

周代封建宗法的政治倫理： 從“尊降”之降與不降看爵尊與親屬親尊 之關係

李松濤

北京大學社會學系

摘要 本文以尊降為例，通過文獻梳理，討論周代政治與作為親屬關係的宗法間的關係。本文認為，政治關係背後的精神情感，與親屬關係中的親親尊尊的原則緊密聯繫。其聯繫與區別分三個方面探討：由親屬親尊而來的尊祖敬宗與爵位的關係；政治關係背後的君臣之義；介於爵尊與親屬親尊之間的恩義兩洽。親屬關係與政治關係交錯的背後，是親親、尊尊原則的具體安排。從根本上來講，以盡心盡性一以貫通，關係到人心的安頓，社會倫理的維持，政治關係的精神情感內涵。最後以期對認識中國政治與親屬關係糾葛的根源有所幫助。

費孝通在《鄉土中國》中舉到了一些例子，如往蘇州河裡亂倒垃圾，沒有公德；謀求自家私利，不對公家作為，貪汙無能。由中國人的自私而引發了對整個社會結構的格局進行思考。認為中國社會生活中人與人之間關係的格局可以概括為“差序格局”，費孝通通過打比方描述道“好像把一塊石頭丟在水面上所發生的一圈圈推出去的波紋。每個人都是他社會影響所推出去的圈子的中心。被圈子的波紋所推及的就發生聯繫”。伴隨著與己關係的親疏，“愈推愈遠，愈推愈薄”。費孝通特別提到差序格局中重要的一點是這個“己”字。費孝通稱為自我主義，就是一切價值



都要以自己作為中心，而且是一個可以往外推的，收縮自如的自我主義。由此也形成了一個界限模糊，收縮不定的社會範圍。對中國人來說，公和私是相對的，為了小團體的利益而犧牲更大範圍群體的利益是私的，但卻可以說為小團體爭取利益是公的。進而，推論到，“我常常覺得‘中國傳統社會裡一個人為了自己可以犧牲家，為了家可以犧牲黨，為了黨可以犧牲國，為了國可以犧牲天下’”。¹ 以上便是費先生所提出的差序格局的主要內容，對於解釋中國社會結構和社會關係、道德具有極大意義。

伴隨著當代學者的諸多討論，將這一概念本身及其背後所涉及到的諸多問題進一步向前推進。閻雲翔認為，費先生的“差序格局”裡的水波紋比喻，注重了親疏之遠近，而實質上“差序格局”還應當是包含尊卑等差之分別的立體結構，而在這一差序格局的結構中，也形成了中國人地位尊卑有等，對上諂媚，對下傲慢的差序人格。² 孫隆基、馬戎、翟學偉等學者看到了“差序格局”與喪服圖之間的一致性關係。³ 吳飛則在實質內涵上，剖析喪服制度與差序格局的內在複雜聯繫，在肯定差序格局解釋力量的同時看到了其局限。一方面，吳飛認為差序格局的同心圓結構，正體現在喪服圖中。差序格局之所以具有如此強大的解釋力，就是因為抓住了喪服制度中的親親原則。但是現實禮制中的實際結構除親親之外還包括了尊尊、出入、長幼、從服、名服這些原則。而其中親親與尊尊是最重要的兩大原則。在親親原則基礎上，通過尊尊這一等級原則調整之後，親屬關係中父、祖、曾祖、高祖都要加隆；在政治關係中，也有一套相應的倫理要求。經過這些原則調整的立體結構比差序格局更有豐富的維度。另一方面，吳飛指出了費先生“差序格局”中理解中國社會的路徑問題。認為費先生“基本上是從利己主義的角度來看待差序格局的”。因而從何種理解路徑入手成了理解中國社會的關隘所在。吳飛認為“不



能把五服圖理解成利益的層層外推”，而是在其背後蘊含著深層的人性與政道之理路，“家庭構成了中國人人格完善和幸福的基本單元，治國平天下之道立足於家庭倫理”。⁴

我們按照另外的路徑進入到喪服制度的探討，發現中國社會擁有更豐富的內涵，而其中最主要的則是親親、尊尊的原則。⁵ 尊尊這一原則的兩個層面，一個是在親屬範圍之內，比如父、祖、曾、高及宗法的尊尊，另一個是在政治層面的尊尊。這二者構成了周代封建宗法體系兩大支柱。親親是容易理解的，而尊尊的意涵是什麼，有哪幾種尊，尊尊與親親的關係是什麼？這種政治層面的尊，我們稱之為爵尊，與親屬層面的親親、尊尊是什麼樣的關係？宗法親屬體系與政治爵位體系中如何處理這些關係？這種處理反映了什麼樣的思想理念？

細讀《儀禮》中《喪服》一篇，以求理清政治關係中的爵尊與宗法親屬範疇之親親、尊尊的關係，進而在義理層面體認古人禮制安排背後對人心政道之深思。《喪服》中對於宗法親屬體系與政治爵位體系之關係討論最為集中的在於“尊降”⁶ 這一問題。

一 爵尊不降 尊祖敬宗

1.1 緣情制禮

周飛舟研究認為差序格局的社會結構其內在的歷史根源可以上溯到封建時代的喪服體制，而其內在精神倫理是由中國傳統文化中的仁與義構成的。⁷ 關於人性之本，歷來爭論極多，孟子認為人性之本在於仁與義。從孟子與告子的辯論中，我們得以窺其究竟：



告子曰：“性，猶杞柳也；義猶柶棬也。以人性為仁義，猶異杞柳為柶棬”孟子曰：“子能順杞柳之性而以為柶棬乎？將戕賊杞柳而後以為柶棬也？如將戕賊杞柳而以為柶棬，則亦將戕賊人以為仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫”。⁸

朱熹解釋到，“告子言人性本無仁義，必待矯揉而後成，如荀子性惡之說”。⁹告子認為仁義是外在於人性的，通過約束矯正而來。孟子認為，杞柳是通過砍伐，違背其生理而做成柶棬（類似禮器的東西），而仁義恰恰是順著人自然的性情而來的。此外極為著名的是關於義內的辯論：

告子曰：“食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。”孟子曰：“何以謂仁內義外也？”曰：“彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。”曰：“異于白馬之白也，無以異于白人之白也；不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？”曰：“吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外也。”曰：“耆秦人之炙，無以異於耆吾炙，夫物則亦有然者也，然則耆炙亦有外與？”¹⁰

在這場論辯中，告子以人性無善無惡為宗旨，而以人的知覺運動為性，同人於動物，以食色為性。對於仁與義，認為仁愛之心生於內，義則在於事物之宜，在於外而不在於內。孟子則通過對比，論證到，“白馬”、“白人”無區別，但是“長馬”與“長人”則不同，人對長者有尊敬之心，才能遇長者而敬之。船山所謂，“吾本有不敢不敬之心，本於天性，而敬由是行焉，義由是



立焉”。“仁義同體，而互相為用，因吾性之固有而感物遂通，一也”。¹¹ 自內而言發乎自然之性，以此性接於外，合於事理之宜。所以說是義內。義同仁一樣同為人性之本。

此外，孟子從正面論證了人的仁義之性，“君子所性，仁義禮智根於心”¹²，認為仁義禮智，是性之四德。這些是人天生所具有的本性，“人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也；無他，達之天下也”¹³。仁與義是人與生俱來的天性，表徵於人的情感，“惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智非由外鑠我也，我固有之也”¹⁴。朱熹解釋人的心、性與情的關係，“性是未動，情是已動，心包得已動未動。蓋心之未動則為性，已動則為情，所謂‘心統性情’也”¹⁵。這種仁義之性與由性所發的情，與禮是什麼樣的關係？對於這一問題，古往今來爭論不休¹⁶。如老子認為，“夫禮者，忠信之薄而亂之首”¹⁷。而儒家則認為禮本乎情，稱情而立文。從三年喪之禮我們可以看出情與禮的關係：

三年之喪何也？曰：稱情而立文，因以飾群，別親疏貴踐之節，而不可損益也。故曰：無易之道也。創巨者其日久，痛甚者其愈遲，三年者，稱情而立文，所以為至痛極也。斬衰苴杖，居倚廬，食粥，寢苦枕塊，所以為至痛飾也。三年之喪，二十五月而畢；哀痛未盡，思慕未忘，然而服以是斷之者，豈不送死者有己，複生有節哉？……故有血氣之屬者，莫知于人，故人于其親也，至死不窮。將由夫患邪淫之人與，則彼朝死而夕忘之，然而從之，則是曾鳥獸之不若也，夫焉能相與群居而不亂乎？將由夫修飾之君子與，則三年之喪，二十五月而畢，若駟之過隙，



然而遂之，則是無窮也。故先王焉為之立中制節，壹使足以成文理，則釋之矣。¹⁸

在喪服中，父母為至親，父母去世之後，為父服斬衰三年，父卒為母服齊衰三年¹⁹。之所以有三年之喪，且居處、飲食均有規定，就是因至痛之情而製作禮文以表其哀。另外，制為三年也是出於立中制節，為了防止情感過厚之君子過於哀痛而毀生滅性，也是為了防止邪淫涼薄之人朝死夕忘而同於鳥獸²⁰。在情與禮的關係中，儒家一直強調真摯的情感更為重要。如林放問禮之本，孔子曰：“大哉問！禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，甯戚。”²¹子路聞於孔子，“喪禮，與其哀不足而禮有餘也，不若禮不足而哀有餘也。祭禮，與其敬不足而禮有餘也，不若禮不足而敬有餘也。”²²

總之，仁義之性、由性所發之情與禮有著密切的關係。船山認為仁義之性與禮互為體用，至為重要。船山雲，“《易》曰：‘顯諸仁，藏諸用’。緣仁制禮，則仁體也，禮用也；仁以行禮，則禮體也，仁用也。體用之錯行而仁義之互藏，其宅固矣……仁之經緯斯為禮，日生於人心之不容已，而聖人顯之。逮其制為定體而待人以其仁行之，則其體顯而用固藏焉。《周禮》六官，《儀禮》五禮，秩然穆然，使人由之而不知”²³。也就是說就禮之始制而言，禮本于仁義之性，由聖人提煉凸顯出來，定為禮，所以仁義為體而禮為用；就禮之踐行而言，人以仁心去踐行禮之定體，則禮為體而仁為用。正是因為禮根于仁義之性，是天理之秩然，人心之不容已，才得以體用融匯，交相存養。又《禮器》雲：“禮者，體也。”²⁴《祭義》雲：“禮者，履也”²⁵。鄭玄合而言之，“禮者，體也，履也。統之於心曰體，踐而行之曰履”。孔穎達引賀瑒解釋“禮者，體也”，認為“其體有二，一是物體，言萬物貴賤高下小大文質各有其體；二曰禮體，言聖人



制法，體此萬物，使高下貴賤各得其宜也。”孔穎達認為，“其《儀禮》但明體之所行踐履之事，物雖萬體，皆同一履，履無兩義也”。²⁶也就是說，“體”既是事情物理本來的道理，又是以仁義之性體此而來，使萬物各得其宜。對於“履”，則是去踐行禮，最後達到仁的修養，孔子曰“克己復禮為仁”²⁷。所以禮本于天道人性，極為重要，事關人情修治，家國興亡。孔子曰：“夫禮，先王以承天之道，以治人之情，故失之者死，得之者生。《詩》曰：‘相鼠有體，人而無禮；人而無禮，胡不遄死！’是故夫禮，必本於天，肴於地，列于鬼神，達於喪祭射禦、冠昏朝聘。故聖人以禮示之，故天下國家可得而正也。”²⁸

《喪服》是《禮記》中非常重要的一篇，曹元弼認為是禮經之根本所在，愛敬精義，倫理至教，都蘊藏在《喪服》篇中²⁹。上述關於性、情與禮的複雜關係在喪服制度中有著具體細緻的體現。喪服是指為具有親屬關係以及某些“政治關係”³⁰的人死後為表達內心哀痛而履行的一系列禮節，其內容包括衣服樣式材質，服喪時間長短等，這套禮節的隆殺輕重隨感情淺深變化而變化。鄭玄雲，“天子以下，死而相喪，衣服、年月、親屬、隆殺之禮也。喪必有服，所以為至痛飾也”³¹。賈公彥雲，“孝子喪親，以衣服表心。但吉服所以表德，凶服所以表哀。德有高下，章有升降，哀有深淺，布有粗精，不同者也。”³²

周飛舟對喪服制度的具體內容有清晰的介紹。喪服制度按照自己與死者的親疏關係分為斬衰、齊衰、大功、小功、緦麻五等，分別對應五等親屬（見附圖一），“其核心是‘己’，第二層是父母、昆弟、姊妹和子；第三層是祖父母、世叔父母、姑、從父昆弟姊妹、昆弟之子女、孫；第四層是曾祖父母、從祖祖父母、從祖祖姑、從祖父母、從祖姑、從祖昆弟姊妹、從父昆弟之子女、昆弟之孫、昆弟之孫女、曾孫；第五層則各自再外推一層”。以己為中心的五個圈層的“五服圖”與費先生提出的差



序格局的水波紋圖極為相近，而且喪服制度並沒有隨著周代封建制度的解體而消失，一直延續到了清代、民國時期，喪服制度及其內涵的基本原則對中國社會結構產生極大影響。³³ 五等服制依靠六條原則制定，《禮記·大傳》曰，“服術有六，一曰親親，二曰尊尊，三曰名，四曰出入，五曰長幼，六曰從服”³⁴。其中首要原則為親親與尊尊原則。根據親親原則，至親以期斷³⁵，父子、夫妻、昆弟為一體之親，服齊衰一年。然後每外推一層，服制降一等，直至緦麻之服。在親親原則之外還有尊尊原則，尊尊原則涉及到門內由親親而來之尊尊與“政治性的”爵位之尊。對於親屬範圍的尊尊，由至親而有尊之之心，不加隆於心不安，於是為正尊之親皆有加，為父加為斬衰三年，為祖加為齊衰期，為曾祖、高祖齊衰三月³⁶。此外，因為適子、適孫傳父祖之體統，為適子加為斬衰三年，為適孫齊衰期，背後也是嚴父尊祖之義。世叔父因為“與尊者為一體”，所以加為齊衰期，為昆弟之子，則因己非其正尊，出於報服而服齊衰期³⁷。丈夫是妻子的至尊，所以妻為夫加為斬衰三年。除此之外，皆不加服，服其本服。

以上是從親屬關係之親親、尊尊原則上所形成的基本服制規模。在封建爵位體系之下，產生了相應的非親屬關係的服制³⁸，而且這種“政治性質”的尊尊即爵尊會對親屬關係產生影響。其表現形式是隨爵位高低而在服制確定之後產生的絕服與降服³⁹。鄭玄認為，“降有四品，君大夫以尊降。公子，大夫之子，以厭降。公之昆弟，以旁尊降。為人後者，女子子嫁者，以出降”。在四品之降中，尊降是由天子、諸侯、大夫之政治尊貴而來，壓降、旁尊降是在政治關係與親屬關係合力影響下所形成的。所以前三者都與政治爵位有關，本文主要考察由於政治之尊貴而來的尊降，出降中“為人後者”則在涉及大宗、小宗之尊、爵位之尊時稍加討論⁴⁰。總之，全文討論集中在政治爵位與親屬關係上面。



在討論“尊降”的時候，梳理經文會發現，其中極為重要的一個現象是尊降並不是因政治爵位而遍降群親，也就是政治身份並沒有完全凌駕于親屬關係之上。這背後包涵的道理是極為重要的。因為政治關係的確立並非憑空而來，一個穩固的政治體系必然有其深厚的人心根基。封建爵位系發揮作用與不發揮作用的空隙中，為我們窺探其根基提供了可能。需要細細考究爵位之尊不發揮作用的地方都遇到了什麼樣的親屬關係？爵位與親屬關係有什麼樣的張力，又如何統一在一起？爵位之尊是否與親屬親尊一樣，皆有人之心性基礎？爵位之尊與親屬親尊的關係反映了什麼樣的政治思想內涵？下文力求回答這些問題。

1.2 不降正尊、正嫡

在親屬親親、尊尊原則基礎上而有上述喪服形制，伴隨爵位之尊而有降服。概括言之：天子、諸侯服高曾祖父母、祖父母、父母、妻、長子、適婦，旁期以下，尊不同者皆絕服。大夫于天子諸侯所絕者，降一等。

首先，必不降父。《喪服·斬衰》篇首即言為父斬衰三年。曾子雲：“哭泣之哀，齊斬之情，饘粥之食，自天子達”⁴¹；孟子曰：“三年之喪，齊疏之服，饘粥之食，自天子達于庶人，三代共之”⁴²。父為子之天，為三綱之首，是至親至尊之親，為父服斬衰三年而後心安。然後是不降祖與適，《喪服·不杖期》，“大夫為祖父母、適孫為士者。傳曰：何以期也？大夫不敢降其祖與適也”。馬融曰：“尊祖重適，自尊者始也，故不敢降”。不降曾祖，《喪服·齊衰三月》“經：曾祖父母為士者，如眾人。傳曰：何以齊衰三月也？大夫不敢降其祖也”。非但大夫不降祖、曾及長子，天子諸侯亦不降，但略為複雜。《喪服·不杖期》“為君之父母、妻、長子、祖父母。傳曰：何以期也？從



服也。父母、長子，君服斬，妻則小君也。父卒，然後為祖後者服斬。注，此為君矣，而有父若祖之喪者，謂始封之君也。若是繼體，則其父若祖有廢疾不立。父卒者，父為君之孫，宜嗣位而早卒，今君受國于曾祖”。從服是指臣從君服降一等，由臣從服在不杖期章，則知君為父母、妻、長子、祖父母服斬。若君之父祖已為君的話，臣為其服斬，而非不杖期，所以君之父祖不得為君。所以鄭玄認為分為兩種情況，一種是君為始封之君，父卒然後君為祖後，則君為祖服斬；一種是君為繼體之君，則父祖有廢疾不立，君受國于曾祖，祖雖然廢疾不立，但為重所當遞及，今君猶受重于祖，所以仍為祖服斬。總之，天子、諸侯同于大夫，不降正尊嫡親。但是天子諸侯與大夫不同的地方在於，當天子諸侯為繼體之君的時候，天子諸侯以尊統相授受，為喪祭之主，必其受統，故其為正尊服有斬無期。那麼，從正尊傳下來的“重”是什麼東西？為什麼如此重要？

《喪服·斬衰》，“經，父為長子。注，不言適子，通上下也，亦言立適以長。傳曰：何以三年也？正體於上，又乃將所傳重也。庶子不得為長子三年，不繼祖也。注：此言為父後者，然後為長子三年，重其當先祖之正體，又以其將代己為宗廟主也”。父親為長子服斬有一個很嚴格的要求。首先，必須是正體於上，什麼是體？《傳》曰“父子一體也，夫妻一體也，昆弟一體也。故父子首足也，夫妻半合也，昆弟，四體也”。就是說必須是父親的親生血脈。什麼是正，是指父親有多個兒子，正妻所生的嫡長子才能稱為正體。也就是說父親必須是長子，兒子也是長子，這樣才能滿足正體於上的要求。否則正而不體，或體而不正、不正不體，均不得服斬。其次是傳重的問題。什麼是重？鄭玄為《禮記·檀弓》作注曰：“始死亡未作主，以‘重’主其神也。‘重’既虞而埋之，乃後作主”。根據周飛舟的概括，“重”是臨時製作的牌位，象徵死者的靈魂，在人剛死之後作喪



祭之用。正體傳重，所服之服極重，背後有著嚴父尊祖的精神內涵。父為長子三年，是因長子繼祖傳重，有己父之統。

因為體統傳重背後是嚴父尊祖的意涵，所以當自己是長子的時候，在小宗範圍內也可立後，至於大宗正統之重，更為重要，不可斷絕。黃以周言，“大宗無子，為之立後，為正統之重，不可絕也。而小宗亦有五世宗適之重，故喪服‘父為長子’，傳曰：正體於上，又乃將所傳重也。戴聖、聞人通漢以此長子為五世之適。鄭據小記‘不繼祖與禰’之文，且謂長子不必五世，則繼祖與禰之小宗亦有正體傳重之義。其為之後，亦禮也。若身屬於庶子，上不繼祖、禰亦置後，斯乃後世之失爾。”⁴³ 黃以周所言，是指即使在小宗，只要自己為長子，有父之重，便可以立後傳重，以傳己父之統。大宗嫡嫡相傳，父祖之統綿延不絕，無後便要立後傳重。張錫恭也支持此種觀點。因為傳重很重要，所以傳重之人都要為其所傳者服斬衰三年，所以《斬衰》章有“為人後者。傳曰：何以三年也？受重者必以尊服服之”。其背後是重本尊祖的道理，杜佑曰：“夫人倫之道有本焉。重本，所以重正也；重正，所以明尊祖也；尊祖所以統宗廟也。是以宗絕而繼之，使其正宗百代不失也。其繼宗者，是曰受重，受重者必以尊服服之，若不三年，豈為尊重正祖者耶？”⁴⁴ 所以，從小宗三世傳重，到大宗正統之重，我們看到大宗極為重要。在尊降系統中，大夫不得降大宗。

《齊衰三月》章，“經，大夫為宗子。傳曰：何以服齊衰三月也？大夫不敢降其宗也”。大夫尊，只能降旁親一等，宗子承祖之統，尊祖故敬宗，是以大夫不降宗子，為之三月。同時為宗子的母、妻也不降。大夫不得尊降宗子，對宗子極為尊敬。曾子問于孔子，“宗子為士，庶子為大夫，其祭也如之何？”孔子曰：“以上牲祭于宗子之家，祝曰：‘孝子某為介子某薦其常事情’”⁴⁵。大夫不世襲，與宗統分離，所以有宗子為士的情況，



在喪服安排上大夫不降宗子，仍服齊衰三月之服，在祭祀的時候不得以己之富貴加于宗子之身。敬宗背後是出於父祖之尊。也正是因這種父祖之尊，成為大夫立身行事的內心約束。徐乾學曰：“《春秋》之法，大夫以罪廢逐，不得入宗廟。即思其先世，而為之立後，亦直以廢逐者之兄弟代主大宗之祀。世及相傳，而不及於廢逐者之子姓，正所以嚴宗廟之序也”⁴⁶。《孝經》雲，“非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行。是故非法不言，非道不行；口無擇言，身無擇行；言滿天下無口過，行滿天下無怨惡；三者備矣，然後能守其宗廟。蓋卿大夫之孝也。《詩雲》：‘夙夜匪懈，以事一人’”。

天子、諸侯爵位世襲，所以君位繼承同時也是繼體傳重，爵土財計與先祖之體、所傳之重合而為一。對於天子、諸侯來說，兩者輕重相較，先祖之體統為重，爵土財計為輕。上文所引“為君之父母、妻、長子、祖父母”條，可以看出爵位與父祖之體、重兩者的關係。當君為繼體之君時，君受國于曾祖，祖未受國，不主宗廟，未能授己以爵土，而已仍為其服斬三年，是出於正統貴體之義。當君為始封之君時，除去上文所述，經文另外一處看出爵位之尊與父祖之尊之關係。《大功》章傳曰，“是故始封之君不臣諸父昆弟，封君之子不臣諸父而臣昆弟，封君之孫盡臣諸父昆弟。故君之所為服，子亦不敢不服也”。首先，始封之君不臣諸父昆弟，《孝經》曰：“雖天子必有尊，言有父；必有先，言有兄”，天子諸侯至為尊貴，卻不敢以己爵位之尊加于諸父昆弟；其次，由不臣到臣，將己之尊加到諸父昆弟之上，經過了一個過程，這個過程以父之服與不服，臣與不臣為準則。始封君不臣諸父昆弟，卻能夠臣己子，君之子承父之重，父得臣子，始封君之子而得臣兄弟，承祖之重而得臣諸父，始封君之子孫之尊由承父祖之尊而來。至於始封君之遠世子孫，當自卑別於尊，而臣于其昆弟之為君者，不得以親親害尊尊。第三，始封之君不臣諸



父昆弟，臣則不服，不臣為服若何？諸家爭論不一，錫恭先生對比重厚薄，認為“始封之君與其子為所不臣者服，視本服降一等”⁴⁷，至為允當。所以就始封君來說，爵位之尊只有在承父祖之重的情況下才可以以臣其昆弟、諸父，而僅僅有爵尊（始封之君）是不夠的。曹元弼先生以此認為君臣之義出於父子，爵位之尊是經過始封君的尊降庶子而有封君之子的厭降昆弟，這樣經過父子的代代轉化，而有三世之後的天子諸侯盡臣諸父昆弟⁴⁸。所以，對於天子諸侯，不論是否為繼體之君，父祖乃至先祖之體統至尊至重，爵位之尊必從屬於父祖之尊，服不得絕，祭祀必及遠祖。至於後世，始封之君為子孫奉為太祖，則是因其有功德於人。

上文著重論述了爵尊不降正尊，其要旨在於尊祖敬宗，皆不得降。在此之外，要注意的是，大夫不降適，當大夫本身為長子時，便同于上文“父為長子”一條，不降適背後有嚴父尊祖之義。當大夫本身為庶子時，為什麼也不降其適？大夫不降適子條在《不杖期》章，“大夫之適子為妻。傳曰：何以期也？父之所不降，子亦不敢降也”。大夫不降適子的原因，鄭玄給出的理由是，“大夫不以尊降適婦者，重適也”。非但大夫不降適，天子、諸侯亦不降。又《殤大功》章“大夫之庶子為適昆弟之長殤、中殤，公為適昆弟之長殤、中殤，大夫為適子之長殤、中殤”。鄭玄解釋道，“公，君也。諸侯、大夫不降適殤者，重適也。天子亦如之”。重適是因為適、庶有別，以尊降庶而不降適。在《不杖期》章“為眾子。注，眾子者，長子之弟及妾子，女子子在室亦如之。士謂之眾子，未能遠別也。大夫則謂之庶子，降之為大功。天子、國君不服之。《內則》曰：‘塚子未食而見，必執其右手。適子、庶子已食而見，必循其首’”。士爵位低，不需要別嫡庶，而大夫以上則要別嫡庶。為什麼要別嫡庶，《內則》雲，“塚子未食而見，必執其右手，咳而名之。



執右，明授之室事，退入夫之燕寢乃食”。在大夫以上，有室事繼承，為了防止後世紛爭，大夫降己之庶子，不降適子，以使適庶尊卑有別。徐邈總結有三條原則：“按禮，以貴降賤，王侯絕周；以尊降卑，餘尊所壓，則公子服其母妻昆弟，不過大功。以嫡別庶，則父之所降，子亦不敢不降也。此三者舊典也”。⁴⁹ 不降適的原因，在於徐邈總結的三條中之嫡庶之別條。下文第三部分將通過降與不降對比進一步討論。

由此，爵尊不降的範圍明見於經傳的有正尊——父、祖、曾，嫡親——適子、適孫。出於嫡庶之別而不降嫡親。又由三世傳重，擴展到適適相傳不斷的大宗，故有大夫不降宗子。而天子諸侯均為適適相傳，在世代繼承之間皆為傳重關係。世代間相傳之重至尊至重。除經傳明文可查之外，不降正尊與嫡親的上下可及的邊界在哪？錫恭先生認為丈夫、婦人為宗子齊衰三月，傳曰“尊祖故敬宗，敬宗者，尊祖之義也”，出於尊祖而為宗子服齊衰三月，那麼為遠祖也必然服齊衰三月。原因是“蓋親親之屬雖竭，而尊尊之統無窮。”⁵⁰ 所以出於尊祖的原因，爵尊不降正尊，應該往上推是沒有限制的。但是不降嫡親應該是有下限的，因為玄孫之後本就無服了。錫恭先生認為，向下的服服不同於正尊的無限上推，“夫親親畢於以五為九，則下殺至玄孫而止矣。其為遠祖服者，尊尊之義也。尊尊之義可上推，而不可下逮，故上服可及無名之祖，而下服不得過玄孫”。⁵¹

以上論述是就有爵者的內部親屬系統展開，爵位高低不影響其對正尊嫡親的服制，世代間所傳之重至尊至重，傳遞遠近各不相等，為什麼如此？進而爵位之尊的本質意涵是什麼？

1.3 尊統遠近

《斬衰》章首言為父斬衰三年。《齊衰不杖期》章“祖父母。傳曰：何以期也？至尊也”。祖是父之至尊，孫亦從父而尊



之。自下而上，由尊父而尊祖。《斬衰》章“父為長子，傳曰，何以三年也？正體於上，又乃將所傳重也。”，自上而下，父祖之重，嫡嫡相傳。所傳之統緒有遠有近，近者有五世以內之小宗，遠者有百世不遷之大宗。由此便引出了宗法。

宗者，何謂也？宗者，尊也。為先祖主者，宗人之所尊也。禮曰：宗人將有事。族人皆侍。古者所以必有宗，何也？所以長和睦也。大宗能率小宗，小宗能率群弟，通其有無，所以紀理族人者也。宗其為始祖後者為大宗，此百世之所宗也。宗其為高祖後者，五世而遷者也，故曰：“祖遷於上，宗易於下”。宗其為曾祖後者為曾祖宗，宗其為祖後者為祖宗，宗其為父後者為父宗。父宗以上至高祖皆為小宗，以其轉遷，別于大宗也。別子者，自為其子孫祖；繼別者，各自為宗。所謂小宗有四，大宗有一，凡有五宗，人之親所以備矣。⁵²

宗法體系中有大宗有一，小宗有四，大宗與小宗之間是什麼樣的關係，《齊衰不杖期》章，關於出後大宗的一條經文，揭示了小宗與大宗的關係，以及爵位尊卑與尊統遠近的關係：

為人後者為其父母，報。

傳曰：何以期也？不貳斬也。何以不貳斬也？持重于大宗者降其小宗也。為人後者孰後？後大宗也。曷為後大宗？大宗者，尊之統也。禽獸知母而不知父。野人曰：父母何算焉？都邑之士則知尊禰矣，大夫及學士則知尊祖矣，諸侯及其大祖，天子及其始祖之所自出。尊者尊統上，卑者尊統下。大宗者，尊之統也；大宗者，收族者也，不可以絕，故族人以支子後大宗也。適子不得後大宗。



因為大宗是“尊之統”起“收族”的作用，不可以絕，所有有出後之禮，出後之後為其本生父母降為期服。《傳》文描述了無爵之人，到有爵之士、大夫乃至天子諸侯與尊統由近到遠的親和關係。從中看到爵位高低是與孝思遠近相匹配的。野人不知尊父，都邑之士則知尊父，大夫及學士則由尊父而上及祖、曾、高，乃至太祖。在爵位高低孝思遠近的序列中，呈現出大宗之統的形成過程。曹元弼先生做了精彩的闡釋，自下而上而言：

蓋敬宗由於立宗，立宗所以尊祖，而尊祖必先親親。不知尊祖者，不足與言立宗、敬宗；不知親親者，不足與言尊祖。故知母而不知父者，禽獸是也；知父而不知父之尊者，野人是也；至都邑之士，則知尊禰矣，是有親親之道者也。此三句就父言，至大夫及學士，則知由禰而上之尊高曾祖，又上之尊大祖矣，是其知進於都邑之士矣。至諸侯則非惟知尊太祖，且祭及于太祖。至天子則非惟祭及太祖，且祭及始祖之所自出。是皆有尊祖之道者也。此三句皆就祖言。能尊祖，斯有祖統，天子之祖統比諸侯為遠，諸侯之祖統比大夫為遠，尊者尊統上也。大夫之祖統比諸侯為近，諸侯之祖統比天子為近，卑者尊統下也。尊卑各有尊統，有尊統斯為大宗，故曰：大宗者，收族者也。尊祖故敬宗，敬宗故收族，大宗既承尊統，則收族者也。上承祖，下收族，則不可以絕，故族人以支子後大宗也⁵³。

自上而下而言，曹元弼先生闡釋了由祖而有承祖之統緒的宗：

尊之統之義……“尊”猶言“所尊”，謂大宗之祖至尊者。下所雲祖與太祖、始祖所自出，皆含在內。統者，



《漢書司馬相如傳》注引張揖曰：“緒也”。立宗以承祖之統，故高祖之統在高祖宗，曾祖之統在曾祖宗，祖之統在祖宗，禰之統之禰宗，而太祖之統在太宗。高曾祖禰皆是尊，而太祖為尊中之尊。《禮緯》雲：周尊後稷，宗文王、武王。尊即祖也，則太祖得專尊名。是大宗者乃太祖至尊之統，“尊之統”猶雲祖之緒，其宗為百世不遷之宗，以其緒為百世不絕之緒也。以其為尊之統，而後之所謂尊祖故敬宗也⁵⁴。

在親親到尊尊（父尊），到祖，到太祖之尊，尊統形成，一方面是孝思追遠的自下而上的體認，都邑之士有親親之道，能夠尊父，大夫及學士能夠尊太祖之尊（別子之祖），天子諸侯則能夠追尊更遠（太祖，天）。曹元弼曰：“蓋爵尊者識深，而孝思所格者遠。位卑者識淺，而敬意所致者近。聖人緣情以制禮，因以別上下而示民有等差也。”⁵⁵ 一方面是自上而下的傳，作為天子、諸侯的公子，別子為祖，自立其統，有尊統傳承。此尊統之重不可以絕，後世之宗子代代承接，而有大宗子之尊。在大宗無後的時候，小宗之支子需出後大宗，降其本生父母之服。此外，需要清楚的一點是，這裡討論的大宗小宗，是指作為別子的公子之後代而形成的大宗、小宗，一般庶民之家不成宗法，僅有親親而來之父尊，而沒有尊其尊，所謂“未足以成統也”。根據曹元弼先生的論述，我們看出沿著爵位由低到高，父祖之尊延伸到大宗之尊。

在爵位體系與正尊嫡親關係中，不僅不能以爵位之尊降正尊嫡親，而且爵位尊卑與尊統遠近密切相關。爵位越尊越得以追祖敬宗，尊統綿遠。體現出封建爵位體系與孝道親尊，父祖傳統，德性高下有著密切關係。背後原因何在？對於政治秩序的形成，就外在而言，有一套爵位等級體系——天子、諸侯、卿、大夫、士，就其內而言，關鍵在於君臣上下愛敬睦順之心的培養。孔子



曰：“夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民是則之。則天之明，因地之利，以順天下。是以其教不肅而成，其政不嚴而治。先王見教之可以化民也，是故先之以博愛，而民莫遺其親，陳之於德義，而民興行。先之以敬讓，而民不爭；導之以禮樂，而民和睦；示之以好惡，而民知禁。《詩》雲：‘赫赫師尹，民具爾瞻。’”⁵⁶ 能夠做到“其教不肅而成，其政不言而治”的關鍵在於順著人自然的天性加以培養，愛親敬親便是人的天性。“故親生之膝下，以養父母日嚴。聖人因嚴以教敬，因親以教愛。聖人之教不肅而成，其政不嚴而治，其所因者本也。父子之道，天性也，君臣之義也”⁵⁷。從人自然的愛親敬兄而推廣到教民彼此仁愛親睦，敬從君主、長上的命令。

而越是強調內在心性培養的政治文明，越是要求自上而下不同爵位等級之人內心誠篤，盡心盡性。《祭統》雲，“其德薄者其志輕。疑於其義而求祭使之必敬也，弗可得已。祭而不敬，何以為民父母矣”。《孝經》雲，“愛親者，不敢惡於人；敬親者，不敢慢於人。愛敬盡於事親，而德教加于百姓，刑于四海。蓋天子之孝也。《甫刑》雲：‘一人有慶，兆民賴之。’”在爵位尊卑不等的封建政治體系中，外在的政治等級與內在的體統遠近、孝道親尊之間關係更為複雜。具體而言，天子諸侯爵位世襲，尊統所追極遠，“諸侯及其大祖，天子及其始祖之所自出”⁵⁸。首先是出於孝道親尊，天子諸侯追祀先祖。《孝經》有言，“人之行，莫大於孝。孝莫大於嚴父。嚴父莫大於配天，則周公其人也。昔者周公郊祀後稷以配天，宗祀文王於明堂，以配上帝。”其次，天子諸侯既是傳先祖體統，也繼承先王大位。對先王極為尊崇，如為有功之臣賜爵祿時必於大廟，以示不敢自專。“古者明君爵有德而祿有功，必賜爵祿於大廟，示不敢專也。故祭之日，一獻，君降立於阼階之南，南鄉，所命北面，史由君右執策命之，再拜稽首受書以歸，而舍奠於其廟，此爵



賞之施也”⁵⁹。再次，天子諸侯君位世襲，背後意涵是繼承先王賢德功業，與先王一體。《郊特牲》言：“繼世以立諸侯，象賢也”。所以，對於天子諸侯來說，雖然君位世襲，但是背後與先祖體統、賢德精神密切聯繫在一起，成為君主發自心性的激勵與約束。

對於卿大夫，爵位之尊來自于賢德才能，不得世襲。《郊特牲》雲，“以官爵人，德之殺也。死而諡，今也。古者生無爵，死無諡，禮之所尊，尊其義也”。《王制》雲，“諸侯世子世國，大夫不世爵。使以德，爵以功”。《儀禮·士冠禮》雲，“無大夫冠禮而有其昏禮。古者，五十而後爵，何大夫冠禮之有？公侯之有冠禮，夏之末造也，天子之元子猶士也，天下無生而貴者也，繼世以立諸侯，象賢也”。所以天子、諸侯世襲是出於上面講的“象賢”之義，爵位體系之中沒有天生的尊貴，大夫尊貴是出於尊其義，大夫的爵位是來源於德性與功業，而且一般是要達到一定的年齡。對於大夫而言，德性才能非常重要，而孝道親親便為“德之本”，《孝經》雲，“夫孝，德之本也，教之所由生也”，所以對於亡親，恩隆哀篤，“百官備，百物具，不言而事行者扶而起，言而後事行者杖而起”⁶⁰，大夫不僅僅要孝親敬親，而且孝思追遠，“大夫及學士則知尊祖矣”⁶¹。又因為大夫爵位不世襲，祖統極尊極重，由尊祖而來敬宗。所以上文《春秋》、《孝經》均講到對大夫而言宗廟極尊極重。可見周代封建爵位體系中每一爵位等級之人都有的一種源自天性本心的莊重與約束，由孝道親尊展開，以至統緒久遠，尊祖敬宗。在這裡封建爵位體系與宗法親屬關係密切聯繫在一起。

從上文看到，爵尊不降正尊嫡親。父祖之尊乃至由於嫡嫡相傳而成的大宗之統至尊至重。大夫不世爵，與宗統相分離，身為大夫而致敬宗廟。天子諸侯尊宗，君位體統嫡嫡相傳，至尊至重的是從始祖相傳而來的體統。在尊卑有等的封建爵位體



系中，尊統遠近也不同，反映出爵位體系與宗法親屬關係在心性情感上的密切聯繫。由爵尊不降與宗統遠近而知宗廟至重，成為周代政治中最根本的德性根基與立身為政的動力。《孝經》雲，“宗廟致敬，不忘親也；修身慎行，恐辱先也。宗廟致敬，鬼神著矣。孝悌之至，通於神明，光于四海，無所不通”。《禮記·大傳》雲，“尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗廟嚴，宗廟嚴故重社稷，重社稷故愛百姓”。上至天子，下至士庶人，一以宗廟為重，兢兢業業修德立身，愛親仁民。也正因宗統如此重要，曹元弼先生認為，“宗法達乎上下”。張錫恭先生在此與曹元弼先生產生分歧，認為天子、諸侯不行宗法。

“知尊禰者”以下宗，“知尊祖者”為大宗子有之，承先人而為大宗子者有之，以此為下達可也。若庶士庶人身自立宗而置後，則於經未有明征。又《郊特牲》記曰：諸侯不敢祖天子，大夫不敢祖諸侯。夫不敢以先君為祖，則不敢以今君為宗矣。故諸侯之禮，今君命昆弟之適者為群公子之宗，禮如大宗。無適而命庶昆弟，則禮如小宗，以君尊，不可為宗故也。若君自為大宗，則何命昆弟之有？《大傳》曰：“君有合族之道”。又曰：“公子有宗道”。于公子曰宗道，而君曰合族之道，名不可假也。名不可上僭，亦不可下襲。君不為公族大宗，猶《覲禮》“天子不下堂見諸侯”也。此所言者，諸侯之禮，而王族之于天子，可以類推。⁶²

張錫恭先生對宗法適用範圍提出了與曹元弼先生不同的看法，認為宗法只存在于大夫、士階層：經文中未見庶士庶人立宗置後，而天子諸侯則因其尊極，不可為宗。因此，隨著爵位高低不等，政治關係與親屬關係變的更加複雜。從爵尊不降，我們看到宗廟之尊至尊至重。對於大夫士，爵位與祖宗之統相比，後



者為重，前者統攝於後者，以親親為大。而對於天子諸侯，自其父祖以上而言，體統相傳，所追極遠，宗廟極重。同時君統與宗統分離，天子諸侯與宗統關係糾葛不清，處於至尊之位的天子諸侯，與宗法親屬是什麼樣的關係呢？這種關係反映出了什麼樣的君臣之義呢？這種複雜的關係，引起後世學者諸多爭論。

二 爵尊絕

2.1 君統與宗統關係

曹元弼先生認為宗法達乎上下，其實張錫恭先生寥寥數語已經做出解釋。但其中關係複雜，後世多有爭論。其中尤為重要的是君統與宗統的關係，這涉及到封建體系與宗法親屬體系之間的關係。對這一系列問題辨析最為清楚的當為王國維先生、金景芳先生、陳恩林先生。通過梳理幾位元先生所關注的問題與對話來理清君統與宗統的關係。

首先，依照陳恩林先生總結，關於君統與宗統問題爭論是由對兩首《詩》的不同批註引起的，一方為鄭玄，一方為毛亨。《詩·大雅·公劉》“食之飲之，君之宗之”。《詩·大雅·板》“價人維藩，大師維垣，大邦維屏，大宗維翰”。鄭玄認為“君之宗之”之“宗”為“尊”義，“大宗維翰”之“宗”非王本身，而是“王之同姓之嫡子”。天子、諸侯不屬於宗法系統，君統之外別立宗統。毛傳一處解為“為之大宗”，一處解為“王者天下之大宗”，認為天子諸侯君統與宗統合，天子諸侯即為大宗。⁶³後世以此分為兩派。王國維先生認為《喪服小記》和《大傳》有違異之處——《小記》言“別子為祖，繼別為宗”，別子成為宗法系統中的始祖。而《大傳》又提出在公子申立大宗，立小宗，“無宗亦莫之宗”的三種情況。認為天子諸侯



若其本身非為大宗，則無法收族。進而得出天子諸侯以尊故而無大宗之名，而有大宗之實的結論。⁶⁴ 金景芳先生與陳恩林先生就王國維先生提出的問題與得出的結論作出了回應，認為天子諸侯的君統與宗統是分開的。

問題的起源在於別子與公子。《喪服小記》與《大傳》均言“別子為祖，繼別為宗，繼禰者為小宗”。別子毫無疑問是宗法裡大宗的始祖。別子是怎麼來的，為什麼要被別出去。

《禮記·喪服傳》曰，“諸侯之子稱公子，公子不得禰先君，公子之子稱公孫，公孫不得祖諸侯，此自卑別於尊者也。若公子之子孫有封為國君者，則世世祖是人也，不祖公子，此自尊別於卑者也。”諸侯之子只有嫡長子能夠繼承君位，君統至尊，其他公子自卑別於尊，不得以諸侯為禰，公子之子不得以諸侯為祖。也就是在新君繼位之後，他的兄弟們要別出去建立一個宗法系統，後世的子孫以此別子為始祖。這便是《喪服小記》和《大傳》相同的地方，其中重要的原則在於不繼位的公子“自卑別於尊”。這是容易理解的。

而王國維先生認為《喪服小記》與《大傳》違異的地方在於公子之宗的問題，“故《大傳》說之曰‘有大宗而無小宗者，有小宗而無大宗者，有無宗亦莫之宗者，公子是也。公子有宗道，公子之公為士大夫之庶者，宗其士大夫之嫡者’。注曰：‘公子不得宗君，君命嫡昆弟為之宗，使之宗之’，此《傳》所謂‘有大宗而無小宗’也。又若無嫡昆弟，則使庶昆弟一人為之宗，而諸庶兄弟事之如小宗，此《傳》所謂‘有小宗而無大宗’也”。⁶⁵

《大傳》講到公子不能宗君，而君為之立大宗（嫡昆弟），立小宗（庶昆弟）。但是之所以成為宗，是因為他繼承別子而來，如同繼高祖以下一般。公子裡的嫡昆弟和庶昆弟不繼祖禰，為什麼能夠成為諸公子之宗？或者說是為了合族，但也只能合諸公子，“至此公之子與先公之子若孫間，仍無合之道”。⁶⁶ 這成為



王國維先生疑惑的地方。為了解決這一問題，王先生提出了名實之別。“故由親之統言，則天子諸侯之子，身為別子而其後世為大宗者，無不奉天子諸侯以為最大之大宗。特以尊卑既殊，不敢加以‘宗’名，而其實則仍在也”。⁶⁷ 那麼王國維先生的解釋是否準確，別子與公子之宗違異的地方，到底該如何理解？陳恩林先生通過王、公家族的分化過程對此進行了進一步解釋。他認為在王、公在位的時候，王、公與其諸子同屬於王室、公室。在新君繼位之後，出現了分化，嫡長子繼位，其他公子成為別子。這些公子實現“別子為祖”需要經過幾代，別子的第二代“繼別為宗”，第三代“繼禰為小宗”，這時候別子成為自己家族的祖，一個個以“別子為祖，繼別為宗”的新的宗法系統出現。在此之前，諸公子既不宗君，又不得禰父，處於沒有統紀的狀態。《大傳》裡講“有大宗而無小宗者，有小宗而無大宗者，有無宗亦莫之宗者，公子是也。公子有宗道，公子之公為士大夫之庶者，宗其士大夫之嫡者。注曰：公子不得宗君，君命嫡昆弟為之宗，使之宗之”，便是對這種狀態的解決辦法，陳先生將之歸納為三種情況。王、公嫡長子繼位後，為了使諸公子有所統紀，命嫡昆弟為大宗，是第一種情況——“有大宗而無小宗”。無嫡昆弟，只有庶昆弟，立為小宗，屬第二種情況——“有小宗而無大宗”。若國君只有嫡昆弟一人，便不立宗，屬第三種情況——“無宗亦莫之宗”。且公子之宗僅存一世。諸公子各自有後代之後不以公子之宗為祖，而各以別子為祖，這時各個宗法系統才真正形成。所以在君統與宗統關係中，先有公子之宗然後有別子之宗，宗法系統脫離君統。⁶⁸ 這便是王國維先生認為《大傳》與《小記》矛盾的地方根源之所在。

然後是王國維先生認為王、公無大宗之名而有大宗之實。對這一問題金景芳先生、陳恩林先生均做出回應。金先生認為王先生“混淆了政權上的大宗與宗法上的大宗兩個不同的概念。”天



子諸侯不得稱為宗法意義上的大宗，身為君主雖與其親屬有血緣關係連屬的地方，但是僅僅在不干涉政權的情況下才談宗法。所以，王國維先生引用的《詩·小雅》、《詩·大雅》、《周禮·大宗伯》、《尚書大傳》等等諸多證據，只能證明天子諸侯通過宗法親屬關係團結族人。⁶⁹ 陳恩林先生引用《詩·伐木》、《左傳》等證據，認為“儘管天子、同姓諸侯、大夫這三個等級之間存在著事實上的親緣關係，但是，這種親緣關係在某種意義上是不相通的，體現在周代社會，就是只有上一等級才能強調這種關係，而下一等級一般不能表達這種關係，這便是《禮記》所說的‘自卑別於尊’。”⁷⁰ 這種宗法親屬關係在上下等級之間不能相通，是因為對於上下等級而言背後的意涵不一樣：“天子諸侯對於下一等級使用親屬稱謂，是為了使‘民德歸厚’，而大夫對國君、國君對天子使用親屬稱謂便是大不敬。……天子、同姓諸侯與卿大夫之間的確存在著某種宗法關係，但在周代社會，宗法關係是不能自下而上表達的，即使天子、諸侯在某些場合使用‘父’、‘舅’、‘兄弟’之類的親屬稱謂，也完全是出於政治統治的需要，它遠不是等級關係的實質”。⁷¹ 另一方面，天子諸侯本身既非大宗子也不屬於宗法系統。在政治身份相同的時候得論宗法親屬關係，但是諸侯之間奉為大宗子的並非周王。如陳先生引《孟子·滕文公上》，滕國自稱以魯國為宗國，證明周公才是文王諸子裡的大宗子，而非周王。⁷² 至於宗法系統，陳先生論述了從公子之宗然後到別子之宗，以別子為祖的宗法系統一步步獨立於君統之外。金先生同樣認為，“公子為大夫，對嗣君應執臣節，不敢用兄弟之禮。正由於這樣，公子要自卑別於尊，離開原來的血統，另建自己的血統。也正是在這個意義上，公子有‘別子’之稱。別子另建的血統，是從別子開始的，以後不論繁衍多少代，宗族多麼大，除非有封為國君者，因尊卑不同也應跟本系統區別開另建立一個系統以外，其餘都尊奉別子為始祖。這就叫



做‘別子’為祖。”⁷³因而，天子、諸侯雖然天然的有這種宗法親屬聯繫，但天子諸侯絕對不行宗法，以別子為祖的宗法系統一步步從天子諸侯的君統中分離出去。為什麼天子諸侯不行宗法？背後有什麼樣的道理？

天子、諸侯與其親屬關係中有兩重意涵，一種是血緣親屬關係，另外一種是政治身份關係，在這兩種關係中以後者為重。為什麼以後者為重，兩位先生引經典為證。如《禮記·喪服四治》雲：“天無二日，土無二主，國無二君，家無二尊，以一治之也。故父在為母齊衰期，見無二尊也。”《荀子·致士篇》雲，“君者，國之隆也，父者，家之隆也，隆一而治，二而亂。自古及今，未有二隆爭重而能長久者。”也就是說為了息亂定分，只能有一個至尊的君主。親屬關係不能夠干擾政治關係。如《禮記·大傳》雲：“君有合族之道，族人不得以其戚戚君位也。”《谷梁傳》雲：“諸侯之尊，弟兄不得以屬通”。《郊特牲》雲：“諸侯不敢祖天子，大夫不敢祖諸侯”等等。與君主有親屬關係的時候，便要自卑別於尊，尊君敬君，不再論宗法親屬關係。

也就是說金、陳兩位先生認為，“公子別立宗，是自卑別於尊，其精神實質是，表明一國裡，政治權力是唯一的、最高的。這個唯一的，最高的權力只由國君一人掌握，所有國人無論同姓、異姓，都為國君的臣屬，服從國君的統治，斷不容許有第二種權力和政治權力平行、對抗。”⁷⁴在地域範圍內超越了宗法親屬血統關係的國君“與同姓的諸父、昆弟以及其他家族成員之間，除去一般意義的血緣關係之外，還存在著血緣關係所不能取代的政治關係，而且後者是更為重要的關係……這在客觀上要求原有的家族制度作出某種改變以適應這種關係”。⁷⁵三位先生精準地辨析了君統與宗統的關係，找出君統不同于宗統的政治成分，對王國維先生論述中不準確的地方有很好的矯正，強調



了相比于親屬關係而言政權的尊嚴。但是這種脫離于宗法親屬的政治成分、政治關係是否單純以權力為基礎？這種爵位最頂端的天子、諸侯所代表的政權尊嚴背後是什麼樣的人心根基？王國維先生認為古法設立背後有著萬世莫安之宏謀，周代典章制度皆為道德之器械，背後是出於對德性人倫的培養。⁷⁶ 這種政治關係能夠長久、穩定地維持，而且深入中國人的血脈靈魂，一定是這種政治制度有著深厚的人心基礎。這種基礎是什麼樣子的，我們能否從經文中具體的體例中找到根據？

2.2 君臣之義

天子、諸侯為爵位之最高，不行宗法，君統別于宗統，在喪服表現上是絕服旁期。金先生和陳先生強調政權至尊，天子諸侯以政治關係為重，而且陳先生提出天子諸侯以政治關係來改變宗法親屬關係。⁷⁷ 那麼對親屬關係進行改變之後的關係是一種什麼樣的關係？這種政治關係能夠長久地傳承下來，所依靠的是什麼？是權力壓制、理性契約還是有什麼別的基礎能夠保證這種政治關係的維持？細讀經典，我們發現天子、諸侯與其親屬、臣民間這種所謂的政治關係有著極為特別的內涵。這些政治關係都是落實在具體的人的身上，即君臣之間。我們通過對君臣之間關係的考察來看這些所謂的政治關係的本質內涵。君臣關係裡有兩類，一類是君臣之間本為親屬關係，如“始封之君不臣諸父昆弟，封君之子不臣諸父而臣昆弟，封君之孫盡臣諸父昆弟”⁷⁸，這裡呈現了陳先生講的政治關係對親屬關係的改變；一類是天子諸侯與其異姓大臣的關係。

關於君臣關係這一講法，古今含義模糊，經文中對君臣有一些明確的鑒定。《喪服·斬衰》注曰“天子、諸侯，及卿、大夫，有地者皆曰君”，被稱為君的是這四種有爵位之人，且必



須有地。而其中又有所區別，曹元弼先生認為天子諸侯方為正君⁷⁹，張錫恭先生認為對於大夫與其臣而言，君臣之道不全⁸⁰。根據對《左傳》經文的梳理，在西周春秋時代，凡是以君臣對言的，都是專指國君與臣下。⁸¹ 所以我們此處討論的君臣之義，重點是君統與宗統分離的天子、諸侯與其臣之間的關係。

首先來看天子、諸侯與其宗法親屬之間的關係。喪服之制，“貌以表心，服以表貌”⁸²，死後的喪服制度是彼此間關係最重要的表現。在喪服體制中，天子諸侯因為爵位尊貴，與其親屬不再論親屬關係，而是變為君臣關係，對其親屬的服制發生改變。天子諸侯服服的範圍是，高曾祖父母、祖父母、父母、妻、長子、適婦，此外，對於母族之正尊，妻之正尊也不絕不降，即為外祖父母與妻之父母服服。而對於旁期及以下親屬則絕服（始封之君除外）。如鄭珍曰，“自期親以下，皆其臣也，臣不敢以其戚戚君，故王公期以下不服；諸侯惟尊同者服。”⁸³ 表現在另一方面是其親屬對天子諸侯不敢以親屬本服服之，而變為服斬衰。《喪服小記》雲：“與諸侯為兄弟者服斬”。鄭注：“謂卿大夫以下也。與尊者為親，不敢以輕服服之。言諸侯者，明雖在異國，猶來為三年也”。也就是說雖有親屬關係，而其親屬不敢以本服服之，而變為服斬衰。背後的道理是由尊卑高下而來的以下對上的敬。孟子曰：“用下敬上，謂之貴貴”⁸⁴。所以在天子諸侯與其親屬之間，因為尊卑不同，產生了對親屬關係的影響，其親屬自卑別于尊，不敢與尊貴者論親屬關係，而要遠別其君，對君主極為尊崇，在服制上加為斬衰，天子諸侯對其親屬則以尊絕服。反過來，與君主尊卑無別便是極大不敬。《禮記·郊特牲》雲，“大夫強而君殺之，義也，由三桓始也”。公子牙及慶父逼君無禮，緊接著可能發展為篡弑之禍，所以諸侯殺之，是合於義的。這種尊卑關係改變了原來的親屬關係，而轉變為君臣關係。程瑤田曰：“宗之道，兄道也。若吾既君之矣，則不敢兄之”⁸⁵。



那麼這種君臣關係是一種什麼樣的關係，是完全不同于親屬關係的政治關係嗎？還是與親屬關係有什麼內在聯繫？

我們從君位相傳入手來窺其究竟。天子、諸侯與其親屬之間關係為君臣關係。在天子諸侯無後的情況下便可以以己行、尊行為後，繼承大統。所以君臣以位相傳皆當為父子繼替之義。典型的例證是《春秋》中閔公、僖公的記載。《春秋》經：“僖元年”，未書即位。《公羊傳》曰：“公何以不即位，此非子也，其稱子何？臣子一例也”。僖公本為閔公之兄，閔公即位，僖公為閔公之臣，繼閔公之位，所以被稱為閔公之子。所以僖公為閔公服喪當服三年斬衰，後人祭祀當先閔公而後僖公。鄭玄曰，‘閔以二年秋八月薨，僖二年除喪’。當為僖公為閔公服喪三年之證據。“躋僖公”則於三傳中均有記載。《春秋經》，“文二年八月丁卯，大事於大廟，躋僖公”。《左傳》曰，“逆祀也，禮無不順，而逆之，可謂禮乎？子雖齊聖，不先父食，久矣。”《左傳》認為閔公與僖公為父子。《公羊傳》曰：“何言乎升僖公？譏逆祀也。其逆祀奈何？先禰而後祖也。”在魯文公之時，認為祭祀先僖公後閔公是先禰而後祖，也就是說閔公與僖公當為父子關係。《谷梁傳》曰：‘躋，升也，先親而後祖也，逆祀也。’同樣也是說僖公為文公禰，閔公為文公祖。對比另外一個例子是《春秋》經“仲嬰齊卒”，《公羊傳》曰：“嬰齊為兄後，為人後者為之子也。其稱‘仲’者何？以王父字為氏也”。稱仲嬰齊是以歸父字為氏，然而只有在彼此是父子關係時，方可以王父字為氏，歸父為卿大夫，嬰齊為其弟，不得亂兄弟之倫而以弟為兄後，所以《春秋》經譏之。所以對於大夫來說，爵位之尊不得奪宗法，大夫之家仍然行宗法，以親屬倫序為準。天子諸侯則奪宗，變親屬關係為君臣關係。張錫恭先生有言：“先王之制禮也，尊尊與親親並，惟所在而致其重焉。天子者，天下之共主也；諸侯者，一國之君也。尊無二上，旁親之



親輕，而君之尊特重，故兄弟皆為之臣，喪則為之斬衰。其無後也，雖棄其本親之倫而為之子焉可也。大夫之尊則貶矣。其所臣者，惟家臣耳。家臣于大夫，拜不稽首，稱為子若主，而不稱君喪。則為之布帶、繩屨，示不得同於正君也。其家主之尊，不掩其旁親之親，故兄弟不為之臣。有棄其倫而為之子者，不得不為亂昭穆之序也。”⁸⁶

從上我們看對於天子諸侯而言，確實因為爵位尊貴而改變了與其親屬間的關係。一方面與天子諸侯有親屬關係的要對天子、諸侯極為崇敬，不敢再論親屬關係。另一方面，這種“政治”關係有其獨特的內在情義精神，是一種類似于父子的關係，《公羊傳》曰：“臣子一例”，《易》曰“家人有嚴君焉”，《昏義》記曰：‘為天王服斬衰，服父之義也；為後服齊衰，服母之義也’，在君與父，臣與子之間有一種相互作用模擬的關係。所以與天子諸侯不論有無親屬關係，一概以君臣關係論之。在臣為君服上表現的更為明顯。《周禮·司服》“凡喪，為天王斬衰，為王后齊衰”。疏曰：“諸侯、諸臣皆為天王斬衰，王后齊衰。”

《喪服·斬衰》“諸侯為天子”。諸侯為天子服斬衰三年。為什麼服如此重之服？傳曰：“天子至尊也”。賈疏曰：“臣之於君，猶子之于父，明至尊，臣子之義也”。又《喪服·斬衰》“君。傳曰：君，至尊也。注，天子、諸侯，及卿、大夫，有地者皆曰君”。由於君按爵位分有四類，具體的服服的人有哪些？根據張錫恭先生的總結：“為天子斬者，幾內公、卿、大夫、士，及有親屬之男女，無爵或在他國者，而並及列國之諸侯。為諸侯斬者，境內卿大夫士，及有親屬之男女無爵或在他國者。卿大夫不臣其親屬，為之斬者，惟仕於其家者耳”⁸⁷。張先生最後提及的是一種比較特殊的類型，即公、卿士、大夫這些有地稱君者，這一類的君不是“正君”，不臣其親屬，為其服斬的僅僅是些“仕於其家者”，而且這些人中也有差別，一類是貴臣，即室



老，家相，剩下的是眾臣。由於這類君尊較卑，被天子諸侯之尊所壓，故降眾臣為己服喪的服制。《喪服·斬衰》“公、士、大夫之眾臣為其君，布帶、繩屨”，注曰“士，卿士也。公、卿、大夫，壓于天子、諸侯，故降其眾臣。布帶、繩屨，貴臣得伸，不奪其正”。以上所論是君臣之服，君主屬地的庶民也為君主服服。庶人為國君服齊衰三月，《喪服·齊衰三月》“庶人為國君。注，不言民而言庶人，庶人或有在官者。天子畿內之民服天子亦如之”。那麼為什麼庶人要為國君服呢？《白虎通》雲，“禮不下庶人者，尊卑制度也。服者，恩從內發，故為之制也”。而齊衰三月之服又同于“丈夫婦人為宗子之服”。所以張錫恭先生認為“夫宗子收族，為一族之主，故族中丈夫、婦人皆為宗子服；國君治國為一國之君，故國中丈夫、婦人皆為國君服，其義又同條共貫也”⁸⁸。服制從恩義感發而來，恩義所不及則不服。總衰一條表現極為明顯，《喪服·總衰》“諸侯大夫為天子。傳曰：何以總衰也？諸侯之大夫以時接見乎天子”。因為諸侯大夫接見天子而有恩義，無恩義則不服。而且不僅僅臣為君服斬，還從君服其親屬。《喪服·齊衰不杖期》“為夫之君。傳曰：何以期也？從服也”。臣自己的妻子也要從臣而為君服。《喪服·齊衰不杖期》“為君之父母、妻、長子、祖父母。傳曰：何以期也？從服也。父母、長子，君服斬，妻則小君也。父卒，然後為祖後者服斬”。從服從何而來？在《喪服·成人小功》經文“君母之父母、從母”條，郝敬認為，“斯禮也，人情爾。人情所不敢，聖人因之，尊尊親親所以不得不相為用也”⁸⁹。方苞認為，“外祖父母、從母，不必於己有恩，而君母之痛如斬如刻，則庶子當與同其憂”⁹⁰。兩相對比，背後的道理有可能是君為其至親服斬，而臣子當與君同憂。己為君服斬，而妻與己同憂。此外，需要注意的是，天子、諸侯與其臣在服服上是不對等的，臣為其君主服斬衰重服，君主則因尊貴懸絕不為其臣服服。



所以，我們從上面經傳注看到，君臣之間的政治關係就其內在而言是一種倫理關係，是比擬于父子關係而來。《喪服四制》雲：“門內之治恩掩義，門外之治義斷恩。資于事父以事君而敬同，貴貴尊尊，義之大者也。故為君亦斬衰三年，以義制者也。”呂大臨對此解釋道：“極天下之愛，莫愛于父；極天下之敬，莫敬於君。敬愛生乎心，與生俱生者。故門內以親為重，為父斬衰，親親之至也。門外以君為重，為君斬衰，尊尊之至也。內外尊親，其義一也”。⁹¹ 人天生而有愛敬親尊之情，這種情感由內心所發，其最先表現出來的是對父、兄的親與尊，“仁之實事親是也，義之實事兄是也”⁹²，而後有對君之尊，乃至擴展到凡是相與之人。孔子曰：“立愛自親始，教民睦也；立敬自長始，教民順也。”船山解釋到，“孝弟之德統天下國家之治，而孝弟之實則愛敬是已。愛之推為貴老、慈幼以相親睦，敬之推為貴德、貴貴、敬長以成順治，皆立其本而教大備矣。”⁹³ 也就是說因為共同的人性基礎，因家庭內親親、尊尊之情而推演到凡是相與之人——有德者、尊貴者、老者、長者、幼者皆有此愛敬之情。總之，對父與對君的尊尊之情是一致的，由這種感情而來的精神倫理是非常相似的。此種情態並非是有局限性的家庭化的一種關係，而是奠基在人心性基礎上而養成的倫理關係，這成為了周代政治思想中極為重要的精神內涵。

從上文看到，君臣之義中非常重要的一點是君臣間的關係是一種資于子對父之尊敬而來的比擬于父子之倫的君臣倫理。但是君臣之倫為後天形成，內涵更加複雜。第一個是與父子之倫相比，君臣間先有尊尊而後有恩義，父子之間則是由至親而生至尊之情。《祭義》曰：“孝子之有深愛者，必有和氣。有和氣者，必有愉色。有愉色者，必有婉容。孝子如執玉，如奉盃，洞洞屬屬然，如弗勝，如將失之。”是父子之間，孝子之至敬從至愛而生，至尊從至親而出。君臣之間本無天然至親之情，尊君為先，



君臣相交之後而有恩情。那麼君之尊尊緣何而來？荀子曰：“禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地惡生？無先祖惡出？無君師惡治？三者偏亡焉，無安人。故禮，上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也”⁹⁴。君師作為治民、安民之本，當尊之。此外，我們從為君服喪三年的原因可以進一步看到君之尊尊的由來。“君子喪所以取三年，何也？曰：君者，治辨之主也，文理之原也，情貌之盡也，相率而致隆之，不亦可乎？《詩》曰：‘愷悌君子，民之父母。’彼君者，固有為民父母之說焉。父能生之，不能養之；母能食之，不能教誨之；君者，已能食之矣，又善教誨之者也，三年畢矣哉！……得之則治，失之則亂，文之至也。得之則安，失之則危，情之至也。”⁹⁵ 曹元弼亦認為，君有生民治民之功，而聖人取類正名稱君為父母，稱民為赤子⁹⁶。因為君極其重要，事關治亂，不可輕易改廢，當尊之。孟子曰，“世道衰微，邪說暴行有作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作《春秋》。”“楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。”⁹⁷ 孟子認為人禽之別，在於人有自仁義之性而來的君臣父子倫理。王夫之進一步解釋到，“孔子之道，以率人心之愛敬而奉君父為道之大原者……孔子之道，因民性之本不容昧者而為之昭宣者也。彼之邪說，則以誣民之所自生為不生於父母，民之所受治為不治於君。其說充滿于天下而人心之仁義塞矣。即有不自安之情，必依君而致敬，而塞之以成乎簡寡；即有不忍忘之情，必于父而致愛，而塞之以成乎殘忍。”⁹⁸ 本乎尊尊之心而致敬於君，而有君臣倫理，成為周代政治制度中最為重要內容。齊景公問政於孔子。孔子對曰：“君君臣臣，父父子子。”⁹⁹ 在周代政治思想中最為重要的是有一套君臣倫序，其基礎是君臣間的愛敬親尊之心，仁義之性，君臣首先當按照這套倫序各盡己心，而非對對方提出要求，臣當忠君，君當禮遇臣下。



孟子曰：“規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。欲為君，盡君道；欲為臣，盡臣道。二者皆法堯、舜而已矣。不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也；不以堯之所以治民治民，賊其民者也。孔子曰：‘道二：仁與不仁而已矣。’”¹⁰⁰ 這種政治體系的約束力在於其與人內在的德性密切聯繫，倫序之下直指心性，能否合於倫序關鍵在於能否盡仁義之心，所以孔子直接講在倫序之大經跟前，仁與不仁立見。這套倫理也易為君臣所認同。孔子說完之後齊景公回答到，“善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？”¹⁰¹ 正因為這種君臣關係是從人的內在心性發展起來的具有普遍性的倫理關係，而非一種沒有德性、精神內涵的政治關係或政治制度，後者可以根據具體情況，人為約定而輕易改變，前者則不可輕易改廢，而是奠基於心性之上的倫理，約束著每一個人，成為儒家政治思想中維持政治秩序最為強勁的一股力量。子路曰：“不仕無義。長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣”¹⁰²。君臣之倫之下是發於心的君臣之義，猶如長幼之節一般，是一種自然的裁量節制。所以即使現實中會有具體的個別事例破壞此種關係，也不當因此輕易廢棄君臣之倫，君仍然尊貴，臣當盡忠。

上述所論是一種普遍性的君臣之倫，突出君主之尊，對政治關係發揮著極大作用。而在具體的君臣之間，並不能保證君盡君道，臣盡臣道。這便引出儒家政治思想中的另一股力量——德性道義。君臣之倫極為重要，君主極尊。君主之尊是因其為人臣之主，有生民、教民、治民之功德，君主之尊與德性道義緊密聯繫在一起¹⁰³。由此而見並列於爵尊之外的德尊之重。通過孟子與景子一段辯論，可見爵尊，德尊之關係。景子強調君臣之倫，臣當尊君：“內則父子，外則君臣，人之大倫。父子主恩，君臣主敬。醜見王之敬子，未見所以敬王也。”孟子強調尊君當以道



輔君，爵尊之外復有道義之重——德尊。孟子曰，“我非堯舜之道，不敢以陳于王前，故齊人莫如我敬王……天下之達尊三：爵一，齒一，德一。朝廷莫如爵，鄉黨莫如齒，輔世長民莫如德。惡得有其一以慢其二。”¹⁰⁴ 在儒家政治思想中，君臣之倫極重，君極尊，而德性道義亦極為重要，力求二者能夠吻合在一起，《中庸》雲，“故大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽”，但現實中的君主是世襲而來¹⁰⁵，有爵尊者未必有德尊，有德尊者未必有爵尊，孟子曰，“匹夫之有天下者，德必若舜、禹，而又有天子薦之者，故仲尼不有天下。繼世以有天下，天之所廢，必若桀、紂也，故益、伊尹、周公不有天下。”¹⁰⁶ 於是強調君臣倫理之重（尊君）與德性道義之重（重道）的雙重力量強烈地影響著具體的每一對君臣關係。具體體現於與君主有親屬關係之臣與無親屬關係之臣，君臣之恩義與道義之間的關係。

對於貴戚之卿，有君之尊，有親屬之親尊。此種君臣關係，孟子認為，“君有大過則諫，反復之而不聽，則易其位”¹⁰⁷，朱熹解釋：“蓋與君有親親之恩，無可去之義，以宗廟為重，不忍坐視其亡，故不得已而至於此”，船山也進一步解釋，“有貴戚之卿焉，分一體於先君，而與國同休戚，以恩勝者也。”¹⁰⁸ 貴戚之卿，既當尊君，又為先君支脈，不可離去，以宗廟為重，故迫不得已而改易君主。對於異姓之卿，既當尊君，又當重道。在君臣交接之際，君臣之分未定，不可枉道循君。曾子曰，“晉楚之富，不可及也。彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾義。吾何慊乎哉？”船山進一步解釋到，“乃彼以其富，而我之仁可以並育民物者何富如之！彼以其爵，而我之義直方不屈者何貴如之！我授自天，而彼得之人。吾行吾志焉，不失吾仁義，而不失吾貧賤，吾何所歉而唯奔趨恐後以受命哉！”¹⁰⁹ “故將大有為之君，必有所不召之臣；欲有謀焉，則就之。其尊德樂道，不如是不足與有為也。”¹¹⁰ 君主待臣當尊德樂道，禮遇臣下。為君之



臣之後，君臣之分已定，既當尊君又當重道，君臣之間，“君有過則諫，反復不聽，則去”¹¹¹。而在君臣不合不合或臣致士之後，君當待臣以禮，臣當不忘君恩。在喪服中為舊君服喪的集中體現在《齊衰三月》章。所以對於異姓之臣，臣當尊君，君當以禮待臣，君臣合于道義，而當三諫不從而去之後，君臣間仍當不忘恩情。

綜上，君統分離于宗統，天子、諸侯絕旁期，君主與其親屬皆以君臣之道待之，而不論親屬關係。天子、諸侯的親屬也對君主至尊至敬，不敢以親屬相聯通。但是這種“政治關係”——君臣關係，是一種本于內心愛敬親尊，比擬于父子之倫的君臣倫理，而要比父子之倫更加複雜。君臣之間，與父子間由親親之情而生尊尊之情不同，是先有尊尊之情而後生恩；君臣之倫極為重要，本乎仁義之性，不得改變，成為對君臣雙方的約束，君主不得輕易替換；君臣之間有君之尊尊，又當合于道義，對於異姓之臣，臣可以以道去君，但君臣當顧及恩義；對於貴戚之卿，尊重親輕，而親不可離，固有三諫易位之說。總的來說，父子由親而尊，君臣由尊而親成為理解政治關係的關鍵。

三 爵尊降

宗法體系與封建爵位體系構成了周代制度的兩大支柱。一方面父祖宗廟極尊極重，事關統緒相傳，孝道親尊，民德厚薄，所以上至天子下至庶民對此極為尊崇。另一方面，又有政治爵位體系。天子諸侯作為至尊之君，世襲先祖之體統爵土，既有宗法親屬，又有至尊之爵，在這兩套系統中以“政治關係”為重，以尊尊統攝親親，君統與宗統分離，不行宗法，絕服旁期及以下，這種政治關係的具體表現是與親屬及非親屬臣民間的君臣倫理，而



這種倫理關係是資于父尊，比擬于父子之倫的。卿大夫則沒有世襲之爵土，尊崇不足，所以卿大夫之身既屬宗法體系，又有爵位之尊；既有對祖宗之尊敬，不敢降服父祖、宗子；又有君父賦予之爵位，不敢懈怠政務。所以卿大夫介於政治爵位與宗法親屬關係之間，如何處理二者關係便極為重要。這也往往成為先賢爭論之所在。

在前文第一部分，我們看到天子諸侯卿大夫士，爵位之尊不敵父祖之尊，故不降正尊與嫡親，且對於大夫而言，不世襲官爵，得行宗法，出於尊祖而不降宗子。對於旁期以下，從經傳注看到是降一等，但對於背後的道理，後世諸賢卻頗有疑議。此間關涉到親親與尊尊之關係，而在尊尊之中又有親屬親尊，爵位之尊。根據經文逐一厘清這些關係對於理解周代制度極為關鍵。比如方苞就認為不當以爵位之尊貴降其親，甚至爵尊者更應該篤愛其親屬，“先王制禮，貴者恩每隆，哀每篤。是故百官備，萬物具，不言而事行者，扶而起；言而後事行者，杖而起。謂以尊而降其親，非禮意也。”¹¹² 再如虞喜通過比較始封之君與大夫之尊，認為大夫尊降需要通過三代繼承才可以尊降旁親。¹¹³ 尊尊意涵複雜，方苞只重視到親親。虞喜則錯誤更多，顯與大夫不世爵相悖，且按錫恭先生講法始封君不臣諸父昆弟，但降服一等¹¹⁴。那麼大夫降旁親一等是出於什麼道理，為什麼能將爵位之尊加于親屬關係之上？

當父、祖本身為大夫時，要以爵尊降其庶子、庶孫一等。《不杖期》章“為眾子”的注雲，“士謂之眾子，未能遠別也。大夫則謂之庶子，降之為大功。天子、國君不服之。《內則》曰：‘塚子未食而見，必執其右手。適子、庶子已食而見，必循其首’。如注所言，當眾子之父為大夫時，為使庶子遠別適子，降一等為大功，見於大功章。大夫之庶孫比適孫降了兩等，見於《成人小功》章：“大夫、大夫之子、公之昆弟為從父昆弟、



庶孫、姑姊妹女子子適士者。注，從父昆弟及庶孫，亦謂為士者”。為什麼對於庶子、庶孫又要以爵尊降之？《禮經學》中以封建尊尊之義作解：“蓋封建之世諸侯有國，大夫有采。父子相傳，惟為後一人，實有之。苟分理不明，短垣易踰，勢必骨肉紛爭，生民塗炭。故聖人制禮，凡旁親支庶，尊不同者，諸侯絕大夫降，所以嚴尊卑之分明，枝主之義，定民志，塞亂源，以尊尊保全親親也。其子之降不降則惟其君父是視也。”¹¹⁵大夫以上，以尊尊保全親親，嚴尊卑之差，別嫡庶之分。大夫以爵尊降庶子、庶孫是沒有疑議的。以爵尊降旁期其他親屬是否合適？為何而降？錫恭先生認為，“降之者，非臣之也，不以尊尊奪親親。經于大夫諸降服，皆仍其本親之稱，猶之為人後者、女子子適人者降其本親也。故身為大夫，即降其旁親，以是殊此之尊，而非以是殺彼之親也。”¹¹⁶也就是說，降服沒有抹殺親屬關係，只是以顯尊貴分別。對於其他旁期親屬，經傳中皆降服一等。比如，《大功章》“大夫為世父母、叔父母、子、昆弟、昆弟之子為士者。注：子謂庶子。傳曰：何以大功也？尊不同也，尊同，則得服其親服。注：尊同，謂亦為大夫者。親服，期。”如錫恭先生所言，尊降一等就是為了加以分別，這種分別對於有政治爵位的大夫來說是非常必要的。王士讓曰：“大夫士雖同為臣，而服命殊矣。燕射則有堂上堂下之班，鄉飲酒則有齒與不齒之異。即五服之喪，而哭位別焉。喪服不為之減殺，則他禮皆窒礙而不可行。故大夫降其旁親，理當然也。”¹¹⁷喪服對於保證他禮的順利實施是極為關鍵的。對於掌管一方政務的大夫來說，以爵尊貴貴之義與親屬相分別也是義所當為。華學泉曰：“大夫于諸父昆弟無君臣之分，其所以必黜其親以伸其貴，何也？曰：古者，諸侯之封不過百里，大夫之仕于其國，其父兄宗族之為士者，皆其所統也。不使之眾，著於尊尊之義，不可以為治。後世士大夫之仕者，離其鄉數千里，故雖入為公卿，出為牧伯，而五



服之親不聞有所降殺，其時義宜爾也。大夫之子以大夫而降，何也？曰：此亦從尊尊之義推之也。國無二君，家無二尊，父之所不服，子亦不敢服，故大夫以尊降，大夫之子及公之子以壓降，公之昆弟及公子也，以先公之餘尊降，大夫無餘尊，故大夫沒，大夫之子不降”¹¹⁸。

在尊尊之道中有親屬之親尊，有爵尊，而爵尊會加于親屬關係之上。從嫡庶關係來看，父因爵尊而遠別之，使尊卑有差，兄弟不爭，長相和睦。對於其他親屬，只有貴貴得伸才能保證政治治理。這是從外在來論，有一種功能性的解釋。而貴貴之義得以實現，就其內在心理而言如何？孟子曰，“惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也”¹¹⁹。義是人性中非常重要的一部分。何為義？“義之實在，從兄是也”¹²⁰，從最自然的感情來講，義最先表現為從兄敬兄。但是不僅限於親屬範疇，《中庸》有言，“義者宜也，尊賢為大”，船山的訓義是“義者，即吾心之衡量，而與於事物酌其宜然者也。酌其宜然，必有尊焉。而尊之所施，惟尊賢為大；尚德之誠，為吾義發見之不可苟者，而事之經，物之制，皆是理之所包也”。¹²¹ 胡培翬有言，“今案，孔子雲：‘親親之殺，尊賢之等，禮所生也’，貴貴即尊賢之義。古者喪期無數，《虞書》言‘三載，四海遏密八音’，孟子言‘堯崩，三年之喪畢’，則三年之喪，自虞已然，但殷以前質，至周更參以貴貴之制，而五服等殺益明”¹²²。由此可見義是內心的裁斷，於事理之當然、人之所當尊而有敬事、尊賢之情。且我們在第一部分看到，爵尊高下背後是德性高低。所以就事理而言，尊卑高下當有分別，就尊賢而言，大夫貴貴理所當伸。而且貴貴所加並非加於至親、至尊，而是加於旁期以下，在親親尊尊之情之間，取得了一個平衡。孫希旦對《喪服四制》“門內之治恩掩義，門外之治義斷恩。資于事父以事君而敬同，貴貴尊尊，義之大者也”的一段注能夠幫助我們理解這種親尊情義與內心裁量。“門內之服，自義率祖，而



殺極於三月；自仁率親，而加隆於三年。是恩重而義輕也，故曰恩掩義。蓋恩莫隆于父，而凡為義者莫得而奪之也。門外之服，以恩制者，不過旁親之期、功；以義制者，極於至尊之三年。是義重而恩輕也，故曰義斷恩。蓋義莫重於君，而凡為恩者莫得而並之也。資，藉也。事君之敬同于父，故其服亦同于父，所謂方喪三年也。上以理對恩言，此以義對恩言。在物為理，處物為義，體用之名也。喪之義服，皆以義制，義莫重於君，故特以君言之。”¹²³ 也就是說隨著親屬關係的遠推，親親之情趨微，而尊尊之義則有門外天子、諸侯、卿大夫尊尊貴貴之義。所以在尊尊之義中，有親屬範疇之尊尊，有爵位之尊，而這兩者能夠通融在一起的，是本於人性之義。從兄之義是義之始發，“貴貴尊尊”，“尊賢之等”是義之延展。

四 為政之本

《喪服四制》雲：“《書》曰：‘高宗諒闇，三年不言’，善之也。王者莫不行此禮，何以獨善之也？曰：高宗者武丁，武丁者殷之賢王也，繼世即位而慈良於喪，當此之時，殷衰而復興，禮廢而複起，故善之。善之，故載之書中而高之，故謂之高宗”。武丁能夠興商被載入《尚書》，而其原因卻在於慈良於喪，哀思誠篤。為什麼國家興複，卻在於篤哀喪禮，情感敦厚呢？可見內涵于親屬關係間的心性情感蘊含著為政的關鍵所在。

對於一個社會體、文明來說，生死興衰的關鍵在於表現在精神面貌上的宗教與道德。¹²⁴ 中國沒有宗教，能讓國人奠安心性、篤守一生的本于親屬關係而來的家庭倫理：中國人能夠在親屬關係中為最切近的表達、發展人性，體驗生命之意義、樂趣。“孝弟也者，其為仁之本與。”¹²⁵ “仁之實事親是也，義之實敬兄是也……樂之實樂斯二者”¹²⁶。且有父母之愛敬而上及遠祖。



自上而下傳，嫡嫡相承，而有正體相傳之重，傳重是先人精神德業的延續，是後人的思慕，彼此連綴起來，連綿不絕，充滿情感、樂趣、意義，大慰短暫的一生。父母由至親之情而有至尊之情，祖宗相傳形成尊統，而有宗族之尊。有限的生命在這種統緒相傳之中而獲得了延續，而且祖宗之尊極為莊嚴厚重，大宗子承先祖之體統，而獲得族人尊敬，能夠凝聚族人。每一個人人生來被納入這一統緒倫理之內，不敢肆意妄為，而又充滿了樂趣與意義。所以《孝經》裡講天子保天下，諸侯保社稷，大夫保宗廟，士庶人孝敬父母，兢兢業業，莊嚴而不乏樂趣，辛勞而充滿慰藉。所以父祖宗廟之尊本於切近之天性，又相前拓展一步，有一種替代宗教之意涵。上至天子下至庶民，一以嚴父尊祖為要。這一點恰好被往聖先賢看中，加以發揚。

在周代制度中，除去宗法親屬關係之外，極為重要的是爵位等級體系。兩者之間有著密切的關係。爵位高下與統緒相傳遠近密切相關，而宗法體統之本又為封建體系提供了內在精神。對於天子諸侯，以國為體，嫡嫡相傳，傳承的不僅僅是爵位田土，更重要的是德性體統，仿佛從先君到後世君主，在精神德性上連為一體，所以每一位君主似乎獲得永生得以慰安生命之匆忙，而又從先君之賢德那裡獲得了激勵與約束。對於大夫則爵位本由德行才能而來，而為保宗廟榮顯父祖，又必須尊君敬事，言行德業不得有絲毫疏忽懈怠。而對於天子諸侯和大夫的區別在於天子諸侯不行宗法，而大夫則屬於宗法系統。天子諸侯與其親屬與非親屬的臣民之間是一種君臣關係，這種君臣關係是比擬與父子關係的。對於大夫則上有君主，下有宗法親屬，需要尊君愛親，明理敬事，要在爵位之尊與家族親屬之間獲得一個恩與義的平衡。

所以，表面在於親屬關係之外有一層政治關係，而其內核則在於由親屬關係與爵位體系交織而呈現出來的親尊愛敬，忠孝恩義。自其表而言是親屬與政治的兩套體系，自其內而言卻是在這



些君親事理中陪護、發揚心性，光輝生命。縱向來看是天子諸侯卿大夫士對祖宗之尊敬，成為支撐與籠罩一生的激勵與約束，橫向來看是通過內心的親親、尊尊之心裁量事理，通達心性，孝親忠君。縱貫這一切的通道在於盡人之性。《孟子》“盡其心者，知其性也，知其性則知天矣”。《中庸》“唯天下至誠為能盡其性”。《易·說卦》：“窮理盡性，以至於命”。具體來講就是能夠將人自然的仁義禮智之天性，養育發揮出來，盡心盡性，明理知天安命。而心性倫理的培養孕育是從家庭開始的。曹元弼先生在《孝經學·序》有言：

性者，立教之本也……使人而本無性也者，人之性而本不親嚴其父母也者，則悖逆詐偽，爭奪相殺故其所，而聖人將無所施其教。今人之性既親嚴其父母若是，則順而推之，可以無所不親，無所不嚴。無所不親之謂愛，無所不嚴之謂敬。試觀孩提愛親，少長即知敬兄。由父兄而推之凡在天屬無不親也。其尊長無不嚴也。是即率性而順行之，親嚴可以教愛敬之明效也。故曰，君子務本，本立而道生。孝悌也者，其為仁之本與！又曰，親親仁也，敬長義也。仁義禮智之端擴而充之，若火之始燃，泉之始達。苟能充之，足以保四海矣。苟不充之，則不足以事父母，何也？人少則慕父母者，性也。及其長而好色也，妻子也，仕也。嗜欲攻取，天性日漓，親者疏而嚴者忽矣。何怪乎事君不忠，誤國殃民，犯上作亂，覆家亡身，以災及其親乎。¹²⁷

人的仁義之性，親親、尊尊之情，最先是表現在事親敬兄，加以培養擴充之後，能夠發揚為對尊長的敬愛乃至對所有當愛當敬之人與事的愛敬。所以家庭內的心性培養並非是局限於家庭這一範圍，而關鍵在於對心性的鞏固擴展，使人遇事能心存愛敬，



明于事理，溫厚慈愛而慎重尊敬。倘若這種愛敬之心局限于家庭親屬而未能培養為一種仁義之性，來通達地待人處事，便是無教無道，最終也背離了孝道親親：

即或本心無他，而不達於道。以為吾親則愛之，非吾親則不愛。吾親則敬之，非吾親則不敬。不敬則慢，不愛則惡。惡人者，人亦惡之。慢人者，人亦慢之。居上則亡，為下則刑，在眾則兵。毀其身危其親。雖日用三牲之養，其得為孝乎。若此者非無性也，無教也。無教則逆其性，逆其性則失其生。上古聖人有生人之大仁，知性之大智。知人之相生必由於相愛，相敬。而相愛相敬之端出於愛親敬親。愛親敬親之道必極於無所不愛無所不敬。¹²⁸

所以從人自然的天性出發，家庭成為完善人性的關鍵的場所，而最終的目的與效果卻不局限與家庭，而能夠培育、發揚仁義的心性，來對凡所相與之人一以親親尊尊之心待之，對凡所相遇之事，一以事理所當然而虔敬為之。這也自然成為為政之根本。對於天子諸侯來說，既有父祖宗廟之重，又以國為體，不獨親己之親，故“天子以德教光于四海為孝，諸侯以保重社稷和人民為孝”¹²⁹。對於大夫來說，既有宗法親屬之親尊，又有君主之恩義，在親屬關係之間，有貴貴之義，裁量事理，忠君敬事。

自彼此相與之人而言是親尊情義，在這一對對具體的有情義內涵的關係中形成了具有普遍規定性的倫理關係。孟子曰：“使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有敘，朋友有信”¹³⁰。這二者構成了傳統政治的根本所在。

哀公問政。子曰：“文武之政，布在方策。其人存則其政舉，其人亡則其政息。人道敏政，地道敏樹。夫政也者，蒲蘆也。故為政在人，取人以身，修身以道，修道以



仁。仁者人也，親親為大；義者宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。故君子不可以不修身，思修身不可以不事親，思事親不可以不知人，思知人不可以不知天。天下之達道五，所以行之者三。曰君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也。知、仁、勇，三者天下之達德也。所以行之者一也。¹³¹

為政的關鍵在於人，通過仁義賢達之人來充實外在的政治制度背後的情義精神，明晰人倫。所以需要君主不斷的修身作則，激勵感通，提斯鼓舞，以引來同道君子。其起點在於事親，而能夠盡親親之仁，不僅要情感篤厚，也需要獲得心性的通達，能夠敬賢明理，有教而達於道。而能夠真正做的到卻極為不易，所以儒家一直在強調家庭的孝道親尊，認為這才是為政之關鍵所在。“或謂孔子曰：‘子奚不為政？’子曰：‘書雲：孝乎！惟孝友于兄弟，施于有政。是亦為政，奚其為為政！’¹³² 為政的關鍵不在於在不在位，關鍵在於存養篤厚孝友親尊的情義，能夠保存人倫秩序，然後推廣此心以為一家之政，立國為政即本于此。

到此我們可以明白武丁復興商朝的原因，武丁所為雖是謹守父喪，屬門內孝親之事，但門內孝親敬親之情義禮文卻可以為邦國興復所資。存續了將廢之禮，以豐沛的情感充實了禮節、政治關係背後情義精神。立於人性之本，盡己之性而盡天下人之性，仁義親尊可通於門內門外，使得君臣父子各守其道，各盡其分，相親相敬，固結一心，層層推出，以至舉天下如一家，一家如一身。我們看到，當我們以儒家仁義的心性路徑出發去理解中國社會時，差序格局最為重要的地方恰恰在於家庭之中，從家庭自然親屬關係出發不是本於私利，而是家庭涵養的仁義精神為整個社會結構、社會關係、政治關係提供了精神倫理資源。儒家一直強調“修齊治平”，將己與家放在首位，認為“君子務本，本立而道生”，背後之義當在於此。



脫離了仁義之心，容易根據差序格局的結構做出自利的推斷，而對整個差序格局的豐富內涵作簡單化理解。而在儒家正統理論中，仁與義本於人之心性，從最切近處——家庭開始培養，而最終盡心盡性，達於天下。既強調親親之愛，還有尊尊之義，尊尊又分親屬範圍的尊尊和政治體系的爵位之尊。在門內門外以尊尊之義格正規範著親親之情，“義，人路也”¹³³，使得親親之情能夠以合適的方式在社會關係、政治關係中展開。而表現為尊尊原則的義，從門內家庭、父祖之尊，到門外政治關係中的“尊賢之等”、“貴貴尊尊”是一以貫通的。就其最基礎而言是從“敬兄”開始，而在家庭、家族、國家政治的一層層培養、擴展中而呈現為尊君敬賢，合于事理的大義。儒家的這一理路會幫助我們扭轉對中國公私看法的一些偏頗之見。從這一心性路徑出發而最終形成的是中國文化中處處以對方為重的倫理本位。¹³⁴ 周飛舟將費先生與梁先生的學說會通在一起，認為本于仁義的親親尊尊原則構成了中國社會結構、社會關係、政治關係的最基本原則，也是理解、研究中國社會的關鍵所在。¹³⁵ 就親屬關係與政治關係而言，最為重要的便是門內父子之倫，及門外君臣之倫。政治關係能夠維持且發揮作用的關鍵在這種倫理關係。而這種倫理關係的充實、篤厚，在於家庭孝道親尊。

費先生一生秉持“從事求知”的研究精神，在研究歷程中不斷反思，在晚年提出文化自覺，對差序格局也做了重新的理解，對中國傳統文化極為推崇，希望能從傳統思想中汲取滋養來研究中國社會。¹³⁶ 在《試談擴展社會學的傳統界限》一文中，費老認為文化借助社會而不斷傳承下來，沒有一個社會是在無歷史源流的基礎上建立起來的¹³⁷。恰如尊祖敬宗，祭祀傳重一般，中國人幾千年血脈相傳，精神上連綿不斷，文化上以儒家義理為主，代代相承不墜於地。或許幾經風雨，但餘緒猶存，我們看到親屬與政治的糾葛，看到“差序人格”，而在傳統社會中，忠孝明理之士恰恰是在家庭父祖尊敬的環境下培育出來的；對士恭敬恰恰是對官員仁愛百姓之德性的一種潛在期待。經歷風雨剝蝕，當其不



再以整全的精神氣質呈現時，很容易看到其功利自私的東西。通過對文獻的梳理，理清周代政治關係與宗法親屬間的關係，或許有助於我們認清這座失落的古老花園，認識裡面依然留存的珍貴的種子與幾經風霜而仍然未斷的藤蔓。

附圖一 同宗九族五服正服圖

				高祖父母，齊衰三月				
			族曾祖姑，總麻/無服	曾祖父母，齊衰三月	族曾祖父母，總麻			
		族祖姑，總麻/無服	從祖祖姑，小功/總麻	祖父母，期	從祖祖父母，小功	族祖父母，總麻		
	族姑，總麻/無服	從祖姑，小功/總麻	姑，期/大功	父，斬衰三年/期	世叔父母，期	從祖父母，小功	族父母，總麻	
族姊妹，總麻/無服	從祖姊妹，小功/總麻	從父姊妹，大功/小功	姊妹，期/大功	己	昆弟，期	從父昆弟，大功	從祖昆弟，小功	族昆弟，總麻
	從祖昆弟之女，總麻/無服	從父昆弟之女，小功/總麻	昆弟之女，期/大功	長子，斬衰眾子，期	昆弟之子，期	從父昆弟之子，小功	從祖昆弟之子，總麻	
		從父昆弟之孫女，總麻/無服	昆弟之孫女，小功/總麻	嫡孫，期庶孫，大功	昆弟之孫，小功	從父昆弟之孫，總麻		
			昆弟之曾孫女，總麻/無服	曾孫，總麻	昆弟之曾孫，總麻			
				玄孫，總麻				

注：參見周飛舟，〈差序格局與倫理本位——從喪服制度看中國社會結構的基本原則〉，《社會》第一期（2015），26-48。



注釋

- 1 費孝通，《鄉土中國》，（北京：北京大學出版社，2015），44、47-48。
- 2 閻雲翔，〈差序格局與中國文化的等級觀〉，《社會學研究》第四期（2006），201-213。
- 3 此觀點見於：孫隆基，《中國文化的深層結構》，（桂林：廣西師範大學出版社，2004）；馬戎，〈差序格局——中國傳統社會結構和中國人行為的解讀〉，《北京大學學報》第三期（2007），131-142；翟學偉，〈再論“差序格局”的貢獻、局限與理論遺產〉，《中國社會科學》第三期（2009），152-158。
- 4 吳飛，〈從喪服制度看差序格局——對一個經典概念的再反思〉，《開放時代》第一期（2011），112-122。
- 5 詳細論述見，周飛舟，〈差序格局與倫理本位——從喪服制度看中國社會結構的基本原則〉，《社會》第一期（2015），26-48；吳飛，〈從喪服制度看差序格局——對一個經典概念的再反思〉，《開放時代》第一期（2011），112-122。
- 6 尊降是指大夫以上因為爵位之尊而降服旁期以下親屬一等。
- 7 周飛舟，〈差序格局與倫理本位——從喪服制度看中國社會結構的基本原則〉，《社會》第一期（2015），26-48。
- 8 《孟子·告子上》。
- 9 王夫之，《四書訓義》，（湖南：嶽麓書社，2011），676。
- 10 同9。
- 11 同10, 686, 688。
- 12 《孟子·盡心上》
- 13 同13。
- 14 同9。
- 15 關於性、情、心的討論非常複雜。朱熹認為孟子所談之性是“剔出而言性之本”，引程子之言“論性不論氣，不備；論氣不論性，不明，二之則不是”。朱熹認為在天命之性之外還有人的氣稟，性無不善，而人的氣稟不同，會有遮蔽，便有不善。性與情為人的心所統攝。詳見朱熹，《朱子語類》，（北京：中華書局，1986），63-70。
- 16 李猛在《喪禮中的哭踊有節》一文中對西方學者對中國禮制的誤解做出回應。比如韋伯認為，中國的禮僅僅為了外在身段，體態端莊，保留面子，而沒有實質內容。是因為保留了“泛靈論的巫術”。李猛通過考察喪禮過程中哭與踊的禮節規定認為，中國的禮恰恰是建立在人性情感基礎上的，一方面是緣情制禮，稱情立文，另一方面是通過禮



- 來品節人情。李猛，〈喪禮中的“哭踊有節”〉，載於《婚與喪——傳統與現代的家庭禮儀》，吳飛主編（北京：宗教文化出版社，2012），80-90。
- 17 《道德經》。
- 18 《禮記·三年問》。
- 19 《喪服·齊衰三年》“父卒則為母。注，尊得申也”。《喪服·齊衰杖期》“父在為母。傳曰：何以期也？屈也。至尊在，不敢伸其私尊也。父必三年然後娶，達子之志也。”。因為父為母與子之至尊，父在，子厭于父，出於嚴父之道，而不敢為母服三年，服齊衰杖期。父亡之後，母親去世，才得以服齊衰三年。
- 20 周飛舟在《差序格局與倫理本位——從喪服制度看中國社會結構的基本原則》一文中綜合諸家之言論證了人之性、情與禮的關係，認為發於性的情會有過與不及之偏，禮恰恰是通過對過厚之情的節文興涼薄之情的興發來使其合於中，與性之善相合。
- 21 《論語·八佾》。
- 22 《禮記·檀弓》。
- 23 王夫之，《禮記章句》，（湖南：嶽麓書社，2011），9。
- 24 《禮記·禮器》。
- 25 《禮記·祭義》。
- 26 孔穎達，《禮記正義》，（上海：上海古籍出版社，2008），3。
- 27 《論語·顏淵》。
- 28 《禮記·禮運》。
- 29 《喪服鄭氏學·序》，曹元弼曰：“《喪服》一篇，三綱五倫一以貫之，故曰：‘親親也，尊尊也，長長也，男女有別，此百世不可得與民變革者也。’天下之達道五，親親之殺，尊賢之等，禮所生也。三代之學，皆所以明人倫。冠、昏、喪、祭、聘、覲、射、鄉，倫理之至教，愛敬之精義，總會於喪服，故先王修身治天下之道在禮，而喪服者，又禮之本”。
- 30 這種政治關係不同於今天講的政治關係，而是一種包括恩義情感的君臣間倫理關係，在後文將會有詳細論述。
- 31 張錫恭《喪服鄭氏學》卷一。
- 32 同31。
- 33 同8。
- 34 《禮記·大傳》。
- 35 《禮記·三年問》，“然則何以至期也？”曰：“至親以期斷。”“是何也？”曰：“天地則已易矣，四時則已變矣，其在天地之中莫不更始焉，以是象之也。”



- 36 張錫恭在《喪服鄭氏學》《正尊降服篇》中詳細論證了在親屬範圍內，至尊源於至親。“《孝經》曰：‘父母生之，續莫大焉。君親臨之，厚莫重焉。’《祭義》曰：‘孝子之有深愛者，必有和氣。有和氣者，必有愉色。有愉色者，必有婉容。孝子如執玉，如奉盈，洞洞屬屬然，如弗勝，如將失之。’是孝子順孫，其至敬根至愛而生，故其至尊從至親而出。為父母三年不加隆，而人心即於不安，故為母有時或屈，而居處、飲食、哭泣、思慕必三年。是加隆之服，尊之至，由親之至也”。
- 37 《齊衰不杖期》章，“世父母、叔父母。傳曰：世父、叔父，何以期也？與尊者一體也。然則昆弟之子，何以期也？旁尊也，不足以加尊焉，故報之也。父子一體也，夫妻一體也，昆弟一體也，故父子首足也，夫妻畔合也，昆弟四體也。”世叔父與父親為一體至親，故加之。為昆弟之子服期是因為自己不是其正尊，所以要報之。
- 38 在政治領域的服制，是出於“尊尊”而來的“義服”。主要包括《斬衰章》的“諸侯為天子”；臣為君；《齊衰三月章》的“為舊君”；“庶人為國君”；《總衰章》的諸侯之臣為天子之服。在“君臣之義”一節，將進一步討論。
- 39 “絕服”與“降服”是政治身份與親屬關係發生作用的關節所在。周飛舟認為，政治關係對親屬關係具有一定的超越性，其表現便是“絕服”與“降服”。“天子諸侯的旁系親屬，首先是作為天子諸侯之臣而存在的，不能以親屬關係侵蝕、替代君臣關係。因此，這些旁系親屬要按照臣為君之服為其君服斬衰三年，而君為其絕服。卿大夫可以尊降旁親，即卿大夫因其爵位之尊而在喪服中對其旁親皆降一等而服”。詳見，周飛舟，〈差序格局與倫理本位——從喪服制度看中國社會結構的基本原則〉，《社會》第一期（2015），26-48。。
- 40 出降包括兩類，一類是女子出嫁後要降娘家親屬的服制一等；一類是大宗無後，為了使大宗不斷絕，需要以小宗支子出後大宗，出後之後要降親生父母及其他原來親屬的服制一等。
- 41 同22。
- 42 《孟子·滕文公上》。
- 43 黃以周，《禮書通故》，（北京：中華書局，2007），299。
- 44 同31，卷二。
- 45 《禮記·曾子問》。
- 46 徐乾學，《讀禮通考》卷五。
- 47 同31，卷十。
- 48 同47。



- 49 同31，卷六。
- 50 同31，卷八。
- 51 同50。
- 52 陳立，《白虎通疏證》，（北京：中華書局，1994），393-397。
- 53 同49。
- 54 同49。
- 55 同49。
- 56 《孝經》。
- 57 同56。
- 58 《禮記·喪服》。
- 59 《禮記·祭統》。
- 60 《禮記·喪服四制》。
- 61 《禮記·喪服》。
- 62 同49。
- 63 陳恩林，〈關於周代宗法制度中君統與宗統的關係問題〉，《社會科學戰線》第二期（1989），171-178。
- 64 王國維，《王國維集》第四冊，（北京：中國社會科學出版社，2008），124-137。
- 65 同64。
- 66 同64。
- 67 同64。
- 68 同63。
- 69 金景芳，〈論宗法制度〉，《東北人民大學人文科學學報》第二期（1956），203-222。
- 70 陳恩林、孫曉春，〈關於周代宗法制度的兩個問題〉，《社會科學戰線》第六期（2002），135-142。
- 71 同70。
- 72 同63。
- 73 同69。
- 74 同69。
- 75 同70。
- 76 同64。
- 77 同70。
- 78 《喪服·成人大功》。
- 79 張錫恭，《喪服鄭氏學》卷二，“大夫之服貴臣，所以別于天子、諸侯之正君也”。



- 80 張錫恭，《喪服鄭氏學》卷二，“大夫、士雖為宗子，不得取尊行、己行為後，以君臣之道不全，則長幼之節不輕也”。
- 81 同70。
- 82 同31。
- 83 同31。
- 84 《孟子·萬章下》。
- 85 程瑤田，《通藝錄》卷二《宗法小記·宗法表》，嘉慶年刊本。
- 86 同44。
- 87 同44。
- 88 同50。
- 89 同31，卷十三。
- 90 同89。
- 91 孫希旦，《禮記集解》，（北京：中華書局，1989），1469-1470。
- 92 《孟子·離婁上》。
- 93 同9，1113。
- 94 王先謙，《荀子集解》，（北京：中華書局，2013），413。
- 95 同94，442-443。
- 96 曹元弼《孝經學·序》：“蓋聖人者為天地生人者也，人非父母不生，亦非君不生，何也？爪牙不足以供嗜欲，趨走不足以避利害，無毛羽以禦寒暑，苟無君焉，為之興利除患，養欲給求，人之類必滅，欲既得矣。飲食則有訟。訟則有眾起，人人有賊人自利之心，橫行無忌之勢。苟無君焉，為之區處條理，勞來鎮撫，人之類亦必滅。故君者聖人之大者也。天下一日無君則猛虎長蛇人立而搏噬。上下不交，而天下無邦。非無邦也，原野厭人之肉，川穀流人之血，邦無人也。聖人取類以正名而謂君為父母，謂民為赤子。赤子離父母而能生者未之有也。故曰，父者，子之天也。君者，臣之天也。聖人作為父子君臣以為綱紀，所以生人也”。
- 97 《孟子·滕文公下》。
- 98 同9，395。
- 99 《論語·顏淵》。
- 100 《孟子·離婁上》。
- 101 同99。
- 102 《論語·微子》。
- 103 同100，講到君主德性至為重要，“是以惟仁者宜在高位。不仁而在高位，是播其惡於眾也。”
- 104 《孟子·公孫醜下》。



105 關於禪讓與世襲問題極為複雜，船山給出了一個解釋，認為蒙昧初開之世，需要賢君來開治統，而文明已盛之後，事理所需在於父子相傳以定君臣之分，統緒相傳，君王被服先王之舊德。“當洪荒初啟之世，非聖賢相承，則無以開萬世之治統。故理之所宜，在與賢以立君道之極，則天下知有其德者有其位，而不敢輕大寶之攸歸。理宜然，勢亦因之，而事勢民情皆順焉，天使然也。禹之傳子，非禹與之也，天與之也。當文明已盛之後，不必聖人繼起而可以安一代之人心。故理之所宜，在與子以定君臣之分，則天下之創其業者垂其統，而各享先王之舊德。理既宜然，勢亦因之，而事勢民情皆安焉，天使然也。”……“天欲開君道之盛，則薦賢以自盡；天欲定一統之歸，則立子以象賢。古之帝王順天應人，又豈有異義哉！”所以，在中華文明開創時期，天命情勢在於賢君開君道；在此之後，君主世襲象賢，統緒相承。禪讓與世襲都是當時情勢人心使然，各有優點，各應時需。禪讓任賢能開文明治統，君主世襲能定君臣之分，安民志，全君臣父子之親尊。“使唐、虞而與子，則堯之成功文章，且不能相紹以開中天之治；使三代而與賢，則忠、質、文累遷而民志不定，君臣父子亦尊失其尊而親失其親。”詳見王夫之《四書訓義》四593-598頁。

106 《孟子·萬章上》。

107 《孟子·萬章下》。

108 同9, 670, 671。

109 同9, 244, 245。

110 同104。

111 《孟子·萬章下》。

112 同47。

113 同47。

114 同47。

115 曹元弼，《禮經學》，（上海：上海古籍出版社，2002）。

116 同47。

117 同47。

118 同47。

119 《孟子·公孫醜上》。

120 《孟子·離婁上》。

121 同9, 173。

122 同31。

123 同91, 1469、1470。

124 梁漱溟，《人心與人生》，（上海：上海人民出版社，2011），176-177。



- 125 《論語·學而》。
- 126 《孟子·離婁上》。
- 127 曹元弼，《孝經學》，（上海：上海古籍出版社，2002）。
- 128 同127。
- 129 同127。
- 130 《孟子·滕文公上》。
- 131 《中庸》。
- 132 《論語·為政》。
- 133 《孟子·告子上》。
- 134 梁簌溟，《中國文化要義》，（上海：上海人民出版社，2011），82。
- 135 同7。
- 136 周飛舟，〈從“志在富民”到“文化自覺”：費孝通晚年對社會學方法論的反思〉，《社會》第四期（2017），143-187。
- 137 費孝通，〈試談擴展社會學的傳統界限〉，《北京大學學報》第六期（2003），5-16。

