

# 中国传统“制度”概念中的 “制度精神”与“史实现象”\*

——以西周“世卿制度”为例

凌 鹏

**提 要：**“制度”概念一直是社会科学研究中的关键概念。然而，中国传统语境中的“制度”一词，其背后存在着制度精神、社会条件以及个体行动间的复杂张力。本文通过对中国先秦社会史研究中的重要概念“世卿制度”的讨论，详细地阐述了制度这一概念背后的传统文化基础。第一，本文提取了当代研究中对于“世卿制度”的两种主要观点，即世卿制度“存在说”与“不存在说”，旨在揭示这种差异源于研究视角（制度精神与史料现象）的不同。第二，本文追溯了中国传统学术中的“讥世卿说”与“反讥世卿说”，旨在揭示其中并没有“世卿是一种制度”的理解。第三，基于王国维的论述，本文从制度精神层面来详细论述“世卿制度”因为与西周制度的“尊贤”之义相反，因此不存在的原因；同时指出没有“世卿制度”并不意味着没有“世卿”现象。第四，根据传世史料以及出土史料，论述“世卿”现象的存在，并指出产生“世卿”现象的原因不是“世卿制度”，而是“再册命制度”；“再册命制度”的精神是“尊贤”而非“世袭”。第五，依据《孟子》中所记载的西周的具体社会条件来理解“无世卿制度”与“有世卿现象”二者之间的复杂关系，指出恰恰是通过“再册命制度”形成的“世卿现象”，才能够真正实现西周制度中的“尊贤”之义。最后，基于对“世卿”的分析，对中国传统的“制度”概念展开进一步论述。

**关键词：**制度 制度精神 史实现象 世卿 再册命制度

---

\* 本文的写作过程得到了北京大学社会学系周飞舟老师与中国社会科学院历史研究所林鹄老师的诸多指导，在此表示衷心的感谢。此外，还要感谢中国社会科学院的李英飞博士为本文提供的诸多建议。文章的错漏与不足之处，完全由作者自己承担。

## 引言

“制度”概念一直是社会科学研究中的关键概念。然而，除了在当代西方社会科学研究中的“制度主义”或者“新制度主义”这类概念外，汉语语境中的“制度”一词还具有中国文明自身的深远传统。与当代西方对制度探讨所强调的社会规范不同，中国传统的“制度”概念背后包含着制度精神、社会事实以及个体行动之间的复杂张力。而这种推动汉语语境中“制度”概念逐渐生成的张力，却一直未得到研究者的重视。

中国传统的“制度”概念，首先指的是由天子或者圣人所制定的“制度”，即以“教化百姓，治理天下”为核心精神的“礼制”。如孔子在《礼记·中庸》中言：“非天子不议礼，不制度，不考文”<sup>①</sup>；又如孔颖达对《易·节卦》彖辞的疏言“王者以制度为节，使用之有道，役之有时，则不伤财不害民也。”<sup>②</sup>而后汉荀悦的《立制度论》则重点强调了中国传统“制度”的根本特征“先王立政以制为本……。故易曰：君以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。备物致用，立象成器，以为天下利。立制度之谓也。”<sup>③</sup>这样一种由先王所设立的“财成天地之道，辅相天地之宜”的“制度”，并不仅仅具体指涉某种行为或行动的社会规范，而是强调“制度”背后所蕴含着的某种理想的道义存在。如朱子注《论语·子罕第九》言“道之显者谓之文，盖礼乐制度之谓。不曰道而曰文，亦谦辞也。”<sup>④</sup>宋代袁说友在“进讲故事”中表述得更加清楚“盖道义者，制度之所自出。而制度则本诸道义焉尔。”<sup>⑤</sup>因此，中国传统的“制度”概念，其第一大特征，也是最重要的特征在于“制度”由先王或圣人所制定，其背后有一套根本的道义。

不过，问题在于，中国传统“制度”背后的道义并不是简单而直接地体现在社会现实之中。如《礼记·仲尼燕居》中称“子曰‘制度在礼，文为在礼。行之其在人

---

① 出自《礼记正义》卷五十三；此外，“制度”还能作为动词使用，即“制定制度”的含义。

② 出自《周易正义》卷六。

③ 出自《汉魏六朝百三家集》卷十七《荀侍中集》。

④ 出自《四书章句集注》卷五。

⑤ 出自《东塘集》卷十一。

乎!’”<sup>①</sup>虽然制度和文为都体现为“礼”，但是其根本却是依靠人来实施的，也即是说，“制度”精神的真正体现，并不直接显示在制度的表面规定与表述上。相反，真正的传统“制度”，往往最关注的是其能否得以实施的社会条件与其间具体的人。因此制度精神是依靠微观的个体在具体社会情境中的行动而真正实现的。这可谓是中国传统“制度”的第二特征。如南宋卫湜引马晞孟与陆佃对“制度”的解说“马氏曰：制度者，文为之体。文为者，制度之用。簠簋俎豆，所谓制度也。升降上下，所谓文为也。制度文为，皆礼之法也。徒法不能自行，故行之在人。山阴陆氏曰：制度在礼，凡以为节，不丰不杀是也。文为在礼，凡以为文，不华不侈是也。易曰：神而明之，存乎其人。”<sup>②</sup>

可见，中国的制度，有“制度”、“文为”、“人”这三个要素。制度是体，文为是用，而重点则是“行之在人”，因此便有所谓“神而明之，存乎其人”。中国的传统“制度”，便是这样一种“神而明之”的概念，对其理解往往不能直接从制度的表面规定入手，而必须在具体社会条件下，从具体的人所起的作用以及所受的影响等方面来考虑。因为制度精神与表面现象之间很有可能并非直接对应，甚至可能会有奇异的悖谬隐含其中。所以在这个意义上，人们只有深入分析在社会条件下“制度”的具体实施过程，才能真正理解“制度精神”的含义。比如，单从“井田制”“一井九家，每家百亩”的表面规定，人们有可能只把它的精神理解成平均田地的“均贫富”。其实，西周“井田制”的真正精神并不只在于“均田”，而更在于以“井田制”为基础而确立起来的一整套礼乐制度，即孟子所谓的“夫仁政必自经界始”。

其实，对中国传统“制度”的特点，钱穆（2001）在其《中国历代政治得失》第二章论唐代制度时就曾有过一段精彩的议论“制度须不断生长，又定须在现实环境和现实要求下生长。制度绝非凭空从某一种理论而产生，而系从现实中产生。惟此种现实中所产生之此项制度，则亦必然有其一套理论与精神。理论是此制度之精神生命，现实是此制度之血液营养，二者缺一不可，即如唐代一切制度，也多半是由南北朝演变而来，有其历史渊源，亦有其传统精神。”此处，借用钱穆的讲法，将中国传统“制度”背后的“道义”称为“制度精神”。若没有此种“制度精神”，则制度便不能成为真正的“制度”。不过，在这种制度之外，其实还有一种没有精神的条文规定，对此钱穆有另一种讲法，即所谓“事件或法术”。“我们讲政治制

<sup>①</sup> 出自《礼记正义》卷五十。

<sup>②</sup> 出自《礼记集说》卷一百十九。

度，有一些确实是制度，有一些则只能叫做事件或法术。制度指政而言，法术只是些事情或手段；不好说是政治。大抵制度是出之于公的，在公的用心下形成的一些度量分寸是制度。而法术则出之于私，因此没有一定恰好的节限”（钱穆，2001）。若不能对“制度”背后的精神与道义加以探究，并在其具体情境中加以同情地理解，仅从其条文或者从其表面现象的规律来看，我们往往会对“制度”产生极大的误解，甚至有可能将“制度”误认为是“法术”或将“法术”误认为是“制度”。

然而，这一“制度精神”并非凭空出现，而是在现实中产生的，即钱穆所谓的“血液营养”。也即是说“制度精神”不是产生于制度的条文规矩之中，而是根植于现实的具体实施过程中。中国的传统制度精神，从来不是像美国《独立宣言》那样，开门见山地直接宣称“人人生而平等”。所谓“神而明之，存乎其人”，一方面，若不能在现实中去探索由人主导的制度的具体运作机制，则无法真正触及中国传统“制度”的根本精神；另一方面，若仅仅只看到现实层面的制度运作偏差，则只会陷入某种“事件”与“法术”中，而无法看到其背后作为运作基准的制度精神。

简单而言，中国传统的“制度”概念有两个重要的特征：其一，“制度”的背后有着一整套“制度精神”，即所谓“道”或者“义”，这是传统“制度”的根本所在。如果没有这一套“制度精神”，即使有明确的条文或者规定，也只是所谓“事件”或者“权术”，而非“制度”。其二，中国的传统制度精神并不像西方那般在条文中明确规定出来。相反，中国的制度精神恰恰不能从制度条文中直接呈现，而是在制度的实际运行过程中得以显现。但是，如果仅仅关注实际运行的表象，又有可能同样看不到作为内在底蕴的制度精神。

如果不能理解中国传统“制度”的这两个重要特点，而纯粹以西方的“制度”概念作为分析工具来研究中国社会，特别是研究传统中国社会，就无法正确理解汉语语境中“制度”的深远意义，甚至会产生极大的误解与错乱。本文将中国先秦社会史研究中的重要概念“世卿制度”为例，来分析中国传统“制度精神”与具体社会条件之间的复杂张力，以明确中国制度“神而明之，存乎其人”的真正含义。

## 一、围绕“世卿制度”的现代争论

此处所要讨论的“世卿”概念，是中国先秦制度史与社会史研究中的一个重

要概念。所谓“世卿制度”，简单而言是指：西周时期的卿大夫官职都是以“父死子继”的方式世代继承，并且逐渐形成一种制度，称为“世卿制度”，又被称为“世官制度”。围绕“世卿制度”是否存在这一个问题，现代学术界中有两种不同意见。

第一种意见认为西周存在“世卿制度”。对于“世卿”这一史料，20世纪的主流学界都将其理解为“世卿制度”。杨宽（2003a）在论及西周的官吏情况时认为：“西周王朝实行重要官爵世袭制，但按礼必须由天子重加册封”，“在周王国和各诸侯国里，世袭的卿大夫便按照声望和资历来担任官职，并享受一定的采邑收入，这就是世卿、世禄制度”。杜正胜（1992）在《古代社会与国家》中将其定义为：“他们在政治上几乎世代掌守世袭的官职，形成所谓‘世卿’<sup>①</sup>，或称作‘嗣卿’<sup>②</sup>；在经济和社会方面则拥有世袭的采邑和采邑上的领民，即是‘世禄’<sup>③</sup>。”从这两个定义来看，为了证明“世卿制度”的存在，学者们依据的一个重要原理是将“世卿”与“世禄”等同，而其经典文献则主要出自《左传》。除此之外，基于“世卿”制度理论，学者们认为西周宗族体系与国家政治机构是完全融合的。“世官制，从根本上说，是西周时人们仍保持着牢固的族血缘联系，人群基本以族区分的产物，并得到宗法封建制在制度上的保证，从而自然形成了各级宗族长同时也就是各级官长，家国一体，家国同构的统治模式、格局”（张广志，2007）。简单而言，“世卿制度”是现代学术界理解西周社会与政治性质的一个关键点，是其对整个西周社会和政治制度进行论断的一个基础。通过将“世卿”与“世禄”完全等同，以世禄的存在来证明世卿的存在，并且将“世卿”看作宗族体系与国家政治的合一体，以此为基础而形成“家国一体、家国同构的统治模式、格局”，这是目前学术界对西周政治与社会的普遍认识。这一家国同构的统治模式，即是天子之庶子兄弟为诸侯或为王朝之卿大夫，诸侯之庶子兄弟为卿，卿之庶子兄弟为大夫，大夫之庶子兄弟为士，士之庶子兄弟为庶人，以此将宗法体系（家）和官僚体系（国）完全融合。

第二种意见认为西周时不存在“世卿制度”。20世纪初，王国维（2003）在其《殷周制度论》中便认为“周人以尊尊、亲亲二义，上治祖祢，下治子孙，旁治昆

① 转引自《春秋公羊传注疏》中的《公羊传》“隐公三年”条言和“宣公十年”条言。

② 转引自《春秋左传正义》中的《左传》“成公十三年”条言。

③ 转引自《春秋左传正义》中的《左传》“襄公二十四年”条言。

弟，而以贤贤之义治官。故天子诸侯世，而天子诸侯之卿、大夫、士皆不世。……故《春秋》讥世卿。世卿者，后世之乱制也。”从王国维的论述可见，世卿并不是西周的礼制，而是后世（春秋战国）时代的“乱制”。余天炽（1982）在《重提“世卿世禄制”》中再次提出要讨论“世卿世禄制”的问题，并指出“《周官》认为‘推贤让能，庶官乃和，不政庞’。只有选贤任能，辅佐周王，政治才能稳定，惟其政治稳定，周朝的天下才能‘万邦惟无斁’（同上），周王朝才能巩固它的统治。可见，周朝时选官是重视贤能的。诚然，由于周王朝是尊重血族的，其贤能者大多数应出自周之贵族，但是，选官任能的本身就表明这些官吏是不能世袭的。”晁福林（1993）在《论周代卿权》一文中亦指出，只是到了春秋时期，“世卿”才成为一种“惯例”：“至春秋时期，卿权开始影响和干预君权，到春秋后期，卿权世袭成为惯例，遂成世卿擅权局面。”在这些意见中，王国维和余天炽直接从周朝官僚制度的精神——“贤贤”原则来反驳“世卿制度”的存在。他们认为“世卿制度”与“贤贤”之义相反，因此是不存在的。晁福林则关注后世对所谓“世卿制度”的解释，认为西周时并不存在世卿制度，只是到了春秋后期才形成惯例，并且造成世卿擅权的局面。

不过，面对这些“世卿非西周制度”的意见，坚持“世卿制度”存在的学者对此也多有批评。徐喜辰（1989）在《论周代的世卿巨室及其再封制度》中认为：“王国维在其《殷周制度论》中说‘天子诸侯世，而天子诸侯之卿、大夫、士皆不世’；又‘世卿者，后世之乱制也。’这一论断，征诸古籍和周金铭文，与西周、春秋时期的政治结构，并不吻合。”杜正胜（1992）在《古代社会与国家》中亦对王国维的观点提出不同意见：“王国维在其《殷周制度论》中说‘天子诸侯世，卿大夫不世’；又说‘世卿者后世之乱制’，这种论断与西周政治社会结构并不吻合。周王或者诸侯的卿大夫，不仅如周、召、荣、邢等内姓亲族可以世袭，举凡卿大夫大概都世代相袭，传之久远，如微史家族、鲁伯和矢令，都是异姓世袭的贵族。然而‘外姓选于旧’，新出金文资料显著的例子莫过于微史和鲁彘两家族。”<sup>①</sup>

从以上争论可以看出，支持西周时期“世卿制度”存在观点的学者，与否认西

<sup>①</sup> 此外，楚刃（1985）在《西周没有“世卿世禄”制度吗？——与余天炽同志商榷》中亦言“许多历史事实都证明了世卿世禄制的存在。西周卿大夫有王朝卿士和诸侯卿士。从王朝卿士来看，著名的周、召二公都是世为卿相。以周公为例：周公卒后，长子伯禽就封于鲁，称鲁公。次子世袭周公，为王朝卿士。宣王时，有周公、召公辅政，这周公就是周公旦的后人。”

周时期“世卿制度”存在，而认为其是“后世乱制”的学者之间存在根本性差异。这个差异在很大程度上来自他们在研究与思考上的倾向不同。否认西周时期“世卿制度”存在，认为世卿制度是“后世乱制”的学者，更倾向于从根本的“制度精神”这一层面来理解历史本身，其源头则是传统经典中对“世卿”的批评，如《春秋》（更准确地说是《公羊传》中的“讥世卿”说）。与此相反，持西周时期存在“世卿制度”观点的学者，往往更重视文献史料和金文史料所呈现出来的“史实层面”，特别是《左传》中对“嗣卿”与“世禄”的史实记载，并且经常依据这些“史实”来反驳从制度精神层面对“世卿制度”的否定。

在这里，我们似乎可以看到“制度精神”与“史实层面”之间的一个根本冲突。然而，事实果真如此吗？在探讨这一问题之前，我们首先要探究传统学术中与“世卿”相关的两种观点。

## 二、传统学术中的“讥世卿”说与“反讥世卿”说

现代学术界的两派对“世卿”的理解似乎都有其历史传统，一方是《公羊传》中的“讥世卿”说，另一方则是《左传》中对于“世卿”的史实记载。但是，传统的理解是否与当代学术的理解完全一致？在此，我们首先要从“讥世卿”说及其反论的传统源头说起，探究中国传统学术在理解“世卿”问题时所处的基本立场。

### （一）“讥世卿”说

“讥世卿”说最重要的源头出自《公羊传》“隐公三年”与“宣公十年”。

《公羊传》“隐公三年”条言“尹氏者何？天子之大夫也。其称尹氏何？贬。曷为贬？讥世卿，世卿非礼也。”<sup>①</sup>“宣公十年”条言“崔氏者何？齐大夫也。其称崔氏何？贬。曷为贬？讥世卿，世卿非礼也。”<sup>②</sup>

对此，何休《春秋公羊传解诂》“隐公三年”条言“世卿者，父死子继也。贬去名者氏，言起其世也，若曰世世尹氏也。……礼，公卿大夫、士皆选贤而用之。

<sup>①</sup> 出自《春秋公羊传注疏》卷二。

<sup>②</sup> 出自《春秋公羊传注疏》卷十六。

卿大夫任重职大，不当世，为其秉政久，恩德广大。小人居之，必夺君之威权。”<sup>①</sup>

从《公羊传》以及何休的注释可看出，“讥世卿”的根本在“礼制”，也即是说根据西周制度，“世卿制度”是违反“礼制”的，其实并没有一个卿大夫之位出自“父死子继”的制度。但是到了春秋时期，像尹氏或崔氏这样世代为卿的“乱制”却出现了，所以《公羊传》才认为《左传》中将其称为“尹氏、崔氏”是为了贬斥这一乱制。即是说，春秋时期“父死子继”作为一个惯例已经出现，但却与西周礼制相违背，故王国维称之为“后世之乱制”。因此《公羊传》的“讥世卿”，其意义则是以西周的“礼制”为标准而反对春秋的“世卿制度”。

此后，唐代孔颖达在《春秋左传正义》“襄公十年”中反驳了服虔的“世卿”之说<sup>②</sup>，并且在《毛诗正义》（卷十六“文王之什”的正义中，还引证古左传学者曾提到过的“卿大夫皆得世禄，不得世位”<sup>③</sup>。唐以后，宋代吕祖谦在《吕氏春秋集解》<sup>④</sup>中集成了当时的各种重要观点，其中程颐与胡安国等都是以“尊贤”来理解周朝的官制，指出世禄与世卿之间的差别，并认为“世卿”是后世的非礼之政<sup>⑤</sup>。下至清代，惠栋在《九经古义》（卷十三）中指出“传当云‘世禄，礼也。世卿，非礼也。’三传之说未甚抵牾。训诂者失之。”可以说，支持《公羊传》“讥世卿”说是中国传统学术的主流观点。

① 出自《春秋公羊传注疏》卷二。“尹氏”一人，《公羊传》与《穀梁传》作“天子之大夫”，而《春秋左传》作“君氏”，解为“隐公之母声子”。《左传》曰“隐不敢从正君之礼，故亦不敢备礼于其母”《正义》曰“君氏者，隐公之母声子也。谓之君氏者，言是君之母氏也。母之与子，氏族必异，故经典通呼母、舅为母氏、舅氏，言其与已异氏也。”杨伯峻《春秋左传注》则言“‘尹’盖‘君’之残误字，公、谷盖因字残而误。”若确为“尹氏”，则为《左传》中多次出现之天子之大夫。此问题甚为复杂，不过即使《左传》所言为确，《公羊》《穀梁》乃字误，亦不能完全推定西周时期有世卿之“制度”。以上引用皆见北京大学出版社简体本《春秋左传正义》、《春秋公羊传注疏》、《春秋穀梁传注疏》等相关卷。

② 孔颖达正义曰“服虔云‘郑旧世卿，父死子代。今子孔欲擅改之，使以次先为士、大夫乃至卿也。’若如服言，唯当门子恨耳，何由大夫诸司亦不顺也？子孔若为此法。即是自害其子。子孔之子，亦当恨，何独他家门子乎？焚书仓门，则还依旧法。旧法若父死子代，子产即应代父，何由十九年始立为卿？”

③ “《左氏》说卿大夫皆得世禄，不得世位。父为大夫死。子得食其故采地。而有贤才则复升父故位。故传曰‘官有世功，则有官族’。”见《毛诗正义》（卷十六“文王之什”孔颖达疏。该说其实出自慎慎《五经异义》，参考陈寿祺《五经异义疏证》183页，上海古籍出版社。据陈书，则《礼记王制》正义，以及《魏书》“礼志”、《玉海》卷五十节有节引。

④ 《四库提要》称作者为“吕本中”，今据李裕民《四库提要订误》称作者为吕祖谦。

⑤ “伊川先生解：尹氏，王之世卿。古者，使以德，爵以功，世禄而不世卿。是以俊杰在位，庶绩咸熙。及周之衰，士皆世官。政由是败。……武夷胡氏传（胡安国《春秋传》）：功臣之世，世其禄。世卿之官，嗣其位。禄以报功也。故其世可延。位以尊贤也。故其官当择。官不择人，世授之柄。党与既众。威福下移。大奸根据而莫除。人主鼓励而无助。国不亡，幸尔。春秋于周书尹氏、武氏，仍叔之子。于鲁书季友种遂，皆志其非礼也。”



这一传统的观点一直在强调：在西周礼制之中，并没有“世卿”之礼的存在，因此世卿不能算是一种制度，而是后世的“非礼”、“乱政”。同时，还强调“世禄”与“世卿”不同，其根本原则是“功”，由于先人有功，后人才得以“世禄”，因此“世禄”并不等同于“世卿”。

## （二）“反讥世卿”说

在中国传统上，与“讥世卿”说相对应的其实并非现代学术界所提出的“世卿制度”说，而应该是“反讥世卿说”。

明确反对《公羊传》“讥世卿”说的文献始于后汉郑玄的《驳五经异议》。郑玄《驳五经异议》原本已经遗失，而在《春秋左传正义》“宣公十年”中孔颖达正义称“又郑《驳异义》引《尚书》‘世选尔劳’，又引《诗》刺幽王绝功臣之世。然则兴灭继绝，王者之常，讥世卿之文其义何在？”<sup>①</sup>需要特别注意的是，此处的“讥世卿之文其义何在”，其真正的重点在于否定经文的“讥”的含义，而没有将“世卿”看作正式的制度。其实，郑玄本人在《礼记正义·服问》中亦注曰“大夫不世，子不嫌也”，这是对卿大夫世袭制的明确否定。

唐代孔颖达在《春秋左传正义》（卷二十二）“宣公五年”中引用“苏氏”的“反讥世卿说”，其中也反对“讥世卿”之“讥”，而非确认有“世卿制度”。但这恰恰承认了“世卿”为非礼<sup>②</sup>。元代赵汭在其《春秋师说》（上卷）中则指出《春秋》是史书之法，告则书，因此并没有讥讽之意<sup>③</sup>。但在字里行间，他还是认为“世卿”为当时之弊，而非正当制度<sup>④</sup>。下至明清之际，朱鹤龄在《左氏春秋集说》

① 此外，《驳五经异议》中引用《尚书》“世选尔劳”，又引《诗》刺幽王绝功臣之世，来反驳《公羊传》中的“讥世卿”。但是《尚书盘庚篇》中言“图任旧人”、“世选尔劳”，以及《诗·小雅·裳裳者华》“小序”中言“裳裳者华，刺幽王也。古之仕者世禄，小人在位，则谗谄并进，弃贤者之类，绝功臣之世焉”。这些描述，也并没有明确指出“世卿”是一种“制度”。“世选尔劳”强调要重视功臣后代，而“仕者世禄”所指的乃是“世禄”，而非“世卿”。

② “何休《膏肓》以为《公羊》讥世卿而难《左氏》，苏氏释云：崔杼祖父名不见经，则知非世卿，且春秋之时，诸侯擅相征伐，犹尚不讥世卿，虽曰非礼，夫子何由独责？”

③ “公羊以尹氏为讥世卿。说春秋者往往从其说。而深辟左氏之妄。泽以为经所书者皆是史。先有其文，非是夫子创书。凡史书之法，告则书。假令果是尹氏，则所以得书于鲁史者。以其来告故也。岂有讥刺之意哉。夫世卿，固当时之弊。然其来已久。推而上之，则尧舜夏商亦皆然。但侧微者亦达，隐德者必彰，不纯用世家耳。”关于赵汭的学说，可参见黄开国，2004，《赵汭的〈春秋〉学》，《中国哲学史》第2期。

④ 若仔细体味“夫世卿，固当时之弊。然其来已久。推而上之，则尧舜夏商亦皆然”的意思，亦可见在其思想中，则“世卿”乃是一种弊病，一种坏的现象，而非一种制度。清代戴震著《经考》卷五有“君氏”一条，亦主要引用赵汭《春秋师说》的观点。

(卷一)中也引据史实,质疑“讥世卿”说,但质疑的重点同样是指出周王朝多用世族,反对“讥”,而非提倡有“世卿制度”<sup>①</sup>。

可见,传统上确实有反对“讥世卿”说的学者,其主要倾向用史实来反驳《公羊传》的“讥世卿”之说。然而,值得特别注意的是,这些学者所讨论的重点是《春秋》经文的表述中有没有“讥世卿”的“讥”的含义,却并非把重点放在“世卿”是否是一种西周的“制度”的讨论上。或者说,这些反对“讥世卿”说的学者,其实同样也承认“世卿”并非一种制度,而是一种史实和现象,并在此基础上探讨《春秋》经文中有没有“讥世卿”的嘲讽之意<sup>②</sup>。可见,无论是支持“讥世卿”观点的学者,还是反对“讥世卿”观点的学者,他们对“制度”的真正含义,其理解是一致的,即西周的“礼制”是一系列体现根本制度精神的制度(尊尊、亲亲、贤贤),没有根本精神在背后,再有规律的社会现实也只能是“现象”,而不能称之为“制度”。他们虽然从史实的角度来争论是否应该“讥世卿”,但没有任何一个学者提出“世卿是西周礼制”这样一个论点。

由此,我们能够清楚地看到,传统的“讥世卿”说,是从制度层面来看待“世卿”,因此将其评价为后世的“乱制”。而“反讥世卿”说,则是从史实层面说明“世卿”现象的长期存在,因此对“讥”的行为表示质疑。

然而与之不同的是,20世纪的“世卿制度”说却直接将世卿的史实现象抽象等同于“世卿制度”,并据此来理解西周的整体政治与社会<sup>③</sup>。这样一种观点,其实质是将中国传统的“制度”意义完全抛弃,而将其理解为“现象的表面规律性”。事实上,这种理解很难触及中国传统制度的真正意义以及制度与史实之间的复杂机理。

其实,无论是在传统的“讥世卿”讨论中,还是在20世纪的史学研究中,对于“世卿”一词的理解都存在两个层次:其一是“制度”层面的世卿问题;其二是“史

① “文定讥世卿之说,实本之公羊。余窃疑之。考周家用人,不离世族。厉王之难,周召共和,周公召公,实世族也。敬王之立单刘翼戴,单子刘子亦世卿也。功臣之后,即有非类,亦在选择而用之。此尹氏,本吉甫后裔,其以告丧交鲁,未见必非忠良。安得以幽王朝家父所刺者而追讥之。又安得以敬王时之立子朝而奔楚者而豫讥之哉。”

② 其中,朱鹤龄在《左氏春秋集说》中的论述似乎隐含着对“世卿”这一种“制度”的确认,然而,其最后归结到的依据仍然是《春秋》的文辞否有“讥”的含义——“安得以幽王朝家父所刺者而追讥之。又安得以敬王时之立子朝而奔楚者而豫讥之哉”,而不是另外树立起一种“世卿制度”来,可见他对于“制度”一词的理解依旧遵循传统。

③ 严格说来,在制度上来理解“世卿”的倾向是从清末的今古文经学之争开始的。如廖平在其“今学损益古学礼制表”中总结到“古有世卿无选举”,“今有选举无世卿”(廖平、蒙文通,1996)。

实”层面的世卿问题。但是，传统学术中对于“制度”层面与“史实”层面关系的理解却并非现代史学研究所看到的纯粹冲突，二者之间更有其内在的复杂联系<sup>①</sup>。要论述这一问题，首先必须对制度层面的“世卿”与史实层面“世卿”分别加以论述。

### 三、制度层面“非世卿”与西周“礼意”的关系

要从制度层面来理解为何“世卿制度”不存在，最好的切入点便是《殷周制度论》一文中对于“世卿”问题的论述。《殷周制度论》中最重要的论述是周代制度的“礼意”，即周代制度的制度精神<sup>②</sup>。王国维正是据此来论述所谓“世卿制度”在道理上与西周制度的根本礼意之间的冲突。

以上诸制，皆由尊尊、亲亲二义出。然尊尊、亲亲、贤贤，此三者治天下之通义也。周人以尊尊、亲亲二义，上治祖祢，下治子孙，旁治昆弟，而以贤贤之义治官。故天子诸侯世，而天子诸侯之卿大夫士皆不世。盖天子诸侯者，有土之君也。有土之君，不传子，不立嫡，则无以弭天下之争。卿、大夫、士者，图事之臣也，不任贤，无以治天下之事。以事实证之，周初三公，惟周公为武王母弟，召公则疏远之族兄弟，而太公又异姓也。成康之际，其六卿为召公、芮伯、彤伯、毕公、卫侯、毛公，而召、毕、毛三公又以卿兼三公，周公、太公之子不与焉。王朝如是，侯国亦然。故《春秋》讥世卿。世卿者，后世之乱制也。礼有大夫为宗子之服，若如春秋以后世卿之制，则宗子世为大夫，而支子不得与。又何大夫为宗子服之有矣。此卿、大夫、士不世之制，当自殷已然，非属周制，虑后人疑传子立嫡之制通乎大夫以下，故附着之（王国维，2003）。

由此可以看到，王国维试图从三个层面来论述西周时候不存在“世卿制度”。

① 关于“世卿”的制度和史实这两个层面。晁福林（1993）的文章《论周代卿权》中已有论及“总之，西周时期周王朝对卿士采取的是既利用又限制的原则。一方面允许世卿现象的存在，另一方面又采取措施不使世卿称为制度。”但是，晁氏只是将此理解为周王朝对于贵族的控制手段，并没有深入讨论其中的“制度”的真正意义，以及“制度”和“现象”之间的复杂关联。

② 对于《殷周制度论》一文，王国维自己认为“此文于考据之中，寓经世之义”（罗振玉、王国维，2000）；而罗振玉论《殷周制度论》更言“大著发明礼意，定是不朽之作”（罗振玉、王国维，2000）。

第一，王国维明确指出“故天子诸侯世，而天子诸侯之卿大夫士皆不世”，其根本原因在于周人以“尊尊、亲亲、贤贤”三原则来治理天下。“尊尊、亲亲”原则用于治理宗族体系，而“贤贤”原则用于治理官僚体系。天子与诸侯是有土之君，因而不世袭无以平息争端。而卿大夫或士则是图事之臣，所以必须任贤。因此在制度上，西周不可能存在世卿制度。王国维（2003）在《殷周制度论》还清楚地论述道“惟在天子诸侯，则宗统与君统合，故不必以宗名。大夫、士以下皆以贤才进，不必是嫡子，故宗法乃成一独立之统系。”即是说，在天子诸侯之外，官僚体系（君统）与宗族体系（宗统）是相互独立的。

第二，王国维以史实来论证。他指出周初的“三公”中只有周公才是武王的母弟，而其他二公，一位是疏远的族兄弟，另一位则是异姓的太公。到了成康之际，周初的“三公”之中只有召公的后人保留了其职位，其他二族都已经不再是“三公”了。王国维据此来论证西周时并不存在世卿制度。他认为《春秋》“讥世卿”（《公羊传》），是因为这是后世的乱制。

第三，王国维明确指出所谓“世卿制度”与《仪礼》中的丧服制度之间有冲突（其中言“礼有大夫为宗子之服”条，原文见于《仪礼》“丧服第十一”）。其言：“大夫为宗子。传曰：何以服齐衰三月也？大夫不敢降其宗也。”<sup>①</sup> 贾公彦《仪礼注疏》中疏曰“大夫尊，降旁亲皆一等，尊祖故敬宗，是以大夫虽尊，不降宗子，为之三月。”王国维推论，若“世卿制度”确实存在，则大夫之家，宗子世为大夫，而支子皆为士，在“礼制”上不可能出现“大夫为宗子服”的情况。然而在《仪礼》之礼制明确有“大夫为宗子之服”的条言，可知在西周礼制中，常有支子为大夫，而宗子为士之情况。由此，他断定在西周时期，并没有作为固定制度的“世卿制度”存在<sup>②</sup>。从王国维对“世卿制度”的论述来看，除去从史实层面来论证“世卿”制度不存在之外，最重要的是在制度精神以及礼制两个层面上讨论这个问题。

西周的礼制逻辑严密，统一精神贯穿其中。在这一套礼制的体系中，原本不应该出现相互冲突与矛盾的制度规定。王国维在《殷周制度论》中所言“世卿制度”与“大夫为宗子服”的礼制相抵牾，表面看来似是细节问题，其实质乃是“宗法制

<sup>①</sup> 出自《仪礼注疏》卷二十八。

<sup>②</sup> 在此特别需要指出的是，仪礼之丧服，乃为顺序外推的一整套逻辑契合体系，并非针对特殊具体情况而设定，故所论“大夫为宗子”之服，并非为特殊情况而设。王国维根据《礼记》言“丧服之大纲有四：曰亲亲，曰尊尊，曰长长，曰男女有别。”其中“亲亲”与“尊尊”是最为根本的原则。

度”与“官僚制度”之间的区别问题。若宗法制度与官僚制度完全重合，在礼制上便不应该出现“大夫为宗子服”的规定。即是说，若是与礼制中的其他规定相冲突，就不应该将其归属于正式制度的层面；而不符合礼制的现象，即使是有规律的现象，也不能被称为“制度”。

除此之外，在礼制上还有与此类似的矛盾。例如《礼记·大传》中曰“别子为祖，继别为宗，继祚者为小宗”<sup>①</sup>，则原先为别子之卿大夫，于后世亦为大宗之祖，代代有宗子相继续，而代代亦有庶子分出。如若遵照所谓官僚系统与宗法制度完全融合的“世卿制度”，一方面，代代天子与诸侯的别子成为卿大夫；另一方面，往昔的卿大夫因为“世卿制度”而将自己的卿位传给下一代，这样就会产生一个矛盾：在不断出现新的卿大夫的同时，会不断继承旧的卿大夫，这必然导致卿大夫在数量上的无限扩大。而事实上，西周的官僚体系其数量是不可能无限扩张的。所谓“三公六卿”制<sup>②</sup>，虽然未必完全符合史实，然而官僚体制的有限数额则是必然。从这一点来看，宗法制度与官僚制度完全重合也存在疑问。

更重要的还在于制度精神的层面。王国维首先从西周治理天下的“亲亲、尊尊、贤贤”三原则来理解。这三原则之间的联系与区分，构成了理解西周政治与社会最为关键的问题。《中庸》“哀公问政”中有“仁者，人也，亲亲为大。义者，宜也，尊贤为大。亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。”<sup>③</sup>《左传》“僖公二十四年”中言“今天子不忍小忿以弃郑亲，其若之何？庸勋、亲亲、昵近、尊贤，德之大者也”<sup>④</sup>，其中论天子之大德，都有“尊贤”一义。前引何休注《公羊传》言：“礼，公卿大夫、士皆选贤而用之。卿大夫任重职大，不当世”，也是同一意思，强调在“亲亲”与“尊贤”原则之间的分离。这一分离便规定了“世卿制度”不存在。不过，除了原则上的分离外，在实际的社会现实之中，二者如何关联并互动？对这一重要问题，王国维并没有给予足够的重视。

在实际的社会现实之中，宗法系统与官僚系统往往会体现在同一族或者同一人的身上。但是若没有首先了解制度精神本身，而只从关注现实表象出发，则容易产

① 出自《礼记正义》卷三十四。

② 例如《尚书·周官》有言“立太师、太傅、太保，兹惟三公，论道经邦，燮理阴阳”，“六卿分职，各率其属，以倡九牧，阜成兆民”。（《尚书正义》卷十八）

③ 出自《礼记正义》卷五十三。

④ 出自《春秋左传正义》卷十五。

生随意和混杂的理解。从下文可以看到，在“亲亲”、“尊尊”与“贤贤”的现实逻辑之间确实有着密切的联系，但并非简单的等同。立足于现实社会条件之上的具体联系，其结果也并非用“亲亲”与“尊尊”代替“贤贤”；恰恰相反，正是通过其间的联系，才使得“贤贤”原则得以真正地实现。

综上所述，以西周礼制的制度原则来论，可以说绝无所谓“世卿制度”的存在。“世卿制度”的出现，只可能是后世“礼崩乐坏”之后的“乱制”。不过值得玩味的是，“世卿制度”不存在并不意味着“世卿”现象不存在。

#### 四、史实层面上的“世卿”与再册命制度的关系

清代朱鹤龄在《左氏春秋集说》（卷一）中以周公和召公两族为例，来论证“世卿”的存在。而王国维则以周公或太公的后代不再为“三公”来论证“世卿制度”不存在。这二者看似矛盾，其实各有其合理的地方。朱鹤龄所论的“世卿”，并非严格意义上的“世卿制度”，即并非以“父死子继”为基本原则而形成的、特定的“卿位”世袭传承原则，而是一种具体的史实现象，即在某些特定的世族之中，每代都会有人被天子或诸侯任命为卿大夫或士，如周公、召公的后代族人，或者单子、刘子的后代族人等。在王国维看来，这样一种现象远远不能称之为制度，但这却从反面证明了所谓“父死子继”的世卿制度是不存在的。

在类似周公、召公的情况之外（即先辈与子孙虽然都可能成为卿大夫，但并不一定继承同一个位置），确实还存在着另一种社会事实，即一个家族中数代子孙都“继承”了同一个卿或大夫的职位。这样的例子在西周铭文中不胜枚举。

最明显的是1976年陕西扶风县白家庄出土的微史家族铜器群。这一家族的六代人从西周初年开始，一直世袭“作册”史官之职。其中一件典型的铭文《史墙盘铭文》记录了微史家族的六代族谱<sup>①</sup>。族谱列举了微史家族的高祖—列祖—乙祖（乙

<sup>①</sup> “……青（静）幽高祖，才微灵处。雩武王既哉殷，微史烈足乃来见武王，武王则令周公舍宇于周，卑处甬。惟乙祖来匹厥辟，远犹腹心，子侧彝明。亚祖祖辛，迁毓子孙，髡被多厘，齐角焯光，义（宜）其裡祀。害文考乙公，爽德纯无谥，农畜穡越历，唯辟孝友。史墙夙夜不坠，其日蔑历。……”（杜正胜，1992）杜在其后附言“不分行款古文奇字多改作今字，隶定释续参照唐兰1978、裘锡圭1978、徐中舒1978、李学勤1978。”亦可参看张亚初《殷周金文集成引得》155页，以及《殷周金文集成释文》编号16.10175。

公) — 亚祖祖辛 (辛公、作册折) — 乙公 (丰) — 丁公 (史墙) 六代。而从出土的其他历代铜器器铭可以得知, 其中从列祖到史墙的五代人, 都是周王朝历代的史官。因此可见, 当时确实有世代相袭的史官贵族<sup>①</sup>。1974 年陕西扶风县强家村出土的师鼎等器皿显示, 它们的主人虢季氏一家四代也确实历代担任“师”的官职<sup>②</sup>。1975 年岐山县董家村一号青铜器窖藏, 也出土了裘卫家族诸器, 反映了西周时期一个掌管皮裘生产的世家贵族的世袭过程, 其四代为裘卫—公臣—此 (旅伯、伯辛父) — (荣有司) 禹<sup>③</sup>。这些史实现象初看起来似乎正好符合所谓“父死子继”的“世卿制度”。但需要注意的是, 形成这一“世卿”现象的真正原因并不是所谓的“世卿制度”, 而是铭文中显示的另一项重要制度——再册命制度。

与初次的册命铭文不同, 在再册命的铭文中, 往往有周王追溯受再册命之卿的先祖功绩, 再赐予他祖考的官职, 勉励他再接再厉等话语, 同时还要再赐予一些重要的礼器<sup>④</sup>。《豆闭簋》言“王呼内史册命豆闭。王曰‘闭, 锡汝织衣……鸞旗, 用供乃祖考事, 司……邦君司马’”<sup>⑤</sup>, 又如《舀壶》: “王呼尹氏册命舀, 曰‘更 (賡) 乃祖考作冢司土于成周八师, 锡汝秬鬯一卣、玄衮衣、……鸞旂, 用事’ (杨善群, 1987)。”

李朝远 (1997) 在其《西周土地关系论》中, 对再册命制度进行了一个分类<sup>⑥</sup>, 其中提到一种特殊的情况, 即先王逝世后, 新王重新给卿大夫册命一个新的官职。对这种类型, 李书中有“牧簋”为例。“牧簋”中言“王若曰: 牧, 昔先王既令女作司土, 今余唯或改, 令女辟百僚”<sup>⑦</sup>, 即是说牧的官职原本是“司土”, 而新王

① 还可参见杨宽《西周史》“第三章、维护贵族权势的重要官爵世袭制”等。

② 可见李学勤《西周中期青铜器的重要标尺》, 杨善群《西周选卿制度探讨》, 以及杨宽《西周史》第三编第三章“维护贵族权势的重要官爵世袭制”第二节等。

③ 见徐喜辰《论周代的世卿巨室及其再封制度》, 杨宽《西周史》“第三章、维护贵族权势的重要官爵世袭制”等。

④ 见陈汉平《西周册命制度研究》第一章“册命礼仪”。以及何树环《西周锡名铭文新研》(天津出版社, 2007)。

⑤ 转自杨善群, 1987, 《西周选卿制度探讨》, 《宝鸡师院学报 (哲学社会科学版)》第 3 期。读者亦可参看张亚初《殷周金文集成引得》第 82 页, 以及《殷周金文集成释文》编号 8.4276。

⑥ 李朝远将其分为: 第一, 先王所赐之官, 新王即位后对同一个人给予重新册命; 第二, 卿大夫逝世后, 王重新册命其子孙承继官职; 第三, 先王和卿大夫一同离世, 新王依遵前例, 重新册命卿大夫后裔承继官职; 第四, 先王逝世, 新王重新册命卿大夫以新的官职。其中, 第一种类型在此不讨论。第二种和第三种类型, 即是前文所论述的“世卿”家族的史实, 即卿大夫后裔继承前人的官职。

⑦ 亦可参看张亚初《殷周金文集成引得》第 92 页, 以及《殷周金文集成释文》第三册第 483 页, 编号 9.4343。此外, 关于与此类似的论述, 亦可见何树环《西周锡名铭文新研》第四章第三节, 不过何树环依旧将其归入“世官制度”中。

即位后将牧的官职由“司土”改为“辟百僚”。由此例可见，某人的官职可以被新王命轻易改变，并没有固定性。而且，何树环（2007）在其《西周锡命铭文新研》中分析铭文中的众多“更乃祖考”的例子，发现并不能证明后代必定继承先祖的同一职位，而很有可能是被赐予了其他职位。

由此可见，虽然上文所述的那些金文例子，看起来很像是以“父死子继”为原则的“世卿制度”，但仔细分析却不然。其原因有三：第一，其出现的直接原因并不是因为有“父死子继”这样一个制度存在，而是由于天子或者诸侯的再册命制度；第二，再册命制度所强调的并不是职位的世袭性，而是强调被册命者要保持其祖先的贤德；第三，在再册命制度中，并不必然会将父辈的职位再册命给子孙（虽然册命相同职位的情况多见）。再册命制度的根本精神何在？目前，绝大多数学者的意见恰恰是以再册命制度为证据来证明所谓“世卿制度”的存在。杨宽（2003a）指出“重要官爵世袭必须重新册封”；陈汉平（1986）亦指出“西周官职多为嫡官世袭，世卿世禄，故命书中常提及受命祖考之功绩，或常提及先王命汝祖考做某官，余（今王）令汝继承其旧职”。然而考察其论证逻辑，其实是由于学者心目中已经先入为主地有了一个“世卿制度存在”的判断，所以才将再册命的铭文看作是“世卿制度”的证据，然后又以此为证据来证明“世卿制度”的存在。究其源头，无论是在经典文献中，还是在再册命铭文中，从来就没有出现过所谓“世卿制度”存在的明据。

在前引的再册命铭文中，值得注意的是其中对祖考功德的追溯，并在此基础上对其子孙官职的授予。陈汉平（1986）在其《西周册命制度研究》讨论册命的缘由的时候，便收录了很多相关例子，如录伯簋铭文言“录伯，自乃祖考有爵（勋）于周邦，右辟四方，惠宏天令。”师克盨铭文言“则唯乃先祖考有爵于周邦，干害王身，作爪牙”<sup>①</sup>等话语，都在赞扬被册命人的祖先的功绩。如何来理解这一追溯，是理解再册命制度的关键。赞扬祖先的功绩与贤德，并不意味着就要因功而赐予该族某一个世袭的职位。恰恰相反，这意味着新王在不断地警醒被册命者，要像他的祖先一样保持这些贤德，辅佐君主，才有可能再次得到册命。因此，“再册命制度”的根本并不是强调职位世袭，而是强调被册命者的贤德，是“贤贤”的体现。

而“世袭制度”的真正意义正如王国维所说，只有确立宗法制度和官僚制度真

<sup>①</sup> 陈汉平书原文多有未隶定字。为了行文方便，引用时按照张亚初《殷周金文集成引得》隶定。录伯簋见《殷周金文集成引得》第85页，编号8.4302。师克盨见《殷周金文集成引得》第95页，编号9.4467。



正的结合点——天子和诸侯，才能够成立。在《仪礼·士冠礼》中有言“继世以立诸侯，象贤也。以官爵人，德之杀也。”<sup>①</sup>“继世”的乃是诸侯，而其原因则是“象贤”。郑玄注曰“象，法也，为子孙能法先祖之贤，故使之继世也。”再如《尚书·微子之命》中言“殷王元子。惟稽古，崇德象贤”<sup>②</sup>，也是以“象贤”来册封微子为诸侯。因此，诸侯的“继世”，才是真正的世袭制度，因为礼制上已经以“象贤”来预设诸侯的子孙必定继承了其祖考的贤德（所谓“能法先祖之贤，故使之继世也”）<sup>③</sup>。然而，对卿或士大夫来说，并不能以“象贤”这一礼制来预设其子孙必然继承了祖考的贤德，而必须不断地通过再册命制度来确保任职者的贤德，甚至根据具体情况改换甚至取消官职。因此，“以官爵人，德之杀也”，杀即是“等差”，也就是说以“德”的等差为原则来授予官职。在这样一个背景下，我们就可以明白再册命铭文的根本精神还在于“尊贤”，而并非“象贤”。

由此我们可以看到，一方面并没有所谓的“世卿制度”，而只有“再册命制度”。而且，与真正的天子或诸侯的世袭制度不同，“再册命制度”的根本精神是“尊贤”。在“再册命制度”之下，并不是因为制度上有父死子继的规定，才册命其子孙，而是因为考虑到其先人的贤德和功绩，才将同样的官职再次赐予他，并且新王需要不断提醒他要像先人一样保持贤德。基于其子孙实际的贤德，新王还可以在再册命制度下，中途改换其职位或者将官职赐予非嫡长子。因此，不能认为“再册命制度”便是所谓的“世袭制度”。但另一方面再册命制度却在事实上导致了某些特定的家族世代都为卿大夫，甚至世代掌管同一个官职的现象。也即是说，虽然没有“世卿”的制度，却存在着由再册命制度而造成的“世卿”这一史实现象。

## 五、无“世卿制度”与有“世卿现象”之间 ——“贤贤”之义的真正实现

在此出现了一个巨大的悖谬，即制度与现象之间的悖谬。

① 出自《仪礼注疏》卷三。

② 出自《尚书正义》卷十三。

③ 对于诸侯之“象贤”，金景芳（1956）在《论宗法制度》中是以尸像神来解释的。

一方面，在西周礼制中并没有“世卿制度”的存在，而且甚至可谓与“世卿制度”正相反。正如《公羊传》所言“讥世卿，世卿非礼也”，何休注曰“礼，公卿大夫、士皆选贤而用之。卿大夫任重职大，不当世，为其秉政久，恩德广大。小人居之，必夺君之威权。”“世卿制度”的存在本身就与西周礼制的“尊尊、亲亲、贤贤”三原则不相容。

但另一方面，虽然没有制度上的“世卿制度”，而在事实上却出现了很多“世代为卿”的家族，甚至很多家族世代都“继承”了同一个特定的官职。更为奇怪的是，周王朝并没有将这种“世卿”现象看作是某种违背制度规定的“不合理现象”。相反在很多方面，周王朝都在强调对世家大族的重视，正如《尚书·盘庚篇》中言“图任旧人”、“世选尔劳”<sup>①</sup>，以及《诗·小雅·裳裳者华》“小序”中言“裳裳者华，刺幽王也。古之仕者世禄，小人在位，则谗谄并进，弃贤者之类，绝功臣之世焉”<sup>②</sup>等。周王朝恰恰是通过自身不断地再册命制度而创造出了这种“世卿”现象。对于这一制度与现象之间的悖谬，也许有人会倾向于将西周礼制的“非世卿”理解为所谓的“正式制度”，而将事实上的“世卿”现象理解为所谓的“潜规则”或者“非正式制度”，甚至进而认为作为正式制度的“礼制”只是虚有其表，并无实际意义。

然而，历史的真实也许恰恰相反。正是在这一礼制原则的规定与现实社会条件之间的张力中，研究者们才有可能实现西周“礼制”研究的切实效果，真正达到王国维《殷周制度论》中所言的“贤贤”一义。要理解这一矛盾张力的内在机制，我们需要进一步理解周代政治与社会的现实状况，即前文钱穆所言的“血液营养”。

王国维指出，西周治理天下最重要的四原则是“尊尊、亲亲、贤贤，男女有别”，其中对官僚政治而言，“贤贤”自然是最重要的基本原则。然而，处在现实社会条件中的官僚政治，是否只用“贤贤”这一原则便可以全部处理？而且，此处所言的“贤贤”，是否是我们今天所理解的“不拘一格降人才”的意思？对这些问题，《孟子》为我们提示出了另外一个重要面向。《孟子》“梁惠王章句下”中有言：“孟子见齐宣王，曰‘所谓故国者，非谓有乔木之谓也，有世臣之谓也。王无亲臣矣，昔者所进，今日不知其亡也。’王曰‘吾何以识其不才而舍之？’曰‘国君进贤，如不得已，将使卑逾尊，疏逾戚，可不慎与？……’”<sup>③</sup>

① 出自《尚书正义》卷九。

② 出自《毛诗正义》卷十四。

③ 出自《孟子注疏》卷二下。

在这一段中，孟子一开始便强调“世臣”在为政中的重要性“所谓故国者，非谓有乔木之谓也，有世臣之谓也。”赵岐（1999）注曰“故者，旧也。乔，高也。人所谓是旧国也者，非但见其有高大树木也，当有累世修德之臣，常能辅其君以道，乃为旧国，可法则也。”孟子虽处战国时期，但其所论述的为政之道，却依旧上承西周的传统政治，而非战国时的新平民政治。因此，世臣的重要性，必须将其置于西周时的具体社会政治背景中才能理解。其实，西周时期所谓“贤贤”的含义，绝对不是科举考试等制度所强调的“不拘身份提拔人才”的意思。在当时的社会条件下，西周时期的贤才通常只能出自能够受到教育与训练的世家大族。即所谓“累世修德之臣”，更适当地被称为“贤族”。因此，“贤贤”的含义，不是像后世那样强调通过平等的考试从基层提拔人才，而是重在保持和维系国内的世家大族，形成能够辅佐君主的“累世修德之臣”，此即为孟子所谓的“所谓故国者，非谓有乔木之谓也，有世臣之谓也”。

然而，要保持和维系国内的“累世修德之族”，并不能通过直接的“世卿制度”来实现。因为以父子相继为原则的“世卿制度”，恰恰会摧毁这些世家大族，使其堕落腐化而无法保持应有的贤德。所以必须通过以“尊贤”为原则的再册命制度去不断地警醒这些世家大族的后世子孙以保持其祖先的贤德，才能在维持“世族”存在与繁荣的同时，确保其成为能够辅佐君主的“累世修德之臣”。也即是说，在“礼制”上并没有所谓“世卿制度”，“讥世卿”的目的是因为“世卿制度”会导致世族德行的败坏。在现实条件下，却必须通过礼制中的再册命制度去维持“世代为卿”现象，以此创造出具备辅佐君主贤德的“累世修德之臣”，从而在西周的社会政治现实中实现“贤贤”的真正含义。由此可见，“贤贤”这一西周官僚制度的根本精神，并非直接体现在当时的社会现实之中，而是必须通过“再册命制度”形成看似与该原则相反的“世卿现象”，才能够真正得到彰显。《孟子》所言“用下敬上，谓之贵贵；用上敬下，谓之尊贤。贵贵尊贤，其义一也”<sup>①</sup>，说的正是这个道理。用下敬上，谓之贵贵，才不会出现“使卑逾尊”的情况，才能维持“累世修德之族”，即“世卿现象”；而有了“累世修德之族”，才可能出现“累世修德之臣”，才可以用上敬下。天子与诸侯尊敬累世修德的世族，并通过再册命制度将其子孙任命为掌管官职的卿大夫，实现“贤贤”之义。“世卿”现象与“贤贤”原

<sup>①</sup> 出自《孟子注疏》卷十上。

则二者的结合，才构成西周官僚政治的现实运作，因此孟子最后言“贵贵尊贤，其义一也”。

## 六、结 语

最后，在回顾全文的基础上，对中国的“制度”概念进行一个总结。

“世卿”问题是中国传统学术中自古便有的经典问题。对这一问题的关注最早可以追溯到春秋战国时期。当时便已经出现了对“世卿”问题的重视，并在其后的发展中演变为“讥世卿说”与“反讥世卿说”这两个传统。这二者的争论所关注的焦点在于是否有“讥”的意味。“讥世卿说”是从制度层面上来理解“世卿”，坚持西周没有“世卿制度”；而“反讥世卿说”则从史实角度来理解“世卿”，认为没有必要讥笑“世卿现象”。可见双方都从未将“世卿”理解为西周的礼制。但是，到了20世纪，受到近代社会科学的影响，“讥世卿说”与“反讥世卿说”的传统争论转变为“无世卿制度”与“有世卿制度”之间的争论。其中，“无世卿制度”的观点基本秉持传统“讥世卿说”，并在进一步深入探究西周制度精神的基础上，论证“世卿制度”与西周制度的根本原则相违背，同时在礼制上也与其他制度相冲突。“有世卿制度说”则一方面继承传统“反讥世卿说”中对于“世卿现象”的重视，并从新的铭文材料中找到更多的“世卿”史实，简单使用归纳方法从“世卿现象”中抽象出“世卿制度”这一概念，试图用该概念来全面解释西周的政治与社会。简单来说，“无世卿制度说”无法解释为何会有大量的“世卿现象”出现，而“有世卿制度说”则无法解释所谓“世卿制度”与西周其他制度之间的根本冲突。于是，“制度”与“现象”之间的重大悖论便出现了。

在此，必须回到当时具体的社会与政治条件下制度的实际运行过程中，才能理解“无世卿制度”与“有世卿现象”这一悖论背后的微妙之处。其中，最重要的便是形成“世卿现象”的“再册命制度”。在西周时期，由于教育并不普及，所以“贤贤”这一制度精神的具体落实，不可能落实到从普遍的科举制度中涌现出的寒门士子上，而只能落实在有能力接受教育的世家大族上。因此“再册命制度”的对象，便只能限于世族之中。但这并不意味着这一制度的精神是“世袭”的，恰恰相反，“再册命制度”的根本在于“尊贤”而非“世袭”。一方面，在再册命的时候，

新王最需要做的是提醒后人要保持与发扬先祖的德行，另一方面，新王还可能根据具体的情况选取世族中不同的子孙担任官职，或者改变其职位。只有这样，才能使他们在保持世族存在的同时维持世族的贤德。可以这么说，基于具体社会条件而确立的“再册命制度”才是真正的西周选官制度，它一方面秉持了西周官僚制度的“贤贤”原则，另一方面则持续地创造出看似与“贤贤”原则相抵触的“世卿现象”。然而恰恰是通过这一“世卿现象”，真正的“贤贤”的制度精神才能在当时的社会历史条件下实现；也恰恰是在无世卿之“制度”与有世卿之“史实”的张力中，西周政治制度的真正精神才得以实现。因此，“世卿”不是制度，而是现象，但这现象背后所体现的，却不是我们通常所理解的宗法制度与政治制度完全重合所带来的“西周封建社会”，而是周官礼制本身的“贤贤”精神。这一“贤贤”的根本“制度精神”，在西周的社会与政治条件这一“血液营养”之中，通过“再册命”这一具体行为，得到了真正的理解与实现。《周易》中曰“神而明之，存乎其人”<sup>①</sup>，西周的再册命制度以及与其所造成的世卿现象的关系，正可谓这一描述的具体体现。

但是，若不能理解中国传统“制度”概念的真正含义与现实之间的复杂机制，而只看到制度的条文规定或者具体的史实现象，则难免不会误“条文”为“精神”，误“现象”为“制度”，其理解更容易与中国历史的真实性南辕北辙。因此，在回顾了有关“世卿”的探究之后，我们再次回到本文第一段所论述的中国传统“制度”概念。简而言之，中国传统的制度其背后有着一套完整的制度精神，即所谓的道义。没有这一种制度精神的存在，则只能称之为“事件”或者“法术”，甚至只是现象而已。而理解一个真正的制度，理解其背后包含的“制度精神”是要旨之一。

不过，中国传统制度的制度精神，不会明确地显示在制度的条文之中，不会像西方那般被明确地规定和宣示，而必须在具体的社会政治条件中，通过具体的实施过程，才能实现对其的理解。但中国传统制度的具体实施过程所带来的表面现象甚至有可能看起来和制度精神本身正好相反。也即是说，无论是单单研究中国传统制度本身，还是彻底抛开制度条文去专门研究所谓历史的史实与现象，这两个倾向都无法真正理解中国传统的“制度”。相反，只有将对“制度精神”的研究与对具体

<sup>①</sup> 出自《周易正义》卷七。

历史现实的研究结合在一起，探讨“制度”在具体的社会条件中由人所实施的具体运行机制，才可能真正发现“制度精神”的具体所在。而且，这样一种“制度精神”，也远远不是一两个概括性的表述（如“人人生而平等”）或者词组（如“尊贤”）所能够涵括的。

本文虽然只选取了西周“世卿制度”作为例子进行论述，但中国传统“制度”的这些重要特征，其实也构成中国整个历史与社会的重要特征。例如在西周时期的“井田制度”、“封建制度”以及后世中国的政治与社会制度之中的“均田制度”、“郡县制度”或“科举制度”等，都必须从制度的精神、具体的社会政治条件以及具体实施过程等角度来探索，才能真正地理解其背后的问题所在。甚至当代中国社会中生动而具体的现象，也并非所谓正式制度与潜规则之间的简单悖反就可以真正解释得了的。这些都有待更深入、更具体的后续研究。

#### 参考文献:

- 晁福林, 1993, 《论周代卿权》, 《中国社会科学》第6期。
- 陈汉平, 1986, 《西周册命制度研究》, 上海: 学林出版社。
- 陈寿祺, 2012, 《五经异义疏证》, 上海: 上海古籍出版社。
- 楚刃, 1985, 《西周没有“世卿世禄”制度吗? ——与余天炽同志商榷》, 《晋阳学刊》第5期。
- 杜预、孔颖达, 1999, 《春秋左传正义》, 北京: 北京大学出版社。
- 杜正胜, 1992, 《古代社会与国家》, 台北: 允晨文化实业股份有限公司。
- 何树环, 2007, 《西周锡命铭文新研》, 台北: 文津出版社。
- 何休、徐彦, 1999, 《春秋公羊传注疏》, 北京: 北京大学出版社。
- 黄开国, 2004, 《赵汾的〈春秋〉学》, 《中国哲学史》第2期。
- 惠栋, 1983-1986, 《九经古义》, 景印文渊阁四库全书第191册, 台北: 台湾商务印书馆。
- 金景芳, 1956, 《论宗法制度》, 《吉林大学社会科学学报》第2期。
- 孔安国、孔颖达, 1999, 《尚书正义》, 北京: 北京大学出版社。
- 李朝远, 1997, 《西周土地关系论》, 上海: 上海人民出版社。
- 李学勤, 1979, 《西周中期青铜器的重要标尺》, 《中国历史博物馆馆刊》第1期。
- 廖平、蒙文通, 1996, 《廖平蒙文通卷(中国现代学术经典)》, 蒙默编校, 石家庄: 河北教育出版社。
- 罗振玉、王国维, 2000, 《罗振玉王国维往来书信》, 王庆祥、萧文立校注, 北京: 东方出版社。
- 吕本中, 1983-1986, 《吕氏春秋集解》, 景印文渊阁四库全书第150册, 台北: 台湾商务印书馆。
- 毛亨、郑玄、孔颖达, 1999, 《毛诗正义》, 北京: 北京大学出版社。
- 钱穆, 2001, 《中国历代政治得失》, 北京: 三联书店。
- 王弼、韩康伯、孔颖达, 1999, 《周易正义》, 北京: 北京大学出版社。

- 王国维, 2003, 《观堂集林》, 石家庄: 河北教育出版社。
- 卫湜, 1983—1986, 《礼记集说》, 景印文渊阁四库全书第 117 册, 台北: 台湾商务印书馆。
- 徐喜辰, 1989, 《论周代的世卿巨室及其再封制度》, 《东北师大学报》第 5 期。
- 杨伯峻, 1981, 《春秋左传注》, 北京: 中华书局。
- 杨宽, 2003a, 《西周史》, 上海: 上海人民出版社。
- , 2003b, 《战国史》, 上海: 上海人民出版社。
- 杨善群, 1987, 《西周选卿制度探讨》, 《宝鸡师院学报 (哲学社会科学版)》第 3 期。
- 余天炽, 1982, 《重提“世卿世禄制”》, 《华南师院学报 (社会科学版)》第 3 期。
- 袁说友, 1983—1986, 《东塘集》, 景印文渊阁四库全书第 1154 册, 台北: 台湾商务印书馆。
- 张广志, 2007, 《西周史与西周文明》, 上海: 上海科学技术文献出版社。
- 张溥 (辑), 1983—1986, 《〈汉魏六朝百三家集〉卷十七〈荀侍中集〉》, 景印文渊阁四库全书第 1412 册, 台北: 台湾商务印书馆。
- 张亚初, 2001, 《殷周金文集成引得》, 北京: 中华书局。
- 赵沅, 1983—1986, 《春秋师说》, 景印文渊阁四库全书第 164 册, 台北: 台湾商务印书馆。
- 赵岐, 1999, 《孟子注疏》, 北京: 北京大学出版社。
- 郑玄、贾公彦, 1999, 《仪礼注疏》, 北京: 北京大学出版社。
- 郑玄、孔颖达, 1999, 《礼记正义》, 北京: 北京大学出版社。
- 中国社会科学院考古研究所编, 2001, 《殷周金文集成释文 (全 6 册)》, 香港: 香港中文大学中国文化研究所。
- 朱鹤龄, 2002, 《左氏春秋集说》, 续修四库全书第 120 册, 上海: 上海古籍出版社。
- 朱熹, 1983, 《四书章句集注》, 北京: 中华书局。

作者单位: 日本京都大学文学研究科东洋史研究室

责任编辑: 张彦

The Structure of Adult Parent-Child Relationships in Chinese Families of Urban Areas and Effects of Social Class ..... *Ma Chunhua* 44

**Abstract:** The author investigates the structure of intergenerational cohesion in Chinese families in urban areas by examining social-psychological, structural and transactional aspects of the adult parent-child relationships. The author uses latent class analysis to develop a typology based on five underlying dimensions of intergenerational solidarity: affinity, opportunity structure, function, interaction and norm. Five types are found: intimate and reciprocal, intimate but distant, utilitarian, emotional and detached. For the adult parent-child relationship in Chinese families of urban areas, the most cohesive group is intimate and reciprocal, with more than half of such relationships falling into it. The next most common group type, consisting of more than 15% of adult parent-child relationship, is the intimate but distant, followed by the detached, the utilitarian, and last, the emotional. The results show that the strength of intergenerational solidarity is still strong in Chinese families, and at the same time the adult parent-child relationship has multiple types. Meanwhile, the author uses latent class analysis to develop a typology based on five dimensions of social class. The logistic model shows that social class differentiates the types of the adult parent-child relationships in Chinese families of urban areas.

Laboring, Work Ethic, and Migrant Workers' Empowerment ..... *Li Zhiqiang & Wang Yijie* 71

**Abstract:** Theoretical analysis suggests that laboring may have causal effects on workers' empowerment, and work ethic may mediate both of them. Laboring can be measured by labor cost, including time, income, intensity, control, technology and experience. Quantitative analysis reveals that the migrant workers have lower empowerment when having less control on their laboring or less skills. Besides, work ethic affects the migrant worker's empowerment negatively.

Institutional Spirit and Historical Facts in the Concept of 'Institution' in the Traditional Chinese Society: An Analysis of the "Hereditary Titles" Institution of the Western Zhou Dynasty ..... *Ling Peng* 85

**Abstract** "Institution" has long been a key word in social sciences. This article argues that, different from institutional analysis in the contexts in Western societies, the studies of institutions in traditional Chinese context should lay more emphasis on institutional spirits, social conditions and actions of human agents. This essay aims to examine the concept of the "hereditary titles" institution, an important institution in the pre-Qin period. It first presents two main contradictory arguments in contemporary studies on hereditary titles concerning its historical existence as an institution, and traces the origin of this debate to the institutional spirit and historical facts. It then examines the debates on the same topic in Chinese traditional academic fields, and reveals that none of these arguments explained the existence



of hereditary titles as an institution. Based on G. W. Wang's argument, this article points to the conflicts between the institution of hereditary titles and that of meritocracy from the perspective of institutional spirits practiced in the Western Zhou Dynasty, and therefore supports the notion that the "hereditary titles" institution did not actually exist. However, the possibility that the hereditary titles existed as historical facts cannot be ruled out, in spite of the absence of any formal "hereditary titles" institution. Based on archival research, the study further points out that the hereditary titles existed as historical facts, and that its origin can be traced back to Re-entitlement, whose institutional spirit lays in meritocracy instead of inheritance. The contradiction between the non-existence of hereditary titles as institution and its existence as historical facts is then examined in the concrete social conditions in the Western Zhou society depicted in Mengzi. This essay reaches a conclusion that the meritocracy as an institutional spirit is realized historically by the marriage between re-entitlement as an institution and hereditary titles as a fact. Focusing on hereditary titles, the article calls for further examinations of traditional Chinese institution as a concept.

The Interaction on Responsibility Allocation between Superior and Subordinate Government: The Case of Work Safety Management ..... *Zhang Jianzuo & Zhu Yun* 108

**Abstract:** A general theoretical presupposition of existing researches on interactive mechanism in government hierarchies is that there is bargaining space between the superior and the subordinate, but an obvious distinction is found in the field of work safety management. Based on the theoretical entry point of "why the bargaining between superior and subordinate vanishes", this paper firstly expounds the organizational peculiarities of highly uncontrollable and high social costs of work safety management. It then discusses the phenomenon of "Dictator Game" in responsibility allocation in S city, and distinguishes the interactive mechanisms between the superior and the subordinate under different governing situation. When the governing situation is "to deal with emergencies post-accident", the responsibility would turn to "clearness operation" from "fuzzy operation" and thus the bargaining vanishes accordingly. Moreover, we point out that the internal cause of clearness operation is the state legitimacy constituted by to-be-perfected legal-rational legitimacy and powerful performance legitimacy, and particularly the latter plays a more fundamental role.

Social Inclusion of Migrant Workers from the Perspective of Life Course Theory: A Case Study of Migrant Workers in Beijing ..... *Liu Yulong* 129

**Abstract:** Based on life course theory, this paper conducts a qualitative research, on the basis of the in-depth interview of twenty-five migrant workers in Beijing. Focusing on life history and the occurrence of major life events, such as taking up an occupation, getting married and having offspring, the study shows that the life course of the migrant workers has typical features by stages. As increase in age, the roles at different stages in the life course are intertwined with the social roles and tasks. The increasing realistic consideration and the enhanced connections with the families may influence their decision on whether to stay in big cities and make efforts for social inclusion or not. Taking cohort difference into