



早期中国嫡庶之分与宗法制度形成*

——基于王国维《殷周制度论》的哲学反思

余治平

摘要:王国维《殷周制度论》指出,立子立嫡之制是周人对殷商“兄终弟及”王位继承制度的突破和创新。天子在众多公子中选拔接班人,难免任意性、随机性,容易导致祸乱事变。周政的特点是让政治道德化,让道德政治化,使血缘社会化,使社会宗法化。血缘关系是生来如此而非后天人力所为。把血缘关系上升到一种天定法则的高度予以确认,等于在为“亲亲”之制建构可靠根基。以嫡系长房、长孙为大宗,血缘正统可靠,是“百世不迁之宗”,秉承先祖恩德最隆最多;而以庶子系统、旁支所出为小宗,是先祖余泽播撒。“五世而迁之宗”要求小宗超过五世则剔出丧服范围。“大宗维翰”而具有核心地位,“宗子维城”则能够起到拱卫、守护作用。对别子小宗和别子大宗强调尊过去的祖,无疑是变相要求他们尊现在的王。依据亲亲尊尊法则所建构出的宗法社会,以一种向内挖掘亲和力而不是向外诉诸神力的形上方式,来实现一种具有儒家鲜明特色的王道普遍性。

关键词:立嫡;宗法;亲亲尊尊;《殷周制度论》;早期中国

中图分类号:K224

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)01-0020-12

纵观上古之三代文明,“郁郁乎文哉”,其周也。监于夏、商,启发后世,有所继承,还能够总结创新,“礼乐日备,文物日富”^[1]而蔚为大观。周人璀璨的制度文明,体现于政制、礼法、宗庙、祭祀、典章等方面的优秀成果,其实都维系于血缘伦理,因而也都与儒家“亲亲”的政治哲学原则相关联。周人“亲亲”原则的使用与落实,使血缘关系之脉络流变更加明了清晰,有助于人们追根溯源,建立和稳定宗法秩序。“亲亲”原则对于血缘谱系确立、家族秩序建构的积极作用和重要贡献,也应该首先被人们所承认。《礼记·丧服四制》曰:“门内之治,恩掩义;门外之治,义断恩。”一方面,以恩为仁,凭借浓浓恩情而行亲亲之事;另一方面,以义为理,根据王道正义而

行尊尊之事。家庭伦理中,是“恩掩义”,“门内之亲,恩情既多,掩藏公义”,而“得行私恩,不行公义”;而在社会伦理中,则是“义断恩”,“朝廷之间”乃至走向人群共同体,则“当以公义断绝私恩”^[2]1673。大致地看,春秋、战国,盛行“恩掩义”;及至秦汉之后,则开始“义断恩”。儒家学术公开要求人们以此“资于事父以事君,而敬同”,事君必须等同于事父,家国同构,忠孝一体而不二,进而使“贵贵尊尊”成为“义之大者也”^①。统治者们移孝作忠,蓄意放大亲恩关系,将其投射到君臣一伦之中,进行忠孝互释,把“自然道德关系转换为政治道德关系,以父子比附君臣,以父子之自然的唯一性确立君主的绝对权威”^[3],这显然是以“亲亲”法则为君天子、臣诸

收稿日期:2023-08-11

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“董仲舒传世文献考辨与历代注疏研究”(19ZDA027)、“中国经典诠释学基本文献整理与基本问题研究”(21&ZD055)。

作者简介:余治平,男,上海交通大学长聘教授、博士生导师(上海 200240)、上海领军人才、国家社科基金重大项目首席专家,主要从事儒家经学、中国哲学研究。

侯夯实精神基础。

一、“兄终弟及”与殷商“九世之乱”

王国维《殷周制度论》曰：“欲观周之所以定天下，必自其制度始矣。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。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、庶民以成一道之团体。周公制作之本意，实在于此。”^{[4]453-454}显然，周人的制度创新主要表现在涉及王位继承的“立子立嫡之制”、有关祖宗国家社稷祭祀的“庙数之制”、规定宗族婚姻关系的“同姓不婚之制”三大方面。这是周王“纲纪天下”、影响数千年不衰的最大亮点和最重要的天下治理智慧，值得今人认真挖掘。纵观有周一代君王统御实践的理路，不难发现其目标旨意、实施路径都有一种泛亲亲主义倾向和泛道德主义要求：让政治道德化，让道德政治化；使血亲社会化，使社会宗法化。周王率先以德治国，“纳上下于道德”，不过，他们并不是把道德作为治理手段，而是以道德为治理目标与理想。不同于夏、商两朝基于不同契约而在中华大地所形成的诸侯邦国共同体或原始部族联盟，周天子则“合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道之团体”^{[4]454}，其所建立和竭力维护的则是一个经由道德而凝聚上上下下、内内外外所有人的政治共同体。

周公“立子立嫡”之制的创设，直接缘起于天子接班人选拔的现实困扰。尧舜时代的“禅让制”如果实施得一帆风顺，不出现问题和风险，则根本不需要再做任何制度改革和突破，继续沿用即可。“禅让制”虽然很有民主选拔意味，表现得也很有君子风范，但它并不符合人性之中越来越膨胀的自私要求，把天下传给自己人，有血亲联结似乎更放心一些。王国维说，“殷以前无嫡庶之制”^{[4]454}，传世文献中，虞夏时代的王位传递尚无嫡庶之争执。夏朝，已无信史可征。而“商人兄弟相及，凡一帝之子，无嫡庶长幼，皆为未来之储贰”^{[4]465-466}，似已为王位争夺埋下隐患。“自成汤至于帝辛三十帝中，以弟继兄

者凡十四帝（外丙、中壬、大庚、雍己、大戊、外壬、河亶甲、沃甲、南庚、盘庚、大辛、小乙、祖甲、庚丁），其以子继父者，亦非兄之子，而多为弟之子（小甲、中丁、祖辛、武丁、祖庚、廩辛、武乙）。惟沃甲崩，祖辛之子祖丁立；祖丁崩，沃甲之子南庚立；南庚崩，祖丁之子阳甲立：此三事独与商人继统法不合。”^{[4]455}可见，商王诸帝中：

兄终弟及者，14帝：外丙、中壬、大庚、雍己、大戊、外壬、河亶甲、沃甲、南庚、盘庚、大辛、小乙、祖甲、庚丁。

父死子继者，7帝：小甲、中丁、祖辛、武丁、祖庚、廩辛、武乙。

互以子立者，3帝：沃甲崩，祖辛之子祖丁立；祖丁崩，沃甲之子南庚立；南庚崩，祖丁之子阳甲立。

兄弟之中，父子之中，到底谁有资格继承王位，尚无定制，没有共同认可的规矩法则可供参照，当事人往往无所适从，任意性、随机性都比较大，因而容易导致许多祸乱事变：“商人祀其先王，兄弟同礼；既先王兄弟之未立者，其礼亦同，是未尝有嫡庶之别也。”^{[4]455}参加祭祀先祖之类的礼法活动，嫡兄与庶弟之间并没有拉开距离，还不能加以区别对待。在王国维看来，嫡庶之分，因为牵涉到王权传承的合法性问题，所以便显得特别重要，它成为文明进步的一个标志。“殷时北方侯国勒祖父兄之名于兵器以纪功者；而三世兄弟之名先后骈列，无上下贵贱之别。”^{[4]455}兄弟一伦，也分贵贱。亲亲有恩，但也得尊尊有序。司马迁《史记·殷本纪》称：“自中丁以来，废嫡而更立诸弟子，弟子或争相代立，比九世，乱。”甚至已经到了“诸侯莫朝”^[5]的不堪地步，其乱象可想而知。嫡、庶不分，商出现“九世之乱”，但争立之事，则有待文献确证。

殷商兄弟、父子继承秩序混乱的根本原因就在于没有分清王之子的嫡、庶关系。王国维指出：“夫舍弟而传子者，所以息争也。兄弟之亲本不如父子，而兄之尊又不如父，故兄弟间常不免有争位之事。”^{[4]456}按照“亲亲”的礼法规定，父子亲于兄弟，兄尊不及父尊。在血缘之亲疏关系上，父子之情甚于兄弟之情，子从父出，父赋予子以生命，因而是子的存在来源与前提条件，其关心、怜悯、疼爱的程度当然远非兄弟手

足可比。同样,在尊卑贵贱序列上,父亲当然重于兄弟,父亲年长,生活阅历和社会智慧都远高于兄弟,理当受到大家的共同敬仰和崇拜。“特如传弟既尽之后,则嗣立者当为兄之子欤,弟之子欤?以理论言之,自当立兄之子;以事实言之,则所立者往往为弟之子。此商人所以有中丁以后九世之乱,而周人传子之制正为救此弊而设也。”^[4]⁴⁵⁶⁻⁴⁵⁷在道理逻辑上,王位继承,兄终弟及。但弟死之后,该传给谁呢?是作为兄长的嫡子的嫡子,还是继续接力其他庶弟,则又是问题,经常引起纷争。弟弟的弟弟已经老了、死了、不堪承受重任了,或者,弟弟干脆就没有弟弟了,这个时候,接班人的选择就非常麻烦。当时有一个习惯法:弟弟死了则传位于兄长的儿子,但在实际操作中,却经常是弟弟直接交给了自己的儿子。这就势必引起长房侄儿的不满,滋生出无数争端。兄终弟及,弟再传子,构成了殷商“九世之乱”的真正原因。

二、亲亲尊尊原则下的“嫡长子”继承制确立

为了及时革除殷商传位之弊端,周公基于“亲亲尊尊”的原则而创设“嫡长子继承法”,以期巩固刚刚兴起的周人政权,这成为周政一个明显特征,夏、商以来长期悬而未决的政治接班人遴选问题终于有了一个暂时还算令人满意的方案,因而具有重要的历史里程碑意义,说是一种“制度创新”也不为过^②。王国维说:“舍弟传子之法,实自周始。当武王之崩,天下未定,国赖长君;周公既相武王克殷胜纣,勋劳最高,以德以长,以历代之制,则继武王而自立,固其所矣。而周公乃立成王而已摄之,后又反政焉。摄政者,所以济变也;立成王者,所以居正也。自是以后,子继之法遂为百王不易之制矣。”^[4]⁴⁵⁶牧野之战后没两年,周武王即死,无论是按照殷商兄终弟及之制,还是依据个人的德行水平、才情档次、统御能力,甚至还是震慑四方诸侯、巩固周室基业的迫切现实需要,从多方面看,都应该轮到周公即位,并且是刻不容缓。然而,周公却没有这么做,而是把王位推让给其兄长武王之长子——年幼的成王。周公在当时可能是既

摄政,又称了王的。《礼记》之《文王世子》篇曰:“成王幼,不能莅阼。周公相,践阼而治。”《明堂位》篇也称,周公“践天子之位,以治天下”。以相位,摄取行政,登过基,称了王。《荀子·儒教》篇更是直言不讳地说:“武王崩,成王幼,周公屏成王而及武王以属天下。”王先谦《荀子集解》曰:“屏,蔽。及,继。属,续也。”^[6]言之凿凿,武王一周公一成王,构成了一个短暂的周世王者传承谱系。《公羊传·庄公三十二年》曰:“鲁一生一及,君已知之矣。”何休《解诂》曰:“父死子继曰生,兄死弟继曰及。”^[7]³³⁹武王死后,周公如果压着成王,继承武王之位,按照殷商王位继承“兄终弟及”之制度,也属于正常,不为篡逆^③。不过,周公的品德高尚,他不贪王位,对权力并不迷恋,摄政七年,时间一到即致政成王,又三年则丰京养老。周公遵循自己亲手创设的王位继承制度,知行合一,堪称一个光辉典范,历来为儒家所讴歌与颂扬。

那么,如何立嫡长子呢?王国维首先假设了这样一种情况,即“然使于诸子之中可以任择一人而立之,而此子又可任立其欲立者,则其争益甚,反不如商之兄弟以长幼相及者犹有次第矣”^[4]⁴⁵⁷。这显然适用于选贤,而不是确立嫡子之法。君王治理天下,在天下范围内选择人才,可以这么做,但选择继承王位的接班人却不可以这么做。没有规则、不遵守礼法制度的任意选择,所带来的破坏性远比殷商“兄终弟及”之制更厉害,不确定因素更多,流血杀戮的可能性也更大。这样便催生出周王的“传子之法”“嫡庶之法”。《春秋》记,襄公三十一年,“秋,九月,癸巳,子野卒”^[7]⁸⁹⁷。鲁襄公的太子姬野,系襄公之妾敬归所生,因为其父王襄公的死而悲恸过度,极哀致死。先君过世,在下葬之前,《春秋》对嗣君则一律称“子某”,具名而录之。《左传》曰:“卒,毁也。己亥,孟孝伯卒。立敬归之娣齐归之子公子裯。”但大夫穆叔则“不欲”,理由是:“太子死,有母弟则立之,无则立长。年钧择贤,义钧则卜,古之道也。非嫡嗣,何必娣之子?”^[8]太子既丧,在没有太子的情况下,应该立其同母弟弟。如果同母弟弟也没有,则序齿,立年纪大的兄弟,相对成熟一点更容易治理朝政。如果兄弟们的年龄都一样大,没什么差别,那么则选

择有贤才的。如果大家的水平都差不多,便只有问占请卜,诉诸神灵的启示了。可惜,季武子不听劝,依然立了敬归妹妹齐归的儿子公子稠,即鲁昭公,以庶代嫡,居而不正,鲁必将有大乱焉^④。

据《春秋·隐公元年》“元年春,王正月”。《公羊传》在论述“隐代桓立”时指出:“立嫡以长不以贤,立子以贵不以长。”^{[7]18}这就为“笃母弟”“笃世子”原则确立了一条最基本的要求,王国维称之为“传子法之精髓”,周时虽然还没有这么精妙的文字提炼,但所遵循的就是这个规则。嫡子是长,正夫人的第一个儿子,是家中的头等长子,夫妻血亲伦理的最初结晶,并不要求其最具备贤才、拥有最高的德行。身为嫡子,一般都会被确立为太子或嗣子、世子,可能性很高,但也有不少例外。一旦世子有变故,则不得不在君王其余的儿子中选拔继承人,操作的规则是:按照其母亲身份的贵贱,而不是依据其年龄的长幼。何休《解诂》曰:“礼,嫡夫人无子,立右媵。右媵无子,立左媵。左媵无子,立嫡侄娣。嫡侄娣无子,立右媵侄娣。右媵侄娣无子,立左媵侄娣。质家亲亲,先立娣。文家尊尊,先立侄。嫡子有孙而死,质家亲亲,先立弟。文家尊尊,先立孙。其双生也,质家据见,立先生。文家据本意立后生。皆所以防爱争。”^{[7]18}亲亲、尊尊已经被嵌入文质法统予以考量^⑤。

可见,遇到嫡夫人无子的情况,则考虑其他媵妾所生儿子,右媵优先于左媵。如果左媵再无子,立嫡则从嫡侄娣的儿子中进行选择。嫡侄娣如果再无子,就再立右媵侄娣之子;如果右媵侄娣再无子,则立左媵侄娣之子。如此推导下去,一定要在血亲眷属中选择一个接班人,至于合不合适,胜不胜任,则一概不论。哪怕这个家族后代的人种品质再次,智商再低,也要从中挑出一个血缘关系最亲近的来统治全天下的聪明人。至于“质家亲亲,先立娣。文家尊尊,先立侄”,则明显是汉人的附会,刻意把亲亲、尊尊嵌入到文、质法统中进行确认。

在血缘分量上,一母所生的兄弟关系,要重于男女耦合而成的夫妻关系,当然也重于因为夫妻关系而产生的父子关系;类推下去则是,兄弟(妯娌)关系也亲于、浓于叔侄关系。“嫡子有孙而死,质家亲亲,先立弟。文家尊尊,先立

孙。其双生也,质家据见立先生。文家据本意立后生。皆所以防爱争。”遇到嫡子之子死了的情况,崇尚质德的王朝按照亲亲、“笃母弟”的原则,则立其亲弟;而崇尚文德的王朝,则按照尊尊、“笃世子”的原则,在其孙辈当中选择贤能之人接班。一种情况是立同辈,优先考虑自己的同母或异母兄弟;另一种情况则是立晚辈,机会只留给嫡子之儿子。所有这些原则、措施所着力保证的一条就是:无论如何,都要在王族成员中找出一个接班人来,而不至于大权旁落于外姓外人,并且,还要最大限度地防止引发血亲伦理中的人们之间相互争竞,避免在宫廷内部引发冲突,而扰乱君王正常继位和政治秩序的稳定^⑥。

王国维说:“盖天下之大利莫如定,其大害莫如争。”^{[4]457}中国人的思维深处始终保持着追求稳定的情结和价值取向。“任天者定,任人者争;定之以天,争乃不生。”^{[4]457-458}血缘关系是一种“天定”,生来如此,无法改变,而并非后天人力所为。把血缘关系上升到一种天定法则的高度予以确认,显然是在为“亲亲”之制筑牢可靠性的根基。人定不如天定,因为人定容易产生争议,而天定则谁都得服从,中国人始终是相信天、崇拜天的,凡事不以天道名之则不顺。“故天子诸侯之传世也,继统法之立子与立嫡也,后世用人之以资格也,皆任天而不参以人,所以求定而息争也。”^{[4]458}但也不是所有王朝、所有皇帝都能够这样选择自己的接班人,否则,立嫡的目的则又被单一化为“求定而息争”了。仅有纯粹的“定”,只能解决王位继承人的问题,而君王之所为则始终以牢固掌握王权、皇权为第一圭臬。

古人非不知官天下之名美于家天下,立贤之利过于立嫡,人才之用优于资格,而终不以此易彼者,盖惧夫名之可借而争之易生,其敝将不可胜穷,而民将无时或息也。故衡利而取重,絜害而取轻,而定为立子立嫡之法,以利天下后世;而此制实自周公定之。是周人改制之最大者,可由殷制比较得之。有周一代礼制,大抵由是出也。^{[4]458}

对于政权而言,江山是肇始之君打下来的,不可妄议,更不可撼动,天下之人绝没有分享的可

能,一旦有人觊觎则势必引发政局紊乱和社会波动;但对于治权而言,向天下人开放则是大势所趋。王国维肯定已经觉察到了“官天下”肯定比“家天下”有更多的好处、益处,在全天下范围内选人肯定比局限在一个家族里要开阔得多,无论在数量上,还是在质量上,都会有较好的保证,一个家族里出现的人才毕竟无法跟全天下相比。然而,为什么古来那么多圣王都没有建立起一种嫡长子继承的制度体系来予以革新呢?原因可能就在于时机未到,兄终弟及制度的弊病暴露得还不够充分,还没到必须武力解决的地步。周公摄政,审时度势,全面权衡“官天下”与“家天下”、天下选贤与自家嫡子的各自利弊而为周室制定和确立出一套王位继承之基本规则。

三、嫡庶亲疏:大宗、别宗、迁宗

嫡庶之分,可直接应用于宗法之制、丧服之术两个方面。王国维说:“是故由嫡庶之制而宗法与服术二者生焉。商人无嫡庶之制,故不能有宗法。”^{[4]458}殷商实行兄终弟及之制度,不重嫡庶区分,当然也就形成不了宗法之制度体系。所谓宗法,在起源上是家族成员之间关系与秩序的一种确认制度,它产生于部族社会的末期,以族长制、家长制为基础架构。宗,有尊、主之义。宗在甲骨文、金文中取象于设有先祖牌位的房屋,故本义指祭祀祖先的场所,即庙,或神庙。因为对宗庙中的祖先灵位十分尊敬,故宗又可表示推崇、敬重之义。《丧服小记》曰“尊祖故敬宗”,郑《注》曰:“宗者,祖、祢之正体。”^{[2]963}透过宗,可以认识祖先的脉络源流,辨清与他们的远近亲疏关系。《白虎通·宗族》曰:“宗者,尊也。为先祖主者,宗人之所尊也。”^[9]宗法系统中,按照血缘关系则可分为“大宗”“小宗”。《春秋·庄公二十四年》,八月“戊寅,大夫宗妇觐,用币”^{[7]305}。初三日,同宗大夫之妻拜见了庄公夫人哀姜,以缙帛为见面礼。《公羊传》曰:“宗妇者,何?大夫之妻也。”宗妇,即诸侯的同宗大夫之妻,何休《解诂》曰:“著言‘宗妇’者,重教化自本始也。”^{[7]306}在“妇”字之上冠以“宗”字,便从伦理化的性别概念转变为带有特殊宗族血统身

份之名号,这是周代宗法制度下强烈的家族宗法观念的重要体现。何休《解诂》曰:“继重者为大宗,旁统者为小宗,小宗无子则绝,大宗无子则不绝,重本也。天子、诸侯世,以三牲养,礼有代宗之义。大夫不世,不得专宗。”^{[7]306}大宗、小宗之别是《春秋》礼以正血统、别亲疏、明尊卑之重要规定^⑦。按照周制,以嫡系长房、长孙为“大宗”,血缘正统可靠,秉承先祖恩德最隆最多;而以其余庶子系统、旁支所出皆为“小宗”,已属于先祖余泽播撒。小宗超过五世,则不在丧服范围之内。

至于“大宗”“小宗”之间的关系,《丧服》曰:“大宗者,尊之统也。”^{[10]221}可见,大宗、小宗尽管在分岔处的一开始还是一种兄弟的横向关系,可一旦裂变出来之后则演变为一种充满上下、尊卑、贵贱的纵向关系,渗透着话语霸权,等级感十足,大宗支配小宗,小宗服从大宗,更多地呈现为一种君臣关系、领导与被领导的关系。王国维说:“周人嫡庶之制,本为天子诸侯继统法而设,复以此制通之大夫以下,则不为君统而为宗统,于是宗法生焉。”^{[4]458}宗法制虽然最初可能只为王族而设置,主要涉及王位继承,诸侯王之间也有一定程度的使用。发展到后来,则延伸到卿士大夫阶层,获得较大范围的遵从和恪守。礼法制度下沉下移,民间也开始崇尚并流行上层贵族的许多文明做法。王国维说:“凡制度典礼所及者,除宗法、丧服数大端外,上自天子诸侯,下至大夫士止,民无与焉,所谓‘礼不下庶人’是也。”^{[4]475}在早期中国社会,行礼是讲资格的,王法有限制,平民阶层、贫寒人家一开始是无缘嫡庶分别之礼的,只是到后来才跟了风、赶了时髦,尽管不存在官位继承,但却可以在财产、遗产分割时,使宗法制的原理和规矩发挥一定的指导和引领作用。因而,宗法制便成为西周的一项基本政治制度与社会制度。然而,从王权社会到皇权社会,宗法制与君主制、官僚制密切结合,交替作用,三者共同决定和影响了古代中国基本政治体系、社会生活的实际运行。宗法制以血缘关系为基础,以王位的嫡长子继承制为核心,它的创设切实维护了西周政治和社会秩序的稳定,在当时无疑是富有成效的。

嫡庶之亲疏也导致周人庙数之制中“五世

而迁之宗”“百世不迁之宗”之分别。王国维指出的“周初宗法虽不可考,其见于七十子后学所述者”^{[4]458-459},则是《丧服小记》所曰:“别子为祖,继别为宗。继祢者为小宗。有五世而迁之宗,其继高祖者也。是故祖迁于上,宗易于下……敬宗所以尊祖、祢也。”^[11]郑玄《注》曰:“诸侯之庶子,别为后世为始祖也。谓之别子者,公子不得祢先君。”^{[2]963}周人宗法之制的文献根据,早已荡然无存,也只有从汉人伪造制作的周礼三书中得到一鳞半爪的求证。长子之外有别子,或为嫡长之弟,即母弟,或为媵妾所生的庶子。嫡子继承王位,其余的弟弟则为诸侯或卿大夫,分家出去另立新宗,成为其后世子孙的始祖。而从宗脉上区分,“别子之世长子,为其族人为宗”^{[2]963},即构成所谓的“百世不迁之宗”。在由别子所新立的宗脉系统里,世世代代同样也都由其嫡长子获得优先继承权,如果没有发生过变易的情况,则可以永远称得上新立宗脉系统的始祖,或曰“大宗”。“其昆弟为宗也”^{[2]963},虽为别子所开辟,但却为小宗之祖。而别子的庶子,又分家出去而另立新宗,则为士。而在士自己的宗脉系统里,又由嫡长子继承,为其余兄弟所宗,则也称“小宗”。高祖、曾祖、祖、父、己,为宗脉五世。五世之内,仍可以为族人所宗。而到了己之子一代,即高祖玄孙之子,就不再为族人所宗了。周礼以此而申明“五世而迁之宗”“百世不迁之宗”的差异,不容人们混淆两者而模糊其界限^⑧。

在宗亲之间,还可以划分出“五宗”,即继别之大宗,继高祖之宗,继曾祖之宗,继祖之宗,继祢之宗,以规范庙祭秩序^⑨。《礼记·大传》曰:“别子为祖,继别为宗,继祢者为小宗。有百世不迁之宗,有五世则迁之宗。百世不迁者,别子之后也。宗其继别子之所自出者,百世不迁者也。宗其继高祖者,五世则迁者也。尊祖故敬宗,敬宗,尊祖之义也。”^{[2]1008}据郑《注》,“迁,犹变易也”,迁出祖庙。“继别子,别子之世嫡也”,指高祖别子的世子,即嫡长子庶弟家的嫡长子。单从规模、数量上看,“继高祖者,亦小宗也”,这是相对于别子子孙繁衍人数较多的“大宗”而言的^{[2]1008}。分家出去的别子另立新宗,他当然便为其后世子孙的先祖了。继承别子的嫡长子

当然也便成为新宗族的始祖(“大宗”)。故“凡诸侯之嫡子,继代为君,君之群弟不敢宗君。君命其母弟为宗,诸弟宗之为大宗,死则有齐缙九月”^⑩。而相比之下,直接继承父亲的嫡长子,则成为了绍续先祖的小宗,因为他没有开辟宗族之功,而只是守成之后嗣。牟宗三《历史哲学》指出,“不迁亦含有不断义,可迁亦含有可断义”,这里,“大宗有客观价值。全公之念,亦实现客观价值之念也。兴灭国,继绝世,存三恪,大复仇,亦皆由此而推出。此本乎尊尊之义而来也”^⑪。小宗虽然获得嫡传,但大宗的意义则更大。其“不迁”者,对天子而言,“则代表天下之一统”,天子也有一家庭,也有废嫡传庶、传贤的可能;对诸侯而言,则可“代表其国”的存续,象征“政治上客观而定常之意义”;而对大夫、庶民而言,则可以“维持其一家一族之永存”,不允许任何一系随便“灭绝”,这显然是我们中华民族之生命历经千古劫难却依然可以绵延不断的一个重要原因。

“继别为宗”,牟宗三说:“别子之后,世世以嫡长子继别子”,而能够“与族人为百世不迁之大宗也”。高祖别子,即“曾别祖”,他们的后代,又实行嫡长子继承制度,曾别祖成为他们族人世世代代所必须供奉的祖宗,不可迁出祖庙,理当世世享有祭祀供奉。“继祢者为小宗”,指“别子之庶子,以其长子继己为小宗,而其同父之兄弟宗之也”^⑫,设定我为我父亲的嫡长子,在我无嫡子继承的情况下,从我的母弟、庶弟那里过继一个侄儿来传续,则也为小宗;同时,我母弟、庶弟系统中的子孙也应该以他为宗。这显然是“小宗”的引申含义。世世代代都不可以迁出祖庙的,是始祖。超过五代,就得迁出宗庙的,则是后来的小宗,一代代往前翻,轮次替换下去。百世都不迁出的始祖,其实都是别子的后裔,只因为他们都继承了从别子自己所衍生出的嫡长子正脉,因而就可以世世代代传递下去,而不会被迁出家庙,因而相比于超过五代就得迁出的小宗,则更值得尊敬和崇拜。能够敬奉始祖,就能够敬奉宗族。敬奉宗族,是敬奉始祖的应有之义。王国维指出,五宗“所宗者皆嫡也,宗之者皆庶也。此制为大夫以下设,而不上及天子诸侯”^{[4]459}。因为天子、诸侯可以世袭,而大夫则

不能。“诸侯世世传子孙，故夺宗”^{[9]397}，亦即从小宗变成大宗；而大夫则“不传子孙”，所以便没有机会夺宗。故《丧服》亦曰“大夫为宗子”^{[10]223}，而诸侯则不言宗子。

基于“五宗”，则有诸侯的“五庙之制”。按照《王制》：“天子七庙，三昭三穆，与太祖之庙而七。诸侯五庙，二昭二穆，与太祖之庙而五。大夫三庙，一昭一穆，与太祖之庙而三。士一庙。庶人祭于寝。”^{[2]382}级别不同，庙制亦不同，自士以上，大夫、诸侯、天子庙数渐增，一庙、三庙、五庙、七庙。郑《注》曰：“此周制。七者，大祖及文王、武王之祧，与亲庙四。大祖，后稷。”而“殷则六庙，契及汤与二昭二穆。夏则五庙，无大祖，禹与二昭二穆而已。”^③夏、商、周三代，天子庙制不尽相同，分为五庙、六庙、七庙。周制的诸侯“五庙”，即太庙以及高、曾、祖、父四亲庙。其“祖迁于上”的规定，作为王族祭祀祖先的家庙，太庙之奉，永不迁出，保留百世；四亲庙，则必须依次迭出，每有新死者入庙，就把原来的祧庙、祖庙、曾祖庙、高祖庙的牌位依次往上轮翻，代相推陈。于是，原先的高祖庙牌位就应当迁移到太庙中去了^④。而在太庙中，也应当有另一番等级秩序和祭奉规制。

所谓“宗易于下”之法，指包括嫡子、庶子在内的族人可以往下依次推演五世之秩，并且仍各以嫡子、庶子为宗祖。这是“迁宗”之义的内在要求。继高祖之后的玄孙，尚在五世之内，不属于当迁之宗的范围。但高祖玄孙之子，则已超过五世，其牌位应当迁出，不在族人继续祭奉的祖宗之列。周天子之庙有七，始祖后稷，二祧文王、武王，是不迁之庙。而高、曾、祖、父，则为代迁之庙，时王天子的高、曾、祖、父、己，到了其儿子一辈，高祖则成了高高祖，便不在“四亲庙”之中供奉了，而当将其移至太庙；而到了其孙子一辈，自己的曾祖也得退出“四亲”之列，不再成为曾祖了。因此，四亲庙随着辈分的降低而逐步迁出，他们不是永远不迁之祖庙、宗庙，不可能像始祖和文王、武王那样永远得到后代的供奉与祭祀。诸侯五庙中，始祖庙，为不迁之庙；高、曾、祖、父四亲庙，则也为代迁之庙。周礼告诫人们：尊敬祖先，才能尊敬宗子；尊敬宗子，就要尊敬父祖。不让庶子主持祖庙的祭

祀活动，就是为了表明宗子还在，不可僭越。同样，庶子也不得代替宗子守制三年，也是表明自己并不是继承祖先的主体和正脉，由此而向人们表明并澄清宗亲的本末之间、源流之间的复杂关系。

四、“大宗维翰”与“宗子维城”

对于迁宗、不迁之宗的恩情投入，显然也是不一样的。仅在丧服之制中，就可以体现出仁义之孰轻孰重。《大传》篇曰：“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。”^{[2]1007}如果从含有关爱、恩情、怜悯、同情的分量角度看，沿着父母亲这辈一代一代往上数，一直到遥远的祖先，则呈现不断递减、不断疏略的趋势；而对于越是靠近自己生活、最切身的长辈，感情往往越深厚。而从道义、学理的角度分析，从先祖开始一路往下来数，到自己的父母亲这辈人，越是遥远则越应该受到尊重和爱戴，因为起初的条件更为艰苦，祖辈们为了维持家族生命传承所付出的努力更多，也更不容易。恩轻义重，或者，恩重义轻，道理上都是一样的，只是所采取的恩、义视角有所不同罢了。郑《注》曰：“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。”^{[2]1007}应该从情感、理性的双重角度来审视亲亲、尊尊之道，不可任于一端。牟宗三指出：“亲亲，则祖轻而祢（父）重。尊尊，则祖重而祢轻。”对待遥远的祖先，则必须跳出个体情感，而使用历史理性予以审视。开辟族群共同体并使其能够存续下来，无论如何都是一件十分重要的事情，因为它非常真实地构成了每一个个体小我存在于世的生命前提。

在宗统之内，还会出现“有小宗而无大宗”“有大宗而无小宗”“有无宗亦莫之宗”三种具体情况，皆有分殊，也当得到妥善处理。《大传》篇曰：“有小宗而无大宗者，有大宗而无小宗者，有无宗亦莫之宗者，公子是也。公子有宗道。公子之公，为其士、大夫之庶者，宗其士、大夫之嫡者，公子之宗道也。”郑玄《注》曰：“公子，谓先君之子，今君昆弟。”^{[2]1009}这些公子数量也不少，他们对上不得以君为宗，故“公子不得宗君”，因为

君乃至尊,嫡子优先;君对下也不得为旁支所宗,旁支另有所宗。但从体现亲亲之恩的角度看,则又必须把他们纳入宗族谱系之中加以管理和治理,以使其有所统领、有所归属。于是,这就要从他们当中确定一个有影响力的合适人选。章炳麟《榘书·序种姓上》曰:“故自周季至今,宗法颠坠,豪宗有族长,皆推其长老有德者,不以宗子。”^[12]《大传》之“有小宗而无大宗”,是要求如果今君没有嫡亲昆弟,则遣庶昆弟一人作为宗,领诸公子,礼如小宗。“有大宗而无小宗”,是要求如果今君有嫡亲昆弟,则使之为宗,以领诸公子。“有无宗亦莫之宗”,是要求如果今君只有一个昆弟,使其为宗,而没有其余昆弟奉其为宗。这三种情况都是“公子立宗之法”。公子不得统领国君,而作为类似于族长的国君却可以命令嫡亲昆弟或庶昆弟去统领族人而为一宗。公子之所以是“公”,因为公子封给这些庶昆弟以士、大夫称号,又被他们共同尊奉为其嫡传正脉。

作为人道的“亲亲”原则,具有超强的内驱力和原动力。《大传》篇曰:“是故人道亲亲也。亲亲故尊祖,尊祖故敬宗,敬宗故收族,收族故宗庙严,宗庙严故重社稷,重社稷故爱百姓,爱百姓故刑罚中,刑罚中故庶民安,庶民安故财用足,财用足故百志成,百志成故礼俗刑,礼俗刑然后乐。《诗》云:‘不显不承,无教于人斯’,此之谓也。”^[2]¹⁰¹¹源发于人心内在的一条“亲亲”法则,竟然可以撬动起王道之玄机而催生出天下大治的和洽局面。从亲亲开始,经过尊祖、敬宗、收族,而达到严宗庙、重社稷,然后爱百姓、正刑罚,而促成庶民安、财用足、百志成、礼俗刑,最终实现天下美乐圆融,万物大同,重显文王之政的熠熠光辉,“人乐之无厌也”^[2]¹⁰¹¹。牟宗三以为,对于诸侯而言,应当正确处理并且平衡好亲亲与尊祖之间的关系,“宗庙严,故重社稷。两者必须绾纽于一起。社稷不保,则宗庙必废而绝,获罪于祖大矣”,仁与义之间,“生命断则仁义断”,“不仁不义”则“不保宗庙社稷”;但在本质上,“宗庙社稷,象征客观的集团生命,故臣死君,国死社稷,义也”。因为“义即代表客观精神也”,而这个客观精神则“由宗法所扭结之家族关系所成之集团生命而表现”,任何个人都“是在宗法关系中而献身于公,而立义”^⑤的。

正因为个体小我的奉献,才构成群体的大我。无数小恩的积累,铸就出家族共同体的大义。尊祖,显然要高于亲祢。对别子小宗和别子大宗强调尊过去的祖,实际上是变相要求他们尊现在的王。各路诸侯及其后代嫡传与庶出的子孙如果眼里还有祖宗的存在,如果还能够念及大家都出于一个共同的祖先以及当初分封时的恩情,就必须服从今王的驾驭和治理,而不至于心生叛逆而造反。义的价值显然要凌驾于仁之上,但在古代中国,牟宗三指出,只能是“在宗法关系表现义道”,因而其“客观精神”便总是“伦常地道德的”,“国家政治法律,在中国,亦一起扭结于宗法关系所成之集团生命中而显示”。而这恰恰就是“中国至今所以终不易转出近代化的国家政治法律一义”的真正原因。这是缺点,但它似乎也有优点,“在中国,此作为社会之基层的宗法关系所成立之集团生命”,却可以表现出浓厚的“亲和性与黏合性”,其中的“纲维之道”就是“亲亲与尊尊”^⑥。

按照五庙、大宗、小宗之制推论,则必然得出这样的结论,一如王国维所说:“大夫士以下皆有族;而天子诸侯之子,于其族曾祖父母、从祖祖父母、世父母、叔父母以下服之所及者,乃无缀属之法,是非先王教人亲亲之意也。”^[4]⁴⁶⁰天子诸侯一等制,卿士大夫一等制,反倒是高等级的天子诸侯之服制更简单而难以体现出亲亲的最基本要求。“故由尊之统言,则天子诸侯绝宗,王子公子无宗可也;由亲之统言,则天子诸侯之子,身为别子而其后世为大宗者,无不奉天子诸侯以为最大之大宗,特以尊卑既殊,不敢加以宗名,而其实则仍在也。”^[4]⁴⁶⁰⁻⁴⁶¹在尊尊序列中,天子、诸侯似乎绝宗,王子、公子似乎无宗。但在亲亲序列中,天子、诸侯则无疑又可以被他们的别子系统尊奉为最大的大宗。天子、诸侯地位至尊,不需要借助宗亲关系标榜身份的严肃性,故绝其宗,即褫夺其单纯从血缘宗亲的角度而言说的话语权和优越性。别子的政治地位低微而卑微,继承权受到限制,所以才需要序列其大宗、小宗之等差,以有利于辨清他们的源流与身份贵贱。

“天子诸侯虽无大宗之名,而有大宗之实。”^[4]⁴⁶¹⁻⁴⁶²天子治理天下,本可不以“大宗”之名的,但他在

王族内部则毫无疑问是所有旁支、庶子的大宗。例以证之,《诗·大雅·生民之什·笃公刘》篇曰:“食之饮之,君之宗之。”既然吃他的,喝他的,其实就早已经把他当作君王,当作族长了。毛《传》曰:“为之君,为之大宗也。”国君是嫡长子即位,保持了血统的纯洁和正宗。只要成为国君,就可以在法理上成为王子、公子的大宗。《大雅·板》曰“大邦维屏,大宗维翰”,分封诸侯就是为了让它们充当天子宗主的屏障,大宗则是王室的主干,这个地位不能变,也不可撼动。毛《传》曰:“王者,天下之大宗。翰,干也。”大宗,“在血缘内是中心、灵魂人物”^⑧,充当族长的角色。天子当以君王的身分号令天下,驾驭天下,已经足够,因而不需要再以血缘正宗而对外标榜了。“绝宗”不是无子无后,而只是不再借助血缘关系的纯洁和贵族身份的高尚来粉饰自己、替自己壮威。又曰:“宗子维城。”作为嫡子的国君是宗子,而作为旁出的王子王孙则是守护国家的长城。上古汉语中,城即是墙,能够对墙内居民发挥防御、保护的作用。郑《笺》曰:“王者之嫡子,谓之宗子。”宗子、世子,就是嫡子。可见,周礼中的“大宗”仅限于大夫以下,宗统是维系大夫以下人群的亲亲谱系,也是中华文明共同体赖以长久连续的黏合剂。“惟在天子诸侯,则宗统与君统合,故不必以宗名。”^{[4]462}有资格整合宗统、君统的,只有天子、诸侯,在这个层次上理清嫡庶关系是容易的,但他们自身却又无需借助宗统名义为政行事。“大夫、士以下皆以贤才进,不必身是嫡子,故宗法乃成一独立之统系。”^{[4]462}这个庞大的人群则以德行、能力、水平为选拔的基本标准,而不必要依据嫡庶关系之亲疏远近来确定。这便为王朝向全天下开放治权、面向全社会选拔人才提供了可能,奠定了逻辑前提。

五、宗法体系的“内在超越”

亲亲、尊尊之义使用得当,则必可以致善政。在王国维看来,“商人继统之法,不合尊尊之义,其祭法又无远迩尊卑之分,则于亲亲、尊尊二义,皆无当也”^{[4]468}。倘若亲亲、尊尊之义不明,君王则必有王权交接之麻烦和政治秩序混

乱之后患。殷商王权的过渡,在许多时候既不亲亲,又不尊尊,嫡庶未分,害莫大矣。“周人以尊尊之义经亲亲之义而立嫡庶之制,又以亲亲之义经尊尊之义而立庙制,此其所以为文也。”^{[4]468}对于殷商,周有改制,并不一仍其旧。通过嫡庶关系的严格辨析,从而确立具有至尊地位的“诸侯之君”人选。同时,还可以借助于对血缘亲疏关系的确认,而建立起天子之庙的基本制度。按照《礼记·王制》篇的规定,“天子七庙”,“诸侯五庙”,“大夫三庙”,“士一庙”,以及“庶人祭于寝”,可见以天子之尊,其庙祭的等级与规格也当最高。《东周列国志》第三回:“王今励志自强,节用爱民,练兵训武,效先王之北伐南征,俘彼戎主,以献七庙,即可湔雪前耻。”^[13]周人以后稷为太祖。据《春秋》,成公六年“二月,辛巳,立武宫”^{[7]719}。鲁成公为十一世祖鲁武公建立宗庙。《公羊传》曰:“立者不宜立。”季文子想借“鞌之战”的胜利,而在鲁国重新修建一座武庙。但不合礼的原因是,“‘鞌之战’乃胜之由晋国,不满足复立条件”^⑨。何休《解诂》曰:“礼,天子诸侯立五庙……周家祖有功,宗有德,立后稷、文、武庙,至于子孙,自高祖已下而七庙。天子卿大夫三庙,元士二庙。诸侯之卿大夫比元士二庙。诸侯之士一庙。”^{[7]719}天子之下,至于诸侯、大夫、元士、士,按照亲亲、尊尊之序列,依据绝宗、无宗、大宗、小宗、迁宗、不迁之宗的要求,各有其制,既不可向上僭祖,又不可向下降低自己。王国维说:“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。”^{[4]472}君王如果能够坚持和遵循亲亲、尊尊、贤贤而行事,则祖宗安逸,子孙幸福,天下精英皆为所用,因而成就出一种善治的大好局面。

因为拥有亲亲、尊尊的“纲维之道”,儒家思想抑或整个中国哲学便能够形成自己的一种独特的个性特征。牟宗三指出,从亲亲、尊尊关系中“立出仁与义,直透悟超越普遍者,而植根于‘超越的亲和性’”^{[14]37}。儒家也是追求和讲究“超越”的,并不只满足于“民以食为天”的低端层次,非常强调对人的动物性和原始本能的克制和引导。不过,它的超越性还始终与历史事件、与现实政治紧紧纠缠在一起,而不能像古希腊诸如本体、存在、逻格斯概念那样抽象化。康

德哲学的“至善”预设、“自在之物本身”悬置,黑格尔哲学的“主观精神”“客观精神”“绝对精神”之类,“皆在肢解破裂对抗中而表现”,缺乏与现实世界的勾连。其“笼罩精神为智的、概念的、分解地尽理的”,几乎没有任何亲和性、黏合性可言;并且,其“生命之中心则不切实而无着落(不落实)”,因而显得超越而不内在,空言而无行事^⑨。相反,“中国之文化系统,则自始即握住生命之中心,归本落实而显亲和性”,“摄仁归智,仁以统智”,构成一个特色明显的“以仁为体为中心”的“仁的系统”^{[14]37}。而作为宗庙社稷、亲亲尊尊、仁与义的“基层之系统”,“生命之根以及亲和性俱由此出”,甚至,国家、政治、法律之类的存在也“均直接扭结于其上而为直接之显示”^{[14]38}。宗法关系能够始终以亲亲、尊尊原则为“底子”。而中国社会所呈现出来的“综合形态”则也以宗法关系为“底子”,始终与波澜壮阔的社会现实保持情感沟通、意义关联和价值输送。

中国社会“所透悟之超越普遍者”,则“较合理而纯净,既超越而又内在”。其“讲仁,讲性善,而不讲上帝与爱”,既没有“分裂成固定之阶级”,又不会导致“形成偏至之宗教”^⑩,实际上,这也是漫长古代中国社会始终都没有出现和产生一神教(Monotheism)或体制性宗教(Institutional Religion)的一个重要内在原因。然而,这样一来,其缺失和弊端也非常明显的,“此一文化系统唯一不足处,即在国家政治法律之一面”。由宗法关系所构成的“生命集团”演绎到近现代,则“必须有一曲折”,从原先的“直接显示”,不需要拐弯,而变为“超越精神”的一种“间接之表现”,则必然遇到所谓的“坎陷”。超越的道德精神,“绝对之本心”,只得在“曲折处”方可成立和落实。而支撑现代化和现代社会的逻辑、数学、科学,以及近现代的国家、政治、法律,“俱在此一曲折层上安立”。这个时候,宗法关系“可退处于家族自身而为社会之基层”,而“不再放大而投入于国家政治”^⑪,功能性和局限性十分明显,几乎已经完全不能适用于新的时代发展了,由它“转出”一个崭新的现代国家则更是奢谈,而这恰恰就是牟宗三的睿智与卓识,他虽为心性儒家,却能够把公羊家的亲亲、尊尊之道发挥

得淋漓尽致,读来真是荡气回肠,达到了前所未有的高度,因而也足以载入《春秋》研究之史册。

结 语

辨清嫡庶关系最初的动机显然是为确立王储、天子即位做准备的,因而不过是上古中国统治者明确继承权的一种手段和工具。王国维强调“嫡庶者,尊尊之统也”^{[4]467},亲疏远近之分别,事关天子大位之定夺,不可不谨慎。“其效及于政治者,则为天位之前定,同姓诸侯之封建,天子之尊严。”^{[4]467}周王试图在亲亲系统中确立嫡长子的优先地位,以纯洁的血缘关系为依据,以亲情的最高含量为尺度,建构王权继承的正统性、优先性和可靠性。而如果依靠先君生前的人为主观指定,单凭指定对象的德行、才华、能力、品性都会惹出争议,不确定因素太多,唯有血缘嫡庶之分别最简单、最可行,而又最有说服力,天所赐与,命所注定,唯有服从。这在上古中国的政治生活中,其实也不失为一种行之有效的确定接班人方法,因为它可以用几乎为零的政治成本而保持王权交接的平稳进行,避免许多残酷的宫廷斗争,甚至根本就不需要付出任何经济代价和流血教训。亲亲、尊尊的“纲维之道”使得儒家思想乃至中国哲学呈现出一种独特的个性特征,即能够在亲亲、尊尊的关联体系中确立仁义法则,建构宗法社会,以一种向内挖掘亲和力而不是向外诉诸神力的方式而达到历史的王道普遍性,它始终都能够与历史事件和现实政治保持紧密关联并从中发现价值与意义。

注释

①乃至“为君亦斩衰三年,以义制者也”,见陈戍国:《周礼·仪礼·礼记》,岳麓书社1989年版,第548页。②周人初兴之时,也无传位之法,随意性较大。太王古公亶父传位于第三子季历,而让长子泰伯、次子仲雍迁居江东,建立虞国,而成为勾吴始祖。后来,季历又传子姬昌,是为文王。杨宽:《西周史》,上海人民出版社1999年版,第373页。③关于周公“摄政称王”之事的考辨,参见余治平:《周公〈酒诰〉训:酒与周初政法德教祭祀的经学诠释》,上海古籍出版社2018年版,第23—36页。④张咪:《襄公三十一年》,载张禹编:《春秋公羊余门讲读记》(所闻世),三修稿,上海交通大学董仲舒国

际儒学研究院2023年,第1476页。⑤余治平:《隐公元年》,载张靖杰编:《春秋公羊余门讲读记》(所传闻世),三修稿,上海交通大学董仲舒国际儒学研究院2023年,第38—40页。⑥周代盛行的“嫡长子继承制”对后来的中国社会影响巨大。牟宗三在《历史哲学》一书中指出,“此制之成,其义通于整个社会”,实际上,当时以及后世作为社会基本单位的家庭也是按照嫡子继承制度世代传承的。“家庭有定制,则社会的纵向组织亦有定序。”王朝政治上的“笃世子”与家庭生活的“笃世子”可能已经“同时成立”,这便使得“政治制度以及整个周文,直接生根于社会及家庭”,此乃“中国社会文化之最特殊者”。这种制度所附带的“黏合性、亲和性及生根性特别强”,而“使民族生命特富弹性,延续于无穷,使中国文化形成一独特之谱一系统,自行其发展”,而“与西方之来自多源者不同”。牟宗三:《历史哲学》,载吴兴文主编:《牟宗三文集》,吉林出版集团有限责任公司2015年版,第34页。⑦唐语鲛:《庄公二十四年》,载张靖杰编:《春秋公羊余门讲读记》(所传闻世),三修稿,第460—461页。⑧也就是说,正常人“五世”的计算方法是把我自己设定在五世孙的位置上,往上倒数回去,一直到高祖那辈。高祖为一代目,高祖的嫡子是曾祖,曾祖的嫡子是祖,祖的嫡子是祢,就是我父亲,祢的嫡子则是我。再回溯上去,高祖除了他的嫡子即我的曾祖之外的儿子,叫“别子”,是我的“曾别祖”,他或他们独立门户之后而另成一宗,即《白虎通·宗族》所曰“为祖继别,各自为宗”,开枝散叶,繁衍下来,其支脉肯定为数不少。及至我这一辈,高祖的所有子孙后代,包括曾别祖家族系统繁衍出来的所有成员,都还要追认并祭祀同一个高祖。但从我的下一代,即从我儿子这一代人开始,就出了五服。高祖所有儿子的后代,从第六辈开始就不算同宗了。至于祭祀对象,嫡子这一系,“五世则迁之”,过了五代就得有所改变,先祖轮番出祧,不再享受供奉待遇;而别子的系统,则始终供奉自己的始祖,“百世不迁”。这就便于子孙后代辨认出究竟谁才是本家之正宗、别宗。小宗为高祖之嫡系,大宗则为别子一系,因为嫡系只有一脉,而别子为宗的子孙数量肯定要比高祖之嫡系后代多出很多。⑨关于“五宗”,《白虎通·宗族》曰:“小宗有四,大宗有一。”盖指继承始祖的后人为大宗,仅继承高祖、曾祖、祖、父的后人则为小宗。大宗一,小宗四,合而为“五宗”,于是“人之亲所以备矣”。五宗之中,“大宗能率小宗,小宗能率群弟,通于有无,所以纪理族人者也”。陈立:《白虎通疏证·宗族(上)》,中华书局1994年版,第394—395页。⑩此乃《通典》引贺循《丧服要纪》语。转引自陈立:《白虎通疏证·宗族(上)》,第396页。⑪牟宗三以为,“别子”的概念包括三层含义:一是“诸侯嫡子之弟,别于正

嫡”;二是“异姓公子来自他国,别于本国不来者”;三是“庶姓之起于是邦为卿大夫,而别于不仕者”。牟宗三:《历史哲学》,第35页。但小宗、大宗若皆基于血缘,异姓、庶姓则不当在讨论之列。⑫⑬⑭⑮分别参见牟宗三:《历史哲学》,第35页,第36页,第37页。⑯太祖,即“始封之君”,但“王者之后,不为始封之君庙”。“大夫三庙”中,太祖别子始爵者,故《大传》曰:“别子为祖。”“士,一庙”之制中,上士是可以两庙的。参见《礼记正义·王制》,李学勤主编:《十三经注疏》(标点本)(六)上,北京大学出版社1999年版,第382页。⑰杨天宇:《礼记译注·丧服小记》,上海古籍出版社2004年版,第405页。⑱这一点也是西方文化所不及的,“西方自始即是肢解的、破裂的”。因为缺少或者根本就没有亲和性与黏合性,而导致西方社会产生“阶级对立”“枯燥暴烈”,而急切需要刚性的法治、契约予以管制和约束才能够保证社会机体的正常运行;但中国则始终没有这样的状况,尽管他们的“客观精神”表现为“法律的、智的、概念的”,并且也能够建成“法律契约一套之制约性”。参见牟宗三:《历史哲学》,第36、37页。⑲王国维:《观堂集林》,中华书局1959年版,第462页。大宗“有独尊的地位及团结族人的职能”;在宗教礼仪上,大宗则是“祭祀长”,还是“宗族财产的支配者”。管东贵:《柳宗元〈封建论〉读后》,载《从宗法到封建制到皇帝郡县制的演变——以血缘解纽为脉络》,中华书局2010年版,第122页。⑳若言立武公之庙,《公羊传》之论应合周礼,鲁武公之神位不能单一庙。《解诂》曰:“‘立武宫’者,盖时衰多废人事,而好求福于鬼神,故重而书之。”立鲁武公之庙,因当时战乱四起,百姓困苦,而敬鬼拜神之事四起,践行人道不废农桑的渐少,故《春秋》特意书立武公之庙而贬之。季文子欲立鲁武公之庙乃为敬鬼拜神,贬其擅权乱政,近鬼神,远王道,废周礼。徐《疏》曰“此《传》及注讥其立者”,《公羊传》重在贬立庙之人。有感于《礼记·明堂位》云“武公之庙,武世室”,然则谓之“世室”。鲁武公之庙即为鲁国武庙,应世代不毁,不存在复立问题。徐《疏》曰:“《明堂位》之作,在此文之后,记人见武公之庙已立,欲成鲁之善,故言此,非实然。”《明堂位》之文晚于该《传》文所出,为美饰鲁国修德之文,不可信以为然。据徐彦之说推测,武庙另有,该武庙为鲁武公之庙可信。张惟尚:《成公六年》,载张禹编:《春秋公羊余门讲读记》(所传闻世),三修稿,第1153页。㉑而“偏至,即分解,隔离义”,不能圆润处理现实的事务与问题。牟宗三:《历史哲学》,第38页。㉒甚至,“宗法之假托制不可得与民变革”,自清末以来,“国人欲求近代化的国家政治法律之成立,乃不知其所以然之曲折处”,所以才“步步混乱,演至今日,徒成为人道、人伦、人性之破灭”。牟宗三:《历史哲学》,第36—38页。

参考文献

- [1] 钱穆. 论语新解: 八佾[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2002: 67.
- [2] 十三经注疏: 礼记正义[M]. 李学勤, 主编. 标点本. 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [3] 刘广明. 宗法中国: 中国宗法社会形态的定型、完型和发展动力[M]. 南京: 南京大学出版社, 2011: 168.
- [4] 王国维. 观堂集林[M]. 北京: 中华书局, 1959.
- [5] 司马迁. 史记[M]. 长沙: 岳麓书社, 1988: 17.
- [6] 王先谦. 荀子集解[M]. 沈啸寰, 王星贤, 整理. 北京: 中华书局, 2012: 114.
- [7] 春秋公羊传注疏[M]. 何休, 解诂. 徐彦, 疏. 上海: 上海古籍出版社, 2014.
- [8] 左传[M]. 蒋冀骋, 标点. 长沙: 岳麓书社, 1988: 259-260.
- [9] 陈立. 白虎通疏证: 上[M]. 吴则虞, 点校. 北京: 中华书局, 1994: 393.
- [10] 周礼·仪礼·礼记[M]. 陈戌国, 点校. 长沙: 岳麓书社, 1989: 415.
- [11] 潜苗金. 礼记译注[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2007: 402.
- [12] 梁涛. 《礼记》评注[M]. 西安: 陕西人民出版社, 2003: 219.
- [13] 冯楚龙. 东周列国志[M]. 长沙: 岳麓书社, 2018: 20.
- [14] 牟宗三. 历史哲学[M]. 长春: 吉林出版集团有限责任公司, 2015.

**The Difference of Di-Shu System and the Formation of Patriarchal System in Early China:
Philosophical Review Based on Wang Guowei's *On System of Shang and Zhou Dynasties***

Yu Zhiping

Abstract: Basing on research to Wang Guowei's famous book *On System of Shang and Zhou Dynasties*, we can say that Zhougong (周公) set up a system, which makes the son of King's first wife (嫡, Di) as the kingship's successor rather than the system of making the younger brother replacing his old brother. This is Zhou dynasty's great rule-innovation. Zhou dynasty has made politics moralization, meanwhile made morality politicized; so that made the blood relation socialization, as well made the society patriarchalization. The Blood relation can be ascend to a kind of heaven law, which can fix the love-kinship system's (亲亲) basis. Zhou dynasty Kings treat the eldest branch of direct descent line as bulk (大宗), tie of blood is legitimacy and reliable, which takes max progenitor's kindness; the son of multitudinous or who comes from collateral branch (庶, Shu) just as litter sect (小宗). The bulk is core, and the litter sect must guard it and respect their ancestor. This also means respecting the present king. Patriarchal society, which construct according to the love-kingship and respect their senior (尊尊) rule, excavate human's inner appetency instead of resorts to the external super strength.

Key words: patriarchal system; love-kinship system; respect their senior; *On System of Shang and Zhou Dynasties*; early China

[责任编辑/晓 东]