·本土化与中国学术转型·

文化与血缘

——中国文化探源的一个前提性问题

梁　枢

(信阳师范学院 炎黄学研究院,河南 信阳 464000;光明日报社,北京 100062)

[摘　要]深入探讨文化与血缘的关系,对于中国文化的溯源性研究,具有重要的前提性价值。在早期文明阶段,较之氏族林立同样普遍的,是基于各种原因形成的不同族群混居一地的局面。这就使得血缘政治楔入地缘政治成为常态,于是,不是一家人如何于一地共处,便成为王族必须面对的问题。宗统、族、血缘因此发生了构成性转化:宗统由一族之统向容纳多族为一族之统转化,族则由同姓同德之族群向异姓而同德之族群转化,血缘也随之由一族之世系血缘向"多数民族混合而成"的混合血缘转化。三大要素的构成性转化改变了族群建构的性质,肇始了合族,开启了文明进程的中国路径,同时也意味着血缘因素走出相反曲线。相反曲线意义上的血缘,是中国文化方式的真正基石。

[关键词]中国文化;血缘;共同体;合族

[中图分类号]G02　　[文献标识码]A　　[文章编号]1671-3842(2022)01-0020-12

对于自己生于斯、长于斯的文化方式进行溯源性追问,这是古往今来很多思想家的共性。而这种溯源总是以思想家所处的时代为出发点,承载着思想家特定的问题意识与时代关切。因而,同样是探究文化的起源与发生,却会在不同时代形成自己特有的思想主题,以及被时代所预设的思想方式。一百多年以来,我们对于中国文化的探源性追问,不得不在"三千年未有之变局"这一极其特殊的时代背景中展开。这使得我们于溯源过程中所形成的思想主题及思想方式,都带有鲜明的时代特性。在早期文明语境中,文化与血缘相互杂糅,内在互介,不分彼此;而在近现代的时代重压下,却变成了彼此对立的两个东西;即使是在今天的学界,这种对立仍然在继续。不过,二者关系的演化却也为我们准确把握当代文明探源的思想主题及其思想方式,提供了一个难得的视角;更重要的是,深入探讨这一关系,对于推进中国文化方式的溯源性研究具有前提性价值。

一

对于血缘在中国早期文明中的作用,侯外庐、徐旭生、张光直、余敦康等人均作过深入的研究,留下了宝贵的思想遗产。在笔者看来,这几位前辈学者的观点之间,存在着深刻的内在联系,贯穿着同一个思想逻辑。若有必要,在文化与血缘关系问题上我们可将他们归为一派。

余敦康先生认为,夏商周三代是一个连续发展的宗教文化序列。之所以如此,是因为它的背后有一个一以贯之持续稳定的历史支撑,这就是以宗统为"法理"的历史实践。"宗统是社会组织的原则,其核心是父权的继承。"①"就三代在政治上所建立的君统而言,是一种相互敌对的关系,表现

[作者简介]梁枢,信阳师范学院炎黄学研究院特聘教授,光明日报社高级编辑。

①余敦康:《宗教·哲学·伦理》,载《中国宗教与中国文化》第二卷,北京:中国社会科学出版社,2005年版,第24页。

为朝代的更迭，政权的改姓。但就三代对宗统的共同的尊奉而言，则表现为文化上的继承与延续。”“在夏、商、周三代所组建的国家中，宗统起了决定性的作用，从总体上规定了宗法国家的性质。”[①]余先生进而把这一文化序列上溯至五帝时代。他说：“五帝时代有社会组织而无国家组织，有宗统而无君统，整个部落联合体以九族制度作为社会组织的基层单位，普遍地按照父系的血统来确立父权的继承，实行宗统的原则，从颛顼到尧、舜，为了稳定社会秩序，进行宏观管理，由设官分职所形成的一套带有强制性的公共权力和规范化的礼制，其实质的部分就是对这种宗统的尊重、整理和维护。”[②]宗统不是抽象、空泛的，在从五帝到三代长时段的历史进程中，宗统始终要以“族”为主体，而这个“族”是以血缘为资源不断地建构出来的。就三者关系而言，宗统指称着族、血缘，族、血缘标识着宗统，三大要素三位一体，持续而稳定地构成了中国早期文明的基本结构。

宗统的作用是要不断地把生民纳入到“族”里。实际上，这种纳入是一个相当复杂的过程。这种复杂性首先在于，同姓族群[③]在“经过历年繁衍和层层分支后，”其共同血缘会发生等衰，彼此的“亲缘关系”会逐渐走向“松散模糊”[④]，存在着由同根而异德、由异德而异类的分化趋势，这种趋势最终会让彼此陌生化，甚至成为敌人。其次，五帝时代社会分工与分层已经发生；至三代，又经历了从“公天下”向“家天下”的历史转型。在此过程中，私有财产出现，阶级产生，乃文明进程之中西通例。特别是三代时，由于一姓与万姓这一基本矛盾运动使然，宗统与君统之间因此会形成一个张力结构。上述两点于早期文明进程中持续地构成了宗统作用的问题背景；同时，也从根本上预设了宗统应对与解决这些问题的方式。

为此首先就要建立“祖庙作为维持其亲缘秩序的中心”[⑤]。藉此中心，“同一氏族的成员经由父族一系将血缘追溯至同一个传说中的祖先”[⑥]。中国人的祭礼，就是人为地安排祖先跨越时空，“魂兮归来”。溯源而尊祖，尊祖而敬宗，敬宗则合族。溯源祖先是建构共同信仰的唯一合法的方式，祖先崇拜因此成为中国人的文化大传统。

我们简略分析一下文献中的“生”与“禘”。《世本·帝系》：“昌意生颛顼，颛顼生鲧。黄帝生玄嚣，玄嚣生侨极，侨极生帝喾，帝喾生尧。”[⑦]《国语·鲁语》：“有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜；夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹。”[⑧]上述文献里的“生”原本是在血缘亲属的继承关系上使用的，讲的是父生子之生。在20世纪疑古思潮冲击的背景下，越来越多的学者选择在族群关系上理解“生”。这样的“生”，其主体是族而非人，讲的是族群的裂变与分化。仅就字面的意义看上去，“生”与“禘”，分别代表着两个正好相反的文化向度：“生”是往前走，越走离祖宗越远，越走离自己的根越远；“禘”是往回走，沿着血缘的脉络去寻根、固本。“生”代表着“分”的趋势；“禘”代表着“合”的趋势。从中国人最终合为中华一族这一总的历史结果来看，合的力量远远大于分的力量；这同时也表明分化之“生”并没有成为世代中国人主要的“生”法。在早期文明实际的历史进程中，中国人的“生”是一步三回头：“一步”是往前走，代表着开新；“三回头”是“禘”，标识着返本。二者新旧杂糅，相反相成。这使得“禘”没有成为单纯守旧的力量，而是在为成长做准备；“生”也没有成为承载“分”的力量，反而成为合族之生。以尊祖为核心的族群信仰，其强大的精神凝聚力，还“外溢”在文字、青铜器、艺术、礼仪性建筑等文明标志物上。这些文明要素以自己持续而稳定的存在，不断地释放着传统的力量。

---

①②余敦康：《宗教·哲学·伦理》，载《中国宗教与中国文化》第二卷，北京：中国社会科学出版社，2005年版，第24页，第24页。

③本文使用族群概念，而尽量避开氏族、宗族、邦、族邦等概念。主要是考虑这些概念在不同的学者那里，大都被赋予了特定的涵义，且这些涵义难免相互冲突。改用族群概念是取这些概念的最大公约数。

④⑤⑥张光直：《艺术、神话与祭祀》，刘静、乌鲁木加甫译，北京：北京出版社，2017年版，第25页。

⑦《世本》，济南：齐鲁书社，2010年版，第4页。

⑧《国语》，济南：齐鲁书社，2005年版，第80页。

其次,以血统等差容纳阶级之差。祖先到场,同一族群的成员基于血缘,按照“与先祖远近不同的世系距离”来决定各自的地位与相互关系。概言之,源于一宗,血统等差。建构的过程是“任天而不参以人”[①]。诚如《庄子·秋水》:“何谓天?何谓人?曰:牛马四足,是谓天;落马首,穿牛鼻,是谓人。”[②]同理,同根同宗,是谓天;“与先祖远近不同的世系距离”或曰“出身之血统等差”,亦是谓天;而凭藉此天获得相应的政治身份以及封地、采邑,则实为一种人为的建构,族群也就因此成为一种权利、义务的“差序格局”。

概言之,第一,族群是被建构出来的。祖庙、“生”“禘”以及“血统等差”之类,都是用以建构族群的形式。第二,被建构的族群是个结构性的存在。无论是建立“亲缘秩序的中心”,还是以血统之差容纳阶级之差,宗统就其实质,乃是一种制度化的结构。只要结构在,族就会不断被建构出来。而要保持结构并使之不断优化,以尊祖为核心的信仰须臾不可或缺。这还不够,道德要出场,“尊尊亲亲”是最大的德。德、礼、孝、天命之类作为保持结构正常运转的具体环节,一个都不能少。当承载一种文明方式的观念,或制度、原则之类,不断地被同一种结构“再生产”出来,那么天长日久,这些观念、制度、原则之类,就会成为传统。传统,就是标识结构性的存在。反之,若无结构支撑,传统是难以“传”下来的。第三,血缘作为族群建构的基本资源这一特性,同样也被同一种结构不断地“再生产”出来,每个族群自身“因循血缘关系而进行了明确的等级划分”;每个族群的分支,“其成员因清晰的血统关系而相互关联”;“社会组织基于血缘关系而行使政治权威”[③]。勿需赘言,血缘同样也具有建构性。

二

以上所述之宗统乃一族之统,族乃一同姓同德之族群,血缘乃一族之世系血缘。而在实际的文明演化中,情况要复杂得多。这种基于一族之世系血缘的族群或许只存在于族群最初形成的阶段,而在后来的演进中,其脉络与构成都逐渐复杂化了。这种复杂性在研究者那里也有所反映。张光直一方面说“同一氏族的成员经由父族一系将血缘追溯至同一个传说中的祖先”,而紧接着便补充道,“这种追溯通常无法得到血统上的证实”[④]。梁启超在《历史上中国民族之观察》中“悍然下一断案曰,现今之中华民族自始本非一族实由多数民族混合而成。”[⑤]却又在《中国历史上民族之研究》一文中指出,“故知古帝王之所自出,实无从考其渊源,揆度情理,恐各由小部落崛起,彼此并无何等系属。盖黄河流域一片大地,处处皆适于耕牧,邃古人稀,尽可各专一壑,耦俱无猜,故夏、商、周各有其兴起的根据地。”[⑥]把他的这两种说法列在一起,几成乖角:基于一族之世系血缘的族群与“各专一壑”在逻辑上相互指称。这样的族群什么时候却又变成多数民族混合之产物了?

“多数民族混合而成”这一结果只能来自与“各专一壑”正相反的情况,那就是多族群混居。实际上在早期文明阶段,较之氏族林立的局面同样普遍的,是各种原因形成的不同族群混居一地的局面。

周朝初期,由于灭商以及东征的胜利,周王开始分封诸侯。分封制形成了以周天子为首的等级制度,此乃周朝社会的基本结构。从族群构成上看,所谓分封,就是诸侯率领着他的族人,带着

①参见钱杭:《“类型学”视野下的宗族制度研究》,《光明日报》,2013年1月14日第15版。

②郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,北京:中华书局,2012年版,第589页。

③④张光直:《艺术、神话与祭祀》,刘静、乌鲁木加甫译,第7页,第1页。

⑤梁启超:《历史上中国民族之观察》,载《饮冰室合集·专集之四十一》,上海:中华书局,1936年版,第4页。

⑥梁启超:《中国历史上民族之研究》,载《饮冰室合集·专集之四十一》,第4页。

受封的王命到其封地，与当地生民共同生活。换言之，不同族群混居一处。

其实，周族向有以柔亲纳五方之民的传统，这个一直可以追溯到周族早期的传统，同样可以为多族群混居的事实提供例证。古公亶父为避戎狄迁岐之时，豳人举国扶老携幼尽随古公，及他旁国闻古公仁亦多归之。继任者王季“其德克明”[①]。“公季修古公遗道，笃于行义，诸侯顺之。”文王继政，“遵后稷、公刘之业，则古公、公季之法，笃仁、敬老、慈少，礼下贤者”[②]，以仁政德治令天下归心。“伯夷、叔齐，……太颠、闳夭、散宜生、鬻子、辛甲大夫之徒，皆往归之。”德化所及，天下归之者四十余国[③]。

多族群混居的现象一直可以追溯至颛顼时期。《国语·楚语下》：“九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。”[④]侯外庐先生对“人”曾作过辨析，认为卜辞中的人与族没有分立，至西周尚有痕迹。周时所谓人，主要指氏族先王。据此，“夫人作享”里面的“人”，应理解为族。这段文献所反映的，实际上是颛顼改革之前多族群混居所带来的各种问题。余敦康先生讲得很到位：颛顼改革始建祖先崇拜。在此之前，各个不同氏族部落的祖先崇拜限制在血缘谱系的狭窄的范围内，相互矛盾，彼此对立，造成了同姓则同德，异姓则异德的情况。颛顼担任部落联合体的首领，命火正黎司地以属民，对这种无序混乱的现象进行整顿，着眼于建构一种超越各个氏族部落的血缘谱系而具有普遍意义的祖先崇拜制度，使之适应部落联合体公共秩序的需要。

考古的结论亦在一定程度上与文献所述形成对应关系。苏秉琦认为，在早期文明演进中，不同族群、不同文化之间经历了无数次组合与重组。这种组合与重组，在空间上普遍存在，在时间上不断发生，而在量级上则是由小到大。在苏秉琦重点关注的几个地方，都发生了组合与重组。而发生组合与重组的族群原本相距甚远，比如以成熟型玫瑰花图案彩陶为主要特征的庙底沟类型，源于关中盆地；而以龙形图案彩陶为主要特征的红山文化，则源于辽西走廊。它们最终在今河北省西北部相遇，然后在辽西大凌河上游重合，产生了以龙与花相结合的图案彩陶为主要特征的新的文化群体。

多族群混居现象的长期存在，督促我们应重新审视对于“氏族林立”原有的理解与判断。第一，同处一地的族群，至少并不一定同属于一族之世系血缘。第二，同理，“王族”的概念，也不应理解为一定与其所统治的族群原本就属于同一特定氏族[⑤]。第三，组成地域性部落联合体的多族群，在语言、生活方式、心理、风俗习惯等方面所具有的相近或相似性，很可能是“次生”形态的。他们原本很可能是属于相距甚远，且“毫无共同”[⑥]的文化群体。第四，即使是属于同一氏族中不同分支的族群，也可能只是一定历史节点意义上的存在：在这一刻，它属于此氏族；而究其族源则原本属于另外的氏族；而未来，它可能再次被重组。第五，试图描述任何一个早期族群的繁衍、迁徙、演

①程俊英、蒋见元：《诗经注析》，北京：中华书局，2017年版，第592页。

②《史记》，北京：中华书局，2011年版，第13页。

③参看郭伟川：《两周史论》，北京：北京图书馆出版社，2006年版，第5—11页。

④《国语》，第275页。

⑤张光直：“假设一个主要宗族凭借重要的政治权威掌管着核心区域，这个宗族应该是同属于某一特定氏族的众多宗族的一员。我们假定这一宗族是该氏族甚或是其统治领域的众多氏族中最为优越的宗族，我们就可以将其称之为‘王族’，即该王朝的统治者。”（《艺术、神话与祭祀》，第8页）

⑥李玄伯认为：“邦系氏族族长联合组成”“古代邦的特殊性质，就是这一邦与彼一邦毫无共同。一邦的宗教、典礼、法律，皆他所自有。各邦的纪年不同，各有其史记、礼记。每邦自有其疆域。”（见李玄伯：《中国古代社会新研》，上海：开明书店，1948年版，第11—12页）

进,都离不开与其他族群的分与合、融与离关系之考辨;这同时也就意味着离不开血缘这条线,以便据此找出其族属与归宿。第六,对于族邦、部族、聚落、都邑等概念也应避免在族群构成上只作固化的、单一的理解。

概言之,在早期文明阶段不同族群混居一地是一个基本事实。这意味着单纯的血缘政治即便是在最初的文明进程中,也是暂时的,不稳定的,真正成为常态的是血缘政治楔入了地缘政治的情境之中,于是,不是一家人如何于一地共处,便成为王族必须面对的问题。无论对于哪个王族,这都是重大的政治课题,因为它直接关涉该地区的长治久安。面对多族群混居所带来的问题,来自王族强制的、暴力的、甚至是战争的方式始终是存在的,甚至是经常被使用的。我们在早期文明中经常看到的离心与分化的倾向、趋势或张力,往往是作为这些方式的后果出现的,但这些方式或手段并不能从根本上改变混居的现实。这就迫使王族不得不找到各族人民和平共处之策,而这种共处之策又不可能超越以宗统为组织原则的既定的社会治理框架。换言之,血缘族群而非地缘散户,异姓族群而非仅仅同姓族群,大家共处一地而非各专一壑,这是既定的历史前提,是不可选择的客观现实。这既为王族带来了治理上的难题,也带来了解决难题的资源与条件,同时还预设了解决问题的方向。

在多族群混居这一持续而稳定的历史背景下,宗统、族、血缘这三大要素没有也无法被弃用,而是发生了构成性转化,宗统由一族之统向纳多族为一族之统转化,族则由同姓同德之族群向异姓而同德之族群转化,血缘也随之由一族之世系血缘向"多数民族混合而成"的混合血缘转化。三大要素的构成性转化带来了社会的组织方式与管理方式的改变。这种转化与改变是在"日用而不知"情况下发生的,总体上是一个自然历史过程;但这种转化与改变又是极其深刻的。这种深刻性,也许只有在文化方式的层面上才能得到充分的理解。这是因为,不止是文化的某些具体内容或环节被改变了,而且是文化方式的结构与性质,也就是文化方式本身被改变了。

第一,三大要素发生构成性转化,意味着族群建构的性质改变了,它要以接纳、包容、融合异姓族群为己任,而这样的族群建构实质上是在营建共同体。文献中出现的族、国、邦、室、大同、小康、"古人之大体",它们在实际的文明历史运动中,都不是由单一的同姓族群构成的,都具有接纳、包容、融合异姓族群的功能,这使它们实际上相继成为古代共同体历史运动的具体形式。它们以自己的存在,见证并参与了共同体如何一步步地成为中国文化的大传统。概言之,多族群混居的大格局,预设了族群建构的共同体性质,一个族群,只有在接纳、包容、融合异姓族群的意义上,才是共同体,借用《尚书·尧典》之言,九族、百姓、万邦只有在彼此形成三位一体的关系时,它们各自才成为不同层级的共同体概念。

第二,三大要素的构成性转化,肇始了合族。共同体历史运动总的结果是合族。在以共同体为根本的族群建构中,三大要素仍然是一种结构性存在,族仍然被不断地建构出来。所不同的是这个新建构出来的族是纳多族为一族之族,是异姓而同德之族,是多族群混合血缘之族,是合族之族。从五帝到三代,合族成为历史文化的总趋势。合族有大有小,颛顼、尧、舜应是在相当于所谓"部落联盟"的量级或规模上进行了族群建构,并最终实现了合族。至三代时期,则是以国家为主体的族群建构。这些不同时代的领导人,站立在持续而类似的多族群混居的历史舞台上,面对持续而类似的问题背景,前仆后继地营建共同体,从"满天星斗""万邦林立",由分而合,由多而一,一步步地走向一邦一族这一早期文明历史大结局。诚如沈长云所言,至春秋战国时,在今黄、淮、江、汉这样一片广大的区域中,一个统一的华夏族已告形成[①]。华夏之"合",表明,中国人在文明早期阶段,就成功地跨越了族群之间难以跨越的天然界限,逐渐把"毫无共同"转化为和而不同,最终形

①参看沈长云:《人文始祖——黄帝》,《光明日报》,2018年11月24日第11版。

成一个差异逐步减弱的统一民族，一个复合型的民族国家。简言之，中国人把万邦合成一邦一族，实现了“合族”。这一文明进程，在世界范围内绝无仅有。无论从哪个角度上看，这都是一场堪称伟大的文化创造。合族，标识中国人创造出一种文化方式，这种方式将多族融为一族；合族标识着中国文化于人类早期阶段就已彰显出的独特性，以及这种独特性所达到的文化高度；合族标识着中国人为人类社会所独具的“社会性”概念，注入了独特的向度、属性与结构。

第三，三大要素的构成性转化，开启了文明进程的中国路径。对此，若进到中西比较的视野中，可能会看得更清楚。从进入“文明”的时间来看，较之“古典的古代”，“亚细亚的古代”也就是以宗统为组织原则的社会与国家组织，“早走了若干世纪。”[①]“古典的古代”主要是指以古希腊、罗马为代表的古代。而进入“文明”的时间节点，通常被定在“一个社会已由氏族制度解体而进入有了国家组织的阶级社会的阶段。”[②]所谓“早走”，即指早于这个时间节点，也就是说我们的氏族制度还没有解体，甚至还未得到充分发展的时候，就进入到了国家组织阶段，于是血缘组织（王族）要承担起地缘政治的职能。

为什么会“早走”呢？要应对很早就出现的多族群混居的局面。多族群混居，一方面意味着彼此没有明确血缘关系的族群杂处一地，实际地形成了地缘关系；而另一方面，这些杂处一地的生民又非脱离了氏族制脐带的自由民小农，还在“族”里。这就造成了多族群杂处一地，血缘楔入地缘，二者谁也替代不了谁的复杂局面。面对着混居一地之多族群局面，氏族（王族）这个本不应该出现在文明阶段的“旧邦”，其“新命”就是要找到多族群和睦共处、长治久安之策。这样的“新命”之下，氏族（王族）这个原本乃一族之世系血缘的族群作出了重大调整，其组织原则、主体构成、血缘构成都发生了构成性转化。“早走”带来的结果就是“早熟”的社会。早熟的社会就是以宗统为组织原则，以血缘为资源，纳多族为一族的社会；就是带着“氏族组织的躯壳”[③]去应对来自文明的挑战，走上共同体之路的社会。共同体，或曰合族，或曰多族群融合，即是中国式文化或文化之中国方式的核心义涵。对于如是开展的中国文明路径，张光直作出了这样的概括：“既然三代由姒姓、子姓、姬姓三个氏族所创立，王朝的兴衰实际上也就变成了在众多氏族共存的政治舞台上个别氏族的兴衰更迭。社会组织基于血缘而行使政治权威，是古代中国国家的鲜明特征。”[④]与这番话同一个意思，在侯外庐那里则有更精彩的表述：“如果我们用‘家族、私有、国家’三项来做文明路径的指标，那么，‘古典的古代’是从家族到私产再到国家，国家代替了家族；‘亚细亚的古代’是由家族到国家，国家混合在家族里面，叫作‘社稷’。”[⑤]

第四，三大要素的构成性转化，意味着血缘走出“相反曲线”。古希腊时代的城邦民主制是在摧毁了氏族制后建立的，氏族成员也因此脱离了氏族制脐带，而变为自由民小农。在这个过程中，以父系血缘为轴心的氏族组织形式，逐渐沦为要被摆脱、打碎和无可挽回地退出历史的旧制度，血缘关系是步入文明时代的“障碍”。在这个过程中，即使是同一祖先的子孙也会由亲至疏；血缘政治会逐渐萎缩，并最终被地缘政治所替代；这是一种大趋势，一种朝着单子化、单一民族国家演进的大趋势。伴随其间的血缘因素的作用，在文明进程的“路线图”上，所呈现的是一条由高到低的“正曲线”。与此不同，从五帝到三代，中华文明始终以族为主体，以宗统为组织原则，以血缘作为各级族群建构的基本“资源”，而且是可以不断被重复利用和深度开发的“可再生资源”。由此走出了一条与“古典的古代”所代表的历史相反的曲线。

---

①③⑤侯外庐：《古代思想史》，载《中国思想通史》第一卷，北京：人民出版社，1957年版，第4页，第31页，第11页。

②夏鼐：《中国文明的起源》，北京：文物出版社，1985年版，第81页。

④张光直：《艺术、神话与祭祀》，刘静、乌鲁木加甫译，第7页。

共同体以一族之宗统,纳多族为一族。在此过程中,血缘扮演了怎样的角色呢?它不是将同一块土地上生活的人民通过血缘“检测”,将其彼此分开的因素;它不是像在世界很多地方那样,作为一种离心力主导了单一民族国家的形成;它不是减法。它是一种包容的力量:祭祀、通婚、会盟、五伦、追孝、贤贤、封爵、赐姓等等合族之举,无一不是基于血缘,却无一不是“加法”,无一不是让向心力、合力成为主导文明演进的力量。血缘政治没有随着历史的演进而逐渐萎缩,反而适时地成长出地缘政治所需要的管控社会的能力,生、孝、礼、德、天命等同样带着“氏族组织的躯壳”。它们共同承载了共同体文化的成长性,也见证了中华文明由多而一、由分而合的历史大势。至少在中国早期文明阶段,相反曲线意义上的血缘,是中国文化方式的真正基石。概言之,第一,宗统、族、血缘这三大要素是一种相互指称的关系,把三者中任何一位抽取出来,或者否定它们中的任何一位,同时便意味着其它二者亦失去了存在的合法性。第二,三大要素的构成性转化对于中华早期文明产生了极其深远的影响。对于中国文化方式的形成,这种影响是前提性的。若以任何理由否定这种前提性影响,对于中国文化方式的解读就会处于无根的状态。第三,文化方式,也就是一定方式的文化。它的出场,至少意味着一种文化已基本定型。共同体、合族、中国路径、相反曲线这四个方面,既是我们观察中国文化方式的四个角度,同时也是标识中国文化独特性的四个基本向度。

三

今天的人们对于中国文化的溯源性追问一直在进行,“共同体”“合族”“中国路径”“民族凝聚力”“多元一体”“史前中国的文化基因”“部族国家”“复合制国家”“满天星斗”“重瓣花朵”等等概念或提法,于新世纪以来一再作为“关键词”出现在很多学者对于文化源头的思考中。这一现象无疑会引导我们找到溯源性追问的时代主题,这是本文于一开头就言及的。显然,这些概念或提法有一个共同的不言自明的前提:中华民族由分到合、由多而一的历史大势。这些概念或提法源自这一大势,是对这一大势的思考之结晶。尽管在不同的学者那里,这些概念或提法有着特定的内涵与外延,承载着不同的问题意识、时代关切、运思方向,但都是围绕这一大势而展开,都是直接或间接地在探究原因、寻找机理。据此我们不妨给出一个答案供大家参考:探讨中华民族何以由分而合、由多而一,实际地构成了今日之时代文化探源的思想主题(以下简称“时代主题”)。

20世纪学人对于文化探源的思考,同样也是在三千年未有之变局这一时代背景中进行的;“共同体”“合族”“中国路径”等在梁启超、侯外庐、徐旭生、张光直等20世纪学人那里,或者业已作为概念提出,或者其思想实质被准确捕捉并给出富有启迪的阐发。这些思想家的成果直接构成了我们开展溯源研究的基础,在我们的研究中,仍然不时闪耀着他们的思想之光。据此,我们把他们的相关研究也列入到与我们同属一个“时代主题”的范围。面对“时代主题”,20世纪以来的学者们所持的立场、观点、办法,概言之也就是思考“时代主题”的思想方式,明显地折射出时代的影响。同样,文化与血缘关系问题之所以成为我们观察这一思想方式的一个重要视角,也反映出“三千年未有之变局”这一特殊时代对于学术研究的影响。

文化与血缘关系问题实际上是一个分水岭,它把20世纪以来众多学者关于“时代主题”的思考区分成了两种颇为对立的观点。尽管在每一种观点内部于角度、思路、表述等方面均存在着差异,但在思想实质上却是一致的。简言之,两种对立的观点:一种是把血缘放到文化里亦可说把文化放到血缘里,另一种则要把血缘从文化里拿走。前者将血缘与文化看作相互杂糅的关系(以下简称“杂糅的观点”);后者则将二者相区隔(以下简称“区隔的观点”)。在本文的“一”“二”部分,已对侯外庐、张光直、徐旭生、余敦康等代表的“杂糅的观点”有所阐发;以下将比照此观点对“区隔的观点”展开分析。

梁启超于1923年4月在《史地丛刊》上，发表了他在清华等大学所作的题为《中国历史上民族之研究》的演讲稿。在谈到民族如何形成时指出："最初由若干有血缘关系之人人，（民族愈扩大，则血缘的条件效力愈减杀），根据生理本能，互营共同生活。对于自然的环境，常为共通的反应。而个人与个人间，又为相互的刺戟，相互的反应，心理上之沟通，日益繁富。协力分业之机能的关系，日益细密。乃发明公用之语言文字及其他工具，养成共有之信仰学艺及其他趣嗜。经无数年无数人协同努力所积之共业，釐然成一特异之'文化枢系'。"[①]这段话的第一句"最初由若干有血缘关系之人人"，可视为两种观点之共同主张，换言之此时分歧尚未发生。再往下，"分岔点"便出现了。梁公以加注的方式，强调血缘对于民族形成的作用仅限于"最初"，他的"文化枢系"是民族所由形成的"机制"，在这个机制中，血缘因素已基本上看不到了。这可以说是"区隔的观点"比较有"代表性"的表述。

在杨度于1907年发表的《金铁主义说》一文中，文化与血缘于被刻意区隔为两个东西："中国自古有一文化较高、人数较多之民族在其国中，自命其国曰中国，自命其民族曰中华。即此义以求之，则一国家与一国家之别，别于地域，中国云者，以中外别地域远近也。一民族与一民族之别，别于文化，中华云者，以华夷别文化之高下也。即此以言，则中华之名词，不仅非一地域之国名，亦且非一血统之种名，乃为一文化之族名。故《春秋》之义，无论同姓之鲁、卫，异姓之齐、宋，非种之楚、越，中国可以退为夷狄，夷狄可以进为中国，专以礼教为标准，而无亲疏之别。其后经数千年混杂数千百人种，而称中华如故。以此推之，华之所以为华，以文化言，不以血统言，可决知也。故欲知中华民族为何等民族，则于其民族命名之顷，而已含定义于其中。与西人学说拟之，实采合于文化说，而背于血统说。"[②]从这段话可以看出，杨度的中华民族系"经数千年混杂数千百人种"，与梁启超的中华民族"实由多数民族混合而成"的说法高度一致。这意味着二人从民族形成的向度，明确地肯定了中华民族由多而一、由分到合之历史大势的存在。而二人这一思想实际形成的时间要早于"层累说"，也就是说，在五帝三代同宗共祖之"一元谱系"被"层累说"解构之前，梁、杨二人已先声夺人了，足见其思想之先进。

但也许正因为强调了血缘的混合性，也就遮蔽了由血缘这条线去追溯民族形成原因的必要性，既然中国人的血缘如此杂乱，那么将其合为一体的一定是血缘之外的原因。而梁、杨之所以坚决要将血缘排除于文化之外，主要是源自其政治主张。郑大华在其《中国近代民族主义与中华民族自我意识的觉醒》一文中，对此做了很好的分析。他指出，清末民初是中国近代民族主义的兴起阶段，也是"中华民族"观念的提出和使用阶段。受20世纪初传入中国的西方近代民族主义的影响，"民族建国"成为孙中山、章太炎为代表的革命派和以梁启超、杨度为代表的立宪派的共同要求，但在建立一个什么样的民族国家的问题上二者之间又存在着严重分歧。概而言之，以孙中山、章太炎为代表的革命派则主张"排满"，建立一个单一的汉民族国家；而以梁启超、杨度为代表的立宪派主张"合满"，建立一个包括满族在内的统一的多民族国家。与此政治主张相关联，梁启超和杨度强调"中华民族"是一"文化"的称谓，而非"血统"的称谓，历史上那些接受了中华文化而非汉民族血统的民族，实际上已成为中华民族亦即汉民族的一部分。而章太炎则更看重血统对"中华民族"亦即汉民族形成的作用："夫言一种族者，虽非铢两衡校于血统之间，而必以多数之间同一血统者为主体。何者？文化相同，自同一血统而起，于此复有殊族之民，受我抚治乃得转移而翕受之。若两血统立于对待之地者，虽欲同化莫由。"[③]藉此强调汉民族与满族之间的种族区隔。

这样看来，梁、杨与章太炎实际上从一正一反两个方向表征了同一个结论：文化是将汉民族与

①梁启超：《中国历史上民族之研究》，载《饮冰室合集·专集之四十二》，上海：中华书局，1936年版，第2页。

②杨度：《金铁主义说》，载刘晴波主编：《杨度集》，长沙：湖南人民出版社，1986年版，第374页。

③章太炎：《中华民国解》，1907年7月5日《民报》第15号。

非汉民族“合”起来的东西;而血缘则是将二者分出彼此的东西,代表着分化、离心的趋向。换言之,对于“合满”的政治主张而言,血缘因素实际上成了一个碍事的东西。“到了1911年10月武昌起义爆发后,革命派则迅速放弃了他们早先提出的‘驱逐鞑虏’、建立单一的汉民族国家的主张,而接受了立宪派的‘合满’建议,主张‘五族共和’、‘五族平等’,建立一个独立、民主和统一的多民族国家。”[①]这样一来,血缘因素在近代的历史叙述中基本失去了合法性。

血缘与文化被看作是两个东西,还有一个原因不可忽视,那就是“层累说”的影响。众所周知,司马迁创建的古史体系,是将中国的文明史统为一系,即归结为五帝三王同宗共祖的黄帝谱系,亦称一元谱系。它“把五帝视为远古大一统国家的帝王,而且相信他们之间具有血缘亲属的继承关系。黄帝作为五帝之首,更是其后几位帝王,包括颛顼、帝喾等人以及夏、商、周、秦、汉各个王室和皇室的直接的祖先。”[②]20世纪20年代形成的疑古学派提出“层累地造成的中国古史”,认为“周代人心目中最古的人是禹,到孔子时有尧、舜,到战国时有黄帝、神农,到秦有三皇,到汉以后有盘古”[③]。“层累说”从文化圭臬的高度猛烈冲击基于一元谱系的大一统观念。而随着一元谱系的逐渐解构,支撑这一谱系的血缘自然也难逃厄运。如果说血缘在近代民族主义的政治话语中,成了一个碍事的东西;那么在20世纪疑古思潮中,则又成了一个“假”东西。

旧的古史系统走向瓦解,从反面刺激了人们对于中华文化进行溯源性追问的热情。于是,中华民族何以由多而一、由分到合的问题遂成为“时代主题”,各种思考、各种答案随之涌出。不过,看似热闹的学术讨论,其实其基本的走向却早已被预设了:不管是什么样的原因、机制使得中华民族由多而一、由分而合,反正不能是血缘。由多而一、由分而合的历史大势走的是没有血缘的文化认同之路。这样一来,“区隔的观点”遂成为学界主流观点。

不仅如此,时至今日此观点实际上已经泛化为一种适用于整个早期文明的语境。杨度所言情形“中国自古有一文化较高、人数较多之民族在其国中,自命其国曰中国,自命其民族曰中华”,[④]学界多认为是在华夏之“合”实现之后,也就是在春秋以后形成的局面。换言之,有华夏族这个主体民族,方有“夷夏之辨”;有“夷夏之辨”,方有文化高下之分;有高下之分,方能“华之所以为华,以文化言,不以血统言”。但实际上,“区隔的观点”早已跨越了其时空之限。将血缘与文化相区隔,甚而将二者对立起来的逻辑,已在不知不觉间,被上推至三代,甚至涵盖了整个五帝时期。

四

将血缘驱离于场外,中国文化如何开出诸如共同体、合族、中国路径这样的基本向度?如何走出自己的独特性也就是文化的中国方式,概言之,中国早期文明如何走出由多而一、由分而合的历史大势?这是“区隔的观点”需要面对的问题。

先看梁启超。如前所述,梁启超的“文化枢系”中,血缘只是在最初有意义,随着民族建立的开展,血缘效力逐渐减弱。而这正是“古典的古代”所代表的“正曲线”中的血缘。稍作梳理就会发现,持“区隔的观点”的学者们所使用的“文化”概念,即是从梁启超的“文化枢系”概念衍生出来的。其基本特征,便是将血缘区隔于外。

而在“杂糅的观点”看来,经历了“最初”之后,血缘仍然在场,与宗统、族一起,同样组成了一个

①郑大华:《中国近代民族主义与中华民族自我意识的觉醒》,《民族研究》,2013年第3期。

②沈长云:《人文始祖——黄帝》,《光明日报》,2018年11月24日第11版。

③顾颉刚:《与钱玄同先生论古史书》,载《古史辨自序》(上),北京:商务印书馆,2017年版,第2页。

④杨度:《金铁主义说》,载刘晴波主编:《杨度集》,第374页。

“枢系”。此枢系以血缘为基本资源，将异姓异德者“递续编入”[①]，纳多族为一族。在此过程中，共同的生活方式逐渐建立，共同的宗教信仰、共同的历史记忆、共同的心理认同、共同的精神体质逐渐形成，习惯、语言以及生产协作等也从“工具”的意义上不断地释放向心力，推动形成异姓而同德的局面。若用一个概念来反映这个族群建构的过程，那便是“文化”。

血缘被“区隔的观点”退场之后，分别作为族群建构之组织原则、主体、基本资源的宗统、族连同血缘一起也都退场了；禘、祖、郊、宗，尊尊亲亲，宗族宗法以及德、礼、天命之类基于血缘的概念，固然在西方早期文明中见不到踪影，而在吾族之“文化枢系”中同样也看不到了。“文化枢系”之各要素，以及这些要素之间的组合方式、作用机制等诸方面，均与世界上一些主要民族形成的一般性条件趋同。“文化枢系”中，民族形成的整个“工艺流程”也未显现与他族形成过程有迥然不同之处。概言之，中西通例。这样一来，民族所由形成的一般性因素，便从原来的从属作用——这个作用也是只能通过血缘才能找到定位——而现在却取代血缘、族、宗统三大要素，成为中国早期文明演进过程的基本叙述。然而，这些在世界各民族形成过程中的一般性因素，何以在中国这块土地上演绎出中国路径？中国文化的独特性何在，成因是什么？对于“区隔的观点”这一研究进路，这些问题必然会是“成问题”的问题。

由分而合、由多而一的历史大势于梁启超那里，是由三个阶段递次组成的：在先是各专一壑、彼此并无系属的部落；中间经由诸部落的“联邦式的结合”；最后在“群后”中戴一“元后”，遂以形成中华民族之骨干。问题是，为什么会由各专一壑之“分”，走向诸部落联邦之“合”？是什么原因让“合”的力量大于“分”的力量呢？我注意到梁启超文中有两个细节，一个是对于狄的考察。他说，以吾考之，狄盖即秦汉以后所谓匈奴者，群狄始以合而强，终以分而灭[②]；再一个是说，较之联邦的结合，各专一壑之小部落，犹如近代之“土司”，已“皆累千百年世其业”了[③]。这两个说法无疑进一步加重了我的疑惑，甚至让我觉得，在梁启超及“区隔的观点”运思方式中，其实族群之间的“分”是比“合”更合理的结果。试想，狄原本是“合”着的，最终却由合而分，何以诸夏却不能呢？毕竟前诸夏有着那么悠久的分之传统，各族群之间本来就一直是分着的；既然“分”的力量与趋势并不弱于“合”，为什么由分而合反倒发展成了历史大势，“分”的力量与趋势是如何被“合”成功地遏制住的；由小部落到联邦式结合，由此及彼的桥梁在哪里；为什么一旦实现联邦，“合”便再也停不下来；合族、复合型民族国家而非单一民族国家成为历史的结果，其必然性是什么？等等。自20世纪初形成以来，“区隔的观点”渐成学界主流观点，从者甚多。但若想为“时代主题”给出一个真正有说服力的答案，就学理逻辑而言，梁启超需要面对的这些问题，凡持“区隔的观点”的学者也都是避不开的。换言之，中国人由万邦林立最终合为一邦一族这个结果，不应被视为是不管怎样、无论如何都会出现的结果，且不可能有第二个结果；中华民族由多而一、由分而合这一历史大势，不应被作为一个不证自明的大前提，用以阐释中国文化独特性之形成与发生。

再看杨度。杨度所言中华乃“文化较高”之民族，“高”在哪里呢？应指礼教。“中华之名词，不仅非一地域之国名，亦且非一血统之种名，乃为一文化之族名。故《春秋》之义，无论同姓之鲁、卫，异姓之齐、宋，非种之楚、越，中国可以退为夷狄，夷狄可以进为中国，专以礼教为标准，而无亲疏之别。”[④]对百年以来有关“时代主题”的研究略作梳理便会发现，这一论述可谓影响深远，我们从几代

①梁启超说：“甲时代所谓夷狄者，乙时代已全部或一部编入诸夏之范围，而同时复有新接触之夷狄发现，如是递续编入，递续接触，而今日硕大无朋之中华民族，遂得以成立。”（梁启超：《中国历史上民族之研究》，载《饮冰室合集·专集之四十二》，第8页）

②梁启超：《春秋夷蛮戎狄考》，载《饮冰室合集·专集之四十一》，第30页。

③梁启超：《中国历史上民族之研究》，载《饮冰室合集·专集之四十二》，第4页。

④杨度：《金铁主义说》，载刘晴波主编：《杨度集》，第374页。

学人的有关思想中或多或少地都可以感受到这种影响的存在[①]。

然而,“礼教”这个让华夏族所以是华夏族,夷狄所以是夷狄的文化,实际上与血缘因素渊源极深,不是说区隔便能区隔得了的。

礼最初来自以饮食献祭于祖先的祭祀仪式,伴随着族群建构,礼方逐渐渗透到文化的各个层面,系统地规范社会生活。德,因礼而成为看得见摸得着的东西;宗统,因礼被落到实处;族,于是被建构出来。在此过程中,礼逐渐成为中国文化方式的一个标识性概念。然若究其合法性或法理便不得不承认,“礼”归根结底是源自“血统等差”的。也就是同一族群的成员,是按照“与先祖远近不同的世系距离”来决定各自的地位与相互关系。一个以宗统作为组织原则的族群若离开血缘,便分不出上下左右、“先来后到”,也就没有礼。《尚书·舜典》中的“教”乃“五教”:“契:百姓不亲,五品不逊,汝作司徒,敬敷五教,在宽。”[②]《左传·文公十八年》:“举八元,使布五教于四方,父义、母慈、兄友、弟共、子孝,内平外成。”[③]五教以孝亲为核心,同样也是基于血缘。

伴随着三大要素构成性转化,礼与教方开启文化之意义,并逐渐被合并在一起使用。礼由同一世系血缘族群之礼,向着异姓而同德之共同体之礼转化。五教亦从九族制度中开发出来,“超越不同族别的血缘谱系的狭窄的界限,而具有普遍的伦理意义”,“不仅为诸夏所认同,也为夷狄所认同,诸夏夷狄皆从此教,消除了族性的界限,而整合成为一个‘内成外平’的文化共同体。”[④]在这过程中血缘与礼教你中有我,我中有你,相互杂糅。血缘作为基本资源不是一次性的消费品,更不止于“最初”才具资源意义。“中华民族混成之后,尚有他族加入,为第二次,乃至第三四次之混合否乎。”[⑤]而每一次内成外平,都离不开血缘的作用,礼之施教的每一个环节,都有血缘的参化之功。把血缘拿掉,礼不称其为礼,教不称其为教;而把礼、教拿掉,血缘的资源意义就无所依托,无从谈起。在中国早期文明的语境中,二者本就是一个东西,脱离血缘的礼教与脱离礼教的血缘都是抽象的无。

概言之,在“礼教”上想把血缘与文化区隔成两个东西,然后反复强调文化比血缘更重要,再以这样的文化作为原因、机制去应答“时代主题”,这一思路是行不通的。行不通,表明这一思路本身是有问题的。

第一,杨度是在“民族建国”应该“排满”还是“合满”这一主题讨论中,论及文化与血缘关系的。把他的观点从形成此观点的特定语境中抽象出来,不做分析地视作关于文化与血缘关系的一般性结论,甚至将其“原理化”,出问题是难免的。

第二,在“区隔的观点”眼里,血缘之所以是个“假”东西、碍事的东西,根本的原因是被看成了一个“死”东西。“区隔的观点”透过杨度的眼睛看到了血缘是个将族群分出彼此的东西,代表着分化和离心的趋势,并据此将血缘定性为封闭的、一成不变的东西;却没有看到血缘是有建构性的,没有看到在营建共同体中血缘是一种“合”的力量,是纳多族为一族之血缘,没有看到血缘的构成

---

①陈寅恪:“汉人与胡人之分别,在北朝时代文化较血统尤为重要。凡汉化之人即目为汉人,胡化之人即目为胡人,其血统如何,在所不论。”凌纯声:“所谓中国民族,主要是一个文化上的名词,中国民族的形成历史,主要是中国民族文化的形成史。种族成分在这段历史上,并不扮演很大的角色”。任继愈:“中华民族把文化认同看得比种族血统认同更重要。”葛剑雄:“在民族的标准中,文化比血缘具有更重要的作用。”田兆元:“中华民族的统一不是种族血缘的统一,而是文化的统一。中华民族的祖先并不完全是真正意义上的血缘之根,而只是一种文化之根。”以上转引自高强:《炎黄文化与中华民族凝聚力》,北京:人民出版社,2019年版,第65—66页。

②孔安国传,孔颖达正义:《尚书正义》,上海:上海古籍出版社,2007年版,第100页。

③杨伯峻:《春秋左传注》,北京:中华书局,2009年版,第638页。

④余敦康:《宗教·哲学·伦理》,载《中国宗教与中国文化》第二卷,北京:中国社会科学出版社,2005年版,第22页。

⑤梁启超:《历史上中国民族之观察》,载《饮冰室合集·专集之四十一》,第2页。

性转化，或言成长性。基于血缘的“礼”可以成长为“教”；殊不知，血缘同样也可以具有成长性。德、礼、孝、生、天命等早期文明概念，无一不是基于血缘的。它们带着“氏族组织的躯壳”，开出了“道德团体”的新面，这是一种成长。试想，如果这种成长唯独不包括始终承载着它的血缘，或者说这些概念在成长过程中所依托的血缘是个一成不变的“死”东西，那么，这种成长如何可能呢？

从五帝到三代，族群之间的组合与重组无数次发生，合族所承载的由多而一、由分而合的历史大势不可逆转。大势之下，封闭、狭隘的一族之世系血缘必定会被打开；依托于一族之世系血缘的固有“族性”必定会被异姓异德所介入；族、宗统的构成性转化必定会出现；成长必定会发生。

第三，在“五四”以来形成的价值坐标中，血缘还是个“坏”东西。新文化运动反对旧文化，而旧文化比如封建礼教、族权、神权、父权、夫权，以及孝、德、天命、仁、义、性善之类，看来都与血缘脱不开干系，都是依托血缘这个根底而存在的。一俟将这些东西带入中西文化比较的视野，那血缘的境遇就更加不堪了，它处在旧文化、旧世界的最底层，承载了那个特殊时代的我们几乎所有的文化自卑：血缘，以及依托血缘的这些概念，在西方文明进程中自然是找不到的，因为这是中国文化独有的；但人家没有的，却成了我们自己追问这些东西合法性的根据与理由。于是，中国文化不得不开展自我救赎。而救赎的结果，却是文化与血缘反目并驱离了血缘。上古史的重建、超越之仁学本体、主观的道统、公德与私德的辨析，形式不一，却作法相同：大家不约而同地把血缘视作一个陷阱，都绕着走。对于血缘在中国文明路径的重要作用，或轻视、淡化，或刻意排斥、否定。久而久之，这种相当负面的认知逐渐扩展成为一种普遍的共识，成为标识一个时代的价值取向，在一定程度上预设了一代学人的立场、观点与方法。

相反曲线意义上的血缘，是中国文化方式的真正基石。将血缘驱离，实质上是对基于血缘的早期中国文明路径之合法性的怀疑、批判与否定；将血缘驱离，意味着我们不仅难以破解“时代主题”，反而是离它越来越远了。

[责任编辑：金　城]