

服制与中国传统社会的人伦原理*

——从服服制的社会学考察

安文研

提要:从丧服制度来研究中国传统社会的基本结构与人伦原理是社会学研究的一个经典方向。这篇文章对丧服从服服制的制服过程与社会功能进行了深入的探讨与分析,从而发现属从服制作为对亲亲之服的延伸,徒从服制作为对尊尊之服的补充,在亲属关系中对亲亲尊尊的人伦原理进行着极为坚实的巩固与支撑。亲亲尊尊对于建构人伦关系的作用,帮助我们更深刻地反思现代中国社会对人伦关系的依赖与人伦价值缺失的危机并存的复杂的社会现实。

关键词:人伦原理 从服 制服原则 亲亲 尊尊

一、宗法、丧服与中国社会学

宗法与丧服,作为建构中国传统社会的根本制度,自中国社会学建立伊始,就在社会学研究领域据有经典的地位,并形成了连续性的研究传统。然而,很长一段时间以来,这一经典的研究传统却被我们遗忘了。重新翻开中国社会学史,^①我们清楚地看到,自19世纪以来,宗法与丧服一直是中国学者用以思考社会变革的重要对象。伴随着中国现代学术的不断成长,中国学者对中国传统社会的研究思路也在逐渐发生变化。

早在20世纪初,王国维在研究殷周制度时就采用了社会科学的分析方法,逐层揭示了周代制度的内在架构。在制度考辨之外,王国维以社会科学的视角,从三个层面对周代的制度变革进行了系统的分析。

* 感谢两位匿名人提出的建议和修改意见。文责自负。

① 近年来,中国社会学界已经有了重新研究中国社会学史的呼声。中国社会学界已经认识到,“我们必须通过全面系统地整理、挖掘和诠释社会学前辈留给我们的思想遗产,以中国经验本身为基础,摸索现代中国的可能性出路,从根本上再造中国社会学的核心问题和精神气质”(应星等,2006)。

就周代制度之整体架构,王国维(1959:453)指出,“周人制度之大异于商者,一曰立子立嫡之制,由是而生宗法及丧服之制,并由是而有封建子弟之制,君天子臣诸侯之制;二曰庙数之制;三曰同姓不婚之制”。就周代制度之制度精神,王氏论曰,“此数者,皆周之所以纲纪天下。其旨则在纳上下于道德,而合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德之团体。周公制作之本意,实在于此”。就周代制度精神之建构原理,王氏论曰,“以上诸制,皆由尊尊、亲亲二义出。然尊尊、亲亲、贤贤,此三者治天下之通义也。周人以尊尊、亲亲二义,上治祖祢,下治子孙,旁治昆弟;而以贤贤之义治官”(王国维,1959:472)。王国维由制度考辨而及于制度精神,又由制度精神深入挖掘其背后的建构原理,呈现出“制度—道德—人伦原理”彼此之间所具有的社会结构上的紧密关联。王国维在研究视角上借西学发力,使得“亲亲尊尊”所具有的社会理论的意涵在其论述中呼之欲出。^①

王国维对西周社会制度的研究,明显地构成了陶希圣 20 世纪 20 年代进行亲属法研究的对话对象。不同于王国维希冀回到具有宗法精神的旧的社会制度的立场,陶希圣则致力于推动一种新的社会制度的到来。陶希圣认为,在变革时代必须建立全新的亲属法,但是,欲建立全新的亲属法必须了解中国几千年来一直实行的亲属法。惟有如此,才可能使改革有其社会基础,并有改革成功的可能性。在《亲属法大纲》(陶希圣,1928)与《中国社会之史的分析》(陶希圣,1929)这两部著作中,陶希圣对宗法制与丧服制进行了精辟的分析。他看到宗法与丧服建构的“父系”、“父权”、“父治”的家庭与家族结构是中国传统社会几千年来基本社会单位,只有改变宗法式的家庭关系,才能真正生成新的社会制度。陶希圣虽主张革新,但他并不同意西方以财产权为基础建立的法律体系,他认为应该建立生存权体系的亲属法,以培养具有独立人格之个体(白中林,2014)。陶希圣的亲属法研究,虽然属于法律研究,但是就亲属法所具有的建构新人格、建构新的社会关系与社会制度的意涵而言,亲属法研究更是一项社会学研究。20 世纪 30 年代,陶希圣在燕京大学社会学系讲授“中国社会史”课程(瞿同祖,

^① 值得注意的是,王国维虽在学术上引进新知,但是在政治立场上却仍抱有恢复帝制的希望。《殷周制度论》亦寄托了王氏的政治主张。陈梦家指出,“此文之作,乃借他所理解的殷制来证明周公改制的优于殷制,在表面上似乎说周制是较殷制为进步的,事实上是由鼓吹周公的封建制度而主张维持清代的专制制度”(陈梦家,1988:630)。

2003:405),他所从事的中国传统社会研究也属于中国社会史的范畴。毫无疑问,陶希圣是中国社会史研究真正的开创者之一。

和陶希圣同样任教于燕京大学社会学系的还有李安宅,他在1930年出版了《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学的研究》。这本著作的特点在于作者并不以社会问题作为社会史研究的入手点,而是以经典文献作为研究的对象。李安宅力求“客观”地处理这两部经学文献,揭开它们神秘的面纱。在《绪言》里,他写道,“本文下手的方法,完全是客观地将《仪礼》和《礼记》这两部书用社会学的眼光来检讨一下,看看有多少社会学的成分”(李安宅,2005:1)。李安宅看到,对礼教文化的了解,也是认识现在社会的一个重要面向,因为“现在的文化一定是旧文化的产物,为欲了解现在起见,也该研究研究旧有文化之‘上层建筑’的这一小部分”(李安宅,2005:2)。李安宅以威斯勒的“普遍型式”作为分析概念,对“礼”的物质方面与精神方面进行了提纲挈领式的研究。和王国维、陶希圣对宗法与丧服制度的集中关注不同,李安宅将传统“礼教”的各个方面都纳入了社会史的研究范围。

燕京大学社会学系在20世纪20年代所开启的社会史研究方向,对学生的研究均产生了深远的影响。中国社会史、法律史大家瞿同祖,即于1930年进入燕京大学社会学系学习,他在学习期间即听过陶希圣的“中国社会史”课程(瞿同祖,2003:405)。瞿同祖1934年本科毕业,毕业论文《周代封建社会》即属于社会史研究。1936年,在本科论文基础上又撰成硕士论文《中国封建社会》。瞿同祖一生的研究都在社会史方向上,这一研究方向也得到他的导师吴文藻和杨开道的认可与鼓励(瞿同祖,2003:411)。瞿同祖在访谈中曾说,“我治学的最大感受,就是用社会学观点来研究中国历史,对历史学和社会学都是一个出路,是一条途径。这也是我一生治学的方向”(瞿同祖,2003:413)。《中国封建社会》一书中,瞿同祖采取社会学的观点,从封建社会的形成到封建社会的崩溃,全以社会结构的演变来说明封建社会的历史。他认为,“封建社会的形成是逐渐的,并不是突然的。其间包含经济、政治、社会,各种结构全部的转变。仅有一种结构的转变,还只是部分的,不能说封建社会已经完成”(瞿同祖,2005:206)。周代是封建社会完成的时期,周代的经济制度已经完全进展到了农业经济,土地关系成了一切组织的中心;政治制度上,通过大规模的封建形成了分封的局面;社会制度上,阶级和宗法是两个极重要的组织(瞿同祖,2005:

206)。同样,封建的崩溃也是逐渐的,而不是突然的。春秋时代已呈崩溃的现象,但一直到秦统一天下才全盘地将封建制度推翻(瞿同祖,2005:207)。西周制度的突出创举即是宗法与丧服,两者都是为了维持封建制度而产生的,但是封建制度崩溃后,在中央集权的国家中宗法与丧服制度并没有消失,宗法制由大宗宗法演变为小宗宗法,本宗五服制度成为中国的基本社会制度。从瞿同祖此后在《中国法律与中国社会》的撰述中,我们更能清楚地看到丧服制度所规定的亲疏尊卑关系如何规范着各种人伦关系与社会行动,使“服制—伦理—法律”三个维度结为一体。

在社会史的进路之外,对于中国的文化与历史传统,社会学学者亦主张进行社会思想史的研究。潘光旦在清华大学社会学系任教时即讲授“儒家社会思想史”的课程,他撰写的《说“伦”字》、《“伦”有二义》、《说“五伦”的由来》等文章,考辨之细密,论断之独到,都成为后辈学人难以逾越的高峰(潘光旦,1999)。潘光旦旧学根基深厚,为同辈学人所敬仰。他根据《中庸》“致中和,天地位焉,万物育焉”的思想提出“位育”的概念,这亦代表了他社会思想的根本主张。他对家谱的研究也与宗法和服制问题紧密相关。在对中国既有家制传统与西洋家庭制度深入研究的基础上,他为过渡中的家庭提出了“折中制”的方案,以期能以“夫妇信之”的方式来继续中国人“老者安之,少者怀之”的家庭理想(潘光旦,1999:156)。

作为潘光旦的学生,费孝通学问上深受潘光旦的影响,生活中与潘光旦亦为生死之交。费孝通先后在燕京大学和清华大学学习社会学,社会史与社会思想史两种进路的中国传统社会研究都为他所熟习。在已有研究的基础上,费孝通致力于提出对中国社会具有解释力度的社会学概念与社会学理论。费孝通的理论创造呈现于我们所熟悉的《生育制度》与《乡土中国》两部著作中。在《生育制度》中,费孝通主要通过基于中国社会的经验,将马林诺夫斯基的方法论个人主义功能论与拉德克利夫-布朗的社会结构功能论相调和(王铭铭,1997),不仅从功能论的视角分析了中国传统的亲属制度,更发掘出了中国传统亲属制度所具有的对社会事实的世界性的解释力(王铭铭,2007)。在《乡土中国》中,费孝通则提出了很多植根于中国传统社会特质的社会学概念。“差序格局”是费孝通以五服制度为理论背景提炼出的概念,其解释力至今仍为学者们所推崇。但是,细读原著可以发现,费孝通不止

提出了这一个社会学概念,在差序格局所描述的中国乡土社会的基层结构之上,还有与这结构相适应的“系维着私人的道德”。乡土社会的“小家族”构成了绵续性的事业社群。乡土社会秩序的维持则依凭“礼治”来达成“无讼”的状态。这两本著作都属于费孝通继第一期实地社区研究之后所进行的第二期的工作,即通过对社会结构的分析,在理论上总结并指导实地研究(费孝通,2009b:181)。

回溯中国社会学对中国传统社会的研究,一方面我们看到,宗法与丧服始终是中国社会学前辈学者关注的核心问题;另一方面我们也看到,从王国维到陶希圣、潘光旦、李安宅、瞿同祖、费孝通,中国传统社会研究在社会史、社会思想史、社会学理论三条进路上都取得了斐然的成績,呈现了中国传统社会研究的广阔前景。但是,非常遗憾的是,这一经典的研究传统长期以来却为社会学界所遗忘了。2003年,费孝通先生以《试谈扩展社会学的传统界限》一文重新提出了中国社会学应该研究中国传统社会与传统文化的宏大愿景(费孝通,2003)。但是,将近十年后,中国社会学界才重新意识到传统社会研究对于中国社会学学科建设的关键意义(赵旭东,2010;周飞舟,2017)。

2010年以来,吴飞通过发现并整理清末礼学大家张锡恭先生的遗著《丧服郑氏学》,重新接续了通过丧服制度研究中国传统社会人伦秩序的传统(吴飞,2011;张锡恭,2017)。承接王国维的问题意识,周飞舟特别关注丧服制度中“亲亲”与“尊尊”这两项人伦原理间的关系,在《服术中的“亲亲”与“父为子纲”》这篇文章中,周飞舟等人通过将同族服表还原为同族本服表发现,同族本服是按照宗法关系确定的,宗法关系不同于纯粹的亲亲关系,宗法关系的实质是建立于亲亲关系基础上的尊祖敬宗之法(周飞舟、李代,2014)。在《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》一文中,周飞舟系统梳理了“亲亲”“尊尊”在丧服制度中的具体体现,指出以父祖之尊为核心,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,这乃是西周封建制度的主要特点。同时,通过揭示亲亲尊尊与仁、义这两种德性的关系,周飞舟指出亲亲尊尊之道乃是以爱为主的仁与以敬为主的义在社会结构中的呈现,而传统社会的繁文缛节恰是人在社会中达到“情深而文明”的存在状态的生活之道(周飞舟,2015)。

回顾以往的丧服研究,可以发现学者的讨论都是基于本宗服制,对于从服服制均未触及。但是,从服服制对于家庭关系、政治关系的建构以及伦理道德的维系都有着十分重要的意义,只有对从服服制有清楚的了解,才能对丧服制度的社会理论意义有完整的认识。这篇文章在对从服服制进行严密考辨的基础上,从社会学的视角对从服的制服过程进行了推演与呈现,对从服的道德情感逻辑给予了解释,并对其所具有的结构功能给予了社会学的分析,以期通过社会学的视角挖掘丧服制度所具有的社会理论的意涵。

二、服制与制服原则

《仪礼·丧服》本是记录西周封建宗法制时期丧服制度的文献,其中涉及的一些丧服规制随着历史的变迁都已逐渐改变甚或消解,但是它所包含的中国传统社会人伦秩序的建构原则却一直在悠久的历史传统中发挥作用。丧服制度在基本内容上表现为五服制度,包括斩衰服、齐衰服、大功服、小功服和缌麻服五个等级的丧服。己身为不同亲属所服丧服的等级可能是相同的,但是其制服原则却可能不同。^①制服原则是五服制度的结构原理所在,只有认真梳理每一种亲属关系中的制服原则,我们才能够触摸到丧服制度的真精神。制服原则先儒已有总结,《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”(孔颖达疏,2008:1360)。^②通常来讲,制服原则常常通过彼此叠加来制成某一关系中的丧服。制服原则分为六种,这篇文章只集中探讨其中的“从服”原则。

梳理“从服”一词在《丧服》经、传、注中的出现次序与频率,可以发现《丧服》经文中并无“从服”一词,“从服”作为一种解释服制的体例系统地出现于《丧服》传文之中。传文中出现“从服”的条目有:①为夫

① 比如一位女性出嫁后为其父母服齐衰不杖期,为她丈夫的亲兄弟的儿子也服齐衰不杖期。为父母服齐衰不杖期,是根据为父斩衰三年和为母齐衰杖期(或齐衰三年)加以出嫁女子“不貳斩”的原则降服而来,而为夫之昆弟之子的服制则是根据晚辈对自己的名服而制定的报服。

② 举例来说,为父母昆弟姊妹之服由亲亲原则而来,臣为君之服由尊尊原则而来,为世叔母之服由名服原则而来,为人后者与女子子适人者(出嫁的女儿)之服则由出入原则而来,为未成年的亲属的殇服由长幼原则而来,妇为舅姑之服则由从服原则而来。

之君。传曰：何以期也？从服也。②为君之父母、妻、长子、祖父母。传曰：何以期也？从服也。③妇为舅姑。传曰：何以期也？从服也。④夫之祖父母、世父母、叔父母。传曰：何以大功也？从服也。⑤君母之父母，从母。传曰：何以小功也？君母在则不敢不从服，君母不在则不服。⑥妻之父母。传曰：何以缙？从服也。⑦舅。传曰：何以缙？从服也。⑧舅之子。传曰：何以缙？从服也。⑨君母之昆弟。传曰：何以缙？从服也。通过这九条条目，可以清楚地看到，传文作者已经将“从服”作为一种系统的体例来解释制服的原因。这九条条目分别涉及妻从服夫之党、臣从服君之党、妾子从服君母之党、夫从服妻之党、子从服母之党等五种情况。从服亦在其他文本中出现，《杂记上》“女君死，则妾为女君之党服”（孔颖达疏，2008：1600），《丧服小记》“为君母后者，君母卒，则不为君母之党服”（孔颖达疏，2008：1316），“为母之君母，母卒则不服”（孔颖达疏，2008：1325）。将上述情形归纳在一起，则是学者们大多认同的三属从四徒从，即从服有七。

郑玄在《丧服》注中沿用了传文对“从服”的用法，其涉及从服的材料有：①“近臣从君，丧服无所降也”。②“妾从女君而服其党服”。③“从于妻而服之”。④“曾祖父母正服小功，妻从服缙”。⑤“君母在则不敢不从服，君母卒则不服也”（张锡恭，2017）。其在具体内容上为《丧服》传文做了补充，在分类上则没有超出三属从四徒从的范围。

关于从服的具体分类，《大传》曰，“从服有六，有属从，有徒从，有从有服而无服，有从无服而有服，有从重而轻，有从轻而重”（孔颖达疏，2008：1361）。但是，在具体的分析中，历代的礼学家已经注意到“属从”与“徒从”才是从服分类的基本范畴，“从有服而无服”、“从无服而有服”、“从重而轻”和“从轻而重”都可以归纳到三属从四徒从的范围中。故而《丧服小记》又言，“从服者，所从亡则已。属从者，所从虽没也服”（孔颖达疏，2008：1304），从从服的延续与停止的情况来分辨属从与徒从的区别。孔颖达《丧服小记》疏曰，“案服术有六，其一是徒从者。徒，空也，与彼非亲属，空从此而服彼。徒中有四：一是妾为女君之党，二是子从母服于母之君母，三是妾子为君母之党，四是臣从君而服君之党。就此四徒之中，而一徒所从虽亡则犹服，如女君虽没，妾犹服女君之党。其余三徒，则所从亡则已”（孔颖达疏，2008：1304）。“属者，骨肉连续以为亲也。亦有三：一是子从母服母之党；二是妻从夫服夫之党；三是夫从妻服妻之党。此三从虽没，犹从之服其亲也”

(孔颖达疏,2008:1305)。相比《丧服小记》作出的区分,孔颖达进一步解释了何为“属”何为“徒”,以此建立起界定从服的两个标准,即服服之人与所从对象的关系是判定从服分类的第一个标准,而所从之服是否因所从对象的存没而终止则是第二个标准。

在属从的子从母、妻从夫与夫从妻的关系中,母子、夫妻均为一体至亲。郑珍曰,“至亲者,一体之亲也。父子首足,夫妻胖合,昆弟四体,皆骨肉不可分异,是为至亲。其生也恩爱绝常,其死也哀痛至极”(郑珍,1991:93)。在徒从的妾与女君、妾子与君母、臣与君的关系中,二者之间并无直接的亲属关系,而是以尊尊为中介建立起来的丧服服制。

仅依礼学家所作之分类来分辨从服服制,我们对问题的探究似乎到这里就停止了。但是,从服服制本身有许多未知的部分需要我们去考辨推理,从服服制所包含的结构与功能也等待我们用社会学的视角去分析。下文分属从服制与徒从服制两个部分展开论述。

三、属从服制的制服过程与社会功能

属从,根据孔颖达的解释,“属者,骨肉连续以为亲”,“此三从虽没,犹从之服其亲也”(孔颖达疏,2008:1305)。这意味着属从包含两个方面的意涵,一是服服之人与所从之人为骨肉连续之亲,二是所从之人即使去世了,服服之人也仍然要为制服对象服丧服。“所从虽没也服”的制服原则意味着,通过“所从之人”,服服之人与制服对象之间已经建立了真正的、实质性的亲属关系,这种亲属关系具有伦理和情感价值,一旦建立起来就不会因所从之人的存没而改变。

属从服制包含了两个亲亲关系的连环,一是服服之人 A 与所从之人 B 为骨肉连续之亲;二是所从之人 B 与制服对象 C 为骨肉连续之亲。但是,服服之人 A 与制服对象 C 之间并没有直接的血缘亲属关系。属从包含三种情形,一是子从母服母之党,一是妻从夫服夫之党,一是夫从妻服妻之党。这三种情形中,母与子、夫与妻都是一体至亲,这也意味着只有骨肉不可分异的至亲关系才能作为“属从”原则必然得以生发的情感与伦理基点。

(一)子为母之党

母子至亲,子为母之党为属从。母之党,因其为外姓而称为“外亲”,包括外祖父母、从母、舅、舅之子、从母昆弟。子从母服母之党的通例是,为外祖父母小功、从母小功、舅缌麻、舅之子缌麻、从母昆弟缌麻。

通常来说,子为母之党的从服范围包括上述五类外亲,但是现实的情形是,并非所有的儿子都以为母之党制服。《服问》“有从无服而有服,公子之妻为公子之外兄弟”,郑玄注“谓为公子之外祖父母、从母缌麻”(孔颖达疏,2008:2160)。诸侯之妾子称公子。公子为其外兄弟,即外祖父母、从母无服。大夫庶子,父在之时为其母之党亦无服。那么,儿子能否为母之党制服究竟取决于哪些条件呢?

如果将儿子能否为母之党制服的情形与儿子能否为生母制服的情形联系起来,我们会发现二者间具有极强的关联性。《仪礼·丧服》《成人大功》章有“公之庶昆弟、大夫之庶子,为母、妻、昆弟。传曰:何以大功也?先君余尊之所厌,不得过大功也。大夫之庶子,则从乎大夫而降也。父之所不降,子亦不敢降也”(张锡恭,2017:683)。由此可知,天子、诸侯之家,父在之时妾所生庶子对其生母无服,父没为生母服大功。大夫之家,父在之时大夫妾子为母服大功,父卒则服齐衰三年。天子、诸侯之妾子为其母,父在无服,父没降服;为其母之党无论父在父没均无服。大夫妾子为母,父在降服,父没得伸;为母之党,父在无服,父没得伸。而天子、诸侯、大夫嫡妻所生之子则为其母服正服,无论父在父没均为其母之党制服。士之家,无论父在父没,无论妻生妾生,均可为其母服正服,并为其母之党制服。

表 1 子为母及母之党制服服表

| | 天子 嫡妻之子 | 天子妾子 | 诸侯 嫡妻之子 | 诸侯妾子 | 大夫 嫡妻之子 | 大夫妾子 | 士 嫡妻之子 | 士之 妾子 |
|-----|------------|----------------------|------------|----------------------|------------|----------------------|-----------|----------|
| 母 | 正服 | 父在 无服 父没 降服 | 正服 | 父在 无服 父没 降服 | 正服 | 父在 降服 父没 得伸 | 正服 | 正服 |
| 母之党 | 正服 | 父在 无服 父没 无服 | 正服 | 父在 无服 父没 无服 | 正服 | 父在 无服 父没 得伸 | 正服 | 正服 |

注:表 1 至表 4 均系笔者根据《丧服郑氏学》等文本综合整理而成,以下不再一一注明。

将上述情形制成表 1,通过这张表我们看到,一旦儿子为母亲无服或降服,那么儿子为母之党就无服。只有儿子为母亲按正服(或父在

服齐衰杖期或父卒服齐衰三年)服丧,才可为母之党制服。因此,子为母之党从服的前提条件是子为母不绝不降。在子为母之服与子为母之党之服之间有一种外推的关系。

这种推演关系告诉我们,如果想判定子为母之党是否制服,则需首先判定子为母是否有降服或无服的现象。那么,子为母降服或无服的原因是什么呢?同为妾子,为何士妾之子不为生母降服呢?这里就涉及儿子因其父亲的爵位而产生的“尊厌”的问题^①。士、大夫、诸侯、天子均有爵位,但是不同的爵位尊的程度不同,产生的尊厌的程度也不同,所以其子因厌降而产生的服制变化也不同。就士而言,“慈母如母”条郑注“士之妾子为母期矣”,贾疏“士无厌降,明如众人服期矣”(张锡恭,2017:280)。张锡恭先生认为,“夫士无尊厌,非有父所不服子不敢服之例”(张锡恭,2017:899)。而大夫之爵位比士更尊,故大夫之子有厌降,故贾疏又言“其大夫之子,据父在有厌,从于大夫,降一等。大夫若卒,则得伸,无余尊之厌也”(张锡恭,2017:684)。大夫尊对于儿子产生的影响是,生时有尊厌,卒后无余尊厌。所以,大夫庶子父在为其生母降服一等制大功之服。天子、诸侯比大夫爵位更尊,《通典》雷次宗曰,“《公羊传》曰国君以国为体,是以其人虽亡,其国犹存,故许有余尊以厌降之”(杜佑,1988:2492)。所以,天子、诸侯之妾子为其生母父在无服,父没大功。同是一父之子,但是因为母亲在宗法中的地位不同,使得儿子或为嫡出或为庶出,嫡妻尊同于夫,所以嫡妻之子即使为父所厌,也只是为其他本宗亲属降服,而不为其母亲降服;但是妾所生之子,在为其母亲制服时则或降服或无服。嫡子为父所厌,为其母制服,遵循的是“父之所不降,子亦不敢降”的原则;而妾子为父所厌,为其母制服,遵循的是“父之所不服,子亦不敢服”的原则。

由此可知,子为母之党制服的推演根据是子为母之服,而子为母制服之无服或降服乃是由父亲的爵位以及母亲的嫡庶身份叠加在一起决定的。

(二)妻为夫之党

夫妻至亲,对妻而言,夫又为妻之至尊,妻为夫之党为属从。妻为

^① “尊厌”原为“尊厥”,是丧服制度的建构原则之一,此处指儿子因为父亲爵位之尊而为相关亲属服制降等。

夫之党制服,谨依《丧服》“从夫降一等”之通例。可见,在妻为夫之党制服的过程中,夫为本宗亲属的服制才是根本环节,夫为本宗之服明,则妻为夫之党之服自明。夫为本宗亲属制服,其通例可依本宗五服图,其变例则需具体分析,其中需要考虑的原则是夫的爵位与本宗亲属爵位的差异。

根据本宗五服图可知,夫为其同高祖之亲服缌麻,其妻降一等无服,所以妻为夫之本宗制服只包括夫的小功以上的亲属,即同曾祖亲属。同时,由于嫂叔无服,所以妻为夫的昆弟、从父昆弟、从祖昆弟均无服。具体情形可见表2。

表2 妻为夫之党制服通例

| | 高曾 祖父母 | 祖父母 | 父母 | 姑姊妹 | 世叔父 | 从父 姊妹 | 从祖 祖父母 | 从祖 祖姑 | 从祖 父母 | 从祖 姑姊妹 |
|---|-----------|-----------|------------|------------------|-----------|-----------|-----------|-----------|----------|-----------|
| 夫 | 齐衰 三月 | 齐衰不 杖期 | 父斩衰 母齐衰 | 齐衰不 杖期或 大功 | 齐衰不 杖期 | 大功或 小功 | 小功 | 小功或 缌麻 | 小功 | 小功或 缌麻 |
| 妻 | 缌麻 | 大功 | 齐衰不 杖期 | 大功或 小功 | 大功 | 小功或 缌麻 | 缌麻 | 缌麻或 无服 | 缌麻 | 缌麻或 无服 |

这张表假设的是一种理想状态,即该男子作为丈夫,他与他本宗的所有亲属在爵位上都是相同的,都为士或都为大夫。本宗姑姊妹出嫁后亦嫁入同地位的家族。但是,这种理想状态常常因为彼此间爵位的差异而被打破,在爵位发生差异的时候,除正尊不降之外,旁亲都遵循降一等的原则,那么妻就要对夫之旁亲降两等,即只为夫之大功以上亲属制服。具体情形可依上表“降一等”进行计算。大夫之家,妻为夫之党服所涉变例有二,一为妻为姑之服,一为妻为夫之外亲之服。此两种变例均与大夫庶子有关。大夫庶子其母为妾,大夫对妾无服,大夫庶子为母大功,但是大夫庶子之妻为其姑之服并不从大功降一等,而是按照“舅不厌妇”的原则,为其姑服齐衰不杖期。同时,据《服问》“有从无服而有服,公子之妻为公子之外兄弟。注云:为公子之外祖父母、从母缌麻”(孔颖达疏,2008:2160)推论,诸侯庶子之妻为夫之外亲制服,则大夫庶子之妻亦当为夫之外亲制服。

妻为夫之外亲制服的过程,可参照子为母之党依“降一等”之例进行计算。而在妻从夫服夫之外亲的这一从服结构中,我们看到,两个从

服连接在了一起,构成一个“从其所从”的连环结构。

“为夫之君”服齐衰不杖期亦是属从,为礼学家归入妻从服夫之党之范畴内,吴绂曰,“诸侯夫人,畿内公、卿、大夫、士之妻为天子,侯国公、卿、大夫、士之妻为国君,凡公卿大夫士之臣之妻为其君,皆是也”(张锡恭,2017:491)。另据张锡恭先生按语,士无臣,末句当为“凡公卿大夫之臣之妻为其君”(张锡恭,2017:491)。

在上述妻为夫之党的制服过程中,我们看到最核心的问题就是夫本身对其本宗亲属制何种丧服,而妻为夫之党从服则是夫党亲亲之服的延伸。妻得以为夫之党制服,其首要的原则在于夫对于妻既为至亲又为至尊,这是妻为夫之党有从服的根本原因。但是,具体制定怎样的服制,从服的范围又有多大,则要根据夫与其内亲外亲在爵位上的具体情形而定。由此可见,在亲亲之服得以确定的情况下,尊尊的原则在确定制服的范围与等级上产生了决定性的作用。

(三) 夫为妻之党

夫妻至亲,妻体夫之尊,与夫尊同,故夫为妻之党制服,乃从妻而服,并非和妻之党有直接的亲属关系。对夫而言,妻之党只包括妻之父母。《丧服》“妻之父母。传曰:何以缙?从服也。注:从于妻而服之”(张锡恭,2017:929)。由此可知,夫为妻之父母服缙麻,乃此属从服制之通例。《丧服小记》曰:“世子不降妻之父母”(孔颖达疏,2008:1305)。《通典》庾蔚之据此推断曰,“嫡子服妻之父母,则天子诸侯亦服之矣”(李如圭,1939:475)。盛世佐曰:“唯公子、大夫之庶子,则不得伸耳。此缙服也,大夫已上不绝者,以妻之父母,君所不臣故也。凡所不臣者,服之如邦人”(盛世佐,1969:32)。由此可知,天子、诸侯、大夫及其嫡子均为妻之父母服缙麻。

但是,在复杂的宗法体系中,很多情况下丈夫并不得为妻之党制服。《服问》曰:“有从有服而无服,公子为其妻之父母是也”(孔颖达疏,2008:2160)。可知,天子诸侯庶子为妻之父母无服。《通典》蜀谯周曰,“大夫庶子为妻父母无服,为其母、妻大功,父没皆如国人”(杜佑,1988:2532)。由谯周所言又可知,父在大夫庶子为妻之党无服,父卒大夫庶子为妻之党服缙麻。

那么,夫为妻之党能否制服,这背后包含了怎样的制服原理呢?

如果我们来考察一下夫为妻的服制,或许能从中找到夫为妻之党

能否制服的根据。通常而言,夫为妻服齐衰杖期,父在则为妻服齐衰不杖期,以父为之主。夫为妻制服亦有特例,这些特殊情形恰与夫为妻之党制服的特殊情形相吻合。天子、诸侯之庶子父在为妻无服,父没为妻大功;大夫庶子父在为妻大功,父没为妻齐衰不杖期。与天子诸侯庶子,大夫庶子为妻之父母无服的情形相对应,可知夫为妻降服,则为妻之父母无服;若夫为妻无服,则为妻之父母亦无服。因此,只有夫为妻服齐衰期服时,夫为妻之父母才可服缌麻。可见,夫为妻之党制服的前提是夫为妻制正服。

但是,同为父之子,为什么天子、诸侯、大夫之嫡子可以为妻服正服,而天子、诸侯、大夫之庶子为妻却或绝或降呢?天子、诸侯、大夫尊,其子无论嫡庶均为父尊所厌,而在为其妻制服的过程中,除了考虑厌降的因素,还要考虑的就是其妻在宗法中的地位。嫡子之妻在宗法中有承继宗统的作用,因此不仅为夫所尊,亦为舅所尊,天子亦为世子之妻制服。《服问》云:“君所主,夫人、妻、大子、嫡妇”(孔颖达疏,2008:2162)。可知天子、诸侯均为嫡妇制大功之服。但是,由于天子诸侯绝旁期,所以为庶妇无服。大夫则为庶妇尊降一等服缌麻。将天子、诸侯、大夫为子妇之服与夫为妻之服相对应则可知,夫为妻制服无论正服、无服、降服都与舅对子妇的制服相一致,就嫡子而言其遵循的原则是“父之所不降,子亦不敢降”,故为其妻服正服;就庶子而言其遵循的原则是“父之所不服,子亦不敢服”,故为其妻或绝或降。

由上述讨论可知,夫为妻之党制服的根据可推至夫为妻之服,而夫为妻之服又可推至舅为子妇之服,将此三种丧服制成两表(表3、表4),可以将其中的关系更加直观地呈现出来。

表3 嫡子为妻之党制服推演服表

| | 嫡妇 | | 妻 | | | 妻之父母 |
|----|----|------|-------|------|------|------|
| | | | 父在 | 父没 | | |
| 天子 | 大功 | 天子嫡子 | 齐衰不杖期 | 齐衰杖期 | 天子嫡子 | 缌麻 |
| 诸侯 | 大功 | 诸侯嫡子 | 齐衰不杖期 | 齐衰杖期 | 诸侯嫡子 | 缌麻 |
| 大夫 | 大功 | 大夫嫡子 | 齐衰不杖期 | 齐衰杖期 | 大夫嫡子 | 缌麻 |
| 士 | 大功 | 士之嫡子 | 齐衰杖期 | 齐衰杖期 | 士之嫡子 | 缌麻 |

表 4 庶子为妻之党制服推演服表

| | 庶妇 | | 妻 | | | 妻之父母 | |
|----|----|------|------|------|------|------|----|
| | | | 父在 | 父没 | | 父在 | 父没 |
| 天子 | 无服 | 天子庶子 | 无服 | 大功 | 天子庶子 | 无服 | 无服 |
| 诸侯 | 无服 | 诸侯庶子 | 无服 | 大功 | 诸侯庶子 | 无服 | 无服 |
| 大夫 | 緦麻 | 大夫庶子 | 大功 | 齐衰杖期 | 大夫庶子 | 无服 | 緦麻 |
| 士 | 小功 | 士之庶子 | 齐衰杖期 | 齐衰杖期 | 士之庶子 | 緦麻 | 緦麻 |

通过上表可以看到,天子、诸侯、大夫的爵位之尊叠加在父尊之上产生的双重的“尊尊”,直接影响着儿子对其他亲属的制服,使其在制服之时必须考虑“父之所不降,子亦不敢降”和“父之所不服,子亦不敢服”这两种与厌降有关的制服原则。但是,在夫为妻制服的过程中,妻子具有的宗法地位决定了舅对子妇的服制,进而才根据厌降原则决定了夫对妻的服制。而这些制服过程都内在地包含于夫为妻之党制服的过程之中。因此,夫为妻之党制服,从制服的源头上来说,包含了舅为子妇制服和夫为妻制服两个制服过程。在这里我们看到,父子关系叠加爵位之尊所产生的尊尊关系主导着亲亲之服的有无,这也是丧服制度中以尊尊统亲亲的典型的体现。这种以尊尊统亲亲的关系,一贯地体现在两种包含了夫妻关系的服制中,更可见丧服制度制服体系之严整统一。

结合子为母之党的制服过程可知,姻亲属从服制,作为亲亲之服的外推,必然是服服之人对所从之人在制服时不绝不降,服服之人才能对属从关系中的制服对象有服,否则无服。

综上所述,从属从服制制服过程的内在结构上我们看到,子为母之党制服与子为母制服存在严格的对应关系,夫为妻之党制服与夫为妻、舅为子妇制服也存在严格对应关系,这些对应关系正是宗法制度严格的等级体系的体现。丧服制度通过严格的服制制度护持着宗法体系的威严,经由丧服制度与宗法制度的相互建构,任何亲属关系都不再是平面的、任意的关系,而是繁密的宗法体系中惟一确定的亲疏尊卑的关系。但是,确定亲属间的亲疏尊卑关系并不是丧服制度与宗法制度的惟一功能,在看似繁琐、严格的等级关系背后得到维护的恰恰是亲属间的款款深情。我们看到,通过亲亲关系的延伸,子为母之党和夫为妻之党这两种服制都具有联结异姓姻亲的社会功能,从而通过亲亲关系的延伸构建起了社会互动的网络。而妻为夫之党制服,则通过从服的关系

系将妻子真正纳入到夫家的宗族生活之中,成为夫家家族具有伦理意义的成员。同时,外推出的属从关系,即子与母之党、夫与妻之党、妻与夫之党,这三种属从关系都反过来强化、支持着母子关系、夫妻关系,构成对亲亲关系的滋润与维护。

四、徒从服制的制服过程与社会功能

徒从是从服服制的另一种表现形式,徒从服制中服服之人 A 与所从之人 B 一般没有骨肉连续的关系,但是又为某种家庭或政治关系所制约,使得二者之间不仅制服,同时服服之人还为所从之人的亲属 C 制服。徒从服制的制服之义不起于 A 与 C 之间的关系,而只起于 A 与 B 之间的关系,因此一旦 B 去世,A 就不再为 C 制服。^①

(一) 妾为女君之党

妾为女君之党,《仪礼·丧服》中并无明文,唯《杂记》有“女君死,则妾为女君之党服。摄女君,则不为先女君之党服”(孔颖达疏,2008:1600)。天子、诸侯、大夫有地者称君,女君即天子、诸侯、大夫之嫡妻。由《杂记》强调“女君死,则妾为女君之党服”可知,此为徒从之特例,并不遵从徒从“所从亡则已”的通例。

妾为女君之党制服来源于妾与女君构成的严格的尊尊关系。《仪礼·丧服》有“妾为女君。传曰:何以期也?妾之事女君,与妇之事舅姑等”(张锡恭,2017:511)。《传》文明言,妾侍奉女君,要像儿媳妇侍奉公婆一样,可见妾虽然参与宗族子嗣的繁衍,但在家庭中地位很低,只从属于女君一人,并且在尊尊的关系上相当于女君的儿媳。^②这种既严格又密切的等级关系在礼制中不仅表现为妾要服侍女君,为女君制服同于妇为舅姑,同时还要求妾为女君之党制服,并且在女君去世后

① 在妾为女君之党的服制中,虽然在女君死后,妾仍为女君之党制服,但这只是为了强调即使女君去世,妾与女君的君臣之别也不会消失,而不能将其等同于属从服制。

② 瞿同祖(2010:157)在《中国法律与中国社会》中提及,“妾在家长家中实非家属中的一员。她与家长的亲属根本不发生亲属关系。不能像妻一样随着丈夫的身分而获得亲属的身分。她与之间没有亲属的称谓,也没有亲属的服制”。“除对家长、家长祖父母、父母及家长之子外,皆无服。但对家长诸人之服亦不足以证明其间有亲属关系,并无报服,此种服制纯由于分尊义重”。

依然为女君之党制服,继续维持和巩固这种严格的等级关系,以此让妾明了自己的地位和分限。正如李如圭所言,“妾为女君之党,虽为徒从,然犹之近臣,君服斯服,故其服悉与女君同,不从降一等之例,且虽徒从,而女君死犹服其党,所以防觊觎也”(李如圭,1939:444)。从制服过程上来说,妾为女君之党的徒从服制源于妾为女君的尊尊之服;而从社会功能上说,妾为女君之党的徒从服制则加强了女君对妾的统领关系。而且,即使女君去世之后,妾为女君之党仍要制服。这种制服继续起到严君臣之分的等级建构的作用,即通过从尊尊关系中推演出的徒从服制来维护和巩固尊尊的等级关系。

(二)子从母服母之君母

《丧服小记》曰“为母之君母,母卒则不服”。郑玄注:“母之君母,外祖嫡母,徒从也,所从亡则已”(孔颖达疏,2008:1325)。孔颖达《正义》曰:“此亲于子为轻,故徒从也。己母若在,母为之服,己则服之。己母若亡,则己不服母之君母矣”(孔颖达疏,2008:1325)。这里涉及的第一种关系是女子子适人者为其君母的服制。第二种关系是女子子适人者之子从服母之君母的服制。既有君母,则此女子子适人前为大夫以上之家之庶女子。天子、诸侯、大夫之庶女子为君母之党制服如嫡子。此女子子出嫁后,其子为母之君母之服亦相当于为外祖母之服,即应服小功。换言之,庶女子之子有两外祖母,一为母之君母,一为母之生母。如果从制服的原因上来考虑这一徒从服制,从“徒从”关系上可以看到,女子子适人者之子为母之君母虽然制服,但是这种制服关系一旦母亲去世立刻终止。这表明此徒从服制其伦理意义的生发点在于母与子的关系,而不在于此外孙与外祖嫡母的关系。

在这一徒从关系中,我们看到外孙与外祖嫡母之间并没有实质的外亲关系。外祖嫡母对于庶女子之子在丧服体系中没有报服,这意味着这一徒从服制所发挥的社会功能只系于母子关系之间,以及庶女子与其君母之间。庶女子与君母之间,兼有亲亲尊尊二义,但是君母与庶女子之子之间则只有尊尊之义,而无亲亲之义,所以,外孙为外祖嫡母之服其内在的情感逻辑则是因为亲亲之情而尊其所尊,即因为爱敬自己的母亲,体恤母亲的感情而为外祖嫡母制服。由于外祖嫡母具有的特殊的家庭地位,所以这一服制在增强母子间亲亲之情外,更重要的还是要强化对君母的尊尊之义。

(三) 妾子为君母之党

妾子与君母无骨肉连续之关系,故妾子为君母之党为徒从。《成人小功》章“君母之父母,从母。传曰:君母在,则不敢不从服。君母不在,则不服。注曰:不敢不服者,恩实轻也。凡庶子为君母,如嫡子”(张锡恭,2017:836)。《缙麻》章“君母之昆弟。注曰:从于君母而舅服之也。君母在则不敢不从服,君母卒则不服也”(张锡恭,2017:954)。

在注中郑玄明确说明,妾子为君母之党制服,乃“不敢不服”之服,乃“恩实轻”之服。由郑玄所言之“不敢”可知,妾子为君母之党制服,其制服的根本动力只来源于君母对妾子的母子关系。君母尽子诸妾之子,妾子亦为君母按母子关系制服,故而妾子为君母之党制服亦同子为母之党制服。君母虽非妾子之生母,但是在宗法地位上却远高于妾子之生母,在名分上反强于妾子之生母。所以,在宗法关系上,君母对于妾子的母子关系并不弱于妾子与其生母的母子关系。特殊情形下,妾子为生母制服时反而或无服或降服,而妾子为君母则始终服正服,而于君母生时为君母之党始终制服。

妾子与君母之党的徒从关系让我们看到,虽然妾子为君母之党制服,但是与君母之党并没有实质的、确定的亲属关系,君母之党对妾子无服。这一徒从服制的伦理生发点在于妾子与君母的关系,情感逻辑表现为尊其所尊,尊其所亲,它的社会功能只存在于妾子与君母之间,即用以强化和巩固君母与妾子的母子关系。

(四) 臣为君之党

臣与君乃尊尊之关系,臣为君之党亦为徒从。宗法制中有三种君臣关系,第一种是天子与列国诸侯的君臣关系;第二种是天子、诸侯与其公卿大夫士的君臣关系;第三种是公卿大夫与其家臣的君臣关系。这三种君臣关系在《丧服》篇《斩衰》章中具体表述为“诸侯为天子”、“君”、“公、士、大夫之众臣为其君”这三条材料。

关于臣从服君之党的论述,《丧服》经传中有一条材料,即《齐衰不杖期》章的“为君之父母、妻、长子、祖父母。传曰:何以期也?从服也。父母、长子,君服斩,妻则小君也。父卒,然后为祖后者服斩”(张锡恭,2017:498)。《记》中有一条材料,即“君之所为兄弟服,室老降一等”(张锡恭,2017:1010)。

天子、诸侯之臣,有贵臣、众臣和近臣之分。贵臣和众臣为天子、诸

侯从服的范围包括天子诸侯之父母、长子和祖父母。一般而言,如果君之父若祖为君,那么臣为君之父若祖之服则属于臣为君之服,服斩衰。因此,只有在父若祖有废疾不立等特殊情形下才会出现臣为天子诸侯之父母、祖父母服齐衰不杖期的情形。大多数情况下臣为天子诸侯的从服只包括天子诸侯之长子。但是近臣为天子诸侯的从服则遵从“唯君所服服也”的原则,《服问》曰“君之母非夫人,则群臣无服,惟近臣及驂乘从服,唯君所服服也”(孔颖达疏,2008:2162)。可见其从服的范围不只限于上述情形,还包括君之母非夫人、嫡妇、嫡殇等情形。

公卿大夫之臣对其君从服的情形与天子诸侯之臣十分不同。首先,据“为君之父母、妻、长子、祖父母”条材料可知,公卿大夫之家臣为公卿大夫之父母、长子、祖父母制服,因为大夫之爵不世袭,所以不涉及大夫从其父或祖父那里继承君位的问题,因此大夫之家臣也对大夫之父母、祖父母没有称君的问题,大夫之家臣为大夫之父母、祖父母制服不涉及特殊情形。第二,《记》中又有材料,“君之所为兄弟服,室老降一等。注:公士大夫之君”。贾公彦认为,“天子、诸侯绝期,今言为兄弟服,明是公士大夫之君于旁亲降一等者,室老家相降一等,不言士,士邑宰远臣,不从服。若然,室老似正君近臣,故从君所服也”(张锡恭,2017:1010)。据此可知,大夫君之室老为君之党从服的范围比其他家臣要大得多,凡大夫君所制小功服,室老均降一等从服。张锡恭先生认为,“国君尊,群臣从服惟有齐衰,则嫡殇、嫡妇自不当从服矣。大夫君卑,从服者惟室老,而不以齐衰为限,虽小功以下,犹可降一等从之,不得以彼例此也”(张锡恭,2017:501)。第三,大夫君亦有近臣,近臣为大夫君之党从服与天子诸侯之近臣同,也依循“唯君所服服”的原则,只是大夫君的近臣数量上要比天子诸侯少很多。

总结起来,天子、诸侯与臣子的关系在政治意义上完全不同于公卿大夫与其家臣的政治关系。就天子、诸侯与臣子的关系而言,其臣子分为贵臣、众臣、近臣。贵臣、众臣为君之党从服的范围不超过君之父母、长子、祖父母此五人,而近臣从服君之党的范围则更广些,遵循“君服斯服”的原则。就公卿大夫与其家臣的关系而言,室老家相作为贵臣,其从服的范围远超过君之父母、长子、祖父母五人,其从服范围可至君所服之小功服。而邑宰等远臣则只服君之父母、长子、祖父母五人,其他君所服斩衰以下丧服,远臣均不从服。而公卿大夫之近臣亦有“君服斯服”的制服原则。

从制服的情感逻辑上说,臣为君之党制服乃是尊其所尊的表现。从社会功能上说,君臣关系作为最重要的尊尊关系,它所推演出的臣为君之党的从服服制不仅起到了巩固与维护君臣关系的作用,还增进了尊尊关系下的君臣之恩,起到了情感建构的作用。

综合上述四种徒从服制来看,徒从服制不独立存在,它由徒从关系而生,这种“空”从之的关系,并不是弱关系,而是强关系,强到可以从中推演出对所从之人的亲属的服制,并且由它所推演出的从服服制转过来巩固与维系这一徒从关系。一旦徒从关系解除,从徒从关系中推出的从服服制也解除了,这意味着生发徒从服制的社会需求解除了。惟有一种徒从服制在徒从对象去世后仍不得解除,就是妾为女君之党制服。这是因为虽然女君不在世,但是徒从关系却并未取消,而是始终悬搁于此,用以彰明妾与女君的等级差别与身份差异。

五、从服服制与伦理情感的建构

通过上述对制服过程的解析,我们呈现出从服服制所具有的“过程性”的内在结构:一是制服的过程,一是情感的逻辑,并由此说明每种服制所发挥的社会功能。我们看到无论属从还是徒从,都是根据服服之人与所从之人的关系进行外推而得到从服服制。属从服制中母子、夫妻都是亲亲关系中的强关系;徒从服制中君臣、妾与女君、妾子与君母都是尊尊关系中的强关系。只有从强关系中才能向外推出从服服制。但是,属从与徒从也有根本的不同,属从服制能够建立起服服之人与从服对象的实质的亲属关系,从服对象为服服之人也制服;徒从服制并不能建立起服服之人与从服对象的实质关系,从服对象也不为服服之人制服。因此,从情感逻辑上讲,属从服制呈现的是亲其所亲、尊其所尊和亲其所尊的情感结构,尤其增进的是亲亲的情感;而徒从服制呈现的则是尊其所尊、尊其所亲的情感结构,突出增进的是尊尊的情感。从社会功能上讲,属从服制不仅延伸了亲属关系,也巩固了原有的至亲关系,通过两个亲亲关系的联结,建立起了异姓宗族间的姻亲互动;徒从服制通过将尊尊关系与亲亲关系相结合,建立起了更具有情感维度的尊尊服制,借助对尊者之亲亲情感的体谅巩固了原有的尊尊关系。

在从服服制的制服过程中,我们看到属从服制虽然以亲亲关系作

为伦理价值的生发点,但在制服过程中,更可见尊尊原则的统领作用。徒从服制伦理价值的生发点则在于尊尊关系,但丧服制度并不鼓励孤立的尊尊关系,而是要以尊尊关系为基础来进行移情,或亦可说是以亲亲之情来增加尊尊关系的厚度,由此更可见亲亲对尊尊的范导作用。

但是,从服服制并不是在任何情形下都能得到实现,很多时候虽有从服之义但是并无从服之服。了解了从服服制复杂的制服过程,我们不禁要问,制服过程所包含的这种曲折、复杂的安排,对人的道德情感与伦理观念又有怎样的影响呢?这种复杂的服制安排是不是只是一种外在的、强制性的规定呢?以子为母之党为例,为母之党制服的特殊情形是大夫庶子及天子诸侯之公子为外亲无服。那么,这种情况下,大夫庶子和天子诸侯公子对外亲的亲亲尊尊之情是不是就被压抑了呢?一方面,这种感情确实为父所屈不得伸张,但是,如果为外亲之情获得了伸张,妾与正妻的界限就会被解消,整个家族的伦理秩序就会被倾覆。与此相较,屈厌自己的情感更能维持整个家族伦理秩序的稳定。另一方面,大夫庶子和天子诸侯公子屈厌的情感在其妻子一方则可正常地流露,亦不失为一种情义与伦理关系的表达,公子之妻为公子之外兄弟服缌麻,可知大夫庶子之妻亦可服夫之外亲。因此,我们看到在制服过程中,有此情义并非定有此服制,而无此服制亦无碍于有此情义,恰恰在外在的规定消失的地方,更是人情与伦理价值的集结点。而丧服制度所包含的中国传统社会中人伦与情感交织在一起形成的这种复杂、万变的关系,则是西方思想家站在礼教的条条框框外所无从体认的(孟德斯鸠,2004;黑格尔,2001)。只从单一的服制来看,这似乎是一个没有精神内容的规定,但是如果我们能够走进制服的复杂过程,就会发现在它的内部却包含了多重对情与义、亲与尊的既有伸张又有限制的协调。这一简单的规定恰恰是《中庸》所谓“发而皆中节”之“节”所包含的人伦与情感秩序相协调的关节点,亦可谓之礼之中庸。

上述分析中,我们乃是就从服制度作为社会事实来分析其产生的过程、情感的逻辑与所发挥的社会功能。我们亦不妨设想,若无此从服制度之事实,那么丧服制度又将处于怎样的情形?社会与家庭的伦理关系又将处于怎样的情形?我们或可试想,子为母之党无服,妻为夫之党亦无服,夫为妻之党亦无服,那么伦理情感的生存空间就只局促在母子关系、父子关系、夫妻关系之间。丈夫爱敬他的父母,而妻子却不能或不愿体会他的爱敬之心;妻子爱敬她的父母,而丈夫亦不能或不愿体

会她的爱敬之心；母亲、父亲爱敬自己的父母，而儿子却不能或不愿体会父母的爱敬之心，那么，在最基本的一体至亲的伦理情感的结构中就会欠缺构建伦理关系时最重要的“恕”道，西方思想传统中或近似称之为“同情”。欠缺恕道的情感就不再是稳定的伦理情感，而是飘忽不定的个人私情或激情。如果夫妻之间、父子之间只以彼此之间的喜爱维系在一起，那么家庭也将面临解体，仅有的小家庭作为伦理情感维系的空間也将坍塌。

亲亲关系必须要伸展出去，如果不能伸展出去，仅就单一家庭而言，如果只有父子之服、夫妻之服、兄弟之服，而孙与祖父母无服、外孙与外祖父母无服、夫妻对对方亲属无服，那么我们会发现每一个由夫妻、父子、兄弟关系组成的核心家庭就会成为与其他核心家庭相隔绝的原子，代际的传承就会取消。而夫妻对对方亲属的冷漠也必然意味着夫妻之间的关系更多的是以激情为基础，而不是以伦理关系和道德情感为基础。孙辈对祖辈无服，更会造成对祖辈在情感上的冷漠。一个人若是爱自己的父亲，却不爱自己父亲的父亲，不尊重自己父亲对其父亲的爱，那么这个人也必然不会爱自己的父亲。亲亲之情如若不能向外伸展，所有的至亲关系都会变成自私、随意的爱，而不是稳固的基于伦理关系的情。

我们亦可想象，如果妾为女君之党无服，臣为君之党无服，妾子为君母之党亦无服，那么，尊尊关系也只限制在君、臣两者之间，成为孤悬一线的尊尊关系。这种单线的尊尊关系，更像现代社会中个人与国家的关系，在这个国家中，我们每个人都可以做一个祖国的陌生人。而西周封建宗法制度却将家的结构代入国的结构，将单线的尊尊关系加以扩充，通过亲亲关系来护卫政治上的尊尊关系，正是要求每个人，尤其是爵位高的人都要和国家的政治产生切身的关联。

六、尊尊亲亲与现代中国社会的人伦危机

上述对从服服制的制服过程、情感逻辑与社会功能的分析，都局限于西周时期的丧服制度，它所体现的西周宗法制的等级关系以及对宗法制起到的护持作用我们已经是有目共睹。从服服制中与西周封建制有关的内容在秦以后的中央集权制国家中已经消失了，但是，从服服制所

包含的情感原则、伦理原则却一直在中国传统社会中发挥作用,也对我们反思中国现代社会的人伦与家庭问题有着十分重要的借鉴意义。

从服制中依然活跃在我们现代生活中的亲属关系包括:儿子与外亲的关系、夫与妻之父母的关系、妻与夫之亲属的关系,这都属于属从服制的内容。这三种属从关系集合在一起,基本相当于我们今天的父母子三人的小家庭与祖父母家庭、外祖父母家庭的集合。在这个集合的亲属结构中,父子关系和夫妻关系是构成伦理秩序的核心关系。正是在这两个核心关系上,现代家庭与传统家庭存在着根本的不同。

传统家庭的父子关系、夫妻关系都是基于亲亲关系而建立的尊尊关系,在服制与伦理生活中,都表现为以尊尊统亲亲的伦理结构,父为子之至尊,夫为妻之至尊。在前述对制服过程的推演中,我们更看到尊尊的力量主导着制服的全部过程。以亲亲关系为基础构成的天然的亲属制度,在尊尊的作用下才成为一个立体的等级结构。传统家庭中,父子至亲,在至亲的关系上叠加至尊的关系,父子之间的伦理秩序才得以建立。父慈是亲亲之情,而子孝则不仅基于对父亲的爱,同时也基于对父亲的敬。《孝经》云“爱敬尽于事亲”(邢昺疏,1999:5),此之谓也。惟有以尊尊护持亲亲,才能在不稳定的爱失去效力的时候通过敬的渠道来达成孝亲的伦理行为。因此,子对父的尊尊,才是构成孝行的根本的人伦原理。夫妻至亲,在至亲的关系上叠加至尊的关系,夫妻之间的伦理秩序才得以建立。传统家庭中“妇事舅姑,如事父母”(孔颖达疏,2008:1116),乃从于其夫侍奉父母之家礼,妻之从夫在伦理秩序上恰是源于夫对妻之至尊关系,同理,夫对妻的至尊也是构成妻之孝行的根本的人伦原理。

但是,在现代中国的家庭关系中,父子平权、夫妻平权的权利关系消解了传统家庭的尊尊关系,亲亲关系成为维系现代中国家庭的主导性的伦理原则。平面化的亲亲关系固然给我们的生活带来了许多轻松与快乐,但是,尊尊关系的淡薄也造成了我们每个人的伦理困境。传统中国家庭最根本的道德是“孝”,子辈对父辈的孝敬是家庭环境中培育的最重要的德行。早在1983年,费孝通先生就开始审慎地提出家庭结构变动中的老年赡养问题,仍对这一问题的改善抱有期望(费孝通,1983)。20世纪90年代,阎云翔在调查中发现,非集体化以来,农村已经出现了严重的养老危机与孝道衰落的社会问题(阎云翔,2006)。家庭社会学关于代际问题的研究也都集中指向了养老问题。郭于华对河

北农村的调查已经发现,不仅养老危机成为一个普遍的现象,子辈还塑造了一种新的代际交换的逻辑,在父母的生养之恩之外,他们更看重可以现时得到交换的资源,他们认为对父母的回报是有条件的。孝道观念虽然口头上还有其不容撼动的伦理价值,但是在具体的伦理实践中,传统的中国人伦秩序所提倡的孝亲之道已经开始瓦解(郭于华,2001)。21世纪以来,部分老年人的处境更加恶化,有研究发现农村老人的自杀率在上升,城市中老年人的处境相对较好,但是子辈的孝行标准与孝道观念也均有所下降(刘汶蓉,2012;李琬予等,2014)。

相比于孝道观念的衰落与子辈对父辈的反哺危机,父辈对子辈的付出却从未减少。无论城市还是农村,无论子辈是否成年成婚,父辈对子辈及其家庭的付出都呈现为一种“无限责任”(狄金华、郑丹丹,2016)。而子辈对父辈的伦理责任则出现了明显的代际失衡现象(贺雪峰,2008),学者们从经济压力、家庭结构变迁、个体化等各个角度来加以解释(阎云翔,2006)。杨善华基于中国“家本位文化”所提出的父母对子代的“责任伦理”的概念,在准确描述中国当代城市家庭的伦理秩序的同时,更隐晦地揭示了中国家庭伦理所面临的危机,子代只在“亲情环境”上为父母养老尽责,这一情形已经几乎触碰到了中国家庭伦理的底线(杨善华,2015)。

整个中国家庭呈现的这种代际失衡的现象,正是中国当代家庭主要以“亲亲”这一维度构建家庭关系造成的。“尊尊”构成了传统社会子辈孝敬父辈的向上的伦理通道,“尊尊”在当代家庭中的夷平化极大地瓦解了孝道上行的可能。而子不敬父、妻不敬夫的家庭伦理关系,也成为妇事舅姑这一传统孝行被瓦解的原因。新中国成立几十年来,虽然历经社会结构的重大变迁,中国人渊源有自的亲亲之情并未有丝毫衰减。然而,尊尊结构在家庭中的淡化却造成了现代中国社会最根本的人伦危机。这种危机让我们看到,若想恢复家庭中的温暖,首先应该恢复家庭中的敬意。

亲亲、尊尊是用以建构全部丧服制度的根本原则,同时也是丧服制度内在包含的最根本的人伦原理。通过对中国家庭伦理困境的分析,我们看到,亲亲尊尊不仅在解释从服服制的构成上具有强大的解释力,在针对中国现代社会的分析中,“亲亲”“尊尊”这一对源自中国传统社会的概念仍然具有极为透辟的解释力。

社会学作为一门实证性的学科,自她建立之初就怀有对于现代社

会道德与伦理问题的深切关注。洛克、卢梭、亚当·斯密等早期现代思想家对现代人的心灵成长的思考,对现代社会道德情感的分析作为西方社会学的根本性的问题意识的源泉,构成了西方社会学坚实的认识基础。涂尔干对自杀问题与宗教生活基本形式的研究,马克斯·韦伯对新教伦理与资本主义精神的研究,其核心的问题意识都源于对现代社会结构与其伦理秩序之关系的关注。中国社会学学者通过丧服制度研究中国传统社会之人伦秩序,在其根本的问题意识上与社会学经典理论传统一脉相承,而其期望则在于以此探究中国社会学特有的概念、理论与问题关怀,为中国社会学的学科建设奠定一个更为坚实的认识基础(费孝通,2003)。

参考文献:

- 白中林,2014,《亲属法与新社会——陶希圣的亲属法研究及其社会史基础》,《社会学研究》第6期。
- 陈梦家,1988,《殷虚卜辞综述》,北京:中华书局。
- 杜佑,1988,《通典》,北京:中华书局。
- 狄金华、郑丹丹,2016,《伦理沦丧抑或是伦理转向:现代化视域下中国农村家庭资源的代际分配研究》,《社会》第1期。
- 费孝通,1983,《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》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》第3期。
- ,2003,《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)》第3期。
- ,2009a,《生育制度》,《费孝通全集》第4卷,呼和浩特:内蒙古人民出版社。
- ,2009b,《乡土中国》,《费孝通全集》第6卷,呼和浩特:内蒙古人民出版社。
- 郭于华,2001,《代际关系中的公平逻辑及其变迁——对河北农村养老事件的分析》,《中国学术》第4期。
- 贺雪峰,2008,《农村家庭代际关系的变动及影响》,《江海学刊》第4期。
- 黑格尔,2001,《历史哲学》,王造时译,上海:上海世纪出版集团。
- 贾公彦,2008,《仪礼注疏》,上海:上海古籍出版社。
- 孔颖达疏,2008,《礼记正义》,上海:上海古籍出版社。
- 李安宅,2005,《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学的研究》,上海:上海世纪出版集团。
- 李如圭,1939,《仪礼集释》,丛书集成初编,长沙:商务印书馆。
- 李琬予、寇彧、李贞,2014,《城市中年子女赡养的孝道行为标准与观念》,《社会学研究》第3期。
- 刘汶蓉,2012,《孝道衰落?成年子女支持父母的观念、行为及其影响因素》,《青年研究》第2期。
- 孟德斯鸠,2004,《论法的精神》,许明龙译,北京:商务印书馆。
- 潘光旦,1999,《潘光旦选集》第一册,北京:光明日报出版社。

- 瞿同祖,2003,《清代地方政府》,范忠信、何鹏、晏锋译,北京:法律出版社。
- ,2005,《中国封建社会》,上海:上海世纪出版集团。
- ,2010,《中国法律与中国社会》,北京:商务印书馆。
- 盛世佐,1969,《仪礼集编》第22册,四库全书珍本二集,台湾:商务印书馆。
- 陶希圣,1928,《亲属法大纲》,上海:商务印书馆。
- ,1929,《中国社会之史的分析》,上海:新生命书局。
- 王国维,1959,《观堂集林》,北京:中华书局。
- 王铭铭,1997,《人与社会再生产:从〈生育制度〉到实践理论》,《社会科学战线》第5期。
- ,2007,《经验与心态——历史、世界想象与社会》,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》,《开放时代》第1期。
- 邢昺疏,1999,《孝经注疏》,北京:北京大学出版社。
- 阎云翔,2006,《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》,龚小夏译,上海:上海书店。
- 杨善华,2015,《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》第5期。
- 应星、吴飞、赵晓力、沈原,2006,《重新认识中国社会学的思想传统》,《社会学研究》第2期。
- 赵旭东,2010,《超越社会学既有传统——对费孝通晚年社会学方法论思考的再思考》,《中国社会科学》第6期。
- 张锡恭,2017,《丧服郑氏学》,吴飞点校,上海:上海书店出版社。
- 郑珍,1991,《郑珍集》,贵州人民出版社。
- 周飞舟,2015,《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》第1期。
- ,2017,《从“志在富民”到“文化自觉”:费孝通先生晚年的思想转向》,《社会》第4期。
- 周飞舟、李代,2014,《服术中的“亲亲”与“父为子纲”》,吴飞主编《神圣的家——在中西文明的比较视野下》,北京:宗教文化出版社。
- 朱凤瀚,2004,《商周家族形态研究》,天津:天津古籍出版社。

作者单位:北京大学社会学系
责任编辑:闻 翔