

# 人類學研究

## 第壹卷

汉人社会研究专辑

庄孔韶 主编



全国百佳图书出版单位  
知识产权出版社

# 人類學研究

## 第壹卷

汉人社会研究专辑

庄孔韶 主编

C912.4-53/14:1



知识产权出版社  
全国百佳图书出版单位

ANTHROPOLOGICAL STUDIES IN CHINA

责任编辑:石红华

图书在版编目(CIP)数据

人类学研究(第1卷)汉人社会研究专辑/庄孔韶主编. —北京:知识产权出版社,2011. 10

(人类学研究·第一卷)

ISBN 978-7-5130-0760-3

I. ①汉… II. ①庄… III. ①汉族—民族历史—中国—文集②汉族—民族文化—中国—文集 IV. ①K281.1-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 185190 号

人类学研究(第1卷·汉人社会研究专辑)

RENLEIXUE YANJIU(DIYIJUAN HANREN SHEHUI YANJIU ZHUANJI)

庄孔韶 主编

---

出版发行:知识产权出版社

社址:北京市海淀区马甸南村1号

网 址: <http://www.ipph.cn>

发行电话:010-82000893 82000860 转 8101

责编电话:010-82000860 转 8130

印刷:知识产权出版社电子印制中心

开 本:880mm×1230mm 1/16

版 次:2012年3月第1版

字 数:230千字

邮 编:100088

邮 箱:bjb@cnipr.com

传 真:010-82000893

责编邮箱:shihonghua@cnipr.com

经 销:新华书店及相关销售网点

印 张:13.25

印 次:2012年3月第1次印刷

定 价:35.00元

ISBN 978-7-5130-0760-3/K·104(3704)

---

出版权专有 侵权必究

如有印装质量问题,本社负责调换。

本刊由浙江大学社会科学研究资助

《人类学研究》编委会

主 编 庄孔韶

副主编 景军

编辑委员(发起人) 庄孔韶 景军 张小军 阮云星 赵旭东

黄剑波 杜靖

本期执行主编 杜靖

美 工 张锐

联 系 人 方静文 张猷猷

编辑部地址 知识产权出版社

北京市海淀区马甸南村1号

邮政编码 100088

## 卷首语

1978年改革开放以来,中国人类学进入了一个新的发展时期,积累并取得了许多重要成果。

首先,30余年间一些综合大学从最初建立硕士点到博士点和博士后流动站,到建立零星的本科教学,渐渐完善了人类学的教学体系。适合大学本科生和研究生的教科书也已基本齐备,教师和学生多有机会出国深造,学习和消化在人类学学科发源地获得的系统理论,受益良多。

其次,全国性的专业学会以及不同省区的专业学会也纷纷建立,在一些高校陆续设立了人类学教学与科研机构。同时,广泛开展国际学术交流与合作,尤其是2009年,中国成功举办了国际人类学民族学联合会第16届世界大会。

值得提及的是,人类学的田野工作调研地点已经遍布全国。无论是汉人社会,还是少数民族的调研均受到重视;教师和学生也开始走出国门撰写国外民族志。运用和发展人类学的基础理论与方法,人类学的各个主题和分支学科也都涌现了人数多少不一的研究团队;由于不同大学的学科发展兴趣与设定不同,属于学术的人类学和应用的人类学既有分疏也有合流,均取得了可喜的学术成果。

近年来,基于人类学学科自身拥有的宽阔研究视角和多种理论之恰当把握,无论从人本的出发点,还是从不同地理区域的族群文化的理解与思考,人类学都处在探索人生、社会变迁,以及理解多样性文化的学理与行动的焦点上。由于人类学同仁的多年努力,该学科迅速向综合大学和文科大学的本科生、研究生课程进军,社会学、民俗学、新闻与影视、历史学、考古与博物、文学、医学与公共卫生、农林与环境、电影和艺术等专业陆续引进人类学课程;一些相关社会发展、扶贫、文化遗产、公共卫生,以及公益事业等国际国内项目也大量吸纳人类学知识。为此,我们已经看到人类学学科独立存在的特定的意义,社会各界对人类学知识的巨大需求,以及我们推动跨文化、跨学科、跨学校的人类学与相关学科交流的必要性。

尽管如此,数十年来,中国的人类学学科发展一直在坎坷中前行,如此



重要的学问却长期不能获得一级学科的地位。这显然限制了人类学在中国的进一步发展,并早已反映在扩充人类学本科生教学、扩大研究生数量和建立独立的博士教学点的困难上面。

人类学发展的窘迫状态还在于缺少专门的人类学杂志,以致人类学学者的论文不得不散见于各地哲学社会科学综合性杂志。由于没有人类学的专门杂志,也就难于呈现聚焦式的专题讨论,无论是鸟瞰式的,抑或是细部的人类学观察。当然,没有人类学专门杂志,诸多学科之“跨界”交流也难归于归结到人类学的主旨上。

为此,我们人类学的校际同行从编辑一本分支人类学刊物之初衷,转而发起推动这本《人类学研究》专业刊物的诞生。眼下呈现在读者面前的是第一卷(创刊号)——汉人社会研究专辑,请允许我在这里感谢浙江大学社会科学院的慷慨资助,感谢各位发起人执著和认真的态度。希望今后有涉及更多领域的人类学深度研究论文刊出,也期待更多同行共同参加刊物的编辑和撰写,更好地为中国人类学的学术发展服务。

专此就教于各界学术同仁!

庄孔韶

2011年10月31日于北京景山老宅

## 目 录

001/ 卷首语

### 专题研究

- 001/ 早期儒学过程检视——古今跨学科诸问题之人类学探讨 庄孔韶  
045/ 《尔雅》、《仪礼》中的宗亲称谓 钱杭  
066/ 为何他乡成故乡? ——大槐树传说之集体记忆的民族主义建构 张小军  
093/ 宗族规范与个人选择——湖北省农村招赘婚的个案研究 秦兆雄  
124/ 市镇宗族、圈界信仰与圈层格局——兼与差序格局的对话 周泓

### 学术史研究

- 166/ 中国世系学西方化与西方世系学中国化——林耀华氏的中国宗族研究 杜靖  
191/ 作者简介  
198/ 编后记

## 早期儒学过程检视

——古今跨学科诸问题之人类学研讨

庄孔韶

**摘要：**本文以人类学原理检视中国早期儒学过程的一些重要问题（含古今关联性问题）并加以诠释。例如，九族五服之关系范畴，既表明了其人伦网络的生物性血缘选择基础，又体现了人类后天区域性亲属制度文化之复杂规定性。向善的“仁”的儒学，即是亲属血缘选择、共耕、技术协作，以及达成人伦秩序中和的文化适应性理念与制度。作者特别从先秦儒家经典中推崇“过化”这一本土术语，并讨论其文化特征及意义。因早期儒学重在“自我教化”与“为仁由己”，导致了非强力推进型的、如墨渍弥散式的、成功的早期儒学过程。圣贤儒者“过化”之所以感人而获得认同，还关乎他们出使布扬和讲学的态度、德行和内容，以及特有的行动方式。这些方式还借助文字刻印交互传布等最终成为中原儒学得到大面积认同与成功“过化”的主要特点。在并非不考虑其他因素的前提下，我们不得不承认某些特定“理念先在”的社会动力学意义。

**关键词：**血缘选择，理念先在，向善，过化

在中国人类学的众多研究主题中，有一些明显不是现代切割式单一专业所能应付的。其中，人的生物性与文化特性之整体性观察；地理环境、生计与生活方式之关联；技术与民间协作组织习惯之选择异同，农耕、亲属关系与精英哲学；特定理念先在之原理；伦理本位诸解释模型；早期儒学“过化”的区域文化特征、行动、后果以及新考古人类学印证等，需要我们在历史而今的诸多场景中加以关注并合理解释，不断推进人类学相关分支之间的整合性研究。



## 一、慈乌与报本的生物—文化整体性认识

早期儒学过程中有许多问题耐人寻味，如祭祖与孝悌的文化观念总是需要从人类伸延到动物界的共有的生物性本源上去思考。这种联系性探讨的做法似乎是很少见的，不过颇有益处。

孔子解释礼何以出现不是从天命而是从人性。例如，《论语·阳货》中的“问三年之丧”问答，是关乎人类道德本性的重大问题。那么，为父母服丧三年，实际上是对父母养育之恩的报答，为于心不忍。孔子认为，供养父母和侍奉君长，最关键的也是要有恭敬之心。（《论语·为政》）因此，礼缘于孝行，而孝行在于人的内心情感，是众德之本。

从这里不由得会想起白居易《慈乌夜啼》的诗句：“慈乌失其母，哑哑吐哀音……声中如告诉，未尽反哺心。”他的另一首《燕诗示刘叟》也有“衔泥两椽间，一巢生四儿……须臾十来往，犹恐巢中饥”。诗人描述鸟类亲情和失去亲本照顾之悲凉状可谓惟妙惟肖。众所周知，常常呈现在天上和树上的鸟类行为虽可望而不可即，却总是容易处在从古到今人类世代的相仿的经验性与积累性观察之中（就古人而言，其对丛林中的猿猴等灵长类社会习性反而不能处于经常和仔细的观察之中）。现代社会生物学对鸟类的研究，注意到鸟类和一些昆虫（如蚂蚁）的相似性，即它们因需要反复远行和给幼鸟搜寻食物而导致连续的亲本照顾，这两个因子——亲本照顾和幼鸟守巢在一起，就构成两亲本间紧密联系的广泛发生的基础。<sup>①</sup>白居易还把慈乌比作“鸟中之曾参”<sup>②</sup>（按：《史记·仲尼弟子列传》云曾参“通孝道，作《孝经》”）。在古人看来，慈乌反哺是尽孝报本，具有感恩的道德价值，而乌鸟、乌哺也因此成了一种固定的语言喻象，用来指代奉养父母的情怀。<sup>③</sup>

这种动物亲本之间与人类亲族之间爱怜的秉性有何种关联呢？我想，

① 威尔逊（E. O. Wilson）：《社会生物学——新的综合》，北京：北京理工大学出版社2008年版，第421页。

② 曾参，字子舆，鲁国武城人，少孔子46岁，与其父曾点同在孔门受业。性情鲁纯而以至孝闻名，《孟子·离娄上》云：“若曾子，则可谓养志也。事亲若曾子者，可也。”《史记·仲尼弟子列传》称：“孔子以为能通孝道，故授之业，作《孝经》。”

③ 潘兰香、姚立江：“慈乌反哺与鸱鸢食母——兼论中国古代的兽德观”，载《求是学刊》1998年第3期。

上述古人已经早有在不同种群之间“比德”的意味了。如果我们这里不继续深入讨论动物的“本能”和在某些非人灵长类<sup>①</sup>中的“学习”能力与社会亲缘构成的话，那么，人类是唯一将自身生物性附加自创的亲属关系文化制度的种群。

如慈乌反哺这类生物性亲本之间爱怜之本能，成为人类亲属制度的文化特征认识素材之重要来源。人类亲属制度之亲近文化内涵——由生物性之“比德”，延伸到包括汉人亲属关系文化的特征中，即世界各地各种人伦之礼均包含了人类学意义上的生物—文化整体性的混生和整合性的思路。

假设动物按照亲缘关系行事，你会看到，具有合作倾向的个体或至少是具有亲缘关系的个体，其适合度得到了提高。在群体中，这种“血缘—网络”繁荣的增强作用称为“血缘选择”（kin selection）。<sup>②</sup>可见，动物世界存在着这种同类群选择中最有力的模式——血缘选择以及可见的准则：对亲属友好。<sup>③</sup>应该说，人类的亲属制度的文化规定不管有多少差异都可以同样看到动物界——昆虫、鸟类，特别是非人灵长类亲属关系的生物性衔接，如血缘选择；而所谓人类亲属制度的文化的规定性显而易见地导源于动物亲属关系上的某些萌芽。人类亲族相互包庇和“父为子隐，子为父隐”<sup>④</sup>这种关系在后世得到历代帝国法律的保护和强调。<sup>⑤</sup>这大概就是一种生物性的亲属关系特性向人类亲属忠诚与认同的延伸与文化表现。因此人类生物性与后天的区域性亲属关系文化负载之整合性关联是显见的。例如，古代中原九族与五服的范畴的文化规定性，也是建构于

- 
- ① Lawick-Goodall: Tool-using in primates and other vertebrates, *Advances in the study of Behavior*, 3: 195 ~ 249.
  - ② 威尔逊 (E. O. Wilson): 《社会生物学——新的综合》，北京：北京理工大学出版社 2008 年版，第 102 页、108 ~ 109 页。
  - ③ Jane van Lawick-Goodall: My friends the wild chimpanzees, *National Geographic Society*, 1967. Washington, D. C. and Jane van Lawick-Goodall, 1968. The behaviour of free-living chimpanzees in the Gombe Stream Reseve, *Animal Behaviour Monographs*, 1 (3): 161 ~ 311. 以及威尔逊 (E. O. Wilson): 《社会生物学——新的综合》，北京：北京理工大学出版社 2008 年版，第 327 页关于亲本抚育与异亲抚育。
  - ④ 《论语·子路》；同样可参阅《孟子·尽心上》。
  - ⑤ 从汉宣帝地节四年诏书开始，“亲属相隐”便正式载入帝国法律条文，其“亲属得相首匿”的范围包括父子、夫妇、祖孙。到东汉班固《白虎通义》中又增添“兄弟相为隐”内容。至《唐律·名例律》相隐范围进一步有所扩展：“诸同居，若大功以上亲及外祖父母、外孙，若孙之妇，夫之兄弟及兄弟妻，有罪相为隐。”至明清律例，妻妾、女婿及无服亲都列入相隐范围。



亲属群体远近亲疏关系的生物性基础之上的。

笔者想强调其中最有意义的提示是，人类的亲缘关系还为集体记忆和文字记录所固定，扩大和超越了更广阔地域中不同代际本家和姻亲的亲缘关系。对于那些有悠久历史的以及拥有文字的国家与地区，人类文字系统相对稳定地携带并扩散了某种主流亲属制度的文化规定性，如西周。

一般来讲，没有文字只靠口传的小型地方族群，他们的亲属制度尚不具备过于复杂的系统。而古代中国以文字记载并加以实施的亲属制度则是一个重要和复杂的系统。例如，钱杭把“九族”理解成了“两类宗族集群”：一种是“同姓宗族集群”，一种是“异性宗族集群”<sup>①</sup>。在钱氏看来，它们是中国世系群的两种历史形态和实践形式。芮逸夫利用现代人类学的亲属理论从血亲和姻亲两个范畴来解读九族制<sup>②</sup>，认为《尔雅·释亲》反映了西周末年至汉初中原人的九族概念。<sup>③</sup> 芮逸夫发现《尔雅·释亲》的亲属称谓可大致分为父方亲属、母方亲属、妻方亲属和妇方亲属，这四个大类亲属中又分为九小类，即九族：父族四、母族二、妻族二、妇族一，即“我们现在所行的以自我为中心的亲属范围”。<sup>④</sup>

可见，《尔雅·释亲》的解释避免了单纯从父系的角度理解汉人社会的亲属关系，而且从乱伦的亲属关系警示限度，到在实际生活中较为宽泛地涵摄因婚姻关系结成的亲戚范围，因此，该解释使阅读者和身体力行者有了九族亲属关系从悬空到落地的感觉，如同体验了某一生命个体周围生活半径的亲属群伦常，以及一个地区亲属关系具体分布的理念原则与生活实践框架。其实，九族群体的亲属活动，即本家与姻亲之间多样式的互动在很大程度上也勾画了这个亲属群范畴。<sup>⑤</sup>

作为第一部词典性质的《尔雅》，为古代语言文字的一致性提供了标

① 钱杭：《中国宗族制度新探》，中华书局有限公司1994年版，第100~105页；钱杭：《中国宗族史研究入门》，上海：复旦大学出版社2009年版，第76~87页。

② 芮逸夫：《九族制与尔雅释亲》，见芮逸夫《中国民族及其文化论高》（中册），台湾国立大学人类学系1989年版，第723~745页。

③ 芮逸夫：《九族制与尔雅释亲》，见芮逸夫《中国民族及其文化论高》（中册），台湾国立大学人类学系1989年版，第723~745页。

④ 石磊：“中国古代亲属体系研究的回顾与检讨”，载《考古人类学刊》1991年第47期，第26~35页。

⑤ 杜靖：《五服姻亲与宗族——来自山东闵村的亲属实践报告》，见上海社会科学院《传统中国研究集刊》编辑委员会编《传统中国研究集刊》第六辑，上海：上海人民出版社2009年版，第485~501页。

准——雅言。由于当时地理、交通、联系与方言的不便与困扰以及“古今”词语的变化，妨碍了人们的交往，因此需要标准的雅言统一和规范社会生活。可以想见，如若在公共交往中使用一致的雅言来超越这些隔阂，往往需要求助于《尔雅》。其中《释亲》属于人伦类，包括对各种人伦关系的称谓都可以查到。例如，释亲篇称父亲为考，称母亲为妣，称祖父为王父，称祖母为王母，不一而足。尽管古今亲属制度的诠释在不同的年代、不同的学派和不同的地域很早就有差异，但《尔雅·释亲》的用意就在于实现表述独特九族制的统一的中原文化的伦理规定性，而有了文字系统方便了精英群传播他们的中原亲属制度体系，并且得以“过化”向四围传递，成为伦理文化过程的重要成分和依据。

在学术界，伦理直觉主义（ethical intuitionism）被特别地加以注意：“认为意识拥有具有直接知晓真正的正确和错误的认知能力，并通过逻辑可以将其形式化而转化成社会行为的准则。”<sup>①</sup> 威尔逊还特别提到西方世界最为纯粹的指导原则就是洛克、卢梭以及康德所表述的社会契约论，<sup>②</sup> 似乎是人类拥有“公义就是公平”的理性选择。但人们很清楚，世界上并不存在一套单一的道德标准可以用于人类所有群体。因此，需要讨论的是伦理判断，是有可能具有中性机制的伦理行为主义（ethical behaviorism）。其观点是，道德信仰是从学习中获得的，即儿童只是把社会行为规范内在化。

其实上述关于伦理的直觉主义与行为主义都有其文化存在的理由与古往今来持续的社会实践，甚至表现了两者的联系。

你看，孔子儒学认为必须发现一个大的原则以贯通所有知识，即所谓“一以贯之（《论语·里仁》）”，而“一以贯之”的大原则即是仁。仁本质上根于人性，“尽其心者知其性也，知其性则知天矣”（《孟子·尽心》），因此，尽心知性是生活的最高境界，也是一个直觉的过程。<sup>③</sup> “当吾人说‘本心’时即是就其具体的呈现而说之，如恻隐之心、羞愧之心，是随时呈现的。”正如孟子所说，“见父自然知孝，见兄自然知悌，

① 威尔逊（E. O. Wilson）：《社会生物学——新的综合》，北京：北京理工大学出版社2008年版，第528页。

② 威尔逊（E. O. Wilson）：《社会生物学——新的综合》，北京：北京理工大学出版社2008年版，第528页。

③ 庄孔韶：《银翅》，北京：读书·生活·新知三联书店2000年版，第494页。



当恻隐则恻隐，当羞恶则羞恶等”。如是，人在其有限的存在中，“智的直觉不但理论上必肯定，而且实际上必呈现”。<sup>①</sup>

伦理直觉主义似乎和伦理行为主义并不矛盾，以学习和教化为主要思想传习形式的中国古代社会，如孔子《论语》那样非训导式儒学解说，本质上是古代温和的大君子循循善诱式的儒化过程，而孔子及其弟子四处奔走讲学以及习于背诵和温习式的学习与记忆（含集体记忆），则是古代中原流行至今的教育与教化特色与模式，其古今伦理之传习本质上是最终实现“文化的直觉”，因此说直觉实际上是可教的，即可以 teaching intuition。这里，显然伦理的直觉主义和伦理的行为主义之间在一个地理区域是相辅相成的。

让我们再次提到本节开端白居易的“慈乌夜啼”诗句，似乎正是从西周延续至作者时代（唐代）儒学教习与“过化”的人性烙印。这里包含有《论语》仁的精神与直觉，也有孝的理念与了悟，是来自常年世代持续性的仁和礼的教化过程之结果，其中伦理直觉主义和行为主义常常叠压在一起。

梁漱溟又进一步提到，“礼乐不是为了别的，是专门作用于情感的。他从‘直觉’作用于我们的真生命”<sup>②</sup>。这又是一个问题，这里我们特别关注到社会生物学者唯恐人文社会学者忽视了伦理的遗传进化（genetic evolution of ethics）问题，认为“只有通过把情感中心的活动（指针对人的下丘脑边缘系统的情感中心研究）解释为一种生物适应性，才可以破解伦理准则的意义”<sup>③</sup>。虽然我们仍然不甚明了其内涵，但他们已经关注了人类地方群体从部落组织、农耕到对城乡生活的变化性适应。如果我们定位在讨论西周前后中原农耕社会的道德哲学的生境适应性，在一个相对不变的农耕环境中，如果礼崩乐坏、各行其是、伦理的一致性更为脆弱和混乱时，就会加速社会的灭亡。孔子正是在这个历史的当口游说礼所包含的社会秩序。人类学所承认的古代中原仁的伦理过程与仁的本心直觉呈现，其实已经包含了社会生物学者基因微观的外在表现，或许至今还没有太多的人出来直接讨论人脑伦理生物性的跨学科研究。

① 牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，台北：商务印书馆 1971 年版，第 193 页。

② 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，台北：太平洋图书公司 1922 年版，第 141 页。

③ 威尔逊（E. O. Wilson）：《社会生物学——新的综合》，北京：北京理工大学出版社 2008 年版，第 529 页。

在人类学界，当讨论族群认同之原生性情感的时候，范·登·伯格（Pierre L. Van den Berghe）受到社会生物学家 Richard Dawkins 的影响，已经使用“亲亲性”（nepotism）<sup>①</sup> 概念参与解释。这里的亲亲性，即上面提及的人类本源性的亲属选择（kin selection），实际是由生物性决定的，社会生物学发现群体中这种“血缘—网络”繁荣的增强作用及其普遍展现是用以解答族群原生情感的问题，要点涉及了亲属发端时刻的优先血缘结合现象。因为，人们已经普遍看到了人类生物学理性的类同的外化或表现。显然，先在的人类生物性血缘选择才是族群认同的认识根基，至于后天的文化雕琢发展出的被认可的地方亲属（关系）制度，无论是事实的，还是建构的，都是由初起的血缘选择现象呈现之时或随后的文化附加物。格尔兹（Clifford Geertz）的主观认知的、来自亲属传承的“既定资赋”（assumed givens）<sup>②</sup>，以及凯斯（Charles Keyes）的“造成族群的血统传承，只是文化性解释的传承”<sup>③</sup>，都是在强调文化的建构。然而难以躲闪的问题是，需要进一步关注人类生物性基础上的文化建构是如何混生运作的，的确需要交叉学科得以在一个知识平台上交接。例如，如果我们顾及人类生物性的“血缘选择”与优先形成血缘网络聚合的事实，那么包括早期中国九族五服制已经不止讨论古代中原人伦层位之文化建构这一点，也应包括探讨其亲属关系上的生物性世系。

总之，承认人类生物性的“亲亲性”，又承认人类的族群认同深受社会现实与文化的影响，这两者之间似乎并不矛盾，其根本就在于探讨人类生物性—文化混生性与整合性的整体论特点。举例来说，其中就包括本节讨论的中国人祭祖与孝悌的文化观念建构究竟在多大程度上受到常见动物亲本之间爱怜秉性的影响，以致古人早已在不同种群之间“比德”了，或许其本身就是为了扩展人类亲本照顾与亲情的生物性—文化伦理转换。

农业社会，特别是中原文化区，四季轮转，社会若要保持相对平稳，首先需要建立稳定的亲属关系，乃至社会关系。而中原发达的文字系统记

① Pierre L. Van den Berghe. *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier, 1981: 5~8. 17~27, .

② Clifford Geertz: "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States", in *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, ed. by Clifford Geertz, New York: Free Press, 1963: 105~157.

③ Charles Keyes: "The Dialectics of Ethnic Change", in *Ethnic Change*, ed. by Charles Keyes, Seattle: University of Washington Press, 1981: 4~30.



载并推广了精英们的社会建构思想。在广大的农业地域，生产力的限定、亲属与邻里群体性耕作的必要性、亲属结合是率先的选择。应该说，九族与五服的本家与姻亲的纵与横的亲属关系理念与实践是这种群体性合作的重要发明、选择与延伸。显然，其分布依据了生物—文化整体性的思考，从五服到九族的层层反推，可以看到反本的孝和人情的文化实践过程，从本家到姻亲的系统和地缘分布，再加上所谓“服国”的理想模式与文化实践，从作为亲属发端中心到远近亲疏的外展层次，展示了当时从血缘到地缘、由近及远、修齐治平更大的文化的与政治的图景。

## 二、技术与组织：西周与近现代民族志

应该说，西周是中国历史上一个重要的朝代。耦耕耜耕、九族五服、分封制等都是那个时代闻名于世的。学界总是不断关心农耕工具质地、技术与组织构建的关系及其判断。

中原一带，自仰韶文化时代到西周初年，年平均气温高于现在 $2^{\circ}\text{C}$ ，一月份气温要高于现在 $3\sim 5^{\circ}\text{C}$ <sup>①</sup>，那里有出没于森林草莽之间的象和犀牛（《吕氏春秋·古乐》，《孟子·滕文公下》），这是现在看不到的现象。

从西周延及春秋早期，那里的青铜器铸造技术同商代不相上下，但主要用于制作礼器、兵器、酒器、乐器和少数手工工具。在考古发掘中，西周的农具绝大部分仍为木、石、兽骨或蚌壳制成，而墓葬出土的青铜工具太少，这可能和青铜工具可以回炉再造有关。<sup>②</sup>

青铜较软而铁器晚生以及中原土地上林木丰饶，分布多种动物种群，这和人口相匹配，土地也并不紧张。然而，清除林木，使用石木骨农具，需要集体行动。在平地上使用木质耒耜也适于协作，成对成对的耦耕，形成所谓集体性的“千耦其耘”（《诗·周颂·载芟》）。因此早期公社制的家族集体协作劳动是一种生态与技术适应性的选择，也是文化的选择。许倬云也认为，“周初农耕的方式，似是大规模的集体耕作”<sup>③</sup>。

从考古与文献资料来看，春秋中后期，特别是战国时期铁器有了应用与推广，最后普遍用于农业、手工业等生产部门。相对于青铜工具，铁器

① 竺可桢：“中国近五千年来气候变迁的初步研究”，载《考古学报》1972年第1期。

② 李瑞兰：《中国社会通史》（先秦卷），太原：山西教育出版社1996年版，第53页。

③ 许倬云：《周人的生活》，见《西周史》第八章，北京：读书·生活·新知三联书店1994年版。

的种类有所增多，主要有锄、犁、镰、耜、斧、凿、耙、削、铍等。一方面反映了铸造技术的提高，推动了播种、除草、中耕、收获、加工等环节复杂化；另一方面反映了生产技术的进步和生产分工的日益细密。<sup>①</sup>

这里我们需要讨论一下工艺技术的问题。从某种角度来讲，似乎“技术价值中立”（value-neutral），这是说，技术不分好坏，然而需要注意它的社会属性在于使用技术的人如何加以运用。但如果我们作进一步的思考，技术的改进除了可以预见的益处以外，却“不可能预见到技术行为的全部后果”，其中包括伴随着的“负面效应”。<sup>②</sup>因此，从技术史观出发，代之以“超出必要即是负担”的合理态度，是异化技术史观的逻辑结论；<sup>③</sup>如果我们从早期农耕社会多样性上来看，在不同的地理环境区域、技术及其伴随的生计合作选择乃至协作惯习，即是文化适应性的生存表现。

如果我们转入哲学层面上来看，亚里士多德早就想过这样的问题，他认为，“一切技术均以善为目的，追求善就是人类技术活动的一般目的：一切技术，一切规划以及一切实践和抉择，都以某种善为目标”<sup>④</sup>。这样我们也可以回到早期儒家的见解，原来孔子同样持向善观，不过孔子的向善观的含义更接近今日社会学与人类学的关注点：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》），他是以“仁”代表善，而这种向善观尤为包含在“人与人之间适当关系之实现”和“为仁由己”的后天选择向善态度上。<sup>⑤</sup>

因此，顺便可以判定，当代技术异化论在价值观上已经同儒家早期向善论背道而驰。看来，回到孔子的时代，由亲族结合、技术与农耕，以及地方哲学构成的区域文化系统中，向善即是有序的协作与和谐完满的社会关系状态，包含被文化所认同和推崇的民风。以今日人类学的观点，从农耕社会产出的儒家向善论是一种更为稳固的文化适应性。它包括，寻找适当的人与人的关系（为仁）；相信道德“互待互成”（成己成人）；相信道

① 李瑞兰：《中国社会通史》（先秦卷），太原：山西教育出版社1996年版，第53页。

② Jacques Ellul. The Technological Society. Alfred A. Knopf, 1964: 106.

③ 王佩琼：“论异化的技术史观”，载《自然辩证法通讯》2011年第5期，第2页。

④ 亚里士多德：“尼各马可伦理学”，载《亚里士多德全集》，北京：中国人民大学出版社1997年版，第12页；王佩琼：“论异化的技术史观”，载《自然辩证法通讯》2011年第5期，第2页。

⑤ 傅佩荣：《儒家哲学新论》，北京：中华书局2010年版，第134~137页。



德教化与习得（好学与问俗）；和善于在各种人际关系中抉择（择其善而从之）。<sup>①</sup> 因此农耕社会的儒学向善论是实践以家为基点的五伦关系理想，即“入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众而亲仁”。（《论语·学而》）

俞伟超先生考证，西周的村社组织，根据金文中的徽号，至少在中期以前，仍然叫“单”，《周书·大聚篇》也称“弹”。《大聚篇》有“合旅同亲，以敬为长。饮食相约，兴弹相庸，耦耕俱耘”，是说两人一起耕地，而且是整个村社的人协作。<sup>②</sup> 但你仔细阅读，这种集体耕耘组合不是别的，而是同血缘的亲族组织，这是一种人类经常选择的亲属血缘协作适应方式。西周分封，大宗之族和小宗之族可能都在其内，至少是其分支。封地之诸侯和大夫的大小宗人数也都不在少数。《诗·周颂·载芟》写道，“载芟载柞，其耕泽泽。千耦其耘，徂隰徂畛。侯主侯伯，侯亚侯旅，侯强侯以”。是说家族长带领长子和众子弟老少人等全族集体耕作。《良耜》的“以开百室，百室盈止”，是数百个小家构成的家族公社（应在三、四、五百人之谱）齐心劳作的生动写照。米迎梅认为，按照《礼记》的“百世不迁”之大宗，家族成员的数目自不待言，即使是“五世则迁”的小宗，根据古人早婚的惯例，五代同堂是可能的（这有点疑问，如果考虑到当时的寿命较短，五代同堂机会应不多——笔者注），一般情况下，三代同堂为多。米迎梅还注意到西周盛行多妻制，如果考虑进去，显然一些家族成员更多。<sup>③</sup> 但没有更多的资料加以支持。这种劳动协作“起源于家族共耕制度，后来便发展为井田制。所谓井田制，从某种意义上说，便是一种共耕的生产单位”。从“向善”一词的英文翻译来看，亚里士多德的“善”的固定译法是“good”，但应该指的是真善美之类的个人品质；孟子的“向善论”或“性善论”常译成“ameliorism”，但仍是字面的意思，并不妥，因为它还是指一般的人性，没有儒家朝向人伦和谐的完满状态的意思，而“moralization”也只能说明“道德教化”这一层面。<sup>④</sup> 因此在宗法制下的基层社会血缘关系组成的集体是早期农耕工具的使用者。

① 傅佩荣：《儒家哲学新论》，北京：中华书局2010年版，第16~17页。

② 俞伟超：《中国古代公社组织的考察》（论先秦两汉的单一—弹—弹），北京：文物出版社1988年版。

③ 米迎梅：“论西周家族组织存在的原因、规模及在当时的影响”，载《鲁东大学学报》2007年第4期。

④ 田昌五：《古代社会断代新论》，北京：人民出版社1982年版，第127~129页。