

论中国社会的垂直代际整合*

——孝道与代际伦理的社会学研究

吴柳财

提 要：中国社会在现代化过程中出现的“新三代家庭结构”与“代际剥削”现象并不能说明传统家庭伦理和代际关系的解体，而是恰恰显示出传统家庭伦理在中国现代化过程的不断调适。中国传统家庭以亲子为主轴，以孝道为核心，从“父辈—子辈”的一体关系延伸为“祖辈—父辈—子辈”关系，并进一步扩展为祖先与子孙关系。中国社会整合的伦理机制是垂直代际整合，垂直的代际关系整合着平面的社会关系。因此，“新三代家庭结构”的出现显示传统代际伦理在现代中国的持续影响。

关键词：新三代家庭 代际伦理 代际整合 亲子 孝道

一、引言：新三代家庭结构与代际伦理

随着中国城镇化进程的不断推进，中国农村人口流动带来了农村家庭结构的变迁。不少学者认为其中最重要的一个变化就是从传统的三代直系家庭结构向“新三代家庭”转变：新三代家庭看上去仍然保留着“祖辈—父辈—子辈”这样一种三代结构，但是“祖辈—父辈”“父辈—子辈”两个家庭之间的经济是相互独立的，不同于传统三代家庭下的“同居共财共灶”；新三代家庭在代际关系、代际责任和代际伦理等方面与传统三代家庭也有着根本的不同（张雪霖，2015；杜鹏、李永萍，2018；杨华、王会，2020）。

* 本文是北京市社会科学基金项目“中国社会治理体系的礼治传统及其现代转化研究”（项目编号：21SRC019；主持人：吴柳财）的阶段性成果。本文写作得到周飞舟教授和陶楚歌博士的指点，特此致谢。感谢匿名审稿人的批评。文责自负。

有学者注意到城镇化和市场化既是动力也是压力，迫使农村家庭重新调整家庭资源在代际上的分配，尽可能使资源向子代倾斜，通过“代际剥削”的方式帮助其实现“城市梦”（陈锋，2014）。而且现代化过程中的社会经济生活的压力会进一步强化子代争夺资源的意识，通过“高额彩礼”等方式在结婚时为小家庭争取更多的资源，“代际剥削”不仅是一种父辈的主动给予，更变成了子代的主动夺取（王德福、徐嘉鸿，2014）。高度的竞争机制使得家庭中呈现去道德化的倾向，越来越多的老人自认成为无用的个体而选择自杀。“代际剥削”体现出市场机制对家庭机制的摧毁，也体现出自我中心的个人主义的发展（杨华、欧阳静，2013）。

有关“新三代家庭”与“代际剥削”的研究似乎共同呈现出中国传统家庭，尤其是老年人，在面对现代化与市场化压力时的无力和悲剧性命运，似乎传统的代际伦理已经解体。但从数据上来看，自20世纪90年代以来中国农村直系三代家庭的比重在上升（龚为纲，2013；王跃生，2014）。黄宗智（2011）就认为，在中国现代化过程中，三代家庭仍然占有强势地位显示出中国伦理观对现代的适应和持续。

事实上，“新三代家庭”被看成中国社会在走向现代化与城市化过程中的一种特殊家庭形态，一方面它与传统的三代家庭不尽相同，两个家庭间独立性更强；另一方面它似乎又尚未如西方现代化进程中那样不断呈现核心家庭化的趋势。在笔者看来，“新三代家庭”的相关研究是在现代化与家庭结构变迁的基本预设下，对传统代际关系与代际伦理在经验与理论上的双重审视。这些研究呈现出了中国家庭在面对中国社会变化过程的经验与伦理现象，但却在现代化的叙事中多少忽略了家庭伦理本身所具有的主体地位。这主要体现在以下两点：其一，这些研究没能充分说明，为何老人或父辈在资源分配过程中自愿做出牺牲；其二，这些研究也没能说明，那些看似“剥削”了上一代的子代，为何又转而将自己的资源给予了下一代。如此来看，自我中心的个人主义伦理并不能充分解释以幼者为重的分配方式；恰恰相反，“虽然三代家庭代际关系发生了一些新变化，但一个核心要素并没有改变，即代际情感联系的价值”（吴帆、尹新瑞，2020）。

因此，探讨这一问题的关键就在于从中国家庭的主体视角出发，而不以西方的现代化与核心家庭为理论预设、不将个体本位作为既成的社会事实来看待。如此才能触及家庭伦理本身对中国人所具有的独特伦理意义。

二、代际伦理：中国社会的“集体意识”

国内社会学近来有关中国的三代家庭结构与代际伦理的研究，可以追溯到费孝通 20 世纪 80 年代有关中国家庭结构变动的系列研究。在 1983 年所发表的《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》一文中，费孝通（2009a: 38）明确指出他的研究是基于回应现代化的问题意识：“在现代化的过程中，我国的家庭结构正在发生什么样的变动？”而在费先生看来，亲子关系是社会再生产的最基本单元，因此也是研究家庭结构进而研究社会结构的最基本单元。将亲子关系作为抓手才能回应中西方社会在现代化进程中，家庭社会结构变化的不同趋势。在这一思路下，费先生发现中西方社会亲子关系之不同，主要表现在代际关系上的均衡互惠原则之不同，他将中国代际模式总结为“反馈模式”，西方为“接力模式”（费孝通，2009a: 40）。在这里，费先生发现了亲代和子代在资源分配这一经济行为中的中西文化差异，并且这种文化差异并没有因为现代经济社会的发展而有所改变（费孝通，2009a: 56）。

若把《再论中国家庭结构的变动》一文放回费孝通对于中国社会的整体认识当中，我们就能更加明确费孝通有关中国家庭结构与代际关系研究的意义。在 1946 年出版的《生育制度》中，费孝通试图从婚姻、抚育、继替几个角度入手来构建一整套的社会再生产理论。他注意到从“双系抚育”到“社会继替”存在着一定的鸿沟，亲子关系虽是抚育的基础结构，但不是继替的基础结构，如何让亲子关系既能完成抚育的责任，又同时不妨碍“社会”来接管子女，是问题的关键（费孝通，2009b: 300）。在《生育制度》一书中，费孝通持有现代化的时代视野和功能主义的方法论，将亲子关系的功能限定在抚育层面，将继替功能归于社会。

《再论中国家庭结构的变动》一文则指出，中国与西方在抚育模式上的不同，并不表现在亲对子的抚育，而是表现在子对亲的赡养。这恰恰说明从纯粹的“社会”继替角度出发，无法解释中国这种“反馈模式”，无法说明为何走出亲子三角关系、走向“社会”的孩子们会对老人进行反哺和赡养。为了解释“反馈模式”这一中国亲子关系的特殊经验现象，费先生引入了文化与伦理的维度：

中国人是心中有祖宗、有子孙而把自己作为上下相联的环节来看的。这种

说法是否有点夸大，还可以推敲，但是我想多少是可以用来突出和一切以自我为中心的西方文化的基本精神相区别的。这种传统精神文化表现在社会细胞的构成上的就是亲子关系的反馈模式。（费孝通，2009a：41—42）

在费孝通看来，亲子关系不只是在功能的意义上参与了社会整合，更是在道德和伦理的意义上参与了社会整合。在中国社会中，亲子关系与孝道观念及个人生命意义紧密相连，所以不能简单地将亲子关系定义为抚育性的团体，在结束抚育后亲子关系将解体以进入社会继替的过程。同样，亲子与代际关系本身所具有的社会结构上的意义，也不仅限于经济互惠的功能，还包含重要的道德与规范意义。所谓道德与规范的意义，即如费先生所说“是在社会里生活的人自觉应当遵守社会行为规范的信念。它包括着行为规范，行为者的信念和社会的制裁”（费孝通，2009c：132），是人们自觉如此，也不得不如此的原由。

事实上，费先生是将“反馈模式”和孝道精神作为涂尔干意义上的社会事实来看待的，它们体现了中国“社会”的构成逻辑，反映出中国社会的深层道德规范。他提出中国社会是“差序格局”的社会，是以“己”为中心向外推展而来（费孝通，2009c：125）。而这个“己”正是上述引文中所提到的“心中有祖宗、有子孙而把自己作为上下相联的环节来看的”的“己”。因此在差序格局社会，除了平面的扩展之外，另一个重要维度就是垂直的代际整合。费孝通晚年明确谈到：

当我特别被涂尔干的“集体意识”概念吸引的时候，作为一个中国人我发觉有必要把他的概念转成垂直的。他的概念像是一个平面的人际关系；而中国的整合观念是垂直的，是代际关系。（费孝通，2009d：434）

因此，不能简单地认为中西方家庭结构及代际关系的差别会在现代化的发展中被夷平，而应该注意到其背后的中西社会道德体系的深层差异。若要更好地理解中国家庭在现代化进程中的前途如何，不能只从经济与资源均衡的角度去理解，更要在社会构成和“集体意识”的深层逻辑上去展开研究。

近来，学界对于传统家庭和社会伦理的研究为我们重新思考这一问题提供了基础。一方面有学者发现“反馈模式”广泛存在于“直系组家庭”（周飞舟，2021a），另一

方面，学者们从《丧服》等传统礼学文本^①入手，对亲子关系在中国差序格局社会中的重要地位与伦理意义进行了深入分析，认为基于亲子关系的垂直的“尊尊”维度与平面的“亲亲”维度是社会结构的重要两维（吴飞，2011；周飞舟，2015，2021b）。但既有研究对于亲子关系与代际关系的结构机制与伦理内涵尚未进行充分展开，笔者认为，只有对这一过程进行细致分析，才能揭示亲子关系和代际关系发挥社会整合作用的伦理机制，进而弥补“新三代家庭”和“代际剥削”的理论叙事的不足。

三、父与子：传统家庭关系的核心

如前所述，新三代家庭和代际剥削的叙事，其内核是现代化与核心家庭理论。因此，当我们在经验中看到家庭资源向子代流动时，便容易解释成子代的核心家庭对于父代核心家庭的剥削。这一解释与费孝通对中国代际伦理的理解之根本差异在于，前者并没有意识到代际伦理所具有的“集体意识”层面的社会规范含义。更加具体地说，这种以核心家庭为主体的叙事，消解了代际关系所具有的意义，也就是说亲子轴在社会结构上完全要让位于夫妻轴，让位于以后者为主导的核心家庭。因此重新探索亲子轴与代际关系是认识这一问题的前提。

在社会再生产视角下，“夫—妻—子”是社会结构中的基本三角关系（费孝通，2009b：267）。三角关系专指核心家庭内亲代与子代之间构成的父子、母子、夫妻三边关系。由于每对夫妻可能有几个孩子，每一个孩子都同父母构成一个基

^① 本文将继承这一从礼学视角对中国社会进行研究的思路，在此对研究方法及文献做简要说明。礼学是儒家思想中最结构化的一种学问，从“揖让周旋”等礼仪实践和“名物度数”等礼制结构来探究社会构成的伦理与机制。而《丧服》是礼学中最核心的文本。正如清儒曹元弼所说“天道至圣，圣人至德，著在六经。六经同归，其旨在礼，礼有五经，本在丧服”（张锡恭，2017：1）。《仪礼·丧服》经传在传统学术史上有着经典的地位，是后人讨论经学、论衡礼义的基础文本。而到东汉，经学家郑玄遍注群经，精通三礼，他为《仪礼》作注，即我们所称的“郑注”。郑玄精专礼学，郑注影响巨大，自魏晋以来，成为后世治经者所宗。唐代孔颖达所说的“礼是郑学”的说法成为后世对郑注地位的基本判断（杨天宇，2002；乔秀岩、叶纯芳，2019；华喆，2018；吴飞，2019）。历代礼学家以郑注为基础，而有注疏类著作，如唐之《仪礼注疏》《礼记正义》，而到清代礼学著作蔚为大观，礼学家编有各类集编类著作，如盛世佐《仪礼集编》、胡培塈《仪礼正义》等。而其中又尤以清末民初学者张锡恭所编《丧服郑氏学》最为重要，称得上是丧服学的集大成之作。因此，本论文将深入到传统礼学思想脉络中，以《仪礼·丧服》经传郑注为本，结合其它经学文本，参详历代礼经学家的讨论，对中国亲子关系和代际关系的结构及伦理展开分析。

本三角，一个家庭中可能有一系列的三角，这些三角在父母一条边上重叠的。每一个孩子在成年后将与亲代割断联系，成为“社会”中的“个体”。因此家庭基本三角并没有代际延续性，同时不同的子之间的兄弟关系也并不重要，因为他们都将成为“社会”中的“个体”，未来通过婚姻制度，他们自己形成各自的“家庭基本三角”（如图1）。

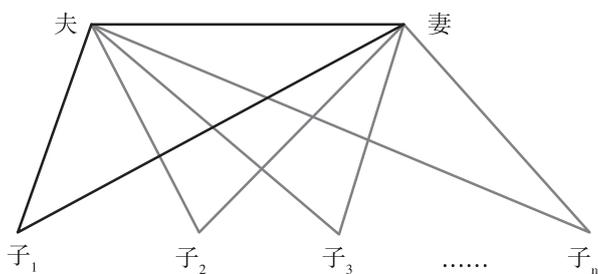


图1 家庭基本三角

相较于这种缺乏代际延续性的“夫—妻—子”三角，传统礼学中的认识是“一体之亲”。而且，其中一体除了父（母）子、夫妻还包含兄弟，因为兄弟这一伦理关系在传统社会，尤其是社会整合过程中也具有实质性意义（如图2）。

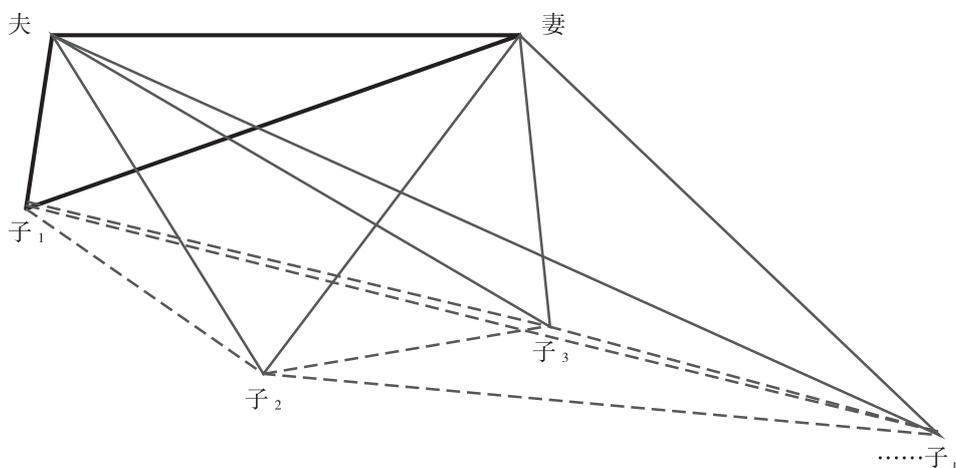


图2 家庭内的“一体之亲”

父（母）子、夫妻、兄弟（姊妹）这三种一体关系是最为重要的伦理关系。但虽然同为“一体之亲”，这三种关系又不完全一样。《丧服传》中言：“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”，以身体为喻，正是为了说明三个“一体”的不同层次，父子之间强调尊卑，夫妻之间侧重合作，而兄弟则是如手足一般。而且，三个“一体”的重要性也不是等同的，而是有主次之

分，这从《丧服》经传中具体谈道“一体”的三处可以看出：

出妻之子为母。……传曰：与尊者为一体，不敢服其私亲也。

世父母、叔父母。传曰：世父、叔父，何以期也？与尊者一体也。

庶子为父后者为其母。传曰：何以緦也？传曰：与尊者为一体，不敢服其私亲也。……

这三条分别记录休妻所生孩子为其生母、侄子为伯叔父母、庶子成为传后的人为其生母丧服，在解释服服的原理时都提到了“与尊者为一体”。其中“尊者”，也即是“父”，“与尊者为一体”特指父卒子继的代际关系。如清人张尔岐所说：“为父后者，谓父没適子代父承宗庙祭祀之事，故云‘与尊者为一体’”（张尔岐撰，《仪礼郑注句读》卷十一）。所以“与尊者为一体”是特指父亲死去，为后者^①成为父亲的继承者，来代替父亲传承宗庙祭祀，在《丧服》中名之为“传重”。传承宗庙是最核心的伦理观念和伦理责任，是特定的鬼神观念和事死如生的孝道观念相结合的产物。^②“与尊者为一体”，即嫡子是父死后的继承者与代表人，传统礼学将父子一系作为主轴，而夫妻成为配轴，如此才能保持继替、传承有序地维持下去（如图3）。

而与兄弟关系相比较，在原始家庭关系中，三个一体虽然最初都是紧密结合在一起的，但若兄弟都各自结婚生子，那么原初三角关系就繁衍出了新的若干三角关系，这时候新的三角关系的内部团结就要求兄弟关系有所分，这就是“兄弟之义无分，然而有分者，则辟子之私”的意思。这意味着父子关系先于兄弟关系，兄弟一体有分，故兄弟分家。

但是兄弟之分仍要有所统，所以兄弟之间还要有主事者，周制有立嫡庶之制，嫡长子有统率群弟的责任，因此“父亲—嫡长子”与“父亲—庶子”两对关系就不等同（如图3）。如果不区分嫡庶之制，那三个“一体”关系所衍生出来的形态结构就是相互连缀的多个三角关系，各个三角之间没有区分（如图2），而且兄弟各

① 大多数时间是嫡子为父后，嫡子早卒等情况下可能是庶子或为人后者为父后。

② 死去的父祖等先辈并不被认为已经完全寂灭消失，而是以另一种方式存在着。丧服之所以称丧，也就是这个意思，所谓“不忍言死而言丧，丧者，弃亡之辞，若全存居于彼焉，已亡之耳”（郑玄、贾公彦，1999：537）。这与周礼对于生死和鬼神的观念有关。因此子嗣在父祖过世后仍然要事奉他们的神灵，在情感上孝子孝孙对于先父先祖依然有着亲亲之道。正是因为如此，宗庙祭祀就是子孙最重要的责任，背后有着非常强烈的以亲亲和孝道为核心的责任伦理为支撑。丧服中所谓“传重”，就是民间所谓的延续香火。

自成家生育之后再不断衍生出新的三角。这种区分仍然表明在父（母）子、夫妻、兄弟这三种一体关系中，父子关系是主轴。

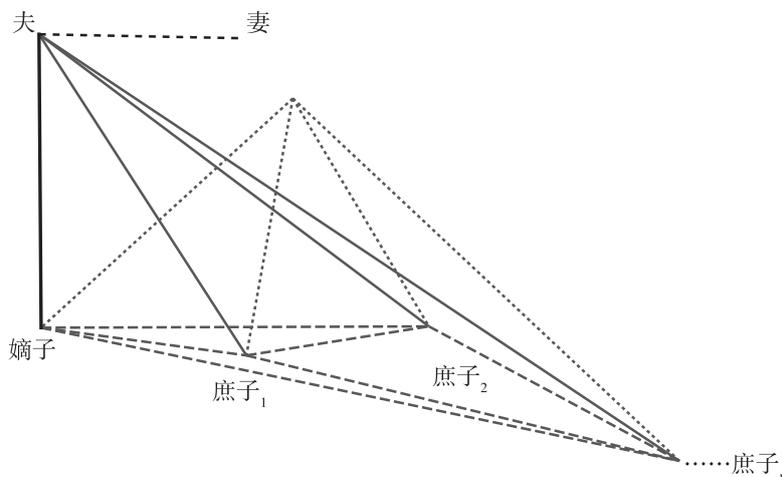


图3 父子主轴下的“一体之亲”

由上可见，在以父（母）子、夫妻、兄弟（姊妹）为主要组成部分的家庭关系中，传统礼学所强调的“一体之亲”与“与尊者为一体”，一方面表明在家庭中，父母与子女、夫妻、兄弟之间具有的亲密情感；另一方面也表明，家庭内也有统绪和传承，而且这个统绪是由嫡长子传承的。“一体”既包括一体之亲的亲切、亲密、亲近等含义，还包括代际间一体相传的延续。正是在此基础上，“一体”体现了中国社会整合的根本逻辑，那就是将与生命紧密相随的“一体”关系看作最重要的伦理基础与情感源头，并且由此进一步衍生出以垂直的代际关系整合平面的亲属关系的社会形态。

四、祖、父、子：以孝道为连接的代际关系

那么一体的“亲亲”观念是如何生发出垂直的代际整合，丧服制度是对传统社会关系及伦理的形式化表达，通过制服的原则可以反向推论出社会构成的机制（安文研，2018）。在《丧服》斩衰章有“父为长子”^①一条：“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。”从丧服制服的一般制服原则来看，由亲疏程度决定所服的“本服”，一体之亲是至亲，本

^① 在《丧服》中，长子特指嫡长子，也称为嫡子。除嫡长子之外的儿子通称庶子或众子。

服期年，其他亲属依次是大功九月、小功五月、缌麻三月等，此即“亲亲”原则。既然一体之亲本服期年，为何这一条父为长子要服斩衰三年呢？

《丧服传》同时也给出了父为长子服斩的两个条件：一是“正体于上”；二是“将所传重”。体就是一体，正就是嫡长，那什么是“正嫡传重”呢？根据郑注及相关疏，“父子长子”条的经传文，可以翻译成如下白话文：

父为长子服三年。传曰：为什么服三年？父亲本身是嫡长子，本来自己死后要通过自己的嫡长子传宗庙，如今长子早死，所以父为他服三年。如果父亲本身是庶子，那他不为自己的嫡长子服三年，因为这种情况下长子本来就无传祖庙之任。

可以看到，“父为长子”条的“正嫡传重”是有严格限定条件的：如果父亲是他自己父亲的嫡长子，那么这个父亲对他的嫡长子就要服斩衰三年，如果父亲是庶子，则不为自己的长子服三年（如图4）。

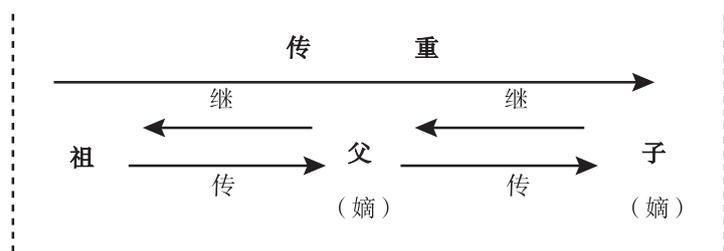


图4 “父为长子”服之机制

为什么父亲自身必须是长子，才能为自己的长子服斩衰呢？清代徐乾学（《读礼通考》卷四）曾说：“庶子非继祿之宗，故不敢以承己之重而为之极服”。就是说庶子的长子只是传自己的重，这时作为尊者的父亲没有理由为他服斩衰。而只有当父本身是长子，他的长子就是祖的长孙，后者需要接过父亲的责任，承父之父（即祖父）的重，这时父亲才为长子服斩衰，也就是说“父为长子”本质上是出于父亲对于自己父亲的亲情与敬意，而不是因为长子要承继自己所以才更加厚待他（盛世佐撰，《仪礼集编》卷二；曹元弼撰，《礼经校释》，卷十二）。这就是慈孝一体之义（周飞舟，2019）。可见，“父子一体”具有双重含义：第一重含义，“一体”指一种至亲无间的人际情感，在这一点上父爱子，同子爱父是一样的，在丧服中的体现

就是父子间的本服是最高的期年；第二重含义，“一体”暗含一种接续与传承的责任性情感，在这一点上则父子关系不是完全对等的。

其实，对于图4中“祖—父”“父—子”两代父子关系而言，都存在一个父传子与子继父的双向关系。以“父”为例，他从自己的父亲，即图中的“祖”那里继承了“重”，并会将此“重”传给“子”，因此他在“传”子时，实际上在“继”父，所以看上去“重”在代际间单向传承，其实每次都经历了“继”父与“传”子这一双向过程。尊父与孝道在这个传递过程中成为主导的原则。“父”对“长子”特殊的厚待，本质上是由孝道而生的传承意识。“孝”反映出的是个人对于父母的爱，但这不仅表现为父母与个人的交往性情感，更深层地表现为对生命传承的责任意识，在“祖—父—子”三者关系中，对于父而言，他对祖的孝道，会投向他对子子的期待中。因此，将父子关系延伸到祖父子三代关系，我们可以看到“父/母—子一体”及孝道是中国代际关系的核心伦理要义。

在此值得注意的是，“一体”之体验与“孝道”之意识不可分割。一个人先是父母的孩子，随后才成为孩子的父母；而实际上，恰恰在成为孩子的父母后，才能重新理解自己的父母。也就是说，自己对于孩子的“一体”之体验，时常反向激活自己与父母的“一体”之体验，内心油然而生亲切、欣喜、感激和敬重。在这个意义上，“孝”是“一体”的某种反馈或迭代，最能体现并守护“一体”这一伦理内核。古人说“敬由爱生”，正是“孝生于一体”的另一种表达。

“代际剥削”的伦理叙事承认中国父母们如此疼爱孩子，却在伦理上无视子爱父、子敬父的孝道，而后者恰恰是父/母—子一体之亲的更高体现，敬是对于爱的自觉与反馈。事实上，从“反馈模式”持续存在于中国社会这一经验事实恰恰可以看出孝道依然是中国社会代际整合的重要伦理基础。

五、祖先与子孙：代际的绵延

一体与孝道，是垂直的代际整合得以形成的伦理基础。在“祖—父—子”以外，一体之亲亲关系能够不断往外推形成多代之间的垂直整合。这一垂直整合的秩序依托代际伦理，并且通过特定的手段形成对横向平面关系的整合。在传统语境下，这被称为“收族”，即通过垂直代际关系统合每一世代平面上的兄弟关系。而这一

特定手段即是在每一世代兄弟关系之间区分嫡庶。严格区分嫡庶，形成嫡嫡相传的统绪，然后在这个纵向的统绪之下横向拓展形成宗法社会。正嫡，也就是将要传重的人，对于正嫡当予以特别的重视，最明显的例子就是“父不降嫡子”。在《丧服》齐衰三年章，有“母为长子”条：“母为长子。传曰：何以三年也？父之所不降，母亦不敢降也。”母为长子三年，内在的道理与父为长子三年相同。但为何《丧服传》文说“父之所不降，母亦不敢降”？此处父母为子服的制服逻辑与上节的逻辑似有不同。根据清儒张锡恭《释正尊降服篇》一文的理解，父母等正尊^①在为晚辈制服过程中，由于要突出自己的尊，其丧服内含有一个降晚辈本服的过程。具体来说，在父子关系中，父是正尊，子是卑属。嫡子、庶子与父是一体之亲，本服是期年。但因为父至尊，所以子对父的服加隆至斩衰三年。同样在祖孙关系中，嫡孙、庶孙为祖父本服大功，由于祖父是正尊，所以也加隆至期年。而反过来正尊对卑属所服分别是为嫡子（此即长子）三年，庶子期年、嫡孙期年、庶孙大功。可以看出嫡庶之间存在明显差别。这正是出于降本服与报加隆的叠加效应。^②

我们从“正尊降服”的解释逻辑里可以看到对于“嫡”的特殊礼遇。嫡子嫡孙因为正是嫡，所以正尊不降之。如上文所说，立嫡是为了确保宗庙祭祀有统绪，嫡子在父卒后就变成为父后者，承担传重的重任。正尊为卑属之嫡者服重服，也是因为宗庙将由其传下去，故重嫡而不降其本服。“嫡”之“尊”正源于“传重”之一生生不息的生命意识。因此，尊正尊与重嫡实际上是同一个伦理观念的不同体现。

从“正尊降服”的逻辑去理解父子关系或祖孙关系，最重要的两个维度就是亲亲、尊尊。子尊父，故子加隆为父之服，同时父降子之本服，这是严父之义；子之于父有亲，故父报子之加隆，这是爱子之仁。从这个角度看，这一解释与“父为长子”条的解释并行不悖，后者也是强调父子一体之亲与子对于父的尊敬与孝道。

“父为长子”是一个祖孙三代的标准型，说明传重不是为了自己，而是为了先父。而《正尊降服篇》所强调的是在一个源源不断的传承系统中，嫡的重要性。在这个模型里，“嫡”这一身份成为一种象征性符号，象征着代际关系的绵延，在语

① 具体来说，正尊是指直系尊长，由父母上推至祖父母、曾祖父母、高祖父母等。对于娶进来的妇人，由舅姑（公公婆婆）上推至夫之祖父母、曾祖母、高祖父母。从卑属（晚辈）向上看，将这些本宗内的直系尊长叫做正尊。而从这些正尊向下看，卑属则有嫡庶之别，也就是有正不正之别，因此嫡子嫡孙，相对于正尊，我们可以称为正嫡。

② 关于“正尊降服”的过程，周飞舟（2019）已进行了详细的分析。

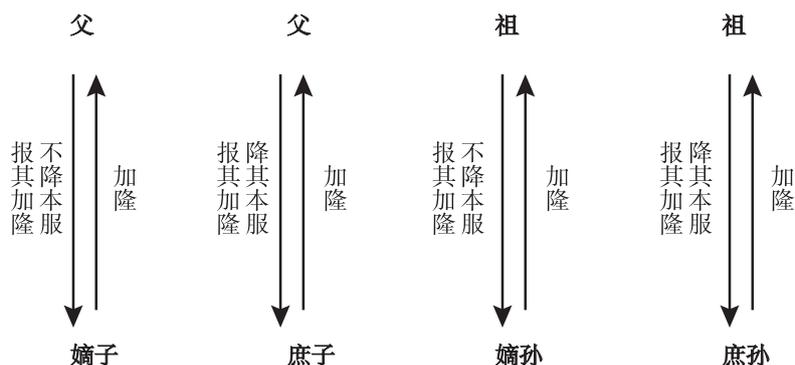


图5 正尊降服之机制

境上已经脱离具体的“长子”。如果说在标准的三代型里，“长子”就是在实实在在的父子关系中成为“孝道”的精神承载者，那么在嫡嫡相传的统绪中，“嫡”就在更一般的符号意义上成为“孝道”的精神承载者。我们参照图5在父子和祖孙关系间做一个简单对比。对于父而言，子尊父与父重嫡，依然可以从具体的父子关系逻辑予以解释；但是对于祖而言，孙尊祖与祖重嫡，则没有借由父作为关系的桥梁，祖作为正尊而享有的尊，与嫡孙作为嫡而受到的重视，“正尊”与“重嫡”成为生生不息的父子传承轴上一种身份性标定。这时候祖孙三代关系中的具体的“瞻前顾后”的时间意识已经泛化成了一般性的追远和传后的意识，也就是宗法中所谓的“尊祖敬宗”的意识。因而，“父为长子”三年，必须满足体、正、传重三层要求，如此父才会给自己的儿子服斩衰三年这样看上去颇反人伦的重服。而在三代以上的世代关系中，更加突出了重正重嫡一项，因此在丧服体系中，凡嫡不降。

“父为长子”与“正尊降服”两种制服逻辑充分说明以孝道为本的伦理精神，在代际传承过程中衍化出一种更加深远的生命时间意识。但正是因为它是以孝为本，所以对传宗接代的诉求就基于人类亲子之间最深厚的亲情与敬意；同样，正是因为它是以孝为本的，所以这一代际关系又绝对不是以幼者为本位而只顾向下的，恰恰相反只有不断返本，不断反馈，才能接力。

“父为长子”与“祖为嫡孙”所显示的两种情况，都说明了孝是代际伦理的根基。而两者的不同在中国代际伦理的日常实践上也有所呼应。事实上，在新三代家庭结构中，所谓“代际剥削”之所以得以实现，除了有祖辈对父辈的关切，同样还有祖辈对孙辈的疼爱，而隐藏在这样显见的对幼者的厚爱背后，恰恰是祖孙三代同根一体的生命意识。结合上述分析，从社会学的视角我们不难看出，对幼者的爱越

是真挚，对生命传承的意识便越是强烈，那么在生命的时间流中孝也就必然是最为深层的伦理意识。代际伦理在这个意义上正是中国社会的“集体意识”。

六、宗法社会：传统中垂直代际整合的实践形态

以孝道为核心的父子关系，在垂直的维度上形成了生生不息的代际结构。而这一垂直的代际结构也整合了平面的亲属关系。先以三代结构为例，礼学意义上的三代家庭结构是一个以亲子纵向关系统合横向兄弟关系的家庭结构。兄弟有自己孩子之后，各自形成自己的小家庭。但是尽管兄弟分家，甚至分灶析产，彼此却并没有在伦理意义上分割成“社会”当中的核心家庭，而是始终以彼此是兄弟、彼此同出于一父的同胞情谊相与往来。子尊其父，故父在时，众兄弟从父，父过世后，众兄弟受兄弟中嫡长者统率，并且彼此密切来往。

这种以孝道为内核的父子关系，以及由孝道而统摄的兄弟关系，在传统社会进一步深化而形成更加广泛的“尊祖敬宗”的伦理世界。在礼学中有“以三为五，以五为九”的说法，即以己为核心上推至祖，下推至孙，进而上至高祖，下至玄孙。这根父子相承的主线，也就是中国社会亲属关系的主轴。在论述亲属关系时，今天我们仍然会从这个主线上去论关系，比如某某是同一曾祖的兄弟，谁与谁是同一高祖所出。正是因为这种同祖的意识，便产生了同宗意识，宗子即前文谈到的正嫡者，每一代的正嫡在父亲去世后，就成为宗庙主祭者，也就是宗子。宗子是相对于兄弟辈的人而言的，非宗子的兄弟们将“宗子”视为一辈人中的统率与代表。

宗者，何谓也？宗者，尊也。为先祖主者，宗人之所尊也。《礼》曰：‘宗人将有事，族人皆侍。’古者所以必有宗，何也？大宗能率小宗，小宗能率群弟，通其有无，所以纪理族人者也。宗其为始祖后者为大宗，此百世之所宗也。（陈立，1994）

大宗是始祖嫡嫡相传而来的，大宗子就是始祖的正统传人。在礼学中，这个始祖叫“别子”，他的嫡长子就是这个大宗的第一代大宗子。因此宗法的形成可以概括成“别子为祖，继别为宗”两句话。大宗之内还有四个小宗，分别是同父、同

祖、同曾祖、同高祖的小宗。对于第一代大宗子来说，他的弟弟不继承宗庙，在死后成为一小宗的开始，他的嫡子在他死后便是继祧^①小宗子，与此同时大宗子一系相对于他们兄弟来说，就是继祖宗子同时还是大宗子。随着生息繁衍，宗法内世系非常复杂。根据亲亲的原则，高祖之外就出五服，亲亲关系较远，就没有必要再区分亲疏，笼统算作族人，全统于大宗子。大宗百世不迁，族人共同合成一族。小宗则是指具体的同父、同祖、同曾祖、同高祖的兄弟关系。在宗法社会中，任何一个人要么自己是宗子，要么有相应的宗子，都能在“尊宗敬宗”的伦理关系中找到自己的伦理位置。

出于“尊祖敬宗”之义，宗子虽然是兄弟辈的人，但众兄弟对于宗子格外尊敬。对于宗子的尊敬在礼经中有明确体现，如族人对于大宗子的丧服是齐衰三月，就属于尊服。《丧服》中对于小宗子虽然并没有在服制上加一等，却并不表示对于小宗子就没有特别的重视。例如：

女子子适人者为其父母、昆弟之为父后者。《传》曰：……为昆弟之为父后者，何以亦期也？妇人虽在外，必有归宗，曰小宗，故服期也。

女儿出嫁，按丧服制度，应该出降本宗亲属一等，所以为父母由斩衰三年变成齐衰期年，对昆弟由齐衰期年变成大功九月。但因为女子与本族并不相绝，故仍以父母为正尊，父母在世要归宁看望父母。当父亲死后，她仍要归宗。正因如此，她对父亲去世后继承宗庙的昆弟为父后者（即继祧小宗子），丧服由大功重新变成了期年，以表示对于后者的重视。根据郑玄注，不仅对昆弟为父后者（即继祧小宗子），女儿不再出降，对于其他三个小宗子皆不出降。出嫁女子不降四小宗子，正是因为四小宗子代表着父、祖、曾、高，故“归宗”表达的是“不绝于本族”，实际上就是不忘父祖。因此从女子应降而不降则足可见对小宗子之尊尊。

宗法之义在于“尊祖敬宗”，对于祖的尊尊之义在兄弟关系上转化为敬嫡长兄、敬宗子的宗法之道。至亲兄弟虽然是一体之亲，但这种一体之亲如“四体”，必须系于“首足”，也就是说兄弟关系必须系于父子关系。在旁推而扩展至族兄弟

^① 祧，即“先父”。

关系时，其维系就必须依靠父子上下扩展形成的代际主轴。所以宗法制度这一平面社会的关系根本上需要靠父子轴这一纵向社会关系来维系。传统社会结构的维系正是依靠亲亲之义而生的尊尊之法，以尊尊统亲亲，这在宗法问题上体现得很明确。

宗法制度展现了以孝道为伦理内核的垂直代际整合的传统实践形态，从社会学的角度看，实践形态随着时代语境固然可能发生变化，但这种变化更可能是一种调适。宗法制度早已瓦解，“宗”和“祖”的观念却在当代中国仍有迹可循。

七、以孝为本：中国社会垂直代际整合的伦理机制

从上文的分析中我们可以看出，不论兄弟分家、抑或女子出嫁，未曾改易孝道与代际伦理在各自生命中具有的根本性的伦理地位。在现实经验中，家庭似乎总是面临不同的社会环境及生存条件，因此在结构形态上可能出现不同的调整以适应外部环境。那这种适应究竟是一种以家庭伦理为内在支撑的自我调整，还只是被时代等外在因素所推动的结果？在这个意义上，我们需要重新审视现代化浪潮下催生出的“新三代家庭”和“代际剥削”理论，真正从社会事实和伦理观念的角度去深入探讨“反馈模式”的现代命运，而非带上现代化与核心家庭的理论预设去检视中国家庭的前途与命运。

从中国几千年的历史经验可以看出，标准的宗法制度并没有在古今社会变迁中持存，宋代之后的宗族制度在实践方面与宗法制度更是有较大的变化。但是值得注意的是，这种改变也恰恰是为了更好地维护“尊祖敬宗”的伦理而做的顺应时代条件的变化（林鹄，2015）。从这个角度，我们同样应当注意到“新三代家庭”和“代际剥削”的话语表象之下，代际伦理依然是其核心。在市场化和城镇化的现代社会背景下，小家庭的独立性增强，资源从亲代流向子代。表面上来看，这是自我中心和个人主义式的行为得以实现，而实际上体现的却是亲代对子代的无私奉献。亲代竭尽全力助子代安顿好自己的小家庭，因此“新三代家庭”形散而神不散，资源流动体现出“代际伦理”这一社会事实在持续发挥作用。不论是亲代的主动给予，还是子代的索取，代际之间的传递正在无数中国家庭中发生着，亲代的爱是代际传递的真正动力。“代际剥削”的说法忽视了“代际伦理”作为“集体意识”的

意义，将代际资源传递背后的社会规范含义抽空了。

中国式代际伦理源于一体之亲的亲子关系及生命时间意识。亲代对于子代的爱，在连续的代际关系中，又将升华为子代对于亲代的敬，也即孝道。对于大多数中国人而言，他们总是期待着子代在为人父母后会重新理解自己父母的恩情。在这个意义上，孝道的确是一种“反馈”，是在爱子中重新理解孝的意涵。

从社会学的视角看，“以孝为本”的道德观念最本地反映出中国的社会团结的内在精神。由“一体”而生的“孝”凝结了中国人对于人生与社会的根本体验与态度，正如张祥龙（2017：148）所说，“‘亲亲’或‘亲爱’是人类生存的时间之流，既有顺物理时间之流而下的慈爱之流向，又有逆物理时间之流而上的孝爱之流向”。

以父子至亲至敬的亲密关系为本，形成祖孙三代“瞻前顾后”的家庭生命接力，进而在更广阔的社会生活中形成一种“尊祖敬宗”的漫长的带有历史感的代际生命时间意识。这是中国社会独有的伦理价值，也是中国社会的垂直代际整合的伦理机制。因此孝道与代际伦理使得中国人不仅着眼于当下的人伦社会，而且有更加深远的时间意识。《丧服传》说“父者子之天”，父子关系甚至不仅是世俗性的人伦关系的基础，也关乎天人关系这一整体生存境遇。在考察代际伦理时，中国与西方在根本意义上持有不同的理论视域。在研究中国代际关系与家庭结构时，我们应自觉地将孝道与代际伦理作为中国社会整合的价值基础和“集体意识”加以认识，致力于分析这一伦理在当前社会的调适过程和新的实践形态。

参考文献：

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

曹元弼，《礼经校释》，清光绪十八年刻后印本。

陈锋，2014，《农村“代际剥削”的路径与机制》，《华南农业大学学报》（社会科学版）第2期。

陈立，1994，《白虎通疏证》，北京：中华书局。

杜鹃、李永萍，2018，《新三代家庭：农民家庭的市场嵌入与转型路径——兼论中国农村的发展型结构》，《中共杭州市委党校党报》第1期。

费孝通，2009a，《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》，《费孝通全集》（第10卷），呼和浩特：内蒙古人民出版社。

——2009b，《生育制度》，《费孝通全集》（第4卷），呼和浩特：内蒙古人民出版社。

——2009c，《乡土中国》，《费孝通全集》（第6卷），呼和浩特：内蒙古人民出版社。

——2009d，《经历·见解·反思》，《费孝通全集》（第12卷），呼和浩特：内蒙古人民出版社。

- 龚为纲, 2013, 《农村分家类型与三代直系家庭的变动趋势——基于对全国人口普查数据的分析》, 《南方人口》第1期。
- 华喆, 2018, 《礼是郑学: 汉唐间经典诠释变迁史稿》, 北京: 生活·读书·新知三联书店。
- 黄宗智, 2011, 《中国的现代家庭: 来自经济史和法律史的视角》, 《开放时代》第5期。
- 林喆, 2015, 《宗法、丧服与宗庙——儒家早期经典与宋儒的宗族理论》, 《社会》第1期。
- 乔秀岩、叶纯芳, 2019, 《学术史读书记》, 北京: 生活·读书·新知三联书店。
- 盛世佐, 《仪礼集编》, 清文渊阁《四库全书》本。
- 王德福、徐嘉鸿, 2014, 《作为代际剥削手段的彩礼——转型期华北农村彩礼习俗嬗变研究》, 《农林经济管理学报》第2期。
- 王跃生, 2014, 《三代直系家庭最新变动分析——以2010年中国人口普查数据为基础》, 《人口研究》第1期。
- 吴帆、尹新瑞, 2020, 《中国三代家庭代际关系的新动态: 兼论人口动力学因素的影响》, 《人口学刊》第4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。
——2019, 《今人如何读郑学》, 《读书》第5期。
- 徐乾学, 《读礼通考》, 清文渊阁《四库全书》本。
- 杨华、欧阳静, 2013, 《阶层分化、代际剥削与农村老年人自杀——对近年中部地区中村老年人自杀现象的分析》, 《管理世界》第5期。
- 杨华、王会, 2020, 《中国农村新“三代家庭”研究》, 黄宗智主编《中国乡村研究(第十五辑)》, 桂林: 广西师范大学出版社。
- 杨天宇, 2002, 《略论“礼是郑学”》, 《齐鲁学刊》第3期。
- 张尔岐, 《仪礼郑注句读》, 清文渊阁四库全书本。
- 张锡恭, 2017, 《丧礼郑氏学》, 吴飞点校, 上海: 上海书店出版社。
- 张雪霖, 2015, 《城市化背景下的农村新三代家庭结构分析》, 《西北农林科技大学学报》(社会科学版)第5期。
- 郑玄注, 贾公彦疏, 1999, 《仪礼注疏》, 北京: 中华书局。
- 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。
——2019, 《慈孝一体: 论差序格局的“核心层”》, 《学海》第2期。
——2021a, 《分家和反馈模式》, 《中华女子学院学报》第2期。
——2021b, 《一体与一本: 中国社会理论的基础》, 《社会》第4期。

作者单位: 北京工业大学文法学部

责任编辑: 罗 婧