

从丧服制度看“差序格局”*

——对一个经典概念的再反思

■ 吴 飞

[内容提要] 费孝通的差序格局概念,是用社会科学方式诠释中国文化最经典的概念之一,有很强的解释力,但也呈现出一些局限。本文从丧服制度的角度指出,差序格局概念的解释力,主要在于它很好地把握了“亲亲”原则,但却无法解释“尊尊”原则,而费孝通先生所谓的“自我主义”其实是“利己主义”,无法展现丧服图中“己身”的意义。通过对丧服体制的研究,我们应该可以进入对中国文化结构更立体的理解。

[关键词] 差序格局 丧服制度 亲亲 尊尊 己身

费孝通先生的“差序格局”概念,可以算作现代社会科学对中国文化最重要的诠释之一。自从这一经典概念诞生之后,特别是上个世纪80年代以来,学者们广泛运用它解释中国人的行为方式和文化心态,大大拓宽了对中国社会的理解,也展现了这个概念丰富的解释力。这些研究在运用差序格局概念时,虽然提出了很多新的解释角度和思考因素,但大多集中于这一概念所强调的亲疏之别和道德特殊主义。

近些年来,学者们试图重新理解差序格局的涵义,也对它的解释局限提出了一些批评。比如,孙立平指出,由于费孝通是在散文式的文章中提出的“差序格局”,所以缺乏严格定义;阎云翔进一步指出,人们通常理解的水波同心圆只是一个比喻,也不能算作差序格局的严格定义,差序格局的实质含义,除了亲疏远近的差,还包括贵贱尊卑的别,是一个等级结构;翟学伟最近指出,差序格局除了定义模糊之外,在对家国天下的理解上

也存在着较大的问题。这些批评都颇中肯綮。

此外,孙隆基、马戎、翟学伟等学者都注意到,差序格局与传统的五服图之间有一致性。笔者认为,这一点为我们开辟了思考中国社会结构和文化心态的一条新的思路。差序格局的结构,恰好符合传统中国丧服制度所描述的结构。甚至可以说,差序格局就是对丧服制度的一种社会科学诠释,丧服制度,也很像对差序格局的一种图解。差序格局的解释力量,关系到丧服制度在中国传统社会中至关重要的地位;从另一个角度说,对丧服制度的重新研究,也可以帮助我们纠正“差序格局”概念的局限,对中国社会结构和人际关系有一个进一步的认识。

一、“同心圆”图解

请看费孝通的这个著名段落:

我们的格局不是一捆一捆扎清楚的柴，而是好象把一块石头丢在水面上所发生的一圈圈推出去的波纹。每个人都是他社会影响所推出去的圈子的中心。被圈子的波纹所推及的就发生联系。我们社会中最重要亲属关系就是这种丢石头形成同心圆波纹的性质。亲属关系是根据生育和婚姻事实所发生的社会关系。从生育和婚姻所结成的网络，可以一直推出去包括无穷的人，过去的、现在的、和将来的人物。

每个读者读到这里，头脑中都会浮现出一个水波同心圆的图景，但是，无论费孝通自己，还是后来的研究者，都没有想到将这个“同心圆”结构画出来，因此我们并不能清楚地知道，费孝通先生自己心目中的这个同心圆到底是怎样的。

不过，如果我们看一下历代以来关于丧服制度的任何一个图表，就可以找到这个亲属结构同心圆了。表 1 为《明会典》中的“本宗九族五服图”（以下简称“五服图”）。

表 1 本宗九族五服图

				高祖父母 齐衰3月				
			族曾祖姑 在室缌麻， 出嫁无服	曾祖父母 齐衰3月	族曾祖父 母缌麻			
		族祖姑在 室缌麻，出 嫁无服	从祖祖姑 在室小功， 出嫁缌麻	祖父母齐 衰不杖期	伯叔祖父 母小功	族伯叔祖 父母缌麻		
	族姑在室 缌麻，出嫁 无服	堂姑在室 小功，出嫁 缌麻	姑在室期 年，出嫁大 功	父母斩衰 3年	伯叔父母 期年大功	堂伯叔父 母小功	族伯叔父 母缌麻	
族姊妹在 室缌麻，出 嫁无服	再从姊妹 在室小功， 出嫁缌麻	堂姊妹在 室大功，出 嫁小功	姊妹在室 期年，出嫁 大功	己身	兄弟期年， 兄弟妻小 功	堂兄弟大 功，堂兄弟 妻缌麻	再从兄弟 小功，再从 兄弟妻无 服	族兄弟缌 麻，族兄弟 妻无服
	再从侄女 在室缌麻， 出嫁无服	堂侄女在 室小功，出 嫁缌麻	侄女在室 期年，出嫁 大功	长子期年， 长子妇期 年，众子期 年，众子妇 大功	侄期年，侄 妇大功	堂侄小功， 堂侄妇缌 麻	再从侄缌 麻，再从侄 妇无服	
		堂侄孙女 小功	侄孙女在 室小功，出 嫁缌麻	嫡孙期年， 嫡孙妇小 功，众孙大 功，众孙妇 缌麻	侄孙小功， 侄孙妇缌 麻	堂侄孙缌 麻，堂侄孙 妇无服		
			曾侄孙女 在室缌麻， 出嫁无服	曾孙缌麻， 曾孙妇无 服	曾侄孙缌 麻，曾侄孙 妇无服			
				玄孙缌麻， 玄孙妇无 服				

表 2 本服图

				高祖父 总麻				
			曾祖母 总麻	曾祖父 小功	族曾祖母 总麻			
		从祖母 总麻	祖母 小功	祖父 大功	伯叔祖 小功	族祖母 总麻		
	族姑 总麻	堂姑 小功	姑 大功	父 期服	伯叔父 大功	堂伯叔父 小功	族父 总麻	
三从姊妹 总麻	再从姊妹 小功	堂姊妹 大功	姊妹 期服	己身	兄弟 期服	堂兄弟 大功	再从兄弟 小功	族兄弟 总麻
	再从侄女 总麻	堂侄女 小功	侄女 大功	子 期服	兄弟之子 大功	堂兄弟之子 小功	再从兄弟之子 总麻	
		堂侄孙女 总麻	侄孙女 小功	孙 大功	兄弟之孙 小功	堂兄弟之孙 总麻		
			曾侄孙女 总麻	曾孙 小功	兄弟之曾孙 总麻			
				玄孙 总麻				

虽然经过了历代的各种调整，在明代五服图中，我们还是可以大体看到，随着与己身的关系逐渐疏远，丧服的品级也递减。斩衰、齐衰、大功、小功、总麻是最基本的 5 种丧服，在同一种丧服当中，又有所服时间长短的差别。比如对父亲是斩衰 3 年，祖父母就降为齐衰，而且服期年，即 1 年，曾祖父母和高祖父母仍是齐衰，但只服 3 个月。同样，对兄弟当服齐衰，期年之服，而对远些的堂兄弟，就服大功，再从兄弟就是小功了，对更远的族兄弟，只服最次等的总麻。无论子孙、姊妹、叔伯、姑侄等，皆以此类推。差序格局的“同心圆”结构，正体现在九族五服图中。

当然，五服图中的同心圆还不是很规整，比如对父祖四代只有斩衰和齐衰两种丧服，而对另外

的关系，则没有斩衰，只有从期服到总麻的 4 种丧服。这是因为，亲疏远近的同心圆结构并不是丧服制中唯一的原理。

根据吴承仕先生的研究，丧服制度的基本原则是《礼记·三年问》中说的“至亲以期断”，而这个原则更明确地体现出这种同心圆结构。所谓至亲，即一体之亲。什么是“一体之亲”？《仪礼·丧服传》说：“父子，一体也，夫妻，一体也，兄弟，一体也。”“至亲以期断”指的就是，凡是至亲，其本服都是“期服”，即一年的齐衰。这样，按照本服，则父子兄弟都应该是期服，而祖父、堂兄弟、孙皆降为大功，曾祖父、再从兄弟、曾孙皆为小功，高祖、族兄弟、玄孙则为总麻。其他如叔伯、侄子、姊妹等，都以此类推。于是，就形成了一个非常标准的层层外

推的同心圆结构(见表2)。

本服其实只有4种,没有斩衰,层层外推,非常符合费孝通的差序格局。但这个标准的同心圆从未真正实现过。在本服之上,对于父祖等又需要特别“加隆”,于是父亲的齐衰期年加隆为斩衰3年,《礼记·三年问》云:“然则何以三年也?曰:加隆焉尔也。”祖父、曾祖父、高祖父也相应加隆。再加上后代的诸多调整,才形成了五服制度,这个同心圆结构看上去也就不那么标准了。

学者们发现,无论民国时期的丧服制度,还是今天农村地区的丧服制度,都和这种标准的五服制度有所不同。即使在古代,五服制度也许只是经典中的一种规定,在现实中未必一直得到了严格的实行。但五服制度对中国社会和文化的意义,并不在于它在多大程度上得到过实行。如此复杂的服制规定,乡野小民当然不大可能严格遵守。在笔者调查的华北一些地方的丧礼中,相隔几里的村庄,丧服制度就有很大不同。不过,有一点是共同的,即在不同的辈分、不同的亲疏关系之间,往往用不同的丧服来作区分。五服的形制虽然没有得到严格执行,但即使在今天的农村,五服用以区分亲疏关系的功能却没有被打破。一般人并不知道五服究竟指的是哪5种丧服,甚至不知道五服是5种丧服,但人们都知道五服是用来区分亲疏关系的,“五服之内”就是要在丧礼上穿孝的关系。

五服制度在传统中国的重要性,更体现在历代法律中。从《晋礼》规定“准五服以制罪”以后,历代法律都参照五服定罪。比如《唐律》中规定,凡大功以上亲属,或小功以下但情重的亲属,若犯有一般罪行,可以相互容隐,不算犯罪。如果这类亲属相互揭发,被告者按自首论,免于处分,告发者反而要给以处罚。^①民国之前,中国法律中的亲等计算均采用五服之名。可见,用以区别亲疏尊卑的五服制度,不仅体现了中国社会最基本的伦理关系,

也成为中国传统法律的文化基础。

费孝通在讨论差序格局的时候,并没有谈到丧服制度。但是他提到,自己所说的“差序”就是“伦”,其字源就是“水文相次有伦理也”。^②而中国传统伦理的最集中体现,就是丧服制度。费孝通先生发现了差序格局,其实是发现了支配丧服制度的一个根本原则。虽然他未必直接研究过丧服制度的问题,但“差序格局”和丧服制度二者可以相互诠释,也就在情理之中了。

二、差序格局的解释力量

随着新式丧礼在城市中渐渐取代旧式丧礼,中国法律以罗马法的亲等计算方式取代五服的计算方式,“五服”之名变得越来越陌生。不过,五服制度所体现的社会结构和文化心态并没有消失。在现代社会科学的研究中,费孝通的“差序格局”概念很好地描述了五服制度背后的伦理结构。

丧服制度的一个核心原则是“差等”,也就是费孝通所说的“伦理在分别”。差序格局,就是以己身为中心,由此出发,向外推出一层一层的亲属和社会关系。不仅各种日常的社会生活根据这种差等决定,而且定罪量刑也要以这种差等为基础。

按照费孝通的理解,这个差序格局的核心首先是自己。它是一种“自我主义”(egoism),而不是“个人主义”。“己”是一切社会关系的根本和中心。因此,一切社会伦理的关键,是“克己复礼”。只有通过修身,才有了齐家治国平天下的根基。这种自我主义,并不只是一毛不拔的杨朱才具有的,就连孔子也坚持。“杨朱和孔子不同的是杨朱忽略了自我主义的相对性和伸缩性。他太死心眼儿一口咬了一个自己不放,孔子是会推己及人的,可是尽管放之于四海,中心还是在自己。”孔子不会离开差序格局的这个核心,所以他说:“君子求诸己,小人求诸人。”也正是因为不会丧失这个核心,所以他

不主张“以德报怨”，而要“以直抱怨”。^⑬

费孝通认为，孔子之所以比杨朱更好地理解差序格局，是因为他会“推己及人”。孟子更说自己“善推而已矣”。所谓推己及人，就是“己欲立而立人，己欲达而达人。”不仅要成就自己，而且还要从差序格局的里圈向外圈推出去，使家国天下都能受惠于己。由于这种推己及人的伦理模式，群己的界限就变得模糊了。相对于最亲近的家人，我就是己，相对于家外之人，整个家庭就是己，相对于外国人，全国同胞都是己。在里圈和外圈发生矛盾时，人们总是为了里圈而牺牲外圈，于是，“在差序格局中，社会关系是逐渐从一个人推出去的，是私人关系的增加，社会范围是一根根私人联系所构成的网络。”^⑭

基于这样的差序格局，所形成的社会道德就是“系维着私人的道德”。因为差序格局以自己为中心，所以首要的道德原则是“克己复礼”；其次，最亲近的关系就是至亲关系，所以对父母要孝，对兄弟要悌，孝悌是人伦之本。向朋友推，最基本的道德准则就是忠信。费孝通认为，从差序格局出发，中国文化中的道德观念都是私人性的，不是团体道德，更没有像基督教的“爱”那样笼罩性的抽象道德。哪怕是看上去很抽象的“仁”，也只是“一切私人关系中道德要素的共相”。^⑮

正是由于差序格局和相应的特殊主义道德，又衍生出了中国式的家族制度、礼治秩序、无为政治，等等。差序格局是中国社会的文化伦理基础；道德规范、社会制度、人生哲学等等，都是由差序格局规定的。因此，只有理解了差序格局，才能理解中国社会文化中的诸多现象。

在传统中国社会，丧服制度正是这样一套文化体系。丧服制度的基本原则是差等。历代对服制的规定多有不同，到了现当代，连五服之名都很难见到了，不过，服制的基本原则从来没有变过。而基于服制的差等，衍生出了针对不同人的伦理道

德、蔚为壮观的中华法律体系和相应的政治制度。对于人生与政治的各种哲学思考，也必须立足于丧服制度，才能够有深入的理解。差序格局的解释力之所以如此之强，就是因为它抓住了丧服制度亲疏有别的根本原则。

三、差序格局的解释局限

差序格局的提出，对于从现代社会科学角度理解中国文化与社会，有着里程碑的意义。不过，我们不能停留于此，否则就无法进入更深层次的研究，也会对古今中国的很多社会文化现象感到不可索解。不过，笔者和孙立平、阎云翔、翟学伟等先生不同，并不认为“定义不严格”是差序格局很大的问题。虽然费孝通用的是散文笔调，但这并不妨碍后来的学者对差序格局的理解。人们在运用这个概念时，大多很清楚自己在说什么。差序格局的主要问题，还是实质性的，虽然它抓住了丧服制度的一些要点，但尚未把握丧服制度的丰富性，其所强调的，只是丧服制度中的一个方面。

（一）亲亲与尊尊

首先，必须强调的是，费孝通写“差序格局”这篇文章的本来目的，是要探讨中国人为什么那么“自私”。这一点，在后来对这个概念的使用和分析中，常常被有意无意地忽略掉了。除去一些非学术性的文化批评文章外，后来的学者大多基于价值中立的立场，使用“差序格局”概念分析中国人的行为方式。虽然文化批判时代已经过去，学者们对差序格局有了新的理解，但我们却不能忽视费孝通在提出这一概念时的原始语境，因为这一出发点贯穿了对差序格局的全部分析，以及《乡土中国》中很多相关的篇章，也潜在地影响了以后学者对这个概念的理解。

20世纪三四十年代，愚、病、私，有时还加上弱，普遍被当成中国人的几大痼疾。很多学者谈到

过,费孝通也接受了这样一个观点,并且认为:“私的毛病在中国实在比了愚和病更普遍得多,从上到下似乎没有不害这毛病的。”^{①⑥}私之为病,究竟有没有文化上的原因,是他写这篇文章的出发点。在他看来,私的实质,就是群己的界限怎样划的问题。而正是在这个地方,中国文化与西方文化有着巨大的不同。西方文化是“团体格局”,团体与个人分得非常清楚;中国文化是“差序格局”,群己的界限会随着差序的不同而不同;但不论在哪个层次上,中国人都是照顾里圈的利益,牺牲外圈的利益,也就是永远以自己为中心,根据亲疏远近来考虑问题,因而永远是自私的。

不能说丧服制度所建立的伦理体系中不包含这一方面,但这绝不是丧服制度中唯一的一个方面。在近些年来的研究中,虽然多数学者并未像费孝通那样用这个概念批判私的概念,但大多受了他的深刻影响。^{①⑦}他们不论说差序格局是伦理道德模式,是社会关系,还是稀缺资源的分配,强调的都是亲疏远近这一维度,而这个维度是费孝通用来解释“私”的主要论据。只有阎云翔提出的等级制度超出了这一维度。^{①⑧}这一点虽然有着深刻的洞见,但我不认为这是费孝通的本意。阎云翔说费孝通所讲的差序格局实质上并不是一个同心圆结构,而是尊卑上下结构。这一点在费孝通的原作中是读不出来的,应该是阎云翔在受到差序格局的启发之后,发展出来的思想。费孝通的差序格局的核心就是同心圆结构,这种结构无法解释阎云翔的等级结构。阎云翔谈到,差序格局应该是一个立体结构,而不是一个平面结构,这是非常有见地的一个说法。但无论费孝通自己,还是后来的学者,都尚未把差序格局理解成一个立体结构。

但丧服制度却是一个典型的立体结构,可以兼顾这两方面。按照本服图,父子兄弟皆为一体至亲,所以无论为自己的父亲、兄弟,还是儿子,都应该服齐衰期年,这是同心圆结构;不过,五服图之

所以不是典型的同心圆结构,就是因为依照亲疏原则建立的本服图之上,还要用等级原则加以调整。从《仪礼·丧服》开始,对父亲的服制就被加隆为斩衰3年,祖父、曾祖父、高祖父都被加隆为齐衰,这体现出的就是父系长辈对后辈的等级制度。再如,按照本服,兄弟姊妹也是一体至亲。姊妹若未嫁,则应该与兄弟一样,服齐衰期年;但若已经嫁人,则丧服降1等,改为大功。这也体现了男女之间的等级差别。费孝通所说的同心圆的差序格局,是“至亲以期断”的本服结构,根据亲亲的原则;但现实礼制中的实际结构,根据尊尊、出入、长幼、从服、名服关系经过加、降等调整之后,则成为我们看到的五服图。历代对五服图多有调整,大多是进一步强调亲疏关系和等级关系。

丧服制度非常复杂,其中有大小小各种原则,因而使得很多细节问题几千年来都争论不休。但大体而言,其最核心的原则不外乎“亲亲”与“尊尊”两条。亲亲,就是费孝通所说的同心圆结构;尊尊,就是阎云翔所说的等级制度。如果说,丧服制度中的差序格局导致了中国人“私”的毛病,那应该是“亲亲”原则的一个结果。正是因为亲亲的原则,孔子主张“父为子隐,子为父隐”,亲亲容隐甚至成为中国法律传统的一个基本原则;也正是因为亲亲原则,才有费孝通所说的那种为家牺牲国的情况。这一点是确实存在的。不过,这远不是丧服制度的全部,更不是丧服制度所带来的唯一文化结果。

(二)家国天下

丧服制度作为一个立体结构,还不止体现在家族之内的尊尊与亲亲上面。按照费孝通的差序格局,每个人都以己身为中心,然后由此推展出去,形成一个一个的同心圆,从亲人、朋友,以至国家、天下,都是这个同心圆的一个圈。他因此认为,《大学》中所说的修身、齐家、治国、平天下,讲的就是这样的差序格局:

这和《大学》的“古之欲明明德于天下者先治其国，欲治其国者先齐其家，欲齐其家者，先修其身……身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平”在条理上是相通的，不同的只是内向和外向的路线，正面和反面的说法，这是种差序的推浪形式，把群己的界限弄成了相对性，也可以说是模糊两可了。^{①9}

如果按照这样的差序格局原则，那么国家就是比家人朋友远得多的外圈，天下几乎就是最外层的圈了。这样，每个人应该根本不关心与自己距离遥远的天下国家，因此“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”。^{②0}正像翟学伟指出的，这是“差序格局”这一概念中一个非常明显的缺陷。^{②1}

如果仅有亲亲原则，陌生人就和自己无关。但是，这怎么可能是《大学》的原则呢？《大学》里说的身、家、国、天下是有次序的，不能做好前面的，就不做好后面的；但绝不能由此推出来，为了前面的，就可以牺牲后面的。忠孝并举是历代帝王的一贯原则；如果按照这样的差序格局，则越是强调孝，就越会使人们忘记忠，那么，忠孝一体的说辞就完全成了谎言；人们实际的生存哲学恰恰是忠孝对立的。虽说费孝通的理解可以帮助人们澄清文化大传统的伦理说教背后更实质的文化心态，但若使一切关于家国天下的道德观念都失去文化合法性，恐怕还是无法令人接受的。

之所以会出现这里的问题，就是因为差序格局是个平面结构。在这个平面结构中，只有一层层外推的波纹，人的每一重关系，都在或远或近的一个圈上有它的位置。而要给国和天下一个位置，它们当然是很外面的圈。但《大学》中的次第之所以成立，是因为它遵循的并不是这样一个平面结构。

若是从丧服制度看这个问题，就会发现，根据亲亲尊尊原则确立的立体结构比差序格局有更丰

富的维度。如上所述，五服图已经是一个立体结构。但除此之外，还有“外亲服图”、“妻亲服图”、“三父八母图”等很多辅助性的图表，形成了一个更丰富的丧服体系。^{②2}尤其重要的是，按照《仪礼·丧服》的规定，除了各种亲属关系之外，诸侯对天子、臣对君等，都应该服斩衰。^{②3}《礼记·丧服四制》解释说：“资于事父以事君，故敬同。”

按照亲亲原则，五服之外的陌生人是和自己没关系的；不过，按照尊尊原则，君臣之间不仅不是最远的关系，而且相当于对父亲的丧服规格。翟学伟先生指出，这层关系只对少数士大夫有意义，对大多数人来说，国与天下和自己无关。^{②4}但这并不意味着，对于一般老百姓而言，国家就和随便一个陌生人一样；国家只是尚未和他发生像士大夫那样直接的关系而已，因而天子与臣民的伦理关系尚未显露出来。天子不和百姓发生直接的关系，国家权力也很难直接触及基层，平民百姓更不会关心改朝换代的事。但若说百姓生活中没有国家这个维度，或者说，国家只是差序格局中最外面的一个圈，恐怕是不能让人满意的。中国社会，并不是努尔人那样没有国家的社会^{②5}，国家时时刻刻都存在于每个臣民的生活之中，虽然这种存在并不容易感觉到，但若真的有一天没有了国家，任何人的社会生活都会受到重大影响，因为国不可一日无君。因此，老百姓虽然不必像士大夫一样为天子服斩衰，但在国丧期间也有一系列表达哀戚的方式。所以《荀子·礼论》讲：“父能生之，不能养之；母能食之，不能教诲之；君者，已能食之矣，又善教诲之者也，三年毕矣哉。”

无论如何，家国天下并不是同心圆层层推出的平面差序格局关系。国家与臣民之间，是家族之外的另一种伦理关系。从丧服制度的角度看，对待天子相当于对待父亲，是丧服制度中最高一级的伦理关系。整个丧服制度建立起来的，并不只是区别亲疏远近的宗族关系，也不只是通过婚姻关系

形成的亲缘网络,而是有一套与家庭伦理紧密联系的政治关系,以及一套相应的伦理要求。帝王将相个人,或许只是陌生人,但他们所代表的国家,却不能以陌生人来对待。差序格局理论的一个严重问题,就是无法体现这层政治关系,所以才得出为家庭牺牲党、为党牺牲国家、为国家牺牲天下的简单结论。当然,平民百姓一般只从平面的亲疏关系看,把帝王将相当成陌生人,往往确实会有费孝通所说的这种先后牺牲关系,但若是将国家认真地当作国家来看待,以对待父亲般的情感来对待天子,才会把孝变成忠,成就《大学》中所说的家国天下的关系。儒家士大夫所代表的,应该是丧服制度所体现的更丰富、更立体的伦理和社会心态,而不是与老百姓完全不同的生活方式。

(三)家与己身

除了家国天下的关系之外,费孝通那一系列先后牺牲关系中的第一层,即为己身牺牲家,恐怕也值得商榷。即使只是从亲疏关系的层面看,那些心中没有国家天下的人或许会为了党牺牲国,为了家牺牲党,但他们真的也会出于同样的原则而为了自己牺牲家庭吗?为了自己而牺牲父母、孩子、兄弟、妻子,这无论在大传统中,还是在小传统中,恐怕都并未是多数人遵循的原则。

这个倾向的起因仍然来自探讨“私”的问题意识。费孝通把“为自己可以牺牲家,为家可以牺牲族”当作一个事实上的公式。当谁为了家牺牲更大的利益时,他看起来是“公”的,其实是因为随着差序格局的伸缩,把“私”的范围推到了家这个层面,于是家内都算自己的,家以外就算外人。这就是他所谓的“自我主义”。

但费孝通在“差序格局”中所举的例子大多是家这个层面的。这些例子可以很好地说明人为什么会为了家庭的利益而牺牲更大的公共利益,当然,如他所言,这个“家”是有非常强的伸缩性的,可以是很小的核心家庭,也可以是很庞大的家族

(家的伸缩性,也可以从五服制度得到解释。小,可以只算期服至亲,也就是核心家庭;大,可以延伸到五服图中包含的所有人,也就是家族)。但除了提到杨朱那极端的一毛不拔之外,他没有举出一个例证说明,一个人会为了自己而牺牲父母、子女、兄弟。但如果无法证明这一点,就不能把这种差序格局说成是一种“自我主义”,因为,“为家牺牲族”并不是由“为自己牺牲家”推出来的。

由于“私”的问题意识,费孝通对差序格局中各个序列之间关系的理解过于简单了,就好像其间的纽带完全是利益关系。当然,他并没有明确这样说。在笔者看来,这才是“差序格局”概念中最模糊的地方:他没有明确界定维系差序格局的究竟是什么。但他在对比杨朱和孔子时谈到:“杨朱和孔子的不同是杨朱忽略了自我主义的相对性和伸缩性。”^⑥我们知道,杨朱的自我主义是一种明显的利己主义,即绝对不会为了任何他人而牺牲自己的利益。那他在此似乎就是认为,孔子同样是利己主义的,只不过孔子的自我有很强的伸缩性,可以把整个国家都当成自我。

虽然他并不非常明确和一贯,但费孝通基本上是从利己主义的角度来看待差序格局的。虽然他正确地指出了自我主义不是个人主义,但这种观察视角把每个自我首先当作了一个利益主体,却明显受到西方利己主义人性论的影响,带着霍布斯的影子。因为这样的人性论假设,他把孔子所说的“本立而道生”、“克己复礼”、“君子求诸己,小人求诸人”等关于修身的说法都从自我利益的角度来理解,甚至“为政以德,譬如北辰,居其所,而众星拱之”也被当成了自我中心主义的政治观。

我们暂且不必深究费先生对这些命题的理解偏差,还是回到差序格局和丧服制度的对照。差序格局中的这种利己主义,在五服图中是无论如何看不出来的。五服图中层层外推的逻辑是己身对不同人的礼仪等级和尊重程度,即使把这些礼仪

都当成虚伪的繁文缛节,也无法得出为自己牺牲家人的推论。相反,我们经常看到的利益关系是“准五服定罪”制度。在亲人犯罪的时候,己身不但不能为了保全自己而牺牲亲人,反而有义务包庇亲人,对亲人的揭发反而是有罪的。从孔子开始,这就是丧服伦理的基本要求,自魏晋以降,这更成为了中国法律的重要内容。从容隐制度也可以解释“为家牺牲国”的现象,却不必推出“为己牺牲家”的结论。但费孝通的利己主义,却难以解释容隐制度。

在差序格局里,作为中心的自我似乎是和其他各圈相同的一个圈。人们既然可以为了家庭的利益牺牲党,就也可以按照同样的逻辑,为了自己的利益而牺牲家庭。但五服图中并不是这样的。己身在五服图的正中央,但它并不是和周围各层关系相同的一层关系,而是每层关系都要与己身发生关系,才有相应的服制,己身和周围的4个圈共同构成了一个完整的家。己身和家族中的各个成员是相互依赖的关系,而不是同一意义上的不同差序。正是因为这种相互依赖,才会有容隐制度。正是从这个层面出发,才能理解所谓“克己复礼”、“君子求诸己”、“本立而道生”之类,并不是摒除所有的其他关系之后的自恋,而恰恰是通过洒扫应对、格物致知来修养自我;一个健康强大的自我,也是可以恰当承担所有这些关系的自我。

差序格局中层层相推的关系,最强的解释力是从核心家庭到五服图尽这几层,地缘关系中的亲疏远近也能得到部分的解释。由于家内的关系从期服至亲到缌麻之间,确实如他所说,是有着相当大弹性的家庭概念,于是呈现出明显的差序格局,而地缘关系,常常是模拟血缘的准亲缘关系,因此也会有类似的差序格局。但向内,它无法解释己身与家庭的关系,向外,也无法解释家国天下的关系。

自我与家庭之间,并不是利益的向外推行,而

是一种相互依赖、相互支撑的关系,因此不能把五服图理解成利益的层层外推。同样,到五服尽时,“上杀下杀旁杀而亲毕”(《礼记·丧服小记》),到了家族之外,则要依赖与家内不同的逻辑:“门内之治恩掩义,门外之治义断恩。”(《礼记·丧服四制》)在中国文化中,家并不像费孝通理解的那样,是从自我到陌生人逐渐过渡的过程中的一个环节而已,而是一个非常特殊的生活场所。围绕家庭,中国文化有一套非常丰富和立体的伦理规定,最集中地体现在丧服制度上。与家族内的丧服制度相配合,又衍生出一套细致的自我修养技术和一套关于家国天下的政治智慧。这些都与家内的五服制度相配合,但并不是家庭伦理的简单内推或外推。家庭,并不是大小各种社会单位当中的一个,而是一种最基本的存在处境。人格的完善和生活的幸福都要在家庭实现,治国平天下更要立足于家庭伦理。

四、小结

进入现代以来,不仅中国社会和文化经历着迅速的转型,而且中国的学术体制和学术话语也都在经历着剧烈的转变。面对复杂的中国文化,我们必须学会运用现代社会科学的分析工具和概念去重新解释它。在中国社会科学的建立过程中,“差序格局”曾经极大地帮助我们理解中国的社会结构和文化心态。

一个好的社会科学概念,不仅能让我们用现代的眼光审视传统,而且能帮助我们更切身地看待传统本身,而不是陷入概念的自我解释。很多学者对“差序格局”的深入研究和剖析使我们越来越清楚地看到它与五服图之间的关系,并发现这个概念的解释力来自于它很好地传达了丧服制度中的“亲亲”原则。将差序格局和五服图放在一起研究,我们就慢慢发现了超越差序格局的必要性和

可能性,因为五服制度中还有其他相关的原则。正是这些原则,使中国文化除了家庭这至关重要的一维外,还有国家和天下的关怀,以及对深度自我的思考。

另一方面,通过与差序格局的对照,我们也可以深化对丧服制度的研究。此前的丧服制度研究,主要集中于礼制史和法制史领域,虽然也产生了不少成果,但未能展现出更深入的理论思考。对现代丧礼的研究,国内外学者都做过,但这些研究大多集中于符号体系的解读,很少深入研究丧服制度和与之相关的亲属制度。虽然华琛(James Watson)准确地指出,丧礼的统一性是中国文化统一性的一个决定性因素²⁷,但丧礼研究若是不能抓住丧服制度这个核心,就无法获得更实质的理论进展。

由于丧服制度与中国社会结构之间的密切关系,它不应该仅仅被当成中国文化传统中的一个符号体系,而且还应该帮助我们突破差序格局的视野,进入更深层的理论探问,使我们能以更地道的社会科学语言,更透彻地讲出中国文化的生活方式和现代理想。费孝通先生为我们开了一个好头,但我们不能仅仅停留在“差序格局”上,而应该进一步走下去。

* 本文为北京大学宗教文化研究院丧祭与文明中心项目成果,感谢贵阳海天园和昆明长松园的支持。

注释:

孙立平:《转型与断裂:改革以来中国社会结构的变迁》,北京:清华大学出版社2004年版。

阎云翔:《差序格局与中国文化的等级观》,载《社会学研究》2006年第4期。

翟学伟:《再论“差序格局”的贡献、局限与理论遗产》,载《中国社会科学》2009年第3期。

孙隆基:《中国文化的深层结构》,桂林:广西师范大学出版社2004年版,第367页;马戎:《差序格局——中国传统社会结构和中国人行为的解读》,载《北京大学学报》2007年第3期;翟学伟:《再论“差序格局”的贡献、局限与理论遗产》,载《中国社会科学》2009年第3期。

费孝通:《乡土中国 生育制度》,北京大学出版社1998年版,第26页。

参见丁凌华:《中国丧服制度史》,上海人民出版社2000年版,第122~123页。

吴承仕:《中国古代社会研究者对于丧服应认识的几个根本概念》,收入陈其泰等(编):《二十世纪中国礼学研究论集》,北京:学苑出版社1998年版,第322页。

同上。

陈封雄:《一个村庄之死亡礼俗》,燕京大学学位论文,1940年。

王璇:《对一个河北村庄丧葬礼俗的人类学考察》,北京大学硕士论文,2002年。

①杨志刚:《中国礼仪制度研究》,上海:华东师范大学出版社2001年版,第521~522页。

②同注,第27页。

③同上,第28~29页。

④同上,第30页。

⑤同上,第23~34页。

⑥同上,第24页。

⑦杜瑛:《国内“差序格局”研究的文献综述》,载《河海大学学报(哲学社会科学版)》第8卷第1期(2006年3月)。

⑧同注。

⑨同注,第29~30页。

⑩同注,第29页。

⑪同注。

⑫同注,第122~130页。

⑬丁鼎:《〈仪礼·丧服〉考论》,北京:中国社会科学文献出版社2003年版,第133~134页。

⑭同注。

⑤埃文思·普里查德：《努尔人》，褚建芳译，北京：华夏出版社 2002 年版。

⑥同注，第 28 ~ 29 页。

⑦ James Watson, "The Structure of Chinese Funerary Rites : Elementary Forms , Ritual Sequence , and the Primary of Performance ," in James Watson and Evelyn Rawski (eds.) , *Death Ritual in Late Imperial and Mod-*

ern China , Berkeley : University of California Press , 1988.

吴 飞 北京大学哲学系

责任编辑：郑 英