

恩义之间：行动伦理视角下的师徒关系研究

社会
2025 · 5
CJS
第 45 卷

余朋翰

摘要：关于师徒制的既有研究主要聚焦于雇佣劳动属性，而对于其背后的行动伦理，亦即中国师徒制特有的“宗法性”特征关注较少。儒家先秦文献将师徒关系的伦理内涵概括为“恩义之间”，认为师徒互动的人格教育目标决定了其“义”的伦理维度，共同的生活起居以及价值共识基础上的道义互动决定了其“恩”的伦理维度。“恩义之间”的伦理关系在丧礼中呈现为“心丧三年”的致哀方式。虽然中国传统社会中拟家现象所在多有，但是师徒关系在成文规范里缺少明确标准，相较于其他社会关系更加灵活。本文通过对古典文献中师徒伦理的梳理发现，师徒关系的灵活性指向行动者对恩义关系的体认，这种体认方式在当代中国人际互动中仍然发挥着作用。

关键词：师徒关系 宗法性 丧服 恩 义

Between Affection and Righteousness : A Study on the Master - Apprentice Relationship from the Perspective of Ethics of Social Actions

YU Penghan

Abstract : Existing research on Chinese apprenticeship system has primarily focused on its characteristics as a form of wage labor, while failing to address the underlying ethics of action—specifically, the distinctive “patriarchal” features inherent to the system. From the perspective of behavioural ethics, the possibility of establishing a master-apprentice relationship lies in the tendency to integrate new social relationships outside the family into existing ethical frameworks. Pre-Qin Confucian literatures encapsulate the ethical essence of master-apprentice bonds as “between affection (*En*) and righteousness (*Yi*)”: the character-building objectives of their interactions define the ethical dimension of “*Yi*”; while their shared daily life and

* 作者：余朋翰 中国社会科学杂志社 (Author: YU Penghan, Social Sciences in China Press)
E-mail : yuph@cass.org.cn

感谢在文章写作过程中提出宝贵意见的各位师友及匿名审稿专家。文责自负。

moral exchanges grounded in shared values define the ethical dimension of “*En*”. This ethical relationship manifested in mourning rituals through the practice of three-year period of “mourning with the heart”. The master-apprentice relationship exhibits remarkable flexibility in China’s historical records: on the one hand, while quasi-familial phenomena were commonplace in Chinese society, written norms lacked explicit standards for such a relationship, rendering it exceptionally adaptable compared to other social relations. On the other hand, the master-apprentice relation had appeared intermittently throughout historical records, with its visibility generally correlating with the prominence of Confucian thought movements outside official institutions. This flexibility stem from the subjectivity with which actors perceive bonds of obligation and gratitude. Unlike foundational Confucian relationships such as father-son or monarch-subject, the master-apprentice relationship lacked objectively defined criteria. It was not anchored in clear blood ties or contractual agreements, consequently, the ritual system was incapable of imposing rigid and one-size-fits-all rules. Instead, it preserved a foundation of basic etiquette while allowing actors to express sentiments based on subjective emotions. This dual-dimensional perception of affection (*En*) and righteousness (*Yi*) continues to shape contemporary Chinese interpersonal interactions.

Keywords: master-apprentice relationship, patriarchal feature, mourning apparel, righteousness (*Yi*), ethics of social actions

一、中国学徒制的宗法性:有待溯源的社会关系

“学徒制”(apprenticeship)是劳动研究讨论职业与技能时特别关注的现象,它是指这样一种技能和知识传授方式:在技能培训中,以口传身授为核心特征,同时伴随相对明确的师生结对关系和培训时间起止点,在部分情况下,培训双方还会签订学徒契约,明确各自的责任范围(彭南生,2003:196-203)。

学徒制关联了经济机会与技能转移,具有社会理论意义。经典社会理论从政治经济学视角批判学徒制的现实形态。例如,马克思认为,西方近代的工场学徒制在实质上是一种剥削,学徒工“还完全不是真正的、独立的劳动者,而是按照家长制寄食于师傅”(马克思、恩格斯,2009:149)。在有些地方,学徒具有介于奴隶和自由人之间的劳工身份,要与师傅

签订契约(Demos, 2000: 70)。韦伯(2021: 112)概括了行会与学徒制中的基本关系,即行会控制行业参与者的数量、服务和产品标准,争取行业垄断,与外部力量斗争,而师傅与学徒与其说是一种关系,毋宁说是一种阶段性身份,学徒阶段是进入行业(行会)的预备期,因此学徒期内的劳动具有技能习得和义务劳动的双重特征。综合以上两种说法可见,学徒期是工人进入行业垄断组织之前的准备阶段,其间的技能培训以师傅的人身依附为载体,双方形成了一种类似雇佣的关系。

关于中国近代劳动组织的历史研究突出呈现了学徒制的人际特征。一方面,手工业和商业组织中出现了具有剥削性质的雇佣关系,在本土工商业组织受到经济冲击的情况下,劳工阶层所遭受的剥削表现为学徒工待遇不断滑坡,越来越无法真正在学徒期内学习劳动技能,沦为辗转谋生的临时工(彭南生, 2003: 200),“学徒制”名存实亡。另一方面,与西方经典社会理论视域中的学徒制不同,中国的师徒关系具有更强的“宗法性”,即师徒之间倾向于拟制传统社会的宗法关系:师傅视学徒如家人,与之共同起居,同时,二者之间产生如同家人的伦理责任。一言以蔽之,即“师徒如父子”。社会史研究者认为,这一倾向强化了师徒之间的人身依附关系,是近代中国相关产业出现劳动剥削的原因之一(王星, 2016)。宗法性带来了师傅和学徒之间不清晰的责任边界,似乎给行会剥削预备入行的人员提供了沃土。

正是因为被师傅视如家人,适用家中长辈对晚辈的伦理要求,所以学徒在家务劳动方面承担着近乎无限的责任。这些责任看起来与具体行业的技能传授毫无联系,仿佛师傅只是借助技能传授制造了权力关系,从而将学徒转化为家中的长工。这样看来,中国师徒制的宗法性似乎是一层强化学徒制剥削属性的权力结构,与欧美的学徒制并无本质差别。然而,虽然我们可以在近代的技能传授过程中找到剥削现象,但宗法性在手工业、商业和曲艺行业中的分布并不均匀。概括而言,在工场手工业的生产过程中,劳动技能被细分为多个环节,学徒在细分后的岗位上技能收获甚微,并不能成为行业的熟练工。近代企业利用这种方式大量使用学徒工来完成技能门槛低的生产环节,此时的学徒工虽然也签订学徒契约,但是在学徒期内既无实质的技能学习,也无共同起居的拟制家人伦理。决定这种剥削方式的因素主要是生产技术细分、

劳动力市场供求以及行业效益。而账房、掌柜等商业关键岗位,由于其技能门槛较高、培训时间难以缩短,则更多保留了师徒之间朝夕相处的“应有之义”(彭南生,2003:278-304)。曲艺行业的技能传授周期更长,往往贯穿学徒从幼儿到青少年的漫长时光,其中的宗法性特征也相对更加鲜明。曲艺行业师徒关系的宗法性特征集中体现在“拜师关书”上。拜师关书是学徒拜师时,在保人见证下签订的契约文书。相较于用工合同,拜师关书“引经据典”,并不直接规定师傅和学徒双方的义务,而是上溯师徒关系伦理的源头,以这种理想的师徒关系为榜样。著名语言表演艺术家连阔如托名“云游客”所著的《江湖丛谈》中,记载了当时较为通行的拜师关书格式文本。

尝闻之宣圣曰:自行束脩以上,吾未尝无诲焉。由是推之,凡人之伎俩,或文或武或农或工或商贾或陶冶,未有不先投师受业而后有成者。虽古之名儒大贤,亦上遵此训。今人欲入学校读书求学者,亦先具志愿书,贽敬修金,行礼敬师。非有他求,实本于古也。况行游艺素手求财,更当投师访友,纳贽立书为证。今有xxx,系某省人,年xx岁,经人介绍,情愿投在xxx先生门下为徒,学演评词为业,以谋衣食。今于xxx年xx月xx日,在祖师驾前焚香叩禀。自入门后,倘有负心,无所为凭,特立关书,永远存照。(云游客,1988:48)

“宣圣”即孔子。文武工农,无不以“投师授业”的方式传授技能,“贽敬修金,行礼敬师”。今天人们或许会认为这不过是强行攀附,给剥削关系寻求正当性而已,但这种格式文本至少说明曲艺行业以孔门作为师徒关系的理想。在现代学校教育建立以前,这是师徒制仅有的理想形态,各行各业的师徒传授都有类似的文书。拜师礼仪和共同起居让戏曲艺人形成了“拟制家庭”,较之手工业行会中的师徒制更有“师徒父子”的意味,学艺伴随着师徒共同起居和学徒对师傅的生活侍奉,技艺指导与生活侍奉很难彻底分开(岳永逸,2007:76)。这种拟制家庭在日常口头表述中即“师门”,“行礼敬师”也不限于学徒期内,而是伴随着艺人出师后的全部生涯,是其行走江湖时难以抹去的名片。相比于手工业中的雇佣劳动式学徒契约,关书中的理想更接近今天人们对传统师徒关系的想象。

由此可见,曲艺行业和近代工场手工业的师徒制有所不同,两者分别居于宗法性谱系的两端:前者的宗法性更明显、更完整,师徒和同门之间的礼节比拟于家人,有辈分和亲疏的差序,人际互动周期长且较为稳定;后者的宗法性则更为稀薄,受外部经济、社会条件影响较明显,师傅和学徒的关系名存实亡,学徒契约成为单纯廉价劳动力的表现形式。在实践中,曲艺行业虽然也有各种人身依附和剥削形式,但相对更接近关书中描绘的那种师徒制理想形态。因此,宗法性并不直接构成师徒制实践中剥削关系的充分条件,相反,它与市场化雇佣劳动之间存在张力,共同影响师徒关系实践形态。

因此,有必要进一步追溯这种宗法性特征的伦理源头,理解相关实践在行动者主观意识层面的正当性,才能揭示师徒的人际互动具体如何承载技能传授,从而说明师徒关系真正的生命力所在。

二、行动伦理、关系向度与社会规范

社会理论对伦理展开研究有多种方式,其中一种思路是通过伦理将担纲者的世界图景与社会行动连接起来,展现不同文明的可能性(韦伯,2011)。韦伯(2010)认为,中国士人群体对现实世界中的政治关系始终抱持着理性主义的接受,君臣、父子、兄弟、夫妇等一系列具体的关系都从一种单一的“恭顺”关系的原型演变而来,因而始终缺乏系统改造家产制的伦理力量。近年来,一些研究或是试图赋予家以改造社会、反思现代性的理论意义,或是尝试用家庭伦理解释当代国家治理中的动员能力(肖瑛,2020;周飞舟,2021),亦属于这一层面的讨论。

另一方面,社会互动的“尺度”是上述问题的微观反映。例如,对中国社会中的行动者而言,父母、领导、老师都是“尊长”,但是对不同的尊长,有些话可以说,有些话“说不出”,不同的选择范围就是伦理的具体表现。不仅如此,即使面对的同样是陌生人,行动者也可能在互动过程中将不同对象纳入不同的人际关系范畴。如果仅仅以权力视角揭示话语中的微观控制和言说的权利,就仍不能摆脱“恭顺”式的单一维度理解,无法揭示不同范畴的转化逻辑,也无法解读中国人的生活世界。社会学对伦理的另一层关注正聚焦于这样的“尺度”和转化上。

在“尺度”方面,潘光旦(2000)较早提出将“伦”作为社会学讨论的

对象，其中既包括人的类别、流品和等级，也包括人的关系及其变迁，因此应细究“伦”在历史文献中的流变。既有研究用“行动伦理”这一概念概括行动者对各种具体关系的理解，特别是相对超脱于政治、经济结构的相处模式中的应然部分，“伦”和“理”分别对应关系的类别及相应的理想模式(周飞舟，2018)。中国人的行动伦理以“仁”“义”为基础，二者是差序格局下培养出的行动思考方式，特别关注行动者自忖能否“对得起”特定关系中的他人和自己。

同时，社会互动中的伦理包含将陌生人转化为熟人的可能性，即差序格局外推的过程。在这一方面，关系向度理论是颇具代表性的成果。这一理论认为，相较于西方社会行动者由个体化松散关系进入，中国人以长程的、无选择性的固定关系为起点进入友谊关系或约定关系，会将原有关系带入新的关系，做生意时找中间人、求人办事“打招呼”等现象就是其表现，与之伴随的人情、面子也只有在固定关系的前提下才有意义(翟学伟，2023)。劳动社会学研究借用这一理论，认为中国家政劳动者不同于情感劳动研究的原初假定，未必将情感劳动视作完全被动的负担，其把雇主转化为家人的能力是预先存在、等待激活的(张杨波，2022)。借助动态视角，关系向度理论将人际互动拆分为互动现象(如人情、面子、契约、权利)及其背后的支撑条件(如松散关系、固定关系以及对应的社会流动性背景)。

然而，情感劳动研究对关系向度理论的借鉴过程其实内含一个转换，即家政工带入雇主家庭的究竟是此前双方认识的中间人关系，还是家人式的相处方式？换言之，转化依靠的是具体的关系还是相对一般性的伦理？应当说，中国的家政从业者迥异于西方的更多是家人伦理转化的能力，而非对具体关系的担保，这种转化能力才是情感劳动的主体性支撑。正如各行各业在日常工作中常说的“讲求方式、方法”，家政工把雇主当作家人，本身就是用其属实的伦理对待原本不属于家人范畴的对象(无论这个过程是否涉及培训)。关注伦理的社会学需要解释这种转化的可能性。虽然工场师徒制的现象看似与此相去甚远，但是本文对于师徒伦理的追问正试图回答这样的理论问题。

举凡业务上存在先进和后进关系的地方，就可能存在师徒关系，甚至连行骗、成立帮会亦会假托师徒之名(贺喜、科大卫，2022:33)。然

而,与此形成鲜明对比的是,与之有关的成文规范十分模糊,远不如很多其他非血缘社会关系的规范清晰。传统社会的法律条文清楚地体现了这一反差:对于不同亲疏远近的亲属,不同程度的辱骂、殴打、伤害对应着不同程度的刑罚,井然有序(丁凌华,2013:190-191),而师徒之间即使纽带强韧如孔门师徒,也无法准确对应成文规范中的任何一种法律关系范畴,因而无法直接适用具体规范。

瞿同祖用“法律儒家化”描述中国传统社会法律的人伦转向。“准五服以制罪”的定罪原则以及十恶中的“不孝”“不敬”“不道”等重要入罪原则都是法律儒家化的表现(瞿同祖,2010:377-399)。传统法律对于师徒关系的规定远不及对亲缘或君臣等关系的规定丰富。清律对“受业师”的有关规定屈指可数,且基本都针对僧尼、道士等宗教组织中的师徒关系。¹除此之外,尽管士人因科举考试年份和考官划分的师门关系对于士人政治有着极大的影响(林上洪,2013),甚至被视作一种非正式关系频繁出现在各种戏曲和小说文本中,但却鲜见于成文规范中。²

然而,这并不意味着师徒关系的互动准则无从把握。在近年的历史社会学研究中,一个突出路径是借助《仪礼》《礼记》等儒家经典文献,厘清儒家社会思想中个体行动的情感结构(吴飞,2011)。行动者与不同亲疏远近的对象展开有差别的互动,从而形成了差序格局外显的水波纹结构(周飞舟,2015)。也就是说,差序格局和“准五服以制罪”的传统社会成文法律一样,都是行动者复杂伦理考量的规范化、形式化结果,而非伦理考量本身。礼学文献不依赖这些形式,直接讨论行动者眼中互动对象的亲疏尊卑分类(“伦”)以及互动中仁义道德的具体路径(“理”)。

在中国传统社会的学术体系中,围绕丧礼、丧服的研究将差序格局水波纹式的外在结构与行动者的伦理考量系统关联起来。丧服是一种

1. 《大清律例》卷二十七:“殴受业师。凡殴受业师者,加凡人二等,死者斩。(凡者,非徒指儒言,百工技艺亦在内。儒师终身如一,其余学未成或易别业则不坐。如学业已成,罪亦与儒并科。)”这反映了僧道、百工的师徒关系是以儒门师徒关系为参照,关系稳定者如儒门师徒一样“终身如一”,但也给更多因转变职业带来的不稳定关系留下了出罪空间。这种参照关系与曲艺行业拜师学艺书中的理想参照一致,但仍然没有正面讨论作为关系本身的儒门师徒,而这也是《大清律例》唯一一次提及“儒师”一词。

2. 《儒林外史》中的各种座师、门生关系是显例。

制度,自先秦以来,上至天子、下至黎民,都延续着为亲属服丧的实践。因此,以丧服制度分析行动伦理的学术努力绝非全新,民国时期陶希圣、瞿同祖、潘光旦等人对于宗族和传统中国社会结构的研究,都以丧服制度为重要凭依(陶希圣,2015:128-137)。在丧服制度中,个体根据亲缘或政治关系带来的义务和情感,确定形制、时长各不相同的服丧行为。丧服制度是社会学进入古代中国生活世界的突破口,支撑丧服制度的道德和情感也成为社会学理解“家庭本位”等受传统社会影响颇深的中国人行为逻辑的理论工具(吴柳财,2022)。

最为系统的关于丧服制度的先秦文献记载见于《仪礼·丧服》一篇。同时,《礼记》中的多个篇目记录了对这一制度的讨论。下文将着眼于师徒关系的伦理规范及其社会学意义,以《礼记·檀弓》及其后世讨论为主要材料,分析其宗法性来源,说明其如何成为支撑知识和价值传承的纽带。

三、“恩义之间”:先秦文献中的师弟子行动伦理

师徒不具有亲属关系,但其宗法性暗示了行动者将其类比于亲属关系的倾向。要想在理论上分析这种类比,就要找到沟通家内与家外关系的伦理价值或标准,以之作为讨论支点。在传统礼学中,“恩”和“义”正好构成这样的讨论支点,例如,“门内之治恩掩义,门外之治义断恩”将社会行动的伦理原则大体划分为家庭内外两个空间,同时说明,不论是否包含血缘,各种关系都附带着恩和义两个维度(秦鹏飞,2020)。

笼统而言,恩和义在不同的关系里有不同的“配比”,如君臣、朋友之间的“义”更重,父子、兄弟之间的“恩”更突出,下文列举的一些先秦文献中也有类似的表述。但细究之下,实则不然,在“推己及人”的过程中,恩义两维并不是此消彼长的关系,而是共同构成了有待行动者逐渐体认的路径(许瀚艺,2022)。若想充分理解一种伦理关系如何区别于其他关系,或不同伦理关系之间的类比如何可能,必须更加具体地说明“恩”“义”在具体伦理关系中的含义以及它们对应的互动表现。例如,对于师徒关系,需要具体地解释师徒之间的“恩”是什么,“义”是什么,明确师徒关系中的“恩”和“义”与其他伦理关系有何异同。

从“恩”和“义”两个维度出发描述伦理关系，是传统社会中经学研究解剖伦理关系的思路。东汉经学家郑玄对《礼记·檀弓》和《仪礼·丧服》两篇文献中师徒关系之恩义内涵的注解，成为后世比较研究的起点。郑玄之所以成为切入这一问题的向导，一方面是因为他在所有作品可见的经学家，最早完成了对儒家先秦文献的贯通解释，构筑了完整的经典文本解释体系；另一方面，郑玄最早为师徒关系的具体内容辨明了“恩”和“义”两个维度，使之可以与父子、君臣、兄弟等更多伦理关系相比较，有助于说明师徒关系宗法性的来源。

（一）拟于父子：先秦典籍中师弟子关系的伦理比附

在《礼记》各篇之中，《檀弓》集中记载了春秋晚期与丧葬有关的故事，其中不乏孔门对死亡和丧葬的各种议论，还穿插了师徒和同门之间吊唁问丧的情形。特别是在孔子去世后，如何筹备丧礼、确定正确的服饰是孔门诸贤必须面对的问题，因而相关记载成为探究师徒间伦理关系的重要线索。

丧服的形制包括斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻等五个从重到轻的等级，大致对应从重到轻的哀情。《丧服》篇详述了五等服的形制和服丧的对象，但是没有明确师徒之间的丧礼衣着规定。篇中与之相关的经文是“朋友麻”，出现在正文后的附记里。所谓“朋友麻”，指的是一个人若遭遇朋友的丧事，那么在吊丧时除了穿着常规的吊丧衣服，³还要再加麻制的首绖和腰绖（指额头和腰上的系带），待死者下葬后才能脱去。但这指的是朋友间的服丧，对于师弟子之间该怎么服丧、吊丧，《丧服》并没有交代。《檀弓》记载了孔子去世后其弟子们对服丧方式的问答（下文凡引《仪礼》和《礼记》经文，都用括号表示郑玄注）：

孔子之丧，门人疑所服。（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。”（无服，不为衰，吊服而加麻，心丧三年。）

在孔子的丧礼上，学生们不知道应当如何服丧。子贡回忆，此前孔子为两位学生（颜回、子路）服丧，是参照父亲为儿子服丧，但不穿真正

3. 吊丧衣服即“吊服”，比最轻一等的缌麻丧服更加精致，更接近平日吉服，丧服研究者并不将之视为一种丧服，而是称为“无服”。只要是认识的人，无论二人是否朋友，参加丧礼都穿吊服，不属于五服亲属的来宾在下葬完成后就可以脱掉吊服。

的丧服，即“若丧子而无服”，他由此提议为孔子服丧可比照子为父服丧而不穿丧服。按照郑玄的理解，所谓“若丧子而无服”，是指孔子按照子女去世的服丧时长，为颜回和子路服丧一年，但不穿真正的齐衰丧服，而是穿朋友之间的吊服，⁴并且待死者下葬后就会脱掉吊服，剩下的九个多月丧期都以“心丧”之礼完成。以此类推，子贡此处的意思是学生们为孔子服丧三年，但只穿吊服至其去世三个月后下葬，此后都行“心丧”之礼。

心丧之礼十分特殊，表面上看，远轻于五等服制，因为服丧者不穿正式丧服，但实际上又远重于一般的吊服，因为服丧期与斩衰、齐衰等一致。这种行礼方式并不是在无服的路人和五服亲属之间取中间值，相反，它内含着礼学文本形成时期儒士的伦理思索。

心丧与正常服丧的主要差别就在于衣着，正常服丧者按照自己与死者的亲属关系从五等服制中选择对应的丧服，但是服心丧者在死者下葬之后不着丧服。心丧也不同于为泛泛之交服丧，服心丧者在脱掉吊服之后要根据自己和死者的关系远近以居丧之礼度过一定时长的丧期。在此期间，服丧者不饮酒食肉、不在内寝居住而睡在院子里，等等。这些行礼可以视为正常服丧的补充，但并不能根据生者自己的心情决定。⁵适用心丧的关系非常少，师弟子是其中之一。

《檀弓》中的其他条目提供了更多的礼仪细节：

孔子之丧，二三子皆经而出。（尊师也。出，谓有所之适。然则凡吊服加麻者，出则变服。）群，居则经，出则否。（群，谓七十二弟子相为朋友服。子夏曰：“吾离群而索居。”⁶）。

郑玄结合《仪礼·丧服》中“朋友麻”的相关解释认为，此前孔门有学

4. 斩衰三年是为父、君、丈夫服丧的最重一等丧服，齐衰是为至亲服丧时所穿，人们一般为母亲穿着齐衰三年，为妻子、兄弟、子女穿着齐衰一年。

5. 与丧服相关的经传注都不允许服丧的人根据主观意愿决定心丧时长，相反，心丧这种看似主观性非常强的居丧方式，实际上也是很强的规范，只有极少数亲属和社会关系可以适用，对其他绝大部分社会关系而言，爱、敬感情都已经被正式的服丧和吊丧过程收纳涵盖了。

6. “子夏曰：‘吾离群而索居’”一句截取自《檀弓》中的另一条经文，郑玄引用以说明他所理解的“群”字的意思正是同门弟子之间的那种关系，是子夏感叹自己“离群索居”时所渴望的那种关系。

生的丧事,去吊丧的其他学生在丧礼现场佩戴缌麻经带,离开现场时将头顶和腰间的经带去掉,但是在孔子的丧礼上,出于尊师的缘故,学生们不仅在现场佩戴缌麻经带,离开丧礼仪式出门时也不脱下,直到三个月后孔子(师)下葬。结合上述三条经文可以推知,师弟子制服的基本原则是在为朋友服丧的吊服加缌麻经带之基础上服心丧,即弟子为老师服心丧三年,参照为父服丧但是无服,老师为弟子服心丧一年,参照为子服丧而无服。《檀弓》中的其他几则故事佐证了这一点。

颜渊之丧,馈祥肉,(馈,遗也。)孔子出受之。入弹琴而后食之。(弹琴以散哀也。)

“祥”即周年祭,“祥肉”是祭祀中的祭品。颜渊去世周年,家中将祭肉分给孔子,孔子弹琴散哀后吃掉。这与亲属间服丧一年情感的变化节奏和抒发方式一致,孔子对颜渊正是以父对子的哀戚来安排自己的致哀方式。

曾子曰:“朋友之墓,有宿草而不哭焉。”(宿草,谓陈根也。为师心丧三年,于朋友期可。)

曾子认为朋友去世一年就可以停止哭泣,此时哀痛差不多能够被时间冲淡了。这条经文看似与师弟子之间的服丧无关,郑玄却注解道:“为师心丧三年,于朋友期可”。先说为师三年而后再说朋友一年,他似乎认为,为朋友一年与为师三年同理。为朋友服丧本来只是吊服加麻,现在要为之心丧,这不是因为两人熟识,而是强调为朋友心丧是从师弟子关系中产生的,心丧一年其实就是同门亲亲之谊的表现,即师弟子相视如父子,同门、朋友相视如兄弟。

总之,在仪节安排上,师弟子之间和弟子彼此之间都是吊服三月,与一般的相识之人没有明显差异,但他们彼此之间仍然有心丧,弟子为师心丧三年,参照为父母而不服丧服,师为弟子以及弟子之间(即朋友之间)则心丧一年。在这里已经能看到近代学徒制中宗法性的影子,即没有血缘关系的个体在情感上比照有血缘关系的、宗法性的家人,形成一种父子、兄弟的关系,其表现为心丧的时长。

但是,为什么这种比照不能更彻底、更直接一些?师弟子之间为什么不能参照父子关系来为彼此着丧服,直接穿斩衰三年或者齐衰一年,而要以心丧这种迂曲的方式来比照家庭关系?为什么师徒、同门之间的

丧葬仪式规范如此复杂？在这个场景里，我们该怎么理解正式丧服（即五等服）、吊服（即“无服”）和心丧三者之间的差别？这些问题与师弟子关系缺少法律规定和成文规范相关。

（二）“心丧”礼仪中的恩义关系

确定了“心丧三年”这一师弟子服丧的基本安排后，下文将利用更多的材料深入其伦理意涵，在恩义关系的支点上，理解师徒宗法性与父子、君臣的微妙异同。

事亲有隐而无犯，（隐，谓不称扬其过失也。无犯，不犯颜而谏。《论语》曰：“事父母，几谏。”）左右就养无方，（左右，谓扶持之。方，犹常也。子则然，无常人。）服勤至死，致丧三年。（勤，劳辱之事也。致谓戚容称其服也。凡此以恩为制。）

事君有犯而无隐，（既谏，人有问其国政者，可以语其得失，若齐晏子为晋叔向言之。）左右就养有方，（不可侵官。）服勤至死，方丧三年。（方丧，资于事父。凡此以义为制。）

事师无犯无隐，左右就养无方，服勤至死，心丧三年。（心丧，戚容如父而无服也。凡此以恩义之间为制。）

（《礼记·檀弓》）

这条经文从日常交流态度、生活照料方式和居丧的心理状态三个方面比较了亲子、君臣和师徒关系，内涵丰富。“致丧三年”“方丧三年”与“心丧三年”从主观情感的角度说明了亲子、君臣和师徒之间服丧的依据。亲子之间的“致丧”是说子女对亡亲的哀戚之情一定要与三年斩衰、齐衰的重服相匹配。⁷君臣之间则与此不同，“方”是比方的意思，所谓“方丧”，是说为君应该和为父一样服三年斩衰，而“资于事父以事君，而敬同”⁸是说臣对君在敬的方面不亚于子女对父亲，但其哀戚之情与丧父不同，所以制服的原则与为父斩衰三年不同。“心丧”指的就是上文所说弟子面对师丧时“戚容如父”，即哀戚之情如父母去世，而“无服”即

7. 根据《仪礼·丧服》的安排，子女丧父服斩衰三年，丧母服齐衰三年，如果丧母时父亲仍然健在，则只服齐衰一年，剩下的时间以心丧的方式补足。在《仪礼》的记录者看来，这是同时照顾子女爱母之心和子女体贴父亲之心的折中之法，本文对此不再赘述。

8. 郑玄注“资于事父以事君，而敬同”出自《孝经》。此处的“敬”在狭义上可以理解为用对待父亲的态度对待君主，也可以在广义上理解为移孝作忠、敬事用命、不辱先人（周飞舟，2024）。

《丧服记》所载的“朋友麻”和《檀弓》里的“经而出”。

如果我们把郑玄所注前后贯通起来理解,可以发现,亲子、君臣和师弟子三对关系的制礼原则分别是“以恩为制”“以义为制”和“以恩义之间为制”。这三组关系的服丧方式与其生前的相处过程是一以贯之的,遵循相同的恩义逻辑,因此正是经文所说“凡此”的意思。不难看出,这三对关系在论述逻辑上并不是并列的。在文本递进的叙述顺序上,第三条经文的“问题意识”就在于用另外两对关系解释师弟子关系的本质。师弟子关系是“恩义之间”,要想理解师弟子之间的“恩义”从何而来,必须先厘清亲子之间是如何“以恩为制”的,君臣之间是如何“以义为制”的。

经文说“事亲有隐而无犯”,没有说“事父”,这是因为除了家庭中的尊卑差异,父母与子女的亲爱之情没有差别。“就养无方”“有隐无犯”都是从这里出发,前者指子女事父母但尽其力,无所谓职分,不是一种责任伦理;后者指父母有过则唯恐为外人所知,亦恐直斥父母使之伤心。致丧三年,也是强调亲亲之情与服丧时间(三年丧)相匹配,而不偏重父亲的斩衰三年或是母亲的齐衰三年。

臣为君则与子女为双亲截然不同,臣下对君主的侍奉、扶持各有职守,既不能失职,也不能越俎代庖(“侵官”)。君死,臣为之服斩衰三年至重之服,根本原因不是双方的恩情,而是“以义为制”,有责无旁贷之意味。

“义”的含义十分丰富,本文无法以寥寥数语完备地概括其内涵和外延,甚至不能以较短的篇幅快速列举学术史上的主要观点,但是经文中规谏的情境提示了此处“义”的主要内容,并且其含义同时适用于君臣关系和师徒关系。君主有过错的时候,臣下出于保护社稷和坚守君臣契约的目的,可以犯颜而谏,甚至可以在朝堂之外和别人讨论,这是臣子忠于职守的表现,对君主错误的姑息和纵容反而是对君的“不义”。在这个问题上,《孟子》中的两条记载最能说明规谏所体现的君臣之义(括号内为南宋朱熹集注)。

齐宣王问卿。孟子曰:“王何卿之问也?”王曰:“卿不同乎?”曰:“不同。有贵戚之卿,有异姓之卿。”王曰:“请问贵戚之卿。”曰:“君有大过则谏,反复之而不听,则易位。”王勃然变

乎色。曰：“王勿异也。王问臣，臣不敢不以正对。”王色定，然后请问异姓之卿。曰：“君有过则谏，反复之而不听，则去。”（君臣义合，不合则去。此章言大臣之义，亲疏不同，守经行权，各有其分。贵戚之卿，小过非不谏也，但必大过而不听，乃可易位。异姓之卿，大过非不谏也，虽小过而不听，已可去矣。）

（《孟子·万章下》）

责难于君谓之恭，陈善闭邪谓之敬，吾君不能谓之贼。

（《孟子·离娄上》）

孟子非常重视臣对君的规谏，认为这是臣服务君最主要的工作，君如果不能接受就应该解除君臣关系，好聚好散。朱子“君臣义合，……各有其分”等语虽然与《礼记》的时代远隔千余年，但是恰好将“义”与臣对君的规谏之职关联了起来。阐明善恶、避免错误就是臣最主要的“义”，虽然这项工作有时非常难，甚至可能引来杀身之祸，但臣如果保持缄默或以“吾君不能”等借口逃避职守，就会失去“义”，变为最差的臣。这也与一般观念中对忠臣的评判标准一致：见风使舵，蒙蔽真相，导致国家混乱的是奸臣；将生死置之度外，帮助君主明辨是非的是忠臣。这就是先秦儒家所谓的“责善”，即《檀弓》中“义”的一种表现。这种意义的“义”在亲子之间几乎没有的，甚至亲子在这一问题上恰好与君臣相反。在“以恩为制”的逻辑下，如果双亲有过失，子女对外要“父子相隐”，对内则要以隐微的方式“几谏”。社会学对此已经有一定的研究（参见翟学伟，2019）。以孟子为代表的先秦儒家知识分子明确认为，“责善，朋友之道也；父子责善，贼恩之大者”（《孟子·离娄下》），即这样的指正会使亲子原有的先赋性情感产生裂痕。因此，儒家将责善的任务赋予朋友、师徒等没有血缘关系的人，从而保全了亲情。⁹

虽然君臣之间并非只有责善、职守之义，而没有恩——君主的俸禄、信任或特殊赏赐使臣得以成就自身、养活家人，从部分士大夫的角度出发，这些礼遇和信任被视为恩——但与《檀弓》语境中的亲子天属之恩依旧差别巨大。即使某位臣感受到来自君的恩超越同僚，自忖必须

9. 一旦亲子之间在道德上相互指责而产生裂痕，就可能出现关系既无法修复又无法彻底断绝的尴尬伦理处境。先秦儒家对此有非常深刻的思考，并凝结成“几谏”“父子不责善”等结论。因篇幅所限，本文不展开讨论。

对得起君王的信任、培养和尊重，其报答君恩的方式也不会遵循亲情逻辑，超出“以义为制”的范围。

师徒关系的“恩义之间”，在行动伦理的层面受到两种逻辑的交织影响。弟子对师傅在照料无职守、谏诤不犯颜两方面与事亲相同，郑玄解释“心丧三年”时说“戚容如父”，也是本于师弟子之间的恩情堪比亲子。同时，师徒在“责善”的方面又与君臣相同，师徒之间以善行相互砥砺，正如臣责善于君。¹⁰只不过责善于君政治性更强，影响更大，因而更难，也更重要，决定了臣对君服务的职责范围。而在师徒之间，责善虽然没有这样重大的意义，但也是非常重要的互动内容。

不论臣与君缔结君臣契约有多长时间，也不论是否存在超越其他臣下的恩情，臣都有自己的职守，其根源在“义”。在《檀弓》的这一语境中，“义”可以在狭义上理解为“责善”，师徒之间亦有此义：

子夏丧其子而丧其明。(明，目精。)曾子吊之，曰：“吾闻之也，朋友丧明则哭之。”(痛之。)曾子哭，子夏亦哭。曰：“天乎，予之无罪也！”(怨天罚无罪。)曾子怒曰：“商！女何无罪也？吾与女事夫子於洙、泗之间，(言其有师也。洙、泗，鲁水名。)退而老子于西河之上，(西河，龙门至华阴之地。)使西河之民疑女于夫子，尔罪一也。(言其不称师也。)丧尔亲，使民未有闻焉，尔罪二也。(言居亲丧无异称。)丧尔子，丧尔明，尔罪三也。(言隆於妻子。)而曰女何无罪与？”子夏投其杖而拜曰：“吾过矣！吾过矣！(谢之，且服罪也。)吾离群而索居，亦已久矣。”(群，谓同门朋友也。索犹散也。)

孔子死后，子夏独自在河西讲学授徒，在他儿子的丧礼上哭瞎了眼睛。曾子前来吊丧的同时斥责了子夏的三项罪过。子夏闻义而服，说自己“离群索居”日久，所以在不自知之间犯了这些错误。曾子的到来让子夏感到重回睽违已久的共同体。上文郑玄在解释师弟子丧仪与朋友丧仪之差别“群居则经，出则否”一条时，引用的正是子夏和曾子相互责善之对话末尾“离群索居中”的“群”字，¹¹用意非浅。由此可知，郑玄

10. 儒家经典文献中的许多篇目都在描述理想的臣如何为君扮演好“师保”的角色，《大戴礼记·保傅》是其中显例。

11. 即上文所引《礼记·檀弓》：“孔子之丧，二三子皆经而出。(尊师也。出，谓(转下页)

所想象的孔门关系就是有善相劝、有过相规的共同体。相互批评作为一个重要的互动方式，不仅不会使“恩”淡化，反而是“恩”非常重要的部分。

子夏和曾子虽然是朋友而非师徒，但在“恩义之间”的伦理准则上与师徒关系的方向一致，因而在丧礼致意过程中心丧的方式也一致，只是时长有差别。前文所引的《檀弓》原文“朋友之墓，有宿草而不哭焉”一条及郑玄注已经点出了朋友关系和师弟子关系的联系。这里需要强调的是，通过子夏和曾子的故事，我们可以看到师弟子之间的互动容纳了亲子间的恩情与不被亲子关系容纳的“责善”，形成了“恩义之间”的关系。这种混合，凝结为先秦儒家对师徒、朋友等士人群体内道义关系的复杂实践。先秦文本对师弟子关系的本质看法，是将这一关系分别比照父子之间的恩与君臣之间的义，师弟子的“恩”与责善不仅兼容，而且相辅相成。

可见，师弟子之间狭义的“义”是类似于君臣之间的责善，这让师弟子关系中“恩”的内涵更加丰富，也更需要个体间的契合与共识，由此塑造了师弟子具体互动的灵活性和多样性。同样师从一位老师的若干弟子之间彼此好恶不同，一个老师与其诸多弟子之间的交往也有深浅厚薄的差异，这正是师弟子关系难以被制度规范的微观层面原因。

（三）洒扫应对：从养敬功夫到行礼敬师

在责善之外更广泛的意义上，“义”构成儒家人格培养设计的主要支撑。恰如“仁至义尽”一词所体现的，广义的义是中国人行动伦理的主要表述方式，它对师徒传授的具体方式产生了深刻影响。

与基督教式的决疑论不同，儒家对于具体情境下具体个人的伦理期待并不采用要件式的思考方式。“义内”是《孟子》力图阐明的伦理思考方式。所谓“义内”，简言之，就是不将行动的伦理正当性托付给外在的规范，无论这一规范是法律、礼制、神祇还是任何他人，而是以“问心无愧”作为具体伦理关系的最终判断标准。《孟子》中类似“窃负而逃”“庸敬在兄，斯须之敬在乡人”等大大小小的例子背后都体现着这种思考方式。

（接上页）有所之适。然则凡吊服加麻者，出则变服。）群，居则絰，出则否。”（群，谓七十二弟子相为朋友服。子夏曰：“吾离群而索居。”）

这一灵活的伦理思考方式必须依靠行动主体对各种具体伦理义务的感知能力才能不流于随意。相较于其他人,做到“仁至义尽”的人经常能更好地体察自身所处的情境,给旁人一种“我怎么想不到”的诧异。这就将评判“义”的标准从对成文规范的响应,转向对即时性伦理期待的感知和相应的行动。这也是孟子所辨“义内”以及西汉董仲舒解“义”字谓“仁主爱,义主我”的意思。既有研究对“义”的这一特征所展开的讨论已经非常充分(参见徐克谦,1998),本文略述如此。《周易》所谓“敬以直内,义以方外”,《礼记》开篇的“毋不敬”,郑玄注云“礼主于敬”,宋儒所说“主一之谓敬”“常惺惺法”,虽然其内涵各有侧重,但是从“义内”的角度而言差别不大,都在描述这种感知能力。

因此,儒家知识分子把对这种能力的培养放置在“修身”的重要位置上,以日常的“修己以敬”达到临事不乱的境界。儒生的师徒传授与修身关系密切,这是因为师傅传授的具体内容就包括了关于各种社会关系的伦理准则。例如,《孟子·滕文公上》将“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”称为“五达道”,视其为理想的社会治理不可或缺的原则。需要再次强调的是,这些伦理准则并非客观的要求,而是“仁至义尽”的理想行动者最终呈现出来的其乐融融的状态,也就是说,理想的伦理关系最终依靠行动者的修身和自觉,而非外在的约束。

自孔门以降直至近代,思想家们围绕如何培养主体的这种感知能力展开了大量讨论。《论语·子张》中子夏和子游的一段隔空对话体现了孔门弟子在培养方式上的重要分歧,也决定性地影响了中国传统社会的师徒传授方式。

子游曰:“子夏之门人小子,当洒扫、应对、进退,则可矣。
抑末也,本之则无。如之何?”子夏闻之曰:“噫!言游过矣!君
子之道,孰先传焉?孰后倦焉?譬诸草木,区以别矣。君子之道,
焉可诬也!有始有卒者,其惟圣人乎!”

子游批评子夏的学生只会“洒扫应对”等小学之事,认为子夏的教育不能触及根本的知识。子夏则反驳说,学生的资质有差异,如同草木有别,而教育的内容有难易,其顺序不可随意,只有资质如圣人的学生才可能闻一善言即沛然贯通,其他人都需要遵循由小学而大学的顺序。

程朱理学十分重视《论语》的这一则材料，朱子早年在修身方法论上的重要突破，就是以“洒扫应对”的小学之事代替北宋以来儒生群体内十分流行的静坐之法，作为“养敬”的主要功夫。洒扫应对之事之所以成为养敬的方法，是因为只有训练弟子专注于此时此事、收束身心，身心不散漫，才能形成“敬义夹持”的活泼状态。正如朱子所言：

若只守着主一之敬，遇事不济之以义，辨其是非，则不活。
若熟后，敬便有义，义便有敬。静则察其敬与不敬，动则察其义与不义。……敬、义只是一事。如两脚立定是敬，才行是义；合目是敬，开眼见物便是义。（黎靖德，1986：216）

朱子区别了“活敬”和“死敬”，将养敬的修身过程与洒扫应对等应事功夫相结合，发扬了《论语》中子夏对于洒扫应对的认识。子游的一个重要误区在于，将精微的道理视作洒扫应对的“本”，洒扫应对随之变成了一种知识的门径，成为精微道理的形而下表现（王夫之，1975：493）。朱子则发现洒扫应对等“小学之事”是养敬功夫的重要部分，所以花费大量笔墨编纂《管子·弟子职》等类似幼学劳动教育的内容，认为这些事情能够收束儿童身心，为“敬义夹持”做好准备。

从南宋开始，类似《弟子职》这样的幼学劳动教育成为中国传统教育的重要内容，后来的社会史也确实体现出一种孟子所谓“易子而教”的传统。职业中的师徒传授将洒扫应对等“劳辱之事”从亲子关系中提取出来，放置在师徒的互动中，这是师徒“以恩义之间为制”中的“义”超出君臣之责善的更丰富含义。这层含义决定了师徒关系不只在业务领域展开，更渗透在日常的生活场景中。但是，职业教育本身并不传授儒家典籍，也不会在伦理的本义上有所追求，只能形成一些类似“戏比天大”的行业规矩。

这些“小学之事”恰好与前文所引《檀弓》“左右就养无方”的所指相应和，成为中国式师徒关系中看似与知识性、技艺性教学无关的互动内容。孔门教育以“德行、言语、政事、文学”为四科，而《论语》《礼记》有关孔门师徒的记载却以稍显琐碎的待人接物、日常闲谈等内容为主，对知识和技能的讨论甚少。这种教育看似缺少切事性，但《论语》和朱子等人的思考却提供了一种可能的理论解释，在这种“生活方法论”的视角下，劳辱之事指向“敬义夹持”的人格培养，从中能够看出“以志帅气”的境

界,假以时日,结合格物致知之学,就可以培养出做人有道、处事有方的行动者。

后世三教九流中的师徒关系也把“未曾学艺先学礼”等谚语挂在嘴边,这既是对“行礼敬师”的形式之模仿,又暗合儒家对行动与人格的基本构想。这种通过日常性事务所展开的人格培养,既不能托付给君臣关系,也很难依赖于父子关系。这和今天的情景仍然非常相似:家务活很难成为亲子教育的支点,甚至可能引发口角;职场中的上级领导花费沟通成本教导下属该怎样做事更属鲜见,更多地是直接淘汰不合意的下属或只信任原本就足够“靠谱”的人。

四、社会史轮廓下的师弟子关系之兴衰

综上,无论是责善还是以日常琐事完成人格培养,“义”都需要师徒之间达成一定的默契,这是很难通过客观规定达成的共识,因为并不是所有师徒都能彼此心领神会,而这正是师徒互动多样性的重要来源。这种多样性在不同历史时期的制度背景下时隐时现:当师弟子关系被正式制度覆盖时,互动中的心领神会等个人化特征并不明显,只有当相关群体被抛出官方教育制度,私人传授才突出体现了“恩义之间”的伦理理想。

(一) 私人讲学的起源与师弟子关系的兴衰

作为一个社会阶层,士大夫兼具学者和官僚的角色,这在中国传统社会中属于常态,但在世界范围内则是特殊现象(列文森,2000)。从春秋时期到郡县制成熟的数百年时间里,士人群体经历了学者身份与官僚角色分道扬镳的短暂阶段,而在帝国统一以后逐渐重新整合(阎步克,1996)。与此类似,儒学教育与官方教育体系的离合,为我们提供了观察师弟子伦理关系显隐的窗口。

清代经学家虽然没有社会科学的视角,但他们在理解《檀弓》中的师弟子问题时已经具备了此前经学家所不具备的历史眼光。清末学人张锡恭在梳理经学对师弟子之间服丧问题之研究后总结了下述历史过程。

古者,君、师之统合,上之所以为教,皆本之人君躬行心得,修而明之,故曰“修道之谓教”。国学之司乐、司成,州长之

掌其州之教治政令，党正之掌其党之政令教治，莫非宣上之德意而已。马氏晞孟云：“学校有师，皆出于先王命教之所使，教出于上，则不可归德于师。”其说良是。此三代盛时所由服之吊服加麻而情已称也。凡吊服加麻，皆三月而除，以其不在五服之中，亦谓之“无服”。（张锡恭，2010：70-71）

上古之时，君师不分家，在位者有德，政令也就是教令，行政也是教育的过程。“儒”作为一种职业构成了西周政教体系的重要部分，在这一体系瓦解后，以孔子师徒为代表的那些努力继承封建制政教体系的知识分子在阐扬这一体系及其内在精神气质的过程中，逐渐形成了“儒家”这一思想派别（陈来，2004），同时形成了前所未有的私人讲学模式。

张锡恭援引宋代学者马晞孟之言指出，在此前的封建制下，教学双方不存在私人关系，也没有特别的“恩”。这是以历史叙述解释为何师弟子间原本无需特别服丧。三代之时，“恩义”所描述的伦理关系尚未脱胎，存在的可以说是一种臣属关系，仅着吊服加麻就足以尽哀于师。

迨乎孔子，当周德之已衰，有圣人之德，无天子之位，于是乎君、师之统分。而师者，道统之所在也，继往圣开来学，功贤于尧舜，传道授业解惑，恩并于君、父。仅服以吊服加麻，而情有所不称也。子贡“请丧夫子若丧父而无服”者，无服即吊服加麻，以为非天子不议礼，故服不敢有所加，而情不能以自己，故丧之若父而心丧以终三年。此由君、师之统已分，而不能与三代盛时同者也。（张锡恭，2010：71）

三代之后，教育就从制度变成了私人关系。在这样的社会关系里，“恩”和“义”是私人讲学群体与先王之学在知识分子个体情感层面的映射。以孔门为代表的师弟子关系以道自任，这种心态在《论语》中多有体现。¹² 在没有政治机遇的背景下，先王之道在非正式的关系中得到传承，与之紧密相连的是，私人讲学取代了官方学校的教育使

12. 例如，《论语·卫灵公》曰：“君子哉蘧伯玉！邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之。”这不是一种简单的伺机而动或明哲保身，而是说君子即使为此忍受“颠沛造次”，也要明确将个人的遭遇交付给“道”的起落。

命。¹³因此,师弟子关系的伦理内涵在这种历史条件下表现得更明显。当大一统帝国形成,尤其是在汉武帝“独尊儒术”以后,随着儒学官方化程度的提升,对师弟子关系的礼学讨论反而越发稀薄,甚至有复归三代时“无服”的趋势。¹⁴虽然唐代《开元礼》保留了“心丧”制度,但这只在庶子为母和嫡孙为祖后而祖母先卒等少数家内情形适用,师弟子丧礼完全阙如,只有诸王为师、保等官员举哀之礼。而后,古文运动的兴起在一定程度上复兴了私人化的师弟子关系,思想界不满科举考试影响下的文风,师弟子名分成为思想运动的支点。¹⁵韩愈以师自居,就是在思想上以道自任,这被认为是宋代理学的先声,而宋代理学也是从地方而非中央兴起,其早期传播非常依赖书院和地方士绅沙龙式的聚会(包弼德,2010)。由于师弟子间的具体丧仪已经许久不被讨论,宋代以后师弟子的具体服丧方式和持续时间相对自由,但对于师弟子丧服的讨论却在宋代再次回到了学者们的视野中,为师服丧的情形也再次散见于学人传记。¹⁶

可见,师弟子关系在不同历史时期的能见度与官方制度外的儒学思想运动大体呈正相关关系。当儒学思想运动发生时,士人群体组织复现了春秋时期孔门师徒所面对的历史条件,使得师弟子的伦理关系重新成为士人关心的问题。

(二)“师无定体”:师弟子伦理关系实践的多样性

师弟子关系变动不居的现象影响了宋代以后关于师弟子礼的讨

13. 孔子在政治失意时,感叹其道不为诸侯所用:“归与!归与!吾党之小子狂简,斐然成章,不知所以裁之。”(《论语·公冶长》)

14. 西晋荀顗修订《新礼》,弟子为师齐衰三月,时人认为制服太重,提出“寻师者以弥高为得,故屡迁而不嫌”。刘宋名儒庾蔚之评论认为,“今受业于先生者,皆不执弟子之礼。唯师氏之官,王命所置,故诸王之敬师,国子生之服祭酒,犹粗依古礼,吊服加麻,既葬除之,但不心丧三年耳”。可以看出,晋代儒学官方化以后,师弟子关系相对淡漠(杜佑,1988:2671;房玄龄等,1974:632)。

15. 柳宗元说韩愈“抗颜而为师”,说明韩愈此举非同寻常,突破了当时士林的主流规范,柳宗元自己对于前来拜师之人就唯恐避之不及。参考《答韦中立论师道书》《答严厚舆秀才论为师道书》《报袁君陈秀才避师名书》等篇章(柳宗元,1979)。

16. 南宋王柏之丧,其弟子金履祥“玄冠加帛经带,方履”,此举不符合先秦文献的师弟子丧仪,但仍因其难能可贵而被记载。参见嵇璜,《续通典》(卷八十二)(<http://dh.ersjk.com/spring/front/read>)。

论。在师弟子关系能见度较低的时代，官方学校和王府里的教学关系尚可根据职事的逻辑，以简便易行的原则作统一安排。但在宋、明等思想运动活跃的时代，士人群体内师弟子关系紧密度提高，人们反而对统一安排师弟子礼制感到不便，更愿意根据自己的理解行礼敬师。¹⁷ 北宋张载的论述点破了其中的缘由。

圣人不制师之服，师无定体。如何是师？见彼之善而已效之，便是师也。故有得其一言一义如朋友者，有相亲炙而如兄弟者，有成就己身而恩如天地父母者，岂可一概服之！

（张载，1978：300）

张载认为，师弟子关系的门槛并不高，择善而从即是师，即所谓“师无定体”，师恩深浅不同，不能一刀切地规定丧服。乍看之下，张载仿佛不认可《檀弓》里所说的“恩如父子”和以“恩”“义”两维梳理师弟子关系的路径，而代之以师弟子在道义上亲疏远近的各种可能情境。但实际上，从制礼的角度来看，“师无定体”恰恰是相对于父子、君臣关系有“定体”而言的。亲子和君臣之间即使相处不融洽，双方的关系仍然可以存续，因为父子之间的血缘关系是先天决定的，君臣之间则有策名委质等带有契约性质的制度证明，这就是“定体”的由来。因此，张载的意思可以理解为：师弟子关系的存没和好坏，在很大程度上是由师弟子关系中“恩义”之深浅决定的，没有特别客观的判断标准。

通过张锡恭对师弟子关系变迁的社会史式梳理以及张载对师弟子关系多样性如何影响制礼的分析，我们对师弟子关系难以被礼制所规范的原因有了更宏观层面的认识，即儒家士人群体是历史的产物，师弟子关系是私人讲学传递文本知识和伦理价值的主要形式。在朝夕相处之“恩”和以“敬义夹持”为目标的事务性教育的共同作用下，儒家士人群体形成了高度私人性的传授关系。师弟子之间相互责善，要求关系双方对“道”本身有较高的共识，同时在日常生活中又能和谐相处。这种多层次的互动关系赋予师弟子关系的远近厚薄以相当高的灵活性，这也就意味着师弟子关系难以一概而论，无法形成统一的礼制安排。丧仪的简单划一是师徒关系被官方教育体系吸纳的表现，保留心丧且不作服

17. 参见徐乾学，《读礼通考》（卷一百二十）（<http://dh.ersjk.com/spring/front/read>）。

丧时长的统一规定则符合师弟子互动多样性的事实。

中国人理想的师徒关系必须同时包含双方的日常相处以及在此过程中的教育。反过来说,先进与后进只要有这一层面的默契和接触,就可能产生师徒关系。例如,在今天的学术界,前辈学人和青年学者偶然相遇,前者若能认真点拨后者,后者也会由衷感谢,这样的相遇就有可能成为更长期的恩义关系的开端。这是前文提到的关系向度理论尚未讨论的一类情况,此时的青年学者称呼前辈为“老师”,显然不同于泛泛而论的称呼,而是确有敬意。这种相遇带来的可能性,并不基于此前的关系背景,而更多来自双方对于这种关系的应然性认识,也即对于恩义的认识。

(三) 师弟子关系的泛化

对于《檀弓》所树立的心丧目标,后世经学家大多与张载持类似的意见,即心丧只能根据关系的深浅厚薄各自执行。

吊服加麻,既葬而除,实为师之正服。虽孔子之丧门人无以易此。今欲为师制服,自当以此为准。至于丧之若父与否,则成己之功,深浅悬殊,各称其情可也。盖服者,中制也;情者,存乎人者也。(张锡恭,2010:71)

所谓“丧之若父与否,则……各称其情可也”,看似又回到了丧服制度和礼经研究中极力避免的任意性,但若结合“服者,中制也”的丧服一般性原则就能明白,师弟子关系的这种安排独具合理性。吊服三月,下葬后即脱掉,也即“朋友麻”,这就是“中制”。所谓“中制”,就是“实证”意义上普天之下以师弟子为名义之关系感情的“最大公约数”。在师弟子关系中,这个最大公约数恰好表现为最基本的礼数,只比点头之交多出一点,这是因为不同的师弟子关系之间“深浅悬殊”,作为同时具有规范和伦理说明作用的礼制,在弟子为师服丧的问题上,即使再多要求一点,也可能出现情礼不相称的情况。¹⁸儒家对于礼重而情不相称的情况尤为厌恶,因为这属于“教人作伪”,将使礼制本身失去意义。¹⁹

18. 参见:“使丧服有师弟之条,则世所谓句读之师,百工技艺之师,以市井为心,交易为道者,将安所置之邪?故圣人浑之,而教之心丧焉。夫曰心丧,则其事之如父也与视之如市人也,乌乎知之!亦惟其心焉知之而已。夫朋友亦犹是也。”(万斯同,2004:579)

19. 参见《孟子·离娄下》:“源泉混混,不舍昼夜,盈科而后进,放乎四海。有本(转下页)

在师弟子关系中，“称情立文”体现为心丧的自由度，即心丧与否和心丧多久要符合真实的情感，而非体现在丧服穿着上。郑玄以注经的方式重新理解师弟子的服丧礼仪，将“请丧夫子若丧父而无服”与“事师无犯无隐，左右就养无方，服勤至死，心丧三年”这两条关联起来，并仔细比较师弟子关系与父子、君臣关系的异同，结合《丧服》和《檀弓》中的其他条目，逆推孔门弟子讨论的精神，以“恩义之间”四个字理解师弟子丧礼制服的原则，这给本文以很大的启示。

以《礼记·檀弓》为代表的先秦文献记录了师弟子关系的名义和服丧礼制的由来，“恩义之间”的伦理准则内涵丰富，其中“心丧三年”的致哀方式看似容易实则很难做到，非恩情甚笃者不能。

回到本文开头提出的问题，在实际社会生活中，贯彻具有如此丰富伦理内涵之师徒关系者实为少数，不仅各行各业实际存在的师徒关系中充斥着人身依附、权力控制和利益博弈，即使是在传统士人群体内，士林的先进与后进也可能冒用师徒之名。实践中的师徒关系往往缺失了上述伦理准则中的一层或几层，呈现出与理想大相径庭的面貌。例如，在士人群体内常有因科举考试或官场提携而形成师徒名义的情况，清代学者对此多有提及，²⁰ 视之为师道的败坏。又如三教九流之师徒关系在一般学者看来自然远远比不上道义相规的孔门师徒，但是章学诚却提供了一个理解各行各业师徒关系的切入点。

巫医百工之师固不得比于君子之道，然亦有说焉。技术之精，古人专业名家，亦有隐微独喻，得其人而传非其人而不传者，是亦不可易之师，亦当生则服勤而没则尸祝者也。古人饮食，必祭始为饮食之人，不忘本也，况成我道德术艺而我固无从他受者乎！（章学诚，1985：318）

章学诚指出，虽然三教九流师徒之间没有“道义相规”的互动，但行业中也各自有需要口传心授、经年累月才能传承的技能和规矩。前文对民国以来学徒制的社会史梳理中曾提及，在技术门槛更高的行业里，师

（接上页）者如是……苟为无本，七八月之间雨集，沟浍皆盈；其涸也，可立而待也。故声闻过情，君子耻之。”作为行动的礼，其内在驱动力必须是真诚的情感敬意，如果礼过于情，则可能掺杂其他不纯的动机，因而是君子所不齿的。

20. 参见：“盖师道之废久矣，古之所谓师者，曰经师，曰人师。今之所谓师者，曰童子之师，曰乡会试之师，曰投拜之师。”（钱大昕，2016：535）

徒关系的宗法性因素保留得更多，没有技术门槛的行业则更可能以师徒名义形成廉价雇佣关系。结合“恩义之间”的伦理理想可以认为，这些需要依赖师徒关系完成传授的技能之所以难，就在于其“意会”的部分更多，师徒双方必须对这部分技能、知识甚至价值有所共识，传授才可能进行。章学诚也是从“恩义之间”的行动伦理视角分别审视师父和弟子的。站在徒弟的角度，舍此受业之师则无所成就自己的技术，自己也无从在社会中站稳脚跟。这种恩情显而易见，所以“生则服勤而没则尸祝”就是《檀弓》中“恩义之间”一条所讨论的弟子对师父的相处之道，即生时像照料双亲一样照料师父，死后为之心丧和祭扫。

中国学徒制所特有的宗法性，就是因“恩义之间”的伦理而生发出的行动表现。师父要想在行业里有独到建树，在传授时就不能不选择与自己心有灵犀且懂得恩情的弟子，弟子则在学艺、学道的过程里逐渐认识到难以言表的那部分技能、知识和价值，形成对行业以及师徒传授本身的诚敬态度，这就是“恩义之间”。如果没有这种相互的默契，这些只可意会不可言传的法门或许就会失传。传承相对悠久的曲艺、商业和手工行业，都有自己的师承谱系，在拜师的同时要祭拜行业公认的“祖师爷”或庇护神，师承本身是对恩义关系的直接追溯，“祖师爷”和庇护神则是不可言传知识的一种形象化表达。

因此，即使现实中的师徒关系实践与文献中的形态相去甚远，伦理理想仍在发挥着特别的作用，师徒双方在具备共识、真诚教学的前提下不断接近着文献中的形态。从恩义之间的伦理内涵来看，晚清民国工场手工业的流水化生产大幅简化了个体承担的工艺责任，师徒传授过程也就丧失了需要意会的“义”的维度，学徒也因所学甚微、穷困潦倒且人数众多而与师傅（师父）毫无恩情可言，这样的师徒制也就在恩义两个维度上彻底断绝了与原有师弟子关系的联系。

五、结语

中国传统社会的教育不仅是知识性的，也包括价值和伦理层面的内容，要为学习者践行儒家伦理做好主观方面的准备。教学内容的非知识性决定了师徒关系中“义”的伦理维度，师父通过洒扫应对等日常事务培养弟子“敬义夹持”的心态，同时以父子等亲属关系不便承担的“责

善”达成对受教育者人格的砥砺。共同的生活起居以及建立在前述价值和伦理共识基础上的道义互动,决定了这种关系中“恩”的维度。师弟子“恩义之间”的伦理关系在丧礼礼制上呈现为“心丧三年”的致哀方式,师徒关系的灵活性决定了其有别于君臣和父子,是一种没有“定体”的私人关系,难以被赋予统一的礼制或法律规范安排。

本文梳理了古典文献和历史中的师弟子伦理,一方面意图以恩义为考察支点,拓展当前社会思想研究在家庭之外的视野,这既符合上述文献原本的讨论脉络,也能够和既有研究对家庭、宗族的讨论相关联。另一方面,本文希望对师徒关系的这一梳理能丰富对当代中国人社会互动的理解,即抛开血缘和权力的条件,互动的双方仍然能基于交往和指导形成紧密的社会关系。即使在正式制度的规制下,这种关系的缔结具有较强的偶然性,需要“机缘”,人们仍很难抹杀其可能性和社会化功能。

正如难以将传统社会里师弟子关系的恩义两方面彻底分离,今天仍很难将行业道德、技术传授与代际交往彻底割裂。师徒的名义或许会随着技能和知识的不断分解或教育技术的发展逐渐淡出人们视线,但在技能和知识不断专业化的今天,仍然有许多行业需要传递默会的知识和价值(黄瑞,2022;傅春晖、渠敬东,2015),人们仍然关心先进者能否在超越纯粹技术的层面给予后进者以正向的带动作用。当后进者缺乏职业道德,或更加抽象地说,缺少专业上的敬畏精神时,旁观者都会归咎于先进者。行业的先进与后进究竟该如何相处?我们似乎很难找到一个清晰且能服众的行为规范,但许多类似关系的互动并非没有伦理的作用,只是这种作用时隐时现不易把握而已。

参考文献(References)

- 包弼德.2010.历史上的理学[M].王昌伟,译.杭州:浙江大学出版社.
- 陈来.2004.说说儒——古今原儒说及其研究之反省[G]//原道(第二辑).陈明,主编.北京:团结出版社.
- 丁凌华.2013.五服制度与传统法律[M].北京:商务印书馆.
- 杜佑.1988.通典[M].北京:中华书局.
- 费孝通等.2015.皇权与绅权[M].上海:华东师范大学出版社.
- 房玄龄等.1974.晋书[M].北京:中华书局.
- 傅春晖、渠敬东.2015.单位制与师徒制——总体体制下企业组织的微观治理机制[J].社

- 会发展研究(2):1-21.
- 贺喜,科大卫.2022.秘密社会的秘密:清代的天地会与哥老会[M].北京师范大学出版社.
- 黄瑞.2022.司法隐性知识如何传递——以法院师徒制法官培养模式的变革为切入点[G]//人大法律评论(第一辑).北京:法律出版社.
- 黎靖德.1986.朱子语类[M].北京:中华书局.
- 列文森,约瑟夫.2000.儒教中国及其现代命运[M].郑大华、任菁,译.北京:中国社会科学出版社.
- 林上洪.2013.清代科举人物师承研究[M].武汉:华中师范大学出版社.
- 柳宗元.1979.柳宗元集[M].北京:中华书局.
- 马克思、恩格斯.2009.马克思恩格斯全集(第八卷)[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,编译.北京:人民出版社.
- 潘光旦.2000.潘光旦文集(第十一卷)[M].北京大学出版社.
- 彭南生.2003.行会制度的近代命运[M].北京:人民出版社.
- 钱大昕.2016.潛研堂文集[M].南京:凤凰出版社.
- 秦鹏飞.2020.儒家思想中的“关系”逻辑——“伦”字界说及其内在理路[J].社会学研究(1):80-100.
- 瞿同祖.2010.中国法律与中国社会[M].北京:商务印书馆.
- 陶希圣.2015.中国社会之史的分析(外一种:婚姻与家族)[M].北京:商务印书馆.
- 万斯同.2004.师服议[G]//魏源全集(第16册).长沙:岳麓书社.
- 王夫之.1975.读四书大全说[M].北京:中华书局.
- 王星.2016.现代中国早期职业培训中的学徒制及其工业化转型[J].北京大学教育评论(3):84-104.
- 韦伯,马克斯.2010.中国的宗教:儒教与道教[M].康乐、简惠美,译.桂林:广西师范大学出版社.
- 韦伯,马克斯.2011.宗教社会学[M].康乐、简惠美,译.桂林:广西师范大学出版社.
- 韦伯,马克斯.2021.经济与历史支配的类型[M].康乐,等,译.上海:三联书店.
- 吴飞.2011.从丧服制度看“差序格局”——对一个经典概念的再反思[J].开放时代(1):112-122.
- 吴柳财.2022.从“伦有二义”到“差序格局”:潘光旦、费孝通社会学思想的脉络[J].中国农业大学学报(社会科学版)(6):132-145.
- 肖瑛.2020.“家”作为方法:中国社会理论的一种尝试[J].中国社会科学(11):172-191.
- 徐克谦.1998.孟子“义内”说发微[J].孔子研究(4):39-46.
- 许瀚艺.2022.以“公私”注“恩义”——中西比较视野下对“差序格局”的再反思[J].国际社会科学杂志(中文版)(4):18-38.
- 阎步克.1996.士大夫政治演生史稿[M].北京大学出版社.
- 岳永逸.2007.空间、自我与社会:天桥街头艺人的生成与系谱[M].北京:中央编译出版社.
- 云游客.1988.江湖丛谈[M].北京:中国曲艺出版社.
- 翟学伟.2019.“亲亲相隐”的再认识——关系向度理论的解释[J].江苏行政学院学报(1):50-59.
- 翟学伟.2023.关系向度理论及其解释力[J].开放时代(1):90-94.
- 张锡恭.2010.茹荼轩文集[G]//清代诗文集汇编.上海古籍出版社.
- 章学诚.1985.文史通义校注[M].北京:中华书局.
- 张杨波.2022.情感劳动理论的贡献、局限与拓展——引入关系向度理论的分析[J].中国社会科学评价(3):32-41.
- 张载.1978.张载集[M].北京:中华书局.
- 周飞舟.2015.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[J].社会35(1):

- 20-48.
- 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.2021.从脱贫攻坚到乡村振兴：迈向“家国一体”的国家与农民关系[J].社会学研究(6):1-22.
- 周飞舟.2024.推：一个中国社会关系的基本概念[J].开放时代(3):50-67.
- Demos, John. 2000. *A Little Commonwealth: Family Life in Plymouth Colony*. New York: Oxford University Press.

责任编辑：田青
实习编辑：郭琦