

孺慕之孝:上古中国礼俗中的 “亲前不称老”与代际交替

李志刚

摘要 上古中国礼俗中,为人子者于双亲秉持一种别样的孺慕之孝。双亲在世,孝子终父母一生是“永远的幼儿”,在言语、衣着与行为上,均存留“年幼”时的痕迹,以反衬父母未曾衰老而眉寿永久;双亲逝后,在哭仪、称谓上又效仿婴儿态,追慕父母永逝而沉痛难再。孝子丧亲如“婴儿失母”,不言或少言以行“三年之丧”,实质是在模拟或重现“子生三年”的情况。古人对孝的推扬,有意无意地走上了“返老还童”之路。亲逝后,为人子者还必须面对代际交替问题。殡礼是三年丧内,父子权力交替的关键礼仪。孝子脱髦以及婴啼,均发生在殡礼前后。父子间代际交替的完成,与血脉相连象征的最后解脱,几乎同时完成。可以说,殡礼是礼制上孝子“长大成人”、完成代际交替的最重要一步。

关键词 礼俗 不称老 婴啼 殡礼 代际交替

中图分类号 B222 **文献标识码** A **文章编号** 1002-2627(2015)04-0065-11

作者: 李志刚,男,1983年生,湖北崇阳县人,历史学博士,泰山学院历史与社会发展学院讲师,研究方向为中国古代礼制。山东 泰安 271021

古代中国,“孝”既是求仁的前提,也是为政的基础。学界研究“孝”,着力点也主要集中在这两方面。一是孝道研究,阐述仁思想时,寻找其孝的情感、思想根源;二是孝治研究,阐述“移孝作忠”时,寻找治国理政的伦理基础^①。除孝道、孝治外,礼俗中尚存有一种别样的孺慕之孝。《礼记·曲礼上》载为人子之礼,“恒言不称老”,郑玄注之以“广敬”,孔颖达疏之以“孝子卑退之情”。类似内容,同见于《礼记·坊记》。检视典籍,“不称老”所揭示的“别样之孝”,促使一种“老男孩”或“成年男孩”的诞生^②。年事已高的老人为侍奉双亲,在言行举止、衣着外貌等方面,似又回到幼童时代。生理年龄上的“老”,与言行举止上的“幼”构成了戏剧性冲突。

为人子者无论称老不称老,双亲必将老或已然老,甚至死亡,是难以改变的事实。孝子极力“扮作”

^① 徐复观《中国孝道思想的形成、演变及其在历史中的诸问题》,《中国思想史论集》,上海,上海书店出版,2004年版,第136页;刘家荣《儒家孝道与家庭伦理的社会化》,《史学、经学与思想》,北京,北京师范大学出版社,2005年版,第317—334页;肖群忠《孝与中国文化》,北京,人民出版社,2001年版;吴凡明《从人伦秩序到法律秩序:孝道与汉代法治研究》,长春,吉林人民出版社,2008年版;黄婉峰《汉代孝子图与孝道观念》,北京,中华书局,2012年版;杨华《春秋战国时期“宗统”与“君统”的斗争——兼论我国古代忠孝关系的三个阶段》,载《学术月刊》1997年第5期。

^② 巫鸿《“私爱”与“公义”——汉代画像中的儿童图象》,《礼仪中的美术》,北京,生活·读书·新知三联书店,2005年版,第238页。

婴幼儿,以反衬父母的“永远年轻”,于父子代际交替时的幽微心理,有待检讨。因此下文将主要讨论三个问题:第一,“永远的幼儿”,双亲在时,孝子无关年龄,在言语、举止、情感等方面永做幼儿。第二,“沉郁的婴啼”,双亲歿后,孝子追思难再,行丧祭之礼也要效仿婴幼儿之态。第三,“无声的交替”,基于前两点的讨论及代际交替礼仪,揭示父逝后的孝子接班心理状态。

一、“永远的幼儿”

《礼记·坊记》:“父母在,不老称。言孝不言慈。闺门之内,戏而不叹。”郑玄注“戏,谓孺子言笑者也。叹,谓有忧戚之声也。”这生动指出与父母同住,为避免称老而暗示双亲更老的状况出现,孝子言笑应效孺子,即通过承认自己的年幼,以暗示父母的年轻。换言之,子女孝于双亲,要使自己呈现出永远的年幼状态。其中最为著名的例子是老莱子。

老莱子见于《史记·老子韩非列传》,与孔子同时代楚人,《汉书·艺文志》著录《老莱子十六篇》,现已亡佚。老莱子故事,被后人纳入“二十四孝”故事系列^①。东汉赵岐注《孟子》谈到“大孝之人,终身慕父母,若老莱子七十而慕,衣五采之衣,为婴儿匍匐于父母前也。”^②冠礼加新服之前,被冠者所穿为彩衣,是童子之服。《仪礼·士冠礼》“将冠者采衣”,郑玄注“采衣,未冠者所服”,宋儒李如圭亦曰“童子尚华饰。”^③老莱子年至七十而穿五色彩衣,效仿婴儿匍匐于父母面前以娱乐双亲,一个老年幼儿的形象,呼之欲出。

随着时代的变迁,老莱子故事呈现出更加丰富的内容。东汉时,老莱子孝行故事已流行至整个社会。山东嘉祥武梁祠画像石中就有老莱子“戏彩娱亲”的画面,题榜曰“老莱子,楚人也。事亲至孝,衣服斑连,令亲有欢。君子嘉之,孝莫大焉。”孙奭《孟子疏》引《高士传》云:

老莱子,楚人,少以孝行养亲,极甘脆,年七十,父母犹存。莱子服荆兰之衣,为婴儿戏,亲前言不称老,为亲取食,上堂足跌而偃,因为婴儿啼,诚至发中。^④

相对于赵岐的注,孙奭所引《高士传》为老莱子“效婴儿匍匐在父母前”提供了具体的情景,即老莱子为父母送食上堂而跌卧在地,于是顺势发出婴儿般的哭声。七十岁老人上堂跌倒本属自然,但跌于父母跟前,无形之中却提出一个颇具尴尬的问题:儿子已老,父母岂不是更老?父母心中的压力,老莱子以婴儿般的哭声来缓解,即告诉父母自己还“年幼”。老莱子的用心良苦,令人不得不发出“诚至发中”的感叹。《太平御览》卷四一三引南朝师觉授编《孝子传》曰:

老莱子者,楚人。行年七十,父母俱存。至孝蒸蒸,常着班兰之衣,为亲取饮。上堂脚跌,恐伤父母之心,因僵仆为婴儿啼。孔子曰“父母老,常言不称老,为其伤老也。”若老莱子者,可谓不失孺子之心矣。^⑤

敦煌本《孝子传》也载老莱子“恐伤其母。衣五彩之服,示为童子,以悦母情,至于母前为儿童之戏,或眠伏,或眠与母。益养,脚跌仆地,作婴儿啼”^⑥。《孝子传》所提“伤老”“恐伤父母之心”,已鲜明揭示

① 叶涛《二十四孝初探》载《山东大学学报》(哲社版)1996年第1期。

② 焦循《孟子正义》,北京,中华书局,1987年版,第616页。

③ 李如圭《仪礼集释》卷一,《文渊阁四库全书》第103册,台北,商务印书馆,第43页下。

④ 《孟子注疏》卷九上,十三经注疏本,北京,中华书局,1980年版,第2734页中。

⑤ 李昉编《太平御览》,石家庄,河北教育出版社,1994年版,第446页。

⑥ 潘重规《敦煌变文集新书》,台北,文津出版社,1994年版,第1259页。

老莱子的行为动机。“不失孺子之心”或“示为童子”是其孝行能够广受称赞的根本条件。故事发展到唐代,又有进一步的发展。《艺文类聚》卷二〇《人部四·孝》及《初学记》均提到老莱子“弄雏鸟于亲侧”^①。至于元人编《二十四孝诗选》,则以诗歌形式把老莱子的事迹作了最形象的描述“戏舞学娇痴,春风动彩衣。双亲开口笑,喜色满庭闹。”老莱子通过穿彩衣、跌倒、婴啼、与母眠、弄雏鸟、儿童之戏等只有婴幼儿才会有的行为举止,竭力规避自己已老而父母更老的事实,以表达对父母的孝心,使年老不堪的父母忘记暂时的忧愁,而回到戏逗婴幼儿的年轻往岁,祥和喜气充满堂庭。时代愈靠后,老莱子“幼儿”身份愈加明显。入宋后老莱子由意外的跌倒变作“诈跌仆”^②,传入日本的《孝子传》则变成九十岁的老莱子“乘竹马游庭”^③,小儿式的“滑稽”被表现得更加淋漓尽致。

东汉太傅胡广也是一个“老年幼儿”。胡广“年已八十,而心力克壮。继母在堂,朝夕瞻省,旁无几杖,言不称老。”(《后汉书·胡广传》)史籍对“心力克壮”的特加强调,预示胡广待继母虽自己年已八十但仍“年轻有为”,所以能够不用几杖、不称老、早晚省问安好,俨然一个东汉版的老莱子故事。

但父母年老已至的事实有时不得不说。《说苑·建本》载有孝子伯俞故事:

伯俞有过,其母笞泣。其母曰“他日笞子,未尝见泣,今泣,何也?”对曰“他日俞得罪,笞尝痛,今母之力衰,不能使痛,是以泣也。”^④

伯俞以泣来表示对母亲年事已高的哀痛,也可见孝子对母亲永葆年轻的强烈渴望。表面上看,伯俞母子故事与《礼记·坊记》所载“戏而不叹”、老莱子彩衣娱亲均存在矛盾。日本学者下见隆雄甚至认为,这是《二十四孝》把伯俞故事排除在外的缘由^⑤。伯俞的“泣”虽未被言说为婴儿声,但百岁老人笞打七十岁老人的故事情节,也未见于图画。众多画像石描述伯俞如孺子般躬身作揖于母前,而其母亲袖手而坐^⑥,百岁老人本该有的衰老显然被隐讳。画像石表现的并非年龄的真实,而是通过流传已久的故事文本和简单的图画艺术,表明古人对孝道的遵从与推扬。曹植《灵芝篇》把“彩衣娱亲”与“慈母笞不痛”同归之为年逾七十的伯俞,或属误读,另一方面也可见两者本质上的类似^⑦。伯俞故事与老莱子故事,用一悲一喜的方式讲述的是同一个与年龄无关的孝子故事。在孝亲问题上,年龄被完全忽略^⑧。

亲在,为人子者使自己在行为与心理上,处于类似婴幼儿状态,或是成为孝子必不可少的条件。《礼记·内则》:“凡父母在,子虽老,不坐。”《礼记·曲礼上》:“夫为人子者,三赐不及车马。故州闾乡党称其孝也。”三赐即三命,爵至公侯之卿,地位已无可复加。郑玄注“车马而身所以尊者备矣。卿大夫之子不受,不敢以成尊比逾于父。”公卿之子虽爵可至公卿,但不得受象征公卿身份的车驾,即虽尊而不能成尊,以与父并驾齐驱,甚至超过其父。孝子于父前必须要表现出如孔颖达所言的“卑退之情”,才成其为孝。此处所讲虽是己尊与父尊问题,但与己老与父老,却有异曲同工之妙。所谓“君子有终身之忧”以念双亲(《礼记·檀弓上》),何敢有老之称?

① 徐坚等撰《初学记》卷一七《孝部》,北京,中华书局,1962年版,第419页。

② 司马光《温公家范》卷四,《文渊阁四库全书》第696册,台北,商务印书馆,第678页上。

③ [日]下见隆雄《略论〈老莱子孝行〉故事中孝的真意》,李寅生译,载《贵州文史论丛》2000年第2期。

④ 向宗鲁《说苑校注》,北京,中华书局,1987年版,第62页。

⑤ [日]下见隆雄《略论〈老莱子孝行〉故事中孝的真意》,李寅生译,载《贵州文史论丛》2000年第2期。

⑥ 黄婉峰《汉代孝子图与孝道观念》,第194页。

⑦ 曹植著,黄节注《曹子建诗注》卷二,北京,人民文学出版社,1957年版,第113页。

⑧ 宋初大儒胡瑗弟子徐积幼孤,养母至孝,“日具太夫人所嗜,皆手自调味,为儿嬉或讴歌,以悦之。”可见到宋代,效婴幼儿作“儿嬉”以悦母,尚是孝子的一大特点,且受到鼓励。《宋元学案》卷一《安定学案》,见《黄宗羲全集》第3册,杭州,浙江古籍出版社,1986年版,第74页。

孔子被围困于匡地,颜回落后,夫子以为颜回已死。颜回答道“子在,回何敢死?”(《论语·先进》)事师如事父,师在弟子不敢言死,清刘宝楠以《礼记·曲礼上》“父母在,不许友以死”比附,可见两者之间的关系^①。父母在,子老子死,均属避讳规免之事。再如《礼记·曲礼上》“为人子者,父母存,冠衣不纯素”,郑注“为其有丧象也。”丧事穿素,父母尚在则穿部分彩以示区别。这与“孤子当室,冠衣不纯采”,形成鲜明对照。若父母已逝,孝子虽为童子但已继承父祖之位,则不能穿纯彩衣。穿彩衣是童子尚华饰的子遗,年长而穿彩即保留了“幼”的身份。老莱子七十高龄而彩衣斑斓,是遵循礼制而极端化的结果。礼制上的幼与长,与生理年龄未有必然的对应关系。

与穿彩类似,为人子者存髻也是“示幼”的例证。《仪礼·既夕》:“既殡,主人脱髻。”郑玄注:

儿生三月,翦发为髻,男角女羈。否则男左女右,长大犹为饰存之,谓之髻。所以顺父母幼小之心。

髻的形制,郑玄云不知。《诗·邶风·柏舟》:“髻彼两髦,实维我仪。”毛传“髦者,发至眉,子事父母之饰。”《礼记·丧大记》“主人袒,说髦”下,孔颖达疏“髦,幼时剪发为之,至年长则垂著两边,明人子事亲恒有孺子之义也。若父死说左髦,母死说右髦。二亲并死则并说之。”诸侯礼,小敛即脱髦。士礼,稍迟至殡礼才脱髦。《礼记·内则》:“子事父母,……总、拂髦。”可见所谓“髦”者,实乃人出生时所具毛发——直接来自父母之身,与父母血脉一体,至生三月剪发之时修成左右两条羈或角之状,且一直留存至父母逝世而行小敛或殡礼之时。《礼记·玉藻》“亲没不髦”,正此之谓也。双亲并死,孝子不再事亲,即“去为子之饰”的髦。总之,髦是年幼的子遗,是人子与双亲血肉相连的象征。亲在则存,亲歿则去,已暗示为人子者必以“年幼”示人,做到“顺父母幼小之心”,表达“事亲恒有孺子之义”。可以说尽父母一生,孝子无论年长年幼,在礼制上都是“永远的幼儿”。

二、“沉郁的婴啼”

为人子者双亲在是“永远的幼儿”,双亲歿则脱髦穿素,是否意味着立即“长大成人”?

事情并非如此简单。古人相信人与宇宙运行相依相存,喜怒哀乐情感的转移与春夏秋冬季节的嬗替一样,是一个缓慢进展的过程。孔子谈到“三年无改于父之道,可谓孝矣”(《论语·学而》),父死三年,孝子仍然生活于父亲的笼荫之下,为人子的身份在礼制上并未彻底摈除。所以在亲歿之后的行丧葬祭祀礼阶段,为人子者的“脱幼”也需要一个过程。在这方面表现最为突出有两点:一是哭仪,二是称谓。

曾申问曾子为人子者哭父母是否有固定之声,曾子答道“中路婴儿失其父母,何常声之有?”(《礼记·杂记下》)曾子把孝子哭父母等同于迷路婴儿寻找父母,情至而恸,并无固定的声音规定。郑玄注:“言其若小儿亡母之啼号,安得常声乎?”成人刚丧父母,哭声如婴儿已暗示礼制意义上孝子尚未真正“脱幼”。不过虽无常声,并不意味孝子哭亲可随意为之。《仪礼·既夕》:“主人啼,兄弟哭。”主人即作丧主的孝子,血缘最亲,情感也明显浓烈于关系较为疏远的兄弟,故其哭为啼。《礼记·丧大记》:“主人啼,兄弟哭,妇人哭踊。”踊以节哀,情感有节奏,表明哀痛低于啼哭。郑玄注“悲哀有深浅也。若婴儿中路失母,能勿啼乎?”贾公彦疏“亲始死,孝子哀痛呜咽,不能哭,如婴儿失母,故啼也。”《礼记·檀弓上》云孝子送丧下葬的心情是“其往也如慕”,郑玄也注之云“慕谓小儿随父母啼呼”。父母入葬,永世不见,孝子哭之如婴孩失母,很好理解。

^① 刘宝楠《论语正义》北京,中华书局,1990年版,第462页。

啼者,即《孝子传》所载老莱子“僵仆为婴儿之啼”也。典籍中婴儿的哭声多作“啼”,如《吕氏春秋·察今》“见人方引婴儿而欲投之江中,婴儿啼”^①。《说文·口部》“啼”作“嘑”,段玉裁注“痛在内,哀形于外,此嘑与哭之别也。”^②婴儿失母,声音呜咽,表面哀容虽可能不明显,内心却痛至极点。《孝经·丧亲章》:“孝子之丧亲也,哭不哀,礼无容,言不文。”唐玄宗注“气竭而息,声不委曲。”邢昺疏“言孝子之丧亲,哭以气竭而止,不有余哀之声。”^③宋李如圭曰“主人啼者,发声则气绝而息,若往而不返也。”^④啼哭似气绝,音量可能不是很大。孝子啼时哀容与伤痛已至极点,且沉郁于内心不得发畅,使哭声低沉绵长若断绝。清儒俞正燮云“哭于礼为哀之文”^⑤,内心哀痛过甚,外在的仪文反而不是很重要。杜佑《通典》卷一四〇《哭节》亦载“凡哭,斩衰若往而不返,齐衰若往而返,大功三曲而哀,小功、缌麻哀容可。”^⑥哭声与亲疏血缘存在对应关系,情感最深者效婴儿啼,稍浅者则哭有常声,至于来归而无血缘关系的妇人更是通过踊以纹饰、节制哀情^⑦。服丧者斩衰、齐衰、大功以至小功、缌麻,行丧之人随着亲疏关系的递减,哭仪由沉郁变为顺畅,最后仅具哀容,不必有哭声。

“啼”与“哭”对文则异,散文可通。《礼记·丧大记》:“凡哭尸于室者,主人二手承衾而哭。”郑玄注“承衾哭者,哀慕欲攀援。”孝子手奉盖尸之衾被而哭,完全是一副婴幼儿失去父母时表现出情感与动作。“慕”者如舜五十而慕,老莱子七十而慕也。“攀援”者,如《礼记·曲礼上》“童子……长者与之提携,则两手奉长者之手。负,剑,辟咺诏之,则掩口而对”。童子与长者行礼,长者牵,则双手握长者之手,长者背或斜抱,与之谈话,则应倾者头掩住嘴回答,亲昵之态非常明显。欲攀援至逝世之亲身上,孝子似又“返回”至年幼时代。《礼记·问丧》:“亲始死,鸡斯,徒跣,扱上衽,交手哭。”鸡斯者,笄也。亲始死,先去冠脱屣,再去笄,仅留括发。这一系列动作,完全是逆冠礼而行。以去掉冠礼加诸人表示成年的礼义,进一步暗示因亲逝世沉痛的突然降临,促使孝子在礼仪与情感上均“返老还童”。身无礼仪纹饰,双手抚心而哭,完全是反文就质、反末就本。《礼记·礼器》:“礼也者,反本修古,不忘其初者也。”孔颖达疏“反本,谓反其本性。”《史记·屈原贾生列传》:“父母者,人之本也。人穷则反本,故……疾痛惨怛,未尝不呼父母也。”唐长孺先生曾据哭仪的不同,推测南北朝时南北方学风的差异。哭仪事小,实关乎学术风俗之大^⑧。比如《颜氏家训·风操》:“江南丧哭时有哀诉之言耳,山东重丧则唯呼苍天。”可见其时北朝可能延续更古之风。父母为人本所在,孝子处丧亲之时,情感与动作突然返回至“慕父母”婴幼儿状态,符合常情。

无论是“主人啼”还是“哭尸于室”,均在小敛或殡礼之前。某种意义上,孝子对亲的逝世,尚未完全接受。《礼记·丧大记》载亲始死,孝子去掉床,让亡亲躺在地上,接受地气而复生,郑玄解释道“人始生在地,庶其生气反。”这是孝子挽救亡亲生命的第一步。第二步是行复礼。《礼记·丧大记》:“唯哭先复。复而后行死事。”郑玄注“气绝则哭,哭而复,复而不苏,可以为死事。”很明显,复与死事存在先后

① 许维通《吕氏春秋集释》,北京,中华书局,2009年版,第393页。

② 段玉裁《说文解字注》,上海,上海古籍出版社,1988年版,第61页上。

③ 《孝经注疏》卷九,金良年整理本,上海,上海古籍出版社,2009年版,第85页。

④ 李如圭《仪礼集释》卷二四,第415页下。

⑤ 俞正燮《哭为礼仪说》,《俞正燮全集》第1册《癸巳类稿》卷一三,合肥,黄山书社,2005年版,第645页。

⑥ 杜佑《通典》,北京,中华书局,1988年版,第3577页。

⑦ 孝子之能踊,在始自“君使人吊”,在自之前所行各礼,哭随悲而发,不加节制,无有数量的规定。自从君使人来吊唁之后,丧主才开始遵从君命,遵照礼制以节哀顺变。见杨华《辟踊礼综考》,《新出简帛与礼制研究》,台北,台湾古籍出版有限公司,2007年版,第261页。

⑧ 唐长孺《读〈抱朴子〉推论南北学风的异同》,《魏晋南北朝史论丛》,北京,中华书局,2009年版,第345页。

关系。复礼是治病术,目的在祈望死者复生^①。孝子内心深处尚未接受亲人死亡的事实,只有在复礼失败后,才不得已承认现实而开始行丧礼。《礼记·问丧》:“孝子亲死,悲哀志懣,故匍匐而哭之,若将复生然。”正因孝子内心尚期望亲人复生而返回,故其匍匐啼哭如中路婴儿失母。

孝子在丧期之内或者祭祀之时,面对先祖双亲,无论成年与否,均要以“年幼”的面貌出现。这与双亲在时,不称老不拄杖,并无两样。不过也应看到,丧期三年,孝子有一个逐渐“脱幼”的过程。换言之,随着丧事的逐渐由凶转吉,孝子的哭仪也在随时变化。《仪礼·士丧礼》与《既夕》《士虞礼》对此过程有详细的记载:如亲始死时“主人啼”;复礼后有人来吊唁,则“主人哭拜,稽颡,成踊”,已可用“踊”节哀;奠后“乃代哭”,防止孝子哭哀过甚伤身,可用人轮流代替孝子哭;行殡礼前孝子哀至则哭,无明确时间;殡礼后孝子“朝夕哭,不辟子卯”,哭的时间只规定在朝夕;至于在葬后行完虞祭,终于可行“卒哭”礼,停止朝夕哭。由此可见,哭仪随着丧事的进展,伴随的是哀痛逐渐的纾解^②,若不随礼仪而变,必受讥评^③。

亲逝不久,孝子在称谓上同样保持“年幼色彩”。《春秋》僖公九年,宋桓公死而未葬,宋襄公会盟诸侯,经文称其为“宋子”。《左传》释道“凡在丧,王曰小童,公侯曰子。”杜预注“在丧,未葬也。小童者,童蒙幼稚之称。子者,继父之辞。”^④有称子者则必有为父者。丧期内自天子至公侯,均以未成年之子称呼自己。宋襄公被称为“宋子”,表明丧期之内,襄公虽已即位为王,但礼制上仍处于桓公的笼荫之下,仍有“为人子之道”。同年冬天,晋国大臣杀了已嗣位的奚齐,《春秋》载“晋里克杀其君之子奚齐”,奚齐虽受命即位,但晋献公未葬,奚齐未能最终成为君,故经文称其为“君之子”,同样可见丧期之内即位者还有为子之道。新君虽嗣位,若未过旧君丧期,同样不能成之为君。由“父子”而“君臣”,父子间完成承班继位并不意味君臣间的承班继位也同时完成。这由《春秋》“未成君卒”的子般、子赤、子野虽已即位,但丧期内因政治动乱而被弑,犹称子可供证明。未能最终成为君,就只能回归到子的身份。

与“小童”类似,天子服丧或祭祀尚有“冲人”“冲子”“小子”之称。《尚书·盘庚下》:“肆予冲人,非废厥谋。”伪孔传“冲,童。童人,谦也。”孔颖达疏“冲、童音相近,皆是幼小之名。子称童人,言己幼小无知,故为谦也。”学者认为殷商时,上帝既是至上神,又是祖先宗神,帝与祖先神具有血缘关系。^⑤盘庚祭祷上帝自称“冲人”,以年幼之道事上帝,犹如子在亲前不称老。《论语·尧曰》载商汤祭祷“皇天后帝”,自称“予小子履”,表现出明显的为天之子者的“卑退之情”。《尚书·金縢》:“唯予冲人弗及知。”成王自谦为“冲人”,以自己的年幼无知来“衬托”周公的忠勤。《礼记·曲礼下》:“天子未除丧曰予小子。”这与《尚书·顾命》康王即位时自称“眇眇予未小子”,也能相印。《诗经·周颂·闵予小子》:“闵予小子,遭家不造。”郑玄笺“成王免丧,始朝于庙而作此诗也。”成王朝庙祭祖,犹亲在面见问安,自称“小子”也与“亲前不称老”同理。至于《尚书·金縢》记载周公祭祷也自称“予小子”,可见周公践祚摄政用了天子自称。

① 李志刚《中国上古礼制中衣服所具功能与灵魂附归问题》载《古代文明》2014年第4期。

② 《礼记·檀弓上》:“始死,充充如有穷。既殡,瞿瞿如有求而弗得。既葬,皇皇如有望而弗至。练而慨然,祥而廓然。”

③ 《礼记·檀弓上》:“伯鱼之母死,期而犹哭。夫子闻之,曰‘谁与哭者?’门人曰‘鲤也。’夫子曰‘嘻!其甚也。’伯鱼闻之,遂除之。”

④ 杜预《春秋经传集解》,上海,上海古籍出版社,1997年版,第268页。

⑤ 郭沫若《先秦天道观的进展》,《青铜时代》,北京,中国人民大学出版社,2005年版,第7页;侯外庐《我对中国社会史的研究》载《历史研究》1984年第1期;裘锡圭《关于商代的宗族组织与贵族和平民两个阶级的初步研究》,《古代文史研究新探》,南京,江苏古籍出版社,1992年版,第298—300页;王晖《商周文化比较研究》,北京,人民出版社,2000年版,第20页。

为人子者地位虽高如天子,丧期之内都得以小童、小子等自称,直到丧期的结束,才能最终摆脱“年幼”恢复常态;但只要参与祭祀,再次面对先祖或上帝,还得表现谦卑幼弱之态。卑弱的幼称与沉郁的婴啼一道,说明了为人子者在亲歿丧期内,因追慕双亲的情感尚在,还保留了“不称老”的礼俗。

三、“无声的交替”

家国之内,礼俗规定为人子者不称老、示幼于双亲,似有让“年轻”父亲眉寿无疆而“长久在位”的心理存焉。但现实中,“眉寿无疆”似不可能。亲逝后,孝子必得面对代际交替问题。在此幽微之际,为人子者“示幼”之心真诚与否,对权力的交接,定会造成影响。杨华先生通过对“三年之丧”的研究,指出商周礼制中三年丧期是新旧君主在权力交接期,新君为控制政局而采取的策略。新君一方面以丧主的身份主持丧仪,显示继嗣地位;同时又大行帝王之术,表面做出谅暗不言,委政于冢宰,实际却操纵政局,一旦时机成熟,便君临万方^①。杨先生从权力交接角度思考“谅暗不言”,非常具有启发性,前述奚齐、子般、子野故事,已证明丧礼与权力合法性密切相关。但完全等之为“策略”,甚至权术,似又矫枉过正。

亲在不称老,亲死主人啼,以至三年谅暗,孝子内心自有“诚至发中”的感情存在。即孝子虽在丧期内有个“脱幼”过程,以实现父子之间的代际交替,但礼制上的脱幼未能完全脱离情感上对父母的依恋。孝子的依恋之情,需要更长的时间来平复。易言之,贤圣制礼作乐之初,非凭空创造,实根基于人的自然性情。

《孟子·尽心上》:“孩提之童无不知爱其亲也。”年幼之人思慕父母、爱其双亲,在孟子看来是不学而能、不虑而知的良知与良能。孝子于亲前不称老,也因其依恋父母的童心未有改变。《孟子·万章上》亦曰“人少则慕父母,……大孝终身慕父母,五十而慕者,予于大舜见之矣。”舜虽有瞽父、妒母、恶兄,因具有一颗孺子之心,故年至五十仍思慕不改,“诚至发中”而使大孝流行于世。老莱子、胡广、伯俞等的别样之孝并非仅是外在行为,而是根基于浓烈的婴幼儿依恋父母之情。舜与老莱子一样,因孝亲而成了一个“年老的幼儿”。

《仪礼·既夕》:“非丧事不言。”孝子为丧主,除与丧事有关的事情外,不应多有言语。郑玄注“不忘所以为亲。”亲方逝,孝子若多言,则有忘亲之嫌。“不言”是孝子内心追慕父母的外在礼制反映。《论语·阳货》载孔子与弟子宰我讨论“三年之丧”,孔子对宰我认为三年之丧太久,很是不满。

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?

在孔子看来,行三年之丧与否,在于自己内心是否“安”。而之所以要行三年之丧,更在于自己刚生之婴幼儿时期,父母抱之三年,父母逝世,孝子理应服丧三年以报答这伟大的恩德。“三年之丧”是有深切的情感与事实基础的。所谓“爱于其父母”,难道不是婴幼儿慕其父母吗?亲逝之时,啼哭如婴儿,自称小童、小子,孺慕父母,实又回到婴幼儿时代。亲前不称老、亲死主人啼与“谅暗三年”,实际上是一脉相承的。在亲前,孝子要保持言语上的节制,永葆孺子爱慕父母之心,不称老以祈望双亲眉寿至永;而父母遽然永逝,则内心情感的不可接受而难以突然转变。孝子丧期内不言或少言,典籍记载并不少见:

三年之丧,言而不语,对而不问。(《礼记·杂记下》)

^① 杨华《“谅暗不言”与君权交替——关于“三年之丧”的一个新视角》,《古礼新研》,北京,商务印书馆,2012年版,第57页。

斩衰唯而不对,齐衰对而不言,大功言而不议,小功、缌麻议而不及乐。此哀之发于言语者也。(《礼记·间传》)

既葬,与人立。君言王事,不言国事;士大夫言公事,不言家事。(《礼记·丧大记》)

哀情积郁于心,言语必不畅顺,故用不言或少言之礼以节之。《礼记·曲礼上》:“见父之执……不问不敢对,此孝子之行也。”父在父歿,为人子均有一定的禁声限制。此种禁声,在政治环境复杂时,可用之于权谋,甚至被发展为君人南面术,但其根源还在于依恋父母之情。

上海博物馆藏战国竹简《昔者君老》载“君卒,太子乃无闻无听,不问不令。唯哀悲是思,唯邦之大务是敬。”(简4)^①尚称“太子”,说明此时尚未即位,有为子之道。正如杨华先生所言,新君为获得政统的合法性,都将先君的丧葬仪式与新君的即位仪式交织在一起举行^②。太子虽“无闻无听,不问不令”,沉浸在哀思之中,但必即位为君,这就形成了一个“无声的”代际交替。

通常情况下,父子之间的代际交替,并不都因政治环境的诡异,有殷高宗、楚庄王式“三年谅暗”般神奇。孝子的身份在代际交替仪式中,由宾(子道)逐渐转变为主(父道),亡亲则由主(父道)逐渐转变为宾(祖道)^③。孝子根据丧主地位,逐渐取得父祖留下的一切政治、经济、宗教权力,由血缘上的代际交替,最终完成政治上的承班继位。此中最关键礼仪,即是有“脱髻”之举的殡礼。

《仪礼·士丧礼》:“主人奉尸斂于棺。”郑注“棺在阼中,斂尸焉,所谓殡也。”殡礼乃大殓之后,纳尸在棺,并置棺于西阶所掘坎中之礼。《礼记·檀弓上》:“夏后氏殡于东阶之上,则犹在阼也;殷人殡于两楹之间,则与宾主夹之也;周人殡于西阶之上,则犹宾之也。”所言夏商制度是否符合事实,史料缺乏,未能断定。至于周代宾于西阶,则属礼仪常制。《礼记·杂记》:“至于庙门,不毁墙。”郑玄注:

凡枢自外来者,正棺于两楹之间,尸亦俛之于此,皆因殡焉。异者枢入自阙,升自西阶,尸入自门,升自阼阶。其殡必于两楹之间者,以其死不于室,而自外来,留之于中,不忍远也。

据郑玄之说,若未死于室,而是死于外,运枢归,殡在两楹之间。“留之于中,不忍远也”,即孝子不忍置棺于西阶,以远至亲。殡的位置生动反映了生者对于死者的情感与态度。《公羊传》定公元年“癸亥,公之丧至自乾侯,正棺于两楹之间,然后即位。”鲁昭公死于乾侯,其棺停在两楹之间,与郑注相合。《淮南子·要略》:“殡文王于两楹之间。”^④此时商未灭,周初又多承商制,殡文王于两楹之间,或为殷商殡礼遗制。

就周人殡于西阶来说,乃“远之”的结果。且通过“远之”的礼制,逐渐完成代际交替。《礼记·坊记》:“丧礼每加以远,浴于中霤,饭于牖下,小斂于户内,大斂于阼,殡于客位,祖于庭,葬于墓,所以示远也。”从浴到葬,从中霤到墓,举行的地点,由内到外,愈来愈远。大殓于阼阶,属主位,殡已到西阶,属客位。《仪礼·既夕》:“大斂于阼。”郑注“未忍便离主人之位也。主人奉尸斂于棺,则西阶上宾之。”周人殡棺于西阶,即以“宾道”待已逝之父祖。《礼记·檀弓上》:“周人殡于西阶之上,犹宾之也。”《礼记·杂记》:“父母而宾客之,所以为哀也。”《说文·歹部》:“死在棺,将迁葬枢,宾遇之。”^⑤《释名·释丧制》:“于西壁下涂之曰殡。殡,宾也。宾客遇之,言稍远也。”^⑥这些可以清楚地看出殡死者于西阶,有待

① 马承源主编《上海博物馆藏战国楚竹书》(二),上海,上海古籍出版社,2002年版,第246页。

② 杨华《“谅暗不言”与君权交替——关于“三年之丧”的一个新视角》,第68页。

③ 李志刚《以神为宾——商周丧祭礼制中人神关系的新考察》,载《史学月刊》2014年第4期。

④ 刘文典《淮南鸿烈集解》,北京,中华书局,1989年版,第709页。

⑤ 段玉裁《说文解字注》,上海,上海古籍出版社,1988年版,第163页上。

⑥ 王先谦《释名疏证补》,北京,中华书局,2008年版,第290页。

死者为宾客之意。著名礼学专家沈文倬说“嗣子继为主人,亡亲处于宾位,与又祭的宾尸正相连贯,都是‘父母而宾客之’的意思。”^①

殡礼的地点,已表现出孝子以亡亲为宾的意思,完成代际交替的意义存焉。实质上,殡礼举行前后及伴随殡礼举行的各项礼仪,同样能体现死者由主变为宾,死者之子由子变为主礼的礼意。

第一,自外归,枢升自西阶,尸升自阼阶。上引《杂记》郑注云“枢入自阼,升自西阶,尸入自门,升自阼阶”。运枢归,表明已殡敛,升自西阶;运尸归,则是为未殡之前,升自阼阶。枢升自西阶,则为宾;尸升自阼阶,则为主。归枢与归尸的不同,仅因中有殡礼此项仪节,宾主之分却非常明白。

第二,父死,子刚生,或子生才三日,孝子升自西阶。此均为未殡前之礼。《礼记·曾子问》:“曾子问‘君薨而世子生,如之何?’孔子曰‘卿、大夫、士从摄主,北面于西阶南。大祝裨冕,执束帛,升自西阶,尽等,不升堂。’子生三日,《曾子问》亦云‘子升自西阶’。子升自西阶,则主人虽死,礼仪上仍然为主。

第三,亲始死之日,子所处之为均在西阶下。《仪礼·士丧礼》载,士级贵族始死之日,孝子虽被称之为“主人”,但命“赴于君”时,位于西阶东,南面之位;君派使者来褻及拜宾送宾之时,君“即位于西阶下”。郑玄注“即位于西阶下,未忍在主人之位也。”故始死之日,孝子虽有主人之名,却无主人之实。始亡之亲仍然为家族之主,代际交替尚未开始。

第四,大殓于阼阶,殡于西阶。大殓在殡之前,地点位于阼阶,则死者仍然为主。殡是在西阶,死者已为宾。

第五,奔亲丧,子升自西阶,行礼后即主人位。《礼记·奔丧》:“奔亲丧至于家,入门左,升自西阶。”《聘礼》载外出使者家有丧,“归,执圭复明于殡,升自西阶,不升堂。”此等均是殡礼后之事,但因属奔丧,孝子未亲与殡礼,故仍以亡亲为主,自己升自西阶为宾。《奔丧》又云“殡东,西面坐,哭尽哀。括发、袒、降,堂东即位,西乡哭,成踊。袭经于序东,绞带,反位,拜宾成踊。送宾,反位。”奔丧孝子,通过哭、括发、袒等礼仪动作,可“堂东即位,西乡哭”。堂东之位即主人之位;西乡哭,即主人哭位面向。通过一成套的礼仪,子从宾到主的变化过程清晰可见。反之,亡亲由主到宾的过程亦可得而知。

第六,殡后,嗣子为丧主,即位为君。《白虎通·爵》:“王者既殡而即继体之位何?缘臣民之心不可一日无君也。故先君不可得见,则后君继体矣。”^②殡礼使先君暂时掩埋在西阶上,而“不可得见”,新君才能即位。《尚书·顾命》载成王殡后,康王即位之事:

越七日癸酉,……王麻冕黼裳,由宾阶升。卿士、邦君麻冕蚁裳,入即位。……太保承介圭,上宗奉鬯、瑁,由阼阶升。太史秉书,由宾阶升,御王册命。

成王乙丑崩,癸酉为死之九日。郑玄以为大夫以上,殡、殓皆以来日数,天子七日殡加上死日为八日,殡之明日顾命,故为九日。顾命之时,康王由宾阶升。伪孔传“用西阶升,不敢当主。”太保、上宗由阼阶升。伪孔传“用阼阶升,由便不嫌。”此处升阶之法,伪孔传区分甚为明白:康王为不敢,太保为方便。顾命之时,康王立在西阶少东之处,太史东面于殡,西南而读策书,以命康王即位。通过此项仪节,表明太史实是承成王之遗意,命康王即位。继承王位者,于丧事为丧主。康王由宾阶升,立在殡少东处,这与《曾子问》“升,奠币于殡东几上,哭降”及郑注“几筵于殡东,明继体也”具有相同含义。殡后即位,是主宾地位递变的关键处。子升自西阶为宾,受命后为丧主。亡亲由殡礼及授命之仪,卸下主人之位、

① 沈文倬《又祭的宾尸与不宾尸》,《葑暗文存》,北京,商务印书馆,2006年版,第371页。

② 陈立《白虎通疏证》,北京,中华书局,1994年版,第35页。

祖宗之重,安处于西阶宾位。自此以后,亡亲为神为宾,已成不可改变之势。殡礼使代际交替仪式最终完成。

第七,停殡期间,朝夕哭之位,丧主及众兄弟均在东方。《礼记·丧大记》:“朝夕哭,丈夫即位于门外,西面北上。外兄弟在其南,南上。宾继之,北上。若其门内位,主人堂下直东序西面。兄弟皆即位,如外位,卿大夫在主人之南。”西面北上,表明位在东方。外兄弟继之,亦在东方。处在东方之位,哭西方之殡棺,人神之际,主宾之分,亦可明白。

第八,殡于祖庙所在之地。《逸周书·作洛》:“武王既归,成岁十二月崩镐,殓于岐周。”武王崩在镐京,殡于岐周。岐为古公亶父迁居之地,乃祖庙所在之处。殡于此即有朝祖之意。同样,《左传》僖公三十二年,晋文公死于绛,而殡于曲沃。曲沃亦乃文公祖庙所在之处。《左传》昭公九年,“晋荀盈如齐逆女,还,六月卒于戏阳,殡于绛。”此时晋已迁都于新田五十年余,荀盈不殡于新田,而殡于绛,亦因绛有其祖庙之故。同样的例子还见《左传》哀公十一年,大叔殡于陨。胡新生先生曾注意到此种“卒于甲地,殡于乙地,葬于丙地”的丧葬礼俗,并据以驳斥《礼记·檀弓》“殷朝而殡于祖,周朝而遂葬”,无疑具有一定的正确性。但是,据“殡于岐周”、“殡于曲沃”、“殡于绛”,仅能确定殡在始祖庙所在之地,至于是否殡在始祖之庙,难以断定。若殡在始祖之庙,很难以解释葬前一日启殡朝祖之仪。殡于祖庙所在之地,及葬前启殡朝祖,均是以刚丧之亲见早亡之先祖。《仪礼·既夕》载朝祖庙礼,祝、轴、重,及棺枢均“升自西阶”,已亡之亲相对祖庙中更早先祖来说,仍为宾。这让人很容易地想到,殷墟王宾卜辞中的“先王宾于更早先王”的例子(详细讨论见下文)。虽前属于丧葬,后属祭祀,一为凶礼,一为吉礼,但在表达礼意方面,具有一定的连贯性,即殡于祖庙之地,朝于祖庙,体现出更早的先祖以刚丧之亲为宾之意。殡于岐、曲沃等,乃是便于先祖接纳亡亲神灵,让其更易进入先祖的神权体系。

如上所论,殡礼是亲子之间,生死之际,主宾地位变换的关键礼仪。殡礼之后,子变为丧主,主持亡亲丧事,继承亡亲之位,传亡亲之重,而亡亲则被丧主以宾礼相待于宾阶之上。而且不应该忘记的是,主人脱髦以及婴啼,均发生在殡礼前后。这导致父子之间权力上的代际交替,与血脉相连最后象征的解脱,几乎同时或稍后完成。殡礼后,亡亲已在礼制上变为宾,孝子在礼制上变为主而最终“长大成人”。自此以后,双亲作为神灵进入天庭,孝子则取得宗庙与家族中的“主人”身份,与亡亲已有天壤之隔、人神之分。除非岁时祭祀,孝子哭不再用“啼”,言不再称“小童”,头无髦,身无纯彩,从而成为一家之主,甚至一国之君,代际交替在礼制上最终完成。

四、结 语

双亲在世,孝子是“永远的幼儿”,在言语、衣着与行为上,均存留“年幼”的痕迹,以反衬父母未曾衰老而眉寿永久;双亲逝后,在哭仪、称谓上效仿婴儿态,追慕父母永逝而沉痛难再,这些均保证孝的真诚。孝子丧亲如“婴儿失母”“哀慕欲攀援”,不言或少言以行“三年之丧”,实质上也是在模拟或重现“子生三年”的情况。

亲逝后,孝子还必须面对代际交替问题。殡礼是三年丧期内,父子权力交替的关键礼仪。脱髦以及婴啼,发生在殡礼前后,父子之间的代际交替,与血脉相连最后象征的解脱,几乎同时完成。殡礼完成父子间的承班继位,是礼制上孝子“长大成人”的最重要一步。换言之,亲在之时,孝子以幼示亲,未尝没有把承班继位往后推,以慰亲心安的心理存在。父子之间以子的“幼弱”,反衬了父亲的尊长。孔子于父母的年龄,虽认为不可不知,但“一则以喜,一则以惧”(《论语·里仁篇》),多少揭示出其中的心理幽微。

真挚情感的存在,一方面需要外在礼制与之配合,另一方面又常能超越礼制。《礼记·坊记》:“升自客阶,受吊于宾位,教民追孝也。”葬后尚且“不忍”主位,只受吊于宾位,更遑论葬前与生前!宋儒吕大临认为,为人子者不称老是“极子之慕,而不忍忘”,是“爱亲之至”^①。葬后反哭,因情感上的“不忍即父位”,孝子不升阼阶,而受吊于宾位,表达谦卑退让之意。礼制上虽完成了交替,情感上明显滞后一步。为人子者的“不忍”之心,甚至表现在不行即位礼上。《春秋》庄、閔、僖三公均未书“即位”,《穀梁传》解释道“先君不以其道终,则子不忍即位也”,《公羊传》所说与之不远,且得到孔颖达、朱熹、顾栋高等经学大家的赞从^②。权力的合法性来自礼制,礼制的根基又在于内心情感。亲逝之际,局势幽微,需要礼制保证代际交替程序顺利进行。但若程序的进行无内在情感为基础,或坠堕为权术谋略,则所得权力不牢固而可能被褫夺。汉昌邑王刘贺虽“典丧,服斩衰”,而因“亡悲哀之心”被废,就是最好例证。可以说,亲前不称老,亲逝婴儿啼,自称小童,以致三年谅暗等,都是为人子者以婴幼儿般的内在感情作基础,表达的别样孺慕之心。

查昌国先生指出,孝在西周是重要的政治权力,为君德、宗德,而非后代的子德。“孝子”在其时是表示政治地位的称谓,而非后代敬养父母优异者的美称。孝不仅不尊父,反而因敬祖重宗而压抑父权。孝变为“善养父母”,由崇祖变为尊父,由重宗族变为重家族,是春秋后之事,而其中发挥最重要作用者属孔子。

孝由君德、宗德变为子德确实是一次历史性巨变。孔子之所以能够成功地用尊父来抑制尊祖敬宗,用弘扬家族来贬抑宗族,并非在制度上有何贡献——相反因“吾从周”显得更为保守,而是把人从代代相传的宗法制度下超越出来,从“心安”的角度重新审视宗周礼制。

为人子者无内在之情而仅有外在之礼,不足以称孝。“孝”作为子德得到发扬,最终成为中国最重要的道德伦理,根基于儒家学派对为人子者追慕、依恋父母之情的揭示。“孩提之童无不爱其亲也”,婴幼儿之人拥有的子德,无论在生理还是心理上,更少外在的礼仪文饰,表现得最为诚挚。所谓“大孝之人”,是终身维持婴幼儿般情慕父母之人。正因如此,古人对孝道的推扬,有意无意地走上了“返老还童”之路。五十岁的舜慕其双亲,七十岁的老莱子扮演各式各样的婴幼儿行为动作,戏彩娱亲,八十岁的胡广不称老,应该说都是基于此种心理。生理年龄之老与言行举止之“幼”构成的戏剧性冲突,由子道孝亲得到解释。

① 吕大临《蓝田吕氏遗著辑校》,北京,中华书局,1993年版,第197页。

② 顾栋高《春秋大事表》,北京,中华书局,1993年版,第1452页。