

## 中日两国忠孝观的比较

崔世广 李含

作为汉字文化圈的中心，中国文化在相当长的历史阶段里曾对亚洲各国有过深远影响。今天，当我们谈及本国与邻国间的文化差异时，总会自觉不自觉地代入“儒家文化”作为某一方面的标准。在中日文化比较研究领域，这一特征也十分明显。以异文化中的共通要素为切入点展开研究，这的确可以较快地帮助我们了解他国文化。但需要注意的是，即使表述相似，由于各国历史环境、社会发展等各方面的差异，其文化要素的内涵亦是不尽相同的。举例而言，儒家德目里的“忠”与“孝”二字，于中日两国同样是极受重视的道德标准，但考其内涵外延及社会作用，却大大不同。看似相仿的文化概念中折射出来的，是中日两国间明显的文化差异。笔者欲通过本文，从社会结构角度简单阐述“忠”、“孝”在中日两国的形成、发展过程；并由此探讨两国传统文化中的不同之处。

—

作为概括日本文化区别于他国特征的术语，现今广为大众接受的恐怕当数“耻感文化”一词了。此概念由美国文化人类学者本尼迪克特首提，在她的名著《菊与刀》中有详细论述。概括来说，本氏将欧美文明定性为“罪感文化”；与此相对，日本的社会文化则以“耻感”作为基础<sup>1</sup>。那么，产生这种“依靠外部强制力来做善行”文化的历史与社会背景是什么呢？

回溯日本的社会发展史，我们便能发现，日本传统文化的性格与其社会形态特点有着密不可分的联系。弥生时代，随着水稻种植技术和铁器的传入，日本进入到农耕社会。由于治水、灌溉等大规模生产协作的需要，弥生中期以后，形成了若干村落共同体的联合体——部落共同体。至弥生时代晚期，随部落间的进一步兼并与联合，日本出现了具有一定规模的政治统治机构的部落联盟国家。公元5世纪，日本列岛由发源于本州中部的大和国家完成了统一。大和朝廷随之建立了被称作氏姓制度的政治制度<sup>2</sup>。

作为大和国家社会基本单位的“氏”实际上已与原始社会自然发生的“氏族”有了本质区别。虽仍旧保留了原始氏族的某些特性，但血缘关系已不再是“氏”存在的根本前提。氏的组织体现出明显的模拟氏族血缘关系原理，其内部既保留了血缘关系，同时也掺杂了地缘关系。它的产生与存在，是日本历史的发展进程所决定的。作为汉字文化圈中的边缘国家，

古代日本社会的发展多呈现一种“速成”形态。也就是说，由于自身发展的滞后，后进国家在追赶同一文化圈中的先进文化时，必然会引进一些并不适合本国风土的文物制度。处于原始社会末期的日本在大陆文化的影响下，还未及彻底涤荡旧的氏族组织，便在很短的时间内完成了向阶级社会的过渡。这必然导致日本国内旧有社会形态的残留。而与氏族组织的天然联系，使日本人无可选择地利用氏族制度进行统治。<sup>3</sup>经过大化改新，律令制度在日本得以确立；但氏族制度下的集团式统治和模拟血缘关系等传统形态却并未瓦解，反而随着班田制的施行形成了新的社会单位：乡户。

律令时代的日本全面效法中国的典章制度，本着公地公民的原则实行班田制。乡户是律令时代的主要家庭形态。但其内涵却与中国的“户”大相径庭。

从结构上看，乡户是户中有户。作为国家法定的基本户籍单位，乡户内又包含着若干被称为“房户”的单婚小家庭。在这样一个户籍单位里，乡户乃户主，处于主导地位；房户统一受其管辖。在对外事务中一律由乡户主作为代表，房户没有任何法律权力；其成员也并非仅是血缘关系的亲属，还包括非自由民的奴婢和寄口。这种社会基本单位形态保留了浓重的氏族特征，用户籍关系掩盖了阶级关系。这是与当时日本社会生产力的发展水平相对应的。

4

8世纪中期以后，律令制度渐次瓦解，日本政府相继于723和743年颁布《三世一身法》和《垦田永世私财法》，在一定限度内承认开垦土地私有。于是房户纷纷脱离乡户而独立，在垦田私有的基础上发展为小土地所有者——名主。随着名主将土地归于上级豪族名下，成为贵族的领民，庄园领主土地所有制得以建立起来，土地公有制最终解体。

日本中世的新兴统治阶级——武士——是以“族”为单位的结合。以族长为“总领”的武士家族被称为“总领制家族”，其族内既包含有血缘关系的亲属，亦包含无血缘关系的家臣党羽。在这样的社会集团里，总领代表一族的最高利益，其它小家庭要服从总领的命令，没有独立处理家族事务的权力。而由于族内成员并非皆有血缘关系，故总领与族人虽有主从关系，但未必都是父子关系。总领权不能与亲权划等号。

这种以血缘、家族关系为核心，以主从关系为纽带形成的集团与氏姓制度时期的“氏”极为相似，甚至可说是古代氏族制度的复活。随着16世纪末战国时代的结束，日本社会完成了再次整合。中世的总领制家族最终解体，取而代之的是以父权家长制为核心的家制度。

自中世中期开始，小家庭的地位开始上升，以往被全族利益所掩盖的家变得重要起来。德川幕府建立后，把家作为幕藩体制的基本单位。由于兵农分离，武士阶级被彻底固定于特定大名的统领之下，只有通过“食禄报恩”的方式才能维持生计<sup>5</sup>。这种极为严密的主从关

系使武士家庭构成了幕藩体制的政治单位和经济实体。并对其它社会阶层（农、工、商）产生了极大影响。

相较于中国，历史上日本社会结构的变化显然更加激烈。自大化改新至明治维新，日本先后经历了三种土地所有制，即律令时期的土地国有制，萌芽于奈良时代后期的庄园领主制；以及中世后期发展起来的封建领主土地所有制。与这一系列演化相对应的，则是上述诸种社会形态。纵观日本历史发展过程，可以看到，每逢社会结构发生变动时，其方式往往并非以新的因素替代旧有存在，而是于原有社会形态之上直接叠加新的因素。这就是日本文化中的“重层性”特征<sup>6</sup>。这一独特的变动模式必然影响到上层建筑的构造。除去律令时代刻意模仿大陆文化的短暂中央集权期，日本历史的大部分时间都处于“二重政权”的统治之下。在这种特殊的政治结构里，我们甚至可以看到久远的氏族组织的残留。上下支配服从关系和平行对等关系两种原理同时作用于此社会结构，使其形成了日本独特的主从关系。贯穿了日本的家族制度、集团模式和政治结构。成为了日本社会最基本的结构形式，随时代发展不断在各种社会形态下展开和重建。直至今日，也仍作为社会关系的基本模式，有着顽强的生命力。

7

反观中国，自“礼坏乐崩”的春秋战国期以后，土地私有制便已确立，并在中国存在了两千多年，成为中国古代经济结构的主要形态。自然，以一家一户为单位的小农业生产也就成为了与之相应的社会生产方式。这种经济结构对社会政治结构的最大影响，就是以专制王权为核心的庞大官僚系统的长期存在。因为小农经济本身缺乏社会的凝聚力，要靠外在的行政力量加以整合。<sup>8</sup>小农经济使这一社会阶层无法形成一个阶级，无法自己代表自己。只有高高在上的、不受限制的政府主宰他们时，才能使其免于受其它阶级的侵犯。因此，与小农经济相适应的政治结构，只能是中央集权的君主制度。这也就是君主专制的封建制度能够在中国绵延二千余年的根本原因。而与此种社会结构最相适应的家族制度，则是宗族制度。这一以血缘为纽带的宗族组织结合宗法观念，巩固了小农经济，使中国的社会结构在漫长的历史阶段中一直处于稳定状态。

宗族制度的历史非常悠久。早在殷商时代，便有宗族组织的存在。这种社会组织内部有明确的等级划分和地位差别，已与氏族组织有了本质区别。进入周代，宗族制度成为国家制度，出现了规定嫡庶系统的宗法制。这是以“天下为家”的周王朝最根本的政治制度。春秋战国时期，社会结构剧烈变动，世卿世禄制逐渐让位于封建官僚制，个体小家庭从宗教组织中分离，宗族与政权分离，宗法制度全面瓦解。但宗法观念却在新的历史条件下继续发展，并与宗族制度相互结合。自秦汉至隋唐，宗族制度主要表现为一种等级家族制，是门阀士族

标榜自己门第，并以此划分政界地位的工具。这也反映出中国封建社会前期宗族制尚未完全脱离政权，两者间还残留着宗法制的色彩。然而经历了中晚唐长期的藩镇割据，名门士族彻底瓦解。宋代以后，宗族制度更加平民化、大众化，普及到整个平民社会，并成为其基本组织制度。自西周时代的以国为家、家国不分，至汉魏时期的“上品无寒门，下品无士族”，再到宋代以来的平民化宗族对社会的组织与管理，其中便蕴含了“家”与“国”的分离。在中国古代的中央集权政治体制中，国家权力最多也仅能到达县这一行政等级，再无法更加深入到乡以下的社会组织中。为了维护本族的共同利益和势力，宗族多聚族而居，一村一姓或一村几姓是非常普遍的现象。在同族之内，家法大于国法，一切以血缘关系为准。族人要绝对服从家长的统治，与国家并没有直接联系。

正因为中日两国的社会发展史如此相异，建筑于其上的意识形态也必定不尽相同。相似的文化概念中折射而出的，恰恰便是自国独有的文化要素。

## 二

作为一种价值观念和道德标准，孝在中国有着悠久的历史。考察孝之本意，当有两种。一为“孝，善侍父母者”<sup>9</sup>；一为“善继人之志，善述人之事也”<sup>10</sup>。进入西周时期，为适应宗法制度，孝进一步成为礼制的基本组成部分。周礼的两个主要系统便是亲亲与尊尊。即所谓“亲亲之杀，尊尊之等。”<sup>11</sup>亲亲乃是指家庭内部关系。欲亲其所亲，纵向看就是亲子关系；横向看则是同辈兄弟。亲亲之礼有亲疏，叫做亲亲之杀，要从自己所在的世代往上追溯。而尊尊则是要尊其所应该尊的，属于政治层面的概念，包含着等级观念。<sup>12</sup>到春秋时期，宗法制度渐趋瓦解。为了解决“周文疲弊”的问题，各种学术思想相继问世。其中，以孔子为代表的先秦儒家创立了以“仁”为核心的理论体系。我们知道，孔子对于周礼是采取肯定态度的。他认为礼终归是必要的，虽可斟酌损益，但不能从根本上加以否定或推翻。然而周文之所以能成为儒家的思想，归根结底是由于孔子通过“仁”赋予了“礼”以全新生命力。孔子说“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”<sup>13</sup>，就是说礼乐要有真实的意义，就必须具有其主体的道德价值。这个道德价值就是“仁”。正所谓“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”<sup>14</sup>。有了内在的仁，作为外在形式的礼乐才能真实化，生命化，拥有客观有效性。在此基础上，孔子进一步提出以孝治国的理论。认为“君子之事亲孝，故忠可移于君”<sup>15</sup>。孝之所以可以移于忠，原因之一是当时家国一体，内外朝未分的现实基础；而另一个重要原因则是它们都要求人们对父母、对君主，持恭顺、顺从的态度。<sup>16</sup>孔子的思想

以“仁”为价值体系核心，推孝广布而成忠，强调了孝的社会作用。这一理念对之后两千余年的中国社会思想发展有着及其深远的影响。上升为儒家德目之一的孝成为衡量人物品格的重要标准，并得到大力推广。

纵观中国古代史发展过程，孝道的内涵也随时间发生了某些变化。首先，由强调“父慈子孝”的双向性变为强调绝对支配和服从的片面性，即所谓“三纲”之说。剥夺了子女的自由人格。其次，绝对化的孝逐渐被庸俗化，变成盲目的服从和愚昧的举动，这些低层次道德变成了最高美德。《二十四孝》就代表了孝被形式化后扭曲的特征。再次，片面的孝道被极端化。立身处世，无不以孝为标准。甚至由道德修养演变为法律制度。实际上，这些意识形态方面的特征都是与古代社会的经济基础相对应的。孝所强调的顺从维护了家长特权；以孝齐家乃至推广及治国平天下都反映出小农经济的特点，即“一家一户长期在一小块土地经营的生产方式”<sup>17</sup>对稳国家族制度的强烈需求。需要指出的是，先秦儒家所倡导的“孝”在郡县制确立以后成为了统治阶级稳固社会的宣传工具，已失去了它的本意。实际上，原初的“孝”包含着更加高层次的精神追求和政治理想。从对中国“孝”的分析中可以看出，任何一个国家的社会思想都是应对其本身国情而产生发展的。自然，日本也不会例外。越海东渡的儒学思想在与中国全然不同的风土中，逐渐改变着自己的内在含义，最终嬗变为日本独有的社会道德观念。

公元5世纪前，儒家经典尚未传入日本。那时，日本国内并不存在“孝”的道德观念。随着应神天皇时期儒学典籍经由朝鲜半岛传入扶桑，日本第一次接触到大陆文化的思想体系。然而，从中国儒学传入日本直至8世纪前期，孝道却并不见有什么大的社会影响。究其原因，当是由于其时日本社会尚处在母权制向父权制过渡时期之故。

如前节所述，大化改新前，日本的社会制度是氏姓制。这一社会组织兼有血缘和地缘两种要素。在按照族制原理组成的模拟血缘共同体“氏”的内部，其家族制度尚未形成中国那种重视父系单系的父家长制。当时构成“氏”或“部”的成员，既有母系亲族，也可能有父系亲族。在家族中，父权还不强大，<sup>18</sup>自然也就无从产生类似中国的孝道观念。亲子之间虽然存在自然亲情，但并未上升成为明确的伦理观念。直到律令时代日本皇室为建立巩固中央集权，大力吸收引进儒家思想和佛教文化，宣扬孝道<sup>19</sup>，“孝”的观念才开始逐渐流传。但是，尽管有了这些推行孝道的举措，可这毕竟仅是作为皇室、贵族和官僚的行为规范而制定的，基本囿于上层社会。孝道还远未被日本人民普遍接受，并成为公认的道德标准。

进入中世以后，随父权家长制家族的确立，新兴的武士阶级非常注意吸收《孝经》中的纲常观念，以为己用。孝敬父母开始被作为武士的道德准则。到德川时期，儒学成为官学，

孝作为最基本的行为准则之一，已不再局限于贵族、武士阶层内，而是更加广泛地渗透入庶民百姓之中。孝道已成为全民道德教育的根本，并得到理论上的升华。

总结日本“孝”道的特点，能够发现：作为伦理道德观念的“孝”于日本社会并非原发性概念，而是由大陆文化输入的。这就必然导致对此概念认识和吸收的偏差。由于社会发展形态的不同，日本直到17世纪前后才使“孝”在全社会范围内得以普及，其内容实际上更多表现为子女对长辈单方面承担的一种义务。中国古代社会前期强调对等的“父慈子孝”被改造成只强调服从的孝道。而且，日本的孝道中还掺入了大量佛教色彩，更多地宣扬“恩”的作用。认为子女对父母尽孝就是报父母的恩，恩是孝的前提。这便是日本式孝的伦理。这种对恩的等量偿还，被称为“义理”。而亲子间终生的恩孝关系则形成了家族内永久性的恩义关系。这种关系决不仅仅局限于家庭内部，作为一个日本人，自出生之日起到离开人世，其一生都活在“恩”的世界中，无时无刻不受到“义理”的约束。如果说中国“孝”道的核心是“仁”，那么日本“孝”道的核心就是“恩”。由此衍化而出的，则是两国忠孝关系的差异及社会作用的不同。

### 三

如果说孝代表了家庭道德，那么忠便可说是孝在社会层面的进一步推广。“修身齐家治国平天下”<sup>20</sup>可谓中国传统的社会理想。其中，修身以仁，齐家以孝，治国则以忠为价值准则。“君子之事亲孝，故忠可移于君”。从政治理念上看，“孔子以‘忠’字积极的奖进人类之合作，以‘恕’字消极的弥尔人类之冲突”<sup>21</sup>，这是人与人相处最重要的原理，也是维持人类社会永久不弊的根本原因。“孔子指出人类此等心理状态，认为根于天性”<sup>22</sup>，而这些理念，在他的哲学中也早已化为一片。今天，我们惯常认为孔子思想偏于复古，其实孔子思想并非抱残守缺，死守周礼。孔子的思想重点是讲仁，重点讲仁就是开主体，要求每个人从内心自省，发仁于自觉。道德的自觉心便是主体。周文本身没有生命力，礼乐靠自己也缩和不了民心，只有当运用它的人本身有了真生命，礼制才能有其客观效力。所以我们才说，儒家思想是开辟价值之源，挺立道德主体。<sup>23</sup>为世人确立了一个明确的人生方向。这种思想自然不是即物的。另一方面，从现实角度看，由于孝与忠的涵盖范畴不同，在实际生活中必然会产生各种矛盾。孝的对象是尊卑血亲，忠的对象则是主人国家。对象不同，层次不同，势必会产生“忠孝不能两全”的现象。这就引发了一个低次伦理是否服从于高次伦理的问题。诚然，在历史现实中出于亲情道德，很多人都选择弃忠取孝；但是作为一种更高级、更普世

的政治理念，忠却始终成为凝聚个体以成大一统国家的精神象征。贯彻了这种精神，才有可能进一步触及到“平天下”的终极政治理想。孔子的思想“实已超出当时狭义的国家与民族观念之上，而贡献其理想于当时之所谓‘天下’。”<sup>24</sup>“忠孝难全”体现的，绝不仅仅是这两个概念间的矛盾，更体现出一种普世性的价值取向和道德精神。

反观日本，由于“孝”之概念本身就是后发输入的，结合日本本国的社会形态，人们对它的理解更多地是从“恩”与“报恩”角度获得的。需要注意的是，日本自古以来一直在社会结构中保留着氏族制度因素，模拟血缘社会集团直至今日依然存在。在这样的社会结构中，一个集团往往集主从关系与家族关系于一体；特别是进入中世以后，武士的伦理道德虽也要求尽孝于父母，但更强调尽忠于主人。这就是所谓的“父子一世，夫妇二世，主从三世”。对于武士来说，无论是父子之情还是夫妻之义，都必须服从于侍主之忠。进一步说，武士自我认同的主要依据就是“为了主家”。

孝的前提是恩，而忠的前提也是恩。武士集团本身就是一个“食禄报恩”的社会组织。领主给予家臣以“御恩”，家臣就以“奉公”返还。日本传统家族制度中模拟血缘关系的存在使集团中的阶级矛盾被巧妙地掩盖，代之以道德层面的各种训诫。不同于西欧社会封建时代君臣间以契约作为纽带，在日本，施恩与报恩是维护封建主从关系的精神支柱。在这里我们所看到的，是即物的人际关系，它根源于日常生活的既定场所，最终也仍将回归其中。并不包含任何形而上的、超越性的思想理念。对于武士来说，只有维系好主君的家业，才能确保自己家业继续流传。因此忠便是“从一而终”；除了他自己的主人以外，武士不会承认其他任何法律。他效忠的只有他的直接主人，而并非天皇。

由此我们可以看出，植根于不同社会形态之上的两国道德伦理体系之差异是多么巨大。中国的宗族制度根深蒂固，使家族彻底独立于国家行政体系之外。对古代中国人而言，“国”往往只是一个抽象概念，与自己平素生活密切相关的只有“家”。尤其是平民阶层，终其一生也难与国家发生直接关系。从这一角度讲，朝代更替对庶民的生活实际上并没有太大影响。正所谓“不知有汉，无论魏晋。”家与国，成为了贯穿中国古代史最重要的两大社会结构单位；在这以外，并不存在中间社会集团。正因为除去家之“亲”，国之“尊”外，没有其他规范人们行为的社会道德标准，中国人身上的个人主义色彩才非常明显。由“孝”演化而生的“忠”的对象，只能是国家最高统治者“君主”。平日人们服从各级官员的治理，也是因为他们都是帝王的代理人。一旦官吏违背了皇帝的旨意，人们便不再追随他，否则就会被认为是“乱臣贼子”。

而在日本，氏族组织移植潜移默化地存在于社会形态之中。模拟血缘关系的发达使各种

模拟家族关系的中层社会组织异常稳固。而以天皇为代表的“国”却显得虚无缥缈。对日本人来说，家以上有村落，其更上一级的行政单位则有藩。日常生活的场所几乎全部局限于这一范围之内。因此，人们效忠的对象也仅是自己直属的上司，而非更高层的统治者。集团主义倾向在这里表现得十分明显。一个人所接受的“恩”，是直属领导所给予的；离开了这层主从关系，人便失去了所有社会联系，无法自我定位。这样的社会关系反向延伸入家族，便形成了日式的“孝”。如果违反这一道德标准，便会被世人唾弃“不知报恩”。

比较中日两国的“孝”与“忠”，可以看到：中国的儒家思想以仁为核心，移孝于忠，爱己及人，是一种从内而外的道德体系。固以孝为先，是为“孝忠”。而日本的社会结构则偏重于“忠”，通过集团来约束个人，并从伦理角度将这种约束关系正当化、法律化。这是一种由外而内的道德体系，其核心是“恩”，即所谓“忠孝”。在比较研究两国传统文化的过程中，厘清此两者的先后顺序、相互关系，对于正确认识中日两国意识形态的差异，有着重要的指导意义。

---

注释：

- <sup>1</sup> [美]鲁思·本尼迪克特：《菊与刀》，商务印书馆，1996年，P154。
- <sup>2</sup> 崔世广：《日本传统文化形成与发展的三个周期》，《日本学刊》1996年第4期，P94。
- <sup>3</sup> 李卓：《中日家族制度比较研究》，人民出版社，2004年版，P56-57。
- <sup>4</sup> 同上书，P58。
- <sup>5</sup> 参看戴季陶：《日本论》，九州出版社，2005年。
- <sup>6</sup> 参见石田一良：《日本文化》，上海外语教育出版社，1989。
- <sup>7</sup> 崔世广：《日本传统文化形成与发展的三个周期》，《日本学刊》1996年第4期，P95。
- <sup>8</sup> 李卓：《中日家族制度比较研究》，人民出版社，2004年版，P71。
- <sup>9</sup> 《说文解字》。
- <sup>10</sup> 《礼记·中庸》。
- <sup>11</sup> 同上书。
- <sup>12</sup> 参见牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海古籍出版社，1997年。
- <sup>13</sup> 《论语·阳货》。
- <sup>14</sup> 《论语·八佾》。
- <sup>15</sup> 《孝经·广扬名章》。
- <sup>16</sup> 李卓：《中日家族制度比较研究》，人民出版社，2004年版，P374。
- <sup>17</sup> 同上书，P72。
- <sup>18</sup> 王家骅：《儒家思想与古代日本人的“孝”道》，《日本学刊》1992年第2期。
- <sup>19</sup> 如将孝道写入《养老律令》，以及757年孝谦女皇令天下民家各藏《孝经》诵习等事。
- <sup>20</sup> 语出《礼记·大学》。
- <sup>21</sup> 钱穆：《国史大纲》，商务印书馆，1999年，P98。
- <sup>22</sup> 同上书，P99。
- <sup>23</sup> 参见牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海古籍出版社，1997年。
- <sup>24</sup> 钱穆：《国史大纲》，商务印书馆，1999年，P99。

（载《东北亚论坛》，2010年第3期）