

QINGNIANXUEZHE



钱 杭 著

CONGSHU

周代宗法制度史研究

青年学者丛书

青年学者丛书

周代宗法制度史研究



学林出版社·钱 杭 著

责任编辑：张建一
封面设计：沈蓉男

周代宗法制度史研究

钱 杭 著

学林出版社出版

上海文庙路120号

新华书店上海发行所发行

上海市印刷三厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 9.875 插页 4 字数 225,000

1991年8月第1版 1991年8月第1次印刷 印数 1,200册

ISBN 7-80510-361-5/K·37

定价 5.95 元



作者简介

钱杭，男，江苏武进人，1953年8月生。自幼酷爱中国古代文化，曾在父亲的指导下背诵《论语》、《孟子》。1969年初中毕业，赴黑龙江省逊克县插队。1977年返城，成为一名工艺品工人。1978年考入华东师范大学历史系，1982年获历史学学士学位。1982年至1988年师从吴泽教授攻读中国古代思想史和先秦史，先后获历史学硕士和博士学位。现为上海社会科学院历史研究所副研究员，协助汤志钧教授进行经学史研究。已发表论文40余篇，约30万字。

有位未来学者声称，今天社会的显著变化之一是：人类社会已经从“年轻人向长者学习”的“后喻”文化，转变为“成年人和儿童主要都向同代人学习”的“同喻”文化；下一阶段将是“长者向年轻人学习”的“前喻”文化。

事实上，年轻人与年长者之间总是互相学习的。如果把这位未来学者的说法绝对化，不免失之偏颇；但他指出年轻人越来越走在前头的趋势，则是很有见地的。八十年代中期，我国学术理论界就有一股颇为引人注目的“前喻”文化潮流。一批青年学者奋然崛起，以犀利的锐气、独到的见识和严谨的学风，向我们展现了不少令人振奋的新的研究成果。这决不是偶然的，是党的十一届三中全会以来的新形势，为这批新人的茁壮成长提供了清新的空气和肥沃的土壤。

当前，世界性的新技术革命迅速而又深刻地改变着人类的社会生活和观念形态，同时推动着人类知识系统的高度互渗。新领域、新学科，新课题不断地被开拓。面对这新情况，年长

出版前言

CHUBAN
QIANYAN

者和青年人必然地处在同一起跑线上。由于青年人拥有思维结构灵活的优势，因此可能思想更解放，更勇于探索，他们的研究也就可能更富有生命力，更富于创造性。

面对学术理论界新人辈出的形势，出版工作者有责任把他们的有价值的研究成果推向社会。这对于我国学术的繁荣和新人的成长都将是十分有益的。为此，我社决定出版“青年学者丛书”。

出版“青年学者丛书”是个新的尝试。我们渴望这套丛书能获得青年学者们的支持，向我们出示你们的最新、最佳的研究成果。同时，我们也期待德高望重的前辈学者，给予热忱的关怀和帮助。毫无疑问，任何新的成果都是在继承传统的基础上获得的，任何一个青年学者的成长都有赖于前辈的扶持。

我们和青年学者一起瞻望着中国学术的未来。

学林出版社

一九八五年十一月

1985.11

序 XU

钱杭同志作我的学生，前后已有十年。这部《周代宗法制度史研究》，既是他的博士学位论文，又是十年刻苦学习的总结。近闻这部专著得到学林出版社的关注，即将出版问世，我作为他的导师，怎不为之欣慰。我向钱杭同志祝贺。钱杭同志写作这部学位论文的艰辛过程，我感受较切，随笔写几点感想，算作序言吧。

宗法制度是中国古代社会历史中一项重要的社会制度。它以父系血缘关系为前提，以经济利益和政治需要为基础，将同姓、同氏的人们联结成一个受宗子绝对辖制的共同体。宗法制度在封建社会中之所以能成为封建统治制度重要的组成部分，就是因为它已由人类原始的自然血缘关系，经过几度的改制、再改制，终于为封建等级制度提供了一种具有较大凝固作用的血缘纽带，使之不断地维系、巩固和存续下去。因此，宗法、宗法制度，不是自然形态的东西，它是一种与家庭、私有制，乃至财产继承等有关各种经济、政治、社会的制度，紧密地联系在一起的社会制度。宗法制度是社会历史的产物，它的社会性质和发生、发展过程，都不是孤立的，它是受社会经济形态发生发展

规律决定的。同时，宗法又通过种种途径，深刻地影响了中国传统文化的总体精神，它成为中国文化区别于西方文化和东方其它区域文化的一个显著标志。正由于这一点，全面而系统地研究宗法制度发展史上最重要的一个阶段——周代宗法史，就不仅对中国的历史和现实具有重大的价值，而且，这一研究还具备了广泛的世界意义。钱杭同志认为：“虽然宗族、宗法并非中国独有的现象，虽然它们具有世界性，但是纵观世界史，却没有哪一个地区、哪一个国家有如中国这样完整、严密的宗法制度。从公元前十一世纪至公元前三世纪——中国的周代——发展完善起来的中国封建宗法制度，是世界文明史上的一个奇迹……对它的研究，本身就是世界文明史的一部分，运用马克思主义观点对它作出科学的总结，更将对全人类作出贡献。”我同意他的这一观点，也赞赏他的远大和严肃的抱负。中国当代有志气的历史学家，应该站在世界文明史的高度，站在人类发展史的宏伟背景下来正确地、有分寸地反观我们的传统。妄自菲薄和自我扩张，绝对创造不出社会主义的新文明。

正因为宗法制度不是一个孤立的存在物，对它的研究就绝不能走传统经学的老路。传统经学将宗法视为“礼学”，在本质上就把它与社会现实的政治、经济制度割裂开来。具体的研究方法更是从书本到书本，一味堆砌材料，咀嚼经文。细节固然大致梳理清晰，但这种研究是没有灵魂，也没有生命力的。钱杭同志的这本专著，以马克思主义民族学、人类学、社会学、历史学理论为指导，将宗法制度的研究，与社会经济形态的研究紧密联系起来，挖掘宗法制度所内含的政治、经济、文化内容，使这门古老的学问，在前人已经打下的基础上，获得了重大的突破。在体例上，他也一改单向直叙的程式，将纵向的宗法编年史与横向的区域宗法比较研究有机地结合起来，既体现了历史的前后延续，又对前后延续中存在的一系列重大问题进行了集中的概括。这种结构上的新安排，表现了作者对宗法发展史宏观把握的水平，表现了作者面对复杂的历史问题所具有的清晰思路。尤为可贵的是，钱杭同志把论文调研的场所，从城市的图书馆，移向了内地农村，从古代的书面材料，移向了当代的现实生活。他花了

两个月的时间，系统地考察了湖南、湖北农村近二十个村镇，访问了几十名农村的干部、群众，旁听了地区人民法院的民事审判，调阅了大量司法卷宗，对当代中国农村社会中残存的宗族与宗法的现状、危害，有了全新的认识。他一方面充分地利用了考察的成果，写成一部二十余万字的专著《当代中国社会中的血缘关系》，将他的中国古代史专业的研究领域作了勇敢的拓展；另一方面，这次调研也使他对周代宗法的研究水平，上升到了一个新的高度。书中许多新颖的论点与他立足现代社会、寻找历史之源的眼光分不开。我一直要求我的学生们，每年都应安排一定的时间去了解现实社会，只知钻在故纸堆里，产生不出真正的历史学家。久而久之，感情将变得麻木，思想将逐步落伍，急剧变动的现代生活最终将抛弃他们。钱杭同志有希望在将来取得更大的成绩，仅就目前来说，他也使我坚信我对学生们的要求是正确的。

按专业标准来衡量，宗法制度史也是一个有相当难度的课题。它不仅需要有扎实的通史基础和史学基本功，还需要有经济学、人类学、民族学、民俗学、考古学、古文字学、伦理学

等各方面广博的知识。钱杭同志写成这部专著，表明了他已经能将上述诸种学科的有益成果进行综合把握，并提出自己独立的见解。比如，他对宗法定义、对宗法与土地制度、对宗亲观念的内涵、对宗君合一、对秦国无浓烈的宗族祖先崇拜、对周代存在两种具有内在差异的宗法伦理结构类型、对楚国的宗法世系排列方式、对丧服制度内部机制等等问题的看法，就是各学科融会贯通的结果，值得史学界同行认真考虑。虽然他的具体论点还可作进一步的讨论，有些也并不完美，但这一研究方法无疑是应该提倡的。

吴 泽

1988年7月于上海丽娃河滨寓所

目 录

MU LU

序	吴 泽
绪 论	1
上编 西周宗法制度	11
第一章 西周立国前的宗法形态	14
第一节 周氏宗族宗法世系	14
第二节 从殷王世系看殷代宗法特征	23
第三节 对西周立国前周氏宗法发展程度的估计	31
第二章 西周宗法制度的确立	35
第一节 殷末礼制对先周礼制的强制性矫正	35
第二节 大分封与西周封建领主式宗法结构的形成	48

第三节	西周土地所有制与 西周宗法的范围	59
第三章	论“宗君合一”	66
第一节	宗、君的抽象“合 一”论是错误的	67
第二节	《诗经》“宗君合一” 的真相	69
第三节	有合有分，宗君关 系的辩证法	77
一、	君位系列与宗主系列 的合、分	77
二、	宗庙与国庙的合、分	78
第四章	西周宗法思想	87
第一节	宗亲观念	88
第二节	殷、周宗族祖先崇 拜观念的基本区别	105
第三节	宗法伦理与宗法政 治观念	111
下编	东周宗法制度	123

第五章	宗法继承制度与宗族 世系排列方式	129
第一节	鲁国宗法继承制度 是嫡长制而非“一 继一及”制	130
一、	鲁公室没有“一继一 及”制	130
二、	鲁宗族没有“一继一 及”制	138
第二节	楚国宗法继承制是 嫡长制而非“少子 制”	145
第三节	楚国一般宗族的世 系排列方式	152
第六章	宗法伦理结构类 型	158
第一节	“亲亲”、“尊尊”代 表了两种有差异的 伦理原则	158
第二节	以“亲亲”、“尊尊”	

	兼重为原则的鲁国类型	161			
第三节	以偏重“尊尊”为原则的秦、晋类型	171		第二节	显赫与卑弱：楚国一般宗族的命运 226
<hr/>					
第七章	宗族祖先崇拜观念	176		第三节	向封建地主式宗法结构过渡的晋国宗、政关系 229
第一节	以祖神既分立、又共存为特征的楚国宗族祖先崇拜观念	177		一、鲁、卫、郑、宋的“根叶关系”论	230
第二节	秦国基本上无宗族祖先崇拜观念	185		二、晋国师服的“本末关系”论	234
<hr/>				三、重建宗、政关系的两条思路	244
第八章	宗族与政权、宗法与政治的关系	204		第四节	《周礼》对东周宗、政关系的历史性总结 250
第一节	齐国无强宗	205		<hr/>	
一、	齐国姜姓宗族的发展水平	205	第九章	丧服制度	265
二、	齐国异姓宗族的发展水平	214	第一节	宗亲丧服	265
三、	陈氏代齐以后的宗法制度	224	第二节	宗亲丧服与政治性丧服之间的关系	279
			<hr/>		
			第十章	周代宗法制度在中国古代历史上	

	的地位	286	第三节 周代宗法制度史遗	
第一节	周代宗法制度史的		留的问题	294
	基本问题	286		
第二节	周代宗法制度史的		后 记	300
	基本贡献	288		

绪 论

“宗法”一词，始称于北宋哲学家张载^①，它是对存在于父系宗族内部的宗子法的命名，其内含包括确立、行使、维护宗子权力的各种规定。宗法的约束范围以本宗族为界，没有血缘关系的人们之间不存在宗法关系，不受宗子辖制；有血缘关系、但不属同一个宗族实体的人们之间也没有宗法关系，同样不受宗子辖制。宗法必须以宗族的实际存在为前提。对宗法发展史的考察，与对宗族产生、成长、壮大、衰亡历史的考察大体一致。

父系宗族产生于原始社会后期。其时，宗族内部已有若干约定而非强制的习惯，但那不是“法”，更不是本书所说的宗族内的宗子法。宗族内部形成称得上“法”的行为规范，是国家诞生以后的事。宗族规范的史前形态，经过国家的等级制度、财产制度、土地制度的强化，注入了奴役、隶属、镇压等内容之后，才具备了强制性的效力。“宗法”是这个逐渐丰富、完善的宗族法规体系的一个核心部分。它通过严格把握宗族首领的人选和宗族等级的构成，决定了宗族的宗族祭祀权、人身控制权，

财产分配权的归属，换言之，它是宗族全部职能的基础。因此，宗子辖制族人的权力，来自(1)血缘身分；(2)祖先崇拜；(3)等级制度；(4)财产关系。这四者都是不可或缺的。但相对而言，财产关系居于更加基础的地位。离开了宗族的财产所有制(在封建社会中，财产主要表现为土地)，离开了宗族对于土地的耕种、管理、分配、传承，就失去了宗族的立身之本，失去了宗子权力的物质前提，也就没有了宗法存在的现实意义。

当然，宗法的发展机制，并不能仅仅用土地制度来说明。人类社会是一个整合体，上层建筑、经济基础、意识形态，有机地、辩证地结合在一起。社会中任何制度都不能单独地在某一领域形成和发展，尤其像宗法制度这样特殊的制度，就更是如此。

根据古代文献，我国夏代已经形成了奴隶制的国家机器，有了法律。此时的宗族内部，一定也具有某些体现了强制性手段的法规。但是夏代宗族的具体形态如何，是否有我们所说的宗子法，没有任何材料可以证明。

商代奴隶制国家机器高度发达。从商、周两代的卜辞金文中，我们可以发现商代已存在着大量的父系宗族。根据《左传》定公四年的记载，在殷末周初，所谓“东方古族”内部已经有宗法。再参照殷墟卜辞中王室成员对先公先王的“选祭”、“周祭”，尤其是以准确认准直系祖先为前提的“周祭”，完全有理由作出商代已有发展到一定程度的宗法的判断。王国维认为商代没有宗法，因为商代没有嫡庶之制。其实，更符合事实的说法，应当是商代没有如同周代那样严格、完整和高度理论化的嫡庶制。商代的嫡庶制是初级形态的。西周的嫡庶制并非周氏宗族本来就有，周族入主中原之前的宗法发展程度并不比商代的一般水平高。“周因于殷礼”。周代宗法制度的兴盛，建立在商代已经

打下的基础之上，商、周两代宗法，构成了一个发展的序列。

周代宗法之所以值得作重点、系统和全面的研究，是基于以下几个原因。

1. 周代宗法是中国封建宗法发展史的第一阶段。

作为封建领主制社会的周代，是中国封建社会的第一阶段，研究中国的封建社会发展史必须从周代开始。同样道理，对周代宗法的研究，是对中国封建宗法研究的第一步。宗法制度虽然有它奴隶制的前身，但最主要的发展时期无疑是在封建社会。因此，周代宗法对于整部宗法制度史来说，就成了一切问题的基础，居于“承上启下”的重要地位。

所谓“承上”，是指周代封建领主宗法对于殷商奴隶制宗法的继承、修正和发展。商代宗法虽然从卜辞中可以窥见一些轮廓，但具体情况不得其详。一部完整的、科学的周代宗法史，则能够为研究商代宗法提供理论的（方法、角度、基本问题等）启示和实践的指导。对于商代宗法这个“猴体”来说，周代宗法是“人体”，“人体解剖是猴体解剖的一把钥匙”。理清周代这个“流”，有助于廓清商代这个“源”。商代宗法研究的真正进展，一方面将依赖于史料的进展（包括新史料的发现、整理，旧史料的再认识），另一方面则依赖于周代宗法研究的进展。在某种意义上，后一种进展将更为关键。

所谓“启下”，是指周代宗法构成了封建宗法发展链结中的第一环。这并不仅仅是就时代的变迁而言，而是说在时代（即社会经济形态）的制约下，宗法制度的内含本身在变迁，周代宗法是理解这个变迁的基本出发点。举例来说，宗法，即宗子之法，有大宗和小宗之分。“别子”为始祖，继别为大宗，继称为小宗。大宗百世不迁，小宗五世则迁。这是由《礼记》、《仪礼》所阐示的周代宗法关于宗子继承形式的特征之一。不管这个继

承形式是不是起始于周代，它完善于周代则是可以肯定的。秦汉以后，“别子”为始祖这一点不再受到强调，郑玄研究周代宗法时，不去精确地规定“别子”的含义，就是明证。这就是说，秦汉宗法的特征已经不能用周代宗法特征简单地予以概括，宗法的发展深化了一步。魏晋、隋唐至两宋，封建社会经历了一系列深刻的变化，君主制度、经济制度、社会格局，较之两汉又有新的发展，宗法制度也不例外。百世不迁之大宗，与五世则迁之小宗的严格区分不再有着普遍意义。最常见的宗法，似乎只能被看作是经常变动的小宗之法。北宋张载，南宋吕祖谦、朱熹、赵鼎，明代章潢、胡翰，清代万斯大、程瑶田，都有此看法。鸦片战争至1949年新中国建立时，中国农村中存在的大部分宗法，实质上也就是这类小宗之法。

宗法内含的这一变迁，是社会政治、经济、文化运动的产物，各个时代的宗法特征，归根结底必须由各个时代的社会形态来说明。但是，这一切之所以被称为“变迁”，即说明了它们与周代宗法的关系，说明周代宗法的研究所具有的基础意义。

宗子继承规则是如此，宗族祖先祭祀规则、宗族财产的分配规则、宗族成员的行为规则、宗族与政权、宗法与政治的关系，等等，同样如此。在这个意义上，周代宗法是中国封建宗法之“源”，为了理清秦汉以后宗法发展之“流”，非廓清这个“源”不可。

2. 周代宗法是整部宗法制度发展史中具有重大学术价值的一部分。

周代宗法制度史的学术价值可以用十六个字来概括：材料丰富、层次丰满、规则完整、特征清晰。这里简述一下材料和层次问题。

可供研究周代宗法的材料极其宏富，存在着一个以礼书为

核心,以《诗经》、《尚书》、《左传》、《国语》、《战国策》为骨架,以《史记》、《汉书》、汉代经学为辅翼,以宋、明、清经学为参考,以古文字、出土文物为实证的庞大系统。这个材料系统与后代相比的一个显著区别,是它反映的社会层次主要是中、上等贵族阶层。由于周代(尤其是西周和春秋中期以前)没有不属宗族的贵族,他们积极地参与着政治活动,是周代政治的实际组织者,这些宗族内部的宗法,与王室与公室的活动结合在一起。春秋中后期至战国,官僚、政客进入各类政治实体的决策部门。这批人中的一大部分原先不具有宗族背景,经过一段时间后,他们利用掌握的权力,发展起宗族组织,其宗法亦步入上层。因此,周代除了《仪礼》、《礼记》,其他史料很少记载士以下、以至庶人中的宗族组织及宗法情况。

而后代恰恰相反。周代历史的结局,形成了政权与宗族、政治与宗法之间的新关系。宗族组织不再是一个政治团体,它与王室、公室之间,不构成什么“本末关系”或“根叶关系”,宗族只有成为国家政权基层单位(乡、里、甲)的附属物,才被允许存在。宗、政合一的宗族、宗法,变化为经济性和伦理性的家族、家法。所以,秦汉以后的宗法材料主要是各种家谱、宗约、族规以及私人笔记等“野史”。周代宗法制度史研究的学术价值就在这里。它能够告诉我们,宗法制度曾经在贵族和上层社会有过何种程度的发展,从而准确地勾划出宗法存在层次的变化轨迹。

所谓“层次丰满”,主要是指周代宗法集中地为我们提供了各个地域、各个文化圈内的宗法概况。

齐、鲁、楚、三晋、秦、吴越,是先秦六个最重要的文化区域,除吴越的材料较少以外,其余五个文化区域的宗法都具有相当鲜明的特征。比如说,具有鱼盐、工商之利的齐国,宗

族林立，但无一强宗。齐公室以超脱的姿态操纵、利用着各个宗族间的争斗，宗族内部的宗法关系基本不影响齐国政治变化的速度和方向。以礼仪之邦和“周礼尽在鲁”自居的鲁国则相反。臧孙、孟孙、叔孙、季孙四大强宗，左右着鲁国政局，其内部的宗法制度极为严格。加上儒家学派对宗法所作的理论概括和提炼，使鲁国宗法成为周代宗法的一个典型。尤其是鲁人遵循的以亲亲、尊尊为原则，以兼重母子、兄弟关系为补充，以孝悌为核心范畴的宗法伦理规范，筑成了一张严密的宗法网络。处于荆襄、蛮夷之地的楚国，在政权与宗族的关系、在宗子传承系列的排列方式、在宗族祖先崇拜的类型等方面，都有明显区别于其他区域宗法的特征。三晋、秦国的宗法同样如此。由它们提出的一系列问题及其独特的解决方式，预示了周代宗法的发展前景，奠定了周代宗法历史归宿的基调。

诸如此类问题的存在本身，就可以说明周代宗法制度史研究将包含重大的学术价值。

3. 周代宗法发展史是对世界文明史的一大贡献。

宗法制度是父系宗族发展到一定阶段以后的产物。形成宗法须有一系列先决条件。第一，宗族必须要有一个实体性的组织，即，要拥有稳定的聚集在某一公认祖先周围的人口，一定数量的财产，要有属于宗族所有（至少是领有）的土地；第二，宗族内部的血缘亲属关系不仅需要有清晰的统系，而且必须能够对之进行严格和完整的范畴分析，即，不但要能够对之进行世代区分、长幼区分、性别区分、血亲非血亲区分，还要能对之进行宗亲姻亲区分、嫡庶区分，这后两种区分对于宗法制度的形成，较之前几种具有更为关键的作用；第三，宗族成员的文明程度必须达到一定的水准，要能够有系统、有层次地进行宗教活动，要能够形成统一的行为规范，要有心理上、文化上

的宗族认同意识；第四，宗族必须脱离原始的孤立状态，将自己的发展，自觉地纳入等级制国家的整体发展之中。国家各种强制性的等级制度——身分制度、土地制度、政治制度、财产制度，以及意识形态——以缩影的形式注入了宗族内部，使宗族关系由平等、互利转而为奴役、控制、隶属。因此，并不是处于任何一个发展阶段上的宗族都会产生宗法这一社会现象的。摩尔根在其不朽巨著《古代社会》一书中，研究了存在于世界各地的氏族、宗族、家族及其内部制度，却没有反映出他发现了我们所说的宗法。这就证明，虽然从人类学的角度来说，宗法应该具有世界性，但如果不具备上述四个先决条件，宗法也是难以形成的。正是在这个意义上，我们应该高度重视中国古代特别是周代的宗法制度，它为一部完整的世界文明史提供了一个典型的个例。

凡是在具备或大体上具备了以上先决条件的国家和地区，我们都能发现与周代宗法相似的一些现象。国际学术界对它们的研究已经取得了很重要的成果。

英国法律史学家亨利·梅因(1822~1888年)在其名著《古代法》一书中，记录了以下事实：“古罗马法中亲属的宗法联合体以及大量类似的征兆，说明在有一个时期中家族所有的各支系都团结在一个有机的整体中：当亲属这样形成的集团本身成为一个独立社会时，这个集团是由最老亲系的最长男性管理的”，“在第九，第十世纪时期，封建主连同其属臣大概都属于一个宗法家庭，这种家庭不是像原始时代那样用‘收养’而是用‘分封土地’(Infeudation)的方法补充成员”^②。古朗士著《希腊罗马古代社会研究》，对希腊罗马社会中的宗族与宗法现象，尤其是对宗族的永继、承嗣、宗族土地所有权、宗子继承权、宗族祖先的崇拜等等，作了很有价值的研究^③。

苏联学者阿甫基耶夫1948年著《古代东方史》^④，运用马克思主义的古代东方理论，对东方各国社会的政治、经济、文化作了全面的分析。其中对古代巴比伦、埃及、伊朗、印度等普遍存在的贵族宗族和宗法制度予以了密切的关注。

最值得一提的，是苏联学者柯斯文对宗族与宗法的经济、文化特征的系统见解。他认为，父系宗族表现为一些家庭集团，“它是由一个父系家庭公社的人口增殖和分化而形成的，它们在一定程度和形式上保持着经济、社会和意识形态上的一致性”^⑤，“宗族这个经济整体的基础，是土地的集体领有和集体使用。宗族的最主要的实质也在这里”^⑥；“每一宗族是一个自治体，有自己的会议和自己的首脑。宗族的所有成员保持着密切的联系，互相扶持，互相援助……一个宗族所有的成员们在其思想意识方面也构成一个整体。他们意识到同是一位祖先的后嗣。同是从一个火山分出来的，大家同分一个火，大家原是同根所生的近亲。宗族的外在特征，是它有一个为其成员们所共有的姓”^⑦。他又指出：“父系宗族是在父系氏族制度下产生和形成的，并常有后续的各种形式。它与整个社会一起经历了巨大和深刻的变化——从它的体现原始公社的集体主义性质的古老形式，到它的衰落和残余形态”^⑧。到了阶级社会中，“宗族又无比顽强地存留下来……在今天，宗族还有着很重大的经济的和社会的作用……甚至在氏族制完全解体之后，宗族依然残存下来，依然是一种比家族更广大的、为血统关系所制约着的生产集体——是体现氏族原则，部分地体现公有原则的最后的形态”^⑨。根据这个理论，苏联学者着重研究了存在于中亚细亚和哈萨克草原游牧部族中的宗法现象^⑩。

日本与朝鲜也有宗族、宗子制度，即使其形式和特点与中国不同，性质却相当接近^⑪。

虽然宗族、宗子并非中国独有的现象，虽然它们具有世界性，但是，纵观世界史，却没有哪一个地区、哪一个国家有如中国这样完整、严密的宗法制度。从公元前十一世纪至公元前三世纪——中国的周代——发展完善起来的中国封建宗法制度，是世界文明史上的一个奇迹。它是“无秩序社会中的秩序”，是适合古代中国社会政治、经济发展水平的一个“合理”的存在。从一个特定的角度来看，它是人类在对社会和自然进行变革过程中的产物，它构成了人类历史发展中不可缺少的一环。对它的研究，本身就是世界文明史的一部分，运用马克思主义观点对它作出科学的总结，更将会对全人类作出贡献。这是一个长期的、需要世界范围学术同行通力合作的课题，我愿意为此事业尽自己的努力。

为了更带有研究的性质，本书不是平面地叙述周代宗法的发展过程，也不力求对诸侯宗法、大夫宗法、士宗法，作详尽而全面的归类、分析；对各区域宗法，也不作等量齐观的考察，而是在充分肯定前人研究成果的同时，抓住问题和难点，以周代宗法的普遍现象为基础，对周代宗法发展过程中的关节点，以及由各地区、各诸侯国宗法表现出来的相异点，作集中和深入的讨论。这种研究方法，比平铺直叙、齐头并进的方法，更能提供有关周代宗法整体的正确结论。马克思在《政治经济学批判导言》中所说的科学研究必须坚持从一般到具体，又从具体回到一般的方法^②，就是本书运用的方法。

注 释

① 《张子全书》卷四《经学理窟·宗法》。

② 梅因：《古代法》，沈景一译，商务印书馆，1959年第一版，1984年重印，133~134页。

10 结 论

- ③ 古朗士：《希腊罗马社会研究》，李玄伯译，商务印书馆，1932年版，卷二第一至第七章，25~61页。
- ④ 阿甫基耶夫：《古代东方史》，王以铸译，三联书店，1957年版。
- ⑤⑦⑧ 柯斯文：《家庭公社和父系宗族》，莫斯科大学出版社，1963年版，97页。
转引自谢维扬：《周代家庭形态》，中国社会科学出版社，1990年版，第五章。
- ⑥ 柯斯文：《原始文化史纲》，三联书店，1955年版，147页。
- ⑨ 同⑥，224~225页。
- ⑩ 见《史学译丛》1956年第2期载苏联历史问题编辑部《论游牧民族的宗法封建关系》；又见苏联司法部全联盟法学研究所编《国家与法权通史》第二分册；《史学译丛》1955年第6期波塔波夫：《论中亚细亚和哈萨克斯坦游牧民族宗法封建关系的本质》。
- ⑪ 参见阿部武彦：《日本古代的氏族和祭祀》，第二部之二《关于古代族长的继承问题》，吉川弘文馆，1984年版，94~124页。朝鲜总督府编《朝鲜的祭祀相续法》，图书刊行会，1939年版(日文版)，第三章第三节，487~581页。
- ⑫ 《马克思恩格斯选集》第2卷，103页。

上 编

西周宗法制度

西周宗法制度，是中国封建宗法的起点。这并不是说殷代没有宗法，许多材料从不同的侧面证实了殷代有宗法，只不过殷代宗法是“合一族之人奉其族之贵且尊者而宗之，其所宗之人，固非一定而不可易，如周之大宗小宗也”^①，与周代宗法具有不同的特征罢了。孔子“周因于殷礼而有所损益”的观点之所以值得重视，就因为他将两种制度的承继，建立在两者具有不同特征的基础上面强调了动态的“损益”。一部周代宗法制度史，正是从这“损益”开始的。孔子的“损益”，是以周代为本位对殷礼实行的改造，实质上，“损益”是互相的。周礼不仅是“损益”殷礼的结果，同时也是殷礼对先周礼制“损益”的产物。在西周宗法制度的形成问题上，也许是后者占了更值得注意的比重。

本编从殷周宗法比较研究的角度，探讨西周立国前的宗法形态，通过周初社会动乱的起因与结局，研究西周宗法制度的形成，在土地、宗族、宗法三者的辩证关系下，确定西周宗法制度存在的范围；在宗法——政治对立统一的前提下，重新考察“宗君合一论”；最后讨论西周宗法思想的基本构成。由于材

料的原因，本编只能限于西周社会上层的宗法，而无法过多地涉及在理论上占有重要地位的西周中、下层宗法。这些宗族的宗法制度的具体形态，还有待于材料的进一步完善，这里只能付之阙如了。

第一章

西周立国前的宗法形态

第一节 周氏宗族宗法世系

从西周立国开始，文献中关于各宗族内部存在宗法制度的记载逐渐多起来。比如《诗经·大雅·板》所说“大宗维翰”、“宗子维城”；《左传》定公四年说鲁公分得殷民六族，“使帅其宗氏，辑其分族”等等。西周金文中出现宗子、宗妇、大宗、宗室、皇宗、新宗、旧宗等大量名称，都表明周统治者具有了明确的宗法意识，当然离正式命名，以及系统化、规范化还很远。但是，我们现在需要了解周人灭殷、建立西周政权以前的宗法形态。

所谓“周人”，可以有几种意思。

第一种意思是指“周地之人”。古公亶父受商王之封居于周地之后，逐渐发展成一个方国。称“周”、“周方”：

《乙》3422：“周入十”；

《缀合》181：“周方弗其亡国”。

其元首称“周侯”、“周方伯”、“周王”、“周公”；

《甲》436“周侯今生月亡国”；

周原凤雏甲骨 H₁₁ : 84: “贞，王其祈又大甲，册周方白(伯)”；

古本《竹书纪年》：“武乙三十五年，周王季历伐西落鬼戎”（今本作“周公”）。

其治下的人民以及所有归其统率的各路人马均可泛称“周人”；

《古本竹书纪年》：“文丁二年，周人伐燕京小戎，周师大败”。

这一意义上的“周人”，不是我们所说的基于血缘纽带的父系宗族，而是地域概念。

第二种意思是指姬姓集团；

《周本纪》：“帝舜……封弃于郟，号曰后稷，别姓姬氏”；

《白虎通·姓名》：“周姓姬氏，祖以履大人迹生也”；

《论衡·奇怪》：“后稷母履大人迹而生后稷，故周姓姬。”

这里所谓的姬氏，就是姬姓。氏、姓在一定条件下可以互用，如《左传》昭公十年：“今兹岁在颛顼之虚，姜氏、任氏实守其地”，姜氏、任氏即指姜姓、任姓。以姬姓指称“周人”，虽然从血缘的同一性角度规定了“周人”的外延，因而比第一种基于地域的概念要接近我们的标准，但是它仍然不能体现一个父系宗族的基本特征。“姬”，原是一个古老氏族的名称，相传出于黄帝，《国语·晋语四》所谓“黄帝以姬水成……故黄帝为姬”即是。此时相当于原始社会后期。史前时代，人类血缘共同体演化的一个主要趋势，是在婚姻及人口自然增长两大因素刺激下的氏族与部落的不断分化，姬姓氏族的产生就是这一分化的结果。进入文明时代以后，氏族自然分化的进程被打断，“由于分裂的结果而形成新氏族的事便停止了”^②。家族，取代了氏族，成为社会细胞。

当然，这种性质的分化(主要为解决婚姻限制)停止，并不意味着其他性质的分化也停止了。基于政治的、财产的，或其他人为的、历史的原因的分化不仅不停止，反而成了阶级社会中人类血缘共同体演变的常例。两者的区别在于：(1)前者的结果是产生新的氏族，后者的结果则是产生新的家族；(2)前者的“新”，在于出现异姓，后者的“新”，则在于出现同姓异氏，“氏”，即“支”，枝脉之意。阶级社会中，分化的目的旨在获得一定的政治、经济利益，故而分化出的家族并不需要变更自己的姓。而且，如果使用一个来源于古老的和具有神奇传说背景的显赫氏族的姓，反倒可以“由此得到社会的优越地位”^③，而指认这些家族的具体标志，已不是姓而是氏了。因此，当我们说到“姬姓”时，实际意义却是在说“姬姓集团”。它不是血缘实体，虽然包含着血缘实体，它的存在只表现在某些具有特殊需要的公共场合以及观念形态上，不具有实在的约束意义。由此可见，“周姓姬氏”的提法不确切，“姬姓周氏”才符合事实。它表明，“周氏”是从姬姓氏族中分化出的若干支实体性家族之一，也就是上文所说的父系宗族，在它们中间才存在宗法制度。由于周氏宗族在日后发展为周王朝王室集团的核心，其内部的宗法制度极大地制约和影响了整个西周初年宗法结构的基本面貌，所以，欲考察周人立国前的宗法形态，不仅在逻辑上，还是在为解决此命题所具的重要性上，都必然将视点落于周氏宗族。同时，我们也只有从上述角度来认识“研究周人立国前的宗法形态，必须着眼于周氏宗族”这一似乎是常识的问题，理论上才是稳妥的。

由于有了这个前提，我们就可以大胆借用《史记·周本纪》中所记录的那一张周王世系表来研究周氏宗族的宗法形态了。应该说明，“从人类学的观点来看，社会公共职务(包括政治头

衍)的继承,与血缘共同体成员资格的承继,是不同的两回事。世系指的应该是血缘共同体成员资格的承继关系……从王位、君位、爵位的继承来阐述世系,实际上是把世袭*与世系等同起来,这样做无疑是有很大的缺陷的。”^④所以,如果要进行严格意义上的世系考察,必须从对于祖先的追溯、氏与姓的传递方式这几方面入手,而不能以王位继承表为主要依据,因为决定王位继承的不仅有血缘因素,而且还会有其他非血缘因素。但是,在某些时候,王位继承表对考察宗法形态还是有用的,比如立国前的周氏宗族,此时的所谓“王位继承”,实际上只相当于宗族内宗子的继承,周族内部的权力机构要到古公时才有真正的发育。如果说,比较成熟的宗法制度的主要内容,在于宗子权的确立与大、小宗的分化,那么早期宗法制度的主要内容似乎还仅仅表现为对宗子继承规则的初步确立,它还没有,也不可能对宗族作进一步细致的分析。

先看这张序列表:

后稷卒,子不窋立。……不窋卒,子鞠立。鞠卒,子公刘立。……公刘卒,子庆节立。……庆节卒,子皇僕立。皇僕卒,子差弗立。差弗卒,子毀隃立。毀隃卒,子公非立。公非卒,子高圉立。高圉卒,子亚圉立。亚圉卒,子公叔祖类立,公叔祖类卒,子古公亶父立……古公卒,(少子)季历立,是为公季。……公季卒,子昌立,是为西伯,百伯曰文王。

研究此表,颇能给人一个感觉:这十五世,世世以父子相传,似乎周族族长的继承制度是严格的长子继承制——司马迁就是这样认为的,他特标明季历为“少子”,正因以其余诸人为

* 指对公共职务的继承。

长子的缘故——而这正是后世典型意义上的宗法制度在宗子继承制方面的基本特征。其实，《史记》的记录有问题。

第一，后稷生在虞夏之际，而不窋在夏末，夏代约四五百年，故不窋不可能是后稷之子。这一点，前人早已指出。《史记·索隐》说：“谯周按《周语》云‘世后稷，以服事虞、夏’，言世稷官，是失其代数也。若以不窋亲弃之子，至文王千余岁，唯十四代，亦不合事情”。《史记·正义》也引《毛诗疏》说：“虞及夏、殷共有千二百岁。每世在位皆八十年，乃可充其数耳。命之短长，古今一也，而使十五世君在位皆八十许载，子必将老始生，不近人情之甚。以理而推，实难据信也”。据此而言，“号曰后稷的周祖弃”，与不窋之父“后稷”并非一人，“后稷”是“弃”之号，同时也是“弃”至不窋之间历代周族首领之号（或为官职）。《国语·周语上》祭公谋父所说：“昔我先王世后稷，以服事虞夏。及夏之衰也，弃稷不务，我先王不窋用失其官，而自窜于戎狄之间”，韦昭注：“后，君也。稷，官也。父子相继曰世，谓弃与不窋也”，正是此意*。司马迁不是不知道这个事实，后文有“不窋末年，夏后氏政衰，去稷不务，不窋以失其官而奔戎狄之间”，几乎照录《国语》原文。然而错误已经铸成。《史记会注考证》引张文虎语：“盖后稷官名，弃始为之，而子孙世其职，至不窋而废……不窋非弃子明甚。自史公《纪》《表》有此驳文，郑氏《诗谱》因之，而周初世系从此乱矣”。

其实，“周初世系”之“乱”，并不表现在“混乱”上，恰恰相反，“乱”者，不乱也。司马迁对周先王世次的规整化（这里还有许多客观原因，详下）引起的最严重后果，是造成人们对弃之后历代后稷之名的冷漠与遗忘。我们无法完全恢复周先王世系，

* 甚至能够以后稷为号的还不一定非是周族人不可，如《左传》昭公二十九年，“烈山氏之子曰柱”者，也号后稷。

但仅从下面几段记述中已可约略看出，历史事实绝不会像司马迁理解的那么单纯、整齐。

《山海经·大荒西经》：“有西周之国，姬姓，食谷。有人方耕，名曰叔均。帝俊生后稷，稷降以生百谷。稷之弟曰台玺，生叔均。叔均是代其父及稷播百谷，始作耕。有赤国妻氏，有双山”；

《海内经》：“稷之孙曰叔均，始作牛耕”。

《山海经》虽然包含着大量的神话，并且叔均到底是后稷孙还是后稷侄，即使在《山海经》本身也有歧义，但这里至少为我们提供了一条线索，证明后稷至不窋之间确有被失落的世次，甚至这些世次还有可能不全是父子相传。汉初齐人娄敬在对汉高祖的一段话中，也涉及到上述“失落的世次”：

《汉书·娄敬传》：“娄敬说高祖曰：‘周之先自后稷，尧封之邠，积德累善十余世，公刘避桀居豳。’”

《史记》后稷至公刘只四世，而据娄敬说有“十余世”。可见，如果据另一不知名但显然并非臆说的材料，《史记》的记载不仅值得、而且确实有可能获得修正和补充。可惜，现在我们还做不到这一点。

第二，毁隃以下至古公亶父之间诸王之名，《世本》与《史记》所记不同。《周本纪·索隐》引《世本》为：“公非辟方、高圉侯佻、亚圉云都、太公组绀诸暨”^{*}，而《史记》只是“公非、高圉、亚圉、公叔祖类”。《世本》中这些奇怪人名的出现颇令人费解。皇甫谧《帝王世纪》认为这里是名、字并称：“公非，字辟方；高圉，字侯牟”^{**}；云都，亚圉字；公祖，一名组绀诸暨，字叔

* 雷学淇辑本、俞樾林辑本、秦嘉谟辑补本、陈其荣辑本同。

** 徐宗元《帝王世纪辑存》案：“《路史·发挥四》云：‘《史记》乃后，辟方、侯牟、云都、诸暨，至皇甫谧遂以为公非、高圉、亚圉、祖绀之字’，是《帝王世纪》原有此文。”

类，号曰太公也”，强行维护《史记》的记录。这样的解释不仅违背《世本》原意，也与《史记》对周先王家谱的记述惯例不符。《汉书·古今人表》侯侔作夷埃，太公组缙诸暨作公祖，并以公非为毁隃子，高圉为辟方子，夷埃、亚圉皆高圉子，云都为亚圉弟，公祖为亚圉子。虽然不知所据为何，但从它对这一段材料的熟悉程度，以及理解的合理性而言，可信性显然较《帝王世纪》所记为高。崔东壁《丰镐考信录·卷一》对此也有一段评论，可以作为参考：

《帝王世纪》以辟方为公非字，云都为亚圉字，组缙诸暨为一人名，即公叔祖类也。余按，不窋下至文王，据《本纪》仅十有四世，其数之不符，则已辨之矣。然即使不窋当夏末造，其世数亦仍不止于是也。不窋之窋，在夏桀前，至文王时，不下六七百岁，安得每君皆享国至五十年之久乎？《汉书·古今人表》以云都为亚圉弟，然则辟方、侯侔、诸暨，皆当别为一人，非其字矣。况毁隃以前，皆但举其名，何以公非以后四世，皆兼举其字？盖《史记》因《国语》之文而遗此四世，《世纪》又因《史记》之文而强为说，以曲全之者也。《世本》之文，虽亦不能保无漏误，然多此四世，则较之《史记》于事理为近。

由于年代久远，史料缺佚，更由于周族本来就不如“有册有典”的殷代那样具备详尽的文字记录，周先王世系确实非常模糊。吕思勉先生说：“周先代事迹，见于《诗》者较多，故其传亦较详。然周世系不如殷之完具”^⑥，是为确论。周先王的确切世系，不仅司马迁不明，就是周人自己也不怎么清楚。具有浓烈的宗族祖先崇拜观念的周公，在对周族祖先世系进行追溯时，从不见他追溯至三代以外。《尚书·金縢》记周公立坛祭先王，

植璧秉珪，乃告大王、王季、文王”；《无逸》中说：“厥亦惟我周太王、王季，克自抑畏，文王卑服，即康功田功”，都只及三世。又如《洛诰》：“王在新邑烝祭，岁，文王骍牛一，武王骍牛一”；《仪礼·祭义》引《尚书大传》：“周人追祖文王而宗武王也”，等等，都说明太王以上的周先王世系在立国之初的周人脑海中尚处渺茫阶段。试比较周公对殷先公先王的熟谙程度：

《酒诰》：“我闻惟曰，在昔殷先哲王迪畏天显，小民经德秉哲。自成汤咸至于帝乙，成王畏相。惟御事厥桀有恭，不敢自暇自逸，矧曰其敢崇饮……”；

《多士》：“自成汤至于帝乙，罔不明德恤祀，亦惟天丕建，保乂有殷……”；

《君奭》：“我闻在昔成汤既受命，时则有若伊尹，格于皇天。在太甲时，则有若保衡。在太戊时，则有若伊陟、臣扈，格于上帝。巫咸乂王家。在祖乙时，则有若巫贤。在武丁时，则有若甘盘。率惟兹有陈保乂有殷，故殷礼陟配天，多历年所”；

《无逸》：“我闻曰：昔在殷王中宗……享国七十有五年。昔在高宗，……享国五十有九年，其在祖甲，……享国三十有三年。自时厥后，立王生则逸！生则逸！不知稼穡之艰难，不闻小人之劳，惟耽乐之从。自时厥后，亦罔或克寿，或十年，或七八年，或五六年，或三四年”。

所叙极为详尽，并且其世系的可靠性也无不可以与卜辞相证。这一鲜明的对比，不能不使人强烈感到，周公对于周先王世系实在是无太多的话可说，如果有一稍微明晰的世系和若干可供发挥的事迹，周公绝不会视而不见，避而不谈，这从周统治者急于寻找历史依据来证明周取殷而代之，是受之天命的迫切性来看，是毫无疑问的。以后，周先王世系逐渐充实起来，传说、故事，纷纷形成，典型如《诗经》、《左传》、《国语》，都有系统

概括。然而，这种层累造成的世系，会给我们寻求真实的古史带来很大的麻烦。

指出《周本纪》留下的这张周先王世系表的缺陷，有助于我们“借用”它来窥探周氏宗族立国前的宗法形态。

宗族首领的传位始终在父系范围内进行，可以证明周氏作为一个父系宗族而存在是肯定的事实。无论是父传子，还是兄传弟，甚或叔伯传侄、侄传叔伯，只要传位不脱离父系宗亲，就不影响这一基本性质。有一些学者在解释继承形式上出现的兄弟相及的现象时，往往将它解释为母系氏族制度的遗存，这是不确切的。当世系主要是从父系方面得到认准时，处于这个世系上的每一个环节，都只能是父权制的组成部分。只是在追溯宗族产生过程时涉及一个或数个女性祖先，或是在个别场合才涉及父系的部分配偶，对整个世系的性质产生不了决定性的影响。恩格斯概括古代德意志人的父权继承制的特征：“父亲的遗产由子女继承；如果没有子女，就由兄弟及叔伯和舅父继承”；也只有“容许母亲的兄弟参加继承这一事实，是和母权制的习俗的保存有关系的，并证明德意志人的父权制在当时还是多么新近”^①。可见，把握继承制特征的关键，在于确定世系的性质（财产的继承与世系的继承不是一回事，这里仅就其父权制特征而言），一旦世系的性质明朗，就能对宗族的成熟度作出大致准确的判断。周氏宗族不存在舅父继承的任何迹象，它实行着父系宗亲继承制。

确定周氏族为一完整意义的父系宗族，并不意味着它内部必然实行着成熟的宗法制度。父系世系的形成与延续，只是宗法制度的一个基本成分，远远不是它的全部；没有父系世系自然谈不上宗法，但它对于宗法制度的整体结构来说，还是外在的形式。它可以作为宗族存在的象征，却并不能成为评判宗法

成熟度的内在标准。这是因为，同样为父系世系，却可以有内涵不同的血缘关系。周先王世系表表明，周氏宗族在立国前（至少在文王以前），对父系宗亲还没有进行直旁系区分，世系确立的原则，可能只是继位的先后。这一点，可以与殷代世系作比较。

第二节 从殷王世系看殷代宗法特征

殷王世系是一个非常复杂的问题，自从本世纪初王国维开始注意以来，到最近已经取得了很大的进展。尽管学者们研究角度各各不同，所得结论也互有差异，但都有一个大致相同的出发点，即，殷代王位世系存在着直、旁系区分的现象。所谓直系，就是指以祖——父——子——孙为次序的先王继承序列。这一序列，首先见于《史记·殷本纪》，即：大乙（成汤）、太丁、太甲、太庚、太戊、仲丁、祖乙、祖辛、祖丁、小乙、武丁、祖甲、庚丁、武乙、太丁、帝乙、帝辛。

然后，它又被部分周祭卜辞证实：

(1) 《佚》986 小乙卜辞：“□未卜，祈自主甲、大乙、大丁、大甲、大庚、大戊、中丁、且乙、且辛、且丁、十示率牲”；

(2) 《后·上》5.1 武丁卜辞：“〔大乙、大丁〕、大甲、大庚、〔大戊、中〕丁、且乙、且〔辛〕、且丁、〔父乙〕、一羊一壳”；

(3) 《后·上》20.5 乙、辛卜辞：“甲辰卜贞王宾且乙、且丁、且甲、康且丁、武乙、衣亡尤”。

所谓旁系，就是指“兄终弟及”的各个先王。在《殷本纪》中有外丙、仲壬*、沃丁**、小甲、雍己、外壬、河亶甲、沃

* “仲壬”，卜辞未见其名，祀谱中亦无，有人说可能是《前》1.45.4中的“南壬”，但祀谱中也没有“南壬”，是否应该删去，当存疑。

** “沃丁”，卜辞中未见，祀谱也无其名，郭沫若《粹》113时增入，也许有误。

甲、南庚、阳甲、盘庚、小辛、祖庚、虞辛。而据卜辞，外丙作卜丙，外壬作卜壬，河亶甲作戎甲，沃甲作羌甲，阳甲作豫甲，祖庚上又加一孝己。从名号上看，基本上都已落实，只是个别先王之间的亲属关系略有不同，但无关宏旨。虽然卜辞对这些先王没有单独编组，他们只是与上述直系先王一同出现在部分按继位先后排列的选祭卜辞中，如：

(4)《后》26“且辛一牛、且甲一牛、且丁一牛”；（此为南庚、阳甲卜辞，三王为祖辛、沃甲*、祖丁。）

(5)《粹》250“己丑卜大贞于五示告：丁、且乙、且丁，羌甲、且辛”；（此为帝乙卜辞，五王为祖丁、小乙、武丁、祖甲、虞辛。）

(6)《乙》2523：“不佳父甲、不佳父庚、不佳父辛、不佳父乙”；（此为武丁卜辞，四王为阳甲、盘庚、小辛、小乙。）但既然已有不含这批先王在内的周祭卜辞，如上述(1)、(2)、(3)，则旁系的存在，可于此获得反证。

因此，在判定殷先王世系存在直、旁系区分的现象时，周祭，尤其是如(1)、(2)、(3)类的周祭卜辞是最有价值的。因为这里显示的原则，显然不仅是继位之先后，更重要的是包含着对父系宗亲血缘身分某种程度的认准，从而也就表明，殷代确实已对世系作了初步的直、旁系区分。有助于加强这一论点的证据还可见：(1)在相当多的周祭卜辞中，还存在着以一定的方式轮流地依先妣的日干，对直系先王及配偶进行轮番祭祀，而旁系先王则只有少数几位(如羌甲、仲丁)有同时祭祀配偶的例子；(2)直系先王除了单独编组的优遇外，还享受人祭这一特殊的尊隆规格。如大乙至祖乙的旁系先王中，仅武丁时有以“一伐”祭

* 加着重号者为旁系先王，下同。

卜(外)丙的占卜。武丁以后,五世以内的旁系也有享人祭的,但在帝乙、帝辛卜辞中,除上甲外,享人祭的又只见大乙、祖乙、祖丁、武丁、祖庚、康丁、文丁、武乙了^⑦。

这种对先王的等级区别现象,尽管还不严格,但已反映出殷王室在实际区分父系宗亲关系时确实遵循着某种规范。

我们在周先王世系中则难以看出有直、旁系区分的现象,当然这首先与材料的缺乏有关。殷虚卜辞可以补证《殷本纪》的记录,也可以显示《殷本纪》的矛盾。但周原甲骨主要不是祭祖卜辞,而多为记事刻辞,性质不同,故它的出现没有在先周历史的研究上引起同样深度与广度的突破,这不能不是一个大缺憾。如前所述,《周本纪》中可能存在着某些“失落的世次”,假定这是确实的,那么,这些世次怎么会失落?是偶然现象,这是某种有意为之的安排?对这个问题,人们自然会产生这样一种联想:它是不是也像王国维比较卜辞与《殷本纪》的差异后敏锐地发现的:“自上甲至于示癸,《史记》仅有六君,而卜辞称‘自上甲十有三示’,又或称九示十示,盖亦并诸先公兄弟之立与未立者数之”^⑧一样,是一种直、旁系的区分呢?换言之,被《史记》失落的,正是被直系排除在外的旁系。联想固然可以联想,但是在目前还无法证实这种联想的可靠性。

如果我们仅仅根据殷代具有直、旁系区分现象而周族却缺乏,就得出殷代宗法在发展阶段上高于立国前之周族的结论,似乎为时还太早。问题远非这么简单,只要我们再深入一些去探讨,到底是什么原因导致丁殷代直、旁系区分现象的时候,情况就变得相当棘手。本书无法详细讨论这个问题,但我愿意把这个问题提出来。

陈梦家先生在研究殷代认准直、旁系的条件时,得出了一段著名的结论:

如何根据卜辞定父子的关系，又如何更正《殷本纪》父子关系的错误？我们于此得成立“直系”与“旁系”的说法。凡一世之中有兄弟数人及王位者，其中只有一王为直系，余者为旁系；凡一世一王者，有直系，无旁系。大乙至帝辛十七世中，有九世是有兄弟及位者，在此九世中直系可以是兄，亦可以是弟。所以称为“直系”者必须符合卜辞上两个条件和文献上一个条件。这三个条件是：（1）在帝乙、帝辛的“周祭”卜辞中，凡直系的配偶皆入祀典，旁系则否；（2）在某些“选祭”卜辞中合祭一系先祖，一世一王，只有直系入选；（3）在文献上（据《殷本纪》）凡某王之子继为王者，此某王是直系^①。

此论一出，不仅陈先生自己奉为圭臬，学术界亦作为研究殷先王世系直、旁系问题的当然前提。然而，这些条件是否反映了殷代直、旁系的实际还是很值得讨论的。谢维扬博士对此发生怀疑，他从理论和实证两个方面，发现了这三个条件的主观随意性。他认为，在这三个条件本身的存在价值还有待论证之前，就将它们拿来作为判定殷代血缘关系成熟度的一个首要前提，无疑是非常有害的^②。我基本上同意他的见解。

不过，怀疑、甚至否定这三个条件的正确性，并不意味着就能否定殷代直、旁系区分的基本事实，这是两个问题。上述“三个条件”是陈梦家先生用来解释殷先王世系在不同场合受到不同性质区分这一客观现象的。我们不能因为对客观现象的解释发生错误，就将现象本身也否定掉。虽然直、旁系概念在运用过程中出现了一些混乱，但仅就目前所能看到的资料，以及对这些资料所具有的尽可能广泛的解释性来说，似乎还无法用其他概念来代替。

无论殷代确定直、旁系区分的原则是什么，有一个特征却是极显著的，这就是：殷代对直、旁系，虽然已有初步的划分，但这里的直、旁系与后代所说的嫡庶制却又不是一回事。陈梦家说：殷代“直系乃是王死以后在法定祭祀中的特殊地位，与嫡长制之为预立储君者不同”^⑩。殷代所谓的直系先王，虽然呈现为父子相继（这并不是说，凡父子相继者皆为直系，羌甲传子南庚而为旁系即是一反例），但却不是非传给长子不可。一方面，仅凭卜辞和《殷本纪》的材料，我们还无法确定哪一个直系是长子，哪一个不是。“子”可以是嫡子，也可以是庶子，可以是长子，也可以是幼子。殷代的亲属称谓此时还没有发展到可以确定嫡、庶、长、幼的程度，也许任何一个“子”都可以继承王位。而当某一“子”继位为王后，他就会根据某种原则，尊某些先王为直系。对于这一原则，我们现在虽还不能十分确切地知道，但它肯定是存在的。因为，从乙、丁卜辞到乙、辛卜辞，被尊为直系先王者是固定不变的，这就说明他们有一个共同的认准直、旁系先王的原则。从这一意义上说，殷代的直系，是王死以后，继任者对他的追认，而非生前的预立。直系身分的获得与嫡庶长幼无关，比如从继位顺序来看，直系大庚幼于沃丁，大戊幼于小甲、雍己，祖丁幼于沃甲，小乙幼于阳甲、盘庚、小辛，祖甲幼于祖庚，康丁幼于廩辛；而小甲、阳甲、孝己、廩辛都长于同世直系，而结果却被看作是旁系。

直、旁系与嫡庶长幼的不同一，表明在殷代有这样的事实：许多非血缘因素（公共职务的即位先后）成为直系形成的条件，而这种情况在全盛时期的宗法制度中是不会发生的。有的学者认为，直、旁系区分的原则固然是视其传子与否，但传子与否这一行为本身又是被决定的，换言之，它还是由长幼关系决定的。殷先王中有子为王者多为长，无子为王者多为幼；弟为王

者死后，往往归政于兄之子，等等，可见殷代已有明确的长幼、嫡庶之制。此说不确。实际的情况是，为长者并非一定有子为王，如小甲、阳甲、孝己、廩辛；为幼者亦非一定无子为王，此为一；第二，弟不传己子而归兄子，并不是嫡庶制的表现，恰恰相反，它反映了弟视兄之子为己之子，而这正是无嫡庶制的特征。殷中期，小甲弟大戊传子中丁，与殷传位惯例不符，所以很快被废除，但从此也就为弟之子与兄之子的争斗开了端倪，终于酿成丁“九世之乱”。从某种意义上说，“九世之乱”的实质，是嫡庶制度逐步确立的过程。一直到武丁以后，这个过程所引起的变化才逐渐显露，弟之子明确视“弟”为“祢”，而轻忽其父之兄就是一例。此材料见于《尚书·高宗彤日》篇。这篇作品，据我考定反映了殷后期的思想，虽然成文还要晚一些。

据《书·序》：“高宗祭成汤，有飞雉升鼎耳而雊”，引起“祖己训诸王”，于是提出了“典祀无豊于昵”的警告。成汤是高宗武丁的直系祖先，据重直轻旁的惯例，自无祭后生灾异的道理。但是，由于高宗在祭成汤之后，接着又“彤”，即又祭了更亲近的父王而没有去祭父王之诸兄，因此被祖己视为失礼而说出“典祀无豊于昵”的话。

“昵”旧有两说。《经典释文》引马融曰：“考也，谓祢庙也”；伪《孔传》：“昵，近也，祭祀有常，不当特祭于近庙，欲王因异服罪改修之”。孔颖达《正义》同《传》：“礼有常法，不当特豊于近庙，谓牺牲礼物多也”。按，训“昵”为“近”，较训“昵”为“祢”更合理些。《说文·尸部》：“尼，从后近之”，《日部》：“昵，日近也”，或体从尼作昵。但两说在实际意义上并无太大差别，无论训“近”或训“祢”，都是说与己血缘最近的父系亲属，都是指直系父王。

刘逢禄《书序述闻》引庄存与语，把握住丁问题的关键：

祭成汤之明日则四亲庙之礼有失也……原其礼之所以失，厚于亲庙故简于所及之庙也。厚于亲庙而简于所及之庙，知自仁率亲，不知自义率祖也。

“彤日”者到底是否武丁，“四亲庙”之说是否符合原意，倒并不重要，重要的是，庄存与看到了灾变的起因是因为“厚于亲庙而简于所及之庙”。也就是说，到殷代后期，“亲庙”不仅已能确切认准，而且其地位也大大提高，也许已经从集各代在位先王于一堂的“国庙”中分离出来，成为具有确定父系宗亲关系的、比卜辞中一般所谓“大宗”、“小宗”（实为“国庙”）更具宗法意义的象征，嫡庶观念产生的前提，正在这里。联系后世周公在《无逸》中对“祖甲之享国三十有三年，自时厥后生则逸”的评价，我们可以看到殷代中、后期继承关系变化轨迹之所在。

可以明确一点，直、旁系与嫡庶之制的逐步契合，发生于殷代后期，这与此时国家机器获得空前迅猛的发展有关。而在这之前，两者的不合一又说明了什么呢？很多学者都着眼于继承制本身，试图从继承制中发现它所内含的种种规则；也有人从殷代血缘关系发育程度的不完善性中寻找答案，如此等等。然而据我看来，这些角度虽有一定道理，但又都不尽然。与其将它解释为是一种宗法的选择，还不如承认它尚带有某种程度的原始民主制——在一个候选人群中（包括子、弟、侄），哪一个具有足够的体力、智力、经验和军事才能，那一个人就可即位。早期社会中的人们有一种简单的打算，即认为由一个成年的酋长来统治，总比由一个孩子统治来得好。摩尔根发现的美洲印第安部落选举首领(Sachem)和酋帅(Chief)的过程，亦可为此提供不同地域的例证。据摩尔根记述，“首领”的职位是在

• 王国维《高宗彤日说》就反对这些说法。见《观堂集林》卷一。

氏族内由成年男女自由投票选举而出，“凡是本氏族的男性成员都具有同等的被选资格”；“酋帅之被选任是由于个人的勇敢、处理事务的机智，或在会议上的雄辩口才，所以酋帅们虽然没有凌驾于氏族之上的权威，却总是才能出众的人物”^②。殷代虽然不存在部落首领与酋帅的区分，但选择宗族领袖的原则也许是相通的，因为殷代宗族领袖的职能，在一定程度上包含了“首领”（血缘共同体之长）和酋帅（共同体军事领袖）的职能。这种选择无疑带有不少偶然性，然而，唯有用这种性质的偶然性，才能解释殷代继承关系中存在着这一基本特性*。

这里有两点必须强调。

第一，殷代直、旁系区分原则与嫡长制原则的矛盾，是就直、旁系的产生过程而言，它并不影响产生之后的直、旁系成为殷代宗法制度的一种存在形式。我们不能将“宗法”教条化，不能只知道以嫡庶之制为基础而划分直、旁系这种成熟的宗法制度，而不知道在这之前，尚有一个不以嫡庶之制为基础也能划分直、旁系，并且这种性质的直、旁系，同样具备宗法制度的特征这样一种非成熟的阶段。宗法血缘关系各个层次的发育程度可以不是同步的，仅仅根据某一特征的有无，并不能作出宗法制度存在与否的判断。

第二，殷代无嫡庶之制，这只是说，殷代没有以嫡庶为标准进行财产与权力再分配这样一种“制度”，并不等于殷代血缘共同体中就完全没有嫡庶关系的存在，或者完全没有关于嫡庶关系的意识（卜辞中没有“弟”字，同样也不意味着殷代父系亲属中没有兄、弟的存在），这是一个重要区别。有的学者从有权继位为嫡、无权继位为庶这一角度，论证殷代嫡庶关系的划分

* 关于殷代继承关系的这个特性，吴泽教授早有论析。参见吴泽：《中国历史大系·古代史》第三编，宋禄出版社，1949年版。

是不正确的。嫡庶关系是人类血缘关系发展到一定阶段时的必然产物，它涉及男子的配偶及其子女。在一夫一妻制家庭中有长、次子之分；在一夫多妻制家庭中，则不但有长、次子之分，还有嫡妻、嫡母与庶妻、庶母之分，主妻之子与众妻之子之分。人们即使没有对之明确命名，它们也是客观的存在。殷王实行多妻制^⑧，嫡庶的存在可谓必然。所谓嫡庶之“制”，并不是在本无嫡庶之分的人群中人为地划分出嫡庶，它只是在本已有自然区分的人群中，自觉地将嫡长子(主妻之长子)作为宗族领袖的当然继承人，这就是成熟形态的宗法制度中的嫡长制。如前文所说，殷代无嫡长制。这并不意味着殷代没有意识到嫡庶关系的存在，很多证据表明，殷人对之已经有某种粗疏的规定。比如裘锡圭指出的存在于卜辞中的区分“帝介”的惯例，也许就是与嫡庶很接近的一对范畴^⑨。这个问题是否确然，当然还有待进一步讨论，不过，就它们都是对亲属(并且主要是对父系宗亲)关系进行区分的术语来看，两者存在某些内在联系是可以想见的。事实上，祖甲以后，嫡长身份已经成为王位继承的前提，嫡庶观念虽仍未见记载，但它形成并逐渐成为“制度”已可以肯定。

总之，殷代有宗法，但此宗法是不成熟的，具体表现为宗法血缘关系各层次之间发展的不协调。比较殷代宗法，周族立国前宗法制度所处的阶段及形态可大致明了。

第三节 对西周立国前周氏宗法 发展程度的估计

周族立国前的宗法，从部分上说，有同于殷代宗法发展阶段的内容，如无嫡长制等。一个显例是季历的即位。季历不是

古公长子，而是少子。《史记·周本纪》说：“古公有长子曰太伯，次曰虞仲。大姜生少子季历。季历娶大任，皆贤妇人。生昌，有圣瑞。古公曰：‘我世当有兴者，其在昌乎？’长子太伯、虞仲知古公欲立季历以传昌，乃二人亡如荆蛮，文身断发，以让季历。古公卒，季历立，是为公季”。季历因“生昌有圣瑞”而得立，是周人出于对文王神化的需要而编造的故事*，实质上，季历的即位绝不会与文王有关。据《诗经·大雅·皇矣》，可知他在周族内部是一位“因心则友”、“克明克显，克长克君”的高尚君子。再据《竹书纪年》武乙三十五年、文丁四年、七年、十一年的记载**，又可知他是一位英勇善战、驰骋疆场的“赳赳武夫”。

关于具体史料的考证当然大有文章可做^⑤，但我们可以断定，季历的即位，除却他本有的血缘资格之外，主观能力是一大优势，孱弱的太伯、虞仲无法与之相比。武王即位也并非因为他是长子，他还有长兄伯邑考。《史记·管蔡世家》谓：“武王同母弟十人……唯发、旦贤，左右辅文王，故文王舍伯邑考而以发为太子”，可见武王之继文王，同样是因其才德而非嫡长。类似做法的残留痕迹，甚至在立国后还能看见，如周公几乎继武王而立；《左传》定公四年：“武王之母弟八人，周公为太宰，康叔为司寇，聃季为司空，五叔无官”，兄弟八人中只有三人有官，其中聃季年龄最小（故称季），因其贤德而为官，另外五个

* 类似神话很多，如：“文王昌，龙颜虎肩，身長十尺，胸有四乳”（《御览》卷八十四引《帝王世纪》）；“文王梦日月之光著身，又鸛鸛鸣于岐，作武象之乐”（同上）等等。

** 今本《竹书纪年》的记述，大家都公认是不能作为历史研究的基础的，事实上连古本《竹书纪年》的可靠性都有人怀疑。不过这里所述的事件，多半在其他史料中也有出现，似乎不是宋以后学者完全凭空伪造的，事件发生的顺序也大致合乎我的理解，只是其确定的年代不尽可靠而已。

兄长却无官。如果我们将《史记》以及其他各书所载周先王世系看作直系的话，那么，当发现距立国最近的三代中，就有两代与嫡长不符时，整个周先王世系之无嫡长制，似乎也是可以推想的事实。可惜我们没有更多、更过硬的材料，否则这个问题还可以得到进一步的论证。

立国前周族已有宗庙。《周本纪》记载古公受薰育戎狄的逼迫，带领“私属”（即族人与附属于周族的奴隶）越过漆、沮和梁山，迁居到岐山之南的周原。他在那里安抚族人，发展农业，归附者甚众。《诗经·大雅·绵》又说太王命令百官有司，发动人民，建立官室、宗庙、大社：

乃召司空，乃召司徒，俾立室家，其绳则直，缩版以载，作庙翼翼……

此“庙”，据毛传、郑笺、孔疏，即为宗庙。《大雅·公刘》又称：“笃公刘，于京斯依”。马瑞辰《毛诗传笺通释》卷二十五说：“何楷、钱澄之并以‘于京斯依’四句为宗庙始成之礼，是也。《礼》：‘君子将营宫室，宗庙为先。’公刘依京筑室，宜莫先于宗庙。”先周宗庙不仅《诗经》有证，周原甲骨文中亦有踪迹可寻。H11；117号甲骨上有一刻辞：

祠，自蒿于周。

据考释，“蒿”，即为镐京，武王自丰迁镐之镐；“周”，为岐周，是周先王宗庙所在地^⑥。刻辞大意即是：“周王从镐京往岐周进行春祭”。徐中舒先生指出，此为武王自镐京前往周原祀周宗庙之事^⑦。由此还可见，周族宗庙的规模也许还不小。

然而从整体上说，周氏宗族立国前宗法发展阶段低于殷代宗法。第一，殷代中、后期对父系世系已有直、旁系区分，而周族却没有；第二，殷代直、旁系虽然与嫡长制不合，但到祖甲时，已经初步完成了由不合而合的过渡，嫡长继承成为制度，宗法

血缘关系中的两个重要层次的发展获得了平衡。当殷宗法已改变形态，周族宗法还在摸索徘徊。它的突变是在灭殷以后，经外部因素的刺激才产生的，起步较殷代要晚得多。也可以说，周族宗法的全面发展是在殷代宗法的基础上才得以完成的。

不过，周统治者比殷代的人们具有更为强烈的历史使命感，他们一旦意识到危机，立刻就作出了一系列重大的选择，从而根本地改变了历史进程。

注 释

- ① 王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》卷十。
- ②③ 马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，人民出版社，1974年单行本，207页。
- ④ 谢维扬：《周代的世系问题及其在中国历史上的影响》，《吉林大学学报》，1985年第4期。
- ⑤ 吕思勉：《先秦史》，上海古籍出版社，1982年版，116页。
- ⑥ 《马克思恩格斯选集》第四卷，135页。
- ⑦ 参见罗琨：《商代人祭及相关问题》，胡厚宣主编：《甲骨探史录》，174~176页。
- ⑧ 王国维：《殷卜辞中所见先公先王考》，《观堂集林》卷九。
- ⑨ 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，科学出版社，1957年版，372页。
- ⑩ 谢维扬：《卜辞中“直、旁系”问题正议》，《史林》1989年第3期。
- ⑪ 同⑨，373页。
- ⑫ 摩尔根：《古代社会》，商务印书馆，1977年版，70~71页。
- ⑬ 胡厚宣：《殷代婚姻家族宗法生育制度考》，《甲骨学商史论丛初集》上，116~129页。
- ⑭ 裘锡圭：《关于商代的宗族组织与贵族和平民两个阶级的初步研究》，《文史》十七辑。
- ⑮ 参见崔东壁：《丰镐考信录》卷一。
- ⑯ 徐锡台：《周原出土的甲骨文所见人名、官名、方国、地名浅释》，《古文字研究》第一辑。
- ⑰ 徐中舒：《周原甲骨初论》，《四川大学学报丛刊》十，《古文字研究论文集》，1982年5月。

第二章 西周宗法制度的确立

第一节 殷末礼制对先周礼制的强制性矫正

周人入主中原、建立封建领主制的西周政权以后，即面对着殷王朝的全部遗产。其中包括物质的：土地、财产、军队、人口、官吏等，也包括精神的：宗教、神话、哲学、艺术等，更包括一些无形的、但又每时每刻都在包围着制约着人们行为的社会规范。在工艺、技术、农业、商业、文字、服饰等方面，两种传统不会发生很大的冲突。但一旦涉及到伦理、信仰等方面时，冲突就不可避免了。宗法规范正好属于古代文化的这一层面，它概括了宗族内部最基本的价值观念。如果殷代宗法血缘关系的发展阶段本来就低于周族，这种冲突可能将会在较低的层次上长期而和缓地展开，然而事实却正相反。作为战争胜利者，但又是落后者——此“落后”，主要就其宗法形态的发育程度低于殷代而言，并不是泛指一般的社会形态与生产方式——的周族进入中原后，继续着周族宗法规范的老路，一场冲突就此发生。虽然冲突的范围主要限于上层，甚至只发生在几个人身上，

内容似乎也仅仅是改变一下观念，但冲突的意义却十分巨大。它不仅关系到了周王朝统治的巩固和西周宗法制度的确立，对整个中国古代思想史的发展特征也产生了深远的影响。

王国维看出殷周两代在继承原则上存在着重大的差别，并把这个差别的产生年代定于周公制礼作乐之时。这个观点并无大错，只是缺少一些必要的环节。《殷周制度论》说：

大王之立王季也，文王之舍伯邑考而立武王也，周公之继武王而摄政称王也，自殷制言之皆正也。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。……此种制度固亦由时势之所趋，然手定此者实惟周公。原周公所以能定此制者，以公于旧制本有可以为天子之道，其时又躬握天下之权，而顾不嗣位而居摄，又由居摄而致政，其无利天下之心昭昭然为天下所共见，故其所设施，人人知为安国家，定民人之大计，一切制度遂推行而无所阻矣。

如前文所说，殷代早、中期因直系与嫡长身份不合，故无嫡庶之制。但祖甲以后，嫡庶之制已经基本确立，虽然也许还只是不成为法律的习惯。然而，周族直到文王、武王时还没开始这一性质的转变，可见“舍弟传子之法实自周始”一说不确。只有充分肯定周族继承法的发育程度慢于殷代一步，才可理解所谓此种制度之形成“固亦由时势之所趋”的历史内涵。王氏以及其他学者，将周族继承制形成过程中的转换条件和契机，归结于周公主观明智，是不符合历史事实的。

在正式讨论以嫡长继承为特征的周代宗子传承制度之前，应对“嫡长继承制”这一概念作一些说明。

宗法意义上的嫡长继承制，是指在诸子中，只有嫡长子（在实行一夫多妻制的父系宗族里，即指嫡妻之长子）才有权继承宗子的地位，成为宗族这个血缘共同体新一代的宗主，而诸子是被排斥在外的。嫡长子所以有权继位，并不是由于他具备什么特殊的才能，仅仅是因为他具有特定的肉体，与原宗族首领有确定无疑的直系血缘上的承续关系。《仪礼·丧服经传》：“父为长子服斩衰三年。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”，郑注：“重其当先祖之正体，又以其将代己为宗庙主也”，说的就是这一意思。

这一意义上的继承制与财产的继承制在性质上和方法上都是不同的。一个最显著的区别，血缘共同体首领身份的继承者只能一个人（无论嫡长与否），而对血缘共同体财产的继承却不是如此，没有发现过一个血缘共同体的全部财产由一个人独享，就像他可以独享血缘共同体首领地位一样。摩尔根从古代社会的财产继承原则中归纳出三种基本方法：

第一，氏族继承法。“在氏族制度建立之后，就出现了第一条继承大法，它规定把死者的所有物分给其氏族的成员”。

第二，同宗继承法。这种“继承法，是将财产分给同宗亲属，而将其余的氏族成员排除在外……在世系为女系的时候，同宗亲属指的是那些仅仅通过女系而能与这位无遗嘱的死者追溯到同一祖先的人；在世系为男系时，则指仅仅通过男系追溯到同一祖先的人”；

第三，后嗣继承法。在专偶家族个体化和“土地成为财产之后，在土地分配给个人而导致了个人对土地的所有权以后，第三种继承大法——把财产给予已故所有者的子女——就必将

起而取代同宗继承法”^①。

从摩尔根的上述归纳来看，财产继承者的涉及面虽然有逐步缩小的趋势，但这和血缘共同体首领的继承者一开始就必然只是一个人迥然不同。《摩西法》规定，父死之后，共同体财产由他的儿子们继承，“长子可取得双份遗产”；若无儿子，即由女儿继承；梭伦继承法更明确规定：“儿子们平均分享已故父亲的财产，……如果没有儿子，财产就由女儿们平均继承。这种法律因授与女子以财产从而产生了承宗女的问题”；《罗马十二铜表法》也规定，“财产首先由子女继承，死者之妻是与子女处于同等地位的共同继承人”^②。中国古代的财产继承法基本上也是如此。“长子传重”之“重”，只是宗庙主的意思，并不意味着全部财产只由长子一人继承，虽然长子与诸子在继承的份额上可以有所不同，比如孟子说一夫百亩而余子二十五亩，但无长子独享的现象。事实上，中国古代宗法上的“长子传重”与财产上的“诸子不均等继承”是并行的。

凡此种种，都证明财产继承与血缘共同体首领地位继承在性质上的差异，前者的产生和具体形式，往往受制于婚姻、家庭和物质资料生产方式的发展阶段，而后者虽然与这些发展阶段有一些联系，但主要还是源于延续血缘共同体本身这一内在需要。只要能满足这一需要，具体的继承方式则可以交叉并存。无论是兄弟相及，嫡长世袭，还是少子即位，都可以作为宗子，以达到延续宗族这一血缘共同体的目的。很明显，在一夫多妻的社会里，继承制度的具体形式是经常在变化的，有许多理由都可以构成对继承的要求，比如母亲的位次或她受父亲宠爱的程度等等。当然，这些方式的选择，也不是随心所欲和变化无常的，它与宗族的发展程度相联系。一般地说，宗族发展程度越高，它对首领个人品质和能力的要求就越低，反之亦然。这时

要求的只是以确定无疑和不容争议的血缘地位来保证宗族得以自然平稳地延续，原先要求于宗族首领的各项能力，现在已经由宗族内部的职业管理人员如宗正、宗臣、宗老等接管了。正是在这一意义上，实行嫡长继承制的宗族，其宗法制度的发展阶段，相对实行其他继承形式的宗族来，显得高出一截。

嫡长继承制只是达到延续宗族血缘共同体的诸种方式之一，它不仅不能与古代社会中的财产继承制混同——后者没有嫡长子独占财产的现象——也与欧洲中世纪社会中的长子世袭继承权有一定距离。马克思曾经指出，这一种长子世袭继承权的关键在于以下两点：

一、在这里，固定不变的东西是世袭领地，是地产……（长子继承权的享有者是地产的农奴……）

二、长子继承权享有者的政治特质就是他的世袭领地的政治特质，即这种世袭领地所固有的某种政治特质^③。

可见，它的基本前提建立在地产与封建诸侯（所谓政治特质）的名号领有上，并不涉及我们正在讨论的血缘共同体首领的传承问题。不过，这里有一点可以给我们以启发。长子世袭继承权在一定意义上有排他性，不管在财产的分配上，到底是长子一人独享还是诸子均分，曾经引起政府和教会之间怎样的反复争吵^④，但“政治特质”的继承者只能有一位，这一点，则无论谁都无疑义。就长子获得的主要是领有政治名号这一点而言，宗法意义上的嫡长继承制与政治意义上的长子世袭继承制，在某种程度上可以相通。尤其在王位由某一具有同一父系世系的血缘共同体独有时，上述特性表现得更为明显。

亨利·梅因指出：

在印度，虽然父亲的所有物可在其死亡时加以分

割，并且甚至在生前就可以在所有男性子嗣中平均分割，虽然这个平均分配财产的原则推广到印度制度的每一个部分，但当最后一个在职者死亡时，他所传下的官职或政治权利，几乎普遍地根据“长子继承权”的规定而进行继承。因此，主权是传给长子的，作为印度社会集合单位的“村落共同体”的事务原归一人管理时，则父死之后一般就由长子继续管理。在印度，所有职位都有世袭的趋向，并且在性质许可时，这些职位即归属于最老支系的最长成员。把这些印度继承和在欧洲几乎一直到现在还存在的较未开化社会组织的有些继承，加以比较，我们可以得到这样的结论，即宗法权不仅是家庭的并且是政治的，它在父死亡时不在所有子嗣中分配，它是长子的天生权利^⑤。

这段论述，相当深刻地揭示了财产继承与宗法继承的联系和区别，使我们对所谓“嫡长制”有一个全方位的了解。

当我们在一个特定的前提下(王位由某一血缘共同体独有)，决定把宗法意义上的嫡长制与君位传承上的嫡长制结合起来(注意：并非等同起来)作同一角度的讨论时，制约着嫡长继承与否的条件，就不仅是宗族本身的发展程度，同时也要包括国家政权的完善程度了。官僚系统愈完备，对君主本人的品德、才能的要求就愈低，“君主”也就愈表现为一个纯粹的权力符号，只靠他的血缘身份就可以推动整个国家机器的运转。这一点与宗族对宗主的要求完全相同。因此，嫡长世袭成为“制度”，与国家各项职能的发达有关。摩尔根所说：“世袭制的最初出现，最可能是由于暴力才建立起来，而不大可能是由于人民的心甘情愿，所以在荷马时代的希腊部落中是不大可能存在世袭制的”^⑥，说的正是这一历史现象。研究表明，殷代武丁以后国家

政权(官吏制度、军队、监狱、行政管理)一步步完善的过程,与宗族首领与君主的嫡长继承的逐步制度化正相同步;完全证实摩尔根的估计是正确的。武王灭殷以后,周人在殷王朝的基础上将国家机器进一步强化,嫡长继承制因而也就具备了从习惯上升到国家法律地位所需要的客观前提。王国维《殷周制度论》中“周人嫡庶之制,本为天子诸侯继统法而设”一说,依据的背景似乎也是这点。

问题正发生在周人的主观认识与客观前提的矛盾之中。按照周族旧习,继族长之位者,应为“勋劳最高”,其次以德,再次以长;而按殷代祖甲以后的习惯,以及国家机器完备以后的必然趋势,则恰恰相反,因此这一矛盾现象必然要引起周人原有观念的变化。

可以说明变化、危机、矫正过程的最好材料,就是今文《尚书·金縢》篇。

历代学者对《金縢》篇的史料价值有过不同的估计,因为这里牵涉的问题很繁杂,本文对此无法作全面评述。但有一点可以肯定,不论《金縢》全文存在何种程度的错简和缺佚,其中有关周初政局和周公形象的论述,却无疑是可信的。这个故事与本文论题直接有关的是以下几点:

一、周公在武王生前,地位已经十分显赫。这一点,从文中第一段所记武王病重,周公设坛祭祖,愿替武王去死几事即可看出;其时,并无成王已为王位继承人的证据;

二、周公东征的原由,起于管、蔡流言,以及随后伙同武庚发动的叛乱,而“流言”是指向周公继武王为周王这件事的。按照周族旧制,周公即位并不为悖理,然若按殷制,这就是僭越。可见,管、蔡流言所依据的标准,已非周族旧制;

三、为了周王室的安危,周公毅然出兵东征,镇压叛乱,

待“罪人斯得”后，周公与成王的关系发生了一个根本的转变。

周公享有特殊待遇的事实表明，周族继统惯例在周初一段时期内，仍然深刻地影响着王朝政治，实力，以及以往的功勋，往往比血缘地位更具现实意义。杨树达先生曾说，在周初，“战斗英雄”（侯）在社会上占有第一流地位^①，看来确是事实。周公为武王弟，是西周王朝一位战功赫赫的开国元勋，《逸周书》中《克殷》、《大聚》诸篇都说明，周公不仅参与协助武王灭殷战役，而且是在灭殷——建国全过程中，制定战略和策略的一个关键人物。按照周族惯例，武王这一位有勇有谋、多材多艺的兄弟，在克殷第二年武王死后，并不是没有可能继兄为王的。在《逸周书·度邑篇》中，武王就透露过这一意思：“王曰：‘旦！予克致天之明命，定天保，依天室，……我维显服，及德之方明。’叔旦泣涕于常（裳），悲不能对。……王曰：‘旦！汝维朕达弟，予有使汝，汝播食不遑暇食，矧其有乃室。今维天使予，维二神授朕灵期。予未致于休，予近怀于朕室。汝维幼于，大有知。……乃今我兄弟相后，我筮、龟其何所即令（命），用建庶建。’叔旦恐，泣涕共（拱）手”。

庄述祖《尚书记》：“王者欲有所为，必奉天之明命，即龟筮以稽之。今周公继文武之业，天意已明，不必更即命于筮龟也。”武王自知不久人世（“二神授朕灵期”），想到国家初创（“予近怀于朕室”），愿意“兄弟相后”，把王位传给周公，并说这事可以当面决定，不须占卜。《逸周书》的记载未必可以全信，但武王欲传位于周公，在周初确有此传说则可以断定。对于武王的建议，周公当时的反应很谨慎，“叔旦恐，泣涕共手”，没有公开表示接受与否，这是周公政治上的谨慎。但是，此一时，彼一时，周公此时的谨慎，并不妨碍他在武王死后，立刻利用自己的特殊地位，准备登上最高权力宝座，甚至已经取得了部分的成功。

盛赞周公为“大儒”的荀子，在其《儒效》篇中，对此有一段相当全面和深刻的论述：

大儒之效：武王崩，成王幼，周公屏成王而及武王（杨倞注：屏，蔽；及，继），以属天下，恶天下之倍周也。履天子之籍（注：“籍者，位也”），听天下之断，偃然如固有之（注：“偃然，安然也；固有之，谓如固合有此位也”），而天下不称贪焉；杀管叔、虚殷国，而天下不称戾焉；兼制天下，立七十一国，姬姓独居五十三人，而天下不称偏焉。教诲开导成王，使谕于道，而能掩迹于文武。周公归周，反籍于成王，而天下不辍事周，然而周公北面而朝之。天子也者，不可以少当也，不可以假摄为也。能则天下归之，不能则天下去之。是以周公屏成王而及武王，以属天下，恶天下之离周也。成王冠，成人，周公归周反籍焉，明不灭主之义也。周公无天下矣。乡有天下（注：“乡读为向”），今无天下，非擅也（注：“擅”与“禅”同，让位之义）；成王乡无天下今有天下，非夺也，变执次序节然也。故以枝代主而非越也，以弟诛兄而非暴也，君臣易位而非不顺也。因天下之和，遂文、武之业，明枝、主之义，仰易变化，天下厌然犹一也，非圣人莫之能为，夫是之谓大儒之效！

这段文字的可贵之处，在于它通过周初这一特定时期中，人们对周公屏成王继武王这一重大事件的态度，反映了周统治集团视兄终弟及为“偃然如固有之”的基本观念。可以想见，如果没有这一观念，周公是不会“偃然”的。按荀子的意思，周公确实是已经做了天子，他说得好，“天子……不可以假摄为”，天子之名与天子之实是无法分裂的。《礼记·明堂位》也说：“武王

崩，成王幼弱，周公践天子之位以治天下”；《韩诗外传》卷三说：“周公践天子之位七年”；《淮南子·汜论》亦说：“武王崩，成王幼小，周公继文王之业，履天子之籍，听天下之政，平夷狄之乱，诛管、蔡之罪，负扆而朝诸侯；诛赏制断，无所顾问，威动天地，声摄四海，可谓能武矣”。近世廖平也说：“武王克殷后，即以天下让周公，《逸周书》所言是也……盖商法兄终弟及，武王老，周公立，常也。当时初得天下，犹用殷法”^⑧（“犹用殷法”不确，应为犹用周族旧法）。郭沫若说得更为肯定：“武王死后，周公依兄终弟及的制度，事实上还作过几年的皇帝”^⑨。这类说法的依据尽管也是传说，但它比起后世各种“假为天子”（《艺文类聚》卷六引《尸子》、《韩非子·难二》）、“摄行政当国”（《逸周书·明堂》、《礼记·文王世子》、《韩诗外传》卷八、《史记·周本纪》、《鲁世家》）等铺衍之说来，却更合乎情理一些。因为所谓“摄政”，绝不是摄“天子”之政，“天子……不可以假摄为”，“摄”，只能是“摄相”之义。这样，就意味着，武王在死前就已确立了成王的最高统治权，周公只是代行国事罢了，然而从《金縢》篇中我们并看不出这一点。武王死后，成王名分已定的证据并不充分。按照周族习惯，周公继兄而为新一代宗主，完全是天经地义、理所当然，毫无悖理之处的。肯定这一点，绝不会使周公作为一个杰出政治家和思想家的形象受到丝毫损伤。周公杰出的政治才能和清醒的历史意识，恰恰表现在：当身为兄长、深入殷地的管叔（及群弟），基于一种更为天经地义和理所当然的理由，对周公所作所为提出警告，并伙同别有用心之武庚发动叛乱之时，周公作出的抉择，不仅使周室渡过了这一场政治危机，也促使周宗法形态发生了重大改变。

周公于东征之初作《大诰》，开宗明义就打出了成王的旗号，而一改《金縢》中自负的面貌：“天降割于我家，不少延！洪惟我

幼冲人，嗣无疆大历服”。意为，上天降大祸于我国，灾难在蔓延，我来代替我年幼的侄儿执掌我们永恒的政权。这几句话是周公明确认识到“我幼冲人”即成王是周王朝真正主人的表现，而他自己只是在“代”行职权（“洪”，当作“鸿”，与鸿音同借用。《尔雅·释诂》“鸿，代也”）而已。随后，在一系列诰辞中，周公将成王的地位空前地提高，并神化了。他的意图是用成王所具有的高贵的血统维系政权的稳定。如《康诰》，是周公代成王对康叔所作训辞，所谓“洪大诰治”。诰文虽称康叔为“孟侯，朕其弟，小子封”，但由于整个文件的性质是曾运乾所说的“摄王代诰”^⑧，所以这已是转达圣旨的意思*（自命“多材多艺”的周公，原先可并不如此谦卑）。《召诰》中，周公又说：“有王虽小，元子哉！其丕能臧于小民”；面对成王，他更是诚惶诚恐，“拜手稽首，告嗣天子王矣”^⑨。所有这一切都表明，与三监叛乱之前相比，周公已经发生了一个显著的转变，他为了彻底解决政治危机，永远地阻塞了自己通向王位的道路。

这一转变之所以可信，完全是因为它建筑在周公对整个事件的反思基础上。在《大诰》中，他已经意识到，武庚叛乱是有所乘的，故将“知我国有疵，民不康”，作为促发“殷小腆诞敢纪

* 周公摄政作“五诰”时是否自称王，这个问题古史界是有争论的。一种意见认为，“五诰”中所有“王”字都是指成王（或武王），即使出于周公之口，也是周公虚拟成王语气，“犹言王意云然”（参见曾运乾《尚书正读》）；另一种意见认为，周公执政称王是极平常的事情，因为周代王室内有称王之俗，所以我们不必像汉代以后人们那样过分重视名分，应该将“王若曰”之类诰辞看作是周公自称，周公称王与成王称王，是古代社会“一国二王”的表现（参见王国维，《古诸侯称王说》，《观堂别集》卷一；顾颉刚，《周公执政称王》，《文史》二十三辑）。我认为，周公称王与否还要看具体的语言环境，既不必有意张皇王权而咬定周公不可能称王，也不必因为称王“极平常”，“有称王之俗”，就认定周公必然称王。“王”者，各有所指，但在《尚书》中，“王”为天子之一称，似乎还是通例。由于这个问题对周公的中心思想关系并不很大，故这里不展开讨论。

其绪”的条件。“疵”，马融注为“瑕”，污点之谓，孙星衍认为是“天下法则”出了毛病，百姓因而不安。从用“疵”字一事来看，我们有理由相信，周公已经认识到“见疑”、“叛乱”，与自己“身居位，听天下为政”二者之间的因果联系。随着平叛的结束，他更明确地以内省式的自责来完成对事变原因的探求。他在《康诰》中对康叔说：

封！予惟不可不鉴……今惟民不静，未戾厥心，
迪屡未同，爽惟天其罚殛我，我其不怨，惟厥罪无在
大，亦无在多，矧曰其尚显闻于天？

孙星衍《尚书今古文注疏》意译此段大意(着重号为引者所加)：

今惟殷民不安静，未定止其心，道之以道，屡未
和同。勉思天其罚诛我，我其不敢怨天怨民，祇自思
惟其罪，罪无在大，亦无在多，不可不责躬也，况曰
其上能明达于天乎？

可见周公确有自责之意。自责什么呢？我以为，就是周公曾经固守周族传统，而未能及时转变到嫡长继承上来这件按旧制来说为天经地义，而按新制却已属非礼，因此已经变得丢脸的事情。那么，为什么未能及时实现转变呢？客观理由当然能够找到几条，但周公却将此原因归结为未确立“用康保民”的统治思想这一内在根源，并将它迅速提升到理论的高度，成为西周统治者为避免殷亡覆辙而建构起的全部政治理论体系的一个基本出发点。由继承制而引起的一场事变，其终局并没有仅仅回到继承制的改造上，而是被周公引向更深的层次，开始了对殷礼的全面回顾与总结。用周公对康叔的话说，就是“往敷求于殷先哲王，用保乂民，汝丕远惟商考成人，宅心知训，别求闻由古先哲王，用康保民”^⑩。“宅”，思度，“训”，顺从民俗。《史记·卫世家》有一段话正释此义：“必求殷之贤人君子长者，问其先

殷所以兴，所以亡，而务爱民”。“宅心知训”，可以说是对周公探求事变发生原因的基本方法（“宅心”）与所得结论（“知训”）最恰当的概括。

我们只有在周初整个政治、思想变化的大局中来了解周族宗法继承制形态的转变，才能对这一转变的契机，过程及其意义，有更深入的了解。从这个意义上讲，我们不能否定“三监叛乱”对于周王朝统治政策的调整具有的深远意义。至少管、蔡的起兵与武庚的举事不必相提并论。魏源说：“武庚之叛，以兴复殷祚为辞，二叔之叛，以翼戴冲主为辞，同城举事，名号歧舛”^④，“歧舛”的“名号”，正反映了两者不同的社会性质。武庚乘周统治集团内部斗争之机，企图复辟（“殷小腆诞敢纪其绪”），颇有开倒车之嫌，而管蔡诸叔“流言于周，曰公将不利于国”，却代表着一股相当强大的思潮，背后也许激起了相当广泛的社会响应。《大诰》说：“今蠢，今翼曰民献”，王世舜《尚书译注》采俞樾、杨筠如旧说，将“今翼曰民献”，译为“追随叛乱的人很多”，可见一斑。因此，管、蔡的流言及其叛乱，在促使周代统治思想与宗法制度形成、变化、完善的过程中，有着不容忽视的作用。

以周公为代表的周统治者，通过这次事变，完成了本宗族继承制形态的转变。

以上即是所谓“强制性矫正”。

从这一过程中，我们可以看到，周代宗法制度的形成发展，与殷周之际的政局变动密切相关。如果周族不参与政治，不进入最高阶层的王位继承系列，其内部矛盾绝不会在如此短的时间内就激化起来，它进一步的制度化与规范化，因此也不可能这么迅速完成。所以，虽然从理论上说，宗法与政治是两个不同的范畴，但是在一定条件下，它们之间又必然发生极为紧密的关系。

当然,这并不意味着可以用政治的分析来代替宗法的分析。宗法制度的发展,除了政治原因以外,还取决于宗族的财产分配关系和宗法血缘关系各个层次的发展与演变。即以以前文所详加讨论的周初宗法继承制转变过程来说,如果没有封建领主制的分配方式,如果没有殷代祖甲以后宗法血缘关系的发展,使直系与嫡长已经出现了合一的事实,如果周氏宗族本身的发展,也没有达到能够实行直系与嫡长合一的程度,那么,不仅这一转变不能完成,就连转变的要求也不见得会提出。

第二节 大分封与西周封建领主式 宗法结构的形成

殷代没有周代那种形式的分封制度。殷代的诸侯国大多是经殷王朝在对各方国原有地位的承认基础上颁授爵位而成;而周代的诸侯却是由周王将自己的子弟、功臣分封到各地,作为某一地域的占有者或领有者,故他们具有封建领主的性质。西周的分封开始于武王。“武王克商,光有天下,其兄弟之国者十有五人,姬姓之国者四十人”^④,虽然可能夹杂着传说,甚至将成王时的分封也揉合进一部分,但武王已有一定规模的分封,则无疑问。比如,“封神农之后于焦,黄帝之后于祝,帝尧之后于蓍,帝舜之后于陈,大禹之后于杞……封尚父于营丘曰齐,封周公旦于曲阜曰鲁,封召公奭于燕,封弟叔鲜于管,弟叔度于蔡,余各以次受封”^⑤等,就是一些著名的例子。真正的大分封局面是在三监叛乱以后,由周公开创的。《荀子·儒效》篇说:“周公兼制天下,立七十一国,姬姓独居五十三人”;《左传》僖公二十四年,富辰说:“昔周公吊二叔之不咸,故封建亲戚,以藩屏周。管、蔡、郕、霍、鲁、卫、毛、聃、郟、雍、曹、滕、

毕、原、酆、郇，文之昭也；邠、晋、应、韩，武之穆也；凡、蒋、邢、茅、胙、祭，周公之胤也”。关于周公分封盛况最著名的记录，还要算以下这段文字：

昔武王克商，成王定之，选建明德，以藩屏周。故周公相王室以尹天下，于周为睦。分鲁公以大路、大旗、夏后氏之璜，封父之繁弱，殷民六族……以法则周公，用即命于周，分之土田倍敦，祝宗卜史，备物典策，官司彝器，因商奄之民，命以《伯禽》，而封于少皞之虚。分康叔以大路、少帛，靖莪、旃旌、大吕、殷民七族……封畛土略，自武父以南，及圃田之北境，取于有阎之土，以共王职，取于相土之东都，以会王之东蒐，聃季授土，陶叔授民，命以《康诰》，而封于殷虚。皆启以商政，疆以周索。分唐叔以大路、密须之鼓、阙巩、沽洗、怀姓九宗、职官五正，命以《唐诰》，而封于夏虚，启以夏政，疆以戎索……^⑩

这是对周王同姓子弟的分封。对异姓的分封，除了武王、周公、成王先后对神农、尧、舜、禹之后，以及对尚父和殷代后裔的分封外，另据《荀子·儒效》所说的计算，至少还有十几人。成王以后，王室子弟、功臣宿将，继续被分封，诸侯一直以不同的规模产生着。这些大诸侯又以大致相同的方式，对自己的子弟、臣属进行分封。如此逐级派生，整个周代政权组织就形成了一个呈辐射状散布的封建领主统治结构，这就是所谓分封制度，以及由这种制度而形成的社会现象。后世汉朝刘邦、明朝朱元璋，也都曾分封同姓王，虽然与周代的背景、规模、效果都不同，但作为同一类行为，其原则还是相通的。

周康王在《尚书·顾命》篇中对周初以来实行大分封的动机及其性质，有过一个很中肯的回顾。他说：

昔君文、武丕平富，不务咎，底至齐，信用昭明于天下。则亦有熊罴之士，不二心之臣，保乂王家，用端命于上帝。皇天用训厥道，付畀四方，乃命建侯树屏，在我后之人。今予一二伯父尚胥暨厥，绥尔先公之臣服于先王。虽尔身在外，乃心罔不在王室。用率恤厥若，无遗鞠子羞。

孔颖达《尚书正义》对此阐释道：

文、武既圣，时臣亦贤，则亦有如熊如罴之勇士、不二心之忠臣，共安治王家。以君圣臣良之故，用能受端直之命于上天，上天用顺其道，付与四方之国，使文、武受此诸国。王有天下，言文、武得贤臣之力也。文、武以得臣之力之故，乃施政令，封立贤臣为诸侯者，树之以为蕃屏，令屏卫在我后之人。

结合《左传》所谓“封建亲戚，以蕃屏周”，“捍御侮者，莫如亲亲，故以亲屏周”^①等语，周初分封的动机之出于政治统治的需要这一点，可以说是很清楚的。

对分封制的这一基本性质，前人早已揭示，一般说来不再存在什么歧异之论。然而，不少学者都将宗法制与分封制等同起来。或者说宗法制具体表现为分封制，或者说分封制具体表现出宗法制；更有人将两者关系主从化，不是认为宗法制出于分封制，就是认为分封制出于宗法制，如此等等。其实，宗法制与分封制的性质并不相同。宗法制度存在于宗族内部，它以宗法血缘共同体为前提；而分封制度存在于国家内部，它的前提是国家这个政治地域共同体；宗法制因宗族先于分封而存在，故可不以分封制的形成为条件；同样道理，分封制也因国家的超血缘性质，故可包括、也可超越宗法制，它的存在也根本不必以宗法制的存在为条件。作为显例，殷代和周代都先于分封

制度而存在着宗法，周初分封，既封同姓，又封异姓，正可以说明以上两点。因此，到底是从分封制中产生宗法制，还是从宗法制中产生分封制，不仅不可能找到答案，问题本身就提错了。

之所以会提错问题，一个很主要的原因，是由于分封制造成的一些后果很容易令人产生误解。比如，周王同姓子弟被封为诸侯，以及诸侯的同姓子弟又被封为卿、大夫，被封者视其所自出者为宗主，封者称被封者为叔伯甥舅，被封者之间又称兄弟手足，等等。这一现象就似乎与宗法制度中宗子与族人、大宗与小宗的关系类似。又比如，被封为诸侯者，在经过一段时间后，无不成为各个以国为氏的宗族的始祖，这一点又与宗法制度关于“别子为祖，继别为宗”的规定相符，等等。但是，我却以为这些现象并不能证明宗法制与分封制之间具有人们常说的那种关系。

第一，同姓被封者与封者的关系，固然可以说有类似（注意，这只是说类似！）宗法制度之处，但异姓被封者与封者的关系，则绝对附会上宗法制度。既然分封制不是专为同姓子弟而设，那么，仅以同姓为例来说明分封制与宗法制性质的相同，其理由就不很充分。日本学者贝塚茂树、伊藤道治、松丸道雄等人，在他们的著作中，“同姓宗法制度”，与“以调整、组合同、异姓关系为目的的分封制度”，二者受到严格区别。虽然他们关于分封制度是对同、异姓关系的调整和组合这一观点也许还不够确切，但他们用以区别二者的角度，却值得我们重视^④。

第二，由于分封而形成了以国以邑为氏的宗族，这与分封制本身的性质是否与宗法制相同不是一回事。分封的目的在于“以藩屏周”，其初并未预见到被封者会逐渐形成一个个独立的宗族，最终出现“尾大不掉”的局面，“以国、以邑为氏”的宗族

的生成，与下列诸条件有着密切的联系：

(1) 宗法血缘关系在当时社会上，是相当普遍的，不仅中原地区和齐鲁地区如此，秦地、楚地、燕地、吴越之地，都可找到发展程度各不相同的宗法血缘关系；

(2) 父系宗族是适合当时社会生产力与婚姻状况的几种社会组织形式之一。诸侯为了政治与经济的利益，不仅要保存当地原有宗族，同时也根据人口的自然增长，建立起新的宗族；

(3) 从周王朝腹心地区分封出去的人们，一方面带去了大量的物质财产，另一方面也带去了新宗族所必需的有关宗法的观念、习惯、规范等等(所谓“以法则周公”、“启以商政、疆以周索”之类)，他们会根据殷周已有的宗法制度，建立起与周族规模相类似的新的宗族。

第三，所谓大宗与小宗的关系，所谓“别子为祖，继别为宗”的观念，并非周初宗法制形成阶段就已有，更不是周初分封制度所赖以实行的根据。这些观念是人们对宗法制度较前为发展的阶段所作的总结，以它们为权力再分配的纲领，只能是以后的事。

可见，只要我们仔细分析分封制所造成的结果，它与宗法制之间的本质差别还是不难发现的。

那么，宗法制与分封制到底是什么关系？我认为，以下几方面值得注意。

第一，宗法制依凭着分封制，获得最迅速的扩散。

周族原来主要聚居于丰镐、成周，故周族宗法的覆盖面，在大分封开始之前，也不超出这些地区。但是，随着分封制的推行，这个覆盖面迅速扩散，与周王朝政权的覆盖面成正比。《左传》僖公二十四年富辰所说的二十六个同姓诸侯，是武王至成康之世陆续分封的周族部分子弟，所谓“文之昭”、“武之穆”

和“周公之胤”。从他们分布的地区，就可估计出周族宗法辐射线的长度与宽度：

亲属类别	封国	亲属关系	封国地望
文之昭	管	文王子叔鲜	今河南郑州(包括河南东部、山东西南、江苏西北一角)
	蔡	文王子叔度	今河南上蔡(包括河南东北、山东西部)
	郟	文王子叔武	今山东汶上(一说今河南范县)*
	霍	文王子叔处	今山西霍县
	鲁	文王子周公	今山东曲阜
	卫	文王子封	今河南淇县
	毛	文王子叔郑	今陕西扶风(后迁至河南洛阳附近)
	聃	文王子季载	今河南开封**
	郕	文王子,名不详	今山东成武县东南
	雍	文王子伯雍	今河南修武县西
	曹	文王子振铎	今山东定陶
	滕	文王子错叔绣	今山东滕县
	毕	文王庶子名高	今陕西西安与咸阳西北
	原	文王子,名不详	今河南济源

* 1975年于陕西岐山县董家村发现《成伯孙父鬲》，或疑郟本封于西周畿内，东迁后改封于山东。顾祖禹《读史方輿纪要》及顾栋高《春秋大事表》并谓古郟国当在今山东省汶上县西北二十里。《元和郡县志》十二、《太平寰宇记》十四、《路史·国名记》五，王应麟《诗地理考》六，并云东汉郟阳县为古郟伯国，则郟故城当在今山东濮县东南(濮县已并入河南范县)，几说均可共存。

** 顾栋高《大事表》五，以为季载封于那处(今湖北荆门县东南之那口)，江永《春秋地理考实》认为当在河南开封，可从。

亲属类别	封国	亲属关系	封国地望
文之昭	酈	文王子武王弟	今陕西户县东*
	郇	文王子, 名不详	今山西临猗县西南
武之穆	邶	武王子邶叔	今河南沁阳西北**
	晋	武王子叔虞	今山西翼城
周公之胤	应	武王四子, 名不详	今河南宝丰县西南
	韩	武王子, 名不详	今河北固安县东南***
	凡	周公子, 名不详	今河南辉县
	蒋	周公子伯龄	今河南固始县东北
	邢	周公四子, 名不详	今河北邢台
	茅	周公子茅伯	今山东金乡县
	胙	周公子, 名不详	今河南延津县北
	祭	周公子, 名不详	今河南郑州东北

除此之外, 属于周同姓诸侯者还有:

文王之弟虢叔(一说虢仲), 封于东虢, 今河南荥阳, 虢仲(一说虢叔), 封于西虢, 今陕西宝鸡,

周初追封太伯、仲雍后人于吴, 今江苏大部和安徽、浙江之一部,

文王子召公奭封于燕****, 今河北北部和辽宁西部,

宣王弟友封于郑, 今陕西华县。

还有亲属关系一时无考的:

-
- * 酈亦作鬯。顾栋高《大事表·五》以为“酈本商崇侯虎地, 文王灭崇作酈邑, 武王封其弟为酈侯。《竹书纪年》武王十九年黜酈侯, 自是绝封。”据传说, 酈侯被黜, 是因嗜酒无度, 参见崔骥《酒箴》。
- ** 王国维以大、小两孟鼎皆出土于陕西郃县礼村, 故以为两鼎出土地当为孟之封地。说详《鬼方昆夷俨猺考》(《观堂集林》卷十三), 亦可备一说。
- *** 韩, 据顾炎武《日知录·三·韩城》考定, 其封地近燕, 当在今河北固安县。雷学淇《竹书纪年义证》亦谓韩初封近于燕, 后迁至今河北固安县方城村(汉为方城县)东南之韩城, 可信。
- **** 《史记·燕召公世家》说:“召公奭, 与周同姓, 姓姬氏(《集解》引谯周曰:“周之支族, 食邑于召”)。周武王之灭纣, 封召公于北燕。”

随，今湖北随县；滑，今河南偃师；杨，今山西洪洞县东北；戴，今河南兰考、杞县、封丘间；沈，今河南汝南东南；芮，今陕西大荔，等等。

这些同姓诸侯国的疆域，散布于今天河南、山东、陕西、河北、山西、湖北、辽宁、江苏、安徽、浙江等省，在政治上形成了西周中央政权强大的藩篱屏障。之所以能成为屏障，不仅在于这些诸侯国拥有的军事、经济实力，对宗周起了保护作用，还在于它们将“周索”、“周政”，其中亦包括周族的宗法观念、宗族的组织原则等等带到了各地，这在某种程度上等于扩大了周族和再生了一大批周族。显而易见，如果没有政治上的分封制，仅靠宗族的自然扩张，绝无可能在短期内就在这样一个广大的区域里，出现如此众多的以国以邑为氏的姬姓宗族群。

由宗周分封的异姓诸侯，以及由这些诸侯发生的种种影响，同样在具备了政治藩屏作用的同时，也传播了宗法制度，使得一些原来并无宗族的地区出现了宗族。例如，在今山东省境内，尤其是胶东半岛，一直有不少姜姓小国。它们在夏、商王朝时期也曾参与过政治，如位于半岛东南部的箕国，中部的淳于国，北部的纪国，东部的莱国，中部的齐国，等等。西周王朝建立以后，周统治者采取“以夷制夷”的政策，以驯服的姜族，治不驯服的姜族，先后封太公于齐，封淳于公于斟灌（《水经·汶水注》：“又北过淳于县西，故夏后氏之斟灌国也。周武王以封淳于公，号曰淳于国”），对姜姓集团施加了强大的政治影响，在一定程度上实现了“周化”。虽然不服王化者始终存在（如东莱），但西周时，山东地区未出现类似淮、奄乱党的局面，可以证明这一政策是奏效的*。对于这些宗族本身来说，“周化”的结果，

* 有关山东古国的详情，可参见王献唐先生《山东古国考》一书，特别是其中《山东古代的姜姓统治集团》一篇，尤为翔实。齐鲁书社，1983年11月版。

使它们也加快了发展的步伐。齐国的崔氏、庆氏、栾氏、高氏等宗族，其渊源就可溯于此时。还有如纪国这样的国家，在春秋初期也已发展出相当程度的宗法。

又如，属于殷王后裔的子姓宋国，虽然开国很早，但是随着殷亡而灭。武庚叛乱之后，周公重新将殷旧都周围地区分封给微子，建都于商丘，并领有今河南东部和山东、江苏、安徽间地，成为周初一个重要的诸侯国。殷代宗法关系的延续和周代宗法在这些地区的扩张，与宋国的存在大有关系。

应该强调的是，因政治上的分封制而得以迅速扩展的宗法制度，即使同为姬姓，也不再以周天子为族长。虽然在分封以后很短的一段时间内，各诸侯与周天子可能保持着原有的宗法关系，但是在事实上，诸侯与周天子已不同氏，已经不再能以一个统一的、实体性的父系宗族来概括它们了，它们只属于非实体的同姓集团。政治隶属关系上升为主要方面。姬姓诸侯如此，异姓诸侯更是如此。因此，被分封制扩散的宗法制，是指一种以宗法血缘纽带为特征的社会组织形式，而不是指专属于某一具体宗族的法则。这一点，我们应当明确认识。

第二，宗族分化受到政治分封的刺激而加速进行。

前文曾经述及原始社会末期，父系宗族分化的一般原理。按照这个原理，此时父系宗族分化的基本动力，主要源于婚姻以及集体化的生活、生产方式。进入阶级社会以后，虽然同样性质的分化基本停止，但是受制于其他因素的分化却仍在继续。随着人口的自然增长、物质生活资料的自然波动，以及其他非人为的自然环境的改变(如各种天灾)，宗族同样具有分化、变动的趋势。然而，这都是一些“自然”的原因，如果仅仅依靠着宗族的“自然”分化，那这种分化过程将极为缓慢，根本不可能在短时期内就出现新的宗族林立的壮观局面。只有政治上的大分

封才能提供一种强刺激，使得宗族的分化加速进行。

这是两种机制汇合的结果。宗法制度以确立宗子对族人的统率为其主要内容，被嫡长继承制排除于宗子继承圈以外的众子弟，原来就有离心的倾向。他们以自己的家庭为中心，逐渐繁衍出一支新的父系宗族。而这一点，正好可与政治分封的机制相契合。被嫡长继承制排除于王位继承圈以外的众王子、弟，获得了新建诸侯国的权力。他们不仅从分封中获得了土地、人口和其他物质财富，更得到了在一般宗族分化过程中所绝对不会出现的各种政治特权，这无疑具有极大的诱惑力。因此，在分封中出现的宗族分化，就不是出于“自然”的进程，而包括了对政治权力的追逐。如果说，一般意义上的宗族分化，因为它基于“自然”的原因，分化还不会过快割断子族与母族之间、子族与子族之间的血缘纽带；那么，一旦宗族分化与政治分封发生契合，首先，封者与被封者很难称为子族与母族，再者，它们之间的血缘纽带极为松弛，只能保持一种象征性的联系，并且这种联系也很难持续一代人以上。西周分封之后，仅有“成康之际四十余年刑错不用”^⑩的安稳日子，至昭王时即出现动乱，即是显例。随着第一代诸侯的死亡，诸侯国就逐渐开始独立，即使一些诸侯与王室之间、诸侯与诸侯之间还维持着婚姻关系，但这种婚姻关系，毋宁说就是政治关系。总之，凡是政治关系以外的其他关系都面临着被截断的命运。诸侯与宗周的关系如此，各诸侯与卿大夫的关系同样如此，他们都摆脱不了宗法等级关系逐级解体的命运，并且还有加速的趋势。孔子所谓“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣”^⑪；《礼运》所谓“大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子”，即是从一个侧面，多少有些夸张地反映

了这一历史过程。从这一意义上说，宗族分化在政治分封刺激下所出现的加速现象，最终将导致宗法血缘关系的解体。

第三，外延的扩大与内含的淡化。

与以上两点有着必然联系的结果就是：宗法制度在分封制的推动下，遍布于广大地区，形成了一个相对独立的宗族。它们作为周族强大的藩屏，构成了一个庞大的、与封建领主制相适应的领主式宗法结构。处于这个结构顶端的，是以周王室为代表的周氏宗族，其余如“文之昭”、“武之穆”、“周公之胤”等同姓异氏族，姜、子、任、己、妣、聿、姒、嬴等异姓异氏族，环绕其周。在一段时间内，它们都与宗周保持着相当密切的关系。虽然这些关系并不能完全用宗法血缘关系来概括，但是这些关系的存在，却使得各路诸侯具有“身在外心罔不在王室”的归属感，从而增加了结构本身的现实性。这就是“无秩序”社会中的“秩序”。然而，这一结构不是不变的，随着宗族分化与政治分封的继续进行，它的外延进一步扩大，但随之而来的，却是结构内部的宗法血缘关系在政治权力腐蚀下一步步的淡化。政治分封对于宗法制度来说，一方面是促使它迅速而全面地达到全盛时期的主要推动力，另一方面，也是导致宗法制度在全盛时期就要开始走向衰落的有效腐蚀剂。春秋时代步步加剧的宗法危机，实际上在周初就已埋下了伏笔。这一情况，与封建领主制最终导致了整个西周王朝的政治分裂，是同一性质。

综合以上所述，我们就可从微观与宏观两个角度，基本了解西周宗法制度的概况了。

从微观角度来说，西周宗法制度以嫡长继承制为其特征。这一特征形成于周初三监叛乱之后，随着周王朝在全国范围内确立了自己的统治，这一特征就作为宗法的一个普遍原则，获得了一致的公认，“习惯”变成了“法律”。这一制度的形成及其

强化，对增加宗族的内聚力有正、负功能。正者，减低了因族长继位的非确定性而引起的争斗对宗族共同体的危害；负者，宗子之外的其他子弟对宗族的分化，最终将导致宗族的解体。

从宏观角度来说，由于政治分封的外在推动，西周形成了一个以周氏宗族为核心、以姬姓异氏宗族为主干、以异姓异氏宗族为辅翼的宗族群。由于它与封建领主制的政治结构相适应，所以我称它为领主式宗法结构。这一结构演变的契机，在于政治分封与宗族分化的不断进行，在于对土地所有制的进一步分割。

第三节 西周土地所有制与 西周宗法的范围

宗法制度是父系宗族内关于确立、行使和维护宗子权的一项制度，它不仅体现了族人之间的宗法血缘关系，而且还体现了族人间的政治关系和经济关系。在诸种关系中，土地关系对宗法具有特殊的意义。

土地是宗族的立身之本，虽然宗族作为一种共同体形式，其形成机制基于父系血统和维系这个血统的各种需要，“他们不是共同占有(暂时的)和利用土地的结果，而是其前提”，但是，土地却无疑是“共同体的基础”^②。没有对土地的占有和利用，宗族长期的、稳定的存在，就缺乏必要的条件，因为在先秦时代，宗族经济就是土地上的自然经济。有了父系宗族，有了土地，有了利用着土地的父亲宗族，宗法才具有了切实的意义和现实的内容。《荀子·礼论》说“持手而食者不得立宗庙”，《礼记·曲礼下》说“无田禄者不设祭器”，即就此而言。

在这里应当强调指出，宗族不能无土地，但有土地者并不

等于就有宗族，更不等于就有宗法。土地只有与宗族发生关系，成为宗族的劳动对象，并进而成为宗族的一项特殊财产，才与宗法发生关系。正是在这个意义上，我认为西周立国前、及立国后一段时间内的姬姓周氏宗族有宗法，“以国为氏”的封建领主有宗法，因为它们既有宗族，又有土地*。西周一代难以见到卿大夫**宗法的一个根本原因是，大部分卿大夫宗族还在发育过程中，它们与土地还没有形成稳定的、足以称为“所有”或“领有”的关系，西周卿大夫的这一个特征，规定了西周宗法制度实行的范围。

西周有两类卿大夫。一类是直属天子的官吏和家臣，一类是直属诸侯的官吏和家臣。这两类卿大夫的政治地位是不同的，前者高于后者，而与诸侯相近。如《周本纪》“成王赐荣伯”，《集解》引马融曰：“荣伯，周同姓，畿内诸侯，为卿大夫也”；另有祭公谋父，《集解》引韦昭曰：“祭，畿内之国，周公之后，为王卿士”等等。这类畿内同姓卿大夫因与天子有或远或近的血缘关系，故在政治、经济的待遇上，享有诸侯贵族的特权。除了这批同姓卿大夫之外，无论是直属天子，还是直属诸侯的卿大夫，性质都类似官僚，他们与天子、诸侯的关系，基本上是政治性的。王国维《殷周制度论》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。故天子诸侯世，而天子诸侯之卿大夫士皆不世。盖天子诸侯者，有土之君也，有土之君不传子不立嫡，则无以弭天下之争；卿大夫士者，图事之臣也，不任贤，无以治天下之事”。卿大夫任职必须经天子、诸侯册命，该职位及身而立没，原则上不能世袭，

* 所谓“有土地”，是指对土地具备法权意义上的所有和领有关系（“领有”包括了部分的、不完备的“所有”），而不是一般的只能分享租税的权利。

** 西周金文中没有“大夫”一职，“卿大夫”之称，是沿用文献对官僚阶层的泛称。

如要传给子孙，必须重新册命。西周金文中大量的重新册命铭文，可以提供确证。

卿大夫(以下所说“卿大夫”，是除却畿内同姓卿大夫在外的、与周王室没有血缘联系的一般卿大夫。)的官僚性质影响卿大夫宗族发展程度的最关键因素，在于他们与土地的关系。

《荀子·王霸》篇说：“《传》曰：‘农分田而耕，贾分货而贩，百工分事而劝，士大夫分职而听，建国诸侯分土而守。’”这里的“士大夫”，是战国时人对官僚阶层的通称，与西周“卿大夫”同。荀子引《传》证明卿大夫“听职”的性质，说明春秋战国时对这个问题已有普遍一致的理解。这一理解虽然不能直接用来证明西周卿大夫的性质，但是，我们至少可以有把握地指出，春秋战国士大夫的实际地位，导源于西周卿大夫的官僚性质，即使这种官僚性质按后世的标准来看是多么勉强。“分职而听”与“分土而守”的最大区别，就在于说明，大部分卿大夫与土地没有直接的联系。没有土地，诸侯将不成其为诸侯，而没有土地却不会从根本上影响卿大夫的存在。卿大夫是“职”，土地只是作为俸禄的一部分，从天子、诸侯那里得到的。卿大夫所占有的土地称为“采田”(俸禄的最主要部分不是土地而是实物，并且也不是每一个卿大夫都得到采田)。采田的性质可以用《公羊传》襄公十五年的何休注来归纳：“所谓采者，不得有其土地人民，采取其租税尔”；孙颖达亦作同样理解：“大夫以采地之禄养其子孙”^②。孙诒让《周礼正义》将这一性质的采田直称为“禄田”，则更为明确。他说：“疏族新近，未得世禄者，则赋田敛粟以颁禄，是谓禄田。禄田不世守，而仅食其田之租税，而不得主其邑，各就近属乡遂或公邑王官治之”^③。

从原则上讲，“地租的占有是土地所有权借以实现的经济形式”^④，土地所有权是产生地租的前提条件，因此谁取得了要

求地租的权利，谁就是土地所有者。但是实质上，卿大夫从采田上取得的只是“养其子孙”的禄米，而不是地租。这种剩余产品，只对国家来说才具有地租的性质。所以禄米是国家地租的转化物，而不是土地所有权的直接体现。官吏从采田上直接收租，只是出于分配手续上的简化而已^⑤。正因为如此，卿大夫“食田之租税”的权利，与其说是属于作为所有者的个人，不如说是属于某种职位，这种土地不具备私有性质，它只是天子、诸侯的“职田”。

卿大夫“不得有其土地人民”，“不得主其邑”，更为深刻地反映了他们对于土地没有所有权和领有权的事实。

“邑”，《释名》：“人聚合之称也”；《周礼·小司徒》：“九夫为井，四井为邑”，一邑有三十六家。“邑”是土地耕作者的居住地，卿大夫不主其邑，就是不能对在采田上劳作的农民行使统治权，而只能“食其田之租税”，“采取其租税尔”，是“食土而不临民”。与土地及其在土地上耕作的劳动者之间的这种联系，当然就不是所有或领有关系。土地制度不仅仅体现了人与土地的所有权关系，在更深的层次上，它体现了人与人之间的相互关系。具体地说，它应该包含着土地和以土地为对象的劳动力两个互相联系的成分。所谓封建的土地所有或领有权，是指对土地和以土地为对象的劳动力的整体性涵盖，仅能“食其田之租税”的“食土而不临民”者，不能构成对土地的封建性生产关系。根据这个原则，我们发现，在西周卿大夫的财产关系中，土地与土地上的农民是分离的，这就说明了他们真正的身份，说明了他们还未能具备封建的土地所有或领有关系。

以下四点进一步的证据。

1. 与卿大夫官职的不能世袭一样，大部分采田也不能世袭，如要传给子孙，需经天子、诸侯重新册命。最典型的例子

见于《大克鼎》和《卯殷》铭文。《大克鼎》记载了天子对膳夫克己的第二次册命，内容包括了官职和七处采田^⑤；《卯殷》记载了诸侯荣伯对大夫子孙卯继承其祖官职和采田的重新册命，所谓“今余唯令女，死嗣葬官葬人……易于乍一田，易于宦一田，易于坠一田，易于截一田”^⑥。这说明，对土地的支配权，不在占有土地的卿大夫手里，而是牢牢地掌握在具有所有权和领有权的天子、诸侯手中。

2. 诸侯土地既经分封，即具有相对稳定的独立性质，天子一般不改封，而卿大夫的采地被天子、诸侯重新分配的事则司空见惯。见于金文者极多。如《族鼎》铭文记载王姜（成王妻）把原属大夫师栉的土地收回，转赐给史官族^⑦；《大殷》铭文记载天子把原为虢鬻的土地，转赐给大^⑧；《师永盂》铭文说天子赐给师永以阴阳洛附近的土地，并赐给师永原属师俗父占有的土地^⑨，等等。在这类收回、转赐事件中，卿大夫处之泰然，丝毫不感屈辱，这也说明他们本没有把这些采田看作是属于自己的东西，他们没有对土地的法权观念。

3. 天子、诸侯能够进一步分割自己对土地的所有权和领有权，但卿大夫却不能对采田再行分割。政治地位低于卿大夫的士，或直接从天子、诸侯处领取报酬，或从卿大夫的采地收入中分得一份，西周史料中很少见到有卿大夫再分土地给士的。分割土地不是宗族的存在条件，相反，分割土地将导致宗族的退化。这里强调分割权对于宗族的意义，是因为它从一个侧面标志出了对土地的所有权。

4. 在宗教仪式上，也可证明卿大夫没有土地所有权或领有权。《礼记·王制》说：“天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭五祀”。有权祭天地、社稷的天子、诸侯，是因为他们有对土地的所有权和领有权；而无权祭土地神的卿大夫，正是因为他们没有对

土地的所有权和领有权。所谓“五祀”，郑玄说是“司命也，中霤也，门也，行也，房也”（《曲礼下》郑注略异，五祀：“户、灶、中霤、门、行也”），卿大夫所祭，只是门神、户神和灶神，正说明了这一点^⑩。

顺便指出，西周钟鼎彝器大部分是宗庙礼器，铸造者主要是周天子、周王室成员、畿内外诸侯和畿内同姓卿大夫，一般卿大夫所铸铜器极少，平民更无从谈起。天子、王室成员、畿内外诸侯、畿内卿大夫，既然有宗庙，就要铸宗彝，有旅宫，就要铸旅彝，而一般卿大夫、平民，没有宗族，便毋须建宗庙，也就没有或很少有铸铜器的必要。因此，我们从西周青铜器铸造者身份的大致统计中，即可发现西周的宗族大部分都是贵族宗族，这一点，是与西周土地制度的构架大致吻合的。

青铜器本身及其铭文，真实地展现了宗族的存在，它们向我们提供了这些宗族的第一手资料。金文表达出一种强烈的宗法意识，如对宗亲范围的圈定，对宗族祖先的崇拜，对传宗嗣祖的关切，对“子子孙孙永宝”的向往，等等。

根据我对土地、宗族、宗法三者关系的上述理解，西周卿大夫与土地没有直接紧密的联系。只有在土地所有者的认可下，才取得一定程度的使用权（指只能“食其租税”），这样，它就不能将土地——这个封建社会最可贵的宝物——作为可以传承的特殊财产，纳入宗族的经济基础中，这类宗族的发展水平，充其量只能是如孙诒让所说的“疏族”。当然，这并不影响他们在涉及继承原则时奉行嫡长继承制。

鉴于西周卿大夫没有土地所有权或领有权，西周卿大夫的宗族组织缺乏稳定和巩固的经济基础，因而难以形成完整的宗法制度这一前提，我将西周宗法制度的研究范围主要限定在周氏宗族和一些诸侯宗族方面。

注 释

- ① 摩尔根：《古代社会》，商务印书馆，1977年版，535页、538页、550页。
- ② 同上，552~554页。
- ③ 《马克思恩格斯全集》第1卷，377~378页。着重号为原文所有。
- ④ 参见汤普逊：《中世纪经济社会史》下册，商务印书馆，1980年版，297~299页。
- ⑤ 亨利·梅因：《古代法》，商务印书馆，1984年版，133页。着重号为原文所有。
- ⑥ 同①，141页。
- ⑦ 杨树达：《积微居金文说》，考古学专刊甲种第1号，1952年9月，24页。
- ⑧ 廖平：《经话》甲编卷一，《六译馆丛书》。
- ⑨ 郭沫若：《中国古代社会研究》，人民出版社，1954年版，110页。
- ⑩ 曾运乾：《尚书正读》，中华书局，1964年版，159页。
- ⑪ 《尚书·立政》。
- ⑫ 《尚书·康诰》。
- ⑬ 魏源：《书古微》卷九《金縢发微》上。
- ⑭ 《左传》昭公二十八年。
- ⑮⑯ 《史记·周本纪》。
- ⑰ 《左传》定公四年。
- ⑱ 《左传》僖公二十四年。
- ⑲ 参见贝塚茂树、伊藤道治：《中国の歴史》第一卷，《原始から春秋戦国》，雄谈社，1974年版，196页；伊藤道治：《中国古代王朝の形成》第二部第一章《西周王權の消長》，创文社，1975年版，139页；松丸道雄：《殷周國家の構造》，岩波讲座《世界歴史·古代·四》，1978年，96页。
- ⑳ 《论语·季氏》。
- ㉑ 《马克思恩格斯全集》，第46卷上，472页。
- ㉒ 孔颖达：《礼记正义·礼运》。
- ㉓ 孙诒让：《周礼正义·太宰》。
- ㉔ 《马克思恩格斯全集》，第25卷，714页。
- ㉕ 参见胡如雷：《中国封建社会形态研究》，三联书店，1979年版，16页。
- ㉖ 《两周金文辞大系图录考释》122，科学出版社，1957年版。
- ㉗ 同上，85。
- ㉘ 同上，87。
- ㉙ 《文物》，1972年第7期。
- ㉚ 《文物》1972年第1期。
- ㉛ 说详吴净：《周礼司命新考》，《中华文史论丛》，1985年第1期。

第三章

论“宗君合一”

在研究西周宗法制度的基本特征时，有一个问题必须予以重点关注，这就是众说纷纭的“宗君合一”问题。

如果将这个问题分解开来，它又可以包含以下几个层次：

1、宗统与君统合一

表现宗法继承关系的宗子序列——宗统，与表现公共职务承续关系的王位序列——君统，两者之间是什么关系？能否合一？在什么条件下，宗统与君统可以合一于某一具体人身？西周有无宗君二统合一的事实？

2、血缘与政治合一

“宗”以血缘关系为前提，“君”以政治关系为前提，广义的“宗君合一”就是血缘与政治两者实现的“合一”。它们能否在理论上相通？能否在实际上“合一”为某一具体的社会关系？西周有无这种广义的“宗君合一”的事实？

3、“合一”到底是什么意思？是指主观的抽象的“合一”，还是指客观的具体的“合一”？这两者之所以不同，是因为前一种“合一”是忽视了差别的“合一”，而后一种“合一”却是在承认差

别的前提下的、有条件的“合一”。“宗君合一”，到底应该如何论证？

这个问题不仅关系到对西周宗法制度基本特征的认识，而且也是整部宗法制度史研究中的一个属于基础理论性质的重要环节。

第一节 宗、君的抽象“合一”论是错误的

“宗统”一词，最早出于晋代庾亮，所谓“宗统有常嫡，服宗有成例”^①。但是，将宗统与君统列为一组范畴，并对之作详尽考察的，却是近代学者王国维。他在讨论宗法制度是否施行于天子、诸侯阶层的时候说：

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。周初宗法虽不可考，其见于七十子后学所述者……有继别之大宗，有继高祖之宗，有继曾祖之宗，有继祖之宗，有继祢之宗，是为五宗。其所宗者皆嫡也，宗之者皆庶也，此制为大夫以下设，而不上及天子、诸侯。……天子、诸侯虽本世嫡，于事实当统无数之大宗，然以尊故，无宗名。其庶子不得称先君，又不得宗今君，故自为别子，而其子乃为继别之大宗。……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。……天子、诸侯虽无大宗之名，而有大宗之实。《笃公刘》之诗曰：“食之饮之，君之宗之”，《传》曰：“为之

君为之大宗”；《板》之诗曰：“大宗维翰”，《传》曰：“王者，天下之大宗”；又曰：“宗子维城”，《笺》曰：“王者之嫡子，谓之宗子”。是礼家之大宗限以大夫以下者，诗人直以称天子、诸侯。惟在天子、诸侯则宗统与君统合，故不必以宗名。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。是以丧服有为宗子及其母妻之服皆齐衰三月，与庶人为国君、曾孙为曾祖父母之服同。嫡子、庶子祇事宗子，宗妇虽贵富，不敢以贵富入于宗子之家；子弟犹归器，祭则具二牲，献其贤者于宗子，夫妇皆齐而宗敬焉，终事而敢私祭。是故大夫以下，君统之外复戴宗统。②

王国维这段话的要点有二：

一、宗统与君统性质不同：宗统亦称“亲之统”，君统亦称“尊之统”；前者是宗子的统系，后者是君位的统系。从理论上讲，这不同性质的二统不能同时存在于天子、诸侯，因为他们既已分别处于最尊和次尊的地位，就必然要割断其他等级与他们基于血缘关系的各种权利和义务关系。在天子与诸侯、天子与大夫、诸侯与大夫之间，严格的要求是：除了政治关系和经济关系以外，不应该再论血缘关系；而在本来就不以宗法血缘关系为取得政治身分之前提的大夫士阶层，由于两者并不重合，反而可以存在具有约束意义的宗法关系。这就是宗法之制“为大夫以下设，而不上及天子、诸侯”的原因。不过，据王国维看，这都是理论上的要求，是“七十子后学所述”、“是礼家……”所云。

二、实际情况是，在天子诸侯的王族和公族之中，虽然政治关系属于主导地位，但客观存在的血缘联系并不会因此就真的被全部隔断，人们只是“以尊故，无宗名”，“特以尊卑既殊，

不敢加以宗名，而其实则仍在也”。天子、诸侯之“无宗”“绝宗”，是因为对这两者来说，“宗统与君统合，故不必以宗名”，换言之，不是“无宗”才“无宗名”，而是“有宗”，但因君已包括“宗”，故“不必以宗名”，“君”统“宗”，“宗”统于“君”。“宗统与君统合”的命题正式被提出。

王国维的贡献，不仅是指出了宗、君二统的不同性质，不同的适用范围，而且还指出了两者在区别前提下的内在联系，以及在一定条件和范围内的“合一”。这是王国维“宗君合一”理论的关键所在。如果我们把“宗君合一”的前提与限制条件完全舍去，将“宗君合一”上升为一种无须论证的抽象原理，则是错误的，然而，王国维是否也有失误之处呢？有。

王国维的失误，在于他对作为论据的两个时代的材料（周代与汉代）缺乏历史的分析，对汉代经师们表达的思想，缺乏全面、系统的历史考察。这样，在他自己构筑的理论框架中，就遗留下一连串问题。这些问题其实就是本章开始时所提的三个问题。

为了对这些问题有一个较为透彻的解答，我们必须把《诗经》的本意、汉代经师对《诗经》解释的正、误，汉代经师所表达的思想这三者区分开来，不能继续混为一谈。

第二节 《诗经》“宗君合一”的真相

首先看《大雅·板》篇。

这首诗的作者是周王朝的一个大臣，他针对“老夫灌灌，小子騞騞……多将熇熇，不可救药”的社会危机，向周天子进谏。这个背景可以从以下诗句中获知：

上帝板板，下民卒瘁。出话不然，为犹不远。靡

圣管管，不实于亶。犹之未远，是用大谏。“我虽异事，及尔同寮。我即尔谋，听我器器。我言维服，勿以为笑。先民有言，询于刳菹。”

该诗第七章，就是王国维以及所有周代宗法研究者关注的对象：

价人维藩，大师维垣；大邦维屏，大宗维翰。怀德维宁，宗子维城；无俾城坏，无独斯畏。

诗中藩、垣、屏、翰、城，五个概念意义相同，都是指对周王室有防御保卫作用的建筑物，所谓篱笆、围墙、屏障、栋梁、内城。既然是保卫周王室的，以这些建筑物所比拟之人，“价人”、“大师”、“大邦”、“大宗”、“宗子”，就都不可能是周王本人。这是从诗的写作背景和诗句排列方面得出的合乎逻辑的第一个结论。

第二，整个一章应分两部分。前四句为一部分，强调价人、大师、大邦、大宗所具有的藩屏作用，虽然没有劝谏之语，但诗人的语气却是在提请周天子充分注意他们的重要作用，不要冷落、轻视和抛弃他们。这一点，郑玄《诗笺》点得很清，他说：

价，甲也*，被甲之人，谓卿士掌军事者；大师，三公也；大邦，成国诸侯也；大宗，王之同姓之适子也。王当用公卿诸侯及宗室之贵者为藩屏垣翰，为辅弼，无疏远之。

除了训“价”为“甲”不妥外，对“大师”、“大邦”、“大宗”的

* 训“价”为“甲”有问题。马瑞辰《毛诗传笺通释》卷二十五说：“《说文》：‘价，善也’，引《诗》‘价人维藩’，本《毛诗》；《尔雅》：‘介，善也’，郭注引《诗》作‘介’；《荀子·君道篇》、《汉书·诸侯王表》及《王莽传》引《诗》并作‘介’，盖本三家诗。介即‘价’之濫觞，《笺》训‘介’为‘甲’，失之。‘介’，‘乔’，古通用，《尔雅》‘介，大也’，又曰‘介，善也’，《方言》、《说文》并曰‘乔，大也’。‘价人’为‘善人’，即为‘大人’，与下‘大师’、‘大邦’、‘大宗’为一类，若训为‘甲’，则不相类矣。”（《四部丛刊本》）此说可从。

解释都是正确的。而《毛传》把“大宗”理解为“王者”，却有问题了。已如金景芳教授指出的，将“大宗”释为王者本人，与《诗》称“大宗维翰”根本矛盾，王者怎么会成为王室之翰呢？诗人怎么会叫周王自己认识自己还负有藩屏重任呢？况且“大宗”也不会像毛《传》所说是“天下之大宗”。这种理解与诗的整体语言环境和意义都不称合^③。马瑞辰《毛诗传笺通释》说：“《传》以大宗为王者失之，且翰与藩、垣、屏并言，皆是捍卫国家之义，不得以维翰独指王者言也”。他赞同郑《笺》关于“大宗为王之同姓世适子”的观点（他认为，“相台本《笺》作‘大宗，王之同姓世适子也’，据郑注《礼记》：‘继别为宗’云：‘别子之世适也’；又，此诗《正义》云：‘故知大宗，王之同姓世适子也’，则从相台本为是”）。

“怀德维宁”以下四句，为第二部分，是诗人从另一角度对周天子的劝谏。“价人”、“大师”、“大邦”、“大宗”可以理解为王室的外屏，而“宗子”则应理解为王室的内屏。从他们都是非王称呼来说，五者同一，但从他们与周王的关系来说，则各各不同。诗句排列的次序也说明了这一点。“价人”是贤明之士，“大师”是众官僚（马瑞辰说：“大师宜谓大众，‘大师维垣’，犹云众志成城也”），“大邦”是一般诸侯大国，“大宗”是由王室分出的同姓集团的宗主，如此层层递进，“尊卑次之”^④，最后提出的“宗子”与天子的关系自然更亲近一步。诗句在“大宗维翰”下插入“怀德维宁”一句，是诗义的中顿和转折，显然也是将“价人”等四种身分为一组，“宗子”为另一组，郑《笺》“宗子谓王之适子”说明，郑玄对诗义层次的这一变化有所把握。如果说，诗的第一部分是泛指王室的屏藩，劝喻周天子要加倍爱护它们的话，那么第二部分就是特指周天子不要迫害“宗子”，自毁长城。诗人到底是就哪一王的哪一件事而言，现在已无法确知，但大

致总不外厉、幽二代发生的事。《诗序》：“《板》，凡伯刺厉王也”；《周本纪》：“（厉）王行暴虐侈傲，国人谤王。召公谏曰：‘民不堪命矣’，王怒，得卫巫，使监谤者，以告则杀之，其谤鲜矣，诸侯不朝。三十四年，王益严，国人莫敢言，道路以目”，完全够得上“不可救药”的程度。但厉王一代没有发生太子事件，所以高亨认为“这首诗似作于幽王宠爱褒姒，将废太子宜臼（即平王）的前后”^⑤。从《周本纪》所述事件的始末来看，这一推测是有根据的。《周本纪》说：“三年，幽王嬖爱褒姒。褒姒生子伯服……欲废申后及太子，以褒姒为后，以伯服为太子”。幽王“爱”迷心窍，不顾正体与否，果然废嫡立庶。诗人“无俾城坏，无独斯畏”的呼声，即针对周天子以太子为敌的蠢行而言。

“价人”、“大师”、“大邦”、“大宗”、“宗子”都是周王室屏障这一点，并不是“宗子”非周王太子的根据。“宗子”并非与“大宗”相对而言。从诗义分析，“价人”等五种身分的排列，是按与周王关系疏远亲近的原则层层递进，看不出有“相对”的意思在。因此，《板》篇第七章不能证明天子可以称为“大宗”，但却证明未即位的王太子可以称为他所在宗族的“宗子”。从这一角度来说，《毛传》“王者天下之大宗”错了，而《郑笺》“大宗，王之同姓世适子”、“宗子谓王之适子”则是对的。

再看第二篇《大雅·公刘》。这是一首史诗，描写公刘迁豳地苦心经营的情况。周族在公刘时，尚处较低的发展阶段，真正的发展要到古公迁岐以后。周族在公刘迁豳时的真实面貌还只是早期阶级社会中一支父系宗族。基于这个背景，我们看该篇第四章：

笃公刘，于京斯依。跼跼济济，俾筵俾几。既登乃依，乃造其曹；“执豕于牢，酌之用匏”。食之饮之，君之宗之。

公刘在高山上进行祭典，随从们恭敬地铺陈宴席。仪式上，公刘又作训辞，于是众人“食之饮之，君之宗之”。诗句的复杂，在于难以确定“君之宗之”的具体含义。从字面看，公刘同时既为君王，又为宗主，比如《毛传》就说：“为之君，为之大宗也”。后人在论证“宗君合一”，论证天子也行宗法时，因此都要引《毛传》为例。然而《毛传》以“大宗”释“君之宗之”之“宗”，并不合理。“宗”即宗主，而不是后世所谓“大宗”。后世“大宗”相对“小宗”而言，“其谓之大宗者何？五世内外，凡族人之同吾太祖者尽宗之，所宗者大也；谓之小宗者何？唯五世之内，族人之同高祖者宗之，所宗者小也”；“大宗以下复有小宗”^⑥。以周族当时的发展程度将公刘称之为“大宗”不合适。不过，《毛传》这次的失误不同于在《板》中的失误。在《板》中，《毛传》把对象搞错了，而这次只是概念不确切。诗句明指公刘集君、宗于一身，但此“君”非国家的君王，此“宗”非宗法的大宗。根据周族当时的发展性质，公刘虽已具备了国君的部分内含，由于他没有军队、没有官僚辅佐*，最确切的身分实为宗族首领。因此，毛《传》“为之君，为之大宗”一说，除了“大宗”一词不妥外，基本上符合诗义。

马瑞辰一方面肯定了毛《传》的解释，认为“《传》意盖以宗为主，为长，与《笺》训‘尊’异”，故“《传》说是也”；另一方面，他又指出：“《传》云谓之大宗……此与天子、诸侯以母弟为别子，继别者为大宗异义，盖天子、诸侯皆得为大宗，自为天地、宗庙、社稷、臣民之宗主，而非五宗之所得拟。”^⑦这个“大宗”，

• 《公刘》第五章有“其军三单”句，此“军”为“屯”意，王筠《说文释例》卷九指出：“军者，即今之所谓营盘”。另据王氏说，“单”实为“台”，不是“三支军队”（高亨语），而是三处营盘。马瑞辰亦说：“单，即单处之谓”；于省吾《甲骨文字释林》释为“屯”，意同（中篇131页）。

是集政治、经济、宗法、宗教、社会责任为一体的一个大概念，与一大宗四小宗这一“标准”的宗法结构不同，也与“君之宗之”的诗义不同，后两者的意义没有这么复杂。值得注意的是，马瑞辰在“宗”与“君”曾经相合于公刘一身这一点上，与《诗》、《传》相通。如前所说，周族早期的历史可以证明这个观点并非虚构。

也许与马瑞辰的启发有关，反对此说的学者多举“宗”、“尊”通假互训例驳《毛传》，而证“君之宗之”应为“君之尊之”，这却难以成立。“宗”、“尊”音同，字亦可通假。《大雅·云汉》：“靡神不宗”，《毛传》谓“宗，尊也”；《大雅·鬼鬻》：“公尸来燕来宗”，《毛传》亦谓“宗，尊也”；《国语·晋语四》：“不能修身而又不能宗人”，韦昭注：“宗，尊也”；《左传》隐公十一年，“周之宗盟”，孔疏谓贾逵“以宗为尊”；《左传》成公五年有“伯宗”，《谷梁传》作“伯尊”；郑玄“君之宗之”《笺》亦作“宗，尊也”，等等，似乎“宗”为“尊”已成铁案，不容置疑。然而，即使再有一万个例子，也不能证明这一个“宗”字也一定就只能作“尊”讲，“一般”并不能抹煞“个别”，“彼一个”不能代替“此一个”；况且《毛传》在很多场合释“宗”为“尊”，说明他并非忽视这个通假惯例，我们不能因为他在别处释“宗”为“尊”，因此也要求在此处同样释“宗”为“尊”，否则就是错误，这未免太形而上学了。其实，正因为《毛传》有这一个特例，才说明此“宗”非他“宗”，不与“尊”通假，才说明《毛传》别有考虑。那种源于乾嘉考证学“训诂明而后义理明”的作法，对我们理解思想史上的一些问题并无太大帮助。

这是就《诗经》“君之宗之”的具体含义而言。事实上，如果我们能对宗法的基本定义有一个比较完整与辩证的理解，也就不会因为宗、尊的假借互转而造成“宗”何以为“尊”，“尊”何以

为“宗”的困惑。

宗法、宗族、宗子之“宗”，本来就有名、动二义。“宗”作为名词，是指宗庙和置于宗庙内的祖先神位。《说文》：“宗，从宀从示。”段注：“示谓神也，宀谓屋也。”作为动词，则是“尊”宗之意，故《说文》论定：“宗，尊祖庙也。”《白虎通·卷八·宗族》篇对“宗”的名动二义有相当精确的总结：“宗者何谓也？宗，尊也，为先祖主也；宗，人之所尊也”。可见，宗、尊互通互转的现实基础并不在于音韵学与训诂学，而在于父系宗族内部对祖先的宗教性崇拜与宗子进行的现实性统辖之间互为条件的联系。因此，我们一方面不能把宗法、宗族、宗子之“宗”只看成是父系世系的静态标志，这个“宗”字具有鲜明的实践意义；另一方面，“尊”与“宗”相通的前提，仍是因为尊与被尊者共存于“宗”——父系宗族实体之内。我认为，这才是理解“宗”、“尊”二字历史内含的正确思路。从这条思路出发，我们就可发现，“宗子”不仅意味着承宗（名），还意味着被尊（动）；宗法对宗族成员的约束力，也不仅仅来自宗族祖先的神灵，还来自现实社会中各种强制性的关系（包括政治、经济、血缘、伦理等层次）。这一点，是我们进行宗法研究的理论起点。本书以后各章还将对此作进一步的阐述。

从对王国维所引《诗》的研究中，我得出以下几个结论：

一、《诗经》本身并没有反映出在天子、诸侯阶层存在“宗君合一”的事实。《板》篇“大宗”指周王室同姓子弟；“宗子”指未即位的王太子；《公刘》篇“君之宗之”，指仅有君之名义而实为宗族首领的公刘，这些人既非天子，又非诸侯；

二、因此，《毛传》以“王者天下之大宗”释《板》之“大宗维翰”，不符诗义，《郑笺》以“王之同姓世适子”释“大宗”，以“王之适子”释“宗子”，则符诗义；而在《公刘》篇中，《毛传》以

“为之君为之大宗”释“君之宗之”，基本正确，《郑笺》以宗为“尊”，则拘泥于训诂通例，于大义反而未察；

三、就《诗经》的《传》、《笺》而言，“宗君合一”是汉代经师对政治与宗法之间关系的见解。《毛传》“王者天下之大宗”，“为之君为之大宗”诸语，释诗并不贴切，但却清晰地表达了他们对西周宗法制度特征的理解。这个“理解”有误解的成分（如对《板》篇），也有正解的成分（如对《公刘》，但同时又误解了《公刘》篇的历史前提），还有基于其他性质的启发和汉代政治、宗法现状的制约、影响等等。也就是说，“宗君合一”主要是汉代经师的见解。他们在对古代文献作出尽可能符合原意的解释的同时，倾注了自己对现实的理解、希望，甚至还有想象。如果我们检阅《汉书》，也可以发现所谓“王者天下之大宗”、“为之君为之大宗”云云，似乎在汉代确实曾经是一种相当普遍的观念。如《宣帝纪》：

元平元年四月，昭帝崩，毋嗣。秋七月，霍光奏议曰：“礼，人道亲亲故尊祖，尊祖故敬宗。大宗毋嗣，择支子孙贤者为嗣。孝武皇帝曾孙病已，有诏掖庭养视，至今年十八，师受《诗》、《论语》、《孝经》，操行节俭，慈仁爱人，可以嗣孝昭皇帝后，奉承祖宗，子万姓。”奏可。

《李寻传》：

（李寻上书哀帝）“宜少抑外亲，选练左右，举有德行道术通明之士充备天官，然后可以辅圣德，保帝位，承大宗。”

《路温舒传》：

“近世赵王不终，诸吕作乱，而孝文为大宗”，等等。这些很可能就是汉代经师注《诗》的时代氛围。

王国维论证“宗君合一”论的缺陷正在这里。他没有将《诗

经》的原意、汉代经师对《诗经》的注释、汉代经师自己的思想这三点区分开来，而是把这有明显内在分异的三点，作为一个统一的整体，为西周宗法制度史的研究提供根据。结果，让汉代经师一些是非夹杂的结论转移了视线，人为的矛盾也使得具有良好开端的探索，没有得到应有的深入和全面的进展。

指出汉代经师“宗君合一论”的主观性，并不意味着可以全盘否认“宗君合一论”存在的合理性。“宗君合一论”的产生，不可能全部建立在误解之上。上面曾经提到，《毛传》“王者天下之大宗”、“为之君为之大宗”以及没有按照惯例释“宗”为“尊”等等，说明《毛传》并非信口开河，而是可能“别有考虑”。而这种“考虑”，也许是由某些事实和现象所引起的。

第三节 有合有分：宗君关系的辩证法

一、君位系列与宗主系列的合、分

君位，指社会公共职务，宗主，指宗族首领的身份，两者在一定条件下会“合一”。比如西周天子系列与周氏宗主系列，尽管性质不同，但实际上合一。这是由于继王位者大多为嫡长子，而所谓嫡长子，恰恰要从宗法血缘关系方面才能加以认准。各“以国为氏”的诸侯君位继承，与此呈同样现象，即使出现非嫡长继承，但继承范围始终不出同一父系世系，继任者必定为该氏宗主。在卿大夫阶层，政治身分的世袭与宗主身分的传递基本相合（与天子、诸侯阶层的相合现象的本质区别在于，在天子、诸侯阶层，宗法血缘身分是决定其获得政治性身分的前提，而后者却不是，这里的相合只是就现象而言）。如春秋时，晋国范氏宗族世袭晋卿，宗、君合一者为士蒯、范武子、范文子、范共子、范宣子、范献子、范昭子；鲁国季氏宗族世袭大夫职

与宗主身分者为季文子、季武子、季悼子、季平子、季桓子、季康子。称“子”者，宗主之谓。春秋各国情况大体一致^⑤。

这种表现在具体个人身上的“宗”、“君”身分的合一，并不是宗法与政治在原则上的混同，宗法仍然是宗族内部的宗子法，政治仍然是阶级统治与阶级斗争的形式。身为“宗”之“君”，在他们行使权力的大多数场合，都不是在行使族权，而是在行使政权，只有在有限的场合与范围内，他们才有机会、才有必要行使族权。宗法，并没有因为宗主兼有政治性身分就脱离了宗族，而成为国家的法则；政治，也没有因为社会公共职务的承担者同时为本宗族的宗主，就从对全体国民的统治，下降为仅仅是对宗族的治理。两者的前提、内涵，具有本质的不同。然而，上述身分性的合一，政权与族权在一定程度上的相合，宗法血缘与政治地位的相关，毕竟是可以观察到的事实。对这些事实的说明和分析当然见仁见智，以“宗君合一论”为理论概括也确实不够完美，但是我们至少可以看出，“宗君合一论”并非一派胡言。《周礼·小宗伯》所职为“掌三族之别，以辨亲疏，其正室皆谓之门子，掌其政令”，是上述现象在国典上的反映。这里所谓“正室”，即按其血缘地位而定。“小宗伯”按宗法规则确定任官的顺序。孙诒让《周礼正义》正确地指出，小宗伯“掌三族之别，以辨亲疏”的意思，就是“掌辨章族姓之事，兼以治宗法也。”这种情况，一直要到秦汉以后才逐渐发生变化。

二、宗庙与国庙的合、分

宗庙，即宗族祖先之庙，包括太庙、祖庙、祢庙等，庙主为本宗族的历代宗主；国庙，即先王之庙，庙主为本朝、本国相继在位的历代君主，毛奇龄将之分为“世统”（“生伦之序”）与“庙统”（“人君历数相授之次第”），很有见地^⑥。这两种“庙”性质不同，但名称都可称作宗庙，在庙址上往往也可以“合一”。我们

看文献中关于古代庙制的记述：

《礼记·王制》：“天子七庙，三昭三穆，与大祖之庙而七；诸侯五庙，二昭二穆，与大祖之庙而五；大夫三庙，一昭一穆，与大祖之庙而三；士一庙；庶人祭于寝”；

《礼器》：“天子七庙、诸侯五、大夫三、士一”；

《祭法》：“王立七庙，一坛、一埴。曰考庙、曰王考庙、曰皇考庙、曰显考庙、曰祖考庙，皆月祭之。远庙为祧，有二祧，享尝乃止。去祧为坛，去坛为埴，坛埴有禘焉祭之，无禘乃止，去埴为鬼（注：‘凡鬼者荐而不祭’）。诸侯立五庙，一坛一埴，曰考庙、曰王考庙、曰皇考庙，皆月祭之。显考庙、祖考庙，享尝乃止。去祖为坛，去坛为埴，坛埴有禘焉祭之，无禘乃止，去埴为鬼。大夫立三庙，二坛，曰考庙，曰王考庙，曰皇考庙，享尝乃止。显考祖考无庙。有禘焉，为坛祭之，去坛为鬼。适士二庙，一坛。曰考庙、曰王考庙，享尝乃止。显考无庙（注：‘显当为皇’）。有禘焉，为坛祭之，去坛为鬼。官师一庙，曰考庙。王考无庙而祭之，去王考为鬼。庶人无庙，死曰鬼”；

《公羊传》成公六年，何休《解诂》：“礼，天子诸侯立五庙，受命始封之君立一庙；至于子孙，过高祖不得复立庙。周家祖有功，尊有德，立后稷、文、武庙。至于子孙，自高祖以下而七庙。天子之卿大夫三庙，元士二庙。诸侯之卿大夫比元士，二庙。诸侯之士一庙”（《白虎通义》与此说同）。

从上述记载中，可以发现这两类不同的宗庙，是作为一个统一的宗庙体系出现的，看不出有分立的规定。

宗庙、国庙庙址的合一，使得在其间进行的表达对祖先崇拜之情的宗教祭祀活动，也可以出现宗法与政治的合一现象。这在殷代王室成员对先王进行的“合祭”中就已有初步表现。周

原甲骨 H₁₁: 20、H₁₁: 117 刻辞：“祠，自蒿于周”，据考证，是武王自镐京前往周原宗庙祭祀周先王的事，这种性质的祭祀明显地集宗、政于一举。

更典型的祭仪，是完善于西周中期以后的“禘祫”之制。禘、祫，是在宗庙中进行的规模不同的两种祭仪。禘，专祭远祖、始祖。具体形式又可分为“殷禘”和“大禘”。“殷禘”，祭典仪式特别盛大隆重，由天子主持；“大禘”规模略小，由诸侯主持，春秋时鲁国祭始祖周公，即用“大禘”之礼^⑩。祫，是对祖先的合祭。《说文》：“祫，大合祭先祖”；《韩诗内传》：“祫则群庙之主悉升于太祖庙”^⑪；郑玄《驳五经异义》：“祫则毁庙，群庙之主于太庙合而祭之”。祫礼所含祖先数量比禘礼多，但在性质上，即表现宗、君二统与宗法、政治的合一上，两者是相同的。所以，段玉裁《说文解字注》总结禘祫之制：“禘与祫皆合群庙之主祭于太祖庙也……禘大于四时而小于祫”^{*}。

这一切都有助于人们得出“宗君合一”的结论。

然而，问题并不能到此为止。宗主与君主的身分性合一，只是表层现象，两者本质的差别依然存在，合一是有条件、有限度的；宗庙与国庙的合一，既表现为庙址的合一，也表现为宗、政两种祭典的合一。但是，宗庙与国庙的差别，可以通过在宗庙中进行的除祭典以外的其他形式的活动来论证，两种祭典的合一，也可以用两种祭典经常的不合一来反驳。“宗君合一”论所赖以生存的理由，并不是无懈可击的。

首先看祭典。

卜辞中对直系先王的“周祭”，表现出一定程度的宗法血缘

* “四时”，即“四时之祭”；《尔雅·释天》曰：“祠、禴、烝、尝”；《玉制》作“禴、禘、尝、烝”；《公羊传》桓公八年，《春秋繁露·四祭》、《周礼·大宗伯》与《尔雅》同，

意识，这种意识显然不同于在宗庙中的大合祭。《尚书·高宗彤日》有“典祀无豊于昵”句，昵，或训祢，或训近，即亲庙之意；而“典祀”则是合祭。说“合祭无豊于亲庙之礼”，暗示出人们对国庙与宗庙性质上的区别已有相当程度的把握。

西周时期，人们在对先祖、先王进行大量宗、政合一性祭典外，还对本宗族的祖先单独祭祀与追溯，祖先被称为“祖某”，“考某”，“某公”。如《墙盘》，追溯了墙的五世祖先——高祖、微史烈祖、乙祖、亚祖祖辛和父考乙公；^⑫墙的儿子作《疾钟》，追溯了高祖辛公、文祖乙公、皇考丁公；^⑬《乎钟》追溯了先祖南公、亚祖公中必父等。^⑭《大戴礼记·诸侯迁庙》：“祝声三曰：‘孝嗣侯某，敢以嘉币告于皇考某侯，成庙将徙，敢告。’……祝声三曰：‘孝嗣侯某，敢用嘉币告于皇考某侯，今月吉日，可以徙于新庙，敢告。’”等等。以上证明宗法性祭典与政治性祭典，并不是一定要合一的。

分析祭典之外其他形式的活动内容，可以清晰地区分宗庙与国庙实际社会功能的差异。

凡政治上的大典，如天子即位，诸侯即位，卿大夫接受册命，都要“告庙”。周康王即位，即在周庙中进行了规模盛大的典礼；鲁孝公即诸侯位，宣王“乃命鲁孝公于夷宫”^⑮；晋文公、晋成公、晋悼公即位，“朝于武宫”，到曲沃的始祖武公庙内“告庙”^⑯。任官、赏赐所行“册命”，多数在天子的宗庙举行，少数在臣下的宗庙举行。传世青铜器中有《师酉殷》，记载周王至吴太庙，某公族入右，师酉立中廷，“王乎史墙册命师酉，‘嗣乃祖齐官邑人虎臣’”^⑰；《盠方尊》亦记，某年八月初吉，穆公陪同盠在周庙接受册命，周王命盠掌管王室禁卫军西六师，王行三有司，兼司六师及八师艺，并赐给命服等^⑱；《此鼎甲》也记载了周王在夷王庙内册命大臣之事：清晨，王到太室即位，司徒

毛叔陪同“此”入太室，立于中廷，王叫史瓘宣布任命此的官职是邑人膳夫。^⑩文献中亦有：《周礼·春官·司几筵》“凡封国命诸侯，王位设黼依，依前南乡，设筵筵……在右玉几”；《大宗伯》“王命诸侯则摈”，郑注：“王将出命，假祖庙立依前，南乡，摈者进，当命者延之，命使登，内史由王右以策命之，降，再拜稽首，登，受策以出”；《礼记·祭统》：“祭之日一献，君降立阼阶之南，南乡，所命北面，史由君右，执策命之，再拜稽首”。前者为天子命诸侯之礼，后者为诸侯命诸臣之礼。这一切的意义亦如《祭统》所说：“古者明君爵有德而禄有功，必赐爵禄于太庙，示不敢专也”。

以上行为属政治行为，“假祖庙”而行，为的是“示不敢专也”。此时的“祖庙”、“太庙”，是为国庙。

诸侯秋天朝见天子，称“觐”。《礼记·曲礼下》：“诸侯北面而见天子曰觐”，郑注：“秋见曰觐，一受之于庙……觐者位于庙门外而序入”；诸侯国邦交称“聘”。《礼记·祭义》所谓“三让而后入庙门，三辑而后至阶，三让而后升”。二礼都必须在宗庙内举行。

诸侯出行前，要告于宗庙，回来后要在宗庙行“饮至礼”。《左传》桓公二年：“凡公行，告于宗庙；反行，饮至，舍爵，策勋焉，礼也”，杨伯峻注：“诸侯凡朝天子，朝诸侯，或与诸侯盟会，或出师攻伐，行前应亲自祭告祫庙，或者并祭告祖庙，又遣祝史祭告其余宗庙。返，又应亲自祭告祖庙，并遣祝史祭告其余宗庙。祭告后，合群臣饮酒，谓之饮至”。

出师作战之前要向宗庙请示、受命，并在宗庙前阅兵。《国语·晋语五》：“晋伐宋，乃发令于大庙，召军吏而戒乐正”；《左传》隐公十一年，郑伯将伐许，五月甲辰“授兵于大宫”；《左传》庄公八年，“八年春，治兵于庙，礼也”。

作战时，军中亦载有先君之主位。《左传》成公十六年，鄢陵之战，“楚子登巢车，以望晋军……楚子曰：‘张幕矣。’伯州犁曰：‘虔卜于先君也。’”；《礼记·曾子问》谓：“古者师行必以迁庙主行”，“天子巡守以迁庙主行”；《周本纪》记武王伐殷，载文王牌位于军中，“言奉文王以伐，不敢自专”。

作战胜利，要向宗庙报告。《左传》宣公十二年，泌之战，楚大败晋军，“楚庄王曰：‘……武有七德，我无一焉，何以示子孙？其为先君宫，告成事而已。’……祀于河，作先君宫，告成事而还”。

国家遇有重大事故和重大灾难，也要向祖先报告。《左传》定公八年，“公敛阳欲杀桓子，孟孙惧而归之，子言辨，舍爵于季氏之庙而出”；《左传》宣公十二年，“楚子围郑，旬有七日，郑人卜行成，不吉，卜临于大宫，且巷出车，吉，国人大临，守陴者皆哭”（“大宫”，郑大祖之庙，“临”，大哭）。

战争结束，凯旋之师更要在宗庙举行隆重的献俘礼。《小孟鼎》载在周庙向王献俘；《虢季子白盘》亦载在周庙献馘；《散簋》又载在周庙告擒；《左传》襄公十年，“晋侯有问，以栢阳子归，献于武宫，谓之夷俘”。

诸如此类的宗庙行动，虽然也体现了听命于祖先，尊敬祖先，希望得到祖先保护这一祖先崇拜观念，但是，由于这些行动完全出于政治目的，人们要求得到庇护的，已经不是宗族这个血缘共同体的利益，而是国家、政治集团、统治集团的、远远超出宗法范畴的各种利益。因此，虽然活动是在宗庙中进行，仍然应当把它看作是与宗族祖先祭祀性质不同的政治行为，而进行这种政治行为的场所——宗庙，此时亦当视为国庙。近年在陕西雍城发掘了规模宏大的春秋时代秦宗庙系统。据发掘者与报道者称，这是迄今发现的规模最大、保存最好的先秦礼制

性高级建筑，其建制由大门、中庭、祖庙、昭庙、穆庙、围墙等组成。祖庙祭享秦国始封君秦襄公，昭庙祭享在位秦公祖父，穆庙祭享在位秦公父亲(在位秦公为秦景公)④。这三庙，即合祖先之庙与国庙为一，如果仅凭这点就得出秦国具有完整、发达的宗法制度的结论，实在是过于仓促了。如果没有在宗庙中进行了何种性质祭典的记载，宗庙系统本身是无法告诉我们宗法制度发达与否的。一个在宗族祖先崇拜观念上显得相当淡薄的国家，与它具有宏伟庞大的宗庙建筑群，两者并非一定矛盾，因为它们各自的根据不同。

宗法意义上的宗庙，体现于下列祭祀、典礼活动中。

为庆祝男子进入成年阶段而举行的冠礼，必须在宗庙中进行，意为尊先祖。《仪礼·士冠礼》：“士冠礼，筮于庙门”，郑注：“重以成人之礼，成子孙也”；仪式由庙门步入内，经过宾礼、答拜、三让、即筵、送母、拜兄、易服，才告完成。礼赞词有“始加祝”、“再加”、“三加”、“醴辞”、“醢辞”、“再醢”、“三醢”、“字辞”几部分，无论是内容还是形式，都与政治性典祀有重大区别。

婚姻“六礼”前五项“纳采”、“问名”、“纳吉”、“纳征”、“请期”，在女方宗庙中进行。因为“将以先祖之遗体许人，故受其礼于祢庙也”⑤；《礼记·文王世子》说：“娶妻必告”，郑注：“告于君也，亦既告君，必须告庙”；《礼记·昏义》所说为关键：“昏礼者将合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世也，故君子重之”。“六礼”最后之“亲迎”，婿方必须到女方宗庙中拜见女方，由女父亲自把女儿授给女婿，且行父女礼。贾公彦疏：“父礼女者，以先祖遗体许人，以适他族，妇人外成，故重之而用醴，复在庙告先祖也。”《左传》昭公元年楚公子围娶于公孙氏，即从豊氏之祧(公孙氏宗庙)“入逆而出”。

此外，还见于人们对宗族祖先进行追溯、祷告的场合，例已见上，此不赘引。

严格意义上的宗族祖先崇拜，只是表现在这些特定的场合、特定的典礼活动中。此时的宗庙，才是代表着本宗族利益的、真正宗法意义上的与国庙功能相异的宗族祖先之庙。

考察宗庙的性质，必须以在宗庙中进行的祭祀活动的性质为对象，脱离这个具体对象，宗庙建筑本身只是一个外壳，一个无生命的物质存在，并不能直接显现人类社会各种丰富的现实关系。

当然，把宗庙与在宗庙中进行的的活动区分开来，把在宗庙中进行的不同性质的活动区分开来，这是现代社会科学所提出的要求，古人没有这种观念。虽然他们对具体的行为过程已有初步区分，但远远没有达到建立概念的程度。在大多数思想家看来，凡是在宗庙中进行的祭祀活动，都是一样的，都体现了“尊祖敬宗”的观念，都可以归并到“政教合一”的大架构中：

自仁率亲，等而上之至于祖；自义率祖，顺而下之至于祢，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。^②

这也就是“宗君合一论”者最高的社会理想。根据这条思路，我们确实不能轻率地否认“宗君合一”论，应当承认它的产生具有很值得注意的合理性。应该强调的是，我们批评和超越这个理论的途径，并不是断然抹煞“合一”，而是要将“合一”规定为具体的、建立在充分肯定差别基础上的辩证的“合一”。

通过对“宗君合一”理论的全面分析，我们可以得出以下

结论:

1. “宗”、“君”是两个不同的范畴，对它们理论内含的区分，必须有清晰和严格的把握；

2. “宗君合一”产生于对一系列历史现象的综合、概括。由于它是宗法制度发展到一定阶段后出现的客观事实，因此，它是具体的，而且是有条件的。无论在理论和史实上，都不存在一种抽象和无条件的“宗君合一”；

3. 如以辩证的观点审查“宗君合一论”，也许应当肯定“宗君合一论”具有的合理性，应当重视“宗君合一论”在思想史上的地位。

注 释

- ① 《通典》卷七十三《五宗》引庾亮问贺循语。
- ② 王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》卷10，着重号为引者所加。
- ③ 金景芳：《论宗法制度》，《东北人民大学人文科学学报》，1956年第2期。
- ④ 孔颖达：《毛诗正义》。
- ⑤ 高亨：《诗经今注》，上海古籍出版社，1980年版，428页。
- ⑥ 万斯大：《宗法论》，《昭代丛书》庚集埤编补，卷一。
- ⑦ 马瑞辰：《毛诗传笺通释》卷二十五。
- ⑧ 说详陈厚嘏：《春秋世族谱》。
- ⑨ 毛奇龄：《辨定嘉靖大礼议》，载《西河合集》。
- ⑩ 《春秋经》僖公八年。
- ⑪ 《韩诗内传》，全书已佚，辑佚文见于马国翰：《玉函山房辑佚书·经籍类》。
- ⑫⑬ 《文物》，1978年第3期。
- ⑭ 《考古与文物》，1980年第4期。
- ⑮ 《国语·周语上》。
- ⑯ 事见《左传》僖公二十四年、宣公二年、成公十八年。
- ⑰ 《两周金文辞大系》初版，96。
- ⑱ 《陕西省出土青铜器》第三册，193。
- ⑲ 《文物》，1976年第5期。
- ⑳ 《解放日报》，1986年5月9日。
- ㉑ 《仪礼·士昏礼》，郑玄注。
- ㉒ 《礼记·大传》。

第四章

西周宗法思想

宗法思想，是对宗法制度所内含的一系列社会关系进行的理论概括的总和。它的发生、发展基于宗法关系。在宗法关系发展的一定阶段，就产生相应的宗法思想。但是，这种反映与被反映关系，并不意味着宗法思想是一种被动的存在。正如社会意识对于社会存在会施予巨大反作用一样，宗法思想一旦形成，就不仅涵盖了它的现实基础，而且使散乱的现实关系得以合理化、系统化。在某种意义上，作为对象的宗法关系，唯有凭靠宗法思想的逻辑重构和再现，才真正成为可以理解、可以操作、可以在更高层次上加以把握的“现实”。

宗法思想的形成，可以追溯到殷代，但是开始成为体系，却只能是在西周。虽然西周也没有关于宗法思想的专题论著，但从宗法思想应具备的内在逻辑构成——“宗亲观念、宗族祖先崇拜观念、宗法伦理观念、宗法政治观念——来看，西周无疑已经具有了初步完整的理论形态。

第一节 宗亲观念

宗亲观念具体表现在当时流行的亲属称谓和族制、服制，以及对一般宗亲关系所作“亲”、“尊”之类的划分中。宗亲观念是宗法关系的基础，它的实际效用是，当宗族还是一个对族人具有切实管辖能力的实体时，它大致显示了这个实体的范围，并通过由它所造成的宗族认同感，形成“我的宗族”、“我们的宗族”之类具有归属意义的概念，从而在相当程度上加强了维系宗族实体所必需的内在凝聚力。当宗族已不是一个实体，而仅仅是具有同一父系血缘关系人们之间的一种感情纽带时，宗亲观念则为人们保留了一个恰当的形式，既符合感情需要，又为基于其他利益关系的、经常会发生的暂时性聚合，提供了可资利用的机会和手段。

关于中国古代亲属称谓，早年已有冯汉骥《中国亲属制度》^①、芮逸夫《中国亲属称谓制的演变及其与家庭组织的相关性》^②等著作，作了开创性的研究。近年来，值得注意的成果是谢维扬《周代家庭形态》^③一书。本节有关西周宗亲称谓的一些基本分析方法，主要是借鉴了以上几种著作。

记录西周亲属称谓最权威的材料，无疑是金文和一些已被学术界确定为西周作品的文献，如部分《诗经》，《尚书》中的《周书》等。这两宗材料虽然过于零散，但我们仍然可以从中看出西周时代人们所具有的宗亲观念的基本轮廓。

先看金文中的宗亲称谓。

具有确切认准对象和确切的亲属关系的宗亲称谓有二十七种：

父^④、母^⑤、考^⑥、皇考^⑦、文考^⑧、丕显考^⑨、皇文考^⑩、

穆考^①、祖考^②、皇祖考^③、刺(烈)考^④、祖^⑤、皇祖^⑥、刺(烈)祖^⑦、文祖^⑧、文祖皇考^⑨、高祖^⑩、皇神祖考^⑪、子^⑫、孙^⑬、曾孙^⑭、兄^⑮、弟^⑯、母弟^⑰、文姑^⑱、文妣^⑲、妇^⑳；泛指祖父以上男性亲属的七种：

先祖^㉑、亚祖^㉒、先文祖^㉓、嗣祖^㉔、乙祖^㉕、丕显祖^㉖、皇文烈祖考^㉗；

泛指同宗子弟的一种：宗子^㉘；

泛指母亲的三种：王母^㉙、皇母^㉚、文母^㉛。

由于金文内容大多是对君主、祖先、上帝的感恩之辞，所以文中涉及的宗亲范围，主要是关于父辈以上的直系宗亲。这方面的称谓特别发达，比如上引三十八种宗亲称谓中，就有十六种是关于祖父以上的(祖、祖考、皇祖、皇祖考、烈祖、文祖、文祖皇考、高祖、皇神祖考、先祖、先文祖、嗣祖、亚祖、乙祖、皇文烈祖考、丕显祖)，而其他层次的宗亲，则因金文内容的限制，没有被详细记录下来，如五服之内的宗亲，只涉及本人第一、第二旁系的一部分。虽然如此，金文已经表现出人们对现实亲属关系中的宗亲关系，有了明确的认识。在所有场合里，有关宗亲关系的称谓，也绝不会与表示姻亲关系的称谓相混。

在《诗经》的《周颂》、《大雅》、《小雅》以及《尚书》的《周书》部分，亦有相当数量的宗亲称谓。与金文重合者除外，可以补充金文的有以下十一种：

伯父^㉜、伯兄^㉝、伯氏^㉞、仲氏^㉟、仲叔^㊱、季弟^㊲、昭考^㊳、显祖^㊴、妻^㊵、孥^㊶、姊妹^㊷。

由于《诗》、《书》的性质，材料上存在的局限一如金文，终于使我们不能获得西周时代一个完整的宗亲范围，这是很可惋惜的。据目前已有的材料推断，西周时代对宗亲关系的认识水平，

绝不会局限于以上十三种（称谓为四十九种，实际的宗亲关系只有：父、母、祖、妣、曾祖、高祖以上、子、孙、曾孙以下、妻、兄弟、姊妹、伯叔十三种）。既然在事实上已经存在如文之昭、武之穆、周公之胤这样规模庞大的同姓和同氏集团，并且在实际的政治经济生活中，这些亲疏不同的人们又具体体现为不同的社会等级，这就意味着，人们对宗亲关系的认识和区分，已经相当精细，只不过因为年代长久，史料湮没，一时还不能从第一手资料上获得明证罢了。如果我们把眼光略往后移，将春秋时的纪录拿来作一参考，就能在金文、《诗》、《书》已经构筑起的基本框架里，补得一份比较完整的宗亲纪录。应该指出，补入的称谓是西周材料中所无，但并不一定是西周社会所无。相反，由于亲属称谓的变化极为缓慢，任何一种新称谓的出现，都要以家族、婚姻长时间的实际发展为前提和条件。所以，春秋文献中出现的新称谓，并不是只能属于春秋时代，甚至可以断定，其中大部分必然产生于西周。

以下二表，将西周材料与春秋材料分别列出，以见差别。

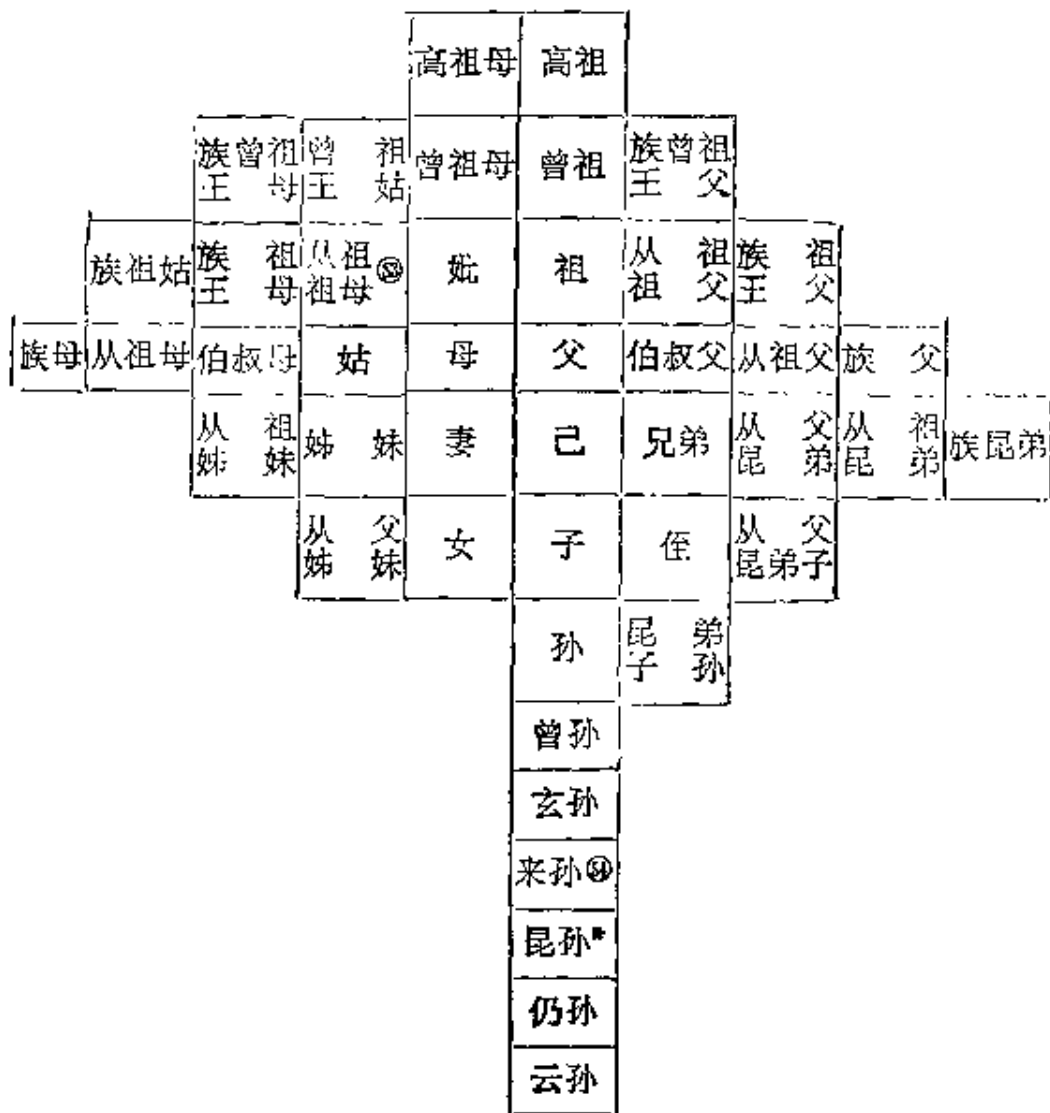
〔表一〕金文及西周文献所示宗亲范围

			高祖	
			曾祖	
		妣	祖	
姑	母	父	伯叔	
妹	妻	己	兄弟	
		子		
		孙		
		曾孙		

(除己之外，十四种亲属)

〔表二〕春秋文献所示宗亲范围

(文献包括：《尔雅·释亲》、《左传》、《仪礼·丧服经传》等)



(除己之外，四十三种亲属)

〔表二〕虽然比〔表一〕多出了二十九种宗亲称谓，但非常明显，整个宗亲系统的主干是在西周时奠定的，春秋时代的补充

- “昆孙”以下名称，战国时尚未普遍。《史记·孟尝君列传》记田文与田嬰的对话：“子之子为何？”曰：“为孙。”“孙之孙为何？”曰：“为玄孙。”“玄孙之孙为何？”曰：“不能知也”。

并没有对这个主干有任何修正，更何况这补充的二十九种称谓中，也许绝大部分早在西周时已有了。

这一切都表明，西周时代，人们对“宗族”这个血缘共同体的内含已有深刻的认识，不仅能够在上百种亲属关系中严格地区分宗亲与姻亲，准确地把握宗族的范围，而且对宗亲中的直、旁、长、幼、世代关系，都有精确的区分，这是对宗族的认识开始深化的标志。西周宗法思想之所以能够成为全部意识形态的一个中坚部分，就因为它的基点落实在对宗族有严格而切实的把握之上。也就是说，西周人所讲的宗族，绝不是空话，它是被一根血的锁链牢固地串联起来的真实的共同体。

下面，我将从已发表的西周金文材料中，选择若干有代表性的贵族宗族，从外观上作一简略描述。由于材料的限制，这些宗族内各成员间清晰的亲属关系（直、旁、长、幼、嫡、庶、世代等）有时无法确知，但这并不会使我们对这类宗族的真实存在产生丝毫的怀疑。

以往学者利用金文研究西周宗族问题已取得不少重要的成果。主要的专著和论文有以下几种：

(1) 曾睿：《周金文中的宗法纪录》，《食货》杂志，1935年第2卷第3期；

(2) 吴其昌：《金文世族谱》，国立中央研究院历史语言研究所专刊之十二，商务印书馆1936年版（以下简称《世族谱》）；

(3) 陈梦家：《西周铜器断代》，《考古学报》1955～1956年分期刊载（以下简称《断代》）；

(4) 白川静：《金文通释》（日文版），白鹤美术馆1969年（以下简称《通释》）；

(5) 周瑗：《矩伯、裘卫两家族的消长与周礼的崩坏》，《文物》1976年第2期；

(6) 王培真：《金文中所见西周世族的产生和世袭》，《西周史研究》1984年；

(7) 蔡运章：《召公奭世系初探》，《西周史研究》，1984年；

(8) 刘雨、张亚初：《商周族氏铭文考释举例》，《古文字研究》第七辑（刘、张二君著《商周族氏铭文的资料和初步研究》一书，尚未拜读，十分遗憾）；

(9) 刘启益：《西周夷王时期铜器的初步清理》，《古文字研究》第七辑。

除此之外，还有许多从金文角度论及西周宗族问题的文献，我在适当时候也将一一征引。

1. 召氏

召氏铜器群：《世族谱》卷1第39页列24器；《金文通释》2大保卣、大保方鼎、3大保斝、4束觶、42作册大方鼎、43召尊、44小臣鬻鼎、45召环器、召伯鬲、194琯生斝一。

陈梦家《断代》2，第23器，“梁山七器”：大保方鼎、大史友鬲、白盨盃、盨鼎、大保斝、大保鸛卣、鲁公鼎（白川《通释》梁山七器无鲁公鼎，而有盨尊）。

世系：

① 召伯父辛——公束 召伯虎 召中考父 召□

——盨、白盨 召叔火父 召乐父

② 太保 太保遘 太保□ 太保典 太保虎

太保邳

据《史记·燕召公世家》《索隐》，召氏始祖为君奭：“召者，畿内采地，奭始食于召，故曰召公”。但根据《集解》引谯周语，

此说似不能落实：“周之支族，食邑于召，谓之召公”。现据金文，召氏始祖应为召伯父辛。这里的关键是确定“公束”即为君奭。郭沫若《作册大方鼎》考释（《大系》33）、陈梦家《断代》3.84、白川《通释》42 有详论。杨树达《积微居金文说》164 反对此说，认“束”为“来”字，恐不确。“公束”如确为君奭，召伯父辛即君奭之父，《束觶》铭：“公赏束，用乍父辛于彝”，公，周公，父辛，即召伯父辛。再据《作册大方鼎》铭：“皇大尹大保宦，用乍且丁宝尊彝”，君奭之祖为祖丁，尚未以召名氏。

召伯虎以下，散见于召氏铜器，世系无考。

盨，伯盨，与君奭同辈，皆为召伯父辛子，《盨鼎》铭称“侯盨贝金，虢侯休，用乍召伯父辛宝尊彝”可证。

“太保”是召公世职，白川静认为“太保”可能成为召伯、召公家的又一族号，可从。《遯鼎》、《典鼎》、《大保宗室鼎》等铭文末尾以“太保”为族识。太保诸人世系不可考。

2. 与召氏有密切关系的，是匱氏。

匱氏铜器群：《世族谱》1.38列 28 器；

《断代》2.102 列匱侯孟二、三；

1955 年辽宁凌源县海岛营子村出土匱侯孟一^⑤；

1974 年北京房山县琉璃河西周墓出土匱器若干，内有复尊、复鼎、葦鼎、圉方鼎、伯矩鬲等^⑥。

世系：

匱侯旨——太子癸 匱侯孟 匱侯駸 匱侯载 匱王霁
匱王戡 匱王戎人 匱王喜 匱伯圣

《史记·燕召公世家》《索隐》：“武王封之北燕……亦以元子就封，而次子留周室代为召公”，可知匱侯为召氏长子。《匱

侯旨鼎二》：“匱侯旨乍父辛尊”，父辛即召伯父辛。从《匱侯旨鼎一》铭“匱侯旨初见事于宗周，王赏旨贝甘朋”，可知匱侯旨的政治地位。太子癸（《董鼎》见）以下世系不明。

3. 应氏

应氏铜器群：《世族谱》1.18 列 12 器；

《断代》3.39 列 11 器，多与《世族谱》同，异者为应父癸；

《文物》1975 年第 10 期有应侯钟一，《文物》1977 年第 8 期有应侯钟二。

世系：



应公 应伯多父 应叔

《左传》僖公二十四年：“邠晋应韩，武之穆也”。应氏铜器证明应氏宗族的存在。应公世系不明。

4. 毕氏

毕氏铜器群：《世族谱》1.16 列 8 器

世系：

毕公——毕仲————段 毕 毕伯硕父

毕鲜 毕卯

《左传》僖公二十四年：“毕原酈酈，文之昭也”。“毕公”见于《献殷》铭：“对朕辟休，乍朕文考光父乙，十世不忘，献身在毕公家，受天子休”。据此铭，毕公祖为光父乙，献为毕公子。献又称献伯、献公、献仲，《断代》2.26 认为献仲与献伯为同一人。献伯之伯，是侯伯的伯，献仲的仲，是叔仲的仲。毕中作为毕公之子，封于献，故称献伯。“段”是毕中之孙，《段殷》铭：“念毕中孙子……”。白川静认为，献氏作为毕公族，是一个相当强大的宗族。段以下诸人，世系不可考。

5. 荣氏

荣氏铜器群：永孟、应侯钟、元年师匄殷（三器为共王时器）；同殷、康鼎、卯殷（三器为懿王时器）；卫殷、马王村七号殷、弭伯殷、辅师夔殷（四器为孝、夷、厉王时器）。

世系：

荣伯 荣季 荣公

金文“荣”作“夔”，已往学者多不分荣、夔，如《世族谱》2.21艾氏谱（姒姓）就将二者混一，其实荣、夔应作区别。夔氏为周初庶殷之一。与《周本纪》“（成）王赐荣伯作《贿肃慎之命》”，及《集解》引马融曰：“荣伯，周同姓，畿内诸侯，为卿大夫也”相呼应的，是见于西周中后期铜器中的荣（师匄殷）、荣伯（永孟、应侯钟、同殷、康殷、卯殷、卫殷、七号殷、弭伯殷、辅师夔殷）、荣季（卯殷）、荣公（卯殷）。

6. 毛氏

毛氏铜器群： 《世族谱》1.15 列 8 器，孟殷。

世系：

毛公厝 毛父班 毛公 毛白 毛父 毛叔 毛
獯 师毛父

陈梦家《断代》2.12 论《班殷》：“西周初有两毛公，一为毛叔郑，见《逸周书·克殷》及《周本纪》，《古今人表》：‘毛叔郑，文王子’，与武王同时；《左传》僖公二十四年‘文之昭也’；《广韵·豪部》以为‘周武王弟毛公’；一为《顾命》之毛公，当成王末康王初，《古今人表》列周公、毛公，都在成王时。《班殷》之毛白、毛公、毛父是一人，‘公’、‘皇公’、‘邵考’、‘文王孙’，都是班所以称其父辈毛公。毛公是文王孙，他不可能是文王子、武王弟的毛叔郑，而应是《顾命》的毛公。”

唐兰《西周青铜器铭文分代史征》说：“从铭文看，毛伯班称

毛公为昭考，而王称毛公为毛父，则此毛公应为毛叔郑的曾孙，与昭王为同辈了。由于毛国别为小宗，以毛叔郑为祖，则成王顾命时之毛公为昭，其子为穆，当康王时，其孙又为昭，当昭王时，而由穆王言则正是父辈。依此，毛伯班实与穆王同辈，为毛叔郑的五世孙。”^⑤

细读铭文，应以唐说为是。

白川《通释》79，毛氏有支族，班恐即为支族。后期的《毛公鼎》显示了作为世族的毛氏强大的势力，并延续至春秋时代。

7. 克氏

克氏铜器群： 大克鼎、克盃、克钟、小克鼎、伯克壶、
师旻斝、师克盃、德克斝。

世系：

师华父——后仲——膳夫克 作册尹克

郭沫若《大系》110释《伯克壶》：“伯克与《克钟》、《克盃》、《克鼎》等之克，当系一人”。

《大克鼎》有“文且师华父”；《小克鼎》“克乍朕皇且厘季宝宗彝”，郭氏《大系》123释：“厘季当即师华父之字”；《克钟》：克“用乍朕皇祖考伯”，郭氏《大系》112：“谓皇祖皇考，伯其爵称，祖考不连文，考伯亦不连文。或说考伯乃皇祖之字”。《伯克壶》克“用乍朕穆考后仲尊壶”。

据《师克盃》铭，克的先祖考是周王室得力功臣。马承源《中国古代青铜器》100称：“克的家族世代享受着特权和增加财富，克有能力铸造这样瑰伟的重器（即《大克鼎》）来记载王命并以祭祀先祖，则克这个家族无疑是当时最重要的世家之一”。

8. 井氏

井氏铜器群： 王培真《金文中所见西周世族的产生和世袭》一文汇列井氏人物器共29器；

《世族谱》2.6 姜姓“奠井氏”列 25 器，1.18 姬姓“邢氏”列 17 器。多与上同。

世系：

井伯鞞父——司马井伯——井叔(井叔康)——井叔蕞父
——井叔男父——井季鬯——井季壘

井氏又称奠井、咸井、奠，《断代》87 认为四者指同一个氏，“凡有此氏名者乃一家之器”。奠井即咸井，“凡不系奠之井白、井季诸器不晚于共王，凡系奠之井叔诸器不早于共王，是先有井氏而后食邑于郑而改称奠井，由奠井而省称奠，此与姬姓郑虢之郑不同”。王培真认为“奠”应读作“甸”，即指畿内。而“咸”字作“完毕”解，应在咸字后断句，因此不存在“咸井叔”。细审之，仍以陈说为是。郭沫若《大系》84 论“咸井”与“奠井”关系甚详。

从世系上看，井氏是一个大宗族，伯、叔、季是这个大族的几个支系，从前期的井伯鞞父到后期的井季鬯，经历了康、昭、穆、共、懿、孝、夷、厉八个王世，约 180~200 年。

井氏是否姬姓尚有疑问。《世族谱》2.6 列为姜姓，固然难以证，但据“井”“邢”关系以及“井姬鼎”、“弔男父匜”等器铭，断井为姬姓，也有不少破绽，比如面临同姓为婚的问题，等等。这里暂归井氏于周姬集团，容日后再作斟酌。

9. 虢氏

虢氏铜器群： 师虢鼎、十三年望殷、师望殷、即殷、
师史钟、虢季子白盘。

世系：

烈祖虢季——师虢(寘公)——幽叔(师望)——皇考德叔
(即)——师史

周文王的两个弟弟虢仲、虢叔，分别封为东虢和西虢。西

虢国君称虢文公，后人即虢季，金文中称“虢文公子段”和“虢季氏子段”。《师夷钟》铭：“师夷肇作朕列祖虢季、寔公、幽叔、朕皇考德叔大懿钟”，即指明了虢季之后的世系。据刘启益《西周夷王时期铜器的初步清理》一文，该族经历了昭、穆、共、懿、孝、夷诸朝。

10. 散氏

散氏铜器群： 《世族谱》1.23 列 6 器，散车父鬲、散车父壶、散伯车父鼎。^⑧

世系：

散伯 散季 散车父

白川《通释》补 4，散氏本籍居于陕西扶风法门地区，这里是克氏、鬲氏器群与鬲鼎、毛公鼎出土地，是西周后期大族世家密集之地。《文物》1972 年第 6 期说：“周初辅佐文王的五臣之一散宜生，可能是散氏的祖先。”

散氏为姬姓，吴、白川氏力主此说。据散伯为嫁给矢氏的女儿所作媵器称“矢姬”一事，以及《散氏盘》铭，可从。

以上十族为姬姓大族，除此之外，金文中尚见伯髦父族、沈氏族、盩氏族、戲氏族、单氏族、喜氏族、瑯氏族等宗族。限于篇幅，不一一列举。

11. 虢氏

虢氏铜器群： 《世族谱》3.31 列 4 器，归于妊姓，虢父辛壶，大师虢鬲，大师虢豆，虢钟一、二。

世系：

文且考 己伯——厘伯——虢

据《大师虢豆》铭“用邵洛朕文且考……”，再据《虢钟》(一)铭：“虢乍宝钟，用追孝于己白，用享大宗，用添好宾，虢众蔡

姬，永宝、用邵大宗”，以及《虢钟》(二)铭：“用乍朕文考厘伯鬲饔钟……”，可知文且考与己伯可能是一人，为虢的直系祖宗，故称“大宗”，厘伯是其父，亦为“大宗”系列。

12. 虢氏

虢氏铜器群： 虢鼎一、二、虢殷一、二、录殷一、二、录虢卣。

世系：

文祖乙公——文祖辛公——烈考甲公(文考早公)——文考乙公——皇考厘王——录虢伯(录、虢、录虢)

《虢鼎》一(《文物》1976年第6期)铭有“其用夙夜享孝于厥文且乙公”；《录殷》一铭有“文祖辛公”；《虢鼎》二铭：“王唯念虢辟刺考早公，王用肇事乃子虢……朕文考甲公，文母曰庚淑休……”；《录殷》二、《录虢卣》铭有“文考乙公”；《录虢伯殷》有“皇考厘王”。

白川《通释》补12，认为虢氏诸人也许是殷周之际企图叛乱的王子录父之后。作为庶殷之一，录虢与周王室的亲密关系，显示了周王室“以夷制夷”政策的成效。

13. 微氏

微氏铜器群： 1976年12月陕西扶风出土庄白一号微史家族器共折器四件、尊器五件、墙器三件、瘝器四十三件，总数达74件。^⑤ 白川《通释》补15详列。

世系：

高祖——烈祖——乙祖(乙公)——亚祖祖辛(辛公·作册折)——豊(乙公)——史墙(丁公)——微伯瘝

微氏世系见于《史墙盘》铭文，以及《瘝钟》(甲组)。

微氏烈祖到微伯瘝，分别担任了武、成、康、昭、穆、共、

懿、孝、夷九个王世的王朝史官，他们在王左右，参加周王朝的各种活动。从他们拥有的这批庞大的青铜器群来看，微氏是一支极为强大的宗族。

14. 裘卫氏

裘卫氏铜器群： 1972年2月，陕西岐山董家村出土裘卫家族诸器，其中有卫毳、卫盃、卫鼎(二件)、公臣毳、此鼎、此毳、旅伯鼎、仲涿父鼎、庙孱鼎、懋匚、荣有司盃鬲。^⑧

世系：

文考惠孟——裘卫——公臣——此(旅伯、伯辛父)—— 甬

裘卫为嬴姓，据《荣有司盃鬲》铭：“……用朕(朕)嬴棧母”可知。

裘卫氏是为数不多的几个属于卿大夫阶层的宗族。西周中后期以降，这类家族将逐渐增多。值得注意的是，裘卫诸器铭文末不是都有“子子孙孙永宝用”的套语的，这也许可以说明这类家族的宗法意识尚未强固。

15. 鬲氏

鬲氏铜器群： 鬲皇父鼎一、二、鬲皇父盘、鬲皇父毳、鬲皇父匚、鬲交中簠、鬲弗生鬲、匚伯皇父鬲、永盃。

世系：

鬲皇父 鬲交中 鬲弗生 司徒鬲父

《世族谱》3.28 归鬲氏于媯姓。据《鬲皇父鼎》(一)铭：“鬲皇父乍媯媯盘盃尊器鼎毳一具……”，可知鬲氏确为媯姓。厉宣之时，媯姓大多为有名的望族，如辅伯有丰孟媯之器，周棘生有鬲媯媯之器，姜氏季良父有宗媯之器，奠的大内史叔舟有叔

媿之器。他如五媿、季媿、屈媿、司媿等。

鬲氏是夷厉时代的一个强大宗族。

以上五族属于殷遗和东方古族，西周王朝建立之后，对这些古旧世家采取了积极的政策，吸收他们广泛地参与周王朝统治，成为西周统治阶级中一支重要的力量。除此之外，金文中尚可见其他殷遗和东方古族，如餘氏、鬲氏、郟氏、征氏、冉氏、亚矢氏、壹氏、鬲劫氏、睿氏、员氏、卿氏、何(弼)氏、卫氏、询氏、免氏、頌氏、番氏、鞞氏、兮氏等宗族。因铜器分布较零散，世系亦模糊不清，故从略。

这里涉及到“族”和“三族”的概念问题。它们见于周初金文者，有《班簋》：“以乃族从父征”^⑩，《明公簋》：“唯王令明公遣三族伐东国”^⑪，等。“族”毫无疑问，就是上面所说那一个个实体性的宗族，其宗亲系统大致的规模是，上限为高祖，下限为玄孙（《尔雅·释亲》玄孙以下的“来孙，昆孙、仍孙、云孙”四者，已无多少实际意义），旁及间高祖族昆弟，共三十九种亲属关系。实际上不可能这么整齐，如“以乃族从父征”时，必定只能是其中一部分。尽管如此，“族”为同一世系下包括了直、旁系在内的一个宗亲集团，也就是我们所说的“宗族”，则是可以肯定的。因此，“三族”从逻辑上讲，只能是“三”个虽同姓但已可能不同氏的宗族，也就是已经分化了的三个同姓异氏宗族。如果移用《周礼·春官·小宗伯》“掌三族之别，以辨亲疏”，郑注：“三族，谓父、子、孙”；《仪礼·士昏礼》“惟是三族之不虞”，郑注：“三族谓父昆弟，已昆弟、子昆弟”；《礼记·仲尼燕居》“闺门三族”，郑注：“三族，父、子、孙”，认为“三族”只能是

* 《大系》10。卜辞中也已有“一族”、“三族”、“五族”等记载，如：《战后宁沪》506：“乙酉卜，于丁令马，唯一族令”；《后下》426:16“聚令三族”；《后·下》42.6：“王惟□令五族，其伐羌方”，等。学术界对卜辞之“族”是否为宗族还有争论。

父、子、孙，那就很难解释《明公簋》铭“王令明公遣三族伐东国”中的“三族”是何意了。“明公”，郭沫若、蒋大沂、吴泽均认为是周公子伯禽*；陈梦家认为是周公次子君陈，不是伯禽。伯禽为大祝之官，封于鲁，称鲁侯或鲁公，君陈又称明保，明公尹，其官保，食邑于明^②；杨向奎说，“明保”是周公本人，周公，名旦，字明保^③；李平心则考定明保为周文王庶子，周公旦之弟毛叔郑，明是字，保是官^④。综上所述，李说可从。明公所遣“三族”，如按郑玄“父、子、孙”一说，应当是“父之族、子之族”才对。但是“明公”既非长子，又非宗子，他凭什么去差遣“父之族”呢？郑注在《三礼》可能是对的（其实即使在《三礼》，也无确切证据证明“三族”中一定就有“父之族”），但这一解释缺乏普遍的适用性。比如在“王令明公遣三族”上就遇到了困难。这里的“三族”只能是出于毛氏或“明氏”的三族，即三个与明公同一世系，以明公为宗主的宗亲集团，而不会包括明公的“父之族”。从这里也可看出，“族”是自然形成的父系宗亲集团，如《白虎通·宗族篇》所说：“族者何也？族者湊也，聚也，谓恩爱相流湊也。上湊高祖下至玄孙，一家有吉，百家聚之，合而为亲，生相亲爱，死相哀痛，有合聚之道，故谓之族”，它构成宗法伦理的客观基础；而“三族”和“五族”、“九族”之类，却是人为组成的、为了某种政治目的而有意识地暂时联结在一起的某几个父系宗亲集团的联合体。它可以是父、子、孙，也可以不是父、子、孙；可以是垂直的、也可以是平行的，一切都根据可能和需要。《白虎通》释“九族”与今、古文经学都不同，但颇有见地：“《尚书》曰：‘以亲九族’，族所以九者何？九之

* 参见郭沫若：《殷周青铜器铭文研究》、《令彝、令鬲与其它诸器物之综合研究》、《明保考》；蒋大沂：《保卣铭考释》（《中华文史论丛》第五辑）；吴泽：《王国维周史研究综论》第一节《洛浩史事年岁综释》（《王国维学术研究论集》第一辑）。

为言究也，亲疏恩爱，究竟也。”作为名词的“九族”，成了研究、搜罗宗亲关系这样一个动宾结构的词组；“九”在方法论上是“究”，在实数上则可以是全部。从这个意义上说，“九族”是统治阶级根据统治需要对现存宗亲关系进行重组的产物，带有浓厚的实用性质。“三族”概念所包容的范围当然与“九族”不同，但其中贯穿的原则却是一致的。张政烺先生五十年代曾认为“三族”等于三个百人团，“五族”等于五个百人团，这个观点是值得注意的^⑥。

西周宗亲观念究竟发达到什么程度，可以从这里窥见一斑。本宗族各类宗亲关系的精确认准是基本的前提，在此基础上，与本宗族有最密切的血缘关系的一系列宗亲集团（并非广义的同姓集团）也已经能把握了。这些集团可以随时为某一具体的军事、政治目的而组合起来，从而形成一种暂时性的、非实体性宗族联盟，所谓“三族”、“五族”、“九族”者即是。^{*}西周封建领主式宗法结构是产生这一形态的宗亲观念的根源，当这个结构逐渐解体，逐渐让位于一种新的结构即封建地主式宗法结构时，虽然以“族”、“三族”、“五族”、“九族”来指认父系宗亲关系这个宗亲观念的基本含义没变（古文经学力主此说），但另一种不以父系宗亲范围为满足，又加入了有服姻亲的观念，也逐渐生发出来（今文经学力主此说，如夏侯、欧阳《尚书》学派说，“九族”为异姓有属者：父族四、母族三、妻族二）^{**}。这标志着封建国家对宗族的各种组织形式，对宗族在封建国家内应起的

^{*} 这个观点的详细论证，可参见拙作《论“九族”今古文说》，《华东师范大学学报》，1987年第2期。

^{**} 较早的记载见于《晏子春秋·内篇杂下》：晏子曰：“赖君之赐得以寿三族……父之党无不乘车者，母之党无不足于衣食者，妻之党无冻馁者……”。刘向《说苑·臣术》全文录入，又：《汉书·高帝纪下》：“诏敢有随王，罪三族。”注：“张晏曰：父母兄弟妻子也。如淳曰：父族、母族、妻族也。师古曰：如说是也”。

各种作用，都有了比前一结构更为直接和强制的规定。这两种观念同时并存，各以其不同的社会功能服务于封建地主官僚国家机器，成为秦汉以后封建意识形态中两个互为依存的组成部分。西周社会虽然暂时还不具备促使这种观念进一步演变的机制，但我们已经可以看出，此时奠定的基调，正是日后全部发展的起点。

有关宗亲观念在服制上的表现，可参见本书第九章关于丧服制度的研究；对一般宗亲关系所作“亲”、“尊”的不同层次的再度区分问题，参见第六章第一节的有关内容。至于著名的“昭穆制度”，由于近现代学者已经对之作了精审的分析^⑥，故本书除了在第七章第二节中有一概述外，不再展开讨论。

第二节 殷、周宗族祖先崇拜观念的基本区别

宗族祖先崇拜观念是维系宗族稳定所必须的心理支柱。宗族之所以为宗族，相当程度上依赖于全体族人对共同祖先的尊崇。衡量某一宗族，某一时代宗法思想的发展水平，宗族祖先崇拜观念的强弱是一项重要的指标。一般说来，宗亲观念的形成还只是对已经客观存在的事实加以确认和分类，而宗族祖先崇拜观念的形成，则要依靠宗教的、哲学的抽象思维。两种观念的理论水准，明显有高低。

有关西周时代宗族祖先崇拜的一般表现，我们在对宗庙与国庙的论述中已经汇聚了部分材料，对其中宗法性祭祀与政治性祭祀，也已有大致区分。本节不再涉及具体细节，只是对殷代、西周两种宗族祖先崇拜观念的基本特点作一比较，从中可以看出历史发展的轨迹，以及西周以后宗族祖先崇拜观念演变的大势。

首先，应当明确地指出宗族祖先崇拜之所以能维系宗族稳定的机制。在族人方面，宗族祖先崇拜观念锻造出一种稳定的心态，他们把自己视为应该与宗族整体共命运的一份子；但是在宗族首领方面，情况就不那么简单了。由他们主持进行的、被他们有意识强化的、上升到一种宗族统治手段的宗族祖先崇拜活动，其真实意义，很难讲是为了实现宗族成员们的“共同利益”，它在一定程度上已经成了满足宗族首领私人利益的工具，宗族首领脱离了宗族整体而凌驾于其上了。其结果，就使整体利益在事实上与宗族成员的实际利益发生离异，日益成为一种统治他们的、不受他们控制的、与他们的愿望背道而驰的、并抹煞他们任何自主性的外在力量。这一离异，正如马克思、恩格斯在批判普鲁士国家形态时深刻指出的那样，导致了公共利益“采取一种和实际利益（不论是单个的还是共同的）脱离的独立形式，也就是说，采取一种虚幻的共同体的形式”^⑥。因此，宗族祖先崇拜观念之能维持宗族稳定，是以抹煞宗族成员的自主性，强化宗族整体的虚幻性，导致宗族首领的全面独裁统治为实现步骤的。所以，宗族祖先崇拜观念所内含的实质性关系，在于古人与今人、死人与活人、活人与活人之间的关系。

我将宗族祖先崇拜观念分为两种类型，一是“祖神合一”，一是“祖神分离”。所谓祖神合一，是就祖先以神灵的面貌出现而言，它与今人的关系是神秘的感应；而祖神分离则与此相异，它体现出道德的教化。前者是殷代的特征，后者是西周的特征。

殷代对先公先王的崇拜到了无以复加的地步。祭祀是殷代社会生活的重要内容。《礼记·表记》说：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”；金履祥《尚书表注》说：“商俗尚鬼”；我们看《尚书》诸篇，的确充满了浓厚的鬼气，与卜辞所表现出的碰到

任何一件需要作出抉择的事情，都要通过占卜，请示了上帝先王后，才算有了决策的权威根据完全相符合。显然，“鬼神”就是先王、祖先。

盘庚论证迁殷之必要的最强硬理由是：“先王……不常宁，不常厥邑，于今五邦”^⑧，“先王不怀厥攸作，视民利用迁”^⑨，对先王所作所为表示了由衷的敬意。实际上，先王是否真的“五迁”，在这里并不重要，眼下只需要竖立一面大旗，就能作为今王行动的依据。不但“迁殷”如此，其他措施同样依靠着先王而获得解释。盘庚要处罚敢于违抗他命令的平民首领们的根据是：“我先神后之劳尔先”，“古我先后既劳乃祖乃父”，“我先后绥乃祖乃父”。^⑩既然“我的先王”役使过你们的先祖先父，你们就应该成为我的顺民，与我同心协力，否则，“先后丕降与汝罪疾……自上其罚汝”，甚至“乃祖乃父乃断弃汝，不救乃死”，“乃祖乃父丕乃告我高后曰：‘作丕刑于朕孙。’”不但我的祖先，而且你们自己的祖先也要惩罚你们。

在殷人看来，祖先既然生育了子孙，那么出于血缘的联结，子孙将会受到祖先神灵的保佑。但保佑不仅仅是赞助，也可以表现为对偏离宗族原则的言行进行谴责。比如“高宗彤日，越有雉雉”^⑪；“天弃我不有康食”^⑫。发展到极端，祖先神灵就要绝他的宗祀，致他于死地，祖伊所说“天既讫我殷命”^⑬，父师说：“天毒降灾荒殷邦”^⑭即此意。这种类似“反向制约”的保佑，在某种意义上说，是人们对祖先神权的威力更切实的认识，比单纯的赞美深刻得多。

还不仅如此。祖先还有更崇高的名称：“上帝”。裘锡圭说，殷代称呼死去的父王为“帝”，“帝”就是“嫡”的前身。被称帝者，一般都具有直系先王的身分^⑮。

“神”的原意本来并不玄秘，据郭沫若《甲骨文字研究·释干

支》说，神与申同，“申”有“以一线联结二物”之意，“申”（“神”）就是指居住于高山、并能沟通天人关系的祖先或君王。这说明了神与君，也即神与祖先间的关系。

殷代祖神合一观念是早期宗法形态所特有的、未经升华的意识。祖神以血缘关系联结着，殷代的宗族祖先与“上帝”、“神”，成为极接近的概念。我们看《尚书·商书》关于祖先、上帝、天、天命一体化的论述*：

《汤誓》：“有夏多罪，天命殛之”；“予畏上帝，不敢不正”；“尔尚辅予一人，致天之罚”。此见天命、上帝、天的一体；

《高宗彤日》：“惟天监下民典厥义，降年有不永，非天天民，民中绝命，民有不若德，不听罪，天既孚命正厥德”；《西伯勘黎》：“非先王不相我后人，惟王淫戏用自绝，故天弃我”；《召诰》中周公说：“相古先民有夏……面稽天若；……今相有殷……面稽天若”。是天、天命、先王的一体；

另据《诗·商颂》、《楚辞·天问》《离骚》等，子姓族始祖契是简狄与玄鸟所生，而简狄或玄鸟与上帝或其人化的帝喾都有关系。这也可进一步证实上述论点。

祖先、上帝神灵一体化的结果，不是神灵的人化，而是祖先的神化，祖先的世界成了与神的世界无区别的虚幻世界，两者合一了。实质上，神化祖先也就是神化今王。因了祖先与今王的关系，今王与神灵之间现在也具有血缘关系了，殷代“绝对天命论”的客观基础就在这里。纣王“我生不有命在天”即表明生人世界与死人世界的打通。因为，从表面上看，由于祖先崇拜而兴盛的“鬼治主义”使死人掌握了活人的命运，但在现实中，仍然是今王处于“制乃短长之命”的地位，只有他才是行使死人

* 着重号为引者所加。下同。

权力的唯一代表。殷人求雨求年，须由今王祷告先祖，求先祖从旁转请上帝，一般人无缘直接与上帝对话，那是今王的特权。

导致这一结果的原因很多，但殷代宗法继承关系的基本特点——直系是追认而非命定的——是在本书论题范围内所能指出的关键的一点。直系身分依赖追认的后果，就使得任何一个活着的殷王的宗法地位并不高。族权对于他来说，实际是虚渺的、不可指望的另一世界而应归入神权，在宗法系统和宗法观念上，他并未获得“法”定的合族之权，他只有凭借与神权的沟通才能弥补这一缺憾。

殷代宗族祖先崇拜的这一特征，一方面为神权寻得了现实基础，另一方面也为宗法制度寻得了干政、发展的前提。族权与神权的结合窒息了以探究和处理人与人关系为目的的伦理学的发展；西周宗族祖先崇拜及天命观正是在这里发生了重大突破，政权的各种职能以及伦理道德就在这突破的过程中完善起来。这一点，成为殷周宗族祖先崇拜的根本区别。

《周书》中有与《商书》同样浓烈的宗族祖先崇拜，所不同的是，姬姓祖先本身已不是神，祖先的世界与神的世界逐渐分立，成为两个不同的范畴。

《金縢》中，周公册祝三王说：“予仁若考，能多材多艺，能事鬼神”，将祖先与鬼神分而论之，三王就是他的曾祖父、祖父和父亲，他们是人而不是神。远如后稷、公刘、古公亶父，《诗经》中描写他们，含辛茹苦，创业艰难，是令后人崇敬的伟大先辈；近如文王，《康诰》中所谓“丕显考文王”，《酒诰》中所谓“穆考文王”，《无逸》中所谓“文王卑服，康功田功”，都肯定他是人而不是神。先王又是可以学、可以从之受教育的先贤哲，如《酒诰》“尚克用文王教”云云。即使对已经神秘化了的殷人祖先，周公也将之“人化”。《无逸》中周公对殷先王的政德评价，即是显例。

祖先与上帝分离，必然导致祖先与天、与天命分离，这显然是为了解释周人是从同一个而且是唯一的上帝手中把殷人的天下夺过来的这一事实。假如祖神不可分，那么“天命”就不可变，周人取代殷人就少了些根据，周公关于“惟命不于常”^⑥、“天不可信”^⑦、“上帝不常”^⑧等命题即依据此背景。另外，从宗法形态上讲，西周君王集族权王权于一身，无可辩驳的现实性也减少了对虚幻世界的依赖。

这样，在祖先与上帝，祖先与天命，当然归根结底还是在今人与上帝，今人与天命之间产生了一个空隙，天、人之间的感应，不再是无条件的，而必须是有条件的了。周公“以德配天”的思想因之而起。

周公在《召诰》中说：“惟不敬厥德，乃早坠厥命”，“王其德之用，祈天永命”；在《多士》中说：“惟天不畀不明厥德”；在《君奭》中说：“天惟纯佑命则”等，表明了“德”是天命与君主之间不可或缺的中介，如果“大乱丧德”，天必降威^⑨。先王之所以能接受天命，秉承神意，就因为他们抓住了这个关键。周公于《君奭》中称赞成汤、太甲、太戊、祖乙、武丁等殷先王实行贤人政治，“故殷礼陟配天，多历年所”，“自成汤至于帝乙，罔不明德恤祀……罔不配天其泽”^⑩，因为他们“用康保民”、“用保义民”^⑪，殷先王还被加上了一个“哲”字，称为“殷先哲王”^⑫。哲，即明智。殷先王如此，周先王更是如此，“皇天改大邦殷之命，惟周文武诞受类若克恤西土”^⑬；《梓材》说：“先王既勤用明德，怀为夹，庶邦享作，兄弟方来，亦既用明德”，在各方面都超出了殷先王。所以《君奭》篇说：“我道惟宁王德延，天不庸释

* 如《康诰》：“往敷求于殷先哲王，用保义民”，“别求闻由古先哲王，用康保民”，“我时其惟殷先哲王德，用康义民作求”；《酒诰》：“在昔殷先哲王迪畏天显”；《召诰》：“天既遐终大邦殷之命，兹殷多先哲王在天”，等等。

于文王受命”，“在背上帝割申劝宁王之德，其集大命于厥躬”；《文侯之命》说：“丕显文武，克慎明德，昭升于上，敷闻在下，惟时上帝，集厥命于文王”，周取殷而代之完全理所当然。

根据上面所说，天与上帝在西周仍是受人尊敬、畏惧的对象，祖先仍然与天、与神的世界保持密切的关系。但是，西周人所崇拜的祖先本身已不是神了，这是一；第二，君王与天命虽然还有一定的对应关系，但君王是否获得天命，不再是无条件的而必须看其是否具备“德”，两个世界之间的恒定呼应关系因而被切断；第三，祖神分离，祖先道德化的必然结果，是上帝和天的道德化，否则，得之于上帝的道德化使命就毫无来处，符合宗族伦理规范的各种具体规定逐渐填充着它们的外壳。因此，祖神在血缘上的分离，为它们最终在新的基础上，也就是在道德上的合一，创造了必要前提。《酒诰》“惟天若元德”，《吕刑》“惟克天德”，《墨子·非命下》引《泰誓》“天有显德，其行甚章，为鉴不远，在彼殷王”；《左传》僖公五年，虞宫之奇引《周书》“皇天无亲，惟德是辅”等语，初步说明了将“天”道德化的趋势。

正由于强调了天命，保持天命所必须的主观条件“德”，不仅仅得到了比“天命”远为优越的地位，而且也使天命实际从属于“德”。以德配天，本来是为了获得天命，然而其结果却使手段高于目的，被周公作为天人中介而发掘、强调的“德”，反而成了更本质的东西。

正由于迈出了这一步，道德以及与道德有关的各种规范体系，才蓬勃发展起来。

第三节 宗法伦理与宗法政治观念

这两种观念只有在对宗族内部与外部各种关系，进行准确

把握的条件下才能形成，而西周时代这种准确把握的程度，从对以上两点——宗亲观念与宗族祖先崇拜观念——的评价中，已经可以看出一个大概。

为了能有一个集中讨论问题的环境，我将把《尚书》中的《周书》部分（《费誓》、《秦誓》除外）作为主要的材料，而不再过多地涉及其他零散材料。这一作法的理由，除了可以省却不少考证、辨伪的技术性手段，从而使注意力更为集中外，也是因为，作为一宗信得过的材料，《周书》系统、全面地提供了西周时代有关宗法伦理与宗法政治观念的一系列基本原则。无论就材料的完备，还是理论的阐发来说，《周书》都超过了其他文献（包括金文、《诗经》），它完全可以代表西周宗法思想的真实面貌。

西周的宗法伦理与宗法政治观念，是随着对作为天人中介的“德”的研究而开始系统化的。周公讲“德”，是为了“配天”，是为了获得天命的护佑，这是他的目的。但由于周公的“天命”已是一个半宗教、半道德的范畴，所以，获得天命的过程，就成了实现“德”的过程，它是要在对现实社会中各种人际关系的把握下，才能一步步达到的。西周统治者的天命观和德治主义，决定了西周伦理学的发展与发达，而宗法伦理正是当时全部伦理学发展中的一个重要组成部分。

在《尚书》中，我们已经看到字（慈）、孝、良、弟、恭、义、听、惠、仁、柔、敬、和、中等伦理规范。这些规范在西周时代当然并不一定全都具备宗法伦理的意义，但是它们在春秋以后被改造为宗法伦理的基本成分则是事实。这些范畴（至少是大部分）具备适应宗法社会各种秩序的条件。比如《左传》隐公三年，石碏说：“君义、臣行、父慈、子孝、兄爱、弟敬，所谓六顺也”；《左传》昭公二十六年，晏子说：“君令、臣共、父慈、子孝、兄爱、弟敬、夫和、妻柔、姑慈、妇听，礼也”；《礼记·礼运》更

明确地将上述原则归纳为十个基本规范：“父慈、子孝、兄良、弟弟、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠，十者谓之人义”，等等。由于这些规范体现了宗法关系的基本性质，强调以和、顺、服从为手段来维护宗法社会的稳定，因此一向被视为宗法伦理最基本的元素。

这些规范在周公手里并不是作为狭隘的宗族内部原则，而是一开始就把它当作政治统治的手段，将它们融汇于“国家法典”中。这说明，对于统治者来说，宗法与政治之间的原则区别，在很多场合并不重要。他们把宗族视为被统治的国民，施以政治统治，而对全体国民而言的政治统治，也充分利用了宗法伦理的各项功能。因此，宗法伦理与国家政治，在封建意识形态的总体结构中，事实上是相通的。

比如在《康诰》中，周公以“不孝不友”为“刑兹无赦”之大罪。所谓“不孝不友”，包括：子不服父，父不字子；弟不恭兄，兄不友弟四个方面，而子不子、父不父、兄不兄、弟不弟，则是宗法关系被破坏殆尽的局面，周公的“德治”即要治理这些违反伦理的行为。《酒诰》中周公说，“肇牵车牛，远服贾用，孝养厥父母”；《文侯之命》也说：“汝肇刑文武，用会绍乃辟，追孝于前文人”，规定了子辈对父辈、对先祖的行为规格，而父兄对子弟也要“惠”、“柔”、“和”、“懋”。

周公很懂得家是国的基础，没有稳固的“家”，国命就将殒坠，正由于“天降割于我家”，导致了“我国有疵”之后，才引起叛乱者“反鄙我周邦”^⑤，因此，他要人们和睦地生活、相处，“自作不和，尔惟和哉，尔室不睦，尔惟和哉”^⑥，充分利用宗族内部的行为准则，以和谐、平衡来消除矛盾和冲突：

《康诰》：“惠不惠，懋不懋”；“惟民其勅懋和”；

《洛诰》：“惠笃叙，无有遘自疾，万年厌乃德”；

《无逸》：“能保惠于庶民”；“惠鲜鰥寡”；“用咸和万民”；

《文侯之命》：“柔远能迓，惠康小民”；

《梓材》：“和怗先后迷民”；

《洛诰》：“和恒四方民”；

《君奭》：“惟文王尚克修和我有夏”；

《顾命》：“临君周邦，率循大卞，燮和天下，用答扬文武之光训”；

等等，体现了周公由家及国，安家安国的思想。后世儒家关于“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”^⑤的论述，无疑是周公思想的发展。

父子、兄弟的宗法伦理关系在《周书》中虽然表现得并不多，但却表明西周统治者对人伦关系认识的深化。他们深入到宗法关系内部，抓住了一些基本的环节，从而将整个宗法思想的发展水平推进了一步。上述父子兄弟关系，就是宗法秩序网中纵向与横向两个相联的关节点，是宗法关系中足够大，又足够小的两个基本关系。父子相继、兄弟相及是宗法继承原则，此为足够大；每个人非父即子，此为足够小。周公将父子兄弟关系作为宗法政治的核心，是基于宗法社会现实基础的，孔子后来将“孝悌”作为内含更丰富的“仁”的核心，实际上正继承了周公的传统。

但周公的贡献不仅在于此，他还有更进一步的见解。“不孝”固然罪该万死，但是为父者“不能字厥子，乃疾厥子”，同样是破坏了宗法伦理，犯了不赦之罪。“兄亦不念鞠子哀，大不友于弟”，与此同一性质。周公在这里注意的是双向关系。“孝”对于子而言，“字”对父而言，“恭”对弟而言，“友”对兄而言，身份等级明确，义务权利井然，任何人都有了自己特定的行为方式。当然，父兄永远居主导地位，子弟绝不可造次，也正因为这种

主导地位，决定了父兄“明德”、“敬德”责任之重大。周公将“不孝不友”定为“刑兹不赦”的大罪，而不是片面地强调“不孝不恭，刑兹无赦”，正表达了这样的用意。

我们发现，父子兄弟伦常从维系宗族的纽带，已经上升为国家的统治方针了，而从这里出发，“孝”必然要发达为“忠”。政治关系中融进了血缘关系，就导致政治与宗法合一，“忠、孝”二范畴的联结显然具有客观前提。《尚书》虽无“忠”字，但有类似规定：

《康诰》：“明乃服命，高乃听，用康乂民……勿替敬，典听朕告”；“汝亦罔不克敬典”；

《酒诰》：“聪听祖考之彝训……典听朕教……”；

《多士》：“予一人惟听用德”；

《顾命》：“用敬保元子钊弘济于艰难”，“敢敬告天子”；等等，这里所谓“听”，“敬”，都隐约含有“忠于”的意思*。

在论述宗族祖先崇拜观念之所以能维系宗族稳定的时候，我曾指出，维持宗族稳定“是以抹煞宗族成员的自主性、强化宗族整体的虚幻性、导致宗族首领的全面独裁统治为实现步骤的”。而在从“忠孝”观念的发展过程中，从宗法伦理与宗法政治对人民的联合制约中，我们更清楚地看到了这种“抹煞”，这种“强化”，看到了封建统治者利用宗法伦理，实现政治统治的基本原则以及最高典范。这就是《洪范》中的“建用皇极”。

-
- * “听”，“闻”一类主理现象，一旦纳入伦理系统，其主体身分的性质就成为本质规定了，比如，“听”表示对天、对君的恭顺，听与被听者的关系是隶属、服从的关系，《尚书》中就有“明听予一人诰”（《汤誓》），“予告汝于难，若射之有志……听予一人之作猷”（《盘庚上》）等。而“闻”却是对同等地位之间，或上对下的行为描述，方向性正与“听”相反，如“予惟闻汝众言”（《汤誓》），“我闻曰：上帝引逸”（《多士》），“昔之人无闻知”，“我闻曰：昔在殷王中宗……不闻小人之劳”（《无逸》），“克慎明德，昭升于上，敷闻在下”（《文侯之命》）等等。

据蔡沈《书集传》：“皇，君；建，立也；极，犹北极之极，至极之义，标准之名”，建立至高无上的君主权威和统治原则之义，其核心是严格规定君民、君臣关系所应遵循的基本准则。《洪范》说：“凡厥庶民，无有淫朋，人，无有比德，惟皇作极。凡厥庶民，有猷有为有守，汝则念之”。“淫朋”、“比德”，即是因相从过密而结成朋党，按照宗法原则，“胥匡以生”^⑥固然不错，但是结为朋党则不行。前文曾经指出，宗族利益实际上以宗族首领的利益为其实质内容。在宗族中“淫朋”、“比德”是私重于公、以私害公的行为，属于应该制裁的范围。同样，在一国中也要“惟皇作极”。所思(猷)、所为(为)、所遵循的(守)，都应当以“皇极”为则，而绝不可偏离。这实际上也就是洪范九畴之二“敬用五事”的具体化。所谓“敬用五事”，“一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿。恭作肃，从作义，明作哲，聪作谋，睿作圣”，貌言视听思，是人基本的行为方式，这种概括虽然还不及孔子的“视听言动”具体，但远较盘庚的“心”、“口”深刻，盘庚要族人“黜乃心”，“度乃口”^⑦，这在《洪范》面前就显得非常粗糙。“五事”不能不用，但必须“敬用”，不能顺其感官自然之性，而应当建立一套标准，使之符合宗法利益这种外在的、更高的利益，恭、从、明、聪、睿就是这套标准，蔡沈《书集传》所谓“五事之德也”。恭，敬；从，顺；明、聪、睿，则意味着对最高利益的确切认识。“五事之德”作为“五事”应遵循的规范，使人的一举一动无不受制于这一最高利益，这就是“敬用”。“敬用”的结果，为“肃”(令天下人心敬严整)，为“义”(天下大治)，为“哲”(不受私心蒙蔽)，为“谋”(事无失谋)，为“圣”(称王于天下)，此为“五德之用”。

这一段文字一般认为是对君主的言行要求，所以郑玄注此段说“皆谓其政所致也。君貌恭，则臣礼肃；君言从，则臣职

治；君视明，则臣照齐；君听聪，则臣进谋；君思睿，则臣贤智”，但就其中所体现的原则来说，意义更为深远。作为行为规范，“黜乃心”，“度乃口”^⑧的前提，虽然也是对外在的最高利益的维持，但一味“黜”、“度”，则不可能真正长久地维持“胥匡以生”、“相协厥居”^⑨的局面。西周统治者面临的是封建领主制度下的农奴而不是奴隶，其使命是“维新”，“作新民”，唯有将外在的强制（黜、度）变为内心的自觉才能办到。因此，“五事”中真正受到强调的是“思”。郑玄《洪范五行传》注：“睿，通也，心明曰圣……圣，通也，兼四面明。所谓圣者，包貌言视听，而载之以思心者，通以持之”，靠着“思”，现实中的虚幻利益才会变为虚幻中的现实利益。因此，“敬用五事”与其说是君临臣下之术，还不如说是体现了宗法本质的、在更大范围内都适用的政治学纲领。《召诰》中的“节性”，也与此同样性质。

孔子“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，是对“忠”的行为描述，也可以说是“惟皇作极”的体现，《韩非子·有度》篇阐发的法家理论更可以帮助我们加深理解《洪范》的精髓：“有口不以私言，有目不以私视，而上尽制之。为人臣者，譬之若手，上以脩头，下以脩足，清暖寒热，不得不救，入，蹶蹶傅体，不敢弗搏。无私贤哲之臣，无私事能之士。故民不越乡而交，无百里之感。贵贱不相踰，愚智提衡而立，治之至也”，简直是《洪范》上引文字的变本别传。

不仅如此，《有度》篇还堂而皇之地征引了与《洪范》极为相似的文句：“先王之法曰：‘臣毋或作威，毋或作利，从王之指，无或作恶，从王之路’”，并称赞这种“先王之法”导致了“古者世治*之民，奉公法，废私术，专意一行，具以待任”，也即如

* “世治”，据陈奇猷《韩非子集解》应改为“治世”。

旧注所言，“治世之人，所具意行，不用之于私，惟以待君之任耳”，这就是忠君的意思。后世之直言足以抉前世之隐情。下引《洪范》一段著名的文字，实质就在这里：“无偏无陂，遵王之义；无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直。会其有极。归其有极。曰皇极之敷言，是彝是训，于帝其训。凡厥庶民，极之敷言，是训是行，以近天子之光，曰天子作民父母，以为天下王”。韩非果然有贪天之功。作为“先王之法”，《洪范》早在韩非六七百年前，就陈列了宗法政治伦理原则的全部细节。

忠、孝的联合统治是宗法伦理、宗法政治发展的必然结果，实际上也是全部宗法思想的最高目的。《大学》的政治理论，所谓三纲领、八条目，集中了宗法伦理、宗法政治关于心、意、身、家、国、天下一体化的全部精蕴，它是“明德”的基本内含，也是关于这个问题的历史总结。

在伦理思想史上，西周无疑处于初期发展阶段，但所谓“初期”，并不是说西周的人们刚开始在认识，相反，上述研究表明，他们对人伦关系的各个层次都已有了较深的涉足，问题只是在于他们还没有对各个伦理范畴进行清晰的分辨和严格的界说。这些范畴以互相交叉、互相重叠的形态组成了一个混沌的总体，还没有成为一个有机系统，而这正是后世儒家致力最勤的领域。比较一下孔子的仁学、孟子的仁政这种精致的体系，可以使我们发现这一点。另外，由于各个范畴是作为实现“德”的具体步骤，而“德”又被局限为“君德”、“政德”，所以，上述伦理规范还不能从宫廷中解放出来，成为具有普遍指导意义的社会道德体系。“德”还具有严重的贵族性。只有到了春秋时代，当社会结构经历着重新分化，重新改组的深刻运动时，“德”的这些狭隘性才被突破。这个事业，是春秋时代的众多思想家（其

集大成者是孔子)进行的。然而无论如何,西周已有初具规模的伦理系统。它揭示了,以惠康和悻,明德慎罚为基本手段,不断地将外在的强制化为内心的自觉,竭力使活的思维服从于一个既定目的,就是宗法思想的整体特征。宗法与政治一体化的历史结局,也正由此而表现出来。

西周宗法思想的基本格局,大致体现为上述宗亲观念、宗族祖先崇拜观念、宗法伦理与宗法政治观念四方面。由于西周宗法制度还处于整部宗法发展史的早期阶段,在其身后还有更为复杂、更为多层次、多角度的演变历程,因此,西周宗法思想也面临着各种挑战。

注 释

- ① 美国哈佛大学出版社,1937年英文版。
- ② 《民族学研究集刊》第6卷,1948年。
- ③ 中国社会科学出版社,1990年版。
- ④ 《班簋》:“吕乃族从父征”,《两周金文辞大系图录考释》20,以下简称《大系》。
- ⑤⑥ 《召伯虎鬲·一》:“余或致我考我母令”,《大系》142。
- ⑦ 《师望鼎》:“望肇帅并皇考”,《大系》80。
- ⑧ 《鬲卣》:“扬王姜休,用乍文考癸尊器”,《大系》14。
- ⑨ 《大盂鬲》:“王丕显考文王事燕上帝”,《大系》1。
- ⑩ 《牧卣》:“用乍朕皇文考益伯宝卣”,《大系》75。
- ⑪ 《伯克卣》:“用乍朕穆考后仲尊卣”,《大系》110。
- ⑫ 《师鞞鬲》:“乃祖考又膺于我家”,《大系》114。
- ⑬ 《克卣》:“克其用朝夕享于皇祖考”,《大系》123。
- ⑭ 《师虎鬲》:“用乍朕刺考日庚尊鬲”,《大系》73。
- ⑮ 《卯卣》:“昔乃且既命乃父死嗣兹人”,《大系》85。
- ⑯ 《鬲攸从鼎》:“用乍朕皇且丁公……”,《大系》127。
- ⑰ 《召伯虎鬲·二》:“用乍朕刺且召公尝簋”,《大系》144。
- ⑱ 《大克鼎》:“穆穆朕文祖师华父”,《大系》121。
- ⑲ 《伊卣》:“伊用乍朕丕显文且皇考殪市宝鼎鬲”,《大系》125。
- ⑳ 《墙盘》:“青蚰高且,才微灵处”,《文物》1978年第3期。

- ⑳ 《杜伯盃》：“其用享孝于皇中且考”，《大系》153。
- ㉑㉒ 所谓“子子孙孙永保命”，为西周青铜器习惯用语。
- ㉓ 《无斿鼎》：“曾孙无斿自乍尊彝”，《贞松堂集古遗文》3.12。以下简称《贞松》。
- ㉔ 《令殷》：“公尹白丁父兄于成”，《大系》3。
- ㉕ 《沈子簋》：“用怀柔我多弟、子……”，《大系》46。
- ㉖ 《臣谏殷》：“母弟引庸有长子□”，《考古》1979年第1期。
- ㉗ 《庚嬴卣》：“庚嬴对扬王休用乍季文妣宝乍彝”，《大系》43。
- ㉘ 《戚方鼎甲》“享孝于季文且乙公于文妣日成”，《文物》1976年第6期。
- ㉙ 《令殷》“妇子后人永宝”，《大系》3。
- ㉚㉛ 《南宮乎钟》：“先且南公、亚且公中必父之家”，《考古与文物》1980年第4期。
- ㉜ 《叔伯父簋》：“肇钟井先文且”，《大系》132。
- ㉝ 《大孟鼎》：“令女孟井乃嗣祖南公”，《大系》33。
- ㉞ 《墙盘》：“击乙且弼匹罕群”，《文物》1978年第3期。
- ㉟ 《苻伯簋》：“王若曰苻伯朕丕显祖文武膺受大命”，《大系》147。
- ㊱ 《缺簋》：“用康惠朕皇文刻比考”，《文物》1979年第3期。
- ㊲ 《善鼎》：“余其用格我宗子与百姓”，《大系》65。
- ㊳ 《中馘父簋》：“中馘父乍朕皇考避伯王母避姬簋”，《贞松》5.39。
- ㊴ 《颂鼎》：“用乍朕皇考奔叔皇母葬似宜尊彝”，《大系》72。
- ㊵ 《静殷》：“闭乍文母外姑尊器”，《大系》55。
- ㊶㊷㊸㊹ 《尚书·吕刑》：“伯父、伯兄、仲叔、季弟……皆听朕言”。
- ㊺㊻ 《诗·小雅·何人斯》：“伯氏吹埙，仲氏吹篪”。
- ㊼ 《诗·周颂·访落》：“率时昭考”。
- ㊽ 《尚书·文侯之命》：“汝克昭乃显祖”。
- ㊾㊿ 《诗·小雅·棠棣》：“乐尔妻孥”。
- ㊿ 《诗·大雅·大明》：“大邦有子，倪天之妹”。
- ㊿ 《仪礼·丧服经传》为“从祖祖母”；《国语·鲁语下》为“从祖叔母”，韦昭注：“祖父昆弟之妻也”。
- ㊿ 《史记·孟尝君列传》《索隐》称为“耳孙”。
- ㊿ 《文物参考资料》，1955年第8期。
- ㊿ 《考古》，1974年第5期。
- ㊿ 唐兰：《西周青铜器铭文分代史证》，中华书局，1986年版，349页。
- ㊿ 壺、鼎著录于《文物》1972年第6期。
- ㊿ 《文物》1978年第3期。
- ㊿ 《文物》1976年第5期。
- ㊿ 《大系》20。
- ㊿ 《浙大》二，《今古学报》第十册，88页。

- ⑮ 杨向奎：《今爰考器中的几个问题》，《历史研究》1959年第4期。
- ⑯ 平心：《保卣铭新释》，《中华文史论丛》1979年第1辑。
- ⑰ 张政烺：《古代中国的十进制氏族组织》，《历史教学》第6卷第3期。
- ⑱ 谢维扬：《周代的宗祧制度》，《中国史学集刊》第11期，江苏古籍出版社，1987年。另见清代江藩：《昭穆议》，载《清经解丛编》卷362，《隶经文·一》。
- ⑲ 《马克思恩格斯全集》第3卷，37~38页。
- ⑳㉑㉒㉓ 《尚书·盘庚上》。
- ㉔ 《尚书·盘庚中》。
- ㉕ 《尚书·高宗彤日》。
- ㉖㉗ 《尚书·西伯戡黎》。
- ㉘ 《尚书·微子》。
- ㉙ 裘锡圭：《关于商代的宗族组织与贵族和平民两个阶级的初步研究》《文史》十七辑。
- ㉚㉛ 《尚书·康诰》。
- ㉜ 《尚书·君奭》。
- ㉝ 《墨子·非命下》引《泰誓》。
- ㉞ 《尚书·酒诰》。
- ㉟㊱ 《尚书·多方》。
- ㊲ 《尚书·顾命》。
- ㊳ 《尚书·大诰》。
- ㊴ 《孟子·离娄上》。

下 编

东周宗法制度

“东周宗法”，是春秋、战国时代各诸侯国宗法制度的总和，其内含极为丰富。

本编无法面面俱到，只能选取鲁、齐、晋、楚、秦五国为例，对这五国的宗法，也只是选取与其他区域宗法相比较具有显著特征的部分，进行深入的分析。郑、宋、卫等国的宗法不是不重要，而是没有足够篇幅单独论到，它们的主要特征将在论及有关问题时附带指出。

东周时期，是封建领主制向封建地主制转化的时期。要透彻地了解东周宗法制度存在的范围，以及与西周宗法制度的联系与区别，必须对东周时期土地所有制形式的变化、土地所有制与政治权力的关系等问题有一个正确的把握。

封建领主制向封建地主制的转化，表现在土地所有制方面，包括了两个基本内容，一是对土地的领有权向所有权转化，二是仅仅能“食其租税”的占有权向所有权的转化。这两个转化都不是单纯的经济过程，它们与政治权力的消长紧密相连。东周各类宗族的发展，就是以这种性质的转化为总背景的。

前文已经指出，只有在对土地拥有所有或领有权利的父亲宗族中，才有条件和可能形成完整的宗法制度。因此，东周土地所有制形式的变化，对于各类宗族及宗法的意义，并不相同。在诸侯方面，领有权转化为所有权，并不意味着它们的宗法制度的完整性、强固性，也将相应地增加一个等级。相反，由于它们与天子政治力量对比的变化，导致了它们实际政治地位的上升，诸侯的统治越来越依靠政治、军事、经济、司法等机制来维持，对血缘关系的依赖程度则大大降低，诸侯的宗族在一定程度上已经失去实体性，只是作为一种仪节性的、宗教性组织才保存下来。对东周各诸侯公室的宗法形态，我们当然仍要重点研究，因为它们表现宗法继承原则、世系排列方式、宗族祖先崇拜等有关宗法制度的内含，毕竟是非常的充分和典型，对此不了解，是绝对不能算已经研究了东周宗法。但对它们，我们也不能不有一个总体估价，那就是：诸侯宗法的完整和强固程度，受到了国家公共事务的强有力侵蚀，在很多方面，它们已经开始失去原来的意义。土地所有权的获得，消蚀了诸侯所在宗族的实体性，因而它对于诸侯宗法制度来说，表现为一个“负值”。

而在诸侯国内的卿大夫方面，土地所有权的获得，对于宗法制度来说却显示了一个“正值”。这一现象的出现，与卿大夫宗族在政治上、经济上的发展、壮大、膨胀相联系。卿大夫宗族的宗法制度之所以被视为东周宗法的具体展开，就因为整个东周时代，只有在这个阶层内，土地、宗族、宗法三者才实现了同步的进展（当然这只是就总体状况而言，具体地区完全有相反的例证，也有三者脱节的事实，同时，也并不是否认其它阶层内亦有个案性的同步进展的事实存在着）。为了避免重复，我在这里只指出能证明它们已经获得了土地所有权的几类材料。

第一类，卿大夫为了争夺土地，大动干戈，诉讼、陷害、残杀，史不绝书。

《左传》成公十七年：晋国“胥童以胥克之废也，怨郤氏而嬖于厉公。郤犇夺夷阳五田，五亦嬖于厉公。郤犇与长鱼矫争田，执而梏之，与其父母妻子同一轘。”

《左传》昭公十四年：“晋邢侯与雍子争鄩田，久而无成。士景伯如楚，叔鱼摄理。韩宣子命断旧狱，罪在雍子。雍子纳其女于叔鱼，叔鱼蔽罪邢侯。邢侯怒，杀叔鱼与雍子于朝。”

这两条材料可以证明卿大夫已有土地所有权。因为权力的失去，必须以已享有这种权力为前提，西周卿大夫就很少有这一性质的得、失。

第二类，诸侯国对卿大夫土地所有权的侵犯，引起了社会动乱，这是西周未曾有过而在东周史上习以为常的。《左传》襄公三十年，郑国执政子产实行改革，“使都鄙有章，上下有服，田有封洫，庐井有伍。大人之忠俭者从而与之，泰侈者因而毙之”，虽然已经算是容忍了私田的存在，只不过要把土地和户口按“伍”编制起来，加以管理，并征收赋税，但还是激起了人们的强烈反对。一年之后，他们作歌谣骂子产：“取我衣冠而褚之，取我田畴而伍之，孰杀子产，吾其与之。”（《吕氏春秋·乐成》“伍之”作“赋之”）三年过去了，田主们发现了自已的利益并未受到损害，于是就改变了态度，歌颂说：“我有田畴，子产殖之，子产而死，谁其嗣之？”“有田畴”者，当然并不全是卿大夫，但主要是卿大夫则无疑问。

《国语·晋语六》，范文子批评晋厉公“伐智而多力，怠教而重敛，大其私隘而益妇人田，不夺诸大夫田，则焉取以益此？”这里的“诸大夫田”显然是指大夫所有的土地，大夫们已将这些土地视为自己财富的主要象征。范文子对郤至说过：“子见无

土而欲富者，乐乎哉？”韦昭注：“无土求富，行不得息”，道出了大夫与土地的关系。

第三类，与西周卿大夫“食土而不临民”成鲜明对照，东周卿大夫不但有土，而且有民。

《左传》襄公二十六年：“郑伯赏入陈之功，三月甲寅，朔，享子展，赐之先路、三命之服，先八邑；赐子产次路、再命之服，先六邑。子产辞邑……公固予之，乃受三邑”；

《左传》襄公二十七年：卫献公“与免余邑六十，辞曰：‘惟卿备百邑，臣六十矣。下有上禄，乱也。臣弗敢闻，且宁子唯多邑，故死，臣惧死之速也。’公固予之，受其半”。

封建的土地所有权的特征，应该包括土地和在土地上的劳动者两个层次，只有在这两个层次实现了紧密结合的前提下，土地所有权才能人格化为地主。我们在东周卿大夫与土地的关系中，清楚地看到了这一特征正在逐步形成。

第四类，东周卿大夫之间，土地、人民，可以作为一种财产，互相转移、赠送。

《左传》成公十七年：“施氏卜宰，匡句须吉。施氏之宰有百室之邑。与匡句须邑，使为宰，以让鲍国而致邑焉”；

《左传》襄公二十一年：“邾庶其，以漆、闾丘来奔，季武子以公姑姊妻之……而与之邑”。

第五类，在宗教仪式上，东周卿大夫开始祭祀山川社稷，原先只能“祭五祀”的限制，即使礼制上尚存，但事实上已被突破，虽然这是以僭越的形式出现的。

《论语·八佾》：“季氏旅于泰山。子谓冉有曰：‘女弗能救与？’对曰：‘不能。’子曰：‘呜呼！曾谓泰山不如林放乎？’”

正统卫道士们认为，“山川百神，皆国家所行，(大夫)不可得而祀。近世流俗，妄行祭祷，黷慢莫甚，岂有受福之理哉！”^①实

际上，“五祀”的突破是一种不可逆转的历史趋势，因为这是随着卿大夫获得和巩固了对土地封建性的所有关系之后出现的合理现象。

以上五类材料，大致上勾划出了东周卿大夫宗族赖以发展壮大经济基础的牢固性，确实已经大不同于西周，也不同于东周时代其他社会阶层。

土地所有制形式对宗法形态的制约必须通过宗族的存亡、强弱，间接地进行，而宗族的存亡、强弱，又是与政治结构的性质密切相关的。正是这一点，使我们在强调土地制度的重要意义时，不致忘记“政治是经济的集中表现”这一马克思主义的著名原理。

第五章

宗法继承制度与宗族世系排列方式

东周宗法继承制以嫡长制为主，世系排列方式以直系传递、直旁系转换传递为主。但除此之外，是不是还有别的方式？有人说，鲁国的继承制是“一继一及制”，即子、弟交替继承制，楚国的继承制是“少子制”等等。

然而，以下的研究将表明，鲁国的“一继一及制”只是表面的现象，实际实行的继承制度，还是应以嫡长制来概括，它与周代宗法继承制一般形态的区别，在于“弟”确实享有较高的地位。楚国宗法继承原则的特殊性，并不表现在“少子制”上。在王族方面，继承制度仍然是嫡长制；在一般宗族方面，直系与某一来历不明的旁系合流，形成了很少见的“混合式”世系排列方式，这两点才是楚宗法继承制的关键所在。只要我们能深入地了解鲁、楚两国的继承制，东周宗法继承制与世系排列方式的整体状况，就能顺利把握了。

第一节 鲁国宗法继承制度是嫡长制而非“一继一及”制

鲁国宗法继承制度，是春秋各国宗法继承制度中比较复杂的一种，学术界争论也较集中。鲁国宗法继承制度，在基本原则并不与其他国两样，而外在形式却很复杂，足以引起人们的兴趣。因此，理清鲁国的继承规则，是把握整个东周时代的普遍规则所必需的。

一、鲁公室没有“一继一及制”

历来研究鲁国宗法继承制度的学者，都断定鲁国有“一世一及制”，或称“一继一及制”。并且指出，这一制度来源于殷制，与鲁地存有大量殷遗民有关。

这一论点的论据，主要有如下四项：

(1) 《公羊传》庄公三十二年：

庄公病将死，以病召季子(季友)，季子至而授之以国政。曰：“寡人即不起此病，吾将焉致乎鲁国？”季子曰：“般也存(公子般，庄公子)，君何忧焉？”公曰：“庸得若是乎？牙(叔牙)谓我曰：‘鲁一生一及。’君已知之矣，庆父也存(庆父、叔牙、季友，庄公三弟)。”季子曰：“夫何敢？是将为乱乎。夫何敢？”

何休《公羊解诂》：“父死子继曰生，兄死弟继曰及。言隐公生，桓公及，今君生，庆父亦当及，是鲁国之常也”。

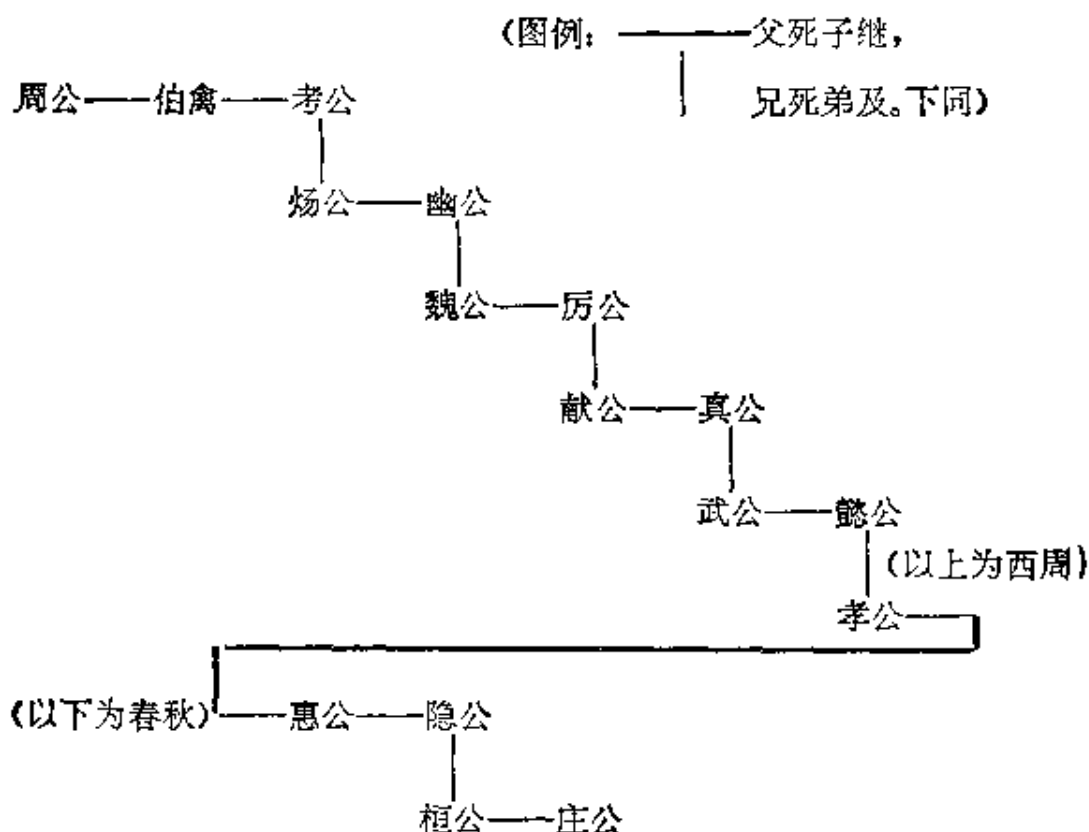
(2) 《史记·鲁世家》所叙与《公羊传》及何休《解诂》相近：

庄公无适嗣，爱孟女，欲立其子斑。庄公病，而问嗣于弟叔牙。叔牙曰：“一继一及，鲁之常也。庆父在，可为嗣，君何忧？”庄公患叔牙欲立庆父，退者问

季友。季友曰：“请以死立班也。”

裴骈《集解》亦引何休《解诂》语“父死子继，兄死弟及”。

(3) 所谓“一生一及”、“一继一及”为“鲁之常”，是以西周时期和春秋初期的鲁国君位继承顺序为根据的。据《史记·鲁世家》，周公至庄公共十六公，其中父死子继十公，兄死弟及六公。简图如下：



(4) 据《史记·殷本纪》，殷代中期王位继承同样有子继与弟及并存的现象，太甲至庚丁二十三王，其中父死子继(包括叔侄相继)十二王，兄终弟及十一王。可见鲁继承制与殷制之间具有某种渊源关系。

然而，我以为，这些论据并不能证明鲁国继承制度有所谓“一生一及”的特征，也不能证明它出于殷制。这只要对上述四项论据进行一番审查就可确定。

(1) 《公羊传》记叔牙语“鲁一生一及”，《史记·鲁世家》记叔牙语“一继一及，鲁之常也”，何休《解诂》“今君生，庄父当及，是鲁国之常也。”二者依据的可能是同一材料。但这材料是否出自鲁国，还有疑问，因为《左传》上没有。《左传》庄公三十二年，记庄公病危议立后嗣一事，简单明确：

公疾，问后于叔牙。对曰：“庆父材。”问于季友，对曰：“臣以死奉般。”公曰：“乡者牙曰，庆父材。”成季使以君命命僖叔(叔牙)待以臧巫氏，使臧季醜之。

根本就没有对鲁国继承制度作任何总结性判断。本来，在一场宫廷内部的权力争斗中，如果有什么利于己方而不利于他方的祖先成规，当事人绝不会不援引。《公羊》、《史记》在这一点上是合乎情理的。但是为什么对鲁国宫廷内幕了解得巨细无遗的《左传》，却没记载这一重要成规和祖先遗训呢？以《左传》作者的叙事功力，这样近乎规律的总结性判辞是绝不会忽略的。解释这种现象的唯一答案，只能是，《左传》作者根本就不知道这一“鲁国之常”。因为《左传》中的叔牙，并没有从是否符合鲁国继承制的角度来看庆父的继位问题，而完全是从政治上着眼。他推举庆父即位的理由，并不是由于他的血缘身份使他具备了先于子般(斑)的优先权，而在于他的才能：“庆父材”。这一记载，我认为是真实的，符合当时的特定场景。在研究春秋各国制度时，《左传》的可信程度一般要高于《公羊》、《谷梁》，这在史学史上是有公论的。

(2) 《鲁世家》虽然引用了“一继一及，鲁之常”这一说法，但司马迁关于整个事件发展过程的记述却别有价值。首先，他指出了事件的起因：“庄公无适嗣，爱孟女，欲立其子斑”。可见，如果庄公有适嗣，那么这一切就都不会发生，正因为无适嗣，而庄公又不想立血缘关系亲于子斑的子开(《鲁世家》：“庄

公取齐女为夫人曰哀姜。哀姜无子，哀姜娣曰叔姜，生子开。”），所以要向叔牙请教。庄公的原意，是想在子开与子斑中作一选择，本无传弟的思想准备。因此，第二，“庄公患叔牙欲立庆父，退而问季友”，季友正投庄公所好，愿以死奉立子斑。从继承制来看，季友把握得很准。他知道立子比立弟更符合时代潮流，预料到庆父如立，“是将为乱”。不过，季友的根本目的，还在于抢占政治上的主动权。果然，“庄公卒，季友竟立子斑为君，如庄公命”。可惜好景不长。庆父在叔牙赐死，子斑登基后，即发动政变，杀子斑，立了年仅八岁的子开（即鲁闵公），利用他与子开的特殊关系（《鲁世家》：“庆父与哀姜私通，欲立哀姜娣子开”）获得了极大的权力。第三，综观事件的全过程，并看不出鲁国继承法有“一继一及制”的痕迹，如果真像司马迁、何休所说，“一继一及”是“鲁之常”，那么庆父、叔牙的下场绝不会如此。事实上，正是“立弟”的计划，导致了鲁国的这场内乱。《左传》闵公元年，齐仲孙湫从鲁国回到齐国后，对齐桓公说：“不去庆父，鲁难未已。”所谓“鲁难”，主要就是指庆父干涉、扰乱了鲁君位的正常传承秩序，引起了君位争夺；如果没有庆父，君位自然直接传子。可见，鲁国的继承制度本身没错，是庆父想把它引向歧路。所以，当齐桓公表示，是否可以趁鲁国内乱之际攻占鲁国时，仲孙湫坚决地说：“不可！犹秉周礼。周礼所以本也。臣闻之，‘国将亡，本必先颠，而后枝叶从之。’鲁不弃周礼，未可动也，君其务宁鲁难而亲之。亲有礼，因重固，间携贰，覆昏乱，霸王之器也”^②，将庆父的篡位与鲁国制度区分开来，充分肯定鲁国制度本身仍属“周礼”，而周礼中有关继承制度的一系列基本准则，如本书第三章所详述的那样，正是从否定传弟制才得以逐步确立。《左传》襄公三十一年记有鲁国穆叔关于“天子死，有母弟则立之”的话，但这里的前提是

“天子死”，天子不死，母弟如何能立？因此，鲁国具有“一继一及”定制的说法，值得怀疑。

(3) 更重要的是，人们根据周公至庄公这十六公的十五次传承中所呈现的父死子继与兄死弟及的交叉现象，就得出鲁国有“一继一及制”的结论，是形式主义的。分析将表明，凡是在君位自然传承的情况下，继承几乎完全按父死子继进行；只有在发生变乱时，才出现兄死弟及。我们同样根据《史记·鲁世家》的材料，来研究前引那张传承表所表现出来的实质性规则。

第一，自然传承

周公传伯禽 “周公卒，子伯禽固已前受封，是为鲁公”。

伯禽传考公 “鲁公伯禽卒，子考公酋立”。

考公传炀公 “考公四年卒，立弟熙，是谓炀公”。

炀公传幽公 “炀公……六年卒，子幽公宰立”。

魏公传厉公 “魏公五十年卒，子厉公擢立”。

献公传真公 “献公三十二年卒，子真公湣立”。

真公传武公 “三十年真公卒，弟敖立。是为武公”。

孝公传惠公 “二十七年，孝公卒，子弗湟立，是为惠公”。

惠公传隐公 “四十六年，惠公卒，长庶子息摄当国，行君事，是为隐公”。

桓公传庄公 “桓公三年，使挥迎妇于齐为夫人，六年夫人生子，与桓公同日，故名曰同，同长，为太子。……十八年春……与夫人如齐……死于车。……立太子同，是为庄公”。

以上十例自然传承中，只有两例“考公传炀公”、“真公传武公”为兄死弟及，其余都是父死子继。仅凭这一点似乎就可断定，父死子继应为“鲁之常也”。

第二，非自然传承

- 幽公传魏公 “幽公十四年，幽公弟费杀幽公而自立，是为魏公”。
- 厉公传献公 “厉公三十七年卒，鲁人立其弟具，是为献公”。
- 武公传懿公 “武公九年春，武公与长子括、少子戏西朝周宣王。宣王爱戏，欲立戏为鲁太子，周之樊仲山父谏宣王……宣王弗听，卒立戏为鲁太子。夏，武公归而卒，戏立，是为懿公”。
- 懿公传孝公 “懿公九年，懿公兄括之子伯御与鲁人攻弑懿公，而立伯御为君。伯御即位十一年，周宣王伐鲁，杀其君伯御，而问鲁公子能道顺诸侯者以为鲁侯。樊穆仲曰：‘鲁懿公弟称……’宣王曰：‘然。……’乃立称于夷宫，是为孝公”。
- 隐公传桓公 “初，惠公适夫人无子，公贱妾声子生子息（隐公）。息长，为娶于宋。宋女至而好，惠公夺而自妻之，生子允。登宋女为夫人，以允为太子。及惠公卒，为允少故，鲁人共令息摄政，不言即位……十一年冬，公子挥谄谓隐公曰：‘百姓便君，君其遂立，吾请为君杀子允，君以我为相。’隐公曰：‘有先君命，吾为允少，故摄代……’挥惧子允闻而反诛之，乃反潜隐公于子允曰：‘隐公欲遂立，去子，子其图之，请为子杀隐公。’子允许诺。十一月，隐公祭钟巫……挥使人弑隐公于莒氏，而立子允为君，是

为桓公”。

以上五例非自然传承，有四例为兄死弟及：“幽公传魏公”，“厉公传猷公”（厉公卒，猷公由“鲁人立”，可知为非自然传承，具体原因不明），“懿公传孝公”，“隐公传桓公”。然而，真正由兄传君位于弟的，实际上一例也没有。魏公是杀兄自立，猷公是兄死后由“鲁人”所立；孝公是在周宣王的主持下，由樊穆仲推荐，凭其“肃恭明神，敬事耆老，赋事行刑，必问于遗训而咨于固实，不干所问，不犯所咨”的品德，从众多“鲁公子”中筛选出来的，并不仅仅因为他是懿公弟的缘故；桓公更是作为惠公太子，在一场政变中登上原来就应属于他的君位宝座的。可见，即使在非自然传承中，兄死弟及也不是常例，而是由政治斗争和实力对比诸因素决定的、一种并非定制的结果。由鲁国君位传承所反映出的继承制度，无法用“一继一及制”概括。

庄公以后，还有两例兄死弟及：“闵公传僖公”，“昭公传定公”。在研究“庆父之乱”时，已经涉及了闵公传僖公的真相。在这场“鲁难”中先后登台的三个国君：子斑、子开（闵公）、子申（僖公），都是庄公的儿子。他们即位的原由，绝非是什么兄弟传承关系，而是充当了宫廷政治的玩偶，是庄公的两个兄弟——季友、庆父——争权夺利斗争中的工具和牺牲品。并且，僖公得继君位，也完全因为他“亦庄公少子”。所以，这一例应该从“兄死弟及”中划去。“昭公传定公”，也不能证明鲁有传弟之制。昭公有四子：公衍（昭公二十九年立为太子）、公为（公衍孪生兄弟。公衍先出，公为后出，其母先告公为出，故公为为兄；但昭公认为“后生而为兄，其诬也久矣”，黜公为，以公衍为太子。事见《左传》昭公二十九年）、公果、公賁（两人俱见于《左传》昭公二十五年），但是执掌鲁国军政大权的季孙氏，因公

为、公果、公賁曾谋划“倒季运动”，故决意不立昭公太子公衎*，而立昭公弟公子宋。叔孙氏也支持这一决定，“叔孙使告之曰：‘公衎、公为实使群臣不得事君，若公子宋主社稷，则群臣之愿也。’”^③《鲁世家》记昭公死、定公立无详细过程，只有两句：“昭公卒于乾侯。鲁人共立昭公弟宋为君，是为定公。”从《左传》，可知“鲁人共立”的内幕。既然如此，昭公传定公就无论如何不能说是“兄死弟及制”的产物了。

综上所述，周公自顷公三十四公，三十三次传承，共七百七十七年间，只有西周时期的三次传承有“兄死弟及”的现象；其余三十次，二十五次传子；另五次，弑兄自立一次（魏公杀幽公而立）、依品行推举一次（孝公及懿公而立）、由宫廷政变而立二次（僖公及闵公立、定公及昭公立）、本来就是太子，作为归政而立的一次（桓公及隐公）。根据这个统计数字，我们还有什么理由再相信“一继一及鲁之常”呢？

可以基本肯定，通过西周、东周时期的鲁国君位传承系列而反映出来的鲁国上层继承制度，是与西周宗法制度（其典型形态是由周公确立的）同一形态的嫡长子继承制。当然，在具体条件下，继位者有时是次子，也有时是少子，但这并不影响嫡长继承制的存在。它作为一种受到意识形态保护的标准规范，始终在宗法继承制诸形式中占有主导地位。下引四条材料可以进一步证明这一点：

《左传》文公十八年：“夫人姜氏归于齐，大归也。将行，哭而过市，曰：‘天乎！仲（仲，襄仲）为不道，杀嫡立庶。’市人皆哭。鲁人谓之哀姜。”

* 据《左传》昭公二十五年“季公亥谋去季氏，公为告公果、公賁”，可知公衎并未参与谋划。

《左传》宣公十八年：“公孙归父以襄仲之立公也，有宠，欲去三桓，以张公室。与公谋，而聘于晋，欲以晋人去之。冬，公薨，季文子言于朝曰‘使我杀嫡立庶以失大援者，仲也夫！’”

《左传》昭公五年：（竖牛立昭子）“昭子即位，朝其家众，曰：‘竖牛祸叔孙氏，使乱大徒，杀嫡立庶，又披其邑，将以赦罪，罪莫大焉，必速杀之。’竖牛惧，奔齐，孟、仲之子杀诸塞关之外。”

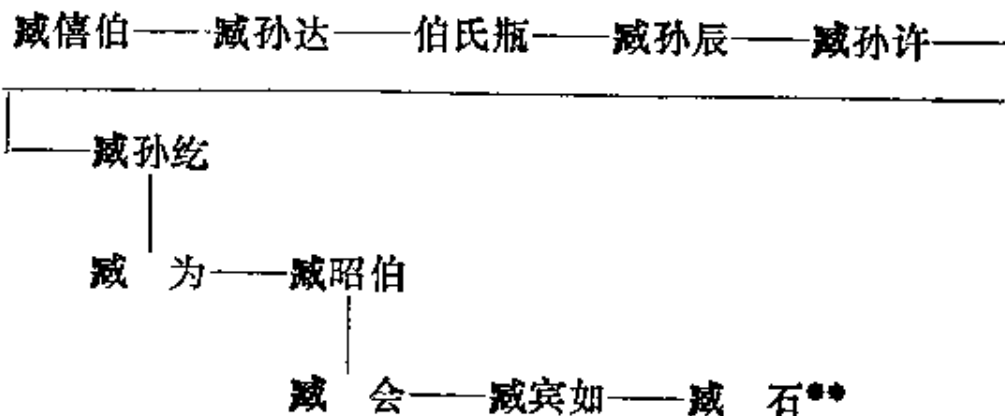
《左传》昭公十二年：“昭子曰：‘叔孙氏有家祸，杀适立庶，故媿（媿，昭子）也及此。’”

二、鲁宗族没有“一继一及”制

为了更充分地论证鲁国不存在“一继一及制”，还应该扩大材料范围，审查鲁国中层几个最庞大、最严整的宗族集团中的宗子传承制度。

1. 臧孙氏（出于孝公）*

传承系列如图：



* 杨伯峻：《左传》襄公二十三年注：“鲁国于臧、郈、季、孟、叔五氏之嗣位者俱称孙”。另外，称伯、仲、叔、季者与称子者亦大多为宗子，区别是前者多为小宗，后者多为大宗，说见李玄伯：《中国古代社会新研》，45页。实际情况也许不尽然，但有这五类称呼者为宗子的看法，则基本符合事实。

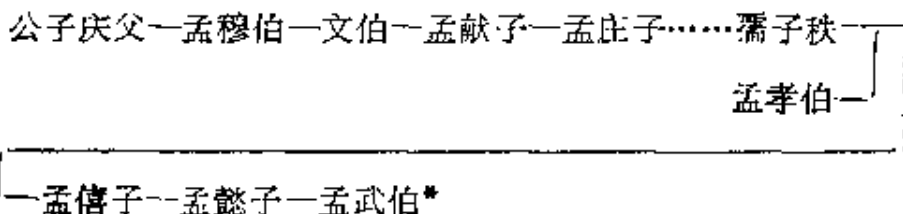
** 臧僖伯，孝公子，《左传》昭公五年，杜注：“臧僖伯，公子馭也，僖，谥也。”

如图所示，臧孙氏这样一支历经两个半世纪，仍然保有相当实力的古老宗族，其宗子传承，完全是按嫡长子继承制进行的。十一代中，只有两个例外。臧武仲传臧为，臧昭伯传臧会，一次传兄，一次传从弟。但这两次却是非自然传承。前者，臧孙纆是宣叔庶子，其母是鲁宣公夫人穆姜妹妹的女儿（穆姜妹即宣叔继室），因从小生长于鲁国宫廷，深受穆姜喜爱，故被立为宣叔的继承人，宣叔嫡子臧贾、臧为就离开鲁国回到舅家铸国。后来，由于臧孙纆与季武子发生流血冲突，逃亡邾国，就将宗子之位让给臧贾。而臧贾却无意于政治，臧为于是得立。可见，这一传承并不是什么兄弟相及的关系（事见《左传》襄公二十三年）。后者，臧会是个阴谋家，为人极不正派，令臧氏族人民厌恶。他的即位完全是靠了季氏的武力支持，因此，这一传承也不是兄弟相及（事见《左传》昭公二十五年）。

2. 孟孙氏（即仲孙氏，出于桓公，“三桓”之一）

传承系列如图：（图例：……未立，下同。）

孔疏：“僖伯名伋，字子臧。《世本》云：‘孝公之子’即此。……诸侯之子称公子，公子之子称公孙，公孙之子不得祖诸侯，乃以王父之字为氏，计僖伯之孙始得以臧为氏。今于僖伯之上已加臧者，盖以僖伯是臧氏之祖”。臧孙达，又称臧哀伯，僖伯之子。《左传》桓公二年，杜注：“臧哀伯，鲁大夫，僖伯之子”；又注：“僖伯谏隐观鱼，其子哀伯谏桓纳鼎”。伯氏瓶，臧哀伯之子，《国语·鲁语上》韦昭注：“文仲，鲁卿，臧哀伯之孙，伯氏瓶之子，臧辰〔之〕孙也”。臧孙辰，即臧文仲，伯氏瓶之子。臧孙许，又称臧宣叔，臧文仲子。《左传》宣公十八年，杜注：“宣叔，文仲子，武仲父，许，其名也，时为司寇，主行刑。”臧孙纆，又称臧武仲，臧孙许继室之子。《左传》成公十八年，杜注：“武仲，宣叔之子”。臧为，宣叔嫡妻之子，武仲兄。《左传》襄公二十三年，“臧宣叔娶于铸，生贾及为而死”。臧昭伯，臧为子。《左传》昭公二十五年，杜注：“昭伯，臧为子。”臧会，臧贾子，昭伯之从弟。《左传》昭公二十五年，“臧昭伯之从弟会。”臧宾如，臧会子。《左传》哀公八年，杜注：“宾如，臧会子”。臧石，臧宾如子。《左传》哀公二十四年，杜注：“石，宾如之子”。



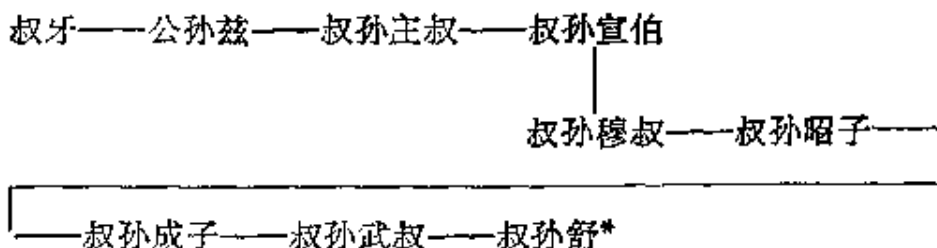
孟孙氏是鲁国著名的“三桓”宗族之一，无论地位、实力，对鲁国政治的影响，都要超过臧孙氏。从上图看，该宗族的宗子传承，同样呈嫡长继承制。需要说明的，是孺子秩之弟孟孝伯，继孟庄子为孟孙氏宗主一例。据《左传》襄公二十三年，到底是长子孺子秩即位，还是庶子孟孝伯即位，受到了季氏和臧氏之间政治斗争的干预。季氏谋立孺子秩，理由是孺子秩为庄子长子，但动机却是为了使孟氏成为自己与臧氏斗争的同盟军。臧氏谋立孝伯，理由是“唯其才也”，并且又伪造了孟庄子遗嘱，而实际目的则与季氏一样。由此可知，孟孝伯得立，与所谓“兄

* 公子庆父，又称仲庆父，鲁庄公庶兄，即引起昭、闵之际“鲁难”的庆父。《左传》文公十五年，杜注：“庆父为长庶，故或称孟氏。”孔疏：“杜以庆父与庄公异母，庶长称孟，虽强同于嫡，自称为仲，以其实是长庶，故时人或称孟氏。”孟穆伯，又称公孙敖，庆父子。《春秋》僖公十五年：“公孙敖帅师及诸侯之大夫救徐”，杜注：“公孙敖，庆父之子”，《左传》作“孟穆伯帅师及诸侯之师救徐”。文伯，名谷，《国语·鲁语上》称孟文子，公孙敖之子，《左传》文公元年，叔服相公孙敖二子，“谷也，食子，难也，收子”，杜注：“谷，文伯；难，惠叔，食子，奉祭祀供养者也；收子，葬子身也。”孟献子，又称仲孙蔑，文伯之子。《左传》文公十五年，杜注：“献子，谷之子，仲孙蔑。”孟庄子，又称仲孙速，孟孺子速，孟献子之子。《左传》襄公十六年，杜注：“孟献子之子，庄子速也。”孺子秩，孟庄子长子，未立，孟孝伯，又称仲孙羯，孟庄子庶子，孺子秩弟。《左传》襄公二十三年，杜注：“羯，孟庄子之庶也，孺子秩之弟，孝伯也”。孟僖子，又称仲孙纘。《左传》昭公七年，杜注：“僖子，仲孙纘”，宗亲关系不详。杨伯峻注引宋赵鹏飞《春秋经筌》云：“纘，蔑之子，速之弟。速无嫡子，以弟纘为后。纘幼速庶子羯摄之。襄三十一年，羯卒，纘乃嗣爵”。又引宋程公说《春秋分记·世谱》以纘为孝伯羯之子。杨注认为，“宋人所言盖臆说”。孟懿子，又称仲孙何忌，孟僖子之子。《左传》昭公七年，杜注：“何忌，孟懿子，僖子之子”。孟武伯，又称孟孺子蔑，武伯懿，孟懿子之子。《左传》哀公十一年，杜注：“孺子，孟懿子之子，武伯懿”。

弟相及”毫无关系。

3. 叔孙氏(出于桓公,“三桓”之一)

传承系列如图:



另外,公孙兹之子叔仲惠伯分出另立叔仲氏,传承关系如下,
叔仲惠伯————叔仲昭伯——叔仲穆子——叔仲志**

这是出于同一先祖的两个著名宗族,尤其是叔孙氏,在鲁國政界地位相当重要,经常与季氏保持着势均力敌、又斗争、又联合的局面。《左传》昭公五年“叔孙氏厚则季氏薄”;《左传》昭公二十五年“无季氏是无叔孙氏也”;二十七年:“叔孙氏惧祸之滥而自同于季氏”等等,就是生动写照。从上图可以看出,这

* 叔牙,庄公弟,《左传》庄公三十二年赐死,立叔孙氏,公孙兹,又称叔孙戴伯,叔牙之子。《春秋》僖公四年,杜注:“公孙兹,叔牙子,叔孙戴伯”。叔孙庄叔,又称叔孙得臣,叔牙孙,《春秋》文公元年,杜注:“得臣,叔牙之孙”,《左传》文公三年称得臣为庄叔。叔孙宣伯,又称叔孙侨如,得臣子。《左传》文公十一年:“得臣待事而名,其三子因名宣伯,曰侨如,以旌其功”,叔孙穆叔,又称叔孙穆子,叔孙豹,叔孙侨如弟。《左传》成公十六年,杜注:“豹,叔孙侨如弟也”。叔孙昭子,又称叔孙婼,叔孙豹之子。《左传》昭公四年,杜注:“昭子,豹之庶子,叔孙婼也”。叔孙成子,又称叔孙不彘,叔孙婼之子。《左传》定公元年,杜注:“成子,叔孙婼之子”。叔孙武叔,又称叔孙州仇,叔孙懿子,叔孙不彘之子。《左传》定公八年,杜注:“武叔,叔孙不彘之子,州仇也。”叔孙舒,又称文子,武叔之子。《左传》哀公二十六年,杜注:“舒,武放之子,文子也。”

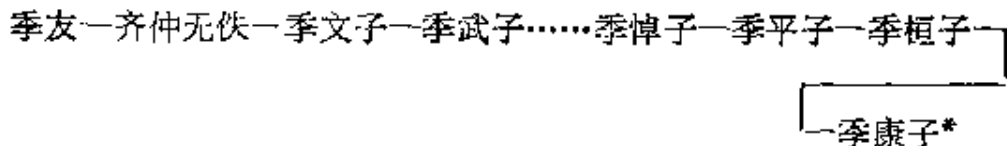
** 叔仲惠伯,又称叔仲彭生。《左传》文公七年,杜注:“惠伯,叔牙孙。”《左传》文公十八年,襄仲杀惠伯,家宰“公冉务人奉其帑以奔蔡,既而后叔仲氏。”叔仲昭伯,又称叔仲带,叔仲昭子。《国语·鲁语下》韦注:“叔仲昭伯,鲁大夫,叔仲惠伯之孙,叔仲带也。”叔仲穆子,又称叔仲山,叔仲带之子。《左传》昭公十二年,杜注:“穆子,叔仲带之子,叔仲山也。”叔仲志,叔仲带之孙。《左传》定公八年,杜注:“志,叔仲带之孙。”

一宗族的宗法继承制度同样是嫡子相承，兄弟相及只有宣伯传穆叔一例。但据《左传》成公十六年，叔孙宣伯在鲁、晋关系中扮演的角色，是想借晋国之手除掉季氏(季文子)、孟氏(孟献子)，结果失败，被放逐至齐国，季氏于是拥立富于心计、并能圆滑地周旋于各大族之间的宣伯弟叔孙豹。可见，这一例也并非真正意义上的兄死弟及。

叔仲氏宗子传承关系的性质，从上图已可一目了然。

4. 季孙氏(出于桓公，为“三桓”之一)

传承系列如图：



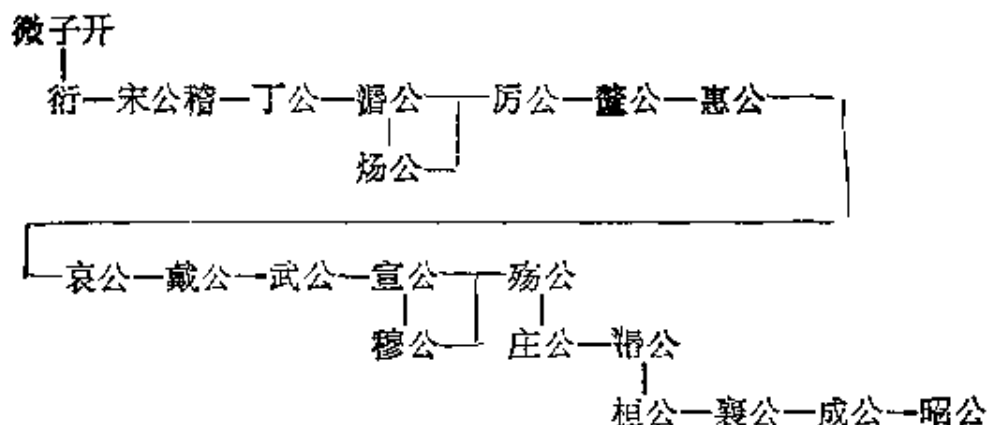
这个图示，明白无误地告诉我们，鲁国二百多年内最大、最有势力的一个宗族所施行的宗子传承原则，仍然是嫡长继承

* 季友，又称公子友，成季友，鲁庄公弟，季氏始祖。齐仲无佚，季友子，不见《经》、《传》，见《国语·周语中》韦注，详下。季文子，又称季孙行父，《左传》文公六年，杜注：“行父，季友之子”，陈厚耀《春秋世族谱》说：“查《名号归一图》及《人物考》，皆云季友之孙，三传始称姓，若行父为季友子，不当即称季孙也，杜注似误，考《国语·周语中》定王八年，刘康公聘鲁‘发币于大夫，季文子、孟献子皆俭。’韦注云：‘季文子，季友之孙，齐仲无佚之子，’韦注必有据，今从之”。陈说可信，季武子，又称季孙宿，季文子之子。《春秋》襄公六年，“季孙宿如晋”，杜注：“行父之子”。《左传》作季武子。季悼子，又称季孙纆，季武子庶子。《左传》襄公二十三年记武子在威纆帮助下立悼子事，但他早于武子死，未及即位，故陈厚耀说他“未立为卿而卒”，可从。季平子，又称季孙意如，季孙隐如，悼子之子。杨伯峻《左传》昭公十二年“季平子立”注，叙述悼子、平子父子之事，说：“悼子，季武子之子，平子之父。悼子之卒，《经》未书，又溢悼，张文虎《螺江日记》则谓悼子立未久而卒，然《论语·季氏》‘自大出，五世希不失矣’，注家俱指季友、文子、武子、平子、桓子，而不数悼子，疑未嗣位为卿。季武子死于七年冬，疑平子以孙继祖……季悼子当死于昭公五年后、七年前”。此说可参考。季桓子，又称季孙斯，季平子之子。《左传》定公五年，杜注：“桓子，意如子，季孙斯”。季康子，又称季孙肥，季桓子之子。《左传》哀公三年记有“季孙卒，康子即位”的经过。

制，根本就没有兄死弟及制的影子，更不要说什么“一生一及”交叉并存了。

鲁国的大宗族主要是以上四个。另外还有展氏(公子展为始祖，出于孝公。著名人物有司空无骇、柳子季、展庄叔等)、郈氏(郈惠伯为始祖，出于孝公)、施氏(公子尾为始祖，出于惠公)、东门氏(东门襄仲为始祖，出于庄公)、子叔氏(叔盱为始祖，出于文公)等规模较小、势力较弱、历史较短的中等宗族。这些宗族的宗子传承规则，与鲁国公室以及四大宗族的传承规则绝无二致，相当鲜明地反映了嫡长子继承制的基本特点。

根据以上对《公羊传》、《史记·鲁世家》和鲁国君位传承、各大宗族宗子传承系列的考察，不难看出，将殷代王位继承系列所呈现的父死子继、兄死弟及并存现象，与鲁国君位在一段时间内同样呈现的父死子继、兄死弟及并存的表象相提并论，并试图寻其渊源关系，是牵强的。即使我们能将鲁国一些主要历史人物的家世上溯至殷代，甚至还找到他们与殷遗民具有某种类似的情绪、感情的证据，也改变不了鲁国宗法继承制度是遵循着周礼的基本路线，才得以形成、发展这一历史事实。其实，就连宋国这样真正的殷民后代，也很难讲存在着什么兄终弟及或一继一及的制度。以下是宋开国后二十位国君的君位传承表*：



* 据《史记·宋世家》整理。

在这二十次传承中，传弟五次，传子十五次，此比例已足以说明宋无弟及或一继一及制。在五次传弟例中，微子传位于衍，是因为“微子嫡子死，立其弟衍”^④，子死是弟立的先决条件，前引鲁国穆叔所谓“太子死，有母弟则立之”，与此同义。庄公及殇公，是宫廷政变的结果，不是制度使然。属于自然传承的，只有炀公及湣公，穆公及宣公二例。而宣公传位于穆公时所说的“父死子继，兄死弟及，天下通义”，纯粹是为穆公即位扫除心理上的障碍。实际上，无论是宣公还是穆公，都知道，只有“父死子继”才为“天下通义”，“兄死弟及”是权宜之计。《宋世家》记，“穆公九年，病，召大司马孔父谓曰：‘先君宣公舍太子奭夷而立我，我不敢忘。我死，必立奭夷也。’孔父曰：‘群臣皆愿立公子冯。’穆公曰：‘毋立冯，吾不可以负宣公。’于是穆公使冯出居于郑。八月庚辰，穆公卒，兄宣公子与夷立，是为殇公。君子闻之，曰：‘宋宣公可谓知人矣，立其弟以成义，然卒其子復享之’。其间显示的继承原则，毫无疑问是“父死子继”。

既然宋国也没有一继一及的制度，所谓“一继一及鲁之常”的说法，就更可以推翻了。

问题是，我们不能否认，将鲁国宗法继承制与周代宗法继承制一般形态进行比较，确实可以发现区别，显著的表现就是，兄弟关系比父子关系更经常地成为鲁国宗法继承关系中的重要内容（至少不少于父子关系）。“一继一及鲁之常”的说法，我们已经证明不是事实，但它的形成是不是有值得注意的客观原因？它与兄弟关系在鲁国的特殊地位有没有联系？这两个问题不是小问题，因为我们从中引出了对鲁国宗法伦理特点的深入考察。这个问题将留待下一章讨论。

第二节 楚国宗法继承制是嫡长制而非“少子制”

断定楚国有所谓“少子制”的论据，是《左传》上的两段话。

《左传》文公元年：

初，楚子(成王)将以商臣为太子，访诸令尹子上。子上曰：“君之齿未也，而又多爱，黜乃乱也。楚国之举，恒在少者。且是人也，讙目而豺声，忍人也，不可立也。”弗听。

《左传》昭公十三年：

子干(子比，共王三子)归。韩宣子问于叔向曰：“子干其济乎？”对曰：“难。……有楚国者，其弃疾(共王少子)乎？君陈蔡，城外属焉。苛愿不作，盗贼伏隐，私欲不违，民无怨心。先神命之，国民信之。非姓有乱，必季实立，楚之常也。”

但仅凭这两段话并不能证明楚国的宗法继承制是“少子制”。

1. 成王欲立长子商臣为太子，询问子上的意见。子上说“君之齿未也，而又多爱”，说不定以后还会有儿子，如果现在立商臣为太子，将来一旦感情发生变化，再黜去商臣，“黜乃乱也”，灾祸就要降临。子上的意见是“楚国之举，恒在少者”，商臣“不可立”。其实，子上所谓“君之齿未也，而又多爱，黜乃乱也”云云，完全是托辞。楚成王生于鲁庄公十四年以前，至子上任令尹的鲁僖公二十九年时，已经五十多岁，不能再算“君之齿未也”。成王真正“齿未”时，子上还实在没有资格接受廷问，因此，这只能是托辞。子上反对立商臣的真实理由，他自己也已指明：“且是人也讙目而豺声，忍人也，不可立也”，出于对商

臣人品性格的反感。至于“楚国之举，恒在少者”，更是不着边际。我在下面将要证明这一点。

事态的发展不出子上所料。成王在其执政的最后一年，果然“欲立王子职(商臣庶弟)，而黜太子商臣”，结果引起了一场兵变。商臣在潘崇的策划下，“以宫甲围成王”，成王在内外无援的困境下自缢而死。商臣即位，是为穆王。子上的参谋，子上的援引古例，并没有使成王的为所欲为得到丝毫保障，这只能证明，子上所言是出于私人成见，而没有反映出楚国的现实制度。

2. 楚共王没有嫡长子，只有五位受宠爱的庶子，他不知道应该立谁为继承者，所以就设计了“当璧而拜者为王”的宗教仪式。如果有嫡长子，共王是没必要多此一举的。宗教仪式的结果，康王跨玉璧，平王拜玉璧，象征着两人将占有王位，而其他三人，公子围、公子比(子干)、公子黑肱(子皙)都不得立，即使得立，也长不了。《左传》昭公十三年记载了这个宗教仪式，就是为了说明楚国宫廷自共王、康王、灵王至平王期间发生的一系列动乱，其结果其实早在这以前很久就已由神灵决定了。叔向对子干的一大段评论，以及所谓“季姓有乱，必季实立，楚之常也”的总结，也是这个意思。司马迁《史记·楚世家》说得非常清楚：

故康王以长立，至其子失之；围为灵王，及身而弑；子干为王十余日，子皙不得立，又俱诛。四子皆绝无后。唯独弃疾后立，为平王，竟续楚祀，如其神符。

子比果不终焉，卒立者弃疾，如叔向言也。

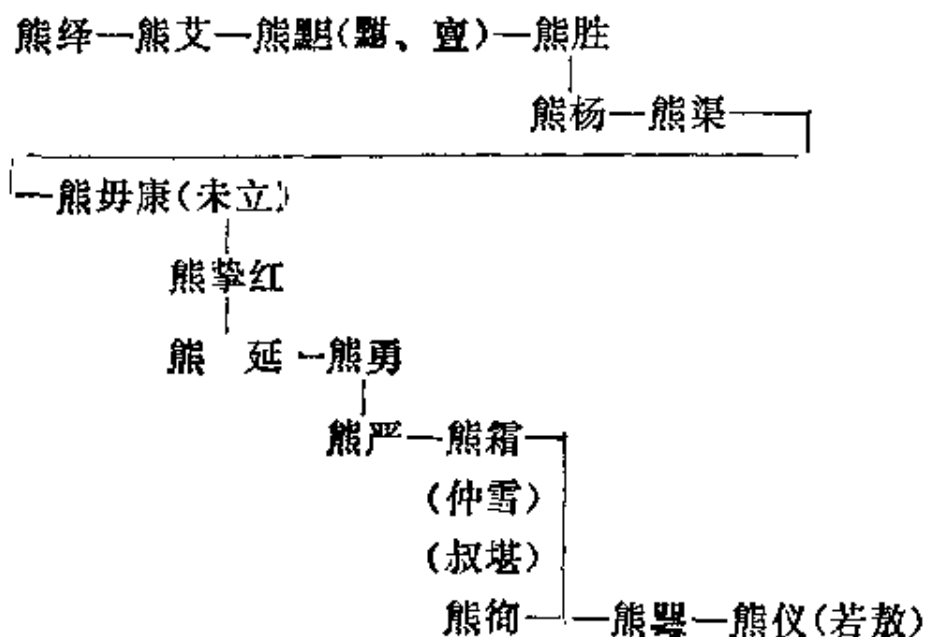
“康王以长立”反映了楚国的继承制；平王得立，实际上是依凭了一系列偶然因素，如子干、子皙的精神错乱，平王自己又装神弄鬼，制造了人为的神秘气氛，迫使两人自杀，等等。《楚世

家》说：“平王以诈弑两王而自立，恐国人及诸侯叛之，乃施惠百姓。复陈、蔡之地而立其后如故。归郑之侵地，存恤国中，修政教”。为了进一步往自己脸上贴金，平王一方面改葬了楚灵王的灵柩，另一方面，又充分动员了对楚人的精神世界有极大感召力的神灵鬼怪，掩盖自己篡位的事实，重建自己真命天子的形象。如说灵王：“初，灵王卜曰：‘余尚得天下！’不吉。投龟，诟天而呼曰：‘是区区者而不余畀，余必自取之。’民患主之无厌也，故从乱如归”，这无疑起到了丑化灵王的作用。再如追叙平王“当璧而拜”的光荣历史，证实神圣护佑，得王位绝非偶然。

从这一系列事实中，实在看不出有什么理由能使我们得出楚国的继承制度是“少子制”的结论。

3. 如果全面审查一下楚国西周至春秋的王位世系传承，就可发现，所谓“楚国之举，恒在少者”，即使不是虚妄之语，也是指的另一性质的现象。

根据《史记·楚世家》，春秋前楚国王位世系如下：



《楚世家》说：

熊绎生熊艾，熊艾生熊黜，熊黜生熊胜。熊胜以弟熊杨为后，熊杨生熊渠。熊渠生子三人……立其长子康为句亶王，中子红为鄂王，少子执疵为越章王……后为熊毋康，毋康蚤死。熊渠卒，子熊挚红立，挚红卒，其弟弑而代立，曰熊延。熊延生熊勇……熊勇十年，卒，弟熊严为后。熊严十年，卒。有子四人，长子伯霜，中子仲雪，次子叔堪，少子季徇。熊严卒，长子伯霜代立，是为熊霜……熊霜六年，卒，三弟争立，仲雪死，叔堪亡，避难于濮，而少弟季徇立，是为熊徇。二十二年，熊徇卒，子熊罾立。熊罾九年，卒，子熊仪立，是为若敖。

西周楚国十六王，只有熊延和熊徇与少子继承有关。但是，熊延的世系《史记》记载可能有误。《索隐》引淮南语：“熊渠卒，子熊翔立，卒，长子挚有疾，少子熊延立”，与《史记》不同。司马贞中和两种记载：“则翔亦毋康之弟，元嗣熊渠者。毋康既蚤亡，挚红立而被延杀，故《史考》言‘挚有疾’，而此言‘弑’也。”可见，熊延得立，或是因为长兄早死，或是因为政变成功，与“少子继承制”无关。熊徇之立更明显。长兄死后，三个弟弟都有机会称王，所以要“争立”，如果有“少子继承制”存在，则不会“争立”。

春秋楚国王位世系如下页表。

春秋楚国十六王，略与少子继承有关的，只有平王一例，关于平王即位问题，上文已经讨论，此不赘述。

如果问，有什么证据能证明，世系表中的父子相承，不是父传少子而一定是父传长子呢？直接的证据虽然没有，但是间接的证据还是有的。楚国宫廷的内乱，主要都是由兄弟、叔侄、

少子引起的，如“蚡冒弟熊通弑蚡冒子而代之，是为楚武王”；

熊仪(若敖)——熊坎(霄敖)——熊胸(蚡冒)

(斗伯比)

(斗廉)

(成氏)

熊通(武王)

熊贲(文王)——熊贍(庄敖、又称杜敖)

熊恽(成王)——商亶(穆王)——侣(庄王)

审(共王)——招(康王)——员(郟敖)

公子圉(灵王)

(子比)

(子皙)

弃疾(平王)——珍(昭王)——章(惠王)

“庄敖五年，欲杀其弟熊恽，恽奔随，与随袭弑庄敖代立，是为成王”；成王“欲立子职而绌太子商亶……商亶以宫卫兵围成王……成王自绞杀”；还有共王至平王一系列内乱*，等。因长子即位问题而引起内乱的事例，从不见记载。这倒是部分地应了叔向的话，“芈姓有乱，必季实立”。既然“芈姓有乱”，少子才有可能即位，芈姓如不乱，即位者总是长子。根据这个顺理成章的理解，我们完全可以断定，嫡长子继承是楚国继承制度的常态。比如，平王死，将军子常欲废太子珍，立平王庶弟令尹子西为王。子西说：“国有常法，更立则乱，言之则致诛”^⑥，仍立太子珍，是为昭王。昭王立后与惠王的得立又是一例。《左传》哀公六年，昭王“命公子申为王，不可；则命公子结，亦不

* 以上俱见《史记·楚世家》。

可，则命公子启，五辞而后许（杜注以申、结、启三人为昭王兄，刘向《列女节义传》则以为昭王弟）”，“昭王卒，子闾（公子启）退，曰：‘君王舍其子而让，群臣敢忘君乎？从君之命，顺也，立君之子亦顺也，二顺不可失也。’与子西（公子申）、子期（公子结）谋，潜师闭涂，逆越女之子章，立之而后还”。从中可以看出嫡长制强大的约束力。

因此，从世系传承的具体史料中，看不出楚国有“少子继承制”的迹象。

4. 不仅楚国王族的宗子传承不是少子继承，就是楚国其他宗族的宗子传承，也不是少子继承。楚史上明文列举的大族，如斗氏、成氏、屈氏、芈（蓬）氏、熊氏（非王族）、阳氏、申叔氏、申氏、伍氏、潘氏、沈氏、观氏、伯氏，无一例外。以上十三氏的宗子传承系列，可参见陈厚耀《春秋世族谱》卷下，此不赘引。

5. “少子继承制”不是不会存在，而是不会在宗法继承制度中存在。在民间，在家庭财产的传承方面，少子继承制完全有机会出现。一家数子，长者分居，少者继承父业，是合理的，也是至今常见的事。但正如吕思勉先生所说：“产业之传授多于少子，治理之承袭多于长子，以少子多与父母同居，而长子子治理为便也”^⑩。有学者援引众多的民族学与民俗学方面的实例，来证明少子继承并非什么罕见的现象，楚国有少子继承应该是可以理解的。其实，这与我们讨论楚国宗法继承制是两回事。少子继承确非罕见，但在楚国的王位继承和一般宗族的宗子继承中，却没有少子继承。事实昭昭，无需援引外证。

楚王位继承制度，虽然与其他诸侯国一样，都是嫡长制，但它仍然给了我们一些有益的启发，使我们加深了对直、旁系变动与宗族稳定与否关系的认识。

作为王族的熊氏宗族，从西周鬻熊开始，到公元前 223 年楚灭于秦为止，四十七位宗子，全部都是熊氏成员，其他如斗氏、成氏、屈氏、芈(蕞)氏，其宗族宗子的身份，都毫无疑问属于本宗族的父系血统。其中不乏直系、旁系相杂，兄终弟及相间之例，但这并不影响宗族存在。无论什么宗族，每一次兄终弟及都将会引起直、旁系系列的变动，然而却不会导致宗族的解体。西周中期(共、懿、孝)以来，熊氏族兄终弟及十二次(为弟者熊杨、熊翔、熊延、熊严、熊绚、武王、成王、灵王、平王、宣王、哀王、负刍)。如以熊绎、熊艾、熊黜、熊胜这一直系系列为系列一，那么到负刍时，已为系列十三，即是说，负刍对于鬻熊直系来说，已是第十三支旁系。这一事实并未成为否认熊氏为宗族的理由，其原因就在于：只要宗子的继承始终是在父系宗亲范围内进行，它就不会动摇宗族赖以存在的血缘基础、经济基础以及心理基础。从理论上讲，应该存在“百世不迁之大宗”，但在现实中，这条基本原理往往不能在一切场合都获得圆满解释。西周姬姓周氏可说是体现这一原理的典型，而其他宗族却不尽然。如果我们无视历史发展的多样性，紧抱住嫡长子为大宗之前提这一教条不放，那只能对理论与现实之间的矛盾与牴牾一筹莫展。实际上，完全有理由对它作出一种变通的解释，即：不迁之大宗并非一定为某一固定不变的直系系列(如有这样的系列当然更好)，它也可以是游动于父系的第一旁系与第二旁系范围之内的一条近似于波状的曲线，这条曲线与直系这一轴线，在表征宗族是否存在这一点上是同值的。我们看任何一张存在直、旁系转换现象的宗族世系表，都会得出这一结论。由于旁系在得承宗子地位以后，相应地脱离了自己“别子”的地位，放弃了建立新宗族的可能性，故从这一意义上也可以说大宗确实未迁。比如，熊仪四子，长子熊坎即位，斗

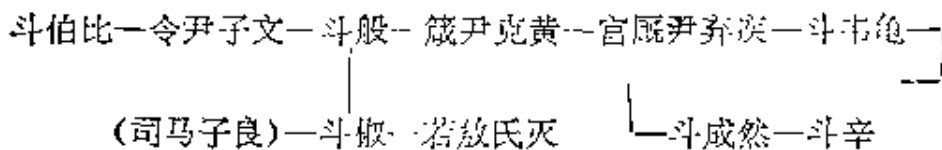
伯比、斗廉、成氏即“别”出另立宗族；武王熊通即位，其弟蒍章别出另立蒍氏；文王熊贲即位，其弟屈瑕别出另立屈氏，此为直系继承。同样，成王继兄而立，即号熊恽，平王弃疾继兄灵王而立，即号熊居；公子围继侄熊员而立为灵王，号熊虔，等，都由于得继熊氏宗子而不再成为他原先必然要成为的某一新宗族的始祖。对于他们来说，似乎有“迁宗”的嫌疑，但对于整个熊氏族的宗法系统来说，并没有因为旁系获得宗子地位而发生任何实质性的变动。当然，我以楚国王位继承系列证明熊氏宗子地位的传承，在材料上也许不够严谨，因为，君位传承与宗子传承的性质并不同一，前者包括有许多非血缘因素和偶然因素，然而，这里主要是为了从中抽绎出熊氏族关于父系世系延续的基本方式，即使熊氏作为宗族的意义已不完整，但宗族的存在（哪怕是形式上的）却是毫无疑问的。从这个意义上说，君位传承表完全可以用来说明一种宗法继承原则。

联系到第一节鲁国继承系列频繁的世系转换而始终保持宗室的稳定，楚国继承制度给我们的启示意义同样是深刻的。

第三节 楚国一般宗族的世系排列方式

与熊氏宗族同为芈姓的若敖族，是春秋时期楚国的另一宗族。其祖为若敖熊仪子斗伯比，第二代宗子为著名的令尹子文（伯比子，斗谷于菟），第三代为子文子斗般，第四代即转向子文兄弟子良之子斗椒（是为直系之第二旁系）。不久斗椒作乱，楚庄王“与若敖氏战于皋浒……遂灭若敖氏”^①，“唯子文之后在，至于今处于郢，为楚良臣”^②，子文直系遂另立为斗氏。如无斗椒作乱，若敖氏必将与斗氏一样，发展成楚国一显赫宗族。

现据《左传》，两族的世系如下：



从上表看，斗般以后的斗氏宗族的继承关系似乎纯粹是父子相继，斗氏八人父子关系相当明确。但他们是否全为斗氏宗子呢？或宗子只能是如此八人？这两点很值得一问。令尹为楚百官之首，“执一国之柄”，官位极高，权力极重，故其人选只从公族中产生，或斗氏、或成氏、或茅氏。得任令尹者，必然是该族宗子。这在春秋时期恐无例外。子文从鲁庄公三十年始，当了二十八年令尹，于僖公二十三年授政子玉（成氏），告老还乡，其死估计即在此后不久。从此时到斗般再任令尹（鲁文公十二年以后，至鲁宣公四年）的近三十年之间，斗氏宗族宗子不是没有可能另易一人的。比如，于僖公二十九年任令尹的斗勃（令尹子上），就是一位值得注意的人物。他与子文直系的关系不明，仅从能有资格出任令尹一职来看，绝非等闲之辈。我估计，他属于斗氏宗族中能与子文直系交替为宗子的另一旁系，与最早出现于历史记载的斗祁（楚武王五十一年时为令尹，见《左传》庄公四年）为一系。这一旁系中还有一些在楚史上颇为重要的人物，如斗丹^⑨、斗缙^⑩、斗御疆^⑪、斗梧^⑫、斗章^⑬、斗宜申（司马子西）^⑭，可惜都无法寻找到他们的世系源流。由此可见，斗氏宗族的宗法继承关系，也存在一定的世系转换，不是那么纯粹的。只是由于在其宗族发展史上突然发生了因斗椒作乱而毁宗灭族这一剧变，使得斗氏不得不以子文直系单线发展而改变了原先的进程，才使斗般以后的世系显得较为单纯一些。不过，这当中并非没有疑点。斗般子克黄避免了斗氏与若敖氏同归于尽，楚庄王看在子文曾有功于楚国的面上，恩赦他为斗氏宗子，并改名为“生”，取获得新生之意。克黄官至箴尹。此职地位相

当重要，是位于君王之侧的谏臣。可见，斗氏虽然中落，政治地位还未一落千丈。然而克黄之子弃疾只是一个“宫厩尹”，地位卑下，类似“弼马温”，这就不能不使人生出也许是因为弃疾为子文直系才得以出现于斗氏系列，而实非宗子的疑问来。《左传》本没有系统整理斗氏世系，仅仅根据父子关系而开列的世系表会发生错漏完全是可能的。焉知众多散见于各处、无可归宿的斗氏成员中没有我们要找的宗子呢？

芡(蓬)氏宗族的继承关系，与斗氏也大致相同。从芡章食采于芡地立芡氏以后，历经芡吕臣(鲁僖公二十八年代子玉为令尹)、芡贾(鲁宣公四年为工正)、芡敖(鲁宣公十一年为令尹)、芡子冯(芡敖兄之子，鲁襄公十五年为大司马)、芡掩(子冯子，鲁襄公二十五年为司马)五代，世系转换一次。鲁襄公三十年，公子围杀芡掩“而取其室”^⑤以后，芡氏族后继者的世系就莫明所以了。于鲁昭公元年为令尹的蓬罢、楚大夫蓬雠^⑥、太宰蓬启疆^⑦、楚灵王即位后被没收田产、因而率领族人伙同其他“丧职之族”一同造反的蓬居^⑧、子昭公二十三年为楚司马的蓬越、担任箴尹的蓬固，等等。其中蓬罢、蓬居、蓬越为宗子并无疑问，但由于世系不明，就很难对其继承规则的类别作出恰当的判断。即使如此，芡(蓬)氏作为一个完整的宗族而存在这一基本事实，无论是其族人还是他人，都从未发生过疑问。

同样的现象在著名的屈氏宗族内也存在。楚武王子屈瑕食采于屈，立屈氏，官至莫敖，从此，莫敖一职多在屈氏内世袭。但第二代莫敖屈重，以及作为楚王特使与齐桓公周旋的屈完就不知为何人。以后的几代莫敖屈到^⑨、屈建^⑩、屈荡^⑪、屈生^⑫，据说都是父子相继，然而并不能找到确证，有的还颇可疑。比如，《左传》襄公二十五年，“蓬子冯卒，屈建为令尹，屈荡为莫敖”。有人根据《世本》中“屈荡，屈建之祖父”一句，就判定他即

是任莫敖之屈荡^⑧，从而将此四代莫敖用一根血缘纽带环结起来。其实，这是不可能的，哪有祖继孙职之理？杜预对“屈荡为莫敖”一事注得明白：“代屈建。宣十二年邲之役，楚有屈荡，为左广之右。《世本》：‘屈荡，屈建之祖父’，今此屈荡与之同姓名”。此说如果不误的话，鲁襄公十五年“屈到为莫敖”，杜注：“屈荡之子”，这一屈荡，也即宣公十二年之屈荡，他才真的是屈建之祖父。可见，担任莫敖的屈荡，并非屈到、屈建之直系，极可能是屈氏的另一支系。

楚国历史上一些较小的宗族，也有类似情况。如熊氏（非王族熊氏。《左传》桓公六年记熊率且比、宣公十二年记熊负羁、熊相宜僚、昭公二十五年记熊相谋、哀公十六年记熊宜僚）、申氏、沈氏、观氏、伯氏等，世系不详^⑨。

宗族直系与若干支渊源不清、流向不明的旁系共同组成宗法继承系列，是楚国王族以外大部分宗族宗法继承关系所具有的相当普遍的特征。与楚国处于同一历史时代的其它区域宗法（如齐、鲁、宋、卫、晋）不见有类似现象。郑国似乎存在着一些世系不明的宗族，如洩氏、堵氏、石氏、侯氏等，但所有位于郑国上层的显赫宗族，如罕氏、驷氏等所谓“七穆”，其世系都十分明晰，至少每个成员的身份毫无含混。楚国王族熊氏的宗法继承关系，也表现出频繁的世系变换，但是两者终究不同。世系再转换，其源流清楚，当事人身份清楚，整个系列的外观也严整得多。这一点当然与熊氏族始终为王族有关，作为王族，世系自然应当清楚。然而，整个东周时代，也只有楚国存在这样一个世系不清，但同时又作为国家栋梁的宗族群，也就不能不使得我们确信，这绝不是什麼记载得完全与否的问题，这类宗法世系排列方式应该是与周代一般形式并列的另一类型。这一类型的外观比一般形式显得松散和自由（人们很难勾划出一张

完整的、受授关系明确的世系图)，它对族人的内在凝聚力，以及作为宗族实力体现的外在功能，当然也相对弱一些。不过，作为宗族，它们仍然顽强地存在着，这是因为，世系的不明，并不意味着父系血缘关系的纯粹性受到损害，继任宗子者总是本宗族人，他也总是本宗族最高利益的代表。这再一次证明，宗族得以生存、延续的基本条件，在于“宗”（即父系血统）的保存，而不在于世系的变换，仅从继承关系的外在形式无法得出宗族是否存在的结论。不同类型的继承规则在宗法制度史研究方面的意义，是它在不同程度上对各类宗族的行为方式、思想观念和心态产生一定影响，而以往对宗法继承关系各形式所表现的意义的估计，有夸大的倾向，并不恰如其分。

综上所述，楚国宗族的世系排列方式有两种类型，一种即王族的代表了周代一般形式的直、旁系转换式，另一种即王族之外、大部分宗族所具有的、直系与若干支有资格打破原直系、但又来历不明的旁系合流的“混合式”，这两种方式都不意味着宗族继承制度的蜕化，而是嫡长继承制的补充形式。

通过以上三节，可大致勾划出东周宗法继承制度及世系排列方式的总体面貌。

1. 东周宗法继承制度的一般形态是嫡长制。兄弟相及、叔侄相继，只是部分变例，作为嫡长制的补充形式，它们是必然会存在的。兄弟、叔侄的相及、相继引起的直旁系转换，不会影响宗族本身的存在与发展。宗族的生命线在于“宗”，只要宗子的继承原则以本“宗”为前提，直、旁系的转换可以无限制地进行下去。从这个意义上理解“百世不迁之大宗”以及大宗与小宗的关系，可能更符合事实。

2. 东周宗族世系排列方式的一般形式是直系传递与直、旁系转换传递，与此两者并列，还有第三种，即直系与来历不明

的某一旁系合流而成的“混合式”。“混合式”组成的宗族世系与一般形式比较，在外观上显得松散，功能上也可能相对软弱，但它们仍然保持着有效的维系宗族的力量，宗族仍然顽强地存在。这说明，世系排列方式的变化，并不直接影响宗族的生存。由此也可知，稳定的直旁系对于宗法制度的意义，实际上并不能估计过高。

注 释

- ① 吕大防：《乡议》，《关中丛书》卷一。
- ② 《左传》闵公元年。
- ③ 《左传》定公元年。
- ④ 《史记集解》引郑玄语。
- ⑤ 《左传》昭公二十六年。
- ⑥ 吕思勉：《先秦史》，上海古籍出版社，1982年版，284页。
- ⑦ 《左传》宣公四年。
- ⑧ 《国语·楚语下》。
- ⑨ 《左传》桓公八年。
- ⑩ 《左传》庄公十六年。
- ⑪⑫ 《左传》庄公二十八年。
- ⑬ 《左传》僖公二年。
- ⑭ 《左传》僖公二十一年。
- ⑮⑯ 《左传》昭公十四年。
- ⑰ 《左传》昭公六年。
- ⑱ 《左传》昭公元年。
- ⑲ 《左传》襄公十五年。
- ⑳ 《左传》襄公二十二年。
- ㉑ 《左传》襄公二十五年。
- ㉒ 《左传》昭公五年。
- ㉓ 吴永章：《楚信考》，《中华文史论丛》，上海古籍出版社，1982年第2辑，166页。
- ㉔ 详见陈厚耀：《春秋世族谱》。

第六章

宗法伦理结构类型

东周宗法伦理是在西周宗法伦理的基础上发展起来的。西周时，人们的理性思维从神灵的压抑下分离出来，开始了独立的发展过程。到了东周，人们对于各种现实社会关系——包括政治关系、经济关系、宗法关系等——的认识，随着历史运动的深化，更有了长足的进步。表现在宗法伦理思想上，就是出现了两个具有独特风貌的宗法伦理结构类型。人们根据自己所处环境的历史传统、现实需要，对现存的宗法关系作了有侧重点的强调，并且据此抽绎出极富概括力的核心范畴。全面了解这两个伦理结构的特征，将使我们对东周宗法伦理总体状况的把握程度，大大提高一步。

第一节 “亲亲”、“尊尊”代表了两种有差异的伦理原则

“亲亲”与“尊尊”是先秦思想史上两个重要的命题，其地位之高，集中表现在《礼记·丧服小记》称它们为“人道之大者”，

和《周礼·天官·冢宰》将之列为“诏王馭万民”的八项根本国策之一上面。

“亲亲”与“尊尊”既有区别，又有联系。作为名词的“亲”，是指父系宗亲，其中不仅有直系父辈关系，还有母亲、下辈、旁系平辈关系，即父、母、叔、伯、子、孙、兄、弟等等关系。所谓“亲亲”，就是同时兼重这几类关系。作为名词的“尊”，也是指父系宗亲，但它却特重直系父辈关系，即父、祖、曾、高关系。所谓“尊尊”，就是突出地尊崇这一类关系。就它们在全部分属关系中一致地突出父系宗亲关系这一点而言，两者是相通的；就它们所指认的父系宗亲关系的范围而言，两者又是有区别的。这就是周代和汉代的人们理解这两个命题的要点。

比如，《礼记·大传》说：“上治祖祿，尊尊也；下治子孙，亲亲也”，就反映了“尊”、“亲”两者在父系宗亲侧重方面的差别。《礼记·丧服小记》说：“亲亲，以三为五，以五为九，上杀、下杀、旁杀”，则又反映了“亲亲”不仅包含直系父辈（上杀），也包含直系下辈（下杀），与旁系平辈（旁杀）关系的特点；《中庸》“亲亲则诸父昆弟不怨”，亦为此意。在继承制上，更有所谓“殷道亲亲者立弟，周道尊尊者立子”^①的传统说法，突出强调了“亲亲”包括旁系宗亲、“尊尊”特重直系宗亲的特点。在丧服制度中，“亲亲”与“尊尊”，又成为上、下、旁各类亲属享有不同级别待遇的内在根据，如父亲、祖父、长子的服制，就重于母亲、兄弟服制等等。可见，“亲亲”的总体特征，表现为注重天然的血缘关系，而“尊尊”则在此基础上，体现了对天然血缘关系的人为裁剪（突出父子关系）。所以《丧服小记》说“亲亲多仁朴”，《春秋繁露·三代改制质文》说“尊尊多义节”。

虽然两者有此区分，但是，将“亲亲”、“尊尊”作为两个互为依存的环节，以“亲亲”概指一般血缘关系，以“尊尊”概指一

般既包含血缘，又超越血缘的政治关系，从而把两者结合成一个互相联结的整体的见解，也相当普遍。《礼记·中庸》说：“尊其位，重其禄，同其好恶，所以劝亲亲也”；《礼记·大传》说：“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”；《丧服小记》说：“亲亲，尊尊，长长，男女之有别，人道之大者也”等等，都是把“亲亲”作为一个与“尊尊”具有相同政治意义的、同类而不同形的相关范畴来考察的。所以褚少孙记汉人语：“殷道亲亲，周道尊尊，其义一也”^②。

现代学者则从历史发展的逻辑进程来理解这两个命题。如金景芳教授解释汉人所谓“殷道‘质’，质者法天，亲其所亲，故立弟；周道‘文’，文者法地，尊者敬也，敬其本始，故立长子”^③时说：

质的含义是质野，因为血缘是生物所共有，重视血缘是原始余迹，所以叫做“质”；文的含义是文明，因为政治是人类所独有，重视政治是进步的表现，所以叫做“文”。^④

这说明，“亲亲”和“尊尊”这两个命题的并列，又反映了人类社会生活中一个重要的进步过程，也就是血缘关系逐步受到阶级关系干预，全部亲属关系政治化的过程。

本章所研究的“亲亲”、“尊尊”，仍然着眼于它在涉及父系宗亲范围的基本差别方面，将“亲亲”归结为在重视父子关系的同时，也重视母子和兄弟关系，而将“尊尊”归结为特重父子关系，然后在这基础上确立起他们之间的宗法权利与宗法义务，这两种不同类型的宗法伦理结构。当然，在实际生活中，这两者不

可能清楚地分开，在大部分场合，它们并存而且重叠。这是因为两者在父系宗亲世系方面具有一致性的缘故。然而，在整个父系宗亲范围内，到底哪些关系是最基本和最重要的；它们为什么是最基本和最重要的？如何对待它们？这些问题对各个宗族来讲，答案可能并不是完全一致的。这也就是说，在相同的父系宗亲世系基础上，可以、也必然会因为种种条件而生成不同类型的宗法伦理结构。伦理结构的不同，不会影响父系宗亲世系的性质，也不会对其传承方式有决定性的制约，但是，却会造成各种互有差异的宗法观念，形成各有特色的宗法思想。同样道理，如果具有相同或类似的历史、传统、环境、民族、教育水平、面临的任务等，某一些宗族会形成一种相似类型的伦理结构，某一些宗族会形成另一种相似类型的伦理结构（当然，处于同一类型中的各宗族间，在一些具体问题上仍然具有差异）。所谓不同类型的文化圈，实际上就是以不同类型的伦理结构为核心，而逐渐发展起来的。

第二节 以“亲亲”、“尊尊”兼重为原则 的鲁国类型

鲁国宗法伦理结构，实际上并不局限于鲁国一地。它是一个以鲁为中心，以西周宗法伦理为楷模，经由儒学理论家总结、阐发的，波及面甚广的一个大的类型。其特征在于不特重“尊尊”，而是在“尊尊”的同时又强调“亲亲”，是在充分肯定父子为宗法伦理基本环节的前提下，兼重母子与兄弟关系。

这一类型的宗法伦理结构的形成，与西周宗法传统在这个地区具有根深蒂固的影响密不可分。

西周宗法传统，包括了诸如宗子继承制度、祖先宗庙制度、

丧礼丧服制度，等等一系列具体内容，这些内容对所有诸侯宗法都具有典范意义，整个东周宗法制度的共性也就建立在这个基础上。但是，属于鲁国类型宗法伦理结构内的人们所特别强调的西周宗法传统，却另有侧重点。

西周宗法伦理观念的一个显著特征，是在重视父子关系的同时，兼重母子和兄弟关系，即“尊尊”与“亲亲”相结合，《诗经》中的大量诗篇可以提供确切的证据*。

鲁国是老牌诸侯国中与西周王朝渊源最深的一个。这不仅表现在血缘关系的同源上，也表现在心理和文化的认同上，鲁国自认为是西周传统的忠实继承者。尤其是因为周公对治鲁的战略方针有过明令：“周公始封，太公问：‘何以治鲁？’周公曰：‘尊尊而亲亲。’”^⑤所谓“尊尊而亲亲”，在宗法伦理观念上，就是在重视父子关系的同时，也要兼重母子关系和兄弟关系。

应当明确，宗法伦理结构中的父子、母子、兄弟关系与家庭伦理结构中的上述关系并不相同。作为血缘关系，它们当然是一致的，但是，宗法伦理把父子、母子、兄弟，看作是处于一个宗法系统中的几层关系，他们之间不仅有自然的血缘关系，更主要的是体现了宗子、宗妇、宗兄、宗弟、承宗之人、未承宗之人之间的关系。这是一种不平等的权利和义务的关系，而这一性质的关系在自然的父子、母子、兄弟之间表现得不明显、不充分。家庭关系固然可以不平等，但也可以平等；而宗法关系天生就是不平等的，它无法平等，一平等，就不是宗法关系了。鲁人虽然以周礼的继承者自居，实际上他们做的绝不仅仅是继承，也包含了相当丰富的创造。

* 如《小雅》中的《棠棣》、《伐木》、《蓼萧》、《淇水》、《斯干》、《楚茨》、《顿弁》、《角弓》；《大雅》中的《思齐》、《皇矣》、《行苇》等，各诗的《序》、《笺》、《传》、《疏》都有明确的提示。

比如，西周时期，母子关系作为“亲亲”的一个重要内容，受到了注意，因为子女不仅是父亲的子女，也是母亲的子女，故在对父系祖先进行祭祀时，母亲、祖母、曾祖母，都受到一定级别的配享。这种关系在服制上也有所反映。但是此时的母子关系从总体上讲还不是宗法伦理意义上的母子关系，还只体现了自然的血缘亲子关系。改造西周传统，就是将自然的血缘亲子关系融入宗法等级关系之中，宗法等级中的母亲之所以必须尊敬，并不是单纯因为她生子、养子，而是因为她是“至尊之父”的妻子，自然的血缘亲子关系，因而被宗法化了。

以《仪礼·丧服经传》为例。当“父卒为母，继母如母，慈母如母”的场合，服制为三年齐衰。这一规定所体现的就不是单纯的亲子之情而是宗法关系。《经》：“父卒则为母”，郑注：“尊得伸也”。《经》：“继母如母”，《传》：“继母何以如母？继母之配父，与因母同，故孝子不敢殊也”（郑注：“因犹亲也”）。胡培翬《仪礼正义》：“或谓继母有抚育之恩故服之，非也。设继母来时，子已长成，亦必服之，则《传》配父之义不可易，明矣”。《经》：“慈母如母”，《传》：“贵父之命也”。这是亲母、继母、庶母因父之关系而必须得到尊敬的规定。同样，在另一个场合，她们也可以因父之关系而减杀受尊敬的等级。《经》：“父在为母服齐衰杖期”。《传》曰：“何以期也？屈也。至尊在，不敢伸其私尊也”。《经》：“出妻之子为母服齐衰杖期”，《传》曰：“与尊者为一体，不敢服其私亲也”。《经》：“庶子为父后者，为其母服缞麻”，《传》曰：“何以缞也？与尊者为一体，不敢服其私亲也”。

以上规定，我们在西周文献中是看不到的。当然这一切在东周也还是原则性的礼制，现实生活中的具体事例，并不是它的简单原本，更不是复本，而要生动、复杂得多。不过，基本的倾向是一致的。例如，《公羊传》反复强调的“母以子贵，子以

母贵”，就表现了母、子之间那种远比上述限制为复杂的双向依赖关系，其关系转换的中介是隐藏其后的宗法原则。母贵者，父贵也，故子亦贵；子贵者，承父后也，故母亦贵，其关系绝不是单纯的母子关系。又如《谷梁传》隐公元年所谓“母以子氏”，范宁《集解》：“妾不得体君，故以子为氏”，其前提实际上是子继父氏，或者子已自立一氏，这与《公羊传》所说意义也颇类似。

在关于鲁国的史籍中，可以看到大量被当作典范的母子关系的记载。在这些记载中，母亲总是顾全宗法伦理的大局，她们与其子的关系绝不是一般的母子关系，而是属于宗法关系的范畴。这些材料将说明，鲁国类型的宗法伦理结构兼重母子关系的根本原因，是因为这一层关系实际所起到的作用，有些并不是父子关系所能代替的。

如著名的公父文伯之母，是千千万万个鲁国贵族妇女的模范，她熟知各种礼仪，随时纠正着子孙们偏离宗法原则的言行：

《国语·鲁语下》：“公父文伯饮南宫敬叔酒，以露睹父为客（韦昭注：“睹父，鲁大夫也。客，上客也。礼，饮，尊一人以为客也。”），羞鳖焉，小。睹父怒，相延食鳖，辞曰：‘将使鳖长而后食之。’遂出。文伯之母闻之，怒曰：‘吾闻之先子（韦注：“先子，先舅季悼子也。”）曰：“祭养尸，飨养上宾。”鳖于何有？而使夫人怒也！’遂逐之，五日，鲁大夫辞而复之”。

同上：“公父文伯退朝，朝其母，其母方绩。文伯曰：‘以歎之家而主犹绩，惧忤季孙之怒也，其以歎为不能事主乎？’其母叹曰：‘……今我寡也，尔又在下位，朝夕处事，犹恐忘先人之业。况有怠惰，其何以避辟！吾冀而朝夕修我曰：“必无废先人。”尔今日：“胡不自安。”以是承君之官，余惧穆伯之绝嗣也。’仲尼闻之曰：‘弟子志之，季氏之妇不淫矣。’”

在这里，公父文伯之母提出了她所希望见到的理想的母子

关系，是“朝夕修我曰：‘必无废先人。’”对这一从根本上维护宗法关系的见解，孔子极为赞赏，他要弟子们牢牢地记住。

再看这位老妇人在宗法礼制方面精深的造诣。

同上：“公父文伯之母，季康子之从祖叔母也。康子往焉，阂门与之言，皆不踰阈。祭悼子，康子与焉，酢不受，彻俎不宴，宗不具不绎，绎不尽饫则退。仲尼闻之，以为别于男女之礼矣。

“公父文伯之母欲室文伯，乡其宗老，而为赋《绿衣》之三章。老请守龟卜室之族，师亥闻之曰：‘善哉！男女之飨，不及宗臣，宗室之谋，不过宗人。谋而不犯，微而昭矣。诗所以合意，歌所以咏诗也。今诗以合室，歌以诵之，度于法矣。’

“公父文伯卒，其母戒其妾曰：‘吾闻之，好内，女死之；好外，士死之。今吾子夭死，吾恶其以好内闻也。二三妇之辱共先者祀，请无瘠色，无洵涕，无搢膺，无忧容，有降服，无加服，从礼而静，是昭吾子也。’仲尼闻之曰：‘女知莫若妇，男知莫若夫。公父氏之妇智也夫！欲明其子之令德。’

“公父文伯之母朝哭穆伯，而暮哭文伯。仲尼闻之曰：‘季氏之妇可谓知礼矣。爱而无私，上下有章。’”

文伯母的存在，就是鲁国类型宗法伦理结构兼重母子关系这一特征存在的确切表征。典型实不止文伯母子一例，史传有名者很多。如，子上与其母⑥、伯鱼与其母⑦、曾子与其母⑧、季康子与其母⑨、臧文仲与其母⑩、孟子与其母⑪、鲁昭公与其慈母⑫，等等，都是极富传奇色彩，且又符合宗法伦理准则的母子关系。在这基础上，我们就可理解鲁国季文子所说“父义、母慈、兄友、弟共、子孝，内外平成”的所谓“八元”中母慈、子孝所包容的宗法伦理内含了⑬。

虽然母子关系在鲁国类型的宗法伦理结构中占有一定的地

位，但这一层关系与父子、兄弟关系比较起来，无论如何还是间接地对宗法基本关系发生影响。在宗法伦理结构中，母子发生关系的前提、中介、内容、结果，全部受制于父子关系，服务于父子关系，父子关系是全部宗法伦理关系的基石，两种类型的宗法伦理结构在这一点上是完全一致的。区别只在于，鲁国类型的宗法伦理结构，并不仅仅满足于父子关系这一个总纲，它将宗法系统中的其他几层关系，特别是母子、兄弟关系，都看作是对维护宗法根本原则不可或缺的关系，而秦、晋类型的宗法伦理结构则较为忽略父子以外的其他关系。它固然是极大地抬高和强调了族权、父权和夫权的纲领作用，但是对如何最大限度地发挥宗法系统的整体功能、如何将宗法伦理编结成一个完整的有机体，则关照不够。因此，这一类型的宗法伦理结构，就比前一类型显得武断、刚性和简单，对宗族成员的控制也就显得较为粗疏；而后者则远较它为温情、柔韧和复杂，对宗族成员的控制，也可说是无微不至、周到细腻。

也许正是看到了对立而，鲁国的人们才利用现成的思想资料（指西周“亲亲而尊尊”的传统），在宗法伦理结构中，为母子和兄弟关系，安排了一系列重要的角色。其中，兄弟关系显然又重于母子关系，这是因为兄弟关系牵涉到承宗人的问题。如果兄为承宗人，则兄弟关系就是宗子与庶子的关系，反之亦然。调整好这一层关系，对宗族的稳定具有举足轻重的意义。如果兄弟都非承宗人，那么，所谓兄弟关系，既包括他们与承宗人的关系，又包括他们之间如何协调一致，以庶子的身份去维护族权、父权的地位这样一层关系。可见，兄弟关系有时甚至比父子关系更为直接地关系到宗族的命运。比如，在老一代宗主未对继承者作好妥善安排的前提下，宗族的内乱十之八九起于兄弟对宗子之位的争夺。因此，将兄弟关系列为宗法伦理结构

的一个重要环节，是有充分的理论根据和迫切的现实意义的。

《春秋》隐公元年“郑伯克段于鄢”一句，就表达了鲁国宗法伦理观念所包含的价值标准。郑伯，郑庄公；段，太叔段，庄公亲兄弟。母亲姜氏欲立段为太子，结果郑武公立庄公，故太叔段在自己采邑内阴谋发动叛乱。庄公持“多行不义必自毙”的欲擒先纵对策，最后击败太叔段。《春秋》用“郑伯克段于鄢”六字记载此事，实际上已包含了评价在内。《左传》作者解释说：“《书》曰‘郑伯克段于鄢’，段不弟，故不言弟，如二君，故曰克；称郑伯，讥失教也”。也就是说，太叔段固然不悌，庄公所为也非承宗之兄所应为，可说是“兄不兄，弟不弟”，而像“两君”之争。

类似的“微言大义”还见于《春秋》襄公二十年，“陈侯之弟黄出奔楚”。《左传》说：“言非其罪也。公子黄将出奔，呼于国曰：‘庆氏无道，求专陈国，暴蔑其君，而去其亲，五年不灭，是无天也。’”孔疏引《释例》云：“兄而害弟者，称弟以章兄罪”。同样，《春秋》昭公元年，“夏，秦伯之弟鍼出奔晋”。《左传》也说：“罪秦伯也”。

可见，这些都不是符合宗法伦理原则的兄弟关系。而文公十五年，鲁国孟孙氏兄弟则在叔仲惠伯的斡旋下，暂泯恩仇，实践了理想的兄弟关系准则。孟穆伯死，其从父兄弟襄仲，因曾被穆伯夺去妻子^①，怨恨在心，不准备去哭灵。“惠伯曰：‘丧，亲之终也，虽不能始，善终可也。史佚有言曰：‘兄弟致美。救乏、贺善、吊灾，祭敬、丧哀，情虽不同，毋绝其爱，亲之道也。’子无失道，何怨于人。’襄仲说。帅兄弟以哭之”^②。襄仲与穆伯、群兄弟与穆伯，即是兄弟关系中庶子与宗子的一层关系。哭与不哭，在个人而言为小事，在宗法伦理而言即为大事。因为襄仲与穆伯虽非亲兄弟，但他们关系的转变，却促进了整个孟氏宗族的团结，“帅兄弟以哭之”的客观效果即是此。《左

传》有一通例，“凡称弟，皆母弟也”^⑩。清人黄式三《春秋释》说：“《春秋》书同母之兄弟，重宗法也”，这对我们理解惠伯重兄弟关系，追求“兄弟怡怡”^⑪局面的苦心极有帮助。

同样，臧昭伯对兄弟的关心，也从另一个侧面说明鲁人对兄弟关系的重视。

《左传》昭公二十五年：“初，臧昭伯如晋，臧会窃其宝龟偃句，以卜为信与僭，僭吉。臧氏老将如晋问，会请往。昭伯问家故，尽对，及内子与母弟叔孙，则不对。再三问，不对，归，及郊，则会逆，问，又如初。至，次于外而察之，皆无之。”臧昭伯第一次问“内子与母弟”，并非怀疑他们有什么不轨之举，而是在问过家事以后的一种特别关切。臧会故意欲语亦迟，造成有难言之隐的假象，引得昭伯疑心重重。这里也可以见出昭伯对母弟关系的敏感程度。

以上是从实例中表现出来的鲁国类型宗法伦理结构中关于兄弟关系的基本价值标准。从理论上对父子、兄弟、夫妇关系作整体描述，在《左传》中也已出现。

《左传》隐公三年，卫国石碻有所谓“六顺”之说：“君义、臣行、父慈、子孝、兄爱、弟敬”；

《左传》昭公二十六年，齐国晏子有“十礼”：“君令、臣共、父慈、子孝、兄爱、弟敬、夫和、妻柔、姑慈、妇听”。

《礼记》记录得更为完整：

《曲礼上》：“君臣上下，父子兄弟，非礼不定”；

《檀弓上》：“兄弟，吾哭诸庙，父之友，吾哭诸庙门之外，师，吾哭诸寝，朋友，吾哭诸寝门之外”；

《礼运》：“礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇”；

“何谓人义？父慈、子孝、兄良、弟弟、夫义、妇听、长惠、

幼顺、君仁、臣忠。十者谓之人义”；

“父之笃，兄弟睦、夫妇和，家之肥也”；

《乐记》：“乐在…… 闺门之内，父子兄弟同听之则莫不和亲”；

《祭义》：“至孝近乎王，至弟近乎霸”；“立爱自亲始，教民睦也，立教自长始，教民顺也”（郑注：“亲、长，父兄”）；

《经解》：“礼……以奉宗庙则敬，以入朝廷则贵贱有位，以处室家则父子亲、兄弟和，以处乡里则长幼有序”；

《哀公问》：“非礼无以辨君臣上下长幼之位也，非礼无以别男女父子兄弟之亲、昏姻疏数之交也”；

《中庸》：“尊贤则不惑，亲亲则诸父昆弟不怨”；

《大学》：“所谓治国必先齐其家者，其家不可教而能教人者无之，故……孝者所以事君也，弟者所以事长也……宜兄宜弟而后可以教国人。……其为父子兄弟足法，而后民法之也……”。

这些论述中有成文于汉代的，并且其中个别地方也揉入了法家伦理的因素，但其基本素质和风格，却无疑是鲁国类型的。

对父子、兄弟关系总结、归纳得最好、最清晰的，仍然是孔子与孟子。如：

《论语·学而》：“孝弟也者，其为人之本欤！”

“弟子入则孝，出则弟”；

《子路》：“宗族称孝焉，乡党称弟焉”。

至孟子时，“孝悌”已成习惯用语和固定规范；

《孟子·梁惠王上》：“谨庠序之教，申之以孝悌之义”；

“壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其上……”；

《告子下》：“尧舜之道，孝弟而已矣”；

《尽心上》：“君子居是国也，其君用之，则安富尊荣，其子

弟从之，则孝悌忠信”；

“教之孝悌而已矣”。

“孝悌”范畴已将上文所述鲁国类型的宗法伦理结构中有关父子、兄弟关系的内容全部涵盖了。以后的儒家宗法伦理学说，都只是从这范畴出发而作的推衍与发挥。比如《管子·五辅》所说“八礼”之三、四、五、六：“为人父者慈惠以教，为人子者孝弟以肃，为人兄者宽裕以惠，为人弟者比顺以敬”；《荀子·王制》所说“君臣、父子、兄弟、夫妇，始则终，终则始，与天地同理，与万世同久，夫是之谓大本……君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟，一也”等等，虽然论述的角度不同（为双向），但我们完全可以看出它们的渊源所在。

上述种种，就形成了鲁国类型的宗法伦理结构。它的基本特点可以概括为：

1. 以西周“尊尊而亲亲”的宗法伦理传统为理论框架的基础；

2. 以父子关系为主线，以维护族权、父权为宗旨，兼重母子、兄弟关系；后两种关系的性质由前一种关系而决定，其内容亦服务于前一种关系；

3. 与特重父子关系的宗法伦理类型比较，此类型具有更大的包容性。它编织出一面严密的宗法网络，对社会生活各个层次的影响和干预，亦比前一类型更为直接。

鲁国类型的宗法伦理结构波及的区域，有齐、郑、卫、宋等国，这些国家在宗法伦理形态上与鲁国具有大致相同的特征。之所以会如此，或是因为出于接近的历史背景，如卫、郑；或是因为出于文化的传播和交流。如齐景公二十六年，“猎鲁郊，因入鲁，与晏婴俱问鲁礼”^⑧；齐人师事孔子，成为孔门高足的，有公冶长、季次、樊迟、叔鱼等人；卫人入孔门者，亦有子贡、

子夏、子羔(事迹无考者,还有颜高、奚容箴、句井疆、廉絜)^⑨,宋人有子牛等。鲁人也从与各国的交往中获得不少营养。如孔子与晏子、蘧伯玉、子产等人在理论上就存在某种呼应和启发关系,司马迁称之为“孔子之所严事”^⑩,等等。

应当指出,即使同为鲁人,本节所描述的这个宗法伦理结构,也不是人人共享的。不同的社会地位,不同的文化修养,都可使人们与此结构的关系呈现差异,更何况处于不同政治实体中的人了。我将它们归于鲁国类型的宗法伦理结构,也只是就它们具有某些共同的行为规范而言。强调这一点,并不会因此就转移我们对各地区宗法制度所具特点的注意力,它们在理论和事实上都不是矛盾的。

第三节 以偏重“尊尊”为原则的秦、晋类型

上一节已经提到了与鲁国类型不同的另一宗法伦理结构,即以偏重“尊尊”为原则的秦、晋宗法伦理结构。这一类型蕴育出以韩非思想为代表的法家理论体系。法家理论并不一般地否定宗法制度的意义。自春秋末年以来,宗族已经大大缩小了它们的政治影响,只是作为一般社会组织而存在,并不构成国家利益的直接对立面。法家反对的是任何企图削弱君主集权的思想、观念和行为。如果宗族及其宗法观念不对君主集权构成威胁,法家理论对之是充分容忍和利用的。比如韩非在其著名的《解老》篇中说:“义者,君臣上下之事,父子贵贱之差也,知交友朋之接也,亲疏内外之分也。臣事君宜,下怀上宜,子事父宜,贱敬贵宜,知交友朋之相助也宜,亲者内而疏者外宜。义者,谓其宜也,宜而为之,故曰:‘上义为之而有以为也。’”这表明,他们对宗法伦理有着特殊的要求,也就是说,他们是用君臣之

间绝对隶属的关系模式来设计宗法伦理的基本形态，而不是从宗法伦理原有的内在逻辑构成中抽象出它的基本形态（如鲁国类型的宗法伦理结构）。因此，他们特重宗法诸关系中的父子关系，并且，适应君主专制集权政治的需要，尤为强调这对关系中的绝对的单向的父权。周公对“元恶大憝”的定义是“父不字，子不孝，兄不友，弟不恭”^②，父子、兄弟处于相对和双向的制约关系中。法家理论则与这种对君、父、长兄的制约观念根本不同。韩非指出，“一家二贵，事乃无功，夫妻持政，子无适从”^③；“‘臣事君，子事父，妻事夫。’三者顺则天下治，三者逆则天下乱，此天下之常道也，明王贤臣而弗易也。则人主虽不肖，臣不敢侵也”^④；“夫为人子而常誉他人之亲……是诽谤其亲者也。为人臣常誉先王之德厚而愿之，是诽谤其君者也。非其亲者知谓之不孝，而非其君者天下比（皆）贤之，此所以乱也。故人臣毋称尧舜之贤，毋誉汤武之伐，毋言烈士之高。尽力守法，专心于事主者为忠臣”^⑤。秦始皇也说：“朕闻太古有号毋谥，中古有号，死而以行为谥。如此，则子议父，臣议君也，甚无谓，朕弗取焉”^⑥。儒学之所以不能获得秦统治者的青睐，并不是因为它不提倡父权，不提倡宗法伦理关系中的从属性和强控制，而是因为儒学所提倡的父权和夫权，还不是绝对的、无前提的（更何况还有民贵君轻之类的民本思想），它们时时要受到各方面的制约。但是，与君主专制集权政治相联系的父权、夫权却不应该受任何性质的制约。我相信，这就是曾使秦始皇读韩非书拍案叫绝的一个重要观点，它符合秦国的政治现实和历史传统，符合秦统治者对东周以来整个社会变化大势的理解（韩非之前，商鞅就已经向秦孝公贡献过大量类似见解）。虽然它不是秦人的作品，甚至其中包括了许多未然的因素，但由于它符合秦国的实际，而且也许主要是利用了秦、晋地区已然

关于宗法伦理的价值观念，所以，它成为秦国类型的宗法伦理结构的基本总结和缩影。

流行于三晋地区的宗法伦理传统，与鲁国类型相比较，区别非常明显。比如，晋人基本不提“孝悌”（唯一一次见于《左传》成公十八年：“晋悼公即位于朝……使训卿之子弟共俭孝弟”），大量的则是君、父，忠、孝并举：

《国语·晋语一》太子申生曰：“吾闻之羊舌大夫曰：‘事君以敬，事父以孝。’受命不迁为敬，敬顺所安为孝。弃命不敬，作令不孝，又何图焉？且夫间父之爱而嘉其贶，有不忠焉；废人以自成，有不贞焉。孝、敬、忠、贞，君父之所安也。弃安而图，远于孝矣，吾其止也”；

《晋语二》杜原款曰：“死不迁情，疆也。守情说父，孝也。杀身以成志，仁也。死不忘君，敬也”；

《左传》闵公二年，羊舌大夫曰：“违命不孝，弃事不忠。”等等。

正如鲁人并不忽视父子关系一样，晋人也不是不讲兄弟关系，他们有时对手足之情也很重视。但是，如果从整体结构上来衡量，晋人是把父子关系置于决定性位置的。这不是一般的“决定性”，而是可以囊括一切，包含一切的决定性。鲁人从兼重“亲”、“尊”中，搭起一座迂回地通往封建君主专制统治的桥梁，晋人则是从偏重“尊尊”中直接接触到了君臣关系的脉搏。成为韩非伦理思想基础的，显然就是晋国的宗法伦理传统（韩非为韩国公子，本人即长期生活于三晋地区）。比如，《国语·晋语一》，栾共子说：“成闻之：‘民生于三，事之如一。’父生之，师教之，君食之。非父不生，非食不长，非教不知生之族也，故壹事之”；《史记·赵世家》赵武灵王说：“人有言子者曰：‘父之孝子，君之忠臣也。’……”这两则材料所反映的思想，都不是言

者本人的发明，而是流传于晋地的老话。可见，晋人将父子、君臣直接沟通的传统，是几百年一贯的。其间没有双向的交流，没有双向的制约，只有单向的服从。赵武灵王将上引这段话的主题大加发挥：

事主之行，竭意尽力，微谏而不哗，应对而不怨，不逆上以自伐，不立私以为名。子道顺而不拂，臣行让而不争，子用私道者，家必乱；臣用私义者，国必危。反亲以为行，慈父不子，逆主以自成，惠主不臣也^⑥。

为了君王的利益，三晋地区甚至出现乐羊那样吃儿子肉也不眨眼的怪物来^⑦。

三晋地区存在的上述宗法伦理传统，特别有利于封建君主专制统治的形成。但对于宗族本身来说，其凝聚力似乎不及以“亲”“尊”兼重为原则的鲁国类型的宗法伦理。这是因为，宗族毕竟是以血缘为纽带组织起来的共同体，偏重某几类关系虽然不会导致宗族败亡，但却会导致宗族功能的单一和僵化，导致宗族迅速政治化。这个结局显然不符合宗族宗法的本来意义。因此，作为东周宗法伦理的代表，应该是鲁国类型。

注 释

①②③ 《史记·梁孝王世家》褚少孙补。

④ 金景芳，《易论》，《古史论集》207页。

⑤ 《汉书·地理志》。

⑥⑦ 《礼记·檀弓上》。

⑧⑨ 《礼记·檀弓下》。

⑩⑪ 刘向，《列女传》。

⑫ 《礼记·曾子问》。昭公与其慈母的关系是虚拟的。

⑬ 《左传》文公十八年。

- ⑭ 《左传》文公七年。
- ⑮ 《左传》文公十五年。
- ⑯ 《左传》宣公十七年。
- ⑰ 《论语·子路》。
- ⑱ 《史记·齐世家》。
- ⑲⑳ 《史记·仲尼弟子列传》。
- ㉑ 《尚书·康诰》，“字”同“慈”。
- ㉒ 《韩非子·扬权》。
- ㉓㉔ 《韩非子·忠孝》。
- ㉕ 《史记·始皇本纪》。
- ㉖ 《战国策·赵策二》。
- ㉗ 《战国策·魏策一》。

第七章

宗族祖先崇拜观念

本文上编阐述了殷、周宗族祖先崇拜观念的基本区别，指出，从“祖神合一”到“祖神分立”的演变过程，就是殷、周之际发生在宗族祖先崇拜观念上的“革命”过程，自那以后，由周公定下的“祖神分立”的基调，一直是人们对祖先、神灵态度的基本特征。东周一代，这一特征更加发扬光大，作为东周宗族祖先崇拜观念的一般形态，作为代表着当时社会文明程度的一项重要标志，它已经是难以动摇的了。

问题也如前几章一样。在“祖神分立”这个“一般形态”之外，东周是否还存在其他类型的宗族祖先崇拜观念？是否有不对宗族祖先进行崇拜的观念？如果有，它们的特征是什么？为什么会产生？对于我们的研究来说，它们具有一些什么意义？

本章分析楚、秦两国的宗族祖先崇拜观念，就因为它们是东周一代不同凡响的两个典型。

第一节 以祖神既分立、又共存为特征的 楚国宗族祖先崇拜观念

春秋以前，楚国的宗庙不见记载，因此也就没有系统的宗族祖先崇拜活动。一直要到春秋初年武王即位以后，楚国才开始有比较完整的宗庙系统。

《史记·楚世家》：“武王卒…子文王熊贲立，始都郢”。《水经·沔水注》说：“江陵西北有纪南城，楚文王自丹阳徙此……班固言楚之郢都也”。这个纪南城，不仅是楚国，也是整个南方的一座大城。自公元前689年楚文王建都，一直到公元前278年被秦国白起攻占，楚顷襄王迁都于陈（今河南淮阳）为止，楚国在此建都共410年。据近年来对纪南城的勘察研究，该城东南部和东北部有极为密集的宫殿区，其间就有楚先王宗庙^①。

泌之战后，楚先王宗庙已具相当规模，规则也渐渐完善。

《左传》宣公十二年，楚于泌之战中大败晋军，大夫潘党建议楚庄王在泌地修筑京观以示武功。庄王以“武功七德”的堂皇理由拒建京观，只“祀于河，作先君宫，告成事而还”。所谓“作先君宫”，即是仿照京城中宗庙的规格搭建的临时性祖先宗庙，用于战场祭祀。孔颖达《左传正义》说：“《礼记·曾子问》称：‘古者师行，必以迁庙主行。载于齐车，言必有尊也’；《尚书·甘誓》云：‘用命赏于祖’，谓迁庙之祖主也。为先君宫，为此迁主作宫于此祀之。告成事，告战胜也。《礼记·大传》云：‘牧之野，武王之大事也。既事而奠于牧室’，亦是新作室而奠祭也”。刘文淇《春秋左氏传旧注疏证》说：“据《疏》说，则楚以迁庙主行。诸侯五庙，若用《左氏》兄弟异昭穆义，当庄王得祀武王、文王、堵敖、成王、穆王”。可见此时楚国的祖先崇拜活动已达到了一定的

水平。不过，我们对此估计并不能过高，因为楚国举行此类活动还不够稳定。比如在距泌之战二十二年后的鄢陵之战时，楚共王“登巢车以望晋军”，对晋军中载有先君之王位，并正在张幕以“虔卜于先君”还表示了惊异^②。这说明共王时楚国“迁庙主行”还未成常例。

庄王庙见于楚共王临死时的一段忏悔词。《左传》襄公十三年，“楚于疾，告于大夫曰：‘不谷不德，少主社稷。生十年而丧先君，未及习师保之教训而应受多福，是以不德，而亡师于鄢，以辱社稷，为大夫忧，其弘多矣。若以大夫之灵，获保首领以殁于地，唯是春秋奄岁之事，所以从先君于祢庙者，请为“灵”若“厉”。大夫择焉。’”“先君”，即庄王。共王在时，庄王庙为祢庙，共王死，其子康王继位，共王之庙便为祢庙，庄王之庙便为王考庙，此即“从先君于祢庙”之意。

康王以后诸庙，有关史籍记载不明，但肯定有。公元前504年，楚昭王十二年，因害怕重演柏举之战、郢都失守的惨剧，故主动“迁郢于都”^③。“迁”即迁都，《史记·楚世家》说“去郢，北徙都都”，即指此。迁都则要迁宗庙，然而可惜得很，正史中没有这一记载。东汉王逸注《楚辞·天问》时曾作一序，其中提到屈原创作《天问》的背景。“序”说：“屈原放逐，彷徨山泽，见楚有先王之庙及公卿祠堂，图画天地山川神灵，琦玮譎诡，及古贤圣怪物行事。因书其壁，呵而问之，以渫愤懣。”屈原流放汉北路经郢地，不见于《史记》本传，但从《九章·抽思》“有鸟自南兮，来集汉北……望北山而流涕兮，临流水而太息……惟郢路之辽远兮，魂一夕而九逝”诸语看，屈原确有可能来都，在楚昭王所迁之旧都遗址（时距今二百年）参观早已荒凉疏空的楚国宗庙。当年祭祖的盛况自然无法复原，然而，从遗留下来的令屈原宏伟的想像澎湃汹涌的辉煌壁画，我们可以推想到宗庙建筑

的壮丽，以及祭典的周到奢华。近年来，在湖北宜城县东南，对楚皇城遗址进行了勘查，其中获得的一些重要材料，也为恢复这一段历史提供了某种可能性^④。

楚惠王五十六年(公元前433年)返郢后，直至楚顷襄王二十年(公元前278年)东迁于陈，楚国各代宗庙都在郢。迁陈二十五年以后(公元前253年)，楚考烈王又迁都于钜阳。随后，公元前241年，又迁都寿春，最后亡于此，全部宗庙就被秦军一烧而光了。在上引各个宗庙中进行的活动，基本上都应看作是先王崇拜，而不是宗族祖先崇拜，因为这些崇拜活动举行的目的，都是政治、军事，而非宗族性事务。这个区别下节还要谈到。

宗族祖先崇拜见于下列场合。

共王子、康王弟公子围(即后日之楚灵王，此时任令尹)在往郑国聘娶丰氏之女前，“布几筵，告于庄、共之庙”^⑤。这一礼仪的性质应属宗族祖先崇拜。《礼记·文王世子》说：“取妻必告”，郑注：“告于君也，亦既告君，必须告庙”，即娶妻必告君，同时亦必告于祖与父之庙。郑玄正确地把握了“取妻必告”在宗族祖先崇拜上的一层意义。

《左传》昭公十三年，“共王无冢适(嫡子)，有宠子五人(庶子)，无适立焉。乃大有事于群望，而祈曰：‘请神择于五人者，使主社稷。’乃徧以璧见于群望，曰：‘当璧而拜者，神所立也，谁敢违之？’既，乃与巴姬密埋璧于大室之庭”。杜注：“巴姬，共王妾，大室，祖庙”。共王父庄王，庄王父穆王，此“祖庙”即穆王庙。确立国君继承人是政治行为，但共王将此项政治选择的决定权交给了群山之神，祖先的参预是为了强调这一选择的郑重性和严肃性。因此，这里表现的是宗族祖先崇拜。

楚国其他宗族亦有自己独立的宗庙系统和祭祀级别，同样在一些场合显现出对宗族祖先的崇拜。比如令尹子文叫其弟子

良杀子越椒，因为他断定“弗杀必灭若敖氏矣”，但是子良不杀，于是“子文以为大惑。及将死，聚其族，曰：‘椒也知政，乃速行矣，无及于难。’且泣曰：‘鬼犹求食，若敖氏之鬼其馁而！’”^⑥这虽然是一种比喻，但绝不是戏言，若敖氏如灭，宗祀自然后绝，若敖氏祖先确实“不其馁而！”这无疑是对宗族祖先的崇拜之情。鲁昭公二十二年，蘧越出使宋国，对宋公所言，表达的也是这一性质的感情：“寡君闻君有不令之臣为君忧，无宁以为宗羞，寡君请受而戮之”。不使宗羞，是蘧越所想到的最能与宋公的切身利益相关的大义之词。这当然是外交辞令，宋公一眼看穿而拒绝，但这明白无误地表明了，宗族祖先在蘧越全部观念中的地位。屈氏设有专职人员管理对宗族祖先祭祀事宜：“屈到嗜艾。有疾，召其宗老而属之，曰：‘祭我必以芰。’及祥，宗老将荐芰”^⑦。后世屈原所任三闾大夫，也就是国家级的、专管楚国内大宗族各项祭祀事宜的官僚。王逸《楚辞注自序》说三闾大夫之职：“掌王族三姓曰：昭、屈、景。屈原序其谱属，率其贤良，以厉国士”。春秋时期楚国的一些强宗大族此时也许都衰落了，只剩下屈氏和后起的昭、景氏宗族。为了保存这些宗族，屈原的任务主要是“序其谱属”，而这一工作的实际意义正是维持三大宗族宗庙系统的完整，以及保证宗族祖先崇拜活动的日常进行。此三姓至汉初犹盛^⑧，与三闾大夫的设立不无关系。楚各宗族之宗庙及与宗族祖先崇拜有关的实例，其略可指陈大概者，仅如上述。

现在，我们再回到与宗族祖先崇拜和先王崇拜都有关联的几个基本问题上，这就是，两种崇拜都牵涉到对祖先的根本态度，祖先到底是人？还是神？如果是人，与神有什么关系？反之，祖先通过什么途径，以一种什么方式，出于什么目的，与人类生活发生关系？等等。这些问题比有无宗庙系统和宗族祖先崇

拜，更能体现宗法意识形态的性质和特征。

楚国祖先崇拜观念，以西周祖神分立的传统为其背景，楚国各宗族的祖先都不被认为是神。如前引楚共王临死遗言所谓“生十年而丧先君”、共王将穆王与群山之神分立、公子围为娶妻而“告于庄、共之庙”、需待后人供食而安饱的若敖氏之“鬼”和死后亦想吃菱角的屈到等等，都只是食五谷、行人事的老祖宗而已。屈原《离骚》第一句“帝高阳之苗裔兮，朕皇考曰伯庸”。其间虽有神话的影子，但从“苗裔”（远孙）一词，以及随后即述“朕皇考”来看，他并未把芈姓祖先视为神。这不是屈原一人的思想，实则代表了楚宗法的基本精神。《国语》、《世本》、《大戴礼记》诸史籍，根据楚人的传说，大致理清了从颛顼（高阳）、偃、老童、重黎、吴回以下所谓“祝融八姓”的源流顺序，并且审慎地总结为“或在王室，或在夷狄，莫之数也”^⑨。这也从另一个侧面证明了楚宗法观念中关于祖先非神化的倾向。

更典型的例子表现在著名的《天问》篇中。

《天问》的前半部是关于神话的记载，后半部则全是历史故事，其中涉及各类历史人物，包括楚国的一些君王大臣，他们全是真实的人物而不是神灵。如禹娶涂山女氏、启、益争国、王亥、王恒至有狄部落买牛羊、有狄之君杀王亥、商汤伐桀、太王迁豳、文王伐崇、武王伐纣、周公辅成王、诸侯分殷器、昭王游楚、穆王西行、褒姒得宠、齐桓九合、吴楚战争。最后又提到了令尹子文、楚成王等。这种记述方式继承了周公在《无逸》篇中对被神化了的殷人祖先所进行的人化改造传统。屈原从这种历史回顾中得出的结论亦如周公，不是神灵的谴告和吉凶的命定，而是一连串深刻的历史反思：

“眩弟并淫，危害厥兄，何变化以作诈，而后嗣逢长？”（舜、象故事）

“列击纣躬，叔旦不嘉。何亲揆发，定周之命以咨嗟？授殷天下，其位安施？反成乃亡，其罪伊何？”（周公故事）

“穆王巧梅，夫何周流？环理天下，夫何索求？”（周穆王故事）

“天命反侧，何罚何佑？齐桓九合，卒然身杀？”（齐桓公故事）

“受赐兹醢，西伯上告。何亲就上帝罚，殷之命以不救？”（文王故事）

“皇天集命，惟何戒之？受礼天下，又使至代之？”（西周灭殷故事）

等等。

宋代出土的《楚王孙钟》铭文同样渗透了上述令人深思与感叹的诚恳和激情：

王孙遗者择其吉金自作和钟……用享以孝，于我皇祖文考，用族眉寿……肃哲圣武，惠于政德，……闾闾和钟，用匱以喜，用乐嘉宾父兄，乃我朋友……延永余德……余敷甸于国，……万年无谖，尊万孙子，永保鼓之^⑩。

与此类似的，又见于近年出土于河南淅川下寺楚墓群中诸铜器的铭文：

《编钟》(M₁) 铭文：“……永命其眉寿无疆，敬事天王，至于父兄，以乐君子……”；

《升鼎》(M₂) 铭文：“令尹子庚，馭民之所敬，万年无谖，子孙是制”；

《钟》(M₂) 铭文：“王孙诺择其吉金，自作和钟，……以乐楚王，侯诸嘉宾及我父兄……万年无谖，永保

鼓之”^①。

上述材料与滥觞于西周、形成于春秋中后期的德治主义思潮切切相符,其特征都是把祖先视作可仿效、可从之为师的人道典范。与中原文明的这一合拍,证实了楚宗族祖先崇拜观念的人文性质。许多论者对殷楚的渊源关系颇感兴趣,常以殷宗法比照楚宗法,但是,对殷楚宗法观念存在这样一种本质区别却注意不够,这是楚宗法研究不能深入的一个重要原因。

然而,这只是楚宗族祖先崇拜的一个侧面,它还有与西周传统和春秋时风不一致的另一侧面。在西周与春秋其他区域中,祖、神一旦分离,两者之间就产生了一道深刻的裂痕。上帝与天命,实际上受制于道德化了的祖先,换言之,人道制约了神道,神道只有在它符合人道基本精神的前提下,才被用来作为人道的补充。这就是所谓“神道设教”、“祭神如神在”的意思,这也就是西周以来祖先崇拜观念与宗教观念的基本特征。但是在楚国祖先崇拜观念体系中,祖、神虽然分离,两者在相当多的场合下却又呈现并立的形态。在这里,人文精神没有取得如同在周公和孔子那里一样深刻的进展。祖先不是神,但他们却往往与神秘的宗教活动同时并存(绝好的例子见于上引《左传》昭公十三年穆王与群望的关系),有时甚至令人难以分辨,到底是在利用神话来表达祖先崇拜呢?还是在用祖先崇拜来宣扬神话?比如,据王逸《楚辞·天问》注序,《天问》的全部内容,是由绘于楚宗庙天棚、墙壁上那一幅幅巨大的历史画卷所引发。如果我们相信汉朝人记录的这个传说,这史诗般的画卷有可能就是为进行宗庙大典而绘制的。这样大规模的图画,必定由多位画师终年而成,由此也可窥知这次宗庙大典盛况的空前了。类似的宗庙活动,西周康王即位时也有一次,也许规模还不及楚国。问题是,以这样盛大的宗庙祭典仪式为内容的史诗,它

的内容却并不限于祖先崇拜(楚国祖先更少),其大量篇幅是用来记载各种神灵、怪物!其中有九层天图、日中有鸟月中有蟾蜍图、群星图、嫦娥奔月图、王子乔死后化为大鸟图、雨师屏翳图、风神飞廉图、昆仑图、烛龙图、雄虺九首图、鲛鱼图、魃雀图、仙人彭祖炖野鸡图等。如此美妙新奇的众多神怪图像翻腾飞舞于庄严的祖先宗庙之堂,如按西周以来的标准,这是难以想象的,许多反对王逸注序的论点,正是这样提出问题的。其实,照我看来,这才是楚宗法意识特有的瑰丽风采!祖先与神灵共存、人文精神与神道观念共存,形象地展现了楚文化博大精深的内含。楚国宗族祖先崇拜观念的独特形式,植根于楚文化形成的独特前提,即原始遗风与中原文明的共存,两者互相渗透、影响与制约。因此,它与楚宗法世系排列方式一样,并不是用某些孤立、静止的原因就可解释清楚的。

楚国是一个多民族的诸侯国,有些民族属于本地血统,有些民族,如因周初分封而入楚地的姬姓族、子姓族,以及位于楚国政治文化上层的芈姓族,则属于外来的血统。原始居民,包括南蛮、东夷、戎蛮、越族等,在文化传统方面,都各成系统。他们在非姓族的统治下,保存了自己的姓氏、自己的宗教、自己的语言。这些部落大都住在山岭河湖地带,与中原文明之间隔有一道天然屏障,这一事实亦成为在辉煌的楚文化中保存有大量巫鬼、淫祀和种种陋风僻俗的基本原因。

尽管如此,从公元前八世纪始,芈姓族人“革路蓝缕,以启山林”,在这里进行了艰苦卓绝的开发、疏通、交流、统一的伟大事业,故所谓“楚语”、“楚声”、“楚调”、“楚习”、“楚物”、“楚事”、“楚史”,是中原文化以芈姓族人为中介,对地方文化吸收改造后而成的新型的楚文化所具有的一系列特征。

以上两点——浓厚原始遗风与地方文化的存在、中原文化

对它的充分改造——是研究楚文化、楚社会及其相关问题的前提。本节讨论的楚国祖神既分立、又共存的祖先崇拜特征，也应该在这个基本前提下加以理解。

第二节 秦国基本上无宗族祖先崇拜观念

秦国宗法制度，在整部宗法制度研究史上始终是一个空白，即使几部关于秦国的专史，也是用“秦国无严格的宗法制度”一句，轻轻带过。至于怎么“不严格”，没有人去认真仔细地推敲。我认为，秦国的宗法制度，相对东周其他诸侯国确是不严格的，但这个断语，应该在比较研究的基础上被充分地证明以后才是有意义的。同时，我不主张就宗法制度的所有领域提出一套泛泛而论的假说，而只是从秦无浓烈的宗族祖先崇拜这个方面来论证它的“不严格”。

本书论及“宗君合一”和论及楚宗法特征时已经指出，祖先崇拜可以分为两种形式。一种是政治性的先王崇拜，一种是宗法性的宗族祖先崇拜。前者是国人(国家成员)对本国已故君主的崇拜，后者是族人(宗族成员)对本族已故首领的崇拜。两种崇拜的性质不一，但崇拜的地点(都在宗庙内)、崇拜的对象往往合一。区分两种崇拜，只能从判定崇拜活动的性质和崇拜者的身份入手，而不能仅仅看是否有宗庙，是否有宗庙祭祀。

这是我们分析秦国宗族祖先崇拜观念的一个理论起点。

秦国有相当完整的宗庙系统。

《史记·始皇本纪》说：“先王庙或在西雍，或在咸阳”。秦国建都西雍之前的先王庙，最早已知为文公庙(文公，公元前765年至前716年在位)。宋代著录的《秦公毁》铭文中有“镇静不廷，虔敬朕祀，乍文宗彝，追邵皇祖”^②，郭沫若据《秦本纪》

“文公元年，居西垂宫”、“文公卒，葬西山”的线索，判断“其宫在西县……足见此殿乃西县宗庙之祭器”。自“德公元年初居雍城大郑宫”^④，直至献公二年，共二百九十四年间，西雍（今陕西凤翔）成为秦国的政治、文化中心，历代国君的宗庙全在这里。近年来，陕西雍城考古队在凤翔马家庄发掘了占地七千多平方米的一号建筑群遗址，规模之宏大，布局之完整，是迄今保存最完好的先秦礼制性高级建筑。据考证，一号遗址就是秦公祭祀祖先的宗庙建筑群。它由大门、中庭、祖庙、昭庙、穆庙、围墙等组成。祖庙祭享秦始封君秦襄公，昭庙即“王考庙”，祭享在位秦公祖父，穆庙即“考庙”或“祢庙”，祭享在位秦公父亲。按礼制，“一昭、一穆、一祖”是大夫宗庙规格，诸侯应为“二昭、二穆、一祖”，从马家庄一号遗址看，这种严格的礼制并不是春秋通例。当然，也可解释为秦国无视礼制。不过，“无视”的结果应该是僭越和抬高，降低自己的身价恐怕不合情理。马家庄三号建筑群是一朝寝建筑，共有五门，而“五门制”是天子规格，秦公僭越了这个规格，将自己的宫殿也建成五门，这才是名副其实的无视礼制。因此，一号建筑遗址要么不是秦公宗庙而是大夫宗庙（据考古学家论定，不可能是后者），要么就是春秋礼制本来就无统一规定。《礼记·王制》所叙庙制，是基于东周普遍现象的一般性理论，并不能包括所有个例。秦国庙制显然与此不同。

董说《七国考》卷四引《秦别纪》，述及秦有阳宫、左宫、高寝、爱寝（一作受寝），都是秦国君的寝宫：

宣公享国十二年，居阳宫；

夷公不享国，死葬左宫；

康公享国十二年，居雍高寝；共公享国五年，居雍

高寝；景公享国四十年，居雍高寝；

桓公享国二十七年，居雍大寝；

躁公享国十四年，居爱寝。

“寝宫”是宗庙的一个组成部分。《左传》昭公十八年“子大叔之庙在道南，其寝在道北”；东汉蔡邕《独断》说：“宗庙之制，古者以为人君之居，前有‘朝’，后有‘寝’，终则前制‘庙’以象朝，后制‘寝’以象寝。‘庙’以藏主，列昭穆；‘寝’有衣冠、几杖，象生之具，总谓之宫。”《吕氏春秋·季春纪》高诱注说：“前曰庙，后曰寝，《诗》云‘寝庙奕奕’（按：奕奕一作绎绎），言相连也”。《续汉书·祭祀志》所说更明确：“古宗庙，前制庙，后制寝，以象人之居，前有庙，后有寝也。庙以藏主，以四时祭，寝有衣冠几杖，象生之具，以荐新物”。上引三处寝殿“高寝、大寝、爱寝”，近年已在雍城内外发现。如高寝在原雍城内南部，现马家庄附近；大寝在原城内西部，现姚家岗一带；爱寝在原城西北，现铁丰和高王寺一带。根据上述众多的寝宫，就可知秦国宗庙系统的完整*。

献公、孝公、惠文王、武王四君宗庙位于渭北之咸阳；而昭王、文王、庄襄王诸君庙则建于渭南。《始皇本纪》所谓“诸庙及章台、上林皆在渭南”，即指以上诸庙。襄公至武王二十九君的宗庙，《秦本纪》称为“先王庙”。据同书记载，秦二世元年“下诏增始皇寝庙牺牲及山川百祀之礼。令群臣议尊始皇庙。”群臣认为：“古者天子七庙，诸侯五，大夫三，虽万世，世不辄毁。今始皇为极庙，四海之内皆献贡职，增牺牲，礼咸备，毋

* 以上考古材料俱见新华社记者王兆麟、卜云彤的报道《秦早期都城原貌初步揭开》，载《解放日报》1986年5月9日，第三版。秦始皇以后，“寝”、“庙”逐渐分离，“寝”从原来的宗庙里分割出来，移到了陵墓的一侧。在这种情况下，我们就不能根据“寝”的大小、多少，来判断宗庙的严整与否了。说详前引蔡邕《独断》，及杨宽《中国古代陵寝制度史研究》，上海古籍出版社，1985年2月，16页。

以加。先王庙或在西雍，或在咸陽。天子仪当独奉酌祀始皇庙，自襄公已下轶毁。所置凡七庙，群臣以礼进祠，以尊始皇庙为帝者祖庙”。大意为，“始皇庙”作为二世的父庙，规格已经够高了，如欲再增，只有将始皇庙升格为天子“祖庙”，由天子“独奉酌祠”，而不再祭祀襄公以下诸庙。“或在西雍，或在咸陽”的诸庙，合并为“七庙”，由“群臣以礼进祠”，从而使始皇庙成为秦帝国的第一代祖庙。这样，既符合“天子七庙，虽万世不轶毁”的古礼，又适合二世推崇始皇的现实需要*。秦国的宗庙系统经此重新编组，就形成一个新形态的国庙系统。

顾炎武说：“秦兴西戎，宗庙之礼无闻”^④。“无闻”并不意味着秦没有宗庙活动，而是说，秦地处西北边陲，中原各国的宗庙之礼，对秦国影响发生得很晚。事实上，秦开始与中原各国频繁交往以后，“宗庙之礼”就成为秦上层统治集团经常进行的一项重要活动了。以上众多的宗庙建筑的存在就是明证。

在这些宗庙中进行的全部活动，都具有祖先崇拜意义，但

* 中华书局标点本(266页)在“天子仪当独奉酌祀始皇庙”下用句号点断，“所置凡七庙”又用句号点断，引起文意的混乱。既然“古者天子七庙，诸侯五，大夫三，虽万世，世不轶毁”，“自襄公已下”怎么又“轶毁”？既然已经“轶毁”，如何又“置七庙”？既然始皇庙当为“天子独奉酌祠”，怎么群臣又“以礼进祠”？群臣到底尊古礼，还是弃古礼？等等，全无法搞清。

本文将标点改为：“先王庙或在西雍，或在咸陽。天子仪当独奉酌祠始皇庙，自襄公已下轶毁，所置凡七庙，群臣以礼进祠，以尊始皇庙为帝者祖庙”。襄公以下诸庙的轶毁，是针对二世而言，并非指秦礼制全体；“群臣以礼进祠”的对象是秦先王“七庙”而非始皇庙，群臣用此行动，使始皇庙成为秦帝国祖庙，所谓“以尊”云云即此意。显而易见，群臣所言是对古礼的改造和扬弃。“七庙”的外壳被保存了，但内含已被抽去，它们已经不是秦二世的祖庙、昭庙和穆庙，而只是秦国先王，他们是在创建了秦帝国前身这一意义上被“群臣”尊崇，其间已经没有血缘联系，二世有了新的祖庙，这就是始皇庙，同时，它也是秦帝国的始祖之庙，即国庙。

这一段文字，为秦国对古代礼制的继承、改造，提供了生动的范例。

是否为宗族祖先崇拜，则要看活动的性质。

有几件铜石器记录了秦公在宗庙中祭祀祖先时的言论：

(1) 《秦公钟》

我先祖受天命，赏宅受或(国)。刺刺(烈烈)邵文公、静公、宪公不彘(坠)于上，邵合皇天，以虢事蛮方^⑥。

此钟1978年1月出土于宝鸡太公庙。据林剑鸣考证，作钟之秦公，是继宪公而立的出子^⑥。出子即位不久，为庆贺伐戎胜利，在祖先庙举行了一次告庙仪式，对其先祖(非子、襄公)及其文公、静公、宪公在天之灵的护佑表示感谢。这毫无疑问是祖先崇拜，但却不是宗族祖先崇拜，因为出子不是作为族人，而是作为新一代国君，从感谢先王庇佑秦军打胜仗的立场来发表这番颂辞的。

(2) 《秦公毁》

丕显朕皇祖，受天命，静宅禹迹，十又二公，镇静不廷，虔敬朕祀，乍文宗彝，追邵皇祖^⑦。

(3) 《秦公钟》

丕显朕皇祖，受天命，造佑下国，十又二公……^⑧。

二器的器主较难确定*，但铭文反映的事实，显然非宗法性质。

(4) 石磐

* 据李零《春秋秦器试探》(《考古》1979年第6期)统计，共有成、穆、共、桓、景公五说，其中以郭沫若“景公说”与李学勤“成公说”较有影响，我认为，以文献明确记载的庄公始称“公”为起点，下推十二公，这个意见是对的，但是，第一，其中应该包括出子(《史记·十二诸侯年表》亦称“秦出公”)；第二，作器者应为第十三公，即共公，而不可能是第十二公自己。有关文献见李学勤《秦国文物的新认识》(《文物》1980年第9期)、《东周与秦代文明》177页。

天子丕喜，共、桓是嗣，高阳有灵，四方以鼎^⑩。
此器出土于陕西凤翔秦公一号大墓，器主为共公孙、桓公子秦景公。铭文意为，天子设宴招待共、桓之子孙，上有先祖高祖的灵佑，四方得以平安。此器虽然见于墓道，但铭文所表现的观点，与前三器一样，属先王崇拜而非宗族祖先崇拜。

文献中也记载了一些在宗庙中发生的活动。

(5) 《史记·蔺相如列传》

赵使相如献璧于秦，谓秦王曰：“和氏璧，天下所共传宝也。赵王恐，不敢不献。赵王送璧时，斋戒五日，今大王亦宜斋戒五日，设九宾于廷，臣乃敢上璧。”……秦王斋五日后，乃设九宾礼于廷。

(6) 《史记·刺客列传》

荆轲献督亢之地图，秦王闻之大喜，乃朝服设九宾。

设“九宾”之“廷”，即《左传》定公四年，申包胥倚秦廷墙而哭之“廷”，也就是宗庙中之“中廷”。上述两项活动的政治性、外交性，不言自明。

还有大量的诸侯来朝活动在宗庙中进行，如：

(7) 《史记·秦本纪》

惠文君元年，楚、韩、赵、蜀人来朝；
三年，韩、魏太子来朝；
武王四年，魏太子来朝；等等。

(8) 《史记·秦本纪》

孝文王立，尊唐八子为唐太后，而合其葬于先王。
韩王衰经入吊祠，诸侯皆使其将相来吊祠，视丧事。
与秦上述传统紧密相关的，是赵高的所作所为，

(9) 《史记·始皇本纪》

(赵高)立二世之兄子公子婴为秦王……令子婴斋，当庙见，受玉玺。斋五日，子婴与其子二人谋曰：“丞相高杀二世望夷宫，恐群臣诛之，乃详以义立我。我闻赵高乃与楚约，灭秦宗室而王关中。今使我斋见庙，此欲因庙中杀我。我称病不行，丞相必自来，来则杀之。”高使人请子婴教辈，子婴不行，高果自往，曰：“宗庙重事，王奈何大行？”子婴遂刺杀高于斋官，三族高家以徇咸阳。

秦国宗庙中举行歌舞庆典的细节，虽不见于秦时记载，但有一部分被保留在汉代的宗庙礼仪中。

(10) 《汉书·礼乐志》

高祖时，叔孙通因秦乐人制宗庙乐。大祝迎神于庙门，奏《嘉至》，犹古降神之乐也。皇帝入庙门，奏《永至》，以为行步之节，犹古《采芣》、《肆夏》也。乾豆上，奏《登歌》，独上歌，不以莞弦乱人声，欲在位者遍闻之，犹古《清庙》之歌也。《登歌》再终，下奏《休成》之乐，美神明既飨也。皇帝就酒东厢，坐定，奏《永安》之乐，美礼已成也。

高祖庙奏《武德》、《文始》、《五行》之舞；孝文庙奏《昭德》、《文始》、《四时》、《五行》之舞；孝武庙奏《盛德》、《文始》、《四时》、《五行》之舞。《武得》舞者，高祖四年作……《文始》舞者，曰本舜《招舞》也，高祖六年更名曰《文始》……《五行》舞者，本周舞也，秦始皇二十六年更名曰《五行》也；《四时》舞者，孝文所作……舞人无乐者，将至至尊之前不敢以乐也；出用乐者，言舞不失节，能以乐终也。大氏皆因秦旧事焉。

上引《汉书》所叙自然大多为汉代实况，但字里行间我们已可窥

见汉承秦制的大量痕迹。在宗庙中进行的这类活动显然是政治性和宗教性的。

有些活动虽不是在宗庙中进行的，但也表示了对祖先的崇拜。我们看这些崇拜活动的性质：

(1) 《史记·秦本纪》记录了秦孝公决心变法图强的宣言：

昔我穆公自岐、雍之间，修德行武，东平晋乱，以河为界，西霸戎翟，广地千里，天子致伯，诸侯毕贺，为后世开业，甚光美。会往者厉、蹇、简公、出子之不宁，国家内忧，未遑外事，三晋攻夺我先君河西地，诸侯卑秦，醜莫大焉。献公即位，镇抚边境，徙治栎阳，且欲东伐，复穆公之故地，修穆公之政令。寡人思念先君之意，常痛于心……

(2) 《史记·始皇本纪》，始皇说：

寡人以眇眇之身，兴兵诛暴乱，赖宗庙之灵，六王咸伏其辜，天下大定；

天下共苦战斗不休，以有侯王。赖宗庙，天下初定，又复立国，是树兵也；

琅邪台刻石：昭明宗庙，体道行德，尊号大成。

这里表现出的祖先崇拜，除了语言和所指对象与宗族祖先崇拜还有某些联系外，无论其目的，还是主持人的身份，都不再能归入宗法意识形态。

多少与宗族祖先崇拜活动有些联系的材料，只有两条。《史记·秦本纪》：“惠文君三年，王冠”、“昭襄王三年，王冠”。男子年二十，入庙行冠礼，以示尊先祖，这是宗法典礼中一项重要内容。国君的冠礼是宗法典礼的一种演变形式，虽然它也已经与本来意义上的冠礼有了很大的差别，但至少保留了基本性质，即它是宗族后人为自己的成年，而对宗族祖先表示的感激之情。

因此，它区别于为了其他政治目的而求祖先庇护的行为。

能够直接或间接证明秦国没有浓烈的宗族祖先崇拜观念的材料很多，最主要的有以下几类。

(1) 湖北云梦睡虎地秦墓出土秦简中有《日书》甲、乙两篇，记录了秦人所信仰的宗教和干预人事吉凶的鬼神，其中父母、祖先的亡灵属于作祟致疾的恶鬼。这一观念，在整个中国古代都可谓绝无仅有。

《日书》甲，简 797：“甲乙有疾，父母为祟，得之于肉，从东方来……”；

简 799：“丙丁有疾，王父为祟，得之赤肉、雄鸡……”；

简 801：“戊己有疾，巫堪行，王母为祟，得之于黄色……”。

另，《日书》乙，简 1053、1063、1065、1069、1073、1077、1078、1079 诸简，还有关于兄、王父、高王父杀牲致病的记载^②。《日书》可以直接证明秦国宗族祖先崇拜观念的薄弱。

(2) 秦国庙制为“一昭、一穆，一祖”，而按礼制，诸侯的宗庙规格应为“二昭、二穆、一祖”，这说明秦国无严格的昭穆制度。昭穆制度作为同宗亲属的行辈关系，对统摄宗族组织和强化宗族祖先崇拜观念，具有特殊的意义。《谷梁传》文公二年所谓“无昭穆则是无祖也”，即是昭穆制度对于宗法制度所具意义的最高概括。周代接受西周宗法传统的姬姓各诸侯国，都有较严密的昭穆制度，典型者如：

《左传》僖公五年：“大伯、虞仲，大王之昭也。……虢仲、虢叔，王季之穆也”；

二十四年：“管、蔡、郕、霍、鲁、卫、毛、聃、郟、雍、曹、滕、毕、原、郟、郇，文之昭也；邢、

晋、应、韩，武之穆也”；

等等，这是标志同宗行辈关系的昭穆制。在周代大多数贵族宗族以昭穆分组的宗庙群中，每一等级的昭穆庙数、排列顺序有确切规定，并有专人管理，如宗伯、宗有司等职。《国语·鲁语上》便记载鲁国的宗有司曾对鲁公室宗庙群因昭穆排列顺序发生问题提出意见。另外，在祭祀、合族、宴饮等宗族典礼中，也有按昭穆次序行礼的制度，如《周礼·夏官·司士》之职守：“及赐爵，呼昭穆而进之”；《礼记·祭统》：“凡赐爵，昭为一，穆为一，昭为昭齿，穆为穆齿”，赐爵为祭祀礼之一种；《礼记·大传》说：“合族以食，序以昭穆，人道竭矣”，等等。可见昭穆制度广泛存在于周代贵族宗族各种礼仪和典庆活动之中。秦国不是无昭穆制，但相比之下，确是无严格和系统的昭穆制，不仅在庙制、祭祀、合族等方面如此，就连嬴姓秦氏诸公具体的昭穆顺序，史料中也不见丝毫记载。

(3) 周代大多数诸侯宗族成员都有对本宗族祖先作单独祭祀和追溯的习惯，如本书上编第三章所引《墙盘》、《疾钟》、《乎钟》铭文，以及《大戴礼记·诸侯迁庙》、《左传》昭公十三年等文献，都相当明显地表现了这一点。然而，秦国各类史料中却很少有这类记载，只有《秦公殷》铭文提到先祖受天命、文公、静公、宪公邵合皇天，以及概而括之的“十又二公”。如前所说，这类追溯的意义，并不是对宗族祖先的崇拜，而是对秦国先王的歌颂。

(4) 周代宗庙祭祀所用青铜器的铭文有一个最显著的特点，即在铭文末大多附有“子子孙孙永宝用”之类表达宗族成员期望宗族整体血脉延续、永保富贵的套语。如著名的《弼生殷》二：“弼生对讯朕宗君其休，用乍朕刺且召公尝殷，其万年子子孙孙，宝用享于宗”^④；《毛公鼎》：“毛公厝对讯天子皇休，用

乍尊鼎，子子孙孙永宝用”^②，《询殷》：“询颀首，对瓠天子休令，用乍文且乙白同姬尊殷，询万年子子孙孙永宝用”^③等等，不胜枚举。而我们在已经发现并著录的所有秦国铜器、石器铭文中，却找不到这类套语。这从一个方面说明了秦国宗族和宗族祖先崇拜观念的薄弱。这一点与秦人往往以父母祖先亡灵为作祟之恶鬼有必然的联系。

从以上几组材料中，可以见出秦公室宗族祖先崇拜相当薄弱的基本概况。

秦国其他宗族如何呢？在这里，我们碰到了在其他诸侯国从来没有碰到过的困难，即，秦国没有能够和东周时期普遍存在的强宗大族相提并论的异姓宗族。不要说像鲁国的三桓、晋国的韩、赵、魏等一流大族，就像齐国的崔、庆、管、鲍等二、三流宗族，秦国也没有。见于史籍的秦国异姓宗族只有以下几个。

(1) 子车氏。《左传》文公六年有“子车氏”，杜注：“子车，秦大夫氏也”。子车氏源流不清，只知有著名的“三良”，即子车奄息，子车仲行，子车鍼虎，他们是“秦之良臣”^④，是秦穆公宠臣。穆公死，陪葬一百七十七人，其中亦“以子车氏三子为殉”，酿成当时一桩惨剧。《诗经·秦风》中的《黄鸟》一诗，据说就是时人对这一悲剧的哀怨之声。子车氏除了三子外，想必还有其他人，但史无著录。

(2) 百里氏。见于《左传》僖公十三年，杜注：“百里，秦大夫”，即百里奚。百里奚出身卑微，初事虞公。晋灭虞后，卖身为秦客，被褐食牛。以后，由公孙枝推荐给穆公，从此，百里氏开始繁衍。一直到唐代，还有人将百里奚引为自己的先祖。不过，从它模糊的系谱看（百里奚与百里孟明是否一人，是否父子，至今不能断定），百里氏肯定不会是一个大族。

(3) 士(刘)氏。源于晋国大族范氏。秦康公元年,晋司空士芳之孙士会(范武子)投奔秦,当了六年谋士。归晋以后,部分族人在秦发展成一支独立的宗族。《左传》文公十三年,叙述士会被魏寿余策反回晋后,“秦人归其帑,其处者为刘氏”,杜注:“士会,尧后,刘累之胤,别族复累之姓”。但是,既然是士(范)氏“别族”,为什么要“复累之姓”呢?孔颖达认为,“其处者为刘氏”一句是后人增窜,并非《左传》本有。《左传正义》说:“处秦为刘氏,未知何意言此。讨寻上下其文不类,深疑此句或非本旨。盖以为汉室初兴,损弃古学,左氏不显于世,先儒无以自申,刘氏从秦从魏,其源本出刘累,插注此辞,将以媚于世”,这当然可备一说。不过,尽管对此表示怀疑,他仍然根据杜预的提示,提供了一种解释:“会子在秦不被赐族,故自复累之姓,为刘氏”。初步断定,“为刘氏”者,是士会在秦之子,因士会举家回晋而失去氏号,只得自命为刘氏。此说较为平实中肯。颜师古注《汉书·高帝纪》同此:刘氏“本出刘累,而范氏在秦者又为刘,因以为姓”。杨伯峻《春秋左传注》因此断定“其处者为刘氏”,是就“士会之子孙有未返晋而仍居秦者,以刘为氏”而言,以后,“秦灭魏,刘氏徙大梁,汉高祖之祖为丰公,又徙沛,故高祖为沛人”^②。可见,刘氏的真正发展是在战国后期,对秦国没有发生过什么影响。

除此之外,《左传》僖公九年有叫公孙枝,字子桑的,是晋国一公族之后,仕于秦;僖公三十年有叫杞子、逢孙、杨孙的,杜注:“三子秦大夫”。这些人都在秦有一定势力,或许也有宗族背景,但由于他们的来历不明,世系、家族成员不清,故存而不论。

秦国只有一些历史既短、地位又低的小宗族这一事实,使得它们的状况对于判定秦国宗法的主要特征来说,显得无足轻

重。但为了加强论证的力度，我们还是要兼顾。

从文献中，我们找不到有关这些小宗族的宗庙活动及其祖先崇拜的资料，并且即使有，也不会很多。对这一点，我并不感到惊奇，因为这一现象的形成与秦国的集权政治有密切关系。《芳田高氏族谱·卷一·公祠分祠总记》说：“秦嬴尊君卑臣，无敢营家庙者”，所言极为有理。春秋各国宗族在其始封之邑内都有本族的宗庙。如齐崔氏，《左传》襄公二十七年，“崔，宗邑也”，杜注：“宗邑，宗庙所在”；《左传》哀公四年，“司马致邑立宗焉，以诱其遗民”；郑国游氏有“游氏之庙”^⑥、“子大叔之庙”^⑦等等。既立宗庙，就有宗庙活动，就有管理宗庙活动的宗人、宗老，就形成了独立于国家官僚体制之外的宗法性政治系统。比如，在鲁国季氏宗庙中就出现了“外朝”和“内朝”，出现了与“君之官职”平行的“季氏之政”^⑧。《左传》昭公十六年，郑子产也说：“立于朝而祀于家”，杨伯峻注：“立于朝谓朝有官，祀于家谓家有祖庙”。这种宗庙事务与国家政治的并行，在一定条件下就会形成公室与宗族（公族）利益的冲突。《左传》昭公十二年“郑简公卒，将为葬除，及游氏之庙，将毁焉。子大叔使其除徒执用以立，而无庸毁”；《左传》昭公十八年“郑子产为火故，大为社，祓禳于四方，振除火灾，礼也。乃简兵大蒐，将为蒐除。子大叔之庙在道南，其寝在道北，其庭小，过期三日，使除徒陈于道南庙北，曰：‘子产过女，而命速除，乃毁于而乡。’”就是两个著名的实例。

秦国各宗族当然也有宗庙。1948年出土于郿县的战国秦封宗邑瓦书铭文证实了这一点。铭文说：

四年，周天子使卿夫（大夫）辰来致文、武之酢。
冬十壹月辛酉，大良造庶长游出命曰：“取社才（在）鄠
邱到于滴水，以为右庶长歌宗邑。”乃为瓦书卑司御不

更甗封之，曰：“子子孙孙，以为宗邑。”甗以四年冬十壹月癸酉封之，自桑障之封以东，北到于桑匡之封，一里廿鞞。大田佐敖童曰未，史曰初，卜鬯，史羈手，司御心，志是甗(埋)封。

周天子致胙一事，见于《史记·秦本纪》及《六国年表》周显王三十五年，即秦惠文王四年；封宗邑一事不见史籍记载。据陈直教授考证，“右庶长馯”，当为继魏冉之后任秦相的寿烛。铭文考释可参见陈直《秦右庶长馯封邑陶卷》^⑨，以及郭子直《战国秦封宗邑瓦书铭文新释》^⑩两文。

根据这个铭文，可知秦国确有依凭军功政绩扩展势力，从而获得秦王赏赐，逐渐发展出自己的宗族组织、宗族经济、以及宗庙系统的事实。问题是，在战国时代，血缘与地域、宗法与政治的分化进行得空前迅速，在这个总背景下，这些新成立的宗族，其内部的宗法制度，很难达到原先那些老资格贵族宗族的发展水平。更为重要的是，秦国政治高度的集权性质，不允许形成公室之外的宗法性政治。所以，即使还有敢于“营家庙者”，宗庙活动的次数、规模，也要受到极大的限制。宗庙活动一方面是宗族表达内在需要的一种手段，另一方面，这种手段往往又对宗族产生新的需要提供了外在刺激，宗庙活动对于宗族的稳固、发展，具有非常重要的意义。因此，对宗庙活动的严厉限制，无疑会造成宗族观念的退化与淡漠，这种结果正是秦国集权政治所要努力达到的目标之一。

综上所述，我关于秦国宗法制度之所以称为“不严格”的第一条理由，即无论是秦公室还是秦其他小宗族，都没有强烈的宗族祖先崇拜观念，首先是基于秦史以及东周其他史料中极少这类记载的原因。宗族祖先崇拜并不是什么隐秘的事件和不光彩的举动，倘若有，它必定会有各种性质和形式的记录，史官

和其他人(包括宗族发言人)是绝不会不知道和有意隐瞒的。如果在一部或几部遍录各国宫闱秘史与民间生活的有信誉的文献中,以及地下出土的实物资料中,找不到很多这类活动的记载,唯一合理的推论是那里本没有这种制度。倘若若干各不相谋的观察者的结果也一致,那这个结论的正确性又加深了一步。秦无强烈的宗族祖先崇拜而其他诸侯国有,也可证明这类记载起码与私人偏见无关。当然,这一结论还不能断定为不可移易的事实,而只能当作一个解释。但这个解释在我看来是富有或然性的,至少是在出现确切和丰富的资料能证明秦有强烈的宗族祖先崇拜之前,它是如此。

我所以坚持这个论点的第二个原因,是它与秦国的政治、宗教以及伦理道德发展史相适应。秦国的政治现状对各小宗族的宗庙活动实行严厉制约的原因,上文已经提及,但是,秦国公室之有、无和有多少宗族祖先崇拜,则不应受此限制。资料表明,秦公室很少这类崇拜活动,其原因也许是它无此需要。

宗族祖先崇拜满足族人两种最直接的需要。第一,满足族人崇敬祖先神灵的宗教感情需要。春秋时期关于这方面的著名例子有:《左传》哀公二年,“卫太子祷曰:曾孙蒯聩,敢昭告皇祖文王、烈祖康叔、文祖襄公……敢告无绝筋,无折骨,无面伤,以集大事,无作三祖羞,大命不敢请,佩玉不敢爱”,此示“身体发肤受之祖先”之意。《左传》宣公四年,楚令尹子文“泣曰,鬼犹求食,若敖氏之鬼,不其馁而”!《左传》昭公十八年,郑子产“使子宽、子上巡群屏摄,至于太宫(杜注:“太宫,郑祖庙”),使公孙登徙大龟,使祝史徙主柁于周庙,告于先君”等等。然而秦公室对祖先的宗教兴趣,已经在他们的政治性祝祷中获得了基本的满足,除此之外,他们似乎没有打算在其他宗族事务上寄托如普遍存在于各诸侯国宗族的、在其族人婚、丧、嫁、

娶时对宗族祖先的尊敬、颂扬之情。更重要的是，秦人对上帝、鬼神极为浓厚的宗教迷信，在相当大的程度上转移了他们对宗族祖先的执着。前引石磐刻辞“高阳有灵，四方以鼎”就表达了秦人对传说人物的崇敬，事实上已经超越了对天子和自己祖先的崇敬程度。文献记录更是“辉煌”，在这一点上，司马迁也不像在宗族祖先崇拜方面那样无话可说。我们看《史记·封禅书》：

秦襄公既侯，居西垂，自以为主少皞之神，作西畴，祠白帝，其牲用聊驹黄牛羝羊各一；秦文公十六年，作鄜畴，用三牲郊祭白帝焉；

秦德公既立，卜居雍……雍之诸祠自此兴，用三百牢于鄜畴，作伏祠”；

秦宣公作密畴于渭南，祭青帝；

秦穆公立，病卧五日不寤，寤，乃言梦见上帝，上帝命穆公平晋乱；

秦灵公作吴阳上畴，祭黄帝，作下畴，祭炎帝；（秦献公）作畴畦栎阳而祀白帝

《史记·秦本纪》：

秦昭襄王五十四年，郊见上帝于雍。

《史记·始皇本纪》：

二十八年，上泰山，立石，封，祠祀。《集解》引服虔曰：“增天之高，归功于天”，张晏曰：“天高不可及，于泰山上立封禅而祭之，冀近神灵也”。

齐人徐市等上书，言海中有三神山，名曰蓬莱、方丈、瀛洲，仙人居之……入海求仙人；

始皇还，过彭城，斋戒祷祠，欲出周鼎泗水；

浮江，至湘山祠。《正义》引《括地志》，湘山有黄陵庙。

《汉书·郊祀志上》亦记秦朝宗教活动的概况：

秦以十月为岁首，故常以十月上宿郊见，通权火，拜于咸阳之旁，而衣上白，其用如经祠云。西畴、畦畴，祠如其故，上不亲往。诸此祠皆太祝常主，以岁时奉祠之。至如它名山川诸神及八神之属，上过则祠，去则已。郡县远方祠者，民各自奉祠，不领于天子之祝官。

比较一下有关秦人宗教迷信和宗族祖先崇拜资料的多、寡、详、略悬殊的程度，即可知秦人对上帝神灵的宗教兴趣，是如何吞并对宗族祖先的宗教需要了。

第二，宗族祖先崇拜给予宗子、族长合宗收族的权力、机会和手段，是宗族首领实现自己宗主权的需要。这在各诸侯国的宗族发展史上可以获得明证。但是它并不是绝对的。在相当经常的场合，首领的意志完全可以代替祖先的意志。因为祖先崇拜并不仅仅是为了崇拜祖先，其最终目的还是为了现实，它是要体现活着的宗教首领血缘的高贵，论证所负使命的一贯性和合理性。崇拜死人是假，是手段，崇拜活人是真，是目的。问题是，在一般诸侯国中，父权虽然是祖先崇拜的最终目的，但它毕竟要通过祖先崇拜活动才得以显现（尽管不是每一件事都如此），这样，就使父权的实现多了一层限制。这类限制在早期文明社会中并不是无足轻重的，确乎成为过一种巨大的精神力量。出现这一现象的原因，有传统的（西周以来尊祖敬宗的传统），有宗教的，也有现实的，即，需要依靠祖先崇拜才得以显现的父权，似乎意味着它还不够强大，还不足以单独成为具有统摄意义的绝对权威。而在秦国，除了国家政治领域还存在先王崇拜（秦国后期及秦帝国的先王崇拜，已经接近于一种无实际约束意义的宣传伎俩），有关宗族事务方面则基本上无祖先崇拜

活动。如果秦国本无宗族，这一现象即无足为怪，但已如上文所指，秦国并非无宗族，异姓小宗族有若干，嬴姓秦氏宗室史有明文。既有宗族，但又少宗族祖先崇拜，这一矛盾现象如何解释？集权性政治体制是外在的，只能限制但并不能取消祖先崇拜；宗教兴趣的转移是精神的，它与较少祖先崇拜有内在联系，但这种联系也并非必然，因为人的精神需求可以是无限的。我以为，造成这一矛盾现象的一个实在的原因，是秦国各宗族具有比一般宗族更强大和更直接的父权，其强大和直接的程度，不仅使得这些宗族的首领，根本毋须依靠宗族祖先崇拜，就能实现对宗族整体的维系，而且还是通过诋毁宗族祖先崇拜、宣布父母祖先亡灵为恶祟的途径来强调当下的父权为无比的强大。在宗族事务上，他们有毋须对任何人负责，毋须对任何人解释自己行为的权力。秦王绕开祖先，直接与上帝对话，“祭白帝”、“祭青帝”、“祭黄帝”、“祭炎帝”，最后还自立为至高无上的“皇帝”，其间固然有政治、经济、军事等客观因素，但其心理准备却依赖于那强大和直接的父权才得以完成。

前面在研究宗法伦理结构时，已经指出了秦国宗法伦理结构的概况。事实证明，正是这一独特的伦理结构——存在着强大的、直接的（无制约、无中介的）父权——成为导致秦人对活着的父、君的高度尊崇，导致秦宗法无强烈的宗族祖先崇拜，导致秦国类型宗法伦理结构的单向性、强制性和对一般宗亲关系的冷漠，导致秦国呈现出明显的非血缘性政治，导致就整体而言，宗族在秦国社会总结构中的地位，较其他诸侯国的大小宗族来，处于一种远为低下的境地。正是在这个意义上，我们才断言秦国缺乏严格的宗法制度。如果试图从继承制或宗法伦理的一般结构上来寻求论证，则无法获得有价值的结论。

注 释

- ① 湖北省博物馆：《楚都纪南城の调查与发掘》上、下，《考古学报》1982年第3、4期。
- ② 《左传》成公十六年。
- ③ 《左传》定公六年。
- ④ 楚皇城考古发掘队：《湖北宜城楚皇城调查简报》，《考古》，1980年第2期。
- ⑤ 《左传》昭公元年。
- ⑥ 《左传》宣公四年。
- ⑦ 《国语·楚语上》。
- ⑧ 《汉书·高帝纪》。
- ⑨ 《国语·郑语》，另参见唐嘉弘：《释祝融八姓》，《江汉论坛》，1981年第3期。
- ⑩ 《两周金文辞大系图录考释》427。
- ⑪ 河南丹江库区文物发掘队：《河南省淅川下寺春秋楚墓》，《文物》，1980年第10期。
- ⑫ 同⑩，247。
- ⑬⑭ 《史记·秦本纪》。
- ⑮ 顾炎武：《日知录·墓祭》。
- ⑯ 《文物》，1978年第11期。
- ⑰ 林剑鸣：《秦史稿》，上海人民出版社，1981年版，52页。
- ⑱ 同⑩，247。
- ⑲ 同⑩，250。
- ⑳ 《解放日报》，1986年5月4日。
- ㉑ 上引各条竹简，俱见于《云梦睡虎地秦墓》，文物出版社，1981年版。
- ㉒⑳㉓ [日]白川静：《金文通释》195、181、182。
- ㉔ 《左传》文公十三年，孔颖达《正义》。
- ㉕ 《左传》昭公十二年。
- ㉖ 《左传》昭公十八年。
- ㉗ 《国语·鲁语下》。
- ㉘ 《西北大学学报》，1957年第1期。
- ㉙ 《古文字研究》第十四辑。

第八章

宗族与政权、宗法与政治的关系

这个问题在宗法制度史的研究中是一个极为重要的问题。因为宗法制度不是一个孤立的、静止的存在物，它的发展形式与生存条件，和社会制度（政治关系、经济关系）有着密不可分的联系。首先，春秋时期各宗族的首脑人物，无例外的全是各诸侯国政、军界的领导者，其地位的高低，一方面取决于宫廷政治与个人的才华，另一方面，宗族实力的大小，无疑也是一个举足轻重的制约因素。这一点，一直要到战国时代才有所改变。反过来，政治上的升、降，对宗族的存亡、宗族发展的规模和速度，也构成极为重要的外在条件。因此，在研究一般宗法形态时，我们可以不考虑、或者较少地考虑政治因素，但是，一旦涉及某个宗族的兴盛、衰亡史，涉及宗法制度各种形态之间的演变过程和演变规律，政治问题就无法避开了。

宗族与公室的关系，在春秋时期成为各国政治家普遍关心和重视的问题。这个问题在西周时就已存在，不过，因为当时一般宗族的发展程度都很低下，除了畿内贵族以外，基本上没有能与王室形成对抗局面的独立宗族，所以问题并不突出。春

秋时期就不同了。王室权力的衰弱，使得各大诸侯的实力迅速地膨胀；与此同时，次一级的卿、大夫宗族亦走上了历史舞台，成为各诸侯国权力机构的实际执掌者。他们凭借手中的政治权力，贪婪地掠夺人口、土地、财富，开始了向封建地主阶级的转化（关于这一“转化”在土地所有制形式方面的具体表现，前已提及，此不赘述）。处于同一政治实体中的这两支力量，谁也离不了谁。因此，既对立又统一，是两者之间关系的基本性质。

不过，各个诸侯国面临这个问题的程度并不相同。比如，秦国就基本上不存在这个问题。秦国的宗族无论在政治地位、经济实力上，都绝不可能成为公室的对抗力量，在那里，公室权力的发展，处于一种无制约、无对手、无抵销的状态；问题主要存在于其他诸侯国内。本章选取齐、楚、晋三国为研究对象，是因为这三国能为我们全面把握东周一代宗、政关系的现状和前途，提供极有典型意义的材料。

第一节 齐国无强宗

一、齐国姜姓宗族的发展水平

齐国统治集团以一姓——姜姓为主，这一点，与其他诸侯国类似。如鲁、卫、晋、郑以姬姓为主，楚以芈姓为主，秦以嬴姓为主，宋以子姓为主，等。姜姓成员又都分属不同的宗族集团。王符《潜夫论·志氏姓》列举出十六个：“齐之国氏、高氏、襄氏、隰氏、士强氏、东郭氏、雍门氏、子雅氏、子尾氏、子襄氏、子渊氏、子乾氏、公旗氏、翰公氏、贺氏、卢氏，皆姜姓也”。但是，通过对《左传》、《国语》以及其他史料的研究，却发现，除了国氏、高氏、隰氏、东郭氏、子雅氏、子尾氏等几个宗族在齐国史乘上有所记载外，大多数宗族都没有在历史

上露过面。这并不是说它们不是宗族，而只意味着它们是一些力量弱小的、历史短暂的、在政治上无地位的宗族。由于材料的限制，这些名不见经传的小宗族的情况，现在还无法确知，只能通过对那些较大规模的宗族的考察，得到某种程度的反证。

根据《左传》等材料，我们考察以下六个宗族。

1. 崔氏

齐公族之一。《新唐书·宰相世系表》二下云：

崔氏出自姜姓，齐丁公及嫡子季子让国叔乙，食采于崔，遂为崔氏。……季氏生穆伯，穆伯生沃，沃生野，八世孙夭生杼。

一部春秋史上，整个崔氏也就崔杼一人活跃。崔杼少年时即得宠于齐惠公^①，青年时得宠于齐灵公^②，壮年时又得宠于齐庄公，操纵了齐国政权^③。随后，因庄公与其妻通奸，故杀庄公立景公而为右相^④，达到了事业的顶峰。两年以后，发生继承危机，庆氏(泺下)乘机灭亡了崔氏^⑤。

能够说明崔氏宗族发育程度的是以下几点。

第一，崔氏宗族的历史渊源虽然可以追溯至西周，并且有自己的宗邑^⑥、宗墓^⑦，但在齐国政坛上发生影响的时间却只有五十多年(齐惠公至齐景公)。即使惠公初立(公元前608年)崔杼就得宠，至景公二年(公元前546年)崔氏灭，也只有六十三年。有名有姓有事迹的崔氏成员，只有三世：崔杼的父亲崔夭，崔杼的三个儿子崔成、崔鬻、崔明，共五人(《左传》襄公二十三年有一崔如，不知是否此崔氏，无考)，其他成员不见踪影。这一现象不是一个大宗族所应该有的，尤其是崔杼曾尊为正卿。如以同时代的第一流大宗族作比较，即可见差距。春秋史料记载鲁国臧孙氏有九世十六人，孟孙氏有十世十五人，季孙氏有八世二十六人，子叔氏有八世十一人，叔孙氏有八世十二人，叔

仲氏有七世八人，较小的子服氏也有四世五人。再看晋国大族：赵氏十世二十三人，魏氏八世十四人，韩氏十二世二十人，荀氏八世二十二人。另如卫国石氏、宁氏；郑国七穆；宋国六族；楚国斗氏、屈氏、芈氏，等等，都有类似规模（统计数字据陈厚耀《春秋世族谱》、冯继先《春秋名号归一图》）。如果把崔氏在政治上获得的成就算作中等程度的话，那么其宗族背景只能算作下等。

第二，崔氏宗族无力解决本宗族的继承问题而依赖外族。据《左传》襄公二十七年，崔杼的三个儿子崔成、崔彊、崔明，为争夺宗主权大打出手，崔成、崔彊求援于庆氏。在庆氏的鼓励下，杀继母之弟东郭偃、继母前夫之子棠无咎而逐崔明。崔杼无奈，也去找庆氏。庆氏以援助为名，乘机灭亡崔氏，吞并了崔氏的全部产业，崔杼自杀，崔明逃亡鲁国。庆氏之所以能坐收渔利，是崔氏主动上门求援的结果。这说明崔氏宗族内部缺乏自我调节的能力。

第三，宗法观念薄弱。《左传》襄公二十五年，崔杼妻死，欲续娶棠公之妻棠姜。棠姜弟东郭偃认为，棠姜与崔氏同出一系，皆为姜姓，不宜婚娶，说：“男女辨姓，今君出自丁，臣出自桓，不可”。崔杼卜卦结果也不理想，但最后仍然娶棠姜为妻。虽然崔氏与东郭氏在血缘关系上已经相当遥远（崔杼为丁公十三世孙，东郭偃为桓公四世孙），但由于他们之间毕竟还存在可以追溯的父系世系（而山东姜姓与河南姜姓之间，就难以寻找世系联系），所以，原则上应该回避婚娶，崔杼占卜，也说明他对此确曾有犹豫。然而，婚娶的依然进行，却表明崔杼最终还是背弃了这个对于宗法制度来讲并非不重要的原则。这一点，在其他大宗族内是不会出现的。因为，同姓婚娶的结果，必然造成同姓与异姓差别的消失，从而引起同氏、异氏集团，同姓、

异姓集团之间，基于父系血缘世系的一系列差别的消失。如《国语·晋语四》司空季子所说，同姓婚娶将导致衰渎其类：“黷则生怨，怨乱毓灾，灾毓灭姓”，后果不堪设想。所以，《礼记·坊记》说：“取妻不取同姓，以厚别也”，《郊特牲》：“取于异姓，所以附远，厚别也”等等，说明在周代典型的宗法思想中，同姓不婚观念是一个相当重要的组成部分。虽然违反这一制度的行为时有发生，甚至在鲁、晋等国也屡见不鲜，但那主要限于国君阶层，并且所娶大多为他国之女，其间的父系世系关系未必一定讲得清（比如晋献公娶骊姬^⑧，晋平公娶姬女^⑨，晋叔向父羊舌职娶叔姬^⑩，鲁昭公娶吴孟子^⑪，等等）。因此，根据崔氏娶棠姜女一例，可以看出崔氏宗法观念比较薄弱。

2. 庆氏

齐公族之一。庆氏祖庆克之父公子无亏为齐桓公子。名见经传者三世六人：庆克、庆克子庆封、庆佐、庆封子庆舍，另有庆绳、庆嗣二人，杜注：“庆封之族”，世系不明，见《左传》襄公二十八年。庆克的地位仅次于崔杼^⑫。因高弱、国佐发动叛乱（高、国二氏详下），庆克殉职，故于镇叛之后，庆克二子被齐灵公封为大夫和司寇^⑬，成为齐国政坛要人。到齐景公二年，灭崔氏，“尽俘其家”^⑭，当国为正卿，政治、经济实力达到顶峰。景公三年，被陈、鲍、栾、高（俱详下）氏联合剿灭，庆封率族人奔鲁，又奔吴，“聚其族焉而居之，富于其旧”^⑮。七年以后，楚灵王“以诸侯伐吴……克之，执齐庆封而灭其族”^⑯。

庆氏族吞并了崔氏以后，其实力迅速膨胀，但由于庆氏族的历史太短，从庆克死到庆氏亡，只有短短三十五年（鲁成公十八年至鲁昭公四年，即公元前573年至前538年）。所以，庆氏族在政治上虽属暴发户，但在春秋宗族史上，却只能算末流。

另有二例，亦可见庆氏礼制观念的薄弱。

其一，《左传》襄公二十七年，庆封出访鲁国，叔孙豹宴请，庆封的表现极为失礼。叔孙赋《相鼠》诗讽谏，庆封居然没有反应。该诗所说正是“仪、耻、礼”；

《左传》襄公二十八年，庆封逃亡鲁国，叔孙又宴请，庆封所为更令人惊讶，“穆子不说，使工为之诵《茅鸱》，亦不知”。可见庆封礼制修养之差。

其二，庆舍女卢蒲姜伙同其夫卢蒲癸，设计灭庆氏。对此，高士奇评价说“庆舍之女知夫，而不知有父”^①。将郑国类似例子作一比较。

《左传》桓公十五年，郑厉公欲除祭仲：

使其媾雍纠杀之，将享诸郊。雍姬（祭仲女）知之，谓其母曰：“父与夫孰亲？”其母曰：“人尽夫也，父一而已，胡可比也？”遂告祭仲曰：“雍氏舍其室而将享于郊，吾惑之，以告。”祭仲杀雍纠。

“人尽夫也，父一而已”一说，是在宗亲与姻亲的比较中，明白无误地偏重了宗亲。虽然这并不就等同于宗法观念，但它却是宗法观念的必然产物。而庆氏女的行为恰恰证明，庆氏族没有完整的宗法观念。卢蒲氏是一伙对宗法制度的种种约束不大放在眼里的人。庆舍嫁女于卢蒲癸，庆氏族因庆氏与卢蒲氏同为姜姓，就问卢蒲癸为什么对“男女辨姓”一说不在乎？卢蒲癸说：“宗不余辟，余独焉辟之？赋诗断章，余取所求焉，恶识宗？”^②既然庆氏不在乎两氏所具有的共同的父系世系关系，我何必去管呢？我只求有所得就行。庆氏与卢蒲氏联姻，并且还一起过着一种腐化的生活：“庆封好田而嗜酒，与庆舍政，即以其内实迁于卢蒲癸氏，易内而饮酒”^③，这既说明了庆氏宗法观念薄弱的程度，同时也说明卢蒲氏策划灭庆氏行动的必然性。正是在这个意义上，高士奇将崔、庆二氏等量齐观，称之为“疏

贱者耳！”^②

3. 高氏

4. 栾氏

均为齐公族。《左传》襄公二十八年，“子雅、子尾怒”，杜注：“二子皆惠公孙”，昭公三年所谓“二惠”者即是。子雅即栾氏，子尾即高氏。《吕氏春秋·慎行》篇高诱注：“公孙窳，惠公之孙，公子栾坚之子子雅也。蚤，惠公之孙，公子高祈（当作祈高）之子子尾也”。二氏又见于《潜夫论·志氏姓》。

栾、高二氏发家于灭庆之役，但初期并不显赫。齐景公为彰二氏之功，“与子雅邑，辞多受少，与子尾邑，受而稍致之”^③，子雅大半推辞，子尾全部归还，取得的只是政治上的特权。等到十几年以后，二氏下一代才发展成大家族，《左传》昭公十年说二氏“疆于陈、鲍”（子尾卒于鲁昭公八年，子雅卒于鲁昭公五年）。不过，由于发展兴旺的时间太短（整个宗族历史即使从齐惠公即位算起，到景公十六年败亡，也只有七十七年。即鲁宣公元年至鲁昭公十年，公元前608年至前532年），所谓“疆”是有限的。齐景公十六年，陈、鲍二氏联合灭栾、高族，栾施、高疆逃奔鲁国，“陈、鲍分其室”。栾、高二氏至此在齐国历史上消失。

5. 国氏

6. 高氏（不是子尾之“高氏”）

皆齐公族。《潜夫论·志氏姓》所举“国氏、高氏”即是。这是齐国最大的两个公族。《左传》僖公十二年，“管仲平戎于王……王以上卿之礼飨管仲。管仲疏曰：‘臣贱有司也。有天子之二守国、高在，若节春秋来承王命，何以礼焉？’……管仲受下卿之礼而还”。虽然管仲（包括以后的晏子）在齐国的实际地位大大超过国、高二氏，但由于二氏直接受命于周天子^④，所

以它们在齐国一直受到特殊礼遇，无论谁当政，都不影响二氏的地位，二氏能发展为一流规模的大宗族，是靠了这个外在保护。《新唐书·宰相世系表》谓高氏：“齐太公之孙文公赤生公子高，其孙伋，食采于庐，佐管仲有功”。高伋以下，春秋史料共记有八世十五人，国氏也有七世八人。虽然高、国曾因得罪了齐灵公之母声孟子，导致国佐(武子)被杀，其子国弱出逃，高无咎奔营，其子高弱“以庐叛”的灾变^②，但并未就此败亡。“齐杀其大夫国佐……既，齐侯反国弱，使嗣国氏，礼也”^③；高氏也在交还了封邑之后重立宗子。《左传》襄公二十九年，“为高氏之难故，高竖(高厚孙)以庐叛。闾丘婴帅师围庐。高竖曰：‘苟使高氏有后，请致邑。’齐人立敬仲之曾孙鄫，良敬仲也。十一月乙卯，高竖致庐而出奔晋，晋人城绵而寘旃”。在这之前，鲁襄公六年，高厚已活跃于齐国政界(“晏弱围棠……而灭之，迁莱于郟，高厚、崔杼定其田”，杜注：“高厚，高固子”，成公十七年逃鲁之高无咎之兄)，说明高氏势力依然如故。更令人吃惊的，鲁襄公十九年，崔杼杀高厚“而兼其室”，到襄公二十九年，高厚子高子容居然又代表齐国去见晋国大臣了。即使在陈氏势力渐渐增长、逐步取得齐国政权的时候，国、高二氏仍然占有重要的军政地位。如《左传》定公七年，国夏帅师伐鲁西鄙(杜注：“夏，国佐孙”)，八年，国夏、高张伐鲁西鄙(《春秋》昭公二十九年，杜注：“高张，高偃子”，昭公十二年，杜注：“高偃，高伋玄孙”，与高厚同辈，为高氏旁系，此时已继立高氏宗主)；《左传》哀公五年，齐景公病危，托孤于国、高：“公疾，使国惠子、高昭子立荼，寘群公子子莱”(杜注：“惠子，国夏。昭子，高张”)；《左传》哀公十一年，“国书、高无邳帅师伐我(鲁)”(杨伯峻引宋程公说《春秋分纪·世谱二》谓国书为国夏子，高无邳为高张子)；十七年，“齐国观、陈瓘救卫……(陈瓘)

曰：“国子实执齐柄。””（杜注：“国观，国书之子”）等等，都证实这两个宗族简直具有不倒翁的性质。

这里面虽然存在一定假象，比如在哀公十七年时还在说“国子实执齐柄”，显然是外交辞令，掩盖了陈氏宗族蚕食齐国政权的真情。但是，国、高二氏在整部春秋史上的地位却无法否认。

同样为姜姓，同样为齐公族，崔、庆、高诸氏的地位无法与国、高氏相比，理由何在？我以为，国、高氏“族运”之长远，并不意味着宗族力量有多么强大（高竖归还封邑、崔氏曾兼其室是其证），而是因为此二氏为周天子命臣，来自外部的政治力量维持着它们的特殊地位，如果没有这顶保护伞，它们绝不可能渡过一次次危机。对于最后消灭高、国二氏的陈氏宗族来说，为了实现代齐的大局，在还有其他宗族可灭的情况下，也没必要去冒得罪天子与齐公室的风险。因此，高、国二氏依外力而强的事实，所能证明的，恰恰是它的反面：姜姓公族的普遍发育水平并不很高。

以上六族，是姜姓中最著名者，它们的宗法发展程度既已如此，其余各小宗族的发展程度可以想见。

齐公室当然具有较完整的宗法体系，但是由于齐公室的统治必须靠着它的官僚机构方得实现，而那些主要的官僚并无强宗大族作后盾，所以齐国的政治统治就很少表现出宗法色彩。在这里，看不到鲁、晋式的三分公室，宋、卫式的强宗并立，郑七穆式的轮流执政，楚国式的强宗世袭专政，等等。这个特点的产生，与齐国社会经济环境的性质有密切联系。由于齐国独特的社会环境，使得统治者在治理这片土地时主要依靠政治手段和经济手段。汉代学者很生动地描写过齐国不同于周代其他诸侯国的社会、经济、文化环境。如《史记·货殖列传》说：

齐……俗宽缓阔达，而足智，好议论，地重，难

动摇，怯于众斗，勇于持刺，故多劫人者；

《汉书·地理志》也说：

（太公）后十四世，桓公用管仲，设轻重以富国，合诸侯成伯功，身在陪臣而取三归。故其俗弥侈，织作冰纨绮绣纯丽之物，号为冠带衣履天下。

初太公治齐，修道术，尊贤智，赏有功，故至今其土多好经术，矜功名，舒缓阔达而足智。其失夸奢朋党，言与行缪，虚诈不情，急之则离散，缓之则放纵。

更奇怪的是，自齐襄公以来，齐国民家长女不出嫁，在家继承父业，“名曰‘巫儿’，为家主祠，嫁者不利其家，民至今以为俗”^⑤。这可是对西周宗法的长子继承制度所作的一次不伦不类的大改革。

《史记·苏秦列传》：

临菑甚富而实，其民无不吹竽鼓瑟，弹琴击筑，斗鸡走狗，六博蹋鞠者。临菑之涂，车毂击，人肩摩，连衽成帷，举袂成幕，挥汗成雨，家殷人足，志高气扬。

在城市经济如此发达的地区，很难想象血缘关系还会有多大的联结效力。刘向在《说苑·政理》中，以周礼为价值标准，对齐、鲁两国由于不同的统治方针而形成的不同历史结局有一评价：

齐之所以不如鲁者，太公之贤不如伯禽。伯禽与太公俱受封而各之国。三年，太公来朝，周公问曰：“何治之疾也？”对曰：“尊贤，先疏后亲，先义后仁也，此霸者之迹也。”周公曰：“太公之泽及五世。”五年，伯禽来朝，周公问曰：“何治之难？”对曰：“亲亲，先内后外，先仁后义也，此王者之迹也。”周公曰：“鲁之泽及十世。”故鲁有王迹者，仁厚也；齐

有霸迹者，武政也。齐之所以不如鲁也，太公之贤不如伯禽也。

故事本身是从《史记》和其他传说中衍化出来的，并不具备多少史料价值，但他的评价却是有意義的。他告诉我们，“齐之所以不如鲁”，是因为太公的统治方针不如伯禽的更近周道，这个提示可以说基本上正确地揭示了齐、鲁差别的一个重要原因。这一方针适应了齐国历史和现状，同时，它的施行也造成了齐国姜姓无强宗的局面。

二、齐国异姓宗族的发展水平

齐国姜姓政权在延续了六百四十八年以后，被外来的妣姓陈氏(田氏)宗族取而代之。这个例子——本姓被外姓取代，能不能证明齐国有强大的异姓宗族呢？

齐国有几个著名的异姓宗族。

1. 管氏

姬姓。《史记·管晏列传》“正义”引韦昭语：“夷吾，姬姓之后”。《左传》僖公十二年，孔疏引《世族谱》：“管氏出自周穆王”。春秋史籍中管氏宗族共八世：管严仲(《国语·齐语》注：“管严仲之子敬仲也”)、管仲、管修(《左传》哀公十六年杨伯峻注：梁履绳《左通补释》引《后汉书·阴识传》云：“阴识，其先出自管仲。管仲七世孙修自齐适楚，为阴大夫，因而氏焉”)，其间还有管至父^①，管于奚^②，但世系不明。

管仲未出名时，非常贫困^③，但管氏族在成为一个繁衍了八世以上的宗族以后，规模却很可观。《晏子春秋·外篇之七》，景公谓晏子曰：“昔吾先君桓公，予管仲狐与谷，其县十七，著之于帛，申之以策，通之诸侯，以及其子孙赏邑……”，《论语·八佾》篇也说：“管氏有三归，官事不摄”等等。不过，有关管氏宗族内部的其他情况，包括继承制度、宗族祭祀等，则很难

找到确切记载，这个宗族留给后人的印象，只是出了一个杰出的政治家和思想家管仲。

管氏族在齐国宗族中属中等发展水平。

2. 鲍氏

姒姓。《国语·齐语》韦昭注：“鲍叔，齐大夫，姒姓之后，鲍敬叔之子叔牙也”。《左传》记鲍氏亦有七世以上，但世系不全。《左传》成公十七年有鲍牵，杜注：“鲍牵，鲍叔牙曾孙”，叔牙子、孙无考。同年有鲍国，杜注：“鲍牵之弟”。《左传》哀公六年有鲍牧，杜注：“牧，鲍国孙”，鲍国《左传》未见，不明世系。同年有鲍点，杜注：“鲍牧之臣”。

鲍氏族在齐国政坛上非常活跃。齐桓公得即君位，就依赖了鲍叔牙^①，鲍氏因而成为有功之族。以后，它又参与了消灭庆氏族^②，消灭栾、高族的事变^③，扩充了自己的实力（陈、鲍氏灭栾、高氏后，“陈、鲍分其室”。但陈桓子根据晏子的建议，将其所得上缴于齐景公，鲍氏却不见有类似行动，事见《左传》昭公十年）。到春秋末年，势力已相当可观。《左传》哀公八年，鲍牧试图策动政变推翻齐悼公，事败被杀，而《齐世家》则记载政变成功。无论成功与否，鲍氏族此时势力之大则可以想见。虽然也有失势的时候。如《左传》成公十七年，庆克与声孟子（齐灵公之母）通奸，被鲍牵撞破，结果鲍牵反被声孟子以谋反罪诬告于灵公，灵公“刖鲍牵”。不过，鲍氏并未因此覆宗。高士奇说：“国氏、高氏、鲍氏，以一妇人之谗，覆宗夷族”，显然弄错了^④。鲍牵被刖后，“齐人来召鲍国而立之……齐人取以为鲍氏后^⑤”，其弟鲍国继兄而为鲍氏宗子。鲍氏不仅未削弱，反而会有所增强。因为鲍国并非两袖清风者，他在鲁国当施孝叔的家宰，享有采邑。

从《左传》昭公十年，栾、高二氏“彊于陈、鲍”，以及“陈、

鲍分其室”判断，鲍氏族在春秋宗族中，属中等发展水平。

3. 晏氏

姓不详。《史记·管晏列传》称晏婴“莱之夷维人也”，《集解》引刘向《别录》曰：“莱者，今东莱地也”，估计其先祖为东夷土著。晏婴父名弱，又名桓子，《左传》宣公十四年，杜注：“桓子，晏婴父”。晏婴二子，一子名圉，《左传》哀公六年，杜注：“圉，晏婴之子”；一子名懿，《左传》襄公二十三年，杨伯峻注：“晏懿，即《鲁语下》之晏莱。晏婴生二子，一曰懿，一曰圉”。晏氏族只见以上三世四人。

晏婴当政时，实力开始发展。《左传》襄公二十八年，陈、鲍诸氏灭庆氏以后，齐景公奖赏参预者，其中“与晏子邾殿其鄙六十”。邾殿是齐国大邑^⑧（今山东昌邑县西北），景公将邾殿郊外六十个小村赐于晏婴，但晏婴推辞（可能是因为邾殿地理位置太显眼），在说了一番“吾邑不足欲也，益之以邾殿，乃足欲，足欲亡无日”的大道理后，接受了另一处“北郭佐邑六十”，加上晏氏原有的封邑，总数不过一百多邑。《晏子春秋·杂篇下》还记有三次赐邑，都被晏子推辞：

景公禄晏子以平阴与棗邑，反市者十一社，晏子辞；

梁丘据见晏子中食，而肉不足，以告景公。旦日，割地将封晏子，晏子辞不受；

晏子相齐，衣十升之布，脱粟之食，五卯，苔菜而已。左右以告公，公为之封邑，使田无宇致台与无盐，晏子不受。

所以，晏子所说“婴之宗族待婴而祀其先人者数百家，与齐国之闾士待婴而举火者数百家。臣为此仕者也”^⑨，“婴不肖，婴之族又不若婴，待婴而祀先者五百家，故婴不敢择君”^⑩，基本上

可信^①。甚至到了晚年，晏子还要“辞邑”，弄得齐景公只好说：“自吾先君定公至今，用世多矣，齐大夫未有老辞邑者矣”。

晏婴屡次辞邑，当然有他的政治意图，但无法避免的后果，则是大大限制了晏氏宗族的发展。在先秦时代，宗族的发展有两个最重要的前提，一个是政治特权，一个是经济实力，两者缺一不可。晏氏只有政治特权，而在经济上却显得十分贫乏。我们看晏婴的物质生活。上引数则材料中已有关于晏子食谱的描写，另有：

《晏子春秋·内杂下》：“晏子方食，景公使使者至，分食食之，使者不饱，晏子亦不饱。公曰：‘晏子之家，若是其贫也……使吏致千金与市租，请以奉宾客。’晏子辞”；

《晏子春秋·内杂上》：“晏子饮景公酒，令器必新。家老曰：‘财不足，请斲于民。’”（《说苑·贵德》同）；

《晏子春秋·内问上》：“晏子辞不为臣，退而穷处，堂下生藜藿，门外生荆棘”；

《左传》昭公三年：“景公欲更晏子之宅，曰：‘子之宅近市，湫隘嚣尘，不可以居，请更诸爽垲者。’辞曰：‘君之先臣容焉，臣不足以嗣之，子臣侈矣。且小人近市，朝夕得所求，小人之利也，敢烦里旅？’”

很显然，这种水平的经济生活，是难以使一个具有一百多邑产业的宗族获得真正的发展的。

晏子不是没有宗法观念。晏桓子（晏婴父）死，晏婴“麤縗

^① 这里有一点需明确。晏婴所谓“婴之族五百家”、“婴之宗族数百家”，首先是个概数；其次，其中可能包括他的妻族和母族。《晏子春秋·内杂下》有“赖君之赐，得以寿三族，乃国游士皆得生”语，“三族”即晏子于同篇所说“父之党”、“母之党”、“妻之党”，这是被扩大了宗族概念。

斩，苴经、带、杖、菅履、食粥、居倚庐”^⑧，麤，即粗；縗，即衰。麤縗斩，即粗布之斩衰，子为父所服，是丧服等级之一种。《礼记·杂记上》郑玄注云：“麤縗斩者，其缕在齐，斩之间”，就是比齐衰服略重，比斩衰服略轻。此礼虽不属《仪礼·丧服经传》所说的五服正服，但却表明晏子对宗法伦理的关切（有关丧服制度的问题，详见第九章）。另，齐景公准备废除嫡长子阳生，而立少子荼，晏子反对，说：“立子有礼，故孽不乱宗……长少行其道，宗孽得其伦……废长立少，不可以教下，尊孽卑宗，不可以利所爱。长少无等，宗孽无别，是设贼树奸之本也”^⑨，等等。但是，他却主动地限制本宗族对礼节和物质的追求，从而限制本宗族的发展。如当晏子为父服丧时，家宰根据春秋末年普遍的奢华之风，批评他所行丧礼太简，“非大夫之礼也”，晏子却不在意地说：“唯卿为大夫”，意即我非卿，不该行“大夫之礼”。《晏子春秋·杂上》借孔子语赞晏子：“晏子可谓能远害矣，不以己之是驳人之非，逊辞以避咎，义也夫！”于鬯《香草续校书·晏子春秋》说：“春秋时有大夫丧父之礼，则当时为大夫者必皆习用之，而晏子独否，故其家老有是言也。……夫当时既习行大夫丧父之礼，则使晏子斥大夫丧父之礼之非礼，不啻概斥当世大夫矣，岂非招尤之道乎？故曰晏子可谓能远害矣”^⑩。即使在他的遗书中，也只是告诫子孙“布帛不可穷……牛马不可穷”^⑪，没有一个字说到富裕和发展。传统解释关注于晏子个人的品格。其实，正如晏子御夫之妻所说：“晏子长不满六尺，身相齐国，名显诸侯。今者妾观其出，志念深矣，常有以自下者”^⑫。这个“志念”，不仅包含他对宫廷生涯伴君如伴虎的冷酷事实的深刻了解，也包含了他对齐国政治、经济、社会历史环境特点的冷静把握。他似乎懂得，在齐国，要获得成功，并不在于是否有一个强大的宗族作为背景，关键在于顺乎

民心，顺乎君心。他之所以谢绝景公要他搬家的好意，说“小人近市，朝夕得所求，小人之利也”；之所以能看出陈氏宗族大斗出小斗进，人民“爱之如父母，而归之如流水”，齐国政权必然“归于陈氏”的趋势^②；之所以“君语及之，即危言；语不及之，即危行。国有道即顺命，无道即衡命”^③，相当程度上即取决于这一点。

要做到这一点并非易事，像崔、庆、栾、高等族就没有做到，他们“欲足而亡”了。晏子也担心自己“死而俗变”引起灾祸，故遗嘱妻子“谨视尔家，毋变尔俗”^④。这一切都说明齐国社会的各种条件与宗族发展的不协调性。

既然如此，陈氏宗族的发展，与取姜姓而代之的历史结局之间的关系，该如何理解？

4. 陈(田)氏

妣姓。与我们已经研究过的所有齐国宗族不同，陈氏族是齐桓公十四年(鲁庄公二十二年)才进入齐国的“外来户”。始祖陈公子完，避陈乱，奔齐，被齐桓公任命为工正，又将女儿嫁给他，授采邑“田”，故立“田氏”。由于陈(田)氏出于一个古老的宗族，始祖又本是这个宗族的直系继承人，不像管氏，只是作为姬姓周氏的一个相当遥远的分支，所以，它比齐国其他宗族具有严格和完整得多的宗法传统。有一事例可以证明陈氏宗法的严密。《左传》哀公十四年，陈氏族人陈豹当阍止家臣，阍止自恃为公子阳生的亲信，向陈豹许愿：“我尽逐陈氏而立女，若何？”陈豹推辞：“我远于陈氏矣”，并且报告了陈氏宗人。面对着成为陈氏宗子的巨大诱惑，陈豹并没有忘乎所以，他的清醒意识不能用个人的品质来解释，而只能理解为陈氏宗族在宗子继承制上有着严格而不可动摇的规定。这个特征，在齐国其他宗族中难以发现。陈豹的报告，促使陈氏宗人采取了联合行动，

“成子兄弟四乘如公”，兄弟八人进宫问罪（杜注：“成子之兄弟，昭子庄、简子齿、宣子夷、穆子安、廩丘子意、兹子芒盈，惠子得，凡八人，二人共一乘”，《史记·田世家》《索隐》解释不同）。这种为宗族利益（至少在这一事件上）而大打出手的联合行动，在齐国其他宗族内是看不到的。《史记·司马穰苴列传》记载，穰苴因国、高氏“潜于景公”而被“退”，“发疾而死，田乞（陈僖子）、田豹（陈豹）之徒由此怒高、国。其后及田常杀简公，尽灭高子、国子之族”等，一定程度上也反映了陈氏具有较强的宗族内聚力。

陈氏族从入齐到宗族势力发展壮大，有一个很长的过程。一者，宗族实力有待于积累，二者，它也不能过于暴露，而只能隐蔽地进行。齐景公时，陈僖子为大夫，他为公室收赋税于民，结果大慷公室之慨，“以小斗受之，其廩予民以大斗，行阴德于民……由此田氏得齐众心，宗族益彊，民思田氏”^⑤。当时，只有晏子看出了陈氏所作所为可能引起的后果，“数谏景公，景公弗听……已而使于晋，与叔向私语曰：‘齐国之政其卒归于田氏矣。’”^⑥《左传》昭公三年也有相同记载。晏子断定，长此以往，陈氏宗祀就将取姜齐而代之。

齐景公为什么不去阻止陈氏宗族的行为？解释可以有二。一是陈氏收买人心的成效，在当时并不明显，还没有超出齐景公所能容忍的程度。因为与《史记》相反，《左传》昭公十年陈、鲍灭栾、高以后，才有“陈氏始大”的记载，这就说明，其时陈氏宗族的实力还很有限。二是陈氏收买人心的手法很隐蔽，表面看来似乎是在为公室效劳。齐景公出于“尊贤，先疏后亲，先仁后义”的基本统治方针，当然不会限制这种并非不利于己的做法。事实上，陈氏族当时很难讲已经有了取齐而代之的深远战略考虑。在景公时代，不存在产生这种战略考虑的外在刺激力

(即齐国姜姓统治在政治、经济方面的危机),也不存在为实践这种战略考虑而必不可少的实力基础。出于这个理由,我怀疑《史记》“宗族益疆,民思田氏”和《左传》晏子所言的可靠程度。类似的关系,我们在战国时孟尝君与门客魏子之间也可看到。“孟尝君相齐,其舍人魏子为孟尝君收邑入,三反面不致一入。孟尝君问之,对曰:‘有贤者,窃假与之,以故不致入。’孟尝君怒而退魏子”^④,可结果却证明,魏子完全是在为孟尝君收买人心。《论语·先进》篇载“季氏富于周公,而求也为之聚敛而附益之”,是性质相同但表现不同的一个例子。处于社会下层的人民,在官僚与君主尚为一体时,事实上是很难对之进行区分的。

因此,陈氏取齐而代之的历史,应该被看作是一个政治过程。陈氏代齐并不是通过扩大宗族实力——排除异族——夺取姜姓宗祀这样一条途径进行的,而是一系列政治行为、政治策略的结果。在齐国,靠发展宗族实力来夺取政治不符合它的基本国情。

陈氏宗族在这个问题上小心翼翼,避免本族有明显的扩展。上述“大斗出,小斗入”事件,如果真的是收买人心的话(据我看来,陈僖子所为很难讲是收买人心,而陈成子“复修斲(僖)子之政,以大斗出贷,以小斗收”^⑤,则具有收买人心的意义了),它也并没有使陈氏宗族本身的实力有多大增长:既没有收入土地,也没有添加人口,“爱之如父母,归之如流水”之“爱”、之“归”,主要是说民心所向,而这正是政治利益。政治利益的增长与宗族物质利益的增长,在其它诸侯国也许是同步的,但在齐国却呈反比现象。

《左传》昭公十年,陈、鲍联合灭栾、高氏,然后“分其室”。晏子出于他的政治立场和哲学观点,劝陈桓子将所分上缴景公。

他说：

让，德之主也。让之谓懿德。凡有血气，皆有争心，故利不可强，思义为愈。义，利之本也。蕴利生孽，姑使无蕴乎！可以滋长！

语意虽然含蓄，但暗示也够明显的了。果然，“桓子尽致诸公，而请老于莒”，并且融会贯通。一回到莒地，立刻召集被子尾（高氏）、子旗（栾氏）驱逐的公室子弟：

桓子召子山，私具（杜注：“私具不告公”）帷幕、器用，从者之衣履，而反棘焉；子商亦如之，而反其邑；子周亦如之，而予之夫于（杜注：“子山、子商、子周，襄公三十一年子尾所逐群公子”）。反子城、子公、公孙捷（杜注：“三子，八年子旗所逐”）而皆益其禄。凡公子、公孙之无禄者，私分之邑。国之贫约孤寡者，私与之粟。曰：“诗云‘陈锡载周’，能施也。桓公是以霸。”公与桓子莒之旁邑，辞。穆孟姬为之请高唐，陈氏始大。

陈桓子为取得政治地位，可谓不惜血本。不仅将众公子原先的土地尽数归还，而且还“私具”各种衣物，“私分”自己采邑，“私与”自家粮食。景公要授“莒之旁邑”，他仍推辞（景公母孟姬代请之高唐，不知是否接受），这全是最典型的政治手腕。“陈氏始大”之“大”，实指政治地位。田穰苴以“将受命之日则忘其家，临军约束则忘其亲，援枹鼓之急则忘其身”之法严格整军，受到齐景公的极大赏识，“尊为大司马”，从而“田氏日益尊于齐”^④，手法、宗旨、结局，以及整个事件的性质，都与陈桓子所为类似，“家”、“亲”、“身”，在政治利益面前被暂时遗忘了。

栾、高二氏被赶出齐国后，大权入高、国二氏之手，陈氏施以各种政治权谋与之争斗。《左传》哀公六年，陈僖子“伪事高、

国者”，以两面造谣的方式，挑动高、国与诸大夫的矛盾。最后，与大夫合力驱逐国夏、高张，扶立悼公，“田乞为相，专齐政”^⑧。此时，政坛矛盾又转到陈、鲍二氏之间。鲍牧杀悼公立简公，陈氏杀简公立平公，之后，陈氏“尽诛鲍、晏、监止及公族之彊者，而割齐自安平以东至琅邪，自为封邑，封邑大于平公之所食”^⑨。只是在政治任务基本完成以后，手段才开始转变，三世后终于取姜姓而代齐。

由此可见，陈(田)氏夺取政权的关键，并不在于陈氏宗族的强大，而在于他们具有相当高明的政治才能，善于掌握各种时机，运用各种手段，甚至包括适度地抑制本宗族的发展。这样，就在复杂残酷的宫廷政治中，纵横捭阖，左右逢源，终于稳妥地、一步步地战胜了政敌，夺取了政权。除了晏子，齐国上层各个统治集团的首脑人物，没有像陈氏那样冷静、果断和足智多谋的了。可以设想，如果陈氏也像崔、庆、栾、高那样跋扈、骄傲，齐君断不会容忍，各大政治集团也不会容忍，再强大的宗族也会在这种上下夹攻下败亡。《左传》襄公二十三年，崔杼因齐晋关系上谏庄公，庄公不听，崔杼发怒，对陈文于说：“群臣若急，君子何有？”老于世故的陈文子立刻看出崔杼必败的征兆，他“告其子曰：‘崔子将死乎！谓君甚而又过之，不得其死。过君之义，犹自抑也，况以恶乎？’”陈氏成功的秘诀就在这“自抑”二字上，没有这点本事，在齐国是无法有所成就的。

综上所述，整个春秋时代，齐国没有强大的异姓宗族，更不要说像那些活跃在鲁、晋、郑、卫等国上层的第一流宗族了。晏、陈等氏，本有条件和机会成为大族，但他们却主动地抑制着发展的速度和规模。除了政治上的考虑，这一策略也包含了与齐国社会宗族发展一般水平相适应的动机。齐国在它特定的社会条件制约下，宗法制度发展的规模、程度，均低于鲁、晋、

郑、卫等国。

三、陈氏代齐以后的宗法制度

由于陈氏具有较姜姓各氏为严密的宗法，故它掌握齐国政权以后，统治方式有所改变。

第一，封同姓子弟为都邑大夫。《史记·田世家》：“田襄子既相齐宣公……使其兄弟宗人尽为齐都邑大夫，与三晋通使，且以有齐国”。据说田常有子“七十余男”，所以田襄子这一安排基本上将齐国政权掌握在陈(田)氏手中(至少在一代人的时间内是如此)。从原则上讲，这属宗法政治范畴，而太公封齐，以及前述各氏专齐政柄时，都没有相应行动。

第二，襄子孙太公和正式成为齐国国君，长子以外的各同姓子弟即另立宗祀，田氏宗族开始分化了。著名的田婴就是作为齐威王少子(齐宣王庶弟)而被封于薛，另立宗庙的*。《战国策·齐策一》：“靖郭君(田婴溢号)曰：‘受薛于先王……且先王之庙在薛。’”高诱注：“威王之庙”。田婴立威王庙时的身份，是继祢之小宗。《齐策三》：“孟尝君(田婴子)在薛为先王建清庙，楚欲攻之，齐宣王曰：‘请！先君之庙在焉，疾兴兵救之！’”清庙，据吴师道说，是“有清明之德者之官”，也许就不仅包括威王，也有其父在内，因为有威王庙，所以齐宣王也可以说“先君之庙”。但是，《齐策四》所记则显然不是田氏宗庙，而是薛氏宗庙了：“冯谖诫孟尝君曰：‘愿请先王之祭器，立宗庙于薛。’庙成，还报孟尝君曰：‘三窟已就，君姑高枕为乐矣！’”鲍彪注：“前自靖郭君时既立庙矣，今又请立，则所谓宗庙者非一王也”。显然，冯谖所请立之庙，与田婴所立之庙性质不同。后者为小宗所立之庙，前者为大宗所立之庙，孟尝君此时的身份

*《史记·孟尝君列传》：“王即位三年，而封田婴于薛”，《索隐》：“《纪年》以为……齐威王封田婴于薛”，可从。

是继别之大宗，所以它可以成为孟尝君退身之地，狡兔“三窟”之一。

另有田单，“齐诸田疏属也”。安平之战中，“令其宗人尽断其车轴末……”，即墨大夫死，“城中相与推田单曰：‘安平之战，田单宗人以铁笼得全。’立以为将军”^⑧。是田单已单立宗祀之证。

又有田儋，“狄人也，故齐王田氏族也。儋从弟田荣，荣弟田横，皆豪，宗彊，能得人”^⑨。亦为田儋有宗祀之证。

以上事实说明，陈(田)氏代齐后，封同姓子弟为都邑大夫，经过一段时间，发展成一系列大小宗族，有些宗族的势力相当强大，从而结束了齐国无强宗的历史。

毫无疑问，这是社会环境发生变化的结果。然而必须指出，所谓社会环境的变化，不是指齐国经济、社会、民俗等方面有了多少明显的外在变化，而主要是指由地主经济的发展而引起社会结构的内在变化。封建地主经济的强盛，使宗族有了脱离政治特权而相对独立发展的可能。不过，这一性质的发展还需要两个前提。一是中央政府的放任，包括对地主经济发展的放任和对形成新宗族的放任，齐国的政治统治具备这一条件。应当承认，齐国的放任政策，与西周以来的几百年的政治传统有着一定程度的联系，而陈(田)氏本来就有宗法传统，加上这一外在保证后，其宗族的发展自然就可加速。二是封建地主宗族组织退出政治舞台，至少是放弃对国家政治决策的直接参预。这一点，可以从战国时代的齐国政治史上找到确切无误的证据。如威王任用邹忌、段干朋，宣王创稷下之学，学士数千人等等。强宗的存在与它的脱离政治成正比，是地主封建制与领主封建制在处理宗法制度问题上的一个基本区别，也是春秋宗法与战国宗法的基本区别。

因此，齐国基于它的经济、政治、民族、社会等等原因而形成的宗法制度的特点，是会随着这些历史原因的变化而变化的。这当中不存在不变的因素。即使如此，我们在已经变化了的战国时代的齐国宗法制度的现实中，仍然能够清晰地看到三代以来的历史沉积所给予它的深刻的影响，看到齐宗法与鲁、晋、秦各地宗法的显著不同。

第二节 显赫与卑弱：楚国一般宗族的命运

除了秦国公室之外，东周一代比楚公室再强的公室也许没有了。楚君的父兄子弟活跃于楚国上层政治舞台，或为高级行政长官（庄王弟令尹子重、令尹子辛，康王弟令尹围，共王弟令尹子南，昭王弟令尹子西，从弟令尹子常，等），或为高级军事将领（共王弟司马子旗，昭王弟司马子期，子期之子司马宽，等）。次一级的军政首脑，如左、右尹、左、右司马中，亦有不少熊氏公室子弟。有的子弟虽未见担任要职，但他们穿梭于列国之间，活动于朝野上下，也颇风流一时。如令尹子南之子弃疾，平王弟公子黑肱，昭王兄太子建，等，都演出过很威武壮烈的活剧。还有将近四十位世系不明的熊氏子弟，其中如鲁襄公十四年为右司马的公子成、十五年为右司马的公子橐师、二年为右司马的公子申、三年为司马的公子何忌、十五年为右尹的公子罢戎、二十二年为司马的公子崎，鲁昭公十八年为左尹的王子胜等，都曾是军政界要员。

楚国其他宗族也有相当实力。如若敖氏就曾“竞于楚”^④，除王子而外，斗氏、成氏、芈（蕙）氏世袭令尹，屈氏世袭莫敖，等等。但是，它们似乎从来就不是公室的对手，晋国“六卿强，公室弱”的形势，在楚国没有出现过。解答这个问题非宗法制度

史所能独立担当，其间牵扯到许多问题。然而有一点却是可以在这里指出的：楚国的公室与各大公族之间的血缘渊源关系（如屈氏出于武王、芈氏出于蚡冒、阳氏出于穆王、沈氏出于庄王）几乎不被楚人所重视，也难得看见他们有意识地着重强调。这一点，与晋、鲁、齐、宋、卫、郑诸国有着极大的不同。虽然这种性质的血缘关系已经没有什么实际的约束力，故即使受到强调也只是政治关系的一个有限的补充，但它的存在毕竟是有意义的，至少它可以使公族与公室之间，产生互相谅解和宽容的气氛。而楚国的公室与公族之间，除了政治关系之外，就没有其他关系了。熊氏作为王族而存在，斗、成、芈氏作为令尹集团而存在，屈氏作为莫敖集团而存在，它们的关系是君臣与臣臣关系，公族（宗族）因此享受不到与公室处于“根”“叶”关系或“本末”关系时的有限度的发展机会。这一特点与楚文化特有的自由、多变的社会生活对宗法血缘关系不断进行着的淡化，导致宗族本身出现世系不明、嫡庶难分的现象有关。

当然，这只是诸多原因中的一个原因，除此之外，还有政治的、经济的、社会的，以及人们对封建官僚政治体制的信仰等等原因。由上述种种原因形成的合力，（对这一“合力”的具体内含，我目前还没有更多的话好说，这里只是把这个观点提出来，进一步的论证尚俟来日。）终于使楚国一方面存在累世高官的大族，另一方面又有稳固的君主集权统治，并且在历次险峻激烈的斗争中，君主始终占有压倒优势，而那些显赫宗族又都是那样不堪一击，其命运之可怜，在整个东周区域宗法中也是突出的。

我们看楚国一些大宗族的命运和楚公室的强大。

1. 若敖氏“竟于楚”，有宗族军“六卒”^⑤。楚庄王九年，“楚子与若敖氏战于皋浒……遂灭若敖氏”^⑥；

2. 楚共王七年，“子重、子反杀申公丕臣之族子闾、子荡，及清尹弗忌、襄老之子黑要，而分其室”^②；

3. 楚共王二十年，“公子申偃子重、子辛，楚人杀之”^③；

4. 楚共王二十三年，“楚杀大夫公子壬夫”^④；

5. 郑敖二年，令尹围(后为灵王)“杀大司马薳掩，而取其室”^⑤，“及即位，夺薳居田……故薳氏之族及薳居、许围、蔡洧、蔓成然，皆王所不礼也，因群丧职之族启越大夫常寿过作乱……”^⑥；

6. 楚平王元年：“令尹子旗有德于王，不知度，与养氏比，而求无厌。王患之。九月甲午，楚子杀斗成然(子旗，即蔓成然)，而灭养氏之族。使斗辛居郢，以无忘旧勋”^⑦；

7. 楚平王七年，“平王使城父司马奋扬杀太子建，奋扬遗之，太子建奔宋。又诛伍奢，及奢子尚，伍子胥奔吴”^⑧；

8. 楚昭王元年，费氏、郢氏挑动令尹子常灭郤氏，“尽灭郤氏之族党，杀阳令终与其弟完及佗，与晋陈及其子弟。晋陈之族呼于国曰：‘郢氏、费氏自以为王，专祸楚国，弱寡王室，蒙王与令尹以自利也，令尹尽信之矣，国将如何？’令尹病之……九月己未，子常杀费无极与郢将师，尽灭其族，以说于国。谤言乃止”^⑨；

9. 楚惠王八年，“白公胜作乱，杀令尹子西，劫惠王。十年，惠王杀胜”^⑩；

10. 楚悼王二年，吴起变法，曰：“大臣太重，封君太众……不若使封君之孙三世而收爵禄”^⑪，“故楚之贵戚尽欲害吴起。及悼王死，宗室大臣作乱而攻吴起，吴起走之王尸而伏之。击起之徒因射刺吴起，并中悼王。悼王即葬，太子立，乃使令尹尽诛射吴起而并中王尸者。坐射起而夷宗死者七十余家”^⑫。

只有如小心谨慎的令尹子文(例见上引楚庄王九年事)和屈

建，才能使宗族在如此境况下，获得君王长久的容忍而生存下去（《国语·楚语上》记屈到爱吃菱，遗嘱“祭我必以菱”。宗老遗嘱将荐菱，屈建命去之，曰：“……其祭典有之曰：国君有牛享，大夫有羊馈，士有豚犬之奠，庶人有鱼炙之荐，笱豆、脯醢则上下共之。不羞珍异，不陈庶侈。夫子不以其私欲干国之典”）。在楚国“老资格”的宗族中，只有屈氏能流传至战国并保持一个大致完整的世系，与这种老于世故和委曲求全的处世哲学大有关系。可惜屈原没有保持这一点。

综上所述，楚国各宗族的命运，与这些宗族所具有的政治、经济实力不相称合。它们虽然占据了楚国政权机构的重要地位，但却没有成为重要的足以独霸一面的社会力量。这一点，与楚国整个精神风貌的性质和类型，不大容易形成牢固的血缘网络有极大的关系。《汉书·高帝纪》称刘邦“徙齐、楚大族昭氏、屈氏、景氏、怀氏、田氏五姓关中，与利田宅”，似乎昭、屈、景氏的“大族”地位始终未变。其实，称它们为“大族”，一方面是沿袭春秋、战国旧称，另一方面也只是就其宗族规模而言，并不说明这些“大族”真实的社会地位。本节虽然在楚宗族与楚公室全方位的力量对比基础上论定了楚宗族的“卑弱”性质，但并不妨碍它们仍为“大族”。因此，汉初的“大族”地位，与东周楚国政坛格局不是矛盾的。

第三节 向封建地主式宗法结构过渡 的晋国宗、政关系

一部晋国史，最精彩的部分，莫过于发生在曲沃代晋到“三家分晋”之间那一系列令人眼花缭乱的政治、军事斗争，而能在几个重要层次上，概括地反映这段历史运动变化发展主题的，

就是晋国宗族(一开始是公族,后来是卿族及一般宗族)与政权的关系。

为了能系统地勾划出这段历史的面貌,有必要把鲁、卫、郑、宋等国对这个关系的处理方式作为晋国的一个参照系,首先提出来讨论。

一、鲁、卫、郑、宋的“根叶关系”论

鲁、卫、郑、宋国内的宗族,绝大部分是公族,它们是从公室中分离出来的、与公室保持着一定血缘渊源关系的、在宗法伦理结构上也是处于同一类型的宗族。比如,鲁国的三桓(季孙、孟孙、叔孙)出于桓公,展氏、郈氏出于孝公,施氏出于惠公,东门氏出于庄公,子叔氏出于文公;卫国宁氏、孙氏出于武公,太叔氏出于文公,公叔氏出于献公,北宫氏出于成公;郑国七穆(罕氏、驷氏、丰氏、游氏、印氏、国氏、良氏)出于穆公;宋国戴族(华氏、乐氏、老氏、皇氏)出于戴公,庄族(仲氏)出于庄公,文族(灵氏)出于文公,桓族(鱼氏、鳞氏、荡氏、向氏)出于桓公,武族出于武公,穆族出于穆公。由于这一特点,在这些国家中,不管事实上的争斗如何激烈残酷,但却有一个占统治地位的价值观念在积极地协调、平衡公室与公族之间的关系。西周宗法伦理传统在这些地区有深刻的影响,理论家们把共同的血缘渊源,作为论证公室与公族之间建立一种永久性和谐关系具有可能性和必要性的首要前提。他们不赞成争斗,不赞成任何一种抛弃对方而独立发展的趋势。在对立与统一这两极中,他们强调有秩序的、互为制约的统一。以下六条材料,可以代表这一类型的观念:

1. 《左传》文公七年:宋昭公将去群公子,乐豫曰:“不可。公族,公室之枝叶也;若去之,则本根无所庇荫矣。葛藟犹能庇其本根,故君子以为比,况国君乎?此谚所谓‘庇焉而纵寻斧’

焉’者也，必不可。君其图之！亲之以德，皆股肱也，谁敢携贰？若之何去之？”不听。穆、襄之族率国人以攻公，杀公孙固、公孙郑于公宫。六卿和公室，乐豫舍司马以衣公子印。昭公即位而葬。

乐豫，戴族乐氏。昭公欲去者，只是不服从自己的一部分公族子弟，并非全部公族。《左传》文公八年：“夫人因戴氏之族以杀襄公之孙孔叔，公孙锺离及大司马公子印，皆昭公之党也”，可见昭公党羽中有归顺于他的襄公之孙。“公族，公室之枝叶，若去之，则本根无所庇荫”是一条总纲，是一个能够概括这一类型的公族——公室关系的基本特征和极具代表性的典型表述。

2. 《左传》襄公二十五年：（卫国公族宁喜背叛殇公，暗迎献公）大叔文子闻之，曰：“……今宁子视君不如弈棋，其何以免乎？弈者举棋不定，不胜其耦；而况置君而弗定乎？必不免矣。九世之卿族，一举而灭之，可哀也哉！”

3. 《左传》襄公二十七年：卫宁喜专，公患之，公孙免余请杀之。公曰：“微宁子，不及此。……”夏，免余复攻宁氏，杀宁喜及右宰谷，尸诸朝……公与免余邑六十，辞曰：“唯卿备百邑，臣六十矣。下有上禄，乱也。臣弗敢闻。且宁子唯多邑，故死，臣惧死之速及也。”公固与之，受其半。

这两条材料，既表达了公室与公族的统一关系（“微宁子，不及此”），又表现了他们之间在一定条件下的对立关系（“宁喜专，公患之”），受到肯定和赞赏的，是统一关系，是将宗族的发展严格限定在政治等级制度允许的范围内。所以，公孙免余作为大夫，不敢达到“卿备百邑”的标准，而只敢有九十邑。因为“下有上禄，乱也……宁子唯多邑，故死”。这种自抑式行为方式和心理状态，是公族与公室“根叶”关系的一个补充规定。《左

传》襄公三十一年，卫国北宫文子所说也是这个意思：

君有君之威仪，其臣畏而爱之，则而象之，故能有其国家，令闻长世。臣有臣之威仪，其下畏而爱之，故能守其官职，保族宜家。顺是以下皆如是，是以上下能相固也。

4. 《左传》宣公四年：（郑）襄公将去穆氏（杜注：“逐群兄弟”，杨伯峻注：“穆公之诸子，襄公之众兄弟”），而舍子良。子良不可，曰：“穆氏宜存，则固愿也。若将亡之，则亦皆亡，去疾何为？”乃舍之，皆为大夫。

穆氏出于穆公，襄公与穆氏各族始祖同为穆公子。即位之初，襄公就准备翦灭穆氏，但表示可以宽宥子良。不料子良决心与穆氏各族同存亡，拒绝了襄公的好意。面对穆氏集团的联合势力，襄公退让了。这固然与当时的政治局势有关，但从中也可发现“根叶”观念对襄公的影响。郑国的公族与公室，在春秋时代基本上处于平衡与融洽的状态，与此不无关系。鲁宣公七年以后，“七穆”轮流执政：宣公七年，子良（良氏）执政；成公九年，子罕（罕氏）当国；襄公四年，子驷（驷氏）为政；十年，子孔（孔氏）为政；十九年，子展（展氏）当国；二十九年，伯有（良氏）执政；同年，子皮（罕氏）执政；三十年，子产（国氏）执政；昭公二十年，子太叔（游氏）为政；定公八年，驷歅（驷氏）执政；十五年，罕达（罕氏）执政；哀公十八年，驷弘（驷氏）执政。军政大权虽由“七穆”执掌，但郑公室的力量也不见得小。比如，《左传》成公三年，诸侯伐郑，郑军袭败之；七年，郑囚楚郕公鍾仪；十五年，郑军侵楚，取新石，楚迁许以避郑，次年，又“以汝阴之田求成于郑”；襄公十年，楚、郑联军伐宋，郑军侵卫，又与楚侵鲁；定公六年，郑助王子朝之徒伐冯、滑、胥靡、负黍、狐人、阙外；哀公二年，铁之战，卫太子“登铁上，望见郑

师众，大子惧，自投于车下”等等。可知郑国公室力量之强悍。

5. 《左传》襄公三十年：子产为政，有事伯石，赂与之邑。子太叔曰：“国皆其国也，奚独赂焉？”子产曰：“无欲实难，皆得其欲，以从其事，而要其成。非我有成，其在人乎？何爱于邑，邑将焉往？……《郑书》有之曰：‘安定国家，必大焉先。’姑先安大，以待其所归”。

《郑书》所谓“安定国家，必大焉先”（“必先大焉”之倒装语），是公室（子产此时代表公室）为取得公族的政治合作而采取的主动行动，也是“根叶关系”中有关政治经济利益的另一个补充规定。它当然并不意味着公室的自抑，但却包含有某种财产再分配的意义。而“皆得其欲，以从其事，而要其成”，则将公室与公族之间这种利用与被利用关系点透了。同样意思亦见于《孟子·离娄上》“为政不难，不得罪于巨室”。这说明，只要公族（巨室）的发展不破坏“根叶关系”统一体，其财富形态不超过“邑”之类不动产，不消减政治上的向心力，那么，它们可以被容忍，甚至在某种程度上受到鼓励。

6. 《礼记·文王世子》：“公与族燕，则异姓为宾，膳宰为主人。公与父兄齿，族食，世降一等。其在军，则守于公祿。公若有出疆之政，庶子以公族之无事者守于公宫，正室守大庙，诸父守贵官贵室，诸子诸孙守下宫下室……公族有死罪，则磬于甸人，其刑罪则纆劓，亦告于甸人，公族无宫刑……公族朝于内朝，内亲也；虽有贵者以齿，明父子也；外朝以官，体异姓也；宗庙之中以爵为位，崇德也。宗人授事以官，尊贤也，登俊受爵以上嗣，尊祖之道也，丧纪以服之轻重为序，不夺人亲也。”

类似规定亦见于《周礼》大宗伯、小宗伯、大司寇、甸师等职守。

这一整套做法显示了公室与公族之间不寻常的关系，其间虽也有限制与镇压，但两者关系的基本性质，无疑属于“根叶”类型。

以上，反映出一种很有意义的包括公室——公族和谐相处的社会稳定理论。

这六条材料所包含的几组观念：“根叶”与“本根”的依赖关系；“自我抑制”与“皆得其欲”、“不得罪于巨室”的相互作用关系，等等，代表了上述几个诸侯国在面临公室与宗族关系这一时代课题时的基本倾向。尽管实际情况要丰富和复杂得多，尽管违反这些观念的行为层出不穷，五花八门，但是作为一个基本的评价标准，与一种理想的社会秩序，在这些国家内是统一的，并且是相对稳定的。这就导致了这样一个历史趋势。在这些国家中，宗族尽可以发展得很大，然而却难以形成统一于一尊的局面，不仅公室难以向秦国式的中央专制政府演化，而总要顾及自己的“枝叶”，各大宗族也缺乏一种丢弃“本根”独立发展的自由意识和强烈冲动。一致的舆论限制了人们对历史经验思考角度的多维性和对未来社会秩序选择的多样性。这些国家在先秦社会大变动中，整体性的保守（这里不排除在个别场合、个别事件、以及个别人物身上表现出的激进）之所以经常呈现，绝不是偶然的，除了政治、经济、军事、外交等等方面的原因，与它们恪守公室与公族之间的“根叶关系”这一特点，也存在紧密的联系。

二、晋国师服的“本末关系”论

晋国对这个问题的解答是与上述各诸侯国不同的。首先，晋国宗族的成份远较各国为复杂，其构成因素大致可以分为以下四类：

1. 属于曲沃桓叔一支的公族；

“桓、庄之族”^⑧、韩氏*、郤氏、祁氏、羊舌氏^⑨。另有与羊氏同宗者十一族，不知所自出^⑩。

2. 出于晋国旧宗的公族，或称“亚公族”；

栾氏(靖侯庶孙栾宾为始祖)、狐氏(出自唐叔)^⑪。

3. 与晋公室同姓异氏；

荀氏、中行氏、知氏**、籍氏、魏氏。

4. 异姓、异氏

赵氏(嬴姓)、范氏(祁姓)、士氏(同范姓)、先氏(与范氏同祖)、伯氏(宋襄公侄)。

另有一些小宗族，如张氏、女叔氏、柏氏、董氏、箕氏、胥氏，尚不知其先祖的来源。

如此繁杂的宗族构成，是其他诸侯国无法比拟的，至少在各国显要的军、政首脑中不存在像晋国这样错综不一的宗族背景。比如先后担任晋卿，成为晋国最显赫统治势力的，有郤氏(鲁僖公二十七年至鲁成公十七年)、先氏(鲁僖公二十八年至鲁宣公三年)、荀(中行)氏(鲁宣公十二年至哀公五年)、范(士)氏(鲁宣公十六年至晋哀公五年)、栾氏(鲁成公四年至鲁襄公二十三年)、知氏(鲁襄公七年至战国后)、赵氏(鲁文公六年)、韩氏(鲁成公十八年)、魏氏(鲁昭公二十八年)。而这样的高级职

* 《史记·韩世家》说韩氏先祖“与周同姓，姓姬氏，其后苗裔事晋，得封于韩原，曰韩武子”。司马贞《索隐》已经指出《史记》说法的模糊，他引《世本》及《左传》，“皆谓韩万(武子)是曲沃桓叔之子，即是晋之支庶。又《国语》(《晋语八》)叔向谓韩宣子能修武子之德，起(韩起、韩宣子)再拜谢曰：‘自桓叔已下，嘉吾子之赐。’亦言桓叔是韩之祖也”。雷学淇也认为《世本》比《史记》可信。由此可见，晋国之韩氏族，不是西虢姬姓后裔，而是关系较桓、庄支系为疏远的晋国二流公族。武公庶子韩万跟随其父伐翼，功成受封于韩城而得氏。

** 知氏、中行氏本皆荀族，自荀首别为知氏，故知益亦称荀益(《左传》成公十六年)、知盈亦称荀盈(《左传》襄公十四年)等，中行氏自晋文公作三行以御狄，随荀林父将中行，因以为氏(《左传》僖公二十七年)。

位，在其他各国则基本上非公族莫属。

宗族渊源的不一，至少意味着存在某些相对独立的发展传统和发展形式，虽然在一个确定的历史时期，它们同处一个政治实体，因而具有共性，但却无法要求一些非公族的宗族也受公族所遵循的行为规范的制约。如果说，在鲁、卫、宋、郑等国，宗族与公室的关系一般表现为公族与公室的关系，那么，在晋国，由于宗族构成的复杂，宗族与公室的关系最少也要分为公族与公室，和非公族与公室两类。这一差别，使得晋国在宗族与公室的关系问题上，难以形成一个受到普遍赞成的、统一的、相对稳定的价值标准。简言之，在晋国，关于这个问题的舆论是不一致的。正是这种“不一致”，导致了晋国一般宗族与公族，以及它们两者与公室之间错综多变的关系。

我们先看晋人对公室与公族的关系所发表的一段具有代表性的言论：

《左传》桓公二年：“（鲁）惠之二十四年（春秋前二十三年）晋始乱，故封桓叔于曲沃。靖侯之孙栾宾傅之。师服曰：‘吾闻国家之立也，本大而末小，是以能国。故天子建国，诸侯立家，卿置侧室，大夫有贰宗，士有隶子弟，庶人、工、商，各有分亲，皆有等衰。是以民服事其上，而下无觊觎。今晋，甸侯也，而建国，本既弱也，能其久乎？’”*

师服转述的是一种标准的封建领主式政治体制，天子与诸侯、诸侯与卿大夫之间是本末关系和依附性的等级关系。两者

* 师服所言显然是左氏追记。桓叔始封曲沃绝非侯国，《史记·晋世家》明确记载，桓叔之孙曲沃武公伐翼，杀晋侯缙，“尽以其宝器赂献于周厘王”，厘王才承认“曲沃武公为晋君，列为诸侯，于是尽并晋地而有之”。因此，师服说“今晋，甸侯也，而建国”，不符合实际。

统一(所谓“固”)的条件,是“本大而末小”。这一提法显然与前引“枝叶与本根”的关系有相当大的差异。虽然师服没有说明他确指的对象,但总观前后文,可以看出师服所言主要是针对着公族与公室关系的。以“根叶”关系为喻,即意味着强调公族与公室之间相辅相成的共生性;而以“本末”关系为喻,则是突出了两者之间的对立,强调了矛盾的不相容性。从哲学观点来看,“根叶”关系所反映的思维过程,要比“本末”关系辩证得多。然而,这种求同的思维辩证法不符合晋国历史发展的现实。

春秋中叶以来,晋国地区土地所有制的变化非常剧烈,本编一开始就举出了一系列实例。封建领主向封建地主的转化,使晋公室忧心忡忡,他们决意要抑制这种转化的势头。“本末”观念就适应了这一需要。“本末”观念产生还有一个重要的因素,是师服对晋国公室世系现状的认识。桓叔为庶子,为唐叔支系,为“末”,文侯为嫡子,为主系,为“本”。文侯死,其子昭侯立,亦为“本”。昭侯封桓叔于曲沃,曲沃为晋邑,翼为晋都,此亦“本”、“末”关系。但“曲沃邑大于翼……晋国之众皆附焉”,因此是“末大于本”。作为昭侯的大夫师服,自然就从中得出了“末大于本而得民心,不乱何待”的规律性结论^②。他通过曲沃代晋,支系取代主系的事例,进一步发挥成一个带有重大理论意义的系统观念,为晋国公族与公室的关系定下了基调。

“本末”关系虽然是师服对曲沃桓叔势力膨胀的批评,但首先实践这个观念的,却是曲沃代晋以后的新公室。晋献公对桓、庄之族的剿灭就是一个著名的事件。《左传》庄公二十三年:“晋桓、庄之族福,献公患之,士芳曰:‘去富子,则群公子可谋也已。’公曰:‘尔试其事。’”经献公批准,士芳采取阴谋手段“去富子”、“杀游氏二子”^③、“使群公子尽杀游氏之族”^④。最后,“冬,晋侯围聚,尽杀群公子”,解除了献公对来自父祖辈公族

威胁的担心。

在这个事件中，献公起用士芳，是“本末”关系原来并不包括异姓、异氏宗族在内的一个征象。《晋世家》记士芳对献公的话：“故晋之群公子多，不诛，乱且起”，其立场也与师服近似，都是以官僚政治统治的全局来论定公室与公族的关系，而根本藐视了他们之间的血缘渊源。之所以能如此，一个客观前提是桓、庄之族对公室造成的威胁，即所谓“偪”，并不是通过他们的血缘地位来实现的。虞国宫之奇对这段历史的见解非常深刻，他指出，晋借虞之道而灭虢，必然导致虞国的灭亡，晋国并不会因为虞、晋同为姬姓而大发善心，“将虢是灭，何爱于虞？且虞能亲于桓、庄乎？其爱之也，桓、庄之族何罪？而以为戮，不唯偪乎？亲以宠偪，犹尚害之，况以国乎？”^⑤“偪”当然就违反了“本末”关系的既定方针，献公不能不“患之”。后世许多人只从“桓、庄之族何罪”的角度，责怪献公与士芳滥杀无辜，忘记了这里恰恰反映了一个与“根叶”关系根本不同的价值观念。比如高士奇说：“士芳为献公谋去群公子。始焉与群公子晋富子而杀之，继焉又与谋杀游氏之二子，未几又尽杀游氏之族，而后城聚以处群公子，一鼓而歼旃。虽所患悉除，然桓、庄之族何罪，而以为戮？葛藟庇根，独无所以全之之道乎？残忍阴伎若此，芳真倾危之士哉！”^⑥士芳“残忍阴伎”自然毫无问题，但如果桓、庄之族不“偪”公室，献公不“患”，他也就无从发挥。

这一价值观念的理论表述可以以《国语·晋语一》所记载的骊姬所言为代表：

吾闻之外人之言曰：为仁与为国不同。为仁者，爱亲之谓仁；为国者，利国之谓仁。故长民者无亲，众以为亲……自桓叔以来，孰能爱亲？唯无亲，故能兼翼。

根据这个观点，杀桓、庄之族完全合理，“爱亲”这个属于低层次的宗法伦理规范可以存在，但是在政治领域，即在“为国”之“长民者”身上所体现的，却应该是更高级的政治伦理规范——“无亲……以为亲”。比较韩非将两者绝然对立的形而上学观点，驪姬所转述的这一思想的内含似乎更丰富一些。秦汉以后较为完整的封建统治理论的一个基本观点，就是将宗法伦理限制在一个有限的范围内，驪姬所言可以说是这个基本观点的初始表现形式。

献公时代开始一系列打击公族的事件，与这一观点有密切联系，主要有：

晋献公二十一年，太子申生被迫自杀；

二十二年，重耳被逐，奔翟；

二十三年，夷吾被逐，奔梁。

《国语·晋语二》概述其事：“驪姬既杀太子申生，又谮二公子曰：‘重耳、夷吾与知共君(申生)之事。’公令陶楚刺重耳，重耳逃于狄。令贾华刺夷吾，逃于梁。尽逐群公子，乃立奚齐。焉始为令，国无公族焉”。《左传》宣公二年也记：“初，驪姬之乱，诅无群公子，自是晋无公族”。献公与驪姬不仅解决本朝的公族问题，而且还立令，严禁后世再立“公族”。此“公族”，为大夫官职，职责为教训同族之弟。《礼记·文王世子》说：“周公践阼，庶子之正于公族者，教之以孝弟睦友之爱，明父子之义，长幼之序”。西周时已立此官，见于金文者有《中解》、《毛公鼎》、《师酉鬲》、《牧殷》等铭文。献公杀逐公子，因而就撤销了公族大夫一职，杜注：“无公子，故废公族之官”，即此证。自此以后，再也不见形成新的公族。公子、公孙亦多在他国寄寓，如文公子雍在秦，乐在陈^①；公子黑臀(晋成公)在周^②；襄公子桓叔、桓叔子惠伯在周(未见《春秋》，《晋世家》记悼公语；

“大父、父皆不得立而辟难于周，客死焉”）；晋悼公本人也曾
在周^⑩，等。顾栋高《春秋大事表》卷二十三“春秋楚令尹论”早
有此论：“晋以骊姬之乱，沮无蓄群公子。故文公诸子孙，雍仕
秦，乐仕陈，黑臀仕周，无在本国者，惟悼公之弟杨干与其子公
子愨二人见《传》，终不闻其为国秉政为卿，故通《经》无书晋公
子来聘之事”。直到晋成公即位，才重新设立公族大夫一职，但却
是以异姓、异氏担任，教训卿之子弟。《左传》宣公二年：“及
成公即位，乃宦卿之适而为之田，以为公族。又宦其余子，亦
为余子。其庶子为公行。晋于是有公族、余子、公行（三者皆
为官名）”。

可见，在“本末”关系的基本方针下，晋国公族的发展受到了
最严厉的限制，其地位的低下，恐怕是除了秦国之外仅有的了，
比如晋厉公，“多外嬖，嬖……欲尽去群大夫，而立其左右”，（杜
注：“爱幸大夫”，即胥童、夷羊五、长鱼矫等人）嬖，就听从胥童
的话，拿公族郤氏开刀以扫清障碍，理由亦很堂皇：“必先三
郤（郤跄、郤犨、郤至），族大，多怨。去大族，不逼，敌多怨，
有庸（杜注：“讨多怨者，易有功”）”^⑪。其实，郤氏的规模要比
赵、魏、范、荀氏小得多，所作所为虽很蛮横，名声不好，但
比起它族来，并无太昭彰的劣迹，只不过郤氏曾屡建战功（郤
缺有箕战之胜、郤克有鞞战之胜），引起了公室的猜忌。再加上
郤芮又有公官放火、欲弑文公^⑫的前科，所以自然难免被镇
压。

上述几个事件说明，“本末”观念是晋国统治集团（公室与
非公族宗族）关于公族与公室关系的一项基本政策。历来研究
晋史的学者，都注意到晋国政坛无强大公族的特征，但是，如果
能在注意到这个特征的同时，也注意到产生这特征的“本末”观
念，以及注意到只要符合“本末”观念所规定的行为准则，次一

等的公族还是能够有所保存和发展的事实(如韩、祁、羊舌氏,它们都不仅保存了下来,而且以后还转变为卿族),就能防止对这个特征的理解出现简单化的倾向。

“无公族”这一特征之所以重要,不仅在于它的出现是“本末”观念被真正实践了的确切表征,还在于它促使晋国社会发生了一系列深刻的变化,从而促使人们对宗族(不仅仅是公族,而且包含了公族在内的全部宗族)与公室之间的关系,宗族在整个社会结构中应处的地位等等宏观性问题,作更为深入和多层次的思考,其思考的深度是其他各国所没有的。

扫荡公族的一个直接结果,是公室的强大和异姓、异氏宗族的兴起,这三者之间有内在联系。如果扫荡公族引起了公室的衰落(如乐豫“根叶”说:“公族,公室之枝叶也,若去之,则本根无所庇荫矣”),那么公室无疑会迅速停止这一自杀行为,绝不会将此方针作为一项长期的基本政策。否定和打破公族与公室之间的“根叶”关系,并不一定就导致公室衰弱,晋献公、晋文公时晋国的强盛,以及秦国的整部历史可以提供证明。但是,问题可以发生转化。公室扫荡了公族之后,原先由公族所占据的位置,出现了空缺,这个空缺是由异姓、异氏宗族来填补的。比如公族大夫一职,自晋成公以后就由赵氏^①、韩氏^②、荀氏^③、栾氏^④、范氏^⑤等轮流担任。又比如,晋国最高军事长官“中军”,即“元帅”,是六卿之首,实为首席执政,这是在灭公族以后由文公“作三军”时设立的,代替了原先的“公”职。先后担任此职执掌国政的,都是著名的卿族首领。《左传》僖公二十三年(晋襄公元年)为先且居;文公五年(晋襄公六年)为狐射姑;六年(晋襄公七年)为赵盾;宣公八年(晋成公六年)为郤缺;十二年(晋景公三年)为荀林父;十六年(晋景公七年)为士会;成公四年(晋景公十三年)为栾书;十八年(晋悼公元年)为韩厥;

襄公七年(晋悼公八年)为知罃;昭公二十八年(晋顷公十二年)为魏舒。凡担任公族大夫和任中军、执国政的,都为本宗族的发展提供了优越的条件。因此,扫荡公族以后的另一个突出成果,就是异姓、异氏宗族的膨胀。

卿族的发展并非一开始就形成对公室的威胁,公室在相当长的一段时间内,对卿族具有生杀予夺的权力;卿族之间的互相制约,互相残杀,对公室稳定自己的最高统治,也是一种必要和有效的补充。《左传》宣公六年,“晋人讨不用命者,放胥甲父于卫,而立胥克”;十三年,“冬,晋人讨郟之败与清之师,归罪于先谷,而杀之,尽灭其族”;十六年冬,“晋侯使士会平王室”;十七年,(郤子受齐辱)“请伐齐,晋侯弗许,请以其私属,又弗许”;成公三年“晋作六军,韩厥、赵括、巩朔、韩穿、荀雅、赵旃皆为卿,赏鞫之功也”;八年,“晋赵庄姬为赵婴之亡故,谮之于晋侯曰:‘原、屏将为乱。’栾、郤为征。六月,晋讨赵同、赵括”;十七年,晋厉公杀三郤,又对栾书、中行偃说:“寡人有讨于郤氏,郤氏既伏其辜矣。大夫无辱,其复职位!”二氏再拜稽首曰:“君讨有罪,而免臣于死,君之惠也。二臣虽死,敢忘君德?”襄公二十三年,“晋人克栾盈于曲沃,尽杀栾氏之族党”(亦见《国语·晋语八》,平公与阳毕共同谋划)。这一系列事件,都证明晋公室绝不虚弱。局外人不能从总体上了解晋国大局,往往根据一些表面迹象,即断定晋国公室疲软,实际上却是误会。比如,鲁国叔孙侨如使告郤犇曰:“鲁之有季、孟,犹晋之有栾、范也,政令于是乎成。今其谋曰:‘晋政多门,不可从也。宁事齐、楚,有亡而已,蔑从晋矣。’……”^①。在晋厉公时就谈什么“晋政多门”,显然太早一些了。虽然栾氏在晋景、厉公时期有过显赫的发展,但真正意义上的“晋政多门”在此时并不能出现。因为厉公后就是悼公,《国语·

《晋语七》记悼公即位“定百事、立百官、育门子、选贤良、兴旧族”的盛况，《左传》成公二年记此时“晋君方明，四军无阙，八卿和睦”的局面，襄公九年关于“国无滞积，亦无困人，公无禁列，亦无贪民”的记载，都证明“晋政多门”的形势还未形成。

转折点似乎可以定在晋平公时。在这之前，各卿族之间的斗争往往以晋公为中介而进行，又通过晋公的直接干预而了结。如赵、狐二氏之于晋襄公的关系；箕郑等五人的“蒯得之乱”之于晋灵公的关系；栾、赵二氏之于晋景公的关系；胥、郑二氏之于晋厉公的关系，等等。但平公年间发生的栾氏之乱，虽然平公也并未袖手旁观，如《晋语八》所记阳毕与平公的对话，就说明平公下定决心要根除栾氏。不过，各卿族对栾氏采取了一致的、联合的行动，却是前所未有、预示着卿族在晋国历史上所居主动地位开始形成的一个大变化。由于“栾氏之诬晋国久矣”^⑧，积怨甚厚，尤其是它与范氏^⑨、与赵氏的深刻矛盾^⑩，与中行氏又有“伐秦之怨”^⑪，所以就遭到范、赵、韩、中行、知等大族的联合围攻^⑫，魏氏则被范氏收买而持中立。于是，“晋人克栾盈于曲沃，尽杀栾氏之族党”。“栾氏之族党”，既包括栾氏宗人，也包括早在二年前就已被范氏杀掉的，被《晋语八》称为“栾氏枝叶”的箕遗、黄渊、嘉父、司空靖、邴豫、董叔、邴师、申书、羊舌虎、叔罟等人^⑬。

这一行动的意义不仅在于晋国春秋史上的一个大宗族(亚公族)的灭亡，而且在于它标志着晋国公室力量开始真正的衰落。这一衰落并不能用晋公室力量在物质上的多寡来显示，它的表征是各卿族在晋公室一统政治的基本格局里，找到了一种显示自己独立价值的方式，这就是为了某种共同利益、共同目标的短暂的联合。“联合”，导致了晋公室的衰微，单独和个别的强宗，难以造成这种历史结局。这即如韩非在《孤愤》中所分析的：

“所以谓晋亡者，亦非地与城亡也，姬氏不制，而六卿专之也”。因此，人们在晋国灭公族六十多年以后，又面临卿族强大、公室卑弱的现状时，才开始认真考虑一般宗族与公室之间，到底应该保持什么关系，并且重新审查公族与公室的关系。

毫无疑问，这类问题在各卿族和代表公室的政治家之间，是不会有太多共同语言的。前者想的不外乎是如何巧取豪夺，如何削弱公室，如何削弱自己的政敌。而后者想的，却是如何重建各卿族与公室之间的新的平衡。如果说，栾氏之乱之前，在晋国还有一种相对有效的道德标准，那么在这以后，这一切都不存在了。有的学者仅仅根据栾氏之乱之前，即《左传》襄公二十三年以前的材料，而未将二十三年以后的晋国政坛的变化与之进行比较研究，就论定晋国政治有“尚公”的特征，则是不全面的^④。

三、重建宗、政关系的两条思路

这里值得注意的，是关于重建卿族与公室之间平衡关系的理论。这一理论虽然没有导致形成具有普遍意义的行为规范，但却极大地影响了晋国后期历史的进程以及结局。

如果仔细分析有关材料，我们可以发现，“重建”型理论具有下述两条思路。

第一，以公室为本位，以“根叶”说为标准，对公室与公族关系的反思。这条思路的基本出发点，是断定晋公室的衰颓，与六卿的强大具有必然的联系，而六卿的强大，又是公族灭亡的必然结果。因此，公族与公室的“根叶”关系，又受到新的推崇。持此思路者多为公族代言人和鲁、宋、卫、郑人。最典型的总结见于叔向(羊舌氏)所言。

《左传》昭公三年，齐国晏子对叔向概述了陈田氏在齐国威望日增，齐民“爱之如父母，而归之如流水”，并表达了对齐室

前途的担忧，“其相胡公、大姬，已在齐矣”。杜注：“胡公……周始封陈之祖，大姬，其妃也。言陈氏虽为人臣，然将有国，其先祖鬼神已与胡公共在齐”。叔向深有同感，说：

然。虽吾公室，今亦季世也。戎马不驾，卿无军行，公乘无人，卒列无长。庶民罢敝，而官廷滋侈。道殣相望，而女富溢尤。民闻公命，如逃寇仇。栾、郤、胥、原、狐、续、庆、伯，降在皂隶，政在家门，民无所依。君日不悛，以乐怙忧。公室之卑，其何日之有？

照叔向看来，这一切是必然要发生的，因为在公室衰卑之前，公族已经凋零殆尽了：

晋之公族尽矣。胙闻之，公室将卑，其宗族枝叶先落，则公室从之。胙之宗十一族，唯羊舌氏在而已。

叔向所“闻”，就是前引宋乐豫首创的“根叶”说。叔向从齐国姜姓的倒运，联想到本国公室今日的惨状，追根寻源，发现责任并不全在今日强盛的卿族，而在于昔日置公族于死命的公室和骄奢淫侈的公族本身。叔向的意见不言自明。只有在强调互相约束的前提下重建公族与公室的“根叶”关系，才能拯晋国于垂败。对公室的要求是“爱亲”。他说：“族尽亲叛，可谓无主”^⑧；又借鲁国齐归死，昭公不哀事发表议论：“鲁公室其卑乎！君有大丧，国不废蒐；有三年之丧，而无一日之感。国不恤丧，不忌君也；君无感容，不顾亲也。国不忌君，君不顾亲，能无卑乎？殆其失国”^⑨。而对公族，则要求忠信和卑让。叔向说：“吾闻之曰：‘忠信，礼之器也；卑让，礼之宗也。’辞不忘国，忠信也；先国后己，卑让也”^⑩。叔向自己就是忠信、卑让的模范，孔子对他的评价极高，说：“叔向，古之遗直也。治国制刑，不隐于亲。三数叔鱼之恶，不为末减。曰义也夫，可谓直

矣……杀亲益荣，犹义也夫！”^⑧叔向的“不隐于亲”、“杀亲益荣”，是为了维护公族与公室之间的“根叶”关系而采取的自抑行动，这类行动的思想动机，在他与韩宣子的一番对话中表达得非常充分：

昔栾武子无一卒之田，其官不备其宗器，空其德行，顺其宪则，使越于诸侯，诸侯亲之，戎、狄怀之，以正晋国，行刑不疚，以免于难。及桓子骄泰奢侈，贪欲无艺，略则行志，假贷居贿，宜及于难，而赖武之德，以没其身。及怀子改桓之行，而修武之德，可以免于难，而离桓之罪，以亡于楚。夫郤昭子，其富半公室，其家半三军，恃其富宠，以泰于国，其身尸于朝，其宗灭于绛。不然，夫八郤，五大夫三卿，其宏大矣，一朝而灭，莫之哀也，唯无德也^⑨。

栾、郤二公族的覆灭可说是咎由自取。因此，叔向特别倾向于在国内建立一种“志业于好，，讲礼于等，示威于众，昭明于神”^⑩，严格遵行礼制（所谓“礼，王之大经也”^⑪）的秩序。这番劝导，对同样具有公族背景的韩宣子触动极大，立刻表示接受。如果换了别人，也许就无此效果。

叔向对晋国现实与历史的分析在某种意义上是正确的。因为尽管他将晋公室的衰卑，归结为公族的凋零，肯定是片面的，但他却指出了公族与公室两者的违礼与不知自抑，是导致“根叶”关系破坏的一个互为因果的环节。这一点，正是“根叶论”者早先曾指出、但却没有着重强调过的。同时，叔向所言也比其他基于道听途说和简单的道德义愤所发的谴责要深刻得多。比如郑国子大叔说：“晋国不恤周宗之阙，而夏肆是屏，其弃诸姬，亦可知也已。诸姬是弃，其谁归之？”^⑫等等，未免将复杂的政治看得太书生气了。但是，叔向的这条思路是行不通的。其可

悲之处，在于他要把已经失去了的东西（即宗政之间的“根叶”关系）重新恢复起来，并且是在历史和现实都已证明公族与公室之间，不可能建立“根叶”关系的春秋末年，他还在试图推进这一恢复工作。所以，这条思路对晋国各卿族毫无约束作用，他们我行我素，不在乎外界舆论。事实上，当时的晋国已经没有能够约束他们的力量，鲁国子服昭伯在昭公十六年从晋国回来后，看到了这个趋势。他对季平子说：“晋之公室其将遂卑矣。君幼弱，六卿彊而奢傲，将因是以习，习实为常，能无卑乎！”平子开始还不相信，说子服昭伯年幼，“恶识国？”待到晋昭公死，平子去晋参加葬礼，目睹了晋国政界的实况，才相信昭伯所言确为事实。果然，此后不久，晋国仅存的两个公族：祁氏和羊舌氏，也被六卿剿灭。《晋世家》说：“晋之宗家祁僕孙，叔向子，相恶于君，六卿欲弱公室，乃遂以法尽灭其族，而分其邑为十县，各令其子为大夫。晋益弱，六卿皆大”。《左传》昭公二十八年也说：“魏献子为政，分祁氏之田以为七县，分羊舌氏之田以为三县”。因此，这第一条思路虽然不无合理之处，但在历史大方向上，它却是不合潮流的。

第二条思路是试图建立一种新型的统治秩序。它将宗族（包括公族和一般宗族），作为君主集权统治下的一级政治单位，以社会责任为基础，而不是以身份为基础，构成一个新的分工体系。宗族与公室的关系，转变为宗族与国君的关系。两者关系的性质，再也无法用“根叶”或者“本末”来概括，它体现为一种责任关系。最典型的表述莫过于师旷所说的：

良臣将赏善而刑淫，养民如子，盖之如天，容之如地；民奉其君，爱之如父母，仰之如日月，敬之如神明，畏之如雷霆……夫君，神之主而民之望也。若困民之主，匮神乏祀，百姓绝望，社稷无主，将安用

之？……天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。有君而为之贰，（卿佐）使师保之，勿使过度。是故天子有公，诸侯有卿，卿置侧室，大夫有贰宗，士有朋友，庶人、工、商、皂、隶、牧、圉，皆有亲昵，以相辅佐也。善则赏之，过则匡之，患则救之，失则革之。自王以下各有父兄子弟以补察其政。史为书，瞽为诗，工诵箴谏，大夫规诲，士传言，庶人谤，商旅于市，百工献艺。故《夏书》曰：“道人以木铎徇于路，官师相规，工执艺事以谏。”正月孟春，于是乎有之，谏失常也。天之爱民甚矣，岂其约一人肆于民上，以从其淫，而弃天地之性，必不然矣^⑧。

比较一下前文引师服所言，其中一段文字几乎相同，“天子建国，诸侯立家，卿置侧室，大夫有贰宗，士有隶子弟，庶人、工、商，各有分亲，皆有等衰”。但是，师服是将这一组组关系全部纳入“本大而末小”的框架中。天子是诸侯之“本”，诸侯是天子之“末”；诸侯是大夫之“本”，大夫是诸侯之“末”，依此类推，等级与等级之间是领有关系，而等级本身并不是独立的。师旷所言，等级却是独立的，等级之间是“以相辅佐”关系，是互相补充关系。显然，师服表述的是封建领主体制，而师旷表述的则是封建地主官僚体制。师旷所言虽然是在襄公二十三年以前，但二十三年以后的晋国历史，却显然是在向这个蓝图缓慢演进。各大宗族都把自己放在未来国君的位置上，试图实现这个蓝图，赵简子那著名的誓言：“克敌者，上大夫受县，下大夫受郡，士田十万，庶人工商遂，人臣隶圉免”^⑨，已俨然为晋国最高发言人，以明快简洁的语言，确立了社会等级所内含的新的标准。知氏同样，“出公奔齐，道死，故知伯乃立昭公曾孙骄为晋君，是为懿公（《史记》《索隐》：“或作哀公”）……当是

时，晋国政皆决知伯……知伯遂有范、中行地，最强”^⑨，知伯“请地韩、魏，韩、魏与之”的气魄，也好像代晋者非知氏莫属了。他已在按照责任与义务的原则来要求未来的臣下。这就说明，这个框架是现实而非虚妄的，对于各宗族来说，它既可理解为一种已定的规范，也可理解为尚未成为事实的、值得为之奋斗的、关于未来的一种安排。在这个安排中，国君固然最令人神往，但各个等级也并非没有发展余地，因而它相对师服所言更容易让人们接受。赵、魏、韩联合灭知，以及随后的三家分晋、各霸一方，说明这条思路是可行的。当然，这绝不是说，它曾经是晋国各大宗族所恪守的行为规范和价值评价标准。在春秋后期的晋国历史上，在关于宗族与公室的关系问题上，找不到一个稳定的、为各方普遍认可的价值标准，人人各行其事，各大宗族都在按照各自的政治、经济利益的需要，甚至按照领袖人物的个人好恶，频繁地改变着行为方式和集团组合，在外观上看不出一种不变的取向。但是，当我们发现晋国春秋历史的结局，以及赵、魏、韩三国战国时代的社会格局，实际上已经应验了师旷的构想时，就无法否认这个构想确实反映了春秋末年晋国有识之士的封建主义精神和观念。

宗族与公室之间到底应该建立一种什么关系？答案已经找到了。它们之间既不是“根叶”，也不是“本末”，而是在君主专制集权统治的前提下，对宗族的保留与发展的一定程度的承认与宽容；宗族不再成为公室(王室)的一个对手，不再作为政治实体，而是作为政权的一个基层组织而存在。虽然这种关系仍然充满了矛盾，因而也就具备了演化的必然性，¹但宗族在战国以后社会总格局中的地位，或者说，宗法制度在战国以后发展的一个总趋势，确实是离政治越来越远，它对社会发生影响的层次将逐步降低。这就是为什么一入战国，赵、魏、韩三国历史上，

突然难以找到宗族踪迹的原因。具有严格宗法制度的这三个大宗族，绝不可能一旦建国，就全盘取消这一制度，唯一的解释就是它们降低了存在层次，从政治舞台退至基层，从而也退出了宫廷史官记载的范围。

第四节 《周礼》对东周宗、政关系的历史性总结

以下，我们将援引《周礼》中的部分材料，从国家法典的角度进一步说明上述总趋势的现实性和深刻程度。

《伪古文尚书·周官》篇有一段文字让我们估计出宗法制度在《周礼》总结构中居于什么地位：

惟周王抚万邦，巡侯甸，四征弗庭，绥厥兆民，六服群辟罔不承德，归于宗周，董正治官。……冢宰掌邦治，统百官，均四海，司徒掌邦教，敷五典，扰兆民；宗伯掌邦礼，治神人，和上下；司马掌邦政，统六师，平邦国，司寇掌邦禁，诘奸慝，刑暴乱；司空掌邦土，居四民，时地利。六卿分职，各率其属，以倡九牧，阜成兆民。

《伪古文尚书》虽是魏晋间人伪作，但由于它把《周礼》六官的职权讲得简明扼要，所以我们不妨把它当作《周礼》的提要。司空除外，五官中掌邦治之冢宰，掌邦教之司徒，掌邦礼之宗伯，因为直接担负着统率百官、组织人民、统治人民的职责，所以他们是不会忽视存在于贵族阶层以及社会基层中同样具有组织、统治效能的宗族及其内部法则的。当时的宗法制度所具有的一些特点，通过他们的权力实现过程而表现出来。

从“小宗伯”、“典命”、“甸师”、“大司寇”等执守中，可以

清楚地看到贵族阶层中尚存宗族的组织，这些宗族组织完全受制于官僚的监督和王室的调遣。如“小宗伯之职……掌三族之别，以辨亲疏，其正室皆谓之门子，掌其政令”。“门子”在本族为“正室”，即宗子，而在朝廷则为供职受俸禄的官僚，作为宗族的代表受王调遣役使。受小宗伯负责和监督的，显然是属于诸侯与大夫的宗族以及他们的宗法制度。孙诒让《周礼正义》根据《大戴礼记·礼三本》篇“大夫士有常宗”句，判断小宗伯所掌为庶族齐民以上之宗法，说：“掌三族之别，以辨亲疏者，掌辨章族姓之事，兼以治宗法也。《大戴礼记·礼三本》篇云‘大夫士有常宗’，是自王族至异姓命士皆立宗，则皆别其族属，其庶族齐民，族无常宗，盖非此官所掌也”。所论有一定道理。

“典命”职“掌诸侯之五仪，诸臣之五等之命”。从他的职权中，亦可见出诸侯所属的宗族：“凡诸侯之嫡子，誓于天子，摄其君之礼一等，未誓，则以皮帛继子男。”郑注：“誓犹命也。言誓者，明天子即命以为之嗣，树子不易”。这是说，诸侯的嫡子如要得继君位，必须经天子册命并有诰戒之辞。“未誓”者，只得降为一般贵族，国家对宗法制度超血缘的强制，似乎比嫡子身份更具权威。

“甸师”职，“王之同姓有辜(罪)，则死刑焉”。据郑注：“同姓为公族，为兄弟。”贾疏：“周姓姬，言同姓者，绝服之外同姓姬者”，可补郑意。《大宗伯》：“以贺庆之礼，亲异姓之国”，郑注：“异姓，王昏姻甥舅”。贾疏：“言贺庆者，谓诸侯之国，有喜可贺可庆之事，王使人往以物贺庆之，可施及异姓之国，所以亲之也，虽主异姓，其同姓有庆贺可知，故举异姓包同姓也”。《大司寇》：“凡王之同族有罪，不即市”。《掌囚》：“王之同族，有爵者桎，以待弊罪”。“与王之同族，奉而逼甸师氏，以待刑杀”。“唯王之同族与有爵者，杀之于甸师”。《司仪》：“诏

王仪，南乡见诸侯，土揖庶姓，时揖异姓，天揖同姓”等等。

以上材料可以证明，贵族层次的宗族及其宗法制度，已经完全成为封建官僚政治体制的附属物了，贵族官僚化了。虽然在中国古代，完全摆脱血缘羁绊的官僚政治体制并没有出现，历史的合力造就出一条既在一定程度上允许宗族存在，允许宗族发展，又将这一切纳入国家政权控制，使之成为实现官僚统治的基层组织的路径。这也就是《周礼》作者们的立场。大宗伯所执“以嘉礼亲万民，以饮食之礼亲宗族兄弟，以昏冠之礼亲成男女，以宾射之礼亲故旧朋友，以飨燕之礼亲四方之宾客，以脰膾之礼亲兄弟之国”，以及前引“以贺庆之礼亲异姓之国”；小宗伯“掌三族之别以辨亲疏”云云，都是服务于这一总目标的。承认宗族的存在，利用其合宗牧族的凝聚力，将它们纳入封建官僚体制的轨道，使之成为其中一个组成部分。这就是设计《周礼》的真谛。而当国家的根本法则受到破坏，即使是王之同姓、同族，也同样要受惩罚。前引“王之同姓有辜，则死刑焉”等等是其证。与常人不同的，仅仅是可以“不即市”，可以“刑杀不于市朝”，可以在“与藉田相近郊野之地”^④的隐蔽的甸师宫寺中“刑与隐者”^⑤。可见，宗族与国家的关系严格而分明，具有相对独立利益的宗族实质上已经不允许存在。从这个意义上说，《周礼》中所谓诸侯卿大夫之类身份，已经很少贵族色彩了，他们早就成为国家官吏。如《大司寇》说：“凡诸侯之狱讼以邦典定之，凡卿大夫之狱讼以邦法断之”之类即是。

上述种种规定所反映的，是战国时代社会上层各类宗族所居地位的概况。

《周礼》中最宝贵的材料，是它对宗法制度的总体认识，以及对基层宗族组织各种职能的具体规定。《大宰》说：

以九两系邦国之民：一曰牧，以地得民；二曰长，

以贵得民；三曰师，以贤得民；四曰儒，以道得民；
五曰宗，以族得民；六曰主，以利得民；七曰吏，以
治得民；八曰友，以任得民；九曰蕝，以富得民。

郑注：“两，犹耦也，所以协耦万民；系，联缀也”，也就是以九组措施，“牧地、长贵、师贤、儒道、宗族、主利、吏治、友任、蕝富”，将整个“邦国之民”捏合(系)在一起。这些手段的排列次序，表明了《周礼》作者们的政治见解。据他们看来，司牧、官长(孙疏：“长犹言官长，即公卿大夫士，凡有爵位而无国邑者之通称”)、师氏、儒者，是国家政治中最基本的一些力量，宗族的地位不是不重要，但相对而言不及前者。当然，《周礼》的作者们对宗族具有“以族得民”这样一个基本作用还是颇为重视，因此将它写进了自己的政治大纲。很显然，这里只是在利用宗族的这个性质，“得民”者，为国得民而非为族得民也。这个前提一定，宗族内部虽仍“系姓弗别，辍食勿殊，从宗合族”，但不再表现为一个具有相对独立存在价值的共同体。宗族变质，宗族首领官僚化，是国家政权逼使宗族为在封建官僚政体下生存下去所付的绝对必要的代价。

这也就决定了国家只是把宗法仅仅看作不容忽视和可资利用的一种风俗而已，虽还没处于可有可无的地位，但比起其他政治措施来，总是略低一筹的。

《大司徒》记所谓“十有二教”：

一曰以礼礼教敬，则民不苟；二曰以阳礼教让，使民不争；三曰以阴礼教亲，则民不怨；四曰以乐礼教和(依孙疏，“礼”字当衍)，则民不乖；五曰以仪辨等，则民不越；六曰以俗教安，则民不愉；七曰以刑教中，则民不兢；八曰以誓教恤，则民不怠；九曰以度教节，则民知足；十曰以世事教能，则民不失业；

十有一曰以贤制爵，则民慎德；十有二曰以庸制禄，则民兴功。

“十有二教”之六“以俗教安”之“俗”，即是可供统治者利用的民间风俗。民间风俗内容极为庞杂，并不是每一项都可用来作为政治统治之补充物。只有在一定程度上包含着组织人民、稳定治安等等意义的风俗，才可能被当权者注重。宗族法则曾在相当长的一个时期内充当过国家机构的组织法，其政教意义显而易见。虽然当官僚政治取代贵族政治，从而迫使宗法仅限于社会基层，成为名副其实的“宗族之法”——沦为一种风俗——时，它们仍然是各种风俗中最具政教意义的。我们可以从大司徒的一项执守中看到此类风俗的细节：

以本俗六安万民，一曰媾(美)官室；二曰族坟墓；

三曰联兄弟；四曰联师儒；五曰联朋友；六曰同衣服。

六种风俗中具有宗法意义的是“族坟墓”、“联兄弟”二项。据《周礼》作者看来，宗族“以族得民”的秘密，也就是靠了“族坟墓”、“联兄弟”这两手。至于宗法制度中其他许多实质性意义的条款，例如“胥匡以生”的财产制度，“正体于上，又乃将所传重”的分配继承制度等等，他们似乎并不在意。这一情况表明，即便是宗族原则本身，统治者也不是全盘接受的。他们往往选择最有统治价值，但又最无统治危险的部分，而其余的则给予充分的限制。宗族原则之能被如此分割，完全是因为宗族已不再被认为具备实体意义，即不允许宗族有自己独立于国家政治之外的经济、政治利益。

郑玄注“族坟墓”和“联兄弟”说：“族，犹类也；同宗者，生相近，死相迫。连，犹合也；兄弟，婚姻嫁娶也”。孙诒让据此认为“族坟墓”是同宗，“联兄弟”则“施于外姓婚姻”，此说可从。族坟墓确是宗法制度中一项重要规定，是宗族存在的标志之一。

《白虎通·宗族》篇有一很概括的说明：“族者何也；族者湊也，聚也，谓恩爱相流湊也。上湊高祖下至玄孙，一家有吉，百家聚之，合而为亲。生相亲爱，死相哀痛，有会聚之道，故谓之族。”这“生相亲爱死相哀痛，有会聚之道”，提示了宗族法则中的一个重要特点，即对生死同样的重视程度。并且，宗族的等级意义与亲爱之道在“死”方面似乎比“生”时表现更为具体严格。这颇可说明，为何在一些有关宗法制度的经典记载中，“丧服”会占有如此大的比重。族坟墓是“死道”，是通过将本宗族死者合葬于一处来表示他们曾“生相亲爱”，这是同宗收族的一个重要组成部分。有关的史料和详细考辨，可参见杨宽《古史新探》，此不赘录。

宗伯属下有“墓大夫”一官，其执守是：

掌凡邦墓之地域为之图，令国民族葬而掌其禁令，正其位，掌其度数，使皆有私地域。凡争墓地者，听其狱讼。

墓大夫的责任是具体管理族坟墓，使之安万民，这里值得注意的是：

1. “令国民族葬”。族葬者虽是“五服之内亲者，共为一所而葬”（贾公彦语），但他们的身份在这里并不仅仅是宗族成员，更重要的已经是国家公民——“国民”。族葬只是国家公民根据国家的命令，以族的形式——此族早非实体——维系一种松散的感情纽带，以利于封建统治。孙诒让《正义》说：“令国民族葬者，谓于邦墓之中分地，令民各以族相从而葬。大司徒‘本俗六安万民’二曰‘族坟墓’，《周书·大聚》篇云：‘坟墓相联，民乃有亲’，即族葬之法也”。这一解释是对的。但他同时又说：“古者自公卿以下至于齐民葬地，皆官授之，故《王制》云‘墓地不请’。孔疏云‘冢墓之地，公家所给，族葬有常，不得辄请求

余处’是也”云云，则将年代搞模糊了。“令国民族葬”只能是封建官僚政体下的一项统治措施，而不能属于其他更早的时代。

2. “使皆有私地域”。郑玄注：“古者万民墓地同处，分其地使皆有区域，得以族葬后相容”。孙诒让进一步把郑注阐发成一种国家公墓制度：“注云‘古者万民墓地同处’者，谓凡邦国都邑，各有广阔之墓地数区，合万民皆葬于其处，是为公地域。其族葬则每族各有私地域，为公地域所包。《孟子·滕文公》云：‘死徙无出乡’^⑤。赵岐云：‘死谓葬死也’，‘无出乡’即墓地同处之义。云‘分其地使各有区域，得以族葬后相容’者，谓于公地域之中，分别区界，为某族之墓域，使合族同葬，足以相容，是为私地也”。

照郑注、孙疏，所谓“私地域”者，即是在国家设立的公墓中一块永久属于某一宗族的墓地，该墓地的方位、大小，由墓大夫制定。他“正其位，掌其度数”，从而使各私地域互不侵犯，相容无事。我怀疑先秦时代是否真的存在过像郑注、孙疏所说的由国家官吏管理的公墓制度。至少在春秋时期缺乏存在条件。一来此时没有一个集政治权力于一身的中央政府，二来各诸侯国内各宗族的墓地也不可能被有条不紊地统于一个汇万姓于一的公墓中，族长遭难，该族墓地即被吞并，毫无“私地域”可言。例如《左传》昭公二十年，“卫国北宫喜杀齐豹，灭齐氏，卫侯于是赐北宫喜谥曰贞子……而以齐氏之墓予之”。国君对宗族虽然已有予夺之权，但这尚属政权剥夺族权这一历史过程中的某一阶段，与所谓国家公墓制度还差相当距离。承认“私地域”的法律地位，并不意味着宗族享有独立的经济政治权力，而恰恰是宗族被剥夺殆尽的标志。

国家对宗族权力的强制性剥夺，还表现在“乡师”的执守上。

“正岁，稽其乡器，比共吉凶二服，闾共祭器，族共丧器，党共射器，州共宾器，乡共吉凶礼乐之器”。比、闾、族、党、州、乡，都是地方行政单位。《大司徒》规定：“五家为比，五比为闾，五闾为族，五族为党，五党为州，五州为乡”，打破了血缘团团的限制而表现为国家的地域统治。这里的“族”，是包容了血缘团体的地域组织，而不是马克思、恩格斯所说日耳曼“马尔克”式的，摆脱了血缘纽带的“农村公社”。它是“中国式的”汇血缘与地域为一体的农村社会组织。

“农村公社”(农业公社、马尔克)，是指血缘纽带基本解体的、定居的农村共同体，其生产方式，是“把土地分配给单个家庭并定期实行重新分配”^⑨。这种共同体处于向完全的私有制社会过渡的阶段，马克思称它是继承了古代原型的“次生形态”^⑩(农村公社之前的两个阶段是氏族公社和家庭公社阶段)，是“古代社会形态的最新类型”^⑪。恩格斯《法兰克时代》一文指出，农村公社中仍有可以追溯的共同的世系，但是这一“共同的世系，愈来愈不认为是实际的血统亲属关系，关于这一方面的记忆愈来愈淡薄了，余下来的仅仅是共同的历史和共同的方言”^⑫。这一特征使得农村公社实际上是一种“自在的统一体”，是独立主体之间的某种“关系”^⑬。中国式的农村公社，与上述农村公社最大的区别，就表现在血缘纽带与地域结构的有机合成上。

墓地的“私有”与祭丧之器的“共有”，是宗族被剥夺过程中两个互相关联的环节。本属宗族存在天然前提的“族坟墓”，居然要被国家法律认准才算“私地域”，这是宗族丧失独立实体地位的典型表现，而祭丧器之被“共”，更为突出地标志着宗族所固有的权力范围已经彻底冲破。郑玄注说：“吉器，若闾祭器者也；凶器，若族丧器者也；礼乐之器，若州党宾射之器者也。

乡大夫备集此四者，为州党族闾有故而不共也。此乡器者，旁使相共，则民无废事，上下相补，则礼行而教成”。孙诒让进一步解释“乡大夫备集四者”的道理：“州党族闾，当地或有灾兵荒札，不能共其器，故乡大夫又备集之，以补其缺乏也。……州党族闾所共器，并当地自共以用，不及他地，此乡大夫所集，则此州党族闾所共之器，得旁资他州党族闾之用，以令有无相通。虽有故不共，仍足以行礼，是民无废事之患也”。这一切的目的在于“庶民乏于财物，阙于礼义，教化不成，今以器服共之，则礼行而教成也”。按照宗法的基本准则，祭丧器怎么可以“旁资他州党族闾之用”呢？《礼记·曲礼下》：“大夫士去国，祭器不踰竟。大夫寓祭器于大夫，士寓祭器于士”；《礼记·王制》也说过：“大夫祭器不假”。这种看起来似乎不可思议的事，现在居然发生了，这说明，宗族的境况已经是一落千丈了。它根本不存在与国家政权相抗衡的实力。只有驯服地成为国家的一个基层政权单位，才可能为宗族保留最后一块地盘。

宗族被剥夺的事实，不仅表现为上述族坟墓和丧葬制度的改变，还有一些更有趣的事例。《调人》：

掌司万民之难而谐和之……凡和难，父之仇，辟
 诸千里之外；从父兄弟之仇，不同国。君之仇，旣父，
 师长之仇，旣兄弟，主友之仇，旣从父兄弟。

这个官相当于居民纠纷调解人员，他的责任是竭力避免宗族社会中司空见惯的亲族复仇事件的发生。族间一旦有衅，如郑注云：“和之，使辟如此，不得就而仇之”。亲族复仇是宗族作为血缘共同体存在的象征之一，每个族人有权利，也有义务来维护本宗族的完整与尊严，尤其当父子兄弟被害时更会以性命相搏。《礼记·曲礼下》有这样的话：“父之仇弗与戴天，兄弟之仇不反兵，交游之仇不同国”。郑玄注：“父者子之天，杀己之

天，与共戴天，非孝子也，行求杀之乃止。不反兵，恒执杀之备。不同国，仇不吾辟则杀之”。《檀弓上》也记孔门子弟语：“子夏问于孔子曰：‘居父母之仇如之何？’夫子云：‘寝苫枕块不仕，弗与共天下也，遇诸市朝不反兵而斗。’”《大戴礼记·曾子制言》亦有类似记载：“父母之仇不与同生”。《古周礼》说：“复仇可尽五世。五世之内，五世之外，施之子已则无义，施之于彼则无罪，所复者惟谓杀者之身，及被杀者子孙，可尽五世得复之”。诸如此类关于亲族复仇的记载，可以获得人类学和民族学大量的旁证，因此是可靠的。然而现在调人的责任却是将此等大仇“和之”，“不得就而仇之”，岂非奇怪？岂不是置宗法于不顾？

贾公彦有一种解释：“杀人之贼王法所当讨，即令杀之，但未杀之间，虽以会赦，犹当使离乡避仇也”。他认为，之所以令其离乡，是因为政府赦免了本当对之复仇的罪犯，受感情支配，作为苦主的“孝子”们不得不出走，以免遇诸市朝，一时冲动复起仇来。此说交待得不清楚，政府为什么要赦免宗族间的仇杀呢？凭什么标准来赦免呢？江永不满意此说。他根据“调人”的另一执守，“凡过而杀伤人者，以民成之”，认为“此辟仇者，皆是过失杀人，于法不当死，调人为之和难，而仇者必不肯解者，乃使之避也”^⑩。从对原文的疏通上来说，江永所说有理，确比贾氏高明，但我以为，不管是“王法当讨”的凶杀，还是“法不当死”的误杀，其当与不当的标准都是国家法律，也就是国家统治的全局，而这一点原来恰恰不是宗族间复仇所会去顾及的。

国家设立“调人”一职，在于禁止非“法”的亲族复仇事件发生，确保地方治安。只有国家，才是一切案件，包括违反宗族伦理的案件的仲裁者，私了至少在法律上是不允许的。请看《大

司徒》：“以乡八刑纠万民。一曰不孝之刑，二曰不睦之刑，三曰不嫺之刑，四曰不弟之刑，五曰不任之刑，六曰不恤之刑，七曰造言之刑，八曰乱民之刑”。《掌囚》：“凡杀其亲者焚之，杀王之亲者辜之”，等等。对所有危害统治的行为，无论是否牵扯到宗族伦理，《周礼》的制裁都相当严厉。

再举一个著名的例子。《小司徒》说：“凡国之大事致民，大故致余子”。这“余子”一名来源于宗法制度。郑注：“余子，卿大夫之子”。孙诒让认为余子不仅限于卿大夫之子，“民年三十，受兵为正卒，其子弟六尺以上者为余子，二十以上已授室者，受田为余夫，余夫为羨卒亦通谓之余子”，总之是区别于嫡子的其他子弟。然而，我们从《周礼》中发现，“余子”、“余夫”除了在军事、兵役上与“正子”、“正夫”所担负的责任略有不同外，在经济上却是平等的。《遂人》云：“辨其野之土，上地、中地、下地以颁田里；上地，夫一廛，田百亩，莱五十亩；余夫亦如之。中地，夫一廛，田百亩，莱二百亩，余夫亦如之。下地，夫一廛，田百亩，莱二百亩，余夫亦如之。”本来，兄弟姊妹在继承财产方面的权利有所不同，“正体于上”者，继承绝大部分，“余子”所得十分有限，孟子说一夫百亩而余子为二十五亩，即为此因。但在这里，“余夫”竟与嫡子享受着完全同等的待遇，“余夫”之“余”不见了！这说明，《周礼》实际上已经抽掉了宗法制度中许多概念范畴的特定内含。

当然，《周礼》并未完全将宗法制度撇开在一边，在剥夺它的同时限制它的发展。《党正》职云：“国索鬼神而祭祀，则以礼属民。而饮酒于序，以正齿位。壹命齿于乡里，再命齿于父族，三命而不齿”。以年龄论尊卑，是宗族内部建立等级秩序的原则之一（比年龄更重要的是嫡庶之制），这个自然等级现在必须服从官僚等级了。“壹命”、“再命”、“三命”者，为下士、中士、

上士。在乡范围内，自然等级(齿)还重于“壹命”之下士，但“再命”之中士除了在父族内还属于自然等级外，在其乡里，官僚身份已经足以奠定自己的地位了。至于“三命”之上士，则无论在父族之内，或之外，其自然等级身份都不再有意义，正如孙诒让总结的：“不齿，谓爵贵，特居尊位，虽父族亦不以年相次。……此党饮酒正齿位，虽义主尚齿，而实兼贵贵。故一命无不齿，再命则有齿有不齿，三命则皆不齿，其乡饮酒宾贤能，则尊贤而兼贵贵”。这些规定将宗族及宗法在整部《周礼》中的地位表述得十分清晰。虽然《大宰》曾说：

以八统诏王馭万民，一曰亲亲，二曰敬故，三曰进贤，四曰使能，五曰保庸，六曰尊贵，七曰达吏，八曰礼宾。

还将“亲亲”列为第一。但这已经是一纸空文，“尊尊”，才是《周礼》的精蕴，而且此“尊”已不包括《孟子·公孙丑》所说的“天下之达尊者三，曰爵也，德也，齿也”中的“齿”，与含有浓厚宗法伦理色彩的“德”，官僚政治体制成为维系全社会各个层次的唯一纽带。

以上即是《周礼》一书中记录的处在官僚政治体制全面强化、血缘统治的基础全面衰落时代的宗族与宗法制度在社会总体结构中的地位。无论是处于诸侯和大夫阶层的宗族，还是存在于社会基层的宗族，都在官僚政体的全面管制下。国家有选择地利用宗法，合聚人民，统治人民，宗族也就存在于这个限度内而成为国家基层政权组织的一个组成部分。然而，由于宗族的凝聚力来源于血缘的纽带，从根本上说，它违背地域统治的基本前提，所以，在《周礼》这样一部封建官僚国家机器的根本大法中，宗族及宗法制度的地位，降到先秦时代的最低点。

注 释

- ① 《左传》宣公十年，“崔杼有宠于惠公”，杨伯峻注。
- ②③④ 《左传》成公十七年，“齐侯使崔杼为大夫”。
- ⑤ 《左传》襄公十九年记崔杼立庄公、杀高厚事。
- ⑥ 《左传》襄公二十五年；《史记·齐世家》。
- ⑦⑧ 《左传》襄公二十七年。
- ⑨ 同上，“崔，宗邑也”。
- ⑩ 同上，“崔明夜辟诸大墓”，杜注：“先人之冢”。
- ⑪ 《左传》庄公二十八年。
- ⑫ 《左传》昭公元年。
- ⑬ 同⑧，杨伯峻注。
- ⑭ 《左传》哀公二十二年。
- ⑮ 同②，“齐侯使崔杼为大夫，使庆克佐之”。
- ⑯⑰ 《左传》成公十八年。
- ⑱⑲⑳㉑ 《左传》襄公二十八年。
- ㉒ 《左传》昭公四年。
- ㉓⑳㉔ 《左传纪事本末》卷二十一。
- ㉕ 杜预注，“国子、高子，天子所命为齐守臣，皆上卿也。”
- ㉖ 《左传》成公十七年、十八年有详述。
- ㉗ 《汉书·地理志》。
- ㉘⑳ 《左传》庄公八年。
- ㉙ 《左传》成公十一年。
- ㉚⑳ 《史记·管晏列传》。
- ㉛ 《左传》昭公十年。
- ㉜ 杜预注：“郕，齐别都。”
- ㉝ 《晏子春秋·外篇》之七。
- ㉞ 《晏子春秋·内问下》之十二。
- ㉟ 《左传》襄公十七年。
- ㊱ 《晏子春秋·内谏上》。
- ㊲ 于鬲：《香草续校书》，中华书局，1982年版，112页。
- ㊳ 《晏子春秋·内杂下》，《说苑·反质》略同。
- ㊴ 同㉞，着重号为引者所加。
- ㊵⑳ 《左传》昭公三年。
- ㊶ 《晏子春秋·杂下》。
- ㊷⑳⑳㉑ 《史记·田世家》。
- ㊸ 《史记·孟尝君列传》。

- ④ 《史记·司马穰苴列传》。
- ⑤ 《史记·田单列传》。
- ⑥ 《史记·田儼列传》。
- ⑦⑧ 《左传》宣公二年。
- ⑨ 《左传》僖公二十八年。
- ⑩ 《左传》宣公四年。
- ⑪ 《左传》成公七年。
- ⑫ 《左传》襄公二年。
- ⑬ 《左传》襄公五年。
- ⑭ 《左传》襄公三十年。
- ⑮⑯⑰ 《左传》昭公十三年。
- ⑱⑲ 《左传》昭公十四年。
- ⑳ 《左传》昭公二十年。
- ㉑ 《左传》昭公二十七年。
- ㉒ 《左传》哀公十四年、十六年。
- ㉓ 《韩非子·和氏》。
- ㉔ 《史记·吴起列传》。
- ㉕ 《左传》庄公二十三年。
- ㉖②③ 《史记·晋世家》：“晋之宗家祁奚孙，叔向子……”。
- ㉗ 《国语·晋语四》：“狐氏出自唐叔。”
- ㉘ 《左传》庄公二十四年。
- ㉙ 《左传》庄公二十五年。
- ㉚ 《左传》僖公五年。
- ㉛ 《左传纪事本末》卷二十三。
- ㉜ 《左传》文公十六年。
- ㉝ 《国语·周语下》。
- ㉞ 《左传》僖公二十四年。
- ㉟ 《左传》宣公二年，赵括。
- ㊱ 《左传》襄公七年，韩无忌。
- ㊲ 《左传》成公十八年，荀家、荀会。
- ㊳ 《左传》成公十八年，栾廙；襄公二十一年，栾盈。
- ㊴⑤ 《左传》襄公二十一年，范鞅。
- ㊵ 《左传》成公十六年。
- ㊶⑥ 《国语·晋语八》。
- ㊷ 《左传》襄公十九年、二十一年。
- ㊸ 《左传》成公八年。
- ㊹ 《左传》襄公二十三年。

- ③ 应永琛：《试论西周政治的“尚公”特征》，《晋阳学刊》，1983年第2期。
- ④ 《左传》昭公十一年。
- ⑤ 《左传》昭公二年。
- ⑥ 《左传》昭公十五年。
- ⑦ 《左传》襄公二十九年。
- ⑧ 《左传》襄公十四年。
- ⑨ 《左传》哀公二年。
- ⑩ 《周礼·甸师》，孙诒让《正义》。
- ⑪ 同上，郑玄注。
- ⑫ 《孟子·滕文公上》。
- ⑬ 《马克思恩格斯全集》，第21卷，159页。
- ⑭ 同上，第19卷，433页。
- ⑮ 同上，435页。
- ⑯ 同上，540页。
- ⑰ 同上，第46卷上，485页。
- ⑱ 孙诒让：《周礼正义》引。

第九章 丧服制度

丧服制度包括亲属间的丧服、政治等级间的丧服、一般无亲、政关系成员间的丧服三大类，对于宗法制度的研究有意义的，是前二类。亲属间的丧服，又分宗亲丧服与姻亲丧服。宗亲丧服直接显现宗法等级关系的亲、疏、远、近，是宗法制度具体表现方式之一；姻亲丧服从属于宗亲丧服，它是宗亲丧服的派生物，不具备独立的性质。因此，本章着重研究宗亲丧服，研究宗亲丧服和政治性丧服之间的对应、转换关系，从而揭示宗法制度一个重要组成部分的特征。典型材料为《仪礼·丧服经传》和《礼记》的部分篇章。

第一节 宗亲丧服

所谓丧服，是人们为哀悼死者而穿戴的衣帽、服饰。它依据着生者与死者关系的亲疏不同而制定出严格的等级，斩衰、齐衰、缌衰、大功、小功、緦麻，即是体现了不同亲疏关系的丧服级别。习惯上所称的“五服”，不包括缌衰(理由详后)。

宗亲丧服，就是宗亲集团内部，体现了各种亲疏远近的血缘关系的丧服等级制度。《仪礼·丧服经传》即以五种服制为纲，描绘了一个庞大的父系宗亲集团，并且详细规定了处在这个集团内部的人们之间应该遵循的各种关系。

斩衰服，在丧服等级中级别最高。它用粗生麻布一块，衣旁及下际不缝（此谓“斩”，《仪礼·丧服经》：“斩衰裳”，《传》曰：“斩者何？不辑也。”）披身而成，同时戴“斩衰冠”（用布二尺二寸）。斩衰服期三年，子为父、妻为夫、父为长子、父卒然后为祖父后者、未婚女子为父、因故回娘家的已婚女子为父、妾为君（丈夫）等，都服斩衰。

斩衰服充分体现了父权制集团的本质特征。父、夫、宗子是父系亲属系统的核心，他们享有最隆重的礼遇。即如《丧服传》所言：“父至尊也”、“夫至尊也”、长子“正体于上又乃将所传重也”（郑注：“重其当先祖之正体，又以其将代己为宗庙主也”）、“受重者，必以尊服服之”。其他所有服制都是从这个核心出发，并参照此核心才得以成立和说明。父系宗亲集团就是这样—一个由近而远、由亲而疏、呈辐射状排列的庞大体系。

齐衰服，为丧服的第二等级。齐，缝辑之意，熟麻布缝边，制成方领宽袖的“衰”（凡丧服，上曰衰、下曰裳）和前三幅、后四幅的“裳”，颇类今日的打褶短裙。齐衰服丧期有三年、一年（“期”）和三月三种。一年服又分“杖”与“不杖”两种*。三年齐

* 杖，竹杖。《丧服传》：“杖者何？爵也；无爵而杖者何？担主也；非主而杖者何？辅病也”。于鬲《香草校书》卷二十八“仪礼·三”认为：“君丧之杖论爵，亲丧之杖不论爵，而杖之起当起于君丧之有爵也者……无爵者遇亲丧，则假有爵者遇君丧之杖杖之”。此为“杖”礼的起源。对“杖”礼本意最通达的解释见于《礼记·问丧》：“孝子丧亲，哭泣无数，服勤三年，身病体羸，以杖扶病也”，表示悲哀程度。不杖者，意为毋须悲哀至“身病体羸”，“杖”与“不杖”是亲疏等级的又一表现。

衰用于“父卒为母、继母如母、慈母如母、母为长子”等场合。这一服制是父权、夫权和宗子权的延伸。《丧服经》：“父卒则为母”，郑注：“尊得伸也”；“继母如母”，《传》：“继母何以如母？继母之配父，与因母同，故孝子不敢殊也”，郑注：“因，犹亲也”（更确切地说，“因母”当读为“恩母”。有恩于子之义。“恩”、“因”谐声，例得通借）。胡培翬《仪礼正义》：“或谓继母有抚育之恩故服之，非之。设继母来时，子已长成，亦必服之，则《传》配父之义不可易，明矣”；“慈母如母”，《传》曰：“贵父之命也”；“母为长子”，《传》曰：“父之所不降，母亦不敢降也”，郑注：“不敢降者，不敢以己尊降祖祢之正体”。子与父，子与母，子与继母，子与父妾，母与长子之间的关系，统统受制于父、夫的“至尊”和长子的“传重”地位。妻为夫服斩衰三年，夫为妻则服齐衰“杖期”（一年），夫妻虽为共承宗庙的至亲，但在父系家族内，女子地位永远低男子一等。

以上属父系宗亲集团中的核心成员。

齐衰“不杖期”中出现了一大批新的亲属，使上述父系宗亲集团迅速扩大了几倍。本人的嫡孙、庶子，本人的兄弟、兄弟之子女、祖父母、伯父母、叔父母、本人之亲姊妹，长子妻、姑母，等等，都与本人发生了密切的关系。这些关系既包括了纵向（父子），又包括了横向（兄弟），在这以后出现的其他关系均可被认为是由此出发而向两个方面的衍射。

齐衰三月服，是为曾祖父母特设的服制。从衣饰来说，尚属隆重，但服丧日期却是全部丧制中最短者（与缌麻同）。这一特殊的规定，表明本人与曾祖父母的关系虽然明确为直系，虽然《传》文中还有曾祖父母为“至尊”的记录，但已经相当疏远。

《丧服经传》没有制定高祖与玄孙的服制，后世将高祖比照曾祖，亦为齐衰三月服。后世学者根据《礼记·丧服小记》中“亲

亲，以三为五，以五为九”、“有五世而迁之宗，其继高祖也”的话，并且主要是为了凑足“上自高祖下至玄孙”这一“九族”的规模（此为九族古文说，孔安国、马融、郑玄主之^①），就认为高祖已经包括在曾祖之中，所谓“曾者，重也，祖父以上言曾祖”^②。故这是《仪礼》省文而非无高祖、玄孙之服。程瑶田称此为“臆见”并作了严厉的批评。他说：“曾祖之名断难通乎上世……细绎经文，旁穿交通，实系不为高祖、元孙制服，不然，高祖何如人也？元孙何如人也？一为祖迁于上之所开先，一为宗易于下之所归宿，始之终之在此二人。如应制服，是典礼之犇犇大者，正宜表而出之以示人，而乃以曾祖统高祖，以曾孙统元孙，深没其文，使后之人疑不能明。服制鉅典，诸儒说经铿铿，迁就依违如此，此吾之所不能解者也”^③。可见，《丧服经传》无高祖就是无高祖，参较后世之有高祖，正可理出发展的脉络，何必以今矫古？

大功服，为丧服的第三等级，其服用熟布制成，较齐衰为细，较小功为粗，丧期一般为九个月。在此丧制下，亲属系统进一步扩大至本人之众媳、本人之堂兄弟、侄媳、庶孙、未婚堂姊妹、已嫁姊妹、已嫁侄女等属于同宗旁系的层次。至此，父系亲属系统已初具规模。

小功服，为丧服的第四级，其服用熟布制成，较大功为细，较缌麻为粗，丧期为五个月。本人为祖父的亲兄弟姊妹，亦即伯叔祖父母、从祖祖姑、父亲的堂兄弟姊妹亦即堂伯叔父母、堂姑、本人之弟妹、已婚堂姊妹、同曾祖父的再从姊妹、再从兄弟、堂侄、未婚堂侄女、本人之嫡孙媳、侄孙、未婚侄孙女等，都服此等服制。

五服中服制最轻者是缌麻，其服用极细之熟布制成，同时戴缌麻冠，丧期为三个月。它将四世之内所有同宗亲属都囊括进

来了。其中有曾祖父的兄弟姊妹、祖父的堂兄弟姊妹及其子女，以及这些子女的子女、本人堂兄弟之侄、女、堂兄弟之孙、女、本人兄弟之曾孙、女等。

由“五服”体现的这个上自曾祖，下至曾孙(以后又扩大至高祖、玄孙)、旁至族兄弟姊妹的同姓同宗亲属系统，就是每一个人根据父系血缘由亲而疏、步步推行所能达到的最大限度的亲属范围。出此范围，血缘关系就不再被认为有实际意义，而在此范围内，每个人与他的各类亲属，都存在种种权利与义务的关系，其关系深浅的标志，就是丧服服制的级别。

这个系统严格按照父系单一血缘关系排列，其中每个异姓都只能作为同姓的附庸，甚至母亲之受尊，也只是因为她“配父”的缘故。其他如妻子、女儿、弟妹、儿媳、孙媳等，都只能享受比其相对的同宗男子低一级的待遇。根据女子“未嫁从父，既嫁从夫”的原则，女性成员婚前婚后服制差一级，因为一旦结婚，她就加入了另一个父系宗亲集团。如女儿未婚服齐衰，出嫁则服大功；堂姊妹未婚服大功，出嫁则服小功；堂侄孙女未婚服缌麻，出嫁则无服，其余类推。女子未婚父丧，为父服斩衰，既嫁父丧，只能服齐衰，为夫服斩衰，原理同上。《丧服传》解释说：“妇人不贰斩也。妇人不贰斩者何也？妇人有三从之义，无专用之道。故未嫁从父，既嫁从夫，夫死从子。故父者子之天也，妇人不贰斩者，犹曰不贰天也，妇人不能贰尊也”。只有当夫妻恩绝义断，重归父族，才能重新恢复她的权利。《丧服经》言“子嫁反在父之室，为父三年”。马融认为“反在父之室”为“犯七出还在父母之家”之意。胡培鞅《正义》引蔡氏语：“女出嫁则恩隆于夫家，故为父降服期，被出则夫妇义绝而恩隆于父母家矣。故仍为父三年也”。另外，如果丈夫、长子因病死亡，所谓“女子适人无主者”，妇女不得已回到父宗，也可恢复

《丈夫(男子)通服表》

(据程瑶田《仪礼丧服文足徵记·丧服通别表·一》)

父之姑 总麻	父在齐衰杖 母期 父卒齐衰三 年 慈母如母 继母如母	曾祖父母 三月 齐衰 祖父母期 不杖	族曾祖父母 总麻 从祖祖父母 小功报	族祖父母 总麻 从祖父母 小功报	族昆弟 总麻
从祖姑报 总麻	适人者 小功	父三年 折衰 不杖	叔父母期 不杖	从祖父母 小功 从祖父母 大功	族父母 总麻 从祖昆弟 小功 从祖昆弟之子 总麻
从父姊妹 总麻	从父姊妹 小功	己	昆弟 期 不杖	从父昆弟 大功	从祖昆弟之子 总麻
从祖姊妹 总麻	从祖姊妹 小功	长子三年 折衰 众子 期 不杖	昆弟之子 不杖期	***	***
适人者 小功	适人者 小功	庶孙 大功 曾孙 总麻	**		

* 姑、姊妹、女子子未嫁时与“适人无主者”同服。
 ** 昆弟之孙不见小功章，以其为从祖祖父母小功，见报文。
 *** 从父昆弟之子不见小功章，以其为从祖父母小功，见报文。

她原有的权利。这些措施，是父系宗亲集团为维护本集团利益的完整，防止财产外流而制定的保护性措施。

这类措施使得父系宗亲集团内部的服制变得非常复杂。当事人身份一发生变化，服制就会有相应的变动，丧服制度不是僵化和绝对固定的，它以具体关系局部的、经常的“变”，来实现父权家族总体的、永恒的“不变”。因此，在同宗范围内，从大类上说服制是五种（由于齐衰有三种丧期，故也可说是七种），但由于各种身份的存在，以及这些身份可能发生的变化，一个人应当了解和记忆的服制，至少就有四十一一种（如果细分还可更多），其复杂程度足令未经专门训练之族人的头脑晕眩。

清人程瑶田《仪礼丧服文足徵记》卷三有《丧服通服表》^④，其中《丈夫（男子）通服表》，详细地再现了《仪礼·丧服经传》所反映的父系宗亲集团的范围，以及基本服制的概貌，可为我们提供直观的印象。（见附图）

《仪礼·丧服经传》中的服制绝不止这些，《丈夫通服表》只是表现了其中最重要、也最基本的一套服制。程瑶田另有二十八表，将丧制“至纤至悉，分而录之，不嫌烦碎”，读者若有兴趣，可参见。

我们平常所说的宗族，实际上就是这样一种父系亲属集团。当然，宗族成员一开始可能并没这么多，成员的数量和层次，在某些社会条件下，也会有或大或小的波动。但是，宗族的组织原则，也就是上述以父子嫡系为轴线，以单系血缘为总纲，呈辐射状散布的这一套基本规则一旦确立，就不会改变了，如果改变，宗族将不成其为宗族。所谓宗法制度，就实行于这个范围内。

然而，《仪礼·丧服经传》的珍贵价值，并不限于向我们描绘了这样一个同宗亲属系统，从而使我们对古代宗族的组成状

况有了粗略的了解，更有意义的贡献在于，它并没有单纯地提供一堆纯属经验性的事实，使得我们只能去作静态和孤立的分析，它的丰富内容，为我们把整个父系宗亲集团看作为一个“结构”，从而对之进行整体性、转换性和自身调整性的研究提供了有利的条件。正是这一点，有助于我们进一步揭示丧服制度的表现形态、深层结构和其他很多有关问题的实质。

观察上引《通服表》，立即可以发现，这个亲属系统是由一个个成分所组成的。但是这些成分绝非独立存在，它们服从于能说明系统之成为系统的一些规律。

什么是这些成分所必须服从的规律呢？如果引《丧服传》的话，就是“父至尊也”、“夫至尊也”、“大宗者尊之统也”。正是这三条主线，构成了亲属系统内在的网络，使得人们只是作为这个网络的一个部分才得以表现出自己的存在。正因为“父至尊”，同宗图上的每一成员都必须与本人和本人之父，有或近或远、或曲或直的血缘联结，亲兄弟姊妹如此，族兄弟姊妹也如此，没有这种关系的人进不了这个系统；正因为“夫至尊”，故异姓妇女都必然作为本族男子的附属物，而同姓妇女婚后亦将加入丈夫的同姓集团，每个宗族在这一点上权利均等；正因为“大宗者尊之统”，所以亲属系统永远有一个核心，其他成员均受制于此核心，无论他本人是否也属于某种“尊者”的地位。大宗之尊集父尊与夫尊于一体，故称它为“尊之统”。

这“二尊一统”可以被认为是上述亲属系统所表现出的内在结构或整体性。但是，这种内在结构并非每个成员都能意识到，而多半是由他们在无意识中盲目地体现着。只有当人们在实行中出现了问题，或者当人们对种种既定规则发生了疑问时，结构才会显现，这必须靠理论家去阐发、去说教。如果说，《丧服经》是既定规则的记录的话，那么《丧服传》就是某个、或某

几个理论家回答人们疑问的记录。研究表明,《丧服传》的作者牢固地把握着组成亲属系统的基本环节,自觉而熟练地运用这些环节去对这个经验性体系作出演绎性的解释。这样,就使这个对个别成员来说仍然是无意识状态中的结构,高度抽象为一套无须论证的、先验的教条了。

我们看《传》文。

子为父服斩衰三年,《传》曰:“为父何以斩衰也?父至尊也”;

妻为夫服斩衰三年,《传》曰:“夫至尊也”;

妾为君服斩衰三年,《传》曰:“君至尊也”(郑注:“妾谓夫为君”)。

问者请教子为父、妻为夫、妾为君服斩衰三年的道理,如果从心理学、生理学、伦理学、政治学等角度阐发,此间道理自有一大篇文章可作。比如,孔子就从“子生三年然后免于父母之怀”^⑤来解释子服父丧三年的原因,涉及到有关道德伦理的心理基础问题。墨子则从“厚葬……贫民,服丧……害事”^⑥的角度,论证过不应该实行“三年之丧”,甚至连一年、五月、三月之丧都不要。《节葬》篇说:

君死,丧之三年;父母死,丧之三年;妻与后子死者,五皆丧之三年;然后伯父、叔父、兄弟、孽子其(期),族人五月;姑姊甥舅,皆有月数,则毁瘠必有制矣。使面目陷隤,颜色黧黑,耳目不聪明,手足不劲强,不可用也……是故百姓冬不忍寒,夏不忍暑,作疾病死者,不可胜计也,此其为败男女之交多矣。以此求众,譬犹使人负剑而求其寿也。^⑦

这正、反两种理论虽各有偏颇,但也言之成理,持之有故。然而,《丧服传》论证三年丧之必行,并不是从数量上和质量上

寻找大量足以驳倒墨子“薄葬短丧论”的理由，恰恰相反，他们撇开一切细节，直以三个“至尊”对之，显示出了极强烈、也极武断的意识。至于父、夫、君为何“至尊”这个更为根本的问题，《传》文却没有解答，更有可能是不屑于解答。一切需要对其大量复杂的中间环节进行周密论证方能成立的结论，变成了先验的命题强加于所有为子、为妻、为妾者。

前提既已确立，其余一切都依据此前提而获得合理化解释，这是《丧服传》的基本方法。

父在为母服齐衰杖期，《传》曰：“何以期也，屈也，至尊在不敢伸其私尊也”；

出妻之子为母服齐衰杖期，《传》曰：“与尊者为一体，不敢服其私亲也”；

庶子为父后者为其母服缌麻，《传》曰：“何以缌也？与尊者为一体，不敢服其私亲也”。

这是自己亲生母亲在不同场合受到不同待遇的三条纪录，理由何在？父在为母服齐衰杖期，因为父为“至尊”，母为“私尊”，私尊从属至尊，故“至尊在不敢伸其私尊”；所谓“出妻”，犯七出条而被丈夫逐出之妻，其亲子待父死后，为母服齐衰杖期。胡培翬《正义》引高愈云：“出妻之子为母期，盖指父没言之，父没本应为母齐衰三年，因其出也，故降为期，不敢欺其死父也。若父在而出母没也，其惟心丧乎！”“至尊”之父的权威就是如此之大！庶子，妾之子，一旦继父为宗庙主，即为亲母服缌麻。胡培翬说：“何以缌也？怪其不服母之本服而问也……尊者谓父，私亲谓其母，庶子为父后，传父之重，即与父为一体，而妾母不得体君，是己之私亲，故不敢服也”。

实际上，这些论证是站不住脚的。因为它们都是从一个先验的、未经解释的前提出发而作出的独断性推衍。为什么为父

服斩衰？因为父为“至尊”；为什么为母服齐衰？因为母不是“至尊”；为什么出妻之子为母服齐衰？因为她是被“至尊”之父、夫所“出”，我为“至尊”之后，故不敢服私亲；为什么庶子为母服缌麻？因为庶子得继“至尊”，故为妾母服缌麻。全部论证的基础就是“父为至尊”，而这个基础之所以成立的理由，恰恰是人们想确切了解，但并没有从《丧服传》中得到任何解释的悬案，它是作为一个不言而喻的既定命题，强行灌输给读者的。

类似论证比比皆是。孙为祖父母服齐衰不杖期，《传》曰：“何以期也，至尊也”；曾孙为曾祖父母服齐衰三月，《传》曰：“何以齐衰三月也？小功者兄弟之服也，不敢以兄弟之服服至尊也”。胡培翬《正义》说：“凡子孙于一本之亲，虽有远近之不同，而其奉为至尊则一，以统绪所自来也。故《传》于父言至尊，于祖言至尊，而于曾祖父母，《传》云‘不敢以兄弟之服服至尊也’，则自曾、高以上皆为至尊可知”。祖、曾祖的地位都是据“父为至尊”而类推的。侄为世父母、叔父母服齐衰不杖期，《传》曰：“世父、叔父何以期也？与尊者一体也”，其地位也赖于父之至尊而得立。

夫之至尊其实是父之至尊在男、女关系上的一种特殊表现形态。对于未婚女子来说，夫之至尊就是父之至尊，所以，女子“在室”时与其兄弟地位相同；而对已婚女子来说，夫之至尊实际上已转化为另一宗族的父之至尊，她以低男子一等的地位加入这新的宗族，作为丈夫的附属物而存在。《传》说：“其夫属乎父道者，妻皆母道也，其夫属乎子道者，妻皆妇道也”，相当传神地把握住这个“凡妇人随夫为尊卑”^⑧的基本原则。然而，《丧服传》的作者们除了熟练地运用“夫之至尊”这个通则来说明有关男女关系的一切实例外，并没有告诉我们夫之所以“至尊”的任何道理。像“父之至尊”一样，“夫之至尊”是作为一条不言

而喻的“公理”，突然降临于广大妇女头上的。“父者子之天也，夫者妻之天也”，完全是一种必然性。

《丧服传》的作者们对大宗为“尊之统”的原理，似乎有过一些较前为深入的说明。

父为长子服斩衰三年，《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”；

为人后者服斩衰三年，《传》曰：“何以三年也？受重者必以尊服服之”。

这里所谓的“正体于上”，是说长子继承父业，成为本宗族新一代宗庙主，郑注：“重其当先祖之正体，又以其将代己为宗庙主也”。而“传重”与“受重”之“重”，主要是指这一宗庙主的地位。当然其实质也许反映了他将接管这宗族已有的人口、土地、财产之类家业的事实。不过，这一层意思是我们根据《传》文对兄弟“累居而同财，有余则归之宗，不足则资之宗”所作的阐发，《丧服传》并没有在这里加以进一步的论证。据作者们看来，“正体”之“正”与“传重”之“传”，则是更为基本的条件，正由于这两点，“宗子之尊”与“父之至尊”联系起来。于是，才使得长子与“为人后者”获得了如此高的待遇，这也就是宗法制度的一个中心环节，所谓“继”、“承”的原始意义。胡培翬《正义》说“古者重宗法，父为长子服斩衰三年，亦敬宗之义”，正是此理。因此，程瑶田不同意郑玄把“传重”仅仅理解为“重其当先祖之正体，又以其将代己为宗庙主”一意。他认为，《传》文“又乃将所传重也”是一“倒装文法，犹云‘又乃将所受之重传之也’，先有重然后传，非传与长子然后谓之重。注谓‘重其当先祖之正体’，意以长子当先祖正体，吾乃重之，不合《传》文‘传重’之旨”^⑩，所说非常正确。

如此说来，大宗之“尊”是父王至尊在全宗族范围内的扩大，

因此，其根据同样是不可解释、也不须解释的通则。最典型的莫过于对“为人后者为其父母报”的解释。“为人后者”指得继宗庙主的宗子，他感恩（“报”）于亲生父母，故为之服齐衰不杖期。《传》曰：“何以期也？不貳斩也。何以不貳斩也？持重于大宗者，降其小宗也。为人后者孰后？后大宗也。曷为后大宗？大宗者尊之统也”。作者自问自答了这一大串问题，实际上已经阐释了“为其父母报”的原因是由于“为人后者”是大宗的缘故。然而，照丧服制规定，对父母本该服三年丧，现在非但不服三年，服不杖一年似乎也已经很勉强，属于“报服”。程瑶田说过：“报，为同服相为之名也。……至亲一脉，无所谓报也，盖服之言报者，谓旁亲也”^⑩，这不是轻视和冷落了父母的父母吗？《丧服传》说：

禽兽知母而不知父，野人曰父母何算焉？都邑之士则知尊祧矣，大夫及学士则知尊祖矣，诸侯及其大祖，天子及其始祖之所自出。尊者尊统上，卑者尊统下，大宗者尊之统也，大宗者，收族者也，不可以绝。

照作者意见，从禽兽、“野人”（即“乡曲之人”）、“都邑之士”到大夫、学士、诸侯、天子，其精神境界是一逐级递增的过程。由“尊父”而“尊祖”，由“尊祖”而尊“始祖之所自出”，反映了由文化教养和社会地位决定的对家世的炫耀与对已经升华为统治意识的血缘感情的自觉把握程度的变化。因此，“尊者尊统上（远），卑者尊统下（近）”，冷落父母恰恰表示了一种更高的精神境界。

《丧服传》的作者将此三条基本规律作为环联整个宗亲系统的内在网络和总纲，使宗亲系统显现出严格的整体性，而非一个诸先决成份的简单总和。从这个意义上说，《丧服传》实现了将个体与他起先并不能真切了解的文化传统牢固地联结在一起的目标。由《丧服经》构造的宗族关系系统，无论《传》文对它进行的解释对后世思想发展的进程有多少消极的影响，它仍然是

一部人类学的杰作，在世界文化史上都应当得到肯定的评价。之所以如此，不仅在于上面已经谈到的整体性，还在于它表现出灵活的转换性和严密的自身调整性。所谓转换性，是说这个宗族系统关于宗亲关系的种种规定，是一些转换体系。根据当事人身份的变化，原先的关系可以有所升、降，因此，从表面上看，丧服制度是静止的，而实际上却应从动态去理解。

前文曾提到同宗女子“在室”与出嫁享受不同的服制，是宗族为维护自身利益的完整面设计的一项保护性措施，这一措施从一定意义上讲就是一种“转换”。妇女一旦结婚，就丧失了她在出生的父系世系群中的权益，而获得了她所嫁入的另一世系群中的应得利益，这当中还包括以丈夫的祖先为她的新祖先，等等，她父亲对她的“至尊”权利，也转让给了她丈夫。这是宗族的特征。如《礼记·杂记下》规定：“姑、姊妹其夫死，而夫党无兄弟，使夫之族人主丧，妻之党虽亲弗主”，陈澧注：“妇人于本亲降服，以其成于外族也，故本族不可主其丧”。当然，在《丧服经传》中，妇女出嫁后并不丧失她原先的全部权益，而只是降低一级，这一现象可以看作是由于中国古代婚姻与家族发展的特殊性而出现的一个特例。

类似这种由于当事人身份改变而出现的、减杀原定丧服级别——“正服”——的现象，称为“降服”，这是从动态来理解全部丧制的一项重要规则，对我们更好地解剖宗亲关系中的转换机制，具有重大意义。

举例说，于为父服斩衰三年，为母服齐衰三年。但如子“为人后者”，即将其本生三年之服降为齐衰不杖期，为世父母、叔父母、亲兄弟、众侄、嫡孙等，服齐衰不杖期，如这些人死于十二至十九岁，那么服制全部降一级为“殇大功”（“殇”者，《丧服传》说：“年十九至十六为长殇，十五至十二为中殇，十一至

八岁为下殇，不满八岁以下，皆为无服之殇”）；如死于八岁至十一岁，则再降一级为“殇小功”；为本人兄弟服齐衰不杖期，如本人“为人后者”，则为兄弟服大功；小功、缌麻也有类似降服的规定。总之，降服是为适应人们在血缘身份上可能出现的各类变化而制定的一种变通手法。由于它使这种变化绝不致超出系统的边界之外，降服规则实际上仍然顽强地体现着系统的整体性，并且它的制定本身，亦受制于组成系统的规律。从这个意义上说，降服是宗亲系统内部自我调整的一项重要手段。

对宗亲丧服还可作更多的分析，但我以为，本节所述，概括了宗亲丧服的所有关节点，通过它们，已经能对宗亲丧服制度的内容、机制，有一个大致准确的了解了。

第二节 宗亲丧服与政治性丧服之间的关系

我将天子、诸侯、大夫、士之间的丧服等级规则，称之为政治性丧服制度。政治性丧服，可以是有血缘关系的人们之间的丧服（包括宗亲与姻亲），也可以是毫无血缘关系的人们之间的丧服，只要互相间存有政治联系（无论是否同属一个政治实体），都可具有政治性丧服。

政治性丧服反映了政治等级间的隶属关系，它与宗亲丧服的性质、前提，都不相同。然而，两者在以下场合，就发生了必然的联系：具有政治身份的宗族成员之间、以及他们与无政治身份的宗族成员之间的丧服；宗族成员作为“国家公民”，与无血缘关系的各个政治等级之间的丧服。在这两个场合，宗亲丧服就与政治性丧服发生了契合关系。对于本书的研究来说，这一关系能够生动、形象地表现宗法与政治的对应、区别和转换规则。

政治性丧服除了宗亲丧服已有的“五服”之外，还有“缙衰”一服。缙，细疏布之称，“缙衰”是小功服的一种，丧期为七个月（一说五个月），《仪礼·丧服经》：“诸侯之大夫为天子，缙衰七月服”。缙衰衣类似今日之马夹背心，缙衰裳则似百褶裙。

文献中关于政治性丧服的记载出现很早，大约殷代已有所谓“三年之制”。《尚书·无逸》中有“高宗亮阴，三年不言”的故事，不过，服制不明。西周成王死，康王即位，《顾命》篇记载他在朝廷上主持了规模宏大的葬礼。康王对诸侯发布了“就职演说”后，“释冕，反丧服”，正式开始服丧。这是帝王丧礼，其他等级是否也有此制，难以确定。

春秋时代，各种葬礼、丧礼、丧服，陆续完备起来。如《左传》隐公元年，有“天子七月而葬，同轨毕至；诸侯五月，同盟至；大夫三月，同位至；士踰月，外姻至”的规定；昭公十一年记载，昭公母死，昭公“有三年之丧”，昭公十五年，晋“一岁而有三年之丧二焉”。昭公十年七月，晋平公死，新君晋昭公服斩衰；十二年三月，“晋有平公之丧，未之治也”；襄公三十一年，“比及葬。三易衰，衰衽如故衰”等等。从全局来看，此时的葬礼、丧礼、丧服，是一些零散而未成系统的片断，它们还未以一项完整的制度的形态出现在人们面前。与宗亲丧服的关系，更尚处于朦胧阶段。

《仪礼·丧服经传》的价值，不仅在于它第一次系统地记录了各个级别的丧期、丧服，而且在于它记录的方式。它不是平面地、静止地对种种规则作孤立的描述，而是用交叉的方式，记载了宗亲与政治两套丧服制度。这种方式就使两者构成了一个互相参照的体系，使人面对这一大堆复杂的规则时，有了一个清晰的头绪。仅此一点就证明，《仪礼·丧服经传》的出现，是中国古代思想史上一个重要的里程碑。

上一节已经指出了《丧服经传》关于宗亲系统内丧服的转换规则由正、降两服体现出来。现在,由于引进了一个政治系统,就使原有的转换规则出现了更为复杂的情况。

《丧服经传》中出现的政治等级有:天子、诸侯、国君、臣、大夫、室老、士,以及他们的祖父、父、兄、子、弟,此为男性;女性包括国君之母、妻、姊妹,大夫命妇、大夫之妻、大夫之妾、公妾、士妾等等。在这些等级之间,除了政治上的隶属之外(如行政的任免、赋役的贡纳等),也如宗亲系统一样有丧服的规定。在某些时候,政治系统与亲属系统发生重叠,君父、臣子正好相对。在这一前提下,出现一些平行的转换关系,如子为父服斩衰,同为父子关系的诸侯为天子、臣为君亦服斩衰,《传》文中父、天子、君(国君)三者同为“至尊”,是其证。然而,“平行的转换关系”不能成为两个系统之间的常态。因为历史的发展使两个系统日益由重叠而分离,并且政治系统日益凌驾于宗亲系统之上,因此,这种转换在绝大多数场合,不但不平行,而且政治系统远远占优势。如以臣为君服斩衰三年而言,其根据不仅仅在于君父——臣子对应和参照,更重要的是因为“君谓有地者也”^①。他的优势并不单纯来源于血缘,甚至在相当场合可以与血缘无关。由于政治、财富,使得君臣关系既涵盖了父子关系,如《礼记·昏义》说:“天子之与后,犹父之与母也。故为天王服斩衰,服父之义也,为后服齐衰,服母之义也”,同时,也超越了父子关系。也就是说,臣为君服斩衰,既可能是子为父,也可能是父为子,既可能是弟为兄,也可能是兄为弟,既可能是侄为叔,也可能是叔为侄,更有可能是毫无血缘关系的被统治者 of 统治者。这一情况表明,一旦宗亲系统与政治系统发生转换关系,宗亲系统必定服从政治系统,君(此为广义的“君”,包括天子、诸侯及卿大夫^②)之尊高于父之尊,

也高于大宗之尊。天子或国君去世，其治下各诸侯、各宗族，都要以斩衰或缌衰(《丧服经》：“诸侯之大夫为天子，缌衰七月服”)服之，就是这个道理。

在相当多的场合里，宗亲系统中的某人，因其具备了一种政治身份而引起原先服制的改变。

如：为祖父母、世父母、叔父母、昆弟、昆弟之子、嫡孙服齐衰不杖期。如本人是大夫之子，则服制照旧。如本人是大夫之庶子，则只能为嫡昆弟服而不必为其他人服。但如果自己是大夫，那只有当祖父母、嫡孙为士者时，才能服该制，而世父母、叔父母、子昆弟、昆弟之子为士者，则只能服大功。

次如，为堂姊妹在室服大功，出嫁服小功。但如果自己是大夫，或者是大夫之子和公之昆弟，堂姊妹所嫁者又为大夫，小功服则改为大功，如所嫁者为士，仍为小功。如果本人为君，而堂姊妹亦嫁与国君，同样也由小功改为大功。这就是“夫尊于朝，妻贵于室”^⑩的确切写照。

再如，为兄弟长殇服大功，如本人为大宗子，则为兄弟长殇服小功，此为降服一等。但是，大夫之庶子为其兄弟长殇亦服大功。可见“大夫之庶子”这一地位由于带有政治色彩，因而比“为人后者”更为显赫。

又如：“慈母如母”齐衰三年，这是宗亲正服。如“士之妾子”，则降为期服；如“大夫之妾子”，则降为大功；如天子、诸侯，则无服。《礼记·曾子问》中，孔子回答子游关于“慈母如母”的疑问时，就指出诸侯无服的事实：“子游问曰：‘丧慈母如母，礼与？’子曰：‘非礼也……昔者鲁昭公少丧其母，有慈母良，及其死也，公弗忍也，欲丧之。有司以闻，曰：‘古之礼，慈母无服，今也君为之服，是逆古之礼而乱国法也。若终行之，则有司将书之以遗后世，无乃不可乎？’……公弗忍也，遂练

冠以丧慈母。””

《礼记·曾子问》篇用提问的方式，记录了有关这方面的大量材料。如“大夫士有私丧，可以除之矣，而有君服焉，其除之也如之何？”孔子曰：“有君丧服于身，不敢私服，又何除焉？”陈澧注：“君重亲轻，以义断恩也。若君服在身，忽遭亲丧，则不敢为亲制服”。另如“君薨既殯”、“君既启”、“君未殯”、“君之丧既引”而“臣有父母之丧，则如之何？”臣之大丧，亦由于君丧面有所贬损。

以上数例，可以说明政治系统与宗亲系统之间的转换规则：在极为有限的条件下，血缘身份与政治身份重合，两者可处于暂时的、平行的转换关系中；而在绝大部分场合，政治身份则制约着或改变着血缘关系对实际生活的干预程度。《周礼·党正》云：“壹命齿于乡里、再命齿于父族、三命而不齿”；《礼记·丧服四制》“门内之治恩揜义，门外之治义断恩”；《公羊传》哀公三年“不以家事辞王事，以王事辞家事”；《谷梁传》文公二年“不以亲亲害尊尊”；《礼记·哀公问》“人道政为大”，以及董仲舒以“君为臣纲”列三纲之首等，是后世对这个客观现实的理论总结。《仪礼》虽然尚未到达这程度，但基本原则已经具备了。历来的《丧服经传》研究者都曾注意到这种不平衡的转换关系。从郑玄开始，相当一部分学者将由这种关系产生的、并非取决于血缘身份的服制，称为“义服”，以区别于前文所述“正服”、“降服”，成为丧服制度的三大规则之一。这一区分当然也包括一些非政治性关系，但主要意义，也许还是为了将那些无法用血缘亲属关系解释的政治关系，纳入两大系统的非平行转换中。比如公、士大夫的众臣为其君，服斩衰；妻为夫之君，为君之父母、妻、长子、祖父母，服齐衰不杖期；寄公为所寓，庶人为国君，为旧君之母妻；大夫在外，其妻、长子为旧国君，皆服

齐衰三月，等等，都是义服。

“义服”类关系的出现，并不是为了破坏原来宗族系统内部的固有规律，恰恰相反，由于政治系统最终仍以宗亲系统为其参照系，正说明政权对宗族的保护和充分利用。因此，在确保“君为臣纲”的前提下，“父为子纲”、“夫为妻纲”不仅不会削弱，反而会加强。加强的结果，就使宗族系统以子结构的名义，加入到了一个更广泛的政治结构里去，后者对前者虽有种种干预，但并未取消它的规律。在这里没有归并现象，只有联盟现象，全部变化是一种丰富和更高程度的升华。

综上所述，《丧服经传》所描绘的是一个政治宗亲系统，前面曾提到过，这是在人类古代文明史上罕见的一部杰作。从其整体性、转换性和自身调整性看，它不愧为一个严密的、有机的结构，可与任何一个人造系统媲美。况且它又是那么博大和复杂，五种基本服制在经过种种变化后，化为二十三种：斩衰正、义服；齐衰三年服；齐衰杖期降、正、义服；齐衰不杖期降、正、义服；齐衰三月正、义服；殇大功降服；大功降、正、义服；缌衰七月服；殇小功降服；小功降、正、义服；缌麻降、正、义服，实行于一百三十八种场合^①，其精密程度是无与伦比的。

不过，由于丧服制度包括正、降、义服（后人又在这个基础上细分为从服、报服、名服、加服、生服），就使整个丧服制度难以绘制成一张整齐而稳定的蓝图（甚至像程瑶田这样的礼学大家，也要以三十八张图表才粗略地涉及了丧服的各项细则）*。这一套制度配合着人口的流动，身份的改变，追随着政

* 程瑶田《仪礼丧服文足徵记》卷三有以下三十一表：

《丧服通别表》共二十九表：丈夫通服表、为人后者为所后服表、为人后者为其亲服表、为出母嫁母继父服表、庶子服表、大夫服表、大夫之子服表、大夫庶子服表、士服表、臣为君服表、庶人为君服表、诸侯服表、公子服表、公子之适

治的潮流，适应着环境的变化而表现出了一定的弹性。《丧服经传》这部著作的意义，并不在于它所描绘的这一个“社会”是否整齐、或是混乱——任何社会生活都是秩序与混乱构成的多层次复合体——它的意义是告诉人们应该用什么手段通过什么途径，才能有效地维持系统的弹性与适应性；这些手段、途径，又如何又在意识形态上获得辩解，加以忽略、合理化或伪装。

注 释

- ① 参见拙作：《论九族今、古文说》，《华东师大学报》1987年第2期。
- ② 《仪礼》，郑玄注。
- ③④ 程瑶田：《仪礼丧服文足徵记·丧服不制高祖元孙服述》，《安徽丛书》第二期《通艺录》。
- ⑤ 《论语·阳货》。
- ⑥ 《淮南子·要略训》。
- ⑦ 王焕镛：《墨子校释》校正文本。
- ⑧ 胡培翠：《仪礼正义》。
- ⑨ 同③《正体于上义述》。
- ⑩ 同③《报服举例述》。
- ⑪⑫ 《仪礼·丧服经》。
- ⑬ 《仪礼·丧服经》郑注：“天子诸侯及卿大夫，有地者皆曰君。”
- ⑭ 胡培翠：《仪礼正义》卷二十五附《降、正、义服图说》；张惠言：《仪礼图》。

妻子服表、公之昆弟服表、公之庶昆弟服表、公士大夫之君为臣妾服表、公士大夫之众臣为其君服表、外亲服表、妇人通服表、大夫之妻服表、妾服表、为宗子服表、宗子在五属中及绝属成人殇服分别表、殇服统表、童子缌服表、朋友服表、改葬总服表；

《本服殇服一贯表》共一表；《成人本服小功及长殇服缌麻表》共一表。

同书卷六有《妻为夫亲从服表》共一表；卷八有《族亲诸服旁杀一贯表》共一表；《兄弟服例表》共一表；卷十有《丧服穷于缌麻上杀下杀旁杀表》共一表；《丧服旁杀差等生于以三为五以五为九表》共一表；《上杀下杀旁杀数世本末源流表》共一表；《上、下治旁治推至服穷亲杀属属姓别戚单表》共一表。

第十章

周代宗法制度在中国古代历史上的地位

第一节 周代宗法制度史的基本问题

宗法，是宗族内部的宗子法，其中包括确立、维护、行使宗子权的各种细密的规定。这是自北宋张载开始对宗法进行专题理论研究以来，学术界普遍认可的关于宗法的基本定义。我称此为“一般宗法形态”。一般宗法形态有一个重要特征，那就是它相对国家政权来说，是一个独立的存在。国家对确立和维护宗子权，采取充分承认其合理性的态度，很少通过政权的力量，直接干预具体过程。只有在发生触犯君权和破坏国家利益的时候，才予以制裁、镇压。但是，“一般宗法形态”本身所具有的普遍性（即适合任一时代），并不导致上述特征也具有同样的普遍性。以北宋为界，前后宗法的“独立性”差异极大，越往前追溯，宗法与政治的关系越紧密，到周代，两者简直处于难分（当然并不是不能分）的状态中。这种“难分状态”不仅是由于国家政权将宗族直接作为它的统治对象、统治单位而造成的，而且还因为宗族的贵族化、宗族成员的官僚化，致使宗族事务与国

家的军、政活动交织在一起，从而使宗政合一的现象获得进一步加强。如果说，北宋以后的宗法制度，由于具有相对的独立性，因此，它所面临的问题主要表现为宗族内部各支、各系、各家的关系，那么北宋以前，尤其在周代，宗法制度不具备独立性，故而除了要处理宗族内部关系以外，还必须处理宗族与国家政权这一更为重要的关系。由于突出地存在后一种关系，宗族内部的各种关系，实际上也必须根据它才能评价。正是这一点，导致周代人们没有把注意力集中在宗族内部，而是集中于外部，将宗族与政权、宗法与政治的关系，看作是宗法制度的关键问题。按照“一般宗法形态”，周代宗法的这一视角偏离了宗法与政治之间已经划定的界标。然而，这一判断却是“非历史的”。周人没有脱离宗族谈论宗法，宗法的“一般形态”虽然成形于北宋以后，但它深深地植根于周代宗法的历史事实中，只不过周代宗族严重的贵族化和政治化，使宗法与政治交错在一起，人们在谈论宗法时，就不能不谈到政治，在制定宗法的细则时，也不能不顾及政治而已。宗法与政治的分离，是包括周代宗法发展史在内的历史运动的产物，而不是先验的原则，如果不是早在周代，人们就提出了宗法与政治的关系问题，并且试图根据社会发展的需要，全面解决这个问题，那么，北宋时确立“一般宗法形态”的理论，和划定宗法与政治的界标，即使不是不可能，也要晚得多。换句话说，如果没有《仪礼》、《礼记》和《周礼》（这三部著作中的有关章节，集中反映了周人的眼光、方法和结论），人们对宗法发展史的认识，将降到一个极低的层次。

因此，提出宗法与政治的关系问题，是周代宗法制度的基本特征，仅此一点，就奠定了它在整部宗法发展史上的基石地位。

第二节 周代宗法制度史的基本贡献

对于像宗法与政治的关系这类问题来说，解决的程度完全取决于历史运动将两者之间矛盾展开的程度。因此，宗法与政治的关系成为尖锐的时代课题，只能是春秋以后的事，而回答这一问题就更要晚得多。此时，各类贵族宗族获得了充分的发展。同时，国家政权的各项职能也开始完善，一个统一的、封建专制的中央集权体制，正在逐步实现。这两种力量尽管在相当多的场合中可以相合，但由于前者的基础是父系宗族中的血缘关系，后者的基础是全国范围内的阶级关系，两者的根本出发点因此就是对立的。前者只有融入后者，而不是与后者平行，或者对抗，才能为自己保有在新形势下生存的机会。这是一个历史的趋势。宗族逐步脱离政治系统，不再成为国家政权结构中的一个政治实体，世卿世禄逐步让位于官僚郡县制度，宗族逐步非贵族化，宗族首领逐步担负起国家基层管理人员的职责，国家对宗族具体事务不再直接插手，从而使宗族内的宗法具有相对独立的性质等，就是在这一历史趋势日益明朗化的前提下，初步实现了的。

宗族与政权、宗法与政治的上述关系，还表现在一系列具体的规定上。比如，凡是在宗族与政权、宗法与政治发生联系的场合，后者都居于主导地位。天子七庙、诸侯五庙、大夫三庙、士一庙、庶人无庙^①，是一例；丧服中，“有君丧服于身，不敢私服”^②，慈母如母，齐衰三年，“士之妾子”，降为期服，“大夫之妾子”降为大功^③，天子诸侯则无服，是二例；乡饮酒时，“壹命齿于乡里，再命齿于父族，三命而不齿”^④，是三例；“门内之治恩揆义，门外之治义断恩”^⑤、“不以家事辞王事，以

王事辞家事”^⑥、“不以亲亲害尊尊”^⑦，是四例，等等。这当中虽然难免夹杂有汉代学者的言论，但基本事实却显然基于周代。

我把宗族与政权、宗法与政治的上述关系，称为“组织上的分离”。不管在具体的事实中它们还会以何种方式重新扭合在一起，至少在理论上和原则上，“分离”的必要性是被人们充分认识的。秦汉以后，“分离”的趋势更为明显。虽然在东汉、魏、晋、南北朝时期，由于门阀和世族的兴起，并且通过九品中正制、宗主督护制，使宗族、宗法与政权、政治出现“联姻”的局面，但是，第一，这一局面本非决策者所始料。如九品中正制是选举制，它以家世和才德为并列条件，是汉末乡里品评习惯的发展，其出发点不仅是血缘，还包括了地域，况且它也不是当时唯一的一种官僚制度；第二，流弊一经产生，立刻引起统治者阶层中一批有识之士的激烈批评。如晋代刘毅就指出，“上品无寒门，下品无势族”^⑧必将对国家政治造成危害，这说明，“联姻”局面与当时正统的舆论是相违背的。秦汉以后形成的中央集权、君主专制的绝对统治，不允许有任何政出多门、削弱统治基础的倾向，因此，“联姻”局面只能存在于政局暂时分裂的时期。一旦天下归于一统，周代已经形成的“分离”理论，必然再次主导统治阶级的统治意识。隋代开始“罢乡举、离地著，尊执事之吏……以吏道治天下，人之行，不本乡党”^⑨，“分离”的趋势得以强化。自唐、宋直至明、清，宗族、宗法与政权、政治组织上的“分离”进一步成为定势，终于使宗族、宗法在社会结构中，相对国家政权和“公法”来，只居于“家族”和“私法”的地位，其存在是以不妨害君权的最高统治为前提的。

周代宗法制度对后世封建统治的贡献，不仅表现为它制定了宗、政“组织上分离”的基本格局，还表现为，在充分强调“分离”的同时，极端强调宗、政思想上的“合一”，将宗法伦理、宗

法等级，直接比附于封建政治伦理和封建政治等级。如有子所说：“其为人也孝悌，而好犯上者鲜矣……孝悌也者，其为人之本欤！”^⑩ 以及《仪礼·丧服经传》将天子至尊、国君至尊与父至尊、夫至尊、大宗尊之统相提并论，就是“合一论”的典型表述。周代宗法思想的一个重要特征，就是不将宗族、宗法看作一个孤立的存在，而是将它们置于具体的政治背景下，从两者必须服从政治统治这个大局出发，使每一项宗法伦理规则，都以体现政治统治的需要为目的，即使在祖先崇拜观念这一高度抽象的领域内，也同样如此。于是，一方面，宗族、宗法在组织上与政权、政治分离，使宗族、宗法不能以其合宗共族、胥匡以生的职能干扰君主专制与封建国家的整体利益；另一方面，宗族、宗法却在思想上与政权、政治实现了“合一”，宗族、宗法实际上成为政权、政治的缩影与一分子，宗法思想成为自觉的、不须外在强制和监督的封建统治思想。从这个意义上说，“分离”与“合一”，只是从不同的视角对同一历史现象所作的描绘，并且它们互为加强：组织上越“分离”，越要求思想上的“合一”；思想上越“合一”，组织上的“分离”也就越彻底。因此，“分离”与“合一”，构成了封建统治者（包括实际进行统治的君主、官僚和不直接进行统治的理论家）与宗族势力对双边关系的共识。

我们以山东曲阜孔府为例，看一看封建社会中上述“分离”与“合一”的具体表现。必须指出，孔府依凭其特殊的身份，在封建统治者的眼中，占据着绝非一般宗族所能比拟的地位。因此，孔府与国家政权的关系并不具普遍性。然而，这一关系却有典型的意义，它是在封建社会中，宗族、宗法与政权、政治所处关系的极限，以及最完整的记录。

两汉以来，随着孔子地位的日趋显赫，孔氏宗族获得了极

大的发展，在封建王朝的直接参预下，这一发展被作为国家政治的一个组成部分。但是，这种得天独厚的优遇，并没有使孔府成为能与国家政权并行或对抗的政治集团。虽然由于优遇，孔府发展成全国首屈一指的贵族大地主，内部有相当完整的宗法制度，如阙里孔氏的“内孔”（即孔子后裔，也称“内院孔”，孔氏家谱所续为“内孔”。另有“外孔”，唐代孔末后裔，也称“外院孔”或“伪孔”，不得续家谱）就分六十宗户，衍圣公府是六十宗户中的大宗户，其余为小宗户^①，但它们必须位于地方政府的管辖之下。因此，孔府的存在有时类似于一个专给人看的橱窗，实际地位并不高。从唐懿宗开始，曲阜知县孔姓世袭，金、元两代衍圣公常兼曲阜知县职；明太祖洪武七年，曲阜知县由孔姓世袭改为世职，虽仍由孔姓担任，衍圣公有保荐之权，但必须经中央政府批准。这是宗、政分离的第一步。到清代雍正八年，两广总督孔毓珣在《敬陈阙里事宜》的奏疏中明确指出：

查各省州县皆用流官，独曲阜一邑用孔氏世职者，亦以孔子后裔不使他人统摄之意也……明改为世职知县，由衍圣公保举除授。国朝因之。但知县有地方刑名钱谷、抚字催科之责，与博士等官，专司主祭守祠者不同，倘不得其人，不特孔氏本族受害，一县百姓并受其害。况世职知县，例不升转，无甚大罪不轻参革，不升转则无所希冀，不参革则无所顾忌，久于其职，以致废弛放纵，颠倒是非，百姓安能受益？^②

为了削弱孔府的权力，加强中央集权制，他在《奏疏》的最后，向雍正帝建议，排除衍圣公保举世职知县的权力，要地方有司“加意选择”，并照流官例规，“黜陟劝惩”。

雍正帝批准了这个建议，决定：“嗣后曲阜知县缺出，令衍圣公会同山东巡抚于孔氏合族中，拣选才品优长堪任邑令者，

拟定正、陪二人，保题咨送引见补授”。遇到“大计”年份，还要按照一般官吏，进行考核^④。限制衍圣公的保举权与加强知县对衍圣公的抗衡力量，是宗、政分离的第二步。

随后，鉴于孔府与地方政权频繁发生的争端，朝廷大员们屡次提出进一步限制孔府权力的建议。如乾隆六年，监察御史卫廷璞上疏，认为：“衍圣公只宜隆之以爵，而不应授之以权”。提议“曲阜知县宜从各直省知县之例，隔省补用”，从而使“衍圣公既有爵之可荣，而无权之是累。曲阜县与各省事同一体，大吏易于稽查，而毫无瞻顾矣”^⑤，第一次提出改世职为流官。终于，乾隆二十一年，皇帝下诏，废除了孔府世职曲阜知县的权利。诏书说：

阙里为毓圣之乡，自唐宋以来，率以圣裔领县事。夫大宗主鬯既已爵列上公，而知县一官专以民事为职。奉法令则以裁制伤恩，厚族党则以偏私废事，甚至因缘为奸，簠簋不伤者有之，且亦非古人易地而官之道。我国家尊崇先圣，远迈前朝，延恩后叶，有加无已，岂于此而有靳焉。但与其循旧制而致弊官，有乖政体，何如通变宜民，俾吏举其职，民安其治，于邑中黎庶、孔氏族人均有裨益，著照该部所议行。^⑥

乾隆帝相当委婉但又十分坚定地陈述了宗、政分离的必要性，换言之，只有“分离”，才能做到公私兼顾，两不相伤；更主要的，只有这样，才能使孔氏宗族从此避免政治祸乱，确保圣裔万年长存。如果说，封建王朝对一般宗族恩威并施的态度，不能不具有虚伪的成分，那么，对于孔府，倒确是语重心长，动之情，晓之理的。因此，孔府要存在，除了无条件地承认这一“分离”的现实之外，别无选择。而承认“分离”，就是承认政权、政治对宗族、宗法所施加的外在权威。于是，承认“分离”

就导致加强“合一”。

早在明代万历年间，由衍圣公颁布的《祖训箴规》就说：“仰长于族者督率族众，俾各守家法。倘有轻犯国典，不守家法……故违公令者，许户长、户举约同族众，捉送庙廷，查照家法究治”^⑥。乾隆时，孔氏小宗颁布《修谱榜示》，说：“屡奉宗主明示，族众有不孝不弟，干名犯义者，俱痛陈严逐，不许滥入谱系外，仍恐有不才匪类，趋入僧道邪巫，托处优卒贱役，辱祖玷宗……为此，亦仰各户头即速送行劣款册，以便严究”^⑦；“其有背祖辱先，流为邪教、优隶、及入各等匪类者，悉行革出，不许入谱，永为外孔”^⑧。福建建宁巧洋孔氏族规规定，凡“忤逆父母，凌辱尊长，及纵容妻妾辱骂祖父母、父母，一经闻族，开祠笞责三十；甚，革胙除派；至大反常，处死，不必禀呈，致累官长，大盗亦家法处死”^⑨。

本来，宗、政“分离”亦包含有不许私刑处死的规定，但如果被处死者所犯“罪”为“大反常”、“大盗”，朝廷事实上并不追究。这就使宗、政“合一”的宗法，同时具有公法私理的性质，统治者是默认其“合法”性的。乾隆三十六年，皇帝亲临阙里祭孔，孔府一再催逼各地族人捐献，以合“尊君亲上之大义……尔族人须念驾临在即，务知大义，慎毋抗延贻误，凛遵毋违”，谁敢于违抗，即成不忠不孝之人，要受族法严惩。^⑩

上引诸条，只是孔氏族规中将封建政治统治秩序作为宗法伦理基本内容的大量条款中的极小一部分，其中涉及的问题很多。我在这里摘引数条，目的是为了说明周代宗法开创的“分离——合一”的传统，在后世获得了怎样的发展和具体化。孔府的存在是一个特例，但由此特例展现的“分离——合一”的途径，却不失其典型意义。周代宗法解答宗、政关系的深度，以及对中国古代历史的影响，于此也可获“典型”的论证。

第三节 周代宗法制度史遗留的问题

周代宗法制度之所以被称为中国封建宗法发展史的第一阶段，是基于两个理由。

第一，周代封建领主社会是中国封建社会的第一阶段。社会既处于这一阶段，属于封建范畴的各种具体的社会制度，当然也就不能不如此。比如官僚制度、土地制度、军事制度、财政制度、人口制度，都处于发展的第一阶段。宗法制度有它原始的和奴隶制的前身，但它的主要发展时期却是在封建社会，因此，它也必须服从社会的基本性质。既然如此，第一阶段就不可能提出超越本阶段的问题。对于以后的发展阶段来说，第一阶段总是有局限的，无论它本身的发展，曾经具有多么辉煌的特征。这就如古希腊艺术与西方近现代艺术的关系一样。将周代宗法视为宗法发展史的第一阶段，能使我们持有一种历史的眼光。一方面，不会把周代宗法涉及的问题，简单地等同于宗法制度的全部内涵与外延，从而避免得出只有周代宗法是宗法，除此之外别无宗法的片面结论；另一方面，也不会因为周代没有提出某些问题，就将《礼记》、《仪礼》等经典，武断地斥为伪造，这是一种更为片面的结论。发展是历史条件下的发展，局限是历史条件下的局限，本书对于周代宗法制度史的考察坚持这一根本观点。

第二，周代宗法制度的基本问题，是宗族与政权、宗法与政治的关系问题，它致力于这一问题的结果，使宗法从组织上独立于政治系统之外，从而获得了一个新的起点，这是周代宗法发展史的最大成就。正因为如此，在周代，对宗法本身的研究，并不是一个专业性很强的问题。一个最明显的例证是，“宗

法”这个概念不是周代提出的。周代虽然有许多关于确立、维护和行使宗子权的规定，但在周代，这些材料是散乱的，没有人对此进行过系统的总结。总结工作由汉代以后的学者陆续进行，直到北宋，才由张载作了提纲挈领的全面归纳，得出了有关“宗法”的基本定义。仅此一点就可证明，周代宗法制度，虽然有其显赫的规模，但在整部宗法发展史上，毕竟只处于第一阶段。

本书不苛求周代宗法，并且也知道，有许多问题周代根本不可能提出，但是为了更好地理解周代宗法与后世宗法的区别，更主要的，是为了进一步开展对后世宗法发展大势的研究，以下几点仍有必要提出来予以注意。

1. 宗法的形态问题

周代各种强宗大族(早期基本上是贵族性的，后期除了旧贵族宗族外，另有大量新兴的军功地主和富豪宗族)经历了战火，大部毁灭，但也有相当部分劫后余生，保存了下来，《新唐书·宰相世系表》就记录了这些宗族的后裔。由于与政权组织上的分离，这些宗族的发展主要限于郡、县地方。秦汉直至明、清，这个特点基本不变。那么，周代宗族内的宗法与后世这些宗族内的宗法，在结构上有什么不同？如果说，周代宗族(同氏集团)的宗法以大、小宗的结构存在着，后世宗法是否仍有此结构？南宋赵鼎《家训笔录》说，分家析产须按“诸子法”，明代胡翰也指出，宋儒所倡实为“小宗之法”，对此如何理解？在“百世不迁之大宗”事实上难以普遍存在的前提下(除了孔府这一特例)，宗法结构的演变会出现什么趋势？《礼记·大传》曾经设想过调整大、小宗后继无人的各种办法，所谓公子之宗道：“有小宗而无大宗，有大宗而无小宗，有无宗亦莫之宗”，但这只是针对公子个人而言，不具普遍性。在“无大宗”成为普遍事实的情况下，宗法理论的出路何在？这些问题，周代宗法没有提出

过，但对于整部宗法制度史来说，却是非常重要的。

2. 宗法的经济基础问题

周代宗法的经济基础，是宗族首领对土地的领有与部分的所有，没有土地的传承，宗法是难以存在的，后世在这一点上与周代没有太大区别。问题是，土地所有权在秦汉以后已具有相当完整的私有性，与此有必然联系的，就是出现了频繁的土地买卖和土地兼并。人们依凭着财力和其他势力，既可获得土地，也可因种种变故而失去土地，原先无土地而获得土地者，是否一定形成宗族？原先有土地的宗族失去了土地，宗族如何维持？是否立即毁损？这个问题在周代就存在，但没有人从变化的角度提出过。胡翰在《与许门诸友论宗法》一文中问道：“且使大夫或有废而为士庶人者，其宗法亦将随而废乎？抑否乎？使士庶人者有升而为卿大夫者，则于法宜得立宗矣，而族之适子，有之之道乎？抑自为后世之宗乎？”^⑩所指虽然是政治地位的升迁对宗法的影响，但实际上却是土地问题。其实，土地对宗法来说，仅仅只是一个物质基础，更重要的，应该是以土地为对象的生产关系。宗法经济本质上是自然经济，它建立在对土地的绝对依赖和围绕着土地的聚族而居上。一旦经济生活出现多样化，农业生产出现商品化，村落出现城镇化（指姓氏混杂），即使土地所有权不变，宗法经济的基础也将受到决定性的冲击。因此，我们从周代的强宗，东汉、魏晋的强宗，宋代的强宗（如江西陆氏、浙江赵氏），明、清江南的强宗（如江苏董氏），对于土地的具体关系而不是仅仅从有无土地这一点，分析它们在维系宗族、延续宗法的机制、手段方面的区别，可以对宗法经济的演变获得富有动态的理解。

3. 宗法伦理与家庭伦理的关系问题

宗法伦理与家庭伦理，在周代获得了极丰满的发展。但是

在周代，这两者是被作为一个整体对待的。亲属称谓、行为规范基本上互用。这就给所有对宗法制度持批判态度的人造下了一个陷阱，使他们很难在批判宗法关系时，不牵连到一般的家庭关系。同时，也使宗法制度的卫道士们有了一个强大的防护屏障。谁要批宗法，谁就是“无父”，而“无父”者，“禽兽也”。这个罪名不仅墨子担当不起，即使今人也担当不起。

因此，宗法伦理与家庭伦理的关系，是周代提出，但没有、也不可能解决的一个大问题。

实际上，这两者的关系是同中有异的。同者，两种伦理都基于父母亲子女同胞血缘关系，没有血缘关系的人们之间（夫妻除外）既不存在宗法关系，也不存在家庭关系。异者，家庭是父母双系的，而宗族是父系单系的；组成家庭的目的是为了繁衍后代，组成宗族的目的却是为了保卫来自祖先的传统；宗族包容了家庭，它以家庭为基本单位，但它包容家庭并不是为了抚育和赡养，而是为了使祖先宗庙里香火不断；家庭内部的关系应该、也可以平等，而宗族内部的关系天生不平等、也不可能使之平等，一旦平等，宗族即不成为宗族。如果在家庭之上还有一个宗族组织的话，那么，阻碍家庭关系实现平等的因素，除了父权、夫权外，还得加上等级分明的族权、宗权。从这个意义上说，宗法伦理对于家庭伦理，是一个破坏因素。

4. 宗法的私法化问题

宗法的私法化，包含两层意思。第一，宗族首领有权对宗族财产进行分配，有权对违反族规的族人进行制裁；第二，宗族首领有权对违反国法的族人进行制裁。由于宗政合一，族规与国法的一般内容并不冲突，所以，这两层意思往往是一致的。这个问题在周代已被提出，但由于此时的宗族规模不大，很少有累世族居者，首领便于控制，所以，即使有若干细则，也不

一定成文。秦汉以后则不同。大量出现的豪宗强族，人口动辄成百上千。如晋代汜稚春七世同居^②；魏杨播同财共居男女百口^③；博陵李氏七世同居共财，家有二十二房，一百九十八人^④；唐代刘君良累代同居，“其家六院唯一伺”^⑤；宋代江州陈氏南唐时已聚族七百口，宋时至千，其后增至三千七百余入^⑥。明、清以后，同财共居十世上下的大族依然遍布各地。为了维系这些庞大宗族的稳定，就必须有对全部族人(包括首领)都具约束力的严格的族规，这一内在需要导致产生了大量族规、宗约、家训，从而使宗法的“私法”化具有了文字的、和独立于国家法典之外的形态。魏、晋以来，较著名的族规、家训有北齐颜之推的《颜氏家训》、北宋司马光的《司马温公家范》、南宋袁采的《袁氏世范》、陆游的《放翁家训》、元代郑文融的《郑氏规范》、明代庞尚鹏的《庞氏家训》、纪大奎的《敬义堂家训》等，清代以来的宗约、家范，更是不计其数。这些族规在维系宗族、使宗族成为封建统治重要基础等方面，发挥了极为有效的作用。

除此之外，还有一些问题，如宗法作为“私法”与“公法”的具体关系，“公法”在什么限度内允许“私法”存在，一旦超过限度，又按什么原则处理？

再如，宗法等级的社会化问题、宗法关系的地域化问题，诸如此类，都是周代宗法未涉及，或已涉及但没有可能深入研究的、然而对于封建宗法发展史却具有重大意义的问题。对于这些问题，需要我们在全面把握周代宗法的形态特征以后，运用新的材料、新的方法，从新的角度，展开认真的讨论。

通过以上三个方面的论述，周代宗法制度在中国古代史上的地位，即可基本确定。

注 释

- ① 《礼记·王制》。
- ② 《礼记·曾子问》。
- ③ 《仪礼·丧服经传》。
- ④ 《礼记·党正》。
- ⑤ 《礼记·丧服四制》。
- ⑥ 《公羊传》哀公三年。
- ⑦ 《谷梁传》文公二年。
- ⑧ 《晋书·刘毅传》。
- ⑨ 《新唐书·柳冲传》。
- ⑩ 《论语·学而》。
- ⑪ 孔德懋：《孔府内宅轶事》，天津人民出版社，1982年版，12—13页。
- ⑫⑬ 转引自何龄修等：《封建贵族大地主的典型——孔府研究》，中国社会科学出版社，1981年版，25页。
- ⑭ 同⑫ 26页。
- ⑮ 同⑫ 27—28页。
- ⑯ 同⑫ 497页。
- ⑰ 同⑫ 494页。
- ⑱ 同⑫ 495页。
- ⑲ 《曲阜孔府档案史料选编》第一册第三编，25页。
- ⑳ 同⑫ 534页。
- ㉑ 《胡仲子集》卷三。
- ㉒ 《晋书·儒林传》。
- ㉓ 《魏书·杨播传》。
- ㉔ 《魏书·节义传·李几传》。
- ㉕ 《旧唐书·孝友传·刘君良传》。
- ㉖ 《宋史·孝义传·陈竟传》。

后 记

本书作为我的博士学位论文，是在吴泽教授直接指导下完成的。从选题的确定、结构的安排、材料的收集，到理论、观点、文字的提炼，无一不浸透了导师的心血。作为他的学生，我将永远铭记这一切。

在华东师大的十年(1978~1987)，将是我一生中难以忘怀的一个阶段。在那里，我学到了知识，学会了做人，也感受到了处世的微妙和不易。回味无穷，思绪万千。然而，有了这一本书作为我十年学生生活的总结，我还是深感自豪和满足的。无论它在书籍的海洋中是多么微不足道，它的存在至少可以证明我没有辜负国家的培养，没有虚度光阴。我已经尽力而为了。我所有的老师、同学都相信这一点，我亲爱的父母、兄弟、姊妹、妻子、女儿也相信这一点。这就够了。

曹伯言、朱贻庭副教授仔细审读了本书的部分章节；国内史学界的专家金景芳、林甘泉、李学勤、徐喜辰、汤志钧、方诗铭、陈得芝、徐规、马承源、苏渊雷、简修炜教授参加了本书的评审。他们一方面充分肯定了本书的成绩，另一方面也提

出了许多重要的修改意见。我亲密的朋友与学长谢维扬博士更是无私地帮助了我。在此，我向他们一并致以最真挚的谢意。

作 者

1988年8月于上海

ISBN 7-80510-361-5/K · 37

定价 5.95 元



封面
书名
版权
前言
目录
正文