

说“收族”

——兼论周代社会保障体系的一个特色

王 青

(苏州大学 社会学院,江苏 苏州 215123)

摘 要：“收族”是周礼中的一项重要内容，是周代社会保障的一项重要举措。“收族”的原初意义是为延续大宗统绪，宗族才有聚拢的核心。春秋时期，“收族”逐渐向扶贫济困的“家施”转变，有了社会救助的内容，由此，“收族”也上升到国家层面，成为当时有影响的治国理念。“收族”观念绵延甚久，对中国古代社会产生深远影响，后世对“收族”之礼虽然多有变通，但所言“收族”的核心内容还是沿着延统绪与救贫乏这两个方面展开。

关键词：收族；宗族；周代社会；社会保障

作者简介：王青（1975—），女，山东泗水人，历史学博士，苏州大学社会学院副教授，主要从事先秦史研究。

基金项目：国家社科青年基金项目“上博简《容成氏》疏证与研究”（项目编号：12CZS012）、教育部人文社科青年基金项目“上博简《吴命》与《国语·吴语》综合研究”（项目编号：10YJC770088）、全国优秀博士论文专项资金资助项目《战国竹简与先秦诸子》（项目编号：201210）的阶段性成果。

中图分类号：K224 文献标识码：A 文章编号：1001-4403(2014)06-0179-09 收稿日期：2014-07-15

国家稳固与社会和谐的重要条件之一是基层社会组织健康运转。战国秦汉以降的古代社会，组成社会机体的细胞是个体家庭，而在此之前则是氏族和宗族。宗族的正常健康发展对于周代的社会至关重要。周代所盛行的宗法礼俗中，“收族”是重要的一项。所以，古人讲宗法往往将尊祖、敬宗、收族诸事并列而论之。

周代的社会保障理念和制度奠定了我国传统社会保障体系的基础，对后世产生了深远影响。

然而，一些专家学者关注周代的社会保障问题，多集中在国家层面，着眼于官府作为，并且有许多相关的论著是在说明《周礼》所载的“荒政”，对于作为社会救助主体的宗族的作用，则关注不够。其实，周代特别是西周春秋时期，社会保障的主体是氏族和宗族。吕思勉先生曾指出，社会救济于先秦时期“属之于族”^①201-202，而非国家。裘锡圭先生亦说：“‘收族’对宗子来说不仅仅是一种美德，而是必须承担的义务。”宗族是周代

裘锡圭：《从几件周代铜器铭文看宗法制度下的所有制》，吴荣曾主编：《尽心集：张政烺先生八十寿论文集》，北京：中国社会科学出版社1996年版，第127-136页。

最普遍的社会组织形式。周代社会保障的特色在于它并非是一种国家行为,救助穷困以保持社会稳定的任务是由遍布于社会上下的宗族来承担的。诸家论及周代社会保障之事,每以“收族”言之,但于“收族”之本意及其观念的变化,却多语焉未详。本文试探讨“收族”观念的原初意义及其发展变化,进而说明周代社会保障体系的若干问题。不揣翦陋,敬请专家指正。

一、“收族”的宗法意义

“收族”之辞最早见于《仪礼·丧服传》。在“三礼”当中,《仪礼》成书最早。它在春秋后期已经编定。《仪礼》一书记载了西周春秋时期的礼俗,被尊为《礼经》。《仪礼》的《丧服》篇分为经、传、记等部分,其“传”,据称为子夏所传授的释解,其写成的时代当在春秋末年至战国初年。它所举出的“收族”之释,应当是关于这一概念的最早解释。“传”所论的“收族”是对于《丧服》篇经文的解释。这段经文如下:

为人后者为其父母,报。

这里所说的意思是过继为宗子继承人的支子为自己的亲生父母应当服齐衰周年的称为“期”的丧服。这位支子的父母对他也以“期服”相报。《丧服传》解释这段经文,说道:

大宗者,宗之统也。禽兽知母而不知父。

野人曰:“父母何算焉!”都邑之士则知尊称矣。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,故族人以支子后大宗也。

这段话的意思是说,大宗的宗子如果没有子嗣,就要取同族人之支子(嫡妻所生的长子以外的儿子)为继承人。为何要这么做呢?这是因为大宗是宗族的统绪。为了整个宗族的发展,大宗必须保持继嗣不绝、统绪绵延。正是基于此,所以宗族的一个重要原则就是尊奉先祖。尊祖是以父辈为统绪的。禽兽知母而不知父,而人则是应当知道父辈统绪的。只有没有文化的野人才会说:“父母有什么差别呢?”有文化的都邑之士是知道尊重其父的呀。大夫和学士则更进一步,知道尊重祖辈。诸侯则又进一步,尊及其建立侯国时的太祖。最重视这一统绪的是天子,天子尊及其始祖及诞育其始祖的天神。地位愈尊者尊及的先祖越远,地位愈低者所尊的先辈则越近。因此,大宗

就是全宗族的人所尊的正统;大宗就是聚合全宗族的核心。大宗决不能断绝无后,因此,宗族的人要将自己的支子送给无子嗣的宗子为其后嗣。

“传”的这个解释是对于经文意蕴的阐发,而《仪礼》的经文,一般认为是春秋末年由孔子所编定的,它所记载的是西周春秋时期的礼俗,是当时社会生活的实录。传文所云的意蕴应当是这个时期的社会观念。它所说明的是宗子没有子嗣的时候要取同族人的支子为后嗣这一礼俗,并由此表明大宗地位之重要。

周代宗族与宗法有一个发展变化过程。清儒万斯大论析宗法起源问题时曾谓:“宗法何昉乎?古之时诸侯之嫡长为世子,嗣为诸侯,其支庶之后,族类繁多,懼其散而无统也,因制为大宗、小宗之法。”^{[2]383}西周时期宗族的发展属于创建发展的时期,宗族的规模由小而大,支系逐渐增多,这以后才渐渐有了大、小宗的区别,大、小宗的礼俗才臻于完善。此正如任铭善先生所云:“古但有宗与庙之制,而无大宗、小宗之别;大宗、小宗之名,自《丧服传》始也。宗之义,亲亲而持重者也;庙之义,追远而尊爵者也。”^{[3]40}《仪礼·丧服》及“子夏传”所说的小宗的支子过继为大宗后嗣之礼,当是西周春秋时期宗法礼俗的表现。《仪礼》经传的这些文字说明西周春秋时期人们已经有了“收族”的观念。依《丧服传》所云,大宗就是“收族”之宗,取小宗的“支子”过继为大宗之子,过继后的“支子”不再是小宗的“后”,而是大宗的后嗣,这种情况就称为“为人后”。“收族”的原初意义在《仪礼》中只是通过收取小宗支子而延续大宗统绪的举措。“收族”之“收”当为聚拢之意。《诗·小雅·白华》“白

关于《仪礼·丧服》之“传”是否为子夏所作之事,历代学者多有讼辨。可参考丁鼎先生《仪礼·丧服考论》,社会科学文献出版社2003年版,第96页。按,《丧服传》当出自子夏及其弟子的说法可以信从。

《仪礼·丧服》,《十三经注疏·仪礼注疏》卷三十,中华书局1980年版,第1106页。

宗子无子嗣,取族人之支子为嗣,这就叫“为人后”,长子不得为人后。周代礼制中每有记载的宗法观念里,“为人后者”“若子”,是为“受重”。宗子将收族的责任传给后嗣,是为“传重”。“传重”、“受重”体现了宗法制度对绵延大宗统绪的重视。相关论述参见晁福林先生:《试谈诗·小雅主旨及上博简诗论第八号简的释读——附论周代的“为人后”问题》(《中国史研究》,2004年第2期);钱杭先生:《宗族建构过程中的血缘与世系》(《历史研究》,2009年第4期)。

茅束兮”，郑笺“取白茅收束之”^{④ 1496}，可见收、束意同。《诗·大雅·瞻卬》“罪罟不收”，郑笺释“收”为“收敛”^{④ 1577}。《诗·大雅·既醉》“摄以威仪”，孔疏：“摄者，收敛之言，各自收敛，以相助佐为威仪之事。”^{④ 1563}可见束、敛、摄、收诸字意近，皆谓聚拢，所以《尔雅·释诂》谓“敛、屈、收、戢、蒐、哀、鳩、樓，聚也”。通过取小宗支子为“后”的形式，让大宗统绪不断绝，从而使诸小宗有聚拢的中心，这是大宗的责任，所以说“大宗者，收族者也”。这是“收族”的原初意义。但后世往往把“收族”的意义扩大，增加了其聚拢宗族的内涵。

关于礼经中的“收族”，郑玄注：“收族者，谓别亲疏，序昭穆。”^{④ 1106}宋末元初名儒陈澧说：“收，不离散也。宗道既尊，故族无离散。”^{⑤ 1272}清儒孙希旦解释说：“收，聚也。敬宗，则族人皆祗事宗子而收族矣。收族则宗子祭而族人皆侍，而宗庙严矣。”^{⑥ 917}按照礼学家的解释，“收族”的意思即大宗按照上下尊卑、亲疏远近的宗法关系统聚、团结全族之人。与典籍中的“合族”有相似之处。大宗的职责在于“收族”，而西周时期“收族”之意关注点在于延续大宗的统绪，不使致于断绝，此正唐儒贾公彦所谓“‘收族’，是大宗统远之事也”^{④ 1106}。概括说来，初始意义的“收族”，只是宗法制度里一特定的延续大宗统绪的用语，尚未被赋予更多的含义。论者或谓“收族”即意味着大宗有责任庇护宗族成员，抚恤和救助贫困的族人。此论若放在《仪礼》的时代，可能把“收族”的意义弄得过于宽泛了些。西周时期宗族中的“收族”，尚没有这些社会功能出现。

“收族”的原初意义在于延续大宗统绪，可是人们在使用和阐释这一观念的时候，则赋予它更多的内涵，并且将此联系到国家层面上来讲求其意义。释解《仪礼·丧服》篇的《礼记·大传》谓：

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。

在这个从家庭到国家的逻辑系列中，“收族”内连至亲与祖宗、外系宗庙与社稷，不可谓不重要。其直接效果是让“宗庙严”，使宗庙具有威严，再一步的效果就是国家社稷的威重，通过大宗统绪的绵延，社稷（亦即国家）的地位就会稳固。《礼记·大传》说“君有合族之道，族人不得以其戚

戚君也，位也”，这就意味着国君虽然支持“合族”，但各宗族的人却不能因此而只将国君看作是自己的族亲，更要紧的是要看清国君的地位已非宗族所限了。这个层面上的“合族”，其意蕴犹如《礼记·中庸》所说周王序昭穆的宗庙之礼那样，“通诸合族之义，则自大享以达于时祭，自天子以达于士，自太庙以达于祢庙，苟其有同姓在助祭之列者，皆不复问其爵之有无、族之亲疏，而一以昭穆序之。举夫朝廷之贵贱有级，宗室之大宗、小宗有别，至此而尊尊之义皆绌焉，而一以行辈为等夷，所以加恩于庶贱而联之也。”^{⑦ 1512}所谓的“庶贱”，当指庶人和地位低贱者。“收族”本来是维系大宗统绪的举措，其范围是有一定限度的。但依《中庸》所言，则变成了上至周王，下迄“庶贱”的国家行为，其影响不可谓不大。

“收族”的影响不止局限于礼制与理论层面，在社会现实中也有表现。《诗·小雅·角弓》是一首反映重同姓观念的宗法思想的诗^{⑧ 872}，《诗序》说此诗“刺幽王不亲九族”是可信的。诗中有“如食宜飧，如酌孔取”之句，郑笺谓“王如食老者，则宜令之饱；如饮老者，则当孔取。”孔疏谓：“王有族食、族燕之礼者。……王于宗族大事亦有飧。”^{④ 1491}国王饮宴同姓族人，虽然不是原初意义上的“收族”举措，却表明了君主和国家的层面上对于族人的拢络。《角弓》诗和《礼记·中庸》的相关说法表明西周后期以降，在国家的层面上，甚至周天子，都十分重视宗族的发展，这其中自然也包含着对于“收族”的重视。

典籍习见“合族”，如，《孔丛子·独治》载：“国君有合族之道，宗人掌其列。”《礼记·大传》载：“上治祖祢，尊尊也。下治子孙，亲亲也。旁治昆弟，合族以食，序以昭穆，别之以礼义，人道竭矣。”当然，“合族”主要是指国君“合族以食”，其内涵与“收族”尚有差别。但是“合族”所能起到的“别亲疏、序昭穆”的作用，也依赖于大宗统绪之不绝。

南宋大儒吕祖谦谓：“收族，如穷困者收而养之，不知学者收而教之。”（吕祖谦：《东莱别集》卷一，四库全书本。）这种解释，是将“收族”之“收”理解为收恤、抚恤之义。

这种情况在彝器铭文中也有反映，如《善鼎》云：“善敢拜稽首，对扬皇天子丕杯休，用作宗室宝尊，唯用妥福。效前文人。秉德恭纯，余其用格我宗子与百姓。”（集成5·2820）再如《盠驹尊》云：“王弗忘厥旧宗小子……万年保我万宗。”（集成11·6011）宗子所涉及的范围就是上至天子及百姓（即各级宗族长）。联系到文献中的相关记载，可以说周王并未超出宗法体系之外，所谓的“君统”与“宗统”是一致的。对于此点，刘家先生曾有详论，参见其所著《古代中国与世界》（武汉出版社1995年版，第235-253页）。

《周礼·天官·大宰》载周天子治理天下要“以九两系邦国之民”(意即以九种协商的原则使天下万民相互系连),其中之一就是“宗,以族得民”,实际意思是说通过大宗的收族举措得到天下万民的支持。怎么算是“得民”呢?《太平御览·职官部》引旧注谓:“系者,以维持其情性,使不离散也。”清儒孙诒让引吕飞鹏说,谓:“此经‘宗以族得民’,当兼大宗、小宗言。《大传》此经云‘得民’,当兼及小宗。但小宗不能统收合族,故注唯据大宗言之。”^{[9][113]}《周礼》一书是战国时期学者以周王朝为模板设计的未来国家机构的蓝图,其中有些内容是春秋战国时人的观念,有些则有较早时代的史影。其中所云大宗以族得民,与《仪礼》之说相合,应当是西周时代的理念。

二、“收族”理念与“合族”之道

“收族”的意义,自西周时期以来已逐渐将其向上投射到国家层面,而扩大了其原本意蕴的范围,到了春秋战国时期,“收族”的意义则有了向着另外一个方向发展的趋势,那就是将其意义向下投射到庶民群众。周代社会上的“合族”固然与“收族”并非一事,但其内在却有着十分紧密的联系。其关键就在于“合族”是以大宗为核心的合族,而大宗统绪,则以“收族”为其保证。我们固然不能将“合族”理解为就是“收族”,但也似不必将二者截然分开。

《礼记·大传》说,出了“五服”的原来的同宗亲戚之间,虽然“亲属竭矣”,但是还保留着同姓远亲间定期聚餐的礼俗;“缀之以食而弗殊”(以定期聚餐的方式进行连缀而不将其排除在外),表示同宗的联系并未绝对断绝。孔子也曾说过:“同姓为宗,合族为属。虽国子之尊,不废其亲,所以崇爱也,是以缀之以食。”宗法观念中的“收族”除了“上治祖祢”以示尊崇正统至尊之外,还须“下治子孙,旁治昆弟,合族以食”。应当说,“合族以食”在春秋时期也是“收族”的重要方式之一。这表明,“收族”之意由原来的绵延大宗统绪,逐渐衍变为聚拢和团结族人的手段。这种“收族”渐渐增多了经济因素。《礼记·大传》所说的“合族之道”,孔疏谓“言设族食燕饮,有合食族入之道”,当是符合这种变化趋势的。按照《礼记》的说法,族人与国君有亲缘关系便可参加国君举行的“族食”之礼,并以血缘关系的亲疏决定参加“族食”的次数,这称为“世降一等”,郑玄说这是表

明“亲者稠,疏者稀”^{[4][1408]}。

“合族以食”的基础在于与周代宗法制完全相一致的井田制,对于这一点,《韩诗外传》有一个全面的说法:“古者八家而井田……八家为邻,家得百亩……八家相保,出入更守,疾病相忧,患难相救,有无相贷,饮食相召,嫁娶相谋,渔猎分得,仁恩施行,是以其民和亲而相好。”这个“八家而井田”的说法固然是一个理想化模式的表述,实际情况很可能并非如此整齐划一。可是,基本的事实还是可以肯定的,即在同一井田上劳作的八家农民与拥有此井田的贵族大体上属于同一宗族,虽然八家各自有私田,但八家还要共同耕种公田,《诗经·小雅·大田》所谓的“雨我公田,遂及我私”所反映的正是井田制的这种情况。公田非必是理想化的井田制所规定的全部井田的八分之一,应当是大于这个数量的肥沃好地。这块公田的收入既要供贵族生活所需,也给“合族以食”提供了经济来源。《诗经·豳风·七月》是著名的周代农事诗,状写农夫一年的劳作之后还写到年末时农夫们“跻彼公堂,称彼兕觥,万寿无疆”,如果说这里面有“合族以食”的影子,当不致大谬。《大戴礼记·哀公问孔子》篇载孔子语,言贵族“序宗族”之事谓“言其丧算,备其鼎俎,设其豕腊,修其宗庙,岁时以敬祭祀,以序宗族”,观《七月》诗所言“跻彼公堂”事,颇与孔子此意相合。

春秋时期“亲九族”的呼声连绵不绝,这一方面表明“收族”已经成为有影响的治国理念之一;另一方面也意味着游离于宗族之外的人渐渐增多,成为一个新的社会现象与社会问题。随着井田制的趋于瓦解,宗族组织及宗法体系也渐趋松动,但是维护宗族的团结,保持宗族的社会影响,依然是春秋时期卿大夫阶层的共识,他们秉持着“兄弟虽有小忿,不废懿亲”,“兄弟阋于墙,外御

贾疏释此谓指诸侯国之事,孙诒让说贾疏此说“殊泥”,“‘系邦国之民’,实则通畿内畿外言之”(《周礼正义》卷三,中华书局1987年版,第109页)。

《孔丛子·杂训》(傅亚庶:《孔丛子校释》,北京:中华书局2011年版,第112页)。关于《孔丛子》,历来就有伪书之论,其中作伪者,以三国时人王肃的说法影响最大。自上个世纪七十年代以来,随着出土文献资料的问世,学者开始反思伪书问题,陆续为《孔丛子》、《孔子家语》等著名的伪书翻案,可参见李学勤:《竹简·家语与汉魏孔氏家学》(《孔子研究》1987年第2期);黄怀信:《孔丛子的时代与作者》(《西北大学学报》,1987年第1期)。

其侮^{㉑ 10 J424}的传统。如,《左传》文公七年记载鲁国孟孙氏宗主穆伯为他的从父昆弟襄仲从莒国聘妻,但看见莒女美而自娶,后来穆伯放弃莒女返鲁,与襄仲“复为兄弟如初”,但三年后穆伯又尽室以复适莒,后来,穆伯死了之后,返鲁安葬,襄仲不愿意去哭灵。叔仲惠伯劝说:“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?”^{㉒ 10 J611}襄仲听了之后心悦诚服,“帅兄弟以哭之”,维护了整个宗族的团结。宋公子鲍身为宋昭公的庶弟,为了取悦于国人,一方面广泛地施舍赈灾,礼贤下士。“宋饥,竭其粟而贷之。年自七十以上,无不饷诒也”,“国之材人,无不事也”。另一方面是“亲自桓以下,无不恤也”^{㉓ 10 J620}。也就是说,公族中从宋桓公的子孙以下,没有不救济的。公子鲍是宋成公之子,他抚恤救济宋桓公、襄公、成公三代的公族成员,取得了美誉,结果,宋人弑昭公而立公子鲍,是为宋文公。

周代的文化精神在于“亲亲尊尊”、“尊礼尚施”。较早的时期,可以说以“尊礼”为主,自西周后期以降,宗族松动和分化的时候,则“尚施”渐至居于重要地位。西周时期,社会基本上没有游离出宗族的个人,从天子到庶民,都生活在宗族组织中。这种情况在春秋时期虽然有些变化,但是宗族依然是个人安身立命的依托。如,《左传》庄公二十五年,“晋士蒍使群公子,尽杀游氏之族。”《左传》僖公五年,“宫之奇以其族行”。僖公二十四年,“召穆公思周德之不类,故纠合宗族于成周”。僖公二十八年载晋文公“令无入僖负羁之宫而免其族,报施也”。襄公二十八年载齐国大夫庆封“奔吴,吴句余予之朱方,聚其族焉而居之,富于其旧”。昭公四年,楚灵王伐吴,围朱方,“执齐庆封而尽灭其族”。宣公十三年载“晋人讨邲之败与清之师,归罪于先穀而杀之,尽灭其族”。此外,《诗经·小雅·黄鸟》篇“言旋言归,复我邦族”,“言旋言归,复我诸兄”,“言旋言归,复我诸父”,正是游离出宗族的个人对宗族的怀念。在这种社会结构里,必然是宗族的利益高于一切,所以保族的观念很重。《左传》文公十六年载公孙寿辞司城,而让自己的儿子荡意诸代替自己担任司城,后来告诉别人说:“君无道,吾官近,惧及焉。弃官,则族无所庇。子,身之贰也,姑纾死焉。虽亡子,犹不亡族。”后来宋人弑昭公,荡意诸为昭

公而死,文公即位,使荡意诸之弟荡廋为司马,荡氏家族得以保全。《左传》昭公元年载郑国执政卿子产将放逐游楚(公孙楚),咨询游氏宗主游吉(子大叔),子大叔说:“吉不能亢身,焉能亢宗?”完全同意子产的做法。昭公二年载郑国大夫公孙黑“将作乱,欲去游氏而代其位”。为了避免宗族受其牵连,公孙黑所在的驷氏家族大宗乃与诸大夫谋划杀掉公孙黑。宣公四年载,楚国令尹子文见自己刚出生的侄子越椒,劝说弟弟子良:“必杀之!是子也,熊虎之状而豺狼之声;弗杀,必灭若敖氏矣。”但是子良不听,子文非常担忧,“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,若敖氏之鬼不其馁而!’”后来果然越椒作乱,若敖氏被灭。昭公六年载宋华合比受寺人柳陷害而被放逐,他的弟弟华亥为了取代华合比之右师官职而为寺人柳作证,左师向戌谴责华亥说:“女夫亦必亡。女丧而宗室,于人何有?人亦于女何有?”上述数例,公孙寿让儿子代位而死,驷氏家族杀公孙黑而保全族,令尹子文为保全族欲杀侄子越椒,向戌谴责华亥丧其宗室,这种“虽亡子,犹不亡族”、“不能亢身,焉能亢宗”、“丧而宗室,于人何有”的思想正说明了周代人们深刻的宗法观念。春秋后期,齐国贵族陈氏以施恩惠于民而势力强大的时候,齐国贤相晏子曾经指出强宗大族此举不合于礼,因为“在礼,家施不及国”^{㉔ 10 J1480},施恩惠应当限于贵族自己的宗族内部。《礼记·檀弓》上记载了鲁国贵族子柳家的一件事:“子柳之母死……既葬,子硕欲以赙布之余具祭器。子柳曰:‘不可,吾闻之也,君子不家于丧。请班诸兄弟之贫者。’”丧礼所收的赞助之财,子柳的弟弟子硕想用来铸造祭器,被子柳制止,并让子硕将钱财分给“兄弟之贫者”。“兄弟”指哪些人呢?郑注谓指“邻里乡党”^{㉕ 4 J1288},恐不确。“兄弟”于西周春秋时期虽然有以姻亲言之者,但意指同宗姓兄弟者居多。《诗·小雅·沔水》:“嗟我兄弟,邦人诸友,莫肯念乱,谁无父母!”毛传:“兄弟,同姓臣也。”^{㉖ 4 J432}《诗·王风·葛藟》:“终远兄弟,谓他人父。”郑笺云:“兄弟,犹言族亲也。”^{㉗ 4 J332}子

襄仲是鲁国文宣时期的权倾朝野的重卿,却去为失势的穆伯哭丧,这应当与穆伯曾为孟氏宗子的身份有关。此事当然不能硬和“收族”牵扯一起,但襄仲通过此事维护了孟氏宗族的团结,似无可疑。若由此而言此事之“道”与“收族”理念有一定的关系,也当不误。

柳认为钱财应当分给同宗姓的兄弟中的穷人。这也属于“家施”的范围。这样的“家施”虽然不符“收族”延续大宗后嗣这一本初意义,但与“收族”所体现的聚合宗族成员的意蕴则是一致的。

大体上可以说,西周春秋时期,以“收族”、“合族”为目的“尚施”,是在宗族内部进行的,而春秋中后期强宗大族正在努力突破“家施不及国”的范围,使得“尚施”又在宗族以外进行。不管如何,起初以维系大宗统绪而形成的“收族”正在逐渐向扶贫济困的“家施”转变,并且由本宗族内部之施而扩大至本宗族以外了。这种转变可能有一个过程,即施以救助先从贵族自己的宗族,扩大到同宗姓的人,再扩大到一般的国人。例如,宋国的公子鲍在宋国饥荒时“竭其粟而贷之。年自七十以上,无不馈诒也,时加羞珍异……亲自桓以下,无不恤也”^{① 10 1620}。公子鲍是宋昭公的庶弟。公子鲍的救助显然有两个层次,一是于同宗姓之贫人皆有体恤救助;二是于普通的国人施粟而“贷”,即用借贷的形式救助,与救助同宗的“恤”显然有别。其所“恤(救济)”者是“自桓以下”,宋桓公是公子鲍的曾祖,从宋桓公到宋昭公已历四代,其公族的数量应当是比较庞大的。依礼,公子鲍应当只救助自己宗族的人,但他却救助自桓公以下的同宗姓的人,显然超出“家施”的范围,但公子鲍尚未将救助扩大到国人,在“施”的道路上,虽然远不及后来齐国的陈氏,但总算是前进了一步。

三、“收族”与周代社会的弱势群体

纵观整个周代社会,“收族”从聚拢宗族的意义来说,它由最初的维系大宗统绪的“大宗统远之事”,转变为以“合族以食”及“家施”为特征的宗族救助,“收族”逐渐成为当时弱势群体的一种基本的社会保障。既然周代最普遍的社会组织形式是宗族,人们对于“宗族”这个血缘共同体有着深刻的认识,“收族”与“合族”乃是周代礼制的重要内容之一,所以在周代,虽然有国家救助,有社会贤达之士的救助,但更多的救助活动应该是由宗族完成的,救助活动也多发生在宗族内部。即使是国家提供的救助也要借助于宗族而实行。周代是一个宗法社会,人们都生活在宗族内部,因此宗族救助与保障就有了普遍性。

周代宗族有自己的宗主,族人绝对服从本族宗主。宗族有宗庙,有公共墓地,有特定的祭礼。

宗族出于自身的需要,还拥有自己的公共族产,由宗主掌握、管理和支配,作为本族公共的经济基础。同宗共财是宗族的一大特色。《仪礼·丧服传》载:“故昆弟之义无分,然而有分者,则辟子之私也。子不私其父,则不成为子。故有东宫,有西宫,有南宫,有北宫。异居而同财,有余,则归之宗;不足,则资之宗。”这个说法虽然有理想化的色彩,但“异居而同财”这一基本原则应当是现实存在的。大宗,作为本族的统领者、保护者,他的责任就是守宗保族,庇护家族成员,抚恤和救助贫困的族人。《白虎通·宗族》指出:“大宗能率小宗,小宗能率群弟,通其有无,所以纪理族人者也。”同宗兄弟间“同财”,不足部分可以从宗族的共同财产里面获取(“资之宗”)。这里所说的宗族内部“异居而同财”的情况,颇有大同之世遗风。

在周代,同一宗族之内还有助葬的习俗。丧葬礼俗中的重要内容有“赙赙”之礼。赙,是以财物助人办丧事,赙,是送给丧家送葬之物,即助葬用的车马束帛之类。在同一宗族内,血缘关系未出“五服”者,有哀悼死者并赙赙一定的物品助祭的礼节。《仪礼·既夕礼》“兄弟,赙奠可也。”郑玄注:“兄弟,有服亲者,可且赙且奠,许其厚也,赙奠于死生两施。”^{② 4 11153}《礼记·檀弓》上载子柳于母之丧收到很多的“赙布”,以至于丧礼结束仍有剩余。《左传》隐公元年载周平王“使宰咺来归惠公、仲子之赙”。隐公三年载周平王死,“武氏子来求赙”。周、鲁为同宗兄弟,在春秋时期,虽然血缘关系早已出五服,但作为王室“懿亲”,鲁与周一直保持着比较亲密的关系,虽然周室求赙于鲁,被讥为非礼,但这也算得上是同宗之间的助葬。对于没有子孙的丧家,则由本族负责安葬,使同姓的男子作丧主,对此,《礼记·丧服小记》载曰“男主必使同姓”。这种助葬之礼是同宗族之人相互间情感的慰藉。

随着社会的变迁,贵族家族内部成员也不断

国家的救助,如,《逸周书·大聚》载周公曰:“振之救穷,老弱疾病,孤子寡独,惟政所先。”《左传》成公十八年载晋悼公“始命百官,施舍,己责,逮及鰥寡,振废滞,匡伐困,救灾患”。战国竹简资料中亦有这样的记载,如上博简《容成氏》第二、三简记载国家对于身有残疾者,应该“教而诲之,饮而食之,使役百官而月请之”。社会贤达人士的救助,如,《礼记·檀弓》下记载卫国凶饥,卫公叔文子施粥于国之饿者;齐国大饥,黔敖为食于路以待饿者。《战国策·齐策》四记载齐处士钟离子助王养民,赈济穷人粮食衣物。叶阳子则助王息民,哀鰥寡恤孤独,振困穷补不足。

地发生变化,一些小宗成员如果没有获得食邑,则会不断地沦落,渐至贫困,为了保证宗族枝繁叶茂,大宗贵族往往私分之邑,或者收拢他们为自己的家臣。如,《左传》襄公二十三年:“季氏以公鉏为马正。”公鉏是季武子庶子,季武子让他做家司马,主私家军赋。襄公二十九年载“公冶致其邑于季氏,而终不入焉”。公冶是季氏族子,杜预注为“季氏属大夫”。作为季氏的家臣,公冶因为不满季氏欺压公室而交还季氏所赐的私邑,并且终生不再入季氏家门。昭公二十五年载季公鸟死,“季公亥与公思展与公鸟之臣申夜姑相其室”。季公亥是季公鸟之弟,公思展也是季氏族子。定公十年载叔孙氏“使公若为郈宰”,公若即公若邈,是叔孙氏族子。哀公六年载齐国大夫鲍牧“醉而往,其臣差车鲍点曰:‘此谁之命也?’”鲍点作为鲍牧族人,担任鲍牧的差车,即主车之官。此外,卿大夫阶层多是同宗族聚居的,如鲁国的季孙氏、孟孙氏、叔孙氏三大家族,齐国的庆氏、崔氏等大族,宗族聚居也使得他们休戚相关、生死与共,宗族内部应该是存在着以追求共同利益为目的的匡正与救助。即所谓的“善则赏之,过则匡之,患则救之,失则革之”^{〔10〕}1017。

《晏子春秋·内篇杂下》载晏子曰:“臣以君之赐,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,国之闲士待臣而后举火者数百家。”像晏子这样的贤大夫,他的救济面很广,甚至普及“国之闲士”,但是排在第一位要救济的是“父之党”,也即宗族。并且很明显,晏子对“父之党”的救助规格高于“母之党”“妻之党”,表明宗族救助对卿大夫来说是最重要的。

《诗经》中有很多篇章歌颂宗族之间互相关怀与互相救济。如著名的《常棣》篇反复诵咏“凡今之人,莫如兄弟”,“死丧之威,兄弟孔怀”,“脊令在原,兄弟急难”,“兄弟阋于墙,外御其侮”。《杕杜》篇则云:“岂无他人?不如我同父。”“岂无他人?不如我同姓。”《伐木》篇云:“既有肥羜,以速诸父。宁适不来,微我弗顾。”《诗经》还有很多篇章是描述合族祭祀宴饮的欢乐场景,如《楚茨》《絜粢》《行苇》《湛湛》《鳧鷖》等。《大田》谓:“彼有不获稚,此有不斂穧;彼有遗秉,此有滞穗,伊寡妇之利。”在“曾孙之稼”中特意留出“寡妇之利”,这体现了宗族内部对寡妇之家的照顾关怀。专家指出这是“收族的一种特殊方式”^{〔11〕},是很正确的。

四、东周时期作为国家行为的“收族”

春秋战国时期,逐渐显现出来的弱势群体,主要是贫富分化所形成的穷困阶层,再就是历来就有的鳏寡孤独人群。《管子·问》篇显然是春秋时期齐国官府的一个社会情况调查提纲。其中有这样两项需要调查的内容值得我们注意:“问国之弃人何族子弟也?问乡之贫人何族之别也?”所谓“国之弃人”,当是居住在城邑中被排斥的无业贫困游民,所谓“乡之贫人”,当指农村地区的穷人。官府要了解他们原来是何族之人,说明这些人已经离开了自己的宗族。这些人基本上不能依靠自己原来的宗族的救助,救助这个群体应当是官府,亦即国家的责任。

《管子》书中记载了不少由官府来实施的社会保障的措施,主要是赈济灾民并依据掌握的具体情况发放救济物品,使贫困的民众的生活得到基本的保障。这种官府的救助行为,《管子》书中所说的“合独”与“恤孤”,是为典型。所谓“合独”,即“取鳏寡而合和之,予田宅而家室之,三年然后事之。此之谓合独”。对于孤儿,《管子》书中所提倡的是“九惠之教”,其第三项为“恤孤”。“所谓恤孤者,凡国都皆有掌孤,士人死,子孤幼,无父母所养,不能自生者,属之其乡党知识故人。养一孤者一子无征,养二孤者二子无征,养三孤者尽家无征。”国家设立“掌孤”之官,凡失去父母的孤儿可由其乡党、朋友、故旧抚养,并给这些代养者以一定的优惠政策。对于鳏寡“予田宅而家室之”,对于孤儿“属之乡党知识故人”,也就是说对于鳏寡孤独这一个特殊的弱势群体,《管子》虽然强调了官府的职责,但是具体实施对他们的救助与保障还是要落实到宗族里面去。当然,我们也不能否认,在周代社会保障中,随着宗族对人身控制的减弱,社会结构发生了变化,国家的

上博简《诗论》第20简有孔子评论《杕杜》篇的话:“吾以《杕杜》得雀(绝)服[之怨,民膏(性)古(固)然]”意思是说此篇诗作表现了绝服之后与宗族兄弟不复存在密切联系的人的幽怨情绪。详细论析,参见晁福林先生《上博简〈诗论〉与〈杕杜〉探析——兼论春秋战国时期社会结构松动及其影响》(《学术月刊》,2003年第1期)。

《管子》虽“非一时之书”,但战国末年已经广为流传,《韩非子·五蠹》载:“今境内之民皆言治,藏商、管之法者家有之。”所以学者们一般认为《管子》应该成书于战国时期,其撰作很可能与齐国稷下学者有关。《管子》书中有关救助社会弱势群体的记载反映了处于大变革中的春秋战国时期的社会状况。

作用是逐步加强的。赈济灾民,救助弱势群体,越来越成为各诸侯国官方的责任,但是宗族始终是周代社会救助的主体,国家的救助最终也要落实到宗族的层面实施。

史书记载,春秋时期有两次由国家动员“劝分”的事情。一次是鲁僖公的时候,鲁国发生旱灾,产生饥荒。大夫臧文仲建议“务穡劝分”,被采纳,所以鲁国“饥而不害”^{〔10〕390}。另外一次是晋文公刚刚返国继位的时候采取“施舍分寡”“懋穡劝分”的政策,使得“政阜民平”,稳定了晋国政局。所谓“劝分”,就是国家动员各宗族的贵族振济贫困,正如韦昭注所说“劝有分无。”^{〔12〕372}动员和倡济是国家行为,具体实施是各宗族的事,显然这是很符合周礼“收族”精神的举措。

总之,春秋战国时期,“收族”的重点已不再是对于大宗统绪的延续问题,而是社会生活中的扶贫济困。另外,这种聚拢宗族成员的行为,有了更多的国家的动员和支持。《周礼·大司徒》讲要以六种德行教化民众,其中之一就是“恤”,郑注:“振忧贫者。”如果不这样做,国家将施以刑罚,即《周礼·大司徒》所说的“不恤之刑”。《周礼·大司徒》关于“恤”的记载,可能表示着春秋战国时期,越来越多对于各宗族负起“收族”责任的重视,社会救助要逐渐变成国家行为。

五、余论

“收族”之制是周礼中颇有特色的一种,它的本意是通过延续大宗的统绪来聚合族人,后来逐渐发展这种理念,渐增了经济因素,成为社会救助的一项重要举措。后世所言“收族”还是沿着延续统绪与救贫乏这两个方面立论。为了强调“收族”的重要性,士人多言尊崇大宗之意,如宋代就曾“酌古今收族主祭之礼,立为宗子继祖者,以异于众子孙之法”^{〔13〕卷340《苏颂传》}。周礼的这种“收族”观念还成为后世皇位继承的“正统”论的依据。宋儒曾巩撰有《为人后议》论及此事,谓:

夫所谓收族者,《记》称与族人合食,序以昭穆,别以礼义之类。是特诸侯别子之大宗,而严之如此。况如《礼》所称天子及其始祖之所自出者,此天子之大宗,是为天地、宗庙、百神祭祀之主,族人万世之所依归,而可以不明其至尊至重哉!故前世人主有以支子继继而崇其本亲,加以号位,立庙奉祀者,皆见非于古今。诚由所知者近,不能割

弃私爱,节之以礼,故失所以奉承正统、尊无二上之意也。^{〔14〕卷九“论议五首”}

在曾巩看来要皇位继承得当,达到“奉承正统、尊无二上”的效果,贯彻古代的“收族”之意,乃是一个根本性的问题。范仲淹为了救助有“寒馁之忧”的族人,“置上田十顷于里中,以岁给宗族”^{〔15〕卷十三},称为“义田”,又设立管理机构,这就是著名的范氏义庄。范仲淹首创义庄,其后很多大的宗族也相继设义庄。义庄周贫济困,就是以“收族”为核心的宗族救助,对后世产生了广泛而深远的影响。义庄从此成为中国古代一种传统的民间慈善机构。

清儒讲社会救助时多以“收族”古训为依据。清初名儒屈大均认为他的家乡广州宗族之道“其庶几近古者也”。当地大小宗祖祢皆有祠,“其曰大宗祠者,始祖之庙也。庶人而有始祖之庙。追远也,收族也,追远,孝也,收族,仁也”。这些祖祠“岁冬至,举宗行礼,主鬯者必推宗子。或支子祭告,则其祝文必云:裔孙某,谨因宗子某,敢昭告于某祖某考。不敢专也。其族长以朔望读祖训于祠,养老尊贤,赏善罚恶之典,一出于祠。祭田之入有羨,则以均分”。宗子在“收族”方面当然是领军人物,支子如果“周给族人”表现很突出,则由宗子给予嘉奖。我们可以看出岭南一带,在清初的时候宗族势力有很强大的影响,以“收族”为核心的宗族救助得到了社会各阶层的普遍支持。虽然屈大均认为“吾粤其庶几近古者也”,但也不得不承认“今天下宗子之制不可复,大率有族而无宗”,所以提倡“宗废故宜重族,族乱故宜重祠。有祠而子孙以为归,一家以为根本”。^{〔16〕464}钱大昕也曾经慨叹“收族”不行的情况,谓“自宗法不行,士大夫无以收其族,昭穆既远,视为路人”^{〔17〕}。后代对于“收族”礼加以变通者也有不少。清儒汪琬谈到这种情况时说:“自宗法废而宗子不能收族矣。宗子不能收族,则无后者求祔食而无所。其毋乃驱之为厉乎?故不得已为之置后者,变也。然则今之置后者,必亲昆弟之子,次则从父昆弟之子。其于古有合与?曰:不然也。”^{〔18〕卷六周礼“收族”为大宗置后,}

孙诒让认为这里的“振”义同“收”,举《说文》“恤,收也”,郑玄注《中庸》“振犹收也”为证。此说甚确。由谁来“收”贫困之人呢?从《周礼·司徒》之职每言“族师”“族坟墓”等事看,当是国家规定由宗族来收拢救助贫困之民。若说“振忧贫者”有“收族”之意,当无大错。

可以传重者必为同宗族人的支子，而清朝时则往往取兄弟之子，这当是经济因素使然，含有肥水不外流之意。汪琬说的这种不合于古的做法，已经是变化了的“收族”。清儒秦蕙田说：“礼以义起，法缘情立。不衷诸古，则无以探礼之本；不通于时，不足以尽物情。如宗法为人后一事，此极古今不同之殊致也。”^[19]按周礼，大宗无嗣则为之立后，小宗无子则不得立后，而秦蕙田认为世事发生了变化，应当准许小宗立后。这种变通论，当时有很多学者支持，由此可见，清代社会发展变化远非昔比，“收族”古礼亦相应地多有变通。当时社会上不乏有识之士呼吁行真正的“收族”之制，如，顾炎武力主实行“收族”之法，他说：“夫惟‘收族’之法行，而岁时有‘合

食’之恩，吉凶有‘通财’之义……不待王政之施，而矜寡孤独废疾者皆有所养矣。”^[20]他所说的行“收族”便可以“不待王政之施，而矜寡孤独废疾者皆有所养”，正与周代“收族”之礼的核心理念相符合。

从先秦时期的文献记载中我们可以看到，周代社会保障是一个比较完备的体系。其核心则是为数众多的作为社会基本细胞的宗族的健康发展，周王朝和各诸侯国由此方可有序运转。大宗统绪之不绝，宗族才有聚拢的核心，“收族”的原初意义即在于此。后来，人们逐渐把“收族”的意蕴扩大，使其成为绵延于整个中国古代社会的一项礼俗和社会救助方式。这实在是应当引起我们重视和研究的一个问题。

参考文献

- [1] 吕思勉. 吕思勉读史札记[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2005.
- [2] 万斯大. 宗法论[G]//续修四库全书: 第108册. 上海: 上海古籍出版社, 2002.
- [3] 任铭善. 礼记目录后案[M]. 济南: 齐鲁书社, 1982.
- [4] 十三经注疏[M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [5] 陈澧. 礼记集说[M]. 南京: 凤凰出版社, 2010.
- [6] 孙希旦. 礼记集解[M]. 北京: 中华书局, 1989.
- [7] 王夫之. 读四书大全说[M]. 长沙: 岳麓书社, 2011.
- [8] 陈子展. 诗三百篇解题[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2001.
- [9] 孙诒让. 周礼正义[M]. 北京: 中华书局, 1987.
- [10] 杨伯峻. 春秋左传注: 修订本[M]. 北京: 中华书局, 1990.
- [11] 赵世超. 周代的均齐思想和救济制度[J]. 中国经济史研究, 1992, (1).
- [12] 国语[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998.
- [13] 宋史[M]. 北京: 中华书局, 1977.
- [14] 曾巩. 曾巩集[M]. 北京: 中华书局, 1984.
- [15] 范仲淹. 范文正公集[M]. 影印岁寒堂刻本. 北京: 北京图书馆出版社, 2006.
- [16] 屈大均. 广东新语: 下册[M]. 北京: 中华书局, 1985.
- [17] 钱大昕. 陆氏义庄记. 潜研堂文集[G]//四部丛刊初编本. 上海: 上海商务印书馆, 1936.
- [18] 汪琬. 尧峰文钞[G]//四部丛刊初编本. 上海: 上海商务印书馆, 1936.
- [19] 贺长龄, 魏源. 清经世文编: 中册[M]. 北京: 中华书局, 1992.
- [20] 顾炎武, 黄汝成. 日知录集释[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2006.

[责任编辑: 秋 语]