

一本与一统：试论丧服中尊统的生成

周飞舟 许方毅

摘要：通过丧服体系理解中国人伦关系的尝试，超越了差序格局式的平面化认识，但对尊尊之外推的特性仍缺乏恰当理解。亲亲尊尊都由一本而生，体现为丧服体系以父子关系为内核，父之于子既是至亲又是至尊，至尊生于至亲，至亲又成于至尊。君子能由尊父而推尊父之父、父之先祖，更能体父之志承继大宗尊统。亲亲故尊祖，亲亲之道亦得尊祖之道乃全。宗法体系下正尊之一统，是以至亲至尊之父为一本的推展和延伸，尊统蕴含在一本的生命体验中。正如亲亲自然体现为亲以及亲的递杀，尊尊则自然体现为尊其所尊、永不衰竭的一统。尊尊之统与亲亲之杀共同构成丧服体系外推的根本动力，亲亲之杀以尊尊之统为纲领。

关键词：丧服；尊统；一本；一统；为人后

中图分类号：C91-09 **文献标志码：**A **文章编号：**1006-0766 (2024) 03-0146-15

一、导 言

在当代学者由丧服制度探求中国传统社会思想的过程中，“亲亲”与“尊尊”作为丧服的理论表达，是对话和反思差序格局等社会学理论的重要基础。面对西学对中国传统礼制的批评，丧服学的重要贡献在于，强调“尊尊”与“亲亲”同样根植于人性与人心，并在中国人的社会生活和社会制度中有着充分呈现。^①

一方面，学者们反复申辩，尊尊并非外在于亲亲的某种结构约束，它与亲亲之间有着复杂的关联。例如，尊尊是“义”在具体人伦关系中表现的情感要求，正如孟子所辩“义内”一般，同样是人性自然情感的一部分。不管是家内至尊由至亲而生，还是家外至尊必有恩义，尊尊因其有人性基础而能与亲亲相通。^②不过，在探求丧服之人性基础的过程中，如果说“亲亲”容易被曲解为单纯的自然人情感，“尊尊”更难以被纳入情感的理路。在类似的分析中，尊尊往往被视为“尊尊关系”，具有某种外在的强制力，能够改变亲亲之服。但不管是“父祖之尊”还是“爵位之尊”，其本身却不能直接从情理的角度加以体认。其中的困难，使得尊尊与亲亲之间在理论上仍有不小隔阂。周飞舟指出，“尊尊之义”由“亲亲之仁”而生，但由亲亲生尊尊如何在丧服体系中具体呈现，仍有待细致地辨析。^③

另一方面，学者们强调，丧服的基础在“以尊尊统亲亲”，尊尊对亲亲有着统领作用。尊尊是伦理体系的真正根基，是使中国的人伦关系呈现为“立体的等级结构”的关键。^④但对于尊尊如何统领亲亲，学者往往将其追溯至《丧服》中的“尊统”。自王国维以来，尊统被理解为权力继替的谱系，所谓的“统”也只限于传重层面的理解。^⑤这样的尊统只是封建制下政治权力传承的方式，恰恰呈现

作者简介：周飞舟，北京大学社会学系教授；许方毅，北京大学社会学系博士研究生（北京 100871）

① 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；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》2015年第1期。

② 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》2015年第1期；李松涛：《尊尊之义：从丧服制度看中国传统政治伦理的情感原则》，《社会》2022年第6期。

③ 周飞舟《慈孝一体：论差序格局的“核心层”》，《学海》2019年第2期。

④ 安文研《服制与中国传统社会的人伦原理——从服服制的社会学考察》，《社会科学研究》2018年第1期。

⑤ 吴柳财《传重之制与尊尊之义：从宗统与君统看中国传统政治权力的伦理化》，《社会》2023年第1期。

了与亲亲的疏离。钱穆指出，“一家之中，必有亲有尊。推之一族，仍必有亲有尊。推之国与天下，亦各有亲有尊”。^①君之尊或爵位之尊，可以说以父之尊为原型，但从父之尊到君之尊，必然要经过族之尊或宗法之尊的中介。因此，只有理解宗法意义上的尊统，我们才能理解中国的家族为何不只是一个亲亲的共同体，并进一步认识君之尊是何以可能的。

在这方面，清儒的丧服学为我们的讨论提供了许多助益。在清代以来的丧服学中，出现了显著的对“亲亲”“尊尊”的理论化倾向。按照张寿安的理解，清儒对服制的考证和省察逐渐侧重于对内心情理的体会，因此重在辨析亲亲、尊尊如何能够成为丧服的基础，并如何体现在服制之中。^②《大传》称服术有六“一曰亲亲，二曰尊尊，三曰名，四曰出入，五曰长幼，六曰从服。”《丧服小记》则称“亲亲、尊尊、长长、男女之有别，人道之大者也。”在这诸原则中，亲亲、尊尊的重要性逐渐为清儒所凸显。凌廷堪指出“亲亲、尊尊二者，以为之经也；其下四者，以为之纬也。……先王制礼，合封建而言之，故亲亲与尊尊并重。”^③在他看来，丧服的制服过程中，亲亲、尊尊起到支配性的作用。而亲亲、尊尊何者才是丧服体系的核心，更是清代礼学家争讼的焦点。

如清儒崔述所言“唐宋以后人多徇私情而不揆大义，故但知亲亲，而不知尊尊；秦汉以前人皆重名分而不体人情，故伸尊尊之义，遂不复顾亲亲之心。”^④为了重拾尊尊之义，程瑶田以宗法释尊尊，凌廷堪以封建释尊尊，夏炘以三纲理解尊尊，重建丧服的理论体系，但他们并非简单回到古代礼制，而是将服制中的尊尊与人心相勾连。此外，沈彤、郑珍亦以至亲以期断的本服理解亲亲，使其与尊尊之义相得益彰。经过清儒的努力，丧服体系中“亲亲”与“尊尊”并重的格局得以彰显，而经学论辩中的理论对话则更加突出。亲亲、尊尊间构成复杂的关联，使之成为丧服学的紧要问题。

作为清代礼学的殿军，曹元弼、张锡恭的努力，正在于阐明封建宗法并非外在于丧服制度，而有着一贯相生之道。吴飞注意到，张锡恭区分了“根于至亲之至尊”与“宗法之尊”，^⑤重新论证了亲亲尊尊作为丧服之本。曹元弼也在分析为人后服时指出，“礼之大例，首重尊尊，其次亲亲”。^⑥其为澄清尊尊统亲亲的基本格局作出了重要努力。

本文继承先儒的工作，通过对张锡恭、曹元弼相关论述的进一步阐释，指出丧服中的尊尊首为父之至尊，其由至亲而生，并能等而上之，自尊父而尊祖，自尊祖而有祖之尊统，延伸为尊祖敬宗之宗法。而其背后，则是一本与一统的观念。正因尊尊根植于一统的生命意识，它才能始终滋养中国人的生活，为亲亲赋予新的生机。

二、父至尊

（一）至亲与至尊

在丧服中，为父斩衰居首。清儒指出，“天之生物，使之一本。有父子然后有君臣，丧服皆从一本而推”。^⑦丧服的制服原理首推亲亲与尊尊，而父亲身兼至亲与至尊，是人伦关系的起点和总纲。^⑧关于《孟子》中“天之生物也，使之一本”之说，朱子解释道“人物之生，必各本于父母而无二，

① 钱穆《略论中国社会学》，《现代中国学术论衡》，北京：三联书店，2016年，第221页。

② 张寿安《十八世纪礼学考证的思想活力——礼教论争与礼秩重省》，北京：北京大学出版社，2005年，第134页。

③ 凌廷堪《封建尊尊服制考》，《礼经释例》，北京：北京大学出版社，2012年，第212页。

④ 崔述《五服异同汇考》卷三，《续修四库全书·经部·礼类》第95册，上海：上海古籍出版社，1996年，第335页。

⑤ 吴飞《点校重刊丧服郑氏学序》，张锡恭《丧服郑氏学》，上海：上海书店出版社，2017年，第26页。

⑥ 曹元弼《礼经校释》卷十六，《续修四库全书·经部·礼类》第94册，第439页。

⑦ 高愈《仪礼丧服或问》，蔡德晋《礼经本义》卷十一，《四库全书·经部·礼类》第109册，上海：上海古籍出版社，1987年，第648页。

⑧ 周飞舟《慈孝一体：论差序格局的“核心层”》，《学海》2019年第2期。

乃自然之理,若天使之然也。”^①周飞舟指出,“一本”即人人各以父母为本的社会意识,构成了中国传统社会结构的基础。^②

对于父子关系作为人伦之本的重要意义,有学者将中国传统社会的“伦理本位”进一步称为“一体本位”。^③但是,父子不仅体现为“一体”关系,还在一体之义上增添了一层尊尊的意涵。《丧服》“世父母叔父母”传曰“父子一体也,夫妻一体也,昆弟一体也,故父子首足也,夫妻胖合也,昆弟四体也。”在三种一体关系中,父子以“首足”之分而凸显独特的尊卑地位,在传文的语境中,以“尊者”的身份成为世叔父母制服之本源,又成为重塑昆弟一体关系,使其不得不有分的关键。所以传文紧接着说“子不私其父,则不成为子。”^④这正是一本在服制中的重要体现。

父作为一本的意义,在于其兼为至亲与至尊。对于为父斩衰,《丧服》传文解释道“为父何以斩衰也?父至尊也。”贾疏认为“天无二日,家无二尊,父是一家之尊,尊中至极,故为之斩也。”^⑤父至尊,是相对于母而言,“父母恩爱等”,但唯有对父服斩衰,以其为家中之至尊。张锡恭指出,“父不言‘至亲’而但言‘至尊’者,以斩衰三年由至尊而加隆故也。”^⑥经学家一般认为,所谓父母等恩,是指父母同为至亲,在丧服中体现为至亲以期断的齐衰之服。故父为至亲,本不待多言,而能为之斩衰至重之服,则纯由其至尊而来。

关于至亲与至尊的关系,早已在《三年问》中详尽阐发“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。然则何以三年也?曰:加隆焉尔也。焉使倍之,故再期也。”^⑦在阐述三年之义后,《三年问》的作者又提出了“至亲以期断”的原则,似乎期服恰好是至亲之情的自然体现。为父斩衰三年,成了在此基础上的加隆。因此,后儒往往认为,为父斩衰包含了两个独立的礼意,即因父至亲而服期,又因父至尊而加隆为三年。至清代丧服学,更以此区分为基础,严格提出以至亲为本服、以至尊加隆为正服的丧服体系。

但是,将父服区分为至亲之本服与至尊之加隆,似有过于简化之嫌。吴飞已指出,相比至亲以期断与加隆,称情而立文更接近理论上的逻辑。^⑧回到《三年问》,关于“何以至期也”,郑注“言三年之义如此,则何以有降至于期也?期者,谓为人后者,父在为母也。”在这里,期不是指为至亲之本服,而是特指为父母之成服。只不过,此时或是子厌于父,而不得伸于其母,或是子为人后,而不得不降其父母。^⑨这一点同样体现在出母、嫁母身上,《丧服》有“父卒继母嫁,从为之服”,张锡恭指出“三年者,至尊之服也。父母为家人之严君,故皆三年。母嫁,则失其家人所共尊。为之期者,至亲以期断也。”^⑩与其说期服是至亲本然的状态,不如说期服是当至尊有所厌屈,似乎被剥去“尊”的属性后,仍然得以保留的难以改变的情义。在这里,不存在先于至尊的至亲,不存在先于三年的期,期只是三年不得不降而又无容再降的结果。

可以说,《三年问》展现了至亲与至尊的相互关联,父之至尊是至亲之上的至尊,而父之至亲亦难以脱离至尊而论。父之至亲与妻至亲、昆弟至亲不同,正在于它因至尊而有斩之义。在这个意义

① 朱熹《四书章句集注》,北京:中华书局,2011年,第245页。

② 周飞舟《一本与一体:中国社会理论的基础》,《社会》2021年第4期。

③ 吴柳财《差序格局与一体本位——以丧服制度中的“厌”和“厌降”为中心的透视》,《学海》2022年第6期。

④ 《仪礼注疏》卷三十,上海:上海古籍出版社,2008年,第911页。

⑤ 《仪礼注疏》卷二十九,第883页。

⑥ 张锡恭《丧服郑氏学》卷二,第96页。

⑦ 《礼记正义》卷六十五,浙江:浙江大学出版社,2019年,第1364页。

⑧ 吴飞《人道至文——〈三年问〉释义》,《礼以义起:传统礼学的义理探询》,北京:三联书店,2023年,第233页。

⑨ 郑玄此注,向来难解。孔疏偏向于期服作为本服的丧服体系,因此批评“下文云加隆,故至三年,是经意不据为人后及父在为母期,郑之此释,恐未尽经意。”参见《礼记正义》卷六十五,第1364页。

⑩ 张锡恭《丧服郑氏学》卷五,第348页。

上，父之至亲成于至尊。在父服上至亲与至尊交织而成不可分割的整体，孝子对父的感情也始终爱敬交织。孝子为出母“亲者属”，可谓只有至亲而无尊尊之义，因此绝族无施服，但对父则始终不存在此种纯粹的至亲状态。至亲与至尊的交织，如何而生，又如何而成，值得进一步深入讨论。

（二）至尊生于至亲

对于为父斩衰三年，张锡恭在《正尊降服篇》中指出，“孝子顺孙，其至敬根至爱而生，故其至尊从至亲而出。为父母三年不加隆，而人心不即于安，故为母有时或屈，而居处、饮食、哭泣、思慕必三年。是加隆之服，尊之至，由亲之至也”。^①父之至尊与君之至尊不同，前者本人情而生，由至爱而生至敬，如同草木发芽一样自然。这一道理也由《祭义》加以阐明“盖孝子之有深爱者，必有和气；有和气者，必有愉色；有愉色者，必有婉容。”周飞舟解释道，“惻怛深爱之情，必以慎重至敬出之”。^②孝子之于其父母，若不加以至敬之心，则其至爱之情必不能安。

但是，同样由亲亲而生，父之尊又与母之尊有着重要区别。在《三年问》注中，郑玄提到父在为母之服，与为人后者为其父母之服，这两个服制将是我们进一步讨论的关键。不同于父亲，母亲绝非至尊，但并非无尊。《丧服》“父在为母”传曰“何以期也？屈也。至尊在，不敢伸其私尊也。”贾疏如此理解“私尊”：“不直言尊而言‘私尊’者，其父非直于子为至尊，妻于夫亦至尊，母则于子为尊，夫不尊之，直据子而言，故言‘私尊’也。”《丧服四制》有言：“资于事父以事母而爱同。天无二日，土无二王，国无二君，家无二尊，以一治之也。故父在为母齐衰期者，见无二尊也。”我们姑且认为，父母恩爱相同，但因家无二尊，不得不有所别。而有别的关键，就在父之尊与母之尊有所不同。《丧服》“父卒则为母”，郑注“尊得伸也。”贾疏认为：“‘尊得伸’者，得伸三年，犹未伸斩。”^③父非国君，父卒则无所厌屈，为母之服仍不得伸斩者，为母之义本当为齐衰三年。父卒仍不得以至尊之服服母，说明母本非至尊。母之私尊不是至尊的厌屈，而是本就有别于至尊的“尊”。母与父同样可以称为众子之正尊，但只有父为至尊，母只能屈居私尊，其尊尊之义不以父之存没而异。

这说明，“尊尊”不是局限于两人之间的关系，而是两人关系在宗法体系中的呈现。对于不知宗法的野人而言，“父母何算焉”，则虽尊父而父非至尊。正因父于我有宗法之义，由父之至亲所生之尊才是至尊而非私尊，要为此服斩衰而非齐衰。父至尊之“至”字，蕴含了由此上溯之祖、曾、高诸“至尊”。因此，所谓父至尊，纯粹从父子情感互动的角度，看作由至亲而生至尊的过程，是不够完备的。事实上，只有在宗法体系的视角下，才能更体贴地理解至亲之爱为何须至敬之心乃安。

（三）至亲成于至尊

《三年问》郑注所指出的第二类服制——为人后服，是我们深入理解父服中亲亲尊尊之义的抓手。为人后者为其父母服，在宗法体系中遮掩父之至尊，反过来为我们呈现了至尊在宗法体系中的生成。《丧服》有言：

为人后者为其父母，报。传曰：何以期也？不贰斩也。何以不贰斩也？持重于大宗者降其小宗也。为人后者孰后？后大宗也。曷为后大宗？大宗者，尊之统也。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。大宗者，尊之统也。^④

传文解释道，为父母服期，直接原因是“不贰斩”，不贰斩的原因在于“持重大宗则降其小宗”，而之所以持重大宗则是因为大宗为“尊之统”。这一尊统的本源，则与有爵者之尊有关，在于爵之尊者其所尊者亦远。在传文作者看来，在为人后者为其父母服中，蕴含了所后者之尊与本生父之尊的关系，而背后则是大宗与小宗的关系，更进一步涉及宗法之尊与爵尊之尊统的问题。下文将会渐次分析

① 张锡恭《丧服郑氏学》卷六，第403页。

② 周飞舟《一本与一体：中国社会理论的基础》，《社会》2021年第4期。

③ 《仪礼注疏》卷三十，第907、901页。

④ 《仪礼注疏》卷三十，第916-917页。

其中的复杂问题,我们首先从理解“不贰斩”入手。

此处传文指出,为人后者“降其小宗”,《丧服》经文有为人后者为其昆弟降在大功、为其姊妹适人者降在小功,其余本宗,或降一等、或因故不降可推而知。^①因此郑玄论“降有四品”,认为为人后者与女子子嫁者同属于出降。但对于为父母之服,传文恰恰并未言“降”,而是以“不贰斩”释之。在传文的语境中,“不贰斩”与“降”有着实质区别,可谓一种特殊的降。

所谓“不贰斩”,正如女子子适人为父母之服一样,因至尊无二而不得不服期。《丧服》“女子子适人者为其父母”传曰“为父何以期也?妇人不贰斩也。妇人不贰斩者何也?妇人有三从之义,无专用之道,故未嫁从父,既嫁从夫,夫死从子。故父者,子之天也,夫者,妻之天也,妇人不贰斩者,犹曰不贰天也,妇人不能贰尊也。”曹元弼解释道“天为万物之顶,故凡尊无二上者,皆曰天。天而或陨,何痛如之?故人于所天之丧,必服斩。既为夫斩,则不复为父斩,以既天夫,则不复天父,天不可贰,斯斩亦不可贰也。明乎不贰天之义,则妇人从人之道著矣。”^②与一般的降服相比,“不贰斩”是更加特殊的情境,此时所服的两人均为己之天,都为己之至尊,两者都有服斩之义,但于义又不能贰,两者相较,情难自处,不得不屈其一,“不贰斩”所强调的正是“不得不”的心态。^③与郑玄所言的四种降相比,由爵尊而来之降与厌降,源于己之尊或己父之尊,而己也能体父之尊,为对方降服而心无不安。在出降旁亲的情境中,本宗兄弟对出嫁妇人相互降一等服服,因出而疏远,与尊卑无关。但在不贰斩的例子中,两人之尊在外在程度上同样重要,都要视其为己之天。父本应是女子子之天,这一道理并不因适人而改变。但因为妇人“无专用之道”,不能贰从,所以只能不贰天,忍心不再把父亲视为己之天。

对此,曹元弼继续解释道“妇人不贰斩,犹云从人者不贰从也。以不贰从之故而不贰斩,以成妇人之义,犹为人后者以不贰统之故而不贰斩,以成持重之义也。”^④也就是说,传文用“不贰斩”同时描述为人后者与女子子适人,是因为两者的处境是相似的。对于为人后者来说,本生父之于他也有一个“义”在,仍然是某种意义上的至尊,这个以父为天的“义”并不因出后而改变。只不过此时有一个更大的“义”,即“不贰统”,他如同妇人从人一样要持重大宗,为此只能不再像尊天一样尊重原来的父亲。本生父尽管服期,但本应服斩,所以传文才称“不贰斩”。

在郑玄所指出的“降至于期”的特例中,父的至亲虽然得到了最直接的呈现,但我们仍然看到不可剥夺的尊尊之义。父子的至亲关系与夫妻、昆弟的至亲相比,最重要的特点就是不容改变。夫妻有绝道,相互或无服;昆弟有厌降,相互或大功。而哪怕在为人后的情况下,父也始终是服期的至亲,这是因其作为一本之至尊的缘故。在这个意义上,有了父之至尊,父子之至亲才真正完整,正可谓至亲成于至尊。

不过,为人后也揭示了父之至尊的一个面向:一本之至尊不是绝对而封闭的,正如亲亲有递杀一样,尊尊也有外推。父尽管是子之天,但如果父是小宗,则大宗也是父之所尊,出后大宗就理当降父作为小宗之服。为人后者不再以至尊尊其生父,“离人父子天性之道”,显然于情难安,但孝子却甘愿听父之命,只因他不仅尊父,更因此而尊父之所尊。曹元弼所言“不贰统”的背后是一统之至尊,而其仍然以一本之至尊为根源。一本如何能成为一统,将是理解尊尊之基础的关键。

① 诸儒对于为人后者为本宗服所降范围有争议,有只降一体、只服一体、不降正尊、若子则破降等诸说。对此,曹元弼指出“考经,于为人后者为本宗之服,见父母、昆弟、姊妹,皆著其服之有定者也;传明其制服之例,曰‘降其小宗’;记补其未言之服,曰‘于兄弟降一等报’;注本其意,而于此经下见姑服,以举一隅;疏本其意,而于《大功章》直言‘为本宗余亲皆降一等’,以举全服。传、记、注、疏相为表里,经义可谓了如矣。”参见曹元弼《礼经校释》卷十六,第437页。

② 曹元弼《礼经校释》卷十五,第417页。

③ 程瑶田也注意到,不贰斩更类似于父在为母之屈,而非降。但母本无子之天之义,这又使得不贰斩与屈不同。参见程瑶田《仪礼丧服文足征记》,《程瑶田全集》第一册,合肥:黄山书社,2008年,第286页。

④ 曹元弼《礼经校释》卷十五,第418页。

三、自义率祖

（一）正体传重

为人后意味着“移天”，将所后者视为至尊，称之为“父”，取代生父的地位。不过，所后父是如何成为至尊的呢？《丧服》“为人后者”传曰“何以三年也？受重者必以尊服服之。何如而可为之后？同宗则可为之后。”按照先儒马融的理解，受人宗庙之重，则必当服以斩衰至尊之服。^①为人后仿佛创造了新的父子关系，不仅为所后者服以为父至尊之服，也正其名为父，以事父之礼事之。程子曰“既是为人后，便须将所后者呼之以为父，以为母。不如是，则不正也。”^②这一通过为后创造的父子关系，依托的是“重”的传授。

重的关键在于宗庙祭祀，受重也就是代其为宗庙主，祭祀父祖。因此《丧服小记》“为父后者为出母无服”，郑注“不敢以己私废父所传重之祭祀”。父之重在于父之祭祀，而祭祀的对象又是父之父祖，因此可以说重是由父所继，而非由父所生。所谓传重与受重，必然不只是父子二人的关系。《丧服》有言：

父为长子。传曰：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。注：此言为父后者，然后为长子三年，重其当先祖之正体，又以其将代己为宗庙主也。^③

关于父为长子服斩衰的条件，历来众说纷纭。按照清儒的理解，只要他是继父之小宗，他就足以作为长子服斩。曹元弼解释道“服斩之故，实为尊祖敬宗之大义，非以其承己祀而私厚之也。故注云‘尊先祖之正体’，以达其意也。”^④推重为长子之服，乃是将其视为先祖之正体而尊之，其义源于尊己之父，可谓“尊父敬嫡”。与疏家旧说区别“正”“体”与“传重”不同，^⑤在清儒看来，“正体”不是一般意义上的一体至亲，而是通过传重形成的与尊者为一体这种特殊纽带。长子虽尚未为父后而受父之重，但因嫡子身份已有正体之意，因此“当先祖之正体”。^⑥为父后者，即为父之正体；为父后者之长子，则可称之为祖之正体，乃至等而上之，为先祖嫡嫡相传之正体。

在正体传重的意义上，就形成了“正统”或“一统”。《丧服小记》“妾为君之长子与女君同”，郑注“不敢以恩轻轻服君之正统。”郑玄将正体称之为正统，可见正统之义既可上推，又可下溯。正统意味着自上而下的统系，从先祖延续至嫡子嫡孙。小宗有嫡嫡相传之重，则大宗更是如此。为人后者，虽非所后父之亲子，但既然承重祭祀始祖，不可不谓之先祖之正统。圣人制为人后之礼，本意主于大宗立后。为人后者所受之重，不仅是所后父一人之重，也是大宗自始祖嫡嫡相传之重。此外，为后者之服，并不取决于所后者是否有重，是否实际将重传于己。张锡恭分析道“一本相生，其重原有递及之理，……重有已传者，有将传者。受已传之重者，固当以尊服服之；受将传之重者，亦当以尊服服之也。”^⑦《丧服》“为人后者”传曰“为所后者之祖父母若子。”所后者之祖父尚在，重当在祖父而不在所后父。但为人后者仍为所后父服以三年，只因一本相生，重必所递及。因此，重在人心目中的授受，构成了想象中父祖之尊的统系。

① 胡培翬《仪礼正义》卷二十一，《儒藏（精华编四八）》，北京：北京大学出版社，2016年，第1027页。

② 《二程集》，北京：中华书局，2004年，第47页。

③ 《仪礼注疏》卷二十九，第885页。

④ 曹元弼《礼经校释》卷十二，第342页。

⑤ 孔颖达提出“然礼为后者有四条，皆不为斩，何者？有体而不正，有正而不体，有传重而非正体，有正体而不传重是也。”《礼记正义》卷四十二，第842页；参见《仪礼注疏》卷二十九，第886页。

⑥ 长子既没，嫡孙将传重，则祖为嫡孙不以重服。《丧服》“嫡孙”郑注“嫡子死则立嫡孙，是嫡孙将上为祖后者也。凡父于将为后者，非长子皆期也。”嫡子虽死，但重必经嫡子才传至嫡孙，父子关系不变，昭睦亦不变。如曹元弼所言“若为祖后者，则仍为其父后也。”嫡孙仍然可以称得上是祖之正体，但自祖视孙则非至亲，因此不报以三年重服。参见曹元弼《礼经校释》卷十三，第347页。

⑦ 张锡恭《丧服郑氏学》卷二，第187-188页。

为后不仅是掌管宗庙祭祀,也是在精神意义上成为先祖的正体,让先祖活在自己身上。重在其最本质的意义上,只是先祖之正体或先祖之“统”,唯正统才能主先祖之祭。正因先祖不仅为己所尊,也是本生父之所尊、小宗之所尊,所以才不得不降其小宗,而小宗亦不敢以正尊加之。

(二) 尊而成统

为人后只能出后大宗,丧服传解释“大宗者,尊之统也。”在贾疏看来,统就是统领,尊之统就是“宗子尊统领族人”。敖继公与胡培翬亦认为,“小宗者,族人之所尊,而大宗又统乎小宗,故言尊之统,见其至尊也”。^①但所谓尊之统,非仅指大宗统领族人,而是在至尊的基础上尊其所尊,而有尊尊之统系。大宗统领族人,只是为族人所尊的结果,真正的原因在大宗所自有的一统之义上。

自上而下地看,尊统自始祖嫡嫡相传而来;自下而上地看,尊统则是经尊父而推尊祖并推尊曾祖、高祖乃至始祖而逐渐在人心生发的产物。曹元弼认为“尊之统犹云祖之绪,其宗为百世不迁之宗,以其绪为百世不绝之绪也。”^②所谓统绪,即以先祖之正体为族人所尊。小宗五世则迁,而大宗百世不迁,源于所有族人都推尊始祖,视始祖为至尊而崇礼有加,为此自然地敬重始祖哪怕百世之后的统绪。

在丧服中,由父至祖以至曾祖、高祖,凡正尊均有至尊之义,可以视为己之至尊。自父至尊而上,《丧服》“祖父母”,传曰“何以期也?至尊也。”父为子之至尊,子为之服斩;孙为祖只服期,如何能称得上至尊呢?贾疏就认为“不云祖至尊而直云‘至尊’者,以是父之至尊,非孙之至尊,故直云‘至尊’也。”^③但张锡恭补充道“然父之至尊,孙亦从父而尊之,故直云‘至尊’也。”^④以至尊尊父的最重要体现,就是推尊父之至尊,从而径直以祖为己之至尊。其父既以至尊尊祖,若孙不视祖为至尊,哪怕有一丝轻慢,其父要如何自处,而孙之尊父之心又如何能安?

《丧服》“曾祖父母”传又曰“不敢以兄弟之服服至尊也。”郑注“重其衰麻,尊尊也;减其日月,恩杀也。”可见不仅尊父之至尊,亦推尊祖之至尊,祖之至尊于己亦有至尊之意。^⑤从形式上看,自父至祖,其服递杀,因此从服制上,自祖以上就不再制斩之重服。但自父至祖,尊尊之义不减,只是权衡恩义,不得不为祖以上服齐衰。《大传》有言:

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。郑注:用恩则父母重而祖轻,用义则祖重而父母轻。恩重者为之三年,义重者为之齐衰。^⑥

对于祖而言,恩轻而义重,这一看似矛盾之处恰恰为人情所宜。推尊祖乃至曾祖、高祖,视为己之至尊,已非父之由至亲转出之至尊,而是恩所不及之至尊。为祖以上制以齐衰之服,正如以斩衰服父,是恩义兼顾的结果。但祖于恩虽轻,不代表于义就不重。胡培翬总结道“凡子孙于一本之亲,虽有远近之不同,而其奉为至尊则一,以统绪所自来也。”^⑦子孙推尊远祖,奉其为己之至尊,源于其有一本之意识,并追求将己身生命融入一统之传承中。

郑玄注经,屡屡采用“一统”的理解,在他看来尊祖敬宗正是“一统”的体现。《服问》“为其母之党服,则不为继母之党服”。郑注“虽外亲,亦无二统。”可见正尊有一统之义。《大传》:“庶

① 《仪礼注疏》卷三十,第918页;敖继公《仪礼集说》卷十一,上海:上海古籍出版社,2017年,第634页;胡培翬《仪礼正义》卷二十二,第1067页。

② 曹元弼《礼经校释》卷十五,第404页;又见张尔岐《仪礼郑注句读》卷十一,桂林:广西师范大学出版社,2021年,第477页。

③ 《仪礼注疏》卷三十,第910页。

④ 张锡恭《丧服郑氏学》卷六,第356页。

⑤ 王肃认为曾祖父不得视为己之至尊,因此解读传文“不敢以兄弟之服服至尊”为“不敢以祖父兄弟小功之服服祖父之尊者”。但张锡恭予以批驳“以至尊为祖父之尊者,将曾孙不以曾祖为至尊乎?”可见其亦主曾祖至尊。参见张锡恭《丧服郑氏学》卷八,第594页。

⑥ 《礼记正义》卷四十四,第879页。

⑦ 胡培翬《仪礼正义》卷二十二,第1056页。

子不祭，明其宗也。庶子不得为长子三年，不继祖也。”郑注“明，犹尊也。一统焉。”可见一统之义在于为旁庶所尊崇。《丧服小记》：“庶子不为长子斩，不继祖与祢故也。”郑注“尊先祖之正体，不二其统也。”庶子若为长子斩，则有二统之嫌，是因为庶子的“正统”不仅体现为其父与祖，也体现为父之嫡子即宗子，甚至体现在宗子之长子身上。宗子尊祖的方式是为长子服斩，庶子尊祖的方式是不敢为自己的长子服斩，而之所以有此区别，是因为他们都有着正统传重之敬意。

在此基础上，我们才能理解为何丧服传会用尊祖解释大宗尊之统，并以此体会为人后者的心态。《丧服》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。”曹元弼详细解释道：

先王制尊尊之礼，因人情之自然而为之。而知有浅深，斯礼有详略轻重。盖敬宗由于立宗，立宗所以尊祖，而尊祖必先亲亲。不知尊祖者，不足与言立宗、敬宗；不知亲亲者，不足与言尊祖。故知母而不知父者，禽兽是也；知父而不知父之尊者，野人是也；至都邑之士，则知尊祢矣，是有亲亲之道者也。至大夫及学士，则知由祢而上之尊高曾祖，又上之尊大祖矣，是其知进于都邑之士矣。至诸侯则非惟知尊大祖，且祭及于太祖。至天子则非惟祭及大祖，且祭及其始祖之所自出，是皆有尊祖之道者也。^①

从不知父，到不知父之尊，再到知尊父却不知尊祖，此正是禽兽、野人与庶民之别。尊父固然是人道之始，但有德有爵之人，必然推尊父以尊祖。曹元弼认为“父与祖对，则父为亲，而祖为尊。此知尊祢者，能尊其亲，尚未能尊其尊，未足以成统也。进尊父而言尊祖，以见知之已进，而为有尊统之始。”^②对父亲的孝，如果只是限于父亲一人，尽管“终父母之身”，而不能体父之志，则其子不知其父，终究与野人禽兽无别。君子尊父，必然以己之孝思度父之心，非尊其所尊之祖则无以自处。因此，如果孝子能够追本反始，尊父之所尊，孝父之所孝，为统绪所及服以至尊之服，活在一本与一统的生命体验中，所谓“终其身也”，才足以论尊统，尊统也才足以为此人所崇。

曹元弼坚持将丧服传中的“祖”理解为始祖，不仅是为了疏通传意，也是因为亲属意义上的“祖”为父之父，而宗法意义上的“祖”则不限于此，可上推至始祖。^③正因为祖可上推，因用义则祖重，所以始祖可独享“祖”之名，所谓“尊祖敬宗”者也。尊祖绝非易事，唯有士大夫才能由尊父而知尊祖。曹元弼认为“知尊祖者，谓宗法也。圣人因人之所知而制礼，故宗法起于大夫士。……盖爵尊者识深，而孝思所格者远。位卑者识浅，而敬意所致者近。”^④宗法以宗庙祭祀统领族人，以庶子不祭明宗子之尊，但宗子未必皆能祭及其祖，则“继祖”比“祭祖”更为根本。宗法本于祖之统，祖之统由尊祖而生。宗法从根本而言意味着一种追本反始的生活方式，意味着不管宗子还是庶子，均以尊祖为人生之大义。亲亲故尊祖，由亲亲之道而生尊祖之道，亲亲之道亦得尊祖之道乃全。在亲其所亲、尊其所亲的基础上，宗法尊其所尊，以一统之生命意识为尊尊之本源。

（三）一本而一统

关于为人后者应如何对待原来的父母，历来众说纷纭。欧阳修论道“服可降，而父母之名不可没也。此所谓降而不绝者，以仁存也。”朱子则针锋相对提出“如今有为人后者，一日所后之父与所生之父相对坐，其子来唤所后父为父，终不成又唤所生父为父！这自是道理不可。”^⑤朱子所关心的不只是称谓，而是背后“一本”乃至“一统”的问题，因为“天之生物使之一本”，为人后者既以所后父为本，就不能再以本生父为本。其后礼学家大都持此观点，如敖继公认为，“既为所后者之

① 曹元弼《礼经校释》卷十五，第404页。

② 曹元弼《礼经校释》卷十五，第405页。

③ 尽管张锡恭不认同曹元弼将宗统上达天子诸侯、下及庶人的论断，但仍在《丧服郑氏学》中长篇引用曹元弼的辨析，认为其揭示了尊统生成的关键机制。参见张锡恭《丧服郑氏学》卷六，第435页。

④ 曹元弼《礼经校释》卷十五，第408、410页。

⑤ 《欧阳修全集》，北京：中华书局，2001年，第1871页。《朱子语类》卷第一百二十七，北京：中华书局，1986年，第3045页。

子,统不可二”。^①

认为本生父母不再是父母,主要依据经文中“报”字立论,认为与本生父母的关系正如与世叔父的关系一样,展现为“旁尊报卑”的形式。同为出降,父母可以尊降出嫁的女子,但不能尊降为人后者,只能报其为己之服,对于后者自然也不应有父母之名,称之为世叔父似乎理所应当。^②《丧服》“世父母叔父母”,传曰“然则昆弟之子何以亦期也?旁尊也,不足以加尊焉,故报之也。”后儒总结道,“凡旁尊之服皆报”。^③正尊服卑属降等,而旁尊服卑属以同服,其原因在于“不足以加尊”的心态。但世叔父与昆弟之子又有其特殊之处,世叔父报昆弟之子加隆之服,恰恰等同于为自己的众子服期。因此《丧服》别出“昆弟之子”条,郑注“《檀弓》曰‘丧服,兄弟之子犹子也,盖引而进之。’”在世叔父旁尊之服中,蕴含着由疏远进而为亲近的相互致意过程。

相比之下,本生父母对为人后者的“报”显然不同。曹元弼分析道“报者,其父母以旁尊自处,所以成其子于大宗之义也。然亦自为本生父母之旁尊,非世叔父之旁尊。世叔父之旁尊,尊本在旁也。本生父母之旁尊,尊而自处于旁也。”^④本生父母自处旁尊,不是像世叔父那样引而进之,而是推而远之,因此在心态上有着根本不同。这不仅是因为“不足以加尊”,而是“成其子”,是对子的成全。因此在子看来,父母虽自处旁尊,但仍然不可以旁尊视之。而当他能体会到,父母不敢加尊是对自己的成全后,他对父母这种超出旁尊的尊敬也就合情合理。

为人后者为本小宗服服,虽不像女子子适人那样不得降正尊,但也不同于出妻之子为母那般“绝族无施服”。自宋儒“一本”论后,元儒敖继公提出了具有挑战性的观点,认为经于为人后者,惟见其父母昆弟姊妹之服,只因其为一体之亲。除此之外,“凡小宗之正亲、旁亲皆以所后者之亲疏为服”。^⑤也就是说,如果所后父超出五服,自然就为本宗除父母昆弟姊妹外的亲属无服了。清儒胡培翬进一步申敖氏之意“为后有受重之义,即与亲子无异,故抑其本宗之亲,使厚于所后之亲。孟子曰‘天之生物也,使之一本。’职是故也。然而其父母、其昆弟、其姊妹,犹必制降等之服者,则以父子一体、昆弟姊妹一体故耳。”如果以降等的方式为本宗服服,就意味着为人后者有两套正亲、旁亲、外亲,“非二本而何哉”?为了坚持一本的理念,似乎就应当“服以大宗一本之亲为断”。^⑥

但对此观点,曹元弼着力予以批判“古者大宗立后,小宗无子不立后,明非临以太祖之尊,无离人父子天性之道也。既与所后为父子矣,如仍为其父母服本服,则是贰斩也;既持重于所后之宗矣,如仍为其高曾祖父之为小宗者服本服,则是贰统也。”^⑦所后者必然是大宗子,与为人后者因将所传重而视同父子,以此而生之父尊由太祖之尊而来,在其面前,本生父子不得不离,本生父之尊也不得不屈。所谓“不贰斩之义出于降其小宗”,即为父不贰斩,已蕴含不得以本服服本宗正尊之意。这也是出后与出嫁的重要区别:女子子适人不贰斩但非不贰统,为人后者不贰斩同时不贰统,且不贰斩之义出于不贰统。但是,不贰统只是不得不降,并非不服。曹元弼又言:

为所后之亲皆若子,为本宗之亲皆不若子,而降等,所以重大宗,抑小宗,尊祖,明一本也。孟子曰“天之生物也,使之一本,一本故爱有差等。”今为人后者为本宗之服,非惟父母不敢贰斩,即其余诸亲,亦一一降之,不敢稍同于若子之服,其差等较然矣。……先王所以尊大宗者,在降其小宗,不在绝其小宗;所以明一本者,在服之隆杀之差,不在服之多少之数。^⑧

① 敖继公《仪礼集说》卷十一,第633页;另有华学泉之说,参见胡培翬《仪礼正义》卷二十二,第1066页。

② 雷次宗曰“言报者,明子于彼则名判于此,故推之于无尊,远之以报服。女虽受族于人,犹存父子之名,故得加尊而降之。”参见《通典》卷九十,北京:中华书局,1988年,第2465页。

③ 李如圭《仪礼集释》卷十八,《四库全书·经部·礼类》第103册,第1060页。

④ 曹元弼《礼经校释》卷十五,第391页。

⑤ 敖继公《仪礼集说》卷十一,第671页。

⑥ 胡培翬《仪礼正义》卷二十四,第1145页。

⑦ 曹元弼《礼经校释》卷十六,第438页。

⑧ 曹元弼《礼经校释》卷十六,第441页。

为人后者为本宗服服，经文称为“小宗”，若站在大宗的立场上，全族皆为族人，只有站在为人后者原本的身份上看，原来的亲属才有小宗之义。对于为人后者而言，本生小宗是“义之前定者”，正如女子子适人不变父母之义。因此，为人后者为本小宗服服，在本小宗有正亲、旁亲、外亲，并非妨碍大宗之尊，而是大宗在本宗内传重所应当面对而非抹杀的事实。这一事实，考之人情礼义，以大宗为本，而降小宗以示差等足矣。曹元弼总结道“木有本，水有原，人未有忍薄其高曾祖父者。为人后者之抑其本宗也，屈于大宗一本之义，而无如何也。其抑之之法，但取足以明大宗之尊，则一本之义尽矣。此降一等之服所以为酌尊亲之中，而无遗憾也。”^①

在敖继公和胡培翬的认识中，出后意味着取消本宗一切尊尊之义，本宗对于为人后者只是“至亲”的关系，因此唯有一体至亲“亲者属”，其余正尊旁亲均不应再维持原来的关系。在他们看来，本生父也不过是剥夺了“尊尊”的“至亲”。但在曹元弼看来，将本宗视为小宗，而非私亲或旁亲，为其不以纯粹的亲亲之服，而以降等正尊之服，这一切并不妨碍大宗之尊统。^② 本生父之至尊是义之前定者，不因出后大宗而改变，恰恰相反，正因为自己原本以本生父为本，以小宗为统，现在才能以所后父为本，以大宗为统。

站在为人后者的角度，本生父是出后大宗的前提，因为自己是本生父的儿子，是始祖的统绪，才有了出后大宗的资格。否认与本生父的父子关系，就相当于否认了承重大宗的资格及大宗之尊统本身。为人后者，必奉父命而出。^③ 出后大宗，是“体父之志”，正是对本生父的终身大孝。所以以大宗为一本，是以父为一本的推展和延伸。作为一本的父，不只是称一人，而是称、祖、曾祖、高祖乃至始祖的一本之统，是作为一统的正尊。为人后的过程，或者说以大宗为一本与一统的过程，正是由尊父进而尊祖的结果。尊祖、以始祖为本，才会敬宗、以所后父为本，这也正是《丧服传》所要阐释的道理。

四、自仁率亲

清儒夏炘有言“夫服生于情，情生于亲，虽涂之人皆知之。然但知亲亲而不知尊尊，则犹是野人之见，而无以明天下国家之有所统系也。”^④ 如果以丧服与差序格局对照，差序格局外推的动力，蕴含在父子关系中，父对于子而言从来不是纯粹的至亲，而是爱敬交织的至尊。孝子必然体父之志，由尊父而尊祖，因一本而生一统。至尊之一统构成了丧服体系的纲领，也是支撑这一格局的根本力量。在这一视角下，有必要重新理解丧服的制服原理。

（一）亲亲之杀

关于丧服服制的性质，历来有正服、降服、义服之分，但在此之外，礼家向来有所谓“本服”之说。至清儒郑珍，则提出由至亲以期断及其降杀形成亲亲之本服，最为清晰地呈现了这一体系：

服制之本，《三年问》曰“至亲以期断。”至亲者，一体之亲也，……其生也恩爱绝常，其死也哀痛至极。圣人以送死当有已，复生当有节，一期则天地之中莫不更始也，因象之而并断以齐衰期，是为服本。由是亲以及亲，情有厚薄，则哀有深浅，而大功九月、小功五月、缌麻三月之差生焉。《小记》曰“亲亲以三为五，以五为九，上杀下杀旁杀而亲毕矣。”是故由父期而上杀，则祖大功、曾祖小功、高祖缌麻；由子期而下杀，则孙大功、曾孙小功、元孙缌麻；由昆弟

① 曹元弼《礼经校释》卷十六，第442页。

② 曹元弼曰“为人后者为祖父母大功，曾祖高祖小功，皆从正服而降，非旁亲之大小功比。”又说“为人后者服本生祖大功，非降其祖也，降其小宗也”。这一理解可谓源于程瑶田“若子之服，乃所后之服，义至重也。而本生之亲嫌于无服之为薄，故但降等加隆以示厚，义较轻矣。”只不过程瑶田认为若子服应压倒降等服。参见曹元弼：《礼经校释》卷十五，第392页；程瑶田《仪礼丧服文足征记》，《程瑶田全集》第一册，第417页。

③ 曹元弼《礼经校释》卷十三，第358页。另《隋书》刘子翊传“尚书彭权议‘子之出养，必由父命。无命而出，是为叛子。’”参见《隋书》，北京：中华书局，1973年，第1652页。

④ 夏炘《三纲制服尊尊述义》叙，《景紫堂全书》第4册，台湾：艺文印书馆，1969年，第3页。

期而旁杀,则从父昆弟大功、从祖昆弟小功、族昆弟缌麻。……此亲亲之本服也。圣人乃即其至尊、重者,而加隆焉。至尊莫如父,次莫如母,故特加父期为斩衰三年,加母期为齐衰三年。父既加,因上推及祖,旁推及世叔父,并加大功为期。……祖既加,因上推及曾祖,复上推及高祖,并加小功、缌为齐衰三月。至重莫如嫡,故加嫡子期为三年,加嫡孙大功为期。……凡此皆为正服。^①

这一体系的主要依据是《三年问》的“至亲以期断”之说与《丧服小记》中关于“亲亲之杀”的理论。关于《三年问》的至亲之义,我们已经澄清了至亲与至尊不可分割的特点,下面则将对《丧服小记》的亲亲之杀展开讨论。

《丧服小记》有言“亲亲以三为五,以五为九。上杀,下杀,旁杀,而亲毕矣。”近代学者吴承仕据此认为“丧服以期为本位,期服的适用,以三至亲为本位,是名‘至亲以期断’。由亲期断而上杀下杀旁杀,是为本等之服。”^②可以说,当代丧服研究者始终遵循这一判断,甚至以此制定所谓“本服图”,作为对亲亲原则的说明。^③

但是,如果认为《丧服小记》描述的是亲亲原则构建的本服,那么上杀、下杀、旁杀应当具有相等的意义。不过,这其中尚有若干难解之处。首先,《丧服小记》郑注“己上亲父,下亲子,三也。以父亲祖,以子亲孙,五也。以祖亲高祖,以孙亲玄孙,九也。”郑玄将以三为五、以五为九理解为在正统一系上的外推,因此亲亲之杀首先是上杀和下杀,它们相对旁杀似乎具有更加根本的意义。

此外,郑玄所理解的“以三为五”与“以五为九”有着关键区别。自祖亲高祖,意味着曾祖与高祖没有太大差别,因此可以同样亲之。孔疏注意到“以五为九”而非“以五为七”的问题“父、祖及于己,是自体之亲,故依次减杀,曾祖、高祖非己自体,其恩已疏,故略从齐衰三月。”^④“以五为九”,意味着自祖亲曾祖、高祖,其情不异,故其服不殊。张锡恭就此称“祖之上、孙之下,有大节级焉;祖之父祖、孙之子孙,无大等杀焉。”^⑤实际上,祖与曾祖之间有大节级,并不是因为大功与小功之别,而是递杀与不杀的区别。^⑥在这个意义上,自祖而外不杀,即曾祖高祖同服,只有在齐衰三月的正服上才有所体现,在上述本服理论中,曾祖服小功、高祖服缌,两者显然有别。

本服理论应用于正尊之服上遇到的特殊困难,意味着正尊之服不能仅仅以本服加隆的方式制得。尊尊之义对于正尊而言,不是亲亲原则之上的附加物,而是从自身外推的关键。同时,理解了尊尊之义如何体现在正尊之服上,我们才能理解下杀与旁杀中的重要问题。

(二) 尊尊之统

在孔颖达的分析中,他始终根据祖之期服来考虑如何为曾祖高祖服服“上杀者,据己上服父、

① 郑珍《仪礼私笺》卷四,《郑珍全集》卷一,上海:上海古籍出版社,2012年,第105-106页,点校有改动。郑珍之说实沿袭沈彤。沈彤称“亲之至者,曰父子,曰夫妻,曰昆弟。父子,首足也。夫妻,胖合也。昆弟,四体也。皆一体也,则皆至亲也,故其本服皆以齐衰期。……凡上杀、下杀、旁杀之服,有正有加,而此则皆其正服。圣人以此未足以尽亲亲之道也,则于其至亲之尊者、重者而加隆焉。又推至亲之心,以加于其上、下、旁之可加者焉。……凡此者,皆为加服。既加则为正矣,故加服亦谓之正服,而其所未加者则称本服。”参见沈彤《仪礼小疏》卷四,《四库全书·经部·礼类》第109册,第940-941页。

② 吴承仕《中国古代社会研究者对于丧服应认识的几个根本观念》,《二十世纪中国礼学研究论集》,北京:学苑出版社,1998年,第324页。

③ 周飞舟、李代《服术中的“亲亲”与“父为子纲”》,《神圣的家:在中西文明的比较视野下》,北京:宗教文化出版社,2014年,第100页;秦鹏飞《传统父系宗族中“族”的意义:以九族亲属制度的建构为例》,《社会》2023年第1期。

④ 《礼记正义》卷四十二,第838页。

⑤ 张锡恭《茹荼轩文集·修礼刍议十》,《清代诗文集汇编》第786册,上海:上海古籍出版社,2010年,第26页。

⑥ 因为泥守亲亲本服的原则,秦鹏飞虽意图解释“以五为九”这一“减杀不均匀”的特点,但因将尊尊排除在外,只能通过“小功以下为兄弟”等旁证加以说明。参见秦鹏飞《传统父系宗族中“族”的意义:以九族亲属制度的建构为例》,《社会》2023年第1期。

祖而减杀，故服父三年，服祖减杀至期。以次减之，应曾祖大功，高祖小功。”^①上杀的起点是三年，以三年为基础，亲以及亲、尊以及尊，然后服祖期；再进一步上杀，也是以祖期为起点，考虑如何为曾祖、高祖服服，这就与沈彤、郑珍的体系有着重要差异。在义疏家看来，上杀的过程不能仅仅理解为以本服而推。

但是，正尊之服并非没有本服可言。《丧服》“曾祖父母”，传曰“何以齐衰三月也？小功者，兄弟之服也，不敢以兄弟之服服至尊也。”郑注“正言小功者，服之数尽于五，则高祖宜缌麻，曾祖宜小功也。据祖期，则曾祖宜大功，高祖宜小功也。曾祖、高祖皆有小功之差，则曾孙、元孙为之服同也。”正因传称曾祖服原有小功之意，只因“不敢”而制齐衰三月，所以小功似乎应是曾祖本服。但此处郑注值得考究，郑玄显然意识到“以五为九”的问题，认为曾祖高祖同服，所以解释此处传文言“曾祖高祖均有小功之差”。这一“小功”可从两种方式推得：就上杀而言，父三年，祖为期，推得曾祖“宜”大功，高祖服因此有小功之意；而就服尽于五而言，逆推而得曾祖“宜”小功，曾祖服亦有小功之意。

因郑玄提到了两种推法，贾疏因此解释道“云‘则高祖宜缌麻，曾祖宜小功也’，据为父期而言。……是为本为父母加隆至三年，故以父为本而上杀下杀也。”也就是说，他认为郑玄既以父三年外推，也以父期外推。不过，一个是正服之杀，一个是本服之杀，所以曾祖的大功与小功分别是其正服与本服。但既然实际成服为齐衰三月，比大功规格更高，那么就应当是正服之上的义服。因此贾公彦强调“曾祖父母计是正服，但正服合以小功，^②以尊其祖，不服小功而服齐衰，非本服，故同义服也。”^③

但是，曾祖、高祖作为正尊，为服却以义服，遭到了后儒的强烈批评。清儒沈彤指出“父本服期，而加为三年，祖本服大功，而加为期，则三年与期并非本服，将亦不得为正服与？故决知曾祖父母之齐衰三月是正，而非义也。”^④为正尊服服，应当以同等级丧服中较粗的麻布，表达最重的哀情。同样以本服理论推断，正尊之统上的加服应当都是加至正服。张锡恭进一步坚持曾祖、高祖服均为正服，认为正服齐衰三月具有特殊的性质“高祖与曾祖均在‘以五为九’之列，其亲同也；均为正统而在上，其尊同也。证之于经，则高祖之属尚有缌麻之服；稽之于传，则高祖之亲亦有小功之差。注故以此经之‘曾祖’为上包高祖也。”^⑤他根据《丧服小记》的郑注，认为曾祖、高祖的制服原理根本相同，而非因为礼穷不得不同。^⑥其尊同，是因为同为正统在上；其亲同，是因“以五为九”恩杀的缘故。

齐衰三月之服是上杀的直接结果，因此为正尊制服是亲亲、尊尊两原则共同的体现。尊尊不是在亲亲基础上的加隆，而是在丧服中“推”的重要动力。由祖而上至曾祖、高祖，不仅是亲以及亲，也是尊以及尊。曾祖、高祖只是可以有小功之意，小功作为某种意义的本服，只是外推的依据，而非外推的结果。只要自亲祖而亲曾高，自尊祖而尊曾高，则在推出去的时候为曾祖、高祖已是齐衰三月，为其已同服尊尊之服。

在这个意义上，张锡恭认为，不仅高祖有服，远祖乃至始祖理论上也有服“吾于‘丈夫、妇人为宗子’，而知为远祖之必有服也。吾于‘为宗子齐衰三月’，而知为远祖亦必齐衰三月也。盖亲

① 《礼记正义》卷四十二，第838页。

② 《丧服》缌麻章郑注“曾祖父母正服小功，妻从服缌。”郑玄所称的“正服”其实是贾疏和清儒所言的本服。因此贾公彦虽用“降、正、义服”的义例理解郑注，但仍然袭用了郑玄的讲法。

③ 《仪礼注疏》卷三十一，第946-947页；卷二十八，第861页。

④ 沈彤《仪礼小疏》卷四，第945页。

⑤ 张锡恭亦认为，为至尊必服齐衰，因卒哭后无服可受，故三月即除。齐衰之三月与缌麻之三月有着不同的意义。参见张锡恭《丧服郑氏学》卷八，第587、592页。

⑥ 凌曙就认为，亲亲之杀仍然起作用，高祖本应服小功正服，只不过不敢以兄弟之服服至尊。“高、曾与己非同体，故服可不依次序减杀。礼穷则同，此圣人之权制也”。参见凌曙《礼说》卷四《续修四库全书·经部·礼类》第110册，第544页。

亲之属虽竭,而尊尊之统无穷。……夫亲亲毕于以五为九,则下杀至玄孙而止矣。其为远祖服者,尊尊之谊也。”^①作为远祖之子嗣,为远祖服齐衰三月,而远祖为己无服。这一关系,其实已经等同于族人与当世宗子的关系。《丧服》“丈夫妇人为宗子”,传曰“何以服齐衰三月也?尊祖也。尊祖故敬宗,敬宗者,尊祖之义也。”反过来看,宗子一身所体现的宗法之尊,正是由正尊一系永不衰竭的尊尊之统而来的。

由此可见,尊尊之统与亲亲之杀不同,它不仅体现在五属之亲的正尊身上,也以同样的方式体现在亲所不及的远祖、宗子身上。为正尊、远祖乃至宗子同服齐衰三月,甚至进一步为国君服齐衰三月,而不嫌无所降杀,根源于“尊其所尊”这一外推方式上。可以说,家外宗法、政治的尊尊之道,实际上蕴含在正亲的尊尊之道中。正尊的齐衰三月之服,正处于亲亲之杀与尊尊之统的交汇处。

(三) 尊尊统亲亲

紧跟上杀之后的是“下杀”,在下杀中以本服而推的问题更加突出。孔疏已经指出,“子服父三年,父亦宜报服,而父子首足,不宜等衰,故父服子期也。若正嫡传重,便得遂情,故《丧服》云‘不敢降’是也”。^②在为子服时,首先考虑的是子为己之服,而非至亲以期断的原则。以子孙为己之服为依据,或降或报,这正是丧服中“施”“报”的逻辑。就此而言,尽管服制上为子期、为孙大功,但这并非从至亲以期断外推而得,背后有着更加细密的考量。《丧服》“母为长子”“嫡孙”传均提出“不敢降其嫡”,而孔疏则提出“报”与“降”的问题,张锡恭进一步诠释为“正尊降服”的理论,其认为“凡正尊降卑属之服,降其本服也,非不报其加隆者也。……子孙虽卑属,其亲则一也,祖父母、父母不忍不报也。加隆者不忍不报,则所降者必其本服也。降其本服者,严父之谊;报其加隆者,爱子之仁。”^③吴飞就此指出,“本服与加隆,都是亲亲中有尊尊、尊尊中有亲亲。成服虽无异于本服之期,但其间加降之密,曲尽人情”。^④

“服之本至亲以期断”的原则,更加难以解释“以五为九”。《丧服》为众子期,庶孙大功,以此下杀,则庶曾孙当小功,庶玄孙当缌,但实际上庶曾孙与庶玄孙同服缌。同时,《丧服》“嫡孙”郑注“凡父于将为后者,非长子皆期也”,则曾孙、玄孙若为曾祖、高祖后,曾祖高祖一律为之服期。曾孙不为后服缌,为后服期,都不同于所谓本服小功。但曾孙之服则始终比曾祖之服低一等。张锡恭“正尊降服”之说,核心在区分“降其本服”与“降其加隆”。其言曰“为子降其本服,而不忍降其加隆,则不杖期,为长子三年,则并不降其本服也。”又曰“祖以正尊加尊,降其本服一等,而不忍降其加隆,故仍为之大功。”^⑤若不忍降其加隆,则实际相当于报其加隆。但两说又微有不同:报其加隆,以本服为基础而言;不忍降其加隆,以正尊服为对照而言。故自亲孙而亲曾孙、玄孙,曾祖高祖尊尊不减,而于恩已疏,故降其本服,而亦降其加隆。所谓“重其衰麻,尊尊也;减其日月,恩杀也”。因曾高之服有小功之意,故齐衰三月降两等服缌麻。若曾孙、玄孙上为己后,为己服斩,则己于嫡不降其本服,而因恩杀仍降其加隆,故于斩衰降一等服期。

可以说,“亲亲之杀”首为上杀,有上杀才有下杀。张锡恭总结道“凡本宗五属服,自卑幼之行制之。其尊行服卑行,则如其服以报之耳。”^⑥不仅旁尊如此,正尊亦然。正尊为卑属之服,不下杀为基础,而以正尊服及其降与报为源头。在这一过程中,尊尊与亲亲交织,亲亲之杀始终以尊尊之统为权衡。

有了上杀与下杀,才有了旁杀。《丧服小记》郑注“己上亲父,下亲子,三也。以父亲祖,以

① 张锡恭《丧服郑氏学》卷八,第592页。

② 《礼记正义》卷四十二,第838页。

③ 张锡恭《茹荼轩文集·释服二十二》,《清代诗文集汇编》第786册,第63页。

④ 吴飞《点校重刊丧服郑氏学序》,张锡恭《丧服郑氏学》,第24页。

⑤ 张锡恭《丧服郑氏学》卷十,第649页;张锡恭《茹荼轩文集·修礼刍议十六》,《清代诗文集汇编》第786册,第32页。

⑥ 张锡恭《丧服郑氏学》卷十三,第780页。

子亲孙，五也。以祖亲高祖，以孙亲玄孙，九也。”之所以能上杀、下杀，以亲父而亲祖，以亲子而亲孙，是因为祖是父之父，孙是子之子。但郑玄没有解释旁杀，同样的逻辑在旁杀上是不适用的。己之昆弟为至亲，但从父昆弟并非己之昆弟之昆弟，并非己之昆弟之至亲，因此不能简单地从亲昆弟而亲从父昆弟。在旁杀中，必须经历一个上溯至祖、再下溯至昆弟的过程。因此，在正尊之统内部，自高曾祖以来的每一世均有服制上的差异，但在正尊之统外部来看，自祖辈之昆弟辈的每一世所服完全相同。旁杀上的亲亲，“以己身之正尊后代为断”，^①实际上以宗法关系为基础。在这个意义上，站在旁亲的角度，己为“从祖祖父”及其子“从祖父”同服小功，一体之父子在服制上完全相同，正如为大宗服齐衰三月亦与高祖乃至始祖同。可以说，有了自仁率亲、自义率祖，有了等而上之、等而下之的过程，才有了宗法体系中的旁杀。

《大传》曰“自仁率亲，等而上之至于祖，自义率祖，顺而下之至于祢。是故人道亲亲也，亲亲故尊祖，尊祖故敬宗。”程瑶田谈道“人道亲亲，自小宗始。小宗有四，自继祢之宗始。……隆杀之义，轻重之名，所隆所重，恒主于祢。”^②在程瑶田看来，《丧服小记》“亲亲以三为五，以五为九”的外推，不只是亲亲之爱如同水流就下一样的自然流淌、逐渐减杀，而是在自尊祢而尊祖这一尊尊之道的引领下，使对父的至亲之情有序地扩展和延伸。《大传》“人道亲亲也”，郑注“言先有恩。”郑玄注礼经，屡屡言“恩”，他所理解的恩不是往来相报的恩情，而是相居相养的生活状态，如继父同居则恩深。^③这种恩的最直接体现就是父母之于子女的生养之恩。亲亲作为人道之始，首先体现在爱敬父亲身上，父亲于我而言不仅是至亲，也是生我之一本，是我之至尊。我因亲父而亲父之父，因尊父而愈加尊父之父，更因此推尊始祖，视为我所自出之一统。如张锡恭所言，亲亲之属虽竭而尊尊之统无穷，祖不以疏远而轻之，反而因其为一统之本亲而重之。是故亲亲之道没有使人减杀对远祖的爱敬，反而使人追本反始，推崇父之所自出，并自然敬重作为先祖之正体的宗子。

《大传》又言“上治祖祢，尊尊也。下治子孙，亲亲也。旁治昆弟，合族以食，序以昭穆，别之以礼义，人道竭矣。”在亲亲之“上杀、下杀、旁杀”外，更有“上治、下治、旁治”，其中以尊尊之道尽亲亲之情。以尊尊上治祖祢，是下治子孙、旁治昆弟的前提，在此基础上才有合族以食、序以昭睦的宗法。在这个意义上，清儒指出，“丧服其统纪在三年之丧。三年之丧，达丧也，礼所自生也。亲亲之中有尊尊、长长之道焉，或引而近之，或推而远之。以三为五，以五为九，上溯高祖，下迄玄孙，旁及三从兄弟，而后亲亲之道以毕。三年之丧其本根，余则其枝叶也”。^④只有作为一本的至亲，才同时蕴含着尊尊、长长之道，从而能作为礼所自生之根本。就此而言，由一本与一统而生之尊尊，为人道亲亲之水流划定了河道。而水流源源不断、盈科而进的动力，则蕴含在父子之至亲至尊、恩义至重之中。

五、余论

自汉以来，为人后者推尊其本生父母，自帝王之家下达庶民，而自宋之濮议、明世宗之大礼议，则又成为朝臣士人争辩的重点，为一时学风、世风之所系。其愈演愈烈，正在于其事关一本与一统之根本。本生父母之名分、本生父母降服之义、本宗正尊之服等问题，始终争论不休。实际上，使问题条分缕析的关键，亦在于一本与一统之中。正因为为人后者唯以降等之服服其小宗，不敢以旁尊乃至私亲视其父母，益见尊祖本于尊父，尊祖而成尊统，唯有祖之尊统能离父子天性，唯因继先祖之正体乃敢离父子天性。一本之义在本生父，故不敢视本生父为私亲，而当服其先祖；一统之义在所后父，

① 周飞舟、李代《服术中的“亲亲”与“父为子纲”》，《神圣的家：在中西文明的比较视野下》，第103页。

② 程瑶田《仪礼丧服文足征记》，《程瑶田全集》第一册，第272页。

③ 《丧服小记》：“缌、小功，虞、卒哭则免。”郑注“嫌恩轻，可以不免也。”《丧服小记》：“齐衰三月，与大功同者绳屦。”郑注“虽尊卑异，于恩有可同也。”《丧服小记》：“继父不同居也者。”郑注“录恩服深浅也。”

④ 徐乾学《读礼通考》卷四，清康熙冠山堂初刻本，第211页。

故敢降本宗先祖之至尊，至尊亦报其子嗣。此中情理唯有君子乃明，能处本生父、所后父，大宗、小宗之间，而仁至义尽。丧服传从禽兽野人立论，其大意正在于此，而此意得曹元弼阐发益彰。曹先生之论，可谓清儒丧服学之结晶，以理通礼之杰作，使亲亲尊尊之义得以昭然。

在此基础上，张锡恭提出“亲亲之杀有尽、尊尊之统无穷”，认为尊尊也像亲亲一般有着外推的特性，并且其不因外推而减杀。正是借助尊尊之统的理解，他才突破了亲亲本服的窠臼，说明了曾祖、高祖等正尊之服中的特殊难题。为曾祖服齐衰三月，不是亲亲本服之上的加隆，而是自尊父而尊祖，同以至重之衰麻和至尊之敬意。这一尊尊之义也将延伸至宗法和政治之中，构成中国社会人伦关系的基石。张先生对尊尊之统以及正尊降服的理解，澄清了尊尊之义之于丧服体系的根本性地位。

一本之义源于孟子，宋儒以其阐明为人后之道，但未深入丧服的内在机理。一统之义为郑玄所首倡，后世礼学家屡屡以之立论，但缺乏对尊统基础的反思。至清儒，则因检讨亲亲与尊尊之服术体系，不断深入对尊尊之统系的讨论。以张锡恭、曹元弼为代表的清代礼学殿军，则贯通一本与一统之义，为澄清丧服中亲亲与尊尊之关联，做出了卓越的贡献。

本文通过梳理张锡恭与曹元弼的讨论，并将其置于清代礼学乃至传统经学的视野中，意图通过经学的辩难澄清其思想史的意义，又借助思想史的意识捕捉经学问题中的关键线索。这一对清儒丧服学的检讨，不仅为社会学提供某种基于传统学识的理论探索，也希望能为经学研究别开生面。

清儒阐明一本与一统之义，有助于我们重新认识丧服体系的理论基础。作为丧服体系的最内核，父子关系是人伦关系的总纲，也是丧服体系的基础。父之于子既是至亲又是至尊，子对父的情感体现为亲亲与尊尊的交织。就两者间的关系而言，可以认为至尊生于至亲，至亲又成于至尊，但始终不可分离。单纯亲亲之情本身无法外推，更无法以此建立整个丧服的立体式结构。亲亲可以自亲父而亲父之父，却无法自亲昆弟而亲昆弟之昆弟。自亲子而亲孙、亲玄孙，亦需以正尊之服为基础或降或报。因此，下杀和旁杀其实都要依赖于上杀。而在上杀中，仍然以三年至尊至亲之服为外推的核心。作为一本的父，也是称、祖、曾祖、高祖乃至始祖的一本之统，是作为一统的正尊和至尊。从“尊父重嫡”到“尊祖敬宗”，此一永不衰竭的尊尊之统，始终是亲亲之杀的纲领，也是亲亲之杀的根本动力，这正是丧服体系中尊尊统亲亲的意义所在。

(责任编辑: 刘楷悦)

“Yi-ben” and “Yi-tong”: A Discussion on the Generation of “Zun-tong”
within the Mourning Dress System

Zhou Feizhou, Xu Fangyi

Summary: Previous research that attempt to understand Chinese human relations through the mourning dress system have transcended the flat recognition of the differential order, but there is still a lack of proper understanding of the characteristics of “Zun-zun” and its outward extension. This paper reviews Qing dynasty mourning dress studies, especially by understanding the discussions of Zhang Xigong and Cao Yuanbi, and places them within the perspective of Qing dynasty ritual studies and even traditional classical studies, thereby understanding the meaning of “Zun-zun” in the traditional Chinese social thought.

As the core of the mourning dress system, the father-son relationship is the general outline of human relations. Both “Qin-qin” and “Zun-zun” originate from “Yi-ben”, with the father being the closest and most respected person to the son. This utmost respect is derived from the closest intimacy, and the closest intimacy is fulfilled because of the utmost respect. A gentleman can respect his father and then extend this respect to his father’s father and ancestors, regarding them as his utmost respect. And he can extend it to the lineage system, which originates from his consciousness of “Yi-ben” and the pursuit of integrating his life into the inheritance of “Yi-tong”. Therefore, those who are adopted by others can empathize with the will of their biological father and inherit the “Zun-tong” of the lineage. For them, the biological father means their “Yi-ben”, and thus they dare not regard the biological father as a private relative but should mourn for his ancestors; the adoptive father means their “Yi-tong”, and therefore, they dare to reduce the mourning dress for those most respected ancestors of their branch, and the ancestors also repay it. The “Yi-tong” under the lineage system is an expansion and extension of the father, who is the closest and most respected as “Yi-ben”, and the “Zun-zun” is contained within the life experience of “Yi-ben”. “Yi-ben” originates from Mencius, and the Song Confucians used it to explain the principles of adoption, but they had not deeply penetrated the internal logic of mourning dress. “Yi-tong” was first advocated by Zheng Xuan, and later was often used by ritual scholars, but there was a lack of reflection on the basis of “Zun-zun”.

The Qing dynasty ritual scholars represented by Zhang Xigong and Cao Yuanbi, however, integrate the meanings of “Yi-ben” and “Yi-tong”, making outstanding contributions to clarifying the relationship between “Qin-qin” and “Zun-zun”, which helps us to re-understand the theoretical basis of the mourning dress system. “Qin-qin” naturally manifests as a weakening from close to distant, while “Zun-zun” naturally manifests as respecting those whom one’s father respects, and this process is ever-lasting. The sentiment of “Qin-qin” alone cannot be extended outward, nor can it establish the structure of mourning dress system. “Zun-zun” and “Qin-qin” together constitute the fundamental driving force for the outward extension of the mourning dress system. This review of Qing Confucian mourning dress studies not only provides a theoretical exploration based on tradition for sociology, but also hopes to open up new perspectives for classical studies.

Key words: Mourning Dress; Zun-tong; Yi-ben; Yi-tong; Adoption