

● 中国历史

魏晋时期的孝道观

谭 洁

(南开大学 文学院, 天津 300071)

[作者简介] 谭洁(1971-), 女, 湖北应城人, 南开大学文学院中文系博士生, 主要从事中国文学与哲学研究。

[摘 要] 魏晋是中国历史上一个较为特殊的时期, 各种社会思潮激烈碰撞。传统的孝道观发展至这一时期, 不仅对“孝”德的含义作了积极的再定义, 而且对“孝”德的外在形式和内在追求、“孝”德所发挥的社会效应都作了独特的阐释, 具体表现为五大特征, 并显示出其历史价值。

[关键词] 魏晋时期; 孝道观; 特征; 历史价值

[中图分类号] K203 [文献标识码] A [文章编号] 1671-881X(2003)04-0408-06

魏晋时期是中国历史上一个较为特殊的时期, 这一时期的思想文化, 既不像封建大一统初创的秦汉时期那样具有同一性和独尊性, 也不同于乱后终归于一统的隋唐时期那样博大精深、绚丽多彩。它突出表现为各种思潮相互碰撞、吸收和融合。传统文化中的孝道观发展至这一时期, 不仅对“孝”德的含义作了积极的再定义, 而且对“孝”德的外在形式和内在追求, “孝”德所发挥的社会效应都作了独特的阐释, 因此无论在内容、形式上, 还是在效果、目标上都打上了时代发展的烙印。

一、魏晋孝道观的历史文化背景

魏晋时期的社会经济关系, 主要是封建土地国有制和豪族大地主占有制相结合的农奴制经济。门阀士族的地主庄园经济, 凭借以血缘为纽带的宗法家长制的形式组成, 庄园规模大, 实力雄厚, 加之不承担政府的税收和力役, 以至中央与地方的矛盾, 由于互相争夺土地和劳力日益激化。

经济上的对立, 导致了政治上的冲突: 第一, 社会阶级矛盾依然存在, 地主阶级和农民阶级的斗争仍是推动封建社会前进的主要力量。农民起义, 不仅沉重打击、逐步削弱了豪门士族地主阶级的腐朽势力, 促进了社会生产力的发展, 而且也冲击了维护封建统治的各种神权思想和名教理论。第二, 上层权利斗争激烈。地方豪杰相互残杀, “白骨露于野, 千里无鸡鸣”。地主阶级内部又由于等级分立形成豪门士族和寒门庶族的政治分化。“服冕之家, 流品之人, 视寒素之子, 轻若仆隶, 易如草芥, 曾不以为之伍”^[1](寒素论, 第3987页)。第三, 武力相“禅”的王朝更替。曹丕取代献帝, 司马氏集团取代曹氏皆名为禅让, 实则武力相逼。统治集团内部长期争权夺利, 制造了“魏晋之际天下多故, 名士少有全者”^[2](卷49, 第797页)的恐怖政治局面。

面对这一政治局面, 这一时期的思想文化具有了以下一些时代特征。第一, “儒道兼综”的玄学思潮的兴起。两汉经学发展至魏晋时期已走向衰落, 所谓: “天下分崩, 人怀苟且, 纲纪既衰, 儒道尤甚。”^[3]

(卷13,第314页)儒学的衰落,迫使统治阶级需要找到新的理论根据,稳定统治秩序,维护政治权力。于是,玄学畅起。第二,神仙道教的兴起。黄巾起义虽然失败了,但那些从事服饵炼丹、导引行气、守一思神等道术修炼的道教活动,因其益于延年驻命,受到了上层统治者的青睐。从东晋开始,神仙道教在上层门阀士族中迅速扩展。第三,佛教的发展和玄佛合流。魏晋以来,依傍玄学,大乘佛教中的般若学迅速形成风气。对于儒家以纲常伦理为武器对佛教所作的攻击,佛教以“儒典之格言,即佛教之明训”^[4](第7页)等理论作了回应。玄佛合流实现后,佛教走上了独立发展的道路,但这种独立是相对的,只能是不不断趋向中国化。这一时期的伦理思想,受着经济政治状况所制约,随着社会思潮的变化而变化,从批评名教开始,中经玄学、佛学的伦理学说,以复归到儒家的伦理纲常而告结束。

二、魏晋孝道观的特征

魏晋时期是文化改造和创造的历史时期,其孝道观既有对儒家孝道观的继承和推进,也有对道教、佛教所提倡的孝道观的吸收和借鉴。具体而言,魏晋时期的孝道观具有以下五个方面的特征:

1. 自然亲爱为孝。传统的孝道观发展至汉末,已沦为统治阶级标榜利用的工具,曹操为此发出石破天惊之语,“不仁不孝而有治国用兵之术”^[3](卷1,第36页)的人,也在举荐之列。玄学兴起后,王弼提出“自然亲爱为孝”^[5](第621页)的观点。

一方面,王弼在传统的儒家“亲爱为孝”的观念基础上,加上了“自然”两字。在魏晋玄学的初期,“自然”一词的涵义往往和“道”、“无”的涵义相同。何晏解释为“自然者,道也”^[6](无名论,第607页)。王弼也说:“道不违自然,乃得其性,法自然也。”^[5](第65页)主张“孝”是一种自然而然、以亲为爱的情感,发而为之行动,以事亲、以忠君;另一方面,他又坚持亲爱仍是儒家“亲亲之爱”的指代,这种爱是有等差的。如王弼所言:“若夫大爱无私,惠将安在?至美无偏,名将何在?”^[5](第626页)其目的仍在于维护封建等级名分和教化,这使他的伦理思想又有了“不自然”的成分。

王弼“自然亲爱为孝”的伦理思想的提出是与当时的哲学理论紧密相连的,是哲学上的“天道自然”论在这一领域里的折射。其伦理思想体系内含的矛盾,造就了两种发展的可能:一是嵇康、阮籍所发挥的“越名教而任自然”^[2](卷49,第803页)的思想;二是裴頠等所提倡的“崇有”观点发展而来的郭象的“自然即名教”的思想。

以嵇康、阮籍为代表的竹林名士,高扬“自然”之帜,“旷达不羁,不拘礼俗”^[3](卷21,第446页):居丧时饮酒食肉,不废音乐;或蔑视男女礼教之大防;或乘酒性散发裸体等等,推崇发自内心的“虽不备礼,而哀毁骨立”^[7](德行,第20页)的“孝”德。

以裴頠为代表的元康名士,则站在维护名教,维护儒家正统地位的角度,对时人提出了严厉的批判,其思想很快得到了郭象和向秀等人的回应。郭象将王弼等所阐发的等同于“道”、“无”的涵义的“自然”,蜕化为“性”(自性)的同义词,提出:“凡所谓天皆明不为而自然。言自然则自然矣,人安能故有此自然哉?自然耳,故曰性”^[8](卷7,山木,第102页);又以“天性所受,各有本分,不可逃,亦不可加。”^[8](卷2,养生主,第21页)使“性”与“忠孝仁义礼智”等伦理道德原则联系起来,主张封建礼制是人生而具备的,力图恢复儒家的孝道观,宣扬“名教”即是“自然”,“山林之中”即是“庙堂之上”。

伴随着玄学发展的这三个阶段,魏晋时期的孝道观涌现过的人性光辉,由于代表者的反封建的不彻底性(鲁迅认为:阮籍、嵇康这些“魏晋的破坏礼教者,实在是相信礼教到固执之极的。”) ^[9](魏晋风度及文章与药及酒之关系,第515页);其后生慕学者又只得其皮,不存其髓。由王弼等所开创的“自然亲爱为孝”的伦理思想,经历短暂的光芒之后,终于灭于郭象的“合二为一”了。

2. 生孝重于死孝。在中国文化史上,死孝一直是高于生孝的,“养生者不足以当大事,惟送死可以当大事”^[10](离娄,第189页)。魏晋时,反对厚葬,主张生孝重于死孝,得到了社会的广泛响应并形成了一种风尚。上至帝王将相,下至平民百姓,都力主薄葬。魏文帝曹丕作终制,声明“无施苇炭,无藏金银铜

铁,一以瓦器,合古涂车、刍灵之义”^[3](卷2,第59-60页)。晋代宣皇顾命终制,山陵不设明器,“景帝奉遵遗制。……武皇帝亦承前制,无所施設,惟脯糒之奠,瓦器而已”^[2](卷83,第1306页)。蜀相诸葛亮提出“因山为坟,冢足容棺,敛以时服,不须器物。”^[3](卷35,第677页)晋人徐苗遗命:“濯巾浣衣,榆棺杂砖,露车载尸,苇席瓦器而已。”^[2](卷91,第1419页)……如此多的薄葬要求,在中国历史上是绝无仅有的。种种史实表明,魏晋时期薄葬是十分风行的,究其原因,有以下几点:

第一,魏晋时期所形成的分裂战乱的时局,使厚葬引发的掘墓行为增多,这是兴起薄葬的历史背景。史书记载:汉末董卓“发掘洛阳诸帝陵”^[11](卷9,第196页),曹操也亲率将吏,“破棺裸尸,略取金宝”^[3](卷6,第149页)。“大墓无不掘”的现实教训使魏文帝曹丕甚至赌咒不依自己终制从事的人。另外,战乱引发的国家财力虚空,经济萎缩,也是促使时人接受节葬的重要原因。

第二,玄学的流行及佛教、道教的发展,对形成节葬思想具有启迪作用。老庄之学崇尚自然,把人的生老病死看做是顺应自然规律的运动。佛教文化视万物为“因缘和合”而成,人的身体是无自性可言的。土生土长的道教提出了“事死不得过生法”^[12](卷36,第49页),是其“贵生”的生命伦理价值观在社会伦理方面的体现。可以说,本土文化的融合和异域文化的传播促长了薄葬的意识。

第三,战争使世人对活生生的自我有了更加深切的保全意识,促使人们将注意的重心由死者转向了生者。虽然中国传统的思想是:“不孝有三,无后为大。”^[10](离娄,第182页)但当时“天下未定,民皆剽轻,不念产殖;其生子无以相活,率皆不举。”^[3](卷16,第377页)不少人因贫困、疾病将孩子生生抛弃。生者尚且自顾逃命,死者何谈有暇顾及?

魏晋时期,战乱导致的社会秩序混乱的历史现实,以及玄学、道教和佛教的思想影响,迫使人们采取理性主义的态度,对丧葬进行重新认识,统治者的积极示范乃至士大夫阶层的踊跃参与对薄葬风气的形成也起了推波助澜的作用。其移风易俗、提倡节俭乃至各随所好的丧葬观在当时和后来都具有巨大的历史和现实意义,是当时进步的文化现象。

3. 大孝乃慕父母之长生。古人云:“大孝终身慕父母。”^[10](万章,第207页)这里的“慕”有两层含义:一是对父母生前的虔心孝敬,二是对父母死后的缅怀追思。然而,魏晋时期社会的大动荡和思想文化的交流使丧葬从俭之风盛行,既然不可能在死后做一番文章以表达哀思,人们转而追求使父母或宁勿说,使自己更加长寿,以延续生前的敬养来弥补死后的遗憾。对生的重视必然导致对不死的期盼,于是追求长生,企慕成仙之风大起。

神仙思想与道教在中国的发展有着极为密切的关系。古代道教宣扬:“上善第一孝子者,念其父母且老去也,独居闲处念思之,常疾下也,于何得不死之术,向可与亲往居之,贱财贵道活而已。思弦歌哀曲,以乐其亲,风化其意,使入道也,乐得终古与其居,而不知老也,常为求索殊方,周流远所也。至诚乃感天,力尽乃已也。”^[12](卷47,第134页)表明在原始道教教义里,已开始讨论孝子在于为父母求得“不死之术”,以便“终古与其居”,使其“不知老”这类得道成仙的内容。

由于道教所宣扬的神仙不同于一般宗教中的鬼神,它不是冥冥中的精灵,而是现实生活中个体生命的无限延伸和升华,从而对从东汉世家大族发展而来的门阀士族地主阶级产生了强烈的吸引力。加之道教创立之始,就广泛吸取儒学的伦理思想,因此,由原始道教发展而来的神仙道教很容易为魏晋士人所接受。不少人沉迷于服食养性,追求清虚恬淡的生活情趣。如嵇康“常修养性服食之事。……以为神仙禀之自然,非积学所得,至于导养得理,则安期、彭祖之伦可及,乃著《养生论》。”^[2](卷49,第803页)

任何一种理论都是对前人的继承和发展。虽然《太平经》一书中夹杂太多浓郁的鬼道之说及浅陋的报应之论,但其关于孝子在于为父母求长生这样有价值的理论,却为东晋葛洪的神仙道教所利用。葛洪以“仙可学致”为宗旨,将终孝与成仙联系起来,赋予长生以伦理意义。他说:“盖闻身体不伤,谓之终孝,况得仙道,长生久视,天地相毕,过于受全归完,不亦远乎?……”^[13](对俗,第46页)主张如果能使父母长生不老,就是最大的孝道。并且指出,若“以药物养身,以术数延命,使内疾不生,外患不入”^[13](论仙,第13页),则有望成仙。这种“大孝乃慕父母之长生”的观念,给传统的孝道观增加了新的内涵,它既适应了

世人对神仙境界的向往之情,又为道教走上国家宗教的地位奠定了基础。东晋后,道教受到了统治阶级的青睐,是与此分不开的。

4. 孝亲先于忠君。魏晋统治阶级提倡“以孝治天下”^[7](任诞,第728页)。社会上有清议予以舆论的监督和支持,门阀制度下的以家族为单位的豪门士族积极响应,加之汉末的“党锢之禁”在一定程度上打击了儒生精忠报国的热情,于是魏晋时人无不以“孝”字当头。

为了成就“孝”的名声,一些人公然违犯国家法律和君王诏令,该奔丧的奔丧,该报仇的报仇。孟宗“丧母奔赴,已而自拘于武昌以听刑”^[3](卷47,第826页)。庞娥主动提出:“父仇已报,请受戮。”^[3](卷18,第404页)之所以出现这种情况,实在是因为孝子的名声具有更多的实惠。孟宗虽暂时得了处分,以后却位居司空(孙皓时)。庞娥杀人后,“凉州刺史周洪、酒泉太守刘班等并其表上,称其烈义,刊石立碑,显其门闾。太常弘农张奂贵尚所履,以束帛二十端礼之。海内闻之者,莫不改容赞善,高大其义。故黄门侍郎安定梁宽追述娥亲,为其作《传》。”^[3](卷18,第405页)这足以说明令诏之薄弱及民心之所向。而不孝的代价是惨重的,写作《三国志》的陈寿在父丧时,使婢女调制药丸,后又因葬母于洛阳,没有归丧于蜀,先后两次遭到清议,以至终身坎坷^[2](卷82,第1283-1284页)。孔融、嵇康、乃至高贵乡公曹髦等人更是“不孝”罪名网罗下的牺牲品。

孝亲先于忠君的意识,除了表现在忠孝冲突时,先选择“孝”外,还表现为当时一些人之所以登仕途,为国家和君王效力,在于领取微薄的俸禄以敬养双亲。毛义的“家贫亲老,不择官而仕”^[11](卷39,第724页),以及王长文的“禄以养亲,非为身也”^[2](卷82,第1284页),可资佐证。仕官只是“孝亲”借用的工具、手段,“盖魏晋士大夫止知有家,不知有国。故奉亲思孝,或有其人;杀身成仁,徒闻其语。……求忠臣必于孝子之门,竟成虚言。”^[7](第46页)

同样是“父死非罪”的王裒和嵇绍,王裒“示不臣朝廷”^[2](卷88,第1373页),反使他列入“孝友”,嵇绍舍身尽忠,时人却有“王胜于嵇”^[14](品藻,第2048页)的评价。清代学者顾炎武指出:“夫绍之于晋,非其君也。忘其父而事其非君,当其未死,三十余年之闲,为无父之人,亦已久矣。而荡阴之死,何足以赎其罪乎?”^[15](卷十三,正始)嵇绍一出仕,就已为他悲剧性的人生埋下了伏笔。不过,“孝亲先于忠君”只是魏晋时期的独特现象,隋唐国家统一后,就积极提倡移孝作忠了。

5. 至孝必有报应。中国古代文化不讳言报,《诗经》有“报以介福”^[16](小雅·信南山,第667页);《尚书》云:“报虐以威”^[17](周书·吕刑,第434页);《礼记》说:“大报天而主日,配以月。”^[18](祭义,第808页)……然将德行固执于“孝”德,将报应由祖宗神灵延伸至阴间的“地狱”,不能不说是受到了佛教因果报应思想的深刻启发,无怪乎当时的士大夫们闻此理论,莫不惴然自失。

魏晋时出现大量至孝带来报应的故事。例如“(孟)宗母嗜笋。冬节将至,时笋尚未生,宗入竹林哀叹。而笋为之出,得以供母。皆以为至孝之所致感。”^[3](卷48,第846页)“(王祥)母常欲生鱼,时天寒水冻,祥解衣将剖冰求之,冰忽自解,双鲤跃出,持之而归。母又思黄雀炙,复有黄雀数十飞入其幕,复以供母。乡里惊叹,以为孝感所致焉。”^[2](卷33,第563页)“(何琦)及丁母忧,居丧泣血,杖而后起。停柩在殡,为邻火所逼,烟焰以交,家乏童使,计无从出,乃匍匐抚棺号哭。俄而风止火息,堂屋一间免烧,其精诚所感如此”^[2](卷88,第1383页)等等。

在中国的传统文化中,有所谓“积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃”^[19](第55页)及“天道无亲,常与善人”^[20](第293页)之类的说法,这是佛教因果报应论引进中国的思想基础。早期道教的“承负说”,认为报应殃及子孙后代,而并非全在己身。由此引发了“善有常门,恶有定族,后世修行,复何益哉”^[21](释疑论,第504页)的疑问。佛教传入后,以“业报轮回”说为其宗教核心,认为整个世界万事万物彼此业业相循,因因相报。善有福报,恶有罪报。东晋慧远的“三报”论更被评价为:“把报应法则从‘天’和家族(氏族)中划出来,是慧远用外来的佛教思想对中国传统宗教观念的最大改造。”^[22](第651页)

由于佛教传入的过程是一个与中土文化不断交融、互相作用的过程,因此佛教的报应论一旦为世人所吸收和接受,很快就被运用到维护封建统治的强有力的工具——孝道中来了,这就是为什么魏晋时

期,出现大量“至孝必有报应”的故事的主要原因。佛教三世轮回的报应观念改变了中土报应学说的单线思维,以其理论的圆通性和可实践性,加强了对世俗伦理的教化之功。它以更为广阔的精神空间,唤醒人们更深层的道德自觉,从而更具有威慑力地规范人们去追求孝道。

三、魏晋时期孝道观的历史价值

1. 它是儒、释、道三教合流的基点,有力地促进了隋唐时期封建国家的思想统一。魏晋时期的孝道观是三教得以融合再生的基点。儒家思想对孝道的强调是不必说了,自《孝经》一出世,其篇章即开宗明义地指出:“夫孝,德之本也,教之所由生也。”^[23](开宗明义章,第1页)道教自始至终都是崇尚孝道的。道教伊始,就有浓重地模仿儒家的色彩,东晋葛洪的“欲求仙者,要当以忠孝和顺仁信为本”^[13](对俗,第47页),也无不说明这一点。佛教自传入中国后,就以其汉译的方式和儒家的封建宗法伦理相调和。佛教主动以“孝”的观点来阐释佛经,指出布施诸贤圣,“不如孝事其亲”^[24](维蓝梵志本生,第12页);编造重孝的疑伪经,敷衍出以睽子为代表的佛教孝子形象、撰写论孝的文章、举行孟兰盆会以超度祖先亡灵等来调和与孝亲的矛盾。

虽然佛教中对孝道的具体要求与儒家思想并无太大的差异,但两者之间毕竟还是不尽相同的。佛教的孝道观还具有独特的一面:第一,宣扬投身佛门是“永光厥亲”^[25](喻道论,第47页)的无上孝行,而使双亲成为佛教徒则是最终的,也是最高的报恩行;第二,以“一切众生,皆有佛性”的理论宣扬孝道的公正、平等,强调每个人对其父母乃至所有人都负有“孝”的责任和义务。这一观点虽有孝道泛化的倾向,但却以其对血缘关系的超越,大大拓展了中国人的伦理视野和情感领域,表现出佛教孝道观的特色。可以说,中国传统文化中的孝道观发展至魏晋时期,经过三大主要思想潮流对其不断的阐释、补充、发挥和完善,已成为中华民族源远流长的文化底蕴的基石,奠定了隋唐时期的“三教合流”的思想基础。

2. 它是对传统伦理中神道设教思想的发展,有力地推动了中国伦理政治化、宗教化的进程。中国传统文化中,存在着神灵崇拜及祖先崇拜现象。早期“绝地天通”的宗教改革,确立了天、神高高在上的地位。春秋末年,儒家创始人孔子奠定了儒学宗教的理论基础。他主张:“敬鬼神而远之。”^[26](论语·雍也,第40页)并出于维护孝道的考虑,拒绝对鬼神有无和人死后的情状进行探讨。他的这种理论,既使儒学在理性化的轨道上与立足于情感的宗教区别开来,把人们的注意力引向现实的社会和人生,又使传统宗教向礼仪化、世俗化的方向发展。汉代董仲舒从天人关系出发,用阴阳五行等神学以论证儒家仁义道德、纲常名教,积极把儒学神学化。

佛教中的因果报应,三世轮回理论为中土接受得最快,这其中固然有理论的新颖之吸引外,更重要的则是它迎合了传统文化中神道设教的思想意识。魏晋时诸如王祥卧冰求鲤、孟宗哭竹生笋、姜诗涌泉跃鲤等等故事层出不穷。由于统治阶级对孝道的重视,儒佛道三者俱以孝道为其理论内容的根本点,这使得作为个人、家庭伦理的“孝”德已广泛渗透到社会生活的方方面面,其影响甚至波及国家统治和政权安危。其后唐朝皇帝李世民亲注《孝经》,看中的就是孝可移作忠。因而,在唐律中特别加重了对不孝的惩罚。以严法规定孝道,以报应宣扬孝道,无疑加速了中国伦理政治化、宗教化的进程。

魏晋时期的孝道观是建立在封建专制的家长制基础之上的,这使它存在着固有的缺陷。如过分提升子女单方面的责任和义务;强调子女对父母应尽的孝德,而忽视子女个性的张扬;对否定个人自我价值的愚孝的旌表导致社会伦理道德的异化等等。中国封建社会之所以延续这么多年,与孝道在中国伦理中的核心地位分不开;而其之所以崩溃,也始于一批先进的知识分子对它的批判。社会的进步,人性的觉醒无疑使魏晋时期的孝道观面临新的反思。

参考文献

[1] 李 昉,等. 文苑英华:第五册(卷760)[M]. 北京:中华书局,1966.

- [2] 房玄龄,等. 晋书[M]. 长春:吉林人民出版社,1995.
- [3] 陈寿. 三国志[M]. 长春:吉林人民出版社,1995.
- [4] 慧皎,等. 高僧传合集[M]. 上海:上海古籍出版社,1991.
- [5] 楼宇烈. 王弼集校释[M]. 北京:中华书局,1980.
- [6] 张湛. 列子:卷4[M]. 文渊阁四库全书[M]. 台北:商务印书馆,1986.
- [7] 余嘉锡. 世说新语笺疏[M]. 北京:中华书局,1983.
- [8] 郭象. 庄子注[A]. 文渊阁四库全书[M]. 台北:商务印书馆,1986.
- [9] 鲁迅. 鲁迅全集:第3卷[M]. 北京:人民文学出版社,1981.
- [10] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京:中华书局,1960.
- [11] 司马彪. 后汉书[M]. 长春:吉林人民出版社,1995.
- [12] 王明. 太平经合校[M]. 北京:中华书局,1960.
- [13] 王明. 抱朴子内篇校释[M]. 北京:中华书局,1980.
- [14] 李昉,等. 太平御览:二(人事上,卷445)[Z]. 北京:中华书局,1960.
- [15] 黄汝成. 日知录集释:上[M]. 上海:上海古籍出版社,1985.
- [16] 程俊英,蒋见元. 诗经注析[M]. 北京:中华书局,1991.
- [17] 江源,钱宗武. 今古文尚书全译[M]. 贵阳:贵州人民出版社,1990.
- [18] 杨天宇. 礼记译注[M]. 上海:上海古籍出版社,1997.
- [19] 孙星衍. 周易集解[M]. 上海:上海书店,1998.
- [20] 卢育三. 老子释义[M]. 天津:天津古籍出版社,1987.
- [21] 道宣. 广弘明集:卷18[A]. 文渊阁四库全书[M]. 台北:商务印书馆,1986.
- [22] 任继愈. 中国佛教史:第二卷[M]. 北京:中国社会科学出版社,1985.
- [23] 黄得时. 孝经今注今译[M]. 台湾:台湾商务印书馆,1973.
- [24] 康僧会. 六度集经:卷第三[A]. 大藏经刊行会. 大正新修大藏经:第三卷本缘部上[Z]. 台北:新文丰出版公司, 1996.
- [25] 僧祐. 弘明集:卷3[A]. 文渊阁四库全书[M]. 台北:商务印书馆,1986.
- [26] 朱熹. 四书章句集注[M]. 上海:上海书店,1987.

(责任编辑 吴友法 途文迁)

Wei-Jin Periods: View of Filial Duty

TAN Jie

(School of Arts, Nankai University, Tianjin 300071, China)

Biography: TAN Jie (1971-), female, Doctoral candidate, School of Arts, Nankai University, majoring in Chinese literature and philosophy.

Abstract: Wei-Jin periods are rather special time in Chinese history. All kinds of social thoughts impacted during the time. the traditional view of filial duty has a further development than before, which not only gives a new definition of filial piety, but also explains its content and form, as well its social function particularly. It represents five characteristics of the view of filial duty in detail, and reveals its historical value.

Key words: Wei-Jin periods; the view of filial duty; characteristics; historical value