

论中国传统社会关系的拟宗法化

——“宗统”与“君统”的分与合

季乃礼

内容提要 本文以汉代为例,论述了春秋战国以后“宗统”和“君统”的关系。文章认为,春秋战国以后,“宗统”和“君统”是一种分与合的关系。所谓“分”指“宗统”和“君统”已形成各自系统,独立发展。所谓“合”指分离后的“宗统”和“君统”紧密相联。二者联系的方式可称之为拟宗法化。拟宗法化的主要内容是非血缘的等级关系天——君——臣——民被饰以父子关系。随着拟宗法化的确立,“宗统”和“君统”的发展进入了第三个时期。它的建立,反映了封建专制的加强。

关键词 宗统 君统 拟宗法化

有关“宗统”和“君统”的关系,许多文章都有所论述。在这些文章中,学者多论及早期“宗统”和“君统”的关系,即在西周时期,“宗统”和“君统”混而为一,至春秋战国时,“宗统”和“君统”逐渐分离。至于这种分离是截然二分,还是既分离又有联系?学者却鲜有论及。笔者认为,春秋战国以后,“宗统”和“君统”是一种分与合的关系。所谓“分”指“宗统”和“君统”已形成各自系统,独立发展;所谓“合”指分离后的“宗统”和“君统”紧密相联。

—

“宗统”和“君统”联系的方式笔者称之为“拟宗法化”。所谓拟宗法化是指社会中非血缘的各种社会关系宗法化,各种等级差别被渲染成父子相生关系,

使森严的等级关系蒙上了一层温情脉脉的面纱。如君民关系被说成父子关系。而各种平级关系被渲染成兄弟关系。由此社会上各种非血缘关系被宗法化了。拟宗法化的原则是根据人的社会等级的高低来确定父子相生关系,即以“尊尊”定“亲亲”,以年龄的大小来确定平级的人们之间的兄弟关系。

拟宗法化的内容主要包括两个方面:一种是非血缘的等级关系被饰以父子关系,即以“亲亲”饰“尊尊”,以“尊尊”定“亲亲”;另一种则是非血缘的平级关系被饰以兄弟关系。在以等级为主体的社会中,后者只是前者的附属物,但其作用亦不宜低估。《孝经·广扬名章》^①言:“君子之事亲孝,故忠可移于君;

^① 有关《孝经》的成书年代,争论颇多,笔者采用西汉初年说。具体论证参阅蔡汝莹《〈今文〈孝经〉成书年代考〉,《古史辨》第6册,第129页。

事兄悌,故顺可移于长。”《礼记·孔子闲居》^①亦言:“孝以事君,弟以事长。”“孝”联系着纵的社会关系,即“尊君”;“悌”则联系着横的社会关系,即“事长”。拟宗法化因非血缘的平级关系而丰富多彩起来。

非血缘等级关系的宗法化主要是政治主干即天——君——臣——民的宗法化,天——君——臣——民在等级秩序的基础上被缘饰以父子相生。如君为天子,臣事君犹事父,大臣为民之父母官等等。不仅相邻的等级之间存在拟父子相生关系,而且不相邻的等级之间,也存在这种相生关系。如君与民之间虽有大臣相隔,但也存在父子相生关系,君为民之父母。

拟宗法化作为一种观念提出是在春秋战国时期,儒墨两派尤其是儒家对这种方式谈论颇详。孔子主张以“孝”定“忠”:“孝慈则忠”^②。孟子主张,君要树立“为民父母”的形象,要以爱护民众为己任,他批评梁惠王说:“为民父母,行政不免于率兽而食人,恶在其为民父母也?”^③

但先秦诸儒的命运是悲剧性的,他们的理论从来没有实践过。尽管儒家在先秦被奉为“显学”,但各国国君却敬而远之。秦朝采用的是法家的理论。以“法”治理国家,使秦由弱变强,进而一统六国。统一后的秦朝依然以严刑峻法治理民众。但单纯尚法的结果却导致秦的短命而亡。

秦朝二世而亡,给汉初的统治者敲响了警钟,如何避免重蹈秦的覆辙,使国家长治久安,是摆在他们面前的首要问题。为此,汉代统治者引入了拟宗法化,以“亲亲”救“尊尊”。

二

在汉代,拟宗法化有如下特色:其一,拟宗法化的内容至汉代得以完备。如君臣、官民的拟宗法化在汉代才成型,从而正式形成了天——君——臣——民的拟宗法化关系;其二,作为一种政治理念,拟宗法化在政治运作中开始发挥作用;其三,汉代形成了一整套制度以保障拟宗法化的实施。

1. “天子”与“天之子”

君为“天子”,“天子”一词最早见于《尚书》。顾

命》,其中有“敢敬告天子”语。汉代人对此作了更进一步的阐释,这表现在对“天之子”和“天子”的区分上。

天不但生君主,而且生民众、万物。董仲舒说:“天地者,万物之本,先祖之所出也。”^④文帝在下诏书中亦有“天生烝民”语^⑤。从这方面言,每个人都是“天之子”:“皆天所生,托父母气而生耳。”^⑥人人皆是“天之子”,说明不但天与君之间存在父子相生关系,而且天与臣民亦存在父子相生关系。

人人皆是“天之子”,但“天子”却不是每个人随便可以称呼的。“天子”是皇帝的特称,“天子”本身体现着尊卑等级秩序:“天子者,爵称也。爵所以称天子何?王者父天母地,为天之子也。”^⑦“天子”作为爵称只有一个,人世间只有最尊贵者才能拥有“天子”之称。董仲舒说:“尊者取尊号,卑者取卑号,故德侔天地者,皇天佑而子之,号称天子。”^⑧而人世间最尊贵者当然是帝王。

君主与天的这种特殊关系在礼仪制度中得到了体现。帝王为“天子”,就要尽子之礼以事天,如董仲舒所说:“天子者,则天之子也。以身度天,独何为不欲其子之有子礼也。”^⑨君主垄断了祭天之礼。享有祭天特权的,只有天子一人。天子可以“祭天地、祭四方、祭山川、祭五祀”,诸侯位比天子低,只能祭祀一方,“祭山川、祭五祀”,大夫、士更是等而下之,前者还可“祭五祀”,后者只能祭其祖先^⑩。

在这里,权力决定祭祀权,权力愈大,所祭范围就愈广。天子掌管天下,自然祭天非天子莫属,诸侯掌管一方,只能是祭山川、祭五祀。就一般士、庶民而言,职卑禄薄,既无分土,亦不能治民,所祭范围只能局限在家族之内,祭其祖先而已。

① 《礼记》产生的年代,众说纷纭,笔者同意任继愈等人的看法:“著作时代从战国延续至汉初,而以汉初儒家的作品比例最大。”见任继愈主编《中国哲学发展史》(秦汉卷),人民出版社1985年版,第164页。

② 《论语·为政》。

③ 《孟子·梁惠王章句上》。

④ 《春秋繁露·观德》。

⑤ 《汉书·文帝纪》。

⑥ 《白虎通·论父父子》。

⑦ 《白虎通·论天子为爵称》。

⑧ 《春秋繁露·顺命》。

⑨ 《春秋繁露·郊祭》。

⑩ 《礼记·曲礼上》。

祭天地为天子的特权。这种特权是建立在权力的大小和等级的贵贱之上的。而当天子权力被削弱,等级秩序被打乱之时,往往出现僭越的现象。东汉末年,群雄混战,天子不能治。荆州牧刘表“不供职贡,多行僭伪,遂乃郊天地,拟斥乘舆”^①。祭天地也是成为“天子”的标志之一。许多想称帝或已称帝者,极欲证明自己的“天子”身份,多郊天地。西汉末年,群臣奏莽为“假皇帝”,谏莽“皆如天子之制郊天地,宗祀明堂,共祀宗庙,享祭群神”^②。于是王莽在居摄元年正月,“祀上帝于南郊,迎春于东郊,行大射礼于明堂,养三老五更,成礼而去”^③。东汉末年,袁术称帝时,亦“置公卿百官,郊祀天地”^④。

天子祭天的方式有两种。第一种是郊祀。即在都城郊外,设坛祭天。天子按时参加祭天的礼仪。如武帝时,“泰一、后土,三年亲郊祀”^⑤。第二种方式是封禅。“封”和“禅”是祭天地的合称,即“封”于泰山以祭天,“禅”于梁甫以祭地:“天以高为尊,地以厚为德。故增泰山之高以报天,附梁甫之基以报地。”^⑥封禅是国家礼仪中的大事,与郊祭天地相比,要隆重得多,秦皇、汉武、光武皆是酝酿许久才去封禅。

天子通过祭祀天地向人们表明了自己的权力及与天的特殊关系,“王者所以祭天何?缘事父以事天也”^⑦。君权来自天命,而君主是“上天之子”。东汉开国皇帝刘秀即位时,设坛祭天说:“皇天上帝,后土神祇,眷顾降命,属秀黎元,为民父母……皇天大命,不可稽留,敢不敬承。”^⑧天命不可违,从而掩盖了每个帝王争夺权力的野心。

2. 臣事君犹事父

君与臣民的父子相生关系在先秦就已初露端倪^⑨,如《尚书·洪范》言“天子作民父母,以为天下王。”《诗经》亦言“恺悌君子,民之父母。”但上述两则材料出现的年代大约在西周及春秋早期,即在“宗统”与“君统”混而为一或渐趋分离的早期,君与民的宗法关系依然占据主导地位。简而言之,拟宗法化色彩并不浓厚。而且“民之父母”说还处于理论初期阶段,其中许多关系尚未分化,这里的“民”既指一般民众,又包括官吏,凡天下之人皆是君的子民。这种状况直至战国时期依然如此,孟子、荀子时常提及“民之父母”,君民已被拟宗法化了,但从未言及君臣的

拟宗法化关系。

在汉代,君臣关系被饰以父子之情,最初也是附着在君民关系之中的。西汉初年的伏生、韩婴在释“天子作民父母”时仍然臣、民相混^⑩。把君臣比作父子的最早材料出现在汉文帝时贾谊的《新书·大政》中:“臣忠君明……事君之道,不过于事父,故有不肖者之事父也,不可以事君。……夫道者,行之于父,则行之于君矣。”此后把君臣比作父子的材料多了起来。天汉元年,苏武奉武帝之命出使匈奴被扣留,匈奴派李陵去劝降,苏武严辞拒绝。他说:

武父子亡功德,皆为陛下所成就,位列将,爵通侯,兄弟亲近,常愿肝脑涂地。今得杀身自效,虽蒙斧钺甘乐之。臣事君犹子事父也,子为父亡,何所恨!^⑪

由此我们可以看出,君使臣以子,臣则待君如父母。君对臣生之、养之、教之,给以功名利禄,如苏武所言,君让他“位列将,爵通侯”,使兄弟显贵,故他对君报以父母之情,为汉守节十九年。正是在情感的交流中,臣心甘情愿为君肝脑涂地。

君臣的拟宗法化在礼仪中多有体现。其一,丧礼。大臣要为君服丧。一般人的丧事只有亲属服丧,而君丧则已突破了血缘一系,“唯天子丧有别姓而哭”^⑫。诸侯闻君丧“若丧考妣”,“臣子于其君父,非有老少”,皆应奔丧。“无不欲观君父之棺槨,尽悲哀者也”^⑬。

诸侯无论老少,都是臣子。这也正是拟宗法化的特色,君臣之间的拟父子关系是以等级而不是以年龄、血缘来定位的。由此老少皆应奔君父之丧。通过

① 《后汉书·刘表传》。

② ③ 《后汉书·王莽传上》。

④ 《后汉书·袁术传》。

⑤ 《史记·孝武本纪》。

⑥ 《白虎通·论封禅之义》。

⑦ 《白虎通·闕文·郊祀》。

⑧ 《后汉书·郊祀志上》。

⑨ 在先秦的诸多著作中,“君父”是出现频率较高的称谓,但据笔者不完全统计,在出现“君父”的材料中,凡是称王为“君父”的,大都为王子,尚不具有拟宗法化之义。如《国语·晋语》中“孝、敬、忠、贞,君父之所安也”,指申生;《谷梁传·隐公》中“已废天伦而忘君父以行小惠”,指隐公;《左传·僖公》中“保君父之命”,指重耳,等等。

⑩ 见伏生《尚书大传》;韩婴《韩诗外传》卷6,22章。

⑪ 《汉书·苏武传》。

⑫ 《礼记·檀弓上》。

⑬ 《白虎通·论诸侯奔大丧》。

奔丧之礼,体现“亲亲之义”:^①“葬有会者,亲疏远近尽之至,亲亲之义也。”^①

如果大臣死了,亦要赴告于君,君亦如丧子之痛:“臣死,亦赴告于君何?此君哀痛于臣子也。”^②重要的大臣死了,君还要亲自吊唁。东汉初年,祭遵死后,光武帝“车驾素服临之,皆哭哀恻”,以至“涕泣不能已”^③。

其二,祭礼。皇帝的祖庙并非皇家所独有,而是属于整个国家。每年在京城祭祖庙,各路诸侯要有所贡献,派人进行助祭:“诸侯王列侯使者侍天子所献祖宗之庙。”^④

祭礼中拟宗法化的另一体现是各个郡国设祖庙。高祖时,“令诸侯王皆立太上皇于国都”^⑤。惠帝登基伊始,“令郡诸侯立高庙”^⑥。至宣帝本始三年,在68个郡国共建皇家宗庙167座^⑦。

主祭者为谁?史料并未明言,但从如下的材料中可推测得出。据《汉书·韦玄成传》载:元帝时,贡禹曾言郡国庙不应古礼,于是元帝于元光四年下诏让大臣议罢郡国庙,他说:

朕闻明王之御世也,遭时为法,因事制宜。往者天下初定,远方未宾,因尝所亲以立宗庙,盖建威销萌,一民之至权也。今赖天地之灵,宗庙之福,四方同轨,蛮貊贡职,久遵而不变,令疏远卑贱共承尊祀,殆非皇天祖宗之意,朕甚惧焉。传不云乎:“吾不与祭,如不祭。”其与将军列侯中二千石二千石诸大夫博士议郎议。

大臣在合议之后说:

……故唯圣人为能飨帝,孝子为能飨亲,立庙京师之居,躬亲承事,四海之内,各以其职来助祭,尊亲之大义,五帝三王所共,不易之道也。《诗》云:“有来雍雍,至止肃肃,相维辟公,天子穆穆。”春秋之义,父不祭于支庶之宅,君不祭于臣仆之家,王不祭于下土诸侯。臣等愚以为宗庙在郡国,宜无修,臣请勿复修。

从以上两则材料中我们可得出两点结论:第一,郡国立庙只是出于政治需要而采取的权宜之计。汉初,四方未服,宗庙作为一种权力的象征设置于全国各地起到了震慑、安抚民心的作用。随着汉家统治的逐步巩固,这种作用逐渐淡化,废郡国庙也就成为必然之

举。第二,郡国宗庙的主祭者为疏远卑贱者。当时的状况为“疏远卑贱共承祭祀”,这里的“共承祭祀”并不是指君主在京城主祭,大臣参与助祭。君主主祭、大臣助祭这种现象符合《诗经》《春秋》之义,正是元帝与诸大臣所极力倡导的,自然不会遭到他们的非议。因此,这里的“共承祭祀”当指君主与疏远卑贱者各自主持祭祀,而后者则正是元帝与诸大臣所诘难的。这从元帝所引孔子“吾不与祭,如不祭”(见《论语·八佾》,意为我若是不能亲自参加祭祀,是不请别人代理的),也可得到佐证。疏远卑贱者具体而言是指王侯、郡守。元帝所言的“疏远卑贱共承尊祀”当与大臣所议的“父不祭于支庶之宅,君不祭于臣仆之家,王不祭于下土诸侯”相对应。“疏远”指“支庶”,与皇帝一系渐疏的宗亲,指诸王及同宗刘氏诸侯。而“卑贱”则指臣仆、诸侯,即各郡的郡守、诸侯。

郡国立祖庙体现了拟宗法化之义。天下皆是君的子民,郡国自然应奉祖庙。但在郡国设帝庙,也会带来负面影响。按照祭礼的原则,臣只能助祭,大臣可单独祭帝庙,似表明大臣亦可充当皇家的宗子,这对君主的权威无疑是个极大的威胁。故众大臣言“君不祭于臣仆之家”^⑧,建议罢郡国庙时,元帝采纳了贡禹的建议。

罢郡国庙事件同样体现了拟宗法化之旨。拟宗法化是以“亲亲”饰“尊尊”,“亲亲”是装饰品,一旦“亲亲”危及“尊尊”,必然裁掉“亲亲”。

其三,朝聘之礼。朝聘之礼先秦就已存在,《尚书·舜典》即有“辑五瑞”语,指诸侯朝聘时,与天子合瑞信。瑞信是权力的象征,如果诸侯忠诚地履行了自己的职责,君主就会发还瑞信;反之,如果探知诸侯有叛逆,就会收回瑞信,即剥夺了诸侯的权力。总之,通过朝聘之礼“正君臣之义”,这可谓朝聘较原始的含义。汉儒在释“朝聘”时一方面继承了前人的观点^⑨;另一方面又有所创新,把朝聘与“亲亲”结合起

① 《白虎通·论诸侯奔大丧》。

② 《白虎通·论臣赴于君》。

③ 《后汉书·祭遵传》。

④ 《汉书·景帝纪》。

⑤ 《汉书·高帝纪》。

⑥ 《汉书·惠帝纪》。

⑦ ⑧ 见《汉书·韦玄成传》。

⑨ 见《大戴礼记·朝事》、《春秋纬·说题辞》。

来,认为朝聘就像儿子探望父亲一样:“所以制朝聘之礼何?以尊君父、重孝道也。夫臣之事君,犹子之事父,欲全臣子之恩,故必朝聘也。”^①尊天子与温情脉脉的省亲联系起来,正是在拟宗法化的过程中天子之尊不知不觉地树立起来。

3. 赤子与天生的牧养人

君民的父子相生关系与统治者对民的认识密切相关。他们认为民是一群懵懂无知的家伙。董仲舒说:“民之为言固犹瞽。”^②《孝经纬·援神契》释“民”曰:“民者,冥也。”许慎亦说:“民,众萌也。”^③段玉裁为此作注曰:“萌,犹懵,无知见也。”民愚昧无知,本能有余,智力不足。他们“以食为天”^④,一无恒产,就无恒心,“财竭则下畔”,没有财产就会起来造反^⑤。

民的这种特点类似婴儿,故汉代强化了先秦称民为“赤子”的观念(“赤子”即婴儿,因婴儿刚出生为赤色,故称之为赤子,引申为子民百姓,如《尚书·康诰》言“若保赤子,惟民其康”。汉代人继承了这种看法)。据《汉书·龚遂传》载,宣帝时,渤海地区盗贼猖獗,龚遂认为这是官吏不赈灾济贫,“使陛下赤子盗弄陛下之兵于潢池中耳”。龚遂向宣帝建议对渤海之乱应“安之”,而不是“胜之”。

民虽为赤子,却是国家的根本。“王者以民为基”^⑥,民是统治者赖以统治的对象,虽愚不可及,但却不可欺:“民者弱而不可胜,愚而不可欺也。”^⑦当抑之过甚时,他们会作出本能的反抗。所以统治者在治理民众时要讲究策略。

所用策略要对症下药,换言之,要针对民众本身的特点采取相应的措施。民为赤子,君主应保护民众,“天生烝民”的目的就是“为之置君以养治之”^⑧。“立君为民”成为汉代一种普遍思想^⑨。

君作为承担保护民的角色而存在,故为“民之父母”亦就成为必然,是天派君承担父母的角色以牧养众生。西汉的鲍宣说:“陛下上为皇天子,下为黎庶父母,为天牧养元元。”^⑩刘秀即帝位时也告天说:“皇天上帝,后土神祇,眷顾降民,属秀黎元,为人父母。”^⑪

作为“民之父母”,君就要以养民为己任,劝民耕作赈济贫困:“春亲耕以劝农,赈贷以赡不足。”^⑫每当灾异发生,民遭饥困之时,君往往以“民之父母”身

份自责^⑬,大臣也往往以“君为民父母”为辞谏君注意民众疾苦^⑭。

作为“民之父母”,君对民要施以慈爱之情,能否“慈仁”成为即位的重要条件。元帝以“安有人不慈仁而可奉宗庙,为民父母者乎”为由差点罢免了成帝的太子位^⑮。哀帝因“慈仁孝顺”而被成帝立为太子^⑯。

君对民以“慈仁”为主,并不是说弃刑罚而不用,而是以德抚民,辅之以刑:“爱待敬而不败,德须威而久立。”^⑰与秦代相比,汉代减少了许多严酷的刑罚,注重用德抚人,以体现“为民父母”之意。汉文帝在废除肉刑时就是从“民之父母”的角度考虑的:“夫刑至断肢体,刻肌肤,终身不息,何其痛而不德也,岂称为民父母之意哉!其除肉刑。”^⑱

从民的角度而言,要对君报以父母之情:“人思明君,犹赤子之慕慈母。”^⑲而且还体现在礼仪当中,在君的丧礼中,亦有民参加^⑳。但总的说来,民是被动的,如同婴儿面对父母只能笑或哭一样,民众面对统治者只能默默地接受或作本能的反抗。

4. 民与宣明教化的父母官

官吏与民的拟宗法化,是从君民拟宗法化演化而来。民为赤子,需要君主保护,但地广人多,许多地方君主顾及不到,需要派官吏治理民众,代行保护之责:“大臣者,国家之股肱,百姓所瞻仰。”^㉑这样,官民之间如同君民之间一样具有了拟宗法化关系。在先秦,官民的拟宗法化附着在君民拟宗法化中,尚未

① 《白虎通·闕文·朝聘》。

② 《春秋繁露·深察名号》。

③ 《说文解字·释民》。

④ 《汉书·酈食其传》。

⑤ ⑥ 《汉书·谷永传》。

⑦ 《汉书·王吉传》。

⑧ 《史记·孝文本纪》。

⑨ “立君为民”说先秦就已存在,具体论证参见刘泽华《中国传统政治思想反思》,三联书店 1987年版,第 106 页。

⑩ 《汉书·鲍宣传》。

⑪ 《后汉书·光武帝纪》。

⑫ 《盐铁论·授时》。

⑬ 《汉书·文帝纪》。

⑭ 见《汉书》中《鲍宣传》、《贡禹传》。

⑮ 《汉书·史丹传》。

⑯ 《汉书·成帝纪》。

⑰ ⑱ 《汉书·刑法志》。

⑲ 《后汉书·寇恂传》。

⑳ 见《史记·文帝本纪》、《汉书·文帝纪》。

㉑ 《汉书·朱云传》匡衡语。

发展出独立的拟宗法化关系,直至汉初依然如此^①。最早出现官吏为“民之父母”的材料在《汉书·酷吏传·严延年传》中,严延年多行酷法,其母从东海来,见状,大惊,斥责延年说:“幸得备郡守,专治千里,不闻仁爱教化,有以全爱愚民,顾乘刑罚,多刑杀人,欲以立威,岂为民父母哉?”由此可见,官民的拟宗法化关系正式从君民关系中分离出来,形成了一套独立的拟宗法化关系。

官吏“为民父母”,应该像“养疾子”那样,“长思厚而已”^②。官吏应以兴教富民为己任,对这样的官吏人们称之为循吏,循吏即“上顺公法下顺人情”的官吏^③。东汉南阳太守杜诗发明水排,使郡内家给人足,老百姓称之为“杜母”^④。

从民的角度言之,民对其父母官吏也衷爱有加,作出了许多感人的事。东汉第五伦坐法离任时,“老小攀车叩马啼呼相随,日才行数里,不得前”^⑤。宋均病了,“百姓耆老祷请,旦夕问起居,其为民爱若此”^⑥。对于许多父母官,民甚至为他们立祠。朱邑曾为桐乡吏,临死葬于桐乡,老百姓为之起冢立祠^⑦。

天子与官吏同为“民之父母”,都重德轻刑,以“慈仁”精神爱抚民众。但其差别亦很明显。天子统治天下,普天之下,生活在“王土”上的人皆是天子的子民:“天子者,天下之父母也。四方之众,其义莫不愿为臣妾。”^⑧而“民之父母官”只能是某一地方的“父母官”,为官一任,只能造福一方。只有任某地方的官吏,才能称那里的“父母官”,如杜诗只能是南阳人称之为“杜母”。他所保护、统治的是南阳,其它地方不受其统治,亦就称不上“父母官”。所以,民之“父母官”地域色彩非常浓厚。简而言之,君民与官民父子关系的确立是以权力、等级定位的。权力愈大,统治范围愈广,子民就愈多;反之则愈少。

三

有感于秦政之弊,汉代统治者提出了以“亲亲”救“尊尊”。他们不再单纯运用法术势来维持等级,而是把各个等级诠释成父子相生关系,温情脉脉掩盖了等级森严,拟宗法化遂兴。拟宗法化中,“亲亲”饰“尊尊”,“亲亲”的目的是达到“尊尊”。由此也就决定

了拟宗法化的原则。宗法制是按照血缘的亲疏远近确定家庭和社会地位,简而言之,是以“亲亲”定“尊尊”。拟宗法化则正好相反,它是根据人的社会等级的高低来确定父子相生关系,是以“尊尊”定“亲亲”。拟宗法化中的拟父子关系,并不取决于双方年龄的大小,或血缘的亲疏,而是取决于双方社会地位的高低,地位高者为父,低者为子。当然,平级的人们之间还是按照年龄确定兄弟关系,这点与宗法制相同。

拟宗法化在汉代确立以后,为历代所遵。晋朝与汉朝一样,宣称“以孝治天下”。君臣之间以父子相比附:“君为人父母,人于君有子道,尊君之义,臣人一耳。”^⑨唐朝时,玄宗甚至亲自为《孝经》作注。他说:“圣人知孝之可以教人也,于是以顺移忠之道昭矣,立身扬名之义彰矣。”^⑩宋代二程亦认为“臣之于君,犹子之于父”,君主应“爱民如赤子”^⑪。宋代李觏对这种拟宗法化关系作了形象的比喻,他把君比作亲,官吏比作乳保,而老百姓则是婴儿:“亲不能自育其子,育之者乳保也;君不能自治其民,治之者官吏也。”^⑫

随着拟宗法化的确立,“亲亲”和“尊尊”的发展进入了第三个时期,也就是分与合的时期,笔者称之为拟宗法化时期。随着拟宗法化的确立,中国人伦体系也逐渐成型。拟宗法化成为中国传统人伦体系的主要特色。如梁漱溟所说,中国传统人伦社会中,“伦理始于家庭,不止于家庭”,家庭中的父子兄弟关系可扩展到宗族、社会,“整个社会各种关系而一概家庭化之”^⑬。冯友兰亦认为君臣、朋友关系“虽然不是

① 见《新书·大政下》。

② 《盐铁论·周秦》。

③ 《汉书·循吏传》师古注。

④ 《后汉书·杜诗传》。汉代循吏以德抚民的例子比比皆是,具体论证请参见余英时《士与中国文化》,上海人民出版社,1987年版,第129页。

⑤ 《后汉书·第五伦传》。

⑥ 《后汉书·宋均传》。

⑦ 《汉书·朱邑传》。

⑧ 《盐铁论·备胡》。

⑨ 《全晋文》阙名。

⑩ 《孝经》注序。

⑪ 《二程集》第1244、1216页。

⑫ 《李觏集·安民策第七》。

⑬ 梁漱溟:《中国文化要义》,学林出版社,1987年版,第79~80页。

家庭关系,也可以按照家族来理解”^①。

国外学者对中国传统人伦中的拟宗法化亦有过论述。黑格尔称这种传统方式为“客观的家庭孝敬”,并指出:“在国家之内,他们一样缺乏独立的人格,因为国家内大家长关系最为显著,皇帝犹如严父,为政府的基础,治理国家的一切部门。”^②

拟宗法化的建立反映了封建专制的加强。先秦时期,天子统治全国是一种曲线型的统治方式,具体言之,天子对一般民众的控制是通过诸侯贵族来实现的,诸侯贵族保护民众,民众对其效忠,却不必对天子效忠,天子无法控制广大民众。而拟宗法化则体现的是一种垂直式的统治方式。拟宗法化突破了诸侯贵族的防线,可直接统治庶民(因为君主不但是官吏的父母,亦是民之父母)。只要君主“爱”的光辉照到哪里,权力的触角也会伸展到哪里。

拟宗法化也穿透了家庭的势力范围。中国传统社会中,人们多聚族而居,家庭具有很大的势力。单纯尚法的结果使政治势力仅落在县、乡一级,而无法渗透到家族中去。拟宗法化的建立则解决了这个问题,以拟宗法化为桥梁,“亲亲”可影响“尊尊”,同样,“尊尊”亦可影响“亲亲”,使无论是公还是私的生活皆走向政治化。

拟宗法化对人们的心理影响也是巨大的,它强化了人们的臣民意识。在拟宗法化中,君父和父权是维系拟宗法化存在的两大支柱。君权是从父权延伸而来。在传统社会的家庭中,父权处于绝对地位。儿子在父母健在时,不得拥有对财产甚至自己身体的支配权。《白虎通·论六纪之义》说:“朋友之道,亲存不得行者二。不得许友以其身,不得专通财之恩。”儿子如果不同意父亲的意见,应起而谏诤,但在几次劝说无效之后,仍应无条件服从:“为人子之礼,不显谏,三谏而不听,则号泣而随之。”^③因此,在家庭中,儿子处处依赖父亲,从来没有人格上的独立性。这种在家庭中养成的依赖心理使子女在长大走向社会时,需要寻找另一个权威,这时另一父亲——君主出现了。对君主与对父亲的心理需求是相同的:“道者,行之于父,则行之于君矣。”^④生活在这样社会中的人们如同在家庭中一样都成了长不大的孩子。他们没有思考的权利,没有防卫的权利,只有靠君主来思

维,靠君主来保护。尽管君主头上有个天,但天是虚幻的,仅有微弱的限制作用,而现实中的等级秩序却是真实的。康德把这样的专制称为“父权政治”,并认为这种专制“是可能想象的最大的专制主义”。他说:“一个政权可以建立在对人民仁爱的原则上,像是父亲对自己的孩子那样,这就是父权政治。由此臣民在这里就像是不成熟的孩子,他们不能区别什么是对自己真正有利或有害,他们的态度不得不是纯消极的,从而他们应该怎样才会幸福便仅仅有待国家领袖的判断,并且国家领袖之愿意这样做便仅仅有待自己的善心。这样一种政权乃是可能想象的最大的专制主义(着重号为原文所加)。”^⑤

(本文作者:季乃礼 南开大学政治学系讲师、史学博士)

责任编辑:宗超

① 冯友兰:《中国哲学简史》,北京大学出版社 1996年版,第 19页。

② 黑格尔著、王造时译:《历史哲学》,三联书店 1956年版,第 165页。

③ 《礼记·曲礼下》。

④ 贾谊:《新书·大政下》。

⑤ 康德著、何兆武译:《历史理性批判文集》,商务印书馆 1996年版,第 83页。