

【儒佛道与地域文化】 主持人:李承贵

朱熹《家礼》祠堂礼制的宗法制思想

杨海文^{1,2}, 张昕¹

(1. 中山大学哲学系, 广东 广州 510275; 2. 中国孟子研究院, 山东 邹城 273500)

[摘要] 朱熹《家礼》祠堂礼制的宗法制思想突出, 要义有三: 第一, 祭祖制度。《家礼》祭至高祖的四时祭法以及冬至、立春、季秋三祭的规定, 与程颐的观点一致。《家礼》大宗与小宗的祭祀秩序及宗族结构, 与《礼记》别子宗法类似。第二, 宗子之法。“大夫不夺宗”可为《家礼》坚持选立嫡长子的宗子法提供理论支撑。受科举制影响, 张载、程颐认为选立宗子更应偏重贤能、仕宦, 并以“诸侯夺宗, 圣庶夺嫡”作为礼制依据。宗子法的不同是其他人与《家礼》设想的宗族稳定社会秩序的不同作用方式的体现。第三, 支子的祭祀权利。以王懋竑《家礼考误》为线索, 《家礼》比《礼记》在重宗的前提下扩大了支子在代数、场所两个方面的祭祀权利。

[关键词] 朱熹; 《家礼》; 祠堂; 宗法制; 张载; 程颐; 《礼记》

[中图分类号] B244.7

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2021)02-0005-08

《家礼序》指出:“是以尝独究观古今之籍, 因其大体之不可变者而少加损益于其间, 以为一家之书。大抵谨名分、崇爱敬以为之本, 至其施行之际, 则又略浮文、务本实, 以窃自附于孔子从先进之遗意。”^{[1]873} 朱熹作《家礼》一书既有对古礼的保留, 又有基于现实情况的改变。冠于《通礼》篇首的祠堂礼制, 其义贯穿全书, “使览者知所以先立乎其大者, 而凡后篇所以周旋升降、出入向背之曲折, 亦有所据以考焉”^{[1]875}。通过分析《家礼》祠堂礼制的宗法制思想, 不仅可以探明朱熹其所拳拳的礼义, 还可以知晓朱子认为古礼所应保留的内核以及基于现实所需损益的部分。

一、祭祖之制: 伊川论祭与别子宗法

朱熹《家礼》的祭祀制度, 既有与程颐的祭祀观点一致的地方, 也有与《礼记》的别子宗法相似的结构。这在学界以往的研究中较为清晰。如吴飞指出: 朱熹《家礼》祭至高祖的四时祭法, 以及冬至祭始祖、立春祭先祖的做法, 都与程颐的祭祀观点一致^[2]。

对于庙祭祖先的代数, 程颐认为: “自天子至于庶人, 五服未尝有异, 皆至高祖。服既如是, 祭祀亦须如是。其疏数之节, 未有可考, 但其理必如此。七庙五庙, 亦只是祭及高祖。大夫、士虽或三庙二庙一庙, 或祭寝庙, 则虽异亦不害祭及高祖。”^{[3]167} 程颐提倡有服即祭, 士大夫应祭及高祖, 并将《礼记》对

[收稿日期] 2020-12-26

[基金项目] 国家社会科学基金重大项目《语用逻辑的深度拓展与应用研究》(19ZDA042)子课题《语用逻辑的中国古代论证应用研究》。

[作者简介] 杨海文(1968—), 男, 湖南长沙人, 哲学博士, 中山大学哲学系教授、博士生导师, 中国孟子研究院泰山学者特聘专家, 主要研究方向: 中国哲学。

张昕(1997—), 女, 广东佛山人, 中山大学哲学系研究生, 主要研究方向: 中国哲学。

庙数规定的记载作为依据。《礼记·王制》记载:“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。”郑玄注“天子七庙”:“此周制。七者,大祖及文王、武王之祧与亲庙四。大祖,后稷。殷则六庙,契及汤与二昭二穆。夏则五庙,无大祖,禹与二昭二穆而已。”^{[4]516}周天子虽然有七庙祭祖,但除去大祖以及文王、武王两座祧庙,实际只有四座亲庙,按照祖先代数计算是祧、祖、曾祖、高祖四世,祭至高祖。与周代天子祖庙的总数相比,诸侯以及商代、夏代天子的庙数虽有不同,但祭祀的亲庙都是二昭二穆,也是祭至高祖。吴飞认为:“伊川由此推出,大夫、士不论三庙、二庙、一庙,皆应祭及高祖。祭祖未必皆有庙,完全可以祭于寝。”^{[2]31}所以程颐提倡有服即祭,士大夫应祭及高祖。《家礼》规定祠堂内设四个龛位祭祀祖先,最高祭至高祖,祭祖的代数与程颐的观点相合。

程颐指出:“时祭之外,更有三祭:冬至祭始祖,(厥初生民之祖。)立春祭先祖,季秋祭祧。他则不祭。”^{[3]240}吴飞据此认为程颐主张士庶人可以祭至高祖以上^{[2]31}。《家礼》与程颐的观点一致,因为《家礼》“冬至祭始祖,引程子‘厥初生民之祖’之说以自证;立春祭先祖,也依照程子之说”^{[2]32}。《家礼》卷5《祭礼》不仅有“冬至祭始祖”^{[1]941}“立春祭先祖”^{[1]943}的规定,还有“季秋祭祧”^{[1]943}的礼制,所以《家礼》对四时祭外的三祭,其规定也与程颐的观点一致。朱熹对程颐祭祀观点的看法是有变化的。吴飞认为:成书于乾道六年庚寅(1170)或七年辛卯(1171)的《家礼》以及乾道九年癸巳(1173)的《与汪尚书论家庙》,这两篇文献体现了朱子尊奉伊川祭法阶段的思想。朱子的思想后期发生转变。他认为士大夫祭及高祖乃至始祖都是僭礼,并明确否定始祖之祭,但在一定程度上接受高祖与先祖之祭^{[2]32-35}。

《家礼》祭祀制度所规定的大宗与小宗的祭祀秩序及宗族结构,与《礼记》所载的别子宗法类似。黄瑞节注《家礼》:“神主位次,放宗法也。”^{[5]1307}明代《性理大全书》卷19《家礼二》注解《家礼》的祠堂龛位设置,直接引用《礼记·大传》关于别子宗法的大宗、小宗的内容进行解释,可见认为两者相似的观点由来已久。《礼记·大传》记载:“别子为祖,继别为宗,继祧者为小宗。有百世不迁之宗,有五世则迁之宗。百世不迁者,别子之后也。宗其继别子之所自出者,百世不迁者也。宗其继高祖者,五世则迁者也。”^{[4]1363}别子的宗族有大宗、小宗之分。别子大宗继承别子正体,以别子为始祖,世世代代不变易。别子的小宗依据继承祖先世代的不同分为四种。郑玄注《丧服小记》:“小宗有四:或继高祖,或继曾祖,或继祖,或继祧,皆至五世则迁。”^{[4]1299}别子有继高祖、继曾祖、继祖、继祧四种小宗,且小宗五世而迁,因此所祭祖先最高祭至高祖。

《家礼·祠堂》规定:“大宗及继高祖之小宗,则高祖居西,曾祖次之,祖次之,父次之。继曾祖之小宗,则不敢祭高祖而虚其西龛一。继祖之小宗,则不敢祭曾祖而虚其西龛二。继祧之小宗,则不敢祭祖而虚其西龛三。若大宗世数未滿,则亦虚其西龛,如小宗之制。”^{[1]876}按此规定,宗族内部有大宗、小宗之分。小宗有四种,分别是继高祖之小宗、继曾祖之小宗、继祖之小宗、继祧之小宗。它与别子小宗一致。祠堂内设四个龛位祭祀祖先,最高祭至高祖。它既与程颐的观点一致,也与别子小宗所能祭祀的最高代数一致。

《家礼》规定大宗的龛位设置与继高祖之小宗相同。若大宗祭祀的祖先未及高祖,就暂时空出相应的龛位,其龛位设置与相应的小宗相同。虽然在祠堂祭祀的设置上,对于大宗与小宗的规定并无太大的差异,但《家礼》在墓祭上赋予大宗更大的祭祀权力:“大宗之家,始祖亲尽则藏其主于墓所,而大宗犹主其墓田,以奉其墓祭,岁率宗人一祭之,百世不改。其第二世以下祖亲尽,及小宗之家高祖亲尽,则迁其主而埋之,其墓田则诸位迭掌,而岁率其子孙一祭之,亦百世不改也。”^{[1]879}大宗之家可以祭祀始祖,百世不改,且大宗每年率领宗族成员祭祀始祖一次。井上徹认为:大宗仍掌握始祖墓田,代表大宗主导始祖祭祀,且有将始祖子孙的亲族聚合起来的权力^{[6]98}。这与别子大宗继承别子、以别子为

始祖、百世不迁相似。《家礼》又允许大宗之家的始祖以下而高祖以上的祖先以及小宗之家亲尽的高祖,其墓田可以由族人轮流执掌,并带领后世子孙一年墓祭一次。相较于别子小宗而言,其祭祀限制有所放宽,祭祀权利有所扩大。

宗族内部大宗、小宗的规定,实际是对宗族间不同宗系的规模与关系的规定。程瑶田指出:“宗之道,兄道也。大夫、士之家,以兄统弟而以弟事兄之道也。”^{[7]137} 祭祀祖先的代数反映的是同族兄弟之间的关系,因此也是宗族不同宗系之间的关系。如四个小宗反映出来的宗族派系之间的关系分别是:“或有继高祖者,与三从兄弟为宗;或有继曾祖者,与再从兄弟为宗;或有继祖者,与同堂兄弟为宗;或有继祢者,与亲兄弟为宗。”^{[4]1300}

程颐曾考虑宗族内的宗系关系,但没有设想与别子宗族相似的祭祀秩序。他说:“且立宗子法,亦是天理。譬如木,必从根直上一干,(如大宗。)亦必有旁枝。又如水,虽远,必有正源,亦必有分派处,自然之势也。”^{[3]242} 树干与旁枝,正源与分派,实际指摄宗族内的大宗与小宗。程颐提倡士人有服即祭,甚至可祭至始祖、先祖,与别子宗族大宗百世不迁、小宗五世而迁的祭祀秩序并不相同。他对宗族的设想,虽有宗系之分,却没有类似于别子宗族的架构。张载对于宗族内部关系有类似别子宗族的表述。《经学理窟·宗法》指出:“夫所谓宗者,以己之旁亲兄弟来宗己。所以得宗之名,是人来宗己,非己宗于人也。所以继祢则谓之继祢之宗,继祖则谓之继祖之宗,曾、高亦然。”^{[8]259} 但是,他认为“士当一庙而设三世”^{[8]292},又言“庶人当祭五世,以恩须当及也,然其祫也止可谓之合食”^{[8]295}。可见张载对于宗族内部祭祀的构想,缺少与别子宗法类似的大宗百世不迁而小宗五世而迁的秩序。

因此,《家礼》有与《礼记》别子宗法相似的祭祀规定,这是《家礼》与程颐、张载的不同之处。杨复指出:“若夫明大宗、小宗之法,以寓爱礼存羊之意,此又《家礼》之大义所系。”^{[5]1301} 与程颐、张载相比,类似别子宗族的祭祀秩序的规定使得《家礼》对宗族内部宗系的关系有了更加具体的设想,其所呈现的宗族结构更为复杂。

二、宗子之法:嫡子为宗与圣庶夺嫡

选立宗子的标准是什么?《家礼》以嫡长子为宗子,程颐、张载则不局限于嫡长子这一标准。

《家礼》卷1《通礼·祠堂》注“主人晨谒于大门之内”:“主人,谓宗子,主此堂之祭者。”^{[1]876} 宗子是祠堂的主祭人。前文又有注曰:“非嫡长子,则不敢祭其父。”^{[1]876} 嫡长子主祭其父的祭礼。所以,宗子是嫡长子,宗子的继任方式是嫡长子继承制,亦即《家礼》选择宗子的标准是嫡长子的身份。《家礼》选择宗子,更看重身份。《朱子语类》指出:“宗子只得立適^①,虽庶长,立不得。若无適子,则亦立庶子,所谓‘世子之同母弟’。”^{[9]2307} 只有嫡子才能被立为宗子。除非没有嫡子,迫不得已可立庶子为宗子。朱熹又解释“世子之同母弟”的立宗子标准是:“世子是適,若世子死,则立世子之亲弟,亦是次適也。是庶子不得立也。”^{[9]2307} 朱熹倾向在嫡子中以长幼顺序选立宗子,而嫡长子是首选。

张载选择宗子的标准也有嫡长子的因素,但认为仅有嫡长子一项不够完善:“譬如一人数子,且以適长为大宗,须据所有家计厚给以养宗子,宗子势重,即愿得之,供宗子外乃将所有均给族人。宗子须专立教授,宗子之得失,责在教授,其他族人,别立教授。仍乞朝廷立条,族人须管遵依祖先立法,仍许族人将已合转官恩泽乞回授宗子,不理选限官,及许将奏荐子弟恩泽与宗子,且要主张门户。宗子不善,则别择其次贤者立之。”^{[8]260} 张载认为:如果是以嫡长子为宗子的宗族,家中的资源要向宗子倾斜,厚养宗子。一方面,要培养宗子的能力,请士大夫专门教授宗子;另一方面,要保证宗子在家族中拥有

^① “適”通“嫡”,但不能简化为“适”,下同。

较高的地位。他建议朝廷立下法条,允许族人把自己可以做官或升官的机会转让给宗子,因为这些措施能使宗子的能力、地位都在宗族内达到顶尖的位置。如果嫡长子不能胜任宗子的职责,就要选择贤能的人给予代替。因此,嫡长子并不是张载选择宗子唯一甚至最重要的标准。张载选择宗子,认为能力、地位比嫡长子的身份更重要。他说:

“天子建国,诸侯建宗”,亦天理也。譬之于木,其上下挺立者本也,若是旁枝大段茂盛,则本自是须低摧;又譬之于河,其正流者河身,若是泾流泛滥,则自然后河身转而随泾流也。宗之相承固理也,及旁支昌大,则须是却为宗主。至如伯邑考又不闻有罪,只为武王之圣,顾伯邑考不足以承太王之绪,故须立武王。所以然者,与其使祖先享卿大夫之祭,不若享人君之礼。至如人有数子,长者至微贱不立,其间一子仕宦,则更不问长少,须是士人承祭祀。^{[8]259-260}

如果作为宗子的嫡长子能力不足,就应该选择更贤能的人做宗子。因为贤能的支子可能获得比宗子更高的官位,可以使得祖先享受更高的祭祀待遇。张载以树木、河流为喻,认为只要旁支比主干强大,就可以成为主干。他又举伯邑考、武王的例子,认为如果嫡长子微贱、次子有官职,就不再考虑年龄,而是由有官职的次子做宗子。

程颐选择宗子,比张载更不偏重嫡长子的身份。他也曾使用树木、河流之喻,将“旁枝达而为干”^{[3]242}与古礼相联系,认为“古者天子建国,诸侯夺宗”^{[3]242},直接提出夺宗的观点:“立宗必有夺宗法,如卑幼为大臣。以今之法,自合立庙,不可使从宗子以祭。”^{[3]414}有官职的族人可以自己立庙,不再跟从原来的宗子祭祀。

受科举制度影响,唐代已经出现将有官职的庶子立为宗子的思想。据《宗族志》记述,生活于唐德宗至唐宪宗时代的吕温认为:立家庙的官员即使是庶子,可以夺宗而享有大宗的地位,主持家庙祭祀,而其嫡兄成为陪位,丧失主祭权^{[10]80-81}。由于唐代的嫡子并没有绝对的政治地位保障,所以可考的立家庙诸例中,多是庶子立庙。立庙后,立庙者的家内须实行宗法制,严格分别宗子与支庶,即使支庶官尊,亦无祭祀权。^{[10]81}也就是说,唐代已经出现庶子夺宗而重新确立自己宗族的宗支关系的情况。又因夺宗的庶子多有官职,所以类似于程颐所主张的宗族形态,早已在唐代的现实生活中出现。

钱杭认为:一旦宗族不再作为政治实体直接参与国家治理,并且丢失将“宗子”按照严格的血缘关系排列成等级分明的大、小宗系列的条件,这时就会发生宗族的平民化与宗法突出实际功能性的趋势,宗子对宗族事务的参与程度大大提高。因此,宗子要在强调功能性的宗族中处理好具体的事务,就要求其能力、地位、威望等素质比起仅仅重视血缘的时期有更高的层次与水平^{[11]121-132}。此时的宗子相当于族长。张载、程颐所主张的选立宗子的标准,与这种趋势契合。井上徹认为:张载、程颐的宗子法表达了对“家”的存续的强烈愿望,其实质是希望在科举官僚制度的背景下实现官僚身份的世袭化。因为科举制通过能力选拔官员,张载、程颐所提倡的宗子法有利于形成宗子统率的宗族机制,“形成基于宗法原则的集团,那么在众多族人中出现能通过科考进入官场者的把握就增大了很多”^{[6]25}。科举制一方面破坏了维持旧宗族存续的官僚世袭制度,改变了宗族的形态,但另一方面成为新宗族存续的维持因素。常建华评价张载、程颐的宗子法是对传统宗子法的改造,“是适应官僚政治体制和以士大夫为社会中坚的社会结构变化而提出的,其实质是族长制,旨在加强对宗族的管理”^{[10]188}。程颐、张载看重贤能、仕宦的选立宗子标准,符合当时的实际情况。尽管如此,朱熹认为宗子的选立,嫡子的身份比仕宦更重要。《朱子语类》指出:“父在主祭,子出仕宦不得祭。父没,宗子主祭。庶子出仕宦,祭时其礼亦合减杀,不得同宗子。”^{[9]2308}如果父亲是主祭人,那么,即使儿子有官职,依然不能代替父亲成为主祭人。父亲死后,嫡子继承父亲成为主祭人。庶子即使有了官职,礼仪也要有所降杀,以突出宗子主祭人的地位。这与《家礼》规定嫡长子为宗子的精神是一致的。

《家礼》选立宗子的标准与《礼记》所载周代的嫡长子继承制更为接近。由此可见,嫡长子继承制的宗子法应是朱子认为古礼“大体之不可变者”^{[1]873}。

三、所依之礼:诸侯夺宗与大夫不夺宗

张载所谓“诸侯建宗”,程颐所谓“诸侯夺宗”,两者都以“诸侯夺宗,圣庶夺嫡”的宗法理论作为支撑。据《汉书·梅福传》记载,梅福上书请封孔子子孙为殷后,曾将“诸侯夺宗,圣庶夺嫡”^{[12]2925}作为理由之一。如淳注:“夺宗,始封之君尊为诸侯,则夺其旧为宗子之事也。夺嫡,文王舍伯邑考而立武王是也。”^{[12]2926}“夺宗”是指如果一个人被封为诸侯,他就可以废弃原来的宗子而让自己成为宗子。如淳用文王舍伯邑考而立武王以说明夺嫡,这个典故曾被张载用来证明自己的观点。

“夺宗”与“夺嫡”既有联系、又有差异。夺嫡的诸侯可以夺宗并建立自己的新宗族,但诸侯建立新宗族不一定需要通过夺嫡的方式,受封于君主同样可以建立自己的宗族。上引张载“天子建国,诸侯建宗”的言论已经论述夺嫡的合法性,程颐所谓有官职者可“自合立庙,不可使从宗子以祭”则与受封诸侯建立宗族的情况更加相似。张载之所以引“诸侯建宗”,程颐之所以引“诸侯夺宗”,与其提倡重振宗族所欲达成的目标有关。

《家礼》没有为选立宗子以嫡长子为标准给出明确的理由,但朱熹认同“诸侯夺宗”的礼制,《朱子语类》关于《礼记·大传》的讨论有“诸侯夺宗,大夫不可夺宗”^{[9]2249}一语的记录。张载、程颐以“诸侯夺宗”作为自己的理论支撑,而朱熹更坚持“大夫不可夺宗”。所谓大夫不夺宗,《仪礼·丧服》规定:“大夫为世父母、叔父母、子昆弟、昆弟之子为士者。传曰:何以大功也?尊不同也。尊同则得服其亲服。”^{[13]968}大夫可以在身为士的世父母、叔父母、子昆弟、昆弟之子服丧时降服。但是,“大夫为祖父母、适孙为士者”^{[13]940}与“曾祖父母为士者”^{[13]949},大夫都不能降服,因为“大夫不敢降其祖与适也”^{[13]940}“大夫不敢降其宗也”^{[13]947}。这表明宗子的地位仍比大夫尊贵,大夫仍像一般族人一样服从尊祖敬宗的原则。

上引《朱子语类》“父在主祭,子出仕宦不得祭。父没,宗子主祭。庶子出仕宦,祭时其礼亦合减杀,不得同宗子”一句,与以下《礼记·曾子问》相似:

曾子问曰:“宗子为士,庶子为大夫,其祭也如之何?”孔子曰:“以上牲祭于宗子之家,祝曰:‘孝子某为介子某荐其常事。’若宗子有罪,居于他国,庶子为大夫,其祭也,祝曰:‘孝子某使介子某执其常事。’摄主不厌祭,不旅,不假,不绥祭,不配。布奠于宾,宾奠而不举。不归肉。其辞于宾曰:‘宗兄、宗弟、宗子在他国,使某辞。’”^{[4]800-804}

庶子仕宦为大夫,分作两种情况:一种是庶子虽可主祭,但要在宗子之家祭祀,名义上还是宗子主祭;另一种是庶子代宗子祭祀,祭祀仪式大幅度削减。朱熹强调非宗子即使有官职也不能动摇宗子主祭的地位,为官的庶子其祭祀仪式要比宗子主祭有所削减。《礼记》与朱熹规定庶子祭祀的方式虽然不完全相同,但形式是相似的,其重宗的精神相通。《礼书通故》记载:“宗子为士,庶子起为大夫,大夫身不夺宗。”^{[14]298}虽然庶子的官职比宗子高,但庶子仍要服从宗族原本的嫡庶秩序,以宗子为尊。上引《礼记·曾子问》常被用作说明大夫不夺宗的例子。因此,即使庶子为大夫,仍不足以动摇宗子的地位;选择宗子,嫡长子身份比仕宦因素重要。大夫不夺宗,可能是《家礼》不考虑仕宦因素的原因。《家礼》卷1《通礼·祠堂》指出:“然古之庙制不见于经,且今士庶人之贱亦有所不得为者,故特以祠堂名之,而其制度亦多用俗礼云。”^{[1]875}可见《家礼》的制礼对象是士庶人,大夫不夺宗是符合《家礼》写作对象的礼制。《家礼》对宗族的规定有与《礼记》别子宗族相似的结构。孔颖达解释“别子”:“诸侯适子,继世为君。其适子之弟,别于正嫡,是诸侯之子,故谓之别子也。”^{[4]1364}别子是诸侯除了继承自身正体的嫡长子之外的儿子,其身份不再是诸侯,而是卿大夫以下,是“大夫不夺宗”的适用对象。

在宗族的尊卑秩序上,诸侯与大夫有明确的差别。《丧服》规定大夫不能为宗子降服,但没有规定诸侯要为宗子服丧。大夫要服从宗族内部的尊卑秩序,但诸侯不需要。《通典》认为:作为诸侯的庶子,不必像《曾子问》作为大夫的庶子一样,祭于宗子之家,“至诸侯尊绝大夫,不得以太牢祭卿大夫之家。是以经无诸侯为宗服文,则知诸侯夺宗各自祭,不复就宗祭也”^{[15]1419}。造成这种差别的原因有二:第一,诸侯这一爵位可以传世,但大夫不能。《白虎通义·宗法》记载:“诸侯世世传子孙,故夺宗。大夫不传子孙,故不夺宗也。”^{[16]397}第二,诸侯属于统治阶层,与大夫及以下的阶层有云泥之别。《通典》所谓“诸侯尊绝大夫”,是指诸侯与天子一同作为君统层级的身份,是统治阶层,要比属于宗统的大夫以下层级尊贵很多。大夫及以下官位者的家庙不可以行诸侯之礼,大夫不能“以其戚戚君”^{[4]1362}。如果大夫及以下宗族的庶子被封为诸侯,庶子要自立宗族。

张载、程颐以“诸侯夺宗”支持夺嫡、夺宗,《家礼》认可“大夫不夺宗”而不考虑仕宦因素,可知古礼均可为他们的主张提供支持。程颐认为:“今无宗子法,故朝廷无世臣。”^{[3]242}张载认为:“宗子之法不立,则朝廷无世臣。且如公卿一日崛起于贫贱之中以至公相,宗法不立,既死遂族散,其家不传。”^{[8]259}他们设想的宗族是世代传承的世臣之家,以避免科举考试带来的身份变化,从而导致宗族的破裂。张载指出:“公卿各保其家,忠义岂有不立?忠义既立,朝廷之本岂有不固?”^{[8]259}程颐指出:“若立宗子法,则人知尊祖重本。人既重本,则朝廷之势自尊。”^{[3]242}张载、程颐提倡重振宗子法与宗族关系,目的是朝廷稳固、社会安定,作用方式是形成世代传承的大宗族,使分散的个人固定到宗族的关系里面。张载、程颐倾向于将宗族看作一个整体,再向外发散稳固个人的作用。

《家礼》的宗族有大宗、小宗,有与别子宗族相似的宗系关系、秩序。朱熹更关注宗族的内部秩序,并将宗族的稳定细化成宗系之间秩序的稳定。《家礼》通过宗族内部宗系秩序的稳定,而达到“国家所以崇化导民”^{[1]873}的目标。所以,《家礼》更倾向于以嫡长子身份这个单一而确定的标准选立宗子,以避免宗系之间因夺宗、夺嫡而产生宗族内部秩序的混乱。

四、王懋竑之疑:高祖告迁与支子祠堂

虽然《家礼》仅以嫡长子作为选立宗子的标准,但朱熹清楚嫡长子继承制难以在宋代推行。《朱子语类》指出:“今臣庶家要立宗也难。只是宗室,与袭封孔氏、柴氏,当立宗。”^{[9]2307}根据当时的状况,朱熹只要求皇家宗室、孔子后人遵循立嫡子为宗子的礼制,但这并不影响《家礼》对宗子的重视。《家礼》在冠礼、昏礼、丧礼、祭礼的仪式主持等环节上都赋予宗子重要的地位,其中不少礼制甚至超过《仪礼》对于宗子的重视程度。这是《家礼》被质疑不是朱子所作的原因之一。杨复认为:“今按先生所定家、乡、邦国、王朝礼,专以《仪礼》为经。及自述《家礼》,则又通之以古今之宜。”^{[5]1301}可知《仪礼》是朱熹创作《家礼》重要的礼经基础。

王懋竑曾作《家礼考》《家礼后考》《家礼考误》三篇文章^{[17]235-245},力图证明《家礼》非朱熹所作,《家礼》重视宗子即是重要理由之一。陈峰、肖永明认为:王懋竑是从验诸人情风俗的逻辑进路对《家礼》重宗法进行质疑^[18]。彭林发挥王懋竑之说,认为《家礼》虚抬宗法,《家礼》规定宗子主持冠、昏、丧、祭之礼违背《仪礼》的制度,而推崇宗法又与宋代不适合推行宗法制的历史状况相悖^[19]。苑学正回应彭林的文章,并详细梳理《仪礼》的制度,说明宗子主持冠、昏、丧、祭之礼符合《仪礼》规定,又论述了《家礼》的冠礼、昏礼体现的宗法制度均与朱子宗法思想相合,《家礼》的具体仪节兼顾了宗法与人情两面^[20]。

《家礼》在重宗子之尊的同时,没有忽略支子。相较于《礼记》,《家礼》在一定程度上扩大了支子的祭祀权力。以王懋竑《家礼考误》对《家礼》宗法制内部矛盾的批评为线索,我们可以看到《家礼》在代数、场所两个方面扩大了支子祭祀的权利。《家礼考误》有两条质疑与《家礼》扩大支子祭祀权利有关。

第一条是对“告迁于祠堂”^{[1]928}的质疑。《家礼》卷4《丧礼·大祥》“告迁于祠堂”条记载:“其支子也,而族人有亲未尽者,则祝版云云,告毕,迁于最长之房,使主其祭,其余改题递迁如前。”^{[1]928}如果有支子与所迁之庙的高祖仍在五世之内,丧服未尽,那么,迁出的高祖就迁入支子最长的一房,使其主祭。《礼记·王制》记载:“支子不祭。”^{[4]513}《礼记·丧服小记》记载:“庶子不祭祢者,明其宗也。”^{[4]1303}王懋竑以“夫支子不祭,庶子不祭祖与祢”^{[17]243}作为质疑的依据,认为继曾祖及以下祖先的小宗,原本不能祭祀高祖;而按照“告迁于祠堂”的规定,则可以祭祀高祖,这并不合理。“大宗百世不迁,而继高祖之宗五世则迁。今以继高祖之宗为主,是亦比于大宗之例。而高祖以上乃祭于支庶,而宗子反不得与,则同于五世则迁之宗而何以为大宗而收族乎?”^{[17]243}对于大宗来说,小宗是支庶。按照“告迁于祠堂”的规定,小宗可以祭及的祖先不仅与大宗庙祭一样,而且高祖迁庙之后,小宗还可以祭祀比大宗还要多的祖先。这使得小宗祭祀的权利比大宗还要大,并使得大宗在宗族的权力受到削弱,不利于大宗收族。苑学正指出:此举给了所有族人可以祭于己之高祖的机会,缩小了嫡庶之间的差等。无论是大宗还是小宗,无论是嫡系还是支系,都可以享受有服即祭、祭及高祖的权利^{[20]248}。因此,《家礼》在可以祭祀的祖先代数上扩大了支子的祭祀权力。

第二条是对支子立祠堂的质疑。《家礼》卷1《通礼·祠堂》记载:“非嫡长子,则不敢祭其父。若与嫡长同居,则死而后其子孙为立祠堂于私室,且随所继世数为龛,俟其出而异居乃备其制。若生而异居,则预于其地立斋以居,如祠堂之制,死则因以为祠堂。”^{[1]876}如果支子与嫡长子同居,那么,子孙可以给支子先立祠堂于自己的家里,等到与宗子分居,就可以有完整的祠堂形式。如果支子与宗子不同居,那么,支子死后,支子的支系就可以拥有自己支系的祠堂,每个祠堂最少可以祭祀一世的祖先。王懋竑质疑:“假令支子有四五人,而同居则将立四五祠堂乎?不知何地可以容之?”^{[17]238}如果支子人多,很难有足够大的场地容纳众多祠堂,因此此举不合理。王懋竑又指出:如果支子与庶子分居,立斋如祠堂,是“生而自为祠堂也”^{[17]238},也不符合人情。

据《礼记·曾子问》记载,孔子认为:如果“宗子为士,庶子为大夫”,庶子要“以上牲祭于宗子之家”^{[4]800};如果“宗子去在他国,庶子无爵而居者”,庶子要“望墓而为坛,以时祭”^{[5]805}。这是在地点上对庶子祭祀的限制。若抛开支子立祠的可行性讨论,《家礼》允许支庶在一定条件下自立祠堂进行祭祀,有自己的祭祀场所,不需要如《礼记》规定那样在宗子家或在特定地点祭祀,以突出宗子之尊。这是在祭祀场所上扩大了支子祭祀的权利。

对于支子祭祀,张载的限制有所放宽:“古所谓‘支子不祭’也者,惟使宗子立庙主之而已。支子虽不得祭,至于斋戒致其诚意,则与祭者不异;与则以身执事,不可与则以物助之,但不别立庙,为位行事而已。”^{[8]260}前文提到程颐认为有官职的族人可以自己立庙,不再跟从原来的宗子祭祀,也是更大程度地扩大了支子祭祀的权力。一定程度地扩大支子的祭祀权力,可谓宋代思想家普遍认可的做法。

以王懋竑的质疑为线索,《家礼》在代数、场所两个方面扩大了支子祭祀的权利。但是,在祭祀制度上,《家礼》仍然强调宗子之尊,支子相应的权利并没有扩大到与宗子相同。与高祖未亲尽的支庶要在高祖迁庙之后方可自祭,支子与宗子不同居才可以设置完备的祠堂。所以,《家礼》是在重宗的前提下一定程度地扩大了支子祭祀的权利。

综上所述,《家礼》祠堂礼制的宗法制思想与古礼、宋儒既有相同的一面,又有不同的一面。从相同的一面看,其庙祭祭及高祖以及冬至、立春、季秋三祭的礼制,与伊川的主张一致;其宗族的宗系秩序,与《礼记》别子宗族的大宗与小宗结合的结构相似。从不同的一面看,其坚持古礼嫡长子为宗子的血缘标准,与张载、程颐基于现实考量而偏重仕宦、能力的标准不同;其在重宗的前提下从祭祖代数、

祭祀场所两个方面扩大支子祭祀的权利,与古礼、宋儒有所不同。朱熹《家礼》祠堂礼制的宗法制,鲜明地体现了继承与创新的辩证互动。

[参 考 文 献]

- [1] [宋]朱熹.家礼[M]//朱子全书(第7册).上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2010.
- [2] 吴飞.祭及高祖——宋代理学家论大夫士庙数[J].中国哲学史,2012(4):28—38.
- [3] [宋]程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,2004.
- [4] [汉]郑玄注,[唐]孔颖达正义.礼记正义[M].上海:上海古籍出版社,2008.
- [5] [明]胡广等纂修.性理大全[M]//孔子文化大全:经典类·性理大全(二).济南:山东友谊书社,1989.
- [6] [日]井上徹.中国的宗族与国家礼制:从宗法主义角度所作的分析[M].钱杭译.上海:上海书店出版社,2008.
- [7] [清]程瑶田.通艺录[M]//程瑶田全集(第1册).合肥:黄山书社,2008.
- [8] [宋]张载.张载集[M].北京:中华书局,1978.
- [9] [宋]黎靖德编.朱子语类[M].北京:中华书局,1986.
- [10] 常建华.宗族志[M]//中华文化通志(第31册).上海:上海人民出版社,1998.
- [11] 钱杭.中国宗族制度新探[M].香港:中华书局(香港)有限公司,1994:121—132.
- [12] [汉]班固著,[唐]颜师古注.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [13] [汉]郑玄注,[唐]贾公彦疏.仪礼注疏[M].上海:上海古籍出版社,2008.
- [14] [清]黄以周.礼书通故[M].北京:中华书局,2007.
- [15] [唐]杜佑.通典[M].北京:中华书局,2016:1419.
- [16] [清]陈立.白虎通疏证[M].北京:中华书局,2018.
- [17] [清]王懋竑.白田草堂存稿[M]//清代诗文集汇编(第220册).上海:上海古籍出版社,2010.
- [18] 陈峰,肖永明.王懋竑《家礼》辨伪的逻辑进路与思想意义[J].现代哲学,2018(5):154—160.
- [19] 彭林.朱子作《家礼》说考辨[J].文史,2012(3):363—383.
- [20] 苑学正.朱子作《家礼》说祛疑[J].中华文史论丛,2018(1):225—282.

(责任编辑:谢光前)

The Thought of Patriarchal Clan System of the Ritual in Ancestral Temple in Chu Hsi's Family Rituals

YANG Hai-wen^{1,2}, ZHANG Xin¹

(1. Department of Philosophy, Sun Yat-sen University, Guangzhou, 510275, Guangdong Province;

2. China Mencius Research Institute, Zoucheng, Shandong Province, 273500)

Abstract: In Chu Hsi's Family Rituals, it is obvious that the ritual in ancestral temple is based on the thought of patriarchal clan system. It can be concluded into the following three aspects. Firstly, the rite of ancestor worship. It is similar to Cheng Yi's opinion that according to Chu Hsi's Family Rituals, the highest ancestor to whom people can offer sacrifice in ancestral temple is the High Ancestor and it should be done on the start of spring, the winter solstice and the last month of autumn. It is similar to the patriarchal clan of the son other than in the Book of Rites that there is an Honoured Head and smaller Honoured Heads in a patriarchal clan in Chu Hsi's Family Rituals. Secondly, the method of electing the main-line heir. Based on the principle that "officer can't rob the main-line heir of his status", Chu Hsi's Family Rituals stipulates that the eldest child of the legal wife is the main-line heir. In accordance with the rule that "feudal princes can rob the main-line heir of his status", Cheng Yi and Chang Tsai took ability and political position into consideration in terms of the main-line heir election. The imperial examination system is also an important reason. Thirdly, the sacrifice right of the son of an inferior member of the harem. Wang Maohong's criticism shows that Chu Hsi's Family Rituals expands the sacrifice right of the son of an inferior member of the harem in the aspects of the number of the ancestors and the place that they can sacrifice comparing to the Book of Rites.

Key words: Chu Hsi; Chu Hsi's Family Rituals; ancestral temple; patriarchal clan system; Chang Tsai; Cheng Yi; Book of Rites