

推：一个中国社会关系的基本概念*

■ 周飞舟

[内容提要]本文试图对“推”的概念进行经典文献中的溯源。作为一个极富中国特色的社会关系概念，“推”被看作差序格局中与“私”相反的力量。费孝通晚年更加强调“推”的一面。本文通过对儒家文献的阐释，发现了“推”的基本原理和实践路径，希望能为中国社会理论的建设增加实质性的内容。根据研究发现，“推”的本源是“孝”，“推”的机制是“敬”，基本理论可以总结为因性立教、由爱生敬和以敬推爱。“推”的实践路径是礼制，本文通过对丧服制度的分析，呈现了“推”是如何表现“亲亲”“尊尊”以达到人际关系中的“仁至义尽”。

[关键词]推 差序格局 社会关系 孝 敬

一、溯流而上的追寻

在社会学领域内，用“差序格局”来描绘中国人社会关系的基本结构已经被普遍接受。差序格局是费孝通在《乡土中国》中提出的概念，他用“水波纹”的比喻来概括中国社会以“己”为中心的关系结构特征。虽然世界各文明社会中都存在以自我为中心的关系圈层结构，比如血缘、地缘、业缘等无不如此，但在以“团体格局”为主的西方社会中，圈层只是关系的一种表面“形态”，并不构成行动的主要结构，更不会形成以圈层关系为差别的行动原则。相反，团体格局社会的行

动原则正是要突破、“抹平”这些圈层式的关系形态，实现权利和责任在团体内的平等。而在差序格局的社会中，有差别的圈层则成为行动原则的主要依据。^①行动原则包括两种相反的情况，一种是向内收缩的“私”，“中国传统社会里一个人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”，另一种是向外扩展的“推”，就是《礼记·大学》里所说的“修身”“齐家”“治国”“平天下”，这两种情况“在条理上是相通的，不同的只是正面的和反面的说法”。费孝通也注意到“正面”说法中所蕴含的“向外”的力量：“孔子最注重的就是水纹波浪向外扩张

周飞舟：北京大学社会学系（Zhou Feizhou, Department of Sociology, Peking University）

*感谢吴柳财、林鹤的意见，感谢薛雯静、陈立瑜协助校对文稿。文责自负。

的‘推’字。……在这种社会结构里，从己到天下是一圈一圈推出去的，所以孟子说他‘善推而已矣’。”但是，这充其量只是一种灵活的、有“伸缩性”的自我主义而已，其本质仍然是“一切价值是以‘己’为中心的主义”。孔子只是比“拔一毛而利天下不为”的杨朱更世故一些罢了。^②

《乡土中国》成书于1947年，当时即引起了热烈反响，“差序格局”成为用社会结构解释中国人的“私”的典范概念。但与学术界的反应形成鲜明对比的是，费孝通本人虽然一生著述鸿富，此后却几乎没有提起、讨论过这个概念。直到半个多世纪以后的人生暮年，在88岁和93岁高龄时，他才两次重提“差序格局”的概念，可是回到了《大学》中的说法：

能想到人家，不光是想自己，这是中国在国际关系当中一条很主要的东西。老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，设身处地，推己及人，我的差序格局就出来了。^③

当你使用这个概念（“心”——引者注）的时候，背后假设的“我”与世界的关系已经是一种“由里及外”、“由己及人”的具有“伦理”意义的“差序格局”，而从“心”出发的这种“内”、“外”之间一层层外推的关系……从“心”开始，通过“修、齐、治、平”这一层层“伦”的次序，由内向外推广开去，构建每个人心中的世界图景。^④

差序格局在此被看作一种“由里及外”“由己及人”的“由内向外推广开去”的结构，而不是为了“里层”而牺牲“外层”的“私”的结构，这等于直接否定了其早年的结论，将“推”从工具层面上升到价值层面来进行理解。费孝通对这一概念理解的颠覆性变化，并非只是其学术经历和研究心态所致，也是中国社会学近百年曲折历程的反映。

西方社会学对社会关系的理解基于一神教或社会契约论的基本预设，人与人之间关系的准则取决于人“存在”的基本权利。现代社会的重要特征之一就是社会关系的“普遍主义”模式特征，即人们按照团体内的权利、责任和义务来对待和处理各种社会关系。那些先天的血缘、亲缘和地缘关系被看作“特殊”的、“前现代”的关系；那些后天形成的职业、宗教、兴趣等团体关系则被当作普遍主义原则的主要领域。这种观念后来在美国社会学家帕森斯关于“模式变量”的理论中有集中而明确的表达，并被西方社会学看作传统社会实现现代化的重要标志。

费孝通“差序格局”概念的提出，是西方社会学关于现代社会的理论在中国社会的应用，是第一波“社会学中国化”的经典成果。^⑤在《乡土中国》一书中，差序格局背后的主导概念实际上是“团体格局”，与其说差序格局解释了中国人的“私”，不如说是与团体格局相对比，显出了中国人的“私”。或者进一步说，在西方“普遍主义”原则的标准下，差序格局必然是中国人“私”的罪魁，因为差序格局是重视血缘、亲缘、地缘等特殊关系的格局。在此后的中国社会关系研究中，普遍主义的模式变量理论变成了大部分研究者的基本预设，这形成了一个基本的研究取向，就是“关系”的功利化取向。

研究中国社会的学者都会注意到社会关系在中国社会结构中的重要性。一部分海外学者特别用汉语拼音“guanxi”来代替英语中的“relationship”“connection”等词汇，以说明它在中国社会中的重要性，这也凸显了差序格局的社会结构特征。^⑥西方社会中也有各种各样的“关系”，但是这些关系大都以“普遍主义”原则为前提，而“guanxi”则被用来强调其中的“特殊主义”原则。以魏昂德、杨美慧等人的研究为开端，“关系产权”“关系控制”“关系治理”等概念被发展出来，

随着科尔曼、布迪厄的理论被引入中国,“关系”又被改造为“社会资本”而流行一时。这些研究成果一方面强调关系的重要性,另一方面又在不同程度上对关系的作用进行了批判。因为在西方社会学理论的预设下,这类关系归根到底是一种缺乏普遍主义原则规范的人际利益交换,甚至可以说是一种“贿赂”或者“微型腐败”,这与费孝通所说的“私”相互呼应,导致了对“关系”的污名化。对于这个问题,笔者在另一篇文章中有详细的讨论,此处不再赘述。^⑦

以西方社会学理论为指导对中国社会展开的“批判性研究”不只限于“关系”研究,而且蔓延至诸如治理、人口、家庭、政府行为等广泛的研究领域。例如用西方的人口迁移理论或劳动力理论来研究中国的人口流动,用西方的企业组织理论来批判中国民营企业的家族化现象,等等。一些研究用理论“裁剪”现实,使得学术研究与社会现实之间出现了“断裂”,有些学者称之为“学术的悬浮化”现象。^⑧要克服“悬浮”或“断裂”,需要有扎根田野的深度研究。对社会现实的深入研究能够帮助学者摆脱理论概念的支配,从现实出发理解复杂的社会现象。在北京大学社会学系团队对乡镇企业的实地研究中,刘世定等人没有陷入用西方产权理论对乡镇企业的批判中,而是从正面理解乡镇企业中的“关系”与产权的关系。他们指出,乡镇企业的产权与“关系”相互补充,发展出了一些具有中国特色的组织和管理方式。^⑨折晓叶在对苏南民营企业的研究中,指出差序格局中各种“特殊”的关系,如亲缘、乡缘、地缘、政缘和业缘构成了企业发展的丰沃“水土”,支撑了地方经济社会繁荣发展的格局。^⑩这些研究虽然是“接地气”的研究,但是难以上升到理论的层面。无论是刘世定的“嵌入性”“关系合同”,还是折晓叶的“乡缘”“适配”等提法,都无法进入社会学的主流概念和话语体系,更无法成为理论建设

和引领研究的主力。这些从经验现实中直接生发,从田野里“长出来”的发现要成为建设中国社会学理论大厦的砖石,需要首先建立中国社会学自主的知识体系框架。

中国社会学面对的另一个困境是学术研究和历史传统之间的“断裂”,这与前一个断裂叠加在一起,可以称之为“双重断裂”。造成这种断裂的主要原因有二。一是将中国社会在近现代的变化看作完全而彻底的,无视社会现实中所蕴含的传统因素。社会学研究的“创新”似乎就是在引进西方最新的理论和方法,唯其最新成果马首是瞻,从根本上无法摆脱民国时期已经存在的所谓“学术买办”的心态。二是将中国的历史文化传统视为落后和封建的,对当前的社会发展和建设有害无益,必清除之而后安。这种不断寻求与传统割裂的态度不但失去了“自知之明”,也会失去“知人之明”,难以辨别纷繁复杂的西方思潮的源流变化,更难以深入认识中国的社会现实。费孝通晚年提倡“文化自觉”,正是针对社会研究中“双重断裂”的反思成果,也是建设中国社会学知识体系的蓝图规划。

按照费孝通的说法,“文化自觉”是指“生活在一定文化中的人对其文化的‘自知之明’,明白它的来历、形成过程和在生活各方面所起的作用,也就是它的意义和所受其他文化的影响及发展的方向”,^⑪要从“由之”变成“知之”的状态,这就是“自觉”。文化自觉论的提出,并非出于费孝通的文化立场,而是建立在他大量的“志在富民”的经验研究基础上。^⑫在“行行重行行”的田野旅程中,他发现,支配一个地方经济和社会发展的主要因素,是一种局外人不知道、局内人说不清的“心态”(psycho-mental complex),是“文化里面最高的一层”^⑬,是只能意会的部分。经验研究要深入这种“心态”,才能真正连接起学术研究和现实社会之间的“断裂”;而要深入理解和把握这种

以文化为根基的“心态”，要做到真正的“自觉”，就需要反思自身的历史传统，这是接续第二重“断裂”的根本路径。

在晚年最后的长文《试谈扩展社会学的传统界限》中，费孝通提出了一条中国社会学建设的总体思路。他认为，社会学需要突破自身的“工具性”，即就事论事，研究和解决问题的局限，深入“人文思想”的层面。这要求社会学在天人关系、人伦关系的根本价值层面进行反思，从“关系”的层面进入“心”的层面，将社会学的研究扩展到“精神世界”。在这篇文章中，费孝通重提“差序格局”，就是从“心”的层面入手。他说，无论是人与人的关系还是人与天（自然）的关系，其实都是“一圈圈推出去”的差序格局，问题的核心在于我们如何理解这其中的关系，是将其视为“一种对立的、分庭抗礼的、‘零和’的关系，还是一种协调的、互相拥有的、连续的、顺应的关系”。^⑭这需要对社会理论的基本预设进行一场以中国文化为基调的反思。在文章的最后，费孝通阐明了他提倡的反思路径，指出中国古代文明尤其是理学具有完全不同于西方实证主义、科学主义的方法论意义，其核心内容就是“修身”“推己及人”“格物致知”等思想，它“是顺着人的自然感觉走的，是顺应着中国乡土社会的人情世故，从草根文化习俗中生长出来、提炼出来，又提升到‘圣贤’高度上的，所以才能在复杂的社会结构中上通下达、一贯到底，它有一种和中国社会现实的天生的‘气脉相通’的东西”。^⑮

中国文化和中国社会最为突出和独特的特征就是其绵延不绝的漫长历史和连续性，而贯穿这条历史长河的核心要素，就是“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》）。《诗经》有云：“天生烝民，有物有则，民之秉彝，好是懿德”，指出了君子之道与人民的“懿德”上下贯通。这是一套伦理

本位的价值体系，最早在以儒家思想为核心的古典文献中得到阐述，经过历朝历代“经传注疏”的理解和阐释，形成了一以贯之的“大传统”，也是贤人君子所担负的“道统”；中国历史上以“大一统”为主的政治体系和以家、家族为基础的社会体系，辅助培育了慎终追远、民德归厚的“小传统”，从社会精英到引车卖浆者流，无不充满浓重的家国情怀。虽然政局有治乱，朝代有兴衰，但以仁义为本、以家国为重的“心态”构成了中华民族活着的传统。理解当代中国的社会现象和社会机制，触摸社会现实之下的跃动脉搏，需要深入蕴含价值体系的“心态”层面，探索源远流长、气脉贯通的精神气质，这是建立中国社会理论的基石。

要做到这一点，需要从源头上把握这套价值体系的核心要素。中国传统思想尤其是儒家思想的重心就是“怎样和人交往，如何对待人，如何治理人，如何塑造人”，^⑯与社会学处理的核心问题关系最为密切，在先秦的经典文献中就有系统完整的表述。历代思想家对这些经典文献的阐释复杂深刻，形成了诸如“理学”“礼学”等博大精深的理论体系，这是建立中国社会理论的无尽宝藏。但是，由于年代久远和文化隔阂，今天即使知识分子也有“日用而不知”的困惑。本文不揣浅陋，尝试从中国社会结构的核心特征——差序格局入手，寻求儒家经典的印记，接续费孝通未完成的工作，讨论为何差序格局的本质是“推”而非“私”。本文在方法上遵循中国传统的“注疏”方法，即依据经典文献和历代注疏对核心问题进行再阐释，主旨在于使由于时代变迁而晦暗不彰的思想精华能够再度明亮起来。

二、“推”的基本理论

费孝通文化自觉论的一个实际应用就是对差序格局的新理解，由对中国人“私”的解释变成

了对中国人“推己及人”的解释。对于这样一个“水波纹”的圈层结构而言,决定其向内或向外的力量是什么呢?或者说,为什么是“推”而不是“私”?推的动力和机制如何?

在《乡土中国》中,费孝通把差序格局的中心理解为“自我主义”,把“推”理解为自我适应环境的工具性手段,这是没有追溯到儒家理论的源头或者说没有对儒家理论进行深入理解的结果。儒家的“己”并非自我主义,而是与父母、夫妻、兄弟组成的“一体”中的一个部分。在这三种“一体”之中,与父母的一体又具有特别的意义,所谓“父子首足也,夫妻腓合也,昆弟四体也”(《仪礼·丧服传》)。昆弟和夫妻的一体相当于四肢或者身体的两半,自己与昆弟、妻不可分离且互相依赖,但与父亲(包括母亲)的一体则是相当于首与足的关系,自己相当于父母的附属部分,非但不能分离,如果分离便相当于失去了头脑。父母之所以如此重要,是因为代表了自己的“本”,这个“本”不仅是自己生命的来源,而且是自己生命意义的来源。中国人的祭祀对象以祖先为主,死后亦将子孙的祭祀视为生命的延续,将生命意义寄托在祖先和子孙身上。用费孝通的话来说,“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”。^⑦用钱穆的话来说,“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,人生除此之外,再无其他根本的含义,此之谓“一本”。^⑧我们对“推”的讨论必然要从“本”展开。

(一)因性立教

在“一本”和“一体”的理论中,父子关系是核心,而非自己是核心。《孝经》中,孔子曰:“父子之

道,天性也”。又曰:“夫孝,天之经也,地之义也,民之行也。天地之经,而民是则之。”父母爱其子称为“慈”,子女爱敬父母称为“孝”。慈是天性,孝亦是天性。具体而言,父母爱子之舐犊之情动物也有,是天性,而子女对父母的孝,动物则没有,为人所独有,因此亦可叫作人性。对于孝蕴于人性之中这个理论,孟子有过专门的论述。在《孟子·万章上》中,孟子为了反驳墨者夷之“爱无差等,施由亲始”的理论,举了一个“上世不葬其亲”的例子,是说有人在父亲死去之后像对待动物一样将尸体弃之于沟壑,过了几天路过之时,发现父亲的尸体被野兽啃了,他便“其颡有泚”,额头冒汗,赶紧将父亲的尸体好好葬了。孟子这个例子中此人的“恻隐”与他在《孟子·公孙丑上》中所举“今人乍见孺子将入于井”的“恻隐”不同,后者是对与自己无关的孺子而有此情,此处则是只对父母方有此情。而且这种恻隐之情并非由于父母与自己熟悉、亲近或格外爱惜自己才有,而是凡人皆有,即使父母生前对自己不好,死后弃之如敝履仍是不能自安。孟子以“孺子”的例子论证人性中皆有仁,而以此例论证人性中皆有一对父母而言超出一般人的仁,并将其称为“仁之实”。

仁之实,事亲是也。义之实,从兄是也。智之实,知斯二者弗去是也。礼之实,节文斯二者是也。乐之实,乐斯二者。乐则生矣,生则恶可已也。恶可已,则不知足之蹈之,手之舞之。(《孟子·离娄上》)

“事亲”是孝,“从兄”是弟(悌)。对于这个“实”字,朱子有深刻的理解:

“仁之实,事亲是也;义之实,从兄是也。”此数句,某煞曾入思虑来。尝与伯恭说,“实”字,有

对名而言者，谓名实之实；有对理而言者，谓事实之实；有对华而言者，谓华实之实。今这实字不是名实、事实之实，正是华实之实。仁之实，本只是事亲，推广之，爱人利物，无非是仁。义之实，本只是从兄，推广之，忠君弟长，无非是义。事亲从兄，便是仁义之实；推广出去者，乃是仁义底华采。

但事亲、从兄是仁义之根实处，最初发得来分晓。向亦曾理会此实字，却对得一个华字。亲亲，仁也；仁民、爱物，亦仁也。事亲是实，仁民、爱物乃华也。^①

朱子认为，“实”是华实的实，即花朵果实的实。这种理解重点不在于果，而在于果实所包含的核、种的含义。从第二段来看，则说“根实”，意思更加明白。在朱子看来，孝弟是种、根，仁民爱物是孝弟的“推广”，或者说仁义的花朵（华采）。用比喻的说法，如果将仁比作一棵树，则种、根处是孝，花、叶处是仁民爱物。由此看来，人性中所含之“仁”，就如果仁、麦仁一样，其中蕴含了根茎花叶的次序和条理。具体而言，仁所包含的爱本身就有差等、本末和轻重之分，子女对父母的孝是蕴含在人性中的基因，而且会成为仁民爱物等更为广泛的爱的根本。

《孝经》中，孔子曰：“夫孝，德之本也”，民间俗谚云：“百善孝为先”，都是在强调孝作为众德之本的地位。“本”的含义就是“根”的含义，一个孝子未必能够仁民爱物而成为仁者，但一个仁者必然是一个孝子，或者说孝未必仁，但不孝必不仁，孝是仁的必由之路。

孝既然是人性的必然，则世间的孝行，从根本上说，不能被看作功利性或报答性的。近代以来西方观念的引入使得孝的观念发生了很大变化。孝先是在混杂民间“小传统”的基础上被强

调为对父母生养的一种报恩行为^②，或者是一种亲代与子代之间的利益交换。在这种理论下，父母对子女的生养付出如果得不到回报，就被视为“代际剥削”，子女对父母的孝行又被看作父权支配的结果。在极端观念中，父母对子女的生育和养育由于没有事先征得子女的同意，所以连“恩”也算不上，父母对子女的付出和动物慈子的行为一样是生物性行为，而子女对父母的付出被认为是不必要的、多余的，甚至是封建教化的结果。这些都与中国传统思想根本相悖。

在儒家观念中，人性与人的日常行为并不是一一对应的。父母慈爱子女，是最常见、最自然的行为，可以叫作“性”；子女孝敬父母，虽然不如前者普遍，甚至不孝子孙更为常见，但也被看作“性”，而且是人类独有的“性”，它正是通过不孝的人来表现的。如同“不葬其亲”的上世之人一样，不孝敬父母的人会隐隐不安，也是最常见、最自然的现象。这种不安正是人性的发端，是孟子所谓“不虑而知”“不学而能”（《孟子·尽心上》）的良知良能的证明。隐含于人性深处的孝与现实行为中的孝并非一一对应，这是人性与食色、慈子等生物性色彩浓厚的特征不一样的地方。其差别就在于人人有此善端，却未必人人有此善行。《孝经》中孔子曰：“夫孝，德之本也，教之所由生也。”明儒黄道周解释说：“本者，性也；教者，道也。本立则道生，道生则教立。先王以孝治天下，本诸身而征诸民，礼乐教化于是出焉。”^③因为人未必皆孝，所以必须有教，就是“修道之谓教”（《礼记·中庸》）；因为人皆有此性，所以此道、此教并非来自于人性之外，就是“率性之谓道”（《礼记·中庸》），可以叫作“因性立教”，通过以孝为本的礼乐教化达到人人皆孝。《孝经》开篇即载孔子曰：“先王有至德要道，以顺天下。”汉儒郑玄注曰：“至德，孝悌也；要道，礼乐也”，^④简明地指出了因性立教的实质，而“顺”字更是强调“教”的实

质。所谓“顺”，就是“本诸身而征诸民”，圣贤君子以身行之，天下之人翕然应之，就是孝为本性至德的明证，也指出了儒家教化的重要特征，是顺着人性外推，如同顺水推舟一般。在这样的“大顺”之下，仍有不孝之人，则非无性也，乃无教也。

（二）敬由爱生

与父母慈子不同，孝中除了爱，还包含了敬。爱敬交至，方可称孝。《论语·为政》载孔子曰：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养，不敬，何以别乎？”孟子则阐发说：“食而不爱，豕交之也；爱而不敬，兽畜之也。”（《孟子·尽心上》）敬是对父母的恭顺，要做到恭顺，就必须自我约束，是为敬。《释名》云：“敬，警也，恒自肃警也。”不敢怠逸放纵是为敬。爱的情感浓重到一定程度便会生出敬，就是所谓“敬由爱生”。《礼记·祭义》云：“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。”是说孝子的爱会升华成为敬，就是在父母祖先面前高度约束自己，如同捧着珍贵的玉器、盛满的容器一样，如同难以捧牢而要跌落一样，惻怛之爱，必有慎重之敬。《论语》中孔子见到穿着齐衰丧服的人，见到盲人，即使不相识或者比自己年少、地位低，也会谨然起身而立，路遇的时候必肃然趋之而过，表现出由哀闵之情所引发的尊重。需要重点说明的是，无论是面对父母还是丧者、瞽者，爱、哀、闵的情感都不是直接表达，而是约束、克制自己，以对方为重，以考虑对方的感受来进行表达。《礼记·檀弓下》云：“有直情而径行者，戎狄之道也。”直情径行的人尽管可能是真情流露，但是过于以自己为中心，很容易引起对方的不适，自己的善意反而不能传达出来。《论语》中孔子说孝曰“无违”，曰“色难”；《礼记·曲礼》中说孝之“冬温而夏清，晨定而昏省”，“出必告，反必面”，孝子在父母

面前的奉饌服劳、柔色怡声，都是爱的表达，但这种表达饱满而含蓄，热烈而内敛，其中充满了敬谨慎肃。爱本是指向对方，却表现为克制自己，这是爱的深沉、有序的表达，就是爱而有道。对父母必兼有爱敬，爱以兴敬，敬以立爱，家庭内方能和睦无怨。

《孟子·尽心上》云：

人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。

良知良能是人性的验证。孩提之童不学不虑，即知爱敬其父母，可见此爱敬俱来源于人性。孟子以仁、义为人性，以爱、敬为仁、义的表现，而敬的产生、成长和发展又是孝弟的关键。在儒家的思想体系中，敬是尊敬、自尊，是人类独有的情感态度，是爱的一种高级形式或者说爱的升华。将敬理解为爱的升华，是说通过对自我的约束与克制（敬）来表达对父母的爱，或者说，爱是通过转化为敬来实现的。具体而言，这种约束和克制表现为将父母视为最亲近的尊长，以卑者的态度对待尊者，以幼者的态度对待长者，以爱兴敬、以敬立爱的过程，就是由“亲亲”生“尊尊”“长长”，而又以“尊尊”“长长”来实现“亲亲”的过程。《礼记·大传》有云：“亲亲也，尊尊也，长长也，男女有别，此其不可得与民变革者也。”郑玄注曰：“四者人道之常。”^{②③}此即永久不可变的意思。率性之谓道，四者人道之常，即是说四者本来就蕴含于人性之中，而家庭内子女对父母的孝包含了这四者。构成“敬”之核心内容的“尊尊”和“长长”虽然发于人性，生于“亲亲”，但很容易被认为是外在的社会规范和教育的结果。所以敬长到底是“我固有之”，还是“由外铄我”的内外问题，是我

们理解“敬”的关键。《孟子》书中有专门的讨论，叫作“义内”之辨。

义内之辨的关键在于“敬”是以我为主还是以外为主，即一个人见到长者即申其敬的行为是此人有敬长之心的结果还是社会规范强制或者教育的结果。孟子认为，社会规范或教育能培植人们尊尊长长的行为，但并不能使人无中生有。面对一个长者或者一个身处尊位的人，人们的尊尊长长之心能够兴发出来便说明了义和敬源自人性，因为面对卑者、幼者，即使有再强大的规范或教育也不能使人有敬。“庸敬在兄”是“长长”，“斯须之敬”是“尊尊”，并行不悖，都是敬意的恰当表达。如同“亲亲”一样，敬长的情感态度是不能被外在和后天的规范所扭曲和颠覆的，长者、尊者不被尊敬的社会是违背“人道之常”的，必然是虚伪和难以持续的。

孝子将爱转化为敬，约束自己的情感和行，不是以自己的表达是否尽心尽责作为孝的标准，而是以父母是否称心如意作为孝的标准，这就要求全身心的克制和高度投入的体贴。《礼记·曲礼》中说“为人子者”应该“听于无声，视于无形”，郑玄注曰：“恒若亲之将有教使然”^{②4}，虽然听不到父母的声音，看不到父母的样子，但总是“恒自肃警”，“把当事”^{②5}，随时都能在无声无形中领会父母的意图。明儒王夫之在《礼记章句》中阐发说：“以父母之心为心，则凡有意指，不待言色而审知之矣。为君子者，未有以言色诏其子者也。”^{②6}由于父母更加体贴子女，很少会发号施令，更不会颐指气使，所以其意图或需求也通常会隐晦不显，这就更要求子女内敬外和，无微不至。由此看来，孝不但是众德之本，也是一种至高至难的德性，而家庭构成了培植这种德性的最初和最佳的场所。孩子在家庭中成长，能够学会以克己为本，以父母为重，尊尊长长之心日积月累，形成以敬立爱、以敬治爱的品格，犹如土积为高岭，

水积为深潭，才有推己及人之可能。

（三）以敬推爱

《论语》开篇第二章即引用有子之言，说明孝弟之人极少犯上，更不会作乱，并强调孝弟是为仁之本。《孟子》首章说梁惠王以仁义，以“万取千焉，千取百焉，不多不厌”为患，并阐明“未有仁而遗其亲者，未有义而后其君者”，是发挥《孝经》之意，即天下国家之本在于孝弟。可见，无论是做人还是治国，孝都是根本和前提。那么，孝应当如何推广出去，不与仁民爱物、忠君爱国发生矛盾，而且能够“以顺天下”？

《孝经·天子章》载孔子曰：

爱亲者不敢恶于人，敬亲者不敢慢于人。

郑玄注曰：“爱其亲者，不敢恶于他人之亲。己慢人之亲，人亦慢己之亲，故君子不为也。”^{②7}郑注与其他注解有一个很大的不同，即将经文中的“人”理解为“人之亲”，这对于我们理解孝的外推非常重要。首先，孔子的原意并非认为孝子会自动地爱敬他人，无论是爱还是敬都无法泛泛地推及他人。根据上面的分析，儒家提倡的孝是高度专注于父母而非他人的情感，这注定了对他人的爱一定不能和对父母的爱相提并论。孔子还特意强调“不爱其亲而爱他人者，谓之悖德”（《孝经·圣治章》）。郑注指出“人之亲”，就不再是泛指而是特指。其次，经文中使用的是否定性的说法，“不敢恶”于他人之亲即不敢得罪于他人之亲，“不敢慢”于他人之亲即不敢怠慢于他人之亲，如果我们改成正面的表述，则不敢恶就是包容，不敢慢就是慎重，其本质都是自我克制的尊重。

在儒家的思想体系中，性中的善，总言之曰仁，分言之曰仁、义、礼、智。后面三者又可以看作仁生发出来的德性，所谓“仁包四德”。对应于

仁的情感是爱,对应于义的情感是敬,可以说仁主于爱,义主于敬。如同敬由爱生一样,义也被看作仁的延伸或实现的路径。对仁义之说阐发最多的孟子说:“仁,人心也;义,人路也。”(《孟子·告子上》)正如敬被看作爱的节制一样,义也被视为仁的节制。《礼记·乐记》云:“仁以爱之,义以正之”,《礼记·礼运》云:“义者……仁之节也”,“仁者,义之本也”,大致的意思相近。义和敬能够对仁和爱“正之”“节之”的方式是“有所不为”,其核心就是对情感和行为的克制和裁制。

《论语》中孔子极为看重的“仁之方”,即“恕”,与《孟子》常说的“推”类似,都是由己及人的方法。孔子对“恕”的表述是否定性的,即“己所不欲,勿施于人”(《论语·卫灵公》),“施诸己而不愿,亦勿施于人”(《礼记·中庸》);《礼记·大学》中接近“恕”和“推”的概念叫作“絜矩”,即“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”,也是“不敢”“勿施”之意。由此看来,儒家所言推己及人的要义,不是推其所欲、推其所爱于人,而是不施其所不欲于人,是“君子躬自厚而薄责于人”(《论语·卫灵公》)。自厚,就是要严格要求自己;薄责,就是不能像要求自己一样要求别人。所以,儒家理论中的推己及人,在己人之间使用了不同的标准,对自己严格而对别人宽容,其核心内容就是“勿施”,不以自己的所欲所爱加诸他人。这种方式“推”及他人的,是以他人为中心的尊重和尊敬。这种对自己的克制和对他人的宽容是一体两面,以义正己与以仁待人,其义一也。

这种“推”与墨子所谓“视人之国,若视其国;视人之家,若视其家;视人之身,若视其身”(《墨子·兼爱》)的兼爱理论非常不同。仔细来看,墨子的兼爱也是一种“推”,只是这种“推”是爱人若己,像爱自己一样去爱家人,像爱家人一样去爱

路人,像爱自己的国家一样去爱别的国家,追求的是普天下兼相爱而交相利的局面。相比之下,儒家的“推”则不是以爱,而是以敬。敬从孝中来,所以孝是“推”的本源。

敬与爱不同。爱越推越薄,如果将对父亲的爱推到叔父身上,必然变薄;推到父亲的朋友身上,就会更薄;推到路人身上,则所剩无几。这叫作“亲亲之杀”(《礼记·中庸》),“杀”(读作“晒”)即薄的意思。虽然子视父为一体,力图将父亲所爱的人也视为自己所爱的人,但即使如此,爱变薄也是不可避免的。如果要求推出去而不薄,则会将叔父、父友、路人与父亲同等施爱,这非但不可能,即使可能,也会变成孟子斥责墨子的“无父”,违背了人性,离禽兽不远了。由此看来,“爱有差等”是爱本身所具有的性质,并不是儒家“推”的结果。儒家理论中,“推”的方式是敬。

孝是由爱到敬的转化,即将“亲亲”转化为“尊尊”和“长长”。尊父母之所尊,长父母之所长,本身就是尊敬父母的重要内容。对父母之尊和父母之所尊,爱的程度有厚薄,敬的程度却无须衰减。比如对祖父的敬,对父之兄、父之君的敬,都可以推而远之和推而广之,而这种敬的外推起到的是推爱的效果。《孝经·广要道章》载孔子曰:

故敬其父则子悦,敬其兄则弟悦,敬其君则臣悦,敬一人而千万人悦。所敬者寡而所悦者众,此之谓要道也。

曹元弼对此有深刻的理解:“古之君子躬行至德,自尽其孝弟忠敬以事父、事兄、事君,而即以敬天下之为父、为兄、为君者,是之谓教,以身教也。敬天下之为父、兄、君者,而天下之子、弟、臣皆惻然自生其事父、事君、事兄之心,是之谓悦。……天下之子、弟、臣悦,则兴孝、兴弟、作

忠，而爱不可胜用，敬不可胜用。尊尊、亲亲、长长、幼幼，以生以养，以富以教，而上下安，型仁讲让，和亲、安平、康乐而风俗成矣，故曰：‘《孝经》者，制作礼乐，仁之本。’夫是之为顺。”^②这段话讲明了“推”的机制，可以分成几层来理解。

第一，君子以身示范，孝敬父母，并因敬父母而敬父母之所尊、所长，尊其尊、敬其敬本身就是尊、敬的特点，这既是推，也是教。第二，敬父、敬兄、敬君，推而广之，故而敬天下之为父、为兄、为君者。第三，所敬者各有其子、弟、臣，这些人因为看到自己的父、兄、君为人所敬而惻然感应，其中之贤人君子不必人敬其父，见到孝子就会感动兴孝，这叫做“悦”；天下之子、弟、臣因感通而各自敬其父、兄、君，人人爱敬自己的父母，天下人不必“兼相爱”而爱就不可胜用了。第四，这种“推”的机制并不是去爱敬越来越多的人，而是使越来越多的人各自兴起其爱敬之心，爱敬其所爱所敬之人。“以敬推爱”，推广而不衰的是敬，被推及者的子、弟、臣所感应兴发的是对其父、兄、君的爱，敬是推的机制，爱则是推的结果和效应；我们可以简单概括为：由爱生敬—推敬广敬—以敬兴爱。天下的子女对父母的孝心本来就基于人性，顺乎人情，一经点燃发动，便会沛然勃然而兴。古语说，“德之流行，速于置邮而传命”（《孟子·公孙丑上》）。孟子曰：“人人亲其亲，长其长，而天下平”（《孟子·离娄上》），这就是他所说的“善推而已矣”，犹如顺水推舟，其平天下“犹反手也”。大顺之休，通于远迩；人心之同，感于至性，是谓“以顺天下”之大顺。

（四）爱敬天下

《孝经·开宗明义章》是孔子对孝的总论。孔子曰：

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。夫

孝，始于事亲，中于事君，终于立身。

《孝经》被有些学者视为孔子礼学乃至“六经”的总论。孔子说，“吾志在《春秋》，行在《孝经》”。而在对孝的总论中，孔子强调的是孝所包含的人的生命意义。这段总论的关键是一个“身”字，孝之始终都系于身。人的生命和行为都依赖于有身，而身的本源是父母。孔子关于孝的思想即在“一本”与“一体”的基础上阐发，自己的身体言行就是父母身体言行的延展。父母是“本”，则“身也者，亲之枝也”（《礼记·哀公问》）。毁伤其身，即伤及其本。孝子事亲无所不至，犹如父母爱子无所不至一样，是本和枝的一体关系所致。因此，孝就是要以父母为本，以自己为枝，延伸父母的生命，完成父母的意愿。要做到这一点，奉养好父母是远远不够的，还需要推广出去。

“中于事君”，是说孝子要立身行道，不能只是孝敬父母，还要事君行道，这是孝的外推。“资于事父以事君，而敬同”（《孝经·士章》），“资”是取的意思，外推的依据仍然是敬。以敬事亲称孝，以敬事君则称忠。忠自敬中来，敬自孝中来，所以郑玄注云“欲求忠臣，出孝子之门”，黄道周曰“忠者，孝之推也”。^③孝子于家，爱敬父母，但“当不义则争之”，故“父有争子，则身不陷于不义”（《孝经·谏争章》）；出而事君，则“进思尽忠，退思补过，将顺其美，匡救其恶，故上下能相亲也”（《孝经·事君章》）。这是以事亲之心事君。事亲时父子之间有亲有信，体父之心，爱敬相摩而有忠言；君臣之间本来无亲，信任亦阙，移孝作忠，则体君之心是一个必要的前提，这只有真正的孝子才能做到。孝子用爱敬之心事君，则将顺匡救，不失其爱敬，所以君臣能够由敬而亲。孝子事君，有所谓“事君欲谏不欲陈”，“事君难进而易退”，“事君慎始而思忠”（《礼记·表记》）。“谏”出于委婉之言，在人所不见之处；“陈”则直陈其

过,众人见之。这是以孝推忠的表现。“善则称君,过则称己,则民作忠”,正是“善则称亲,过则称己,则民作孝”(《礼记·坊记》)的外推。孝子事亲,无所不至,如果父母有过,自己谏诤匡救,理所当然,但是也不能将过失全归于父母。所谓“补过”“匡救”,正是说由于与父母一体而将对方的过失视为自己的过失,才有补过、匡救的说法。君臣之间虽无一体之亲,但是推孝作忠,体君之心,躬自厚而薄责于君,正是以敬推爱的基本原则。君臣虽以义合,但忠敬之至,则由敬生爱,所谓“君臣同心,故能相亲”(《孝经·事君章》郑玄注)。《孝经·事君章》末引《诗》云:“心乎爱矣,遐不谓矣,中心藏之,何日忘之”,正是强调出于孝子之门的忠臣既能匡恶顺美,以道事君,又能守正以和,忠爱不忘,事君如同事亲。由事父而事君,是以敬推爱的另一种机制,是说自己作为人臣的忠爱之忧由作为人子的爱敬而来。对父母是由爱生敬,对君则是由敬生爱,连接父与君的还是敬。

孝子行道事君,与保身事亲不矛盾,真正的孝子不存在忠孝不能两全的困境。曾子曰:“身也者,父母之遗体也,行父母之遗体,敢不敬乎?故居处不庄,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》)自身的言行就是父母言行的代表,若庄敬有缺,忠信有贰,临战怯懦,即使身体毫发无损,也会“灾及于亲”,毁伤其亲;若庄敬日强,忠信不贰,战阵勇猛,即使不幸而死,也是立身行道、显亲扬名的大孝。李颀《堊室录感》云:“自家是禽兽,父母是禽兽的父母;自家是小人,父母是小人的父母;自家是庸人,父母是庸人的父母;自家是贤人,父母是贤人的父母;自家是圣人,父母是圣人的父母。猛然一省,虽欲不学圣人,而为人必不忍矣。”^⑩

孔子所谓“立身行道,扬名于后世,以显父母,孝之终也”,“终于立身”(《孝经·开宗明义章》),是说孝子所作所为,其最高境界就是立身。孟子曰:“天下之本在国,国之本在家,家之本在身”(《孟子·离娄上》)。孝子之身非为自己所有,而是与父母共之。修身而行道,行道而立身,身立则名立,名立则父母之身亦立而长存。孝子祭祀,致享格神,只是使父母祖先短暂地“复活”;立身行道,显亲扬名,则是使父母祖先永存世间,这是用立身而“身见爱敬于天下。身见爱敬于天下,则天下亦爱敬其亲也,故立教者终始于此也”。^⑪

由孝的本质和外推来看忠孝关系和家国关系,则更容易理解忠孝一贯和家国一体。“推”不出去的原因,是本源不够深厚。本文的重点是论述“推”的原理,但是若不能理解作为本源的孝,所谓的“推”就都是空谈。朱子的弟子陈廷秀对老师说自己的毛病就是“不能推”,朱子说:“而今也未要理会如此。如佛家云:‘只怕不成佛,不怕成佛后不会说话。’如公却是怕成佛后不会说话了!”^⑫又说:“然须是有个善,方推得。譬如合一药,须先有真药材,然后和合罗碾得来成药。若是药材不真,虽百般罗碾,毕竟不是。”^⑬推己及人、立身行道的“真药材”还是“身体发肤,不敢毁伤”的“孝之始”。

《礼记·祭义》中曾子弟子乐正子春引用曾子的话说:“父母全而生之,子全而归之,可谓孝矣。……一举足而不敢忘父母,一出言而不敢忘父母。一举足而不敢忘父母,是故道而不径,舟而不游,不敢以先父母之遗体行殆。一出言而不敢忘父母,是故恶言不出于口,忿言不反于身。不辱其身,不羞其亲,可谓孝矣。”这还远未至于立身行道,但正如孟子所言:“事孰为大?事亲为大;守孰为大?守身为大。”(《孟子·离娄上》)若不如此,也不足以行道;而真做到这样,要行其

道,就只需要“推”了。

现实中人们的境遇和地位各不相同。在先秦的封建时代,天下由天子、诸侯、卿大夫、士、庶人五个大的等级组成,天子是天下之君,诸侯为一国之君,卿大夫为其宗族之君,士、庶人为其一家之主。君子行孝,天子以天下为身体,以百姓为发肤;诸侯以社稷为身体,以庶民为发肤;卿大夫以采邑为身体,以宗人为发肤;士、庶人则以其家为身体,以家人为发肤。各以其孝尽其道,以敬推爱,以保其妻子,保其士民,保其爵禄,保其万国,以保天下,这就是所谓“孝悌之至,通于神明,光于四海,无所不通”(《孝经·感应章》)。

三、“推”的实践路径

将孝作为人际关系的“本”,才有差序格局中的“推”,无本则无推。“推”犹如石子投入水中后涟漪的层层延展,犹如山上的水源在充盈之后流向四方,都是顺着水的性质如推舟般向外扩充。爱敬本于性,在人的成长过程中通过孝弟不断蓄积,蓄积后以敬推爱,积厚则流长,仁民爱物无所不备。那么,具体而言,“推”是顺着什么样的实践路径扩充的呢?

本文尝试进行理论上的讨论,所以在分析实践路径时重点关注实践中的规范问题。这些规范所形塑的路径可以看作实践的典范或榜样,是社会文化中“大传统”的主要内容之一,出现在经典文献中,因此也可以看作文化的理想。其是否成为“小传统”的日常实践,关键并不在于此文化中有多少人做到了规范或者成为典范,而在于此文化中有多少人认同这些规范或者向往这些典范。或者更通俗地说,典范的作用是标明什么样的人“是好人”,而不是现实中有多少人是“好人”。现实中大多数人的所作所为并非该文化的典范,古今中西概莫能外,而这正是我们进行这

种讨论的意义之所在。因此,讨论“推”的实践路径时,本文仍然以经典文本及其阐释为重点。

孔子曰:“先王有至德要道,以顺天下”(《孝经·开宗明义章》)。郑玄注曰:“至德,孝悌也;要道,礼乐也。”道,导也,是路径的意思。礼,履也,践而行之之谓履。孔子之意,先王不但指明了“好人”的根本和标准,也指明了“好人”的路径和做法。礼是以孝为中心展开的一系列外推的路径,这些路径的依据是“伦”或“人伦”。伦是以父子、君臣、夫妻、兄弟、朋友为主的人际关系类别,构成了差序格局的主体。^④中国人的行动主要就是在人伦关系中做人,做人的原则构成了一整套行动伦理。^⑤“推”或者“推己及人”是其中最重要的部分之一,而礼是考察“推”的路径的主要入手点。

在《乡土中国》中,差序格局是一个平面的亲属关系和人际关系格局,虽然其重点在于“差”,但却是“平”的。差序格局的背后仍然是平等的个体主义预设,差序只是由纯粹的亲疏关系造成的。这导致了两种较为常见的批评。一种是亲疏远近的圈层结构是所有社会中的普遍现象,差序格局不见得有特别之处;^⑥另一种是差序格局忽略了长幼尊卑的维度,因此并没有将中国社会结构的本质特征表述完整。^⑦如果从中国社会人伦和礼制的角度来进行考察,这两种批评都颇有道理,但是并没有对差序格局进行建构式的补充。

费孝通在讨论差序格局时所用的“推”字并非孔子的原意,甚至不能算作“推”。圈层关系中的“愈推愈远”“愈推愈薄”是亲属关系的自然特征,就是儒家所说的“亲亲之杀”,与推不推没有关系,也与以自我为中心还是以父子为中心没有关系。亲属关系和很多社会关系都是由近而远、由亲而疏、由厚而薄,是“人情而已矣”。西方社会的“团体格局”在此圈层之上建立内部平等、边

界分明的团体,抹平这种自然的差序,与自然的人情相悖,是一种有鲜明特征的社会结构;中国社会却是顺着这种圈层的“差序”建立起一整套社会秩序,但并非是对自然的亲疏关系的简单还原,而是形成了另一种有鲜明特征的社会结构。我们需要考察的是,顺着这种由内而外、由高到低、由厚到薄的自然“地势”,到底建设了一些什么样的结构。

(一)人伦要道

差序格局在中国传统文献中就有类似的制度化 and 形象化描述,即丧服制度和丧服图。^③丧服制度自西周 to 清代持续两千多年,其间变动极少,是对中国人伦关系及其相关理论最清晰、最系统的表达,丧服图是我们讨论中国传统社会结构的基本参考图式。丧服是亲人去世时,其亲属为送别死者、表达哀情所穿着的特定服饰,其式样和穿着时间根据与死者的关系不同而有差别,共分为斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻五等,穿着时间分别为三年(二十五个月)、一年(十三个月,又称为“期”)、九个月、五个月和三个月。大致而言,斩衰为父、君、夫,齐衰为母、妻、兄弟姊妹、子女、祖父母、伯叔父母等,大功为孙以及其他祖父的后代,小功为曾祖父母的后代,缌麻为高祖父母的后代,其他还有为宗子、外亲等各种相对次要的亲属服制,是一个等级严明、逻辑严密、系统严整的符号体系。^④

丧服是根据“丧服六术”制作而成的体系,其中最重要的又是“亲亲”“尊尊”二术,呈现人伦关系中的爱、敬等级及其差别,“亲亲”以表爱,“尊尊”以表敬。丧服有等级,爱和敬就随着等级有了“长短大小”(《礼记·表记》)。“亲亲”几乎完全按照亲属的自然关系展开,有两个突出的特点。一个特点是“减杀性”,随着由亲而疏,服制按等级而变轻,称为“杀”,由上至高祖、下至玄孙、旁至族兄弟姐妹,经上杀、下杀、旁杀,齐衰期服

“杀”而至于缌麻,再往外即无服。之所以称为“杀”而不叫作“降”或者“推”^⑤,是因为这是一种情感由厚变薄的自然次序。另一个特点是“对称性”,即某甲、某乙二人互服亲服的等级是相同的。虽然在现实中去世有先后,不可能出现相互制服的局面,但丧服作为一套具体而抽象的规范体系,在理论上正好表明了“亲亲”的对称性特点。丧服的“亲亲”,除了可以理解为“亲其所亲”之外,还可以有一个“相互为亲”的理解,即某甲的核心亲人都将某甲作为核心亲人,某甲的外围亲戚也都将某甲作为外围亲戚,正是亲之者人亲之,疏之者人疏之,所以对亲者厚、疏者薄符合自然的人情。若某甲对亲者薄、疏者厚,则他人将如何对待某甲?所以,“亲亲之杀”的丧服只是约束人们以厚薄待亲疏而已,防止的是亲疏厚薄混乱的情况,虽然是一套规范体系,但是与人情的自然倾向完全相符,几乎没有增减。

真正在自然的亲疏关系上有所构建的是“尊尊”。丧服的制服起点叫作“至亲以期断”,即父母、夫妻、子女、兄弟姊妹等至亲都以服一年的齐衰期服为本服。但《仪礼·丧服》在《斩衰章》《齐衰章》两章起首分列父母,即父母虽然与自己的亲属关系与子女相等,服制却要做出改变,对父亲加隆至斩衰三年,对母亲加隆至齐衰三年。孔子曰:“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》)孝为《孝经》中所谓“至德”,三年之丧以志孝表敬,正是“要道”的开端。具体而言,父母服制的加隆是子女对父母表敬的方式,以此与子女、兄弟等其他至亲相区别。敬与爱不同,爱父母之所爱,爱必然有所减杀;敬父母之所敬,敬可以同样持重。在丧服中,对祖父母、曾祖父母、高祖父母、外祖父母等制服俱加一等,就是“尊其所尊”的尊尊之术。《礼记·大传》云:

自仁率亲，等而上之至于祖，名曰轻。自义率祖，顺而下之至于祢，名曰重。一轻一重，其义然也。

郑玄注曰：“用恩则父母重而祖轻，用义则祖重而父母轻。”^④在这里，“仁”用来指代“爱”“恩”，“义”即指“尊”“敬”。祖父母是父母之所尊，往上追溯，高曾祖父母乃至别子为祖都是自己祖先之所尊，因此纯粹从尊的意义上来说，祖先都是自己的“尊”。从自己的角度看，其尊至少与父母等量齐观；从外人的角度看，其尊更较父母为重。丧服中虽然祖父母、高曾祖父母及外祖父母的服制比父母要轻，但是主要原因是“亲亲”方面的减杀所致，即“恩轻”所致，从敬的角度上则俱重，所以都在本服上加等。以所尊之尊而加尊，就是典型的“推”了。

由此而往，宗族内的大宗宗子及宗子之母、妻，即使与自己出了五服，也都制为齐衰三月之服。《仪礼·丧服传》曰：“何以服齐衰三月也？尊祖也。尊祖故敬宗，敬宗者，尊祖之义也。宗子之母在，则不为宗子之妻服也。”按照宗法制度，别子为祖，继别者为宗，即别子的嫡长子及其世代嫡长子都会成为大宗的宗子，是先祖的主祭者。虽然宗子并不一定是自己的父祖的后代，但一定是别子为祖的后代，而且是别子的“代表”。自己因为尊祖而敬宗，所以为宗子制服。因祖“推”而至于宗子，并因宗子“推”而至于宗子之母、妻。

我们可以将祖先和宗子之服理解为“尊其所尊”而加等制服，君之服则可以理解为由于君本身所具有的“尊”而对其制服。《孝经·士章》所云“资于事父以事君，而敬同”，与《孝经·广扬名章》所云“君子之事亲孝，故忠可移于君”，意思相近，我们亦可据此将事君理解为事父的“推”，忠为孝之“推”，君服则为父服之“推”。丧服中臣为君亦

服斩衰三年，其原因与“父至尊也”相同，亦曰“君至尊也”。

与君服相关联的是卿大夫的服制。卿大夫亦有尊，但尊不及君，所以一般人对卿大夫无服。卿大夫五服内的亲属对卿大夫也无加隆服。卿大夫之“尊”表现在对本来有服的亲属降一等而服，即对齐衰期、大功、小功、缌麻的亲属降一等而分别服大功、小功和缌麻，对原来服缌麻的人降而至无服。站在制服者的角度看，对卿大夫的服没有改变，但是卿大夫对自己服降一等，这也是在“亲亲”的相互为服之上加上了“尊尊”的因素。只是这种尊不表现为对对方的加服，而表现为对方对自己的降服。这看上去并非一种“推”，好像是与自己关系不大的“尊”降临到自己身上而使得自己与对方的服制不再对称。但在丧服体系中，卿大夫对亲属中的“正尊”（父母、祖父母、高曾祖父母、外祖父母）不能尊降，对家庭中的嫡长子、嫡长孙也不能尊降。这反过来说明了自己的“尊”从根本上也是由父母、祖宗之尊“推”出来的。遇正尊、正嫡而不降，正体现出不忘本源之意。

丧服中因“尊尊”而制的加服、降服能具体而形象地反映出“推”的诸条路径。这种“推”没有衰减，虽然愈推愈远，却没有愈推愈薄，父母祖宗为本，国家天下为重，亲亲尊尊各得其宜，各有其分，是礼作为人伦之“要道”的本意。

（二）仁至义尽

在讨论了“推”的主要路径之后，现在我们来讨论丧服中一个具体的“推”的情形，以说明爱敬发挥作用的机制。

子为父加隆至三年斩衰，对父之所尊也加服，因此有正尊祖父母、曾祖父母、高祖父母的齐衰服。对于父亲的其他一体之亲，如兄弟姊妹，即自己的伯叔父、姑等人，虽非父之所尊，但是己之所尊，因此也加一等，由本服大功而服齐衰期。

用民间亲属称谓言之,即侄为伯、叔、姑加一等服。但在丧服体系中,伯、叔、姑对侄也加一等,由本服大功加为齐衰期服。这种回应式的制服叫作“报服”。《仪礼·丧服》中的两条经传分别解释了为何有此加服和报服。《丧服经》及《传》云:

世父母、叔父母。传曰:世父、叔父,何以期也?与尊者一体也。然则昆弟之子何以亦期也?旁尊也。不足以加尊焉,故报之也。……世母、叔母,何以亦期也?以名服也。

昆弟之子。传曰:何以期也?报之也。

加服的原因叫作“与尊者一体”,尊者即父亲,说明此加服由父亲斩衰三年所推而来,意在强调对伯叔父的敬不止是源于比自己年长,更是因为与父亲为一体。虽然伯叔父之尊与父尊不能等量齐观,但是均加一等,仍然能够保持父与伯叔父的差别,因为二者本服就差了一等。站在伯叔父的角度而言,侄为自己加等制服,自己受到了与祖父母同样的对待(祖父母亦加为齐衰期),但是自己并非正尊而是旁尊,旁尊“不足以加尊焉”,不敢像正尊长辈那样接受加尊,所以要“报”回去,即为昆弟之子(侄)亦加一等而服齐衰期。所以传文说:“何以期也?报之也。”

世叔父与昆弟之子间的服制展现了典型的以敬而推的格局。昆弟之子因为世叔父“与尊者为一体”,不敢不加,这是典型的“不敢慢于人”;世叔父因为自己并非正尊,不敢不报,这也是标准的以义自处,即严以处己,不肯多接受一点分外的敬。这虽然不能理解为对昆弟之子的敬,但可以理解为自尊自重。怀于人者,人亦怀之,敬人者,人不敢慢之,出乎尔者,必反乎尔,所以叫作“报”。

丧服体系中有多处报服。报服的一般原则是“旁尊报卑”,卑者为旁尊者施服,旁尊者不敢以尊者自处而报,所以尊卑虽然有差,但是施报往来之后制服仍然相等,因此旁尊与卑者之间的服制与尊卑相同者之间的服制都是相等而对称的。在最广泛的意义上,除了正尊之外,大部分亲属之间的服制都可以看作施与报的结果。经文举一反三而例百,不会每条后面都写“报”字。但是对于施服者在原有的亲属关系之上加隆或者降等而受服者以相应的隆降方式回报时,经文一般都会在施服者的行为后面加一个“报”字,而不必再为受服者单列一条。如“从母,丈夫妇人,报”,是说甥(包括男女)为从母(姨)因为有“母”名而加服,即加缌麻为小功服时,从母亦为其甥加一等服至小功,用“报”字来代表此义;再如“为人后者为其父母,报”,是说过继给别人的儿子(为人后者)为其亲生父母降服至期(原为三年),其亲生父母亦为其子服期,是为“报”。其原理与“世父母、叔父母”条一样,都是以旁尊自处,不敢以尊者的方式对待卑者。按照此例,“世父母、叔父母”条的经文应该写成“世父母、叔父母,报”即可,而没有必要单列出一条“昆弟之子”,导致传文不断解释这是“报服”。那么经文的用意何在?

郑玄在“昆弟之子”条下注曰:“《檀弓》曰:‘丧服,兄弟之子犹子也,盖引而进之’。”唐儒贾公彦疏云:“此两相为服,不言报者,引同己子,与亲子同,故不言报,是以《檀弓》为证。言‘进’者,进同己子故也。”^④郑玄和贾公彦的理解是,此服是报服,但不言“报”,是为了突出世叔父与昆弟之子之间的亲近之意,所谓“犹子”,就是与自己的儿子差不多。因为“报”本身以敬为主,充满了“不敢”之意,经文中列出“报”字,则传达不出叔侄间特殊的亲爱之情。若不列“报”字,又恐漏下为昆弟之子的服制,所以只有另外单列一条“昆弟之子”,以表达此服既是报服,又是一种“亲近

的报服”之意。此意在经文中甚为含蓄隐晦，而传文明确其为“报之”，注文明确其为“进之”，“报之”为“不敢”，“进之”为“不忍”，不敢即敬，不忍即爱，这两种相反相成的情感能够同时传达出来，情礼相称而爱敬兼至，实在是传、注的功劳。

经文的这种深沉用意可以用另外一条相关的经文辅助说明。上述“世父母、叔父母”条的世母、叔母并非“与尊者为一体”，即与父亲没有直接的关系，之所以也为她们加一等而服期，如同传文所言：“世母、叔母何以亦期也？以名服也。”名服也是丧服六术之一，此处因为世叔母配世叔父而生母名，既有母名，则随世叔父而加服，也体现了敬父母之意。世母、叔母不敢不报，故为夫之昆弟之子报而服期，所以《丧服》经文中也单列一条“夫之昆弟之子”，此条的传文与“昆弟之子”条相同，都是“何以期也？报之也”。对于世母、叔母，因名而尊，也是以敬推之，而世母、叔母报之，是不敢自居为母，报服之以表自重之意。清儒方苞对此有进一步的议论：“母为众子期，而夫之昆弟之子亦期，何也？恩之所难属也，故重其义以维之。幼失父母，舍是无依也；嫠而独，舍是无归也。故非其母也而母之，所以责母之义也；非其子也而子之，所以责子之义也。”^④若夫之昆弟之子幼而失去父母，则世叔父母就有抚养的责任，以人情世故而言，世叔父固视之犹子，世叔母却未必如此。若世叔母老寡而无子，夫之昆弟之子视其夫为“与尊者为一体”，视己却必不如此。用民间称谓而言，婢与侄本是路人，因为夫与父是兄弟而生出“母”“子”之名，以此名加隆制服，互为施报，是为了名分和敬意，但循名责实，子一旦失去父母，或者母一旦丧夫无子，则此本路人之“母”与“子”互服至亲之服，就有抚养、奉养之责，先有敬而后有爱，这就是典型的以敬推爱了。

在一体至亲之外，“推”的动力来自于“敬”，因父亲作为尊者而对世叔父以表敬，对世叔母有

母之名而表敬，虽然他们或为旁尊，或为路人，对自己的亲情恩情不足以加尊，但是自己以敬自重、以敬自持而推尊世叔父母，是严以律己、宽以待人的做法；自世叔父母而言，不敢以尊者自处而报以期服，又申引而进之，循名责实之意而生爱子之情，更是严以律己、宽以待人的表现。这种情形就是《丧服》经传注文所向往而提倡的以敬推爱、仁至义尽的典范。现实中此种情形可能不多，但此种情形为中国人所普遍向往，则是不会更改的事实。现实中做不到“推”而有“推”之意，或者看到别人而兴起“推”之意，就已经达到礼的本意了。

四、结论：“敬”作为美德

本文以差序格局是“推”还是“私”的问题为开端，做了一番溯流而上的追寻。差序格局中亲疏远近的差等构成了“推”的前提，犹如地势有参差坡度，形成了水流就下的条件。但如何才能有“水”，“水”如何下流而及远，才是“推”的主要问题。

中国思想传统的源头中也蕴含了“推”的本源。本源是爱，要推而至于天下的也是爱，但“推”的途径和过程却是“敬”。敬生于爱，犹如子生于父母一样，敬的生成和转化是在孝的实践中完成的。孝是中国文化传统中最具特色的部分之一，是至德、德之本。父子为首足之一体，父母为首，自己为足，这是孝子对自己身体和生命意义的基本体认。这种体认基于人的良知良能，不是学习教育的结果。或者说，学习教育是使孝从自在变为自觉，是在为外推做准备。清儒陈澧曰：“学字从孝，教字亦从孝。学者非孝无以为学，教者非孝无以为教。”^⑤孝的学习和实践就是不断地将爱升华为敬，在敬的主导下对父母的爱是克制自持的委婉和悦。

敬是一种恳诚的情感态度,而不是虚伪的恭顺谄媚。这需要高度的自我约束。人对自己的容止、思虑、言行进行严格的自我约束,不使怠惰放纵,是敬最重要的内容。古人盘盂几杖,有铭有戒;动容周旋,皆求中礼。在人前自持而不慢于人,在人后慎独而不愧于屋漏,自性而发,从中而出,涵养日久,便有恳诚的状态,能够与人感通,无所不动。敬德从孝开始,在家养成,积蓄日厚,便能有“推”。

“推”的内容是爱,而“推”的方式是敬,所以可以叫作以敬推爱。孔子曰“至德要道”,孟子曰“人心”“人路”,都是以爱为内容,以敬为路径,或者用比喻的方式说,爱为水流,敬为河道。没有河道,水再多也无法流长而致远。中国人的社会关系,虽然经常以特殊主义作为彼此对待的原则,都期望自己的社会关系对自己有格外的关注,但在差序结构的社会中,这并不一定必然导致“私”。对他人关注自己的期待与自己对待他人的宽容克制相辅相成,共同造就了“推”的路径。在中国文化传统里,纯粹的不别身份、不辨关系的爱不足以兼善天下,社会关系的参差次序依靠严以律己、宽以待人的“敬”来推己及人,推己及物,推己至于国家天下。若失去以孝为本的敬,差序格局的“推”也就难以成立。但这是“逆”而非“顺”,终究不是人道之常。

注释:

- ①周飞舟:《行动伦理与“关系社会”——社会学中国化的路径》,载《社会学研究》2018年第1期。
- ②费孝通:《乡土中国 生育制度》,北京大学出版社1998年版,第28—29页。
- ③费孝通:《中国文化与新世纪的社会学人类学——费孝通、李亦园对话录》,载《费孝通全集》第16卷,呼和浩特:

内蒙古人民出版社2009年版,第274页。

- ④费孝通:《试谈扩展社会学的传统界限》,载《费孝通全集》第17卷,第459页。
- ⑤吴文藻:《论社会学中国化》,北京:商务印书馆2010年版。
- ⑥T. Gold, D. Guthrie, & D. Wank, *Social Connections in China: Institutions, Culture, and the Changing Nature of Guanxi*, Cambridge University Press, 2002.
- ⑦周飞舟:《中国特色社会学的理论渊源》,载《社会学评论》2023年第1期。
- ⑧成伯清:《学术的悬浮化及其克服》,载《探索与争鸣》2019年第4期。
- ⑨刘世定:《嵌入性与关系合同》,载《社会学研究》1999年第4期。
- ⑩折晓叶:《工业的乡缘:一个“适配”分析视角》,载《清华社会科学》第3卷第2辑,北京:商务印书馆2022年版。
- ⑪费孝通:《开创学术新风气》,载《费孝通全集》第16卷,第6页。
- ⑫周飞舟:《从“志在富民”到“文化自觉”:费孝通先生晚年的思想转向》,载《社会》2017年第4期。
- ⑬费孝通:《我对中国农民生活的认识过程》,载《费孝通全集》第16卷,第405页。
- ⑭同注④,第442页。
- ⑮同上,第463—464页。
- ⑯同上,第462页。
- ⑰费孝通:《经历·见解·反思》,载《费孝通全集》第12卷,第434页。
- ⑱周飞舟:《一本与一体:中国社会理论的基础》,载《社会》2021年第4期。
- ⑲黎靖德(编)、王星贤(点校):《朱子语类》第4册,北京:中华书局1986年版,第1333页。
- ⑳孝被理解为报恩,在传统文献中很常见,民间更加流行此说。近代以来“非孝”之说盛行,多从父母对子女无恩的方面立论,可参见施复亮:《我写“非孝”的原因和经过(三)》,载《展望》第2卷第24期(1948年);鲁迅:《我们现在怎样做父亲》,载《鲁迅全集》第1卷,北京:人

民出版社2005年版。

②①魏源：《古微堂四书》，载《魏源全集》第2册，长沙：岳麓书社2004年版，第522页。

②②皮锡瑞（撰）、吴仰湘（点校）：《孝经郑注疏》，北京：中华书局2016年版，第18页。

②③阮元（校刻）：《礼记正义》，载《十三经注疏（清嘉庆刊本）》第3册，北京：中华书局2009年版，第3265页。

②④同上，第2669页。

②⑤黎靖德（编）、王星贤（点校）：《朱子语类》第2册，第563页。把当事，是时刻把握用心，无事不看重的意思。

②⑥王夫之：《船山全书》第4册（礼记章句），长沙：岳麓书社1991年版，第26页。

②⑦同注②②。

②⑧曹元弼：《孝经学》，北京：中国社会科学出版社2020年版，第109页。

②⑨同注②①，第535页。

③⑩《李颙集》，西安：西北大学出版社2014年版，第334页。

③⑪同注②①，第522页。

③⑫黎靖德（编）、王星贤（点校）：《朱子语类》第7册，第2874页。

③⑬同注①⑨，第1469页。

③⑭潘光旦：《“伦”有二义——说“伦”之二》，载《潘光旦文集》第10卷，北京大学出版社2010年版，第155—156页。

③⑮同注①①。

③⑯苏力：《较真“差序格局”》，载《北京大学学报（哲学社

会科学版）》2017年第1期。

③⑰阎云翔：《差序格局与中国文化的等级观》，载《社会学研究》2006年第4期；吴飞：《从丧服制度看“差序格局”——对一个经典概念的再反思》，载《开放时代》2011年第1期。

③⑱吴飞：《从丧服制度看“差序格局”——对一个经典概念的再反思》。

③⑲关于丧服的具体内容、结构原理和伦理意义，可以参见周飞舟：《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》，载《社会》2015年第1期。此处不再赘述。

④⑩“降”在丧服体系中一般指降服，主要由于有爵尊或女子出嫁等情况导致的服制降等，是一种“尊尊”的表现方式；“推”如同本文前面所论，本身就有很强的人为意涵。

④⑪同注②②，第3268页。

④⑫阮元（校刻）：《仪礼注疏》，载《十三经注疏（清嘉庆刊本）》第2册，第2392页。

④⑬《方苞全集》第4册，上海：复旦大学出版社2017年版，第285页。

④⑭唐文治（著），乔继堂、刘冬梅（点校）：《四书大义附〈孝经大义〉》下册，上海科学技术文献出版社2021年版，第863页。学字从孝，是指“学”字的繁体字为“學”，其中间部分为“孝”字之异体写法。

责任编辑：周 慧

Understanding “Sorcery Tradition” from the Perspective of Historical Philosophy 36

Wu Fei

Rationalization or A Return to Nature: Rites and Music as the Special Properties of Civilization 41

Lin Hu

FEATURE TOPIC II: DISTINCTIVE CONCEPTS AND CHINESE INDEPENDENT KNOWLEDGE SYSTEM (V)

Tui: A Basic Concept of Chinese Social Network 50

Zhou Feizhou

Abstract: This paper attempts to trace the origin of the concept of *tui*, or “extension” in classic texts. As a typical Chinese concept of social relations, “tui” is viewed as the opposite force of “self-centeredness” in a hierarchical social pattern. Fei Xiaotong emphasized the force of “tui” more in his later years. Through interpretation of Confucian literature, this paper aims to find out the basic principles and practical path of “tui”, hoping to add substantive content to Chinese social theory. According to our research, the origin of *tui* is *xiao*, or “filial piety”, and its mechanism is *jing*, or “respect”. Its basic theory can be summarized as establishing teaching based on human nature (*xing*), generating respect through love, and extending love through respect. Based on an analysis of the mourning dress system, this paper tries to show how *tui* realizes ultimate *ren* and *yi*, or “love” and “righteousness,” by extending love from kinship to all hierarchical social relations.

Keywords: extension (*tui*), hierarchical social pattern, social relations, filial piety (*xiao*), respect (*jing*)

HUMANITIES

Fifty Years of the Journal *Modern China* 69

Philip C. C. Huang & Kathryn Bernhardt

Abstract: Looking back at the past half-century since the founding of the journal *Modern China* in 1975, we can see that in the beginning non-Chinese American scholars accounted for fully 73% of all articles. That figure remained at a fairly high 64% at the end of the century, but has declined greatly since, first down to 26% by 2005-2009, and further to just 11% in 2020-2022. That decline has been partly countered by the increasing numbers of Chinese-origin scholars (US citizens or not) based in the US. At the same time, the proportion of articles published by Chinese mainland scholars has steadily increased in the past two decades, reaching the present 28%. If we add to those articles Chinese-origin scholars both inside and outside the US, citizens or not, the total