

家中有家：“分家”的理论探源

周飞舟 余朋翰

(北京大学社会学系, 北京 100871)

【摘要】 以诸子均分制为主要实践形态的分家制度, 对中国社会具有深远影响。本文通过对先秦儒家文献中有关分家内容的分析和解读, 挖掘诸子均分制与宗法制的内在关联, 指出分家制度可能的理论起源。儒家文献中分家的理论形态是一个漫长的过程, 《仪礼》和《礼记》的有关条目指出, 宗法制下大功亲所组成的家庭既是异居同财的生活单位, 又以“父子一体”为主轴协调多组“一体”关系, 完成抚育、奉养和祭祀的过程。通过这种漫长的分家, 大功家庭为小家庭做好日后变成新大功家庭的各种准备, 也实现了宗法制下家族的延续和发展。

【关键词】 分家; 诸子均分; 宗法制; 一体; 丧服

【中图分类号】 C913 **【文献标识码】** A **【文章编号】** 1005-8575 (2022) 05-0058-12

DOI: 10.15970/j.cnki.1005-8575.2022.05.011

一、引论

“分家”是中国家庭的延续和变化形式, 与“诸子均分制”有着密切的关系。在世界各大文明中, 家庭的延续形式以“长子继承制”为主, 父母将财产遗传给长子, 其他的子代自谋生路, 家庭保持了一个整体延续的形态, 所以谈不上“分家”。中国的“诸子均分制”则是在父母生前或去世后所有的儿子均分家庭财产, 组成各自的家庭。这种分家制度自先秦战国时期就有了文献记载, 一直是中国家庭制度的主要组成部分, 中国经济、社会和文化中的许多重要特征都和分家制度有关。

在经济社会史的讨论中, 分家制度是理解中国家庭规模变化的重要依据。根据学者们的研究, 中国自秦汉以来的社会形态就是以小家庭为主, 家庭规模一直保持在5口人左右, 其中既包括一些三代直系但人口较少的主干家庭, 也包括两代人为核心家庭^{[1]143-157, [2]}。这个局面延续两千多年, 一直到改革开放以后家庭规模因计

划生育而出现迅速下降, “七普”时家庭户规模降至2.62人水平。分家也导致了资本和财产的分散, 中国人所常说的“富不过三代”并不一定是因为子孙不肖, 很多情况下是分家的结果, 这可能也与中国唐宋以后活跃的社会流动有密切的关系。另外, 分散的财产和众多独立的小家庭也成就了中国农业精耕细作的传统, 家庭土地规模偏小而人地比例偏高, 乃至清代开始形成所谓“内卷化”的生产形态^{[3]173-174}。一个家庭的兄弟们谁也不肯离开土地, 等着分家的财产来建立家庭, 这虽然使得土地分配相对平均, 但是却成为资本积累和发展的障碍^{[1]124-142}。在一些学者眼中, 分家制度是社会文化系统中不利于中国资本主义萌芽成长的重要因素。

财产分散的小家庭所构成的社会形态虽然对中国社会经济的演变起着重要的作用, 但是却与学界对中国家庭的认识构成了一定的矛盾。虽然对现代中国社会的认识存在明显的分歧, 但是中国传统社会以“家庭本位”为基本特征是学者们的共识。“家庭本位”的社会将“世代簪纓”

【收稿日期】 2022-07-04

【作者简介】 周飞舟, 教育部“长江学者奖励计划”特聘教授、北京大学社会学系教授。

余朋翰, 北京大学社会学系博士研究生。

或“四世同堂”的大家庭作为典范或理想状态，而分家多被看作是对这种理想状态的背离。在文献资料里，分家最早的记载一般可上溯至战国时期秦国的改革，例如商鞅曾以税收处罚的方式督促兄弟分家，明确“民有二男以上不分异者，倍其赋”。分家虽然被认为有助于提高秦国的生产力，但是并不被一些儒家思想家所认可。最具代表性的是贾谊，他在《治安策》里说，分家导致了种种问题，所谓“借父耜，虑有德色；母取箕帚，立而谗语。抱哺其子，与公并偕；妇姑不相说，则反唇而相稽”，乃至“秦俗日败”^[4]²²⁴⁴。在由汉至清的两千多年里，分家在制度和法律上也受到种种限制，显示出意识形态和社会现实的矛盾。官方一方面严格维护诸子均分的制度，另一方面又表现出不鼓励分家的明确态度。例如《唐律疏议》规定“祖父母、父母在，别籍异财”属于“十恶”中的“不孝”一类^[5]¹⁴，并为后代所沿用，但是对民间普遍存在的“生分”现象，地方政府一般采取“民不举、官不究”的态度。这在很大程度上能够帮助我们理解“家庭本位”与小家庭共存的社会之基本状态。

“五四”以后，大家庭因为与“父权制”的密切关系成为被批判的对象，巴金的《家》《春》《秋》三部曲成为传统中国家庭形象的代表。改革开放以来，随着西方家庭观念的大量引入，在学者们讨论所谓两次“人口转变”的过程中，对家庭规模和家庭类型的研究成为中国家庭是否正在向“现代”转变的重要依据^[6]^[7]。在一些学者看来，分家也体现出了家庭转型的特征，比如分家的阻力更小、时间提前、子代更占据主导地位，以及传统社会不常见的“独子分家”在部分地区成为常见的社会现象等等^[8]^[9]^[10]。在这类研究中，家庭经常被假设为一个子代与亲代、男性与女性谋求自身权利和地位而相互博弈和斗争的场域，儿子与父亲、丈夫与妻子成为博弈和斗争时所扮演的“角色”，大家庭被视为权力支配和剥削的表现形式，小家庭或无家庭被视为权利伸张或地位平等的表现形式。在这种研究范式影响下，家庭规模的缩小、核心家庭比重的增加以及分家形式的活跃都成为向“现代家庭”转型的标志。

但是，如果我们不是从理论出发，而是从中

国的现实和历史出发，则会以更加审慎的态度来看待中国的家庭变迁。事实上，尽管中国家庭出现了一些第二次人口转变的重要特征，如婚姻自主、婚龄推迟、婚前性行为增加等，但在以亲子关系为主的部分则显示出强烈的传统家庭特征，如不结婚不生子、结婚必生子、有子女则难离婚、子女教育期望极高、隔代抚养普遍等^[11]；其次，家庭规模缩小的主要原因是计划生育所导致的生育率下降以及人口流动性引发的立户问题所致^[12]，与此同时，核心家庭的比重也无明显的上升，而三代直系家庭的比重在改革开放的四十年间也无明显的下降，反而有轻微的上升^[13]。再者，从中国的历史来看，由于分家制度的存在，核心家庭一直保持了稳定的比例。如果按照比例来判定所谓“核心化”，那么自秦汉分家制度普及就有了“核心化”，这显然与家庭转型和人口转变的理论不相符。综上所述，以诸子均分制为主的分家制度的存在，使得家、户、家族之间呈现出复杂的关系模式，所以不能根据立户制度对家庭关系进行笼统判定，也不宜只依靠一些家庭测量指标来判断中国家庭的变迁情况。在中国社会，虽然分家立户在家户统计上形成了独立的计量单位，但是这些分家户之间的关系以及与上一代分家户之间的关系却非常复杂，在日常生活或紧急事件的背景下仍共同组成一个“家”。

费孝通先生最早注意到了中国家庭独特的“反馈模式”，他说：

在西方是甲代抚育乙代，乙代抚育丙代，那是一代一代接力的模式，简称“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，简称“反馈模式”。这两种模式的差别就在前者不存在子女对父母赡养这一种义务^[14]。

反馈模式实际上是“接力+反馈”，每一代人同时担负抚育下一代和赡养上一代的责任，即中国人所谓“上有老、下有小”，而所谓“同时”，从理论上是一个典型的三代直系家庭结构，但是在现实的家庭实践中，却是以核心家庭的方式展开的，即分家后的核心家庭的夫妻在其家内担负抚育责任，在其家外（向父母所在的家庭）担负赡养责任，或者说抚育责任在家内完成，赡养责任则在家际间完成，这个“家外”

之“家”是一个扩大了所谓“直系组家庭”^{[15]、[16]}。由此可见，分家实际上是一个直系家庭扩展成为“直系组家庭”的过程，其中既有新产生的核心家庭所导致的“分”，但更为重要的是诸子对父母财产的平均“继承”，继承的重要目的之一是合作式地对父母的赡养。所以说，分家有分也有“合”，分家不是一个单纯分离的过程^[17]。

如果我们这样来理解，则绵延两千多年的分家制度与中国人的家庭本位意识不但不构成根本矛盾，似乎还存在一些重要的关联，把分家看成是“法家”的发明显然有失偏颇。本文的一个努力就是要从儒家的理论经典中探寻分家制度的源头，这种探寻建立在分家制度与儒家家庭观念、孝和宗法观念有着重要联系的假设之上。儒家的家庭和宗法理论的源头主要集中在《仪礼》和《礼记》两部经典中，对这两部书的内容及其历代的注疏构成了我们探寻的主要对象。我们采取的主要讨论方式是通过经典文本的理论解读，从中搜索并搭建出中国古人分家理论的轮廓。

二、家与宗法制

家庭理论的源头可以上溯至殷周之际，封建和宗法制度在这个时期有着比较明确的文本和历史依据。王国维认为殷周之际的变革奠定了中国两千多年间政治和社会制度的基本框架，这个框架的基石是作为封建宗法制度核心的嫡庶制度。“立子立嫡”代替了殷代的“兄终弟及”，为家、国、天下的世代传承开创了新的局面。王国维的讨论着重关注以君位继承为核心的封建政治制度，并力图将其纳入以家庭秩序为核心的宗法制度中加以理解，以诸侯为一国之大宗，天子为天下之大宗，嫡庶制度贯穿上下，天子、诸侯、卿大夫、士、庶人都是如此，从而达成了对封建和宗法制度在家与国之间的一致性理解^[18]。但是，天子诸侯的封建制度以嫡子继承为主，天下、社稷、人民、财产一并包括在传承范围之内；大夫士的宗法制度虽然也以嫡子继承为主，继承的内

容却与天子诸侯有很大差别，卿大夫的爵位以尊贤、选贤与能为最高标准，并非世袭^①，有些情况下，大夫之长子不能承袭爵位，但可以领取相应的俸禄。大夫士去世之后的财产分配方式虽然并无明确的记载，但应该不是长子继承，诸子是否彻底均分也缺乏直接证据，这正是本文要讨论的部分。嫡庶制在大夫士家庭绵续过程中的最明确体现，是长子之主祭权的传递。这是宗法制的核心问题。

长子在父亲去世之后负责领导宗族对祖先的祭祀，成为“宗子”。汉代的经学讨论集《白虎通义》中对宗子的理解就是基于主祭权：

宗者，何谓也？宗，尊也，为先祖主也，宗人之所尊也。《礼》曰“宗人将有事，族人皆侍。”古者所以必有宗何也？所以长和睦也。大宗能率小宗；小宗能率群弟，通其有无，所以纪理族人者也^{[19]316}。

宗子“为先祖主”，即为先祖主祭，因此是宗人之所尊，故称宗子。所谓“有事”，就是祭祀。祭祀是宗族的核心事务，大宗子率领小宗子、小宗子率领群弟祭祀祖先，协调各自的财力以办好祭祀，有利于宗族的和睦。宗法制的基本构架就是按照祭祀的核心问题即“谁祭祀谁”来搭建的。宗的种类有五，即“五宗”，分为一个大宗和继高祖宗、继曾祖宗、继祖宗和继祢宗四个小宗，其关系如图1所示：

嫡嫡相承的“大宗子”（图中的“继别为宗”）负责领导祭祀别子^②及以下行辈的长子；继高祖宗的宗子（图中的“继祢上继高祖者”）负责领导小宗子及群弟祭祀高祖及以下行辈的长子，即高、曾、祖及其父；继曾祖宗的宗子（图中的“继祢上继曾祖者”）负责领导祭祀曾祖、祖及父；继祖宗的宗子（图中的“继祢上继祖者”）负责领导祭祀祖父与父亲；继祢宗的宗子（图中的“继祢者”）负责领导群弟祭祀父亲。这个框架使得每一位祖先，无论是宗子还是庶子，都享有他所有在世后代参加的祭祀，这次祭祀由这位祖先在世的直系后代嫡传宗子来主持。使所有祖先得到其直系后代的祭祀就是宗

^① 关于卿大夫爵位是否世袭，学术界历来存在争论。虽然史料所呈现东周时期的卿大夫确实有爵位世袭的现象，但本文仍从《中庸》“父爲大夫，子爲士；葬以大夫，祭以士。父爲士，子爲大夫，葬以士，祭以大夫”等诸多类似条目所示，认为“三礼”文本不认可卿大夫世袭。

^② 别子是被否定了继承权的诸侯之子，除长子外的儿子都称为“别子”，是“自卑别于尊”的意思。别子别开宗法，为该宗之祖。

法制的核心，宗子的作用就是使这些祭祀能够有条不紊、秩序井然地展开，这叫作“纪理族人”。由此，我们看到宗法制与封建制重要的差别所在：封建制的核心是使得天子诸侯的政治权力顺利交接而强调嫡庶的尊卑之别，将嫡长子之外的所有潜在继承人都“自卑别于尊”地称为“别子”，否定了他们的继承资格，而使其别立宗法，这就是所谓“诸侯立国、大夫立家”，背后是严格的君臣之别。单线的君位继承所奉行的是长子继承制的“君统”，而开枝散叶般的大夫传家所奉行的是宗子主祭的“宗统”^[20]。“君统”中的嫡庶之别就是君臣之别，具有绝对的尊卑含义。“宗统”中的嫡庶之别则并无绝对的尊卑含义，之所以要进行严格的区分，是为了祭祀时由最为正统的人作为主祭。“宗”就是

“尊”，这里的“尊”强调的不是世俗权力，而是“为先祖主”。谁来主祭，并非现实条件所决定，而是由血缘和气脉上的关联所决定。祭祀的主要目的是祖先之神来格，与祭祀之人相感通，这相当于祖先的“复活”^[21]。鬼神是否来格，取决于祭祀之人的身份和心意。主祭之人既与祖先同属“一个气”，又能必诚必信，不敢弗尽，就能“以我之精神感彼之精神”，进入洋洋乎如其上、如其左右的状态。在大夫、士的家庭里，宗庶之别主要在于祭祀，而这种差别源于嫡庶制，即对嫡长承继血统的认定，但是并没有到“自卑别于尊”的程度，庶子也仍然是重要的祭祀参与者，以别子为祖，以小宗内的祖先为其祖先。这与天子诸侯与后代之间的关系有本质的差别。

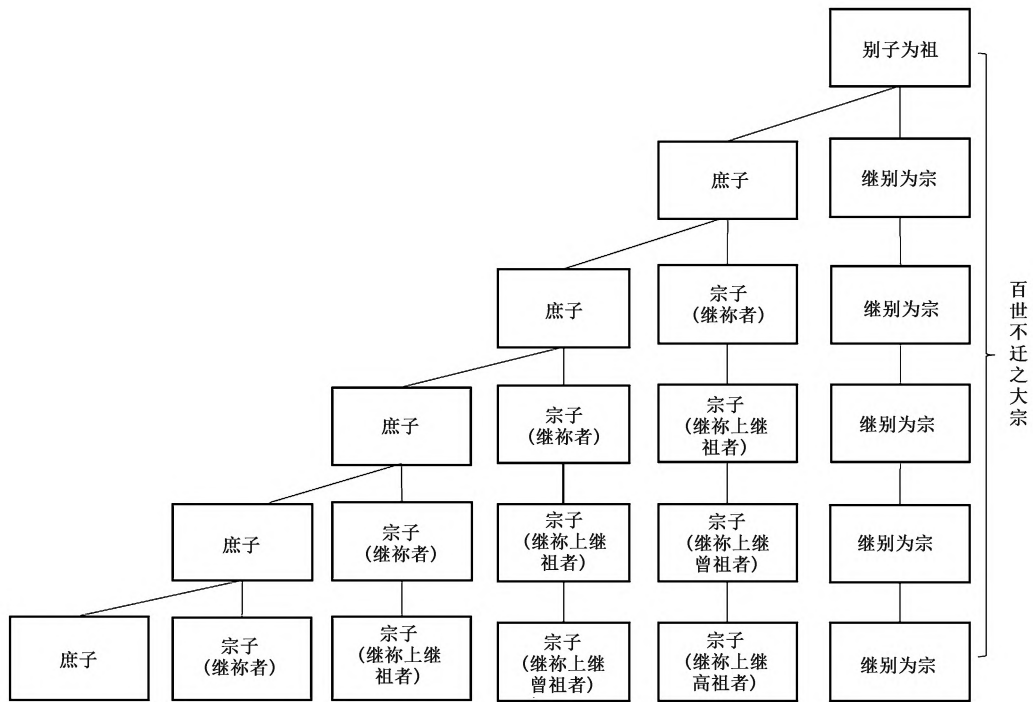


图1 宗法图

在天子诸侯的家庭，父亲去世后嫡长子即位，其余兄弟无论嫡庶都称为公子，《仪礼·丧服传》云：

诸侯之子称公子，公子不得祧先君；公子之子称公孙，公孙不得祖诸侯。此自卑别于尊者也^[22]²⁴¹⁴。

诸侯之子除了即位的长子，不得以诸侯为父；诸侯之孙除了嫡长孙，也不得以诸侯为祖。他们都不能以后代的身份参与祭祀，他们被称为

“别子”，别立宗法，这就是“别子为祖”。在宗法制里，后代的嫡庶之别只表现在祭祀的主从之别，宗庶之间的尊卑之别只是用于血统的分辨。在最能表现宗法内部身份地位的丧服体制里，嫡庶之间并不像君、大夫与亲属之间因为爵位而产生各种隆降绝服，只是这些由爵位而来的降服遇嫡则不降而已。

概括而言，天子诸侯与大夫士之间有着完全不同的继承制度。天子诸侯实行的是长子继承

制，而大夫士之家长子继承的只是主祭权，爵位、采邑、财产和家仆并不由长子继承；天子诸侯的长子与诸公子之间有严格的尊卑之别，公子不能以天子诸侯为祭祀之祖而别立为一家之“祖”，别子之长子为宗，成为第一代的宗子；天子诸侯“立国”，与亲属间绝服夺宗，形成称孤道寡的单线体系；大夫士“立家”，形成开枝散叶式的后代绵续体系。在这个体系中，宗子为每一行辈的群弟之尊，大宗子最尊，四小宗子以高、曾、祖、祢依次为尊，其“尊”之大小以主祭之祖宗地位为序，宗法图中可以一目了然。与天子诸侯与公子公孙之绝对的尊卑之别不同，宗庶间的尊卑是相对的，与家内成员间的“亲亲”形成了复杂的关系。宗法的目的是在宗子主导下“尊祖敬宗”，但尊祖敬宗在宗法之间并不是表现为对社稷、土地和人民的继承和治理，而是表现在繁盛而和睦的后代所形成的家以及家的传承体系。可以说，家和家的传承体系的理想就是由此而来，其核心就是处理内部“亲亲”和“尊尊”之间的关系，这也是我们考察分家理论源头的最主要的内容。

三、异居同财：家中有家

在儒家经典中明确提到分居的文献依据是《仪礼·丧服》。《丧服》是记载死者亲属服丧时衣服的形制、等级、时间的文献，由于亲疏不同而制服不同，所以可以看作是亲属关系的符号表达。丧服分为斩衰、齐衰、大功、小功和缌麻五等，父丧服斩衰，其他四等分别对应父母、祖父母、曾祖父母、高祖父母后代的亲属。《丧服》中的“不杖期”^①章中有“世父母、叔父母”一条，意思是为去世的伯父母、叔父母应服丧齐衰一年，这是在讨论叔侄关系。在六个字的经文之后有以下《传》文^②，是对经文的解释和申述：

传曰：世父、叔父何以期也？与尊者一体也。然则昆弟之子何以亦期也？旁尊也。不足以加尊焉，故报之也。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。故昆弟之义无分，然而有分者，则辟子之私也。子不私其父，则不成为子。故有东宫，有西宫，有南宫，有北宫，异居而同财，有余则归之宗，不足则资之宗。世母、叔母，何以亦期也？以名服也^{[22]2390}。

《传》文自问自答：按照血缘关系，伯叔父属于同祖父的后代，应该服大功，为何加了一等而服“期”（齐衰）呢？是因为“与尊者一体”，即伯叔与父亲是“一体”。那么伯叔为昆弟之子（即侄）为何也服“期”呢^③？是因为伯叔父作为父亲的一体，只是其侄的“旁尊”而非“正尊”，不能简单接受被加服（加尊），需要“报”回去，因此也为本应服大功的昆弟之子服“期”。在解释完伯叔父与昆弟之子互相服“期”之后，《传》文又借此扩展讨论当父母子女的核心家庭变成主干家庭——即兄弟生子而产生了叔侄关系之后应如何进行安顿。

父子、夫妻、昆弟都是“一体”之亲，分别相当于“首足”、身体的“两半”和“四肢”，虽然都不可分离，但是其间有轻重之别。兄弟犹如四肢，不能分离，但是如果兄弟各有其子，即兄弟之间又有父子，那么就应该以这种“首足”关系为先，叫作“辟（避）子之私”。要为兄弟自己的子女与其父母的关系留出空间，办法就是“异居”，即各自有自己的居室。

对于异居的情况，有两点需要进一步的理解。第一，《传》文中说“有东宫，有西宫，有南宫，有北宫”，则兄弟各自的居室是并列的，并无明确的高低大小之分，至少在房屋方面兄弟是均分的；第二，“异居而同财，有余则归之宗，不足则资之宗”说的是财务，是说兄弟各自成家以后居住上虽然分开，财务上则相互周济，各家平衡。需要强调的是，此处所谓“同财”并非“同账户”，其前提是“分财”，是建立在财务分离基础上的“同财”。既曰“有余”“不足”，则明确了兄弟的小家庭有各自的独立核算。“归之宗”和“资之宗”指的是各家之间

^① “期”指一年的齐衰服，不杖期即不执丧杖的齐衰。

^② 《仪礼·丧服》的《传》附于每一条经文之后，是对所依附经文的解释，相传是孔子弟子子夏所作，具有与经文同等的重要性。

^③ “不杖期”章还有另外一条“昆弟之子”，与这一条在亲属关系上是对称的，《传》文在此一并加以解释。

的调剂，这是我们理解“同财”关系的关键点^①。

这里的“宗”是指什么呢？汉儒郑玄在《传》文后注曰：

宗者，世父为小宗典宗事者。

这条经文是站在诸父的子女（侄）的角度对其伯叔父制服而立的条目。“世父”是父辈兄弟间的长者。这个小宗首先是指世叔父与父亲组成的继祧小宗。郑玄之所以用“典宗事”而非“宗子”来注“宗”字，是因为这里的“宗”并不一定是宗子。这间接地表达出郑玄的看法，即此时祖父可能尚在世，否则世父必定是宗子，注为“小宗子”即可。若祖父不是宗子而是庶子在世，此时的祭祀事务是他带领子孙祭于宗子之家；若祖父是宗子而在世，则带领子孙及其他的兄弟在自家祭祀；若祖父在世而年老，则将祭祀事务传付给世父，此时世父并不是宗子，但是“典宗事”者；若祖父已经离世，则世父成为宗子，是当然的典宗事者。由以上四种情况我们可以推知，郑玄此注包含了祖父在世和离世两类情况。这说明异居同财并不以祖父母是否离世为触发条件，触发条件是第二代的兄弟们是否成家生子，即叔侄关系的出现。

对于《传文》中的东、西、南、北宫到底是什么，后代的经学家们也有讨论。唐儒贾公彦疏云：

案《内则》云“命士以上，父子异宫。”不命之士，父子同宫，纵同宫亦有隔别，亦为四方之宫也^{[22]2391}。

他索引了《礼记·内则》中提出的一个场景：高级别的士大夫在儿子成长到一定年龄就会令其单独居住，以培养其完整的人格。《丧服》是以爵位相对比较低的士立论，但居室之别仍然重要。以贾氏的看法，即使家中只有一个院落，无法实现各个新婚小家庭各居一室，也会在一个院子里相互分隔^②，兄弟各自和妻子生活在相对隔绝的空间中，可见分居之礼不论贵贱。

同时，居住分离方面的其他材料也侧面证明了分居的时间节点可能早于父母去世，《礼记·

杂记》云：

父母之丧，将祭，而昆弟死，既殡而祭。如同宫，则虽臣妾，葬而后祭^{[22]3384}。

郑玄注云：

将祭，谓练、祥也。言“若同宫”，则是昆弟异宫也。古者昆弟异居同财，有东宫，有西宫，有南宫，有北宫……

这一则材料的情境是说，有兄弟在父母丧礼期间去世，是否应该暂停原有的丧事，等兄弟的丧事大致料理停当^③再继续双亲丧仪。根据郑玄的理解，经文说“既殡而祭”，又紧接着说在“如同宫”的情况下葬而后祭，可见这是两个不同的条件，可以推知这时候如果昆弟已婚，则应该是和父母异宫而居，同时引用前文已经提到的《丧服》传文“异居而同财”等内容，以申明他的理解，认为此时的居住格局正与《丧服》中一致。

儿子成婚后应有单独居室，虽是所有文明的家庭中的一般情况，但是礼经中的论述也体现出鲜明的中国特色。虽然文献说得不够明确，但是我们可以比较肯定地推断出这样几点。第一，儿子成婚的居室是父母房产的一部分，这是父母的责任，而不是需要另寻住处，成立一个独立的家庭；第二，如果有多个儿子，则父母提供的居室是并列对等的，并无明显的嫡庶长幼之别；第三，这些居室有独立核算的财务，并非由父母统收统支。这就是儒家经典对兄弟成婚后“异居”的主张，而且应该与春秋时期的实际家庭生活相去不远。从这几点来看，一个大家庭变成几个小家庭的情况已经与战国后期秦国所谓的兄弟“分家”相当接近，尤其是父母在世时财产就有一定程度的分割，差别只在于后者强调“分”而前者强调几个小家庭之间的“同财”关系，也就是强调“分”之后的“合”。即使春秋时期的“异居”在户口统计上并不做分户统计而仍计作一户，这与秦汉时分家盛行、户口统计上也算作不同家户的情况并没有本质的分别。但礼经中强调“同财”也有着实际的含义，即“异居”

^① “同财”小家庭独立核算尚有其他证据，如《礼记·曾子问》：“凡殇与无后者，祭于宗子之家。”郑玄注：“……死者皆宗子大功之内亲共相祧者……亲者共其牲物，宗子皆主其礼。”一个人未成年而死或成年死而无嗣，则由其所属的大功亲团体的宗子主持祭祀，由其他小家庭各自根据爵命和财务状况提供牺牲祭品^{[22]3031-3032}。

^② 例如明代散文家归有光《项脊轩志》中对分居的描述。

^③ 即在第三天大殓入棺完成。

并不是“分家”，只是家中又有了“家”而导致的安排，或者说是家中“孕育”着新的“家”，可以说是“家中有家”。实际上，这些异居同财的新家庭之间有着很密切的关系，真正构成了一个完整意义上的“家”。

四、“准一体”的大功家庭： 完整的“家”

要理解这种既“分”又“合”、既“异居”又“同财”的关系，需要从家庭作为体现“亲亲”“尊尊”原则的基本社会组织的角度入手。

家庭的核心关系是“亲亲”，核心家庭中的关系都是“一体之亲”，是最亲密的关系，包括父子、夫妻和兄弟。丧服制服的原则是“至亲以期断”，即一体之亲的关系都服齐衰以上的丧服，父亲服斩、母妻子女兄弟服期。当第二代有孩子出生，核心家庭扩展为主干家庭时，就会有两类“非一体”的关系产生，一类是祖孙关系，另一类是叔侄关系。

祖孙关系由两个父子关系组成，而叔侄关系由一个父子关系、一个兄弟关系组成。站在第三代新生者的角度，为祖父和为叔父的本服都是大功，但是因为祖父是父亲的一体兼“至尊”，是父亲的“亲亲”“尊尊”之极，所以为祖父加一等服期。叔父是父亲的“一体”而非自己的“至尊”，只能说是“旁尊”，所以也为其加一等服期，但是叔父对于侄的加隆服要进行回报，所以叔对侄亦服期。这就是《丧服》“世父母、叔父母”条传文对制服的解释。

传文在解释完服的加隆之后便开始讨论为什么要“异居”。《传》文曰“故昆弟之义无分，然而有分者，则辟子之私也。子不私其父，则不成为子。”从传文的逻辑来看，虽然三个关系都是“一体”，但是父子的“首足”关系又可以说“一体中的一体”，是完全不可分的^[23]。相比之下，兄弟关系则可以分开，分开的原因就是“辟子之私”，即为了使父子一体保持完整，兄弟一体可以分开。我们来看图 2：

新家庭的产生是因为多了一对“父子关系”（即图 2 中“父-己”的关系），因为父子不能分离，所以一体之中而又有一体，家庭之中而又有一家。这里需要注意的是，新出生的孩子（图 2 中的“己”）与其他家庭成员的关系并不是直

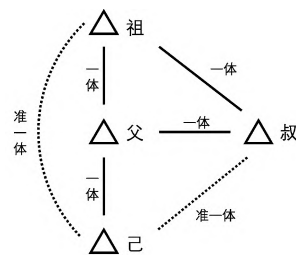


图 2 “准一体”关系

接“计算”的，而是以父亲为标准、与父亲为一体来“计算”的，即父亲的“一体之亲”（祖、叔）虽然不是自己的一体之亲，但是仍然按照一体之亲来制服（加“大功服”为“齐衰期”），这体现了儒家“父为子纲”的亲亲、尊尊原则。所以，图中的“父”是异居同财的核心点。

《传》文中的“辟子之私”的“私”传达出了另外一层意思，即新的小家庭（图中的“父-己”）对于原来的父子和兄弟关系而言是“私”。“私”的一层意思是说，这是小家庭的家长们自己的空间，小家庭外的成员对待其小家庭的人就像对待家长一样即可。伯叔父母对于侄，虽然是报以期服，但是也有“兄弟之子犹子”“引而进之”之意；另一层意思是小家庭是“私”，小家庭组成的“大家庭”是“公”，“辟子之私”不是“各私其子”而是应以公为先。“公”就是兄弟们的小家庭所合成的“大家庭”，大家庭的“公”就是赡养父母和祭祀祖先。

子女成婚生子之前，核心家庭的主要责任是抚育，而子女成婚生子之后，新建立的小家庭的责任除了抚育之外，还要赡养父母和祭祀祖先。异居的形式使得赡养和祭祀是在自己的小家庭之外展开，所以“家内抚育、家际赡养”的形式在异居的时刻就已经正式展开^[16]。

异居同财的家庭成员以第二代的父亲为核心，上下左右与之都是齐衰期以上的一体之亲或者因加服至齐衰期服的大功亲，如伯叔父母和昆弟之子，我们可以将其视为一个扩大了“一体”，即虽然从血缘关系上看有了非“一体”的成员，但是其互相对待的方式仍然将对方看作“一体之亲”，昆弟之子对伯叔父母加以期服，而伯叔父母对昆弟之子亦“引而进之”，视为“犹子”而报以期服。因此，异居同财虽然是形式上分居的几个核心家庭，但是其内在的伦理仍

然是紧紧抱团的一个“核心”家庭，即以一体之亲的原则来对待对方，可以叫作“准一体”的关系。

在这样一个“大家庭”里，从第二代父亲的视角看都是“期亲”，但是从第三代子女的视角看，则不同父亲的子女之间是“大功”亲关系，即从父昆弟姊妹（即堂兄弟姊妹）之间是大功。从第一代祖父母的视角看，除了嫡孙外，为其他的庶孙服大功。具体如图3所示。

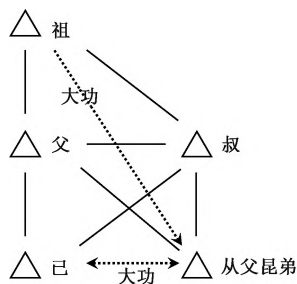


图3 大功亲家庭示意图

由此来看，这个大家庭的核心骨干是以父、叔为核心的“期亲”，其边际范围则是“大功亲”，我们可以称之为“大功家庭”。祖对孙虽然服大功，但其亲近之意绝不会弱于一体之亲；从父昆弟姊妹之间亦互相视为兄弟姐妹一般，这是因为其父母将自己“引而进之”视为“犹子”。在讨论亲属关系的礼经文献里，从父昆弟与昆弟都称“昆弟”，而从祖昆弟（同曾祖的小功兄弟）和族昆弟（同高祖的缌麻兄弟）则称“兄弟”，昆弟、兄弟之差，有明显的亲疏之别：

兄弟皆在他邦，加一等。不及知父母，与兄弟居，加一等。传曰：何如则可谓之兄弟？传曰“小功以下为兄弟。”（郑玄注：于此发兄弟传者，嫌大功已上又加也。大功以上，若皆在他国，则亲自亲矣。若不及知父母，则固同财矣^{[22][2427]}。）

如果“兄弟”二人一起在异国生活，那么他们因为这种相互依赖的关系，对彼此服丧时就须在原本的五等服基础上加一等。但是这个“兄弟”的范围是指小功以下。大功及以上的兄弟称“昆弟”，不在此加等之列。因为如在异国，即使父母，不在，伯叔父母也是家人，对其侄视同“犹子”，所以大功兄弟间不必加等制服。经文描述丧服制度时对“兄弟”和“昆弟”

两词的使用非常谨慎，背后正是基于“大功家庭”的经验现实考虑。

不仅限于丧服，丧礼制度中也一样：

亲者禭，不将命，以即陈。（注：大功以上，有同财之义也。不将命，不使人将之致于主人也。即陈，陈在房中。）庶兄弟禭，使人以将命于室，主人拜于位，委衣于尸东床上。（注：庶兄弟，即众兄弟也。变众言庶，容同姓耳。将命曰“某使某禭。”拜于位，室中位也^{[22][2446]}。）

从丧礼中的“禭”的礼节安排来看，小功以下的亲属称“兄弟”，其占位和大功以上的“亲者”“昆弟”差异明显，大功以上亲属视为丧礼中主人团体的一分子，而小功以下亲属则更像客人。

在现实中，一些地区的家庭兄弟是按照从父昆弟的顺序一起排行的，这是上述理论在现实中的体现。在社会学的文献中，最著名的例子当属《金翼》讲述黄东林养育自己的子侄时，其兄黄东明的儿子与自己的儿子共同排行，东明的儿子称为“大哥”“二哥”，东林的儿子则自“三哥”排起。在历史和现实的家庭实践中，核心家庭的子女结婚生子后不可能不异居，但是异居和同财的具体形式可能有很多、很复杂的差异。社会上层的家庭尽管分居，但更强调“同财”，父母只负责提供婚房彩礼以及必要的生活开支，并不会将家产彻底分掉，同爨而食是一般情况；而社会的中下层则更强调“异居”，父母的家产也会随着子女的婚育一次或逐次分割出去，父母尚在世时就很可能已经分爨。因此在经验上学者们会强调分家有着社会阶层的差异^{[24],[25],[26]}，但我们追溯至礼经的讨论就会发现这只是程度上的差别。另一个重要的讨论是父母是否在世对分家的影响。父母去世尤其是父亲去世往往是导致家产彻底分割的事件，而父母在世时的家产分割会被认为是子女“不孝”。根据我们对礼经的分析和讨论，“异居同财”是第三代出生时的必然形式，这时无论家产做何种程度的分割、无论父母是否在世，这几个小家庭仍然是一个共同赡养和祭祀的“大家庭”。相对而言，真正且比较彻底的“分家”或者说“异居异财”分家是从第三代结婚生育开始的。

五、异居异财：真正的“分家”

当第三代结婚生育，原先异居同财的大功家庭就会变成图4所示：

假设每代人生两个儿子，第三代完全婚育之后，原来的大功家庭（图4中的①）便变成了三个，即以第二代的父（图4中的祖）、叔父（图4中的从祖祖父）为祖，分别诞生了两个大功家庭（图中的②和③）。按照我们上面的分析，这个新的结构会发生自然的分离，形成“分家”。

首先，两个新的大功家庭里经历了“异居

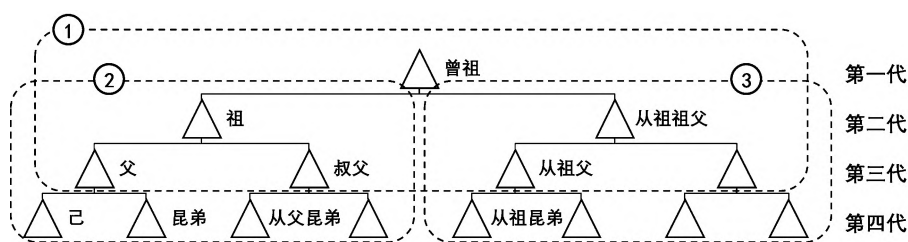


图4 第四代出生后的大功家庭

应当注意，这种分割并不一定有非常明确的仪式，甚至是一种非常自然的过渡。因为新的大功家庭就是第一次分家中形成了相对独立核算的小家庭，现在这个小家庭的代数增加，这一相对独立核算进一步向着完全独立的生活单位发展。相比于独立经济生活的这种渐变特性，大功家庭之间的亲疏分界则凸显出悬绝的特征，大功家庭的主要成员已经不能和另一个新形成的大功家庭保持相对紧密的联系，最年轻的家庭成员间与另一方所有成员均已是小功，因为不存在“尊者之一体”等感情上的较强纽带，所以相较于大功家庭内的成员，就形成了明显的亲疏“断层”。

其次，与上述分野相协调，家庭的主要活动如祭祀以及其他的各种礼仪，一般以大功家庭为单位展开，大功亲被看作是家里人（亲者），而小功以下则被看作是亲戚甚至客人。这在丧礼中体现得尤为明显，小功以下的亲属是以助丧的身份出现的。除了前文已经提及的材料外，又如：

兄弟出，主人拜送。（注：兄弟，小功

同财”的分居，和第一次分居联系起来看，就是“分居”之中又有“分居”。第二次分居使得第三代人也开始独立核算的生活，其“有余”与“不足”都是相对于每个新的小宗而言的。而原来的大功家庭则相对进行彻底的分割，同财的单位“下沉”导致原来的单位解体，实际上最终稳定的家庭是两个新产生的大功家庭。此时如果曾祖父母仍然在世，也多为七十岁以上，不再负责祭祀而委托给长子^①。所以整个家庭的中心“下移”，曾祖父母即使在世也不主事而成为被奉养的角色。

以下也。异门大功，亦可以归^{[22]2471}。)

为期数月的丧礼过程中，每逢祭奠礼毕主人送客，都要将小功和“异门大功”^②送至门口，因为这些亲属不属于共同生活的范围。

此时由于第一代多已年过七十，即使在世，也不会主持祭祀，第二代的大功家庭成为祭祀祖先的基本单位，由宗子或典宗事的长子主持。在礼经对宗法制度的规定中，宗子身份来源于祭祀中的主祭权力，父亲去世后嫡长子便成为宗子而主持祭祀。父亲去世时间不定，可能在嫡子成婚生子之后，也可能在此之前甚至子女尚未成人时离世。但无论怎样，宗子的责任都是在祭祀中作为众兄弟的代表与父母的鬼神沟通，同时作为日常生活中供奉亡亲故祖的主要负责人。

儒家的经典文献中对于宗子的祭祀有着一些明确的说明。

曾子问曰：“宗子为士，庶子为大夫，其祭也如之何？”孔子曰：“以上牲祭于宗子之家，祝曰：‘孝子某，为介子某荐其常事。’”^{[22]3028}

^① 《礼记·曲礼》：“七十曰‘老’而传。”郑玄注：“传家事，任子孙，是谓宗子之父。”在这种情况下，嫡长子虽然代理宗事，却不能称为宗子。同理，在祭祀中担任第一辅助的宗妇也在七十岁时将具体事务传给即将成为宗妇的女性，这个人在正常情况下是嫡长子之妻。

^② 指服大功但不共同居住的亲属，例如已经出嫁的姑、姊妹、女儿等人。

庶子不祭，明其宗也。庶子不得为长子三年，不继祖也^{[22]2381}。

宗子是祭祀过程中和祖先进行沟通的人。《礼记·曾子问》经文设定的情境里，宗子是士，祭祀父母只能用小猪，庶子爵位是大夫，祭祀父母可以用大猪和羊，但是庶子不能在自己家里主持祭祀，必须把祭品带到宗子家中，由宗子向祖先贡献祭品，并说明祭品由来：我替您的孩子某某（庶兄弟）献上他的贡品。主祭既是一种权力，也是一种责任，继祢小宗子必须落实对父母的四时祭祀，继高祖小宗子必须落实对父祖曾高四代祖宗的祭祀，使得家族中每一对已故夫妻都有特定的子孙作为祭祀责任人^①。对于“庶子不祭，明其宗也”的祭祀原则，郑玄解释为：“明，犹尊也，一统焉。族人上不戚君，下又辟宗，乃后能相序。”庶子不祭，而祭于宗子之家，这不但使得宗子的主祭地位更加明确，而且能够使得整个家族人口再多、后代再繁盛，也能够井然有序，使人人各有其祀、各得其祀。

宗法制度的祭祀理论较为庞大，而关于祭祀过程中某些细节的深入论述，则相对集中于《礼记》的《祭法》《祭义》《祭统》三篇。其中一个明确的观念认为，祭祀是生时奉养的延续，因此祭祀在食物种类、时节和分工等方面都模仿祖先在世时的情形，同时要求祭祀场合下的子女也要回忆侍奉父母的心情和志向^[27]。表达这一观念的例证俯拾皆是，例如：

君子生则敬养，死则敬享，思终身弗辱也……事死者如事生^{[22]3456}。

这些对祭祀和奉养的一贯性的理解与《论语》《孟子》中对“孝”的解释相契合^[23]，在这样的思路下，祭祀是使得父慈子孝的一体之义不因阴阳两隔而终止的伦理行为，而不单是一种文化制度；宗子主祭和庶子不祭是一种制度的安排，但不论嫡庶，第二代的诸子通过祭祀延续对父母的奉养和回忆上却无甚差别。

再次，分家后的祭祀关系是大功家庭中“各私其父”的延续和自然展开。随着家庭内世代数的增加，原先相对简单的祭祀关系变得复杂。如前所述，在宗法图上可以看到四个小宗，

分别标志着已故父、祖、曾、高四代祖先的祭祀负责人。这种各自接受奉养的过程将一直延续到他们去世后，成为新的祭祀对象^②。实际上，兄弟之间的手足之情并没有淡化，只是在家庭向下繁衍的过程中继续让步于各自所处的父子一体关系中。

分家产生了两个新的大功家庭，其中若有第三代做了大夫，则这位大夫的父亲和两个家庭共同的祖父可以享有更好的奉养和祭祀，但是大夫的伯叔父则不能直接援引“大功同财”之谊自然而然享有侄子的供养。因为在大功家庭里，同财是用于赡养和祭祀，异居是用于抚育。这位大夫有与其昆弟同财赡养和祭祀父亲、祖父之义，却无与其从父昆弟同财赡养伯叔父之义。“同财”的范围限于大功亲是分家的一个显著标志。

总之，从“家中有家”的大功家庭到分家，异居同财的手足之情随着大功家庭单位的“下沉”而逐渐隐退，子女各私其父的“父子主轴”逐渐凸显，但是这并不是此消彼长的关系，因为宗法的谱系就是在新家庭的诞生中不断向下延伸，而各私其父的父子主轴保障了宗法中的每一名家庭成员身后都能够得到祭祀和纪念。在宗法制的安排下，各私其父的祭祀制度规定已故的考妣只能享有自己直系子孙的牺牲供养，而每一个核心小家庭在形成之初，也即儿子刚刚结婚生子时，都是依靠所在大功家庭的财产均分获得最初的经济支持，即“有东宫、有西宫、有南宫、有北宫”构成了小家庭最初物质依靠，也是这个小家庭中的父母身故以后子女能够用以祭祀亡亲的物质基础。在这个前提下，诸子均分正是诞生于宗法大家庭为每一名家庭成员生前身后生活依赖不至匮乏的考虑，异居同财和各私其父为宗法制下生死两方成员提供了合理的生活安排。

六、结论

由本文的讨论明显可以看出，以诸子均分制为基本形态的分家制度在儒家经典文献里是有迹可循的。我们基本可以总结为以下几点认识。

首先，分家是宗法制的基本演化形式而不是

^① 这一点在大宗子身上体现最为明显，大宗百世不迁，意味着百代以下的大宗子仍然有义务主持百代以前“别子”的祭祀，虽然远祖和自己生活的时代已经相隔了数千年，但是理论上共同祖先的这些人同大宗子仍然会形成同族相序的关系。

^② 和上节类似，下一代婚育和上一代去世是相对独立的事件。主祭的宗子和典宗事的家长也是先后成立的两个身份，但是在实践过程中，二者在家庭成员的认识层面很可能是统一的。

对宗法制的背离和破坏。宗法制与封建制虽然都是为了传承和绵延，但是其内容有很大的差别。封建制是长子继承的世袭制，把众子都贬为“别子”而排除了继承资格；宗法制则是开宗立派、本枝百世的诸子继承制，不但使得所有的祖先各有所后，也使所有后代各得其祀。抚育和赡养是尊祖敬宗的基本责任，家庭的演变是围绕着人人各私其子、共奉其祖的目的展开，而分家是实现这个目的的有效方式。

其次，分家在儒家的理论中与在历史和现实中的形态有一些差距，这也是对分家存在一些误解的原因。在理论中，分家是一个分步骤而逐步完成的过程，在居住、财产、奉养和祭祀等方面一步一步、水到渠成地完成。当一个核心家庭变成一个大功家庭时，实际上就是“家中有家”，分家的酝酿已经开始，但是在形式上却表现为一个异居同财、人口兴旺、其乐融融的完整的“大家庭”；这个大家庭包含了小家内部的抚育和小家之外的赡养，是典型的既“分”又“合”的形态。分家的彻底完成是出现了大功之外的小功关系即第四代人时，第二代之间的“异居同财”关系变为“异居异财”关系。所以在理论上，分家可以看做是分两步完成的，而在历史和现实中，分家或者在第一步，或者在第二步，一般都是一次性完成的，这取决于每个家庭内部父母妻子、兄弟叔侄的关系状况，与理论并没有根本的矛盾。

再次，分家的理论探源告诉我们，分家与父母在世或离世并没有本质的联系，只是与第二

代、第三代人的结婚生子关系密切。现实中的分家或者以父母离世为条件、或者以亲子矛盾为引子，主要是一个长辈主持、亲邻见证的均分财产的仪式，但从我们理论分析中可以看出，这只是个仪式而已，分家的内容、分家后的生活方式和各自的责任是早已划分好了的。子女对父母的赡养和祭祀就是以分家为节点开始的，在大功家庭内奉养父母，在大功家庭外祭祀祖先。这种奉养和祭祀与父母是否在世关系不大，因为父母离世并不意味着这种责任的终止。《论语》中孔子对“孝”的理解是“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼”；《礼记》中曾子对“孝子”的理解是“孝子之身终，终身也者，非终父母之身也，终其身也”。中国人之所谓“孝”，远远不止于奉养父母，甚至可以说，父母去世之后，孝的责任就更加重大，慎行其身，不遗父母恶名，养育出色的子女，乃至忠君爱国，统统都包括在其内。

费孝通先生指出中国家庭有独特的“反馈模式”，并没有指出“反馈模式”与诸子均分制之间的内在关系。本文通过追溯分家的理论源头，可以清楚地看到这二者之间密不可分的联系。分家和诸子均分，分的是家财，更是孝的责任，家财是用以完成孝的责任的助力。所以无论富贵之家还是贫寒之家，所分家财无论是连城之重还是针芥之轻，都要均分，孝是每个人成长的责任。相比之下，长子继承制的社会既无所谓分家，也就不会要求人人尽孝了。

[参考文献]

- [1] 赵冈. 中国传统农村的地权分配[M]. 北京: 新星出版社, 2006.
- [2] 杜正胜. 中国式家庭与社会[M]. 合肥: 黄山书社, 2012.
- [3] 黄宗智. 华北的小农经济与社会变迁[M]. 北京: 中华书局, 2000.
- [4] 班固. 汉书[M]. 北京: 中华书局, 1960.
- [5] 长孙无忌. 唐律疏议[M]. 北京: 中华书局, 1985.
- [6] 马春华, 石金群, 李银河, 等. 中国城市家庭变迁的趋势和最新发现[J]. 社会学研究, 2011, 25(2): 182-216.
- [7] 赵晓力. 中国家庭正在走向接力模式吗? [J]. 文化纵横, 2011(6): 56-63.
- [8] 王跃生. 家庭结构转化和变动的理论分析: 以中国农村的历史和现实经验为基础[J]. 社会科学, 2008(7): 90-103.
- [9] 班涛. 农村“独子分家”新实践及其动力探析[J]. 中国青年研究, 2018(2): 5-10.
- [10] 龚继红, 范成杰, 巫锡文. “分而不离”: 分家与代际关系的形成[J]. 华中科技大学学报(社会科学版), 2015, 29(5): 121-128.
- [11] 於嘉, 谢宇. 中国的第二次人口转变[J]. 人口研究, 2019, 43(5): 3-16.
- [12] 郭志刚. 关于中国家庭户变化的探讨与分析[J]. 中国人口科学, 2008(3): 2-10.

- [13] 李婷,宋健,成天异. 中国三代直系家庭变迁:年龄、时期、队列视角的观察[J]. 人口学刊,2020,42(3):5-17.
- [14] 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[J]. 北京大学学报(哲学社会科学版),1983(3):7-16.
- [15] 王跃生. 当代农村家庭生命周期变动分析:以河北三县区农村调查为基础[M]. 北京:中国社会科学出版社,2016.
- [16] 周飞舟. 分家和反馈模式[J]. 中华女子学院学报,2021,33(2):22-29.
- [17] 麻国庆. 永远的家:传统惯性与社会结合[M]. 北京:北京大学出版社,2009.
- [18] 王国维. 殷周制度论[M]//古史新证. 长沙:湖南人民出版社,2010.
- [19] 班固. 白虎通义[M]. 上海:上海书店出版社,2012.
- [20] 金景芳. 金景芳晚年自选集[M]. 长春:吉林大学出版社,2000.
- [21] 钱穆. 灵魂与心[M]. 北京:九州出版社,2011.
- [22] 十三经注疏[M]. 北京:中华书局,2009.
- [23] 周飞舟. 一本与一体:中国社会理论的基础[J]. 社会,2021,41(4):1-29.
- [24] 费孝通. 江村经济:中国农民的生活[M]. 北京:商务印书馆,2001.
- [25] 王跃生. 中国传统家庭合与分的制度考察[J]. 社会科学,2013(7):70-82.
- [26] 费孝通. 论中国家庭结构的变动[J]. 天津社会科学,1982(3):2-6.
- [27] 秦鹏飞. “祭祀不祈”与“内尽己心”:以祭礼中的“鬼神”为例论儒家思想的“理性主义”[J]. 社会,2020,40(3):58-87.

Family out of Family: Exploration on Source of “Family Property Division” Theory

ZHOU Fei-zhou, YU Peng-han

(Department of Sociology, Peking University, Beijing 100871)

[Abstract] The family division system with “equal division system among sons” as the main practical form has played profound influence on Chinese society. Through analysis and interpretation of relative content in the pre-Qin Confucian literature, this paper excavates the internal connection between the “equal division system among sons” and the patriarchal clan legal system, and points out the possible theoretical origin of the division system. The theoretical form of family property division in Confucian literature is a long process. Relevant items from the books of *The Etiquette* and *The Book of Rites* point out that under patriarchal clan system, Dagong families are not only living units sharing common property while living separately, but also coordinating the relationship of various families into “one unity” with the “father and son” as the main axis, and complete the process of nurturing, supporting and sacrifice offering. Through a long process of family property division, Dagong families have made various preparations for Xiaogong families to develop into new Dagong families, while at the same time it has realized the continuation and development of the family under the patriarchal system.

[Key words] family property division; equal division among sons; patriarchal clan system; one unity; mourning apparel

[责任编辑 梁利华]