

# 朱子《家礼》的特质

## ——基于社会教化的视角

周元侠

---

内容摘要: 本文从三方面概括了朱子《家礼》的特质: 第一,《家礼》按照“礼有本有文”的原则,系统地规定了“家日用”之通礼,突出了“纪纲人道之始终”的冠婚丧祭之礼,从而将作为“天理之节文”的“礼”广泛贯彻到百姓日用常行之中,最终实现了化民成俗的目标;第二,《家礼》遵循“礼者履也”的基本理念,制定简便易行的家庭(族)礼仪,使之能够普及到社会底层,成为影响至今的民间通用礼;第三,《家礼》借鉴宋儒对家庙以及宗法制度的构想,创造性地改造了原有的“祠堂”概念,通过设定宗子在“家礼”中的核心地位,从而发挥宗法制度在维护家族秩序中的作用。历史证明,祠堂及其宗法体系在后世的运用中确实发挥了敬宗收族、凝聚家族力量的重大作用。

关键词: 家礼 社会教化 民间通用礼 祠堂 宗法

---

日本学者吾妻重二说“《家礼》的问世,可谓是中国近世思想史上的一件大事,其影响力之大,并不亚于他的《四书集注》。”<sup>①</sup>如果仅从化民成俗的角度看,《家礼》对普通民众的影响甚至超过了“四书五经”。这是因为,“四书五经”主要面向期待入仕的读书人,而《家礼》则是民众的日常行为仪则,涉及内容广泛又细致,从日常待人接物,再到婚丧嫁娶、祭祀祖先,无不囊括在内。朱子在《家礼序》中明确表达了对《家礼》社会效果的期待——“于国家所以崇化导民之意,亦或有小补云”。历史证明,《家礼》确实起到了“崇化导民”的作用,而且不止中国,周边的朝鲜半岛、越南、日本等都深受影响,其实际社会功效绝对超出“小补”的程度。

事实上,《家礼》在朱子去世后不久,就引起了朱子门人后学的推崇,他们或刊刻、或校订、或注释《家礼》,又或者仿照《家礼》编纂一家之礼,在士人的推动下,渐渐地《家礼》进入了国家礼制。<sup>②</sup>到明洪武三年敕令编纂《大明集礼》时,将《文公家礼》视为士庶阶层的标准礼制,《家礼》自然而然成为民间通用的日常礼仪规范,即便在清朝四库馆臣武断地判定《家礼》为朱子伪作之后<sup>③</sup>,似乎并未影响到民间社会对《家礼》的应用。据《中国地方志民俗资料汇编》的记载,清末民国时期民间社会仍普遍遵循“文公家礼”<sup>④</sup>,这从侧面反映出《家礼》对民间礼俗的影响绝非仅靠国家强制力的推行而实现,亦不因作者受到质疑而减弱,换言之,《家礼》对中国民间社会的深远影响与其文本内容的特质密切相关。

朱子在《家礼序》中提出的“酌以古今之变”是当时礼学家的普遍想法,但朱子又认为,当时的礼学著述普遍存在两个问题:一是遗本务末、缓实急文,即忽视了礼的根本,过于关注仪节形式;二是仪节形式过于繁琐,不能举纲张目,导致贫困民众无法施行。因此,朱子所编纂的《家礼》至少要具备以下特

---

① 吾妻重二《〈家礼〉的刊刻与版本——到〈性理大全〉为止》,《朱熹〈家礼〉实证研究》,华东师范大学出版社,2012年,第75页。

② 详见吾妻重二《〈家礼〉的刊刻与版本——到〈性理大全〉为止》,《朱熹〈家礼〉实证研究》第76-94页。

③ 关于《家礼》与朱子的关系,本文赞同吾妻重二的观点,即“《家礼》乃是朱熹的一部尚未定稿作品,作为稿本而在世上流传,久而久之它就被认定为定稿。”见《朱熹〈家礼〉实证研究》,第75页。

④ 详见杨志刚《明清时代朱子〈家礼〉的普及和传播》,《经学研究集刊》2010年第9期,第40-46页。

质:首先突出礼之本和礼之文的结合,既规定日常通礼,又规定冠婚丧祭等专礼;其次,突出礼的实用性,力求条理清楚、简便易行。除此之外,《家礼》还有一个创新,既突显了礼的“谨名分、崇爱敬”的本质,又能真正实现《家礼》在维持家族秩序的功能,那就是设立祠堂、尊重宗法。《家礼》的这三个特点决定了它在社会教化、化民成俗方面有着不可取代的价值。

## 一、礼有本有文

《家礼序》曰“凡礼有本有文。自其施于家者言之,则名分之守、爱敬之实者,其本也;冠婚丧祭仪章度数者,其文也。其本者有家日用之常礼,固不可以一日而不修;其文又皆所以纪纲人道之始终,虽其行之有时,施之有所,然非讲之素明,习之素熟,则其临事之际,亦无以合宜而应节,是亦不可以一日而不讲且习焉者也。”纵观《家礼》的内容,“司马氏居家杂仪”规定了不同家族成员的日常行为仪则,力求人人遵守各自的名分,履行符合自己身份的爱敬之实,这是礼之本;冠婚丧祭之礼则是贯穿人生重要时刻的礼仪,属于礼之文。正因为《家礼》遵循“礼有本有文”的原则,所以《家礼》最终能够成为“不可以一日而不修”、“不可以一日而不讲且习”的日常礼仪规范。

把“守名分”作为礼之本,是儒家的一贯看法。在春秋礼崩乐坏的情境下,孔子认为理顺君臣名分是从政的首要任务。子路问“卫君待子而为政,子将奚先?”子曰“必也正名乎!”朱子注曰“是时出公不父其父而称其祖,名实紊矣,故孔子以正名为先。”(《论语集注·子路》)后面孔子进一步解释道“名不正,则言不顺;言不顺,则事不成;事不成,则礼乐不兴;礼乐不兴,则刑罚不中;刑罚不中,则民无所措手足。”(《论语·子路》)在孔子看来,上层统治者如果不守名分,就会导致礼乐刑法不能实施,教化人民的政治理想也就无从谈起。宋儒依然重视名分与礼之间的关系,司马光说“天子之职莫大于礼,礼莫大于分,分莫大于名。何谓礼?纪纲是也。何谓分?君臣是也。何谓名?公、侯、卿、大夫是也。”(《资治通鉴》卷一)作为治国之礼的“分”以君臣为主,作为一国之君的“天子”是核心,那么家礼之“分”则以父子为主,在一家之中则突出了宗子的核心地位,在此前提之下,所有家族成员就有了父、子、兄、弟、母、妻、仆、妾等不同的“名”。与君臣之“分”有所不同,家族成员之间彼此有血缘、姻亲等关系,所以家中的名分与爱敬之情有着天然的联系,比如有父之名,自然应行慈爱之实;有子之名,自然应行孝之实等等,这在儒家思想中是不容置疑的。儒家所讲的五伦当中父子有亲、夫妇有别、长幼有序主要是指家族成员间的人伦纲常。《家礼·通礼》中“司马氏居家杂仪”就规定了从家长,到父母、子弟,乃至内外仆妾等不同成员应尽的“名分”。

朱子主张礼有本有文,是对孔子兼重文质思想的继承。当林放问礼之本时,孔子回答“礼,与其奢也,宁俭;丧,与其易也,宁戚。”(《论语·八佾》)朱子注曰“在丧礼,则节文习熟,而无哀痛惨怛之实者也。戚则一于哀,而文不足耳。礼贵得中,奢易则过于文,俭戚则不及而质,二者皆未合礼。然凡物之理,必先有质而后有文,则质乃礼之本也。”(《论语集注·八佾》)在朱子看来,礼必须“有本(质)有文”,而且“本(质)”和“文”最好不要偏倚,即“礼贵得中”。但在不能取文质之“中”的情况下,与孔子一样,朱子也是宁愿选择“本(质)”。因此,朱子说“大抵谨名分、崇爱敬以为之本,至其施行之际,则又略浮文、务本实,以窃自附于孔子从先进之遗意。”(《家礼序》)所谓“从先进之遗意”与“宁俭”、“宁戚”表达了同样的重“本(质)”的理念。

尽管朱子和孔子都有“从先进”的意图,反对“文胜质”,但这并不意味着“文”可以忽略。在朱子看来,宋代面临的问题与孔子时代不同,孔子时代是“过于文”,所以孔子要求回归“礼之本”,而宋代的问题是普遍不了解“礼之文”,所以宋代儒者首先应该参酌古今之礼,明确具体的仪章度数。据《语类》载:

古人上下习熟,不待家至户晓,皆如饥食而渴饮,略不见其为难。本朝陆农师之徒,大抵说礼都要先求其义。岂知古人所以讲明其义者,盖缘其仪皆在,其具并存,耳闻目见,无非是礼,所谓“三千三百”者,较然可知,故于此论说其义,皆有据依。若是如今古礼散失,百无一二存者,如何悬空

于上面说义!是说得甚么义?须是且将散失诸礼错综参考,令节文度数一一着实,方可推明其义。若错综得实,其义亦不待说而自明矣。(《朱子语类》卷八十四)

朱子反对悬空说礼,主张“节文度数一一着实”之后再“推明其义”。以“节文”说“礼”是朱子礼学的特色,何谓“节文”?朱子曰“节谓等差,文谓文采。等差不同,必有文以行之。”(《语类》卷三十六)实际上,在理学视野下,朱子所谓的“礼之文”不仅是具体的仪章度数,而且是“天理之节文”,也是儒家区别于佛老的重要特征。《语类》载:

(朱子)曰:“……然而世间却有能克己而不能复礼者,佛、老是也。佛、老不可谓之有私欲。只是他元无这礼,克己私了,却空荡荡地。他是见得这理元不是当。克己了,无归着处。”又问“所以唤做礼,而不谓之理者,莫是礼便是实了,有准则,有着实处?”曰“只说理,却空去了。这个礼,是那天理节文,教人有准则处。佛、老只为元无这礼,克来克去,空了。”(《语类》卷四十一)

“克己复礼”不可将“理”字来训“礼”字。克去己私,固即能复天理。不成克己后,便都没事。惟是克去己私了,到这里恰好着精细底工夫,故必又复礼,方是仁。圣人却不只说克己为仁,须说“克己复礼为仁”。见得礼,便事事有个自然底规矩准则。(《语类》卷四十一)

这里朱子反对笼统地说“礼即理”,他认为,只说理,不说节文,就缺少工夫的落实处,这与佛家没有区别。在朱子看来,佛家也讲天理,也讲“克己”工夫,但是他们讲“天理”缺少了“节文”,讲“克己”工夫却缺少了“复礼”的目标,所以佛家不如儒家务实。因此,朱子把“礼”定义为“天理之节文,人事之仪则”(《论语集注·学而》)这样一来,儒家所言的“礼”与“仁”、“义”等德目一样,就有了形而上学的根据,也就从伦理道德层面的概念上升为哲学概念,同时礼又能切实地运用于人伦日用之中,体现了儒家入世的特点。在朱子看来,礼既有本体论的依据,也是下工夫的明确目标,所以克己能否“复礼”就是区分儒佛的重要特征,这与朱子讲“理一分殊”一定要强调“分殊”的理念完全一致。朱子认为,如果能够在现实中做到“复礼”,那么就可以说“礼即理”。他说:

礼谓之“天理之节文”者,盖天下皆有当然之理。今复礼,便是天理。但此理无形无影,故作此礼文,画出一个天理与人看,教有规矩可以凭据,故谓之“天理之节文”,有君臣,便有事君底节文;有父子,便有事父底节文;夫妇长幼朋友,莫不皆然,其实皆天理也。(《语类》卷四十二)

天理无形,礼作为具体化的仪节体现了天理,在这个意义上,礼之重要性不言自明,所以黄幹评论《家礼》时说“盖以天理不可一日而不存,则是礼亦不可一日而或缺也。”(《书晦庵先生〈家礼〉》,《勉斋集》卷二十二)所谓“有君臣,便有事君底节文;有父子,便有事父底节文”,是说君臣、父子等五伦本是天理,如果能真正做到君仁臣忠,父慈子孝,就守住了各自的名分,也就体现了天理,这时才可以说“礼是理”。在朱子看来,能否在人伦日用中践行礼,恰是儒学与佛老的重要区别。缘于此,《家礼》在传入朝鲜、日本之初,不约而同地被儒者用来反对佛教学说和礼仪。

对朱子来说,礼从天理落实到人的这个过程不仅是个体的修养工夫,还体现了由天道化生万物到人文化成的社会教化过程。在解释“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”时,朱子曰:

天以阴阳五行化生万物,气以成形,而理亦赋焉;……于是人物之生,因各得其所赋之理,以为健顺五常之德,所谓性也。……人物各循其性之自然,则其日用事物之间,莫不各有当行之路,是则所谓道也。……性道虽同,而气禀或异,故不能无过不及之差,圣人因人物之所当行者而品节之,以为法于天下,则谓之教,若礼、乐、刑、政之属是也。盖人之所以为人,道之所以为道,圣人之所以为教,原其所自,无一不本于天而备于我。学者知之,则其于学知所用力而自不能已矣。(《中庸章句》)

在朱子看来,人性源于天理,都是纯然至善的,然而“性道虽同,气禀或异”,导致先天至善的本性不能完全发挥,就难免出现恶的现象,于是圣人设计礼乐刑政来教化百姓。另一方面,从本源上来讲,人人都具有至善的天性,这使得社会教化成为可能。这段话从根本上说明了朱子何以如此重视编写礼书,即礼作为“修道”的重要方式,不仅于个人是“所以修身齐家之道”,而且“于国家所以崇化导民之意”都有

重大的意义。要想真正实现这些目标,不仅要兼顾“礼之本”和“礼之文”的系统性,而且还要兼具人人可以践行的通俗性、实用性。

## 二、礼者履也

对于朱子来说,编纂礼书务必遵循“礼者履也”的基本原则,朱子早在同安任职时就表达过这种观点,他说:

学者博学乎先王六艺之文,诵焉以识其辞,讲焉以通其意,而无以约之,则非学也。故曰博学而详说之,将以反说约也。何谓约?礼是也。礼者,履也,谓昔之诵而说者,至是可践而履也。……然古礼非必有经,盖先王之世,上自朝廷,下达闾巷,其仪品有章,动作有节,所谓礼之实者,皆践而履之矣。故曰“礼仪三百,威仪三千,待其人而后行”,则岂必简策而后传哉?(《文集》卷七十四《讲礼记序说》)

相较于讲诵礼书而言,“待其人而后行”才是礼的真正价值,朱子认为,即便是礼经,也不过是“行”之后的记录,他说“《仪礼》不是古人预作一书如此。初间只以义起,渐渐相袭,行得好,只管巧,至于情文极细密,极周经处。圣人见此意思好,故录成书。”(《语类》卷八十五)正是从这种理念出发,朱子编礼书总是不断实践、不断修改,比如他在绍兴十七年开始考订诸家祭仪,乾道五年丁母忧居丧期间,仍在修改,乾道八年吕祖谦丧父,欲考订祭礼,征求朱子的意见,朱子回信曰“《祭礼》略已成书,欲俟之一两年,徐于其间察所未至。今又遭此期丧,势须卒哭后乃可权宜行礼,考其实而修之,续奉寄求订正也。”(《文集》卷三十三《答吕伯恭》)所谓“徐于其察所未至”、“考其实而修之”说明朱子著礼书必经自己实践后才能定稿。《祭礼》到淳熙二年定稿时,已与初稿面貌全变。<sup>①</sup>可惜《家礼》因为失窃导致朱子无法修改。但即便如此,现存《家礼》与朱子礼学的基本理念并无二致,事实证明,《家礼》是一部适合庶民阶层使用的家庭日用仪则。

首先,《家礼》为了解决“贫窳者”“终不能有以及于礼”的情况,在具体仪节、器物使用、场所设置等方面保持弹性空间。如,祠堂规制关注了无官职的士庶人以及贫穷者群体。《家礼》曰“古之庙制不见于经,且今士庶人之贱亦有所不得为者,故特以祠堂名之,而其制度亦多用俗礼。”(《家礼》卷第一)关于祠堂规制,曰“若家贫地狭,则止为一间,不立厨库”,甚至“地狭,则于厅事之东亦可。”(同上)又在丧礼的治葬仪式中,墓碑刻字分有官和无官两种情况,有官职者“刻云‘有宋某官某公之墓’,无官则书其字曰‘某君某甫’”,妇人的刻字分丈夫是否在世及其有无官职的情况,夫在则云“‘有宋某官姓名某封某氏之墓’,无封则云‘妻’,夫无官则书夫之姓名”;夫亡则云“‘某官某公某封某氏’,夫无官则云‘某君某甫妻某氏’。”(《家礼》卷第四)这些细节上无不彰显着《家礼》面向平民的定位,相较于《仪礼》是面向诸侯公卿大夫等阶层的贵族之礼,《家礼》的定位则是士庶民之礼。

《家礼》的这种定位有其理学依据,在朱子看来,人人“性道虽同,气禀或异”,所以人人都有接受教化的必要性和可能性,然而礼经没有规定庶民之礼,所以朱子要为庶民阶层编一部礼仪指导用书;另一方面《家礼》的出现也是宋代社会形势发展的必然要求。经历了五代十国的混乱,门阀士族势力受到破坏,而科举取士使得庶民子弟入仕成为社会常态,在这种情势之下,“礼不下庶人,刑不上大夫”已不再适应当时的社会现状。于是国家主导编订了《政和五礼新仪》,重新规范不同阶层的礼仪规范;广大儒者则热衷于考订古礼,制定适合当时士庶人阶层的家庭礼仪,在此背景之下,《家礼》应运而生。可以说,《家礼》的面世,表明宋代官僚士大夫的私家家礼撰述与国家礼制修订进一步合流,体现了北宋官方礼制的庶民化趋势的扩展和延伸。<sup>②</sup>

① 束景南《朱子大传》福建教育出版社,1992年,第306页。

② 王美华《家礼与国礼之间——〈朱子家礼〉的时代意义探析》,《史学集刊》2015年第1期。

其次,通俗易行是《家礼》参酌古今礼仪的基本标准,但是同时也要符合天理。朱子说“‘礼,时为大。’使圣贤有作,必不一切从古之礼。疑只是以古礼减杀,从今世俗之礼,令稍有防范节文,不至太简而已。”(《语类》卷八十四)又有人问丧礼制度节目。朱子曰“恐怕《仪礼》也难行。……某怕圣人出来,也只随今风俗立一个限制,须从宽简。而今考得礼子细,一一如古,固是好;如考不得,也只得随俗不碍理底行去。”(《语类》卷八十九)“随俗不碍理”表明了朱子的理学立场,从古还是从俗固然要看能否实行,但也要遵循“不碍理”的底线。

在通俗可行的标准下,《家礼》广泛吸收、融合宋儒的优秀礼学成果,如《通礼》中《居家杂仪》和《深衣制度》基本采自司马光《书仪》,“冠礼则多取司马氏;婚礼则参诸司马氏、程氏;丧礼本之司马氏,后又以高氏之书为最善,及论祔迁,则取横渠;……祭礼兼用司马氏、程氏,而先后所见又有不同;节祠则以韩魏公所行者为法;若夫大宗小宗之法,以寓爱礼存羊之意,此又《家礼》之大义所系。”(《文献通考》卷一百八十八)仅就婚礼而言,“亲迎用温公,入门以后则从伊川。”(同上)但在“从伊川处”也有小改动,就是改“三月庙见”为“三日庙见”。关于婚礼,朱子说:

司马与伊川定昏礼,都是依《仪礼》,只是各改了一处,便不是古人意。司马礼云“亲迎,奠雁,见主昏者即出。”是古礼如此。伊川却教拜了,又入堂拜大男小女,这不是。伊川云“婿迎妇既至,即揖入内,次日见舅姑,三月而庙见。”是古礼。司马礼却说,妇入门即拜影堂,这又不是。古人初未成妇,次日方见舅姑。盖先得于夫,方可见舅姑;到两三月得舅姑意了,舅姑方令见祖庙。某思量,今亦不能三月之久,亦须第二日见舅姑,第三日庙见,乃安。(《语类》卷八十九)

在朱子看来,实用的婚礼不仅要考虑是否符合古礼,还要考虑到现实人情。朱子在吸收宋儒的礼学成果时,特别重视司马光的《书仪》,《家礼》的基本结构和主要内容与《书仪》非常相近。这是因为朱熹很欣赏《书仪》的编写理念,所谓“大概本《仪礼》,而参以今之可行者。要之,温公较稳,其中与古不甚远,是七八分好”(《语类》卷八十四)。朱子也意识到《书仪》的缺点是不够实用,难以施行,原因有二:一是繁琐,二是《书仪》在考订古礼时,没有考虑现实状况。有鉴于此,朱子本着“礼者履也”的原则,将《书仪》的内容大幅删减,进一步简化,并且在细节上充分考虑了贫穷人家的需求。例如,冠礼仅存告于祠堂、戒宾、宿宾、加冠等仪节,删减了筮日、筮宾等内容。婚礼“六礼”(纳采、问名、纳吉、纳币、请期、亲迎)被删并为三礼,即纳采、纳币、亲迎。丧礼部分,《书仪》丧仪共计37项内容,《家礼》丧仪则减少至初终、沐浴、袭以至祔、小祥、大祥、禫等21项内容。具体到某一仪节,人人可以依据实际经济状况量力而为,如纳币规定“币用色缁,贫富随宜,少不过两,多不逾十。”(《家礼》卷第三)又“凡祭,主于尽爱敬之诚而已,贫则称家之有无,疾则量筋力而行之,财力可及者,自当如仪。”(《家礼》卷第五)这种富有弹性的规定显然充分考虑了《家礼》实施的可能性。

《家礼》仪节的简化与服务对象的庶民化相辅相成,都体现了“礼者履也”的基本观念,也奠定了《家礼》在社会教化方面的重要地位。值得注意的是,《家礼》不仅在礼仪上进行简化,而且还在治棺、治葬等操作层面也提出了切实可行的方法。针对棺木在南方容易腐烂的现实问题,朱子在《家礼》中提出“作灰隔”的方法,即:

穿圻既毕,先布炭末于圻底,筑实,厚二三寸,然后布石灰、细沙、黄土拌匀者于其上,灰三分,二者各一可也,筑实,厚二尺。别用薄板为灰隔,如椁之状,内以沥清涂之,厚三寸许,中取容棺。墙高于棺四寸许,置于灰上。乃于四旁旋下四物,亦以薄板隔之,炭末居外,三物居内,如底之厚,筑之既实,则旋抽其板,近上复下炭灰等而筑之,及墙之平而止。盖既不用椁,则无以容沥清,故为此制。又炭御木根,辟水蚁,石灰得沙而实,得土而黏,岁久结为全石,蝼蚁盗贼皆不能进也。(《家礼》卷第四)

为了更好地保存遗体,《书仪》建议只用棺不用椁,然而,清朝万斯同指出司马光的方法并不能从根本上防止或者延缓腐烂,真正有效解决这个问题的是朱子,万斯同指出“《朱子家礼》虽不为木椁,而易之灰隔之制,则坚与铁石无异,实胜于木椁。此后人所当法也。且《家礼》所以无椁者,以南土卑湿,故

不用椁,而代之以灰隔。”(《读礼通考》卷八十二)朱子葬长子亦采用这种方法“其圻用石,上盖厚一尺许,五六段横凑之,两旁及底五寸许。内外皆用石灰、杂炭末、细沙、黄泥筑之。”(《朱子语类》卷八十九)现代考古发掘显示,南宋元明清的南方墓葬多采用灰隔法,即以三合土浇筑墓圻,以松脂(沥青)灌注棺椁,放置木炭作为防潮材料。<sup>①</sup>由此可见,朱子强调“礼者履也”绝不仅限于理念、仪式等方面,他还在一些细节上提出很多务实的操作办法,从各个方面影响了民间礼俗。其中祠堂的提出对后世宗族兴盛和发展起到尤为重要的作用。

### 三、立祠堂 重宗法

《家礼》卷一开篇便是祠堂,朱子说“此章本合在祭礼篇,今以报本反始之心,尊祖敬宗之意,实有家名分之守,所以开业传世之本也,故特著此冠于篇端,使览者知所以先立乎其大者,而凡后篇所以周旋升降、出入向背之曲折,亦有所据以考焉。”(《家礼》卷第一)在朱子看来,祠堂体现了报本反始、尊祖敬宗的意义,也是家族中所有礼仪开展的主要场所。另外,由于这里所谓“祠堂”相当于士庶人的家庙,是朱子综合宋儒关于家庙的诸多观点而提出的新概念,所以必须放在开头讲清楚,所谓“古之庙制不见于经,且今士庶人之贱亦有所不得为者,故特以祠堂名之。”(同上)

从词源上说,“祠堂”这个名词古已有之,但并非家庙之意。有时是指作为表彰个人功绩而设立的“生祠”,有时也指在墓侧或墓前设立的祭祖场所。<sup>②</sup>朱子所言祠堂是对司马氏《书仪》中的影堂概念的发展,朱子之所以用“祠堂”取代“影堂”的说法,原因之一正如元代吴澄所说“新安朱子损益司马氏《书仪》,撰《家祭礼》,以家庙非有赐不得立,乃名之曰‘祠堂’。”(《吴文正集》卷四十六《豫章甘氏祠堂后记》)原因之二便是影堂并不适合祭祀使用,刘垓孙说“今文公先生乃曰祠堂者,盖以伊川先生谓祭时不可用影,故改影堂曰祠堂云。”(《性理大全》卷十九《家礼》“祠堂”注)为何“祭时不可用影”?朱子认为,“按古礼,庙无二主。尝原其意,以为祖考之精神既散,欲其萃聚于此,故不可以二。今有祠版,又有影,是二主也。”(《文集》卷四十《答刘平甫》)“祠版”指神主,起到凝聚祖先精神的作用,但如果与遗影同时出现在祭祀场所,就会使祖先精神涣散,于是朱子设立“祠堂”代替“影堂”作为祭祖场所。简言之,朱子所言祠堂的基本功能等同影堂,但是较影堂更合乎传统的祭祀理念。<sup>③</sup>

祠堂是为了解决庶民家祭礼仪而设立,所以祠堂的规制首先要满足祭祀的基本需要。按照《家礼》规定,“君子将营宫室,先立祠堂于正寝之东。”(《家礼》卷第一)一般设立三间,有中门、阼阶、西阶,“阶下随地广狭以屋覆之,令可容家众叙立”(同上),又在东面设立“遗书、衣物、祭器库及神厨”。考虑到家贫地狭的情况,可以只设一间,不立厨库,“而在东西壁下置立两柜,西藏遗书、衣物,东藏祭器”(同上)。关于内部设施,“祠堂之内,以近北一架为四龛,每龛内置一卓,……神主皆藏于椟中,置于卓上”(同上),宗子自西向东依次放置高祖、曾祖、祖、父的神主,非宗子则视具体情况奉不同的神主。堂内分割成龛,接近传统庙制中的同堂异室制。<sup>④</sup>关于祭祀祖先的范围,《家礼》继承程颐的观点,主张祭祀四世,并且要祭祀始祖和先祖,所谓“冬至祭始祖”、“立春祭先祖”。

祠堂不仅限于举行祭祀活动,而是家族成员开展一切活动的主要场所。比如宗子生嫡长子要告于祠堂;冠礼“前期三日,主人告于祠堂”冠礼礼成,“主人以冠者见于祠堂”;婚礼之纳采时,男女双方由

① 杨志刚《〈朱子家礼〉:民间通用礼》,《传统文化与现代化》1994年第4期。

② 详见吾妻重二《宋代的家庙与祖先祭祀》,《朱熹〈家礼〉实证研究》,第116页。

③ 关于祠堂、影堂、家庙、祭堂等概念在宋代的具体演变,可参照陆敏珍《重写世界:宋人从家庙到祠堂的构想》,《浙江学刊》2017年第3期。

④ 吾妻重二《宋代的家庙与祖先祭祀》,《朱熹〈家礼〉实证研究》,第141页。

各家主人“告于祠堂”亲迎时男女双方由“主人告于祠堂”、“三日主人以妇见于祠堂”；丧礼中祔时“诣祠堂，奉神主出置于座，还奉新主入祠堂，置于座”，大祥时“毕，祝奉神主入于祠堂”，禫时“主人以下诣祠堂”。平时主人主妇则要“出入必告，正至、朔望则参，有事则告”。可以说《家礼》的所有活动及其仪式都离不开祖先的见证，通过设立祠堂，既能集中祖先的神主，方便祭祀祖先，又能将家族成员的日常生活告知祖先，祠堂见证了“事死如事生，事亡如事存”的孝道。

朱子设置的祠堂与宗法制度相辅相成，无论是重要礼仪的主持，还是祠堂的日常管理上，都突出了宗子的重要地位。首先祠堂归宗子守护，“凡祠堂所在之宅，宗子世守之，不得分析。”（《家礼》卷第一）其次，祭祀祖先的范围严格区分大宗小宗，“大宗及继高祖之小宗，则高祖居西，曾祖次之，祖次之，父次之。继曾祖之小宗，则不敢祭高祖而虚其西龛一。继祖之小宗，则不敢祭曾祖而虚其西龛二。继祢之小宗，则不敢祭祖而虚其龛三。若大宗世数未滿，则亦虚其西龛，如小宗之制。”（同上）又“改题递迁”也有大宗小宗之别，即“大宗之家，始祖亲尽则藏其主于墓所，而大宗犹主其墓田，以奉其墓祭，岁率宗人一祭之，百世不改。其第二世以下祖亲尽，及小宗之家高祖亲尽，则迁其主而埋之，其墓田则诸位迭掌，而岁率其子孙一祭之，亦百世不改也。”（同上）

元代黄瑞节指出“《家礼》以宗法为主。所谓非嫡长子不敢祭其父，皆是意也。至于冠婚丧祭，莫不以宗法行其间云。”<sup>①</sup>祭祀由宗子主持，所谓“又曰‘支子不祭’，故今专以世嫡宗子夫妇为夫人主妇。”（《家礼》卷第一）举行冠婚丧礼的主持根据行礼者的身份而不同，冠礼“主人谓冠者之祖父，自为继高祖之宗子者。若非宗子，则必继高祖之宗子主之。有故则命其次宗子，若其父自主之”（《家礼》卷第二）；“凡主昏，如冠礼主人之法，但宗子自昏则以族人之长为主”（《家礼》卷第三）；立丧主时，“凡主人谓长子，无则长孙承重以奉馈奠”（《家礼》卷第四），之后的所有仪式无不区分宗子与非宗子，比如祔时“主人以下哭于灵前”，“按此谓继祖宗子之丧，其世嫡当为后者主丧，乃用此礼。若丧主非宗子，则皆以亡者继祖之宗主此祔祭”（同上），叙立时“若宗子自为丧主，则叙立如虞祭之仪。若丧主非宗子，则宗子主妇分立两阶之下，丧主在宗子之右，丧主妇在宗子妇之左”（同上），降神时，“若宗子自为丧主，则丧主行之，若丧主非宗子，则宗子行之”（同上），等等。

在日常生活中，宗子也有自己应尽的义务和责任。《家礼》曰“主人晨谒于大门之内”，注曰“主人，谓宗子主此堂之祭者。”（《家礼》卷第一）主人主妇要“出入必告”，“有事则告”，各种告文中的自称亦有别于非宗子，“于皇高祖考、皇高祖妣，自称‘孝元孙’；于皇曾祖考、皇曾祖妣，自称‘孝曾孙’；于皇祖考、皇祖妣，自称‘孝孙’；于皇考、皇妣，自称‘孝子’。……凡自称，非宗子不言孝。”（《家礼》卷第一）“孝”是专属宗子的自称，非宗子不能以“孝”自称。一般情况下，宗子将会成为家族的家长。按照“居家杂仪”的规定，家长既有发号施令的权力，也有安排一切事务的责任，所谓“凡为家长，必谨守礼法，以御群子弟及家众”，“分之以职，授之以事，而责其成功”，“制财用之节，量入为出，称家之有无以给”。（《家礼》卷第一）一句话，家族相关的日常活动、财务收支以及往来交际等一切事务都由家长负责打理，与之相应地，“居家杂仪”提出“凡诸卑幼，事无大小，毋得专行，必咨禀于家长。”又“易曰：家人有严君焉，父母之谓也。安有严君在上，而其下敢直行自恣不顾者乎？虽非父母，当时为家长者，亦当咨禀而行之。则号令出于一人，家政始可得而治矣。”（《家礼》卷第一）家长负责制是中国封建家庭的基本模式，尤其在大一统的国家体制下，在远离政治中心的乡村基本由一些较大宗族以家长或族长负责的形式，维持着一个宗族乃至当地的社会秩序，而家长或族长的推选在一般情况下都要遵循宗法原则。

《家礼》赋予宗子在家族中的重要地位是有经济保障的。相较于其他宋儒对宗法、家庙的设想，朱子设置祠堂更加切实可行，最突出的表现是提出“置祭田”，所谓“初立祠堂，则计见田，每龛取其二十之一以为祭田，亲尽则以为墓田，后凡正位祔者，皆仿此，宗子主之，以给祭用。上世初未置田，则合墓下子

① 转引自《朱子全书》第七册，《〈家礼〉·校点说明》，第857页。

孙之田,计数而割之,皆立约闻官,不得典卖。”(《家礼》卷第一)祭田的设置一方面使祭祀有稳定的资金来源,保证祭祀的长期举行,另一方面也能增强宗子的话语权,宗子牢牢掌握经济权之后,祭祀权、管理权等才能真正落实。《家礼》还倡导同居共财,反对财产“私有”。“凡为子,为妇者,毋得蓄私财。俸禄及田宅所入,尽归之父母舅姑。当用则请而用之,不敢私假,不敢私与。”(《家礼》卷第一)子妇不能有私财的原因与儒家孝道观念有关,所谓“夫人子之身,父母之身也。身且不敢自有,况敢有私财乎。”(同上)同居共财与宗子法息息相关,体现了家国同构体制下的家族秩序与国家社会秩序的统一性。

在一个家族中,财政大权由宗子或者家长牢牢把握,这也就从根本上保证了家长制的合法性。无论近现代学者对封建家长制的看法如何,都不能否认这种体制曾经对宗族的兴盛、地方的自治以及社会教化所发挥的实际作用。

要之,在马克思提出经济基础决定上层建筑理论的五百多年前,朱子已经深谙此道,在他的有限从政生涯中,他试图通过正经界、建立社仓、减免赋税等经济措施来实现整顿吏治、教化民众的目标,而《家礼》的“祭田”制度与他的政治理念一脉相承,都是通过掌握经济财政大权来保证宗子或家长权力的落实。对比后来各大宗族的祠堂发展状况和《家礼》有关祠堂的规定,可以发现,“除了后来形成的家谱他没谈到以外,大凡祠堂、族田、祭祀、家法、族长等体现近世家族制度形态结构的主要内容,《家礼》都提了出来。可以说,后世的家族制度,大体上就是按照朱熹设计的模式建立起来的。”<sup>①</sup>

#### 四、结论

“礼有本有文”、“礼者履也”是朱子的基本礼学观点,贯穿他的所有礼学著作,从早年编家祭礼再到晚年撰写《仪礼经传通解》,无不秉持这种基本理念。所不同的是,《家礼》因面向庶民阶层,所以更为通俗易懂,也更加容易传播和普及。在朱子看来,礼有本有文,“居家杂仪”体现了“守名分、谨爱敬”的礼之本,冠婚丧祭体现了“纪纲人道之始终”的礼之文。《家礼》从规定家长、父母、子弟、主妇、舅姑、仆妾等家族成员的日常行为规范,到一个人成人、结婚、死亡等重要时刻的礼仪,再到尊祖敬宗、报本反始的祭祀礼仪,囊括了一个人一生要实行的各种礼仪规范。更为重要的是,《家礼》提出设立祠堂,不仅建立了祭祀祖先的固定场所,而且通过置祭田解决了祭祀的财产来源,并且通过将宗子设定为祠堂的守护者、祭田的掌控人、重要礼仪的主持者,从实际上确立了宗子的核心地位,最终达到敬宗收族的效果。虽然《家礼》在南宋并没有普遍实施,但明清时期宗族的发展证明了朱子关于祠堂的设想对敬宗收族颇富成效。与之相应地,明清时期出现了大量的家训、家法、族规等,它们无不以《家礼》为依据。可以说,朱子《家礼》对中国后世的影响是广泛而深远的。

作为民间通用礼,《家礼》在“国家导民化俗”方面无疑是成功的。这既是礼仪庶民化的社会趋势使然,也与朱子理学思想息息相关,因此《家礼》也体现了朱子对人性与天理的哲学思考,但这不是本文关注的重点。值得注意的是,朱子编纂《家礼》之后,并不满足于此,而是继续编纂《仪礼经传通解》。可见,在朱子心目中,《家礼》的主要价值在于社会教化,要想进一步了解、实行古礼,仍有参照礼经的必要,正如周复所说:“《仪礼》存乎古,《家礼》通于今,《仪礼》备其详,《家礼》举其要,盖并行而不相悖也。故文公虽著《家礼》,而尤拳拳于编集《仪礼》之书,遗命治丧,必令参酌《仪礼》、《书仪》而行之,其意盖可见矣。好古而欲尽礼者,固有《仪礼》在。”(《家礼附录跋》)

(作者单位:福建社科院哲学所)

责任编辑:李存山

<sup>①</sup> 杨志刚《〈朱子家礼〉:民间通用礼》,《传统文化与现代化》1994年第4期。