

报：儒家的社会交往理论^{*}

许方毅 周飞舟

提要: 本文通过对《仪礼》《礼记》等儒家经典的解读,呈现“报”对于理解中国社会关系的重要性。报在交往中突出自卑而尊人的精神,表现为“礼”的形式。报也是对不同伦理关系的回应,反映出“伦”的特征。朋友之报,体现为宾主相敬之礼。君臣之报,体现为君以礼待臣、臣以忠事君,内含着不对等的义务关系。兄弟之报,体现为丧服中的报服,构成差序对等的格局,蕴含着以仁待人、以义自处的精神。父子之间的孝则不能还原为报,推孝才有报,此可谓报自孝出。以报为核心的社会交往,将中国社会的人伦关系纳入施报之礼中,从而体现出鲜明的伦理意涵。

关键词: 报 礼 关系 孝

一、引言

自中国社会学重建以来,学界对中国传统社会思想的研究日益深入,围绕“家庭”和“伦理”的讨论深化了中国特色社会学的内涵(周飞舟,2018;肖瑛,2020)。但是,社会中更广大的部分是“家”外的一般性社会关系,中国传统社会思想是如何理解这类家外的社会关系的?相关观点构成了建构中国社会学自主知识体系的重要理论资源。

在社会学中,对于一般性社会关系的认识主要受“社会交换论”范式的影响。在西方社会理论中,社会交往如同“利益”或“权力”的交换(布尔迪厄、华康德,2015),交换的过程、规则构成了“制度”“法律”“意识形

^{*} 本文是教育部哲学社会科学研究重大项目“基于中华优秀传统文化的中国社会学理论体系建设”(2026JZDZ090)的阶段性成果。

态”等社会结构(布劳,2008)。理性的社会行动者通过交换与社会结构发生互动,交换行为既是对社会结构的内化,也是对社会结构的重塑。一些社会理论强调人的欲望或情感等非理性部分(霍克希尔德,2020),这种情感作为人的权利,为交换结构赋予了规范目标,但并未真正挑战社会交换的基本原则。

在交换论的视角下看待中国社会,一方面会注意到交换现象的普遍性,另一方面则会注意到这种交换的特殊化和世俗性,表现为交换与社会结构、社会制度之间存在着断裂。在中国社会,人与人之间进行着大量人情交换,然而这些交换多是非制度化的,且在一定程度上对制度有着侵蚀的作用。在西方汉学研究传统下,中国社会被认为是一个世俗的社会,缺乏超越世俗利益和权力的力量。西方理论预设对“关系”研究的影响,集中表现在将“关系”还原为以“人情”为名义的私人利益交换。“人情”只是强化了“关系”的私人性质,这实际上导致了“关系”的污名化(周飞舟,2023)。这种理论预设,不仅与中国社会的经验现实相断裂,也与中国文明的历史传统相断裂。

本文的目的是追溯中国社会关系理论的源头,理解暗藏在这个连续文明中的活着的传统。儒家社会思想对于人与人的交往和交换关系有着丰富的讨论,这些讨论在理论预设上不同于西方思想,其中最为核心的就是认为交换本身并不是目的,交换是“礼”的形式,而“礼”是教育和自我实现的方式。尽管当下的社会交往行为更加复杂、多元,但儒家思想塑造着交往双方的自我认识,对儒家思想的检讨提供了理解经验现实的重要切口。在儒家思想中,“关系”即“人伦”,基于关系的互动以“施报”为主要形式。本文将围绕“报”这一概念,展开对先秦儒家思想及其经学解读的讨论,尝试更深入地理解中国传统思想关于“一般社会关系”的认识。

二、报与“关系”

学术界对于“报”的理解,往往与对中国社会之“关系”的认识相关。 “关系”作为一个本土概念,在中国社会中有着丰富内涵和深远影响,

受到了西方研究者和本土学者的普遍重视,其研究范式可以被称为“关系主义”(黄光国,2006;边燕杰,2010;翟学伟,2020)。许多学者曾梳理当代中国社会学的“关系”研究(边燕杰,2004;纪莺莺,2012;沈毅,2013;周飞舟,2023)。当代中国社会学围绕“关系”形成了几个典型的研究议题,如“社会资本”“关系运作”“礼物交换”等,积累了对“关系”的一些基本认识。尽管这些研究的范式有着显著差异,但它们从社会行动、社会结构、社会伦理等方面深化了我们对“关系”的理解。

第一,“关系”意味着一类特殊的社会行动,“关系”同时构成社会行动的原则和目标,形成了关系对象之间的“闭环”。基于“关系”的行动体现为利益和权力的交换,交换也就构成了行动的目的,因此这类行动与社会结构、制度之间的关系是不明确的,甚至可能起到“侵蚀”作用。

社会网络研究是这类“关系”分析的典型,形成了基于个人利益表达的社会关系范式。这种范式以“社会资本”为核心概念,被广泛应用于职业流动和人际网络的资源获取研究中(边燕杰、张文宏,2001)。林南(2005:18-24)认为,“社会资本”是通过社会关系获得的资本,嵌入社会网络中,可供行动者获取和使用。这种定义是功能主义式的,正因为“关系”体现在社会网络的联系中,它首要的目的便是维系自身。林南(2005:44)据此区分了工具性行动和表达性行动,认为在获取资源的工具性行动外,维持资源的表达性行动是“关系”更根本的动力,维持、加强和扩大交换关系本身才是“关系”的目的。

另一方面,“关系”的作用机制建立在个人利益之上,这本质上是特殊主义的,与普遍主义截然不同。魏昂德(Andrew Walder)将“关系”理解为一种“工具性的特殊纽带”(Walder,1986),基于帕森斯(Talcott Parsons)的现代化理论,将“工具性”和“特殊主义”这两个具有张力的概念相结合,这与林南所说的“以情感为基础的工具性纽带”可谓异曲同工。黄光国(2006)亦指出,“关系”的意义在于影响他人手中资源的分配,而“关系”的影响力源于资源分配本身的利益。在这个意义上,“关系”无法构建稳定的、持久的社会制度。

总的来说,“社会资本”范式对于“关系”采取了个体主义和功能主义的解读。在这类范式中,情感作为关系的要素被不断强调。但从根本上

看,情感只是利益的表象或表达,因此“关系”中的情感也被视为某种“社会资本”。这类研究在将“关系”资本化后,容易将其还原为利益和权力的交换机制,这实际上消解了“关系”的其他重要意义。有些学者指出,这一研究脉络实际上是基于西方的团体格局预设去理解中国“关系”,将“关系”视作建构普适性理论的素材(沈毅,2013)。

第二,从社会结构的角度来看,“关系”对应于中国社会人际关系的特殊类型,它介于家庭与国家、家人与外人之间。“关系”的实践也相应地蕴含了特殊的情理逻辑,融合了道德与利益的考量,可谓“恩惠交织”。

早期的研究已经注意到社会等级结构对于“关系”的决定性影响。例如,魏昂德在关于“单位制”的研究中,认为单位领导与下属之间存在权威和依附的纽带,形成了上下级之间基于资源交换和效忠的施恩回报“关系”(Walder,1986)。杨美惠(2009)对“关系学”的研究注意到,“关系实践”是中国人由农村社区进入新兴的城市生活时产生的,在脱离熟人社会后,“走后门”“拉关系”等私人权力的运作形式才有了空间。

在关于乡镇企业、基层治理的社会学研究中,有学者注意到“关系”的运作广泛存在于国家与农民、企业与农民之间。刘世定(1995)曾指出,“关系”在乡镇企业的“模糊产权”运作中发挥了关键作用。随后,有学者在村庄和基层治理研究中提出了诸如“关系产权”“关系动员”“关系控制”等概念(周雪光,2005;折晓叶、陈婴婴,2005;邓燕华,2016),以解释“关系”在调节利益冲突和权力对立中的作用机制。在乡村产业研究中,有学者基于生产经营中的“关系”形态提出了“社会基础”的概念(徐宗阳,2016;付伟,2018)。在这个意义上,“关系”是以企业、政府等为代表的正式制度与以“家”为代表的非正式制度相对接的过程,是制度的逻辑与生活的逻辑相碰撞的产物(肖瑛,2014)。

上述研究已注意到,“关系”主要存在于家国之间的领域,对制度和结构起着微妙而复杂的作用。阎云翔(2017:52)在分析农村礼物交换时,区分出“工具性”与“表达性”两种礼物,这两种礼物对应了两种关系类型:“表达性的礼物馈赠以交换本身为目的并经常反映了馈赠者和收受者间的长期关系;与此相对,工具性礼物仅是达到某种功利目的之手段并一般意味着短期的关系”。这是一种典型的理想类型式的划分,因为两种关系

类型在实践中往往相互交织,既不同于最亲密的馈赠性关系,也不同于最疏远的否定性关系,构成了最为常见的“混合性关系”。这一概念是由黄光国在他关于“人情与面子”的研究中提出的,他认为相对于家庭关系与职业关系而言,混合性关系最能体现人情和面子,是中国一般性社会关系的主要形态(黄光国,2006)。

与“在商言商”和“公事公办”不同,“关系”体现为情感表达与利益交换的交织。与“社会资本”范式相区别,这类研究指出了混合性关系对于社会结构、社会制度的重要作用,而且这种作用是以不同于西方交换论的方式展开的,其中的情感不再只是“利益”和“权力”的工具。这是因为,人情的运作本身是特定关系的体现或“表达”,表达的方式便是对关系的塑造。在这一视角下,混合性关系中的情感表达来源于“家”,是“家”的延伸,但人情运作往往被视为对“家”之纯粹性的损害,这使得我们难以进一步理解混合性关系中的情理逻辑。

第三,从社会伦理的角度来看,“关系”与中国的传统伦理一脉相承,“关系”就是“伦”或者“人伦”(潘光旦,2000/1948),关系的互动就是“施报”,可被视为家庭伦理以某种形式外推的结果。然而,对于外推的机制和原理,研究者仍有很大分歧。

早在民国时期,梁漱溟和费孝通关于“伦理本位”和“差序格局”的讨论,已经指出“关系”之于中国社会的重要性及其与儒家伦理的关联(梁漱溟,2005/1949;费孝通,2009/1948),这些讨论深深影响到后世基于中国传统思想去理解交换行为的尝试。当代许多学者对于中国社会的“人情”“关系”尤其是“报”展开了细致的研究。他们都强调,中国传统社会中存在一种以“报”为原则的交换关系,与西方的社会交换论有很大差异。

杨联陞(2011/1973)最早提出,“报”是理解中国社会关系的基础,“报”的原则体现在所有的伦理关系中,这个原则在性质上也可被认作是普遍主义,但是这个原则的行使却倾向于特殊主义。杨联陞(2011/1973)基于帕森斯的现代化理论,认为“报”的观念形塑了中国社会的家族主义、世俗理性主义和道德特殊主义。前两者是对“特殊主义”的修正或扩充,指“报”的原则可以延伸到个体与家族之间,对父的“孝”、对父祖的祭祀,都是“报”的恰当说明。在这个意义上,包括“五伦”在内的所有社会关

系,应当都以“报”作为基础。

杨联陞在其开创性的研究中还指出了一个“报”独有的特点,即“报”包含了君子道德和小人道德的区分。对于君子来说,“义”是“报”的前提条件,“义”不同于简单的对等性回报。以游侠精神表达的“报”虽然有着普遍主义的伦理倾向,但在儒家看来恰恰更接近于“小人”道德,因为这种“报”更强调回报互惠而不是“义”。不过,杨联陞(2011/1973)也指出,普遍的“互惠”尽管是“小人”道德,在儒家看来却是一个低下但可以接受的标准,因此成为整个社会的基础。基于杨联陞的区分,“报”可以被理解为儒家思想社会化乃至通俗化的结果,是经典思想在社会道德层面的体现。儒家对于“报”的理解,尤其是将其与“义”相关联,对中国的社会关系有深远影响。

后续社会心理学本土化学派的研究,大多忽略了君子道德与小人道德的区分,更加关注“人情”“面子”等习语在世俗道德层面的意义,进一步将它们解析为某种分析性概念。例如,翟学伟的研究强调社会通俗道德观念比儒家思想的本意更重要,更能支配人的行动。他将“互报模式”视为中国社会思想的“元假定”,从报父母的“孝”推广到“有恩报恩、有仇报仇”,“报恩”可以被理解为中国人推论一切社会行为的根本(翟学伟,2019)。报恩与报仇都体现出很强的伦理性,与家尤其是父母有密切关系,父母之恩和父母之仇都是最重的(文崇一,2005/1982)。翟学伟(2007)指出,父子关系是报恩的原型,由于父子的非对等性,“报”也体现出非理性和非对等性的特点。他进一步将“报”理解为一种封闭式的社会交换关系,其通过“互欠人情”的方式使参与者背负上交换的义务,造成结构上的依附性,故在中国社会中广泛存在的报恩现象,产生的不是互惠的平等关系,而是权威、名分等不对等关系(翟学伟,2004)。基于此,他否定了杨联陞“义在报中”的理解,认为“报”与传统社会中封闭式的社会结构相对应,必然与“义”相冲突。

另一方面,也有学者一直在关注“报”与君子道德以及儒家经典文本的关系。如果“义”在“报”中,那么“报”的特殊主义便可以表现为超越性的义务观。金耀基(2013/1981)认为,中国人际关系中“交换”的指导原则是儒家思想中推己及人的忠恕之道,这一思想的通俗化产物就是“报”

和“人情”，“报”不同于协调五伦关系的“名分”，但仍深受儒家思想影响，体现在对施者不求回报的要求里“儒家论人与人之关系时，对‘施者’求以圣人之道德，而对‘受者’则求之以常人之道德……‘施’之行为在‘施者’主观意念中固不望报，但在社会客观上则可产生一‘报’之回应”。施者与受者在道德心理上的不对等性，与伦理关系中的义务观相似，是“报”有别于莫斯(Marcel Mauss)所述之“互惠”(reciprocity)(莫斯,2016)的重要特点。这种义务观的力量，可能是来源于“仁”“义”和“爱”“敬”的由己及人的外推(周飞舟,2018,2024)。不过，由家庭伦理如何能够向外推延、扩充，形成贯穿“报”之精神的社会关系，还欠缺社会学层面的说明。

概括上述的讨论，我们可以得出当代“关系”研究的以下几个特点。首先，这些研究认为“报”与“关系”主要不是体现在儒家最为注重的家庭伦理中，而是体现在伦理之外的“社会”关系中，因此“报”或“关系”与家庭伦理之间存在着显著的断裂。在中国传统思想中，“伦理”是“关系”的核心，但在当代研究中，“关系”却以去伦理化的方式被视为利益的交换。其次，这些研究注意到“关系”与社会结构尤其是等级结构有密切的关系，但是却往往将“关系”看作社会结构的依附，要么利用社会结构，要么“侵蚀”社会结构，这导致了将“关系”视为“私”的典型偏见。最后，这些研究对“报”与“关系”的理解并非基于儒家思想本身，而是基于其社会化乃至通俗化的结果，因此在很大程度上融合了非儒家的思想资源。这虽然是当代的社会现实，但会导致我们忽视“报”与“关系”中所包蕴的伦理内核。

实际上，通俗社会道德并非无源之水，而是经典思想与历史现实交融的产物。总的来看，当前关于“报”与“关系”的研究并没有充分重视其中的伦理要素，对伦理要素的内容及来源更是付诸阙如。经验研究所强调的“混合性关系”突出了“报”与家庭伦理的差异，而对中国传统思想的解读，却倾向于将“报”追溯到家庭伦理尤其是父子之间的“孝”。这两种视角表面上的矛盾，恰恰揭示了“报”与伦理之间的复杂关联。本文专注于解析儒家思想经典对“报”的论述，用“追根溯源”的方式讨论当代社会现象的思想源头，期望把“伦理”带回到社会分析之中。

下文将分别分析儒家思想中对“报”与礼、“报”与伦、“报”与孝的关

系的讨论,从儒家对一般社会关系的讨论进入对朋友、君臣、兄弟等人伦关系的讨论,最后进入对父子关系的讨论。本文借此一方面探索“报”在人伦关系中的适用范围,另一方面辨别“报”与儒家伦理的核心内容“孝”之间的复杂关系,从而将“报”的理论逻辑完整地呈现出来。

三、报与礼

在儒家经典文献中,“报”占据着与仁、义、礼相近的核心地位。“报”是“礼”的基本要求和核心内容。《礼记·曲礼》有云:

太上贵德,其次务施报。礼尚往来。往而不来,非礼也;来而不往,亦非礼也。(《礼记·曲礼》)

这句话的意思是,在上古道德完善的时代,人们崇尚道德,施恩而不望报。到了后世,人们施而望报,受则必报。受则必报才有了礼,礼体现为社会交往的规范。这意味着,接受他人的恩惠,自己应尽可能报答。对于他人的报答,自己也不能无动于衷,应再次报答回去。

汉儒郑玄注“贵德”曰“施而不惟报”,唐代孔颖达疏曰“惟,思也。世既贵德,但有施惠而不思求报也”(郑玄注,2019:17)。“太上”可被理解为三皇五帝时期,也可被理解为君子圣贤。明儒王夫之曰:

“太上”,谓大贤以上也;君子秉仁义以接物,而不因人之顺逆以异其施。“其次”,则虽自尽而不能忘于物矣,故施报交致,而后人劝于善。“礼”者,以齐天下,合贵贱贤不肖而纳于道者也,是故因其施报之情而奖之以酬酢,则达情兴行而人无不劝也,是以“礼尚往来”。(王夫之,2011a:18)

王夫之说,高尚的君子不会因为别人有无回应而改变其施的态度。但是对于一般人而言,不能奢求他们施而不望报,而是要求其受施必报,报

能够使人向善。如何能够使人做到受施必报呢？答案就是“礼”。礼尚往来，从规范意义上要求人们“报”，这才算礼的完成。从另一方面来讲，人们能够“报”，便会变得向善贵德。

由此我们可以认为，“报”是礼的基本要求，而不论对方施惠的时候是否“贵德”。对方贵德不望报，而我必报之以德；对方不贵德，施而思报，即抱着交换甚至收买的态度，我也必报之以礼。《论语》中记载，鲁国大夫阳货意图招揽孔子出仕，于是趁其不在家时送他礼物。按礼的要求，“大夫有赐于士，不得受于其家，则往拜其门”（《孟子·滕文公下》）。阳货是大夫，孔子是士，阳货的意图是等待孔子上门回拜。阳货是典型的“施而望报”，或者是为了“报”而施。孔子仍然报之以礼，也趁阳货不在家时，带着回礼登门。孟子对此评论说“其交也以道，其接也以礼，斯孔子受之矣”（《孟子·万章下》）。受之必报之，这就是礼的要求。

施者之施，一般是恩惠、利益或礼物，所施往往附带了施者的“用意”。这用意如果是纯粹的施不望报，则是“德”；若施而望报，也可以分为两种。一种是交换或投资的用意，即“施”虽然主要是为了对施者自己有利，但也经常包含了施者的善意，可以叫作“善意之施”或“善施”。对于受者而言，既要对其所施恩惠作出回应，也会对其所附带的善意有所感应，礼所强调的“报”包含了这两重意思。《诗经》有云：

投我以木桃，报之以琼瑶。匪报也，永以为好也。（《诗经·卫风·木瓜》）

琼瑶是对木桃的回礼和回应，而“匪报也，永以为好也”则是对施木桃者之善意的感应和响应。“永以为好”的善意，对于投木桃者来说就不仅仅是“报”，而且也构成一种新的“施”，因为琼瑶附带了更强烈的善意，呼唤投木桃者进一步的回应和感应。这种对“善施”的“报”，或者说“来而往”，形成了对进一步的“报”或者“往而来”的期待。施者最初的施报重点在于礼物，施报双方对于恩惠、利益回报的期待要高于对善意回应的期待，但是在来来往往、施报交致之后，“善施”“善报”之“善”便可能以善意为主，因而能够“劝人于善”了。善意在往来施报中的叠加与厚积，起于受

而必报之礼。《曲礼》在“往而不来亦非礼也”下有云:

人有礼则安,无礼则危,故曰:礼者,不可不学也。夫礼者,自卑而尊人。虽负贩者,必有尊也,而况富贵乎!富贵而知好礼,则不骄不淫;贫贱而知好礼,则志不慑。(《礼记·曲礼》)

这段话进一步指出了报的基本原则:自卑而尊人。人的尊严并非来自地位财富,而是在于能否受施必报。受施而报者,必然会得到自尊和尊重。无论富贵贫贱,受施者在得到别人善施时都应以“自卑而尊人”的态度进行回报。所谓自卑而尊人,就是指人在“报”时尽心量力而报,富贵者不以富贵骄人,贫贱者不以贫贱愧于人,则富贵者不骄不淫,贫贱者亦能贫而有志。所谓“虽负贩者必有尊”,是指负贩者即使受富贵者之施,所报之礼物可能与所受不能对等,但是只要他尽心力而报,所报之善意便可以无愧于所施,因而“必有尊也”。进一步而言,倘若施报双方真能如礼所要求的那样“自卑而尊人”,则礼中的“善意”就会显露无遗,真能如王夫之(2011a:18)所云“以齐天下,合贵贱贤不肖而纳于道者”。

施而望报的另外一种用意,则是利用、收买之意,如阳货对孔子之施就是如此。推而广之,我们将很多不怀好意施之于人的情况(包括各种陷害仇怨)都归于此类,可以称之为“恶意之施”或者“恶施”。在阳货和孔子的故事里,孔子对阳货之施对等回报,对于其背后的利用和收买的恶意也有同样的回应,就是也趁阳货不在家时去“回拜”。王夫之(2011b:900)在《四书训义》中将这种态度称为“直”:“彼以时亡来,此以时亡往,适如其情理,直道存焉”。这点出了儒家思想中对待“恶施”的“直报”态度。对此,最为经典的表述出现在《论语》中。

或曰:以德报怨,何如?子曰:何以报德?以直报怨,以德报德。(《论语·宪问》)

孔子反问提问者“何以报德”,意思是说若可以德报怨,那么对于别人的德,受施者用什么来报?倘若也是以德来报,受施者如何对得起、配得

上别人的德呢？别人施以善意，受施者报以善意；别人施以恶意，受施者若亦报以善意，则受施者的善意还是善意吗？儒家所讲的善意，一定是发自良知、真诚恻怛之心，而非笼络世人、息讼平怨之术。就“报”而言，“报之以德”之德是对施德者的感应，对方的善意兴发受施者的善意，将此善意以自卑尊人的态度报之，这叫作以德报德。若对方是恶意，如何能兴发受施者自己的善意？若兴发受施者自己的恶意，是否应以怨报之？

孔子给出的回答是“以直报怨”。所谓“直”，是指要看受施者的内心认为应不应该报之以怨，而不是简单地“反弹”回去。受施者自己的内心要有一个反思的过程，就是对于施者的恶意要有所了解和理解。孟子曰“有人于此，其待我以横逆，则君子必自反也：我必不仁也，必无礼也，此物奚宜至哉”（《孟子·离娄下》）孟子又曰“爱人不亲反其仁，治人不治反其智，礼人不答反其敬。行有不得者，皆反求诸己”（《孟子·离娄上》）。施者的恶意若是出于受施者自己待人不敬、处事不当，则“直报”就是不报。这时受施者若以怨报怨，就是意气用事，他自己也不能理直气壮。如果反求诸己而心中无愧，则受施者既可以怨报之，也可将对方视为妄人而不加理会，报与不报都以自己理直而心中没有余怨为准，这就是“以直报怨”。《礼记·中庸》所谓“不报无道，南方之强也”，颜子所谓“犯而不校”（《论语·泰伯》），指的都是如此。所谓“直报”，就是在反求诸己的基础上，决于内心之诚。因此，明儒王畿认为，“有孟子之自反，然后可进于颜子之不校”（程树德，1990:524）。颜子不仅不报怨，甚至不生计较之心，是因为他不以自己的“直”自恃。这是直报中的善意，在反身之诚的基础上更进了一层。

对于“善施”以德报之，对于“恶施”以直报之，反映了儒家基于其性善论而对人际关系互动所持的基本态度。与“太上贵德”不同，儒家所主张的“报”建立于常人道德之上。常人道德不要求施不思报，也不要求以德报怨，而是提倡反求诸己、问心无愧，这构成了“虽负贩者必有尊”的道德基础，也将常人与君子圣贤直接连接起来，以报为核心内容的“礼”因此也有着劝善和教育的意义。《礼记·表记》有云：

仁者，天下之表也；义者，天下之制也；报者，天下之利也。（《礼记·表记》）

仁是天下的表率，义是天下的裁制，而报是仁义在人伦中的体现，能够得天下之利。郑玄注曰“报，谓礼也，礼尚往来”（郑玄注，2019：1286）。报之所以是天下之利，是因为报体现了礼的精神，能够形成“礼尚往来”的社会风气。由上述讨论可知，在礼的意义上，报并非一种人对“施”的自然反应，而是一种具有规范意义的应对，这种规范有其性善论的基础，也与儒家思想的天人观相协调，所以若人们真能做到施报交致，则天下万物各得其所，各得其宜，人们在施报往来中各得其利，故曰天下之利。这里的“利”是“元亨利贞”的利，是所谓“义之和也”。由此可见“报”在儒家思想中的核心地位。

“报”构成人与人之间的往来交接之礼，施者施，受者报，施者又报，如此往复，构成了中国人社会关系的基本形态，也使“社会”被赋予强烈的“仁义”的意涵。凡礼必分宾主，主人施，宾客报；宾客施，主人报，礼的仪节由此而来。所谓宾主之间的相拜相揖、升降辞让、往来授受，皆是施报的仪节。《仪礼》有冠、婚、丧、祭、乡、射、朝、聘，自家至国以及于天下，都一一纳入于礼，所以才有“报者天下之利”的说法。在这个意义上，礼是报的形式，报则是礼的内容。

礼是一条贵德尚德的道路，即由以利报利、以怨报怨，迈向以德报德、以直报怨的境界。报充分体现了礼的超越性，这也是礼教的题中之义。此外，礼教展开的场所是人伦，故报在不同的人伦关系中有不同的形态。

四、报与伦

由上一节的讨论我们可以看出，“报”具有鲜明的中华文明特征，即行动者是从接受方的角度来考虑如何行动的。儒家思想的基本概念“仁”也具有类似的特征。《礼记·中庸》中孔子说“仁者人也”，郑玄的理解是“相人偶”，即两个相对面的人之间的状态，所以“仁”字先验地包含了“另一个人”及其与“我”的关系。对这句话的另外一个理解就是与“己”相对的“他人”，体现了一种“他人优先”的伦理态度（陈来，2017）。总之，儒家的社会理论预先设定了他人的存在，或者说，“关系”是先于人的行动而存

在的,在这个前提下,行动者考虑如何对另一人作出反应。在儒家的思想体系中,“关系”就是“伦”,而人作出的反应就是“报”。因此,如何行动或者如何“报”,与“关系”或“伦”的状态、性质有关,“关系”或“伦”的状态、性质又体现在“报”的行动中。在本节中,我们主要探究“报”是如何受“伦”的影响,又是如何“明伦”的。

从“差序格局”的角度来看,因应人与人之间的不同关系,“报”的交往和互动的方式也会有差异。儒家一般将学习做人的过程称为“明伦”,强调的正是“伦”对于互动方式的重要影响。报之以德或报之以直,不代表不分亲疏贵贱地“兼爱”,而是根据人伦关系的差异来决定报的方式。

《孟子·告子下》中有一个比方“有人于此,越人关弓而射之,则己谈笑而道之;无他,疏之也。其兄关弓而射之,则己垂涕泣而道之;无他,戚之也”。路人弯弓而射之,自然不容易积怨,甚至可以“谈笑而道之”。若是兄弟弯弓而射之,则很难不有深怨。越是亲近的兄弟、朋友,彼此之间的期待越高,若有不慎便越容易反目成仇。如果怨恨的对象本身就是最亲近的人,行动者要在报怨中求得内心之“直”则更是难事。所谓“垂涕泣而道之”,指的是人在亲近关系中结怨后不知如何处之的状态,由此可见“以直报怨”并非抽象的义理,而是离不开人伦的影响。

与“伦”紧密相关的“报”,体现在中国传统里一种极为特殊的观念即复仇的观念上。复仇也是一种报怨,怨是行动者自己之怨,但仇是亲人朋友之仇。在这个意义上,仇是更重的怨,仇在行动者自己,行动者或许可以释然;仇在父母,行动者却可能终生难以忘却。如果说复仇的最高原则仍然是“以直报仇”的话,那么这种“直”更强烈地体现出伦的意义。《礼记·曲礼》区分了三种报仇的原则。

父之仇,弗与共戴天。兄弟之仇,不反兵。交游之仇,不同国。
(《礼记·曲礼》)

《礼记·檀弓》中有类似的讨论,并辨析得更加细致。为父报仇,天经地义,为人子者日夜不忘复仇之念,可谓“不共戴天”。兄弟特指亲兄弟,复仇者同样常常带着兵器以备复仇,但只是与他的仇人“仕弗与共国”

(《礼记·檀弓》),不能因复仇耽误君命。交游即朋友,为其报仇如同为堂兄弟报仇,复仇者不当魁首,而是跟从于朋友的儿子。《礼记·檀弓》曰“主人能,则执兵而陪其后”。复仇首先是“主人”也就是孝子的责任,兄弟、朋友都不能越俎代庖。如果行动者擅自出面,不仅僭越了主人的义务,也使主人的仇怨无处安放。《周礼》提出,“君之仇视父,师长之仇视兄弟,主友之仇视从父兄弟”,家外的不同关系都能以家内关系的亲疏远近相比拟。

儒家典籍中所描述的复仇义务,完全取决于“伦”:为父报仇不分条件、场合,为兄弟报仇则有场合之分,而为朋友报仇之义则更远一层,要跟从于朋友的儿子。俗话说“冤有头,债有主”,复仇也同样有“主”。在最根本的意义上,报仇是孝子的义务,任何人都无法代劳。《周礼》设有“调人”一职,要求杀父之仇人辟诸海外,逃到天涯海角。不过,“辟诸海外”只是使孝子虽欲复仇,但力所不能,为人子者仍然不能释然。这种欲报之而不得的哀痛,也是“直”的体现。

从礼尚往来的意义上理解,“报”不仅是对一件礼物或一次拜访的回应,也是对两个人过往一系列恩德的回应。“报”的方式、条件和场合,主要取决于两个人的关系,这一关系不仅是恩德的累积,也体现了“差序格局”中的远近轻重,可以说“报在伦中”。

从人伦关系的角度看,古人将人最重要的关系概括为“五伦”,即父子、夫妻、兄弟、君臣、朋友。我们可以将“五伦”区分为家内的父子、兄弟与家外的君臣、朋友两大类。家内关系又可以叫作“天伦”,父母兄长是先于“我”而存在、与“我”有难以割舍的关系的人,这构成了我们理解儒家社会思想的基础;君臣朋友等家外关系则是后天的“人伦”,体现了儒家思想对一般社会关系的理解。本文重点关注的是后者,故下文采取由外而内的讨论策略,先讨论朋友、君臣,再讨论兄弟,最后涉及父子关系。^①

“朋友”在古人心目中有着严格的定义,并非对一切社会关系的泛称。

① 夫妻一伦则介于家内与家外之间。妻子本是异姓的陌生人,通过婚礼“合二姓之好”,成为与丈夫在家内齐体的“妻”。因此,在儒家看来,夫妻一伦的相处之道,既体现出君臣的面向,如夫妻“以义合”,妻以夫为至尊;也体现出兄弟的特点,如“夫妻一体”,妻子的家人被称作“兄弟”等。由于问题复杂和资料匮乏,本文暂时搁置对夫妻伦的探讨。

儒家经典区分了宾客与主人恩情的厚薄,将其分为“相趋”“相揖”“相问”“相见”“朋友”五类(《礼记·杂记》)。从只是听闻姓名(相趋),到曾经见面(相揖),再到曾经以礼物相赠(相问),最后到行过士相见礼(相见),两个人的交情逐渐加深,志趣相投,最后成为朋友。朋友关系的建立,必须经过执挚相见的礼节。施报之礼,是朋友关系得以建立的基础,我们从中可以看出朋友相处之道。

《士相见礼》是儒家经典《仪礼》中的一篇,记载了朋友相见的“礼”,本文在这里简要描述其内容。宾客登门拜见之前,先准备好礼物请人传讯。主人拒绝客人上门,理由是自己身份不足以接见尊贵的宾客,应该由自己主动先去宾客家中拜见。客人不答应,如此推让三次,主人才最终允诺。但主人又婉拒宾客的礼物,宾客坚持送礼,再推让三次,最终才得以相见。宾客在门外求见,主人出门迎宾客,主人先拜宾客,宾客回拜。然后主人作揖,先入门,往右走;宾客拿着礼物,随后入门,往左走。到了庭中央,主人再次拜宾客,表示接受礼物;宾客也拜主人,然后送出礼物。紧接着宾客就出门离开,意思是礼物已经送达,不再打扰主人。主人则认为自己还未招待好宾客,于是再请宾客入门,进行宾主相欢、情意相洽的燕见。随后,宾客告退,主人出门送宾客、拜宾客,这场礼节就告一段落。在此之后,主人还要带着宾客送来的礼物,前往宾客的家里回拜,经过类似的相互辞让与送礼的过程,这一“相见”之礼才得以告成(郑玄注,2008: 169-170)。

士相见礼中自始至终贯穿着“自卑而尊人”的相敬之道。主人拒绝接见、主人拒绝收礼、主人出迎门外、主人先拜受礼、主人再请相见、主人回拜送礼等环节,都在表示主人认为自己不配、不值客人的登门、送礼、求见,每个环节都好像受到了对方的“善施”一般,自己的行为都充满了“报”的意味,是对客人善意的加倍回报。客人先行求见、主动送礼、坚持登门、先行离开等环节,看起来像是主动的行为,但实际上是以“卑者”的身份请求相见、请求送礼、请求登门,好像不配、不值得与主人相见、相交,主人的每一次允准都是对自己的“善施”一般,因此客人的行为也充满了“报”的意味。宾主都以对方为施,以自己为报,在往来之中形成了礼以“敬”为主导精神的气质。

宾客拜访主人,本就是一施一报;主人又拜访宾客,则施报往还,可谓“迭为宾主”。宾主相敬之礼,寄托着朋友之道的理想。朋友相交,讲究“志同道合”,于是相引为宾客,从相见之礼的相拜、相揖,延伸到饮酒之礼的往来“酬酢”、射箭之礼的“其争也君子”,都是将朋友之道融入礼的形式中,表达相敬相亲、如切如磋之情。例如,饮酒之礼是冠、婚、燕、射等礼的重要环节,总是由主人、宾客交替进行,主人献(敬酒)宾客,谓之施;宾客酢主人,谓之报;主人又酬宾客,是再报。郑玄将饮酒之礼中的“酢”解释为“报”,又将“旅酬”解释为“相报”,取的正是礼尚往来之意(郑玄注,2008:1380)。献者虽然是“施”,但大都采取的是“自卑而尊人”的态度,这在当前中国社会的饮酒礼中也是如此。所谓“先敬为敬”“先干为敬”,以及酒杯总是举得要比对方更低,是以卑对尊的态度敬酒。受敬者则亦以“不敢当”的姿态还敬献者,双方都以“卑者”的态度对待对方,往来相报,如环无穷,形成了朋友之间实际上平等相待的关系。

《孟子》中记载,尧为天子而舜为匹夫,尧推尊舜,其尊贤的方式就是“友”,以朋友之礼对待舜,可谓“天子而友匹夫”,而“友”的方式就是与舜“迭为宾主”。但是,尧可以舜为友,舜却不能以尧为友,君臣与朋友有着重要的差别。

孔子曰“君使臣以礼,臣事君以忠”(《论语·八佾》)。君的伦理是以礼使臣,而礼的形式是报,为君之道就是用“报”的方式对臣的功劳过错行之以爵禄赏罚。《礼记·燕义》有云“臣下竭力尽能以立功于国,君必报之以爵禄,故臣下皆务竭力尽能以立功,是以国安而君宁”。为君者若能以“报”明伦,以德报德、以直报怨,就能使群臣各得其所,各得其宜。“报”本身要求“自卑而尊人”,君对臣有至尊,所以为君者的基本态度是不以尊废礼,一切依礼而行,这就是为君者尽君道的表现。这里描述的是《仪礼·燕礼》中君臣以宾主之礼饮酒交欢的礼义。国君尊大臣于宾位,又体会臣不敢与君匹敌之心,让臣属作为主人代自己献酒,使国中群臣皆依尊卑之序而得酬酒,以此明君臣之义、贵贱之等。在行礼过程中,臣下凡是向国君敬酒,以及受国君赐酒,均以稽首之礼拜于堂下,而国君也不答拜。郑玄注曰,“臣再拜稽首,是其竭力也。君答拜之,是其报以禄惠也”(郑玄注,2019:1450),这正象征着“臣事君”和“君报臣”。

臣的伦理则是事君以忠。朱子曰,“尽己之谓忠”(朱熹,1983:48),忠就是《礼记·燕义》所说的“竭力尽能”,这是君臣之伦和朋友之伦的主要差别所在。“忠”的要点在于“尽己”,不依照君的表现来决定臣自己是否尽忠。所谓“君为李煜亦期之以刘秀”(陈寅恪,2015:12),君为不义之君,臣却不能做不忠之臣。臣如果先存有“吾君不能”之心,便不能被称为忠臣,反而是“贼”臣(《孟子·离娄上》)。若君不以礼待臣,臣尽心竭力仍不能改变,则可以离君而去,但不能以非礼待君。儒家经典所主张的为臣之道是竭力尽忠而谏,若三谏不从则罢官而去,“出处去就”均依礼而行。在儒家经典里,臣对君的礼亦有时被称为“报礼”。臣之报礼,既体现在事君以礼,也体现在去君以礼、服旧君以礼(《孟子·离娄下》),对于曾经的国君始终以礼相待。

无论旧君如何对臣,臣仍然以报礼相待,这体现了“忠”不是对等意义上的报。这也使得君臣一伦,不能以对等的施报关系来看待。朱子《孟子集注》引杨氏曰:

君臣以义合者也。故孟子为齐王深言报施之道,使知为君者不可不以礼遇其臣耳。若君子之自处,则岂处其薄乎?(朱熹,1983:290)

君尊臣卑,所谓尊卑,并非人格高低,而是权位、职责不同。君遍统天下国家大政,其待群臣以礼已经需要竭力而为;臣专职事君,更需要竭力尽忠。这种不对等的关系是权位相对导致的必然。然而“忠”是否是一种外在于礼的特殊伦理呢?

“忠”是君臣关系中超越性的伦理义务,有着自处以义、自居于礼的力量。这种力量的根基,不在于施报之中,而是源于家内的伦理“孝”。所谓“资于事父以事君”,敬君可以与敬父相媲美。然而这只是忠孝关系的一个方面,在另一个方面,事君之忠与事父之孝仍有根本区别。《礼记·曲礼》有云“子之事亲也,三谏而不听,则号泣而随之”。臣子有离君之道,人子却没有去父母之道。《礼记·檀弓》有云“事亲有隐而无犯,左右就养无方”。与事君“有方”相比,孝顺父母的责任是“尽”不完的。孝相比忠而言是更加无条件的,这就使得子事父之孝、父待子之慈,仿佛超越于

施报关系,乃至不能以“报”来理解。臣对君之“忠”难以为“报”所涵盖,可能正是源于“孝”的特殊之处。为此,需要对家内的“报”予以更详尽的考察。

在中国社会,家是一个边界灵活的概念,伸缩性极大。有亲缘、血缘关系的人一般可分为两类:一类是“一体”,叫作至亲,如父子、夫妻、兄弟,相当于核心家庭的范围;另一类叫作家人,也可叫作亲戚,范围可以很广,包含了“非一体”的有血缘、亲缘关系的人。这两类人都可以被称为家人或者家内关系,本文从后一类的关系开始讨论。

讨论儒家思想中的家内关系,丧服的服制提供了认识的基础,也是中国社会差序格局的原型(吴飞,2011;周飞舟,2015)。对于“非一体”关系,丧服中有一个总名,叫作“兄弟”,郑玄注“兄弟”一词曰,“兄弟,犹言族亲也”(郑玄注,2008:1006)。在族亲中,“兄弟”指向至亲之外、更加疏远的亲属,《仪礼·丧服传》有云“小功以下为兄弟”。笼统而言,“兄弟”包含除了一体至亲以及祖父母、曾祖父母等正尊之外的所有亲属。^①对于非一体的关系,除了与“己”平辈的诸兄弟姐妹之外,就是诸子、诸侄、诸孙、诸曾孙等晚辈,以及诸父母、诸祖父母、诸曾祖父母等长辈,这些长辈统称为“旁尊”,以区别于父母、祖父母等正尊。对于这些人,晚辈对长辈或者卑者对尊者的制服被称为“施”;尊者对卑者的制服被称为“报”,又叫作报服。

首先需要说明的是,丧服中的“施报”是高度理想化的叫法,因为在现实中,总有一人先去世,所以若施者先去世,则报者不待其“施”即为其制服;若报者先去世,则施者虽施其服,但永远也不会得到对方的“报”服。未有施,先有报;或未有报,仍然要施,正好展示了儒家思想关于“施报”的深层理念:施者不为报而施,报者报其意而非报其实,施报双方所关注、所反应的重点都是对方的用意。

虽然施报双方的身份有尊卑之别,但双方的制服是对等的,并无厚薄之差。^②卑者先施,尊者后报,其基本原理还是比照至亲尤其是父子、母

① 丧服中至亲兄弟被称为“昆弟”。

② 丧服体系中存在“两相为服”的关系,如昆弟(亲兄弟)、从父昆弟(堂兄弟)、娣姒妇(妯娌)等,这一类亲属称谓是相互的,似乎无主从、尊卑之分,纯粹是一种“亲亲”的关系。这一类服制,从原理上与施报并不相悖,双方都可以视之为“施”,亦可视之为“报”。

子关系推衍而来。郑玄解释“施”字的时候说“在旁而及曰施”(郑玄注, 2008:908)。意思是子女为父母制服,由于父母与旁尊有着密切关系,从而“旁及”至旁尊,这就是施服。如子女为父之昆弟即自己的伯叔父制服,就是“施”,并由此推及更多的旁尊,这便是“亲以及亲”。亲情每外施一层便递减一层,叫作“旁杀”或“亲亲之杀”。关系越近,施服越重;关系越远,施服越轻,这构成了我们熟悉的差序格局。旁尊对卑者施服的反应是“报”,即对等制服,并不因为自己有尊而减其服。因此,从整个丧服格局上看,对等制服好像“抹平”了亲属体系内最为常见的尊卑差别。这背后隐含了儒家关于人际关系的重要思想,需要我们展开剖析。

本文以叔侄之间的报服为例来加以说明。丧服分为五等,被称为“五服”:斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻,即不同形制的衣服,一般分别对应三年、一年、九个月、五个月、三个月的丧期。若某人的父亲去世,他要穿着斩衰服丧三年;若其兄弟去世,他要穿着齐衰服丧一年;若其堂兄弟去世,他要穿着大功服丧九个月;服丧的时间依次向外递减,关系越远、越轻,则时间越短。据《仪礼·丧服》的体例,就本服而言,某人为他的伯叔父(伯父、叔叔)服丧九个月,伯叔父为他亦服丧九个月,这是一施一报,与其他的旁尊相同。由于伯叔父是某人父亲的一体至亲,他因为尊敬父亲而为父亲加一等制服后,也为伯叔父加一等制服,即为其服一年,这也是典型的“在旁而及曰施”。伯叔父作出的反应还是“报”,即也为某人(他的侄子)服一年,仍然保持了叔侄间的对等服制。

伯叔父为其侄子服一年,等同于为他自己的儿子服丧,这是不是服丧过重了呢?《仪礼·丧服传》对此的解释是“然则昆弟之子何以期也?旁尊也,不足以加尊焉,故报之也”。需要注意的是,“旁尊不足以加尊”并不是施服者的态度,因为施服者已经给出了“加尊”的态度和行为,所以这句话说的是伯叔父自己的认识和态度。伯叔父认为自己并非其侄的正尊,其侄为其父加一等,也为他加一等,他是旁尊,不足以承受,不敢承受,所以报之。报的用意也值得注意:不是拒绝、不接受对方的加尊,而是用同样的制服报回去,也为对方加一等。

丧服中的“报”总是报其“意”而非报其“实”。伯叔父的报既是以善意报答善意,也是以敬意报答敬意。这份敬意不是对昆弟之子的“敬”,而

是一种以义自处的“自尊”。伯叔被称为旁尊,是因为他“与尊者为一体”。卑者出于尊敬而施服,这种尊敬来自对方与自己至亲、至尊的连属,所谓“爱亲者不敢恶于人,敬亲者不敢慢于人”(《孝经》),是一种推己及人的尊敬。广而言之,无论是卑者从父、祖而施服,还是从妻、从母而施服,都是推衍而来的,“在旁而及”,旁尊的“尊”并不能独立构成施服的原因,但卑者的施服却不会因此而打折扣,这体现出施服者以“仁”待人的醇厚。对于这种尊敬,受服者并非出于一个客观的、可衡量的标准来测量出施服者表达的尊敬过多了,需要将“多余”的部分还回去,而是将尊敬全部“还”回去。若从交换的角度讲,报的行为是“吃亏”的,因为交换的双方本有尊卑之别,而双方交换的结果是对等的。由此我们可以看出施报与交换的不同之处:交换以等价为主,双方衡量的是自己的得失;施报双方以“仁义”为先,施者以仁待人,报者以义自处,对他人崇尚厚道,对自己要求严格,施报双方在结果上仍然是对等的、等价的。这与我们在讨论朋友之交时双方因“自卑而尊人”而形成的平等相待是同一个道理,只是此处双方有尊卑之别,相处过程更加复杂而已。

如果我们将丧服看作人伦关系原理的基础,则除了至亲、正尊之外的“关系”,都是一系列“报”的关系。“报”按照尊卑秩序假设了关系双方互动的先后和主次,卑者先施而尊者后报,重在施报之意而非施报之实。从形式上看,丧服中的施报形成了一种“差序对等格局”:亲疏尊卑构成了差序格局,但此格局内除正尊外的每一对关系都是对等的,尽管这些关系的“浓度”因亲疏而分为五等,但每对关系本身都超越了尊卑并实现了对等。“报”在这个意义上成为理解正尊之外人与人之间关系的基本准则,即无论人与人之间尊卑地位如何,施者以仁为先,报者以义为重,双方都以“自卑而尊人”的态度对待施报,这正是一种普遍主义而非特殊主义的原则。

施报是家内关系中最普遍的制服方式,但是与正尊关系的制服相比,报服义重于恩,敬过于亲,有客气、推而远之的意味,所以也被看作“疏远”之服,不适用于“一体至亲”。由上面的分析我们可以看到,这种“疏远”实际上是一种基于自身地位的“克制”,以及将自己置于双方关系中“次要”地位(自卑而尊人)而来的“分寸感”。这种通过自尊、克制而表达的情感态度,是报服的基本意义之所在,也是人际关系基本的伦理要求。报

服的“不敢不报”，根源于以义制恩，或者说“以敬推爱”（周飞舟，2024）。施报双方的关系是在尊敬和自尊的规制下完成的，因此说“疏远”并不十分准确，“推而远之”的形式是为了表达尊敬和自尊的分寸感，这造成了一种“疏远”的表象。但是，对等的服制则表现了一种消弭尊卑、平等相处的亲近之意。总结前述讨论，本文将人伦关系中“报”的不同类型归纳为表1所示内容。

表 1 人伦关系中报的类型		
	对等的	不对等的
有条件的	朋友之报	君礼臣忠
无条件的	兄弟之报	子孝父

朋友关系体现出有条件的、对等的报，以德报德、以直报怨，因此而有往来酬酢劝善之礼，这是报的典型形式。君臣关系表现为使之以礼、赏之以功，亦可以被称为有条件的报，即君报以臣忠为条件，但是臣忠却不以君礼为条件，所以二者是不对等的。兄弟关系主要体现在丧服中的旁尊报卑，是一种疏远而对等的施报关系。丧服制度不是基于现实的往来，而是基于“伦”的原则，这使得丧服中的施报是理论上的，亦可以说是无条件的。施报的动力，并不是源于恩德的相劝，而是源于“尊”。对于施者，是以敬推爱的“尊尊”；对于报者，是以义自处的“自尊”。

在兄弟之报中，卑者的“尊尊”源于对父亲的尊敬，并旁及伯叔，可以说是由孝外推而来。旁尊的“自尊”则源于与正尊“有别”的心态，体现出一种客气的疏远感，因此与父子关系很不一样。我们注意到，在丧服的人伦之理中，父子之间在亲密无间的一体关系外，蕴含着一种绝对的、不对等的义务关系，与朋友、君臣、兄弟都不同。如果呈现在表中，父子之间大约是一种无条件的、不对等的关系，实际上这种关系几乎不能以“报”来理解，因为孝本身是无条件的，而父对子的慈也不是报。我们在这里遇到了用“报”来理解中国人伦关系的限度——孝不能还原为报，反而孝是报的源头，也可以说是报的基础。中国社会中的“报”之所以具有极强的伦理意涵，是因为报自孝出。

五、报自孝出

丧服中“报服”所蕴含的施报之意,主要体现在旁尊与卑属的关系中,旁尊是与作为正尊的父、祖自相区别的。我们理解旁尊之报,就更能理解正尊之不报。这种不以“报”而论父子关系的方式,集中体现了儒家思想对父子一伦的理解。

首先,父对子无“报服”。与其他的旁尊报卑不同,父、祖等正尊对子、孙没有报服,因此正尊和卑属之间呈现不对等的服制,如子为父穿着斩衰服丧三年,父为子服丧一年;孙为祖服丧一年,祖为孙服丧九个月。子女本来只需为父亲服丧一年,因“尊尊”加隆至三年,面对子女的加隆,父亲没有报服,主要的原因就是自己是正尊,更是“至尊”,担当得起子女的加隆。进一步而言,在代代相承的父子关系中,父亲之“至尊”并非自己个人所有的“尊”,而是自己的父亲、祖父等的“尊”在自己身上的体现,所以接受子女的加隆是理所当然的,不必“报”回去。

其次,子对父的服是出于孝,既非丧服中的“施”,也不是“报”。在儒家思想中,人以父母为本而非以天为本,这是所谓“一本”;人与父母不可分离,生养死祭,其中既有身体发肤的紧密关系,也有祭祀传承的生命责任,这是所谓“一体”(周飞舟,2021)。子女是父母的延续,父母的生命活在子女的生命里,父母的精神意志体现在子女的精神意志中,子女能够“立身行道,扬名于后世”是孝的完成(《孝经》)。在这个意义上,孝是一个人的生命意义所在。

《论语》中有子曰“君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与!”(《论语·学而》)有子将对父母的孝和对兄弟的悌称为“为仁之本”,“为仁”即实践于仁、由仁而行。仁是人性的核心,是人之所以为人的根本,或者说仁是人的终极意义。程子认为,以爱为主,而爱莫大于爱亲,所以要实现“仁”,孝悌是根本的路径,即“为仁之本”(朱熹,1983:48)。在儒家的理论中,人性的本质是仁,即对人的一种仁爱之心。只要是人,本质上都有仁,人生的过程是仁“发芽”、发挥和发扬的过程。这种发扬过程自人出生后即开始,父母成为其发挥人性的第一个对象,好比是种子发芽

时所面对的土壤、空气和阳光。孝的实践过程就是人自己的生命的展开过程,可以说,孝是一个人成为一个仁人志士的前提条件。俗语所谓“百善孝为先”,不是针对天下子女而言的,而是针对每个人能够成为真正的好人而言的。在这个意义上,孝的动力之源在于人性本身,而非源于父母之恩。父母之恩是人生存、成长的外部条件,孝则是人成为仁者的内在条件。

子女以孝事父母,不止于爱父母而已。子游问孝,孔子曰“今之孝者,是谓能养。至于犬马,皆能有养,不敬何以别乎?”(《论语·为政》)爱父母,是人人所可自尽的事,好像尽心去做、朝夕奉养,一个人就已经足够为孝子了。可是人自尽子职,未必能让父母安心,亦未必能得父母之心。要得父母之心,必须想父母之所想。父母不愿看到子女不乐,因此孝子不敢不有和柔恭顺的面容;父母不愿子女毁伤身体,因此孝子立身处世不敢不慎。这种“不敢”的心态,是对父母的爱意达到极致后,自然生发出的极致的敬意。一个不孝的人不懂爱,难以将心比心,也不懂敬,难以自我克制。因此,孝是爱敬兼至的最高形式,是“相人偶”之仁最纯粹的体现,也因此是实践人与人相报之礼的基础。

孝不等于“报”,但是与“报”有着密切关系。《论语》中宰我问孔子“三年丧”的意义,孔子说“子生三年,然后免于父母之怀。夫三年之丧,天下之通丧也”(《论语·阳货》)。孔子对宰我说的话,仿佛以“三年免怀”为施,以子女的三年丧为报。明儒王夫之曰:

子生三年,然后免于父母之怀,此恩之易见而犹若可报者也。故为三年之制,使贤者俯而就焉,以通之于愚贱……以爱酬爱,以三年酬三年,愚不肖者有之。(王夫之,2011b:930)

宰我服丧一年,然后居处、饮食心安,这在他自己看来虽然是以礼持身,却已经与野人相去不远。对于宰我,孔子只是不得不以免怀之喻来警醒和感动他。若论父母的恩情,岂是三年足以报答的呢?

三年免怀之说将孝理解为“以爱酬爱”,这作为一种劝善的方式,在中国思想传统中有着深远的影响。民间关于“报恩”的理解,很多都是以此为基础而形成的。应当说,对于不肖之人,将孝敬父母理解为报答父母之

恩,以唤起子女的孝道,确实有着感动人心的作用,这恰恰说明了“报”的观念在中国社会的深厚积淀。在传统社会的“善书”中,我们常常能见到对抚育之恩的宣扬,并以“报父母之恩”解释“孝”(翟学伟,2019)。我们在此便可以理解前面所讨论的君子道德与常人道德的差别。将孝理解为报恩,只是一种通俗化的讲法,因为父母之恩是“报”不完的,亦是“报”不尽的。这其中也杂糅了道家和佛教的因果报应等观念,超出了本文所论的范围。^①就本文所重点关注的儒家“大传统”而言,在所有的人伦关系中,孝是诸德之本、诸德之始。无本即无末,无始即无终。如果说孝是一种“报”,那它也是极为特殊的“报”,是一切“报”的基础。孝的根本动力是人性中的仁,其最初的实践场所和条件是父子之伦。人性中的仁在父子之间的发扬叫作孝,继而在兄弟之间的发扬叫作悌,在君臣之间的发扬叫作忠,在朋友之间的发扬叫作信,在宾主之间的发扬叫作礼。在这个意义上,以孝外推而有报。一个不孝之人不会有真正的“报”,没有以德报德,只有以利报利;只有利报,而没有真正的直报。

报自孝出,更体现在子女对父母的终身之孝,体现在祭祀这种最高程度的报礼中。在父母生时,孝子“就养无方”,未尝以报礼待之。父母去世后,《礼记》有云“父母而宾客之,所以为哀也”(《礼记·杂记下》)。对于丧礼中亡亲将要下葬的体魄,乃至祭祀时代表亡亲的“尸”,孝子都仿佛将其当作家里的客人一样,安排在宾客的尊位,施以宾客的礼遇。之所以要把父母的魂魄当作家里的客人,是要以这种方式表达最高程度的敬意。子女将父母当作宾客一样来报答,潜藏着深重的哀痛,但又是出于对父母的敬重,因此不忍不报,亦不敢不报。这种敬意的最高体现,就是在祭祀父母时的“报本反始”之义。

① 儒家的修身观,与家族主义式的福报观念相联系,由此成为融汇佛教式因果报应观的基础。《周易·文言传》曰“积善之家必有余庆,积不善之家必有余殃”。所谓“善不积不足以成名,恶不积不足以灭身”(《周易·系辞传》),强调的是对于恶念之兴,要防微杜渐、辨之于早。只有积善成德之人,才能够“家有余庆”、荫及子孙,体现为子孙能够繁荣昌盛,继承先祖之德。如果一个人不善其身,则不免有无后之忧。《诗经》称“孝子不匮,永锡尔类”,子孙“受禄于天,宜稼于田,眉寿万年”(《仪礼·少牢馈食礼》),这正是先祖的心愿,是儒家祭礼中传达的“祝福”。在这个意义上,荫及子孙、善及子孙,也是孝子孝孙眼中自己先祖的最大心愿,是将积善视作对先祖的“报”。

礼经中记载,天子祭祀父母,要“报魄”“报气”,即用香气报答父母的神魂,用熟食报答父母的鬼魄(《礼记·祭义》)。“报魄”之礼,集中体现在士大夫家族祭祀父母时的飨尸之礼。古人在死者的孙辈中立一人为“尸”,将其作为受祭者的象征,“尸”在祭祀时仿佛神灵附体,亲自享用孝子献上的美食、美酒,可谓“欣然若亲之饱,尸醉若神之醉”(杜佑,2016:1342)。并且,“尸”还与主人如同宾主一样相互敬酒,在往来酬酢之礼中,让主人能够报答祖先的恩德。对于主人的敬献,“尸”也不敢专享,而是让旅酬的仪节遍及宗族兄弟和助祭的宾客,使众人都能享受神灵的恩惠。《礼记·祭义》称“教民相爱,上下用情,礼之至也”,指的正是祭祀结束后,举行宗族内部的饮酒礼,全体族人参与宾主饮食相报之礼,实现合族序亲。

“报气”之礼,则延伸为祭祀和报答天地万物的方式。从士祭父祖,到诸侯祭社稷,再到天子祭天地,是报的过程,亦是推的过程。《礼记·郊特牲》曰“万物本乎天,人本乎祖,此所以配上帝也。郊之祭,大报本反始也”。在天子祭祀天地万物时,礼崇尚以少为贵、以简为贵,要用天然而无人工的器皿和食物,用以表示对尊者的敬意,是为“反始”。天地之大德曰“生”,而世间万物都为天地所生,那么如何能用来报答天地呢?因此《礼记·礼器》曰“观天下之物,无可以称其德者,如此则得不以少为贵乎?是故君子慎其独也”。这是想说,对于天地之德,无物可以为报,最好的“报”是内心之诚敬。一个人的身体发肤乃至精神意志,无一不源于父母,和万物与天的关系相似。因此,天子用祭祀父母的方式来祭祀天地,用祖先来配天。所谓“配”,指的就是天子在祭祀天地时,与祖先之“尸”相酬酢,通过对祖先之“尸”的报礼,表达对天地的敬意。

天子对天地的祭祀,是民众一切往来施报之礼的榜样,最为鲜明地突出了贵德的精神。《礼记·郊特牲》曰“取财于地,取法于天,是以尊天而亲地也,故教民美报焉”。古人认为,土地如同生养我们的母亲,上天如同教导我们的父亲,因此天子如同尊父一样尊天,如同亲母一样亲地。王夫之曰“父之为乾,母之为坤,不能离此以求天地之德”(王夫之,2011c:352-353)。王夫之又曰“‘乾称父’,父,吾乾也‘坤称母’,母,吾坤也。父母者,乾坤之大德,所以继吾善也”(王夫之,2011c:404)。中国人所理解的天地之德,首先体现在父母身上;对待天地的敬意,也首先以对父母的敬意为

最好的参照。或者说,中国人的天地正是对父母敬意的无限延伸。这种祭祀,不以祈求天地和祖先的福报为目的,而将祭祀本身看作对天地和祖先的报,是《诗经》中所说的“欲报之德,昊天罔极”(《诗经·小雅·蓼莪》)。

《仪礼·丧服传》称“尊者尊统上”,意思是尊者德性更大,内在的敬意更深厚,因此他所尊重的对象更广泛。庶人所尊的不过是父母,而天子所尊的则上及始祖和天地。但是,只有当我们望向远方,才能更加体会到父母是本。天地万物的报本之祭,朋友宾客的相报之礼,兄弟尊长的施报之服,都归本于对父母的孝。也正因为一个人心中能有仁孝的深厚力量,他才能够将人伦关系一一纳入施报之道中,将中国人的“社会”转化为一系列有着伦理意味的“礼”。

六、结 语

在中国社会这样一个典型的“关系社会”中,“关系”本身具有很强的社会结构基础的意味,其背后有着深厚的中国文明根基。本文以儒家的经典文本作为研究对象,从文明源头探索“关系”是如何呈现在儒家的社会思想之中的。在经典文本中,“关系”叫作“伦”,基于伦的交往叫作“报”,礼是交往的社会规范。经过对礼、伦、报的考察,本文得出关于“报”的几点认识。

首先,“报”有着深厚的伦理基础,不同于纯粹的利益交换。儒家将礼尚往来之“报”理解为“天下之利”,“报”通常是对“施”的回应,有着被动的意味。这种“被动”意味着,“我”的行动是从对方的行动或态度出发的,而不只是从“我”的利益或权利出发的。这是因为儒家思想以“仁义”为社会行动的底色,体现为“以对方为重”的伦理情谊,这也被梁漱溟先生称为中国文化之要义(梁漱溟,2005/1949)。“仁义”伦理在交往行动中最理想的表现,就是在体会对方心态的基础上,以德报德,以直报怨。

其次,“报”是通过“礼”来实现的,其原则是“自卑而尊人”。“礼”是基于身份、地位、尊卑差别的交往规范,被认为是维护社会秩序、权力支配的工具。但是在每一类礼的情境中,礼都是通过宾主之间的“报”来展开

和完成的。尽管行礼之人的地位有差别,但是他们都能“自卑而尊人”,在与宾客交往时自降身份,且宾客对主人亦是如此。一方表现出谦卑的态度,另一方则回应以更加谦卑的姿态,双方由此实现交往情境中的对等。虽然社会交往中充满了利益、权力的博弈和地位、身份的差别,但“报”所崇尚的交往原则易于兴发“以对方为重”的伦理,使得交往从纯粹的利益、权力博弈迈向交织着感情和价值的关系,这一直是中国社会和文化中所崇尚和向往的境界。

再次,“报”的方式反映了人伦关系的不同性质,在尊者与卑者之间仍然有着不对等或无条件的“报”。“五伦”中的大部分都是尊卑有别的,典型如“君臣”和“兄弟”,臣事君以“忠”,弟事兄以“悌”,这与崇恩尚报的“朋友”关系不同。但是,国君以“报礼”待臣属,兄长以“报服”待弟幼,卑者“尊尊”,尊者“自尊”,双方仍然有着施报之道。“报在伦中”,充分体现出人伦关系的分寸感,也使得中国社会的尊卑秩序中蕴含着以仁待人、以义自处的精神。

最后,“报”的伦理原则源于“孝”,可以说“报自孝出”。从差序格局的里层往外层看,孝作为“为仁之本”,构成了中国人社会交往的情感 and 价值源泉。孝事父母是人性生发生长的土壤,因而是践行施报之礼的基础。在中国社会,“忠臣出于孝子之门”,无论是事君还是交友,若此人不孝,则其忠信俱为可疑。儒家将对父母的敬意引申为对先祖和天地万物的报本之礼,与朋友、君臣的报礼一样蕴含着深厚的伦理意涵,使得社会关系成为家内伦理的延伸,正所谓“以伦理组织社会”。

上述儒家思想对于“报”的理解,可以说构成了一种儒家的社会交往理论。正如试图分析当下社会行动的许多理论一样,基于“报”的社会交往理论也只是理解社会的一个视角。本文对儒家经典文本的分析,与历史和现实中人们的实际交往行为有所差别。其中的潜在关联,正是所谓“仁者见之谓之仁,知者见之谓之知,百姓日用而不知”的君子之“道”(《周易·系辞上》)。不管是历史还是现实中的社会交往都蕴含着伦理意味,需要我们在历史经典文本的指导下从理论上进行咀嚼、提炼和纯化。当代中国的经济社会转型,大大扩充了“关系”的范围,转变了“关系”的形态,重塑了“关系”中的尊卑秩序,使得人们对于“伦”的认识有很

大改变。但是,人们仍然基于“伦”来理解“报”,并在不断调整的人际关系和人情往来中寻找微妙精细的分寸感。在这一过程中,用“自卑而尊人”的姿态相互交往,以尊敬他人的方式体会内在的自尊,并且在往来施报中实现心意的相通,这必然是中国社会中人人向往之的生活方式。

参考文献:

- 边燕杰,2004,《中国城市中的关系资本与饮食社交:理论模型与经验分析》,刘翠霞、林聚任译,《开放时代》第2期。
- ,2010,《关系社会学及其学科地位》,《西安交通大学学报(社会科学版)》第3期。
- 边燕杰、张文宏,2001,《经济体制、社会网络与职业流动》,《中国社会科学》第2期。
- 布尔迪厄、华康德,2015,《反思社会学导引》,李猛、李康译,北京:商务印书馆。
- 布劳,彼得·M.,2008,《社会生活中的交换与权力》,李国武译,北京:商务印书馆。
- 陈来,2017,《“仁者人也”新解》,《道德与文明》第1期。
- 陈寅恪,2015,《陈寅恪集·诗集》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 程树德,1990,《论语集释》,程俊英、蒋见元点校,北京:中华书局。
- 邓燕华,2016,《中国基层政府的关系控制实践》,《学海》第5期。
- 杜佑,2016,《通典》,王文锦等点校,北京:中华书局。
- 费孝通,2009/1948,《乡土中国》,《费孝通全集》第六卷,呼和浩特:内蒙古人民出版社。
- 付伟,2018,《城乡融合发展进程中的乡村产业及其社会基础——以浙江省L市偏远乡村来料加工为例》,《中国社会科学》第6期。
- 黄光国,2006,《儒家关系主义:文化反思与典范重建》,北京:北京大学出版社。
- 霍克希尔德,阿莉·拉塞尔,2020,《心灵的整饰:人类情感的商业化》,成伯清、淡卫军、王佳鹏译,上海:上海三联书店。
- 纪莺莺,2012,《文化、制度与结构:中国社会关系研究》,《社会学研究》第2期。
- 金耀基,2013/1981,《人际关系中人情之分析》,《中国社会与文化》,香港:牛津大学出版社。
- 梁漱溟,2005/1949,《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,济南:山东人民出版社。
- 林南,2005,《社会资本:关于社会结构与行动的理论》,张磊译,上海:上海人民出版社。
- 刘世定,1995,《乡镇企业发展中对非正式社会关系资源的利用》,《改革》第2期。
- 莫斯,马塞尔,2016,《礼物:古式社会中交换的形式与理由》,汲黯译,北京:商务印书馆。
- 潘光旦,2000/1948,《“伦”有二义——说“伦”之二》,潘乃穆、潘乃和编《潘光旦文集》第十卷,北京:北京大学出版社。
- 沈毅,2013,《迈向“场域”脉络下的本土“关系”理论探析》,《社会学研究》第4期。
- 王夫之,2011a,《船山全书》第四册,长沙:岳麓书社。
- ,2011b,《船山全书》第七册,长沙:岳麓书社。

王夫之,2011a,《船山全书》第十二册,长沙:岳麓书社。

文崇一,2005/1982,《报恩与复仇:交换行为的分析》,杨国枢主编《中国人的心理》,南京:江苏教育出版社。

吴飞,2011,《从丧服制度看“差序格局”——对一个经典概念的再反思》,《开放时代》第1期。

肖瑛,2014,《从“国家与社会”到“制度与生活”:中国社会变迁研究的视角转换》,《中国社会科学》第9期。

——,2020,《“家”作为方法:中国社会理论的一种尝试》,《中国社会科学》第11期。

徐宗阳,2016,《资本下乡的社会基础——基于华北地区一个公司型农场的经验研究》,《社会学研究》第5期。

阎云翔,2017,《礼物的流动——一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》,李放春、刘瑜译,上海:上海人民出版社。

杨联陞,2011/1973,《报——中国社会关系的一个基础》,《东汉的豪族》,北京:商务印书馆。

杨美惠,2009,《礼物、关系学与国家:中国人际关系与主体性建构》,赵旭东、孙珉译,南京:江苏人民出版社。

翟学伟,2004,《人情、面子与权力的再生产——情理社会中的社会交换方式》,《社会学研究》第5期。

——,2007,《报的运作方位》,《社会学研究》第1期。

——,2019,《“孝”之道的社会学探索》,《社会》第5期。

——,2020,《儒家的社会理论建构——对偶生成理论及其命题》,《社会学研究》第1期。

折晓叶、陈婴婴,2005,《产权怎样界定——一份集体产权私化的社会文本》,《社会学研究》第4期。

郑玄注,2008,《仪礼注疏》,贾公彦疏,王辉整理,上海:上海古籍出版社。

——,2019,《礼记正义》,孔颖达正义,郅同麟点校,杭州:浙江大学出版社。

周飞舟,2015,《差序格局和伦理本位——从丧服制度看中国社会结构的基本原则》,《社会》第1期。

——,2018,《行动伦理与“关系社会”——社会学中国化的路径》,《社会学研究》第1期。

——,2021,《一本与一体:中国社会理论的基础》,《社会》第4期。

——,2023,《中国特色社会学的理论渊源》,《社会学评论》第1期。

——,2024,《推:一个中国社会关系的基本概念》,《开放时代》第3期。

周雪光,2005,《“关系产权”:产权制度的一个社会学解释》,《社会学研究》第2期。

朱熹,1983,《四书章句集注》,北京:中华书局。

Walder, Andrew G. 1986, *Communist Neo-Traditionalism: Work and Authority in Chinese Industry*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

作者单位:北京大学社会学系

责任编辑:何钧力