

中国传统社会的双轨治理体系

封建与郡县之辨

渠敬东

社会
2016·2
CJS
第36卷

摘要:对于中国社会的考察,要接续潘光旦、费孝通等前辈的学术路径,回到传统社会分析的古典范畴。传统社会由殷周、秦汉之变,以及后续各代的发展变迁,均围绕着封建制与郡县制的辩证关系而展开。封建一方面以宗法、丧服、宗庙等礼制,以亲亲、尊尊的差等秩序为原则,确立了君统与宗统之间的逻辑关联,另一方面则以天命的神圣观,确立了君民之间的自然天养的普遍法则,使民彝与民生成为了根本的治理基础。郡县则强调战国以来的历史势变,革除了封建制各私其土的乱政之源,反而开创了一个“公天下”的世界,确立了一种超国家形态的帝国政制体系。近世以来,王夫之、顾炎武等强调寓封建之意于郡县之中,旨在依据圣人对于三代之制的理解,打破尽天下一切之权,而收之在上的集权制系统,重新理顺“公”“私”之辨。不过,对于经学意义上的封建的考察,仍是一件需要进一步推敲的工作。

关键词:封建制 郡县制 双轨治理 天命 势变

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2016.02.001

The Double-Track Governance in Chinese Traditional Society: Dialectics between System of Enfeoffment and System of Prefectures & Counties

QU Jingdong

Abstract: Since Yin-Zhou and Qin-Han, the development of Chinese imperial system revolved around the dialectical tension between the feudal system of fiefdom (封建制) and the bureaucratic prefectural system (郡县制). In Fei Xiaotong's words, it is a dual-track politics of "Power of Monarch" and "Power

* 作者:渠敬东 北京大学社会学系 (Author: QU Jingdong, Department of Sociology, Peking University) E-mail: qujingdong70@163.com

of Gentry.” Under fiefdom, the relationship between monarch and his kinship was governed by the Confucian hierarchical principle of favoring the intimate (*qin-qin*) and respecting the superior (*zun-zun*), and ritualized by the patriarchal order of clan, mourning rites and ancestral worship. In addition, “Mandate of Heaven” solidified an organic relationship between the emperor and his subjects and became the foundation for the monarchical rule. The prefectural system highlighted the historical change since the Warring States that had abolished the feudal fiefdom system and gave the birth of an “All under the Heaven” (公天下). Thinkers like Wang Fuzi and Gu yanwu place emphasis on fiefdom as a counterpart of the prefectural system to break up the centralization of power and renew the debate on the dialectic between “public” and “private.” In sum, the feudal system of Fiefdom in China still needs to be clarified through reexamining the classical texts.

Keywords: system of enfeoffment, system of prefectures and counties, double-track governance, destiny, potential change

一、引子

谁也不会否认,现代中国的社会学是外来的学问;单凭外来的学问,并不能会通地解释中国。不过,一种学问之外来,自然有其历史上的情势和道理,如当初佛教自西方而来,传入中土,为汉末以来民族杂融、政治摇荡的中古中衰期注入了新的激励因素。佛教之慈悲观与平等观,不仅抚慰了乱世中的人心,“掌握了社会大众的教育权”,亦由一种“反心内观”的思辨精神,径入读书人的内心世界。即使那些有志向学的平民阶层出生的聪秀子弟,只要他们能走进庙宇,便得以摆脱一切兵火盗贼之灾,“既得师友讲习之乐,又获书籍翻阅之便”。由于在当时的中国,人们对待佛教采取的是“纯真理探求与纯学术思辨的新姿态”,讲佛时“偏重在学理而偏轻于信仰”,将宗教转化为教化,将佛法转化为义理,将“无我”转化为“天伦”,遂使“大乘”风靡,后来竟创出如天台、华严乃至禅宗那样的“印度原来没有的新宗派”。故而钱穆总结说:“魏晋南北朝时代民族新分子之掺杂,只引起了中国社会秩序之新调整,宗教新信仰之传入,只扩大了中国思

想领域之新疆界。在中国文化史里,只见有‘吸收、融合和扩大’,不见有‘分裂、斗争与消灭’。”(钱穆,1994:138—152)

由是观之,对于社会学之外来,一味地“移植”或是“拒斥”,皆为死路。外来之社会学,需不断通过吸收、融合和转化的工作,才能回到对于今天社会生活经验的完整理解,才能将此种社会解释及其形成的思想积淀,融入到我们自身文明的历史长河之中。而如何吸收、融合和转化外来之社会学,则必需求诸自己的历史传统,努力去确立一种具有普遍解释力的概念分析体系。

钱穆曾在一篇《略论中国社会学》的小文中提出:“中国本无社会一名称,家国天下皆即一社会。一家之中,必有亲有尊。推之一族,仍必有亲有尊。推之国与天下,亦各有亲有尊。最尊者称曰天子,此下则曰王曰君。王者众所归往,君者群也,则亦以亲而尊。人同尊天,故天子乃为普天之下所同尊。”(钱穆;2001:192)此论中国社会之形状,从结构上说,是“身家国天下”,从机制上说,是“亲亲”与“尊尊”,从实践上说,是“修齐治平”。而从形态学上讲,则可分为“城市”、“乡镇”、“山林”、“江湖”这四种类型,城市为政商中心,镇之四围乃为乡村,乡民多聚族而居,山林多为僧侣与高士的隐地,是儒释道的精神寄托,而江湖则是义士任侠的演绎场,山林与江湖之间,一静一动可谓治乱之平衡。钱穆的此番说法,不论讲的是否妥当,想必今天的社会学家一定颇感不适,与习惯上手的分析概念很不搭调。但细致想来,即便我们费了很大的功夫,去考察现实社会生活的肌理,是否也有一种不能尽说的不适感呢?一到现有的知识系统无法对于所谓非制度化的社会现象做出透彻说明的时候,我们总是不得已,在既定概念的前面添一小“足”,用“非”、“准”、“后”、“去”、“亚”、“半”等等的文字把戏闪烁其辞,多有言犹未尽之憾。我们之所以无视社会生活的丰富性及其内生复杂的脉络,究其原因,确是我们对曾经的文明传统生疏了,将历史阻隔得很远,没了有温度的感情,降低了我们认识和想像自身生活的能力。

几十年前,我们的社会学前辈是做过这种努力的。潘光旦(2000a: 181)就曾说过相似的话:“中国以前没有‘社会’这个名词,却未尝没有社会的现象与事实。以前也没有所谓社会学这一门学科,却也未尝没有应付社会生活和社会关系的一些有组织的概念和原则。‘五伦’就是

这样的一个。”潘光旦考证孟子“人伦”之本义,¹是要说明中国人的社会规范源出一个“伦”字,依此来规定人与人的“类别”与“关系”。五伦之历史演化,既说明了不同时期基本社会关系的界定与变异,亦说明了礼制、伦理和教化系统等社会总体结构的变迁过程,五典、五教、五常、五道乃至五行说交织演绎,形成了自然、人伦与天道之整全世界的关联。费孝通在讲差序格局的时候,也明确说:“伦”是“我们传统的社会结构里最基本的概念,这个人和人往来所构成的网络中的一个纲纪,就是一个差序,也就是伦”(费孝通,1999a:336)。俗语说“一表三千里”,说的就是由己外推的这个“伦常”,无外乎是一条“从己到家,由家到国,由国到天下”的通路。

不过,所谓“家国一体”或“家国天下”之说,只是一般原理式的讲法,王国维有关周公之制的讨论,说得很透彻了(王国维,2001a),即便这样,学界也对此提出过不少批评意见(傅斯年,2012a;杜正胜,1992:406;尾形勇,2010;王汎森,1998)。中国历史的变异程度之大,仅靠一般原理的说明是无法予以充分解释的。伦常之变,往往与情势之变、制度之变联系在一起,因而必须要有结构史的视角来分析。费孝通就在讨论中国传统伦常之理的同时,亦曾尝试对中国社会变迁的历史过程提供一种特别的解释,即以“双轨政治”为视角,来探讨传统社会的治理结构及其具体机制问题(费孝通,1999c)。学界对于此问题的讨论,多带有固化的理解以及价值评判的意味,自然也少不了不同的见解(余英时,2003;龚鹏程,2001)。不过,有学者提出,《乡土重建》所引发的这一设论,其实质问题,却是现代中国社会变迁所牵连出的理论投射,即绅士的出现与大一统的专制皇权有密切关系(杨清媚,2010:142—144、148—149)。

在《皇权与绅权》中,费孝通开篇即说,绅士之所以出现,乃因“朕即国家”之专制皇权所确立的结构条件使然:封建制解体,宗法和礼制秩序崩废,项羽说“彼可取而代之”,陈胜说“王侯将相,宁有种乎”,恰反映了秦汉之际封建体制外的各种权力的兴起,与中央集权系统的形成是一并出现的。不过,秦重用法家的绵密之治术,却顷刻倾覆,说明皇权

1. “教以人伦,父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”(见《孟子·滕文公上》)。同时,潘光旦还比较了西方社会学的实质意涵,指出齐美尔、滕尼斯或维塞的社会学,“未尝不可以叫做伦学或伦理学”,“未尝不是‘伦’字所代表的种切。”(潘光旦,2000b:132)。

即便有至上政权，“但是幅员辽阔的天下，却不能一手经管”，必须通过另一条治理途径，即士大夫的道统来弥补。换言之，“帝王本无种”，正是秦汉以来所施行的“双轨政治”的基本前提（费孝通，1999b：466—467）。从封建到郡县的过渡，奠定的却是一个相互辅成、相互制约的双重治理系统。

首先，周代封建制下分而治之的治理效果，演化成了汉初的黄老治术，后经董仲舒提出“天人之际说”，确立儒家一尊之格局，才形成了“道在师儒”与“朕即国家”的二分体系。“事归政统，而理则归道统”，帝王成为了现实政治的核心，而孔子作为素王，分离出了一个专属师儒的知识权力，帮助皇权应奉天命，同时以“教化不立”、“万民不正”的自然灾象来制约皇权。不过，在现实政治的角力中，道统与政统的分立是不容易维持的，所谓“习文法吏事，缘饰以儒术”，说明非但道统难以制服政统，反而在师儒渐被纳入到中央集权之官僚体系的过程中，常常出现揣摩上意、阿谀奉承、沽名钓誉、结党营私的现象。士大夫“降而为官僚”的那一刻，就是“更降而为文饰天下太平的司仪喝彩之流”（费孝通，1999b：499）。此段文字正写于1948年，想必在费孝通的眼里，历史不知重演多少遍而如此依然了。

儒家从周公引出孔子，构成了与政统分离的道统，但由于道统并未转化为有着极端超越性的宗教信条，即西方意义上的教统，而时时冒着被官僚系统收纳的危险。因而师儒便常常守持一种消极的积极姿态，如孔子所说“沽之哉，沽之哉，我待贾者也”，或退隐山林，或行走乡间，由政统与道统的左右分立，逐渐演化成为皇权与绅权的“上下分治”，乡土社会成为了师儒藉由“避世”而“入世”的守护天道的政治试验场。费孝通（1999a：364、368）尤看重绅士在乡土中国里的纽带作用和规范价值，常说起“无为政治”和“长老统治”的话题，是要强调皇权所不及的地方社会，才是绅士们实现儒家教化及仁政理想的治理乐土。

虽这几个文献篇幅不算长，却勾勒出了中国传统政治社会构成的几个双向对张的重要范畴：封建与郡县、道统与政统、礼与法、事与理、官僚与士绅、集权与分权乃至霸道与王道，如此等等，呈现出一种多重复杂并交互变异的治理结构和机制。不过，费孝通的分析着于意会，而非史辩，见于漫谈，而非严谨的学理疏证。再加上论说本身亦带有一些批判的色彩和人类学的意味，多以民权和自治的角度来提升绅士的历

史作用,故对于经学和史学一些基本问题的辩难未给予足够的重视。鉴于此,本文尝试进一步引申这一双轨治理体系的讨论,从封建与郡县、内陆与边疆、教化与政治、官吏与士绅以及传统士人的多重品格等几个角度,对一些细致的历史逻辑问题加以考察。

二、封建反郡县

最值得注意的,是费孝通有关双轨政治的设论前提,是封建郡县之变。但在费孝通看来,似乎秦汉以后的历史,就直接在郡县制的既定框架下衍发了,于是出现了皇权与绅权的判别二分,似乎整体上的治理结构是依照上下分治的办法确立下来的。这一论断,与具体的历史并不全然契合。首先,郡县制的由来,虽在西周的封建宗法时代未显端倪,但自东迁以后,“形成数个中央集权之新军国,遂有所谓郡县制度”,“是纪元前六世纪初叶,县之制或已推行颇为普遍矣”(严耕望,2007:1、3),顾炎武谓:“春秋之世,灭人之国者,固已为县矣”(《日知录》二二郡县条)。据此说明,所谓封建向郡县之变,乃先为封建内的郡县之变,两者在义理上大有区别。其次,就制度而言,虽汉托秦制,但封建制的因素并未消弭,而经历有从双轨向单轨之演变过程。“汉朝一切制度承袭秦代,殊少变革,惟于地方之统治政策,恢复秦代所已扬弃之封建制度者,亦事势所迫,不得不尔”(严耕望,2007:14)。汉初分封经历过从异姓到同姓的过渡,“但封王之誓不限亲子,故旁系亲属亦得大国,一再传袭,亲属益疏,弊同异姓”(严耕望,2007:19),随后的变乱由此产生,武帝削藩自是当然。因此,汉代之封建有其形,无其实,所谓封建与郡县的双轨体系并未产生着实的二元治理效果。

上述检讨恰恰说明,封建与郡县虽说是一种权力配置的不同形态,但其实质的涵义却已超出了单纯权力政治的理解。事实上,中国历代有关封建与郡县的争执不绝于耳,其间贯穿着起源之追溯、制度之考辨、义理之疏证等各类论题,在实际政治制度的设计上也相互混融,成了每个因流弊丛生而致力变革的历史时刻必牵连出的最重大的议题。究其根本,乃因封建与郡县的争辩,所涉及的绝不仅是政制意义上的权力结构及其利益冲突问题,亦包含有民情敦化乃至民族融合问题,但甚为关键的是,“天下国家”之大同理念如何固其本、开其源,如何适应新的历史情势而得以绵续永祚的文明精神问题。

历代推崇封建制的思想家把道理讲得很清楚。贾谊批判秦制之弊：“一夫作难，而七庙堕，身死人手，为天下笑者，何也？仁义不施，而攻守之势异也”（贾谊，《过秦论》）。陆机（字士衡）则直指汉末以来之乱政的根源，在于“弃道任术”，“制国莫于弱下，国庆独飨其利，主忧莫与其害”。一言以蔽之，秦咎由自取，实因自我孤立，废除了封建的“五等之制”，也就会“忘万国之大德”；到了汉代，虽“汉矫秦枉，大启诸侯，境土逾益”，却“不尊旧典”，难怪“贾生忧其危，晁错痛其乱”（陆士衡，《五等论》）。后来，唐臣朱敬则以为，周代实行分封之制，乃是天子与诸侯共治共守的“公天下”，这种分土胙民的做法，可使诸侯拱卫，天下归心，国家长盛而屹立不倒；而郡县制则“天下制在一人”，一人专制，“殊非至公”，致使“主猜于上，人骇于下，父不能保之于子，君不能得之于臣”，结果，秦代所以二世而亡，短命得可怜。故而唐宋十大家之一的孙樵（字可之）感叹道：“呜呼！州县真驿邪！矧更代之隙，黠吏因缘，恣为奸欺，以卖州县者乎？如此而欲望生民不困，财力不竭，户口不破，垦田不寡，难哉。”（孙樵，2013）

很显然，此类尚封建、斥郡县的主张，据有的是治道之本的思想根基。郡县制依皇权专制，法家理政，军功授爵，废井田开阡陌，扫除各种流动性生产资源的限制，短时间内走上了一条效率至上的富国强兵之路。但历史似乎也说明，密致的律法与强力的征服，带来的却是顷刻的覆亡。秦制有悖亲亲之道，如三国曹冏所说：“废五等之爵，立郡县之官，弃礼乐之教，任苛刻之政”，自然是谲诈之术横行，凌弱之势任意，“秦王独制其民，故倾危而莫救”（曹冏，《六代论》）。相反，周公创制封建，却很是知道“明德”与“绩效”之间的辩证法。

《六代论》开篇即说：

臣闻古之王者，必建同姓以明亲亲，必树异姓以明贤贤。故《传》曰：“庸勋亲亲，昵近尊贤。”《书》曰：“克明俊德，以亲九族。”《诗》云：“怀德维宁，宗子维城。”由是观之，非贤无与兴功，非亲无与辅治。夫亲之道专用，则其渐也微弱；贤之道偏任，则其弊也劫夺。先圣知其然也，故博求亲疏而并用之：近则有宗盟藩卫之固，远则有仁贤辅弼之助；盛则有与共其治，衰则有与守其土；安则有与享其福，危则有与同其祸。夫然，故能有其国家，保其社稷，历纪长久，本枝百世也。”（曹冏，《六代论》）

《五等论》对封建制也有这样的讲法：

盖明王之理天下也，先之以博爱，本之以仁义，张四维，尊五美，悬礼乐于庭宇，置轨范于中衢。然后决玄波使横流，扬薰风以高扇，流恺悌之甘泽，浸旷荡之膏腴，正理革其淫邪，淳风柔其骨髓。使天下之人，心醉而神足。其于忠义也，立则见其参于前；其于进趋也，若章程之在目。礼经所及，等日月之难逾；声教所行，虽风雨之不辍。圣人俗之渐化也，王道之已行也，于是体国经野，庸功勋亲。分山裂河，设磐石之固，内守外御，有维城之基。连络遍于域中，胶葛尽于封内。（《全唐文·朱敬则传（二）·五等论》）

封建制度始于殷周变革，周“舍弟传子”之法，使得嫡庶之制衍生出了宗法和服术，王国维说：“周人嫡庶之制，本为天子、诸侯继统法而设，复以此制通之大夫以下，则不为君统而为宗统，于是宗法生焉”（王国维，2001a:291）。《大传》所谓“君有合族之道”，正说明周代立制，家国秩序合为一体，封建是以宗法关系为依靠的，尊尊、亲亲两义共生伴行，亲亲之统有祭法，政治上的统制亦有宗庙制度的维护。“以尊尊之义经亲亲之义而立嫡庶之制，又以亲亲之义经尊尊之义而立庙制”（王国维，2001a:297），表明周人的诸项制度，皆有尊尊、亲亲二义出，宗法、丧服、分封以及庙制都在一个较为统一的逻辑下得以安排，下达宗族，上至天子，辅以文教与礼制，以孝道和文治通于天下（渠敬东，2015:1-25）。王国维（2001a:301）曾总结说：“使天子、诸侯、大夫、士各奉其制度、典礼，以亲亲、尊尊、贤贤，明男女之别于上，而民风化于下，此之谓治”，说的很是周全了。

由此看来，封建治理有几个突出的特点。其一，此种由尊尊而确定的等级秩序，并非只是一种逐层分割与服从的上下权力等级体系，而是经由亲亲之义而守持宗族内的亲统与合族之道。程瑶田谓“宗之道，兄道也”（程瑶田，《通艺录》），说明《礼记·大传》所说“别子为祖，继别为宗，继祢者为小宗，有百世不迁之宗，有五世则迁之宗”，以大宗小宗之体系或五世而迁的制度，是将氏族分衍递演下去，“凡周之同族皆能因尊过去之祖而敬目前的宗，以达到收族的功效”，同时将天下之一统与亲统连接起来，将宗法关系中的等级制与分封等级制相结合，“不断地会有别子和独立的邦国和采邑出现，也就不断地有各邦国采邑上的百

世不迁之宗”(杜正胜,1992:406—408)。所谓“连络遍于域中,胶葛尽于封内”,说的即是封建制的这般好处。亲亲与尊尊的逻辑,既确立了天子即宗子的地位,亦确立了诸侯别子的地位,既确立了“百世不迁之宗”以续万年,亦确立了“五世而迁之宗”而拱卫宗主,使得天子于天下、诸侯于封国之内敬宗而收族,恒心而守民,纵使一国乱,亦不致于天下乱。

封建制因宗法之固基,必以同姓明亲亲为本,以异姓明贤贤为助,其政统的根本自然不是靠的能人政治。周人治政,不是业务和效率第一,而首先讲的是人伦差等的原则,费孝通所说的差序格局,大体有这个意思在里面(周飞舟,2015:26—48)。不过,这里说人伦上的爱有差等,既是基于一种自然意义上的社会情感,孔颖达谓“原始要终,体之乃人情之欲”(孔颖达,2001:1),又必须带有些神圣性规范的“敬”的意味,《礼记》曰:“夫礼者,所以定亲疏、决嫌疑、别异同、明是非也”。因此,无论宗法或封建,都既是制度,亦是典礼,“经礼三百,曲礼三千”,“周人此其所以为文也”。这里所奉行的不是一种制度主义的逻辑,而是缘情制礼,以礼节情,“是以君子恭敬、撝节、退让以明礼”。在这个意义上,“古之所谓国家者,非徒政治之枢机,亦道德之枢机也”;“有制度、典礼以治,天子、诸侯、卿、大夫、士,使有恩相洽,有义相分,而国家之基定,争夺之祸泯焉”(王国维,2001a:301)。周人为政之精髓,更在于道德之器的运用。孟子曰:“君子以仁存心,以礼存心。仁者爱人,有礼者敬人。”(《孟子·离娄下》)因而所谓贤贤,必以亲亲、尊尊为本,克己复礼,去实践一种君子的仁政理想。是谓:

道德仁义,非礼不成,教训正俗,非礼不备。分争辨讼,非礼不决。君臣上下父子兄弟,非礼不定。宦学事师,非礼不亲。班朝治军,涖官行法,非礼威严不行。禘祠祭祀,供给鬼神,非礼不诚不庄。(《礼记·曲礼》)

封建制中的“家国天下”,讲的是《毛诗》中说的“君之宗之”的逻辑,诸如丧服、祭祀、宗庙之礼,说明君统与宗统之间的密切关联(李宗侗,2011:18—19)。顾炎武《日知录》论氏族中说,“古之得姓者,未有不本乎封者也”,说明封建制中土地与氏族之间的关系很深,甚至可以说,有了土地,才有姓,姓并非生而有之,而直接具有封建上的政治意涵,“天子建德,因生以赐姓,胙之土而命之氏”(《左传·隐公八年》),刘师培

(1997)认为这充分证明“氏即是国”的原理。周人“建国立宗”,极其重视重姓分氏,是为着尊王、敬祖、统宗和收族,是和他们为新为天下共主的历史条件息息相关的(杜正胜,1992:396—397)。“故周公封建之大意义,则莫大于尊周室为共主,而定天下于一统,周公之众建诸侯,而使群戴周天子为中心。”(钱穆,2004:85)

三、宗法与天命:父子与君民

今人常以“一家一姓之私”论周制,是没有多少道理的。孔子论天论命,讲的是周室之始受命,是世运所宰。《论语》中有好多说法,如“天何言哉!四时行焉,百物生焉,天何言哉!”(《论语·阳货》)“巍巍乎唯天为大”(《论语·泰伯》)“获罪于天,无所祷也”(《论语·八佾》),凡此等等,意思是说周公建制,乃是顺应天命之举,是连续性的一统。天命赫赫,虽流转于无常,不惟周始,却因周循人道之有常,奠定了有生民以来建邦立国的百世大业。后世虽有政权的继替与更迭,一治一乱,亦得遵循这样的内在精神,才能守持煌煌三千年之文明传统。与宗法制度相比,周代昭穆制度有着不太一样的逻辑。周公制郊社之礼,崇后稷为其始祖,以德配天,应的是天地之间的“天人合一”法则。《中庸》说:

郊社之礼,所以事上帝也,宗庙之礼,所以祀乎其先也。

明乎郊社之礼、禘尝之义,治国其如示诸掌乎!

又,《诗经·大雅·生民》中说:

厥初生民,时维姜嫄。生民如何?克禋克祀,以弗无子。

履帝武敏歆,攸介攸止,载震载夙。载生载育,时维后稷。

所谓“郊社之礼”与“禘尝之义”,是天子之礼,即国家的礼仪。《孔子家语》说:“禘尝之礼所以仁昭穆也”(《孔子家语·论礼》)。夏祭曰禘,秋祭曰尝,是天子岁时祭祖的大典,属宗庙之礼的范畴。这说明,虽武王受命建功,周公成文武之德,但依循的是孝治天下的逻辑,故周人必尊奉文王以为周室始受命之王,“此在周公之意,以为周人以殪戎殷而有天下者,其事实不在于武王之武烈,而尤在其原于文王之文德也”(钱穆,2004:88),这是周人前续昭穆之制的原本。而郊社之礼中,郊为祭天,社为祭地,说明周人以后稷为祖,一为溯祖配天,二为教化德民。后稷载生载育,教民稼穡,树艺五穀,是自然运化的象征,是生养万物的来源。而所谓生民之本义,亦是说“民”代表着“生”之源泉。所谓“天作

高山,大王荒之”(《诗经·周颂·天作》),讲的是天作万物,人为天之所生,那么对于生民来说,自然是恫爱关切,对于他们的生活,也是时刻注目,《尚书·吕刑》所云“上帝监下民”,意思乃说的是天子必要敬畏天命,勤劳民事,“则天必佑之而将之怙”(齐思和,2000a:137-139)。

生民之“生”的自然意义,乃为天命之所在。《诗经》曰:“天生蒸民,有物有则”(《诗经·大雅·烝民》)。所谓生民,即是自然的化育和繁养,亦是万物法则的始出。孟子在其《梁惠王下》中引到过的《尚书·召诰》曰:“天降下民,作之君,作之师,惟曰其助上帝,宠之四方”,正是此意。孟子还说,“得乎丘民而为天子,得乎天子为诸侯,得乎诸侯为大夫”(《孟子·尽心下》)。这里有意思的是,在配天的逻辑中,民为“天”,君为“天子”,“天”成为君与民之间的中项,在另一个向度上统摄着封建制中的身份等级,这乃是受天之命而论及的神圣秩序。在创生的意义上,“天”意味着生民之始源,民若“父”,定义着天子对于生民的从属关系,而在现实礼制秩序中,天子与臣民之间则遵循着宗法意义上的主从关系,很像是一种带有辩证意味的逻辑循环。孟子提及的“天吏”和“天爵”之概念,也要从这样的一个义理来理解。“顺天者存,逆天者亡”,实则有顺民者存,逆天者亡的意思在里面。孔安国曾为“天视”与“民视”、“天听”与“民听”²的关系做过注解:“言天因民以视听,民所恶者天诛之”,说明本民而归民,才是天子顺天受命之举。由此,“仁”从宗法意义上的父子向以“天”为中介的普遍性情感发展,正是《礼记·礼运》所描述的大同世界的景象:“故人不独亲其亲,不独子其子”……最终消弭先赋的等级秩序,而归为“大道之行,天下为公”的终极目的。

因此之故,生民之“生”的政治意义,乃为仁政之所在。《礼记》说:“君以民存,亦以民亡”(《礼记·缙衣》),又说:“民之所好好之,民之所恶恶之”,讲的是君顺民意,就是君顺天意,“与百姓同乐,则王矣”,“乐以天下,忧以天下,然而不王者,未之有也”(《孟子·梁惠王下》)。在实际政治中,生民即有“民生”的意涵,“民惟邦本,本固邦宁”(《尚书·五子之歌》),这就是国家治理的最终依靠和目的,礼制虽讲差等之爱,但对于天子而言,却要尽天之子的本分,而君与民之间的感情,就似乎有了一层普遍性的维度。孟子曰:“君子之于物也,爱之而弗仁;于民也,

2. “天视民视,天听民听”(《尚书·泰誓中》)。

仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物”（《孟子·尽心上》）。君子心里明白，爱惜自然万物，却不必施以仁爱之情，仁爱百姓，却不必施以亲亲之道，因此仁政的逻辑是，一国之君的治理之道，必要以亲亲、尊尊的宗法关系固其德治之本，顺应天命的法则而对生民怀有仁爱之心，进而将自然万物化为统一的秩序之中，实现一种天人合为一体的超越精神。

孔颖达说过，“民之所欲，天必从之”，这是封建制中天命作为君民关联的最好注释。不过，这是一种形而上的设定，在实际的政治实践中，如何施以仁政来治民，如何能尽人之性，使人之道服膺于天之道，则是治理体系的关键处。周人治民，首推文教和德化，王国维（2001a:302）指出：“周之制度、典礼，乃道德之器械，而尊尊、亲亲、贤贤和男女有别四者之结体也，此之谓民彝，其有不由此者，谓之非彝”。他引用《尚书·召诰》的说法，“其惟王勿以小民淫用非彝”，所谓非彝，首先是作为“礼之所去”的行为，才会有“刑之所加”，殷周之别，在于殷人用刑仅针对那些寇攘奸宄的恶行，而周人之刑则遍及不孝不友的做法。同样，周人治国重于德化，坚持“刑措”或后人所谓“息讼”的原则，即便是在刑罚的过程中，也纳入了“父为子隐，子为父隐”的宗法因素（瞿同祖，1981）。封建礼制虽“礼不下庶人”，但对于民彝民风来说，“至于庶人，亦聪听祖考之彝训……故克殷之后，尤兢兢以德治为务”（王国维，2001a:303）。

民彝之本在于敦风化俗，民生之本在恒产恒心。因此，封建之治的基础，除宗法和礼制外，土地制度自然也是根本的制度。孟子说：“无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心”（《孟子·梁惠王上》）。这是对孔子强调的“政之大节”的最好阐释。什么是“政之大节”？孔子说是“礼以行义，义以生利，利以平民”（《左传·成二年》），以礼化俗，处理好义利关系，民彝与民生并举，便是基本的治民之策。封建制对于天子诸侯等而言意味着分土胙民，而这里所说的民，也自然会按照五等之制，依次从大到小从属于不同封建等级的范围。杜正胜（1979:48）在《周代城邦》中指出，周人在武装拓殖的过程中，所谓分封的首要地理单位，即是军事与政治功能合一的城堡，古书名曰“国”，国外的广大田土称为“野”，野上的小聚落共同体称为“邑”或“社”，常说的“封邑”指的就是这样一些基本单位。据《左传》载，康叔赴卫，“封畛土略，自武父以南及圃田之北竟，取于有阎之土，以供王识”（《左传·定四

年》),说明城的边界很清楚,古人称之为“封疆”。而其分田制禄的主要基础,便是封疆之内四民的土地生产和经营,以及原始聚落般的共同体生活。

孟子指出:“夫仁政,必自经界始”,为何经界这么重要呢?因为“经界不正,井地不钧,谷禄不平,是故暴君污吏必慢其经界”(《孟子·滕文公上》),田制中的经界,既是划整土地的规矩,也是组织社会的经纬。孟子所描述的周代最基本的土地单位,亦是最基本的社会单位,田土平均分配,耕民也在行政上编排得整饬有序,合居共赋,分田制禄。杜正胜据解《左传》的记述,认为井田制有四个方面的功效:一是划清国野界限,叫做“都鄙有章”,二是使治人者与治于人者不相逾越,叫做“上下有服”,三是有助于整顿聚落,乡田共井,叫做“庐井有伍”,四是在田间挖建沟洫灌溉系统,田界有条有章,叫做“田有封洫”(《左传·襄公三十年》;杜正胜,1979:74)。尽管学界对井田制的有无争论不一(胡适等,1930;郭沫若,2011),亦有“田莱制”或“爰田制”之辨析(林剑鸣,1979;马克垚,1997),对“贡”、“彻”、“助”三法也各有不同意见(岑仲勉,1955:81—92;齐思和,2000b:169—183),但以考古和文献史料来验证井田制的存在和样态,并不能涵盖此问题的全部。孟子提升井田制的精义,在于重申周人仁政治民之理想所在。

井田制的制度设计,一是要正经界、钧井地、平谷禄,取得分田制禄的成效,二是要构建一种井然有序的社会结构,使上下不交互争利,在最基层的社会形态中,形成一种出入共守、有无相贷、饮食相召的“相保相受”的原初农庄共同体,如孟子谓“乡田共井,出入相友,守望相助,疾病相扶持”的共生景象(《孟子·滕文公上》)。不过,有学者进一步指出,封建中的井田制度,其政不仅在于经济与社会生活的日常安排,在于生产、赋税和徭役的征收和分配,更在于将礼制秩序落实于民的德彝教化过程。井田制中的公田,即“籍田”耕作,实则具有一种礼制的内容。天子在立春之后“乃择元辰”行“籍田之礼”,是要对庶民宣告历法农时,这既包含着一种“劝农”的象征,也是礼官“率民行礼”,通过共同劳作以供粢盛以祭祀社稷,来落实一系列监督农事之行政和礼仪的过程。同样,带有以军事检阅和田猎演习为内容的“大蒐之礼”,也是一种“文德之教”的做法,贯彻着“三时务农而一时讲武”的治理理念。此等“公事”,说明的恰是“民未知礼,未生其共”的道理,孟子所言“公事毕,

然后敢治私事,所以别野人也”,指的就是礼制在庶民那里对于“同产共生”之神圣体验的提升(凌鹏,2014)。

由此看来,所谓封建制,是一种“家国天下”、“君民社稷”归为一统的体制。周人由嫡庶之制衍生出基于亲亲、尊尊准则的宗法和服术,以礼制与文教确立了立国化民的理政根基,并从自然化育的原理出发,通过天命或天爵观明确了天子与生民之间的从属关系,使得一方面由五等之制来分土胙民,一方面以井田之制行民生和民彝之治,由此形成“安上在于悦下,为己存乎利人”的治理格局,如陆士衡在《五等记》中所言:“是以分天下以厚乐,则己得与之同忧;脩天下以丰利,而已得与之共害。利博而恩笃,乐远而忧深,故诸侯享食土之实,万国受传世之祚……九服之内知有定主,上之子爱于是乎生,下之礼信于是乎结,世平足以敦风,道衰足以御暴”,真可谓“三代所以直道,四王所以垂业也”。

四、郡县反封建

在颂扬者的眼里,封建制如此美妙而均衡,信重而宏远,难道真实的历史就是这样写成的么?也许并非如此。近人无论是疑古派还是实证派史学,无论是依据文献考据还是文物考古材料,都曾提出各方面的质疑(吕思勉,1985;侯外庐,1987;冯天瑜,2006)。即便孔子在那个礼崩乐坏的时代里,真的就能依据充足的史诗来证明“吾从周”之制度的实际版本么?这问题也是不易回答的,否则也不会存在《春秋》三传的不同演绎,以及长久以来古文经学和今文经学的争执。同样,西人推断雅典政制,当然也不能依据柏拉图构建的所谓理想城邦的模板,但后者在其文明溯源中的根本地位,却是绝对不可动摇的。因此,封建制对于史学研究来说是一个重要的主题和领域,但其更为凸显出来的是经学的原本,即一种带有普遍历史目的的文明基因。这既可以说是一种曾经的历史形态,但对后人来说,更似乎是一种文明被先天给予的理想价值。封建制中的宗法、服术、庙制乃至井田这样的土地制度,都具有一种精神性的实质,为此后数千年历史演化注入了生命性的血脉,直到今天。知今须鉴古,从实应理故,而周制中的经学义理,正是来重新理解传统与现代中国的第一要务。

不过,“史”本于“经”,却也时时要用具体的演化过程来检验这样的义理。“经”本其源,而“史”则在乎势变。后人对于封建制的分歧辩说,

也往往肇发于此。以“史”决“经”，以“势”论“史”的代表，是柳宗元的《封建论》。柳宗元一语成矢：“封建非圣人意也，势也”，指出封建制的形成，并非是曾经存在过的理想政治图景，而是顺历史情势而生的一种制度安排，也必将随情势的变化而为郡县制所替代。天命不可知，运势不可为：“天地果无初乎？吾不得而知之也；生人果有初乎？吾不得而知之也”。柳宗元引述荀子的话说，我们惟可知的，是现实中“假物必争，争而不已”的场景，“故近者聚而为群，群之分，其争必大，大而后有兵有德”。在柳宗元看来，原初封建制的产生，应天顺命也许只是个说法而已，真实的历史中，在众群之中得其胜者，才能让人俯首听命，以安其属，于是就有了一批诸侯；诸侯之中德又大者，如方伯、连帅之类，得到各诸侯的拥戴，以安其封；最后终于出现了天子，天下归心，以安其人，“然后天下会于一”（柳宗元，《封建论》）。

柳宗元坚持的，似乎是一种归纳的逻辑，依据看得见的事情说话，不同于宗法制度的演绎法则。这里的尊尊之道，也不是出于一种与亲亲统合的自然关系，而是顺应情势依靠武力或贤良得到的威德。周公制礼，设五等之制，确实是顺着史势的，做到了以封建“四周于天下”，然而降于夷王及其后各君，却坏了礼法，损了尊威，封建制已成崩坏之势。因此，治国理政必得因势利导，秦征天下，“裂都会而为之郡邑，废侯卫而为之守宰，据天下之雄国，都六合之上游，摄制四海”，正是取势之举，废分封而行郡县，乃是历史运变的结果。郡县制革除了封建制各私其土的乱政之源，反而开创了一个“公天下”的世界：“秦之所以革之者，其为制，公之大者也；其情，私也，私其一己之威也，私其尽臣畜于我也。然而公天下之端自秦始。”后人将秦之速亡归于郡县制的推行，柳宗元认为是没有道理的：秦灭亡的原因，乃“咎在人怨，非郡邑之制失也”；换言之，因秦施狂政，故而使“人怨于下而吏畏于上”，其根本的教训，是“失在于政，不在于制”，不能把过错归于郡县体制。

柳宗元的这一判断，出于一个根本性的理由。那就是在变动不居的历史处境中，最能审时度势并与时俱进的，终是贤者和能人。因此，衡量一种体制的优劣，就该看这种体制是否有助于选贤任能，是否有助于提拔像样的人才。封建制守的是固定的宗法秩序，私土子民，封土也是封闭，奖惩不彰，赏罚不明，人才受到体制的压抑，“圣贤生于其时，亦无以立于天下”。而郡县制中，治国理政真正能够做到“有罪得以黜，有

能得以赏”，而且一人高居其上，也可发挥最大的治理效率。所谓“朝拜而不道，夕斥之矣；夕受而不法，朝斥之矣”，正说明郡县制可让政令通畅，使“贤者居上，不肖者居下”，是天下理安百姓心得。所以说，有贤能才能有绩效，才能把控历史局势，最大程度上实现治理的意图。

顺着这样的逻辑，选贤任能的标准也要有所改变。柳宗元在《天爵论》中指出：“仁义忠信，先儒名以为天爵，未之尽也”。封建制主张仁义忠信，实则是要以“贵”统“贤”，以宗法的准则来治世立德。但郡县制的用人标准，则应以“明”与“志”为尺度。志者有一种“刚健之气”，“运行而可大，悠久而不息”，守重持衡；明者有一种“纯粹之气”，“爽达而先觉，鉴照而无隐”，头脑清明而有见识。仁义忠信好比春夏秋冬四季，而“明”与“志”的德性，却仿佛阴阳的运化，才真正是成四季转换交替的动力。因此，“天爵”的真实涵义，说的是“明离为天之用，恒久为天之道”的道理；“明以鉴之，志以取之”，才能将天命转化为情势，顺天而明，顺势而为。由此柳宗元得出结论说：“故善言天爵者，不必在道德忠信，明与志而已矣”。孔子所谓“敏而求之”、“为之不厌”，讲的就是此道德二端的精义。

同封建制有一批坚决的拥护者一样，对于柳宗元郡县制的论说，后世也有相当数量的拥趸，苏轼也是代表。苏轼认为，秦废封建的理由很明显，封建制发展到了后期，“臣弑其君，子弑其父，父子兄弟相贼杀”的情形，屡见不鲜。周初所封子弟同姓那么多，天子根本无暇顾及，李斯说的很明白：“诸侯更相诛伐，天子不能禁止”。在苏轼看来，周代的制度虽好，却成不了万世之治：“自三代圣人以礼乐教化天下，至刑措不用，然终不能已篡弑之祸。至汉以来，君臣父子相贼虐者，皆诸侯王子孙，其余卿大夫不世袭者，盖未尝有也。近世无复封建，则此祸几绝。”所以，秦建郡县为一统，采纳李斯的建议，“诸子功臣以公赋税重赏赐之，甚足易制。天下无异意，则安宁之术也”，是应历史所趋的。汉代张良进谏高帝，坚决反对恢复封建之制，才是明智的举措。真正的万世法，是秦所创建的“分郡邑，置守宰”这样的体制，一举肃清了封建制内生的治乱之源，因此完全可以得出结论说：“封建者，争之端而乱之始也”（苏轼，《秦废封建》）。

苏轼的此番议论，说明了封建制内部崩解的根源，亦得到了后来一批思想家的赞成。从王夫之到晚清各代学人，持此说者甚众。王夫之

先是从公私之辨入手,指出郡县制守持的是至公之理。秦汉对于封建制的好处并非不知,但推行郡县制,既可以说是符合历史变局的因势利导之举,更可以说是缔造天下公义的创世之举。王夫之说:“郡县者,非天子之利也,国祚所以不长也;而为天下计,则害不如封建之滋也多矣。呜呼!秦以私天下之心而罢侯置守,而天假其私以行其大公,存乎神者之不测,有如斯夫!”王夫之的这个讲法很有趣,其实他并不认为郡县制是一种很理想的治国方略,而是时势的造就。正如那些拥护封建制的人所说,对于天子而言,要想国祚久长,郡县制是靠不住的。但由此反观,“若夫国祚之不长,为一姓言也,非公义也”,一姓之国祚,并非是天下之公义,即便说秦有私利之心,但所施行的体制却是延及万世之公业的。事实上,“郡县之制,垂二千年而弗能改矣,合古今上下皆安之,势之所趋,岂非理而能哉!”(王夫之,《读通鉴论》卷一)

不能不说,王夫之的上述讲法,将郡县之存在理据大大地往前推了一层,这要看怎么界定“天下之公义”这个基本问题。封建制由宗法而为封建,辨的是以一姓为万世的道理,但王夫之眼中的天子却不是这样的:“天之使人必有君也,莫之为而为之。故其始也,各推其德之长人、功之及人者而奉之,因而尤有所推以为天子”,因此,人之公,根本的原因是“必有奉以为尊”,而不是大宗的百世不迁之理。为什么是这样呢?因为所谓的“君”是“天”选的,是人必有君,君必应天的道理使然。但何谓“天”呢?王夫之是这样来回答的:“势相激而理随以易,意者其天乎!”(王夫之,《读通鉴论》卷一)对天命的顺应,首先要懂得“理”与“势”的关系。“理”讲的是天不变、道不变的规律和原理,带有本体意义上的自然运化的意味;而所谓“势”,强调的是现实变化的运势或趋势,是历史转化成的现实的推动力。理与势的辨证,说明一个道理:理因势而变,势循理而成;“势之顺者,即理之当然者矣”。这里,王夫之对于战国以降之历史的认识,更加着意情势变化的优先性,而且带有总体性判断的味道。他认为,从战国到秦汉的历史演变,所谓“天子”的概念,已经发生重大变化。殷周之变与秦统一六国的两种“势力”是不同的,一姓天下与万民治理的理据自然也有很大的不同,而对于天下之公器的理解差别就很大了。

首先,所谓郡县之法,起于战国,已在秦先;“秦之所灭者,国耳,非尽灭三代之所封也”。这意味着,秦所灭之六国,早已不是周代封建制

下的政治体制了。王夫之说,周初施行的诸侯世国、大夫世官的制度,到了战国时期已经名不副实,“势所必滥也”。封建制不能守持,原因是等级制过于严格,“士之子恒为士,农之子恒为农,而天之生才也无择,则士有顽而农有秀;秀不能终屈于顽,而相乘以兴,又势所必激也。”因此,春秋后期,有些侯国早已尝试“封建毁而选举行”(王夫之,《读通鉴论》卷一)的办法,晋率先置“郡”,秦设了“县”,皆由国君任免地方官。到了战国时期,县的设置已经相当广泛,县之下有乡、里等作为国家基层治理单位,明显带有着官僚制度的特点。如顾炎武说:“春秋之世,灭人之国者,固以为县矣”(顾炎武,《日知录》二二郡县条)。据严耕望的考察,《国语》中的《周语》早有“国有班事,县有序民”的讲法,县的设置与国的说法是对应的;公元前6世纪初叶,“县之制或已推行颇为普遍矣。下迄战国,县之名极为常见,更不待言”(严耕望,2007:3)。

王夫之指出,各国纷行选举之事,地方政治中郡守、县令早就占据着诸侯的权位了,刺史、牧、督也掌握了方伯的职责,他们再能干,也不能因循世袭制的原则,因为一旦如此,便既破坏了封建制的原则,并使那些郡守、县令之无德无能的子孙成为弊政的根源。由此,名义上的分封制度与实际上的官僚制度之间形成了巨大矛盾,后者取而代之成为了无法扭转的趋势。到了汉初分封,只是因为距离三代不远,“民之视听,犹习于封建之旧”,才会将秦政、李斯破封建看作是“万世罪”;贾谊所谓“众建诸侯而少其力”,是不懂历史情势的说法,这与三代封建制有本质的不同。简言之,秦汉之所以舍封建而立郡县,乃因有深刻的历史原因,“封建不可复行于后世,民力所不堪,而势在必革也”。

五、封建到郡县之变

有人常说,王夫之是历史上抑封建、扬郡县的典型代表人物,其实这种说法还是有些表面化。王夫之从来没有认为郡县制是一种理想的传统治理体制,“天子孤立无辅,祚不永于商周”,集权式的治理并不助于国祚永续,如何疏通上下关系也是最大的困难之一。王夫之也从未说过封建制本身就是一种不合时宜的制度,他反倒认为除秦所施行的较为标准的郡县单轨制和中央集权制外(严耕望,2007³),汉以后的各

3. 具体可参见该文中的相关定义。

代均在不同程度上融合了一些封建制因素,却不是照抄照搬式的运用。

譬如,对于汉代来说,不同时期分封的意味也不同。“高帝之大封同姓,成周之余波也。武帝之众建王侯而小之,唐、宋之先声也。”这句话的意思是说,只有到了汉武帝时期,有关三代的说法才得以拨乱反正,封建制之治理只有采取下移策略,才有成效。王夫之明确指出:“封建也,学校也,乡举里选也,三者相扶以行,孤行则蹶矣。”董仲舒请使列侯郡守岁贡士二人,用的是三代乡举里选的遗法,但这并不意味着单纯的选举之法可行于郡县。只有将乡举里选与“推太学”、“建庠序”结合起来,才能理顺郡县制下的治理关系。“乡举之法,与太学相为经纬,乡所宾兴,皆乡校之所教也,学校之教,行之数十年,而乡举行焉”,在王夫之看来,只有董仲舒明白“变通者时”的道理,而那些不合时宜地要恢复封建五等之制的说法,只是“闻古人之效而悦之”,他们“不察其精意,不揆其时会”,造成了“法乱弊滋”的局面,最终使“古道遂终绝于天下”(《读通鉴论》卷三)。因此,在郡县制的条件下讨论封建制问题,就必须意识到教育在选拔人才中的重要地位,所谓对“所举不当”的惩罚,其关键之处不在于“不知人”,不知人善任,而在于“不教”之罪。

由此看来,王夫之《读通鉴论》的体会,确实有一个大的前提:即他所说的“郡县之与封建殊,犹裘与葛之不相沿矣”(王夫之,《读通鉴论》卷三),不过,这个结论并不是最核心的分析要点。这里问题的关键,是从封建到郡县之变,究竟有什么样的历史条件,究竟有什么样的势之转机,由此,政治文明上的理据又经历有怎样的变化。

总结起来,从春秋末期到战国时代,有几个方面发生了结构上的重要变化:一是传统的封建封国带有城邦制的特点,都是幅员不大、人口不多的小国,所谓“三代之众建而俭于百里”,“故有之国不可夺,有涯之宇不可扩也”,这是封建制的好处。然而春秋以降,“小国寡民”的格局逐渐演变为大国政治的博弈,争霸战争使得原初意义上的封地关系,转化为国家之间的军事关系,此时的国家概念早已越出了封土附民意义上的宗法封建国家,而具有政治国家的涵义了。依照杜正胜的研究,周封建的形态是军事和政治性的城堡,在城堡的周围设定封疆,控制农庄,所谓“国”只是内城和外郭以内的小小范围,“三里之城,七里之郭”,这方圆不大的地方就是城邦国家了,合族共居或氏族共产的社会形态便也不难想像(杜正胜,1979:123)。不过,春秋末年晋国率先改革兵制

和赋役制度,以“五百家为州”建立州兵军事,并以“爰田”这种土地制度为基础,附以“丘甲”或“邱赋”等田赋形式,改变了周代的采邑公社制,而将农耕和军事扩展到郊野及以外的更广袤的地区,出现了“野人为军”的新现象(亦参见杨宽,2003:247—251)。这就是所谓“县变”的由来(参见刘师培,2006:275—280)。杜正胜说,“据封建礼法,当兵是权利不是义务”,但是当从军的权利发展到由国及野的时候,丘野民氓就获得了大解放,原来采邑或井田制意义上的公私之分便发生了混淆,“县”成为了私人采邑之地,并且规模也大得多,出得起“重赋”,农民也逐渐游离耕地,侵入禁地,寻求新生业,贵族不能禁阻(钱穆,1991:91)。在政制上,县设大夫,常由非贵族身份的人出任,同时在士兵招募和收敛重赋等方面具有很大的优势,成为了疆宗大族兴起,并把握封地乃至中央权力的重要力量。故而,杜正胜总结说:“春秋中叶以下的社会朝‘私’的方向发展,大贵族扩张私家的势力,毁坏传统的礼法,把城邦时代平民那一点‘自由’和保障铲除殆尽”(杜正胜,1979:147)。

二是人口的密集和流动,私人领域的扩展,使城邦国家逐渐变成领土国家,彼此的征战自然不可避免。富国强兵一要积累财富,二要扩充军队,而其中最亟需的就是人才。传统的士人不过只是家臣或家宰,他们或“习礼乐以为相”,或“练射御以治军”,或“操书数以为家臣”。不过到了礼崩乐坏的时代,孔子所奠定的“以道事君,不可则止”的新士人形象,则已经开始突破了封建制的设定,到了战国时期又为孟子提升到了更高的阶段(亦参见陶希圣,1929)。士人无论属于哪个宗派,出身哪个地方,只要是能贤之辈,贵族阶级都厚爱有加,依严耕望的说法:“教育学术亦由王官解放,散入民间,学者出处自由,游仕无碍”,“列国君主,或好学术,或邀时誉,竞相尊显,或委以国政,或不烦政事,皆高门大第,货养千锺”(严耕望,2006a:27)。一时间众说纷起,各派纷争,平民学者一反贵族学说,荀卿虽推礼制为人伦,却要扫除一切世袭等级,韩非则直接成为一个彻底的国家主义者,主张“无书简之文,以法为教;无先王之语,以吏为师;无私剑之捍,以斩首为勇”,将反封建的浪潮推向极致。

严耕望认为,从西秦的风俗看,最能代表战国时期的上述潮流,“秦处西北,戎俗,尚武勇”,“故其民风大近于质朴无华,不尚文礼之一途”(严耕望,2006b:88)。劳干则认为,秦的公族是和徐、赵一样的东方分子,秦的中等阶级也多有西周遗民,又与晋世为婚姻,因而不能仅从西

戎之俗的角度来看待秦之变法。相反,秦国的变革是当时历史潮流的代表,是具有普遍意义的发展,特别是商君把三晋的法家观念输入到秦国来,表现出了一种基本的治理理念:“他的政治原则,是强公室而杜私门;他的经济原则,是不重分配而重生产;再将人民在国家的领导下组织起来,在农和战的两个原则下,向国家效忠,然后定出来客观的法律来支持他的政策。这许多条件,使得秦国成为一个有组织、有效率的国家,使秦无敌于天下”(劳干:2006:26)。

此外,郡县制的另一层政治涵义,则在于秦灭六国归为一统,乃是对于新兴领土国家,而非封建封国的否定,因此,秦统一具有着超越领土国家的意义,开始在历史上出现了一种超国家形态的帝国政制体系。此后,“虽封建遗形尚未全绝,然终不能再兴”,此后两汉和魏晋虽然有封建之形,但“法同郡县,无成国之制”,“封建名存实亡,尺土一民,皆统于中央,诸封王惟食邑而已”。下至南朝,“宗室诸王皆出为君督、刺史”,“其权重在为守令,不在为王侯”。到了唐代,“封诸王不出阁,有名号,无国邑,空树官僚而无洩事,聚居京师,亦仅衣税食租”(钱穆,1991:117)。

综上所述,我们可以看到,柳宗元和王夫之等有关“封建不可复行于后世”、“郡县垂二千年而弗能改”之论说,是有其历史前提的。这些条件可归纳为几个要点:一是伴随着人口的增长与流动,生产性竞争的加强,林野阡陌的开辟,出现了废公田的趋势,履亩而税形成了土地兼并和财富集中;二是野人为军,打破了贵族的战争特权,军功制逐渐替代了爵位制,同时使封国相互吞并,转变为领土国家,诸侯争斗转变为某种意义上的国际战争;三是郡县制的推行,使贵族世卿的政治参与程度下降,游仕势力逐步上升;四是由此出现了政治与思想上的两种主要趋势,其一,是以所谓“公天下”为核心意识形态的国家主义政治,其二,是带有去除先赋等级论之色彩的思想,法家学说的实质就在这里。

如果说郡县论者是从历史之情势出发,来驳斥封建论者过于崇高的论调,那么即便我们回到具体的历史来考察,也很容易发现,秦作为郡县单轨制和法家治国的范例,虽然创立了文明一统的格局,却顷刻暴毙,用颜元的话说:“秦人任智力以自雄,收万元以自私……以遗生民气运世世无穷之大祸。祖龙之祸上通天矣!”(颜元,《习斋四存编》)单凭史学上的充分解释,我们也不能得出仅靠郡县制就可再造天下于万世

的结论。事实上,封建与郡县之争,不只是观念上或体制上的争论,也不只是历史之“实”与“势”的争论,而是围绕中国文明之构成及其精神内核而展开的争论。如果推究历史的真实,倒不如说恰恰是这种争论本身,才构成了一部“垂二千年而弗能改”的文明史。换言之,封建与郡县之辨,无论从立场、制度或现实经验,还是从物质和精神的层面上,都从来没有真正分离过,两者间的此消彼长,缠斗与和解,才是每个历史时期的真实写照。

六、“寓封建之意于郡县之中”

王夫之论前汉治理,以武帝为界。此前,高帝大封同姓,似乎带有些封建制的色彩。但“武帝承七国败亡之余,诸侯之气已燔,偃(指主父偃)单车临齐而齐王自杀,则诸王救过不遑,而以分封子弟为安乐……因此而知封建之必革而不可复也,势已积而俟一朝也”(王夫之,《读通鉴论》卷三)。因此,武帝众建王侯,都限定在很小的范围内,只给了他们生活上的特权地位,政治权力更多地把握在士人政府的手里。同样,武帝有选择地恢复周代制度,也不是仅就制度而言的。上文说到,董仲舒所推乡举之法,是与学校制度结合起来的,没有学校教育,单纯的乡举里选就会因为没有了精神教化的土壤而沦为空谈。

在这里,我们可以清楚地看到,武帝时期即使将封建因素融入郡县体制之中,所采用的办法也是首先将这种制度的因素下移,同时将太学体系作为另一种制度轨道,加以补充、平衡或提升。换句话说,郡县下的封建,已经不再是原初那种统一制度意义上的封建,而是演化成为另一种观念或精神上的系统,教育或教化成为了其核心所在。

费孝通特别注意到这一时期的关键变化。他说,传统士大夫的政治意识中有一种有别于政统的道统观念,甚至在封建时代过渡到皇权时代后,或者皇权结构得以完整确立之后,道统这种观念才会超过百家而成为最有力的思想体系,即儒家之道统观是最适合于皇权时代政治结构所需的意识形态。但费孝通的此番说法,并不意味着道统是皇权政统的帮衬和侍从,相反,道统之于政统是一种相对的、制衡性的体系。孔子在郡县替代封建的时代里被奉为“万世师表”,才真正象征着皇权时代士大夫的表率。虽然道统不是实际政治的主流,却是一种政治规范的持有者和守护者。“政统可以焚书坑儒,可以兴文字狱,可以干涉

道统”，道统却也“可以自求不辱的合则留，不合则去”（费孝通，1999b：494）。不过，董仲舒却期望做一件大事，即用天人之际的符兆论，用自然的灾异来警告皇权，他重解《春秋》，所谓“求王道之端，得之于正。正次王，王次春。……其意曰：上承天之所为，而下以正其所为，正王道之端云尔”。儒生试图用“天异”来表现“天意”，用天意来制约皇权，显然是要开出一条别于权力的知识系统，用费孝通的话说，如果董仲舒再往前走一步，由师儒来做天的代表，成为牧师，再组织成教会，那么中国的历史恐怕由此发生了极致的改变，变成了西方文明上的政教关系了。但事实上，这种情形没有发生，因为同一时期的儒生公孙弘另行开辟了一条将师儒纳入官僚系统的道路，使得道统没有制服政统，随着董仲舒被放逐，士大夫最终抛弃了他们的革命品格，开始继续追古溯源，探寻一个规范性和超越性的精神世界（费孝通，1999b：294）。

武帝之后的中国历史，封建与郡县之辨，已经全然不是两种治理体制之优劣的选择和判分，郡县制绵续两千年，依然作为中央权力治下的政体形态而存在，以帝王作为权力的最高标志；而封建及其所代表的天理与德性，则成为了士大夫坚守道统，并通过入世或出世的人生选择来践行修齐治平之理念的精神依据，孔子的“素王”形象在他们的心目中自然是屹立不倒的。而真正具体的历史，既不单是一种制度的过程，也不单是一种观念的过程，而是由这两种现实或精神的力量交织而成的。因此，中国历史的这一双重格局，说明仅靠制度与法治，仅靠权力和利益关系的调整是远远不够的，没有道统对于皇权的约束，没有士大夫的学问修养和人格培育，没有教化对于民风的引导和劝谕，任何政治都无法存活延续。历史说明，自秦汉到魏晋隋唐以来，所有试图一夜间再造封建制度的努力都不过是一种观念的幻想，但封建以一种超越现实政治的精神实质而再生，注入到每个时代士大夫的内心深处，却是一种更加难以摧毁的力量，这才是文明血脉之传续的根本。

因此，将郡县之制度与封建之精神再次汇合，便成为了此后各代思想家最着力的本质问题。难怪顾炎武在针对他所处的时代之时弊时，重新挑明了封建与郡县之辨证关系。他明确提出，封建之精义在于其古，在于其三代所凝结的实质精神内涵，所以，解决今天郡县制带来的治理难题，必须要“寓封建之意于郡县之中”。这里的关键在一个“意”字，与其说是一种制度移植，不如说是要用封建之精神内核来弥补郡县

的现实缺陷。顾炎武说：“知封建之所以变而为郡县，则知郡县之敝而将复变。然则将复变而为封建乎？曰，不能，有圣人起，寓封建之意于郡县之中，而天下治矣”（顾炎武，《郡县论·一》）。因此，今天的郡县之弊，并不在于封建制度之不兴，而在于圣人之不起，在于没有圣人以封建之精神义理来治理郡县制的国家。“封建之失，其专在下；郡县之失，其专在上”，这是顾炎武所总结的两种制度各自的弊害。其中，郡县制的问题，是庞大的官僚体系以及彼此间的处处牵制，体制僵硬，“法”又密不透风，可谓“今之君人者，尽四海之内为我郡县犹不足也，人人而疑之，事事而制之，科条文簿日多于一日，而又设之监司，设之督抚，以为如此，守令不得以残害其民矣”（顾炎武，《郡县论·一》）。

所谓寓封建之意于郡县之中，意思是要依据圣人对于三代之制中“公天下”的理解，打破“尽天下一切之权，而收之在上”的集权制系统，重新理顺“公”“私”之辨。换言之，封建之意即是圣人之意，柳宗元所讲的郡县制将封建制各私其土的情况收为一国之政，进而开创一个“公天下”的世界，并未深得圣人之意。国之公并不等于天下之公，“古之圣人，以公心待天下之人，胙之土而分之国”，才是真正的道理。

圣人之道，不在以公绝私，而在以私成公。顾炎武明确指出：“天下之人各怀其家，各私其子，其常情也。为天子为百姓之心，必不如其自为，此在三代以上已然矣。圣人者因而用之，用天下之私，以成一人之公而天下治。”（顾炎武，《郡县论·六》）要实现国之大公，就必须给天下之人私其常情的空间，周封建的最大价值，在于天子从不掠人之私，天子“不敢肆于民上以自尊……不敢厚取于民以自奉”。这里的辨证是，天子依人之常情以治理，让百姓守亲亲、尊尊之道，合居共存之德，而不是以所谓的公权力强行规定普通民众的生活方式，才是治国理政之大理。“故天下之私，天子之公也。”监司设得太多，牧伯再能干，法律规定得再严密，只能起到看管和监视的作用，反而会使百姓不自为，不自主，不能通情达理，这是对民众的最大残害。民生之厚，民情之彝，全都依靠百姓循着人情常理行事，何为人情常理，却是由封建的宗法秩序和伦理关系所提供的。因此，顾炎武所提出的政改之路，就是要从县政的基层治理出发，将以往郡县制中最突出的流官制和监察制，去吏事之弊，兴教化之责。

一个庞大的帝国，若仅依靠板结僵硬的制度结构，收紧于中央权力，

就会悬浮在基层社会之上,相互脱节,无法得到士风和民彝的滋养。顾炎武提出的具体办法,是将封建的精义纳入到县级治理之中。“今天下官无封建而更有封建”,这是他对郡县制现状的判断。所谓“官无封建”,指的是今人所用知县,皆不是千里以内习其风土之人,根本无法抚恤民生,体察民情,以致“官无定守,民无定奉,是以常有盗贼戎翟之祸”。所谓“更有封建”,指的是那些没有人格修养、只知循章办事的吏胥,反而在地方政治中代代相继,窟穴其中,绑架州县之权,侵夺百姓之财,“养百万虎狼于民间”(顾炎武,《郡县论·七》)。更麻烦的是,中央政府只重国家分配,常常以“公天下”的名义,强行褫夺地方权利,正可谓“法之敝也,莫甚乎以东州之饷,而给西边之兵,以南郡之粮,而济北方之驿”。

因此,以封建之精义,重新恢复以本土为责的官员遴选和考核机制,扩大地方行政的自主权,实行终身任用制,即如顾炎武在《郡县论·一》所说的“尊令长之秩,而予之以生财治人之权,罢监司之任,设世官之奖,行辟属之法”,才能重振地方政治(瞿林东,2013:2)。与此同时,用封建时代乡举里选的办法,依人品口碑推荐取士,再用唐代身言书判的办法,经考核试用录取贤能,才能除体制之弊,兴人事之政。同样,地方治理之根本,在于充分发挥士人教化和学问的作用,培育良好的士风与民风。对于士人的使用,也可不拘一格,则如顾炎武在《郡县论·九》中所言:“夫天下之士,有道德而不愿仕者,则为人师;有学术才能而思自见于世者,其县令得而举之,三府得而辟之,其亦可以无失士矣。”可见顾炎武对于“世官”制度有极高的期许(瞿林东,2013:3.)

尽管顾炎武提出的办法后人多有争议,官制与教化问题历来是传统社会地方治理的大问题,要对此做出澄清和细判,还需另文做详尽交代。但若从政治逻辑的角度看,顾炎武显然是要在郡县制的治理结构中植入另一条轨迹,这颇有些类似于今天我们熟知的承包制和包干制的逻辑。郡县以利和,而封建以义和,行政与教化必须双轨并举,不给父母官和老百姓人情常理的合法空间,制度设计得再好也不过是无源之水。我们从顾炎武的讨论中,可以明显感受到两个基本的要点。即这里所说的封建之意,一是人事系统中官与吏的判分,二是行政系统中上与下的双轨。某种意义上讲,儒法关系即是对于官吏体制的协调,对于士大夫内在精神中的道统之强调,对于技术官僚和职业官僚的制衡。而郡县体制中,则要把县级及以下的行政从庞大的官僚体系中解放出

来,在集权体制下建立一种地方社会“皇权无为、衙门无讼”的治理传统(费孝通,1999c:345)。

在帝国政治中,如果说顾炎武注意到了郡县治理中的封建问题,那么黄宗羲则发现了另一个重大议题,即边疆治理中的封建问题。《明夷待访录》有篇未曾刊行的佚文,题为“封建”,专门讨论到了这个问题。此文开篇即说:“自三代以后,乱天下者无如夷狄矣,遂以为五德诊蓍之运。然以余观之,则是废封建之罪也。”自尧舜以至秦,中国似无外患,到了秦代施行郡县制,强兵又富国,所遭胡患,不亚于陈胜吴广,“此何也?岂夷狄怯于昔而勇于今哉?则封建与不封建之故也”(《明夷待访录·封建》)。黄宗羲认为,封建与郡县之别,反映在守疆戍边的办法上,有着本质差别。从秦代到宋代,常备军增加到百万以上,皇帝直接掌握军队的建置、调动和指挥大权,却落得个国之倾覆的下场。相比而言,“若封建之时,兵民不分,君之亲民犹子弟,民之亲君犹父母,无事则耕,有事则战,所谓力役之征者,不用之于兴筑,即用之于攻守”(《明夷待访录·封建》),才会举全力以御敌,除夷狄之祸患。封建式的治理不仅能够起到敬宗而收族、恒心而守民的效果,同样也能够君民一心,寓兵于农,众志成城,抗拒外敌的干扰和入侵。

因此,封建之法决不同于郡县之法,“三代以上有法,三代以下无法。三代以下非无法也,是非法之法。”(《明夷待访录·原法》)封建之法由宗法出,讲的是由亲统、尊统结合而成的天下之法,“藏天下与天下者也”,“子孙以法祖为孝”,天子有生养之责,因此这样的法也是防患于未然的法。相反,“后世之法,藏天下于筐篋者也;利不欲其遗于下,福不欲其敛于上;用一人焉则疑其自私,而又用一人以制其私,行一事焉则虑其可欺,而又设一事以防其欺……向其法不得不密,法愈密而天下之乱即生于法之中,所谓非法之法也”(《明夷待访录·原法》)。由此可见,黄宗羲所说的法,决不是法家的法,制度意义上的法,而是靠亲缘和天命来界定的上古之法。所以,贵为天子之人,只有知道人情事理,通晓天地运化,封地分权,委任一方之责,才能使“天下之人爱戴其君,比之如父,拟之如天”,这才是聚敛人心、收复天下的根本。

基于同样的道理,懂得封建之法的君主,不会以一己之集权,而不顾一切地收拢和挟制地方权力;特别是对于边疆治理来说,适当地依据封建的义理分而治之,才是好的办法。黄宗羲说:“今封建之事远矣,因

时乘势,则方镇可复也”(《明夷待访录·方镇》)。他深知,如今已经不可能重新全盘复制封建制度,但具有封建之精神的方镇制度却可以重建。唐代初年,太宗在边境地区分置节度使,虽然建制不算多,兵力也不算强,倒能够控制寇乱,后来安、史皆从方镇而起乱,所以此后各代均把内乱的罪过归于方镇。黄宗羲要扳回这样的偏见,指出安史之乱虽从方镇起,却也是藉由方镇的势力来平定的。“唐之所以亡,由方镇之弱,非由方镇之强也。是故封建之弊,强弱吞并,天子之政教有所不加;郡县之弊,疆场之害苦无已时。欲去两者之弊,使其并行不悖,则沿边之方镇乎!”(黄宗羲,《明夷待访录·方镇》)方镇正是综合了封建与郡县两种因素而形成的边政制度,分割附近州县而集中确立的边疆治理体系,“内足自立,外足捍患”,保有足够的钱粮兵马,可自行征收田赋商税,在发生战争的紧迫之际及时调动充用。方镇制度的好处是:“一切政教张弛,不从中制”,中朝不能有太多的顾忌,总督、巡抚和总兵之间也不能过度牵制和推诿,特别在变乱之际,应事权专一,“战守自固”,“兵食不出于外”,做到“一方不宁,他方宴如”。

黄宗羲重建方镇的方案,从理论上说仍是一种“寓封建之意于郡县之中”的努力,⁴从现实说来,是出于对明代太祖以来过于集权的政治制度的批评,以及对满人入关、宗国倾覆之教训的总结。因时势所限,这也不过是一种无法经由历史检验的想法而已。黄宗羲在夷夏大防的问题上,过于强调所谓的夷狄之害,过于强调战备攻守的对抗性,实在是大有偏狭。不过,黄宗羲将封建与郡县之关系的议题从内政转向边政,从中央与地方之关系的问题,转向族群间关系的问题,这对于在郡县制的历史条件下重新审视封建问题是颇具意义的。

七、扩展的讨论

上文表明,郡县论者以“势”论“史”,虽有很多根本性的理由,但就

4. 清末康有为在近代理想政体的设计中,也颇为重视封建与郡县之关系的问题。他认为,相比于在联邦制层面面对“封建”的运用,乡邑自治是一种更好的地方自治形式。地方自治的构想,应该使中央与地方基层及民众之间沟通顺畅,但又不能有地方割据、中央无力约束的隐患。与此同时,乡邑自治也不能单纯仿效古制,而应结合“谋及庶人”的议院制等制度形式,将乡邑自治转变为“封建其众人”的地方自治,以促进整个大众社会的平等,而不再是皇权与地主阶级之间的平等(康有为,1981;张翔,2011:55-78)。对比而言,章太炎倒曾经提出过联省自治的联邦制主张。

这一政体形态而言是无法自立其本、自圆其说的。无论从文明发育的实质精神出发,还是从政治治理的内在机制出发,都需要重新回到封建之经义上来,通过经学来重新激活传统,来解决史学所要处理的实际问题。换言之,虽然郡县论者似乎把握住了历史的要脉,往往用现实的逻辑来反驳封建的理念,但这种反驳既不构成文明的本题,也无法为历史提供完整的解释。毋宁说,只有封建与郡县之辨,才在观念和经验双重面向上构成了真正的历史,而且,中国历史通过自身的内在否定而产生的创造力,恰恰是通过不断重返封建制之母题而推动的。从以上对于王夫之、顾炎武和黄宗羲的讨论中,已经清楚地看到了这一要义。

这就要求我们从封建论者的经学视角转向郡县论者的史学视角,再由两者的辨析与融合,重新上升到经学的本质问题。不过,这一回溯与上升的过程,已经不再是一种纯粹观念和义理的讨论了,我们必须去考察,周之封建的形成,其特有的思想系统是什么,同时也必须去考察,周代之所以能够成为中国文明的基本建制,其所发生的历史条件是什么。只有通过经学与史学的结合,来探讨这一文明本源的基本理念及其形成的肌理,才能更大程度地发现封建与郡县之辨的实在所在。中国近代学问曾经发生过从经学到史学的转变,而今人的研究则需要再提升一步,真正通过两者的结合来探究我们的文明之本。

事实上,无论从经典的解读还是从今天历史研究的诸多成果看,有关周代封建制度的考察都可能有更多的发现。譬如,封建论者常论的封建制度,不过是一种过于理想化的理论表述,许倬云指出:“商周的封建,事实上是基层地方社群政治权力的延续”。西周的建国部分来自武力征服,部分来自原来小共同体治理者的自愿效忠,因而,其权力无力伸至诸侯所治理的共同体内部(许倬云,2001)。杜正胜(1992:349)也说:“有征服,于是有殖民,周人挟其强悍的武力做后盾,在新征服区建立长期的殖民地,是谓‘封建’,断非静居深宫就能‘分土胙民’的”。这意味着,周人既从来没有完整实现过同姓分封的设想,也没有将宗法关系贯彻到所有封国之内,更没有像很多人想像的那样生活在和谐状态里,而是常常处于征战的路程之中。周人不能实有天下,在东进运动中遂不得不借助东土之人,任为将帅,“对于归顺立功的东方氏族,周人多赏给贝朋或礼仪文物,也有锡采赐邑或胙土命民的”(杜正胜,1992:359)。

事实上,周人封建,同姓分封并不是绝对的,异姓分封亦占有相当大的比利,这说明宗法和五等之制是不可能彻底推行全国的。甚至姚鼐曾有一论,说后来那些设置郡县的封地,原本就不是周人的后代,“盖周法中原侯服,疆以周索。国近蛮夷者,乃疆以戎索。故齐、鲁、卫、郑名同于周,而晋、秦、楚乃不同于周,不曰都鄙而曰郡县”(参见姚鼐,1991)。傅斯年在《周东封与殷遗民》中也明确指出,根据《周诰》中的说法,周人对殷遗民持怀柔政策,鲁卫之国为殷遗民之国,晋为夏遗民之国,所谓“启以商政,疆以周索”,是殖民地政策,仍以其旧的礼俗来治理(傅斯年,1934)。因此,标准的封建制并不能代表周人所征服的整个世界,宗法和宗庙制度也没有扩展到全境。封建的议题不能仅从这一理想模式出发,必须将同姓与异姓、封国与封地⁵的不同文明样态以及彼此的实质关联呈现出来。

这表明,讨论周代政制及其经学的原本问题,宗法与服术、礼制与天命皆为封建制度的基础,而且,其延伸出的道统与政统、王道与霸道、人治与法治、集权与分权等双重治理结构的辨析,亦应成为社会学研究传统社会的重要领域。但同时,也必须对夷夏之辨或夷夏大防的问题,以及这一本源对于此后中国内地与边疆之关系所产生的作用和影响做出说明。封建之所以成为探究何为中国文明之问题的关键,并不仅仅在于其内生性的逻辑和机制,以及封建与郡县的辨证关系,也在于其处理不同文明之关联,确立与周边地区之关系,构建多元一体之格局的原动力。对此问题,将另文予以考察。

参考文献(References)

- 曹冈. 1977. 六代论[G]//萧统,编. 文选. 北京:中华书局:
程瑶田. 2008. 通艺录[G]//程瑶田全集(第1卷). 陈冠明,注释. 合肥:黄山书社.
杜正胜. 1992. 古代社会与国家[M]. 台北:允晨文化实业股份有限公司.
杜正胜. 1979. 周代城邦[M]. 台北:联经出版事业公司.
岑仲勉. 1955. 贡、助、彻的涵义及怎样施行[J]. 中山大学学报(1):81—92.
费孝通. 1999a. 乡土中国[G]//费孝通文集(第5卷). 北京:群言出版社:316—395.
费孝通. 1999b. 皇权与绅权[G]//费孝通文集(第5卷). 北京:群言出版社:466—502.
费孝通. 1999c. 乡土重建[G]//费孝通文集(第4卷). 北京:群言出版社:300—440.
冯天瑜. 2006. “封建”考论[M]. 武汉大学出版社.

5. 杜正胜(1992)指出,在东征与东扩过程中,封国是同姓分封;扶植古代共主的苗裔,封建不封国。

- 傅斯年. 2012a. 夷夏东西说[G]//民族与中国古代史. 上海古籍出版社.
- 傅斯年. 1934. 周东封与殷遗民[G]//历史语言研究所集刊(第四本第三分). 中央研究院历史语言研究所.
- 龚鹏程. 2001. 游的精神文化史论[M]. 石家庄:河北教育出版社.
- 顾炎武. 1983. 郡县论[G]//顾亭林诗文集. 北京:中华书局:12-17.
- 顾炎武. 2013. 日知录集释[M]. 乐保羣、吕宗力,校注. 上海古籍出版社.
- 郭沫若. 2011. 中国古代社会研究[M]. 北京:商务印书馆.
- 侯外庐. 1987. 中国古代“城市国家”的起源及其发展[G]//侯外庐史学论文选集(上). 北京:人民出版社.
- 朱执信、胡适、胡汉民、廖仲恺、吕思勉、季融五,等. 1930. 井田制度有无之研究[M]. 上海:华通书局.
- 黄宗羲. 2011. 明夷待访录[M]. 段志强,注. 北京:中华书局.
- 贾谊. 1976. 贾谊集[M]. 上海人民出版社.
- 康有为. 1981. 官制议[G]//汤志钧,编. 康有为政论集(上册). 北京:中华书局.
- 孔颖达. 2008. 礼记正义(十三经注疏)[M]. 郑玄,注. 上海古籍出版社.
- 劳干. 2006. 秦汉时期的中国文化[G]//古代中国的历史与文化. 北京:中华书局.
- 李宗侗. 2011. 周代的政治制度[G]//李宗侗文史论集. 北京:中华书局.
- 林剑鸣. 1979. 井田和爱田[J]. 人文杂志(1):69-75.
- 凌鹏. 2014. “井田制”与西周礼乐政治:一项历史社会学的尝试[D]. 未刊稿.
- 刘师培. 1997. 古政原始论[G]//刘申叔遗书. 南京:江苏古籍出版社.
- 刘师培. 2006. 春秋时代地方行政考[G]//刘师培史学论著选集. 上海古籍出版社.
- 柳宗元. 1974. 封建论、天爵论[G]//柳河东集(上卷). 上海人民出版社.
- 陆士衡. 1977. 五等论[G]//萧统,编. 文选. 北京:中华书局:2331-2341.
- 吕思勉. 1985. 中国制度史[M]. 上海教育出版社.
- 马克垚. 1997. 中西封建社会比较研究[M]. 上海:学林出版社.
- 潘光旦. 2000a. 说“五伦”的由来[G]//潘光旦文集(第10卷). 北京大学出版社:181-241.
- 潘光旦. 2000b. 说“伦”字——说“伦”之一[G]//潘光旦文集(第10卷). 北京大学出版社:132-136.
- 齐思和. 2000a. 西周时代之政治思想[G]//中国史探研. 石家庄:河北教育出版社:67-84.
- 齐思和. 2000b. 孟子井田制说辩[G]//中国史探研. 石家庄:河北教育出版社:169-183.
- 钱穆. 1991. 国史大纲[M]. 北京:商务印书馆.
- 钱穆. 1994. 中国文化史导论[M]. 北京:商务印书馆.
- 钱穆. 2001. 略论中国社会学[G]//现代中国学术论衡. 北京:生活·读书·新知三联书店:190-215.
- 钱穆. 2004. “周公与中国文化[G]//中国学术思想史论丛(卷一). 合肥:安徽教育出版社.
- 瞿林东. 2013. “顾炎武的社会理想及政治学说——读《亭林文集》郡县论及相关诸论书后[J]. 苏州大学学报(5):1-8.
- 瞿同祖. 1981. 中国法律与中国社会[M]. 北京:中华书局.
- 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.
- 孙樵. 2013. 书褒城驿壁[G]//孙可之文集. 上海古籍出版社.
- 苏轼. 1981. 秦废封建[G]//东坡志林. 北京:中华书局.
- 陶希圣. 1929. 中国封建社会史[M]. 上海:南强书局.
- 王汎森. 1998. 王国维与傅斯年——以《殷周制度论》与《夷夏东西说》为主的讨论[G]//学术思想评论(第3辑). 沈阳:辽宁大学出版社.

- 王夫之. 2013. 读通鉴论[M]. 舒士彦, 点校. 北京: 中华书局.
- 王国维. 2001a. 殷周制度论[G]//观堂集林. 石家庄: 河北教育出版社.
- 尾形勇. 2010. 中国古代的“家”与国家[M]. 张鹤泉, 译. 北京: 中华书局.
- 许倬云. 2001. 西周史(增补本)[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 严耕望. 2006a. 战国学术地理与人才分布[G]//严耕望史学论文选集(上). 北京: 中华书局.
- 严耕望. 2006b. 战国时代列国民风与生计[G]//严耕望史学论文选集(上). 北京: 中华书局.
- 严耕望. 2007. 中国地方行政制度史: 秦汉地方行政制度[M]. 上海古籍出版社.
- 颜元. 2000. 习斋四存编[M]. 上海古籍出版社.
- 杨宽. 2003. 战国史[M]. 上海人民出版社.
- 杨清媚. 2010. 最后的绅士: 以费孝通为个案的人类学史研究[M]. 北京: 世界图书出版公司.
- 姚鼐. 1991. 郡县考[G]//惜抱轩全集. 北京: 中国书店.
- 余英时. 2003. 中国思想传统的现代诠释[M]. 南京: 江苏人民出版社.
- 张翔. 2011. 列国竞争、乡邑自治与中央集权——康有为海外游记中的“封建一郡县”问题[J]. 开放时代(10): 55—78.
- 周飞舟. 2015. 差序格局和伦理本位: 从丧服制度看中国社会结构的基本原则[J]. 社会(35)1: 26—48.
- 朱敬则. 1983. 五等论[G]//全唐文(第2册·卷一七一). 北京: 中华书局: 1747—1749..

责任编辑: 路英浩