

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
2015·1
CJS
第35卷

周飞舟

摘要:本文是对以“差序格局”为基本特征的中国社会关系和社会结构的理论研究。差序格局的形式和内容可以回溯到先秦时期延续至晚清民国的丧服制度。通过对经学文献中关于丧服研究的梳理,可以看出“亲亲”和“尊尊”是构成这种制度的基本原则。亲亲和尊尊结合在一起,从家族延伸到政治,塑造了古代政治、社会关系的一些基本特征,这些特征仍然在当代的政治和社会关系中有明显表现。本文指出,亲亲和尊尊与儒家思想中提倡的“仁”与“义”有着密切的联系,后者作为基本伦理和美德,以亲亲和尊尊的形式表现于社会结构之中。本文的观点,有助于我们理解当代中国社会研究中“关系”和“人情”等现象的历史根源。

关键词:关系 人情 差序格局 伦理本位 丧服 亲亲 尊尊

The Mourning Apparel System and Social Structure in China

ZHOU Feizhou

Abstract: This paper is trying to explore the links between the contemporary social structure and the traditional mourning apparel system in China. In ancient China, there was so called *sangfu* (the mourning apparel) system that when a person died, his or her relatives wore special clothes for a special period to express their mourning. The pattern of the clothes and the length of mourning period had five classes, and the relatives wore different classes of clothes according to their relationship with the dead. For the closest relatives, the

* 作者:周飞舟 北京大学社会学系 (Author: ZHOU Feizhou, Department of Sociology, Peking University) E-mail: pkufeizhou@126.com

此文的很多观点得益于与吴飞、林鹤和李猛的多次讨论,特此致谢。也感谢写作过程中王绍琛、李代的帮助。文中的错误之处则由我的学识浅陋所致,特此说明。

mourning apparel is the “heaviest” and the mourning period longest, and the clothes become “lighter” and mourning period shorter along with the relationship becoming more and more distant. This was called *qinqin* principle (being nicer to one’s closer relatives) in the mourning apparel system. Another principle was called *zunzun* (being more respectful for your older or higher authoritative relatives) which means that for father, grandfather etc. or higher male political leaders, the mourning class should be heavier and longer. The system was thus a “circle” with the self as the center. This system is actually the institutional base of *chaxugeju*, a concept coined by Professor Fei Xiaotong in his famous book, *From the Soil: The Foundations of the Chinese Society*. Based on the analysis of classical literature and the study of Confucian classics, the author points out that the two principles of the system are respectively “*ren*” (benevolence) mentioned by Confucius and “*yi*” (righteousness) by Mencius. They are the two most important virtues in ancient China. In contemporary era, to a large extent, the social structure is still based on the social circles in which *guanxi* and *renqing* are the most important considerations among social actors, as the Chinese still regard *ren* and *yi* as the important virtues in social relationships.

Keywords: *guanxi*, social structure, the mourning apparel system

对于中国社会结构的认识,韦伯及帕森斯的观点一直有着重要而广泛的影响。这种观点认为,中国社会由于长期的家族和宗法势力的影响,“缺乏理性的实事求是,缺乏抽象的、超越个人的、目的团体的性格”(韦伯,2004: 326);“为儒教伦理所接受和支持的整个中国社会结构,是一个突出的‘特殊主义’的关系结构”(帕森斯,2003:616)。虽然这是对传统中国社会结构的认识,但是在当代中国,它仍然是国内外社会学家在解释社会行动时的主要指导性观念。当代中国研究的大部分重要经验研究领域都极为重视中国人的“关系”问题。从组织研究、农村研究到社会网络的研究,“关系”、“面子”、“人情”等被学者们称为“非正式”的关系已经成为解释各种社会行动过程和后果的主要因素,并被看做是中国社会转型过程中的一个主要障碍。¹而对于“关系”、“人

1. 关于这方面细致而全面的研究综述,可参见:纪莺莺,2012。

情”、“面子”这些概念本身,当代社会学家通常将其当作解释社会行动的原因而非需要进一步解释的对象,他们或将其归为乡土、传统和文化因素,或将其理解为一种利益和权力交换的工具或者“资本”。²本文试图回到这些概念所形成和产生的历史制度与思想环境中,对这些概念背后所包含的制度和精神方面的内容进行尝试性的理解。

一、“关系”与社会结构

孙立平和郭于华(2000)在一篇研究农村税费征收的论文中提出了“正式制度的非正式运作”的观点,对社会学的经验研究产生了广泛影响。他们指出,“在正式行政权力的行使过程中,基层政府官员对正式权力之外的本土性资源巧妙地利用,即将社会中的非正式因素大量地运用于正式权力的行使过程之中,从而使国家的意志能够在农村中得到贯彻执行”。在他们的案例中,面对反复动员却抗税不交的老农,基层干部说了一段“您就把我当做是要饭的”这类的话就轻易解决了问题。政府的正式工作被转换成了两人之间的“面子”问题而使冲突得到解决。这样的案例在社会学中屡见不鲜。在一篇研究征地拆迁的论文中,几个乡镇政府成功拆迁的案例都展示了类似的运作模式:通过给拆迁对象的亲属或朋友做工作,如给拆迁对象在乡镇企业上班的爱人升职和加工资,利用这些“关系”和“人情”,本来通过正式制度难以完成的工作得以顺利完成(高建强,2010)。

在面对像拆迁这种当事人存在巨大利益的情况下,权力能够得以顺利实施,是由于当事人顾忌到了社会关系的维持。这是中国社会中极为常见的现象,并不仅限于乡村社会。在城市社区,在官场、商界和学界中,这些关系无处不在,且在日常生活和行动中扮演着重要角色。在对当事人极为重要的社会关系中,既有基于家庭、朋友等初级群体的关系,也有领导、同事等次级群体的关系。这些关系会给当事人带来什么样的利益并非此处的重要问题,因为当事人为了维持这些关系可能付出巨大的利益代价,这些“关系”和“人情”对于当事人来说还具有利益之外的考虑。因此,这些关系本身的结构、性质以及对于当事人的意

2. 在中国本土学者中,翟学伟(2009a,2009b)在这个方面做出了重要的努力和贡献。他既从文化层面,又从工具理性层面对“关系”做了一系列有助于理解的解释。

义值得深入讨论。

对于这类关系的理解,人情观和面子观是一种最为直接的理解,这也是学者们有时候会将这些社会关系简单理解为人际关系网络的一个原因。将这些关系理解为人际关系网络或者是人际互动,最终很难避免将其还原为利益或者权力交换,例如将这些关系直接理解为重复博弈模型中的关键要素,或者是将其理解为一种更为复杂、间接的交换机制,“关系”、“人情”和“面子”本身便是这种复杂关系的媒介。这种讨论方式难免绕回问题的起点,只是将当事人理解为更加深谋远虑、更加讲究策略的行动者而已。这使得一些看似深刻的社会学研究和分析实际上消解了我们最初提出的问题。实际上,在一些案例中,当事人纯粹就是为了维护一种社会关系而付出巨大的利益损失,这种社会关系本身的维持可能就是当事人行动的目的而非仅是手段。在征税和拆迁的案例中,我们可以将“面子”和“关系”本身理解为行动的目的,因为它们本身对于当事人来说就具有价值的意义。

讨论行动的价值意义,我们首先需要从人际关系网络进入到社会结构的层面。在社会学研究中,许多研究者在处理中国式的人际关系网络时,大都会使用“差序格局”这个经典概念。差序格局是费孝通先生在其名著《乡土中国》中提出的,用来描述中国人的行动结构。费孝通先生使用了著名的“水波纹”比喻来解释这个结构:

以己为中心,像石子一般投入水中,和别人所联系成的社会关系,不像团体中的分子一般大家立在一个平面上的,而是像水中的波纹一般,一圈圈推出去,愈推愈远,也愈推愈薄。在这里我们遇到了中国社会结构的基本特性了。(费孝通,2011:28)

这个概念至今已近百年,仍然是中国社会学界最为常用的概念之一,也是对中国社会结构最为基本的描述性概念。中国社会科学界在分析中国社会现象的结构性、背景性特征时,常常用“差序格局”来描述中国社会中的行动者的行动特征。与西方社会“团体取向”的行动特点相比,中国人可以说是“关系取向”,因此,这个概念成为中国社会“关系”、“面子”、“人情”等重要本土性概念的解释因素,也成为解释中国的国民性比如自私、缺乏公德等特征的主要依据。

差序格局的“水波纹”形式是一种按照血缘而构成的亲疏远近的关系结构。这种结构并非中国社会所独有,而是一种人类社会的“自然”

结构特征,世界各大文明中无不存在。例如,罗马法中的血缘亲等计算方法虽然与中国有所不同,但是这种类似“水波纹”的亲疏圈层也都非常鲜明地存在着。为什么单单在中国社会,这种格局会成为社会行动的一种最为重要和基本的参考框架呢?

阎云翔(2006)首先指出了学界对于这个概念的一个普遍性误解。他认为,差序格局,按照费先生的本意,指的是中国社会的社会结构,而不仅仅是人际关系结构,更不能与社会学中的“关系网络”相对应。正是在社会结构而非关系结构的层次上,中西才具有“差序格局”和“团体格局”的差别。阎云翔进一步指出,差序格局不仅包含了以血缘为基础的亲疏远近的差序,更包含了以地位为基础的尊卑等级的差序。这不仅能够解释中国人行动的一些基本特点,而且在长期的历史演变当中,中国人甚至形成了所谓的“差序人格”:

如果说团体格局与平等人格互为因果、无法分开的话,差序格局与这种需要不断调整界定的人格也是互为因果、无法分开的。在缺乏更佳选择的情况下,我权且将这种弹性人格称为“差序人格”。越是在差序格局中得心应手、呼风唤雨的“能人”,越容易拥有这种“能屈能伸”的差序人格;而具有差序人格的个体越多,差序格局的结构也就越稳固并反过来更加有力地塑造差序人格。(阎云翔,2006:211)

阎云翔的论述既是对费孝通差序格局描述的一个推进,也是对中国国民性的一个总结性概括。费孝通由差序格局的亲疏远近推出中国人“自私”的行为特点,而阎云翔通过对差序格局的另一个维度——尊卑等级的拓展性论述推出中国人对上谄媚、对下傲慢的行为特点。与西方社会相比,中国人既缺乏“公共”精神,也缺乏“平等”精神。这一推论与晚清以来众多对中国国民性的批判性描述也基本一致,所不同的是,差序格局和差序人格概念的使用将笼统宽泛的国民性研究与对中国社会结构的认识紧密联系起来,吸引我们将更多的注意力集中到社会结构层面上去。

这种社会结构,并非社会规范和社会制度层面上的有形存在,而是社会文化与社会规范交互作用的结果。要描绘这种结构,需要追溯其得以形成的思想和制度根源,从而有助于我们更加细致地考察这种结构的形式,进而认识这种结构本身得以形成的基本原则。之所以如此

做,是因为我们不能满足于就这种结构的形式做一些简单的形式化推演。显而易见的是,我们仅从水波纹的圈层结构来做形式化的推论,很容易得出费孝通所说的“自我主义”,也能够形式化地推演出阎云翔所说的“弹性人格”,但这种“自我中心”和媚上慢下的行为特征与构成这种社会结构的基本原则之间是什么样的关系?这就需要我们深入到结构本身,去解析这个结构的原则。

许多学者在对差序格局的讨论中,都提到过差序格局和“五服图”之间的相似性。五服是中国传统社会中描述亲属关系的基本结构,其来源是亲人去世后的服丧制度。吴飞(2011)在其《从丧服制度看差序格局》一文中,就以丧服制度来考察差序格局的具体结构,并指出丧服图实际上是同时包含了亲疏与尊卑的“立体结构”。从尊卑的角度看,君臣关系所指向的政治关系并非像费孝通所说的那么“远”。这个讨论给我们的一个重要启发是,差序格局作为一套结构性描述,其根源可以上溯到丧服制度,但是丧服结构的形式及其背后的结构性原则可能远比差序格局的表述要复杂得多。本文下面就以丧服制度为本,考察其得以形成的基本原则,从而重新审视中国传统社会结构的基本原则及其背后的价值意义。³

二、“亲亲”与“尊尊”

丧服制度及其结构性原则,根源于儒家十三经《仪礼》中的《丧服》篇,属于周代礼制的一部分,在中国传统社会思想中具有至关重要的核心地位。清末礼学家曹元弼说:

天道至教,圣人至德,著在六经。六经同归,其旨在礼。

礼有五经,本在丧服。(《丧服郑氏学·序》)

按照曹元弼的论述,礼之所以有如此重要的地位,是因为其内容是儒家思想社会化、制度化的一种体现,是“六经之体”,⁴而礼经中的《丧

3. 当代学者对于丧服制度的介绍和研究,可以参见:林素英,1989;丁鼎,2003;丁凌华,2013。

4. 清代礼学研究昌盛,许多儒家学者极端重视礼学。据研究,清儒刘师培最早提出“六经皆礼”说,其徒陈钟凡在《诸子通论》中得以证成(参见:顾涛,2014,论“六经皆礼”说及其延伸路径,未刊稿)。曹元弼对此解释说:“易,礼象也;书,礼政也;诗、乐,礼情也;春秋,礼法也;孝经,礼本也;论语、孟子,礼微言大义也。故天经地义,圣教王政,备在六经,而礼者,六经之体也。”

服》一篇,是将儒家社会思想中的“三纲五伦”“一以贯之”,体现了儒家思想“明人伦”的根本。也就是说,丧服制度以对“人伦”关系的规范性安排体现了儒家思想的一些核心理念。具体而言,“五伦”以体现“三纲”,而“三纲”则是构成丧服制度的基本原则,或者说,是以“三纲”为主的原则来安排五伦关系。

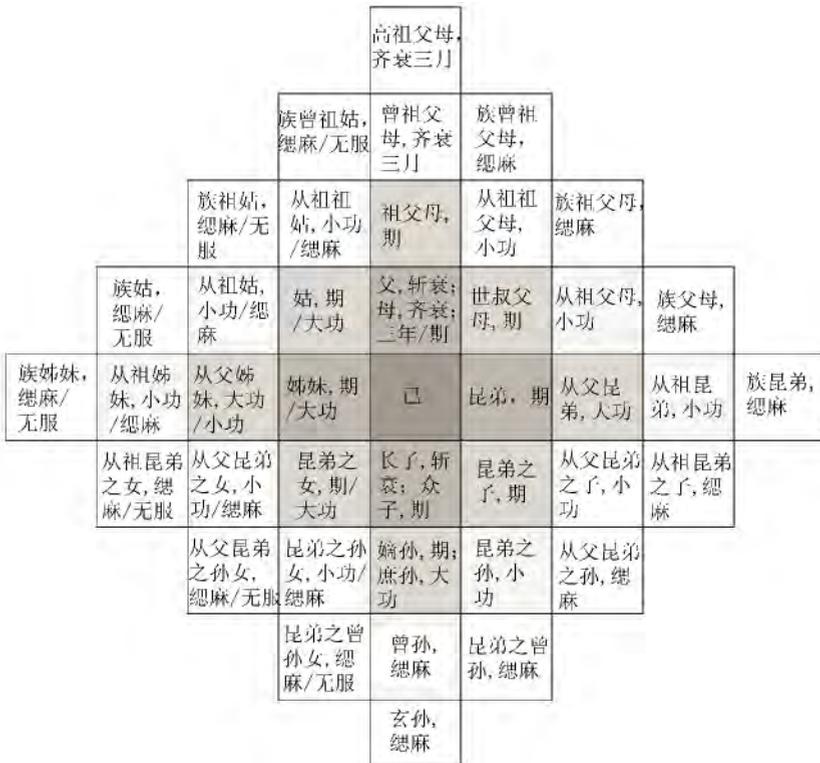


图 1: 本宗丧服图⁵

先看丧服图。这个图和费孝通先生所描述的“水波纹”结构极其相似。共分五层,有五种服制,所以亦被称作“五服图”。其核心是“己”,第二层是父母、昆弟⁶、姊妹和子;第三层是祖父母、世叔父母、姑、从父

5. 本图参考了《明会典》中的“本宗九族五服图”(参见丁凌华,2013:118—119),但根据《仪礼·丧服》经传略有改动。为了简明起见,此图不包括诸妇之服。

6. 《丧服》经“昆弟”条郑玄注曰:“昆,兄也”。周代人谓兄曰昆。

昆弟姊妹、昆弟之子女、孙；第四层是曾祖父母、从祖祖父母、从祖祖姑、从祖父母、从祖姑、从祖昆弟姊妹、从父昆弟之子女、昆弟之孙、昆弟之孙女、曾孙；第五层则各自再外推一层。亲属去世，为亲属所服丧服和服期时间分为五等，分别是斩衰三年、齐衰期（一年）、大功九月、小功五月和缌麻三月。图1所标，均为己身为众亲所服之类别。第二圈层为斩衰和齐衰，第三、四、五圈层分别主要对应大功、小功和缌麻。越往外，随着亲属关系的疏远，丧服之衰⁷、裳、冠、屨、杖之式样和材料由粗变精、由重变轻，服期亦由长变短，这种变化是为了表示服丧者之感情因亲疏关系不同而由如斩之痛到逐渐变轻的次序。这是丧服制度最为基本的构架，是按照亲疏关系的原则制定出来的服制。这个原则在传统思想中叫做“亲亲”。

《礼记·大传》曰：“服术有六，一曰亲亲，二曰尊尊，三曰名，四曰出入，五曰长幼，六曰从服。”《礼记》中所说的“服术”，就是丧服的六个原则。这个“亲亲”的原则，具体说来，叫做“至亲以期断”。“期”是指一周年。《礼记·三年问》曰：“然则何以至期也？曰：至亲以期断。是何也？曰：天地则已易矣，四时则已变矣，其在天地之中者，莫不更始焉，以是象之也。”对于最亲的“一体”之亲，即“至亲”来说，应该服为期一年的齐衰服。所谓“一体之亲”，是指父（母）子、夫妻和昆弟，即丧服图的第二层。由至亲的期服，往外每推一层则降一等，到第五层服缌麻三月。母亲、妻子的亲属也有服制，只是由于不属于宗亲而属于外亲，所以大部分都服缌麻，所谓“外亲皆缌”也。

除了亲亲原则之外，构成丧服体制的另外一个同样重要的原则叫做“尊尊”。对于己身而言，父亲是“至尊”。按照尊尊的原则，将父亲的服制由至亲之期服加隆为斩衰三年之服，母亲因与父亲为一体，亦加隆为齐衰三年之服。由父母而上推，祖父母加隆为齐衰期年之服，曾祖高祖父母加隆为齐衰三月之服。对于自己的正尊长辈在亲服的服制上加隆，是出于“尊祖敬宗”的原则。“祖”即祖先，包括父亲、祖父、曾祖、高祖乃至远祖；“宗”指宗子，是指祖先的嫡系传人，即嫡长子。“尊祖”的原则是指由己身而上推，“敬宗”的原则是指同辈兄弟之间以长子为“宗

7. 《丧服·斩衰》章汉儒郑玄注曰：“凡服，上曰衰，下曰裳。”唐儒贾公彦疏曰：“衰广四寸，长六寸，缀之于心，总号为衰。”衰的本义是指缀于胸前的麻布，亦引申泛指上身的丧服。

子”，敬宗，即敬“兄”之意。不同亲疏关系的兄弟之间以谁为宗，主要取决于兄弟与父祖之间的嫡长关系。这种嫡长关系在几代内变得非常复杂，因此而有“宗法”之制。

在宗法体制中，嫡长兄之所以为尊，是由于他是率领同宗诸弟祭祀先祖的祭主。对于同一祖先，每世都会有一个嫡长子，这样嫡嫡相承，对于每一世的同辈兄弟而言，这个嫡长子是始祖的祭主，是诸兄弟的大宗子，属于“百世不迁”的大宗。对于父亲，嫡长子为其诸弟之宗，称为继祢宗子，“祢”是对亡父的尊称；对于祖父，嫡长孙为其诸弟以及诸从父昆弟之宗，称为继祖宗子；对于曾祖，嫡长曾孙为其诸弟、诸从父昆弟以及从祖昆弟之宗，称为继曾祖宗子；对于高祖，嫡长玄孙为诸弟、诸从父昆弟、诸从祖昆弟以及族昆弟之宗，称为继高祖宗子。这是四类“小宗”，与大宗合称为“五宗”（见图 2）。在这种体制当中，每个人的嫡长子都有特殊的地位，因为在其父亲去世之后，他必定成为五宗中的一宗甚至是几宗的宗子，是丧服体制里所谓的“传重”⁸之人。对于那些本

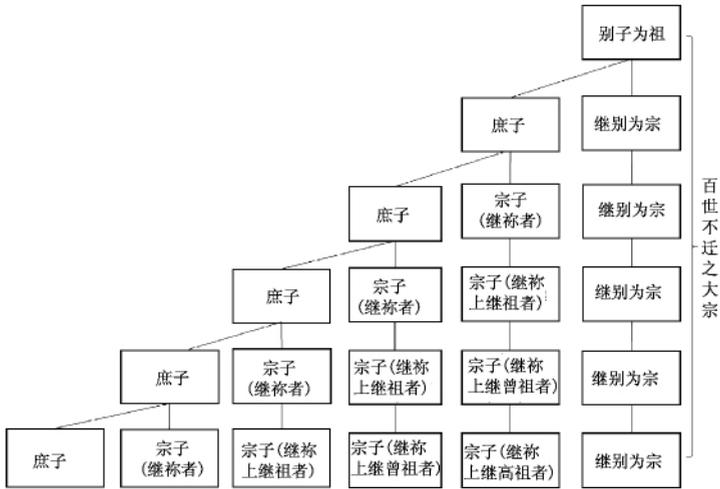


图 2：宗法图⁹

8. “重”是一种临时制作的牌位，在人始亡后丧祭之用，用来象征亡者的灵魂。郑玄注《礼记·檀弓》曰：“始死未作主，以‘重’主其神也。‘重’既虞而埋之，乃后作主。”

9. 此图参照清儒程瑶田《丧服文足征记》中“宗法表”而制，进行了简化。别子，按照古籍及潘光旦、金景芳等先生的总结，包括三种人：国君之公子、异姓公子始来此国者及庶民崛起为卿大夫者。言“别”者，自尊别于卑之义。具体论述参见：潘光旦，1930；金景芳，1956。

身即为嫡长子的父亲而言,其嫡长子代表了其父乃至更远祖先的正宗血统,因此,父亲为嫡长子的服制也由齐衰期服加隆为斩衰三年之服,祖父对嫡孙的服制也由大功加隆为齐衰期。这种加隆,虽然是父对子、祖对孙的加隆,但仍然是出于“尊祖敬宗”之义。

除了父亲是子女的“至尊”之外,丈夫也是妻子的“至尊”。因此,妻子对丈夫的服制也由期服加隆为斩衰三年。由于在宗法体制内的“至尊”只有一人,按照“不贰斩”的原则,妻子对其生父的服制由斩衰三年降为齐衰期服。

以上是宗族范围内的亲亲尊尊之道。但是亲亲尊尊作为一种社会结构的基本原则,超出了宗族范围,亦适用于亲属关系之外的社会和政治领域。这首先表现在丧服体制中也包含了亲属关系之外的服制。丧服的七大类斩衰服中,包含了“诸侯为天子”、“臣为君”两类不属于亲属关系的服制。这两条经文的“传”文分别为“天子,至尊也”和“君,至尊也”。《礼记·丧服四制》曰:“其恩厚者其服重,故为父斩衰三年,以恩制者也。门内之治恩掩义,门外之治义断恩。资于事父以事君,而敬同。贵贵尊尊,义之大者也。故为君亦斩衰三年,以义制者也。”所谓“资于事父以事君,而敬同”,是指臣为君的服制原则是比附于子为父的服制原则而来,而着重强调其中尊尊的部分。其他服制里也包含了这种比较纯粹的出于“尊尊”而生的“义服”,如齐衰三月中的“寄公为所寓”、“为旧君”、“庶人为国君”以及诸侯之臣为天子的總衰¹⁰之服,等等。

在这套以尊尊原则构建的非亲属的服制体系中,封建爵位,即先秦分封体系中的政治身份起了很重要的作用,但关键还要看施服者与受服者的关系。在先秦的封建体系中,基本的等级身份为天子、诸侯(国君)、卿、大夫、士和庶人。臣为君之服,并非为地位越高的君如天子、诸侯就服制越重,而是也按照一定的差序格局展开。如大夫之家臣为大夫斩衰三年,为其国之国君则齐衰三月,为天子则无服。而国君之大夫为国君斩衰三年,为天子则總衰七月。虽然天子尊于国君,国君尊于大夫,但是作为大夫之家臣,为大夫、国君、天子的服制反而递减以至于无服,其原因可以从国君之大夫为天子總衰中得知。《丧服》“總衰”章曰:

10. “總衰”是五服之外专门针对诸侯之大夫为天子的一种特殊服制,其轻重程度在大功之下、小功之上。

“诸侯之大夫为天子。传曰：何以總衰也？诸侯之大夫以时接见乎天子。”唐儒贾公彦疏曰：“此并是以时会见天子。天子待之以礼，皆有委积、飧饗、饗食、燕与、时赐，加恩既深，故诸侯大夫报而服之也。”清儒盛世佐《仪礼集编》曰：“传言此者，明其是有恩义，故有是服。圣人不为恩义不及者制服也。”由此可见，施服者并非单纯为身份、地位高于自己的人制服，而是对高于自己且有“恩义”的人制服，恩义越深，制服越重。从贾公彦和盛世佐的解释来看，所谓“恩义”，是指君臣间因为共事的关系而产生的恩情，臣为君制服是报答这种恩情，所以关系越密切，则服制越重，没有直接的关系则不为之服。

论述至此，我们可以看到尊尊的第二个方面是政治身份之间的关系。这提示我们，丧服体制不仅仅是表征亲属关系的一套体制，也是表征政治关系的一套体制。同时，从臣为君服的体制来看，其中所含的“恩义”又提示我们，这里的政治关系并非纯粹以政治身份为原则，还包含了由亲亲生发出来的恩情的关系。那么，进一步的问题是，一套脱离了亲属关系的政治关系为什么要在这样的丧服体制中表现出来？政治关系能否脱离亲属关系而独立存在？这涉及国与家、公与私之间的关系问题。

以君臣为代表的政治关系对于亲属关系具有超越性是毫无疑问的。这种超越性表现在高等级地位的人为低等级地位的亲属的“绝服”和“降服”。在封建的政治关系中，天子诸侯“绝宗”、“绝旁期”，即天子诸侯对于期服以下的旁系亲属一律无服。《礼记·大传》曰：“君有合族之道，族人不得以其戚戚君位也。”汉儒郑玄注曰：“君恩可以下施，而族人皆臣也，不得以父兄子弟之亲，自戚于君。”元儒陈澧《礼记集说》曰：“一则君有绝宗之道，二则以严下上之辨，而杜篡代之萌也。”天子诸侯的旁系亲属，首先是作为天子诸侯之臣而存在的，不能以亲属关系侵蚀、替代君臣关系。因此，这些旁系亲属要按照臣为君之服为其君服斩衰三年，而君为其绝服。卿大夫可以尊降旁亲，即卿大夫因其爵位之尊而在丧服中对其旁亲皆降一等而服。但是，在丧服体制中，这种因爵位而生的“绝”与“降”并非绝对的，可以超越一般的“旁亲”，却不能超越“正尊”和“嫡亲”。

天子诸侯可以绝旁期，却不能绝嫡亲之服。《周官·司服》贾公彦疏曰：“天子诸侯绝旁期，正统之期犹不降，故兼云齐衰。其正服大功，

亦似不降也。《大功章》曰：‘適妇。’注云：‘適子之妇。’传曰：‘何以大功也？不降其適也。’既无指斥，明关之天子诸侯也。又《服问》云：‘君所主：夫人、妻、大子、適妇。’既言‘君所主’，服不降也。”这段文字是说，虽然天子诸侯绝期服以下之服，但是对于嫡亲则不绝不降，为嫡妇仍须服大功之服。《论语·阳货》中孔子曰：“三年之丧，天下之通丧也”，这是说为父母的三年之服与个人的政治身份无关。天子诸侯为其世子亦服斩衰。大夫虽然尊降旁亲，却不能降其嫡亲。上面贾公彦疏引“適妇”条即为明证。另外，《丧服》“適孙”条传曰：“何以期也？不敢降其適也。”“大夫之庶子为適昆弟”条郑玄注曰：“大夫虽尊，不敢降其適，重之也。”

虽有爵尊，不能绝或降嫡亲，并非因为亲，而是因为尊。这种尊，是“尊祖敬宗”之尊，因为嫡子、嫡孙将承继先祖之“重”，所以有尊，我们姑且将其称为“嫡尊”。爵尊与嫡尊相较，爵不敌嫡，是丧服中的一个原则。嫡子、嫡孙本身并无尊，其尊来源于父祖之尊，所以我们也可以说爵尊不敌父祖之尊，这是丧服中两种“尊”的基本关系。

《丧服》“为人后者为其父母”条传曰：“禽兽知母而不知父。野人曰：父母何算焉？都邑之士则知尊祢矣，大夫及学士则知尊祖矣，诸侯及其大祖，天子及其始祖之所自出。尊者尊统上，卑者尊统下。”这段话比较明确地指出了父祖之尊与爵位之尊的关系。与野人¹¹相比，士、大夫为尊，与士、大夫相比，诸侯天子为尊，其所以为尊，乃由于知尊祖之故。尊者因其尊统所及者远而尊，卑者因其尊统所及者近而卑。《礼记·大传》曰：“亲亲故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗庙严，宗庙严故刑罚中。”郑玄注曰：“严，犹尊也。孝经曰：‘孝莫大于严父。’”清儒顾炎武《日知录》解释说：“然则人君之所治者约矣。然后原父子之亲，立君臣之义以权之。”由此可见，按照儒家的丧服理论，爵位之尊从根本上是源于父祖之尊的，父祖之尊因此而有绝对的重要性。

与爵位之尊不同，父祖之尊及其向下延伸的嫡长之尊包含有明确而紧密的亲属关系。在父祖之尊有着绝对重要性的前提下，这与上述“族人皆臣也”的判断会形成一定程度的冲突。举例来说，天子诸侯一般没有父祖，但是会有父祖的兄弟，即本人的伯叔父。那么，这些人既然和父祖有密切的关系，在自己的爵位前是否应该或绝或降呢？

11. 指诸侯国中城外之人，贾公彦疏曰：“亦谓国外为野人。”

《丧服》“大夫、大夫之妻、大夫之子、公之昆弟，为姑、姊妹、女子子嫁于大夫者；君为姑、姊妹、女子子嫁于国君者”条传曰：“是故始封之君不臣诸父昆弟，封君之子不臣诸父而臣昆弟，封君之孙尽臣诸父昆弟。故君之所为服，子亦不敢不服也；君之所不服，子亦不敢服也。”对于天子诸侯而言，并非诸父昆弟不可为其臣，标准是要看天子诸侯之父是否曾经以其诸父昆弟为臣。如其父为之服，则尽管自己是封君，亦“不敢不服”，诸侯绝宗的原则在这里亦不适用。正是在“始封之君”这种特殊情况下，我们可以窥见父子原则先于君臣原则的关系。清儒张锡恭在《修礼刍议》中引述这一段文字后说：“此君臣之义，实本父子而生也。子必尊父，故小宗必尊大宗；必尊大宗，群大宗而诸侯君之；群侯氏而天子君之，其谊一也。”

这个原则在大夫尊降旁亲的服制中体现得更为明确。大夫之子，因为大夫之尊下及于自己而降其母、妻、昆弟之服，这叫做“厌降”，即被屈压而降服他人之意。具体而言，大夫之子本来应该为其母、妻、昆弟服齐衰期年之服，因为厌降而为这三者降为服大功九月。所谓厌降，就是因为父亲有所降，子亦不敢不降；父亲不降其嫡子，则众庶子为其嫡兄也不降，即父之所不降，子亦不敢降。降与不降，视其父而定。

我们对比“始封之君”和“大夫之子”这两个讨论，可以看出，始封之君虽然本身有爵位之尊，但是因为父亲不臣诸父昆弟而已亦不臣之；大夫之子本身虽无爵位之尊，但是因为父亲降其母妻昆弟而已亦降之。臣与不臣，降与不降，与自身有无爵位之尊无关，而与其父有关。这显示出丧服体制中一个潜在的尊尊与亲亲关系的原则：己身与他人的关系并非由自己与他人的亲疏尊卑关系所决定，而是由自己与父亲的共同关系所决定。具体而言，天子诸侯之尊，下及诸子，旁及昆弟，其诸子和昆弟虽然不一定有大夫爵位，但是却可以因“厌降”和“旁尊降”¹²来降余亲之服；大夫之尊，下及诸子，诸子以“厌降”余亲，却不能旁及大夫之昆弟。由此看来，体现政治关系或绝或降的爵位之尊可以下及、旁及其最亲的亲属，使这些亲属亦可以尊降旁亲。

这里所谓“最亲的亲属”，主要是指父亲和夫妻。《丧服》“世父母、

12. 郑玄注《丧服》“大夫之適子为妻”条曰：“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。”“旁尊降”专指诸侯之昆弟而言，其本身可能无尊，因诸侯之尊旁及于自身而降其余亲。

叔父母”条传曰：“父子一体也，夫妻一体也，昆弟一体也。故父子首足也，夫妻胙合也，昆弟四体也。”这三个“一体”中，父子与夫妻更加基本和重要，没有这两个“一体”则没有“昆弟一体”。所谓“胙合”，即“半合”，缺一不可之谓。“一体”之意，鲜明地体现在丧服制度中。由上面对绝服降服的讨论可以看出，在对夫妻、父子以外的亲属制服时，己身是不能单独制服的，必须视父亲或丈夫的制服而定。同时，他人在为自己制服时，也要依靠对自己父亲或丈夫的服制决定对自己的制服。这个原则也适用于与爵位之尊无关的五服亲属。¹³这个时候，“己”身是不重要、不独立的，父子、夫妻构成一个不可分割的制服单位。丧服图的形式，对于血缘较远之族兄弟与血缘较近之玄孙同服缌麻之服，正是因为以父子为一个计算单位推出来的服制。¹⁴从这个意义上看，差序格局的核心并非“己身”，而是一个不可分割的、一体的核心家庭。同时，这种“一体”又有主次之分，以“父为子纲”为首。

以父祖之尊为核心，外接爵位之尊，内统血缘之亲，一方面使得宗族内部的亲亲关系中也充满了等级结构，另一方面使得政治领域的尊尊关系中也布满了亲属关系的影响。应该说，这是西周封建制度的主要特点。具体而言，在以宗法结构为主要构架的亲属关系中，每个人都处在不同的等级尊卑关系中，有行辈之差的不必说，即使同辈兄弟，因其所属小宗种类不同，其尊卑关系也非常复杂。理论上，任何一个庶子都是继祢小宗子的庶弟，他除了“宗”其继祢小宗宗子之外，还要“宗”其继祖、继曾祖、继高祖以及大宗的宗子，这些宗子在有些情况下属于同一人，在许多情况下属于亲疏不同的兄弟。若有兄弟为大夫，则大夫与其子都要尊降或厌降旁亲。在以爵位结构为主要构架的政治关系中，若其中有复杂的血缘和姻亲关系，则这种亲属关系会影响到政治关系。如父子一为大夫一为士，或兄弟一为大夫一为士，其亲属之间的服制会相应地发生变化。这里需要注意的是，诸侯大夫不绝、不降其嫡亲与正尊，并非因为顾及“私亲”，而恰恰是因为爵位之尊不敌父祖之尊的缘故。

13. 例如，对于世叔父，按照己身与世叔父的关系应该服大功，但是因为世叔父与父亲为一体，所以即加隆服期；对于已有丈夫之女子而言，为夫宗之尊属制服从夫降一等而服，一视丈夫与亲属的关系而定，这是服术中的“从服”；夫宗之卑属（子除外）为之制服则一律与其夫同服。

14. 对于这种以父子为一个单位的算法与丧服制度的关系的讨论，详见：周飞舟、李代，2014。

在《丧服》的经文和传文中，“私亲”出现两次，是指“为父后”而变为宗子的庶子为其出母或妾母等“私亲”应无服或降服，理由是“与尊者为一体，不敢服其私亲也”；“私尊”出现过一次，是“父在为母”，理由是“至尊在，不敢申其私尊也”。自己的情感表达，面对父祖之尊时便不能“申”，其无服与降服与自己有爵位之尊时一般无二。¹⁵

费孝通(2011:31)在论述差序格局时说：“我常常觉得，中国传统社会里一个人为了自己可以牺牲家，为了家可以牺牲党，为了党可以牺牲国，为了国可以牺牲天下。”从以上我们对丧服这种标准的差序格局结构的分析来看，为家而牺牲国或有可能，¹⁶为己而牺牲家、为了一己之利而不顾父母儿女则无任何正当性可言。当然，如果庶子不为父后，则仍可自服其出母，不降其妾母，这是丧服制度在维护父祖之尊的前提下，顾及人的自然情感的考虑。

爵位之尊荫及至亲的原则是周代所谓“封建亲戚、以藩屏周”的封建制度的产物，在作为礼制核心的丧服制度中有所体现是比较自然的现象。但需要注意的是，丧服制度成为社会的风俗之后，其基本原则并没有随着封建制度的解体而消亡，反而成为中国传统社会结构中人们行动的主要伦理原则。

三、制度与人情

作为封建时代丧葬制度的一部分，丧服体制并没有随着周代封建制度的解体而瓦解，而是一直延续到清末乃至民国时期。历史上虽然有些变化，¹⁷但是丧服制度一直维系着其在《仪礼》中呈现出的基本形态，并且深入到了普通百姓的日常生活中。虽然各地的丧葬风俗与官方的丧服制度有些差异，但是这种制度一直存在，同时这种制度所内含的基本原则也深入到中国社会的基本结构之中。

由上面的分析可以看出，丧服制度虽然只是人们在面对亲友死亡时的服制，但由于其高度符号化和结构化的特点，因此成为人们分辨人

15. 参见：徐宗阳，2013，试论丧服中的“私亲”与“私尊”，未刊稿。

16. 因为父和君都是“至尊”，为家牺牲国和为国牺牲家是有内在冲突的，就是传统社会中比较典型的“忠孝不能两全”的冲突。从丧服制度的原则上来看，郭店楚简《六德》篇中有“为父绝君，不为君绝父”，比较明确地指出了二者冲突时的施服原则。相关研究和争论可参见：彭林，2001。

17. 关于丧服制度在历史上变化的详细情况，可参见：丁凌华，2013：第2章。

际关系中的亲疏厚薄、尊卑高低的基本制度。作为一种制度,它具有超越个人“具体”关系的特点,并不因为人们千差万别的个人间亲疏尊卑的实际情况而发生改变。例如,《丧服》“齐衰三年”章曰:“继母如母。传曰:继母何以如母?继母之配父,与因母同,故孝子不敢殊也。”这是说继母和亲母一样,父在为之服齐衰期,父没为之服齐衰三年。实际上,具体到不同的个人,继母与儿子的关系千差万别,但是丧服制度并不因具体情况的不同而有所差异。清儒胡培翬《仪礼正义》曰:“或谓继母有抚育之恩,故服之,非也。设继母来时,子已长成,亦必服之。则传‘配父’之义其不可易,明矣。”唐代韩愈少孤,由其嫂抚养长大,恩情深厚,所以其嫂亡后韩愈自行为其制齐衰期之服。按照丧服制度,叔嫂之间无服,所以韩愈的行为被许多学者认为是不得体或“非礼”。《通典》中载田岳云:“五服之制,本乎亲属,故贤不加崇,愚不降礼。……情虽不同,无绝其爱,亲亲之道也。”这里的意思是说,丧服制度并非是一种基于具体个人间或“私人”间关系的制度,而是具有普遍性的制度。但是,这并非是说这种制度不顾“人情”,其基本的原则恰恰是顾及人情而生,即“缘情制礼”。

丧服制度的基本原则亲亲尊尊本身就是一种基于自然关系的情感原则。这些原则贯穿于各种丧服之中,也涉及了一些具体的、变化的情况。例如,女子出嫁后,其娘家的父母、兄弟与侄制服皆为其降一等,由齐衰期而变为大功之服。这是丧服中的“出降”原则。汉儒郑玄在《丧服》“姑姊妹女子子适人者”条“注”中解释说:“出必降之者,盖有受我而厚之者。”女子出嫁,则自有夫家“厚之”,其娘家自为之降服。若女子出嫁后夫死无子,《丧服》中称为“适人无主者”,即死后连祭祀的祭主也没有,这种情况下,娘家的父母、兄弟与侄则不再降等制服,而为其服出嫁前的齐衰期服。郑玄注曰:“无主后者,人之所哀怜,不忍降之。”所谓“厚之”,所谓“哀怜”,指的是一些具有普遍性的情感,这些情感生发于一种具有普遍性的具体情境中,既不同于人的具体情境中的感情,但同时又具有普遍性,是一种牟宗三先生所说的“具体的普遍性”。¹⁸这叫做

18. 牟宗三先生所讲的“具体的普遍性”(concrete universal)来自黑格尔,与“抽象的普遍性”相对,是指中国哲学由于强调主体性的地位而使用的主要概念的特征。按照牟先生的看法,孔子所讲的“仁”即为一种具体的普遍性(牟宗三,1997:33-34)。这里借用牟先生的说法来理解儒家所说的人情之常。

人情之常,或者是“发而皆中节”的中节之情。

就丧服制度而言,它既是基于对人在各种关系、情境下所具有的普遍性情感的认识,又是人们将自己个别的、具体的情感表达为这种普遍的、一般性情感的制度性安排。丧服是基于亲亲、尊尊的普遍性情感的安排,如唐儒贾公彦在《丧服》“疏”中所云:“死者既丧,生人制服服之者,但貌以表心,服以表貌,……是其孝子丧亲,以衣服表心。但吉服所以表德,凶服所以表哀。德有高下,章有升降;哀有浅深,布有精麤,不同者也。”所谓“哀有深浅,布有精麤(粗)”,是指针对不同的亲尊关系,悲痛的感情有所差别,所以以不同的服饰、年月来与之相配。有了这种基于普遍性情感的制度,则人们具体的、个别的情感表达会被这种制度所规范,情感过厚的人被节制(这叫做“节”),而情感淡薄的人被感发而转厚(这叫做“文”),通过节文,使人们的情感表达归于中节。¹⁹因此,丧服制度是一种以普遍性的情感表达为基础,又反过来规范人们具体的情感表达的制度。

在中国思想尤其是儒家的社会思想中,情感有着非常重要的地位。《礼记·礼运》云:“何谓人情?喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲,七者弗学而能……故圣王修义之柄、礼之序,以治人情。故人情者,圣王之田也,修礼以耕之。”王夫之《礼记章句》曰:“田,谓礼所自植。耕之,修治使淳美也。”人情是政治治理的对象,其本身的和顺又是政治治理的目的。情的这种地位与儒家关于人性的理论有密切的关系。在儒家思想中,情被看做是人性的表达,而性本天命所赋,为至中至善。

情生于性,朱子解释为“情者,性之动也”。《中庸》有云:“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。”朱子《四书集注》曰:“喜怒哀乐,情也,其未发,则性也;无所偏倚,故谓之中。发皆中节,情之正也,无所乖戾,故谓之和。大本者,天命之性,天下之理皆由此出,道之体也;达道者,循性之谓,天下古今之所共由,道之用也。此言性情之德,以明道不可离之意。”那些发而

19. 清儒方苞在《礼记析疑》中论述《礼记·檀弓》的“哭踊”一节时,对于哭踊之礼的节文功能有着精要的论述:“孺子求索于亲而不得,恋慕谿勃必哭且踊,先王制哭踊之节,实缘于此。盖恐至性笃厚者常如孺子哀情中迫则后不可继,即能继,力亦难胜,故即以哭踊之节洩其哀情,而使之渐杀。又使人要其节而必哭必踊,则中人之性,必感物而有动于中。即顽薄者,要其节而强为哭踊,亦自觉中情不应而愧怍难安。以故兴物,莫切于缋经之制。”

不善的情感,自然也是出于性,只是由于有过、有不及而不能中节,故有不善。²⁰

所谓缘情制礼,是指礼的制度性规定的基础是无过无不及的中节之情,即天命之性的善的发挥。通过学礼、复礼,通过节与文来表达自己的感情,从而达到发而皆中节的“中和”,就可以体见本善之性。清儒凌廷堪在其《复礼》一文中的说法较有代表性:

夫人之所受于天者,性也;性之所固有者,善也;所以复其善者,学也;所以贯其学者,礼也。是故圣人之道,一礼而已矣。夫性具于生初,而情则缘性而有者也。性本至中,而情则不能无过不及之偏,非礼以节之,则何以复其性焉?父子当亲也,君臣当义也,夫妇当别也,长幼当序也,朋友当信也,五者根于性者也,所谓人伦也。而其所以亲之、义之、别之、序之、信之,则必由情义达焉者也。非礼义节之,则过者或溢于情,而不及者则漠焉。故曰:“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和”,其中节也,非自能中节也,必有礼以节之。故曰:非礼何以复其性焉?

凌廷堪的这段论述简明扼要地指出了性、情与礼之间的关系。人们的喜怒哀乐之情,其根本于性,但是在发出来的时候会有“过”与“不及”之偏,礼的作用是通过制度性的规定来节制“过”的滥情或者兴发“不及”的冷漠,使人的感情表达达到“中节”的地步,从而与性之善相合,这叫做“复性”。

按照孟子的学说,人性之善有四端,即仁义礼智,其中仁义又是根本。《孟子·离娄》篇曰:

仁之实,事亲是也;义之实,从兄是也;智之实,知斯二者弗去是也;礼之实,节文斯二者是也。

礼和智是通过认识和实践去践行仁和义的过程。另外需要注意的是,仁和义作为至善的德性,生发于人性,表现为有节文的情感,但它不

20. 陈来(2000:211)在《朱子哲学研究》中指出,如果认为情出于性,则那些不善之情亦出于性,性就不能作为纯然之善的本体而存在。他认为朱子的一个解决方法是认为不善之情发于有善有恶的气质之性而非纯善的天命之性,但陈先生承认这只是他的推测,并不能找到确凿的证据。事实上,如果将不善之情理解为天命之性发而不中节所致,似乎可以解决这个矛盾,但是善为何可以以不善的方式发出,似乎仍是一个未解决的问题。

是一种抽象的、笼统的情感,而是首先表现在伦常日用的具体实践中,即“事亲”与“从兄”。朱子《四书集注》曰:“仁主于爱,而爱莫切于事亲;义主于敬,而敬莫先于从兄。故仁义之道,其用至广,而其实不越于事亲从兄之间,盖良心之发最为切近而精实者。”

按照这种理解,丧服体制作作为礼的核心,其基本原则的亲亲和尊尊就是仁和义“之实”,而礼是用来“节文”这种原则的制度安排。《中庸》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,礼所生也。”王夫之在《四书训义》中解释“亲亲之杀、尊贤之等”时说:“推而上之以及乎远祖,推而下之以及乎庶支,厚薄各有其则,尊贤之等出焉。”由此我们可以理解,亲亲和尊尊是仁和义在具体的人伦关系中表现出的、以爱和敬为实质内容的情感要求,或者说,对至亲的爱和对父兄的敬是仁和义的实质内容,也就是丧服制度中的亲亲和尊尊。王国维(2008:135)在《殷周制度论》中说:“故知周之制度典礼,实皆为道德而设。……周之制度典礼乃道德之器械,而尊尊、亲亲、贤贤、男女有别,四者之结体也。”

亲亲和尊尊作为丧服制度的基本原则,成为规范人们日常生活之行动的基本原则。中国传统文献中并没有“社会”这个名词,而是将基本的社会群体和关系称为“伦”,中国社会学的先驱之一潘光旦(2010:252)就认为社会学可以称为“伦学”。经过考察,他发现,传统文献中用“伦”字表示基本的社会群体或群体之间的关系,如荀子多以“伦”表示人群类别,而孟子多以“伦”字表示人群之间的关系。在诸种群体和关系中,最为基本的“伦”即父子、兄弟。后来有孟子的五伦:

使契为司徒,教以人伦:父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有叙,朋友有信。(《孟子·滕文公上》)

根据潘先生的考察,这与《中庸》提出的“五达道”基本一致:

曰君臣也,父子也,夫妇也,昆弟也,朋友之交也,五者天下之达道也。

《中庸》对于“达道”的解释,正是所谓“循性”而生的“天下之所共由”的“道之用”。两条材料合而观之,则人伦即为仁与义的践行场所。我们可以说,人伦关系以仁义为目的,以亲亲尊尊为原则,以各种礼乐制度为手段;伦之理为仁与义,人们在人伦关系中的行动以亲亲尊尊为基本准则。

亲亲尊尊虽然以直接的亲属关系和君臣关系为基本形式,但是其涉及范围并不仅限于此。随着人伦关系的扩大化和复杂化,这种亲亲尊尊的原则也以“推己及人”的方式扩张至各种社会关系中,表现为人与人之间的相处之道,有社会学家将其称为“人情”(金耀基,2012:62—63)。

关于“推己及人”的具体方式,孔子称为“仁之方”(《论语·雍也》),而孟子称为“仁术”。孔子对此的论述是“能近取譬”的忠恕之道,而孟子则利用齐宣王“见牛未见羊”的不忍人之心加以阐发(《孟子·梁惠王上》)。朱子《四书集注》对此解释说:“盖人之于禽兽,同生而异类,故用之以礼,而不忍之心,施于见闻之所及。”这与“己所不欲、勿施于人”的恕道一样,极端重视人伦关系中见闻所及、体会而发的自然情感。越是亲身体验的经历,越是最为亲密的关系,这种感受就越发亲切。因为人人都有此类感受,虽然人人面对的具体人伦情境有所不同,但是感受却正可彼此相通。人人有一差序格局,面对的具体人物万人万殊,但是差序格局的结构却是人人相同。只有深切体会到自己失去亲人的痛苦,才能真切感受到别人失去亲人的痛苦。只有自己辛苦养育子女,才能真切体会到父母的恩义。而所谓痛苦,所谓恩义,是只有自己感受方能感受他人的共通的“人情”。在这个意义上,帕森斯所说的中国的“特殊主义的关系结构”只是这种结构的人际关系形式而已,每个人伦本有异,理则相同。所有人的伦理,对父母都是孝,对子女都是爱,对父兄都是敬,孝、爱和敬作为人之常情,无特殊主义可言。

在《中国文化要义》一书中,梁漱溟先生反对将中国社会理解为“家族本位”的说法,而提出“伦理本位”。以产生于家庭中“一体之亲”的基本伦理——仁和义为本位,推及由无数“一体之亲”所包围的他人,乃构成了社会。

人一生下来,便有与他相关系之人(父母、兄弟等),人生且将始终在与人相关系中而生活(不能离社会),如此则知,人生实存于各种关系之上。此种关系,即是种种伦理。伦者,伦偶;正指人们彼此之相与。相与之间,关系遂生。家人父子,是其天然基本关系;故伦理首重家庭。父母总是最先有的,再则有兄弟姊妹。既长,则有夫妇,有子女;而宗族戚党亦即由此而生。出来到社会上,于教学则有师徒;于经济则有东伙;于政治则有君臣官民;平素多往返,遇事相扶持,则有乡邻

朋友。随一个人年龄和生活之开展,而渐有其四面八方若近若远数不尽的关系。是关系,皆是伦理;伦理始于家庭,而不止于家庭。吾人亲切相关之情,发乎天伦骨肉,以至于一切相与之人,随其相与之深浅久暂,而莫不自然有其情分。因情而有义。父义当慈,子义当孝,兄之义友,弟之义恭。夫妇、朋友、乃至一切相与之人,莫不自然互有应尽之义。伦理关系,即是情谊关系,亦即是其相互间的一种义务关系。伦理之“理”,盖即于此情与义上见之。更为表示彼此亲切,加重其情与义,则于师恒曰“师父”,而有“徒子徒孙”之说;于官恒曰“父母官”,而有“子民”之说;于乡邻朋友,则互以伯叔兄弟相呼。举整个社会各种关系而一概家庭化之,务使其情益亲,其义益重。由是乃使居此社会中者,每一个人对于其四面八方的伦理关系,各负有其相当义务,同时,其四面八方与他有伦理关系之人,亦各对他负有义务。全社会之人,不期而辗转互相连锁起来,无形中成为一种组织。……它没有边界,不形成对抗。恰相反,它由近以及远,更引远而入近;混忘彼此,尚何有于界划?自古相传的是“天下一家”、“四海兄弟”。(梁漱溟, 2005:72—73)

四、余论

费孝通在晚年发表的《试谈扩展社会学的传统界限》一文中,认为中国的社会学应该将“天人之际”和“精神世界”纳入研究范围,并指出要避免简单“还原论”的倾向,即简单地用“非精神”的经济、政治、文化、心理等各种机制来解释,而“最理想的,是在社会学研究中真正开辟一个研究精神世界的领域”,应该关注人与人之间“只能意会”和相互感通的部分。在方法论层面上,费先生着重强调了“理学”中“推己及人”、“格物致知”的方法,认为这其中含有“一种完全不同于西方实证主义、科学主义的特殊的方法论的意义”。在文章中,费先生专门讨论了“将心比心”的方法,并指出:

“心”的概念的另一个特点,是它含有很强的道德伦理的含义。抽象的、认识论上的“心”的概念,是基于心脏是人生命中“最重要器官”,因此它也自然地代表着“做人”、“为人”方面最

生死攸关的、最需要珍重的东西。当你使用这个概念的时候，背后假设的“我”与世界的关系已经是一种“由里及外”、“由己及人”的具有“伦理”意义的“差序格局”，而从“心”出发的这种“内”、“外”之间一层层外推的关系，应该是“诚”、“正”、“仁”、“爱”、“恕”等，……是符合“天人合一”、“推己及人”、“己所不欲、勿施于人”等人际关系的基本伦理关系。（费孝通，2003：13—14）

费孝通的这段论述，可以看做是对其早年论述“差序格局”中的“自我主义”的深刻反思。差序格局的核心，也包含了以“将心比心”为基础的可以外推的“心”的伦理。这方面的研究和扩展，“它本身就是重新审视我们自己的历史，也就是‘文化反思’和‘文化自觉’的一种重要的实践”（费孝通，2003）。

如果说费孝通所说的差序格局是中国社会结构的基本特征，那么梁漱溟所说的伦理本位则是这种社会结构背后的基本精神，这似乎也正是费先生晚年在各种谈话和文章中反复称引梁先生的用意所在。本文以对丧服制度的分析为切入口，力图揭示差序格局和伦理本位之间的密切关系，以为两位先生的讨论作一注脚。中国社会缺乏强大的宗教传统，这不等于说中国人的行动缺乏超越功利的价值指引。与差序格局这种亲疏尊卑关系的结构相适应的，正是儒家思想中最为核心的价值概念：以爱为主的“仁”和以敬为主的“义”。在社会结构中，“仁”与“义”表现为亲亲与尊尊之道。中国传统社会的繁文缛节并非只是象征性的压抑个性和激情的社会控制手段，它也是一种人在社会中达到“情深而文明”的文质彬彬的生活之道。中国人在这样的社会结构中行动，等而下者追求以利为利，等而上者讲究有情有义，两者其流虽异，其源则同。

然而，本文的主要论述都只是对传统精神的追索，这好比讨论一个古老花园逝去的繁华。丧失了伦理本位的差序格局变成一个高效但汗下的名利场，这并非差序格局本身的过错。但是，这种社会结构经历了西方风雨的百年洗礼而仍然难以改变，到底是由于我们还没有找到彻底重新塑造现代社会的理性化之路，还是由于中国人心中仍有仁义留存？

参考文献 (References)

陈来. 2000. 朱子哲学研究[M]. 上海: 华东师范大学出版社.

- 丁鼎. 2003.《仪礼·丧服》考论[M].北京:社会科学文献出版社.
- 丁凌华. 2013.五服制度与法律传统[M].北京:商务印书馆.
- 费孝通. 2003.试谈扩展社会学的传统界限[J].北京大学学报(哲社版)(3):5-16.
- 费孝通. 2011.乡土中国·生育制度·乡土重建[M].北京:商务印书馆.
- 高建强. 2010.农村基层政府权力的运作——以北京市昌平区农村房屋拆迁的实践为例[D].北京大学社会学系硕士论文.
- 纪莺莺. 2012.文化、制度与结构:中国社会关系研究[J].社会学研究(2):60-85.
- 金景芳. 1956.论宗法制度[J].人文科学学报(2):203-225.
- 金耀基. 2012.人际关系中人情之分析[G]//中国人的心理.杨国枢,主编.北京:中国人民大学出版社.
- 梁漱溟. 2005.中国文化要义[M].上海世纪出版集团.
- 林素英. 1989.丧服制度的文化意义[M].台北:文津出版社有限公司.
- 牟宗三. 1997.中国哲学十九讲[M].上海古籍出版社.
- 潘光旦. 1930.家谱与宗法[J].东方杂志 27(21):65-78.
- 潘光旦. 2010.儒家的社会思想[M].北京大学出版社.
- 帕森斯,塔尔科特. 2003.社会行动的结构[M].张明德,等,译.南京:译林出版社.
- 彭林. 2001.再论郭店简《六德》“为父绝君”及相关问题[J].中国哲学史(2):97-102.
- 孙立平、郭于华. 2000.“软硬兼施”:正式权力非正式运作的过程分析——华北 B 镇收粮的个案研究[G]//清华社会学评论(特辑).厦门:鹭江出版社.
- 王国维. 2008.王国维集(第四册)[M].北京:中国社会科学出版社.
- 韦伯,马克斯. 2004.中国的宗教·宗教与世界 [M].康乐、简惠美,译.桂林:广西师范大学出版社.
- 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.
- 阎云翔. 2006.差序格局与中国文化的等级观[J].社会学研究(4):201-213.
- 翟学伟. 2009a.是“关系”,还是社会资本[J].社会 29(1):109-226.
- 翟学伟. 2009b.再论差序格局的贡献、局限与理论遗产[J].中国社会科学(3):152-158.
- 周飞舟、李代. 2014.服术中的“亲亲”与“父为子纲”[G]//神圣的家:在中西文明的比较视野下.吴飞,编.北京:宗教文化出版社:97-103.

责任编辑:田青