

传统“孝道”的合法性来源及其现代启示

丁业鹏¹, 韩晓阳²

(1. 华东理工大学 马克思主义学院, 上海 200237; 2. 华东理工大学 商学院, 上海 200237)

摘要:在经历了以新文化运动为代表的现代思想对传统“孝道”的批判之后,现代社会倡导“孝道”的基础是什么。回答这一问题的关键在于弄清传统“孝道”的合法性来源及其在现代的境遇。中国传统“孝道”有过三种合法性,第一种是生殖崇拜与祖先崇拜,第二种是世俗化的“情”,第三种是“天”、“理”、“良知”等形而上的概念。新文化运动时期,鲁迅、胡适等人将基于第一种、第三种合法性的“孝道”视为儒家正统并予以批判,同时不自觉地倡导“情”这一“孝道”为根本的合法性来源,这种无意识的倡导恰恰为“孝道”在现代的发展指引了方向。

关键词:孝道;合法性;生殖崇拜;情;新文化运动

中图分类号:B82-0 **文献标识码:**A **文章编号:**2095-4824(2021)02-0015-05

所谓“孝道”的合法性,即追问我们遵守“孝道”的根本原因是什么,在日常生活中,人们很少去问这样的问题,但是对于“孝道”文化的建设来说,这样的追问是必不可少的。近代以来,传统“孝道”文化受到了强烈的冲击,很多被视为理所当然的“孝道”观念被打破了,新文化运动时期“万恶孝为首”的口号甚至流行一时。时至今日,人们对发展“孝道”的认识也存在一些误区,其中,一种观点仍然来源于新文化运动,这种观点把“孝道”视为“是一种过时的观念”,另一种观点则针锋相对地主张回到传统“孝道”。现代“孝道”文化要健康发展,必须走出这两个误区,要走出这两个误区,就需要追本溯源追问“孝道”的合法性问题,只有明确了“孝道”的合法性来源,才能明确“孝道”的发展方向。

一、生殖崇拜与祖先崇拜

中国传统“孝道”有过三种合法性,第一种是生殖崇拜与祖先崇拜,第二种是世俗化的“情”,第三种是“天”、“理”、“良知”等形而上的概念,在不同时代,“孝道”合法性来源的侧重点是有所不同

的。生殖崇拜与祖先崇拜是“孝道”最早的合法性来源,也是周代以前“孝道”的主要合法性来源。人类文明的早期阶段,普遍存在着生殖崇拜与祖先崇拜的现象,生殖崇拜来源于“生”,祖先崇拜则一方面来源于生殖崇拜,另一方面来源于人们对“死”的思考与敬畏。郭沫若在《释祖妣》一文曾指出:“祖妣者牡牝之初字也”,“知祖妣为牡牝之初字,则祖宗崇拜及一切神道设教之古习惯,亦可洞见其本源”。^[1]这是将祖宗崇拜和“孝道”溯源于“生”。有学者则指出,“孝道”包含“孝死”与“孝生”两重内涵,“‘孝死’就是对已故先祖的孝,这种观念的核心是祖先崇拜的宗教观念,也是孝道观念的本初含义。殷商时期孝道观念就是以对祖先的祭祀为主要内容和形式”。^[2]还有学者从“孝”的字形上推论早期“孝道”的特点,称“‘孝’字的本义并非‘事亲’,甚至也还不是‘事人’,而是‘敬神’、‘事鬼’的宗教活动。这一意义上的‘孝’字,与中国上古时期‘祭必有尸’的习俗有关。从字形上看,‘孝’字上部象尸,下部象行礼之孝子”。^[3]

殷商时期“敬神”、“事鬼”的一项重要内容是祭祀祖先。有学者说:“商王朝祭祀祖先的制度与

收稿日期:2020-10-21

基金项目:全国教育科学“十二五”规划教育部青年课题(EEA150389)

作者简介:丁业鹏(1981-),男,湖北仙桃人,华东理工大学马克思主义学院讲师,历史学博士。

韩晓阳(2000-),男,青海西宁人,华东理工大学商学院学生。

礼仪已相当发达,与之相适应的‘孝’观念当已出现。”^[4]祭祀祖先主要有两个目的,其一,寄托了人们希望先祖庇佑和保护的愿望。人们相信祖先去世之后,灵魂不灭,化而为神,具有神秘的力量,因此祭祀祖先以求得神秘力量的护佑。其二,祭祀是为了使死者的灵魂得到安息。有学者认为,“商人认为祖先作为死者,可怕甚于可敬,为祸甚于降福”^[5]。如果先祖在去世后得不到安息,那么就有可能非但不降福护佑后代,反而会降下灾祸以示惩罚。

生殖崇拜和祖先崇拜对后来的儒家“孝道”文化确实有重要影响,但儒家绝非依赖于生殖崇拜和祖先崇拜来建立其伦理系统。周予同认为,“儒家的思想为其出发于‘生殖器崇拜’与‘生殖崇拜’,所以郊天祀地,祭日配月,尊祖敬宗,迎妻纳妾等一套把戏,在思想上都与‘孝’有一贯的关系”,“儒家的价值论或伦理学的根本观念是‘仁’,而本体论或形而上学的根本观念是‘生殖崇拜’。因为生殖崇拜,所以主张仁孝;因为主张仁孝,所以探源于生殖崇拜;二者有密切的关系,绝对不能隔离”^[6]。这种观点是值得商榷的。生殖崇拜确实是“孝道”产生的源头,但是儒家并不是以生殖崇拜为“孝道”的主要合法性来源,且就先秦儒家来说,也并不讲究“本体论或形而上学的根本观念”。

二、世俗化的“情”

先秦儒家树立了“孝道”新的合法性来源——世俗化的“情”,并在此基础上构建了中国传统“孝道”的基本内容。本文强调世俗化,是要与形而上的“情本体”相区别,“情”在先秦儒家那里不是什么玄而又玄的形而上概念。梁漱溟说:“孔子学派以敦勉孝弟和一切仁厚肫挚之情为其最大特色”,“一个人既在为子能孝,为父能慈”,“而孝也,慈也,却无非本乎仁厚肫挚之情”^{[7]115}。此说较为贴合先秦儒家“孝道”的特点。先秦儒家也吸收了生殖崇拜与祖先崇拜的部分内涵,但将之进行了“祛魅”,曾子说“身也者,父母之遗体也”(《礼记·祭义》),《孝经·开宗明义章》说“身体发肤,受之父母,不敢毁伤,孝之始也”,既表现了对父母赋予我们身体的感恩,又摒弃了生殖崇拜的迷信色彩。

殷商时期的“祭祀祖先”有较强的迷信色彩,先秦儒家也重视“祭祀”,但主要目的是希望通过礼仪激发人们心中的“孝道”情感。孔子弟子子张说“祭思敬,丧思哀”(《论语·子张》),荀子则说

“祭者,志意思慕之情也”,“其在君子,以为人道也;其在百姓,以为鬼事也”(《荀子·礼论篇》),所以墨子说儒家是“执无鬼而学祭礼”(《墨子·公孟》)。梁漱溟对此曾分析道:“周孔教化非宗教”,而“把古宗教转化为礼”^{[7]99},他认为,“儒家对于其所拥护之丧祭各礼之解释,则儒家早已将古时之宗教,修正为诗。古时之丧祭各礼,或为宗教仪式,其中包含不少之迷信与独断,但儒家以述为作,加以澄清,与之以新意义”^{[7]108}。

先秦儒家在构建“孝道”的具体内容时都是以“情”为中心。《孝经·纪孝行章》说:“孝子之事亲也,居则致其敬,养则致其乐,病则致其忧,丧则致其哀,祭则致其严,五者备矣,然后能事亲。”其中的“敬”、“乐”、“忧”、“哀”、“严”,都是人们在日常生活中就能够体会到的“情”。以世俗化的“情”为“孝道”的合法性来源,在一般情况下,这种“情”是共通的,但是世俗化的东西不具有超越性,所以不具有绝对的神圣性,提供不了终极的依靠,一旦这种“情”被否定,就会直接影响到“孝道”的合法性,这是先秦儒家所需要面对的困境。《论语·阳货》载,宰我对孔子质疑“三年之丧”,认为“期已久矣”,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!”宰我出。子曰:“予之不仁也!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?”孔子的“三年之丧”的“孝道”,建立在“食旨不甘,闻乐不乐,居处不安”的心理情感上,一旦这种情感被宰我否定,孔子即便不满,也只能无奈地说“女安则为之”,然后对别人反复强调父母之爱,以唤起他人的理解与共鸣。这里十分值得注意的是,孔子在面临困境时没有拿看起来更具有约束力的“生殖崇拜与祖先崇拜”压服宰我,而是反复诉诸于“情”,这足以说明孔子更重视将后者视为“孝道”的合法性来源。

三、“天”、“理”、“良知”等形而上的概念

先秦儒家奠定了“孝道”的基本内涵,随着秦以后儒家长时期占据意识形态统治地位,“孝道”逐渐被绝对化和神圣化,与之相应地,后来的儒家开始为“孝道”寻找更加神圣、具有超越性的合法性来源,如“天”、“理”、“良知”等,其代表性人物有董仲舒、朱熹和王阳明。

董仲舒提出,儒家伦理来源于“天”,“孝悌”思想也来源于“天”,他结合五行之说,将“孝道”演绎成了一套形而上的知识体系。《孝经·三才章》说,“夫孝,天之经也,地之义也”,董仲舒对这句话进行大肆发挥,《春秋繁露·五行对》载:

河间献王问温城董君曰:“《孝经》曰:‘夫孝,天之经,地之义。’何谓也?”对曰:“天有五行,木火土金水是也。木生火,火生土,土生金,金生水。水为冬,金为秋,土为季夏,火为夏,木为春。春主生,夏主长,季夏主养,秋主收,冬主藏。藏,冬之所成也。是故父之所生,其子长之;父之所长,其子养之;父之所养,其子成之。诸父所为,其子皆奉承而续行之,不敢不致如父之意,尽为人之道也。故五行者,五行也。由此观之,父授之,子受之,乃天之道也。故曰:夫孝者,天之经也。此之谓也。”

王曰:“善哉。天经既闻得之矣,愿闻地之义。”对曰:“地出云为雨,起气为风。风雨者,地之为。地不敢有其功名,必出之天命,若从天气者,故曰天风天雨也,莫曰地风地雨也。勤劳在地,名一归于天,非至有义,其孰能行此?故下事上,如地事天也,可谓大忠矣。土者,火之子也。五行莫贵于土。土之于四时无所命者,不与火分功名。木名春,火名夏,金名秋,水名冬。忠臣之义,孝子之行,取之于土。土者,五行最贵者也,其义不可加矣。五声莫贵于宫,五味莫美于甘,五色莫贵于黄,此谓孝者地之义也。”

“天”的概念不是董仲舒首创,但只有到了董仲舒这里,“天”才开始被赋予了形而上的内涵,因此,《孝经》讲“夫孝,天之经,地之义”,更多的是一种修辞手法,而董仲舒讲“夫孝,天之经,地之义”,则成为了一套知识体系。有学者比较孔子与董仲舒对“孝道”合法性的不同建构说:“孝在孔子那里完全建立在人性最基本的心理情感基础之上,发源于人心的内在要求和自觉意识,董仲舒则以天为基本视角而提出:孝自天地出,孝从五行生。董学第一次把孝纳入一种宇宙论的形上结构,从天的结构特征出发论证出孝的合理性、合法性与合情性。”^[8]通过这种形而上的知识体系的建构,“孝道”从“宇宙论”中获得了合法性,从而也就超越了世俗化的生活,具有了跨越时空的永恒性和不可置疑的神圣性。后来朱熹以“理”论“孝”、王

阳明以“良知”论“孝”,与董仲舒有异曲同工之处。

朱熹认为,万物的本源是“理与气”,“凡人之能言语动作,思虑营为,皆气也”,儒家的伦理观念“孝弟忠信仁义礼智,皆理也”。^{[9]65}“理”是抽象的、形而上的、普遍的、唯一的,“孝弟忠信仁义礼智”是“理”的具体表现。朱熹说:“万物皆有此理,理皆同出一原,但所居之位不同,则其理之用不一,如为君须仁,为臣须敬,为子须孝,为父须慈。”^{[9]398}王阳明与朱熹同为宋明理学的大家,其共同之处在于,他们都认为“孝弟忠信仁义礼智”的“理”是先验的,每个人身上都有,现实中之所以有不忠不孝的行为,是因为“天理”被“人欲”蒙蔽了,但在如何解决被蒙蔽的问题上,王阳明与朱熹有了路径上的分歧。朱熹强调“格物致知”,他说:“人本有此理,但为气禀物欲所蔽。若不格物、致知,事至物来,七颠八倒。”^{[9]280}王阳明则认为,“朱子格物之训,未免牵合附会”,他提出,“知是心之本体,心自然会知:见父自然知孝,见兄自然知弟,见孺子入井自然知恻隐,此便是良知不假外求”。^{[10]6-7}他认为通过“致良知”,便能解除“人欲”对“天理”的蒙蔽,“格物致知”向心外求“理”,是犯了方向性错误。王阳明认为,每个人都具有先验的、普遍的“良知”,“愚夫愚妇与圣人同”^{[10]56},“孝道”发源于“良知”,“致此良知之真诚恻怛,以事亲便是孝;致此良知真诚恻怛,以从兄便是弟;致此良知之真诚恻怛,以事君便是忠”。^{[10]95-96}

“天”、“理”、“良知”虽然名称各异,但就作为“孝道”的合法性来源而言,它们属于同一类型,从董仲舒到王阳明,他们都将先秦儒家的“孝道”内涵奉为亘古不变的道理,都试图为“孝道”提出具有超越性、无可置疑的终极依靠。从表面上看,这么做使他们避免了孔子面对宰我质疑的困境,但事实上,不是“天”、“理”、“良知”的超越性给予了“孝道”以绝对的神圣性,反而是“孝道”的“亘古不变”为“天”、“理”、“良知”提供了支撑。而“孝道”之所以“亘古不变”,很大程度上是因为古代中国的经济形态和政治结构长期“不变”。近代以来,随着长期“不变”的经济形态和政治结构发生了变革,“亘古不变”的传统“孝道”也被动摇,“天”、“理”、“良知”这些合法性来源就变得无所依附了。

四、传统“孝道”合法性来源的现代境遇及其启示

一个时代“孝道”文化的面貌很大程度上是由

其合法性来源决定的,现代社会如何扬弃传统“孝道”中的糟粕,发展健康的“孝道”文化,这些问题很大程度上取决于现代人看待“孝道”三种合法性的态度,而这种态度在新文化运动时期已经有所表现。新文化运动时期的知识分子对中国传统“孝道”的批判不乏偏激之处,但他们不自觉地区别对待“孝道”三种合法性来源的态度,对明确“孝道”在现代社会的发展方向有很好的启示。

传统“孝道”的第一种合法性来源即生殖崇拜与祖先崇拜的迷信色彩浓厚,而现代性的一个基本特征便是“祛魅”,先秦儒家实际上对生殖崇拜与祖先崇拜已经进行过一次“祛魅”,但并不彻底。荀子说:“其在君子,以为人道也;其在百姓以为鬼事也。”儒家认为有良好知识水平的“君子”不应该是迷信的,但是儒家确实对“鬼事”持不可知的态度,同时他们又讲求实用主义,这导致很多现代知识分子将“神道设教”归咎于儒家。胡适说:“中国儒家的宗教提出一个父母的观念,和一个祖先的观念,来做人生一切行为的制裁力”,“父母死后,又用丧礼祭礼等等见神见鬼的方法”,“这都是‘神道设教’,见神见鬼的手段。这种宗教的手段在今日是不中用了”。^[11]⁴⁸¹其实胡适所批判的“宗教的手段”,并非来源于儒家,先秦儒家的“孝道”讲究“丧礼祭礼”,并不属于“见神见鬼”。

中国古代“二十四孝图”中有一个典型而极端的故事——“郭巨埋儿”,故事把父亲处死儿子的权力视为理所当然,其合法性便是来自于生殖崇拜,这种观念在五四时期遭到了鲁迅等人的猛烈批判。鲁迅讽刺说,看了“郭巨埋儿”的故事之后,“我已经不但自己不敢再想做孝子,并且怕我父亲去做孝子了”,“倘使我的父亲竟学了郭巨,那么,该埋的不正是我么”,“事情虽然未必实现,但我从此总怕听到我的父母愁穷,怕看见我的白发的祖母,总觉得她是和我不两立”。^[12]新文化运动的知识精英极力想要打破生殖崇拜的迷信,胡适在他的第一个孩子出世后,专门做了一首白话诗《我的儿子》,声称“树本无心结子,我也无恩于你”。^[13]鲁迅也说,人有保存生命的本能,所以食欲是本能,人还有延续生命的本能,所以性欲是本能,“饮食的结果,养活了自己,对于自己没有恩;性交的结果,生出了子女,对于子女当然也算不了恩”。^[14]¹³⁶既然父母生育子女“算不了恩”,那么自然也就没有任意处置子女的权力,甚至也没有以此要挟子女履行“孝道”的权力。

对于董仲舒等人以“天”、“理”、“良知”来说明“孝道”的神圣性,新文化运动的知识分子也不屑一顾,但是对于世俗生活中的“情”,他们则极为重视。鲁迅说:“中国旧理想的家族父子关系,其实早已崩溃”,“一味的劝孝,也足见事实上孝子的缺少。而其原因,便全在一意提倡虚伪道德,蔑视了真的人情”,他认为,“但若爱力尚且不能钩连,那便任凭什么‘恩威,名分,天经,地义’之类,更是钩连不住”,他呼吁我们应该“将这天性的爱,更加扩张”。^[14]¹⁴⁰⁻¹⁴⁴对“情”的认同与发扬是新文化运动知识分子的一个普遍倾向,陈独秀说:“同一忠、孝、节的行为,也有伦理的、情感的两种区别。情感的忠、孝、节,都是内省的、自然而然的、真纯的;伦理的忠、孝、节,有时是外铄的、不自然的、虚伪的。知识理性的冲动,我们固然不可看轻;自然情感的冲动,我们更当看重。我近来觉得对于没有情感的人,任你如何给他爱父母、爱乡里、爱国家、爱人类的伦理知识,总没有什么力量能叫他向前行动。”^[15]董仲舒等人以“天”、“理”、“良知”演绎出的关于“孝道”的形而上知识体系,便是陈独秀所批判的“外铄的、不自然的、虚伪的”,而他所赞赏的“自然而然的、真纯的”“情感的忠、孝、节”,则贴近于先秦儒家。

新文化运动知识分子从自由、平等现代价值观念出发,对传统“孝道”所作的批判有其合理之处,也有以偏概全的缺陷。他们所批判的“见神见鬼的手段”、“郭巨埋儿”等等,并不算儒家“孝道”文化的正统,这便是罗志田所说的“五四新文化运动时期”“许多反孔反儒者均以‘子不语’的内容作为孔家店该打的依据,传统中的异端成分成为反传统者攻击正统成分的有力武器”^[16]²⁵。而他们所批判的“外铄的、不自然的、虚伪的”“伦理的忠、孝、节”,固然来自于秦以后的儒家,但他们没有意识到其所倡导的“真的人情”,与先秦儒家的“孝道”文化是契合的。罗志田曾评价说,新文化运动时期“这些反孔教的趋新人物力图打击此种旧文化‘妖焰’的复炽,却不啻继承了儒家的正统精神”^[16]³¹。这一评价应用于他们对“孝道”的批判是十分恰当的,鲁迅等人对“情”的发扬,正是“继承了儒家的正统精神”。

如前文所言,不少人对现代社会发展“孝道”一个认识上的误区是,认为“孝道”“是一种过时的观念”。著名导演李安的“家庭三部曲”(又称“父亲三部曲”),因其对中国式“父子关系”在现代社

会中的紧张细腻的描写而备受赞誉,李安在“三部曲”的《喜宴》完成之后接受采访时说的一段话,经常为人引用,颇能代表一部分人对“孝道”的看法。李安说:“父母还有人际关系,能够彼此相爱就够了,不必要制造一个阶级的观念,你一定要小的服从大的,每一个人都是一个个体,你都要尊重他”,“我觉得‘孝顺’,其实是一种过时的观念”,“我已经不教小孩‘孝顺’这个东西,只要他感受到我的爱,同时也爱我就够了”。提起“孝道”,就联想到“阶级的观念”、“服从”等等,这种观念仍然是源于新文化运动,李安极力把“爱”与“孝”区别开来,这种做法也与新文化运动时期的知识分子如出一辙。胡适就曾宣称:“我的儿子将来怎样对我,那是他自己的事”,同时他也相信,“‘一个堂堂的人’绝不致于做打骂爹娘的事,绝不致于对他的父母毫无感情”。^{[11]72-473} 胡适、李安竭力把“爱”与“孝”分开,是因为看到了传统“孝道”的弊端,不想重蹈覆辙,但他们没有意识到他们倡导的“爱”、“感情”就是“孝道”的基础,因为这种“爱”、“感情”而引发的行为,本身就是“孝道”。

子女应该“爱”父母,这是大家的共识,但是具体应该怎么“爱”,大家还没有共识,这说明现代“孝道”文化还在构建过程中,这个过程不是一朝一夕完成的。现代“孝道”以“情”为合法性来源,这和先秦儒家是一样的,但这并不意味着我们要照搬先秦儒家“孝道”的具体内容。“情”有一个优点,那就是能与时俱进,和先秦时期相比,现代社会在经济形态、政治结构等方面发生了翻天覆地的变化,必然会导致“孝道”观念的变化。譬如,“丧则致其哀”,“祭则致其严”,这些“情”不管是在先秦时期,还是在现代,都是共通的,但我们不一定会照搬先秦儒家所坚持的“三年之丧”,因为世易时移,这些繁琐的规定与礼仪在现代社会已然行不通了。此外,认定“孝道”一定与自由、平等等现代观念相冲突不可调和,是一种偏见,以“情”为基础,发展出适应于现代社会的经济形态、政治结构、知识水平和价值观念的“孝道”文化是可能的。

我们为什么服从“孝道”,“孝道”三种合法性来源的回答分别是:因为父母生育了你;因为“爱”;因为“孝道”是“天”、“理”、“良知”。在第一种、第三种回答中,履行“孝道”的主体是被动的,而第二种回答中,履行“孝道”是主体的主动选择,既为主动选择,则本身就包含着自由、平等的精神。

[参 考 文 献]

- [1] 郭沫若. 郭沫若全集·考古编:第一卷[M]. 北京:科学出版社,1982:36-40.
- [2] 王长坤. 先秦儒家孝道研究[M]. 成都:巴蜀书社,2007:78.
- [3] 万本根. 中华孝道文化[M]. 成都:巴蜀书社,2001:209.
- [4] 陈来. 古代宗教与伦理[M]. 北京:三联书店,1996:300-301.
- [5] 刘源. 商周祭祖礼研究[M]. 北京:商务印书馆,2004:249.
- [6] 周予同. 周予同经学史论著选集[M]. 上海:上海人民出版社,1983:71-72.
- [7] 梁漱溟. 中国文化要义[M]. 上海:上海人民出版社,2011.
- [8] 余治平, 孟祥红. 孝,何以必须——孔子与董仲舒对孝道的不同建构[J]. 新疆大学学报(社会科学版),2003(4):28-32.
- [9] 黎靖德. 朱子语类[M]. 北京:中华书局,1986.
- [10] 王守仁. 王阳明全集[M]. 上海:上海古籍出版社,2011.
- [11] 胡适. 胡适文集:第二册[M]. 北京:北京大学出版社,2013.
- [12] 鲁迅. 鲁迅全集:第二卷[M]. 北京:人民文学出版社,2005:263.
- [13] 鲁迅. 鲁迅全集:第九卷[M]. 北京:人民文学出版社,2005:141.
- [14] 鲁迅. 鲁迅全集:第一卷[M]. 北京:人民文学出版社,2005.
- [15] 陈独秀. 基督教与中国人[J]. 新青年,1920,7(3).
- [16] 罗志田. 裂变中的传承:20世纪前期的中国文化与学术[M]. 北京:中华书局,2009.

(责任编辑:祝春娥)