

国文化”即中国人思维方式及行为规则的体现,它所主张的性善论、教化论、贤人政治、伦理中心主义等则被看作是中国特色之源。

从这套解释出发产生了各种各样的引伸:有人从这种“乡村自治传统”看到了中国的“小政府大社会”和中国传统比西方更“自由主义”。(盛洪,1996)有人则相反,从乡土中国小共同体的“集体主义”中看到了克服“西方现代性”的自由主义之弊的希望,并期待“乡土中国的重建”会把人类引入“后现代”佳景(甘阳,1994)有人以根据这种小共同体伦理自治说创作出来的“山杠爷”之类形象为论据证明“西方的”法治不适用于中国,我们的社会秩序只能指望“本土文化资源”培育的伦理权威(朱苏力,1998)。还有人以“村落传统”说来解释人民公社,认为“温情脉脉的自然村落”是中国传统“长期延续的关键”,人民公社制度体现了突破这一传统而走向“现代伦”的努力,并付出了当然的“代价”;但1958年的“大公社”对“村落”的破坏“过分”了,引起了灾难,后来的“队为基础”则向“村落传统”作出了让步,因而使公社得以正常运作20年云云(张乐天,1998)。

总之,强调村落、家族(宗族)等小共同体的自治(相对于国家的干预而言)与和谐(相对于内部的分化而言)并将其视为不同于“异文化”的华夏文明特性所在,是这些看法的共同点。这种“小共同体本位”的中国传统观具有多元的学理渊源,带着新儒家色彩的中国学者(如民国年间的乡村建设派人士)的工作、日本学者平野义太郎、清水盛光等人战前提出的“乡村共同体”论^①以及M.韦伯这样的西方思想家关于中国官僚制能力有限的说法(韦伯,1995, pp. 133—144),都是这种传统观的来源之一。但这里又大致可分为两种情况:一种是重点强调小共同体的内部和谐,以否定那种突出村内阶级分裂的说法;另一种是重点强调小共同体的自治,以否定那种批判东方帝国“全能专制主义”的观点。前一种以民国时期的乡村建设派为代表,他们不赞成共产党人的农村阶级斗争学说,但也反对国民党的专制统治,因此极力抨击国家“不良政治”对乡村的压迫,而并不把当时的乡村看成“自治”的乐园(梁漱溟,1990, pp. 141—658)。后一种则以平野义太郎等战前日本人士为典型,他们强调中国传统“乡村共同体”的自治性是为了否认中国国家对农村的统治能力,而对村庄内部关系是紧张还是和谐并无特别兴趣。正如美国学者杜赞奇所指出的(杜赞奇,1994, pp. 195—196),这种观点是为当时日本军阀的“东亚共荣”论服务的。而在战后这种“将(小)共同体概念强加于中国乡村的作法”已被许多日本学者尤其是自由派与左派学者所否定。然而有趣的是,近年在国内流行的种种小共同体本位的传统观最强调的恰恰正是自治性而非和谐性,亦即更近似于平野义太郎等人的观点而非乡村建设派观点,尽管这些论者喜欢征引的是后者而非前者。我们的这些论者乐于在清算“批评东方专制的西方话语”的背景下重新发现“自治的乡土中国”,却并无当年乡村建设派那种与“租佃关系决定论”论战的兴趣。其中的一些作品还把“温情脉脉的传统村落”之说与关于土地改革的革命理论融于一书,似乎并不觉得二者存在着杆格(张乐天,1998, pp. 21—46)。

应当说,这种“小共同体本位的传统观”之复兴有相当的合理性。首先,若与1949年以后的农村体制相比,传统中国国家政权对农村社区生活的控制能力确实弱得多;而与历史上的王朝强盛期相比,小共同体本位论者所集中考察的晚清、民国又是个末世、乱世,所谓乱世英雄起四方,有枪便是草头王,国家对基层社会的控制能力也未必能达到强盛王朝的水平。说这个时

① 对日本人这种说法的产生背景,内山正夫的《近代中国の“共同体”:卓见と偏见》(《金泽大学经济论集》第21集(1984年))有详细描述。

期乡村小共同体是“自治”的也还讲得过去,其次如果抽象地谈村落、家族的小共同体凝聚力也不是不可以,任何时代人们对自己所在的群体有所依附都是可以设想的。与改革前的“唯阶级关系论”相比,如今谈论对家族、村落的认同至少是看到了传统社会中人际关系的多样性,这自然是个进步。

但在文化形态论的意义上讲传统中国的小共同体本位、把它视为区别于异文化的中国特征,并用它来作为解释历史与现实的主要基础,则是很可质疑的。首先,“乡村和谐论”比“租佃关系决定论”更无法解释中国历史上最突出的现象,即过去称为“农民战争”的周期性超大规模社会冲突。以地主与佃农的矛盾来解释“农民战争”本已十分牵强,没有任何证据表明租佃关系的发达与否与“农民战争”有关。而历代“农民战争”不仅极少提出土地要求,^①甚至连抗租减租都没有提出,却经常出现“不当差,不纳粮”、“三年免征”、“无向辽东死”之类反抗“国家能力”的宣传,以及“王侯将相宁有种乎”、“苍天已死,黄天当立”、“虎三千,直抵幽燕之地,龙飞九五,重开大宋之天”这类改朝换代的号召。而像《水浒》中描写的那种庄主率领庄客(即“地主”率领“佃农”)造国家的反的场面,在历史上也屡见不鲜,这就更难用“租佃关系决定论”解释了。但是,如果我们相信传统乡村和谐,乡村自治之说,就更无法理解这类历史现象。如果传统乡村的内部关系真是那样温情脉脉,而乡村外部的国家权力又只能达到县一级而无法干预乡村生活,那种社会大爆炸怎么可能发生?退一步讲,即便乡村内部关系存在着紧张,如果真是社区自治,国家权力无法涉及,爆炸又怎能突破社区范围而在全国水平上发生?更何况中国历史上的社会爆炸通常根本不是在社区内发生然后蔓延扩散到社区外,而是一开始就在“国家”与“民间社会”之间爆发,然后再向社区渗透的。汉之黄巾“三十六方同日而起”至为典型。

历史上但凡小共同体发达的社会,共同体内部矛盾极少能扩展成社会爆炸。在村社、采邑或札德鲁加(家族公社)活跃的前近代欧洲,农民与他们的领主发生的冲突如果在小共同体内不能调解,也只会出现要求国家权力出面调解的现象而不是推翻国家权力(王权)的现象。像英国的 Wat Tyler 之变、法国的 Jacques 之变这些“农民起义”实际上都不过是向国王进行武装请愿而已。俄国村社农民的“皇权主义”更是著名。即使在中国,明清之际租佃制最发达而宗族组织也相对更沃跃的江南地区频频出现的“佃变”、“奴变”也多采取向官府请愿的方式,而与北方自耕农及破产自耕农(流民)为主体的改朝换代的“农民战争”截然不同。于是地主—佃农矛盾最为突出的这个地区反而成为席卷全国的明末农民战争锋头所不及的“偏安”之地。过去人们基于某种理论往往乐于设想:地主与农民发生租佃或土地纠纷,而官府出面支持地主镇压农民,使民间的贫富矛盾膨胀为官民矛盾,于是引发大乱。这种事例当然不是没有(前引的江南佃变即为其例)。但中国历史上更为习见的却是相反:因国有权力的横征暴敛、取民无度,或滥兴事业、役民无时,或垄断利源、夺民生计,或吏治败坏,虐民无休而引发官民冲突,而民间贫富态度因之生异:贫苦者穷则思变,有身家者厌乱思安,于是官民冲突扩及民间而引发贫富对立。

例如明末大乱,本因“天灾、加派、裁驿、逃军”而起。这四项本与租佃关系无涉,除“天灾”

^① 过去常说明末李自成有“均田免粮”的提法,其实“免粮”(“三年免征”)诚有之,“均田”则只见于查继佐所撰的二手文献《罪惟录》是靠不住的,对此可另文详考。至于太平天国的《天朝田亩制度》则只是个国家军事农奴制下的土地国有设想,并非把土地分给农民。我国历代王朝的土地国有计划与实践甚多,北魏至隋唐之“均田制”即其著名者。过去人们常以均田制法令与实践的反差将其贬为“一纸空文”,其实均田制在几百年间对实际土地关系的影响是很大的(这种影响是否有利于农民并受到他们的欢迎则是另一回事),要说“一纸空文”,《天朝田亩制度》倒的确是,因为它并未实行过,甚至连知道这一文件的人也很少。

外就是官民矛盾。而其中最致命的“加派”按官方的意图甚至主要是针对富民(不是富官,也非穷民)的;“计亩而征”,“弗以累贫不能自存者,素封是诛”(〔康熙〕《河南通志》卷四十)、“殷实者不胜诛求之苛”(〔顺治〕《鄱陵县志》)。于是社会上出现的也不是什么土地兼并,而是“村野愚之民以有田为祸”(《西园闻见录》赋役前,袁表语)、“至欲以地白付人而莫可推”,“地之价贱者亩不过一二钱,其无价送人而不受者大半”(〔康熙〕《三水县志》卷四)。在这种情况下爆发的“农民战争”,早期是一种“流寇”(破产自耕农汇聚的流民武装)与“土寇”(聚“庄佃”而抗官的富民庄主)一起造朝廷反的“土流并起”之局(〔康熙〕《上蔡县志》卷十二)。但到明亡前夕,官府统治已解体,满地“流寇”的“乱世”已成了庄主们面临的主要威胁。于是便出现了这样的现象:当明朝力量尚强时勇于反抗的“土寇”,到明朝已无力镇压时反而纷纷“就抚”,成为朝廷眼中“介于似贼似民之间”(佚名:《晴雪斋浸录》卷四)的力量。而“流寇”与庄主的冲突便开始激化了——但即使在这种情况下,“流土冲突”虽可以说是分富冲突,却依然难说是主佃冲突,因为流土之间并无主佃关系,“流寇”并不起源于佃农,而此时的“庄佃”随庄主对抗“流寇”,与此前他们随庄主抗官本无二致。

并非民间贫富冲突而使官府卷入,而是官逼民反导致民间贫富冲突。这种中国独有的“农民战争”机制是“租佃关系决定论”和“乡村和谐论”都不能理解的。

“道德农民”与“理性农民”之外

谈到共同体,不能不提及70年代国外社会学及文化人类学界影响很大的一场争论。当时由于美国在印度支那的失败,引起了研究越南(以及东南亚)农村社会(其“问题意识”显然源于“当地农民为什么支持共产党”)的热潮。这一热潮在学理上又受到50年代M. 马略特和R. 列费尔德等人在农民研究中强调“小共同体(或译小社区)”与“小传统”(区别于民族或国家的“大传统”)之重要性的影响(Marriot, 1995; Redfield, 1995; 1956)。1976年, J. C. 斯科特发表《农民道德经济: 南亚洲的叛乱与生计》一书, 提出了强调“亚洲传统集体主义价值”的“道德农民”理论。据他所说, 亚洲农民传统上认同小共同体, 全体农民的利益高于个人权利; 社区习惯法的“小传统”常常通过重新分配富人的财产来维护集体的生存。这种与“西方个人主义”不同的价值在他看来, 便是美国失败的深层文化原因(Scott, 1976)。

斯科特的看法引起了商榷, S. 波普金1979年发表的《理性的农民: 越南农村社会政治经济学》在反对声中最为典型。波普金认为越南农民是理性的个人主义者, 由他们组成的村落只是空间上的概念而并无利益上的认同纽带; 各农户在松散而开放的村庄中相互竞争并追求利益最大化。尽管他们偶尔也会照顾村邻或全村的利益, 但在一般情况下各家各户都是自行其是、自谋其利的(Popkin, 1979)。在后来的讨论中支持波普金者不乏其人, 有人甚至称: “亚洲的农民比欧洲的农民更自私”^①。

无疑, 这样的争论也可以发生在中国农民研究者中: 中国农民在本质上是“道德农民”还是“理性农民”? 是休戚与共的小共同体成员还是仅仅居住在同一地域上的一群自私者? 可能的回答是“两重性”之说, 即他们同时具有这两种性格。由此又可能导出哪一种为主(例如说贫农以“道德”为主而富农以“理性”为主等等)之争。

^① 据荷兰学者迪克曼在1988年烟台史学理论研讨会上的综述。

然而更大的问题在于：如果说“道德农民”与“理性农民”是不相容的，那么这二者的不相容能推导出它们的“逆相容”吗？即：如果农民社会缺少“理性”（突出“个人理性”），这就意味着“小共同体的道德自治”吗？反之，如果农民对社区、宗族缺少依附感，他就一定是个性发达的“便士资本家”或理性至上的个人主义者吗？这些却是斯科特与波普金都未想过的。

欧洲人的这种态度并不难理解。西欧在个体本位的近代公民社会之前是“小共同体本位”的社会，人们普遍作为共同体成员依附于村社（马尔克）、采邑、教区、行会或家族公社（南欧的扎德鲁加），而东欧的俄罗斯传统农民则是米尔公社社员。近代化过程是他们摆脱对小共同体的依附而取得独立人格、个性自由与个人权利的过程。这些民族的传统社会的确有较发达的社区自治与村社功能，小共同体的“制度性传统”相当明显。如俄罗斯的米尔有土地公有、定期重分之制，有劳动组合及“共耕地”之设，实行“征税对社不对户，贫户所欠富户补”的连环保制度，为三圃制与敞地放牧的需要，村社还有统一轮作安排、统一农事日程的惯例。村社不仅有公仓、公牧、公匠，还有村会审判与村社选举等“小共同体政治”功能。农民离村外出首先要经村社许可，其次才是征得领主与官厅的批准。农户的各种交纳中，对领主的负担占 54%，对国家的负担占 19.8%，而对村社的负担要占到 26%（金雁、卞悟，1996），甚至住宅也必须建在一处，“独立农庄”只是近代资本主义改革后才少量地出现。

西欧的马尔克虽然没有俄国米尔那样浓厚的“经济共同体”色彩，但农用地仍有村社“份地”名分，并实行敞地制、有公共林牧地与磨坊。尤其因中古西欧没有俄罗斯那样的集权国家，其村社与采邑的“政治共同体”色彩比俄国米尔更浓郁，村社习惯法审判也比俄国更活跃，像电影《被告山杠爷》那样的耆老断事惯例，在中古欧洲恐怕要比在中国典型得多。

甚至在斯科特与波普金之争所关注的越南，“小共同体”的活跃程度可能也在传统中国之上。据当代社会人类学研究，在 19—20 世纪之交的越南农村，制度化公共生活仍颇为可观。在传世村社文书中有许多关于农民家内矛盾的案卷，有趣的是那里个体家庭中的父权与夫权似不如传统中国凸显，但社区伦理干预却超过中国。在旧中国，卖儿卖女可能触犯“国法”，但“社区习惯”却很少管这种事，而在这些案卷中家长出卖子女却会引起村社“耆目会同”（长老会）的干预，这种“会同”还会为女性要求继承权、要求离婚男子赔偿女方等等。据说那里的公田要占田地总量 1/3，村社财政十分活跃。尤为令人惊奇的是那里存在着跨自然村的社区自治组织：数屯（自然村）为一“社”，数“社”为一“总”。“社”之设由各屯自发组合，并非官方区划，亦无一定规模。“社”平均 2000 人左右，有大至 3—4 万者。“社”首称“里役”，有里长、副里长、先等，皆由村民以“具名投票”选出，但多有宗族背景（往往一届里役同出一宗），任期三年，政府不干预其人选。卸任里役多进入“耆目会同”。据某县之耆目名单，其中 80% 为前里役，1% 为退休官吏，19% 为其他当选者，而与文献《乡约》中规定耆目应由儒士中选出不同。在 19 世纪前“耆目会同”权重于里长，可决定公田分配等要务，故里长多求卸任为耆目而不愿连任；入 20 世纪后里长权始渐重，亦乐求连任矣。但无论里长还是耆目均属民间人物，知县并非其上级，亦不干涉社内事务。社实行司法自治，遇有案件知县也会下到社里与里长共同调查，但只起调解人作用，并不能左右里长。^①

这样的社区自治是古来传统使然，还是殖民时代法国人影响的结果？P. 帕潘认为是前

^① 本段据法国远东学院 Philippe Papin 博士所作中法学术系列讲座：《越南农民社会的权力》（北京，1998 年 6 月 25 日）。

者。但也有记载说, 15—16 世纪的里长为政府任命, 并非民选的。或许正如本世纪前半叶 J. H. Boeke 及 J. S. Furnivall 等人研究的爪哇、缅甸“传统”村社后来被指出是殖民时代发展的社区组织一样, 上述的越南村社也并非原生形态的传统共同体。但无论如何, 这样的“小共同体”与“乡村自治”已超过了我们所知的传统中国多数地区、尤其是更传统、受近代化影响更小的北方内地农村的情况。

长期在北方倡导“乡村建设”的梁 溟先生的“伦理本位”论对今日谈“村落传统”者很有影响, 但正是梁 溟对北方传统农村缺乏“小共同体”认同和村社组织深有感触。他说: “中国人切己的便是身家, 远大的便是天下了。小起来甚小, 大起来甚大……西洋人不然。他们小不至身家, 大不至天下, 得乎其中, 有一适当范围, 正好培养团体生活”(梁 溟, 1990, p. 194)。的确如此, 像传统欧洲那样的村社、采邑、教区、行会和家族^①, 中国传统中是缺少的, 像俄罗斯、印度乃至越南那样的“小共同体”, 中国古时也难见到。中国古时也有土地还授之制, 但那不是村社而是国家行为(名田、占田、均田、计口授田以及旗地制等); 中国农民历史上也有迁徙限制, 但那不是米尔而是国家对“编户齐民”的管束; 中国人知道朝廷颁布的“什伍连坐”之法, 但不知道何谓“村社连环保”; 中国农民知道给私人地主交租, 给朝廷交皇粮国税, 却不会理解向“小共同体”交纳 26% 是怎么回事。当然, 中国人知道家规族法与祠堂审判, “文化”爱好者把这种“习惯法与伦理秩序”设想为原生态的“本土”现象而在闭塞落后的中西部“山”中设计“杠爷”形象, 然而现实中的“杠爷”却集中发生在更受“西方”影响的东南沿海地区, 内地闭塞的臣民们反而更懂得“王法”而不知道什么叫村社审判。

我国近年来在改革中一些农村出现了活跃的“庄主经济”, 同时在东南发达地区出现了“宗族复兴”。对此, 有人惊为“封建的沉渣泛起”, 有人则褒之为“传统文化的伟大活力”。其实, “封建”也好, “传统”也罢, 它们与“宗族”的关系究竟如何是大可反思的。我国民间的“非宗族”现象其源甚古, 上古户籍资料如金陵凤凰山出土的西汉《郑里廛簿》与郟县犀浦出土的汉代《贲簿》残碑都呈现出突出的多姓杂居, 其中犀浦残碑涉及 18 户, 能辨出姓名的 11 个户主中就有至少六七七个姓(秦晖, 1987), 敦煌文书中的唐代儒风坊西巷社 34 户中亦有 12 俗姓外加 3 僧户, 另一“社条”所列 13 户中就有 9 个姓^②。而至少在宋元以后, 宗族的兴盛程度出现了与通常的逻辑推论相反的趋势: 越是闭塞、不发达、自然经济的古老传统所在, 宗族越不活跃, 而是越外向、商品关系发达的后起之区反而多宗族。从时间看, 明清甚于宋元, 从空间看, 东南沿海甚于长江流域, 长江流域又甚于黄河流域。直到近代, 我们还看到许多经济落后、风气闭塞的北方农村遍布多姓杂居村落, 宗族关系淡漠, 而不少南方沿海农村却多独姓聚居村, 祠堂林立, 族规森严, 族谱盛行。内地的传统发祥之区关中各县土改前族庙公产大多不到总地产的 1%, 而广东珠江三角洲各县常达 30—50% 乃至更高。浙江浦江县全县地产 1/3 为祠庙公产, 义乌县有的村庄竟达到 80%(秦晖、苏文, 1996, p. 168)。这种现象究竟意味着什么, 是耐人寻味的。

要之, “传统”的中国民间社会并不像人们通常想象的那样以宗族为本。而宗族以外的地缘组织, 从秦汉的乡亭里、北朝的邻里党直到民国的保甲, 都是一种官方对“编户齐民”的编制。宗族、保甲之外, 传统中国社会的“小共同体”还有世俗或宗教的民间秘密会社, 以及敦煌文书

① 家族! 号称“家族本位”的“中国传统”中会没有“家族”么?! 下文将会提到, 这个命题并不像看起来那么荒谬。

② 参见宁可、郝春文辑校:《敦煌社邑文书辑校》, 江苏古籍出版社 1997 年, 第 4、10 页。

中显示的民间互助组织“社邑”（主要指“私社”）。但秘密会社是非法的，而“社邑”的功能仅限于因事而兴的丧葬互助等有限领域，与村社不可同口而语。因此如果说就村社传统之欠缺而言，越南农民比欧洲农民更“自私”，那么说传统中国农民比越南农民更“自私”大约也不错。

可见，如果说“道德经济”是指农民对村社或“小共同体”的依附，那么这一概念不适用于中国农民，至少不像适用于俄国或西欧农民那样适用于中国农民。但这是否意味着中国农民就更像是“个人主义的理性农民”或“便土资本家”？

这就步及现代中国史上那个令人难解的“公社之谜”。当年苏联发动集体化时，斯大林曾把俄国的村社土地公有传统视为集体化可行的最重要依据。他宣称恩格斯在农民改造问题上过于慎重，是由于西欧农民有小土地私有制。而俄国没有这种东西，因此集体化能够“比较容易和比较迅速地发展”^①。而中国农民的“小私有”传统似乎比西欧农民还要悠久顽强，因此50年代中国集体化时，许多苏联人都认为不可行。然而事实表明，中国农民虽然并不喜欢集体化，但也并未表现出捍卫“小私有”的意志。当年苏联为了把（土地）“公有私耕”的村社改造为公有公耕的集体农庄付出了惨重的代价：逮捕、流放了上百万的“富农”，为镇压农民反抗出动过成师的正规军和飞机大炮，而卷入反抗的暴动农民仅在1930年初就达70万人。“全盘集体化运动”费时四年，而在农民被迫进入集体农庄时，他们杀掉了半数以上的牲畜（沈志华，1994，pp.422—432）。而中国农民进入人民公社只花了短得多的时间，也未出现普遍的反抗。

为什么“小私有”的中国农民比俄国的村社农民更易于被集体化？我们看看俄国村社在这段转折中的作用就会明白。俄国传统村社作为前近代小共同体对农民个性与农民农场经济的发展有阻碍作用，这是使包括斯大林在内的一些人认为它有利于集体化的原因。事实上在新经济政策后期政府也的确利用村社来限制“自发势力”，抑制“独立农庄化”倾向。但村社作为小共同体的自治性又使它具有制衡“大共同体”的一定能力。在集体化高潮前夕，传媒曾惊呼农村中出现了米尔与村苏维埃“两个政权并存”的局面，并报道了许多“富农”（当时实际上指集体化的反对者）把持村社的案例，如卢多尔瓦伊事件、尤西吉事件等。显然，具有一定自治性的村社是使俄国农民有组织地抵制集体化的条件，因此苏联在集体化高潮的1930年宣布废除村社就毫不奇怪了。而中国革命后形成的是农户农村。本来就不如俄国村社那么强固的传统家族、社区的小共同体纽带也在革命中扫荡几尽，连革命中产生的农会在土改后也消亡了。农村组织前所未有地一元化，缺乏可以制衡大共同体的自治机制，于是“小私有”的中国农民反而比“土地公有”的俄国村社更易于“集体化”就不难理解了。

这其实也体现了一种中国传统。受“村社解体产生私有制”的理论影响，长期以来我国史学界那些否认中国古代有过“自由私有制”的人总是强调小共同体的限制因素，如土地买卖中的“亲族邻里优先权”和遗产遗嘱中的“合族甘结”之类。但实证研究表明，这样的限制在中国传统中其实甚弱，中国的“小农”抗御这种限制的能力，要比例如俄国农民抗御村社限制的能力大得多。但同时这些缺乏自治纽带的“小农”对大共同体的制御能力却很差。因缺乏村社传统似乎更为“私有”化的中国农民，反而更易受制于国家的土地统制，如曹魏屯田、西晋占田、北朝隋唐均田、北宋的“西城刮田”与南宋“公田”、明初“籍诸豪民田以为官田”以致“苏州一府无虑皆官田，民田不过十五分之一”，直到清初的圈占旗地等等。

于是传统中国农民便很大程度上置身于“道德农民”与“理性农民”之外：小共同体在这里

① 《斯大林全集》第12卷，人民出版社1995年，12页。

不够发育,但这并非意味着个性的发育,而是“大共同体”的膨胀之结果。而这一传统就说来话长了。

法家传统与大共同体本位

中国的大一统始于秦,而关于奠定了强秦之基的商鞅变法,过去史学界有个标准的论点,即商鞅坏井田、开阡陌而推行了“土地私有制”。如今史学界仍坚持此种说法的人怕已不多,因为70年代以来人们从睡虎地出土秦简与青川出土的秦牍中已明确知道秦朝实行的是严格的国家授地制而不是什么“土地自由买卖”;而人们从《商君书》、《韩非子》一类文献中也不难发现秦代法家经济政策的目标是“利出一孔”的国家垄断,而不是民间的竞争。

然而过去人们的那种印象却也非仅空穴来风。法家政策的另一面是反宗法、抑族权、消解小共同体,使专制皇权能直接延伸到臣民个人而不致受到自治团体之阻隔。因此法家在理论上崇奉性恶论,黜亲情而尚权势,公然宣称“夫以妻之近及子之亲而犹不可信,则其余无可信者矣”(《韩非子·备内》)。在实践上则崇刑废德,扬忠抑孝,强制分家,鼓励“告亲”,禁止“容隐”,不一而足。尤其有趣的是,出土《秦律》中一方面体现了土地国有制,一方面又为反宗法而大倡个人财产权,给人以极“现代”的感觉。《秦律》中竟然有关于“子盗父母”、“父盗子”、“假父(义父)盗假子”的条文,并公然称:奴婢偷盗主人的父母,不算偷了主人;丈夫犯法,妻子若告发他,妻子的财产可以不予没收;而若是妻有罪,丈夫告发,则妻子的财产可用于奖励丈夫。^①即一家之内父母子女夫妻可有各自独立的个人财产。于是乎便出现了这样的世风:“借父,虑有德色;母取箕帚,立而谗语;抱哺其子,与公并踞;妇姑不相悦,则反唇相讥”^②。这里亲情之淡漠,恐怕比据说父亲到儿子家吃饭要付钱的“西方风俗”犹有过之!难怪人们会有商鞅推行“私有制”的印象了。

然而正是在这种“爹亲娘亲不如皇上亲”的反宗法气氛下,大共同体的汲取能力可以膨胀得漫无边际。秦王朝动员资源的能力实足惊人,两千万人口的国家,北筑长城役有40万人,南戍五岭50万人,修建始皇陵和阿房宫各用(一说共用)70余万人,还有那工程浩大的驰道网、规模惊人的徐福船队……这当然不是“国家权力只达到县一级”所能实现的。其实按人口论,秦时之县不比今日之乡大多少,秦时达到县一级已相当今日达到乡一级了。然而秦县以下置吏尚多。“汉承秦制”,我们可以从汉制略见一斑。“大率十里一亭,亭有长;十亭一乡”,“乡月三老,有秩、嗇夫、游徼。三老掌教化,嗇夫职听讼,发赋税。游徼徼循,禁盗贼”,“又有乡佐,属乡,主民收赋税。”^③这些乡官有的史籍明载是“常员”,由政府任命并以财政供养:“有秩,郡所署,秩百石,掌一乡人”,有的则以“复勿徭戍”^④为报酬。所不同者,县以上官吏由朝廷任命(“国家权力只到县一级”在这个意义上才是对的),而这些乡官则分由郡、县、乡当局任命。但他们并非民间自治代表则是肯定的。

秦开创了大共同体一元化统治和压抑小同共体的法家传统,从小共同体解体导致的“私有制”看来似乎十分“现代”,但这只是“伪现代”。因为这里小共同体的解体并非由公民个人权利

① 睡虎地出土《法律答问》:“人奴妾盗其主之父母,……不为盗主”。“夫有罪,妻先告,不收;妻媵臣妾衣物当收不当?不当收。”“妻有罪以收,妻媵臣妾衣物当收,且夫?夫。”

② 《汉书·贾谊传》。

③ 《汉书·百官公卿表》;《续汉书·百官志五》。

④ 《汉书·高帝纪上》;《汉书·文帝纪》。

的成长、而是相反地由大共同体的膨胀所至。而大共同体的膨胀既然连小共同体的存在都不容，就更无公民权利生长的余地了。所以这种“反宗法”的意义与现代是相反的。宗族文化与族权意识在法家传统下自无从谈起，然而秦人并不因此拥有了公民个人权利。相反，“暴秦苛政”对人性、人的尊严与权利的摧残，比宗族文化兴盛的近代东南地区更厉害。

汉武帝改宗儒学，弘扬礼教，似乎是中国传统的一大转折。然而，“汉承秦制”且不说，“汉承秦法”尤值得重视。正如瞿同祖先生早已指出：武帝以后之汉法仍依秦统，反宗法的大共同体一元化色彩甚浓。而“儒家有系统之修改法律则自曹魏始”（瞿同祖，1981，p. 334）。由魏而唐，中国的法律发生了个急转弯，以礼入法，礼法合一，法律儒家化实际上是社会上共同体多元化的反映。宗族兴起，族权坐大，小同共体的兴盛，从魏晋士族一直发展到“百室合户、千丁共籍”的宗主督护制。社会精英主流也由秦汉时为皇上六亲不认的法家之吏变成了具有小共同体自治色彩、以“德高望重”被地方上举荐的“孝廉”、“贤良方正”之属，并发展为宗法色彩极浓的门阀士族。这可以说是中国历史上一个罕见的“表里皆儒”的时代^①，然而值得注意的是：这也正是一个大一统帝国解体，类似于领主林立的时代。

从北魏废宗主督护而立三长始直到唐宋帝国复兴，中国出现了“儒表法里”的趋势并在此基础上重建了大共同体一元化传统，此一传统基本延续到明清。

“儒表法里”即在表面上承认多元共同体权威（同等尊崇皇权、族权、父权、绅权等等）而实际上独尊一元化的大共同体，讲的是性善论信的是性恶论，口头的伦理中心主义实际的权力中心主义，表面上是吏的儒化而实质上是儒的吏化。在社会组织上，则是表面上崇尚大家族而实际效果类似“民有二男不分异者倍其赋”。

由隋至宋臻于完善的科举制是这一时期“儒表法里”的一大制度创新。从科举考试的内容看，它似乎有明显的儒家色彩，然而朱熹这样的大儒却对此制十分不满。其实这一制度本身应当说主要是法家传统的体现。事实上，更能体现儒家性善论与宗法伦理的选官制度应当是有点贵族政治色彩的、由道德偶像式的地方元老举荐“孝廉”、“贤良方正”为官的案举之制——明儒黄宗羲正是主张用这类制度取代科举的。科场的严密防范以人性恶为前提，而识者已指出：设计巧妙的八股程式与其说是道德考试不如说是智力测验。唐太宗的名言“天下英雄（不是天下贤良！）入吾彀中”更说明这一制度的目的在于大一统国家通过“不知亲疏远近贵贱美恶，一以度量断之”的法家原则（《管子·任法》）把能人（而非贤人）垄断于掌握之中，它与一以耕战之功利择吏的秦法主要是所测之能不同而已。实际上由察举、门阀之制向科考之制的演变在某种程度上是对由周之世卿世禄到秦之军功爵制度的一种复制。儒家贵族政治被废弃并代之以“冷冰冰的”科场角逐，无疑是极权国家权威对宗法权威、“法术势”对温情主义占优势的结果。

近年来以科举制类比现代文官制度之风甚盛，其实这就像村社传统欠缺时的“私有制”在大共同体本位条件下成为一种“伪现代化”一样，贵族政治传统欠缺时的科举制在大共同体本位下也是“伪现代”性的。正如识者所云：科举官僚制的发展与其归之为社会上公共事务增多和分工发展的结果，倒不如更直接地理解为专制统治越益过度或无谓地分割官僚权任，又要保证一种更为集中的一元化控制秩序的产物。……这就是我国的近代化过程所以始终无法将它嫁接到共和体制上，及其所以在近代与帝制同归于尽的很大一部分原因（楼劲、刘光华，1992，

^① 当然从学术史角度人们会把魏晋玄学前后看作儒学危机、黄老复兴、释道争雄的时代，但社会史的角度看自然不同。

p.3)。通过科举制实现了表面上吏的儒化和实质上儒的吏化。近人常把科举制下的乡绅视为社区自治的体现者。实际上科举制以前的地方贵族倒庶几有点自治色彩,后来的乡绅更谈不上。

这一时期的法律体系仍然保持魏晋以来的礼法合一性质。但维持小共同体的、宗法式的内容逐渐虚化,而维护大共同体的、一元化的内容逐渐实化。成文法形实分离的趋势,从宋律对唐律中过时和无意义的内容(如关于均田制与租庸调方面的内容)也全盘照抄即可见一般。一些维护大家族、宗族制的律文,如“诸祖父母、父母在而子孙别籍异财者徙三年”、“民四十以上无子方听纳妾”等等,与现实已相去甚远。如果相信律文,中国应当是个典型的大家族社会,但实际上中西人口史、家庭史的资料表明:这一时期中国人的平均家庭规模小于西方,更重要的是如前所说,家庭之上的小共同体纽带更比西方松散。然而如明初朱元璋的《大诰》等文献所显示的那样,那些维护皇权、维护大共同体一元化的律条,却不但名实相符,而且还有法外加酷、越律用刑的发展趋势。

汉以后历代统治者改宗儒学后,弘扬礼教,褒奖大家族,“大共同体”与“小共同体”的关系比秦较为和谐。然而实际上法家传统一直存在,由汉到清的统治精神(除了前述魏晋以后一个时期外)仍然是“大共同体本位”的,而不是小共同体本位、更不是个人本位的。像古希腊的德莫、古罗马的父权制大家族、中世纪西欧的村社、行会、教区、俄罗斯的米尔等等这类含有自治因素的“非国家”社群所享有的地位,在传统中国很难想象。北宋是我国历史上一个较为宽松的时代,朝廷对民间共同体还是盯得很紧,即使是由政府号召成立的也不例外。元年间朝廷号召团结乡兵,苏轼就这样指出了两种乡兵类型:“陕西河东弓箭手,官给良田,以备甲马。今河朔沿边弓箭社,皆是人户祖业田产,官无丝毫之损”。如此看来,河朔弓箭社不是比陕西弓箭手更可取么?但恰恰相反。因为陕西乡兵完全由有司严密控制,从队、将直到提举司形成了严格的科层组织,虽不领饷,却完全是官办团体。而河朔弓箭社却具有太浓的民间色彩:“百姓自相团结为弓箭社,不论家业高下,户出一人。又自相推择家资武艺众所服者为社头、社副、录事,谓之头目”,“私立赏罚,严于官府”。这就足以使人害怕:“弓箭社一切兵器,民皆自藏于家,不几于借寇哉?”^①

责任编辑:罗红光

^① 《宋史·兵志四·乡兵》。