

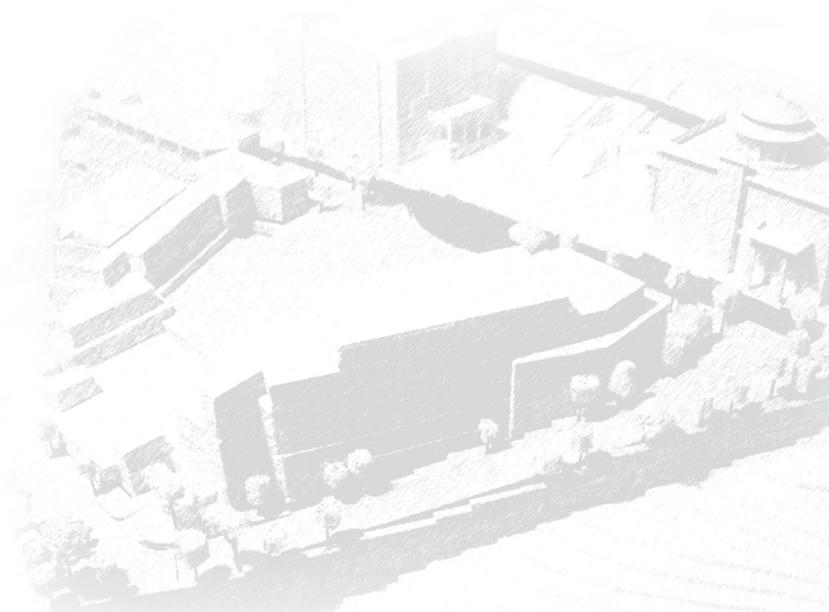
# 孝的精神與中華文化

撰文／謝居憲 陸軍軍官學校通識中心專任助理教授

## 摘要

孔子為傳統的孝道找到合乎人性的基礎，使孝成為中華民族重要的文化資產。甚至說中華文化就是孝的文化。然而孝在歷史的發展中，經過政治化、工具化後，使孝產生異化、變質。要之，對孝的本質意義是含混不清的，混淆了「封建的孝」與「人性的孝」，以致於近現代反對、揚棄孝道。而不知孝是為仁的根本，是人倫的本源，是萬善的基礎，是自覺自發的行為。近則是家庭倫理的基礎，推之可以是教育的根源與一切倫理的基石。要之，孝是人類的「共同價值」，是「人的文化」，可以是家庭、社會、國家、世界，乃至萬物和諧的基礎。如是，淵远流長、歷久不衰的中華文化或孝的文化，是人類和諧的重要資糧。而中華民族必然承擔這份歷史責任。近年來中國大陸與台灣一貫道友善的文化交流關係，積極弘揚中華文化與孝的文化，實乃我民族之幸、人類之福也。

**關鍵字：**中華文化、孝道、家庭倫理、全球倫理、環境倫理、一貫道





- 壹、前言
- 貳、孝的真精神
- 參、孝的現代意義與價值
- 肆、中華文化之傳承永續
- 伍、結論

## 壹、前言

孝是中華文化當中的重要特色之一，甚至說中華文化就是孝文化。然而孝在中國歷史的嬗變，有其積極的肯定與消極的否定。尤其在面對當代西方文化的衝擊，講民主、自由、科學化、現代化，是否就意味著必須拋開舊道德、舊文化呢？何以民初提倡新文化運動的人們要反對孝呢？傳統難道一定與現代起衝突嗎？孔子提倡的孝是沒有問題的，這是學術界的共識。那麼孝在歷史上的演變到底出了什麼問題？孝的本來面目、真精神又為何呢？面對當今文化多元化、主體個體化、重知識輕道德的時代，孝之德逐漸被遺忘了。吾人不禁要問：孝是否有其存在的意義與價值呢？在當今兩岸積極弘揚中華文化的同時，也發現「中華文化」似乎是聯繫兩岸的精神扭帶，那麼「孝文化」是否扮演著舉足輕重的地位呢？而中國大陸期許「中華文化國際化」，其理論與實踐又如何可能呢？

## 貳、孝的真精神

孝起源於何時，有不同的說法。然而大興於周代可以說是比較可信的一種說法。<sup>1</sup>從周代到當代，「孝」經過道德倫理化、政治化、哲學化的過程。這當中的嬗變，有肯定，有批判，使得孝的精神似假似真，令人莫衷一是。如今經過時間歲月的試煉，文化的衝擊，孝再次屹立不搖於中華文化之間。孝可以說是中華文化最突出的特色，甚至有學

1. 康學偉從理論、邏輯推測孝觀念是父系氏族公社時代的產物，即孝可能起源於上古五帝時代；楊國榮認為孝是起源於殷商；李裕民從孝字之源起，認為孝起源於在殷周之際。何平從思想的角度，認為殷商的孝慈倫理概念似乎還很朦朧和淡薄，當是周代提出的德目。以上討論見肖群忠《中國孝文化研究》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2002年），頁13-21。

者更直接說，中國文化就是孝文化。<sup>2</sup>準此，孝是中華文化的精神命脈。然而，在兩岸積極推動弘揚中華文化，以及中華文化世界化的同時，孝的精神必須重新檢視與確認，如此方能真正穩固、挺拔中華文化的精神與命脈。意即何謂孝的真精神及其異化的部分，皆必須檢別出來。

## 一、孝的真正內涵

孝的真正內涵、理論可以說建立於孔子。<sup>3</sup>所以要真正瞭解孝的內涵，必須回歸孔子。以下將從孔子建立的儒家思想為基源，分四個面相來討論、說明孝的真正內涵。依序為（一）孝是為仁的根本（二）孝是人倫的本源（三）孝是萬善的基礎（四）孝是自覺自發的行為。

### （一）孝是為仁的根本

凡對儒家思想稍有概念者，皆知道孔子儒學的核心價值是「仁」。<sup>4</sup>然而孔子不隨便以「仁」許人，「仁」的理想或境界似乎很難達到。同時「仁」是一抽象、普遍性的概念，不容易掌握，必須有一特殊原則，以作為實踐仁的資具，如此方容易掌握。<sup>5</sup>《論語》告訴我們一個可以很容易掌握「仁」的一個工夫，可以具體實踐仁的資具，那就是行孝悌之道。《論語》說道：「孝悌也者，其為仁之本歟」（〈學而篇〉）！在家力行孝悌之道，是實踐仁的根本。意即，要達到仁的理想境界，必須從家庭的孝悌之道做起才有可能。所以孔子教弟子最首要的事便是孝悌之道。<sup>6</sup>而孔子這種概念發展到孟子，更是直接說孝是仁的具體表現。孟子說：「親親，仁也」（〈盡心上〉）、「仁之實，事親是也」（〈離婁上〉）。甚至將孝弟的地位推到極致，謂：「堯舜之道，孝「仁者人也，親親為大」。即親親之孝是每一個人表現人之所以為人（即

2. 謝幼偉〈孝與中國文化〉，《青年戰士報》（1976年6月14-18日）；梁漱溟《中國文化要義》（上海：人民出版社，2006年），頁258；錢穆〈中國文化與中國青年〉，《文化與教育》（臺北：三民書局，1976年），頁2-3。南懷瑾說中國文化最寶貴之處在於提倡孝道。但是，現在的中國社會學習西方文化，偏重父母愛子女，而忽略了子女長大後對父母的孝養。見氏著〈孝是中華文化的特色〉，刊於網站 <http://www.book853.com/show.aspx?id=592&cid=32&page=4>。

3. 見肖群忠《中國孝文化研究》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2002年），頁37。

4. 楊慧傑《仁的涵義與仁的哲學》（臺北：牧童出版社，1975年），頁1。

5. 韋政通〈中國孝道思想的演變及其問題〉，《儒家與現代中國》（上海：人民出版社，1990年），頁142。

6. 論語曰：「弟子入則孝，出則悌。」（〈學而篇〉）



弟而已矣」。(〈告子下〉)同樣地,《中庸》也提到相同的思想概念:仁)最重要、首要的事情,實「盡性至命」之本。<sup>7</sup>要之,孝是展現儒家最高核心價值仁的起始點。孝並非全德之仁,然沒有孝便不是仁,當然也沒有資格稱為人。所以孝是做人、踐仁的基本點,可謂之愛苗、愛根。<sup>8</sup>

## (二) 孝是萬善的基礎

《論語》在「孝弟是為仁的根本」這一章說道:「其為人也孝弟,而好犯上者,鮮矣;不好犯上,而好作亂者,未之有也。」(〈學而篇〉)大意是,一位行孝弟之道的人,基本上是不會犯上、作亂的。理由何在呢?程子解釋道:「孝弟,順德也,故不好犯上,豈復有逆理亂常之事。德有本,本立則其道充大。<sup>9</sup>」孝弟是一切德行之根本。孝如同樹根,其餘德行就似樹之幹、枝、葉,本固自然枝榮葉茂;反之,是萬萬不可能的。此本末先後之道,可說是儒家成德之教的定律。<sup>10</sup>具體而言,儒家倫理觀至少有仁、義、禮、智、信、忠、恕、誠、廉、恥、孝、悌、慈等德目。中國傳統社會也一直有「積善」<sup>11</sup>的觀念。且當今學校教育也重視各種品德的教育。問題是,如何落實這些德目呢?儒家提出「本末先後」的方法學。儒家發現「平易近情」之孝,可以為入德之門。若不明孝是萬善眾德的基礎,則在推廣行善培德上,必定事倍功半,甚至是緣木求魚。《孝經》也強調:「夫孝,德之本也,教之所由生也。」「人之行,莫大於孝」。然而必須強調的是,儒家並非即以孝為道德之究竟。<sup>12</sup>由此可見,不管從倫理或教育的立場而言,推行孝道是為了培固萬善眾德的根苗,唯有如此善的文化以及品德教育方有可能。若果如是,《孝經》「五刑之屬三千,而罪莫大於不孝」之律便可以理解。

7. 程伊川在〈明道先生行狀〉中說道:「知盡性至命,必本於孝弟」。見王孝魚點校,程顥、程頤著《二程集》(北京:中華書局,2004年),頁638。

8. 近溪說:「看見赤子出胎最初啼叫一聲,想其叫時只是愛戀母親懷抱,卻指著這個愛根而名為仁,推充這個愛根以來做人,合而言之曰:仁者人也,親親為大。」見李慶龍《羅近溪先生語錄彙集》(首爾:新星出版,2006年),頁178。東漢延篤的仁孝論亦言:「仁以枝葉扶疏為大,孝以本根充實為先。」見范曄撰李賢注《延篤傳》,《後漢書》(臺北:台灣商務,2010年),頁954。

9. 朱熹《四書章句集註》(臺北:鵝湖出版社,1984年),頁48。

10. 《大學》謂:「物有本末,事有終始,知所先後,則近道矣。」

11. 易經坤卦文言說:「積善之家必有余慶」。

12. 謝幼偉〈孝與中國文化〉,《青年戰士報》(1976年6月14-18日)。徐復觀〈中國孝道思想的形成,演變,及其在歷史中的諸問題〉,《中國思想史論集》(台灣學生書局,2002年),頁161。後文亦會有論述。

### （三）孝是人倫的本源

中國哲學雖然有天道論，然而更重視實踐論，以倫理為主幹、基礎。<sup>13</sup> 孔子「下學上達」便是下學人倫之道以上達天道。其實，孔子「仁」的哲學，並非玄遠而不可及。其謂「仁者愛人」、「仁者人也，親親為大」。仁就在人的身上體現。更具體的說，仁就是人與人之間一種善的關係表現。<sup>14</sup> 東漢許慎《說文解字》解釋「仁」字：「親也。從人、二。」意即「仁」不能離開人我之關係來成就，必須在良好的人際關係中不斷的自我轉化。<sup>15</sup> 孔子簡單的將此人際關係化約為「五倫」。其中有「三倫」的關係是在家庭中。由此可見家庭關係在踐仁的路上可以說是最重要的一個道德實踐團體。<sup>16</sup> 這也是孟子反對墨家「二本」兼愛之說，而強調仁愛必須從「一本」之親親原則做起的原因。<sup>17</sup> 朱子對此段「一本說」有善解：「人物之生，必各本於父母而無二，乃自然之理，若天使之然。故其愛由此立，而推以及人，自有差等。<sup>18</sup>」儒家並不反對愛天下之人，其實這也是儒家的理想。儒家是反對沒有等差之愛，蓋當我們愛的能量、力量不夠之際，即愛有限制的時候，愛必須有所取捨，選擇愛父母是「自然之理」。反之，愛他人而不愛父母，便違反自然之理。《孝經》謂之為「悖德」<sup>19</sup>。在悖德之下所建立的人際關係必然是虛而不實，甚至這種關係是互為工具性的。<sup>20</sup> 故孔子天道的完成是建諸在人倫的友善關係中；而人倫關係的圓滿，必須有親疏、遠近、厚薄的等差關係，必須從親親之孝做起。<sup>21</sup> 唯有如

13. 謝幼偉〈孝與中國社會〉《中西哲學論文集》（臺北：新亞研究所出版，1969年），頁2-3。王臣瑞說：「中國文化向以倫理作主幹。」見氏著《倫理學》（臺北：學生書局出版，1995年），頁2。

14. 這裡所謂的「善的關係」，是指人際之間的關係，不是雜亂無章，而是有條有理、有次序、有原則的。見王臣瑞《倫理學》（臺北：學生書局出版，1995年），頁2。

15. 見杜維明《人性與自我修養》（臺北：聯經出版社，1992年），頁23-31。金耀基〈儒家學說中的個體和群體〉，《中國文化與社會》（香港：牛津出版社，1992年），頁1-16。

16. 見徐復觀〈儒家精神之基本性格及其限定與新生〉，《徐復觀文集》卷二《儒家思想與人文世界》（武漢：湖北人民出版社，2002年），頁49。

17. 孟子曰：「夫夷子信以為人之親其兄之子，為若親其鄰之赤子乎？彼有取爾也。赤子匍匐將入井，非赤子之罪也。且天之生物也，使之一本；而夷子二本故也。」（《孟子》，〈滕文公章句上〉）

18. 朱熹《四書章句集註》，頁262。

19. 《孝經》：「不愛其親，而愛他人者，謂之悖德；不敬其親，而敬他人者，謂之悖禮。」

20. 正常而言，不愛自己的父母而愛他人，是違背天理良心的。意即這一種行為不是從內心本性所自發的，勢必這種愛他人的行為動力是外來的、有條件的，意即愛他人是有目的性的，即將他人視為工具性價值。

21. 李宗桂《中國文化導論》（廣東：人民出版社，2007年），頁251-258。



#### (四) 孝是自覺自發的行為

此，方合乎天理之自然，方能行之久遠，也才能真正建立和諧的人際關係與社會，此乃孔子最大貢獻之一。<sup>22</sup> 其實，「仁」談的範圍可以不限在人與人的關係，可以擴充到人與物，此即儒家萬物一體的理想。<sup>23</sup>

孟子說二、三歲的孩提之童沒有不愛其父母的，是出自於人情之自然，是良知良能的一種表現。<sup>24</sup> 然而孩提之孝可以說是一種道德行為嗎？嚴格地說，孩提之孝並非是一種自覺的道德行為，充其量只是一種無意識、不自覺的行為，必須加上了「道德理性之自覺」以後的自然之情才是真正的道德的愛。<sup>25</sup> 如是，孩提之孝並非自覺的道德行為，那麼孟子以孩提之童言良知良能的意義何在？我想孟子只是要說明人人本具善良的本性，是上天賦予每一個人的一種良「知」，羅近溪稱為「天之知」<sup>26</sup>。這種知，就人而言，嚴格說來是沒有道德義的。必須經過「覺悟」、「逆覺」方能有道德義，羅近溪稱此道德義的知為「人之知」<sup>27</sup>。所以孟子說像舜這種天縱之才，也必須經過「善言善行」之啟蒙，進而逆覺、擴充，方能達至「若決江河，沛然而莫之能禦」的境地。<sup>28</sup> 也唯有如此，舜才能大孝「終身慕父母」<sup>29</sup>。舜這種終身不間斷之孝的行為，是經過自覺逆之之後的自律之道德行為，此終身不間斷之孝的道德之愛是「有本」的（即本於天之知、良知），即像「有本」之源泉，能夠「盈科而後進」。從現實生活而言，能夠克服種種的困

22. 徐復觀說：「孔子最大貢獻之一，在於把周初以宗法為骨幹的封建統治中的孝弟觀念，擴大於一般人民，使孝弟得以成為中國人倫的基本原理，以形成中國社會的基礎，歷史之支柱。」見氏著《中國人性論史 - 先秦篇》（臺北：台灣商務出版，1999年），頁2。

23. 見楊慧傑《仁的涵義與仁的哲學》，頁33。

24. 孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。」（〈盡心上〉）

25. 參見徐復觀〈中國孝道思想的形成，演變，及其在歷史中的諸問題〉，《中國思想史論集》，頁160。

26. 羅近溪：「天之知，只是順而出之，所謂順，則成人成物也。」「但性善則原屬之天，而順以出之。」見李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》，頁148、390。

27. 羅近溪：「人之知，卻是返而求之，所謂逆，則成聖成神也。」「知善則原屬之人，而逆以反之。」見李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》，頁148、390。

28. 見《孟子》，〈盡心章句上〉。

29. 見《孟子》，〈萬章章句上〉。

境與難題，即便是父母不愛我，我仍當報之以孝。<sup>30</sup> 反之，行孝若似「無本」之「溝澮」，縱「七八月之間雨集」，其乾涸是遲早之事。<sup>31</sup> 意即行孝的動力若是來自於本心之外，一旦動力因消失，孝心孝行必然也跟著消失。<sup>32</sup> 這一種外貌上合乎孝的行為，就像孔子所說的鄉愿，是「德之賊」（《論語·陽貨篇》）也。換言之，不是從本心而發，而是帶有目的性的孝行。這一種假道德，反而會使我們認為孝行其實都是很虛偽的，而以為根本沒有孝這種德行，其只是一種工具性的價值而已。對此，孔子嚴厲批判這種鄉愿行為，因為它將「道德」偷偷的偷走了，令人不知不覺。換言之，工具化後的孝行終究是令人反感的，也因此讓人覺得孝根本不是自發的一種道德行為。五四新文化運動者反對孝的虛偽性，一部份也是對此而發。

換言之，孝強調的是一種內發的自律行為，瞥除一切外在的條件。《論語》中最典型的範例，就是宰我問三年之喪的爭議。孔子明確指出，孝或道德行為，必須瞥除一切的社會功效（禮壞樂崩）、自然週期（一年一期）的考量，而必須回歸到本心不安不忍之心來立論。<sup>33</sup> 要之，孝無法落在經驗上來計算該不該行，而只能問自己的良知本心：你安不安？所以，孝或道德與否，不能完全從外貌上的結果來論定，而是必須問自己的本心。蓋本心有是非道德的判斷能力，該進則進，該退則退，沒有一定的作法。進退之關鍵，在於其是否合乎「道義」<sup>34</sup>。「舜不告而娶」<sup>35</sup>、「嫂溺援之以手」<sup>36</sup>皆是在特殊情境下，依自己的良知本心所給出的一種「權變」，表面上都違背當時的倫理，然卻是合乎真正

30. 誠如唐君毅所說的：「人當孝父母之理性根據，不在父母對我是否有愛。父母愛我，我故當報之以孝；然父母不愛我，我仍當孝父母。此孟子之所以稱舜之號泣於旻天。舜之號泣，非怨父母之不愛己，而是其愛父母慕父母之意無所底止，透過父母之心不遇承受其愛者，即一直上升，而寄於悠悠蒼天也。吾為此言，其意謂人之孝父母，根本上為返於我生命所自生之本之意識。人何以當返本？因人必須超越自己之生命以觀自己之生命（此種超越自己以觀自己，乃萬善之本）。見氏著〈家庭意識與道德理性〉，《文化意識與道德理性（一）》，頁43、45。

31. 孟子曰：「原泉混混，不舍晝夜。盈科而後進，放乎四海，有本者如是，是之取爾。苟為無本，七八月之間雨集，溝澮皆盈，其涸也，可立而待也。」（〈離婁章句下〉）

32. 如為家產、祖產而行孝者，其動力因是在錢財，而不在行孝本身，是有條件、目的性的。一旦達到目的，動力因便自動消失，孝行也隨之消失，此謂之「他律之孝」。

33. 見《論語》，〈陽貨篇〉。

34. 《論語》，〈里仁篇〉云：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」

35. 萬章問曰：「《詩》云：『娶妻如之何？必告父母。』信斯言也，宜莫如舜。舜之不告而娶，何也？」孟子曰：「告則不得娶。男女居室，人之大倫也。如告，則廢人之大倫，以對父母，是以不告也。」

36. 孟子曰：「男女授受不親，禮也。嫂溺援之以手者，權也。」（〈離婁上〉）



的道。尤其是舜「不告而娶」的作法，很明顯並非「考之何典，問諸何人」<sup>37</sup>。換言之，舜這個決定並不是從外在習得的，一定是依據本心給出的道德法則為判準。準此，孝行並沒有一定的形式，而是以道德至上為最高原則。只要能令父母安心、放心、歡心，該怎麼做就怎麼做，無須在乎別人的看法如何。《孟子》裡也提到舜帝雖極天下之欲，然仍然無足以解憂者，惟順於父母，可以解憂。<sup>38</sup> 舜這種自覺不孝的情感，不就是自己本心不安的體現嗎？舜這種孝心，不是遠遠超乎一般常態嗎？我們是否可以說舜很虛偽呢？吾人想，只要是他自己願意做，歡喜行，在不失仁義的基礎上，無怨無悔地令父母歡心、安心、放心，相信這也是孟子所謂的「盡心」。要之，孝順與否，不能僅僅從外相上的合理（禮）性來論斷。若果如是，老萊子彩衣娛親，不能說便是虛偽的行為；臥冰求鯉，亦不能說必然是殘酷的行為。反之，若是強迫性的行為，則即便符合孝的外貌行為，也是殘酷的。所以必須特別注意的事，孝行並不是一個形式，是有具體內容的，其並不一定可以普遍化。即一種孝行，不見得適合每一位，須因時因地因人而制宜。故不能從特殊具體的事例來論斷、批評道德與否，而只能問當事人是自覺自發或是有條件的行為。故五四新文化運動對孝的嚴厲批評是有待商榷的。<sup>39</sup>

## 二、孝的異化與爭議

上文討論到孝的真精神，不管從儒家聖學、教育學、倫理學、哲學的面向，我們皆瞭解到孝在中華文化扮演著極為重要的角色。尤為重要的是，在重視人道、人倫的中華民族裡，孝可以說是家家戶戶每天都會實踐的人際關係。孝似乎成為穩定社會結構最有效的力量。<sup>40</sup> 然而孝此

37. 王陽明謂：「夫舜之不告而娶，豈舜之前已有不告而娶者為之準則，故舜得以考之何典，問諸何人，而為此邪？抑亦求諸其心一念之真知，權輕重之宜，不得已而為此邪？」見陳榮捷著《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：台灣學生書局，1998年），頁182。

38. 見《孟子》，〈萬章上〉。

39. 五四對孝的批評，見肖群忠《中國孝文化研究》，頁129-130。徐復觀從方法學的角度回應五四運動者對孝道的批評。他說：「把一個名詞觀念的內容，當作是一種靜態的固定不移的東西，而將它應用到不同的人，和不同的時代上去，便常會犯張冠李戴的毛病。把歷史上所曾發生過的文化效用，要求於歷史條件已經改變之後；或者用現代的要求、尺度，去代替歷史上的要求、尺度；這都不是研究歷史文化問題的河裡態度。」見徐復觀《中國孝道思想的形成，演變，及其在歷史中的諸問題》，《中國思想史論集》，頁157。錢正杰認為《孝經》與《二十四孝故事》中某些內容與具體要求，或許已經過時。不過，其倡導的孝道宗旨精神，應該說還是有現實意義的。見氏著《孝道與和諧社會漫談》，收入四川省民俗學會、中共德陽市委、市政府編《孝道文化新探》（成都：四川出版集團巴蜀書社，2010年），頁92。

40. 韋政通《中國孝道思想的演變及其問題》，《儒家與現代中國》，頁144。

特殊性質卻在政治之操作下，流為政治工具。五四以來，特別在文革中，孝道更遭到過無端的批評，被片面地、錯誤地評價，致使許多錯誤的認識還流傳至今。<sup>41</sup>如是，在弘揚中華文化的此刻，有必要對孝的異化與部分爭議性問題，提出討論。

### （一）孝的異化

上文特別解釋到孝的「真」精神，其中也是在凸顯孝可能被異化、混淆的問題。<sup>42</sup>當中最被爭議的是：孝是否只是專制主義下的產物？關於這方面的問題已多有討論，本文不考慮贅論此議，僅將之作一綜合、簡要的說明。這一個問題，幾乎是每一位研究「孝」這一個議題的學者不能繞過的一個問題。其中有幾個問題是常被討論到的：

（1）《孝經》的作者是誰，成書的時間為何時？其思想是否是儒家思想？（2）孝的政治化，從德目而言，即混同了忠、孝。<sup>43</sup>第一個問題，至今仍未有定論。然有一說頗值得參考的，就是《孝經》至少是戰國時代儒者對孝道的思想認識。<sup>44</sup>爭議比較大的是第二個問題。反對者大致可分為兩種類型，其一是反對忠孝的混同，即反對漢朝以來封建統治者以「移孝作忠」的機制引以為自己的專制統治服務。但其不反對先秦孔孟所提倡的孝道。其一是既反對孝道是封建專制的精神基礎，同時連帶著否定傳統的孝道思想。前者反對的是將孝工具化，使之成為政治者鞏固政權的工具。其中漢提倡以孝治天下，孝道理論的綱常化與理論論證的神秘化、孝道的政治化與實踐化，以及孝道義務與實踐的片面化與絕對化最被詬病。<sup>45</sup>其中代表的人物有當

41. 陳德述〈論中華孝道的內涵和它的普世價值〉，收入四川省民俗學會、中共德陽市委、市政府編《孝道文化新探》，頁34。

42. 陳正平〈孝道文化與當代倫理道德〉，收入四川省民俗學會、中共德陽市委、市政府編《孝道文化新探》，頁58。

43. 秦漢以來，把孝與忠混同，為鞏固天子至高無上的權威，使孝道思想產生嚴重的流弊，民初反儒家的人士，曾把這一點視為儒家思想有助於專制的證據之一。見韋政通《儒家與現代中國》，頁144。韋政通〈權威性格〉《中國文化與現代生活》，頁99。

44. 孝經一書的作者，自漢以來，眾說紛紜，大體有孔子所作、曾子所作、曾子門人所作、七十子之徒所作、子思所作、漢儒所作等六種說法。成書時間亦有四說。分別是成於先秦、漢初、西漢中期及西漢末期。參見康學偉〈論春秋戰國思想界對傳統孝道的認識與發展〉，《先秦孝道研究》（臺北：文津出版社，1992年），頁202-214。林安弘《儒家孝道思想研究》（臺北：文津出版社，1992年），頁258。這一個議題目前難有定論，且與本文未有直接相關性，故不打算詳究。

45. 肖群忠〈漢以孝治天下〉，《中國孝文化研究》，頁61-79。韋政通〈權威性格〉，《中國文化與現代生活》，頁99-104。



代新儒家熊十力先生。其不反對孝道，但反對孝道與統治亂制結合。<sup>46</sup> 後者主要是五四新文化運動者，除了反對移孝作忠的政治化目的之外，同時也對孝道與孝行有所批判。認為孝極大地壓抑和剝奪了子輩的個性自由和獨立人格，是不平等基礎上的奴隸道德、吃人禮教。<sup>47</sup>

將孝道工具化，相信是每一位儒者皆反對的作法。然孝道是否與孝治必然為衝突、矛盾？孝道真的是奴隸道德？真的壓抑子輩的個性自由？是必須要釐清的。

## （二）孝道與孝治

徐復觀先生認為孝道的思想從「孔子、曾子、子思、孟子，把事父母和事君的界線，是劃分得很清楚的。到後來，這種界線慢慢的混同了起來，即是先把對一般人的『忠』，變成事君的專有名詞；再進而又把忠與孝混同起來，這便使臣道成為奴才道德，使獨夫利用這一點來蹂躪知識份子的志節，以恣睢於億萬人之上；於是孝道的本身雖不會助長專制，但是經過這一偷天換日的手段，把父子關係的孝道偷到君臣的關係上去，這便犯下了助長專制之嫌。<sup>48</sup>」是的，孝道本身是不會助長專制的，孝政治化完全是有心人政治上的操作。然則，孝道是否必須與政治隔離，不能言孝治呢？我想從上文的論述，我們可以如此說，孝是一切德行的根本，是實踐孔子仁德的根源，只要做好孝弟之道，其必然會如《論語》所說的「好犯上者鮮矣。不好犯上而好作亂者，未之有也。」（〈學而篇〉）或《大學》「孝者所以事君也，弟者所以事長也，慈者所以使眾」<sup>49</sup>的自然之理。這一種從行孝擴充到盡忠，外延上看來是「由血緣團體中之道德觀念轉化而成為地

46. 見熊十力《原儒》（臺北，明文出版社，1988年），頁544。而反對熊先生否定《孝經》這種說法的有徐復觀與馬一浮。見徐復觀〈中國孝道思想的形成，演變，及其在歷史中的諸問題〉，頁176-190；陳美朱〈論熊十力與馬一浮對《孝經》的評價〉，《雲漢學刊》四期，（1997.05），頁1-10。

47. 肖群忠〈激烈批判與弘揚重建：孝之現代使命〉，《中國孝文化研究》，頁129-130。尹丹萍〈五四新文化運動對父權的批判〉，《湖北成人教育學院學報》第15卷第6期（2009.11）。頁51-52。

48. 徐復觀〈中國孝道思想的形成，演變，及其在歷史中的諸問題〉，頁176。

49. 此段大學文獻主要在論述「治國在齊其家」的「本末先後」。對父母的「尊之親之」，推之君王，自然表現為「竭忠盡職」；對兄長的「敬之順之」，推之於長者、上司，自然表現為「恭敬尊重」；對子女的「養之教之」，推之於國民，必然使他們「均得其所養與所教」。見岑溢成《大學義理疏解》（臺北：鵝湖出版，2000年），頁97。

域團體中之道德觀念。<sup>50</sup>」然從本質上而言，是一根而發，一先驗地「返本」、「自我實現」的過程，即內心自然不容已的行為。<sup>51</sup>就如樹根顧的好、養分水分恰好的時候，枝葉繁茂是自然的表現，是無法抗拒的。是以，孝道其實就是在培養仁人君子，若每一個人都是仁人君子，其為君必為仁，其為臣必為敬，其為民必為信，人人安其位而行，如此天下豈能不平矣。所以孟子說「堯舜之道，孝弟而已矣！」

其實如錢穆先生所言，孔孟言孝，並不是從一套哲學、一套理論中特地創造出一個孝字來講的，亦非由風俗強制人要行孝。這個孝字確確實實是從人心裡的某些具體事實提出來講的。<sup>52</sup>五四運動對孝道的批評，簡單的說是混淆了先秦儒家創始人的孝道觀與漢以後被封建統治者扭曲了的孝道。<sup>53</sup>或混淆了「人性的孝」與「封建的孝」的區別。<sup>54</sup>致使孝這一對中華民族社會生活產生過深遠影響的傳統道德，遭到了不應有的全盤否定與篡奪。連帶著將自覺自發的孝弟皆視為是權威下不得不的行為。從道德哲學而言，即自我個性之自由是被壓抑的，沒有自由意志可言。然而，誠如上文申論「舜不告而娶」之議，舜的個體性格豈被壓抑了，豈沒有自由意志？恰恰相反，是一種個體性格、自由意志的充分表現。反對「孝」者，大體而言，可謂混淆了純粹的孝行與被工具化後的孝行之結果。<sup>55</sup>

50. 錢穆認為「孝」的觀念起於「血緣團體」，「忠」的觀念起於「地域團體」。見氏著〈文藝美術與個性伸展〉，《中國文化史導論》（臺北：蘭臺出版社，2001年），頁156-157。

51. 唐君毅說「家庭道德與社會道德，源出於一根一本，由於家庭道德至社會道德非由血統關係到無血統關係之突變。故吾人既不當自限於家庭道德，一不當因提倡社會道德而主張打破家庭道德。而當認識其中無衝突，由家庭道德至社會道德，乃同一性質之道德生活範圍之擴大與順展，同一之道德自我或仁心仁性實現其自身之一貫的表現。而吾人之所以生此世界之一路上之先後之人，吾之道德自我仁心仁性必先通過孝弟以表現。由家庭道德之實踐所培養之道德意識，即可再表現為對社會之道德意識。二者只有表現範圍之不同，本無性質上之不同。見氏著〈家庭意識與道德理性〉，《文化意識與道德理性（一）》，頁43、45、79。杜維明認為孝道之順從並非不取違抗父母，其實是自我的實現。見氏著《儒家思想新論》（江蘇：人民出版社，1991年），頁131。

52. 錢穆《民族與文化》（臺北：蘭臺出版社，2001年）頁82-83。錢穆〈中國歷史上的道德精神〉《中國歷史精神》（臺北：蘭臺出版社，2001年），頁137。

53. 屈明珍〈孔子的孝道觀及其現代意義〉，《長沙大學學報》第12卷第4期（2007.07），頁1-3。謝幼偉說：「歷代帝王假借孝治以為尊君張目，這是歷代帝王之事，決不是先哲提倡孝治的根本義。」見氏著〈孝治與民主〉，《中西哲學論文集》（臺北：新亞研究所出版，1969年），頁37

54. 朱伯崑區別了「封建孝道」與「人民的孝道」。見肖群忠《中國孝文化研究》，頁143。

55. 對於孝的批評，大體上皆出於對孝未有本質上的相應瞭解。尤其當近代西方工商業社會思想帶進中國之後，嚴重衝擊傳統思想，而代表中國傳統文化的孝便首當其衝。對五四反孝的問題，徐復觀認為缺乏冷靜的理解。徐復觀〈中國孝道思想的形成，演變，及其在歷史中的諸問題〉，頁168-200。而近來中國大陸積極推行孝道，即可見孝道與當代社會是不違背的，詳後論。



### （三）孝的必然擴充

近代有學者提出孝是泛道德主義的意識型態，為促進集體主義化之家族與社會的和諧、團結及存續。<sup>56</sup> 吾人認為，從心理學的範疇來研究孝道，謂之不離心理或社會種種現象的影響，這種說法不能說全然沒有道理。然孝行是否只是一個泛道德主義的意識型態下的產物呢？肖群忠先生指出，孔子為傳統孝道的合理性找到了人性的根基，解決了孝道存在的哲學前提。然孝道的概念傳到曾子便全面的泛化。曾子說：「居處不莊，非孝也；事君不忠，非孝也；蒞官不敬，非孝也；朋友不信，非孝也；戰陣無勇，非孝也。」、「斷一樹，殺一獸，不以其時，非孝也。」、「夫孝者，天下之大經也。夫孝置之而塞於天地，衡之而衡於四海，施諸後世而無朝夕，推而放諸東海而準，推而放諸西海而準，推而放諸南海而準，推而放諸北海而準。」（《大戴禮記·曾子大孝》）孝在孔子那裡僅僅是一種倫理意識，然到了曾子，發展成為一種世界觀、道德觀、人生觀、政治觀的統一體。<sup>57</sup> 我想這個問題可以如此來思考，曾子這種泛化是否違背了儒家思想呢？若不是，又該如何來理解呢？如果是，曾子為何要違背儒家思想而提出這種泛道德主義的意識型態呢？嚴格說來，事君不忠，就是不忠；蒞官不敬，就是不敬；朋友不信，就是失信；戰陣無勇，就是無勇。斷一樹，殺一獸，不以其時，我們可以說就是不仁。準此，何以這些都要冠以「不孝」呢？是否曾子已經將諸德皆納入孝的範疇呢？<sup>58</sup> 筆者認為曾子這種說法，基本上沒有離開儒家的思想。上文也提到《論語》「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。」嚴格說來，孝弟是家庭倫理，「犯上」、「作亂」是君臣倫理，二者並沒有直接的關係。何以有子有此說法？我想還是不離「務本，本立而道生」、「孝弟也者，其為仁之本」這層意思。這裡非常強調「本」、「末」的概念。<sup>59</sup> 本沒有固好，是必然不能

56. 參見楊國樞〈現代社會的新孝道〉，《中國人的孝道：心理學的分析》（台灣大學出版中心，2008年），頁37-76。

57. 肖群忠《中國孝文化研究》，頁44。

58. 肖群忠認為「事君不忠，非孝也」，是曾子將忠納入孝的範疇。見氏著《中國孝文化研究》，頁45。

枝榮的；不返本，是必然不能開新的。就此意義來說，「新」可以說是從「本」而來。誠如朱熹所言「君子凡事專用力於根本，根本既立，則其道自生」<sup>60</sup>。就孝而言，一切的德行也是從孝而來，推到極至，如熊十力所言：「孝弟之德，乃人之天性所自不容已，當培養擴充之，以極於仁民愛物，乃至與天地萬物通為一體之盛。」<sup>61</sup>所以「非孝」諸說，並非將諸德納入孝的範疇，只是其強調「立本」的重要性，一旦「本立」，諸德自然會「自生」<sup>62</sup>；不立本，諸德便無由生起，萬物一體之仁必然無法達成。即似沒有根就必然沒有幹枝葉花果，然不意味幹枝葉花果就等於是根。曾子是在此前提下將孝逐漸的擴充，是有本有據，有其哲學義理的。我想孟子推恩的理論也無外乎此義理。<sup>63</sup>故從心理學的角度說孝是泛道德主義的意識型態是有失孝的本來面目，不能不辨。

## 貳、孝的現代意義與價值

### 一、教育的根本

談「教育的根本」這個問題之前，應該先釐清、界定教育的真正本質為何。高廣孚先生曾經根據教育本質的不同，區分有十二個不同的學派。依序為自然主義、唯物主義、個人主義、社會學派、實用主義、理想主義、人文主義、唯實主義、文化學派、人格主義、勞作主義、與觀念分析學派等。高先生對此十二學派的本質論做了簡要的介紹與批評。最後綜結提出教育應該是教人做「有道德價值的活動與過良好而有價值的生活」。<sup>64</sup>是的，高先生這種教育理論在中國傳統

60. 參閱朱熹解釋《論語》「君子務本，本立則道生」。見朱熹《四書章句集註》，頁 48。

61. 雖然如上文所言，熊先生反對孝治，反對孝的政治化。然其卻肯定孝是天性之根，萬德之源，可以擴充為萬德，當然包含忠。這就是論語「本固枝榮」的義理。見氏著《讀經示要》上冊卷二（臺北：明文書局，1999年），頁 359。

62. 謝幼偉認為只要是真孝、純孝、至孝，自然會仁、會愛、會忠、會信、會義、會和、會平。見氏著《孝與中國社會》《中西哲學論文集》，頁 8-9。錢穆也提出「並不是說人心就是一個孝，只說他總有一點孝心；就該從這一點孝心來擴大，將來治國、平天下的心也都在內了。因為心是一個的，從這一點可以慢慢擴大到那一點。你做子女懂得孝，做父母自會懂得慈，將來處社會也就會懂得仁。」見氏著《民族與文化》，頁 82-83。

63. 孟子：「故推恩，足以保四海，不推恩，無以保妻子。古之人所以大過人者，無他焉，善推其所為而已矣。」（〈梁惠王上〉）孟子：「親親而仁民，仁民而愛物。」（〈盡心上〉）儒家談仁愛都是由近而遠，由親而疏，逐漸擴充之。

64. 高廣孚《教育本質論》，收入錢穆等著《教育學術論文集》（臺北：三民書局印行，1990年），頁 234-266。教育理論或學派的討論亦可參閱奧茲邁博士（Howard A. Ozmon）、克萊沃博士（Samuel M. Craver）著，劉育忠譯《教育哲學》（臺北：五南圖書出版，2007年）。



社會是不成問題的，乃至在當代社會都是被接受的。因為中華民族是重視道德的。然而觀念上的認同與生活或教育上的落實，這二者之間是有很大的差距的。所以部分教育家對道德教育是悲觀的，同時認為道德教育是很難讓人著手的一個領域。<sup>65</sup> 薛文祖先生等在 20 年前提出〈生活中心教育之回顧與前瞻〉一文，距今雖然有數十年之遙，然而內容仍符合目前的教育現況。其謂：「教育與生活脫節」，是我國學校教育的一大弊病，中小學教育和生活脫了節，便產生了「升學主義」，大學教育和生活脫節，便產生了「形式主義」和「孤立主義」，從事教育的人大家都知道這個毛病應該及時醫治，但是因為病根太深，總不敢起方下藥，所以這病到現在仍無法根除。<sup>66</sup> 尤其在當今受西方文化的衝擊，重科技化、民主化、富裕化、功利化，一切以之為價值衡量的判準，倫理道德無形當中是被遺忘、忽略的。

品德教育（指品格與道德教育 Character and moral education）的推動，近來已成為當今世界各國的教育思潮。<sup>67</sup> 蓋沒有品德，再多的知識也無法彰顯人的存在意義。然而品德教育推動之成效，如上文所言，是不彰顯的。筆者認為效果不彰的關鍵有二。其一，在於對道德教育是教育的本質，流為觀念而不是一個信念，故在實踐上是無力的。具體的說，花在品德教育的心力、經費與時間是少之又少，如此如何會有成果。其二，方法上不切要。即便教育當局重視道德教育，然而在執行方法上，若僅僅將品德視為一種模仿，透過外在的鼓勵、獎懲來達到目的，是緣木求魚的。品德必須是自覺自發的行為才能夠長久。雖然說從內心的引發到自我實踐，所需的時間可能是較久的，即不能有立竿見影之效，然一旦被啓發之後，品德才能真正落實。那麼要如何引發此自覺自發的心呢？

65. 但昭偉〈〈道德教育〉述評〉，收入林逢祺主編《課程與教學哲學：教育哲學述評（四）》（臺北：師大書苑，2007年），頁11-15。

66. 薛文祖等著〈生活中心教育之回顧與前瞻〉，收入錢穆等著《教育學術論文集》（臺北：三民書局印行，1990年），頁800。

67. 美國十餘年來業已積極推動「新品德教育」，以作為當代核心價值。英國則於近年推動「價值教育」與「公民道德教育」課程；鄰近之新加坡、日本亦始終重視學校道德教育之實施。而台灣亦不落人後，於2004年已啟動品德教育促進方案，預計推動十年的計畫（即到2013年）。

謝幼偉先生說：「孝為入德之門，為道德的起點，雖只是起點，可是人類的一切品德，卻可由此而產生，且必須由此而產生。不孝，人便難有（恆有）其它的品德。孝，則其它品德有產生的可能。中國儒者之重視孝，即因孝可引發一切其它的品德。孝實為一切道德的動力。<sup>68</sup>」是以，面對當今道德淪喪，以及品德教育苦無成效的時刻，孝這個舊倫理應該再次被提出與推廣，重新深植於基礎教育，包含家庭教育，學校教育，以及社會教育。<sup>69</sup>只要政府、社會、學校、家庭看重此事，集中心力在這一件事情上一地基的打造（如建築），且君、親、師、長以身作則，輔之以「孝為道德之訓練」<sup>70</sup>。相信人人本具的天地之性一孝，會逐漸發芽成長的，諸德行相信也能水到渠成。苟家家戶戶孝弟慈，人人親親長長，家庭、社會必然和諧，而老年化與少子化的問題或許能夠得到根本的解決。<sup>71</sup>

## 二、倫理的基石

如上所言，孝是一切德行的根本。準此，孝的倫理可以說是一切倫理的基礎。以下僅提出三個筆者認為現代較重視的倫理議題。

### （一）家庭倫理的基礎

倫理始於家庭，家庭倫理幾乎可以說是一切倫理的基礎。所以家庭倫理是非常重要的道德課題。孔子仁學可以說就是一種倫理學。孔子基本上分為五倫，而家庭的倫理便佔了三個：父子、夫婦、兄弟。要之，家庭倫理在儒家可說是最首要，也是最重要的一環。傳統中國家庭倫理強調的是德行內發，具自然性與自由性；然近代受到西方倫理思想的強烈衝擊，其強調的剛好與中國傳統以家庭為中心的倫理觀

68. 謝幼偉〈孝與中國社會〉，《中西哲學論文集》，頁8。

69. 見謝居憲〈論孝道對品格教育的重要性〉，《儒學研究論叢》第二輯（2009.12），頁233-248。

70. 謝幼偉認為「教育上以孝為道德之訓練。道德需要訓練，不經訓練，則吾人天生一點良心，則有汨沒的可能。」見氏著〈孝與中國文化〉，《青年戰士報》（1976年6月14-18日）。

71. 老年化的問題，將成為中國21世紀面臨的重大戰略問題之一。中國目前60歲以上老人有1.69億，每年以近一千萬的速度增加，僅養老問題一項就需要我們下大力氣解決。光靠政府發送養老金還不能解決，最有孝的辦法是靠全民倫理道德的提高，靠人人講孝道來解決。見四川省民俗學會、中共德陽市委、市政府編《孝道文化新探》，頁3、16。「和諧」是「生生」之道的根本。老年化與少子化除了經濟面的外延問題外，筆者認為本質問題還是落在家庭和諧與社會和諧上。經濟固然是問題，然大家更在意的是家庭結構的穩定性、安全感。（一）家庭倫理的基礎



不同，走向以個人為中心的「權責倫理觀」，即父母子女間以理性規範為內容，父母子女之間是對等的交互權責，理論上可以不帶有任何人感情。相對中國倫理強調德性內發，其規範力量是由外制內，具強制性與必然性。在性質上與中國傳統倫理觀截然不同。<sup>72</sup> 面對現代工業化的時代，是否西方權責的家庭倫理必然取代中國傳統家庭倫理呢？這個問題在當代頗受爭議，五四新文化運動便是強烈的對傳統的否定。然則，面對現代工業社會，傳統家庭倫理就必須被淘汰嗎？成中英先生認為沒有必要，但是面對社會現代化的環境與要求，父母與子女間的權利與責任都似乎不能不有一番理性的自覺及反省。即必須涉及經驗的考察與價值的判斷。對於一個現代化的孝倫理，其提出一個模型，其要義是：「一方面可以避免現代西洋社會及家庭倫理趨向權責化（尤其是權利化）的極端，另一方面也可以避免步入傳統儒家孝的倫理側重家族利益的極端。此一現代化的倫理是把古典人性論的和諧思想和自然要求與現代社會人際間的權責關係與理性要求自然合理得結合起來。<sup>73</sup>」成先生此模型，相信是面對工業化社會，為傳統儒家孝的倫理給出一個位置，同時也適當的修正、調和中西文化的差異，此用心是令人感佩的。

然而成先生這種折衷的倫理模式似乎也有其存在的困境。這個困境就是，這個模型如何落實的問題？<sup>74</sup> 尤其其提出一個模型：「以國家倫理、社會倫理與家庭倫理（孝的倫理）相互規範，而不以孝或子女責任為社會倫理或國家倫理的起點與基礎。<sup>75</sup>」吾人皆知，物必然有本末，事必然有終始。一個倫理理論應該要有一套完整的系統。包含其實踐的根據何在？本末順序如何？如成先生企圖結合「古典人性論的和諧思想和自然要求」與「現代社會人際間的權責關係與理性要求」，問題是「和諧的思想」如何達成呢？當其與「權責關係與理性

72. 成中英〈論儒家孝的倫理及其現代化：責任、權利與德行〉，《漢學研究》，第四卷第一期，（1986.06），頁94-96。

73. 成中英〈論儒家孝的倫理及其現代化：責任、權利與德行〉，頁100-105。

74. 成先生為中西孝的倫理提出一個創造性的綜合說法：「此一現代化的孝的倫理模型可看做現代西洋權責倫理對傳統儒家德行倫理的一個改進，但也可以看做後者為前者的一個補充，當然更可視為兩者創造性的綜合了。」見氏著〈論儒家孝的倫理及其現代化：責任、權利與德行〉，頁105。

要求」衝突的時候，怎麼辦？如何取捨？筆者認為一個倫理系統應該是一體融貫的，而不是將兩個不同的系統調和起來而已，如此在執行上一定會產生衝突的。這一個問題並非一時可以解決，筆者只提出個人的見解。一套倫理學的建立，應該先釐清人的價值所在，再依據這個價值觀來建立之。而所謂「人的價值」，筆者認為應該要合乎「人性」。首先，人應該以道德性為本，固然人性有道德性與動物性的一面。要之，人當以內發之道德法則作為人生的指導方針，以「和諧」為最高理想。當堅信「萬物並育而不相害，道並行而不相悖」（《中庸》語）。即在傳統中國家庭倫理的和諧氣氛中，雖強調以家庭為中心，然人人止其所當止，安其位而行，必然保有每一個人的個體性與權利。其次，人固然有其獨立的個體性，然人必須在群體當中來定位自己，人基本上有「親和一體性」<sup>76</sup>，此尤顯發於家庭關係。是以，以發揮「人的價值」為依歸的前提下，家庭倫理當該在中國傳統倫理觀為本位的基礎上來吸收西方倫理的優點，如此才能真正彰顯人的存在意義與價值，也才能真正解決「老有所終」、「老有所安」的問題。<sup>77</sup>而家庭倫理又當該以「孝的倫理」為基礎，才能建立和諧的家庭關係。<sup>78</sup>

## （二）環境倫理的基礎

環境暖化、變遷的問題已然是全球化的問題。人類中心主義似乎不能解決這個問題，生態中心主義彷彿是一個可行的理論。<sup>79</sup>即強調人與大自然是一個有機體，人與大自然要互相尊重，共生共榮。目前全世界皆為此，從上到下，皆動了起來。然而這個理想如何達成呢？不能空談一些理論，而實際上卻完全沒有執行力。人如何可能從不尊重

75. 成中英〈論儒家孝的倫理及其現代化：責任、權利與德行〉，頁105。

76. 所謂的「親和一體性」，是指從他人到自然都與自我具有本體論上一體關係的萬物一體觀，其實是自我與自我之外宇宙間一切存在間的「關係哲學」。這種生命意義的結構，有其價值義。參見彭國翔〈「萬物一體」的宗教性人文主義〉，《儒家傳統》（北京：北京大學出版，2007年），頁36-37。

77. 西方以個體性為中心，而不是以家庭為中心。父母對家庭的責任主要放在子女，而不是其父母。見肖群忠《中國孝文化研究》，頁373。故老人往往晚年只能送到養老院，不能享天倫之樂，這豈是好的家庭關係呢？故孔子要建立「老有所終」、「老有所安」的和諧社會。要終於家庭、安於家庭，而不是養老院。

78. 參閱謝居憲，〈「萬物一體」的理想如何可能—以家庭為實踐起點〉，《華梵人文學報》第16期，（2011.07）。

79. 戴斯·賈丁斯著 林官明、楊愛民譯《環境倫理學》（北京：北京大學出版，2002年），頁104-120。蒙培元《人與自然—中國哲學生態觀》（北京：人民出版社，2004年），頁23-41。



大自然轉而為尊重呢？是從外在的壓力推動著來做——不管是從法治或環境危機，或是從內在引發對大自然的尊重呢？目前看來，前者是大家最有感覺也是持續在進行中的事，然效果有限，為什麼呢？因為由外而來的實踐動力是不自在的、短暫的，乃至是無力的。蓋在工業化的社會，強調經濟掛帥，企業者會放棄經濟嗎？人類有需要為下一代減損自己的生活享受嗎？吾人皆知，重建地球是一個世紀大工程，若非「強而有力、可大可久、可普遍性」的實踐動力，是難看到卓越之成效的。我想這是基本條件。對此，徐復觀先生提出一個重要的思維，值得我們來探討。其謂：「凡是不近人情的行為皆是不能普遍實踐，不能隨時實踐的行為。凡是要憑借外在的機緣、條件，而始能實踐的行為，也是不能普遍實踐，不能隨時實踐的行為。<sup>80</sup>」要達到普遍實踐的效果，徐先生在此提出兩個很重要的觀點。其一，必須是「近乎人情的行為」，其二，「不能憑借外在的機緣、條件」。就前者而言，一份「可大可久」之業必然要合乎人情之自然，須如《易經·繫辭上傳》所規定的，要「易知易從、有親有功」<sup>81</sup>。如羅近溪謂「學問與做人一般，須是平易近情，不可著手太重，如粗茶淡飯，隨時過日，心既不勞，事亦了當，久久成熟，不覺自然有箇悟處。蓋此理在日用間，原非深遠，而工夫次第，亦難以急迫而成，學能如是，雖無速化之妙，卻有雋永之味也。<sup>82</sup>」。

就後者而言，凡動力因是憑借外在的或有條件的，皆不能普遍實踐，必然如孟子所言的「氣餒」。故不可義襲而取之，當由內心自發之義氣才能剛健而不間斷。<sup>83</sup>準此，合乎人性之自然與內發的道德動力是普遍實踐的必要條件。徐先生同時提出，「孝」既合乎人性之自然，又是內發的道德動力之源，是儒家道德實踐的最基本的德行。<sup>84</sup>孝雖然

80. 參見徐復觀〈中國孝道思想的形成，演變，及其在歷史中的諸問題〉，頁159-160。

81. 《易經繫辭上傳》第一章：「乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。有親則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業。」徐芹庭《細說易經》（臺北：聖環圖書股份有限公司，2001年），頁139。

82. 參見：〈崑明德堂諸生四條〉，方祖猷等所編校整理《羅汝芳集》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁713。

83. 孟子曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」「敢問何謂浩然之氣？」曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。」（〈公孫丑章句上〉）

84. 參見徐復觀〈中國孝道思想的形成，演變，及其在歷史中的諸問題〉，頁160。

從家庭做起，效果或許不是立竿見影，然天底下豈有無「親親、仁民」之愛，卻有愛物之行。即便有之，也是無根之愛，不能長久。就像孟子說的，七八月之間雨集，溝澮皆盈，然乾涸是遲早的問題，因為沒有本源。<sup>85</sup> 所以可長、可久、可普遍之道，必先要立本，而孝不僅是萬善之首，可以奠定家庭和諧的基礎，同時從親親之愛所建立起的友善關係，必然是一種道義關係，這種關係不會僅停止在家庭關係，必然會向外擴充到社會、國家，乃至萬物，否則會產生理論上的矛盾。<sup>86</sup> 若果如是，在世界各國積極響應環境永續這個議題的同時，若能夠從有根的愛—親親之孝著根立基，相信能夠尊重親人、外人，也才能夠尊重人己之外的萬物。在此前提下，謂「斷一樹，殺一獸，不以其時，非孝也」，是有根據、道理的。

### （三）全球倫理的基礎

全球倫理 (Global Ethics) 是 1989 年孔漢思 (Hans Kung) 先生首次提出的一種倫理觀。其主要的運思點是來自於對人類生存的危機感。舉凡國際間的宗教衝突、文明衝突、經濟危機、環境危機。接著於 1993 年提出〈全球倫理宣言〉。此宣言為避免文化上的衝突，而尋找一套可以被全世界普遍接受、可實踐性的倫理標準。要之，這套倫理觀必須適用於人生各個範疇，家庭和社會，種族、國家和宗教。為此，其必須避免落入絕對主義的窠臼與相對主義的陷阱，以滿足多元論。為此，其提出最低限度的倫理觀點，而不尋求倫理上的完全共識，即尋找人類的「共同價值」。而這個觀點得之於 Walzer 的「道德的最小主義」(moral minimalism)。Walzer 特別強調說明：「道德的最小主義 (moral minimalism) 並非只一種內容上較低等或感情上較淺薄的道德，反之，它乃是一種更接近於真理的道德。」例如當時孔漢思在聯合國便提出「己所不欲，勿施於人」作為最低限度的倫理觀。藉

85. 孟子曰：「原泉混混，不舍晝夜。盈科而後進，放乎四海，有本者如是，是之取爾。苟為無本，七八月之間雨集，溝澮皆盈，其涸也，可立而待也。故聲聞過情，君子恥之。」（〈離婁下〉）

86. 見唐君毅〈家庭意識與道德理性〉，《文化意識與道德理性（一）》，頁 77。細論亦可參閱參閱謝居憲，〈「萬物一體」的理想如何可能—以家庭為實踐起點〉，《華梵人文學報》第 16 期，（2011.07）。



此作為人類的共同價值，期待人與人、種族與種族、宗教與宗教、國與國之間能夠以人道相待。<sup>87</sup>

以孔子「己所不欲，勿施於人」作為最低限度的倫理觀，相信不僅合乎孔子的倫理觀，同時也合乎人性之自然。<sup>88</sup>然而在此，筆者也想提出一個全球倫理觀，就是「孝，為仁（人）之本」。孔子說「仁者人也，親親為大」。人之所以為人，而不是禽獸，乃在於人有仁心。而仁心的彰顯，或人之所以為人的基本行徑，「親親之孝」是最為首要，也是最重要的。舉凡人降生於世，必然有家庭、父母，所以孔子教導弟子最首要的事便是孝悌之道。孝除了是一種感恩的回饋之外，本質上就是天性的一種自然表現，不因階級、種族、國籍、宗教的不同而有差別。<sup>89</sup>可謂「放之四海皆準」<sup>90</sup>。如上文唐君毅先生所言，是一種先驗的「返本」體現。如是，孝可以說是每一個人都應該實踐的基本行為，符合孔漢思所謂的可以被全世界普遍接受、可實踐性的倫理標準。也符合 Walzer 所謂的更接近於「真理的道德」之「道德的最小主義」。其實這就是傳統中國文化不斷強調孝是一切德行的基礎之倫理觀，就是孝的倫理。甚至筆者要提出，「己所不欲，勿施於人」這個概念也是立基於孝的倫理上。何以說呢？「己所不欲，勿施於人」就是恕道，就是人我關係的一種哲學，講的就是一種如心、同理心。而最親切、自然體現這種同理心的人我關係，其實就是親親之愛，就是「孝」。<sup>91</sup>所以孝不僅最容易體悟與培植「己所不欲，勿施於人」之同理心，同時也是人類最可普遍性與可實踐性的倫理。且孝的倫理不僅僅只侷限在家庭倫理，亦可以擴充到環境倫理的範疇。所以孝的倫理應該最符合孔漢思全球倫理的理想。

87. 關於全球倫理的發展與理論，可參閱游維倫《探究 HansKung 之「全球倫理」的「可普遍性」與「可實踐性」》（中壢：中央大學哲學研究所碩士論文，2005年），頁 12-66。

88. 子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」（《論語》，〈衛靈公〉）

89. 謝幼偉說，今人多謂孝為維護封建制度的產物。其實不然。孝實無尊卑貴賤之殊，應用在政治上，可以破除階級之分。見氏著《孝與中國文化》，《青年戰士報》（1976年6月14-18日）。

90. 《大戴禮記·曾子大孝》：「夫孝者，天下之大經也。夫孝置之而塞於天地，衡之而衡於四海，施諸後世而無朝夕，推而放諸東海而準，推而放諸西海而準，推而放諸南海而準，推而放諸北海而準。」陳德述亦謂孝超越時間與空間的限制，有其普遍價值。見氏著《論中華孝道的內涵和它的普世價值》，收入四川省民俗學會、中共德陽市委、市政府編《孝道文化新探》，頁 34-49。

91. 大學在解「修身齊家」時說道「所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。」意即在家庭倫理中不能行恕道，在人際之中一定也無法行恕道的。而孝可以說是最基本的恕道精神表現。

## 參、中華文化之傳承永續

### 一、中華文化的時代使命

錢穆先生說，「文化」是一個國家民族的「生命」。一個國家民族沒有了文化，就等於沒有了生命。文化亦可謂是「人類集體生活」之總稱。而之能形成一「文化」，必有一主體，此主體即是民族。然而，雖然說民族創造了文化，但民族亦由文化而融成，二者之間有一種互體關係性。所以一般談文化，必然是不離創造主體—民族。反之亦然。觀今四大古文明，如今只剩下中華文化屹立不搖，其因何在？中華民族創立了中華文化，有五千多年的歷史，可大可久。錢穆先生形容中華民族猶如一大水系，乃由一大主幹逐段納入許多支流小水而匯成一大流的。不斷吸收，不斷融合，不斷的擴大與更新中。但關鍵是它的主幹大流，永遠存在，而且極明顯的存在。錢先生說，這大半要歸功於其民族的德性及其文化的內涵。<sup>92</sup> 所以中華文化促使了中華民族歷久不衰。

李宗桂先生說，中國傳統文化的核心在中國古代哲學。中國古代哲學的首要特點是著重於倫理本位，尤其是家庭倫理。而倫理關係又以孝弟為根荄所在。<sup>93</sup> 中華文化以儒家思想為主流是不諍的事實。而儒家思想可以說就是孔子仁學的思想。上文也提到，仁的思想主要就是要建立良善的倫理關係，概括為五倫，而五倫以家庭倫理為主，家庭倫理又以孝的倫理為核心。要之，這也是許多學者認為中華文化就是孝的文化的的原因之一。五十年代之後，在海外與港臺，許多學者也開始闡發了孝在中國文化中的重要地位。八十年代之後，中國大陸在孝文化研究方面亦有重要的研究成果。<sup>94</sup> 大體上研究的方向是研究孝的

92. 錢穆〈中國文化傳統之演進〉，《中國文化史導論》，頁221-227。錢穆《民族與文化》，頁61。錢穆〈國家凝成與民族融合〉，《中國文化史導論》，頁21-22。

93. 李宗桂《中國文化導論》（廣東：人民出版社，2007年），頁251-258。金耀基〈儒家學說中的個體與群體〉，《中國社會與文化》（香港：牛津出版社，1992年），頁1-16。梁漱溟《中國文化要義》，頁258

94. 參見肖群忠《中國孝文化研究》，頁4。



現代意義與價值。<sup>95</sup>其中肖群忠先生針對孝對於社會、國家與民族的價值，做了以下的整理。<sup>96</sup>1. 孝的培養與實踐是提高當代人道德素質的起點；2. 形成現代和諧人際關係的價值淵源；3. 愛國心的根源；4. 引發憂世的情懷；5. 成為大公（愛國興邦）的原始動力；6. 民族團結、興旺的精神基礎，是中華民族凝聚的核心。是以，從中華民族的立場而言，孝文化的推廣，對中華民族的團結、統一有根源性的幫助。<sup>97</sup>

孝的文化除了對中華民族有實質的貢獻之外，筆者認為孝的文化或中華文化不僅僅只是中華民族的文化，其實就是孔子「仁的文化」，也就是「人的文化」，是人類「共同價值」的所在。孔子推行仁孝，是根據人類之人性而來，是不分種族、國籍的，凡人類皆能適之。<sup>98</sup>積極而言，中華文化之所以可大可久，淵遠流長，就在於中華文化博大精深，有孔子博施濟眾的理想，有曾子仁以為己任的使命擔當，有孟子當仁不讓、捨我其誰的胸襟氣魄。尤其西方文化重物質，缺少一種以愛為中心的家庭，以致發生隨時可能毀滅的危機。<sup>99</sup>職是之故，「中華文化」就是「人的文化」，「中華民族」就當承擔人類「人文化成」之使命，讓世界每一個角落都沒有種族的衝突、宗教的衝突、政治的衝突，乃至文化的衝突，而充滿孝與仁的文化。我想這是桑戴克（Dr. Lynn Thorndike）在其《世界文化史》中對中華文化的肯定與期許，<sup>100</sup>也是現代英哲羅素肯定中國的生活方式，可以為世界帶來幸福的直

95. 屈明珍認為孔子的孝道思想及其現代價值，對推動目前中國社會主義道德建設、改善社會風氣、促進我國現代化事業的發展，具有非常重要的意義。見氏著〈孔子的孝道觀及其現代意義〉，《長沙大學學報》第12卷第4期（2007.07），頁1-3。

96. 肖群忠《中國孝文化研究》，頁385。

97. 謝幼偉說，人皆有敬愛父母的心，循此本心，順此本性，擴而充之，由最親以及於最疏，自然流出，絕不勉強。愛就是愛，不雜以絲毫功利之私，因而其愛為純潔的，為真摯的，為可久的。以此真純可久的愛為基，中國社會與文化，乃能屹立於世，垂數千年而不墜。家庭的建立，社會的團結，民族的統一，都特有這種愛。見氏著〈孝與中國社會〉《中西哲學論文集》，頁18-19。肖群忠亦提出，對父母都無法知恩報恩，如何能對他人、社會、國家報恩呢？孝是一切德行的出發點。在調整人與人之間的道德關係、維護社會的穩定、提高人的道德素質，有著特殊的意義。對於進一步弘揚中華民族的文化和優良道德傳統、對於加強兩岸人民的團結和促進祖國的統一，必將產生有利的影響。見氏著〈序〉，《中國孝文化研究》。

98. 中庸「今天下車同軌，書同文，行同倫、舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜，凡有血氣者，莫不尊親。」

99. 徐復觀〈中國孝道思想的形成，演變，及其在歷史中的諸問題〉，頁174。

100. 桑戴克（Dr. Lynn Thorndike）在其《世界文化史》也說道：「中國文化之繼續性—中國由孔子或遠於孔子以前，以至今日之文明，實為我們不間斷的和無中止的文化的一個最好的現存的榜樣。見氏著，陳廷瑞編譯《世界文化史》（臺北：台灣中華書局，1974年），頁370。

接感受。<sup>101</sup> 所以孝文化是中華文化「不斷滅的源頭活水」<sup>102</sup>，是中華民族團結的命脈，同時也可以為世界帶來幸福與和諧，成為全球倫理的新典範。

## 二、擔負中華文化的傳承永續

上文我們談到中華民族創造了中華文化，而中華文化同時也凝聚了中華民族。而中華文化的真血脈當是孝的文化。近約百年來，中華文化受到西方文化的嚴重衝擊，回頭過來，五四新文化運動對中華文化，尤其是孝的文化，提出嚴厲的批評。中華文化或孝的文化，乃至就是人的文化，可以沒落而被遺忘，甚至逐漸消失而成為歷史的名詞嗎？我想不會的。中華文化畢竟經歷了數千年歷史的考驗而屹立不搖。即便是面對現代工業化、資訊化的時代，天性終究是天性，人之所以為人的價值，終究是不能退讓的。誠如謝幼偉先生所言，事實是事實，而應該仍是應該。倫理學是糾正事實，糾正人類現有的行為，這是倫理學應有的任務。<sup>103</sup> 值得慶幸的是，海峽兩岸目前都積極的在推動中華文化與孝的文化。據肖群忠先生對近現代中國大陸於中華文化與孝文化的研究指出，1956年之前對於孝道的研究可以說是缺無的。1956年之後，隨著中國大陸社會的巨變，漸漸有人檢別了「封建主義的孝」與「人民的孝」，提倡社會主義的孝。1962-1965年，學術界開展了儒學研究和道德繼承性的討論，基本上有批判性繼承傳統孝道與絕對不能繼承傳統孝道兩派。1966-1976十年的動盪，儒學遭逢空前的厄運。1978年中國十一屆三中全會之後，儒學研究再度復興，傳統孝道又重新被以批判繼承的態度對待之，但尚無專門討論孝道的專文。1983年之後開始有討論孝道的專文。90年代隨著社會的進一步開放進步，社會文化對孝道的肯定、繼承和弘揚更為廣泛深入。相對而言，有關孝的論文著作也越來越多，除了單篇論文之外，亦有專書的研究成果。

101. 羅素(1872-1970)1920年應北京大學之聘，來華講學。在中國住了差不多一年。回英國之後，從生活當中的體驗寫了《中國問題》一書，書中提到：「許多世紀以來中國人所曾發明而實行的一種生活方式，如能成為全世界之人所採取，這是可使全世界之人幸福的。」雖然其認為孝道是儒家思想最弱之一點，不過謝幼偉認為應該是受當時五四運動風氣的影響。口頭上，他不同情儒家的思想，實際上他對中國文化的評價，卻暗合儒家的主張。參見謝幼偉〈羅素論中西文化〉《中西哲學論文集》，頁285-294。其實羅素體驗到的「生活方式」，就是中華文化或孝的文化深根在民間的一種生活習慣，而其不自知。

102. 中華文化或中國思想學術是「求久」的思想。而中華文化淵遠流長，「不斷滅」的直接原因在於「孝道」。見駱為榮〈論孝道是中華文化不斷滅的源頭活水〉，收入四川省民俗學會、中共德陽市委、市政府編《孝道文化新探》，頁162-163。



1997年起，一個跨世紀的「孝心工程」在不少地方開始啟動，山東濟南一中、浙江東陽二中、上海二中等學校還把孝敬父母作為一門課程，規定父母生日、三八婦女節及每週末為學生「孝敬日」。南京市教委則將每一年重陽節定為「中小生孝敬日」。<sup>104</sup>近年來中國大陸改革的步伐大步邁進，研究中華文化或孝的文化的論題，更如雨後春筍般的快速成長。<sup>105</sup>2007年10月15日至21日在北京舉行中國十七大。胡錦濤總書記在黨的十七大報告中指出：「弘揚中華文化，建設中華民族共有精神家園。中華文化是中華民族生生不息、團結奮進的不竭動力。要全面認識祖國傳統文化，取其精華，去其糟粕，使之與當代社會相適應、與現代文明相協調，保持民族性，體現時代性。加強中華優秀文化傳統教育，運用現代科技手段開發利用民族文化豐厚資源。加強對各民族文化的挖掘和保護，重視文物和非物質文化遺產保護，做好文化典籍整理工作。加強對外文化交流，吸收各國優秀文明成果，增強中華文化國際影響力。<sup>106</sup>」2009年中國大陸舉國歡慶中華人民共和國成立六十週年華誕的金秋十月，中共德陽市委、德陽市政府，以及四川省民俗學會聯合主辦了「四川德陽2009中華孝道文化研討會」。會議的開幕致詞也特別強調：「對於體現中華民族精神的、民族認同的優秀的傳統文化，我們一定要繼承，一定要弘揚。對於中華傳統倫理道德文化的核心—孝道文化，我們不能簡單地輕率地拋棄或決裂，不能當作『吃人的禮教』來徹底打倒，更不能當作『四舊』來『一刀切』。<sup>107</sup>」

可以從胡錦濤總書記在黨的十七大報告中的內容看到，中國大陸對中華文化的再次肯定與復興的決心。而且，「弘揚中華文化」的決心很快的就表現在台海兩岸的文化交流。其一，是2009年12月14-17

103. 謝幼偉〈孝與中國社會〉，《中西哲學論文集》，頁19。

104. 肖群忠《中國孝文化研究》，頁141-146。

105. 根據中國知網，從1997年到2010年，在中國學術期刊論文一項輸入關鍵字「孝道」，顯示有1096篇論文。其中從2007到2010就有635篇論文。可見得中國大陸近年來復興中華文化、孝文化的步調是越來越快的，從上到下，學術到民間，可說是一項全民運動。中國知網網址為<http://acad.cnki.net/Kns55/brief/result.aspx?dbPrefix=CJFQ> (2011/01/29)

106. 中國十七大，胡錦濤總書記在黨的十七大報告內容，見新華網[http://news.xinhuanet.com/newscenter/2007-10/24/content\\_6938568.htm](http://news.xinhuanet.com/newscenter/2007-10/24/content_6938568.htm) (2011/01/29)

107. 這個研討會的論文有60餘篇，最後也集結為一論文集。見四川省民俗學會、中共德陽市委、市政府編《孝道文化新探》，頁2。

日一貫道與大陸民政部所屬中國社會出版社辦理「百孝經」<sup>108</sup>簡體版的簽約儀式。中國民俗學會理事長劉魁立教授與中國社會出版社李春園主任特別感謝白水老人暨台灣代表，提到當前大陸正在推動孝道活動，<sup>109</sup>此本《百孝經》正符合社會的需要，預計未來可以由民政部發行至中小學及中國大陸各省份，使大陸全民都能夠讓中華文化生根與落實。<sup>110</sup>其二，2010年1月17-22日，中國大陸再次邀請一貫道前往北京討論有關〈百孝經〉的墊板及小卡等會談與印刷事宜。同時海協會會長陳雲林先生再次肯定這本《百孝經》的重要性，也認同一貫道弘揚中華文化，推動倫理道德功不可沒，希望未來有機會能夠共同推動〈百孝經〉等相關的文化推廣活動。<sup>111</sup>從這台海兩岸文化交流的現況來看，中國大陸對復興中華文化與孝的文化不遺餘力。而中國官方這份弘揚中華文化的決心同時也表現在大陸政治的核心—天安門廣場豎起了「孔子雕像」這件事情上。2011年01月12日，孔子回來了，高達九點五公尺，由青銅鑄造的孔子雕像在天安門廣場豎起了。中國國家博物館館長呂章申先生在雕像落成儀式上表示，孔子是中國傳統文化的代表，在國際社會有著廣泛而深刻的影響。雕像作者吳為山先生，是現任中國藝術研究院美術研究所所長、中國雕塑院院長、英國皇家雕塑家協會會員。他說，「在社會轉型時期，我們需要建立一種文化豐碑，傳承以孔子為核心代表的中國傳統文化。<sup>112</sup>」是以，中國大陸從官方到民間，學術到文化，可謂上下一心，左右橫通地為復興中華文化而努力。

108. 〈百孝經〉是白水老人從〈勸報親恩篇〉刪訂增修而來，內容大約取前五分之一。作者不詳。可參見駱承烈：《中國古代孝道資料選編》（山東：山東大學出版，2004年），頁113-120。白水老人姓韓，諱上恩下榮，字上杰下卿，號雨霖，又號潔清，晚年自號白水老人，河北寧河人，生於光緒廿七年〔1901年〕，歲次辛丑三月廿二日。民國八十四年〔1995年〕歲次乙亥正月廿六日子時，一代宗師，成道歸天，享壽九十有五。成道後 敕封為「白水聖帝」。參閱《白水老人講道集》（南投：台灣光明國學圖書館，84年），頁2。

109. 孝泉古鎮積極弘揚孝德文化最具代表，其具體的實踐有：1. 保護文化遺存，恢復孝道活動場所；2. 評選孝子（女）孝媳（婿），樹立時代典範；3. 舉辦「中國德陽孝文化旅游節」；4. 舉辦孝道文化理論研討；5. 開展文學藝術活動，擴大德孝文化影響；6. 德孝文化走進講堂。見謝智源〈古鎮孝泉弘揚孝德文化的實踐及啟示〉，收入四川省民俗學會、中共德陽市委、市政府編《孝道文化新探》，頁246-249。

110. 一貫道捐贈七萬冊的百孝經推廣印刷費，由中國社會出版社李春園主任代表接受並簽約。見網頁 <http://www.jigon.com/news/del/20091215.html>。（2011/01/29）

111. 見網頁 <http://www.jigon.com/news/del/20091215.html>。（2011/01/29）

112. 根據聯合報的報導。見網頁 <http://www.ta.org.tw/100news/1000113.html>（2011/01/29）。



大陸對岸的台灣對於復興中華文化也是不遺餘力，因為這是中華民族共同的使命與承擔。從政府的推動來看，1966由於中國大陸發動了文化大革命，對中華傳統文化破壞嚴重。為了保護中華文化，1966年11月由孫科、王雲五、陳立夫、陳啓天、孔德成先生等一千五百人聯名發起，要求以每年11月12日（即國父孫中山誕辰日）為「中華文化復興節」。次年（1967年）七月臺灣各界舉行中華文化復興運動推行委員會發起大會，蔣中正任會長，運動開始在臺灣和海外推行。如今文化總會（即中華文化復興運動推行委員會），對於中華文化復興，似乎側重在漢字文化的推廣，忽略了對傳統中華文化的積極推動。而這份缺憾，由台灣學術與民間補充了。從學術來看，當代新儒家對中華文化的復興，我想是有目共睹的。<sup>115</sup>其中由張君勱、唐君毅、牟宗三、徐復觀先生等，於1958年共同對世界發表〈為中國文化敬告世界人士宣言—我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉最具有代表性與影響力。他們對於孝道的弘揚也是非常積極的。50年代到70年代的學者，主要有唐君毅、謝幼偉、錢穆先生等；70年代至今，最有代表的，是當代新儒家第三代杜維明與成中英二位先生，他們對孝道均做出重要的現代詮釋。<sup>116</sup>

從民間來看，一貫道對於中華文化的復興以及孝道的推廣是最積極的。一貫道秉持儒家孔子一貫之「仁」道，孝父母，重師尊，己立立人，己達達人，挽世界為清平，化人心為良善，冀世界為大同。<sup>117</sup>約90年代，一貫道道長白水老人韓雨霖先生在台灣極力推廣〈百孝經〉<sup>118</sup>，廣為流傳，移風易俗，蔚為風氣，且在學校、社會受到普遍的歡迎，不分種族、宗教、性別、膚色之別。這部當代孝經，在當今全球讀經

115. 見鄭家棟〈沒有聖賢的時代〉，《當代新儒家論衡》（臺北：桂冠圖書出版，1995年），頁1-10。

116. 見肖群忠《中國孝文化研究》，頁131。

117. 參閱謝居憲〈從《道之宗旨》、《世界大同》、《百孝經》聖訓探析一貫道義理思想—兼論白水聖帝韓道長所謂「儒教大收圓」之義〉，一貫道崇德學院設校指導委員會，「第一屆一貫道學術研討會」，臺北：2010.8.29。

118. 〈百孝經〉是白水老人從〈勸報親恩篇〉刪訂增修而來，內容大約取前五分之一。作者不詳。可參見駱承烈：《中國古代孝道資料選編》（山東：山東大學出版，2004年），頁113-120。

的推波助瀾下，可說是風行草偃。雖不敢說家喻戶曉，然有讀經之處，必然有它的身影。如今〈百孝經〉不僅成為台灣復興孝文化頗為重要的一部經，同時也成為海峽兩岸中華民族共同為中華文化奮鬥的一部經。一貫道近年來也出版了《百孝經聖訓》，目前也積極在做各國語言翻譯與經典詮釋的工作，希望能夠全球化與普及化。除此之外，一貫道成立崇德光慧孝道全球推廣中心、臺北推廣中心、各區孝道推廣處，以晚會、演講、表演、舞台劇、影片、歌唱、茶會、餐會等方式，闡揚孝道理念，移風易俗，進而落實孝道生活化。在學校也舉辦孝親感人徵文比賽、孝道舞台劇、孝親生活體驗營，希望能夠深根教育。

是以，不管中國大陸或是台灣，身為中華民族的一份子，皆責無旁貸背負著復興中華文化的使命。尤其自從胡錦濤總書記公開宣示復興中華文化之後，復興中華文化幾乎成為中國大陸的全民運動，可謂風行草偃。同時也帶動了兩岸文化的交流，讓中華文化能夠返本開新，並壯我民族。

## 肆、結論

經過以上的論述，我們可以清楚的知道，「舊傳統」不一定與「現代化」是衝突、矛盾的。表面上，中華文化與工業化、現代化、資訊化的生活是有衝突的，實際上，中華文化是工業化、現代化、資訊化可大可久的根據所在。就像一棟大樓建築，隨著文化、藝術、企業多元化，一個建築物的功能與外型美觀可以是多元的，可以現代化的。然而建築設計不管如何變動與創新，「安全」是不二法門，不僅不可以被取代，而且就像至高無上的「憲法」，永遠是不可被冒犯與抵觸的。而「安全」建諸在「地基」的穩固、完善與否。換言之，建築設計不管如何現代化，其地基的穩固是不變的。中華文化就是諸文化的地基，蓋中華文化是依據人性之本質而創發的一種文化，故又稱為「人的文化」，意即此文化適合所有人類。而中華文化的根本可以說就是孝的文化。所以，唯有落實孝文化，方能奠定中華文化的基礎，意即才能厚實我中華民族。厚實中華民族，並非僅為成就我民族之私，而是厚



植更大的力量，讓中華文化國際化，以成全國際間的和諧關係。要之，中華文化的傳承與永續是刻不容緩的神聖任務。胡錦濤總書記復興中華文化的決心以及一貫道積極落實孝文化的動力，是值得肯定與讚揚的。

### 參考書目／

- ◎尹丹萍：〈五四新文化運動對父權的批判〉，《湖北成人教育學院學報》第15卷第6期（2009年11月）。
- ◎方祖猷等編：2007年，《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社。
- ◎王臣瑞：1995年，《倫理學》，臺北：學生書局出版。
- ◎成中英：〈論儒家孝的倫理及其現代化：責任、權利與德行〉，《漢學研究》第四卷第一期。
- ◎朱熹：1984年，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社。
- ◎岑溢成：2000年，《大學義理疏解》，臺北：鵝湖出版社。
- ◎李宗桂：2007年，《中國文化導論》，廣東：人民出版社。
- ◎李慶龍：2006年，《羅近溪先生語錄彙集》，首爾：新星出版。
- ◎杜維明：1991年，《儒家思想新論》，江蘇：人民出版。  
1992年，《人性與自我修養》，臺北：聯經出版社。
- ◎肖群忠：2002年，《中國孝文化研究》，臺北：五南圖書出版。
- ◎屈明珍：〈孔子的孝道觀及其現代意義〉，《長沙大學學報》第12卷第4期（2007年7月）。
- ◎林安弘：1992年，《儒家孝道思想研究》，臺北：文津出版社。
- ◎林果顯：2005年，《中華文化復興運動推行委員會之研究（1966-1975）》，臺北：稻香出版。
- ◎林逢祺編：2007年，《課程與教學哲學：教育哲學述評（四）》，臺北：師大書苑。
- ◎金耀基：1992年，《中國文化與社會》，香港：牛津出版社。
- ◎范曄：2010年，《後漢書》，臺北：台灣商務。
- ◎韋政通：1974年，《中國文化與現代生活》，臺北：水牛出版。  
1990年，《儒家與現代中國》，上海：人民出版社。
- ◎徐芹庭：2001年，《細說易經》，臺北：聖環圖書。
- ◎徐復觀：1999年，《中國人性論史先秦篇》，臺北：台灣商務出版。  
2002年，《中國思想史論集》，臺北：台灣學生書局。  
2002年，《徐復觀文集卷二》，武漢：湖北人民出版社。
- ◎康學偉：1992年，《先秦孝道研究》，臺北：文津出版社。
- ◎梁漱溟：2006年，《中國文化要義》，上海：人民出版社。
- ◎陳廷播譯：1974年，《世界文化史》，臺北：台灣中華書局。（桑戴克，年）
- ◎陳美朱：〈論熊十力與馬一浮對《孝經》的評價〉，《雲漢學刊》第四期（1997年5月）。

- ◎陳榮捷：1998年，《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：台灣學生書局。
- ◎彭國翔：2007年，《儒家傳統》，北京：北京大學出版。
- ◎游維倫：2005年，《探究 HansKung 之「全球倫理」的「可普遍性」與「可實踐性」》，中央大學哲學研究所碩士論文。
- ◎程顥、程頤：2004年，《二程集》，北京：中華書局。
- ◎楊國樞：2008年，《中國人的孝道》，臺北：台灣大學出版中心。
- ◎楊慧傑：1975年，《仁的涵義與仁的哲學》，臺北：牧童出版社。
- ◎熊十力：1988年，《原儒》，臺北：明文出版社。
- 1999年，《讀經示要上冊卷二》，臺北：明文出版社。
- ◎劉育忠譯；奧茲邁著：2007年，《教育哲學》，臺北：五南圖書出版。
- ◎鄭家棟：1995年，《當代新儒家論衡》，臺北：桂冠圖書出版。
- ◎錢正杰：2010年，《孝道與和諧社會漫談》，《孝道文化新探》，成都：四川出版集團巴蜀書社。
- ◎錢穆：1976年，《文化與教育》，臺北：三民書局。
- 1990年，《教育學術論文集》，臺北三民書局。
- 2001年，《中國歷史精神》，臺北：蘭臺出版社。
- 2001年，《民族與文化》，臺北：蘭臺出版社。
- ◎駱承烈：2004年，《中國古代孝道資料選編》，山東：山東大學出版。
- ◎謝幼偉：〈孝與中國文化〉，《青年戰士報》，1976年，6月14-18日。
- ◎謝幼偉：1969年，《中西哲學論文集》，臺北：新亞研究所出版。
- ◎謝居憲：〈論孝道對品格教育的重要性〉，《儒學研究論叢》第二輯（2009年12月）。
- 2010年，〈從《道之宗旨》、《世界大同》、《百孝經》聖訓探析一貫道義理思想一兼論白水聖帝韓道長所謂「儒教大收圓」之義〉，《第一屆一貫道學術研討會論文集》，臺北，一貫道崇德學院設校指導委員會。
- 〈「萬物一體」的理想如何可能—以家庭為實踐起點〉，《華梵人文學報》第16期（2011年7月）。
- ◎韓雨霖：1995年，《白水老人講道集》，南投：光明國學圖書館。

