

儒家早期“报”的思想释解

覃江华

(武汉大学哲学学院, 湖北武汉, 430072; 华中农业大学外国语学院, 湖北武汉, 430070)

摘要: 报是中国社会关系的重要基础, 也是古代哲学的一个重要命题。《礼记》等儒家典籍中的报可以总结为报天、报神、报君和报亲等多种形式, 并体现出宗教性、交互性、对等性、层次性、对象性和延宕性等重要特征。其运作方式主要有等报、差报和不报三种, 各有其适用条件和范围。作为一种隐性社会正义机制, 报也有其潜在风险, 需要予以仔细辨析。

关键词: 儒家; 报; 报天; 报君; 报神; 报亲

中图分类号: B222

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2013)04-0143-07

报是中国人社会交往、安身立命的一项核心原则, 也是古代哲学的一个重要命题。《礼记》中说:“礼也者, 报也”(《礼记·乐记》),“报者, 天下之利也”(《礼记·表记》)。礼尚往来、有施有报是“中国社会关系中的重要基础”^{[1](350)}, 也是任何文化“道德律令的主要构成要素”^{[2](161)}。近年来, 学界有关报的研究日益升温。在西方, 学者们多采用交换理论、演化生物学或博弈论来考察社会中的报偿关系, 及其所牵涉的公平、正义、信誉和排斥等问题^[3]。他们认为, “社会生活基本上就是一种交互报偿(reciprocity)。合作、友谊、契约、协定、家庭、爱情乃至冲突, 这些关系彼此各不相同, 但几乎都是报的某种形式”^{[4](ix)}。在国内学界, 有关报的讨论也引起了一些关注, 但多集中在社会学、法学或历史学领域, 从哲学角度来梳理和探究的并不多。鉴于此, 本文尝试对儒家早期“报”的思想进行探析。

一、“报”的对象

在古代文献中, 报有报告、回应、报答等含义。《集韵·号韵》中说:“报, 答也, 酬也。”在现代汉语中, 报的含义和用法更加广泛。从构词方式上看, 报多跟其它词搭配构成合成词, 如报恩、报酬、报应、报道、回报等; 或以相对固定的形式存在于谚语和成语之中, 如投桃报李、投瓜报玉、报仇雪恨、有冤报冤, 有仇报仇、好心没好报、此仇不报非君子、滴水

之恩当涌泉相报, 等等。从词性上看, 既可以用作动词, 也可以用作名词。从词义色彩上看, 既有中性的报告、回报, 也有褒义的精忠报国、善有善报和贬义的上烝下报、恩将仇报等。从思想渊源上看, 报是儒释道三家共用的一个哲学命题。如“大小多少, 报怨以德”是道家观念; 果报、业报是佛家教义; “以直报怨、以德报德”则是典型的儒家思想。这说明, 报的观念和规范已融入社会生活的方方面面, 直接关系我们每一个人的安身立命。哲学既然是关于观念的观念、对思考的再思考, 那么, 就有必要对报这个命题(特别是其早期形式)进行一番再阐释和再思考。

杨向奎先生认为, 有赠必有报是我国自原始社会到春秋时代的人际关系与国际关系惯例。这种惯例就是“礼”, 而把“礼”作为道德范畴的正是儒家^[5]。所以, 要考察报的哲学含义, 需从儒家早期经典, 尤其是《礼记》开始。据统计, 报在《诗经》中出现17次, 《论语》中4次, 《孟子》中2次, 《荀子》中7次, 而在《礼记》中则出现44次。而这又以报天、报神、报君和报亲尤为重要。

(一) 报天

报是中国人宇宙观的体现。中国古代哲学诞生于五帝和夏商周时代。先民们在认识并参与自然、社会的活动中, 逐渐有了哲学慧识。这些原始的哲学意识是与原始宗教的自然崇拜和祖先崇拜结合在一起的, 其中与政治活动息息相关的是天神崇拜和祖宗崇拜, 其重要体现形式便是郊天之祭。先民认为, “万物本乎天, 人本乎祖, 此所以配上帝也。郊之祭也, 大报本

反始也”(《礼记·郊特牲》)。他们想象“天”和“上帝”规定了自然界和人世间的各种秩序,并对人的善恶报以赏罚。如《尚书·伊训》中说“惟上帝不常。作善降之百祥,作不善降之百殃”;《周易·坤卦·文言传》里也有“积善之家必有余庆,积恶之家必有余殃”的提法。人们根据天象来制定法则,从土地上获取所需之材,因此要尊天而亲地。那时,人世间的首领需要且也比较方便地借助于天的权威,来加强自己对各种社会力量的控制,为自己的政治合法性找到根据^{[6][15]}。他们通过郊天之祭来表达对天神和上帝的感激,并教导先民要知道崇天、报天。如《礼记·郊特牲》中说:“地载万物,天垂象。取财于地,取法于天,是以尊天而亲地也,故教民美报焉。”先民的这种报天之德和报本反始思想在墨子和庄子那里也有反映,如“然独无报夫天,而不知其为不仁不祥也”(《墨子·天志中》),“夫造物者之报人也,不报其人而报其人之天”(《庄子·列御寇》)等。这说明,报(天)是先秦诸子哲学中的一个重要命题。

(二) 报神

儒家的报本反始不仅包括报答作为创造之源的天,还有阴阳气魄等各种神鬼。每年十二月,“天子大腊”,“祭百种以报啬”。即通过祭祀八神(先啬、司啬、百种、农、邮表畷、禽兽、坊、水庸),来报答它们教民稼穡、保佑丰收之德。不光教民种收的先啬(如神农氏)、掌管农事的司啬(如后稷)、百种谷物之神和农官田畯等,连鼠、虎、堤坝、沟渠都是还报的对象。“古之君子,使之必报之”(《礼记·郊特牲》)。祭祀猫,是因为猫吃田鼠;祭祀虎是因为虎吃野猪;祭祀堤坝沟渠,是因为它们对人有事功。换言之,只要是使用了什么,人都应该报答。在其它祭祀礼仪当中,古人还要祭天上神灵(报阳)、地下神鬼(报阴)、魂(报气)、魄(报魄)等等,目的是“教众反始”“教民相爱”,最后实现“上下用情,礼之至也”(《礼记·祭义》)。

(三) 报君

报不仅反映了中国人的宇宙观,而且也是先民社会伦理观的体现^{[7][63]}。古人“对天道赏罚为基础的善恶报应的信仰,是推动忠孝仁义等伦理原则的神学基础”^{[8][2]}。天神与上帝是人类的主宰,反映到人伦秩序上就是孔子所谓的“君君、臣臣、父父、子子”(《论语·颜渊》)。孟子进一步将这种结构总结为“五伦”：“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》)。诚如杜维明所说,“这五种最基本关系的实质不是依赖,而是‘报’。儿子的孝道是通过父亲的慈得到回报的,臣的忠是通过君的圣明公正得到回报的,如此等等”^{[9][147]}。对于五伦之

首的君臣报偿关系,《礼记》是这样规定的:“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。礼无不答,言上之不虚取于下也。”(《礼记·燕义》)也就是说,圣人要君临天下,除了报上天之德、众神之功以外,对有功之臣要报之以爵禄。而且,这是君主必须优先解决的五大问题之一,否则民众就会死而不得其所:“圣人南面而听天下,所且先者五,民不与焉。一曰治亲,二曰报功,三曰举贤,四曰使能,五曰存爱。五者一得于天下,民无不足、无不赡者。五者,一物纡缪,民莫得其死。圣人南面而治天下,必自人道始矣。”(《礼记·大传》)孔子云:“上酌民言,则下天上施;上不酌民言,则犯也;下不天上施,则乱也。故君子信让以莅百姓,则民之报礼重。”(《礼记·坊记》)易言之,如果君上善于倾听和采纳民众的意见,民众就会把君上施行的政令当成天的命令一样尊重。如若不是,则会违反君令,国家也将陷入混乱。君民只有上下用情,你信让我报答,国家才能兴盛,民众才能丰赡。

(四) 报亲

报本反始的观念贯彻到家庭,就是报亲。儒家认为:“君子反古复始,不忘其所由生也,是以致其敬,发其情,竭力从事,以报其亲,不敢弗尽也。”(《礼记·祭义》)具体而言,报亲就是不忘父母生养之恩,不辱双亲一世之名。“君子生则敬养,死则敬享,思终生弗辱也。”(《礼记·祭义》)在儒者看来,如果不能报亲,那就是忘本、“非恕”。孔子云,“君子有三恕:有君不能事,有臣而求其使,非恕也;有亲不能报,有子而求其孝,非恕也;有兄不能敬,有弟而求其听令,非恕也。士明于此三恕,则可以端身矣。”(《荀子·法行》)在儒家思想中,“恕”就是推己及人之道(己所不欲,勿施于人)。曾子说,“夫子之道忠恕而已矣。”(《论语·里仁》)如此看来,报(亲)是“夫子之道”的核心所在,是古之君子修身的重要内容。

需要说明的是,早期儒家思想中的“报”并不局限于报天、报神、报君和报亲,但是以这四类为最根本,其它报偿关系可以藉此衍推出来。而且,人与天、神、君、亲之间的报偿是并非是单向性的。比如“报天”,既有人向天报偿,即“祭天”,也有“天报”,即上天对人的行为报以奖惩,即所谓的“降之百祥”、“降之百殃”等。因此,这里所概括的报天、报神、报君、报亲等,事实上也包含了天报、神报、君报和亲报。而且,一旦报偿关系得以确立,施往往也是一种报,报同时也是一种施。要厘清这种复杂的施报关系,需要对其性质特点进行总结和辨析。

二、“报”的特征

总结起来，儒家的报的机制有如下重要特征。

(一) 宗教性

报在古代社会具有浓厚的宗教性。按照王国维先生的推断，甲骨文中的报“系由象征郊宗石室(指葬地祭地)而引申为祭祀”^{[10](108)}。先民的报天、报啬、报阴阳气魄等，都与祭祀密切相关，报祖、报亲亦是如此。周人祭天的时候“以祖配天”，因为“万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大报本反始也”(《礼记·郊特牲》)。在孔子那里，报亲就是尽孝，无疑也具有宗教性：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”(《论语·为政》)梁任公对报的宗教性曾有精辟阐述。他指出，“鬼神不能左右我们的祸福；我们祭他，乃是崇德报功。祭父母，因父母生我养我；祭天地，因天地给我们很多便利，父母要祭，天地山川日月也要祭；推之于物，则猫犬牛马的神也要祭；如此‘报’的观念便贯彻了祭的全部分……中国所有的祭祀，都从这点意思发源，除了道教妖言惑众的拜道以外。”^{[11](171)}在佛教传入中国之后，报的宗教性被发展到极致。

(二) 交互性

报是一种隐性的制度安排，维系着人际交往的正常进行和社会的和谐稳定。无论是汉语中的报，还是英语中的“reciprocity”，其首要含义便是交互性。《礼记·曲礼上》中说：“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。”这说明，报是礼的重要内容和践履方式，而且重在有来有往的交互性，单方面的礼(施/报)都是“非礼”。在西方学界，报(礼)的交互性被认为是人类进化和社会进步的源泉。莫斯(Marcel Mauss)在其名著《礼物》中阐述得最为清楚。他声称，“从人类进化的一端到另一端，并没有两种不同的智慧。因此，我们在生活中所采用的原则其实都是些由来已久的原则，而且在未来仍会有效：这就是要走出自我，要给予——无论是自发的还是被迫的；这种原则是不会错的”，“只要社会、社会中的次群体及至社会中的个体，能够使他们的关系稳定下来，知道给予、接受和回报，社会就能进步”。^{[12](194-209)}

古人对报(礼)之交互性的认识和运用莫过于孔子和阳货。《论语》中记载：“阳货欲见孔子，孔子不见，归孔子豚。孔子时其亡也，而往拜之。”(《论语·阳货》)。阳货居心叵测，孔子不愿与之伍。所以，当

他来拜见自己的时候，孔子推脱不见。阳货十分狡猾，他深知孔子重视“礼尚往来”“礼必有答”，所以故意留下一头乳猪作为礼物，然后等着孔子前来答礼相见。孔子当然知道他的如意算盘，所以乘着阳货不在家的时候去回礼。可是人算不如天算，却不幸在路上撞见了，这当然是后话。但是，从这个故事中，我们可以清楚地了解到古之君子(包括小人)是何等的重视礼的交互性。

(三) 对等性

报的第三个重要特征是对等性。俗语中的恩恩相报、一还一报、善有善报、恶有恶报，除了指报的交互性之外，还指其大致对等性。在民间“小传统”中，这种对等性几乎等同于社会的公平与正义。“杀人偿命，欠债还钱”所宣扬的就是以血还血、以牙还牙的对等报复。在法制缺失的社会，以暴易暴更是被广泛接受。那么，儒家是如何看待报之对等性的呢？在《礼记》中可以找到明确的答案。

子曰：“以德报德，则民有所劝；以怨报怨，则民有所惩。《诗》曰：‘无言不讎，无德不报。’《大甲》曰：‘民非后无能胥以宁；后非民无以辟四方。’”(《礼记·表记》)

对于上面这段文献中的“以怨报怨”，学界历来争论不休。有学者认为，此种提法与《论语·宪问》中的“以直报怨”相矛盾，因此怀疑这不是孔子思想，甚至希望是文字错误。如元儒陈澧就认为，“以《论语》‘以直报怨，以德报德’之言观之，此章恐非夫子之言”(《礼记集说》)。其实不然。对等的报是从原始社会到春秋战国乃至当今时代，深入中国民族心理的一种隐性民间正义机制。在法律报应正义缺失的(地)代，带有自然法性质的民间报应正义构成了制度正义之外的另一种秩序存在。“以怨报怨”是报之对等性最好的注脚。即便是在中国思想的“大传统”中，对等报偿也是被认可的。只不过它是把“双刃剑”，既能对民有所劝惩，也可能导致极端复仇主义。所以，后世学者大多对其避讳不及。

(四) 层次性

传统社会的报偿机制具有不同的层次。社会学家翟学伟认为，在既定的交换结构中，中国人行为上的报分为三个层次：送礼与还礼；行为或事件上的互惠或互助以及信仰上的祈求与保佑。他按照婚礼仪式中的拜天地的体系来表示中国人的还报系统：一拜天地(虚设交往系统)为第一层次的报答(诸神信仰在此系统中)，二拜高堂(上下交往系统)为第二层次的回报(祖荫庇护、积阴德在此系统中)，夫妻对拜(平行交往系统)为第三层次的互惠(亲属、乡民间的礼尚往来在此

系统中)^[13]。这是有一定道理的。其他学者也注意到了报的层次性。例如,易军从观念、心理和行为三个维度探讨了民间报应正义的层次性。观念上的报应正义是一种基于宗教衍生的因果律信仰;心理上的报应正义是人们对待善恶行为的情感和好恶所形成的心态;行为上的报应正义是一种恢复公平、均衡、善而惩戒恶的表现过程^[14]。王硕则从宏观、中观和微观三个层次探讨了报偿机制的积极意义。就宏观而言,报机制为社会公正提供了结构性保障;就中观而言,报机制是主体在实践中落实道德规范的伦理运行机制;就微观而言,报机制不仅是规范人们行为的机制,也是塑造道德人格的轨道^[15]。

(五) 对象性

儒家推行的是“亲亲之杀”的“差序格局”,因还报对象亲疏远近的不同,报的形式和内容是有差别的。这在儒家的复仇观上体现得更加淋漓尽致。

子夏问于孔子曰:“居父母之仇如之何?”夫子曰:“寝苫枕干,不仕,弗与共天下也;遇诸市朝,不反兵而斗。”曰:“请问居昆弟之仇如之何?”曰:“仕弗与共国;衔君命而使,虽遇之不斗。”曰:“请问居从父昆弟之仇如之何?”曰:“不为魁,主人能,则执兵而陪其后。”(《礼记·檀弓下》)

从子夏与孔子的对话中,我们可以得知,儒家认为父母之仇不共戴天。所以,苦主不能担任公职,而是要寝苫枕干,想方设法报仇雪恨。如果在路上遇到仇人,不回家取兵器就与之斗;昆弟之仇则不影响做官,只是不与仇人同处一城。为不负君命,遇见仇人了也不与之斗。从父昆弟之仇则不主动代雪,只拿着武器跟在后面助威就行了。如此观之,儒家的报偿原则与其差序的血亲偿恩尽孝原则是一致的。

(六) 延宕性

俗语中所谓的“君子报仇,十年不晚”“下辈子做牛做马报答”体现了报的另外一个重要特征——延宕性。在人的社会活动中,报的行为可能即时发生,但在更多情况下则有所延后。其中原因多种多样:或许是为了维持双方业已建立的关系,避免恩断义绝或“算总账”;或许是恩情太重,无以为报;也可能是因为势单力薄,难以报复成功;抑或时运未到,报无定期,等等。这种延宕性有时会导致报偿结果的不确定性。所以,在孔子师徒遭遇陈蔡之厄的时候,子路会产生这样的疑问:“为善者天报之以福,为不善者天报之以祸。今夫子累德积义怀美,行之日久矣,奚居之隐也?”对此,孔子的回答是:君子博学深谋,不遇时不遇世者多矣。“且夫芷兰生于深林,非以无人而不芳。君子之学,非为通也,为穷而不困,忧而意不衰也,知祸

福终始而心不惑也。”(《荀子·宥坐》)孔子没有否认天命的主宰,但更重视人的主体能动性,认为“夫贤不肖者,材也;为不为者,人也;遇不遇者,时也;死生者,命也。今有其人,不遇其时,虽贤,其能行乎?苟遇其时,何难之有!故君子博学深谋,修身端行,以俟其时”(《荀子·宥坐》)。由此,我们可以看出:孔子一方面相信天对人的规定性,也坚信假以时日君子之学必定会得到报偿(大行天下)。但从另一个方面来看,他显然超越了常人对报的肤浅理解,认为人可以修身端行,知其不可为而为之。质言之,孔子既明于天人之分,又于天人相与之际乐天知命。

三、“报”的形式

(一) 等报

在践行报的方式上,对等报偿无疑是第一选择。

《诗经》中的“无言不讎,无德不报”“投我以桃,报之以李”(《诗·大雅·抑》)“投我以木瓜,报之以琼琚”(《诗·卫风·木瓜》),《史记》中的“一饭之德必偿,睚眦之怨必报”(《史记·范雎蔡泽列传》)以及俗语中的“种瓜得瓜,种豆得豆”等等,都体现了报的对等性要求。等报是古代社会普遍接受的一种报偿方式,《礼记·表記》中孔子“以德报德”“以怨报怨”的提法即是明证。荀子也十分重视报的普遍性和平衡性,认为“凡爵列、官职、赏庆、刑罚,皆报也,以类相从者也。一物失称,乱之端也。夫德不称位,能不称官,赏不当功,罚不当罪,不祥莫大焉”(《荀子·正论》)。后世的政治大腕,无不深谙此道。汉高祖刘邦与关中父老的约法三章(“杀人者死,伤人及盗抵罪”),显然就是利用等报来虏获民心。

西方社会特别强调施报平衡。亚里士多德提倡“回报的正义”,认为“以善报善是一种美好的品质:我们有责任以善来回报一种美好的恩惠,而且在此之后应当率先表现出自己的美惠”^[16](142)]。德国社会学家、哲学家齐美尔(Georg Simmel)也曾说,“感激之情对法律秩序是一种补充。人与人之间的所有接触都基于施与报的等值结构之上”^[17](387)]。人类学家巴力(Jan van Baal)更进一步指出,报偿是“做或提供些东西来还报某个恩惠、行为或不公待遇。这是种交换活动,其中蕴涵着大致等值和平等的含义。在西方文化中,报是个人交往的规范或理想行为的基本准则。报的缺失或偶尔的不平衡状态被认为是种过错。社会不公、权力分配不均常常被视为是偏离报偿原则的原因”^[18](29)]。这就说明:报偿关系必须是平等的,回报必须与所得等价。

地位的不平等会产生交互报偿的失衡。反之亦然，失衡的报偿关系则意味着社会的不公。

(二) 差报

差报是有差别或差等的报。在俗语中，我们有“报效万一”“犬马之报”“舍身图报”“吃人一口，报人一斗”的说法，都是差报的体现。儒家既认可对等的报，也提倡有差别和差等的报。从《礼记·表记》中的“以德报怨，则宽身之仁也。以怨报德，则刑戮之民也”来看，孔子不仅反对“以怨报德”这种恩将仇报的做法，也不认可“报怨以德”的理想主义和绥靖苟安，认为这在现实世界中难以实现，而且有违报的对等性原则。孔子反问道：如果以德报怨，那么何以报德？如果善行没有善报，好人没有好报，那岂不是乱了套吗？对此，他提出“以直报怨，以德报德”（《论语·宪问》）的原则。这样，儒家既保证了对等报偿（以德报德）所体现的公平性，也兼顾了差等报偿（以直报怨）所体现的宽容性，让受到恶报或惩戒的人心悦诚服地接受惩罚。这种报恩与复仇机制“符合中国人以道德为中心的社会价值和规范要求”，因此成为中国人几千年来一直奉行的基本行为准则和道德哲学。对此，李泽厚评论说，这一重要的孔门思想“是儒学不同于那种‘报怨以德’（老子）、‘舍身饲虎’、‘爱敌如友’、‘右脸被打，送上左脸’（《圣经》）等教义所在。也正是实用理性的充分表现”^{[20](346)}。

由此，我们可以得知，汉语中的报与英语的“reciprocity”有诸多相同之处，如大体上都强调积极意义的善报，但是也不排除恶报的可能；都强调礼尚往来的交互性和平衡性等。但是，区别也是显而易见的。中国人在强调善有善报、恶有恶报的时候，也追求多报（投瓜报玉）和直报（以直报怨）。也就是说，儒家重视的不是一时的报偿满足，而是整个社群的长期和谐相处。即便是报怨，儒家的报复正义论是：尽量避免因对施害人报以同等伤害而造成新的伤害和不平衡。对于即将接受惩戒的施害人，也应给予最大的道德和人情关怀。经过这样的感化，受惠者（施害人）就陷入恩情债的网罗之中，从而结束“冤冤相报何时了”的恶性循环。

总体而言，西方的交互报偿更强调对等和公平。但是，也并非许多国内学者所认为的那样，不存在或提倡有差别的报。如人类学家萨林斯(Marshall Sahlins)就指出，西方原始社会中存在三种不同形式的报：适用于具有同等身份的邻里之间的“均衡报偿”(balanced reciprocity)，如市场贸易、物物交换等；适用于家庭成员和亲戚之间的“泛化报偿”(generalized reciprocity)，如不论价值、不求回馈的礼物交换；以

及用来跟陌生人打交道的“消极报偿”(negative reciprocity)，如欺诈、偷窃和疯狂杀价等^[21]。此外，西方文化所谓的“贵族义务”(noblesse oblige)和基督教所提倡的“右脸被打，送上左脸”等，也说明西方社会并非一味追求对等报偿。这也提醒我们，对报的哲学阐释和中西比较不能想当然或图方便，而是要建立在充分调查和分析的基础之上。事实上，西方学者已经注意到完全对等或缺失的报偿是两种极端现象，“这两大极端在社会关系中可能十分少见，而居间的或多或少的差报，或许比这两种限定性情形更加常见”^{[2](164)}。

(三) 不报

在儒家理想中，太上之世大德行广，不存在报的必要。《礼记·曲礼上》中就说，“太上好德，其次务施报”“施而不惟报”。三代以后，道德退化，施报(礼)方才兴起。但是儒家认为，报与不报还要视情况而定。孔子云：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”（《论语·里仁》）而所谓“义者，宜也”（《礼记·中庸》），这就是说：君子之报没有一定的时间、模式和定轨。只要合宜，延报和不报就可以接受，甚至是鼓励的。亚当·斯密(Adam Smith)也特别强调报偿的合宜性。他认为，“如果施恩者的行为看来不合时宜，则无论其后果如何有益，似乎都不需要或不一定需要给予任何相应的报答”^{[22](90)}。那么，在早期儒家思想中，有哪几种不报行为是入情入理的呢？

1. 无诚不报

《孟子》中有这样一则故事：

孟子居邹，季任为任处守，以币交，受之而不报。处于平陆，储子为相，以币交，受之而不报。他日由邹之任，见季子；由平陆之齐，不见储子。屋庐子喜曰：“连得间矣。”问曰：“夫子之任见季子，之齐不见储子，为其为相与？”曰：“非也。《书》曰：‘享多仪，仪不及物曰不享，惟不役志于享。’为其不成享也。”屋庐子悦。或问之。屋庐子曰：“季子不得之邹，储子得之平陆。”（《孟子·告子下》）

对孟子而言，报(礼)不是徒具形式的走过场，而是体现了内心的诚敬之心。当任国的监国季任和齐国的卿相储子都来送礼结交的时候，他都照单全收。经过一段时间，孟子有机会去还礼，但是只拜访了季任，却没有还报储子。按照“礼尚往来”的原则，孟子的行为显然有悖于礼(报)的要求。所以，孟子的弟子屋庐子很是兴奋，以为抓到了老师厚此薄彼的把柄。但孟子的解释让屋庐子明白：季子身为监国，不能随便离任赴邹面见孟子，因而情有可原；而储子身为齐相，本可以亲自来平陆送礼却没有，是徒具礼的形式，而

没有礼的内涵。因此,终究不予回报。

2. 无道不报

《中庸》记载了一则广为人知的“子路问强”的故事。

子路问强。子曰:“南方之强与?北方之强与?抑而强与?宽柔以教,不报无道,南方之强也,君子居之。衽金革,死而不厌,北方之强也,而强者居之。故君子和而不流,强哉矫!中立而不倚,强哉矫!国有道,不变塞焉,强哉矫!国无道,至死不变,强哉矫!”(《礼记·中庸》)

相比于北方的强梁之强,孔子更倾向于南方宽柔以教的君子之强。对于“不报无道”,有学者认为是老子“报怨以德”的另一种说法而已^[23]。对此,我们并不苟同。儒家的君子既不依附权贵、同流合污,也不离群索居,这与老子思想虽有契合但显然有别。孔子认为,无论国家有道无道,始终能保持不偏不倚的中道至死不变者,才是真正的强者。从“不报无道”也可以看出,孔子的报君和报亲思想是有差异的。父母之仇,不共戴天,报是无条件的。“君之讎视父”(《周礼·地官·调人》),按礼也应无条件地报。但是孔子认为,君子的报君行为必须合乎道义,否则不报。

3. 不望回报

《礼记·儒行》中说:“儒有内称不辟亲,外举不辟怨,程功积事,推贤而进达之,不望其报;君得其志,苟利国家,不求富贵。”这是说,儒者在推举贤人时,应抱有旷达心态。凭良心推举人才,不必忌讳是自己的宗亲还是仇人,也不要希望别人回报自己的举荐之功。推而广之,只要是对国家有利的事情,就应该去做,不求个人富贵。西方学者研究表明,在物物交换不再盛行的社会,“间接报偿”(indirect reciprocity)广泛存在,其公平性是可以通名譽来补偿或拒斥来限制的。而在中国文化中,儒家的施恩不望报是一种道德境界,是“仁”和“义”的体现。诚如冯友兰先生所言,“施恩不望报是道德底行为,施恩拒报则即是超道德底行为”^{[24][266]}。历史上施不望报、施恩拒报的侠风事迹并不鲜见。

杨联陞教授认为,中国人施予别人以好处是将其作为一种“社会投资”,以期将来能有一定的回报^[10]。从阳货等人的行为来看,这种功利主义的确存在,而且是滋生腐败的根源之一。但这正是儒家所反对的。儒家承认“对等报偿”的合理性,但是从其“不报之报”(“无诚不报”、“无道不报”、“不望回报”)的言行我们也可以看出,儒家对功利性报偿是保持高度警惕的。儒家反对愚忠和投机,提倡报偿的合宜性。事实上,对于报的功利主义陷阱,道家(尤其是庄子)也

有比较深刻的认识和批判。

四、“报”的风险

如上所述,报无处不在,且深入人心。既是实现公平正义的法宝,也可能演变成疯狂报复的工具。所以,孔子虽然承认“以怨报怨”的存在有其合理性,但是更提倡“以直报怨、以德报德”。在世风日下、礼崩乐坏的时代,以怨报怨无疑会导致以暴易暴,从而给社会公平和法制带来深重的灾难。黑格尔认为,以怨报怨缺乏正当性,对加害人的同等处罚无异于“一种新的侵害”^{[25][107]}。此外,怀有私心的报会导致幕后交易和政府腐败,从而影响社会公平公正。俗语中“公报私仇”“打击报复”的说法,就是私人之报入侵公共领域的反映。孔子提出,有父母之仇未报的苦主不担任公职,就是认识到报的危险性之后所作的“私不害公”的制度构想。《礼记》的作者也认为,统治阶层如果不能恪守报(礼)的道德规范,君臣“相贵以等,相觐以货,相赂以利”,则必定导致“天下之礼乱矣”(《礼记·郊特牲》)。

在先秦诸子中,对报的危险性理解最为深刻的是庄子。他通过寓言告诉人们:报是对德的谋杀。

南海之帝为倏,北海之帝为忽,中央之帝为浑沌。倏与忽时相与遇于浑沌之地,浑沌待之甚善。倏与忽谋报浑沌之德,曰:“人皆有七窍,以视听食息,此独无有,尝试凿之。”日凿一窍,七日而浑沌死。(《庄子·应帝王》)

关于这则寓言,历史上有不同的解释,但都普遍认为是内七篇中最难读懂的一篇。但如果从报的角度出发,则比较容易理解庄子的真实思想。南海和北海之帝在中央之帝的领地相遇,并受到后者的善待和礼遇。二海之帝心怀感恩之心,要报答中央之帝之德,就以己度人地为之凿出七窍,好让他能视听食息。然而,这种报恩之举却导致了中央之帝的死亡。这分明是在说,儒家的中国中心主义的礼(报),对太上之德而言是种谋杀^[26]。如果结合《山木》篇,庄子的这一寓言就更容易理解了。他如此描述自己的理想国:“南越有邑焉,名为建德之国。其民愚而朴,少私而寡欲;知作而不知藏,与而不求其报;不知义之所适,不知礼之所将。”(《庄子·山木》)由此观之,庄子的理想是不求报,超越报。“建德之国”的人们“与而不求其报”,就好像《礼记》中的“太上之世”,大道盛德充盈,人们“施而不惟报”。如此看来,在对报的原初本质的认识上,道家和儒家哲学并没有太大的区别。只

不过面对人心不古、道德败坏的现实世界，儒家采取的是入世主义，追求补偏救弊、建功立业，知其不可为而为之。道家则采用遁世主义，幻想回到民愚而朴，少私而寡欲的理想国。

参考文献：

- [1] 杨联陞. 报：中国社会关系的一个基础[C]//费正清. 中国思想与制度论集. 台北：联经出版事业公司，1976.
- [2] Gouldner, Alvin W. The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement [J]. American Sociological Review, 1960(2): 161-178.
- [3] Nowak Martin A. Sigmund Karl. Evolution of Indirect Reciprocity [J]. Nature, 2005, 437: 1291-1298.
- [4] Bruni, Luigino. Reciprocity, Altruism and Civil Society: In Praise of Heterogeneity [M]. London and New York: Routledge, 2008.
- [5] 杨向奎. 论“礼尚往来”[J]. 中国社会科学院研究生院学报, 1999(1): 1-3.
- [6] 郭齐勇. 中国哲学史[M]. 北京：高等教育出版社，2006.
- [7] 许章润. 关于“报”的几点释义——书面回答一位汉学家的提问[C]//张立升. 社会学家茶座·十七辑. 济南：山东人民出版社，2006.
- [8] 李申. 儒家报应论[M]. 北京：国家图书馆出版社，2009.
- [9] 杜维明. 儒家思想新论[M]. 南京：江苏人民出版社，1992.
- [10] 杨联陞. 中国文化中“报”“保”“包”之意义[M]. 贵阳：贵州人民出版社，2009.
- [11] 梁启超. 中国历史研究法补编[M]. 北京：中华书局，2010.
- [12] 马塞尔·莫斯. 礼物：古式社会中交换的形式与理由[M]. 上海：上海人民出版社，2002.
- [13] 翟学伟. 报的运作方位[J]. 社会学研究, 2007(1): 91-93.
- [14] 易军. 另一种“法的正义”：民间报应正义的法理分析[J]. 广西大学学报, 2011(2): 94-99.
- [15] 王硕. “报者，天下之利也”——论内嵌于传统伦理秩序的报机制[J]. 现代哲学, 2011(3): 117-124.
- [16] 亚里士多德. 尼各马可伦理学[M]. 北京：商务印书馆，2003.
- [17] Simmel, Georg. The Sociology of Georg Simmel[M]. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1950.
- [18] Baal, Jan van. Reciprocity and the Position of Women: Anthropological Papers [M]. Assen/Amsterdam: Van Gorcum, 1975.
- [19] 文崇一. 报恩与复仇：交换行为的分析[C]//杨国枢. 中国人的心理. 台北：桂冠图书公司，1988.
- [20] 李泽厚. 论语今读[M]. 合肥：安徽文艺出版社，1998.
- [21] Sahlins, Marshall. Stone Age Economics [M]. Chicago: University of Chicago Press, 1972.
- [22] 亚当·斯密. 道德情操论[M]. 北京：商务印书馆，2011.
- [23] 许抗生. 论春秋战国时期南方、北方和东方地域文化的差异[J]. 中州学刊, 1991(4): 63-68.
- [24] 冯友兰. 新事论[C]//冯友兰. 三松堂全集·第四卷. 郑州：河南人民出版社，1986.
- [25] 黑格尔. 法哲学原理[M]. 北京：商务印书馆，1996.
- [26] 陈赞. “混沌之死”与中国中心主义天下观之解构[J]. 社会科学, 2010(6): 108-116.

Interpretation of *Bao* in Early Confucianism

QIN Jianghua

(School of Philosophy, Wuhan University, Wuhan 430072, China;

College of Foreign Languages, Huazhong Agricultural University, Wuhan 430070, China)

Abstract: *Bao*, or reciprocity, is the foundation of social relations in China and it is also an important proposition in ancient Chinese philosophy. In Confucian classics like *Li Ji (Book of Rites)*, *Bao* can be classified into reciprocities with heaven, gods, the sovereign and family members, etc. Characterized by the religion's, multi-dimentional features, *Bao* aims to find equivalent exchanges with different entities, usually after a certain lapse of time. The operation of *Bao* has three modes, namely, balanced *Bao*, unbalanced *Bao* and no/negative *Bao*, each with its own preconditions and applications. As an implicit social justice mechanism, *Bao* has its hidden dangers as well, which calls for more analyses.

Key Words: Confucianism; *Bao* (reciprocity); reciprocities with heaven; reciprocities with goveign; reciprocities with gods; reciprocities with family members

[编辑：颜关明]