

儒家思想中的“关系”逻辑

——“伦”字界说及其内在理路

秦鹏飞

提要:本文在潘光旦先生对“伦”字研究的基础上对儒家关系理论进行了思想史探源,展现其从“类别”到“关系”、从“经验”到“伦理”的逻辑演绎过程。借助对儒家相关典籍的进一步分析,本文认为,儒家思想中的“五伦”概念与“亲亲”“尊尊”两个原则有关。这两个原则在日常实践中又表现为对“恩”和“义”的考量,这种考量区分出“父子有亲”“君臣有义”“夫妇有别”“长幼有序”“朋友有信”五种不同的行动原则。由此,本文深化了对“五伦”在经验上的概括性的理解。

关键词:伦 亲亲尊尊 恩义

一、引言

“差序格局”概念已经成为我们认识和分析中国社会基本民情时最重要的理论工具之一,在社会学经验研究中得到普遍地应用。但从理论界对“差序格局”概念的反思来看,对于这种以“分别亲疏远近”为特征的关系格局到底依靠何种机制来有效地运作,学者们尚存在不同的理解。例如,肖瑛认为,“差序格局”通过工具性地建立各种情感和道德的共同体以弥合或者模糊私人关系与公共利益及正式制度之间的界限,从而实现私人或制度的目的,因此这其实是以“特殊主义”的“生活逻辑”代替了“普遍主义”的“制度逻辑”(肖瑛,2014)。周飞舟则指出,西方本位式的“普遍主义—特殊主义”的考察立场未必能够帮助我们理解“差序格局”的性质,因为中西文明传统中对“公—私”关系或“普遍—特殊”关系的认识并不一致,从中国传统文明本身的原则来看,充盈于日常生活中的有特殊主义色彩的“差序”关系本就属于传统文化里的“公”或“普遍”范畴。也就是说,在传统思想的视阈里,“差序格局”恰恰是一个以“公”为原则的社会结构,而“差序格局”下的关系实践又正是“亲疏有别”的行动伦理的作用结果(周飞舟,2018)。

除立场因素外,不少研究者已经提出并阐明:“差序格局”概念确实有其传统思想的渊源。例如,林端就直接地认为,“差序格局”不过是儒家伦理被形式化或仪式化之后的一套争取所欲资源的社会机制,是儒家伦理外显为某种社会制度的表现(林端,2014);^①而阎明的考证则指出,费孝通的老师潘光旦先生对“伦”的研究和对儒家“推或扩充之论”的阐发是“差序格局”概念的理论基础与来源之一(阎明,2016)。这些研究提醒我们,如果想彻底理解“差序格局”的运行机制,对传统思想资源中有关行动伦理的学说进行专门的探索和反思就是必须进行且更为基础性的工作。

这一工作并非无迹可循——我们不妨先从反思潘光旦先生的著作开始。早在20世纪30、40年代,潘光旦先生就通过一系列文章系统介绍了儒家思想中的“伦”字,提出其与“关系”一词的同义性,并讨论其所具有的成为本土化社会学理论起点的潜力。^②

潘先生在《说“伦”字——说“伦”之一》(2000/1947)、《“伦”有二义——说“伦”之二》(2000/1948a)和《说“五伦”的由来》(2000/1948b)这三篇文章中用训诂学的方法对“伦”字的本义进行了考证。他认为,“伦”有三义:第一义是“伦”从“仑”,即“伦”有条理、秩序之意——这是最一般意义上的用法;第二义是“伦”从“人”,即“伦”有类别之意,具体而言指人与人之间有所异同的状态和流品;“伦”的第三义也是在“伦”从“人”的意义上说的,是第二义的引申,即“伦”有关系之意,具体而言指人与人之间因交往而产生的关系。^③由于“伦”字的第一义在儒家典籍中并不被经常使用,潘先生主要针对“伦”字的第二、三义进行了集中讨论。^④

明伦是民族文化里很有价值的一个观念。它原有两个意义,

① 林端认为,“差序格局”是一套系统而繁复的“人情法则”,而儒家伦理中“修、齐、治、平”的理想则为这套人情法则提供了合理化的基础(林端,2014)。

② 潘先生认为,与儒家思想中诸如“仁、义、忠、孝、爱、信、和、平”之类的概念相比,“伦”这一概念兼具着具体性和一般性的特征,因而更具有作为接续现代社会学研究的恰切性:“第一,它比这一类的字要具体而不抽象……我们可以知‘伦’字所指的东西是很清楚的,一点也不含糊……第二,‘伦’字比所谓‘八德’一类的字要来得概括,它实际上可以网罗它们以及其他许多代表德行的字;我们若真能‘明伦’,我们对这一类的德行也就自然认识,并且可以认识得更清楚”(潘光旦,1997/1940:23)。

③ 对这三篇文章精彩独到的梳理,可参见翟学伟,2016。

④ 在潘先生看来,“伦”字的第二义和第三义在重要性上是等同的。

到了今日,第一义(“类别”)变晦了,第二义(“关系”)则嫌太狭。恢复与发挥第一义,补充与修正第二义,是从事人文科学的人应有的任务。(潘光旦,1997/1940:27)

翟学伟认为,潘先生强调“伦”字的“类别”之意,实际上是在为他儒家思想的生物学基础进行论述做准备。在“类别”的意义上,潘先生强调,其他物种与人以及人类内部不同人群之间存在差异性(翟学伟,2016),理解这一差异性正是理解中国式关系的关键所在。翟学伟指出,人的自然差等意味着互动中形成的关系隐含着尊卑相异的“等级参数”,随之而来的是,由关系延展而形成的社会其本身便存在着级差。也就是说,作为一种用以解释人际关系以及社会结构的理论,“差序格局”不只是平面的、扩展的,同时也是有等级的。但这种级差并不代表支配或优势地位,而是指在以某个人自己为核心的“差序格局”中,处在其他不同位置的人可以在不同程度上共享这个人的成就。等级参数是自然存在、不可避免的“社会生活方式”,而儒家思想承认这种“等级参数”,并通过完整的学说对之进行强化(翟学伟,2016)。可以说,上述对“类别”之伦的回溯和阐发,既是对“关系”含义的反思,也为“差序格局”所具有的等级性找到了现实与理论上的双重依据。不过,仍然存在一个与之相关但尚待澄清的根本问题:就思想方面而言,儒家究竟如何解释人所具有的类别上的差异性?在这种差异性的基础上,儒家又发展出怎样的“讲人伦”的学说?换言之,在儒家看来,通过互动产生关系的人们到底凭借什么去辨识和定位“他人”在“我的差序格局”当中的位置,并决定“他人”在何种程度上共享“我的成就”呢?本文将秉着这一问题,进一步梳理潘先生的相关研究,同时考察相关的儒家典籍,以寻求答案。

二、伦有二义:潘光旦先生的论述

除了上文中提到的“类别”之伦及其对“人有差等”的指涉外,同样不应忽视的还有“类别”之伦和“关系”之伦间的内在关联。

“伦”字的两种意义都是很有价值的。类别或差等的伦是具

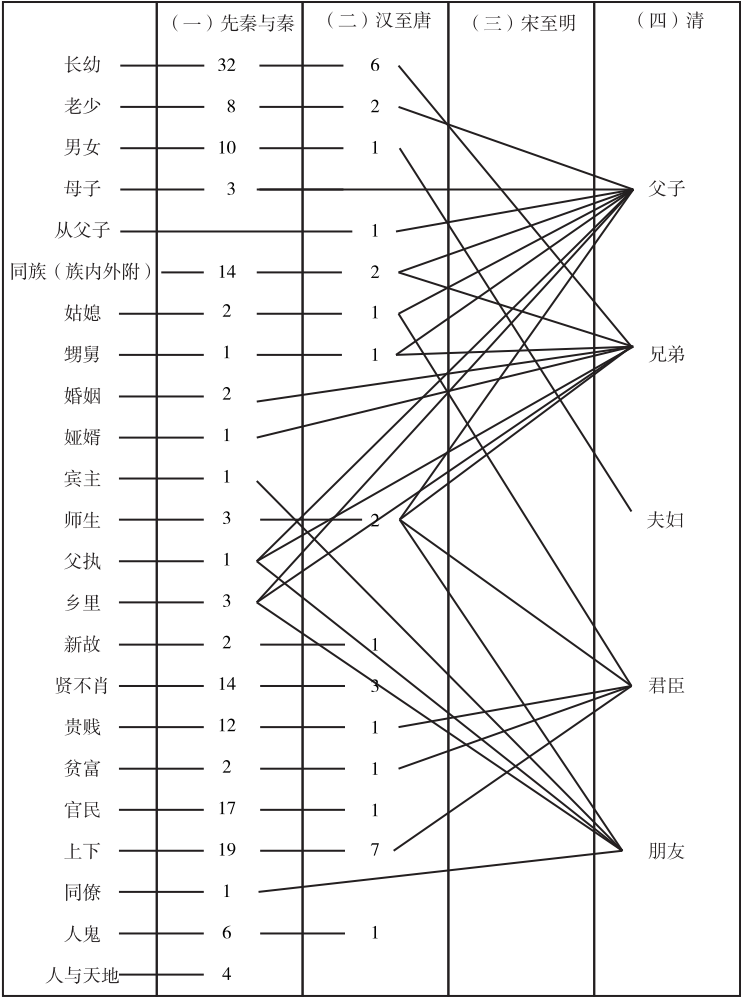
体而静的,要靠理智来辨认;关系的伦是抽象而动的,要靠情绪来体会与行为来表示。社会生活的健全靠分子之间关系的正常与各如其分,而关系的正常与各如其分则靠认识准确。(潘光旦,1997/1940:24)

明白了静的人伦,才可以谈到动的人伦,因为动的是建筑在静的上面的。这动的人伦便指父子、君臣、夫妇、兄弟……之间分别应有的关系。静的人伦注意到许多客观的品性……如今动的人伦就要用这种品性做依据,来擘求每两个人之间适当的关系,即彼此相待遇的方式来。(潘光旦,2000/1934:115-116)

在潘先生看来,类别是生发出关系的基础,也是从单独的个体扩展到更宏观的群体生活的前提。但“适当的关系”——即“五伦”——的确立事实上经历了漫长的发展过程。一方面,尽管先秦的儒家典籍中不乏诸如“五典”“五常”“五达道”等对关系的概括性表述,但这些表述虽名为“五”,其所指大多仅能涵盖“五伦”之说所概括的五种关系中的一部分。例如潘先生就指出,《尚书》中的“五品”“五教”一般都被解释为“父义、母慈、兄友、弟恭、子孝”,其所涉及之人不过父、母、兄、弟、子,而未包括君臣、朋友的关系。直到唐代以后,这些语汇才出现了合流的趋势。^① 另一方面,尽管“人伦有五”的说法最早由孟子提出,但潘先生也指出,从孟子所处的战国时期直到宋代,鲜有人采用或继承他的这种说法。宋代以后,由于孟子在儒家思想中的地位突然被提高,加上宋儒程颐、朱熹等人的解说,“五伦”之说才开始被发扬光大。此后,“五伦”之说逐渐整合其他有关人伦的学说,至清代时已演变成为一套具有垄断性的用以界定人与人之间关系的话语(潘光旦,2000/1948b;翟学伟,2016)。在图1中,我们可以看到多种社会关系被最终化约为“五伦”之说的历史过程(潘光旦,2000/1948b:195)。

不过,潘先生对“五伦”及其发展史的态度在很大程度上是批判性的。他认为“五伦”并不足以概括所有的社会关系,并进而据此质疑

① 有研究者指出,从“二伦”“三伦”到“五伦”的变化与古代社会形态的演进有关。《尚书》中所记的“五典”和《左传》中所述的“五伦”均只涉及氏族社会时期的家庭内的血缘关系。它们可能是比孟子的“五伦”更为古老的观念,因为孟子所界定的“五伦”已经加入了对非血缘的政治关系的认识,即增加了君臣之伦和朋友之伦(梁韦弦,1993;章启辉,2015)。



注:根据潘光旦在《说“五伦”的由来》中所绘五伦发展史图制作(潘光旦, 2000/1948b:195)。图中数字为潘光旦先生统计的相应社会关系在当时文献中出现的频次。

图1 “五伦”发展史图

“五伦”是否有资格成为儒家思想中对所有社会关系做出界说的唯一的理论话语。在他看来,在“五伦”之说逐渐得到确立的过程中,“关系”之伦的空间变得越来越窄。

到五伦之说确立,而伦的第二义便受了束缚,再也解放不开。

五伦之中,父子、兄弟、夫妇三伦是属于家庭的,这当然是和家族制度的畸形发展有互为因果的关系,君臣一伦一向又看得非常呆板,其实一切领袖与随从的关系何尝不可以看做君臣关系?朋友一伦比较后起,而其弊病也在不足以概括。(潘光旦,1997/1940:26)

当然,这一判断值得商榷。从潘先生的论述来看,“呆板”和“不足以概括”的意思并不同。前者指人为地将原本存在同构性的关系(如领袖与随从)与儒家伦理中相应的关系模式(如君臣)相分离。但事实上,指出这种分离并不一定能构成对“五伦”的概括性的挑战。至于后者,由于潘先生未展开进一步论述,我们需要结合他的其他相关论述加以分析。

潘先生根据自己绘制的表格,划出了伦的七种类别:(1)属于自然区别的伦,即“长幼”“老少”“男女”;(2)属于家庭或家族的伦,即“母子”“从父子”“同族”;(3)属于婚姻或因婚姻而发生的伦,即“姑媳”“甥舅”“婚姻”(“亲家”)“娅婿”(“连襟”);(4)属于家以外但与家有往还的伦,即“宾主”“师生”“父执”“乡里”“新故”;(5)属于社会与文化地位的伦,即“贤不肖”“贵贱”“贫富”;(6)属于政治地位的伦,即“官民”“上下”“同僚”; (7)越出人道以外的伦,即“人鬼”“人与天地”(潘光旦,2000/1948b:193)。①

我们可以从表格中发现,有五种关系无法被“五伦”所吸纳。首先,是超出人道以外的“人鬼”和“人与天地”。这两种关系并非人事的范畴,与界定“人道”的“五伦”无涉。接着,是“新故”和“贤不肖”。不过在潘先生看来,“新故”与“贤不肖”没有被纳入五伦,更多地是出于用词上的原因,即这两对关系其实“牵涉到三个人”(潘光旦,2000/1948b);②若将语汇中涉及到的关系分解开来,分别变成“我”与“新”、

① 因为时代的原因,潘先生的用词在今天已经不太常见。简单说来,“从父子”,大体如现在的堂叔侄,“婚姻”指亲家,“娅婿”指连襟,“父执”指父亲的朋友,“乡里”如现在的同乡,“新故”指新的和旧的朋友,“贤不肖”指贤者和不肖之徒。

② 潘先生指出:“种种关系中,有的是很清楚地和所谓五伦属于同一范畴,即每一关系中包含两个人,与这两个人之间彼此如何相待,初不论这相待的方式与态度是否一样,是否相等。但有的就不这样清楚,如‘新故’与‘贤不肖’。这一类的关系要牵涉到三个人,一个是我,一个是贤的甲,一个是不肖的乙,所云关系指的是我对甲对乙应如何分别对待,对新故也是如此。好在这种例子只此两个,且既与五伦不属同一范畴,我们自可搁过不提”(潘光旦,2000/1948:193-194)。

“我”与“故”、“我”与“贤”、“我”与“不肖”的关系,则五伦是可以吸纳的。

最后,是“贫富关系”。它也是图1中实际上唯一无法被“五伦”所概括的关系。潘先生对此未尝详论。但对于“五伦”的概括性,我们应当首先明确一个前提,即在儒家思想体系中,“关系”之伦建立在“类别”之伦的基础上,关系的划分以类别为基本依据,这是潘先生已经指出的;同时,我们又当注意一个问题:在“五伦”话语形成之后,古代儒家学者对“五伦”所具有的概括性并未有过任何质疑的声音,那么有没有可能,潘先生从经验出发、用穷举法划分出的先秦时期的类别,与较晚才形成的“五伦”话语所依据的类别有所不同呢?换言之,“贫富”作为一种基于“社会与文化地位”类别的关系划分,是否能够通过被划为其他类别而被“五伦”吸纳呢?

虽然潘先生没有意识到这个问题,但这一假设却被他的其他论述所证实。潘先生划分出的七种类别本来各有指称,也不可互相通约,但在“五伦”逐渐吸纳这些类别之下的社会关系的过程中,有的社会关系被合并到同一伦,有的被一分为多,被纳入多个伦中——这恐怕正是因为“五伦”本身所依赖的“类别”之伦,与潘先生所说的七种类别并不一样。例如,潘先生说:

可以纳入二伦的则有同族、姑媳和甥舅。姑媳纳入父子一伦,是很自然的;但姑媳也有君臣之分……甥舅一向指不止一种的关系,若所指为舅父外甥,或为翁婿,则入父子一伦,若指姊妹婿与内兄弟之关系,则入兄弟一伦。可以纳入三伦的有父执与“乡里”二种。父执可以作父辈看,可以做朋友看,也可以作兄长看……师生的关系……五伦之中,我们可以把它纳进四伦。(潘光旦,2000/1948b:194)

潘先生在这段文字中解释了四种关系,即“姑媳”“甥舅”“父执”“师生”。不过,这四种关系被比附到“五伦”的过程并不一样:“姑媳”关系既可以被比附到父子之伦中,即媳妇以对待父母的方式对待自己的婆婆,又可以被纳入到君臣之伦中,即媳妇以臣对待君的方式对待自己的婆婆。“父执”关系则是分情境的,若父亲的朋友年龄与父亲相仿,则被纳入父子之伦,若与自己年龄差距不大,便纳入朋友之伦。事

实上,潘先生对上述四种关系的分析是有所混淆的。“甥舅”与“父执”仍属于经验层面的判断,“师生”与“姑媳”更加凸显“五伦”在行动伦理层面的意涵,它们之所以被同时纳入多种伦中,正因其需要遵循“五伦”中双重或多重的行动逻辑。^①

综上所述,类的差异性和关系本身是客观存在的,而儒家思想的贡献在于为这一客观存在的经验事实注入了伦理内涵,形成了一个系统学说(翟学伟,2016),然而在这一学说中,“五伦”所依赖的“类别”之伦在潘先生的研究中未能抽象化,且抽象的类别之伦所生发出的“五伦”所具有的行动伦理要求的逻辑过程也有待澄清。明乎此,潘先生对“伦”字的梳理与描述(实线部分)以及前文总结的潘先生未能论及的问题(虚线部分)便可以概括为如下的逻辑图示(图2),而虚线部分正是本文认为需要通过梳理儒家典籍来解答的核心问题:

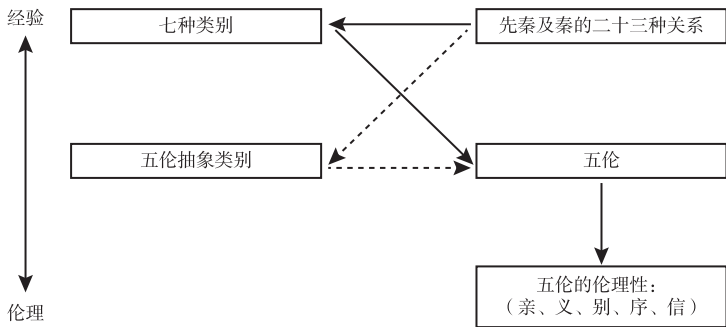


图2 潘先生“伦”字研究的逻辑简图

三、有物有则：“类别”之伦中的“亲亲”“尊尊”

总结上文,我们已经知道“类别”之伦是生发出“五伦”的基础。但

① 这种“五伦”之间相互重叠的情况,在潘先生另一段对“师生”关系的分析中表现得更加明显:“师生的关系……严肃时俨如君臣父子,和易时又宛若朋友弟兄,五伦之中,只有夫妇一伦,完全和它牵扯不上。性质上既如是其多方的关涉,而实际上居师道的人可能又是祖若父,是兄,是宗族戚属中的长辈或比较年长之人,又或是父执……即,在师生的新关系的背景里,往往早就存在着父子、兄弟、朋友一类先入为主的旧关系”(潘光旦,2000/1948b:197)。

尽管儒家典籍中有大量对“五伦”的讨论,“五伦”所依赖的抽象的“类别”之伦却仍只是一个隐含的前提,处在晦暗不明的状态中。这一点可能是潘先生没有意识到的,也因此令潘先生做出“概括性不足”的判断。也即是说,对“五伦”所仰赖的、具有抽象特征的“类别”之伦的爬梳,成为回应潘先生的论断和解决“五伦”概括性问题的关键。与此相关的另一个问题是,这一抽象的“类别”之伦如何在逻辑上演绎出与“五伦”相应的伦理要求——即孟子所说的“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”?为什么父子就是“亲”、君臣就是“义”呢?这带来的第三个问题在于,“亲、义、别、序、信”的伦理要求似乎又造成了实践中的模糊性。“五伦”的形式十分简约,只直接规定了五对起到理想类型作用的社会关系,当对方的“类”比较单一和明确时,可以通过直接比附的办法对关系进行体认;但当对方的“类”比较复杂的时候,就难免有多重伦同时施加到对方身上。换句话说,“五伦”所区分出的五种社会关系,并不是互斥的,现实存在的社会关系可能同时适用于“亲、义、别、序、信”中的两项甚至多项。但这种模糊性并不能和“五伦”的普遍性等同起来,因为儒家学者用“五伦”解释社会关系时,靠的并不是对五种伦理要求的排列组合。因此,这种实践上的模糊性也需要进一步澄清。

下文试以儒家典籍中的相关讨论为基础,通过梳理“五伦”在经验上和行动伦理上的特征对以上问题做出讨论。

(一)五伦的经验特征

对“五伦”进行讨论,首先要展示其事实方面的特征。在儒家典籍中,对“五伦”的完整表述有二:

天下之达道五,所以行之者三。曰:君臣也、父子也、夫妇也、昆弟^①也、朋友之交也。五者,天下之达道也。(《中庸》,朱熹,2014:36)

使契为司徒,教以人伦,父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。(《孟子·滕文公上》,朱熹,2014:330)

① “昆弟”即兄弟。

《中庸》与《孟子》中对“五伦”的表述其实稍有不同,前者讲“昆弟”而后者讲“长幼”。实际上,尽管孟子对“五伦”话语的确定居功至伟,但真正得到沿用的“五伦”表述来自《中庸》——虽然二者的意涵区别并不大,其细微处仍应加以辨别。钱穆先生说:“兄弟限在家中,长幼则扩及社会”(钱穆,2014a:355)。也就是说,“五伦”中原本有“三伦”(“君臣”“长幼”“朋友”)可以超越家的界限而扩展到更广的范围,但在“长幼”被“兄弟”取代之后,就只剩下两伦了(“君臣”与“朋友”)。当事实层面的“五伦”被确定为“父子”“君臣”“夫妇”“兄弟”“长幼”五种最基本的社会关系之后,能够吸纳诸如“甥舅”“父执”之类的社会关系就是毋庸置疑的——其具体方式是将这些社会关系比附到与之相近的某一伦中。

其次,在事实层面的“五伦”中被认为确然存在一个由己出发、由近及远而亲疏不同的关系网络。父子最亲近,朋友最疏远。例如,《白虎通》就说“父之仇不与共天下,兄弟之仇不与共国,朋友之仇不与同朝”(陈立,2014:219-220)。对于不同的人,连复仇的空间距离都不一样,这颇能体现儒家思想对不同关系进行差异化的态度。

再次,在最严格的意义上,“五伦”中的五对关系,甚至比我们当下普遍的理解还要窄一些。例如汉儒郑玄解“朋友”为“同师曰朋,同志曰友”(贾公彦,2014a:365),在礼经中“朋友”则仅指受业于同一个老师的一众弟子。^①若仅以“同门”或“同志”来理解“朋友”,那么“五伦”囊括的范围无疑更加狭窄。但通过考察儒家典籍,我们发现,除了“同门”“同志”的意涵外,“朋友”至少还有另外七层意思(见表1)。

表1 儒家典籍中“朋友”意涵例举

意涵	相关文本
夫妇	衽席之上,朋友之道焉。((《白虎通·嫁娶》,陈立,2014:487)
君臣	朋友攸摄,摄以威仪。笺:“谓群臣同志好者也。”((《诗·大雅》,孔颖达,2015:1577)
兄弟	曾子曰:“朋友之墓有宿草,而不哭焉。”((《礼记·檀弓》,孔颖达,1999:175) 方恚:“墓有宿草,则期年矣,是以兄弟之义丧之也。”(转自卫湜,1680)

① 如《礼记·檀弓》中说:“子夏投其杖而拜曰:‘吾过矣!吾过矣!吾离群而索居亦已久矣。’”郑玄在注释中说:“群,谓同门朋友也”(孔颖达,1999:203)。

续表 1

意涵	相关文本
师	师弟子之道有三。论语“有朋自远方来”，朋友之道也。（《白虎通·辟雍》，陈立，2014：258）
故旧	朋是同门之称，友为同志之名，故旧即昔之朋友也。然则朋友新故通名，故旧唯施久远。（《毛诗注疏》，孔颖达，2015：819）
同井	八曰友，以任得民。郑玄注：“友谓同井相合耦耨作者。”（《周礼·太宰》，贾公彦，2014a：54）
所知	所知，吾哭诸野。（《礼记·檀弓》，孔颖达，1999：201）

我们可以比较表 1 与其他“四伦”的内容并分别进行讨论。所谓“同井”，指周代井田制中在同一井内共同耕作的人，随着井田制的终结，这一含义也随之丧失了存在基础。“故旧”，则是“同门”“同志”的引申，可以被朋友之伦所概括。“夫妇”“君臣”“兄弟”“师”皆有朋友之道，这其实与前述潘先生指出的“姑媳”“师生”的情形相同，即某一社会关系同时具有多种伦常的意涵。不过，“夫妇”“君臣”“兄弟”又同时是独立的一伦，“师”则不然，只能通过比附到其他伦上去理解，但显然，若仅把“师”作朋友来理解，似乎又不够——换言之，一个人的“师”，总是应当比“同门”“同志”的朋友要“重要”一些。而相对的，“所知”则较“同门”“同志”为远。“所知”这一类人的存在，使个人所能形成的所有社会关系在儒家思想视阈内都被穷尽。换句话说，在每个人的差序格局里，“所知”是水波纹的最远处。

从逻辑上看，“所知”似乎只能比附朋友之伦，但又不可如此援引，这是由于“五伦”亲疏不同的性质。“师”尽管也未被纳入“五伦”，但由于其地位特殊，可以援引对“父”“君”的关系。可是比“同门”“同志”更疏远的“所知”，因为“五伦”不可从“疏”逆推至“亲”的缘故，不能援引到“同门同志”的朋友之伦上。正是这具有代表性的一近一远的关系，令我们分析“五伦”吸纳新的社会关系的路径变得有迹可循。也就是说，若将“师”或“所知”换成其他或近或远的关系，如“老板”“同事”之类，可能也可以沿循对“师”或“所知”的处理方式。当然，这需要在厘清“五伦”作为行动伦理的意义之后，才能够得到回答。

(二)五伦的伦理性

对于处在某一伦中的特定关系下的双方的行动伦理，最概括的表

述莫过于孟子的“亲、义、别、序、信”。这个表述是高度抽象的,不过,我们可以先由这五对关系出发,将它们作为五种“理想类型”,考察其在伦理层面的含义,以便理解这一表述。

我们以儒家思想中的丧服制度为例来说明。^① 需首先提及的是,丧服制度以及儒家礼经中的各种纷繁复杂的仪节,恐怕自始至终都没有实行过。但这并不意味着“礼”没有研究价值,相反,对礼仪的细致分析也许会对我们理解儒家思想视阈中的“关系”更有助益。因为“礼”本身是儒家思想制度化的一种体现,这种制度化最显著的表征,是对各种身份或身处各种关系下的人做出的近乎强制性的规定。对于此,陈来对于“礼”和“仪”所作的区分具有启发性:“仪”是具体的仪节度数,“礼”则可以被看做是抽象化了的、组织社会政治秩序所依赖的原则或精神(陈来,2013)。在儒家学者眼里,“仪”可因时代演进而变化,“礼”的原则却是“百世可知”、无所变易的。也就是说,“礼”的各种纷繁复杂的仪节度数其背后所灌注的,是儒家学者所认为的最重要的组织和解释社会秩序的原则。任何违反仪节的做法,在儒家看来都是对这些原则的损害,而这些原则在儒家思想中是超越时间的。

就此而言,丧服制度本身的各种服制,不过是仪节度数的一部分,因其相较于其他记载“礼”的文本更具系统性与逻辑性,且每一种服制背后都倾注了对相应社会关系在行动中的考量。故而本文试图以丧服制度为切入点,将儒家考量社会关系时所依据的最重要的标准解释清楚,进而对孟子的“五伦”做出解说。

丧服的服制一共有五种,分别是斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻。这五种服制依照其精细程度的不同而渐次递减。斩衰最粗糙,服制最重;缌麻最精细,服制也最轻。至于服重服或服轻服的依据,《礼记·大传》中说,“服术有六,一曰亲亲,二曰尊尊,三曰名,四曰出入,五曰长幼,六曰从服”,即根据这六个原则来确定因某人去世而为其所穿的丧服的轻重。其中尤以前二者为重要,后四者皆为“亲亲”与“尊尊”原则的延伸。

亲亲的原则可以被概括为“至亲以期断”(“期”指期年,即一年),

① 《丧服》本为儒家经典《仪礼》十七篇中的一篇,与其他十六篇相比,《丧服》是唯一一篇对“自天子至于庶人”的仪节都作出规定的,这是《丧服》的特殊性和系统性所在。对于“五伦”所言及的五对社会关系,《丧服》中也有直接的、可供比较的文本。

也就是说,对最亲近的“一体之亲”(即父子、夫妇和兄弟),当制服一年,服齐衰之服。但实际上,对作为“一体之亲”的父子、夫妇和兄弟来说,只有兄弟是互相服齐衰的,父子、夫妇皆不然。例如,在父子关系中,子为父服斩衰(三年之服),父则只为其嫡子服斩衰,为众子(除嫡子之外的其他儿子)仅服齐衰。这是因为,父对子而言,除了“至亲”的含义之外,还另有一层“至尊”的含义,故子为父原本当服至亲的齐衰之服,却因父之“尊”而加一等至斩衰之服——这就是尊尊原则的体现。子对父而言则没有“尊”的意思,因此,父为子只需要服至亲之服。唯一的例外,是父对他的嫡子。《丧服·斩衰》章说:

父为长子。传曰:何以三年也?正体于上,又乃将所传重也。
(《仪礼·丧服》,贾公彦,2014b:884-885)

父之所以需要为嫡子服斩衰之服,是因为嫡子在将来是率领同宗诸弟祭祀先祖的祭主(周飞舟,2015),即上文所说的“正体于上,又乃将所传重”。也就是说,嫡子对于父而言的“尊尊”之义来源于先祖,相对于先祖而言,父就是卑者了。由此,我们也可以看出尊尊原则与先祖之间的关联。《礼记·大传》说:“是故人道亲亲也。亲亲故尊祖”(孔颖达,1999:1011)。清儒孙希旦说:“祖者,亲之所尊也。能亲亲,则必以亲之心为心,而递推之以至于无穷而尊祖矣”(孙希旦,2007:917),也就是说,在父子关系互动的双方之外,还有隐含着的第三方的“祖”发挥着作用。“祖”并不止于祖父,而是这一家庭中父以上(包括父亲)的一整个谱系,正是这一谱系的存在,成为了家庭范围内尊尊原则的来源;同时,这一尊尊的原则又是通过“子”将心比心、不断上溯而得到确认的。换言之,尊尊实际上是源于亲亲、因亲亲之情而生出的对亲亲之人(例如父)所亲之人(父之所亲之人是祖)的“敬”的一种态度。^①尽管尊尊原则在后来的社会关系中施用的范围渐渐扩大,其作为一种态度的性质却没有变。

对父子之伦亲亲与尊尊的原则进行理解之后,其余“四伦”也就比较好理解了。夫妇双方互相为服时仍然遵循亲亲尊尊的原则,夫除了

^① 对亲亲与尊尊原则的梳理,参见周飞舟(2015)。当然,这只是我们理解“尊尊”原则的一个面向,尊尊的含义并不仅仅是一种“敬”的态度。

是妻子的至亲之外,也被认为是至尊,故妻子为夫服斩衰三年,而夫为妻只依照亲亲的原则服齐衰一年。^①

至于已经没有血缘关系的君臣,尊尊便成为主要的制服原则。臣子出于尊尊之义,为君服至尊之服,斩衰三年;君对臣子,则由于没有尊尊之义,只服吊服,这是与为“朋友”所服之服一样的服制。对臣子来说,君的至尊地位是有来源的,《孝经》说:“资于事父以事君,而敬同”,即君的尊尊之义来源于父。但这并非是说完全以对待父亲的方式来对待君。对父亲的态度如《论语》中著名的“父攘羊”的故事。^② 孔子明确提出“子为父隐”的合理性,即便父亲有偷窃的事实,儿子也不应宣扬其过失,而应以反复劝谏的方式使其改过。^③ 但臣子对君却不能这么做。《檀弓》明言,“事君有犯而无隐”(孔颖达,1999:169)。君臣关系与父子关系最显著的区分,正在于臣子对君的过失不应加以隐匿。

兄弟之间,对同属一体之亲者,根据“至亲以期断”的原则服齐衰,不属一体之亲者,则按关系远近依次递减,如为同父的亲兄弟服齐衰服,为同祖的堂兄弟服大功服,为同曾祖的堂兄弟服小功服等。

朋友之间,既没有亲缘的关系,也没有尊尊的意涵,故而互相之间并不正式制服,而是只有吊服,与君为臣所服之服相同。不过,朋友之间虽然出了五服之外,仍有心丧一年之制。对朋友的处理,是比附于一体之亲的兄弟的,宋儒方悫说:“墓有宿草,则期年矣,是以兄弟之义丧之也”(转自卫湜,卷十五)。尽管不再服服,但仍然要心存哀悼,即对朋友相互之间的感情要有所表达,这仍然是亲亲原则的延伸。

通过对严格意义上五种社会关系的服制的讨论,我们可以看到这亲疏不同、愈推愈远的关系网络的逻辑顺序在儒家视阈中是有其义理基础的。夫妇、父子是人伦之始,而后有兄弟,在家的范围内,亲亲与尊尊的原则就已经完成了;但这两个原则在家之外仍然适用,由父推及君,由兄弟推及朋友。重要的是,这一顺序不可逆转,不能倒推,不论是“资于事父”还是“比于兄弟”,都不会变成真正的父亲或兄弟。

“五伦”所仰赖的抽象类别的标准,正是亲亲与尊尊原则下的界

① 妻子的亲属超越了一宗的范围,只属于外亲,丧服制度中对外亲皆服五服中最轻的缌麻(参见《仪礼·丧服·记》;周飞舟,2015)。

② “叶公语孔子曰:‘吾党有直躬者,其父攘羊,而子证之’。孔子曰:‘吾党之直者,异於是,父为子隐,子为父隐,直在其中矣。’”(《论语·子路》,朱熹,2014:188)

③ “父母有过,下气怡色,柔声以谏。谏若不入,起敬起孝,说则复谏。”(孔颖达,1999:838)

分。换句话说,在儒家思想中,“五伦”能够穷尽世间的关系,无外乎是对亲亲与尊尊原则的考量和应用。尽管“五伦”因其亲疏远近的区别而不能倒推,但是身处“五伦”中的客观关系,却难免呈现出多重伦同时对其施以要求的情形。例如,认为“父子有亲”,是恰当的,但若说父子中因此没有尊尊的成分在,就会失之偏狭。同理,“君臣有义”,也并非否认君臣之间就没有类似朋友的亲爱之情——这是儒家思想已经明确指出的。这样,问题就变成了:为什么父子就要特别强调“有亲”,君臣就要特别强调“有义”呢?对这个问题更加理论化的表述是,“亲亲”和“尊尊”的原则是如何演绎出“父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信”的伦理要求的呢?

四、恩义之间:“关系”之伦中的“五达道”

丧服制度中,亲亲与尊尊的原则分别与“恩”和“义”相关联。《礼记·大传》说:

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。(注:用恩则父母重而祖轻,用义则祖重而父母轻。恩重者为之三年,义重者为之齐衰。)(《礼记·大传》,孔颖达,1999:1007)

“祢”即父亲的意思。经文中所谓的“轻”与“重”都是就服制而言的。从一个人为其父母到为其曾祖、高祖的服,有一个随关系渐远而逐渐减杀的过程,子为父服斩衰三年之服,为祖父服齐衰一年之服,后者较前者为轻,为曾祖、高祖服齐衰三月之服,又更轻。反过来看,则一个人高祖、曾祖、祖、父的服逐渐变重。藉由“由下及上”和“由上及下”的两个过程,经文指出了“用恩”和“用义”这两个至关重要的原理:父母因亲亲而恩重,故要为之服三年,祖、曾祖、高祖,恩不及父母,故为其所服的服也随之递减。但这种递减是有限的,祖、曾祖、高祖始终对一个人而言有尊尊之义,因此最轻也要为之服齐衰三月之服,而不能降至更轻的小功之服或缌麻之服。

对此,清儒孙希旦认为,“仁主于恩厚,义主于断制”(孙希旦,

2007:913)。子为其亲所服之服由对父亲的三年之服开始上推至祖、曾祖等,因恩情的减杀而在服上降等,到齐衰三月为止,因为齐衰三月正是“义”之“断制”,也就是尊尊的界限。若没有这个“断制”,仅随着恩情去制服,那么为曾祖、高祖乃至远祖就会降到更轻的服制,乃至无服。而由对高祖、曾祖的齐衰三月之服下推至祖、父,随着恩情渐重,所服之服也随之加重,到父则服三年之服。这其中,“义”是一样的,都是至尊,“恩”却有一个轻重的区别。故而对父、祖、曾祖、高祖的服的不同,其实还是出于对恩与义的成分的考量。又比如臣子对于君,亲爱之情或许并没有达到一个很高的水平,但君是义之大者,以义为断,因此仍然要服重服。需要注意的是,“以义为断”仅指在君臣关系中义压过了恩,并非指君臣之间只有尊尊之义而毫无亲爱之情。表1中所指出的君臣之伦中的朋友之义,正是在这个亲爱之情的意义上存在的。

进一步地看,《礼记·丧服四制》说,“门内之治恩掩义,门外之治义断恩”(孔颖达,1999:1673)。孙希旦认为,“门内之服,为父斩衰,自义率祖,而杀极于三月,自仁率亲,而加隆于三年。是恩重而义轻也,故曰‘恩掩义’。门外之服,以恩制者,不过旁亲之期、功,以义制者,极于至尊三年。是义重而恩轻也,固曰‘义断恩’”(孙希旦,2007:1469)。“掩义”与“断恩”,并不是否认恩、义在某一社会关系中并存的状态,二者也绝非彼此互斥的关系,而是有所重叠。这句话所强调的,是在具体关系的考量上关系双方依据彼此恩义轻重的不同,做出更“合理”的行动选择。正是这一“掩”一“断”,使“五伦”中每一对社会关系相对应的行动伦理产生了差别。民国学者刘咸炘的论述可以当作对以上梳理的总结。

五伦皆需恩义兼至,而中亦微有不同。父子兄弟虽非义不正,而主于恩;君臣朋友虽非恩不交,而主于义。夫妇则恩义兼之,恩如兄弟,义如朋友。父子、兄弟恩固不可以绝,故曰伦常。讲情不讲理,以重义则伤恩也。君臣朋友,道合则合,不合则离。(刘咸炘,2010:945)

刘咸炘指出了“五伦”中恩义成分的不同和由此造成的行动伦理上的差异性。“五伦”互相区别的实质就是这些不同的社会关系中恩与义成分的相异与裁断。如上文所述,对恩义的裁断遵循着“门内之

治恩掩义,门外之治义断恩”的原理。如“夫妇”“君臣”,虽然都有朋友之义(见表1),但是另有一个更优先的(夫或君的)至尊的原则将朋友之义“压”过去了,关系双方在行动中主要遵循的是那个更高的原则,而对朋友之义的表达,则成为一种更隐晦、更微妙的“态度”或者心理上的体认。汉代学者毛亨的《诗谱序》中说,“君臣之接如朋友然,在于恳诚而已”(孔颖达,2015:2),正可以当作这一态度的佐证。需要强调的是,在“五伦”之间相互重叠、其中某一种伦突出出来从而显见的这种行动原则中,其他伦虽隐匿为态度或体认的性质,仍然十分重要,因其直接影响着对行动伦理内容的塑造。由此,我们也就可以知道为什么孟子在父子关系中强调“亲”,在君臣关系中强调“义”了。但若说父子关系中没有“义”,或君臣关系中没有“亲”,则是偏颇的。

在对严格限定的“五伦”的行动伦理内容做出分析之后,我们也更容易理解“五伦”吸纳新的社会关系的路径了。我们可以以前文提及的“师”与“所知”为例。

丧服制度中规定,师与弟子之间无正式服制,但有心丧。弟子之于师,吊服加麻,心丧三年;师于弟子,仍吊服加麻,心丧一年。^① 丧服中的三年之服,大都是为父、君、母等至亲或至尊之服。在师徒关系中,对师的处理,是仿制与父亲的关系的。父母之恩亲来自“冥造之功,生育之惠”(孔颖达,1999:170),而师之亲来自传道授业,教人成德,有“再生父母”之义。孔颖达解释认为,“以恩爱成己,有同于亲”(孔颖达,1999:170)。因此,《白虎通》中指出,“师弟子之道”尽管同时具备父子、君臣、朋友三伦的含义,^②而以父子之伦为最先,因此要心丧三年。朱子说:“事亲者致丧三年,情之至,义之尽者也。事师者心丧三年,其哀如父母而无服,情之至而义有不得尽者也。事君者方丧三年,其服如父母,而情由亲疏,此义之至而情或有不至于其尽者也”(朱熹,2002:3351)。父对子本已经是至亲,又是一家之至尊,为父斩衰三年,是为朱子所谓为父“情至”而“义尽”之意;而君臣关系中,君是一国至尊,对

① “弟子为师:孔子之丧,门人疑所服。(注:无丧师之礼。)子贡曰:‘昔者夫子之丧颜渊,若丧子而无服。丧子路亦然。请丧夫子若丧父而无服。’(注:无服,不为衰,吊服而加麻,心丧三年。)”又,“师为弟子:孔子哭子路于中庭。(注:寝中庭也。与哭师同,亲之。)”(《礼记·檀弓》)(孔颖达,1999:209,174)

② “师弟子之道有三。论语‘朋友自远方来’,朋友之道也。又曰‘回也视予犹父也’,父子之道也。以君臣之义教之,君臣之道也。”(《白虎通·辟雍》,陈立,2014:258)

君虽有情不足处,却仍然在义的裁断下,需要为君服三年斩衰之服,是为朱子所谓的“义至”而“情或有不至于其尽”。师弟子关系中,因师有再造之恩而情厚,却因非君至尊而有义的限制,体现在丧礼制度上,便只有心丧而无服了;师对弟子,则以朋友之伦贯之。

对“所知”的处理则更曲折一些,但推理的方式却无出朱子的表述。不论哪一种关系,都有恩义深浅的考量。但义和恩情相比,是相对外在的东西,也即是交往双方应当共同遵守的标准。这一标准在恩情不足时便尤其凸显——正如对君的处理一样——对于“所知”也是如此,尽管交往尚浅,但仍有义的制约。《大戴礼记·曾子制言》说:“曾子门弟子或将之晋,曰:‘吾无知焉。’曾子曰:‘何必然,往矣。有知焉谓之友,曰友之也。无知焉谓之主,且客之而已’”(孔广森,2013:103)。曾子所谓的“友”还是狭义的同门、同志,而对于“所知”,则提出了一个“客之”的原则。这个“客之”当作何理解?《论语》云“弟子入则孝,出则弟”,又云“老者安之,朋友信之,少者怀之”(朱熹,2014:61,105);《礼记·曲礼》说,“年长以倍,则父事之;十年以长,则兄事之;五年以长,则肩随之”(孔颖达,1999:28)。对于“所知”,首先是“信”,即彼此间有言而有信之义。这是“义”,是朱子所谓的“义尽而情或不尽”的情况。随着交往渐深,恩情的成分渐渐加重,以父兄事之、少者安之的“情”也逐渐跟了上来。

总结上文,我们已经能看到在亲亲与尊尊原则指导下的“五伦”通过对恩义成分的考量而在行动伦理层面吸纳其他社会关系的内在理路。这一行动伦理以事实上社会关系的确定为基础,指导处在具体社会关系中的人如何与对方相处。其处理的办法,是通过比附到“五伦”中的某一种角色,而做出相应的行动。而在社会事实的层面,尽管一种新的因为交往而产生的关系往往呈现出复杂的样态,但仍能够通过行动伦理层面的“五伦”而得到化约与体认。新的交往对象各异,其具体的行为准则却无不有一固定的标准——正如对“师”、对“所知”那样。正是在这一标准的意义上,也即正是在行动伦理的层面,“五伦”作为五种“理想类型”具有了普遍性。这种普遍性建立在对某一对特定关系的体认上,而适用于这一关系能够指涉的所有集合。

根据以上的梳理,我们可以发现,“五伦”的普遍性表现为以亲亲和尊尊为基本原则、通过比附索引的方法将新的社会关系纳入“五伦”中的某一种之中。在此基础上,若以“五伦”的意涵来考察“差序格局”

的概念,则“差序格局”已经成为一个具有坚实基础的、解释日常生活行动的理论。在这个理论中,构成社会的个体本身固有的“类”的差异性被承认,不同类别下的个体彼此互动,形成了有差别却又秩序井然的“关系”格局。这种井然状态正是儒家“和”的社会理想的最好体现。最后,我们可以以潘先生的一段话作为结尾。

这静的伦与动的伦须是相须相成、缺一不可的。仅仅有静的伦,仅仅讲流品的辨别,社会生活一定是十分冷酷,并且根本上怕就不会有社会生活,历史上也就不曾有过此种实例。仅仅有动的伦,仅仅谈人我的应如何相亲相爱,完全不理睬方式与程度上的差别,结果,不但减少了社会进步的机缘,并且日常的生活流入了感伤主义一途……前者(指儒家思想)并且其同与和之间,特别着重和,认为其同而不和,毋宁不同而和。(潘光旦,2000/1934:116)

五、余 论

近代以后,西风东来引发多种思潮的激荡,积贫积弱的国家情势更招致知识分子对儒家思想的批评与反思,以人的流品类别各异为前提的五伦之说自然成为儒家思想被集中攻击的地方。不论是“培养新民”的梁启超,还是“冲决网罗”的谭嗣同,多以对平等的理解为起点,对儒家思想大加批判。如谭嗣同说:“五伦中于人生最无弊而有益,无纤毫之苦,有淡水之乐,其惟朋友乎!顾择交何如耳。所以者何?一曰平等;二曰自由;三曰节寅惟意。总括其义,曰不失自主之权而已矣。兄弟于朋友之道差近,可为其次。余皆为三纲所蒙蔽,如地狱矣……伦有五,而全具自主之权者一,夫安得不矜重乎!”(谭嗣同,2017:57-58)从儒家内部的学术传统来讲,“五伦”自有其“类有差等”的前提和固有的、外推的逻辑顺序,谭嗣同等人对前“四伦”加以批判而舍弃,只留朋友伦,主要是建立在对这一前提和逻辑的忽视的基础上的。^①

^① 谭嗣同重视朋友伦或朋友关系,原因在于关系双方“全具自主之权”。在儒家思想中,朋友关系是唯一互相对等的一对关系,其指涉的家之外的经验范围时至今日也有了获得更大扩展的可能性。因此,对朋友关系进行细致的分析,也许相较其他“四伦”更有现代意义,需专文另述。

又有学者认为,儒家思想“有私德而无公德”,并由此主张在“五伦”之外另外建立一个“群己伦”,以为伦在这个“群己伦”下便有了“公德”的内涵。在钱穆先生看来,这种主张本身便犯了形式逻辑的错误,即社会关系是人对人而言的,在“群己伦”中,“己”是关系的一方,是具体的人或个体,而作为另一方的“群”则没有依托,只是抽象的“类”,二者并不能直接对应(钱穆,2014b:372);而且,关于儒家思想“有私德无公德”的看法,恐怕更多的是如前文所提及的基于不同理论传统或考察立场的问题——这也需要我们开展更审慎的与进一步的反思。

对儒家伦理固有的内在逻辑的演绎和展现而言,本文的工作远没有完成。由“亲亲”“尊尊”的类别之伦生发出的“五伦”,是对社会现实的确认——正如贺麟先生指出的,这五种关系在现实中广泛存在,是不能逃避、不应逃避的,“五伦”背后的种种道德信条,就是对这五种关系的践履和调适的指导(贺麟,2014)。这意味着,在“五伦”中,如果一方并没有遵守相应的道德信条,那么这个关系就有终止的危险。换句话说,关系是相对的。例如君如果不尽为君的本分,则臣也就不认为自己是臣、也不应当是臣了。齐宣王问孟子,武王伐纣难道不是大逆不道的臣弑君吗?孟子的回答是,“闻诛一夫纣矣,未闻弑君也”(《孟子·梁惠王》,朱熹,2014:286)。这是“五伦”作为一种相对性的道德所带来的必然后果。但这与陈寅恪先生总结的“中国文化之定义”又有不小的距离。陈寅恪认为,“若以君臣之纲言之,君为李煜亦期之以刘秀;以朋友之纪言之,友为酈寄亦待之以鲍叔。其所殉之道,与所成仁,均为抽象之通性,而非具体一人一事”(陈寅恪,1928:237)。这即是说,即便君主昏庸如李煜,也要像贤明君主一样对待之;尽管朋友是个不折不扣的小人,也要先对其预设一个鲍叔的形象。换言之,他认为儒家内部是认可三纲的绝对性的。显然,“五伦”及其背后的道德意涵并没有足够的力量产生这种结果。如何处理“五伦”与这种绝对道德的关系,在本文中并没有展现出来,这是未来需要进一步探索的。

参考文献:

陈来,2013,《春秋时期的人文思潮与道德意识》,《中原文化研究》第2期。

陈立,2014,《白虎通疏证》,北京:中华书局。

陈寅恪,1928,《王观堂先生挽词(并序)》,《国学论丛》第1卷第3期。

- 戴震,2012,《孟子字义疏证》,北京:中华书局。
- 贺麟,2014,《五伦观念的新检讨》,《中国近代思想家文库》贺麟卷,北京:中国人民大学出版社。
- 贾公彦,2014a,《周礼注疏》,上海:上海古籍出版社。
- ,2014b,《仪礼注疏》,上海:上海古籍出版社。
- 孔广森,2013,《大戴礼记补注》,北京:中华书局。
- 孔颖达,1999,《礼记正义》,北京:北京大学出版社。
- ,2015,《毛诗注疏》,上海:上海古籍出版社。
- 梁韦弦,1993,《孟子“五伦”说考议》,《松辽学刊(社会科学版)》第2期。
- 林端,2014,《儒家伦理与行动理论——与黄光国教授对话》,《儒家伦理与法律文化》,北京:中国政法大学出版社。
- 刘咸忻,2010,《内书》,《刘咸忻学术论集》哲学编,桂林:广西师范大学出版社。
- 潘光旦,1997/1940,《明伦新说》,《潘光旦文集》第5卷,北京:北京大学出版社。
- ,2000/1934,《中国人文思想的骨干》,《潘光旦文集》第6卷,北京:北京大学出版社。
- ,2000/1947,《说“伦”字——说“伦”之一》,《潘光旦文集》第10卷,北京:北京大学出版社。
- ,2000/1948a,《“伦”有二义——说“伦”之二》,《潘光旦文集》第10卷,北京:北京大学出版社。
- ,2000/1948b,《说“五伦”的由来》,《潘光旦文集》第10卷,北京:北京大学出版社。
- 钱穆,2014a,《中国文化中之五伦》,《晚学盲言》上,北京:生活·读书·新知三联书店。
- ,2014b,《五伦之道》,《晚学盲言》上,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 孙希旦,2007,《礼记集解》,北京:中华书局。
- 谭嗣同,2017,《谭嗣同全集》,李敖主编,天津:天津古籍出版社。
- 卫湜,1680,《礼记集说》,通志堂经解本。
- 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。
- 阎明,2016,《“差序格局”探源》,《社会学研究》第5期。
- 翟学伟,2016,《伦:中国人之思想与社会的共同基础》,《社会》第5期。
- 章启辉,2015,《五伦五德源流》,《河南师范大学学报(哲学社会科学版)》第3期。
- 周飞舟,2015,《差序格局与伦理本位》,《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。
- 朱熹,2002,《君臣服议》,《朱子全书》第23册,上海:上海古籍出版社。
- ,2014,《四书章句集注》,上海:上海古籍出版社。

作者单位:北京大学社会学系

责任编辑:林 叶