

慈孝一体：论差序格局的“核心层”^{*}

周飞舟

内容提要 本文通过对丧服制度内“父子”关系的分析,指出了中国社会差序格局核心层的一个重要特征,即“慈孝一体”的特征。父对子之“慈”,即是对己父之“孝”的体现,这表现为中国人在家庭关系中的行动伦理,也构成了费孝通先生所提出的“反馈模式”的重要基础。此行动伦理以亲亲、尊尊为基本要素,以“仁至义尽”为行动原则,既是中国传统社会人际关系的核心纽带,也在当代社会中发挥着重要作用。

关键词 差序格局 家庭 孝 行动伦理 丧服制度

“差序格局”是费孝通先生在《乡土中国》一书中提出来的概念,用以概括中国的结构特征。差序格局在形式上是“水波纹”式的,用以指代以“己”为中心向外层层推开的血缘、地缘以及其他的社会关系形态。这个比喻容易引起一种常见的误解,即认为血缘、地缘关系的“圈层”形态在人类社会是普遍存在的,“差序化”是一种基于人性自然的社会交往方式,无论中外,皆是如此^①,所以这个概念并不能深入描绘中国的特征。“差序化”有其普遍性这一判断没有问题,但费孝通先生强调的是“社会结构”特征,即人们在行动中以“差序”为重,以“差序”作为行动中的原则,而不仅仅只是行动方式。一个人的社会交往当然是由近及远、层层展开的,在差序格局中如此,在团体格局中也是如此。即使“爱无差等”,也往往须“施由亲始”^②。但是这个人是否将此远近差异视为与人交往的原则,甚至上升到伦理道德的层面,则各社会与文明间有着很大的结构差异,这正是差序格局这个概念在中国社会

具有强大生命力的根本原因。

差序格局中的“爱有差等”即差别对待不只是一种行动取向,而且是一种道德原则,费孝通先生将其称之为“维系着私人的道德”,这是差序格局的本质特征。对待亲疏远近不同的人伦关系,采用相应不同的道德原则,即“一个差序格局的社会,是由无数私人关系搭成的网络,这网络的每一个结附着一种道德要素”,因此“在差序格局中并没有一个超乎私人关系的道德观念”,缺乏“笼罩性的”“笼统性的”道德观念,缺乏“团体的道德要素”^③。需要注意的是,这里所说的“私人”和“私人关系”是相对于“团体”而言的,并不意味着社会中的行动者在对待每个不同的交往对象时都有一种特殊的道德原则,若果真如此,道德原则就无法成立。“差序”两个字中的“序”字,说明了行动者的道德原则有着秩序的、系统的差别,既不是随心所欲的,更不是万人万殊的。这种秩序来自人与人之间基于以“己”为核心的血缘、亲缘、地缘等社会关系的分类,费孝通先生借用潘光旦先

* 感谢林鸽对本文提出的宝贵意见,也感谢余朋翰和吴柳财的辅助工作。文责自负。

生所用的“伦”字来表述^④。伦有“五伦”“十伦”等分类,每一伦中包含的道德原则都是不同的,如父慈子孝、兄友弟恭、君臣有义、朋友有信等,父子是“伦”,慈、孝就是“理”,理因伦而不同,故称之为“伦理”^⑤。这种伦理与费先生所说的“笼罩性”道德观念的差别就在于以“己”为中心,因己而有伦,因伦而见理,伦别而理异。但是,对于每一种特定的“伦”,“理”则是固定的、原则性的,并不因人而有差。比如,每一个人对父母的伦理都是“孝”,对朋友的原则都是“信”,尽管现实中每个人能否做到这些伦理是因人而异的,但是这些伦理要求对每个人都是相同的,并不会因为做不到而变得不重要,这正是具有普遍性的道德原则的基本特征。所以,与“团体格局”中“笼罩性”的道德观念不同,“差序格局”中的道德观念附着于每一类不同的“人伦”之中,表面上看貌似是“特殊主义”^⑥的,实际上具有超越于个人的普遍含义。这种超越于个人的道德观念是基于相互关系的^⑦,因而充满了一种由己向“外”的、“推己及人”^⑧的要求,如通过父母对自己的“慈”反思自己的“孝”,通过朋友对自己的“信”反思自己的“义”,这种有差别的外推之势犹如水流顺阶而下,既基于人性的自然,又设置了因伦而异的伦理要求,成为支撑行动者在社会互动中的指引性力量,我们可以称之为“行动伦理”^⑨。

从行动伦理入手讨论中国的社会结构,有利于我们将社会关系的研究与中国传统的社会思想联系起来。行动伦理中相当多的内容都来自中国的传统思想尤其是儒家的人伦和礼学思想,在当代中国人的日常社会生活中仍然发挥着重要的作用。目前的社会学研究中,很多研究成果都认识到“关系”以及“差序格局”的重要性,很少研究能够对此进行更为深入的理论探讨,本文尝试从差序格局的概念入手,利用儒家的礼学思想,对差序格局的内核——以父子关系为中心的“核心层”部分进行理论解读,探索有中国本土特色的社会理论道路。

“慈”“孝”一体

讨论差序格局的文献不少,大多为总论和泛论,细致而有条理的研究相对较少。在众多文献中,吴飞最早明确了差序格局的水波纹形态与丧

服图之间的密切关系,并指出丧服制度就是差序格局在中国传统社会中的直接渊源^⑩。虽然在此之前,阎云翔就指出了差序格局中应该还有一个除亲疏之外的“尊卑”的维度^⑪,但是在引入了丧服制度的讨论之后,“尊卑”这个维度的讨论就可以具体化了。在儒家的礼学传统中,丧服制度被视为礼制的基础^⑫。礼制的基本原则,如《礼记·大传》中所言,“亲亲也,尊尊也,长长也,男女有别也,此其不可得与民变革者也”。“亲亲”就是“亲其所亲”,表现的是人伦关系中的亲疏远近;“尊尊”就是“尊其所尊”,表现的是人伦关系中的尊卑上下,丧服制度最为鲜明地体现了这两个原则。在2016年的一篇论文中,笔者较为全面地讨论了丧服制度是如何体现“亲亲”“尊尊”的原则及其与差序格局的关系,在此不再赘述。此处将承接以往的讨论,进一步“聚焦”于差序格局的“核心层”——父子关系的讨论。

丧服制度是亲人去世后生者为其服丧的制度,具体表现为活着的亲人根据与死者的关系而穿特定式样的丧服,据其式样和穿着的时间长短分为五等,包括斩衰(三年)、齐衰(又称“期”或“齐衰期”,一年)、大功(九月)、小功(五月)、缌麻(三月)五种,即世俗所称的“五服”。因为“五服”主要根据亲属关系的远近所定,所以在民间,“五服”变成了亲属称谓的类别,如“期亲”“大功亲”“小功亲”“缌麻亲”等等。具体而言,斩衰服包括为父、君等,齐衰期服包括为母(齐衰三年)、妻、子、昆弟、祖父、伯叔父母等,大功服包括为从父昆弟(俗称堂兄弟)、孙等,小功服和缌麻服依次外推,包括更远一些的亲属^⑬。除了本宗亲属之外,丧服制度还包括母亲、妻子、姊妹、女儿等人的亲属或出嫁后所连带的亲属。由五服的分类可以粗略看出,五服的等级与具体亲属的对应所主要依据的就是亲亲 and 尊尊两大原则^⑭。

父子关系是中国社会中最为核心的关系,也是差序格局的核心。虽然君臣关系在政治制度中最为重要,但是在儒家的传统理论中,君臣关系是“比拟”于父子关系而来,所谓“资于事父以事君”^⑮。在丧服的斩衰服中,“父”排在第一位,“诸侯为天子”“臣为君”排在其后。在丧服中,出于先天血缘而服叫作“恩服”,出于后天关系而服叫作“义服”,则子为父为恩服,臣为君为义服,

“义由恩出”^⑩，所以排列顺序先父后君。清儒蔡德晋的解释很明确“天之生物，使之一本。有父子然后有君臣，丧服皆从一本而推，故不得以天子先父也”^⑪。《仪礼·丧服》“传”文对君、父斩衰的解释是相同的，即“父，至尊也”“君，至尊也”。君是一国之尊，父是一家之尊，同为至尊。父亲身兼“至亲”与“至尊”，可以说是亲亲与尊尊之至，是人伦关系的起点和总纲。

对于至亲兼至尊的人，儒家强调的伦理是“孝”，孝也成为中国传统伦理的起点和总纲。对“孝”无以复加的强调是中国社会和政治思想最为鲜明的特点之一。父子这一人伦的“孝”与其他的伦理，如与事君的“忠”就很不相同。《礼记·檀弓》云“事亲有隐而无犯”“事君有犯而无隐”，指出了对待父、君的两种不同的伦理。事父母的“孝”之所以“有隐而无犯”，即不称扬父母的过失、不犯颜顶撞，是为了顾全自己与父母的亲情和对父母的尊敬，就是《论语》中强调的“事父母几谏”。相比之下，事君之“忠”则应该犯颜直谏，也可以对外直陈国家之得失。在丧服中，对父母的“孝”用服制的加隆来表现。

丧服的制服起点叫作“至亲以期断”，即血缘上为“至亲”即“一体之亲”的人，基本的服制就是齐衰期服，以一年为期，这又叫作本服。这些人包括了今天我们称为核心家庭成员的人如父母、妻子（丈夫）、兄弟姊妹、子女。父母是至亲之上又有至尊，为了“尊尊”，将母亲的服制由齐衰期加隆为齐衰三年，将父亲的服制加隆为斩衰。由一年加为三年是因为父母之尊，非但如此，由于父亲至尊，而伯叔父与父亲“一体”，祖父又是父亲的“至尊”，所以这两人的服制也由原本的大功服加隆为齐衰期服。在社会生活中，对于祖父和伯叔父的伦理也与此相应，其亲情不及亲生父母，但是在对待他们的时候，在亲情之上亦会加以特别的尊敬，对祖父和伯叔父的尊敬即由父亲而来。

儿子对父亲由于尊尊而加隆，父亲对儿子则只有至亲关系而没有尊尊的因素，所以父亲对众子的丧服是齐衰期服，但是长子除外。《丧服》“斩衰章”除了父、诸侯为天子、臣为君以外，第四项斩衰服就是“父为长子”，即父亲为长子——嫡妻所生第一子服斩衰。这项在今天看来有些难以理解的服制，显示出父子关系所包含的复杂性，需

要超出父子关系来加以理解。

《仪礼·丧服》的“传”文是这样解释的“何以三年也？正体于上，又乃将所传重也。庶子不得为长子三年，不继祖也”。“传”文的意思是说，之所以要服三年斩衰，是因为这个长子既是自己的亲生儿子（体），又是自己嫡妻所生（正），并且担负着传承自己父亲（即长子之祖父）血脉的重任（将所传重^⑫，即将为宗庙之主）。但是如果自己不是长子，自己不为父亲传重，自己的长子就不必担负为其祖父传重的责任（不继祖），因此自己就不能为他服斩衰三年。由此可以看出，父亲为长子服斩衰需要满足一个条件，就是这位父亲自己也必须是一个长子。

为什么必须自己是长子才能为自己的长子服丧三年呢？根据《仪礼·丧服》传、注、疏以及历代礼学家的讨论，这是因为如果自己不是长子，则没有传重的责任，而自己的长子所担负的就只是为自己传重的责任，并没有担负为祖父传重的责任（不继祖）。只为自己传重，则自己不为其服斩衰。这个解释说明了父子关系中的一个重要道理，即父亲对长子的期望，并非只是要完成对自己的传重，更为重要的是要完成自己对自己父亲即长子之祖父的传重。长子之身，担负为自己父亲的传重责任，而殁于自己之先，痛何如之。故为长子斩衰三年，并非为自己传重之统，而是为父亲、祖父乃至更远祖先传重之统。由此而言，父亲对儿子的伦理，生之养之，死而重服服之，这其中包含了的“孝”和宗族传承的责任。

父亲为长子服斩，是由于有传重之义。长子之所以重要，并非因为要传自己之重，若果如此，则为其服斩相当于为自己服斩。长子重要，是因为自己作为长子，身膺重任，为长子服斩体现了自己父亲乃至祖父、曾祖之尊^⑬。由此而言，“孝”固然表现为为父亲服斩，但若自己是长子，至孝之义尚不止此，更为重要的是为自己的长子服斩。所以身为长子，对父对子都要服斩。为父服斩是“孝”，为长子服斩是“慈”，但是这种“慈”表现出来的正是自己的“孝”，不“慈”就是最大的不“孝”。在这个意义上，自己若是长子，则对父之“孝”与对子之“慈”则互为前提、融合无间，我们姑称之为“慈孝一体”。

“降”“报”交织

在初步讨论了“孝”与“慈”之后,我们再回到丧服制度中的一个原理性问题。在“至亲以期断”的原则下,子为父服斩是因至尊加隆一级,那么父为长子服斩是否也是加隆一级呢?虽然长子身膺重任,其任虽“重”(长子之长子),其位虽“正”(嫡妻所生),但长子毕竟是自己的儿子,其身无“尊”,如果由齐衰期加隆为斩衰,这岂不是与自己对父亲的制服原理一样了?礼者,别也。礼制就是用来分殊人与人之间亲疏与地位的差别从而来确定彼此的关系,子对父与父对子即使在制服结果上一样,在制服原理上也应该是有差别的。本节即讨论这个差别。

在《仪礼·丧服》“齐衰三年”章的“母为长子”条中,母为长子服齐衰三年,与子为母服相同。这一条的“传”文曰“何以三年也?父之所不降,母亦不敢降也。”郑玄注曰“不敢降者,不敢以己尊降祖祢^②之正体。”《仪礼·丧服》“传”认为,母亲为长子服三年,并不是由一年的期服加隆成三年,而是由于不敢“降”为一年;母亲不敢“降”,是因为父亲不“降”。郑注进一步说明,这里的不降与“父为长子”条是同一个道理,都是因为“正体于上”“将所传重”而不降。这如何理解呢?

元代礼学家敖继公就认为“传”文错了:“此加隆之服也,不宜云‘不降’。父母于子,其正服但当期除,非降服。”^①敖氏认为父为长子、母为长子都是在至亲的期服上面加隆为三年,这里根本没有“降”和“不敢降”的问题。

在丧服制度中,“本服”就是在“至亲以期断”的原理下,按照亲疏远近逐层向外降级而成的层级服制。向外的降级,如对昆弟服期、从父昆弟服大功、再从昆弟服小功、族昆弟服缌麻,叫作“杀”,是递减的意思,与丧服中的“降”意思不同。丧服中的降服,是指对同一个人在本服的基础上因为某种原因而降级制服,就像子对父在本服的基础上因为“至尊”而加隆为斩衰一样。按照郑玄在《仪礼·丧服》“齐衰期”章的注,“降有四品:君、大夫以尊降;公子、大夫之子以厌降;公之昆弟以旁尊降;为人后者、女子子嫁者以出降。”^②虽然分了四种,但实际上是两大类,前面三种都是因为施服者有爵位之尊或与有爵位的人有亲属关系而

对死者降级制服,都是因“尊”而降,第四种则是因为女子出嫁、为人后者出继而对原来的亲属降级制服,叫作“出降”。很明显,上述“不敢降”的情况不包括在这四种降服中,但郑玄的这两处注就出现在前后相邻的两章,他显然并不认为这两个注有任何龃龉之处。

细绎传文和郑注,他们应该认为还有一种“降”,只不过这种降没有形成像“尊降”“出降”那样的降服类型而已。这是清末礼学家张锡恭的发现,顺着这个发现,他更加细致地阐述了父子关系的丰富内涵。

礼制中的“尊尊”,一般包括两种,一种是“爵尊”就是由五等、六等封建爵位而带来的“尊”,另一种是“齿尊”^③,是由年长带来的“尊”,在家族中就是长辈的“尊”,其中父母、祖父母等叫作“正尊”,伯叔父母等叫作“旁尊”,我们可以统称为父祖之尊或者“祖祢之尊”。这有一个特点,就是它并不像爵位之尊那样简单依附于一个人身上,而是具有很强的伸缩性和累积性,所传世代越多,祖祢之尊越重。祖祢之尊的传承依靠中国礼制中的核心制度,即建立在嫡庶制上的宗法制度,具体而言,父祖之尊会体现在宗子身上。宗的本来含义就是“尊”,所谓“宗者,尊也,为先祖主者,族人之所尊”^④。每一代嫡妻所生之长子为宗子,依据其所承担父祖之尊的轻重程度而言,可分为一大宗、四小宗,即所谓“五宗”。大宗子是由始祖嫡嫡相传而来的,为全族人所同尊。小宗子则根据其所承担的父祖之尊的程度分为继祢宗、继祖宗、继曾祖宗和继高祖宗,分别是一世、二世、三世、四世之长子^⑤。从继祢宗子到大宗子,分别承担着为父后、为祖后、为曾祖后、为高祖后和为整个宗族之后(为始祖后)的任务,祖祢之尊越来越重。在父亲去世之前,其长子只是“将所传重”、将要为祖后的人,他比其他庶子的身份重要,但是对父亲来说,他并没有“尊”。可以说,将要为父后的嫡长子既“正”(为嫡为正宗)又“重”(重要),但“尊”仍然在父亲那里。在这种情况下父亲为之服斩衰不能说是在本服基础上的加隆,因为加隆,无论是对父母、祖还是君,都是以尊而加。既然不是以尊而加,那么就是应降而不降,这是对于将要为祖后的长子与其他众子的差别的表现。

张锡恭认为,从子孙而言,要为其正尊加隆,

而从正尊而言,则要“降”其子孙以显其“尊”,这个道理如同君、大夫尊降其族人一样。只是这种“降”与君、大夫尊降的区别在于“彼‘降’(君大夫之尊降)在制服后,降本服为他服也;此‘降’在制服先,因降而制不杖期,因不降而制三年也”^{②⑥}。也就是说,这种“降”不是像“尊降”“出降”那样在制服完成之后再降一级成为“降服”,而是包含在制服过程之中,即服制的计算过程中。若果如此,那么无论是子为父服斩衰、还是父为长子服斩衰、为众子服齐衰期这些服制的计算过程远不像我们原来认为的那么简单,而将是极为复杂的。

张锡恭的文章《释正尊降服篇》专门讨论这个问题,为我们揭示了父子关系乃至祖孙关系中更为复杂的面向。在这篇文章的开头,张氏曰:“凡正尊于卑属,子若孙、子妇若孙妇,其服皆降也。”^{②⑦}这是说,正尊对于卑属,包括对于子、孙、子妇和孙妇这些人,制服的过程中都有“降”的环节。而这些“卑属”对于正尊的制服则有加隆的环节。这里“加”和“降”的逻辑是一致的,都是因为尊卑的关系,即“尊尊”。过去我们一般认为体现“尊尊”的服制,在亲属关系里,就只是卑属对正尊的“加隆”而已,但是经过张锡恭的研究发现,丧服的制服过程中体现“尊尊”的,还有一个隐藏的正尊对卑属的“降”的过程。即卑属对正尊加服、正尊对卑属降服,不可或缺。非但如此,《释正尊降服篇》还揭示了父子关系中一个更加隐蔽的制服机制——“报”的过程。

所谓“报”,就是卑属对正尊加隆之后,正尊对卑属的回报——也在本服之上对卑属加服。这样,正尊对卑属的制服,实际上是由“降其本服”和“报其加隆”两个过程组成。对于一个正尊而言,其主要的卑属可以分成八类,子行包括嫡子、嫡妇(嫡子之妻)、庶子、庶妇(庶子之妻);孙行包括嫡孙、嫡孙妇、庶孙、庶孙妇。我们分别以表格来表示。为了清楚显示丧服的等级差别,笔者在五等服前面加上相应的A、B、C、D、E,这样更直观一些。

表1 卑属为正尊所施成服

↑	正尊			
	嫡子 (A 斩衰)	嫡妇 (B 期)	庶子 (A 斩衰)	庶妇 (B 期)
	嫡孙 (B 期)	嫡孙妇 (C 大功)	庶孙 (B 期)	庶孙妇 (C 大功)

表1是八类卑属为正尊所施成服。所有子、

孙都是在本服基础上加隆一级,子均服斩,孙均服期,无论嫡庶;所有子妇、孙妇都是本宗之外的家庭成员,她们对丈夫家族成员的本服都按照“从服降一等”的原则来计算,如嫡子为其父本服为期,嫡妇降一等为大功,其他庶妇、嫡孙妇、庶孙妇亦同此原则,所以表中妇人所服均较其夫降了一等。因为其夫为正尊均加隆制服,所以众妇亦从夫而加隆,就有了表1中的服制。表1所显示的服制最突出的特点就是卑属为正尊制服时并无嫡庶差异,只有因为血缘远近造成的子、孙差异。就此表而言,子行、孙行的差别显示出“亲亲”的向外递减原则,即所谓“亲亲之杀”,而所有人在本服之上加隆一等显示出“尊尊”的原则。

表2 卑属所受成服

↓	正尊			
	嫡子 (A 斩衰)	嫡妇 (C 大功)	庶子 (B 期)	庶妇 (D 小功)
	嫡孙 (B 期)	嫡孙妇 (D 小功)	庶孙 (C 大功)	庶孙妇 (E 缌麻)

表2表示的是正尊为卑属所服,也就是卑属所受成服。与表1对比,相同之处在于子行与孙行仍差一等,这是“亲亲之杀”所致。不同之处则有二。首先,嫡庶之别显然是与表1的最大差别:所有嫡属比相应的庶属受服均高一等级。其次,所有妇人与其夫所受服相比差了两等,这两个差别正是“降其本服”和“报其加隆”两个计算过程导致的。我们看表3。

表3 卑属对正尊所施服与受服的制服过程及其关系

	卑属所施服			卑属所受服			施服成服 - 受服成服	
	本服	加隆	施服成服	本服	降其本服	报其加隆		受服成服
嫡子	期	+1	A 斩衰	期	×	+1	A 斩衰	0
嫡妇	大功	+1	B 期	大功	×	×	C 大功	1
庶子	期	+1	A 斩衰	期	-1	+1	B 期	1
庶妇	大功	+1	B 期	大功	-1	×	D 小功	2
嫡孙	大功	+1	B 期	大功	×	+1	B 期	0
嫡孙妇	小功	+1	C 大功	小功	×	×	D 小功	1
庶孙	大功	+1	B 期	大功	-1	+1	C 大功	1
庶孙妇	小功	+1	C 大功	小功	-1	×	E 缌麻	2

此表分三部分,第一部分是卑属施服的制服过程,即所有卑属在本服基础上加隆一级而成服。第二部分是卑属所受服的制服过程,我们具体来看。正尊对其嫡(长)子,因为“不敢以己尊降祖

祢之正体”,所以不降本服(表中用“×”来表示),但是由于父子一体,而报其加隆,所以本服为期,成服为斩,这就是“父为长子”(包括母为长子)三年的计算过程,其中只有“报”和“不降”,而没有加隆。“报”与“加隆”的区别,后文有详述。嫡子之妻,之所以叫作嫡妇,据《仪礼·丧服》“适妇”条郑注,“妇言适者,从夫名”。此条“传”文曰:“何以大功也?不降其适也。”虽然不降其本服,但是嫡妇与正尊本人究无血缘关系,所以不报加隆,这样计算下来,不减不加,成服仍是大功。庶子无传重之任,体而不正²⁸,故降其本服,因父子亲亲而报其加隆,一减一加,成服仍然是期。庶妇既非正嫡又无血亲,降其本服而不报加隆,减且不加,成服比本服低了一级,为小功。这是子行的情况。

嫡孙正而不体,“不敢降其适也”²⁹,故不降本服,因祖孙血亲而报其加隆,不减且加,故服期。嫡孙妇亦不降,但亦不报,不减不加,故服小功。庶孙非正体,故降本服,因祖孙血亲而报其加隆,一减一加,故服大功。庶孙妇减且不加,其本服小功,故服缌麻。

我们可以将这个制服过程概括为四句口诀:

降其本服,惟嫡不降;报其加隆,惟妇不报。

“降”因尊卑之义,子孙无论子、妇,因“不正”而降,因“正”而不降。“报”因亲亲之仁,子孙无论嫡庶,因“亲”而报,因“疏”而不报。我们可以简练地总结为“尊尊主降”“亲亲主报”。表中第三部分是用第一部分的“施服成服”等级与第二部分的“受服成服”等级相比较,可见嫡子、嫡孙既“正”且“亲”,施、受相同;庶妇、庶孙妇既“不正”且“不亲”,所以受服比施服低了两等;嫡妇、嫡孙妇“正”而“不亲”,庶子、庶孙“亲”而不正,所以受服比施服低了一等。可见,表三虽然关系繁复,但以亲亲、尊尊两条原则交织往来又各不相犯,使得父、子、孙之间的人伦关系条理井然。

“仁”至“义”尽

前面两节通过丧服制度来展示家庭内部父子关系的内在条理,为了进一步深入讨论,在第二节中延展至祖孙关系并将子妇、孙妇等人也包含在内。我们看到,无论是子孙对父祖的“孝”,还是

父祖对子孙的“慈”,在服丧的制度上可以表现为非常复杂细致的形态。之所以如此,是我国传统中重差别、重秩序、重分寸的伦理所致。这些特征不仅表现在整个社会关系的结构和形态上,也表现在差序格局的“核心层”即父子关系层面。到今天,丧服制度虽亡,但是其背后的伦理仍然构成了中国社会中家庭关系的基本结构特征。通过理解丧服制度形态背后的结构原则,有利于我们理解人伦关系中的行动伦理。

从丧服制度来看,父子关系背后的核心支配原则是亲亲和尊尊。无论是子对父还是父对子,都是由这两个原则的具体变化形态组成。“亲亲”是中国伦理思想的基础,也是儒家传统里人际关系构成的核心概念——“仁”的主要内容。《中庸》子曰“仁者人也,亲亲为大。”孟子曰“亲亲,仁也”,又曰“亲亲而仁民,仁民而爱物”。“仁”作为人之所以为人的基本特征,表现在人际间的形态就是亲亲,是有差等的爱。“亲亲之仁”包含了两个对立统一的方面,一方面是指随着亲密关系的外展,爱会逐渐淡化,即所谓“亲亲之杀”;另一方面,正因为有了外围的淡化和“杀”,才有对至亲的至爱,而不会无差等地“视其父如路人”³⁰。这两个方面是互为条件的,没有外部的“淡化”则没有核心层的“浓厚”,而对至亲有浓厚的至爱,差等的外推才有意义——越有至爱的人也越能仁民爱物。对于至亲的至爱,在父母就表现为“孝”,但“孝”并非只有至爱而已。

《礼记·祭义》云“孝子之有深爱者,必有和气;有和气者,必有愉色;有愉色者,必有婉容。孝子如执玉,如奉盈,洞洞属属然,如弗胜,如将失之。严威俨恪,非所以事亲也,成人之道也。”这段话的意思是说,孝子事亲,若爱之至,必然和愉有婉容,颜色神态必然恭敬小心,就像捧着珍贵的东西怕失去、捧着盛满的水怕遗洒一样。这虽然是指祭祀父祖,但与侍奉父母之义并无二致。朱子就用这段话来解释《论语》中子夏问孝,孔子回答说“色难”这两个字的意思³¹。人们对一个人深爱之至,反而不会直情径行地表达感情,而是会恭敬谨慎,注意自己的神态语气,即由爱生敬。同时,对于父母的至爱,与对于他人如夫妻子女的至爱另有不同。父母于己有生养之恩,此恩无以为报,则养生送死,义不容辞。古人曰“义由恩出”,

即是此“义”。敬是对爱的表达的节制。在儒家的伦理体系中,由“亲亲之仁”生出“尊尊之义”。“义者宜也,尊贤为大”^②，“敬长,义也”^③,所谓“义”就是用尊、用敬来节制“仁”,使爱的表达无不合宜。故《礼记·礼运》云“仁者,义之本也”“义者,仁之节也”,又曰“礼者,义之实也。”表达着同样的意思,即“义”由“仁”而生,又是“仁”的节制。“礼”就是这种以“义”节“仁”的结果,也可以说礼就是“尊尊之义”加在亲亲的人际格局上出现的各种制度^④。

对父母由亲之至到敬之至、尊之至,就是“孝”。所以在丧服中,表达父母之“尊”的方式就是在亲亲之杀的差序格局内为父母加隆,为父斩衰,为母齐衰三年。这种“尊”生于父子之间,延伸至家庭之外,“资于事父以事君,而敬同”,则有丧服中各种君臣、爵位相关的服制;这种“尊”向上延伸至祖父乃至曾祖、高祖,则有对曾祖、高祖的加隆^⑤。如《礼记·大传》所云“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。一轻一重,其义然也。”顺着亲亲的格局,往上推演,自父、祖至曾、高,亲情越来越轻;由尊父而尊祖、尊曾祖高祖,乃至始祖,尊尊之义却不会轻,反而会越来越重。大宗子比小宗子之所以任重,并非与族人在“亲亲”方面有何特殊,而是在“尊尊”方面承接了自始祖而来的“尊”,从而为族人所“宗”;相比之下,继高祖宗的小宗子就只为五服内族人所“宗”,而继祢宗的宗子就只为同父兄弟所“宗”。每个人都在宗法结构里有独特的位置,由己身而上,有父、祖等正尊,有伯叔父母、从祖父母等旁尊,这些“尊”都是由父母之“尊”所“延伸”出来的,其延伸的形态就是在人类的自然血缘关系结构之上衍生出的“礼”的世界。

由己身而下,都是子、孙等,自无尊可言,所以核心的伦理是“慈”。但由“正尊降服”的理论来看,这种正尊对卑属的“慈”并非是简单的“爱”,也同样内含了亲亲和尊尊两方面的原则。这里的“尊尊”,主要是由己身传父祖之重的责任衍生出来的对自己嫡长子、嫡长孙的重视。自己有了嫡子,就等于将父祖之尊的传重落到了实处,自己“承前续后”的人生就有了绵续的方向和路线,所以传重责任有着生命的寄托意义,自己的生命融入了一条由父、祖、曾、高到子、孙、曾、玄组成的上

溯久远、下延无穷的河流。对嫡子的重视就是父祖之尊在子孙身上的体现,只是因为自己对子孙来说是“尊”,所以不能说嫡子嫡孙有“尊”,只能称为“嫡”、为“正”以示其“重”。对于这种“将所传重”的身份,丧服制度里不是用尊者加隆的方式,而是用“不降”的方式来表示。嫡子嫡孙是卑属,按照尊尊的原则,正尊对其有“降其本服”的要求,但因其为“嫡”则不降。

在丧服中,在对父祖等尊者加隆的制度上,嫡子庶子没有差别。在嫡庶之间,庶子也没有为嫡子任何加隆的制度。嫡子身份特殊性的唯一表现,就是“应降而不降”,《仪礼·丧服》“传”文中叫作“不敢降”“不敢降其適”。不但正尊不敢降,君、大夫因为爵位之尊而降其亲属时,遇到嫡子亦不敢降^⑥,显示出中国传统思想中政治与宗法关系的独特之处^⑦。具体而言,在正尊对卑属降服时,是为了表示己身之尊,而嫡子作为卑属,身膺父祖传重之任,己尊不敌故不降,这是不同的“尊”相遇之后的结果。

从正尊对卑属的制服过程中,我们可以进一步理解“尊尊”的“延伸”机制。在家族内部,尊尊生于父子之间,是晚辈对长辈的尊敬,属于孟子所说的“齿尊”,故其延伸趋势是向上,可以延至始祖。对母亲亦是如此,丧服中对母之父母即外祖父母在缌麻的基础上加隆为小功服,“传”文曰“以尊加也”,此“尊”显然来源于母亲。除了父母之外,作为一体之亲的昆弟姊妹也会因父之尊而有尊,叫作“旁尊”。丧服中,为伯叔父、为姑都在大功本服的基础上加隆服期,“传”文中解释“与尊者一体也”。所谓“一体”,指此条“传”文所言“父子一体也,夫妻一体也,昆弟一体也。故父子,首足也;夫妻,胖合也;昆弟,四体也。”若与尊者一体即可以有尊,那么夫妻一体,妻子当然也可以“体夫之尊”^⑧。但是在对父母、祖父母等的服制中,看不出“尊尊”在夫妻间的延伸机制,因为父母之尊同时而生。然而从正尊对卑属的制服过程中,我们可以看出这一点。父母对嫡长子服三年,是因为“不敢降”,不敢降的原因是因为“正”,即“将所传重”之义。嫡妇因为与嫡子夫妻一体,所以亦有其“正”而不降,从不降的结果我们可以倒推出嫡妇之所以为“正”就是因为夫妻一体。至此,我们可以总结“尊尊”在家族关系内的延伸

范围了。尊尊之义生于父母,因父子一体向上延伸至父祖曾高,因昆弟一体向旁延伸至世叔父、姑,向下延伸至嫡子、嫡孙,因夫妻一体而至于嫡妇、嫡孙妇。

如果说不能降嫡子、嫡妇之本服是“不敢”,那么对嫡子、庶子“报其加隆”则是“不忍”。“不敢”出于“尊尊之义”,“不忍”则是出于“亲亲之仁”。对于嫡子、庶子,同宗一体之亲,“不忍”对方给自己的加隆而回报之,亦加一等,这是仁厚而“亲亲”的态度;对于嫡妇、庶妇,虽然与自己的儿子是一体,但是与自己却较为疏远,因此对于对方给自己的加隆“忍”而不报,这也是一种亲疏有别的“亲亲”的态度。“忍”与“不忍”,俱出于“亲亲之仁”。

那么,这里“不敢”和“不忍”的关系是什么呢?或者说“尊尊之义”与“亲亲之仁”的关系如何?我们单独理解“敢”与“不敢”、“忍”与“不忍”的逻辑是很清楚的——“敢”是以尊降卑,“不敢”是因嫡而不降,“忍”是对嫡妇、庶妇以疏而不报,“不忍”是对嫡子、庶子因亲而报,——但对同一人,为何同时会有“不敢”与“不忍”或“敢”与“忍”呢?以庶子为例,既然“敢”降其本服,又“不忍”不报其加隆,实际上成服与本服同服“齐衰期”而没有变化,何必多此一举呢?

丧服制度是一个由亲亲、尊尊两大原则交织而成的网络,这个网络的结构由亲疏远近和尊卑上下构成,每个人在其中都有一个特定的位置。“仁”与“义”是人们在网络格局中行动的伦理,丧服制度作为礼制的核心和基础部分,其结构安排正是体现这种伦理的,或者说,人们按照礼制行动,在行动中感受或发扬了“仁”“义”的伦理。就我们讨论的正尊降服的伦理而言,施服行为正是“仁义”伦理的发扬。

“仁者人也”,是说“仁”主“人”,主亲亲,主爱人。行仁之方,在于“恕”,即推己及人。“义者我也”³⁹,是说“义”主“我”,主尊尊,主正己。断之在我,在于“忠”,即尽己之心。“仁”要求为对方考虑,用以接物待人;“义”则是敬以直内,用以自处自律。或者简要地说,对于礼制中在每个不同位置上的人来说,其伦理的要求或礼制的精神是统一的——以“仁”待人,因而有“不忍”;以“义”自处,因而有“不敢”。

就卑属而言,对正尊加隆,就是出于尊尊的要求,也是自处以“义”;就正尊本人而言,以尊降卑,或不敢降,或不敢不降,也是出于“尊尊”的要求,也是自处以“义”。但既已“降其本服”,尊卑之义已尽,卑属复为自己加隆,则不忍之心已发,即“仁”至矣。自己是正尊,卑属为自己加隆,属于应尽之义,但仁义之道,贵在“躬自厚而薄责于人”⁴⁰,他人之“义”,我必待之以“仁”,所以这份“不忍”之心、回报之意乃属于“仁”而非“义”⁴¹。既属于“仁”,则亲者厚,疏者薄。对于亲者,“不忍”而报属于自然之势,故子孙无论嫡庶均报其加隆;对于疏者,“忍”而不报亦有必然之理,故诸子妇孙均不报其加隆。这样一来,正尊为卑属之服,亲疏远近,高低上下,尽显“仁”至“义”尽之意,是为“慈”也。张锡恭在《释正尊降服篇》中说“降其本服者,严父之义;不忍不报者,爱子之仁。先王制礼,仁之至、义之尽也”。本文所论即可视为这句话的注脚。

余 论

丧服制度可以显示出差序格局“核心层”的复杂关系形态,而且这种关系是以一种“你来我往”的彼此“致意”的互动方式展开。之所以说“致意”,是因为这只是一个高度形式化的理论,在现实中双方总有一方先去世才有另一方为之制服,不可能互相制服。但是正是这种特殊形式的“互动”,为我们理解这个“核心层”内各方对彼此存在意义的理解提供了很好的制度形态。

根据本文的分析,我们可以看到,这个“核心层”以父子关系为主轴,可以延伸至祖孙,包括了今天意义上核心家庭和主干家庭的所有成员。这些成员互相以两个维度来进行各自的关系定位,即亲亲和尊尊。从亲亲维度看,核心家庭成员为至亲,祖孙其次,这和一般的血缘关系结构没有太大的差别。相比之下,尊尊的维度更显示出差序格局核心层的主要特点。父亲是“至尊”,父亲的“一体至亲”包括其妻子、父亲、昆弟姊妹都是其子的正尊或旁尊,所以施服者对父亲以及父亲的一体至亲都有加隆。尊尊的维度还有另外一个重要的效应,即父亲对子、孙制服时,因为尊父尊祖而对诸子诸孙区别长幼嫡庶,在家庭中立起一条以嫡子嫡孙为主的传重“主干”,这样一来,所有

家庭成员在尊尊的维度上都有了各自清晰而独特的定位,形成了差序格局“核心层”的基本结构。这是传统社会宗法制的基础。

随着“尊尊”维度建立起来更有特点的是这个核心层结构的行动伦理。在这个结构中,行动者对彼此关系的理解以“仁”与“义”两个伦理为基本维度,以“义”自处,以“仁”待人。这比较充分地显示在我们分析的父子之间的“孝”与“慈”的关系中,也是儒家思想中“仁”“义”“礼”三者关系的常规体现。礼制规定了行动者的行动规范,这些规范受到“仁至义尽”的伦理支配,因此行动者按照礼制的要求行动,相对较为容易地理解其背后的精神,这就是所谓的“礼教”的教化作用。

从礼制入手理解中国人之间的关系,与从“父权论”“利益论”以及现有的社会学理论角度的理解颇有相异之处。儒家的传统礼制思想并不否认人与人之间的利益关系和权力支配关系,只是强调在“利”的关系之上还有“义”的关系,正是这些“义”的伦理成为家庭核心成员之间牢不可破的连接纽带。中国社会的核心特征,无论是被认为是关系本位也好,或者伦理本位也好,差序格局“核心层”内的关系及伦理,无疑是我们认识中国社会的关键之所在。时至今日,丧服制度已亡,大部分中国传统的礼制也已经消亡殆尽,但中国社会的家庭伦理仍在,家庭成员间并没有变成纯粹以利益或权力结合的形态。

就“核心层”的父子关系来看,父子间的确有利益交换的一面,也有权力支配的一面,如曾备受批判的中国家庭的“父权制”,但在当代中国,不但“父权制”已经不见踪影,“养儿防老”也已经成为空洞的幻想,这些被指责的制度和关系弱化并消失后,家庭成员之间却不见得变得更加密切与和谐。费孝通先生曾就中国和西方的亲子关系特征进行对比,他认为西方的亲子关系主要表现为“甲代抚育乙代,乙代抚育丙代”的“一代一代接力的模式”,称为“接力模式”;“在中国是甲代抚育乙代,乙代赡养甲代,乙代抚育丙代,丙代又赡养乙代,下一代对上一代都要反馈的模式”,他称为“反馈模式”^①。从当前的经验研究来看,大量学者发现并指出了“恩往下流”的社会现象,即子代越来越不赡养父母,其中既有意识形态和文化的影 响导致不愿赡养的现象,也有经济结构和市

场地位变化导致不能赡养的现象^②,许多学者将其视为经济和社会发展带来的必然结果,这似乎意味着“反馈模式”正在向“接力模式”转变。但与此相伴随的另外一个现象,却不断显示出这些解释的无力,即在子女因各种原因不愿或不能赡养父母的同时,中国的父母却没有放松对子代的照顾和贡献,这些照顾和贡献仍然是尽己所能,“无所不用其极”,而这与意识形态和经济社会变迁没有明显的关系。学者们用市场论、地位论、利益论、均衡论等来解释子代为何越来越不“孝”,但是这些理论却难以解释父母为何仍是那么“慈”。中国父母的“慈”,背后有一种“责任伦理”^③支撑,这种伦理不但有对家庭的责任,而且有人生寄托的超验价值的意味,即将自己的生命意义寄托于子孙以求绵续的意味。在这层意义上,父母的“责任伦理”就是传统的以宗法为基础的行动伦理。从本文的研究来看,这种以绵续为归宿的伦理的基础就是尊祖敬宗的“孝”,“慈”是“孝”在自己子孙身上的反映,慈孝一体而无二。现代社会流动剧烈,许多家庭以分离为常态,现代学校以权利教育为基础,少年人多不知孝。但每个人的生命历程都是以为人子始,以为人父终,为人子不知“孝”,为人父却知“慈”,然既知慈,终必知孝。只要“仁至义尽”的伦理仍被父亲们所认同,则父慈子孝作为差序格局核心层的伦理,终究不会湮没。^④

①苏力《较真“差序格局”》,《北京大学学报》(哲学社会科学版)2017年第1期。

②见《孟子·滕文公上》墨者夷之的话,意思是墨家虽然坚持“爱无差等”的兼爱原则,但是具体施行起来却往往是从亲人开始。这与儒家“爱有差等”的仁爱原则虽然尖锐对立,但是两者都可能是从厚待亲人做起。

③费孝通《乡土中国》,《费孝通全集》第六卷,内蒙古人民出版社2009年。

④潘光旦《说“伦”字》,见《潘光旦文集》第十卷,北京大学出版社,1996年。

⑤因此,在汉语中,伦理这个词本身就含有差序性的意味。见潘光旦《伦有二义》,《潘光旦文集》第十卷,北京大学出版社,1996年。

⑥见帕森斯《社会行动的结构》,译林出版社2003年。这是一种很常见的误解。

⑦贺麟《五伦观念的新检讨》,世纪出版集团、上海人民出版

- 社 2011 年。
- ⑧ 费孝通《试谈扩展社会学的传统界限》,《北京大学学报》(哲学社会科学版)2003 年第 3 期。
- ⑨ 周飞舟《行动伦理和“关系社会”:社会学中国化的路径》,《社会学研究》2018 年第 1 期。
- ⑩ 吴飞《从丧服制度看“差序格局”——对一个经典概念的再反思》,《开放时代》2011 年第 1 期。
- ⑪ 阎云翔《差序格局与中国文化的等级观》,《社会学研究》2006 年第 4 期。
- ⑫ 晚清礼学家曹元弼曾经说“六经同归,其旨在礼。礼有五经,本在丧服。”这是因为在礼经中,“丧服一篇,三纲五伦一以贯之”,见曹元弼《丧服郑氏学·序》,上海书店出版社,2017 年。
- ⑬ 具体细节和图示请参见周飞舟《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》,《社会》2016 年第 1 期。
- ⑭ 《礼记·大传》中说“服术有六”,意思是制服遵循六大原则。在这六大原则中,“亲亲”和“尊尊”又是两项最为基本的原则,其他四项可以视为次要原则或补充原则。
- ⑮ 见《礼记·丧服四制》。
- ⑯ 《仪礼·丧服》贾公彦疏曰“此章恩义并设,忠臣出孝子之门,义由恩出,故先言父也”。
- ⑰ 蔡德晋《礼经本义》卷十七,清文渊阁四库全书本。
- ⑱ 传重 按照郑玄的注,就是“代己为宗庙主”。清儒程瑶田的解释比较详细“正体于上,言己与尊者为一体,而为继祧之宗子,主祧庙之祭,斯谓之‘重’,言其为受重之人也。”见程瑶田《仪礼丧服文足征记》,《程瑶田全集》,黄山书社,2008 年。
- ⑲ 若自己父亲也是长子,则此服斩亦有祖父之重在内;若自己父亲、祖父俱为长子,则曾祖之重亦在内,依此类推,父祖之重将要体现在自己的长子身上,而其先己而逝,故服斩亦表其如斩之痛。
- ⑳ 祧,郑玄注为“父庙”,是礼制中对父亲的尊称。
- ㉑ 敖继公《仪礼集说》卷十一。
- ㉒ 见《仪礼·丧服》“齐衰期”章“大夫之适子为妻”条注。这“四品”,分为尊降、厌降、旁尊降和出降。尊降是因爵位而降其旁亲,厌降和旁尊降都是因其父、其兄有爵位而降其旁亲,出降则是因为出嫁、出继而降其本亲。
- ㉓ 见《孟子·公孙丑下》:“天下有达尊三,爵一、齿一、德一”。其中爵、齿之尊鲜明地体现在先秦礼制中。
- ㉔ 见陈立《白虎通疏证》卷八,中华书局 2007 年。
- ㉕ 宗子的具体关系及其图示可参加周飞舟《差序格局和伦理本位》一文。
- ㉖ 张锡恭《丧服郑氏学》卷四,上海书店出版社 2017 年。
- ㉗ 见《释服二十二 正尊降服》,《茹荼轩文集》卷六。
- ㉘ 在《仪礼·丧服》“父为长子”条疏中,贾公彦认为“虽承重不得三年,有四种:一则正体不得传重,谓适子有废疾,不堪主宗庙也;二则传重非正体,庶孙为后是也;三则体而不正,立庶子为后是也;四则正而不体,立适孙为后是也。”
- ㉙ 《仪礼·丧服》“适孙”条:适孙。传曰:何以期也?不敢降其适也。
- ㉚ 《朱子语类》卷第五十五。
- ㉛ 朱熹《四书章句集注》“论语·为政第二”。
- ㉜ 《中庸·哀公问政》。
- ㉝ 《孟子·尽心上》。
- ㉞ 儒家传统中类似的话很多,如《中庸·哀公问政》:“子曰:仁者人也,亲亲为大;义者宜也,尊贤为大。亲亲之杀,尊贤之等,礼所由生也”。孟子“亲亲,仁也;敬长,义也,无他,达之天下也”。《荀子》:“亲亲、故故、庸庸、劳劳,仁之杀也;贵贵、尊尊、贤贤、老老、长长,义之伦也;行之得其节,礼之序也。”
- ㉟ 依《仪礼·丧服》制,对曾祖、高祖齐衰三月。按照“亲亲之杀”的格局,曾祖、高祖分别位于小功、缌麻的位置,加为齐衰,是尊尊之义所致。
- ㊱ 见《仪礼·丧服》“大夫之适子为妻”“大夫之庶子为适昆弟”“大夫为祖父母、适孙为士者”三条“传”文,俱云“不敢降其适”“大夫不敢降其祖与适也”。
- ㊲ 这方面的具体论述,参见周飞舟《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》,《社会》2016 年第 1 期。
- ㊳ 见李如圭《仪礼集释》卷十八“凡妇人从其夫之爵位,故大夫之妻得夫体之尊,其服与大夫同。”
- ㊴ 见董仲舒《春秋繁露·仁义法》。
- ㊵ 见《论语·卫灵公》。
- ㊶ 所以为长子服斩是不降之义与回报之仁相合而成,而非加隆。
- ㊷ 费孝通《家庭结构变动中的老年赡养问题——再论中国家庭结构的变动》,《费孝通全集》第十卷(1983-1984),内蒙古人民出版社 2009 年。
- ㊸ 阎云翔《私人生活的变革:一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系(1949-1999)》,上海人民出版社,2017 年;王德福《变色的嫁衣:作为代际剥削手段的彩礼——转型期农村彩礼习俗的性质嬗变研究》,《湖北民族学院学报》(哲学社会科学版)2014 年第 2 期;狄金华、郑丹丹《伦理论丧抑或是伦理转向——现代化视域下中国农村家庭资源的代际分配研究》,《社会》2016 年第 1 期。
- ㊹ 杨善华《以“责任伦理”为核心的中国养老文化——基于文化与功能视角的一种解读》,《晋阳学刊》2015 年第 5 期。

作者简介:周飞舟,北京大学社会学系教授、博士生导师。北京,100871

(责任编辑:毕素华)