



中国社会历史评论

第一卷·一九九九

天津古籍出版社

南开大学“211 工程”项目

“中国社会历史”

Nankai University 211 Project

“China's Social History”

中国社会历史评论

Chinese Social History Review

第一卷

Volume I

主 编：张国刚

本卷执行副主编：邓丽兰 张荣明

Chief Editor: Zhang Guogang

Editors: Deng Lilan & Zhang Rongming

天津古籍出版社

一九九九年·天津

Tianjin Publishing House of Ancient Books

1999 · Tianjin

K02
Z101
:1

图书在版编目(CIP)数据

中国社会历史评论 第1卷:1999:中、英文/张国刚主编. —天津:天津古籍出版社,
1999.8

ISBN 7-80504-714-6

I. 中… II. 张… III. 社会发展史-研究-中国-文集-英汉 IV. K02
中国版本图书馆 CIP 数据核字 (1999) 第 29725 号

中国社会历史评论

张国刚 主编

*

天津古籍出版社出版发行

(天津市和平区张自忠路189号 邮编:300020)

河北玉田印机彩印厂印刷

开本 787×1092 毫米 1/16 印张 31 字数 700000

1999年8月第1版 1999年8月第1次印刷

印数: 1—1000

ISBN 7—80504—714—6

K·205

定价: 60.00 元

南开大学“211 工程”建设项目 “中国社会历史”学术委员会

(以拼音字母为序)

陈振江 冯尔康 李喜所 李治安 刘泽华
南炳文 王永祥 王玉哲 魏宏运 杨翼骧
杨志玖 张国刚* 朱凤瀚

(有*号者为项目负责人)

Nankai University "211 Project" "China's Social History"

Members of Academic Board:

Chen Zhenjiang	Feng Erkang	Li Xisuo	Li Zhian
Liu Zehua	Nan Bingwen	Wang Yongxiang	
Wang Yuzhe	Wei Hongyun	Yang Yixiang	
Yang Zhijiu	Zhang Guogang*	Zhu Fenghan	

* The Person in Charge of the Project

卷首语

张国刚

南开大学中国古代史、中国近现代史、世界史三个国家级重点学科共同承担了两个“211工程”建设项目：“中国社会历史”和“亚太地区史”。“中国社会历史”研究项目计划出版《中国宗族、家庭研究》、《中国传统政治文化与社会研究》、《近现代中国社会研究》三套丛书。同时决定出版《中国社会历史评论》，以发表单篇的论文和书评。摆在读者面前的是第一卷。

近代意义上的中国社会史研究实际上经历了三个发展阶段。五四运动以来关于中国社会性质的论战激发了学术界对社会历史问题的巨大热情，如30年代陶希圣等人以《食货》为阵地，发表了研究社会经济、财政和法律史方面的论著；50年代以后，对生产力与生产关系、经济基础与上层建筑的研究代替了社会史研究；80年代以来，衣食住行、婚丧嫁娶和节日风俗等成为社会史研究的主要内容。1985年在南开大学召开的首届全国社会史学术讲座会，对于新时期的社会史研究起到了推波助澜的作用。显而易见，中国社会史研究的阶段性嬗变乃是社会政治气候变迁的晴雨表。

在西方，法国的年鉴学派及其后兴起的新史学，曾经高扬社会史的旗帜。就历史背景而言，年鉴史学主要是对于欧洲实证主义、经验主义史学的反叛。以德国兰克学派为代表的传统史学，虽然比资治垂鉴的旧史学有进步，它重视对史料的严密考证，擅长描述个别历史现象，并且试图寻求其因果关联，以求获得历史的真相，但是他们研究的范围大都局限于政治史、军事史、外交史和历史人物，依据的主要是官方记录、政治和外交档案资料。本世纪20年代以来，年鉴史学提出“整体历史”的观点，强调要研究个别历史现象产生的环境条件，特别是经济、社会和地理的条件；要引进社会科学的理论方法，使史学社会科学化。年鉴学派的缺陷是，在纠正了传统史学忽视经济社会因素和短于综合研究的同时，却出现了漠视政治因素与主体条件、疏于实证分析和情节叙述的不足。因

此,西方主流学术界在开辟历史学研究新领域的同时,传统的政治史、军事史和外交史研究,仍然居于重要地位。

我们理解的中国社会历史研究,是以社会为中心,包括社会结构、社会生活、社会经济以及与之密切相关的社会政治与社会文化在内的历史学研究。由于“社会”是一个内涵与外延都十分丰富的概念,关于社会史的研究内容也就不容易简单地确定。但可以肯定的是,在这种朦胧和模糊的背后,大家都有一个大体一致的努力方向。当前的中国社会历史研究,不仅有理论引进问题,还有理论的“中国化”(或称“本土化”)的问题。迄今我们的社会科学所使用的系统和理论范式,基本上是根据西方社会历史经验抽象出来的,它并未能完全包容中国的传统和特色。也就是说,现有的西方理论并不完全具有全球意义。即使是具有全球意义的理论,也有一个融会于本土经验的问题。可见,我们不仅要在实践论上摸索适合中国国情的现实道路,而且在认识论上也要寻找解释中国特色的历史理论。引进理论、反省得失、体悟本土经验、构建本土解释体系,便是我们开展中国社会历史研究所面临的任务。

不定期出版的《中国社会历史评论》(大体每年一卷)的编者们,不敢以完成上述任务自许,我们只是为海内外读书人提供一块园地,发表研究中国古代和近现代社会历史以及探讨相关理论问题的心得,并以一定篇幅评论和介绍国内外学术著作与学术动态,以期为推动中国社会历史研究事业做出扎扎实实的努力。

1999年4月28日

目 录

商周时代的族权、政权与教权	张荣明(1)
燕召诸器铭文与燕召宗族早期历史中的两个问题	陈 絮(16)
中古濮阳杜氏家族的变迁	王力平(26)
唐五代拟制血亲研究	王晓丽(37)
试论宋代以降的宗族之学	常建华(61)
清代江浙族学研究	韩凝春(75)
当代家族谱编修论略	冯尔康(101)
商代祭祀所用牺牲的贡纳和征取	刘 源(117)
论商周女性祭祀	朱凤瀚(129)
历代《列女传》演变透视	高世瑜(136)
墓志所见唐代妇女生活探微	张国刚(147)
“唐三彩”所展示的唐人社会生活	刘 毅(158)
中古时代北方地区的饮料	王利华(169)
馒头、包子的由来与同异	蔡美彪(186)
清代老人的家庭赡养	赵全鹏(191)
道光三年苏州大水及各方之救济	
——道光时期国家、官府和社会的一个侧面	余新忠(198)
商族迁徙试论	朱彦民(209)
先周世系的新构拟	王玉哲(220)
唐末地方动乱的新特点	何灿浩(224)
元代县官研究	李治安(235)
中国古代君臣之礼演变考论	杜家骥(255)
明代的不良牙人及其防范	南炳文(270)
上海开埠与江南城市格局及发展模式的变迁	夏俊霞(277)
论二三十年代华北乡村的互助借贷组织：钱会	李金铮(296)
The Indigenous Origins of China's Modern Growth: Traditional Merchant Practice and Modern Firm Growth	Linda Grove (315)
金融政策与社会调控	
——南京国民政府三四十年代两次币制改革之个案	刘健清(327)

三四十年代太行山的农业发展	魏宏运(353)
论中国古代泛化的君崇拜	张分田(317)
汉代《春秋》经传的社会政治功能	赵伯雄(358)
君尊臣卑:中国传统思想文化的大框架	
——析韩愈、柳宗元的表奏	刘泽华(371)
天津与湖南维新运动的比较与反思	陈振江(379)
孙中山均权主义思想评析	王永祥 李国忠(388)
吕碧城的思想革新与女权运动	黄嫣梨(396)
伊斯兰天文学对元明两代天文历法的贡献	杨志玖(409)
清末的留学管理	李喜所(416)
生命的传承与家业的传承	
——中日家的比较	李 卓(424)
20世纪20年代中国社会震荡中的美侨社会	邓丽兰(433)
书评:	
Painting and Performance: Chinese Picture Recitation and Its Indian Genesis (《绘画和表现——中国图画讲唱艺术及其印度渊源》)	陈海涛(414)
Μεγ. Σ. Κορδωσης Πρεσβειες μεταξυ Φυ-λων(Βυζαντιο) και Κινας κατα τη Διαρκεια των Μεσαιωνα(《中古时期“拂菻”(拜占廷帝国)与中国使节考》)	陈志强(419)
<i>The Spirit of Traditional Chinese Law</i> (《传统中国法的精神》) 胡世凯 崔明逊 牛同栩(451)	
Jean-Pierre Duteil; le mandat du Ciel le role des jésuites en Chine (《受命于天——耶稣会士在中国的作用》)	李晟文(453)
"Musterkolonie Kiautschou"; Die Expansion des Deutschen Reiches in China. Deutsch-chinesische Beziehungen 1897 bis 1914. (《模范殖民地 “胶州”:德意志帝国在华的扩张。1897—1914年的德中关系》)	张国刚(456)
<i>The End of History and the Last Man</i> (《历史的终结》)	冯崇义(459)
<i>United States Attitudes and Policies Toward China; The Impact of American Missionaries</i> (《美国对华态度和政策——美国传教士的影响》)	邓丽兰(462)
ПУТЬ КИТАЯ К ОБЪЕДИНЕНИЮ И НЕЗАВИСИМОСТИ (1898—1949) —— По материалам биографии Чжоу Эньляя(《中国走向独立统一之路》) ...	王永祥(464)
朱德兰著《长崎华商贸易の史的研究》	张东刚(467)
中村喬著《中國歳時史の研究》	常建华(469)
全书英文提要	(472)
编 后	(489)

商周时代的族权、政权与教权

张荣明

内容提要 从国家的主体结构看,商周时期的国家不是地缘国家,而是血缘国家。当时的人们普遍生活于族组织中,以此为基础构造了当时等级化的国家。各级宗族的族长,既是君主,也是当时特定宗教形态的教主。进一步投射到各级国家机构中,各级政府都包含行政机构和祭司机构两大系统。这表明,商周时代的族权与教权互为依托,与当时的政治紧紧结合在一起。这是中国古典的神权政治形态。

关键词 古代 宗族 宗教 政治

商周时代的国家,不是地缘国家^{〔1〕},而是血缘国家^{〔2〕},这是经过近几十年的研究,学术界日益心同的一个共识。许多学者已经指出,商周时期的人们普遍生活于“族”组织中,并由此而构造了王国——方国(诸侯)——大夫这样一种由上而下的国家结构。但问题并非就此而止,值得我们进一步思考的问题是:在当时宗族国家状态下,权力形态有何特点?它是如何进一步反映在观念形态和上层建筑领域的?本文认为,总的看,商周时期的国家是一种等级性的宗族国家;各级宗族的族长,既是君主,也是当时特定宗教的教主;反映在国家机构中,各级政府都设置了行政机构和祭司机构。因而,商周时代的族权与教权是合二而一的,这是中国古典的神权政治形态。兹略陈己见,就正于同仁。

一、宗族:亲族与国家

依照周代“天子建国,诸侯立家”的国家观,一个国家就是一个相对独立的政治实体。从商周历史过程考察,随着人类活动能力的增强和生产水平的提高,社会呈现出从小国寡民向天下一统演进的总趋势。小国寡民的直接原因在于当时的宗族国家形态。

1. 商王国与方国

受秦朝以后大一统社会现实的影响,人们往往把上古时代王国想象并构拟成一个中央集权的国家。司马迁作《史记》,夏商周三个王国的兴衰便被描绘成大一统王朝的更迭。当然,后人的构拟事出有因,上古文献中早有此种倾向。《诗·玄鸟》中殷人称“正域彼四方”、“奄有九有”、“邦畿千里”;《诗·北山》中周人称“溥天之下”,“莫非王土”、“王臣”。其实,商周时代的“溥天之下”“莫非王臣”,与秦汉以后的大一统国家是不同的。

根据近年来学者们的研究,商王国时期的国家是一种方国与方国的联合体,有的学者把这种联合体称为“方国联盟”,也有学者把这种联合体称为“部族国家”。所谓“部族”,是指由原始时代的部落组织衍变而来的、以血缘(族姓)联系为基础的社会集团,它是中国国家的早期形式。商王国时代的部族很多,卜辞中大多称之为“方”。商部族就是指子姓的社会集团。

从殷卜辞反映的情况看,商王国与其他方国之间的关系具有两重特征:一方面是相互并存关系,另一方面商王国又凌驾于其他方国之上。先看并存关系。殷卜辞中有“比”字,林沅先生指出,这里的“比”均作动词用,是“亲密联合之义”^{〔3〕}。殷卜辞中常见“王比某方伯”或“王比某伐某”的记录,林沅先生分析后认为,“卜辞确实反映出商代有许多方国和商王发生联盟

关系,可考知者已有鬼、而、井、易、丹、犬、暴、攸、望……等方。绝大多数这类卜辞都明确地涉及征伐,所以说,商代是存在方国间的军事联盟的”^[4]。在此一认识的基础上,再去审读典籍中的有关资料,就不难发现当时方国联盟的情形。《诗·长发》述商汤伐夏桀的过程,“顾、韦既伐,昆吾、夏桀”。顾、韦、昆吾是夏王国的盟国。同样,《尚书·牧誓》述周武王伐纣,其中也有“我友邦冢君”。《诗·皇矣》叙述“帝谓文王:询尔仇方,同尔兄弟……以伐崇墉”。“崇”是商的盟国,而“友邦”是周的盟国。

再看商王国与盟国间的不平等关系。卜辞资料表明,商王国不仅“比”其他方国,而且有时也“令”其他方国。这里的“令”,显然是一种指挥与服从的关系。同时,商王作为方国联盟的盟主,具有向盟国征取贡物、巡狩盟国境地、仲裁方国间争端和惩罚方国的权力^[5]。王国维早就推测说:“自殷以前……盖诸侯之于天子,犹后世诸侯之于盟主。”^[6]顾颉刚也说:“夏商所谓王,实则春秋所谓霸。”^[7]今天看来,这是富有启发意义的。

2. 周王国与侯国

周邦推翻殷邦的统治之后,建立了一个新的方国联盟——周王国。就大局而言,周王国与商王国的不同主要在于“共主”的换替:周由小邦上升为“共主”,商由“共主”沦落为普通的邦国。周邦取得“共主”地位之后,迅即与既存的方国确立了联盟关系,后人将此一过程称为“褒封”。《史记·周本纪》说:“武王追思先圣王,乃褒封神农之后于焦,黄帝之后于祝,帝尧之后于蓟,帝舜之后于陈,大禹之后于杞。”当时,这样的方国极多,《尚书大传·洛诰传》称:“天下诸侯之悉来进受命于周,而退见文武之尸者,千七百七十三诸侯。”《汉书·贾山传》云:“昔者,周盖千八百国。”可见,所谓“褒封”不过是周王以天下共主的名义,与既存的异姓方国建立一种名分关系,组成新的方国联盟。其所异者,周代文献中大多将这种方国称之为“诸侯”。

与此同时,周人还“封建”了一批同姓邦国。周人为什么分封同姓方国?传统的说法是“封建亲戚,以藩屏周”。此一解释虽可说通,但不完善。因为实际上周人的分封制度一直延续到春秋时代而不衰,不但王室行分封,诸侯也行分封,甚至“大夫有贰宗”。单纯用“藩屏”之说作解,显然缺乏说服力。诚然,分封具有重要的政治意义,但从商周历史的宏观过程看,分封也与部族人口的不断衍生相关,是部族殖民的政治化。它源于氏族时代的氏族组织制度。有人说:“宗法制度下的宗族,不是自然产生的血缘群体,而是由天子、诸侯授命而建立的。”^[8]这里关键是对“宗法”的内涵作何理解。稍作比较不难发现,汉晋行分封,并没有形成部族组织。所以,周代分封的根本原因在于部族组织。

大体说来,从西周初年到春秋末年,周人分封呈现为两个阶段:西周时代是“天子建国”;春秋时代是“诸侯立家”。从部族人口分衍的角度看,“诸侯立家”不过是“天子建国”的下延和再版。然而,在当时“王土”、“王臣”观念下,王国、侯国、大夫之家具有相似而又不完全相同的宗族政权特征。

天子王国,是以王族为核心构建的最高政治实体或国家。名义上,王统治天下;实际上,王主要统治“王邦”。这种“王邦”与“王天下”的政治格局被人们称为“内服”(王畿)和“外服”(畿外)制度。周代的“内服”、“外服”秩序展现为一个逐渐衰变的过程。西周前期,王朝对外服诸侯具有较强的控制力量。在周初的诰命中,周王对诸侯百般教诲,指示他们服从王的指挥,“勿替敬,典听朕告”^[9]。周康王即位典礼时就说:“庶邦侯甸男卫,惟予一人钊报告。”^[10]当时,许多诸侯都参加了康王的即位大典,表示坚决服从周王的调遣,称:“一二臣卫,敢执壤奠!”^[11]到春秋初年,此种盛世已不复存在,“周郑交质”乃一显例。其原因,自其表

言之，是诸侯坐大；自其里言之，是宗族组织的成长壮大。宗族政治的基础是宗族组织。在氏族制度下，一个氏族的人口发展到一定数量，就会从中衍生出新的氏族，原来的母氏族则成为胞族^[12]。宗族组织作为氏族组织的次生形态，仍在一定程度上保留着氏族组织的这一特征。周初，王邦强大，新封的侯国力量微弱。后来，诸侯国力量不断壮大，而王邦却由于不断的分封发展较慢。当诸侯国与王邦力量相互制衡的时候，冲突在所不免。“诸侯争霸”与王国代兴有相似的一面。从宗族政治的内部结构看，政权的主体是宗族贵族，在王邦是王族。在王族内部，又进一步凝聚到“宗主”身上。在周王室内部，对国家政权的厮夺体现为对“宗主”身分的争夺。春秋时期王室的内乱多导因于此。宗族政治的主要对象是庶众，是贵族对庶族的统治，宗主对庶民的统治。《诗·国风》中的一些诗篇展现了庶民对贵族的怨忿情绪和依存关系。对异族来说，周王族与他们虽无血缘联系，但却有宗教伦理关系。在商周宗教思想体系中，王被认为是上帝的嫡系子孙，而普天下的人们都被认为是上帝的子民（等级身分较低）。因此，自上帝的角度而言，王族与异族、王与异族人民之间有一种神授的“准”血缘纽带。它建立在这样的一种信念上：王族是上帝的“选民”。周王国所谓“内服”，实质上就是王邦——以王族为核心的政权和国家。

诸侯之国，是以公族为核心构建的二级国家政权和政治组织。从诸侯初封时的情形看，要举行册封仪式，授民授疆土，封国的主要官员也要由周王册命。《左传》僖公十二年记齐相管仲到王室觐见，王以“上卿之礼”接待。管仲推辞道：“臣，贱有司也，有天子之二守国、高在……陪臣敢辞。”《礼记·王制》更说：“大国三卿，皆命于天子。”于此可见王朝对诸侯国政治在形式上的干预。诸侯国要向王朝承担一定的义务，如派兵助战、纳贡、朝觐等。但这只是问题的一面。另一方面，对一个既存的诸侯国来说，它的内政并不受王朝制约，在君位的继承、封立大夫、对具体的经济和政治事务的处理等方面，侯国都有自主权。在侯国内，公族是政权的主体，是根本；在公族内，由谁任宗主执政，是末节。尽管公族内也发生争夺君位的厮杀，但万变不离其宗，权柄必定落在公族之内。一旦这一原则被破坏，便意味着一个公族的沦落和国家的覆亡（或易姓）。“三家分晋”和“田氏代齐”都是其例证。诸侯国之所以有如此大的独立性，是因为有宗族组织作为基础。同周邦与侯国的关系相似，诸侯国内主要是侯国与大夫之家的关系，直接显现为国君与大夫之间的政治关系。我们今天往往过多地注意到国君与大夫之间政治关系的一面，而当时的人们同样看重宗族关系。铜器铭文中规律地出现的赞颂祖先、祈求“子子孙孙永宝用”之类的词语，都反映出宗族组织和宗族利益的重要。诸侯国既独立，又与周王保持形式上的臣属关系，是当时政治结构方面的突出特色，是宗族政治的必然结果。从本质上看，周代的同姓（或婚盟）侯国与商代的异姓方国相比并无大异，或者说是大同小异^[13]。

大夫之家，是以家族组织为核心构建的基层政权和隐性的国家。“诸侯立家”大致盛于西周后期。在较为可信的西周中前期文献中不见“大夫”之称^[14]。前已述及，“诸侯立家”既是政治行为，也与公族组织人口膨胀有关，此种情形与周初“天子建国”相似。“诸侯立家”有捍卫公族的政治意义，大夫之家是作为公族的“枝叶”而存在的。最初虽也“授民授疆土”，但从表面上看并不具备现代概念的国家形式。一些学者注意到周代的国家有王国和诸侯国，这虽比《周礼》的“王国”模式前进了一步，但仍未注意到大夫之家具有相对意义的国家性质。其实，诸侯国由周初围着周王团团转，到春秋初年自行其是，经历了一个相当长的历史时期。大夫之家的情形同样如此。到春秋后期，许多大夫政权非但不听国君指挥，反而同国君分庭抗礼。

几乎形成完全独立的国家政权。在某种意义上可以说，“三桓弱鲁”与“周政交质”没有质的区别，“三家分晋”正是“诸侯称霸”在一国之内的续演。李启谦先生对春秋时期鲁国的大夫之家作了较为具体的研究。他指出，在整个春秋时期，鲁国一直存在着很多以家族为单位的社会组织，粗略统计不少于十五家。他们与国君保持君臣关系，但有很大独立性。a. 各家族“宗主”由宗族内部确定，“宗主”是当然的大夫，鲁君并不干涉每个家族由谁来出任卿大夫。例如，据《左传》襄公二十三年，季武子没有嫡子，庶子中公弥年长，而季武子偏爱悼子，后来果真由季悼子执政。再如《左传》昭公四年、五年所记“叔孙氏有家祸，杀适（嫡）立庶”，即所谓“豎牛之乱”，也纯属叔孙氏家族内部事务，国君概不干预。各家族在继承人问题上有自主权。b. 大夫之家拥有城邑作为根据地。卿大夫在国都内建筑馆舍是为了谋政方便，真正的老窝是封邑。季孙氏有费邑，叔孙氏有郈邑……。封邑内的臣属由家族自己安排，国君不问。甚至邑宰发动针对大夫的叛乱，国君也不管。南蒯以费邑叛季氏，侯犯以郈邑叛叔孙氏，公孙宿以郈邑叛孟孙氏，皆为显例。c. 家族有自己的武装力量。大夫之家的武装由家族成员及封邑内庶众组成，有很大独立性，听大夫指挥，鲁君不能直接发号施令。这很像西欧中世纪所谓“臣下的臣下不是我的臣下”那种政治局面。《左传》哀公十一年记鲁御齐，冉求说道：“鲁之群室，众于齐之兵车，一室（季孙氏）敌车优矣，子何患焉？”正因“家”的武装是独立的，才有可能出现“家”与“国”对抗、大夫驱逐国君的情形^[15]。

由上述王国——侯国——大夫之家相互关系可知，周代国家具有双重特征：一方面具有方国联盟的性质；另一方面具有贵族等级君主制色彩。造成这种历史局面的深层原因是宗族政治，是血缘国家。血缘（或宗教伦理）犹如一条锁链，将整个王国天下的秩序联结起来。忽略当时的族组织，就难以深刻理解当时国家的特定性质。

二、族长：君主与教主

商周时期血缘组织与国家政治组织的契合，使当时各级族组织的首脑具有了特殊的社会地位和角色，他们不但是世俗权力的拥有者（君主），而且是宗教权力的拥有者（教主）。所谓“教主”，是指在宗教组织内对信仰有最高的解释权、对宗教事务有最高的裁决权的人。商周时期对宗教事务的裁决权突出体现在主祭权上。具体而言，商周王国的国王作为上帝在人世间的代表，拥有最高的、绝对的宗教权力；诸侯作为侯国内宗教组织的领袖，既是侯国祖先神的代表，又是国王的臣属，是相对意义上的教主。各级族长的身份是一而二、二而一的：既是世俗社会的统治者，也是宗教事务的裁决者。当时的人们把这种合二而一的社会身份称之为“宗主”。

1. “余一人”的商王

为了表示自己特殊而至高无上的地位，商王自称“余一人”，以示与苍苍众生有别。“余一人”意味着什么？我们可以从两方面去理解。

第一，商王被认为是上帝在人间的代表。在当时的“世界”上，商王被认为是上帝或神界在人世间的“唯一”最高代表，他是上帝的嫡系子孙，是上帝的使者。在后世传颂的《汤誓》中，商汤伐夏桀，他宣布诰命说：“格尔众庶，悉听朕言。非台小子敢行称乱。有夏多罪，天命殛之。”“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。”夏桀残暴不道固然不合情理，但问题的关键是，并非任何其他的人都能自称受上帝使命讨伐夏桀，只有商汤具备这种资格：他口含天宪，使命人间。作为一种社会现实，这不仅是商王的自诩，而且得到了全社会的认同。商代中后期，由于

某种原因，殷人将都城迁到殷。在迁都过程中，殷人遭受了种种艰难困苦，商王盘庚因此受到严厉的责难。他向人们摊牌说：“肆上帝将复我高祖之德，乱越我家。朕及笃敬，恭承民命。”“予念我先神后之劳尔先……高后丕乃崇降罪疾，曰：何虐朕民！……先后丕降与汝罪疾，曰：曷不暨朕幼孙有比！”“予迓续乃命于天。”^[16]这一段诰辞表明，盘庚不但被认为是上帝的使者，而且是祖先神的代理人，是天界的化身。无论神对商王本人的惩罚，还是对部族群众的惩罚，其圣旨唯有通过商王本人方能得以传达。从实际情形看，数以万计的甲骨卜辞反映出的商王向上帝、先祖、其他各种神灵占问吉凶、祈求福佑的情形，正是商王这一身分的生动体现。

第二，商王是王国的最高教主。商王不仅是上帝的使者，而且是王国内最高的教主。有资料表明，商王不仅是占卜活动的主体，而且是庙祭活动的主体。

先看占卜活动。殷墟卜辞中的王室卜辞可以见到两种情形。一种情形是，在通常情况下，由负责占卜的官员代商王例行占卜。占卜活动虽由贞人主持，但从卜辞内容可以看出，占卜的主体是王，而不是贞人。另一种情形是，王直接主持占卜，即所谓“王贞”、“王卜贞”辞例。王亲自主持占卜，这直接表明商王是占卜的主体。传世文献从另外角度反映了这一情形。《尚书·盘庚》记盘庚解释迁都原因时说道：“卜稽曰，其如台？先王有服，恪谨天命。”“肆予冲人，非废厥谋，吊由灵各。非敢违卜，用宏兹贲。”这段材料表明，遇事占卜遵从龟旨，这是商代的制度。商王作为卜主和贞主，是真正的占卜主体，这是当时人所公认的事实。所以，《尚书·君奭》记周公旦追述商代情形时说：“故一人有事于四方，若卜筮，罔不是孚。”卜官贞人虽众，但真正的主人是作为“余一人”的商王。同样，当殷人的统治出现危机时，人们认为是王的占卜权或贞主资格发生了危机。《尚书·西伯戡黎》：“西伯既戡黎。祖伊恐，奔告于王，曰：‘天子，天既讫我殷命，格人元龟，罔敢知吉。’”所谓“格人元龟”，是说上天把占卜资格授予别人，天命转移了。失去天下教主的神圣地位，当然是“不吉”了^[17]。

再看庙祭活动。文献所见，殷人在宗庙祭祖活动十分频繁，祖庙内的祭祀活动的主持人是庙主的嫡系子孙。就祭祀成汤和其他直系先王的活动而言，主持者正是时王——汤的嫡系子孙。《诗·商颂·那》：“奏鼓简简，衍我烈祖。汤孙奏假，绥我思成。……温恭朝夕，执事有恪。顾予烝尝，汤孙之将。”《诗·商颂·烈祖》也吟颂道：“来假来享，降福无疆。顾予烝尝，汤孙之将。”所以，商王盘庚理直气壮地说：“兹予大享于先王，尔祖其从与享之。”^[18]参照卜辞反映的商王祭祖于宗的有关资料，情况更是昭然。

从前面的论述中可以看出，商王具有十足的教主特征，是他主宰着王国的宗教生活。他的权力和地位被认为是神授的，他的每一项活动都被看作是在神的庇护下完成的。人民服从于王，是因为人们必须服从神灵的意志。另一方面，商王又是现实的君主，是世俗的统治者。商王在打着神圣旗号的同时，无时无刻不赤裸裸地暴露出强权统治和对悖逆者的残暴镇压。此种情形，人们论述甚多，不必赘言。总之，无论是君权利用了教权，还是教权培育了王权，二者在商代始终共生并存，相得益彰。

2. “承帝事”的周王

周代的情形与商代基本相同，周王仍是作为天下最高的君主和教主出现的。由于周代的文字资料比商代丰富，因而能更全面地反映出周王身分的实质。

在周人的天国境界里，上帝是最高的主宰，其下有诸多自然神和祖先神。对上帝的敬畏，便意味着对神界的恐惧；上帝的使者，便是天国的使者。这个使者肩负着向人间传达上帝旨

意的使命。周人把这种宗教使命称为“承帝事”或“绍上帝”。《尚书·多士》记周公旦对殷遗民宣布说：“尔殷多士，今惟我周王丕灵承帝事。”《尚书·召诰》记召公对殷人及周人说道：“有王虽小，元子哉！……王来绍上帝，自服于土中。”对现实君王来说，“绍上帝”是极为沉重的宗教责任，是任何他人不得替代的神圣使命。《尚书·金縢》记周初武王生命垂危，周公旦令史官祈祷天界的太王、王季、文王说：“惟尔元孙某（武王），遘厉虐疾。若尔三王，是（武王）有丕子之责于天。”所谓“丕子之责于天”又被周人称为“配天”。《诗·下武》说：“三后在天，王配于京。”

所谓“承帝事”、“绍上帝”、“配天”，说穿了就是代表上帝统治人间。这种代表身分充分显示在周人盛赞的文王受命说中。由于“受命”，周王取代商王成了上帝的使者。《诗经·大明》：“维此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿怀多福。”“有命自天，命此文王。”《尚书·文侯之命》：“丕显文武，克慎明德，昭升于上，敷闻在下。惟是上帝，集厥命于文王。”由于“受命”，周王成了世俗社会的君主。《尚书·梓材》：“皇天既付中国民越厥疆土于先王。”王对土地的主权和对人民的统治权来自上帝或上天。普天下莫非王土、王臣，是因为人们认为普天下莫非帝土、帝臣。王被看作是帝的“全权代表”。

《诗》中的某些篇章生动地描述了周王作为“百神”的主祭人和卜主的情形。《文王有声》道：“考卜维王，宅是镐京。维龟正之，武王成之。”两个“维”字，把权力和意志维妙维肖地揭示出来：占卜权属于“王”，最高意志反映于“龟”。《卷阿》：“岂弟君子，俾尔弥尔忱，百神而主矣”，“岂弟君子，四方为则”，“岂弟君子，四方为纲”。毛传认为，诗的“君子”是指成王，此说未必可信。但从诗文看，这个“君子”就是“王”、“天子”。所谓“百神尔主”，是说天子或王是百神的主祭人。《云汉》记述了周晚期的一次大旱灾，民不聊生，普天哀痛：“靡神不举，靡爱斯牲；圭璧既卒，宁莫我听。”“不殄禋祀，自郊徂宫；上下奠瘙，靡神不宗。后稷不克，上帝不临。”毛传认为，诗中的主人是宣王。退一步说，即使不是周宣王，也是其他的“王”。从诗文看，周王遍祀群神，行毕郊祀行祖祭，祭祀对象有上帝、后稷、旱魃等。周王作为这一系列宗教活动的主祭人，在诗文中展现得淋漓尽致。在周人赞颂祖先的庙堂诗中，周王唱道：“我将我享，维牛维羊。”^[19]而在一般的诗歌中，人们歌颂：“中田有庐（芦），疆场有瓜。是剥是菹，献之皇祖。曾孙寿考，受天之祜。”^[20]“曾孙”是宗主，是周王。他把人们献来的芦、瓜献祭先王，祈求先王庇佑。上述诗篇明白地揭示出，作为“曾孙”的“我”是祭祀活动的主人。从《尚书》中的资料看，周王是占卜活动的主体。《尚书·大诰》中周公旦追述说：“宁王惟卜用，克绥受兹命。”只有王可以代表国家用卜，这与《诗·文王有声》的诗文可相互印证。周公旦接着说：“予……用宁王遗我大宝龟，绍天明。”周公旦用“大宝龟”，是因他“摄政”行王事，是占卜的主人。《尚书·洛诰》完整地展现了周成王的一次隆重的祭祀活动：“戊辰，王在新邑烝祭歳。文王騂牛一，武王騂牛一。王命作册逸祝册，惟告周公其后，王宾杀禋咸格。王入太室裸，作册逸诰。在十有二月。”文献记录这次祭祀活动有精确的时间、地点、祭祀对象，参加人员虽众，主祭人只有成王一人。甚至到春秋时期齐桓公称霸伐楚，管仲声讨楚人的第一条滔天大罪是“尔贡苞茅不入，王祭不共”^[21]。可见，“王祭”是当时人所共知的规定。

《礼记·礼运》追述说：“先王秉蓍龟，列祭祀，瘞缙，宣祝嘏辞说，设制度。故国有礼，官有御，事有职，礼有序。”这在相当大的程度上反映了商周社会的情形。在当时，教主身分与君主身分是合一的，二者难以分开。

3. 诸侯和大夫：等级化的族长

周代行分封之制，授民授疆土，建立了不同等级的政权（有限国家）。天子建国，诸侯立家，无论是“国”还是“家”，所取得的民和土都具有神授的性质；而且，正因为诸侯、大夫具有天然的、神授的资格，他们才得以受民受土，建立起不同等级的国家组织。

首先，诸侯是侯国的君主和教主。大量资料表明，在每一个诸侯国中，诸侯国君作为神授的统治者，拥有绝对的、唯一的主祭权。在君权与教权这两种权力上，教权比君权更深刻，更反映当时权力的本质。任何他人都不得分享或侵犯国君的主祭权利。下面我们考察一下春秋各国的情形。

《春秋》经传所记鲁国的一切重要祭礼活动，其祭祀主体都是时君。兹举数例如下：

- (1)秋七月，禘于大庙，用致夫人。（《经》僖公八年）
- (2)郑瞞侵齐，遂伐我。公卜，使叔孙得臣追之，吉。（《左传》文公十一年）
- (3)九月辛丑，用郊。（《经》成公十七年）
- (4)夏，诸侯如楚。鲁、卫、曹、邾不会。曹、邾辞以难，公辞以时祭。（《左传》昭公四年）
- (5)二月癸酉，有事于武宫。（《经》昭公十五年）
君有事于庙。（《公羊传》同年传）
君在祭乐之中。（《穀梁传》同年传）
- (6)公曰：“君（晋侯）惠顾先君之好，施及亡人，将使归葬除宗祧以事君……。”（《左传》昭公三十一年）

(1)(3)(5)《经》所记虽未言及祭祀活动的主体是何人，但这在当时人们看来是不言自明的，故《传》谓之“君”；(2)所记“公卜”，占卜的主体是鲁文公；(4)所记“公辞以时祭”，时祭的主体是鲁昭公；(6)所记昭公自言“葬除宗祧”，更是不释自明^[22]。

晋国祭祀活动的主持人是晋君。请看以下数例：

- (1)献公卜伐骊戎，史苏占之，曰：“胜而不吉。”公曰：“何谓也？”（《国语·晋语一》）
- (2)“天未绝晋，必将有主。主晋祀者，非君（晋文公重耳）而谁？”（《左传》僖公二十四年）
- (3)使卜偃卜之，曰：“吉，遇黄帝战于阪泉之兆。”公曰：“吾不堪也。”（《左传》僖公二十五年）
- (4)晋侯使吕相绝秦，曰：“……穆公不忘旧德，俾我惠公用能奉祀于晋。”（《左传》成公三十年）
- (5)冬，穆叔如晋，聘，且言齐故。晋人曰：“以寡人之未禘祀，与民之未息。不然，不敢忘。”（《左传》襄公十六年）
- (6)晋侯使屠蒯如周，请有事于洛与三塗（《左传》昭公十七年。杨伯峻注：“有事，祭祀也。”）

由(1)(3)例可知，占卜的主体虽是晋君，通常由史官或卜官具体操作；从(2)(4)例看，当时人们往往把君权看作是祭祀权，言此而知彼，言彼而知此；(5)(6)表明，晋侯把祭祀作为政治活动的一部分，而且是最重要的部分，因而才用“禘祀”作为一种借口和托辞。

卫国有如下三例：

- (1)卫庄公祷，曰：“曾孙蒯聩以諄赵鞅之故，敢昭告于皇祖文王、烈祖康叔、文祖襄公，昭考灵公……。”（《国语·晋语九》）

(2)公(成公)入祀先君。(《左传》僖公三十年)

(3)子鲜……以公(献公)命与宁喜言曰：“苟反(返)，政由宁氏，祭则寡人。”(《左传》襄公二十六年)

例(1)示庄公祈祷于卫国祖庙，是主祭人；例(2)把卫成公归国执政说成是“入祀”，与前述晋国(2)(4)之例同；例(3)所谓由宁氏主政，献公主祭，意在表明国家是献公的，具体政务由宁氏主管罢了。“祭”是君权的象征。

楚国此类事情有三。楚国对外图霸，“灵王卜曰：‘余尚得天下？’不吉。”^[23]楚灵王极失望，投龟于地，哀天而号。楚昭王二十七年，楚军在城父，陈国求救。“卜战，不吉；卜退，不吉。”^[24]上面两件事表明占卜的主体是楚君。又，楚昭王生病，卜官占卜后说：“河为祟。”请求祭祀黄河。昭王阻止说：“三代命祀，祭不越望。”^[25]结果没有祭祀。这说明在祭祀活动上是楚君说了算，他是楚国内的最高教主。

此外，随国和邾国也有类似事例^[26]。总之，文献表明，诸侯国君是集政治权力和宗教权力于一身的，在个别场合，政治权力可以放弃，但宗教权力万不可放弃。这似乎意味着，至少在表面上，宗教权力比政治权力更重要。

其次，大夫是封邑内的君主和教主。作为周王国最基层方域的君主，大夫也具有教主的某些特征。在春秋时代，“政”与“祀”并存，人们习惯于把一个大夫政权的存在称为“祀”。在宋国，国君讨伐向魑，向巢惧而奔鲁。宋君派人劝向巢留下，说：“寡人与子有言矣，不可以绝向氏之祀。”^[27]延续向氏祖庙的烟火不断，就是保留向氏政权。大夫华耦到鲁国访问，他对鲁文公说：“君之先臣督得罪于宋殇公，名在诸侯之策。臣承其祀，其敢辱君？”^[28]这里把继承大夫政治权力称为“承祀”。在卫国，卫人讨伐宁氏之党，石恶奔逃晋国。“卫人立其子圃，以守石氏之祀”^[29]。在郑国，《左传》昭公十六年记子产说：“孔张，君之昆孙子孔之后也，执政之嗣也，为嗣大夫。承命以使，周于诸侯，国人所尊，诸侯所知，立于朝而祀于家。”这里把问题说得更明确，同时指出了孔张是“嗣大夫”并“祀于家”这双重角色。所以，杨伯峻注云：“立于朝谓朝有官爵，祀于家谓家有祖庙。”文献中此类事例虽不太多，但事实同样很清楚，大夫不仅是“家”的君主，而且是“家”的唯一主祭人。

综上，诸侯和大夫不仅是具有等级特征的君主，而且是具有等级特征的教主。在周代的“封建”制度下，天子是绝对意义的君主和教主，他的意志具有政治上的最高权威，他对上帝的意旨有唯一的解释权，对宗教活动有最高的仲裁权。诸侯和大夫是相对意义的君主和教主，他们的意志在各自的封域内有政治威权，对封域内的宗教活动拥有主祭权和仲裁权。因而，周代的天子、诸侯、大夫与秦汉以后国家的各级行政官员不同，与秦汉以后宗教的各级僧官也不同。他们是政、教合一的领袖。顾颉刚先生曾敏锐地注意到，“中国古代所谓唐虞之世者，是否有类于印度，今不可知；或君主既属婆罗门等级，以祭司身分执掌政权，亦不可知。今所可知者为商周，其时君主或称‘帝’，或称‘天王’，表示其地位超乎人而近乎天”^[30]。古代印度的婆罗门种姓虽然高贵，教权虽然隆盛，但同中国商周时代的天子、诸侯、大夫相比，不免黯然失色；后者不仅有圣达的神性，而且有世俗的威权。当然，商周时期的各级族长虽是宗教领袖，是教主，但不是祭司。作为具体的执事人员，祭司是教主的臣仆。

三、政府：行政机构与祭司机构

在商周部族国家状态下，各级族组织的领袖不但是政治首脑，而且是宗教领袖，一身而

二任。若使各级君主独自完成上述双重职责显然不可能^[31]，他们必须组建起一套机构方能有效地完成这一使命。正是这样一套政府机构的建立，标志着中国上古国家的诞生。

在春秋战国时代人们朦胧的记忆中，上古时代国家的职官分为两大系统：一个是神职系统，一个是政职系统。《国语·楚语下》记观射父论“绝地天通”说，古者，“有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也”。又说，颛顼之时“命南正重司天以属神，命火（北）正黎司地以属民”。神职系统与政职系统并存，而以神职系统为先。《左传》昭公十七年：“秋，郟子来朝，公与之宴。昭子问焉，曰：‘少皞氏鸟名官，何故也？’郟子曰：‘吾祖也，我知之。……凤鸟氏，历正也；玄鸟氏，司分者也；伯赵氏，司至者也；青鸟氏，司启者也；丹鸟氏，司闭者也；祝鸠氏，司徒也；鸛鸠氏，司马也；鸣鸠氏，司空也；爽鸠氏，司寇也；鹁鸠氏，司事也。五鸠，鸠民者也。’”从表面上看，上述“五鸟”、“五鸠”分别是天官和民官，天官司星历，民官司民事。但是，在远古时代，星历之事与现代天文学并非同类概念，其背后隐匿的是星相筮卜之类的活动，是神务。再看《礼记·曲礼下》：“天子建天官，先六大，曰：大宰、大宗、大史、大祝、大士、大卜，典司六典；天子之五官，曰：司徒、司马、司空、司土、司寇，典司五众。”将朝官划分为“天官”和“五官”，“天官”典司“六典”，即司理宗教活动；“五官”典司“五众”，即司理民事活动。这比前述郟子所言“五鸟”，“五鸠”要明朗得多。商周时代的政府机构是否有上述特征呢？下面我们试作剖析。

1. 商朝的祭司和官员

商代职官情况历来不很清楚，文献不足徵。近年来，有些学者利用卜辞对商代官制作专题研究^[32]，取得了一定成果。但是，卜辞中反映的官职支离破碎，有些含混不清。本文正是在前人研究的基础上，将有限的历史资料综合起来，然后依照我们的理论框架归类，从而勾勒出商代官制概貌。依据卜辞记录，同时参照传世文献资料，大略说来，商王朝政府机构中的职官可归纳为三种类型。

第一种类型是神务职官，从事专门的宗教和文化活动。宗教活动是人类文化活动的温床，祭司是文官的前身。在商代，这二者是合一的。常见的这类职官有：（1）贞人。卜辞通常的辞序是“干支卜，某贞”，除“王卜”和“子卜”之外，其他的“某”均是从事专门占卜活动的祭司。见于卜辞的贞人数以十计，他们地位很高，有时由侯国之长兼职^[33]。贞人的职责是主持占卜活动，而不是契刻龟甲文字。（2）卜、多卜。卜辞习见“卜某贞”、“卜某曰”、“多卜曰”之例，表明卜者是参与占卜活动的神职人员。在某些场合，“卜”和“贞”是同一人；有些场合不是。这似乎意味着贞人与卜人二者职务既合又分的不确定状态。（3）作册。《前编》4·27·3片记作册受王命赏小臣，《京津》703片甲背有“作册”二字，表明商代已有作册之职，其职责与奖赏册命活动有关。（4）史。卜辞中有“才南土，告史”^[34]、“丁酉，史其酷告〔于〕南室”^[35]，“土”是社，“室”是庙堂，显然史与宗教活动有关。虽然甲骨文字中“史”与“事”难分，但并不宜因此否定史职的存在。（5）巫。卜辞中有“巫”^[36]，《尚书·君奭》中提到商代故臣有巫贤、巫咸，通于神人之际，是巫为神务职官。

第二种类型是政务职官，从事专门的生产、军事、政治活动。此类职官较第一类职官为多。（1）藉臣。卜辞如“令某藉臣”^[37]、“令某小藉臣”^[38]，学界通常认为这是管理藉田的官吏。（2）工、司工。卜辞如“壬辰卜贞，唯弓令司工？”^[39]“王其令山司我工？工载王事？”^[40]仅从卜辞的内容难以看出“司工”的职责，有学者以西周金文“司工”职务为释，可从。“司工”可能是管理建筑工程的官职。（3）吏。卜辞中有“大吏某”之例，“某”表示人名，“吏”应是一职官，故有