



“莫非王臣”与“能夏则大” ——家国、天下的政治与文化内核

张宏斌

摘要:早期中国的真实形貌,从考古新材料和经典文本中可以得到有效验证。大量不同时段的文化遗址所展示的是华夏逐渐趋于一体的社会进程,而典籍文本的雅驯之言所表明则是“中华民族是一个”的历史现实。从家国到天下一以贯之的逻辑,即是文化与政治的并重。“莫非王臣”划定了华夏的政治疆域,是家国的实践内容和实际体验;“能夏则大”则赋予了中国的文化属性,即三代因革损益所确立的政治与文化的文明体系是华夏族群长盛不衰的核心要素。偏废其一,则中国不足以成为中国。

关键词:家国;天下;夷夏之辨;尊王攘夷

中图分类号:B221

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2022)02-0013-10

中国古代文明的起源与形成问题,需要在史实和逻辑的双重层面上做出有效回答。因此除在考古材料和经典文本中寻求验证外,还需要关注人类学家、民族学家及社会学家的相关研究。本文拟以考古材料和经典文献中所体现的中国古代文明起源与形成特点为基础,同时对比西方人类学家、民族学家及社会学家的相关研究成果,对中国古代文明政治与文化的核心特征加以归纳和概括,以求教于方家。

一、远古的中国

求索文明的源头,尤其是中国古代文明的起源与形成问题,不得不在史实和逻辑的双重层面上做出有效回答。这种有效指的是出土考古资料的可靠性和逻辑预设的合理性:逻辑预设合理才能够在可靠史料的基础上进行推论和演绎,纳史料入骨架之中;史料真实才能够为逻辑

预设填充内容和提供佐证,建逻辑在基石之上。与此同时,在历史与考古、哲学与思辨之外,不同视角的撷取、迥异的问题导向以及多重方法论的运用同样值得关注,尤为瞩目者则是人类学家、民族学家及社会学家的的工作。

1. “联合”的首邦时代

关于早期人类社会的发展,大家耳濡目染并习以为常的是摩尔根和恩格斯的三阶段论,即人类社会是从“私有制”进化到“家庭”,再进化到“国家”。这种论述和逻辑显然受达尔文自然进化论的影响甚大,在有意无意间,不自觉陷入社会进化论的窠臼。近代人类学家,有意回避这种论调,提出国家进化的三个阶段,即由以纯血缘构成的无剥削的亲属制社会,进化到非亲属制却具有明显政治性和剥削性的阶级社会,再进化到国家。恩格斯所谓的“原始氏族公社”→“部落联盟”→“国家”三部曲与人类学家的叙述并无实质的不同。何炳棣先生对此曾

收稿日期:2020-12-02

作者简介:张宏斌,男,中国社会科学院世界宗教研究所副研究员(北京 100005),主要从事儒教、儒家思想以及中国传统文化研究。

论述道：“人类学家与恩氏的‘国家’并无基本的不同，都是强制性更高、比较更广土众民的政治实体。至于促成由第一到第二阶段‘量子式’跳跃的因素，政治人类学家认为是由于同一有限空间人口不断繁衍，使得亲属制无法解决部落间人事纠纷和利害冲突；换言之，亲属制已丧失其原有的社会凝聚力（social cohesiveness）。用汉译恩氏术语表达，这就是‘原始公社瓦解’。尽管前者与后者术语及表达方式不同，这次跳跃的社会制度意涵是相同的：血缘链环被政治性的地缘链环所代替。”^{[1]431-432}在此，对中国古代文明而言，有两个要点需要着重关注：一是部落联盟是否存在于中国古代？二是按照既定的逻辑，“原始氏族公社”到“部落联盟”的质变是否存在“血缘链环被政治性的地缘链环所代替”？

先关照第一个问题：部落联盟是否存在于中国古代？从仰韶时代到龙山时代，中国古代社会出现了质的飞跃。仰韶文化无疑是华夏文明新石器时代最为绚烂的代表之一，无论是分布广度还是发展深度，仰韶文化都可圈可点。从文明发展程度去看，仰韶文化的农业，在种植粟和黍之外，水稻也被引进过来；石铲、石镰等农具趋向于复杂化；家畜饲养有绵羊、黄牛等^{[2]36}。但仰韶时代的社会分化程度并不高，到龙山时代才有了重大突破，社会复杂化程度加深，社会关系也有了新的发展。这一时期虽然无法完全对应历史文献及传说中的事件和人物，但也不是全然无迹可寻。资考古发掘、循文本记载来看，五帝时代大致能够对应龙山文化。苏秉琦先生曾断言“五帝时代的下限就应是龙山时代”，五帝时代战争不断，从考古学文化来看，大约相当于公元前3500年以后的事，“所以五帝时代的上限应不早于仰韶时代后期”。五帝时代也有分期，大致黄帝至尧是一个时段，尧及其以后为另外一个时段。“仰韶时代与龙山时代之间确实有一个明显的变化，无论从农业和手工业的发展，社会的分工与分化，还是从文化区系的重新组合等各方面都能看得出来。不过龙山时代有五六百年，而尧、舜、禹假如真是相互继承关系，时间就会短得多。除非不是个人的直接继承关系，而是不同部落禅递掌权，否则难以简

单比附。”^{[2]46}

撇开五帝时代的分期和歧义，也不纠结于如果史书记载五帝为真、且前后相继，如何能持续一千年之久的问题。回到要点本身，我们看到无论是龙山时代也好，还是五帝时代也罢，这个时段显然不是部落联盟所能概括的。仰韶时代早期虽然民众多崇拜自然神祇，但从发掘的聚落遗址中，明显可以看到居住区域和丧葬区域同为不可分割的整体，所差别只是或近或远，在这个意义上，大致可以揣测的是生者对于死者灵魂的某种期许和情感寄托，“荐新”或者“嘏祝”的雏形互动能够使生者与死者达成一种纽带。换言之，对逝去先人的某种崇拜很有可能在整个宗教信仰中已经占具相当大的比例。考古发掘展示了龙山时期氏族内部的社会分化、贫富不均、阶层身份制度萌芽等，而在宗教方面，“祖先崇拜已提升到以部族至高祖宗神为对象。这些现象与传说中炎、黄大部族同盟，英雄魅力式领袖人物的出现是大体吻合的。”^{[3]10-11}

那么，酋邦概念的引入则可以作出一种有效的解释。中国历史上从黄帝到尧舜禹的传说时代不属于“联盟”的部落时代，而属于“联合”的酋邦时代，夏代早期国家的形成就是经过夏代之前的“酋邦制”发展而来的。谢维扬先生结合文献和考古资料，从三个方面来论证：（1）部落联盟是没有最高首领的，而尧、舜、禹部落联合体却有最高首领；（2）部落联盟会议的议事原则是全体一致通过，尧、舜、禹部落联合体却是由最高首领来决断；（3）部落联盟的权力结构中存在着酋长会议和人民大会这些集体性质的权力点，尧、舜、禹部落联合体在组成和活动方式上同部落联盟有明显的不同^[4]。

酋邦概念的引入自然能够最优的解释中国五帝时代的定型定性问题，但是也有错误的指引，由于酋邦本身指向性，即酋邦模式强调了酋邦与专制政治之间的必然联系。在中国这种专制性如不是虚构的，至少也是放大的，五帝等固然可以具有重大的影响力以决策社会组织活动，但是参与或者影响决策的，通常并非“酋长”一人，即对于重大的决策，诸如征战，五帝时代大多是集体达成的。如果削五帝之足而强适酋

邦之履的话,不只是方枘圆凿的问题,且把中国专制的历史提前了几千年,那么迟于嬴秦才确立的帝王专制制度也就无从谈“专制”了。

2. 牢不可破的血缘链环

在引述了王震中教授的分类“包括中国在内的世界上第一批原生形态文明起源和国家形成有三大阶段:即由大体平等的农耕聚落形态发展为含有初步分化和不平等的中心聚落形态,再发展为都邑国家形态”之后,余敦康先生评述道:“在第一阶段,大体平等的农耕聚落,其社会组织结构表现为家庭—家族—氏族。在第二阶段中心聚落时期,父权家族确立,个体家庭包含在家族之中,家族包含在宗族之中,出现了宗族共同体,于是家族—宗族结构代替了原来的家族—氏族结构。第三阶段相当于考古学上的龙山文化和古史传说中的颛顼、尧、舜、禹时期。这是都邑国家的形成期,出现了与父权家族—宗族结构相结合的带有强制性的公共权力和一定规制的礼制。这三个演进阶段在中国文化中所表现出的最大的特色,就是宗族组织结构的出现。”^{[5]15}

回过头来,看第二个问题:“原始氏族公社”到“部落联盟”的质变是否存在“血缘链环被政治性的地缘链环所代替”?我们上面已经澄清,五帝时段恰相当于龙山时代,五帝时代有酋邦的属性,黄帝、尧、舜、禹等为部落联合体的最高首领,其事务也由最高首领来决断;从“原始氏族公社”到“部落联盟”,确切地说是从“原始氏族公社”到“部落联合体”。不论其他国家的具体情况,远古中国部落联合体之下,显然并没有造成血缘链环的破裂。如余敦康先生所言,平等的农耕聚落时期表现为家庭—家族—氏族,中心聚落时期,出现了宗族共同体,进入都邑国家的形成期又有与父权家族—宗族结构相结合的带有强制性的公共权力,以及相对具体的礼制。显见,宗族组织结构的出现是这三个演进阶段中最大的特色。宗族组织是以血缘为基础进行的构建,无论同姓还是异姓,其纽带即是血缘姻亲。以尧舜相继来看,后人目之为禅让贤,但也不得不承认尧舜是有姻亲关系的,毕竟尧帝将两个女儿嫁给舜为妻。就后人对五帝时

代传说的广播流布去看,无论是出于政治合法性的需要,还是光耀门楣的虚荣,都喜欢将血胤溯之黄帝,且本之有据、班班可考。这种血缘的重视、虚构、乃至夸张都指向了链环的牢不可破。

再进一步,从部落联合体到“国家”是如何的呢?苏秉琦先生对中国国家起源与发展做了概括:首先,从氏族公社向国家转变的典型道路为古文化—古城—古国;其次,国家发展的三部曲为古国—方国—帝国^{[2]12}。忽略其对恩格斯“原始氏族公社”“部落联盟”等词汇的先定,以及接受了从“私有制”进化到“家庭”,再进化到“国家”的理论前定,可以看到在他的定义下,这种说法指向了一个国家形成的节奏,从古文化到古城到古国;明白了国家发展的节奏,即从古国到方国到帝国。古国如果真的可以对应龙山时代的话,那么也不过是部落联合体的一种形态,此种形态前已有述及,血缘依旧,链环自住;真正国家的出现则是“方国”的形成,那么不妨从这个意义上去寻找“国家”的含义,“国家”得以良好的展现则是夏、商、周早期政治体制的确立。

二、天下的政治与文化内核

夏、商、周是有史记载的朝代。夏朝虽然“文献不足征”,但是二里头遗址的发掘,证明其是一处早于郑州商城的具有都城性质的遗址,也在事实上有力地佐证了夏朝的真实存在。综合考量后,“夏商周断代工程”的专家断夏代的起始年为公元前2070年。孔子有言:“夏礼吾能言之,杞不足征也。殷礼吾能言之,宋不足征也。……文献不足故也。”在无法准确知晓夏朝的具体社会、组织、礼仪等情况时,不妨从殷周着手。孔子说:“殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也。”夏、商、周一脉承之,逆推到夏,大致不差。

1. 普天之下与莫非王臣

约公元前6500年至公元前5000年之间,地处中原的河南和河北南部有磁山—裴李岗文化,陕西和甘肃东部有老官台文化,内蒙古南部

和辽西有兴隆洼文化,长江流域的湖北有城背溪文化,湖南有彭头山文化。按照苏秉琦先生的说法,这种现象表明文化源起多头,可以用“满天星斗”概括之。这一时期多个文化之间彼此若汉星辰,光芒四耀互为烁熠。可证其文明发展程度者为诸多考古发掘的生产工具残存以及建筑物的遗址。大致可知的是,当时已有粟和黍等谷物的种植,有猪、狗等家畜的饲养,聚落遗址的规模不大,农具多为石镰、大型的石磨盘等。天下不过是苍天之下的空间,家国不过是一家一户的寡民。

进入仰韶时代,不同文化间开始有了接触和交流。以甘肃为例,那里的老官台文化和仰韶文化半坡期的西界仅到天水附近,到庙底沟时便西进到了甘青边界,马家窑时期继续西进到武威;内蒙古中南部在庙底沟时期,大量农人涌入河套地区,出现了一系列与晋陕庙底沟文化类似的地方文化类型^{[2]43}。文化的交流导致文化重组,并孕育、形成了核心区文化。仰韶文化地方类型中传布最广的是庙底沟类型,其影响所及,带来了深刻变化。比如其花卉图案的彩陶,东至泰山脚下的大汶口、苏北邳县的大墩子,西北至青海边缘的民和县、内蒙古乌兰察布的托克托县,南到湖北中部的黄冈螺狮山等,无一不受波及、浸染。

庙底沟类型的人们开始成为华夏族最初的核心^{[2]206},并对邻近的区域产生很大影响(主要在仰韶文化的前中期),可能的原因是:之一是渭河下游同时代具有较其他地区发展农业更为优越的自然条件;之二是具有明显差异的庙底沟类型与半坡类型人们交错杂居,互相吸收和补充,在经济上具有比当时其他地区的人们更为多样化的性质,在政治上能够较早地实现部落间范围较大、程度较高的联合^{[2]206}。此外,仰韶文化庙底沟类型的强势传播,在整体范围上开始造成一个同质文化的覆盖,对生活和生产影响甚大,无形中塑造了人们的文化认同。尤为重要的是仰韶文化之庙底沟类型的强势传播,不仅是在文化上的新建和重构,更重要的是新文化的产生和新族群的诞生。比如:“庙底沟类型的以玫瑰花纹样为代表的一支文化群体沿

黄河、汾河上溯,在晋中、冀北至内蒙古河套一带,与源于大凌河流域的红山文化会合又产生了一系列新文化因素和组合成新的族群。它们于距今五千至四千年间又沿汾河南下,在晋南同来自四方的(主要是东方、东南方的)其他文化因素再次组合,产生了陶寺文化,遂以《禹贡》九州之首的冀州为重心奠定了‘华夏’族群的根基。”^{[2]89}仰韶文化时期,诸多因素使然共同确立了“华族”文化在我国“民族”文化关系中的主体地位。

龙山文化时期,手工业发展迅速,青铜冶炼技术趋于兴盛。理论上,技术推动了社会发展,社会发展促进了社会流动,社会流动必然扩大互动和交流的范围。从考古发掘的材料来看,这个时代几乎整个黄河、长江流域呈现出相当的一致性,灰、黑陶的三足器、袋足器是其典型特征。仰韶时期形成的文化同质与同构,在这个时期更是显著。另外,仰韶时代出土的器具中很少见到兵器类,更少见防御、攻击型的遗址;龙山时代则不然,在文化远播的同时,彼此之间的壁垒和争斗浮上了台面。彼与此的概念开始明确,疆域的范围开始显现,如夏家店下层文化时期,可以明显看到,在其严格的社会等级、完备的礼制、高度发达的青铜冶炼之下,也惊现完备的长城式的防御工程,在英金河沿岸建筑了链条式的石垒城堡。

前已述及,在实质层面上,龙山时代部落联合体时期可对应我国历史中的传说时代。韩非子曾说:“上古竞于道德,中世逐于智谋,当今争于气力。”上古、中古、当今分别有所对应:“上古之世,人民少而禽兽众,人民不胜禽兽虫蛇。有圣人作,构木为巢以避群害,而民悦之,使王天下,号曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤,腥臊恶臭而伤害腹胃,民多疾病。有圣人作,钻燧取火以化腥臊,而民说之,使王天下,号之曰燧人氏。中古之世,天下大水,而鲧、禹决渎。近古之世,桀、纣暴乱,而汤、武征伐。”鲧、禹自然也是部落联合体时期,这种理解大致不差,而因应的“逐于智谋”,或指以“智慧为主”,不废“气力”。

尤为瞩目者则莫过于炎黄部落的征战和融合。司马迁《史记·黄帝本纪》记载:“炎帝欲侵

陵诸侯,诸侯咸归轩辕。轩辕乃修德振兵,治五气,蓺五种,抚万民,度四方,教熊、罴、貔、貅、豸、虎,以与炎帝战于阪泉之野,三战,然后得其志。蚩尤作乱,不用帝命。于是黄帝乃征师诸侯,与蚩尤战于涿鹿之野,遂禽杀蚩尤。而诸侯咸尊轩辕为天子,代神农氏,是为黄帝。天下有不顺者,黄帝从而征之。平者去之。”炎黄部落征战之后重归于好,“三战,然后得其志”,而后如太史公所载,黄帝征伐蚩尤于涿鹿,其余有不顺者,都从而征之。

嗣后,“东至于海,登丸山,及岱宗。西至于空桐,登鸡头。南至于江,登熊、湘。北逐荤粥,合符釜山,而邑于涿鹿之阿。迁徙往来无常处,以师兵为营卫。官名皆以云命,为云师。置左右大监,监于万国。万国和,而鬼神山川封禅与为多焉。获宝鼎,迎日推策。举风后、力牧、常先、大鸿以治民。顺天地之纪,幽明之占,死生之说,存亡之难。时播百谷草木,淳化鸟兽虫蛾,旁罗日月星辰水波土石金玉,劳勤心力耳目,节用水火材物。”如其所言,势力所及,东至于海,西至于空桐,南至于江,北逐荤粥,架设政治规制,发展生产,勤政举贤,节用水火材物等。

不可否认,这里有太史公的文字加工和后世追想,但是这种记载依然可以窥知几个要点:首先是炎黄部落融合为华夏集团,成为部落联合体的共主,“置左右大监,监于万国”;其次是部落联合体的共主可以决策大事要务,而不需要征询万国的意见,“举风后、力牧、常先、大鸿以治民”;最后是部落联合体权力的传承是“父传子”的模式,“孙昌意之子高阳立,是为帝颛顼也”。那么,在部落联合体的黄帝时代,有最高的首领作为最高权力的代表,其意义不只是政治上的,还有文化的意蕴。在政治层面,权力的占有来自于实力的支撑,有实力才能够征伐,做到无不平之;在文化上,华夏集团是核心,其文明程度远远高于其他部落,“时播百谷草木,淳化鸟兽虫蛾”。

延续仰韶时代而来的文化层面的同质性,部落经济实力支撑的政治同化性,使得黄帝(华夏集团)在政治和文化上都取得了无与伦比的地位。这种影响随着华夏集团的迁徙,范围日

渐扩大,与此同时也交融了彼此的文化和血统。“大约华夏集团从陕西、甘肃一带的黄土原上,陆续东迁,走到现在河南、山东、河北连界的大平原上,首先同土著的东夷集团相接触。始而相争,继而相安,血统与文化逐渐交互错杂。”^{[6]98-99}

但华夏族群的符号在血缘衍变为血统,实力演变为标志,文明转化为象征,从开始就一直被延续着,正如李学勤先生所说:“黄帝是先秦几个王朝的共同始祖。古书中常见,‘三代’,指夏,商,周,有时前面再加上虞(包括唐尧,虞舜)称作四代。虞、夏的祖先是黄帝之子昌意,商、周的祖先是黄帝之子玄嚣。这样的传说表明,以中原地区为中心的这几个王朝,虽然互相更代,仍有着血缘以及文化的联系。”^[7]家国天下的政治与文化边界开始显现,如果说天下的概念和事实还停留在“普天之下”的话,那么家国的实践内容和实际体验则趋向于“莫非王臣”。天下还是那个空洞的感知,随着部落联合体的扩张和彼此文化的融合,家国的边界虽然不明确,但家国的切实内容成为日常的感受,并日渐拓宽和深入。

2.“能夏则大”

仰韶时代文化同质,华夏文化与族群核心的初步形成;龙山时代的部落联合体成就了政治与文化的权力体,家国边界和彼此的界限分明;在进入夏、商、周时代以后,原始帝国雏形初现,这个阶段可以呼应“国家”形成的阶段,即从部落联合体进入到体制更完备、强制性更高、土地更广、人口更多的政治实体。

由政治的连续性看,夏、商、周一脉相承。这种政治的相因损益,用孟子的话说就是“唐虞禅,夏后殷周继,其义一也”。以夏朝来看,《史记·夏本纪》云:“九州攸同,四奥既居,九山刊旅,九川涤原,九泽既陂,四海会同。六府甚修,众土交正,致慎财赋,咸则三壤成赋。”在疆域的分布上,大禹完成了“中国”的一统,九山、九川、九泽通畅,九州同风,财赋有纳。在制度上,确立分封,所谓“禹为姒姓,其后分封”。确立五服制度,建立与天下诸国的关系:“天子之国以外五百里甸服:百里赋纳总,二百里纳铨,三百里

纳秸服,四百里粟,五百里米。甸服外五百里侯服:百里采,二百里任国,三百里诸侯。侯服外五百里绥服:三百里揆文教,二百里奋武卫。绥服外五百里要服:三百里夷,二百里蔡。要服外五百里荒服:三百里蛮,二百里流。”西周时制度的建设趋于完善。《国语·周语上》记祭公谋父曰:“夫先王之制:邦内甸服,邦外侯服。侯、卫、宾服,蛮夷要服,戎狄荒服。甸服者祭,侯服者祀,宾服者享,要服者贡,荒服者王。日祭,月祀,时享,岁贡,终王。”

由族群的文化属性看,华夏文化前后相续蔚为核心。《史记·三代世表》明确地谱列尧、舜和夏、殷、周王室的祖先同是以黄帝为初祖。虽然在细节上不能保证没有缺漏和讹误,但大体上说是根据的,可信的。”^[8]¹³如果文献所载三代血缘关系可信的话,自然是三代源出一脉,退一步讲,即使是源远流而末益分,三代在承继华夏文化这个层面讲,也是一致的。正如张光直先生在《中国青铜时代》中所说,夏商周三代政治集团虽为对立,彼此之间有地域、时代与族别之不同,但在文化上是一系的^[9]⁷¹⁻¹⁰²。

尤为重要的是可靠文献材料有录有据,核心的宗教文化系统是其典型表现。我们耳熟能详且争论最为激烈的莫过于对“天”或者“帝”的崇拜。周大夫王孙满在楚庄王问鼎时说:“昔夏之方有德也,远方图物,贡金九牧,铸鼎象物,百物而为之备,使民知神奸。故民入川泽山林,不逢不若。螭魅罔两,莫能逢之。用能协于上下,以承天休。”这个地方讲到夏后“以承天休”,有天的庇佑。

《尚书·盘庚上》:“先王有服,恪谨天命,兹犹不常宁;不常厥邑,于今五邦。今不承于古,罔知天之断命,矧曰其克从先王之烈?若颠木之有由蘖,天其永我命于兹新邑,绍复先王之大业,底绥四方。”此处讲到了殷商先王“恪谨天命”,盘庚以天命迁都。《诗经·大雅·皇矣》:“皇矣上帝,临下有赫。监观四方,求民之莫。维此二国,其政不获。维彼四国,爰究爰度。上帝耆之,憎其式廓。乃眷西顾,此维与宅。”这里讲到了姬周先王得上帝之眷顾。《尚书·多士》:“尔殷遗多士,弗吊旻天,大降丧于殷。我有周佑命,

将天明威,致王罚,敕殷命终于帝。肆尔多士!非我小国敢弋殷命。惟天不畀允罔固乱,弼我,我其敢求位?惟帝不畀,惟我下民秉为,惟天明畏。”这段论述了周公对殷商遗民的训诫,由于殷商“不德”而失去了天命,周人的征伐与成功不过是顺应天命而为。

“天”与“帝”是一而二,二而一的称谓,都是至上神同义词^[3]⁹⁶,虽有周人后来理性化的解读,譬如以德配天,《诗经·大雅·文王》有:“无念尔祖,聿修厥德。永言配命,自求多福。殷之未丧师,克配上帝。宜鉴于殷,骏命不易。”即修德、有德、慎德、敬德是获得天命的凭借。“鬼神非人实亲,惟德是依”,“皇天无亲,惟德是辅”,赋予天帝以德的属性,但对于天帝的崇拜和系统的承继是单线性的。

因革损益所确立的政治与文化的文明体系是华夏族群长盛不衰的核心要素,这种政治与文化的内核既是自身得以存续的关键,也是在界定自我与他者的过程中不断丰富和完善的。前面我们提及司马迁《史记·夏本纪》“服”制对《禹贡》的转引,《周礼·夏官·职方氏》又有九服^①的说法,后人对此多有异议,比如顾颉刚先生以为夏代不可能存在五服制度,是假想的纸上文章,而徐旭生先生对顾说则多有辩驳。不管五服九服哪个先在,也无论这种制度始于何时,有一点是确定无疑的,即服制厘定了中央与地方的关系,确立了亲疏远近的政治隶属^②。以王城所在地为中心、从内到外可以划分为三个大圈:内圈是甸服,地方千里,是王畿之地;中圈在内圈之外,包括侯服和绥服,两服在甸服以外四面各一千里,是大小诸侯所在地;外圈在最外边,包括要服和荒服,两服合计又在绥服以外四面各一千里,这里是“蛮”“夷”“戎”“狄”外族人居住的地方,也是中国流放罪人之处^[10]。这种服制,以王畿之地、诸侯之地与“蛮”“夷”“戎”“狄”之地而区分为三个范围,自然是一种政治的架设,即使这种架设有趋于完美的虚拟成分,也能显示出中原地区与四夷之间的分布态势。

制度的保障以“尊王”行之,尊王意味着对中央政治权力的承认和服从。西周作为夏商周三朝的典范完备期,可以很好的寻绎其中的关

键。《逸周书·作雒解》曰：“乃设丘兆于南郊，以祀上帝，配以后稷，日月星辰，先王皆与食。诸侯受命于周，乃建大社于周中，其壝东青土、南赤土、西白土、北骊土，中央黼以黄土。将建诸侯，凿取其方一面之土，苞以黄土，苴以白茅，以为土封，故曰受列土于周室。乃位五官：大庙、宗宫、考宫、路寝、明堂，咸有四阿、反坫。”“设丘兆于南郊”，即是建大丘，建大丘在于祭祀上帝以示受天明命，周天子为天下之共主。

共主立天下，以封建立国，分封诸侯，“昔武王克商，成王定之，选建明德，以藩屏周”，以“服制”确立诸侯政治地位之高低，权力之多少，利益之几分。这种关系的厘定历史上虽未被完全遵循和执行，但至少是一种有效约束，对彼此关系的维持必不可少。在这种制度之下，各自以“己分”行使自己的权利、履行自己的义务。《荀子》卷十二说：“故诸夏之国同服同仪，蛮夷戎狄之国同服不同制。封内甸服，封外侯服，侯卫宾服，蛮夷要服，戎狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，宾服者享，要服者贡，荒服者王。”即便在春秋末年礼崩乐坏时期，尊王也是一种政治正确的核心。

《左传·僖公四年》载：“春，齐侯以诸侯之师侵蔡。蔡溃，遂伐楚。楚子使与师言曰：‘君处北海，寡人处南海，唯是风马牛不相及也，不虞君之涉吾地也，何故？’管仲对曰：‘昔召康公命我先君大公曰：五侯九伯，女实征之，以夹辅周室！赐我先君履，东至于海，西至于河，南至于穆陵，北至于无棣。尔贡苞茅不入，王祭不共，无以缩酒，寡人是征。昭王南征而不复，寡人是问。’对曰：‘贡之不入，寡君之罪也，敢不共给？昭王之不复，君其问诸水滨。’”并不讳言，齐国征伐楚国自有其他因素的考量，但管仲责楚王不向周天子贡纳苞茅却是师出有名，楚王最后也不得不承认“贡之不入，寡君之罪”。责备不纳贡赋得以成立使对方无言以对，在于双方都接受了一个共同的前提，即彼此均处在一个互相认可的政治文化秩序之中，既定政治秩序的维持是必要的。“以屏周室”既是一种口实，也是政治的要义。

文化的区隔以“攘夷”证之。“攘夷”即是以

夏变夷，能夏则大。有学者称，早期夏商周王朝之外显然并存了很多政体，虽有些并不构成国家的范畴，但彼此之间却构成了一张复杂的相互作用的网络，甚至“中国”也有可能是复数的形式^{[11][22]}。这种说法或可商榷，因为按照分封的体系和“服制”的安排，普天之下莫非王土，不同的地域均有对应的方国诸侯。但不可否认的是即使是一网打尽的天下，依然有诸夏的说法和夷狄的称谓，如《荀子》卷十二言：“故诸夏之国同服同仪，蛮夷戎狄之国同服不同制。”例如周分封唐叔时，“以大路、密须之鼓，阙巩洁洗，怀姓九宗，职官五正，命以唐诰，而封于夏虚，启以夏政，疆以戎索”，夏政自不待言，而“戎索”则颇可玩味。

《国语·郑语》曰：“是非王之支子母弟甥舅也，则皆蛮夷戎狄之人也。非亲则顽，不可入也。……夫成天地之大功者，其子孙未尝不章，虞、夏、商、周是也。”也就是说诸夏的基本团体包括夏、商、姬、姜四族群，这种分法倾向于血缘的连接。孟子曰：“舜生于诸冯，迁于负夏，卒于鸣条，东夷之人也。文王生于岐周，卒于毕郢，西夷之人也。地之相去也，千有余里；世之相后也，千有余岁。然得志行乎中国，若合符节，先圣后圣，其揆一也。”从血统上看，大禹与文王均是黄帝之后裔，但从早期“夷夏”观点来看，舜是东夷之人，文王是西夷之人，这种分类使血统变成了无关紧要的东西。从早期华夏族群的形成来看，显然孟子的说法更为切合。按照上文所引徐旭生先生的说法，属于华夏集团的颛顼族，受东夷集团的影响是很大的。华夏族东迁便与土著的东夷集团相接触，血统与文化错杂交互，不可辨识。显然，血统或许在族群的凝结层面很重要，但在国家建构层面的作用也不可忽略，比如姬周的分封，“昔武王克商，光有天下，其兄弟之国者十有五人，姬姓之国者四十人”。但是对于夷夏的识别，血统已经可以被忽略了。

夏之谓何呢？很多人以为“夏”指夏朝，其实从史料来看，夏的指称早于夏朝。《尚书·尧典》记载：“蛮夷猾夏。”“夏”大致相当于居住在“中国”之地的人们的自称，由居住之地而称谓，“夏”代表了一种文化的自豪和身份的著称，“夏

地之人”与“夏人”分别归属政治与文化的领域,有从文化的政治认同到政治上的文化认同之义。夷夏的身份并不是一成不变的,“夷狄进于中国则中国之,中国退于夷狄则夷狄之”。彼此之间的转换互变在于是否有功于民人社稷,是否昌明华夏文明,“其兴者,必有夏、吕之功焉;其废者,必有共、鲧之败焉”。

孟子说:“吾闻用夏变夷者,未闻变于夷者也。”帝王之兴替存亡不赖华夏血胤而存,夷夏亦可转换,但是夷夏之防不可不防,基本原则就是只能“用夏变夷”决不可“以夷变夏”。夫子有言“裔不谋夏,夷不乱华”。按照这种思路,其实是确立了两个基本点:其一是“惟夏为大”。夷夏之分本是居住区域的划分、进至文明程度高下的区别,从一个事实判断到了一个价值判断^[12],夫子说“夷狄之有君,不如诸夏之亡也”。华夏是文明之首善区,是文明之寄托,这种价值的判断并不是道德的傲慢,而是对于文明坚守的执着。其二是“能夏则大”。扬雄《方言》中说:“夏,大也。自关而西,秦晋之间,凡物之壮大而爱伟之,谓之夏。”“夏”“大”同义互训。在中国文化中,没有绝对的“他者”,只有相对的“我人”^[13]²⁰,能够接受华夏的礼仪文明,并将之发扬光大者,就是“我者”,就是夏。“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民至于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣。”孔子对管仲评价与赞扬的由来正是基于其对华夏文明的固守与坚持,有功烈于民人社稷、家国天下。“度于天地而顺于时动,和于民神而仪于物则,故高朗令终,显融昭明,命姓受氏,而附之以令名。”

小 结

十九世纪以来,西方学界渐渐主导了世界性的话语和文明定义,中国文明被冠之以早熟。马克斯韦伯站在现代国家标准的角度,认为中国很早就建立起来的集权统一、多层次的官僚系统是现代国家的形态,言下之意即是大一统的专制主义是早熟的政治形态,注定也是早夭的命运。它山之石可以攻玉,审视关于中华文明的早熟定义,不难看出,中华文明在文化

层面的独特性,以及出现的时段上确实成熟的相对早。新石器时代中期黄河流域有河北武安磁山文化、河南新郑裴李岗文化,北方辽河流域有兴隆洼文化,长江流域有浙江河姆渡文化等,就文化形态看,工具的打磨、农作物的培育、家畜的豢养、历法的定制等技术层面遥遥领先于世界范围内的其他同时期文明。马克思认为,由血缘解体过渡到城邦才是正常的发育形态,在这个意义上,他说:“有营养不良的小孩,也有早熟的小孩,也有发育不健全的小孩。在古代氏族中属于此类范畴者甚多;惟希腊人为发育正常的小孩。”^[14]¹⁷³就血缘链环一直存在的早期中国来看,确属于早熟的范畴。

审视早熟的国家论断,大致是以早期君主制度为参照,诸如大一统的制度、纳贡体系、广土众民的王朝统治等;或者是以现代性来操割,诸如完备的官僚体系、非亲属性的科层、编户齐民的个人身份等。同样比照新石器时代的日本绳纹社会,大致在同一时段开始使用陶器并完成了生活的定居化,而其后的社会变化和发展过程却产生了巨大差异,独中国率先产生了古代国家。在以国家概括文明和界定现代性的意义上,早期的中国确属早熟的政治形态。当然这种前现代的“现代性”究竟在何种程度上与今日的现代性相同是存疑的,但是如果把现代性作为一种历史文明的线性走向,而不做价值性的判定,倒也无可置喙。

诚然,以西方的话语体系来定义文明和政治形态只是一种可能和角度,换言之,以中华、印度乃至其他文明来重新定义亦未尝不可,不同的进路或许有不同的标准取舍,或以偏概全或一斑窥豹。在撇开独特性的文化形态和定义模式之外,中国,乃至世界范围内的早期文明、国家的真实以及演化路径的选择却也是有着共通的属性。学界普遍把达尔文的进化论局限在生物进化的自然科学领域,其原理是否适用于历史、社会、文化和思想等范围,前人有过很多尝试,比如斯宾塞(Herbert Spencer)的社会达尔文主义,以及马克思经典作家的社会进化学说,摩尔根(Lewis Henry Morgan)的直线文化进化论等。现在看来,这种移植和套用,也许并不完全

能够合辙,文化是否真是从低到高在进化,社会是否真的从野蛮到文明,思想是否是单线性的趋向高级等并不是确定无疑的命题。每一种文化虽然都是独特的实体,必须从其本身来获得了解和评估,社会的演变并不总是一成不变的进步,遵循相同的轨迹,经历相同的发展阶段,但是许多方面的独一无二,也会表现出与其他文化共有的某些特点和形态。而且实际上,文化特殊论的分析能够为任何通则提供所需要的材料。这也是文化人类学的一种方法,收集特定文化的材料并做详细的分析,在此基础上,去发现文化发展的规律。这与关注不同文化中重复出现的文化现象、序列和过程而提取通则的社会进化论类同。

按照斯图尔特(Julian. H. Steward)的观点,对独立发生的相似文化现象的共时性或历时性关系的系统陈述就是一种因果、规律或通则的科学陈述。进化论关注的是与时空无关的多组事件,而历史处理的是有特定时空关联的事件。前者关注的是整个进步特点,是不规则和不连续的,其过程更像树杈状的谱系,而历史学研究基本关注一种线性的过程,比如朝代更替。“文化演化的过程就像生物进化,以某些‘主导类型’或‘主导阶段’来表现;代表一般进化改善的某种新类型,适应了辐射或多向特化的过程,超越了在进化阶段中的(原)主导类型,因而能够开拓(范围)更大的各种环境。”^{[15] 中文版序 5}并非是从一种进步类型向更进步类型的直线发展的社会文化演进,就如同生物物种一样,处于各自发展阶段的社会因其自身和环境条件不同,各自经历分异、特化或轮回等发展轨迹,其中只有少数社会才会突破各自发展的瓶颈进入更高的发展阶段^③。

中华文明所提供的文明样式,在演化的路径上与其他文明并无二致,其独特性不仅仅只是视角的撷取,或者价值的先定、单一文化模式的独断,而是文化的发生模式和内在结构使然;从满天星斗的多元文明,渐进到黄河流域为中心的一元文明自有其不可预设和置换的逻辑可寻。何炳棣先生在《黄土与中国农业的起源》中曾论证,我国远古的农业体系,是建立在小河流

域的黄土台地上的旱地耕作,与两河、印度河等区域建立在泛滥平原上的原始灌溉农业不同。黄土高原肥沃的土质肥力足以支撑多年土地的耕作,而不需要游耕迁徙来保持粮食的生产,所不足者只在于黄土的水力,故而早期的文明多缘起于大河支流地带,呈现点状的分布^{[16] 99, 107-109}。维持生存繁衍的原始部落或者家族以点状进行分布而不需要经常的迁徙游走,故而生于兹、长于兹、葬于兹。相应地就造成了家族式族群的壮大,产生了家族长式的管理模式,也造就了中国早期乃至后期以父权为核心的宗族体系。

按照这种观点,定居式农业的生产方式、家族式聚集的社会形态、族长式权力的运作模式、平等对待彼此尊重的交流范式自然决定了水、农田等物质资源在一定程度上是共同享有的,反过来说,共有的社会资源也决定了彼此疆界并不完全分明,也就可以解释前面我们论述的早期华夏既有首领以及其裁决的权威,亦有大众参与性质的“联合”酋邦联合体的确立。而以父权为核心的宗族体系是以血缘来纽结的,嗣后以之建立的宗法骨干,完善了这种血缘宗法制度,并加进来地缘链环的成分。简言之,流行而来的宗法血缘制度并没有随着地缘的扩大而被置换,在某种程度上甚至被放大了。在事实论述和记忆建构上,共祖和姻亲的成分一再被强调、强化,夏商周三代一以贯之的文化系统和政治制度,并没有因为彼此族群对立和势力此消彼长而湮灭。这也就是张光直先生一再强调的三代文明的继承性和维新。

宗法血缘的维系自然需要制度来保障,而作为一个依宗法血缘确立起来的封建制度,反过来必然要对其制度呵护有加。只有维护这个制度,才能保障这个集团利益的最大化。简言之,所要应对的有内外两个方面的问题,对内以礼乐刑政的手段来调节各种关系,确立合理、有序以及持续性的发展。对外,确立自己的身份归属,即识别他者与自我,他者与自我的界限。前面已经谈及早期华夏国家的概念中,并没有绝对的他者,殷商王朝承接这个传统而来并有所革新的地方在于能否维护这个文化制度,是否可以为主体文化的弘扬做出贡献,即是夷狄

而华夏者则华夏之,华夏而夷狄者则夷狄之,从文化身份上以识别之;另外,则是认同这个文化系统,生活在这个疆域之内的族群必然是国家行政体系中的一部分,即属于国家政治、军事、文化力量予以保护的對象,从政治身份的归属上以界定之。民国时期,顾颉刚先生讲“中华民族是一个”,也就是这个意思,强调政治与文化的双重性,但核心是保证政治性的一元,否则,不是过度理想化,就是对现实视而不见。

注释

①“乃辨九服之邦国:方千里曰‘王畿’;其外方五百里曰‘侯服’;又其外方五百里曰‘甸服’;又其外方五百里曰‘男服’;又其外方五百里曰‘采服’;又其外方五百里曰‘卫服’;又其外方五百里曰‘蛮服’;又其外方五百里曰‘镇服’;又其外方五百里曰‘藩服’”。②疑古如顾颉刚先生者,亦不得不承认这个存在,“五服说不是一个假想的制度,是古代实际存在的……那时所谓‘夷’、‘蛮’、‘戎’、‘狄’诸少数民族都是和诸夏杂居的,而甸服里也分诸侯,所以这里所谓‘服’只是部分或类别的意思,不是分疆画界的意思”。③以上关于文化人类学、社会进化论、历史研究与进化研究的区隔和定义,陈淳教授有一个详尽的梳理,诸如弗朗兹博厄斯(Frans Boas)倡导的历史特殊论,卡普兰对文化演进的定义等,均见于埃尔曼·塞维斯著:《国家与文明的起源》中文版序言,上海古籍出版社2019年版,第2-12页。

参考文献:

[1]何炳棣.读史阅世六十年[M].北京:中华书局,2012.

- [2]苏秉琦.满天星斗[M].北京:中信出版集团,2016.
- [3]何炳棣.何炳棣思想制度史论[M].北京:中华书局,2017.
- [4]谢维扬.传说中的尧、舜、禹部落联合体[J].历史教学问题,1994(3):8-14.
- [5]余敦康.中国宗教与中国文化:卷二宗教·哲学·伦理[M].北京:中国社会科学出版社,2005.
- [6]徐旭生.中国古史的传说时代[M].桂林:广西师范大学出版社,2003.
- [7]李学勤.炎黄文化与中华民族[J].炎黄春秋,1992(5):1.
- [8]金景芳.中国奴隶社会史[M].上海:上海人民出版社,1983.
- [9]张光直.中国青铜时代[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2013.
- [10]赵春青.《禹贡》五服的考古学观察[J].中原文物,2006(5):10-22+38.
- [11]罗泰著.宗子维城:从考古材料的角度看公元前1000至前250年的中国社会[M].吴长青,张莉,彭鹏,等译.上海:上海古籍出版社,2017.
- [12]罗志田.夷夏之辨的开放与封闭[J].中国文化,1996(2):213-224.
- [13]许倬云.我者与他者:中国历史上的内外分际[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2010.
- [14]马克思.政治经济学批判[M].徐坚,译.北京:人民出版社,1955.
- [15]埃尔曼·塞维斯著.国家与文明的起源:文化演进的过程[M].龚辛,郭璐莎,陈力子,译.上海:上海古籍出版社,2019.
- [16]何炳棣.黄土与中国农业的起源[M].北京:中华书局,2017.

“All Men on the Land Are the Son of Heaven’s Subjects” and “Chinese Culture Is Orthodox”: The Political and Cultural Core of the Family-country and the World

Zhang Hongbin

Abstract: The true topography of early China can be effectively verified from new archaeological materials and classical texts. A large number of cultural sites in different periods of time show the social process of the gradual integration of China, while the elegant and docile words in the classical texts show the historical reality that “The Chinese nation is one”. The consistent logic from home to country is to place equal emphasis on culture and politics. “All men on the land are the son of heaven’s subjects” demarcated the political territory of China, this is the practical content and practical experience of the country; “Chinese culture is orthodox” endows China with cultural attributes, that is, the political and cultural civilization system established by the gains and losses of the three generations is the core element of the enduring prosperity of the Chinese ethnic group. If any one of these is neglected, China is not enough to be China.

Key words: Family-country; all under heaven; the differentiation of Yi and Xia; honour the son of heaven and drive off the barbarians

[责任编辑/知 然]