

ZHONGXIAO YU RENYI

# 忠孝与仁义

——儒家伦理批判

刘清平◎著



新修 (CIP) 目录题录书图

忠孝与仁义——儒家伦理批判

ISBN 978-7-309-08749-3

ZHONGXIAO YU RENYI

# 忠孝与仁义

——儒家伦理批判

刘清平◎著

本书由上海三联书店出版，上海三联书店是上海人民出版社的子公司，上海人民出版社是上海出版界的重要力量。

 复旦大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

忠孝与仁义——儒家伦理批判/刘清平著. —上海:复旦大学出版社,2012.8  
ISBN 978-7-309-08569-3

I 忠… II 刘… III. 儒家-伦理学-研究 IV. ①B82-092②B222.05

中国版本图书馆CIP数据核字(2012)第052056号

忠孝与仁义——儒家伦理批判  
刘清平 著  
责任编辑/宋文涛

复旦大学出版社有限公司出版发行  
上海市国权路579号 邮编:200433  
网址:fupnet@fudanpress.com http://www.fudanpress.com  
门市零售:86-21-65642857 团体订购:86-21-65118853  
外埠邮购:86-21-65109143  
常熟市华顺印刷有限公司

开本 787×960 1/16 印张 25.25 字数 391千  
2012年8月第1版第1次印刷

ISBN 978-7-309-08569-3/B·422  
定价:38.00元

---

如有印装质量问题,请向复旦大学出版社有限公司发行部调换。  
版权所有 侵权必究

## 序

对于当今世界上每一位炎黄子孙来说,无论心处何时,不管身处何地,儒家伦理都是文化精神构造中一个早已积淀为深度框架的给定基点。因此,在不仅现代化、而且全球化的今天,如何看待这个作为传统文化主干绵延下来的历史性思潮,如何理解这位文化精神构造中的观念性祖宗,便成为国人无法回避的一道难题。

现代化进程中的两种对立态度,使这道难题的棘手程度大大增加了。问题在于,20世纪几乎可以说是儒家最倒霉的一个世纪。诚然,当年孔子开山的时候,它不过是热闹争鸣中的百分之一;后来孟子使出浑身解数“距杨墨”,也还是令人心酸的“不能用”。但经过荀子和董子的点拨,它终于在我大汉成为“独尊”的“大统”,并在此后的历史中长期构成朝廷钦定的官方意识形态兼中国文化的头号正宗主干,以致其他思潮都不得不臣服在它的脚下。

然而,当国人在20世纪初真正步入现代化进程的时候,儒家却从至高的宝座上摔落下来,遭遇到一系列前所未有的攻击。一批忘了“本”的批评者先是掀起了“打倒孔家店”的运动,斥责儒家是“以理杀人”的“吃人礼教”,恨不能将孔圣孟贤的著作统统扔进茅坑,接下来又不屑地宣布:在走向科学民主和启蒙自由的时代大潮面前,儒家早已被抛进了历史的垃圾堆,大家连眼珠也不必转过去。与曾经的风光相比,简直是不堪回首、痛心疾首。

不过,百足之虫,死而不僵。所以,与批评者的激情不相伯仲,20世纪初便有一批不忘“本”(或曰“原教旨”)的拥护者献身“国粹”,坚守“天不生仲尼,万古长如夜”的信念,掀起一波又一波的“尊孔读经”热潮。进入21世纪,不少投身“国学”的文化保守主义人士,也在“三教合流”中慧眼独具地单单选中儒家,不仅主张以它作为“修身齐家治国”之“本”,而且希冀它能成为“平天下”的“全球核心价值”,仿佛也很古代的道家和佛教既不属于“文化”,又不值得“保守”似的。

一边要把儒家打入万劫不复的地狱,一边想让儒家升上无限美妙的天堂。更

棘手的是,双方都万分真诚,也都有充足理由。于是在这种毁誉参半中推出了一个千古之谜:儒家究竟是天使呢还是魔鬼?或者换一种更本土的方式说:儒家究竟是圣贤呢还是恶棍?

用曾经时髦的术语说,本书的内容已经别无选择地嵌入到这一历史性的语境关联之中。至于本书的态度,则是学术层面上一种无可奈何的“中和”:既不把儒家看作完美无瑕的圣贤,也不把儒家说成一无是处的恶棍,而是站在“批判性的人本主义”(又叫“批判人本主义”)立场上,既指出它的精华,又揭示它的糟粕。为便于理解,先将本书的观点概括如下。

(1)一方面,儒家的群体性“仁义”观念肯定了人类生活中一条古老的质朴道理:“不可坑人害人,应该爱人助人”。这种观念对国人生活产生了很好的效应,激励着仁人志士和无数民众拒斥坑人害人的恶行,从事爱人助人的善举,今天也构成了儒家在全球化背景下最富于生命力的精华内容,值得大力发扬。鉴于儒者们往往忽视这一点,本书对此将作重点分析。

(2)另一方面,儒家没有把群体性“仁义”视为本原根据,而是把团体性“忠孝”尤其是血缘亲情视为本原根据,认为人们只有在特殊性血亲本根的基础上才能实现普遍性仁爱的理想。由此出发,儒家又赋予忠孝规范以至高无上的终极地位,强调它们在任何情况下都不能受到伤害,从而确立了自己的特殊主义架构,并因此在中国古代成为官方钦定的正统意识形态。鉴于儒者们往往忽视这一点,本书对此将作重点分析。

(3)不必细说,在没有冲突的情况下,人们确实能从父慈子孝的血缘亲情出发,实现不可坑人害人、应该爱人助人的普遍仁义。儒家在这方面对国人生活产生了很好的效应;对此儒者们已有大量论述,本书并无异议,也不赘言。

但问题在于,一旦出现冲突,儒家却会为了维护具有本根至上意义的忠孝规范,否定处于依附从属地位的仁义观念,以致违背不可坑人害人、应该爱人助人的原则,陷入难以解脱的深度悖论,并在国人生活中造成恶劣的流弊,认同甚至鼓励那些出于“忠君孝父”的动机“损人利亲”、“损民利君”、“损民利官”的不正当行为。鉴于儒者们往往忽视这一点,本书对此将作重点分析。

(4)有鉴于此,我们今天不能继续在特殊性忠孝的基础上传承儒家伦理,而

必须颠覆儒家的特殊主义架构,确立“后儒家”的普遍主义架构,在创造性转型中赋予普遍性仁义——也就是不可坑人害人、应该爱人助人的质朴道理——以本根至上的终极意义。鉴于儒者们往往忽视这一点,本书对此将作重点分析。

以下几点并非本书的重点内容,但也将贯穿本书的始终。

(5) 在当前的全球化背景下,上述古老的道理可以用现代语言重新表述为:“尊重每个人的正当权益。”<sup>①</sup>这种重新表述的意义在于,它清晰地界定了什么是“坑人害人”、什么是“爱人助人”:坑害一个人就是实质性地侵犯和损害这个人的正当权益,爱助一个人就是实质性地维护和增进这个人的正当权益。换句话说,所谓“不可坑人害人,应该爱人助人”,就是要求我们在不侵犯和不损害人们正当权益的前提之下,维护和增进人们的正当权益。

我把这条原则叫做“批判人本主义”原则,理由是:第一,它是一条“人本主义”的原则,站在“以人为本”的普遍主义立场上,特别重视每个人亦即一切人的人格尊严和正当权益;第二,它是一条“批判性”的原则,不仅通过批判包括儒家在内的各种特殊主义思潮的途径确立自身,而且也把批判的矛头指向自身(参见刘清平2006)。

(6) 只有无条件坚持这条原则,赋予它本根至上的终极意义,不让它受到任何侵犯,我们才能克服那些出于或真诚或虚伪、或高尚或低劣、或圣洁或卑鄙的理由坑人害人的不正当行为,实现人与人普遍相爱的目标。就此而言,这条原则其实是人类生活中唯一终极性的“正当”原则兼“宽容”原则。

(7) 这条原则构成了本书评判儒家的唯一标准:凡是儒家包含的尊重人的正当权益的因素,都是值得肯定的精华;凡是儒家包含的损害人的正当权益的因素,都是应当否定的糟粕。换言之,本书只是依据“不可坑人害人,应该爱人助人”的原则评判儒家伦理,赞同它提倡爱人助人的精华,抛弃它认同坑人害人的糟粕。

(8) 因此,本书对儒家伦理的批判,不是凭借异质的标准(如墨家佛教或西方哲学的标准)展开的“外在批判”,而是依据儒家仁义观念蕴含的上述质朴道理展

---

<sup>①</sup> 鉴于许多儒者认为孔孟已经肯定了人们的“生存权”和“隐私权”,想必他们不会反对我在这里引进现代“权利”概念,重新表述这条古老的道理。

开的“内在批判”。更确切些说,本书是依据儒家的普遍仁义观念对儒家的特殊主义架构展开“自我批判”<sup>①</sup>。

由于这一原因,本书对儒家的批判也不意味着对儒家的全盘否定,而必然会通向儒家的重新建构,亦即在后儒家的普遍主义架构中,赋予普遍仁义以本根至上的终极意义,充分肯定儒家提倡爱人助人的精华(其中也包括儒家特别注重的血缘亲情),由此维系儒家在人类文化中的独特身份认同和悠久传统绵延。

不必细说,我提出的批判人本主义原则——“尊重每个人的正当权益”,不是什么前无古人的新观念,因为它不仅植根于“不可坑人害人,应该爱人助人”的古老道理之中,而且也以不同方式为许多现代学者所肯定。另一方面,本书又不是简单地重述这条几乎尽人皆知的直觉信念,而是通过揭示儒家伦理的深度悖论,首次指出:我们既不能将这条原则建立在任何特殊性的本根基础之上,也不能将它从属于任何特殊性的至上原则,而必须赋予它神圣不可侵犯的终极意义,才能将这条原则贯彻到底,并克服那些出于种种特殊主义动机坑人害人的根本恶。只是在这个意义上说,本书提出的批判人本主义原则具有新颖性。

本书的主要方法可以概括为“学术批判”方法<sup>②</sup>。不必细说,这种批判不同于那种一度十分流行、至今仍不鲜见的“砸烂狗头”、“禽兽不如”的情绪化“大批判”。它首先是一种给考察对象划界限、定范围的学术研究方式,依据批判人本主义的基本原则,通过学理性的分析,指出某种观念、某个现象在哪些界限内具有人本意义上的正当性以及学术意义上的合理性,在超出哪些范围后又失去这种正当性以及合理性。正是这种学术批判的方法,决定了我不会把任何文化思潮当作虔诚崇拜的完美对象、安身立命的终极所在,而只会一视同仁地依据批判人本主义的原则,既指出它们在哪些方面包含积极贡献,又揭示它们在哪些方面具有消

---

① 冯友兰在《新事论·原忠孝》中曾这样批评五四思想家对儒家的批评缺乏历史性观念:“若讥笑孔子、朱子,问他们为什么讲他们的一套礼教,而不讲民初人所讲者,正如讥笑孔子、朱子……为什么不知坐飞机?……一种社会中底人的行为,只可以其社会的道德标准批评之。”(1996,第280—281页)有鉴于此,我在本书中将不苛求孔孟懂得现代化的道德标准,而是力图指出:孔孟倡导的忠孝至上观念违背了他们倡导的“不可坑人害人,应该爱人助人”的普遍仁义原则,因此今天可以依据他们自己的这种道德标准批评之。其实,我强调儒家陷入“悖论”,正是针对孔孟倡导的忠孝至上观念会否定他们倡导的普遍仁义原则来说的。

② 关于本书运用的研究方法,也请参见我的博客“刘言非语”(http://blog.sina.com.cn/stayingpoor)。

极弊端。在我看来,既然“不可坑人害人,应该爱人助人”构成了人类生活中唯一终极性的正当原则,那么,任何符合这条原则的观念和现象都可以肯定,任何违背这条原则的观念和现象都必须否定。

我的这种学术批判方法不时受到指责,被认为缺乏对古人的“同情理解”。尤其在某些儒者看来,我们要研究儒家这样的“先贤圣王之教”,就得对孔圣孟贤的“大智慧”虚怀体认;即便凭借“小聪明”发现了其中的某些不当错谬,也应该充满敬意地“为圣人讳”。

我对同情理解的看法不同。在我看来,学术性的同情理解不是指我们应该出于怜悯之心,掩饰遮蔽古人的错谬不当,而是指学术研究中的移位理解、换位思考,亦即尽可能站在古人的立场上,设身处地地思索他们在当时的历史背景下,为什么会提出那样的观念、给出那样的论证,从而通过视界融合的途径,尽可能把握古人思想的历史真相。在我看来,这种意义上的同情理解恰恰是学术批判方法的组成部分,因为只有把握了古人思想的历史真相,才有可能进一步对其展开有说服力的学术批判。至于某些儒者推崇的“敬意同情”,在我看来也应该符合不可坑人害人、应该爱人助人的正当原则。原因很简单:既然这条原则在人类生活中高于任何东西,它当然也高于我对任何人的“敬意同情”。因此,如果某个人提出了违背这条原则的不正当观念,无论这个人是谁、无论他(或她,下同)的智慧有多大,我都可以依据这条原则进行批评;否则,我就是把这个人凌驾于其他人之上,就是为了对这个人的“敬意”而放弃了对其他人的“同情”。

此外,在我看来,就像学术批判的方法一样,这种同情理解的方法不仅应该符合不可坑人害人、应该爱人助人的正当原则,而且还应该一视同仁地保持学术上的普适公正。换言之,我们不能一方面热情地偏袒自己认同的某些古人的不当错谬,另一方面却冷酷地拒斥自己不认同的某些古人的深刻洞见。举例来说,如果我们只是对孔圣孟贤怀有最崇高的“同情敬意”,却不愿对墨家佛教表示最基本的“敬意同情”,甚至坚持将它们视为“禽兽”、“夷狄”,鄙人浅见,这种亲疏有别的“同情敬意”只会徒生偏执狭隘的门户之见,在学术上毫无价值。

本书在运用学术批判和同情理解的方法研究儒家伦理的时候,将主要围绕儒家大师的经典文本展开。在我看来,这种“面向经典文本自身、与大师们直接对



话”的做法,有助于我们清晰地把握儒家伦理的实质,准确地理解儒家大师的观念。换言之,我在考察儒家伦理的时候,将主要采取解读经典、分析文本的方法,让大师们通过文本直接向我们言说,而尽可能把后世拥护者或批评者的先见解读悬置起来。同时,在选取和解读儒家大师的经典文本时,我将遵循以下原则。

一是“效果历史”的原则。儒家文献无疑是如假包换的汗牛充栋,此外还有应接不暇的地下简帛。因此,考虑到本书的任务和篇幅,我将只选取那些不仅公认是儒家大师最权威的经典著作,而且产生了重大影响、具有实质性效果历史的文本来解读。举例来说,我在讨论孔子时将主要解读《论语》,在讨论孟子时将主要解读《孟子》,在讨论荀子时将主要解读《荀子》等等;至于我特别注重《四书章句集注》中的材料、包括其中引用的某些非大师级儒者的话语,自然也是鉴于这部经典长期作为国家级指定教科书的无可替代的效果历史。

二是“全部有效”的原则。即便加上效果历史方面的限制,值得解读的儒家经典依然是博大精深。因此,考虑到本书的任务和篇幅,我将只选取某些我认为重要的语句段落展开分析,而不准备竭泽而渔尽收眼底。这种做法可能会被指责为“断章取义”。有鉴于此,尽管鄙人怀疑有谁能在类似性质的论著中逐句解读任何一本大部头的儒家经典,但还是在此坦诚宣布:这些儒家经典中的每个命题都是白纸黑字的有效文本,都构成了我们理解儒家伦理的有效资源,因此,我将充分承认并欣然接受任何人对这些经典中的任何命题作出的任何正当性评判和学术性解读。而在本书中,我既不会由于某些话语有可能暴露儒家大师的错谬不当就对它们采取鸵鸟政策,也不会因为某些命题充分展示了他们的光辉形象就假装看不见。举例来说,本书将不仅认为“父子相隐”、“窃负而逃”是儒家的有效文本,而且认为“仁者爱人”、“恻隐之心”同样是儒家的有效文本。在我看来,如果我们不应该因为后者的正面效应就遮蔽前者的负面流弊,我们也不应该因为前者的负面流弊就抹杀后者的正面效应。换言之,如果我们想把握儒家的本来面目,就应该既肯定“仁者爱人”、“恻隐之心”提倡爱人助人的正面效应,又揭示“父子相隐”、“窃负而逃”导致坑人害人的负面流弊。我在本书中特别推重熊十力,主要也是因为:尽管这位天地间的读书人对儒家经典也有某些误读,但他在“衰年定论”中却能凭借入木三分的深刻洞见,大胆揭露咱儒家的“无量罪恶”。

三是“不弄玄虚”的原则。我主张尽可能平实地解读儒家经典的话语命题,不去妄自发掘其中的微言大义。例如,本书将直白地认为:“父为子隐,子为父隐”就是主张父子间相互隐瞒诸如“攘羊”之类的坑人行为,而不是什么“父子间不传播有关对方的不真实谣言”;“窃负而逃,终身欣然”就是主张把犯下杀人罪的父亲偷偷背起来、逃到海边快乐地住下去,而不是什么“愧疚地和老爸一起自我流放”。自以为是的浅人愚见,前现代大师不大可能像后现代玩家那样,煞费苦心地将自己的观点遮蔽在弯弯绕的隐喻之下;因此,我们大可不必把今天想出来的高妙之论硬塞进两千年前的古人脑袋。

简言之,本书将依据批判人本主义的正当原则,立足于儒家大师的经典文本,通过语句命题的学术分析、观点见解的学术论证,符合学术规范地得出有关见解,并尽可能避免那种缺乏文本根据、违反逻辑规则、只是激情洋溢、充满信念断言、很美却很没劲的大话、空话和废话。

# 目 录

---

序	/1
<b>第一章 原儒追根</b>	/1
第一节 亲亲尊尊	/1
第二节 天下为家	/14
第三节 元典意向	/16
<b>第二章 至圣大成</b>	/28
第一节 夫子何为	/28
第二节 安则为之	/32
第三节 子罕言利	/38
第四节 苟志于仁	/44
第五节 孝为仁本	/51
第六节 孰不可忍	/57
<b>第三章 亚圣英气</b>	/71
第一节 近墨者黑	/71
第二节 心性端实	/81
第三节 天生一本	/86
第四节 事亲为大	/91
第五节 舜其大孝	/102
第六节 善推所为	/117
第七节 民贵君轻	/124

<b>第四章 荀子时义</b>	/137
第一节 性恶善伪	/137
第二节 圣王为大	/147
第三节 忠孝两难	/157
第四节 引法入儒	/171
<b>第五章 心路历程</b>	/180
第一节 党而不群	/180
第二节 屈民伸君	/194
第三节 私胜失仁	/210
第四节 家为恶源	/252
<b>第六章 无量罪恶</b>	/262
第一节 有私无公	/262
第二节 损人利亲	/275
第三节 损民利君	/285
第四节 礼制腐败	/298
第五节 君民一家	/312
<b>第七章 翻本开新</b>	/333
第一节 以仁为本	/333
第二节 一视同仁	/343
第三节 爱有差等	/351
第四节 忠孝新释	/358
第五节 和而不同	/373
<b>主要参考文献</b>	/383
<b>后记</b>	/386

# 第一章 原儒追根

一段时期以来,在研究某种思潮时,先对其历史背景来一番例行公事的概括描述,已经成为国内学界的通行模式。本书无法脱免此俗,原因很简单:既然学术性的同情理解要求我们站在古人的立场上,设身处地地思索他们在当时的历史背景下,为什么会提出那样的观念、给出那样的论证,我们当然有必要大致了解一下先秦社会的文化氛围,因为它构成了儒家大师形成其原初思想的深度根源。

## 第一节 亲亲尊尊

从总体上看,先秦国人生活在内陆平原的地理环境中,并逐步形成了以农业为主的生产方式。《国语·周语》指出:“夫民之大事在农:上帝之粢盛于是乎出,民之蕃庶于是乎生,事之供给于是乎在,和协辑睦于是乎兴,财用蕃殖于是乎始,敦庞纯固于是乎成。”换言之,当时国人生活中的几乎所有要素,都被认为是建立在农业生产这种“经济基础”之上。

在农业生产方式的制约作用下,先秦国人在建立文明社会的时候,一方面传承了原始氏族制度中的血缘纽带因素,另一方面否定了原始氏族制度中的民主习俗因素,形成了很有特色的宗法血亲礼制结构。

本来,在原始氏族制度的社会结构中,同时包含着“血缘纽带”与“民主习俗”两大因素,二者还没有分化地统一在一起,形成了一个素朴的整体。路易斯·摩尔根通过考察北美易洛魁人的氏族制度,曾对此做出了细致的探讨。

关于原始氏族制度的血缘纽带因素,摩尔根指出:“氏族就是一个由共同祖先传下来的血亲所组成的团体……是按血缘关系结合起来的”,在这个基础上又进一步组成了胞族、部落等较大的血亲团体。结果,血缘亲属关系成为把氏族、胞族、部落联结成整体的基本纽带(1983,第62、65、74—76页)。

关于原始氏族制度的民主习俗因素,摩尔根指出:“氏族、胞族和部落都是按民主原则组织起来的”,其成员处于平等地位,享有自由权利,主要表现在:氏族成员会议构成了氏族的最高权力机构,负责处理那些涉及公共利益的重大事务,普通成员可以在这些会议上自由发表意见,并拥有选举和罢免酋长的权利。摩尔根还因此把氏族社会的政治机制称作“原始型的代议制民主政治”(1983,第66—82、113—143、201—207页)。

在原始氏族制度中,上述两种因素的素朴统一表现在:一方面,血缘关系是氏族成员享有民主权利和平等地位的基本前提之一;另一方面,民主习俗又主要限于彼此具有血缘关系的氏族成员之间。此外,尤其在氏族社会晚期,氏族酋长、部落首领或最高军事统帅的职位往往在特定氏族的内部传袭,在某些情况下甚至是由兄传弟、由父传子,因而具有血缘世袭的特征,但通常需要经过氏族会议或部落首领会议的选举协商,其权威才能得到氏族或部落成员的最终认可(参见摩尔根1983,第70—82、207—212、336页)。在当时的历史条件下,也只有凭借血缘纽带与民主习俗的这种素朴统一,才可能维系氏族社会的存在发展。

远古国人在步入文明社会之前,便生活在这种以血缘关系为纽带、以民主习俗为准则的原始氏族制度之中。但与古希腊人不同的是,先秦国人在建立文明社会的时候,主要是消解了原始氏族制度的民主习俗,传承了原始氏族制度的血缘纽带,从而确立了宗法血亲礼制的主导地位,并使它后来成为一种有特色的深度稳定结构。马克斯·韦伯指出:“中世纪的西方,宗族的作用就已烟消云散了。可是在中国,宗族的作用却完完全全地保存了下来”,“受严格的家长制控制的宗族势力十分强大”(1995,第140、150页)。20世纪的许多中国学者,包括陈独秀、李大钊、李泽厚等人在内,都强调了这一点对于我们理解中国古代思想文化的重大意义。刘纪纲指出:“原始氏族社会以血缘关系为基础的制度、风习、观念、意识在中国古代大量地存留和沿袭,是了解中国古代包含艺术在内的整个精神文化的一大关键。”(1986,第586页)

先秦社会自给自足的小农经济基础,对原始氏族血缘纽带的存留沿袭和宗法血亲礼制结构的形成确立,具有决定性的作用。龚自珍有一段话,清晰地揭示了小农经济与宗法礼制以及血亲伦理之间的这种内在关联:

礼莫初于宗,唯农为初有宗。上古不讳私,百亩之主必子其子;其没也,

百亩之亚旅必臣其子,余子必尊其兄,兄必养其余子。父不私子则不慈,子不业父则不孝,余子不尊长子则不弟,长子不赡余子则不义。长子与余子不别则百亩分,数分则不长久,不能以百亩长久则不智。农之始,仁孝弟义之极,礼之备,智之所自出,宗之为也。(《定庵文集·农宗》)

所以,宗法血亲礼制在特别注重农业的西周得到了充分发展,并非出于偶然。

概括说来,先秦宗法血亲礼制对原始氏族民主习俗的消解和对原始氏族血缘纽带的传承,主要表现在以下几个方面:

首先,有关尧、舜、禹禅让帝位的传说,从一个角度折射出原始社会末期通过“四岳十二牧”(部落酋长会议)的协商,推选部落联盟首领的氏族民主习俗。但从禹传启开始的废禅让、行传子做法,却否定了原始民主习俗、偏重于氏族血缘纽带,将原本统一在一起的二者割裂开来。此后的夏、商、周“三代之盛”,更是逐步确立了血缘世袭、嫡庶区分和终身任职等惯例,并将这种惯例从天子层面扩展到诸侯和卿大夫等政治职位,成就了“大人世及以为礼”(《礼记·礼运》)的文明制度:每一种重要的政治职位(“大人”),都沿着血缘关系纵向性地世袭传递(“世及”),并以“礼”的形式加以规范<sup>①</sup>。

这种基于血缘关系传袭“大人”职位的做法,标志着氏族民主习俗的基本终结。摩尔根曾这样指出“世袭制度”与“民主习俗”的根本对立:“如果存在世袭制,那就说明贵族政治因素已……在摧毁氏族的民主体制方面取得了显著的进展。”(1983,第225页)就此而言,先秦的“大人世及以为礼”制度显然可以表明:血缘纽带在摧毁氏族的民主习俗方面已经取得了显著进展。

其次,在夏商周共享的这种凸显血缘关系纵向性建构作用的世袭制基础上,周朝又进一步凸显了血缘关系在政治体制中的横向性建构作用。众所周知,周公实行的分封制规定:作为“天子”的周王首先基于血缘关系,把土地臣民分封给同姓子弟,所谓“封诸侯、建同姓”,“封建亲戚”;诸侯再基于血缘关系,把土地臣民分封给同姓子弟亦即卿大夫;在异姓的诸侯或卿大夫之间,则实行具有氏族特征的

---

<sup>①</sup> 顺便说一句,由于血亲情理精神的强化效应,在古今中外的儒家文化圈内,往往存在一种很有特色的社会政治现象:在最高领导岗位的层面上,努力坚持“大人世及以为礼”的原则,尽可能做到“惟王子子孙孙永保民”,不到最后关头,绝不轻言牺牲。

同姓不婚制,通过姻缘关系的延伸弥补血缘关系的不足。这样在统治集团内部使同姓互为父子兄弟、异姓互为翁婿甥舅,逐级确立起以宗法血亲纽带为机制的“家国一体”结构,从而在“宗统”与“君统”的合一中,形成“溥天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”(《诗经·北山》)的大一统局面。

从比较角度看,如果说“大人世及以为礼”的世袭制旨在确保重要的政治职位“自身”(天子、诸侯的职位自身)能够沿着血缘关系纵向绵延的话,那么,“封建亲戚”、“家国一体”的分封制,主要是促使重要的政治职位“之间”(天子与诸侯之间、诸侯与诸侯之间)也能横向弥漫着或父子兄弟、或翁婿甥舅的血缘—姻亲关系。所以,二者的后果也有所不同:如果说世袭制意味着“一人掌权儿孙就能继位”,分封制则意味着“一人得道亲戚也可升天”。此外,“大人世及以为礼”的世袭制在绝大多数文明古国都曾经以这样那样的方式存在过;不过,“封建亲戚”、“家国一体”的分封制却具有鲜明的中国特色,并对后世国人的社会等级架构和文化精神构造产生了巨大影响。

再次,在这种家国一体的架构中,人们在血缘关系上亲疏远近的生理距离,往往成为决定他们高低贵贱的等级地位的首要因素。举例来说,在“宗统”中,“宗子”是至高无上的“予一人”,对宗族成员拥有绝对权威,其他成员则按照自己与“宗子”的亲缘远近,具有高低不同的身份地位。与此类似,在“君统”中,“天子”是至高无上的“予一人”,对天下臣民拥有绝对权威;相对于他来说,直系血亲是一人之下、万人之上的“诸侯”,远房亲戚则可以成为“卿大夫”,至于八竿子够不着的其他炎黄子孙,便只有做草根级别的“庶民百姓”。

由此形成了一种围绕血缘轴心展开的有特色的社会等级架构。一般来说,在绝大多数文明古国都存在过的世袭制,必然会造成属于不同血缘系统的人们之间的等级关系——我称作“血统等级”:拥有皇家血统的是皇亲国戚,拥有贵族血统的是达官贵人,拥有庶民血统的是普通百姓,拥有奴隶血统的是干活工具,所谓“龙生龙,凤生凤,老鼠生来会打洞”。先秦以及此后的中国社会也存在这种血统等级,有时还蔓延到职业领域,以致会有“士之子恒为士”、“工之子恒为工”、“商之子恒为商”、“农之子恒为农”(《国语·齐语》)的现象。

然而,在西周以及此后的中国社会中,由于分封制以及宗法血亲礼制的深度效应,同时还存在另一种等级关系:属于同一血缘系统的人们之间由于亲缘定位



差序形成的等级关系——我称作“血亲等级”。换言之,这种血亲等级不是指属于不同血统的龙与凤之间、龙与老鼠之间、凤与老鼠之间由于血统分离形成的等级差异,而是指同一血统内部龙父与龙子之间、凤母与凤女之间、老鼠大哥与老鼠小弟之间由于血亲定位形成的等级差异,以致在亲亲热热的一家人中,各个成员也会形成森严有别的等级序列:不仅父母与子女会由于血缘上“创生”与“被生”的不同而有尊卑贵贱,甚至哥哥与弟弟也会由于血缘上“先生”与“后生”的不同而有尊卑贵贱。举例来说,在周朝统治集团内部,虽然都是公刘祖先的血亲后裔,但在周天子与各路诸侯、各路诸侯与各家卿大夫之间照旧不妨等级森严,因为父子兄弟的血亲差序往往同时也就是君臣上下的管治等级。这样一来,正像天子对诸侯、诸侯对大夫在地位上的等级优势构成了前者能对后者享有管治权威的充要条件一样,父对子、兄对弟在血缘上的居先优势同样构成了前者能对后者享有管治权威的充要条件,所谓“胡子越长,权势越大”。事实上,孔子说的“父父子子”,孟子说的“长幼有序”,“王道三纲”中的“父为子纲”,以及后世与“君要臣死臣不得不死”并列的“父要子亡子不得不亡”,便是这种血亲等级的儒化理论结晶;今天人们说的“我是你大爷”、“你这个孙子”,则是这种血亲等级的当代通俗体现,因为“爷孙”之间的血亲生理差序,在此其实意味着“权威一服从”的尊卑管治等级:身为“孙子”,当然应该无条件听“爷”的;谁要是讲条件,谁就是忘了“本”。

这种血亲等级架构产生的一个重大后果是:在西周以及此后的中国社会里,氏族内部人人平等的民主习俗被彻底打破,尊卑上下的等级差序弥漫于社会生活的各个角落。本来,按照原始民主习俗,属于同一血统、具有血缘关系构成了氏族成员彼此能够享有平等地位的必要前提;而在血统等级的架构中,虽然属于不同血统的人们之间(如奴隶主与奴隶之间、王公贵族与庶民百姓之间)存在着尊卑贵贱的等级差异,但属于同一血统的人们之间(如这个奴隶主与那个奴隶主之间、这个奴隶与那个奴隶之间)毕竟还可以保持着相对的地位平等。相比之下,在血亲等级的架构中,属于同一血统、具有血缘关系却不仅不是人们彼此平等的基本保证,相反还成为确立等级尊卑的重要契机,以致人们除了在“国”中接受君主官员的管辖统治外,还得通过宗法血亲关系的等级纽带,按照自己在亲缘关系中的定位差序,在“家”中接受宗子或父兄的权威约束,承担对宗子或父兄的服从义务。倘若再考虑到“朋友如兄弟”之类的“血亲比附”机制,这种血亲等级架构中的尊卑