

“知母不知父”的中国谱系

社会
2016·5
CJS
第36卷

周丹丹 李若晖

摘要:“知母不知父”的母系社会学说在西方和中国经历了两种不同的学术命运。在西方,它作为一个学术命题已被基本否定,但在20世纪的中国社会科学界却被广泛接受。西方“母权社会”学说体系的坍塌,为我们反思中国自身“知母不知父”之说的来龙去脉提供了契机。晚清民国之际,这一话语体系被引入中国,之后被历史学家用来构造了中国上古时代的一个特定时期,以期证明中国的历史发展阶段不外乎于人类之普遍历史。重新回到中国古代的经典文本自身,我们发现,在道家和法家的思想脉络中,“知母不知父”具有各自独特的思想内涵。先秦文献所展示的思想世界与20世纪套用西方学术术语对其进行的描述之间存在裂缝。本文将梳理“知母不知父”的中国谱系,反思这一断裂对当今探索社会学本土化的意义,并由此发掘与阐扬中国社会的思想传统。

关键词:“知母不知父” 母权社会 无父无君 有母有国 社会学本土化

Theory of Matriarchal Society and Its Problematic Application in China

ZHOU Dandan LI Ruohui

Abstract: The theory of matriarchal society has had quite a different fate in China than in the West. As an academic proposition, matriarchy, referring to primitive female-dominated societies, is largely discredited in the West. However, as an academic myth, it gained popularity among the Chinese

* 作者1:周丹丹 上海工程技术大学社会科学学院 (Author 1: ZHOU Dandan, School of Social Science, Shanghai University of Engineering Science) E-mail: dandan@sues.edu.cn; 作者2:李若晖 复旦大学哲学学院 (Author 2: LI Ruohui, School of Philosophy, Fudan University)

** 本研究获得中国社会科学院重大项目“中华思想通史”(春秋战国卷)和修远经济与社会研究基金会课题“华夏三千年之格局与变局”的资助。(This research is supported by Major Program Foundation of Chinese Academy of Social Sciences and Longway Foundation.)

感谢《社会》匿名评审专家的宝贵意见和建议。文责自负。

social scientists in the 20th century. The collapse of matriarchy theory in the West offers us an opportunity to reflect on the origin and the meaning of the Chinese phrase “*zhimu bu zhifu*” (one only knows his/her mother but not father). The term of “*matriarchy*” was introduced into Chinese language during the late Qing and the early Republican period. Ever since then, the term has been applied to describe a Chinese prehistoric period in order to cast China in the same light of the West sharing the same universal pattern of evolutionary development stages of human history. Phrases such as “*zhimu bu zhifu*” from ancient Chinese classics were treated as evidences for the existence of a matriarchal period in China. However, a careful examination of the original text challenges such assumption. “*Zhimu bu zhifu*” speaks for different sets of ideas in Daoism and Legalism. During the Warring States, Confucianism was the main advocator of monarchical power. In Confucian views, serve one’s father is equal to serve one’s emperor, the same reverence should be observed. But, Daoism rejects monarchy, thus the followers of Zhuangzi forsake fathers for the love of mothers. The followers of Legalist Shang Yang saw love for mothers as love for self, a motivation for people to pursue competition and conquest. The strong and the virtuous would emerge and compete with each other. A monarchy with absolute power is the necessary solution to such competitions. Therefore, in Legalist views, love to mother leads to a strong monarchical state. Our study demonstrates a clear mismatch of what “*zhimu bu zhifu*” meant in the pre-Qin Chinese classics and its modern interpretation in the Chinese application of the theory of matriarchal society.

Keywords: matriarchy thought, matriarchal society, cancel father to cancel monarch, recognize mother to remain state, the localization of Chinese sociology

一、引言

《社会》2014 年第 2、3 期连载了吴飞《“知母不知父”的西方谱系》一文,该文系统清理了 19 世纪后半期西方人类学界几位主要母权论者的思想,并对其文化根源进行了深入分析。正如吴飞文中所言,作为人

类历史一环的所谓“母权社会”在西方学术界已遭到严厉批评,因此,吴文的真实意义在于清理国内盛行多年的“母权社会”或“母系社会”¹的理论前提。

在长文的末尾,吴飞(2014b:34)提出一个问题:“为什么母权社会竟会在20世纪的中国社会科学界得到那么广泛的接受,并最终成为不容置疑的公理呢?”吴文认为大体有三个方面的支撑:第一是西方学者的理论。但“既然西方的母权理论早已崩塌,中国的母系论者就已经失去了最重要的支撑”(吴飞,2014b:35)。第二是古代文献中的一些材料。“但正如潘光旦先生指出的,这些材料非常薄弱,与巴霍芬在西方古代文献中的发现不可同日而语。但就连巴霍芬都无法肯定古希腊母权社会的存在,这些似是而非的材料就更不能支撑母权社会在中国古代的存在了”(吴飞,2014b:35)。第三则是利用“许多古书中都有关于‘知母不知父’的说法来支持母系社会的存在。比如,《商君书·开塞》:‘天地设而民生之,当此之时也,民知其母而不知其父’;《吕氏春秋·恃君》:‘昔太古尝无君矣,其民聚生群处,知母不知父’;《仪礼·丧服·传》:‘禽兽知母而不知父’”(吴飞,2014b:35)。吴飞(2014b:35)认为,“这些并不能被用作史料,因而这些说法的存在并不足以支撑母系社会的存在。不过,这些却是古代思想家对于上古之世的设想,比霍布斯明确提出知母不知父的问题要早了近两千年。难道中国古代思想家也曾经设想过母系社会的存在?”可惜,吴文至此戛然而止,“究竟如何来解读这些材料,怎样理解中国上古之世的社会形态,如何最终厘清母权社会问题对中国现代思想的影响,将是我们下一步的课题”(吴飞,2014b:36)。在《近世人伦批判与母系论问题》一文中,吴飞(2014c:125)也写道:“民国这些学者还有第三方面的理据,那就是中国古代思想中的相关讨论,比如《庄子·盗跖》、《商君书·开塞》、《吕氏春秋·恃君》等都有上古之人‘知母不知父’的说法。但首先,这些是先秦思想家对上古生活的一种猜想,不能作为史料;其次,‘知母不知父’并不意味着就是母系社会。以这些说法证明母系社会的存在,更是没有根据的。关于这个方面,笔者将另外撰文讨论。”

西方“母权社会”学说体系的坍塌,为我们反思中国自身“知母不知

1. “母权”和“母系”的概念之区分可参见吴飞(2014a,2014b),此不赘述。

父”之说的来龙去脉提供了契机。晚清民国之际,这一话语体系被引入中国,之后,被历史学家用来构造了中国上古时代的一个特定时期,以期证明中国的历史发展阶段不外乎于人类之普遍历史。

重新回到中国古代的经典文本自身,我们发现,在道家和法家的思想脉络中,“知母不知父”具有各自独特的思想内涵。先秦文献自身展示的思想世界与20世纪套用西方学术术语对其进行的描述之间存在裂缝。在下文中,我们将梳理“知母不知父”的中国谱系,反思这一断裂对当今探索社会学本土化的意义,并由此发掘与阐扬中国社会学的思想传统。

二、西方话语的植入

吴飞(2014a:34,脚注2)在《母权神话:知母不知父的西方谱系》一文中写道:“据笔者所见,康南海(有为)先生的《大同书》应该是中国思想界承认母系社会的第一部书。”《大同书》全书今存三个版本:一为康氏歿后其弟子钱定安整理本,1935年中华书局出版;二为1956年古籍出版社据康氏家族藏抄本,并参照已刊本校订重印;后发现康氏手稿八卷,分藏于上海博物馆和天津图书馆,与印本次序、内容出入颇多,1985年江苏古籍出版社影印出版,《续修四库全书》亦据以影印,姜义华等编校《康有为全集》复据手稿本标点排印。兹据《全集》本引录如下:

且在昔人类之初,固尚母姓,人皆以女系为传姓矣。故“姓”之为文从“女生”,姁、姬、妣、姑、奶,莫不从女。故至今野蕃之俗多有从母姓者,则太古各国之旧俗可推矣。今以四洲传母姓者考之:……盖上古之人,教化未行,婚姻不定,朝暮异夫,谁知所出,野合任意,难辨所生。《国语》述鲁桓公之言曰:同非吾子,齐侯之子也。故婚姻不定,则父子难信,故不如从母姓之确也。且母生有凭,父生难识,观阿里阿那可之烟剪人,生双子则以为奸淫矣。夫阴阳交媾,其理甚微,今草木之生,雄蕊与雌蕊之交合,博学者犹难知之,况野人知识无多,故知有母而不知有父也。(康有为,2007a:69-70)²

2. 另可参《大同书》(康有为,1935:233-234)，“四洲”作“四海”；《大同书》(康有为,1956:153-154)，“姁、姬、妣、姑、奶”作“如姬、姜、妣、姑”，“四洲”作“四海”；《康有为〈大同书〉手稿》(康有为,1985,第二册:40-42,释文第67-68页)。

至于《大同书》的成书年代,则颇有争议。康氏于所著《我史》光绪十二年乙酉二十八岁条曰:“从事算学,以几何著《人类公理》。……二十三日头痛大作,几死。……乃手定大同之制,名曰《人类公理》。以为吾既闻道,既定大同,可以死矣”(康有为,2007b:65)。其《大同书》甲乙两部最初载于《不忍》杂志,后又以此二部合并出版,康氏手书卷首题辞曰:“吾年二十七,当光绪甲申,法兵震羊城,吾避兵居西樵山北银塘乡之七桧园澹如楼,感国难,哀民生,著《大同书》”(康有为,1919:卷首题辞)。³《大同书》开篇则云:“康有为生于大地之上,……吾地二十六周于日有余矣”(康有为,2007a:3),⁴可见“康氏对其乌托邦思想建立的日期,自己也有点不一致”(萧公权,1988:47)。在《大同书》全书出版数年后,钱穆(1997:777)即质疑其写作年代,考证其书当如“梁氏(启超)谓著成当在辛丑、壬寅之间避地印度时。……长素必自谓在甲申居七桧园澹如楼者,与其《礼运注》之倒填年月,同一篝火狐鸣,所谓‘国师公欲篡圣统而伪造经典’,正不啻其自供状也”。⁵此后,萧公权(1988:48-54)做了进一步的论证。虽然有许多学者为康氏自言的著述时间做出各种辩护(李泽厚,1957;张玉田,1957;陈谷嘉,1963;方志钦,1963;林克光,1981;马洪林,2004),但是康氏早年所著《人类公理》并非《大同书》初稿(汤志钧,1959;房德邻,1995),康氏自编年谱《我史》也是屡加修改,“倒填年月”(马忠文,2005;茅海建,2007,2009)⁶,这些随着《大同书》手稿的发现与公布,其著于1901—1902年康氏居印度时已成定论(汤志钧,1980,2004)。⁷

3. 另可参《大同书》(康有为,1935:卷首题辞)。

4. 另可参《大同书》(康有为,1935:1);《大同书》(康有为,1956:1);《康有为〈大同书〉手稿》(康有为,1985,第一册:1,释文第1页)。

5. 奇怪的是,此后所有关于“倒填年月”的指责都只针对汤志钧,却无人提及钱穆。

6. 另可参见安莉,2007,《康有为自编年谱》考析[N],中国文物报8月15日。尤其茅海建(2007)指出,年谱稿本中涉及《大同书》的“以几何理著人类公理”与“乃手定大同之制,名曰人类公理。以吾既闻道,既定大同,可以死矣”均为后补,见第138页,则此数语的书写时间当在1902年著《大同书》之后。

7. 又有学者据《大同书》稿本卷首犬养毅跋,谓康有为戊戌避难日本,即以《大同书》稿本示犬氏,如朱仲岳,1985;马洪林,2004。实则当为康有为1912年赴日期间,可参宋德华,1992;汤志钧,2004;竹内弘行,2000。此外,康氏遗物中有摄于印度大吉岭的照片一帧,康氏亲笔题辞,记时间为光绪癸卯(1903年)三月八日,并言“暇则修定《大同书》于是焉”,见朱仲岳,1999。

在康氏写作《大同书》的同时,西方社会学也在中国逐步扩散,以致同时有多位深谙旧学的学者也开始接受与运用西方社会学知识分析古代中国。

章太炎早年在诂经精舍时便已浸润西学,所著《膏兰室札记》乃颇引西书。1904年修订本《馗书》出版,其《序种姓》上篇即明确运用了母系社会论:

然自皇世,民未知父,独有母系丛部。……中国虽文明,古者母系未废,契之子姓自玄妃名,禹之姒姓自蕙苕名,知其母吞食而不为祖,亦犹草昧之绪风也。夏后兴,母系始绝,往往以官、字、谥、邑为氏,而因生赐姓者寡。自是女子称姓,男子称氏,氏复远迹其姓以别婚姻。(章太炎,2014:170-171)

太炎先生1898年受汪康年聘为《昌言报》主笔,曾在第一至六辑及第八辑连载《斯宾塞尔文集》,即《论进境之理》(*Progress: Its Law and Cause*)与《论礼仪》(*Manners and Fashion*)二文。太炎先生不谙英文,二文由曾广诜口译,太炎笔述。曾氏为曾国藩之孙,曾纪泽嗣子,精通英文。二人所译之文虽未及母权之论,但是当时昌言报馆极重视斯宾塞尔,不仅“觅得其全集”,并计划“按期译登报端,以饷同志”。⁸太炎先生既有宏愿,应当对全集的其他文章也有所了解,其接触母系社会之论或在此时。1898年戊戌政变后,太炎先生被通缉,乃赴台避难,旋赴日本。在日期间,“日读各种社会学书,平日有修《中国通志》之志,至此新旧材料,融合无间,兴会勃发”(章太炎,2003:41),尤其是翻译了日本社会学家岸本能武太所著《社会学》一书,其中颇有涉及母系社会说之处:

至谓生民初降,已为一夫一妇之订婚,是未知原始时代,男女无别,皆群夫群妇之杂婚耳,未得称家族也。(岸本能武太,1902a:二a-b)

如夫妇分业,虽基于男女之天性,然太古独有杂婚而无订婚,家族未成,则亦无此义。(岸本能武太,1902a:九a)

译文中所言虽未显及母系社会说,但是以一夫一妇之订婚时代前

8. 参见昌言报社,1898,本馆告白[N],昌言报第一期(8月)。

为群夫群妇之杂婚时代，正是当时西方社会学与人类学界对于母系社会的通行解释，如麦克伦南(McLennan, 1898: 88)所言：“在这个问题上，除了生父的不确定性之外，用其他任何解释都无法讲通父系亲属制何以迟迟未能实行。根据这些情况，我们可以断言：人们以前是很难认生父的；以前曾在不同程度上盛行男女乱交。生父的不确定性与母方单系亲属制这两者之间，存在着一种必然的因果联系。因此，无论在什么地方，只要有其一，便可以推知其二”。此后，布洛赫(Bloch, 1908: 189)更为明确地表述，母权“是生父不确定性的典型表现形式，而生父的不确定性则为两性乱交所致”。

略晚于太炎先生《廌书》修订本，1904年底刘师培发表《论小学与社会学之关系》一文，也以母系社会说解释古代语言历史：

(上佚)又据《史记·秦本纪》索隐之文，谓秦赵以母族祖颡顼，亦其证也。观神农姓姜，黄帝姓姬，帝舜姓姚，大禹姓姁，伯益姓嬴，以及邓酈嫫姓，白狄嫫姓(见《潜夫论》)，何一非从女之字乎！此姓字所由从女也。盖上古之世多守一妻多夫之制，父子之关系未生，而始祖之所出亦不明。后世知其然也，故行大禘之礼，以祀其祖之所自出，托履敏感生之说，而托之神奇。《五经异义》谓今文家谓圣人无父而生，古文家谓圣人有父而生。盖有父而生，而托名无父而生也，故《说文》用以释姓字。然于古人受姓于母之说，犹未能明。或以禘说问孔子，孔子答以不知。呜呼！禘礼之兴，圣人盖有难言者矣。斯宾塞《社会学原理》云，盖杂婚之事大行，子分明共认其父者，实占少数，而母子之关系最密，故欲认父子之血统，宁认母子之血统。又云，如恩达门民族，于小儿方离乳，男女之结合即解，故忘却父子之关系，独于母子之关系，历久犹能记忆。是野蛮民族，悉承认女统之血系也。《说文》“姓”字下云：“人所生也。古者神圣母感天而生子，故称天子。从女，从生，生亦声。《春秋传》曰，天子因生以赐姓。”案《说文》此说于“姓”字之起源，未能尽悉。考《商君书》及《白虎通》皆以上古之民，知有母不知有父，故所生之子，即以母族为姓。而所谓同姓者，乃指同母而言，非指同父而言。观于《晋语》胥臣之言，可以知受姓于母之义于矣。(《晋语》胥臣云：“同姓于兄弟。黄帝之

子二十五人,其同姓者二人而已。”)⁹

此时斯宾塞的 *The Study of Sociology* 一书已有韩芸首《社会学新义》(1898)、严复《群学肄言》(1903)、马君武《斯宾塞社会学原理》¹⁰ (1903)三种译本,刘氏称之为“社会学原理”。此译名且早见于太炎先生译岸本能武太《社会学》(岸本能武太,1902b:四 a),实为晚清国粹学派之通译。¹¹刘氏援据母系社会说也当系受严复与太炎先生译著与学术影响(李帆,2003:91-97)。

由此可知,康有为、章太炎、刘师培等人约略同时引入了西方社会学的“母系社会”说。不过,即便承认康有为在《大同书》手稿中最早引入“母系社会”说,并以之解释中国古代社会历史,但当时真正在中国产生影响的应当是以章太炎、刘师培为代表的国粹派。

康有为、章太炎、刘师培等人将中国古代典籍中“知母不知父”之言以西方社会学“母系社会”说来作解释,在20世纪二三十年代的中国特色性质大论战中得到学界尤其是中国史学界各派的确认,最终成为中国古代史的定论。吕思勉(2007:206)在《中国社会史》中写道:“夫但知其母,不知其父,即莫知谁妻,莫知谁夫之谓也。后人推测社会之始,多谓由于一夫一妇之胖合。如《创世记》亚当、夏娃之说是也。其实人类之初,究系何种情形,实属无从想像。所能勉强想像者,则榛榛狉狉,群居袭处;既无一切名目,亦无何等组织,一浑然之群而已。”吕思勉(2005:246-247)在《先秦史》中还写道:“一切有为之法,悉属后起,故邃古之世,必有一男女媾合无限制之时,特已无可考而已。人之分其群为若干部,而各异其权利义务也,必始于年辈之不同。男女媾合之禁,亦当始于是,社会学家所谓辈行昏也。……《白虎通义·号篇》,谓三皇之先,‘民知其母,不知其父’,盖指此时代言之矣。”吕振羽(1961:61-62)也在《史前期中国社会研究》中指出:“只有在‘阶级’群婚制度下才有这种情形。到对偶婚时代,在母系的家族制度下面,每个人对于他生身的父,虽然不容易正确地识别出来,而且他们并不去作这种正确

9. 参见刘师培,1904,论小学与社会学之关系(十三)[N],警钟日报12月4日第283号。原刊误印为“273号”,陈奇(2007:110)已指出其误。参见刘师培,1997:1437-1438。

10. 马君武译《斯宾塞社会学原理》,实仅为原书第2卷“*The Introduction of Sociology*”,少年中国学会编辑,日本印刷,上海:开明、文明、广智等书局联合发行,1903年出版。

11. 晚清国粹派与社会学的关系,可参见郑师渠,1992。

的识别,但都有一个从习惯而得到确认的主要的父——他或她的母亲的主要的夫。”郭沫若(1976:48)在其主编的《中国史稿》中指出:“对偶婚关系下的夫妻不是独占的同居,两性的结合还比较松散,子女‘知其母,不知其父’(《庄子·盗跖》)的情况依然存在。一直到对偶家庭比较稳定和巩固之后,子女才能确认生父。”李衡梅(1986:96-97)¹²认为:“氏族制度的第一个发展阶段是母权制。‘只要存在着群婚,那末世系就只能从母亲方面来确定,因此,也只承认女系。一切蒙昧民族和处在野蛮时代低级阶段的民族,实际上都是这样的。’《商君书·开塞篇》说远古时代‘民知其母,而不知其父’,类似的说法亦屡见于他书。……恩格斯说:‘在一切形式的群婚家庭中,谁是某一个孩子的父亲是不能确定的,但谁是孩子的母亲却是知道的。’”王玉哲(2000:75)引《吕氏春秋·恃君》、《庄子·盗跖》说:“这正是母系氏族社会的明证。”宋兆麟(2001:237)认为:“在人类的发展史上,群婚起码应该分为三个大的发展阶段。首先是人类童年时代的杂交群婚。当时的人类还生活在从猿到人的原生地,人类社会尚在形成之中,婚配无任何约束。《吕氏春秋·恃君览》……故称杂交婚。”王利华(2007:20)指出:“在人类社会发展的最初阶段并不存在夫妇关系,《吕氏春秋·恃君览》云……自然不存在稳定的‘夫妇’关系,也就无所谓家庭了。如果一定要用‘家庭’一词来说明此时的亲属群体的话,那它也不过是一种‘前家庭形态’。”

这一论说的背景预设是中国的历史发展阶段不外乎于人类社会发展的普遍规律。郭沫若(1930:1)《中国古代社会研究》之《自序》最为典型地表述了该理念:“中国人有一句口头禅,说是‘我们的国情不同’。这种民族的偏见差不多各个民族都有。然而中国人不是神,也不是猴子,中国人所组成的社会不应该有甚么不同。我们的要求就是用人的观点来观察中国的社会,但这必要的条件是必须我们要跳出一切成见的圈子。”即便我们最大限度地认可郭氏所代表的理念,也必须考虑如下事实:史家们用来论证中国古代母系社会的主要证据,如“圣人无父”、“知母不知父”等,就其与“母系社会”的相关性而言,并非确凿的历史事实,而是后人叙述的神话传说。于是,我们首先必须厘清古人是如

12. 此文又见作者论文集,参见李衡眉,1999:101-124。李衡梅初名张元勋,1966年自行改名李衡梅,1990年又改为李衡眉。参见李衡眉,1999:681-691。

何看待这些神话传说的。吴飞(2013:120-121)在讨论古代“圣人无父”之说的现代解释时评论道:“这种‘六经皆史’的研究方式,却往往不能摆脱西方理论的痕迹。虽然古代诗学传统也在不断讨论圣人无父的问题,皮锡瑞甚至把它和‘知母不知父’的说法关联起来,但在没有西方理论介入之时,他们绝对不会推出母系社会的结论。……如果把把这些神话当作史料来考察古代的社会制度,就完全脱离了经学传统中讲述这些故事的语境和用意,而要用这些材料重构出一套意义来,又必须依照西方理论的框架,等于拆散了原来神话故事的结构,剥夺了它的意义,然后再按照一套新的理论赋予它意义,重建它的结构,甚至为它重构一个历史语境,其牵强与荒谬之处是显而易见的。但我们如果能够以尽可能客观的态度,同情地理解经学中讲述和讨论这些故事的本来语境,揭示出这些神话故事的礼学意义,并由此去理解其诠释之争的本来问题,或许就能够使这些故事在现代学术体系中得到一个更恰切的位置,使我们能够更好地体会诗人吟诵它们的真正用意,从而可以进入与西方理论更严肃的对话。”这正是“知母不知父”的现代讨论所面临的现状以及我们所应当采取的研究进路。

既然“知母不知父”不足为母系社会之证,那么,究竟应当如何理解中国古代典籍中的“知母不知父”之说呢?¹³宋小克(2013:9)认为,不同流派神话学者的研究“有一个共同的倾向,即一般把神话从所属典籍中提取出来,然后作单个神话的分析或作多个神话的系统研究。这种研究方式适应了中国神话零散分布的情况,但也隔离了神话与所属典籍的鱼水关系,使很多神话丧失了本来面貌。如《庄子·盗跖》谈神农时代,学界一般认为是母系氏族社会的遗迹,却不知其中另有深意。在古人看来,母子之爱属于自然天性,而父子之爱则带来更多的社会属性,属于老庄所谓的‘礼义’、‘孝慈’等层面。庄子说‘民知其母,不知其父’,意谓神农世之民已忘却‘仁义’、‘礼乐’,回归到自然的生命状态——与麋鹿共处而无相害之心。对神话的隔离阐释所造成的误解还有很多,主要原因还是‘断章取义’”。宋氏对《庄子》“民知其母,不知其

13. 在《庄子》、《吕氏春秋》的古代注释中,尚未发现对于“知母不知父”一类文字的注释,因此我们不清楚古代注家是怎样看待这类文字的。参见方勇,2012:630-648;陈奇猷,2002:1330-1344。《商君书》则没有古注。历代研究者一致的看法是,孔子说盗跖故事是庄子的寓言,并非史实。

父”的解读显然比附会母系社会要更切近《庄子》的文本。本文也正是在高度认可回归文本的研究进路的基础上，试图进一步推进对这一问题的深入研究。

三、古典时代(上):以无父为无君

《庄子·杂篇·盗跖篇》言孔子往说盗跖，曰：“使为将军造大城数百里，立数十万户之邑，尊将军为诸侯，与天下更始，罢兵休卒，收养昆弟，共祭祖先。此圣人才士之行，而天下之愿也。”盗跖痛斥之，有曰：

今丘告我以大城众民，是欲规我以利而恒民畜我也，安可久长也！城之大者，莫大乎天下矣。尧舜有天下，子孙无置锥之地；汤武立为天子，而后世绝灭：非以其利大故邪！且吾闻之，古者禽兽多而人少，于是民皆巢居以避之，昼拾橡栗，暮栖木上，故命之曰有巢氏之民。古者民不知衣服，夏多积薪，冬则炆之，故命之曰知生之民。神农之世，卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父，与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害之心，此至德之隆也。然而黄帝不能致德，与蚩尤战于涿鹿之野，流血百里。尧舜作，立群臣，汤放其主，武王杀纣。自是之后，以强陵弱，以众暴寡。汤武以来，皆乱人之徒也。（郭庆藩，1961:995）

孔子之所以要往说盗跖，是因为“盗跖从卒九千人，横行天下，侵暴诸侯，穴室枢户，驱人牛马，取人妇女，贪得忘亲，不顾父母兄弟，不祭先祖。所过之邑，大国守城，小国入保，万民苦之”（郭庆藩，1961:990）。盗跖在私德意义上违背了礼教原则——“贪得忘亲，不顾父母兄弟，不祭先祖”，将人从礼教性人伦网络中跳脱而出，成为无牵无挂、无拘无束的个人，仅仅顾及一己之快意。在公德意义上，盗跖则不仅危害了天下万民——“横行天下，侵暴诸侯，穴室枢户，驱人牛马，取人妇女”，在更深层次上，盗跖“从卒九千人”在本质上是一支与国家相当的非国家性武装力量，因而从根本上打破了国家垄断暴力的政治原则。而孔子的劝导——“尊将军为诸侯，与天下更始，罢兵休卒，收养昆弟，共祭祖先”，也正是从这两方面入手。

与孔子针锋相对，盗跖的反驳也针对这两点。不要说立为诸侯，即便是立为天子，又当如何？孟子曰：“孝子之至，莫大乎尊亲；尊亲之至，

莫大乎以天下养。”(焦循,1987:640-641)这是孔子所以劝导盗跖者。不过,也正如荀子所言:“夫贵为天子,富有天下,是人情之所同欲也。”(王先谦,1988:70)盗跖正是据此指出,如此巨大的利益,必定会成为众人争夺的焦点。因此,即便某个人一时得逞,君临天下,其子孙也莫能长保。这样看来,立为诸侯以至天子,对于子孙未必有利,甚至如汤武之圣,也会“后世绝灭”,自然也就不可能再“共祭祖先”了。至此,盗跖巧妙地指出,孔子所持以劝导他的公德与私德之间存在着深刻的矛盾。

不宁唯是,盗跖还进一步指出,登立为君不仅不利于君主自身之人伦,甚而建国立君本身就不利于天下万民。至德之隆,有巢、知生、神农之世的总体特征为“无君”。¹⁴有巢、知生之世,民无屋舍衣服。神农之世虽然“耕而食,织而衣”,物质生活丰富了,在人伦方面却是“民知其母,不知其父”。自清末以来,“民知其母,不知其父”长期被格义为人类学所谓“matriarchal clan society”,¹⁵实则并无确据。从其语境来看,不可能将《庄子》此语理解为盗跖给孔子客观讲授中国上古史,而应该是在批驳儒学理论。

与《韩非子·五蠹篇》不同,《盗跖篇》在讲述“有巢氏之民”时,并没有提到一位古圣王,讲述“知生之民”时亦然。在这两个历史时期中,人民本无所养,也就谈不上所谓“以天下养”,因此当然没有君主。陈立柱(2015:88)认为,“庄子等人所说最初发明‘巢居’的有巢氏,不太可能有传说或者文献记载的根据。从其名字‘有巢氏’也可以看出,这是人们根据推想的可能的情形即‘构木为巢’而加以命名的。因此可以说,这个有巢氏不可能是新石器时代以后出现的一个氏族,即与古文献所说的伏羲氏、容成氏、轩辕氏、赫胥氏、尊卢氏、祝融氏的时代相近的氏族。《庄子·胠篋篇》所列古族中没有有巢氏,先秦时期其他文献也很少将有巢氏列于这些古氏族之间,说明后世学者认为的有巢氏与这个有巢氏是不一样的”。我们可由此推断,同为“至德之隆”的神农之世,应当也是无君的。

说“神农之世”无君,可能立即遭到反驳——“神农”不就是君吗?

14. 刘笑敢(1988:281)梳理《庄子》中的庄子后学思想,分为述庄、无君、黄老三派,其中以《盗跖》等七篇为无君派。

15. 最近者如孙寿涛、周德丰(2015:14)就认为,《庄子》此语是“对人类群婚时期和对偶婚时期尚不稳定的婚姻家庭状况的描述,与唯物史观有一致之处”。

问题的关键在于“耕而食，织而衣”。《孟子·滕文公》上有为神农之言者许行，陈相见孟子，道许行之言曰：“贤者与民并耕而食，饔飧而治。”孟子曰：“许子必种粟而后食乎？”曰：“然。”“许子必织布而后衣乎？”曰：“否，许子衣褐。”曰：“许子奚不自织？”曰：“害于耕。”（焦循，1987:365-370）所谓“贤者与民并耕而食”的真实涵义，可对照《汉书》卷三十《艺文志》二《诸子略》九农家类小序批评农家道：“及鄙者为之，以为无所事圣王，欲使君臣并耕，悖上下之序”（班固，1962:1743）。在古农家言中，也确有神农亲耕之说，如《吕氏春秋·爱类》所言：“神农之教曰，士有当年而不耕者，则天下或受其饥矣。女有当年而不绩者，则天下或受其寒矣。故身亲耕，妻亲绩，所以见致民利也。”高注：“身，神农之身也”（许维遹，2009:593）。《艺文类聚》卷六十五引《尸子》：“神农并耕而王，所以劝耕也”（欧阳询，2003:1194）。无疑，农家学说中虽然设立君位，但实际上却取消了君对于民的特殊性，要求君也必须参与到实际的农耕之中。所以，农家的“耕而食”，实为“不劳动者不得食”的早期表述，即“不耕种者不得食”，在此，“耕”与“食”之间存在着直接相关性。并且，这一相关性还内含平等性，即对于每一个人都有同等的要求，包括君主本人。相应地，《盗跖篇》中还有“织而衣”，这甚至可以视为对孟子辟许行的回应——在人类文明的早期，其他器用尚未出现，作为人类生存之物质基础的衣食都是出于自耕自织，其模式可能是男耕女织，不再认为“自织”“害于耕”。《艺文志》农家类小序称誉农家曰：“播百谷，劝耕桑，以足衣食”（班固，1962:1743），所据即回应了孟子辟许行的后期农家成熟理论。

《盗跖篇》虽引述了农家思想，却并未停留于农家，因为即便“君臣并耕”，也仍然有一君位在，那就存在着万民不齐全的可能性。于是，庄子后学无君派便进一步取消君位之可能性。先秦有君论的代表当属儒家。孟子引传曰：“孔子三月无君，则皇皇如也”（焦循，1987:420）。《庄子·内篇·人间世》引仲尼曰：“天下有大戒二：其一，命也；其一，义也。子之爱亲，命也，不可解于心；臣之事君，义也，无适而非君也，无所逃于天地之间。是之谓大戒”（郭庆藩，1961:155）。儒学之义，乃是以父子之亲为基干，家国之情皆推原于父。《孝经·士章》有谓：“资于事父以事母而爱同，资于事父以事君而敬同，故母取其爱而君取其敬，兼之者父也”（李隆基注、邢昺疏，2009:19）。子对父既敬且爱，因为父既尊且

亲。母亲而不尊,只能分有对父亲的爱;君主尊而不亲,只能分有对父亲的敬。亦即在儒家看来,只要有父,就必定会出现敬爱之情。而有母,则会导致敬与爱相分,出现对于母的无敬之爱。母的无敬之爱意味着敬与爱相分,于是在另一极,定然会出现无爱之敬,由此形成君主之位。于是在庄子后学无君派看来,要取消君位,就必须取消敬之情。但是敬之情的来源并非君主而是父亲,于是无君派便通过取消父亲来取消敬之情,并由此取消单纯的敬之情所形成的君主。至此,父、母、君仅余母之一位,于是由此形成的人伦网络便是“民知其母,不知其父”,更不用说君了。至此,君位被彻底取消。在无君派的人伦网络中,母子之情成为一切人伦的基础,亦即一切人伦道德以爱为基础——《盗跖篇》说得很清楚:人与人之间“无有相害之心”。

庄子后学无君派虽然改造了农家君民并耕的理论,取消了君位,可是却留下了一个小尾巴。农家以神农为始祖,因此将理想国置于神农之世,这就意味着农家仍然沿袭古史传说,以神农为君,亦即保留了君位。无君派沿用农家学说,因而顺势将“民知其母,不知其父”的状态也置于神农之世,于是导致自相矛盾,即理论上的无君状态与事实上的有君之世并存。

庄子后学无君派的这一理论,尤其是与之相应的人伦构建,与儒家学说及人伦完全背反,因此先秦儒学绝不接受这一理论。¹⁶《仪礼·丧服》齐衰不杖期章:“为人后者为其父母,报。”《传》曰:“禽兽知母而不知父”(郑玄注、贾公彦疏,2007:357-358),视只知有母不知有父者为禽兽。《荀子·非相篇》曰:“故人之所以为人者,非特以其二足而无毛也,以其有辨也。夫禽兽有父子而无父子之亲,有牝牡而无男女之别。故人道莫不有辨,辨莫大于分,分莫大于礼,礼莫大于圣王。”杨倞注:“分,有上下亲疏之分也”(王先谦,1988:79)。此“分”为“名分”之义,久保爱(1972:十)增注:“分,扶问反。”读为去声,是。李涤生(1979:80)《集释》认为,“言辨的作用,莫大于辨明上下、亲疏、贵贱、尊卑之名分”。人与禽兽的不同在于能辨别父子男女,这一辨别在名分中得到确立。名分的体系化则为礼,礼的核心即圣明的君主及相应的君臣之礼。《周易·

16. 就笔者所知,最早言及“民人但知其母,不知其父”的儒家文献为东汉《白虎通德论·号篇》(班固,1990:10)。

序卦传》曰：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”（王弼等注，2007：187-188）从男女、父子一定要进至君臣上下，由此确立礼义名分，才是人之所以为人者。《吕氏春秋·恃君》先论述群聚是人生存的必要条件，而必有君才能实现“利出于群”。“昔太古尝无君矣，其民聚生群处，知母不知父，无亲戚兄弟夫妻男女之别，无上下长幼之道，无进退揖让之礼，无衣服履带宫室畜积之便，无器械舟车城郭险阻之备，此无君之患，故君臣之义不可不明也”（许维遹，2009：544）。其论证思路极近于荀子，而对于人类文明的禽兽化也描述得极为具体，这样的人群真是一无所有了。

四、古典时代（下）：以有母为有国

《盗跖篇》中，盗跖所述，自神农之后，由黄帝始，便开始了道德的堕落与国家的形成。

“黄帝不能致德，与蚩尤战于涿鹿之野，流血百里。”战争是争斗的最高形式。争斗源于欲求，欲求源于人背离了自身的自然状态，此即“黄帝不能致德”。

“尧舜作，立群臣。”君臣关系的确立，标志着国家的形成。无君派将“立群臣”紧接在“流血百里”的大战之后，意在建立二者的联系，即臣的来源为战败者的臣服。

“汤放其主，武王伐纣。”汤武都是儒学的圣王。但是无君派此处关注的不是儒学所强调的仁义，而是臣对于君的反叛。既然君臣关系的确立是源于暴力与征服，那么当臣下所拥有的暴力更胜一筹时，取其君而代之便是自然而然的了。至于弑君者所宣称的理由，没有任何意义——同属无君派作品的《庄子·外篇·胠篋》有云：“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉！”（郭庆藩，1961：350）谁登上了大宝之位，都会宣称自己是顺天应人，但那只是赤裸裸的欺骗。其后果则是：“自是之后，以强陵弱，以众暴寡。汤武以来，皆乱人之徒也。”至此，所谓仁义又恶乎在？

庄子后学无君派的“知母不知父”之论，尤其是基于“知母不知父”之论的国家起源学说，对法家学说的完善与深化，产生了重大影响。

《汉书》卷三十《艺文志》二《诸子略》九农家类首列《神农》二十篇，

自注：“六国时，诸子疾时怠于农业，道耕农事，托之神农。”颜注引刘向《别录》云：“疑李悝及商君所说。”（班固，1962，第六册：1742、1743）蒙文通（1987：285）《法家流变考》云：“《商君列传》集解引《新序》：‘商君极身无二虑，尽公不顾私，使民内急耕织之业以富国，外重战伐之赏以劝戎士。’是宜其‘道耕农事’也。则李悝、商鞅又农家者流欤！”李肖聃（2008：139）《星庐文录·王启湘〈商君书发微〉序》论曰：“盖商君之学，上通乎帝王，下贯于兵农，孝公用之以垦草徕民，后世承威，四世有胜。”张舜徽（2004：335）释曰：“法家论治，首重耕战，不特李悝、商鞅然也。而二人言之尤兢兢。刘氏疑此书为二人所说，是已。”此三氏皆由农法二家之同立论。刘咸炘（2009：176）《校讎述林》卷三《农书录》于《神农书》下曰：“然则此二十篇乃李、商一派之言，与许行所谓神农之言者异。”熊十力（2009：87）谓：“案此二十篇，托之古圣，自是农家根本大典。上考《孟子》许行之说，不许有劳心、劳力及治人、治于人之分，诚哉，社会主义之开山也。由此推想，农家所托为神农之书当非道耕农事者，而必是发挥其对于社会问题之最高理想。《艺文志》所著录之《神农》二十篇，注云道耕农事，较以许行之说乃全不相涉。……商君政策决不容许农家思想流行。造此二十篇托之神农，以反抗农家之《神农》书者，当以商君之可能性较大，不必是李悝也。”刘玉堂（1995：159 - 168）认为《神农》一书的内容主要保存于《吕氏春秋》，于是以《吕氏春秋》农业观校验李悝、商鞅的农业观，得出二者重农思想迥异，尤其是《商君书》“在君民并耕上，表现出尖锐的对立”。因此，《神农》的作者不可能是李悝、商鞅，而很可能是许行。此三者皆由农法二家之异立论。但刘说的前提有疑，我们只能说《吕氏春秋》保留了农家神农之言，却无法确证这些神农之言就是《汉志》著录《神农》书中的内容。

蒙文通（1987）等从法家重视耕战的角度论证农法之同，有史实依据，但是李悝、商鞅撰述《神农》，是否果真会停留于“道耕农事”的技术层面？班固删削《七略》为《艺文志》，特意回避《神农》之作者为李悝、商鞅，而强调其“道耕农事”，显然意图淡化农家的政治性，使农家回归其技术性。¹⁷从这个角度来看，熊十力等抓住“君臣并耕”，注重法农政治

17. 《汉志》“诸子出于王官论”实为“诸子入于王官论”，即诸子应当放弃其政治性，回复到王官之学的技术性中去，为汉代大一统王朝服务。参见李若晖，2013。

观念的歧异,不仅有史实依据,而且更显高屋建瓴。问题是,这种技术性与政治性是否互相截然排斥,不能共存于一书之中?

技术性与政治性的矛盾也出现在农家研究中。吕思勉(2007:17)就曾讨论过,许行所言乃农政,非农业。李悝、商鞅亦皆重农教战之谈,罕及耕耘树艺之事。因有谓九流中之农家,实言农政,非言农学者。“予谓农家者流诚多注意农政,然论种植之法者亦必有之。《管子》之《地员》,《吕览》之《任地》、《辩土》、《审时》,即论及耕种之道。始皇燔诗书百家语,不去种树之书,盖此类也,惜其语不易解耳。”这仍然是将农家之技术性与政治性断为两截。如何使二者一以贯之?由于书缺有间,我们可以尝试为农家理想国提供一个与魏特夫(1989)相反的治水说来贯通农家的技术性与政治性。与魏特夫相同,我们也从治水的重要性与艰巨性出发,也同样承认因此就必须最大限度地动员全部人力物力。但是,与魏特夫不同,农家动员全部人力物力的方式不是走向权力集中,并形成专制国家。农家的动员方式是确立“耕而食”的原则,即每一个人只有自己动手耕种,才能获得食物。为了确保“耕而食”的原则被全面彻底地贯彻到每一个人,农家首先要求君主必须做出表率,全身心地投入到农业生产中去。君主的“身自耕”也因此得以集农家的技术性与政治性于一体。这也是农家只能要求“贤者与民并耕而食”,却无法最终取消君位的原因。由此,农家型治水社会不是趋向使一人肆于万民之上的专制主义,而是达致君民并耕的平等社会。

既然商君不认同农家的“君臣并耕”,那么农家的技术性与政治性如何在法家内得到整合呢?

就今存《商君书》而言,对此问题最为重要的文献是《开塞篇》如下一节:

天地设而民生之。当此之时也,民知其母而不知其父,其道亲亲而爱私。亲亲则别,爱私则险,民众而以别险为务,则民乱。当此之时,民务胜而力征。务胜则争,力征则讼。讼而无正,则莫得其性也。故贤者立中正,设无私,而民说仁。当此时也,亲亲废,上贤立矣。凡仁者以爱为务。而贤者以相出为道。民众而无制,久而相出为道,则有乱。故圣人承之,作为土地货财男女之分。分定而无制,不可,故立禁。禁立而莫之司,不可,故立官。官设而莫之一,不可,故立君。既立君,

则上贤废而贵立矣。然则上世亲亲而爱私,中世上贤而说仁,下世贵贵而尊官。上贤者,以道相出也;而立君者,使贤无用也。亲亲者,以私为道也;而中正者,使私无行也。此三者非事相反也,民道弊而所重易也,世事变而行道异也。故曰:王者有绳。夫王道一端,而臣道亦一端;所道则异,而所绳则一也。故曰:民愚则智可以王,世智则力可以王。(蒋礼鸿, 1986:51-53)

关于《开塞篇》的时代,郑良树(1989:60)认为,“《开塞篇》不是商鞅的亲著,而是商鞅逝世后,由学派内主张‘重刑轻赏’的另一批学生完成的。……本篇作成时代不会太晚,至少不应该在秦灭六国之后。……本篇是一篇很有理论系统的论文,虽然作者非商鞅本人,不过,它加深了商鞅的法治思想,并且为这个思想提供了许多论据,是商学派里一篇重要的文献”。至于《盗跖篇》的时代,廖名春(1998:57)推断:“《盗跖篇》著成的上限为公元前256年,下限为公元前239年。因此,它不可能为庄子手著。从它所宣扬的轻物重生、全性保真的思想来看,从它的语句多有与《庄子·应帝王》、《马蹄》、《让王》、《渔父》、《山木》、《胠篋》等篇相似的特点来看,认为它系庄子后学所著是言之成理的。”我们认为,《开塞篇》的时代应晚于《盗跖篇》。

无疑,《开塞篇》的“民知其母而不知其父”不应当理解为母系社会。¹⁸商君后学所面临的问题,并非单纯在法家理论内整合农家的技术性与政治性,而是如何在法家的制度化即秦国政治体制内政治性地安置农家的技术性。

在《开塞篇》中,商君后学表现出非凡的气魄和雄浑的气势,直接抛开了农家的“贤者与民并耕而食”,拒绝在法家框架中涉及这一“逻辑错乱”的问题。但是农家自身的政治性又不能毫不顾及。于是,商君后学果断用《盗跖篇》中的“民知其母,不知其父”替换农家的“贤者与民并耕而食”,亦即用庄子后学无君派对农家政治性的改造与完善来取代农家自身的政治性。在农家学说中,君主虽然弱势,却仍然不可或缺。但在法家看来,“并耕”因而与民具有平等性的君主实际上也就等同于无,与

18. 在尤锐与吉迪·谢拉赫(Pines and Shelach, 2005:134)的近著中,则使用了“primeval promiscuous (or matriarchal)”来指称商君的这一阶段,可堪一叹。

民平等的君主是一个内在矛盾因而具有不可能性的概念，只有高于民的君主才能称之为君主，此即《庄子·外篇·天道》所谓：“下与上同德则不臣”、“上与下同道则不主”（郭庆藩，1961：465）。从《盗跖篇》的理论构造来看，庄子后学无君派最终以母子之爱作为人类全体的人伦道德，这一人伦道德实质上是排斥哪怕表面平等之君的存在。因此，撰作《开塞篇》的商君后学直接取消任何形式的君主的存在，对于庄子后学无君派来说，是其理论自身逻辑的彻底贯彻，是其内在不一致性的彻底消除。

在《盗跖篇》中，基于母子之爱的人类全体之人伦道德是善良与和睦的——人与人之间“无有相害之心”。如果盗跖所述历史进程仅限于这一理想国的描述，其理论尚属基本自洽。但是如果要将人类历史从伊甸园降落到凡尘，推至“以强陵弱，以众暴寡”的当代史，就无法解释恶的内在生成。于是，《盗跖篇》只能将爆发战争、败者臣服、确立君臣、建立国家等一系列人类历史上最为惊心动魄的重大事变全部归因于不知详情、不明就里的“黄帝不能致德”，此可谓理论败笔。但在商君后学手中，无君派的困境迎刃而解。商君后学坦然接受了庄子后学无君派的理论框架，承认无父无君、仅有母子之爱构造人伦的局面。可是，商君后学不接受以母子之爱构造人伦必定导致人与人之间“无有相害之心”——如此大公无私的对天下人的泛爱恰恰取消了作为“爱”之来源的母子之情。商君后学一针见血地揭示道，母子之情是以“私”为根基的，是将人分割为小团体，并由此区分内外的——“民知其母而不知其父”的伦理结局必然定然是“其道亲亲而爱私”。

《开塞篇》接着推论：“亲亲则别，爱私则险，民众而以别险为务，则民乱”。蒋礼鸿（1986：51）释曰：“亲亲故别，别故爱私，爱私故行险以贼人，故乱也。”在此，商君后学巧妙地以母子之情将人群分割成内在亲亲爱私的小团体，每一个如此构成的小团体必定要区分内外——商君后学得意洋洋地发现，在此意义上，庄子后学无君派的母子之“爱”并非人类唯一的情感——母子之“爱”仅仅对内，那么对外呢？在每一个小团体中，与对内的母子之“爱”共生相伴的，无疑是与之相反的对外之“恨”。内外之分是法家的理论基础。《史记》卷六十八《商君列传》记载，商鞅变法之初，徙木立信，“以明不欺”；但在对魏国的战争中，则以故友之情骗取魏将公子卬见面，“伏甲士袭虏魏公子卬，因攻其军，尽破

之以归秦”(司马迁,2013:2697、2699)。对内诚信,对外欺诈,亦即对外的情感和行为方式与对内相反。正是在这种内外有别的爱恨情仇中,法家得以实现技术性与政治性的整合:民众对内为母子之爱,于是耕以养;对外为仇讎之恨,于是战以杀。甚至在商君学派的著作上,我们也可看到这一对称性:《汉书》卷三十《艺文志》二《诸子略》法家类有《商君》二十九篇,即公认包含商鞅自著的商君学派著作汇编《商君书》;农家类有为李悝、商鞅所说之《神农》二十篇;《兵书略》兵权谋类有《公孙鞅》二十七篇,即商君学派的军事著作,其中也可能有商鞅自著(班固,1962,第六册:1735、1742、1757)。

在以对内之情整合了农家的技术性与政治性之后,商君后学还进而整合内外,使民众成为法家所需要的耕战之民。《商君书·慎法》曰:“彼民不归其力于耕,即食屈于内;不归其节于战,则兵弱于外。入而食屈于内,出而兵弱于外,虽有地万里,带甲百万,与独立平原一贯也。且先王能令其民蹈白刃,被矢石,其民之欲为之,非如学之,所以避害。故吾教令民之欲利者,非耕不得;避害者,非战不免。境内之民,莫不先务耕战,而后得其所乐。故地少粟多,民少兵强。能行二者于境内,则霸王之道毕矣”(蒋礼鸿,1986:138-139)。事实上,也只有在内外之别的架构中,才有可能在法家体系内整合农家的技术性与政治性。梁启超(1936:1-2)倡言,中国“政治思想有大特色三,曰世界主义,曰平民主义或民本主义,曰社会主义”。与欧洲相较,“欧洲自十四五世纪以来,国家主义,萌茁发展,直至今次世界大战前后,遂臻全盛。彼所谓国家主义者何物耶?欧洲国家,以古代的市府及中世纪的堡聚为其雏型,一切政治论,皆孕育于此种市府式或堡聚式的组织之下。此种组织,以向内团结向外对抗为根本精神,其极也遂至以仇嫉外人为奖励爱国冲动之唯一手段。国家主义之苗,常利用人类交相妒恶之感情以灌溉之,而日趋蕃硕,故愈发达而现代社会机隍不安之象乃愈著。中国人则自有其文化以来,始终未尝认国家为人类最高团体,其政治论常以全人类为其对象,故目的在乎天下,而国家不过与家族同为组成‘天下’之一阶段。政治之为物,绝不认为专为全人类中某一区域某一部分人之利益而存在。其向外对抗之观念甚微薄,故向内之特别团结,亦不甚感其必要”。然就法家而言,其区分内外,以构造国家,从事耕战,正是国家主义之形式。商鞅变法之后,“民勇于公战,怯于私斗”(司马迁,2013,第

七册:2698),亦即以对内团结、对外战斗为道德。秦王政时,“秦宗室大臣皆言秦王曰:‘诸侯人来事秦者,大抵为其主游间于秦耳,请一切逐客’”(司马迁,2013,第八册:3069)。项羽坑秦降卒二十万之诱因也是“诸侯吏卒异时故徭使屯戍过秦中,秦中吏卒遇之多无状”(司马迁,2013,第一册:392)。

通过区分内外,以耕战之民建构国家主义,法家不但顺利实现了其理论体系对农家技术性与政治性的整合,而且还跨越了庄子后学无君派的逻辑断裂,顺理成章地推论了战争的出现。战争的出现,必然导致人类整体秩序的丧失:“当此之时,民务胜而力征。务胜则争,力征则讼。讼而无正,则莫得其性也”。务胜力征则必有强者出,此即上贤。诸强者互相争斗,止争之法则是立君,由一绝对权威来分配社会资源。至此,商君后学理论自身逻辑的展开既形成了人类历史的发展,同时也实现了法家国家的建构:人类历史第一阶段所形成的耕战之民成为法家国家的基础,第二阶段所形成的贤者被纳入法家国家成为官吏,第三阶段所形成的君主高踞于法家国家的顶端。于是,法家国家的完成与扩张,即天下最终一统于法家国家之下,就意味着人类历史的终结。

五、结 语

综上所述,中国古代典籍中“民知其母,不知其父”的记述,并非对于中国古代历史的记忆。它不是中国古代真实发生或被记述者认为真实发生的历史事实,而是战国诸子出于各自理论建构的需要而虚构的远古场景,因此也就不能作为讨论中国古代社会的史料来对待。所有基于预设这类记述为历史事实的讨论,尤其是以西方人类学社会学理论为支撑,以这一理论中的人类历史普遍性为背景的中国古代“母系社会”说,事实上已经既失去了理论支撑,更失去了史实证明,此后将仅具学术史的警示意义。

近代西学东渐以来,中国学术经历了痛苦的转型,始则援用西方理论来解释中国,进而依傍、模仿西方理论来建立中国学术。这一做法的弊端非常明显:中国自身的结构体系被打散填入西学体系中,致使中国长期只是西学真理性的证明材料。中国古代“母系社会”的附会,即是其中一例。不幸中之万幸的是,西方学术自行清理并推翻了“母系社会”学说,使得中国古代“母系社会”说失去了人类普遍历史的背景支

撑。于是,如何重新解释原来被视为“母系社会”之历史依据的文献资料便成为无可回避的使命。而这一细微的裂痕,将有可能揭开中国历史与社会内在结构体系之自我认识的序幕。在此意义上,中国社会学本土化的一种可能路径就是回归历史的视野,寻找社会学丢失的想象力(渠敬东,2015:2-23),让古典文本自身言说,在其展示的思想世界中探寻社会学的中国话语。

本文的讨论对在中国历史脉络中建立社会学的思想传统将具有一定的启发意义。应星等人(2006:187-192)指出,中国社会学的本土化传统可以追溯到20世纪之交,先是以严复为代表的以中学释西学,之后则是以刘师培、章太炎为代表的以西学发明中学。但是,他们的观点仍有值得修正之处,本文即是这样一例。这种修正并非将中西思想相互区隔,而是要在中西之间重新理解自己的历史。这种理解有助于洞察当代和想象未来。渠敬东提倡的历史视野说即为此意。渠敬东(2015:3)指出,社会学是应时代巨变而产生的,自其产生伊始,它就具有强烈的问题意识和社会关怀,且拥有放眼整个世界的经验与历史。但是,今天的社会学却逐渐丧失了从思想史、制度史及社会史方面对问题进行总体把握的能力。周飞舟(2016:108-109)也强调社会学研究需要引入“历史维度”和“历史视角”。社会学本来就是在史学等学科背景中形成的新科学,它反过来可以加深对历史的理解。当今社会学这个学科的琐碎化遮蔽了其奠基之时所具有的视野,致使其在整体上失去活力。梳理中国社会学史,回归中国社会学思想传统,重返社会学的历史视野,是疗治当今社会学琐碎之病的最好药方。深入细致地研究中国社会学史上的每一个重大命题,既是对于中国社会学史最为精致的建构,也是对于中国社会学思想传统最为诚挚的致敬。中国社会学思想传统既相关于中国社会之所已然,更相关于中国社会之所以然。这才是具有世界意义的中国社会学的根柢与魂魄。

参考文献(References)

- 岸本能武太.1902a.社会学(上卷)[M].章炳麟,译.上海:广智书局.
 岸本能武太.1902b.社会学(下卷)[M].章炳麟,译.上海:广智书局.
 班固.1962.汉书[M].北京:中华书局.
 班固.1990.白虎通德论[M].上海古籍出版社.
 陈谷嘉.1963.关于《大同书》的成书年代——兼与汤志钧同志商榷[J].江汉论坛(3):

23-29.

- 陈立柱. 2015. 有巢氏传说综合研究——兼说中国史学的另一个传统[J]. 史学月刊(2): 86-95.
- 陈奇. 2007. 刘师培年谱长编[M]. 贵阳: 贵州人民出版社.
- 陈奇猷. 2002. 吕氏春秋新校释(下册)[M]. 上海古籍出版社.
- 房德邻. 1995. 《大同书》起稿时间考——兼论康有为早期大同思想[J]. 历史研究(3): 94-103.
- 方勇. 2012. 庄子纂要(第六册)[M]. 北京: 学苑出版社.
- 方志钦. 1963. 关于《大同书》的成书年代问题——与汤志钧同志商榷[J]. 学术研究(6): 110-112.
- 郭沫若. 1930. 中国古代社会研究[M]. 上海联合书店.
- 郭沫若. 1976. 中国史稿(第一册)[M]. 北京: 人民出版社.
- 郭庆藩. 1961. 庄子集释[M]. 北京: 中华书局.
- 蒋礼鸿. 1986. 商君书锥指[M]. 北京: 中华书局.
- 焦循. 1987. 孟子正义[M]. 北京: 中华书局.
- 久保爱增注、猪饲彦博补遗. 1972. 增补荀子集解[M]. 台北: 兰台书局.
- 康有为. 1919. 大同书[M]. 上海: 长兴书局.
- 康有为. 1935. 大同书[M]. 上海: 中华书局.
- 康有为. 1956. 大同书[M]. 北京: 古籍出版社.
- 康有为. 1985. 康有为《大同书》手稿[M]. 南京: 江苏古籍出版社.
- 康有为. 2007a. 大同书[G]//康有为全集(第七集). 姜义华、张荣华, 编校. 北京: 中国人民大学出版社.
- 康有为. 2007b. 我史[G]//康有为全集(第五集). 姜义华、张荣华, 编校. 北京: 中国人民大学出版社.
- 李涤生. 1979. 荀子集释[M]. 台北: 学生书局.
- 李帆. 2003. 刘师培与中西学术——以其中西交融之学和学术史研究为核心[M]. 北京师范大学出版社.
- 李衡梅. 1986. 我国原始社会婚姻形态研究[J]. 历史研究(2): 95-109.
- 李衡眉. 1999. 先秦史论集[M]. 济南: 齐鲁书社.
- 李隆基注、邢昺疏. 2009. 孝经注疏[M]. 上海古籍出版社.
- 李若晖. 2013. 幽赞而达乎数, 明数而达乎德——由《要》与《诸子略》对读论儒之超越巫史[J]. 文史哲(5): 29-38.
- 李肖聃. 2008. 星庐文录[G]//李肖聃集. 长沙: 岳麓书社: 120-154.
- 李泽厚. 1957. “大同书”的评价问题与写作年代——简答汤志钧先生[J]. 文史哲(9): 51-55.
- 梁启超. 1936. 先秦政治思想史[M]. 上海: 中华书局.
- 廖名春. 1998. 《庄子·盗跖》篇探原[J]. 文史(第四十五辑). 北京: 中华书局: 49-59.
- 林克光. 1981. 《大同书》的写作过程初探——《〈大同书〉手稿及其成书年代》质疑[J]. 福建师范大学学报(4): 129-135.
- 刘师培. 1997. 《论小学与社会学之关系》[G]//刘申叔遗书(下册). 钱玄同, 编. 南京: 江苏古籍出版社: 1437-1438.
- 刘咸炘. 2009. 校讎述林[G]//推十书(增补全本). 上海科学技术文献出版社: 丁辑第一册.
- 刘笑敢. 1988. 庄子哲学及其演变[M]. 北京: 中国社会科学出版社.
- 刘玉堂. 1995. 楚国经济史[M]. 武汉: 湖北教育出版社.
- 吕振羽. 1961. 史前期中国社会研究[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 吕思勉. 2005. 先秦史[M]. 上海人民出版社.
- 吕思勉. 2007. 中国社会史[M]. 上海人民出版社.

- 马洪林.2004.关于康有为著《大同书》“倒填年月”的商榷[J].韶关学院学报(社会科学版)(10):1-5.
- 马忠文.2005.康有为自编年谱的成书时间及相关问题[J].近代史研究(4):274-288.
- 茅海建.2007.“康有为自写年谱手稿本”阅读报告[J].近代史研究(4):120-142.
- 茅海建.2009.康有为与他的《我史》[J].广东社会科学(1):94-109.
- 蒙文通.1987.法家流变考[G]//古学甄微.成都:巴蜀书社:285-313.
- 欧阳询,编.2003.艺文类聚[G]//唐代四大类书.董治安,主编.北京:清华大学出版社:中册.
- 渠敬东.2015.返回历史视野,重塑社会学的想象力:中国近世变迁及经史研究的新传统[J].社会35(1):1-25.
- 钱穆.1997.中国近三百年学术史(下册)[M].北京:商务印书馆.
- 斯宾塞.1898.社会学新义[M].韩昙首,译.日本神户《东亚报》旬刊第一至十一册,6月29日—10月6日.
- 斯宾塞.1903.群学肄言[M].严复,译.上海:文明编译局.
- 司马迁.2013.史记[M].北京:中华书局.
- 宋德华.1992.犬养毅题记与《大同书》手稿写作年代辨析[J].华南师范大学学报(社会科学版)(3):101-104.
- 宋小克.2013.上古神话与文学[M].广州:暨南大学出版社.
- 宋兆麟.2001.中国风俗通史·原始社会卷[M].上海文艺出版社.
- 孙寿涛、周德丰.2015.论唯物史观的中国文化基因[J].天津师范大学学报(社会科学版)(1):11-18.
- 汤志钧.1959.再论康有为的“大同书”——兼与李泽厚、张玉田二先生商榷[J].历史研究(8):57-69.
- 汤志钧.1980.《大同书》手稿及其成书年代[J].文物(7):58-65.
- 汤志钧.2004.再论《大同书》的成书年代及其评价[J].广东社会科学(4):12-19.
- 王弼注经、韩康伯注传、孔颖达疏.2007.周易注疏[G]//十三经注疏.阮元,校刻.台北:艺文印书馆:第一册.
- 王利华.2007.中国家庭史(第一卷)[M].广州:广东人民出版社.
- 王先谦.1988.荀子集解[M].北京:中华书局.
- 王玉哲.2000.中华远古史[M].上海人民出版社.
- 魏特夫,卡尔.1989.东方专制主义:对于极权力量的比较研究[M].徐式谷,等,译.北京:中国社会科学出版社.
- 吴飞.2013.圣人无父——《诗经》感生四篇的诠释之争[G]//经学与建国.干春松、陈壁生,主编.北京:中国人民大学出版社:103-121.
- 吴飞.2014a.母权神话:知母不知父的西方谱系(上)[J].社会34(2):33-59.
- 吴飞.2014b.父母与自然:知母不知父的西方谱系(下)[J].社会34(3):1-36.
- 吴飞.2014c.近世人伦批判与母系论问题[J].中国哲学史(4):116-125.
- 萧公权.1988.康有为思想研究[M].汪荣祖,译.台北:联经出版事业有限公司.
- 熊十力.2009.原儒[M].上海书店出版社.
- 许维遹.2009.吕氏春秋集释[M].北京:中华书局.
- 应星、吴飞、赵晓龙、沈原.2006.重新认识中国社会学的思想传统[J].社会学研究(4):186-200.
- 周飞舟.2016.社会学研究的历史维度——以政府行为研究为例[J].江海学刊(1):103-109.
- 张舜徽.2004.汉书艺文志通释[M].武汉:华中师范大学出版社.
- 张玉田.1957.关于“大同书”的写作过程及其内容发展变化的探讨[J].文史哲(9):55-60.
- 章太炎.2003.与梁启超(二)(1902年7月)[G]//章太炎书信集.马勇,编.石家庄:河北

人民出版社:41-43.

章太炎.2014. 馯书(重订本)[G]//章太炎全集(第三卷).上海人民出版社:113-352.

郑良树.1989. 商鞅及其学派[M].上海古籍出版社.

郑师渠.1992. 晚清国粹派与社会学[J]. 近代史研究(5):43-61、196.

郑玄注、贾公彦疏.2007. 仪礼注疏[G]//十三经注疏.阮元,校刻.台北:艺文印书馆:第四册.

朱仲岳.1985.《大同书》手稿南北合璧及著书年代[J]. 复旦学报(社会科学版)(2):39-43.

朱仲岳.1999. 康有为《大同书》成书年代的新发现[J]. 文物(3):92-93.

竹内弘行.2000. 犬養毅の「大同書序文」をめぐって[J]. 新しい漢字漢文教育(30):37-49.

Bloch, Iwan. 1908. *The Sexual Life of Our Time; In Its Relations to Modern Civilization*, translated by M. Eden Paul. London: Heinemann.

McLennan, John F. 1898. *Studies in Ancient History*. London: Macmilan and Co. Ltd.

Pines, Yuri and Gideon Shelach. 2005. “‘Using the Past to Serve the Present’: Comparative Perspectives on Chinese and Western Theories of the Origins of the State.” In *Genesis and Regeneration: Essays on Conceptions of Origins*, edited by Shaol Shaked. Jerusalem: The Israel Academy of Science and Humanities: 127-163.

责任编辑:田 青