

略論儒家養老觀及其當代價值

張舜清

摘要

儒家的養老觀念具有深刻的思想根源。它有形上根據，也有現實原因。從表現形式上看，儒家的養老觀蘊含在儒家的“孝道”思想之中，由於孝道在儒家那裏既有著形上的天道根源，亦發揮著宗教性的功能，這使得蘊含在這一孝道思想中的養老觀念也兼具了這兩種思想特徵，即儒家養老觀既是形上的天道的要求，同時又具有宗教性關懷的內蘊。基於血親的自然情感因素和人對老年生活狀態的憂慮則構成了儒家養老觀念現實的、直接的緣由。這種由孝道維繫的養老觀念決定了儒家對“老人”界定的特殊性和養老方式的特殊性。在家庭中，“老”是相對於盡孝的義務而言的，而社會層面的“老”則需要加以特殊規定，以便於社會層面的養老實踐。而在養老方式上，這種由孝道維繫的養老觀也決定了家庭或子女是主要的、基本的養老場所和主體，但國家或政府在宣導、維護這種養老觀念上，以及為家庭養老創造必要的物質條件和保障方面，則負有絕對的義務和責任。

張舜清，中南財經政法大學哲學系副教授，中國武漢，郵編：430073。

本文為教育部人文社會科學資助項目《儒家生命倫理思想研究》（項目批准號11YJC720054）的階段性研究成果。

《中外醫學哲學》XIII:1 (2015年)：頁9-25。

© Copyright 2015 by Global Scholarly Publications.

【關鍵字】 儒家 養老 孝道 當代價值

2014 年底，《國家治理》刊文稱，21 世紀的中國社會，將是一個不可逆轉的老齡社會，人口老齡老化將成為一種社會常態，亦會成為最重要的人口和社會經濟現象之一。目前，中國的人口老齡化形勢已經十分嚴峻，未來將更加突出。中國已成為（發展中人口大國崛起過程中）人口老齡化最為嚴峻的國家。更需要高度重視的是，老齡社會將改變中國的國家發展基礎，事關改革開放和現代化建設的前途，關乎中華民族的未來。（原新，2014，13-18）因此，如何應對老齡化社會的挑戰，如何解決養老問題，已經成為當代中國必須面對的突出問題。中國社會是一個具有深厚歷史積澱的社會，許多現實問題的解決牽涉到複雜的歷史傳統與習俗問題，需要我們借助歷史思維來解決。養老問題同樣如此。從傳統中國的現實來看，儒家養老思想是中國傳統社會尊老、養老道德傳統形成的思想基礎，在傳統中國的尊老、養老的道德實踐中發揮著強大作用。那麼，面對當前嚴峻的養老問題，儒家養老思想能夠為我們當前的養老實踐還能提供何種思路，還有多大價值，是個頗值得探究的話題。本文的目的，即結合當代養老問題，通過對儒家養老觀背後的思想根源及其養老方式的分析，探討這一養老觀的精神實質，以及在當代實踐可能的問題和價值。

一、儒家養老觀的深刻思想根源

養老是儒家倫理的重要一環，是儒家倫理的應有之義，它有著深刻的思想根源，它既出於深刻的形而上學的思考，也有著宗教性的對生死問題的終極關懷，同時亦有著深刻的現實的原因。從儒家倫理的形上依據來看，儒家倫理把天地父母的創造法則看成人間倫理秩序的來源，天地父母的本然秩序倫理化，內在包含著子女孝親的義務準則。《易經》云“有天地然後有萬物，有萬

物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所措。”（《周易·序卦傳》）《中庸》云“君子之道，造端乎夫婦。”（《中庸·第十二章》）張載也說“乾稱父，坤稱母。”¹（《張載集》，西銘）儒家這些言論表明：天地父母創造萬物遵循著一定的秩序和準則，而父子有親，老弱有養，是這一天地法則的體現，所以“尊高年，慈孤弱”（《張載集》，西銘）便是天道使然。所以在儒家思想中，尊養老人具有形而上學的意義，對人而言，這是一種天定的義務、準則。

在這裏面，儒家把父母創生這一人的生命的本源性與天地父母創生萬物的本源性相提並論，這樣就賦予了創生後代的父母的人倫秩序中的特殊地位，意味著父母關係在由此而創生的一系列的人倫關係中的先在性。所以，尊養父母就成為先在的、絕對的義務。尊老、養老就蘊含在這一先在的、絕對的義務當中。從儒家倫理的系統觀念角度來看，尊老、養老的這種形而上學意義就蘊含在儒家的“孝道”之中。

孝當然不能簡單地等同於養老，但養老無疑是孝道的基本體現。而孝在整體儒家倫理中，發揮著立國之本、思想之源、德性之本的作用。有子認為“孝悌乃仁之本”（《論語·學而篇第二章》），《孝經》亦云“孝者，德之本也”（《孝經·開宗明義章第一》），也即行孝乃安身立命之本。在這裏，我們不能只把孝心、孝行看成是基於自然血親而產生的情感流露，固然自然血親為孝道的確立提供了一種自然的基礎，但對父母之孝並不是單純地連繫於對父母養育自己從而產生的“報恩”的功利意識上，而是有著更為深刻的思想根源。就像本傑明·史華茲(Benjamin I. Schwartz)所說的那樣，“對於父母養育之恩的感激之情、成年孩子對於年邁而體弱的父母的責任，以及當父母去世之後還在延續的失落感——這些情感可以在所有文化中發現。”（史華茲，

(1) 參見《張載集》的〈正蒙·乾稱篇第十七〉裏的第一段，1978。

2004, 99) 所以，對父母“反哺”、“報恩”這種意識體現不出儒家孝道的深刻性。實際上，孝道在儒家那裏有著深厚的宗教性內蘊，是儒家對個體生命的安頓、族群生命之延續、生死問題的一種終極性的道德關懷，是集具有宗教性儀式的祖先祭祀、天道設教、個體與群體生命之維繫為一體的一種宗教性的道德哲學。也正因為如此，它才構成了儒家倫理中一項基準性的倫理觀念，成為平治天下、治國、齊家和做人的根本，成為建構整體社會生活的思想基礎。是故《孝經》曰“夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民是則之”。（《孝經·三才章第七》）行孝就是天道在人倫中的體現，而養老是孝道的基本內容，所謂“孝者，善事父母也”，² 因此在儒家看來，養老對於我們人類來說，實際上是一種無條件的義務，是一種有宗教性特徵的信仰體現。它既是個體的責任，也是社會整體的義務。

我們強調儒家養老思想的形而上學意義和宗教特徵，並非否認促使人們重視尊老、養老的一些現實的諸如情感的因素。現實的情感要素在激發人們尊老、養老的意識方面，有時會有著更為直接的影響。所以儒家並不否認這方面的作用，同樣也注重借助情感的渲染來促成孝道（養老蘊於其中）的實現。比如《詩經》和《論語》中多有對父母養育子女之艱辛、以及子女思其父母辛苦當思回報的語句，以及對一些在對待父母方面顯得“刻薄寡恩”的行為的譴責。如《詩經·小雅·蓼莪》所載“哀哀父母，生我劬勞……欲報之德，昊天罔極。”父母生養子女之艱辛不僅激發了子女報恩的意識，對父母的思戀也成為子女的情感寄託。《論語》中孔子對宰我質疑為父母守喪三年日期過長的譴責也同樣讓人印象深刻。不過，守喪期限多長和對父母是否有真摯的情感應當是兩回事，孔子這裏堅持的，我認為更具有宗教的意義，是以“通喪三年”的形式固化孝親的道德情感和信念的表現。

(2) 參見許慎《說文解字·老部》，《爾雅》亦有相似言論：“善事父母曰孝。”

當然，儒家養老思想的這種宗教意味並不具有西方宗教意義上的超越性，它實際上是與現實問題融為一體的思想觀念，是在解決現實問題上表現出來的類似於宗教的一種功能。現實性仍然是儒家倫理的本質特徵。譬如對於個體生命的安頓和生死問題的考量，這無疑是有宗教性的問題，但儒家對此的解決卻是將此問題化解在家庭生命的綿延之流中，是通過祭祖、養老、撫幼這種方式把個體對生死問題的憂慮不安消解於無形之中。葛兆光曾這樣評述儒家這一觀念：

“對於祖先的重視和對於子嗣的關注，是傳統中國的一個極為重要的觀念，甚至成為中國思想在價值判斷上的一個來源，一個傳統的中國人看見自己的祖先、自己、自己的子孫的血脈在流動，就有生命之流永恆不息之感，他一想到自己就是這生命之流中的一環，他就不再是孤獨的，而是有家的，他會覺得自己的生命在擴展，生命的意義在擴展，擴展成為整個宇宙。”（葛兆光，2009，24）

傳統中國人的這種家族生命感常常可以通過一個家族的家譜感受到（我相信現在很多人已經看不到自己的家譜了）。當我們看到家譜那樹狀的結構時，它儼然就是個體生命的放大，心底便油然而生一種存在感、真實感、歸屬感，甚至伴隨著一種自豪感、興奮感，頓時覺得自己的生命是有根的，是有生命力的。這種因家族生命的綿延而給個體生命帶來的安頓感，無形中加強了人們對構成這一綿延之流的重要舉措——養老——的責任感和維護意識。

最後，我們要補充一點，養老觀念的產生也有一種普遍的緣由，那就是人皆有一老，而老是人生相對脆弱的階段，難免需要外界力量的扶持，應當說，養老觀念的產生，也是人類個體對終老階段生活狀態憂慮的一種心理反應。每個人都希望自己的生命完完整整、自始至終的得到保障，但人的生命並不會總處於“年

富力強”的狀態之中，這難免會對老年狀態是否老有所養產生一種企盼。儒家也認識到了這一點。比如荀子就說“使生死終始若一，一足以為人願，是先王之道”，又說“生死俱善，人道畢矣”。（《荀子·禮論》）可見，這也構成儒家重視養老的一個緣由。

二、對何者為老及養老方式的分析

如上，儒家養老觀有著深刻的思想根源，它既是儒家倫理中具有始基性的觀念，又是整體儒家倫理實踐中的關鍵內容之一，因此儒家十分重視尊老、養老。對於儒家而言，養老不僅是個體絕對的義務，也是一項整體的社會義務。它不僅構成儒家倫理日常領域的重要內容，也是儒家建構理想社會的基本內容。

比如孔子在闡述自己的理想和抱負時，就把“老者安之”看成理想社會的重要內容。（《論語·公治長》）在孟子那裏，養老則屬於“仁政”的重要內容，甚至可視為推行“仁政”的基礎。所謂“養生喪死無憾，王道之始也。”孟子甚至為養老制定了具體的生活保障和評價標準：“七十者衣帛食肉”，“頒白者不負載於道路”，等等。（《孟子·梁惠王上》）荀子也諄諄告誡統治者有責任建立相應的禮法機制，以使“少者以長，老者以養”，否則“則老弱有失養之憂”，（《荀子·富國》）而這將不是“治世”的表現。把老有所養與“治世”聯繫起來，這種思想在《禮記·禮運》中那段關於“大同社會”膾炙人口的經典表述中，更加廣為人知。“大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養……是謂大同。”

可見，儒家十分重視尊老、養老，並且賦予養老在政治生活中以極為重要的地位。現在的問題是，儒家如何理解“老”，換句話說什麼人才可以稱為“老”，養老又是如何實現的呢？不同的養老主體承擔的道德義務又是怎樣的呢？由於傳統中國社會特

殊的家國同構的結構模式與今天的社會結構有著質的區別，因此這些問題也是非常值得分析的問題。

我認為，儒家所謂老及其相應的養老方式，至少應該從兩個方面來加以理解和界定，並且要區分兩個領域。

一般而言，根據執行主體不同，養老大致可以區分為兩種基本方式，一種是個體養老，一種是社會養老（包括國家、政府或其他社會組織）。根據養老實現的領域或範圍來看，養老相應可區分為家庭內養老，和家庭外養老。從傳統中國的社會結構和儒家倫理的角度來看，所謂個體養老，主要是指成年子女對父母應盡的養老義務，這種養老方式由於通常限定在家庭單位內，因此也即家庭養老。此外的養老，即家庭外的養老。由於傳統中國社會是一種家國同構的社會，在家和國之外的一般性社會組織很少存在，所以家庭外的養老，或者說社會養老，主要表現為政府和國家層次的養老。這兩種方式的養老，在家國同構的古代社會，其對養老主體的要求是不同的，對於“何者為老”的規定也是不同的。

首先，從個體養老或家庭養老的角度來看，“何者為老”並沒有一個確切的年齡界限，或者身體機能衰退的生理規定。因為根據儒家的孝道，養老首先表現為子女善事父母的義務，在儒家看來，這種“天經地義”的事情本身已經賦予父母“長者為尊”的地位。也就是說，對於家庭中的成年子女而言，奉養父母本身就屬於養老的範疇，也就是父母無論是否高年，對於子女而言，他們都是家庭中的“二老”。這種意義上的“老人”並非是年齡上的規定，也不是出於身體機能衰退認識上的規定，實際上是一種倫理性的老年規定。這種意義上的“老人”，不管他是否已經鬚髮皆白，也不管他是否已經五十歲、六十歲還是七十歲，對於已經從事生產、並有一定家庭經濟權的成年子女來說，他們的長輩（主要是父母）已經構成他們行孝的對象，成為他們履行孝道

義務的道德主體。這種意義上的養老，對子女而言是絕對的義務，也是傳統中國社會養老的最基本、最主要的方式。

但是，這種意義上的老，只能限於家庭子女實踐孝道的領域。它不能成為社會尊老養老的觀念基礎。因為對於社會而言，脫離年齡標準和生理機能上的認識，我們就很難判斷何者為老，也難免出現對“老年群體”的泛化理解，因此對於個體而言也就不能實現“老吾老以及人之老”的“推恩”要求，對於政府和國家而言，也勢必無法承擔和執行對如此龐大的“老年群體”的養老義務和職能。因此依據某些標準界定何者為老是必要的。另外，設定何者為老的標準，既方便了相關主體承擔養老職責和履行養老義務，也對不養老、棄老行為是一種限制。因此儒家對於何者為老作了相應的說明、規定。在儒家的典籍中，對於何者為老的認識，《禮記》有一段話被廣為引述。

“人生十年曰幼，學。二十曰弱冠。三十曰壯，有室。四十曰強，而仕。五十曰艾，服官政。六十曰耆，指使。七十曰老，而傳。八十九十曰耄，七年曰悼，悼與耄，雖有罪，不加刑焉。百年曰期頤。”（《禮記·曲禮上》）

在這裏，從字面的意思看，七十歲的人才可以稱為老。把七十歲稱為老人從古代中國社會的物質生活條件來看，似乎這是一個苛刻的標準。因為古代的物質生活條件遠沒有達到今天的生產水準和醫療水準，社會的政治文明也遠沒有今天的狀態，那麼在一個物質生活條件相對低下，人與人的關係主要以奴役和剝削為主的生存狀態下，人的生理機能在七十歲之前是否還能保持在“不老”狀態，是十分值得疑問的。所以對於以七十歲為老，我們不得不追問這種界定的背後原因。

我們注意到，《禮記》以七十為老，後面還有一個當此之年、老之為老的義務標準，即“而傳”。這是說，當人進入七十歲時，人就可以不再從事具體勞動，而只須動動口把自己的生活和生產

經驗傳之子孫後世即可。應當說，這是使“老者安之”的一個硬性標準，即人到了七十歲的時候，如果我們還讓他從事各種勞動，已經是悖理、悖德的行為。聯繫到《說文解字》和孟子的相關言論，我們也能明白這一點。許慎在《說文解字》中說“老，考也。七十曰老。從人毛匕，言鬚髮變白也。”孟子說“頌白者不負載於道路”。（《孟子·梁惠王上》）由是我們可知，以七十為老，是由於進入七十歲的人，通常的狀態是身體機能已經表現出極為顯著的衰老狀態，即“鬚髮變白”。對於這個年齡段的人，社會就有義務讓其免於體力勞動和徭役等。

我想，以七十歲身體機能出現明顯變化為老反映了儒家深刻的社會關懷。為什麼這麼說呢？因為對於老之為老和老年的定義，我們很難作一個數字化的規定。即使當今聯合國對老年的定義，把 65 歲作為一個老年的標準，它本身也有許多可存疑的地方，因為如果從身體機能衰退的角度考察，個體進入衰退期的年限是有相當差異的。有人在六十歲的時候還能稱為壯年，有人則已經進入生命終結的階段。所以當我們無法確切把握老年的標準之時，根據某種顯著的標誌進行硬性規定，以督促相關主體履行必要責任和義務就是有好處的，也有其合理性。也就是無論我們怎麼看待何者為老的問題，讓身體機能大不如前、鬚髮皆白的人還不得不從事繁重的體力勞動，不得不自謀生路的話，這個社會就是“有病的”、缺乏正義的社會。一旦這種認識被觀念化或成為習俗，就會成為一種無形的道德壓力，督促相關主體，比如老人的子女、政府盡好自己的責任。特別是對政府而言，這種規定考驗著政府的人道情懷和責任意識，是對政府行為的一種觀念限制，假如社會普遍具有“七十老而傳”的觀念，那麼政府讓七十以上的老人還去服役、自謀生路、不給予特殊照顧等，就是不義之舉。

但是，無論怎樣，以七十歲為老，這個標準的確顯得過於生硬，俗話說“人生七十古來稀”，說明在古代社會，人活到七十

是很少的，這說明以此為老的年限標準也顯得標準過高，如果單純以此為限，就會導致大量實際上已經進入老態的人無法得到生活保障。至於《禮記》中講的“八十九十曰耄，百年曰期頤”等，這部分人就更少了，對“耄”與“期頤”之年給予特殊的照顧，其象徵意義遠遠大於尊養老人的實際意義。所以儒家在看待何者為老的問題上，並不是硬性的，而是相對靈活的。在很大程度上，一個人是不是已經進入老年，取決於他的身體機能是否已經進入衰退期。《論語·季氏》說“及其老也，血氣既衰”，這裏面已經把血氣既衰視為老年狀態的表現。《禮記》的認識和此是一致的，即雖然《禮記》把七十稱為老，但並不是說人到七十血氣始衰，而是認為“五十始衰”，此時對人體就要給予特殊對待和調養，所以《禮記》說“五十始衰，六十非肉不飽，七十非帛不暖，八十非人不暖，九十雖得人不暖矣。”（《禮記·內則》）

應當說，不管是以五十還是七十為老，或者像《禮記》那樣，把人的生命歷程按十年一限劃為若干個階段，並規定相應的對待，這其實都顯得機械，並不能保證一個人在需要照顧時獲得及時和穩定的護養。所以儒家雖然按照一般的常識對人的老年界限進行了說明，但對養老的保障機制儒家顯然更加側重孝道的實踐。因為儒家的孝道，並不把年齡作為行孝的界限，也不把生理機能衰退的某種表現作為標準，而是取決於血緣輩份。也就是對於成年子女而言，對父母長輩的孝是天經地義的事情，無論父母長輩是不是處於“高年”或進入了身體衰退期，作子女的都有義務和責任給予他們特殊的生活照料和精神支持。這樣儒家通過孝道就消解了上述標準的局限性。在以小共同體為基本生活模式的傳統社會中，在家國同構的社會結構中，在政府履行職能存在諸多限制的情況下，這種側重依託孝道而實現的以家庭養老為主的養老方式，是有其現實合理性的。

如果我們說儒家側重家庭養老而忽視政府和社會在養老方面的職責，這種認識顯然是錯誤的。因為在儒家那裏，養老雖然是

個體或家庭的一項絕對義務，但它並不只是個體或家庭的責任，國家或政府同樣具有責無旁貸的義務，只是與家庭養老相比，國家和政府有責任在養老方面，承擔著特殊的職責。在家國同構的古代社會，由於提倡孝道、鼓勵尊老養老被視為建構社會的基礎內容，是統治者安邦定國的重要手段，所以國家或政府有責任有義務在全社會範圍內宣導尊養老人的觀念，並運用國家機器維護之、實踐之。所謂“民知尊長養老，而後乃能入孝弟。民入孝弟，出尊長養老，而後成教，成教而後國可安也。”（《禮記·鄉飲酒義》）

“因此，對於儒家而言，國家或政府有責任利用國家或政府的權威在社會上培育起尊養老人的理念。在這個層面的國家或政府形式的養老，通常都是象徵意義的。比如通過賜物、免徵租稅、賜予爵位官銜、垂詢存問等形式，³ 給予老人特殊的榮譽和優待。這些通常都是象徵性的。比如賜物，這並非是一種來自於國家的對老年人長期的生活保障，因為這種賜物範圍是很有限的。比如漢文帝曾下詔曰：“年八十已上賜米人月一石，肉二十斤，酒五鬥；其九十已上人賜帛二匹，絮三斤。”（《漢書·文帝紀》）但是在物質醫療水準比較低下的古代社會，能活到八十以上的人是相當稀少的，所以這種賜物本質上是象徵性的。正如有的學者認為的那樣，“西漢朝廷對這類在社會總人口中只佔極低比率的老人，實行一些精神上和物質上的優待賜予，無非是封建王朝的一種敬老養老姿態而已。”（謝元魯、王定璋，1994，6）

但是，我們如果認為儒家把國家或政府的養老責任只限定於一種象徵性的作用，顯然又低估了儒家“以民為本”的倫理智慧。國家或政府在養老方面，實際上擔負著更為重要的責任，即國家有責任有義務使家庭養老獲得必要的人員、時間和物資上的保障。政府在這方面失職，就是一個不合格政府，其存在合法性也將受到質疑。所以政府要使家庭養老成為現實，就必須為家庭養老創造必要的物質條件。因此孔子主張“富民”，（《論語·

(3) 關於這幾種形式的具體內容可參見蕭群忠，2000，98-102。

子路》) 孟子主張“制民之產”以使“仰足以事父母，俯足以畜妻子。”（《孟子·梁惠王上》）總之，國家或政府必須為家庭能夠實踐養老創造必要的物質條件和保障，這是實現老有所養的政治前提和經濟前提。

由是，在傳統中國，養老雖主要是家庭的責任，但國家或政府的責任和作用同樣是巨大的，甚至起著更根本的意義，因為國家或政府的行為決定著家庭是否具備養老的物質條件。從這種意義上說，養老問題歸根結底是政府的責任。

三、儒家養老觀的當代價值

儒家以孝道為基礎的養老觀念，在當代還有實踐的可能性和價值嗎？畢竟當今已經不再是儒術獨尊的社會，不是儒家思想佔據主流地位的社會。在今天的社會中，原始儒家思想賴以建立和存在的社會基礎已經不存在了，那種以宗法倫理為特徵的小共同生活已經不是中國社會普遍的生活模式了。即使在某種意義或程度上，這種小共同體的生活結構仍然存在，也僅限於特定地區的極少的個案，或者收縮為現代普遍的“三口之家”或祖父母——父母——子女為主體的家庭模式，傳統中國那種大家族的生活模式及由此衍生出來的倫理關係已經不能全體適用於當代家庭。並且，當代的家庭模式也並非完全是一個由父系主導的家庭模式，特別是對於獨生子女家庭而言，女方父母同樣是這一家庭的組成部分，在現行法律上，養老不只是對男方父母的義務，也是對女方父母的義務，這無形中極大增加了子女的負擔，尤其對於普遍存在的“4+2+1”結構的家庭來說，這種情況就更為突出。所以傳統的由孝道維繫的儒家養老模式在當代實踐的可能性和價值就不能不成為一個問題。這正如蕭群忠先生所說：“在現代中國，孝不能再發揮傳統中國那樣唯一強勢的養老作用，因為社會條件變了，生活方式變了，孝道發揮作用的社會條件變了，這是不以人們意志為轉移的。”（蕭群忠，2009，51-54）但是，這並不意

味著，儒家這一由孝道維繫的養老理念在當代已經失去了實踐的價值和意義，相反，我認為它在安頓個體生命，培育優良社會風氣，促進社會和諧方面仍然起著十分重要的作用。

首先，如果我們認為宗教化的孝的實質完全在於延續家族香火和種群生命的話，那麼孝道的宗教功能在當今的確大大弱化了，由此維繫的養老功能也勢必會受到影響。這是因為傳統的家族生活模式在當代中國已經難以維繫，生男傳宗接代、延續香火的觀念在“計劃生育”這一基本國策影響下，事實上已經崩潰。大量的家庭實際上只育有一女，而且由於男女平等思想的深入人心，子女隨誰姓也不再像傳統那樣隨男方那麼固定，因此借助“子子孫孫無窮盡也”的想法延續家族生命已經不太可能。因此傳統孝道在宗法倫理層面要求子女對老人盡孝的絕對義務現實中已經難以確立。但是孝親的生物基因和情感因素仍然存在，事實上，這也是孝道得以維繫的重要基礎，這一基礎具有恆久性，我認為借助我們人的理性不斷提升建立在這一基礎上的孝親意識、培育孝親的觀念，對於個體生命安頓和人際和諧仍然能發揮巨大的作用。

誠然，傳統的大家庭的生活模式已經不復存在，但是“家庭”作為建構社會的基礎單元的性質並未發生實質性的改變，正常情況下，每個人的出生都是出生在一定的家庭中，都是由家庭撫育長大成人的。家庭中的核心關係——父母子女關係——這一在傳統宗法倫理中起基礎和主導作用的人倫關係仍然存在。父母養育了我們，我們又養育自己的兒女，父母——子女——父母——子女，這一生命延續鏈條儘管可能不再是以前以男方為中心，也不再是因多子而構成的樹狀的大家族式的譜系結構，但它仍然是存在的。這就意味著父母與兒女之間互相扶助的天定義務存在，也就是天地人倫的基本常理仍在。另外個人的生死問題也仍然可以從所謂“核心家庭”結構中獲得解決。也就是，孝道的宗教功能雖然大大弱化了，但這種功能本身並未缺失。個體仍然可以通過孝

養老人、撫育下一代來確立個體生命的意義，感受生命存在的真實。當一個人把個人的生命不純粹看作一種孤立的肉身存在時，他個人的生命也就有了安頓。在中華文化中，家庭仍然常常被中國人視為個體生命安頓的場所和精神寄託的家園，父母能否安樂地生活，子女能否健康順利的成長，仍然是相當多的中國人生命存在的終極所向。我們還要看到，精神價值多元化是當今中國的一個現實，雖然無神論在精神領域居於主流的地位，但這並不意味著一個缺乏宗教信仰的人不需要精神生命的安頓。然而，當神並不光顧你的心靈，當某種哲學觀念和意識形態不能讓你有一種歸宿感的時候，家卻起著這樣一種作用，對父母之愛和嚮往仍然可以為你提供心靈的安頓。俗云“父母在哪，家就在哪”，正是反映了人們的這種心理和精神上的自我安頓。

其次，儒家的養老理念對於培育優良社會風氣，弘揚社會正氣也有作用。儒家的養老理念很大程度上是和儒家的“人本”理念聯繫在一起的，反映了儒家的“人本”精神，而這一精神和社會文明的發展趨向是一致的，是文明社會的內在要求。我認為，儒家養老理念中蘊含的這種人本精神一個突出體現即儒家對於養老的重視，並非純粹是出於老者的工具性價值，不是單純從這方面思考問題。不能否認，“老人有用”這種功利性取向，也是構成人們重老、養老的一個動因。這在人類歷史中，有著正反兩方面的證明。從反的方面看，流傳於各國歷史中的一些棄老風俗，其基本原因就是認為“老人沒用了”；而從正的方面看，老年人由於生活閱歷豐富，儲存的生活經驗和技能在很多方面都可能優於年輕人，於是為了從老人那裏獲得有益的知識和經驗，人們往往又會重視老人、贍養老人。儒家也並不否認老人的這種價值，這同樣也是儒家重視養老的一個原因。比如《尚書·泰誓》云：“雖則云然，尚猷詢茲黃發，則罔所愆。”養老理念中也蘊含著政治功能，這也是沒有疑問的。如《大學》云：“所謂平天下在治其國者，上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍，

是以君子有絜矩之道也。”這裏明確地把“尊老、恤孤”視為了“絜矩之道”的內容。這些都說明，儒家養老理念中也具有一種功用性的價值取向，但是如果我們認為儒家僅僅重視養老的功用價值，我認為這種看法是值得商榷的。在我看來，儒家養老理念中凸顯出來的濃厚的人本價值，才是儒家重視養老更深刻的原因。

在儒家那裏，尊養老人是人之為人的重要表現，是決定人之為人的仁心或良知的呈現。孟子說“親親仁也”（《孟子·盡心上》），有子認為“孝悌乃仁之本”（《論語·學而》），而“仁者，人也”，（《中庸·第二十章》）這些思想表明，孝養老人，這是仁心的體現，是成人的根本。沒有對老人的尊重與贍養，人之為人的生命本質和意義也就無法得到確證。王陽明把孝親視為良知的呈現，認為孝是純粹的人的天理良心的表現，是人性的所在，因此孝養老人便是成全人生、確證生命意義之根本。“知是心之本體，心自然會知，見父自然知孝……夏時自然思量父母的熱，便自要去求個清的道理。這都是那誠孝的心發出條件。卻是這誠孝的心，然後有這條件發出來。譬之樹木，這誠孝的心便是根，許多條件便是枝葉，須先有根然後有枝葉，不是先尋了枝葉然後去種根。”（王守仁，2004，6）

由此可見，在儒家那裏，養老絕對不只是出於功用性的考量，而是在於實踐養老完全是生命本性的要求，是人格確證、提升人的生命意義的所在。正如張祥龍所說，孝親“是與人的良知實體無別的內相，擺脫了它，不管有多麼堂皇的藉口，也就斷滅了人的種性和良知。”（張祥龍，2015，1-6）由於孝養老人源於仁心、本於良知，所以在儒家那裏，養老的政治功能和其他功用性價值便是附帶性的，是從屬於“仁”的東西。所以我們是否孝親、如何孝親並非基於功利考量，本質上它凸顯著人本價值。只要我們是人，我們就應當以人的意識對待人的生命的任何一階段，維護人的生命價值和尊嚴不能人為排斥老年人，假如我們讓“頌白者負載於道路”（《孟子·梁惠王上》）、“老稚轉乎溝壑”（《孟

子·滕文公上》），又怎麼能說“天地之性人為貴”（《孝經·聖治章第九》）呢？

我們還應看到，在儒家的價值體系中，人的生命價值是和天地萬物的生命價值聯繫在一起的，假如我們連作為人的老人都不能“善事”，又遑論“盡人之性以盡物之性”，從而“參贊天地之化育”，（《中庸·第二十二章》）並實現“天地萬物一體之仁”呢？

由是，像孟子所講“文王發政施仁，必先斯鰥、寡、獨、孤四者”，（《孟子·梁惠王下》）《禮記·禮運》所云“矜寡孤獨廢疾者，皆有所養”，以及張載所說“凡天下疲癯殘疾，癯獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也”（《張載集》，西銘）之類，我們便不能單純看作儒家出於政治功用的考慮，它同樣體現著儒家深刻的人本關懷。而這種人本關懷，與現代文明的發展趨向是一致的，也是我們當代社會非常需要的。所以我認為，在當代弘揚儒家的養老理念仍然具有重要的現實價值，值得我們對其認真研究。

參考文獻

- 王守仁著，吳光、錢明等編校：《王陽明全集》（卷一），上海：上海古籍出版社，2004，頁 6。WANG Shouren. *Wang Yangming Quanjì (Vol. 1)*, edited by WU Guang et al. (Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2004), p.6.
- 本傑明·史華茲著，程鋼譯：《古代中國的思想世界》，南京：江蘇人民出版社，2004，頁 99。Schwartz, Benjamin I. *The World of Thought in Ancient China*, translated by CHENG Gang (Boston: Harvard University Press, 1985), p.99.
- 原 新：〈中國如何應對人口老齡化挑戰〉，《國家治理》，2014 年，第 21 期，頁 13-18。YUAN Xin. “How to Face the Challenge of Increasing Proportion of Elderly?” *State Governance*, 21 (2014), pp. 13-18.
- 張祥龍：〈良知與孝悌——王陽明悟道中的親情經驗〉，《廣西大學學報》（哲學社會科學版），2015 年，第 3 期，頁 1-6。ZHANG Xianglong. “Conscience and Filial Piety - Wang Yangming’s Enlightenment Experience in Family,” *Journal of Guangxi University (Philosophy and Social Science)*, 3 (2015), pp.1-6.

- 張載：《張載集》，北京：中華書局，1978。ZHANG Zai. *The Collected Works of Zhang Zai* (Beijing: Zhonghua Shuju, 1978).
- 葛兆光：《中國思想史》，上海：復旦大學出版社，2009，頁24。GE Zhaoquang. *History of Chinese Intellectual Thought* (Shanghai: Fudan University Press, 2009), p. 24.
- 蕭群忠：〈傳統孝道與當代養老模式〉，《西北師大學報》（社會科學版），蘭州：西北師範大學，2000年，第3期。XIAO Qunzhong. “The Tradition of Filial Piety and the Modern Model of Elder Care,” *Journal of Northwest Normal University (CSSCI journal)*, 3 (2000).
- 蕭群忠：〈‘孝道’養老的文化效力分析〉，《理論視野》，北京：中國馬克思主義研究基金會，2009年，第1期，頁51-54。XIAO Qunzhong. “An Analysis on the Effectiveness of the Elder Care Through the Virtue of Filial Piety,” *Theoretical Perspective*, no. 1 (Beijing: China Marxism Research Foundation, 2009), pp. 51-54.
- 謝元魯，王定璋：《中國古代敬老養老風俗》，西安：陝西人民出版社，1994，頁6。XIE Yuanlu and WANG Dingzhang. *The Elder Care in Ancient China* (Xi'an: Shanxi Renmin Press, 1994), p. 6.