

# 《大盂鼎铭》“授民”身份问题

## ——兼论商周时代的社会制度

杨 振 之

**内容提要** 据《大盂鼎铭》记载,周康王曾授大量民人与大臣孟,关于“授民”身份问题,史学界争议颇大,概言之,持奴隶身份说者占大多数。笔者认为,“授民”的身份既非奴隶,亦非自耕农,而是以宗法血缘秩序连系在一起的人们。与此相应,商周时代的社会制度应当是宗法血缘制。

**关键词** 人鬲 奴隶制 宗法血缘秩序 宗主 物权

清朝道光初年出土于陕西岐山礼村的《大盂鼎》,为西周康王时青铜器。鼎上有铭文 291 字,详细记载了周康王对其大臣孟的训诫和赏赐。这段金文,由于保存完好,鸿篇巨制,向为史学界和文字学界所重视。尤其是铭文中周康王授“人鬲”等民人给孟的记录,关于所授民人的身份问题,更是引起了史学界的重视和经年不息的争论。概而言之,争议的焦点即是对“授民”身份的确证。有的认为“授民”身份为奴隶,有人认为应当是庶民(自耕农),而这些观点又与他们的商周奴隶社会论或商周封建社会论密不可分。笔者认为,两种说法都欠妥贴。为便讨论,特将《大盂鼎铭》有关赏赐内容的文字转录于下:

粤(笔者按:此字当作“于”)我其逖省先王,受民受疆土。锡汝邦司四伯,人鬲自驭至于庶人六百又五十又九夫。锡夷司王臣十又三伯,人鬲千又五十夫。□□□自厥土。<sup>[1]</sup>

在所授民人中,有人鬲、邦司、夷司王臣等人,而人鬲所占比重最大。显然,要确证铭文中的“授民”身份,人鬲身份的考定就显至关重要。

把人鬲释为奴隶,以郭沫若最具代表性。郭沫若在《奴隶制时代》中说:“鬲与人鬲就是古书上的民仪与黎民,黎、仪、鬲(𪛗)是同音字。鬲就是后来的鼎锅,推想用鬲字来称呼这种‘自驭至于庶人’的原因,大概就是取其黑色。在日下劳作的人被太阳晒黑了,也就如鼎锅被火烟熏黑了一样。”<sup>[2]</sup>郭沫若以他的商周奴隶社会论闻名于世,以至于当今史学界对中国古代史的解释仍受其强大理论体系的影响。郭沫若在甲骨文、金文及商周文献研究方面所取得的成就,后人也无法抹灭。但是,我们现在再回顾郭氏对古文字的解释,发觉他的臆断颇多,错误不少。其错误主要出在

方法上、逻辑上:先建构商周奴隶社会的理论体系然后将古文字及史料的解释屈从于他的理论,进行主观的推断和猜测,有时甚至不顾事实,这就很难使人信服。前面所引关于“鬲”的解释就是如此。他的逻辑推断如图式:“鬲→鼎锅→黑色→日下劳作的人→奴隶”。即使承认他前四个推断是正确的,然而他最后得出的结论却纯属臆断。我们不禁要问:日下劳作的人皮肤被晒黑,怎么被晒黑了皮肤的劳动者就一定是奴隶?而在日下劳作的自由农民、自耕农,他们的皮肤就不被阳光晒黑吗?郭氏对“鬲”的推断与他解释甲骨文的“众”字同出一辙,他释众字为“日下三人形”,象多数人在太阳底下从事劳作,因此“众”即奴隶。这种逻辑推断是明显站不住脚的。

郭氏正是在他的理论体系下,将人鬲、庶人、馭、邦司、夷司王臣各色人等统释为奴隶,制造了一个商周时代的生产劳动者主要是奴隶的假象,从而达到证明其理论体系的目的。如果我们严整地分析商周甲骨文、金文和其它文字史料,便会发现当时参加社会生产的劳动者都不是奴隶。

## 二

鬲作为青铜器,是如何演变为“人鬲”,来指代一群人,甚至在其它青铜铭文上直接用“鬲”来代替一群人的呢(如上引《大盂鼎铭》所称人鬲从馭到庶人共659人)?探索这个问题对解释“人鬲”的含义至为紧要。

鬲,为商周时代常见的饮食器皿,分为青铜鬲和陶土鬲(瓦鬲)两类。其造形一般为三足双耳,主要用途是烧水煮饭,大多用来煮或炖<sup>[3]</sup>。因此,鬲是当时人们日常生活中不可缺少最为流行普及的炊具,与其它青铜器相比,鬲更与人们的生活息息相关。大致说来,贵族和富裕之家用青铜鬲的较多,一般家庭多用瓦鬲作炊具。所以当时瓦鬲的数量超过了青铜鬲。这从文字的演变可获得佐证。在《说文解字》里,鬲写作𪔐,从瓦𪔐声,尚保存有瓦鬲的痕迹,此𪔐字又一变而为𪔑、𪔒,乃同音相通之故。由于鬲对于人们生活的重要性,推想当时人们在礼尚往来时就将鬲当作了互赠的礼物,就是周王在赠送贵族礼物时也常常馈以大量的鬲。鬲又成了每家每户不可或缺的私有财产,鬲的不同的质地和铸工又显示了它的所有者不同的身份和地位。因此,渐渐地,鬲从互赠的礼物抽象为人情世故,从它作为所有者的财产又引伸指人的身份和地位,将人与鬲的概念合为一体,开始呼人为“鬲”。如《矢令簋铭》曰:“(王)姜赏令贝十朋,臣十家,鬲百人。”<sup>[4]</sup>后来,人们感到称人为鬲还是不太方便,往往会使作为人的鬲与作为鼎锅的鬲混淆不清。为了方便起见,约定凡是指代一群人的鬲称为“人鬲”,鬲还是沿用鼎锅的概念。当然有时也在混用。“人鬲”指代多少人没有定数,可以指一人,可以指一家,也可象《大盂鼎铭》那样是659人或1050人组成的群体。

有的学者说:“人鬲的确切内涵不详,当是一种包括馭、庶人等地位不高的军事人员的集合名词。”<sup>[5]</sup>这种说法虽不确切,却否认人鬲是奴隶。吴中丞读鬲为献,认为金文的人鬲就是《尚书》所称的“民献”(《尚书·大诰》:“民献有十夫”)。王国维不认为“人鬲”是奴隶,更赞同是庶人的说法<sup>[6]</sup>。当然,持商周封建论的学者多释人鬲为庶民,即自耕农,类于后代的编户齐民。研究西周册命制度的学者陈汉平认为:

大盂鼎所赐民人之“邦司四伯”、“尸司(笔者按:即夷司)王臣十又三伯”自不待说,其所赐“人鬲”即文献中之“民献”,其中包括“自馭至于庶人”种种不同身份。庶人既非奴隶,而馭列于其前,则更非奴隶。实则“馭”为《周官》一书中仆、馭之馭,系职官名。又大克鼎所赐之“史”、“小臣”,亦为《周官》所见之职官。<sup>[7]</sup>

陈氏的贡献在于将金文与《周官》一书进行比照研究,明确提出了金文中赏赐的民人如馭、史、臣、小臣等是西周职官的观点,言之凿凿,确为信论。于是,以往史学界把金文中有关赏赐民人目为奴隶的观点,便不攻自破。陈氏进一步指出:“就生产者而言,无论据西周金文抑或西周文献所见,其社会主体生产劳动者为庶人、庶民、民,而此数种人俱非奴隶。”<sup>[6]</sup>他将人鬲释为庶民,主张商周封建论。

但是,陈汉平与其他持商周封建论的学者一样,忽视了一个问题:既然金文中赏赐的民人不是奴隶,那么,难道在封建社会里君王还能经常性地随意将大臣百姓赏赐给某个贵族?本来在封建社会,人们享有相对于奴隶社会更广大的“物权”和“人身权”,怎么会作礼物肆意地赏赐?更何况“授民授疆土”是古代社会君王遵循的一贯原则,君王从来没有尊重人们“物权”和“人身权”的意识。所以,无论说商周是奴隶制,还是说商周是封建制,都不适合中国历史自身的特性。中国古代社会与西方古代史具有不同的内核,不能进行现象的类比。

很显然,通过上面论证,我们得出:人鬲不是奴隶,馭和庶人也非奴隶,人鬲亦不等于庶人,它是包括庶人在内的以宗法血缘为基础生活在一起的一个群体。倒是著名学者丁山对“人鬲”的解释更接近于它本身的含义:“人鬲,以土田言,决为耕种的庶民;以战陈言,决为步卒的行伍。”<sup>[9]</sup>按丁山的意思,“人鬲”是一群人的集合体,这群人既可从事农耕,也可为步卒行伍。在商周时代,这些人隶属于贵族、卿大夫、士,并按宗族血缘组成一个宗族生活在一块土地上,实际上是一个个宗法家庭构成的宗族。这些宗法家庭便构成了商周的宗法社会。得出这一结论后,又可证明另外二鼎铭文中的疑难。对于《鞞段铭》所记“易汝尸臣十家”,及《颂鼎铭》“官司成周贾廿家”,前人以为赐人以“家”论,确认为奴隶无疑。陈汉平考证“臣”、“小臣”皆商周两代官名,商贾也非奴隶。显然,这里所赏的“尸臣十家”及二十家贾,之所以以“家”为名,恰恰反映出宗法制的特征。所谓家、室、宗族、氏之类,概指有血缘关系的一家人、一族人。随着社会的流动,也有不同姓氏的人与其他宗族生活在一起,但这种情况亦未带来古代社会的地域化,这些异姓家庭仍然依附于当地大宗,仍以血缘关系与他姓生活在一起,这只不过是宗族血缘的演化形式,或者说是血缘的泛化扩大形式。

商周时代,人们的生活方式和组织形态是宗法血缘制,整个社会制度也以之为基础,形成了宗法血缘制社会。由于以往学者们先入为主的看法,将许多反映宗族生活的历史资料概断为反映奴隶社会或封建社会的史料。

《诗经·豳风·七月》是一篇反映商周社会生活的珍贵史料,史学界大多认为它是奴隶制度下奴隶主剥削奴隶,奴隶受尽压迫命运悲苦的真实写照。这就涉及到对篇章中的“公子”、“公”与“私”、“公堂”等的解释。现将有关句子录于下:

1. 春日迟迟,采芣祁祁。女心伤悲,殆及公子同归。
2. 载玄载黄,我朱孔阳,为公子裳。
3. 二之日其同,载缁武功。言私其鞶,献豝于公。
4. 嗟我农夫,我稼既同,上入执宫功!
5. 朋酒斯享,曰杀羔羊。跻彼公堂,称彼兕觥,“万寿无疆”!

持奴隶制观点的学者认为此篇章反映了奴隶的生活劳动。于是,将“公子”解释为奴隶主贵族子弟,“公堂”解释为奴隶主宫室等。这样一来上列第一句就被解释为公子要抢夺良家妇人了。其实,这个篇章里所描绘的劳动者的悲苦,二千多年来的中国农民都如此,并无本质上的改观,不能以

此作为断定奴隶社会的标准。文中所体现的生活不是奴隶的生活景观,上列第五条便是明证。到过年的时候,所有的劳动者,男女老幼,与公子贵族一起聚集在“公堂”,饮酒祝愿“万寿无疆”。这当然不是奴隶制下的奴隶所能这样做的。显然这是一个宗族,所有的人按血缘亲疏远近居住在一个村落,村落的中心为“公堂”,它是族长宗主所在的地方,一个大宗族分为若干庶支,与宗主血缘上较亲近的距“公堂”较近,反之越远。每一个家庭也大体与此相应享受着政治和经济的不同的尊卑地位。也就是说,那些无衣无褐的劳动者从根本上说仍是一个宗族的成员。于是,一方面他们受到各大宗小宗的剥削,另一方面又在某种程度上享受着同一宗族成员的待遇。这就使得在他们献出了自己的劳动成果后(被剥削了),还能在年终与剥削他们的人欢聚在“公堂”里。因此,这里的“公堂”应解释为“公共祠堂”,它是一个宗族的血脉所在。不仅宗主居于此,而且那里摆放着他们共同的祖先的灵位。这一肃穆之地就成了全宗族成员祭祀祖先,过年过节欢聚的地方。由于“公堂”据有这一肃穆的意义,那些受着剥削的劳动者又有权利欢乐于斯,就足以说明当时中国的社会底层是什么样的社会状态了,这又构成了中国古代社会制度的基础。此亦是中国剥削制度总带着温情脉脉的面纱和中国社会二千年稳固不变的原因。因此,上列的“上入执宫功”式的服杂役,以及将狩猎所获的大兽缴归“公家”的行为,除了受剥削外,还带有“自愿”和“尽孝心”的意味。农闲季节,为“公子”裁剪衣裳也就多多少少成了劳动者们的份内之事。因此,“公子”不是奴隶主子弟,而是同一宗族的庶兄庶弟,只不过血缘关系较远罢了。所以,对上列第一句的解释不是怕“公子”抢亲,而是女子觉得劳动太苦,悲于自己的命运,害怕自己经不住“公子”的引诱,而嫁给了公子。这是女子们畏于劳苦而想攀援同宗富贵的心理写证。这里的“公子”与女子之间毫无奴隶制下的主仆关系,在婚姻上还显示出了平等,因为他们毕竟是同宗族的庶兄妹。倒是郑玄对此句话的笺注道出了实质:“春女感阳气而思男,士感阴气而思女,是其物化所以悲也。悲者始有与公子同归之志,欲嫁焉。女感事苦而生此志,是谓幽风。”<sup>[10]</sup>郑玄的解释虽有粉饰色彩,但也最近于实情。所以,上列第三句的“公”与“私”的关系,实则为一个宗族的庶族与宗主的关系。第四句“上入执宫功”的“宫”,也是大宗小宗的家。

商周时代的人群,没有割断血缘纽带而走向地域化,是以宗族血缘关系为依托生活在一起。一般说来,他们是某一宗主(贵族)封地上的百姓,从事着各种职业,每家都自备有农具、鞍马、武器,平常农耕,战时替贵族打仗,其身份地位不同于奴隶。因此,《大孟鼎铭》所赏赐的“人鬲”,即指一个个宗族的群体。

周康王“授民授疆土”给大臣孟,所授的民人,总起来是邦司4人,人鬲659夫;夷司王臣13人,人鬲1050夫。那么,孟受封的疆土在何处?这些民人会不会迁徙到孟新封的土地上?在文章开篇所引的铭文已告诉了我们,这只不过被学者们忽略了而已。上引铭文的最后一句:


郭沫若写作“口口口自厥土”

王国维读作“極、萬口厥土”<sup>[11]</sup>

吴大澂作“極、萬口乃土”<sup>[12]</sup>

丁山作“極、萬口自厥土”<sup>[13]</sup>

这句话的前三字,郭沫若没解读。实际上前两字异常清晰,毫无脱损。今文写作“極、萬”。第一字王国维写作“極”,意相近而字不确。显然此字左偏旁从“彳”从“止”,右部偏旁从“𠂔”。吴大澂与丁山读作“極”,十分妥当。此字也可写作“逯”,因金文偏旁从“彳”从“止”者,可写为“彳”,即现代汉语的“辶”部。但无论写作“極”还是写为“逯”,都是“到……去”之意。第二字可作窳,也可作窳,

音义不明,但在本句里为某地地名,殆无疑问。至于第三字,左部偏旁较清晰,右部损脱,金文左部作,象双手护头之形,决不是王国维和吴大澂读的“萬”字。金文左部可写为“辥”字,疑是“𨾏”字,经籍作遷<sup>[14]</sup>,《说文段注》曰:“辥,升高也。升之言登也,此与彳部遷 搯音义同。”然则,辥与遷实为一个字,乃迁徙之意。这样,这句话可译解为:徙寘遷自厥土。意为:把上面那些人(包括人鬲)从他们原先的住地迁到寘这个地方。周康王不是要授民授疆土给大臣孟吗?这次赏赐已馈赠了大量的民人,似乎不见授疆土。王国维认为:“夷司相对邦司而言,乃孟之封地,在西陲,故有夷司矣。”<sup>[15]</sup>王氏硬将夷司当作孟的封地,明显出了差错。我们将上句话解释后,对孟的封地一睹即明,孟的封地是一个叫作“寘”的地方。而且他还把从周康王那儿获得的人鬲、邦司、夷司一齐迁到了封地。

在被赏赐、迁徙的人中,还有邦司4人,夷司王臣13人。郭沫若按照他的理论,同样地将二者解释的奴隶<sup>[16]</sup>,这仍然是毫无根据的臆断之辞。邦司、夷司之司,古文作“鬲”。按徐中舒著名的《耒耜考》的解释:“鬲,治也;司,耜也。”因此邦司之司,为管理农田耕作的小官吏,即为农官。所谓邦司,即周王朝设置的监农官,其职责类似于《诗经·豳风·七月》所言的田峻。夷司,是商朝设立的监农官,西周灭商后,未加废除,也是周王室臣民,负责管理商遗民的农业生产。所以文中称作夷司王臣,其地位仍较高,并非奴隶。

综合上面考证,可得出如下结论:周康王此次授民授疆土给孟,其规模数量较大。第一项所授,为许多宗法家庭组成的宗族共659人(人鬲),并派有4名监农官,对农业生产进行管理;第二项所授仍为一个或几个宗族,共1050人,另派13名监农官管理生产,猜想这些人为商朝遗民,故派夷司王臣统领。这二群人被迁到了孟新得封地,并不改变其原有的宗族血缘社会组织形态。对于这些人鬲、邦司和夷司王臣,除了生活的地点和“主人”改变以外,什么都未改变。而孟只不过是他们的租税或所交纳的实物作为自己的生活来源,即人们所谓的“采邑”、“禄田”。实质上,周康王赏赐土地和民人给孟,孟只享有从这些民人及田地上获得俸禄的权利,他对于获得的赏赐(土地和民人)毫无所有权。所有权仍属于周康王,孟不过是占有、享有而已。

### 三

在考辨了《大孟鼎铭》的“授民”身份后,还得进一步论述商周的社会性质,才能使笔者的观点获得坚实的基础。

如前所述,周康王在赏赐大孟民人时,还赏赐了封地。那么,赏赐的实质是什么?这种“授民授疆土”的古制,反映了什么样的社会制度?

郭沫若说:“国王把他所有的可耕地和劳动力,分配给臣下们使用,因而臣下们所有的土地和耕者,只是他们享有,而不是他们私有。臣下们有罪或以其他的原因,国王可以随时收回所分配的土地和劳力。这样的情形,在春秋时代的前半期,都还常常见于记录。”<sup>[17]</sup>郭氏对授民授疆土的实质,把握得十分准确。即当时的这种制度,国王只承认了大臣的财产占有权,而没承认大臣对土地和耕者的所有权。国王的赏赐,只是出于政治的考虑。因而,赏赐对于臣民来说,在本质上,只是一种占有。郭沫若论述的目的,是要说明春秋前半期以前是土地国有制,即奴隶制。这种看法又是错误的。因为在奴隶制下,君王在法律上必须尊重奴隶主的财产所有权,对奴隶主贵族的私有

财产无剥夺权。在中国的商周时代,情形恰恰相反,正如郭氏自己所说的,君主不承认大臣的所有权,这在法律上实质是确定了君王的一人私有制。除了国王赏赐给大臣的封地和耕者国王可收回外,即使是臣民们自己占有土地和劳动力,国王一概有权没收,而且国王的这一行为不可能受到任何力量的制约。从根本意义上说,任何人所占有的土地和劳动力,相对于国王来说,只是事实上的占有。《诗经·小雅·北山》中咏唱的“溥天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”的诗句,实际上揭示了当时社会制度的原则。

马克思曾说:“私有财产的真正基础,即占有,是一个事实,是不可解释的事实,而不是权利。只是由于社会赋予实际占有以法律的规定,实际占有才具备合法占有的性质,才具有私有财产的性质。”<sup>[18]</sup>商周时代,君主的臣民们的所有占有,都只是一个事实,而不是私有权利。因为社会和法律没有赋予人们对私人财产的绝对私有权,只赋予君主一人拥有这项绝对权利。

这种君主对天下财产一人所有的社会制度,显然不是奴隶社会,更不会是封建社会,它是一个十分独特的社会制度——宗法制社会。它以宗法血缘家庭为基础,建立起官僚体系所有权的层层剥夺制,每一官僚(小宗)相对于他的上级(大宗)都是相对占有,这样,所有的臣民相对于君主(宗主)也只是事实占有。但他们又都是君主所有制的维护人。君主在承认臣子们对财产的事实占有的同时,又以血缘的形式将臣民们联在一起,建立起君主的宗法血缘秩序。

既然如此,人们不禁要问:商周时代有大量奴隶存在,该作何解释?夏商周时代的奴隶、奴婢,不同于奴隶制度下的奴隶身份,大多是由于触犯了国家的刑法而致罪,是罪人的一种。反过来说,也就是国家对犯罪者的一种刑事惩罚。在《尚书》里,多处记载表明,凡有不听君王命者,则罚为奴婢。如《尚书·甘誓》:“予则孥戮汝。”此“孥”字,亦写作“帑”或“奴”,意即将不听君命的犯罪者罚为奴婢或予以杀戮之刑。所以郑玄注《周礼》时说:“今之奴婢,古之罪人也。”<sup>[19]</sup>郑玄一语破的,明言奴婢就是古代的罪人,奴婢是触犯国家(君主)刑律后所受的处罚。《尚书·泰誓》说:“囚奴正士,岂及子之谓乎?”商纣王的叔父箕子为三公,进谏不纳,故佯狂而被囚为奴。《论语》说:“箕子为之奴。”<sup>[20]</sup>皇侃《论语义疏》详细解释了此事:“箕子者纣之诸父也,时为父师,是三公之职,屡谏不从,知国必殒。己身非长,不能辄去,职任寄重,又不可死,故佯狂而受囚为奴。”黄式三《论语后案》说:“为之奴者,罪隶之奴也。”由于箕子不被重用,故装疯卖傻,口出戏言,被纣王囚为奴隶。更值得注意的是,《尚书·泰誓》将“奴”与“囚”连用,称奴隶为“囚奴”;皇侃则进而称之为“囚为奴”,用表被动语态的语法,使奴隶的罪人身份更加显明。同样,对于“隶”的称法,早在《周官》里就将其与“罪”字连呼了。由此可见,我们通常所称的奴隶(官奴),在古代中国,其身份与西方奴隶社会下的奴隶迥异,实则为触犯刑律,受到刑事制裁的罪人。隶、奴、奴隶、奴婢,这些史学界认为是官家奴婢的人,其真实身份被廓清了。这些罪人(奴婢),亦不被关押在监狱里,而是在官府服役。按《周官·司厉》所说:“其奴男子入于罪隶,女子入于春槁。”主要在官府服杂役,这不过是国家改造犯人的一种手段,类似于今日的“劳动改造”而已。因此,不能因为看到中国古代典籍里有奴隶的记载,就将他们的身份与奴隶制度下的奴隶同日而语。

除了在官府带罪服役的“官家奴婢”外,贵族卿大夫家中也蓄养奴婢,史学界称之为私人奴婢。富有趣味的是,从有史可考的商周时代起,一直到清末甚至于迄民国时代,富贵家庭蓄奴之风都很盛行。但这些奴婢并不用来从事社会生产劳动,主要用于家庭劳役。商周时代的社会劳动者,并非奴婢。私人奴婢大多用于家务劳作的职能二三千年来几乎未变,这就不能不使人想到所谓的私家奴婢(或家用奴隶)实则是佣人。只要社会大致上还分为贫与富两大阶级,佣人阶层就永远不

会消失。而这些佣人不管他们是因为“生而贫贱”还是因为还不起债沦为“奴婢”，都不可能与西方奴隶社会的奴隶身份相比。也就是说，这些佣人，即使是世代为某家佣人(奴婢)，尽管他们已丧失了人身自由，但比起实质意义上的奴隶来，他们的境遇恐怕要优越许多。他们实际上是以宗法血缘家庭形式与其主人结合在一起，尽管所受剥削也是残酷的，却仍享受着血亲形式的温情，这便是中国二三千年来都有奴婢存在的原因了。换言之，宗法血缘制度为“奴婢”的生长提供了丰厚的土壤。

奴隶，一旦是某个主人的奴隶后，就成为奴隶主的私有财产。按照奴隶社会建立起的私有财产的法律规则，如同《罗马法典》所规划的私有法权界限一样，奴隶主对奴隶享有绝对的“物权”，奴隶不享有任何“人身权”，而且奴隶主的这种“物权”是绝对的、排他的、不受任何第三者哪怕是君主干预的。奴隶主对奴隶的这种绝对私有“物权”，才是奴隶社会的真实含义。但古代中国，情况恰恰相反，君王一直在下令富豪贵族释放奴婢或限制奴婢数量。如汉高祖就下令：“民以饥饿自卖为奴婢者，皆免为庶人。”<sup>[21]</sup>汉光武帝下令：“民有嫁妻卖子欲归父母者，恣听之。敢拘执，论如律。”<sup>[22]</sup>君主强行下令释放奴婢，表明国家法律并不承认奴隶主对奴隶的“物权”，反倒认为君主不仅对他人的奴婢拥有“物权”，而且对奴隶主也拥有“物权”。学者认为这是历史进入封建社会后，国家法律严令解放奴婢，让奴婢获得自由的证明。但我们不能忽视，这些奴婢即使被释放后，仍没有被解放出来，因为在当时并没有真正的自由农民存在，他们只是成了自耕农，自耕农仍是不自由的，只不过从某个豪强的“奴隶”转而为主君的奴隶而已。古代的法律原则，建立在确保君主绝对所有权基础上，从根本上并不承认任何人享有真正的私有法权。

商周时代的九服制，是宗法君主政治秩序的典型反映。据《周礼》记载，当时的“版图”以都城为中心划分为九服：“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，又其外方五百里曰夷服，又其外方五百里曰镇服，又其外方五百里曰藩服。”<sup>[23]</sup>于是，形成了侯、甸、男、采、卫、蛮、夷、镇、藩外九服制。此九服制为外服，与此相应为内服——朝中文武百官<sup>[24]</sup>。君主与内服百官的关系即是宗主与族员的关系，与外服邦国的关系也没有能选择与宗法血缘制度不同的途径。

所谓外服，在商周时代实则是商周王朝的周边国家，是一个个各自独立的政权，这些星罗棋布的小城邦只不过实力不如商周王朝，不得不俯首称臣罢了。既然已俯首系颈了，商周王朝即视之若国内分封的邦国，将它们视作自己的属国、藩属。既已成藩属之国，则九服之于商周，犹如儿子之于父亲，小宗之于宗主。于是，商周王朝就按其距离自己政治经济中心的远近，成等距离(每间隔五百里)划分成九类藩属邦国。这种距离的远近也直接反映了属国与宗主国关系的亲疏，去之愈近的，关系愈亲密，反之亦然。这些城邦，尽管类似于周朝国内的邦国，但在政治、军事、经济上仍保留着自己的主权。反过来说，作为宗主国的中央王朝并不干预藩属国的内政外交，也不移师(军队)驻于其国内，只是属国必须维护宗主国的宗主地位，维护宗主国名义上的尊严，当然免不了按制度常规定期向宗主国缴纳贡赋或履行其它义务，也包括在宗主国遇到外来危险时出动军队予以帮助。但是，宗主国为了炫耀自己的宗主地位，维护自己的体面，赏赐给属国的财物往往比贡赋还要多。除此之外，还要履行保护属国安全的当仁不让的职责，就象商朝武丁时期的属国沚国受到土方、邛方国的武力侵犯时，向武丁求授，武丁要出兵帮助一样<sup>[25]</sup>。因为在名义上，这些属国的土地也是宗主国财富，尽管实际上并非那么一回事。宗主国所需要的，不过名义上承认其

宗主地位而已,所属国以此代价所获得的,却是宗主的慷慨与宽容。

宗主国与藩属国的关系,可以说古代中国历来如此。这种关系说明了一个实质性的问题,商周王朝(及以后王朝)是按照宗法血缘的原则来措置自己与周边国家(或民族)的关系的。这是宗法血缘制度在内政外交上不由自主的流露,表明了宗法血缘制积淀之深、浸渐之广,即使在商周时代,已非一朝一夕了。

当然,《周礼》所言的九服制,其规划并不一定如此规整,也并非一定有九服。但据上古文献考察,至少也在五服以上。这已明确反映了商周时代的政治制度与政治理想,确已付诸实施了。徐中舒认为侯、甸、男、卫外服制,是一种指定服役制,不是邦国制。他认为《禹贡》所言的“五服”及《周礼·职方》所言的“九服”是将“服”的原意弄错了,侯、甸、男、卫指四种服役制<sup>[26]</sup>。徐先生的这种看法,有其理由。但事实上,这四种服役制度实则是属国对宗主国所服的义务,是就上面论述的交纳贡赋之类的义务而言的。侯、甸、男、卫是四个邦国,殆无疑问。从四服到《禹贡》的五服,再到《周礼》的九服,恰好反映出邦国数量在不断增多,宗主国的血缘秩序在渐次扩大。所以,不论是四服、五服还是九服,都是宗法血缘秩序在政治制度上的体现。笔者所谓九服制指周朝而言,文献记载不包括商朝。但商王朝与周边邦国的关系与后来的周朝无多大差异,故一并论之。

#### 四

通过考证和论述,笔者认为:关于《大盂鼎铭》的“授民”身份,长期以来被误解了。人鬲、邦司、夷司王臣都不是奴隶,也不能简单地理解为自耕农。“人鬲”是以宗法血缘为依据连结成的一个个宗法家族。在这样一个宗族里,生活着许多个宗法家庭,其成员可成百上千,从事着“自馭至于庶人”的各种职业,集农、工、商、行伍于一体,平时农耕,闲时练兵,形成自给自足的经济政治实体。这种宗法血缘组织形态成了当时社会的基本制度。本文重点驳斥了商周奴隶制度及封建制度论,在两者中,又着浓墨于前者。在驳斥中建构出商周社会是宗法制社会的观点。当然,在宗法制社会里,君主确立和维护他一人绝对私有“物权”,借重法律与政权确保他对普天之下的财富及劳动力的排他私有,同时也保护臣民对“物”的占有。因此,在宗法制度下,君主以外的任何人的“物权”,只是一种占有权,而不是私有权。对于这一准则,君主不可能随便放弃,除非他的力量弱小得不得不暂时放弃。周康王赏赐给孟的“人鬲”等,对孟的“授民授疆土”,我们只认为周康王仅同意了孟对所受疆土与“人鬲”的事实占有,并未承认孟的私有法权。周康王以一己之身,不能穷天下之事,他也离不开象孟这样的大臣,来维护其君主秩序。所以,大臣对于君主,只不过充当了管理人的角色。这是商周宗法制度的本质特征。

#### 注释:

[1][2][16][17]郭沫若《奴隶制时代》,人民出版社1973年第2版,卷首图版四《大盂鼎铭》释文,第25页;序言。

[3]张光直著《中国青铜时代》,三联书店1983年9月版,第233页。

[4]罗振玉《殷吉金文存》之《矢令簋铭》。

[5][14]刘翔、陈抗等著,李学勤审订《商周古文字读本》,语文出版社1989年9月版。

[6][11][15]《王国维遗书》之六《孟鼎名考释》。



[7][8]陈汉平著《西周册命制度研究》,学林出版社1986年12月版,第324页。

[9][13]丁山著《甲骨文所见氏族及其制度》中华书局1988年4月版,第36页。

[10]郑玄笺注《毛诗》。

[12]《丁佛言手批〈窻斋集古录〉》,天津古籍书店1990年8月影印本。

[18]《马克思恩格斯全集》第1集第382页。

[19]《周礼·司厉》注郑司农云。

[20]《史记·殷本纪》。

[21]《汉书·高祖本纪》。

[22]《后汉书·光武本纪》。

[23]《周礼·夏官·职方氏》。

[24]《尚书·周书·酒诰》曰:“外服:侯、甸、男、卫、邦伯;内服:百僚、庶尹、惟亚、惟服、宗工。”《尚书》所载“外服”,与《周礼》略有出入。

[25]见1914年出版的《殷虚书契菁华》第1页第2片,文字参考科学出版社1962年版《甲骨文字研究》第73页。

[26]《先秦史论稿·殷代侯甸男卫四服的指定服役制与周初的封建制》,巴蜀书社1992年8月版。

(上接第37页)

者不同。在《尼可马科伦理学》第九卷中,他写道:“有些人把这个词用于贬义,把那些多占财产、荣誉和肉体快乐的人称自爱者。这些东西,也确为许多人所追求,被看做是至高存在而朝思暮想,因此你争我夺。多占这些东西的人都沉迷于欲望之中,整个地说来,是沉迷于情感,于灵魂的非理性部分……。从这样众多的丑恶事实,就产生了这种称谓,这样来谴责那些自爱者是公正的。”<sup>[61]</sup>但是亚里斯多德认为这样理解的自爱不是真正的自爱,只有那些向往德性,“做公正的事”,想使“自己高尚而美好”的人,“只有这样的人才是真正意义上的自爱者,完全不同于应受谴责的那一类人。他们之间的区别在于一个是按照理性来生活,另一个则是按照情感来生活。”<sup>[62]</sup>用理性来观照人生,用理性来指导自爱就是亚里斯多德理性人生哲学的结论,是亚里斯多德生命意义和价值的最高原则。

#### 注释:

[1]黑格尔《哲学史讲演录》第2卷,第10页。

[2][3]《古希腊罗马哲学》,第133页。

[4][5][6][7][8][9][10][11][12][13][14][15][16][17][18][19][20][21][22][23][24][25][26][27][28][29][30][31][33][34][35][36][37][38][39][40][41][42][43][44][45][46][47][48][49][51][52][53][54][56][59][61][62]亚里斯多德《尼可马科伦理学》,苗力田译,中国社会科学出版社版,第11,204,11-12,86,72,92,16,31,117,117,118,119,120,122,226,128,232-233,234,116,44,22,23,57,23,64,60,64,146,116,45,45,30,194-195,25,34,156,160,202,202-203,90,94,33,34,141,135,140-141,34,228,206,61,202,202页。

[32][50]柏拉图《理想国》,第151,147页。

[55][57][58][60]尼采《权利意志》,第290,205,182,180页。