

# 中国乡村社会控制的变迁

钟 年

社会控制是通过社会力量使人们遵从社会规范、维持社会秩序的过程。本文对中国乡村社会控制的历史变迁进行了探索,逐项评说了乡遂制、保甲制、宗法制、乡约制等传统的社会控制制度,分析研究了礼与法在乡村社会控制中的作用,指出礼法并施、各用其长是中国乡村数千年社会控制实践中形成的行之有效的控制手段,并认为这种有中国特色的控制手段对我们构想今后的乡村社会控制制度极具参考价值。

作者:钟年,男,1961年生,湖北大学中国文化史研究所助理研究员。

社会控制(*social control*)是随着人类社会的发展而逐步建立起来的,在从猿向人转变之初是无此制度的。古籍中对人类社会的初始阶段作了生动的描述:“昔太古尝无君矣,其民聚生群处,知母知父,无亲戚兄弟夫妻男女之别,无上下长幼之道,无进退揖让之礼,……”(《吕氏春秋·恃君览》),或说“长幼侪居,不君不臣;男女杂游,不媒不娉”(《列子·汤问》),可见那时的人类尚处于一种散漫无拘的自由状态。

但是,既然群处,就必会发生群中个体间的互动,互动而无规则,社会生活就无法维持,尤其是人口增长而致群的规模越来越大之时。这一点,不独人类为然,动物亦是如此。营群居生活的动物如蚂蚁、蜜蜂等,均可见到等级森严、分工明确的喀斯特制(*caste*);在更高等的动物中,其群体生活规则的完备,更为人类所始料不及。以珍·古多尔为代表的一批学者对野生灵长类动物的长年观察研究,为我们提供了这方面十分有价值的材料。<sup>①</sup>不过,动物的群体规则只是出于本能,还称不上社会控制。

至于在人类社会社会中社会控制制度是如何发生的,柳宗元在其《封建论》中提出了自己的意见:“彼其初与万物皆生,草本榛榛,鹿豕环狃,人不能搏噬,而且无毛羽,莫克自奉自卫。苟卿有言,必有将假物以为用者也。夫假物者必争,争而不可已,必就其能断曲直者而听命焉。其智而明者,所伏必众。告之以直而不改,必痛之而后畏,由是君长刑政生焉。故近者聚而为群。”《白虎通》则解释道:“君,群也。群下之所归心也。”

我们现在已经知道,人类这种刚发生“君长刑政”的群居生活即所谓氏族制度。上世纪末古典进化论者的研究成果使我们得窥古代氏族生活的部分风貌,摩尔根的《古代社会》一书对此

<sup>①</sup> 参见[英]珍·古多尔:《黑猩猩在召唤》(中译本),科学出版社1981年版;郑开琪、魏敦庸编:《猿猴社会》,知识出版社1982年版。

探讨尤详。在氏族制度中,有许多是直接关系到社会控制的内容。如氏族要共同推举自己的首领(酋长);氏族成员间不得通婚(氏族外婚制);同氏族的人必须互相帮助、保护,特别是在受到他族人欺侮时,要群起复仇;财产归氏族全体成员共有,死者的财产必须留在氏族内;甚至氏族各个成员的名字,也须表示其氏族归属。<sup>①</sup>

用这种眼光去看中国古史,许多学者认为氏族在我国古代是普遍存在的,如岑家梧先生指出:“古代所说‘九黎’、‘三苗’,《尚书·尧典》中所谓‘以亲九族,九族既睦,平章百姓,百姓昭明,协和万邦’中的‘九族’,‘百姓’,‘万邦’,可能都是氏族。”<sup>②</sup>而处在汉族周围的我国各少数民族中,至今犹可见到氏族制的遗迹。

城市的出现与发展不过是四五千年来的事情,在此之前,人们所生活的区域都是我们所称的“乡”,因此,上述氏族制中的社会控制之法,实即上古乡村所实际发生的社会控制。

## 二

在文字记载中,周代的乡遂制已经是十分完备的乡村社会控制制度。周是渭水中游黄土高原上的一个古老部落,周室之兴基于农业,其始祖弃被后世尊为农神。《书·吕刑》曰:“稷降播种,农殖嘉谷。”《诗·大雅·生民》中也有对周人先祖种植技艺之精的歌颂。

农业既为周室之根本,他们对乡村社区的精心组织也就不足为奇了。“乡遂者,直隶于天子而行自治之制之区域也。王城为中央政府,王城之外郊甸之地,即自治之地方。”<sup>③</sup>乡遂制具体情形,在《周礼》中有详细记载。《周礼·大司徒》曰:“令五家为比,使之相保;五比为闾,使之相受;四闾为族,使之相葬;五族为党,使之相教;五党为州,使之相矜;五州为乡,使之相宾。”这里最根本的是相保。所谓相保,即“互保此五家无奸宄”<sup>④</sup>。这是在“国”的制度,在“野”则为遂制。《周礼·遂人》曰:“五家为邻,五邻为里,四里为鄩,五鄩为鄙,五鄙为县,五县为遂。”其法与乡制同。每一等级之组织,均有专人负责,在乡制中,分别称为比长、闾胥、族师、党正、州长、乡大夫,在遂制中分别称为邻长、里宰、鄩长、鄙师、县正、遂大夫。他们各有专职,如乡大夫“各掌其乡之政教禁令。正月之吉,受教法于司徒,退而颁之于其乡吏,使各以教其所治,以孝其德行,察其道艺”(《周礼·乡大夫》)。

在乡遂制度中,社会控制之规则已至极轨。如对所属之人口及财产,均不时作详尽调查,《周礼》中有多处记载,如“(闾胥)以岁时各数其闾之众寡,辨其施舍”;“(里宰)掌比其邑之众寡,与其六畜、兵器”;“(遂大夫)以岁时稽其夫家之众寡六畜田野,辨其可任者,与其可施舍者”。人口及财物的调查,本就是为更好实行社会控制做准备,《周礼》中也透露出了这方面的信息:“考其德行道艺,而兴贤者能者”、“察其蠹恶而诛赏”。又各级官员对其属民有教导之责。有法制教育:“(州长)正月之吉,各属其州之民而读法,以考其德行道艺而劝之,以纠其过恶而戒之。若以岁时祭祀州社,则属其民而读法,亦如是。”(《周礼·州长》)有技术教育:“(遂大夫)掌其遂之政令,以教稼穡。”(《周礼·遂大夫》)至于行役、赋贡之征敛,自然也是各级官员应尽之责。

① 参见[美]亨·摩尔根:《古代社会》(中译本),商务印书馆1983年版,第61—85页。

② 岑家梧:《中国原始社会史稿》,民族出版社1984年版,第35页。

③ 柳诒徵:《中国文化史》上册,中国大百科全书出版社1986年版,第131页。

④ 尚秉和:《历代社会风俗事物考》,岳麓书社1991年版,第169页。

依《周礼》所载之乡遂制度看,彼时乡村社区,已处在政府的严密控制之下,平民百姓的一举一动,皆难逃统治者的耳目。这是一张无形的大网,正如《管子·禁藏》所称:“夫善牧民者非以城郭也,辅之以什,司之以伍,伍无非其人,人无非其里,里无非其家,故奔亡者无所匿,迁徙者无所容,不求而约,不召而来,故民无流亡之意,吏无备追之忧。”

通观《周礼》中所载之乡遂制,毕竟太过完备整齐,固然可用以作为中华文化早熟的一个证据,便也使人怀疑其贯彻执行的可能性。金景芳先生指出,《周礼》作者虽“得见西周王室档案,故讲古制极为纤悉具体,但其中也增入作者自己的设想”<sup>①</sup>,如“九畿”、“九服”之说,便与《尚书》、《国语》等书所载不合。因此,乡遂制中是否渗入作者的理想,也大可怀疑,我们实难将《周礼》中所述均认为是历史上之实事。

### 三

在中国的广大乡村,确实可考并延续两千年而在本世纪上半叶尚可见到的社会控制制度是保甲制。此制在不同时期有着不同的名称,实质却无大异。在保甲制中,不仅有自上而下的垂直控制,更以株连的方式迫使平民百姓相互间实施水平的监视。我们只要看看宋朝的话本,当出了“杀人公事”,为追嫌疑犯,“脚不点地”、“赶得汗流气喘,衣服拽开”的“却是两家邻舍”,便可见此法的残酷了。(《京本通俗小说·错斩崔宁》)

保甲制的原头可追溯到商鞅在秦所推行的新法——什伍连坐法。此法“令民为什伍,而相牧司连坐。不告奸者腰斩,告奸者与斩敌首同赏,匿奸者与降敌同罚”(《史记·商君列传》)。商鞅的新法,由于其可靠的信誉及得力的措施,在当时的秦国得到了彻底的贯彻。诚如《战国策·秦策》所言:“今秦妇人婴儿,皆言商君之法。”可见其深入人心。而商鞅本人,在孝公死后,遭惠王追捕,逃亡途中“欲舍客舍”,舍人以“商君之法,舍人无验者坐之”为由相拒,亦是新法厉行之明证。(《史记·商君列传》)

中国统一后,秦汉乡村所实行的社会控制制度是乡亭里制,《汉书·百官公卿表》曰:大率十里一亭,亭有长。十亭一乡,乡有三老、有秩、啬夫、游徼。三老掌教化,啬夫职听讼、收赋税,游徼循禁贼盗。这里掌教化的是三老,其所施行的是思想控制,啬夫、游徼们则负责实际可见的行为控制。

到魏晋南北朝之时,出现了“三长制”,即以五家为一邻,立邻长;五邻为一里,立里长;五里为一党,立党长。三长制之设立,目的在均赋税、平徭役,并兼教化、兴学等功能,所行之职皆关社会控制。可注意者,三长制有明显模仿《周礼》乡遂制的痕迹,《魏书·食货志》即曰:“邻里乡党之制,所由来久,欲使风教易周,家至日见。以大督小,从近及远,如身之使手。”

隋唐时期,又有“邻保”之制度:“百户为里,五里为乡,两京及州县之郭内分为坊,郊外为村。里及坊村皆有正,以司督察。四家为邻,五邻为保,保有长,以相禁约。”(《旧唐书·职官志》)此制要旨是使民众互相督察、互相禁约,这与商鞅的“什伍连坐法”的精神是一致的。《唐律·斗讼》就规定邻保之内对诸如强盗杀人之事有告发之责,否则“杖六十”。《唐律·捕亡》亦规定邻里遇杀人放火诸事如不相互救助将受处罚。邻保之上的里在城郭为坊,郊外为村,里有里正,其职“掌按比户口课植农桑,检察非违,催驱赋役”(《通典·食货》),也无非对乡民的控制。

<sup>①</sup> 《经书浅谈》,中华书局1984年版,第46页。

保甲之名,首见于宋,为王安石所行新法之一。按照宁三年颁行的《畿县保甲条例》的规定,各地农村住户,不论主户客户,均立保甲,其法:“十家为保,有保长;五十家为大保,有大保长;十大保为都保,有都保正、副。……每一大保,夜轮五人警盗,凡告捕所获,以赏格从事。同保犯强盗杀人,强奸略人,传习妖教,造蓄蛊毒,知而不告,依律伍保法。”(《宋史纪事本末》卷三〇)而王安石组织保甲的重要目的“是建立严密的治安网,把各地人民按照保甲编制起来,以便稳定封建秩序”<sup>①</sup>。

保甲法是直接师承商鞅的“什伍连坐法”的,这一点连王安石的反对者也看出来。他们指出,王安石“尚法令则称商鞅”(《宋史纪事本末》卷三〇),“其新法皆商君之法”<sup>②</sup>。

元代的乡村组织多半沿袭宋制,所特殊者,是设立了“社”的组织。《元史·食货志》载:“县邑所属村疃,凡五十家立一社,择高年晓农事者一人为之长。增至百家者,别设长一员;不及五十家,与近村合为一社。”社立社长,“以教督农民为事。凡种田者,立牌概于侧,书某社某人于其上,社长以时点视劝诫。不率教者,籍其姓名,以授提点官责之。其有不敬父兄及凶恶者亦然,仍大书其所犯于门,俟其改过自新,乃毁。如终岁不改,罚其代充本社夫役”(《元史·食货志》)。真可谓先礼后刑,用心周悉。

明太祖统一天下后,又在前代基础上设里甲制,“其法以一百一十户为里。一里中,推丁粮多者十人为之长,余百户为十甲,甲凡十人,岁役里长一人,甲首十人,管摄一里之事”(《明太祖实录》卷一三五)。里甲设立之初,其目的在“命天下郡县编赋役黄册”(《明太祖实录》卷一三五)。后在实行中,里长、甲首的职责渐增,其社会控制的功能亦愈显。

满人入关,为加强统治,参照宋明之制,在乡村设立牌甲和里甲两种制度。其里甲制与明代全同,牌甲制则是仿照宋代之保甲。《清史稿·食货一》载:“世祖入关,有编置户口牌甲之令。其法,州县城乡十户立一牌长,十牌立一甲长,十甲立一保长。”甲的功能仍是社会控制:“凡甲内有盗窃、邪教、赌博、赌具、窝逃、奸拐、私铸、私销、私盐、踩麴、贩卖硝磺,并私立各色敛财聚会等事,及面生可疑之徒,责令专司查报。”(《清史稿·食货一》)

保甲制一直到本世纪上半叶国民党执政时仍在断断续续地实行。30年代费孝通先生在江苏农村做社会调查时正遇到保甲制的恢复,“按此制度,每十户为一甲,每十甲为一保。……还实施了在同一个保甲之内,人与人互相担保的制度,使人们可以互相检查”<sup>③</sup>。

中国历代乡村所实行的保甲制,是一种地缘性的社会控制制度。若从控制的效果看,实可算是地缘性控制中最为严密的一种。所以自其产生后的两千余年里,一直是历代统治者乐于采用的控制手段。

#### 四

人类社会组织的构成,随着历史的发展,依次由血缘而地缘而业缘发生着变动。但是,“汉文化独特的格局和传统,自有复杂的生成机制,而其中关键之一,是氏族制解体不充分,血缘纽带在几千年的古史(乃至近代史)中一直纠缠不休,社会制度和组织发生过种种变迁,但由氏族

① 邓广铭:《辽宋西夏金史》,中国大百科全书出版社1988年版,第39页。

② [宋]魏了翁:《周礼折衷》。

③ 费孝通:《江村经济》,江苏人民出版社1986年版,第78—79页。

社会遗留下来的,以父家长为中心、以嫡长子继承制为基本原则的宗法制的家庭、家族却延续数千年之久,构成社会的基础单位”<sup>①</sup>。故钱穆先生认为中国社会与西方社会不同,应称之为“宗法社会,氏族社会,或四民社会”<sup>②</sup>,而“中国为宗法社会氏族社会,实历三四千年而未变”<sup>③</sup>。

村落作为乡村社区的基本聚落形式本是一种地缘的组合,可在中华大地从南至北、由东徂西的广大区域里,处处可见如张家村、王家村、李家庄、赵家墩、刘家台之类的单姓村落,在此,血缘和地缘牢牢地扭结到了一起。闽西的客家,更筑起以家族为单位的封闭式土堡土楼,将这种血缘与地缘合一的形式推向了高峰。“家族这社群包含着地域的涵义,村落这个概念可以说是多余的。”<sup>④</sup> 血缘与地缘重合,对家族的控制往往就成了对村落控制的同义语。

考察中国乡村社会控制制度的变迁,不可不注意宋朝,因为“宋代在物质文明和精神文明所达到的高度,在中国整个封建社会历史时期之内,可以说是空前的”<sup>⑤</sup>。上文已提及,保甲之名便是宋人创用,而在乡间,此时更引人注目的是大量自发组成的父系血缘宗族共同体的涌现。宋代宗族共同体的普遍出现,使得中国乡村社会控制制度为之一变,一般乡民,除了身受保甲式的地缘性网络控制外,同时也陷于宗族式的血缘性网络包围之中。

宗法制在中华文化传统中历史悠久,《礼记·大传》对此制有系统叙述。宗法制度的主要内容有三:一曰嫡长子继承制,二曰分封制,三曰严格的宗庙祭祀制度。<sup>⑥</sup>然从《礼记》及史籍记载看,周代宗法的施行范围主要在大夫、士的阶层,我们或可称之为统治阶级或上层的宗法制。而宋代所勃兴的宗法制,在施行范围上与周代有根本的不同,它更多地表现出下层的民间的特性,因此,几乎居住在乡间的每个平民百姓,都无一例外地被划归到各个宗族共同体之中。

宗族作为社会组织实体一经成立,就行使其社会控制之职,这可以从形成文字的宗规、族约中反映出来。如明万历年刊本《长沙檀山陈氏族约》就有四纲领、二十六细目——

1. 尊君:祝圣寿、宣圣谕、讲礼法、急赋役;
2. 祀神:礼先师、处里社、谨乡仇、秩乡厉;
3. 崇祖:修族谱、建祠堂、重墓所、秩义社、立宗子、绵嗣续、保遗业;
4. 睦族:定行次、遵约法、肃家箴、实义仓、处家塾、助农工、养士气、扶老弱、恤忧患、戒豪悍、严盗防。<sup>⑦</sup>

各细目之中包含了从思想到行为的诸种内容,让人可以很明显地体会到社会控制的意味。

宗法之制源于礼,但其实际施行却在礼的脉脉温情下夹杂着血腥气息,由此显现出作为中国封建社会四大绳索之一的族权的严厉。到过孔府的人,多半会对陈列堂上的“家法”留下深刻印象。宗族对违反规约者,轻则罚谷罚款,重则责打、逐黜族籍。宋代陆氏家族,“子弟有过,家长会众子弟责而训之,不改,则搯之;终不改,度不可容,则言之官府,屏之远方焉”(《宋史·陆九韶传》)。到本世纪20年代的湖南乡间,还可看到“祠堂里‘打屁股’、‘沉潭’、‘活埋’等残酷的肉刑和死刑”<sup>⑧</sup>。

① 冯天喻:《中国文化史断想》,华中理工大学出版社1989年版,第34页。

② 钱穆:《现代中国学术论衡》,岳麓书社1986年版,第211页。

③ 钱穆:《现代中国学术论衡》,岳麓书社1986年版,第212页。

④ 费孝通:《乡土中国》,三联书店1985年版,第72页。

⑤ 邓广铭主编:《辽宋西夏金史》,中国大百科全书出版社1988年版,第105页。

⑥ 冯天喻等:《中华文化史》,上海人民出版社1990年版,第196—199页。

⑦ 转引自史凤仪:《中国古代婚姻与家庭》,湖北人民出版社1987年版,第218—219页。

⑧ 毛泽东:《湖南农民运动考察报告》,《毛泽东选集》第一卷,第31页。

宗法制度的普及,使“保甲为经,宗族为纬”的控制网络得以完备,统治阶级自然喜从中来。如宋太宗在出行中亲自接见宗族长,以示关顾,<sup>①</sup>宋王朝对有关宗族给予“诏岁货米千斛”(《宋史·许祚传》)之类的优宠。历代政府并给予宗族领袖以种种特权,如清朝最高统治者规定尊长族人“训诫子弟,治以家法,至于身死,亦……不当按律拟以抵偿”(《雍正朝起居注》五年五月初十日条)。

对普及民间的宗法制度,封建社会的理论家也表现出极大的热情。早在北宋,著名理学家张载就大声疾呼:“管摄天下人心,收宗族,厚风俗,使人不忘本,须是明谱系世族与立宗子法。宗法不立,则人不知统系来处,古人亦鲜有不知来处者。宗子法废,后世尚谱牒,犹有遗风。谱牒又废,人家不知来处,无百年之家,骨肉无统,虽至亲恩已薄。”(《张子全书》卷四《宗法》)朱熹对此社会现象则力证其理论上的合理性,如他曾表彰洪氏宗族:“洪门义氏,累世义居,……此天性人心,不易之理。”(《朱文公集》卷九九《知南康榜文》)

由于统治者的提倡,早年滥觞于王室的宗法制度,自宋以后在民间得到日益巩固。仅以近代文献为例,就可见乡村宗族之盛。如《民国福建通志》卷二一引《乾隆邵武府志》:“乡村多聚族而居,建立宗祠,岁时醮集,风犹近古。”《同治苏州府志》卷三引《县区志》:“兄弟析烟,亦不远徙,祖宗庐墓,永以为依,故一村之中,同姓者至数十家或数百家,往往以姓名其村巷焉。”《光绪石埭桂氏宗谱》卷一载:“每逾一岭,进一溪,其中烟火万家,鸡犬相闻者,皆巨族大家之所以居也。一族所聚,动辄数百或数十里,即在城中者亦各占一区,无异姓杂处。以故千百年犹一日之亲,千百世犹一父之子。”

政府之鼓励宗法自治,甚至承认宗族的自主裁判权,究其原委,在于宗法族约与国家法律的根本利益是一致的。儒家学说将“齐家”与“治国”视为一事,“宗规与国法相辅为用,族权与政权联合统治,乃是中国封建社会法制的的一个重要特点”<sup>②</sup>。程颐说得明白:“若宗子法立,则人知遵祖重本,人既重本,则朝廷之势自尊。”<sup>③</sup>

从表面上看,宗法制度与保甲制度有异:后者是统治者刻意设立,前者乃民间自发组成。但前已述及,统治者对宗法制曾给予许多正面的鼓励,此外,历代政权还通过国家法律的形式将同族中人捆绑在一起,这就是与保甲的连坐具有同样性质的族刑。从《史记·秦本纪》中的“法初有三族之罪”、《汉书·刑法志》的“秦用商鞅连坐之法,造三夷之诛”一直到《魏书》中的“房门之诛”和唐宋以后法典中的“缘坐”,皆是这种族内一人犯罪,余皆株连的残酷刑法。于是乎,同族中人,也象在保甲中一般,不得不互监视、相约束了。

这样,自宋以来普及乡间的宗法制度,便成为保甲制度的强助,共同构织了乡村社会控制的天罗地网。且以近代武昌东乡为例,即可略见二者默契配合之一斑:“东乡分二里,里以下有村正、族正,族支出为房长。族正、房长,协助村正者也。同宗者虽远家千里,族正皆有管理之责。任其事者年有更代。民有争执之事,先经本系族正、房长暨村正与村之贤德者平之;不果,巨绅里保再平之,而后上达。”<sup>④</sup>而宗法制度,缘于礼,重血缘,似乎更适合中国的国情,因此其社会控制的功能更显著。乾隆时江西巡抚陈宏谋即称:“族房之长,奉有官法,以纠察族内子弟。名

① [宋]王德臣:《麴史》卷中。

② 史凤仪:《中国古代婚姻与家庭》,湖北人民出版社1987年版,第221页。

③ [明]邱睿:《朱子家礼》卷一,《通礼杂录·祠堂》。

④ 胡朴安:《中华全国风俗志》下编,河北人民出版社1986年版,第314页。

分既一定,休戚原自关,比之异姓之乡约保甲,自然便于觉察,易于约束。”<sup>①</sup>

## 五

社会控制是“通过社会力量使人们遵从社会规范,维持社会秩序的过程”,它“既指整个社会、或社会中的群体、组织对其成员行为指导、约束或制裁,也指社会成员间的相互影响、相互监督、相互批评”。<sup>②</sup>

生活在现代社会中的人们,一提起社会控制,所想到的就是法律。其实,无论从纵向的历史记载看,还是从横向的民族志材料看,“法律并不是效力最高的控制工具。说服性的控制工具,如暗示、模仿、批评、报酬、赞许、反应等,往往比法律有较高的功效”<sup>③</sup>。这层道理,孔子在两千多年前就已说出:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”(《论语·为政》)

由此导致了“法”与“礼”的对垒。“二者的区别……在形式上,‘法’不仅要求成文公布,而且将宗法仪式、仁义礼智、风俗习惯对个人的言论等排除在外,从而有别于‘礼’。”<sup>④</sup>从更深一层比较,人之于法是被动的遵从,人之于礼则是主动的实践。

法家是重法轻礼的。《管子·任法篇》曰:“君臣上下贵贱皆从法,此谓大治。”《韩非子·有度篇》曰:“矫上之失,诘下之邪,治乱决缪,绌羨齐非,一民之轨,莫如法;属官威民,退淫殆,止诈伪,莫如刑。”这是以刑法为社会控制的最佳选择。

儒家是看重礼的,并认为礼可代替法。《礼记·曲礼》曰:“夫礼者,所以定亲疏,决嫌疑,别同异,明是非也。……道德仁义,非礼不成;教训正俗,非礼不备;分争辩讼,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,莅官行法,非礼不诚不庄。”其余如“安上治民,莫善于礼”(《孝经》)、“凡治人之道,莫急于礼”(《礼记·祭统》)、“为政先礼,礼者政之本欤”(《礼记·中庸》)、“礼者,政之挽也;为政不以礼,政不行矣”(《荀子·礼论》),在儒家文献中比比皆是。被称为“最后一个儒家”的梁漱溟先生在本世纪70年代写成的《人心与人生》一书中,也是依此来设计未来世界大同境界的:“有礼俗而无法律,因为只有社会而无国家了。这亦就是没有强制性的约束加于人,而人们自有其社会组织秩序。此组织秩序有成文的,有不成文的,一切出于舆情,来自群众。旧日的刑赏于此无所用之,而只有舆论的赞许、鼓励或者制裁。”<sup>⑤</sup>

在中国历史上,对礼的重视也确实达到了一个相当的高度。以杜佑所撰《通典》一书为例,在《食货》、《选举》、《职官》、《礼》、《乐》、《兵刑》、《州郡》、《边防》八典中,《礼》的篇幅独占半壁。很多学者都指出了中国社会“礼”的特色,如费孝通先生便说:“从基层上看去,中国社会是乡土性的”<sup>⑥</sup>,而“乡土社会是‘礼治’的社会”<sup>⑦</sup>。

在前述中国乡村的社会控制中,保甲制度主要是由法而生的,宗法制度主要是由礼而生

① 陈宏谋:《选举族正族约檄》,《清朝经世文编》卷五八。

② 费孝通主编:《社会学概论》,天津人民出版社1984年版,第181页。

③ 《云五社会科学大辞典·社会学》,台湾商务印书馆1971年版,第98页。

④ 段秋关:《中国古代法律及法律观略析》,《中国社会科学》1989年第5期。

⑤ 梁漱溟:《人心与人生》,学林出版社1984年版,第247页。

⑥ 费孝通:《乡土中国》,三联书店1985年版,第1页。

⑦ 费孝通:《乡土中国》,三联书店1985年版,第49-50页。

的。除此之外,在行保甲、复宗法的宋代,又出现了“乡约”这样新生的社会控制手段。乡约之制,发轫于宋神宗时关中之《吕氏乡约》。《宋元学案·吕范诸儒学案》载:“吕大钧,字和叔,于横渠为同年友,心悦而好之,遂执弟子礼,于是学者靡然知所趋向。横渠之教,以礼为先。先生条为乡约,关中风俗,为之一变。”乡约要求:“凡同约者,德业相劝,过失相规,礼俗相交,患难相恤,有善则书于籍,有过若违约者亦书之,三犯而行罚,不悛者绝之。”(《宋史·吕大防传》)由乡约法所聚合起的社会组织,是一种强调传统伦理的地缘性互助团体,大体益于地方治安。南宋朱熹对此制大加称许,此后的明代尤其是清代的统治者曾多次颁布“圣谕”,普及推广此制于广大乡村。

直至民国初年,尚有若干地区,用乡约之旧制,更以新式内容。如山西之村本政治:“某某村公议禁约如下:不准贩卖金丹洋烟,不准吸食金丹洋烟,不准聚赌窝娼,不准打架斗殴,不准游手好闲,不准忤逆不孝,不准儿童无故失学,不偷窃田禾,不准毁坏树木,不准挑唆词讼,不准缠足,不准放牧牛羊,不准侵占别人财产。”<sup>①</sup>上述条约,无一不是社会控制。还有采访村仁化之法,其“仁化之标准:亲慈、子孝、兄爱、弟敬、夫义、妻贤、友信、邻睦。上之八项标准,派员往各县调查,据实报告,择优褒扬,并专刊于报,名曰《村话》”<sup>②</sup>,这完全是将儒家所推崇的礼拿来规范乡民实际的行为,可谓礼治之极致。

在我国各少数民族中,广大乡村也有类似乡约的控制制度。较著名的如瑶族的石碑制,至迟在明代已出现。瑶族村民们为解决纠纷、平息争端,推举出有威信的头人,制订公认的行为准则,勒之木石,即为石碑律。各个石碑的具体条文并不完全一律,但概括起来无非以下几方面:“1. 阐明订阅石碑的目的是维护社会秩序。2. 保护私人财产。3. 保护生产。4. 保障人身安全。5. 保护入山公平买卖的行商小贩。6. 防匪盗。7. 维护山主的权力。”<sup>③</sup>其余如苗族的“议榔”,布依、侗、水等族的“合款”,海南岛黎族的“峒”,台湾高山族的“社”等,均是与乡约类似的社会控制制度。

我们知道,社会控制可分为外在化控制(*external control*)和内在化控制(*internal control*),法制属于前者,礼治属于后者。中国儒家的理想,当然是走内在化控制的路子。孔子曾告诉颜渊:“为仁由己,而由人乎哉?”(《论语·颜渊》)费孝通先生在谈中国社会的乡土性时说:“在一个熟悉的社会中,我们会得到从心所欲而不逾矩的自由。这和法律所保障的自由不同。规矩不是法律,规矩是‘习’出来的礼俗。从俗即是从心。”<sup>④</sup>

在一些小而孤立的乡村社区中,礼治的方式确可收到实效,并且礼这种人们熟悉的社会控制方式较之外加的异己的法治方式,更易为人们接受。王同惠女士介绍了30年代实行石碑制的瑶民对外加法治的态度:“自从民国十九年广西省政府颁布了各县苗瑶户编制通则之后,花篮瑶不久就受编了。每村都有一个由政府名义委任的村长。幸亏名义上的村长虽有名义,仍没有什么权力来利用这名义。在‘户编制度’之外,仍有‘头目制度’;名义村长之外,仍有实际村长。而一切村务的运行,仍靠着他们原有的头目制度。”<sup>⑤</sup>

① 转引自柳诒徵:《中国文化史》下册,中国大百科全书出版社1988年版,第842页。

② 转引自柳诒徵:《中国文化史》下册,中国大百科全书出版社1988年版,第842页。

③ 胡起望等:《盘村瑶族》,民族出版社1983年版,第116页。

④ 费孝通:《乡土中国》,三联书店1985年版,第5页。

⑤ 王同惠:《花篮瑶社会组织》,商务印书馆1936年版,第39页。



不过,随着社会的发展,孤立封闭的局面必然逐步打破,而礼“空为仪式者,令不必行”<sup>①</sup>。是故“宋朝以后,礼的调整作用总的看起来呈下降的趋势。统治阶级面对日益尖锐的阶级矛盾、民族矛盾,不得不由重礼而改为重刑了”<sup>②</sup>。礼与法的这种易位,其实是社会变迁所必然遭遇到的现实,因为“陌生人所组成的现代社会是无法用乡土社会的习俗来应付的。”<sup>③</sup>

## 六

在中国历代乡村控制方式的选择中,对礼的推崇大大超过了对法的呼唤。在理想型(*ideal-type*)的“乡土社会中,法律是无从发生的”,因为每个人都生于斯、死于斯,大家长年累月处在一个面对面的小群体中,“每个孩子都是在人家眼中看着长大的,在孩子眼里周围的人也是从小就看惯的”。<sup>④</sup> 这样的社会里,个人自然重视旁人对自己行为的评价,自然要讲礼,连盗贼也为留下最后一块生活的落脚地而奉行“不吃窝边草”的准则。孔子是雄辩的,可“孔子于乡党,恂恂如也,似不能言者”(《论语·乡党》)。因为在他看来,为“士”的一个重要标准,就是“宗族称孝,乡党称弟”(《论语·子路》)。要做到这一点,行为就需小心翼翼,符合礼俗。

然而,舆论上礼的优势,并不等于在实际社会生活中礼可以完全取代法。宗法制和乡约制皆源于礼,礼的施行要求全民普遍的自觉。《礼记·礼运》载:“孔子曰:大道之行也,天下为公。选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子,……货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身,不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭,是谓大同。”但这一状态起码从目前看是从未达到过的。礼发生于孤立稳定的环境,可“鸡犬之声相闻,老死不相往来”的小社区,在老子的时代就已经是无由寻觅的昔日黄花。是故宗法制度、乡约制度,亦必配备相应的制裁手段,否则决难实施。连僻处深山、民风淳朴的瑶民,也要在其石碑制中附加罚款、没收家产、炮打、死刑、株连诸种刑法。<sup>⑤</sup> 可见中国的礼治,并没有圣人们设想的那么易行,礼作为一种理想的规范而存在,维系它的力量依然要借助法,所谓“德礼为政教之本,刑罚为政教之用”(〔唐〕长孙无忌:《唐律疏议》卷一)是也。

前文已说过保甲制有对礼的借重,而宗法乡约之制同样有对法的依赖。礼与法二者,在中国乡村社会控制中,名虽对立,实可相通。这或许就是中庸,是“执其两端,用其中于民”(《礼记·中庸》)。后世儒生也看出圣人的大同境界难以兑现,遂有“德刑并用,常典也”<sup>⑥</sup> 的说法。董仲舒明确提出“阳为德,阴为刑”(《汉书·董仲舒传》)的理论,虽重礼,却已给法留下了相应的地位。两汉以来历代统治者的“阳儒阴法”政策,实即礼法并施、各用其长。这就是中国乡村社会控制所走过的道路,大概可以称之为中国特色吧。

今天,我们的社会正快步向现代化迈进,封闭孤立的状态将不复存在,健全与完善法律制度,已成为我们的当务之急。但是,中国社会毕竟有几千年礼的积淀,广大乡村尤其如此,社会控制制度的改革,必须考虑这种国情,否则“单把法律和法庭推行下乡,结果法治秩序的益处未

① 《章太炎全集》(四),上海人民出版社1985年版,第77页。

② 张晋藩:《再论中华法系的若干问题》,《中国政法大学学报》1984年第2期。

③ 费孝通:《乡土中国》,三联书店1985年版,第7页。

④ 费孝通:《乡土中国》,三联书店1985年版,第5页。

⑤ 胡起望等:《盘村瑶族》,民族出版社1983年版,第117页。

⑥ 〔汉〕荀悦:《申鉴》卷二《时事》。

得,而破坏礼治秩序的弊病却已先发生了”<sup>①</sup>。

考虑国情、利用传统的探索已在进行。近几年中,我国广大乡村由政府与村民联合制订的村规民约,正在不同程度地发挥着作用,甚至在边远的少数民族地区,村村寨寨也多联系各自民族传统立有规约。<sup>②</sup> 在农村发展工业途径的选择上,费孝通先生等人提出不打散农民家庭,而是把工厂搬到他们身边的离土不离乡的办法,认为“这是我们几十年来养成的乡土社会向工业时代过渡的比较妥当的道路”<sup>③</sup>,这同样是结合传统因素与现代因素的尝试。对传统的宗族团体,台湾省的学者也曾设想让其现代社会继续发挥积极的作用。<sup>④</sup>

这些有益的设想及实践,对我们构思今后中国乡村社会控制制度有极大的启发意义。法制观念的增强和法律措施的普及,是必然的趋势,也是现代社会必须具备的条件。只不过在推行法律的过程中莫要忘记中国的国情,莫要忘记我们的社会控制还有其他的传统方式。当然,对传统的合理利用不等于对传统的全盘恢复。新的社会控制制度与旧时最大的不同在于今日的乡民不再是被动的受控制者而是主动的参与者,这是“由之”向“知之”的转变。以史为鉴,立足现实,我们是能开辟出一条中国式的乡村社会控制制度之路的。

#### 主要参考书目:

1. 费孝通:《乡土中国》,三联书店 1985 年版。
2. 费孝通主编:《社会学概论》,天津人民出版社 1984 年版。
3. 史凤仪:《中国古代婚姻与家庭》,湖北人民出版社 1987 年版。
4. 柳诒徵:《中国文化史》,中国大百科全书出版社 1988 年版。
5. 冯天瑜等:《中国文化史》,上海人民出版社 1990 年版。

责任编辑:唐 军

① 费孝通:《乡土中国》,三联书店 1985 年版,第 7 页。

② 可参见钟年:《广西融水红瑶婚姻、家庭及习俗心态调查·村规民约》,《广西民族研究参考资料》,1987 年;孙秋云:《社会变迁中的瑶族青年·政治生活方式》,《中南民族学院学报》1991 年第 2 期。

③ 费孝通:《社会调查自白》,知识出版社 1985 年版,第 36 页。

④ 陈绍馨:《姓氏·族谱·宗亲会》,《台湾的人口变迁与社会变迁》,台湾联经出版事业公司 1979 年版。