



中國社會歷史評論

第五輯

張國剛

主編

商務印書館

中国社会历史评论

Chinese Social History Review

第五卷

Volume V

张国刚 主编

商务印书馆

The Commercial Press, Beijing

2007年·北京

图书在版编目(CIP)数据

中国社会历史评论.第五卷/张国刚主编:——北京:
商务印书馆,2007

ISBN 7-100-04354-9

I. 中… II. 张… III. 社会发展史—研究—中国
IV. K207

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 001196 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

封面题签: 范曾

中国社会历史评论

第五卷

张国刚 主编

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 7-100-04354-9/K·831

2007年8月第1版

开本 850×1168 1/16

2007年8月北京第1次印刷

印张 39

定价: 66.00 元

《中国社会历史评论》编委会

(以汉语拼音为序)

常建华 陈振江 杜家骥 冯尔康 李喜所 李治安 刘泽华 南炳文
王利华 王先明 魏宏运 许 檀 张分田 张 思 张国刚 朱凤瀚

主 编 张国刚

编 辑 傅 玫 孙卫国 余新忠 夏 炎

主 办 南开大学中国社会史研究中心(教育部人文社会科学研究基地)

目 录

- 中国早期民族源流论略——《中华民族早期源流》自序 王玉哲(1)
- 唐宋变革期的家庭规模与结构——依据小说史料进行分析 [日]大泽正昭(12)
- 清乾隆朝内务府的皮货买卖与京城时尚 赖惠敏(30)
- 盗匪与庚子勤王运动——南海西樵巨盗区新 桑兵(53)
- 出版事业和政治形象:1910—1920年的南通模式 邵勤(68)
- 清初江南的乡村变迁与社会结构 冯贤亮(82)
- 天津娼业改造问题述论:1949—1957 江沛(101)
- 胡适 1926 年对莫斯科中山大学的访问 罗志田(117)
- 从整理国故到再造文明:五四时期史学革新的现代意义 王晴佳(127)
- 学衡派政治观念评述——兼论北洋知识界政治观念的几个特点 周云(139)
- 洋务时期中国人对世界局势的认识 田涛(161)
- 宋代的士大夫与家族、宗族——以范公偁《过庭录》为线索 [日]远藤隆俊(175)
- 从漏泽园墓志铭看国家和家族 [日]今泉牧子(184)
- 杨士奇之族谱序跋所见宗族与修谱——以明初江西泰和及吉安为中心 常建华(193)
- 明清洞庭商人家族 范金氏(215)
- 战国秦汉时期的女巫 王子今(231)
- 论汉代的家庭教育 郝建平(248)
- 中古清河崔氏家传文化研究 夏炎(258)
- 宋代家庭对于佛教寺院的供养——以石刻文字为主 黄敏枝(277)
- 知识女性在近代社会转型中的家庭角色分析
——以《大公报》女编辑、记者为实例 侯杰 秦方(303)
- 明代白银货币化与社会变迁 万明(313)

- 唐宋茶马互市的演变 魏明孔(334)
试说宋代“系官田产”的类型及来源 姜密(351)
天津近现代史上的犹太人及其经济社会生活 王立新(378)

- 补《隋书·宰相表》兼论隋政权核心构成的演变及其特征 马俊民(389)
试论唐代后期地方监察制度的演变 胡宝华(411)
五代起居制度初探 杜文玉(425)
宋代笔记小说中的王安石形象 李华瑞(439)
允禩奏折考辨 白新良(457)

评 论

- 文化、历史与国家——郑振满教授访谈 黄向春(468)
人、人口与社会结构——关于社会史一个基本理论问题之讨论 王先明(492)
论妇女史的学科建设:历史进程与现实努力 杜芳琴(506)

- 中古茶文化展开的历史轨迹——评关剑平《茶与中国文化》 王利华(520)

从人生礼俗透视中国的文化结构

——读《北京的生育婚姻和丧葬:十九世纪至当代的民间文化和上层文化》

- 李长莉(531)

唐代妇女面面观

——唐代妇女史中文专著研究述评 刘健明(537)

书 评

黄宽重著:《南宋地方武力——地方军与民间自卫武力的探讨》 陈 锋(558)

妹尾達彦著:《長安の都市計画》 王力平(561)

苏基朗 Billy K. L. So, *Prosperity Region and Institutions in Maritime*

China — The South Fukien Pattern, 946—1368(《中国沿海的繁荣、空间与

制度——闽南模式(946—1368)》(《刺桐梦华录》) 李润强(565)

科大卫、刘陶陶主编:《中国的城镇和乡村:身份与透视》 吴 滔(570)

Neil J. Diamant: *Revolutionizing the Family Politics, Love, and Divorce*

in Urban and Rural China, 1949—1968(《家庭革命——1949—1968:中国

城乡的政治、情爱与离婚》) 王跃生(575)

丹尼尔·罗什著:《一部关于日用品的历史——1600—1800年的法国

消费形成史》 毕会成(579)

尤锐著:(Yuri Pines): *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life in the Chunqiu Period.* (《儒家思想的基础》) 张荣明(584)

Benjamin A. Elman: *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China* (《关于晚期中华帝国科举考试的文化史》) ... 张国刚(587)

Dfcbkmtd K&C& Rekmns ^ htkbubb ^ nhflbwbb d Rbnft Bplfntkmcndj
“Djcnjxyfz kbnthfnehf”
(瓦西里耶夫著:《中国的信仰、宗教和传统》) 赵春梅(590)

榎本泰子著:《楽人の都・上海——近代における西洋音楽の受容》
..... 胡宝华(595)

英文提要 (602)

中国早期民族源流论略

——《中华民族早期源流》自序

王玉哲

一、先秦民族史写作的宗旨

“中华民族”是以汉族为主体、结合着全国 50 多个少数民族的统一的多元民族国家。这个多元民族国家的特征，既是统一的，而各个民族又都保持着各自民族特色的社会结构。那么，这种类型是怎么形成的？经过了什么样的具体复杂的过程？必须从历史上去追究。又因为它根植于遥远的先秦时期，所以，对中华民族早期这段历史的深入研究，对理解我们中国的现实问题极有帮助。因而，对先秦民族史的学习和探索，也应当是当今史界一项严肃的历史任务。谚语有云：“知今宜鉴古，无古不成今”，此《中华民族早期源流》之所为作也。

（一）“中华民族”的内涵

“中华民族”包括当今中国境内 56 个民族多元统一体的实体。这 56 个民族从历史上形成了他们之间既互相斗争、又互相依存统一、而又不能分割的整体。从远古的历史上看，在“中华民族”出现以前，中原及其周围地区，星罗棋布似的居住着无数的不同种姓的氏族和部落。他们的社会组织和文化的高低各不相同。在夏、商、周三代长期历史发展过程中，一些血缘关系密切和虽无血缘关系、而交往比较密切的氏族、民族，例如夏族、商族与周族三族，通过斗争和交往逐渐融合与陶铸，形成为“华夏族”这一民族和文化圈。“华夏族”就是秦汉以后的“汉族”。

其他一些少数民族的文化圈也在同时或稍后的朝代里，以同样方式形成为另一个或几个少数民族的文化圈。同时也还有一些少数民族在互相斗争中，从历史上消失了；又有一些新的民族出现了。所以，中国在各个世代中，民族成分是不同的。今天我们所谈的“中华民族”或“中华民族文化”，^{〔1〕}应该是现代中国各族人民的祖先共同创造的几个文化圈之总和的统一文化。其文化源头因而是多源的。有的来源于华夏族，有的则发生于中国各世代的其他少数民族中。因此，说到“中华民族文化”的构成因素也是个多元的统一体，绝不是只由华夏人独创的，而是除了华夏族，还包含着有些古老的少数民族文化在内。许多古老的少数民族当时都有其自己的古老文化

〔1〕关于“中华民族”或“中华民族文化”的基本内涵和概念，我们多采纳费孝通先生的说法和意见。见费氏所著《我的民族研究经历和思考》，《新华文摘》1997年第6月期。这是原文的简化稿。原文见于《北京大学学报》1997年第2期。费氏的很多说法是完全正确的。

传统,其祖先也创造过具有其地方特性的古文化。后来这些古文化传统,在华、戎杂处的局面下,诸族文化互相交往、渗透、融合,逐渐演变形成了“中华文化”中的部分内容。“中华文化”这种“兼收并蓄”的特点,也是使“中华民族”之所以能长期永存的原因之一。

历史上各民族发展的速度、快慢不同,其跨入“中华民族”文化这个门槛的步伐,有先有后,但都以自己特有的文化传统、组成并丰富了“中华民族”总的文化内容,都是“中华民族文化”的缔造者。

“中华民族文化”内,诸族只保持着相对的共同性,但各族之间同时仍保存着各自的相异性。大家均以华夏族的文化生活(语言、风俗、习惯、心理状态)为主干、长期的经济往来,构成较稳定的一种整体文化。尤其在秦、汉以来各世代中,中国就形成以汉族为主干的、比较稳定的共同文化。这些不同的民族,不管是在同一政权或在同时并存的其他政权下,各个民族为了共同利益和愿望,对这种相对统一的“中华文化”有意无意地产生一种一致的凝聚力。这种凝聚力的心理,促使着同时并存的对立的政权,迟早也会逐渐走向统一起来。

(二) 文化上统一性的重要

从历史上看,文化上的统一对历史的发展、形成和定型起着重要的作用。最明显的如中国历史上的夏、商、周三代形成“华夏文化”以来,经历了群雄并立的春秋、战国,走向秦、汉大一统的帝国,政治上完成了一统局面的定型。后来,虽然又出现过一度的分裂,如三国、魏、晋,以及稍后的五代、十国,接着又经历了辽、宋、金各代,都是几个不同民族政权同时并立。这时老百姓尽管居住在不同的分立国度里,他们所奉行的生活习惯却仍是同一个“中华文化”。所以,当时国家政权分裂,而“中华文化”仍是统一的。这种比较稳定的多民族共同的统一的“中华文化”,使他们为了共同利益有着浓厚的一致性和向心力。作为一个国家,政治上当然需要统一,而政权上的统一则必须有文化上的统一作为后盾才能巩固。因而,文化上的统一的重要性,从某种意义上说,并不亚于政权上的统一。而文化上的一统,是历史上通过民族间的交往而自然形成的。

(三) “民族意识”与“中华民族”多元统一体的形成

任何一个民族的形成,其成员对其本族共同体必须有一种强烈的“休戚相关、荣辱与共”的一体感。凡属于同一个民族的人们的认同感和一体感,是这个实体在人们意识上的反映,这就是“民族意识”。

“民族意识”的定义,最初是从苏联引进来的,经过中国人的加工、改进而完成。最初苏联人的定义是:“人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化的共同心理素质的稳定的共同体。”苏联传入的这个定义有其优点,但也含有不妥之处。如其中的“共同地域”就是一例。因为提出“共同地域”极容易与“国家”的特征相混(因为“国家”是和领土密切结合在一起的)。近年来西方有些地区、国与国之间因此就出现了一些民族纠纷,民族战争连绵不断,这是一个主要的原因。费孝通先生建议对从苏联输入的这个定义加以修正,用“民族聚居区”代替“共同地域”^[1],这就免除了这个后患。

“中华民族”包括中国境内 56 个民族的实体。依据费孝通先生的说法,也不仅仅是 56 个民

[1] 参看费孝通:《我的民族研究、经历和思考》,《新华文摘》,1997年第6月期。

族加在一起的总称,而是指这 56 个民族从历史上已经形成了相互依存的统一而不能分割的整体。其中每个人都视为“我们是中华民族”,都有这个“共同意识”。也就是:共休戚、共存亡、共荣辱、共命运的情感和道义。56 个民族之间当然也有矛盾。因为各民族之间,语言不同、生活习惯有差异,“差异就是矛盾”,这只是内部矛盾,是对立的统一体。这个多元的统一体,通过多年来的矛盾与交往、逐渐互相适应于多变不息的内外条件而获得这个共同体的生存和发展,形成了现在这个“中华民族多元的统一体”。

(四) 对学术上不同的争论应正确对待

“民族”问题是个政治问题,从史学上说,它又是个复杂的学术问题,是需要通过大家研究、集思广益,才能正确解决的。本书《中华民族早期源流》是笔者对先秦民族史长期从事研究、提出的一本较有系统的学术论著。它既不是单纯的论文汇集,也不是一部对中国所有的民族,面面俱到、系统的民族史,而是多少保留着若干学术研究的痕迹。笔者对先秦史较重要的几个民族的一些重大问题,做出了较为深入细致的研究,提出自己的看法,自成一家之言。因而所见每与时贤不同,有些浅陋或错误的论点,必不可免。所以,我诚恳地欢迎学术界提出讨论或批评指正。

任何一种新学术观点的出现,在开始时难免有一些不成熟之处,但新的说法与传统的说法不一致、甚至互相抵触,这也是科学研究发展过程中难以避免的,或者说也是应当出现的现象。当然,对过去已经明确的学术结论或历史规律,我们必须予以充分尊重。但是这些旧的学术结论或历史规律,当在新的情况下或新发现的资料前,似乎已不能用旧的结论或说法去解释时,应当允许提出修正意见。纵使新的修正意见还不够成熟、圆满,也应当允许其存在,留待以后补充。对那些与传统的结论相反或抵触的新说,一般地说,不只是应允许人家存在,而且应当欢迎新说的提出。因为任何科学的发展或进步,必须通过“百家争鸣”,才能发展壮大。若长期舆论一致,死水一潭,学术是不会向前发展的。

也会遇到另一情况,有时即使作者本人对自己新说有较大的信心,也不能担保它能得到所有读者的赏识。因为在不同的人的眼里,对同样材料可能看成一幅不同的图景,作者和读者不可避免地要随时受到个人先入为主的成见和个人感情的不同,而产生不同的看法。本书所用的研究资料,在别人手里,也可能得出完全不同的处理和应用,而且也很可能得出截然不同的结论。可能有一方的作者对材料的处理有所不当,而不自觉造成的分歧,所以,对不同的看法,总是要抱以欢迎的态度。在这种情况下要求人家接受你的新说很难,有时甚至要求人家平心静气地来讨论,也很不容易。只要读者能耐心地阅读完笔者的论点,并对本书作一个比较全面的理解和评价,我就感到心满意足了。

本书个别章节写于几十年前,当时的提法有的不妥当,或征引有错误,后来有的已经陆续加以改正。还有些论点,过去颇自矜为新创,但在正式公布之前,却发现已有人先我而发之。自己深喜与时贤遥符冥契,然其论点既与余说一致,乃将余说经自删去,而改从之。若偶对余说保留,则必将人家说法加以注册,以避有掠美之嫌也。

钻研古史越深入,越感到其无尽无休。余幸生于诸同道学者之后,能得据人家之成说以推其未竟之绪。然此稿整理甫就,仍有旋觉其误,其不自觉而有待纠正、补苴于后人者,殆必有倍蓰焉! 对自己的点滴成说,岂敢侈望以自足邪!

二、本书所讨论的四大问题

本书讨论的是先秦民族史,其中疑难问题太多。我们只能重点地挑些与传统看法不同的部分问题,提出来向读者请教。

(一) 夏、商、周三族是同时并立的三个氏族

我们认为:夏、商、周三代是同时并立的三个不同的氏族或民族,他们只有势力大小的不同,没有像后世朝代那样的君臣、服属的上下级别的关系。在这种历史条件下,我们读“夏文化”时,必须先把“夏族人的文化”与“夏时的文化”两个完全不同的内容和概念分清楚。以免在讨论时会产生一些不必要的争论。比如,有人认为:夏族人、先周人当时还没有产生“文字”和“青铜器”(我就是这种主张者之一);可是却有人不同意。他们举出一些商朝建立以前的先商已有原始文字和原始的青铜来,认为这些不是在夏时已产生了文字和青铜器吗?我们说“对,这些文字和青铜器确是夏时的文化,确是夏朝那个时代的先商人创造的文字和青铜器,但并不是夏族人的文化”。“夏时”和“夏族”是内容不同的两个概念。

(二) 研究历史问题,不要孤立地只从一问题看,要尽可能地与有关联的其他历史问题互相比证

在处理某一历史问题时,有时只孤立地看这一问题,似乎可通,但与有关的其他问题,比而观之,往往乖戾自见。例如有关先周人原先居地,传统的说法认为自始一直在今陕西渭水以北;但也有人认为在今之河东汾水流域。我们采纳并也主张这后一说法,认为是正确的。因为今汾水流域不但存有大批史料可以证实,而且在历史上先周族是夏族的一个分支,夏族原本在今山西省的南部,说先周族原亦在今山西省的南部,不是更顺理成章吗?殷商末年周人因与狄人(獠狁)有矛盾,才从汾水流域西迁到今陕西的岐山。这不是也很容易理解吗?

再有就是我们认为西周时的獠狁(犬戎)居地在今山西省南部。这也是通过排比其历史发展及其与先周族原居地同在晋的史迹,及西周王室与獠狁历次战地以及犬戎在《穆天子传》^{〔1〕}中反映的犬戎居地等等,互相联系,一以贯之。很自然地说獠狁居地当西周时期是在晋地,而不是旧说多谓在陕、甘之间。这也是从诸种历史实证成一史实的实例。用这种从互有联系的诸史证成一史的方法,所得之结论理应较为真实可信。

《诗》谓“薄伐獠狁,至于太原”。太原的地望在哪里?经学家、史学家争论千百年,一直纷纭莫定。其实西周时的太原在河东,把有关周族与獠狁的历史一排比,即可得出。这又是一例。

又如姜姓与姬姓的周族,由来就关系密切(自始祖开始就是姜、姬通婚),历史上姜姓的齐、许、申、吕四国,我主张原本就与先周族同居山西南部的太岳(今霍太山)附近。许、申、吕三国在周宣王时才从山西南部迁往河南,史有明文。这也是用互相联系的方法得出的。

(三) 《易》称“(殷)高宗伐鬼方,三年,克之”,如何正确地解释

《周易·既济》的“九三”爻辞:“(殷)高宗伐鬼方,三年,克之。”这句话关系到殷商时鬼方势力

〔1〕按《穆天子传》与《古本竹书纪年》同出汲冢,大概同为战国时代记述的古史作品,同有其一定的史料价值,《穆天子传》中除去部分神话部分外,仍存有可以征信的资料。

大小的问题。据千百年来传统的说法,说是指在殷王最盛时期武丁对鬼方打了三年的战争,才把鬼方攻克。足证当时鬼方是殷商时一个强大的敌国。但是,在出土的大量甲骨文中,所反映的鬼方却极小。一个弱小的小方国,同强大的商王作战,绝对不会出现打三年的大战役。由于地下的卜辞与文献上记载不一致。于是使有些学者造出一些另外的错误联想。其实,文献上的记载与卜辞上记录的内容是相合的,两者并无分歧。只是过去人对“三年克之”的“三年”解释错了。

按《易经》的“三年”,不是指打了三年的仗,而是说,在高宗即位的第三年中,与鬼方进行的那一次战争,攻克了鬼方。

这是依据古文献现有的最早的历史记录的体裁,大多是纪年体。我们曾对比了其他的古史纪年,发现这条《爻辞》应当是记录攻克鬼方的时间,是在殷高宗在位的第三年中,而不是打了三年的仗。我们在本书中列举了大批证据,读者阅读后自会明白。

(四) 西周末年秦族与西周王室从服务、友好转变为敌对、仇杀的关系

西周末年周幽王嬖爱褒姒及其所生子伯服。幽王欲废太子宜臼的母亲申后(申侯女),改立褒姒为后。太子宜臼怕被杀,乃逃奔其舅父申侯之国。这时周王室由于后位、太子更替事件,王室内讧,分裂为敌我矛盾的两方:一方是以周幽王为首,包括褒姒及其子伯服、卿士虢石父和“将兵救周”而且战甚力、“有功”的“秦襄公”等(参看《史记·秦本纪》);另一方则是以太子宜臼(后来的周平王)及其母申后为一方。拥护他的而且有兵权的包括其舅父申侯、同盟军缙与犬戎等。双方打了几场恶仗。史载秦襄公出兵救周幽王,对周王室有功,是站在幽王、伯服一方。而与太子宜臼(周平王)处于敌对的地位。两方敌友分明。

经这么一分析,太子宜臼与犬戎是友邦,而非敌人,而史公《秦本纪》则说周平王避犬戎难,东徙洛邑。并且犬戎居地在晋境,与东都比西京还近。周平王避犬戎为什么不西避,反而东迁更近犬戎之地?秦襄公是助幽王往杀太子宜臼的死对头。而史公却称秦襄公以兵送周平王?而又称平王封襄公为诸侯?你看这有多大的矛盾?

我们考察秦襄公过去列祖辈,从孟增开始,差不多世世都效忠周王室,秦襄公在周幽王时必然也是效忠的。史载其将兵保驾,抗击太子宜臼、申侯、犬戎之合兵。在幽王被杀,申与犬戎乃“取周赂而去”。这时宗周畿内必然成了秦襄公的势力范围。太子宜臼因惧怕秦兵,当然不敢再回西京建都,乃从申国联兵的武返申暂立国,再从申北迁洛邑建都。

上面只篇单地对这四大问题提出来,要想详细地了解内容,只有请参阅本书有关的章节了。

三、中国这一文明古国能长期生存、发展的原因

中国是一个多民族的文明古国,而且又是在世界诸文明古国中,惟一持续延长、未曾中断的一个文明古国。这与埃及、巴比伦、印度、希腊、罗马等文明古国不同。中国至少从大约公元前 2070 年^[1]

[1] 1996年5月,中国的历史学、考古学、天文学和科技测年学等学科门类200多名专家学者联合对夏商周断代工程的总目标攻关、交叉研究,从不同角度、不同的侧面,以不同的方法进行全面的研究。工程首席科学家李学勤对研究成果“夏商周年表”在新闻发布会上已正式宣布。详情请参看:《夏商周断代工程1996—2000年阶段成果报告》,世界图书出版公司北京公司2000年10月版。

的远古时期,经过了夏、商、西周、春秋战国、秦、汉一直发展到现在,没有中断过。而且又有与此时时间并行记录的一部庞大的二十四史等古文献遗存。这是世界上绝无仅有的。

中华民族久已号称具有五千年的历史,但在长期发展过程中,确也不是一帆风顺的,而是在坎坷不平、艰苦奋斗中走过来的。尤其近百年来,遭到帝国主义的侵略,使中国出现了一连串的“国难”、“国耻”,把中华民族压得喘不过气来。

今天,中华民族已从长期挨打受气、抬不起头来的状态下站立起来,能与世界诸先进强国平起平坐了。过去一些世界文明古国,有的先后退出历史舞台,而中华民族这一文明古国,虽然也经历了一段曲折过程,但一直走到了今天。中华民族所赖以能长期生存发展的原因是什么?经过我们的研究探索,至少有下面三个方面的原因,起到重大作用。

(一) 西周的“天命观”的优越

西周时人的“天命观”是在殷人的“天命观”的基础上,进一步发展的产物。从殷虚卜辞中看,殷人最高的天神是“上帝”,上帝具有无限权威,她掌握着世间人的一切吉凶祸福。所以,殷人对上帝非常敬畏。为了趋吉避凶,他们对上帝经常祭祀^[1]。殷人心目中的“上帝”,只是殷族人的保护神,始终没有超出宗族神的性质。有时对异族也不是漠不关心,但总不能与对殷族一样一视同仁。所以,殷人的“上帝观”,多少含有排外性质^[2]。

周族以“小邦周”却能一举而战胜大邦殷而有天下,万能的上帝为什么没有对殷商加以保护,而却改为保护周了呢?再从历史上夏、商、周三代的更迭上看,上帝最早既然把“天命”给了“夏”,为什么后来又改给了“商”?而现在又改给了我们“有周”呢?可见“天命”是无常的。《诗·大雅·文王》就明白地说过“天命靡常”。周人这时已认识到,“上帝”不是一族的宗族袖神,而是对所有夏、商、周以及其他族的氏族负有保护的责任。周人心目中的“上帝”,便由殷人含有排外性的“上帝观”,逐渐发展为具有兼容并包、开放性的“上帝观”了。这是一个大的突破。“上帝”对诸族的保护,一视同仁,都负有保护之责。不过对保护的对象还是有选择的。从《尚书·多方篇》可以看出,周人认为“上帝”因为看到夏朝末年的王,骄奢淫逸,于是便废除了夏的“天命”,改令商的成汤革夏命而天下,并历有年所。可是到了商的末世,商王也走向不注意天道和民事。“上帝”于是对殷不再保护。周人这才奉“上帝”之命“割殷”,把“天命”又给了周。足见“上帝”只保护那些畏“天命”、勤民事、行德教的王。如国王一旦陷入淫逸昏虐,则天必降下灾难,并将王位转与他姓之“有德者”。所以必须顺着“天意”,也即是顺着“上帝”的意旨办事,才能得到上帝的保护。

但是,“上帝”之为物,谁也看不见、摸不到,如何探知他的意旨呢?西周人认为当时部分哲人已体会到“天视自我民视,天听自我民听”^[3],”民之所欲,天必从之”^[4],”上帝”的意旨来自民意,天是跟着人民走的。这里的“天”也就是指“上帝”。意思是说,凡是“老百姓”想要做的事,“上帝”一定答应去办。一直到春秋时,还有人说,“夫民,神之主也”^[5],认为“神”是依民而行的。可

[1] 参看王玉哲:《中华远古史》,上海人民出版社2000年7月版,第402—407页。

[2] 参看许倬云:《西周史》,台北联经出版事业公司1984年10月版,第309—311页及第96页。

[3] 见于《孟子·万章上》引《泰誓》语。

[4] 见于《国语·周语》所引《太誓》;《左传·襄公三十一年》穆叔所引《大誓》及昭公元年子羽所引《大誓》都是同一语。

[5] 《左传·桓公六年》随季梁语。

见“上帝”与“民”是息息相关的。作人民首领，只要体察民情，重视民意，做到保民，就能得到“上帝”的保佑。

但是施行什么样的政策，才能算是重视民意和保民呢？周人提出就是合乎“德”的政策^{〔1〕}。如周公在封康叔于卫时所作的《康诰》的诰辞中，就明确地提出要康叔实行“明德慎罚”。在《召诰》中周公、召公再一次地诰以“王其疾敬德”。又举史例谓夏之末世，因“惟不敬厥德，乃早坠厥命”。又谓殷之末世，也同样由于“不敬厥德”，同样地走向“早坠厥命”。这样反复强调行“德”政的重要。

周初一些先进首领们所谓的“德”政是什么呢？已有些学者曾归纳周初有关史料，认为不勤政、不爱民、不敬事祖先、不重用老成典型，而只荒淫奢侈，这就是“失德”、“无德”；那么，反转来说，勤政、爱民、敬事祖先、重用老成人等也就是有德的“德”政的思想内容了^{〔2〕}。

其实“德政”简明地说，就是爱护老百姓的政策。这可以从“民情”中反映出来（《康诰》中有“民情大可见”）。所以周公在《酒诰》中诰诫康叔曾引古语曰：“人无于水监，当于民监。”从“民情”、“民监”中可以知其是否“德”政。

从西周人“天命观”认为周人心目中的“上帝”已超出了殷人那种狭隘的宗族神的性质，而扩大、开放到保护天之下所有族类。在这种“天命观”引导下制定的政策，出现了“上帝”保护行德政、爱民的人，把“天命”与“民情”联系起来。自然就扩大了团结面，使很多族众、不管你是哪一族，只要你顺从德政，就能被凝聚在一块。团结、友爱自然比分裂、仇视要好。所以，周人“天命观”的优越和进步性是极为明显的。

（二）周之“宗盟”组织代表进步方向

西周、春秋以来，周人为了团结更多的群体，除了用以血缘为纽带的“宗法组织”把姬姓同族的人群组成一个大的群体以外，最重要的还创造出一种“宗盟”组织，用以团结那些与周没有血缘关系的其他群体。“宗盟”组织不知初起于何时，至少自周时即已广泛流行了。用这种组织去团结，不是靠血缘关系，而是依靠向鬼神盟誓，请鬼神作保证。《礼记·曲礼下》曰：

约信曰誓，涖牲曰盟。

《疏》解释说：“盟者杀牲歃血，誓于神也……盟之为法，先凿地为方坎上，割牲牛耳，盛以珠盘，又取血，盛以玉敦。用血为盟书，成乃歃血而读书。”这些解释对盟誓说，大致是可信的。其实这种类似的社会风俗，以后历代都在流行。例如三国时刘、关、张桃园结义就是个典型。旧社会称之为“拜把子”、“拜盟兄弟”。从社会学、历史学上看，社会越是原始、时代越是远古，这种组织所起到的历史作用就越大。古人质朴，重视盟誓，已诺绝不反复。尤其在结盟仪式上多包有一些迷信色彩。近现代中国西南少数民族，还流行着一种用“吃鸡血酒”的神盟誓的礼俗。已盟的双方都坚信：若一方背叛了自己的盟誓，必将受到鬼神的惩罚^{〔3〕}。这都可以印证历史上的大批古

〔1〕 见《尚书》的《康诰》、《梓材》、《召诰》、《多士》、《君奭》等篇。

〔2〕 见斯维至《说德》油印本。

〔3〕 参看汪宁生：《古俗新研》，台北兰台出版社2001年版，第190—193页。

俗,还有所谓“割臂”^{〔1〕}、“契臂”^{〔2〕}等等,以及春秋时期大批的“歃血”的“宗盟”组织。对这些史实深入研究,必然会对古代社会的纵深理解大有帮助。遗憾的是过去长期以来,学术界在这方面未能重视。1997年巴新生同志提出来,作为专题加以研究,作《西周“宗盟”初探》(《东北师大学报》1997年第2期)。这只是刚刚开始,希望能继续深入下去。

“宗盟”的“宗”是指“宗法”的“宗”,大家都清楚,而“盟”字其实就是春秋时大为流行的一些“盟会”的“盟”,这也是毫无问题的。由“宗盟”的名字,也可联想到其组织对当时社会各方面,如平静、骚乱、前进、后退,起到无与伦比的作用了。

我们经初步研究认为周之“宗盟”组织是代表着进步的方向,我们且从春秋战国的历史上加以证实和说明。

首先从宗盟组织的规章说起。《左传》隐公十一年,滕侯与薛侯到鲁国去朝见时,两国争长。长即指各国在行礼时,国家按高低行辈排列前后次序。薛侯说他的国家被封的时代比滕国要早,所以理应列在前,而滕侯则说,薛是庶姓,滕国与周、鲁为同姓(姬),所以滕国应列在前。当时鲁隐公乃使羽父对薛侯说道:“周之宗盟,异姓为后。”意思是说,按“宗盟”规定的组织成法,还是应以滕国列在前吧!薛侯也同意了。可见周的“宗盟”组织的大致规范,是当时同盟的诸侯国所已理解和同意的,一般地说,也是所有参与盟会者,对盟誓的内容都遵守奉行的。可见当时这种“宗盟”的联合,纵然是松散的,但还是起到了团结和联合,因而起到减少战乱流血的作用。

西周以来,周人为了扩大其势力范围,尽一切可能去联合同时并存的诸多方国。除了用血缘宗法关系联合同姓诸方国外,又用婚姻关系联合少数的异姓方国。这是主要的、可以依靠的国家力量。再有就是用“盟会”这种方式,也可能把其他各类型的诸方国都联合起来。

周人这种用“盟会”或“宗盟”组织联合方式,一般地说,是代表着一种社会进步的趋势,尤其是周之“宗盟”的宗旨,贵在“尚德”,而不在国家资历厚薄,或势力大小。这就更突出地表明它代表社会进步的方向了。

《左传》定公四年,记载着卫国祝佗(子鱼)在周敬王十四年三月里,晋于召陵召集的盟会前夕,对于这次盟会把蔡侯排列在他们卫侯的前面不满,而提出质疑。裒弘解释说,蔡和卫两国初封时,蔡叔是康叔的长兄,蔡先卫后不是可以吗?卫祝佗不同意,历举周的历史,认为过去先王都是贵“德”而不贵年,例如周武王克商,成王定之,即“选建明德,以蕃屏周”,选择有“明德”的人进行分封,分赐给鲁公以大路、大旂、玉、弓等和殷民六族,以及其他的什么“土田陪敦、祝、宗、卜史”等等,用以宣扬周公的明德。分赐康叔以大路、少白、缙筏、旃旌等旗帜和大吕钟等,还赐有殷民七族。分赐给唐叔大路、鼓、甲和姑洗,另外还有怀姓的九个宗族。这三个被封的都是天子的兄弟,并有美好的德行。用分赐东西来宣扬他们的明德。文、武、成、康诸王的兄弟们很多,而都没有得到这些封赐,这就是不崇尚年龄,而只崇尚“明德”的先例。祝佗又举出春秋时晋文公为践土会盟的“载书”有:王若曰,重重、鲁申、卫武、蔡甲午、郑捷、齐潘、宋王臣、莒期等盟誓,均藏在周府,可以复查。这些盟会,都是尚德而不尚年。

〔1〕《左传·庄公三十二年传》:“割臂盟公”。

〔2〕《淮南子·齐俗训》:“越人契臂”。

诸国盟会,其目的是团结起来。如何才能长期团结,是借诸国在会上当众各自向鬼神盟誓。为了表示诚意,一般的是以“歃血为盟”。歃血的先后次序,代表国家的地位的高低,所以诸侯国均希望名次排列在前面。而歃血的先后,是按周之“宗盟”的标准。从上面我们已从古文献上所看到的至少有两个标准。第一个是“周之宗盟,异姓为后”,以周姬姓国列在前;第二个标准是崇尚“尚德”,有“德”者排在前,而不崇尚资历或势力大小。这就可以团结更多的群体。所以周人开创的这种“宗盟”的做法,在当时起到很大的历史推动的作用。

(三) 孔子的“仁”——由亲及疏的“仁爱”思想之伟大

孔子的主要中心思想是“仁”,这是大多数人所认同的。“仁”是什么?孔子说:“仁者爱人”(《颜渊》),“仁者人也”(《中庸》,孔子在回答鲁哀公问政语)。孔子私淑弟子孟子对“仁”阐释得更明晰,他说“仁也者人也”(《孟子·尽心》下),又说“仁,人心也”(《孟子·告子》)。意思是说“仁”就是“人”,就是“人心”,是人身之主。一个人,不“仁”,就等于没有人心、也就不是“人”了。孔、孟把“仁”认定作为人的本质。

“仁”这个字孔子以前久已有之,其原义只是指两个人相向而立、互相问候,略有亲密之义。汉儒郑玄谓“仁”字是“相人偶”,是人与人互相存问、相亲相爱之义^[1]。到了孔子才特别强调其亲爱的这一点上,并提出以“仁”作为“爱人”的最高道德标准,“仁”自然便成为做人的本质了。

“仁”既是“人”的本质,是作为“人”的最高的道德标准。孔子被大多数人称为圣人,他当然已达到“仁”字,但他却谦虚地说:“若圣与仁,则吾岂敢?”(《论语·述而》)足见孔子把“仁”看做是很高的道德修养。孔子论仁之处很多,可见“仁”的内涵是多种多样的,但同归之于“爱人”这个基础上。孔子说“吾道一以贯之”(《论语·里仁》),这个“一”的“道”就是“仁”,也就是“爱人”。孔子的全部学说都是从“仁”、“爱人”的角度上逐步推衍出来的。

孔子的学生有子说:“君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与?”(《论语·学而》)这就是说,有道德的人是专心于“仁”这个根本。根本既立,其“仁”之道,也会自然产生。“仁”主于“爱”,而“爱”莫大于爱亲。故曰:“孝弟也者,其为仁之本与?”可见孔子说的“爱”是始于爱父母的“孝”。而孝敬、爱护父母,却是与生俱来的人之天性(连鸟兽也不例外)。因而先秦诸子大多有关于爱人的言论。试举例以证明。

如儒家的对立面墨子主张“兼爱”、“非攻”,道家的杨朱主张“为我”,甚至“拔一毛而利天下不为也”(《孟子·尽心》上)。或谓之“全生保真”(《淮南子·汜论训》)。杨朱这种“爱”不是爱别人,爱的是自己,对自己的身体做到“全生保真”。稍后的老子也有“贵生轻利”之说,《老子》谓“贵以身为天下,若可寄天下;爱以身为天下,若可托天下”(《老子》上篇第十三章)。这就是从贵贱上看,自己的身体贵于天下;从爱护上看,对自己的身体的爱,要重于对天下。这也同样是把自己身体的安危,看得比天下要重。老子等为了保护自己的身体不受伤害,可以运用“隐者”、“避世”等方式。但是人世万变无穷,终有难以逃避的劫数或灾难。这方面老子也看出来,其言曰:“吾所以有大患者,为吾有身,及吾无身,吾有何患?”(《老子》第十三章)这就是说,人之所以有患难,全在

[1] 《礼记·中庸》孔子答鲁哀公问政曰:“仁者人也。”汉儒郑玄以汉代流俗语注曰:“人也读如相人偶之人。”孔《疏》无说。其义为两人相向互相存问。

于因为有自己的身体,假如没有“吾身”,我就永远不会患什么灾难了。但是怎么才能没有“吾身”呢?可惜老子对这一问题一直没有提出什么办法,当然也就无法摆脱灾难。这个问题,到了庄子才得到解决。庄子主张“方生方死,方死方生”,“死生无变于己,而况利害之端乎?”(《庄子·齐物论》),《天下篇》也说庄子“外生死”、“不遣是非”。一个人能把“生”与“死”、“是”与“非”都看成“齐一”,把生死置之度外,哪里还会顾到有什么祸或福呢?假如庄子果真不是自欺欺人,真能做到这样大彻大悟,当然可以免除他的一切祸福之累。但真能做到的能有几人?因为人既然属于生物,而生物的本性和发展规律,都有“求生”的本能。求生自然也就包含着爱护自己。庄子这种主张却违反了生物的自然发展规律,当然是行不通的。

其他诸子之中,如名家的惠施主张“泛爱万物”(《庄子·天下篇》),农家的许行站在农民立场,主张“君与民并耕”(见《孟子·滕文公》),自然更明显地表示他的爱护劳动人民的思想。甚至连严而少恩的法家如韩非,也主张“立法术,设度数,所以和民萌,便众庶之道也”(《韩非子·问田篇》)。

由上所述,先秦诸子大都有对“爱”的论述。不同的只是其“爱”的对象不同而已。但总未超出“爱己”与“爱他”两种。足见“爱”,尤其是“爱己”是人的本质了。连孔子的“仁爱”、“孝弟”、“爱父母”等等,寻根溯源,无不是从“爱己”这个源头本质上推衍出来的。孔子说,“为仁由己,而由人乎哉!”(《论语·颜渊》)“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》)这就是说,“仁爱”不必远求,就在我们自己身上。要不要得到它,主动权在自己。

孔子在与子贡论“仁”时说,“夫仁者己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》)。意思是以自己所愿意得到的或达到的,去给予别人。这样从自己的欲望出发向外延伸、推己及人的做法,是孔子乃至所有的儒家的主要思想方法。^[1]孔子认为做一切事情都必须从自身开始。自身是根基,不管是伦理道德的说教、治国平天下的政治,还是对国家的经济、财政措施等等,无不当首先从自身做起。以身作则,先正己,而后人自正。大而至于治国平天下亦莫不皆然。运用这种推己及人的思想方式办事,才能把事办好,更有成效。

孔子对“仁爱”的逻辑看法,就是先从自己再向外推广到对其他人的爱。与自己最亲近者,莫过于父母,首先要爱自己的父母。孔子说:“孝弟也者其为仁之本与!”(《学而》)爱父母的“孝”成为行“仁”之本。又教训他的学生,“弟子入则孝,出则弟,谨而信,泛爱众,而亲仁”(《学而》)。这就是说,从爱自己父母,向外延伸到爱众人。孟子更明确地阐发曰:“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”(《孟子·梁惠王上》)。“亲亲而仁民,仁民而爱物”(《孟子·尽心》)。这也是说首先爱自己的老父母和自己的孩子,是“亲亲”,然后向外扩大到爱人民,再扩大到“爱物”。有的学者认为这一由亲及疏扩大的方式,显示出孔子的“仁爱”是“对狭隘族类意识的突破与超越”^[2]。这个论断是正确的。

孔、孟对人的“爱”,因为是由亲及疏、由近及远的依次爱下去,所以对其中人与人之间的爱,就有轻重、厚薄的不同。孔子讲“泛爱众”固然是爱到一切人,但与墨子主张打破亲疏关系,对任

[1] 参看王玉哲:《从推己及人的思想方法论证孔子的思想核心是仁不是礼》,《古史集林》,中华书局2002年版,第430—434页。

[2] 参阅巴新生:《孔子“仁”的泛血缘文化特征及其在先秦儒家仁学史上的地位》,《历史教学》2002年第6期。