

家国互构:社会史视角下的明代“大礼议”

——以霍韬为切入点

储卉娟

内容提要:中国基层社会秩序的讨论一直受到国家—社会框架的深刻影响,并逐渐从探究国家与地方之间关系的结构性机制溯源其上,重新开始关注传统家—国关系构造的历史渊源。本文尝试从社会史的角度切入这个问题,以影响近世思想至深的明代“大礼议”为背景,以明代霍韬的双重身份——“礼臣”与“乡宦”为线索,以其双重身份下的社会行为为主轴,重做行动者的观念分析,试探庙堂礼制建构与宗族重建之间的思想关联,以“互构”的视角尝试观照国家与社会的历史形成过程。

关键词:大礼议;霍韬;家国;行动者;观念分析

明嘉靖一朝,有一件极其重要的事件,史称“大礼议”。简略地说,就是世宗皇帝朱厚熜以藩王之子继承大统,一变而成为皇帝,之后极力为生父母争取礼制上的正统地位,因而与官僚们进行的一场持续近二十年的斗争(白寿彝,1995;孟森,2002;南炳文,1985;牟复礼,1992)。在此过程中,家—国,嗣—统,成为皇帝与士大夫争论的焦点。对于后人而言,这一斗争也因此成为旨在重新界定家—国观念体系的重要思想史事件。

孟森先生从士大夫的角度入手,认为“大礼议”事件是“嘉靖一朝士大夫气节之表示”,将之定位于嘉靖皇帝欲崇敬本生父母的“私心自用”与士大夫阶层“始终以祀事为害政之枢纽,崇奉所生”的公心之对抗(孟森,2002:185)。此说影响甚广,但将一场关于礼制的二十年廷议简化为公私权力的争夺,无异于将关注点完全限制于斗争的根本目标,而忽略了论辩中言辞、话语的内在意义。

针对于此,学界从不同角度有所推进。根据尤淑君(2005)的整理,有三种具代表性的思路:承继孟森并有所发展的皇权—道统说;思想史层面的朱学—王学对立说;以及近年来较为活跃的革新—守旧斗争说。简而言之,“皇权—道统”对立的分析框架,将恣意妄为的皇帝和秉持公心的士大夫的斗争,转化为皇权与道统两种正当性来源的较量,以此来透视明代中期合法性的争夺,解释其后道统衰落的缘由(张治安,1972;Carney Fisher,1977;朱鸿,1978),但此种议论未能区分士大夫内部的分化:何以杨廷和一方就代表了“道统”的全部,而站在杨廷和对面的张璁等人则应当被驱逐在“道统”、“儒生”之外?又何以张璁等人既然代表皇权,在“大礼议”后期却站到了皇帝的对立面?此间转化何以可能?

作者简介:储卉娟,中国人民大学社会与人口学院讲师,主要研究方向为法社会学、知识社会学与城市社会学。

“朱学—王学”对立说与“革新一守旧”对立说仿佛一个硬币的两面。前者认为大礼议事件是朱学与王学冲突的思想体现与政治激化,强调从此场辩论中所衍生的关于天理、人情的争论来检讨当时的社会背景,将思想发展与社会情境做密切勾连(唐长孺,1987;阎爱民,1991;张璜,1997;左东岭,2000;邓志峰,2006);后者则强调政治斗争,将“大礼议”事件本身视为斗争工具,指出嘉靖是为了变法需要大展皇权,因此发起大礼议,摒斥旧臣,扫清新政障碍(罗辉映,1985;张显清,1988;张立文,2002;田澍,2002)。如果说“朱学—王学”对立说旨在淡化“大礼议”事件与皇权的勾连,将其描述为礼臣们所属学派的观念战争,从而将政治行动简化为学术行动,那么“革新一守旧”对立说就是将一切学术行动都归结为政治谋划,几乎彻底取消了事件中的思想维度。

以上思路虽然秉持观点迥异,却共同划定了有关“大礼议”之争的基本问题域:这不是一场普通的利益之争,皇帝与礼臣参与这一事件究竟所持动机为何,直接决定了研究者如何理解这场争论所开放出的历史意义。沿着这一问题的思路,我们可以进一步思考:是否可以将人们的行动嵌入“对抗国家的知识分子”、“学派差异造就的观念之战”、“打着礼制幌子的纯粹政治利益斗争”这些简单模式之中的一种?

清代考据学的努力,在此问题之下,似可带给我们更多启发。毛奇龄站在历代礼学的脉络中,直接入手分析“大礼议”中有关礼的争论,辨析张璜等人的人情论和杨廷和等人的濮议论,指出他们的议论背后隐藏的实际主张,以及与礼不和之处^①(张寿安,2001:241-255)。由此,有学者尝试回到有关“礼制”的言辞本身,充分理解行动者的复杂动机:在大礼议这场以前途与性命为赌注的斗争中,参与者究竟基于什么原则选择立场,他们争取的又是何物?在各种激烈议题的核心,他们自身认定的“礼”与“非礼”究竟是什么?简单地说,什么样的“礼制与名分观念”造就了这一事件?尤淑君指出,“当嘉靖君臣讨论‘大礼’时,双方皆牵引出‘天理’是否重于‘人情’、‘尊尊’是否高于‘亲亲’及‘大公’是否必须‘无私’的讨论串,其争执的中心点显然不在于谥号字数的多寡,而是在于身份(identity)的判定”(尤淑君,2005),并从名分礼秩与皇权重塑的角度,具体论证了大礼议中皇帝与礼臣的行动及其背后的名分坚持,及其对于整个嘉靖朝政治文化的影响(尤淑君,2006:23-24)

然而,尽管对行动者的研究已从“气节”、“学派”、“利益”具体化为“观念”,但以上研究均局限于观察庙堂一端。换言之,以朝堂为行动主体唯一的意义建构领域,“大礼议”意义的讨论因此也局限于国家观念层面。因此,当科大卫对礼制的研究将视野扩展到明代基层社会时,令人有惊喜之感。他注意到明清的宗族建构运动与礼仪改革的某种同步性,而前者的核心条件则被归结到明初的里甲登记和中期由“大礼议”开启的礼仪改革(科大卫,2009:127)。在此基础上,一种新的可能探讨路径被勾勒出来:“大礼议”一事的走向和过程——同时具备礼臣和乡宦身份的参与者的行动——发生在岭南地区(但不限于此)的地方社会结构变迁,三者之间有无可能存在深层的相关性?

科大卫对此亦有未暇详论的判断:“通过里甲登记,通过礼仪改革,珠江三角洲的百姓得到了朝廷的承认,也因此改变了身份。一个建立在礼仪上的权力机构成形了,它把地方社会和国家结合起来,在此过程中,一个阶级也从草莽百姓中诞生”(科大卫,2009:127)。在此,他所强调的是珠江三角洲百姓对于上层礼仪改革的利用:国家层面的礼仪合法性被假设为不证自明,地方社会只是搬用其礼仪结构来加强自身的合法性。然而,下层社会的结构与运动也可能反馈给这些置身其中的礼臣。那些并非逢迎之辈的

① 毛奇龄,《辨定嘉靖大礼议》,收入《丛书集成初编》第一千零四十一卷(北京:中华书局,据艺海珠尘本,2卷,1985)。

严肃礼臣,在“大礼议”事件中所表现出的礼制与名分观念,如对统、嗣、大小宗,亲亲与尊尊问题的认知,除了来源于各种官方文本儒学思潮的熏陶之外,与日常生活中的实际礼法安排、时事舆论是否存在某种关联?

因此,本文希望把宗族重建的历史过程作为社会史的背景,对来自岭南浙西南区域的大礼议参与者,重做“行动者的观念分析”,并以兼具礼臣与乡宦身份的霍韬为切入点,做一尝试。

一、霍韬生平:礼臣与乡宦

霍韬于成化二十三年生于广东省南海县石头乡,年幼时跟随家人在家务农。弘治十八年入乡塾,正德九年二月,会试第一。同年三月,参加廷试,赐二甲第一名进士出身,观政吏部。六月,归家成婚。正德十一年,入广东省南海县西樵山讲学。正德十六年六月,回吏部任职。八月,任兵部职方司主事。十月,上《大礼疏》,支持明世宗考“兴献王”。之后霍韬的人生轨迹,则以参与“大礼议”和回乡“宗族建构”两项关键议题作为主要内容,多次反复。具体而言,根据《明史》本传记载,可按照若干标志性事件进行分期:

大礼议 I:嘉靖元年正月至十月——上《嘉靖三礼疏》,支持世宗考兴献王。

明世宗即位之初,即带来了当考生父兴献王还是考孝宗(先皇武宗之父)的问题。霍韬不惜背弃持孝宗立场的座师礼部尚书毛澄,往复三次相质难,“知澄意不可回”,^①十月便上疏明世宗,正式表明立场,支持考兴献王,成为了张璁的重要支持者。

宗族建构 I:嘉靖二年至六年——辞官归家,整顿宗室。

嘉靖二年,杨廷和得势,张璁一派或贬或归。霍韬也称病归家。嘉靖三年,明世宗开始着手重新议尊崇所生事宜,霍韬被两次催促进京议礼,均称病推辞;嘉靖四年,在家乡建立祠堂和石头书院;十二月,霍韬仍然是固辞了少詹事兼侍讲学士的任命。

还朝 I:嘉靖六年至七年——还朝,主修《明伦大典》。

嘉靖六年,在明世宗的再三催促下,霍韬终于返回朝廷,先以有南方口音为由拒绝参加经筵日讲,后献《古今政要》及《诗书直解》。同年九月迁詹事兼翰林学士,霍韬再一次推辞不就。七年四月进礼部右侍郎,霍韬一再力辞,并推荐其他同僚,最终也未上任。七年六月,明世宗着手修《明伦大典》,霍韬参与此事。之后,明世宗超拜霍韬为礼部尚书,掌詹事府事,霍韬再次拜辞。

大礼议 II:嘉靖九年——反对天地分祀,与世宗决裂。

世宗在“大礼议”之后继续谋划让兴献帝称宗入庙,因而在嘉靖九年,要把天地合祀改为天地分祀,受到张璁等继续派的质疑和反对。此时给事中夏言上《请举亲蚕典礼疏》,建议天子亲耕于南郊,皇后亲耕于北郊,正迎合明世宗所追求的南北郊分祀。霍韬却不再支持皇帝。他与方献夫等明确反对天地分祀,并公开猛烈攻击夏言,导致尽人皆知。夏言大怒,以“无君七罪”弹劾。此时形势逆转,夏言已成世宗最得力的喉舌,霍韬攻击夏言,并将世宗的真正意图暴露人前,因而下狱。一个月后,世宗感念当年议礼之功,将他释放。不久,霍韬以服母丧的名义再次返回岭南家乡。

宗族建构 II:嘉靖九年至十二年——家族整顿。

^①《明史》卷一百九十七《列传第八十五·霍韬》,北京:中华书局,1974年标点本,第17册,第5207页。

从此,霍韬在明世宗谋求为生父立庙的整个过程中都未再发言,而是将精力放在家族事务的管理上。此时他已是霍氏家族中最显赫的人物,次子、七子和九子也分别中举,进入官场,加上旁支亲眷,形成了一支相当大的家族势力。

还朝Ⅱ:嘉靖十二年至十八年——重新出仕,锐力改革社会礼仪和官场。

嘉靖十二年十月,霍韬还朝,历任吏部左、右侍郎。因与尚书汪韬争权,导致部内不合。后来汪韬被罢免,世宗一直没有任命新的尚书,霍韬以侍郎的低位掌管整个吏部的实际事务。嘉靖十五年,霍韬出为南京礼部尚书,整顿南京官场和社会礼仪。一方面,对南京的官场礼仪进行整顿,并监督官员的守礼情况;另一方面,整顿社会风俗,“禁丧家宴饮,绝妇女入寺观,罪娼户市良人女,毁淫祠,建社学,散僧尼,表忠节”。^①

嘉靖十八年,霍韬重任京城吏部尚书,掌詹事府事。第二年在任上去世。死后追赠太子少保,谥号文敏。

根据这些事迹,我们大致可以对霍韬做一些基本的评断:

他不是结党营私逢迎之徒。近乎偏执地反复辞官(并非空做姿态)、与皇帝冲突,即便下狱祈哀也不改立场,正是证明。他参加“大礼议”的动机,较无可能如后世所批评的那样,只为迎合取悦世宗。他的意见都只涉及国家大计,不肯从世宗的私人利益着眼,所以世宗从来也没有像宠信夏言和严嵩一样喜爱他,但在各种关键点,又不得不倚重他的意见;也不大可能是为了党争,他对毛澄向来执弟子之礼,仅因为议礼不合,便终生决裂。回望一生,《明史》本传给了他一个断语:“学博才高,量褊隘,所至与人竞……其不顾公论如此。”^②那么,我们可以推断他关于大礼议的基本立场源于他对于内心“礼”的坚持。

霍韬一生执着于“礼”,“礼”被他认为是家国延续和治理的基本原则。他不顾师恩坚决支持世宗考兴献王,是因为他认为明世宗以谁为父直接关系到圣贤之道是否可行,以及政策等一切事体是否可顺利推行。他大力整顿家族事务,弘扬孝道,设立祠堂,建立书院,制定家训,是因他认为家乃一切之根本,一个合乎“礼道”的家是必要的。这种意识在他年轻的时候便有:“公未第时,有志合己分之爨。”^③他主张“入官门先营家计”,^④要求霍氏子弟“做第一等人事,做第一等人物,占第一等地步,使乡邦称为忠厚家,称为谨慎家,称为清白家,称为勤俭家,称为谦逊家”。^⑤而晚年在南京,霍韬以相当激烈的手段重整官场礼仪,整顿社会风俗,也应是如此。

除去在南京度过的晚年时光,霍韬一生的知名事迹,只围绕着“大礼议”和宗族建设两点。偏执而自负的性格让他一直遵从内心原则来行动,而命运起伏又令他在朝堂上的行动和在家乡的行动交叉进行,互相支持,一同体现了他对于家和国的态度和行动立场。对之前提出的问题 and 研究思路来说,霍韬可谓是可行且妥当的个案分析对象,我们可以通过对这些行动和言论的分析,重新回到霍韬所面对的现实政治与社会背景,进而展现他内心所坚持的礼法世界。

① 《明史》卷一百九十七《列传第八十五·霍韬》，第17册，第5214页。

② 同上。

③ 霍韬：《霍文敏公全集·石头录》卷二，同治元年刻本，第230页。

④ 霍韬：《渭崖文集》卷一，《四库全书存目丛书·集部》第68册，北京：北京大学出版社，1997年，第461页。

⑤ 霍韬：《渭崖文集》卷一，《四库全书存目丛书·集部》第69册，第168页。

二、霍韬的礼法世界

霍韬关于“家”和“国”的观念究竟是怎样的?我们以两次归家、两次还朝作为基点,将霍韬的生平分为四个阶段:大礼仪I,宗族建构I,大礼仪II和宗族建构II,分别考察其言行来探求线索。

(一)大礼仪I:“天下乃公器”

明武宗病逝,杨廷和草拟遗诏,称兴献王长子朱厚聰“伦序当立,遵奉祖训兄终弟及之文,告于宗庙,请于慈寿皇太后,迎嗣皇帝位”,^①但遗诏只阐明继统一事,对于兄终如何弟及并未详述。杨廷和等大臣给出了一个相当理想且复杂的继嗣方案,即朱厚聰先过继给武宗之父孝宗,名正言顺地成为武宗的兄弟,再以此身份入继大统。这一方案的前提是朱厚聰心甘情愿接受安排,将继承帝位看得高于对亲生父母的情感。事情的发展却恰恰相反:朱厚聰抓住遗诏中模棱两可的说法,坚持直接嗣皇帝位,而非先成为皇子。双方第一轮僵持,以厚聰胜利告终。四月二十二日,他到达北京城内,当日即皇帝位。

杨廷和在皇帝身份这一根本问题上一旦做出让步,那么明世宗与武宗、亲生父母的关系问题,便势必要有一个结果。世宗以“孝”的名义,坚持要求奉祀自己的亲生父亲兴献王,由此开启了大礼仪的序幕。

针对明世宗提出的要求,朝中意见殊异。杨廷和派主张“考孝宗”,张璁派赞成“考兴献王”。简单地说,各方冲突所在,是这样两个问题:第一,天子之情是否与庶人之情相同?第二,继统(继承皇帝位)是否必须以继嗣(不再是兴献王之子,而是孝宗之子,武宗之弟)为前提?即继统、继嗣是否可分离。

关于第一个问题,同属杨廷和阵营中的礼部尚书汪俊表述得最为清晰,他在嘉靖三年的上疏中说:“陛下入奉大宗,不得祭小宗,亦犹小宗不得祭大宗也。昔兴献帝奉藩安陆,则不得祭宪宗。今陛下入继大统,亦不得祭兴献帝,是皆制礼而情有所屈也。”^②

嘉靖元年,杨廷和、蒋冕、毛纪、费宏等联名上疏:“陛下追崇兴献王为帝,若以子自称,非所以孝宗,承祖宗之统也。臣等稽经考古,不敢曲从。”^③也就是说,必须先为孝宗后,方有资格继承祖宗之统。而他们要求朱厚聰以孝宗皇太子身份入京即位,其主要原因即在于朱厚聰出生于旁系,只有改换父母,依附于孝宗帝系这一“大宗”,才能实现由“非正统”到“正统”的转变,入继大统。

霍韬同年十月上《大礼疏》,从此开始力主继统和继嗣应当分离。

他认为天下乃公器,并非先皇私产。“天下者,天下之天下,非一人所得私也。”先皇指定厚聰嗣皇帝位,并非先皇的私恩。如果因此改换父母,反而将天下传承变成私相授受。此外,杨廷和等引用宋代“濮议”来支持几说。霍韬反驳说,宋儒所谓“天下重而父母轻”,根本背离了圣贤之道,“孟子言舜为天子,瞽瞍杀人,皋陶执之,舜则窃负而逃,是父母重而天下轻也”,^④根本不足为证。

皇帝继承,继承的只是帝统,与父子名分无关。这样才能保证孝宗和武宗之统不断,同时父子天性之恩不绝。“处之有其道,事之尽其诚,则于尊尊亲亲两不悖矣。”^⑤

①《明史》卷一百九十《列传第七十八·杨廷和》,第17册,第5036页。

②《明史》卷一百九十一《列传第七十九·杨廷和》,第17册,第5059页。

③《明世宗实录》卷十二,“中央研究院”历史语言研究所校印本,1962年。

④《明史》卷一百九十七《列传第八十五·霍韬》,第17册,第5208页。

⑤《明史》卷一百九十七《列传第八十五·霍韬》,第17册,第5209页。

他也认为天子乃一官爵,不能抵消天子作为子女应有的人伦之情。杨廷和一派主张为了官爵而改换父母,无异于见利忘义之举。“举朝士夫极力争辩,谓皇上既有天下,必不得有父母,然后可,生窃痛之曰:‘使我不有父母,然后与我官爵,我宁不有官爵而不肯舍父母也。孰谓父子天性,诸君子独与人殊也?是故不得已者,陋议而已。’”^①

我们可以由此概括霍韬关于天下、皇帝与人伦之礼的基本观点:

- (1)议礼要打破宋儒以来的各种陈说,究及天理,以安定人心。
- (2)人情是议礼的首要根基,父子亲情对一切人都存在,天子也不能摆脱亲亲的基本原则。
- (3)孝道为先。在圣贤之道,甚至父母重而天下轻。即便退回一般情境,孝道不能为所谓天下而牺牲。
- (4)尊尊亲亲分立,为尊尊而牺牲亲亲则有违根本的孝道和人情,会导致礼法崩坏,人心不安。
- (5)天下乃太祖开创之天下,而非孝宗一脉的天下。

(二)宗族建构I:建立祠堂

嘉靖二年,霍韬受到杨廷和派的打压,称病归家。四年,他在家乡建立了自己这一支霍氏的开基祖的祠堂。在某种程度上,此举打破了《明集礼》承继自《礼记·祭法》中的规定——“庶士,庶人无庙”的规定,引起了相当大的争议。霍韬建设宗祠的行动固然引人注目,却并非不可理解。当时至少有两条社会活动的脉络可以与之相联系。

首先,这可能是岭南地区士人“齐整礼仪”以改造地方的集体事业之一部分。霍韬与力主推广儒学正统礼仪的魏校、湛若水、方献夫等人相交甚深。后者从正德年间开始,便致力于捣毁淫祠佛寺,将之转变为书院或社学,霍韬对此表示过极大的赞赏和敬佩。霍韬在致广东总督林富的一封信中说:“生复扩充执事之教,聚吾同祖而下兄弟子孙百口共食,粗立纲纪,俾嗣有守焉,亦执事惠教之及也。聚居图一幅奉览,后有家规、学规、乡约,大率润泽前哲之成训者,俟梓完奉上,领终教之幸。”^②可见霍韬建立祠堂,与他当时在乡下实行的一系列措施一样,与彼时彼地若干地方官员和本地士绅一起在乡村中推行教化,建立儒家礼仪秩序的行动相呼应。

其次,其他被贬斥的礼议重臣的行动,也与霍韬相近。此一时期,突破礼制的并非霍韬一人,方献夫也在家乡建立了家庙。如果说方献夫的行动还可以被归结为同乡影响,那么远在温州的张璁也同样“创造”族谱建立家庙,这不禁令人猜测其中蕴含着极强的政治色彩,是在表达对皇帝倡孝道的支持(科大卫,2004:23)。

也正因如此,霍韬在此时建立祠堂的意图和基本设计格外值得注意,其中应当是寄托着他对于家的构造及理想家族生活的认知与期待,乃至对礼制的观点。

霍韬并非来自显贵之家。他的四世祖为了逃避黄萧养之乱,来到佛山附近的石头乡。当时这个未来的霍氏宗族最多只有四家人,而且都是白丁,也没有任何证据显示他们共同到任何祖坟祭祖,当然也没有祠堂。霍氏祠堂之所以建立于嘉靖四年,并成为霍氏众家的凝聚点,都是因为霍韬当时显贵的个人身份。

但霍韬所做的第一件事,便是序谱并追溯同族祖先。始、高、曾、祖、考、妣主,五代祖先神位同祀于一堂之中。

① 霍韬:《与萧子雍书》,《明文海》卷一百七十二,北京:中华书局,1987年影印本,第1723页。

② 霍韬:《霍文敏公全集》,卷六下,第12页。

“创大宗祠,中为始、高、曾、祖神位,而以各房叔伯之祖附之。或问‘各房之祖同祠,礼乎?’公曰:‘高祖于曾祖,父子也。一父数子同居共食,礼也。生可共食,没独不可共享乎?若只宗子嫡孙入祠,则三四世后各房皆舍其祖而拜嫡子之祖,生者安乎?礼非从天设地产生,因人情耳。况家礼有附食之文乎?’霍氏之合祀各祖于宗祠,自公始也。”^①

可见,这个宗祠最初的设计原则就是共产合爨。宗族各家生要同居共食,因此死后也要同祠共享。嘉靖五年,霍韬特别带领宗族男女聚集在大宗祠,宣读《合爨告家庙文》:

“惟是今日,实我孙子女妇百口聚食于此,呜呼,祖考生我,孙子分爨,迄我余五十祀,幸今复合。”^②

通过这样的设计,将原家族内部繁衍分化的家庭重新统一在始迁祖的血缘范围内。为了配合这一设计,霍韬也制定了会膳制度,即合族每逢朔望集中在大宗祠聚餐。会膳制度严格按照长幼尊卑的礼制规定来执行,以巩固大宗祠延续传承的作用,领导族人建立同居同财的大家庭。

从以上来分析霍韬内心关于宗族的基本观念,大概可见以下几点:

(1)推崇开基祖。虽然几乎完全是由于霍韬的建构,才产生了“霍氏家族”,家族的基石是霍韬的政治身份和功业,但考察宗祠建构的始末,可知霍韬在很大程度上认为开基祖才是宗族合法性的来源。

(2)孝道为先。孝道是宗族生活的首要原则,结合他对于明世宗考兴献王的态度,实际上可以说,霍韬认为孝道是一切生活的首要原则。

(3)同居合爨。这是宗族生活的理想形态,同祖兄弟之间应共享财产。

(4)合族凝聚。霍韬心目中的宗族建设榜样,是南海九江三世共居的陈氏宗族。相应地,他违反一般做法,要求把宗族各派祖先的神主牌位统一供奉在一个祠堂里,因为他相信,祠堂就应该是个不分家的大家庭。

(三)大礼议Ⅱ:反对分祀

嘉靖九年,随着明世宗提出更多要求,霍韬与皇帝对于礼法的理解出现了分歧。这不只是因为对天地分祀的意见差别,也是由于霍韬发觉明世宗希望自己亲生父亲最终称宗入庙,在他看来这已经完全违背了礼法的根本要求,他必须在这个意图尚未完全显现之前将之熄灭。因此,霍韬与明世宗的冲突不可避免。

为什么兴献王不能够称宗入庙?他不也是明的“开基祖”太祖的后裔,也是朱氏之“内”吗?也就是说,霍韬的礼法世界并非仅仅简单地以族代宗,以内外代替尊卑。在他看来,仍然有一些位分边界是不能突破的。早在嘉靖三年,明世宗召霍韬还朝议礼时,霍韬的一番进言中已见些许端倪:

“今日大礼之议,两端而已。曰崇正统之大义也,曰正天伦之大经也。徒尊正统,其弊至于利天下而弃父母;徒重天伦,其弊至于小加大而卑逾尊。故臣谓陛下宜称孝宗曰皇伯考,献帝曰皇考。此天伦之当辨者也。尊崇之议,则姑在所缓,此大统之当崇者也。乃廷议欲陛下上考孝宗,又兼考献帝,此汉人两统之失也。本原既差,则愈议愈失。臣之愚虑,则愿陛下预防未然之失,毋重将来之悔而已。始陛下尊昭圣皇太后为母,虽于礼未合,然官闱之内亦既相安。今一旦改称,大非人情所堪。愿陛下以臣等建议之情,上启皇太后,必中心悦预无疑贰之隙。万一未喻,亦得归罪臣等,加赐诛斥,然后委曲申请,务得其欢心。陛下朝夕所以承迎其意,慰释其忧

^① 霍韬:《霍文敏公全集·石头录》,卷二,第329页。

^② 霍韬:《霍文敏公全集·石头录》,卷二,第231页。

者,亦无所不用其极,庶名分正而嫌隙消,天下万世无所非议,此臣愚虑者一也。”^①

由此可见,霍韬的家族图景内并不是消弭嫡庶之分。礼议的两端,崇正统与正天伦,在他的思想体系里是并置不可偏废的两个核心价值。如果单尊正统,则父母之孝道再无根基,但只重天伦,会使尊卑失序。但霍韬也认为,二者是有缓急的。也许他不是认为亲亲应当压倒尊尊,而是认为在当时的情势下,如果不力主为兴献王加皇考,则正天伦这一端就会岌岌可危。因此“尊崇之议,则姑在所缓”。

早在这个时期,霍韬便已经从世宗对待两个皇太后的不同态度上,嗅到了“兼考”的可能性。他甚至认为皇帝的态度大可有差别,只要两个太后不闹起来就没事,但涉及到“改称”,则不是人情所能负载的重大事务。处理的关键便在于“名分正”,才不至于扰乱应有的秩序。

正因如此,当明世宗提出天地分祀,意图实现两头大的时候,霍韬的反对极其强烈,也就不足为奇。

(四)宗族建构Ⅱ:区分宗子和家长

嘉靖九年,霍韬获罪,再一次归家。由于缺乏详细的年谱材料,我们无法确定这一时期他究竟操持了哪些具体事务。但从《渭崖文集》推断,这期间他的生活主要是以管理宗族和书院为主。从流传下来的《霍渭崖家训》也可以见到霍韬所立宗族制度之一斑。从中,我们或许可以一窥霍韬此时对于宗族的观点和信念。

研究者注意到,在明代的珠江三角洲地区,各种礼仪著作传统上倾向于把家礼作为乡礼的核心,但到霍韬的时候,关注点开始发生了变化。《霍渭崖家训》重点其实不在礼仪,而是在于家族的维系,其中尤重对族产的管理。《家训》包括田圃、仓箱、货殖、赋役、衣布、酒醋、膳食、冠婚、丧祭、器用、子侄、蒙规,等等。即使是冠婚和丧祭的两章,主要内容也不在于仪式,而是仪式所需经费的安排。例如规定“凡女许亲,先禀家长。不禀家长,不给奁资,仍记其过于簿”之类。这类围绕族产而出现的家族财政问题,成为了家族规范的主要话题(科大卫、刘志伟,2000)。

与此相联系的是,霍韬为家族子弟和祖先的关系设计了一种新的仪式“报功最”。这个仪式不仅假设祖先在场,而且可以参加对子弟在族产管理上的评价。《霍渭崖家训》中这样规定:

“兄弟侄岁报功最。元旦谒祠堂毕,参家长毕,众弟子侄参拜毕,乃各陈其岁功于堂下。凡岁报功最,设祖考神位中堂。家长侧立,兄弟以次序立两廊,以次升堂,各报功最。报毕,趋两廊序立。

……

凡岁报功最,中最下最,无罚无赏。若无田一亩,无银一两,名曰无庸。司货者执无庸者跪之堂下,告于祖考曰:请宥之。无庸者叩首,谢祖考,乃退。明年又无庸,司货者执无庸者跪之堂下,告于祖考曰:某某今又无庸。请罚。家长跪,告于祖考曰:请再宥之。无庸者叩首谢祖考,乃退。明年又无庸,司货者执无庸者跪之堂下,告于祖考曰:某某三岁无庸。请必罚。家长乃跪,告于祖考曰:某某三岁无庸,请罪。乃罚无庸者,荆二十。仍令之曰:尔无庸,不得私畜仆婢,以崇尔私,用图尔后功。”^②(转引自科大卫、刘志伟,2000:10)

但是,我们并不能据此认为霍氏宗族中的嫡长制度已经被这种家族企业般的管理方式替代,反而要注意以下特征:

① 《明史》卷一百九十七《列传第八十五·霍韬》,第17册,第5209-5210页。

② 霍韬:《霍渭崖家训》,收于《涵分楼秘笈》。

(1)霍韬眼中的嫡长,并不是在整个石头乡霍氏中排序,而是从他祖父一代算起。换言之,霍韬是根据儒家五服秩序来衡量五代子孙的辈份。另外,霍韬为石头霍氏开基祖的两支长房子孙编立户口。这很可能表示,霍韬通过这一番重组,把自己祖父传下来的一派子孙,与村中其他霍氏支派划清界限(科大卫,2009:152)。

(2)霍韬设立家长一人总摄家务,同时设立宗子一人惟主祭祀,《家训提纲》中明确记载:“凡居家,卑幼须统于尊,故立宗子一人,家长一人。”^①通过这样的分离,霍韬重构了宗族形态。同时,他还花了很大的力气,努力在实际运行中把宗族的管理和礼仪的尊卑分割开来。一方面,当霍韬要推荐一位子弟进国子监时,霍韬考虑的条件,不是辈份的尊卑,而是能力的优劣。结果,他在祖先神主牌位前,从所有侄儿和疏堂侄儿的名字中抽签决定人选。另一方面,霍韬规定:“凡立家长,惟视材贤,不拘年齿,若宗子贤,即立宗子为家长,若宗子不贤,别立家长。凡宗子不为家长,只祭祀时,宗子主之,余则听家长命。”^②对于宗子和家长的选立和权责范围做了细致的规定。

概括起来说,霍韬对于宗族内部的安排承继了最初开立祠堂时候的基本原则,但在以族为单位同居共爨的大家庭内部,区分出管理层面和礼仪祭祀层面,分别由家长和宗子来掌管。家长的选择以“贤”和事功来判定,而宗子则依据五服来确定。

三、家与国:霍韬的内在困境

由以上分析,我们可以看到霍韬对“家”与“国”的观念在若干个层面都显现出趋同。我们可以这样理解霍韬对此的观念:首先,宗族共同体的合法性来自于开基祖。这就意味着:开基祖以下的宗族成员都可以分享,且开基祖以下的任何一人、任何一支都不能垄断。也即是说,宗族内的每一个成员,都平等地拥有与“外人”相区别的合法性。其次,宗族的成立,基本条件在于共同血缘,因此“亲亲”和“孝道”是维持这个共同体的基础。这两条原则具有最高的优先级,因为一旦不能做到“亲亲”与“孝”,宗族与“外人”的界限便不复存在,宗族也无从说起。再次,宗族内的嫡长大小宗是要坚持的另一个核心价值,对于内部成员来说,大小尊卑不可更易。旁支必须尊重宗子,维护礼制。最后,正人伦与崇正统,亲亲与尊尊,无所谓谁更优先,但考虑具体情势,可有轻重缓急。

基于这样的观念,霍韬在朝支持明世宗,与他在乡野重整宗族的行动,表现出了内在的一致。他主张“族”重于“宗”:以“家”而言,他在宗族事务上推崇开基祖;以“国”而言,他坚信天下乃太祖开创之天下,而非孝宗一脉的天下。同时,他也主张“内外”先于“尊卑”:以“家”而言,理想宗族意味着“合族凝聚,不分家的大家庭”;以“国”而言,在皇帝的宗统上,他认为孝宗之嗣统与武宗之嗣统同等重要,不能如同杨廷和那样执着于大小宗,乃至泯灭宗支。

然而这种一致性并不只意味着霍韬能够以在野的行动来表达对世宗的支持。与之相反,在另一个时期,它也促使了霍韬站到了皇帝的对立面。他和世宗在分祀及称宗立庙之事上的分歧,说明霍韬虽以强调同血缘聚合的“宗族”观念取代了大小宗等级结构的“家”,但仍不得不面对尊卑嫡庶之别。最终,他为了维

^① 霍韬:《霍文敏公全集·石头录》,卷二,第231页。

^② 霍韬:《霍文敏公全集·石头录》,卷二,第231页。

持这双重原则,设定下行动的底线。

关注君主时,他坚持正人伦与崇正统并重,亲亲与尊尊兼守。他认为世宗以小宗入继大统,更应坚守底线,不可偏废。否则大小易位尊卑倒置,礼法尽废;在家族层面上,霍韬坚持同样的双重原则,通过建宗祠、会膳等各项制度,倡孝道,正人伦;通过宗子专掌丧葬祭祀,来崇正统。

假如我们承认霍韬对于家和国家的基本理念是一以贯之的。但这样贯通的理念是否足以支撑起一个统摄家国的礼法世界?换句话说,霍韬内心所坚持的礼法是否已经构成了一个和谐整合的世界秩序?这个问题仍然有待分析。

霍韬的上述理念应用于霍氏宗族,似乎没有问题,但应用于理解国家层面的事务,霍韬遇到了不可抵挡的阻力。而霍韬理想的彻底破灭,则说明他所构想的这个与家同构的国,因为缺乏某种机制而无法在现实中生根。

我们必须注意到,霍韬在宗族中开创了一个新维度。以宗子之外的家长负责管理族产,而处理这些事务的基本原则不再是亲或者尊,而是“事功”与“贤”。如果说在亲亲的层面,族内众人因为血缘而辨内外,在尊尊的层面,因为亲疏而列位序,那么在这个新层面,族人以对族的“功”来论定在作为经济组织的“宗族”内的地位和职分。

霍氏家族在尊尊和亲亲之外另设这一基本维度,在某种程度上缓解了亲亲和尊尊的张力。亲亲因此变成自然原则(大家来自一个开基祖),尊尊也变成自然原则(嫡庶只与出生有关),而“功”却可以落实到现实的功名、经济利益等可见标准,与亲亲尊尊各不相涉。在这种情况下,保持尊尊和亲亲的两分,是可以做到的。

霍韬可能忽视了天子家族与岭南霍氏家族最根本的差异,就在于前者不可能是一个经济组织,而只能是一个礼法组织。也就是说,无法在皇帝制度上分离出敬祀和管理这两个层面。皇帝必然同时具有敬祀和管理两项职能,但与霍氏的家长—宗子不同,皇帝的所有管理职能的合法性只能来自于他在名分大义上的正统性。只要皇帝仍然是经由和平继承产生,那么“事功”这个层面便无法体现。这个家族的家长和宗子不可能分离,宗子必然是家长,那么成为家长的同时,是否必须成为宗子,就成为不可避免的问题。

纵观霍韬的整体观念与行动,我们可以见到他秉持着岭南士人再造宗族、再造地方秩序的责任感和白手起家的荣誉感,以岭南之新兴宗族的观念,理解天下、宗统、皇帝与继承,这一方面打破了宋儒以来压倒性的对尊尊的单方面重视,通过将“天下”还原为开国太祖之“天下”,反而给亲亲留出了一个可能的空间;然而另一方面,这个空间仍然面临着巨大的张力。皇族内部继承永远不可能开启“功”的维度,族内大小宗的等级结构也不可能被取消,在这个不可能更改的前提下,要维持内心坚信的那个礼法世界,霍韬必然要在皇帝的族和庶民的族之间做出必要的区分。

然而,霍韬没有能够走出这一步。他对皇帝宗族内部“亲亲”、“尊尊”之间的张力并无良策。相反,他回到了杨廷和的道路:设想出一个愿意配合、适可而止、谨慎守礼的君主。建立在这样假设基础上的礼法设计,并无力生发出足够的制衡力量,来阻止明世宗这等任性任情的君主,突破一道道原则的防线,直到彻底颠覆。

四、家国互构:社会史视角开放出的讨论空间

关于礼制之政治意义的讨论,都无法回避家与国的关系问题。对此最为常见的描述是“家国同源”。早在1917年与1928年,吴虞与日本学者桑原隲藏便分别指出了传统中国政治结构与家庭结构的关联(尾形勇,1993:1)。而且桑原判断说:“中国的政治组织是一种家长政治。家族是天下的原型。”(桑原隲藏,1968:16)自此以后,学界大多注意到中国古代“家”与国家的特殊关系。尾形勇在其著作《中国古代的“家”与国家》中,总结并批评了将中国古代的国家构成看成是家族简单扩大的基本观点,突破由家到国自然构造扩展的认识模式,建设性地指出,中国古代皇帝的统治是建立在以君臣关系为媒介、家国秩序同构紧密勾连的政体构造(尾形勇,2009),将对“家国同源”的认识推向对“家国同构”的关注。

接续此一基本思路,甘怀真指出传统学说“视传统中国的国家为一个家,诚有见地,但这个家的型态不是一般的庶民之家。试图以这种庶民之家,或宋之后的家族型态或所谓家长权力来理解传统国家,恐怕会被误导”(甘怀真,2003:246)。但他同时也指出“宗庙是国家最高的象征,皇帝是以宗庙主人的身分而为臣民之君主,故任何人在宗庙内,皆须遵守国家的公的规范,无私情可言。皇帝的正当性在于他能够‘奉宗庙’,而成为此家的君主。相对地,不能奉宗庙则被拿来当作罢黜皇帝的理由”(甘怀真,2003:244)。

周飞舟通过对丧服制度的探讨,讨论礼制作为中国传统精神世界之伦理规则的内在意涵。其中,自西周宗法封建制度以来奠定的“亲亲”与“尊尊”的体系特别值得注意。“以父祖之尊为核心,外接爵位之尊,内统血缘之亲,一方面使得宗族内部的亲亲关系中也充满了等级结构,另一方面使得政治领域的尊尊关系中也布满了亲属关系的影响。”(周飞舟,2015:39)这种自然血脉与等级结构紧密结合的制度,甚至构成了费孝通在民国时期所观察到的中国社会基本结构“差序格局”背后的伦理基础。

然而,“亲亲”与“尊尊”之间除了在丧服制度中可以观察到的紧密结合之外,也充满了现实性的张力。这是宗法这种基于自然血缘的制度面对政治社会必然要面对的难题,无论在家还是国的层面,都需要给张力一个伦理性的安置方案,而在中国传统社会家国一体的正当性构造下,这种安置又显得格外艰难。

“大礼议”及议礼各方的构想与方案,正是对以上张力及其安置艰难性的深刻反映与呼应。回顾当前关于大礼议的历史学研究,要么讨论思想内在的发展脉络,要么强调行动者的现实利益诉求,而较少关注到参与各方在特定历史时空下的“精神世界”及其正当性诉求与想象的展开。皇帝与众臣,继统与继嗣,其间相冲突和斗争的,恰恰是对自然血缘关系与等级关系孰轻孰重的不同主张。究竟是以自然延伸的血缘关系作为帝国的伦理基础,还是以皇帝统率万民的政治伦理作为帝国正当性的根源?看似从西周延续至清代的家国同构社会秩序,一旦进入内在肌理,我们便会发现,与其说这是一个“超稳定结构”(金观涛,1984),不如说是一个以内在斗争为动力的政治有机体。政治伦理之外一直存在的对抗性伦理力量,以及以自身努力不断沟通这一对伦理再造整体论题秩序的士人阶层,在这个意义上,可能具有比我们所想象更为深远的意义。

同时,也是在“精神世界”伦理性的脉络上,霍韬的个案格外具有方法论上的启发性。尾形勇在出色的考据和文本工作后发现了家国同构,但他也感叹,中国传统政治究竟如何实现由家到国的这一跃并维持千年,是最根本性的难题。霍韬的个案提示我们,至少在明代一些士人的思想与行动中,庶民的祠堂与皇帝的宗庙,已经产生了某种程度的共通性质,且这种共通性经由个人的特殊双重身份和社会行动,使得庶民

的家族形态与“大礼仪”事件发生密切可观测的历史关联,促使我们转而思考,在“同构”的现象背后,是否存在着“相互影响”的“互构”演化过程。

一直以来,关于地方社会史的考察自觉或不自觉都受到梁启超的影响。他在《中国历史研究法》中指出,“自春秋以降,我族已渐为地方的发展,非从各方面综合研究,不能得其全相”(梁启超,2000:22),“如欲彻底地了解全国,非一地一地分开来研究不可。一般说中国如何如何,不过政治中心的状况,不是全国一致的状况。所以有作分地的专史之必要。广博点分,可以分为几大区,每区之中,看他发达的次第。精细点分,可以分省分县分都市;每县每市,看他进展的情形。破下工夫,仔细研究,各人把乡土的历史、风俗、事故、人情考察明白,用力甚小,而成效极大”(2000:196)。然而,地方的意义或许不仅在于是构成“我族”的区块,而在于它与“天下”的对应关系。尤其是明清之后,帝国构造日趋复杂,如何将各个地方的千家万户纳入统一的伦理秩序,完成政治共同体的建构,更已构成勾连“地方”与“天下”的核心问题。前述科大卫的研究已经指出,岭南地区的士人与大族利用国家的礼仪改革这种意识形态资源完成了自我建构的过程,那么霍韬的故事则提示我们,如何理解对“家”的结构,也能够影响政治参与者关于“国”的结构的理念。假如“大礼仪”事件的结局尚未注定,那么这些理念将会催生行动,引发博弈,可能使“国”的结构走向一个我们始料未及的方向。在这个意义上,讨论“地方”的国家意义,将“一地一地的分开研究”与“乡土的历史、风俗、事故、人情”放在更大的时空框架下,充分重视“乡宦”的“宦”之维度,考察其行动在思想史与社会史两个层面的建构意义,或许能更好帮助我们重新梳理和把握传统家—国体系之构造过程。

参考文献:

- 白寿彝(编),1995,《中国通史》,上海:上海人民出版社。
- 邓志峰,2006,《王学与晚明的师道复兴运动》,北京:社会科学文献出版社。
- 甘怀真,2003,“中国中古时期‘国家’的型态”,《皇权、礼仪与经典诠释:中国古代政治史研究》,台北:喜马拉雅研究发展基金会。
- 霍韬,1987,《与萧子雍书》,《明文海》卷一百七十二,北京:中华书局。
- ,1997,《渭崖文集》卷一,《四库全书存目丛书·集部》第68册,北京:北京大学出版社。
- ,2015,《石头录》,桂林:广西师范大学出版社。
- 梁启超,2000,《中国历史研究法》,石家庄:河北教育出版社。
- 金观涛,1984,《在历史的表象背后》,成都:四川人民出版社。
- 科大卫、刘志伟,2000,《宗族与地方社会的国家认同——明清华南地区宗族发展的意识形态基础》,《历史研究》第3期。
- 科大卫,1997,《皇帝和祖宗:华南的国家与宗族》,南京:江苏人民出版社。
- ,2004,《告别华南研究》,华南研究会编《学步与超越:华南研究会论文集》,香港:文化创造出版社。
- 罗辉映,1985,《论明代“大礼仪”》,《明史研究论丛》第3辑。
- 毛奇龄,1985,《辨定嘉靖大礼仪》,《丛书集成初编》第一千零四十一卷,北京:中华书局。
- 孟森,2002,《明史讲义》,上海:上海古籍出版社。
- 《明史》卷一百九十七《列传第八十五·霍韬》,1974,北京:中华书局,标点本第17册。
- 《明史》卷一百九十《列传第七十八·杨廷和》,1974,北京:中华书局,标点本第17册。
- 《明史》卷一百九十一《列传第七十九·杨廷和》,1974,北京:中华书局,标点本第17册。
- 牟复礼等编,1992,《剑桥中国明代史》,张书生等译,北京:中国社会科学出版社。
- 南炳文,1983,《嘉靖前期的大礼仪》,《故宫博物院院刊》第2期。
- 桑原隲藏,1968,《中国的孝道》,《桑原隲藏全集》第三卷,东京:岩波书店。
- 唐长孺,1987,《跋张璠书扇——略述王守仁与张璠的关系》,傅璇琮、许逸民编《学林漫录》第八集,北京:中华书局。
- 田澍,2002,《嘉靖革新研究》,北京:中国社会科学出版社。

- 尾形勇,2009,《中国古代的“家”与国家》,张鹤泉译,北京:中华书局。
- 阎爱民,1991,《“大礼议”之争与明代的宗法思想》,《南开史学》第1期。
- 尤淑君,2005,《公与私:明代大礼议的名分意义》,《明代研究》第8期。
- ,2006,《名分礼秩与皇权重塑:大礼议与嘉靖政治文化》,台北:“国立”政治大学历史学系。
- 张立文,2002,《论张璁的大礼议与改革思想》,《浙江大学学报》第4期。
- 张璉,1997,《从“大礼议”看明代中叶儒学思潮的转向》,《明清史集刊》第3期。
- 张显清,1988,《明嘉靖大礼议的起因、性质和后果》,《史学集刊》第4期。
- 张寿安,2001,《十八世纪礼学考证的思想活力——礼教论争与礼秩重省》,台北:“中研院”近代史研究所。
- 张治安,1972,《明代嘉靖初年的议礼与党争》,台北:“国科会”六十一年补助论文。
- 朱鸿,1978,《“大礼”议与明嘉靖初期的政治》,台北:台湾师范大学历史所硕士论文。
- 周飞舟,2015,《差序格局和伦理本位——从丧服制度看中国社会结构的基本原则》,《社会》第1期。
- 左东岭,2000,《王学与中晚明士人心态》,北京:人民文学出版社。
- Carney Thomas Fisher. 1977. *The Great Ritual Controversy in Ming China*. Ann Arbor Mich: University Micro films International.

Co-evolution between Jia and Guo: The Great Ritual Controversy in Ming Dynasty from Perspective of Sociological History: In case of Huo Tao

CHU Hui-juan

Abstract: Discussions about Chinese social order are usually under the theoretical framework of state-nation. Recently, this kind of researches is gradually turning their focus from the structure of state-nation to its historical resources in traditional China. This article attempts to join the discussion from the angle of social history. Under the background of the Great Ritual Controversy in Ming China, Huo Tao, a critical actor who had the dual identity — "Li Chen" and "Xiang Huan" — is chosen to be the analysis case. Through his double identities and social behaviors, we try to discover the relations between changes in local community and in imperial court, and then discover the co-evolution process between Jia (Family) and Guo (Empire).

Key Words: the great ritual; Huo Tao; Jia-Guo; actor; conceptual analysis

(责任编辑:刘谦)