

中古城市与近代公民权的起源： 韦伯城市社会学的遗产

王小章

提要：公民权是近代政治的一个核心概念；西方晚期中古城市是别具特性的近代公民权的发源地。通过对韦伯之城市研究的某种重构式的解读，本文分析指出，借助于东西城市的比较研究和中世纪城市与古代城市的比较研究，借助于其城市社会学中潜在的宗教之维，韦伯向我们展示了西方中古城市何以能孕育出近代民主公民权制度之雏形的结构的、经济的、文化的条件。韦伯关于中古城市与近代公民权之起源的分析架构，对于我们理解、认识社群主义与自由主义之争，以及近期一些与公民权有关的理论和国内一些相关研究，都不乏启发意义。

关键词：近代公民权 中古城市 韦伯

在近代政治中，公民权(citizenship)无疑是一个非常核心的概念，它既表达出公民个体与政治共同体(国家)、与统治者之间的关系状态，也折射出统治者与政治共同体(国家)之间的关系状态，还反映出个体的公民身份与其整体人格(personhood)之间的关系状态。在近代历史上，公民权也是一个多变的概念。在实践中，西方各国的公民权一直在宪法、制度、人口和国际关系变化的过程中发生着改变。而理论上的变化就更大：从新古典共和主义之“公民”理想，到主权理论的“属民”概念，再到革命立宪的“人权”和“公民权”，乃至康德“世界公民”的观念，公民权概念的内涵一直处于流变之中(蔡英文，2006)。即使到今天，自由主义、共和主义、社群主义以及激进民主理论等不同的理论取向对于这一概念的理解也依然各不相同(Isin & Turner, 2002: 131—188)。不过，撇开这些歧异，我们无疑也可以看到包含在近代以来各种公民权理论和实践中的共同意涵：即都将公民权看作是个人在某一政治共同体(国家)中的成员资格，与这一资格相联系，个体被赋有某些基本的权利(和相应的义务)。按照英国社会学家马歇尔那引起广泛关注的观点，自18世纪以来，这种与公民资格相联系的公民权利大体上经历了从基本的“市民权利”(civil rights)到政治权利再到社会权利的发展历程

(Marshall, 1964)。这些权利(和相应的义务)既反映也规范着上述公民、政治共同体(国家)、统治者三者之间以及个体的公民身份与其整体人格之间的基本关系:统治者不再是政治共同体(国家)的化身,彼此不再是“朕即国家”式的浑然不分,而是相互分离的;无论是对于政治共同体(国家),还是对于统治者,公民都不再是完全隶从的关系(即使是霍布斯主权理论下的“属民”概念,也肯定个人享有私域自主;即使是黑格尔之“国家”中的“普遍性”,也包容了个人在“市民社会”中发展了的“特殊性”);与这种非隶从的关系相联系,公民身份不再等于公民个体的整体人格,个人在公民身份之外还有个人身份,而在这种个人身份之下或多或少不受干涉的独立自由则是法律肯定和保护的一项公民权利(甚至可以说是最基本的公民权利)。显然,这样一种公民权观念,不仅在中国和其他东方国家不存在,而且只要我们稍微熟悉一点诸如贡斯当的《古代人的自由和现代人的自由》等文献,那么就会发现,它与西方古代(包括古希腊、罗马)的公民权概念也相当不同。这样一种具有独特意涵的近代公民权概念是从何以及如何产生的?说到近代公民权的正式诞生,许多人会立刻想到法国革命、美国革命等近代资产阶级革命,但借用法国历史学家皮埃尔·罗桑瓦龙的话说,那只是给公民权正式加冕(罗桑瓦龙, 2005),公民权的真正起源肯定还要早得多。事实上,上述新古典共和主义理论、主权理论等都要远早于这些资产阶级革命。那么,究竟应该向何处去追溯近代公民权的起源?实际上,“citizenship”这个词本身即向我们指明了追溯的方向:尽管今天通常把与公民权对应的政治共同体看作是国家,但就其起源论,近代公民权与中世纪晚期的西方城市(citizen)有着不解之缘,“公民”乃是由“市民”成长发展而来。于是,问题就成为,究竟是这些城市的什么特征、因素,孕育、形塑了别具个性的近代公民权的雏形?这将笔者引向了韦伯的城市研究。

长期以来,特别是国内学界,对于韦伯的研究一直主要关注其关于现代资本主义起源的命题以及为什么东方社会“未能”发展出现代资本主义的解释,主要聚焦于最早出现在《新教伦理与资本主义精神》中的那些问题。而韦伯后期的研究,特别是他对于城市和近代公民权的起源以及与资本主义发展的关系的研究,则没有得到相应的关注。即使在一些对于韦伯城市研究有着同情式讨论的著作中,对这一论题也没有深加探讨。当然,与韦伯的其他许多著作一样,他的城市研究也包容了许多不同的主题。我们可以从中看到与其有关新教的论文的关联

性,从而将其纳入前者的主题,但是,韦伯关于城市和公民权关系的探讨完全可以被看成,至少是可以重构成,一个相对独立的主题。尽管他对于一些城市的具体论述,特别是对于伊斯兰世界之城市的一些论述已受到了许多批评,但是他关于城市和公民权之关系的分析架构,特别是他通过将中世纪晚期城市与东方以及古代城市的比较而呈现出来的那些形构了近代公民权的特征因素,对于我们理解近代公民权的起源,进而对于理解、认识今日西方和国内一些与公民权有关的理论、论述都具有莫大的启发。

一、韦伯城市比较研究之一：东西比较

韦伯是比较研究的行家里手,这在其城市研究中体现得淋漓尽致。仔细阅读他的具体论述,我们可以看到他的比较存在着多个维度,他既注意到东方城市内部的区别,也清楚地认识到西方中世纪晚期城市之间的差异。但是从重构其关于城市和公民权之关系的论述出发,我们可以认为,他在东方城市和西方城市以及古代城市和中世纪晚期城市这两个维度上展开的比较无疑是最基本的。换言之,正是通过这两个维度的比较,韦伯为我们构建了一个作为近代公民权发祥地的中世纪晚期西方城市的“理想类型”。

在《非正当性的支配——城市的类型学》中,韦伯首先在最宽泛的意义上对城市作了一个社会学的界定:“城市是个巨大的居住密集的聚落”(韦伯,2005:1)。接着他区分述说了经济学意义上的城市(城市是一个“市场聚落”)、政治和行政意义上的城市(城市是个要塞或镇戍),以及要塞和市场合一的城市。在此基础上,韦伯即刻引入了表明西方城市之独特性格的“城市共同体”概念和相应的“市民身份资格”或“市民权”的范畴:

并非所有经济性意义的“城市”,或是所有其居民曾拥有政治—行政意义下一种特别身份的要塞,在历史上都曾经形成一个共同体”。只有在西方,才出现过大量的城市共同体……要发展成一个城市共同体,聚落至少得具有较强的工商业性格,而且还得有下列特征:(1)防御设施;(2)市场;(3)自己的法庭以及——至少部分

的——自己的法律；(4)团体的性格(Verbandscharakter)及与此相关的(5)至少要有部分的自律性与自主性，这点包括官方的行政，在其任命下，市民得以以某种形式参与市政……在政治性的定义里，(西方)城市的特征就是作为上述权利之担纲者的、一个特别的市民身份团体的出现。(韦伯, 2005: 22—23)

韦伯认为，这样一种严格意义上的城市共同体以及相应的市民概念，除了西方，在世界其他地方——主要是东方——都不曾存在过，即使其中某些个别因素曾在不同地区的城市中出现。亚洲的城市没有像西方那样有一套特殊的、适用于市民的实体法或诉讼法，也没有由市民自律性任命的法庭；亚洲城市基本上没有自律性的行政；更重要的是，城市的团体性格，以及相对于乡野人的城市人的概念，从未存在于亚洲，就算有，也只是萌芽罢了：“亚洲的城市不存在有类似于西方可以代表市民的共同体(如市参政会)；真正意义的城市市民以及——更具体些——特殊身份资格的市民，在亚洲是不存在的，不管是在中国、日本或印度；至于近东，也只有发育不全的萌芽”(韦伯, 2005: 27)。“关于亚洲及近东的具有城市经济特征的聚落，几乎所有可靠的资料都指出，通常只有氏族团体——有时也有职业团体——才是团体行动(Verbandshandeln)的担纲者，而从未有过类似城市市民团体的事物”(韦伯, 2005: 35)。

我们的问题是，究竟是什么因素妨碍了东方城市形成其“共同体”性格以及相应的“市民身份资格”？或者说，西方城市得益于什么条件才导致了其独特的“共同体”性格和相应的“市民权”观念呢？韦伯明确提到了两个关键的因素：第一，当西方(中古)城市市民出于经济利益而向机构化的团体转变时，没有受到巫术性或宗教性制约的阻挠；第二，西方城市之上的大政治团体缺乏一个理性化的行政机构来贯彻照顾其意志和利益。韦伯认为，这两个因素缺一不可(韦伯, 2005: 59)。在此，韦伯事实上是在市民个体、氏族(宗族)、城市共同体、城市之上的政治势力等多元关系中分析西方城市之“共同体”性格与相应的“市民身份资格”的产生。西方城市之所以能成为一个“兄弟盟约共同体”，成为“一个奠基于宗教与法律之平等权利、通婚权、同桌共食权及面对其他非市民成员时之凝聚力”(韦伯, 2005: 45)的城市市民共同体，除了由于经济和其他利益的驱动之外——这是在东方社会中也存在的，一个关

键的因素是,西方城市很早就摆脱了一直系缚着东方城市的巫术及泛灵论的种姓与氏族(宗族)的限制,以及随之而来的禁忌。确实,在西洋上古时期,氏族(宗族)也是具有强烈的排外性的,氏族(宗族)的宗教性祭典同样不准外人参加。但是,在随后的发展中,西方的城市逐步驱除、摆脱了这些巫术性的、氏族(宗族)的藩篱。到中世纪,西方的城市大都已清除了所有一切宗教性排外的痕迹。而之所以会出现这种变化,原因是多方面的,如早期的军事冒险以及殖民地的建立导致的异族聚居,军事组织的变化等,都在瓦解着氏族(宗族)排他性和巫术性束缚力量,而还有一个因素无疑是十分重要的,那就是基督教的传播:“当基督教成为这些其传统已动摇的民族的信仰时,它即摧毁了残留的氏族纽带的任何宗教性意义;实际上,或许也正是由于这种巫术性与禁忌藩篱之微弱或阙如,这些民族才有可能皈依基督教……基督教消融了氏族纽带而根本性地形塑了中古城市”(韦伯,2005:50)。基督教的主要分子从一开始就是城市的小市民阶级(韦伯,2004a:230),而且,在中古时期,“拥有一个教会团体的充分的成员资格,是取得市民资格的先决条件,就像在古代,出生氏族才有资格参加某些祭奠一样”(韦伯,2005:54)。而基督教所强调的是建基在信仰而非血缘之上的共同体观念,正是这一特征,一方面使它最终瓦解了城市中氏族(宗族)之间的藩篱,促成了城市的开放性,使超越于血缘纽带的城市共同体得以形成,与此同时,也使城市居民个体从氏族(宗族)的束缚中解脱了出来,获得了独立的个人身份,至少就其作为城市共同体的成员而言是如此。也就是说,西方(中世纪)城市不仅以其“城市空气使人自由”的原则解放了脱离领主而来到城市的奴隶或农奴,而且还使所有城市居民摆脱了氏族(宗族)的系缚。市民是以与所有其他个体平等的个人身份直接加入作为誓约共同体的城市,是以个人的身份宣誓的,而非通过氏族(宗族)或作为后者的成员而获得加入城市共同体的资格的。氏族(宗族)以及个人作为氏族(宗族)成员的身份对城市共同体而言没有任何实际意义。就本文的目的即近代公民权的起源而言,这一点具有十分重要的意义,它在很大程度上确立了近代公民权之个人本位性特征的前提。韦伯曾明确指出,现代公民权观念的一个基本精神即是:“在此,个体的社会生活不再像在其他场合那样,被按照他所拥有的特定职业和家庭地位、联系其各个不同的物质和社会处境来认识,而纯粹地仅仅被作为一个公民来看待”(Weber,1994:103)。而在中古城市的发展中,“从一开始,市民

的特权地位也是他在面对外来的第三者时个人的一种权利”。

导致西方城市成为一个市民共同体的另一个因素牵涉到城市和城市之上的政治势力的关系。而决定着东西方城市在这种关系上之差异的一个关键因素则是军事制度的不同,更明确地说,是作为城市之防御机制的军队组织是一个在经济上有能力自行武装、自行训练的人组成的团体,还是一个由某个君主或领主来提供武装的组织,韦伯认为,这中间的差别所具有的根本性意义,就如同生产手段是为工人所拥有还是为资本家所拥有一样(韦伯,2004a:266—267)。与许多研究者一样,韦伯指出,在东方社会,由于治水和灌溉工程的至关重要,导致了王权官僚制的出现。透过这一机器及其所提供的资源,君主能够将军事行政置于其直接的官僚制的管理之下,从而垄断武力,其结果是兵士与其战争手段的分离,军队的装备和给养皆由君主供应,而一般子民皆无武装能力。在此基础上,没有任何一个市民的政治共同体可以独立于王权之外。^①但西方的情形与此大不相同。在这里,长久以来一直维持着军队自行装备的原则,这意味着服兵役的个人具有军事上的自主性。而由此也决定了统治者(君主)高度依赖于士兵。在这种政治结构下,统治者(君主)缺乏能够强行贯彻其意志的官僚制机器。一旦统治者赖以基础的阶层联合起来反对他,他就只有妥协。“身份团体”、法人团体以及自主性的城市共同体之所以在西方兴起,这是一个非常重要的因素(韦伯,2005:77—78)。“西方的城市一开始就是个防御团体,也就是一个由有能力在经济上自行武装、自行训练的人所结合成的团体”(韦伯,2004a:267)。

以上是韦伯明确提到的使西方城市形成不同于东方城市的共同体性格和相应的“市民身份资格”的两个因素。正是“由于宗教性的兄弟友谊的结合与军事的自给,(西方)城市才有出现与存在的可能”(韦伯,2004a:267)。当然,这也是对于韦伯的城市研究有着同情式讨论的著作一般所注意到的两个因素。如果仔细阅读韦伯的相关论述,就可以进一步觉察到,除此之外,事实上还有一个因素同样非常重要。虽然韦伯没有将这一因素与前面两者并列提出,但实际上他处处注意到、都在

^① 这也是东方,特别是中国的家产制区别于西方中世纪封建制的一个根本性的地方,家产制和封建制都属于韦伯所说的传统型家长制支配类型,但两者之间有相当大的不同(本迪克斯,2002:第11章)。

强调着存在于西方社会中的这一独特因素在塑造西方城市社会之独特性格方面的重要作用，那就是法律因素。西方社会有一种重视法律、尊重法律的传统，在那里可以说存在着一种其最终的有效性、正当性，由上帝和神圣的传统来赋予和保障的“法的天空”（firmament of law），在这个法的天空下，君主、领主、封臣、平民等各自的权力、权利和义务都有法律或具有法律效率的契约规定。这个法的天空无疑同样笼罩着西方城市。韦伯一再强调西方（中古）的城市在法律上具有“法人团体”的地位，作为法人团体，它的一系列自主权利，无论是通过“特许状”的形式从君主或领主那里取得，还是通过“革命式的篡夺”而获得，都具有法律形式上的肯定。并且，这个团体与其成员（市民）之间的关系同样受到法律的约束。韦伯明确指出，尽管西方中世纪城市和古代城市具有一系列区别，但是两者之间“决定性的共同特征乃在于，（它们都是）一个属于人民的、拥有一些特殊职务之机构的制度化的团体，这些人民在‘市民’的身份下受到一种特别法律的约束，也只有他们才能适用此一法律，他们因此也形成了一个具有法律自主性的‘身份团体’。‘城邦’或‘城市自治体’的这种特殊身份团体的性格，就我们所知，除了地中海沿岸和西方城市外，在所有其他的法律体系里，最多也只有初步的萌芽”（韦伯，2005：42—43）。正是借助于法律的形式，“纯粹私人且暂时性结合的誓约团体，转化成了一个永久性的政治团体”（韦伯，2005：66—67）。换言之，在某种意义上，正是这种独特的法律传统，赋予了西方城市的共同体性格和相应的“市民身份资格”以稳定性、有效性。^①

氏族（宗族）之间巫术性藩篱的消除使得市民以平等的个人身份直接加入的兄弟誓约共同体的形成成为可能，军队的自行装备则赋予了城市共同体相对于更高政治权力所具有的自主性、独立性，而西方根深蒂固的法律传统则使城市共同体的这种独立性、自主性及其成员相应的市民权获得了法律的规定和有效性。前两者是社会学的基础，后者则提供了法律的形式。然而，如果说这三个因素是韦伯通过东西方比

^① 有学者对中世纪西方城市的“法治”提出质疑，认为中世纪城市议会行使的是一种家长式的和传统的审判权，不是基于固定的法律，而是基于一种常识，即从道德方面来看什么是最适当的判决。城市宪章可以被解读为习惯法的一种导言，这种习惯法由市议会关于公共利益的见解构成，市议会作为“城市的君主”以“独裁的方式管理着城市”（霍弗特，2005：84—87）。但显然，这是在以当代的法治标准衡量中世纪城市，而不是像韦伯那样，在东西比较的语境中揭示西方的法治传统。

较显示的西方城市的独有条件,那么,它们在东方社会的阙如则基本解释了为什么东方的城市不能形成市民共同体的性格,不能发展出市民权。以中国为例,从韦伯的分析中可以看出,首先,在西方中世纪已完全失去了意义的氏族(宗族)在我们的城市中完整地保存了下来:“城市对于大多数居民而言,从来就不是‘家乡’,而毋宁是个典型的‘异乡’”(韦伯,1993:109),大部分城市居民都隶属于某个远在乡村的氏族(宗族),这个氏族(宗族)对他们具有强大的控制支配权。其次,发展成熟的皇权官僚体制一直有效地行使着对城市的统辖职能,城市是代表皇权的官员所在的非自治地区,而村落倒是无官员的自治地区。“可以毫不夸张地说,中国的治理史乃是皇权试图将其统辖势力不断扩展到城外地区的历史”(韦伯,1993:110)。第三,中国也缺乏像西方那样一套稳固的、得到公认的、形式性的、可以信赖的法律基础。“在中国,一方面作为政治单位的城市缺乏团体的自治;另一方面,依据特权而确立并受到保证的、决定性的法律制度也不存在”。特别是,中国基本上不存在“在西方人的观念里应列为最重要事项的诸种私法的规定”,在这里,“根本上没有受到保护的‘个人自由权’”(韦伯,1993:121)。这样,由于塑造了西方城市之独特性格的因素在中国三者俱缺,韦伯指出,尽管中国的城市与西方有某些类似之处,但是“和西方根本不同的是,中国以及所有东方城市,缺乏政治上的特殊性。中国的城市,既非古希腊等地的‘城邦国家’,也没有中世纪那样的‘都市法’,因为它并不是具有自己政治特权的‘政区’”(韦伯,1993:19—20)。

二、韦伯的城市比较研究之二:中世纪与古代的比较

通过对东西方的比较研究,韦伯揭示了三个西方城市不同于东方城市之独特政治风貌的关键性因素。但如上所说,着眼于城市与近代公民权的起源,韦伯的城市比较研究还有一个值得注意的维度,那就是他对西方中世纪,特别是中世纪晚期城市和古代城市的比较研究。韦伯指出:“近代资本主义与近代国家都不是在古代城市的基础上成长起来的;而中古城市的发展……却是这两者之所以成立的最具决定性的一个因素。尽管古代城市与中古城市的发展有种种的相似性,但我们必须要分别出其间相当深刻的差异”(韦伯,2005:158)。不知出于什么

原因, 尽管韦伯自己说得非常明确, 而且还多处强调, 但他在这一维度上的城市比较研究却常常受到忽视。事实上, 可以说, 通过东西方的比较, 他揭示了西方城市之独特的共同体性格以及相应的“市民身份资格”, 而通过后一维度上的比较, 他则向我们揭示了中世纪, 特别是中世纪晚期城市共同体与其成员即“市民”之间的关系同古代城市之间的区别, 或者说, 揭示了近代公民权所由生发的中世纪晚期城市“市民权”与古代城邦之“市民权”的不同性质。

在不同的场合, 韦伯从城市的社会结构与阶级对立(贵族与农民、奴隶, 抑或贵族与行会)、城市政治组织的社会基础(地区共同体, 抑或职业团体)、早期民主制的担纲者(农民, 或是工商业市民)、经济政策的利益取向、身份结构等一系列方面对中世纪城市和古代城市进行了比较(韦伯, 2005: 第5章, 2004a: 233—245、272—278)。不过着眼于与近代公民权的关系, 也即着眼于上面所说的城市共同体与其市民成员的关系或者说“市民权”的性质, 则古代城市之政治(军事)性格与中古城市之经济性格之间的区别无疑最为重要, 事实上, 甚至可以说, 其他的那些区别在某种程度上或多或少都与这一区别有关。^①

韦伯指出: “古代城邦可以说是古代世界所产生的最完整的军事组织。基本上是为了军事目的而建立的, 而大部分中古城市则基本上是为了经济的目的而建立的。”(韦伯, 2004a: 240)这一基本的区别决定中古城市与古代城市在诸多方面的分野。古代城邦在重装步兵纪律创建之后, 即成为一种战士行会, 它是古代世界最高军事技术的担纲者。军事活动影响了城邦生活的各个方面, 例如, 决定了经济上足以完全武装自己的城居土地所有者阶层以及地区共同体(“里区”)在政治上的重要性(韦伯, 2005: 190—193); 影响了古代城市政策的基本利益关怀(主要取决于与军事活动直接相关者的利益关怀)(韦伯, 2005: 194—195)等。不过, 就我们的目的而言, 特别值得注意的是, 古代城市的这种军事性格对于城邦共同体与其成员之关系的影响。作为一个战士行会, 军事勤务是其最终的决定力量, 城市是一个军国主义共同体。而作为军国主义共同体, “城邦……具有绝对的主权。市民团不管在哪一方面皆可以自由地处置个别的市民。恶劣的家计……通奸、子不教、亲不侍、渎神、不逊等, 总之, 一切危害军事与市民之纪律与秩序的行为, 在雅典都

^① 当然, 除此之外, 中古城市在西方封建体系中的特殊地位也值得注意, 见下文论述。

会遭到严厉的惩罚……在罗马,这类不端行径则会招致监察官的干涉。因此,个人生活方式的自由是没有的,如若有的话……便要付出减低市民战斗力的代价。在经济上,希腊城市可以无条件地处置个人财产”(韦伯,2005:209—210)。而中古城市则与此不同。中世纪的城市大多是从王公或庄园领主领地上的聚落发展起来的。而领主对城市有兴趣,主要不是出于军事或政治的动机,而是出于经济动机:他希望从城市中收取地租、市厘、关税、法律规费等。对于领主(城市的权力拥有者)而言,建设城市主要是一项经济事业,而非政治军事设施。由此,中古城市一开始便充分地发展了其经济性格,特别是和平追求市场利益的倾向。正是“这个显著的‘经济’特色,将中古工业城市与古代城邦……截然划分了开来”(韦伯,2004a:238)。

如同军事活动影响了古代城邦生活的各个方面一样,经济特征也影响了中世纪城市的各个方面,包括职业共同体即行会和手工业市民在城市生活中的支配地位、城市政策的经济利益取向等。不过,同样地,就本文的目的而言,在此最值得注意的应该是这种经济性格对于中世纪城市之“自由”的推动促进。这包括两个方面,首先,既然领主(权力拥有者)对城市的利害关心主要在于经济利益,兼之这些权力拥有者没有掌握能够因应城市实务管理需求的训练有素的官职机构,那么,“只要市民能满足这些利害关心,便很有可能使城市外的权力拥有者不再插手干预市民的事务;特别是因为此种干预可能会使他自己建立起来的城市所具有的魅力,在与其他权力拥有者建立的城市相竞争时受到损害,因而也损害到自己的收入”(韦伯,2005:196)。实际上,所谓“城市的空气使人自由”的原则(根据这个这个原则,一个农奴逃亡只要超过一年零一天,其领主即无权将其领回),在很大程度上也是由于城市的“经济”特征才成立(韦伯,2005:40—41)。第二,也是更为重要的,中古城市的经济性格造就了城市市民的“经济人”性格。韦伯多次强调,中古城市一开始就显示出资产阶级的特质,而且越来越倾向于和平追求市场利益。从一开始中古的市民阶级就比其古代的同伴更像一个“经济人”:“中世纪的城市市民与日俱增的经济取向,在于透过工商业的和平经营……中世纪市民的政治状态使他们走上经济人的道路,反之……古代市民是政治人”(韦伯,2005:199,2004a:240—241)。作为“战士行会”之成员的“政治人”,其基本的义务是政治参与,其最重要的品德是纪律;而作为行会支配下的经济(职业)共同体之成员的“经济

人”，其基本义务是纳税，而其最基本的性格则是自由。也就是说，正是在中古城市中首先出现的这些“经济人”市民身上，诞生了不同于“古人的自由”的“近代人的自由”。当然，中古城市的市民无疑也受到某些约束，特别是来自行会的约束。但是行会约束市民的基本目的是维持城市作为“一个透过合理的经济为其营利取向的构成体”（韦伯，2005：213），是要维持“经济人”们“和平追求市场利益”的基本格局。在这一基本宗旨下，掌握了中世纪城市支配权的行会与领主（权力拥有者）一样，不可能像古代城邦那样对市民拥有绝对的主权，可以在任何方面都自由地处置个别市民。这是因为，对市场的适应需要工商业市民必须摆脱任何专横任意权力之不可预测的决定，而保有能够核算自己商业活动的人身自由。可以说，保护市民的基本自由，特别是其个人财产权利，是维持城市作为一个通过市场来和平追求利益的构成体的前提条件。也正因此，尽管开始时自由主要是为商人在事实上所拥有，但最终，它成了全体市民依法享有的共同权利（皮雷纳，2006：122），市民获得了“其法定的自由”（韦伯，2004a：232）。事实上，也只有基于这一前提条件，才能理解为什么韦伯一再说：“特殊的现代形式的资本主义制度……所奠基的法律形式是由中古工业城市所创制出来的”，“即使还远在现代资本主义制度出现之前，中古城市比起古代城邦而言，已更接近于我们今日的资本主义制度”（韦伯，2004a：233、235）。

需要指出的是，说中世纪的城市市民是经济人，并不意味着他们对政治、对公共事务没有兴趣或没有影响。与此相反，事实上，说中世纪的城市市民是经济人恰恰是肯定了以下两点：第一，在中古城市中，正是这些作为经济人的工商业市民构成了政治的基础，并且，透过各种行会，支配主宰了中世纪的城市政治。在中古城市中，工商业市民在政治生活中具有古代的被解放者（这是古代世界上最接近于中世纪及近代之和平营利市民的阶层）所无可比拟的重要性（韦伯，2005：204—208；皮雷纳，2006：129—132）。他们是城市的代表者，是中世纪城市民主的担纲者。其次，当工商业市民构成了政治的基础，并且透过行会而支配了城市政治生活时，其“经济人”的性格必然会影响到中世纪城市政治的性格。这不仅直观地体现在城市政策的取向上（如维护通过市场和平营利的工商业），而且更深刻地体现在政治本身所具有的含义上：如果说对于作为“战士行会”之成员的古代城邦“市民”而言，参与城邦政治生活是其作为人的生活之全部、至少是主体部分的话（这也就是亚里

士多德为什么说“人是政治动物”的原因),那么,中世纪城市中对于市民“法定之自由”的肯定事实上意味着,对他们来说,参与政治、参与公共生活已不再是其“属人”生活的全部,而只是一个方面,并且是从其作为“经济人”的个人利益关怀中派生出来的一个方面,也即各个“经济人”市民之共同的或相互关联的利益关怀构成了公共的关怀(刘畅,2004:207)。换言之,在中世纪的城市中,市民在政治社会中的身份资格、在公共领域中的所作所为尽管也是表现其人格的一个重要方面,但已不再涵盖其整体人格之全部,这才是肯定中世纪市民是“经济人”而非“政治人”的深层意涵。而这一意涵又喻示出,在中古城市中,已隐隐显示出了作为现代民主政治、也是现代公民权理念之基本前提之一的政治社会和“市民社会”相分离的潜在倾向。^①这也就是为什么众多的学者都将现代市民社会的起源定位于中世纪自治城市的原因。

三、韦伯城市研究的宗教之维

除了通过东西城市比较和古代城市与中古城市的比较,向我们揭示出为什么中古城市成为近代公民权的发源地,为什么中古城市的“市民权”成为现代“公民权”的直接前身之外,在韦伯的城市研究中还存在着一个宗教维度,从而使我们进一步看到宗教因素对于西方近代公民权之产生的独特贡献。

韦伯多方说明城市,特别是中古城市,与宗教那无法分开的紧密关系:城市是一个宗教性的兄弟誓约团体;强调建基在信仰而非血缘之上的共同体观念的基督教“根本性地形塑了中古城市”;拥有一个教会团体的充分的成员资格,是中古时期取得市民资格的先决条件;“城市与国家的关系正如其与教会的关系:基督徒的主要分子从一开始就是城市的小市民阶级……当教会开始在国家之内以国家的形式组织起来

^① 也可以这样说,市民社会的出现所标志的是非政治化的经济——也即韦伯所说的以合理经营为基本手段的近代资本主义经济,区别于他所说的古代政治(军事)取向的资本主义——的出现。把政府的工作从直接的经济活动中排除出去的结果,就是市民社会的出现。而这项将政府工作从直接经济活动中驱除出去的工作本身却具有莫大的政治意义,或者说,本身就是一项政治工作。而首先尝试这项工作的正是中世纪的工商业市民。这是由他们的“经济人”性格决定的,或者说正是在此集中地表现出了其“经济人”的性格。

时,首先引用的原则就是主教必须居住在城市”(韦伯,2004a:230)。“教士阶层与城市小市民阶层之间……有其选择性的亲和性。这特别是因为不论是古代还是中古,两者的对手在类型上是相同的,亦即封建门阀……因此,教权制权力在向往自主性与理性化方向上的任何推动,很容易就在市民阶层中找到其支柱”(韦伯,2004b:390—391)。“通贯整个中古时期,宗教团体的兴起,是与政治性的、行会性质或职业身份性质的团体之兴起并肩而行的,而且这两个运动彼此在许多方面相互交错”(韦伯,2005:71)。如果说城市与宗教之间的这种无法分割的紧密联系说明了为什么对宗教的关注构成了韦伯城市社会学的一个重要维度——有人甚至认为韦伯对于整个城市制度的叙述必须放到他宗教社会学的语境中来理解(Turner,2002:263),那么,就我们理解宗教(以城市为大本营的基督教)对于近代西方公民权的独特贡献而言,则除了如前所说它帮助冲破了氏族的、血缘的纽带的束缚,从而使得市民以平等的个人身份直接加入的兄弟誓约共同体的形成成为可能之外,尤其值得关注的是韦伯对于宗教与世俗政治之辩证关系的分析。

事实上,韦伯早就开始注意到宗教对于世俗政治之民主化、对于民主公民权之上升的贡献。在1910年与拉赫法(Rachfahl)围绕《新教伦理与资本主义精神》展开的激烈争论中他就指出,“教派”对于美国民主具有非常重要的意义(Weber,1978:1118)。一战之后,针对德国重建问题,他吸取厄斯特·特洛尔奇的观点,更赋予了教派在促进民主的辩论、形成民主的文化、推动非强制性的人类自愿结社、进而促进世俗公民权早期形式的形成发展等方面以更重要的意义(韦伯,2004b:433—443)。韦伯的这种观点更接近于托克维尔,而与一般认为宗教与现代民主政治、现代世俗公民权的出现和上升相敌对的观点相反。通常认为,世俗公民权的出现和上升必然、必须要侵蚀宗教的、特别是建制化宗教的权威,对现代世俗公民权的要求需要一个世俗化的过程,或者说,现代公民权的产生只能是宗教衰落的一个后果,公民权一定要求社会从宗教霸权中解放出来。但韦伯不这样看,他坚持认为,宗教对于城市公民权(市民权)的出现、形成和维持具有重要意义。而且,尤其值得强调的是,正如特纳指出的那样:“韦伯有关宗教世界观和公民权的社会学是建基在一个悖论之上的,这个悖论就是,宗教越是对这个世俗世界持禁欲主义的拒斥态度,它对于民主公民权的出现和上升的贡献就越大”(Turner,2002:260)。韦伯无疑看到在宗教的范畴之内也存在着各种区

别,如教会的教权制与“教派”之坚持会众直接民主管理和“良心自由”之间的区别(韦伯,2004b:439—443)。而韦伯的城市社会学中所蕴涵的关于宗教与近代民主公民权之关系的意念主要是针对教会教权制的。但无论是教会还是教派,和所有具有伦理取向的宗教一样,都“在一种末世论期待的影响下,一开始即带有卡里斯玛式的拒斥现世的烙印”(韦伯,2004b:403)。而宗教拒斥世俗世界的一个后果,就是确立了圣俗之间的尖锐对立。韦伯于是区分了两类支配:世俗支配和精神支配。韦伯将国家(世俗政治共同体)定义为在一个给定的领土之内独占暴力的合法使用权的一种制度,而基督教会则是一种声称对精神事务拥有垄断性权威的强制性僧侣组织,是一种“对于人类的精神支配体系”。社会因此是围绕着两种支配形式,即世俗政治共同体的世俗支配和教会的精神支配而构建起来的。这种分化导致了两种对立的公民权形式:宗教共同体内的精神公民权和政治共同体内的世俗公民权。确实,作为一种末世论宗教,基督教认为世俗公民权是没有价值的,并且教会对于领土本身的主权也没有兴趣。但是,这两种支配形式的尖锐对立以及相应的两种公民权形式之分裂本身,或者说,上帝之城和世俗之城之间的对立本身,即在促进着世俗民主公民权的生长空间,并且,在某种意义上,正是由于在基督教看来世俗公民权没有价值,才使得这种促进成为可能。韦伯指出:

在教权制里,我们面对一股力量,亦即,基于人应该比服从于人更服从于神这个命题,教权制对峙于政治权力而要求自己领域内独立的卡里斯玛与独立的权力、取得服从并对政治权力设下明确稳固的限制。对于那些被它要求支配的人,教权制在其支配权所及的范围内,会保护他们免于来自其他权力的干涉,无论此一干涉为政治当权者、丈夫或父亲。此种力量来自于教权制本身的官职卡里斯玛。(韦伯,2004b:438)

我们可以从两个层面上来理解韦伯的这段话所蕴涵的宗教对于世俗公民权之生长的促进作用。第一,“人应该比服从于人更服从于神”,由此,上帝之城中的精神公民权在很大程度上为信徒们提供了一种抗拒世俗权力的乌托邦观念,提供了一种维持独立自由的精神资源。这使我们联想到托克维尔在论美国的宗教对美国的自由民主的促进作用

时所说的:“人要是没有信仰,就必然受人奴役;而想要自由,就必须信仰宗教”(托克维尔,1991:539)。第二,基督教教会作为对精神事务拥有垄断性权威的、从教义和仪式到牧师职位的设立等各方面都充分制度化了的强制性僧侣组织,拥有独立的卡里斯玛和独立的权力,从而一方面,教会教权制成了世俗政治权力的有效制肘;另一方面,则为它的信徒会众提供了保护,使其免于被世俗政治共同体所完全吞没,免于世俗权力的暴虐奴役。当然,显而易见,宗教对于个体之世俗公民权在这两个层面上的促进作用隐含着两个基本前提:其一,对于那些服从教权制支配的人而言,宗教在其自我认同中具有真实有效的重要性;其二,政教分离。对于与宗教有着无法分开的紧密联系的中古城市而言,第一个前提是显而易见的,在中古城市中:无数以职业为其基本取向的中古社团……都要将宗教的关怀端上台面,或至少要设法取得某些宗教性的认可……市民尽管已无氏族可以依凭,其身份评价仍然强烈受制于宗教因素(韦伯,2005:72)。至于第二个前提,尽管韦伯注意到,宗教权力和世俗权力之间的分化对峙在历史上有时受到政教合一的破坏,如在卡洛林王朝时期、神圣罗马帝国时期等,但在中古城市中,基本的趋势则是“愈来愈往国家(世俗政治权力)与教会分离以及教会支配领域愈来愈具自主性的方向推进”(韦伯,2005:177)。正是由于这两个前提的存在,作为一种救世论宗教的基督教所确立的圣俗之间、上帝之城和世俗之城之间的辩证关系或者说紧张,才不仅仅只是理性资本主义精神的促进力量,同时也是“促成现代公民权出现的构成性力量”(Turner,2002:264)。

四、小 结

现在不妨回到本文开始就提出的问题:究竟是中世纪城市、特别是中世纪晚期城市的什么特征、因素,孕育、形塑了别具个性的近代公民权的雏形?从上述叙述分析中,我们至少可以总结出三个方面的因素。

1. 结构条件。在分析叙述韦伯的中西城市比较时,笔者就曾指出,韦伯是在市民个体、作为整体的城市共同体、城市之上的政治势力等多元关系中分析考察西方城市之“共同体”性格与相应的“市民身份

资格”的产生：氏族（宗族）之间巫术性藩篱的消除使得市民得以以平等的个人身份直接加入城市共同体，城市之上的政治势力缺乏理性化的行政机构来贯彻其意志，使得城市共同体拥有独立自主性。但这里显然还有一个问题：在这种结构条件下，为什么城市共同体本身——或者说城市政府——没有取代宗族或其上的政治势力而成为个体市民的一种异己的压迫性力量（当然，也并非完全没有出现过这种情况）？这就涉及到笔者在分析考察韦伯对中世纪城市和古代城市的比较研究时曾提到（但没有展开）的，中古城市在西方封建社会结构中的特殊地位，以及在论述韦伯城市社会学的宗教之维时指出的政教分离了。在这里，韦伯一方面指出，在中古时期，领主或者说对城市的权力拥有者“相互间的势力竞争，特别是中央权力与大封臣及教会的教权制权力之间的势力竞争对城市有利，尤其是在此种竞争中，以市民的金钱力量来和任何一个竞争者同盟，都可能被允许一些好处”（韦伯，2005：196）。另一方面，他又指出，第一，中古的城市出现在大封建国家中，它们从国家的王公或领主那里取得特权，而且被这些领主的封地所包围，即使领主对这些城市的束缚已相当松散，其发展仍要受到领主的制约，被迫要经常和这些领主妥协（韦伯，2004a：238）；第二，在总体上，行会取得了中古城市的支配权，但是行会之间同样存在着竞争；第三，在政教分离的格局下，教会教权制对所有世俗权力（无论是领主的、城市政府的、行会的抑或其他）形成了有效的制约。总之，在中古城市中以及与中古城市相关，存在着多种利益和行动的主体：市民个体、行会、城市政府、中央权力（国王）、封臣领主、教会，以及城市门阀等等，这些利益和行动的主体之间，既存在着彼此之间利益上的冲突和权力上的制约，又存在着相互间的妥协甚至合作，从而，任谁也无法建立和拥有独占的、全面的控制或支配。正是这种多元的关系，构成了作为近代公民权之雏形的中古市民权得以在中古城市中产生和维持的结构条件。

2. 经济前提。中古城市区别于古代城市的一个关键特征是其经济性格，特别是其透过市场和平求利的取向。这种经济性格一方面帮助使得城市事务免于领主（权力拥有者）的干预，更重要的是，促成了中古城市市民的“经济人”性格，进而在市民已从氏族（宗族）的束缚中解脱出来获得了个人身份的前提下，进一步肯定突出了个人的自由权利。换言之，立足于市场和平取利的基本取向，推动着中古城市中政治社会和“市民社会”、“公民身份”和“私人身份”的分离，或者借用哈贝马斯的

话来说,促进着“公域”和“私域”的自主。这既是近代公民权观念的一个基本特征,也是近代公民权生长的一个基本条件。因此,透过市场和平取利的经济性格构成了中古城市成为近代公民权发源地的经济前提。^①不仅如此,就如同由于中世纪晚期城市中的资本主义是以市场为取向的,是一种非政治化的经济,而不是像古代各种非理性的资本主义那样是以政治军事为取向的,因而,即使在城市政治上的自主、自治权力被剥夺以后,也依然能够得以发展。同样,由于中世纪晚期城市中市民的自由权利也是与市场取向的资本主义紧密相联的,因而在城市的自主权逐渐丧失之后,也依然可以在近代民族国家中保留。事实上,早在19世纪,自由派资产阶级就认为他们自己的斗争是中世纪市民自由的反映。就像奥古斯丁·梯叶里在其著名的《论第三等级的历史》(1853)中所说的:“12世纪一系列的城市革命,从某种方面讲类似于为当今这么多国家带来立宪政府制度的运动……资产阶级,一种以市民平等和劳动独立为惯例的新国民,已经在贵族和人民之间升起,永远地摧毁了封建时代的社会两重性”(转引自霍弗特,2005:83)。尽管有人认为中世纪城市被19世纪资产阶级历史学“理想化了”(霍弗特,2005:84),但是,即便如此,自由派资产阶级之选择将自己的诉求与中世纪以市场为取向的城市市民联系起来,本身即说明了两者之间的历史亲和性。

3. 文化因素。主要是指存在于中古城市中的两种观念传统,即法律观念和宗教观念。源远流长的法律观念一方面使包括市民个体在内的各种利益和行动的主体权利都能获得法律形式的规定和保护;另一方面,对于法律的发自内心的尊重则使各种法律容易获得经验有效性意义上的正当性。而根深蒂固的宗教观念则为市民信徒提供了(特别是在政教分离的格局下)抗拒世俗权力、保持人格独立自由的精神资源。

正是上述这些结构的、经济的、文化的前提和条件,共同形塑了作为我们在本文开头就叙明的那种别具特征的近代公民权之发源地的典型的、或者说“理想形态的”中古城市(在多元势力的颉颃中维持独立自

^① 关于市场和现代公民权的关系,在公民权利的发展进程中经历了一个从彼此促进到相互抵触的过程。如果借用马歇尔的阶段划分,那么,在公民权(civil right)阶段,市场力量无疑是公民权的促进力量,而到社会权利阶段,则这种社会权利作为一种公民的应享权利(entitlements)无疑又是在抵消市场对人的分化力量。

主的、市场经济取向的、市民个体本位的、法治的、政教分离的,等等)。无疑,韦伯不是那种相信社会历史发展进程之“不可避免性”的历史决定论者,如果所谓“不可避免性”指的是历史发展之所有其他的可能性均已被排除这一意义的话——笔者也不相信这种不可避免性。但是,还有一种不可避免性却无疑是应该接受的,而且是社会学的研究所应该致力于揭示的,那就是对于某一事物的出现和存在来说那些不可缺少的条件都已具备这一意义上的不可避免性。对于中古城市来说,正是韦伯的城市社会学分析所揭示的这些结构的、经济的、文化的前提条件,使其成为了近代公民权的发源地。或者,至少可以说,假如缺乏这些结构的、经济的、文化的条件,中古城市还能孕育出近代民主公民权制度的雏形的话,那将是难以理解的。

五、余 论

韦伯有关中古城市的特性与近代公民权起源的讨论对于我们正确把握和理解目前一些与公民权有关的理论和观点不无启发意义。

首先是社群主义与自由主义之争,这可以说是目前与公民权相关的最引人注目的争论。在西方民主国家的政治制度和实践中,自由主义无疑长期以来占据着统治地位,而社群主义基本上可以说是在现实政治制度和实践的外部对自由主义的一种批判。自由主义强调公民个体,大多数权利均为每一个人所固有的自由权,即不受国家或社会干预的消极权利或自由,它立足于个人主义。在这里,公民的自由权利以契约的形式仅仅与最必需的义务相联系,除了这些义务之外,其他的义务基本上不被关注。而社群主义首先关心如何让社会发挥有效和公正的功能,理想社会的建立,靠的是相互支持和集体行动。传统的社群主义观念让人联想到一种宽厚的封建关系:个人权利固然存在,但相比于对整体的义务,是次要的,后者占强有力的主导地位。天主教的传统社群观念最接近于这种社群主义观念。而现在的社群主义尽管强调的重点仍在社会及相互的义务,基本目标是要建立强大的社群,基础是共同身份、相互负责、自治、参与和整合,但在较大程度上也强调公民个人权利和民主(雅诺斯基,2000:23—25)。

从以上对于韦伯有关中古城市与近代公民权之起源的论述的分析

可知,以中古城市“市民权”为基本雏形的近代公民权的一个基本特征就是公民个体的本位性,甚至可以说,个体本位的诞生与确立,既是近代公民权的首要特性,也是它得以诞生的前提条件。就此而言,韦伯的观点自然而然地更接近于自由主义。事实上,正如有人指出的那样,韦伯在政治取向上的“基本承诺是个人自由的理想。自由是有价值的,因为它使人类人格的充分发展成为可能”(Lassman & Speirs, 1994: xxiv)。

笔者以为需要指出的是,就韦伯肯定个体从宗族(氏族)的束缚中解脱出来是城市“共同体”得以形成的前提、肯定中世纪的工商业市民是中世纪城市民主的担纲者、肯定自由之有价值乃在于它使“人格”的成就成为可能而言,进而联系到他在《以政治为业》的著名讲演中对于“以政治为生命”的政治家的崇扬,韦伯之个人自由的理想与作为政治理论的自由主义,特别是社群主义所批判的在今日西方的政治实践中导致了社会凝聚力的涣散、社会原子化的那种自由主义不完全是一回事。就对于公民权的理解而言,后者主要错误或者说偏颇在于,它过于,甚至是单方面地强调了个人的自由权利,而忽视了这种权利本身是在一个“共同体”中的权利,忽视了公民权首先意指的是在一个“政治共同体”中的成员身份,而个体本位也是相对于一个“共同体”而言的。

事实上,尽管社群主义(也可以译为“共同体主义”)对于自由主义之批判的着手点和表现形式复杂多样,但是其基本的矛头所向主要也就是这一偏颇。而鉴于在西方国家的政治制度和实践中,长期占据着统治地位的正是这种自由主义,并且已确实导致了社会的原子化、凝聚力的弱化,导致了社群感(共同体意识)的失落,即使从矫枉过正的角度出发,社群主义(共同体主义)对于自由主义的批判也是可以理解的,更何况,如上所述,今日的社群主义并不忽视个人权利,无非只是鉴于西方社会政治之特定的语境而更强调公民个体对于共同体的义务、责任罢了。但是如果把社群主义在西方特定语境中对于自由主义之片面强调个体自由权利的批判照猫画虎地搬到我们这里,就形成了怀特海所说的“错置具体感”的错误:对于我们这个至今尚未真正确立起个人本位地位的社会来说,今天更为迫切的是确立个人的本位性,这是具有现代意义的公民权,也是不同于宗族或村落的具有现代意义的政治共同体,进而是现代民主政治得以诞生和形成的一个基本前提。就此而言,李泽厚先生的把握还是非常准确的:“人是从‘个体为整体而存在’发展而成为‘整体为个体而存在’的。强调后者而否定前者是非历史的,强

调前者而否定后者是反历史的。自由主义偏重‘整体为个体而存在’，甚至以之为先验原理(如天赋人权说)，是非历史的(但韦伯对于个体本位性之起源的历史考察则为其赋予了历史性——引者)，社群主义偏重‘个体为整体而存在’，在今日中国则可以是反现代化潮流，从而是‘反历史的(在西方则不是)’(李泽厚, 2002: 67)。

社群主义与自由主义之争虽已在某种程度上直接影响到国内学界的话语路, 但主要还是发生于西方社会。近年来, 国内的一些直接以中国社会现实为出发点的研究和观点同样也直接间接地关联着现代公民权如何或从何(在中国)发生的问题。首先是对于我国村民自治实践的研究, 在这方面, 许多学者表现了很大的热情, 并对于从村民自治中成长起我国的民主政治寄予了很大希望。有的学者甚至明确认为: 西方社会民主政治制度的基础是市民社会, 而中国社会的特点决定了民主政治发展的基础是乡村社会(唐兴霖、马骏, 1999)。换言之, 在西方社会, 现代公民是由(发端于中古城市的)市民社会中的“市民”成长起来; 而在中国社会, 现代意义上的公民则要由乡村社会中的“村民”发育成长而成。笔者曾指出, 这种观点是天真的或者说一相情愿的(王小章, 2002)。而联系到本文所分析的韦伯对于近代公民权之起源的考察, 则更可以看出, 无论从结构的、经济的、文化的条件看(如: 名义上自治的村庄真正自主的程度或者说上级愿意放松控制的程度, 村民摆脱宗族或村族束缚羁绊的程度, 经济市场化的程度, 法治化的程度等), 这种观点都是可疑的。

与村民自治研究在分析对象上有一定联系而观点不同、并且在表达形式上要精致得多的是秦晖先生提出的观点。秦晖认为, 西方(西欧)传统上是“小共同体本位”的社会, 而中国传统上是一个“大共同体本位”的社会。西方从小共同体本位的传统社会向个体本位的公民社会演进需要经过一个“公民(市民)与王权的联盟”, 而中国从大共同体本位的传统社会向公民社会的演进则要以“公民与小共同体的联盟”作为中介。在“公民(市民)与王权联盟”的情形下, 为了避免公民(市民)被王权所利用, 要走社会(小共同体)改造先行之路, 即先在“传统”王权之下变小共同体本位社会为公民(市民)社会, 而后再以公民(市民)社会组织为纽带制衡王权, 变王朝国家为公民国家。而在“公民与小共同体联盟”的情形下, 就要求走国家(大共同体)改造先行之路, 即先在“传统”小共同体之上变传统国家为公民国家(民主国家), 然后再以民主国

家为依托制约“庄主”，变小共同体本位为公民（市民）社会组织（秦晖，2005）。应该说，秦晖先生的观点还是很有启发意义的。但是让人不能不有所疑虑的是，在西方，之所以在“公民（市民）与王权联盟”之前能先形成一个公民（市民）社会，正如韦伯所考察指出的那样，乃是因为这个市民社会并非从所谓“小共同体本位”的封建体系中直接生长出来，而是在具有相当大的自主性、其成员在很大程度上已从各种“小共同体”的束缚中解脱出来的中古工商业城市中生长起来的，工商业市民个体具有很大程度的自由权利（也即中古城市孕育了日后能“与王权联盟”的自由市民阶层），并且，在根深蒂固的法治传统下，这种自由权利还获得了法律形式的保护。没有如此等等这些社会历史条件，就不可能有能够有效制衡王权的公民（市民）社会，所谓“公民（市民）与王权联盟”也就可能只是王权对所谓的“公民（市民）”的操纵。而在中国，如何才能保证作为“公民与小共同体联盟”之先行前提的国家改造，一定会导致“在‘传统’小共同体之上变传统国家为公民国家（民主国家）”，并进而“以民主国家为依托制约‘庄主’”呢？在所谓的“公民”还没有完全摆脱传统“小共同体”（如村族）的束缚，在法治传统、法治意识十分薄弱，从而对“公民”个体之基本的自由权利的法律保障以及“公民”个体自身的法定权利意识也不充分等等情形下，^① 更有可能出现的情形会不会是国家权力和“庄主”势力结合，从而抑制真正现代意义上的、个体本位的公民权的上升呢？而由法治传统、法治意识薄弱，我们还可以进一步联想到自上个世纪90年代以来在我国学界所流行的“市民社会”话语，事实上，不仅被许多论者寄予了很多希望的市民社会本身内在地具有压迫性（王小章，2003），而且在法治不到位的情况下，作为现代市民（公民）社会之骨架的社团也很容易扭曲变样，从而就像有的学者指出的那样，由它们支起的可能不是一个现代公民社会，而是一个“西西里式”的、“拟似的或半吊子的市民社会”（林毓生，1998：236—261）。

① 关于我国法治观念之薄弱，可以“法治”这一词汇的英译为例，许多涉及法治的非学术文献（也包括某些学术文献）都将“法治”译为“rule with law”或“rule by law”，而不是“rule of law”。法治乃是法律主治，而非用法律来治。真正的法治要尽可能使执法者保持一种被动的地位，因此，法律本身就要尽可能不给执法者留下过多的自由裁量的余地。而我国的法规往往留下很大的自由裁量空间。比如，法国刑法规定：强奸罪要处有期徒刑15年；而我国的刑法规则规定：强奸罪处3年以上10年以下有期徒刑。至于我国其他种种诸如罚款条例等等，给执法者留下的自由裁量权就更大了。这很可以见出我国人们法治意识的状况。

参考文献:

- 蔡英文, 2006,《公民身份的多重性——政治观念史的阐述》,许纪霖主编:《公共性与公民观》,南京:江苏人民出版社。
- 皮埃尔·罗桑瓦龙, 2005《公民的加冕礼——法国普选史》,吕一民译,上海:上海世纪出版集团。
- 马克斯·韦伯, 1993,《儒教与道教》,洪天富译,南京:江苏人民出版社。
- , 2004a,《韦伯作品集II:经济与历史·支配的类型》,康乐等译,桂林:广西师范大学出版社。
- , 2004b,《韦伯作品集III:支配社会学》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。
- , 2005,《韦伯作品集:非正当性的支配——城市的类型学》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。
- 亨利·皮雷纳, 2006,《中世纪的城市》,陈国梁译,北京:商务印书馆。
- 莱因哈特·本迪克斯, 2002《马克斯·韦伯:思想肖像》,刘北成等译,上海:上海人民出版社。
- 托克维尔, 1991,《论美国的民主》(下卷),董果良译,北京:商务印书馆。
- 阿尔穆特·霍弗特, 2005《中世纪晚期的国家、城市与公民》,昆廷·斯金纳、博·斯特拉思主编:《国家与公民:历史·理论·展望》,彭利平译,上海:华东师范大学出版社。
- 托马斯·雅诺斯基, 2000,《公民与文明社会》,柯雄译,沈阳:辽宁教育出版社。
- 刘畅, 2004,《中国公私观念研究综述》,《新哲学》(第二辑),郑州:大象出版社。
- 李泽厚, 2002,《历史本体论》,北京:三联书店。
- 唐兴霖、马骏, 1999,《中国村民自治民主的制度分析》,《开放时代》第5、6月号。
- 秦晖, 2005,《“大共同体本位”与传统中国社会——兼论中国走向公民社会之路》,秦晖:《传统十论》,上海:复旦大学出版社。
- 王小章, 2002,《村民自治与公民参与》,《浙江社会科学》第1期。
- , 2003,《国家、市民社会和公民权利——兼评我国近年来的市民社会话语》,《浙江大学学报》第5期。
- 林毓生, 1998,《热烈与冷静》,上海:上海文艺出版社。
- Weber M. 1978, “Anticritical Last Word on The Spirit of Capitalism.” *American Journal of Sociology*, vol. 83(5).
- 1994 *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lassman, P. & R. Speirs 1994 “Introduction.” in M. Weber, *Political Writing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Isin Engin F. & Bryan Tumer (eds.) 2002, *Handbook of Citizenship Studies*. London: SAGE Publications.
- Marshall, T.H. 1964 *Class, Citizenship and Social Development*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tumer, Bryan S. 2002, “Religion and Politics: The Elementary Forms of Citizenship.” in Engin Isin & Bryan Tumer(eds.), *Handbook of Citizenship Studies*. London: SAGE Publications.

作者单位:浙江大学社会学系
责任编辑:张志敏

deeply shaped by the state's policies and institutional arrangements. Meanwhile, the state's institutional arrangements of consumption have much to do with the situation of incentives to labor. Furthermore, the relationships between consumption institutions and incentives to labor vary with the state's legitimacy resources. Thus, there is a logical path underlying the change of the institutional arrangements regarding consumer lives and labor motivation, and this path is closely related to the change of the state's legitimacy resources.

The Medieval Cities and the Origin of Modern Citizenship: The heritage of Weber's sociological study on city *Wang Xiaozhang* 99

Abstract: Citizenship is a core concept of modern politics, and the modern citizenship of some special western cities originated in the late middle ages. Through a reconstructive reading and interpretation of Weber's study on cities this article points out that by comparative studies between the eastern cities and the western cities, between medieval cities and ancient cities, and via the hidden dimension of religion in his sociological study on city, Weber showed to us the structural, economical and cultural conditions under which the western medieval cities were capable of giving birth to the early shape of the form of modern citizenship. Weber's analytic framework with respect to the medieval cities and the origin of the modern citizenship is of enlightening significance to our understanding and reading of the recent theories related to citizenship, including the disputes between Communitarianism and liberalism.

Is High Response Rate Better? Another understanding on response rates for social survey *Feng Xiaotian* 121

Abstract: Based on the query of American scholar, the paper discusses the problem of response rates for social survey and its methodological significance. Using the results of American GSS for reference, the author points out that on the one hand, as the size of a sample represented by the response rate is the final indicator of representativeness of a survey result, so the higher response rates the better. On the other hand, there are many factors restricting and affecting the response rates for social survey, and if seeking an impractical high response rate it would be likely to affect the quality of the survey. In this case the higher does not equal to better. We should pay attention to both the completeness of the sample and the quality of the information to increase response rates as well as avoid high response rates with lower quality.

Is Falsification Possible in Social Science? *Zhang Yang* 136

Abstract: This article discusses the methodology of Popper's methodological falsificationism