中国社会思想史读书笔记（第二次）

关于《礼记》的作者、来源与成书，历来莫衷一是，较为主流的观点认为《礼记》非出自一人之手而是经长时间汇编整理成书的。据郑玄以来的观点，《礼记》是西汉戴圣所编。故而我比较稳妥地认为《礼记》至晚是对汉时礼学的描述，以配合进行比较印证的需要。

一、对陶希圣观点的印证

1. 宗法作为氏族制度的有父系、父权、父治等特点

陶希圣形容宗法是氏族制度的一种，在于它父系、父权、父治的三个特征。父系是指宗法制度下人们以父系计亲属，也即“由父之父推之，百世皆吾祖也。由母之母而推之，三世之外不知谁何者矣”。父权即“父亲的身份及权力传于子”（以及父系亲属，如父亲的嫡弟？）。父治即一族的权力在于父，一族的最尊长者是父（成年男性），子女受父的支配。此三者为中国宗法组织的最主要特征，除此之外，中国的宗法还有族外婚制和长子继承两个征象。

这些特征，除父系之外，包括族外婚制和长子继承都可以在《大传》中找到有关的叙述。其中父权制和长子继承制往往一同出现：

*庶子不祭，明其宗也。庶子不得为长子三年，不继祖也。*

继即承接，取继统之意。庶子不能参与祭祀，也不能为自己的长子服斩衰三年，这是对宗子继承地位的确定。孙希旦注：“…庶子不得祭祖、祢，而祖、祢由嫡子而祭，此宗法之所以重也”。嫡长子继承制是宗法制度的核心，继承家族地位的，不仅需是家中的男性，而且还是男性中的嫡长子，直接印证了陶希圣父权与长子继承是中国宗法组织特征的观点。不仅如此，可以看出，宗法组织的父权扩大到了家族权力，父是家族地位权力的来源，这也是中国宗法组织父治特征的间接证据。

至于族外婚制，《大传》中有如下的叙述，也被陶希圣在《婚姻与家族》中直接引用了：

*其庶姓别于上，而戚单于下，昏姻可以通乎？系之以姓而弗别，缀之以食而弗殊，虽百世而昏姻不通者，周道然也。*

自问自答，不仅仅说明了同姓不婚的原则，还指出同姓不婚是自从周代就确定的“周道”，也和陶希圣关于商族没有族外婚制的论述不相抵触，但没有提供有力的证明。

二者论及族外婚制的理由也大致相同。《大传》除了援引“周道”来做例证以外，还提到姓和食的概念，用以否定因族内支系的分化和亲情的淡薄而进行的通婚。据吕友仁注：“‘系之以姓而弗别’者，周法虽然庶姓别于上，而有世系联系之，以本姓而不分别，若姬氏、姜氏，大宗百世不改也。”姓是始祖的正姓，大宗百世不迁，故而姓百世不改。次句“缀之以食而弗殊”，用饮食连缀族人是合族的表现，同样强化了同姓之人同属一族的事实。陶希圣在《婚姻与家族》中举出了生物学和体制上的解释，并认为族内通婚固然有生物学上的客观弊端，但尽管古人对其有“生不蕃”、“美先尽”等等告诫和警示，也不能强加现代生物学的看法于上。而从体制上看，姓是上古氏族图腾的演化，称姓是作为辨别同族的依据，也是出于族外通婚的需要。在此，《大传》和《婚姻与家族》所表达的是相同的。

二、对王国维观点的印证与差异

王国维在《殷周制度论》中的多处直接援引《大传》以为依据，除公子宗道与亲亲、尊尊原则之辨外，它处如大小宗之别、族外通婚之制与陶希圣的观点似并无太大殊异，故不再列出。

1. 公子宗道是尊尊原则的结果，仍有其亲亲之实

天子和公子是宗法制度中特殊的一环，公子不得宗君。《殷周制度论》认为，天子是“事实当统无数之大宗”，也即天下大宗，但以其地位尊贵，所以并不实际有“宗名”。“宗名”应指不实际上以天子为宗。这样看来，天子更像是宗法制度中独立的一枝。《大传》中言：

*礼，不王不**禘。王者禘其祖之所自出，以其祖配之。*

正是对此的照应。据吕友仁注：“凡大祭曰禘…郊祀天也。王者之先祖，皆感大微五帝之精以生…”，天子更像是一个天道的使者，带有“君权天授”的神秘主义的色彩。结合陶希圣提出的父权特征，天子“祀其祖之所自出”，禘祭也即祭祀天子的权力由来。故而先君庶子不能与天子同宗，而天子又名义上统率天下大宗，这像是出于固化天子独尊地位、强化宗法权力传承“由天不由人”原则的目的，也似乎可以解释《大传》之后武王牧野、追王祖祢的做法。但总之，先君嫡长子之外的别子不得祢先君，更不得宗今君，无宗可宗，自为别子。而出于解除别子无宗可宗的境地，天子便命别子中的一子，也即天子的兄弟为统率总别子者，其他的别子按照其原宗法地位以大宗或小宗待之，这即公子宗道。所以，王国维认为，尽管公子宗道，众公子宗的是无所继之于先君之宗，但这是尊尊原则的结果，众公子及其后世实际上是奉天子为最大的大宗的。而《大传》中“君有合族之道”实际上表明了他们之间的亲亲关系。《大传》中另一句也可以印证：

*族人不得以其戚戚君，位也。*

位，即齿列。吕友仁注为：“此一经明人君既尊，族人不以戚戚君，明君有绝宗之道也。”不得以戚戚君，并不否认其中事实上存在的亲戚关系，只是因尊尊而不能再表露而已。由此推知，尊尊是可以优先于亲亲的，但这种优先是否只是在天子身上的特例，《大传》的文字并没有给出推断的依据。

2. 宗法人道制度有教化作用

王国维认为，“周之制度典礼，实指为道德而设”。尽管周代的制度与典礼，除家法、丧服等外，只适用于自天子到士大夫的统治阶层，底层黎民并不适用。但周代的政治制度是由天子、诸侯至士大夫的统治阶层做出表率的，这种表率是民风的基础，故而“明男女之别于上，而民风化于下”。这种典礼礼仪上的“上行下效”就是“治”，否则就是“乱”。所以，制度典礼自然而然地作为治世的手段，其中衡量之乱的标准就是道德，制度典礼是“道德之器械”。

《大传》当中对施行宗法亲尊制度所达到的“别上化下”的结果有直接的描述：

*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。*

这段话以朴素的逻辑直接解释了亲亲、尊尊的人道与天下庶民的关系，将“乐”作为亲亲、尊尊的终极目标。而亲亲、尊尊正是周乃至周代以后宗法、庙数等典礼制度的核心。亲亲、尊祖、收族乃至爱百姓、刑罚中都是对天子的理想化要求。亲亲、尊尊、收族、严宗庙、重社稷的君主就有爱民的心怀，就能够给予恰当的奖惩刑罚，庶民就有安宁的生活和充足的财用，进而能够达到“礼俗刑”，即“礼俗形成”。以亲亲、尊尊为核心的典礼制度在这里作为治民的根源，首先带来统治阶层的恰当治理，再经由合理的统治间接促进礼俗的形成。这一点，在《大传》之前的篇幅中也有提及：

*圣人南面而听天下，所且先者五，民不与焉……一物纰缪，民莫得其死。圣人南面而治天下，必自人道始矣。*

“人道”就是指亲亲、尊尊、长长与男女有别这四个核心伦理原则。可以看出，在以亲亲尊尊为基础的制度典礼的教化作用和其对封建国家治理的积极影响上，《大传》与王国维的理解是相符的。

3. 在宗法人道制度教化范畴上的差异

《殷周制度论》与《大传》在这一教化作用的范畴上有所分歧，即王国维认为的典礼制度通过“表率”来直接教化庶民“上行下效”，《大传》却难以体现这一教化作用在统治阶层之外的影响，它只能培植一个传统的“内圣外王”的理想化的统治者而已。具体来看，“礼不下庶人”是王国维《殷周制度论》首先遵循的准则：

*凡制度典礼所及者，除家法、丧服数大端外，上自天子诸侯，下至大夫士止，民无与焉，所谓“礼不下庶人”是也。*

但这一准则似乎并没有在《大传》中被明确指出，只在几处被模糊地论及：

*立权、度、量……此其所得与民变革者也。其不可得变革者则有矣：亲亲也，尊尊也，长长也，男女有别，此其不可得与民变革者也。*

亲亲、尊尊、长长、男女有别“不可得与民变革”，仿佛反过来体现了这四个伦理原则在百姓身上有着亘古不变的作用。虽然没有直接指出民能够实行什么制度典礼或能够怎样实行制度典礼，但至少没有否认“礼”能够下至于庶民。故而尽管“礼不下庶人”是公认的历史事实，但这一点是仅凭《大传》不能够充分地证明的。

其次，在“礼不下庶人”的基础上，王国维强调了天子、诸侯、卿大夫、士作为统治上道德上的“枢机”地位和表率作用：

*且古之所谓国家者，非徒政治之枢机，亦道德之枢机也。使天子、诸侯、大夫、士各奉其制度典礼，以亲亲、尊尊、贤贤，明男女之别于上，而民风化于下……是故天子、诸侯、卿、大夫、士者，民之表也。*

以士大夫为代表的统治阶层作为民众的表率和榜样，他们所做的也就会为民众所接纳和效仿，因为传统中国是士大夫的中国，作为士大夫统治阶层是“枢机”之所在。所以士大夫专享的典礼制度是“道德之器械”就很明了了，制度的教化作用就在于它容纳的人道伦理，在于使用它的统治阶层。

但《大传》中并没有体现这一点。从前引的“亲亲……然后乐”一段可以看出，制度典礼是通过“治”来间接作用于黎民百姓的。制度典礼只是伦理上约束天子，追求对统治者的教化。最终能够使天下同乐的，还是要仰仗刑罚、财用这类更具体的东西，但有如“仁政”、“德治”一般符合传统义理的统治是这一切的基础。这一点，王国维也有提到：

*天子、诸侯、卿、大夫、士，使有恩以相洽，有义以相分，而国家之基定，争夺之祸泯焉。民之所求者，莫先于此矣。*

这样看来，王国维对典礼制度教化范畴的扩张像是对《大传》中观点的进一步推广。但这种推广的理由与正误，就非《大传》中文字所能解释的了。