嫡长之制与我国古代王权的合法性建构

汪 荣[1] 徐燕斌[2]

（1.重庆师范大学 历史与社会学院，重庆 400047；2.武汉理工大学 法学院，湖北 武汉 430000）

摘 要：从制度之礼的层面来探讨礼与王权合法性的建构，主要从名分制度与嫡长制度两个方面着手。从名分制度来说，它强调礼制秩序中的每个人各负其责，各安其分，时刻意识到个人永远是生活在制度、社会中的人，使个体对于整体礼制秩序形成一种制度性的惯性依赖，这为整个王权秩序的存在奠定了基础。不仅如此，名分制度还渗入到民众的生活层面，成为“日用之常”，从符号到意义全面指引人的内心与行为，从而激发民众对最高权力支配地位这一既成现实的内心认可，奠定统治的合法性的心理基础。从嫡长制度来说，其要旨就是以制度的形式来对继位之君的合法性提供了程序规范，以血缘的先天决定性来确保最高权力能在一个家族内和平传承。在一个王朝的守成时期，最能证明嗣位之君合法性的是他们独一无二、卓而不群的家族血脉和谱系。在儒家观念中，嫡为贵，长为尊，嫡长子被认为血统最为纯正，地位最高，身份最尊，因此，嫡长继承制度是从程序规范的层面来构建王权的合法性。

关键词：我国；嫡长之制；古代王权；合法性建构

中图分类号：K207 **文献标识码：**A **文章编号：**1005-7110（2018）04-0035-08

一

众所周知，宗教之礼为人间合法性解决了终极基础问题，提供的是政治合法性的终极价值依据，所以君主行祭天之礼，表现“天之历数在尔躬”。[1](P35)然而，实际情况是，除了开国君主之外，后世君主权力的取得乃是间接而来，其直接来源在于父祖。清儒庄存与在《春秋正辞》第一卷中谓：“受命之王曰太祖，嗣王曰继体者，继太祖也。不敢曰受之天，曰受之祖也。故王者奉祖法以守天下。”因此嗣王继先祖之正体，非受之天而是受之祖。和平时期的君主在论证其合法性时尽管也会以德性或者功业为根据，但究其根本却是诉诸他们独一无二、卓而不群的家族血脉和谱系。《公羊传·庄公四年》说：“国君一体也；先君之耻犹今君之耻也，今君之耻犹先君之耻也。国君何以为一体？国君以国为体，诸侯世，故国君为一体也。”可见，在《公羊传》作者看来，国君为一体，“先君”与“今君”一体，所以，嗣王之君所以能继承天命，是因为他们与受命祖为一体（而且是正体）。无可否认，“政治权力的合法性传承的根据在于家族谱系，在于‘种’”[2]。继位之君所以能取得君位，是建立在家族的纵的血缘联系上的，故最能证明其合法性的就是自身与先祖的血缘一脉相连，然后才有资格从前代君王手中直接接掌过权力，进行政治统治。所以传统的合法性要求继承上血统上的正当性（就同一朝代内部传承而言）；何以传统中国必须严格遵祖先家法，都可从此一角度得到部分新的解释。因为帝王不仅是作为一国之主，同时也是作为家族中的一员，这是宗法血缘关系在政治中的具体反映，同时也势必对最高权力的行使造成重大的影响。一般而论，君主要想确保自身的合法性，必须始终对赋予其继承资格的祖先心存敬畏，谨守祖宗成法。

此外需要指出的是，所谓的君－祖一体，除了一般意义上的亲属结构形态外，在中国古代，它还

收稿日期：2018-06-20

基金项目：国家社会科学基金重大项目“秦汉时期的国家建构、民族认同与社会整合”（2017ZDA180）

作者简介：汪荣（1975-），男，重庆市人，法学博士，重庆师范大学历史与社会学院教授；徐燕斌（1978-），男，湖北武汉人，法学博士，武汉理工大学法学院教授。

被赋予了伦理规范的意义，包含有德的价值在内。所谓“亹亹文王，令闻不已。陈锡哉周，侯文王孙子。文王孙子，本支百世。”这就为王位世袭找到了依据：嗣君不必德高望重，他有权享有祖宗的德荫。继位之君不必是圣哲，不必有大德，即使其德行不如其父其臣，仍可合法占有天下，因为只要其子“守父之德”，继父之志即可以合法占有权力，“继统”成为天子。[3](P361、388)而且功德越大，传世越久远。因此，这种基于血缘传承而具有的合法性，是以“父德子承”为合法性的释义基础的。父祖功德盖世，创业垂统，可以将基业传之子孙。王位的继承意味着天命的传承，这叫做德及子孙，这也是以“大德者必受命”作为合法性依据的。这样，血缘关系的权力传递链，就在守德继位的理由下，得到合法的承认，血缘关系与社会权力传递，得到了文化与伦理的认可，从而形成中国古代最有力量的、最普遍的支配基础。[4](P194)因此，祖德遂成为子子孙孙世世代代必须遵循的典范，嗣王继体若要求保天命，就必须要保祖德于不衰。

实际上，在中国古代，对于天的崇拜与对于祖的崇拜也是相互贯通的。早在殷商时期，商王已经将自己的先祖当作是上帝（天）的嫡系子孙。[5](P80-81)所以《诗·商颂·长发》中歌颂的“有戎方降，帝立子生商”，这种观念也为后世帝王所继承，因此，后世对祖先的祭礼往往要配飨天帝。由于先秦儒家君主论的天命性依托直接上承于父系氏族社会而来的宗法制，因此，对天帝的崇拜与对祖先的崇拜便最终在儒家的政治伦理学说中合而为一。[6]我们试看孔子对此的看法：

> 定公问于孔子曰：“古之帝王，必郊祀其祖以配天，何也？”孔子对曰：“万物本于天，人本乎祖。郊之祭也，大报本反始也，故以配上帝。天垂象，圣人则之，效所以明天道。”
>
> 曾子曰：“敢问圣人之德无以加于孝乎？”子曰：“天地之性，人为贵。人之行，莫大于孝；孝，莫大于严父；严父，莫大于配天，则周公其人也。昔者，周公郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝。是以，四海之内，各以其职来祭。”

可见，在孔子的思想脉络中，“本于天”与“本乎祖”在逻辑上具有一贯性，人“报本”以“配上帝”，所以敬天必奉祖，二者不可或缺。正因为祖与君之间的这种密切联系，《公羊传》桓公元年何休注以为新君即立，必须“先谒宗庙，明继祖；还之朝，正君臣之位也”。故谒宗庙是确立继体君最重要的程序，新君即位，必须先谒宗庙，确立其与先祖的传承关系，表明其继先祖之正体，才能以继体君的身份在朝中正君臣之位。因而，联结君与先祖的宗庙在国家政治生活中就有着异常重要的政治功能。

本来宗庙是古代亲缘由空间活动以凝聚具有血缘关系的亲族之间的“空间”。但当某一家族成为“支配者”，甚至成为国家的统治者，则此以具有私人血缘性的空间，却在成员身份的渗透下，有了政治的意识。[7](P85)《白虎通·宗庙》云：

> 宗者尊也，庙者貌也，象先祖之尊貌也。……祭宗庙所以禘祫何？尊人君，贵功德，广孝道也。位尊德盛，所及弥远。谓之禘祫何？……以其能世世继君之体，持其统而不绝，由亲及远，不忘先祖也。

这种见解便很能说明宗庙最初原是属于联结家族的内部血缘关系认同的一种纽带，是古代亲缘团体在空间上借以联系、凝聚成为一个整体的最主要中介。后来因为家族上升为国家的统治者，因而原本属于私人祭祀的家族内部以承父子继承为内容的宗祧继承，成为一种国家制度。从而受祭者的身份，不仅是一个家族的成员而已，他们同时还是这个国家的政权拥有者。从血缘上他们是父子、祖孙；从政治上，他们是历代先王或先君。事实上，也由于这种角色及关系的重叠，以此，在宗庙中所进行的活动，常常不能只是统治家族内部的私事，公与私的界限在这空间中被模糊了。从帝王家族来看，可以将帝王即位视为大宗的宗祧继承，但从国家的立场来看，却是一种最高权力的转移与过渡，帝王要想自身的合法性得到认可，必须同时通过宗庙之礼与祭天之礼来对这两种身份的资格进行确认，体现了君统与宗统的统一。①

①当然，这里宗统与君统并不总是一致的。在西周时期，二者混而为一，但因强调了宗统会削弱君统的绝对权威，因此，秦汉以后，逐渐君统取得了优势地位，帝王作为宗子的身份逐渐从属于其作为天子的身份。如《礼记·郊特牲》：“诸侯不敢祖天子．大夫不敢祖诸侯。公庙之设于私家，非礼也。”但宗统与君统仍是分中有合，互相依存。参见季乃礼：《论中国传统社会关系的拟宗法化——“宗统”与“君统”的分与合》，《天津社会科学》，2000年第2期，第72-78页；龚建平：《宗统与君统之间——试论传统社会中个体人格的成长空间》，《西安交通大学学报》，2003年第4期，第70-76页；钱玄：《三礼通论》，第438-440页。

二

现在我们试就在宗庙举行的具体活动中来考察这其中所体现的君—祖关系。如上文所论，宗庙是存在于祖先与后代子孙之间的一种纽带，在宗庙的中介作用下，在一个亲缘团体内，古今、生死乃至时空的阻隔，都可消弭于无形。因此，已经过世的祖先，仍继续在子孙的生活中发挥影响，甚至其地位还超过在世的子孙。也因此，人是子孙的许多重要事情必须在宗庙举行，或者须先奉告祖先。[1](P139)宗庙所有活动中，最重要的事务，当属即位、告朔、册命几项。就即位礼一般而言：不管是天子或诸侯，其即位之礼大抵于宗庙举行。如前引《公羊传·桓公元年》何休《解诂》认为：诸侯即位当“先谒宗庙，明继祖也；还之朝，正君臣之位也。”汉代以后，这一礼仪大体得到承袭。其次，告朔视朝必于宗庙。告朔乃指王者班朔之后，诸侯于每月朔日，以牲羊告于庙，谓之告朔。告朔之后，复有听朔。指天子与名堂、诸侯于太庙中听治一月之正事。对于听朔的地点，与告朔略有不同。《礼记·玉藻》云：“天子……玄端而朝日于东门之外，听朔于南门之外。……诸侯……皮弁以听朔于大庙。”这种国家大事的规划，在宗庙中进行，实代表了古代血缘关系在国家大事中的重要性。[7](P87)因为王者统治合法性在于血缘关系的连续性，其地位来源于祖先的功德，所以每有大事，听朔于太庙，使统治的合法性受到先王先祖的认可，并有祈祷祖先灵魂庇佑之含义在内。所以孔颖达说“天子听朔于明堂，明受之天与祖也；诸侯听朔于大庙，明受之王与祖也。”这里天子与诸侯听朔地点的不同，也表明了天子与诸侯在合法性来源的细微差别：天子的合法性源于天与祖，祖是直接根源，天则是终极根源，故孔氏言“明受之天与祖”即是；而诸侯的合法性源于其与天子的关联性及与其祖先的血缘纯正性，故诸侯听朔于大庙，‘明受之王与祖也。”

再者，古代“册命”之礼，也多于宗庙举行。《左传·昭公十三年》记载：

> 乃大有事于群望，而祈曰：“请神择于五人者，使主社稷。”乃遍以璧见于群望曰：“当璧而拜者，神所立也，谁敢违之？”既乃与巴姬密埋璧于大室之庭，使五人齐，而长人拜。

上文杜预注“大室，祖庙。”可见古时册命之礼，也多于宗庙之内举行。因为册命储君，关乎统治者全宗族之事，而不是任何一代国君个人私事，国君就是宗庙主，所以必须在宗庙进行。

以上即位、告朔、册命之礼，都属于统治者合法性的程序要件，其所要确立的，主要是嗣位之君与先王的传承关系，所谓“宗庙之礼，所以序昭穆也”。这种昭穆之序，是王位传袭的基础。如前所述，当一个家族取得政治上的支配权时，宗庙的血缘活动，便成为一种国家的政治活动，因而，帝王的继位，首先在家族内部而言，必须通过宗庙之礼，来确认继位者与先王一脉血缘（父子一系）连续性，这是其最高统治权合法性的一个前提。于是“亲亲”的血缘关系，进入国家领域之中，使得“尊尊”的上下支配关系在血缘关系的连续中，塑模而成。“亲亲尊尊”在宗庙的空间意义上，确认了最高统治权合法性在纵的方面的延续性，由家族内部的亲亲，转化为社会阶层之上的尊尊，君与祖，构成了一个完整的权力传承的合法性链条。

从上文的分析可知，在中国古代君权的传承中，与父祖的“血缘距离”是其基本立足点。由于“血缘距离”是一种天然秩序，与先王“血缘距离”的远近不是后天可以选择的，它在一定意义上排除了主观意愿的多样性。因此，国家最高权力传承的合法性，正奠基于这种“血缘距离”关系的先天决定性。中国古代汉语中，“嫡”意为“正”，指宗法制度下血统最近的家庭的正支。《增韵》解“嫡”曰：“正室曰嫡，正室所生之子曰嫡子。一曰嫡，敌也，言无与敌也。”这样，根据妻妾与男主人的关系，女人所生之子可划分为嫡子、庶子、嗣子、养子和奸子等等。虽然同为父之子，在古人心目中，其地位尊卑是不同的，“嫡夫人之子，尊无与敌，故以齿；子谓左右媵及侄娣之子，位有贵贱，又防其同时而生，故以贵也。”在儒家看来，由嫡妻所生长子即为嫡，嫡为贵，长为尊，嫡长子被认为血统最为纯正，地位最高，身份最尊，因此，在继承帝位的候选人当中，其理所当然位列第一位阶。在这个意义上，中国古代最高权力获取方式上的程序合法性，实质是基于宗法精神支配下所体现的合法性，是一种“自然血缘的合法性”。

基于上述原因，嫡长制自周公制礼之后，被儒家公认是取得最高统治权的合法性程序要件，被奉为“不易之制”、“万世常法”。在王朝的守成时期，君主的权力直接源于父祖的传授，因而，君主的合法性体现在其与先祖血缘的纵向联系上。儒家观念中，嫡长子与先王血缘最为接近，地位最

尊，因而，理所当然的被视为承祖传国的合法继承人。

正因为嫡子制度是君主权力合法性的程序要件，中国古代家国同构的现实，必然导致国家对民间家族内部嫡庶之别的极度关注，甚至以国家立法的形式对家族内部的嫡庶废立进行严格规范，其典型的代表是在唐代。①如《唐律·户婚》中规定："诸立嫡违法者，徒一年。即嫡妻年五十以上无子者，得立庶以长，不以长者亦如之。"其《疏议》云："立嫡者本拟承袭。嫡妻之长子为嫡子。不依此立，是名违法，合徒一年。'即嫡妻年五十以上无子者'，谓妇人年五十以上不复乳育，故许立庶子为嫡，皆先立长，不立长者亦徒一年，故云'亦如之'。依令，无嫡子及有罪疾，立嫡孙；无嫡孙，以次立嫡子同母弟，无母弟立庶子，无庶子立嫡孙同母弟，无母弟立庶孙。曾玄以下准此无后者为户绝。"[8](P69)《唐令拾遗·封爵令》规定："案封爵令，公侯伯子男，身存之内，不为立嫡。亡之后，嫡袭爵，庶子听仕宿卫也。袭爵嫡子无子孙，而身亡者除国，更不及兄弟。"[9](P219)《大唐开元礼》卷第三"序例下·衣服"也载："凡职事官三品以上有公爵者，嫡子婚听假以四品冕服。"唐代的宗法传承之制，既见于刑律，又见于礼制，可见国家对于嫡庶之别的重视，这当然是出于对维护王朝秩序的长远考虑，因为以嫡庶为特征的宗法礼制是皇权存在的社会基础，若宗法制度被破坏，必然也会危及皇权自身。因此，唐代由宗法制度必然产生的传承制度当然也是受法律保护的。[10]这种嫡长之制是承宗袭爵的一般规定，对于违犯者要受到国家刑罚的制裁。《唐律疏议》卷二十五《诈伪律》云："诸非正嫡不应袭爵，而诈承袭者徒二年。非子孙而诈承袭者，从诈假官法。"《疏议》云："依《封爵令》，王公侯伯子男皆子孙承嫡者传袭。以次承袭，具在令文。其有不合袭爵而诈承袭者，合徒二年。'非子孙'，谓子孙之外诈云是嫡而妄承袭者，'从诈假官法'，合流二千里。"王公侯伯子男子孙尚且如此规定，对于事关皇室与国家稳定的帝位继承，就更不能例外了。

按照嫡长继承制度，如果在位之君嫡庶子皆无，除了立弟之外，便只有立嗣的方法确定继承人。其基本要求是同宗中有最近血缘关系者。《唐律疏议·户婚》中有对此的一般性规定："诸养子所养父母无子而舍去者，徒二年。若自生子及本生无子欲还者，听之。即养异姓男者，徒一年。《疏议》曰：依户令，无子者听养同宗于昭穆相当者。既蒙收养而辄舍去，徒二年。"又云："异姓之男本非族类。违法收养，故徒一年。"此法虽不是专门皇位继承人的规定，但在皇家中依然适用，即选本族中昭穆相当者，虽然在唐代帝位传承中尚没有这样的先例，但在亲王爵位中却是有例可循。如《旧唐书·高祖二十二子传》：高祖第三子李玄霸无子早逝，武德四年"封太宗子泰为宜都王以奉其祀"，"泰后徙封于越，又以宗室赠西平王琼之子保定为嗣"。这种方法确保帝王在没有直系亲属的情况之下国家最高统治权仍然有章可循，实现权力的顺利过渡。

三

嫡长子制度自被确立为中国皇位继承的合法传承制度以后，对于这种制度本身的评价问题一直存在争论。应当说，仅就皇位嫡长制本身来说，其弊端是显而易见的。嫡长制度最为人诟病的是其片面强调继位者出身的血统的纯正性（嫡长身份），而不考虑其实际才能和品行操守。因而可以说，这"是一种典型的非智能型的皇位继承方式，势必在嫡长制的产出与君主专制政体的需求之间造成严重的脱节。"[11]因为古代中国的政治制度都是从君主统御国家而设的，君主在国家的政治体系中处于中枢地位，他在国家治乱中具有至关重要的作用，可以"一言以兴邦"，也自然可以"一言以丧邦"，这在客观上要求君主具有极高的行政管理与协调能力，这势必与作为古代君权的程序合法性要件的嫡长制之间严重抵牾，其造成的直接后果就是一方面君主拥有至高无上、乾纲独断的大权，另一方面君主由于自身能力限制，无法有效的行使制度赋予的权力。因此，宦官、外戚专权现象成为中国皇权的一个尾大不掉的痼疾。如唐代武后、韦后主政之时，其对储君的废立易如反掌；唐代中后期，宦官把持朝政，甚至连皇帝也处于宦官的威胁之下，如大太监李辅国就曾经对代宗说："大家但居禁中，外事听老奴处分。"可以说，这是嫡长子继承制度的一项无法克服的制度性缺陷。

从嫡长子继承制度的设计初衷就是定息止

①《唐律疏议》卷四"注'谓以嫡为庶以庶为嫡违法养子'"条下有同样的说法。仁井田陞所辑录的《唐令拾遗·封爵令》"二乙"条中也有类似说法，参见［日］仁井田陞：《唐令拾遗》，长春：长春出版社1989年版，第219页。

争，但从历史实际来看，嫡长子继承制度的实际效能并没有那么灵验。春秋之世，改立太子、宗子和争立国君、卿大夫事端不断，“臣弑其君者有之，子弑其父者有之”，可谓春秋二百余年间几无宁日。以后历朝的嫡长制度，却一样没有息事宁人。苏轼甚至认为世袭制会加剧对世袭爵位的争夺：三代“至汉以来，君臣父子相贼害虐者，皆诸侯王子孙，其余卿大夫不世袭者，盖未曾有也。近世无复封建，则此祸几绝，仁人君子忍复开之欤？”苏氏之论或许有些言过其实，但因为嫡长子继承制度本身并不排除其他皇子的继承资格，只是其继承顺序的差别，因而并没有完全阻断其他皇子觊觎帝位的野心。另一方面，嫡长子制度的实行，在历史上也并不总是起到巩固统治的作用，以周代为例，史家吕思勉对西周封建宗法制的“消亡之道”作了精辟的分析：

> 古代天子诸侯间之关系，实多宗族之关系。天子之抚诸侯，宗子之收恤其族人也。诸侯之尊天子，族人之祗事其宗子也。讲信修睦，同族之相亲也。兴灭继绝，同族不相翦也。……然则何以卒至于灭亡也？曰：行封建之制者虽强，有自亡之道焉。盖既知宗族，即有亲疏，此无可如何之事也。亲亲以三为五，以五为九，至矣，无可复加矣。而立宗法者，必欲以百世不迁之大宗持结之，使虽远而不散。其所持结者，亦其名焉而已，其实则为路人矣，路人安能无相攻？……国与家，大利之所在也。以大利之所在，徒临之以宗子之空名，而望其不争，其不难哉？此诸侯卿大夫之间，所以日寻干戈也。[12]（P373-374）

西周的封建管理体制是金字塔型的，宗法制是其基本的管理制度，就是我们所说的家国一体，家国同构，国家治理的关键在于宗族。一旦诸侯、各宗一律实行嫡长子继承制，致使中央无法任贤使能，任命有利于维护周王室、有利于诸侯统治的人才，中央对地方诸侯就会缺乏控制力，诸侯对各大夫就会缺乏控制力，以至于王纲解纽，政令不一，各自为政，此官僚体制金字塔就会有倒塌之危险。[13]

嫡长子继承在实际实施的过程中还容易受到各种因素的干扰。在中国古代的制度设计中，并未设置任何对君主权力进行约束的强制性规范，儒家观念中的种种制君手段，都是一种说教式的软制约，它更多的是依靠君主自身的内在道德自省与自律。在君主制度之下，并不存在对君主权力的制度性制衡，这增加了嫡长子继承制施行的不确定性。因为君主的个人好恶而废嫡立庶的事情屡有发生，如东汉光武帝刘秀带头废长立幼，以后章帝、和帝、安帝又皆如法炮制；唐代太宗先立晋王李治为太子，后又将大位私许魏王泰，终经长孙无忌等的力争而作罢。从这个意义上说，君主自身能否遵守礼法，成为嫡长子继承制能否最终确立的关键。

既然嫡长制有上述诸多弊端，那为什么儒家观念一直将之视为“百世不易之正法”，成为中国古代王朝和平时期获得皇位的基本合法要件？显然儒家是有其深远考虑的。

首先，从政治形态上来说，秦汉以后的君主专制制度是西周分封制度自然演进的必然结果。发生在春秋战国时期社会、经济、政治领域内的急剧的变革和碰撞，虽然对中华文明产生了深刻的影响，但从世界范围来看，它基本上属于“华夏各民族内部的同质文化的交流，并未遭到异质文化的大规模冲击与挑战，因而不会打断中国文明发展的连续性过程，使得传统的东西更容易继承和保存。”[11] 从中国历史的实际来看，作为嫡长子制度所赖以存在的宗法制度并未随着春秋时期的“礼崩乐坏”而土崩瓦解，除了秦帝国之外，宗法制度依然是汉以后中国历代王朝统治的政治基础，家国一体、家国同构的局面并未得到改观，其观念和基本原则深深渗透在中国的传统政治中。按照牟宗三先生的说法，“政权寄托在具体个人或氏族部落上，依宗法世袭制维系政权于久远，遂使政权成为一静态的实有……具体个人虽可变灭，而有客观法度以延续之，则政权即可以成为不可变者。”[14]（P228）因此，这种思想背景决定了在中国这块土地上的任何王朝要想自身的统治有一个稳固的基础，获得知识阶层和民众的认同，就必须尊重这种宗法秩序。同时，嫡长制对于帝王维系统治，实现其家天下于万世一统的目的也是最为有效的制度载体。

其次，嫡长制虽不能从根本上消除皇家内部的权力斗争——自古至今从来就没有一种制度能彻底消除权力斗争，这是由权力的本质决定的：权力本身就是一种排他性的稀缺资源，只要权力存在，围绕着权力进行的明争暗斗就永远不会终止。但嫡长子继承制度确实在一定程度上减少了争夺皇位的冲突，起到稳定政治秩序的目的。这

是从嫡长子继承制度与其它继承方式的对比的意义上来判断的。古代中国的帝王由于妻妾众多，一般都会皇子众多。如何确立一个既可以安社稷，使得这种最高权力的传承限定在一个家族内部，又不会导致骨肉相残的继承制度，确是一个千古难题。在儒家观念中，本来还有一个“尚贤”的传统。孟子说：“不信仁贤，则国空虚”、“尊贤使能，俊杰在位，则天下之士皆悦，而愿立于其朝矣”从理论上说，选臣僚尚且要求贤明，作为国之储君的人选，自不能例外。对于这种矛盾，儒家用三世学说来进行解答。在孔子看来，嫡子继承制属小康之制，即春秋制；选贤举能后大同之制，即太平制。嫡子继承制是家天下的产物，如果在大同之世还未到来时骤然实行太平制，虽可博得立贤之美名，但必然会造成天下大乱。因为在小康之世的政治生活中，君民很难有公天下的观念，政权必为一家一姓所把持私有。如果实行选贤举能之制，则极易被人利用成为篡权夺位的借口。[15](P164)因为贤与不贤，在很大程度上只是一个主观的价值判断，没有一个在制度上可以量化的标准；同时各皇子为了争取人心，往往会投其所好，做出温良恭俭、礼贤下士的姿态，造成统治集团内部的分裂。如果以这种模糊不定的方式作为最高统治权的传承依据，势必引起国家局势的混乱，从而危及整个统治集团的利益。而在嫡子继承制中，政权转移所依据的血缘与年龄均出于自然，天生而成，任何人均无法图谋享有，自然也不能有非份觊觎之心。这种基于自然形成的继承标准一望即知，自嫡夫人至左媵侄娣的继承顺序也非常清楚，简单明了，形成制度后具有很强的可操作性。从这个意义上说，将继承的资格限定在“嫡”、“长”这些天赋的无法变更的条件上，通过血缘上的先天因素来“绝庶孽之窥箭，塞祸乱之本源”，用制度建起人们的皇权正统的合法性观念，把一切觊觎皇位的战争或政变都置于人人得而诛之的非法境地。[16](P143)对此，王国维先生曾经作过精当的分析：“盖天丁之大利莫如定；其大害莫如争。任天者定，任人者争。……故天子诸侯之传世也，继统法之立子与立嫡也，后世之用人之以资格也，皆任天而不参以人，所以求定而息争也。古人非不知官天下之名美于家天下，立贤之利过于立嫡，人才之用优于资格，而终不以此易彼者，盖惧夫名之可藉而争之易生，其弊将不可胜穷，而民将无时或息也。故衡利后取重，挚害而取轻，而定为立子立嫡之法，以利天下后世。”这一分析可谓是一语中的，指出了中国历代在皇位继承制度上舍贤让嫡的问题实质。后来唐君毅先生也持类似看法，认为：“历代皇帝之世系相传，不以德而以血统者，则因血统纯由天定，而不由人定。则人于此得免于思虑之安排，亦所以绝纷争，而使社会易长治久安。在长治久安之中，有一由天然血统所定之万世一系之皇室，以为天下在时间空间上之一统之客观象征，人乃可更有一悠久无疆之太平之感。”[17]因此，立贤立能只是儒家一种政治理想，一旦进入现实操作层面进行权衡利弊之后，嫡长子继承制是在两难（贤与良）困境中的一个相对合理的制度选择。

从血缘关系的距离来说，嫡长子继承制度也较之殷商时期的兄终弟及继承制度更容易实现。如前所述，商代的王位传承的主要方式是“兄终弟及”，这种继承方式在实际操作上有很大弊端，正如王国维《殷周制度论》所说，传弟既尽之后，则嗣立者应该为兄之子，还是弟之子？这种两难就为确立王位继承人带来很大的含糊性和不确定性。儒家的理想应该是帝王应该做出大公无私状，将皇位传于兄之子，但从人的血缘本性来说，“兄弟之亲本不如父子，而兄之尊有不如父”，要求帝王将最高权力拱手让与非直系血亲的兄之子，这无疑需要君主有极高的道德自觉。而实际情况却是皇室内部在权力的本能渴望下而展开相互倾轧，导致国家的动荡。殷商的历史也印证了这一点，商朝自中丁以后“弟子或争相代立，比九世乱”，这正是说殷商由于继承人的不确定而导致了政局不稳；而自“康丁以下，四世传子，王室比较安定。”两种继承法的不同治乱后果，对于以周公为代表的西周统治者不能不是一个明显的对比。正是为了矫正商朝继承制度混乱的弊病，巩固新王朝的统治秩序，西周的统治者才在总结前人经验教训的基础上，正式创立了嫡长制的继承制度。[11]因此，我们可以这样说，嫡长子制度设计是基于整个社会的理性合作与利益均衡而建立的相对合理的体制，它在一定程度上阻断皇子之间对最高权力的争夺，实现皇权的稳定过渡。

从儒家的角度来看，嫡长子继承制度是周公制礼作乐的一项重要内容，其本身亦包含在周礼的体系之中，众所周知，孔子对周代的文物制度非常景仰，曾称赞道：“郁郁乎文哉，吾从周。”孔子一生以“克己复礼”为己任，这其中也理所当然地包括周公所创立的嫡长子继承制度。孔子之后的大儒孟子也是支持实行嫡长制度的。例如，孟子指责：“五霸者，三王之罪人也”“今之诸侯，五霸之罪人

也。”他所开列的具体罪名之一，就是这些人违背了“立嫡立长”的君位继承原则。此后《公羊传》的君统传延论以注释经典的形式，肯定了立嫡不立贤的政治原则，成为后世讨论君位继承问题的理论根据。在这样的背景下，统治者设计嫡长子继承制度的初衷不过是为了保证最高权力在一家一姓内平稳的过渡，实现统治者家天下的政治目的。但因其与儒家所倡导的周礼之间的这种从属关系，从而原本是一种皇家内部的权力传承模式的嫡长子制度似乎又寄托了儒家的理想，具有了文化上的某种神圣意义，在以儒家为核心的政治文化中获得了合法性。①

四

此外，从中国人的经验、感情的角度来说，传统中国人特别重视以父子这种自然血缘为基础的伦理纽带。钱穆先生说：“中国人所谓天人合一，正要在父母子女之一线绵延上认识，……短生命融入于长生命，家族传袭，几乎是中国人的宗教安慰。”[18](P51)这种纽带也被视为维系社会与国家和谐存在的关键，所谓“人道，亲亲也”。《礼记》做了一番理想化推理：“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，重社稷故爱百姓，爱百姓故刑罚中，刑法中故庶民安，庶民安故财用足，财用足故百志成，百志成故礼俗刑，礼俗刑然后乐。”由人伦领域内的“亲亲”之义而自然延伸到政治领域中的“尊尊”，这为嫡长继承制奠定了深厚的伦理基础，从而将整个古代社会纳入到一套有序的宗法原则之中。这是古代中国人的家族观念在王位继承制度上的一种体现，一般意义上的理解是：国是家的放大，家是国的凝结，家国一体。从这一意义上说，国家政治的合法性原则只是家族内部合法性原则的提炼、集中和浓缩而已。这样，就形成了下述认知逻辑：支配资源的先天性（嫡长子只有一个），决定了它的独占性；支配资源的不可选择性（谁能成为嫡长子不取决与人的意愿）。由于排除了人为的选择性，所以其事实结果就体现为公平性。因而，基于嫡长子的君位继承制度在中国古代具有天然的合理性，它是中国宗法政治下的必然产物，同时也更容易获得传统的中国民众对其合法性的认可。正如蒋庆先生所言：“小康之世人性欠完满的情况下则是不得已的事，因而也是必要的制度。”“如此精心的理性设计在今人看来亦叹为观止，可以说已经达到了当时礼制的最高水平”[15](P164)牟宗三也将周代嫡长子继承制度的确立视为“华族文化一大发展”，标志着“法制的自觉”，[19](P230)都是从这一意义而言的。

在嫡长继承之外，也有人提出过辅以“立贤”，作为补充。至于在“立嫡”与“与贤”之间如何操作，关键是要视当时的实际情况再进行定夺，按王夫之的说法就是：“立子以适（嫡—下同）长，此嗣有天下，太子诸王皆生长深宫，天显之序，不可以宠嬖乱也；初有天下，而创制自己，以贤以功，为天下而得人，作君师以佑下民，不可以守法之例例之矣。”[20](P935)就是说，王氏认为在王朝的守成时期实行嫡长制度，而在王朝初创或危难时期，却不妨可以“以贤以功，为天下而得人”。后一种权力传承方式在历史上是确有其事的。如唐代睿宗时期，太子李成器为嫡长子，按照礼法，本为皇位的合法继承人，但平王李隆基有兴复李氏社稷之功，究竟将如何传位，睿宗犹豫不决。此时李成器上书云：“国家安则先嫡长，危则先有功”，最终隆基继有天下。当然这种方式并不常见，属于特殊时期的特例，是嫡长子继承的变通情况，非皇位传承的一般规则。以上述事例而言，若从合法性的视角而言，显然李成器更具备继承帝位的资格，李隆基继位一方面是由于当时的力量对比有利于其掌控朝中大局，同时也是李成器成全之故。因此，我们仍然可以这样认为，在一个王朝存续的大多数时期，最高统治权的合法性来自于君主获得权力的正当程序或形式，而嫡长子身份被认为是取得皇位最具合法性的程序要件。

嫡长子继承制对于中国君主专制政体的具体运行方式更具有无比深远的影响。如前所述，因为中国古代的专制制度赋予帝王个人极大的自主权，君主的个人才能直接事关国家的兴衰，但在中

①对于儒家关于传贤与传子的态度，似乎存在着某种矛盾，一方面，嫡长子制度本身符合儒家的宗法制原则；另一方面，儒家又有传贤的理想，如《韩诗外传》所说：“五帝官天下，三王家天下。官以传贤，家以传子。”对于这种矛盾，儒家也并未给出恰当地解释，孟子的说法是“天与贤，则与贤；天与子，则与子……继世以有天下，天之所废也，必若桀纣者也。”回避了对这个问题进行价值判断，而以结果来论证其合理性，将嫡长子继承制度与天相联。在孟子看来，只要符合天意，传子也是合法的，只要继位之君不像桀纣那样残暴失德，天就不会剥夺他的统治权。张星久先生认为儒家对于嫡长子继承制合法性的默认是出于儒家对于“现实政治的包容性。”，参见张星久：《君权合法性研究》，第92-93页。

国古代合法性语境中，只是强调继位者的嫡长子身份，而放弃了对君主个人才能与品行的要求，这使得王朝的运势充满了变数：如果继位者既能合法地继位，又具有雄才大略的话，则会国泰民安；如果继位者虽具有合法统治者的身份，但昏庸无能，则会导致民生凋敝，国势衰微。而且，中国历史上层出不穷的外戚、宦官干政现象，都在很大程度上与中国传统政治中强调嫡长子身份的合法性要件有关——制度又赋予了皇帝强大的权力，必然会导致年幼或昏庸的皇帝大权旁落，成为专制主义的象征符号。纵观几千年来的最强大的王朝如汉唐之盛，也无法逃脱这一历史的宿命。

综上所述，在中国传统政治文化中，嫡长子继承制度是统治者在综合权衡利弊之后的一种相对合理的抉择，也是在两难困境中的一个相对合理的制度安排。同时，嫡长子继承制度在儒家思想中也被视为是“万世常法”和“不易之制”，是在正常时代君主取得最高权力的程序合法性要求，它对古代中国的政治体制产生了深远的影响。

参考文献:

[1] 王健文.奉天承运——古代中国的国家概念及其正当性基础[M].台北:三民书局,2006.

[2] 周濂.正当性与证成性:道德评价国家的两条进路？[J].2004年现象学与伦理国际学术研讨会暨第十届中国现象学年会会议论文集[C].

[3] 张分田.中国的帝王观念[M]. 北京:中国人民大学出版社,2004.

[4] 白华.儒家礼学价值观研究 [D] .郑州大学2004年博士学位论文.

[5] 冯时.中国古代的天文与人文[M].北京:中国社会科学出版社,2006.

[6] 欧阳祯人.先秦儒家的君权合法性论证浅析[J].社会科学战线,2002,（5）.

[7] 林屏生.先秦儒法思想中的血缘问题与国家[D].台湾大学中文研究所1995年博士论文.

[8] 陈戍国.中国礼制史·隋唐五代卷[M].长沙:湖南教育出版社,1998.

[9] 仁井田陞.唐令拾遗[M].长春:长春出版社,1989.

[10] 陈戍国.唐代宗法观念与传承制度 ——兼论李唐皇室氏族问题[J] ,湖南师范大学社会科学学报,1999,（1）.

[11] 张星久.中国君主专制政体下的皇位嫡长子继承制新论[J] ,武汉大学学报,1998,（5）.

[12] 吕思勉.中国制度史[M].上海:上海教育出版社,1985.

[13] 蔡先金.从“宣王伐鲁”看嫡长子继承制[J] ,人文杂志,2002,（4）.

[14] 牟宗三.政道与治道[M].台北:学生书局,1980.

[15] 蒋庆.公羊学引论 [M].沈阳:辽宁教育出版社,1995.

[16] 李宝臣.文化冲撞中的制度惯性[M].北京:中国城市出版社,2002.

[17] 唐君毅.中国文化之精神价值[M].台北:正中书局,1953.

[18] 钱穆.中国文化史导论[M].北京:商务印书馆,2005.

[19] 牟宗三.政道与治道[M].台北:学生书局,1980.

[20] 王夫之.读通鉴论 [M].郑州:中州古籍出版社,1994.

责任编辑：侯德彤

The Legitimacy Construction of the Lineal Primogeniture System and the Royalty in Ancient China

WANG Rong　XU Yan-bin

(School of History and Society, Chongqing Normal University, Chongqing 400047; Law School, Wuhan University of Technology, Wuhan 430000, China)

Abstract: This paper discusses the legitimacy construction of the rite and the royalty from the ritual of the system, mainly from the status system and the primogeniture system. The status system emphasizes the responsibility of each person in the ritual order and makes them always aware that individuals live in the system and society, so that they form a kind of institutional inertial dependence in the overall ritual system, which lays a foundation for the existence of the whole royal order. Furthermore, the system also infiltrates into people's life and becomes "daily routine", forcing them to recognize the reality of the supreme power dominance and laying the psychological foundation for their ruling legitimacy. The essence of the primogeniture system is to provide a procedure for the legitimacy of inheriting the throne in the form of an institution, and to ensure the peaceful passing-down of the supreme power within a family by consanguinity. In the keeping of a dynasty, it is their unique and outstanding family blood and lineage that can best prove the legitimacy of their succession. In Confucianism, the eldest child by the wife is respected, and regarded as having the purest blood and the highest status.

Key words: China; primogeniture system; royalty; legitimacy construction