

# “私”在差序格局中的位置

周飞舟 孔祥瑞

**内容提要:**本文基于丧服制度对“私亲”“私尊”等问题的讨论,重新考察了“私”的含义及其在差序格局中的位置。本文发现,在儒家社会思想中,“私”并非单纯指自我,亦非纯粹的贬义,而是表示相对次要的、在与核心关系冲突时须避让的关系。与“私”相对的并非“公”,而是父子关系或同体关系。父亲是否亲之、尊之,是判断自身与其关系私与否的关键。与父母的关系、与父同体的关系是差序格局的核心与轴心,由此生发的亲尊之义、爱敬之情是推己及人的真正源头。

**关键词:**私;一体;同体;差序格局;丧服

近代以来,“公私”问题是对中国国民性反思和批判的主要内容,在中国社会学和思想史研究中有特殊的热度。20世纪初,在西学东渐、救亡图存的背景下,锻造现代国家、形塑愿意为国而牺牲自己和家庭的“团体道德”的紧迫性,使批评中国人的“私”具有了不言自明的正当性。许多学者深入历史和文化根脉,寻找“私”病的根源,其中费孝通先生提出的“差序格局”概念影响最大、流传最广。

费孝通将“私”看作社会结构的产物。在差序格局这种“水波纹”形的关系结构中,“自我”是这些水波纹圆圈的核心,有了核心才有层层叠叠的社会结构。因此,作为核心的“自我”一直占据社会结构最重要的位置,若非如此,社会结构就会松散、垮塌。这被有的学者概括为“自我中心”,是差序格局的首要特征(周雪光,2024)。其次,“自我”是相对的、有伸缩性的。“私”不一定总是指自己,很多时候可以包括家甚至更大的群体,但由于预设了“自

---

**作者简介:**周飞舟,北京大学中国社会与发展研究中心研究员、社会学系教授,主要研究方向为城镇化与城乡发展、地方政府行为、中国传统社会结构与社会思想;孔祥瑞(通讯作者),北京大学教育学院博士研究生,主要研究方向为教育社会学、中国传统教育思想。

我中心”，所以里面圈层的重要性总是高于外面的圈层。因此，有时候中国人会以“公”之名而行“私”之实：

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”……你如果说他私么？他是不能承认的，因为当他牺牲族时，他可以为了家，家在他看来是公的。当他牺牲国家为他小团体谋利益，争权利时，他也是为了公，为了小团体的公。在差序格局里，公和私是相对而言的，站在任何一圈里，向内看也可以说是公的。（费孝通，2009：38-39）

然而，在提出差序格局概念六十余年后，亲历中国和世界巨变的费孝通与早年相比想法发生了很大变化。他认识到中国社会结构的差序格局原本具有伦理意涵，绝非狭隘的自我中心主义，不必非要塑成西方式的“笼罩性的道德观念”，其本身就内含有一种层层外推的“由己及人”的力量：

当你使用这个概念(心)的时候，假设背后的“我”与世界的关系就已经是一种“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……把“我”和世界的关系公开地“伦理化”(ethicization 或 moralization)，理直气壮地把探索世界的过程本身解释为一种“修身”以达到“经世济民”的过程。（费孝通，2003：14）

晚年的费孝通仍然认为差序格局是中国社会的基本特征，但是他把差序格局所塑造的“我”与世界的关系由“自我中心”理解成“由己及人”。如果说他早年提出差序格局概念是为了解释中国人“私”的根源，晚年则是在强调一种内生于差序格局的与“私”相反的力量。“推己及人”“将心比心”被费孝通先生理解为中国文化的本质特征，而且与差序格局的圈层结构相辅相成。遗憾的是，他并没有深入讨论这种力量的来源和路径，只是在文章中强调这与中国儒家文化对伦理的理解密切相关。

本文尝试沿着费孝通所指引的道路，讨论“自我中心”与“推己及人”的关系问题。这种看上去截然相反的判断与“私”在差序格局中的位置有关。

具体而言,“私”在差序格局中到底是不是位于中心位置?主导“推己及人”的内在力量到底来源于何处?为了深入讨论这个问题,本文回到差序格局的理论源头——丧服制度中,分析“私”在差序格局核心层的位置,力求洞察儒家的礼学文献是如何理解“私”的。在此之前,有必要先回顾围绕中国社会中“私”的学术讨论。

### 一、“私”的认识路径

“公共”(public)与“私人”(private)是社会科学中的一对经典范畴。从现代社会科学的意义上来看,公共一般指涉许多人或团体的活动、空间和领域,而私人则指涉个人的事务、利益和权利等。无论是将国家起源理解为个人权利的契约型让渡、武力型征服还是神的意志体现,国家作为一种最高形式的团体,都具有相对于个体来说强烈的公共意涵。在现代民族国家建立和发展的过程中,国家成为社会团体中最重要的“实体”,被看作与现代个体对立统一且具有“人格属性”(基尔克,2021;霍布斯,1985)。另一方面,随着城市和工业资本主义的兴起,国家之外产生了社会意义上的公共领域。公共领域理论强调作为个体的社会成员的参与和行动,强调其区别于个体和国家的利益、活动空间和活动主体,构成了社会理论中理解公共的另一条路径(阿伦特,2017;桑内特,2014;哈贝马斯,1999)。

在西方社会科学传统中,“公”与“私”概念明确、界限分明。无论是国家还是公共领域,作为宽泛意义上的团体形式都是与个体、个人相对的,都被视为“公”。不能认为小团体就是小的“公”,大团体就是大的“公”,或者与大团体相比,小团体就是“私”。这是因为“私”作为个体权利和个人隐私的领域,也具有与团体领域同等重要的正当性,不能以“公”的名义侵犯、压迫和损害“私”的权利和领域。正因如此,作为个体的每个人都具有公共参与、公共活动的动力和“公德”。公与私以对立统一的形式充实了个人生活和公共生活的主要领域。

在中国的学术传统中,“公”与“私”的关系显示出与西方很不同的思想路径。从较早的研究来看,私就是“自”的意思。有学者从汉字构形上分析,由“厶”的形状猜测,公与私分别是基于人脸正面和人脸侧面的象形字(范德茂、吴蕊,2002)。也有学者认为“人脸侧面”只不过是主观猜想,从声训证据

上看,私的语音形式源于“自”,而“自”的本义是鼻子,至于“厶”刻画的是鼻子正面还是鼻子侧面则都有可能(宋金兰,2008)。“私”字的本义不过是对自己的指称,相当于“属于自己的”“个人的”。

公与私作为对立的、具有褒贬含义的范畴,较早出现在法家思想中。最有代表性的说法来自《韩非子·五蠹》:“古者仓颉之作书也,自环者谓之厶(私),背私谓之公。公私之相背也,乃仓颉固已知之矣。”“公”在上古时期多是指作为爵位的“公”而非“国”。韩非子将公私理解为“相背”的,所谓“公”“公法”,除了指诸侯国国君之外,主要是指诸侯国的国家。在韩非子的用法中,国君与士大夫相对立,国君之国与士大夫之家相对立,故“公私相背”主要是指国与家相对立。《史记·商君列传》中“民勇于公战,怯于私斗”的公、私即沿用此意而指国与家。法家不但将公与私、国与家相对立,而且在其尊君抑民的思想主旨下,赋予公私以强烈的褒贬含义,如“为公者必利,不为公者必害”(《韩非子·外储说右上》)、“私义行则乱,公义行则治”(《韩非子·饰邪》)。他认为当时国家不治的原因就是“贵私行而贱公功”(《韩非子·亡征》)、“私门将实,公庭将虚”(《韩非子·扬权》),因此反对儒家等所主张的将家庭视为国家之本的思想。

作为传统社会思想主流的儒家对公私的讨论后来在很大程度上受到了法家的影响,这也可看作是对法家思想的回应。在早期的儒家思想中,“公”并没有和“私”相对立的意思,很多情况下指人,主要是国君。“私”指大夫、家或自己。如“雨我公田,遂及我私”(《诗经·小雅·大田》)、“言私其豷,献豨于公”(《诗经·豳风·七月》)、“大兽公之,小禽私之”(《周礼·夏官司马·大司马》)。从历史的角度看,“公”的语义有比较迅速的扩展,一方面扩展至国家和宗族、长辈,另一方面则有了伦理的含义,带有明显的“尊”的意思(陈弱水,2012)。

“私”在先秦儒家文献中并无鲜明的贬义,但到了宋明时期多用来指私欲或人欲之私,变成了一个贬义词。虽然与法家激烈批评“私”的态度相类似,但是宋明儒所说的公私的具体含义却与法家有本质的区别,需要仔细加以辨别。

在宋明理学中,“私”并不是指自己或自己的家庭、家人,而是指为了自己的欲望和利益而不顾其他的一种态度和行为取向。这种“私”并没有明确的界限,其行为表现与费孝通先生在《乡土中国》中所说的“私”一样,即“为

了自己可以牺牲家……为了国可以牺牲天下”(费孝通,2009:38-39),但二者在本质内容上却很不相同。费孝通所说的以自我为中心的“私”是将“自己”作为中心,“自我”就是私的核心;而宋明理学所说的“私”则是将自己的欲望而且是过分的、不恰当的欲望作为中心。尽管过分的欲望也是“自我”的一部分,但并非“自我”的本质,而是人性被蒙蔽、扭曲的表现。人的本质是人性,即“仁”,是儒家所说的“公”或“天理之公”。

对于公私的关系,朱子打过一个比方,最能说明宋明儒的观念。朱子云:“仁譬如水泉,‘私’譬如沙石能壅却泉,‘公’乃所以决去沙石者也。沙石去而水泉出,私去而仁复也。”(《朱子语类》卷九十五)仁是人性,有“私”则人性不能完美地展现,“公”是决去沙石的力量,这种力量就来自泉水本身,或者说,“公”根本上就是“仁”的充分表现。所以程子说:“仁之道,要之只消道一‘公’字。”(《二程遗书》卷十五)由此可见,“公”被看作人身上比“私”更为本质的部分,“公则物我兼照”,不但能想到自己,还能想到别人,所以能爱、能恕。如果说“自我”是差序格局的核心,那么“公”而非“私”才是“自我”的核心。

宋明儒的这种公私观在后世遭到了诸多误解,比较典型的是将“存天理之公、灭人欲之私”理解成压制人性。通过上面的分析我们可以看出,将“私欲”与“人”甚至“人性”混淆等同是误读的根源。明清以来,对“私”的讨论呈现出两种趋势。一是将欲望的解放视为反对理学压迫的核心,“私”以及人欲在一定程度上被正当化;二是从西方社会思想的角度入手,将“私”病的泛滥看作中国社会个体缺乏独立的表现。这两种对“私”的理解表面上截然不同,但本质上都摒弃了儒家传统对人性的理解,其典型表现之一就是费孝通在《乡土中国》中所理解的以自我为中心的“私”。

为了清晰阐释先秦儒家对“私”的理解,本文聚焦对礼学文献尤其是《仪礼·丧服》的考察。丧服制度是差序格局的理论源头,这一点学界有较为深入和丰富的讨论,已经形成了基本的共识(吴飞,2011;周飞舟,2015)。在与丧服有关的核心文献中,“私”有特定而明确的含义,并不与“公”相对,与今天我们对“私”的理解有一定的区别。我们对丧服文献进行分析的一个重要目的,就是要将“私”在丧服结构中的位置讨论清楚,明确与“私”相对的“非私”的内容。需要说明的是,本文意在通过对早期儒家经典的分析,对差序格局中的“私”追本溯源。这一工作的必要性和意义,在笔者的另外一篇文

章中有详细的论述,此处不再赘述(参见周飞舟,2023)。在研究方法上,本文与广泛比较同时期各种文本的文字学研究不同,我们关心的并不是“私”在当时语言文字中的一般用法,而是“私”在儒家社会思想中的含义。此外,虽然本文讨论的是“私”,与借助丧服制度等古典思想资源讨论公私问题的通常进路不同,本文的问题意识并不在于讨论家与国的关系,而在于分析“私”在差序格局中的原初含义及其地位,进而回答差序格局制约自我中心的“非私”力量究竟来自何处。

## 二、“私尊”与“私亲”

丧服制度的核心文献是《仪礼·丧服》(以下简称《丧服》)的经传文本和历代关于经传文本的注疏。这些文献主要围绕以五服为中心的亲属关系应该如何分清亲疏和尊卑展开讨论。五服是亲人去世之后生者所穿的丧服,分为五种,穿着时间各异,分别是斩衰三年(为父、君等)、齐衰一年(为母、妻、子、兄弟姐妹等,又叫“齐衰期”或“期”)、大功九月(为孙以及祖父的其他后代等)、小功五月(为曾祖父的其他后代等)、缌麻三月(为高祖父的其他后代等)。为哪种人应该制哪种服,涉及对亲属关系和社会关系的诸多认识和理解,也构成了作为中国社会结构基本形态的差序格局的伦理基础。“亲亲”和“尊尊”是“服术”即如何制服的中心问题,其中尤为重要是二者之间的关系如何处理,这与“私”的问题关系最为密切。

《丧服》<sup>①</sup>经传所见之“私”字不多,共有6处,其中3处和母子有关、2处和妾有关、1处和兄弟有关。出现次数相对最多、最能显现儒家社会思想中“私”的意涵的是“私亲”和“私尊”。这两个词出现过4次,其中有3次是涉及母子关系的,即称母亲为私尊或私亲。

三条经传如下:

其一,父在为母。传曰:何以期也?屈也。至尊在,不敢申其私尊也。父必三年而后娶,达子之志也。《丧服郑氏学》,307)

<sup>①</sup> 本文所引《丧服》经传均来自《丧服郑氏学》(张锡恭著,吴飞点校,上海书店出版社,2017年)。为便于阅读,文中相关引文出处皆标注为《丧服郑氏学》和引文相应页码。

其二,出妻之子为母。传曰:出妻之子为母期,则为外祖父母无服。传曰:绝族无施服,亲者属。出妻之子为父后者,则为出母无服。传曰:与尊者为一体,不敢服其私亲也。((《丧服郑氏学》,327)

其三,庶子为父后者为其母。传曰:何以纓也?传曰,与尊者为一体,不敢服其私亲也。然则何以服纓也?有死于官中者,则为之三月不举祭,因是以服纓也。((《丧服郑氏学》,881)

上述三条经传的意思分别是:

第一,若母亲去世的时候父亲还在世,子女则为母亲穿一年丧服(期)。其实本来应该为母亲穿三年丧服,之所以被“屈”为一年,是因为至尊在(父亲还在世),所以“不敢申其私尊”。

第二,若父母离婚后母亲去世,那么子女为母亲穿一年丧服。但如果此时父亲已亡,儿子继承了家主之位(为父后)<sup>①</sup>,那么他就不能为母亲(出母)穿一年丧服,而应该无服。这是因为他“与尊者为一体,不敢服其私亲也”。

第三,若母亲是妾,其子(庶子)在父亲去世后继承家主之位(为父后),那么虽然在没有为父后的时候能为妾母穿一年丧服,但现在就只能为她服纓麻三个月,就像家里不重要的人去世那样制服。这是因为“与尊者为一体,不敢服其私亲也”。

上述三处的基本情景,都是当为私亲所做的事(为母制服)与为尊者所做的事相冲突时,私亲应向尊者“让步”,传文中称之为“屈”“不敢”。显然,私亲在伦理关系考量中处于比“尊”次要的位置。

通过文本可以确定的是,父亲在世时,母亲是子的私尊,出母、妾母是子的私亲。那么,在不涉及离婚(出)、母亲为妾的一般情况下,母亲是否为孩子的私亲呢?对此,《丧服》经传并没有直接言明,但许多礼学家都有讨论。

唐代贾公彦在第一条经传下疏曰:“其父非直於子为至尊,妻於夫亦至

<sup>①</sup> 继承是为了说明为父后而采用的权宜性说法。为父后者继承的主要是父亲主持祭祀祖先的权力,而非家产。中国的诸子析产制度起源较早,在财产的意义,所有的儿子都是继承人,但为父后者只有一个。关于这一问题的详细讨论,可参见《家中有家:“分家”的理论探源》一文(周飞舟、余朋翰,2022)。

尊。母则於子为尊,夫不尊之,直据子而言,故言私尊也。”在第二条经传下疏曰:“父已与母无亲,子独亲之,故云‘私亲’也。”意即,母亲虽然是儿子的尊者,但父亲并不以她为尊,所以母是子的私尊;出母虽然还是儿子的至亲,但父亲已经不以她为亲,所以出母是子的私亲。贾公彦认为,母亲是否算私亲、私尊,全看父亲是否尊之、亲之。

清代张锡恭在《释服·丧服经·缌麻三月章》中将这个观点表述如下:

凡私亲与私尊不同,嫡妻之子,父在称其母为私尊者,以己所独尊,而非父之所尊也。父虽不以为尊,而固以为至亲,则非私亲矣。故父在为母,服期之至重者,杖而菅屨。父卒则三年,虽废祭而无以嫌于父之至亲,而非己之私亲也。惟出妻之子与妾母之子,则其母皆父所不服,而为子之私亲。(《丧服郑氏学》,894)

当父亲在世时,由于父亲并不以母亲为尊,所以嫡妻所生的孩子称自己的母亲为私尊。不过,由于父亲也把母亲当作至亲,所以母亲不是私亲。父亲去世后,由于母亲不再是私尊,本来应为母亲穿三年丧服的做法得以恢复,此时无法为父亲举行祭祀之礼也没关系。唯独出妻之子和妾之子,因为他的母亲是父亲所不服、不以为亲的,所以算是自己的私亲。

总结上文可以发现经传的基本逻辑:其一,父亲在世,母亲是私尊而非私亲,因为父亲亲之;若父母离婚,则母亲是私亲,因为父亲不再亲之;若母亲是妾母,则父与妾母是君与妾的关系,与夫妻间的亲亲、尊尊性质不同,所以母亲是私亲。其二,父亲去世,母亲不再是私尊,更非私亲(母亲从来都不是私亲);若父母离婚而已为父后,则自己为私亲的出母无服,为私亲的妾母服缌麻三月。这并非是自己与母亲的关系发生了变化,而是因为自己在家中的位置发生了变化,变成了主持祭祀的宗子,就是经传中所说的“与尊者为一体”的人。对以上两点加以概括,我们可以判断私亲、私尊并不是某人的固定属性,因为母亲与儿子的关系始终没有变化,而是母亲与父亲或者父亲与儿子的状态发生了变化。判断母亲是否算私亲、私尊,必须依据“父、母、子”三人的关系:若父以母为至亲,则母为子之私尊,而不是私亲;若父不以母为至亲,则母为子之私亲。这个判断标准有助于理解丧服制度中一些不易理解的私亲现象。

在儒家思想体系中,人们一般会认为母子关系比夫妻关系更重要。但实际上在一些条件下,会出现母亲是私亲,而妻子不算自己私亲的情况。

在《丧服·记》“庶子为后者为其外祖父母、从母、舅,无服;不为后如邦人”条下,张锡恭反驳明代顾炎武“凡为父后者皆不服外亲”的说法,认为只是不服母党(母亲娘家的亲属)而已,仍然要为妻子与妻之父母制服:

天子诸侯犹服妻之父母,详见《缙麻章》。为父后者安见其不服也?为父后者不降其妻党,不得以母党为比。舅姑为嫡妇庶妇服,而君与女君不皆为妾服,故庶子谓母为私亲,而妻非私亲。(《丧服郑氏学》,1019)

张锡恭认为,天子诸侯也要为妻之父母(岳父母)制服,为父后者没有理由不服。为父后者为妾母服缙,而不为妾母之党制服,但是应该为妻和妻党制服。这背后最重要的因素就是父亲。父亲为子妇有服(嫡妇庶妇,嫡子的妻子为嫡妇,庶子的妻子为庶妇),因此为父后者应服妻及妻之父母;但为父后者的母亲是其父亲的妾,父母并不是标准意义上的夫妻关系而是君与妾的关系,君并不为妾制服。所以,庶子的妾母是私亲,妻子则不是私亲。

若母亲是继母,父亲已经去世,即便继母已经改嫁,离开自己和父亲所在的宗族,也不算私亲。在“父卒继母嫁,从为之服,报”条下,张锡恭结合郑玄的注提出了继母是否算私亲的判断标准:

是因母被出犹杖期也,而继母被出,则无服……方父之存也,继母以配父,而有如母之恩;及父卒而改嫁也,非父身自绝之也,父之所不绝,子亦不敢绝,故终其如母之恩而服之。(《丧服郑氏学》,349)

继母与生母不同,如果父亲与之断绝关系,那么自己仍然要为作为“私亲”的亲生母亲服服,却不必为继母服服。因为自身与继母的关系取决于父亲,父亲与之断绝关系则自己亦与之断绝。但只要父亲生前没与继母离婚,即便她在父亲去世后改嫁,也不能算私亲。

上面的例子从正反两个方面印证了我们的判断,即某人对自己来说是否是私亲,关键是看父亲是否亲之、服之。私亲、私尊只有在“父、子、第三人”这

组三人关系中才能得到判定。当且仅当父亲不为此人制服,或者不以此人为亲时,此人才是孩子自己的“私亲”。用图1来表示,当图中三人两两之间的连线都是实线时,此人对自己来说就不是私亲、私尊;当父亲不亲之、不尊之,图中父-他人的连线为虚线时,此人就是自己的私亲、私尊。

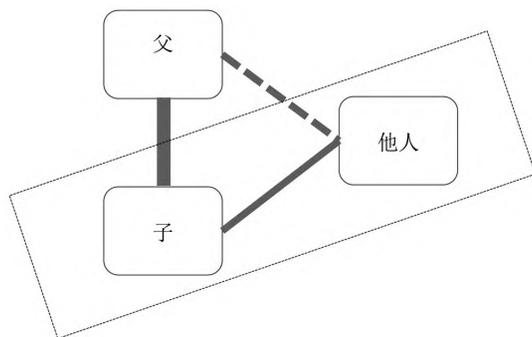


图1 判定私亲、私尊的基本模式

### 三、“一体”与“同体”

前文概括了私尊、私亲的一般情况,其突出的特点就是母亲是否被看作“私”,不仅取决于自己与母亲的关系,还取决于父亲与母亲的关系。这说明“私”这个概念的重点并非“自己”或“自我”,而是指代某种特殊的三人关系。在私尊的条目中,自己与父亲、与母亲以及父亲与母亲的关系始终都没有发生变化,母亲一直是自己的私尊,私尊是母子关系的一般性表述。但是在私亲的两条经传材料中,自己与父亲的关系发生了改变,自己变成“为父后者”之后,便不能以私亲为母亲制服。换句话说,当父亲不以母亲为至亲时,母亲是自己的私亲;当自己成为为父后者时,便不能以私亲为母亲制服。这两种状态的差别是:在第一种状态下,自己对母亲可以“独自”“私下”亲之;而在第二种状态下,连“独自”“私下”亲之也已不能。“与尊者为一体,不敢服其私亲也”,那么为什么不敢?

许多礼学家在讨论中用“废祭”来进行解释,即为父后者之所以不能为作为私亲的母亲制服,是因为自己需要主持每三个月一次的祭祀父亲的祭礼。由于吉礼(祭礼)和凶礼(丧礼)不能同时举行(吉凶不相干),如果自己为出母穿了丧服,就会耽误为亡父举行的祭祀。这是将两者理解为礼仪上

的冲突,而避开了私亲背后的义理问题。实际上,为父后者除了为私亲制服,还可能为其他很多关系更加疏远的人制服,包括期(一年)、大功(九个月)、小功(五个月)和缌麻(三个月)。这些情况下也存在吉凶冲突的问题,但为父后者就可以因为丧服在身而不主祭。因此,问题的关键不在于外在仪节的冲突,而在于内在义理的逻辑。

为父后者为出母无服、为妾母服缌的原因是“与尊者为一体,不敢服其私亲”,我们需要理解“尊者”和“一体”这两个与“私亲”相对的概念。“尊者”是指去世的父亲,还是指包括父亲在内的祖先?主张“废祭说”的一些礼学家认为“尊者”包括父祖以上的历世宗子,如贾公彦认为“与尊者为一体”而非“与父为一体”,“尊者”不只包括父亲。唐代孔颖达也持相似看法,认为“不敢服其私亲”就是“不敢以私亲废先祖之祀”(《丧服郑氏学》,328)。张锡恭却提出了截然不同的看法:

锡恭按,疏说非也。父至尊也,故曰“尊者”。假令父为支子,母被出而已继祧,亦不得为出母服,不必谓祖已上也。传言“一体”,正谓父子首足尔。张氏言嫡子代父,足合一体之义。出妻之子,亦有继别继祖者,故《小记》注亦云“正体于上”。然彼解废祭,故兼及祖以上。此言一体,惟指父子,义虽相类,言各有主矣。(《丧服郑氏学》,334)

张锡恭认为,“尊者”就是指父亲。即便父亲是庶子,家庙中只有父亲而没有其他祖先,也仍然是“与尊者为一体”,而且“一体”只有父子、兄弟、夫妻,祖孙并非“一体”。另外,从“嫁继母”的讨论中,我们也可以推断出“尊者”就是父亲。

为改嫁继母服一年期服是我们在前面讨论的不易理解的一种情况。下面我们基于表1深入讨论“父卒继母嫁,从为之服”的义理。

表1 为继母穿丧服的情况

父亲状态	对象	服制
父在	继母	服一年(私尊不得伸)
父卒	继母	服三年
父绝之	继母(无论嫁与否)	无服
父卒	继母嫁	服一年(没有三年尊)

《丧服》经曰“继母如母”，所以父在为继母服一年，父卒服三年是很明确的。若父绝之(离婚)，则无论父是否在世，均无需为继母制服。若父卒继母嫁，则需为其服一年。继母改嫁，则她与本宗的祖先、祭祀就没有关系了，自己也与她没有其他关系了，为其制服的唯一原因就是父亲生前并未绝之。我们在图2中将出母和嫁继母的制服进行了对比。

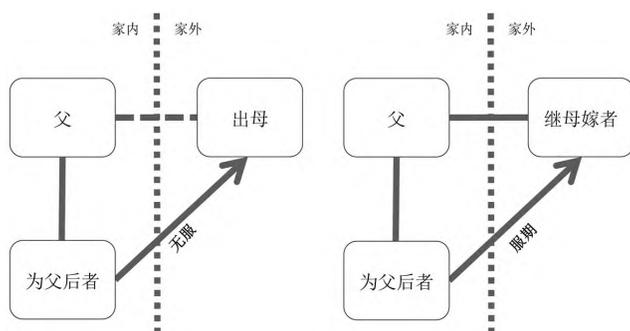


图2 嫁继母和出母制服差异

可以发现,两种情况下自己所要为之制服的都是一个“家外”(宗法外)的人,但礼制规定却大为不同。若将“尊者”理解为父祖以上的宗子,则两者不应该有区别,都会因为与本宗无关的人而出现“废祭”的情况。但是若“尊者”指父亲,则“与尊者为一体”,图2中的差别就可理解。自己与父为“一体”而为嫁继母服期,则耽搁父亲的祭祀是合乎情理的,因为父亲生前并未与继母离婚。

“与尊者为一体”的主语在这里特指为父后者,而非所有儿子。《丧服》“世父母、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,夫妻胷合也,昆弟四体也。《丧服郑氏学》,358-359)

这里的“一体”是指血缘最近或感情最为密切,彼此不可分割的意思。在父子、夫妻、兄弟的一体关系里,也有层次上的差别。从紧密程度和重要性来看,父子的“首足一体”最为重要,其次是“夫妻胷合”,再次是“兄弟四体”。在一般意义上的父子关系(也包括母子关系)中,父母是子女的至亲、

至尊,子女是父母的至亲、至爱,是“骨肉不可分异”,“其生也恩爱绝常,其死也哀痛至极”(《丧服郑氏学》,12)。“一体”就是总是以对方为重,将对方摆在与自己同样甚至更为重要的位置。一体的关系,在父子关系中表现得最为充分。“与尊者为一体”中的“一体”更为特殊,是指为父后者与其父亲的关系。之所以被称作“为父后者”,就表明父亲已经去世,这种“一体”与父子生前各有其“体”而“一体”不同,是生者与死者为“一体”。我们也可以称其为“同体”,它比“一体”的关系更为密切。

“同体”在丧服文献中也有类似的含义。张锡恭认为,子与父一体,但只有为父后者可以叫作与父“同体”：“公子非为父后不得云与君同体矣”(《丧服郑氏学》,523)。“同体”暗含了生者对死者的继承和替代。家庭的本质特征就是传承,不但包括子代的抚育,也包括文化的传递。每一代人都被看作连接上下两代人之间的环节(费孝通,1983)。诸子成家后分家立户,为父后者则被看作父亲身体和精神的正宗继承者,所以每一个为父后者都是大宗或小宗的宗子。《礼记·内则》中曾子曰：“孝子之身终,终身也者,非终父母之身,终其身也。”孝子在父母去世后的责任更重大。父母去世后,为父后者便是父母在世间的“化身”,直到自己去世(终其身),才算尽到了孝的责任。在这个意义上,为父后者“与尊者为一体”暗含了这种“一体”关系比父子关系更为紧密,是“一体”中的“一体”,故被称为“同体”。

与“同体”相似的一个表达是“代父”。清代张尔岐、曹元弼、张锡恭都曾用这个词来解释“为父后”的意涵：

张尔岐：为父后者，谓父卒嫡子代父承宗庙祭祀之事，故云“与尊者为一体”。（“出妻之子为母”条）（《丧服郑氏学》，334）

曹元弼：传以小宗释为父后者，明为父后者代父为宗，父已先没也。（“女子子适人者为众昆弟”条）（《丧服郑氏学》，654）

张锡恭：此为后与他处为后略异，他处为后犹为嗣，兼存没言。此为后是代父为宗，专据父卒言。（“女子子适人者为众昆弟”条）（《丧服郑氏学》，654）

这三条都在强调为父后者的重要职责是“代父为宗”。为父后者的特殊性在于,通过“与尊者为一体”建立起与祖先的直接关系。为父后者替代父

亲的主要责任就是尊祖敬宗,这也是宗子的主要意涵。需要强调的是,尊祖敬宗是由尊敬、孝敬父母而达成,而对父母的尊敬则是由父母与子女的一体至亲的亲情而达成,敬是爱的升华<sup>①</sup>。尊祖敬宗正是父子之爱的最重要表现,或者说,与父母的其他子女相比,为父后者最为充分地表现了父子的一体之情。这正是与“私”不同和相对的主体,我们称之为“尊”“一体”“同体”。按照后世的思路,孝和尊祖敬宗正是“为仁之本”(《论语·学而》),就是“公”在家中的表现。

为父后者“与尊者为一体”的“公”是生发于人的内在亲情而非外在的规范。对父亲的继承和替代、对祖宗的尊敬和对后代的责任都是由父子之情生发而来。与这种“同体”的“公”相比,与出母、妾母的关系虽然在亲情上与父亲同样浓厚,与妻、众子以及兄弟姊妹的关系<sup>②</sup>虽然在亲情上也是“一体”,但是在重要性(尊)上却有主次之别。为了呈现这种区别,我们以图3来描述差序格局核心层的几个“一体”的关系。

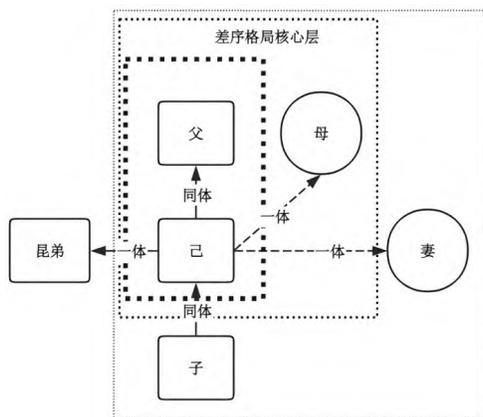


图3 同体与诸一体

图3清晰地展示了“私”在差序格局中的位置。与私相对的“同体”(或

<sup>①</sup> 在儒家礼学思想中,“义由恩出”“敬由爱生”,尊尊由亲亲而来是礼学注疏中反复出现的基本理论。对于这个问题的具体讨论,可参见《一本与一统:试论丧服中尊统的生成》一文(周飞舟、许方毅,2024)。

<sup>②</sup> 比如,《丧服四制》中“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”。

称为“公”)位于核心,“私”以母子关系为主,在一些特殊情况下也可能包括妻、兄弟、自己的众子等一体关系,这些关系虽然也位于差序格局的中心,但是与“同体”相比则更外围和次要一些,这也是在某些情况下被称为“私”的主要原因。由此,我们可以明确地判断,与一体之“私”相对的不是外在、外来的东西,正是所谓同体之“公”。

#### 四、以尊统亲与各有其亲

同体之“公”与一体之“私”存在主次、轻重关系,用丧服制度中的语言表述就是尊尊与亲亲的关系,即“以尊尊统亲亲”(《丧服郑氏学》,195)，“不以亲亲害尊尊”(《春秋穀梁传·文公二年》)。需要强调的是,公和尊实际上也是由父子至亲、父子一体而来,不能认为公与私、尊与亲之间的这种关系是外和内的关系。我们用另外两个“私”的例子来进一步说明这一点。

《礼记》中有为妻之昆弟哭的记载:

妻之昆弟为父后者死,哭之嫡室。子为主。袒免哭踊。

注:亲者主之。

夫入门右,使人立于门外,告来者,狎则入哭。父在,哭于妻之室。

注:不以私丧干尊。非为父后者,哭诸异室。有殯,闻远兄弟之丧,哭于侧室。无侧室,哭于门内之右。(《礼记正义·檀弓下》)

“妻之昆弟为父后者”中的“妻之昆弟”俗称大舅子,“为父后者”表明他是妻子娘家的宗子。自己作为行礼者与他关系较远,不必制服,但由于妻子的关系,会为他专门举行“哭”礼。此条经文便是解释哭的地点。在父亲去世、自己为父后之后,应当在自己家的嫡室(家主的居室)中哭,由自己的儿子(死者的外甥)主持哭礼。根据郑玄的注,之所以如此做,是因为儿子与死者有血缘关系(亲者主之)。如果自己的父亲还在世,则不能哭于家中嫡室(此时是父亲的居室),而应该在自己和妻子的居室中安排哭礼。郑玄认为这是“不以私丧干尊”,此处的“尊”就是指父亲,即不因自己的私丧影响自己的父亲。

这里的私丧与我们前面讨论的私尊、私亲一样,都是以自己和父亲的关系

系作为主轴来判断“私”。如图4左所示,父亲与自己所哭之人关系甚远,彼此无需行“哭”礼,自己若在父亲所居的嫡室中哭,那么自己的哭就会妨碍到父亲,是谓“以私丧干尊”。若父亲去世,自己作为为父后者居于嫡室,则可以在此哭妻之昆弟(如图4右所示)。

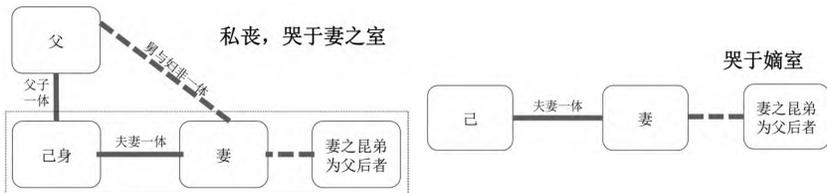


图4 为父后者为妻之昆弟哭的两种情况

为父后者在嫡室哭妻之昆弟,似与前面讨论的“与尊者为一体,不敢服其私亲”有些矛盾。父亲不服出妻、妾,则为父后者不敢服出母、妾母;父亲不哭子妇之昆弟,为何为父后者可以?为何父在世时不能在嫡室哭,与父“同体”后反而能在嫡室哭?

这说明,以父与其关系为基准判断第三人是否为私亲,并不意味着自己要完全与父亲保持一致。与父亲无亲的人有两类:一类是父与其本有关系而又由于特殊原因而绝之或疏远之,如出母、妾母等;另一类是父亲本所不及的关系,除了此处讨论的妻之昆弟外,还有族昆弟、从祖昆弟之子等自己的缙麻亲属等。对于前者,父歿而已为父后者便要考虑到对方与父亲的特殊关系,不因私亲而干扰为亡父举行的祭祀。对于后者,就像不会因怕耽误祭祀亡父而不为族昆弟服,亦不会因父亲与之无哭礼而避开嫡室。由此可见,与父同体、以尊统亲并不等于以尊灭亲,这与父子各有其亲并行不悖。只有在此人为父所降、所绝的情况下,才有“不敢服其私亲”的问题。父服所不及者,自己可以服之、哭之(见表2)。

表2 己、父、第三人关系

己/父	父所绝/降	父所不及
未为父后	服(私)	服(私)
为父后	不服(“不敢”)	服

由表2可以看出,在未为父后时,以私服的形式避开父亲而制服行礼是一种普遍的做法,而在为父后以后,则似乎不再有私服——要么不服<sup>①</sup>,要么服之而不再为“私”。这个结论印证了我们前面的讨论,即父子关系的主轴是公的核心,而私是以此轴为参考而进行界定的。

《丧服》中唯一一处与兄弟有关的“私”的用法可以从另一侧面来进一步说明父子关系的重要性。在“世父母、叔父母”条下有论述三个“一体”的传文:

世父母、叔父母。传曰:世父、叔父,何以期也?与尊者一体也。然则昆弟之子,何以期也?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,夫妻胙合也,昆弟四体也。故兄弟之义无分,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。(《丧服郑氏学》,359)

在论述完三个“一体”及其差别后,传文专门论述了兄弟一体与父子一体的关系。意思是,兄弟一体,本来不应该分开居住,之所以分开居住在不同的居室,是因为婚后各有其子,需要“辟子之私”。之所以“辟”,是因为“子不私其父,则不成为子”。这句话表面的意思是以父子关系为“私”,在兄弟们各自有子之后,之所以要分开居住,就是为了给父子留出位置和空间。“子不私其父,则不成为子”用极端肯定的形式表达了兄弟们各自与其子的关系比兄弟关系更加重要。

这里的父子关系被明确称为“私”,看似与我们前面的讨论相矛盾。那么,为什么在此父子关系被称为“私”?这种“私”能被视作差序格局的核心吗?

我们需要结合整段话的语境来深入理解。这段话是由经文为何为世叔父母服期而起,传文给出的核心理由是世叔父母“与尊者为一体”,即因为世叔父母与自己的父亲是一体关系。把“(己)与尊者为一体”和“子不私其父”连在一起,便会发现后者是站在自己孩子的角度说的,意即此处实际上出现了父、己、子三重关系(见图5)。

<sup>①</sup> 为父后者为妾母服缌是因为父亲为贵妾服缌,为父后者不得超过此服,也是“不敢”之意。

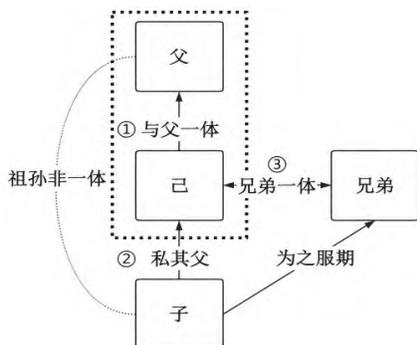


图5 世叔父母条下的父、己、子一体关系

实际上,父子关系之所以被看作“私”,是就己与子的关系相对于己与父的“父子关系”而言的。我们把三个一体关系分别标成①②③,父-叔(兄弟)的一体③要避让己-子(父子)的一体②,是谓“辟子之私”。但②之所以被称为“私”,是相对于父-己(父子)关系①而言的。己在这个情形中实际上面对三个一体关系,其中③相对最轻,因此要避让②,但是②并非最重,因为还有①的存在。正是①的存在,②才被称为“私”。

传文中“异居而同财,有余则归之宗,不足则资之宗”的宗是己之长兄。之所以不叫宗子,是因为这时候父亲很可能还在世。就己而言,与父的关系是公,与子的关系就是私。即使父去世,长兄为宗子,成为“为父后者”而与父同体,己作为庶子只能带领子去长兄处祭祀父亲,在这整个过程中,己与子的关系都是私。直到自己去世,儿子成为为父后者,变成继祧小宗,才真正进入这个小宗的差序格局的核心位置。

由此看来,并不可以简单地断定父子关系的主轴就是公,其他的一体就是私,公私是复杂、变动的概念。差序格局是以父子关系为主轴、为核心的,若细分,则此主轴是有方向的,和己与父的关系比,己与子的关系就是私。放在一个实际存在的大家庭中,若祖父尚在世,则父子关系仍为私。

## 五、结 论

我们利用符号化、结构化极强的丧服制度文本,对“私”在差序格局中的位置进行定位,与此同时,与“私”相对的“公”在分析过程中也逐渐变得

清晰而明确。丧服制度涉及一整套人伦和关系,这些关系依据其伦理性质呈现出亲疏远近、高低上下的结构。其所含伦理的根本内容,就是儒家所谓“亲亲之仁”和“尊尊之义”。父母子女亲尊兼至、仁至义尽的关系构成了关系结构的核心,由此整个人伦关系的世界可以理解为这种至亲至尊关系的递减和外推。在关系的核心位置,身份关系的变动、亲尊关系的调整带来了公、私之别,也显示出儒家思想公私观念的特征。这些特征主要体现在这样几个方面。

首先,“私”意味着关系是“次要”的,要“避开”“让开”更主要的关系,不能妨碍另外一些更加重要的关系。对母亲的私尊、私亲,对更远亲属的私丧都是相对于与父亲的关系而言的,当两者可能产生冲突时,前者“屈”而后者“伸”,“屈”者被称为“私”。这也是“私”在《论语》《孟子》等经典中的主要意思。以《论语》为例,“私”字在整部书中出现过两次,“退而省其私”(《论语·为政》)与“私觐,愉愉如也”(《论语·乡党》),分别描述颜回自己反思和孔子私下会见宾客的情形。称之为“私”,显示出背后还有一种更加重要的关系。

其次,“私”并无贬义,只要不与更加重要的关系相冲突,就具有正当性和必要性。无论是“父在为母”时的私尊,还是“出妻之子为母”的私亲,都是在强调为母服丧的必要性。就丧服体系而言,亲密的关系与疏远的关系都有其适宜的表达方式,各种“加”“隆”“绝”“降”的方式都是为了使人伦关系各居其所、各得其宜、各尽其意。这些避让、克制所带来的参差序列,其表现就是“天理之公”,亲密关系的泛滥和无限扩张才是真正的“人欲之私”。

最后,与“私”相对的“公”实际上是父子关系或父子“同体”。以父母双方而论,若父亲在世,则出母被作为私亲对待;若父亲去世而已为父后,父子同体而不能在为出母制服,“不敢服其私亲”。无论是“敢”还是“不敢”,都是以父亲以及父亲所代表父祖之“本”为公。如果径直以父亲为公而以出母为私,则自己与两者的亲密关系并无分别,只是在重要性(尊)上有差别。公与私相比,只是内外轻重的分别,私轻而外、公重而内,公才是真正位于差序格局的核心和轴心。母亲在大部分情况下也是此轴心的组成部分,只是在出母、妾母以及自己与父同体的情况下,与母亲的关系才会有“私”之义。

至此,我们可以回答本文开始所提的问题,即差序格局中“推己及人”的力量来自何处。“自我”显然不是差序格局的核心,“我”与父母的关系、与父同体的关系才是差序格局的核心和轴心。“我”在这种关系中源源不断地生发出的亲尊之义、爱敬之情就是推己及人的源头,也是宋明儒所谓的“天理之公”。今天很多人把“公”视为外来于我、外铄于我的道德,而把“私”视为我固有之、我之所以为我的本性,轻重颠倒,内外失位,由此将差序格局视为“自私”的社会结构就不足为奇了。

#### 参考文献:

- 阿伦特,汉娜,2017,《人的境况》,王寅丽译,上海:上海人民出版社。
- 陈弱水,2012,《中国历史上“公”的观念及其现代变形》,许纪霖、宋宏编《现代中国思想的核心观念》,上海:上海人民出版社。
- 程颢、程颐撰,2000,《二程遗书》,上海:上海古籍出版社。
- 范德茂,吴蕊,2002,《关于“△”字的象意特点及几个证明》,《文史哲》第3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。
- ,2009,《乡土中国》,北京:北京出版社。
- 哈贝马斯,尤尔根,1999,《公共领域的结构转型》,曹卫东、王晓珏、刘北城、宋伟杰译,上海:学林出版社。
- 霍布斯,1985,《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,北京:商务印书馆。
- 基尔克,奥托,2021,《人类社团的本质》,杨若濛译,北京:商务印书馆。
- 桑内特,理查德,2014,《公共人的衰落》,李继宏译,上海:上海译文出版社。
- 宋金兰,2008,《“私(△)”字的语源及嬗变——兼论“私”所引发的先秦思想观念之变革》,《汉字文化》第2期。
- 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。
- 孔颖达,2008,《礼记正义》,郑玄注,吕友仁整理,上海:上海古籍出版社。
- 张锡恭,2017,《丧服郑氏学》,吴飞点校,上海:上海书店出版社。
- 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。
- ,2023,《中国特色社会学的理论渊源》,《社会学评论》第1期。
- 周飞舟、许方毅,2024,《一本与一统:试论丧服中尊统的生成》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》第3期。
- 周飞舟、余朋翰,2022,《家中有家:“分家”的理论探源》,《中央民族大学学报(哲学社会科学版)》第5期。
- 周雪光,2024,《“差序格局”:一个理想类型的建构与阐释》,《社会学研究》第4期。
- 朱熹,1986,《朱子语类》全八册,黎靖德编,王星贤注解,北京:中华书局。

## The Position of “Si” in the Differential Mode of Association

ZHOU Feizhou    KONG Xiangrui

**Abstract:** This paper re-examines the meaning of “si” and its position in the differential mode of association (*chaxugeju*) through a discussion of “si qin” (private kinship) and “si zun” (private respect) in mourning apparel studies. The study reveals that in Confucian social thoughts, “si” does not merely denote the self nor carry purely negative connotations. Rather, it signifies relationships of secondary importance that must yield when in conflict with core relationships. The counterpart of “si” is not “gong” (public), but rather the father-son relationship or “tongti” (corporal unity) relationship. The key criterion for determining whether a relationship is “si” lies in whether it is recognized as kin or accorded respect by the father. Relationships with parents and those sharing corporal unity with the father form the core and axis of the differential mode of association. The principles of kinship and respect, as well as the emotions of affection and reverence emanating from these relationships, constitute the true source of “extending from self to others.”

**Keywords:** *si*, corporal unit, *tongti*, the differential mode of association, mourning apparel

(责任编辑:张小菲)