以孟子又说“不孝有三，无后为大。舜不告而娶，为无后也，君子以为犹告也。”¹⁴⁵显然在大义之下，娶妻可以绕过告父之礼节。不过在正常情况下娶妻是需要待父母之命，媒妁之言，倘若自身行动而犯下“钻穴隙相窥，逾墙相从”则非男女居室之正道，后果可能导致“父母国人皆贱之。”¹⁴⁶其人格在社会上是被看轻的。所以说，无告之举虽及非礼，然而亦无犯“钻穴隙相窥，逾墙相从”非正道之事，其出发点又顾及大义，则犹还可行。

¹⁴² 【清】阮元校刻：《毛诗正义·大雅·瞻印》卷十八，《十三经注疏》本，页 578。

¹⁴³ 【清】阮元校刻：《春秋左传正义·文公二年》卷十八，《十三经注疏》本，页 1839。

¹⁴⁴ 【清】阮元校刻：《孟子正义·万章》卷九上，《十三经注疏》本，页 2734。

¹⁴⁵ 【清】阮元校刻：《孟子正义·离娄》卷七下，《十三经注疏》本，页 2723。

¹⁴⁶ 【清】阮元校刻：《孟子正义·滕文公》卷六上，《十三经注疏》本，页 2711。

（二）西周“孝”的局限与“养亲”关系

不可否认，西周的能行“孝”者，并非是涵盖所有人民。对于那些被迫征战，苦于兵役的子孙，“孝”的本义不能体会。因为至少最起码的祭祖，也不能够如常般进行。¹⁴⁷对于他们来说，父母生育之恩德却是具体可见。如《诗经·小雅·蓼莪》：

蓼蓼者莪，匪莪伊蒿。哀哀父母，生我劬劳。蓼蓼者莪，匪莪伊蔚。哀哀父母，生我劳瘁。瓶之罄矣，维罍之耻。鲜民之生，不如死之久矣。无父何怙，无母何恃。出则衔恤，入则靡至。父兮生我，母兮鞠我。拊我畜我，长我育我。顾我复我，出入腹我。欲报之德，昊天罔极。南山烈烈，飘风发发。民莫不穀，我独何害。南山律律，飘风弗弗。民莫不谷，我独不卒。¹⁴⁸

道尽为人子因兵役而不得终养父母之心酸无奈。“父兮生我，母兮鞠我。”其中“民莫不穀”，“我独不卒”，父母的生育之恩却不得报答。另首《诗经·小雅·祈父》的作者因职务关系远离家乡，而不能尽养亲之责，再次归家时已“有母之尸饔”¹⁴⁹。《毛诗正义》引许慎之《五经异义》点其明义“‘有母之尸饔’，谓

¹⁴⁷ 【清】阮元校刻：《毛诗正义·小雅·四月》卷十三，《十三经注疏》本，页462。

¹⁴⁸ 【清】阮元校刻：《毛诗正义·小雅·蓼莪》卷十三，《十三经注疏》本，页459-460。

¹⁴⁹ 【清】阮元校刻：《毛诗正义·小雅·祈父》卷十一，《十三经注疏》本，页433。

陈饗以祭，志养不及亲。”¹⁵⁰《诗经·小雅·北山》毛序以为是大夫苦于役使，“已劳于从事，而不得养其父母焉。”¹⁵¹《诗经·小雅·沔水》以“莫肯念乱，谁无父母”¹⁵²亦指出乱政会导致家庭的离散，造成孩子不得以养亲。

以上例子说明孩子都把照顾父母当作是首务。养亲是孩子回报父母恩情的表现。不得养亲，多是无奈被局势所逼，还有被执政者、当官的无情无尽地役使。长大后的不被他人重视自己，相反的在小时候在父母那里却是得到极其重视，这样的强烈的待遇反差使孩子更愿意陪伴照顾父母。故渴望养亲即是对生命价值被剥削的一种抵抗心理。

孩子产生渴望养亲的心理，与西周时王能否有“孝”而能实践之，实存在着直接的因果关系。上述所引的诗的背景，都是处于动荡不安之际。而这样的局势已经离祖先所开创的太平盛世遥远了。西周初之时王还能以“孝”为本，继续维护国家的安定。由于社会平安稳定，能养亲是件非常普遍、自然的事情。然而西周末期的时王却国家搞得乌烟瘴气，人人惶恐于生命安危。当“孝”已渐渐不能成为执政者精励图治的动力，其对时王所起“守善续德”的作用经已失去了意义；此时亦是子辈表达养亲的意识高昂的时候。

¹⁵⁰ 【清】阮元校刻：《毛诗正义·小雅·祈父》卷十一，《十三经注疏》本，页433。

¹⁵¹ 【清】阮元校刻：《毛诗正义·小雅·北山》卷十三，《十三经注疏》本，页463。

¹⁵² 【清】阮元校刻：《毛诗正义·小雅·沔水》卷十一，《十三经注疏》本，页432。

原本西周时王在祭祖“昭孝”内容本就是“息民、抚国家、定百姓也。”¹⁵³

如今“孝”已无安定社会的作用，而子辈渴望养亲反映出渴望回到从前安稳的社会去。这么一来，“养亲”与“孝”就有了无意识的联系。渐渐的在春秋之际“孝”与“养亲”已然衔接起来，如《左传·文公十八年》中载贤者臧文仲有“见有礼于其君者，事之，如孝子之养父母也。”¹⁵⁴是为证。

（三）自立功德言行意识的抬头

西周强烈的尊祖意识，把把子孙的兴起说成是理所当然的。前已论及“先祖者，类之本也”，“类”之根本，正是建筑在先祖所创建的功德之上。“无先祖焉出？”重点并不在血缘，而是在于说明后辈出人头地的凭藉乃在于先祖之功。

故先秦之际流传着“嘉功受祀”的观念。《左传·昭公八年》里史赵对“陈氏未亡”的判断来自于对“盛德必百世祀”¹⁵⁵的肯定。《国语·郑语》郑桓公问及史伯南方可不可讨伐时，史伯以为不可。其曰，“臣闻之，天之所启，十世不替。夫其子孙必光启土，不可偪也。且重、黎之后也，夫黎为高辛氏火正，以淳耀敦大，天明地德，光照四海，故命之曰‘祝融’，其功大矣。夫成天地之大功者，其

¹⁵³ 徐元诰撰，王树民等点校：《国语集解》，页 518。

¹⁵⁴ 【清】阮元校刻：《春秋左传正义·文公十八年》卷二十，《十三经注疏》本，页 1861。

¹⁵⁵ 【清】阮元校刻：《春秋左传正义·昭公八年》卷四十四，《十三经注疏》本，页 2053。

子孙未尝不章，虞、夏、商、周是也。”¹⁵⁶史伯以肯定的口吻来说明祖先所创建之功德，乃是作为衡量子孙能否持续有所作为的首要条件。

然而子孙侧重先祖功德所造就的恩惠福禄，而不以“孝”作为修养方式，则徒留下表面形式。这即是说，单有祖先的恩泽庇护，而自身却没有守善续德，最后还是失去所有的恩惠福禄。周幽王的不“孝”，导致西周灭亡，正是最佳的写照。由于西周“孝”的实施有了失败的经历，因此贤者开始寻找其他能令福禄永存的方法。最能对此作注脚的莫过于是《左传·襄公二十四年》记载了穆叔与范宣子之间的对话，如下：

古人有言曰，‘死而不朽’，何谓也？穆叔未对。宣子曰：“昔句之祖，自虞以上，为陶唐氏，在夏为御龙氏，在商为豕韦氏，在周为唐杜氏，晋主夏盟为范氏，其是之谓乎？”穆叔曰：“以豹所闻，此之谓世禄，非不朽也。鲁有先大夫曰臧文仲，既没，其言立。其是之谓乎！豹闻之，大上有立德，其次有立功，其次有立言，虽久不废，此之谓不朽。若夫保姓受氏，以守宗祧，世不绝祀，无国无之，禄之大者，不可谓不朽。”¹⁵⁷

¹⁵⁶ 徐元诰撰，王树民等点校：《国语集解》，页 465-466。

¹⁵⁷ 【清】阮元校刻：《春秋左传正义·襄公二十四年》卷三十五，《十三经注疏》本，页 1979。

以上关于“死而不朽”的争论，突出了“世禄”与“自立”的分别。前者注重祖先功德所带来的恩惠福禄；后者则是重视自身功德言行的影响力。纯粹续承祖先功德而拥有的爵禄，只能在表面上称“不朽”而已。唯有通过自身建立美好的功德言行，才能达到永世流传。西周“孝”的意义本是要子孙以祖先为榜样，守善续德；而自立功德言行不同的是，少了以祖先为必定的仿效对象，自身就拥有修善立德的能力。而自身良好品德言行，也能产生一定的影响力，流芳百世而“不朽”。

由于讲究“立”的本身，因此就有了好坏之分。譬如臧文仲指出了“孝敬、忠信为吉德，盗贼、藏奸为凶德”¹⁵⁸，就是要说明辨别那一些是可以为之修之，那一些是不可为之修之的行为。《左传·僖公三十三年》载“敬，德之聚也。能敬必有德。”¹⁵⁹可见春秋之际“养父母”的行为已然成为了孩子的立德之方。

第二节：春秋时期的孝道举例

童书业先生指出“春秋至战国之间，是中国社会组织变迁得最厉害的时代。”其中可归纳为“农业的进步与土地私有制的出现”、“商业的发展”、“封建社会的动摇”、“世族制度的没落”、“赋税的横暴与盗贼的公行”及“成文法”的公布。¹⁶⁰在这剧烈的变动下成了讲求个人“立德、立功、立言”的最好契

¹⁵⁸ 【清】阮元校刻：《春秋左传正义·文公十八年》卷二十，《十三经注疏》本，页1861。

¹⁵⁹ 【清】阮元校刻：《春秋左传正义·僖公三十三年》卷十七，《十三经注疏》本，页1833。

¹⁶⁰ 童书业著，童教英整理：《春秋史》，《童书业著作集》第一卷，北京：中华书局，2008，页257-263。

机。因此不论是当时的诸侯士大夫、下士隐士都有自己的一套理解以往价值观的尺度。而其中从“养亲”介入“孝”的内涵中，从原本讲求尊祖为首要义的“父慈子祗”，变成了“父慈子孝”的人伦关系。（详上第二章论）

然而子对于父并非仅止于养而已。从养而衍生至对父母的生死的重视。《春秋左传》昭公二十年载楚王囚伍奢，并使召其二子前来则赦免其父。其大子尚知归则必死而父亦无所赦，然意为之必归，曰“奔死免父，孝也”¹⁶¹。此等信念且能为生父者，则死亦有安。

而子之养亲，每欲亲之能至享至食。如禹之能“菲饮食，而致孝乎鬼神”¹⁶²者，知己之虽有所作为，而亦谦于父母之恩大，爱之而不敢有僭。故有美食，则与父母，是谓养之高义而恩之所报也。《春秋左传》隐公元年载郑颖考叔以此义点醒郑庄公，意欲郑庄公能心动于母恩，以重拾母子之情。故时君子曰：“颖考叔，纯孝也，爱其母，施及庄公。”¹⁶³能孝者必由爱亲，犹如爱亲者之必由养也。能推之于人，则明孝道之非不能，但为或不为矣，是谓“纯孝”。

因此在春秋之际，“孝”对子而言，是可以从多层次去理解和把握的。空子亦把“孝”推向由己的一种修养方式，而大大推动了人伦之“孝”。

¹⁶¹ 【清】洪亮吉撰，李解民点校：《春秋左传诂》，北京：中华书局，2008，页738。

¹⁶² 【清】阮元校刻：《论语注疏·泰伯》卷八，《十三经注疏》本，页2488。

¹⁶³ 【清】洪亮吉撰，李解民点校：《春秋左传诂》，页188。

第三节：论孔子之孝道观

前已论及春秋之际已有“孝子养父母”之说。然而若以为养亲就是立德之方，则过于表面。孔子是最重视人文精神的贤者。对于西周的礼乐制度，孔子曾直言：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”¹⁶⁴说明他更注重礼乐之为礼乐的内涵精神。再怎么说明“孝，礼之始也”，怎么能没有内涵深度？故孔子对时人“孝”的批评与定义时说：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养。不敬，何以别乎？”¹⁶⁵其提出“敬养”以为人子之孝，可见孔子是从态度上去讲究孝的内涵。而上边已论及“敬”具于“德之聚”之义，因此这才成为是真正的立德之方。

对于孝道，孔子更重视事父母的态度，包括生前死后都要做到“无违”，即不能违背“礼”的精神。¹⁶⁶孔子对“礼”的内涵要求是“仁”¹⁶⁷；礼的目的是为了让社会达致“和”¹⁶⁸，即人与人相处和谐的状态。孔子对“仁”的内涵有很多种，这里举的是与“孝”最为关联的思想。《论语》载：

¹⁶⁴ 【清】阮元校刻：《论语注疏·阳货》卷七，《十三经注疏》本，页 2525。

¹⁶⁵ 【清】阮元校刻：《论语注疏·为政》卷二，《十三经注疏》本，页 2462。

¹⁶⁶ 【清】阮元校刻：《论语注疏·为政》卷二，《十三经注疏》本，页 2462。

¹⁶⁷ 【清】阮元校刻：《论语注疏·八佾》卷三，《十三经注疏》本，页 2466。

¹⁶⁸ 有子曰“礼之用，和为贵。”；孔子曰：“君子和而不同，小人同而不和。”说明孔子认为礼的内涵是和谐与共。因此孔子主张欲为父子君臣“正名”，就是要达到和谐的社会秩序。

颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。

为仁由己，而由人乎哉？”¹⁶⁹

可见为“仁”有两个条件，即“克己”与“复礼”。孔子要求的“孝”即包含这两种条件。孔子举例在事父母时，孩子必须“色难”¹⁷⁰，亦是从态度上来说“孝”。若仅“有事，弟子服其劳；有酒食，先生馔”¹⁷¹，这是对长辈的礼节，还不至于达“孝”。对长辈尽礼节，这是“由人”的作法，即因对方年纪比自己大，故事事迁就。然而“色难”讲究的是“由己”的做法。对父母的态度并不是由于他们是长辈的关系，而是父母是自己最为亲近之人。孩子“色难”即不是为了报答什么，毕竟父母“拊我畜我，长我育我。顾我复我，出入腹我”的恩情，“欲报之德，昊天罔极”。“由己”之意，正是不凭什么，仅无条件地自发于内心，始终对父母保持和颜悦色（即色难）。不起一丝埋怨无奈之心，即是“克己”。由于是情感差别，然而外在表现依然是“礼”，不过这是有内涵的“礼”，而不是形式上的“礼”了。故事父母以“色难”，说的就是克己复礼为仁之表现，也是孔子对“孝”的要求。

对父母之孝“由己”表现包括“唯其疾之忧”¹⁷²；“父母之年，不可不知也，一则以喜，一则以忧”¹⁷³；“父母在，不远游，游必有方”¹⁷⁴。孔子提出的“父为

¹⁶⁹ 【清】阮元校刻：《论语注疏·颜渊》卷十二，《十三经注疏》本，页 2502。

¹⁷⁰ 【清】阮元校刻：《论语注疏·为政》卷二，《十三经注疏》本，页 2462。

¹⁷¹ 【清】阮元校刻：《论语注疏·为政》卷二，《十三经注疏》本，页 2462。

¹⁷² 【清】阮元校刻：《论语注疏·为政》卷二，《十三经注疏》本，页 2462。

¹⁷³ 【清】阮元校刻：《论语注疏·里仁》卷四，《十三经注疏》本，页 2472。

¹⁷⁴ 【清】阮元校刻：《论语注疏·里仁》卷四，《十三经注疏》本，页 2471。

子隐，子为父隐。直在其中矣”正是“由己”¹⁷⁵的最佳范例。在这里孔子把刑治铁面无私的直与亲子由己的直分开来谈，强调的是孩子对父母的情感爱心，并不会被任何事情理由所限制而不能表现出来。故当宰我质疑三年之丧会导致“礼坏乐崩”的局面，并表示不会在居丧之间“食旨不甘，闻乐不乐，居处不安”时，孔子痛斥其为“不仁”。¹⁷⁶因为宰我考虑的是守丧时间太久，会导致社会出问题；而孔子强调的是孩子对父母的情感并不能用功利观念来困束。否则纵然礼不坏乐不崩，其内涵精神却荡然全无。这并不是孔子欲见的情况。

既然对父母的情感不被受环境事情等的局限，因此“克己”即是为了让“孝”不遭受任何形式上的破坏。故子曰：“事父母几谏，见志不从，又敬不违，劳而不怨。”¹⁷⁷说的是就是“克己”，以免对父母生气生怨。又曰“三年无改于父道，可谓孝矣。”¹⁷⁸可见孔子是要孩子不要去对作父亲的功德作出批评等，以免破坏了“孝”之内涵精神。在孔子所处的春秋时期，子弑父的伦理悲剧不断上演，虽然是关于政治的争权夺利，然而若孩子始终保持对父亲的爱心，不对父亲的所作所为下对错是非的定义，那么子弑父的悲剧就不会发生了。可见孔子对“孝”的诠释与要求，自有其一番苦心。而孩子也尽可能不让父亲作出会让孩子生怨的行为，更不让父亲作出败德之事。比如在《韩诗外传》有载：

¹⁷⁵ 【清】阮元校刻：《论语注疏·子路》卷十三，《十三经注疏》本，页 2507。

¹⁷⁶ 【清】阮元校刻：《论语注疏·阳货》卷十七，《十三经注疏》本，页 2526。

¹⁷⁷ 【清】阮元校刻：《论语注疏·里仁》卷四，《十三经注疏》本，页 2471。

¹⁷⁸ 【清】阮元校刻：《论语注疏·里仁》卷四，《十三经注疏》本，页 2471。

曾子有过，曾皙引杖击之。仆地，有间乃苏，起曰：“先生得无病乎？”鲁人贤曾子，以告夫子。夫子告门人：“参来勿内也。”曾子自以为无罪，使人谢夫子。夫子曰：“汝不闻昔者舜为人子乎？小菑则待，大杖则逃。索而使之，未尝不在侧，索而杀之，未尝可得。今汝委身以待暴怒，拱立不去，汝非王者之民邪？杀王者之民”，其罪何如？诗曰：“优哉柔哉，亦是戾矣。”又曰：“载色载笑，匪怒伊教。”¹⁷⁹

虽托帝舜之事迹，然而却是为人子孝的深意。色难以事，不生父怨，亦不陷父于不义。纵然父虽以罪死，为人子亦应祭之以礼。孔子对禹的德行无得批评，其中一项即是禹能“菲饮食，而致孝乎鬼神。”¹⁸⁰可见“克己”最重要还是让“由己”之爱心得到完全的发挥。

孔子之“孝”可看作为是一种由己的修养方式。因为它并不需要外求什么，而单凭发自内心的情感，从而达到“仁”。孔子的弟子有子曰：

其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与。¹⁸¹

¹⁷⁹ 【汉】韩婴撰，许维通校释：《韩诗外传集释》卷八，北京：中华书局，2005，页 296-297。

¹⁸⁰ 【清】阮元校刻：《论语注疏·泰伯》卷八，《十三经注疏》本，页 2488。

¹⁸¹ 【清】阮元校刻：《论语注疏·学而》卷一，《十三经注疏》本，页 2457。

重视由己的修养方式，是因为能“修己以敬”，而后“修己以安人”，而后“修己以安百姓”。这等推己及人的表现，即是仁之本义，也是唯有从孝亲中能够真正掌握其精神意义。

结语

按照我论文的目标，本是为把孝道与“生殖器崇拜”的渊源关系给分离为二，以便还孝道一个“清白”。然而我却发现，自己在把孝道与“生殖器崇拜”分离后，好像又制造了一个相似的模式，把“孝”给请进“灵”领域里。论西周“孝”本是祖灵权威的象征，实际上我最想指出的是“孝”就是时人结合祖灵的力量来掌握天下，统治天下之道。

在论述当中，我不停地说明在西周时期祖灵是被认为有人的情感，也会被借用其口来训诫子孙。（《尚书·康诰》、《尚书·大诰》）这一点其实也不奇怪，墨子是最深信神灵也会说人话的学者。（《墨子·非命》）然而却觉得自己有些开始“走火入魔”，因为有好些注疏都让我重新给予定义，（为的是说明祖灵常被用来作为考量的第一位）而看起来又觉得别扭牵强。这正反映自己学养的不够啊！读得书实在太少，要去佐证一些概念也觉得捉襟见肘，吃力无比。勉强写了，又感到面红耳赤，贻笑大方。

让我感到遗憾的是我没能很好地把西周天子、贵族的“孝”与民间对于“孝”的理解的关系做一个很好的衔接。我总觉得在民间的人伦关系是属于很天然的一回事。不需要刻意去说明“慈”是什么，“孝”是什么。在他们的生活中已坐

言起行，只是没有理会而已。正如所谓的“行之而不著焉，习矣而不察焉，终身由之而不知其道者”，民间就是处于这样的一种状态。正由于当天子、贵族中的“孝”已变成支离破碎，至少还能从民间中发掘并为其注入新的生机——重视由己的修养，以孝为敬亲事亲的本位，再逐步逐步扩大到家国天下。实际上原本“孝”的目的也是如此。因此在取舍人伦与祖灵之间，我选了祖灵为第一要素，而人伦是后来才被强调重视的。正如《老子》言：“六亲不和有孝慈”，当社会呈现病态时，人伦关系才会被强调。

若要说这篇论文还能继续发挥什么？我想就在于能不能对“考”字的研究上要有突破，或者是肯定的定义。我甚怀疑的是，为何在周人的祖灵既然有那么多人的特点，甚至周人都相信祖灵确实干涉生活中的福禄等等的“命”，却只出现祭祖礼、金文里面？为何对于天神可以通过口述下达天命的旨意，而周人为了不能借祖灵的威严以人性化的方式来慑服氏族人？会否春秋之际高扬人伦的关系，加上儒家是持敬鬼神而远之的态度，所以原本有关祖灵在世间活动的记载都被埋没了？人伦与祖灵之间的关系应该要如何去理解它们之间的关系、平衡？这就是我欲往下探究的。当然最后结果可能是推翻我这篇论文的观点，然而也不能放弃有一丝疑惑而置之不顾。对于“孝”的精神内涵，也还有的发挥。最后，我自认这份论文有很多不足之处，包括并没把经济、地域、职业等纳入对孝本义、精神内涵中会产生怎样的作用来作为考察的点。对于春秋之际有关孝道的体现的记载我也未能完全掌握。同时很多重要的书籍我都没法子好好地吸收把握，甚至有时也碰到但知书名而求之不得的痛苦。不管如何，总算让我体会要踏进学术殿堂之难，而自己又是多么地渺小。对于那些无时不汲汲于求知的学者，我衷心感到敬佩。我最大的收获是，培养了自己的一些不成熟观点，希望等收集整理多些的资料后，未来能发挥在其他论文上。当然更为重要的是，找到自己真正想长远摸索的学术领域。求知不可抱以侥幸之心态，我深深感受到自己的弱点。

若干年后，再来看这份论文，不知会否再次的心惊胆颤？汗颜！汗颜！

参考书目

一、书目

1. 【法】昂利·于贝尔、马塞尔·莫斯著，梁永佳等译：《巫术的一般理论；献祭的性质与功能》，桂林：广西师范大学出版社，2007 年
2. 查昌国著：《先秦“孝”、友“观念研究”——兼汉宋儒学探索》，合肥：安徽大学出版社，2006 年。
3. 常金仓著：《二十世纪古史研究反思录》，北京：中国社会科学出版社，2005 年。
4. 程俊英、蒋见元合著：《诗经注析》，北京：中华书局，2006 年。
5. 丁山著：《古代神话与民族》，北京：商务印书馆，2005 年。
6. 方向东撰：《大戴礼记汇校集解》，北京：中华书局，2008 年。
7. 傅斯年著，欧阳哲生主编：《傅斯年全集》，长沙：湖南教育出版社，2003 年。
8. 葛兆光著：《中国思想史》，上海：复旦大学出版社，2001 年。
9. 谷衍奎编：《汉字源流字典》，北京：华夏出版社，2003 年。
10. 郭沫若、胡厚宣总编辑：《甲骨文合集》，北京：中华书局，1982 年。
11. 郭沫若著作编辑出版委员会编：《郭沫若全集》，北京：科学出版社，1982 年。
12. 郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》，北京：中华书局，2006 年。

13. 【汉】韩婴撰，许维遹校释：《韩诗外传集释》，北京：中华书局，2005年。
14. 【清】洪亮吉撰，李解民点校：《春秋左传诂》，北京：中华书局，2008年。
15. 胡厚宣、胡振宇著：《殷商史》，上海：上海人民出版社，2003年。
16. 李零著：《郭店楚简校读记》（增订本），北京：中国人民大学出版社，2007年。
17. 李零著：《中国方术正考》，北京：中华书局，2006年。
18. 李维武编《徐复观文集》武汉：湖北人民出版社，2002年。
19. 【法】列维-布留尔著、丁由译：《原始思维》，北京：商务印书馆，1985年。
20. 刘源著：《商周祭祖礼研究》，北京：商务印书馆，2004年。
21. 罗振玉编：《三代吉金文存》，北京：中华书局，1983年。
22. 庞朴、马勇、刘貽群等合编：《先秦儒家研究》，武汉：湖北教育出版社，2003年。
23. 【清】阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年。
24. 沈兼士著、葛信益等整理：《沈兼士学术论文集》，北京：中华书局，2004年
25. 沈善洪、王凤贤合著：《中国伦理学说史》，浙江：浙江人民出版社，1985年。
26. 【西汉】司马迁著，【日】泷川龟太郎撰：《史记会注考证》，台北市：大安出版社，1998年。

27. 苏兴撰，鍾哲点校：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992 年。
28. 童书业著，童教英整理：《童书业著作集》，北京：中华书局，2008 年。
29. 王长坤著：《先秦儒家孝道研究》，成都：巴蜀书社，2007 年。
30. 【清】王念孙撰，中国训诂学研究会主编：《广雅疏证》，南京：江苏古籍出版社，2000 年。
31. 肖群忠著：《孝与中国文化》，北京：人民出版社，2001 年。
32. 【汉】许慎撰，【清】段玉裁注：《说文解字注》，杭州：浙江古籍出版社，1998 年。
33. 徐元诰撰，王树民等点校：《国语集解》，北京：中华书局，2002 年。
34. 于省吾主编：《甲骨文字诂林》，北京：中华书局，1996 年。
35. 詹鄞鑫著：《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》，南京：江苏古籍出版社，2000 年。
36. 中国社会科学院考古研究所编：《殷周金文集成》（修订增补本），北京：中华书局，2007 年。
37. 中华书局编辑部编：《汉魏古注十三经》，北京：中华书局，1998 年。
38. 朱维铮编校：《周予同经学史论》，上海：上海人民出版社，2010 年。

二、期刊论文

1. 舒大刚著：〈《周易》、金文“孝享”释义〉，《周易研究》2004 年第四期。
2. 宋金兰著：〈“孝”的文化内涵及其嬗变〉，《青海社会科学》1994 年第三期。