

孝:中国文化与基督教文化冲突的一个症结

Filial Piety: A Focal Point in the Conflict
between Chinese Culture and Christian Culture

李秋零 中国人民大学

Li Qiuling Renmin University of China

[英文提要]

In the exchange and blending of Chinese and Western cultures, the notion of "filial piety" is a decisive point of contention. This is especially true in the dialogue between the Confucianism and Christianity.

"Filial piety" is one of the most fundamental mores in the value system of Chinese culture. The core doctrine in Confucianism is "ren" (benevolence), and the quintessence of "ren" is "love for men". "Love for men" presupposes "filial piety" from which "ren" radiates. Therefore, "filial piety" is the basis of "ren". When the ruling class of China embraced Confucianism, the "three net ropes", of which "filial piety" is an important component, became the cardinal principle in the ordering of China's feudal society for two thousand years.

In contrast to the humanitarianism of Chinese culture, Christian piety scarcely discusses "filial piety". In the Old Testament, the fifth injunction in the Ten Commandments speaks of honoring our parents. The first four commandments address the God-man relationship. Since the fifth commandment on "filial piety" is the first of the remaining body of the code which addresses interpersonal human relationships, it may be construed that it ranks highly in Jewish culture. In the New Testament, the principle Christian charge is love for God and love for others (philanthro-

pism), including one's enemies. Once, Jesus did however affirm the fifth commandment.

Here lies an important difference between Confucianism and Christianity. Confucianism propagates different degrees of love for different spheres of human relationships. Christianity propagates universal fraternity. This difference accounts for many of the problems and conflicts that arose in the proselytization of the Christian faith in China.

The Christian notion of universal fraternity reflects a higher level of ethics. But the Confucian notion of "filial Piety" ought also to be esteemed. It remains economically relevant for the modern day Chinese family where the needs of the elderly are still cared for within the individual's family unit. "filial Piety" continues to be a fundamental part of popular Chinese ethics. However, we are well advised to blend the virtue of traditional Chinese "filial Piety" with the egalitarianism of universal fraternity in Christian ethics, and thereby transform the negative, outmoded elements of feudalism in the Chinese culture.

在历史上,基督教曾四次较大规模地传入中国,自唐代迄今已有1300多年。唐代的景教和元代的也里可温教多依附于统治者的庇护,在很大程度上局限于宫廷宗教,并未与中国文化在思想层面上有实质性的接触。16-17世纪明清之际,基督教再次掀起对华传播高潮。耶稣会士利玛窦切实感到中国传统文化的深厚影响,以及文化差异对理解教义所造成的巨大障碍,从而开始刻苦研习中国经籍,利用儒家经典中关于天、上帝等概念,论证基督教至上神的存在,并顺应中国传统文化和祀孔、祭祖等传统礼仪和社会习俗进行传教,取得了较大成效。中国文化与基督教文化的实质性接触,也就由此而始。利玛窦的这种作法,后来被称之为“利玛

窠规矩”,其实质是假儒耶一致之名而行基督教传教之实,因而虽在一定程度上起到了融合中国文化与基督教文化的作用,并在一定时间里吸引了中国的一些士大夫,但最终却注定要与中国传统文化发生冲突。17世纪初,中国士大夫的非教风潮兴起。稍后,西方一些传教会及其在华传教士认为祀孔祭祖带有异端色彩,要求予以禁止,从而在基督教内部以及教廷与清廷之间挑起了一场长达百余年之久的“中国礼仪之争”,并最终在基督教对华第三次传教的失败告终。在这场冲突中,中国文化与基督教文化在“孝”这个问题上的差异扮演了一个重要的角色。而且,在19世纪初开始的基督教第四次对华传播中,乃至在今日的中西文化交流与融合中,在中国的基督教本色化运动中,“孝”依然是一个值得我们高度重视的课题。

—

孝是中国文化价值体系最基本的规范之一。中国最早的一部解释词义的著作《尔雅》把孝定义为“善父母为孝”。可见,孝是人类血亲关系的反映。孝德的出现,显然与氏族经济关系向个体家庭经济关系的转化有关。在个体家庭产生之前,抚养老人的责任是由氏族全体成员承担的,子女对父母没有特殊的义务。在这种情况下,只可能产生敬老的要求,而不可能产生孝的要求。个体家庭的产生,使父母与子女形成了相互依存的特殊关系,孝的要求也就应运而生了。据史书记载,早在原始社会末期,舜曾命契“布五教于四方”,其中就包含有“子孝”(《史记·五帝本纪》)。而孟子更是总结说:“尧舜之道,孝悌而已矣”(《孟子·告子下》)。周代,随着个体家庭经济的加强和以嫡长子继承为基础的宗法制的完善,突出了家庭血缘关系在部族和国家中的地位,“孝”德得到了进一步

的加强,此时,孝的对象不仅包括父母,而且还包括先祖以及宗室、大宗。孝顺父母与忠君浑然一体。

随之而来的春秋战国时代,是中国古代社会的一个大变动时期。一方面,社会权力的下移导致了“学在官府”的文化垄断局面的结束,出现了诸子并起、百家争鸣、学术辉煌昌盛的现象;另一方面,礼崩乐坏的无序状态也提出了重建社会秩序的要求。在这样的情况下,孔子及其创立的儒家学派继承并发挥了建立在殷周宗法制之上的“孝悌”观念,把孝提到了极端重要的地位,并逐渐取得了中国主导意识形态的地位。

孔子儒学的核心是“仁”,而“仁”的主要内容是“爱人”。但孔子虽然一方面主张“泛爱众”,另一方面却又强调“君子笃于亲”(《论语·泰伯》),把“亲亲”之爱置于泛爱之上。所以他的学生有子把“孝”看作是“仁”之本。“孝悌也者,其为仁之本与”(《论语·学而》)。儒家的亚圣孟子认为:“仁之实,事亲是也”。“事亲为大”。“事亲,事之本也”(《孟子·离娄上》)。因而主张“入则孝,出则悌,守先王之道”(《孟子·滕文公下》)。孟子还在总结儒家学说的基础上,提出了处理人际关系的“五伦”,即“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”(《孟子·滕文公上》),并且把父子、君臣、夫妇之伦称之为“大伦”(《孟子·公孙丑下》,《孟子·万章上》)。

儒家关于孝的规定,主要是子女对父母的赡养、尊敬、服从、继业、显名等义务。而战国末期博采众家之长的巨著《吕氏春秋》和汉初伪托孔子所作成书的《孝经》则进一步把一切德行都归之于孝,提出了一种泛孝主义,使孝的内容骤然膨胀起来。《吕氏春秋》认为,子女是父母的传人,其身乃是父母所赋予,子女生活在世上,乃是“行父母之遗体”,故一切所作所为都必须处处考虑到可以给父母声名所带来的影响,严格以道德规范约束自己,“无遗父母恶名”,才算是孝。这样一来,孝的要求包含了一切德行,而一切德行

也都可以归结为孝。“居处不庄，非孝也；事君不忠，非孝也；莅官不敬，非孝也；朋友不笃，非孝也；战阵不勇，非孝也”。“夫孝，三皇五帝之本务，而万事之纪也，夫执一术而百善至、百邪去，天下从者，其惟孝也”（《吕氏春秋·孝行览》）。《孝经》则提出：“夫孝，德之本也，教之所由生也”（《孝经·开宗明义章》）。“五刑之术三千，而罪莫大于不孝”（《孝经·五刑章》）。“身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。立身行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也。夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身”（《孝经·开宗明义章》）。由此，《孝经》提出了“以孝治天下”的口号，规定了天子、诸侯、卿大夫、士、庶人不同的孝。天子之孝乃“爱敬尽于事亲，德教加于百姓”，诸侯之孝乃“在上不骄，满而不溢”。卿大夫之孝乃“非法不言，非道不行”。士之孝乃“忠顺不失，以事其上”。庶人之孝乃“谨身节用，以养父母”。这样，孝也就成了一切德行的总纲。

然而，把孝作为一切德性的总纲，尤其是把用来调节封建社会关系的重要规范即忠君也包纳在孝里面，毕竟有理论上的困难和实践上的弊病，所以稍后，汉代哲学家董仲舒在总结以前儒家传统思想的基础上，更明确地提出了君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲的“三纲”思想。随着董仲舒倡导的“罢黜百家，独尊儒术”，儒家思想上升为统治阶级的意识形态，包括孝在内的三纲也就成为其后两千年的中国封建社会秩序的根本准则。

儒家虽然把孝置于德的首位，但在孔子和思孟学派等早期儒家那里，对为什么要孝却缺乏论证，基本上是把孝建立在一种自然的血缘亲情之上的。孝的根据在于父母是生命之源，在于父母的养育之恩。“哀哀父母，生我劬劳。无父何怙，无母何恃？出则衔恤，入则靡至。父兮生我，母兮鞠我，拊我畜我，长我育我，顾我复我，出入腹我，欲报之德，昊天罔极”（《诗经·小雅》）。行孝是人性的表现，所以“无君无父，禽兽也”（《孟子·滕文公下》）。而《孝经》

则把孝抬高到了“天地之道”的高度。《孝经》假孔子之口说：“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民是则之。则天之明，因地之利，以顺天下”（《孝经·三才章》）。“天地之性人为贵，人之行莫大于孝”（《孝经·圣治章》）。董仲舒更是从“天人相通”的道德观出发，认为“天”的本质决定了人的本质，“人受命于天”，故人间的道德法则应取决于天，而“天地之气，合而为一，分为阴阳”（《春秋繁露·五行相生》）。阴阳之间的关系是“阳尊阴卑”、“阳贵阴贱”，因而人间也应该有等级尊卑的关系。“天下之尊卑，随阳而序位。幼者居阳之所少，老者居阳之所老，贵者居阳之所盛，贱者居阳之所衰，藏者言其不得当阳。不当阳者，臣子是也。当阳者，君父是也。故人主南面，以阳为位也，阳贵而阴贱，天之制也”（《春秋繁露·天辨在人》）。“君臣父子夫妇之义，皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴”。“王道之三纲，可求于天”（《春秋繁露·基义》）。于是，孝既是行人伦，也是行天道，从而获得了坚实的形而上学基础。

儒家之所以把孝置于德的首位，其根本原因在于看到了孝的社会功能。一方面，孝是仁爱的前提和保证。儒家虽主张爱有差等，但毕竟是要“泛爱众”的。而在儒家看来，一个不孝敬父母的人是不可能真正爱他人的。反过来说，一个孝敬父母的人自然而然会爱他人。另一方面，孝作为稳定个体家庭结构的力量对于社会稳定有着重要的作用。这就是孟子所说的“天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”（《孟子·离娄上》）。春秋战国时期对宗法制的破坏，虽然使国家的政治秩序已不能简单地用“小宗”对“大宗”的孝来维持，孝逐渐地失去了直接的政治内容，但作为建立在自然血缘之上的上下关系，孝仍可以作为国家政治秩序中上下关系的楷模。所以有子说：“其为人也孝悌，而好犯上者，鲜矣；不好犯上而好作乱者，未之有也”（《论语·学而》）。孔子的另一位学生曾子也

说:“慎终,追远,民德归厚矣”(《论语·学而》)。这就是说,只要孝顺父母,追念祖先,就会有好的道德风尚,社会就会稳定。孔子和《论语》的这种思想在后来的儒家思想中得到了继承和发展。“人人亲其亲,长其长,而天下平”(《孟子·离娄上》)。“人臣孝则事君忠,处官廉,临难死”(《吕氏春秋·孝行》)。“君子之事亲孝,故忠可移于君,事兄悌,故顺可移于长,居家理,故治可移于官”(《孝经·广扬名》)。在封建社会,君是国家、社会的代表,故忠君也不仅仅是对君个人的忠,在广义上也是对国家社会的忠。就像国是家的延伸一样,忠也是孝的延伸,孝是忠的前提和基础。在特定的情况下,例如在孝与忠发生冲突的情况下,孝也就理所当然地被置于忠的前面。例如,当叶公称赞儿子告发父亲偷羊为“直躬”时,孔子明确地反对说:“吾党之直者异于是:父为子隐,子为父隐,直在其中矣”(《论语·子路》)。鲁国有人因家有老父,三次作战均作了逃兵,孔子反称赞他的“孝”。置一家一户之“私孝”于社会之“公忠”之上,难免与道德作为调整人们社会行为的规范的功能发生矛盾,从而使儒家受到了墨家、法家等等的指斥。但这种矛盾也恰恰说明,早期儒家是把孝作为最高的、甚至是唯一不容侵犯的价值的。

随着儒家思想上升为官方的意识形态,国家的意志也就必然反映在儒家思想的变迁中。在董仲舒的“三纲”说中,就有一个明显的秩序变动,即君臣关系的“忠”放到了父子关系的孝前面。此后的儒家,开始逐渐把忠置于众德之首的地位,尤其主张在“忠孝不能两全”时应以孝服从忠。特别是后来出现的《忠经》,则更进一步强调:“天之所覆,地之所载,人之所履,莫大乎忠”(《忠经·天地神明篇》)。“善莫大于作忠,恶莫大于不忠”(《忠经·证应章》)。因此,它主张“君子行其孝必先以忠”(《忠经·保孝行章》)。但也仍有强调“忠孝本一”,强调忠是孝的延伸的,例如明人陈献章就认为:“夫忠,孝之推也。不孝于亲而忠于君,古未之有也”(《陈献章集》

卷一,《永草堂记》)。俗语“求忠臣必于孝子之门”,就是这种思想的鲜明写照。即便在封建统治者所制订的法律中,也依然在不涉及谋反之类的大罪时,为“子为父隐”之类的孝德留有余地。

二

与人文精神的中国文化相比,虔敬精神的基督教文化却很少谈到孝。在基督教的圣经中,《旧约》仅有一处提到子女对父母之孝。这就是上帝向摩西颁布的十诫,其中第五诫是“当孝敬父母”(出·20:12)。此处中文的“孝敬”一词,拉丁文原为 *honoro*(据 *Biblia Sacra Vulgatae Editionis*, San Paolo 1995, 下同),即尊敬。显然,与儒家的孝相比,尊敬的内容要单薄多了。然而,它毕竟还是上帝的十诫之一。且虽然仅仅位列第五,但十诫的前四诫均为人神关系。孝敬父母位列世俗关系之首,可见以色列人还是很注重它的。但到了《新约》,情况就发生了较大的变化。据福音书记载,耶稣虽然也曾重提“当孝敬父母”的诫命(太 19:19),但也曾鼓励彼得说:“我实在告诉你们,人为上帝的国撇下房屋,或是妻子、弟兄、父母、儿女,没有在今世不得百倍,在来世不得永生的。”(路 18:29-30)在《马太福音》中,耶稣在差遣十二门徒传道时明确地说:“我来,是叫人与父亲生疏,女儿与母亲生疏,媳妇与婆婆生疏。人的仇敌,就是自己家里的人。爱父母过于爱我的,不配作我的门徒。爱儿女过于爱我的,不配作我的门徒。”(太 10:35-37)。《路加福音》也有几乎完全相同但却更为激烈的说法:“人到我这里来,若不恨自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姐妹和自己的性命,就不能作我的门徒”(路 14:26;“恨”一词原为 *odi*, 中文本显然是为了缓和耶稣的口气,而把“恨”译为“爱我胜过爱”)。福音书还记载了这样一个故事:“耶稣还对众人说话的时候,不料,他母亲和他弟兄站在外面,

要与他说话。有人告诉他说,看哪,你母亲和你弟兄站在外面,要与你说话。他却回答那人说,谁是我的母亲,谁是我的弟兄。就伸手指着门徒说,看哪,我的母亲,我的弟兄。凡遵行我天父意旨的人,就是我的弟兄姐妹和母亲了”。(太 12:46-50;参可 3:31)。这样,虽然在《新约》中还有“你们作儿女的,要凡事听从父母,因为这是主所喜悦的”(西 3:20)这样的词句,但《新约》的基本精神却可以归结为爱上帝和爱众人。“你要尽心、尽性、尽意,爱主你的上帝。这是诫命中的第一、且是最大的。其次也相仿,就是要爱人如己。这两条诫命,是律法和先知一切道理的总纲”(太 22:37-40)。这里的众人不仅包含了父母和邻人,甚至还包含了仇敌。

耶稣教人视家人尤其是父母为仇敌,未免使习惯于孝敬父母的中国人听起来有点毛骨悚然。然而,这恰恰是耶稣在价值领域的一场革命。耶稣的本意并不是真正要人视父母为仇敌,而是要把建立在血亲关系之上的“爱有差等”改造为“泛爱众”,即基督教的“博爱”。既然连仇敌也要爱,那么,视父母为仇敌也就没有什么了不起的。在爱的问题上,父母原与他人没有任何区别。在以后的历史中,基督教依然沿袭了旧约的十诫,孝敬父母依然是重要的诫命。然而,耶稣未免矫枉过正,在要求上过于激烈。这样,基督教和儒家在孝这一问题上就出现了重要的差别。

首先,在中国文化的价值结构中,孝一方面是天理的体现,另一方面是爱人的前提和保证,所以孟子有“老吾老以及人之老”(《孟子·梁惠王上》)的说法。针对杨朱墨翟之言,孟子指斥说:“杨朱为我,是无君也。墨子兼爱,是无父也。无君无父,是禽兽也”(《孟子·滕文公下》)。孝父母在天道和爱人之间扮演着一个不可缺少的中介环节。而基督教则正是取消了这一中介环节。生命的真正根源是上帝,即天父,生命之粮来自天父,天父就是天道。人应当遵从天父的意旨,荣光天父。在某种意义上,这可以看作是基

基督教把对父母之孝移到了上帝身上,并将之绝对化,故可以称之为一种“超越之孝”。孝的对象绝对化的结果是个人直接与上帝交往,在上帝面前人人平等,乃至在人的面前人人平等,家庭本位的伦理转化成了个人本位的伦理。

其次,儒家的孝一方面“爱人”的前提和保证,另一方面又是国家和社会秩序的保证,因而有着极强的政治功能。封建统治者一方面强调“君权神授”,另一方面也把孝作为统治的自然基础。国既然是家的延伸,忠也就必然是孝的延伸。非孝子不可能成为忠臣。这不能不说是中国封建社会成为一个超稳定系统的重要原因之一。而基督教影响下的西方仅仅强调“君权神授”,不需要孝这种自然基础。

再次,虽然在儒家看来,孝是天道的体现,但孝的对象毕竟是具体的个人,而个人不能与天道完全同一,从而产生了孝与其他社会伦理价值的冲突。作为对这种缺陷的修补,儒家置道于孝之上,故而有“从道不从父”之说和“谏诤”的传统。“事父母几谏”(《论语·里仁》)。“入孝出弟,人之小行也。上顺下笃,人之中行也。从道不从君,从义不从父,人之大行也”(《荀子·子道》)。“父虽亲,以黑为白,子不能从”(《吕氏春秋·应同》)。“故当不义,则子不可以不谏于父,臣不可以不谏于君。当不义则谏”(《孝经·谏诤》)。谏诤本来是服从,是不孝,但由于符合道而成为大孝。故儒家的孝父母就有了相对性。而基督教的上帝本身就是天道,对上帝只能绝对服从。

最后,由于上述原因,儒家的道与孝之间的矛盾和统一没有绝对的标准,在很大程度上要靠道德主体的个人体验,最终又回到个人的良知,故具有主观性,但同时也具有主体能动性。而基督教的上帝本身就是道,这个道又启示在耶稣身上,启示在(成文的)圣经之中,比较而言,其标准是客观的,绝对的。

由于这些本质性的差异,一旦两个价值体系有了实质性的接触,就不可避免地要发生冲突。

三

儒家的经典《孝经》早就提出:“不爱其亲而爱他人者,谓之悖德,不敬其亲而敬他人者,谓之悖礼。以顺则逆,民无则焉”(《孝经·圣治》)。在儒家看来,不孝敬父母而能“泛爱众”,这是不可思议的。利玛窦利用中国典籍和传统思想传基督教之道,其间自然涉及到儒家的一些核心概念如仁、孝等等,当然他也从基督教的立场出发对之作出了新的解释。然而,利玛窦的苦心孤诣不仅受到天主教内部的反对,同时也仍被儒家学者指责为危害孝道。明末的反教运动,稍后的礼仪之争,乃至以后在基督教文化与中国文化的所有争执中,孝无一不充当着一个重要的主题。人们曾从多种角度指责基督教和传教士对孝道的破坏,其间甚至不乏对传教士的一些人身攻击,而真正从思想层面上揭示了基督教与儒家在这一问题上的巨大差异的,明末士大夫陈侯光在《辨学刍言》中的一席话可以说是一典型。针对利玛窦的主张,他尖锐地批判道:“此真道在迩而求诸远者也。父兮生我,母兮鞠我,孝惟爱吾亲已矣。惟辟作福,惟辟作威,忠惟敬吾君已矣。爱亲仁也;敬长义也,天性所自现也。岂索之幽远哉?今玛窦独尊天主为世人大父、宇宙公君,必朝夕慕恋之,钦崇之,是以亲为小而不足爱也,以君为私而不足敬也。率天下而为不忠不孝者,必此之言夫。且余览玛窦诸书,语之谬者非一,姑摘其略以相正。玛窦之言曰:近爱所亲,禽兽亦能之;近爱本国,庸人亦能之,独至仁君子能施远爱,是谓忠臣孝子与禽兽、庸人无殊也,谬一。又曰:仁者乃爱天主,则与孔子‘仁者人也,亲亲为大’之旨异,谬二。又曰:人之中虽亲若父母,比之天

主犹为外焉。是外孝而别求仁,未达一本之真性也。谬三。又曰:宇宙有三父,一谓天主,二谓国君,三谓家君,下父不顺其上父,而私子以奉己;若为子者,听其上命,虽犯其下者,不害其为孝也。嗟乎,斯言亦忍矣,亲虽虐,必谕之于道;君虽暴,犹勉之至仁。如拂亲抗君,皆藉口于孝天主,可乎?谬四。又曰:国主于我相为君臣,家君于我相为父子,若比天主之公父乎。以余观之,至尊者莫若亲,今一事天主,遂以子比肩于父,臣比肩于君,而悖伦莫焉,复云此伦之不可明者,何伦也?谬五。”(《辨学刍言》,《破邪集》卷五,3-4页)。显然,在陈候光等人看来,利玛窦做法的实质是以基督教的价值体系取代儒家的伦理纲常,是鼓动人们“藉口于孝天主”“拂亲抗君”。在某种意义上,这可以说是抓住了基督教道德与儒家道德冲突的根源。

当然,在中国的国力在明末清初之际尚足以抵御西方外来势力的时候,儒家在中国礼仪之争中至少是取得了形式的胜利,争执的结果是基督教第三次大规模在华传播的结束。然而,一旦西方的重炮轰开了中国闭关锁国的大门,儒家对基督教的抵制就失去了政权的强有力的后盾。于是,在中国的土地上就上演了一幕极具文化史意义的悲喜剧。一方面,胜利者不遗余力地要把自己的意识形态强加给失败者,另一方面,失败者中的一些优秀分子也同样看中了胜利者的思想是救亡图存之道,开始千方百计地向胜利者学习。在多方面因素的共同作用下,统治中国两千余年的封建制度终于寿终正寝了。包括纲常学说在内的儒家意识形态受到了史无前例的批判。而在这一过程中,源自基督教的自由、平等、博爱思想恰恰是批判者手中的利器之一。清末民初的著名思想家鲜有例外。这一点,又从反面证实了中西文化或曰儒家文化与基督教文化在孝这个问题上的冲突。对此,似乎已无更多饶舌的必要。

四

在历史上,儒家文化和基督教文化无论哪一方是胜利者,在二者的关系中,冲突始终占据着主导地位。然而,历史毕竟是历史。在20世纪末的今天,虽然美国学者亨廷顿关于冷战结束后世界的主要对立将不再是政治对立和经济对立,而是意识形态对立的观点受到了不同方面的批判,但不可否认的是,意识形态问题在未来的世界态势中将扮演更重要的角色。在这种背景下,宽容和对话的呼声已成为当今世界的最强音。而经过了几个世纪的风风雨雨,中国文化与基督教文化之间的关系也已经发生了明显的变化,文化融合的社会基础已经确立。

首先,在中国文化方面,20世纪以来从五四运动到“文化大革命”,占支配地位的一直是对传统文化的批判,人们更多注意的是封建纲常伦理对社会和人性的危害。批判无疑给中国人带来了解放,但也不可避免地在反封建的旗帜下造成了片面性。尤其是“文化大革命”,把对传统的否定推向了极端。然而事实表明,这种盲目的全面否定虽然起到了摧毁传统价值观念的作用,但却无法承担起确立新价值体系的使命。破旧有余,立新不足,“文化大革命”之后的价值混乱不能不说是这种抽象否定的恶果之一。近年来,人们在反思的基础上充分认识到,社会的现实不能简单地割断与传统的联系。作为支配和维系中国社会长达两千余年的意识形态,传统道德中毕竟包含着积极的成分。对于重建中国文化的任务来说,它们仍有着不可替代的作用。目前对于传统文化和传统道德的呼吁,可以说正是这种状况的反映。

其次,在基督教方面,无论是天主教还是新教,如今都提出了与各种文化广泛对话的要求。天主教已公开宣布,当年中国礼仪

之争中教皇的有关谕令“在现代已完全失去约束的作用”。基督教经过数世纪的传教活动,在中国文化中也已经取得了一席之地。这说明它在一定程度上已经融入中国文化,摆脱了“洋教”的身分。中国教会内部几十年来一直存在的“本色化”呼声已经基本上为包括基督教界在内的社会所认同。如何进一步融入中国文化,也是中国基督教界目前刻意追求的目标。而在中国基督教数百年来的实际发展史上,爱上帝也从来没有真正地否定孝父母。尤其是在现代中国教会的教义中,孝顺父母一直是对教徒的一项重要要求。

最后,基督教所倡导的博爱无疑体现着一种更高的伦理境界。但从现实的角度来看,无论是在西方还是在中国,社会化的进程都尚未完全否定一定程度的个体家庭经济关系,以血缘关系为基础的家庭依然是社会最基本的细胞。这也就意味着,孝敬父母的社会基础依然存在。超越这种基础,否定孝存在的必然性和必要性,要求人们在任何情况下都同等地对待父母和他人,不免是一种乌托邦式的要求。如果说,基督教对孝的漠视在传统的社会结构中尚未造成严重的后果的话,那么,随着社会化的进程,它的弊端却不可避免地暴露了出来。在基督教的西方,家庭危机几乎总是与社会化的程度成正比,不能说与对孝的漠视毫无关系。西方一些人士提出儒家伦理有可能在解决当前社会危机方面发挥积极作用,显然也是有感而发的。而孝虽然是中国人引以为自豪的优秀传统美德,但由于其封建起源,未免包含了许多应予否定的成分,例如压抑个性的绝对服从,或者“不孝有三,无后为大”等等。只要我们善于把这些封建成分从孝中剔除出去,孝还是可以为当今的社会现实服务的。所有这一切,都无疑为中国文化与基督教文化在孝这个问题上的相互认同创造了条件和基础。未来的发展不一定是相互融合为一,但却肯定是相互的理解和承认。