

论“孝”的起源、演变及其当代转化

杨建海

(北京工商大学 经济学院, 北京 100048)



摘要 “孝”是中国文化最显著的特征。以“孝”的历史变迁为纵轴,以不同时代的社会结构为横轴,全面分析了“孝”的起源、演变及其当代转化。自殷商的祖宗崇拜产生“孝”为始,经周代为利于宗法统治而将祖先崇拜向人伦秩序转化,到孔子把“孝”与“敬”、“养”、“礼”结合起来,才完成孝道的伦理构建。后经汉代“移孝作忠”的发展,“孝”的含义不断得到扩展,由调整自然亲情的伦理秩序转变为具有政治教化和宗教信仰等多种功能的普遍道德。此后一直到清末民初皆为历代统治者所推崇和民间所认同。历史上发挥巨大作用的“孝”,在面对现代社会变迁的冲击之时,也不得不顺应时代变化而发生转化。提出孝道伦理应顺应时代变迁的要求,由原来适应家族主义的传统孝道转变为适应个人主义社会的现代孝道。

关键词 孝; 起源; 演变; 转化

中图分类号:B 823.1 **文献标识码:**A **文章编号:**1008-3456(2017)01-0134-06

DOI 编码:10.13300/j.cnki.hnwkxb.2017.01.018

中国传统社会建基于伦理秩序之上,而这个伦理秩序又是以“孝”为基础和核心,从“养父母之身”开始,推及到人伦规范、社会秩序和国家治理,因此,孝在中国历史上一直作为伦理道德之本、行为规范之首而备受推崇。在实践意义上,“孝”作为一种典制,是社会组织伦理规范的纲领,长期维护着社会伦理秩序。在文化意义上,“孝”作为伦理道德的基础,是中国传统文化最具普遍性、代表性的符号。然而,近代以来,在中国文化受到西方文化强烈冲击之下,在国人要图强变法面前,“孝”及其孝道文化受到了很大的质疑和批判。尤其是“五四”和“文革”期间,孝道更是遭到了空前的浩劫。幸运的是,在改革开放之后,尤其是近年来,国家和社会逐步认识到传统文化的价值,在国学热兴起的的同时,对孝、孝道及孝文化的研究也方兴未艾。但是热潮不代表研究的深入,要想对“孝”有一个透彻而全面的理解,首要的是理清“孝”的基本概念。

一、“孝”的起源与形成

孝道思想具体起源于何时,目前学术界尚无定论。因为在没有确切的考古发现和事实文字记载的情况下,学者们所得出的一切结论都只是推测,只有想象中的接近,而没有事实的结果^[1]。所以,只能在古籍文献中探寻其思想渊源。

从现有资料来看,金文就出现了“孝”的记载,如“天子明哲,观孝与申(神)”,“其用亨(享)孝于皇神祖考”等。但是通过考察殷、周时期祖先崇拜的宗教传统,这时候的“孝”还无法体现人伦的意味。因为殷商时期的祖先崇拜是宗教生活的核心。殷人认为祖先可以直接拜谒上帝,成为上帝与人世间的主要媒介。既然祖先是人界和神界的媒介,自然成为人间的主宰,从而可以降祸授福。这也就是殷人特别重视厚葬,对祖先有宗教式崇拜的原因。

周朝继承了殷商祖先崇拜的传统,并且有过之无不及的是,特别把文王升格为天神。这样一来,

使原本只是属于一个家族的文王,经由神化的转变,成为周人共同孝敬的对象。可见,西周时代的“孝”的观念不在伦理生活层面,而在政治生活层面。这是因为,新得天下的周人,最主要的工作是进行政权巩固,而最能统治人心的力量就是宗教。所以周人极力宣扬文王的德业,并进一步把文、武王神圣化,使他们成为整个民族凝聚的焦点,政治团结的象征。“孝”的观念在这种运作中,变成每一个个体与神圣偶像之间的连接点。比如在《诗经》里就多有对文王、武王的“孝思”、“追孝”、“克孝”的记载,其用意就是加强这种人神之间的连接,以促进民族的凝聚和政治的团结。所以,这时候的“孝”只能说介于宗教与伦理之间。

伦理规范意义上的孝,到孔子才完全突显出来。自此也奠定了两千多年来“孝”对中国人的性格特质以及行为模式最具影响力的部分。以孔子为代表的儒家先贤在春秋战国时期,完成了孝道从宗教到哲学,从“追孝”到“养孝”的转变。众所周知,孔子创建了以“仁”为核心观念的哲学体系,并且“约礼入仁”,用“仁学”的观点重新解释了西周的“礼”。并且认为孝敬父母不再是因为社会的外在压力、鬼神的约束,而是出自人们内心的一种情感要求和道德自觉。孔子还将“孝”与“礼”结合起来,说对父母长辈,应该“生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼”。

孝道在孔子时代形成,有两个重要原因^[2]:一是到孔子时代,中国以单系亲族组织为原则的社会结构,已经趋于定型。在这种亲族组织中,是以父子关系为主轴的伦常关系,如君臣、夫妇、长幼、朋友的行为,都是以父子关系为准绳。所以,提倡孝道是稳定这一社会结构最为有效的社会力量。二是作为孔子核心思想的“仁”是人类行为的最高准则,但是“仁”是一个普遍性的原则,要落实到具体行为上,必须有一个特殊性原则作为实践“仁”的资具,而“孝”这一观念就承担了把“仁”贯彻到具体行为的责任。事实上也是如此,随着周王室的权力式微,三代以来的宗法社会开始土崩瓦解、摇摇欲坠,以下犯上、兄弟相残、父子相戮等不伦现象屡见不鲜。在这种背景下,以孝道为核心的宗法伦理必须重新构建,用以规范人伦及社会秩序,而孔子确实也完成了这一使命。

二、“孝”的含义与演化

孝道观念既然已经形成,那么何为“孝”?《尔雅·释训》中对孝的解释是“善事父母为孝”;《说文》的解释是“善事父母者,从老省、从子,子承老也”。当今学者对“孝”的金文字形的解释与上述说法大体相同,《辞海》对“孝”的解释是“善事父母”,几乎与《尔雅》的解释完全一样。唐殷的《文字源流浅说》分析得更有趣:“像‘子’用头承老人行走。用扶持老人行走之形以示‘孝’”。可见,“孝”的古文字形和“善事父母”之义完全吻合,因而“孝”就被看作是子女对父母的一种善行和美德。由此可见,当时的“孝”是有严格限定意义的。第一,只能是子女之“孝”,非子女之行不得称为“孝”;第二,即便是子女的所作所为,也应该是好的、尽心尽力的,这样才能称得上“孝”;第三,善待的对象只能是自己的父母,且是在世的父母,对待他人的父母再好,也不能称为“孝”。

如果说孝道观念形成于孔子时代,孔子成为孝道观念承前启后的转折点,那么孔子以后的孝道,在概念、范围或意义、功能上都发生了重大的变移。作为孔子再传弟子的孟子对“孝”进行了范围和意义上的扩展和挖掘,并且对孝的行为规范做了详细说明。在孔子,“孝”仅为众德之一,到孟子开始把孝的价值逐步提高,尤其是“亲亲”原则的建立,把“孝”在孔子时代仅作为父子一伦的规范,极化到了治国理政的唯一标准。其经典论述分别出现在孟子和万章^①,以及孟子和桃应^②的问答里。从这两篇问答里,可以看出孟子的价值观念:当国法与亲情相冲突之时,国法要从属于亲情。甚至有学者认为,从孔孟到秦汉孝道思想的演变之中,是“忠”与“孝”、“私情”与“国法”混同的过程^[2]。

① 万章问曰:“象日以杀舜为事,立为天子,则放之,何也?”孟子曰:“封之也,或曰放焉。”万章曰:“舜流共工于幽州,放驩兜于崇山,杀三苗于三危,殛鲧于羽山,四罪而天下咸服,诛不仁也。象至不仁,封之有庠。有庠之人奚罪焉?仁人固如是乎?在他人则诛之,在弟则封之。”曰:“仁人之于弟也,不藏怒焉,不宿怨焉,亲爱之而已矣。亲之欲其贵也,爱之欲其富也。封之有庠,富贵之也。身为天子,弟为匹夫,可谓亲爱之乎?”《孟子·万章上》。

② 桃应问曰:“舜为天子,皋陶为士,瞽瞍杀人,则如何之?”孟子曰:“执之而已矣。”“然则舜不禁与?”曰:“夫舜恶得而禁之?夫有所受之也。”“然则舜如何之?”曰:“舜视弃天下犹弃敝屣也,窃负而逃,遵海滨而处,终身訢然,乐而忘天下。”《孟子·尽心上》。

尤其到了汉代,随着汉王朝“以孝治天下”的治国方略及举孝廉等制度的实行,孝与仕途、利益紧密地联系在一起。自此,孝、孝道观念和孝道伦理更是有了根本性的转变。而成书于汉代的《孝经》和《礼记》对此观念的形成起到了关键性推动作用。《礼记》可以说在所有的古籍中,对孝道阐发最为丰富的一本。通过对孝普遍化的论述,认为人间的一切价值都可以包含在孝道之中^①,通过对孝行、孝容、孝祭的规范,把孝所可能涉及的行为事项,都作了详细规定^②。通过孝道与治道关系的阐述,实现了孝道与政治的互通^③。概而言之,事孝(亲)如事天,事天如事孝(亲),至此孝道与天道实现了融合。

与《礼记》成书年代相去不远的《孝经》更是孝道思想的大成之作。它作为殷周敬天祭祖思想的延续,通过对孔子、曾子和孟子有关孝道思想的梳理、归纳和总结,是对儒家孝道伦理的系统化和理论化,也是儒家孝道伦理创造完成的标志。在不到两千字的文本里,《孝经》对孝源(孝的根源)、孝行(孝的方法及其功效)、孝德(孝是政治行为的根源,政治是孝的自然延伸)等孝道伦理进行了阐述和论证。换言之,《孝经》是通过孝行和为政之德及其关系的梳理归纳,将本来规范血缘关系的家庭伦理变成了国家政治哲学,将简单父子亲情的伦常转化成具有宗教意义和政治教化功能的普遍德行。自此开始,经过历代政治的推广、民间的教化、制度的辅助,“孝”作为最重要的文化基因,开始在中国人的血液里流淌。

经过《礼记》和《孝经》两部经书的影响,汉代在“独尊儒术”和“天人合一”思想指导下,从理论上完成了“移孝作忠”,也在实践上开始了“以孝治天下”的王朝统治。在汉代,“孝”既是皇权合法性的来源,也是君主的统御之术。所以,汉代的统治者以多种方式宣传“孝”、实践“孝”。第一,皇帝以身作则,行孝重孝。汉朝皇帝谥号大多都有“孝”。颜师古说:“孝子善述父之志,故汉家之谥,自惠帝以下皆称孝也。”第二,将“孝”政治化,用行政手段强化孝。设置“孝悌常员”掌管孝行事务,开设“察举孝廉”选拔官吏,设置“三老”管理民间教化;第三,倡导尊老敬老的社会风气。颁布“养老诏”,赐“鸠杖”以尊重高寿翁妪,体恤年老病残;第四,“孝治”不仅褒奖行孝悌者,还严惩“不孝罪”者。宣传“孝子”,普及民间孝道,实行养老政策,维护父母特权,设《孝经》博士,重视并推广《孝经》等,同时对不孝的惩罚十分严厉,规定对不孝要“斩首梟之”^[3]。可见,汉代经过一系列运作,把君主的统治整合进了家庭的伦理秩序。一为皇权专制找到了一条合法性的来源,二是借助“孝”重新构建了以“孝”为核心的社会秩序,三为君主统治谋求到了统御之道。

虽然魏晋隋唐时期儒家文化的相对衰弱,以儒学为基本价值观念的孝道和汉代相比没有那么受到极度的重视,总体来说依然是“以孝治天下”。这是因为,其一,经历两汉三百多年的推广、教化和熏陶,“孝”已经渗入到社会机理和民众心理,制度的惯性会延续社会对“孝”的依赖;其二,这一时期的政治比较动荡,特别是魏晋南北朝,时常城头变幻大王旗,你方唱罢我登场,如果以“忠”来教化百姓,显然不符合谋权篡位者的心理要求,所以还要用“孝”来整合社会团结。到了唐代,虽然“孝”依然不太受重视,但是皇家出于统治需要,孝道伦理仍然获得充实和发展。一是唐玄宗两次注疏《孝经》,成为至今使用的通行版本,二是《孝经》成为科举考试的必修科目,三是作为中华法系最高立法成就的《唐律疏议》,对“孝”特别重视,其中能够体现“孝”的有 58 条之多^[4]。

宋代可以说是对孝道伦理的中兴。因为伴随着理学的兴起,宋代的先哲们进一步对“孝”进行了阐释和论证。他们认为礼是文、理是本,礼是理的社会化表达,仁、义、礼、智、孝都是天理内在的属性,是外显于社会关系准则的人伦道德观念,由此论证“人伦即天理”。所以,“孝”在宋代实现了发展的又一巅峰。其一,“人伦即天理”的哲学论证,并最终发展“三纲五常”这个极端化的礼教秩序,对以后明清两朝的“忠孝合一”、甚至是愚孝的发展产生了深刻影响;其二,随着社会结构的变革和氏族大家的衰败,士大夫和乡绅逐步取代豪强地主成为地方政权的实际领导者。所以,这一时代的乡绅、士大夫

① 夫孝,置之而塞乎天地,薄之而横乎四海,施诸后世而无朝夕,推而放诸东海而准,推而放诸西海而准,推而放诸南海而准,推而放诸北海而准。《礼记·祭义》。

② 夫为人子者,出必告,反必面,所游必有常,所习必有业。《礼记·曲礼上》。

③ 人道亲亲也。亲亲故尊祖,尊祖故敬宗,敬宗故收族,收族故宗庙严,宗庙严故重社稷,重社稷故爱百姓,爱百姓故刑罚中,刑罚中故庶民安,庶民安故财用足,财用足故百志成。《礼记·大传》。

们开始注重孝道在民间的推广和实践,以利于基层社会的稳定。他们通过编写劝孝诗文、乡规民约、家规家范等,使孝道教化通俗易懂,便于在民间流传。比如邵雍编写的《孝悌歌十章》、朱熹编写的《古今家礼祭》以及修改增删的《吕氏乡约》都流传甚广、影响很大,成为民间行孝效仿的范本。

元代虽然不如中原政权那样地重视孝道,但出于统治的需要,孝也有所发展,成书于元代的《二十四孝》就极大地丰富了孝的素材。明政权是农民皇帝出身,朱元璋深知“孝”在民间的无穷力量,故在兴“孝”方面注重从自身做起,以身作则,躬行孝道。登基之日,即率世子及诸子奉神祖,诣太庙,追尊四代祖考妣。洪武一朝,荐举讲孝、科举讲孝、选拔官员亦讲孝。朱元璋还以养老的方式教化孝道:赐老人以衣帛,授以爵位,评议官员,理民诉讼,并明文规定80岁以上的老人由官府养老。与此同时,民间士绅也承继宋代的传统,重视乡规民约来约束百姓,王守仁就在平定江西、福建、广东、湖南四省农民起义后,撰写和颁布《南赣乡约》来约束和教化百姓。

清代作为外族政权,入关承继大统之后,不断学习汉族文化,传诵儒家经典,当然也借助“孝”的力量进行统治,康熙皇帝就特别强调三纲五常,而在三纲五常中又把“孝”放在首位。他认为,帝王治天下,要“推之有本,操之有要”,而这个“本”与“要”就是“首崇孝治”。与此同时,民间力量也借助通俗的教材,如《百孝图》、《劝孝篇》、《老来难》等,不遗余力地推广和宣传孝道,这种广泛的传播一直到清末民初。

三、中外“孝”文化比较下的本土特征

虽然“孝”是儒家文化独有的文化特征,但是作为处理亲子代际关系的自然感情,“孝”在不同宗教、文化里都有存在,尽管在许多文化中没有出现与“孝”相对应的概念,并不意味着其他文化中没有“孝”的观念。可以说,在世界的许多古老民族中,都不同程度地存在着与中国的这种“孝”观念类似的习俗或意识。如在早期希腊,人们就很注重对父母的尊重。伊斯兰教告诫人们:“凡是有能力结婚的人,都应当承担起结婚的义务”。在早期罗马人心中,建立家庭生儿育女是一种道德需要和社会责任^[5]。

基督教也有着悠久的孝道历史。如《创世纪》有记述若瑟行孝得福而客纳罕不孝遭咒的故事,《出谷纪》里有将孝敬父母作为法律条文明确规定的记载^[6]。同时,孝敬父母作为十诫之一,是基督教的一个重要伦理规范。《申命记》记载:“当照耶和华你神所吩咐的孝敬父母,使你得福,并使你的日子,在耶和华你神所赐你的地上得以长久。”但是,观察十诫时不难发现,前几条戒律都是侍奉耶和华神的,第五诫才是按照神的吩咐来孝敬父母,这显然与儒家文化把父母排在第一位有很大的不同。这是因为在基督教的世界里,上帝是伦理生活的中心,神是无可争议的唯一信仰,所以世界上的一切、包括人身体的根本来源都是神的赐予,当然孝敬父母要让位于对神的崇拜。“根据圣托马斯,孩子对父母的义务是建基于这样的事实,即父母是在上帝之外的生命、成长和教育的第二个源泉”^[7]。所以孝敬父母只能排在侍奉主之后的第二顺位。正是如此,基督教的孝道伦理在演变过程中,也没有发展成中国的“绝对孝”观念,而变成了基于平等的代际关系主体。

与儒家强调“身体发肤,受之父母,不敢毁伤”不同,佛家要求“剔除须发,穿上袈裟”为出发点辞亲出家、严持禁戒,以解脱烦恼、出离生死。所以,由印度传入中土的佛教教义最初与“忠君孝亲”儒家文化产生了激烈的思想交锋。为佛教的生存和传播起见,中土高僧们开始尽力挖掘佛教中有关孝亲的思想资源,通过不断的接纳和弘扬孝道,使佛教在中土生根发芽并茁壮成长为中国文化中的一股重要力量。

佛教经典虽然不像儒家那样视“孝”为“至德要道”,但对孝道也非常重视,如《杂阿含经》卷四曾痛斥弃父不养者:“虽具人形,实同兽心;有子如此,尚不如杖。”而称赞一位叫郁多罗的少年婆罗门乞食供养父母:“如法乞求,供养父母,令其安乐,除苦恼者,实有大福。”然而,关于提倡孝道的佛教经典,最为流行的当数《佛说盂兰盆经》、《地藏菩萨本愿功德经》和《佛说父母恩重难报经》。这些讲说孝道的经典流行,既是佛教与中国宗法相结合的产物,也是佛教由此走出深山古寺,进入小民百姓的心田,成

为一种具有草根性的文化形态^[8]。

一般认为,日本属于儒家文化圈。但是,同为儒家文化的中日两国,却在对孝的问题上有着极大的差异。这种现象也不难解释,因为任何一种伦理价值观,都是在一定的社会环境和人文条件下生成和存在的,当它被传播或引进到另一不同文化价值系统的异处时,其内涵必然会因当地社会环境和人文条件的需要以及民族心态的浸濡而发生“变异”^[9]。原生于中国的儒家伦理进入日本亦是如此,原汁原味的儒家伦理也会逐步演变、内化为日本自己的儒家伦理。虽然孝在日本伦理价值中占据重要位置,也有诸如“子女对亲长要恭顺、服从,亲长老后子女要负抚养义务”等孝道的基本伦理规定,但当与对天皇或主君的义务——“忠”发生冲突时,则必须放弃孝道。所以,和中国的“孝道至上”相比,日本是“忠德优先”。

综上所述,尽管世界上各大宗教对孝道的论述有所差异,但从哲学伦理学层面考察其中的“孝论”,并对其思想内涵进行对比和思考,则不难发现,至少在孝为德性与德行,孝是客观的伦理义务与责任,孝道通天或通神诸方面,这些宗教的确是可以相通的^[10]。只不过,在其他宗教或文化中“孝”主要重于亲子之间的代际亲情,类似于我国道家文化的“自然之爱”,而儒家文化的“孝”则衍生了诸多的其他功能,以孝为纽带,实现的是“家国同构,君父一体”。唯一的例外可能是深受儒家文化影响的韩国对“孝”的态度和中国类似,甚至是比中国更重视“孝道”,比如当忠孝发生冲突时,中国有可能“先忠后孝”,而在韩国绝对是“孝大于忠”。所以通过和其他文化语境下“孝”的比较,以及纵观孝道伦理内涵的演变与发展,笔者认为孝在传统中国,尤其是在宋以后的中国社会,具有其他文化所不具备的四大功能:人伦亲情、社会团结、政治教化和宗教信仰。也就是说,唯有中国的“孝”具有如此强大而复杂的政治、社会和伦理功能。自然地,中国学者普遍地认为中国是“孝”文化,并进而认为“孝是中国文化中具有根源性、原发性、综合性的核心观念和首要文化精神,是中国文化的显著特色”^[11]。

四、孝道伦理的当代反思

在“孝”的中外比较中,笔者提出“孝”在中国所独有的四大特征:人伦亲情、社会团结、政治教化和宗教信仰。正是因为“孝”具有如此全面的功能,所以在融合亲子关系、维护社会秩序和促进社会团结、辅助政府进行政治教化,以及代替宗教信仰等方面,“孝”在中国历史上发挥了无可替代的作用。正如罗国杰的分析,孝在一定时期内有力地维护着中华民族的和谐发展,凝聚着以血缘为纽带的宗法氏族关系,为维系家庭团结和保持社会稳定起着特殊重要的作用^[12]。也可以说,它是中国传统文化内在的、深层的元意识,是德之根本、政治法律之运作基础、教育教化之核心内容,甚至连中国人的生活方式、民俗、艺术等都深受影响^[13]。

众所周知,儒家的孝道伦理建构基于传统较少流动的农业社会和以宗族为基础的宗法社会结构之上。可是,自清末民初以来,特别是新中国成立以后,在西方科技文明的冲击之下,孝道伦理遭受了沉重打击,从民国初年对孝道伦理的质疑,到建国初期的社会主义改造,再到改革开放之后社会流动加剧和宗法社会的衰退,每一次大的社会运动或变革都是对孝道伦理的巨大冲击,每一次也都有大厦之将倾的感觉。好在文化总有其生命力,“孝”文化亦是如此。在社会变迁对孝道伦理冲击之时,也有多股力量在暗暗阻止着孝道伦理的滑坡。一是从民国之始的新儒学运动一直致力于推动儒学文化的复兴和弘扬,这对孝道伦理一直起着滋养作用;二是随着改革开放之后意识形态的松动,国学也开始逐渐复兴,对孝道伦理的重整旗鼓是绝好契机;三是民间孝道意识的觉醒和政府对孝道伦理的提倡,共同推动着孝道伦理的复兴。

任何文化都是建立在一定的社会结构基础之上。面对当前人口流动加剧、家庭规模小型化甚至核心化所导致社会结构急剧变迁对孝道伦理的冲击,要求孝道伦理必须进行调整,从而适应新的社会形态和结构。关键问题是如何调整?笔者认为一是在历史上要借鉴基督和佛教的两次宗教改革运动,二是在实践上要借鉴日本、韩国和中国台湾地区孝道伦理当代转化的现实经验。

始于16世纪的基督新教的宗教改革运动和佛教进行的“人间佛教”改革,基本上是使宗教信仰更加世俗化、理性和人性化的运动,在推动了释、耶两教的普世化的同时,也使自身得到了长足的发

展。这就给孝道伦理改革提供了重要启示:成功的变革必然是要适应社会变迁的发展要求。根据当前的社会结构,孝道伦理要由原来适应家族主义的传统孝道转变为适应个人主义社会的现代孝道,也即“孝道二元模型”提出的亲子关系要由过去的单向“权威”转变为双向的“相互”。

日本、韩国和台湾地区都早于中国大陆地区进入现代社会,社会和家庭结构的变化以及人们思想意识的转变,也迫使他们早于中国思考“孝”的伦理转向问题。他们的共同特征是深刻把握时代变迁给孝道带来的冲击,摒弃权威单向的旧孝道,建立亲子平等的新孝道,同时也十分重视孝道价值对社会建设的重要作用,力图通过孝的弘扬和推广提高人的道德素质和社会秩序的和谐。尤其是韩国在2007年通过世界上第一部《孝行奖励资助法》,从法律的高度助力政府和民间通过多种形式推动孝的学术研究、孝亲活动、孝文化的宣扬以及志愿者服务运动等,现实中对促进社会互爱和家庭养老照护都起到了重要作用。

总之,孝道伦理的变革要在适应时代变革的前提下,回归“善养其身”的孝道本源,并借助儒家“推己及人”的思想“移孝为爱”,在促进人伦亲情的同时,为社会增加一份爱的力量。

参 考 文 献

- [1] 王小虎.再论孝思想的起源和演变[M]//舒大刚.儒藏论坛.成都:四川大学出版社,2014:10-31.
- [2] 韦政通.中国孝道思想的演变及其问题[J].现代学苑,1990,6(5):169-177.
- [3] 肖群忠.孝与中国文化[M].北京:人民出版社,2001:67.
- [4] 杨志刚.唐律疏议对孝经的承袭离合[J].东北师范大学学报(哲学社会科学版),2012(6):260-262.
- [5] 宋金兰.“孝”文化的内涵及其嬗变——“孝”字的文化阐释[J].青海社会科学,1994(3):70-76.
- [6] 张秋梅.基督教的孝道观——兼比较其与中国儒家孝道观的异同[J].哲学与文化,2007(4):173-182.
- [7] 卡尔·白舍客.基督宗教伦理学(第二卷)[M].上海:三联书店,2002:615.
- [8] 韩焕中.佛教对中国孝文化的贡献[J].武汉科技大学学报(社会科学版),2009(6):6-9.
- [9] 刘金才.中日伦理价值取向比较——以传统文化中的“忠孝观”为中心[J].人文杂志,1994(1):8-12.
- [10] 王文东.论世界性宗教在孝道观上的相通——以中国文化中的各大宗教孝论为例[J].湖北工程学院学报,2014(2):5-13.
- [11] 肖群忠.《中国孝文化研究》介绍与摘要[J].伦理学研究,2004(4):107-108.
- [12] 罗国杰.“孝”与中国传统文化和传统道德[J].道德与文明,2003(3):79-80.
- [13] 肖群忠.论孝的形而上意义[J].社科纵横,1998(2):43-45.

(责任编辑:陈万红)