

## 求真与从亲\*

——关于“孝”的一个比较文化研究

方旭东

儿女对父母尽反哺之责，亦即尽孝，是很多文化共同的道德要求，并不只是儒家文化才有。但如何尽孝，不同的文化则呈现出各异的价值趣向。比如，如果说真话会让父母不高兴，那么，在这种情况下，一个真正的孝子是否应该放弃说真话？还有，类似的例子，父母有错，儿女是否应当指出甚至批评？等等，对于这些问题，不同的文化，其回答往往并不相同。

对父母说真话的问题，可以看作伦理学上说真话义务问题在家庭伦理中的一个应用。人是否有对别人说真话的义务？这种义务是有条件的还是无条件的？在伦理学史上，学者们对这些问题已做过持久而深入的讨论。例如，康德对“说真话的义务”的要求到了一种匪夷所思的程度，在他的著名论文“论出于利他动机说谎的所谓权利”（on a supposed right to lie from philanthropy）中，面对是否应当对一个凶手说谎的问题，他明确给出了否定的回答，而在《伦理学讲义》中，他将说谎进一步提到了违背全人类权利的高度：“尽管对一个向我说了谎的人说谎没什么不正义的，但我若这么做就违背了全人类的权利，因为我把自己置于使得任何一个人类社会成其为可能的条件和手段的对立面上了。”（Kant, p. 227; 《康德著作全集》第8卷，第433-439页）对道德义务的普遍性的坚持，是康德一贯的风格，但是，坚持“说真话的义务”的普遍性，在面对恶（evil）时显得无能为力，为此，当代的一些康德学者做出各种修正。<sup>①</sup>

儿女对父母是否有说真话的义务？如果有，借用康德的术语，这个义务是“完全义务”（perfect duty）还是“不完全义务”（imperfect duty）？这个问题对于儒家伦理学具有特别的意义。众所周知，儒家孝道强调儿女对父母具有尊敬（reverence）的义务，那么，说真话的义务与尊敬的义务之间是什么关系？尤其是当这两个义务发生冲突时如何处理？

现代以来，儒家伦理学受到广泛批评，其中一个方面即与此有关。常常可以听到这样一种议论：儒家倡导的孝道将儿女对父母服从的义务凌驾于其他义务之上。近年关于“亲亲相隐”问题，在国

---

\* 本文系教育部人文社会科学重点基地重大项目“道德行为原理研究：当代的视域”（编号11JJD72003）的研究成果，也受到国家社科基金重大项目“中国文化的认知基础与结构研究”（编号10ZD&064）资助。

① 其中尤其值得一提的是Christine Korsgaard的工作，她提出了一种双层理论（double-level theory），即一方面，在面对现实中出现的像凶手这样的恶的时候，应该建立一种“非理想理论”（non-ideal theory）的“特殊原则”（special principles）来应对恶；另一方面，在处理恶时，康德的“理想理论”（ideal theory）对我们的行动依然有指导作用，因为它给我们设定了前进的最终方向。（cf. Korsgaard, pp. 133-158；科斯嘉德，第148-172页）

内学界有过激烈的争论，其余响至今未歇。<sup>①</sup>按笔者的理解，这场争论主要涉及儿女服从父母的义务与儿女作为社会成员服从法律的义务之间的冲突。那么，对于儿女服从父母的义务与儿女作为一个道德主体说真话的义务之间的冲突，儒家的看法究竟如何？其理据又是什么？这是本文打算处理的课题。笔者认为，相对于前一种冲突，后一种冲突更能凸显道德的内在困境，具有不分古今中外的普遍性。对此问题的考察，也有助于我们了解，儒家孝道究竟只是一种“地方性知识”（local knowledge）还是一种“普世价值”（universal value）？

笔者将从西方经典（canon）之一的莎士比亚戏剧《李尔王》的一个重要人物的形象分析入手，这个人物完美地履行了对父母说真话的义务，但其是否履行了顺从父母的义务，在论者中间却存在截然相反的意见。文章第二部分将考察儒家对于说真话的义务和服从的义务的具体观点，在此基础上，笔者将反驳一个沿袭已久却似是而非的有关儒家孝道的教条。在结语部分，笔者拟对前文两个案例背后各自的理论依据——康德主义与后果论——的优劣得失加以反思，正面提出自己的主张。

### —

科迪莉亚（Cordelia）是李尔王（King Lear）三个女儿当中最年轻同时也是最受宠的一个。故事伊始，年迈的李尔打算退休，将自己的权力与国土平分给三个女儿。在宣布这项计划时，他想知道哪个女儿爱他最多。三个女儿按长幼之序先后进行表白，轮到科迪莉亚，她以“没什么好说的”（nothing）作答。

李尔很伤心，也很愤怒：想不到平时自己最疼爱的小女儿竟然这样吝于表达爱意，还毫无愧色地宣称这是诚实。无疑，科迪莉亚所说的诚实（truth）刺痛了李尔一颗渴望得到女儿挚爱的心，他用“狠心”（untender）一词形容女儿，就是明证。

科迪莉亚明确表示，她对父亲的爱不会超出义务所规定的范围，具体是多少，不清楚，但肯定不会是全部。与两个姐姐宣称的那种全部的爱相比，科迪莉亚对父亲的这份爱，多少显得有些寒酸。对此，科迪莉亚亦心知肚明。当两个姐姐竞相向父亲大表其情之际，她在一旁不免有几分自怜：“Then poor Cordelia”（“那么，科迪莉亚就寒酸了”）（1. 1. 77）。但转念，她又对自己充满信心：“And yet not so, since I'm sure my love's/More ponderous than my tongue.”（“也不尽然，因为我确信我的爱比我的言语更丰富”）（1. 1. 78-79）。据此说来，让科迪莉亚感到宽慰的是，她对父亲的爱虽然看起来没有姐姐们的多，但这份爱绝对不羸水。而姐姐们所宣称的爱却不免有些可疑：如果真像她们说的那样，把全部的爱都献给父亲，难道她们就不爱自己的丈夫吗？

对于科迪莉亚所说的那番道理：既然女儿要嫁人，而婚姻要求妻子必须爱自己的丈夫，她就不可能把全部的爱献给父亲。李尔没有正面予以驳斥。这一点不难理解，因为没有得到自己所期望的表达，此时的李尔陷于痛苦与沮丧之中，自是无暇他顾。人们可以合理地假设，如果李尔没有被强烈的情绪左右，平心静气地思考女儿说的话，也许，他会点头称赞。这是因为，在逻辑上，科迪莉亚的话的确无懈可击。

李尔的反应主要是情感上的，而不是理智上的。可以看到，李尔并没有就女儿说的话是不是真

<sup>①</sup> 关于这场争鸣的细节，可参考郭齐勇主编《儒家伦理争鸣集——以亲亲互隐为中心》（湖北教育出版社，2004年）。最新的进展可参考：梁涛《“亲亲相隐”与“隐而任之”》（《哲学研究》，2012年第10期）；张志强、郭齐勇《也谈“亲亲相隐”与“愚而任”——与梁涛先生商榷》（《哲学研究》，2013年第4期）；梁涛、顾家宁《超越立场，回归学理——再谈“亲亲相隐”及相关问题》（《学术月刊》，2013年第8期）。

(true) 这一点展开辩论, 而主要是怪罪女儿忍心对他说出这样的话。

而在科迪莉亚这边, 她一直为自己的诚实感到自豪。她对姐姐们的质疑, 就是从诚实这个角度提出的。科迪莉亚认定, 姐姐们对父亲的激情表白充满不实之词, 同时, 她也深信俗话所说的“瞒得了一时, 瞒不了一世”。之后剧情的发展证实了科迪莉亚的预言, 姐姐们的本性很快暴露, 当初她们对父亲所说的“全部的爱”云云, 不过是欺哄而已。

论者常感慨,《李尔王》结局之荒凉, 在莎剧中无出其右。无论是反角还是正角, 几乎同归于尽, 尤其是李尔一家四口, 经过这场变故, 父亲和三个女儿无一幸存。如果说李尔之疯、之死是其刚愎自用、不辨忠奸所致, 两个长女之死是所谓恶有恶报, 这两种情况都可说是咎由自取的话, 那么, 科迪莉亚的死就让人有些长久不能释怀: 她是如此善良, 为何也不得善终?

思索这悲剧的前因后果, 人们有理由提出这样的假设: 李尔的性格缺陷固然是祸起之源, 但如果科迪莉亚没有那样在言语上冒犯父王, 从而维持其既定的三分天下局面, 后面这一切的丧乱恐怕都不会发生。虽然历史容不得假设, 但从逻辑上, 人们是可以提出如下问题的: 除了以实 (truth) 相告, 科迪莉亚没有第二条路吗? 面对这样的父亲以及这样的两个姐姐, 以她对她们为人的了解, 科迪莉亚应该能预见到以实相告的可怕后果, 虽然不会看得那么长远、那么清楚, 但至少, 她应该知道, 说真话对她不利, 而父亲一旦落入两个姐姐之手, 其命运堪忧。如果一开始因为没有认识到问题的严重性, 率性直言, 那么, 后来, 当父亲一而再、再而三地向她晓以利害, 给她机会修改, 她依然坚持诚实 (true), 就难免有“执迷不悟”之嫌了。性格即命运, 如果我们记起莎士比亚的教导, 那么, 科迪莉亚的不幸命运实在是其诚实性格的必然结果了。

以上之说, 只是旁观者的一种幻想之辞, 事实上, 戏中的科迪莉亚直到身陷囹圄、任人宰割之际, 也未见其对当初说真话有何悔意: “For thee, oppressed king, I am cast down; / Myself could else outfrown false Fortune’s frown.” (“为你, 受压迫的王, 我感到沮丧; /要是我自己, 对这噩运连眉都不会皱一下”) (5.3.5-6)

可以看到, 科迪莉亚原本就把个人得失置于度外, 比起自己的运乖, 父亲的沦落更令她介怀。不过, 纵然神伤, 她对诚实的信念也未曾摇荡。

综上, 说科迪莉亚严格履行了对父亲说真话的义务, 应无问题。存在争议之处是关于科迪莉亚是否履行了对父亲尊敬的义务。如果把“尊敬”理解为“顺从”或“不拂逆”, 那么, 科迪莉亚明显未尽礼数。这种声音从剧中一直到后世都不绝于耳。在剧中, 父亲李尔着恼于她不肯竭力承欢: Better thou / hadst not been born than not to have pleas’d me/better. (“你这样不讨喜, 还不如当初不生你”) (1.1.233-235)。长姊戈纳瑞 (Goneril) 则不无幸灾乐祸地教训她: You have obedience scantied, / and well are worth the want that you have wanted. (“你有欠于顺从, 活该落得两手空空”) (1.1.279-280)。在当代, 有学者批评她破坏了“礼”。(Wawrytko, p. 397) 还有人抱怨她“冷血”、“专注于自我” (Rosenberg, p. 58、59、61) 及“顽固”、“死硬” (Jorgensen, p. 85)。

但是, 正如更多论者所做的那样, 如果不把“孝”简单地理解为“顺从”乃至“言语上奉承、迎合”, 而是从整个剧情, 从实际行动来看, 那么, 就不能不承认, 在三个女儿当中, 唯一称得上孝顺的, 就只有科迪莉亚。这就是为什么很多人将科迪莉亚视为“圣徒” (Schmidt and Freehan, p. 41) 和“正直的楷模” (Morris, p. 43) 的原因。

科迪莉亚好像是一个奇怪的混合体, 叫人难以评说: 你不能说她不爱自己的父亲, 为了他, 她付出生命似乎也愿意 (事实上, 她也正为此而死); 可是, 另一方面, 她却不肯, 哪怕只是为了哄父亲开心一下, 而稍微改口, 她把真话看得是那么重。她不长的一生经历了两次大的变故, 一次因为说真话

而失去一切荣华，一次因为对父亲的爱而搭上自己的性命。每一次，她的选择都出乎人的意料：她本不必如此，她有理由做另外的选择。那么，科迪莉亚是理智的吗？她的选择可以得到合理的论证吗？

## 二

现在让我们设想，如果一个儒者处于科迪莉亚的境地，即如果对父亲说真话，就会带来总体利益（total utility）上的糟糕或者更坏后果（bad or worse consequence），他会怎么做呢？

虽然一般都不把儒家划入伦理学上的后果论（consequentialism），但从一部分儒家的论述来看，他们对问题的处理采取了与后果论者相同的做法。

孟子为“舜不告而娶”提供的辩护充分体现了一种后果论思路。他论证，舜的这种看似不合礼的做法完全是对不同后果加以权衡而做的正确选择。

《孟子》书中涉及“舜不告而娶”的地方有两处，一在《离娄上》，一在《万章上》。

孟子曰：“不孝有三，无后为大。舜不告而娶，为无后也，君子以为犹告也。”

孟子曰：“告则不得娶。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。”

在这两段文字中，孟子为“不告而娶”的舜进行辩护的立场基本不变，但用以辩护的具体理由却略有不同。一以“无后”为辞，一以“废人之大伦”为说。古人娶妻，要先告诉父母，征得父母同意才可以进行。这是礼的规定，体现了对父母的尊重（孝道）。如果不这样做，就是对父母不孝。然而，以孝闻名的舜，却做出了“不告而娶”这样的不孝之行。孟子被要求对此做出解释。细看这两段文字，虽然在文本编排次序上，7.26排在9.2之前，但9.2应当更早一些，因为正是这里交代了“舜不告而娶”这个问题的来龙去脉<sup>①</sup>，而7.26则更像孟子对这个问题进一步思考之后的回答。“废人之大伦，以怼父母”这样的解释，只是说明为什么舜要“不告而娶”，却没有从学理上为舜那样做提供一个符合“孝”的证明，其效果至多只能让人得出“理有不合，情有可原”的结论，虽然“情有可原”，但毕竟“理有不合”。而有关“无后”的说法则对舜的行为不合孝道的怀疑做了正面回应：因为“不孝有三，无后为大”，基于“两害相较取其轻”的考虑<sup>②</sup>，为了避免最严重的不孝，人可以接受“不告而娶”这样情节相对较轻的不孝。<sup>③</sup>孟子采取的这个辩护策略并没有推翻“不告而娶”作为不孝行为的性质，他只是通过引入功利最大化原理，为舜的不孝行为涂上一层理性色彩。

由于后果论并不预设任何立场，因此，可以设想，从后果论出发，儒家并不必然反对对父母说真话，如果对父母说真话对总体效用有利，儒家会毫不犹豫地支持对父母说真话。事实也的确如此，孔子对子女谏父母的论述、荀子对孝子不从命的理解，都支持子女对父母说真话，鼓励子女不要为服从的义务所束缚。《论语·里仁篇》记载了孔子这样一段话：

子曰：“事父母几谏，见志不从，又敬不违，劳而不怨。”

① 在“孟子曰”之前有如下文字：万章问曰：“诗云：‘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？”

② 《章指》即云：“量其轻重，无后不可，是以大舜受尧二女。”（《孟子正义》卷十五，第532页）

③ 就“废人之大伦，以怼父母”的理由而言，也可说是一种轻重权衡，因为，按朱熹的解释，“怼，仇怨也”，“告则不听其娶，是废人之大伦，以仇怨于父母也”（《四书章句集注》卷九，第303页），反之，“不告”就可以避免日后对父母产生仇怨心理，也就是避免“不孝”的发生。相比于“不告而娶”作为“不孝”的程度，仇怨父母也许是更大的不孝。

朱熹认为,“此章与《礼记·内则》之言相表里”,他还将后者的相关文句列出一一对照。

几,微也。微谏,所谓“父母有过,下气怡色,柔声以谏”也。“见志不从,又敬不违”,所谓“谏若不入,起敬起孝,悦则复谏”也。“劳而不怨”,所谓“与其得罪于乡党州闾,宁熟谏。父母怒,不悦,而挞之流血,不敢疾怨,起敬起孝”也。(《论语集注》卷二,见《四书章句集注》,第73页)

与《礼记·内则》的对读<sup>①</sup>,使我们在理解《论语》这章时获得了更多的信息。首先,我们了解到,“谏”的行为发生在父母有过的情况下,因此,“谏”不是泛泛地向父母提建议,而是特指对父母的错误加以指正。<sup>②</sup>父母有过即指正,这当然属于对父母说真话。

其次,不用特别注意就会发现,无论是《论语》还是《礼记》都特别强调对父母说真话(谏)时的方式问题,有所谓“几谏”<sup>③</sup>、“熟谏”<sup>④</sup>之说,其要点是:“谏”须顾及父母情面。不过,同样清楚的是:顾及父母情面并不意味着,如果父母不接受批评或建议,子女就可以放弃“谏”。<sup>⑤</sup>相反,子女对父母之过要反复“谏”之。按《内则》所说,“谏”似可分为两个阶段:第一阶段,发现父母有过,及时进谏,所谓“父母有过,下气怡色,柔声以谏”,这是“始谏”;第二阶段,父母听不进去,始谏无效,要相机再谏,所谓“谏若不入,起敬起孝,悦则复谏”,这是“复谏”。<sup>⑥</sup>

按照朱熹的提示,与《论语》“劳而不怨”相表里的,是《礼记·内则》当中的“与其得罪于乡、党、州、闾,宁熟谏。父母怒,不悦,而挞之流血,不敢疾怨,起敬起孝”那段话。“与其得罪于乡党州闾,宁熟谏”这句话,使用了“与其……宁……”这样一个选择句式,表明“熟谏”是在权衡利弊之后得出的一个理性结论。孔颖达疏云:

“与其得罪于乡党州闾”者,谓子恐父母不说,不敢熟谏,使父母有过,得罪于乡党州闾,为乡党州闾所共罪也。“宁熟谏”者,犯颜而谏,使父母不说,其罪轻。畏惧不谏,使父母得罪于乡

① 实际上,《礼记》当中,与《论语》此章内容详尽的文字不止朱熹这里指出的《内则》一处,此外如《坊记》:“子云:从命不忿,微谏不倦,劳而不怨,可谓孝矣。”

② “谏”在古代汉语中有特定的适用对象,主要指君主或尊长,其内容是批评或劝告,旨在使被谏者改正错误。《论语正义》《说文》云:“谏,证也。”谓以言正之也。《白虎通·谏诤》云:“谏者,闲也,更也,是非相间,革更其行也。”

③ 关于“几谏”,有不同理解,一作“微谏”,一作“见微先谏”,皆通。朱熹用前者,他从《坊记》“微谏不倦”那句话得到启发,把“几”解为“微”,“几谏”就是“微谏”:“几,微也,只是渐渐细密谏,不恣峻暴,硬要拦截”。(《论语九·里仁篇下》,见《朱子语类》卷二十七,第704页)而朱熹之前很多学者都持“见微先谏”说。《经正录》云:“几谏”精义载范、吕、杨、谢之说,皆以为见几而谏。(转引自程树德《论语集释》卷八“里仁下”,第272页。按:范、吕、杨、谢论“几谏”之说俱见《论语精义》卷第二下,见《朱子全书》第七册,第157-158页)王夫之赞成此说:“几谏者,非微言不尽之谓,而见微先谏之说为允当。”(《读四书大全说》,转引自《论语集释》卷八“里仁下”,第272页)

④ “熟谏”,据孔颖达疏,谓纯熟殷勤而谏,若物之成熟然。(《礼记正义》卷第二十七,第977页)

⑤ 朱熹即说:“若见父母之不从,恐触其怒,遂止而不谏者,非也。”(《论语九·里仁篇下》,见《朱子语类》卷二十七,第705页)

⑥ “复谏”也可能不止一次,从而变成“三谏”、“四谏”。关于“谏”是否应该有一个止尽,儒家内部意见不一。一种意见是以三为尽,如果“三谏”还是不听,那就不要再“谏”了,如《礼记·曲礼》云:“子之事亲也,三谏而不听,则号泣而随之”。另一种意见是没有止尽,不达目的不罢休,如皇侃云:“谏又不从,或至十至百,不敢辞己之劳,以怨于亲也。”(《论语集释》卷八“里仁下”引,第271页)吕祖谦亦云:“救父母于无过之地,左右前后,千方百计,尽其心力,即形神俱弊,亦不敢怨”(同上),刘宝楠云:“《白虎通》引此文(按:即《论语》‘事父母几谏,又敬不违’),以‘不违’为‘不去’,即《内则》所云‘不说’则‘熟谏’,必待亲从谏而后已,己不得违而去之也。”(《论语正义》卷五《里仁第四》,第156页)

党州间，其罪重。二者之间，宁可熟谏，不可使父母得罪。（《礼记正义》卷第二十七，第977页）一边是不对父母说真话（谏），从而导致父母为众人所恶；另一边是对父母说真话（谏），虽然让父母不高兴，却避免了父母为众人所恶。前者罪重，后者罪轻，正确的选择是避重就轻：宁可熟谏，使自己得罪于父母，也不能因为不谏而使父母得罪于乡党州间。

如果朱熹的理解不错，即《内则》这段话是孔子那句话的注脚，那么，我们就可以认为，孔子有关“谏”的思考充满了以上分析所示的利益权衡。

同样，荀子关于为子之道（子道）的讨论，也浸透了这种理性计算。一般说来，孝子的反面是所谓忤逆之子，忤逆的一个重要表现就是不听父母之命。然而，荀子指出，在三种情况下，孝子可以不听父母之命。

孝子所以不从命有三：从命，则亲危；不从命，则亲安；孝子不从命乃衷。从命，则亲辱；不从命，则亲荣；孝子不从命乃义。从命，则禽兽；不从命，则修饰；孝子不从命乃敬。故可以从而不从，是不子也；未可以从而从，是不衷也。明于从而不从之义，而能致恭敬、忠信、端悫以慎行之，则可谓大孝矣。传曰：“从道不从君，从义不从父。”此之谓也。故劳苦雕萃而能无失其敬，灾祸患难而能无失其义，则不幸不顺见恶而能无失其爱，非仁人莫能行。《诗》曰：“孝子不匮。”此之谓也。（《荀子·子道》）

荀子所举的三种情况，第一种情况涉及到亲（父母）的安危，第二种情况涉及到亲（父母）的荣誉，第三种情况涉及到子（子女）的人格。<sup>①</sup>在这三种情况下，荀子都赞成选择不从命，其出发点可说是为了追求一种总体效用上的更好（better）或最大化。之所以说是总体效用上的更好或最大化，而不是追求父母利益的更好或最大化，是因为，前两种情况的“不从命”，尚可说是以父母利益的更好或最大化为诉求，而后一种情况的“不从命”，则是以子女利益的更好或最大化为诉求。虽然父母的利益在孝道当中被考虑得较多，但这决不等于说，儒家认为子女的利益是次要的。事实上，如果服从父母造成自身利益的较大损失，会被认为是不明智、不孝的行为，因为，那样做无形之中已经将父母置于不义的不利局面。孔子对曾子甘愿受杖的做法不以为然，其原因就在于此。<sup>②</sup>

荀子自己最后用“从道不从君，从义不从父”做总结，这清楚无误地表明，从父（服从父母）在他这里没有被当作子女应尽的义务。而所谓“从义”的“义”，可以理解为“宜”，即总体效用上的更好或最大化。

就在同一篇，荀子还为我们提供了一段孔子论“子从父命”的话<sup>③</sup>，这段话，远接《论语·里仁

① “从命，则禽兽；不从命，则修饰”，王先谦注：“从命则陷身于禽兽之行，不从命则使亲为修饰。”（《子道篇第二十九》，见《荀子集解》卷二十，第511页）

② 其详如下：“曾子芸瓜而误斩其根，曾皙怒，授大杖击之。曾子仆地。有顷乃苏，蹶然而起，进曰：‘囊者参得罪于大人，大人用力教参，得无疾乎？’退屏鼓琴而歌，欲令曾皙听其歌声，令知其平也。孔子闻之，告门人曰：‘参来，勿内也。’曾子自以无罪，使人谢孔子。孔子曰：‘汝不闻瞽叟有子名曰舜。舜之事父也，索而使之，未尝不在侧，求而杀之，未尝可得。小棰则待，大棰则走，以逃暴怒也。今子委身以待暴怒，立体而不去。杀身以陷父不义，不孝孰是大乎？汝非天子之民耶？杀天子之民，罪奚如？’以曾子之才，又居孔氏之门，有罪不自知，处义难乎！”（《说苑》卷三《建本》）

③ 这段话也见于《孔子家语》：子贡问于孔子曰：“子从父命，孝；臣从君命，贞矣；奚疑焉？”孔子曰：“鄙哉赐！汝不识也。昔者明王万乘之国，有争臣七人，则主无过举；千乘之国，有争臣五人，则社稷不危也；百乘之家，有争臣三人，则禄位不替；父有争子，不陷无礼；士有争友，不行不义。故子从父命，奚诂为孝？臣从君命，奚诂为贞？夫能审其所从，之谓孝，之谓贞矣。”（《孔子家语》卷二《三恕第九》）

篇》孔子论“谏”，近则与荀子论“不从命”呼应：

鲁哀公问于孔子曰：“子从父命，孝乎？臣从君命，贞乎？”三问，孔子不对。孔子趋出，以语子贡曰：“乡者，君问丘也，曰：‘子从父命，孝乎？臣从君命，贞乎？’三问而丘不对，赐以为何如？”子贡曰：“子从父命，孝矣。臣从君命，贞矣，夫子有奚对焉？”孔子曰：“小人哉！赐不谏也！昔万乘之国，有争臣四人，则封疆不削；千乘之国，有争臣三人，则社稷不危；百乘之家，有争臣二人，则宗庙不毁。父有争子，不行无礼；士有争友，不为不义。故子从父，奚子孝？臣从君，奚臣贞？审其所以从之之谓孝、之谓贞也。”（《荀子·子道第二十九》）

孔子明确反对把“从父”作为衡量子“孝”的标准，相反，他强调争（诤）子对于父亲的重要意义。<sup>①</sup>所谓争子，就是敢于向父亲谏诤的儿子，就是能够在必要时对父亲说“不”的儿子。孔子最后指出，对子而言，重要的不是一味从父，而是能明白为什么要从（审其所以从之），只有这样，才能知道何时该从，何时不该从。这里，孔子没有具体交代判断“从父”的依据是什么，联系上文荀子对于“不从”的讨论，答案不难获知，那就是总体效用上的更好或最大化。

明白儒家实际上是以一种接近于后果论的思路处理孝道问题，我们就不应再接受那个沿袭已久却似是而非的教条：儒家孝道要求子女把服从父母的义务置于道德考量的首位。

回到科迪莉亚案例，晚近西方有学者援引《孝经》，判定科迪莉亚不合儒家孝道，其主要理由是：科迪莉亚对尊敬（服从）之道有缺。<sup>②</sup>由本文的考察可知，这种看法实在是误会了儒家孝道，也冤枉了科迪莉亚。当然，这不是说，儒家一定会赞成科迪莉亚的做法，而是说：如果儒家反对科迪莉亚那样做，其理由也只是，那样做会造成总体效用上的较坏（worse），而不是因为子女对父母负有服从的完全义务。

前文所述，可以看到，科迪莉亚的选择很容易得到来自康德主义的辩护，而儒家则采取了一种与后果论相近的立场来处理对父母说真话的义务。这个比较，乍看之下，让我们倾向于得出这样一种结论：相比于儒家灵活而务实的做法，康德主义对义务的严格显得迂腐和不近人情。晚近康德学者提出双层理论，其中一个重要考虑就是如此。

然而，笔者想指出的是，当代康德学者所做的这种修正对于康德主义是有害的，它实际上是向结果论做了一个让步，强调“非理想理论”的“特殊原则”，逾越了康德义务论的底线——义务是普遍的，即意味着不允许例外。<sup>③</sup>限于篇幅，这里不打算展开详论，只想提及如下一点作为结束，那就

① 争子的重要性在后来的《孝经》中也得到强调：曾子曰：“若夫慈爱、恭敬、安亲、扬名，则闻命矣。敢问子从父之令，可谓孝乎？”子曰：“是何言与！是何言与！昔者，天子有争臣七人，虽无道，不失其天下；诸侯有争臣五人，虽无道，不失其国；大夫有争臣三人，虽无道，不失其家；士有争友，则身不离于令名；父有争子，则身不陷于不义。故当不义，则子不可以不于父；臣不可以不于君；故当不义则争之。从父之令，又焉得为孝乎！”（《孝经·谏诤章第十五》）

② 如 Wawrytko 就持这种观点，她假设，如果科迪莉亚注意到孝所包含的双重要求——爱与敬，接下来就会做出一种更合适、更富有建设性的回应（Wawrytko, p. 399），如果遵循孝道，科迪莉亚就能够满足父亲的情感需要且不会伤及自尊（ibid, p. 401），她指责科迪莉亚从故事开始直到结束，都以沉默来回应自己父亲热切的情感诉求。（ibid, p. 403）

③ 黑格尔也认为，出于人道主义考虑，人不具有所谓的撒谎权利。黑格尔与康德的不同之处在于对“真”的规定，黑格尔完全赞同严格意义上的禁止撒谎原则，但黑格尔建立了另外一种关于“真”的概念，这一概念指向具有完整规定性的行为，它没有让撒谎登上大雅之堂，相反把撒谎从道德中排除出去。要完整地规定行为概念（主体、意图、结果、情境），就要求从道德过渡到伦理。（参见 Klaus Vieweg, Die ‘moralische Weltanschauung’: Zu Hegels Kritik an der praktischen Vernunft der Transzendentalphilosophie/“道德世界观：论黑格尔对先验哲学实践理性的批评”，未刊稿。感谢同事张立立博士提供此信息）。

是：对道义论的维护必然要求对结果论关紧大门，近世一些儒家学者对孟子后果论式的辩护所做的有意识的纠偏就是一个明证。

在评论孟子有关“舜不告而娶”的说辞时，宋儒提出了所谓“正权之辩”，以示舜的做法不具有可仿效性。“正权之辩”原出范祖禹（1041—1098），为理学集大成者朱熹在其《孟子集注》中引用。

舜告焉则不得娶，而终于无后矣。告者礼也。不告者权也。犹告，言与告同也。盖权而得中，则不离于正矣。范氏曰：“天下之道，有正有权。正者万世之常，权者一时之用。常道人皆可守，权非体道者不能用也。盖权出于不得已者也，若父非瞽瞍，子非大舜，而欲不告而娶，则天下之罪人也。（《离娄章句上》，见《四书章句集注》卷七，第287页）

这里的所谓“一时之用”，即相当于我们通常所说的“例外”。按范祖禹的解释，舜的“不告而娶”，在行孝的问题上只是唯一的例外，所谓“若父非瞽瞍，子非大舜，而欲不告而娶，则天下之罪人也”，实际上是宣告，除了舜，世上没有第二个人可以这样做。

“正权之辩”与儒家传统上的“经权之辩”仅一字之差，但其意味却大有不同：如果说“经权之辩”旨在为权变提供合法性证明，那么，“正权之辩”则恰恰对权变做了严格限制，差不多等于宣告权变不可仿效或重复。遗憾的是，近世儒者对从后果论出发的“经权之辩”的这种反省，并没有被后来者吸取，这一点，我们从当代一些儒家学者仍旧从经权之辩的范式为儒家教条进行辩护的事实中，就不难窥见。今天，在讨论以及履行孝道时，求真还是从亲，依然是一个没有解决的问题。

#### 参考文献

- 古籍：《论语》《孟子》《礼记》《孝经》《说苑》《孔子家语》等。  
 《康德著作全集》，2010年，中国人民大学出版社。  
 科斯嘉德，2013年：《创造目的王国》，中国人民大学出版社。  
 《礼记正义》，2000年，北京大学出版社。  
 《论语集释》，1990年，中华书局。  
 《论语正义》，1990年，中华书局。  
 《孟子正义》，1987年：中华书局。  
 《孟子注疏》，1999年，北京大学出版社。  
 《四书章句集注》，1983年，中华书局。  
 《荀子集解》，2012年，中华书局。  
 《朱子全书》，2002年，上海古籍出版社、安徽教育出版社。  
 《朱子语类》，1986年，中华书局。  
 Jorgensen, P. A., 1967, *Lear's Self-Discovery*, Berkeley, CA: University of California Press.  
 Kant, 1963, *Lectures on Ethics*, trans. by L. Infield, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.  
 Korsgaard, C., 1996, "The Right to lie: Kant on dealing with evil", in her *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press.  
 Morris, H., 1965, *King Lear*, Oxford: Basil Blackwell.  
 Rosenberg, 1993, *Masks of King Lear*, University of Delaware Press.  
 Schmidt and Freehan (eds.), 1930, *King Lear*, Chicago, Illinois: Loyola University Press.  
 Shakespeare, W., 2002, *King Lear*, Oxford University Press.  
 Wawrytko, S. A., 1986, "Meaning as merging: the hermeneutics of reinterpreting King Lear in light of the Hsiao-ching", in *Philosophy East and West* 36 (4).

（作者单位：华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系）

责任编辑：罗传芳