

《论语》中的孝观

——以《为政第二》为例

孔亚卉

广西大学马克思主义学院, 广西 南宁

收稿日期: 2026年4月25日; 录用日期: 2026年5月17日; 发布日期: 2026年5月26日

摘要

本文以《为政第二》为核心文本, 探讨孔子思想中“孝”的多重内涵及其在儒家伦理与现实政治实践中所发挥的作用。《为政第二》全篇出自孔子之口, 其中直接论及“孝”的六条文本集中体现了孝的双重维度: 一方面, 孝以“敬”为核心, 强调内在精神自觉; 另一方面, 孝与礼制紧密结合, 已经成为维系家庭伦理与社会秩序的重要基础。总的来说, “孝”在儒家体系中承担着联结内圣与外王的关键功能, 既是个体道德修养的根基, 又是治国理政的必要手段。孔子将孝从家庭伦理扩展至政治领域, 使孝成为德治的重要依托, 对现代社会治理具有启示意义。

关键词

《为政第二》, 问孝, 礼, 政治

The Concept of Filial Piety in the *Analects*

—A Case Study of “The Second Chapter on Governance”

Yahui Kong

School of Marxism, Guangxi University, Nanning Guangxi

Received: April 25, 2026; accepted: May 17, 2026; published: May 26, 2026

Abstract

This paper takes “The Second Chapter on Governance” as the core text to explore the multiple connotations of “filial piety” in Confucius’ thought and its pivotal role in Confucian ethics and real world political practices. The entire “The Second Chapter on Governance” is spoken by Confucius. Six records directly discussing “filial piety” in it (such as Meng Yizi and Ziyou asking about filial piety, etc.) centrally reflect the dual dimensions of filial piety: on the one hand, with “respect” as its core, filial

piety emphasizes inner spiritual self-awareness; on the other hand, filial piety is closely integrated with the ritual system and has become an important foundation for maintaining family ethics and social order. Generally speaking, “filial piety” undertakes the key function of connecting inner sagehood and outer kingliness in the Confucian system. It is not only the foundation of individual moral cultivation (studying things and cultivating the self), but also a necessary means for governing the country. Confucius extended filial piety from family ethics to the political field, making filial piety an important support for rule by virtue, which has enlightening significance for modern social governance.

Keywords

“The Second Chapter on Governance”, Filial Piety, Rites, Politics

Copyright © 2026 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

《为政第二》作为《论语》[1]中较特殊的文本，其特殊性在于本篇所记载的 24 条记录均为孔子亲述。在《论语》的其他篇章中，我们可以见到许多弟子对于孔子之学的解读，然而《为政第二》全然出自孔子之口，因此该篇对于研究孔子的思想原貌和探究思想之间的关联性具有重要作用。在编排《论语》的过程中，孔子弟子及其再传弟子标志鲜明地在《为政第二》中大量插入有关孝道的内容。根据统计，在《为政第二》的 24 条记录中，与“孝”有关的直接言论共计 6 条，其中 4 条句式极为整齐连贯，是针对“孝”这一概念直接的回应，分别是“孟懿子问孝”¹、“孟武伯问孝”²、“子游问孝”³、“子夏问孝”⁴。剩余两条，则是重点指涉家国(孝政)关系⁵⁶。

儒学作为一种内在的生命之学，以教化作为第一主旨。细读《论语》，我们能感受到一种磅礴的力量，在《子路十三》中，孔子为了“用世”曾大声疾呼：苟有用我者，期月而已可也，三年有成。为仁的道德哲学与为政的治国之道互相融贯是儒学理论中一条极为显眼的枝络。对此，干春松指出：“以伦理的视角来处理政治问题，这是中西传统政治哲学的一个共同的特点。”[2]那么，《为政第二》作为《学而第一》的直接后继篇，我们是否可以将它看作“仁义礼智信”之学的外化？针对这个问题，刘天华在《论语的逻辑》中写道：“儒家讲‘格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下’……这里是一样的道理，前一篇《学而第一》讲了如何做学问，第二篇《为政第二》接着讲学问的外化”[3]。如若我们按照该逻辑思路进行推理，我们会意识到，在内在的涵养(格物、致知、诚意、正心、修身)和外在的表现(齐家、治国、平天下)之间势必需要一些关联性的联结之物，否则“学”与“政”之间的联结将显得脆弱。

本文以为，孔子创造性地提出“孝”的概念，在强调“孝”是一种精神自觉的同时，将“孝”作为连接内在的精神世界与外在的礼义仁政世界的黏合物，从而将“格物、致知、诚意、正心、修身”之学与

¹孟懿子问孝。子曰：“无违。”樊迟御，子告之曰：“孟孙问孝于我，我对曰，无违。”樊迟曰：“何谓也？”子曰：“生，事之以礼。死，葬之以礼，祭之以礼。”(2.5)

²孟武伯问孝。子曰：“父母，唯其疾之忧。”(2.6)

³子游问孝。子曰：“今之孝者，是谓能养，至于犬马，皆能有养，不敬，何以别乎？”(2.7)

⁴子夏问孝。子曰：“色难。有事弟子服其劳，有酒食先生馔，曾是以为孝乎？”(2.8)

⁵季康子问：“使民敬、忠以劝，如之何？”子曰：“临之以庄则敬，孝慈则忠，举善而教不能则劝。”(2.20)

⁶或谓孔子曰：“子奚不为政？”子曰：“《书》云：‘孝乎惟孝、友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？”(2.21)

“齐家、治国、平天下”之政进行有机地连接。可见，在孔子的伦理世界和政治世界中“孝”发挥着举足轻重的作用，“孝”可作为孔子思想的重要入手点，以“孝”为基点研究孔子的内圣外王之学。

2. 孝与敬：精神自觉的力量

安乐哲与罗思文将儒学之中的“孝”解读为角色伦理，“家族的、社会的角色自身就逐渐会形成一种规范性的力量，以作为我们应当如何开展、进而做什么的指导原则”[4]。在安乐哲等人的视域中，“角色”是定位个人存在的经纬，个人在家庭和社会中定位自身以此明确自己在礼法中的位置，通过正确践行“礼”而得到整个社会的公共认可。对此，部分学者提出不同看法，例如金小燕在《〈论语〉中“孝”的德性期许：道德感与行为的一致性——兼与安乐哲、罗思文商榷》中，作者指出：用角色伦理定位儒家伦理、强调社会情境与社会角色，容易忽视孔子重视的个人情感以及内外的统一性，同时还存在着绑架道德的风险。除此之外，孝悌为孔子仁学的立足点，孔子借助这种本能的亲子之爱推己及人，使得道德价值的真诚性得到保[5]。

本文以为，孔子在讨论“孝”的各种形式时，始终强调个体的精神自觉的原则。《为政第二》中记载：子游问孝。子曰：“今之孝者，是谓能养，至于犬马，皆能有养，不敬，何以别乎？”孔子将赡养父母和饲养动物做对比，仅仅照顾父母并不是孝，所谓“孝”更关键的在一个“敬”，赡养父母的同时更为重要的是要尊敬父母，子女对父母居高临下的“施舍”不叫赡养，而对父母的尊敬是一个人内在精神的外在显现。《为政第二》中：子夏问孝。子曰：“色难。有事弟子服其劳，有酒食先生饌，曾是以为孝乎？”朱子对其的解读是“盖孝子之有深爱者，必有和气；有和气者，必有愉色；有愉色者，必有婉容；故事亲之际，惟色为难耳，服劳奉养未足为孝也。”说的就是这个道理。

儒家思想被称为“为己之学”，人应该尽其心而涵厚其德，道德的发展是一个源己、由己、为己的过程。在《卫灵公篇》中，孔子指出“君子求诸己，小人求诸人”⁷，儒家讲究躬身自省、向内探求，在《述而第七》中，孔子指出“我欲仁，斯仁至矣”⁸。朱子评论说“仁者，心之德，非在外也”。从《为政第二》联系至整个儒学思想，我们可以看出孔子强调人作为主体的内心自觉和主观努力，人之为人行动动力来自于自身，而不是仅仅立足于在社会中所处的角色。

因此，儒家哲学的魅力与生机就在于，儒家学者默认人心中积极的道德力量，并认为这是“不思而得”的行为原则。在儒家的论述中，其中一个隐藏的先在条件即为：面对的说教者是一位有正确道义准则的完备的人，这种完备表现为情感的合理表达(中庸)。因此，当宰我问丧时，孔子回答“食夫稻，衣夫锦，于女安乎？”⁹，孔子并没有直接对宰我的提问予以否定，而是以反问的方式加以劝诫，其原因在于孔子默认宰我会“于心不安”。在孔子眼中，仁出于亲，亲出于孝(敬)，三年之丧一方面出于对亡者的感恩，“生三年，然后免于父母之怀”；另一方面也是人区别于动物的标志，“不敬，何以别乎？”¹⁰。在孔子哲学中的一个合乎中道的判断标准在于“心安”，即肯定人内心的积极道德。不过联系孟子的思想来看，孔子虽谈及不安之心，但是没有从人人本有的角度谈论。孟子把孔子所谈及的不安之心概括为人皆有之的不忍人之心和恻隐之心，“四端说”的提出使得仁学得以立足于人之为人的自我内在精神心理的检视与反省的基础上。相比孔子将“仁”建立在亲亲之情感的基础上，孟子有了更进一步的深化，提出“四端说”，认为“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智

⁷子曰：“君子求诸己，小人求诸人。”(15.21)

⁸子曰：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”(7.30)

⁹宰我问：“三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期可已矣。”子曰：“食夫稻，衣夫锦，于女安乎？”曰：“安。”“女安则为之。夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今女安，则为之！”宰我问，子曰：“子之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀，夫三年之丧，天下之通丧也。予也有三年之爱于其父母乎？”(17.21)

¹⁰子游问孝。子曰：“今之孝者，是谓能养，至于犬马，皆能有养，不敬，何以别乎？”(2.7)

之端也”，人皆有不忍人之心，每个人都会在小孩将要落入水井之时产生惊惧和同情的心理感受，这是人性本善的根源。

《为政第二》第6条记载：孟武伯问孝。子曰：“父母，唯其疾之忧。”南宋朱熹对此句的解读为“言父母爱子之心，无所不至，唯恐其有疾病，常以为忧也。人子体此，而以父母之心为心，则凡所以守其身者，自不容于不谨矣，岂不可以为孝乎？旧说，人子能使父母不以其陷于不义为忧，而独以其疾为忧，乃可谓孝。亦通。”^[6]可见，朱熹对“孝”的解读以“互爱”为核心，对于子女来说，父母是“爱”的对象；对于父母来讲，子女是“爱”的对象。“爱”是一种双向的互动关系（“父母爱子之心，无所不至”；“人子体此，而以父母之心为心”），而非单向的情感继承，在此基础上，整个家庭朝“亲爱”的关系发展。儒家的“孝”以“互爱”为内在框架，“互爱”是以双方为基点的一种亲情模式，在“互爱”的基础上，构建自己的人际交往范式。

在家庭生活之中，儒家的互爱体现为“孝”；而在社会生活之中，儒家推己及人，人与人之间的互爱体现为忠恕之道。孔子提倡忠恕之道，在孔子看来忠恕之道，可谓“仁之方矣”。那么何谓忠恕之道？“尽己”之谓“忠”，“推己”之谓“恕”。所谓“尽己”，即“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”；所谓推己，即“己所不欲，勿施于人”。忠道是从正面来讲，成就自己与成就他人是统一的，当我们想去发展自己的时候，应当立一颗“公心”，一味陷于自私与竞争之中，最终只会害人害己；但与此同时，恕道又提醒我们，不要盲目的去帮助别人，当我们想去帮助别人的时候要恪守“礼”的原则，自己不想做的事情不要强迫别人去做，当别人不想接受的时候要学会宽容。

3. 孝与礼：治国理政的手段

周公将“礼”制度化，使之成为规范政治与社会秩序的原则对亲疏贵贱的不同等级进行了明确的行为规范。各个阶层应当按照“礼”的规定，不得僭越。“是以君臣朝廷尊卑贵贱之序，下及黎庶车舆衣服宫室饮食嫁娶丧祭之分，事有宜适，物有节文。”^[7]礼制由此构筑起一套从庙堂到乡野无所不包的差序格局，每个人在这张等级网络中都有其固定的位置与相应的行为准则，这种秩序感构成了周代政治文明的基石。然而，这一套精致繁复的礼乐秩序，其生命力的维系有赖于周天子权威的稳固与宗法制度的健全。因而，当周王室逐渐倾颓、宗法制度岌岌可危之时，各诸侯纷纷通过对礼制的僭越，表明对周天子权威的挑战。如《左传·宣公三年》中载“楚子问鼎之大小、轻重焉”，楚王向周王室询问九鼎的轻重大小，九鼎作为王权的象征，其形制本非诸侯所当问，楚王此举实则以一种试探性的口吻，彰显自己觊觎天下、欲取而代之的意图。类似的僭越行为在春秋时期层出不穷，从季氏“八佾舞于庭”到三家者以《雍》彻，礼制在诸侯与大夫的竞相践踏下日渐溃裂。

面对礼崩乐坏的现实，孔子将周制视为维护社会秩序的理想制度，将“家”视作儒家伦理的出发点，重视礼制对秩序的规范作用。然而，孔子并非简单地主张恢复周礼的外在形式，而是敏锐地洞察到礼崩乐坏的深层根源。他首先关注的是“礼和情分离的困境”，认为礼制之规范作用的逐渐丧失，并不是因为礼本身的条文不够完备，而是由于大多数人只是被强制性地要求服从礼，而不是出于自己的本心来选择顺应礼。当礼仅仅沦为一种外在的约束，而不能与人的内心情感发生共鸣时，它便失去了内在的生命力。因此，礼制对他们的约束作用自然会随着周王室的衰微而崩坏。在此基础上，孔子试图把“礼”与“仁”相联系，使人自觉地产生对自我的道德要求，无须依靠外在强制的约束，从而构建出一个和谐有序的社会。这一以“仁”释“礼”的思路，是孔子对周代礼乐传统最具创造性的转化：他为礼找到了内在的心性根基，使礼的外在规范不再是无源之水、无本之木。

将“仁”落实入“家”中，“仁”便具象化为子女之于父母的“孝”。“孝”由此成为“仁”在家庭伦理中最原初、最切近的呈现方式，是每一个人践行仁道的起点。而“孝”如何从一种内在的自然情

感转化为可见、可循、可传承的伦理实践？孔子的回答将“孝”牢牢地安置于“礼”的框架之中。《为政第二》中记载：孟懿子问孝。子曰：“无违。”樊迟御，子告之曰：“孟孙问孝于我，我对曰，无违。”樊迟曰：“何谓也？”子曰：“生，事之以礼。死，葬之以礼，祭之以礼。”在这里，“礼”构成了“孝”的唯一正当表达方式：离开礼的规范，“孝”便无从辨认，更无从践行。孝并非一种可以脱离形式而赤裸存在的内心状态，它必须经由礼才能获得其在世界中的具体形态——事亲之时的仪节、丧葬之际的规制、祭祀之中的法度，无一不是孝的栖身之所。礼为孝提供了恰如其分的表达尺度：情感的过度张扬可能导致以爱为名的僭越，情感的寡薄则可能使孝沦为空洞的形式应付，而礼恰居于其间，使孝既不失其温情，又不逾其界限，得为而不为与不得为而为之，均为不孝。换言之，礼是孝得以被看见、被衡量、被传递的伦理载体；孝则是礼在家庭领域中的血肉与灵魂。这一以礼承孝、由礼显孝的结构贯穿于人的一生、贯穿于生死之间——父母在世时以礼事奉，父母去世后以礼安葬、以礼祭祀，孝的实践由此超越了单纯的生物性赡养，也超越了生命终结的界限，在礼的延续中获得了一种超越性的伦理意涵。

孔子将“孝”与“礼”联系起来，这启发我们孝不仅仅只是人伦纲常，同时也是治理国家的必要手段。基于血缘关系的情感合乎人的天性，是无法断绝的自然之情。相较于其他血缘关系所产生的情感而言，“事亲”之“孝”更容易被人所接受，因为亲子之爱是最原初、最普遍的人类经验，几乎无需复杂的学习过程便能触发人心深处的共鸣。从这一道德实践出发，亦更容易向外拓展为对其他德目的实践，自然地实现礼制所期望的社会等级秩序。换言之，孝构成了由内圣通往外王的桥梁：在家庭的温情脉脉中涵养德性，进而将这份德性推扩至更广阔的社会政治领域。《为政第二》中记载：或谓孔子曰：“子奚不为政？”子曰：“《书》云：‘孝乎惟孝、友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？”在孔子看来，并不是只有当官才叫参与政治，把“孝”的道德实践扩展至政治层面上，也是对政治事务的参与。这一回答意味深长：政治的本质不在于占据权位，而在于以德化人、以礼范世，而孝的实践正是这一德化过程的出发点。孔子将“孝”与现实政治联系起来，儒家的伦理教化同现实的政治改造之间存在着一种双向互动关系，“孝”不管是针对君主还是人臣都发挥着极为重要的作用，是治理国家的必要手段。在孔子看来，身为人臣，“其为人也孝悌，而好犯上者，鲜矣”。一个人孝顺父母、尊敬兄长，那么对于君主也会恪守礼法，不会以下犯上——孔子在此揭示了一种由家庭伦理向政治伦理自然延伸的逻辑：一个人在家能尽孝悌之道，其恭敬之心与守分之意便会内化为稳定的品德，在朝堂之上自然而然地表现为对君主的忠敬。在《为政第二》中记载：季康子问：“使民敬、忠以劝，如之何？”子曰：“临之以庄则敬，孝慈则忠，举善而教不能则劝。”身为官员想要人民对自己忠诚，就要做到孝顺父母、慈爱幼小；对于君主，“孝”则是先王之“至德”，是一切德性的根本，同国家政治密切相关，君主坚持“孝道”可使天下顺服、百姓和睦，所有的教化都由此生发。故《孝经·开宗明义章第一》中记载：仲尼居，曾子侍。子曰：“先王有至德要道，以顺天下，民用和睦，上下无怨。汝知之乎？”曾子避席曰：“参不敏，何足以知之？”子曰：“夫孝，德之本也，教之所由生也。……《大雅》云：‘无念尔祖，聿修厥德。’”孝被推尊为“德之本”与“教之所由生”，在儒家的话语体系中占据了至高的位置，意味着一切道德教化都是从孝这一源泉中流淌而出，由亲及疏、由近及远，最终汇成天下归仁的道德江河。

4. 结语

本文借助《为政第二》关于“孝”的主要内容，通过分析《论语》前后文本的关联性与内在结构，尝试性阐述孝的内涵、孝与德政之间的内在关联。总的来说，“孝”不仅仅立足于人的精神自觉之上，而且同现实政治也有着密不可分的关系。自汉武帝践履董仲舒之“罢黜百家，独尊儒术”后，儒家经典与政治之间产生了直接联系，获得了将其中的伦理构想落入现实政治中的种种途径。儒家思想不仅仅是人如何为人的伦理思想，它对于现实政治同时也产生了深远的影响，伦理思想可以被用作于政治手段。整

体来看“孝”与“德政”均为仁的一体两面，“孝”在联结内圣与外王的关系上具有不可或缺的功用，孝的行为通过返诸于己的道德内涵获得行为的合理性，从而使得“仁者”的每一行为都合乎中道，当“仁者”与“王”的身份重合时，便可以实现“圣王之治”。

孝是儒家美德伦理学的重要组成部分，也是中华优秀传统美德，正如麦金太尔所言“每一种道德哲学都有某种特定的社会学作为其补充”[8]，追寻心中美德仍然是我们的时代的事业与使命，正确发挥儒家伦理的道德治国思想仍然在当代社会发挥着重要的作用。

参考文献

- [1] 孔子. 论语[M]. 杨伯峻, 校注. 北京: 中华书局, 2009.
- [2] 干春松. 儒学概论[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2009.
- [3] 刘天华. 《论语的逻辑》[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2016.
- [4] 安乐哲, 罗斯文.《论语》的“孝”: 儒家角色伦理与代际传递之动力[J]. 华中师范大学学报(人文社会科学版), 2013, 52(5): 49-59.
- [5] 金小燕.《论语》中“孝”的德性期许:道德感与行为的一致性——兼与安乐哲、罗思文商榷[J]. 孔子研究, 2016(3): 5-13.
- [6] 朱熹. 论语集注[M]. 北京: 商务印书馆, 2020.
- [7] 司马迁. 史记(点校本二十四史修订本)[M]. 北京: 中华书局, 2013.
- [8] [美]阿拉斯戴尔·麦金太尔. 追寻美德: 道德理论研究[M]. 宋继杰, 译. 南京: 译林出版社, 2001.