

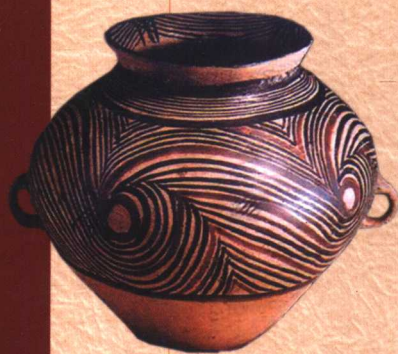
古典文学知识丛书

许结 著

中国文化制度述略

凤凰出版传媒集团 凤凰出版社

文化制度



古典文学知识丛书

许结 著

中国文化制度述略

凤凰出版传媒集团 凤凰出版社



图书在版编目(CIP)数据

中国文化制度述略/许结著. —南京:凤凰出版社,
2005. 10

ISBN 7—80643—982—X

I. 中... II. 许... III. 文化—研究—中国—古代
IV. G129

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 111017 号

- 书 名 中国文化制度述略
著 者 许 结
责任编辑 高思源
出版发行 凤凰出版传媒集团
凤凰出版社(原江苏古籍出版社)
南京市中央路 165 号 邮编 210009
发行部电话 025—83223462
集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>
经 销 江苏省新华书店
照 排 南京凯建图文制作有限公司
印 刷 者 扬州鑫华印刷有限公司
扬州市运河西路 215 号 邮编 225003
开 本 850×1168 毫米 1/32
印 张 8.125 插页 2
印 数 1—4000
字 数 218 千字
版 次 2005 年 10 月第 1 版 2005 年 10 月第 1 次印刷
标准书号 ISBN 7—80643—982—X/K·299
定 价 15.00 元
(凤凰出版社图书凡印装错误可向承印厂调换)

序

许莹

我与中国文化史有缘。回忆抗日战争爆发后，家乡沦陷，我不愿受日伪的奴化教育，负笈于里下河溱潼小镇，就读于江苏省立第一临时高级中学。当时，柳诒徵先生正在兴化竹泓港养病。有一天，他应一临中教师之邀请，来校参观。他是我知道的第一位史学家，他的《中国文化史》是我知道的第一部史学名著，是他启示了我走上治史之路。六十多年过去了，今天我为许结教授的新著《中国文化制度述略》撰序，不禁感慨系之！

中国文化有悠久的文明传统。在数千年的文明发展进程中，中国传统文化所蕴含的思维方式、行为准则、价值观念，不仅为我们留下了宝贵的文化遗产，而且为当今社会开创新文化提供了历史的依据和现实的基础。文化史的研究，包括文化通史、断代史、专史等。其研究内涵，包括器物文化、制度文化、行为文化与精神文化的方方面面。其研究成果，与时俱进，不断有新著出现。许结教授的这本书，正是他多年从事文化史教学与研究的心得。

从2000年春至2004年秋，许结教授担任《古典文学知识·文化常识》专栏的主讲，连载了近三十篇文章。这本《中国文化制度述略》就是这一连载的汇集和补充。

“文化常识”讲座的生命力在于学术性与普及性的结合，使读者在喜闻乐见中得到文化知识，这一点正是许著的主要特色。许

著篇幅不大，然能从浩瀚的历史文化典籍中，剔抉爬梳，从文化制度入手，以介绍知识为主，涉及中国古代宗法、职官、教育、科举、礼制、乐制、民俗、兵制、科技、宗教、学术诸方面，知识丰富，却言简意赅。

由于作者近十年来为多届本科生、研究生讲授文化史课程，这也使许著在着重文化知识系统性的同时，还表现出个人的研究体会与新的见解。如书中有关“兵制文化”一章，即为目前所见文化史著所阙，而作者正是在教学过程中深切感受到古人的“尚武”思想也是重要的文化现象。作者认为讲武艺与儒雅风流，向来被中国人奉为两大生存准则，体现于制度史，就是“文武之道”，其说明辨而有见地。再如对礼乐制度，许著强调“礼”的精神体现于“礼典”，“乐”的精神表现在“诗教”，并视“雅乐”与“新声”是乐制变迁的主轴与乐教思想的主旨，皆显出论者的治学心得，于文化史的研究有所建树。

许结教授是安徽桐城人，我与桐城也有缘。“安徽省桐城派研究会”正式成立后，由于我对清代桐城文派略有研究，并与该派晚期几位作家的后人、门人有交谊，特聘我为顾问。许氏是书香门第，我与许氏一门更有缘。我主编《唐代文学百科辞典》，敦请许永璋先生、许结教授父子撰稿，我与永璋先生又都是江苏省文史研究馆馆员，意气相投。许结教授在家学渊源的基础上，自学成才。我从自身的经历中，深刻体验自学成才者所付出的艰辛劳动。他现任南京大学中文系教授，博士生导师，中国古代文学教研室主任。并任中国辞赋学会副会长兼秘书长。我与他同事多年，深知其治学的主要成绩在辞赋研究，古人说“赋兼才学”，作赋固须才学，而研究赋更需要广博的学识。因为每一篇大赋就是一个系统的文化工程，在这层意义上，作者的辞赋研究与文化研究正是相得益彰的。

是为序。

乙酉大暑于南京大学冬青书屋

目 录

第一章 中国古代宗法制度	(1)
第一节 亲缘核心	(1)
第二节 尊祖敬宗	(7)
第三节 家国同构	(14)
第二章 中国古代职官制度	(22)
第一节 尊天法地	(22)
第二节 画野分州	(30)
第三章 中国古代教育制度	(40)
第一节 观乎人文	(40)
第二节 诗礼传家	(48)
第三节 施教论学	(55)
第四章 中国古代选举制度	(64)
第一节 察举进贤	(64)
第二节 科举试文	(71)
第五章 中国古代礼制文化	(87)
第一节 布政施教	(87)

第二节	礼经典范	(90)
第三节	五礼规制	(97)
第六章	中国古代乐制文化	(105)
第一节	雅乐新声	(105)
第二节	象德缀淫	(111)
第七章	中国古代民俗节日	(119)
第一节	敬时行礼	(119)
第二节	奉神祈报	(127)
第八章	中国古代兵制文化	(135)
第一节	天子六军	(135)
第二节	讲武习艺	(144)
第九章	中国古代科技文化	(150)
第一节	取则天象	(150)
第二节	地齐政俗	(158)
第三节	大哉言数	(165)
第四节	经史传统	(172)
第十章	中国古代宗教文化	(179)
第一节	神道世界	(179)
第二节	真人垂训	(185)
第三节	佛法东来	(192)

第十一章	中国古代学术文化	(201)
第一节	殷周巫史	(201)
第二节	战国诸子	(207)
第三节	汉代经学	(216)
第四节	魏晋玄学	(223)
第五节	隋唐佛学	(230)
第六节	宋明理学	(237)
第七节	清代朴学	(245)
后 记		(251)

第一章 中国古代宗法制度

第一节 亲缘核心

《礼记·郊特牲》说：“地载万物，天垂象，取财于地，取法于天，是以尊天而亲地。”对应人事，《易·说卦》认为：“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。”由此可知，中国古代的“三才”（天地人）之道已渗融了以亲缘为核心、以父族为主导的文化内涵，而此文化内涵在政治体制上的显现，就是宗法制度。

宗法制度由血缘纽带维系，是从父系氏族社会的家长、家族制变化而来的，并在不断的演进中从宗法分封制到宗法君主制，构成了中国古代两千余年的家国同构的帝制社会。近代学者严复在《社会通论译序》中指出：

由唐虞以迄于周，中间二千余年，皆封建之时代，而所谓宗法亦于此时最备。其圣人，宗法社会之圣人也；其制度典籍，宗法社会之制度典籍也……由秦以至于今，又二千余年矣，君此土者不一家，其中之一治一乱常自若，独至于今，循其政法，审其风俗，与其秀桀之民所言议思维者，是犹然一宗法之民而已矣。

而在所谓“唐虞以迄于周”的漫长历史阶段，宗法制的形成则首先经历了由氏族制向宗族制的转变，宗法制只是宗族制在政治和礼

俗意义上的最高体现。宗法制与氏族制的根本区别在变氏族原始民主制而为家长主权制,由此导向专制,而其相同之处,则在于亲缘意识的一脉相承。

任何一个民族的发源,均基于氏族制这样一种以血缘为纽带的原始社会组织。十九世纪美国学者摩尔根在他的《古代社会》中以美洲土著政治方式为调查对象,对其原始组织形态作出从氏族、胞族到部落、部落联盟的动态表述。根据田野考古发现和古代神话传说,中国上古时代由元谋猿人、蓝田猿人、北京猿人到传说中的三皇五帝时期,经历了由血缘家族向氏族到氏族联盟的演进过程。在血缘家族时期,婚俗形式表现于杂婚制和血缘婚制等。如《诗·商颂·玄鸟》:“天命玄鸟,降而生商。”《竹书纪年》:“高辛氏之世妃曰简狄,以春分玄鸟至之日,从帝祀郊禘,与其妹浴于玄丘之水,有玄鸟衔卵坠之,五色甚好,二人竞取,覆以玉筐,简狄先得而吞之,遂孕,胸剖而生契。”这类神话无疑留有杂婚制的影像。而在血缘婚制度中,血缘集团内兄弟姐妹等同夫妻关系,所以传说中女娲既是“伏羲之妹”(应劭《风俗通》),又与伏羲“以为夫妻”(李冗《独异志》)。氏族形态的完成,既包含了血缘婚的解体,氏族图腾制的一个重要因素就是氏族外婚制的实行。随

着时代的进步,生产力的发展,劳动对人际关系的制约逐渐超过家庭制约,氏族社会也就在血亲的襁褓中诞生形成。就氏族制而言,又经过了母系氏族和父系氏族两个阶段,是旧石器时代晚期经新石器时代早期向新石器时代晚期转变的漫长时段。母系氏族制婚俗形态以走访婚为主,并逐渐兴起对偶婚制,所以在由母



伏羲与盘古

系向父系转移的阶段，母系社会的遗风久未尽除。章炳麟认为：“上古受姓皆以母，而姬、姜、姁、姚从女。自黄帝子为十二姓，传之世嗣，始统以父，然不能无桀乱。是故嬴氏祖少皞，而秦之先乃谍系颛顼，以出于其孙女修故。”（《馥书》重订本《族制第二十》）这种说法难免有以传说为信史之嫌，但所述黄帝时族姓“统以父”以及仍有从母现象，却能提示母系氏族向父系氏族过渡期的情形。

当然，从对早期宗法制度形成的影响来看，父系氏族的出现和由此逐渐形成的部落尤其是部落联盟，是至关重要的。父系氏族产生的父权制，从历史经济学的意义言，即建立在私有制基础上，男子已取得支配地位。其时的婚俗形态以对偶婚为主，而个体家庭的出现标志着旧氏族的解体，新的部落和部落群的兴盛，男性家长的权力转移给部落酋长或部落群盟主。关于上古部落联盟，徐炳昶《中国古史的传说时代》倡三大集团说：炎黄集团（以炎帝、黄帝为代表，后来华夏族的本源）、风偃集团（太皞、少皞之后裔，后来东夷诸族所在）与苗蛮集团（即南方民族）。蒙文通《古史甄微》则主张三集团为“海岱民族”（泰族）、“河洛民族”（黄族）与“江汉民族”（炎族）。于是出现了为保护本集团利益的行为和排斥其他集团的行为。如《史记·五帝本纪》记载的黄帝轩辕氏为会诸侯而兴的“阪泉之战”、“涿鹿之战”以及如《左传·哀公七年》所记的“禹合诸侯于涂山，执玉帛者万国”等，均属部落兼并过程中使用的战争形式。而从氏族到氏族联盟，我们可以看到历史发展过程中的两条线索：一是由氏族到民族，侧重点在“族”内人民的权利和义务，具有民主的因素；一是由氏族到家族、宗族乃至国家，侧重点在“族”内的等级划分和首领的统治地位，形成由宗法到帝制的专政意志。缘于前者，在部落联盟征战兼并的同时，尚传说有唐虞“禅让”的故事，其本事无论是否后人附会，但氏族内部的原始民主性是可以相信的。就后者而论，从父系氏族家长制向宗法制的合理过渡，标明的又是古代社会性质由氏族向家族、宗族的迁移，而宗法制正于其间形成。

考察古代宗法制的形成，有两个方面应值得注意：

一、姓氏与族群的问题。我国古代在汉以前即有了姓氏,且代表族群意识。一般认为,姓的起源较早,代表的是有共同血缘关系的某一种族;氏为后起,是由姓衍生的分支。《通鉴·外纪》区分姓与氏:“姓者统其祖考之所自出,氏者别其子孙之所自出。”视姓为族号,氏为分支,所以有“氏一再传而可变,姓千万年而不变”(顾炎武《原姓篇》)的说法。但是,我们应该注意到,如果说姓是一种族号,渊契于氏族制而内涵有族群间的血缘意识,那么从正名意义上考察姓作为族号的确立,则显然不以血缘关系为根基,而是宗法制形成后的一种治理土地和人民的政治象征。试看《左传·隐公八年》引众仲揭示姓与氏之关系的一段话:

天子建德,因生以赐姓,胙之土而命之氏。诸侯以字为谥,因以为族;官有世功,则有官族;邑亦如之。

很显然,姓是天子分封土地予有德诸侯之赐,再依据封地命氏,政治是凌驾于血缘之上的。《国语·晋语》载司空季子说“异姓而异德,异德则异类”,“同生而异姓”,所以黄帝之子二十五,得姓十四人,同姓者二人,共十二姓,兄弟异姓,正说明游离血缘的性质。所谓黄帝姓姬,炎帝姓姜,少皞姓风,舜姓妫,禹姓姒,皆周天子追赐其后之举,原并无姓氏之别。当然,如前所述,天子分地赐姓同样含有族群意识,所以周制婚俗有着“男女同姓,其生不蕃”(《左传·僖公二十三年》)、“同姓不婚,恶不殖也”(《国语·晋语》)的禁忌和规矩。到汉代,周天子分地赐姓已成历史,学者又归返重血缘的族群意识,如《白虎通》谓“人所以有姓者何?所以崇恩爱,厚亲亲,远禽兽,别婚姻也。故纪世别类,使生相爱,死相哀,同姓不得相娶者,皆为重人伦”,堪称典型。与姓比较,氏的本义应该是相同,亦即天子分邦建国之扩大。《孝经纬》明辨其义:“古之所谓氏者,氏即国也。”刘师培《古政原始论·氏族原始论第二》认为,盘古氏、燧人氏、大庭氏、有巢氏、祝融氏、女媧氏皆可谓盘古国、燧人国等,因为“氏即国也”、“无土则无氏”。氏作为姓的分

支,所以封赐蕃密。比如子为商祖先封姓,子姓又分华氏、向氏、乐氏、鱼氏等;姜为齐国祖先封姓,姜姓又分申氏、吕氏、许氏、纪氏、崔氏、马氏等。此外,周朝贵族男子尚有一人多氏的,如《左传》载晋大夫范武子即一人三氏:士、随、范;共九种称谓:会、季氏、武子、士会、士季、随会、随武子、范会、范武子。由于氏是姓的衍化,分封愈滥,其来源也愈为复杂。应劭《风俗通义》佚文《姓氏篇》记:“或氏于号,或氏于谥,或氏于爵,或氏于国,或氏于官,或氏于字,或氏于居,或氏于事,或氏于职。”例如以号名氏,如唐、虞、夏、殷;以谥名氏,如戴、武、宣、穆;以爵名氏,如王、公、侯、伯;以国名氏,如曹、鲁、宋、卫;以官名氏,如司徒、司寇、司空、司城;以字名氏,如伯、仲、叔、季;以居名氏,如城、郭、园、池;以事名氏,如巫、卜、陶、匠;以职名氏,如三乌、五鹿、青牛、白马。其封氏之广,已超越了“胙之土而命之氏”的原意,表现了封建贵族统治下荫庇子孙及选能任事的政治形态。战国、秦汉以后,平民亦标识姓氏,于是姓与氏结合,纯以血缘为表征。

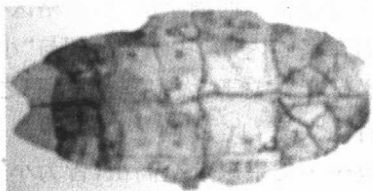
由于姓氏之封在周朝具有明显的宗法特征,所以也标志了由古老氏族制向家(宗)族制变迁的过程,其中男(父)权的凸现最为重要。中国古代姓氏按父系标识,族群关系以父族为主,母族、妻族次之。以周朝丧礼为式,《仪礼·丧服传》所重是以父系为主的“五属之亲”(五服):斩衰三年,衰期、大功九月,小功五月与缌麻三月。孔颖达《礼记·丧服小记疏》:“同父则期,同祖则大功,同曾祖则小功,同高祖则缌麻,高祖外无服。”考《丧服小记》,有“亲亲以三为五,以五为九”说,即以父、己、子三代为第一圈;以祖至孙(含堂兄弟)五代为第二圈;以高祖至玄孙(含族兄弟)九代为第三圈,父系家族制至此而形成完整之统系。

二、家族制的演变问题。自周代至明清,经三千余年之历史,中国家族制始终占驻政治文化的中心。但根据历史发展的阶段,家族制本身也有着因时而变的问题。对此,现代文化人类学者芮逸夫在《递变中的中国家庭结构》(Changing Structure of the Chinese Family)一文中将我国社会基本组织的家族制分为两大

阶段:宗教优势时期和家族优势时期。前一阶段的政治组织则为封建时期,时段为周初至战国约八百年;后一阶段的政治组织则为帝国时期,时段为秦汉至清末,约两千一百余年(引自朱岑楼《中国家庭组织的演变》,台湾东大图书公司1981年版《我国社会的变迁与发展》)。如果追溯由父系氏族家长制雏形向宗族制演进的过程,我们只得推源到周朝之前的两代(夏商)。据《史记·夏本纪》载,夏王朝先后十四世、十七王,以子继父(世)位为主,兼有弟继兄(及)位(计两次),这就是《礼记·礼运》所说的“大人世及以为礼”。值得注意的是,夏朝王位世袭,并不同于后世的帝制,而是一种以宗族为主体的贵族统治形态。《礼记》所说的“大人”,是包括夏王宗族大小宗主的统称。所以夏王中康失国,其子相奔依同姓诸侯斟灌氏、斟寻氏,皆为夏王宗族。二氏被夏王封为诸侯,部分地与夏王共享统治权力。而夏朝宗族势力的初兴,在宫室制度和婚俗制度两方面也有显示。据文献记载,“夏后氏世室”,即为崇宫室之制。戴震《明堂考》说:“王者而后有明堂,其制盖起于古远,夏曰世室。”考明堂之意,《礼记·明堂位》有“朝诸侯于明堂”说,蔡邕《明堂月令章句》有“天子大庙,所以祭祀、飨功、养老、教学、选士,皆在其中”,可知夏朝世室已具有会诸侯、崇宗庙的意义。以此对照河南偃师二里头夏朝晚期宫室遗址的发现,夏宫殿的建构当与宗族制的渐趋成型相关。而夏王为实施宗族统治,也常用联姻的方式以拉拢与之相关的血缘集团。如《左传·哀公元年》载:有虞氏以二姚妻少康,“而邑诸纶,有田一成,有众一旅,能布其德,而兆其谋,以收夏众,抚其官职”,终致“复禹之绩”,完成少康中兴大业。

殷商时代是宗族制度逐渐完成的阶段。殷朝有无宗法,王国维的《殷周制度论》认为:“殷以前无嫡庶之制……商之继统法,以弟及为主,而以子继辅之,无弟然后传子……传子之法,实自周始……是故由嫡庶之制而宗法与服术二者生焉,商人无嫡庶之制,故不能有宗法。”(《观堂集林》卷十)如果视嫡庶之制为宗法制完成形态的主要内涵,王氏所言有据,但如果将宗法制的形成看

成一个过程,其重要之处在宗族制的成熟,则殷商时代却不可与西周断开。前述夏朝的宗族制度,史家虽或以为文献不可征,然殷墟卜辞中屡见的“王族”、“多子族”、“三族”、“五族”等,均为王族与宗族的内容。又据《左传·定公四年》有关周初分封诸侯的记载,即有周公以“殷民六族:条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏,使帅其宗氏”;分康叔以“殷民七族:陶氏、施氏、繁氏、錡氏、樊氏、饥氏、终葵氏”;又分唐叔以“怀姓九宗,职官五正”。其中言及“宗氏”(大宗)、“分族”(小宗)与“丑类”(宗教中平民或奴隶),标明了宗族内的等级。在甲骨文、金文中,商代都“邑”制度极盛,包括王邑、方国邑、诸侯臣属邑和其他邑聚,已呈宗族分国之象。商人婚俗制度,以一夫一妻之对偶婚为主,是在父权制下的婚姻形态中逐渐形成的。然在以对偶夫妇为主流婚姻形态的同时,商代一夫多妻现象又在贵族阶层普遍存在,亦即多妣多妇。比如甲骨文中“妣口”、“妣丹”等二十九称,而甲骨文、金文中如“妇好”、“妇先”、“角妇”、“雷妇”等有百余称。所谓嫡庶之制,即在多妻情况下区分作为法定配偶的正妻和众妾身份的尊卑,从而确定嫡长子的优先继承权,在此意义上,商代“多妇”现象对宗法制的形成是尤其值得注意的。



商代甲骨

第二节 尊祖敬宗

西周时期宗法制建构的完成,缘于宗族势力的强盛,尤其是“宗”的地位的提升。宗族二字,本义有别:族指全体有血缘关系的人;宗则是亲族中奉一人为主。《诗·大雅·公刘》:“君之宗之。”《毛传》:“为之君,为之大宗也。”《郑笺》:“宗,尊也。”《礼记·丧服传》:“大宗者,尊之统也。”《丧服小记》:“尊祖故敬宗。”班固《白虎通·宗族》总述其义:“宗者,何谓也?尊也。为先祖主者,

宗人之所尊也。《礼》曰：‘宗人将有事，族人皆侍。’古者所以必有宗，何也？所以长和睦也。大宗能率小宗，小宗能率群弟，通其有无，所以纪理族人者也。”宗以父系为统，宗子即男性家长或族主。而所谓“尊祖敬宗”中的尊祖重其统绪，敬宗则为现实内容，因为宗子主掌理族治国要务，并由此形成井然有序的血缘、伦理、政治的社会构造体系。

从西周到春秋时期宗法制度的确立定型来看，其主要特征在三方面：

一、父系世袭，嫡长子承祀。《礼记·礼运》说“大人世及以为礼”，世就是父传子。而“嫡”字，《说文》以为“从女啻声”，啻又从帝得声。《尚书·召诰》有“皇天上帝，改厥元子。兹大国殷之命”语，且甲骨卜辞中有“帝”（嫡）、“介”（副）诸字，对应《礼记·曾子问》称庶子为“介子”，《内则》称侧室为“介妻”，很多学者据此认为殷商即有传子之制与嫡庶之分，周朝宗法制是在此基础上的扩大与完备。西周宗法制，严格区分嫡庶，嫡长子具有优先承继权。而在宗族内部，又分“大宗”与“小宗”，以正嫡为宗子，宗族成员均必敬奉。关于“大宗”与“小宗”之分，《白虎通》记：“宗其为始祖后者为大宗，此百世之所宗也。宗其为高祖后者，五世而迁者也……父宗以上至高祖，皆为小宗，以其转迁，别于大宗也。”代表的说法见《礼记·大传》：

别子为祖，继别为宗，继祫者为小宗。有百世不迁之宗，有五世则迁之宗。百世不迁者，别子之后也。宗其继别子者，百世不迁者也。宗其继高祖者，五世则迁者也。尊祖故敬宗；敬宗，尊祖之义也。

所言“别子”，相对嫡长子而说，即“自卑别于尊”（《仪礼·丧服》）；别子不能承祀，只能另为一系，受封邑采地，其后世亦奉为“祖”。郑玄注“别子为祖”：“别子谓公子若始来在此国者，后世以为祖也。”而解释“继别为宗”，宗指大宗，郑玄注：“别子之世適（嫡）也，

族人尊之。”换言之，别子之后也有嫡庶子之分，继别嫡子为大宗，继父（祢）嫡子则为小宗，而小宗世代延替，五世而斩，故有继祢小宗（受亲弟尊奉）、继祖小宗（受同祖昆弟尊奉）、继曾祖小宗（受同曾祖昆弟尊奉）、继高祖小宗（受同高祖昆弟尊奉）。所谓“祖迁于上，宗易于下”（《礼记·丧服小记》）、“大宗能率小宗，小宗能率群弟”（《白虎通·宗族》），正在于此。虽然小宗可以绝，大宗不可绝（若绝则以支子继宗统），但就这种宗族制的现象来看，诸多大小宗构成了宗法统治的网络系统，是毫无疑问的。关键在宗法制赋予“宗子”的权力。概括地说，有六方面权力最为重要：

（一）主祭权。《礼记·曲礼下》：“支子不祭，祭必告于宗子。”《礼记·丧服小记》：“庶子不祭祖者，明其宗也。”可知祭礼重大，必待宗子主持，彰显敬宗睦族之意。

（二）主财权。《仪礼·丧服》：“异居而同财，有余则归之宗，不足则资之宗。”又《管子·小匡》：“公修公族，家修家族，使相连以事，相及以禄，则民相亲矣。”说明宗族同财，取富济贫，达到“收恤”、“收族”的目的。即使庶子富贵，也应尊宗重礼，不可僭制。如《礼记·内则》载：“（支子）虽富贵，不敢以富贵入宗子之家。虽众车徒，舍于外，以寡约入。子弟犹归器，衣服、裘衾、车马则必献其上，而后敢服用其次也。若非所献，则不敢以入于宗子之门，不敢以富贵加于父兄宗族。”

（三）主事权。族中有事，必告宗子，由宗子行主事之职。如贺循《贺氏丧服谱》载：“奉宗加于常礼，平居即每事咨告，凡告宗之例，宗内祭祀、嫁女、娶妻、死亡、子生、行来、更易名字皆告……若宗内有吉凶之事，宗子亦普率其党以赴役之。”

（四）主教权。古有“父不教子”，教学归庠序，所以宗子主教重在家族成员的礼仪规范，特别是对妇女“为妇之道”的教育（参见《礼记·昏义》）。《郑氏规范·女训》载：“家之和不和，皆系妇人之贤否。何谓贤？事舅姑以孝顺，奉丈夫以恭敬，待娣姒以温和，接子孙以慈爱，如此之类是已。”此妇道教育一例。

（五）主刑权。顾炎武《日知录》卷六“爱百姓故刑罚中”条：