

一本与一体： 中国社会理论的基础

社会
2021·4
CJS
第41卷

周飞舟

摘要：本文是对建立中国社会理论基础的一个尝试性探索。近年来，关于当代中国社会的经验研究在处理社会关系、社会结构方面的问题时难以深入，其根本原因在于缺少对中国社会结构的理论认识，这也是建设有中国特色的社会学的瓶颈。本文从中国传统的家庭理论入手，以费孝通提出的“反馈模式”为切入点，深入讨论父子关系的性质，并以此为基础形成对差序格局和中国社会关系的基本理解。本文指出，中国传统社会结构的基础是“一体本位”而非“个体本位”。一体的思想源于“一本”的社会意识，即以父母为本而非以天为本或以神为本，这在中国传统的祭礼中有明显体现。“一体”是指“父子一体”“母子一体”，这种深层的社会意识在中国经典文本中有突出表现，本文对与此相关的儒家典籍进行了细致的分析和阐释。“一本”和“一体”的社会意识构成了以“孝”为本的社会伦理体系，与家国同构的社会结构相互呼应。在这种社会结构下，孝并非一种私德，而是一种具有基础作用的“公德”，孝是众德之本，一个真正的孝子也会是一个忠臣。“孝”背后的一本和一体意识也是我们理解差序格局概念以及当今诸多社会现象的理论基础。中国社会转型的根本取决于这种深层的社会意识以及与此相关的社会结构的转型。

关键词：差序格局 反馈模式 一本 一体

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2021.04.001

Yiben and Yiti: The Basis of Chinese Sociological Theory

ZHOU Feizhou

Abstract: This paper is a tentative exploration to identify a theoretical foundation of Chinese society. In recent years, empirical research has been unable to go further in-

* 作者：周飞舟 北京大学社会学系，北京大学中国社会与发展研究中心，北京大学中国传统社会研究中心（Author: ZHOU Feizhou, Department of Sociology, Peking University; The Center for Sociological Research and Development Studies of China, Peking University; Research Center of Chinese Traditional Society, Peking University）E-mail: feizhou@pku.edu.cn

本文吸收了林鹄的意见，特此致谢，也感谢宋丹丹的文字工作。文责自负。

depth in tackling issues of social relations and social structure of contemporary Chinese society. The fundamental reason of this problem lies in the lack of theoretical understanding of Chinese social structure, the same bottleneck difficulty for constructing sociology with Chinese characteristics. This article starts with the traditional Chinese family theory and uses the “feedback mode” proposed by Fei Xiaotong as an entry point to discuss in depth the nature of the father-son relationship to reach a basic understanding of the differential order pattern (*chaxu geju*) and Chinese social relations. The paper suggests that the basis of Chinese traditional social structure is an “integration standard” (*yiti*) rather than an “individual standard”. The idea of oneness (*yiti*) stems from the social consciousness of “one foundation” (*yiben*), that is, regarding parents, rather Heaven or God, as one’s foundation, a belief that is explicitly reflected in traditional Chinese sacrificial rituals. “Oneness” (*yiti*) refers to “father and son as one” and “mother and child as one”. This deep social consciousness is prominently expressed in Chinese classic texts. The paper offers a detailed analysis and interpretation of relevant Confucian classics. The Chinese social consciousness of oneness (*yiti*) and one foundation (*yiben*) constitutes a system of social ethics based on “filial piety” (*xiao*), upon which lies the whole social structure of family and country. Under such a social structure, “filial piety” is not just personal virtue, but “public morality” with a basic social function. Filial piety is the foundation of all virtues, and a true filial son is also a loyal vassal. All this constitutes the theoretical basis for us to understand many social phenomena today. The transformation of Chinese society depends on the transformation of the deep social consciousness and social structure.

Keywords: differential mode of association, feedback mode in Chinese family, *yiben*, *yiti*

当前中国的社会学研究面对艰巨的理论建设任务,表现为各种关于社会学本土化、中国化和中国话语等主题的讨论。这些讨论并非完全出于意识形态的需要,而是更多来自于经验研究的压力。经验研究发现的许多具有中国特色的社会现象和社会机制难以用西方的社会学理论进行深入、贴切的理解和解释,其根本原因在于理论产生的“水土”有异。西方的社会学理论产生于资本主义兴起的时代,其问题意识、立言宗旨来自于工业革命引发的社会变革,带有较为强烈的个体化、理性化

的理论预设。在这类理论视角下，中国社会在总体上被看作传统和非现代的，在社会结构和社会机制方面的主要表现就是“关系”仍然起支配性的作用。在以“关系”为主的社会中，既缺乏具有独立权利和责任意识的个体，也缺乏连接个体成为“团体”的公共规则和制度，中国社会遂被看作既无真正独立个体又无真正共同团体的“一盘散沙”的社会。这些“散沙”靠“关系”产生各种各样的社会联系，而这些联系又被看作满足个人欲望的自私狭隘、攀附结党的工具。这是站在西方社会理论的立场上很容易形成的对中国社会的看法，而且，这些看法很大程度上仍然在主导着中国当代社会的研究。在社会学对产权、抗争等主题的研究中，“关系”都扮演了很重要的角色，一些中国特色的概念，如“关系产权”“关系控制”等，都是从中国现实的水土中生长出来的本土概念。但这类概念普遍带有西方社会学理论的基本预设，很难构成中国社会理论话语体系的主干。具体而言，这些概念背后大多都有一个“理想”的标准，即“产权”“控制”本身就应该是基于个体权利和公共表达的产物，前面加上“关系”二字，虽然是对社会事实的客观描述，却隐含了从理论出发的批判态度。从社会学的历史来看，对“关系”的研究过程在一定程度上就是“关系”的污名化过程，这个过程除了将西方社会理论作为“关系”的基本预设之外，还将“关系”理解为破坏个体独立和公共规则的“找关系”“搞关系”，把“关系”与中国悠久的历史传统割裂开来，无视“关系”在传统社会中的结构性作用。即便一些学者已经认识到“关系”在传统社会结构中的重要作用，也是将其作为解释中国社会何以保守和落后的影响因素而进行批判。

“关系”在传统社会中叫作“伦”或“人伦”，“伦有二义”，指“类别”与“关系”，“关系”背后的行动原则叫作“伦理”（潘光旦，[1948]2000）。人伦是社会结构之本，伦理则是价值观念之本，梁漱溟（2005）将中国社会称为“伦理本位”的社会。因此，如果要深入讨论“关系”的本质，就要讨论其基本的性质与预设，而这些基本的性质和预设应该基于在中国漫长的历史传统中形成的理论和实践形态。这是本文试图做出的努力，也是为“关系”正名的第一步。

人有五种主要的伦，分别为父子、夫妇、兄弟、君臣、朋友。在这五种关系中，前三种都是家庭关系，后两种乃至其他如师徒、东伙、同乡、同年等，都被看作家庭关系的延伸。在这些家庭关系中，父子之伦又是我

们认识“关系”性质的核心和“底色”，本文的分析即从“家”开始。

一、“垂直”的社会结构

“家”在不同的社会有不同的重要性。有社会学家说，要想认识中国社会而不认识中国的家庭，就好比要一个人进屋里来却先把门关上（潘光旦，[1947]2000）。家庭之所以在中国有特殊的重要性，是因为家在社会结构的意义上构成了中国社会的基础。古人说，“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”（《孟子·离娄上》）。家是国和天下的“本”，人与人、群体与群体、组织与组织之间的连接都是以家庭的连接为根本。所谓“本”，就是指人们在家中的思想行为方式和家中的各种关系会“蔓延”至家庭以外，成为我们理解整个社会的底色。这与西方社会以“个体”为本位，以“团体”为形式的社会结构有很大差别。

自民国时期以来，对中国社会和中国文化的反思逐步由表及里，深入到社会结构的层面。梁启超首先指出中国人缺乏“公德”，并以倡公德、倡“新民”作为改造社会、挽救中国之本。与西方社会相比，中国人缺乏公共观念、国家观念、平等精神和法治精神，最严重的问题就是“私”。之所以形成这种“私”病，是因为中国人缺少“集团生活”而主要依赖家庭生活。西方人的社会以各种职业、政治、宗教团体为主要形式，团体之间界限分明，团体内部公共责任和个体权利也是界限分明，这一方面塑造了公共观念和平等精神，另一方面又加强了个体的独立意识。中国人则是以家庭为主，工作、生活都是为了家庭，家庭成为人生的主要目的和意义所在。西方人的节庆活动主要以朋友聚会为主，虽然经常在家里举办，但参加人员远不只家庭成员。而中国人的节假日都以家庭团聚为主，有家庭成员以外的人参加是很奇怪的事情。那么，与团体生活相比，家庭生活的主要特征是什么？又是如何塑造了中国人的“私”？

中国人的家，最主要的特点可以概括为：既无团体，又无个人，只有“关系”。所谓“无团体”，是说中国人的家没有明确的界限。中国人说“家”或“家人”，并不是以户口本为准，而是在不同的情境下有不同的范围。下班的时候“回家”和过年“回家”，为家人“挣钱”和向家人“借钱”，这里所说的“家”和“家人”都不一样。在有些情况下，家的范围可以扩得很大，所谓“一表三千里”，甚至有些和自己没有血缘或亲缘关系

的人也被看作“家里人”。如果没有固定的范围和明确的界限,家的“公共领域”就很难形成,人的“公共责任”也就难以界定。所谓“无个人”,是说中国人的家庭缺乏独立的个体意识及个体权利。虽然在理论或法律上可以给出明确的家庭成员及其权利和责任的界定,在实践中却常常是“清官难断家务事”。所谓“难断”,是指难以使纠纷双方心服口服,判定后难以维持家庭成员之间的关系。所谓“只有‘关系’”,是说中国人的家庭生活主要是在处理各种“关系”。由于“无团体”“无个人”,所以这些关系表现为如费孝通([1948]2009)所说的水波纹式的“差序格局”,即以自己为中心,层层叠叠地向外扩散。最核心的是父子、夫妻、兄弟关系,再往外有祖孙、婆媳、伯叔,乃至侄、甥,以及堂、表等种种关系。在这些关系中,人们虽然不会形成明确的个体意识和团体意识,却会具有强烈的“关系”意识,即依据各种各样的关系来决定自己的态度和行为。这背后当然也有权利和责任,但关系不同,其附带的权利和责任就会发生改变,比如,父亲对儿子的责任与丈夫对妻子的责任完全不同,所以,一个人的权利和责任在家庭内就是多重和不断变化的,这与两个概念在西方社会的含义很不相同。具体而言,权利和责任本来的含义是基于个体或者人的基本权利,虽然不同的社会角色具有不同的权利和责任,构成角色规范和角色期待,但各种社会角色的规范和期待背后存在一个“公约数”,即作为一个个体的基本权利和责任。而在中国,在作为社会结构基础的家中并不存在这样的“公约数”。如果父亲被视为不“慈”或者儿子被视为不“孝”,他就失去了在家中的基本尊重,也不被认为还有其他的权利和责任。这种关系取向的意识,虽然也会使中国人具有强烈的责任感,在西方个体/团体的视角下却会被看作“私”,是将自己对“关系”的责任置于普遍、基本的个体/公共责任之上。实际上,在中国社会,人们对于普遍、基本的个体/公共责任并不明确,也缺乏一些基本的共识。

通过讨论中国人的家而得出中国人“私”的结论,只是要解释中国为什么相对于西方社会的“公”是落后的,却不能帮助我们理解中国社会的结构秘密。一个历史悠久、稳定广大的社会如何能建立在“私”的基础上?如果作为中国人生命核心的家庭生活使中国人“私”,那么家庭以外的社会何以可能?正如韩非子最早所指出的,“父之孝子,君之背臣也”,“君之直臣,父之暴子也”(《韩非子·五蠹》),一个人如果是个孝

子,他就会因为父亲而背叛君主;一个君主的忠臣,非常可能是个不孝的儿子。孝子慈父真的会对家以外的社会结构起到瓦解的作用吗?

要回答这个问题,首先需要从家庭作为一种社会组织的功能入手。费孝通在《生育制度》一书中指出,家庭的首要功能在于为社会培养合格的成员,要为社会解决“个人有生死,社会须持续”的问题。要完成这种“社会继替”的功能,需要夫妇双方组成家庭来展开双系的抚育工作(费孝通,[1946]2009)。所谓“合格”的社会成员,是指家庭不但需要生产、养成社会的成员,还需要将基本的社会文化“传递”给这些新的社会成员,实现“社会”在个体生老病死中的不断延续。这样的社会继替,类似于一种亲代和子代间的“接力”,家庭中的许多安排和制度都是为了这种“接力”而形成的。这种“接力”的功能是家庭之所以存在的基本理由,无论是中国还是西方社会,皆是如此。费孝通指出,西方家庭以这种“接力模式”为基本形式,但中国的家庭在亲代对子代的“接力”之外,还有一个同样重要的功能,即子代对亲代的赡养功能。费孝通([1983]2009)将这种“亲代抚育子代,子代又赡养亲代”的模式叫作“反馈模式”,“接力模式”的西方家庭“不存在子女对父母赡养这一义务”。

“接力模式”和“反馈模式”反映的是两种不同的“社会继替”的方式,是两种不同的个人与社会的关系模式。在接力模式中,父母养育子女是在尽一种社会责任,虽然在生育时没有征得子女的同意,却需要通过结婚的方式组成家庭来征得“社会”的同意。抚育既非与子女的契约,亦非对子女的恩情。子女长大成人后投身社会,以独立个体的形式成为社会团体的成员来为社会尽责,就是对父母抚育之恩的回报。在个人与社会的关系中,父母和家庭只是子女成长的凭借和手段,也可以说是一种社会得以不断继替的“制度”。个人在成长中形成的人格会在社会团体,以及与社会的不间断冲突中变得独立而成熟。在反馈模式中,父母组成家庭和生育后代却不被看作一种社会责任,而是一种“家”的责任,是为了“合二姓之好,上以事宗庙,下以继后世”(《礼记·昏义》)。结婚、生育是为了尊祖敬宗,而尊祖敬宗的最好方式就是将子女抚育好。所以,家庭不是子女成长的凭借和手段,子女成长反而成为尊祖敬宗和家族延续的凭借和手段。在个人、家庭、社会三者的关系中,个人以家庭为目的,社会可以理解为家庭的扩大或扩大了的家庭,这被有些学者称为“家庭本位”(冯友兰,2014)。家庭本位的社会结构与个体本位或社会本

位的社会结构有显著不同。家庭本位的社会培养出来的社会成员对于社会本位的社会来说就是不合格的,或者说是“私”的,但对于家庭本位的社会结构来说未必如此。那么,家庭本位的社会结构的重要特征究竟是什么呢?

费孝通在回顾自己的学术成就时,认为自己最重要的贡献就是发现了这种社会的结构性特征,这集中体现在《生育制度》里:

然而,当我特别被涂尔干的“集体意识”概念吸引的时候,作为一个中国人我发觉有必要把他的概念转成垂直的。他的概念像是一个平面的人际关系;而中国的整合观念是垂直的,是代际关系。在我们的传统观点里,个人只是构成过去的人和未来的人之间的一个环节。当前是过去和未来之间的环节。中国人的心目中总是上有祖先下有子孙,因此一个人的责任是光宗耀祖、香火绵绵,那是社会成员的正当职责。那是代际的整合。在那个意义上我们看到社会整体是垂直的而不是平面的。(费孝通,[1987]2009:427)

在费孝通看来,“家”的责任就是“社会成员的正当职责”,在家之外没有一个单独的“社会”,因为中国的社会结构和“整合观念”不像西方社会那样在个体/社会的平面上展开,而是“垂直”的“代际关系”。人与人之间最基本的社会关系单位,并非两个个体的平面互动关系,而是父子、母子间的纵向关系。费孝通([1998]2009:387-388)另外又提到:

中国社会的活力在什么地方,中国文化的活力我想在世代之间。一个人不觉得自己多么重要,要紧的是光宗耀祖,是传宗接代,养育出色的孩子。

这种垂直关系的核心表现就是其互动方式与平面关系有差别。因为垂直关系的首要问题是关系中的两人地位不对等,父子、母子之间都不能将对方视为与自己“对等”的个体。我们如果用西方二人互动的关系模式来理解这种垂直关系,则不是理解为相互合作的平等模式,就是理解为相互冲突的支配模式,因此,或者将父子关系理解为与其他社会关系类似的平等而松散的关系,或者将其理解为父权支配。在中国这种以垂直关系为基本单元的社会里,垂直关系并不是一个二人互动的对子关系。父亲是仿照自己的父亲对待自己的方式来对待儿子,而儿子亦是仿照自己父亲对待祖父的方式来对待父亲。每一对关系中的个体不

只是以个体的利益和权力作为准则而行动，也不只是以对方的利益和权力作为刺激而反应，还需要参照另外一对关系中的个体行为来展开，而这两对关系只是由三个人组成，而且都是“垂直”的“代际关系”，具体如图 1 所示。

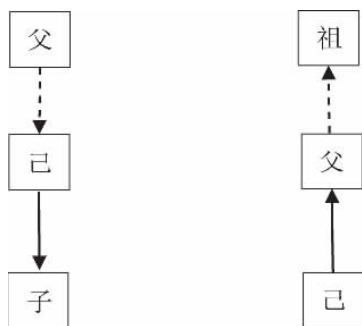


图 1:垂直的社会关系单元

图 1 中的虚线为“实线关系”所参照的关系。首先，一个人的行为规格和责任是参照自己父亲的行为规格和责任来展开的。在差序格局中，关系不同，所要求的责任和行为规范也不同。即使对于同样的关系，也不存在一些固定的责任标准，因为别人家的关系不能作为自己家关系的参照标准。不同家庭的“父亲”性情各异，做法也千差万别，关键要在实践中“尽心”。对于家庭中的实践来说，无论是对待父亲还是儿子，自己父亲的行为都是一个最亲切、最生动、最有影响力的标准。所以，一个人如何“做人”，父亲的行为是模仿和参照的标准，而不是互动的对象。如果一个人对自己父母足够孝顺，那么他自己的孩子也会是一个孝子，这与他对自己的孩子有多么好并无太大的关系。在中国，很多父母对自己的孩子非常严苛，但这并不意味着孩子会以同样的方式对待自己，所以有“棍棒之下出孝子”之说，因为对孩子有潜移默化的巨大影响的是父母对待孩子的祖父母的方式。其次，这类行为规范和责任一定要通过至少是三代人的垂直关系才能明确体现。尤其是对于“孝”的责任，一个出生在核心家庭的孩子是缺乏这样的参照标准的。因此，中国传统强调“孝”的观念隐含了对于“家”的基本概括，即完整的家至少在其某一生命周期内包含了祖孙三代。这一点构成了我们对三代直系家庭在中国顽强存在的一个理论理解。第三，“父慈子孝”这种理想的规范和责任看

上去像是父与子互动的结果,其实不然。五四运动以来,许多学者把“子孝”看作对“父慈”的回报,或者看作一种“报恩”行为,因而得出“父不慈则子不孝”“父不养则子不报”的结论,或者用父对子没有“恩”来否定“孝”的合理性,这实际上都是用西方两个个体互动的观念来看待中国社会关系的基本单元。按照这种观念推论,当然也可以说“子不孝则父不慈”,但这无论在中国的历史中还是现实中,都明显是不成立的。所以,父子关系不能当作一个对立统一的对子关系来理解,而应该理解为“父慈子则子慈孙,父孝祖则子孝父”的两个不同序列的传承关系的描述。

从图 1 来看,儿子会不会孝顺自己,以及最终会怎样孝顺自己固然是和自己怎样对待儿子有关,但更重要的是自己怎样对待自己的父亲(即儿子的祖父)。这个道理我们用父亲对待儿子的“慈”来看就更加明白。父亲对待儿子并不以儿子孝不孝来衡量,而大多是从自己的父亲怎么对待自己出发,和儿子是否顽劣关系不大,这就是“学做人”的基本内容。因此,父子关系作为中国社会关系的基本单元,作为反馈模式链条中的一个环节,不能单独割裂出来进行理解。这个关系本身就蕴含着“反馈模式”的基本要素,我们用费孝通的语言和符号将“反馈模式”展开,就得到图 2:

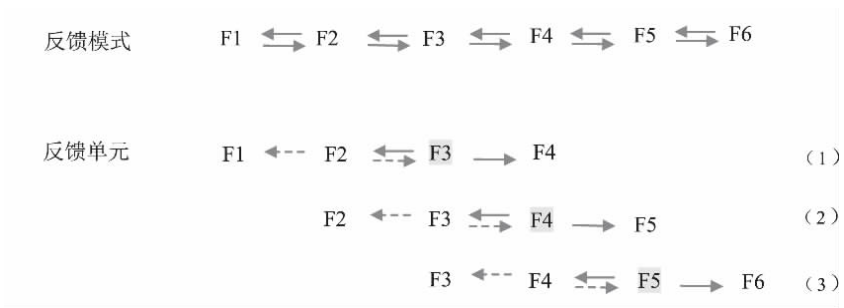


图 2: 反馈模式的展开

图 2 反馈模式的部分是费孝通的图,为了分析而将其扩展到六代人。用 F 来表示世代。为了清楚起见,画了分别以 F3、F4、F5 为核心(“自己”)的反馈单元。以 F4 为中心来看(见反馈单元 2),则完整的父子关系(F3→F4 和 F4→F5)“向上”嵌套于 F3 对 F2 的“孝”与 F3 对 F4 的“慈”。每一个“反馈单元”是由四个父子关系单位组成,随着世代推移,这些反馈单元首尾交叠,层层“向上”嵌套,构成了费孝通所说的

“反馈模式”。

从上述分析来看,向“下”的“慈”与向“上”的“孝”也不是孤立的两个系列。孝的内容是不断向“上”看,以父、祖为重,而就父、祖本身而言,则更向下关注子孙的状况,谓之“慈”。“孝”要求以父、祖之心为重,所以对父、祖的“孝”的实际内容除了奉养爱敬之外,还有一个抚育子孙、绵延后代的责任,也就是说,“孝”中包含了“慈”,无“慈”不成孝,同时无“孝”也不成慈,这是在至少祖孙三代的序列中理解的结果,只用一对父子关系是得不到这样的结论的。这中间的详细分析可参见笔者的《慈孝一体》一文(周飞舟,2019),此处不再赘述。

由以上分析可以看出,中国家庭培养出的社会成员仍然以家庭而非社会作为“本位”,其核心内容在于对于他人的基本意识和伦理观念是指向祖先、父母以及子孙的,具有这样“垂直”关系意识的社会成员如何对待家庭以外的社会成员是我们理解中国社会结构特征的核心问题。要深入理解这个问题,我们仍然必须从传统理论出发,去追寻这种垂直的关系意识的本。

二、一本

费孝通所说的“垂直”的“代际关系”,是指个人的一种根本性的社会意识,即个人不是将自己看作社会的一分子,而是首先将自己看作连接过去的人和未来的人的一个环节,过去和未来的人并非普通的社会成员,而是自己的祖先和子孙。这种意识源于中国传统中的“一本”思想,涉及深层的天人观。我们需要对其加以较为深入的讨论,才能理解其理论构成。

“一本”的具体说法来自《孟子》。在《孟子·滕文公上》中,以“兼爱”“薄葬”为基本主张的墨家学者夷之与孟子有一番通过孟子的弟子徐辟在中间传话的“隔空”辩论。作为儒家学者的孟子对墨家的薄葬很不以为然,指出夷之虽然主张薄葬,但他言行不一,在葬自己的父亲时用了厚葬,这种行为也与墨家的“兼爱”主张相矛盾。夷之反驳说,儒家即使讲究有差别的“仁爱”,不是对普通百姓也会说“若保赤子”吗?墨家讲究无差别的“兼爱”,但具体施行起来,当然也是从身边的亲人开始,这叫做“爱无差等,施由亲始”。由此可见,儒墨两家也无根本的区别,都是主张大同博爱之理,只不过儒家强调从身边做起,墨家强调爱兼天

下，有体用之别而已。孟子对这种从根本上援儒入墨的说法进行了反驳：

孟子曰：“夫夷子，信以为人之亲其兄之子为若亲其邻之赤子乎？彼有取尔也。赤子匍匐将入井，非赤子之罪也。且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。盖上世尝有不葬其亲者。其亲死，则举而委之于壑。他日过之，狐狸食之，蝇蚋姑嘬之。其颡有泚，睨而不视。夫泚也，非为人泚，中心达于面目。盖归反藁裡而掩之，掩之诚是也，则孝子仁人之掩其亲，亦必有道矣。”（《孟子·滕文公上》）

“赤子匍匐将入井”一句，是孟子反驳夷之错误地引用儒家经典《尚书》中“若保赤子”的话。《尚书》中的意思是说，殷之小民无知而犯法，是被纣王欺骗胁迫，陷于恶而不知，就像小孩子匍匐在井边一样需要救助，并不是说保护普通百姓和保护自己的孩子没有差别。孟子反问夷之：你真的认为人们爱自己的孩子和爱邻人家的孩子没有差别吗？孟子此处所讲的爱，并非一种纯粹自然或实然层面上的爱。虽然在自然或实然的层面上爱也具有这种差别，但自然或实然层面的差别只是夷之所谓“施由亲始”的差别，是一种由于人的能力和时空限制带来的具体操作上的差别，与应然的超越层面一视同仁的“爱无差等”并不矛盾。这是夷之的理论而非辩论时的遁辞。但孟子谈爱说性，是紧随孔子说“仁”而来，并非仅在自然或实然层面论说。所谓“彼有取尔”，并非实然层面上仅就亲疏远近和是否可及而导致的差别和选择，而是说明这种差别和选择在超越层面也有当然的正当性（牟宗三，2015）。人们在现实的行为层面虽然有这种差别，但这不是孟子所强调的重点，他强调的是人在超越层面也仍然有这种差别。他用另外一个例子说明了爱的差等具有一种超然的正当性。

孟子说，在上古时期，由于礼制不备，人们并不一定会认真埋葬自己的父母。有的人父母死了，会委之于沟壑，就像对待和自己无关的人的尸体或者其他动物的尸体一样。这是在实然层面的举例。在这个层面上，许多人都会对父母有生不孝养、死不安葬的行为，也就是对待父母与对待他人无差别。但是，如果有人这样做了，他恰好在不久后的某天从沟边经过，看到父母的身体被野兽和虫子咬得乱七八糟，他就会额头冒汗，不忍直视。孟子强调说，“夫泚也，非为人泚”，额头冒出的汗不是给别人看的，也没有其他任何实际的原因，是“中心达于面目”，是超越

层面的良知和良能起了作用。在这个层面上,良知、良能之所以起作用,就是因为这是自己的父母而非别人的父母。

孟子所举的例子是一种极端情况,其极端之处在于,在实然层面此人的行为没有差等,父母死而不葬,其良知被遮蔽得几无踪迹可寻。只有当父母的尸体遭到毁坏,自己亲眼所见时才会有所触动。这种触动明显与“施由亲始”无关,因为此人并没有这样做,以此证明了爱有差等是孝子仁人之“道”。用孟子的话来说,个人之所以有所触动,是因为如此对待自己的父母不符合天理:“且天之生物也,使之一本,而夷子二本故也”。

对于这个“一本”的说法,汉儒赵岐(2009)注曰:“天生万物,各由一本而出。”(《孟子注疏》)无论是人还是其他生物,都是从其父母而出,并没有其他的来源,这叫做“一本”。在这个概念上,儒家学者有两种理解,偏重有所不同。

朱子强调“一本”的“一”字。人物俱生于其父母,则其父母就是一本所在,因此,无论是人还是动物,都有自己的一本。一本的重点在于“各”有其本,不能混淆。别人的父母是别人的本,而不是自己的本。所以,虽然人物各有其本,但对每个人来说,本只有一个,其他的都不是本。否则就会犯“二本”的错误。在《朱子语类》中,朱子和弟子的讨论详细地阐发了这个观念(黎靖德,1986)。

或问“一本”。曰:“事他人之亲,如己之亲,则是两个一样重了,如一本有两根也。”

问:“爱有差等,此所谓一本,盖亲亲、仁民、爱物具有本末也。所谓‘二本’是如何?”曰:“‘爱无差等’,何止二本?盖千万本也。”退与彦忠论此。彦忠云:“爱吾亲,又兼爱他人之亲,是二爱并立,故曰‘二本’。”(《朱子语类》卷五十五)

将自己的父母和别人的父母同样看重,便是二本。在第二条《朱子语类》的材料里,朱子延伸了对“二本”的理解,认为若“爱无差等”,则普天下的父母都是本,所以也可以认为是“千万本”。既然可以将其他人的父母和自己的父母都看作本,那么所有的生命都可以看作本,既可以说“千本万本”,也可以说根本上是“无本”。

“千万本”或“无本”的理解是从“爱无差等”的表现来说的。“一本”和“千万本”,在这个层面上好像还只是视角的差别,即从自己的视角看,是“一本”,不从自己的视角看,则“千本万本”。但这背后还有更深

入的理论问题，即此“一本”或“千万本”背后是否还有一个更根本的“本”的问题。明儒王夫之(2011)更为深入地分析了墨家的“二本论”观念：

天者，人之大本也，人皆生于天，而托父母以成形，父母为形之本，而天为神之本；自天而言之，则我与万物同本而生，而爱不得不兼。神受于天而贵，形受于父母而贱，故弃亲而薄葬。

(《四书训义》卷二十九)

古人认为人的生命由形和气组成。气之盛者为“神”。王夫之将墨家的“二本”理解为“形之本”与“神之本”。就神而言，以天为本，而天对万物俱有生生之德，一视同仁，故爱无差等；就形而言，以父母为本，而形体有时间、空间之局限，故施由亲始。但神受于天而不灭，形受于父母而暂存，故神形合一而有人，形只是神暂时居住的躯壳而已。由此而言，虽言“二本”，但贵贱悬殊，父母只是天生人物的凭借和手段而已。父母对自己的生育和抚养，如同其他有助于人身长成的食材、织物一样，都是为短暂的身形而设，并无长久的意义。从这个意义上看，即使父母对自己有恩情，这种恩情也与食材、织物的作用一样，人们只是需要以利用和感谢食材、织物一样的态度感谢父母即可，真正的恩情来自于天。因此，在天与父母面前，墨家的观念看似“二本”，实际上也是“一本”，是以“天”为本。所以，从王夫之的分析来看，儒家、墨家的关键区别不在于一本和二本，而在于到底是以父母为本还是以天为本。

孟子说，“天之生物也，使之一本”，既然用“使之”二字，则天并非“本”显而易见。朱子集注曰：“且人物之生，必各本于父母而无二，乃自然之理，若天使之然也。”此最能得“使之”二字之真意：以自己父母为唯一的本，是天理。或者说，天生育万物的方式就是使万物各自生于其本，是以其本为本。至于天生万物，万物生于天而不以天为本，需要进行更深入的讨论。

在中国传统思想中，“天”的概念在殷周之际发生了一些重要变化。根据余英时(2014)对“天人之际”问题的梳理，天不再是有喜怒哀乐和明确意志的“人格天”，也没有变成如近现代所理解的包含规律和万物秩序的“形上天”，而是介于二者之间。天的主要作用在于“生生”，“生生”中包含万物生育之机，也蕴含以“生生”为核心理念的“天道”，此之谓“天地之大德曰生”。孔子的“仁”，孟子的“性”，虽然都是聚焦于人伦日用和人的生命过程，但其内在的超越性和生发力皆上贯于“天”和“天

道”。这种天道与人道的贯注和联结,并非将“天”或“天道”神化或人格化以宗教的方式实现,而是以道德形而上学的方式实现。对于孔孟程朱等思想家而言,天人关系的核心是人通过道德实践与天道达成一种所谓的“内在的遥契”或“内在的超越”(牟宗三,2015)。人以天道为目标,但重点在于这个道德实践的过程。在这个意义上看,中国思想的主流被认为是“人本”或“人文”的,而非以“自然”或“神化”的天为本(潘光旦,[1931]2000;钱穆,2012)。但是,以人为本又极为关注天道,所以在思想和哲学层面,以“天人合一”为基本观念,以“天人之际”为基本领域,不断讨论尽心知性和乐天事天是思想家的主要理论问题;而在实践层面,这种天人之间的贯注所形成的是一套以孝和敬为核心理念的礼的体系,这套体系的核心是祭礼,其背后的基本观念就是一本。所谓“万物本乎天,人本乎祖”(《礼记·郊特牲》),是说一本之“本”本乎祖而非本乎天,是祭礼的关键所在,这需要对祭礼进行进一步的讨论。

中国传统的祭礼虽然处理的是天人关系的问题,但其主要祭祀的对象并非天,而是鬼神。在祭祀体系中,只有天子的禘礼是“大祭其先祖所由生,谓郊祀天也”(《礼记·大传》郑注)。天子其他的祭礼,以及诸侯、卿大夫、士的祭礼,都不能祭天。天子祭天,亦并非将天作为其“本”,其本仍是先祖,故“以先祖配之”。《礼记·郊特牲》云:“万物本乎天,人本乎祖,此所以配上帝也。”郑玄注曰:“言俱本,可以配。”(《礼记正义》)意思是天为物本,祖为人本,俱是本,故可以祖配之。即使天被视作“本”,也只是天子一人之“所自出”的根本,而不是其他人的“本”。¹ 诸侯及卿大夫除祭祀山川、社稷、五祀之神外,其主要的祭礼还是祭祀祖先。天子七庙、诸侯五庙、卿大夫三庙、士二庙或一庙所祭祀的都是历代祖先,亦称为神。所以,就祭祀的鬼神而言,分为山川、社稷、五祀等神祇与祖考。山川社稷等神属于各有职司之神,虽然分属于诸侯、卿大夫之国与家内,其司职却相当于官职,而真正与人的“本”有密切关系的是祖考之神,因为他们与人的生死有密切的关系。我们在此需要对中国传统思想中的鬼神理论²进行讨论,以进一步看清“一本”的观念到底

1. 此问题极为复杂,笔者学识有限,对此疑问颇多,当留日后详论。

2. 需要特别说明的是,本文讨论的“鬼神”是儒家思想中以祭祀为中心且与祭祀有密切关系的“鬼神”,至于中国漫长历史中各种思想、宗教、世俗观念中的鬼神,并非本文关注的重点。

扎根在何处。

古人对生死和鬼神的理解一般认为最早见于《左传》中“伯有为厉”的记载。子产为其立后，伯有之鬼即被安抚平息。子产在解释为什么伯有死后会变成鬼时说：

人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。用物精多，则魂魄强，是以有精爽至于神明。匹夫匹妇强死，其魂魄犹能凭依于人以为淫厉。况良宵（伯有），我先君穆公之胄，子良之孙，子耳之子，敝邑之卿，从政三世矣。其用物宏，其取精多，其族又大，所凭厚矣，而强死，能为鬼，不亦宜乎？

（《春秋左传正义·昭公七年》卷四十四）

子产这段话的大意是说，人生先有魄，后有魂。如果生前生活条件好，魂魄就会比较强大。一般的人如果死得不正常，魂魄就会变成鬼来影响人。伯有是贵胄之后，又是高官，生前魂魄强大，又死于非命，所以会变成鬼。这段话包含了中国古人对生死和鬼神的基本理解，后来儒家思想的有关解释基本没有超出这个范围。

人生始于魂魄的结合，死于魂魄的离散。人生先有四肢百骸的形体，形体之上的觉识聪明叫做“魄”；³ 然后有嘘吸出入之气，气之精华叫做“魂”。⁴ 形、气侧重于“身”，分别指四肢百骸和嘘吸出入，魄、魂侧重于“心”，分别指身体器官以及呼吸气息所带来的能力和意识，是“形之精”“气之精”，用现代的语言说，可以叫作精神或“情识”（钱穆，2011），包括一个人的音容笑貌、思想气质等。如果进一步辨析魂魄之别，则魄为形体之功能，如目之有明、耳之有聪、口之能言与鼻之能嗅，如手之能持与足之能行，即人的知觉运动；其视听言动的极致为“魂”，即所谓“阳曰魂”，集中表现为人心的虚灵不昧。人心既虚灵不昧，则可以“具众理而应万事”（《四书章句集注·大学章句》）（朱熹，1983），此心一方面受既有之宇宙人文世界的滋养，另一方面又与人之知觉聪明相互映发，犹如日光耀月而有月之明，以车载人而有千里之行，月与车虽为阴与静的一方，但月的映发之体质，车的联动之机括实在是不可缺少的一端，日月合一，人车合一才有精一之妙（《楚辞辩证·远游》）（朱熹，

3. 郑玄注《祭义》云：“气，谓嘘吸出入者也；耳目之聪明为魄。”

4. 孔颖达疏《左传》云：“人之生也，始变化为形，形之灵者，名之曰魄也。既生魄矣，魄内自有阳气。气之神者，名之曰魂也。”

1979)。如此而言，魄是魂之体，魂是魄之用，体用相合，人的精神情识才会湛然若神。这是强调神生于形、形神兼备、阴阳和合的理论，与灵魂肉体的“二分论”有很大差别。

魂魄合一而生，分离则死。人死后，形归于土，其精为“鬼”，气发扬于上而为“神”，因此，人死后有个“魄”化为“鬼”和“魂”化为“神”的过程。⁵人始死时之“复”礼，即是招魂，此后使其暂安于“重”⁶之上。葬礼的重要过程是处理体魄的过程。葬礼中频繁的奠礼用于安顿体魄，直至下葬后“迎精而反”（《礼记·檀弓》），即形体藏于地下，而精魄迎回祖庙，与神魂合受祭祀，这个礼叫做“虞”，是从葬礼到祭礼的转折点。神与鬼在祖庙中凭依于神主接受后代的祭祀，才能安定下来而不凭依于活着的人作乱，这是子产之所以能够安抚伯有之鬼的原因。

子产并没有说明为什么“为之立后”就能安抚厉鬼，似乎这个不用解释，是当然之事。在《礼记》中，宰我问孔子“鬼神”和祭礼的关系的时候，孔子回答说：

气也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也。合鬼与神，教之至也。（《礼记·祭义》）

所谓“合鬼与神，教之至也”，郑玄注曰：“合鬼神而祭之，圣人之教致之也。”（《礼记正义》）孔颖达疏解说，魂魄和合则生，死而分离为神或鬼，圣人因此设此礼“聚合鬼神，似生人而祭之”，就是使死后分离的魂魄（鬼神）能够重新“聚合”，就像生前的状态一样。做到这一点的办法就是子孙施行的祭礼，这也是祭礼的意义所在，所谓“事死如事生”是也。在祭礼中，子孙斋明盛服，聚精会神，鬼神洋洋乎如在其上，如在其左右，这本身就是一种感通忘我的神明状态。

5. 《春秋左传正义》昭公七年孔颖达正义云：“以魂本附气，气必上浮，故言魂气归于天。魄本归形，形既入土，故言形魄归于地。圣王缘生事死，制其祭祀，存亡既异，别为作名，改生之魂曰神，改生之魄曰鬼。”朱子对此亦有明白的阐发：“盖尝推之，物生始化云者，谓受形之初，精血之聚，其间有灵者，名之曰魄也。既生魄阳曰魂者，既生此魄，便有暖气，其间有神者，名之曰魂也。二者既合，然后有物，《易》所谓‘精气为物’者是也。及其散也，则魂游而为神，魄降而为鬼矣。”（《楚辞辩证上·九歌》）（朱熹，1979）。

6. “重”是一块长三尺的木板，悬挂在庭院之中。《仪礼钦定义疏》云：“始死，未忍以亲之神魂为遽离于尸也。至袭讫而将敛，则尸渐不可得而见矣，而作主尚远，故为重焉，若欲使神之识之者然。”意思是说，人始死时，招魂礼后神魂主要凭依于尸体，而小敛之前做重木悬于中庭，使神魂能凭依于此，等葬后行虞礼即将神魂安顿于新作的的神主之上，接受祭祀。

我们就此更深入地讨论一下祭祀时的状态来说明古人对鬼神聚合感格的理解。古人认为，祖先之鬼神能够来格，应该至少满足两个条件。一是必须是自家的子孙。祭礼的大忌就是“非其鬼而祭之”，孔子讥其为“谄”（《论语·为政》），《左传》云“神不歆非类”，朱子说得更加明白：

自天地言之，只是一个气。自一身言之，我之气即祖先之气，亦只是一个气，所以才感必应。（《朱子语类》卷三）

感应的基础是“一个气”。从天地总体而言，“只是一个气”；就万事万物而言，这个“气”有具体的远近亲疏之别，祖考子孙之气更是“一个气”，更加容易感应。第二个条件是子孙必须保持必诚必敬的精神状态。孝子将祭，致斋于内，散斋于外，尽其恻信，洞洞属属，见以萧光，加以郁鬯，上下用情，不敢弗尽，才能“以我之精神感彼之精神”（《朱子语类》卷三），才能进入洋洋乎如在左右的状态。这种感格的原理，宋代学者黄榦有深入而精妙的解说：

盖尝以琴观之，南风之奏，今不复见矣，而丝桐则世常有也。抚之以指，则其声铿然矣。谓声在丝桐耶？置丝桐而不抚之以指，则寂然而无声。谓声在指耶？然非丝桐，则指虽屡动，不能以自鸣也。指自指也，丝桐自丝桐也，一转拊而其声自应。向使此心和平仁厚，真与天地同意，则南风之奏，亦何异于舜之乐哉？今乃以为但聚己之精神而祭之，便是祖考来格，则是舍丝桐而求声于指也，可乎？

（《勉斋先生黄丈肃公文集》⁷卷第十四，“复李贯之兵部”）

黄榦的意思是说，舜的《南风》之奏已经不能再闻，但其曲中所寄之精神情识长留天地间。丝桐之琴常在，善奏之妙手代有其人，如果真能体会舜之精神情识，《南风》之奏不也能以某种形式再现吗？祖考之音容笑貌、道德猷为俱已逝去，但所以为其道德猷为，所以有其音容笑貌者，自然留存于天地之间。子孙本具祖考之形貌气质，熟悉其道德猷为，若能善继其志，善述其事，祖考之鬼神难道不能真的合于孝子顺孙之身而僾然肃然，见乎其位，显乎其容声吗？用钱穆（2011：11）的话来说，这“不啻为所祭者之一番复活”，即子孙之祭祀，为祖考永生和不朽之凭借。这种不断的“复活”，与子孙的生命状态紧密联系在一起。子孙慎终追远，不断体验到生命的延续，在生命的延续中意识到自己的“本”。这

7. 作者黄榦，元刻延祐二年重修本。

个“本”，不但是自己生命的来源，也是自己生命的意义。自己的生命承接祖考的生命，还要用子孙的生命继续传承下去。“生命乃自生命中来，亦向生命中去”，以生命承接生命，乃有“身生命”的相续和“心生命”的永生（钱穆，2011：163-165），这就是个人的生命作为连接过去和未来的一个环节而永生，此之谓“一本”。

三、一体

祭礼中子孙的“聚精会神”状态是一种与祖先的“交流”，不能简单地看作单方的想象或幻想。事实上，在当前中国民间的各种祖先祭祀中，这种“交流”虽然形式各异，但祭祀者本人常常将其作为一种与祖先“交流”的特殊方式。根据上一节的讨论可知，这种交流基于“一本”意识，有其“形气论”的物质基础：子孙与祖先形体同源，气脉贯通。祖先虽然形体已逝，气亦消散，但其精神仍然会与有同源、同质形体气脉的子孙发生感通，这被看作祖先生命的延续。前面所引黄榦的话更加强强调了这种“交流”的精神基础：除了形气相通之外，还必须有一番必诚必信、虔敬爱慕的孝心，如果是“不肖子孙”，则不能期待祖考来格。祖先生命的延续，实际上是子孙“孝”的延续。

《论语》中孟懿子问孝，孔子对曰“无违”。此后又对樊迟解释说：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”（《论语·为政》）死后的葬与祭仍然是“孝”的一部分。“孝”被看作子孙的责任，是子孙一种极为重要的生命状态，并不因父母的去世而终止。

在中国传统社会，“孝”的最高人格典范是舜。舜有瞽父、后母和一个同父异母的弟弟象，所谓“父顽、母嚣、象傲”（《尚书·尧典》）。三人联合起来几次想要害死舜但都没有成功，而舜仍然“克谐以孝”。根据《尚书·虞书》的记载，舜在被选定为天子继承人后仍然履行一个儿子的职责，躬耕于田。在《孟子》一书中，孟子的弟子万章对于《尚书》中舜“往于田，号泣于旻天”一条记载有疑问，不明白舜为什么在田野中大哭，由此展开了一番问答。

万章问曰：“‘舜往于田，号泣于旻天’，何为其号泣也？”

孟子曰：“怨慕也。”

万章曰：“父母爱之，喜而不忘；父母恶之，劳而不怨。然则舜怨乎？”

曰：“长息问于公明高曰：‘舜往于田，则吾既得闻命矣；号泣于旻天，于父母，则吾不知也。’公明高曰：‘是非尔所知也。’夫公明高以孝子之心，为不若是怒。我竭力耕田，共为子职而已矣，父母之不我爱，于我何哉？帝使其子九男二女，百官牛羊仓廩备，以事舜于畎亩之中。天下之士多就之者，帝将胥天下而迁之焉。为不顺于父母，如穷人无所归。天下之士悦之，人之所欲也，而不足以解忧；好色，人之所欲，妻帝之二女，而不足以解忧；富，人之所欲，富有天下，而不足以解忧；贵，人之所欲，贵为天子，而不足以解忧。人悦之、好色、富贵，无足以解忧者，惟顺于父母，可以解忧。人少，则慕父母；知好色，则慕少艾；有妻子，则慕妻子；仕则慕君，不得于君则热中。大孝终身慕父母。五十而慕者，予于大舜见之矣。”（《孟子·万章上》）

孟子对于舜在耕田时哭泣的解释是“怨慕”。朱子在集注中解释为“怨己之不得其亲而思慕也”。对于“慕”这个字，郑玄在《礼记·檀弓》中对经文“其往也如慕”的“慕”字解释为“小儿随父母啼呼”（《礼记正义》卷七），是小孩子以为父母不要自己时的求之不得、求之不已的状态。孟子认为，对于自己不能得到父母的欢心这件事，舜始终无法释怀而怨慕不已。万章仍然无法理解，因为舜已经克尽子职，父母仍然不喜欢，就不应该有所怨慕了，毕竟自己已经尽力了，这时候应该“劳而不怨”。孟子引用曾子的学生公明高与其弟子长息的对话来回答。长息也有与万章相似的疑惑，不能理解舜为什么如此怨慕。公明高说，你理解不了也正常，因为你还没有舜那样的孝子之心。孝子不会因为自己尽职尽责就安心了，无论做到什么样，只要得不到父母的欢心，孝子就会怨慕。孟子用舜的情况继续申述这个意思。当时尧已经选定舜作为继承人，并把两个女儿娥皇、女英也许配给他。舜已经得到天下人的拥戴，得到最好的女人，富有天下，并即将贵为天子，得到人们想要的所有东西，但这些都“不足以解忧”。已经年逾五十的舜，在田野中仍然哭得像是一个无家可归的小孩子。孟子称之为“大孝”“大舜”，是说舜的这种状态才是真正的孝子的生命状态。

人与父母的关系可以分为三个阶段。“人少则慕父母”，即未成年阶段不能独立，对父母的情感状态就是依恋和怨慕；成年以后，可以脱离父母而成家立业，则会慕少艾、慕妻、慕子、慕君；父母去世以后，自

己已经为人父母甚至祖父母，与自己父母的关系就是保持在一个祭祀的状态。而舜是“终身慕父母”，对父母的依恋怨慕不因成家立业乃至父母存没而改变。曾子对“终身”的理解是：“终身也者，非终父母之身，终其身也”（《礼记·内则》），一个人的孝不因父母去世而终止，而是直到自己去世而终止。舜的不安与哭泣揭示了人与父母的深层联系——与父母关系隔绝，自己的生命就处于一个无本无源、残缺不安的状态。所谓“无本无源”，是指自身生命的“本”失去了着落，犹如断水的河流和断线的风筝，无法与过去的人相连接，自然也无法获取源源不断的力量；所谓“残缺不安”，是指自己的心得不到安定，因为自己无法置父母对自己的讨厌于不顾，这种不安并不会因为自己克尽子职、躬耕力田而有所缓解。明儒王夫之（2011）揣摩舜此时的心事，有细微的解说：

舜盖曰：我竭力耕田以致养，不过共为子职而已矣。则是子自有职，而父母之外有子也。乃父母之不我爱，岂父母之情固然，而非我事乎？我以父母之心为心，则父母之心与我心一也。此必于我有未尽焉，求其故而不得，而穷则呼天，又极思父母，希冀其爱而不能，故号泣于旻天、于父母也。

（《四书训义》卷三十三）

王夫之的意思是说，耕田致养虽然是子职，但并非尽到子职就可以无忧。如果尽到子职就可以算是尽孝而无忧，而不管父母是否满意和欢心，那么“孝子”之心与父母之心便变成了“两个心”，父母变成了有两个儿子（“父母之外有子也”）——尽子职的是一个，父母喜欢的是另外一个。王夫之（2011）以舜的语气说：难道父母不喜欢我，是父母的本性如此吗？难道和我怎么做没有关系吗？一定是我哪里还没有做好，我的心在哪里还没有和父母的心思相契合，我到底应该怎么办才好呢？王夫之（2011）又说：“盖天下之理皆可以职言，而惟孝则但存乎心。天人相继，形色生命相依，生生相续，止此心也。”（《四书训义》卷三十三）天下其他的事情都可以用职分的责任标准来衡量，唯有“孝”必须论心而不论职。因为自己的“心”和生命都是从父母而来，所以自己的心离开父母便无所凭依和残缺不全，自己的心和生命与父母实在可以说是合一而不可分的，可以叫做“一体”。

“一体”较为完整的说法来自《仪礼》。传曰：“父子一体也，夫妻一体也，昆弟一体也。故父子首足也，夫妻胖合也，昆弟四体也。”（《仪礼·

丧服传》)父子一体,不只是说子之生命从父而来,而是强调父子的不可分离,即你中有我,我中有你,夫妻、兄弟也有此义。与夫妻、兄弟相比,父子之“一体”又有生生相续的意思,所以为三个“一体”之首。《孝经》开篇即云:“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。”(《孝经·开宗明义章第一》)这可以看作对“父子一体”之义的细致诠释。从形体气脉上说,子女俱受之于父母,父母将子女视为自己生命的延展和生命的一部分,子女也不能将自己的身体发肤视为己有,其一毫一发、一举一动俱与父母生命之关切紧密相连,父母全而生之,子女当全而归之,这是“孝”的开端;从精神觉识上说,子女亦俱受之于父母,父母将子女视为自己生命的延展和生命的一部分,子女也不能将自己的功名道德视为己有,其所作所为、功名事业俱与父母生命之期望紧密相连,子女庶几夙夜,以永终誉,这是“孝”的完成。无论是“孝”的开端还是完成,以“一体”之义为基础的“孝”是指子女将自己的身体和事业都视为父母之身体和事业的延续,是与父母“共同的”身体和事业,而不是将其视为是“自己的”或“个体的”。

由“一体”入手,我们就能够更贴切地理解舜的号泣:舜的功名事业虽然已经达到顶点,但他认为,如果没有父母的爱和关心,生命就是“残缺的”。他的生命犹如树干上长出的枝叶,与树干分离就会枯萎。长息说“父母之不我爱,于我何哉?”在舜看来,残缺的生命是不能称之为“我”的,因此,其他的所得都不足以解忧。我们在此需要注意的是,舜对父母的爱和敬已经达到一般人做不到的地步,但舜并不是以自己做到什么程度来衡量自己的“孝”,而是以父母喜欢自己来作为“孝”的证明。只要父母对自己不够喜欢,就一定说明自己还有什么地方做得不够好,但舜又不清楚还可以怎么做得更好才能使父母喜欢自己,所以才忧急如此。“大孝”的舜为中国人树立了一个很高的标准:无论子女做了什么,只要父母不满意,子女就不能认为做到了“孝”。与这个标准相比,“二十四孝”中的许多故事就可以理解了,子女为了父母而无所不用其极,并不一定是为了得到“好色”和富贵,而是为了自己的身心——为了父母,其实也是为了自己。

由于每个人不能选择自己的父母,而每家又境况各别,父母性情各异,所以要让父母喜欢,子女的“孝”就不能“以职言”而只能“存乎心”,需要以父母之身心为身心,冬温夏清,无微不至。这似乎很难,但父母对

子女的“慈”其实从来就是如此。父母的慈爱亦以子女之身心为身心，嘘寒问暖，纤毫必感。“孝”与“慈”相比之所以更加重要，与中国的文化和社会结构有关。在“一本”和“一体”的社会中，“孝”除了子女对父母的“爱”之外，还有“敬”。所谓“父子首足也”，首足不可分割意味着父子之间的爱，而父为首、子为足的比喻意味着其中的长幼尊卑之别，也就是说，“孝”比“慈”多了一个内容，即对父母的“敬”或“尊”。

爱来自于父子、母子间的骨肉血亲，无论是父母对子女还是子女对父母，皆是如此。父母对子女“唯其疾之忧”（《论语·为政》），子女对父母，则是“色难”（《论语·为政》），也就是说，子女在奉养孝敬父母之际，最难的是要让父母觉得自己一切都很好，这是以父母之心为心；而父母对子女关怀备至，洞悉忻戚，所以“事亲之际，惟色为难”⁸（《四书章句集注·论语集注》）。要做到这一点，需要极深的体贴和极大的克制。朱子引用《礼记·祭义》的话来解释孝子的容色：

盖孝子之有深爱者，必有和气；有和气者，必有愉色；有愉色者，必有婉容。孝子如执玉，如奉盈，洞洞属属然如弗胜，如将失之。（《礼记·祭义》）

这段文字最能阐发由爱生敬的理念。对于一本的祖先和一体的父母，孝子的爱必然表现为和气、愉色和婉容，必然像捧着珍贵的玉器和盛满的容器一样，像玉器、容器随时就会掉落一样，恻怛深爱之情，必以慎重至敬出之。如果说爱是出于父子骨肉自然之情的话，那么敬则是爱的“升华”。敬是对爱的克制和反省，使得爱能摆脱其自然情欲的状态，这种克制和反省本身就是正义的来源。在中国古代的主流伦理思想中，正义与爱一样，不是来自于人本身以外的某种超然的存在，而是来自于对父母的尊敬。所谓“亲亲，仁也；敬长，义也”（《孟子·尽心上》），敬长之义并非说父母代表了正义，或者说尊敬父母就是服从正义，而是说由对父母之深爱生发的尊敬能够使人进入或保持一种清明诚敬、反省克制的状态，这种状态与人性中的善和正义能够响应和沟通。⁹一个以爱兴敬、以敬治爱、合敬同爱的孝子就是一个最接近善和正义的人。《论语》有云：

8. 此处对于“色难”的理解参考了王夫之的解释，详见王夫之（2011）的《四书训义》卷六。

9. 明诚本身就是天之道、人之道，这是中国儒家思想中以道德实践为核心的天人观的基本立场。具体可见《中庸》，此处不再展开论述。

其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！（《论语·学而》）

人以父母为其生命之本与生命之体，由此生出的爱敬亦为做人的根本。立爱自亲始，立敬自长始，以爱敬为核心内容的孝弟就成为所有美德的根本。在中国社会，一个人在家中的孝弟从来不被看作个人的私德，而经常被作为衡量此人对待家外的师长、朋友和同事可堪信任的标准。一个在家里对父母不好的人，即使对师长、朋友和同事再好，也不会被认为是一个好人。“夫孝者，德之本也。”（《孝经·开宗明义章第一》）这个“本”是众德之本，是从人生命的“一本”而来。

我们现在来仔细讨论孝对社会结构的作用。《礼记》中引曾子的话：

曾子曰：“身也者，父母之遗体也。行父母之遗体，敢不敬乎？居处不庄，非孝也；事君不忠，非孝也；莅官不敬，非孝也；朋友不信，非孝也；战阵无勇，非孝也。五者不遂，灾及于亲，敢不敬乎？”（《礼记·祭义》）

孝的理念来自于“一本”和“一体”，所以孝子的一切行动就是父母行动的代表，这叫作“行父母之遗体”。意思是，无论父母是活着还是去世，孝子之身就是父母之身，去世的父母就相当于“活”在孝子的身体和行为当中，像我们上一节所分析的那样，这正是“以生命延续生命”的“一本”理论在每一个人身上的体现。父母在世时，孝子与父母“一体”，孝子的行为体现了父母的教诲；父母去世后，孝子与父母“一体”，孝子的行为就是父母的声誉。所谓“父母既没，慎行其身，不遗父母恶名，可谓能终矣”（《礼记·祭义》）。可见，要做到“终”，就要立身行道，死而后已。一个人对父母再“好”，如果居处不庄、事君不忠、莅官不敬、朋友不信，如果像韩非子所说的那样为了奉养父母而在战场上临阵脱逃，这恰恰是地地道道的“非孝”，因为这是给父母留下了耻辱和恶名。曾子的说法显示了“孝”并非一种局限于家内的私德，而是一种能够贯穿、渗透至更大领域的美德。事君忠诚、莅官庄敬、战阵勇敢的“公德”是建立在孝的基础上的。

“孝”之所以能够成为“本”，是因为其本质是“一体”而非“个体”，或是说“一体本位”而非“个体本位”。一个将自己视为独立个体的儿子也可以做到奉养父母、尊敬父母，父母也会欢喜和满意，但这大多来自

回报、交换的意识或朴素、自然的情感。前者出于公平的理念,与市场交易没有本质区别;后者近于怜悯的态度,与养犬养马颇有相似之处。这样的人,也会被误认为是“孝”,但在关键时刻,就会“为了自己可以牺牲家,为了家可以牺牲党,为了党可以牺牲国,为了国可以牺牲天下”(费孝通,[1948]2009:130)。费孝通([1948]2009:130)注意到了这种行为与《大学》中“修、齐、治、平”的差序格局实际上是同构的,“在条理上是相通的,不同的只是内向和外向的路线,正面和反面的说法”,由于群己的界限总是相对而非绝对的,所以会导致人向内收缩而自私。但是,一个差序的结构会导致人“私”的结论是费孝通对差序格局“以自己为中心”的预设得出的推论,这个预设是“个体本位”的。“以自己为中心”的个体在差序格局里会自私,会牺牲家、党、国、天下是此预设下的必然推论。但“个体本位”并非中国传统社会的结构单元,许多学者对此已有论述(梁漱溟,2005;冯友兰,2014)。费孝通([2003]2009)晚年重新提及“差序格局”概念时,也意识到了个体本位的预设存在问题,而花大力气讨论“讲不清楚的‘我’”,讨论“将‘心’比‘心’”,认为差序格局也是一条“推己及人”的“必由之路”,这说明他认识到了差序格局“核心层”的预设是关键所在。¹⁰

要做到“推己及人”,必须是“一体本位”,“一体本位”才是真正的“孝”。只有基于“一体本位”的爱敬,才能由己及人。《孝经》云:“爱亲者不敢恶于人,敬亲者不敢慢于人。”(《孝经·天子章第二》)又云:“资于事父以事君,而敬同。”(《孝经·士章第五》)爱和敬来自人与人之间的感通。父母与子女间的爱敬,源于尊祖敬宗之一本,汇于融合无间之一体,清明畅茂,犹如泉之丰沛而外溢,火之健旺而照物,老以及人之老,幼以及人之幼,是民用和睦、上下无怨、以顺天下的“顺德”。所谓“推己及人”的关键,在于“己”字而不在于“推”字。在儒家思想中,“己”与“人”是相对的范畴,在内容上则讲究“己”与“人”之间的感通。《论语》中孔子曰“君子求诸己,小人求诸人”(《论语·卫灵公》),此处的“己”是一个包容、开放的“己”。朱子的解释最为切实具体:

又曰:“‘所求乎子以事父未能也。’每常人责子,必欲其孝于我,然不知我之所以事父者果孝否?以我责子之心,而反推己之所以事父,此便是则也。……”又曰:“‘所求乎子以事父未

10. 对此的详细讨论,可参见作者的专门论文(周飞舟,2016)。

能也。’须要如舜之事父，方尽得子之道。若有一毫不尽，便是道理有所欠阙，便非子之道矣。……”（《朱子语类》卷六十三）

所谓“求诸人”，就是觉得别人对不起自己，比如，父亲觉得儿子对自己不够好。所谓“求诸己”，就是用自己要求儿子的心去检查自己，按照这个标准，自己对父亲够好吗？自己对父亲的态度与舜对瞽叟的态度相比如何？如果用这个“心”检查自己，则“己”便变成开放、包容和扩大了“己”，便将父亲包含在“己”内而为一体。若以此“一体”之“己”去审视自己的儿子乃至别人的儿子，便是“推己及人”了。这种“推”用的是家内“祖—父—子”的三人关系结构，但可以突破家庭的限制而到达一般的社会关系层面。《大学》中在讨论完“齐家”之要害在于“孝悌”后，开始论述从“齐家”到“治国”的要诀，谓之“絜矩之道”：

所谓平天下在治其国者，上老老而民兴孝，上长长而民兴弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也。所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右。此之谓絜矩之道。（《礼记·大学》）

所谓“老老”“长长”就是孝悌在家外的推展。所谓“絜矩之道”，其实就是“所求乎子以事父未能也”（《礼记·中庸》），只是在家外演化成了一个一般性的“甲—乙—丙”的三人关系。其中，乙作为主体，对待丙的态度和行动都参照甲对待乙而在乙那里造成的感受而来。甲、乙、丙不一定有密切的关系，但作为行动主体的“乙”若能有诚心正意之德和修身齐家之教，必然能够己欲立而立人，己所不欲，勿施于人。人的富贵穷通之境有差异，但孝悌愿欲之情有同然，絜矩之道就是因其所同，推以度物，使得上下四旁、长短广狭均齐方正。所谓“敬其父则子悦，敬其兄则弟悦，敬其君则臣悦，敬一人而千万人悦。所敬者寡，所悦者众”（《孝经·广要道章第十二》），层层推展，所操者约而所及者广，正是治国平天下的至德要道。

推己及人是将自己与亲人感通和理解的方式用于与他人的感通与理解。由于自己与亲人“一体”，所以这种“推己”也将经常将亲人、家人的情感包含在内，可以理解为“己”的扩大。若能以责人之心责己，以恕己之心恕人，将他人包括在“己”的感受范围之内，则他人的痛苦和欢乐便会引起自己的同情，这就是“仁”的核心内容了。所谓“麻木不仁”，便

是指一个人缺乏这种推己及人的同情。由于人的品质、能力和社会地位有差别,所以推己及人的范围便有大小。《孝经》中分述天子、诸侯、卿大夫、士、庶人之孝,庶人的“孝”是“谨身节用,以养父母”(《孝经·庶人章第六》),而诸侯的“孝”是“保其社稷”“和其民人”(《孝经·诸侯章第三》),天子的“孝”就是“爱敬尽于事亲,德教加于百姓,刑于四海”,所谓“一人有庆,兆民赖之”(《孝经·天子章第二》),便是以天下为一家了。由此可见,“一体”的理论拓展开来,并不限于父子、夫妻和兄弟,而是覆载宗庙、社稷和四海百姓。到了圣贤的境界,则有“仁者以天地万物为一体”,¹¹“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶”(《易·乾·文言》),但如此其大无外的“公德”与“大道”,与以父母为一体的“孝”是同一个伦理:

曾子曰:“树木以时伐焉,禽兽以时杀焉。夫子曰:‘断一树,杀一兽,不以其时,非孝也。’”(《礼记·祭义》)

不以时断树、杀兽而被认为是不孝,并非说以天地万物为父母,而是说一个与父母为一体的孝子会有恻怛慈柔、恒存不舍的不忍之心,仁民爱物,川流敦化,渊渊浩浩,俱来自于一本与一体之源头活水。

四、余论:“一本意识”与“一体本位”

本文从考察中国人“家”的观念入手,试图分析和展示中国社会结构的基本单元与中国人基本的行动伦理。家内关系考察的第一个重要发现是,中国人的社会关系是以“祖—父—子”三代关系为基本单元,而不是父子之间的对子关系。这是在行动伦理的维度上展开的。父子之间的互动不能脱离父之父或子之子而单独存在,即为人父的前提是为人子,而为人子的前提是为人孙,如何做父亲是仿照自己的父亲怎么对待自己,如何做儿子是仿照自己的父亲怎么对待自己的祖父。这里“仿照”的内容是彼此对待对方的行动伦理,这背后包含了一系列以关系为前提的责任和义务,就父子之伦而言,其核心的行动伦理就是“慈”和“孝”(周飞舟,2018)。“慈”和“孝”的主要内容靠至少三人的关系框架得以实现,这构成了我们对费孝通“反馈模式”概念的详细理解,也是中国家庭区别于西方“接力模式”的关键所在。

家内关系考察的第二个重要问题是,家内的行动伦理如何与家外

11. 引自:程颐、程颢的《二程遗书》卷二,清文渊阁四库全书本。

的社会结构相适应？这就是五四运动以来许多学者重新提出的关键性问题，一个家内的“孝子”如何是一个国家的“公民”？之所以说“重新”提出，是因为韩非子在两千多年前就质疑以“孝”为核心的行动伦理，认为它对社会结构具有破坏作用，五四运动以来的大部分学者只是旧事重提而已，连家庭本位导致“私”的讨论也可以算作韩非子理论的余绪。这个问题讨论的新意，是将西方“个体本位”的理论作为中国社会结构的前提预设。这样的社会结构非但不需要“孝”这类行动伦理作为支撑，反而必须彻底抛掉这些传统伦理，才能建设真正个体主义的社会。本文的考察旨在说明，“孝”这类行动伦理的基础是“一本”与“一体”，这也是非个体主义的中国社会结构的基础。

所谓“一本”，就是以人为本的人本主义，而非神本主义或自然主义。具体到行动伦理和社会结构层面，以人为本是以父母、祖先为本，古代思想的“天人观”和“鬼神观”都是以此为核心而展开的。以父母、祖先为本，使得中国人的生死观没有走向“灵魂论”或“轮回说”，而是追求“以生命延续生命”的人文理念。每个人都把自己看作连接过去的人和未来的人之间的一个环节，生命的意义便是以“始于事亲、终于立身”的方式完成这个连接，这也赋予每一个人强大的生命动力。在今天的中国社会，大部分人没有明确的“一本”意识，但他们为了养育出色孩子的行动动力与以前任何时代相比都没有减弱，这背后的确不只是为了尽一种社会的责任，更是在尽一种生命的责任。以父母、祖先为本的生命意识表现为以“孝”为众德之本的伦理结构，这样的生命意识和伦理在结构上都是“垂直的”，这是费孝通首先以社会学的理论话语表述出来的，构成了我们理解中国社会的人伦和“关系”最为坚实的理论基础。

“孝”的社会实践基于父子一体和母子一体的感通。一体的“孝”，不是子女以外在的正义为原则，也不是以自己的尽心为满足，而是以父母之心为心，行父母之遗体，终身而后已。这种实践中充盈丰沛的“爱”与清明克己的“敬”是一条最根本的修身之道，经过亲疏远近和尊卑上下的人伦关系而推以及人，老幼及天下，以天下国家、天地万物为一体，都根源于父子、母子之一体。

“差序格局”所描述的正是这种亲疏远近和尊卑上下的圈层结构。一个人在这种圈层结构中到底是损人利己还是推己及人，并不取决于这个结构本身，或者说，中国人的损人利己或推己及人都是通过这种结

构展开的。到底是“向外”还是“向内”，取决于一本与一体的伦理是否昌明，古人所谓的“明伦”即是此意。这也正如一个在团体格局中的人是自私自利还是大公无私也不取决于团体格局本身一样，而是要看“神本”或“个体本位”的伦理在此格局中的普及程度如何。“神本”或“个体本位”的伦理在团体格局的社会中使人具有平等观念和公共精神，在差序格局的社会中却可能使人虚伪和自私；同样，一本与一体的伦理如果放到团体格局的社会中，也未必能够使人推己及人。在一个差序格局的社会中过度提倡个体化只能释放人的私欲，未必能够带来真正的社会平等。

费孝通在描述差序格局时有一个著名的比喻，像石子投入水中的“水波纹”一般，本文的分析可以丰富这个生动的意象并赋予其生命意义上的动力。在差序格局的核心层，“一本”的垂直结构使得人人向父母和祖先致敬，然后依据与父母、祖先的联系向外推及，如同一泓泉水，充积丰盈后方才润泽万物。《中庸》有云：“溥博渊泉”，此泉之本静深如渊，唯其静深如渊，出之为大江大河，才能溥博如天。当前的社会结构正经历急剧的变化，个体本位的伦理与差序格局的结构冲突也正在加剧，这是我们理解许多现实矛盾和社会冲突的深层因素。若有一天中国人不再把家视为生命的源头和归宿，不再将生命的意义寄托于父母和子女的命运，不再有基于一本和一体的感通和感动，犹如枝叶离开树干而花果飘零，中国社会的大变局才会真的完成。

参考文献 (References)

- 杜预,注.孔颖达,疏.2009.春秋左传正义[M].北京:中华书局.
- 费孝通.[1946]2009.生育制度[G]//费孝通全集(第四卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:210-383.
- 费孝通.[1948]2009.乡土中国[G]//费孝通全集(第六卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:108-188.
- 费孝通.[1983]2009.家庭结构变动中的老年赡养问题——再论中国家庭结构的变动[G]//费孝通全集(第十卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:38-56.
- 费孝通.[1987]2009.经历·见解·反思[G]//费孝通全集(第十二卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:386-447.
- 费孝通.[1998]2009.中国文化与新世纪的社会学人类学——费孝通、李亦园对话录[G]//费孝通全集(第十六卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:259-279.
- 费孝通.[2003]2009.试谈扩展社会学的传统界限[G]//费孝通全集(第十七卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:510-527.
- 冯友兰.2014.贞元六书[M].北京:中华书局.

- 何晏,注.邢昺,疏.2009.论语注疏[M].北京:中华书局.
- 孔安国,注.孔颖达,疏.2009.尚书正义[M].北京:中华书局.
- 李隆基,注.邢昺,疏.2009.孝经注疏[M].北京:中华书局.
- 黎靖德.1986.朱子语类[M].北京:中华书局.
- 梁漱溟.2005.中国文化要义[M].上海人民出版社.
- 牟宗三.2015.圆善论[G]//牟宗三文集.长春:吉林出版集团有限责任公司.
- 潘光旦.[1931]2000.人文史观的“人治”“法治”的调和论[G]//潘光旦文集(第2卷).北京大学出版社.
- 潘光旦.[1947]2000.中国之家庭与社会[G]//潘光旦文集(第10卷).北京大学出版社.
- 潘光旦.[1948]2000.“伦”有二义——说“伦”之二[G]//潘光旦文集(第10卷).北京大学出版社.
- 钱穆.2011.灵魂与心[M].北京:九州出版社.
- 钱穆.2012.双溪独语[M].北京:九州出版社.
- 王弼,韩康伯,注.孔颖达,疏.2009.周易正义[M].北京:中华书局.
- 王夫之.2011.四书训义[M].长沙:岳麓书社.
- 余英时.2014.论天人之际:中国古代思想起源试探[M].北京:中华书局.
- 赵岐,注.孙奭,疏.2009.孟子注疏[M].北京:中华书局.
- 郑玄,注.贾公彦,疏.2009.仪礼注疏[M].北京:中华书局.
- 郑玄,注.孔颖达,疏.2009.礼记正义[M].北京:中华书局.
- 周飞舟.2016.从“志在富民”到“文化自觉”:费孝通先生晚年的思想转向[J].社会 36(2):143-187.
- 周飞舟.2018.行动伦理与“关系社会”——社会学中国化的路径[J].社会学研究(1):41-62.
- 周飞舟.2019.慈孝一体:论差序格局的核心层[J].学海(2):11-20.
- 朱熹.1979.楚辞辩证[G]//楚辞集注.上海古籍出版社.
- 朱熹.1983.四书章句集注[M].北京:中华书局.

责任编辑:张 军