

國立政治大學社會學報  
第三十六期 2004年6月  
The NCCU Journal of Sociology  
Vol. 36, June, 2004

## 封建帝國的形及其分化\*

湯志傑\*\*

### 摘要

本文旨在以歷史社會學的角度探討中國上古時期封建帝國的形及其內部的分化。視分封與官僚制度為解決因著疆域擴大而來的統治問題的功能對等項，本文首先以社會學的理想說明並重構了封建制度如何在演化中茁生出來，進而制度化為穩定的社會結構的過程。其中，作者特別探討了信任的問題以及作為觀察的產物的禮制如何能回過頭來規範現實及正常化既有的秩序。其次，本文分析了結合中心／邊陲（國／野）-分化與階層分化的封建秩序的形式特徵，以及有助於此一秩序穩定的因素，如關於政軍實力的等級規定、禮制、宗法及以信義為基礎的契約關係等。最後，作者闡明了封建帝國的建立不單表示由鬆散的、多中心的城邦聯盟轉變成一個較統一的帝國而已。藉著系統理論的洞見，本文說明了，在促成分化出「中國」此一更高層次的系統時，它的內部也出現了新的分化形式，以致政治、宗教、道德、宇宙論等面向間產生了既相互支持，又相互限制的複雜關係。

**關鍵詞：**演化、分化、封建、系統理論、一的思想

\* 本文從最初和「從聚落到城邦」一文一起通過《新史學》審查，但因只能擇一刊登，以致擱置多時，殆回國任職後始改投社會學期刊，歷數年而終得以出刊，必須感謝的人不少，若有因我一時未能憶及而在此被遺漏的學界先進或朋友，還請見諒。首先要謝謝陳中芷和李令儀細心閱讀初稿並提出改進的建議。其次，若沒有李航和關凱元兩位助理幫忙更改文章格式及查對文獻出處，這篇文章恐怕會繼續沉睡在我電腦中的某個角落。感謝他們替我承擔起此一看似瑣碎不起眼，實際上對催生本文面世來說卻是至關重要的基本學術功夫。此外，要謝謝曾在中研院「中國古代文明的形成 - 上古中國的形式、內涵與邊陲」研究計劃讀書會上對本文惠賜指教的王明珂、邢義田、鄧淑蘋、黃銘崇、甘懷真等史學界先進，以及在本文改寫過程中提出批評和建議的林文凱。最後，更必須向本文審查過程中曾惠子賜教的三份期刊評審致謝。作為以社會學的角度探討上古史的初步嘗試，本文肯定還有許多值得改進的地方。雖然在諸位先進及朋友寶貴意見的砥礪、針砭下，已改正了本文許多的錯誤，然因受限於時間、篇幅與能力，本文目前還無法完全吸收或令人滿意地回應所有曾對本文提出的寶貴指教，這部份的責任自然在我自己，期望日後還有機會超越自己現有的努力。

\*\* 中央研究院社會學研究所助理研究員。台北市115南港區研究院路二段128號。email: ctang@gate.sinica.edu.tw。

## The Building of the Feudal Kingdom and Its Internal Differentiation

Chih-Chieh Tang

### Abstract

This paper attempts to examine the building of the feudal kingdom and its internal differentiation in ancient China from a viewpoint of historical sociology. Treating both the institution of fiefs and the bureaucracy as functionally equivalent solutions to the problem of domination that resulted from an expansion of territories, the author explains and reconstructs the evolutionary process of the emergence of the feudalism at first, and its institutionalization as a stabile social structure. In this explanation the author takes consciously the problem of trust into account and examines how the institution of rite as a product of observation of the reality could function reversibly as norm for the reality and legitimize the existing order. Second, the author analyses both the formal characters of this feudal order that was a combination of two forms of system differentiation, i. e. the center/periphery-differentiation and the stratification, and the factors that improved its stability such as the regulations about the political and military force, the institution of rite and a contract relationship between the lord and the vassal that was based on the faithfulness etc. Lastly, the author clarifies with the insight of system theory that the building of the feudal kingdom implied not only that the loosely associated alliance of city-states with many centers transformed to a more united kingdom. When it promoted the emergence of the "Middle Kingdom", a system of higher level, the internal differentiation of this system achieved a new form at the same time too. This new form made the different aspects of politics, religion, morality and cosmology to have a complicated relationship of mutual supporting and limiting during this transformation process.

**Keywords:** evolution, differentiation, feudalism, systems theory, the thought of the One.

本文旨在以歷史社會學的角度探討中國上古時期封建帝國的形成及其內部的分化。<sup>1</sup>從系統分化的角度來看，封建帝國的形成並非只是從鬆散的、基本上仍是分支分化 (segmentation) 形式的城邦聯盟，轉變成較統一且有嚴密階序的秩序而已。當不同傳統的共同演化促成分化出「中國」此一更高層次的系統時，它的內部同時也出現了新的分化形式。本文所要探討的，便是這個由不同的中心 (城邦) 匯聚成更高層次的系統 (帝國)，從而造成更高層次的中心／邊陲-分化及促成不同類型的中心分化開來的過程。<sup>2</sup>在闡述此一轉變過程時，筆者不只是重構已發生的事實而已，並且還依著魯曼 (Niklas Luhmann) 系統理論演化觀的進路，<sup>3</sup>試圖進一步解釋歷史的偶連性 (contingency)，說明在面對諸多抉擇時，歷史的進程為何如此。藉社會學想像之助，筆者設法一併呈現歷史上被選擇了的現實性及未實現的可能性，以「再現」歷史抉擇的方式來重構一個較完整的歷史圖像。

從封建與官僚制是解決因著疆域擴大而來的統治問題的功能對等項出發，筆者首先說明並重構封建制度如何茁生，進而制度化為穩定的社會結構的過程，闡明它是個演化而非計劃的結果。其次，筆者將分析成熟期的封建帝國的形式特徵，指出它是中心／邊陲 (國／野) -分化與階層分化 (身份等差) 兩種系統分化形式的結合，進而探討有助此一秩序形式穩定的因素，例如像關於政軍實力和職責的等級規定、禮制、宗法及以信義為基礎的契約關係等。最後，筆者將扣著更高層次系統的分化出來與其內部分化的關聯，來究明此一演變的意義與造成的變革，指出政治、宗教、道德、宇宙論等面向在此轉變過程中既互相支持，又互相限制的複雜關係。以「天」取代「帝」的實例作為切入點，筆者說明了日後影響中國社會結構至鉅的，以政治與君王為秩序建立關鍵的觀念是如何產生的。同時，筆者還將借助文化記憶與溝通記憶這組區分來解析形成中的中國如何回應族群間的緊張，創造出華夏認同來。

<sup>1</sup> 雖然皇帝是秦以後才有的詞彙，但基於「王國」一詞在中文裡給人的感覺規模較小，且易令人誤以為周代封建統治的範圍只及於王畿，故本文選用「帝國」一詞，不表示周代的情形同於日後的官僚帝國。

<sup>2</sup> 關於本文使用的分支分化、階層分化、中心／邊陲-分化、功能分化等系統理論概念的意涵，見 Luhmann (1982: 232-238; 1997: 613)。

<sup>3</sup> 關於系統理論以變異、選擇、穩定化三階段的選擇機制來理解演化的觀點，見 Luhmann (1982: 265-267)。

### 一、封建帝國的形是演化的結果

從演化的觀點來看，封建制度的形是一連串選擇後的結果，而不是自明的、自然的歷史過程。從把分封與官僚看成解決支配問題的功能對等項出發，筆者將以實（歷史上發生的事實）／虛（當時未實現的可能性）對比的方式來呈現，是因為上古時期總體社會情境及政治系統的發展仍不利於官僚制度的廣泛開展，而分封卻有分支宗族此一既有的模式可資依循，才使得封建制度脫穎而出。筆者並指出，是在分化出貴族階層此一前提下，慢慢在現實中形成一個等級階序，進而凝結出貫穿所有生活領域的禮制後，封建秩序才真地穩定下來成為指引人們行動的社會結構。

#### (一) 封建與官僚作為統治的功能對等項

如果我們從一個兼具廣度與縱深的視野來觀察中國上古時期，我們將發現，擴張與融合是長期的發展趨勢，不獨自城邦出現始然。<sup>4</sup>當新石器文化最初在中國地區出現時，其文化遺址零星散布在幾個彼此孤立的地域中。到了西元前五千年左右，各地不但紛紛出現不同的文化傳承，而且其分布的範圍與密度也有顯著的增加。自西元前四千年左右起，各地不同的文化間開始有較密集的接觸，形成人類學家所稱的「相互作用圈」（Chang 1986: Chap. 5）。再經近兩千年的共同演化，才出現了傳說的第一個世襲王朝。不過，從今天的眼光來看，夏、商、周三個朝代的相繼遞嬗，毋寧較近於政治中心在同時並存的三個政權間移轉的情形，而不同於秦一統後帝國的改朝換代。換句話說，擴張與融合的過程一直在進行，而中國文明正是在這諸多傳統的共同演化中形塑出來的。

不過，城邦的出現終究標誌一個新的擴張階段，反映出聚落內部與聚落間已建立一定的階序秩序。由城邦所推動的擴張不再是單純的分支分化，複製原有的聚落卻不思加以控制，而是在政治集中化的基礎上，環繞著一定的中心往外擴展，建立一個控制能力依序遞減的支配階序。就此而言，它終將遭遇因疆域的擴大而來的統治行使的問題。同時，在階序建立的過程中，家戶、聚落、城邦、城邦聯盟等不同的系統層次會

<sup>4</sup> 關於從聚落到城邦的轉變的社會學分析，參見湯志傑（2001）。

日益分化開來，親屬關係與政治上的從屬關係不再完全合致，而漸漸分離成相關但有所不同的面向——對被統治的氏族或宗族來說尤其如此。<sup>5</sup>在這樣的情況下，人們必須尋得新的統治方式，才能有效地對廣大地域行使支配。對此，封建與官僚是兩個功能上對等，且不互斥的問題解決方式。至於何者會被選取出來，則涉及到像信任、政治系統與整體社會的發展程度等等的問題。

在此，筆者是以傳統「封疆建國」的意涵來使用封建二字，<sup>6</sup>尤其是與中央集權官僚制度下的郡縣制對舉，而非清末民初以來從日本繼受過來對 feudalism 的翻譯。<sup>7</sup>不過，筆者以為，中文原有措辭所指稱者與世紀歐洲的 feudalism 實有共通之處。<sup>8</sup>對筆者而言，封建或 feudalism 最

<sup>5</sup> 以周代的例子來說，作為城邦主要居民的國人便同時包含周人與非周人，征服者與被征服者，如《國語·晉語四》（頁446）提及「陽人有夏、商之嗣典，有周室之師旅。」又如《左傳·定公四年》（頁1331）述及周初分封時，授伯禽以「殷民六族；徐氏、徐氏、蕭氏、索氏、長勺氏、尾勺氏，使帥其宗氏，輯其分族，將其類醜」。今人多推測所謂索氏、長勺氏等為從事特定手工業的專業氏族。不難想像，專業手工匠在上古時期是重要的人力資源，因此將被征服氏族的工匠納入為己用的情形當早已存在。而「帥其宗氏，輯其分族，將其類醜」的敘述表明，征服者往往亦尊重這些氏族作為獨立單位的地位，保持其既有的內部結構，不能妄自重組，整編到自己的組織下。封建二字始見於春秋時期的文獻，「封建親戚以藩屏周」（《左傳·僖公二十四年》，頁344）即為著名的說法，另傳《詩經·商頌·殷武》（頁560）則有「命于下國，封建厥福」的辭句。不過，甲骨文及商周金文已有封一字，其形象以手植樹之狀，頗有立界之意；而且封、邦係一字之分化，卜辭已屢用封、方來稱封國，詳見 Bodde (1965: 51)；Creel (1970: 322)；杜正勝 (1992: 234-235, 451-452; 1998: 50-51)；新維至 (1997: 76)。後世封字字形雖以上代木，但始終保有劃分疆界的意思，就如《古今注》所說，「封土為臺以表識疆境」。依杜正勝 (1990: 147) 的研究，西周中晚期時，已有在田地上進行封疆的做法，以釐清土地所有權。依此類推，統治疆域間不會沒設立疆界。西周晚期的散氏盤便提供了關於古代封疆的資料，在欠缺天然界限的地方或平地道路上，必有封，詳見杜正勝 (1992: 460)。

<sup>7</sup> 在日常語言使用中，封建幾已成一般的修辭，意指過時的、應揚棄的舊傳統。大陸學界則有循馬克思主義架構的特定用法，亦即用封建指稱以農奴勞動為主要生产模式的社會制度與時代。依此，其判準在農奴是否須無償地在領主的田地上服一定時間的勞役，而不以其是否有自己的生產工具乃至土地為斷。此處筆者無法對這個理論進路適當與否做出整體評價，只想指出，若是按僵固的基礎／上層建築這個觀察圖式推斷說，「封建的」生產模式與筆者此處所稱的封建制度間有必然的因果關聯，顯然無法獲得歷史材料的充分支持。而且這樣的措辭很容易造成歷史語意與分析概念的混淆。事實上，西方著名的馬克思主義史學家 Anderson (1978: 148) 同樣認為，「對整個封建生產模式來說，統治權的切割是構成性的」。

<sup>8</sup> 藉著一一比對西周封建與歐洲 feudalism 的具體事例，Li (2003) 有力地反駁了以往認為兩者間有著平行類比關係的看法。但在筆者看來，他一樣沒有跳出他批判的對象所採取的理論框架，只是改從否定的方向來操演而已。在把比較視為檢視兩者間有無具體平行對應關係的情況下，他自然看不到封建與 feudalism 有何共同之處。事實上，

根本的特徵皆在於統治權的分割，以及由此所架構出的一套等級秩序，其核心在政治的面向上。<sup>9</sup>雖然它往往與相應的社會及經濟制度一起出現，但兩者間沒有必然的因果關聯。<sup>10</sup>循此，封建是當人們控制的疆域擴大後，關於如何行使統治的問題所找到的一個解決。<sup>11</sup>統治主透過分封諸侯來統治個人無法直接行使支配的疆域，諸侯再將土地分封給其屬從統治，並設法藉政軍實力的規定、禮儀規範、契約關係等方式來維持上下的人身臣屬關係，以建立一個等級秩序。

另一方面，官僚制度不單意指分官設職這樣一個分工而已，它同時意指得以將職位、職務與個人區別開來——雖然個人與官職實際的分離，即無私（impersonality）的達成，在歷史上往往落後官僚的出現甚久。官僚制之所以能成為支配問題的解決方案，在它使統治的遂行能夠不恃於統治者在場，它的全面發展因此以互動與社會這兩個不同系統層次的充分分化為前提。唯有在文書作業的基礎上，才可能在廣大地域上實現一貫而切事的官僚統治。因為唯有藉文字此一傳播媒介之助，溝通的潛能才得以在時間與空間上有巨幅的擴大，亦才得以擺脫因個體記憶而來的

這種做法最後總會得出兩者各有特色、無從比較的結論，從而使得比較研究變得沒什麼意義。相對於此，本文選定「統治權的分割」作為參照點，認為唯有在某一能涵攝不同具體事例的抽象觀點下來比較雙方的異同，才能帶來知識上的獲益。

- <sup>9</sup> 關於封建制度的探討早已汗牛充棟，此處無法一一引述與討論。不將 feudalism 一詞局限於歐洲的經驗，並以統治權的分割作為其重要特徵的理論家，例如 Hintze (1970: 86-87)。就中國的例子來說，多數學者皆同意使用此一詞彙來稱呼周代，詳見 Bodde (1965)；Creel (1970: Chap. 11)；Eberhard (1970: Chap. 2)；Hsu (1965: 2-8)。其中，Creel 及 Bodde 也都著重從政治的面向來界定封建，Eberhard 則致力發揮統治／被統治族群的階層分化 (ethnic superstratification) 導致封建的命題。Bodde 還對中世紀歐洲、周代及六朝的情形進行比較，指出一些以往認為導致封建出現的因素，像蠻族入侵、帝國崩潰等，雖使得六朝在外觀上出現類似封建的現象，如帝國的分裂，但並未構成真正的封建，亦即分封的等級秩序。
- <sup>10</sup> 如羅同祖 (1997: 導論及第一章) 認為土地制度為封建社會的基本特徵，故必待農業推廣後，才會出現封建制度。在斷定商代主要仍是以畜牧為主的情形下，他認為商代雖已有許多封建的基礎，但只是形成期，不曾以封建為中心組織。雖然筆者同意他所主張，自周代以政治力量普遍實行有系統的封建後，才步入封建社會的完成期，但立論的基礎卻不同。考古資料顯示，商代已是以農耕為主的社會，而且當封建被界定成一種統治方式時，以畜牧為主的社會亦可能採用此制度 (Polanyi 1979: 248)。Bloch (1961: 442) 則就歐洲的經驗指出，「雖然莊園是封建社會的一個根本要素，但它本身卻是個更古老的制度，而且註定會比封建社會延續得還久。」
- <sup>11</sup> 依 Polanyi (1979: Chap. 9)，封建可分成氏族社會在擴張過程中所形成的原初封建，以及由統一帝國崩潰構成的衰退期兩種類型。依此，統治權的分割雖為兩類型共享的特徵，但唯有對前者來說，封建才是環繞著解決統治問題展開的。就這點來說，中國與歐洲有顯著的不同。

限制，而溝通的事物面向與社會面向也才得以更加分化開來。另一方面，官僚制度的出現也與「權力」這個政治系統的溝通媒介的創設息息相關。相較於直接的暴力使用或實力展示來說，官職必須能夠成為一個和平，但功能上對等的權力顯現形式 (Goody 1988: Chap. 3; Luhmann 1984: 127-128; 1991: 173; 2000: 91-92; Wimmer 1996: 226-227)。

最後，不論分封諸侯或任用行政官僚，都有信任的問題在。一種解決方式是在統治者與封臣或官僚間建立起個人的信任關係，例如透過聯姻；另一種方式則是設立種種制度，如爵等、禮儀規範、質子或監督、制衡的機制，以創造出系統信任來。<sup>12</sup>

就氏族社會出現政治的集中化，並進一步向城邦與王朝演變的過程來想像，人們一開始大概不會意識到要在分封與官僚兩種問題解決間進行選擇，或特別偏好某一選擇。封建秩序毋寧是在舊有結構中出現變異的基礎上，經過選擇性地制度化的過程，而穩定為新的結構的結果。在氏族社會以親屬關係為社會主要組織原則的情形下，統治者很自然會選具有個人信任的親人及朋友做統治的助手，提供建議及幫忙處理行政事務。從今天的眼光來看，這些助手最初只稱得上是家臣，而且一開始時大概是因人設職，而非分官設職。不過，因著統治事務複雜性的增加、分工的需要與代統治者行使支配的必要性，這些個人與職務逐漸有某程度的分離，從而具備了「準官僚」的特徵。隨著統治疆域的擴大，這些人可能被派往統治某一地，因此又有了封臣的色彩。尤其，當統治疆域尚不遑闢時，被委任管理某一地域者與充當行政幕僚、提供統治建議者可能根本就是同一批人，封臣與準官僚間並未有明顯的分化。<sup>13</sup>

不過，對舊有的分支化結構來說，統治疆域的擴大的確帶來變異，因為這意謂人們不再採用以往建立新的、平等且獨立的分支的方式來擴張，而是改為建立較直接的控制。只是，變異的造成不太可能是刻意計劃的結果，也無法單靠某個事件便達成，而毋寧是從舊有結構演變出來，並逐步形成的。首先，所有的事件都是一出現就消失了，而且結構並非事件的聚集或加總，而是處於與事件有所不同的實在的層次上，因此某單一事件是無法造成結構變遷的。其次，事件不可免是在以往現實的基

<sup>12</sup> 關於個人信任與系統信任的區分，參見 Luhmann (1989)。

<sup>13</sup> 周代便有諸侯兼為天子卿士之事，不過為例不多，但列國內的封臣就多亦任職於諸侯的朝廷 (羅同祖 1997: 110; 張隆麟 1997: 51)。

礎上產生出來的，因此受到既存結構劃出的選擇範圍所制約。然而，另一方面，每一事件的發生都形成了某些特定的銜接，從而重新界定了迄今為止的銜接脈絡，因此也回過頭來選擇了結構。尤其，同類的事件不但可一再發生，而且也會跟先前的同類事件建立起關聯。於是，在藉由之前／之後這組區分來安排的自我指涉過程中，事件的銜接會製造出新的可預期性，導致結構的變遷。<sup>14</sup>以中國的情形來說，在進入世襲王朝前便已有階序性的分支宗族系統。因此，所謂的分封最初很可能只是循著既有的建立新分支的做法，但強化其中階序的一面罷了。分封要能進一步被篩選出來成為偏好的問題解決方式，進而建立起穩固的層層分封的制度，有賴於後續事件能不斷強化朝同一方向的結構轉變。

## (二) 封建制度是演化的結果

在諸中心或和平、或衝突的擴張過程中，依傳統文獻的說法，豫西的夏氏族逐漸成為最強的政治勢力，率先建立統治王朝。<sup>15</sup>不過，這時的王朝尚不能以帝國視之，夏王不過是城邦聯盟的共主，絕大多數的城邦應仍保有政治自主性。顧祖禹《讀史方輿紀要》(頁9)稱「禹會諸侯於塗山，執玉帛者萬國」，想來邦國林立當近於實情，但夏王實際領導的邦國數恐怕無法多至萬國之眾，遑論對它們有實際的支配。城邑的考古資料顯示，早期各城的規模相差有限，難謂某一城邦能遠遠凌駕諸多他邦之上。另據古史傳說，太康被篡失國後，其子孫竄逃到東方，為當地的邦國收留，雖然這些邦國因此為夏之篡位者及其子孫所滅，但並不減其它邦國繼續收容夏王室後裔的意願，顯示邦國在政治上有其自主性。後來，少康娶有虞氏之女，藉「田一成，眾一旅」，收夏眾，終復夏祀。以此規模便可收復舊都，可見夏王朝初期不過是相對稍大的城邦。<sup>16</sup>

<sup>14</sup> 參見 Luhmann (1984: 77-79, 102, 188, 388-394)，雖然有時他用的字彙是選擇／選擇的關聯而非事件／結構。此外，前述的討論表明我們所採取的系統論進路不接受傳統把結構／行動者(或所謂施為, agency)視為二元對立的看法，而是認為結構一方面限制了，另一方面也促成了行動，結構與行動(者)之間是相互影響的。

<sup>15</sup> 必須說明的是，雖然考古學者多認為二里頭的考古發現包括夏的遺物，但這至今尚未找到可證明關於夏朝的傳統敘述為真的決定性證據(李學勤編 2004: 296-335)。在本文中，「夏代」或「夏朝」一詞是用來指傳統習稱為夏的那段時期，另一方面則借用做考古上可確認的，介於龍山文化與商朝間，有相當規模的(諸)政權的代稱，而不是指傳統文獻所述，一個由禹開國、一脈相承的「夏」統治王朝。

<sup>16</sup> 相關傳說見《左傳·襄公四年》(頁777-778)與《左傳·襄公元年》(頁1400)的敘述，並參見杜正勝(1992: 264-269)對夏代國家形態的討論。

但或許始自此一契機，夏王朝遂得以將勢力逐漸擴展到東方，慢慢朝帝國的規模邁進。依古本《竹書紀年》所載，夏王曾數度征討及巡狩東方，東方諸夷亦間或來朝。後來成湯似乎便是乘夏桀離開其大本營東巡的機會擊敗他的(杜正勝 1992: 260)。就此看來，武力當是維持共主地位的重要手段。考古資料表明，武士階層在夏代已告形成(杜正勝 1992: 206)，當非巧合。只是由於資料不足，我們無法斷定是否隨著貴族階層的出現形成了穩固的階層分化。對此，在具體證據未出土前，筆者傾向持保留態度。因為上流階層得以穩固下來的一個重要手段是行階層內婚制，而這以存在相當規模的婚姻市場為前提(Luhmann 1997: 674)。以王朝初興的階段來說，除非各城邦間已有頻繁的聯姻網絡，否則此一前提恐怕不易實現。依文獻所述，即便到夏末，夏王室亦只有章、顧及昆吾三大方伯。因此，貴族階層雖已出現，但其與一般平民的界限恐仍有相當的流動性。又三大方伯中，章為彭姓，顧和昆吾則皆與夏同為己姓(杜正勝 1992: 258)。可見在長期征伐與統治下，氏族界限或能在平民與被統治者中日漸泯除，但就統治階層來說，親屬關係卻始終是政權建立的重要框架，此一特徵且貫穿整個三代。

隨著共主實際支配疆域的擴大與政、軍、經力量的加強，原有城邦聯盟的形態便日益向封建帝國的方向演變。但依文獻對夏末三大方伯的描述來看，它們應仍是獨立的邦國，尚構不上分封的例子。就卜辭與金文的資料來看，可以確認商中期以後，不但存在著官僚，<sup>17</sup>而且也有了分封的事實。不過，這時應仍未達到封建制度的階段。<sup>18</sup>首先，如學者指出的，商代雖有周代使用的侯、伯、子、男(及周所無的婦)等頭銜，但這不保證這些稱謂在相異的時代有相同的指涉，何況後世傳述的所謂五等爵(即公、侯、伯、子、男)制度本身未必符於歷史事實(傅斯年 1930)。其次，雖有證據顯示封臣給予商王軍事與行政服務的回報，但兩者間似無明確的人身臣屬關係，商王似亦未對封臣施予監督(Bodde 1965: 51-52; Creel 1970: 32-33; Wheatley 1971: 57-61)。最後，並無跡象顯

<sup>17</sup> 但商代自還稱不上是專業的官僚制度。Hsu and Linduff (1988: 27)提及商代官僚已文武分途，且軍職不只有等級高下，而且也有依功能而來的分化。由於他們所述甚為簡略，未知指那一層級而言。就春秋時期執國政的正卿仍領軍出征，總攬一切軍政事務的情形來說，商代恐難有例外。

<sup>18</sup> 斯維至(1997: 第五章)以建立城邦國家即為封建，故認封建制度至少自商朝便有。筆者不贊同這樣的觀念使用，但同意他自商代起便有國／野與內／外服之別，主張商代已逐漸脫離城邦聯盟形態的看法，詳見下述。

示有層層分封的情形，從而亦無一套將所有人口都納入其中的等級秩序。

從演化的角度來看，這其實不難理解。畢竟，最初問題的重點在於實際的統治，而不在頭銜與等級之別。<sup>19</sup>而且，唯有當貴族／平民的階層分化已經鞏固後，才可能進一步談及貴族內部的等級分化。<sup>20</sup>換言之，是否能從分封的事實進一步演化出封建階序來，還要看階層分化發展的情形而定。就上古時期禮樂制度的發展來看，貴族平民之別固早在商代之前便已出現（湯志傑 2001：44-45），但貴族要能鞏固為世襲階層卻非朝夕之功可及。封建階序則更是在貴族分化出來後，隨著禮逐步發展為一套嚴密規範貴族階層等級的倫理與制度，才慢慢建立起來的。但有理由相信，貴族／平民的階層分化在商代已漸趨於鞏固。首先，可確認商王朝有許多封國，身為貴族的封臣或準官僚的數量已多到足以支持內婚制，使貴族階層封閉起來。其次，墓葬顯示，在商都外，貴族自有獨立的墓區。在商都內，貴族雖與一般人同葬於宗族的墓地內，但其家族卻有一塊獨立的區域（Yang 1986：56，58，61）。再者，貴族與平民各有稱謂，平民且常被徵召服役乃至軍役。<sup>21</sup>最後，階層分化亦反映在居址上，不只貴族與平民間有明確質上的差距，就是依附貴族的工匠相對一般平民來說亦有相當的優勢（Wheatley 1971：66）。

儘管商代的階層分化已為封建制度的出現建立了基礎，但它某程度上依然面臨著官僚統治此一選項的競爭，因為當時並不缺少建立官僚制度的前提。商的甲骨文已是相當成熟的文字，顯示文字的使用當在更早

<sup>19</sup> 相對地，如果我們循著習見的行動論進路，認為封建係周王室（尤其是指周公）計劃的結果，就較難理解及解釋此一現象，也較難看穿零碎的（fragmented）封建社會實際上還是有「一套」社會秩序的（例如見 Li 2003；Reynolds 1994）。必須強調的是，系統理論（及它所採取的演化觀）並未否定行動者的作用，但認為必須從更根本的溝通的角度和更廣泛的系統的層次來理解行動。如 Luhmann（1984：226-230）指出的，為了觀察自己及控制自己的再生產，溝通系統必然會把自己看成（簡化成）行動系統。  
<sup>20</sup> 以歐洲的例子來說，封建貴族階層也是在有了分封的實際做法後，經一、二百年的時間才形成並慢慢有內部等級分化的。而且到貴族階層真正形成時，封地與封臣制反都處於衰退的狀態了（Bloch 1961：Chap. 21，Chap. 25）。雖然歐洲封建制度形成的動力與中國有所不同，但貴族階層的形成需要一段時間卻是共通的。不難想見，某個家族要在社會上被承認為具聲望的世襲貴族絕非一、兩代便能達成——不論其貴族頭銜是如何獲得的。  
<sup>21</sup> 卜辭中對一般平民有小人、工人、巫人等稱謂。以往曾有以商代為奴隸社會，故將巫解為奴隸的說法，但不具說服力。從字形來看，巫所象者毋寧是居於城中的巫人，當指一般平民，而非奴隸（Wheatley 1971：59；Chang 1970：224）。

（李孝定 1992）。就算如一些學者推測的，早期文字主要是作為「神聖文字」而多半應用於宗教事務上，但依《左傳》中人們曾多次引及《夏書》來看，夏朝或已有官方的文書記錄了。<sup>22</sup>至少，卜辭證明商代的確有稱為「冊」的行政檔案。同時，商王周遭環繞著一批帶有家臣性質的準官僚亦是容不容爭辯的事實。<sup>23</sup>不過，後來的發展表明分封諸侯在當時的環境下是更具競爭力的問題解決方式。一方面，這有分支宗族的舊基礎可為憑恃，也不會因變動過大遭致強烈的反對，公、伯、子等爵稱皆係由家內所稱的名號演變而來，正反映出這一點<sup>24</sup>。另一方面，雖然當時已有文字，但整體社會的發展狀況對建立官僚統治來說仍有限制，諸如未有便捷的交通，亦無廣泛的貨幣經濟等。尤其，個人在當時可能依然是社會系統運作上主要的參照點，可以說還不存在著角色，<sup>25</sup>以致人們未曾想過發展出系統信任的機制來監督官僚，擴大官僚制可能的應用範圍。

於是，當疆域實在擴展到不宜再假準官僚（家臣）之手來統治時，<sup>26</sup>商王不過是沿著舊有分支宗族的途徑來分封諸親信，而不是按一套早安排好的等級秩序來分封。也正因此，商王與封臣間雖有階序上的差異，但封國仍保有獨立性。不同以往的是，商王會設法保有對封臣施以控制的能力。這時，維繫統治主／封臣關係的憑藉，除了親屬連帶外，實際利害考量的角色亦不容忽略。Fredrik Barth（1959）關於分支宗族的研究指出，團體連帶往往繫於成員身分的策略選擇是否能帶來好處，親屬關係至多只是為這些策略選擇的賽局定下遊戲規則而已。就商代來說，商王一來是氏族內的主幹宗族，在諸親屬團體內本就居於領導地位，同時

<sup>22</sup> 例如見《左傳·昭公十四年》（頁1175）及《左傳·文公七年》（頁456）的記載。

<sup>23</sup> 從商周兩代的官職名稱（如宰、膳夫、僕、小臣、尹等），很容易可以看出官僚多半從統治者身邊親近之人演變而來，其初期當有十分強的家臣色彩（Creel 1970：Chap. 6；Hsu and Linduff 1988：230-233；斯維至 1997：第13章）。另 Wheatley（1971：52）則引 Weber 家產制（patrimonialism）的概念來描述商代的政治結構。

<sup>24</sup> 公者，君也；伯者，長也；子者，王之子也。另男為附庸之號，唯侯原為射侯（鵠的）之意，引申為斥侯，方符守土建藩之士的稱謂，詳見得斯年（1930）。

<sup>25</sup> 這可從公子、公孫、君子等詞彙意涵的演進上看出來，這些詞原本都是對統治者子孫的具體指稱，但後來卻往往成了「在位者」的泛稱，這當是角色與個人分化的結果。

<sup>26</sup> 由此出現文獻上所稱的內、外服之別。內服即商王直接統治的地區，即周之王畿，其中包括官僚的采邑。Creel（1970：364-65）以西周文獻中不見「畿」字質疑王畿的存在，筆者認為其論證過於刻板。周天子統治的地區雖不若傳世文獻所言「一圻千里」那般方正整齊，也可能不稱王畿，但其直接統有一塊對諸侯來說為大的地方則是確切無疑的。自商以來即已如此，否則，封建階序無由建立。以商朝武功最盛的武丁來說，所征服的邦國便有納入直接管轄而非分封給子姪者（杜正勝 1992：242-243；那義田 1981：440-441）。

又保有最強大的政、軍、經實力，此所以各封國在享有自主之餘，仍不不時聽命於商王的緣故。一來其力量不足以與商王對抗，再者遭受到外敵入侵時，更需向商王求救。表示效忠並保留由商王領導的親屬團體的成員身分有其現實上的利益。但另一方面，商王與封國間卻也不時兵戎相見，從封臣的爵稱可以斷定這之中且有始封者為商王子姪的封國。這突顯出以親屬關係來建構及維繫政治秩序有時而窮，同時也表明商代基本上仍處於城邦聯盟與封建帝國的過渡（杜正勝 1992：240-250）。<sup>27</sup>商王雖能憑藉軍政實力始終保持相對優勢，但並未真地建立一套等級階序，其領導地位且時而受到挑戰。

另外，從商王廟號的訂定是依一定的親屬制度與婚姻制度的分類原則此一前提出發，張光直（1994：第 7-9 章）發現商代的王位繼承符合人類學「祖孫世代相結合的原則」。<sup>28</sup>他推測這是行族內父方交表婚制的結果，並認為王位因此主要由商王族內政治力量最大的兩個分支交替繼承著。儘管張氏的研究引發不少對此一現象有不同詮釋的研究結果，但商王室行內婚制以及王位由族內不同的分支繼承卻是大家都同意的（陳其南 1990：第 7 章；Wheatley 1971：96-98）。就此而言，內婚雖可使整個領導階層的界限鞏固下來，有助封建階序的建立，但交替執政無疑妨礙了封建階序的形成，因為權威並未完全累積在商王的職位上，政治集中化相當程度仍受限於氏族社會共治的遺習。而且，如此一來，人們的心力可能多用於內部的權力鬥爭而非對外開疆拓土上，建立等級森然的封建秩序因此不是政治運作的重心所在。

不過，一旦出現分封的事實，是有可能在長期演化過程中逐漸朝凝結出等級秩序的方向演變的。<sup>29</sup>因為各邦或因其戰略地位重要與否，或因與商王的遠近親疏關係，統治的封地會有大小之別，再者其實力在對外或彼此的爭戰過程中也會有所擴張與萎縮，所以各邦間會出現強弱的差別。於是，在整體社會狀況仍不利於官僚制發展的情況下，伴隨著階層分化的鞏固，這些此起彼落或勝或敗的個別事件便可能交織成結構轉型

<sup>27</sup> 以現有材料來說，我們無法斷定商王與交戰的封臣的血緣親近程度，數代的區隔或是較合理的推測。無論如何，這表示，在沒有其它制度的輔助下，光靠血緣關係不足以建立一套穩固秩序。

<sup>28</sup> 按此一概念出自 Radcliffe-Brown (1952：69)。

<sup>29</sup> 唐柳宗元的《封建論》就已提出封建是長期鬥爭中由下而上逐漸形成的觀點了（杜正勝 1998：15-17）。

的過程，逐漸建立一個現實上的等級階序。然後，作為對此一等級階序進行自我觀察產物的階層禮制規定便可能進一步凝結出來。<sup>30</sup>它們對此一等級秩序進行正當化，賦予其語意的支持，同時也變成期望結構的一部分，反過頭來規定運作的選擇範圍，指引接下來的運作。一旦形成這樣的禮制，封建秩序就同時在結構與語意上獲得了穩固的基礎，從而不是不可逆的趨勢。

現實上的等級秩序至遲到商代晚期已經形成。一方面，城邑的考古資料顯示，商代各城邑間大小已甚為懸殊（杜正勝 1992：241）。再者有商王封周文王為西伯，即西方諸侯之長的例子，顯示諸侯間有等級差別。但由於甲骨文未發現有關會盟的占問，難以確知當時是否已有穩固的諸侯等級階序。對照「禮」此一觀念的發展來看，當時縱建立了與現實等級階序相應的禮制規定，恐怕仍未構成一套貫穿所有生活領域的封建秩序。徐復觀（1994：42-47）指出，周初的文獻分別使用「殷彝」與「殷禮」來指稱商代的典章制度與祭祀的行為儀節，顯示宗教儀節、階層身份規定與政治制度之間的關聯仍未緊密到產生一套貫穿各個不同社會領域的一般化階層倫理。<sup>31</sup>以現有資料來看，成熟的封建秩序基本上

<sup>30</sup> 此一判斷建立在運作先於觀察的一般假定上。當然，這並不排除，觀察的內容有時可以超越既存的現實，指涉到未曾實現的、想像的運作。不過，這往往是在已有一定的運作與觀察的基礎下，方才有其可能。禮制的發展與關於禮制的論述，正具有這兩個不同的面向。在此，筆者想援引 Koselleck (1984：Chap. 14) 區別的經驗空間 (Erfahrungsraum) 與期望界域 (Erwartungshorizont) 這一組概念來說明。禮制開始發展時，基本上是社會運作的一環。藉由對這些運作進行觀察，才逐漸整理出一套關於禮的論述，從而形塑出一種秩序。因此，初期的禮制主要取向於過去，建立在經驗空間的基礎上。然而，隨著情境變遷，人們可以在既有經驗與論述的基礎上加入新的、想像的元素，引進期望的界域，希望想像的規定成為未來運作的藍圖。戰國以來有關禮制的各式論述，便有很強的未來取向的色彩。這些論述雖不無經驗的依據，而非全然的虛構，但多半是在編撰已逝秩序的情況下，一方面將舊制度理想化，一方面仍待實現的大一統帝國構思一套理想的制度。傳世禮書多成書於戰國之後，因此我們往往難以區辨，它們所描述的制度究竟是過去曾經實行過的制度，還是理想化了的舊制度，或甚至根本就是憑想像描摹出來的制度。

<sup>31</sup> 按禮字由豐字發展而來，不見於甲骨文。豐字係象二玉在器之形，指行禮之器，禮字在周初的用法則指祭祀的儀節。彝原意為宗廟常器，因此引伸有常的意思，進而被用來指稱制度與典則。一直要到西周中晚期，禮字才在原有祭儀的意涵上吸收並逐漸取代作為制度指稱的彝的觀念，而被用以指稱一般性的制度與行為規範。儘管禮字在意涵上有此一演變，並不妨礙我們把禮或禮制的概念也用來指周代以前有關祭儀或一般行為規範的發展。一方面的確存在相應後世禮字所指稱的運作，只是未達到經由自我觀察建立起反省式的語意指引的程度。其次，先於禮字被人們用來指制度典則的彝字的原意亦是禮器，可以想見其意涵的演變當與禮字類似。因此，筆者認為不能說周代之前沒有禮或禮制的發展，而是它們尚未獲得作為整個社會秩序建構的張本的地位。

要到周翦商後，再經一段時間的發展，亦即大概到西周中葉才形成。

### (三)武裝殖民作為周代封建的核心

封建制度之所以在周代得到全面開展，一方面是建立在商代已有的基礎上，<sup>32</sup>但更重要的可能是少數統治多數此一現實情境使然。周人整個東進運動的特色可以杜正勝（1998）所說的「武裝殖民」一詞來概括。但這只是表示以武力作為征服的手段與統治的最後憑藉，實際上在面對統治廣土眾民的問題時，自無法事事訴諸武力的直接使用。此一情勢迫使周人採用封建的方式來統治，一方面在重要戰略據點「作邑」，使之具有獨立作戰的能力，把有限人力做最充分利用，設法由點的連結進一步擴展成面的控制。另一方面則承認原有在地氏族（城邦）的地位，保留其原有社會結構，謀求與其和平相處。如此一來，不論是周王室新封的封國，或是原有的在地城邦，相對周王室來說在政治上都享有相當高的自主性，統治權的分割於是無可避免。

依《史記·周本紀》（頁 127）的傳統說法，周人封建為武王克殷後，封同姓、功臣謀士、先聖王之後而畢於一役。今人的研究則表明，武裝拓殖其實終有周一世不曾中止，分封的高潮則在成、康兩代（杜正勝 1992：333-394，480-507；1998；徐復觀 1985：19-33）。武王雖擊敗商紂，但殷人的勢力並未因此受致命打擊，是以武王在初步奠定共主的地位後，仍不得不封商紂之子，而只能「使其弟管叔鮮、蔡叔度相祿父治殷」（《史記·周本紀》，頁 126）。這種情形除了跟周人相對殷人來說是少數有關外，在筆者看來，顯然也涉及上古城邦時代戰爭的性質，以及當時的宗教觀念。依周人投射出的理想秩序來說，臣服與否的標準只在是否按時奉獻祭祀所需的貢品，對不入貢的異族甚且是不能動干戈，而只能施以道德勸說的。<sup>33</sup>實際的情形當然不是如此，但依可考見

<sup>32</sup> 雖然筆者贊同 Creel (1970: 338-342) 所說，周貴族階層是在克商後經一段時間才建立的，但無法同意他說殷周二代間有斷裂。一方面考古資料證明，有殷貴族在周代繼續保有貴族身份的例子，如所謂的微史家族（杜正勝 1992：518-539；呂文都 1992：40-49）。另一方面，殷周二族在文化上固有不同之處，然並無絕大差異。周原出土甲骨刻辭載有王祭祀商王成湯、文丁等之事，不論行祭祀之禮者是周王或商王，皆可證明在周臣屬商的階段，兩者有共同的文化傳承（杜正勝 1992：305-306）。另依《尚書·洛誥》、《逸周書》及大盂盃銅器銘文，武王克商後，即在殷之舊地依殷禮祭其上帝與祖先（Hsu and Linduff 1988：100）。可見周在取得政權後，仍是繼承商的禮儀。

<sup>33</sup> 服指贖貢，即所承擔的義務。就華夏之外的異族來說，蠻夷被歸為「要服」，只要求

的資料，上古時代的確少見掠奪式的戰爭，夷滅全族者更是罕有聽聞。以傳說中華夏與東夷的代表性戰爭，黃帝與蚩尤之戰來說，戰後華夏即與同屬東夷的少皞取得和解，未聞有滅族之事。商湯在滅夏前雖曾先後擊敗其三大方伯，但並未滅其國家。即便就後世我們所知的滅國的情形來說，往往也僅只是滅其宗廟，或再誅除其統治者家族而已，多不及於一般人民（杜正勝 1992：258；1998：30-31，130；勞思光 1986：27-30；Creel 1970：207）。依《左傳》所述的春秋時代的情形來說，戰敗國有三種可能的遭遇：一是淪為戰勝國的附庸，二是其居民被贈予他國當做奴隸，最後一種可能則是其居民被納為戰勝國的一般平民，並往往伴隨著遷徙，有時只遷走貴族，有時則是舉國遷走（Hsu 1965：60）。<sup>34</sup>

這些對待戰敗國的不同方式，反映出人們在權衡此世與彼世可能的反抗力量後可能有的選擇。依當時的宗教觀念來說，滅絕他族的後嗣使其祖先無法得到祭祀供奉的話，這些因受苦而被激怒的神靈將會對滅其後嗣者施以報復。<sup>35</sup>因此，戰勝國往往不會誅滅戰敗國的統治階層，而只是毀去作為其認同中心的宗廟，並將他們遷往他處，以切斷他們與原有臣民的聯繫。而且，就算是施以殺戮的話，往往也不會趕盡殺絕，而至少會讓其宗族中有人得以繼續奉祀祖先，以避免其祖先神靈的報復。<sup>36</sup>但由於藉宗廟凝聚起來的只是統治者數代之內的親族，其現實上的反抗能力有限，因此可率爾地將其毀滅，以根除神靈與現世的溝通管道。相對地，戰勝者就不敢摧毀作為所有國人認同中心的社，以免激起強大反抗，而只會以砍除其上的樹或覆以屋頂，阻絕神靈與現世的溝通或限制其力量的擴展。<sup>37</sup>

「歲貢」，戎狄則被歸入「荒服」，只要求表示臣服而無任何實際的負擔。詳見下述。

<sup>34</sup> 但在對待華夏與異族上有所不同（Creel 1970：207-208）。

<sup>35</sup> 如晚出的《墨子·明鬼下》（頁 237）有下列記載：「且禽艾之道之曰：『得魂無小，滅宗無大』。則此言鬼神之所賞，無小必賞之；鬼神之所罰，無大必罰之」。

<sup>36</sup> 此所以神農、黃帝、堯、舜之後在周初仍存在而得以受封之故。周人分封這些先聖王之後固有強化自身政治正當性的意圖，但若被滅之國無後代可奉祀其祖先，佔居其地者（不論是否滅其國者）亦需主動負起祭祀的責任，即《禮記·王制》（頁 227）所說「天子諸侯，祭因國之在其地而無主後者。」

<sup>37</sup> 《尚書·湯誓》（頁 109）已有「湯既勝夏，欲遷其社，不可，作夏社」的記載。《禮記·郊特牲》（頁 421）則說「社祭土而主陰氣也... 天子大社必受霜露風雨，以達天地之氣也，是故喪國之社屋之，不受天陽也。」另見《公羊傳·哀公四年》（頁 619）與《穀梁傳·哀公四年》（頁 1161）中相近的說法。關於社作為國人認同的中心，參見杜正勝（1992：624-627）。

緣於上述宗教觀念對大肆殺戮做法的限制，周人雖可一時以少數戰勝多數，卻無法逆轉人數上的劣勢。因此，周人後來雖能以鎮壓、懷柔的兩手策略取得穩固的統治地位，但事實上一直處於面對潛在外部威脅的情形中。在東方未定，尚不能大行分封以鞏固征服的成果前，尤其如此。像武王去世後，他分封的管、蔡叔便偕同殷人之後叛變，挑戰當時以周公為首的宗周勢力，於是有周公東征之舉。一直要到成、康之世，東方才大致底定。但正是這種少數征服多數，及外部威脅不斷的情形，促成了封建階序的建立與穩固。一方面，周王室「封建親戚以藩屏周」（《左傳·僖公二十四年》，頁344），在親屬關係的基礎上分封諸侯來拱衛宗周，並依次拓展其統治疆域。其次，由於始終存在外部威脅，使周王室及其封國在親屬關係外，再添上一道強大的凝聚力量，強化了封建階序的穩定性。相對地，殷氏族由於喪失了共主地位，其氏族內部成員身分選擇的賽局規則因此改變，所以我們可以看到許多殷人選擇與周人合作，被納入周人所建的封建秩序中（杜正勝 1992：509-542；呂文郁 1992：40-52）。這也顯示了，當時人們實際上的認同層次至多只及於有切身利害關係的宗族而已，而少及於氏族，遑論仍在建構中的「國家」了。<sup>38</sup>

不過，封建階序的建立卻也不是朝夕之功可及。商代雖然已為封建制度鋪平了道路，但周本身貴族的形成畢竟需要時間。而且周初在東方的勢力仍不穩固，只有呈點狀散佈的軍事與行政中心，尚未能將其統治擴展成面，故縱有層層分封的情形，其規模亦不大。後世關於各等級諸侯封地大小的敘述雖有所出入，但基本上不脫方百里、七十里、五十里這樣的格局。<sup>39</sup>以這樣的規模來說，其內部勢難以再做多次的分封。不過，筆者推測，這些規模表示的或是分封初期各等封國實際所能控制的疆域大小。周王很可能另劃有封國的勢力範圍，留待各國自己去努力開拓，這也正是封建的原始用意。此所以我們也可以在文獻上看到齊、魯初封便有方五、七百里的說法。<sup>40</sup>所以，封建階序是在各封國藉層層分封逐步

<sup>38</sup> 氏、宗族在此皆係分析的概念，而非遵循歷史語意的指涉來界定。氏族指自認有共同祖先的人群，宗族則指可進一步辨認出成員彼此間明確的親屬關係的人群。

<sup>39</sup> 例如《孟子·萬章下》（頁272）：「天子之制，地方千里，公侯皆方百里，伯七十里，子、男五十里，凡四等。」另見《禮記·王制》（頁207）、《管子·事語》（頁1000-1001）。依推估，周代方百里之地約當2283.3平方公里，方七十里之地約當1118.8平方公里，換算方式見呂文郁（1992：14）。

<sup>40</sup> 參見《晏子春秋·內雜下》（頁297）、《禮記·明堂位》（頁525）及《史記·漢興以來諸侯王年表·序》（頁801）的敘述。這之中或不無後世為表彰其先祖的勤勞，

擴展勢力的過程中建立起來的，這自然需要一段時間。<sup>41</sup>相應地，征服初期人們看重的是對臣服之民的統屬，諸封國且常遷徙不定。殆勢力鞏固後，人們才轉而著重疆域的領有（Hsu and Linduff 1988：158-163，274-275）。對照前述禮的觀念的發展以及今人關於周代身份禮制發展的研究來看，<sup>42</sup>筆者認為，封建秩序的形成當不早於西周中葉。<sup>43</sup>

## 二、封建帝國的形式特徵及有助於其穩定的因素

從系統分化的角度來看，封建帝國是由階層分化與中心／邊陲-分化這兩種分化形式結合而成的，階層分化不但存在於每個中心內部，而且各個中心又共同組成一個等第秩序。以下，筆者將就鞏固了的封建秩序來立論，釐清其成熟形式的特徵，兼論及有助於此一形式穩定的因素。

### (一)國／野之別與等第秩序

春秋時代的人會如此描述封建階序：「王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣輿，輿臣隸，隸臣僚，僚臣僕，僕臣臺，馬有圉，牛有牧，以待百事」（《左傳·昭公七年》，頁1105）。<sup>44</sup>筆者認為，當時雖有明確的身份等級階序，但實際上不太可能如上引文般地等級森嚴。畢竟，周代的封建階序是逐步演化而來再系統化的，並非自始即按某一規劃實施。<sup>45</sup>依今日的理解來說，當時主要的階層界限當在貴族／平

故誇大其初封之地大小的可能。例如管仲說：「昔召康公命我先君大公...賜我先君履，東至于海，西至于河，南至于穆陵，北至于無棣」（《左傳·僖公四年》，頁236）。但依《管子·小匡》（頁392）所述，齊國在長年的擴張後，到了春秋戰國時期，其疆域也不過才「南至於岱陰，西至於濟，北至於海，東至於紀隨，方三百六十里」而已。

<sup>41</sup> 西周銅器銘文可見周王為王畿內采邑冊封家司馬的記載（呂文郁 1992：149）。以此類推，諸侯國內的再次分封或雖晚些，但西周時當已有層層分封的情形，非如呂文郁（1992：140-141）所言，必待晚到兩周變動之際。可參考 Creel（1970：371-375）所引的資料。

<sup>42</sup> 關於禮觀念的發展，參見註31。依杜正勝（1989）的研究，周代身份禮儀的發展大致經過四個階段，（一）西周早期禮而未制，（二）西周中期禮制萌芽，（三）西周晚期至春秋早期禮制完備，（四）春秋中期以下禮制崩壞。

<sup>43</sup> Hsu and Linduff（1988：147）亦認為西周中葉已發展出封建禮儀的系統化與位階的穩定化。

<sup>44</sup> 其中，士以上為貴族，皂為穿黑衣服的衛士，輿是眾庶，隸以下為不同等級的刑徒和奴婢。此處採用杜正勝（1990：38）的解釋，另可參考斯維至（1997：113-114，134-135）的說法。值得提醒的是，此十等分法中未將工、商列入。

<sup>45</sup> 《史記·齊太公世家》（頁1480）說太公東就國，「夜衣而行，黎明至國，萊侯來伐，

民之別與國人／野人之分，接下來才談得上各階層內部的分化，如諸侯與卿大夫之別。至於奴僕基本上是排除在一般人之外的，不太可能如上述般不僅列入，甚至還分出幾種等級來。「公食貢，大夫食邑，士食田，庶人食力，工商食官，皂隸食職」（《國語·晉語四》，頁443），不同類等的人各依其所司為生，毋寧較近於當時的實情。

國／野的區別反映出城邦時代一個基本的系統分化形式：中心／邊陲。中國上古時代所謂的城邦有兩條界限，裏圈是城垣，所形成的城即狹義的國；外圈是封疆，它圈出的整個區域才是完整的城邦，即廣義的國。<sup>46</sup>介於城牆與封疆間的區域通常泛稱為野，細分的話，則鄰城之處為郊，再來才是野鄙以迄封疆。<sup>47</sup>住於城中者即泛稱為國人，但不包括貴族在內，其身份遠較住於城外，從事農業耕作的野人（或稱鄙人）為高。他們構成當時社會的中堅，享有從軍的權利與影響政治決定的能力。<sup>48</sup>國人之所以能享有這樣的地位，依推測當跟城邦初興時，國人與統治階層大概皆屬同一氏族有關。城邦的興起雖意謂著政治集中化與貴族／平民的分化，但先前分支分化社會講求平等與攸關全氏族的大事由諸人共

與之爭管丘」。另《禮記·檀弓上》（頁97）述及「太公封於營丘，比及五世，皆反葬於周」。雖然今日的研究表明，姜太公不可能親赴齊國受封，但這種戰戰兢兢，若情勢不宜隨時準備掉頭西回的情形，毋寧正是周初的寫照。所以，即便周人自始便有全盤的封建計劃，也不可能按計劃一一實現。

<sup>46</sup> 就此而言，當時雖尚稱不上有疆域國家(territorial state)，但各國實已有清楚的疆界。儘管國與國間往往不相毗鄰而留有所謂的隙地。在筆者看來，當時之所以未發展出疆域國家的形態，主要固是觀念的問題，但可能也跟統治媒介的發展有關。直到春秋時代，各國邊疆雖設有關塞，但平時並未派兵駐守。在廣義與狹義的國之間，人們看重的是作為政經軍中心的城。是以容許別國軍隊進入本國封疆內，假道而過。只要不是兵臨城下，就不覺得領土受到侵犯（杜正勝 1992：461，595）。無論如何，若以城邦的實際統治能力有限，未能實現境內和平化而否定城邦作為國家的資格，筆者以為是錯用判準，因為現代國家也未必能做到這一點。至於從國家獨佔所有合法的武力這個韋伯的定義來看，城邦時代的貴族仍擁有自己的武力，自稱不上是國家。但筆者認為這相當程度上與集權及分權間的制度選擇有關，而且戰國以來的趨勢便是朝集權的方向發展。

<sup>47</sup> 依《周禮》的行政建制來說，則國與鄙都屬鄉，以外方為遂，遂上尚可有公邑、家邑、大都、小都之別，但基本上都是分布在野上的聚落（杜正勝 1990：98）。

<sup>48</sup> 關於國人與野人的身份差別，以及國人與政的情形，詳見杜正勝（1990：38-40；1992：470-477；1998：第2-3章）；徐復觀（1985：34-40）。另可參考斯維至（1997，第7章及頁315-318，330-334）略有不同的說法。須強調的是，國人與政並非緣自禮法的規定，而是憑其力量獲得事實上的認可。就尚武作為封建時代的重要表徵來說，從軍是高貴的權利而非義務。關於步騎兵引進前的戰爭形態及貴族的戰技訓練內容，參見Hsu（1965：68-69）。又國人雖是軍隊的主力，但並非專業的戰士，其武裝配備，亦多由統治者供給。隨著社會情境的改變，始有徵兵之舉，並帶動了社會結構進一步的改變。

決的習慣多少有所遺留。<sup>49</sup>之後國人的組成雖不再限於同氏族之人，但國人作為一個階層所取得的身份地位並未因此而改變。尤其，因被征服而整批歸附成國人的宗族或氏族往往保有其領導結構，他們所具備的實力亦不容統治者不正視。當周人以少數征服多數時，所憑仗的正是這批作為軍隊主力的國人，更奠定他們日後在封建秩序中的地位。<sup>50</sup>周初領導者常流露出對民心動向的重視，與春秋以來統治者主要將目光擺在強宗大族或公卿大夫的威脅上構成明顯對比，多少應與周初的征服情境有關。<sup>51</sup>

國／野這組原則性的區分會再應用到它自身上，以致出現國中有國的情形，<sup>52</sup>構成層層分封的階序。這種「再進入」的情形也反映在稱謂上（杜正勝 1992：451-452，546，633）。<sup>53</sup>例如，邑、國、邦、封原則上可互訓，皆指邦國，但「大曰邦，小曰國，邦之所居亦曰國」（《周禮·天官冢宰》大宰條鄭玄注，頁26）。另外，邑雖也指邦國，但其最廣義的用法不過指人群聚居之地，而與田對稱，所謂「田多邑少稱田，邑多田少稱邑」（《公羊傳·桓公元年》，頁40）。因此，只要是圍有城牆的聚落都稱得上是邑，其中，「凡邑有宗廟先君之主曰都，無曰邑」（《左傳·莊公二十八年》，頁196）。是都即卿大夫的采邑，為國中之國。在封建秩序開始鬆動後，往往就有「大都耦國」（《左傳·閔公

<sup>49</sup> 《尚書·盤庚》所載盤庚聚集國人勸誘其贊同遷都的事蹟，即是一著例。又商、周兩代宮室建築中，都有接見庶民大眾的固定場所，如前述盤庚勸誘遷都之事即見於「庭」（宮室中露天的中庭）。到了周代，「天子及諸侯合民事於外朝，合神事於內朝；自卿以下，合官職於外朝，合家事於內朝」（《國語·魯語下》，頁227），即在外朝接見國人。另《左傳·昭公五年》（頁1087）載有「昭子即位，朝其家眾」。可見自天子以迄卿大夫，皆有接見臣屬，聽其意見的特定場所。在不同場合辦不同的事，接見不同身份的人，正反映封建的階序等差（杜正勝 1992：185-186，767-768；呂文都 1992：152-153）。

<sup>50</sup> 周統治者威脅利誘國人伐商的言辭例如見於《尚書·泰誓下》（頁157）：「爾聿士，其尚迪果毅，以登乃辟，功多有厚賞，不迪有顯戮。」

<sup>51</sup> Creel（1970：340）有類似的觀察，但他只把目光放在周初統治者面對統治作為多數的殷人時的不安上。如徐復觀（1994：20-30）指出的，「憂患意識」與周初統治者重視一般庶民的確有所關聯，但此一想法背後有更一般性的面向，與天命的觀念相連繫，並在克殷之前就有了。例如伐商之前，周的統治者如此向其國人訴求：「以爾有罪，底天之罰，天矜于民，民之所欲，天必從之」（《尚書·泰誓上》，頁154）。並見下述。

<sup>52</sup> 這一方面指國一字廣、狹義的不同用法，同時也指封建制度下，封國內必然同時並存著獨立的政治單位的情形。但筆者的看法稍異於杜正勝，不把國內之國也視做「城邦」。

<sup>53</sup> 須提醒的是，隨著時代的演進，原本可互訓的諸泛稱逐漸固定下來成為指稱不同等級統治機構的專稱，詳下。

二年），頁 221）或是「奔邑」（即脫離原屬關係，另行投靠他國）的情形（杜正勝 1992：452，642-645；1998：113-115；呂文郁 1992：245-247）。

許多這樣或大或小，大中帶小的中心彼此交錯所組成的階序網絡，方構成所謂的封建帝國。其中，大中之小可等同於小中之大，是以上國之卿可與小國之君相埒。<sup>54</sup>不過，依今人關於五等爵的研究，各中心間的等級關係並非如戰國以來人們所設想地那般明確而當然地是按公、侯、伯、子、男的爵稱而來。<sup>55</sup>公、伯、子等稱謂事實上並不限於只作爵稱使用，而是或作尊稱之用，或也用來指稱特定的親屬關係。另外還有像諸侯、群公等詞彙，顯示公、侯的爵稱在一些語脈中也常作為泛稱使用。這種稱謂上的混亂，毋寧正是現實演變的結果，同樣的情形也可見於歐洲的封建時代（Creel 1970：328-329）。<sup>56</sup>但爵稱上非整齊劃一並不表示當時諸侯間沒有明確的等級區別，諸侯會盟必依等次排列，在《春秋左傳》中乃斑斑可考的事實。<sup>57</sup>因為，等級階序正是封建秩序的核心，就諸

<sup>54</sup> 如《左傳·成公三年》（頁 646）：「次國之上卿，當大國之中，中當其下，下當其上大夫。小國之上卿，當大國之下卿，中當其上大夫，下當其下大夫，上下如是，古之制也。」

<sup>55</sup> 傳統說法可以《孟子·萬章下》（頁 272）的說法為代表：「其詳不可得聞也。諸侯惡其害己也，而皆去其籍。然而柯也，當聞其略也。天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子、男一位，凡五等也。君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。此班爵之制也。五等通於天下，六等施於國中。天子之制，地方千里，公侯皆方百里，伯七十里，子、男五十里，凡四等。不能五十里，不達於天子，附於諸侯，曰附庸」。筆者認為，孟子的歸因不具說服力，他的原意恐怕也只是趁機對春秋以來各國紛紛僭禮，以致原來的階序秩序紊亂的情形進行譴責而已。蓋等級區別既是封建秩序得以建立的根本原則，當貫穿各生活領域，落實為各階層應對進退之節，不可能仍需時時查閱典籍以為指引。孟子去古未算遠，卻依然弄不清楚，其原因當在這些爵稱本就是演進而來。是以等級雖存在，但與爵稱未必有對應關係，而爵稱間雖有等級差別存在（如公、侯明顯高一等），也未必有一整齊的階序。筆者以為，戰國以來之所以建構出五等爵的說法，一來是試圖將過去的現實系統化，另一方面也是在戰亂頻仍的情況下企望恢復秩序，尤其是穩定的階序，故而同時將舊秩序理想化的結果。關於五等爵的研究，可參見傅斯年（1930）、瞿同祖（1997：60-72）及 Creel（1970：325-330）。

<sup>56</sup> 甚至「王」這個稱謂亦非周天子所能獨享，西周金文中即有不少諸侯自稱「王」的例子，這些諸侯且多住在王畿所在的渭水流域。學者一般推斷他們是同周天子無受封和統屬關係的他邦君長，而且有些很可能是與周一起克商的盟友（王明珂 1997：217-218）。

<sup>57</sup> 例如《春秋·隱公八年》（頁 40）：「宋公、齊侯、衛侯盟于瓦屋。」《桓公十二年》（頁 100）：「公會杞侯、莒子，盟于曲池。」《莊公十六年》（頁 160）：「會齊侯、宋公、陳侯、衛侯、鄭伯、許男、滑伯、滕子，同盟于幽。」由排列順序來看，

侯的爵位作為國家等第的象徵來說，它們不但表明了各封國按禮制所能擁有的力量，同時也規定了必須承擔的義務輕重。《左傳·昭公十三年》（頁 1165）載有子產在平丘之會上向當時的霸主晉國力爭鄭國所需承擔貢賦多寡之事，他說「昔天子班貢，輕重以列，列尊貢重，周之制也。卑而貢重者，甸服也。」不願以男爵而擔公侯之貢，晉最後終讓步，可見爵等制度確非虛構。<sup>58</sup>

貢賦之多寡固與爵等有關係，但同時受到因地制宜的考慮所調節。離王畿路程的遠近是其中的一個因素，但並非如《周禮·夏官司馬第四》（頁 441）所說，以王都為中心，除近畿千里外，接下來每隔五百里依次劃為一服的九服制（國／侯／甸／男／采／衛／蠻／夷／鎮／蕃）。<sup>59</sup>同樣是社會自我描述的產物，《國語·周語上》（頁 2）祭公謀父的一段話便顯得較有憑據：「夫先王之制：邦內甸服，邦外侯服，侯、衛賓服，蠻夷要服，戎、狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，賓服者享，要服者貢，荒服者王。日祭，月祀，時享，歲貢，終王，先王之訓也。有不祭則修意，有不祀則修言，有不享則修文，有不貢則修名，有不王則修德。序成而有不至則修刑。於是乎有刑不祭，伐不祀，征不享，讓不貢，告不王。」實際的情況大概未能如上述般的例行化，各國按一定的週期承擔貢賦，也不會和平到不對異族施以斧鉞。但以路程遠近與納入封建秩序深淺程度的不同來調整徵收貢賦的方式與多寡，毋寧是合理的。對照《左傳·定公四年》（頁 1332）「啓以商政，疆以周索 … 啓以夏政，

顯示至少存在著公、侯跟子、男兩個有差別的等級。另見杜正勝（1992，頁 468-469），瞿同祖（1997，頁 60-72）。

<sup>58</sup> 依推測，實際上大概只有三個等級，方較符合其它文獻或禮書中各種有關大國、次國、小國三等級的說法或規定（杜正勝 1990：35；1992：468-470）。

<sup>59</sup> 黃仁宇（1993：16；1989：32-36）據此說周代及中國此後的制度是所謂間架性的設計（schematic design），「用簡單的數學觀念，夾帶著一種幾何圖案，向真人實事籠罩過去」。就周代來說，這恐怕不符事實，周人建立的少數統治的封建帝國之所以能長期維繫，相當程度應是因地制宜的緣故，不能將各地的變異只看成是遠就現實或妥協的結果。另外，以結果來看，西周滅亡主要是因為周人東進後，日漸華夏化，以致和原來的盟友「戎」產生穿不斷、理還亂的族群政治問題（王明珂 1997，第 7 章）；而除了楚、吳、越等興起於南方的異族外，春秋戰國時期的重要國家皆係用原來的封國，不可謂封建制度不成功，這恐怕也不是一句間架性的設計所能解釋的。忽略各地差異，要求懷遠同一套規則，毋寧是官僚制度的邏輯，而非封建制度的原則。周代封建秩序雖以同一套禮樂制度為基礎，但其重點在於等級差異。至於嚴許或容忍制度規定與現實間種種妥協與變通的現象，筆者認為應從中國人的思考模式與行事邏輯此一更廣泛的面向來說明，因為這不單是政治領域中才有的現象。關於此一問題的討論，可參考鄒川雄（1995）。

疆以戎索」的敘述來看，這很可能也是因應各地社會經濟發展狀況不同而不得不的結果。對營農業為生的地區，統治者方能「度其隰原，徹田為糧」（《詩經·大雅·公劉》，頁444）。在以畜牧漁獵為謀生主要方式的地區，人們時時遷徙，統治者不易掌握其人口與土地，則只好按年成徵貢（杜正勝 1992：367，388-394，465-470，496-507）。

之所以要對爵與服做出種種等級規定，在於封建階序並非一經建立便是穩定的，而是必須小心翼翼藉各種手段維護的。楚國范無宇便說：「地有高下，天有晦明，民有君臣，國有都鄙，古之制也。先王懼其不帥，故制之以義，旌之以服，行之以禮，辯之以名，書之以文，道之以言」（《國語·楚語上》，頁698）。禮之發展為全面滲透到所有生活領域的制度，正是要在所有的場合裡，藉著可見的器物與儀節規定時時提醒人們記得並再製造出階層差異來，以鞏固封建秩序。<sup>60</sup>由於這些表彰身份的儀飾實際上有如此重要的功能，孔子才會在聽到衛穆公賞賜身份為大夫的子奚以諸侯方得使用的曲縣繁纓時批評說：「惜也，不如多與之邑。唯器與名不可以假人，君之所司也。名以出信，信以守器，器以藏禮，禮以行義，義以生利，利以平民，政之大節也。若以假人，與人政也，政亡則國家從之，弗可止也已」（《左傳·成公二年》，頁621）。其次，封建秩序的形成既是現實征戰的產物，人們對於各等諸侯政軍實力差異的維持自是更加措意，所謂「成國不過半天子之軍，周為六軍，諸侯之大者，三軍可也」；「天子之地一圻，列國一同，自是以衰」；「都城過百雉，國之害也。大都，不過參國之一；中，五之一，小，九之一」（《左傳·襄公十四年》，頁852；《襄公二十五年》，頁943；《隱公元年》，頁3）等說法皆是此一心態下的規定，藉以達成「本大而末小，是以能固」（《左傳·桓公二年》，頁67）的目的。

## (二) 宗法制度

除了透過種種等級規定以創造出某種程度的系統信任外，中國的封建制度另有依親屬關係而來的個人信任與系統信任的基礎，即傳統上習稱為宗法制度者，這是與歐洲封建制度的一大差異（Hsu and Linduff 1988：185）。自戰國以來，以《禮記》等禮書為代表的傳統說法多以嫡長子繼承為宗法制度的核心，並認為商朝無宗法制度。<sup>61</sup>在筆者看來，這

<sup>60</sup> 關於周代身份禮儀的規定，詳見杜正勝（1992：731-746）。

<sup>61</sup> 傳統舊說例如見瞿同祖（1997：第4章），對舊說的批評參見斯維至（1997：62-63，

種說法頗有疑問。首先，以西周王位及魯國君位的繼承來說，即未見嚴格遵循嫡長子繼承的規則（杜正勝 1992：412-419）。<sup>62</sup>其次，宗字象屋下有神主之形，原意當指廟，故宗法可較廣泛地理解為藉祖先崇拜來凝聚親族的一套制度或規則。在這個意義下，商人自然也有宗法，依此組織起來的親屬團體中最常見、最重要的便是「族」。<sup>63</sup>以卜辭中同一個名稱可用做族名、地名與指屬於此族或居於此地的個人此一習慣來看，稱為某族人與某邑人的區別可能只是從血緣與地緣的不同面向來指稱同一群人罷了（Chang 1978：54；杜正勝 1992：45），這也是筆者說商代的分封很可能仍是循以往分支分化的方式進行的理由之一。不過，商王雖穩居主幹宗族的地位，但似乎未發展出一套能有效統合所有子姓封國的宗法制度。<sup>64</sup>依《尚書·牧誓》的記錄來看，武王把紂蔑棄宗廟祭祀與不任用宗室兄弟列舉為得以師出有名的重要理由，可見宗族應是當時重要的組織原則，但商紂不僅未積極拉攏、整合自己親族，反將他們推向敵人的懷抱，以致殷人雖為多數，卻終敗於周人（杜正勝 1992：319-322）。

相對來說，周代宗法制度最大的特色在於與封建緊密結合。《禮記·大傳》（頁563）如此描述周人的宗法制度：「別子為祖，繼別為宗，繼彌者為小宗。有百世不遷之宗，有五世則遷之宗。百世不遷者，別子之後也，宗其繼別子之所自出者，百世不遷者也；宗其繼高祖者，五世則遷者也。」用人類學的概念來說，百世不遷的大宗就是主幹宗族，五世則遷的小宗則是分支宗族。這組區別可一再應用到自身上，因此所謂的大、小宗是相對的，唯周天子始終居於整個宗族階序的頂端，王室所

286-290）。斯氏認為甲骨文中大示、小示之別即父子世襲直系與兄弟相及旁系的

不同。另見杜正勝（1992：396-419）以宗法為周人適應征服後境的新創制的看法。  
<sup>62</sup> 依杜正勝的研究，魯國正常的繼承傳統實是「一生一及」。又立嗣的公開儀式在王位或家族長的繼承上其實更為關鍵，遠較立嫡或立長制度化。其中，國君向天子，卿大夫向諸侯報備，或者由其它同等級的諸侯見證。這顯示氏族社會共治的習俗仍有所遺存，若王或家父長雖然可單獨決定繼位人選，卻須經公開儀式獲得其他人的承認。此所以齊桓公行霸政，代周天子出面維持封建秩序時，「毋易樹子」（見《公羊傳·僖公三年》或《孟子·告子下》）是與各國諸侯會盟互相約束的核心內容之一。西周滅亡的導火事件便在幽王變更繼位人選，引起幽王嫡子的外公姜姓申侯不滿，於是連同犬戎將周王室逐出渭河流域。這背後涉及複雜的文化認同及族群政治的問題，詳見王明珂（1997：212-223）及下面的討論。

<sup>63</sup> 今人依《說文》族字由旗與矢構成，多主張其原係一軍事性的單位，例如參見斯維至（1997：62）。不同詮釋見徐復觀（1985：299-300）。

<sup>64</sup> 如前述，商王與子姓封國間往往和戰無常。另外，迄今似仍未發現商王與子姓封國的諸侯共同祭祀祖先的記載。當然，這很可能只是因為卜辭所記事項本就有選擇性所致。

在之地相應地被尊為「宗周」。<sup>65</sup>周王的同輩兄弟被分封出去，成為某一封國的開國之君，是「別子為祖」，如「文之昭」與「武之穆」（《左傳·僖公二十四年》，頁344）之屬。<sup>66</sup>相對周天子來說，這些屬於百世不遷之宗的諸侯仍是小宗，但他們在本國之內自是大宗，再在其下依次分封卿大夫，建立起相對公室來說的各小宗（私家）。在統治者眾建親戚來護衛自己，同時依著親屬關係來組織社會的情況下，國可說是家的擴大，所謂「天子建國，諸侯立家，卿置側室，大夫有貳宗，士有隸子弟，庶人工商，各有分親，皆有等衰」（《左傳·桓公二年》，頁67）。<sup>67</sup>

家一字在甲骨文中已有指祭祀祖先的場所，即宗廟的用法。西周時進一步出現了王家、公家、我家等詞彙，顯示家已引伸為對政權的泛稱，反映出治家與治國實為一事。就如《詩經·大雅·思齊》（頁414）稱讀文王說：「惠于宗公，神罔時怨，神罔時恫，刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦」（Creel 1970: 376）。後世儒家修、齊、治、平的主張可說其來有自。隨著封建秩序日漸穩固，邦、國、家、邑這些原本皆可用來指稱統治機構，彼此可互訓的泛稱開始有了等級分化。結果，自春秋

<sup>65</sup> 相應地，周代以前不重姓氏之辨，但自周代起，姓成為整個同姓集團的血統象徵，唯周王得以大宗的資格代表之。周王在賜姬姓受封者以土地時，同時賜其姓，是即賜在其分封內的代表權。如此一來，在原先「天子建德，因生以賜姓，胙之土以命之氏」的傳統外有了一個新發展：「諸侯以字為氏，因以為族。官有世功，則有官族，邑亦如之」（《左傳·隱公八年》，頁42）。未能晉身諸侯公卿之列的同姓諸小宗只能獲得賜氏，又或異姓因功而得賜氏，藉以凝聚其親族，使得氏作為地緣政治團體的色彩開始消滅，不復之前往往一氏即一國的情形（徐復觀 1985: 306-313; Creel 1970: 333-334, note 56）。

<sup>66</sup> 即屬昭筆的文王之子與屬穆筆的武王之子，另「周公之胤」自成一類，蓋周公雖曾踐阼稱王，但將王位奉還後，無法在周廟中序昭穆（徐復觀 1985: 27, 449）。周朝同姓封國與異姓封國的數目各家說法不一，但基本上可確認同姓封國數目多於異姓，且異姓受封者多半也與周人有姻親關係（瞿同祖 1997: 34-60; 杜正勝 1992: 349-352）。又杜正勝（1992: 396-412）認為周初並無所謂大小宗，而是復興共權的昭穆制傳統，行「一親疏」的舉親政策，以達到「文王孫子，本支百世」。待全國局勢安定，不再有一連串的征服與殖民，無法再有層出不窮的別子，五世則遠的繼嗣小宗增多後，方形成族長專權的宗法制。筆者認為，周初容或諸子皆得受封，可能也有從較重親親轉向較重尊卑的一面的趨勢，但未必有從昭穆制到大小宗制這樣一個明確的轉折。在筆者看來，大小宗制正適應於層層分封的殖民開拓，反而是拓殖停滯後，需以講求「一親疏」的昭穆份制來緩和過於強調尊卑的大小宗制，方能有效收族之效。由於筆者不認為宗法指嫡長子繼承，同時又有明確證據顯示太王遺族時氏族長已可獨斷決定繼承人選，所以筆者推斷周初行封建時便搭配以大、小宗制了（不過自然不是如禮書所說五世則遠那般整齊），而非分封後才出現的。

<sup>67</sup> 另見《左傳·襄公十四年》（頁853）的類似說法。君子、公子等後世用來指稱有位者的稱謂皆從家內稱謂演變來，亦說明了這個事實。

以來，邦、國多用來稱呼諸侯國，卿大夫的采邑則以部、邑、家稱之，而天下唯周天子得統轄之。不過，（諸侯之）國與（卿大夫之）家雖常被人們當做等級差異對舉，但兩者實質上並無不同，皆是獨立的政權機構（呂文郁 1992: 157-163）。<sup>68</sup>正是在這樣的組織方式與相應的祖先崇拜觀念下，人們才會主張：「人道親親也。親親故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗廟嚴，宗廟嚴故重社稷，重社稷故愛百姓，愛百姓故刑罰中，刑罰中故庶民安，庶民安故財用足，財用足故百志成；百志成故禮俗刑，禮俗刑然後樂」（《禮記·大傳》，頁565）。

這樣以宗法與禮樂制度為核心建立起來的封建秩序能同時滿足涵括（inclusion）與排除（exclusion）兩方面的要求。一方面，它可以透過祭祀建構不同層次與面向的祭祀共同體，達成涵括的要求，例如以社為中心的祭祀共同體即可將所有國人涵括在內。<sup>69</sup>同時，異族與華夏間就算有文化上乃至種族上的差異，也可在共同信仰的基礎上將他們涵括進華夏的社會世界。<sup>70</sup>另一方面，統治者雖與一般人民共享同一套祖先崇拜的觀

<sup>68</sup> 相應地，在此一時期，士庶人是談不上有「家」（擴展家庭）的。不過，嚴格來說，國與家間存在著公與私的差異，諸侯直接統治的是屬於公民的國人（及野人），卿大夫轄下的人則為私屬的領民。這樣的公／私區分是把相對於「公」（諸侯、在位的統治者）者皆歸於私，這之中雖也因涉及共同體的事務，因而具有公共的意涵，但公／私之別相當程度上只是諸侯／卿大夫之別（杜正勝 1998: 16, 147-148）。

<sup>69</sup> 如前述，社是國人認同的中心。筆者不同意 Creel (1975: Chap.1, p. 51) 所說，貴族與一般人民在信仰上有重大差別。首先，諸侯不但要祭社，而且正是藉此儀式來團結國人的。依封建禮制來說，各等諸侯所能祭祀的對象亦有所不同，《禮記·王制》（頁227）便說：「天子祭天地，諸侯祭社稷，大夫祭五祀。天子祭天下名山大川，五嶽視三公，四瀆視諸侯，諸侯祭名山大川之在其地者」。魯莊公如齊觀社固是非禮（《左傳·莊公二十三年》，頁179），但依原文來看，原因恐怕不是如杜正勝（1992: 627-628）所說，是因為社屬於全民群眾，與貴族無涉，而更可能是未得許可擅觀他國之社，或是社並非諸侯相會的合適場所，以致紊亂等第的緣故。其次，不能說貴族以祭天為首務，因為唯天子有此特權。在筆者看來，天子基本上也只是以處於階序頂端的身分「代表」全民行祭儀，不能說貴族與一般平民不信奉天。就如庶人無廟不表示他們不祭祖先，而是封建秩序藉此限制他們發展親族，對統治者構成威脅的結果。統治者之所以壟斷一些特殊的祭祀活動，無非是藉這些儀式程序來正當化他們的統治地位。又從先秦文獻來看，宗廟與社的一個區別在於賞罰場所的不同，例如「用命賞于祖，弗用命戮于社」（《尚書·甘誓》，頁98）；「帥師者受命於廟，受服於社」（《左傳·閔公二年》，頁221）。但這似仍與貴族／平民之別有關，例如領命出征者必為貴族，故說「受命於廟」。

<sup>70</sup> 《左傳》中常述及華夏諸國與異族盟的事例，例如《隱公二年》、《桓公二年》、《襄公四年》有與成盟的記載，與楚盟的例子見諸《宣公十一年》、《成公二年》、《襄公二十七年》。當時諸侯間進行盟誓，率皆以各式神明與其先祖的神靈為見證，《左傳·襄公十一年》（頁829）所載的盟約內容便是個好例子：「司慎司盟，名山名川，

念，卻能透過實際的親屬關係來進行排除，唯統治者得藉宗廟凝聚親族，形成強宗大族，奠定政權的穩定性。<sup>71</sup>如此才能在將所有人民涵括進來的同時又能有所分化，從而能建立穩定的階序秩序。不過，不遷或立宗皆須以掌有政經資源（官職與采邑）為後盾，現實上不可能如前引《禮記·大傳》所述那般地系統化與理想化（杜正勝 1992：474）。尤其，不斷分封的情形在拓殖幾代後自然會因無土可封而面臨停滯，導致資源搶奪的局面，各宗支於是有相差甚大的遭遇。同時，原本藉公室授以采邑、官職方得以成其為氏族的貴族，在坐大後往往將官職落實為世襲，反過頭來把持政經權力，以致宗族長或氏族長遠比公卿大夫受重視（Creel 1970：379；Hsu 1965：78）。最後，同樣的封建殖民精神終於掉轉槍頭對付自己人。於是，封建秩序自己摧毀了自己，但這點須留待他處討論。

### (三) 君臣關係與信義倫理

在以宗法與禮樂制度為核心的封建秩序下，君臣被界定為一種信義關係（斯維至 1997：143）。這跟歐洲羅馬帝國瓦解後，農民與地主各自尋求政治勢力投靠，並藉締結契約來保護自己的情形有所不同。誠然，從法律的面向來看，周代封建制度中也有以土地占有交換軍事忠誠允諾的契約關係，並藉一定的冊命與再冊命的儀式表現出來，<sup>72</sup>但在契約之外

群神群祀，先王先公，七姓十二國之祖，明神強之，俾失其民，隊命亡氏，踣其國家」。可見華夏諸國與異族間至少存在著某程度的共同信仰。另參見 Creel (1970：214，218-223)；Hsu (1965：20)。

<sup>71</sup> 《禮記·王制》與《禮記·喪服小記》關於天子、諸侯各有幾廟的說法雖有出入，但「庶人祭於寢」，無廟可言卻是確定的。因此，在春秋時期，一般人民多只是核心家庭或祖孫三代的主幹家庭，唯貴族能有氏，即由許多核心家庭所組成的擴展家庭（Creel 1970：378）。又涵括／排除這組區分也會應用到親屬團體內，以致出現姓、宗、族的階序，如《左傳·襄公十二年》（頁 835）所述：「凡諸侯之喪，異姓臨於外，同姓於宗廟，同族於禰廟。」

<sup>72</sup> 周代封建制度下，君王與封臣（及準官僚）間是否有契約關係，以及是否需隨著葬約一方死亡進行再冊命的儀式以確認原契約，是多方爭辯的問題（Creel 1970：348-352，366-373；Hsu and Linduff 1988：177-185）。筆者認為，從冊命的儀式來看，可以認為兩者間有契約關係。一方面，授封者是以朗讀其後會保存於王室的一定文本來進行冊命的。其次，被封者不論是自做銅器或是由授封者獲贈銅器以慶賀此一冊命，其上多相應地刻有據以進行冊命的文本（Shaughnessy 1997：3）。尤其，儘管絕大多數的分封事實上都朝著世襲的方向鞏固而甚少采邑被取回的例子，但依然會舉行再冊命的儀式，顯示君臣間的確有因一方的變動而必須再行確認的契約關係面向。同時，銘文所載的冊命格式多半相同，《詩經》、《左傳》中亦載有不少類似的文句，而且時代愈後，由史官代天子行冊命的例子愈多，可見契約已漸趨標準化。不過，依後來有以質子作為監督及牽制封臣的手段來看（文獻上首見於《左傳·隱公三年》），顯示在

作為契約基礎的信義關係毋寧更為根本，卻常為人忽略。這種信義關係最初固然是建立在親屬關係的基礎上，有相當強的個人信任色彩。但隨著禮制的建立，它逐漸發展成一種精神風尚，<sup>73</sup>一種行為準則，創造出系統信任來，所謂「君能制命為義，臣能承命為信，信載義而行之為利。謀不失利，以衛社稷，民之主也。義無二信，信無二命」（《左傳·宣公十五年》，頁 598-599）。君臣關係一旦確定，是不容更改的，當時人曾如此形容：「棄君之命，獨誰受之，君，天也，天可逃乎？」（《左傳·宣公四年》，頁 543）。而且，信義這種精神風尚所涉及的是個體與個體之間的關係，臣子盡忠的對象是君王而非國家（Hsu and Linduff 1988：181），恰符於封建秩序對人際連帶的強調。

不過，就信義作為階層倫理的一環來說，它始終是種相對的關係，因此視彼此的對待而定，「義無二信，信無二命」只出現在「君使臣以禮，臣事君以忠」（《論語·八佾》，頁 91）的情況下。在信義關係的規範下，對於犯過而屢諫不聽的國君，「異姓之卿」只能選擇離去。可是，封建秩序除了階層的上／下倫理這一面外，另有宗法制度為支柱。在相同的情況下，「貴戚（同姓）之卿」不僅可以而且具有義務將國君「易

契約與信義關係外，實際利害的考量應也扮演重要角色。在土地占有交換軍事忠誠允諾的契約關係下，諸侯對天子所負的義務包括貢賦、兵役及力役、朝覲、隨王祭祀、赴弔等（翟同祖 1997：92-109）。不過，筆者認為，冊命契約在周代並未獨立為一個有效的化約偶連性的機制，當時也未發展出能確保契約獲得履行的法律制裁機構。周天子或諸侯是以維護信義或其它封建階層倫理的名義，號召其他諸侯共同以武力來制裁違反者，以維持整體封建秩序的穩定，從而有助於個人切身利益的確保。隨著封建秩序鬆動後，冊命的契約面向更是淡薄。以三家分晉後仍要求不具實權的周天子對他們進行冊命的例子來說，重點毋寧在乎身份階序的正當性問題，而在相互的權利義務關係。

<sup>73</sup> 信義作為一種精神風尚，具體表現在時人對盟的態度上，而且自周初出現人文化的發展以來，信守諾言愈來愈被看做是基於倫理的要求，而不再完全出於畏懼「神明強之」的緣故，春秋時代的人便曾說「盟，所以周信也。故心以制之，玉帛以奉之，言以結之，明神以要之，寡君以為苟有盟焉，弗可改也。若猶可改，日盟何益」（《左傳·昭公十三年》，頁 1456-1457）；「盟誓之言，豈敢背之。且要盟無質，神弗臨也，所臨唯信」（《左傳·襄公九年》，頁 810）。不過，春秋以後頻繁的盟誓所彰顯的反而是忠誠的衰退，像西周初年冊命銘文中即未見有盟誓，因為當有信義的基礎在時，不需要特別強調忠誠的義務（Creel 1970：347-348，369）。到戰國時，信義逐漸一般化，不再以對君王的忠誠為主要內容，而只講究守信與否，以致雖一樣未有確保契約履行的法律專責機構，盟誓作為契約的一個類型卻能慢慢浮現為一個獨立的化約偶連性的機制，產生於貴族內門背景下的侯馬盟誓便是個具體的例子（杜正勝 1992：443-447）。關於盟的神聖性的剝落，及其從專屬於貴族的禮儀轉化為普遍的創造連帶的工具，可進一步參見 Lewis (1990：67-80)。

位」(《孟子·萬章下》，頁 289)，因為唯有能保衛社稷，為民謀利者，方得為「民之主」。<sup>74</sup>就封建秩序是在統治權分割的情況下建立起階序來說，容許同姓之卿在君王不適任時將之易位是解除這個秩序形式所隱含的弔詭的必要措施。一方面，為了避免統治權的分割造成彼此對抗不已的無秩序狀態，必須發展出像信義及其它的階層倫理，確立一個層層節制的上／下階序，以減低衝突的可能性，並避免全有或全無的兩極對立狀態。但階序要能穩定，卻必須能在必要時容許乃至促成上／下顛倒的情形。<sup>75</sup>在諸多前提下讓下位者有正當權利易位上位者，正是以撤換個人來換取整個封建秩序此一形式的穩定，使下位者知道苦難不會無止盡，因而平常才能甘居下位，不會隨時揭竿而起。而且一時的顛倒過後，又能重新回復到常態的階序狀態。

在君臣關係上，我們同時看到伴隨禮制而來的一個重要後果，亦即個人、角色與價值等層次的分離。禮制的核心內容在於依互動雙方的身份與關係規範彼此的行為，即是以角色為取向。因著這種運作的現實，才會凝結出與之相應的「名」及「正名」的語意，即孔子所謂「君君、臣臣、父父、子子」(《論語·顏淵》，頁 282)的說法。這並非單純的同義反覆，而是依一定的價值要求個人遵循合乎其角色的行為(勞思光 1986: 124, 127-130)。孔子之所以主張為政必先正名，是因為在以階層分化形式建立起來的封建秩序下，「名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足」(《論語·子路》，頁 295)。在親屬關係為當時社會主要的組織方式與宗法觀念的背景下，「名分」的語意進一步發展成費孝通([1948]: 22-30)稱為「差序格局」的期望結構，影響了接下來數千年的演變。但這問題已超出本文的範圍，只能留待他日討論。

<sup>74</sup> 雖然這相當程度是孟子個人的規範性主張，但史上不乏貴族廢立國君的實例，此一舉動且被視為正當的，因為依封建宗法相結合的政治支配結構來說，國君不過是統治宗族的代表罷了(杜正勝 1998: 100; 王健文 1995: 170)。斯維至(1997: 第9章及頁 225-226, 281-283)因此稱周代封建的統治形式是以君為首的貴族民主制。封建秩序鬆動後，異姓之卿易國君之事便視如平常了，三家分晉與田氏代齊是最著的例子。  
<sup>75</sup> 關於階序需以階序顛倒來解決其形式的弔詭，以獲得穩定的看法，參見 Hofstadter (1986: Chap. 20, 尤其是頁 692-693) 關於所謂「糾結在一起的階序」或「奇怪的迴路」的討論及 Dupuy(1990)。

### 三、更高層次系統分化出來與其內部分化的關聯

總地來看，城邦向封建帝國的轉變，即是由不同的中心(城邦)匯聚成更高層次的系統(帝國)，從而造成更高層次的中心／邊陲-分化及促成不同類型中心分化開來的過程。這整個過程由數個複雜且糾結在一起的不同面向的過程構成。一方面，更高層次系統的分化出來與其內部的分化有緊密的關聯(Luhmann 1984: 261-265)。另一方面，在這個更高層次的系統隨其內部分化而分化出來的過程中，政治、宗教、道德與宇宙觀的面向彼此相互影響，在相互交疊中亦有所分化。

(一)分支分化到階序的轉變：政治與宗教既相互支持，又相互限制的關係

首先，隨著城邦聯盟的出現，宗教上在各氏族既有的圖騰崇拜外，另行發展出環繞著巫覡(薩滿)的活動而來的超氏族共同信仰。這種信仰以巫進入恍惚狀態(trance)的降神活動，即文獻上所謂的通天地活動為核心，伴隨或衍生出音樂、舞蹈、祈禱、占卜等種種的活動與內容，其蹤跡最早可溯及仰韶時代(Chang 1986: 150, 365)。<sup>76</sup>學者認為，考古所見之外方內圓以象天圓地方的玉琮，<sup>77</sup>及刻有動物紋樣的青銅禮器，便都是巫藉以通天地的輔助器具(張光直 1990: 第4章; 1994: 第13章)。依此，則城邦興起前幾百年以迄商代可謂巫信仰的鼎盛期。關於從氏族圖騰崇拜到出現超氏族共同信仰的轉變的最佳文獻說明見於《左傳·昭公十七年》(頁 1192)的記載：「昔者黃帝氏以雲紀，故為雲師而雲名；炎帝氏以火紀，故為火師而火名……我高祖少皞，擊之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥，為鳥師而鳥名……自顓頊以來，不能紀遠，乃紀於近，為民師而命以民事。」

顓頊正是絕地天通神話(見《國語·楚語下》或《尚書·呂刑》)中的關鍵人物。今人的研究指出，傳說中的顓頊不僅完成了宗教的集中

<sup>76</sup> 巫與祖先崇拜同為中國上古時代宗教信仰的重要內容，Erkes (1950) 甚至主張祖先崇拜是繼巫的信仰而來的宗教觀念(引自 Eichhorn 1976: 15)。但筆者認為這種看法並無確切的證據。關於巫的討論，參見 Chang (1983: Chap. 3)、張光直(1990: 第3章)。

<sup>77</sup> 在進行更全面的審視的基礎上，鄧淑蘋(1988a: 25-31; 1988b: 53-56)的下述說法或更可信，即圓盤象天，方琮象地，兩者互相配套，而「貫通」天地的意涵正表現在其中的洞。

化（即壘斷天地的巫的活動），並藉此成為政治領袖，同時也促成了華夏與東夷的融合。到禹時，此二集團便曾一同對抗苗蠻集團，因為苗「弗用靈」（即弗用巫也），亦即出於宗教與文化差異的原因（勞思光 1986：24-42；杜正勝 1992：79-80；張光直 1990：48-49）。在宗教集中化的基礎上，便有進一步將政治中心與宗教中心、政治菁英與宗教菁英分化開來的可能。後世《墨子·非攻篇下》（頁 149）有關禹征三苗的傳說便透露了這個趨勢：「昔者三苗大亂，天命殛之……高陽乃命禹於玄宮；禹親把天之瑞令以征有苗。」禹以治洪水之功績而執城邦聯盟的牛耳，但在對苗發動宗教性戰爭時，依然得聽命於顓頊之後，以代表神意身份出現的高陽氏。雖然我們不能把這些傳說的內容直接當做史實，但它們無疑反映了前述的發展——不論它們是前代遺留下來、但遭竄改過的痕跡，還是時人們的投射或刻意杜撰的結果。

不過，在這個向封建帝國轉變的最初階段，較高層次系統的內部分化仍是以分支分化為主，因此其分化出來的程度依然有限。相應地，它在政治的面向上只能以城邦聯盟的形式出現，在宗教上雖出現了超氏族的共同信仰與宗教中心，但各氏族仍保有其原信仰，並未整合起來。而且，在分支分化為內部分化的主要形式的情形下，政治中心與宗教中心不時有移轉的可能，且不必然重疊。以現有的資料來看，一直要到商代，隨著帝國的建立，才不再停留在單單擁有超氏族的共同信仰的階段，而是進一步依著更高層次的中心／邊陲-分化將各氏族既有的信仰整合進同一個信仰系統，從而出現以帝為首的萬神殿。<sup>78</sup>筆者贊同一些學者的推測，萬神殿的形成很可能是商人政治勢力擴張的結果。在擴張初期，商人往往將被征服氏族崇拜的神祇吸納進自己原有的信仰中，僅使之臣屬於帝之下，藉此標舉出比氏族高一層次的族群的界限，而把氏族的界限變成內部的、次要的區分，以建立共享的認同。殆其政治勢力鞏固後，這種藉崇拜其他氏族神祇以達成涵括的做法便中止了。<sup>79</sup>

就此而言，政治發展與宗教發展有相互支持的情形。政治整合藉宗教整合來遂行，並因此互相促進了在各自領域裡建立起階序秩序來。同時，在氏族神祇的整合之外，通天地的能力及活動與政治的集中化也有

<sup>78</sup> 必須一提的是，商人的萬神殿只突出了帝的最高地位，並未構成一嚴密的階序。

<sup>79</sup> 此說以伊藤道治為代表（轉引自 Hsu and Linduff 1988：102；Eno 1990：15）。其中的轉折即董作賓分類下的卜辭新派除祖先外，不再祀其它神祇。

了進一步的結合。巫或者自身取得了政權，<sup>80</sup>或是受聘於王室，要皆為統治階層的一員。歷來有夏朝鑄九鼎而成為三代政權象徵的傳說，後世語彙中亦多有以鼎字為國祚代稱者，可以想見巫的信仰及相關的禮器確曾促進過政治集中化，並對政權起過一定的正當化作用（Chang 1983：Chap. 3；1986：366-367；張光直 1990：第 3 章；杜正勝 1996）。更重要的是，如此一來，政治權威階序的頂端與宗教權威階序的頂端又有了重疊，不復前一階段政治中心與宗教中心可以不同分支並立的情形。因此，巫雖逐漸分化出來成為專業的宗教菁英，但以事事占卜、三代中巫信仰色彩最濃的商朝來說，巫依然臣屬於統治者，並未構成一個獨立的、可與統治者相抗衡的僧侶階層（Chang 1970：263-264）。不過，從另一個角度來看，隨著較高層次系統的內部分化發展出階序的形式，宗教與政治在商代也獲得了新的將彼此分化開來的形式。二者除了在階序頂端有所重疊外，其餘部份可嵌進互不相屬的階序中；考諸事實，二者在論題、地點與角色上也都有了初步的分化。<sup>81</sup>而且，如 Wheatley（1971：315）指出的，政治權威與宗教權威分化開來的關鍵不在政治領袖宗教信念的強度，而在他們是否純然為世俗的目的使用權力。在階序分化的形式下，商王固同時居於宗教權威與政治權威的頂端，並藉「事神」來「治人」，但「事神」之事與「治人」之事卻已有所區別，已經脫離「以人事神」的階段，而進入到「神道設教」的階段了。<sup>82</sup>

<sup>80</sup> 例如 Eichhorn（1973：25-26；1976：16-17）便認為商王為群巫之長，或至少源起於巫。不過，筆者以為，商王雖然是群巫之長，但不能把他視為巫，因其主要角色是政治領袖，把他看成巫將無法適切掌握到政治與宗教在當時既分又合的關係。

<sup>81</sup> 雖然我們無法重構此一實際上或許極為曲折的過程，但從後來的發展來看，總的趨勢似朝著分化的方向演變。另外，就中國的例子來看，角色的分化似乎早於地點的分化，這多少與三代的宮室建築格局有關。在宮室建築仍不甚複雜時，祭祀的場所往往也是議政、宣命、冊命、審議之地，後世世廟、廟議等詞彙來指軍政大計便反映了這一點。似乎一直要到西周，甚至晚到春秋時期，才有「天子及諸侯合民事於外朝，合神事於內朝」（《國語·周語下》，頁 227）的分化。不過，商代時廟堂與中庭也已有功能上的分化，就中庭作為接見庶民大眾與外邦來賓的使臣來說，且可與周代的外朝類比，顯示商代未能在地點上貫徹政治與宗教事務的分化可能是受建築格局所限（杜正勝 1992：181，185-186，768）。依《左傳·襄公二十六年》（頁 950）的記載，衛獻公被逐出國後，政書掌權的甯氏說：「苟反，政由甯氏，祭則寡人」。雖然這個建議未被接受，但可見春秋時，人們觀念上已可接受最高的政治權威與宗教權威不操持於同一人手中。又 Hsu（1965：20）及呂文都（1992：153）把此一記載詮釋成仍處於神權的階段，祭祀權才是統治的真正象徵，高於實際的統治權，筆者認為不合情理。被流亡的國君不可能昧於情勢而提出保有最高權力地位作為談判的價碼，要求保留祭祀先祖的權力只能是委屈求全，退而求其次的做法。鑑於周代以來不斷深化的人文化傾向來說，這樣的判斷毋寧較合理。

<sup>82</sup> 關於以人事神與神道設教的區分，參見湯志傑（2001：20）。

所以，在相互支持之外，政治發展與宗教發展間另外也有相互制約的面向。首先，如前所述，一旦商人的政治力量發展到穩固的階段，便會開始限制對其它氏族神祇的吸納與整合。在新的內部分化的階序形式下，很多神祇可能不再被祭祀而就此消失。其次，因著更高層次系統的內部分化出現階序此一新發展，可能是源自商人始祖的帝，<sup>83</sup>現在必須褪下氏族保護神的色彩而變得是無私的，才能穩居眾神之首的地位，並完成涵括其它氏族的任務。卜辭表明帝正具有無私的性質，祂並不按祭祀／回饋的模式行動，而是同樣會懲罰商人，或是站在商人的敵人那一邊（Chang 1970：239；Keightley 1978：尤其是頁 218-220，223）。<sup>84</sup>就此而言，這個由政治發展所激起的宗教領域內的新發展有可能回過頭來限制政治行動的選擇。不過，商代的帝基本上不具道德的色彩，其行為模式所展現出來的是不可測知的單純偶連性，因此未能對人的行為產生太多的指引作用。一直要到周代出現天命的觀念，宗教與道德產生緊密的關連，宗教觀念才對政治行動有了較明確的制約力量，這點下面就會談到。

最後，在內部分化以階序的形式來進行的情況下，由於三代有遷都的習慣，連帶也促成了一種新的政治中心與宗教中心分化的形式。依三代的慣例來看，最早建國的都城名稱即是朝代的名稱，當地的宗廟在宗教上始終享有最高的地位，而成為朝代的宗教中心，重要儀式必須回到此一宗教中心舉行，而非遷就擁有最高宗教權威的商王的實際所在。另一方面，政治中心則可能因追逐新的銅、錫礦來源，而隨著不斷遷徙的新都時時變動著，以致政治階序過段時間便可能重組。同時，在巫的信仰的背景下，桑林、泰山等被認為有助通天的地點也成了不依政治為轉移的宗教中心（張光直 1990：第 2 章及頁 52-55）。在分化出宗教專業角色與宗教中心的基礎上，在宗教領域內有時便得以使政治／宗教的上／下階序關係顛倒過來。<sup>85</sup>

<sup>83</sup> 歷來各家對帝的說法不一，晚近對此一問題各家說法的整理可見 Eno (1984：52-66；1990)。

<sup>84</sup> Keightley 指出，已逝的祖先輩份愈高，愈受尊敬，被認為愈有力量，所能影響的領域愈大，享有愈多的祭祀奉獻，同時也愈來愈以無私的方式來行使權力。除了無私這點外，他並舉出例行化的祭祀等其它類似官僚制度的現象，以此推論說，商代的宗教信仰當與後世官僚制度的觀念有關。這種「官僚制度式的」祖先崇拜雖無法解釋中國官僚制度的起源，但至少它的宗教邏輯可以說明何以官僚制度的價值在傳統中國文化中享有如此高的重要性。

<sup>85</sup> 關於階序顛倒與分化的關聯，參見湯志傑 (1998：40-42)。

## (二)「一的思想」的宇宙觀與天之取代帝

在政治與宗教外，我們還必須考察與此二者有所關連，但又有所區別的宇宙觀的面向。卜辭中常見商王以「余一人」這樣的措辭自稱，並自視為連貫天地的重要媒介（胡厚宣 1957；1981；Keightley 1978：213；Wheatley 1971：52，60）。<sup>86</sup>這種基本上將宇宙視為一和諧秩序，並設定君王在這套秩序中居於連貫天人的樞紐地位的想法，跟統治者壟斷連結神靈世界與現實社會世界的管道大概脫不了關係，但似未與當時的宗教觀念緊密結合。商人的萬神殿雖近於以帝為首的單一主神論（henotheism），但其組成遠不如現實中的統治階序那般嚴明，而且居於此一統治階序頂端的商王並不對應於最高神祇的帝，而必須藉祖先為媒介才能與之通透消息。<sup>87</sup>此外，我們也看不到有帝或任何神祇保障了和諧秩序的想法的痕跡；社會秩序的建立毋寧被視為有賴人的努力，以君王為中心組織起來的現實政治運作才是秩序建立的關鍵。所以，祖先神靈的力量與通天地的活動只是對由某人或某家族出任君王這個位置進行正當化罷了，無法說已由此導出了君王是秩序建立的核心性的想法。反過來說，中國也沒有實體性的惡的觀念，過錯、罪惡與失序被看成是由「過度」所引發的失衡狀態，可藉調整的方式來恢復平衡，沒有徹底消滅與否的問題（Creel 1975：13，47）。

筆者贊同 Creel (1975：45-46) 的看法，在儒、道等諸子百家興起前，中國已發展出一套他稱之為 Sinism 的特殊世界觀。由於關於這種世界觀在周代以前的資料殘缺不全，所以筆者在此借用後世較成熟的觀點來表達。在這套世界觀中，「道」是核心的觀念。它一方面指一個通貫社會世界與自然世界之和諧的、理想的普遍秩序，同時又指應在當前社會世界中實現的原則與理想。這種「一的思想」(the thought of the One) 有別於單一神論 (monotheism)。<sup>88</sup>在中國的宇宙觀裡，並不需要創世的

<sup>86</sup> 文獻上則有載於《呂氏春秋·紀部·順民》(頁 479) 的成湯禱詞：「余一人有罪，無及萬夫；萬夫有罪，在余一人。無以一人之不敬，使鬼神傷民之命。」

<sup>87</sup> 即卜辭所謂祖先「賓于帝」的情形。以往通說亦多主卜辭中無直接祭帝的例子，反對意見見 Chang (1970：222-231)。又 Eno (1984：60) 另創新說，以帝實係意涵多變的詞彙，無固定指涉，故不會是某特定祭祀的對象。

<sup>88</sup> 此處的討論源自 Assmann (1993) 政治性的單一神論與宇宙論式的單一神論這組區分的啓發，「一的思想」一詞亦借自學者對埃及宗教觀念的指稱。由於討論對象的不同，此處自非照搬沿用。

上帝，用《老子·第四十二章》（頁 158）的話來說，即是「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」宇宙萬物被想成是由「道」這個抽象原則產生出來的，它本身也被包括在由它創生出來的自然之內，而且唯有在不違逆這個「一」的抽象原則的情形下，才能確保和諧的秩序狀態。即便以漢代方見諸文獻的盤古開天闢地的神話來說，<sup>89</sup>其死後眼睛身軀毛髮等化為日月大地山河草木等等的內容（見於徐整《五運歷年記》）雖近於宇宙神論（cosmotheism）的觀念，但盤古在中國傳統中卻少被視為神，更重要的是，他從未因此而在政治或宗教的領域內居於領導的地位。<sup>90</sup>

進入周代後，關於此一宇宙觀，便有相對充裕的文獻資料可供運用。然而，這時它的內容卻有了重要的創新。首先是天的觀念逐漸取代了帝，<sup>91</sup>其次是加入了道德這個新的面向。此一創新使得宇宙觀、政治、宗教及道德的面向有了交會，並進一步推動朝社會秩序與宇宙秩序同構（homologous）的方向演進。學者以往多主張天之取代帝是周人將自己信奉的氏族神「天」與商人的帝等同起來，<sup>92</sup>並逐漸取代祂的結果；而與道德觀念相連結的天命觀念則是周人的政治宣傳，用以正當化他們對商朝的「革命」行爲。在筆者看來，這種行動論式的觀點雖然照亮了事實的某些面向，同時卻也把何以此一取代能夠成功這個最重要的問題推到陰影中，彷彿它只是個成王敗寇的問題而不需解釋一樣。認為周人軍事的勝利便保證其觀念亦能獲得認同這種線性思考過於簡單，因為如下面將指出的，最初，周人的文化一般而言較商人為低，周人且十分仰慕商

<sup>89</sup> 一般且認定此一神話是源起於南方苗、傣族的傳說（Bodde 1961: 383）。

<sup>90</sup> 筆者同意 Needham (1974: 98) 中國沒有創世上帝的觀念，在中國古代思想中，一切都在自然之內，並不以超自然的神祇或力量為自然及人間秩序的根本（轉引自余英時 1992: 127）。並參見張光直 (1994: 299-312) 關於中國創世及英雄救世神話的研究。即便後來天取代帝，使得「一的思想」與宗教中最高神祇的觀念有了交會，以致產生萬物皆起源於天的想法，但此一宇宙論面向的天依然沒有創世的人格神色彩，與作為最高神祇的天，會賞善懲惡的人格神的天判然有別，見下述。

<sup>91</sup> 通說多以商代無天的觀念，即便有，所指也是物理性的天空，而不具人格神的意味。同時，帝雖可駕馭各種自然力量並命令各式自然神祇，但可以確認祂向來被看做人格神，而不是自然或自然的一部分。不過也有學者強調商朝與周朝實屬同一文化傳統，即便周代天的觀念有所創新，亦是逐漸演變而來，並非源自商、周為不同民族文化的緣故。筆者同意商、周二朝基本上有共享的文化傳統的說法，但認為商人不曾信奉天（徐復觀 1985: 385-390; 1994: 16-19; Creel 1970: Appendix C; Eno 1984: Chap. 2）。

<sup>92</sup> 也有主張天是周人的祖先神的。天的觀念究竟起源於何，最初又係怎樣的神祇的問題，非筆者能力所及，必須留待古史學者回答。但至少可以斷定，在商周之交，天既非周人的氏族神，亦非其祖先神，而是周人信奉的最高神祇。

人的文化。筆者認為，必須從溝通的角度來說明混同與創新如何在語意的重複使用中出現，並同時觀照到語意與社會結構相互影響的關係，才能完滿解釋天如何與帝混同起來，並逐漸取而代之，從而導致創新的過程。

當我們對某事物命名，因此做出一個指稱（indication）時，我們同時就做了個區分（distinction）。因為唯有在將所指稱者與世界的其餘部分——即 George Spencer Brown 所謂未標記的狀態（unmarked state）——區別開來的基礎上，指稱才有其可能（1979: Chap. 1-3）。命名，至少最初的命名，是無方向性的（1979: 80），人們不過是任意地將某個意符（signifier）與特定的意指（signified）關連起來。不過，在重複使用指稱（或符號）的過程中，會產生濃縮（condensation）與證實（confirmation）這兩個彼此無法互相化約的效果來（Luhmann 1990; 1993: 214, 350-351; 1994: 108-109, 311; 1997: 75, 143; Spencer Brown 1979: 10），因而使得意符與意指的連結不再是任意的。就濃縮的面向來說，重複創造並濃縮了同一性，它將自己認知為對同一個事物的重複，並使自己得以被當做知識來使用。反過來說，之所以能進行濃縮，在於能認出同一性，而這往往是藉抽象才達成的。以我們目前討論的例子來說，人們可以在物理性的天空、人格神的天神與宇宙秩序的天道這三個不同的指涉中認出「天」這個共同要素而將之濃縮成一個更抽象的天之觀念。從這個例子也不難看出，濃縮雖是以同一性為前提，但它也回過頭來製造或強化了同一性。就證實的面向來說，由於單單是時間的流逝便會使得重複所遭遇的必然是多少有些不同的情境，而相同的指稱卻必須能適合這些不同的情境，因此必然會使得它的意涵變得豐富起來。以前面提過的帝的例子來說，便可能曾隨著社會結構的演變而在祖先神的意涵之外逐步也有了氏族神，以迄最高的、無私的神祇的意涵。

當周人將天與帝混同起來，所涉及的就不再是單純的重複，或者說再次「稱呼」（calling）的問題而已。因為，帝與天本是依兩個處於不同平面上的區分而來的指稱。當周人用天來稱呼帝時，人們從「天」這組區分中被標記的「天」這一面跨越（crossing）界限到未被標記的一面去，並且是跳到不同平面上另一組區分中被標記的「帝」那一面去，進而將它涵攝到原來「天」這組區分中被標記的裡面，也就是仍以「天」稱之。因此，用天來稱帝，並不是一個簡單的命名上的等同而已，而是個有方向性的指令運作。與帝等同起來的天不再是原來的天了，因為這是對原來「天」這組區分的界限進行兩次跨越後的結果，原來的區分界

限事實上已被取消了。相對於原來的天來說，與帝混同後的天是個區分界限往外推移了的，意涵上豐富了的新的天，因為它新包含了屬於原本未被標記的那一面的部分內容。

按常理來推測，當商人聽到周人用天來指稱帝時，商人很自然地會用自己所熟悉的帝來理解周人所指的天是什麼意思。於是，在周人與商人兩邊，都同樣出現了將不熟悉的事物引進到熟悉的事物的範疇中這樣的運作方式。<sup>93</sup>但熟悉性這個問題正表明了天之取代帝不能被視為理所當然的。當帝、天這兩個指稱混同濃縮成天（或者帝，至少初期是如此）此一指稱時，所出現的是個既舊且新的指稱，與原來的帝與天都各有同與不同之處。在這種指涉省略的情況下，人們必須付出更多的注意，才能在不同的情境中明確掌握到同一個意符在當下究竟是跟哪一個意指連結。在人們是依熟悉／不熟悉這組圖式來進行理解活動的情況下，如果帝與天兩者本沒有可接榫之處，沒有可被確認為同一的基礎的話，這樣的混同若不是導致失敗，使得兩個指稱都保留下來，並有著不同的指涉內容，便是導致新的指稱包含相當分歧而異質的意涵。事實表明這一個混同是成功的。然而，伴隨著它而來的指涉省略的問題卻困擾了現代的研究者。結果，不單是對天與帝的意涵有著誤解與爭議，更使得天取代帝此一轉變的重要性變得隱晦不彰。舉例來說，周人雖成功地將帝與天混同起來，但帝作為祖先神的原始意涵在周代卻也保留了下來，因此有學者憑此振振有辭地主張天為周人的祖先神。<sup>94</sup>殊不知帝在商代時便已隨著更高層次系統與其內部階序的建立，而逐漸脫離了祖先神的範疇，發展為最高、無私、抽象的神祇。商人之所以能接受帝與天同一，無非在於他們發現天同樣具備帝的這些性質。

按周初文獻有關天與帝的描述來看，可以確認在周克商時，與帝混同的天是個支配範圍涵蓋所有已知社會世界（即所謂天下）的最高神祇，而不可能是局限於某一氏族或地域的保護神。<sup>95</sup>《詩·大雅·皇矣》（頁416）如此描述：「皇矣上帝，臨下有赫，監觀四方，求民之莫（瘼）。

<sup>93</sup> 參見 Luhmann (1988: 95-96) 關於指稱的重複與熟悉／不熟悉這組區分的關聯的討論。

<sup>94</sup> 另學者喜以天子一詞推論天是祖先神，在筆者看來亦欠說服力。今知商銘文中有天子一詞，其義同於天子 (Eno 1984: 69, 117-118, note 53)。

<sup>95</sup> 今人的研究表明，周擊敗商的基礎在於凝聚了所謂的「西土意識」(杜正勝 1992: 322-330; 王明珂 1997: 213-223; 徐復觀 1985: 394-406)。所以，就算天不能被看成商人的神祇，但也絕不會只是周人的神祇，而必須也是周人結盟的西方諸民族共同接受的神祇。

維此二國，其政不獲；維彼四國，奚究爰度。上帝著之，憎其式廓；乃眷西顧，此維與宅。」《尚書·召誥》（頁222）則如此記載：「有夏服天命，惟有歷年…惟不敬厥德，乃早墜厥命…有殷受天命，惟有歷年…惟不敬厥德，乃早墜厥命。」如果周人面對的不是少數統治多數的情境，他們或還可以將自己尊崇的神祇強加在被統治的商人身上。但實際的情勢迫得他們只能採取迂迴的手段，只能將天等同於帝，並以天命的觀念來正當化自己推翻前朝統治者的革命行為。很顯然地，這樣的政治宣傳要能收效，天與帝必須是無私的，能同時對商人與周人施以獎懲的最高神祇。前面兩段引文表明，天與帝不論就空間與時間的面向來說都具備了這樣的性質，而夏、商、周三代則被詮釋成同屬一個傳統並有著承繼的關係。這反映了結構上進一步的發展：更高層次的系統，也就是「中國」，已明確分化出來，以致政權（中心）的移轉只是內部的事件。正是因著這樣的現實，天與帝不得不發展為無私的、抽象的最高神祇這樣的形象。

除了帝與天本就有同一性的基礎外，天之所以能與帝混同並進而取而代之的一個重要原因在於，就觀念領域來說此一發展本身便是可欲的。從天空這個具體可見的物理的天，人們很容易根據它舉目可見、無所不在的性質聯想到一位作為世界最高神祇的天神來，同時又可以從天作為自然的一部分推衍出以天為宇宙秩序的根源與代表的觀念。<sup>96</sup>當這些不同的意涵濃縮成天這個抽象觀念時，由濃縮所造成的指涉省略將帶來極佳的彈性，使許多本屬不同領域，無法串連起來的觀念得以匯流，從而能形塑出一套有著更廣闊的視野、更系統化的想法。例如，所謂 Sinism 的宇宙觀現在也可以藉天的觀念來表達：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」（《詩·大雅·烝民》，頁484）。「四時行焉，百物生焉，天何言哉」（《論語·陽貨》，頁404）。相較來說，帝的人格神色彩便過濃，無法與先前有所發展的宇宙觀面向結合。當帝與天混同時，人們覺得帝不但沒有喪失原有的意涵，反而更加豐富，自然樂於接受。但也因帝並不適於與其它觀念領域銜接，所以混同終變成取代。

### (三) 社會秩序與宇宙秩序的同構

當天對帝的取代打通許多領域的連結後，此一轉折便促成了社會秩

<sup>96</sup> 就我們討論的目的來說，我們不必像勞思光 (1986: 80) 一樣細分形上天與宇宙論意義的天之不同。

序與宇宙秩序同構的想法，所謂「天佑下民，作之君，作之師」（《尚書·泰誓上》，頁 153）；「君，神之主而民之望也 … 天生民而立之君，使司牧之，弗使失性」（《左傳·襄公十四年》，頁 852-853）。比起之前的想法，這往前邁進了一大步，國君不單居於連貫社會世界與自然世界的關鍵位置，而且是由天所立，與天直接對應的。<sup>97</sup>如此一來，政治日益突顯為社會的主導領域，而君、父、師、長則在這套同構的秩序中被尊為順從的對象。《荀子·禮論》（頁 372）已清楚掌握到這個此後中國社會秩序建立的根本原則：「禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡，焉無安人。故禮，上事天，下事地，尊先祖而隆君師。」隨著後來政治上的一統，以君長為尊的觀念愈益強化，到漢朝時人們便以有無君長為中國與蠻夷的區別判準，例如《後漢書·西羌傳》（頁 2869）如此描述羌人：「不立君臣，無相長一，強則分種為酋豪，弱則為人附落。更相抄暴，以力為雄。」<sup>98</sup>因為，對中國人來說，沒有君長便等於沒有秩序，必然會陷入霍布斯所說的「所有人對抗所有人」的恐怖情境。

不難想像，這種同構的想法與封建秩序的原則能很好地配合。不過，國君雖坐擁「天子」的崇高地位，但「皇天既付中國民」（《尚書·梓材》，頁 213），他同時便負有實現「道」以維持和諧秩序這個天所交賦的使命。他能否繼續在位，便依他能否達成此一任務為斷，所謂「欽崇天道，永保天命」（《尚書·仲虺之誥》，頁 112）是也。所以，同構的想法雖使國君這個地位本身獲得尊崇與正當化，但天命的觀念卻也回過頭來制約他的作為（或更廣泛地說：政治）。與帝混同的天不像商人的帝是個倫理上中立的神祇，而是個喜善厭惡、有意志的行動者，會對統治者進行撤換。只是，其意志的表現無法直接窺知，而只能在民意中探求，所謂「天畏（威）棗忱，民情大可見」（《尚書·康誥》，頁 202），或是「人無於水監，當於民監」（《尚書·酒誥》，頁 210）。

由於天命的觀念是假道於民心向背這個異己指涉的途徑來開展的，

<sup>97</sup> 但依《尚書》，周人最初仍是按商代的觀念行事，透過祖先向帝或天轉請。另外，天雖然有了倫理的色彩，但似乎並未就此保證了世界秩序的和諧。  
<sup>98</sup> 比較起來，北方有君長的匈奴雖也在道德上受鄙視，但不被視為如羌人般野蠻，甚至有其亦源於華夏的說法，羌人則被描繪成曾作亂的三苗之後（王明珂 1997：292-297）。

所以社會的發展不會倒退到「以人事神」的階段。人們並不認為天便保障了宇宙秩序的和諧，而是依然把秩序的建立繫於現實的政治運作。前引《尚書·召誥》的段落便彰顯出人們是以道德，以人的作為來解釋天命的擁有與失落，並從此一角度來詮釋過去的歷史。這樣一種詮釋起了把「過去」轉變成不准被遺忘的、奠基的歷史（the founding history），亦即轉變成「神話」的作用，使它對未來具有拘束力。<sup>99</sup>在此一人文化傾向的影響下，無論在宗教還是政治的領域裡，儀式的重要性會逐漸讓位給解釋。而且，雖然「天命靡常」（《詩·大雅·文王》，頁 399），但人們面對的不再是茫不可測的偶連性，而是經過道德制約了的偶連性。就如《尚書·君奭》（頁 245）上所說：「天不可信，我道惟寧王德延，天不庸釋于文王命。」人們再也無法獲得天永久的眷顧的保障，而必須承擔起自己行為的責任。不過，當價值標準與確定性的根源轉移到現世來後，人們卻反而能憑藉自身的道德修養擁有終將蒙天眷顧的確信，能夠在現實的橫逆中堅持理所當為，此所以孔子能發出「天生德於予，桓魋其如予何？」（《論語·述而》，頁 183）這樣的豪語來。

#### 四夷／夏之別下「中國」的形成

最後，筆者要討論「中國」的形成與華夏／蠻夷之別。商朝雖略有了帝國的規模，也有「中商」、「中邑」、「天邑商」這樣的措辭，但這些都是自稱，基本上是種自我中心的投射，不表示已知的社會世界基本上都已整合進以商都為中心的同一個系統。<sup>100</sup>我族／異族的區分雖也存在，但我族的界限似未上升、擴大到對應於更高層次系統的界限的地步，也未見有指稱此一範圍的我族的專稱。周以「西土之人」代商而為中原的共主，令這種情形開始有了改變。在推定作於周克商後不久的《頌碑》銘文中，我們看見「余其宅茲中或（國），自之（茲）師（乂）民」的句子（杜正勝 1998：193）。這表示，周人雖憑武力征服取得政治上的中心地位，但依然承認商人代表的傳統為正統，尊商人所統轄的區域為中國，自願放棄身為統治者所能獲得的優勢地位而被整合進以商為代表的文化中。此即孔子所說的：「先進於禮樂，野人也；後進於禮

<sup>99</sup> 這點得自 Assmann (1997: 75-78) 的啓發。筆者不從現實／虛構的區分出發，將歷史與神話對立起來。一方面，就過去作為單純的發生 (Geschehen) 來說，它並不是歷史。必須經過詮釋後，過去才成其為歷史。另一方面，歷史可以像神話一樣獲得奠基的意涵，具有引導秩序建構的功能。

<sup>100</sup> 但邢義田 (1981: 436, 440) 傾向認為商朝時可能已有「中國」、「天下」等觀念。

樂，君子也。如用之，則吾從先進」（《論語·先進》，頁 249）。商人雖因被征服而淪為野人的地位，但其文化在被征服初期一般而言是較身為統治者（君子）的周人為高的（Hsu and Linduff 1988：37-49，69-75；杜正勝 1992：274-310）。周人是在掌握了政權，因此有能力匯聚創造文明的資源，並在以往夏、商兩代的基礎上，經過一段時間發展後，才達到讓孔子發出「吾從周」慨嘆的「郁郁乎文哉」（《論語·八佾》，頁 88）的地步。這種政治中心向文化中心臣服的做法不僅有助周人少數統治的穩固，更促進了分化出「中國」此一更高層次的系統，並擴大其所涵蓋的疆域範圍，將周人所居的渭水流域也包括進來。

周人的先祖曾「竄于戎狄之間」（《國語·周語上》，頁 2），過了一段營畜牧為生的時光。自太王遷到岐山下的周原後，築宮室，闢田野，營農業定居生活，周人才有一塊穩固的根據地。但這時他得採取「以小事大」（《孟子·梁惠王下》，頁 29）的策略，一方面與某些羌戎和親，同時同另一批戎狄鬥爭，才能在四周儘為游牧氏族的環境下存活下來（杜正勝 1992：273-310；斯維至 1997：第 10 章；Hsu and Linduff 1988：Chap. 2）。殆周人連同西方其它部族擊敗商人後，如上所述，周人的基本傾向是轉而認同以商人為代表的東方華夏傳統。結果，這除了導致周人與戎的關係從和諧變成緊張，終造成西周的覆亡外，隨著周代封建秩序的逐漸確立，因著武裝殖民、土地爭奪與不同生活形態所造成的現實利害衝突也開始促使人們嚴辨華夏與蠻夷之不同（王明珂 1997：7-10 章；邢義田 1981：446-453；Creel 1970：Chap. 9）。華夏諸族以形塑出較高層次的族群認同的方式來回應現實中的利害衝突與資源爭奪的問題，以有相同文化者為盟友，互相扶持，共同侵略或抵抗異族。這時建構出來的主要區分判準就在於是否營農業與定居生活，這可以《禮記·王制》（頁 230-231）上的一段話來說明：「中國戎夷，五方之民，皆有其性也，不可推移。東方曰夷，被髮文身，有不火食者矣。南方曰蠻，雕題交趾，有不火食者矣。西方曰戎，被髮衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。」

必須指出的是，以東夷、西戎、南蠻、北狄來稱四方異族是後世建構的產物。例如戎本義當指兵器或與軍事有關的事物，進而衍生有戰士或善戰之人的意思，並無指野蠻民族的貶義。姜姓之戎且與周人有長期而穩定的聯盟及姻親關係。所謂的東夷也早就營農業為生，並很早就與華夏有所融合。另外，華夏與所謂的蠻夷本是互相雜處，其間並未有明確的地理界限。要到春秋以後，隨著華夏／異族區分的日益鞏固，中原

地區的蠻夷才在諸夏的聯手下或被滅，或被逐，或被同化，從而消失殆盡。由於依據的判準主要在營農業定居生活與否，因此原本是依文化來界定的「中國」或華夏的界限便慢慢朝與是否適合營農業生活的地理界線合致的方向推進。結果，在北方便形成了 Owen Lattimore (1962：477) 所謂的「排除的邊疆」(frontier of exclusion)。在權衡利害得失後，華夏諸國自戰國起便以構築長城的方式來抵禦游牧民族的侵襲。雖然這同時限制了華夏向外擴張的機會，但草原與大漠對華夏來說本就算是難以利用的區域。南方則是「涵括的邊疆」(frontier of inclusion)，華夏帝國不斷試著將它包含進疆域內，到漢朝時，基本上便已擴展到把傳統帝國統治能力所及之處所有適於農耕的地方囊括在內的地步，此所以中國人往往又稱漢人的緣故。

在這個華夏認同形成的過程中，不論是在華夏與蠻夷之間，或是在諸夏之間，都同時存在著對抗與融合的面向。例如周人自身便有與戎有關的背景，而後來統一天下的秦，最初亦不被東方諸國承認為華夏的一員。在此筆者想藉 Jan Assmann (1997：48-59)「文化的記憶」(the cultural memory) 與「溝通的記憶」(the communicative memory) 這組區分來說明，人們如何透過改寫族源傳說，以創造出新記憶的方式來獲得融合的效果。溝通的記憶指的是以非正式的方式在溝通中，尤其是在口語中流傳，因而維持住的記憶。它沒有特定的承載者，所包含的內容通常也不出三、四代之外。相對地，文化的記憶是人們藉助特定的媒介，以一定的形式，刻意加以保留，並往往由專業人士負責。這個區別在無文字的社會中一樣存在，人們照樣會在節慶的場合，藉著詩歌、舞蹈等來傳遞重要的文化記憶，保留在《詩經》中有關商人與周人始祖的傳說應當就是根據這一類的素材再經後人整理潤飾成的。這種以感性的力量直接加諸在場眾人所能獲得的記憶與認同效果，不比文字來得差。反過來說，即使進入文字社會，在文化記憶與溝通記憶間依然會出現當事人未覺察到，觀察者卻可一眼看出的「浮動的縫隙」(the floating gap)，也就是在凝結為文化記憶的遙遠的過去與仍可取得豐富訊息的，剛流逝的過去間，有一段不斷變動著的，訊息上相對貧乏的縫隙在。

尤其，在氏族未取得政權的情況下，其世系的記載往往不重要，因此在遠祖與近幾代的祖先間往往有老大一段空白。以周人為例，除了始祖棄與因重要功績被寫進文化記憶中的少數祖先，如公劉外，從文王往上溯三代到太王後，便幾乎是一片空白。比起來，卜辭所見殷王世系便可與《史記·殷本紀》所載相參證。儘管如此，商人在始祖契與開國

的成湯間依然有訊息相對貧乏的縫隙在。當周人入主中原，在人們的溝通記憶中必然仍保留著他們曾營畜牧為生的鮮活印象，加上他們繼續與姜戎聯姻，想抹也抹不掉這樣的印象。好在他們可以上接始祖棄曾為后稷的傳說，多少化解他們身份與認同上的尷尬——雖然我們今日已難考證這是自始流傳下來的，還是後來才杜撰出來的傳說。隨著前述社會情境的變化，人們愈來愈感受到有尋得新的共同認同對象的需要。但要驟然更動長期凝結下來的文化記憶畢竟不容易，於是人們想到了用增添的方式，在既有的文化記憶中加入與原記憶不致產生太大矛盾的新內容，以因應情境的演變。於是，自春秋戰國時起，我們看到了《詩經》中所無的關於商人與周人始祖的新說法，突然跑出個帝嚳來，使棄與契變成同父異母的兄弟。當這樣的說法從溝通的記憶被提升為文化的記憶，再經過三、四代後，虛構也就變成了真實。結果，原本應是最忠於實際世系的王室祭祀，竟也開始隨著新創的記憶行禮如儀，以致我們可以看到「周人禘嚳而郊稷」（《國語·魯語上》，頁174）、「殷人禘嚳而郊冥」（《禮記·祭法》，頁737）的記載。<sup>101</sup>

如果，這只是孤立的現象，或許還會啓人疑竇。但以同樣的手法，或是在始祖之上再添個祖先，或是在浮動的縫隙中插入個與華夏諸族有關的祖先，卻同樣見於吳、越、楚、秦等被視為蠻夷的例子（王明珂 1997：218-223，Chap. 9），顯示這種回應模式是當時社會情境壓力下的一般趨勢。所以，我們才會看到神話或傳說所描述的時代愈早，它們本身成書的年代反而愈晚的現象。<sup>102</sup> 跟其它古文明比起來，這不能不算是中國的特殊之處。由於神話或傳說是在華夏與中國這個更高層次系統的形成過程中才逐漸被記載下來的，人們主要著眼於它所能帶來的外部一致性的作用，以促成族群融合為目的，傳說本身一致與否反倒成次要的考量。也因此才留下線索，讓我們今日尚能了解到，原來華夏諸族皆源自黃帝的說法根本是後世拼湊出來的結果。不過，隨著秦漢政治的一統，對一致性的要求便愈來愈高，人們除了積極建構一個統一的世界觀外，也把

<sup>101</sup> 《禮記·祭法》及《國語·魯語上》關於周人祭祀的記載是一致的，關於商人祭祀的記載則有不同，如《國語·魯語上》（頁174）上所載是「商人禘嚳而祖契，郊冥而宗湯」。雖然筆者沒有能力判斷，是如斯維至（1997：503）主張的，嚳只能是殷商的上帝，還是如勞思光（1986：43-55）所說，嚳母寧與周人有更緊密的關係，但對嚳不可能是殷周共同的祖先則是今人皆同意的。

<sup>102</sup> 此即顧頡剛（1988：50-51，101-123）著名的「層累造成說」所描述的現象，亦見 Bodde（1961：403-404）。

一統的想法投射到過去，對各種世系傳說進行整合，終於弄出了自黃帝以下，五帝一脈相傳的系統性說法來（Franke and Trauzettel 1968：18-19；斯維至 1997：409-424，501-510）。

上面這種改寫族源傳說的現象除了彰顯出華夏形成過程中所兼具的緊張與融合外，也透露出當時已有 S. N. Eisenstadt（1993：xvi-xlii）所區分的象徵中心／結構中心分化。以克商的周與後來一統天下的秦來說，雖然可佔據結構上的中心位置，但至少在初期卻不得不將象徵中心拱手讓人。這種分化以及前述因著階序建立而來的角色分化等等的分化現象都會促成進一步的分化，使得各領域間不再有簡單的一致對應，權力、知識、權威與財富等無法再像以前那般輕易地相互轉換，這便為向功能分化的過渡奠定了基礎。然而，這種種的內部分化不但未妨礙分化出更高層次的系統，反而促成了它。例如像自身文化並不低於華夏諸國，但仍被視為蠻夷的楚，一旦北上中原爭霸參與會盟，就算憑實力被承認為盟主，也不得不依足華夏禮儀行事，擺出承認中原為中心的態勢（Creel 1970：217-228）。這顯示，以中原為中心的「中國」不再是諸多獨立單位的鬆散結合而已，而是經過整合的、各成份間有互賴關係的更高層次系統。在這個系統中，華夏文化與一的思想且佔據了主流的地位，各種勢力紛紛競逐於政治領導者那個「一」的位置，人們亦以統一為秩序的不二法門。

改寫族源傳說，創造新的歷史記憶以維持認同，其效用終究有個極限。在現實的社會運作中，藉由與異族對比，設法維持一道界限毋寧更重要。以農立國的華夏帝國基本上不太會去侵佔遊牧地區，也不太想將這些地區的人變成中國人，而是採取軟硬兼施的政策，以維持界限為原則。對於農耕地區，如滇國、朝鮮、南越等，中國則會把他們看成禮義之邦，設法建構出像箕子入朝鮮等等的歷史記憶來「證明」這些人與華夏的關係，努力將其內地化。然而，在帝國的政治控制力薄弱或不及的邊遠地區，如果當地人群已自成一族群並有自己的政治組織（例如朝鮮），他們往往不願融為華夏的一員，並會刻意維護或創造出本土的起源記憶，以與華夏所加諸的歷史記憶相抗衡（王明珂 1997：第10章）。結果，華夏帝國的版圖雖未能真地將所有已知的社會世界包含進來，卻始終能認為自己居於世界的中心，自稱為「中國」。不過，這時的中國已是個一統的官僚帝國了。

## 參考文獻

### 傳統典籍

- 《史記三家注》(台北:洪氏出版社,1974)。
- 《老子今註今譯》(陳鼓應註譯)(台北:商務印書館,1981)。
- 《呂氏春秋校釋》(陳奇猷)(台北:華正書局,1985)。
- 《尚書》引自《十三經注疏》,第二冊(台北:藝文印書館,1955)。
- 《孟子今註今譯》(史次耘)(台北:商務印書館,1981)。
- 《周禮》引自《十三經注疏》,第六冊(台北:藝文印書館,1955)。
- 《春秋公羊傳今註今譯》(李宗侗註譯)(台北:商務印書館,1973)。
- 《春秋左傳今註今譯》(李宗侗註譯)(台北:商務印書館,1995)。
- 《晏子春秋今註今譯》(王更生註譯)(台北:商務印書館,1987)。
- 《後漢書》(台北:洪氏出版社,1978)。
- 《荀子今註今譯》(熊公哲註譯)(台北:商務印書館,1975)。
- 《國語注譯》(薛安勤、王連生註譯)(長春:吉林文史出版社,1991)。
- 《詩經今註今譯》(馬持盈註譯)(台北:商務印書館,1982)。
- 《新譯春秋穀梁傳》(周何註譯)(台北:三民書局,2000)。
- 《管子今註今譯》(李勉註譯)(台北:商務印書館,1988)。
- 《論語今讀》(李澤厚)(台北:允晨,2000)。
- 《墨子今註今譯》(李漁叔註譯)(台北:商務印書館,1974)。
- 《禮記今註今譯》(王夢鷗註譯)(台北:商務印書館,1992)。
- 顧祖禹《讀史方輿紀要》(台北:新興書局,1956)。

### 中西文參考文獻

- 王明珂,1997,《華夏邊緣:歷史記憶與族群認同》。台北:允晨。

- 王健文,1995,《奉天承運 - 古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》。台北:東大。
- 余英時,1992 [1987],《中國思想傳統的現代詮釋》。台北:聯經。
- 呂文郁,1992,《周代采邑制度研究》。台北:文津。
- 李孝定,1992 [1986],《從六書的觀點看甲骨文字》。頁 1-42,收錄於李孝定編《漢字的起源與演變論叢》。台北:聯經。
- 李學勤編,2004,《中國古代文明與國家形成研究》。台北:雲龍。
- 邢義田,1981,《天下一家 - 中國人的天下觀》。頁 433-478,收錄於邢義田編,《中國文化新論·根源篇 - 永恆的巨流》。台北:聯經。
- 杜正勝,1989 [1986],《周禮身分制》。頁 295-306,收錄於中央研究院第二屆國際漢學會議論文集編輯委員會編,《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集·歷史與考古組》。台北:中央研究院。
- ,1990,《編戶齊民:傳統政治社會結構之形成》。台北:聯經。
- ,1992,《古代社會與國家》。台北:允晨。
- ,1996,《鼎的歷史與神話》。頁 207-224,收錄於杜正勝《古典與現實之間》。台北:三民。
- ,1998 [1979],《周代城邦》。台北:聯經。
- 胡厚宣,1957,《釋「余一人」》。《歷史研究》1:75-78。
- ,1981,《重論「余一人」問題》。《古文字研究》,第六輯,頁 15-33。
- 徐復觀,1985 [1972],《兩漢思想史 卷一》。台北:學生。
- ,1994 [1969],《中國人性論史 - 先秦篇》。台北:商務。
- 張光直,1990,《中國青銅時代 第二集》。台北:聯經。
- ,1994 [1983],《中國青銅時代》。台北:聯經。
- 張蔭麟,1997,《中國上古史綱》。台北:里仁。
- 陳其南,1990,《家族與社會:台灣和中國社會研究的基礎理念》。台北:聯經。
- 傅斯年,1930,《論所謂五等爵》。《中央研究院歷史語言研究所集刊》2(1):110-120。

- 勞思光，1986 [1981]，〈新編中國哲學史（一）〉。台北：三民書局。
- 斯維至，1997，〈中國古代社會文化論稿〉。台北：允晨。
- 黃仁宇，1989，〈赫遜河畔談中國歷史〉。台北：時報。
- ，1993，〈中國大歷史〉。台北：聯經。
- 湯志傑，1998，〈社會自主性如何可能？—以盧曼的系統理論拓深台灣社會自我描述的初步構想〉。〈當代〉136：39-42。
- ，2001，〈從聚落到「城邦」—從系統分化的觀點重構上古社會結構轉變的嘗試〉。〈新史學〉12(1)：1-52。
- 費孝通，[1948]，〈鄉土中國、鄉土重建〉。（無出版說明）。
- 鄒川雄，1995，〈拿捏分寸與陽奉陰違—一個傳統中國社會行事邏輯的初步探索〉。台北：台灣大學社會學研究所博士論文。
- 鄧淑蘋，1988a，〈由「絕地天通」到「溝通天地」〉。〈故宮文物月刊〉6(7)：13-31。
- 鄧淑蘋，1988b，〈考古出土新石器時代玉石琮研究〉。〈故宮學術季刊〉6(1)：1-56。
- 瞿同祖，1997 [1936]，〈中國封建社會—周代社會組織〉。台北：里仁。
- 顧頡剛，1988 [1983]，〈顧頡剛古史論文集 第一冊〉。北京：中華書局。
- Anderson, Perry, 1978 [1974], *Passages from Antiquity to Feudalism*. London: Verso.
- Assmann, Jan, 1993, *Monotheismus und Kosmotheismus: Ägyptische Formen eines "Denken des Einen" und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*. Heidelberg: Winter.
- , 1997, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 2d ed. München: Beck.
- Barth, Fredrik, 1959, "Segmentary Opposition and the Theory of Games: A Study of Pathan Organization," *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 89: 5-21.
- Bloch, March, 1961, *Feudal Society*, vol. 2, tr. by L. A. Manyon. London: Routledge & Kegan Paul.

- Bodde, Derk, 1961, "Myths of Ancient China," Pp. 367-408 in S. N. Kramer (ed.) *Mythologies of the Ancient World*. Garden City, New York: Anchor Books.
- , 1965, "Feudalism in China," Pp. 49-92 in *Feudalism in History*, edited by R Coulborn. Hamden, Connecticut: Archon Books.
- Chang, Kwang-Chih, 1978 [1976], *Early Chinese Civilization: Anthropological Perspectives*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- , 1983, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- , 1986, *The Archaeology of Ancient China*, 4th ed. New Haven, Conn: Yale University Press.
- Chang, Tsung-tung, 1970, *Der Kult der Shang-Dynastie im Spiegel der Orakelschriften: Eine paläographische Studie zur Religion im archaischen China*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Creel, Herrlee G., 1970, *The Origins of Statecraft in China, Volume One: The Western Chou Empire*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- , 1975 [1929], *Sinism: A Study of the Evolution of the Chinese World-View*. Westport, Connecticut: Hyperion.
- Dupuy, Jean-Pierre, 1990, "Tangled Hierarchies: Self-Reference in Philosophy, Anthropology, and Critical Theory," *Comparative Criticism*, 12: 105-23.
- Eberhard, Wolfram, 1970, *Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China*, 2d ed. Leiden: E. J. Brill.
- Eichhorn, Werner, 1973, *Die Religion Chinas*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- , 1976, *Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen*. Leiden/Köln: E. J. Brill.
- Eisenstadt, S. N., 1993 [1963], *The Political Systems of Empires*. New Brunswick & London: Transaction Publishers.

- Eno, Robert, 1984, *Masters of the Dance: The Role of T'ien in the Teachings of the Early Juist (Confucian) Community*. Ph.D. dissertation. University of Michigan.
- , 1990, "Was there a High God Ti in Shang Religion?" *Early China* 15: 1-26.
- Erkes, Eduard, 1950, "Der schamanistische Ursprung des chinesischen Ahnenkults," *Sinologica* 2: 253-262.
- Franke, Herbert and Rolf Trauzettel, 1968, *Das Chinesische Kaiserreich*. Frankfurt: Fischer.
- Goody, Jack, 1988 [1986], *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hintze, Otto, 1970, "Wesen und Verbreitung des Feudalismus," Pp. 84-119 in Otto Hintze (Collections) *Staat und Verfassung: Gesammelte Abhandlungen zur allgemeinen Verfassungsgeschichte*, 3d ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hofstadter, Douglas R., 1986 [1979], *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*. London: Penguin Books.
- Hsu, Cho-yun, 1965, *Ancient China in Transition. An Analysis of Social Mobility, 722-222 B. C.* Stanford, California: Stanford University Press.
- Hsu, Cho-yun and Katheryn M. Linduff, 1988, *Western Chou Civilization*. New Haven & London: Yale University Press.
- Keightley, David N., 1978, "The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture," *History of Religions* 17: 211-225.
- Koselleck, Reinhart, 1984 [1979], *Vergangene Zukunft*, 3d ed. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lattimore, Owen, 1962, *Studies in Frontier History. Collected Papers, 1928-1958*. London: Oxford University Press.
- Lewis, Mark E., 1990, *Sanctioned Violence in Early China*. Albany, N. Y.: State University of New York Press.

- Li, Feng, 2003, "'Feudalism' and Western Zhou China: A Criticism," *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 63(1): 115-144.
- Luhmann, Niklas, 1982, *The Differentiation of Society*. New York: Columbia University Press.
- , 1984, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- , 1988, "Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives," Pp. 94-107, in *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. edited by Diego Gambetta, New York: Basil Blackwell.
- , 1989, *Vertrauen: Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, 3d ed. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.
- , 1990, "Identität - was oder wie?" Pp. 14-30, in *Soziologische Aufklärung, vol. 5*. edited by Niklas Luhmann (Collections) Opladen: Westdeutscher Verlag.
- , 1991 [1975], "Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien." Pp. 170-192, in *Soziologische Aufklärung, vol. 2*. edited by Niklas Luhmann (Collections) Opladen: Westdeutscher Verlag.
- , 1993, *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- , 1994, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, 2d ed. Frankfurt: Suhrkamp.
- , 1997, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, vol. 2. Frankfurt: Suhrkamp.
- , 2000, *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Needham, Joseph, 1974, *Science and Civilization in China*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Polanyi, Karl, 1979, "Der primitive Feudalismus und der Feudalismus der Verfallzeit." Pp. 247-255, in *Ökonomie und Gesellschaft*. Collections by Karl Polanyi. Frankfurt: Suhrkamp.
- Radcliffe-Brown, A. R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*. Glencoe: the Free Press.
- Reynolds, Susan, 1994, *Fiefs and Vassals: The Medieval Evidence*

- Reinterpreted*. Oxford: Oxford University Press.
- Shaughnessy, Edward L., 1997, *Before Confucius: Studies in the Creation of the Chiese Classics*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Spencer Brown, George, 1979, *Laws of Form*. New York: E. P. Dutton.
- Wheatley, Paul, 1971, *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wimmer, Hannes, 1996, *Evolution der Politik. Von der Stammgesellschaft zur modernen Demokratie*. Wien: WUV-Universitätsverlag.
- Yang, Hsi-chang, 1986, "The Shang Dynasty Cemetery System," Pp. 49-63, in *Studies of Shang Archaeology: Selected Papers from the International Conference on Shang Civilization*. edited by Kwang-Chih Chang New Haven & London: Yale University Press.

國立政治大學社會學報  
第三十六期 2004年6月  
The NCCU Journal of Sociology  
Vol. 36, June, 2004

## 醫療模式抑或社會模式 ——早期療育個案管理實例研探

周月清\*、許昭瑜\*\*

### 摘要

本文目的在討論現階段早期療育服務社會工作者與發展遲緩兒童及其家庭共事時，是持醫療或社會模式觀介入及比較兩者之差異。首先整合相關文獻，繼而以五個實例探討。案例一、二和三介入重點為「兒童療育」，未視整體家庭為服務對象，家庭缺乏參與及自決、電訪取代家訪、社工未認知充權（empower）家庭及環境障礙分析，服務傾向「醫療模式」。案例四服務介於醫療與社會模式間，社工除關心兒童療育，也關切家庭脈絡與需求及提供多項資源；然，同案例一至三，其「個別家庭服務計畫」（IFSP）仍以兒童療育為主，家庭獨特性與優點亦被忽略，過程中也缺乏家庭參與與自決。案例五介入方案乃依據需求評量，短期密集、配合家庭生活作息，以家訪（到宅）方式提供服務，介入對象為整體家庭，強調家庭參與、自決權利、重視充權（empowerment）觀點、探索家庭優點，介入目標與職務由全家同意執行，為「以家庭為中心」及社會模式觀介入之案例；反之，案例一至四未視兒童與家庭問題源自社會弱勢的社會模式觀。本文建議，社工知能養成教育當重視社會模式觀點及社區工作與社會行動。

**關鍵字：**早期療育、發展遲緩兒童、醫療模式、社會模式、以家庭為中心服務、個案管理

\* 負責本文之撰寫。陽明大學衛生福利研究所副教授（Yueh-Ching Chou, Ph.D., Associate Professor, Institute of Health and Welfare Policy, National Yang-Ming University, Taipei, Taiwan）；email: choucyc@ym.edu.tw；地址：台北市北投區石牌立農街二段155號陽明大學衛生福利研究所；電話：(02) 2826-7182。

\*\* 負責本文實例撰寫及修稿。許昭瑜：東吳大學社會工作研究所畢，現任職台北市社區心理衛生中心（Chao Yu Hsu: Taipei Community Mental Health Center; email: yu720@health.gov.tw）；地址：台北市中正區金山南路一段五號台北市社區心理衛生中心；電話：(02) 3393-6779#21。

另本文特別謝謝：中華兒童暨家庭扶助基金會台北家庭扶助中心提供實例、中華民國智障者家長總會林幸若社工專員提供寶貴意見與修稿；兩位匿名審查委員不吝指正。