

封贡与誓盟

——简论“夷夏交往”的诸种类型

徐新建

摘要:“歃血为盟”是东亚大陆众多民族在历史上处理相互关系的诸种方式之一,也是学界近年关注的重要议题。“封贡”可上溯到商周时期的“封疆纳贡”类型;而在“誓盟”的族群关联中,面对更高的超越性神灵,体现出华夏和诸夷之间在彼此交往上与封贡模式明显不同的对等、互尊和制衡。千百年来,“誓盟”传统一直流传到由帝制王朝向现代国家转变的当今。“彝海结盟”与“普洱誓盟”生动地说明,在多民族的互动历史中,在“天下一王土”式的“大一统”体制之外,其他“对等—制衡”模式对于文化多元与族群并存格局的重要意义。

关键词:封贡;誓盟;夷夏关系;民族团结

一、引言

自20世纪初期以来,有关东亚大陆族群与区域间不同政治实体以“册封”和“朝贡”等方式建立的相互关系不断成为学界关注的焦点,各种观点的论述日渐增多。^①不过正如有学者指出的那样,作为古代多群体尤其是华夷之间的关联制度或体系,“朝贡”(Tributary System)和“册封”(Investiture System)各自有别,不可混用:“朝贡”者未必接受“册封”(而成为对方的藩属国),被册封者未必朝贡。^②二者相比,“册封”的提法偏重于中国在该体系中的主导地位,“朝贡”的提法偏重于对中国的政治从属关系或外交弱势地位,因而“均未脱出‘中国中心论’的窠臼”,“天朝上国自我想象的色彩极为浓厚”,且

“与当时的历史情形有相当出入”。^③这样看来,以“封贡”合称似乎更符合实际。

然而即便如此,对于认识东亚世界族群交往的互动而言,仅讨论“封贡”依然是不够的,必须还原一个更大的完整结构,方可对实际存在的多元类型予以再现。在古代传统中,汉语文献的作者们习惯于用虚拟的“天下”表述实存的东亚各方,同时以“大一统”的“王土”体系凸显华夏自身的独尊中心。不过对于“天下”体系是如何在历史过程中传承演变的,在不同的阐释者之间却又呈现出不同的看法。有的坚信“普天之下,莫非王土”^④的格局万世沿袭,一成不变;有的则总结说天下大势是“分久必合,合久必分”。^⑤而对于后者,根据当代学者的统计和研究,自先

基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国多民族文学的共同发展研究”阶段性成果(11&ZD104);四川大学中央高校学科前沿与交叉创新项目“表述中国:文学人类学的理论和实践”阶段性成果(Sskqy201119)

作者简介:徐新建,教育部人文社会科学重点研究基地四川大学中国民俗文化研究所教授,文学与新闻学院教授、博士、博士生导师(四川成都,610064)。

①本文使用的“东亚”,指的是一个特有的地理空间。其范围大致包括由先秦至清帝国时期东亚大陆的多元世界。与今日泛指的中、日、韩等国家和地区不同,同时也并非仅指华夏、夷夏、中国或汉、唐、元等政治单位,故有时亦与“东亚大陆”、“东亚世界”的含义相通,目的在于淡化以其中某一实体单位为中心的偏见和影响。关于这方面的术语讨论,尽管事关重大,却仍未得到学界共识,还有待深究。相关论述目前涌现不少,在处理特定地理空间的命名上,有的主张重新审视“亚洲”与“东洋”这样的现代概念,有的学者则采用和讨论了“内亚”、“亚洲腹地”等用法。可参见汪晖《去政治化的政治:短20世纪的终结与90年代》,北京:北京三联书店,2008年;欧立德(Mark C. Elliot)《关于“新清史”的几个问题》,载《清代政治与国家认同》,北京:社会科学文献出版社,2012年,第3~15页;葛兆光《重建关于“中国”的历史论述》,载刘凤云主编《清朝的国家认同“新清史”研究争鸣》,北京:中国人民大学出版社,2010年,第245~266页;刘文鹏《从内亚到江南》,载刘凤云主编《清朝的国家认同“新清史”研究争鸣》,北京:中国人民大学出版社,2010年,第355~376页,等等。

②参见陈文寿《近世初期日本与华夷秩序研究》,香港:香港社会科学出版社有限公司,2002年。

③参见陈志刚《关于封贡体系研究的几个理论问题》,《清华大学学报》(哲学社会科学版)2010年第6期。

④《诗经·小雅·谷风之什·北山》:“溥天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣。”

⑤对此观点,众所熟悉的例子是成书于元末明初的《三国志通俗演义》。作为流传广泛的大众读物,该书第一回“桃园三结义”即这样描述道“周末七国分争,并入于秦。及秦灭之后,楚、汉分争,又并入于汉。汉朝自高祖斩白蛇而起义,一统天下,后来光武中兴,传至献帝,遂分为三国。”由此总结出上面引用的那段著名结论“话说天下大势,分久必合,合久必分。”

秦以来的华夷关系，在“统”与“裂”的年代比例上，差不多就是分合对半。^①

这样看来，有效认识东亚世界多元关系的整体结构理应包括分、合两极：在“分”的一极里，含有“分治”、“并列”以及“冲突”、“对抗”乃至“战争”等；合的一极则除了“封贡”以外，至少还有“和亲”、“兼并”以及本文所要阐述的“誓盟”。所谓“誓盟”，指的是两个及以下的政治实体借助宗教仪式般的誓言约束，结成对等互助的交往联盟。其与“册封”及“朝贡”的最大区别，在于突破了一厢情愿的“普天王土”观及其君臣、父子式的纵向臣属关系，建立起“兄弟”、“盟友”间的横向关联。这一点恰恰是值得如今对“朝贡体系”津津乐道者们留意和警觉的。

在此背景下，与传统的“封贡”体系并置，关注与之不同的“誓盟”就具有十分重要的认识意义和史观层面的重构价值。

2011年4月，由云南省各级政府参与组织，在地处边疆的云南宁洱哈尼族彝族自治县（以下简称宁洱县）举办了“民族团结誓词碑”建碑60周年的隆重庆典，目的是纪念1951年由当时普洱专区26种民族共同参与、旨在确保各族人民平等团结的立碑“誓盟”。本地报纸说，由于普洱“誓词碑”有着“新中国民族团结第一碑”之称，而且已被公布为国家级重点文物保护单位，目前石碑所在的宁洱县民族团结园因而被国家民委确定为“全国民族团结进步教育基地”。^②外地媒体则评价说“普洱民族团结誓词碑建碑60年来，为促进各民族团结、边疆稳定产生了巨大的感召作用。”^③

在夷夏关联的东亚世界，“歃血为盟”并刻石传承的现象由来已久，云南的案例值得结合多民族交往的类型及演变深入考察和评说，对“誓盟”这一“对等—制衡”模式的研究，可以使人们看到在中国历史上的民族交往中，除“封贡”之外的另一种民族交往方式之于文化多元与族群并存格局的意义。

二、封贡与誓盟的古代类型

自考古呈现和文献记载的“有史”以来，东亚大陆的人群长期生存于文化多元的格局之中。在这格局里，既有“鸡犬之声相闻，老死不相往来”的各自远离型，也有以或浅或深、或短或长方式彼此交往的关联型。在后一种类型中，除了对抗性的冲突乃至战争以外，也有相互依存或制衡型，其最突出体现便是“封贡”、“和亲”和“誓盟”，它们既分别指涉诸种不同的族群关系，更关涉不一样的社会格局。本文重点讨论“封贡”和“誓盟”。

近代以来，中外学界出现了不少关于华夷关联及其历史类型的论述，但大多采用的说法是“朝贡”，如“朝贡制度”、“朝贡体系”等。海外学者中影响较大的有费正清等的《论清代朝贡制度》和滨下武志的《近代中国的国际契机：朝贡贸易体系与近代亚洲经济圈》等。费正清等人著作里使用的英文关键词是Tributary，意思是指前现代的弱小国向强大邻国的进献，表面上接近于汉语的朝和贡。^④滨下武志把东亚世界的“朝贡”视为以中华为中心的区域体系，认为其实质是中华帝国把以地方分权为特征的国内统治关系延续，并用于处理周边和对外的关系。这种朝贡体系的目的和结果是：

将中央—各省—藩部（土司、土官）—朝贡诸国—互市诸国作为连续的中心—周边关系来看待，并将其整体作为一个有机的体制来把握。^⑤

但如前面的引言所述，笔者认为表述华夷关联的历史类型，仅注重“朝贡”是不完整的。“朝”和“贡”突出的只是单一向度，强调在外、在下或在野的一方，向在内、在上或在朝一方的被动进献，掩盖了受贡者一方凭借强力而更为主动和强制的“分”与“封”。所以笔者以为用“封贡”更合适。“封贡”的意思，不仅同时包含了自上而下、由内及外的“封”和自下

①葛剑雄《统一与分裂：中国历史的启示》（增订版），北京：中华书局，2008年。依照葛剑雄的计算，从“秦灭六国”（前221年）算起，至清亡的1911年，包括夷夏在内的“统一王朝”仅占总时间的45%；而若以“西周共和”（前841年）开头的话，则为35%。

②普洱日报新闻网《我市隆重纪念普洱民族团结誓词碑建碑六十周年》2011年4月7日；参见<http://www.puershi.gov.cn/news/ShowArticle.asp?ArticleID=70569>。

③杨在彭，岩用冬《普洱“民族团结誓词碑”建碑60周年纪念大会》，参见云南广播网<http://www.ynradio.com.cn/minzu/pinlvzx-un/201104134589.html>。

④参见[美]费正清，邓嗣禹《论清代的朝贡制度》（On the Ch'ing Tributary System），载于美国《哈佛亚洲研究期刊》（Harvard Journal of Asiatic Studies）1941年第6期。

⑤[日]滨下武志《近代中国的国际契机：朝贡贸易体系与近代亚洲经济圈》，朱荫贵等译，北京：中国社会科学出版社，1999年，第30~31页。汪晖在题为《亚洲想象的政治》的文章里对滨下武志及其学派的成果给予了明确肯定，认为该派的突出贡献是“以朝贡网络为纽带，构筑了一种有关世界和区域历史的另类叙事”。参见汪晖《去政治化的政治：短20世纪的终结与90年代》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008年。

而上、由外及内的“贡”，而且体现了权力关系上的主从和族群交往上的先后，突出着观念上的“普天王土”和实践上的“强权政治”及“帝国利益”。诚如陈志刚指出的那样，促使这种“封贡”体系得以维系两千余年而不辍的动力，不是历朝历代变动不居的“政策表象”，而是世代传承的“华夷观”和王朝永恒的“现实利益”。^①

结合古代汉文史料及考古发现来看，作为处理不同族群（宗族、部族、属国等）关系的基本制度之一，“封贡”的出现，至少可上溯到商周时期的“封疆纳贡”类型。

古汉语的“封”本义为封疆植树，以表识疆界，在甲骨卜辞中常与“邦”互用，引申为划定的土地。有人据此认为殷人对“封”和“邦”的观念没有严格的区别，可以看出“邦土的起源最先来自于封疆”。^②后来，“封”用作动词，指帝王通过至高无上的权力对皇亲、臣下或外藩的施舍，包括名号的敕封、领地的分配及财物的赐赏等。在其背后隐藏着的则是“天下王权论”和“内外五服制”。^③这就是说，只是在先有了基于王权之上的“敕封”存在，才导致了作为被动一方的“朝”、“贡”发生。这种先封后贡的关系，通过今日学者对商代卜辞呈现的“封疆与纳贡”之分析，得到了对其早期原型的较好揭示：正是在商王等级分明的册封体制及其内府严密的管理实施下，纳贡者才“由远而近，有条不紊地按时交纳贡物”；而职责更深层的涵义，当理解为商王以“日祭、月祀、时享、岁贡”等义务，增强效忠王室的凝聚和向心力。并且，在卜辞体现的封贡体系里，已有了“中土”与“四封方”的区别，从而也就出现了在由内及外的交往关系上，以王权统摄定亲疏的内外服体系。^④

延伸来看，在古代东亚多以武力和强权夺取“共主”地位的王朝体系里，“贡”的意思，主要指边陲、外藩对朝廷、宗主国的进献和纳贡。因此，与王权直接统治内各“甸服”、“侯服”者们的臣属义务不同，外藩之“贡”，通常也即指华夏之外的“四夷”向所谓“共主”的朝见和进献，反映着边缘弱者对外权欺压及加强尊卑的被迫认可和无奈接受。

对于长久存在于夷夏之间的这种不对等的“封贡”关系，汉语古籍中所谓“王者不治夷狄”、“来者不拒，去者不追”及“厚往薄来”原则，不过是王者统治权术中，与武功征剿对应的文治修辞或迫不得已的临时策略而已。在《礼记·中庸》篇里，如果说其所谓“送往迎来，嘉善而矜不能，所以柔远人也”，表示着“以柔治远”之意愿的话“继绝世，举废国……厚往以薄来，所以怀诸侯也”，则传达出以怀安臣的谋略，都是王权统治的体现。由此才会有贾谊《新书·无蓄》声称的“怀柔附远，何招而不至”及《三国志·吴志·吴主传》道出的“宣导休风，怀柔百越”等等主观信心和客观事例。

对此，宋代的苏辙有过比较完整的阐述。在《王者不治夷狄论》一文里，苏辙先对所谓“王者不治夷狄”说提出了质疑，然后依照王朝正统进行分析，反问说“王者岂有不治夷狄者乎？”。苏辙指出：

古之所以治夷狄之道，世之君子尝论之矣。有用武而征伐之者，高宗、文王之事是也；有修文而和亲之者，汉之文、景之事是也；有闭拒而不纳之者，光武之谢西域、绝匈奴之事是也。此三者皆所以与夷狄为治之大要也。^⑤

接下来，针对当时的夷夏处境，苏辙又说：“今日来者必不可拒，则是光武之谢西域，以息中国之民者非乎？去者必不可追，则是高宗、文王凡所以征其不服而讨其不庭者皆非也。”可见在苏辙看来，既为王者，必治夷狄；治的方式不外三种，即征伐、和亲及闭拒，所谓“来者不拒，去者不追”只是权宜之计而已。不过有意思的是，引出苏辙这番论述的缘由，并非出自中央集权式的封和贡，而是与之有别的对等结盟，也就是体现夷夏交往的制衡与互惠类型。在上述同一篇文章里，苏辙面对的是另外一个更大的问题，即作为儒家重要经典的《春秋》为何要记载一个与“王者治夷狄”看似相悖的史实，即：“公及戎盟于潜”？苏辙的看法是“夫公之及戎盟于潜也，时有是事也。时有是事，而孔子不书可乎？”继而又解释说，“故《春秋》之书，其体有二：有书以见褒贬者，有书以记当时之事，

①陈志刚 《关于封贡体系研究的几个理论问题》，《清华大学学报》（哲学社会科学版）2010年第6期。

②沈建华 《卜辞所见商代的封疆与纳贡》，《中国史研究》2004年第10期。

③关于“五服制”和“王土观”的讨论，笔者曾有过初步论述，可参见笔者所著《西南研究论》，昆明：云南教育出版社，1992年；《帝国轮替中的认同演变》，载高 崑《从民族记忆到国家叙事》序，成都：四川文艺出版社，2010年 《“苗疆再造”与“改土归流”——从张中奎的博士论文说起》，《中南民族大学学报》（人文社会科学版）2011年第3期。

④沈建华 《卜辞所见商代的封疆与纳贡》，《中国史研究》2004年第10期。

⑤苏 辙 《栾城应诏集卷十一·试论八首·王者不治夷狄论》，参见苏 辙《苏辙集》第3册，陈宏天等点校，北京：中华书局，1990年，第1338页。

备史记之体，而其中非必有所褒贬予夺者。”^①这就是说，仅就中原与四夷的多种关系而论，结盟的存在，是一个客观的史实；圣人采取不回避的态度，且不一定非要加上主观的评价不可。但既为史实且又与“大一统”的“封贡”模式不同，对于结盟，不客观记载不行，不评价和不讨论亦几乎是不可能的。

《春秋》鲁隐公元年至二年（前722年～前721年）里，多次提到结盟，分别是：

三月，公及邾仪父盟于蔑。（鲁隐公元年）

九月，及宋人盟于宿。（鲁隐公元年）

秋，七月，庚午，宋公、齐侯、卫侯盟于瓦屋。诸侯之参盟于是始。（鲁隐公八年）

春，公会戎于潜。秋八月庚辰，公及戎盟于唐。（鲁隐公二年）^②

这些事例，虽然被分别解释为“私盟之始”和“参盟之始”，它们的重要性是不言而喻的，但相互交往的性质多属内部结盟。对比之下，只有从“公及戎”的“春会秋盟”起，才称得上经典所载的夷夏结盟开端。这里的（鲁）“公”可理解为泛指华夏，“戎”则为四夷。“盟”的意思是依靠上天而不是王权的力量使双方关联、交往和制约。在这方面，先秦以来的文献多有记载，如《周礼·司盟》对“掌盟”之官的解释是“掌盟载之法。凡邦国有疑会同，则掌其盟约之载，及其礼仪，北面谓明神。”《说文》对“盟”的解释是“割牛耳盛朱盘，取其血歃于玉敦。”

可见，在结盟式的族群关联中，面对更高的超越性神灵，体现出华夏和诸夷之间在彼此交往上与封贡模式明显不同的对等、互尊和制衡。虽长期遭受“王者必治夷狄”一类观念的打压并被正统史书排挤、漠视，千百年来“誓盟”传统仍在夷夏交往的关联中世代沿袭，一直流传到由帝制王朝向现代国家转变的当今。其中值得关注的事例很多，1935年苏区红军将领刘伯承与彝族头人小叶丹的“彝海结盟”及1951年在云南边疆由26个民族领袖发起的“普洱誓盟”便是较为突出的代表。

三、誓盟类型的现代延伸

“彝海结盟”发生在1935年5月，红军长征经过凉山彝族地区的途中。当时，在井冈山建立了苏维埃政权的中央红军迫于形势转至西部，

并依照中国共产党的民族理论和政策先后在藏彝地区创立了以各地少数民族为主体的苏维埃自治政权，如“波巴人民政府”和“格林格撒”等。1935年，红军到达彝区后在冕宁成立了被誉为“长征路上的第一个红色政权”的“冕宁县革命委员会”。那时，红军还针对当时的民族问题及夷汉关系发布公告，指出“中国工农红军，解放弱小民族；一切夷汉平民，都是兄弟骨肉。”接着一方面以“可恨四川军阀，压迫夷人太毒；苛捐杂税重重，又复妄加杀戮”的事实来做唤醒，一方面以红军来到川西“尊重夷人风俗，不动一丝一粟”等行动予以动员，号召说：

凡我夷人群众，切莫怀疑畏缩；赶快团结起来，共把军阀驱逐。设立夷人政府，夷族管理夷族；真正平等自由，再不受人欺辱。^③

正是在这种凸显夷汉“兄弟关系”、建立少数民族自治政权、实现各民族真正平等自由格局的激励下，才催生了刘伯承与小叶丹在冕宁的“彝海结盟”。对此，史料的记载有详有略，侧重不一。曾任国家民委副主任的彝族干部伍精华撰文指出“光照千秋的彝海结盟，就是《布告》所阐述党的民族政策结出的硕果”。作者还以饱含情感的渲染和发挥，再现了当年的结盟场景：

1935年5月22日，刘伯承和果基小叶丹按约定在山清水秀的彝海边见面，刘伯承和果基约达谈得很投机，约达随即叫人找来一只鸡，刘伯承叫警卫员从皮带上解下两个瓷盅斟上酒。将鸡血滴入两个瓷盅后，约达要刘伯承先喝，先喝者为大哥，兄弟就应该服从大哥。

刘伯承高兴地端起瓷盅，大声地发出誓言：“上有天，下有地，今天我刘伯承同果基约达在彝海子边结为兄弟，如有反复，天诛地灭。”说完后一口喝下血酒……刘伯承当众将自己随身带的左轮手枪和十支步枪送给了约达，约达也将自己骑的黑骡子送给了刘伯承。

这就是享誉中外的“彝海结盟”。^④

这些绘声绘色的传说和故事，通过不同的方式广泛流传，成为形塑社会记忆并左右大众生活的重要来源。与此相关的另一则故事写道：

结盟仪式在彝海边举行……刘伯承、小叶丹跪在碗前，在蓝天下，刘伯承举碗发

^①苏辙《栾城应诏集卷十一·试论八首·王者不治夷狄论》，参见苏辙《苏辙集》第3册，陈宏天等点校，北京：中华书局，1990年，第1338页。

^②《春秋左传·隐公》，参见《春秋左传注》第1册，杨伯峻编注，北京：中华书局，1990年第2版，第5～24页。

^③参见伍精华《永远的丰碑——纪念〈工农红军布告〉发布70周年》，《中国民族报》2005年7月2日。

^④参见伍精华《永远的丰碑——纪念〈工农红军布告〉发布70周年》，《中国民族报》2005年7月2日。

誓：“我刘伯承对着苍天和大地发誓，我愿与小叶丹结拜为兄弟。”说罢两人举碗一饮而尽。静静的海子边，顿时一片欢腾。^①

虽然其版本不同、细节各异，但对“誓盟”仪式的陈述和凸显是一致的，如：盟约兄弟、同饮血酒、对天发誓、违约遭惩……等等。由此不难看出，自先秦以来夷夏关系中结盟类型的普遍存在及历史传承。

与“彝海结盟”的时间相近，抗战期间，同样在外敌入侵的威逼下，地处云南边陲的卡瓦山人民也以“歃血盟誓”的形式同国民政府（代表）结成了联盟关系。1943年4月，在国民政府特派官员杨钟岳和地方精英张万美等的召集下，卡瓦山17个“头目”在班洪“歃血盟誓”，成立联防协会，立志在国民政府领导下联合起来，“协同一致，抗敌御侮”。《立盟书》用汉文和傣文撰写，起款是“大中华民国云南省接缅边区卡瓦山十七头目联防协会”。其中的内容以“我们卡瓦”自称，强调中央此举所秉持的精神是“夷汉一家亲兄弟”，因此在英、日外敌的入侵面前有必要团结一致共同联防。依照《立盟书》的规定，头目们要“援助国军抗战、供应国军粮秣”；政府和军队则“不许扰民、不许掠夺人民之财产”以及“不侵犯各头目原有之主权”、“建设实业改善人民生活”等等。在“歃血盟誓”的仪式中，参加者们“各本良心对天发誓”：如有违反，愿遭天惩。^②到了1951年中华人民共和国成立后，云南的边疆地区被纳入强调“多民族共同创建”、“各民族一律平等”之新型国家理念和宪法条文的治理版图中。^③在此前提下，出现了在2011年被以“六十年大庆”而隆重纪念的“普洱誓盟”。

根据资料及后人回忆，“普洱誓盟”的经过大致如下：

1950年底，普洱召开各兄弟民族代表会议。为了维护各民族之间的新型团结关系，会议提出在当地立一座“民族团结碑”。为此，有代表提议采用佤族、拉祜族

习俗，搞一次割牛盟誓，具体方式包括“割牛”、“喝咒水”、“吃鸡血酒”和“宣誓”、“立碑”等。当时的仪式细节，各说不一。其中一个本地版本写道：“经过认真的充分酝酿，主席团一致同意了李保代表的意见，以佤族割牛的方式来决定这次盟誓的成功与否。”从后来回忆的记录来看，当时选择的割牛盟誓是有风险的，而换另一角度理解的话，则体现主持者——中央、汉族——的信心和气度，以及与参与者——地方、少数民族——对结盟的执著和虔诚。^④

如今，见证了60余年前割牛“誓盟”的那块“民族团结碑”尚立在普洱，静静地展示在被命名为“民族团结园”的纪念馆庭院里，向观者述说着夷汉结盟的历史记忆。虽时隔多年，但碑文上的誓词仍清晰可见，上面用繁体汉文写道：

我们二十六种民族的代表，代表全普洱区各族同胞，慎重地于此举行了割牛，喝了咒水，从此我们一心一德，团结到底，在中国共产党的领导下，誓为建设平等自由幸福的大家庭而奋斗！此誓。^⑤

誓词下面是参与“誓盟”的48位各族代表用当时使用的多种文字刻下的各自签名，落款为“普洱区第一届兄弟民族代表会议”，时间是“1951年元旦”。^⑥

时至今日，“民族团结园”的导游词向各地游客们解释说：此碑是新中国的“民族政策和统一战线在边疆取得伟大胜利的见证物”，是“中国共产党解决民族问题的光辉范例”。并且强调“它的精神和作用远远超越了区界、省界”，“在全国亦有普遍的意义”。^⑦2011年，有关“普洱誓盟”60周年纪念活动的报道则说：“一句歃血为盟的誓言，一座民族团结的丰碑，在共和国的历史上，成为永恒。”^⑧

四、誓盟与封贡的关联和对比

本文所论的“誓盟”，意指“立誓结盟”，即

①参见黑惹里色“博客”《凉山的彝海结盟》2006年10月28日，http://blog.sina.com.cn/s/blog_495a903f0100051p.html。

②参见鲁国华等编《碑魂：民族团结碑史料专辑》，思内图（2000）第2号，2000年；张海珍《从三次割牛盟誓看普洱多民族关系的发展》，《思茅师范高等专科学校学报》2010年第5期。

③1982年12月4日第五届全国人民代表大会第五次会议通过的宪法明文指出“中国各族人民共同创造了光辉灿烂的文化”，并规定“中华人民共和国各民族一律平等。国家保障各少数民族的合法的权利和利益，维护和发展各民族的平等、团结、互助关系。”参见《中华人民共和国宪法》，北京：法律出版社，2009年。

④参见鲁国华等编《碑魂：民族团结碑史料专辑》，思内图（2000）第2号，2000年。

⑤碑文来源于笔者2010年在普洱“民族团结园”考察时拍摄、抄录。

⑥有关普洱“民族团结誓词碑”及相关纪念的研讨，笔者做了专文阐述，可参见徐新建《民间仪式与作家书写的双重并轨——从“普洱誓盟”看现代中国的“民族表述”》，《民族文学研究》2012年第4期。

⑦资料来源：普洱市导游论坛，参见<http://www.haoyousuixing.com/simple/?t1761.html>。

⑧普洱政府网《我市隆重纪念普洱民族团结誓词碑建碑六十周年》2011年4月7日，参见<http://www.puershi.gov.cn/news/ShowArticle.asp?ArticleID=70569>。

不同政治实体通过以神权制王权的方式建立相互对等和制约的同盟关系。总体说来，在多民族和多政治实体并存的东亚历史里，与强调天下王土和“大一统”集权的“封贡”模式有别；作为处理族群关系的另一种类型，“誓盟”不但作用重大而且流传久远。据统计，仅在《春秋》中记盟的就有百起左右；在《左传》里则多达160余起。“整个春秋242年，平均每两年就缔结一项盟约，可谓高频率。”^①有学者甚至认为，春秋的历史是“通过‘盟誓’而展开的”都不为过。^②

《礼记·曲礼下》曰“约信曰盟，涖牲曰誓。”《周礼·秋官·司盟》称“司盟掌盟载之法。凡邦国有疑会同，则掌其盟约之载及其礼仪。”据此，许慎《说文解字》概括为“国有疑则盟”。这就是说，“盟”的本意在于调解和改善出了问题的邦国关系。不少后来的论者认为，相对于诚信素朴的上古时代而言，“誓盟”的出现不但是晚出现象，而且是族群失信的结果。如刘勰认为，“在昔三王，诅盟不及，时有要誓，结言而退”。^③徐师曾更进一步强调说“三代盛时，初无诅盟，虽有要誓，结言而退而已。周衰，人鲜忠信，于是刑牲血，要质鬼神，而盟繁兴，然俄而渝败者多矣。”^④所谓“结言而退”就是和平共处，互不侵犯；若需交通，也不过是结言为信，各守本疆。

照这样的推断，“结言而退”的形态本可以由上古绵绵延续，无奈却遭到了诸侯“问鼎中原”，直至“一统天下”野心的暴力破坏，于是不得已才选择“誓盟”模式来修复濒于危机的族群关联。但人群间的诚信既已遭损，何以重修？惟求神灵。于是，“誓盟”的含义便深刻而紧密地与超世俗的力量连在了一起。此力量可为“上苍”，可为“天地”，亦可为“鬼神”。《释名》说“盟，明也。告其事於神明也。”《礼记·正义》解“苴牲曰盟”道“盟者，杀牲歃血，誓于神也。”

这样，面对神灵，既确认了族群的平等，更坦诚了世人的局限，因而通过“献牺牲”、“饮血酒”、“喝咒水”、“发毒誓”的仪式，祈求神圣不但在结盟各方有诚意时给予监护，而且在相互违背时加以严惩；也就是《春秋·正义》所谓“凡盟禮，殺牲歃血，告誓神明，若有背违，欲令神加殃咎，使如此牲也”。在“毒誓”式的

诅咒方面，被后人认为“最严厉誓词”的《亳之盟》展示得十分突出，其曰“或间兹命，司慎司盟，名山名川，群神群祀，先王先公，七姓十二国之祖，明神殛之，俾失其民，队命亡氏，踏其国家！”

根据古代汉文记载及现代民族学考察，“誓盟”现象较为广泛地存在于东亚地区。其所要处理的族群关系，既包括诸夏内部，也涉及夷夏之间。对于后者，最值得关注的是《左传·定公十年》所载的“夹谷之盟”，也就是连孔子也参与其中的“齐鲁誓盟”。该事例之所以重要，在于它不但描述了战国时期鲁和齐两个强国的立誓结盟，而且陈述了由孔子提出并被后世反复沿用、甚至多有曲解的“夷夏之辨”。

记载此则大事的《左传·定公十年》是这样写的：

十年春，及齐平。

夏，公会齐侯于祝其，实夹谷。孔丘相。犁弥言于齐侯曰：“孔丘知礼而无勇，若使莱人以兵劫鲁侯，必得志焉。”齐侯从之。孔丘以公退，曰：“士，兵之！两君和好，而裔夷之俘以兵乱之，非齐君所以命诸侯也。裔不谋夏，夷不乱华，俘不干盟，兵不偪好。于神为不祥，于德为愆义，于人为失礼，君必不然。”齐侯闻之，遽辟之。^⑤

这段故事表明，不愿因“誓盟”之约而仅取得盟友地位的齐国挑唆非华夏的夷人袭击鲁侯，以求实现“称霸”的野心。作为鲁国代表的孔子挺身而出，从神、德、人及礼的角度阐明“盟”之意义，对齐国的劣行严加谴责和阻止。孔子昌明的彼此关系是作为诸夏内部的齐鲁需做到“两君和好”，夷夏间则不相谋乱。其中，孔子所谓“裔不谋夏，夷不乱华”中的“不”，当既指“不可”、“不应”，也指“不愿”、“不会”；也即华夏区分是彼此共存的客观事实，无论谁都不应随意打破，更不应以武力和阴谋来胁迫摧毁。正是在这样的前提下，孔子成功地化解了一次诸夏内部及夷夏之间的多重危机，不但使“齐鲁誓盟”得以达成，还免除了一场夷夏之间眼看就要爆发的族群冲突。在这里，孔子既不赞成夷人扰乱华夏，也没有怂恿华夏去报复或侵略夷族。基于孔子对“齐鲁之盟”的坚定维护，

①王立《盟誓在春秋外交活动中的作用》，《语文学刊》2008年第7期。

②吕静《春秋时期的盟誓研究：神灵崇拜下的社会秩序再构建》，上海：上海古籍出版社，2007年，第12~13页。

③刘勰《文心雕龙·祝盟第十》，范文澜注，北京：人民文学出版社，1962年，第177页。

④徐师曾《文体明辨序说·盟》，参见吴纳《文章辨体序说 文体明辨序说》，罗根泽校本，北京：人民文学出版社，1998年，第124页。

⑤《左传·定公十年》，参见《春秋左传注》第4册，杨伯峻编注，北京：中华书局，1990年第2版，第1577页。

可以理解他对所谓“夷夏之辨”的立场也是以“誓盟”为前提的，因为在《论语》等经典的记载里，孔子既说过“己所不欲，勿施于人”，又说过“克己复礼，天下归仁”。这里的“礼”指周礼；而如前所述，在周礼之中，“立誓为盟”便是解决诸侯纷争和族群对抗的重要礼制。

依照这样的传统，长期以来，夷夏之间的“誓盟”事例可谓多种多样，此起彼伏，并非如许多中原中心主义者强调的那样只限于周边四夷单向式向华夏帝制王权的封和贡。唐穆宗长庆和吐蕃彝泰年间，唐朝与吐蕃分几次在长安和逻些（拉萨）立誓结盟，并树碑勒石，以汉藏两种文字定下盟约，曰：

圣神赞普拜祖德赞与大唐文武孝德皇帝
和叶社稷如一统，立大和盟约……旧恨消
泯，更续新好。^①

研究藏文化的学者认为，藏人的本土信仰以崇尚神灵为基础，信天惩、“好咒誓”，故在解决人群关系问题上多立誓为盟。据《新唐书·吐蕃传》所载，“赞普与其臣岁一小盟，用羊、犬、猴为牲；三岁一大盟，夜肴诸坛，用人、马、牛、间为牲”。^②在松赞干布时期，仅《敦煌本吐蕃历史文书》记载的冬夏季会盟就达140多次。在这些“誓盟”里，有松赞干布与各部族的“誓盟”，也有各部族间的相互之盟及藏人与其他民族的“誓盟”。^③如今立在拉萨大昭寺前的《唐蕃会盟碑》体现的不过是当时的众多“誓盟”之一。另据统计，唐与吐蕃间的结盟不下10次。^④除了“唐蕃会盟碑”所载的1次外，在《旧唐书·吐蕃传》里还记有唐德宗建中四年（783年）的“清水之盟”：“四年正月，诏张镒与尚结赞盟于清水。……彼犹以两国之要，求之永久，古有结盟，今请用之。国家务息边人，外其故地，弃利蹈义，坚盟从约。”^⑤

到了两宋时期，又分别有宋与辽、金之间的“澶渊之盟”与“绍兴和议”。两个事例中都有称臣纳贡的“不对等”约定，只不过主次关系颠倒了过来，是华夏的大宋向蛮夷的辽金纳

贡。^⑥两宋所处的格局，是退缩到南方的“华夏”与北面及西面“诸夷”伸缩交错的并立。这不但使华夏中心式的“一点四方”版图根本转型，也导致以“天下王土”为核心的华夏独尊心态发生很大变异。于是，连大宋皇帝所要嗣守的宏图大业，也不再是“以夏化夷”和“拓土开疆”，而改成了“思与华夷，共臻富寿”。^⑦等到夷夏之间的力量对比再度变化，继续征战对夷夏双方均是弊大于利时，识时务的领导人便都选择了休战议和，达成的结果便是相互制衡的“誓盟”。《契丹国志》载曰：

维景德元年，岁次甲辰，十二月庚辰朔，七日丙戌，大宋皇帝谨致誓书于大契丹皇帝阙下：共遵诚信，虔奉欢盟，以风土之宜，助军旅之费，每岁以绢二十万匹，银一十万两，更不差使臣专往北朝，只令三司差人搬送至雄州交割……。

自此保安黎献，谨守封陲，质于天地神祇，告于宗庙社稷，子孙共守，传之无穷，有渝此盟，不克享国。^⑧

在《绍兴和议》里，更为弱小的南宋给金朝“上奏”誓表曰：

签书枢密院何铸、知阁门事曹勛进誓表于金。臣构言，今来画疆，合以淮水中流为界，西有唐、邓州割属上国。自邓州西四十里并南四十里为界，属邓州。……世世子孙，谨守臣节。

每年皇帝生辰并正旦，遣使称贺不绝。岁贡银、绢二十五万两、匹，自壬戌年为首，每春季差人般送至泗州交纳。有渝此盟，明神是殛，坠命亡氏，踣其国家。^⑨

后世的评论一般认为，虽有政治和经济方面的不平等，“澶渊之盟”与“绍兴和议”为两宋时期大宋与契丹及金，也就是华和夷不同民族之间的和平共处奠定了必要基础和有效途径。有的论述说这些“誓盟”的作用重大，促进了夷夏关系从对立冲突转变为“兄弟之邦”。^⑩有的将

①引文出自“唐蕃会盟碑”。该碑又称“长庆会盟碑”、“甥舅和盟碑”等。在古代藏文文献中，称为“逻娑碑”。相关论述参见王尧《唐蕃会盟碑疏释》，《历史研究》1980年第4期。

②《新唐书·吐蕃传上》，北京：中华书局，1975年，第6073页。

③陈践，杨本加《吐蕃时期藏文文献中的盟誓》，《中国藏学》2009年第3期。

④陆军《古代羌藏盟誓习俗初探》，《阿坝师范高等专科学校学报》2007年第4期。

⑤《旧唐书·吐蕃传》，北京：中华书局，1975年，第5219页、第5247页。

⑥参见曹家齐《从宋、金国力对比看绍兴和议的签订》，《徐州师范大学学报》1997年第3期。

⑦《宋史·何承矩传》，北京：中华书局，1977年，第9327~9332页。

⑧叶隆礼《契丹国志·契丹回宋誓书》卷20，参见叶隆礼《契丹国志》，李西宁点校，济南：齐鲁书社，2000年，第193页。

⑨《续资治通鉴·高宗》卷125，北京：中华书局，1957年，第3307页。

⑩参见金石《重评“澶渊之盟”》，《民族研究》1981年第2期；王晓波《对澶渊之盟的重新认识和评价》，《四川大学学报》（哲学社会科学版）2003年第4期；袁志鹏《澶渊之盟的研究述论》，《衡水学院学报》2010年第6期；曹家齐《从宋、金国力对比看绍兴和议的签订》，《徐州师范大学学报》1997年第3期。

此视为古代中国的历史转折——此后一段时期，以往的夷夏关系出现了改变：宋绍兴十二年（1142年）三月，金册封赵构为宋帝。“金人掌握了国家政权，而宋则应是地方政权。”^①

以此作为参照，20世纪的“普洱誓盟”，其事像和意义并不是孤立存在，而是一方面承载着本土文化中的神灵观念与非集权传统，一方面体现了夷夏民族在步入现代国家格局之初的新型关联。如今，在当地人的视野里，“誓盟”也已成为同时指向本地区和跨族际的关注议题。有学者指出，“誓盟”“作为人与人之间交往的一种信用凭证”及“在神灵崇拜文化下建立的自我约束机制”，在普洱历史上的各民族之中十分通行。论者由此将1950年的“普洱誓盟”与元、清两代出现的“佧僇誓盟”和“佧拉誓盟”作对比，认为探究历史上三次剽牛“誓盟”对发展普洱多民族关系所产生的深刻影响，对坚持各民族之间团结平等有着重要现实意义。^②

可见，把历史与各地的“誓盟”事例连为整体来加以考察，而不是做单个的、零碎地处理，并且与所谓的“封贡体系”作比照，对于从全面认识夷夏之间的对等关联十分重要。

五、小 结

在古代东亚地区各政治实体间的多元互动史中，除了冲突和战争式的“分”类型外，“封贡制”与“联盟制”代表了“合”的不同类型。相比之下，“封贡”体现着“天下王土”式的集权观，“誓盟”则展现对等互助和相互制约的多元共处。

“誓盟”的产生、演变及其相关论述由来已久。作为后世的评价和总结，有人强调其是周礼的组成部分并体现了儒家的信义思想；^③有人认为是作为其中突出形式的“歃血结盟”源于古代巫术（如“衅”），并且体现了对血亲关系的模拟。^④还有人指出，因立约者是相对独立的单位或个体，古代“誓盟”“反映了其时代的自由度”以及“社会契约意识的普及度”和“民众卫权意识的自觉度与和平协商解决争端的价值趋向”。^⑤吕静和田兆元等学者结合由氏族联盟到中央集权的古代演变进行分析，指出由“誓盟”而

建构的社会秩序，成为了春秋时期从天然而生的血缘纽带，向以人为创制的行政手段控制社会的过渡，结果是专制主义集权帝国的产生；^⑥在肯定“誓盟”蕴含的“血缘制”和“民主制”特征的前提下，指出取而代之的新国家政权造成的后果，是“粉碎了民主制”，继而把广泛的血缘联盟改为“一姓天下”。^⑦诸说不一，各有见地。

在笔者看来，“誓盟”的特点和作用：立神权以限王权，祛专制以保自立，倡多元以抵抗一统；在共同信奉超世俗力量的基础上，为维系东亚大陆众族群的相互共治和长期并存，奠定了有别于集权制封贡体系的有效基石。这就是说，与“册封”和“朝贡”制度王权专制式的侵略扩张相比，“誓盟”更具民主意义，或者说更具有转化为民主制度的可能。这是同样值得如今对“朝贡”体系大唱赞歌者们反思和自省的。

此外，在东亚世界的多元结构里，与“封贡”体系曾分别对应王朝之间的“外交”和帝国内部的“藩属”一样，“誓盟”类型的存在，其功能也具有双重意义，即一方面指向和制约彼此对等的政治实体（如南宋和金），另一方面则关联和协调着王朝（帝国）版图内不同族群间的相互往来，如“周天子”时期诸侯间的“誓盟”、赞普和松赞王朝的内部小盟等。若再联系当代格局来看，“誓盟”类型的后一层性质和意义，可以说又继续在清末民初的“五族共和”及“邦联制”构想，直到新中国实行的“民族区域自治”中得到了延伸。

如今，面对华夷关联的“多元一体”格局，“誓盟”模式虽被主流学者漠视乃至忘却，在西南边陲的各族人民纪念“普洱誓盟”60周年的日子里，其所蕴涵的历史经验仍值得认真总结和重新提起。

鸣 谢：本文初稿写于2011年参加云南普洱“民族团结誓词碑”60周年纪念活动之际，期间思茅师范高等专科学校同行们提供了考察与资料方面的关照和帮助，特此致谢！

（责任编辑 段丽波）

①田兆元《盟誓史》，南宁：广西民族出版社，上海：上海文艺出版社，2000年，第140~141页。

②“佧僇誓盟”指元代时佧族与僇族之间为免除纠纷而建立的盟友关系，与之相关的誓词称“牛角不会枯，象牙不会烂，永世长存，佧族和佧族永远是亲戚”。“佧拉誓盟”指清代时佧族与拉祜族三佛祖的盟约，双方通过剽牛仪式，立下“拉祜与阿佧永远是兄弟”的誓言。参见张海珍《从三次剽牛盟誓看普洱多民族关系的发展》，《思茅师范高等专科学校学报》2010年第5期。

③田兆元，罗珍《论盟誓制度的伦理与孔子信义学说的形成》，《湖北民族学院学报》（哲学社会科学版）2006年第6期。

④李东春《论春秋时期盟誓仪式的缔约程序性》，《南方论刊》2010年第4期。

⑤王公山，马玉红《先秦盟誓的契约属性及其文化意蕴》，《学术界》2008年第31期。

⑥吕静《春秋时期的盟誓研究：神灵崇拜下的社会秩序再构建》，上海：上海古籍出版社，2007年，第331页。

⑦田兆元《盟誓史》，南宁：广西民族出版社，上海：上海文艺出版社，2000年，第113页。