

“大共同体本位”与传统中国社会(中)

秦 晖

“拜占廷现象”与“反宗法的非公民社会”

文化类型学的研究者往往把家族本位视为“中国传统文化”的特征而以之与西方的“个人本位文化”相比较,这种看法在近代中国家族兴盛和西方个性解放的背景下或许不无道理。然而搬到历史上却远非都是适宜的。我们且不说欧洲中世纪,那时宗族血亲关系与封主—封臣间的政治依附关系构成互为表里的两种基本人际纽带,而且前者的重要性达到如此程度,以致“除了由血缘纽带联结的人际关系外,不存在真正的朋友关系”(Block, 1962, V. II, 124);那时西欧的宗族械斗、宗族仇杀、经济上的宗族公产及宗族对个人产权的干预与限制、族权对宗族成员的束缚与庇护,乃至数代同堂共炊合食的大家庭之常见,都很难说亚于古代中国。^①尽管非血缘性的村社、教区与封主—封臣依附纽带更多地被今人提到,但这些非血缘纽带在社会关系中对血缘共同体的优势是否比中国的专制国家统辖“编户齐民”的能力在社会关系中对宗族纽带的优势更大,是非常值得怀疑的。正因为如此,当代许多欧洲学者都把中世纪欧洲向近代欧洲的演变,称为“从宗族社会到公民社会”(from Lineage Society to Civil Society, James, 1974, 177—198)。就像我们形容中国“传统社会”的所谓“西化”一样。其实在笔者看来,如果不是把眼光局限在人类学家喜欢用作“文化标本”的若干村庄(往往是东南沿海地区的近代村庄)而是从大的时空角度看,古代中国的基层社会组织是决不比中古欧洲更有资格叫做 Lineage Society 的。

如今的人们讲“西方传统”往往跳过中世纪而直接从希腊罗马寻找西方之“根”。“罗马法中的个人主义”与“罗马法意义上的私有财产”成为最常被提到的因素,可是人们却常常忽视了。我们今天所见的那种似乎与近代西方公民社会最接轨的“罗马法”其实是在拜占廷时代才最后定形的。而在此之前,古罗马的大部分历史中都以为极为发达的父权制大家族闻名。我们曾提到秦时(西汉其实也如此)宗族关系极度淡漠的情况,而就在与秦汉大致同时,从共和国到帝制罗马的前、中期,罗马法都把父权与夫权置于重要地位。那时罗马私法规定的各种民事权利大都只对父家长而言,包括最重要的“物权”(财产权)在内。罗马社会极重家族神、家族祭祀与家族谱系,所谓公民权那时实际上就是“有公民资格的父家长权”,甚至连公民中最底层的“无产者”也不例外——“无产者”即古拉丁语 *proletarius*, 原义即“只有家族”,谓除此而外别无所有也。罗马氏族组织与氏族长老(即所谓贵族)在共和时代的政治中起着重要作用。而到帝国时代虽然氏族关系已淡化,但涵盖数代人的家族组织仍是很重要的。与承认父子异财、夫妻

^① 按布格克的说法,11世纪巴伐利亚农村的家庭规模常达到50人,而15世纪的诺曼底甚至达到66人(Block, 1962, Vol. I, 139)。注意这里讲的是农民而非贵族家庭。

异产的秦律形成鲜明对照的是：罗马法直到帝制时代一直认为家长对子弟的权利等值于奴隶主对奴隶的权利，并把子女与奴隶及其他家资一样视为家长的财产。但正是在这样的条件下，罗马形成了在那个时代的世界上最发达的古典公民社会。如所周知，近代公民社会的许多权利规范都是从它起源的。

只是到帝国晚期，罗马父权与家长制家族的法律地位才趋于崩溃。君士坦丁大帝时期的家庭与婚姻法改革使无夫权婚姻基本取代了有夫权婚姻，并使家属逐渐摆脱家长的控制而取得自权人的地位(Gruhbos, 1995)。民法权利，包括财产权的主体也渐从家长泛及于每一自由人个体。到了拜占廷时代，宗族纽带已经解体到这种程度，甚至连包含家族名称的拉丁式姓名也已被废弃，而在8世纪前后为不含家族名的希腊式姓名逐渐取代了(Treadgold, 1997, 394—395)。无怪乎经查士丁尼整理后的“罗马法”“现代化”到了如此程度，以致如马克思所说：个人本位的近代市民社会甚至用不着怎么修改便可把它作为“经典性的法律”来使用。

然而耐人寻味的是，这种宗族共同体的解体与家(族)长权的崩溃在拜占廷并没有导致公民权利的发展。相反，拜占廷社会走上了“东方化”的老大帝国之路，在政教(东正教)合一的专制极权之下，使罗马公民社会的古典基础完全消解了。这便引起了当代罗马法史研究中的有趣的讨论：有人认为：“罗马严格的个人主义在后古典时代(帝国晚期及拜占廷时代)屈服于一种更偏重社会利益的评价，并在这方面出现了许多对所有权的限制。”有人却指出：后古典法与查士丁尼法“可能恰恰表现为一种对个人主义的确认”。类似地，有人认为对家属的宽待等等体现了“新时代的基督教人道精神”，有人却发现在拜占廷化过程中随着公民身份含义的蜕变，“人格的意义在降低”(格罗索，1994, 435)。其实，这里的关键在于拜占廷的宗族小共同体纽带与家长权并不是(如近代那样)由公民契约纽带与公民个人权利来冲垮的，而是由从戴克里先到查士丁尼的专制国家大共同体桎梏与东方式皇权来摧毁的。消除了“宗法性”的拜占廷式罗马法尽管在技术上(成文法的形式结构上)“先进”得很，以至近代法律几乎可以照搬，然而拜占廷的立法精神却比古典罗马距离近代法治更为遥远，正如牛津大学拜占廷学大师奥勃连斯基所云：近代法治的基础是公民权利本位，而拜占廷法的基础是“广泛的国家保护”；近代法治的本质是法的统治(the rules of Law)，而拜占廷法的本质则是“君主本人根据他颁布之法律进行统治”(ruled by a sovereign himself subject to the laws he has Promulgated, Oborensky, 1971, 317—320)。这样的“反宗法”与其说是提高了家属的人格，不如说是压低了家长的人格，与其说是使家属成为了公民，不如说是使家长从公民沦为了臣民。无疑，那种全能的、至上的、不容任何自发组织形式存在的“大共同体”对公民个性的压抑，比“小共同体”更为严重。在罗马时代，真正享有充分公民权利的只是少数人(自由公民中的父家长)，但至少对这一部分人而言他们的个人权利、人格尊严与行为能力是受到尊重的，在此基础上就可以通过契约整合而产生自治的公民社区和更大的公民社会。而拜占廷帝国那全能的“大共同体”则“平等地”剥夺了一切人的公民权利，它不仅抑制了“小共同体”的发展，更压抑了人的个性发展。

无怪乎在罗马法一度湮灭的西部“蛮族国家”后来会发生“从宗族社会到公民社会”的演进(并且在这一演进中产生了以公民权利的“复兴”为基础的“罗马法复兴”)，而在专制皇权下发展了如此完善的“民法大全”的拜占廷反而走上了老大帝国的不归路！

华夏文明与罗马文明在“文化”上差异极大，但在大共同体本位的趋势下发展出一种“反宗法的臣民(非公民)社会”，却是秦汉与拜占廷都有类似之处的。与拜占廷民法的非宗法化或“伪现代化”相似，秦汉以来中国臣民的“伪个人主义化”也十突出。尽管近年来的人类学、社

会学家十分注意从社区民俗符号与民间仪式的象征系统中发现村落、家族的凝聚力,但在比较的尺度上我十分怀疑传统中国人对无论血缘还是地缘的小群体认同力度。且不说以血缘共同体而论秦汉法家传统下的“五口之家”不会比罗马父权制大家族更富于家族主义,以地缘共同体而论近代中国小农不会比俄国米尔成员更富于村社意识,就是在无论村社还是宗族都远谈不上发达的前近代英国,那里的“小共同体意识”也是我们往往难于理解的。从中学到大学,英国历史上的“圈地运动”往往都被我们的教师讲解为,也被学生理解为“跑马占圈”式的恶霸行径。及至知道那其实是突破当时的村社习惯而实行“自由”择佃(赶走原来的佃户而把土地租给能出更高租金的外来牧羊业者),则往往会大惑不解:这算什么事?咱中国自古不就如此的吗?不仅把土地出租给外村人,就是卖给了外村了,在传统中国农村不也司空见惯么?何以英国“地主”只是把土地租给(还不是卖给)外村人便会引起如此强烈的社会反应?而自古以来就如此“开通”的中国人怎么就始终弄不出个“资本主义”呢?我们在唐诗中就可以读到诸如“客行野田间,比屋皆闭户;借问屋中人,尽去作商贾”(姚合:《庄居野行》)这样的情景,除了官府经常搞“检籍”、“比户”这类户口控制外,社区几乎是不管的。而在许多前近代的欧洲国家,即使是非农奴的“自由农村”,小共同体的控制力也很强,不要说“尽去作商贾”,就是搬到村外去盖个房子也要突破村社习惯的阻碍。像俄罗斯一直到十月革命时,自由散居的“独立农户”仍然是一种阻力重重的新生事物(金雁、卞悟,1996)。

无疑,与其他前近代文明相比,中国人(中国“小农”)对社区(而不是对国家)而言的“自由”是极为可观的。然而中国人(中国“编氓”)对国家(不是对社区)的隶属就更为可观。如今在社会学界有人引西人之论,说中国也如西欧一样“民族国家”只是一种“现代性”的产物,而在经济史界又有论者把中国传统经济研究分为三派:笔者被列为“权力经济”论者,美国学者赵冈等被列为“市场经济”或自由经济论者,而国内经济史界的主流则被列为似乎是居于二者之间的“封建地主经济”论——这种经济似乎既没有赵冈等人说的那么自由,又没有笔者说的那么带有强权性质。然而实际上,该论者所说的那两种“极端”之论是可以统一的,而且都比那种主流的“中庸”之论近于事实。就小共同体范围而言,中国的“小农”的确比外国的村社社员“自由”。哪个村社能允许传统中国这样的自由租佃、自由经商?而就大共同体尺度看,中国的“编氓”又的确比外国的“前国家”居民更受制于强权。哪个“前国家”能像传统中国那样逼得国民一次次走投无路而形成周期性的社会爆炸?但说起来,大共同体本位的趋势并非中国传统独有。古罗马向拜占廷的发展亦然,就家(族)内而言拜占廷的家(族)成员比古典罗马更“自由”,就国民而言拜占廷臣民却比罗马公民更受奴役,只不过这一趋势在古代中国要更突出得多了。

里—社—单合一:传统帝国乡村控制的一个制度性案例

中华传统帝国的农村基层组织是怎样的?应当说这是个前沿性的探索领域。两千年来这种组织的沿革一本书都未必能说清,不过可以肯定它决不像那些“伦理自治”、“宗族本位”、“古代自由主义的小政府大社会”之类说法那么简单。我们可以以汉代的里—社—单体制作为一个制度性案例略作剖析。

汉代的农村最基层组织,过去人们提得较多的是正史中乡—亭—里体系中的“里”制。近年来人们根据出土资料与文献对勘,又对与“里”平行的“社”、“单”之制有了较多的认识。尤其是俞伟超先生以汉印、封泥、碑碣结合文献作出的单(、弹)制考证(俞伟超,1998)意义重大,

引起了广泛关注。俞先生认为单(、弹)是“中国古代的农村公社组织”，而台湾学者杜正胜先生则称之为“农作协助团体”，是“各种不同性质的结社”(杜正胜, 1990)。按俞说之“农村公社”概念系来自马克思理论，尤其是马克思关于古代东方专制国家以农村公社为基础的说法，它与当今国际史学界主流多把米尔、马尔克之类村社组织看作乡土自发的小共同体而区别于国家基层组织的观念不同，而按后一观念，“单”是基层组织，不能算村社的。^①

据现有资料，里、社、单都是同级同范围并往往同名的基层设置，常常并称为“里社”、“社弹”、“里单”等，从“宜世里”、“宜世单”、“侍廷里”、“众人社弹”等称呼看，当时一里必相应设有一社一单。

里为行政组织，设有里唯(里魁、里正)、里父老、里佐、里治中等职；社为祭祀组织，是当时的“意识形态系统”，设有社宰等职；单为民政、社会组织，功能最复杂，设职也最多，出土官印就有祭酒(祭尊)，是为单首，“长史”、“卿”，均为单副，“三老”(敬老、父老)掌教化，“尉”掌“百众”(民兵)，“平政”掌税役，“谷史”掌单仓(又有谷左史、谷右史之分)，“司平”掌买卖，“监”、“平”(又有左平、右平)掌讼、狱，“厨护”(又有左厨护、右厨护)掌社供，“集”(又有左集、右集)掌薪樵，“从”掌簿书，等等。

以上诸职皆有出土官印为证。汉之一里为户仅数十，而以上三系统设职就不下 20 个。虽未必每里全设，亦足惊人。以上诸职连同承担情治、信息职能的亭邮系统，上接乡一级诸机构，组成了一个严密的控制网络，如下表：

(1)行政系统

县—乡
 有秩
 (嗇夫)
 三老
 游徼
 乡佐
 “乡亭部吏”

—里
 里唯(魁、正)
 里父老(三老)
 里佐
 里治中

(2)情治、信息系统

县尉—乡游徼—亭
 亭长
 亭候
 亭佐 — 邮
 求盗
 “亭部吏卒”

(3)意识形态系统

“公社”(乡社)—“置社”
 (里社、社弹、书社) | 社宰

(4)民政、社会系统

乡—里单(、弹)
 祭酒(尊)
 三老—左、右父老
 长史
 卿
 尉—“百众”
 平政
 谷史—左史、右史
 司平
 监(平)—左平、右平
 厨护—左厨护、右厨护
 集—左集、右集
 从(治中从事)

如此复杂的基层组织，即便在今天也难以想像。可以设想“制度”与实际是有差距的，但即便差距再大，也与今人所理想的“伦理自治”不可同日而语。重要的是，即便实际设置没有这般复杂，它的性质是清楚的，即它是一种国家组织的下延，而不是自生自发的草根组织。这由以下数点可知：

① 以下内容详见笔者另文《传统中华帝国的农村基层控制》(待刊)，不另注。

(1)它是政教合一(里社、社合一)、政社合一(里合一)的一元化体系,并具有行政主导的特点。正如出土的《待廷里 约束石券》所示:当时立 的主持人是里官(里治中),可见在里一社一单体制中,里是主干,而社、单都是附着在里上的。而里的本质不是别的,正是法家运动为之奠定基础的专制国家对“编户齐民”的直接(即不经村社、宗教等中介)管制,即所谓“闾里什伍”之制。

(2)它的合法性是自上而下的,所谓“给事县”,所谓“里正比庶人之在官”。而“庶人之在官”即为“吏”,《汉书·尹赏传》所谓“乡里少吏”,“乡吏、亭长、里正、父老、伍人”皆属之。它的择人标准,据史载有“强谨”、“訾次”、“德望”、“年长”等项。所谓“强谨”,即能办事(强)、承上意(谨)者即可为吏,而不必求民间的道德形象,像刘邦这样乡里视为“无赖”的人决谈不上德高望重,却可以当亭长,就是典型之例。“訾次”就是论财力,以便能应付职役。显然这两项标准都是从国家而不是从社区考虑的。至于“德望”与“年长”的确有些“伦理自治”的味道,但其权威也必须由上面来确认的。

(3)它在形式上也摹拟官场。里印、印、社印都按当时所谓“方寸官印之制”刻成,而“祭酒”、“三老”、“尉”、“治中”、“长史”、“卿”等称谓也是在上级官场有相应设置的。这样的组织显然不是“民间结社”,而是“基层政权”。

(4)它是一整套非宗族的政治设置。与秦汉(主要指西汉)时实行的强制分异、“不许族居”、“父子兄弟同室共息者为禁”的气氛相应,里一社一单组织都没有什么族缘色彩。迄今所知的里、社、单名多是“吉语”(如宜世、奉礼、常乐等)或方位(如亭南、中治等),从无后世之“李家庄张家寨”之类族姓称谓。汉以后出现的“村”初亦如此。正如宫崎市定所言,“村”即“ ”起源于屯田,它也是按国家安排设置的。而存世《待廷里 约束石券》题名共 25 个“父老”,这是该里()的“领导班子”,25 人中至少有 6 个姓氏,显然并无宗族背景。

这种基层组织靠什么养活?汉代乡级组织包括亭在内基本是政府财政支持的,其中不少大约直接取给于当地上交的政府税收。出土的西汉江陵市阳里、郑里与当利里《算钱(人头税)录》都有不少把收上的部分“算钱”上交乡里转为“吏奉(俸)”的记录。至于里级组织则主要是自筹费用,包括征收的“社钱”和《待廷里 约束石券》记载的“钱”购置的“容田”收入等。但不能说,只要不是政府直接开支养活的组织就是“自治”组织,关键在于其赖以筹资的权威资源何来。由前述可知这一资源也主要来自上面。这样的组织有多少“自治”色彩是可疑的。

总之,秦汉时代我国传统帝国的农村基层控制已相当发达和严密。汉以后,除东汉后期到北魏的宗主督护制时期帝国根基不稳外,一直维持着专制国家对“编户齐民”的控驭。而基层以上在地方与中央的关系中集权的趋势就更明显。近年来曾有人极言“国家能力”问题,他们断言:我国历代王朝的崩溃,都是由于“国家财政,尤其是中央财政汲取能力下降”的结果。这真不知从何谈起。实际上除少数例外(如东汉末)外,我国多数王朝的崩溃都恰恰是在官府尤其是朝廷的“汲取能力”极度亢进而使民间不堪忍受时亡。秦末大乱正是朝廷集中全国大部分人力物力滥兴营造的结果,隋末、元末的大乱也有类似背景。西汉末(新莽)厉行“五均六管”等“汲取”之政,新莽灭亡时,全国的黄金仅集中在王莽宫中的库藏就达 70 万斤之巨,其数量据说恰与当时西方整个罗马帝国的黄金拥有量相当!^①而明亡之时按黄宗羲的说法,则是全国“郡县之赋,郡县食之不能十之一,其解运至于京师者十之九”(《明夷待访录·田制一》)。看看当时

① 《汉书·王莽传下》,与罗马的比较,可参见彭信威:《中国货币史》,群联出版社 1954 年版,70—71。

各地方志《赋役志》中有关“存留、起解”的记载就会明白黄氏所说并非虚语。试问当今天下有几个国家“中央财政所占比重”能达到如此程度？当然这只是就法定税赋而言，当中央把郡县的法定收入几乎尽数起解之后，地方政府的开发只能多依赖杂派，而基层亦复如此。明税轻，暗税重，横征杂派无底洞”这样一种痼疾在我国历史上是古已有之。而基层控制也就成了这种痼疾的前提。直到痼疾引发社会爆炸，基层也就失控了。

近古宗族之谜

总之，与前近代西方相比，中华传统帝国的统治秩序具有鲜明的“国家(王朝)主义”而不是“家族主义”特征。如果说中古欧洲是宗族社会(lineage society)的话，古代中国则是个“编户齐民”社会。在历史上，郡县立而宗法“封建”废，“三长”兴而“宗主督护”亡，这类事情与礼教对大家族的褒奖构成了奇特的互补。当然在“儒表法里”体制下统治者宣扬宗法礼数并不完全是为了骗人而自己根本不信。但礼数的真正意义在于反“个人主义”而不在于反“国家主义”。专制国家对宗族组织的支持是为了抑制臣民个体权利，而不是想扩张“族权”，更不是支持宗族自治。朝廷对宗族文化的赞赏是为了压抑臣民的个性，而不是真要培养族群的自我认同。因而我们切不可对统治者提倡“大家族主义”的言词过于当真。明初，“浦江郑氏九世同居，明太祖常称之。马皇后从旁甚之曰：以此众叛，何事不成？上然，因招其家长至，将以事诛之”（方孝标：《钝斋文选》卷六）。这个故事是极有典型意义的。在清代，乾隆年间的江西官府曾经有“毁祠追谱”之举，以图压制民间宗族势力。而广东巡抚还提出由朝廷对大族的族产实行强制私有化，以削弱宗族公社的经济力量。乾隆不仅对此表示同意，还旨令在全国各地推行，对那些“自恃祠产丰厚”而尾大不掉的强宗巨族进行打击，把各该族祠产业清查后分给族人。（《光绪》钦定大清会典事例》卷三九九，《礼部·风教》乾隆帝还在给《四库全书》馆臣的“圣谕”中明确规定：“民间无用之族谱”，不得收入《全书》（《四库全书总目》卷首，《圣谕》）。

事实上，历代统治者不管口头上怎么讲，实际对“法、术、势”的重视远远超过四维八德。而法家传统是极端反宗族的，它强调以专制国家本位消除家族本位，建立不经任何阻隔而直达于每个国民个人的君主极权统治。它主张以皇权（以及完全附属于皇权的吏权）彻底剥夺每个国民的个人权利，并且绝不允许家族、村社或领主截留这些权利而形成隔在皇权与国民个人之间的自治社区。换句话说，它不仅容不得公民个人权利，也容不得小共同体的权利。儒家的“家一国一体”在这种情况下只对于皇帝一家是真实的：它只意味着皇帝“万世一系”的家天下，而不赞成还有别的“世系”存在。某个家长“提三尺剑，化家为国”（〔前蜀〕王建：《诫子元膺文》）而建立起自己的皇权后，就决不允许别人起而效尤，膨胀“家族”权利。

另一方面，历史上许多所谓的“农民起义”，从西晋的乞活直到清代的捻子，也都有宗族豪酋聚族抗官的背景。抗官成功，“提三尺剑，化家为国”的故事便又一次上演，但同时民间宗族势力的戒备，也成为这些昔日宗族豪酋操心的事。到了近代，更出现了受“西化”影响以“家庭自治”为旗号而反抗传统国家专制的改革派“新潮宗族”活动。这是以往人们很少注意的。如清末以走“英国之路”为标帜的立宪派地方自治运动中就出现了“家族自治”的呼声。当时重要的南方立宪派团体广东地方自治研究社有38个集体成员为支社，其中就包括五个家族自治研究社（所）。（侯宜杰，1993，140）这显然已经超越了传统宗族豪酋抗官的窠臼，而赋予了小共同体维护权利的努力以新的意义。

综上所述,近古—近代中国传统社会中自然形成的小共同体(宗族是其最常见的形态)是一种十分复杂的现象,它可能既不像人们所认为的那样发达(由于大共同体本位的制约),也不像人们所认为的那样“传统”。但是,近代以来中国人和外国人,中国的从最激进者到最保守者的各派力量,却大都认为中国的宗族是既发达而又“传统”的。区别只在于他们有的反对、有的则维护这种“传统”。乃至今日,人们仍把对宗族伦理、血缘纽带与家长制的依恋当成“中国传统”与民族性的基础,虽然他们有的骂它是“劣根性”有的赞之为民族魂。

然而中国人真的天生就比其他民族更恋“宗族”吗?现代化即以经济市场化和政治民主化为表征的个性化过程对传统共同体纽带的消解在“中国文化”中就不起作用吗?其实有许多材料表明,即使在传统时代,中国人的宗法观念也并不比其他民族的更耐商品经济的“侵蚀”。明清时代兴盛的宗族文化中就有不少人惊呼市井的威胁。如明代名宦广东人庞尚鹏在他那部《庞氏家训》(近古宗族法规类著作中极有名的一部)里写道:庞氏族应当远离市井繁华的广州城,否则“住省城三年后,不知有农桑;十年后,不知有宗族。骄奢游惰,习俗移人,鲜有能自拔者。”这类劝诫表明,在“宗族文化复兴”的明清东南地区,市场经济对宗法关系的冲击同样明显,以至卷入其中者不久便“不知有宗族”,而且这不仅是个别现象,而是“习俗移人,鲜能自拔”。看来仅有“儒家文化”并不足以使宗法关系具有抵御市场侵蚀的“免疫力”。

然而近古以来宗族组织的确有“逆逻辑发展”之势,即市场关系发达的东南沿海宗族盛于江南,江南又盛于华北、内地,清盛于明,明又盛于宋元等。这是为什么?而近代以来人们都有中国宗族既发达又“传统”的看法,这又是为何?

后一个问题现在看来是可以理解的。近代中西“文化碰撞”之时西方已经完成了“从宗族社会到公民社会”的演进,相形之下,“宗族社会”便显得成了中国的专有特征了。而近代以来中国的启蒙、现代化与激进思潮又是在校园救亡的民族危机背景下发生,人们痛感国势孱弱、国家涣散,在强国梦中很难产生对大共同体本位的“国家主义传统”的深刻反思,个性解放与个人权利的近代意识主要是冲着小共同体桎梏即“宗族主义”的束缚而来,便成为理所当然。从严复、梁启超到孙中山都在抨击宗族之弊的同时发展着某种国家主义倾向,尽管这种国家主义所诉求的是现代民族国家而非传统王朝国家,但它毕竟会冲淡对“大共同体本位”之弊的反思。在此潮流中的五四新文化运动也是反“儒”而不反“法”,在对宗法礼教发动激进抨击的同时并未对儒家表里的传统作认真的清理,个性解放的新文化在反对宗族主义的旗下走向了国家主义,后来的中国式马克思主义实际上是把这一倾向推到了极端——后来在文革中“马克思主义”者发动的“批儒崇法”、反孔扬秦(始皇)运动便是这一逻辑的结果。

当然,所谓反宗族主义不反国家主义并不是说那时的人们只反族长不反皇帝,中国人那时对皇权专制的批判不亚于对宗族桎梏。然而这种批判的主流只是把传统专制当作皇帝个人的或皇帝家族的“家天下”来反,而缺乏对大共同体扼杀公民个人权利(甚至也扼杀小共同体权利)的批判。似乎只要不是一姓之国而是“人民”之国,就有理由侵犯乃至剥夺公民个人自由。皇帝专制是恶而“人民”专制是善的观念就此流行。

除了爱国救亡取向的影响外,中国人接受的西学中存在的“问题错位”也是重要原因。西方的近代化启蒙与西方个性解放思潮都是针对他们那小共同体本位的中世纪传统而来,而国家主义在他们那里是一种近现代思潮——正如民族国家在他们那里是近现代现象一样。尤其是在近代化中实现民族统一的德国及出现过“人民专制”的法国,左、右两种国家主义都很流行了。偏偏两次大战之间的欧洲又是个“国家主义的黄金时代”,那时输入中国的种种国家主义

思潮,更进一步加剧了只反宗族主义不反国家主义的倾向。所有这些因素的综合结果,便造成了中国传统的批判者与捍卫者都把目光盯着宗族主义的现象,造成“中国传统社会是宗族本位社会”的误解。

至于近古以来宗族组织在中国的“逆逻辑发展”则是一个复杂的现象。首先,近古出现的许多宗族是地方官僚甚至官府出面组织的“官办宗族”,它本身就是大共同体本位的产物而不是什么“伦理自治体”。这方面的典型是关中,关中与东南沿海相比,宋元以来一直是个宗族组织极不发达的地方,聚落多为杂姓,族田族产罕闻,修谱之风不兴,但却有秦政商君之法“闾里什伍之制”的遗风,里甲基层组织甚为发达。近代合阳等地实行“地丁属地,差徭属人”之法,由里甲组织负责调派差徭。随着丁之征日剧,农民不胜其扰,里甲效率下降,这时地方官府便发动大姓出面,实行里甲宗族化以强化“差徭属人”的组织。当时通过政府行为把一姓之人按里甲划分宗支,或在族姓大分散小聚居的地方调整里甲,按姓设甲。这样划分的宗支实际上并不符合自然血缘谱系与儒家经典的宗法理论,地方官也承认此种宗族不伦不类,但却符合官方需要:“属人之中,宗法寓焉。故一问某大族之里甲,即生长分、次分,与同姓不同宗者之关系,或分甲分里分乡,而次序依然不紊,亦不可谓毫无优点也”(范清丞:《合阳赋役沿革略》)。

更多的宗族“官办”色彩没有这么鲜明,但地方官府和乡绅在宗族组织化中的作用同样很突出。值得指出的是以科举制为前提而形成的“乡绅”这一阶层,他们被今人称为“地方精英”,他们因为张口儒学闭口礼教而被人视为“宗族本位”的代表。实际如前文所提到的,科举作为一种制度本身就是直接否定察举、士庶、门阀之制的宗族色彩的。士子们打破了宗族身份界限而完全以个人身份接受专制国家的“智力测验”,由此被网罗入国家机器。他们在外任官时完全是食君禄理君事的“国家雇员”,在家乡也由政府(而不是由社区或宗族)的优免政策保障经济利益与政治权势,其“权威资源”完全是自上而下的,其主要角色也只能是“国家经纪”而决非“保护型经纪”。这一点在明末大乱中表现的至为明显:当时地方上那些守土自保、既抗拒“流寇”也抵制官府的“土寨”几乎都不是由乡绅,而是由无功名无缙绅身分的平民富户主持的(秦晖,1987)。当然,在籍乡绅——未入仕的候补官员和致仕返乡的前官员——与任职当地的外籍“朝廷命官”相比,能够多考虑一些地方利益与乡土关系,但他们与科举制以前的土族、宗主,与国外的领主、村社首领相比,那点“地方性”就太不足道了。同时,“地方利益”也不等于宗族利益。由于科举本身是非宗法的,科举出身者未必在宗族中居优势地位(如长房、嫡派等),由他们组织的宗族虽未必像关中的“里甲化宗族”那样不伦不类,也难免有违自然血缘谱系,行政考虑高于“伦理考虑”,这离血缘小共同体自治就更远了。

因此,宋元以来的宗族兴盛未必与地方自治有关,更未必与大共同体本位的传统相悖。勿宁说,由科举出身者(更不用说由当地官府)控制“宗族”之举本身就是“儒表法里”的一种形式,是大共同体本位的一种表现。

但明清以来也有另一种情况,即因大共同体本位的动摇与小共同体权利的上升而导致的宗族现象。清代沿海地区随市场经济的发展而反趋势兴盛的宗族,便带有这种色彩。如广东珠江三角洲盛行沙田农业,沙田为冲积滩地经人工围垦而成,面积随冲积而增减,地界难以划定,经常引起争夺。当大共同体本位体制稳定的明前期,明地方官府是沙田开发的主导,在组织围垦、平息纷争中起关键作用。但明中叶起沙田开发开始向民间主导转化。清乾隆时发明石围技术,民间投资大增,一些有势力的大姓组织族人合股开发,使宗族势力膨胀起来,逐步排挤了官府的影响。清同治后朝廷财政危机,在广东出售屯田,宗族势力因而控制了整块沙坦,

规划大围。到光绪时出现了具有浓厚商业因素的围馆与包佃,成为筑围的投资方。然而有趣的是随着官府控制的削弱与民间商业性沙田开发的发展,“宗族公社”在珠江三角洲膨胀起来,由于沙田多为宗族公产,许多县的耕地中族产已占一半以上,甚至高达80%。官府忌于宗族势力,乾隆时一度企图强行推行族产私有化,但并无成效。到清末珠江三角洲农村几成宗族的天下,“有时这些组织是建设地方之领导,有时则是对抗官府的主要分子。”(黄永豪,1987)而清末立宪派的“家族自治”运动就是在这种背景下发生的。

这样的家族(宗族)在微观上或许与传统的宗法共同体并无不同,^①而与近代契约性公民社团绝不相同。但在宏观上它作为大共同体本位的瓦解力量却可能具有新的意义。正如拜占廷罗马法(或秦汉法家体制)中的家庭关系微观上看十分“现代化”,但在宏观上它作为大共同体本位的构成力量却比罗马式大家族距离公民社会更远。近古—近代中国农村宗族与其他小共同体的“逆逻辑发展”是否具有这种因素呢?若如庞尚鹏所言,广东人并非特殊的“宗族迷恋者”而近代的“家族自治”又确为官府所不喜,我们就不能排除这种可能。

责任编辑:罗红光

“中国社会的公共领域与公共意识国际讨论会”将在北京举行

1999年是本世纪最后的一年,也是中国社会学恢复20年。为了回顾一个世纪来的风雨历程,迎接新世纪的到来,对20年来中国和亚洲(以及世界)的剧烈变迁作出富有交流和对话意义的探讨,中国社会科学院社会学研究所《社会学研究》编辑部、三联书店《读书》杂志社与日本将来世代综合研究所拟共同发起在北京主办“中国社会的公共领域与公共意识”国际讨论会。我们期望,通过与会者的共同切磋今后不懈的努力,能够对21世纪中国和国际社会的繁荣与稳定,为将来世代的健康与幸福,为人与自然、人与人之间的和谐与信任,作出贡献。会议将于1999年5月15日—16日在中国社会科学院学术报告厅举行。会议的宗旨是在国际文化交流与国际学术交流的领域内,就中国社会的公共领域与公共意识及相关的理论、伦理、实践问题,进行富有启发民生的对话和探讨,并对公与私、国家与社会、政府与市场、人与自然等共同关心的问题再进行再认识。会议将由日本将来世代综合研究所提供资助。

(克 斌)

^① 可以想见它们比关中的“里甲化宗族”或许会更接近自然血缘谱系。