家道與“齊家”功夫

倪培民

摘要

本文藉分析“家”的生物學、社會學和理想價值之三重不同含義及其相互關係，指出社會學意義的家和應當作為人類家園的社會，目的在於為人的生存和生命的延續提供理想條件。雖然家的形式對生活的方式和質量都有很大制約，但如果家不“齊”，任何形式的家都可能成為牢籠。齊家既是人類生存的基本功，也是一門艱深藝術。宋明儒的“功夫”概念為理解儒家齊家思想提供了一把鑰匙。家的理想狀態，需由個人自身的高度修養以及“權（衡）”的功夫而來，而不能只靠權威、家規或對文化傳統的尊重。齊家學說不僅照顧到弱勢者對家庭的需要，也提供了由“道中庸”而致“極高明”的途徑。正是從家庭開始而往外延伸的人際關係，使人的生命得以超出自我，並獲得“即凡而聖”的意義而成就不朽。儒家“四海之內皆兄弟”的精神擴展了親緣關係，使其能夠在現代社會中容納非傳統的家庭形態，並指導我們在各種家庭形態允許的條件下獲得美好生活。儒家“家齊而後國治，國治而後天下平”的觀念，與著名西方家庭療法大師薩蒂爾之觀

倪培民，美國格蘭谷州立大學哲學系教授，美國密西根州，郵編：49401。

本文的形成得益於作者與上海社會科學院劉潼福、夏國美教授的多次交談和他們對本文初稿所提出的寶貴意見，以及我的同事余燕教授提供的社會學方面的資料和啓示。籍此深表感謝。

《中外醫學哲學》XI:2 (2013 年) ：頁 57-87。
© Copyright 2013 by Global Scholarly Publications.

念、早期馬克思的人本主義觀念和美國文化人類學家艾斯勒關於復歸遠古“夥伴關係”的觀點，都有相通之處：人類應當在更高級的形態上，消除人的自身生產被物質經濟生產所左右的異化，並以具理想價值意義的家為模式去改造社會，從而達致把天下家園化的目標。

【關鍵字】 家 齊家 功夫 儒家 家庭療法 人本主義 理想社會

儒家經典《大學》把儒家之道歸結為格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下這八個相互關聯、逐級遞進的步驟。其中齊家是介於個人修練和社會實踐之間的關鍵環節。它既是個人進入人際關係的最直接一步，其成功與否決定了一個人是否可以在社會上通達，也是一個人實踐其格物、致知、誠意、正心、修身的最直接途徑。從“齊家”的角度來看家庭的意義，要求我們不局限在有家和無家、傳統形式的家和現代形式的家等等有關存在或實體的問題，而進一步看到儒家由“道中庸”以“極高明”的深意。

一、 三種意義上的家與家道

為了清楚地剖析“齊家”所包含的深意，我們有必要先對“家”這概念作一些分析。在日常語言中，人們常常不分生物學的家、社會學的家和作為理想價值的家這三種不同含義、以致交叉含混地使用“家” 這概念。生物學意義上的家指親緣血統關係。從親緣上說，凡人都是父母所生，所以任何人在這個意義上都有家。血緣關係是無所逃於天地之間的，是客觀的存在。只要有人類存在，就有生物學意義的家，因為它是人類生存的基本條件。但本質上，這種意義上的家和動物之間的血緣關係沒有兩樣。它只是一個因果鏈，其本身並無神聖性可言。儒家所說的孝道甚至不是人類物種延續的必要條件。從純經驗科學的角度看，如果沒有其它因素加入，那麼我們

既可以感謝父母給我們生命，也可以責備他們沒經過我們的允許就將我們帶到這世上。[1]

從社會學意義上說，家是由性關係[2]、血緣關係或收養關係組成的社會設置或組織(social institution)，多稱作為“戶”(household)。這個意義上的家是歷史的產物，並且隨著歷史條件的變化而轉變其形式。按照不同的分類方法，這些形式可以是母系或父系氏族家庭、一夫多妻/一妻多夫或一夫一妻家庭、單親家庭、男主外女主內的家庭、雙職工家庭、丁克（“DINK”，即“Double Income, No Kids”，意為雙收入而沒孩子”）家庭、空巢家庭、重組家庭、領養家庭、同性戀家庭、同居式家庭（無法律形式的性結合）等等。社會學意義上的家可以成、可以毀、可以分、可以合、可以離棄、也可以齊。各種形式的家都有其特殊的性質，它們適應不同的需要，同時也有不同的局限。某些形式的家或許在某些方面優於其它形式，但沒有一種形式可以無需人的維護而無條件地發揮其優勢。

價值和理想意義上的家，則代表親密和諧與可以信任的人際關係，以及由“戶”引申出來的安身之地、繁衍和生長的溫床、可靠的庇護之所。描述人際間親密的關係，人們用“一家人”、“自家人”來表達。來到溫馨舒適的環境，人們則說“有回到家的感覺”。這些表述都蘊含著家代表愛、信任、分享、承諾、安全和繁衍生息這些價值理想，而且這些價值理想被認為是“家”所應當具備的。一旦產生了這個概念，我們就反過來以其為尺度來衡量現實的家了。所謂“家不像家”之類的表述就是以理想之家去評判現實中的社會

(1) 有的西方學者就撰文稱，因為我們並沒有要求我們的父母生我們養我們，所以我們在道義上並不欠父母任何東西（參 Jane English, "What Do Grown Children Owe Their Parents?" in *Having Children*, Onora O'Neill and W. Ruddick eds., New York: Oxford University Press, 1979)。這種觀點的問題不在於經驗科學能夠證實它的錯誤，而在於它和我們的道德情感相悖，以及它對實際生活所能帶來的巨大傷害。

(2) 有的辭典裡用婚姻來定義家庭，但嚴格說來是應當是性關係。如有的學者所指出的，作為性關係文明產物的婚姻，是人類發展到一定階段才出現的，而作為基於性關係的社會組織形態，家庭則早在婚姻產生之前就已經存在了〔見王玉波：〈中國家庭史芻議〉，《歷史研究》，2000 年，第 3 期，頁 165。〔WANG Yubo, “Opinions on Historical Studies of the Chinese Family,” *Historical Research*, No. 3 (2000), p.165〕〕現代的許多家庭，也由未婚的同居者及其子女構成。我們沒有理由僅因為其中沒有婚姻而拒絕承認其為家庭。

學意義的家。

家的上述三種含義雖然各不相同，但它們之間有密切的聯繫。生物學意義上的家是最直接的“人類自身的再生產”[3] 關係。它通常是社會學意義的家的基礎，雖然並不一定如此（比如領養家庭）。社會學意義的家的出現，最初顯然與人的生物本性有關。這在動物當中也相當普遍。剛出生的幼小動物無法獨立生存，需要有父母的照顧；個體的動物難以抵禦外敵的攻擊，需要有同伴的保護。許多動物以血緣為基礎居住在一起，這種天生的本能使它們在充滿危機的環境當中得以生存和物種的延續。人類家庭形式的形成和演變，顯然與人的生存環境也密切相關。處於長江流域的古代荊楚，由於雨量充沛，可以允許人們以小家庭的生活方式與鄰居“雞犬之聲相聞，老死不相往來”（《老子．第八十章》），但在經常非旱即澇的黃河流域，需要集體興修水利和防災抗災，因而具有嚴密組織形態的大氏族家庭就顯然比缺口少丁的人家更容易生存。社會學意義上的家正是基於人類自身再生產活動的需要而產生的社會形態，也因此而從一開始就帶上了價值上的期待，被當作是給人的再生產提供合適生存條件的結構形態。因此，對家的價值期待可以說是源於人類自身再生產的要求當中，而不只是偶然出現的某種傳統。

雖然實現家的理想價值的社會形式可以有多種，但任何形式的家，其本身並不能保證這些價值的實現。在家庭裡生活，可以得到家人的關愛、照顧，但也可能受到家人的傷害。巴金的《家》、《春》、《秋》三部曲裡的家，就是個窒息新生命的“複雜的結”，是個需要掙脫的牢籠。一個健康的家庭，其形式其實並非決定一切的因素。更重要的是好的家風。家庭暴力不僅僅是西方（或者東方）社會獨有的問題，也不僅僅局限於看得見的肢體暴力。家庭裡精神上的冷暴力對人的摧殘可以有過之而無不及。正如在極端情況下，推翻一個政權的革命也是必要的，在某些情況下，忍痛以分家、離婚、甚

(3) 語出恩格斯《家庭、私有制和國家的起源》〔Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*〕。

至斷絕家庭關係的方式來打破一個家庭也是可以考慮的選擇，甚至可以是積極的、值得鼓勵的舉動。其實儒家文化重視家，關鍵是按照價值理想意義的家來齊社會學意義的家，而不是有家就萬事大吉。“家道窮必乖”（《周易．序卦傳》），這裡核心在於家之“道”。當社會學意義的家完全背離了家的理想價值理念的時候，無家更勝有家。

當然，在大多數情況下，家是可以齊而無需棄的。問題是，家既提供了個人生長的必要條件，也同時具有人際關係的緯度，要求人們學會處理與家人的關係。這就提出了齊家的必要。如何把家建設得和諧溫馨，是人類生活的基本功。這個基本功包含了某些人的與生俱來的本能，比如父母對子女的關愛、子女在幼小時對父母的依戀、夫婦之間的兩性相吸和互補等等。大部分人就是依靠這些本能來維繫家庭關係的，而且應該說在一般情況下，這些本能確實也足以使一個家庭凝聚在一起了。但齊家同時也可以是一門高深的藝術。在中國傳統的三代乃至四代同堂的家庭裡，通常已婚的子女都尚不能有獨立的經濟權力和支配自己生活的權力。在這樣的家庭中很少能有隱私的空間。婆媳關係的緊張、兒子在父母和妻子之間的兩難、妯娌之間的明爭暗鬥等等，到處都是內戰的導火索。即便是最單純的兩口之家，夫妻關係的維護也不容易。肉體的吸引和兩情相娛難以長久。如果雙方的感情只是基於簡單的性愛，那麼就像魯迅《傷逝》裡面的那個涓生，一旦讀遍了子君的身體以後，神秘感沒有了，愛情也就消失了。美麗的、刻骨銘心的愛情似乎都是不完滿的。中國有牛郎織女和梁山伯祝英台的故事，西方則有羅密歐和茱麗葉。反之，完美的婚姻卻又常常隨著歲月的磨礪而枯萎、褪色，變得不再美麗動人。錢鍾書講的“圍城”現象在愛情上表現得最為典型。正如夫婦關係不能以為有了婚姻的保護就無須維護、保養和更新，父母和子女之間、兄弟姐妹之間，也不能以為有了血緣關係，就可以隨意處之，以為天然的情感會永恆不變。有時正因為這層關係，所以才會有利益的糾葛和相互的期待。一旦期待得不到滿足，

兄弟也會反目成仇。人們往往注意到西方文化注重個人的獨立性、自主性，而東方文化注重關係、注重個人在家庭和社團當中的角色和責任，因而認為西方文化容易滋長自由主義和個人主義，而東方文化則更有利於培養協作精神。需要補充的是，所有的關係都不僅帶有與之相應的責任，也帶有相應的權利期待。如果在想到自己是兒子的時候，我首先考慮的是父母應該給我留下多少財產，而不是怎樣去盡孝，在想到自己是父親的時候，我首先想到女兒應該怎麼服從我的意志，而不是怎麼盡為父的責任，那麼關係型的個人觀可以比獨立自主的個人觀更加“個人主義”！

家庭中的個人不僅是關係中的個人，而且他們之間幾乎是零距離接觸。婚後夫婦的共同生活使他們不得不一起對付最不浪漫、最容易使人厭煩的生活瑣事。這樣的環境使他們各自的缺點都暴露無遺甚至被放大，而雙方的美麗和魅力卻漸漸被熟視無睹。他們再也不像約會時那樣為對方精心打扮和掩飾不是之處，也不再因為對方細緻的關愛而怦然心動、感激不已。孔子說的“唯女子與小人為難養也。近之則不孫，遠之則怨”（《論語．陽貨》），撇開歧視婦女這一點，其內容很可能是針對家人關係而說的。俗話說“僕人眼裡無英雄”，因為在僕人眼裡，英雄也只是要吃喝拉撒的凡人，所以僕人就很容易對英雄“不孫（遜）”，而如果英雄和他保持距離，他又會“怨”。其實在日常生活中，每個人都可能成為這樣的小人而不自知。如果我們聯繫孔子的其他言論來看，他實際上並不是在埋怨女子和小人，而是如清代汪烜於《四書詮義》詮釋孔子時所說：“此言修身齊家者不可有一事之可輕，一物之可慢，毋謂僕妾微賤，可以惟我所使，而忽以處之也”[4]。這就是我稱為“功夫視角”[5]的解讀——即把這段話當作一種指導人生功夫的提示，而不只是對事實的描述。從這個視角出發，這段話更多地是提醒人們，一個人如

(4) 程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，1990），頁 1244。〔CHENG Shude, *Collected Commentaries on the Analects* (Beijing: Zhonghua Publication House, 1990), p.1244.〕

(5) 倪培民：〈什麼是對儒家學說進行功夫的詮釋？〉，《哲學分析》，2013 年，第 4 卷，第 2 期，頁 41-51。〔NI Peimin, “What Does It Mean to Interpret Confucianism from a Gongfu Perspective?” *Philosophical Analysis*, 4:2 (2013), pp.41-51.〕

果修養得好的話，不但自己不是那種“難養”的人，而且能讓其他難養的人也“近者說（悅），遠者來”（《論語・子路》）。宋代學者呂祖謙說：“要當思其所以處之之道，夫不惡而嚴，最人之所難。蓋常人不惡則不嚴。苟欲其嚴，必作意而為之。亦如恭而安，尋常人恭敬者多拘束才安，肆則不恭矣。惟性情涵養，則自然嚴恭。苟內不足，則必待造作。威而不猛亦其類也”[6]。這裡提到的“恭而安”和“威而不猛”均出自《論語・述而》：“子溫而厲，威而不猛，恭而安”。這裡“安”所包含的要求甚至超過了“從心所欲不踰矩”（《論語・為政》），因為“不踰矩”還僅僅使人想起自己要做到不越出規矩，而上面所引的幾段話要求人們即使在最平常瑣碎的日常生活中，也要時時刻刻既能保持威嚴，又能吸引那些難養的人，使他們近而不至於不恭，而只感到高興；遠而不至於怨，反而被吸引過來！

這就是《大學》裡所說的“身修而後家齊”。當然，儒家的修身與道家、佛家等都不一樣。同樣是修身，儒家主張積極勇敢地入世，認真地對待最為平常的家庭生活，從在家孝敬父母、尊長愛幼開始。和儒家相比，佛教主張出家修行，把家看作是不利於修行的因素，把在家修行看作一種妥協，看作超脫的不徹底。道家的修身也不強調家庭，而是崇尚“避世”。道教走得更遠。其全真派的創始人王重陽和他的七位高足（即所謂“全真七子”），據傳都是離家出走修煉才得道的[7]。而在孔子看來，避世、避家都是消極的做法，非不得已他絕對不會走這條路。[8]

(6) 呂祖謙：《麗澤論說集錄》卷 2，文淵閣《四庫全書》內聯網版。〔LU Zuqian, *Collected Teachings of the Lize Academy* (Online version of Wenyuan Hall’s *Complete Library of Four Branches of Books*) , vol. 2.〕

(7) 黃永亮：《七真傳》（北京：團結出版社，1999），頁 28-251。〔HUANG Yongliang, *Biography of the Seven Quanzhen Taoist Masters* (Beijing: Tuanjie Press, 1999), pp.28-251.〕

(8) 孔子說，“鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也”（《論語・微子》*The Analects* 18.6）。但他也不排除“道不行，乘桴浮於海”（《論語・公冶長》*The Analects* 5.7）的可能。

二、 齊家與修身

提及齊家，人們往往首先想起從五四運動以來就遭抨擊詬病的“父為子綱、夫為妻綱”之類的家庭權威等級制度，以及各種傳統的家規家法。然而《大學》裡並沒有說“權威立則家齊” 或“規矩立則家齊”，而是說“身修而後家齊”，這是頗值得我們思考的。權威和規矩與修身是什麼關係？它們在齊家中究竟起什麼作用？

在我看來，宋明儒常用的“功夫（工夫）”概念是把握儒家之道的鑰匙。功夫是藝術、本領。從功夫的角度看，修身是齊家功夫之本，而權威和規矩都可以相應地看作齊家功法的輔助條件和手段。就權威而言，正如王懷聿在其論“三綱”的文章中所指出的，“綱”字既有規範的意思，也有引領、引導的意思。儒家尊重權威的目的不是一些人絕對地服從某些人的權威，而在於“幫助在其之下的人健康地成長”[9]，也即《白虎通》所謂的“綱紀為化”[10]。儒家所推崇的權威最終建立在德性之上，是對德性的尊從，而不是對權力的屈從。內聖才能外王，家庭裡的權威也是如此。 “父為子綱”既要求子女遵從父親，更要求父親盡父親的責任，以為兒女之表率。它所包含的內容是雙向的，不只是單向的權力控制。它的合法性最終在於德性的能“化”功效。另一方面，任何社會都不能沒有權威。“無法想像一個社會中的牙醫和他的助手、教師和學生、軍隊的指揮官和他的士兵在各自相應的領域都享有同等的權威，而此社會還能夠運作”。所以“評價秩序的主要標準不應是其中的成員是否有同樣的權力”[11]。無論在家還是社會，核心的身份地位就像針灸穴位，它本身就是功夫能否有效發揮的重要條件。佔據這些地位而不能

(9) WANG Huaiyu（王懷聿）, “Between Hierarchies of Oppression and Styles of Nourishment: Reexamine the Authority of Confucian Civil Orders,” (unreleased), pp.31-32.

(10) 陳　立編：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994），頁 373-374。〔CHEN Li ed., *Explanatory Notes and Proofs on the Court Discussion in Baihu Hall* (Beijing: Zhonghua Publication House, 1994), pp.373-374.〕

(11) Wang, “Between Hierarchies of Oppression and Styles of Nourishment: Reexamine the Authority of Confucian Civil Orders”, pp.31-32.

“修己以安人”（《論語．憲問》），則不配據有這些地位；沒有一定的地位，也限制人對周邊的影響力。孔子“栖栖一代中”，就是試圖找到能夠發揮其能量的位置。[12] 在家庭裡，父親的地位決定了他應該成為兒女的養育者和楷模，當然這不排斥隨著兒女長大成人和父親的老去，他們的關係會發生變化。同樣，隨著社會的變革，丈夫對家庭承擔主要責任的傳統也發生了改變。然而剔除了“夫為妻綱”裡以性別規定權威和責任的因素，其背後的家庭分工合作、陰陽互補、佔主導地位者更需要修身正己以齊其家的思想，仍然是不可忽視的齊家之道。

家規家法的作用也需要從功夫的角度來審視。用規矩齊家是必要的，就像初學書法的人先要學會基本的握筆姿勢和運筆動作一樣。在初學階段沒有好的規矩約束和引導，一旦養成惡習就很難改變。但齊家的最高境界是對規矩的揚棄，達到無需規矩約束的藝術生活境界。如果家庭常常需要提及家規家法、需要使用類似 “這是你必須服從的規矩”、“那是我的權利”之類的語言，就說明這個家還沒有達到高度的和諧。儒家傳統強調禮對於調節家庭關係的作用。“禮之用，和為貴”（《論語．學而》）。禮既可以當作家規家法以為行為規範，也可以同時是功法的指導。兩者的區別是前者限制人的行為，後者則使人能做更好的行為。禮一旦成了生活習慣，家規家法也可成為日常生活中無需提及的東西，就像好的駕駛員無需再提醒自己駕車程序一樣，因為那些規範早已不再是對她的限制，而是她自由自在地暢行無阻的功夫。

不僅如此，好的駕駛員甚至知道在甚麼特殊情況下，可以或應該違背某些規範，以避免車禍。這就是孔子和孟子所說的“權（權衡）”。有人問：“男女授受不親，禮與？” 孟子回答：“禮也。”那人又問：“嫂溺，則援之以手乎？”孟子答道：“嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也”（《孟子．

(12) 所謂“君子之德風，小人之德草，草上之風，必偃”（《論語．顏淵》*The Analects* 12.19），其中的“君子”、“小人”就都是指社會地位而言。

離婁上》）。儒家講孝，認為孝乃仁之本（《論語．學而》）。為此，儒家不僅主張“父子不責善”、“易子而教”[13]，也主張“親親互隱”。但說到底這些都是方法，而不是絕對的道德律令。孔子同樣說過，“父有爭子，不行無禮；士有爭友，不為不義。故子從父，奚子孝？臣從君，奚臣貞？審其所以從之之謂孝、之謂貞也”（《荀子．子道》）。在一次對話中，葉公告訴孔子道：“吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。”孔子曰：“吾黨之直者異於是，父為子隱，子為父隱，直在其中矣”（《論語．子路》）。隱瞞直系親屬過失的做法，自漢代以來就成為中國封建社會的法律基礎。但是，孔子的追隨者也清楚運用此法的局限性。如唐代的《永徽律》規定，舉報父母或祖父母罪行者，處以絞刑。但如果舉報的是叛國罪和陰謀推翻朝廷罪，則當作例外[14]。顯然，以危及整棵大樹為代價去保護樹根的每一根鬚是不明智的。另外，當家庭成員同時又是政府官員時，角色的兩重性可能要求在不同的角色裡採取不同的行為。《左傳》的一個故事很好地說明了這點：春秋時晉國的邢侯與雍子爭一處田地，久訟未決。主刑法的景伯出使楚國去了，國卿韓宣子就令叔魚審理這件舊案。本來查明罪在雍子，但雍子把女兒送給叔魚作為賄賂，於是叔魚判邢侯敗訴。邢侯一怒之下，在公堂上殺了叔魚與雍子。韓宣子問叔魚的哥哥、同時也是大夫的叔向，這事該如何處理。叔向答道：“三個人都有罪。可以對活者判處死刑；對死者陳屍示眾。理由是：雍子自知其罪而以女色行賄；叔魚徇私受賄而枉判無辜；邢侯擅自殺人，他們都各有其罪。自己厭惡別人奪取，而奪取別人的好東西為己有，叫昏；貪污受賄、敗壞官紀，叫墨；隨意殺人、毫無忌憚，叫賊。《夏書》裡說：‘昏、墨、賊，

(13) 孟子有謂“父子相夷，則惡矣。古者易子而教之。父子之間不責善。責善則離，離則不祥莫大焉。”（《孟子．離婁上》*Mencius* 4A18）。《論語．子路》(*The Analects* 13.28) 中有個細節，也透露了這個思想。當子路問：“何如斯可謂之士矣？”孔子答道，“切切、偲偲、怡怡如也，可謂士矣。”然後他又意味深長地補充一句：“朋友切切偲偲，兄弟怡怡。”

(14) 曹漫之編：《唐律疏議譯註》（吉林：吉林人民出版社，1989），頁 793。〔CAO Manzhi ed., *Commentary on the Tang Code: Translation with Exegetical Notes* (Jilin: Jilin People’s Publication House, 1989), p.793.〕

殺’。這是皋陶定下的法律，請依此法辦理。”於是對邢侯執行死刑，而把雍子與叔魚陳屍示眾。孔子評論叔向這判決時說：“叔向，古之遺直也。治國制刑，不隱於親。……殺親益榮，猶義也夫”[15]。

孔子對這個故事的立場看上去與他對前面提到的子為父隱的立場截然相反，但需要注意的是：前一例子裡，偷羊隻只是輕微的不端行為，且兒子僅僅就是兒子的角色，他沒有社會責任舉報父親；而在後一例子裡，叔向雖然是叔魚之兄，但他是以政府官員的身份，對公共司法問題作出表態。所以這個例子應當看作是孔子對“互隱”問題的補充。雖然很難在同一人身上分清其不同的角色，但這些例子至少清楚表明：責任是與社會角色緊密相連的，而不僅僅是抽象的原則。任何規矩或法規都有其局限，都可能在某種特殊的情況下讓位於權。孔子甚至把運用“權”的本事看作人生最難把握的藝術：“子曰：‘可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權’”（《論語．子罕》）。

再以東西方個人觀的對比為例。現在很多學者強調，儒家對人的基本看法是關係型的，即通過人際關係中的角色來理解每個個人，而西方則強調獨立自主的個人。但儒家其實也承認特立獨行的必要，也有“威武不能屈、貧賤不能移”（《孟子．滕文公下》）和“當仁不讓於師”（《論語．衛靈公》）的自主性。儒家的特點不在於否定人有獨立自主的價值，而在於反對將此不分情境地絕對化。西方文化過早地把青少年當作獨立自主的個人，鼓勵他們自主地決定人生、選擇自己喜歡的生活方式，結果常常讓他們付出一生的自由作為代價（如吸毒、早孕等）。人在青少年時期，開始有獨立的需求和渴望，但其心智又未達到完全獨立自主的程度、還需要成人引導和保護。這也是為什麼處反叛期的青少年尤需格外留神。父母既不能完全放任他們，又不能強制使他們順從。其收放的尺度和方式，最終

(15) 《左傳》〈昭公十四年〉，載《十三經註疏》（上海：上海古籍出版社，1997），頁 2076。〔*Zuo's Commentary on the Spring and Autumn Annals*, in *Commentaries to the Thirteen Confucian Classics* (Shanghai: Shanghai Ancient Texts Press, 1997), p.2076.〕

只能在具體的情境中掌握，而沒法只遵從某幾個規範原則。在婚姻的決定權問題上，中國傳統是父母包辦。這在過去平均婚齡較低的情況下，有一定的合理性。在傳統社會中，婚姻在橫向上代表著兩個家族的結合，是把兩個家族裡所有的人都拽入某種關係和責任的行為；縱向上看則是上對祖宗、下對後人負責的行為，故而不只是“兩個人”的私事。但父母干涉子女婚姻的缺點也是顯而易見的。一旦把徵求父母的意見絕對化，而父母的意見又與當事人的意願與情感對立，悲劇就難以避免。

在討論病人的知情權和自決權的問題時，范瑞平指出，以儒家文化為基本出發點的中國實踐和當代西方主流文化不同。西方文化強調病人的自主權利。中國的傳統醫學倫理則要求“在作出重要的診斷（比如癌症）或預後時，醫生必須首先告知病人最親近的家屬，並由家屬決定是否及如何把真相告訴病人。如果家屬決定不把真相告訴病人，那麼醫生必須服從這個決定而幫助隱瞞真相”[16]。“對待疾病治療，東西方有著完全不同的模式：在西方人是完全個體化的模式，病人具有知情同意權，由病人自己來作出診療決定；而東方則依循家庭決定的模式。由家庭作出診療決定並不視為剝奪病人自主決定的權利；相反，是家庭分擔病人痛苦的方式”[17]。一般情況下，東方模式的診療決定是更貼近人性的選擇。這不僅因為病人已是弱者，可能難以承擔真相的打擊，而希望家人與他共同做出治療決定，更因為病人家屬一般比醫生更了解病人各方面的情況，也更清楚以什麼方式對待病人才符合病人的最佳利益。這種東方模式其實不僅應為其他文化所尊重，還值得其他文化所認同和學習。要注意的是，這一實踐建基於這樣的假設，即家人確實關愛病人，知道什麼是病人的最佳利益，而且基本上有足夠的智慧做出符合這種利益的最佳決擇。但家人並不總是具備這些條件的。范瑞平在講到醫生是否應

(16) 范瑞平：《當代儒家生命倫理學》（北京：北京大學出版社，2011），頁 43。〔FAN Ruiping, *Contemporary Confucian Bioethics* (Beijing: Beijing University Press, 2011), p.43.〕

(17) 范瑞平：《當代儒家生命倫理學》，頁 43。〔FAN Ruiping, *Contemporary Confucian Bioethics*, p.43.〕

當配合家屬欺騙有行為能力的病人的時候，就指出這個做法必須有兩個限制條件：“(1) 醫生有明顯的證據表明家屬與病人相互關心；(2) 家屬的意願不能與醫生對病人利益的專業判斷嚴重不一致。在這兩個條件無法滿足時，醫生應該把醫療真相告訴病人”[18]。但這樣的限定還有不足之處。家屬可以出於愛心並且在完全不違背醫生的職業判斷的情況下，做出有違病人合理意願和家庭利益的決定。設想某病人其實有能力承擔真相的打擊，而當他得知患上癌症，也將提前完成對他和他的家庭來說都極為重要的事情，但家屬卻出於愛心與醫生合作隱瞞病情，導致他失去完成事情的機會。為避免這種情況，家屬對病人的關愛便不應只是簡單的無私，而更要對病人有真正的了解。家庭不只是簡單的整體，它往往有復雜的構成。其中各人的發言權，取決於他們輩分的大小、年齡的長幼、知識的深淺、素質的高低、對家庭貢獻的多寡、經濟實力的強弱、口才的巧拙、個性的剛柔、與病人關係的遠近、乃至家庭的特殊傳統等等多種因素。這些因素都可能影響家庭的態度。醫生只能對病人的病情做出職業判斷，卻無法在與病情無直接關聯的問題上代表病人、詮釋什麼是病人的利益。簡單地讓家庭和醫生雙方決定是否隱瞞病人或者替病人做出治療決斷，和簡單地規定病人的知情權和決定權一樣，也有不能合理考慮病人意願和利益的風險。試想，假如在盛行割禮的文化當中，醫生和家屬都清楚割禮對女孩身體可以造成什麼後果，卻都認為這是她的最佳利益，他們便會一致地認為女孩應當接受割禮！在當今科技高度發達的時代，死亡已經在很大程度上取決於我們何時放棄治療。把決斷權放到家屬手裡，可能防止病人輕生，但也可能無限期地讓病人承受無謂的痛苦和殘忍的折磨。不難想像當絕症病人的生命只剩下不堪忍受的痛苦，而家屬子女卻出於他們所理解的愛和孝心，決定盡所有可能延長病人的生命，硬把臨終的病人塞進 ICU，埋入一堆機器當中，把各種管子插入病人的身體，結

(18) 范瑞平，《當代儒家生命倫理學》，頁 50。〔FAN Ruiping, *Contemporary Confucian Bioethics*, p.50.〕

果將只會使病人求死不得，生不如死。

總之，在何種情況下應該對病人隱瞞或者讓家屬替病人做出治療的決定，都是需要酌情而定，沒法完全依賴原則條規的。種種規範雖然必要，但最終還是需要有孔子和孟子所說的“權”的藝術。當然，社會上大多數人都不是修練有成的齊家功夫大師。在醫療實踐等關係重大的領域，還是必須有法可依。但法規如果要具體到可執行的程度，又必然有考慮不周之處。我們可以設想各種可能的情況，然後在隱瞞病情和醫療決斷的處理上加上種種限制條件（就像前述范瑞平所說的兩個條件那樣），但各種可能的情況是無限的，因此這個限制條件的列表也永遠不可能是完備的。最終還是需要培養能夠掌握“權”的藝術的人。

三、 齊家與“極高明”

楊效斯在其《家哲學》一書中分析了西方哲學裡的“洞穴”、“蘋果”、“蘑菇”和“幕布”四個比喻。柏拉圖的“洞穴”比喻描繪被鎖在洞穴裡從未見過陽光的人掙脫了鎖鏈來到理性光明的世界；《聖經》裡亞當夏娃吃了智慧的“蘋果”，於是瞬間獲得男女差別的知識，並同時承擔起成人的責任；“蘑菇”比喻霍布斯契約論裡面的簽約者，一下子從地裡冒了出來，成為精於計算推理的個人；“幕布”指羅爾斯公正理論中假設的“無知之幕”，讓理性的成人設想自己在此幕背後選擇社會原則，以保證公平正義。楊效斯指出，這四個在相當程度上代表古今西方主流文化和思想方式的比喻，都包含了無知愚昧和成熟理性這兩個領域的截然對立和它們之間的瞬時轉變，沒有灰色地帶、也沒有漸進的過程。其結果是個人成長過程中各個階段的特殊需要被遮蔽或忘記，婦孺老幼都被要求縮小自己與成年理性男人的差距，而家也就變得多餘或者可以忽略。與之相對照的是，儒家一開始便承認男女有別、長幼有序、“矜寡孤獨廢疾者皆有所養”（《禮記 · 禮運》）的必要，承認要有從“有志於學”到“而立”、“不惑”……的成長過程。

確實，人都是成長中的、處於特殊人生階段的。一般情況下，家庭是人接受最基礎教育的場所。童年時代對每個人的身心成長都至關重要。人的品格在童年定下基調，而在這個階段，理智教育遠不如家人的影響重要。即便成人，也有其軟弱、情緒不穩定、需要同情理解的時候（比如生病或處於某生理週期之時等等）。人到了老年，常常像小孩一樣，需要理解和關懷、體諒和尊重。在這些具體的人生階段和境況，都要求有家庭的關愛，但在上述四個比喻中，家庭都被遮蔽和忽略了。

需要補充的是，儒家的齊家學說不僅照顧到人的成長和幫助弱勢者的需要；它還是使人的修練達到“極高明”的途徑。《中庸》第 27 章說，“極高明而道中庸”。“中”是居中，不偏向，不過份也不欠缺;“庸”有三種含意:一為“平常”、“日常”,二為“用”，三為“常”、“經常”、“不易”。[19] 當“中”和“庸”連起來作為詞組的時候，它的豐富含義可以概括為：持之以恆地在日常生活中練習，以獲得總能擊中目標的能力，就像優秀的射箭手那樣。《中庸》第 12 章有云：

> 君子之道費而隱。夫婦之愚，可以與知焉，及其至也，雖聖人亦有所不知焉；夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉。天地之大也，人猶有所憾，故君子語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉。《詩》云：‘鳶飛戾天，魚躍於淵。’言其上下察也。君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。

(19) 朱　熹：“庸，平常也”（《中庸章句》，載《四書章句集注》，山東：齊魯書社，1992〔ZHU Xi, *Commentary to Zhongyong, in Commentaries to the Four Confucian Books* (Shandong: Qilu Press, 1992)〕）。許　慎：“庸，用也”（《說文解字》〔XU Shen, *Explaining and Analyzing Chinese Characters*〕）。鄭　玄：“庸，常也。用中為常道也”（《禮記註疏》卷 52，文淵閣《四庫全書》內聯網版〔ZHENG Xuan, *Commentary to the Book of Rites*, vol. 52 (Online version of Wenyuan Hall’s *Complete Library of Four Branches of Books*)〕）。程　顥：“不易為庸”（引自朱　熹：《朱子語類》卷 62，文淵閣《四庫全書》內聯網版〔ZHU Xi, *Thematic Discourses of Master Zhu*, vol. 62 (Online version of Wenyuan Hall’s *Complete Library of Four Branches of Books*)〕）。

這種在最為平常瑣細的家庭事務、最為自然的飲食男女生活中實現的君子之道，是一般夫婦都可以參與的。但也正由於它就在眼前，“潛雖伏矣，亦孔之昭”（《中庸》），人們往往反而看不到。在看似不費力氣、無需殫精竭慮的情況下，能把家弄得和諧溫馨、子女健康快樂，故舊不遺、鄰里不間，這樣的功夫“雖聖人亦有所不能”，其目標的高度遠遠超出成為一般的“理性的成年人”。這種既體現在日常生活中而又“察乎天地”的儒家之道貫通了前述三種意義上的家的概念，在生物學意義的家的基礎上開發出了儒家的精神性和價值觀，並以此指導 “齊”社會學意義的家。在談到為什麼要為父母服喪三年的時候，孔子指出了人生的一個基本事實：“子生三年，然後免於父母之懷”（《論語．陽貨》）。不論這理由對於守喪三年的做法是否充分，承認兒女生下三年後才能脫離父母懷抱這事實，對儒家有著重要的意義。和大多數動物不同，人類在幼年階段，有相當長的時間依賴於父母的照顧。由此而來的結果是，照顧者（父母）和接受照顧者（兒童）之間通常形成極為緊密的感情紐帶。這紐帶對人生有強烈的影響，可致父母和孩子各自在對方身上發現自身存在的意義和生命的延伸。為人父母是生命意義的基本方式。我們經常看到，人可以在嚴酷的困境下為了孩子，而有繼續生存的勇氣和決心。有人完全依賴於你、愛你，讓你感覺到自己活著是有意義的。看著自己的子女長大了、生活很好，也給人一種人生滿足，感到自己的人生已經在子女身上得到延續，從而得到死而無憾的平靜。這種將子女的生命看作擴展自身存在的意識，並不是中華文化特有的。在基督教裡，亞伯拉罕(Abraham)能否犧牲自己的獨生子被視為他信仰上帝的特殊考驗，同樣，上帝犧牲他唯一的兒子耶穌，也比其它任何犧牲都更意味深長。正因為父母的愛是人類

最根本的愛，所以奉獻親生骨肉才成為顯示承諾的最極端的方式。[20]

在儒家看來，上以孝敬父母、慎終追遠，下以傳宗接代、教育子孫，既是回報父母的養育之恩，也是個人自身生命及其意義的上下延伸。按照這種不朽的理念，照顧自己也成了對祖先的神聖職責。《孝經》中說，“身體發膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也”。照顧自己同時也在維護祖先，使祖先可因自己的成就而拓展生命，如此個人利益和孝道便巧妙地結合為一了。同時，人不僅到了晚年需要年輕一代照顧，即便去世以後，其人生能否通過後代延續下去、其一生是否活得有意義，也將取決於子孫的品行。關愛和教育子女因而也就是成就自己。這就是孝道的宗教意義，也是中華文化中的祖先崇拜這一長久傳統和“光宗耀祖”觀念的根源。

實際上，孔子主張的孝道不僅不局限於傳宗接代，而且不一定需要以傳宗接代來體現。孔子曾說：“三年無改於父之道，可謂孝矣”（《論語．學而》，又見《論語．里仁》）。這說明孝也可以體現在繼承先輩的遺願和遺業這方面。[21] 雖然人生意義的創造和不朽生命的實現都始於孝道，卻也不止於孝道。《左傳》說的“立德、立功、立言”（《左傳．襄公二十四年》），後來被稱為“三不朽”，在中國傳統文化當中佔有非常重要的位置。根據這一傳統，僅僅傳宗接代或世襲某種爵位，都不足以被稱為真正的不朽。真正的不朽必需超出自己的家族，而進入更廣闊的世界。人的生命通過立德以

(20) 張祥龍對此有更為詳細的闡發。見張祥龍：《孔子的現象學闡釋九講—禮樂人生與哲理》，上海：華東師範大學出版社，2008〔ZHANG Xianglong, *Nine Lectures on Phenomenological Interpretation of Confucius: Life in the Liyue System and Its Philosophy* (Shanghai: East China Normal University Press, 2008).〕除了上述現象，他還提到一些人類生活的基本事實，如幼兒對自己的父母（或者他們的主要監護人）有一種特殊的感情。當孩子看到父母來托兒所接他們的時候，他們的眼睛就會一亮。兒童從非常早的階段就已經部分地通過與父母的關係開發他們的自我意識。在不同的文化當中，以他人的父母（尤其是母親）作為辱罵對象是侮辱一個人最常用的惡毒方式（例如“狗娘養的！”“Son of a bitch!”之類）。這表明人們普遍把自己的父母作為其自我認同的重要組成部分。

(21) 一些評論家已說明，孔子這句話並不主張愚守先父主張的一切，這裡的“道”字只能理解為好的、善的行為。見楊伯峻：《論語譯註》，北京：中華書局，1958，頁 8；程樹德，《論語集釋》，頁 43。〔YANG Bojun, *The Analects: Translation with Exegetical Notes* (Beijing: Zhonghua Publication House, 1958), p.8; CHENG, *Collected Commentaries on the Analects*, p.43)〕

使他人引為楷模、通過建功立業以使他人從中受惠、通過立言以使他人從中得到教益，就可以超出自我而得到無窮盡的延續和擴展！孔子曾將齊景公之死與伯夷、叔齊之死相比，他說：“齊景公有馬千駟，死之日，民無德而稱焉。伯夷叔齊餓於首陽之下，民到於今稱之。其斯之謂與?”（《論語 · 季氏》）齊景公奢糜一生，無功無德，所以死了後，人們都不覺得他有什麼好的行為可以稱述；而伯夷、叔齊所以至今還為人們稱頌，是因為他們具有良好的品德和高尚的氣節。

這種不朽觀在後來的傳統典籍中屢屢出現。如漢代的《韓詩外傳》說：“王子比干殺身以成其忠，尾生殺身以成其信，伯夷叔齊殺身以成其廉。此四子者，……名傳於世，與日月並而不息，天不能殺，地不能生，當桀紂之世，不之能污也”[22]。北宋理學家張載也說：“道德性命是長在不死之物也，己身則死，此則長在”[23]。中國許多歷史人物的廟宇也體現了這樣的不朽觀。位於杭州的岳廟，不僅標示了南宋抗金愛國將領岳飛的不朽，也通過陳列秦檜等謀害岳飛的兇手的黑鐵跪姿雕像，表明儒家以歷史和人民的審判取代宗教的審判：通過記錄歷史或樹碑立廟把善惡公諸於眾，以供後人評判。

從這裡，我們觀察到儒家的宗教性所包含的三個相互聯繫的重要特徵：在儒家學說裡，沒有現實生活體驗和道德理想的截然區分，沒有世俗和神聖的截然區分，也沒有利己與利他之間的截然區分。首先，這種對生命意義和不朽的理解，植根於人類最基本的生活經驗—親情，而不是任何抽象的原則或盲目的信念。在父母和子女關係中的人，不是抽象的“每一個人”或“任何人”，而是非常具體的家庭成員。家庭成員之間的感情，比某種外在權威所規定的抽象律令更加貼近人心和自然。一旦這種親情成為傳統，它就變成了人

(22) 韓　嬰：《韓詩外傳》卷 1，文淵閣《四庫全書》內聯網版。〔HAN Ying, *Outer Commentary to the Book of Songs by Master Han*, vol. 1 (Online version of Wenyuan Hall's *Complete Library of Four Branches of Books*).〕

(23) 張　載：《理窟義理》，載呂柟輯，《張子抄釋》卷 3（文淵閣《四庫全書》內聯網版）。〔ZHANG Zai, *Confucian Morality: Yili*, in *Master Zhang: Collections with Explanatory Notes*, vol. 3, LU Nan ed. (Online version of Wenyuan Hall's *Complete Library of Four Branches of Books*).〕

們自我認同的方式。

其次，根據儒家的理解，生命的意義和不朽人生，都可以在塵世當中找到，而不需要假設一個未知的、超現世的領域，也不需要假設一個能夠脱離肉身的、不朽的靈魂實體。神聖就在於世俗的人生當中。所以儒家的宗教性是“即凡而聖”。這裡的神聖性不只是“留取丹心照汗青”那樣的英雄式的名垂千古，也包含了最基本的孝順父母、關愛子女、尊敬師長、幫助朋友、奉獻社區……。這些行為是每個人都可以做到的。儒家的宗教性因而不是道家的消極避世、不是佛家的看破紅塵、也不是西方宗教裡的依靠神的救贖。它鼓勵的是積極入世的精神，從人世當中最平常的生活中去開發出生命的神聖意義和不朽。

第三，在儒家宗教性當中，個人生命的意義及其不朽都是通過人際關係而非個人自身的不死來實現的。無論是傳宗接代的延續，對先人遺願的繼承，或是上面提到的“三不朽”，都是人在與他人的關係當中展現出自己的存在和價值。這與西方希臘羅馬和猶太-基督教傳統所熟悉的個人靈魂不死之不朽觀完全不同。根據儒家觀念，生命並不局限於個人短暫的肉身壽命，但也無需靈魂不死才能繼續存在。人的生命可以通過與其它生命的關聯性而在肉身死亡以後得到延續。這種不朽的理念可以使人坦然面對死亡，含笑九泉而沒有泯滅的恐懼。

四、 齊家與當代家庭問題

儒家的齊家並不要求維護社會學意義上的傳統大家庭模式，而要求建設價值理想意義上的家。理解這一點，我們才能正確地看待儒家學說對當代社會的意義。一方面，“本體即功夫”。就像身體殘缺畸形的人無法成為武術高手一樣，有家和無家、家的形式什麼樣，確實很大程度決定了生活的方式和質量。四代同堂的大家庭和單親家庭，其優缺點是很不一樣的。所以調整家庭的結構，或分或合，都會對生活帶來很大的積極或消極的影響。另一方面，如果家

中的關係處理得不好，無論是傳統的大家庭還是當今流行的核心家庭或其他模式的家庭，都可能成為牢籠。相反，各種形式的家庭如果通過適當的建設，都可能變得安全溫馨，儘管某些形式比別的形式困難一些。有家是齊家的先決條件，但齊家概念使儒家能夠在現代社會中容納非傳統的家庭形態，並指導我們學會在各種家庭形態允許的條件下獲得美好的生活。

楊效斯在《家哲學》中提到一個明顯事實，即西方人在“稱呼上姐妹不分、兄弟不分、姑姨不分、叔舅不分”。“這與西方思想界非常善於並且習慣於在其他領域—例如自然研究領域----尋找和命名哪怕是最為細微的新跡象、新細節、新區分，不厭其煩地確定大量新的專名，形成鮮明的對照。這裡，角色稱呼的貧乏，對應的是實際角色區分、命名的缺少和觀念上的不重視”[24]。“少一種家庭稱呼，人們就少一份家庭角色成員意識、少一份家庭角色責任、少一點顧家的心理負擔”[25]。與之相比，中國傳統對角色名稱的區分之細，使西方語言相形見絀。楊氏非常正確地指出這是儒家“正名”思想在中國傳統文化中的體現，它使人們在家庭中有非常具體的角色和責任意識。

需要補充的是，儒家的正名理論及其家的觀念也有具張力的一面。“四海之內皆兄弟”（《論語．顏淵》）之說，就是對兄弟概念的擴展。中國人對“叔叔”、“阿姨”、“爺爺”、“奶奶”這些稱呼的泛化使用，也是十分普遍的現象。與西方姐妹兄弟不分不同的是，西方的不分是把親人朝著普遍的“個人”方向推展，使他們成為平等獨立的主體；而儒家對親人稱呼的泛化使用，是將本來沒有血親基礎的人際關係拉近，把他們儘可能與價值意義上的家庭

(24) 笑　思：《家哲學：西方人的盲點》（北京：商務印書館，2010），頁 375。〔XIAO Si, *A Treatise of Family: A Blind Spot in Philosophy* (Beijing: Commercial Press, 2010), p.375.〕

(25) 笑　思，《家哲學：西方人的盲點》，頁 377。〔XIAO Si, *A Treatise of Family: A Blind Spot in Philosophy*, p.377.〕

關係掛鉤，從而擴展親情的網絡。後者不僅表現了“天下一家”的理念，而且其行為本身就是把天下一家化的實踐！在儒家看來，血緣關係是“本”，但其目標是“樹”，是“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（《孟子．梁惠王上》），是《禮記》中所說的“人不獨親其親”（《禮記．禮運》）的境界。這和西方消解了家庭中介以後，所得的抽象、平等獨立的個人關係截然不同。

儒家“四海之內皆兄弟”理念的更廣泛的社會意義，我們在最後一節討論。這裡我們先探討它與家庭建設直接有關的問題。當代社會再婚現象的增加，造成許多繼父繼母、非同胞兄弟姐妹的關係。再加上領養子女家庭的增加，非血親的家庭關係變得非常普遍，因而這種擴展式的“正名”活動也就更具實用價值。在儒家傳統中有一個精彩的例子可供深思。《論語．先進》篇提到，孔子說“孝哉閔子騫，人不間於其父母昆弟之言”。據載閔子騫早年失母，父再娶後又生二子。寒冬臘月，繼母給自己親生的兒子穿上絲綿襖，卻給閔子騫的衣服裡塞了蘆花。子騫御車時凍僵了手指而失手丟了韁繩，父怒詰之，後來發現緣故，欲遣出後妻。子騫跪求父親說，“母在一子寒，母去三子單”（《敦煌變文》），其父這才饒恕了後妻，而繼母也被感動而從此待子騫如同己出，全家和睦。這裡子騫處理問題的方式，不是以自己的無辜和委屈去突現繼母的不善和非其親母的事實，而是通過把她稱為“母”，把異母的弟弟當作自己的弟弟，從而化解了家裡的衝突，反過來使繼母變成了合格的母親。這就是子騫齊家的效果。

由於建立家庭就需要處理家庭關係並對家人負責，現代的年輕人對婚姻有更多的猶豫[26]。有些人乾脆選擇獨身或者同居。[27]對此，儒家不會鼓勵，但也不會以為是大逆不道而予以譴責。單身生活有許多缺憾，但也有其優點——一個人和自己相處，往往比與別人相處要容易一些，不用在忍耐自己的缺點的同時再去忍耐和包容別人的缺點，因此對齊家功夫的要求也降低到只需料理自己的生活。單身者也可以用別的方式彌補無家人的缺憾，找到有家的感覺。宋代高士林逋與心上人“羅帶同心結未成”[28]，在林泉中梅妻鶴子的佳話就是例子。這樣的“家”雖然與一般意義上的家很不一樣，但其在與梅鶴相伴中找到親情和生活的意義，也可以是充實的人生。有些人說西方人把老人扔進養老院不人道，但許多西方老人寧可與子女分開住。他們未必不期望在子女的關愛中得到親情的溫暖，但為了不成為子女的負擔、保留自己的空間和尊嚴，以及得到專業的健康護理，他們通常寧願選擇養老院。當然，這裡的前提是養老院必須建設得讓老人感到有家的感覺、有家庭的溫暖。把子女送進托兒

---

(26) Louis Roussel, *La famille incertaine* (Paris: Editions Odile Jacob, 1989).

(27) 從 1960 年代起，同居在西方國家漸漸由人們眼中的“前衛”變成正常的試婚手段，並進而變為與婚姻並列的家庭模式(K. Kiernan, “Cohabitation in Western Europe: Trends, Issues, and Implications,” in *Just Living Together: Implications of Cohabitation on Families, Children, and Social Policy*, Alan Booth & Ann C. Crouter eds. (Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002), pp.3-31.)。美國平均初婚年齡從 1950 年代的男子 23 歲、女子 21 歲提高至 2011 年的男子 29 歲、女子 27 歲(US Census Bureau, 2011, 引自 Andrew J. Cherlin, “The Deinstitutionalization of American Marriage,” *Journal of Marriage and Family*, 66:4(2004), pp.848-861 & Andrew J. Cherlin, “Goode’s World Revolution and Family Patterns: A Reconsideration at Fifty Years,” in *Population and Development Review*, 38:4(2012), pp.579, 584)。大部分年輕人在 20 歲左右就不與父母同住，一般於結婚前都有好幾年處於離家獨居或同居狀態。 1970 年代，同居三年內結婚的比率是 60%，而到 90 年代，降到了 33% (Pamela J. Smock & Sanjiv Gupta, “Cohabitation in Contemporary North America,” in *Just Living Together: Implications of Cohabitation on Families, Children, and Social Policy*, Alan Booth & Ann C. Crouter eds. (Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002), pp.53-84.)，表明同居逐漸從試婚的過渡手段轉變為獨立的家庭生活方式。50 年前美國非婚生子女的比例是 6%，如今已上升到 40% (Cherin, “Goode’s World Revolution and Family Patterns: A Reconsideration at Fifty Years”, p.584)，而在北歐國家如丹麥、冰島、挪威和瑞典，這個比例在世紀之交已經達到 45 %-65%之間(Kiernan, “Cohabitation in Western Europe: Trends, Issues, and Implications”, pp.3-31.)。通過給予同居者某些過去已婚者才能享有的福利等措施，西方國家也把同居制度化了(Cherlin, “The Deinstitutionalization of American Marriage”, p.850)。

(28) 語出林逋《長相思》〔LIN Bu, *Longing for Love*〕：“吳山青，越山青，兩岸青山相對迎，爭忍離別情。君淚盈，妾淚盈，羅帶同心結未成，江頭潮難平。”根據這首詞，可以推斷他有過最後沒有結局的愛情。

所、幼兒園也是現代社會的普遍現象。孔子如果在世，不會要求解散這些機構而讓家庭重新負起全部的育兒和養老責任，而只會要求這些社會機構建設得讓孩子和老人感受到家裡一樣的關愛。

儒家也不一定強烈地反對同居。沒有法律保護和婚姻儀式賦予的神聖性，同居家庭肯定比婚姻家庭脆弱，其關係也肯定比婚姻關係更加難以維繫。由於同居雙方沒有來自法律和婚禮儀式的可強制執行的信任(enforceable trust)，當事人需要憑自己的齊家功夫來創造和保持和諧互補。基於這個原因，同居更適合經濟上各自獨立、受過高等教育而又沒有子女的中產階級人士[29]。不過，一旦有了子女、生活上需要較明確的分工合作的時候，法律和婚禮儀式提供的保護就常常顯得必要了。當然，這不排除有較高德性功夫的人無需外界強制執行的信任，而能將家庭的和諧純粹建立在感情基礎之上。儒家對同居的保留態度與其說是基於維護傳統，不如說是看到大多數人不具備這樣的功夫，因此一旦關係破裂，子女將會失養，而在家庭分工中承擔家務較多的一方也會受到不公平的待遇。

近年來，西方國家掀起同性戀婚姻合法化的浪潮。[30] 在中國，對同性戀的包容程度也大大增加。我認為儒家對同性戀也會持包容理解的態度。雖然一般意義上的家基於男女的結合，“乾道成男、坤道成女”（《周易．繫辭上》），但陰陽的關係說到底是兩種特性的互補。它可以是剛柔、內外、長幼（比如單親家庭裡的母女），甚至人與寵物的互補，而不一定非要以男女性別互補的形式出現。在同性戀家庭中，其實也有陰陽角色之分。至於傳統的“女正位乎內，男正位乎外”（《易經．家人》）的家庭分工，也不是絕對的。隨著物質生產條件的變化，越來越多的女性走出家庭，加入各種職業行列。[31] 不僅很多家庭是雙職工，男女雙方都有自己的事業，而

(29) Cherlin, “The Deinstitutionalization of American Marriage”, p.858.

(30) 在美國，2004 年馬薩諸塞州首開先例，承認同性婚姻的合法性，到 2013 年 8 月，已有 13 個州准許給同性戀者頒發結婚證。

(31) 據統計美國約三分之一的醫生和約半數的醫學院學生是女性(Cherin, “Goode’s World Revolution and Family Patterns: A Reconsideration at Fifty Years”, p.583)。

且也出現了許多女主外、男主內的情況。雖然男人無法替代女性懷孕和哺乳，但在買菜做飯、打掃衛生等家庭生活的其他很多方面，男人未必不比女人更能勝任，而女性在當代社會生活的許多場合表現勝過男性的例子也比比皆是。當然，這一切改變不了總體上女性更需要男性保護這一事實，社會上強姦案的受害者畢竟絕大多數是女性。

五、 齊家與治國平天下

美國心理分析家弗杰妮婭．薩蒂爾(Virginia Satir)被譽為“家庭療法(Family Therapy) 之母”。她有兩個與儒家“齊家” 學說非常相似的觀點。其一是“人的製造(Peoplemaking) ”的觀念。薩蒂爾的所有理論，都圍繞著怎麼成為更加完美的人(becoming more fully human)。齊家功夫的修練既是個人自身的成熟，也是為家人創造成長和生活的條件。恩格斯曾在其著名的《家庭、私有製和國家的起源》一書中把家庭作為人的自身生產（繁衍）的單位，並將人自身的生產與物質生活條件的生產聯繫起來考察。如果說經濟生產主要體現在物質領域，體現為技術的發展，人類自身的生產則愈來愈超出肉體的繁衍，而進一步體現於作為與一般動物不同的、能夠在創造性活動中體現自己類本質的活動當中。在這個意義上，齊家功夫的修練也是廣義的“人的自身生產”或者“人的製造”的藝術。

薩蒂爾與儒家相通的另一重要觀念是治家與治國、平天下的關係。儒家認為“家齊而後國治，國治而後天下平”（《大學》）。薩蒂爾則有一句名言：“家庭是個小宇宙。通過學會怎麼治療家庭，我學會怎麼治療這個世界”[32]。這種把家庭看作小社會、把社會看作大家庭的視角，與西方主流學界把家視為私領域而與社會公共領域

(32) 轉引自“Virginia Satir,” in *Wikipedia: The Free Encyclopedia*, accessed on 4 November, 2013: http://en.wikipedia.org/wiki/Virginia_Satir.

截然劃分的傳統很不一樣[33]。仔細分析的話，我們可以發現當中其實蘊含了三層意思。一是由於家庭是小宇宙，治家就像治國治世的實習，學會治家就可以把這本事擴展到治國治世當中；其次是家本身就是社會的一部分。治家也就是在較小的範圍裡治國治世。如果人人都能把家治好，社會也就太平了。孔子說：“書云：‘孝乎惟孝，友於兄弟，施於有政。’是亦為政，奚其為為政？”（《論語．為政》），就有這個意思；其三是理想家庭的模式就是理想社會的模式。人的自身生產不僅應當成為理想家庭的目標，也應當成為理想社會的基本理念。

以上觀念與現今佔世界主導地位的政治哲學理念有本質的不同。現今政治哲學的根本關注是權利（人權）、正義和經濟利益。雖然西方也有把家庭和社會聯繫起來的研究，但這些研究往往把現代西方的社會政治和經濟模式套用於家庭上。其典型例子之一是諾貝爾經濟獎得主蓋瑞．貝克(Gary S. Becker)的理論。“貝克之所以得到諾貝爾經濟學獎，在很大程度上是他把傳統的經濟學思路擴展至家庭這個‘情感的’、‘非理性的’領域”[34]。他把家庭現象解釋為理性的個人獲取自己最大利益的結果。家庭被描繪成像小企業，其功能是通過擁有的資產和成員的時間投資，生產出產品以滿足其成員的需求。婚姻被看作市場行為。人們擇偶的時候就像精明商人在理性地計算效益，而且主要是經濟效益[35]。在解釋為何當今世界一夫多妻制銳減至不到全球 10%的人口的時候，他不是從婦女解放運動或基督教普及的角度看，而是從一夫一妻制和多妻制的市場需求看[36]。生兒育女被他看作是耐用品的投資，目的同樣為了利益的回報。當代社會人的收入提高了，生育率卻下降了。對此貝克的解釋是人們現在傾向於以質代量了。在解釋人們為什麼更傾向於領養自己近親

(33) James M. White, *Advancing Family Theories* (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2005), p.4.

(34) White, *Advancing Family Theories*, p.96.

(35) Gary S. Becker, *A Treatise on the Family*, enlarged edition (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), p.84.

(36) Becker, *A Treatise on the Family*, p.81.

的子女而不是陌生人的子女的時候，他的觀點是近親的子女知根知底，不需要花費成本去了解其歷史，因此投資風險較小[37]。儘管他的經濟學解釋一定程度上可以預測家庭行為，卻實際上忽視了理想價值意義上的家的特點。無視家庭中的情感和責任，把家庭中的人際關係完全看作理性自主的個人之間的經濟利益和權利關係，無異於抹殺理想價值意義上的家。從社會科學的角度而言這是片面的、歪曲了實際的家庭關係內容，從功夫的角度看，則是對家庭生活的嚴重誤導。

從柏拉圖以來，西方主流哲學對於家的漠視和像貝克那樣以獨立於家之外的理性自主個人和物質經濟關係來理解家庭的視角，不只貶低了家庭，更封閉了從家引導開發價值理想的道路，使人際間的關愛失去了“人類自身的再生產”這一觀念基礎。按照儒家和薩蒂爾的觀念，一個好的社會應當是理想的家的擴大。其形態和指導方向應當以發揮與光大家的價值為指導，以價值理想之家為模式去改造社會，而不是反過來讓經濟、權利等因素來左右家庭甚至取代家庭。儒家以理想價值之家的模式推廣到社會，並不是“唯家是從”。孔子當年“墮三都”就是試圖打破權臣家族勢力對“公室”權利的僭越[38]。儒家從齊家展開的治國、平天下，是以仁（“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”）、禮（由“父父、子子”而推及“君君、臣臣”）來治國。從《詩經》的“刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦”（《孟子·梁惠王上》）、《周易》的“正家而天下定”（《周易·家人》、《論語》的“邇事父，遠事君”（《論語·陽貨》）、《孟子》的“國之本在家”（《孟子·離婁上》）、《大學》的“修身、齊家、治國、平天下”、《中庸》的“君子之道，造端乎夫婦”，到《禮記·祭義》的“立愛自親始，教民睦也；立敬自長始，教民

(37) Becker, *A Treatise on the Family*, p.45.

(38) 當代菲律賓政治的一大問題就是國家的政治經濟由 100 多個權貴家族所控制。2009 年 11 月發生在菲律賓的政治大屠殺就是家族政治導致的慘劇。

順也”，這一貫思想顯示了儒家的“賢聖家天下”[39] 既是以天下為一家（而不是把天下私有化為自己的小家庭），也是使天下家園化，從而使異己和陌生的外在世界變成和諧溫馨的家居世界。

《禮記．禮運》中對儒家理想社會的著名描述充分體現了這一理念：

> 大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外户而不閉，是謂大同。

這和馬克思(Karl Marx)最初意義上的共產主義十分相似。

> 共產主義是私有財產即人的自我異化的積極的揚棄，因而也是通過人並且為了人而對人的本質的真正佔有；因此，它是人向作為社會的人即合乎人的本性的人的自身的複歸……。這種共產主義，作為完成了的自然主義，等於人本主義，而作為完成了的人本主義，等於自然主義；它是人和自然界之間、人和人之間的矛盾的真正解決，是存在和本質、對象化和自我確立、自由和必然、個體和類之間的抗爭的真正解決。[40]

其“共產”理想，其實就是和諧家庭所有成員共同擁有家產、共同運用這些家產以為人自身的再生產服務。從（廣義的）生命自身生產和再生產的角度看，以經濟標準來衡量一切，是一種典型的異化。經濟原來是為人生服務的，卻反過來成了主宰，即誰是家裡

---

(39) 語出王充《論衡》〈書虛〉篇，見《論衡》卷 4，載電子《中國基本古籍庫》（北京：北京愛如生數字化技術研究中心，2009）。〔WANG Chong, *Discussion on Balance*, vol. 4, in *Database of Chinese Classic Ancient Books* (Beijing: Beijing Erudition Digital Technology Research Center, 2009).〕

(40) 馬克思著，劉丕坤譯：《1844 年經濟學—哲學手稿》（北京：人民出版社，1979），頁 73。〔Karl Marx, *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, trans. by LIU Pikun (Beijing: People’s Publishing House, 1979), p.73.〕

的經濟來源誰就是一家之主，便反映了這種異化。在消除了這種異化的社會裡，“主內”不應當是“輔助”的同義詞，而應當是生活的中心和主體[41]；經濟來源才是輔助的，是提供人的生活的物質條件，而不是目的本身。

在馬克思看來，這是社會變革、所有制革命的結果。

> 私有財產的廢除，意味著一切屬人的感覺和特性的徹底解放；……[對物的]需要和享受失去了自己的利己主義性質，而自然界失去了自己的赤裸裸的有用性，因為效用成了屬人的效用。同樣地，別人的感覺和享受也成了我自己的所有物。……直接同別人一起共同實現的活動等等，成了我的生命表現的器官和獲得人的生活的一種方式。[42]

在儒家看來，把天下作為家來齊，雖然也觸及所有制（即“貨不必藏於己；力不必為己”），但決不是靠共產就可以解決問題的。一個對象不會一旦不屬於私人佔有就馬上自動變成“屬人的對象”或“對象化了的人”。只有通過修身、齊家和禮的教化，才能完成向自然主義的復歸。

據美國文化人類學家理安．艾斯勒(Riane Eisler) 對歐洲史前文明遺址的考察研究，古代歐洲曾經出現“女神時代”，即以女性身體作為生命之源和崇拜對象、以精神氣質為文化內涵，並處於沒有戰爭、沒有統治、人們皆以夥伴關係共處的社會形態。直到公元前5000 到前 3000 年，即以往教科書記述的文明發端之階段，才出現戰爭以及對自然和人力資源的爭奪和統治[43]。基於這發現，她提出以

(41) 笑　思，《家哲學：西方人的盲點》，頁 390。〔XIAO Si, *A Treatise of Family: A Blind Spot in Philosophy*, p.390.〕。

(42) 馬克思，《1844 年經濟學—哲學手稿》，頁 78。〔Karl Marx, *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, p.78.〕

(43) 理安．艾斯勒著，程志民譯：《聖杯與劍》〔北京：社會科學文獻出版社，1995 年 11 月版〕。〔英文原著：Riane Tennenhaus Eisler, *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future* (Cambridge, MA: Harper & Row, 1987).〕

關懷人和自然環境為目標的“關懷經濟學”理論框架[44]，並斷言，人類如果不願走向自我毀滅，就必須回歸史前夥伴關係的社會模式。艾斯勒所謂史前夥伴關係的社會模式，其實就是理想家庭模式的擴展，以人類自身生命生產關係為主導。艾氏的論斷和儒家的齊家學說顯然有異曲同工之妙。如果說遠古的伙伴關係是基於人的本能和物質生產力的低下，儒家的目標可以說要在更高級的形態上，按照家的理想價值的意義，克服人之生命生產被異化為手段的處境，恢復經濟為人所服務的人道主義，把人類自身生產定義為人的充分發展(human flourishing)，並將其重新確立為社會的核心價值。這高層次的“生命生產”不只是簡單的生存和生物性的物種延續，而是包含所有文化、藝術等滋養生命的生活方式和與之相應的社會形態。這社會形態如艾斯勒所說，必須以家庭關係和兩性關係的轉型（亦即是儒家所說的齊家）為前提，才能在全社會以及廣泛的政治和經濟領域得以展開和實施。這也正是儒家“家天下”（把天下家園化）的理念。

參考文獻

王玉波：〈中國家庭史芻議〉，《歷史研究》，2000 年，第 3 期，頁 165-172。〔WANG Yubo, “Opinions on Historical Studies of the Chinese Family,” *Historical Research*, no. 3 (2000), pp.165-172.〕

王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，1988。〔WANG Xianqian, *Collected Commentaries on Xunzi* (Beijing: Zhonghua Publication House, 1988).〕

王　充：《論衡》卷 4，載電子《中國基本古籍庫》（北京：北京愛如生數字化技術研究中心，2009）。〔WANG Chong, *Discussion on Balance*, vol. 4, in *Database of Chinese Classic Ancient Books* (Beijing: Beijing Erudition Digital Technology Research Center, 2009).〕

王肅注：《孔子家語》，上海：上海古籍出版社，1990。〔WANG Su edited, *School Sayings of Confucius* (Shanghai: Shanghai Ancient Texts Press, 1990).〕

《左傳》，《十三經註疏》，上海：上海古籍出版社，1997。〔*Zuo’s Commentary on the Spring and Autumn Annals*, in *Commentaries to the Thirteen Confucian Classics* (Shanghai: Shanghai Ancient Texts Press, 1997).〕

(44) Riane Tennenhaus Eisler, *The Real Wealth of Nations: Creating a Caring Economics* (San Francisco: Berrett-Koehler, 2007).

朱　熹：《中庸章句》，載《四書章句集注》，山東：齊魯書社，1992。〔ZHU Xi, *Commentary to Zhongyong*, in *Commentaries to the Four Confucian Books* (Shandong: Qilu Press, 1992).〕

朱　熹：《朱子語類》卷 62，文淵閣《四庫全書》內聯網版。〔ZHU Xi, *Thematic Discourses of Master Zhu*, vol. 62 (Online version of Wenyuan Hall's *Complete Library of Four Branches of Books*).〕

呂祖謙：《麗澤論說集錄》卷 2，文淵閣《四庫全書》內聯網版。〔LU Zuqian, *Collected Teachings of the Lize Academy*, vol. 2 (Online version of Wenyuan Hall's *Complete Library of Four Branches of Books*).〕

《孝經》，《十三經註疏》，上海：上海古籍出版社，1997。〔*Xiao Jing*, in *Commentaries to the Thirteen Confucian Classics* (Shanghai: Shanghai Ancient Texts Press, 1997).〕

《孟子》，《十三經註疏》，上海：上海古籍出版社，1997。〔*Mencius*, in *Commentaries to the Thirteen Confucian Classics* (Shanghai: Shanghai Ancient Texts Press, 1997).〕

《周易》，《十三經註疏》，上海：上海古籍出版社，1997。〔*Zhouyi*, in *Commentaries to the Thirteen Confucian Classics* (Shanghai: Shanghai Ancient Texts Press, 1997).〕

范瑞平：《當代儒家生命倫理學》，北京：北京大學出版社，2011。〔FAN Ruiping, *Contemporary Confucian Bioethics* (Beijing: Beijing University Press, 2011).〕

馬克思著，劉丕坤譯：《1844 年經濟學—哲學手稿》，北京：人民出版社，1979。〔Marx, Karl, *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, trans. by LIU Pikun (Beijing: People's Publishing House, 1979).〕

笑　思：《家哲學：西方人的盲點》，北京：商務印書館，2010。〔XIAO Si, *A Treatise of Family: A Blind Spot in Philosophy* (Beijing: Commercial Press, 2010).〕

倪培民：〈什麼是對儒家學說進行功夫的詮釋?〉，《哲學分析》，2013 年，第 4 卷，第 2 期，頁 41-51。〔NI Peimin, "What Does It Mean to Interpret Confucianism from a Gongfu Perspective?" *Philosophical Analysis*, 4:2 (2013), pp.41-51.〕

陳　立編：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994。〔CHEN Li edited, *Explanatory Notes and Proofs on the Baihu Court Discussion* (Beijing: Zhonghua Publication House, 1994).〕

理安．艾斯勒著，程志民譯：《聖杯與劍》，北京：社會科學文獻出版社，1995 年 11 月版。〔英文原著：Eisler, Riane Tennenhaus, *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future* (Cambridge, MA: Harper & Row, 1987)〕。

曹漫之編：《唐律疏議譯註》，吉林：吉林人民出版社，1989。〔CAO Manzhi, *Commentary on the Tang Code: Translation with Exegetical Notes* (Jilin: Jilin People's Publication House, 1989).〕

張祥龍：《孔子的現象學闡釋九講—禮樂人生與哲理》，上海：華東師範大學出版社，2008。〔ZHANG Xianglong, *Nine Lectures on Phenomenological Interpretation of Confucius: Life in the Liyue System and Its Philosophy* (Shanghai: East China Normal University Press, 2008).〕

張　載：《理窟義理》，載呂柟輯，《張子抄釋》卷 3，文淵閣《四庫全書》內聯網版。〔ZHANG Zai, *Confucian Morality: Yili*, in *Master Zhang: Collections with Explanatory Notes*, vol. 3, LU Nan ed. (Online version of

Wenyuan Hall’s *Complete Library of Four Branches of Books*).〕
程樹德：《論語集釋》，北京：中華書局，1990。〔CHENG Shude, *Collected Commentaries on the Analects* (Beijing: Zhonghua Publication House, 1990).〕
黃永亮：《七真傳》，北京：團結出版社，1999。〔HUANG Yongliang, *Biography of the Seven Quanzhen Taoist Masters* (Beijing: Tuanjie Press, 1990).〕
楊伯峻：《論語譯註》，北京：中華書局，1958。〔YANG Bojun, *The Analects: Translation with Exegetical Notes* (Beijing: Zhonghua Publication House, 1958).〕
鄭　玄：《禮記註疏》卷 52，文淵閣《四庫全書》內聯網版。〔ZHENG Xuan, *Commentary to the Book of Rites*, vol. 52 (Online version of Wenyuan Hall’s *Complete Library of Four Branches of Books*).〕
《論語》，《十三經註疏》，上海：上海古籍出版社，1997。〔*The Analects*, in *Commentaries to the Thirteen Confucian Classics* (Shanghai: Shanghai Ancient Texts Press, 1997).〕
韓　嬰：《韓詩外傳》卷 1，文淵閣《四庫全書》內聯網版。〔HAN Ying, *Outer Commentary to the Book of Songs by Master Han*, vol. 1 (Online version of Wenyuan Hall’s *Complete Library of Four Branches of Books*).〕
Becker, Gary S. *A Treatise on the Family*, enlarged edition (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991).
Cherlin, Andrew J. “The Deinstitutionalization of American Marriage,” *Journal of Marriage and Family*, 66:4 (2004), pp.848-861.
Cherlin, Andrew J. “Goode’s World Revolution and Family Patterns: A Reconsideration at Fifty Years,” in *Population and Development Review*, 38:4 (2012), pp.577-607.
Eisler, Riane Tennenhaus. *The Real Wealth of Nations: Creating a Caring Economics* (San Francisco: Berrett-Koehler, 2007).
English, Jane. “What Do Grown Children Owe Their Parents?” in *Having Children*, Onora O’Neill and W. Ruddick eds. (New York: Oxford University Press, 1979).
Kiernan, K. “Cohabitation in Western Europe: Trends, issues, and implications,” in *Just Living Together: Implications of Cohabitation on Families, Children, and Social Policy*, Alan Booth & Ann C. Crouter eds. (Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002), pp.3-31.
Roussel, Louis. *La famille incertaine* (Paris: Editions Odile Jacob, 1989).
Smock, Pamela J. & Sanjiv Gupta. “Cohabitation in Contemporary North America,” in *Just Living Together: Implications of Cohabitation on Families, Children, and Social Policy*, Alan Booth & Ann C. Crouter eds. (Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002), pp.53-84.
“Virginia Satir”, in *Wikipedia: The Free Encyclopedia*, accessed on 4 November, 2013: *http://en.wikipedia.org/wiki/Virginia_Satir*.
Wang, Huaiyu（王懷聿）. “Between Hierarchies of Oppression and Styles of Nourishment: Reexamine the Authority of Confucian Civil Orders,” (unreleased).
White, James M. *Advancing Family Theories* (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2005).