

中華書局

本土社會的
制度、文化
及其變革

全新增訂版

傳統十論

秦暉 著

中華書局

秦暉 著

全新增訂版

傳統十論

本土社會的
制度、文化
及其變革

傳統十論

本土社會的制度、文化及其變革

(全新增訂版)

秦暉 著

責任編輯 俞 笛

裝幀設計 鄭喆儀

排 版 鄭國偉

印 務 劉漢舉

出版 中華書局（香港）有限公司

香港北角英皇道499號北角工業大廈一樓B

電話：（852）2137 2338 傳真：（852）2713 8202

電子郵件：info@chunghwabook.com.hk

網址：http://www.chunghwabook.com.hk

發行 香港聯合書刊物流有限公司

香港新界荃灣德士古道220-248號

荃灣工業中心16樓

電話：（852）2150 2100 傳真：（852）2407 3062

電子郵件：info@suplogistics.com.hk

印刷 美雅印刷製本有限公司
香港觀塘榮業街6號海濱工業大廈4樓A室

版次 2025年2月初版
© 2025中華書局（香港）有限公司

規格 16開（240mm×170mm）

ISBN 978-988-8912-25-4

作者簡介

秦暉，清華大學人文學院歷史系教授（已榮休），博士生導師。著有《南非的啟示》《共同的底線》《田園詩與狂想曲》《秦漢史講義》等。

肱骨之五片者。由肩之上。至肘之
下。不與指骨。骨節。強。壯。
肱骨。未。封。集。人。得。是。完。肱。骨。
一。不。人。肱。骨。集。人。下。是。肱。骨。
左。後。周。肱。骨。指。骨。中。大。
左。指。骨。所。指。所。人。日。集。人。肘。



增訂版序

這本書可以算是我治學經歷中對「傳統社會」（近代以前的社會）研究第三階段的產物。

第一階段是20世紀80年代，我以「農民戰爭」和土地制度為內容的「封建社會」研究。最近把舊文結集的《鼎革之際》一書應該算是這一階段的代表。後來人們說「封建社會」這個詞用錯了，我現在也不再用它來指稱近代以前的中國社會。但其實，那時的問題不在於用錯了一個名詞——實際上那時人們都知道「封建社會」這個概念在現代中國學界主要強調租佃關係（地主—佃農關係）的重要，與古漢語「封建」的原意本來就是兩回事，這方面並不存在混淆。真正的問題並不是改革前的學者認為秦以後的中國還會以「封邦建國」為基本制度（可以說幾乎沒人這樣認為），而是租佃關係是否真有那麼重要？傳統社會向近代轉型的關鍵就在於廢除租佃制（當時理解的「反封建」）嗎？後來一些學者大力否定「封建社會」這個用詞，卻主張改用「地主制」或「地主—官僚制」以代之，我覺得這豈不是換湯不換藥？因為改革前的學界本來在「封建」一詞之下強調的就是地主制，即便在政治上看到「專制主義中央集權」，也要指出它的「經濟基礎」是地主制。我自己在20世紀80年代的研究大體也是沿着這一思路的。但是，研究一進入實證就發現問題多多。儘管這一時期的不少實證考據我仍然認為有價值，但總體上在20世紀90年代後我就放棄了這一思路。

第二階段應該以20世紀90年代的《田園詩與狂想曲》一書為標誌。在對關中農村的考察中，我看到了一個相當大的社會經濟區域，那裏地權非常分散、近乎「無地主」，但卻具有意識形態所稱的「封建社會」一切弊病。這使我不再相信「專制壓迫」必須以地權集中租佃發達為基礎的成說。受到研究生時代導師趙儷生教授講述馬克思「亞細亞生

產方式」理論的影響，我根據馬克思關於「我們越往前追溯歷史，個人，從而也是進行生產的個人，就越表現為不獨立，從屬於一個較大的整體」的說法 and 梅因「從身份到契約」的主張，聯繫史實，形成了這樣的觀點：前近代傳統社會的本質在於個人受到身份性共同體的束縛，而在中國則表現為家國一體的「宗法共同體」。而近代化或現代化的本質就是從共同體中解放個人，使人們能夠以契約方式，自由發展出充分的社會聯繫。

當然「共同體」一詞非常多義，而且與西語中不同名詞的對譯關係也很混亂。我所指的當然不是「歐洲共同體（歐共體）」「想像的共同體」「人類命運共同體」這類概念，而是指社會史意義上的那些不自由的依附關係。例如，一個農奴制莊園可以視為這種意義上的共同體，但自由僱傭制的企業則不是；身份性的采邑、部落或村社是這樣的共同體，自由遷徙者的社區則不是；能夠懲罰異端的教團是這樣的共同體，信仰自由的教會則不是；「賊船好上不好下」的會黨是這種共同體，而自由公民的政黨則不是。

但是，那時我對共同體的類型，以及擺脫它們的路徑並無深入的考慮。國外思想界也沒有什麼現成理論可用。在缺少「秦制」傳統的孔子時代，尤其是孔子懷念的「三代」，乃至西方中世紀，人們提到共同體常披着「溫情脈脈的家庭面紗」，談到它的「束縛」與「保護」雙重功能，我在《田園詩與狂想曲》一書中也把它當作「宗法共同體」的一般狀態和共同特徵。

然而在後來的經濟史、社會史和思想史的綜合研究中，我發現其實那只是交往半徑較小的熟人社會、血緣親族社會中的共同體特徵，而在大範圍的陌生人社會中要維持一種不自由的「共同體」存在，溫情脈脈的倫理原則就很少管用，而更多地需要一種冷酷的、非契約性的制度化約束。西方人在走出「封建」時很少討論這些，他們更多地關心「溫情脈脈的家庭面紗」如何被自由契約關係取代。但是對於要走出「秦制」

的中國人而言，只考慮這些顯然容易陷入誤區，甚至導致這樣的悲劇：在廣泛的自由契約關係不存在的情況下，過早地撕掉「溫情脈脈的家庭面紗」的結果，只會使人們暴露在強大而「冷酷的、非契約性的制度化約束」之下，並且因為一盤散沙的原子化狀態而毫無擺脫這種約束的能力。

於是在跨國比較研究的基礎上，我提出了「大共同體本位」和「小共同體本位」的概念。前者指的就是「在大範圍的陌生人社會中維持一種不自由的『共同體』存在」，而後者指的是「交往半徑較小的熟人社會、血緣親族社會中的共同體特徵」。為此而寫的一系列文章就結成了《傳統十論》這本集子。這可以說是我研究傳統社會的第三個階段。

在本書初版以來的二十多年裏，筆者已經看到了不少批評意見。這是完全正常而且有益的。事實上我自己也覺得，「通過『市民與王權的聯盟』首先擺脫小共同體本位」的說法可以解釋西歐中世紀向近代社會的轉型，但是我對走出「秦制」的設想只是一種邏輯上的可能性，並不是一種已然的结果。人們對此的質疑只有讓未來來回答。但是，最近因為一個偶然的機會我得以對瑞士的「森林州」地區進行了一次考察，覺得它可以對我所說的邏輯上的可能性提供一個有趣的案例。因此在這次再版時，我把這篇《瑞士之路》札記作為附錄增補了進來。這似乎就不是「傳統十論」，而是「十一論」了。不過這篇考察札記的文體不同於其他各篇，並不是正兒八經的學院派「論文」，所以《傳統十論》的書名就不改了，算是一個新的增補版吧。

秦暉

第一版序

「傳統社會」過去被叫作「封建社會」，近年來許多人指出古漢語中「封建」一詞另有所指，而西歐的feudalism更大異於中國。其實應該說這本是常識了。實際上過去的「封建社會論者」也沒人認為唐宋明清還像西周那樣「封邦建國」，更不認為那時的中國存在歐洲中古式的feud（采邑、封地）制度。相反，那時的「封建」被定義為地主租佃制，「反封建」則被等同於廢除租佃制，而歐洲「反封建」時強調的反對人身依附、伸張公民權利、自由與財產不可侵犯等現代原則卻被粗暴踐踏。

可見問題遠不在於「封建」一詞是否誤用。實際上作為符號的語詞「能指」在歷史進程中增添、轉換新的「所指」，並不是什麼奇怪的事。「經濟」一詞古漢語中指「經國濟世」，就是今天所謂搞政治；「權利」古漢語指的是「因權勢以求利」，即今所謂以權謀私是也。但今天誰會指「經濟學」應當理解為政治權術之學、「保護公民權利」應當理解為保護以權謀私者？反之，即使我們不用「封建」一詞，而改用「傳統社會」「農業社會」「前近代」之類的語詞指稱我們的過去，不是也仍然有如何理解、認識過去的問題嗎？「傳統」就是租佃制，廢除租佃制乃至進一步廢除那可能滋生租佃制的地權私有，以至任何「私有尾巴」，就算完成了「與傳統決裂」？抑或「傳統」就是宗族倫理，於是六親不認的殘酷鬥爭被一些人看成「反傳統的壯舉」，被另一些人看成「現代性的罪惡」，總之都與「傳統」無關？

本書收入的系列文章就是筆者對這類問題的一些思考。其中有對於「反封建」「平等」這類「關鍵詞」在歷史文化進程中演變過程的分析，但更主要的是對傳統社會與文化本身的結構性研究。筆者不滿於過去流行的「租佃神話」和「宗族神話」，主張在社會—經濟分析與思想

—文化分析的綜合與融會中把握傳統時代真正具有規定性的那些規則，跳出「反儒」與「尊儒」對峙的傳統觀之爭，在社會結構上擺脫大共同體本位的傳統桎梏而走向公民社會，在文化—象徵符號體系中主張「西儒會融，解構法道互補」，以「窮則兼濟天下，達則獨善其身」的人格資源與民主憲政—人權保障的現代制度安排來消除那種專制制度下強權—犬儒互補的人格弊病。千慮一得，或有可取焉。

秦暉

2003年7月

目錄

[增訂版序](#)

[第一版序](#)

[傳統中華帝國的鄉村基層控制：漢唐間的鄉村組織](#)

[一、問題的提出](#)

[二、走馬樓吳簡所見的極端「非宗族化」社會](#)

[三、「吏民」社會中的鄉吏](#)

[四、編戶齊民，還是血緣社羣？](#)

[五、從地名學看村落與宗族的關係](#)

[中國經濟史上的怪圈：「抑兼併」與「不抑兼併」](#)

[一、「道儒」與「法儒」](#)

[二、法儒與「抑兼併」](#)

[三、道儒與「不抑兼併」](#)

[四、「抑」與「不抑」之間](#)

[五、過程公正與跳出怪圈](#)

[「大共同體本位」與傳統中國社會：兼論中國走向公民社會之路](#)

[一、小共同體本位論質疑](#)

[二、「道德農民」與「理性農民」之外](#)

[三、法家傳統與大共同體本位](#)

[四、「拜占庭現象」與「反宗法的非公民社會」](#)

[五、里一社一單合一：傳統帝國鄉村控制的一個制度性案例](#)

[六、近古宗族之謎](#)

[七、公民與小共同體的聯盟？](#)

[八、小共同體與公民社會的前途：兼論「新」儒家如何可能](#)

[從傳統民間公益組織到現代「第三部門」：中西公益事業史比較的若干問題](#)

[一、公益事業發展史的西方模式](#)

[二、公益事業發展史的中國模式](#)

西儒會融，解構「法道互補」：典籍與行為中的文化史悖論及中國現代化之路

緒論：「儒」與「吏」

一、「儒表」與「法裏」

二、「儒表」之下的「法道互補」

三、連續的歷史，循環的怪圈

四、「法道互補」的後果：行政不正義

五、「法道互補」與儒的「吏化」和「痞化」

六、「法道互補」的危機：行政不安全

七、法儒、道儒與純儒：非主流儒家對「法道互補」的拒斥

八、西、儒皆滅，而「秦政」與痞風前後相因

九、西儒會融，解構法道互補：新儒學在新文化中的三種價值

附錄：關於「西儒會融，解構法道互補」的討論

窮則兼濟天下，達則獨善其身

誰，面向哪個東方？——評弗蘭克《重新面向東方》，兼論所謂「西方中心論」問題

一、外貿順差與「經濟中心」

二、「比較」的尺度

三、評「非『進步』的全球整體史觀」

四、「康德拉季耶夫周期」：不是解釋的解釋

五、「西方中心」何以為「論」？

公社之謎：農業集體化的再認識

一、公社建立之謎

二、集體化與傳統共同體

三、法家傳統與大共同體本位

土地改革=民主革命？集體化=社會主義？——馬克思主義農民理論的演變與發展

一、「兩種保守性」與小生產衰亡論

二、走出「共同體」：民主革命中的農民理論

三、「被剝削者個人」反抗「剝削者公社」：俄國馬克思主義者對民粹派的早期批判

四、「美國式道路」反對「普魯士道路」：民主革命的新解釋

五、「土地國有化」：一個「否定」的綱領

六、從村社化到集體農莊：「從米爾到康姆尼」？

七、合作制與「傳統集體主義」的二律背反

從sama到equality：漢語「平等」一詞的所指演變

一、「平」「均平」與「太平」

二、作為佛教價值的「平等」

三、佛教傳入後漢語中「平等」一詞的世俗含義

四、「儒之中庸即釋之平等」：作為價值觀的「平等」論爭

五、漢語「平等」一詞近代含義之產生

附錄一 瑞士之路——「森林州」之行札記

附錄二 「楊近墨遠」與「為父絕君」：古儒的國—家觀及其演變

附錄三 從黃宗羲到譚嗣同：民本思想到民主思想的一脈相承

附錄四 羣己權界：個人價值整合成社會價值的關鍵

附錄五 科舉官僚制的技術、制度與政治哲學涵義——兼論科舉制與現代文官制度的根本差異

傳統中華帝國的鄉村基層控制：漢唐間的 鄉村組織

一、問題的提出

傳統中國由一個寬仁無為的朝廷來統治，社會秩序主要靠倫理道德來維持，而這些倫理基建於血緣家庭一家族的親情友愛和長幼尊卑——這本是古代儒家經典描繪的一種理想秩序。有趣的是，古代儒家知識分子注目現實時常常並不那麼樂觀，從漢儒以至清紳，乃至被稱為民國時期新儒家典型的梁漱溟等人面對現實所發的議論通常都以「人心不古」「世風日下」「民風澆薄」「有司貪虐」為主調。傳統已失，盛世難再，聖道不行，乘槎浮海——自孔子以來的這種憤懣有人讚其為知識分子的批判精神，有人譏之為今不如昔的倒退哲學。但無論別人如何褒貶，「倫理社會」並非現實則是不言自明的。

然而晚清「東西文化碰撞」以來，作為現實的「倫理社會」卻首先在以發現（新奇可愛的或怪異可惡的）「東方文化」為職責的西方漢學那裏得到了證明。這當然不僅由於文化決定論的先見，也的確有大量的經驗支持：當時已是個人本位市民社會中的西方人來到中國，尤其來到明清以來宗族最為活躍而西方人又最易到達的東南沿海時，「倫理社會」的經驗感知的確是俯拾皆是。然而這種近代東南型的「倫理社會」是怎樣形成的，它在「中國傳統」的更大空間與更久遠時段上是否以及如何存在，人們並沒有想清楚。而在西方人心目中，「民族國家建構」（state-making或state-building）又的確是現代化過程的一個重要內容，傳統政治的「非國家性」與近代化過程中「國家權力向傳統社會滲透」因而成了一個重要的話語範式——儘管從中世紀領主林立的「非

國家狀態」下走向現代民族國家的西方經驗是否適用於中國，並沒有得到認真的論證。最後，近幾十年來社會科學的深入發展，尤其是注重田野調查的社會學—民族學—文化人類學的發展把人們的視線更多地引向作為田野調查對象的微觀社會，「小共同體」「地方性知識」「小傳統」「地方性崇拜與祭祀圈」這類概念成為討論的中心。這對於厭惡了「宏大敘事」的空疏學風、注重人文研究的社會科學化的當代學界來講實有重要的正面價值。但是毋庸諱言，這種專注於「非國家的」微觀社會的視角本身就是以社區、村落、家族等等的內在凝聚力為不言自明的前提的，而如果要對這種前提本身進行審視，這種微觀視角就有一定的局限性。因為所謂凝聚力的有無本是個相對的概念，如果沒有更大範圍的視野提供的橫向（不同文化間）與縱向（不同時代間）的比較，所謂國家權力的作用也好，宗族村落的自治也罷，都只能是說有即有、說無亦無了。

這樣就形成了一種關於傳統鄉村的認識範式（paradigm）。溫鐵軍先生把它概括為五個字：「國權不下縣」。其實完整的概括是：國權不下縣，縣下唯宗族，宗族皆自治，自治靠倫理，倫理造鄉紳。早在20世紀初，馬克斯·韋伯就提出了關於傳統中國「有限官僚制」的看法：「事實上，正式的皇權統轄只施行於都市地區和次都市地區……出了城牆之外，統轄權威的有效性便大大地減弱，乃至消失。」^[1]有中國學者把這個觀點歸結為：「在中國，三代之始雖無地方自治之名，然確實有地方自治之實，自隋朝中葉以降，直到清代，國家實行郡縣制，政權只延於州縣，鄉紳階層成為鄉村社會的主導性力量。」^[2]而「鄉紳自治」又被理解為宗族—倫理自治，如著名家庭史專家W.古德所說：「在帝國統治下，行政機構的管理還沒有滲透到鄉村一級，而宗族特有的勢力卻維護着鄉村的安定和秩序。」^[3]

有人更進一步總結說：在傳統中國社會，事實上存在着兩種秩序和力量：一種是「官制」秩序或國家力量；另一種是鄉土秩序或民間力量。前者以皇權為中心，自上而下形成等級分明的梯形結構

(trapezoid-structure)；後者以家族（宗族）為中心，聚族而居形成大大小小的自然村落。每個家族（宗族）和村落是一個天然的「自治體」，這些「自治體」結成為「蜂窩狀結構」（honeycomb-structure）^[4]。因此，傳統鄉村社會是散漫、和諧的自然社會。皇權政治「在人民實際生活上看，是鬆弛和微弱的，是掛名的，是無為的」^[5]。連接兩種秩序和力量的，是鄉紳階層。但是，鄉紳往往會偏重鄉村一方，因為他們的利益主要在地方上。於是鄉紳—宗族幾乎成了傳統鄉村社會的代名詞，「國家—社會」二元對立的西方政治社會學視角在這裏落實為「國家—宗族」或「皇權—紳權」的二元模式。正如G.羅茲曼所說：「在光譜的一端是血親基礎關係，另一端是中央政府，在這二者之間我們看不到有什麼中介組織具有重要的政治輸入功能。」^[6]正因為如此，國家不能有效地整合、動員鄉村社會資源，致使整個社會處於一種停滯狀態之中。

以這樣一種眼光看歷史，晚清至民國的亂世國家對鄉村基層的缺乏有效控制便被看作「傳統」的常態，而國家強化這種控制的努力則被視為由「傳統」向「現代化」邁進的「民族國家建構」進程。然而這個進程與我國歷史上多次重演的「亂世—治世」進程究竟有何異同？晚清—民國政府對鄉村基層的控制有限，但在那樣一個亂世，中央對省、縣各種軍閥與地方勢力的控制不也很有限麼，難道那就可以證明「傳統」的國家權力達不到省、縣一級？而歷代王朝在恢復大一統治世的過程中強化對地方以至基層的控制，是否也具有「現代化」的「民族國家建構」意義呢？的確，從「國家—宗族」二元模式中容易導出兩個推論：或者以強調文化特殊論的「宗族自治」來排斥「西方的」法治與公民權觀念，或者以強調「國家壓倒宗族」的「現代化」性質來論證任何形式的中央集權都是「進步的」「民族國家建構」。在最近一次討論會中一位學者甚至認為：商鞅—秦始皇的制度設計是非常「現代化」的，只可惜當時這種設計過於「超前」了，得不到現代技術手段的支持。

當然，這種排斥「西方」法治卻固守同樣來自「西方」的「民族國

家建構」論的態度在邏輯上的矛盾一望可知，而同樣來自西方漢學的「國家—宗族」二元模式本屬一種對傳統鄉村社會的學理性分析，它本身並不包括上述現實取向。但這也說明在我們這樣一個社會轉型時代，對傳統鄉村社會的再認識與對現實中鄉村改革的認識是相關的。

二、走馬樓吳簡所見的極端「非宗族化」社會

從歷史學角度看，僅以晚清論「傳統」的局限性是明顯的。但明清以前社會留下的微觀實證資料有限，僅從文獻史料中討論鄉村社會，往往難免差池。因此從王國維以來，以甲骨、簡牘、文書、檔案等實物史料證史的「史料革命」成為新史學的重要內容，尤其對於非精英層的社會、經濟史更是如此。而於20世紀末發現、1999—2000年起開始陸續公佈的長沙走馬樓吳簡尤其引人注目。

走馬樓吳簡之所以重要，一是因其數量大，其總量約10萬枚，超過全國此前發現的歷代簡牘之總和（9萬餘枚）^[7]。二是其內容最多的是賦稅、戶籍類簡牘，而這對分析當時鄉村社會狀況十分有用。僅就如今已公佈的「嘉禾吏民田家荊」和即將公佈的第二批賦稅戶籍簡共12700餘枚簡牘而論，就涉及東漢末年至孫吳初長沙郡一帶約二十個鄉、三四十個里、近二百個丘（自然村）、數千戶上萬居民的區域，已經不是一兩個自然村的田野調查案例可比，而是至少可以反映一個地區的面貌。

而對於本文的論題而言，走馬樓吳簡的特殊意義還在於：在時間上，這批簡牘形成的魏晉時期過去被公認為我國歷史上世家大族最盛的時代，聚族而居、舉族遷移、宗族賓客、譜牒郡望、百室合戶、千丁共籍、宗主督護等現象史不絕書。如果這個時期的鄉村社會實況都不那麼「宗族化」，那麼其他時代文獻上所講的宗族意義究竟如何就更可疑了。同時在地域上，我們知道晚清至民國的長沙地區宗族活動雖遠不如

廣東、福建那麼盛，卻比多數北方地區更活躍。而就兩湖地區而論，長沙府屬各縣與漢陽府屬各縣又是這個地區宗族活動相對最發達之處^[8]。如果這個地區歷史上曾經如此「非宗族化」，那麼清代以來的宗族在什麼意義上可以視為「傳統」就是個問題了。

由於可以理解的原因，本文只能對這批簡牘已發表的部分，主要是《嘉禾吏民田家荊》進行分析。「嘉禾吏民田家荊」為孫吳嘉禾四、五兩年長沙地區編戶齊民向政府交納的賦稅（米、布、錢等）的年度結算單據存根。它們出土於走馬樓22號古井遺址，已發表的共有2141枚大木牘，基本上每戶一牘，除去四、五兩年二度重複出現者，共涉及吏民1532戶。這些吏民隸屬16個鄉、24個里的143個「丘」。按目前吳簡研究者多數同意的看法，鄉、里是當時國家劃定的基層行政建置，而「丘」則是自然聚落。另一方面，這1532戶戶主屬於113個姓氏。從聚落的角度看，這些人戶呈現出極端的多姓雜居狀態，其雜居的程度已經達到顯得不自然的程度，令人懷疑是否有人為地「不許族居」政策的結果。（如下所述，秦漢時是有這種政策的。）

當然，這1500多戶遠不是這143個自然村居民的全部。由於簡牘散亂和毀失，大部分丘的居民顯然比田家荊中保留的戶數為多。但由簡單的概率推理可知，就族姓的散居程度而言，如果我們以「聚落中第一大姓佔聚落總戶數的比率」作為統計指標的話，則戶數越不全，越有可能誇大聚居程度，也就是使計算出的散居狀況比真實情形更小的幾率，要比出現相反誤差的幾率大得多，換句話說即這種誤差是單向性的^[9]。因此如果現存樣本顯示出族姓聚居，則實際上可能並非如此，而現存樣本如果顯示出散居狀態，則實際上散居的程度可能更甚。

那麼這些樣本是如何分佈的呢？先來看143個聚落的姓氏分佈狀況：

表1 143丘、1532戶的姓氏分佈

丘名	戶數	已知姓戶數	姓氏數	最大姓氏及戶數	最大姓佔總戶數%
三州丘	10	10	7	鄧潘謝各 2	20
下伍丘	33	31	17	胡 5	15
下和丘	7	7	3	鄧 5	71
下俗丘	11	11	4	五 6	54.5
大田丘	1	1	1		
上伍丘	1	0			
上利丘	3	3	3		
上平丘	2	2	2		

丘名	戶數	已知姓戶數	姓氏數	最大姓氏及戶數	最大姓佔總戶數%
上和丘	10	10	3	謝 7	70
上夫夫丘	9	9	6	李 4	44
上汝丘	24	24	16	黃 5	20.8
上俗丘	32	32	18	張 7	21.9
上口丘	1	1	1		
己酉丘	11	10	10		
小赤丘	25	24	13	五 5	20
夫丘	25	23	9	烝謝各 5	20

(續上表)

丘名	戶數	已知姓戶數	姓氏數	最大姓氏及戶數	最大姓佔總戶數%
五唐丘	20	20	12	周 8	40
中噲丘	20	18	9	吳 6	30
公田丘	9	9	9		
巴丘	1	1	1		
芳丘	3	3	3		
平丘	1	1	1		
桐山丘	5	5	4		
桐佃丘	1	1	1		
桐唐丘	8	8	5	李 3	3.8
栗丘	11	10	7	烝 3	27
莫丘	4	3	2		
租下丘	9	9	7		
倉丘	5	5	3		
逢唐丘	8	7	5		
郭渚丘	32	32	16	逢 5	15.6
旁丘	1	1	1		
唐中丘	2	2	2		
浸丘	1	1	1		
浸頃丘	4	4	4		
專丘	5	5	4		
傾丘	10	10	6	烝潘各 3	30
區丘	35	29	16	黃谷各 6	17
常略丘	11	10	3	烝 5	45
略丘	17	17	9	烝 5	29.4
噲丘	10	10	4	吳 6	60
梨下丘	13	13	10	廖 3	23
進渚丘	2	2	2		

丘名	戶數	已知姓戶數	姓氏數	最大姓氏及戶數	最大姓佔總戶數%
淦丘	14	14	13		
平支丘	33	31	15	烝 7	21
平畛丘	29	29	17	唐 4	13.8
平漁丘	2	2	2		
平陽丘	10	10	5	呂 4	40
平樂丘	43	43	19	谷烝鹽鄧各 4	9.3
石下丘	76	73	26	烝 19	25
石羊丘	1	1	1		
伍社丘	11	11	8	李 3	27
合丘	2	2	2		
李漁丘	1	1	1		
杕丘	2	2	2		
杕倅丘	13	12	10	高 3	23
杕倚丘	1	1	1		
旱丘	17	17	8	張謝各 4	23.5
旱中丘	3	3	3		
里中丘	11	11	8	朱 3	27
吳丘	1	1	1		
利丘	53	51	11	烝 16	30
何丘	20	19	15	五謝殷烝各 2	10
倅丘	32	30	17	張 4	17
倅上丘	5	5	5		
倅下丘	1	1	1		
寇丘	10	10	5	周 5	50
楮丘	1	1	1		
楮下丘	9	9	6	胡 3	33
淇丘	1	1	1		

(續上表)

丘名	戶數	已知姓戶數	姓氏數	最大姓氏及戶數	最大姓佔總戶數%
湛上丘	7	7	5	鄭 3	42.9
湛龍丘	10	10	8	鄭 3	30
湖田丘	11	11	10		
溫丘	20	19	10	黃 4	2
賀丘	1	1	1		
楊丘	1	1	1		
楊漁丘	26	23	13	區潘各 4	15
夢丘	31	31	12	吳 9	29
新成丘	7	7	5	陳烝各 2	
新畛丘	2	2	2		
新唐丘	7	7	6		
廉丘	14	14	10	文朱黃區各 2	14
廉下丘	1	1	1		
資丘	2	2	1		
苧丘	13	13	7	鄭 5	38
厭下丘	1	1	1		
鹽丘	1	0			
鹽沱丘	3	2	1		
伯丘	3	3	3		
阿田丘	1	1	1		
武龍丘	7	7	7		
林漁丘	27	27	14	何宗各 4	14.8
英丘	1	1	1		
松田丘	26	25	12	魯 7	26.9
杷丘	12	12	6	石 4	33
東丘	3	3	2		
東夫夫丘	15	15	8	鄧 4	26.7

丘名	戶數	已知姓戶數	姓氏數	最大姓氏及戶數	最大姓佔總戶數%
東溪丘	4	4	4		
東薄丘	4	4	4		
和丘	1	1	1		
周陵丘	1	1	1		
於丘	1	1	1		
於上丘	7	7	7		
泊丘	2	2	2		
波丘	1	1	1		
函丘	9	9	7	番 3	33
弦丘	44	43	17	潘 10	22.7
胡萇丘	5	5	4		
南疆丘	11	11	10		
汝丘	14	14	11	黃楊謝各 2	
仆丘	23	22	13	廖 9	39
語丘	5	5	5		
盡丘	10	10	5	巨 4	40
緒丘	2	2	2		
緒下丘	3	3	3		
緒中丘	28	27	14	張鄧各 4	14
橫漁丘	3	3	3		
橫溪丘	1	1	1		
谷丘	1	1	1		
撈丘	10	10	6	陳烝蒯鄧各 2	20
慮丘	6	6	5		
遲丘	6	6	5		
劉里丘	57	53	9	殷 16	28
潰丘	8	8	5	謝 3	37.5

(續上表)

丘名	戶數	已知姓戶數	姓氏數	最大姓氏及戶數	最大姓佔總戶數%
喬丘	4	4	3		
彈丘	1	1	1		
彈漁丘	38	38	14	鄧 7	18
朴丘	7	5	4		
霖丘	4	4	3		
龍丘	13	13	10	烝 3	23
錫丘	2	2	2		
漂寸丘	14	14	8	番 5	35.7
昭丘	5	4	4		
俠丘	9	9	8		

丘名	戶數	已知姓戶數	姓氏數	最大姓氏及戶數	最大姓佔總戶數%
度丘	26	24	19	吳唐烝黃潘各 2	
前龍丘	1	1	1		
桐丘	10	9	5	番 3	
桐下丘	1	0			
高鳥丘	12	10	10		
讓何丘	3	3	3		
斷口丘	2	2	2		
香中丘	1	1	1		
手中丘	1	1	1		

從上表中我們看到：幾乎所有的丘人戶姓氏都很分散。隨便舉例：仵丘，32戶17姓，最大姓張，只有4戶；武龍丘，7戶7姓；林漁丘，27戶14姓，最大姓何、宗各4姓；弦丘，44戶17姓，最大姓潘10戶；彈漁丘，38戶14姓，最大姓鄧7戶；汝丘，14戶11姓，無最大姓，黃楊謝各2戶，餘皆每姓一戶；南疆丘，11戶10姓；龍丘，13戶10姓；栗丘，11戶，一戶佚其姓，餘10戶7姓；俠丘，9戶8姓；桐山丘、胡菴丘，都是5戶4姓；暹丘、慮丘，都是6戶5姓；朴丘，7戶，2戶佚其姓，餘5戶4姓；高鳥丘，12戶，2戶佚其姓，其餘10戶，10姓；於上丘，7戶7姓；其餘如東溪丘、東薄丘都是4戶，讓何丘3戶，錫丘、泊丘都是2戶，這些丘都是每姓一戶，昭丘5戶，1戶佚其姓，其餘4戶也是4個姓。總體而言，以下特點十分明顯：

第一，所有各丘中戶數與姓氏之比平均不到2，亦即如果一村有40戶則姓氏將在20個以上。在143丘中已知姓氏戶數與姓氏之比超過2的

只有15個丘。

第二，大多數丘無法明顯地分辨出第一大姓：它們或者是每姓一戶（如己酉丘、高鳥丘等），或者戶數比姓氏數只多一兩戶（如淦丘14戶有13姓，湖田丘11戶有10姓等），或者有若干姓氏的戶數完全相等（如度丘26戶，2戶佚其姓，餘24戶分19姓，吳、唐、烝、黃、潘五姓各有2戶，餘皆每姓一戶。何丘20戶，1戶佚其姓，餘19戶分屬15姓，五、謝、殷、烝四姓各有2戶，餘亦每姓一戶。類似的還有三州丘、平樂丘、廉丘、汝丘、撈丘等）。相反地，能分辨出明顯的第一大姓的僅有46丘，即三分之一多一點。

第三，現存戶數在30戶以上的13個大丘中，第一大姓佔全丘戶數比例平均不過20.7%，即五分之一強，其中最高的是利丘，為30%，連它在內只有3丘超過25%。另一方面，第一大姓佔全村戶數不到20%的則佔這類大丘的將近半數（6個）。

第四，現存已知姓氏戶數很少的那些丘中，絕大多數都是每姓一戶，而很少多戶同姓的。例如殘存2戶的丘共12個，只有一個丘2戶同姓，餘皆2戶異姓；3戶丘共9個，其中7個是3戶3姓，而沒有一丘是3戶共姓的。4—7戶的丘有22個，其中18個都是每姓一戶，或戶數僅比姓氏多一。

另一方面，與多姓雜居於一丘相應的是一姓散居於許多丘，村無主姓，姓亦無主村。在田家翦涉及的113個姓中，有多達70個姓完全分散，即或者每村只有1戶（已知居所戶數與分佈村數相同或只比後者多一兩戶），或者完全平均分佈於若干村而且每村戶數都極少。還有43姓相對分散，即可以分辨出該姓戶數較多的村（見表2）。其中除了忿姓3戶聚居1村、幾個極小姓（杜、逢、米佳、林、魯、宗、勇）半數以上戶數居於一村外，戶數稍多的姓居住都很分散。10戶以上的姓中，只有殷氏一姓居住相對集中，在殷姓27戶中5戶佚其居所，其餘22戶分居6丘，其中16戶居住在劉里丘，為該丘第一大姓，雖然只佔該丘

已知戶的四分之一強，但已使殷氏成為這些姓中唯一相對聚居的。其餘所有各姓的居住則非常分散：已知戶數最多的烝氏共143戶，其中10戶佚其居所，其餘133戶分居53丘，最多的石下丘也不過19戶。黃姓117戶，13戶佚其居所，其餘104戶分居48丘，最多的利丘不過13戶。這幾姓算是聚居程度高的，在大多數情況下，一姓最大聚居地戶數都不足田家菑中出現的該姓總戶數的十分之一。如陳姓62戶，其中13戶佚其居所，其餘49戶分居38丘，最多的平樂丘僅3戶；李姓79戶，10戶佚其居所，其餘69戶分居39丘，最多的劉里丘僅5戶。鄧姓83戶，其中6戶佚其居所，其餘77戶分居49丘，最多的彈漁丘僅7戶。唐姓59戶，4戶佚其居所，其餘55戶分居30丘，最多的平畛、彈漁、石下3丘僅各有4戶。

表2 113姓之居所分佈

姓氏	戶數	已知居所戶數	分佈丘數	最多之丘及戶數
敖	2	2	2	
畢	1	1	1	
蔡	34	31	17	弦丘 5
曹	2 ?	1	1	
昌	1	1	1	
陳	62	49	38	平樂丘 3
呈	1	1	1	
程	1	1	1	
忞	3	3	1	平樂丘 3
草忞	3	3	2	
戴	1	1	1	
鄧	83	77	49	彈漁丘 7
丁	2	2	2	
董	1	0		
杜	6	5	3	小赤丘 3
頓	1	1	1	
樊	2	2	2	
范	1	1	1	
聶	10	9	7	仵丘 3
區	51	46	28	夢丘 7
番	37	29	17	漂寸丘 5

姓氏	戶數	已知居所戶數	分佈丘數	最多之丘及戶數
潘	78	65	38	弦丘 10
棋	1	1	1	
啟	1	1	1	
錢	1	1	1	
秦	1	1	1	
仇	2	2	2	
屈	1	1	1	
壬	5	5	5	
任	1	1	1	
石	13	13	10	杷丘 4
史	1	1	1	
舒	1	1	1	
蒯	4	4	3	
松	2	2	2	
宋	2	1	1	
逢	14	11	6	郭渚丘 5
馮	3	3	2	
高	11	7	4	仵丘 3
龔	1	1	1	
宮	1	1	1	
谷	14	12	5	區丘 6

(續上表)

姓氏	戶數	已知居所戶數	分佈丘數	最多之丘及戶數
光	4	4	4	
郭	8	8	7	
吳	1	0		
何	23	22	14	林漁丘 4
侯	1	1	1	
胡	30	28	20	下伍丘 5
桓	1	0		
輾	1	1	1	
黃	117	104	48	利丘 13
紀	1	1	1	
靳	1	1	1	
米佳	4	4	2	小赤丘 3
巨	8	8	2	略丘、 盡丘各 4
雷	11	10	9	
李	79	69	39	劉里丘 5
禮	1	1	1	
利	2	2	2	
廖	30	29	15	仆丘 9
林	6	6	3	上俗丘 4
劉	40	36	20	劉里丘 12
龍	2	2	2	
婁	10	10	6	劉里丘、 頃丘各 3
盧	13	11	8	區丘、夫丘、 倉丘各 2
誦	2	2	1	
孫	6	6	6	
潭	2	2	2	

姓氏	戶數	已知居所戶數	分佈丘數	最多之丘及戶數
唐	59	55	30	彈漁等 三丘各 4
田	5	4	4	
涂	4	4	4	
王	7	7	6	
衛	6	4	4	
文	34	32	25	上汝丘 3
吳	54	46	24	夢丘 9
五	28	28	13	下俗丘 6
伍	1	1	1	
武	2	1	1	
先	1	1	1	
向	2	1	1	
謝	108	90	41	石下丘 11
徐	2	2	2	
許	4	4	4	
焉	4	4	2	
嚴	1	1	1	
于	1	1	1	
原	1	1	1	
楊	6	6	5	
殷	27	22	6	劉里丘 16
尹	3	2	2	
應	3	3	2	
勇	6	6	3	下伍丘 3
由	7	6	4	郭渚丘 3
張	62	58	34	上俗丘 7
盧	5	4	4	
魯	11	10	4	松田丘 7

(續上表)

姓氏	戶數	已知居所戶數	分佈丘數	最多之丘及戶數
呂	13	10	6	平陽丘 4
羅	1	1	1	
馬	6	5	4	
毛	7	4	4	
梅	18	17	10	彈漁丘 6
米	4	2	2	
苗	7	6	5	
彭	5	5	5	
趙	3	3	3	

姓氏	戶數	已知居所戶數	分佈丘數	最多之丘及戶數
這	3	3	3	
烝	143	133	53	石下丘 19
鄭	41	34	18	劉里丘 6
周	53	43	26	五唐丘 8
朱	39	37	28	里中丘 3
宗	7	6	3	林漁丘 4
左	1	1	1	
鹽	7	6	2	平樂丘 5

這樣的姓氏雜居狀況是十分驚人的。我們知道民國年間與一姓聚居或大姓居優的聚落模式較為盛行的東南沿海相比，華北、關中許多地方是以多姓雜居、宗族不興為特色的。以20世紀20—30年代之交李景漢先生調查的河北定縣為例，該縣當時調查區內62村中最大姓佔全村總戶數50%以下的與佔50%以上的基本上是一半對一半（32：30），最大姓佔70%以上的村有12個，即將近五分之一，還有一個最大姓佔100%（即獨姓村）。而最大姓佔總戶數比例最小的兩個村此比例也在10%—19%之間。同時62村中，姓氏最多的一村有26姓，最少的一村是獨姓村（相比之下，吳簡中除殘存一戶者外實際上沒有獨姓村，而姓氏最多的村亦有26姓，但該村只有73戶，而定縣的那個村戶數多達362戶），3—11姓的村落49個，即佔村落總數的五分之四。而62村平均每村規模為169戶，加權平均有姓8.5個。平均戶／姓比例達到近20^[10]。相比之下，上述吳簡顯示的每丘現存規模平均為10.36戶，平均有姓5.73個，平均戶／姓比僅1.8。顯然，民國時期定縣農村的姓氏散居程度遠遠沒有走馬樓吳簡反映的漢晉間長沙一帶那麼突出。即使如

此，當時定縣鄉村的宗族活動已是十分微弱：62村110姓至少162個宗族中，僅有19個宗祠，而且其中11個還是晚清以來所新設。所有族產共計僅區區147畝，佔62村耕地總數近24萬畝的萬分之六，幾近於無[11]。相比之下可以想見，在吳簡所反映的條件下，哪怕最簡單的宗族組織都是難以存在的。

我們還可以拿完全沒有宗法因素的現代羣體做個比較。筆者從某大學隨機抽取大小不等的幾個系教職工名冊：系A有110人，53姓，最大姓王，11人，佔10%；系B有19人，14姓，最大的李、王二姓各3人；系C有38人，28姓，最大的劉、孫、王三姓各3人；院機關17人，12姓，最大姓張5人。該校為全國最著名學府，人員來自五湖四海，姓氏分佈可以說完全是隨機的。這一分佈與上述定縣的情況差異很大，但與吳簡中的情況相比，在羣體規模相仿的條件下最大姓比重、戶（人）／姓比等指標都很類似。這是很有意思的。

三、「吏民」社會中的鄉吏

而另一方面，吳簡反映的「國家政權」在縣以下的活動與控制卻十分突出。當時當地不僅有發達的鄉、里、丘組織，而且常設職、科層式對上負責制與因此形成的種種公工程式都在簡牘中有所反映。如走馬樓吳簡1—38殘簡有某鄉里「□農吏啟田事」。已發表的走馬樓簡中還有如下幾條關於鄉吏的資料：

東鄉勸農掾殷連被書條列州吏父兄人名年紀為簿。輒科核鄉界，州吏三人，父兄二人，刑踵叛走，以下戶民自代，謹列年紀以（已）審實，無有遺脫。若有他官所覺，連自坐。嘉（禾）四年八月二十六日，破荊保據。[12]

廣成鄉勸農掾區光言：被書條列州吏父兄子弟夥處人名年紀為

簿。輒隱核鄉界，州吏七人，父兄子弟合廿三人。其四人刑踵聾頤病，一人夜病物故，四人真身已逸及隨本主在官，十二人細小，一人限田，一人先出給縣吏。隱核人名年紀相應，無有遺脫，若後為他官所覺，光自坐。嘉禾四年八月二十六日，破荊保據。^[13]

東鄉勸農掾番琬叩頭死罪白：被曹敕，發遣吏陳晶所舉私學番倚詣廷言。案文書：倚一名文。文父廣奏辭：本鄉正戶民，不為遺脫，輒操黃簿審實，不應為私學。乞曹列言府。琬誠惶誠恐，叩頭死罪死罪。詣功曹。十二月十五日庚午白。^[14]

按所謂「勸農掾」，正史載：「諸曹略如郡員，五官為廷掾，監鄉五部，春夏為勸農掾，秋冬為制度掾」。^[15]可見漢代此職本屬「諸曹掾史」，即縣衙正式文吏，但其主要職責在於「監鄉五部」^[16]。正如我國歷史上上級巡行之官不久就會演變成下面常設職（如刺史、行省、巡撫原來都是中央派下的巡查官，後來都變成常設的政區首長）一樣，「勸農掾」也由縣裏下派的駐村幹部演變為常設的鄉官了，以至於在另一簡中那位東鄉勸農掾殷連便被徑稱為「鄉吏殷連」^[17]。

上文中的殷、區、番都是當地中等姓（即不像烝、謝、黃、李、鄧那樣的大姓，又不是只有幾戶的畸零小姓），應當是本地人。但現存田家荊中沒有看到此三人的受田資料，戶籍賦稅簡中區、番二人無記載，殷連之名則出現十次之多，其中三次分別為「□仿丘男子」「伍社丘」人與無頭銜人名^[18]，當與此殷連並非一人。另外七處全部都有「司賞曹史」^[19]「庫吏」^[20]「督（都）督庫吏」^[21]「縣庫吏」^[22]「主庫吏」^[23]「鄉吏」^[24]頭銜，可能是同一人。則此人屬於上級衙署下派於鄉無疑。

走馬樓吳簡中又有多處關於「何黑錢」的記載，如：

5-1433 入西鄉吏 何黑錢

5-1434 入 [] 鄉吏殷連 [何] 黑錢三千 [嘉]

5-1557 入何黑錢一千 嘉禾二年二月廿一日付庫吏殷

5-1672 入中鄉吏許[迪]所備何黑錢二千 嘉禾二年二月十日付庫

5-1679 入西鄉吏何旗侑何黑錢三千 嘉禾元年二月十[日]

5-1708 入中鄉吏李詆所備何黑錢三千 嘉禾二年二月十日付[庫]

這些「何黑錢」都與「鄉吏」有關，且其金額只有一兩三千，作為其他經費均不可解。估計是鄉吏的津貼或俸錢，即下文所引的「吏俸」。而另一方面，吳簡中的「吏民」中包括相當比重的「吏」，如郡吏、州吏、縣吏、鄉吏等，其中不少屬於職役負擔，所以會有下文提到的避役逃亡而令他民代替之事。但不管鄉吏是有酬的美差還是強加的重役，總之都不是「鄉村自治」的體現者，而是國家權力下延於鄉村的產物。

從上引各簡看，鄉吏的職責頗廣：春夏為「勸農」，秋冬落實「制度」。除了課徵租稅役調外，還對上負責本地吏民戶籍的管理，保證「人名年紀相應」，「審實」，「無有遺脫」，如果有誤「為他官所覺」，則本吏要承擔罪責（「自坐」）。當地應役者缺員，要找人替補（「以下民自代」）。

在上引J22-2695號簡中，鄉吏要處理被舉報為「私學」的「本鄉正戶民」番倚，被審者之父申辯稱冤，鄉吏遂以「不應為私學」上報。可見鄉吏還要負維護官方文化統治杜絕異端「私學」之責^[25]。這本是典型的秦代法家傳統：以「私學乃相與非法教之制」而嚴禁之^[26]。到了東漢三國時代，儘管「官學」已由尊法一變而為尊儒，但「私學」之禁如故，而且在吳簡中它一直禁到了鄉村基層並以鄉吏治之。這哪有什麼鄉村自治可言？

鄉吏既執官府之職，對上級而非對鄉土負責，則鄉吏之過失也屬官府所治，而不是什麼鄉紳耆老草根勢力可以「自治」的。上引5-1672簡提到的「中鄉吏」許迪，不久就犯了事，引起一場嚴厲的處置：

錄事掾潘琬叩頭死罪白：過四年十一月七日，被督郵敕，考實吏許迪。輒與核事吏趙譚、部典掾烝若、主者史李珠，前後窮核考問。迪辭：賣官餘鹽四百廿六斛一斗九升八合四勺，逼米二千五百六十一斛六斗九升已。二千四百四十九斛一升，付倉吏鄧隆、谷榮等，餘米一百一十二斛六斗八升，迪割用飲食不見。為廖直事所覺後，迪以四年六月一日，偷入所割用米畢。付倉吏黃瑛。口口錄見都尉，知罪深重，詣言：不割用米。重複實核，迪故下辭，服割用米。審前後榜押，凡口不加五毒。據以迪口口服辭結罪，不枉考迪。乞曹重列言府，傳前解，謹下啟。琬誠惶誠恐，叩頭死罪死罪。二月十九日戊戌〔白〕。^[27]

據「錄事掾」潘琬的這份報告，中鄉鄉吏許迪在當時的官鹽專賣制度下似乎有向基層配售之責，並藉以在配售之後的「餘鹽」上做了某些手腳。他又徵得公糧2561斛有餘，但只有2449斛入倉，餘米112斛被他「割用飲食不見」。此事「為廖直事所覺」後舉報，許迪趕緊弄來糧食「偷入」於倉，以圖填補挪用的窟窿。然而已經東窗事發。錄事掾奉督郵的公函，會同「核事吏趙譚、部典掾烝若、主者史李珠」對許迪進行「窮核考問」，清倉查賬，審出他私賣官鹽、挪用公糧大吃大喝等事，最後許迪「服辭結罪」上報官廳。這一鄉吏經濟案件的審理前後經直事、核事吏、部典掾、主者史（另簡作主記史）、錄事掾、督郵等許多吏員之手。這些吏職除督郵外，當時的正史均未記載。其他史料偶有所見，如漢《曹全碑》題名有「錄事掾王畢」^[28]。謝承《後漢書》遺文有：黃巾之亂汝南，「主記史丁子嗣、記室史張仲然、議生袁祕等七人擢刃突陳，與戰並死」^[29]。又「正史」中的後世諸史亦有提及，如《宋書》卷四十《百官下》：「部縣有都郵、門亭長，又有主記史，催督期

會，漢制也。」漢碑中之《桐柏淮源廟碑》《潘乾碑》之諸曹掾史題名中亦有「主記史」之名^[30]。

從史傳與碑銘的列銜體例看，這些吏員與「鄉里少吏」中的亭長、三老、嗇夫等職一樣，不是「給事縣」就是「郡所署」^[31]，亦即他們都屬於郡或縣的吏員編制，因此被稱為「郡吏」或「縣吏」，但他們實際任職都是在鄉里的，所以也可以稱為「鄉吏」。這些吏職的沿革現在我們已無法詳考。但顯而易見的是：當時的基層權力機構比我們所知的複雜得多，遠不像「縣下為宗族」的想像那麼簡單。

在這方面，尹灣漢墓出土簡牘有一份「東海郡屬縣鄉吏員定簿」可供分析。這份檔案記載了漢代兩個「鄉政府」的人員編制：

山鄉吏員卅七人：相一人，秩三百石。丞一人，秩二百石。令史三人，獄史二人，鄉嗇夫一人，遊僥一人，牢監一人，尉史一人，官佐四人，亭長四人，侯家丞一人，秩比三百石。僕行人、門大夫三人，先馬、中庶子十四人。凡卅七人。

[建]鄉吏員□人：相一人，秩三百石。丞一人，秩二百石。令史三人，獄史二人，鄉嗇夫一人，遊僥一人，牢監一人，尉史二人，官佐五人，鄉佐一人，亭長四人，侯家丞一人，秩比三百石。僕行人、門大夫三人，先馬、中庶子十四人。凡□人。^[32]

這個編制應當說是相當可觀了。而且其中所列主要鄉吏的待遇，比正史所載的「鄉置有秩三老、遊僥。本註曰：有秩，郡所署，秩百石」^[33]要高出許多。即使實際情況與「定員」有距離，農民的負擔也可以想見。更何況這些鄉吏的「吏治」是大成問題的。正如東漢安帝在詔書中也看到的：「武吏以威暴下，文吏妄行苛刻，鄉吏因公生奸，為百姓所患苦。」^[34]這裏把鄉吏的腐敗（「因公生奸」）與文吏之「苛刻」、武吏之「威暴」並列，可見當時鄉村吏治問題之嚴重。

四、編戶齊民，還是血緣社羣？

綜上所述，走馬樓吳簡為我們描繪的是一個極端「非宗族化」的「吏民」社會。當然，儘管吳簡數量之大、涉及鄉村之多非一村個案可比，但它仍不能代表吳地、更不能代表三國乃至古代中國「傳統鄉村社會」在時間上與空間上的無限多樣性。就是在漢末三國的湖湘地區，也可能存在着其他的鄉村類型。史籍給人的魏晉多世家大族的印象並不會被吳簡描繪的圖景所否定。合乎邏輯的解釋是：吳簡所反映的是中央集權國家（三國時代「中國」雖不統一，但分立諸國本身仍然是中央集權的官僚制帝國，而不是領主土司社會）控制下的鄉村社會即所謂「編戶齊民」社會，而世家大族及其部曲、宗族賓客則是朝廷控制不了或只能實行間接的「羈縻」式統治的地方。走馬樓吳簡那樣的官府文書檔案自然更少反映那裏的事情。東漢至隋（尤以漢末以後北魏孝文帝改革以前為典型）的確是我國歷史上一個大族勢力較盛的時代，因而也是中央集權大一統勢力較弱的時期。但即使在這個時期，只要處在帝國官府的控制下，那裏的鄉村仍然是編戶齊民的鄉村，而不是宗族的鄉村。換句話說，走馬樓吳簡不能證明非宗族化的吏民社會或編戶齊民社會的普遍性，但可以證明這種社會（而絕不是所謂自治的宗族社會）才是帝制下「傳統國家」存在的邏輯基礎。

而這個時期之外，秦漢唐宋尤其是這些王朝穩定的時代「傳統國家」勢力更大，世家大族勢力更小，所以毫不奇怪，吳簡所反映的那種非宗族的吏民社會也在其他時代的存世檔案文物之類「生活形成的史料」中得到了充分的反映——儘管倫理化的儒家典籍所描繪的根本是另一回事。

湖北江陵鳳凰山十號漢墓出土的「鄭里廩簿」經考證為西漢初物，它反映的是一個里25戶的人口、勞力和土地記錄。按制度當時一里恰為25戶，雖然實際上里有大小並不拘於此數，但人們一般認為「鄭里

廩簿」的確是關於該里的完整統計^[35]。該簿所列的25戶有3戶其名已不可辨，其餘22戶戶主分別是「聖、得、擊牛、野、厭治、立、越人、不章、勝、虜、禾貴、小奴、陀、定民、青肩、□奴、□奴、公士田、駢、朱市人、□奴、公士市人」。這裏除朱市人與公士田（公士乃爵，田疑是姓）外，其餘戶主皆不書姓（或根本無姓）。熟悉這段歷史的人都知道，當時下層民眾姓氏意識極其淡漠，秦至西漢前期的下層貧民墓志乃至契券中有名（往往是俚名）無姓並不奇怪。「鄭里廩簿」就是這種情況。既然絕大多數人連姓都沒有，唯有的兩個書姓戶又是異姓，當然是不可能有什麼宗族組織乃至宗族觀念的。

河西漢簡中有大量的里貫名籍資料，除了作為流動人口或寄籍人口的內地籍戍卒、燧長之類不作為當地民間社會考慮外，本地里民的聚落形態也可考知大概。下面是幾個里的散見名籍資料之匯總：^[36]

表3 西漢河西若干里之傳世名籍

縣	里	戶主	出處
居延縣	廣都里	陳安國	《新簡》2587：E.P.T51：4
		屈地	《甲乙編》1817：75，23
		李宗	《甲乙編》2119：88，5
		虞世	《甲乙編》5071：220，10
		錢萬年	《甲乙編》5193：227，8
		屈並	《釋文合校》1817：合75，23
樂得縣	成漢里	淳于炎	《新簡》6402：E.P.T59：838
		司馬成中	《甲乙編》251：13，7
		徐偃	《甲乙編》636：33，12
		龔建德	《甲乙編》762：37，32
		王炎	《甲乙編》3589：194，54
		尹口	《甲乙編》7184：306，19
		朱千秋	《甲乙編》7878：387，4
		王步光	《甲乙編》7964：403，6
		王口世	《甲乙編》9239：520，12
樂得縣	敬老里	趙同	《新簡》6898：E.P.T65：322
		許明	《新簡》8909：E.P.T12：136
		王嚴	《甲乙編》1465：62，43
		龔土	《甲乙編》7885：387·12，562·17
		成功	《甲乙編》9649：564，6
		彭祖	《甲乙編》9649：564，6
		張德	《甲乙編》9653：564，9

(續上表)

縣	里	戶主	出處
饒得縣	定安里	楊口	《甲乙編》3474：146・78
		方子惠	《甲乙編》6961：287・13
		楊霸	《甲乙編》9554：560・8
		王摑	《甲乙編》9658：564・16
		王敞	《釋文合校》9656：合 564・16
居延縣	市陽里	原憲	《新簡》7168：E.P.T68：24
		張侯	《甲乙編》1476：62・54
饒得縣	市陽里	楊禹	《甲乙編》606：32・11
		寧始成	《甲乙編》2676：117・30
		王常賢	《甲乙編》9616：562・21
？	市陽里	呂敞	《新簡》7221：E.P.T5：7
		齊當	《新簡》1967：E.P.T48：21
		王福	《甲乙編》267：14・13
		董之襄	《甲乙編》6277：261・42
		馬遊君	《甲乙編》6277：261・42
		張宮	《甲乙編》8136：438・3
		王莫當	《甲乙編》9548：560・3
		張延年	《釋文合校》191：合 10・22
居延縣	西道里	史承祿	《新簡》4430：E.P.T53：109A
		徐宗	《甲乙編》442：24・1A
		許宗	《甲乙編》750：37・23
		張圖	《甲乙編》1889：77・33
饒得縣	延壽里	趙猛	《新簡》1962：E.P.T48：17
		楊猛	《新簡》4834E.P.T56：96
		上官霸	《甲乙編》4860：214・125

這些名籍簡紀年可考的最早（廣都里李宗）為漢昭帝元鳳四年（公元前77年），最晚（市陽里齊當）為新莽始建國元年（公元8年），即都屬於西漢後期檔案，從大背景上可視為同時代的。如前所述，漢初制度為一里25戶，實際西漢前期一里也就在此規模左右，以後里漸大，東漢時常有百戶之里。而在這些名籍的時代里都不會很大，以上名籍雖不全，仍可看出當時這種基層社區的狀況。它反映漢代河西民戶的姓氏雜居狀況不下於吳簡反映的三國湘地，而比今日農村似乎猶甚。所以各里中均未發現族姓聚居的任何跡象，當然也就談不上「宗族自治」。

20世紀70年代四川郫縣犀浦出土的「訾簿」殘碑是東漢時物。筆者曾有專文分析^[37]，指出殘文涉及一個社區的18戶，其中能辨出姓名的11個戶主中至少有六七個姓，「彼此間看不出什麼宗法上的聯繫」。後來台灣杜正勝先生表示同意這一看法，他認為從這個殘碑看，對當時社會中的血緣聯繫「不能估計過高」^[38]。

河南偃師縣出土的《侍廷里單約束石券》^[39]是又一塊東漢鄉村社區的記名石碑。該碑後署侍廷里25個「父老」之名，一般認為也是該里的主要戶主。25人共有8個姓，其中於姓9人，佔總數的36%，算是第一大姓，顯然這也是一個「非宗族化」的村莊。

東漢以後，吳簡的情況可見一斑。魏晉再下來，敦煌文書是又一類實證資料。存世敦煌文書反映了5—10世紀河西鄉村的情況。那時的敦煌幾乎是個純粹實物經濟地區，文書中極少見到貨幣，有所交易時基本上都是用穀帛等實物作媒介，乃至以物易物。其自然經濟化的程度不僅超過大致同時的吐魯番地區，也超過大致同一地區的河西走廊漢簡所反映的漢代情況。但在這樣的「經濟基礎」上，那裏的聚落形態卻出奇地「現代化」（如果說非宗族化就是「現代」的話）。對此著有專書的楊際平等先生指出：當時的河西家庭絕大多數是核心家庭與單身家庭等「小家庭」，父母在而子孫別籍異財者並不罕見，家庭聯繫只限5世以內「小宗宗法」，宗子、家廟制度都沒有或罕有^[40]。其實楊際平等先生

的這種說法只是為了反駁那種所謂傳統鄉村必然盛行大宗宗法的成說。由於某種思維模式的影響，似乎沒有「大宗」，就必有「小宗」，否則不是太現代了嗎？實際上從他們所引的資料看，「大宗宗法」固然毫無蹤影，「小宗宗法」都未必存在。文書中所見的唐宋間河西鄉村其實也是「非宗族」鄉村，在那裏小型聚落內多姓雜居的情形既普遍又持久。

如唐天寶六年龍勒鄉都鄉里文書所見居民122戶，就有41個姓，其中僅有3姓超過10戶，第一大姓程也不過15戶，僅佔這個村子人戶的12%。

大曆四年懸泉鄉宜禾里所見84戶，有23姓，最大的索姓19戶，佔到總戶數的23%，這已屬全部敦煌文書中最突出的「族居」傾向了。

歸義軍時期某里共126戶，有33姓，第一大姓張佔30戶，上元元年懸泉鄉某村差科簿列80人（戶主），共19姓，最大姓索11戶，佔13%。

天寶年間慈惠鄉某村所見122戶，分屬32姓，最大姓張，17戶，佔14%。

開元十年懸泉鄉宜禾里（？）籍所見29戶，15姓，最大姓曹，6戶，佔20%^[41]。

如此等等，這樣的家庭、聚落景觀要說有Lineage（宗族）色彩的話，恐怕比當代發達國家的情況也濃不了多少。與此相應的是：敦煌文書中幾乎沒有同姓同宗之人存在公共事務或共同組織的痕跡，卻出現了不少完全沒有族姓色彩的公益社團，即所謂的「社邑」。它們是圍繞佛事、春秋社席尤其是喪葬互助而建立的。《敦煌社邑文書輯校》一書所收文書中有完整全社名單的社條、轉帖、納贈曆與社人題名共60例，其中最大的一例97人^[42]，最小的僅4人^[43]，平均每社僅27人。一個明顯的現象是社員的組合完全沒有宗族的痕跡。如唐大中年間的儒風坊西巷社有社人34戶，內有12個俗姓，3僧戶；景福年間某社社人13戶，

就有9個姓；後周顯德六年女人社社人15名，除9名尼姑外6個俗人竟分6姓；最大的一社97人中，也有23個姓。而且最大的姓氏所佔比例也小，如西巷社34人中最大姓張也不過13人。前述最大的社97人中第一大姓李氏只有18人。景福年間某社13人中梁姓4人，也算最多的。同時，社司三官無例外地皆不同姓，也很少為社中第一大姓之人，有的如前述97人之社社長劉奴子所屬的劉姓在社中只他一人。更有甚者，一份社條文樣中還明言：「社子並是異姓宗枝……結義以後，須存義讓，大者如兄，小者如弟。」^[44]可見那時的私社是十分典型的非族緣共同體，但它們也不是地緣性的村社。儘管古人受地緣條件所限，結社者都不會相距太遠，有的社名（如「儒風坊西巷社」）本身就與地名重合（但這種情況少見），然而私社本身並不與某一地域上的居民羣（如鄉里之制所示的）相混同，它只是圍繞具體的事務而形成的「事緣」結合^[45]。

總之，北朝至唐宋間的敦煌文書反映的鄉村景觀，一方面是多姓雜居的編戶齊民，另一方面是公共交往空間的非族姓化。有人認為當時的河西情況特殊，戰亂多，族姓流散。但這種說法缺少解釋力。因為從簡牘文書看，從五涼至唐宋除了增加一些胡姓外，當地的主要姓氏結構是延續下來的，張、索、王、李、泛、陰等大姓甚至在漢晉時就已形成^[46]。應當說，這種非宗族化的景觀之主要原因恐怕不能歸之於敦煌的特殊性。

綜上所述，我們看到上至秦漢之際，下迄唐宋之間，今天所見的存世「生活史料」涉及的幾百個實際存在過的村莊，包括湖南（長沙一帶）、湖北（江陵一帶）、四川（成都平原）、中原（洛陽一帶）、河西走廊（張掖—敦煌一線）等諸代表性區域類型——從內地到邊疆，黃河流域到長江流域，全是非宗族化的鄉村，其非宗族化的程度不僅高於清代農村，甚至高於當代鄉間一般自然村落，而與完全無宗法因素的隨機羣體相仿。在這許多案例中沒有任何一例聚族而居或大姓居優的。當然，沒有發現並不意味着不存在，也許今後人們會找到典籍中那種族居

鄉村的生活實例，但在編戶齊民的鄉村中幾乎可以斷言其比率不會高，尤其在王朝穩定的年代。

這個時期的確存在家族組織與大族政治，而且可以相信漢隋間正是其在歷史上登峰造極之時。但與所謂國權不下縣、縣下唯宗族的說法相反，這種大族活動恰恰是「縣以上」的高層政治現象，而與「縣以下」的平民社會幾乎無關。如河西五涼北朝時代流行大族政治，敦煌李氏西涼政權的幾個最高職位州牧、太守、州長史、州司馬幾乎全被李、張、索、令狐幾大家族控制，大族間的結盟與爭鬥成為河西政治的主要內容。但是，這個時期的基層戶籍殘卷，如西涼建初十二年敦煌縣高昌里殘籍、西魏大統十三年效谷鄉（？）殘籍，仍然是諸姓雜居的模式。國權歸大族，宗族不下縣，縣下唯編戶，戶失則國危，才是真實的傳統。

五、從地名學看村落與宗族的關係

我們還可以從地名學的角度來探討這個問題。

春秋以前中國是個族羣社會，以封地為族姓、又以族姓為地名是常見的現象。但自秦以下，族羣社會被官僚制帝國的編戶齊民社會或曰「吏民社會」所取代，鄉村聚落的命名也就十分徹底地非族姓化了。秦漢時代的閭里、吳簡中所見的丘，三國以下的村塢屯聚，其名幾乎都與族姓無關。秦漢的里名或取自「吉語」（如長樂、富貴、成漢、漢興等等），或取自地理方位（如都里、西道、市陽、亭南、中治等等）及其他。由於取材有限，重名率極高（但在一個縣的範圍內似乎不允許重名）。例如漢簡中所見，居延、鱣得、昭武、故道、江陵等縣都有「市陽里」，而「萬歲里」之類的里名更似乎多數縣都有。東漢、三國的里、丘命名漸趨多樣化，尤其吳簡中所見之丘名多俚俗，大概是取自民間而非官府所起。但是以族姓命名的似乎還沒有。

那時偶有「鄭里」「劉里丘」「吳丘」「何丘」之名，有人認為這

就是以居民姓氏命名之聚落。但細考之，這些地名也不像是取自姓氏。因為這類里、丘的人戶很少——大多數情況下完全沒有——以里丘所名為姓者。如前所引：江陵出土的「鄭里廩簿」被認為是全里的完整登記，其中並無姓鄭者。走馬樓吳簡中有66個單名里、丘，其中11個單名可用為姓，但卻與當地實際居民姓氏無關。如「何丘」已知姓氏共有19戶，分屬15姓，其中恰無姓何者。其他如莫丘、吳丘、寇丘、區丘、溫丘、賀丘、楊丘、龍丘等，也完全沒有莫吳寇區溫賀楊龍等姓。只有「劉里丘」有劉姓，但也不是第一大姓。當然，後世以姓名村者也有原居姓氏流散、現居民全無村名所指姓的現象，但那時其他村落的居民姓氏同於村名者至少不罕見。如果完全沒有後一種情況，就很難以姓氏流散來解釋前一種現象。因此吳簡所見的何丘等等，大概與其他絕大多數單字丘名（撈丘、略丘之類）一樣另有所本，不是以姓名村。

三國以降，里制漸壞，屯、聚、村、塢以及更晚的莊、寨（寨）、堡等聚落類型興起。但在很長時間內這些聚落類型也未發現有以姓氏命名的。

以「村」為例，日本漢學界曾有過關於「村」起源的討論。宮崎市定說「村（邨）」起源於屯田之「屯」，而堀敏一認為「屯」與屯田無關，它起源於「屯聚」，因而村與「聚」有緣。^[47]但屯、聚也好，村、塢也罷，宋以前都極少與姓氏相聯繫。筆者以電腦檢索「二十五史」，得「村」之記載共1738處。其中最早是《三國志》卷十六《鄭渾傳》中「村落齊整如一」之說。《三國志》《晉書》都只有這類「村落」「村塢」的一般提法，正式以村為地名，則始於南北朝，主要是南朝。如《宋書》中有康亭村（卷二十九）、牛門村（卷八十三）、虎檻村（卷八十四）等30處；《魏書》有高柳村（卷二十四）、商王村（卷七十七）等26處。總計南五史（宋齊梁陳四書及《南史》）出現117處，北四史（魏齊周三書及《北史》）出現84處（含重複），但沒有一處是以姓名村的。

隋唐兩代仍然如此。《隋書》《舊唐書》《新唐書》各出現村名17、46、12處，基本都與姓氏無涉。如隋之宋穀村（卷二十三）、白土村（卷六十四）、孝敬村（卷七十二），唐之白石村（舊卷十一）、襄王村（舊卷十九）、水門村（新卷四十三）等。但這時已出現了個別例外（《隋書》《新唐書》各有一例）。如《隋書》卷二十三：「大興城西南四里有袁村。」這是檢索出正史中以姓名村的首例。但其起源可能仍然與上層有關，正如大興（隋都，即後之長安）附近^[48]當時已有的韋曲、杜曲、樊川等地名一樣，不是以當地居民姓氏而是以與當地有關的某顯貴得名。

五代時，以姓名村開始多見。《舊五代史》有任村（卷七）、楊村（卷九）、王村（卷十）、羅村（卷十三）、楊村寨（卷九）、楊村渡（卷五十六）；《新五代史》有趙村（卷十一）、王村（卷四十五）等。到了《宋史》中，以姓名村之例就多達37處，佔該史記載239處「村」名的15%。《遼史》《金史》各有以姓名村2例與15例，分別佔總村名的28.5%與16%。《元史》有34例，佔總村名的41%。《明史》77例，佔36%。《清史稿》則多至377處，佔56%。可見，以姓名村之風，是宋代興起，到明清才大盛的。

除了「村」以外，其他以族姓得名的聚落稱謂也是如此。由電腦檢索可知，「×各莊」一類地名明以前未見，始見於《明史》也只有卷八十六「紀各莊」一例，而《清史稿》則有24例。

「×格莊」，清以前沒有，《清史稿》則有7例。

「×家村」，《宋史》2例，《金史》1例，《明史》2例，而《清史稿》多至20例。

「×家集」，明以前無，《明史》有5例，《清史稿》則多達97例。

「×家寨」，始見於《舊五代史》1例，以後《遼史》3例，《元

史》5例，《明史》19例，《清史稿》42例。

「×家鎮」，始見於《金史》1例，《明史》2例，《清史稿》達到60例。

「×家堡」，是出現較早的姓氏化地名，但早期它基本上只見於邊防要塞式居民點，始見於《宋史》者凡12例，皆在西北抗夏軍事前沿。以後一度少見，《金史》《元史》僅各1例，《明史》9例，而《清史稿》有36例，並且擴及了河南、江蘇、湖廣等內地省份。

「×家莊」，在《宋史》中出現6處（北宋2，南宋4），《金史》4例，《元史》10例，《明史》41例，《清史稿》則有116例之多。

以上檢索固然只具有概率意義，正史中沒有不等於實際不存在^[49]，但對於宏觀判斷而言概率分析比案例分析更重要。當然，即使從概率意義上講以上檢索方式也受到晚出諸史篇幅多較大、地名出現也較多的影響，但即使作篇幅除權處理，上述趨勢仍然能夠體現。何況《宋史》篇幅也很大，宋以後的趨勢顯然不是篇幅差別造成的。因此我們可以判斷的是：在中國，鄉村聚落以居民姓氏命名的歷史並不很悠久。這種現象以前基本沒有，隋唐始見其萌，宋元漸多，而明清、尤其是清代才大為流行。可見鄉村聚落與姓氏的聯繫，其實是近古始然，並不是可以無限溯源於「傳統」的。

同姓相對聚居的存在不是宗族組織、尤其具有實質性功能的宗族得以形成的充分條件，但應當是必要條件。在古代生存狀態下，距離對於人際交往的限制要比近代大得多。如果人們不住一處，僅憑所謂共同祖先的「倫理」基礎是很難保持穩定交往、發展公共認同並形成功能性組織的。如今人們論述「國權不下縣」時往往強調古代技術條件對國家權力延伸的限制。其實制度化權力組織本身就是可以創造「奇跡」（當然不一定是好的奇跡）的。像金字塔、始皇陵那樣靠近代技術也不容易搞起來的驚人之舉就是明證。而相對於能夠憑藉權力調動各種資源的統治機器而言，傳統技術條件對民間遠距離交往的限制才真正是難以逾越的。

障礙，尤其在統治權力不喜歡這種交往^[50]的情況下。

綜上所述，在我國歷史上大部分時期，血緣共同體（所謂家族或宗族）並不能提供——或者說不被允許提供有效的鄉村「自治」資源，更談不上以這些資源抗衡皇權。但是那時的鄉村當然並不處於「無政府狀態」，那麼當時的「國家」是怎樣控制鄉村基層社會的？在漢魏之際、隋唐與明清間的幾次較大的變革中這種控制有些什麼變化？宋以後尤其是入清後的鄉村宗族與所謂鄉紳同朝廷、官府或所謂「國家」之間又是什麼關係？這種關係的演變與近代以來中國的現代化（尤其是鄉村治理的現代化）意義又有什麼關聯？在中國（而非在西方）鄉村治理現代化是一個「國家建構」或鄉村「去自治化」的過程，還是一個「鄉村自治」或「去一元化」的過程？抑或是鄉村治理與國家治理各自都需要現代化？我們以後會繼續討論這些問題。

註釋

[1]參見（德）馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，江蘇人民出版社，1993年，110頁。

[2]吳理財：《民主化與中國鄉村社會轉型》，《天津社會科學》1999年第4期。

[3]W.古德：《家庭》，社會科學文獻出版社，1986年，166頁。

[4]Vivienne Shue, The Reach of the State : Sketches of the Chinese Body Politic, Stanford University Press, 1998.

[5]費孝通：《鄉土中國、生育制度》，北京大學出版社，1998年，63頁。

[6]G.羅茲曼主編：《中國的現代化》，國家社會科學基金「比較現代化」課題組譯，江蘇人民出版社，1995年，272頁。

- [7]走馬樓簡牘整理組編：《長沙走馬樓三國吳簡·嘉禾吏民田家荊》（上），文物出版社，1999年，42頁。
- [8]柳鏞泰：《國民革命時期公產、公堂問題與兩湖地區農民協會運動：與廣東的比較》，南京大學博士後論文，1998年，2—6頁。
- [9]例如在極端狀態下當殘留戶數為1時，「第一大姓佔總戶數的比率」將恆為100%，而實際情況通常不可能達到這個比率。而當殘留戶數為2時，計算出的這個比率或為100%（兩戶同姓）或為50%（兩戶不同姓），而實際上這個比率的定義域（可能取值範圍）為0—100%，當計算值為100%時，實際值一般達不到這個數；而當計算值為50%時，實際值可能趨近於零，餘此類推。
- [10]李景漢編：《定縣社會概況調查》，中國人民大學出版社，1986年，168—171頁。
- [11]李景漢編：《定縣社會概況調查》，中國人民大學出版社，1986年，171—172頁。
- [12]走馬樓簡牘整理組編：《長沙走馬樓三國吳簡·嘉禾吏民田家荊》（上），文物出版社，1999年，32頁。
- [13]同上。
- [14]同上，33頁。
- [15]《後漢書·百官志》五，《縣鄉》。
- [16]居延漢簡中有若干關於勸農掾的材料。見《居延新簡》1003：E.P.T20：4A；3945：E.P.T52：490；8215：E.P.F22：693；《居延漢簡甲乙編》318：16.10；其職責包括主辦「春祠社稷」「謹修治社稷」；「官縣承書從事下□」；「官縣寫移書到如莫府書律令」；「書到宜考察有毋四時言如守府治所書律令」；等等。
- [17]走馬樓吳簡，簡號5-1434。

[18]同上，12-6933A; 13-8087; 12-6954。

[19]同上，3-974。

[20]同上，9-3733; 11-4353。

[21]同上，8-2826。

[22]同上，9-3732。

[23]同上，11-4664。

[24]同上，5-1434。

[25]侯旭東先生《長沙三國吳簡所見「私學」考》（《簡帛研究》

2001年卷，廣西師範大學出版社，2001年，514—522頁）一文考訂「私學」貢獻甚多。但他把「發遣吏陳晶所舉私學番倚詣廷言」解釋為文吏舉薦番倚成為擁有特權的門生故吏式人物，似不可通。按簡文義，「私學」屬於「遺脫」，而「遺脫」在簡文中是作為違法惡行的，即史籍所謂「逋逃」。所以簡文用的是傳訊疑犯的口氣，而不是接見被舉薦人才的口氣。而被傳訊者所言被稱為「辭」（簡文中特指疑犯口供），並以「本鄉正戶民，不為遺脫」來自辯，顯然也並非求薦，而是自訴無辜。另外簡文中「吏陳晶所舉私學」之「舉」也顯非舉薦之意，東漢以來的舉主乃至其後的「中正」多是儒者官僚士大夫身份，未見以書吏、吏民為舉主者。此「舉」蓋為檢舉、舉報之意，當時如此用法甚多。如《周禮·地官·司門》：「凡財物犯禁者舉之。」《史記》卷88《蒙恬傳》：「求其罪過舉劾之。」《漢書》卷45《江充傳》：「貴戚近臣多奢僭，充皆舉劾。」《後漢書》卷31《廉範傳》：「（鄧）融為州所舉案，」注曰：「舉其罪案驗之。」《三國志·吳志·顧雍傳》：「雍等皆見舉白，用被譴讓。」曹操：《步戰令》（見《通典》卷149）：「兵曹舉白，不如令者斬。」等等。「私學」自秦以後的確有從異端分子到投身權貴享受蔭庇的特權依附者的所指變

遷。吳簡中正處於這種過渡階段，兩種含意都可能出現。他簡關於「私學限米」的記載可能有後一含意的因素（但既有「限米」之納，顯然蔭庇尚不完全，仍有過渡痕跡）。然而番倚一簡就仍把「私學」當罪過，這不難理解。

[26] 《史記·李斯列傳》。

[27] 《長沙走馬樓三國吳簡·嘉禾吏民田家莧》（上），34頁。文中「割用」原作「雕用」，據羅新先生意見改。謹致謝。

[28] 《漢代石刻集成·本文篇》之一二六。

[29] 周天游：《八家後漢書輯注》上冊，上海古籍出版社，1986年，66頁。

[30] 《漢代石刻集成·本文篇》之八二、一二一。

[31] 《後漢書》卷八十三《逢萌傳》；《後漢書》卷二十八《百官五·縣鄉》。

[32] 《尹灣漢墓簡牘釋文》61：13；65：17。參見高敏：《試論尹灣漢墓出土〈東海郡屬縣鄉吏員定簿〉的史料價值——讀尹灣漢簡札記之一》，《鄭州大學學報》，1997年第2期，53—57頁。

[33] 《後漢書》卷二十八《百官五·縣鄉》。

[34] 《後漢書》卷五《孝安帝紀》。

[35] 裘錫圭：《湖北江陵鳳凰山十號漢墓出土簡牘考釋》，《文物》1974年第7期。

[36] 出處引書全名：《新簡》＝《居延新簡》，甘肅省文物考古所、甘肅博物館、文化部古文獻研究室、中國社科院歷史所編，文物出版社，1990年。《甲乙編》＝《居延漢簡甲乙編》上下冊，中國社科院考古研究所編，上海：中華書局，1980年。《釋文合校》＝《居延漢簡釋文合校》，謝桂華、李均明、朱國照編，文物出版社，

1987年。

- [37]秦暉：《郿縣漢代殘碑與漢代蜀地農村社會》，《陝西師範大學學報》1987年第2期。
- [38]杜正勝：《編戶齊民：傳統政治社會結構之形成》，台北聯經出版公司，1990年。
- [39]原通稱《侍廷里父老俾約束石券》，後俞偉超先生考證「父老」非俾名，「里父老」乃立碑者也，里俾同名，皆曰「侍廷」。見俞偉超：《中國古代公社組織的考察》，文物出版社，1988年。
- [40]楊際平、郭鋒、張和平：《五一十世紀敦煌的家庭與家族關係》，岳麓書社，1998年，130—143頁。
- [41]楊際平、郭鋒、張和平：《五一十世紀敦煌的家庭與家族關係》，岳麓書社，1998年，130—143頁。
- [42]寧可、郝春文輯：《敦煌社邑文書輯校》，江蘇古籍出版社，1997年，168—170頁，此件後缺，可能還不止97人。
- [43]同上，33頁。
- [44]同上，47頁。
- [45]參見秦暉：《政府與企業以外的現代化——中西公益事業史比較研究》，浙江人民出版社1999年版。
- [46]參見土肥義和：《歸義軍時期的敦煌》，中譯載《敦煌研究》1986年第4期。
- [47]堀敏一：《中國古代の家と集落》，東京：汲古書院，1996年，289—310頁。
- [48]唐代正史中唯一的姓氏村名「張村」（《新唐書》卷三十五）也在長安附近的關中農村。

[49]如唐代，據友人見告在《入唐求法巡禮記》中就有以姓名村之例，相信筆者陋見未及之處尚多。

[50]《韓非子•有度》：「民不越鄉而交，無百里之戚。……治之至也。」

中國經濟史上的怪圈：「抑兼併」與「不抑兼併」

一、「道儒」與「法儒」

中國古代經濟史上有個耐人尋味的現象，那就是從先秦直到明清延續數千年的關於是否需要「抑兼併」的爭論。「兼併」（亦作「併兼」）即今所謂的「兩極分化」「大魚吃小魚」之類。主張國家應當嚴厲制止這種事態的即為「抑兼併」，而主張國家應放任不管的即所謂「不抑兼併」。當代一些學者把它們看作是經濟思想領域中國家統制派與自由放任派之爭，並賦予其新的意義，於是這種鬥爭似乎延續到了現代：改革前，尤其是在那些「割資本主義尾巴」的年月裏，「抑兼併」的「法家政策」曾博得一片叫好；改革後的經商潮中，「不抑兼併」又受到不少讚揚。直到最近這類筆墨官司還時有所見^[1]，這實在是值得研究的。

過去很長時期，尤其是在鼓吹「儒法鬥爭」的年代裏，「抑兼併」被視為法家的思想，因此歷代「抑兼併」的著名人物，從桑弘羊、漢武帝直到王安石、朱元璋、張居正都被冠以「法家」稱號。然而，實際上正統儒家思想中「抑兼併」的傾向並不亞於法家。「不患寡而患不均」的儒家信條與對三代「井田制」的崇拜，歷來是我國「抑兼併」運動的重要思想來源。而歷代王朝中最「激進」的「抑兼併」實踐者，以「五均六筦」「王田私屬」為主要內容的嚴厲的國家經濟統制政策實行者王莽，則是滿腦子周公之道的超級腐儒，從沒有人試圖給他「法家」的頭銜。有趣的是，歷來被認為具有儒、法兩種傾向的思想家在進行辯論時，常常會互相攻擊對方縱容了「兼併」。如曾被視為「北宋的商鞅」

的王安石，就宣稱儒家教條主義者（「俗儒」）要對當時的「兼併」狂潮負責：「俗儒不知變，兼併可無摧；利孔至百出，小人私闖開。」^[2]而另一方面，漢唐諸儒則無不把「兼併」之氾濫歸罪於秦代的法家政策，委咎於商鞅與秦政「信並兼之法」「尊獎兼併之人」^[3]。

平心而論，秦以後的儒、法兩家理論，在摧抑兼併以維護宗法共同體這一基本點上並無分歧。其區別僅在於：相對而言，儒家傾向於以「禮義」、宗法倫理的堤防來阻遏「兼併」，而法家則多主張用刑罰、以行政手段來打擊「兼併」。事實上，這兩種手法在歷代專制王朝「抑兼併」的實踐中常常是同時並用的。所以儘管有人指責儒家的無為之治放任了「兼併」，有人指責法家的功利觀念鼓勵了「兼併」，但實際上「抑兼併」不能說是哪一學派的、甚至不能說是哪一封建國家的特有主張。它是以共同體（而不是以公民個人權利）為本位的傳統社會（包括中、西在內的一切前近代社會）本質所決定的一種政策。

儘管如此，在是否使用強硬行政手段方面儒家也不能說是最「溫和」的。漢初70年間「開關梁，弛山澤之禁」、經濟上最開放的時代，盛行的並不是儒家思想，而是提倡「清靜無為、順其自然」的黃老學說。而雄才大略的漢武帝「罷黜百家，獨尊儒術」之後，文化上的專制倒是與經濟上的統制同步發展，「無為」的自然主義日益變成「有為」的國家主義，從鹽鐵官營、均輸平準、算緡告緡一直發展到五均六筦、王田私屬，終於在王莽時代走到了「儒家原教旨主義」與國家經濟統制的雙重極端。因此，如果僅就西漢一朝的歷史看，似乎儒家倒是統制經濟的頭號代表了。

當然這是表面現象，武帝以後經濟統制的文化依據與其說是「儒術」，不如說是「獨尊」。文化上的「罷黜百家」才是經濟上的「利出一孔」之最好註腳。事實上，文化專制不管以什麼樣的意識形態為符號（不管「獨尊」的是儒術還是別的什麼術），從根本上說就是與經濟自由不相容的。焚書坑儒的秦朝與獨尊儒術的西漢晚期之所以有十分類似

的經濟政策，其緣蓋出於此。

而如果僅就作為學術思想的「儒術」而論，從中既可以得出強硬經濟統制的結論（如今人所謂的「井田制社會主義」），也可以得出反對這種統制的結論（如今人所謂的「因民之所利而利之」「不與民爭利」等等）。應當說，孔子時代的「儒學」並沒有什麼系統的「經濟思想」，而漢以後被獨尊的「儒術」則已是滲入了先秦各家成分的大雜燴，其中在經濟統制問題上，源出先秦道家的黃老「無為」思想與源出先秦法家的「有為」信念堪稱兩大傳統，由此導出了「不抑兼併」的自然主義和「抑兼併」的統制主義這兩種政策傾向。筆者姑名之曰「道儒（受道家影響之儒）」與「法儒（受法家影響之儒）」。這兩個名詞似前所未見，但筆者以為這樣的劃分較符合漢以後各種傾向都在儒家的框框中存在的狀況，而比「儒道互補」「儒法鬥爭」之類的說法合理。

二、法儒與「抑兼併」

法儒主張「抑兼併」，就是要求強化朝廷的經濟壟斷，堅決制止「阡陌閭巷之賤人」發展強大的民間經濟。正如王安石所說：「阡陌閭巷之賤人，皆能私取予之勢，擅萬物之利，以與人主爭黔首，而放其無窮之欲。」^[4]這是絕不能容許的；而理想的制度則應當使「三代子百姓，公私無異財。人主擅操柄，如天持斗魁。賦予皆自我，兼併乃奸回。奸回法有誅，勢亦無自來」。^[5]這樣的思想其來久遠，我國早期「抑兼併」的思想家就認為：「萬民之不治」的原因在於「貧富之不齊」^[6]，因此需要「令貧者富，富者貧」^[7]。漢代的桑弘羊認為，抑兼併就是要「除穢鋤豪，然後百姓均平」，「損有餘，補不足，以齊黎民」^[8]。

後世統治者把這些思想發展為一套政策，為那些「庶人之富者」設下天羅地網。均田制時代且不去說它，就是號稱在經濟上實行寬鬆政

策，以「不抑兼併」而為後世士大夫所議論的兩宋，實際上也搞過好多次「權制兼併，均濟貧乏」^[9]的運動。至今仍受到許多歌頌的王安石的變法，就是對那些「阡陌間巷之賤人」中的「大農」「富工」與「豪賈」開刀的。傳統儒家宣揚為君之道應當崇儉去奢，王安石對此不以為然。他認為不是君主、而是民間的「兼併之徒」損害了百姓，只要抑制了「兼併」，皇上不妨窮奢極欲。到了明代，朱元璋「立法多右貧抑富」^[10]，着實把當時的「富民」收拾了一番，史稱「時富室多以罪傾宗」，「豪民巨族，鏟削殆盡」^[11]，「寄染遍天下，民中豪以上皆破家」^[12]。明初的一系列大規模移民，包括以「充軍」這一發配邊荒的同義語流傳後世的軍屯在內，就有相當一部分是建立在「籍沒」富民並將其掃地出門的政策之上的。當時商品經濟最發達、富民也最多的太湖流域，經朱元璋「籍諸豪族及富民田以為官田」^[13]之後，竟弄到幾乎清一色「土地國有化」的地步：「（蘇州）一府之地土，無慮皆官田，而民田不過十五分之一。」^[14]有人說這種「抑兼之」不過是一種「欺騙」，是為了維護富人的「根本利益」而行之。這要看怎麼說了，如果所謂富人是指朱家的龍子龍孫及朱明王朝的掌權者，那大抵不錯，但若是指「富民」可就大成問題：今人可以輕描淡寫地罵一句「欺騙」，可是當年洪武皇爺的嚴刑峻法可不是鬧着玩的。很難令人相信，他把這些人「鏟削殆盡」是為了保護他們的根本利益！

歷來「抑兼併」者都有兩大理由：一是道義方面的，即削富益貧為的是「百姓均平」；一是財政方面的，即「利出一孔」為的是「富國足用」。在傳統上前一理由源出早期儒家，後一理由源出早期法家，這也是在這一問題上儒法能合流而構成「法儒」的主要原因。但正如我國漢以後的傳統文化在許多方面都是「儒表法裏」的一樣，在「抑兼併」方面通常也是說的道義理由，實際動機則多出自財政理由，即通過經濟壟斷充實國庫。這只要看看我國歷史上歷次大規模抑兼併運動，從漢武帝時的鹽鐵官營直到明末的三餉加派，都是在朝廷財政危機的背景下發動的，就會明白。而「抑兼併」的直接結果則是國家財政，尤其是中央財

政的「汲取能力」極度膨脹而形成所謂「國富民窮」的局面。

先秦法家是公然鼓吹以「國富民貧」為治國之要的。商鞅認為民貧才會求「賞」，而國富才能給「賞」，兩者皆備則朝廷便能以「重賞」驅民去幹任何事情，因此國家「利出一孔」而人民「家不積粟」是最理想的。韓非更有「足民何可以為治」^[15]的宏論：百姓富足了便會想入非非，不好治理，只有讓他們貧窮才會依賴國家！後世的法儒沒有這樣說，但其行為的結果則是對「國富民窮」的實踐。從商鞅、桑弘羊、王莽直到王安石，都是打着平均主義的旗號來擴充國庫，梁啟超稱這是以「國家自為兼并」來代替民間的兼并^[16]，是很有道理的。甚至到明末，逼得舉國造反的三餉加派也仍然號稱「弗以累貧不能自存者，素封是誅」^[17]，「殷實者不勝誅求之苛」^[18]。這樣一場橫徵暴斂居然也打着「右貧抑富」的幌子！

因此毫不奇怪，貧苦百姓對這樣的「右貧抑富」不僅毫不領情，反而紛紛投到富民那裏反抗官府，由此造成我們在《水滸傳》之類小說中很熟悉的那種「莊主」帶領「莊客」造官家反的場面。而國庫此時的狀況如何？近來有人曾斷言，我國王朝的崩潰，都是由於「國家財政，尤其是中央財政汲取能力下降」的結果。這簡直是莫名其妙！除了下文將提到的少數例外，多數王朝的崩潰恰恰是朝廷的「汲取能力」過分強化而使民間不堪忍受所致：秦末大亂也有類似背景。西漢末（新莽）厲行「五均六筦」等「汲取」之政，新莽消亡時，僅集中在王莽宮中的黃金就達70萬斤之巨，其數據說恰與當時西方整個羅馬帝國的黃金擁有量相當^[19]！須知黃金在西漢是通貨而非一般寶藏，這些黃金因而也屬於「中央財政」儲備而不僅是一般的宮廷奢侈，試問這樣的「汲取能力」如何？明末李自成進京時宮中藏銀達7000萬兩，而據黃宗羲說，當時全國「郡縣之賦，郡縣食之不能十之一，其解運至於京師者十有九」^[20]。試問當今天下有幾個國家「中央財政所佔比重」能達到如此程度？

三、道儒與「不抑兼併」

針對這種「抑兼併」之禍，道儒在無為而治、自由放任的旗號下主張的「不抑兼併」提出了另一種選擇。如果說「抑兼併」的道義理由是「右貧抑富」「百姓均平」的話，「不抑兼併」的道義理由則是所謂「官不與民爭利」，它與先秦儒家「因民之所利而利之」之論有淵源關係。

然而在傳統中國語境中，「官」與「民」這對對立範疇是有雙重含義的。一方面，「民」可以表示與國家或君主相對的私人或「臣民」之意，北宋司馬光所謂「天地所生財貨百物，……不在民，則在官」^[21]即指此義而言。另一方面，「民」也可以表示與權貴勢要相對的下層平民或「庶民」「下民」之意，因此陸游又有這樣的議論：「自古財貨不在民又不在官者，何可勝數？或在權臣，或在貴戚近習，或在強藩大將……」^[22]顯然，這兩種「民」的含義是不同的：司馬光強調的是「君民」之別，而陸游強調的是「紳民兩歧」。由此而「官、民」對舉也有二義：一為「公私」之別——「官」在這裏指「公家」；一為「貴賤」之別——「官」在這裏指權貴。於是，所謂「官」不與「民」爭利也就可以有兩種解釋：其一是國家不與私人爭利——這「私人」自然包括權貴在內；其二是權貴不與平民爭利。「不抑兼併」的道義理由正是基於後者，如今一些論者同情「不抑兼併」論並把它理解為允許自由（或相對自由）競爭，也是基於這一點。

然而「不抑兼併」的實際理由通常卻是基於前者。當時在私人中並不存在平等的自由競爭，而「不抑兼併」論者更多是不識平等為何物的天然等級制擁護者，他們反對「抑兼併」實際上是害怕權貴與老百姓一同被「抑」，而反對「官與民爭利」實際上是害怕國家妨礙了權貴的私利。因此他們常常公然要求凌駕於「齊民」之上的私人特權。如在反對王安石「抑兼併」的行列中，司馬光的理由是：「貴賤貧富，天之分

也」，「天使汝窮，而汝強通之，天使汝愚，而汝強智之，若是者必得天刑。」^[23]蘇軾的理由是：絕不能讓「品官形勢之家與齊民並事」^[24]。張方平的理由是「罰用於下而不用於上，賞行於上而不行於下」^[25]。於是他們所說的「不抑兼併」實際上意味着：國家應當放手讓權貴們攫取私人財富。而這種攫取同樣是「建立在統治—服從關係基礎上的分配」，它與市場經濟中的自由競爭是風馬牛不相及的。

於是，如果說「抑兼併」導致了「國富民窮」的話，「不抑兼併」的結果則通常是「今國與民俱貧，而官獨富」^[26]。「財貨不在民又不在官者，……或在權臣，或在貴戚近習，或在強藩大將，……上則府庫殫乏，下則民力窮悴。」^[27]其極端的後果也是王朝崩潰、天下大亂。

這方面可以東漢末的情況為典型。由於東漢王朝是在王莽「抑兼併」抑出大亂之後建立的，它因此改行無為之治，對權貴豪強肆意兼併土地、人口少有干預，結果國家賦稅之源盡落權豪之家，致使國庫空虛、財政拮据成為這個王朝的長期現象，並以此與西漢形成鮮明對比。最後它終於在「官負人責（債）數十億萬」的窘況中爆發危機並走向消亡。

然而總的來看，由於傳統中國就主流而言是個「大共同體本位」的文明，國家對「兼併」一直無所作為的情況是較少見的。東漢之外鮮有其例（唐末藩鎮割據，「中央財政」也很拮据，然而藩鎮本身如同小國，與東漢之私家豪強不同，而藩鎮本身的「汲取能力」還是很強的）。更常見的是：「不抑兼併」導致權貴私家勢力惡性膨脹，而「抑兼併」又導致朝廷「汲取能力」惡性擴張，於是朝廷輪番用藥，在「抑兼併」與「不抑兼併」的交替循環中陷入「管死放亂」的怪圈，直至危機日重而終於崩潰。北宋末年就是如此：自熙寧以至靖康，以王安石為代表的統制派（「新黨」）和以司馬光為代表的放任派（「舊黨」）幾度易位，忽而「變法」，忽而「改制」，忽而「更化」，忽而「紹述」，忽而「建中」，忽而又「崇法熙寧」。然而危機越變越重，終有

靖康之覆。耐人尋味的是它最終還是覆沒在統制派手中。今人多謂「王安石變法失敗了」，這話要看怎麼說：若就化解危機而論它確實失敗了，但若就新舊黨之爭而論，王派其實最終是勝利了的。於是又有「新法變質」之說。其實從王安石那種「人主擅操柄」「取予皆自我」的「利出一孔」思想發展到後來西城刮田所、蘇杭應奉局式的「汲取」之政，自有邏輯的聯繫在焉。「變質」云云除了王荊公與蔡京之流在人品上的差別外，於制度上實不知何謂也。

四、「抑」與「不抑」之間

問題的關鍵在於：中國歷史上所謂的「兼併」在本質上並不是經濟行為而是權力行為，從唐人之「朱門（按當時禮制，平民雖富，門不得施朱，朱門者，權貴之門也）酒肉臭，路有凍死骨」，到明人之「惟餘芳草王孫路，不入朱門帝子家」，莫不如此。明代一部小說中稱，當時富家之中，「以這枝筆取功名，子孫承他這些蔭籍」的縉紳要佔七成，而「以這鋤頭柄博豪富，子孫承他這些基業」的平民僅佔三成^[28]。按顧炎武之說，當時一縣之內平民富人即沒有特權的「粗能自立之家」有百名左右，而縉紳（有優免權的官僚及士大夫）中僅最低級的生員一縣即有三百，千人以上亦不罕見。如果一縣地有十萬頃，則生員要佔去五至九萬頃之多^[29]。唐以後的「土地買賣」時代尚且如此，唐以前的等級佔田制時代更不用說。這樣的「兼併」就其主流而言，與其說是富民兼併貧民，「大私有」兼併「小私有」，不如說是有權者兼併無權者（包括無權的富民）、權貴兼併平民、統治者兼併所有者。用馬克思的話說就是「權力也統治着財產」「通過如任意徵稅、沒收、特權、官僚制度加於工商業的干擾等等辦法來捉弄財產」。^[30]然而歷代的「抑兼併」卻都是有權勢者，尤其是最高皇權的代表者之所為，他們眼中的「兼併」，主要是「商人並兼農人」（西漢晁錯語）、「阡陌間巷之賤人與人主爭黔首」（王安石語）。倒是歷代「不抑兼併」者所反對抑制的，才是真

正主流的「兼併」：「品官形勢之家」對「齊民」的兼併。這樣一來便出現了如下趨勢：「抑兼併」者的國家統制嚴厲地束縛了「阡陌閭巷之賤人」的經濟發展，而「不抑兼併」者的自由放任則使「品官形勢之家」得以肆行聚斂。「抑兼併」則朝廷禁網遍地，民無所措其手足；

「不抑兼併」則貪官污吏橫行，民無所逃其苛刻。不言而喻，真正自由競爭的民間經濟在這兩種情況下都難有出頭之日，而這兩種政策走到後來都有可能加劇由治而亂的王朝危機。實際上，無論是「抑兼併」旗號下的國家對民設禁，還是「不抑兼併」旗號下的權貴侵民謀私，都屬於馬克思所說的「權力統治財產」「統治—服從關係基礎上的分配」，因此二者往往是你中有我、我中有你。歷史上權貴之兼併平民，在很大程度上還是通過針對平民富人的「抑兼併」之舉來實現的，明初對沈萬三之類富民的籍沒、北宋末的「西城括田」與南宋末的賈似道「公田」即為其例。而歷史上專制國家的經濟統制，除了直接依靠官辦經濟來實現外，也多少要憑藉官府特許的「專利」商戶實施壟斷經營，於是再嚴厲的「抑兼併」也包含着對這些人的某種「放任」。梁啟超等人在王安石的「抑兼併」中看到了「國家自為兼併」，其實在司馬光一派的「不抑兼併」中又何難發現針對平民的「抑兼併」成分？司馬光的「天使汝窮」，張方平的「罰用於下」，不是都很咄咄逼人嗎？

五、過程公正與跳出怪圈

因此筆者以為，從總體上看在傳統形式的「抑兼併」與「不抑兼併」之間強分伯仲、褒此貶彼是沒有多少理由的——當然這裏說的是「從總體上看」，就每個具體人物、具體措施而言則另當別論，例如司馬光的人品比蔡京高尚、桑弘羊的理財技巧比「賢良文學」文明等等。但應當明白：中國之所以沒有發育出近代經濟，甚至歷代王朝之所以未能免於崩潰，並不是由於對「兼併」抑得不夠或者抑得過分，並不是由於國家過於「有為」或者過於「無為」，甚至不是由於傳統式的「自由

放任」太多了或者「國家干預」太多了。

根本的問題是：傳統經濟過程沒有確立「過程的公正」，而這是建立近代經濟（有規範的市場經濟）所必需的，也是使傳統經濟、傳統國家走出那種「繁榮—崩潰」往復循環的怪圈所必需的。這當然不是說傳統經濟在微觀層面的各種具體交易中沒有公正可言，但無疑它在整體上並沒有遵循「最初財產來路清白，此後的財富積累是通過自由交易實現的」規則。王安石把「阡陌間巷之賤人」看得比「貴、強、桀、大」還可惡，司馬光的「貴賤天之分」，都使他們的「統制」與「放任」缺少一個公正的基點。

為什麼「抑兼併」不行，「不抑兼併」也不行，「抑」與「不抑」交替試之還是不行？因為「權力捉弄財產」的封建經濟不可能講「過程的公正」，無論專制朝廷的「公權力」還是貴家勢要的「私權力」都既不讓規則公平更不讓起點公平，於是國家的「自由放任」會放出無數土皇帝與土圍子，卻放不出一個中產階級，而國家的經濟統制也只會「與民爭利」，卻統不出個理性調控機制。

今天當然與歷代王朝大有不同，但「過程的公正」仍是問題的核心。如今學界有不少人喜歡談論改革速度的「漸進」與「激進」，談論多一些自由競爭還是多一些國家干預，談論改革的這個或那個「目標模式」，但就是很少談「過程的公正」，包括規則的公正以及（尤其是）起點的公正。這樣談法與歷史上關於「抑兼併」與「不抑兼併」的爭論有多大實質區別？

改革的速度是快些還是慢些，一步到位還是步步為營，這固然是個問題。但更重要的是，擺脫舊體制的束縛與失去舊體制的「保護」應當同步，不能允許有的人擺脫了束縛卻仍享受着保護，有的人失去了保護卻仍受到束縛；前者壟斷着機會，後者承擔着風險，前者享受「成果」，而後者付出「代價」。

多些自由競爭還是多些國家干預固然值得研究，但更重要的是無論

競爭還是干預都有個「起點」問題，起點平等的競爭與「掌勺者私佔大飯鍋」後的「競爭」之區別，絕不是問一句「你是否擁護競爭」所能化解的。都說農村改革比國企改革好搞，因為農民比工人更能接受「競爭」。但倘若農村改革不是以平分土地為起點，而是開場就宣佈全村土地改為隊長或書記的私人莊園，你想農民會接受這樣的「競爭」嗎？都說無限制競爭會加劇社會不公，因此需要國家調節。但我們現在看到的不公是「競爭過度」還是起點（以及規則）不公所造成？為了更多的公平，我們應當限制競爭（或鼓勵壟斷）呢，還是應當為競爭尋求更公正的起點？這些問題是所謂「競爭的限度」問題能夠取代的嗎？

其實在今日的中國，「改革」與「保守」之別乃至「激進」與「漸進」之別並不是很重要。這有一比：當一個宗法式大家庭難乎為繼時，可能發生的最具爆炸性的矛盾往往不是要不要「分家」之爭，而是怎樣分配「家產」之爭。這也就是公正問題。倘若不管這一點，任由大家長獨霸家產而把「子弟」們一腳踢出家門，那將造成比不肯分家的「保守」政策更嚴重的事態。古今中外的許多變法、改革在這方面留下的教訓是深刻的。

今天已非昔比，歷史的經驗應當使我們變得更聰明，跳出「抑兼併」與「不抑兼併」的怪圈應當是完全可以預期的。

註釋

[1]如《讀書》1996年第9期葛劍雄《貨殖何罪？》與1997年第1期譚平《是非曲直話貨殖》兩文就是關於這個問題的最近一回合辯論。

[2]王安石：《兼併》，載《王臨川集》，卷四，商務印書館，1933年。

[3]《漢書·賈誼傳》，卷四十八，中華書局，1975年，2244頁；崔實：《政論》，引自《通典》，卷一，商務印書館，1935年，12

頁。

[4]王安石：《度支副使庭壁題名記》，載《王臨川集》，卷八十二。

[5]王安石：《兼併》，載《王臨川集》，卷四。

[6]《管子·國蓄》。

[7]《商君書·說民》；《商君書·去強》。

[8]《鹽鐵論·輕重第十四》。

[9]《宋史紀事本末·王安石變法》，卷三十七，中華書局，1977年，327頁。

[10]《明史·食貨一》，卷七十七，中華書局，1974年，1880頁。

[11]吳寬：《莫處士傳》，載《匏翁家藏集》，卷五十八。

[12]談遷：《國權·太祖洪武十八年》，卷八，古籍出版社，1958年，653頁。

[13]《明史·食貨二》，卷七十八，中華書局，1974年，1896頁。

[14]顧炎武：《蘇松二府田賦之重》，載《日知錄》，卷十，商務印書館，1933年。

[15]《韓非子·六反》。

[16]梁啟超：《王荊公》，中華書局，1936年，79頁。

[17]（康熙）《河南通志》，卷四十。

[18]（順治）《鄢陵縣志》。

[19]《漢書·王莽傳（下）》，卷九十九，中華書局，1975年，4188頁；彭信威：《中國貨幣史》，上海人民出版社，1958年，第85—86頁。

[20]黃宗羲：《明夷待訪錄·田制》。

- [21]司馬光：《司馬溫公文集》附《司馬溫公事略》。
- [22]陸游：《書〈通鑑〉後》，載《渭南文集》，卷二十五。
- [23]司馬光：《士則》，載《司馬溫公文集》，卷十四，商務印書館，1937年，313頁。
- [24]蘇軾：《上神宗皇帝書》，載《蘇東坡集•續集》，卷十一。
- [25]張方平：《政體論》，載《樂全集》，卷六。
- [26]《明史•丘橈傳》，卷二二六，中華書局，1974年，5936頁。
- [27]陸游：《書〈通鑑〉後》，載《渭南文集》，卷二十五。
- [28]東魯古狂生編：《醉醒石》，第八回，上海古籍出版社，1985年，110頁。
- [29]顧炎武：《生員論（中）》，載《顧亭林詩文集》，中華書局，1959年，22—24頁。
- [30]馬克思：《道德化的批評與批評化的道德》，載《馬克思恩格斯全集》，第四卷，人民出版社，1965年，330頁。

「大共同體本位」與傳統中國社會：兼論中國走向公民社會之路

五四「新文化運動」以反思、批判中國傳統，通過文化啟蒙實現中國文化的現代化重建為標幟。從那時以來整整80年，對「中國傳統」的事實判斷（中國傳統究竟是什麼）和價值判斷（否定還是肯定傳統，以及全盤否定和全盤肯定之間的各種「保守」與「激進」立場）一直是中國思想界的主題，而前一判斷則是後一判斷的基礎。就這一基礎而言，過去80年主要形成了兩大認識範式：一是強調「生產方式」的「封建社會論」，它導致了以「土地革命」（消滅地主階級的「民主革命」）為核心的「反傳統」運動；一是強調宗法倫理、整體和諧與非個性化的「儒家文明」論，它引出了倡導個性解放的自由主義「反傳統」運動和反對「西方個人主義」的傳統復興運動。

然而這兩大認識範式看來都遇到了解釋危機。作為歷史，它們都無法解釋何以同出「反傳統」陣營、而且早期具有極端個性解放或激進自由主義色彩的五四極左翼後來會發展出一種比「傳統」更壓迫個性、更敵視自由的整體性極權傾向，並在其發展至極端的「文革」時期忽然迸發了向古代「法家」（商鞅、秦始皇等）認祖歸宗的熱情——顯然，用「反傳統過激」或「傳統的影響」都難以解釋這一切。作為現實，它們更無法解釋當前改革中大陸上「西化」（民主、市場、自由、人權等因素）與「傳統化」（國學熱、宗族的復興與鄉鎮企業中的家族化色彩等）同時發生的機制，尤其無法說清兩者間的關係。

本文試圖跳出這兩種範式，從鄉土社會而不是從「思想家」的作品中尋求對「中國傳統」的再認識。本文認為，傳統中國鄉村社會既不是被租佃制嚴重分裂的兩極社會，也不是和諧而自治的內聚性小共同體，而是大共同體本位的「偽個人主義」社會，與其他文明的傳統社會相

比，傳統中國的小共同體性更弱，但這非因個性發達、而是因大共同體性亢進所致。它與法家或「儒表法裏」的傳統相連，形成一系列「偽現代化」現象。小共同體本位的西方傳統社會在現代化起步時曾經過「公民與王權的聯盟」之階段，而中國的現代化則可能要以「公民與小共同體的聯盟」為中介。

一、小共同體本位論質疑

對於傳統中國社會，尤其是被視為中國文化之根的傳統鄉土社會，目前流行的主要有兩大解釋理論。一為過去數十年意識形態支持的「租佃關係決定論」，這一理論把傳統農村視為由土地租佃關係決定的地主—佃農兩極社會。土地集中、主佃對立被視為農村一切社會關係乃至農村社會與國家之關係的基礎；宗族關係、官民關係乃至兩性關係和神人關係都被視為以主佃對立為核心的「封建」關係（此即把政權、族權、神權與夫權都歸之於「封建地主制」的「四大繩索」論）；賦稅、利息、商業利潤等資源分配形式都被視為「地租的分割」；而「土地兼併—農民戰爭」的敘述模式被用以解釋歷史上的「周期性」動亂；「中國租佃制與西方農奴制」則成為解釋中西之別、尤其是解釋中國何以「沒有產生資本主義」的首要因素。

筆者前已指出^[1]，這種解釋模式存在着嚴重問題，而另一種解釋模式，我們可稱之為「鄉土和諧論」。它在1949年以前曾與「租佃關係決定論」互為論敵，而在這以後由於非學術原因它在大陸消失數十年，改革以後才在傳承1949年以前學統和引進外部（港台及海外漢學）學理的基礎上復興。然而有趣的是：此時它已不以「租佃關係決定論」為論戰對手，而成了從「新保守」到「後現代」的各種觀點人士排拒「西化」的一種思想武器。這種解釋把傳統村落視為具有高度價值認同與道德內聚的小共同體，其中的人際關係，包括主佃關係、主僱關係、貧富關係、紳民關係、家（族）長與家（族）屬關係都具有溫情脈脈的和諧

性質。在此種溫情紐帶之下的小共同體是高度自治的，國家政權的力量只延伸到縣一級，縣以下的傳統鄉村只靠習慣法與倫理來協調，國家很少干預。所謂的鄉紳則被視為「植根於鄉土倫理而體現社區自治」的小共同體人格化身，紳權制衡着皇權（國家權力）的下伸意向。而此種倫理與自治的基礎則是據說集中代表了中國獨特文化並自古傳承下來的宗族血緣紐帶，因而傳統鄉村又被認為是家族本位的（並以此有別於「西方傳統」的個人本位）。而儒家學說便是這種現實的反映，它以「家」擬「國」，實現了家國一體、禮法一體、君父一體、忠孝一體。於是儒家又被視為「中國文化」即中國人思維方式及行為規則的體現，它所主張的性善論、教化論、賢人政治、倫理中心主義等則被看作是中國特色之源。

從這套解釋出發產生了各種各樣的引申：有人從這種「鄉村自治傳統」看到了中國的「小政府大社會」和中國傳統比西方更「自由主義」^[2]。有人則相反，從鄉土中國小共同體的「集體主義」中看到了克服「西方現代性」的自由主義之弊的希望，並期待「鄉土中國的重建」會把人類引入「後現代」佳境^[3]。有人以根據這種小共同體「倫理自治」說創作出來的「山杠爺」之類形象為論據證明「西方的」法治不適用於中國，我們的社會秩序只能指望「本土文化資源」培育的倫理權威^[4]。還有人以「村落傳統」說來解釋人民公社，認為「溫情脈脈的自然村落」是中國傳統「長期延續的關鍵」，人民公社制度體現了突破這一傳統而走向「現代化」的努力，並付出了當然的「代價」；但1958年的「大公社」對「村落」的破壞「過分」了，引起了災難，後來的「隊為基礎」則向「村落傳統」作出了讓步，因而使公社得以正常運作二十年云云^[5]。

總之，強調村落、家族（宗族）等小共同體的自治（相對於國家的干預而言）與和諧（相對於內部的分化而言）並將其視為不同於「異文化」的華夏文明特性所在，是這些看法的共同點。這種「小共同體本位」的中國傳統觀具有多元的學理淵源，帶着新儒家色彩的中國學者

（如民國年間的鄉村建設派人士）的工作，日本學者平野義太郎、清水盛光等人戰前提出的「鄉村共同體」論^[6]以及M.韋伯這樣的西方思想家關於中國官僚制能力有限的說法^[7]，都是這種傳統觀的來源之一。但這裏又大致可分為兩種情況：一種是重點強調小共同體的內部和諧，以否定那種突出村內階級分裂的說法；另一種是重點強調小共同體的自治，以否定那種批判東方帝國「全能專制主義」的觀點。前一種以民國時期的鄉村建設派為代表，他們不贊成共產黨人的農村階級鬥爭學說，但也反對國民黨的專制統治，因此極力抨擊國家「不良政治」對鄉村的壓迫，而並不把當時的鄉村看成「自治」的樂園^[8]。後一種則以平野義太郎等戰前日本人士為典型，他們強調中國傳統「鄉村共同體」的自治性是為了否認中國國家對農村的統治能力，而對村莊內部關係是緊張還是和諧並無特別興趣。正如美國學者杜讚奇所指出的^[9]，這種觀點是為當時日本軍閥的「東亞共榮」論服務的。而在戰後這種「將（小）共同體概念強加於中國鄉村的做法」已被許多日本學者尤其是自由派與左派學者否定。然而有趣的是，近年在國內流行的種種小共同體本位的傳統觀最強調的恰恰正是自治性而非和諧性，亦即更近似於平野義太郎等人的觀點而非鄉村建設派觀點，儘管這些論者喜歡徵引的是後者而非前者。我們的這些論者樂於在清算「批評東方專制的西方話語」的背景下重新發現「自治的鄉土中國」，卻並無當年鄉村建設派那種與「租佃關係決定論」論戰的興趣。其中的一些作品還把「溫情脈脈的傳統村落」之說與關於土地改革的革命理論融於一書，似乎並不覺得二者存在着扞格^[10]。

應當說，這種「小共同體本位的傳統觀」之復興有相當的合理性。首先，若與1949年以後的農村體制相比，傳統中國國家政權對農村社區生活的控制能力確實弱得多；而與歷史上的王朝強盛期相比，小共同體本位論者所集中考察的晚清、民國又是末世、亂世，所謂亂世英雄起四方，有槍便是草頭王，國家對基層社會的控制能力也未必能達到強盛王朝的水平。說這個時期鄉村小共同體是「自治」的也還講得過去，其

次如果抽象地談村落、家族的小共同體凝聚力也不是不可以，任何時代人們對自己所在的羣體有所依附都是可以設想的。與改革前的「唯階級關係論」相比，如今談論對家族、村落的認同至少是看到了傳統社會中人際關係的多樣性，這自然是個進步。

但在文化形態論的意義上講傳統中國的小共同體本位，把它視為區別於異文化的中國特徵，並用它來作為解釋歷史與現實的主要基礎，則是很可質疑的。首先，「鄉村和諧論」比「租佃關係決定論」更無法解釋中國歷史上最突出的現象，即過去稱為「農民戰爭」的周期性超大規模社會衝突。以地主與佃農的矛盾來解釋「農民戰爭」本已十分牽強，沒有任何證據表明租佃關係的發達與否與「農民戰爭」有關。而歷代「農民戰爭」不僅極少提出土地要求^[11]，甚至連抗租減租都沒有提出，卻經常出現「不當差，不納糧」「三年免徵」「譬如遼東死，斬頭何所傷」之類反抗「國家能力」的宣傳，以及「王侯將相寧有種乎」「蒼天已死，黃天當立」「虎賁三千，直抵幽燕之地；龍飛九五，重開大宋之天」這類改朝換代的號召。而像《水滸》中描寫的那種莊主率領莊客（即「地主」率領「佃農」）造國家的反的場面，在歷史上也屢見不鮮，這就更難用「租佃關係決定論」解釋了。但是，如果我們相信傳統鄉村和諧、鄉村自治之說，就更無法理解這類歷史現象。如果傳統鄉村的內部關係真是那樣溫情脈脈，而鄉村外部的國家權力又只能達到縣一級而無法干預鄉村生活，那種社會大爆炸怎麼可能發生？退一步講，即便鄉村內部關係存在着緊張，如果真是社區自治，國家權力無法涉及，爆炸又怎能突破社區範圍而在全國水平上發生？更何況中國歷史上的社會爆炸通常根本不是在社區內發生然後蔓延擴散到社區外，而是一開始就在「國家」與「民間社會」之間爆發，然後再向社區滲透的。漢之黃巾「三十六方同日而起」至為典型。

歷史上但凡小共同體發達的社會，共同體內部矛盾極少能擴展成社會爆炸，在村社、采邑或扎德魯加（家族公社）活躍的前近代歐洲，農民與他們的領主發生的衝突如果在小共同體內不能調解，也只會出現要

求國家權力出面調解而不是推翻國家權力（王權）的現象。像英國的瓦特•泰勒（Wat Tyler）之變、法國的扎克雷（Jacques）之變這些「農民起義」實際上都不過是向國王進行武裝請願而已。俄國村社農民的「皇權主義」更是著名。即使在中國，明清之際租佃制最發達而宗族組織也相對更活躍的江南地區頻頻出現的「佃變」「奴變」也多採取向官府請願的方式，而與北方自耕農及破產自耕農（流民）為主體的改朝換代的「農民戰爭」截然有別。於是地主—佃農矛盾最為突出的這個地區反而成為席捲全國的明末「農民戰爭」鋒頭所不及的「偏安」之地。過去人們基於某種理論往往樂於設想：地主與農民發生租佃或土地糾紛，而官府出面支持地主鎮壓農民，使民間的貧富矛盾膨脹為官民矛盾，於是引發大亂。這種事例當然不是沒有（前引的江南佃變即為其例）。但中國歷史上更為習見的卻是相反：因國家權力的橫徵暴斂、取民無度，或濫興事業、役民無時，或壟斷利源、奪民生計，或吏治敗壞，虐民無休而引發官民衝突，故俗語歷來有「官逼民反」而從無「主逼佃反」之說。

官民矛盾一旦激化，民間貧富態度因之生異：一般民間有聲望者多富，出頭抗官者亦多富民；但就從者而言，則貧苦者窮則思變，有身家者厭亂思安，於是官民衝突擴及民間而引發貧富對立。

例如明末大亂，本因「天災、加派、裁驛、逃軍」而起。這四項本與租佃關係無涉，除「天災」外就是官民矛盾。而其中最致命的「加派」按官方的意圖甚至主要是針對富民（不是富官，也非窮民）的：

「計畝而徵」，「弗以累貧不能自存者，素封是誅」^[12]「殷實者不勝誅求之苛」^[13]。於是社會上出現的也不是什麼土地兼併，而是「村野愚懦之民以有田為禍」^[14]，「受田者與田為仇」^[15]，「至欲以地白付人而莫可推」，「地之價賤者畝不過一二錢，其無價送人而不受者大半」^[16]。在這種情況下爆發的「農民戰爭」，早期是一種「流寇」（破產自耕農匯聚的流民武裝）與「土寇」（聚「莊佃」而抗官的富民莊主）一起造朝廷的反的「土流並起」之局^[17]。但到明亡前夕，官府統治

已解體，滿地「流寇」的「亂世」已成了莊主們面臨的主要威脅。於是便出現了這樣的現象：當明朝力量尚強時勇於反抗的「土寇」，到明朝已無力鎮壓時反而紛紛「就撫」，成為朝廷眼中「介於似賊似民之間」^[18]的力量。而「流寇」與莊主的衝突便開始激化了——但即使在這種情況下，「流土衝突」雖可以說是貧富衝突，卻依然難說是主佃衝突，因為流土之間並無主佃關係，「流寇」並不起源於佃農，而此時的「莊佃」隨莊主對抗「流寇」，與此前他們隨莊主抗官本無二致。

並非民間貧富衝突而使官府捲入，而是官逼民反導致民間貧富衝突。這種中國獨有的「農民戰爭」機制是「租佃關係決定論」和「鄉村和諧論」都不能理解的。

二、「道德農民」與「理性農民」之外

談到共同體，不能不提及20世紀70年代國外社會學及文化人類學界影響很大的一場爭論。當時由於美國在印度支那的失敗，引起了研究越南（以及東南亞）農村社會（其「問題意識」顯然源於「當地農民為什麼支持共產黨」）的熱潮。這一熱潮在學理上又受到50年代M.馬略特和R.列費爾德等人在農民研究中強調「小共同體（或譯小社區）」與「小傳統」（區別於民族或國家的「大傳統」）之重要性的影響^[19]。1976年，J.C.斯科特發表《農民道德經濟：東南亞的叛亂與生計》一書，提出了強調「亞洲傳統集體主義價值」的「道德農民」理論。據他所說，亞洲農民傳統上認同小共同體，全體農民的利益高於個人權利；社區習慣法的「小傳統」常常通過重新分配富人的財產來維護集體的生存。這種與「西方個人主義」不同的價值在他看來，便是美國失敗的深層文化原因^[20]。

斯科特的看法引起了商榷，S.波普金1979年發表的《理性的農民：越南農村社會政治經濟學》在反對聲中最为典型。波普金認為越南

農民是理性的個人主義者，由他們組成的村落只是空間上的概念而並無利益上的認同紐帶；各農戶在鬆散而開放的村莊中相互競爭並追求利益最大化。儘管他們偶爾也會照顧村鄰或全村的利益，但在一般情況下各家各戶都是自行其是自謀其利的^[21]。在後來的討論中支持波普金者不乏其人，有人甚至稱：「亞洲的農民比歐洲的農民更自私。」^[22]

無疑，這樣的爭論也可以發生在中國農民研究者中：中國農民在本質上是「道德農民」還是「理性農民」？是休戚與共的小共同體成員還是僅僅居住在同一地域上的一羣自私者？可能的回答是「兩重性」之說，即他們同時具有這兩種性格。由此又可能導出哪一種為主（例如說貧農以「道德」為主而富農以「理性」為主等等）之爭。

然而更大的問題在於：如果說「道德農民」與「理性農民」是不相容的，那麼這二者的不相容能推導出它們的「逆相容」嗎？即：如果農民社會缺少「理性」（特指「個人理性」），這就意味着「小共同體的道德自治」嗎？反之，如果農民對社區、宗族缺少依附感，他就一定是個性發達的「便士資本家」或理性至上的個人主義者嗎？這些卻是斯科特與波普金都未想過的。

歐洲人的這種態度並不難理解。西歐在個體本位的近代公民社會之前是「小共同體本位」的社會，人們普遍作為共同體成員依附於村社（馬爾克）、采邑、教區、行會或家族公社（南歐的扎德魯加），而東歐的俄羅斯傳統農民則是米爾公社社員。近代化過程是他們擺脫對小共同體的依附而取得獨立人格、個性自由與個人權利的過程。這些民族的傳統社會的確有較發達的社區自治與村社功能，小共同體的「制度性傳統」相當明顯。如俄羅斯的米爾有土地公有、定期重分之制，有勞動組合及「共耕地」之設，實行「徵稅對社不對戶，貧戶所欠富戶補」的連環保制度，為三圃制與敞地放牧的需要，村社還有統一輪作安排、統一農事日程的慣例。村社不僅有公倉、公牧、公匠，還有村會審判與村社選舉等「小共同體政治」功能。農民離村外出首先要經村社許可，其次

才是徵得領主與官廳的批准。農戶的各種交納中，對領主的負擔佔54%，對國家的負擔佔19.8%，而對村社的負擔要佔到26%^[23]，甚至住宅也必須建在一處，「獨立農莊」只是近代資本主義改革後才少量地出現。

西歐的馬爾克雖然沒有俄國米爾那樣濃厚的「經濟共同體」色彩，但農用地仍有村社「份地」名分，並實行敞地制、有公共林牧地與磨坊。尤其因中古西歐沒有俄羅斯那樣的集權國家，其村社與采邑的「政治共同體」色彩比俄國米爾更濃郁，村社習慣法審判也比俄國更活躍，像電影《被告山杠爺》那樣的耆老斷事慣例，在中古歐洲恐怕要比在中國典型得多。

甚至在斯科特與波普金之爭所關注的越南，「小共同體」的活躍程度可能也在傳統中國之上。據當代社會人類學研究，在19—20世紀之交的越南農村，制度化公共生活仍頗為可觀。在傳世村社文書中有許多關於農民家內矛盾的案卷，有趣的是那裏個體家庭中的父權與夫權似不如傳統中國突顯，但社區倫理干預卻超過中國。在舊中國，賣兒賣女可能觸犯「國法」，但「社區習慣」卻很少管這種事，而在這些案卷中家長出賣子女卻會引起村社「耆目會同」（長老會）的干預，這種「會同」還會為女性要求繼承權、要求離婚男子賠償女方等等。據說那裏的公田要佔田地總量的1/3，村社財政十分活躍。尤為令人驚奇的是那裏存在着跨自然村的社區自治組織：數屯（自然村）為一「社」，數「社」為一「總」。「社」之設由各屯自發組合，並非官方區劃，亦無一定規模。「社」平均2000人左右，有大至3—4萬者。「社」首稱「里役」，有里長、副里長、先祇等，皆由村民以「具名投票」選出，但多有宗族背景（往往一屆「里役」同出一宗），任期三年，政府不干預其人選。卸任里役多進入「耆目會同」：據某縣之耆目名單，其中80%為前里役，1%為退休官吏，19%為其他當選者，而與文獻（鄉約）中規定耆目應由儒士中選出不同。在19世紀前「耆目會同」權重於里長，可決定公田分配等要務，故里長多求卸任為耆目而不願連任；

入20世紀後里長權始漸重，亦樂求連任矣。但無論里長還是耆目均屬民間人物，知縣並非其上級，亦不干涉社內事務。社實行司法自治，遇有案件知縣也會下到社里與里長共同調查，但只起調解人作用，並不能左右里長^[24]。

這樣的社區自治是古來傳統使然，還是殖民時代法國人影響的結果？P.帕潘認為是前者。但也有記載說，15—16世紀的里長為政府所任命，並非民選的。或許正如20世紀前半葉J.H. Boeke^[25]及J. Furnivall^[26]等人研究的爪哇、緬甸「傳統」村社後來被指出是殖民時代發展的社區組織一樣，上述的越南村社也並非原生形態的傳統共同體。但無論如何，這樣的「小共同體」與「鄉村自治」已超過了我們所知的傳統中國多數地區，尤其是更傳統、受近代化影響更小的北方內地農村的情況。

長期在北方倡導「鄉村建設」的梁漱溟先生的「倫理本位」論對今日談「村落傳統」者很有影響，但正是梁漱溟對北方傳統農村缺乏「小共同體」認同和村社組織深有感觸。他說：「中國人切己的便是身家，遠大的便是天下了。小起來甚小，大起來甚大……西洋人不然。他們小不至身家，大不至天下，得乎其中，有一適當範圍，正好培養團體生活」。^[27]的確如此，像傳統歐洲那樣的村社、采邑、教區、行會和家族^[28]，中國傳統中是缺少的；像俄羅斯、印度乃至越南那樣的「小共同體」，中國古時也難見到。中國古時也有「土地還授」之制，但那不是村社而是國家行為（名田、佔田、均田、計口授田以及旗地制等）；中國農民歷史上也有遷徙限制，但那不是米爾而是國家對「編戶齊民」的管束；中國人知道朝廷頒佈的「什伍連坐」之法，但不知道何謂「村社連環保」；中國農民知道給私人地主交租，給朝廷交皇糧國稅，卻不會理解向「小共同體」交納26%是怎麼回事。當然，中國人知道家規族法與祠堂審判，「文化」愛好者把這種「習慣法與倫理秩序」設想為原生態的「本土」現象而在閉塞落後的中西部「山」中設計「杠爺」形象，然而現實中的「杠爺」卻集中發生在更受「西方」影響的東南沿海地

區，內地閉塞的臣民們反而更懂得「王法」而不知道什麼叫村社審判。

我國近年來在改革中一些農村出現了活躍的「莊主經濟」，同時在東南發達地區出現了「宗族復興」。對此，有人驚為「封建的沉渣泛起」，有人則褒之為「傳統文化的偉大活力」。其實，「封建」也好，「傳統」也罷，它們與「宗族」的關係究竟如何是大可反思的。我國民間的「非宗族」現象其源甚古，上古戶籍資料如江陵鳳凰山出土的西漢「鄭里廩簿」與鄆縣犀浦出土的漢代《資簿》殘碑都呈現出突出的多姓雜居，其中犀浦殘碑涉及18戶，能辨出姓名的11個戶主中就有至少六七個姓^[29]，敦煌文書中的唐代儒風坊西巷社34戶中亦有12俗姓外加3僧戶，另一「社條」所列13戶中就有9個姓^[30]。而至少在宋元以後，宗族的興盛程度出現了與通常的邏輯推論相反的趨勢：越是閉塞、不發達、自然經濟的古老傳統所在，宗族越不活躍，而是越外向、商品關係發達的後起之區反而多宗族。從時間看，明清甚於宋元；從空間看，東南沿海甚於長江流域，長江流域又甚於黃河流域。直到近代，我們還看到許多經濟落後、風氣閉塞的北方農村遍佈多姓雜居村落，宗族關係淡漠，而不少南方沿海農村卻多獨姓聚居村，祠堂林立，族規森嚴，族譜盛行。內地的傳統發祥之區關中各縣土改前族廟公產大多不到總地產的1%，而廣東珠江三角洲各縣常達30%—50%乃至更高。浙江浦江縣全縣地產1/3為祠廟公產，義烏縣有的村莊竟達到80%^[31]。這種現象究竟意味着什麼，是耐人尋味的。

要之，「傳統」的中國社會並不像人們通常想像的那樣以宗族為本。而宗族以外的地緣組織，從秦漢的鄉亭里、北朝的鄰里黨直到民國的保甲，都是一種官方對「編戶齊民」的編制。宗族、保甲之外，傳統中國社會的「小共同體」還有世俗或宗教的民間祕密會社，以及敦煌文書中顯示的民間互助組織「社邑」（主要指「私社」）。但祕密會社是非法的，而「社邑」的功能僅限於因事而興的喪葬互助等有限領域，與村社不可同日而語。因此如果說就村社傳統之欠缺而言，越南農民比歐洲農民更「自私」，那麼說傳統中國農民比越南農民更「自私」大約也

不錯。

可見，如果說「道德經濟」是指農民對村社或「小共同體」的依附，那麼這一概念不適用於中國農民，至少不像適用於俄國或西歐農民那樣適用於中國農民。但這是否意味着中國農民就更像是「個人主義的理性農民」或「便士資本家」？

這就涉及現代中國史上那個令人難解的「公社之謎」。當年蘇聯發動集體化時，斯大林曾把俄國的村社土地公有傳統視為集體化可行的最重要依據。他宣稱恩格斯在農民改造問題上過於慎重，是由於西歐農民有小土地私有制，而俄國沒有這種東西，因此集體化能夠「比較容易和比較迅速地發展」^[32]。而中國農民的「小私有」傳統似乎比西歐農民還要悠久頑強，因此50年代中國集體化時，許多蘇聯人都認為不可行。然而事實表明，中國農民雖然並不喜歡集體化，但也並未表現出捍衛「小私有」的意志。當年蘇聯為了把（土地）「公有私耕」的村社改造為公有公耕的集體農莊付出了慘重的代價：逮捕、流放了上百萬的「富農」，為鎮壓農民反抗出動過成師的正規軍和飛機大炮，而捲入反抗的暴動農民僅在1930年初就達70萬人。「全盤集體化運動」費時四年，而在農民被迫進入集體農莊時，他們殺掉了半數以上的牲畜^[33]。而中國農民進入人民公社只花了短得多的時間，也未出現普遍的反抗。

為什麼「小私有」的中國農民比俄國的村社農民更易於被集體化？我們看看俄國村社在這段轉折中的作用就會明白。俄國傳統村社作為前近代小共同體對農民個性與農民農場經濟的發展有阻礙作用，這是使包括斯大林在內的一些人認為它有利於集體化的原因。事實上在新經濟政策後期政府也的確利用村社來限制「自發勢力」，抑制「獨立農莊化」傾向。但村社作為小共同體的自治性又使它具有制衡「大共同體」的一定能力。在集體化高潮前夕，傳媒曾驚呼農村中出現了米爾與村蘇維埃「兩個政權並存」的局面，並報道了許多「富農」（當時實際上指集體化的反對者）把持村社的案例，如盧多爾瓦伊事件、尤西吉事件等。顯

然，具有一定自治性的村社是使俄國農民有組織地抵制集體化的條件，因此蘇聯在集體化高潮的1930年宣佈廢除村社就毫不奇怪了。而中國革命後形成的是農戶農村。本來就不如俄國村社那麼強固的傳統家族、社區的小共同體紐帶也在革命中掃盪幾盡，連革命中產生的農會在土改後也消亡了。農村組織前所未有地一元化，缺乏可以制衡大共同體的自治機制，於是「小私有」的中國農民反而比「土地公有」的俄國村社更易於「集體化」就不難理解了。

這其實也體現了一種中國傳統。受「村社解體產生私有制」的理論影響，長期以來我國史學界那些否認中國古代有過「自由私有制」的人總是強調小共同體的限制因素，如土地買賣中的「親族鄰里優先權」和遺產遺囑中的「合族甘結」之類。但實證研究表明，這樣的限制在中國傳統中其實甚弱，中國的「小農」抗禦這種限制的能力，要比例如俄國農民抗禦村社限制的能力大得多。但同時這些缺乏自治紐帶的「小農」對大共同體的制禦能力卻很差。因缺乏村社傳統似乎更為「私有」化的中國農民，反而更易受制於國家的土地統制，如曹魏屯田、西晉佔田、北朝隋唐均田、北宋的「西城括田」與南宋「公田」。明初「籍諸豪民田以為官田」以致「蘇州一府無慮皆官田，民田不過十五分之一」，直到清初的圈佔旗地等等。

於是傳統中國農民便很大程度上置身於「道德農民」與「理性農民」之外：小共同體在這裏不夠發育，但這並非意味着個性的發育，而是「大共同體」的膨脹之結果。而這一傳統就說來話長了。

三、法家傳統與大共同體本位

中國的大一統始於秦，而關於奠定了強秦之基的商鞅變法，過去史學界有個標準的論點，即商鞅壞井田、開阡陌而推行了「土地私有制」，如今史學界仍堅持此種說法的人怕已不多，因為20世紀70年代

以來人們從睡虎地出土秦簡與青川出土的秦牘中已明確知道秦朝實行的是嚴格的國家授地制而不是什麼「土地自由買賣」；而人們從《商君書》《韓非子》一類文獻中也不難發現秦代法家經濟政策的目標是「利出一孔」的國家壟斷，而不是民間的競爭。

然而過去人們的那種印象卻也非僅空穴來風。法家政策的另一面是反宗法、抑族權、消解小共同體，使專制皇權能直接延伸到臣民個人而不致受到自治團體之阻隔。因此法家在理論上崇奉性惡論，黜親情而尚權勢，公然宣稱「夫以妻之近及子之親而猶不可信，則其餘無可信者矣」^[34]。在實踐上則崇刑廢德，揚忠抑孝，強制分家，鼓勵「告親」，禁止「容隱」，不一而足。尤其有趣的是，出土《秦律》中一方面體現了土地國有制，一方面又為反宗法而大倡個人財產權，給人以極「現代」的感覺。《秦律》中竟然有關於「子盜父母」「父盜子」「假父（義父）盜假子」的條文，並公然稱：奴婢偷盜主人的父母，不算偷了主人；丈夫犯法，妻子若告發他，妻子的財產可以不予沒收；而若是妻有罪，丈夫告發，則妻子的財產可用於獎勵丈夫^[35]。即一家之內父母子女夫妻可有各自獨立的個人財產。於是乎便出現了這樣的世風：「借父耰鉏，慮有德色；母取箕帚，立而諄語；抱哺其子，與公並倨；婦姑不相悅，則反脣而相稽。」^[36]這裏親情之淡漠，恐怕比據說父親到兒子家吃飯要付錢的「西方風俗」猶有過之！難怪人們會有商鞅推行「私有制」的印象了。

然而正是在這種「爹親娘親不如皇上親」的反宗法氣氛下，大共同體的汲取能力可以膨脹得漫無邊際。秦王朝動員資源的能力實足驚人，2000萬人口的國家，北築長城役用40萬人，南戍五嶺50萬人，修建始皇陵和阿房宮各用（一說共用）70餘萬人，還有那工程浩大的馳道網、規模驚人的徐福船隊……這當然不是「國家權力只達到縣一級」所能實現的。其實按人口論，秦時之縣不比今日之鄉大多少，秦時達到縣一級已相當於今日達到鄉一級了。然而秦縣以下置吏尚多。「漢承秦制」，我們可以從漢制略見一斑。「大率十里一亭，亭有長。十亭一

鄉，鄉有三老、有秩、嗇夫、遊徻。三老掌教化，嗇夫職聽訟，收賦稅。遊徻徻循，禁賊盜」，「又有鄉佐，屬鄉，主民收賦稅。」^[37]這些鄉官有的史籍明載是「常員」，由政府任命並以財政供養：「有秩，郡所署，秩百石，掌一鄉人」，有的則以「復勿徭戍」^[38]為報酬。所不同者，縣以上官吏由朝廷任命（「國家權力只到縣一級」僅在這個意義上才是對的），而這些鄉官則分別由郡、縣、鄉當局任命。但他們並非民間自治代表則是肯定的。

秦開創了大共同體一元化統治和壓抑小共同體的法家傳統，從小共同體解體導致的「私有制」看來似乎十分「現代」，但這只是「偽現代」。因為這裏小共同體的解體並非由公民個人權利的成長、而是相反地由大共同體的膨脹所致。而大共同體的膨脹既然連小共同體的存在都不容，就更無公民權利生長的餘地了。所以這種「反宗法」的意義與現代是相反的。宗族文化與族權意識在法家傳統下自無從談起，然而秦人並不因此擁有了公民個人權利。相反，「暴秦苛政」對人性、人的尊嚴與權利的摧殘，比宗族文化興盛的近代東南地區更厲害。

漢武帝改宗儒學，弘揚禮教，似乎是中國傳統的一大轉折。然而，「漢承秦制」且不說，「漢承秦法」尤值得重視。正如瞿同祖先生早已指出：武帝以後之漢法仍依秦統，反宗法的大共同體一元化色彩甚濃。而「儒家有系統之修改法律則自曹魏始」^[39]。由魏而唐，中國的法律發生了個急轉彎，以禮入法，禮法合一，法律儒家化實際上是社會上共同體多元化的反映。宗族興起，族權坐大，小共同體的興盛成為一時潮流，從魏晉士族一直發展到「百室合戶、千丁共籍」的宗主督護制，社會精英主流也由秦漢時為皇上六親不認的法家之吏變成了具有小共同體自治色彩、以「德高望重」被地方上舉薦的「孝廉」「賢良方正」之屬，並發展為宗法色彩極濃的門閥士族。這可以說是中國歷史上一個罕見的「表裏皆儒」的時代^[40]，然而值得注意的是：這也正是一個大一統帝國解體，類似於領主林立的時代。

從北魏廢宗主督護而立三長始直到唐宋帝國復興，中國出現了「儒表法裏」的趨勢並在此基礎上重建了大共同體一元化傳統，此一傳統基本延續到明清。

「儒表法裏」即在表面上承認多元共同體權威（同等尊崇皇權、族權、父權、紳權等等）而實際上獨尊一元化的大共同體，講的是性善論信的是性惡論，口頭的倫理中心主義實際的權力中心主義，表面上是吏的儒化而實質上是儒的吏化。在社會組織上，則是表面上崇尚大家族而實際效果類似「民有二男以上不分異者，倍其賦」。

由隋至宋臻於完善的科舉制是這一時期「儒表法裏」的一大制度創新。從科舉考試的內容看，它似乎有明顯的儒家色彩，然而朱熹這樣的大儒卻對此制十分不滿。其實這一制度本身應當說主要是法家傳統的體現。事實上，更能體現儒家性善論與宗法倫理的選官制度應當是有點貴族政治色彩的、由道德偶像式的地方元老舉薦「孝廉」「賢良方正」為官的察舉之制——明儒黃宗羲正是主張用這類制度取代科舉的。科場的嚴密防範以人性惡為前提，而識者已指出：設計巧妙的八股程式與其說是道德考試不如說是智力測驗。唐太宗的名言「天下英雄（不是天下賢良！）入吾彀中」，更說明這一制度的目的，在於大一統國家通過「不知親疏、遠近、貴賤、美惡，一以度量斷之」的法家原則^[41]把能人（而非賢人）壟斷於掌握之中，它與一以耕戰之功利擇吏的秦法主要是所測之能不同而已。實際上由察舉、門閥之制向科考之制的演變在某種程度上是對由周之世卿世祿到秦之軍功爵制度的一種複製。儒家貴族政治被廢棄並代之以「冷冰冰的」科場角逐，無疑是極權國家權威對宗法權威、「法術勢」對溫情主義佔優勢的結果。

近年來以科舉制類比現代文官制度之風甚盛，其實這就像村社傳統欠缺時的「私有制」在大共同體本位條件下成為一種「偽現代化」一樣，貴族政治傳統欠缺時的科舉制在大共同體本位下也是「偽現代」性的。正如識者所云：科舉官僚制的發展與其歸之為社會上公共事務增多

和分工發展的結果，倒不如更直接地理解為專制統治越益過度或無謂地分割官僚權任，又要保證一種更為集中的一元化控制秩序的產物。……這就是我國的近代化過程所以始終無法將它嫁接到共和體制上，及其所以在近代與帝制同歸於盡的很大一部分原因^[42]。通過科舉制實現了表面上吏的儒化和實質上儒的吏化。近人常把科舉制下的鄉紳視為社區自治的體現者，實際上科舉制以前的地方貴族倒底幾有點自治色彩，後來的鄉紳更談不上了。

這一時期的法律體系仍然保持魏晉以來的禮法合一性質，但維持小共同體的、宗法式的內容逐漸虛化，而維護大共同體的、一元化的內容逐漸實化。成文法形實分離的趨勢，從宋律對唐律中過時和無意義的內容（如關於均田制與租庸調方面的內容）也全盤照抄即可見一斑。一些維護大家族、宗族制的律文，如「諸祖父母、父母在而子孫別籍異財者徒三年」「民四十以上無子方聽納妾」等等，與現實已相去甚遠。如果相信律文，中國應當是個典型的大家族社會，但實際上中西人口史、家庭史的資料表明：這一時期中國人的平均家庭規模小於西方，更重要的是如前所說，家庭之上的小共同體紐帶更比西方鬆散。然而另一方面，如明初朱元璋的《大誥》等文獻所顯示的那樣，那些維護皇權、維護大共同體一元化的律條，卻不但名實相符，而且還有法外加酷、越律用刑的發展趨勢。

漢以後歷代統治者改宗儒學後，弘揚禮教，褒獎大家族，「大共同體」與「小共同體」的關係形式上比秦較為和諧。然而實際上法家傳統一直存在，由漢到清的統治精神（除了前述魏晉以後一個時期外）仍然是「大共同體本位」的，而不是小共同體本位，更不是個人本位的。像古希臘的德莫，古羅馬的父權制大家族，中世紀西歐的村社、行會、教區，俄羅斯的米爾等等這類含有自治因素的「非國家」社羣所享有的地位，在傳統中國很難想像。北宋是我國歷史上一個較為寬鬆的時代，朝廷對民間共同體還是盯得很緊，即使是由政府號召成立的也不例外。元祐年間朝廷號召團結鄉兵，蘇軾就這樣指出了兩種鄉兵類型：「陝西、

河東弓箭手，官給良田，以備甲馬。今河朔沿邊弓箭社，皆是人戶祖業田產，官無絲毫之損。」如此看來，河朔弓箭社不是比陝西弓箭手更可取嗎？但恰恰相反。因為陝西鄉兵完全由有司嚴密控制，從隊、將直到提舉司形成了嚴格的科層組織，雖不領餉，卻完全是官辦團體。而河朔弓箭社卻具有太濃的民間色彩：「百姓自相團結為弓箭社，不論家業高下，戶出一人。又自相推擇家資武藝眾所服者為社頭、社副、錄事，謂之頭目」，「私立賞罰，嚴於官府」。這就足以使人害怕：「弓箭社一切兵器，民皆自藏於家，不幾於借寇哉？」^[43]結論自然是：不許。

四、「拜占庭現象」與「反宗法的非公民社會」

文化類型學的研究者往往把家族本位視為「中國傳統文化」的特徵而以之與西方的「個人本位文化」相比較。這種看法在近代中國家族興盛和西方個性解放的背景下或許不無道理，然而搬用到歷史上卻遠非都是適宜的。我們且不說歐洲中世紀，那時宗族血親關係與封主—封臣間的政治依附關係構成互為表裏的兩種基本人際紐帶，而且前者的重要性達到如此程度，以致「除了由血緣紐帶聯結的人際關係外，不存在真正的朋友關係」^[44]；那時西歐的宗族械鬥、宗族仇殺、經濟上的宗族公產及宗族對個人產權的干預與限制、族權對宗族成員的束縛與庇護，乃至數代同堂共炊合食的大家庭之常見，都很難說亞於古代中國^[45]。儘管非血緣性的村社、教區與封主—封臣依附紐帶更多地被今人提到，但這些非血緣紐帶在社會關係中對血緣共同體的優勢是否比中國的專制國家統轄「編戶齊民」的能力在社會關係中對宗族紐帶的優勢更大，是非常值得懷疑的。正因為如此，當代許多歐洲學者都把中世紀歐洲向近代歐洲的演變，稱為「從宗族社會到公民社會」（From Lineage Society to Civil Society）^[46]。就像我們形容中國「傳統社會」的所謂「西化」一樣。其實在筆者看來，如果不是把眼光局限在人類學家喜歡用作「文化標本」的若干村莊（往往是東南沿海地區的近代村莊）而是從大的時空

尺度看，古代中國的基層社會組織是絕不比中古歐洲更有資格叫作 Lineage Society 的。

如今的人們講「西方傳統」往往跳過中世紀而直接從希臘羅馬尋找西方之「根」。「羅馬法中的個人主義」與「羅馬法意義上的私有財產」成為最常被提到的因素。可是人們卻常常忽視：我們今天所見的那種似乎與近代西方公民社會最接軌的「羅馬法」其實是在拜占庭時代才最後定型的。而在此之前，古羅馬的大部分歷史中都以極為發達的父權制大家族聞名。我們曾提到秦時（西漢其實也如此）宗族關係極度淡漠的情況，而就在與秦漢大致同時，從共和國到帝制羅馬的前、中期，羅馬法都把父權與夫權置於重要地位。那時羅馬私法規定的各種民事權利大都只對父家長而言，包括最重要的「物權」（財產權）在內。羅馬社會極重家族神、家族祭祀與家族譜系，所謂公民權那時實際上就是「有公民資格的父家長權」，甚至連公民中最底層的「無產者」也不例外——「無產者」即古拉丁語 Proletarius，原意即「只有家族」，謂除此而外別無所有也。羅馬氏族組織與氏族長老（即所謂貴族）在共和時代的政治中起着重要作用。而到帝國時代雖然氏族關係已淡化，但涵蓋數代人的家族組織仍是很重要的。與承認父子異財、夫妻異產的秦律形成鮮明對照的是，羅馬法直到帝制時代一直認為家長對子弟的權利等值於奴隸主對奴隸的權利，並把子女與奴隸及其他家資一樣視為家長的財產。但正是在這樣的條件下，羅馬形成了在那個時代的世界上最發達的古典公民社會。如所周知，近代公民社會的許多權利規範都是從它起源的。

只是到帝國晚期，羅馬父權與家長制家族的法律地位才趨於崩潰。君士坦丁大帝時期的家庭與婚姻法改革使無夫權婚姻基本取代了有夫權婚姻，並使家屬逐漸擺脫家長的控制而取得自權人的地位^[47]。民法權利包括財產權的主體也漸從家長泛及於每一自由人個體。到了拜占庭時代，宗族紐帶已經解體到這種程度：甚至連包含家族名稱的拉丁式姓名也已被廢棄，在8世紀前後被不含家族名的希臘式姓名逐漸取代了^[48]。

無怪乎經查士丁尼整理後的「羅馬法」，「現代化」到了如此程度，以致如馬克思所說：個人本位的近代市民社會甚至用不着怎麼修改便可把它作為「經典性的法律」來使用。

然而耐人尋味的是：這種家族共同體的解體與家（族）長權的崩潰在拜占庭並沒有導致公民權利的發展。相反，拜占庭社會走上了「東方化」的老大帝國之路，在政教（東正教）合一的專制極權之下，把羅馬公民社會的古典基礎完全消解了。這便引起了當代羅馬法史研究中的有趣的討論。有人認為：「羅馬嚴格的個人主義在後古典時代（按：即帝國晚期及拜占庭時代）屈服於一種更偏重社會利益的評價，並在這方面出現了許多對所有權的限制。」有人卻指出：後古典法與查士丁尼法「可能恰恰表現為一種對個人主義的確認」。類似地，有人認為對家屬的寬待等等體現了「新時代的基督教人道精神」，有人卻發現在拜占庭化過程中隨着公民身份含義的蛻變，「人格的意義在降低」^[49]。其實，這裏的關鍵在於拜占庭的宗族小共同體紐帶與家長權並不是（如近代那樣）由公民契約紐帶與公民個人權利來衝垮的，而是由從戴克里先到查士丁尼的專制國家大共同體桎梏與東方式皇權來摧毀的。消除了「宗法性」的拜占庭式羅馬法儘管在技術上（成文法的形式結構上）「先進」得很，以至近代法律幾乎可以照搬，然而拜占庭的立法精神卻比古典羅馬距離近代法治更為遙遠：正如牛津大學拜占庭學大師奧勃連斯基所云，近代法治的基礎是公民權利本位，而拜占庭法的基礎是「廣泛的國家保護」；近代法治的本質是法的統治（the rules of law），而拜占庭法的本質則是「君主本人根據他頒佈之法律進行統治」（ruled by a sovereign himself subject to the laws he has promulgated）^[50]。這樣的「反宗法」與其說是提高了家屬的人格，不如說是壓低了家長的人格；與其說是使家屬成為了公民，不如說是使家長從公民淪為了臣民。無疑，那種全能的、至上的、不容任何自發組織形式存在的「大共同體」對公民個性的壓抑，比「小共同體」更為嚴重。在羅馬時代，真正享有充分公民權利的只是少數人（自由公民中的父家長），但至少對

這一部分人而言他們的個人權利、人格尊嚴與行為能力是受到尊重的，在此基礎上就可以通過契約整合而產生自治的公民社區和更大的公民社會。而拜占庭帝國那全能的「大共同體」則「平等地」剝奪了一切人的公民權利，它不僅抑制了「小共同體」的發展，更壓抑了人的個性發展。

無怪乎在羅馬法一度湮滅的西部「蠻族國家」後來會發生「從宗族社會到公民社會」的演進（並且在這一演進中產生了以公民權利的「復興」為基礎的「羅馬法復興」），而在專制皇權下發展了如此完善的「民法大全」的拜占庭反而走上了老大帝國的不歸路！

華夏文明與羅馬文明在「文化」上差異極大，但在大共同體本位的趨勢下發展出一種「反宗法的臣民（非公民）社會」，卻是秦漢與拜占庭都有類似之處的。與拜占庭民法的非宗法化或「偽現代化」相似，秦漢以來中國臣民的「偽個人主義化」也十分突出。儘管近年來的人類學、社會學家十分注意從社區民俗符號與民間儀式的象徵系統中發現村落、家族的凝聚力，但在比較的尺度上我十分懷疑傳統中國人對無論血緣還是地緣的小羣體認同力度。且不說以血緣共同體而論秦漢法家傳統下的「五口之家」不會比羅馬父權制大家族更富於家族主義，以地緣共同體而論近代中國小農不會比俄國米爾成員更富於村社意識，就是在無論村社還是宗族都遠談不上發達的前近代英國，那裏的「小共同體意識」也是我們往往難於理解的。從中學到大學，英國歷史上的「圈地運動」往往都被我們的教師講解為、也被學生理解為「跑馬佔圈」式的惡霸行徑。及至知道那其實是突破當時的村社習慣而實行「自由」擇佃（趕走原來的佃戶而把土地租給能出更高租金的外來牧羊業者）則往往會大惑不解：這算什麼事？咱中國自古不就如此的嗎？不僅把土地出租給外村人，就是賣給了外村人，在傳統中國農村不也司空見慣嗎？何以英國「地主」只是把土地租給（還不是賣給）外村人便會引起如此強烈的社會反應？而自古以來就如此「開通」的中國人怎麼就始終弄不出個「資本主義」呢？我們在唐詩中就可以讀到諸如「客行野田間，比屋皆

閉戶；借問屋中人，盡去作商賈」^[51]這樣的情景，除了官府經常搞「檢籍」「比戶」這類戶口控制外，社區幾乎是不管的。而在許多前近代的歐洲國家，即使是非農奴的「自由農村」，小共同體的控制力也很強，不要說「盡去作商賈」，就是搬到村外去蓋個房子也要突破村社習慣的阻礙。像俄羅斯一直到十月革命時，自由散居的「獨立農戶」仍然是一種阻力重重之下的新生事物^[52]。

無疑，與其他前近代文明相比，中國人（中國「小農」）對社區（而不是對國家）而言的「自由」是極為可觀的。然而中國人（中國「編氓」）對國家（不是對社區）的隸屬就更為可觀。如今在社會學界有人引西人之論，說中國也如西歐一樣「民族國家」只是一種「現代性」的產物，而在經濟史界又有論者把中國傳統經濟研究分為三派：筆者被列為「權力經濟」論者，美國學者趙岡等被列為「市場經濟」或自由經濟論者，而國內經濟史界的主流則被列為似乎是居於二者之間的「封建地主經濟」論——這種經濟似乎既沒有趙岡等人說的那麼自由，又沒有筆者說的那麼帶有強權性質。然而實際上，該論者所說的那兩種「極端」之論是可以統一的，而且都比那種主流的「中庸」之論近於事實：就小共同體範圍而言中國的「小農」的確比外國的村社社員「自由」——哪個村社能允許傳統中國這樣的自由租佃、自由經商？而就大共同體尺度看，中國的「編氓」又的確比外國的「前國家」居民更受制於強權——哪個「前國家」能像傳統中國那樣逼得國民一次次走投無路而形成周期性的社會爆炸？但說起來，大共同體本位的趨勢並非中國傳統獨有。古羅馬向拜占庭的發展亦然：就家（族）內而言拜占庭的家（族）成員比古典羅馬更「自由」，就國民而言拜占庭臣民卻比羅馬公民更受奴役，只不過這一趨勢在古代中國要更突出得多了。

五、里—社—單合一：傳統帝國鄉村控制的一個制度性案例

中華傳統帝國的農村基層組織是怎樣的？應當說這是個前沿性的探索領域，兩千年來這種組織的沿革一本書都未必能說清，不過可以肯定，它絕不像那些「倫理自治」「宗族本位」「古代自由主義的小政府大社會」之類說法那麼簡單。我們可以以漢代的里—社—單體制作為一個制度性案例略作剖析。

漢代的農村最基層組織過去人們提得較多的是正史中鄉—亭—里體系中的「里」制。近年來人們根據出土資料與文獻對勘，又對與「里」平行的「社」「單」之制有了較多的認識。尤其是俞偉超先生以漢印、封泥、碑碣結合文獻作出的單（憚、彈）制考證^[53]意義重大，引起了廣泛關注。俞先生認為單（憚、彈）是「中國古代的農村公社組織」，而台灣學者杜正勝先生則稱之為「農作協助團體」，是「各種不同性質的結社」^[54]。按俞說之「農村公社」概念系來自馬克思理論，尤其是馬克思關於古代東方專制國家以農村公社為基礎的說法，它與當今國際史學界主流多把米爾、馬爾克這類村社組織看作鄉土自發的小共同體而區別於國家基層組織的觀念不同，按後一觀念，「單」是基層組織，不能算村社的^[55]。

據現有資料，里、社、單都是同級同範圍並往往同名的基層設置，常常並稱為「里社」「社彈」「里單」等，從「宜世里」「宜世單」「侍廷里憚」「眾人社彈」等稱呼看，當時一里必相應設有一社一單。

里為行政組織，設有里唯（里魁、里正）、里父老、里佐、里治中等職；社為祭祀組織，是當時的「意識形態系統」，設有社宰等職；單為民政、社會組織，功能最複雜，設職也最多，出土官印就有「祭酒（祭尊）」，是為單首；「長史」「卿」，均為單副；「三老」（敬老，父老）掌教化；「尉」掌「百眾」（民兵）；「平政」掌稅役；「谷史」掌單倉（又有谷左史、谷右史之分）；「司平」掌買賣；「監」「平」（又有左平、右平）掌訟、獄；「厨護」（又有左厨護、右厨護）掌社供；「集」（又有左集、右集）掌薪樵；「從」掌簿書，

等等。

以上諸職皆有出土官印為證。漢之一里為戶僅數十，而以上三系統設職就不下20個。雖未必每里全設，亦足驚人。以上諸職連同承擔情治、信息職能的亭郵系統，上接鄉一級諸機構，組成了一個嚴密的控制網絡，如下表：

(1) 行政系統

縣	一鄉	有秩 (嗇夫) 三老 遊繳 鄉佐 「鄉亭部吏」	一里	里唯(魁、正) 里父老(三老) 里佐 里治中
---	----	--	----	---------------------------------

(2) 情治、信息系統

縣尉	一鄉遊繳	一亭	亭長 亭侯 亭佐 求盜 「亭部吏卒」	一郵
----	------	----	--------------------------------	----

(3) 意識形態系統

「公社」一 (鄉社)	「置社」 (里社、社彈、書社)	社宰
---------------	--------------------	----

(4) 民政、社會系統

鄉

一里單（憚、彈）

祭酒（尊）
 三老 —— 左、右父老
 長史
 卿
 尉 —— 「百眾」
 平政
 谷史 —— 左史、右史
 司平
 監（平）—— 左平、右平
 厨護 —— 左厨護、右厨護
 集 —— 左集、右集
 從（治中從事）

如此複雜的基層組織，即便在今天也難想像。可以設想「制度」與實際是有差距的，但即便差距再大，也與今人所理想的「倫理自治」不可同日而語。重要的是：即便實際設置沒有這般複雜，它的性質是清楚的，即它是一種國家組織的下延，而不是自生自發的草根組織。

這由以下數點可知：

（1）它是政教合一（里社、單社合一）、政社合一（里單合一）的一元化體系，並具有行政主導的特點。正如出土的《侍廷里單約束石券》所示：當時立單的主持人是里官（里治中），可見在里一社一單體制中，里是主幹，而社、單都是附着在里上的。而里的本質不是別的，正是法家運動為之奠定基礎的專制國家對編戶齊民的直接（即不經村社、宗族等中介）管制，即所謂「閭里什伍」之制。

（2）它的合法性是自上而下的：所謂「給事縣」，所謂「里正比庶人之在官」。而「庶人之在官」即為「吏」，《漢書·尹賞傳》所謂「鄉里少吏」；「鄉吏、亭長、里正、父老、伍人」皆屬之。它的擇人標準，據史載有「強謹」「訾次」「德望」「年長」等項。所謂「強謹」，即能辦事（強）承上意（謹）即可為吏，而不必求民間的道德形象，像劉邦這樣鄉里視為「無賴」的人絕談不上德高望重，卻可以當亭長，就是典型之例。「訾次」就是論財力，以便能應付職役。顯然這兩

項標準都是從國家而不是從社區考慮的。至於「德望」與「年長」的確有些「倫理自治」的味道，但其權威也必須由上面來確認。

(3) 它在形式上也摹擬官場，里印、社印、單印都按當時所謂「方寸官印之制」刻成，而「祭酒」「三老」「尉」「治中」「長史」「卿」等稱謂也是在上級官場有相應設置的，這樣的組織顯然不是「民間結社」而是「基層政權」。

(4) 它是一整套非宗族的政治設置。與秦漢（主要指西漢）時實行的強制分異、「不許族居」「父子兄弟同室內息者為禁」的氣氛相應，里一社一單組織都沒有什麼族緣色彩。迄今所知的里、社、單名多是「吉語」（如宜世、奉禮、常樂等）或方位（如亭南、中治等），從無後世之「李家莊、張家寨」之類族姓稱謂。漢以後出現的「村」初亦如此。正如宮崎市定所言，「村」即「邨」，起源於屯田，它也是按國家安排設置的。而存世《侍廷里單石券》題名共25個「父老」，這是該里（單）的「領導班子」，25人中至少有6個姓氏，顯然並無宗族背景。

這種基層組織靠什麼養活？漢代鄉級組織包括亭在內，基本是政府財政支持的，其中不少大約直接取給於當地上繳的政府稅收。出土的西漢江陵市陽里、鄭里與當利里《算錢（人頭稅）錄》都有不少把收上的部分「算錢」上繳鄉里轉為「吏奉（俸）」的記錄。至於里級組織則主要是自籌費用，包括徵收的「社錢」和《侍廷里單石券》記載的「斂錢」購置的「容田」收入等。但不能說，只要不是政府直接開支養活的組織就是「自治」組織，關鍵在於其賴以籌資的權威資源何來。由前述可知這一資源也主要來自上面。這樣的組織有多少「自治」色彩是可疑的。

總之，秦漢時代我國傳統帝國的農村基層控制已相當發達和嚴密。漢以後除東漢後期到北魏的宗主督護制時期帝國根基不穩外，也一直維持着專制國家對「編戶齊民」的控馭。

而基層以上在地方與中央的關係中集權的趨勢就更明顯。近年來曾有人極言「國家能力」問題，他們斷言：我國歷代王朝的崩潰，都是由於「國家財政、尤其是中央財政汲取能力下降」的結果。這真不知從何談起。實際上除少數例外（如東漢末）外，我國多數王朝的崩潰都恰恰是在官府尤其是朝廷的「汲取能力」極度亢進而使民間不堪忍受之時。秦末大亂正是朝廷集中全國大部分人力物力濫興營造的結果，隋末、元末的大亂也有類似背景。西漢末（新莽）厲行「五均六筦」等「汲取」之政，新莽滅亡時，全國的黃金僅集中在王莽宮中的庫藏就達70萬斤之巨，其數量據說恰與當時西方整個羅馬帝國的黃金擁有量相當^[56]！而明亡之時按黃宗羲的說法，則是全國「郡縣之賦，郡縣食之不能十之一，其解運至於京師者十之九」^[57]。看看當時各地方志《賦役志》中有關「存留、起解」的記載就會明白，黃氏所說並非虛語。試問當今天下有幾個國家「中央財政所佔比重」能達到如此程度？當然這只是就法定稅賦而言，當中央把郡縣的法定收入幾乎盡數起解之後，地方政府的開支只能多依賴雜派，而基層亦復如此。「明稅輕，暗稅重，橫徵雜派無底洞」這樣一種痼疾在我國歷史上是古已有之。而基層控制也就成了這種痼疾之前提。直到痼疾引發社會爆炸，基層也就失控了。

六、近古宗族之謎

總之，與前近代西方相比，中華傳統帝國的統治秩序具有鮮明的「國家（王朝）主義」而不是「家族主義」特徵。如果說中古歐洲是宗族社會（lineage society）的話，古代中國則是個「編戶齊民」社會。在歷史上，郡縣立而宗法「封建」廢，「三長」興而「宗主督護」亡，這類事情與禮教對大家族的褒獎構成了奇特的互補。當然，在「儒表法裏」體制下統治者宣揚宗法禮教並不完全是為了騙人而自己根本不信。但禮教的真正意義在於反「個人主義」而不在於反「國家主義」。專制國家對宗族組織的支持是為了抑制臣民個體權利，而不是想擴張「族

權」，更不是支持宗族自治。朝廷對宗族文化的讚賞是為了壓抑臣民的個性，而不是真要培養族羣的自我認同。因此我們切不可對統治者提倡「大家族主義」的言詞過於當真。明初，「浦江鄭氏九世同居，明太祖常稱之。馬皇后從旁甚之曰：以此眾叛，何事不成？上懼然，因招其家長至，將以事誅之」^[58]。這個故事是極有典型意義的。在清代，乾隆年間的江西官府曾經有「毀祠追譜」之舉，以圖壓制民間宗族勢力。而廣東巡撫還提出由朝廷對大族的族產實行強制私有化，以削弱宗族公社的經濟力量。乾隆不僅對此表示同意，還旨令在全國各地推行，要求對那些「自恃祠產豐厚」而尾大不掉的強宗巨族進行打擊，把各該族祠產業清查後分給族人^[59]。乾隆帝還在給《四庫全書》館臣的「聖諭」中明確規定：「民間無用之族譜」不得收入《全書》^[60]。

事實上，歷代統治者不管口頭上怎麼講，實際對「法、術、勢」的重視遠遠超過四維八德。而法家傳統是極端反宗族的，它強調以專制國家本位消除家族本位，建立不經任何阻隔而直達於每個國民個人的君主極權統治。它主張以皇權（以及完全附屬於皇權的吏權）徹底剝奪每個國民的個人權利，並且絕不允許家族、村社或領主截留這些權利而形成隔在皇權與國民個人之間的自治社區。換句話說，它不僅容不得公民個人權利，也容不得小共同體的權利。儒家的「家—國—體」在這種情況下只對於皇帝一家是真實的：它只意味着皇帝「萬世一系」的家天下，而不支持別的「世系」存在。某個家長「提三尺劍，化家為國」^[61]而建立起自己的皇權後，就絕不允許別人起而效尤，膨脹「家族」權利。另一方面，歷史上許多所謂的「農民起義」，從西晉的乞活直到清代的拈子，也都有宗族豪酋聚族抗官的背景。抗官成功，「提三尺劍，化家為國」的故事便又一次上演，但同時對民間宗族勢力的戒備，也成為這些昔日宗族豪酋操心的事。

到了近代，更出現了受「西化」影響以「家族自治」為旗號而反抗傳統國家專制的改革派「新潮宗族」活動。這是以往人們很少注意的。如清末以走「英國之路」為標幟的立憲派地方自治運動中就出現了「家

族自治」的呼聲。當時重要的南方立憲派團體廣東地方自治研究社有38個集體成員為支社，其中就包括五個家族自治研究社（所）^[62]。這顯然已經超越了傳統宗族豪酋抗官的窠臼，而賦予了小共同體維護權利的努力以新的意義。

綜上所述，近古—近代中國傳統社會中自然形成的小共同體（宗族是其最常見的形態）是一種十分複雜的現象，它可能既不像人們所認為的那樣發達（由於大共同體本位的制約），也不像人們所認為的那樣「傳統」。但是，近代以來中國人和外國人，中國的從最激進者到最保守者的各派力量，卻大都認為中國的宗族是既發達而又「傳統」的。區別只在於他們有的反對、有的則維護這種「傳統」。乃至今日，人們仍把對宗族倫理、血緣紐帶與家長制的依戀當成「中國傳統」與民族性的基礎，雖然他們有的罵它是「劣根性」，有的讚之為民族魂。

然而中國人真的天生就比其他民族更戀「宗族」嗎？現代化即以經濟市場化和政治民主化為表徵的個性化過程對傳統共同體紐帶的消解在「中國文化」中就不起作用嗎？其實有許多材料表明：即使在傳統時代，中國人的宗法觀念也並不比其他民族的更耐商品經濟的「侵蝕」。明清時代興旺的宗族文化中就有不少人驚呼市井的威脅。如明代名宦廣東人龐尚鵬在他那部《龐氏家訓》（近古宗族法規類著作中極有名的一部）裏寫道：龐氏族人應當遠離市井繁華的廣州城，否則「住省城三年後，不知有農桑；十年後，不知有宗族。驕奢遊惰，習俗移人，鮮有能自拔者」。這類勸誡表明，在「宗族文化復興」的明清東南地區，市場經濟對宗法關係的衝擊同樣明顯，以至捲入其中者不久便「不知有宗族」，而且這不僅是個別現象，而是「習俗移人，鮮能自拔」。看來僅有「儒家文化」並不足以使宗法關係具有抵禦市場侵蝕的「免疫力」。

然而近古以來宗族組織的確有「逆邏輯發展」之勢，即市場關係發達的東南沿海宗族盛於江南，江南又盛於華北、內地；清盛於明，明又盛於宋元等，這是為什麼？而近代以來人們都有中國宗族既發達又「傳

統」的看法，這又是為何？

後一個問題現在看來是可以理解的。近代中西「文化碰撞」之時西方已經完成了「從宗族社會到公民社會」的演進，相形之下「宗族社會」便顯得成了中國的專有特徵了。而近代以來中國的啟蒙、現代化與激進思潮又是在救國救亡的民族危機背景下發生，人們痛感國勢孱弱、國家渙散，在強國夢中很難產生對大共同體本位的「國家主義傳統」的深刻反思，個性解放與個人權利的近代意識主要是衝着小共同體桎梏即「宗族主義」的束縛而來，便成為理所宜然。從嚴復、梁啟超到孫中山都在抨擊宗族之弊的同時發展着某種國家主義傾向，儘管這種國家主義所訴求的是現代民族國家而非傳統王朝國家，但它畢竟會沖淡對「大共同體本位」之弊的反思。在此潮流中的五四「新文化運動」也是反「儒」而不反「法」，在對宗法禮教發動激進抨擊的同時並未對「儒表法裏」的傳統作認真的清理，個性解放的新文化在反對宗族主義的旗號下走向了國家主義，後來在「文化大革命」中發動的「批儒崇法」、反孔揚秦（始皇）運動便是這一邏輯的結果。

當然，所謂反宗族主義不反國家主義並不是說那時的人們只反族長不反皇帝，中國人那時對皇權專制的批判不亞於對宗族桎梏。然而這種批判的主流只是把傳統專制當作皇帝個人的或皇帝家族的「家天下」來反，而缺乏對大共同體扼殺公民個人權利（甚至也扼殺小共同體權利）的批判。

除了愛國救亡取向的影響外，中國人接受的西學中存在的「問題錯位」也是重要原因。西方的近代化啟蒙與西方個性解放思潮都是針對他們那小共同體本位的中世紀傳統而來，而國家主義在他們那裏是一種近代思潮——正如民族國家在他們那裏是近現代現象一樣。尤其是在近代化中實現民族統一的德國及出現過「人民專制」的法國，左、右兩種國家主義都很流行。偏偏兩次大戰之間的歐洲又是個「國家主義的黃金時代」，那時輸入中國的種種國家主義思潮，更進一步加劇了只反宗族主

義不反國家主義的傾向。所有這些因素的綜合結果，便造成了中國傳統的批判者與捍衛者都把目光盯着宗族主義的現象，造成了「中國傳統社會是家族本位社會」的誤解。

至於近古以來宗族組織在中國的「逆邏輯發展」則是一個複雜的現象。首先，近古出現的許多宗族是地方官僚甚至官府出面組織的「官辦宗族」，它本身就是大共同體本位的產物而不是什麼「倫理自治體」。這方面的典型是關中。關中與東南沿海相比，宋元以來一直是個宗族組織極不發達的地方，聚落多為雜姓，族田族產罕聞，修譜之風不興，但卻有秦政商君之法「閭里什伍之制」的遺風，里甲基層組織甚為發達。近代合陽等地實行「地丁屬地，差徭屬人」之法，由里甲組織負責調派差徭。隨着丁伏之征日劇，農民不勝其擾，里甲效率下降，這時地方官府便發動大姓出面，實行里甲宗族化以強化「差徭屬人」的組織。當時通過政府行為把一姓之人按里甲劃分宗支，或在族姓大分散小聚居的地方調整里甲、按姓設甲。這樣劃分的宗支實際上並不符合自然血緣譜系與儒家經典的宗法理論，地方官也承認此種宗族不倫不類，但卻符合官方需要：「屬人之中，宗法寓焉。故一問某大族之里甲，即生長分、次分，與同姓不同宗者之關係。或分甲分里分鄉，而次序依然不紊，亦不可謂毫無優點也。」^[63]更多的宗族「官辦」色彩沒有這麼鮮明，但地方官府和鄉紳在宗族組織化中的作用同樣很突出。值得指出的是以科舉制為前提而形成的「鄉紳」這一階層，他們被今人稱為「地方精英」，他們因為張口儒學閉口禮教而被人視為「宗族本位」的代表。實際如前文所提到的，科舉作為一種制度本身就是直接否定察舉、士庶、門閥之制的宗族色彩的。士子們打破了宗族身份界限而完全以個人身份接受專制國家的「智力測驗」，由此被網羅入國家機器。他們在外任官時完全是食君祿理君事的「國家僱員」，在家鄉也由政府（而不是由社區或宗族）的優免政策保障經濟利益與政治權勢，其「權威資源」完全是自上而下的，其主要角色也只能是「國家經紀」而絕非「保護型經紀」。這一點在明末大亂中表現得至為明顯：當時地方上那些守土自保、既抗拒

「流寇」也抵制官府的「土寨」幾乎都不是由鄉紳而是由無功名無縉紳身份的平民富戶主持的^[64]。當然，在籍鄉紳——未入仕的候補官員和致仕返鄉的前官員——與任職當地的外籍「朝廷命官」相比，能夠多考慮一些地方利益與鄉土關係，但他們與科舉制以前的土族、宗主，與國外的領主、村社首領相比，那點「地方性」就太不足道了。同時，「地方利益」也不等於宗族利益。由於科舉本身是非宗法的，科舉出身者未必在宗族中居優勢地位（如長房、嫡派等），由他們組織的宗族雖未必像關中的「里甲化宗族」那樣不倫不類，也難免有違自然血緣譜系，行政考慮高於「倫理考慮」，這離血緣小共同體自治就更遠了。

因此，宋元以來的宗族興盛未必與地方自治有關，更未必與大共同體本位的傳統相悖。毋寧說，由科舉出身者（更不用說由當地官府）控制「宗族」之舉本身就是「儒表法裏」的一種形式，是大共同體本位的一種表現。

但明清以來也有另一種情況，即因大共同體本位的動搖與小共同體權利的上升而導致的宗族現象。清代沿海地區隨市場經濟的發展而反趨興盛的宗族，便帶有這種色彩。如廣東珠江三角洲盛行沙田農業，沙田為沖積灘地經人工圍墾而成，面積隨沖積而增減，地界難以劃定，經常引起爭奪。當大共同體本位體制穩定的明前期，明地方官府是沙田開發的主導，在組織圍墾、平息紛爭中起關鍵作用。但明中葉起沙田開發開始向民間主導轉化。清乾隆時發明石圍技術，民間投資大增，一些有勢力的大姓組織族人合股開發，使宗族勢力膨脹起來，逐步排擠了官府的影響。清同治後朝廷財政危機，在廣東出售屯田，宗族勢力因而控制了整塊沙坦，規劃大圍，到光緒時出現了具有濃厚商業因素的圍館與包佃，成為築圍的投資方。

然而有趣的是隨着官府控制的削弱與民間商業性沙田開發的發展，「宗族公社」在珠江三角洲膨脹起來，由於沙田多為宗族公產，許多縣的耕地中族產多已佔一半以上，甚至高達80%。官府忌於宗族勢力，乾

隆時一度企圖強行推行族產私有化，但並無成效。到清末珠三角農村幾成宗族的天下，「有時這些組織是建設地方之領導，有時則是對抗官府的主要分子」^[65]。而清末立憲派的「家族自治」運動就是在這種背景下發生的。

這樣的家族（宗族）在微觀上或許與傳統的宗法共同體並無不同^[66]，而與近代的契約性公民社團絕不相類。但在宏觀上它作為大共同體本位的瓦解力量卻可能具有新的意義。正如拜占庭羅馬法（或秦漢法家體制）中的家庭關係微觀上看十分「現代化」，但在宏觀上它作為大共同體本位的構成力量卻比羅馬式大家族距離公民社會更遠。近古—近代中國農村宗族與其他小共同體的「逆邏輯發展」是否具有這種因素呢？若如龐尚鵬所言，廣東人並非特殊的「宗族迷戀者」，而近代的「家族自治」又確為官府所不喜，我們就不能排除這種可能。

七、公民與小共同體的聯盟？

傳統社會的反近代化機制無疑有儒家色彩的一面，即大共同體與小共同體都抑制個性，父權制家族桎梏與專制國家桎梏都阻礙着自由交換、競爭與市場關係的發展，阻礙着民主、人權與公民社會的形成。但這種反近代化機制更確有非儒家色彩（或曰法家色彩）的一面，即「大共同體」不僅抑制個性，而且抑制小共同體，不僅壓抑着市場導向的個人進取精神，而且壓抑了市場導向的集體進取精神，近古中國政治中樞所在的北方地區宗族關係遠不如南方尤其東南一帶發達，但公民社會的發育卻比南方更為艱難，這無疑是重要原因之一。

在前近代社會中，束縛個性發展的共同體桎梏是多種多樣的，而個性發展的進程往往不可能一下子同時擺脫所有的共同體桎梏而一步跨入「自由」狀態。因此，個性發展的一定階段就可能表現為桎梏性較小的共同體權利擴張，對主要的共同體桎梏形成制衡與消解機制。如所周

知，中世紀歐洲城市中的行會是市場關係發達的障礙。但在早期正是行會在與領主權作鬥爭、爭取城市自治的進程中發揮了重要作用。後來出現的「公民與王權的聯盟」更是如此。在缺少中央集權專制政體的西方，「民族國家」形成很晚，「大共同體」長期處於不活躍狀態，阻礙人的個性發展的主要是采邑、村社、行會、宗族等小共同體的束縛。在這種情況下，大共同體的權力對於衝破小共同體桎梏從而解放個性，是有着積極作用的。因而公民（市民）可以與王權攜起手來反對領主權與村社陳規，而在依附型小共同體的廢墟上建立起公民社會的基礎：公司、協會、社團、自治社區等。隨着這些基礎的建立，公民權利成長起來後，才轉而向王權及其所代表的「大共同體」發起挑戰，用民主憲政的公民國家取代「王朝國家」。

而在傳統中國不可能出現這種情形。相反，由於傳統中國「大共同體」的桎梏比「小共同體」強得多，因此如果說在西方王權雖從本質上講並非公民社會的因素，但它在一定的發展階段上可以有助於市民社會成長，那麼在中國，包括血緣、地緣組織（宗族、村社等）在內的小共同體即便內部結構仍很「傳統」，但只要它對大共同體本位體制而言具有自治性，則它在一定階段上也可能成為推動市場關係與人的個性發展的有利因素。換句話說，如果在西方，從小共同體本位的傳統社會向個體本位的公民社會演進需要經過一個「市民與王權的聯盟」（本質上即公民個人權利與大共同體權力的聯盟）的話，那麼在中國，從大共同體本位的傳統社會向公民社會的演進可能要以「公民與小共同體的聯盟」作為中介。所謂「聯盟」當然是個象徵性說法，不一定指有形的盟約（西方歷史上的「市民—王權聯盟」也並非實指），而是意味着爭取公民個人權利與爭取小共同體權利二者間形成客觀上的良性互動。

在社區自治與自治性社區權利極不發達的傳統中國，與市場關係的發展相聯繫的小共同體（包括家族組織）可以在某種程度上起到社區自治的功能，並以其集體進取精神克服大共同體的束縛，從而為個性的發展打開突破口，明清時期東南地區宗族關係與商品經濟同步而「逆邏輯

發展」的事實表明了這種可能性，但它最終能否像西方王權一度有助於市民社會的建立一樣，為中國打開一條新路，則歷史並未給出答案，因為近代以後中國原來的發展軌跡中斷了。不過改革時期東南地區再度出現宗族共同體與市場同步繁榮的局面，卻十分耐人尋味。

改革後東南農村出現的「鄉鎮企業」被世人目為「奇跡」。而鄉企的發展史初看起來似五花八門，典型的如「溫州型」鄉企多是私有制，而「蘇南型」鄉企在1996年大轉制前則是「集體企業」為主。於是關於「鄉企奇跡」的原因也就有了「市場動力」與「新集體主義」等彼此牴牾之說。然而人們卻很少注意到，這些或公或私的企業分佈卻有一個共同點，即它們主要是在「市場網絡所及、國家控制弱區」發展起來的。創造出溫州奇跡的許多中心市場與民間工業區都位於非所在行政中心亦非交通要道之地，如永嘉之橋頭，溫嶺之石塘，永康之大園東、古山，蒼南之龍港、金鄉等等。而這種「大市場中的小角落」恰恰也是蘇南鄉企的最佳發展基地。蘇南最大的行政中心與交通樞紐南京市，市郊諸縣的鄉企都難以發展。遲至1990年，南京市屬地區的鄉企在江蘇各市中僅居第八位，而無錫、蘇州、鹽城、南通等地就活躍得多。在這些地區，主要的鄉企發展地也往往位於行政轄境的「角落」裏。

如丹陽市鄉企最發達的皇塘、界牌二鎮都是該市最邊遠的鎮，不僅縱貫丹陽境內的鐵路、運河、高速公路不達，甚至連丹陽通往各縣市的所有幹道也不經此二鎮。其中，皇塘位於丹陽、金壇、武進三縣之交，界牌則位於丹陽、武進、丹徒、揚中四縣之交。而城關所在的雲陽鎮卻沒有什麼鄉企。吳江市鄉企最發達的盛澤、黎里與震澤三鎮也是該縣最邊遠的，位於江浙兩省界上，而城關松陵鎮鄉企產值僅排名第七。宜興市鄉企最發達的太華、丁蜀等鎮與全市首富的都山村也是如此，該縣最邊遠的是蘇浙皖三省之交、全縣最高峰黃塔頂下的太華鎮，而該鎮鄉企產值僅次於丁蜀，外貿供貨值則三倍於丁蜀而列全縣之首，與此相反，城關所在的宜城鎮鄉企發展的名次竟在十名以外。

類似現象在蘇南十分普遍：諸如金壇市的直溪、指前，太倉市的沙溪，錫山市的前洲、玉祁、查橋等，都是轄境內較偏遠乃至最偏遠之地，但鄉企發展最速，遠在城關之上。儘管這些地方城關鎮轄區農業人口並不比一般鄉鎮少，而人均耕地卻大都少於一般鄉鎮，又位於物流、勞務流與信息流的樞紐之地，無論從需要還是從可能看似乎都是最有利於鄉企發展的，然而整個蘇南地區各縣（縣級市）中，城關所在鎮鄉企發達的很少，排名轄境首位的僅張家港市城關楊舍鎮與昆山市城關玉山鎮二例。而錫山之東亭、武進之湖塘等鎮，則是鄉企發展、市鎮興旺後縣級行政中心才遷入而成為新城關的。

蘇南鄉企從形式看不同於溫州的私營鄉企，當地宗族關係也遠不如浙、閩、粵諸省發達，但就是這樣的「集體企業」為什麼也只能在「角落」裏發展起來呢？顯然，這是因為大一統的強控制不僅壓抑了個人活力，也壓抑了小共同體的活力。而在這種控制的夾縫中發展起來的「小共同體」自然會帶有濃厚的鄉土人際關係紐帶。它既非「現代企業制度」下的公民契約性經濟組織，也非「閭里什伍」的傳統行政安排與政社合一的「集體」。蘇南鄉企自然不是宗族經濟，但卻往往帶有濃厚的「莊主經濟」色彩。

內地的早期鄉企同樣存在類似現象，包括著名的天津靜海大丘莊在內的許多鄉企明星都是從「角落」中成長的。只是到了90年代中期政府政策進一步放開後，新近的內地鄉企發展才在城關附近突顯。如陝西省1997年的五大鄉企明星：咸陽秦都區留印村、寶雞縣虢鎮、耀縣孫原村、臨潼驪山鎮西街村、岐山縣岐星村都是在城關轄區發展起來的。但與蘇南不同的是：這些新的鄉企活躍區大多以私營經濟為主。而與此同時蘇南鄉企也出現了迅猛的私有化之潮（秦暉，1997）。

這表明，城關附近、交通幹道上的流通優勢與行政控制優勢這兩因素中，90年代中期以前一直以後一因素更為突出，它使得「農民企業」為迴避行政控制寧可犧牲流通優勢，在「角落」裏求發展。當然這

有個條件，即整個大地區經濟較發達，市場網絡較活躍並足以伸入這些「角落」。否則，像中西部貧困地區那種封閉的「角落」裏鄉企也是難以發展的。

這一特徵表明：90年代中期以前鄉企發展的最重要「優勢」，與其說是最能利用市場機制，不如說是最能擺脫行政控制，無論私營型（如溫州）還是集體型（如蘇南）鄉企，在這一點上似乎是共同的。而在不發達與發達地區這一點也基本相似，以下二例可見一斑。

廣西桂平縣上國村莫兆欽，以四五人幾百元起家搞藥廠，曾因違犯醫藥法規被罰款數萬元，上過法庭被告席。後來他屢挫屢起，越搞越大，產值達2億之巨，成為桂平縣的龍頭企業，但仍地處桂平大山中最偏僻之地。縣裏屢屢催他遷廠到城裏，並許以種種優惠，但他堅執不肯，仍在本村、鄉滾動發展，圍繞藥廠搞起了紙箱、製瓶、包裝、運輸、洗印諸企業，又投資並貸款建起了年產值500多萬的木材防火加工材料廠和年產值上千萬的廣西最大水禽養殖場等立足本地的資源型企業。莫兆欣在「角落」中把事業越做越火，以「大山吃藥」名揚全國。他的企業吸納了全鄉60%的「剩餘勞動力」，並向本社區的教育、公益事業大量投資，從而不僅贏得了巨大的鄉土聲望，而且他成為1996年農業部表彰的全國優秀鄉鎮企業家。

河南新鄉小冀鎮中街村村民杜天貞以3個人辦封頭廠，1990年時資產已達1200萬元。此時他自願把廠上交集體，引起轟動，傳媒曾以「一個千萬富翁的消失與一個富村的產生」為題大炒過一陣。之後他繼續當廠長，又任村委會主任（村長），然後入黨，「被村民（？）選為村支部書記」，成為村企合一、黨政合一的莊主，但他主要的依靠仍是自己的家人與親族。其高中畢業的妻子是他的「好參謀」，杜家兄弟數人常在家開會幫他決策，尤其是大哥杜天學長期任村幹部，老謀深算，對他幫助極大。杜天貞自謂本人僅上過四年小學，靠全家人幫忙才有今天。

這兩個案例一南一北、一私一公，但都有許多共同點：依託地緣、血緣共同體，不脫離鄉土人際關係與家族的基盤。莫兆欽辦的是私營企業，但那種死守山鄉不進城的做法卻迥異於資本主義「經濟人」。杜天貞化私為公，但其企業卻更像個家族公司而不像傳統的「公社企業」。實際上江浙等發達地區鄉企經濟中也有類似情形。無論姓私姓公，以「能人」為中心、以小共同體為依託的「莊主經濟」都是鄉鎮企業的通行模式。出現這種狀況是不難理解的：既然這時鄉企發展最重要的優勢不在於它最能利用市場機制，而在於它最能擺脫國家計劃控制，那麼是否採用最適應於市場關係的產權明晰的私有企業形式便不是最重要的，而對於擺脫大共同體本位的控制來說，一盤散沙式的「偽個人主義」有時反不如自治性小共同體更為有效。

但這種「莊主經濟」式的小共同體本位與某些論者宣傳的「新集體主義」絕不是一回事。集體主義不管「新」「舊」，都與個體主義構成相對；而「小共同體本位」卻是與「大共同體本位」構成相對的。關鍵在於：改革前的人民公社體制嚴格地講並非所謂集體經濟，當時公社的生產計劃、產品處置、要素配置乃至領導人的任命，都是由政府而非農民「集體」決定的。因此公社經濟與國有企業一樣是「國家本位」經濟，區別只在於國家控制國營企業，國家也承擔了控制的後果（即企業不自主經營，但也不自負盈虧，國家保障工人的收入），而人民公社則是由國家控制但卻由農民來承擔控制後果的。鄉鎮企業擺脫了這種狀況，即便像南街村這樣的「正統集體經濟」，也號稱「外圓內方」，即對外保持企業法人在市場上的自由經營者地位，脫離了大共同體的控制。這是鄉企能創「奇跡」的根本原因。至於「新集體主義」，如果泛指任何形式的聯合與協作，那一切現代經濟都是這樣，算不得鄉企的特點；如果是指「公有制」，則「溫州」型的鄉企固然算不上，就是蘇南式的鄉企，經過1996年以來的「大轉制」與產權改革後，又還有多少這種「主義」的色彩呢？

我國一些鄉企的家族色彩、「莊主」色彩與小共同體色彩曾令一些

外國人難於理解，在他們看來這種不符合「現代企業制度」的村社式、在某些情況下甚至近乎農奴制式的體制怎麼會有如此活力？而我們的一些論者則把這種狀況稱為寶貴的傳統與「本土文化資源」，甚至稱為「超越西方現代性」的一種救世模式。的確，如果不考慮大共同體本位問題，是無法理解這種「小共同體活力」的。但如果想到法家式或拜占庭式的「偽個人主義」之反公民社會性質，那就可以設想，這正是一種「公民與小共同體聯盟」以走出傳統社會的過渡形態。在這個意義上它與其說是傳統的，不如說是反傳統（反國家本位之傳統）的。它與西方藉助王權走向近代固然是不同的途徑，但同樣要以公民社會為歸宿。在這一點上是談不上什麼「超越」的。

除經濟外，「公民與小共同體聯盟」現象也體現在政治、文化等領域。我國近年來搞「農村基層民主」，在許多地方都受到了「助長宗族勢力」的指責。如某年浙江台州前所、杜橋等鎮的一些村由農民選出的村委會被鎮裏撤銷，並由政府指派了「村管會」。有趣的是鎮裏對這種「競選」不是指責為「資產階級自由化」而是指責為「宗族作怪」，而由政府任命的村管會頭頭卻往往派的是「資產階級」，即當地號稱「首富」的私營企業家！其實考諸歷史，朝廷派遣大私商來推行壟斷與統制倒是有傳統的，如漢武帝之用桑弘羊、孔僅、東郭咸陽來推行鹽鐵官營就是一例。私商的唯利是圖、六親不認在這裏並未成為「市民」性格，而是成了大共同體本位的工具。反而是宣揚宗法倫理的儒生（賢良文學）成了民營經濟的捍衛者！「偽個人主義」與小共同體在中國傳統中的角色於此可見。

與此相類的另一種現象是：我國目前由政府推動的「村級民主」往往都在市場經濟很不發達的相對貧困地區進展順利，如遼寧、河北等地區。據說我國農村第一個村民直選的村委會就出在廣西最貧困的河池地區之宜山縣（1980年）。而在一些貧困地區，早在改革前舊體制下由於一窮二白的「集體」沒有什麼資源可供爭奪，因此那時就十分「民主」，生產隊長都是輪流當，更無所謂莊主現象。這些地方傳統社區組

織幾為空白，改革後生產隊取消，村政（指自然村而非行政村）就幾乎不存在了^[67]。除了大共同體本位下官府的厲害外，村民在社區內其實沒感到什麼壓迫。在這些地方，農民的關切點與其說是「社區民主」，不如說是社區自治；而社區民主的含義與其說是限制「莊主」權力，毋寧說主要在於限制政府權力（包括作為「國家經紀」的莊主權力），因此僅僅把社區民主局限於「民選村官」是遠遠不夠的，重要的問題在於限制國家經紀權而使「村官」更多地體現社區立場，使「村官」能在國家面前維護村人的公民權益。如果反過來，只從國家本位的立場為了削平尾大不掉的莊主，維護大一統價值而搞「村級民主」，像改革前常用「運動民主」來加強一元化體制那樣，那就意義不大。

而在東南諸省市場經濟發達的富裕農村，這些年來許多地方村政的演變不是表現為「民選村官」，而是表現為村企合一、企業「吃掉」村級組織、「村子公司化、支書老闆化」，「莊主經濟」演變為「莊主政治」，而企業的「一長制」則演變為社區的「一主制」。如果不考慮大共同體本位體制的解構問題，這樣的演進幾乎就是一種「反動」的現代領主制。而像「禹作敏現象」這類「莊主制」之弊也在知識界引起了廣泛批評。然而人們卻很少從傳統中國社會向公民社會演進的角度對「莊主現象」作出深刻的反思。

實際上傳統中國不同於小共同體本位的西方，除了帝國解體的特殊時期（如魏晉時期）外，很難出現真正意義上的「領主」之弊。中國歷史上的「莊主」，要麼以「國家經紀」身份在官府支持下為弊，類似於《水滸傳》中的祝家莊、曾頭市之「莊主」那樣。這種形式的「莊主之弊」實質上與吏治腐敗一樣是大共同體本位之弊，並不是單純的「莊主」問題。要麼「莊主」作為一種可能制衡全能國家的自治力量起到「保護型經紀」作用，這種莊主自然也會生弊，但比起全能國家之弊、官府胥吏腐敗專橫之弊來卻是次要的。因而我國歷史上屢見農民寧當「私屬」而逃避為「編氓」的現象，甚至「莊客」支持「莊主」抗官的現象。所以在中國批判「莊主」現象有個從公民權利出發還是從全能國

家權力出發的問題。改革時代東南地區的「莊主政治」當然談不上是「中國傳統」超越了「西方民主」，但比改革前「一元化」控制下許多赤貧農村「幹部輪流當」式的「民主」還是一種進步。

在文化上，「公民與小共同體的聯盟」在改革中的農村也留下了痕跡。近年來學界對東南農村中的修譜造祠之潮甚為關注，但我覺得更值一提的是浙江等一些農村地區的「村志」現象。如永康縣清溪鄉（今永康市清溪鎮）1986年由鄉文化站文化員、鄉初中卸任教務長等人在鄉政府支持下倡修《清溪鄉志》，消息一出，鄉屬各村紛紛響應，結果在《鄉志》編成前已有八九部村志先期而出。這些民間編印的「村志」宗譜色彩濃厚。如《官川村志》356頁中就有314頁即全書篇幅的88%是宗譜，編者明言是「藉編志東風，重修家乘」^[68]。但既為一村之志，所以又與傳統宗譜不同，除了本村主姓之外，還記載了其他姓氏村民的譜系。如《官川村志》中除了該村主姓的《胡氏宗譜》外，還有《官川其他姓氏支流世系》和《官川村各姓氏傳列》。從80年代後期到90年代中期，在這種「村志現象」的發展中，不斷受到個性解放的公民文化從一個方向、堅持一元化控制的大共同體本位文化到另一個方向的雙重影響。如後於《官川村志》而出的《山西村志》的宗譜初稿依傳統只列男系，付排之後便有村民提議：「在世系排列上應與宗譜有所不同，女的要求排上」，迫使該志抽版重排。^[69]到了1994年的《河頭村志》，便出現了《村民世系表》這種形式，它把本村村民從主姓呂氏直到只有一戶人的賈氏，從明初最早定居河頭、迄今已傳23代的呂家直到公社化時代才入居該村的戴、潘等姓，不分男女，人人入譜。而且各姓氏不分大小一律以始居河頭者為世系之源，廢止了傳統族譜亂攀遠祖以顯其貴的陋習。

另一方面，農民們對來自大共同體的「禁譜令」進行了抵制。《河頭村志》在尋求正式出版時，出版社根據禁止出版族譜類書籍的有關規定不讓收入《世系表》，農民們便來了個移花接木。結果問世的村志雖印數僅1500冊，卻有兩個「版本」：沒有《世系表》的，據說只印了

100本，而其餘1400本都加上了《世系表》，由河頭村自己發行與贈送。聞此內情者莫不感歎！

從1987年裝訂簡陋的自印本《官川村志》到1994年以來銅版精裝正式出版的《河頭村志》及以後的《前洪村志》《雅莊村志》等，從「宗譜」到「村民世系表」，我們看到當地農民的「小共同體意識」在明顯增強，而這顯然不是以扼殺公民個性與個人權利意識為代價的。

八、小共同體與公民社會的前途：兼論「新」儒家如何可能

總而言之，改革時代中國除了公民意識在成長（尤其在城市中）外，最顯著的變化是小共同體在經濟、政治與文化各層面的突顯（尤其在農村）。這些小共同體由於微觀上帶有傳統色彩（例如宗族色彩）而引起了兩種議論：或斥其為「封建復辟」，或褒之為「傳統活力」。然而從「公民與小共同體聯盟」的角度看，這種小共同體的興起與西方歷史上民族國家的興起一樣是有正面意義的。另一方面，這種「宗族的崛起」與西方歷史上「王權的崛起」一樣只是走向個人本位現代社會途中的階段性現象。現代化的完成終會消除宗族束縛或其他類型的「小共同體束縛」，正如其在西方消除了王權的束縛一樣。當然，這並不排除宗族作為一種非強制性的象徵符號繼續存在，正如在西方王室可以作為象徵符號繼續存在一樣。

這自然只是一種可能性。如今斷言中國傳統社會會經由「公民與小共同體的聯盟」，成功地走完西方社會經由「公民與大共同體的聯盟」為中介而實現的現代化過程，還為時過早。因為即使在西方歷史上，「公民與王權的聯盟」也並不必然會導致現代化。從邏輯上講，這種「聯盟」既有可能使「公民」利用「王權」戰勝領主而走向現代化，但也有可能使「王權」利用「公民」戰勝領主，而出現傳統中央集權專制

帝國。如16世紀的西班牙就是如此。在那裏王權的勝利和領主的沒落並沒有使采邑制的廢墟上生成公民社會的基礎結構，因而公民也就不可能在此後依託這種結構戰勝王權。結果，查理五世與腓力二世的集權帝國雖然一度稱雄於世，卻演變為一個極端保守的老大帝國，並使西班牙長期成為歐洲病夫與落伍者。

同樣，「公民與小共同體聯盟」的結果既可能是前者利用後者，也可能是後者利用前者。在後一情況下，「莊主」現象發展為諸侯現象，一元化體制的解體不是導致公民社會而是導致傳統的亂世，「朝廷」的「自由放任」沒有放出一個「中產階級」，卻放出無數土皇帝與土圍子。在這種情況下中央集權會變成領主林立，統一國家會變為一盤散沙，但這只是歷史上「合久必分」的重演而並無現代化意義。當然，這種情況也可能導致另一種結局，即由於「莊主」過分的負面影響使「公民」重新尋求大共同體的庇護，造成傳統一元化體制的復歸。這正如西方「公民與王權的聯盟」除了可能導致「西班牙現象」外也可能導致「意大利現象」，即由於王權過分的負面影響使公民重新尋求小共同體庇護，造成近代南意大利與西西里的黑手黨式幫派社會一樣。

因此無論在中國還是在西方，現代化與公民社會的實現都不是「必然」的，歷史決定論的解釋完全錯誤。「公民」無論與大共同體還是與小共同體結盟都是有風險的。但現代化作為一種價值則對傳統中國人與傳統西方人同具吸引力，文化決定論的解釋同樣是錯誤的。

改革20年來隨着小共同體的不斷成長，「莊主」現象的負面作用已引起人們注意，但究竟是以法家的思路還是以現代法治的思路解決這一問題，是以「王權」還是以公民權來制約「莊主」，則事關重大。在此我們不妨再做個歷史比較：在西方歷史上「公民與王權的聯盟」要避免公民被王權所利用，就要走社會改造先行之路，即先在「傳統」王權之下變小共同體本位社會為公民社會，然後再以公民社會組織為紐帶制衡王權（一盤散沙式的人們是不可能制衡王權的），變王朝國家為公民

國家。顯然，能否先形成公民社會便成為問題的關鍵。

那麼，在「公民與小共同體聯盟」的條件下，邏輯上就要求走國家改造先行之路，即先在「傳統」小共同體之上變傳統國家為公民國家（民主國家），然後再以民主國家為依託制約「莊主」（無政府狀態下的人們是無法對付「莊主」的），變小共同體本位為公民社會組織。顯然，在這種情況下能否先形成公民國家便成為問題的關鍵。

以上兩種情況可以簡表如下：

（1）西方現代化

小共同體本位	—	公民與大共同體的聯盟	—	公民（個人）本位
傳統社會（依附）		公民社會（契約）		公民社會（契約）
「前國家」（偽民主）		傳統民族國家（專制）		公民國家（民主）

（2）中國現代化

大共同體本位	—	公民與小共同體的聯盟	—	公民（個人）本位
「前社會」（偽個人主義）		傳統社會（依附）		公民社會（契約）
傳統民族國家（專制）		公民國家（民主）		公民國家（民主）

因此筆者反對那種粗陋的類比，即從西方歷史的發展得出「先有自由後有民主」，因而民主必須緩行的「規律」論。的確，就西方而言「王權庇護下的自由」是「公民與王權的聯盟」現代化之路的重要階段。但中國走的是另一條道路，清末、民國的歷史已表明，中國式的王權是無法保護「自由」的。而中國式的小共同體能否有助於「民主」，則有待於我們的實踐。

在「公民與小共同體聯盟」的道路上，文化領域的一大問題就是所謂的「新」儒家復興是否可能。這裏我們說的不是儒家的個別詞語如「天下為公」「民貴君輕」「因民之所利而利之」之類能否與現代價值相通，而是就儒家的基本價值而言。在儒家的基本價值體系中缺乏個人

本位的公民權利觀念，而沒有這個就談不上現代公民社會、市場經濟與民主政治，談不上由身份社會向契約社會的過渡。因此儒學不能取代「西學」。至於說儒學能否「超越現代性」而給人類、包括西方在內指出一條通往「後現代」之路，那就更為虛玄，本文無法在此評述。

問題是：在「公民與小共同體聯盟」的中介狀態下，儒家思想資源的意義何在？這就涉及我們對真正的（而非典籍上的）「中國傳統」的理解。如前所述，中國的真正傳統是「儒表法裏」，而表裏之間雖經董仲舒以來兩千多年的改造，仍然是有矛盾的。「文化大革命」時期的「批儒弘法」與「馬克思加秦始皇」之論雖然充滿了附會、影射及「古為今用」的曲解，卻不能僅僅視之為一大歷史玩笑。大共同體本位體制與儒家價值的矛盾，從秦漢以來的確是一直存在的。

儒家無個人本位之說，但卻有「共同體多元化」傾向而反對大共同體一元化。《孟子•離婁上》說：「人各親其親，長其長，而天下平。」而法家則堅決反對親親之說。《商君書•開塞》云：「親親則別，愛私則險，民眾以別險為務，則民亂。」於是便有了爹親娘親不如領袖親的價值觀，和為大一統的法、術、勢可以六親不認的法吏人格^[70]。從共同體多元化立場出發，儒家認為每個共同體內都有長幼親疏貴賤上下之別，不平等是普遍的，「物之不齊，物之情也」^[71]。這雖有違現代平等價值，卻與大一統的「編戶」必須「齊民」的觀念相矛盾。而法家則鼓吹大共同體本位體制下普遍奴隸制的「平等」，人人為皇上之奴，彼此不得有橫向依附，「不知親疏、遠近、貴賤、美惡，一以度量斷之」^[72]。極而言者甚至把人人都視為皇權之下的「無產者」：「三代子百姓，公私無異財；人主擅操柄，如天持斗魁；賦予皆自我，兼併乃奸回；奸回法有誅，勢亦無自來。」^[73]由此產生了統制經濟下的「抑兼併」思想，認為「萬民之不治」的原因是「貧富之不齊」^[74]。因而需要「令貧者富，富者貧」^[75]！而這種禁止人民各有其「私」的皇權管制下的「平均主義」其實是最大的不公，即黃宗羲抨擊的「以我之大私為天下之大公」。

如此等等。顯然，儒家思想本身不是現代化理論，但它作為一種共同體多元化學說對大共同體本位、尤其對於極端的大共同體一元化體制是有解構作用的。儒家思想更不是什麼「後現代的救世理論」，但它在中國的條件下也並非現代化之敵人。而在「公民與小共同體聯盟」的條件下，出現現代公民意識與「儒家傳統」的聯盟也不是不可能的，這種聯盟中的儒家也許就是真正的「新」儒家。但是，這種「新」儒學必須不是以解構所謂「西學」、而是以解構中國法家傳統為己任的。「新」儒學的對立面不是公民權利，而是大共同體獨尊。這就要求「新」儒學理論必須公民本位化，而不是國家主義化。否則儒學就無法跳出董仲舒以來「儒表法裏」的怪圈，它的前途也就十分可疑。

註釋

- [1]秦暉、蘇文：《田園詩與狂想曲：關中模式與前近代社會的再認識》，中央編譯出版社，1996年。
- [2]盛洪：《為萬世開太平》，北京大學出版社，1999年。
- [3]甘陽：《鄉土中國的重建》，香港《二十一世紀》總第26期（1994年）。
- [4]朱蘇力：《法治及其本土資源》，中國政法大學出版社，1998年。
- [5]張樂天：《告別理想——人民公社制度研究》，上海：東方出版中心，1998年。
- [6]對日本人這種說法的產生背景，內山正夫的《近代中國の「共同體」：卓見と偏見》（《金澤大學經濟論集》第21集，1984年）有詳細描述。
- [7]M.韋伯：《新教倫理與資本主義精神》，三聯書店，1995年，133—144頁。

- [8]梁漱溟：《鄉村建設理論》，載《梁漱溟全集》第二卷，山東人民出版社，1990年，141—658頁。
- [9]杜讚奇 (Prasenjit Duara)：《文化、權力與國家：1900—1942年的華北農村》，江蘇人民出版社，1994年，195—196頁。
- [10]張樂天：《告別理想——人民公社制度研究》，上海：東方出版中心，1998年，21—46頁。
- [11]過去常說明末李自成有「均田免糧」的提法，其實「免糧」（「三年免徵」）誠有之，「均田」則只見於查繼佐所撰的二手文獻《罪惟錄》，是靠不住的，對此可另文詳考。至於太平天國的《天朝田畝制度》則只是個國家軍事農奴制下的土地國有設想，並非把土地分給農民。我國歷代王朝的土地國有計劃與實踐甚多，北魏至隋唐之「均田制」即其著名者。過去人們常以均田制法令與實踐的反差將其貶為「一紙空文」，其實均田制在幾百年間對實際土地關係的影響是很大的（這種影響是否有利於農民並受到他們的歡迎則是另一回事）。要說「一紙空文」，《天朝田畝制度》倒的確是，因為它並未實行過，甚至連知道這一文件的人也很少。
- [12]（康熙）《河南通志》卷四十。
- [13]（順治）《鄢陵縣志·藝文》。
- [14]王夫之：《噩夢》，清光緒刻王船山先生四種本。
- [15]《西園聞見錄·賦役前》，袁表語。
- [16]（康熙）《三水縣志》卷四引文翔鳳：《減糧議》。
- [17]（康熙）《上蔡縣志》卷十二。
- [18]佚名：《晴雪齋漫錄》卷四。
- [19]M. Marriott (ed.) ,Village India: Studies in the Little Community. University of Chicago.1955; R. Redfield, The

Little Community . University of Chicago.1955; R. Redfield, Peasant Society and Culture , University of Chicago.1956.

[20] J.C. Scott, The Moral Economy of the Peasant : Rebellion and Subsistence in Southeast Asia. New Haven: Yale University Press,1976.

[21] S. Popkin, The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam . Berkeley: University of California Press,1979.

[22] 據荷蘭學者迪克曼在1988年煙台史學理論研討會上的綜述。

[23] 金雁、卞悟：《農村公社、改革與革命》，中央編譯出版社，1996年。

[24] 本段據法國遠東學院Philippe Papin博士所作中法學術系列講座：《越南農民社會的權力》（北京，1998年6月25日）。

[25] J.H. Boeke, Economics and Economic Policy of Dual Societies as Exemplified by Indonesia. Haarlem,1953.

[26] J.S. Furnivall, Plural Societies in Netherlands India. Cambridge: Cambridge University Press,1939.

[27] 梁漱溟：《鄉村建設理論》，載《梁漱溟全集》第二卷，山東人民出版社，1990年，194頁。

[28] 家族！號稱「家族本位」的「中國傳統」中會沒有「家族」嗎？！下文將會提到，這個命題並不像看起來那麼荒謬。

[29] 秦暉：《郿縣漢代殘碑與漢代蜀地農村社會》，《陝西師範大學學報》，1987年第2期。

[30] 參見寧可、郝春文輯校：《敦煌社邑文書輯校》，江蘇古籍出版

社，1997年，4、10頁。

[31] 秦暉、蘇文：《田園詩與狂想曲：關中模式與前近代社會的再認識》，中央編譯出版社，1996年，168頁。

[32] 《斯大林全集》第12卷，人民出版社，1995年，12頁。

[33] 沈志華：《新經濟政策與蘇聯農業社會化道路》，中國社會科學出版社，1994年，422—432頁。

[34] 《韓非子·備內》。

[35] 睡虎地出土《法律答問》：「人奴妾盜其主之父母，……不為盜主」。「夫有罪，妻先告，不收；妻媵臣妾衣器當收不當？不當收。」「妻有罪以收，妻媵臣妾衣器當收，且畀夫？畀夫。」

[36] 《漢書·賈誼傳》。

[37] 《漢書·百官公卿表》；《續漢書·百官志五》。

[38] 《漢書·高帝紀上》；《漢書·文帝紀》。

[39] 瞿同祖：《中國法律與中國社會》，中華書局，1981年，334頁。

[40] 當然，從學術史角度人們常把魏晉玄學前後的那個時代看作儒學危機、黃老復興、釋道爭雄的時代，但從社會史的角度看，以宗法紐帶形成的世家大族，以倫理原則選官的賢良、孝廉之征，以性善論為依據的察舉、中正之制，在秦以後的兩千多年中還有哪個時代比這更符合儒家的理論呢？

[41] 《管子·任法》。

[42] 樓勁、劉光華：《中國古代文官制度》，甘肅人民出版社，1992年，3頁。

[43] 《宋史·兵志四·鄉兵》。

[44] M. Bloch, Feudal Society, 2 vols, London.1962.V.II.P.124.

- [45]按布洛克的說法，11世紀巴伐利亞農村的家庭規模常達到50人，而15世紀的諾曼第甚至達到66人（Bloch,1962, Vol. I P.139）。注意：這裏講的是農民而非貴族家庭。
- [46]M. James, *Family , Lineage and Civil Society : A Study of Society Politics and Mentality in the Durham Region , 1500 -1640*. Oxford, 1974,pp.177-198.
- [47]J.E. Grubbs, *Law and Family in Late Antiquity : The Emperor Constantine 's Marriage Legislation*. Oxford, 1995.
- [48]W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*. Stanford University, 1997.pp.394-395.
- [49] [意] 朱塞佩•格羅索（Giuseppe Grosso），黃風譯：《羅馬法史》，中國政法大學出版社，1994年，435頁。
- [50]D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth : Eastern Europe , 500 -1453*. London, 1971. pp.317-320.
- [51]《全唐詩》，姚合：《莊居野行》。
- [52]金雁、卞悟：《農村公社、改革與革命》，中央編譯出版社，1996年。
- [53]俞偉超：《中國古代公社組織的考察——論先秦兩漢的單一彈——彈》，文物出版社，1988年。
- [54]杜正勝：《編戶齊民：傳統政治社會結構之形成》，台北：聯經出版公司，1990年。
- [55]以下內容詳見前文《傳統中華帝國的鄉村基層控制》，不另註。
- [56]《漢書•王莽傳（下）》；與羅馬的比較可參見彭信威：《中國貨幣史》，羣聯出版社，1954年，70—71頁。

- [57] 《明夷待訪錄•田制一》。
- [58] 方孝標：《鈍齋文選》卷六。
- [59] 《（光緒）欽定大清會典事例》卷399《禮部•風教》。
- [60] 《四庫全書總目》卷首《聖諭》。
- [61] （康熙）《四川總志》藝文志，（前蜀）王建：《誠子元膺文》。
- [62] 侯宜傑：《二十世紀初中國政治改革風潮》，人民出版社，1993年，140頁。
- [63] 范清丞：《合陽賦役沿革略》。
- [64] 秦暉：《甲申前後北方平民地主階層的政治動向》，《陝西師範大學學報》1986年3期。
- [65] 黃永豪：《清代珠江三角洲的沙田、鄉紳、宗族與租佃關係》，香港中文大學碩士論文，1987年，未刊手稿。
- [66] 可以想見，它們比關中的「里甲化宗族」或許會更接近自然血緣譜系。
- [67] 秦暉：《「村」兮歸來》，《中國改革報》1998年5月29日。
- [68] 《永康官川村志》，1987年自印本，《宗譜》第4頁。
- [69] 《山西村志》，1988年自印本。
- [70] 瞿同祖：《中國法律與中國社會》，中華書局，1981年。
- [71] 《孟子•滕文公上》。
- [72] 《管子•任法》。
- [73] 王安石：《王臨川集》卷四，《兼併》。
- [74] 《管子•國蓄》。

[75] 《商君書•說民》；《商君書•去強》。

參考文獻

1. 杜讚奇 (Prasenjit Duara) , 1994, 《文化、權力與國家：1900—1942年的華北農村》，中譯本，江蘇人民出版社。
2. 杜正勝，1990，〈編戶齊民：傳統政治社會結構之形成〉，台北聯經出版公司。
3. 費成康（主編），1998，〈中國的家法族規〉，上海社會科學院出版社。
4. 甘陽，1994，〈鄉土中國的重建〉，香港《二十一世紀》總第26期。
5. 格羅索 (G. Grosso) , 1994, 《羅馬法史》，中譯本，中國政法大學出版社。
6. 侯宜傑，1993，〈二十世紀初中國政治改革風潮〉，人民出版社。
7. 黃永豪，1987，〈清代珠江三角洲的沙田、鄉紳、宗族與租佃關係〉，香港中文大學碩士論文，未刊手稿。
8. 金雁、卞悟，1996，〈農村公社、改革與革命〉，中央編譯出版社。
9. 堀敏一，1996，〈中國古代の家と集落〉，東京：汲古書院。
10. 梁漱溟，1990，〈鄉村建設理論〉，載《梁漱溟全集》第二卷，山東人民出版社。
11. 樓勁、劉光華，1992，〈中國古代文官制度〉，甘肅人民出版社。

12. 秦暉，1986，《甲申前後北方平民地主階層的政治動向》，《陝西師範大學學報》1986年第3期。
13. 秦暉，1987年，《郿縣漢代殘碑與漢代蜀地農村社會》，《陝西師範大學學報》，1987年第2期。
14. 秦暉，1995，《宗族文化與個性解放：農村改革中的「宗族復興」與歷史上的宗族之謎》，東京《中國研究》總第8期。
15. 秦暉、蘇文，1996，《田園詩與狂想曲：關中模式與前近代社會的再認識》，中央編譯出版社。
16. 秦暉，1997，《江浙鄉鎮企業轉制案例研究》，香港中文大學。
17. 秦暉，1998，《公社之謎》，香港《二十一世紀》，總第48期。
18. 瞿同祖，1981，《中國法律與中國社會》，中華書局。
19. 沈志華，1994，《新經濟政策與蘇聯農業社會化道路》，中國社會科學出版社。
20. 盛洪，1999，《為萬世開太平》，北京大學出版社。
21. M.韋伯，1995，《新教倫理與資本主義精神》，三聯書店。
22. 俞偉超，1988，《中國古代公社組織的考察——論先秦兩漢的單—俾—彈》，文物出版社。
23. 張樂天，1998，《告別理想——人民公社制度研究》，上海：東方出版中心。
24. 鄭振滿，1992，《明清福建家族組織與社會變遷》，湖南教育出版社。
25. 朱蘇力，1998，《法治及其本土資源》，中國政法大學出版社。
26. Bloch, M., 1962, *Feudal Society*, 2 vols, London.

27. Furnivall, J.S., 1944, Netherlands India : A Study of Plural Economy, Cambridge University Press.
28. Freedman, M., 1966, Chinese Lineage and Society : Fukien and Kwangtung , University of London.
29. Grubbs, J.E., 1995, Law and Family in Late Antiquity : The Emperor Constantine 's Marriage Legislation, Oxford.
30. James, M., 1974, Family , Lineage and Civil Society : A Study of Society ,Politics and Mentality in the Durham Region, 1500-1640. Oxford.
31. Marriot, M. (ed.) , 1955, Village India : Studies in the Little Community , University of Chicago.
32. Obolensky, D., 1971, The Byzantine Commonwealth : Eastern Europe , 500-1453 , London.
33. Popkin, S., 1979, The Rational Peasant : The Political Economy of Rural Society in Vietnam , Berkeley.
34. Redfield, R., 1955, The Little Community , University of Chicago.
35. Redfield.R., 1956, Peasant Society and Culture , University of Chicago.
36. Scott, J.C., 1976, The Moral Economy of the Peasant : Rebellion and Subsistence in Southeast Asia , New Haven.
37. Treadgold, W., 1997, A History of the Byzantine State and Society, Stanford University.

從傳統民間公益組織到現代「第三部門」：中西公益事業史比較的若干問題

一、公益事業發展史的西方模式

兩種「第三部門」觀

「第三部門」(third sector)這一概念如果按它的提出者T.列維特(Levitt, 1973)等人的定義，即非公非私的、既不是國家機構也不是私營企業的第三類組織，那麼它就應該是個古已有之的現象。因為無論中國還是「西方」抑或是任何文明區，國家(政府)與企業之外的人們組織形式都是自古迄今種類繁多的。而且嚴格說來，「民族國家」在西方被認為是近代現象，在中國固然「國家」早熟而且形成了前近代世界罕見的官僚機構，但其組織的發達也不能與現代國家相比。而「私營企業」的嚴格定義幾乎只適用於資本主義時代，其廣義的所指儘管可見於古今中外，畢竟也以近代為繁榮。所以從邏輯上講，如上定義的「第三部門」應當是時代越古、社會越「傳統」它就越興盛才對。我們的祖先(西方人的祖先也一樣)活動在「衙門與公司之外」的形形色色的組織——宗族、部落、村社、教會、幫夥、行會等等——中的時候，實比如今的人們為多。就是在加上附加條件(如必須是提供「公共產品」的組織等)之後也如此：畢竟那個時代如果有「公共產品」的話，也恐怕更不能指望衙門與公司來提供的。

然而，通常人們都是把「第三部門」作為一種現代(近代)現象，乃至「後現代」現象來描述的。其中有的主要把「第三部門」的成長與國家干預、國家控制的退縮和公民自治、社會自治的擴張聯繫起來，因

而非常強調它的「現代性」意義或「市民社會」意義——這兩個詞在這種語境中一般都是與被稱為資本主義的西方現存社會相聯繫的。這種觀點往往直接指出「第三部門」之發展與「私有化」進程的關係、與福利國家的消亡之關係，並把它看作是「官方的替代物」「非計劃的（個人志願）合作」與「制度化的私有化」，等等[Kramer (et al), 1993]。相反地，有的人則主要強調「第三部門」的成長是對個人主義、自由競爭、私人企業等「市民社會」古典原則的否定，把「第三部門」的興起與社羣主義、合作主義、「新社會主義」「現代性批判」或「後現代趨向」聯繫起來。這種觀點往往把非私有（當然，也非官辦）經濟當作「第三部門」的主要構成，從前南斯拉夫的「工人自治」企業、西班牙的蒙德拉貢、英國的工合運動與費邊主義經濟直到以色列的基布茲公社，都被視為「第三部門」的事例。有人還歸納出了「第三部門」的三種類型：「合作經濟」「混合經濟中的合作成分」和「與利潤分配相結合的參與制中的合作利益」（Clayre, 1980）。

顯然，這兩種「第三部門觀」是非常不同的，乃至在一定程度上是對立的。它不僅導致了價值判斷的差異，而且也導致了事實判斷、包括「什麼是第三部門」這一判斷的差異。像前南斯拉夫的「自治企業」、西班牙的蒙德拉貢與以色列的基布茲這類雖非私有但仍是「企業」、雖未必追求利潤極大化但絕對具有法人經濟效益目的的「部門」，在克萊爾眼中是第三部門的典型，但在克萊默看來恐怕是根本不能列入第三部門範疇的。我們可以把它們分別稱為新左派的第三部門觀與新右派的第三部門觀，或者「非個人主義」的第三部門觀與「非國家主義」的第三部門觀。按瑪利琳·泰勒的說法，這是兩種全然不同的提供公共產品的途徑：在公共福利的主要提供者方面，新左派（書中稱為「福利多元主義」）期待於「志願部門」，而新右派期待於「具有志願部門社會保障網絡的贏利部門」。在財政來源方面，前者期待於政府而後者期待於私人來源。在規則方面，前者主張按政府與作為「中介結構」的志願部門的規矩，後者則主張按市場規則通過個人交易來進行。當然，有別於這

二者的是傳統的福利國家模式，它在所有這三個方面都只期待於政府 [Gidron (et al) , 1992: 150] 。

可見，如今人們講的「第三部門」具有時代之根（現代的或「後現代」的）和結構之根（政府和企業之間，或更本質地說，是國家與個人之間）。它是現代化過程中人們生活日益形成國家與公民社會（即個人主義的或個人本位的社會）二元格局的結果。也正是作為這種二元格局中的一種「中介」組織和對二元緊張的現代社會症狀的一種治療嘗試，「第三部門」中才會存在「非國家主義」與「非個人主義」、「現代性」與「後現代」這樣兩種方向。

從「共同體」公益到「國家+市場」公益

而在近代以前的傳統西方，這種二元格局是不存在的。德國現代社會學奠基人之一F.滕尼斯曾指出：「共同體」與「社會」是人類羣體生活的兩種結合類型。前近代的傳統文明中沒有「社會」而只有「共同體」，共同體是一種自然形成的、以習慣性強制力為基礎的血緣、地緣或宗教緣集體紐帶，它不是其成員個人意志的總和，而是有機地渾然生長在一起的整體，是一種「人們意志的統一體」。只是到了近代化過程中，一方面交往的發達突破了共同體的狹隘界限，發育了大範圍的（地區或民族的）公共生活，一方面人的個性與個人權利發達起來，於是形成了「社會」。滕尼斯認為，共同體是自然習俗的產物，而社會則是理性人在合意的基礎上結成的「有目的的聯合體」。共同體是整體本位的，而社會則是個人本位的，「社會的基礎是個人、個人的思想和意志」。共同體是相對狹小的羣體，而社會則大致與民族國家相當，並由此形成「社會」與「國家」的二元結構。「共同體是古老的，而社會是新的」（滕尼斯，1999）。

滕尼斯的這種分析，我以為是大體符合西方社會史的實際的。在這一進程中既然國家與「社會」（個人本位的公民社會）的二元格局是近

代（現代）化的產物，那麼這二元之外（或之間）的「第三」部門也只能是近現代的產物。而在傳統的「共同體」時代既然沒有民族國家與公民社會這「二」元，當然也就不會有「第三」部門。因此儘管西方傳統時代也存在着「衙門與公司之外」的組織（即「共同體」），存在着由它提供的「公共產品」即傳統的公益、慈善事業，但現代第三部門並不是它的後繼。而「第三部門史」的研究者在論述當代第三部門發育的時代、社會根源的同時，也很少要涉及它的「歷史根源」。

當代史學對西方（乃至日本、印度等其他各國）前近代的公益、慈善事業或「社會工作」事業的歷史已積累了豐富的研究成果。如J.B.施尼溫德等對西方博愛與救濟意識演進史的研究（Schneewind, 1996）、A.E.C.麥坎茨對17—18世紀荷蘭自治市阿姆斯特丹等地市民慈善組織與孤兒救助事業的論述（McCants, 1997）、M.道頓等的英國公益慈善史探討（Dauton, 1996）、W.K.約爾丹的1480—1660年間倫敦慈善團體研究（Jordan, 1960）、S.卡瓦羅對1541—1789年意大利都靈地區慈善醫院文獻的考證（Cavallo, 1995）、T.M.薩弗利關於德國奧格斯堡地區濟貧撫孤公益事業歷史的描述（Safley, 1997），P.加維特關於文藝復興時期佛羅倫薩貧兒、棄兒與孤兒養濟院的研究（Gavitt, 1990），等等。從這些研究看，西方近代以前的傳統時代慈善、公益事業除技術上的落後特徵（活動領域狹小，主要限於救濟孤兒、施捨醫藥等等）外，在觀念形態與社會組織層面更有明顯的特點：在觀念上慈善過分依賴於宗教意識，被看作是一種單方向的「賜與」（Giving），不可能形成「公共物品」的概念（Schneewind, 1996）。活動局限於狹小的羣體，而且往往被納入傳統共同體的束縛—保護關係中，施捨者與被施捨者間形成一種人身依附紐帶。如16世紀都靈地區「慈善與權力」存在着明顯的相關性，捐助者建立免費醫院的目的往往是以之作為通往統治者地位的橋樑。而文藝復興時期佛羅倫薩最著名的慈善機構英諾森養濟會，則是直接受庇於教皇的。它雖然也由教會募捐來支持，但那時的認捐屬於對教會盡義務，並無「志願」性

質。

西歐以外不少其他民族的傳統公益活動，也帶有明顯的「共同體」性質，束縛—保護紐帶而非志願合作紐帶成為這些活動的基礎。如俄國傳統的米爾公社除了土地公有、定期重分、勞動組合、連環保等經濟職能外，還有十分發達的社區公益職能。米爾專門預留有「共耕地」，其收穫用作公益金（即各家在共耕地上出工相當於公益捐助），諸如老弱病殘，意外災難的補助，公醫、公匠、公牧的僱請，節慶典儀的開支等，均可承擔（Figes, 1986）。日本傳統時代的町與印度的村社，也有類似的公益職能（吉田久一，1994；Wadia, 1968）。

然而進入近代化過程後，傳統共同體趨於解體，人們在擺脫了傳統的束縛的同時，也失去了傳統的保護——包括相當一部分原由傳統共同體提供的「公共物品」。於是許多國家的人們在由「共同體的附屬物」變成自由公民的同時便「享受」到了兩種自由：擺脫束縛的自由與失去保護的自由。傳統共同體的公益職能一部分由新興的國家機器來承擔，一部分則成了市場交易物而改由贏利部門來提供。至於公共物品供求中的「搭便車」問題在這個時期是不會引起太大注意的。原因很簡單：在由共同體本位的傳統時代向個人本位的市民社會過渡時由於舊的身份、等級、特權、共同體等壁壘的存在，「市場失靈」的領域比比皆是，因「搭便車」而造成的「失靈」因而易於被掩蓋。只有到舊時羈絆已不存在、交易自由充分發展、社會經濟機制最大限度地趨近於「完全市場」的狀態下，那些不是因為非市場力量的干擾，而是由於市場邏輯本身的固有缺陷所致的「失靈」才會突顯。同樣道理，在「民族國家」職能初具、政府干預力量還未充分施展之時，「政府失靈」的問題也是難以突顯的。直至「二戰」以前的情形確如此。那時「國家主義」和市場主義一樣處在上升期。從19世紀英國的迪斯累里、德國的俾斯麥分別建立福利國家的雛形（即「皇帝—國王的國家社會主義」「保守的福利國家」和「父權式的託利黨社會主義」），20世紀的美國新政、北歐社會黨福利體制、英國勞合•喬治與麥克唐納的「工黨社會主義」、德意

法西斯的「法團主義」與「國家社會主義」，直到斯大林式的社會主義，歐美的左派（社會黨）、右派（保守黨）、極左派與極右派（法西斯）都出台了由國家提供「公共產品」的制度設計。另一方面，傳統的共同體公益日漸衰落，如17世紀荷蘭阿姆斯特丹的傳統社區捐贈基金與教會慈善基金尚處在「黃金時代」，但18世紀後因「資本主義的興起」，市民社會出現了「財政上的保守與文化上的慷慨」，而「朋友政治與金錢」的關係日顯，傳統慈善基金制度隨即衰落了（McCants, 1997）。在英國，原由教會主持的慈濟診所與藥房在18世紀大都世俗化，轉由世俗政府及企業支持，當時在約克、利茲、赫爾、設菲爾德等地的這類醫療公益還帶有行會性，到19世紀這種行會性也趨於消除。如在哈德菲爾德的紡織業慈濟診所中，1841年還有57%的病人是紡織業僱員，到1871年這一比例降至22%；但診所超越行會性而向社會開放的同時，慈善性也逐漸為商業性所取代了（Barry and Jones, 1991: 149—169）。19世紀法國的傳統社區互助協會在擺脫村社、行會、教會的色彩後也發展迅速，其數從1852年的2488個發展到1902年的13673個，會員由23.9萬人增至207.4萬人。但同時其慈善色彩也大為減退。到1910年，這類協會總預算收入達6298萬法郎，然而其中只有1189萬，即18.8%來自捐贈、遺產贈與其成員的自願奉獻；另有1172萬（18.6%）來自政府資助，3936萬（62.5%）來自帶有自惠性的入會費或會金——而這部分取之會員、用之會員的資金作為入會條件實際上是一種交易（同上：172—186）。

總之，在歐美社會「走入現代化」的背景下，公益事業的共同體基礎逐漸為國家+市場（或政府+「社會」、國家+個人）基礎所取代。正如研究者所指出：這一時期公益組織的特徵是「非制度性的自由捐助作用很小，大多數組織處於政府的監督下」。法國在1882—1902年間「經批准的」公益會社成員增加了100萬，而「自由的」公益組織成員只增加10萬。解釋很簡單：國家的資助只有在政府控制下才能使用。而若無國家支持，極少有組織可以達到收支平衡。因此從國家與私人

（市場）那裏得到收入並不是「非正常」的。這一時期「互助主義」（mutualism）公益的實踐實際上是戰後福利國家體制的序幕，「它使人們不由自主地選擇了一條介乎自由主義與國家主義之間的道路」（同上：184—185）。

對於西方歷史上從傳統公益向現代公益的演變，以往學者有多種表述，如「從教會慈善向世俗控制轉變」（Weaver, 1967: 14），「從父愛主義的福利形式向職業化管理與保險—融資體制過渡」（Barry and Jones, 1991: 190），從「救助個人的慈善」到「作為社會責任的慈善」和「作為道德責任的慈善」，最後到「福利國家中的慈善」的演變（Alvey, 1995），以及從「近似原則」向「理性主義的福音主義」的發展（同上；26）等等。但從根本上講，筆者認為這種轉變的本質在於「共同體失靈」所導致的對國家與對市場的二元崇拜。西方的現代公益就是在這樣的基礎上形成的。

從「國家+市場」公益到第三部門：否定的否定？

現代公益模式的形成帶來了一系列變化。

首先是傳統慈善觀念的變革。西語中「慈善」（Charity）一詞現在的辭書中都釋為「仁愛」「基督之愛」「為上帝而普愛眾生」等，帶有濃厚的宗教（基督教）色彩。但實際上它早於前基督教的古典文明時代已經流行，在早期拉丁語（caritas）及希臘語（charis）中，它首先都意味着一種珍貴的情懷與高尚行為，它與恩惠及感恩相聯繫，但無論在古希臘還是古羅馬，這個詞都從不用來表達一個家庭（家族）內的施惠關係，而只是用以表達一個人對他自己家庭（家族）以外的他人之善意行為。可見，這時的慈善雖然含有受者對施主的依附性含義，但也反映了一種突破共同體中自然形成的人際關係的局限之意圖（Weaver: 6）。這時也已經出現了西方公益史上著名的「近似原則」（cy-pres doctrine）：這一原則認為施主的直接救助目標不能達到時，有勢力的

組織者可以徵集其所施並用之於「近似於施主原意的其他目的」

(Alvey; 8)。這就為慈善信託基金的發展開了路。但到19世紀，與感恩相聯繫的慈善觀念已越來越為兩個方面所排拒：對弱者而言，他們「對於受惠的民主化預期」已使「慈善」變得像是「對貧窮階層的侮辱」(Barry and Jones, 1991: 190)；對於強者而言，「理性主義的福音主義」也造成了一種對所謂不爭氣者的一種「維多利亞式的厭惡」，而傾向於「對受惠者更具選擇性的博愛」。正如英國學者安德烈•里德所言：「它不打算幫助那些不值得同情的浪蕩子、二流子或純粹的貧民，土地法已經為他們提供了足夠的東西。它只打算幫助那些願意自助的人：他們與其他人一樣，沒有什麼天意神旨以不可抗拒的突發災難擋住他們的路。」新的博愛要幫助的是這樣的人：「他們不能乞討，因為他們習慣於工作，他們拒絕成為窮人，因為他們已經為更好地生活而追求了獨立性」(Alvey, 1995: 26)。

由於這種「福音主義」拒絕救助所謂「自己弄窮的人」，而並非「自己弄窮」的真正的不幸者（如殘疾人、孤棄兒等）的救助又被認為應當是當時職能日趨發達的國家的責任，因而19世紀興起的私人捐助信託基金（慈善基金）便逐漸退出傳統慈善領域即對特殊不幸者的施捨，而轉向了對公共生活的關注，如教育、法律、宗教、科研等，更突出的則是20世紀興起的環保等領域。

現代公益的特點在與宗教的關係上表現尤為明顯。如前所述，中世紀西方慈善事業的最大施主是教會，「教會資助社會事業」是那時的傳統。但英國在16世紀、荷蘭在18世紀、其他西歐國家大致也在此期間都出現了來自宗教的慈善基金日益減少的趨勢。由大筆私人遺產（資本主義積累的產物）捐贈而設立的世俗基金取代之而成了救濟事業的支柱(Alvey, 1995: 12, 19)。但隨着「理性主義的福音主義」的興起，濟貧施藥養老育孤這類事業逐漸轉由國家主辦，民間世俗基金便更多地關心公眾的精神需求，同時現代化要求的政教分離趨勢也使國家不便支持教會，民間世俗基金便成為宗教這一特殊「公共物品」的主要投資

者。基督教博愛思想、救世情懷與利他主義雖然仍是西方人捐助行為的精神動力之一，但教會本身已由施助者變成了主要的受助者。「教會資助社會事業」遂為「社會事業資助教會」所取代而成為現代公益的一大特徵。在美國這一點尤為明顯，20世紀60年代前期美國全國公益來源有80%來自個人捐贈，而在公益開支中宗教佔了將近一半（49%），為其最大端，以下依次是教育（17%）、福利（14%）、保健（12%）、其他（8%）（Weaver, 1967: 62-65）。

在傳統慈善的重要領域醫療事業中，「父愛主義」的施醫舍藥也逐漸變成了「理性主義的福音主義」的醫學研究資助。1888年法國出現的巴斯德研究所便被視為「20世紀醫療慈善事業所繼承的模範」。這個私人投資、吸納志願捐助的非贏利機構除了一系列科研成就聞名於世外，還開展了預防白喉（1894年起）等社會公益活動，並為狂犬病等患者提供免費醫療。但它的主辦者始終認為科學是「消除貧困與疾病之根」的希望，而慈善則是次要的。它開創了此後一大批類似機構之先河，如法蘭克福洛克菲勒醫學研究所、保羅•埃里克研究所等。與此類似，傳統的施捨濟貧也發展成以民間公益組織擴大就業機會的努力，工合運動的發展便是一個典型（Barry and Jones, 1991: 195-196）。

現代公益的另一重要活動領域是教育。隨着公民社會—民族國家二元結構的形成，以市場規則運作的「教育產業」和國家主辦的「教育事業」同時勃興並排擠了傳統時代以教會、村社為主角的共同體教育。但「教育產業」與官辦「教育事業」之間仍有很大的空缺需要第三種力量來填補，這是工業化時代教育成為最重要的公共產品之一的結果，因此也正是在這一領域較早興起了新的公益組織形式。19世紀前期，英國出現了擁有數千捐助人的「要求關心窮人教育的皇家慈善委員會」、布羅哈姆委員會等組織，從事對學校與對學生的教育資助。當時一份調查顯示，英國有4100多所學校受到資助，這些學校共有學生16.5萬。在另外約14300個未受資助的學校中，則有31萬交費生與16.8萬慈善資

助生。受資助學校的學生與未受助學校中的受助生合計33.4萬人，已經超過了交費生人數。除此之外，在主流教育系統之外的非英國國教徒中還有許多受資助的初級學校，分別由戰慄教徒、猶太人與胡格諾教徒建立（Alvey, 1995: 28-31）。

教育、宗教、科研領域的這些情況表明，即使在「國家+市場」被寄以最高期望的「走進現代化」時期西方也存在着國家與市場之外的民間公益力量。它無疑是當代第三部門的先驅。無疑，就西方文化的繼承性而言它與前近代傳統文化並不是毫無瓜葛，正如保爾·魏德林所說：基督教人道主義遺產與更早時代商業主義的大眾參與到工業時代「與其說被拒絕了，不如說是在更現代的指導下被改造了」（Barry and Jones, 1991: 190）。但如果就實踐的指導思想、組織資源、動員方式與行為規則等方面看，父愛主義與理性福音主義、共同體慈善組織與公民公益組織、「教會資助社會」與「社會資助教會」等區別的斷裂性還是很明顯的。正因為如此，19世紀後期至20世紀初西方一直有所謂「慈善終結論」「慈善失敗論」之說。正如英國討論公益問題的拿但（Nathan）委員會在20世紀50年代初所提到的：「我們歷史中最悲壯的失敗之一，就是這些慈善者所作出的努力。尤其是在18世紀後期及19世紀，由私人努力來提供學校、醫院、施藥所、濟貧院、孤兒院的普遍服務、發放養老年金，以及救濟其他範疇的『應當貧窮者』（deserving poors）。」而歷史證明民間的這些努力終結了，「如今國家的法定服務——新的或舊的——現在提供了從搖籃到墳墓的個人福利，……（於是）困擾委員會的基本問題是：慈善者還有什麼事可做？」

但委員會主席、英國著名律師與議會法學家拿但認為舊慈善的終結恰恰意味着新型志願行動的興起。有趣的是：他在論證這一點時並未強調「市場失靈」與「國家失靈」，而恰恰論述了志願行動與這二者的契合。他認為志願服務與國家服務相互排斥的觀點已經過時，這兩者並無明顯界限：「歷史上（民主）國家行為就是志願行為的結晶與普遍

化」，「如所周知，如果沒有志願服務的渠道相配合，民主國家很難有效地發揮職能」。福利國家制度應當由志願努力來補充，這不僅由於作為民間力量的志願組織可以作為壓力團體對國家構成「刺激、抑制和批判」，更重要的是它可以幫國家的忙：「志願部門不像政府衙門，它有自由去進行實驗，能成為開創性的先鋒，而國家可以接着幹——如果這種開創被證明有益的話。」與之相比，贏利部門雖然也有「實驗的自由」，但其實驗的目的是產出私人物品，因此即使實驗成功，國家也無法「接着幹」。反過來講，志願部門因其不具強制性，其實驗如果失敗，也不致造成嚴重後果，而國家如果胡亂搞「實驗」，那就要釀成災難了。

換言之，志願部門再不濟，頂多成為「有益無害的烏託邦」，而國家若搞烏托邦就可怕了——有過這種經歷的中國人對此應當比拿但更有體會——這是從「消極自由」的角度肯定志願部門。若從「積極自由」的角度志願行動當然就更值得肯定。因為這種自由觀不僅講「有權做什麼」，而且更講「應當做什麼」，而志願者的利他向善、服務公眾顯然是「應當做」的。

可見，拿但委員會眼中的志願部門是建立在自由主義（在「積極自由」意義上也可以說是社會民主主義）基礎上的，它以（民主）國家有效、市場有效為前提，即它首先是（民主）國家主義、個人主義的，然後才在一更高層次上體現其非國家主義、非個人主義的色彩，發揮其彌補「國家失靈」「市場失靈」缺陷的功能。只有在這樣的基礎上，社會才能「找到一種方法，使過去的好心能更自由地服務於現時變化了的新需求」（Alver, 1995: 38）。

因此，現代西方的志願部門或第三部門是在公民社會內部發展起來的，無論它的創新實驗是成功打開了「後現代」的大門，還是流為「有益無害的烏託邦」，它與前公民社會的傳統慈善都已判然為兩。只是在「否定之否定」的邏輯下，傳統慈善的若干特點有時會「復歸」，如

「近似原則」如今已成為志願捐助信託基金的通行準則。依靠這一原則，分散的捐助者的個人意志既得到尊重，又可以把這些捐贈整合為統一的資助意向並服務於更大的社會目標。古羅馬時代已經出現^[1]的這一原則在「理性福音主義」時代受到了嚴格的限制，因為那時更強調遺囑自由和對捐贈者特定選擇的尊重。但在戰後，第三部門與公益事業的發展日益要求突破捐贈者個人意志分散的局限，「近似原則」也就日益擴大了適用性。如美國早期最重要的公益捐助人、也是大政治家的本傑明·富蘭克林在1743年建立的北美最早公益組織之一「富蘭克林基金」（正式名稱為美國仁愛協會），以富蘭克林捐贈的遺產為本金，富氏原定的資助對象是：波士頓、費城兩地「有優良聲譽的已婚青年發明家」。但到1962年，富蘭克林基金會終獲法律許可，在cy pres的原則下把最初專為青年發明家而設的這筆錢用於資助醫學院學生及醫院職員，而在此以前，基金的一部分已用於支持開辦富蘭克林學院（Weaver, 1967: 21-22）。

「近似原則」賦予民間組織在不斷變化的社會條件下有效動員志願捐贈資源用於事前並未設想的各種公益目標的權利，明顯地擴大了志願部門的能量。可以說沒有這一原則就沒有今天的第三部門發展。正是在這個意義上拿但委員會曾主張：如果志願的公益應受到鼓勵的話，則公益信託基金必須被賦予「它們的古代特權」（指cy pres等）（Alvey, 1995: 38）。但這種「古代特權」已經是公民社會條件下經過二次創新即「否定之否定」的結果，已不是「傳統的」簡單延續了。

二、公益事業發展史的中國模式

共同體·社會·大共同體

如上所述，共同體—（個人本位）社會的縱向二分法與民族國家—公民社會的橫向二分法是解釋西方社會變遷的有效模式。因而從傳統共

同體公益向近現代國家+社會（個人、市場等）公益轉變，再從國家與市場之外發展出第三部門便成了西方公益事業發展的主線。然而中國的情形則全然不同。正如筆者曾論證的（秦暉，1998—1999），秦漢以來的傳統中國社會並非滕尼斯所講的那種以個人為本位的「社會」，但地緣、血緣等「自然形成的」小共同體也並無西方中世紀那樣發達。在古代中國的專制主義中央集權國家下無數小農的個體家庭直接作為「編戶齊民」而隸屬於皇權及其下延權力組織（吏權）。在這種結構中，小共同體無法取得本位地位，但這並非意味着個性自由與公民個人權利的成長，恰恰相反，正是早熟的集權國家作為一個大共同體的強控制使小共同體權利的成長都成為不可能，就更談不上個人權利的成長了。於是在微觀層面，傳統中國因缺乏強固的小共同體紐帶而呈現出與西方近代化過程以個人本位消解了傳統共同體之後的狀況具有某種表面相似的「偽個人主義」狀態，「編戶齊民」之間無法發生廣泛的橫向依附（如西方中世紀在村社、采邑、教區、行會與宗族等類羣體中所見的那種依附），因而彼此間顯得很「自由」，中國也因此很早就產生了西方直到近代化過程開始後才習見的許多現象如「自由租佃」「土地私有」「自由交易」等等。但這種一盤散沙式的「自由」卻以宏觀層面上的某種「普遍奴隸制」為前提（杜正勝，1990）。

換言之，傳統中國社會（此「社會」乃廣義言之，不同於滕尼斯所言的以個人為本位的「社會」）既非小共同體本位又非個人本位，因此不能納入滕尼斯乃至許多西方論者所習用的那種二分法分析框架。但中國人與人類其他民族一樣，在過去的時代是以羣的狀態整體地存在的，而個人——不是生物意義上的單個人，而是每個人的自由個性、獨立人格與個人權利——只是近代化造成的公民社會的產物。馬克思的名言「我們越往前追溯歷史，個人就越顯得不獨立，從屬於一個較大的羣體」，盧梭的名言「臣民關心整體和諧，公民關心個人自由」，以及滕尼斯關於從共同體到個人本位的分析，都包含了同樣的意思。區別在於滕尼斯講的共同體只是「自然形成的」小整體，而馬克思講的古代個人

「從屬於整體」是個很寬泛的概念：「首先是家庭，然後是擴大的家庭——氏族以及氏族發展而來的國家。」（見馬克思「巴黎手稿」）在馬克思看來，這些都屬於「自然形成的（按：顯然指氏族之類）或政治性的（顯然指『國家』）」「共同體」，因此馬克思的「共同體」概念要比滕尼斯講的大，而且它可能具有人為的目的性或「非自然」性。所謂「亞細亞國家」就具有這樣的性質：它與滕尼斯的「社會」一樣具有非自然的建構性，而且在建構中對自然形成的共同體造成破壞，但它卻絕無「社會」的個人主義基礎，因而也不可能形成「國家—社會」二元結構中的一元即所謂公民的公共生活空間。我們把這種超出了滕尼斯二分法的傳統結構稱為大共同體。

「編戶齊民」的古代中國就是個典型的大共同體。秦時的法家政治便強調以人為的「閭里什伍」來取代自然的血緣族羣，甚至用強制分異、不許「族居」和鼓勵「告親」來瓦解小共同體，以建立專制皇權對臣民個人的人身控制。這樣的結構既非滕尼斯的「共同體」，亦非他講的「社會」，而且毋寧說正是它使得「共同體」與「社會」都難以成長，以至於到了市場經濟、市民社會與近代化過程啟動時，出現的不是一個「社會」取代「共同體」的過程，而是小共同體與「社會」同時突破強控制下的一元化體制的過程。我國近代以來越是沿海發達農村，宗族組織越發達的狀況就是例子。

在中國文化中一直存在典章層面「獨尊儒術」，維護血緣宗法倫理而制度層面「漢承秦制」，實行法、術、勢治國的「儒表法裏」傳統。在這一傳統下民間血緣共同體遠沒有像書面倫理宣稱的那樣受尊重，而地緣共同體更不發達，加之沒有可與政治權力抗衡的教區、采邑、行會、自治城鎮等組織，而大共同體—專制國家的組織能力則堪稱奇觀。從缺乏血緣、地緣公社對個人產權的約束這一角度看，中國「私有制」出奇地早熟，但正因為沒有小共同體自治的阻隔，「利出一孔」的大共同體統制色彩也十分突出。秦漢時代書中為我們展現了如下景觀：

在野曰廬，在邑曰里，五家為鄰，五鄰為里，四里為族，五族為黨，五黨為州，五州為鄉。鄉，萬二千五百戶也。鄰長位下士，自此以上，稍登一級，至鄉而為卿也。於是里有序而鄉有庠。……春，令民畢出在野，冬，則畢入於邑。……春將出民，里胥平旦坐於右塾，鄰長坐於左塾，畢出，然後歸，夕亦如之。入者必持薪樵，輕重相分，班白不提挈。冬，民既入，婦人同巷相從夜織，女工一月得四十五日，必相從者，所以省費燎火，同巧拙而合習俗也。（《漢書·食貨志》）。

這段話給人的印象簡直是個紀律森嚴的軍事化農場，幹活則「令民畢出」，裏胥、鄰長分別把着里門左右點名；連收工時帶回柴火「輕重相分」，農閒時婦人夜織「必相從」都有規定。而從僅管五家的「下士」級鄰長，直到掌管12500戶的「卿」級鄉長，科層分明。這與人所共知的秦漢「五口之家」的小農經濟圖景似有矛盾。但實際上「偽個人主義」與大一統朝廷的強控制恰恰是互為因果的，小農的「一盤散沙」正是其得以為官府「編戶」的條件。若像歐洲中世紀那樣到處是村社、采邑，或者像魏晉南北朝那樣盛行「百室合戶，千丁共籍」，王朝的「閭里什伍」之制也就無法維持了。在缺乏小共同體紐帶的情況下，王朝正可以壟斷組織資源，達到「王者不窺牖戶而知天下」（同上）的效果。因此，「五口之家」的獨立小農是相對於小共同體的鬆散而言，「閭里什伍」的國家管制是相對於沒有小共同體自治而言，二者各反映了現實的一個維度。

就上面那幅圖景而言，里有兩塾，里胥監門之制，里胥受上命為吏而不為草根長老等等，都是多有佐證的事實^[2]。至於集體出工、集體收工，那大概在多數情況下是理論上可能而實際上並不如此操作，尤其是一般農事作業大約是各家自己進行的。然而這種「令民畢出」的能力並非虛構，一旦朝廷興役，下令徵調，從郡縣直到鄉里的大共同體組織系統是可以令民「畢出」應役的。人口僅2000萬、統一僅十餘年的秦王

朝能夠築長城、戍五嶺、治馳道、組織龐大的徐福船隊，興建始皇陵、阿房宮這類今人亦驚其浩大的工程，正是靠的這種大共同體對編戶齊民的控制力，而這是中世紀西方不能設想的。

大共同體的束縛必然要伴以大共同體的「保護」，由此出現了古代中國的「國家福利」觀。《漢書•食貨志》曰：「民年二十受田，六十歸田。七十以上，上所養也；十歲以下，上所長也；十一以上，上所強也（師古註：令習事也）；……五十可以衣帛，七十可以食肉。」為了「編」戶，必須「齊」民，因此國家要「令貧者富，富者貧」^[3]，實行「摧制兼併，均濟貧乏」的「抑兼併」政策，提供平均主義這種「公共產品」。極而言之，甚至出現王安石那種設想：「三代子百姓，公私無異財；人主擅操柄，如天持斗魁；賦予皆自我，兼併乃奸回；奸回法有誅，勢亦無自來。」^[4]

當然，正如現實中大共同體的束縛並沒有達到天天集體上下工的程度一樣，現實中大共同體的保護也是打折扣的。「七十以上上所養，十歲以下上所長」的圖景並非現實，但專制朝廷的確也有一套「社會措施」。俞偉超先生論述過的漢代里一社一單體制是一套行政主導（以「裏」為本）的基層控制體制，其中的「單」就具有許多民政、社會職能（俞偉超，1988），單設有維持治安的「尉」，掌管單倉的「谷史」，管理買賣的「司平」，辦理社供的「厨護」乃至管理薪樵的「集」。他們如能各司其職，當時社會所需的「公共產品」便有了着落。

受抑制的小共同體福利

但大共同體本位並不會導致「古代福利國家」，今天的福利國家是建立在公民社會之上的，即使是俾斯麥、迪斯累里式的保守主義（非社會民主主義）福利體制，也是公民社會壓力的結果。而古代中國並無此種壓力，由此造成大共同體本位的束縛與保護職能是不相稱的。專制帝

王「以我之大私為天下之大公」（黃宗羲：《明夷待訪錄》）的結果，是許多「社會福利」反而辦成了社會禍害。標榜「右貧抑富」的抑兼併政策成了借國家壟斷而搜刮民財的「國家自為兼併」之舉；「均田制」並未保證耕者有其田，卻為有權者擴張等級佔田制開路；以國家提供廉價金融服務為名的「青苗法」變成了官府勒索民間的大弊政；就是賈魯治河這樣的「善舉」也激成了「挑動黃河天下反」的元末民變。事實上歷代的民間造反，大都不是在朝廷放任無為的條件下，而是在朝廷大抑「兼併」的情況下激發的：從「利出一孔」的秦末，到「五均六筦」的王莽，從以抑兼併始而以「西城括田」終的北宋末「新政」，到宣稱「弗以累貧，素封是誅」的明末加派。而「莊主」帶領「莊客」造「官家」的反這樣一種景觀，更是對「大共同體保護」的一大諷刺。

總之，與提供社會保障但絕不壓抑人權的現代「福利國家」相反，缺乏公民社會基礎的大共同體本位，是一種束縛有餘而保護不足的體制。為了尋求國家吝於提供的保護，傳統中國民間便在國家不吝施加的束縛下仍然形成了一些公益機制與公益組織：

一是宗族公益組織，這是以往史學、社會學與人類學家提及最多的傳統公益形式。發達的宗族組織常有跨社區聯宗活動，它以建祠修譜、聯宗祭祖提供精神「產品」，以族規族法、宗族審判與宗族調解提供秩序「產品」，以族學、科舉資助基金與族人文集、族人叢書來提供文化「產品」，以族田族產及其收入舉辦的種種福利（義倉、族墓等等）來提供物質「產品」，等等。但必須指出，過去因種種原因而形成的關於傳統中國「宗族社會」的神話嚴重誇大了宗族的能量。實際上中國歷史上宗族（含擬宗族）勢力強大到足以「自治」的情況主要是兩個：一是東漢末至北朝元宏改革前的宗主督護時代，那時大一統帝國解體，塢壁林立、強宗巨族稱雄，是我國歷史上一段罕見的小共同體活躍時期；一是近古乃至近現代我國某些商品經濟發達地區如東南沿海出現的宗族興盛，如下文所言，這種興盛已不能簡單歸之為「傳統」。除此以外，我國歷史上多數時空、尤其是更封閉更少受外來影響的時空，宗族的存在

與能量都極為有限。而專制國家對「宗族自治」傾向也是打擊（而不是支持）的。「天高皇帝遠，民少相公（官吏）多」之類的民謠遠比有文化的士大夫設想的桃花源式長老自治圖景更實在，「廢宗主，立三長」式的法家基層控制也遠比褒獎累世同居大家族的儒家說教更真實，而閭里保甲、什伍連坐的國家基層組織更比宗支流派的血緣系統要有效。

二是宗教寺院系統的公益組織。儘管「中國文化」的研究者常把「有宗族而無宗教」作為中國特色，但從社會公益角度看，宗教組織的作用實比宗族組織更大（道端良秀，1967）。尤其是佛教僧團組織在中國古代屢屢擁有很大勢力，它不僅在教義上如西方基督教一樣提供了倡導慈善、普渡眾生的救世倫理，而且創造了一套很有特色的寺院金融與信託制度，能進行有效的募捐、融資、基金運營與公益信託活動，在某種程度上有似於西方的教會慈善基金（楊聯升，1984：289）。唐以前僧侶遺產歸官，寺院積累所為有限，宋代建立了僧團遺產繼承制，宗教公益事業因而大有發展，研究者認為當時的寺院已成為「社會上最有規模及組織的民間慈善公益團體」，它提供了種種福利產品，「使幼有所養，病有所醫，饑有所食，老有所歸，死有所葬，行者得橋道而行，渴者得甘泉而飲」（張志義，1990）。

當時寺院所辦的公益設施，不僅有純屬慈善救濟性質的悲田院、養病坊、居養院、漏澤園、安濟坊、嬰兒局、慈幼局、舉子莊，有調節經濟作用的平糶倉，還有橋樑、道路、堤防、渠堰、燈塔、旅亭館舍等「地方建設」，甚至興辦學校，推行不以宗教為限的世俗教育。據著名宗教史家方豪統計，在《古今圖書集成》及各地方志所載的橋樑中，寺院募建者在福建佔到橋樑總數的54%，江西、江蘇均佔27%，浙江、廣東佔到15%。又據錢穆先生稱，在南宋書院興起前，寺院「實擔當了社會教育之職責」，「陶鑄聖凡，養育才器，……教化之所從出」，如范仲淹、呂蒙正、韓億、李若谷、王安石等名儒，都曾寓於寺而苦讀。即使在書院教育盛行後，寺院仍佔教育一席之地。

然而中國寺院的地位畢竟不能與西方的教會相提並論，其在公益上的作用也難於類比。西方中世紀教權與政權不僅分庭抗禮而且有時還居優勢，教會構成強大的「非政府組織」，而中國教權歷來依附於皇權，寺院獨立性有限。以上所述的宗教公益，就有很大一部分是「官督寺辦」的。唐代僧產繼承問題尚為懸案，寺院公益難以大興，宋代雖解決了此問題，但當時的「官督寺辦」公益本身就帶有政府藉此耗散寺院之財的動機，到了明清時代，此種政府動機減弱，寺院公益的勢頭也就不及宋元了（梁其姿，1997）。合法宗教之外，中國民間非法宗教結社如漢之太平道、唐宋之摩尼教、明清之白蓮教、天地會等組織也有一定的公益職能，但其非法狀態既造成了它們的封閉性又使它們具有邪教的副作用，其公益性能否抵消其「公害性」尚屬問題。

三是宗族、宗教之外的民間公益組織。這包括城市中的行會、同鄉會，以及像敦煌文書中的「社邑」之類民間互助團體。但中國的行會與西方的基爾特相比，亦如中國寺院與西方的教會相比一樣存在着缺乏獨立性問題。中國的同鄉會只是城裏商人或士子中的小團體，而且是近代才興盛的，而真正的鄉域地緣共同體，如西歐之馬爾克、東歐之米爾、日本之町，在中國傳統中並不存在，這是一個突出的特點。中國「自然村」並非村社，除了官府分割「編戶」而形成的里甲、保甲和血緣性的宗族（並非必有）外，「自然村」沒有什麼共同體色彩，自然也少有所謂公益。

但中國仍有非宗族的公益活動，在敦煌文書中反映的「社邑」，包括家居佛教徒組成的社團、百姓自願結成的互助性民間組織和既從事祭祀、互助活動也從事佛教活動的民間團體等三種組織。這些組織立有「社條」（章程），設有社長、社官、社老及錄事等職，有入社、退社手續，有「社曆」即財務賬目與「義聚」即公共積累，每逢活動則向社人發出「社司轉帖」通知其參加。社人多屬同一地域，但不同宗族，社人通過捐助與納贈籌集財力，用於一家一戶難以應付的喪葬、社交儀式、宗教儀典、水利建設與維護，以及民間的信貸合作等等。這類社團

大多規模很小，如唐大中年間的儒風坊西巷社有社人34人（內有12俗姓，3僧戶）、景福年間某社社人13名（9個姓）、後周顯德六年女人社社人15名等等（寧可、郝春文，1997：1—25），有的還是因事立社，活動水平低，公益性較弱。顯然，我國傳統時代純民間非族性公益活動是不發達的。

總之，與西方前近代傳統共同體公益組織相比，我國傳統時代在國家組織早熟、控制嚴密的同時，民間公共生活並不活躍，「共同體公益」不發達，這是與傳統中國大共同體本位壓抑下的「偽個人主義」狀態有關的。

近代西方公益的東漸與傳統共同體公益的興起

1840年後中國在外部刺激與內部要求的雙重推動下走上了近代化的坎坷道路，現代民族國家與現代企業開始興起。「衙門與公司之外」的現代化也因而起步。但這一過程與西方現代公益的興起過程大有不同，這種不同除了所謂後發展國家外生型現代化與西方的內生型現代化之異外，更重要的還在於中西現代化賴以發生的傳統社會不同。西方的現代化是個從共同體（小共同體）到（個體本位的）社會的過程。這個過程以采邑、村社、行會、宗族等小共同體的解體為要件，而且初期曾經歷過「公民與王權的聯盟」，即初生的公民個人權利與（哪怕暫時還是傳統的）國家權力聯合起來首先擺脫小共同體的桎梏之過程。隨後才是發展了的公民權利與王權發生衝突。但在中國，傳統的大共同體本位使個人權利與小共同體權利都受壓抑，因而現代化過程起初便表現為「（小）共同體」與「社會」的同時覺醒，並且事實上形成了「公民與小共同體聯盟」首先擺脫大共同體桎梏的趨勢。只是在擺脫了王權的整體主義控制後，公民權利才可能進而拋開小共同體謀求自由發展。反映在公益事業的發展上，西方出現的是共同體公益與「父愛主義」的衰落，「國家+市場」公益的興起，而在中國，傳統時代受到大共同體壓

抑的小共同體公益卻是在近代化中大有發展，並與西方傳入的公民社會公益形式並行乃至交融式地成長，形成了奇特的公益景觀。

西方式社會公益首先在香港、大陸通商口岸城市的租界乃至東北的俄羅斯人社區中發展起來，並擴展到所謂「華界」。到20世紀初，這些公益組織大都趨於本土化，同時使口岸城市的一些傳統社團也發生了現代化轉型，如上海的「廣東旅滬同鄉會」等外埠人傳統組織，在二三十年代大都從旅滬外僑社團那裏學來了一套組織、活動、籌款、選舉等模式。尤其在抗戰初期的上海「孤島」中，非政府民間社團的作用一時大為突顯，其在維持「孤島」社會秩序、展開善後救濟、發展市民公共生活等方面的能力不亞於租界當局（廣東旅滬同鄉會，1938；上海國際救濟會，1937—1938）。當時人稱民間社團是孤島的「第二政府」。實際上，這是在外敵入侵、民族危機深重的困難時期，在常規政府管理已失效的情況下由民間非政府組織從事市民自治的一次可貴的實踐，它證明了覺醒的中國人是有高度自治能力的。

在香港，現代公共生活與民間公益社團早期主要在西方人中流行，英國殖民當局並不提倡中國人的現代公民自治意識，而寧可維持華人的「傳統秩序」。但到抗戰以後，在現代潮流與民族覺醒的背景下中國居民的現代公共生活與社團意識也高度活躍，出現了大量全港的及區域性的社會組織。一些營利部門與政府部門也捐資建立非營利信託基金（典型的如1959年建立的香港賽馬會慈善信託基金）從事自主公益活動（香港賽馬會，1989，1995；鐘聲慈善社，1950；香港公益金，1969）。1967年反英運動過後，香港居民公共生活的熱情從政治領域轉向社會領域，使70年代民間基金會活動形成高潮，港府為此出台了一系列法制安排促其發展（香港布政司署社會事務科，1976）。

在東北地區，20世紀初俄僑社區中出現大量自治組織，1917年十月革命後東北俄僑驟增，這些不認同蘇俄的僑民失去祖國的支持後只能自助自救，因而更促使俄僑公益團體發展，這期間先後成立了古魯金僑

民救助會、阿爾緬僑民公會、謝拉菲莫夫卡食堂、猶太養老院、波蘭慈善會、索菲亞教堂貧民救助會、俄羅斯殘廢軍人聯合會、俄僑公會等組織。在東北的西方人也推進了此潮，截至九一八事變前，東北共建立了176個歐美人社團，其中有關教育的103個，醫療保健的38個，社會保障31個，其他4個。東北中國人的新式社團更從無到有，九一八前已有195個，其中半數以上是醫療救護類公益組織，其次依次為社會教化、兒童保護、經濟保障、失業保障。這些社團中1/4是「公立社團」，其餘3/4都是「私立」即民間的（沈潔，1996：178—179、191、294）。

「西風東漸」影響下出現的新式社團對中國的醫療保健、農業、科學與教育，促進學術研究乃至提高公民權利—義務意識、參與意識、公共生活意識與自治意識都起了很大作用（Hewa and Hove, 1997：3-38）。但對於廣大的中國內地與佔有中國絕大多數人口的農民來說，近古到近代的最大發展卻是「傳統」的共同體公益之發展。如前所述，儒家倫理雖然一直傾向於「敬宗收族」，但由於「儒表法裏」條件下大共同體本位結構的壓抑，我國古代多數時空中農民微觀上是一盤散沙的「偽個人主義」，宏觀上是國家的「編戶」，小共同體組織並不發達。但明清時代隨着商品經濟的發展，南方尤其是東南沿海諸省宗族共同體發達起來，到近代，這一趨勢更加發展。許多宗族已經從純精神上的一般認同與儀典上的聯誼組織發展成擁有雄厚經濟實力，發揮多種社會組織作用的民間共同體。以族田族產為例，到本世紀初廣州府屬各縣耕地中已有50%—80%以上是族田，廣東其他諸府這一比例也在30%—50%。浙江浦江縣族廟公產佔全縣地產的1/3，永康縣佔42%，義烏縣一些村莊竟佔到80%，閩贛兩省也有類似情況。而長江流域族田則少得多：湖南省長沙府、湖北省漢陽府這兩個最發達的地區，各縣族廟公產佔15%—20%，而且其中族田比重僅為一半左右，至於北方各省，包括號稱中國文化之根所在的關中、河南等地，族產的比重都小到可以忽略不計（秦暉，1998—1999）。從時間看，沿海許多地方的族產擴張

是清代乃至近代現象，以廣東珠江三角洲為例。這裏的沙田開發明前期是以官府為主導的，到明中葉沙田開發開始轉向民間主導，清乾隆時發明石圍技術，民間投資大增，一些大姓組織族人合股開發，宗族勢力於是膨脹起來，逐步排擠了官府的影響。清同治後朝廷財政危機，在廣東出售屯田，宗族公社因而控制了整塊沙坦，規劃大圍，到光緒時出現了具有濃厚商業因素的圍館與包佃，成為築圍的投資方。

顯然，珠三角的「宗族公社」是在官府控制削弱與民間商業性沙田開發的背景下發展的。簡單地把它歸諸「傳統」是不合適的。毋寧說它正是大共同體本位傳統在商業化與近代化過程中被削弱的結果。實際上從乾隆年間起，廣東官府就已感到宗族勢大威脅到朝廷對地方的控制，曾幾次企圖強行分解祠產，搞族田私有化，但並無成效。擁有雄厚經濟資源的宗族（有些實際上是異姓人為公共目的聯合成的「擬宗族」）成為當地公共生活的組織者，在鄉治、教育、社會調解、公益福利方面都有很大影響。

這樣的宗族當然仍以傳統倫理為基本紐帶，並非以公民權利為基礎的新式社團。但如果說西方近代化初期傳統王權能與公民權利聯盟以瓦解小共同體本位，那麼中國在類似階段中「傳統」宗族與公民權利的成長也未必就是矛盾的：它們至少都在消解着大共同體本位這一阻礙中國現代化與公民社會成長的主要桎梏。事實上，在清末廣東立憲派的地方自治運動中，就有宗族勢力的參與。當時聯合成廣東地方自治研究社的38個集體成員中，就有5個「家族自治研究社（所）」。反過來，近代化的背景也影響到這些「傳統」宗族的內部結構。許多「宗族」已有異姓聯宗現象，族內實行公議制，族人參與程度高，與族長專制模式已有所不同。

反映在公益事業的發展上，便形成了近代中國「西化」的新式公益與「傳統的」（所謂傳統的是相對於「西方個人主義」而言，實際上如前所述，相對於中國的大共同體本位而言它也可視為反傳統的）小共同

體公益的融合與互補。當代一些研究慈善問題的西方學者曾談到西方慈善觀念在東方得到佛教、儒教等「亞洲文化」慈善觀回應的現象

(Hewa and Hove, 1997: 185—230)。其實這除了人性相通之外，就中國而言恐怕還是與「公民和小共同體的聯盟」有關，並不僅僅是個「文化現象」。西式公益與「傳統」共同體公益的融合，產生了受到西方現代民間基金運作方式影響的「佛教慈濟基金會」（丘秀芷，1996）和傳統村落宗族公益與西化的基督教公益相結合的新式公益組織，這些組織有許多現在仍活躍於香港新界一帶的前鄉村地區（循道愛華村服務中心，1985—1986）。

「有公民意識的組織」與「非政府組織」：中國第三部門與公民社會的走向

「公民與小共同體聯盟」的邏輯上的可能變成實際進程是要有條件的。近代中國嚴重的民族危機刺激起來的國家主義使這些條件消失。1949年以後中國進入了高度一元化的「計劃社會」（不僅僅是計劃經濟），嚴格意義上的企業即所謂第二部門也消失了，當然也就不可能有所謂「第三」部門的問題。但現代化的邏輯仍在頑強地為自己創造條件。70年代末中國走上改革之路，開始向市場經濟邁進，企業或「贏利部門」應運而顯，公民社會與「第三部門」的問題也再度浮出水面。

但是中西社會的發展路徑是如此不同，中西傳統社會與以此為起點的現代化進程是如此不同，中西公益事業的發展道路因之差異巨大，中西「第三部門」的生存、發展環境、面臨的問題與任務，就更是不同了。

西方的近代化是個共同體解體、共同體公益衰落的過程，然而中國的現代化初期卻存在着小共同體興盛的相當合理性，這就有個怎樣對待它的問題。相應地中國不存在「理性福音主義」歧視「應當受窮者」的合理性，以原始積累時期的冷酷對待不幸者，在今天的中國絕不應成為

時尚。這是以愛心為幟的第三部門和志願行動者在西方的「市場經濟初級階段」並不時興，而在我們的「初級階段」卻必不可少的理由。

西方的第三部門是在已成現實的公民社會內部產生與發展的，它並不需要為實現公民社會而奮鬥。相反，現代第三部門在「否定之否定」前的傳統對應物（如與現代行業協會對應的傳統行會，與現代志願者對應的傳統教會）還曾經是通往公民社會之路上的障礙。在西方，建立公民社會的力量是擺脫共同體束縛的人們的政治參與（其結果是「第一部門」即民主國家）與經濟參與（其結果是「第二部門」即市場中的企業），而第三部門是作為這二者的結果自然產生的。如今人們或者希望它能捍衛公民社會的古典價值（即「新右派的第三部門觀」），或者希望它們能克服公民社會的弊病（即「新左派的第三部門觀」），但似乎沒有人把建立公民社會的責任寄望於它。然而，中國的第三部門卻需要為建立公民社會而奮鬥，而且它的許多同仁也是以此為抱負的。因此，如果說西方第三部門的意義不限於一般的慈善與公益，它還意味着對公民權利與公民義務的新的理解，那麼中國第三部門發展的意義就更是如此，因為它實際上要從爭取最起碼的公民參與空間做起。在某種意義上，西方第三部門所從事的是一項宏大的實驗，成功了西方的「後現代」文明可以更上一層樓，即或不幸流為「有益無害的烏託邦」，也不會影響西方公民社會已取得的基本成就。而中國的第三部門則背負着沉重的使命，它實際上與另兩個「部門」的現代化，即民主政治與市場經濟的建設同命運。如果它失敗了，中國將沒有任何現代化可言。

西方的第三部門是要克服現代社會中的「政府失靈」與「市場失靈」，具體地講，就是「民主制福利國家失靈」與「規範競爭的市場失靈」。而中國和許多發展中國家的第三部門面臨的「政府失靈」與「市場失靈」則具有非常不同的性質。中國歷史上就存在着大共同體本位下束縛功能有餘而保護功能不足的問題，改革前的舊體制雖號稱「大鍋飯」，但實際上社會保障的水平是非常低下的，尤其是佔人口絕大多數的農民在受到舊體制嚴重束縛的同時卻沒有享受到任何保障，這是中國

農民之所以能主動發起改革（而中國工人與東歐農民則不能）的唯一原因。換言之，中國的「政府失靈」並不是「福利國家失靈」，而是「大共同體本位失靈」。同樣，中國的「市場失靈」也不是市場機制本身的邏輯缺陷之突顯，而是權力扭曲市場的結果。因此中西第三部門面臨的問題是明顯不同的。即以同樣對國家行為的批判而論，在發達國家，國家干預問題是個公平與效率兩難選擇問題，左派（社會民主派）要求國家干預以維護公平，而右派（保守主義者）認為國家干預會妨礙效率，但他們不會指責國家干預為權貴聚斂。這與例如緬甸的昂山素季指責國家干預為腐敗之源是全然不同的。市場問題也同樣如此，西方國家是「福利國家」太多了，「自由市場」太多了，所以人們要尋找「既非福利國家，又非自由放任」的第三條道路。而在中國問題也許在於「福利國家」還不夠，「自由市場」還不夠，因此，中國的第三部門一方面當然要認識到市場邏輯與政府邏輯本身的局限性，並有針對性地克服我們特定的「政府失靈」及「市場失靈」，但另一方面，也要認識到「政府有效」與「市場有效」，並積極地配合第一、第二部門中爭取有效政府與有效市場的努力——而這，是西方的第三部門完全不必操心的。

與此相應地，西方第三部門發展方向中的「非國家主義」與「非個人主義」之分或自由主義方向與社會民主方向之爭，對我們也是很少有意義的。中國面臨的並不是「要福利國家，還是要自由放任」的問題，中國需要宏揚的實際上是自由主義與社會民主主義者都贊成的價值，需要否定的則是這二者都反對的價值。因此在現今的中國突顯「自由主義與社會民主之爭」，實在是有些無的放矢。

中國第三部門無所謂「非國家主義」與「非個人主義」之分，但卻有它自己特有的兩分法：在現階段邏輯上存在「公民與小共同體聯盟」的狀態下，中國人是從兩個方向進入「衙門與公司之外」的領域的。一方面在城市中公民文化、公民意識的發展推動人們從事第三部門活動，但在現存體制的制約下，這些活動很少能以完全「非政府組織」的形式進行，而不能不帶有某些「政府部門」的痕跡。另一方面，主要在鄉村

中，改革在走出「大共同體本位」桎梏的進程中出現了無數純粹的「非政府組織」，但它們未必都建立在明確的公民意識基礎上，其中不少還帶有明顯的「傳統」小共同體色彩。這樣，在中國現階段便出現了「有公民意識的（但未必是非政府的）組織」與「（未必有公民意識的）非政府組織」在一定程度上分離的現象。具體在公益領域，一方面出現了像中國青少年發展基金會那樣具有現代價值觀念、思維方式與行為方式的「半民間半官方」公益組織，並且成功地組織了希望工程等一系列公益活動〔康曉光，1997（a）、（b）〕；另一方面在農村出現了許多草根共同體、民間互助組織乃至「宗族復興」現象，它們的活動雖未必符合所謂「東方文化優勢」論或「新集體主義」的標籤，但的確提供了目前農村社區的相當一部分公益產品（秦暉，1995）。

這樣一種狀況是西方第三部門或公益事業發展史上所沒有的。它給兩者都造成了問題：前者的體制約束與後者的文化缺陷都有可能使它們受到局限。但另一方面，前者擺脫體制約束與後者擺脫文化缺陷的過程如能形成良性互動，則會給它們各自都開闢更廣泛的前景，中國第三部門的前途也許取決於這種互動，而如我們前面所述，歷史上並不是沒有這方面的借鑒的。

註釋

[1] 「cy pres」這個詞出自諾曼時代法蘭克語，意為「儘可能靠近」。但作為法律原則起源於古羅馬。中世紀基督教會曾強調它的cy pres專有權利，但現代西方國家大都以正式立法宣佈了cy pres是一種不依賴於基督教的普遍原則，如美國最高法院在1890年就作了這一判定。然而實際上正如W.韋弗所說，它在很長一個時期內都並非得到普遍承認，更不用說實行（Weaver, 1967: 11）。

[2] 《史記•張耳陳餘列傳》說：秦滅魏，捉拿張耳、陳餘，二人「乃變

名姓，俱之陳，為里監門以自食」，並且「兩人相對」，即左右塾也。監門可以「自食」，當為有酬之職，而張、陳以外鄉人充里胥，又足以表明其非鄉土長老草根自治之位。又漢何休《公羊解詁》、漢刻石《酸棗令劉熊碑》等文獻、實物，亦可證當時之村治情形。

[3] 《商君書•說民》；《商君書•去強》。

[4] 王安石：《兼併》詩。

參考文獻

1. Levitt, T., 1973. The Third Sector : New Tactics for a Responsive Society. New York: Amacom.
2. Kramer, Ralph M. (et al.) , 1993. Privatization in Four European Countries:Comparative Studies in Government - Third Sector Relationships . New York: M.E. Sharpe.
3. Clayre, Alasdair, 1980. The Political Economy of Cooperation and Participation :A Third Sector . Oxford University Press.
4. Gidron, Benjamin, (et al.) . 1992. Government and the Third Sector :Emerging Relationships in Welfare States . San Francisco: Jossey-bass.
5. 滕尼斯, F.,1999. 《共同體與社會：純粹社會學的基本概念》，商務印書館。
6. Schneewind, J.B. (ed.) , 1996. Giving : Western Ideas of Philanthropy . Bloomington: Indiana University Press.

7. Mccants, Anne E.C., 1997. Civic Charity in a Golden Age : Orphan Care inEarly Modern Amsterdam . Urbana: University of Illinois Press.
8. Dauton, M. (ed.) , 1996. Charity , Self -Interest and Welfare in the English Past. New York: St. Martin' s Press.
9. Jordan, W.K., 1960. The Charities of London , 1480 -1660 : The Aspirations and the Achievements of the Urban Society , Hamden, Conn.: Archon Books. (1974 Reprint)
10. Cavallo, S., 1995. Charity and Power in Early Modern Italy : Benefactors and Their Motives in Turin , 1541 -1789 . Cambridge University Press.
11. Safley, T.M., Charity and Economy in the Orphanages of Early Modern Augsburg. Atlantic Highlands , N.J.: Humanities.
12. Gavitt, P., 1990. Charity and Children in Renaissance Florence : The Ospedale Degli Innocenti, 1410 -1536 . Ann Arbor: University of Michigan Press.
13. Young, A.F., 1956. British Social Work in the Nineteenth Century . London: Routledge & Kegan.
14. Samson, G.G., 1996. The American Fund for Public Service : Charles Garland and Radical Philanthropy, 1922 -1941 . Westport, Conn.: Greenwood Press.
15. 留岡幸助, 1898, 《慈善問題》, 東京: 警醒書社。
16. 吉田久一, 1994, 《日本社會事業の歴史》, 東京: 勁草書房。
17. Wadia, A.R., 1968. History and Philosophy of Social Work

in India . Bombay: Allied.

18. Figes, O., 1986. Collective Farming and the 19th Century Russian Land Commune . Soviet Studies 38:1 (1986) .
19. Barry, J. and Jones, C. (ed.) , 1991. Medicine and Charity Before the Welfare State . London: Routledge.
20. Alvey, N., 1995. From Chantry to Oxfam : A Short History of Charity and Charity Legislation . London: British Association for Local History.
21. Weaver, W., 1967. U.S. Philanthropic Foundations, Their History, Structure, Management and Record . New York: Harper & Row.
22. Sealander, J., 1997. Private Wealth & Public Life : Foundation Philanthropy and the Reshaping of American Social Policy from the Progressive Era to the New Deal . Baltimore: Johns Hopkins University.
23. McCarthy, K.D., 1991. Women 's Culture : American Philanthropy and Art ,1830 -1930 . University of Chicago Press.
24. Prochaska, F., 1995. Royal Bounty : The Making of a Welfare Monarchy . New Haven: Yale University Press.
25. Menning, C.B., 1993. Charity and State in Late Renaissance Italy : The Monte di pieta of Florence . Ithaca and London: Cornell University Press.
26. Hewa, S.,and Hove, P. (ed.) , 1997. Philanthropy and Cultural Context :Western Philanthropy in South, East,

and Southeast Asia in the 20th Century . Lanham: University Press of America.

27. Ostrower, F., 1995. Why the Wealthy Give : The Culture of Elite Philanthropy . New Jersey: Princeton University Press.
28. 秦暉，1998—1999：《「大共同體本位」與傳統中國社會》，《社會學研究》1998年第5期、1999年第3、4期連載。
29. 秦暉，1995：《農村改革中的「宗族復興」與歷史上的宗族之謎》，《中國研究》第八期。
30. 香港公益金，1969，《香港公益金年報》。
31. 《循道愛華村服務中心社會福利部工作報告》，香港•新界，1985—1986。
32. 沈潔，1996，《「滿洲國」社會事業史》，京都：ミネエワア書房。
33. 張志義，1990，《宋代東南地區佛教寺院與地方慈善公益事業研究》，香港中文大學，學位論文庫。
34. 香港鐘聲慈善社，1950，《香港鐘聲慈善社社綱》，自印本。
35. 香港賽馬會，1989，《香港賽馬會（慈善）有限公司服務社會三十年》，自印本。
36. 香港賽馬會，1995，《香港賽馬會慈善信託基金年報及賬項》，自印本。
37. 梁其姿，1997，《施善與教化：明清的慈善組織》，台北：聯經出版公司。
38. 丘秀芷，1996，《大愛：證嚴法師與慈濟世界》，台北：天下文化出版有限公司。

39. 周成，1925，《慈善行政講義》，上海：泰東書局。
40. 《慈濟年鑒》，1994，台北：慈濟文化出版社。
41. 香港布政司署社會事務科，1976，《慈善信託基金指南》，自印本。
42. 廣東旅滬同鄉會，1938，《廣東旅滬同鄉會救濟難民委員會報告書》，自印本。
43. 上海國際救濟會，1937—1938，《上海國際救濟會六個月工作報告》，自印本。
44. 道端良秀，1967，《中國佛教と社會福祉事業》，京都：法藏館。
45. 全漢昇：《中古佛教寺院的慈善事業》，《食貨》第一卷第四期。
46. 寧可、郝春文輯校，1997，《敦煌社邑文書輯校》，江蘇古籍出版社。
47. 杜正勝，1990，《編戶齊民：傳統政治社會結構之形成》，台北：聯經出版公司。
48. 黃永豪，1987，《清代珠江三角洲的沙田、鄉紳、宗族與租佃關係》，香港中文大學學位論文庫。
49. 堀敏一，1996，《中國古代の家と集落》，東京：汲古書院。
50. 瞿同祖，1981，《中國法律與中國社會》，中華書局。
51. 俞偉超，1988，《中國古代公社組織的考察——論先秦兩漢的單一俸一彈》，文物出版社。
52. 楊聯陞，1984，《佛教寺院與國史上四種籌金錢制度》，載文集《國史探微》，台北：聯經出版公司。

西儒會融，解構「法道互補」：典籍與行為中的文化史悖論及中國現代化之路

緒論：「儒」與「吏」

傳統的思想史研究主要關注典籍中的思想，尤其是這些典籍中思想的形而上層面。這種關注當然是有意義的。但是歷史進程中真正關鍵性的還是「社會思想」而不是「典籍思想」。並且這裏所謂的社會思想不僅是有別於精英的「民間思想」，也包括精英們通過「行為」而不是通過言論著述表達的、往往對社會實際影響更大的那些思想。這主要就是指落實在制度設計與政策思維層面上的思想。心性義理之學只有落實到這一層面，才有可能對社會發生實際影響。因此思想史研究在關注典籍和形而上層面的同時，有必要從「制度化的思想」的角度考慮問題。而吏治問題正是傳統中國各種思想在制度化時首先必須面對的關鍵問題之一。

吏治之「吏」，是中國文化中一個重要範疇。作為中央集權體制下的可任免官僚，中國帝制時代的「吏」是其他盛行貴族制、領主制、土司制的古文明，包括中國境內的許多少數民族歷史上所沒有的，甚至也是帝制前的華夏上古時代沒有的。《尚書·胤徵》所謂「天吏逸德，烈於猛火」；《左傳·成公二年》的「王使委於三吏」（杜預註：「三吏，三公也」）。這裏所講的吏只是貴族的通稱。到了中央集權帝國時代，可與王權抗衡的貴族消失了。在「率土之濱，莫非王臣」的體制下，天下人皆奉皇上為主、在皇權面前「人人平等」地成了奴才，於是與「臣民」一樣就有了「吏民」之稱。在秦漢時代，「吏民」是極常見的稱呼，從正史直到出土的「吏民田家荊」之類檔案文書，都顯示出

「吏」與「民」一樣是給皇上當差的，或者用當時人的話說：吏就是「庶人之在官」^[1]。當然同是「庶人」，一旦「在官」便有了皇上賦予的職權，至少在任期內這「權」與「利」又是結合的——這就形成了古漢語中的「權利」一詞，它與後來日本人首先拿來譯對西語中right之所謂權利（包括人權、公民權等等）不同，當時「權利」一詞就是因權生利或以權謀私之意^[2]。「吏」因有此種「權利」，也就不同於一般之「民」。正如《說文》解釋的：「吏，治人者也，從一從史。」後人註曰：「吏之治人心，主於一，故從一。」所謂主於一，就是吏雖千萬，其主一人，吏是中央集權帝制之產物，由此可見。

有趣的是：與後世常以官、民相對不同，那時的「吏民」如上所述，是與「臣民」一樣並稱的。而當時的兩個對立範疇，一是「儒、吏」相對，二是後來的「官、吏」相對。

秦漢以至魏晉，是儒吏相對的時代，那時的人們認為「文吏少道德而儒生多仁義」，「儒生文吏，俱以長吏為主人者也。儒生受長吏之祿，報長吏以道；文吏胸無仁義之學，……貪爵祿，一日居位，輒欲圖利以當資用」^[3]。「執法之吏，不窺先王之典；縉紳之儒，不通律令之要。」^[4]如果用現代語言比喻，那就是知識分子與官僚之別：前者以價值觀為歸宿，口稱「道」「仁義」「先王之典」，以社會良知自命；後者以「執法」為職業，按「律令之要」以行政，從而獲得「爵祿」的報酬。簡而言之，也可以說是儒重信仰、吏尚權位。我國中央集權帝制創建時期的秦朝，是公開奉行「以吏為師」並厲行「坑儒」酷法的。到了漢代，尤其是在武帝「獨尊儒術」之後，儒的地位見長而吏的地位漸衰，但直到漢魏之際，王充、王粲等人還在大力申論儒吏各有其用、「儒有所長」「吏有所短」，可見那時儒實際上還在為與吏平起平坐而奮鬥，根本談不上儒尊吏卑。直到後來以儒家經典從讀書人中考試選官的科舉制盛行後，才出現了以儒為吏、儒吏合一的局面。

不管是「儒的吏化」還是「吏的儒化」，總之科舉制通過儒吏合一

結束了儒吏在形式上的對立，代之而起的是官、吏的對舉。套用不很確切的現代術語，官、吏之分近似於政務官與事務官之別。秦漢魏晉時代無所謂官吏之分，只有「長吏」與「少吏」（文吏）之別。按《漢書·百官公卿表》的說法，「秩四百石至二百石為長吏，百石以下有斗食佐史之秩是為少吏」。但是後世「儒的吏化」之後，由於儒家素來瞧不起吏，他們便自詡為「官」，而把非科舉出身的辦事人員稱為吏。所謂「領持大概者，官也；辦集一切者，吏也」^[5]。官是掌權的，這時主要從科舉「正途」出身。吏是辦事的，這時或從民間作為一種職役徵調而來，或者由官「自辟僚屬」而選用，前者多為奔走執事者，如皂隸、里胥、門子、捕快，後者多為文案工作者，稱為文吏或書吏。但不論職役還是文吏，地位都低於官，有的王朝甚至規定吏戶入賤籍，法定地位還低於一般民（農）戶。然而我國傳統制度的一個特點就是「縣官不如現管」、狐假虎威的「奴隸」比無威可恃的「自由民」更有優勢，因此胥吏的實際勢力是很大的。

「儒的吏化」使傳統中央集權統治模式在「治亂循環」中創造了世界文明史上罕見的長期延續案例，但「儒」的傳統仍不絕如縷，並未完全消失在「吏化」之中。進入現代化進程後，在外來文化尤其是外來制度的影響下，現代權利意識與傳統責任意識固然有衝突，但面對傳統強權哲學與犬儒哲學的互補，公民的權利與儒者的責任也在互動中存在着會融的需要。然而以往由於種種原因，人們對中國傳統社會的「大共同體本位」特質注意不夠，而過分誇張了所謂「家本位」與個性解放之間的對立^[6]。相應地，人們對中國傳統文化的「法道互補」特質也注意不夠，而過分誇張了「西儒衝突」。西化派與新儒家似乎成了誓不兩立的兩極，卻不料「指鹿為馬」的新強權與「難得糊塗」的新犬儒卻在西儒衝突之外大獲漁翁之利，導致西、儒兩敗俱傷，現代公民權利未張而傳統責任倫理盡失的後果，宜乎為之反思也。

一、「儒表」與「法裏」

過去人們常把儒家文化當成「中國文化」的同義詞，但毛澤東卻強調「百代都行秦政制」，而「秦政制」恰恰從理論到實踐都是極端反儒的。自漢武帝「獨尊儒術」以來，「漢承秦制」的制度設計與「獨尊儒術」的經典認同之間始終有很大反差。具體在吏治問題上，儒、法兩家的吏治思想幾乎是兩個極端，即儒家的吏治觀建立在性善論基礎上，以倫理中心主義為原則，主張行政正義優先。而法家的吏治觀則建立在性惡論基礎上，以權力中心主義為原則，主張行政安全優先。

儒家思想產生於東周，那時的中國社會是個以血緣族羣為組織形式的社會，《左傳》所謂「帥其宗氏，輯其分族，將其類醜」^[7]就是當時「國家」的真實面貌。今天學術界對這種族羣有氏族、宗族、大家族等定性之爭，但其為血緣紐帶的結合、宗族親情—父權的倫理關係起重要作用則是無疑的。那時周天子、諸侯、卿大夫到士的層層分封實際上等於一個大家族的輩分、長幼、嫡庶序列，天子之尊主要是倫理性的，並不具有科層化的行政權力結構。這樣的族羣社會，由「天生的」血緣親情推出人性本善，由倫理上的長幼尊卑推出一種「人各親其親、長其長，則天下平」^[8]的政治秩序，而且這種秩序是由五服、小宗、大宗這類族緣親疏觀念決定的一種「小圈子」原則，也就是費孝通說的「差序格局」。應當說，這種「小共同體本位」特徵是儒家社會理論不同於法、道、墨、楊等時論^[9]，也不同於現代公民文化的最關鍵之點。

親疏不同，人際關係中的權利與義務也不一樣。這些權利與義務表現為一種溫情脈脈的父權—父責統一體，君臣間也如父子一樣，受「君君、臣臣、父父、子子」的關係支配，即君要像個君，臣才能像個臣；父要像個父，子才能像個子；君不君則臣不臣，父不父則子不子。「父慈、子孝、兄良、弟悌、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠」^[10]。顯然，這種關係對雙方都有約束，所以原始儒家雖然講君權父權，但並不等於絕對專制。相反，從上述原則中還可以推出「民為貴，社稷次之，君為輕」，「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」之類的「民本思想」。後世儒家由此發展出一套「仁政」學說：儒為帝王師、教君行仁政，君

命來自「天意」，而「天意」非神意，「天聽自我民聽」，「順天應民」之類的說法，都強調行政正義原則的重要性。

儒家行政正義優先的原則在吏治觀念上的體現，就是強調官吏本身要清操自守、廉潔自律，其施政要以「仁德」為本，反對嚴刑峻法，以所謂「吏治循謹」^[11]排斥法家的所謂「吏治刻深」。但行政正義優先的原則如果貫徹到底，對「家天下」的專制王朝是不利的。事實上，原初儒家理想中的很多東西甚至很難為皇權所容忍，例如：

根據儒家「賢者居位」的觀念，讓賢不傳子的三代「禪讓」之制始終作為理想而受到推崇，後世一些儒家「原教旨主義」者甚至由此推出一種類似柏拉圖「哲人王」式的「君儒」觀念：「春秋時皇帝該孔子做，戰國時皇帝該孟子做，秦以後的皇帝該程朱做，明末皇帝該呂子做，今都被豪強佔據去了。君儒最會做皇帝，世路上英雄他那曉得做甚皇帝？」^[12]這樣的言論可謂異端之尤，無怪乎清帝雍正會把這種「賢者居位」說罵為「狂怪喪心之論」^[13]。

根據儒家「聖道」高於君命、儒為王者師、信仰高於權位的觀念，從「聖王」理想中產生「從道不從君」的人格追求^[14]。一些天真的士大夫不把自己僅僅看成帝王的家臣，而自認為有「替天行道」之責，由此形成那種東林、海瑞式的清流、清議傳統，對君權表現出一定的獨立意志。所謂「文死諫」「強項令」，海瑞罷官、海瑞罵皇帝式的事情，無論在道德上怎樣受到儒家價值觀的稱許，現實中卻很難被君王接受。雍正就特別反感那些「操守雖清」卻不太聽話的儒臣，把他們斥為「潔己沽譽」的「巧宦」，認為他們比貪官還壞。

儒家「人各親其親、長其長，則天下平」的觀念，體現的是一種「特殊主義」而非「普遍主義」觀念，由此導致行政中講人情、分親疏、形成小圈子和「差序格局」的弊病，這對中央集權的大一統體制顯然是不利的。電影《被告山杠爺》中那種只顧倫理不顧「王法」的「杠爺治村」模式被認為反映了傳統文化與「現代法治」的衝突，然而實際

上，它首先在古代就是與傳統「王法」衝突的。例如儒家讚賞「容隱」、禁止「告親」的觀念，就與法家禁止容隱、鼓勵告親的做法尖銳對立。

從性善論與倫理中心主義出發，傳統儒家在用人上講究一種由德高望重的伯樂出以公心地推薦賢德之人為官的模式。這種自下而上的薦舉加上朝廷自上而下的按倫理標準徵召「孝廉」「賢良方正」「至孝」「有道」之人為官的做法便形成了東漢至隋這一時期官吏選拔的主流方式，即察舉、中正之制。這種做法固然形成了全社會「講道德」的風氣，但卻流於虛假，而且實踐證明性善論假定的那種「出以公心」的薦舉（所謂「內舉不避親，外舉不避仇」）也不可靠，它往往變成出於私心的拉幫結派、門閥自固，不僅貽害吏治，而且不利於皇權。

如此等等，這些弊病以往常被看成是儒家高調理想與現實社會的差距，即所謂有內聖而無外王。但實際上，「賢者居位」「從道不從君」固然可以說是高調理想，小圈子主義與門閥式薦舉卻是十分庸俗的。它們各自對傳統吏治形成正反兩面的影響：前者培育出清正剛直之士，後者則造成門閥式腐敗。然而有趣的是，這二者在傳統吏治中卻往往互為因果。例如東漢魏晉時弊端百出的門閥制度，就是從東漢前中期的清流「黨人」把持中正發展而來的。那時的清流以道義自許，不畏強權，痛斥宦官、外戚專政的政治黑暗，因此受到殘酷迫害，同時也由此積累起巨大的道德聲望。後來正義伸張，清流得勢，便由他們按道德標準「黜貪進賢」，選用「寒素清白」之人。但是，大權一旦在握，清流很快在「權力腐蝕律」作用下變得不清了，按道德標準打分的「九品中正」之制很快變成了既不「中」也不「正」，「上品無寒門，下品無勢族」。而民間則傳開了「寒素清白濁如泥，高第良將怯如雞」的政治幽默。

如今我們不難找到這種高調理想趨於墮落的原因。然而在當時，皇帝們主要是從鞏固「家天下」的角度去總結經驗教訓的，他們自然不會從「權力腐蝕律」着眼，而只認為是書生意氣過於迂腐乃至狂妄。於是

儒家的吏治思想往往只是在紙上受到「獨尊」，而實際吏治則按法家的一套運作。

「百代都行秦政制」，而秦制是法家之制。

法家思想是在中國由血緣族羣時代轉向大一統帝國的歷史轉折中形成的。這一轉折意味着專制皇權打破族羣紐帶直接控制「編戶齊民」，意味着天子與諸侯間的「倫理關係」變成了皇帝與臣僚間的科層關係。儒法之別從社會學意義上講，就是宗法制與反宗法的「編戶齊民」之制在觀念上的區別。在宗法制下「人各親其親、長其長」，分屬於成千上萬個小家長。天子雖有大宗嫡派總家長之名，畢竟「我附庸的附庸不是我的附庸」，不可能越過各級家長直接控制臣民。同時各級家長與家屬間的關係都是倫理性的長幼尊卑關係，而不是、至少不完全是行政上的上下級關係，更不是僱用式的主僕關係。打個比方說：兒子固然有孝敬父親的義務，父親卻不能隨意「任免」兒子。於是法家改革的重要內容便是把「長者政治」變為「強者政治」。法家採用極端的反宗法措施：「不得族居」^[15]「民有二男以上不分異者，倍其賦」「父子兄弟同室內息者為禁」，強制解散大家庭、切斷家族紐帶。法家鼓勵「告親」，禁止「容隱」，秦律規定妻子告發丈夫，妻子的財產可免遭抄沒；丈夫告發妻子，不但他的財產可以保全，妻的財產也可以用來獎賞他。漢儒曾這樣描繪秦的民風：兒子借父親一把鋤頭，父親的臉色便很難看；母親來兒子家借個掃帚簸箕，兒子一家便罵罵咧咧；媳婦生了男孩便得意洋洋，不把公公放在眼裏，婆媳一語不合，便「反唇相譏」^[16]。

這樣的民風簡直比據說兒子到父親家吃頓飯還要付錢的現代西方還要「個人主義」了。然而這種「個人主義」當然不具有近代反對父權族權的那種個性解放性質，這種家好族好不如權勢好、爹親娘親不如皇上親的狀態，便於皇權一竿子插到底地對社會實現直接控制。朝廷可以通過任免如意的官僚組織和閭里保甲的戶口管制系統，把一盤散沙的民戶編制起來，從而最大程度地集中人力物力。2000萬人口的秦朝，可以

調50萬勞動力去修長城，70萬人去修始皇陵，70萬人去修阿房宮，50萬人戍五嶺……這是宗法時代的周天子絕對不敢設想的。

儒家的性善論是建立在血緣宗族內「天然」親情基礎上的，否定宗族的法家因而也就建立了極端的性惡論。針對儒家「人各親其親、長其長」之說，法家提出「親親則別，愛私則險，民眾而以別險為務，則民亂」^[17]。為了否定親親、性善之說，《韓非子》甚至認為「夫以妻之近及子之親而猶不可信，則其餘無可信者矣！」「子、父，至親也，而或譙、或怨者，……皆挾自為心也。」^[18]既然連父子、夫妻之間也不可信，一般人之間的仁義忠信就更不足恃了。在法家看來，唯一可信的是法（普遍主義的賞罰規定）、術（通過分權制衡駕馭羣臣的權術）、勢（嚴刑峻法形成的高壓）。

法家認為人間是個社會達爾文主義式的權力競爭場：「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力（權力）」^[19]；「上世親親而愛私，中世上賢而說仁，下世貴貴而尊官」^[20]。因此君王安排吏治，首先考慮的就不是如何順天應民，實現行政正義，而是確保大權在我、居重馭輕、強幹弱枝，防止權臣竊柄、君位架空，致使法、術、勢失靈而危及「家天下」。於是由性惡論、權力中心主義而導出的行政安全至上，便成為吏治的首要原則。

法家君主當然也希望臣僚清廉公正得民心，但絕不會把行政正義置於行政安全之上。這種吏治觀認為臣下的忠順比清廉更重要，而且與儒家不同，法家要求這種忠順是無條件的，即「臣忠」不能以「君仁」為條件。把這種觀念推到極端的是清朝的雍正帝，他甚至連臣下「君恩深重，涓埃難報」的獻媚之語都作反面理解，申斥說「但盡臣節所當為，何論君恩之厚薄」^[21]，即君不君時，臣也不許不臣。

但作為性惡論者，法家實際上也並不相信君臣關係中有什麼信仰、忠誠可言。韓非就曾一再講：「人臣之於其君，非有骨肉之親也，縛於勢而不得不事也。」「臣之所以不弑其君者，黨與不具也。」^[22]他還舉

例說：傭夫賣力地給主人幹活，不是因為愛主人，而是因為活幹得多可以多掙到錢。同樣地，臣之所以能為君所用，是因為他們期望以此得富貴。而臣之所以不叛君，是因為他們害怕殺頭。所以毫不奇怪，一個人如果竟然不圖富貴又不怕殺頭，那他在君主眼中就有造反的嫌疑，儒家傻呵呵地提倡的那種不貪財不怕死的海瑞式人物，還是少些為好：「若此臣者，不畏重誅，不利重賞，不可以罰禁也，不可以賞使也，此謂之無益之臣也，吾所少而去也。」^[23]

換句話說，海瑞式的清官在儒家看來是吏治的典範，在法家看來卻是吏治之癌。而在現實吏治中海瑞之所以罕見，在儒家看來是理想太完美，曲高和寡，大音希聲。而在法家看來沒有海瑞才是理想的吏治，有那麼一兩個，是為「無益之臣」，如果有更多那就是危險之徵了。於是歷史上常常有這種情景：即臣子故作腐敗狀，以使君主放心；或者是君主故意鼓勵臣子腐敗，以消彌其過分的「大志」。前者如漢之蕭何，為釋劉邦之疑而故意霸人田產，自毀聲譽。後者如宋太祖「杯酒釋兵權」後規勸權臣們縱情聲色犬馬，而放棄政治抱負。

為了行政安全至上，有時不僅行政正義可以放棄，連行政效率也可以犧牲。一般來講，法家吏治觀是欣賞那種能辦實事而不空談道德的「能吏」、甚至雷厲風行的「酷吏」的。然而在性惡論下，吏太能權太重事功太盛又會讓朝廷感到難以控制。於是法家之「治術」的一個重要方面就是有意分割事權，使其相互牽制，即所謂「用一人焉則疑其自私，而又用一人以制其私；行一事焉則慮其可欺，而又設一事以防其欺」。這與所謂用人不疑的儒家觀念是相反的。這種為了確保皇權安全的「分權制衡」往往比近代民主制下為了保護民權而設立的分權制衡還要複雜得多，以致十羊九牧，政出多門，相互掣肘，嚴重影響行政效率，也是導致冗官冗吏、編制膨脹的重要原因。不過從另一方面講，這種互相監視的分權制度在確保吏權不能威脅君權的同時，也有可能使某些官吏侵犯民眾利益的行為受到一定製約。

法家既然反對「人各親其親、長其長」，就必然會以「法制」上的普遍主義取代儒家「禮制」上的特殊主義。儒家認為每個小共同體中都有長幼親疏上下貴賤之別，不平等是普遍的，「物之不齊，物之情也」^[24]。這當然與現代平等觀念相悖。而法家則主張「不知親疏、遠近、貴賤、美惡」，一以法度律之^[25]。然而這與現代法治的普遍主義與平等觀念絕不是一回事，它講的不是公民權利的平等而是「臣民義務的平等」，率土之濱莫非王臣，人人都是皇上之奴，因此彼此不得相互依附。極而言者甚至把人人都視為皇權之下的「無產者」：「三代子百姓，公私無異財；人主擅操柄，如天持斗魁；賦予皆自我，兼併乃奸回；奸回法有誅，勢亦無自來。」^[26]而現實中的「人主」（君王）權力如果說還達不到把全社會的財產都壟斷在自己手裏的地步，那他至少也要有調劑這些財產的能力，「令貧者富，富者貧」^[27]。而儒家則認為皇權膨脹到如此地步是不公平的：它「使天下人不敢自私、不敢自利」，僅僅是為了滿足君主個人的貪婪，「以我之大私為天下之大公」^[28]。

法家的普遍主義反映在吏治上就是反對儒家的「小圈子」傾向。法家從性惡論出發，不相信推薦「賢者」為官的做法，主張所有人都以個人身份，擺脫一切人事關係的影響，直接由朝廷按客觀標準考察任用。從秦代以「甲首」（戰場上割下的敵人的腦袋）計數的軍功爵制，到明清以高度形式化的「智力測驗」為實質的科舉，都體現了這一原則。反對「小圈子」政治的另一辦法就是「迴避制」。從性惡論出發，法家相信人們抱成一團就會導致串通作弊弄奸，因此發展了越來越複雜的迴避規定。如本地人不得做本地官、富庶地方的人不得在中央財政部門做官等等，此外還有親屬迴避、師生迴避。迴避制與考試制在非民主政治中對吏治應當說是能起到好作用的，起碼比那種小圈子政治、門閥政治要來得合理。

二、「儒表」之下的「法道互補」

總之，儒法兩大傳統吏治觀的區別乃至對立是很明顯的，我們可以簡化成下表：

儒家吏治觀	法家吏治觀
性善論	性惡論
倫理中心主義：親親上賢，競於道德	權力中心主義：貴貴尊官，爭於氣力
行政正義優先	行政安全優先
「賢者居位」：德治	強者為王：刑治
「從道不從君」	君權之上
重視「仁義道德」	重視「法、術、勢」
特殊主義「禮治」	普遍主義「法治」
「儒為帝師」	「以吏為師」
提倡不怕死、不貪錢的清流精神	排斥「不畏重誅、不利重賞」的「無益之臣」
「出以公心」的荐賢制	形式主義的考試制
「內舉不避親」	厲行迴避制
主信臣忠，用人不疑	以私制私，設事防事

抽象地講，這兩大傳統對吏治好壞都有兩面作用。儒家重視道德修養有利於官吏的操守自律，但缺乏制度防範和小圈子傾向會助長弊端。法家忽視行政正義和排斥清流是吏治敗壞的重要根源，但它在分權制衡、考試制、迴避制方面的制度設計對官場弊政有一定防範作用。

然而傳統吏治到底是以儒家傳統還是以法家傳統為主流卻是一個重要問題。因為既然這兩者各有優劣，那麼我們要借鑒所優而祛除所劣首先就要看優劣來自何方。

而在這一點上，我認為那種一講「中國傳統」就歸之於儒家傳統的看法是很成問題的。事實上在帝制中國的兩千多年中，雖然也有短時期儒家吏治觀比較落實的情形，如東漢後期至南朝這一段，但從秦至清的整體看，中國吏治傳統的主流是「儒表法裏」，即說的是儒家政治，行的是法家政治；講的是性善論，行的是性惡論；說的是四維八德，玩的是「法、術、勢」；紙上的倫理中心主義，行為上的權力中心主義。僅

就從「性惡論」中產生權力制衡遊戲而言，中國與近代西方不僅似乎有某些表面上的相似，而且甚至可以說中國遠遠超過了西方，甚至（如果不考慮維護君權還是維護民權這種本質的區別而只從形式上看的話）比現代西方政治都更強調事權的分割。關於這一點，後文還將詳論。

我國傳統中這種「表裏」差異，是各文化中極為罕見的。任何文化都有「思想家的理想主義與現實生活中的實用主義」的差異，有典籍中價值觀（有人稱之為「元典精神」）與社會現實間的差異。印度文化的典籍視人生為苦，基督教典籍視人生為罪，但為脫苦贖罪而捨棄塵世快樂、投身寺廟或隱修院的也只是少數。這就是所謂「取法乎上，僅得乎中，取法乎中，風斯下矣」。

但是傳統中國的「儒表法裏」卻不同，它的表裏間並不僅僅是思想家的原則與生活中的實用主義之差、「取法」與「僅得」之差，而根本就是兩種原則、兩種「取法」。法家並不是儒家理想原則在現實中「僅得乎中」或「風斯下矣」的結果，它本身就是一種價值體系，一種在形而上層面就與儒家截然不同的思維與行為方式。多數國人不會像韓非那樣把「性惡論」理解到了連父子、夫妻之間都「不可信」，都要搞「法、術、勢」的程度，但只要「僅得乎中」，也會把人性理解得十分陰暗，並進而影響到其為人行事。這與對儒家倫理的「僅得乎中」是完全不同的。漢以後法家著作傳播面可能遠沒有享有「獨尊」地位的儒家著作那樣廣（但在上層權力精英中法、術、勢之書都是必讀的），然而「百代都行秦政制」，制度對人們行為方式的影響決不亞於典籍。

因此傳統中國一直存在着法家制度文化與儒家典籍之間的明顯緊張。雖然董仲舒以後儒學已多次被改造，但「表裏」矛盾並沒有消除。在這種矛盾下，人們說的是一套，做的卻是另一套，而且兩套的差異遠不是「取法」與「僅得」的問題。

這種狀況的第一個後果是造成傳統國人的**人格分裂或雙重人格**。這可以理解儒法之外的第三種傳統即道家傳統為什麼如此重要。

道家思想龐雜，流變繁多，涉及宇宙論、倫理學等諸方面，其中不乏精彩，本文亦不是對其系統全面評論之作。但如果不是就道言道，而是就諸家互動形成對國人行為的綜合影響而論，則道家（主要是在莊周以後的形態中）實際上是一種「思想潤滑油」，具有很濃的大儒色彩。漢人司馬談把道家歸納為「以虛無為本，以因循為用」是很準確的。道家在知與行兩方面都倡導「無為」。單就「無為」而論本無所謂對錯。強者對弱者「無為」可以理解為寬容，弱者對強者「無為」就淪於苟且。權力對權利「無為」意味着自由，而權利對權力「無為」則意味着奴役。思想史上有些人（如下文提到的譚嗣同）是從前一種意義上論無為的。但從後一種意義上實踐「無為」的則無疑是主流。問題在於：道家恰恰是一種主要面向弱者的「貴柔」學說，這就把無為等同於苟且了。莊周曾自比「騰猿」：「其得楠梓豫章也，攬蔓其枝而王長其間，雖羿、蓬蒙不能眇睨也。及其得柘棘枳枸之間也，危行側視，振動悼栗，此筋骨非有加急而不柔也，處勢不便，未足以逞其能也。」亦即人當得勢時是有為的，所謂無為，就是「處勢不便，未足以逞其能」時的生存方式：「今處昏上亂相之間而欲無憊，奚可得邪？」^[29]

這樣的無為還不是苟且嗎？苟且而出於無奈，亦不足責。但莊周的苟且卻不自承無奈，而是把它奉為崇高境界。在這種境界中，真偽、有無、是非、善惡都可以不分，或者說都不可分：「物無非彼，物無非是。」「彼出於是，是亦因彼。」「方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。」「是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？」「惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。……無物不然，無物不可。……恢詭譎怪，道通為一。」^[30]法家指鹿為馬，儒家曰此非馬，則被坑矣；曰此馬也，則非儒矣。而莊子曰：馬亦鹿也，鹿亦馬也，所謂「萬物一齊」也。是故指鹿為鹿者，儒也；而指鹿為馬者，尤大儒也。言「大」者何？謂其超越是非之俗見，是為「真人」「至人」也。故曰：法家儒也，儒家法也。而儒表法裏者，其曠世之大儒乎！——莊周的邏輯適足以論證如此「高尚

的無恥」。

就這樣，道家提倡「順其自然」，以「逍遙遊」的態度對待世事，「不譴是非，以與世俗處」^[31]。把一切矛盾都化解為虛無，化解在莊生夢蝶、蝶夢莊生、似是而非、似非而是、難得糊塗、玩世不恭的態度之中。

有了這種遊戲人生的心態，人們就可以在「儒表」與「法裏」的巨大反差之間表現得漫不經心，以無所謂、何必較真的姿態適應那種說的一套做的另一套的生存方式。在其他文化中這樣大的人格分裂或雙重人格恐怕要造成嚴重的精神分裂症、甚或造成因幻滅而自殺的社會病。但在中國有了老莊的這種犬儒哲學作為「儒表」與「法裏」之間的潤滑劑，人們就會心安理得。因此儘管儒學是一種強調入世、有為的學說，有「內聖外王」的強烈要求，但在正常情況下，面對有霸道而無王道的現實，漢以後的歷代儒者也都接受了「內聖外霸」的狀態。這種就制度與典籍而言是「儒表法裏」，就理念與行為而言是「內聖外霸」，就總體文化而言是儒法道三者互補的情況構成了過去兩千年間、至少是在近代西學傳入前的常態。

而在這樣一種三元互補結構中，儒家的地位可以說是最為尷尬的：表面上它的地位最為尊崇，無論是「儒表法裏」還是「儒道互補」，都以儒為首而且非儒不可，或法或道，都只是叨陪末座而已。但實際上它作為一種價值卻又最為虛懸，它不像基督教價值觀之於傳統西方真能主宰人們的內心世界，只是受外在結構的制約才出現「取法」和「僅得」的差距。而在傳統中國，不僅外在結構一直是「百代都行秦政制」，從來只有「霸道」而不見「王道」，而且內心世界也很難說真有儒家聖賢的多少地位。千百年來多少大儒都感慨「內聖」難以開「外王」，其實真正的問題是國人的「內」心本無「聖」，何以談「外王」？

在傳統中多數情況下就「內聖」而言，儒的實際地位未必趕得上法、道，用明儒王夫之的話說：「其上申韓者，其下必佛老。」一般地

講，中國歷史上有權者自己真正相信的是「法、術、勢」，而要別人相信仁義道德。但人們並不是傻子，那些成仁取義殉道存德的理想主義者如東林、海瑞之類人的下場有目共睹，那個通過文字遊戲挑選聰明人而對道德並無分辨力的科舉制度之奧妙也人所共知，那些「操守雖清」卻奴性不足，只想為萬世開太平而不懂得趨炎附勢的書獃子不僅多災多難，有時還被公開批判為只知「潔己沽譽」而受懲戒^[32]。不僅精英層熟諳「難得糊塗」，大眾更長期從俗文學中接受「奸臣害忠良」的教育，得到「山中有直樹，世上無直人」的啟蒙，明白「識時務者為俊傑」的道理。年深日久，國人越來越聰明（魯迅在「聰明人與傻子」的著名雜文中解釋的那種聰明），「糊塗」者越來越少；同時又越來越糊塗（老子「絕聖棄智」那種意義上的糊塗），價值理性越來越萎縮。老莊的「逍遙」之道、犬儒主義和所謂「圓融通透」的行為方式大行於世，同儒家的道德說教形成了鮮明對比。

於是與經濟上抑不抑「兼併」形成兩難、導致「一管就死一放就亂」的怪圈^[33]類似，在價值觀念上便出現了「一管就假，一放就惡」的怪圈。專制王朝常以剝奪臣民自由而厲行法禁來維護「綱常名教」，以「罷黜百家」來「獨尊儒術」。但「罷黜百家」只能導致假話氾濫，厲行法禁只能培養法吏人格，而法吏人格在價值觀上只能導致犬儒化。法禁一旦鬆弛，人們便由申韓而老莊、「逍遙」地大縱其欲，從而出現禮崩樂壞、綱常掃地的局面，犬儒哲學轉化為痞子行為。早就「看透了一切」的聰明人從「存天理滅人慾」的高調一變而為「人不為己天誅地滅」，只轉眼間事耳。

這樣的例子不勝枚舉。漢代在罷黜百家後，到東漢時形成了虛偽道德氾濫的第一個高峰，矯情造作、沽名釣譽的表演盛行於世。有守墓數十年的「至孝」卻在墓廬中納妾生子的，有受徵召十餘次而不就、以博清高之名，而私下走「權門請託」「以位命賢」之路的，不一而足。當時流行的民謠有「舉孝廉，父別居」「寒素清白濁如泥，高第良將怯如雞」之譏。然而到漢季大亂、禮崩樂壞，「至孝」「有道」之風即一變

而為「逍遙」至極、寡廉鮮恥的「魏晉風度」，士大夫侈談老莊，競效犬儒，以痞相尚；社會風氣腐敗到了變態的程度。裸體交際、亂倫性交見怪不怪。在經濟凋敝、穀帛為市、市場機制嚴重萎縮的背景下這一時期卻連續出現魯褒、成公綏等多人競作《錢神論》的怪現象，稱錢「為世神寶，親愛如兄」，「錢之所在，危可使安，死可使活；錢之所去，貴可使賤，生可使殺」；「有錢可使鬼，而況於人乎」。乃至「死生無命，富貴在錢」，「天有所短，錢有所長」^[34]……

過去曾有人稱這是「商品經濟發展形成的貨幣拜物教」。其實這個時期正是我國經濟史上最典型的自給自足時代，哪有什麼「商品經濟發展」可言，它不過是「儒表」之下的法家強權哲學與道家犬儒哲學輪流稱大、社會價值「一管就假，一放就惡」的表現罷了。人們以申韓之術待下，以老莊之道待上，以申韓之權求治，以莊周之滑處亂。在上者指鹿為馬，在下者難得糊塗。而無論哪種狀態下，儒家的仁義道德之說都處於尷尬狀態，當然不是說它全無影響，但其影響實不可誇大，它既非萬惡之淵，也非百善之源。對於這種強權哲學和犬儒哲學互補式的雙重擠壓，儒家理想主義者們歷來痛感至深。除前引王夫之外，現代著名新儒家徐復觀亦有名言：「先秦各家思想，除法家本為統治階級立言以外，最先向專制政治投降者即係道家。」^[35]

的確，在中國歷史上的專制時代，儘管真正的儒家理想主義作為一種思想血脈一直不絕如縷，到現在也仍然不失其光華，但實際上就整體而言，傳統文化的主體結構與其說是「儒道互補」，不如說是尊儒表像下的「法道互補」更確切。其特徵是：以追求專制權力為中心，在強權之下唱高調，說假話。強權不及之處，則痞風大盛，道德失范，幾成叢林狀態。而正如經濟上因亂而管、因死而放，遂使「死」「亂」互為因果一樣，在「文化」上惡欲橫流成為「管」的理由，假話連台又成為「放」的依據，於是假與惡也就互為因果，形成怪圈。

這應當是傳統吏治積弊的文化根源。

三、連續的歷史，循環的怪圈

明亡之後，當時的一些思想家痛定思痛，從儒家立場對法家吏治提出了深刻的批判。其中除天下為公的大道理外，涉及治術的以黃宗羲的如下見解最為精闢：

後世之法，藏天下於筐篋者也。利不欲其遺於下，福必欲其斂於上。用一人焉則疑其自私，而又用一人以制其私。行一事焉則慮其可欺，而又設一事以防其欺。天下之人共知其筐篋之所在，吾亦總總然，日惟筐篋之是虞。故其法不得不密，法愈密而天下之亂即生於法之中，所謂非法之法也。^[36]

如上所述，這種以人制人、設事防事的制衡之術也是源自人性觀念上中國式的「性惡論」——猶如西方的權力制衡論源自西方傳統的性惡論一般。都說儒家傳統講究人「性本善」，可是在儒表法裏的中國，人們對人性的真實看法實際上更近似於韓非。

於是咱們的疑人之心與防人之法也發展到人類諸文明中如果不是唯一的、至少也是罕見的程度。在這方面人們與其從「四書五經」中，不如從更講「大實話」、更普及也更對社會有實際影響的那些從娃娃教起的「蒙學」作品中去探尋真正的「傳統」：「經典」上講讀書做官是為了「修身齊家治國平天下」，而蒙學作品《神童詩》的大實話是「書中自有千鍾粟」「書中自有黃金屋」「書中有女顏如玉」！「經典」上講性善論，而蒙學作品《增廣賢文》的大實話是「知人知面不知心」「防人之心不可無」「逢人只說三分話，未可全拋一片心」「守口如瓶，防意如城」「山中有直樹，世上無直人」「人情似紙張張薄」「誰人背後無人說，哪個人前不說人」「人善被人欺，馬善被人騎」……

蒙學作品是面向大眾的，而統治大眾的「精英」，尤其是精英中之最「精」者皇上自然絕不能比大眾更傻，他們的「人君南面之術」更是

以極端的性惡論為基礎的。歐洲中世紀的統治結構是以封主與封臣之間的層層「效忠」為原則的，於是每一級封主都似乎很放心地讓效忠他的封臣在其領地內專斷一切，形成那種「我主子的主子不是我的主子」的傻乎乎的制度。這在咱們的皇上看來簡直太愚蠢了！「世上無直人」，朝中無忠臣。家奴總是要通姦的，於是只有把他們閹了；朝臣總是要結黨營私的，於是除了靠閹奴（宦官）當特務來監視他們外還要靠身邊的親信祕書來分他們的權，形成了「內朝」（從漢之尚書直到明清的內閣、軍機處）架空外朝的制度；地方官總是要割據稱雄的，於是不斷派中央工作組去分他們的權，形成了巡察之官架空常設之官的制度；人心莫測而必分其權，政出多門辦不成事又不得不集中事權，形成了集權一分權往復循環之例。千年以來我國傳統政治中的許多特色現象，如宦官專權、外戚干政等，都與這種極端性惡論導出來的防人之術有關。

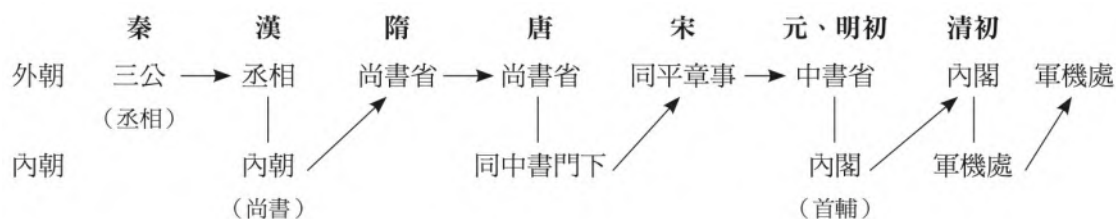
這種由法家式的性惡論傳統產生的「分權制」愈演愈烈。分相權、分朝官之權、分外官之權，除分兵、民、財、法諸權外，在明代司法之權也由刑部、都察院、大理寺等「三法司」分掌，兵權則由兵部、五軍都督府及非常設總兵分掌。甚至出現監察之監察、特務之特務：先設錦衣衛以監視百官，又設東廠以監視錦衣衛，再設西廠，最後又設內行廠並錦衣衛及東西廠皆歸其監視之。由於皇上什麼人都不相信，又什麼事都想管，於是總無萬全之制，事權分而複始，形成中國歷史上獨特的「分權循環」。

一是內外朝的循環。歷代皇帝總疑心朝臣搞鬼、宰相弄奸，因而用身邊的親信祕書（內朝）分外朝之權，乃至架空外朝而取代之。然而這些原先的近侍奴才一旦權重事繁，又演變為新的「外朝」，引起皇帝的疑心。於是皇帝又另建一個祕書班子來架空之。如漢之丞相統公卿而主朝政，皇帝便培植「尚書」（原僅為管理文牘的祕書）而分其權。演變為漢以後至隋唐之尚書省，祕書已成了新的宰相，於是唐帝又重用「同中書門下」的近臣，使其架空尚書省。到宋朝「同中書門下平章事」

（簡稱同平章事或平章）又演變為新的宰相並出現以他為首的外朝「中

書省」，於是明代皇帝又用身邊的一些「大學士」組成「內閣」來架空中書省，乃至取消丞相。然而明代後期「內閣」又已坐大，像嚴嵩、張居正那樣的「大學士」又已從祕書變成了實際上的宰相乃至「權相」。於是清朝又出現了南書房、軍機處之類的祕書班子，以架空內閣。許多史書說軍機處之設「最終」解決了相權問題，其實漢武帝時的尚書之制當初不也以為是最終的解決嗎？若無辛亥之變，可以想見以祕書架空外朝的遊戲還會周而複始地循環下去——即使有了辛亥，我們不是在60多年後又一次看到了以一個祕書班子「中央文革」架空政治局並威脅相權的事嗎？

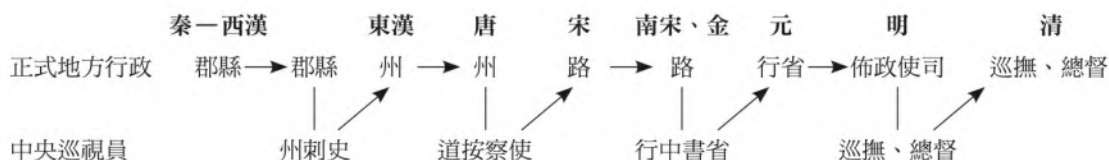
這種循環可以圖示如下：



二是中央巡視員與地方「諸侯」的循環。歷代皇上總認為地方官居心叵測，不斷派出中央工作組巡行地方並授予欽差重權。於是這些中央代表便由干預地方政務發展為越俎代庖，由分諸侯之權到架空諸侯，臨時的特派員成了地頭蛇，又演變為新一代諸侯。而皇上又要派新的中央代表來巡視這個地盤了。如秦之郡縣本為正式的地方政府，皇上不放心，到漢時設十三州刺史以巡察各郡，那時十三州本為監察責任區，刺史亦為巡行之官而非常設官。但漢末刺史權漸重，由過江龍變成了坐地虎，終於由中央代表演變為新的地方官，州也由巡查區變為郡以上的又一級行政區了。於是中央又開始擔心州刺史尾大不掉，到唐代新設諸道按察使分巡各州，至宋則由「道」而「路」，又成為州之上的一級行政區，路官（安撫使等）也由巡視官變成一方父母了。於是朝廷又疑其奸，派員到諸路「行中書省事」，亦即作為中央代表行中央特派之事。南宋陸游有「往者行省臨秦中，我亦急服叨從容」^[37]的詩句，這時「行

省」還只是巡行的中書省官員而已。到元代，行省便發展成路之上的一級行政區，「行省平章」成了新的諸侯。於是新的中央特派員又來了：這就是明中葉的巡撫。「巡撫」者，代天子巡行安撫地方之臨時差使也。其全稱是「巡撫××地方都察院副都御史（或僉都御史）」，有時還加兵部侍郎銜，俗稱「部院」。其稱呼便表明他是中央監察機構（都察院）或軍事機構（兵部）的派出官員。然而到明末，巡撫由巡行漸變為常設，而且事權愈重，行省正式官員（布政使等）反成虛設，入清後巡撫終於又成了一省之父母官。

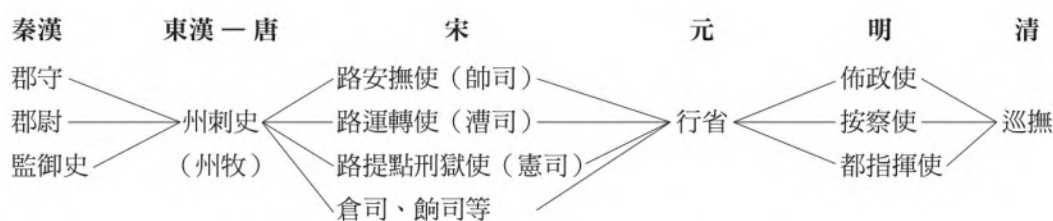
這種循環可以圖示如下：



三是地方分權與地方集權之循環。同樣由於皇上對「諸侯」的猜疑，歷代朝廷常常分割地方事權，將軍事、民政、財政、司法諸權分授不同的官員並使之互不統屬，各自平行隸屬於中央的相應上級，以使其相互牽制。然而這樣的體制往往極無效率，平時政出多門，終日扯皮，一旦有事則相互推諉，甚至造成政府職能癱瘓。於是不得不另設一首長總掌諸政，統一事權。然而這樣又導致尾大不掉，威脅中央集權，不久又不得不再度分權。秦漢時的郡一級本是分權的：郡守掌行政、郡尉主軍事、監御史管司法與監察，「三權分立」而互不相屬。然而到東漢至隋，州刺史（州牧）便大權獨攬，兼統軍民，自專財政與司法，儼然一方之土皇帝。於是到宋時在路一級分設帥司（安撫使）、漕司（轉運使）與憲司（提點刑獄使），路下的州軍又設通判以分知州知軍之權，實行了典型的地方分權制。到了元代之行省，事權再度集中，行省平章為一省軍民之共主，據地自雄，早在元中葉便發生了諸行省軍互相攻伐的「天曆之亂」，元末更釀成了行省軍閥羣雄割據之局。於是明鑒元弊，廢行省平章之職而在一省分設三司，即隸屬於中書的布政使司（藩

司)掌民政,隸屬於都察院的按察使司(臬司)掌刑獄,隸屬於五軍都督府的都指揮使司(都司)掌軍政。三司分立而互不相屬。然而割據之弊雖除,扯皮內耗之弊又生,到明末不得不普遍設立巡撫以統一三司的事權,入清後巡撫(以及同時增設的總督)遂成威震一方的封疆大吏,延及清末民初又成軍閥割據之勢……

這種循環也可以圖示如下:



此外還有不少類似的循環。如政權末梢與基層自治的循環等等。歷代朝廷按法家「編戶齊民」的觀念重視把自上而下的科層管理延伸至鄉村的每個民戶。但這樣不僅「一管就死」,法密生亂,而且行政成本也大得難以承受。於是不得不改行基層自治,政權末梢回縮一二個層級。然而這樣一來「豪強武斷於鄉曲」的局面又會形成,專制朝廷對社會的控制出現問題。於是又一次延伸政權末梢……秦時法家屬行分異令,不許「族居」,並設置了複雜的鄉、亭機構和「閭里什伍」之制。那時的「鄉里少吏」多是有酬職,常以並無鄉土德望卻強悍可用之人(如亭長劉邦就是個「亡賴」)、乃至外鄉籍人充任,國家定有爵級,行使的完全是官方任務。但到東漢時地方宗族興起,里制衰亡,鄉村精英成了不從上命而承民俗的「宗主」。到了北魏時為了重新控制基層,又實行「廢宗主,立三長」的鄉治改革,建立了鄰長、里長、黨長的政權末梢組織。延至隋唐,鄉里組織又逐漸鄉土化自治化,於是北宋王安石又行保甲法,再次把鄉里社會編制起來。此後元代的里社制、明代的里甲制直到民國年間,都不斷地出現這種「政權末梢與基層自治的循環」。

這樣一種以私制私、設事防事、亂極立法、法密生亂、用人而疑、疑人而用、六道輪迴、循環千年的政治怪圈,豈是「君君臣臣父父子

子」這樣溫情脈脈的理論所能解釋的？應當說，這種吏治上的精巧設計在傳統政治條件下確實是十分成熟、甚至是十分「現代化」的或高度「理性」的：當西方中世紀的封主與封臣間還是一片混沌的「忠誠」時，中國人早已把防人之術發展得爐火純青了。而西方的文官制之取代貴族制，不僅時代遠晚於我國的科舉官僚制之取代門閥士族制，形式上也借鑒了我國科舉的某些做法，而且最終也拉不下面子，沒有派出大兵來一對一地盯住應考者，以防他們為「千鍾粟」「黃金屋」與「顏如玉」而偷奸耍猾。

然而這兩種「性惡論」與「權力制衡」畢竟是形雖略同而質全異。法家的「性惡論」導出的是極端專制——比貴族制更專制。而近代西方的「性惡論」導出的是反專制——比貴族制更民主。法家的「權力制衡」是皇權本位的，如黃宗羲所見，以私制私、設事防事是為了「藏天下於筐篋」，即置天下於一家之私囊而不允許他人染指；而近代西方的「權力制衡」是民權本位的，以權力制約權力是為了防止獨夫們壟斷公共領域。前者捍衛的是神授皇權，而後者捍衛的是天賦人權。因此毫不奇怪：這兩種「性惡論」、兩種「權力制衡」之間的距離，比它們各自與性善論及和諧論（我國的宗法倫理與歐洲中古的恩主—附庸關係）的距離還要大得多——因此不難理解：當我們在那個「批儒揚法」的時代把儒家仁義之說與溫良恭儉讓的「傳統」反掉之後，我們離民主與憲政卻不是更近、而是更遠了。

但從實用角度講，這樣的「理性化」制度卻在兩方面都經受了世界歷史中罕見的時間考驗：從正面講，它由於高度重視行政安全而具有突出的生命力，同時它的十分複雜的分權機制雖然主要是基於政治防範，但對規範吏治、抑制官吏個人的害民行為也還是有一定的積極作用。這兩點使得這一制度從秦以來一直延續了兩千多年而沒有遇到真正可以取代的另外的選擇，並在長時期的延續中積累了輝煌的文明成就。但從反面講，這個制度內在的根本缺陷是不可解決的，因而它的延續並不是在「長治久安」、而是在上述的幾重循環中實現的。而這些循環實際上是

弊端長期積累後的大釋放，它造成的大破壞與中國的文明成就同樣驚人，兩千多年的歷史就這樣一次次重演這種「分久必合，合久必分；亂極生治，治極生亂」的活劇。

四、「法道互補」的後果：行政不正義

傳統吏治的首要危機就是行政不正義，也就是我們一般所講的「吏治腐敗」。我國歷史上的官吏貪污問題之嚴重，史學家已有大量描述，筆者無須煩引。「貪不貪，一任官，雪花銀子三萬三」「三年清知府，十萬雪花銀」之類的民謠就已反映了這一點。在傳統時代的世界諸文明中，作為意識形態，像我國的儒家這樣強調為官道德修養與民本意識是十分罕見的。作為制度安排，像法家這樣把官場監督防範搞得如此嚴密也是罕見的，然而為什麼貪風仍然不止？歷史上明初朱元璋重典治貪，連「剝皮實草」這樣的酷法也大量使用，不僅官場上層層設防，還授權老百姓舉報、乃至自行扭送貪官污吏進京治罪。幾次大案如郭桓案、空印案的株連動輒上萬計。然而貪官卻越殺越多。朱元璋最後也不得不自認失敗。這又是為什麼？

原因就在於「儒表法裏」體制在文化價值上與制度上都存在缺陷，使得儒家的道德防線與法家的嚴刑峻法對吏治的正面作用都大打了折扣。

如前所述，法家的價值觀本身是排斥不怕死不愛錢的「清官」價值的。它不僅不相信人可以不利己（這一點它與西方的「性惡論」相似），而且事實上認為不利己的人是有害的（這一點是西方的「性惡論」沒有的）。於是傳統政治中一直就有誘人追求利祿享受以權謀私而放棄道德自律的機制。前面說過的蕭何故意「表現」腐敗以釋劉邦之疑和趙匡胤公開勸諭諸臣及時行樂而放棄政治抱負，絕不是孤立的例子。明成祖朱棣為防止宗室中有人像他那樣「胸有大志」，也是一面公開鼓

勵他們腐化作樂，一面嚴密防範他們參與政事。所謂「飲醇酒，近婦人，即為賢王」。清初統治者曾經重用前朝聲名狼藉的閹黨和半年之內背明投闖、背闖投清並與南明也曾討價還價的馮銓、孫之獬輩而處死言談觸忌但明知其忠於清的陳名夏等。其實，早在先秦時就有這樣的故事：

晏子治東阿，三年，景公召而數之曰：「吾以子為可，而使子治東阿，今子治而亂，子退而自察也，寡人將大誅於子。」晏子對曰：「臣請改道易行而治東阿，三年不治，臣請死之。」景公許之。於是明年上計，景公迎而賀之曰：「甚善矣，子之治東阿也。」晏子對曰：「前臣之治東阿也，屬託不行，貨賂不至，陂池之魚，以利貧民。當此之時，民無饑者，君反以罪臣。今臣後之治東阿也，屬託行，貨賂至，並重賦斂，倉庫少內，便事左右。陂池之魚，入於權家。當此之時，饑者過半矣，君乃反迎而賀臣。臣愚，不能復東阿，願乞骸骨，避賢者之路。」再拜便辟。^[38]

晏子治理東阿的前三年，廉潔奉公，百姓獲利，卻遭到君主嚴厲處分，第四年徇私納賄，欺下媚上，君主反而大加獎賞。有人分析這個故事時認為原因在於受仁政之惠的老百姓沒有發言權，而受惡政之利的權貴壟斷了信息通道，因而君主得到了錯誤的信息。這當然是對的。但是假如君主知道真相，他就能獎廉懲貪嗎？從儒家看應當是的，因為民為邦本。但如果法家來看待此事，他很可能懷疑你「潔己沽譽」「市恩於民以彰君非」。這個邏輯十分明白：雖然在理想狀態下我、君（上司）、民（下屬）三者利益應當一致，但倘若三者不幸有悖又當如何？儒家（無論實際做不做得得到起碼理想如此）從「從道不從君」「民貴君輕」的觀念出發認為應當捨己為民不惜違君^[39]，法家卻認為絕對應當為君違民。然而實際上法家從性惡論出發又並不相信官吏會捨己為君（如同不相信他們會捨己為民），只認定他們是利己而為君用，因而「為君違民」在邏輯上就只能理解為為己害民。為己害民既是理所當然，「不

畏重誅不利重賞」的清流又被視為「無益」有害，「儒表法裏」對吏德的影響由此不難想見。

儒家相信道德說教忽視制度防範，並且推崇小圈子和「特殊主義」，這當然不利於改善吏治。法家針對性地強調分權、監視等制度並且以普遍主義打破小圈子，這本來似乎應當有利於行政正義的。但是如上所述，法家這兩個政策的出發點卻並不是行政正義而是行政安全。這就決定了那些制度設置和普遍性原則不僅對獎廉懲貪作用有限，而且還有反作用。

就以監督機制而言，我國古代的官場監督機制應當說是各大傳統文明中最發達的。不但從中央到地方都設有監督機關，有大批常駐的或巡視的監督人員，許多朝代還熱衷於發展祕密監督系統即所謂「特務政治」，如明代的錦衣衛與東西廠等。但是這些監督第一主要是為了行政安全，而不是為了行政正義，第二因此它主要以政務官、而不是以事務官作為監督對象。而我們知道，現代政治中的機構監督主要是針對受僱於國家的事務官（公務員）的，至於受權於民的政務官則主要靠社會（民眾）監督和輿論監督，因為你對老百姓如何，老百姓自然最有發言權。掌權人的權力是選民給的，選民自然要監督他如何行使權力。而職業性辦事員是國家考查僱用的，僱主自然要負監督之責。

傳統中國則正好相反，對衙門辦事人員即所謂「吏」的監督幾乎空白，因為他們的貪廉一般來說很少威脅皇權，制度設計就很少考慮治吏的問題，甚至往往造成「官」受制於「吏」的狀況。例如擁兵大將需要巴結、賄賂兵部書吏，否則軍功就報不上去等等。而對「官」的監視卻很嚴密，有時到了動輒掣肘的地步。但這些監視主要是防止你尾大不掉於皇權不利，卻並不很關心你對百姓如何。因此這樣的監督機制對行政正義的作用有限。不但如此，這種監督往往就是腐敗之源，監督者受賄問題歷來是傳統吏治中最突出的問題之一。御史出巡，地方官爭相巴結；廠衛納賄，科道受託；台垣稽察之職皆成肥差。疊牀架屋互相掣肘

的監督機制不但未收澄清吏治之效，反而增添無數創收機會。正如有識之士所言：「察弊適以滋弊」也^[40]。究其根源，缺少社會監督這一塊，「監督監督者」的問題的確是很難解決的。

其次是迴避制。迴避原則可以說是我國傳統官制的一大特色，曆唐宋明清愈益完善。明清兩代厲行迴避制、「流官」制，全國除土司地區和規定必須由孔姓掌權的曲阜縣外，其餘所有縣官都必須由外省人擔任（本省外縣的也不行，甚至即便是跨省為官，任職地距離本人原籍在500里內也在禁列，有的朝代不僅迴避原籍，還要迴避寄居地、居止處、自家和妻家田產所在地），而且任期很短。縣太爺之外的其他「縣直幹部」（縣丞、典史、主簿等）雖沒有那麼嚴格，但也儘量實行迴避原則，只有管教育的「學官」規定可用本地人——但這種「教化之官」實際權勢是很小的。在這套體制下，朝廷政令可以一竿子插到底，地方上盤根錯節的關係網可以削弱到最小限度。

迴避制的優點是明顯的。在隋唐以前迴避尚未成為定製，官員多來自本地，卻不受本地民意的制約，年深日久，形成牢不可破的「關係網」，互相「提攜」，近親繁殖，一損俱損，一榮俱榮，上枉國法，下干民怨。迴避制下這些弊端可以大為減少^[41]。

不過這樣的體制又有另外的毛病：它雖強化了中央集權，卻嚴重壓抑了地方自治活力，貫徹了朝廷旨意，但並未考慮民權民心與百姓利益，因此它能減少瞞上卻不能減少欺下。而它的弊端積重難返後也會導致嚴重後果，因為這種制度下官員完全對上負責，就特別容易出現「酷吏」，而迴避、輪換制下官員沒有「兔子不食窩邊草」的限制，更容易滋生「短期行為」，為官一任，刮了地皮走人，「三年清知府，十萬雪花銀」。甚至為了嘩上取寵、顯示政績以求早日升遷，還會匿災不報、冒歛為豐、苛徵錢糧、虐民媚上，招致嚴重後果。同時由於「流官」難以熟悉地方事務，導致胥吏弄權。而胥吏恰恰是不經科舉考試憑關係錄用的，素質很差。於是胥吏的舞弊便使得「土官」枉法之害未除，「流

官」酷法之害又加之。明清兩代我國一些地區「改土歸流」後往往吏治更壞，導致保守的土官勢力藉此煽起叛亂^[42]，就是這個緣故。

與迴避制類似，科舉制本是我國傳統政治制度中又一項積極的遺產，如前所說，它對西方近代文官制度曾有啟示作用。用科舉制取代推薦、考察制（察舉徵辟制），全國士子都擺脫一切血緣、地緣、業緣、教緣關係，以個人身份直接接受中央政府的制度化「智力測驗」，以達到「天下英雄入吾彀中」的效果，這的確是一大創造。科舉制是一種極為典型的「儒表法裏」之制，即所謂「表面上是吏的儒化，實質上是儒的吏化」。漢隋間盛行基於儒家性善論與「倫理中心主義」的效忠—信任型官制，即由德高望重的地方元老（朝廷相信他們會出以公心）向中央政府推薦道德模範（「孝廉」「賢良方正」「至孝」「有道」，等等）為官的察舉徵辟和中正官之制。到宋以後這種信任已經盪然無存，察舉之制也被朝廷直接通過排除任何人際關係的智力測驗（不是道德測驗！）而控制天下能人（不是賢人！）的辦法取代了。這就是科舉——據說相信性惡論的西方人直到19世紀以後才向我們學會了這種辦法並賴以建立文官制，從而改變了他們對人際忠誠關係的傻帽式的輕信。

無怪乎科舉考試雖然以儒家經典為題庫、為標準答案，但從朱熹直到黃宗羲的歷代大儒都對它批評甚厲，不少人主張「擇賢以久任中外之官；罷科舉而行鄉舉里選」^[43]。尤其宋明之間科舉本身經歷了從偏重「策論」到專重八股的過程，而越來越成為一種形式化、標準化的記憶力測驗、文字技巧測驗乃至書法測驗，並成為謀取官祿富貴的門徑後，它不僅距離經世致用的治國知識越來越遠，距離儒家修身養性的道德教化之學也越來越遠了。顧炎武曾痛言「八股盛而六經微，十八房興而廿一史廢」，把八股對儒學的損害比之於焚書坑儒^[44]。黃宗羲認為科舉「別是法門，而非儒者之所與也」^[45]，為否定科舉他甚至主張恢復「落後的」察舉徵辟之制^[46]！清朝乾隆皇帝也指出：「科名聲利之習，深入人心積習難返，士子所為汲汲皇皇者，惟是之求，而未嘗有志於聖賢之道。」^[47]梁啟超舉例說：四書五經在科舉中「為考試之題目耳，制藝之

取材耳，於經無與也，於教無與也」，而像《禮經》這樣重要的儒家典籍，由於官方不用為考題，幾乎已被士人遺忘。這還談得到什麼信仰？西方人難道會把《聖經》當敲門磚，可以考出高官厚祿就看看、不考就不看了？這樣的做法不改變，「吾恐二十年以後，孔子之教將絕於天壤，此則可為痛哭者也」^[48]。

總之，正如當代的新儒家指出的：「科舉在事勢上只能着眼於文字，文字與一個人的義行名節無關，這便使士大夫和中國文化的基本精神脫節，使知識分子對文化無真正的責任感。……文字的好壞，要揣摩朝廷的好惡，與社會清議無關，這便使士大夫一面在精神上乃至在形式上完全棄置鄉里於不顧，完全與現實的社會脫節，更使其浮游無根。……科舉考試都是『投牒自進』，破壞士大夫的廉恥，使士大夫日趨於卑賤，日安於卑賤，把士與政治的關係，簡化為一單純的利祿之門，把讀書的事情，簡化為單純的利祿的工具。」^[49]有人把這種狀況稱之為「科舉之非儒家化」^[50]，然而，科舉制那種「不知親疏、遠近、貴賤、美惡」，一以法度律之的普遍主義，那種使士人「完全棄置鄉里於不顧」的做法，對於打破儒家的小圈子傳統卻有重大的作用；那種使士人脫離「社會清議」、一味「揣摩朝廷的好惡」的做法更是培養法家理想中「利重賞畏重誅」的「有益之臣」的絕妙途徑，亦即「儒的吏化」之途徑。因此所謂科舉的「非儒家化」，實際上就是科舉的法家化。

其實唐太宗早就坦率地講過科舉之妙在於「天下英雄（不是天下善人或天下忠孝之人）入吾彀中」。而今人也已指出那種設計奇巧的八股程式意在測驗人的智力（記憶力與文字遊戲技巧）^[51]，至於你的信仰與道德並不是這種測驗所真正關心的因素，那些批評八股考試墨守儒家思想的人自己倒是太迂太夫子氣了！

科舉應試者都是以個人身份、脫離家族、村社與其他小共同體背景而直接面對朝廷的測驗並接受浩盪皇恩的。而朝廷也不因其應「聖賢」之試而信其賢，寧可以小人之心度之，把科場防弊之制設計嚴密得如同

防範獄中之囚：「諸生席舍，謂之號房，人一軍守之，謂之號軍。」更有「巡綽監門，搜檢懷挾」，彌封糊名，嚴隔內外，「試官入院，輒封鑰門戶」^[52]。如今的高考、西方的文官考試，哪裏會有這般景象？我們看看清人徐松的《登科記考》，在他眼裏的科舉是「牢籠羣有，囊括九流」，盜賊如蘇渙，和尚如高智周，道士如吉中孚，「無流品之別」，紛紛「獻藝輸能（不是獻忠輸誠！），擅場中的」而金榜題名^[53]。什麼倫理中心，什麼泛道德主義和性善論，咱只是說說罷了，只有那少不更事的洋鬼子才會信以為真哩！

於是在這一千年裏我們的防人之法愈來愈密。科場之防密到每個考生派個兵看守的地步，官場之防嚴到本省人不許在本省為官的地步。對社會上的人際關係，朝廷也常持以懷疑眼光，儘量限制人與人之間、個人與社區之間的依附關係。「民不越鄉而交，無百里之戚，……治之至也。」^[54]法家和道家雖然在「有為」還是「無為」上存在對立，韓非的上述主張倒是與老子「雞犬之聲相聞，民至老死不相往來」的理想相一致。

甚至對儒家理論上極力褒獎的家族組織，專制國家也不像表面聲稱的那樣欣賞。別看朝廷常給累世同堂的「義門」賜匾立坊，那只是因這些大家族實際上罕如珠璣。一旦「義門」真的多起來就是另一回事了。明清間方孝標的《鈍齋文選》記載了明初「浦江鄭氏九世同居」被皇帝疑忌為「以此眾叛，何事不成？」而險遭殺身之禍^[55]。清代一些地方官府也曾「毀祠追譜」，壓制宗族勢力。專制國家對「強宗右族」的疑懼與禮教對大家族的褒獎始終是表裏並存的^[56]。

五、「法道互補」與儒的「吏化」和「痞化」

我們已經分析過：儒家的道德自律有利於澄清吏治，但它的小圈子傾向則助長吏治腐敗。相反地，包括科舉制在內的「儒表法裏」則在這

兩個方面都抵消了儒家的影響。它一方面在很大程度上瓦解了儒家的道德自律，造就了一大批缺少「廉恥」、一心奔競「利祿之門」、不擇手段追求「黃金屋」「千鍾粟」和「顏如玉」的庸吏、墨吏，另一方面也在很大程度上打破了小圈子政治的弊端，不僅保持了大一統的延續，而且使裙帶式、鄉黨式的「關係學」腐敗受到限制。

但總體上看，它的前一種作用更突出，尤其在晚近的明清時代和王朝的末期更是如此。我們知道，科舉制好的一面是打破身份限制，提供了「朝為田舍郎，暮登天子堂」的機會，壞的一面是科舉時代的教育完全是一種高投入的應試技巧訓練（不僅不是知識教育，甚至也不是道德教育），當時沒有完整的公共教育體系，教育功能主要由家庭（或家族）承擔，從入館求師到赴省赴京考試都需大量投資，而所學除應試為官外並無其他謀生用途，這就勢必產生強大的激勵，使人一心從官場上獲取最大限度利益以收回投資，得到「利潤」。這種激勵就是大批貪官污吏的重要產生機制。

而這種機制又由於兩個原因被放大了：一是當時官吏正式待遇方面的低薪制，不靠各種「陋規」的清官很難生存。這一點很多著述都曾指出，茲不復贅。

二是我國古代財政制度下「強幹弱枝」傳統造成的「加派」激勵。如今有人說，現代國家財政的特點之一是中央財政在國家財政中所佔比重遠遠大於傳統國家。這個說法對中國恐怕不適用。在自古就有中央集權傳統的帝制中國，「國家財政收入佔GDP比率」是否低於現代國家大有疑問^[57]。「中央財政收入佔國家財政收入比率」則一般都高於現代國家。尤其在歷代王朝末世除少數例外（例如東漢晚期的確是朝廷「汲取能力」萎縮、「官負人債數十億萬」的時代），一般都是「中央財政收入佔國家財政收入比率」很高的時期，正是在朝廷橫徵暴斂不僅使百姓遭殃，連地方也對中央失去耐性的情況下發生了王朝崩潰和社會爆炸。

以明代為例，明中葉政治相對最清明的弘治年間全國徵收夏稅秋糧米麥共計2679.9萬石，其中「起運」（上繳中央戶部）1503.4萬石，佔56%；「存留」（地方政府支配）1176.5萬石，僅佔44%^[58]。此後中央所佔比重一直有上升趨勢。萬曆六年，全國夏稅秋糧共2663.8萬石，其中起運1528.7萬石，佔57.4%；存留1135.1萬石，僅佔42.6%^[59]。這個「中央財政收入佔國家財政收入比率」已經比絕大多數現代發達國家高出不少了。到明末「三餉加派」風起，這些加派都屬於中央財政，從而使中央收入在全國財政盤子中所佔比重進一步大幅升高，用黃宗羲的話說，達到「天下郡縣之賦，郡縣食之不能十之一，而解運京師者十之九」^[60]的地步。試問當今哪個發達國家中央財政的比重能高到如此程度？而明朝也就在這樣的狀況下崩潰了。

清代財政的中央集權程度更甚於明。清廷初建時為了安定人心，除總體上標榜輕徭薄賦外，還規定全國財政收入中中央與地方應各拿50%，即所謂「順治初年，錢糧起、存相半」^[61]。但實際上中央所拿遠遠超過此數。在清前期和平時代的康熙二十四年、雍正二年與乾隆十八年，全國各徵收地丁錢糧2819萬兩、3028萬兩和3013.3萬兩，其中起運部分分別佔77.82%、76.79%、78.77%^[62]。到清中葉嘉慶年間，全國地丁錢糧正供加耗羨總數中起運部分增至81.56%，而清廷由此轉向衰敗。延至清末，這個比率更上升到光緒年間的85.65%^[63]——這與黃宗羲所講的明末情況如出一轍——而清廷也就走向滅亡了。

這樣的機制一直延續到清以後。民國在抗戰前，中央財政收入主要靠關鹽統三稅，田賦則劃歸各省財政，田賦附加一般劃歸縣財政支配。抗戰爆發後，政府首先採取的一個財政措施就是把田賦收入收歸中央財政，並加強了中央對國統區田賦之外的人力物力資源的「汲取」力度，為此任用大批素質不良人員擴充鄉村政權末梢。這雖然有戰時經濟可以理解的原因，但它對國民黨政權與地方、與民間、尤其是與農民關係的加速惡化，實有重要作用。熟悉土改情況的人都知道，那時發動農民訴苦時，農民絕大部分的控訴通常並非衝着地租剝削，而是衝着國民黨的

苛捐雜稅、拉丁派款和鄉村保甲人員的為非作歹。

當然，以上統計都是就合法財政收入而言，如果考慮到非法橫徵，則中央政府在全國財源中拿走的不太可能達到如此高的比重。其實即使合法財政收入百分之百都被「起運」了，有權可用的地方官也不會餓死，甚至可能不會比以前少拿。但這在絕對量上絕不意味着中央拿的沒有那麼多，而只意味着地方上拿的遠不止那麼些。換言之，這更表明農民實際負擔因「強幹弱枝」而增加的程度常常超出中央政府的預想。可以相信歷代統治者無論賢暴明昏，大概都不至於故意虐民取樂，拿自己的江山社稷開玩笑，他們通常只是認為朝廷多拿一點，地方少拿一點，百姓總的負擔不會增加多少——很可能他們聽到的彙報也是這樣。然而常識告訴我們，朝廷的「汲取」本身需要支付成本。皇上不可能派千千萬萬的欽差直接面對民眾，朝廷的收入終歸是要由地方機構來徵收的。而地方機構與朝廷一樣作為利益單位也有「經濟人」屬性，趨向於在權力所受到的制約邊界內實現自身利益最大化。朝廷徵收的越多，越需要更多的「國家經紀人」，或授予地方上更多的「國家經紀」權，而在納稅人權利不足的情況下這種更為強化的國家經紀權也更能實現自身的最大化利益。朝廷既然把正式賦稅乃至耗羨之類的合法加派都幾乎「起運」一空，就很難不對地方上那些經紀人的另行「創收」睜一隻眼閉一隻眼，導致「正供有限而橫徵無窮」之弊愈演愈烈。

因此「起運」雖非「橫徵」的根本原因，但「存留」不足在許多情況下的確促成了「橫徵」的氾濫。明清時代許多有識之論談到了這一點：

存留以供本地之用，一或不敷，……俸無所出，何以懲官之貪？……食無所資，何以禁吏之蠹？^[64]

存留款項盡行裁減，由是州縣掣肘，貪墨無忌，私派公行，不可救止，百弊皆起於此。^[65]

存留錢糧原留為地方之用，裁一分則少一分，地方官事不容己，不得不又派之民間，且不肖有司因以為利，是又重增無限之苦累矣。^[66]

起運太多存留不足，還導致借款上繳、挪移它費、轉圈財政、弄虛作假等混亂現象。清初戶部尚書就曾報告說：起運太多，「勢必欲挪移供應」^[67]。就連康熙皇帝也看到：一切存留款項盡數解部，導致「州縣有司無纖毫餘剩可以動支，因而挪移正項，此乃虧空之大根源也」。他指出，當時名義財政收入很高而實際可用財力卻不足的所謂「虧空」現象，官吏貪污固然是原因之一。但奇怪的是：「地方有清正之督撫，而所屬官員虧空更多，則又何說？」康熙認為原因就在於這些「清正」官員辦理「起運」太積極，以至於借款上繳、挪移它費，形成轉圈財政即賬面收入甚多而實際財力匱乏的大弊。他強調此弊對財政的危害有甚於貪污^[68]。

總之，本來官吏低薪就容易刺激貪污，加之地方合法財政盡被中央收走，如果不靠非法橫徵，連這點低薪也未必能發得出來。而加派既然反正已是亂來，自然是能多徵就不會少徵。低薪懲廉，橫徵獎貪，加上「儒表法裏」之下的道德防線破裂，官吏欲廉而不貪，其可得乎？

六、「法道互補」的危機：行政不安全

傳統吏治危機的第二個表現是行政無效率，這主要是「以私制私，設事防事」的事權分割不當造成的。這裏姑略不論。

而傳統吏治危機的最嚴重問題則是行政不安全。如前所說，傳統法家吏治思想、乃至後世「儒表法裏」的吏治實踐都是以行政安全至上為主臬的。它們也的確在一定時期內可以比傳統時代的其他安排更能保障行政安全。我國主要王朝一般都有比較長的太平歲月，即所謂「治

世」，在這個時期，政治秩序比例如歐洲中世紀的一般狀況要好得多，中國傳統文明的成就就是在這種條件下創造的。

但是這樣的「治世」通行的不是解決矛盾而是延緩矛盾的機制，一般是社會矛盾的積累時期。而積累到臨界點後一旦爆發，「行政安全至上」很快就轉化為極端的行政不安全。「國破」意味着「家亡」，便成為中國傳統時代的突出特點。

原來，法道互補傳統中的君權雖然極端專制，卻並不神聖。中國文化中缺少一些文化中突出的那種「神聖家族」，歷代帝王雖然也聲稱受命於天，但「王權神聖」的觀念在中國比基督教、伊斯蘭國家乃至日本這樣的神道國家都淡漠得多。事實上中國文化中所謂受命於天的「天」也不是、至少不完全是超越性的宗教概念，而帶有濃厚的世俗色彩。

「天人合一」「天聽自我民聽」，「天」更多地是此岸而不是彼岸的東西，「天意」常常被解釋為人心、民意。所謂「湯武革命，順乎天而應乎人」^[69]；「文、武創業，順天應人」^[70]；「趙氏既昌，合當順人應天」^[71]；「應天順人，以定大業」^[72]；「應天順民，撥亂夷世」^[73]；

「應天順民，君臨宇內」^[74]；諸如此類的說法，主要都不是把君主當成彼岸上帝的代表、而是當成此岸的「人民領袖」來描繪的。君主如果不能以德（真正的或表演出來而又能夠哄得住人的）服人，就只能以

「法、術、勢」服人。在君主並無真德（這是多數情況）時，前者依賴於人們的愚昧，後者依賴於人們的犬儒，但兩者其實都不依賴於超越性信仰和對彼岸世界的敬畏。

對此，儒法諸家都說得十分明白。原初儒家的「君君臣臣父父子子」之說實際上把君臣關係看成一種契約，君不君則臣也就可以不臣。因此「聞誅一夫紂矣，未聞弑其君」；「民為貴，社稷次之，君為輕」。黃宗羲的思想就是對這種觀念的發展。而像朱元璋那樣的皇帝對這種觀念則恨之入骨。朱曾刪改《孟子》，並恨恨地宣稱孟子如生當此世也該滅族。清代雍正帝的類似言論也十分典型。法家是堅決反對儒家

「民本」思想的，他們主張君不君時，臣也不許不臣。但作為性惡論者，法家實際上也並不相信君臣關係中有什麼信仰、忠誠可言。前引韓非關於「人臣之於其君，非有骨肉之親也，縛於勢而不得不事也」之類的思想就是證明。

可見，儒法兩家實際上都看到君臣關係的不穩定和缺少神聖性的支持。純儒如黃宗羲者認為君臣不能類比父子，而法家如韓非則認為連父子也不可互信。純儒認為君賢才能指望臣忠，而法家認為只有靠法、術、勢的威脅臣才能畏服於君。為給君權增添一些神性，漢以後的「法儒」藉助於陰陽家，從五行相生相剋之說中推導出君權的天命依據。從漢代讖緯之學大興，直到明清之際水德（清）代火德（明）之說，都不離這一窠臼。對於陰陽五行之說，貶者斥之為巫魅迷信，褒者謂含有「科學」成分，但巫魅迷信也好，科學萌芽也罷，都不是宗教，缺乏終極關懷的內核。因此以五行相生相剋來解釋其緣由的君權雖然很有些神祕，但並不怎麼神聖；它可能令人恐懼，但卻並不令人敬畏。

這就導致中國傳統君權的一種千年悖論：一方面君權專制的力量之強大、組織之嚴密、制度設計之殫精竭慮都堪稱人類文明史上的奇觀，另一方面那既不神聖又不令人敬畏的寶座人人想坐，以至覬覦皇位者之多也是人類諸文明中罕見的。不僅皇族、外戚、權臣、軍閥等顯貴中不乏覬覦者，壟上耕夫也有「鴻鵠之志」，市井無賴也想「殺到東京奪了鳥位」。所謂天下如產業，君主得而私，而「人之欲得產業，誰不如我」，「市井之間，人人可欲」^[75]。有道是：「皇帝輪流做，如今到我家。」這可以說是中國歷史的一個突出特點。反過來說，也正是因為覬覦皇位者之多，使「法不得不密」，性惡論、防人之術與法道互補的傳統也日益強化。二者互為因果，形成了又一個怪圈。

從古埃及直到後來的歐洲、日本諸國都沒有造反的民眾爭當君主的，俄羅斯歷史上的哥薩克造反者如拉辛、普加喬夫等倒是想奪權，但也不敢否認羅曼諾夫王朝的正統，只能冒名頂替，求為混珠之魚目而

已。甚至我國藏、傣、彝和維吾爾等民族的土司制或神王制下，也沒有下層民眾造反稱王的現象。然而在漢族傳統中，上下各階層都不乏做皇帝夢者。秦始皇時代一方面專制的酷烈以「暴秦」著名，另一方面平民陳勝心目中「王侯將相寧有種乎」、貴族項羽更想着「彼可取而代之也」。一旦「法術勢」的堤防潰決，就如曹操所言「不知幾人稱帝，幾人稱王」矣。從這點上看，我們倒是有極為悠久的「平等」傳統。但這不是人人平等相待的傳統，而是在叢林法則下「平等地」爭奪奴役他人之權力的傳統。「成者王侯敗者賊」（又有「成王敗寇」「竊鉤者誅，竊國者侯」等說法）就是人們對這種「平等競爭」的描述。在這種觀念中除了「成敗」之外「王」與「賊」就沒有其他區別。這樣的「平等」與支持君主立憲的那種「平等」可以說剛好相反：在後者，個人之間的基本人權是平等的，誰也不能奴役誰，但代表共同體的象徵資格卻專屬於某個「德高望重」的家族，不是誰都可以競爭的；而在前者，這種象徵資格因缺少神聖性而成為眾人「平等」爭奪的對象，但個人之間全無基本人權平等可言，取得共同體象徵資格者因而可以奴役每一個人。

這樣我們也就知道為什麼我們一方面早在辛亥革命中就成了亞洲第一個共和國，另一方面千年怪圈在此之後仍然延續。如今有人責怪辛亥革命太激進太反傳統了，他們認為君主立憲才適合國情順應傳統。其實，辛亥的局面完全可以用傳統邏輯來解釋，倒是君主立憲與我們的真實傳統嚴重相悖。試觀英、日等君主立憲成功的國家，傳統上王室不僅沒有我們的這般專制，而且更重要的是遠比我們的更受敬畏。不說是「萬世一系」，但起碼沒有「市井之間人人可欲」。即使在自由平等之說盛行的今天，即使是激進的左派執政，人們也還尊敬王室（正如即使是保守的右派執政，也還尊敬工會）。而我們那神祕卻不神聖、令人恐懼卻不敬畏的傳統王朝，本身就有「湯武革命」的傳統周期。清朝至辛亥已歷時260多年，即使無西學傳入，也是「氣數」該盡了。若無西學影響，也會改朝換代。有了西學影響，清朝之後便不再有新王朝，儘管仍然有專制，但若還打清朝旗號，這本身就已違反傳統了！我們已經看

到，在真實的傳統中，國人之所以尊崇君主，與其說是基於對綱常名教的信仰，不如說主要是懾於「法術勢」。因此立憲制度下失去了「法術勢」的「虛君」是很難得到英、日等國立憲君主所受到的尊重的。那些國家在近代立憲制度之前的歷史上就常有不掌握實權的「虛君」，也形成了尊重虛君的傳統。而我們歷史上的君主一旦大權旁落，哪怕是旁落到至親如母（如唐之武則天）、弟（如宋太祖之於趙光義）、岳父（如西漢末之王莽）、外祖父（如北周末的楊堅）之手，便難免性命之虞。所以我們的皇帝要麼是「實君」，要麼是命運悲慘的廢君，而「虛君」比共和離「傳統」更遠。廢清皇室在民初還能保有一定地位而沒有落入牆倒眾人推的沒頂之災，從歷史上看已屬難得了。

要之，法道互補形成了我國歷史上的專制傳統。而儒家價值並不支持虛君制，它除了導出眾所周知的「賢君」「王道」理念外，與共和的距離也並不比與君主立憲的距離大。所以我國在受到西方影響後成為亞洲第一個共和國而沒有走上君主立憲之路，是毫不奇怪的。如果說共和理想在政治上顯得很激進，那麼它在「文化」上倒似乎很「保守」。它的很多內容可以在傳統儒家價值（即原始儒家所代表的、與法道互補的傳統主流體制相對的一支非主流傳統）中找到支持。可見傳統吏治本身存在着行政安全至上和極度不安全互為因果的悖論。它與我國歷史上「治極生亂，亂極生治」「分久必合，合久必分」的狀況是對應的。那種把清亡後出現混亂局面簡單歸結為「西化」與「激進」所致的看法是膚淺的：如果清亡後的混亂是因為西化，那以前的歷代王朝滅亡時產生的混亂又是為何？換言之，清亡後的亂世究竟有幾分是現代化「欲速則不達」的結果，幾分只是「治亂循環」傳統怪圈的一環？

七、法儒、道儒與純儒：非主流儒家對「法道互補」的拒斥

中國思想史上久有關於儒家民本觀念與近代民主觀念之關係的爭

論。主流的觀點似乎是強調兩者之異。的確，指出兩者之異並不困難，「民本派」儒家價值本質上還是「從道不從君」，以道德抗衡強權，這與現代憲政民主以權利抗衡權力的本質確有不同。「民本派」儒家社會本質上是以小共同體自治抗衡大共同體本位，這與現代自由民主以個人本位抗衡共同體本位也確有區別。「從道不從君」雖然可以支持反抗昏君暴君，但以道德排斥權利本身就可能導致「道德專政」「以理殺人」。張揚小共同體固然會給社會帶來某種多元性，但依然以身份而不是以契約為基礎的傳統小共同體過分擴張，雖然可能瓦解君權，卻未必能培植民權。結果或者導致遍地「土圍子」的亂局，或者通過「提三尺劍，化家為國」走過又一輪循環。

正因為如此，儒家本身即便再「民本」、再「原教旨」，也無法抗拒「法道互補」的主流，無法跳出強權與犬儒的怪圈。而儒家本身的宗法性卻使她很容易被強權與犬儒所強姦，自秦以後純儒幾絕，而世儒基本上被同化為「法儒」（有為之儒）與「道儒」（無為之儒）兩大支。秦以來思想分野的主流，有人說是儒、道（或曰佛老）之歧，有人說是儒、法之爭，其實在我看來不如說是「法儒」與「道儒」的爭鬥與互補。

例如在經濟思想上，法儒的「抑兼併」主張與道儒的「不抑兼併」之爭就成了兩千年來的奇觀。儘管有人常比之如西方經濟思想中的國家干預主義與自由放任主義兩大傳統，但不幸的是，歷史上如果說「抑兼併」往往導致「國富民窮」的話，「不抑兼併」的結果則通常是「今國與民俱貧，而官獨富」^[76]。「抑兼併」者的國家統制嚴厲地束縛了「阡陌閭巷之賤人」的經濟發展，而「不抑兼併」者的自由放任則使「官品形勢之家」得以肆行聚斂。「抑兼併」則朝廷禁網遍地，民無所措其手足；「不抑兼併」則貪官污吏橫行，民無所逃其苛刻。不言而喻，真正自由競爭的民間經濟在這兩種情況下都難有出頭之日，而這兩種政策走到後來都有可能加劇由治而亂的王朝危機。

實際上，無論是「抑兼併」旗號下的國家對民設禁，還是「不抑兼併」旗號下的權貴侵民謀私，都屬於馬克思所說的「權力統治財產」

「統治—服從關係基礎上的分配」，因此二者往往是你中有我、我中有你。歷史上權貴之兼併平民，在很大程度上正是通過針對平民富人的「抑兼併」之舉來實現的，梁啟超在王安石的「抑兼併」中看到了「國家自為兼併」，自為不易之論。但其實在司馬光一派的「不抑兼併」中又何難發現針對平民的「抑兼併」成分？於是國家的「自由放任」只能放出無數土皇帝與土圍子，卻放不出一個中產階級，而國家的經濟統制也只會「與民爭利」，卻統不出個社會保障。「法儒」中出不了凱恩斯，正如「道儒」中出不了亞當·斯密；王安石搞不成「福利國家」，正如司馬光搞不成「自由市場」，也就成了千年不變之局。

但是儘管如此，法儒與道儒之外的民本派儒家在不絕如縷之中仍然是有活力的。它與現代民主思想固然有上述之異，但這種不同在所謂的「西方民主」內部並不見得更小。古希臘的民主與現代民主、盧梭式的民主與洛克式的民主之間的差異乃至對立，人所共知，無論「激進」的雅各賓式民主還是「保守」的魏瑪式民主也都曾轉化為暴政。相比之下，我們不應該對古人過於苛責，而應當重視他們的遺產。

在這其中，對法儒、道儒都持批判態度的民本之儒尤其值得重視。以黃宗羲為代表的明清之際一些學者堪為典型。如前所述，正是他們對「上好申韓，下必佛老」的法道互補進行了抨擊。在那個錦衣衛、東西廠的特務政治和「清歌漏舟之中，痛飲焚屋之內」的痞子世風葬送了明王朝，儒生們的抗清也已完全失敗後，這些經歷「天崩地坼」慘變的大儒們痛定思痛，不僅對明王朝而且對整個傳統體制都進行了深刻反思。顧炎武提出以「眾治」取代「獨治」，王夫之要求「不以天下私一人」，而唐甄的「凡為帝王者皆賊也」、黃宗羲的「為天下之大害者君而已」更是驚世駭俗。尤其是黃宗羲，他不僅對專制君主制，而且對秦以來兩千年間的「法制」，舉凡政治上的內外朝之制、科舉選官及胥吏之制，軍事上的居重馭輕與削方鎮之制、經濟上的田制與賦役之制，以

及後宮宦官制度、學校制度等，都進行了系統的評論。他以「天下為公」的儒家信條為武器，猛烈抨擊「為人君者」「視天下為莫大之產業，傳之子孫，受享無窮」。他們「以天下之利盡歸於己，以天下之害盡歸於人」，「視天下人民為人君囊中之私物」，做盡了壞事。黃宗羲反對儒表法裏傳統中以「忠孝」「君父」「臣子」並提之說，更仇視那種爹親娘親不如皇上親的法家邏輯，他認為「臣不與子並稱」，君不可與父並事，忠也不能與孝相比。「父子固不可變者也」，而君臣關係則是可變的：「吾無天下之責，則吾在君為路人，……以天下為事，則君之師友也。」「蓋天下之治亂，不在一姓之興亡，而在萬民之憂樂。」「故我之出而仕也，為天下，非為君也；為萬民，非為一姓也。」

黃宗羲以儒批法的立場是如此鮮明，以至在「文革」中「批儒崇法」之時把歷來「進步思想家」都冠以「法家」之名的風氣下，人們竟不知如何稱呼這位1949年後一直享有「啟蒙思想家」美譽的古人，致使他一度似乎被遺忘。的確，黃宗羲批判內朝之制而要求尊重相權，批判郡縣制而要求恢復方鎮，批判科舉制而要求復興察舉徵辟，批判一條鞭法而要求恢復賦役分徵，乃至要求恢復井田制……總之那時被認為是進步的幾乎一切「法家改革」，黃宗羲都極為反感，而他所主張的幾乎都是明以前的、唐宋乃至秦以前的「古制」，即「復辟倒退」的制度。以至人們很難用「激進」還是「保守」的兩分法來辨別他的思想，稱之為「原教旨儒學」倒底幾近似。

從君主專制的基本邏輯、形而上根源直到類似上述「積累莫返之害」的具體弊端，黃宗羲式的「儒家啟蒙學者」對該體制的批判不可謂不激烈，亦不可謂不深刻。就激烈而言，「凡帝王皆賊」「君為天下之大害」之類言辭可以說絕不亞於西方的反專制思想家。而就深刻而言，黃宗羲設想沒有專制的時代是個「人各得自私也，人各得自利也」的時代；而專制制度的本質就在於「使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私為天下之大公」。這與那種視遠古為道德的黃金時代、而把專制的產生歸咎於道德墮落的觀點不同，實際上已涉及近代自由主義的一個

根本理念，即專制的本質在於對個人權利的剝奪或對個性自由的壓迫，任何專制歸根結底都是共同體對個人的專制，在沒有個人自由的條件下，共同體對個人的壓迫實質上就是共同體的人格化象徵者對全體共同體成員的壓迫。個人服從整體（「不敢自私，不敢自利」）的原則這樣就轉化為個人主宰整體（「以我之大私為天下之大公」）的原則。

黃宗羲的這些看法顯然超越了對明清易代的反思和對某個具體君主、即所謂暴君、昏君的抨擊。在基本沒有什麼外來文化影響的條件下，他的這些看法只能來自一個「純儒」對「法道互補」傳統體制的反感，體現了原初意義的儒家價值對「大共同體本位」的排斥。如下所說，這也是近代自由主義思想傳入後能與不少儒學傳人相融而形成各種「新儒學」的原因。

基於儒家倫理本位、賢人治國、以儒為師、重視小共同體的理念，黃宗羲主張以鄉舉縣薦、辟召任子來矯科舉之失，以學校議政、參政來矯官僚制之失，以漢宋乃至明代東林式的「黨人」政治矯法吏政治之失。他尤其強調「學校」的作用，主張「學校不僅為養士而設也」，更不是「科舉鬻爭，富貴薰心」之所。「學校」必須自治，郡縣學官不得出自朝廷任命，而必須「郡縣公議，請名儒主之，自布衣以至宰相之謝事者，皆可當其任。……其人稍有干於清議，則諸生得共起而易之」。另一方面「學校」又不僅僅是自治，它還有「治天下」之職能。「必使治天下之具皆出於學校」，而絕不能以「天下之是非一出於朝廷」。為此，必須做到「天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自為非是，而公其非是於學校」。

這樣的「學校」顯然已遠不只是個教育機構，它對君權的限制縱然不能與現代議會相比，比西方中世紀貴族政治的「大憲章」卻要大大超過。明乎此，1911年辛亥之變我國出現了亞洲第一個共和國，就不是什麼太難理解的事了。共和理念與除去了「法道互補」成分的儒家「傳統」其實並不那麼截然對立。（當然，這不是說古儒早就有了共和思

想，像那些喜歡為「中國文化」爭取先進事物發明權的人所稱。)

然而，黃宗羲的批判雖然激烈而且深刻，他的「建構」卻不能說是成功的。他鼓吹的「學校政治」並不包含程序民主，只是高度泛道德化的政治，而現在人們都知道這樣的政治容易走向「道德專政」。東林式的黨人政治也不是現代的政黨政治，儒家小共同體本位的狹隘性十分突出。儘管與閹黨專權時代的腐敗相比東林常常被視為正義的一方，但特殊主義的小圈子之弊在明末崇禎初及南明時期的東林系官僚兩度掌權時也表現得十分糟糕。包括黃宗羲本人和他東林系的不少清流朋友在內，當時的言行遠非都是公正的^[77]。可以設想，在沒有引進新文化資源的情況下，如果明祚不亡而東林政治能夠延續更長久，其結果恐怕也難脫東漢末清流黨人政治向門閥政治演變的窠臼。

然而，這些純儒們對法道互補的拒斥作為思想資源仍然具有生命力。清末譚嗣同的《仁學》從學說史的角度總結說：

孔學衍為兩大支：一為曾子傳子思而至孟子，孟故暢宣民主之理，以竟孔之志；一由子夏傳田子方而至莊子，莊故痛詆君主，自堯舜以上，莫或免焉。不幸此兩支皆絕不傳，荀乃乘間冒孔之名以敗孔之道。曰：「法後王，尊君統，」以傾孔學也，……唯恐鉗制束縛之具之不繁也。一傳而為李斯，而其為禍亦暴著於世矣。然而其為學也，在下者術之，又疾遂其苟富貴取容悅之心，公然為卑諂側媚奴顏婢膝而無傷於臣節，反以其助紂為虐者名之曰「忠義」；在上者術之，尤利取以尊君卑臣愚黔首，自放縱橫暴而塗錮天下之心。……故常以為二千年來之政，秦政也，皆大盜也；二千年來之學，荀學也，皆鄉愿也。惟大盜利用鄉愿，惟鄉愿工媚大盜，二者交相資，而罔不託之於孔，被託者之大盜鄉愿，而責所託之孔，又烏能知孔哉？^[78]

譚嗣同把儒法道三家都歸源於孔子的嫡傳或不肖子孫，固然是出於

尊孔的先入之見，但他以儒家原教旨承載自由民主的「西學」而激烈批判法儒和道儒的思路卻是符合邏輯的。他認為孟子一支「宣民主之理」是繼承了孔子的原教旨，老莊的無為之道排斥「君主」（他顯然指的是鮑敬言、鄧牧承傳的「無政府主義」異端，而後世道家的犬儒化主流為他所不齒，故謂莊學「不傳」。）也差強人意。「不幸此兩支皆絕不傳」，唯有荀況以至韓非、李斯一支法家流毒「二千年」，「秦政」與「荀學」構成的主流傳統「冒孔之名以敗孔之道」，致使孔學瀕於堙廢，只有法家化的「大盜」專制與道家化的「鄉愿」犬儒互補而「交相資」，混淆視聽。這樣的批判除了顯而易見的西學影響外，也的確是得了梨洲、船山之真傳。

總之，在譚嗣同看來，以孔孟為代表的正宗儒家是一種「民主之理」。但它在後世飽受法、道摧殘，唯有黃宗羲、王夫之使儒學傳統僅存一線，而包括他自己在內的近代反專制思想家那標幟「民主」與「平等」的新「仁學」則繼承了黃、王的這條線：「孔教亡而三代下無可讀之書矣。乃若區玉檢於塵編，拾火齊於瓦礫，以冀萬一有當於孔教者，則黃梨洲《明夷待訪錄》其庶幾乎！其次為王船山之《遺書》，皆於君民之際有隱恫焉。」^[79]他總結這種「君民之際」的理論說：

生民之初，本無所謂君臣，則皆民也。民不能相治，亦不暇治，於是共舉一民為君。夫曰共舉之，則非君擇民，而民擇君也。……君末也，民本也，天下無有因末而累及本者，亦豈可因君而累及民哉？夫曰共舉之，則且必可共廢之。君也者，為民辦事者也；臣也者，助辦民事者也。賦稅之取於民，所以為辦民事之資也。如此而事猶不辦，事不辦而易其人，亦天下之通義也。

故夫死節之說，未有如是之大悖者矣。君亦一民也，且較之尋常之民而更為末也。民之於民，無相為死之理；本之於末，更無相為死之理。

一姓之興亡，渺渺乎小哉，民何與焉？……忠者，共辭也，交盡之道也。豈可專責之臣下乎？孔子曰：「君君臣臣」。……教主言未有不平等者。古之所謂忠，中心之謂忠也。撫我則後，虐我則仇，……可謂中矣，亦可謂忠矣。君為獨夫民賊，而猶以忠事之，是輔桀也，是助紂也。……嗚呼，三代以下之忠臣，其不為輔桀助紂者幾希！

國與民已分為二，吾不知除民之外，國果何有？無惑乎君主視天下為其囊橐中之私產，而犬馬土芥乎天下之民也。民既擯斥於國外，又安得小有愛國之忱。何也？於我無與也。

天下為君主囊橐中之私產，不始今日，固數千年以來矣。[\[80\]](#)

要之，君民本是「平等」的，「君亦一民也」，如果說有什麼不同的話，那就是君乃「為民辦事者也」，因此「較之尋常之民而更為末也」。君若不辦事，民可「易其人」，更不用說虐民自私之君了。民本君末，「非君擇民，而民擇君」，民可「共舉之」，當然也可「共廢之」。與西學合流後的儒學就這樣順理成章地完成了從「民本」到「民主」的過渡。在譚嗣同看來，「忠」乃朋友相交之道，「撫我則後，虐我則仇」，絕無以下事上之理。而「三代以下之忠臣」只是君主的奴才，大多「輔桀助紂」，為虎作倀，不足為法。再者，民為國本，「除民之外，國果何有？」如果君主竊國虐民，那就難怪老百姓不「愛國」了：國家「於我無與也」。

於是，從孔、孟，到黃、王，與西學合流後又出現了譚嗣同的《仁學》和康有為的《大同書》等，下及張君勱、梁漱溟等「新儒家」，構成了反專制的一種「本土文化資源」，儘管兩千多年間它只是一種非主流文化。其實，「民本」也好，「民主」也好，其背後最基本的人道主義精神本是一種普世性的「人之常情」。所謂人同此心，心同此理。只要不被「形而下」的利益關係所遮蔽，不被「形而中」的制度安排所約

束，作為自由思想者的西、儒本無打不開的「文化屏障」。早在系統引進西學的維新派之前，許多有心的儒者一旦關注西方，最觸動他們的還不是「船堅炮利」，而是「推舉之法，幾於天下為公」（徐繼畲），「其民平等」（郭嵩燾），「公理日伸」（嚴復）——一句話：他們的社會比「我大清」更「仁義」（當然是就社會內部而言）！無論他們當時對西方的觀察多麼膚淺，這至少表明在最基本的人文價值上是可以溝通的。

這樣溝通後的儒學是一種什麼樣的資源？至少70年代「文化大革命」中的「批儒崇法」已從反面證明這種資源與專制、尤其是「秦政」式的極權專制的確難以相容。而它與「西學」的區別，並不在於溫和（或「保守」）的君主立憲還是激進（或「革命」）的民主共和。近年來戊戌變法研究所揭示的矯詔發難、冒險奪權等種種「維新派陰謀」，與其說證明了「激進」的錯誤和「保守」的正確^[81]，毋寧說只表明「激進」與「傳統」並不構成矛盾。事實上，這些史實與《仁學》及《大同書》中的理論使人懷疑，假如康有為、梁啟超、譚嗣同們真能成功，他們穩掌大權之後還能對光緒保持尊重嗎？如果不能又為什麼？因為他們還是太「西化」了？總之，正如上文所問的：清亡後出現混亂局面如果說是「西化」與「激進」所致，那以前的歷代王朝滅亡時產生的混亂又是為何？

維新運動的不幸結局並不能證明「西學的激進」與「儒學的保守」^[82]，甚至很難說可以證明「激進」與「保守」孰優孰劣。它只能說明「法道互補」機制下傳統中國政治的不穩定性（王朝周期下的末世亂局與王朝崩潰後的大亂）並未因初起的社會變化而改變。但是在思想史上，維新時代的西儒會融達致的成果卻使今人也絕難嘲笑其淺陋。無論西學資源積累至今、也無論新儒學諸大家此後百餘年的煌煌成就，於西於儒今人都很難說比維新一代有什麼實質性的推進。僅就嚴復以《羣己權界論》為名譯介密爾的On Liberty 而論，其對自由、民主關係實質的把握可以說比原著更突出，即便就「西學」意義上也是如此。己域自

由、羣域民主、羣己權界之必須劃定而又難於恆定。相比之今人還在為「民主威脅自由」與「自由威脅民主」而激烈爭辯，究竟進展何在呢？——然而嚴復這時的成就並沒有建立在批儒的基礎上，當然更沒有建立在援儒批「西」的基礎上。

八、西、儒皆滅，而「秦政」與痞風前後相因

但是自戊戌以後，中國便逐漸興起了文化批判或曰「國民性批判」，並在五四前後大有蓋過制度批判之勢。而在文化批判中，又由黃宗羲—譚嗣同式的援儒援「西」而批法道（「大盜」—「鄉愿」），逐漸轉向集中批儒，並從章太炎開始興起崇法揚秦之風。中—西族性對立之說與西—儒理論對立之說共同構成的文化決定論儼然成為共識。五四以後興起的援儒批西的「文化保守主義」只是這種共識的另一種表達^[83]。其結果，使「文化批判」與「文化保守」形成了主觀互悖而客觀互證之勢，「法道互補」的禍根卻被漠視乃至得到新的激勵。最終是「西方的自由民主」與儒家的「傳統」道義同歸於盡，而強權哲學與犬儒哲學的互補卻變本加厲，在制度上大共同體一元化控制也發展到空前的程度。西、儒皆滅，而「秦政」與痞風前後相因相繼。這究竟是怎麼一回事？

喻希來注意到：從「公車上書」到「戊戌變法」期間，梁啟超並沒有對中國人的文化特質有什麼懷疑，相反，他和他的師傅康有為從中國元典中發掘出許多有利於改革的思想資源，如《詩經》中的「周雖舊邦，其命維新」，《易經》所謂「窮則變，變則通，通則久」，等等。在戊戌變法失敗後的流亡期間，梁啟超卻發起了一場對中國人文化特質或曰族性的「批判性的思想運動」。儘管梁啟超的族性分析不無精彩之處，但在很大的程度上是他在變法運動失敗後的感慨之論，而且帶有某種自我解脫的意味。戊戌變法失敗的原因，首先應當從統治集團的保守性及其內部矛盾中找尋，其次應當檢討改革陣營自身素質的缺陷以及戰

略策略上的失誤。由於種種因素，梁啟超沒有在這些方面展開討論，於是，歸罪於國人族性的劣根性就成為一種強烈的理論誘惑。

在梁啟超根據族性理論為政治改良路線辯護時，陳獨秀等作為革命的鼓吹者和參與者，顯然對之不屑一顧。然而，當辛亥革命的成果被袁世凱奪取時，失敗的前革命黨人便追隨進而超越了政治改良主義者，成為以批判中國傳統文化為特色的國民性理論的信奉者。陳獨秀、魯迅之類的思想家引進「中國國民性」理論的用意顯然是要暴露、批判和改造這種國民性，但結果適得其反。在沒有引進這種理論之前，國民黨的政治家畢竟還是民主主義的信奉者，在引進這種理論之後，執政的國民黨政客們卻更加振振有詞地打出了訓政、黨治的旗幟。而在實行訓政、黨治的制度下，陳獨秀、魯迅所批判的國民劣根性不僅沒有得到改造，反而得到了鞏固和強化^[84]。

喻希來的分析大體是對的。當然，在「因失敗而怪罪『文化』」之外也還有「因成功而深究『文化』」的因素。如果說戊戌變法失敗了，那麼辛亥革命則成功地推翻帝制建立了共和，然而政治革命成功並未改變國運，於是人們想到了更激進的文化革命。這和變法失敗後的梁啟超迴避政治變革而以「荊軻刺孔子」式的「文化批判」為遁詞是不一樣的。然而，不管因成功還是因失敗，不管是真激進還是假激進，「文化革命」矛頭都集中指向儒家，而不是指向法家或道家或法道互補，即與明末至戊戌的文化反思幾乎相反，這又是為什麼？

傳統文化之「儒表」當然是原因之一。傳統在表面上尊儒，反傳統自必反儒。但黃宗羲—譚嗣同們一塌刮子否定了「二千年來之政」及「二千年來之學」，也算是激進反傳統了，何以他們的結論卻是別人「冒孔之名以敗孔之道」？

這就要提到原因之二：我以為這與時人對於構成儒家倫理核心的家族本位或曰小共同體本位的強烈感受有關。清末的中西交往中，無論西人之觀察中國還是國人之觀察西方，的確都常有西方「個人本位」與中

國「家族本位」的對比。其實正如我前曾論證的^[85]，從古羅馬到中世紀，西方傳統社會中無論血緣還是地緣的小共同體發達程度都遠超過法家「編戶齊民」制度下的傳統中國。但是，到近代中西「文化碰撞」之時，西方已經完成了「從宗族社會到公民社會」^[86]的演進，相形之下「宗族社會」便顯得成了中國的專有特徵了。因而國人不僅從「儒表」，而且從實際生活中也深切感受到微觀社會中這種現代中西之異。同樣，以探尋「異文化」（儘管對這種「奇異」有人很讚賞，有人很厭惡，但沒人說它不奇不異——如果不奇不異，要你漢學家何用？如果你耗費許多資源發現的只是「人同此心，心同此理」，你的飯碗還有什麼價值？）為不言自明之前提的西方漢學視野，最容易觀察到的也是這種「家族本位」與「個人本位」之異，儘管他們可能有的對那種溫情脈脈的家族讚歎不已，有的則對那種壓抑個性的家族深惡痛絕。還必須提到的是：由於顯而易見的原因，清末以來西人對中國傳統微觀社會的觀察以東南沿海為多。而中國傳統鄉村宗族關係恰恰是在近代、明清比宋元以前發達、東南沿海比內陸中國發達。以近代東南農村的「傳統」擴及於全中國、溯及於宏觀歷史，自然容易得出「中國傳統」就是「家族本位」，而以家族倫理為核心的儒家自然就被等同於「中國文化」了。

而近代以來中國的啟蒙、現代化與激進思潮又的確受到西學中個性自由、個人權利價值的強烈影響。——在這裏我不能同意20世紀80年代的兩種流行說法，一曰五四新文化只講「民主與科學」而不講自由，二曰「救亡壓倒啟蒙」。這兩種說法都與史實相差甚遠。自嚴復引入「羣己權界」學說以來，先進的國人應該說都知道羣域民主、己域自由的道理。公共事務應當「多數決定」，但個人領域應當權利自由，不容公共權力隨意侵入。而抵抗外來侵略，至少在一般先進者心目中並不與上述兩個原則相悖。尤其到五四時代，很多人都是從爭取個性自由（反抗包辦婚姻、家族束縛等等）走向爭取民主、投身救亡的。而且兩者的激進態度幾乎成正比——五四以後正是在那些最激進地追求個性自由

（甚至往往主張消滅家庭、自由同居）者中產生了許多激進民主救亡者，包括許多馬克思主義者。

但救亡雖然未必「壓倒」啟蒙，卻的確對啟蒙的方向發生了強烈的影響。這就是原因之三——我認為是最重要的原因：五四式的個性解放，是在救國救亡的民族危機背景下發生，人們痛感國勢孱弱、國家渙散，在強國夢中很難產生對大共同體本位的「國家主義傳統」的深刻反思，個性解放與個人權利的近代意識主要是衝着小共同體桎梏即「宗族主義」的束縛而來，便成為理所宜然。從嚴復、梁啟超到孫中山都在抨擊宗族之弊的同時發展着某種國家主義傾向，儘管這種國家主義所訴求的是現代民族國家而非傳統王朝國家，但它畢竟會沖淡對「大共同體本位」之弊的反思。在此潮流中的五四新文化運動表現為激烈反「儒」而不反「法」，就不難理解了。

新文化運動中，那些激進反宗族的個性解放論者在進行中西比較時都十分突出「西武中文」「西爭中讓」的區別，這明顯出於強國取向。陳獨秀聲稱：「西洋民族以戰爭為本位，東洋民族以安息為本位。儒者不尚力爭，何況於戰。……若西洋諸民族好戰健鬥根諸天性，成為風俗，自古宗教之戰，政治之戰，商業之戰，歐羅巴之全部文明史無一字非鮮血所書。」^[87]李大釗在他那著名的關於中西文明對比的十四對排比句中，開初兩對就是：中西文明「一為自然的，一為人為的；一為安息的，一為戰爭的」^[88]。而所謂中國文明之「文」之「讓」，顯然都指儒家，崇戰尚爭而不擇手段的法家不僅被放在了一邊，實際上還形成了西、法並肩拒斥儒、道的局面——而這又在其對立面造成了新的「道儒」，黃宗羲—譚嗣同式的批判精神消退，熊十力、馮友蘭式的玄學化傾向成為不少儒者的生存方式。

正是由於在對宗法禮教發動激進抨擊的同時並未對儒表法裏的傳統作認真的清理，個性解放的新文化在反對宗族主義的旗號下走向了國家主義——後來在「文化大革命」中發動的「批儒崇法」、反孔揚秦（始

皇)運動實際上是把這一傾向推到了極端。

當然，所謂反宗族主義不反國家主義，並不是說那時的人們只反族長不反皇帝，五四時代人們對皇權專制的批判不亞於對宗族桎梏。然而這種批判的主流只是把傳統專制當作皇帝個人的或皇帝家族的「家天下」來反，而缺乏對大共同體扼殺公民個人權利（甚至也扼殺小共同體權利）的批判。換言之，五四式的民主理念固然是既針對父權專制也針對皇權專制，但五四式的自由理念，至少在很多人那裏，卻只針對家族整體主義，不針對「民族」「國家」「人民」的整體主義。在中國革命中，針對家庭、宗族等小共同體要求個人自由的認識是非常明確的，在這方面的個性解放當時可以說不亞於任何其他國家的現代化改革或革命，在這類領域絕沒有所謂「民主壓倒自由」的問題。

但是一旦超越比家族、村落更大範圍的共同體時，這個原則就消失了。人們在針對家規族法要求解放的時候，反對的不僅是家長本人的獨裁，同時也是共同體對個人自由的壓制，家族長逼我嫁給某人不行的，那麼家族集體「民主表決」逼我嫁給某人行不行？當然也不行。因為我的自由人權既不是以族長個人威權，也不是以所謂家族多數意志乃至整體意志的名義可以剝奪的。但是，在大共同體面前，這種觀念似乎就不存在。我反家長權也反皇權，但我對家族可以講自由，對「民族」卻似乎不能講自由，我不能為家族利益而嫁人，但卻似乎應當為「大共同體利益」而嫁人，反對代表家族利益的家長包辦婚姻但卻接受代表「大共同體」利益的包辦婚姻，是當時並不罕見的現象。

相反地當時也有些人，「受儒家道德束縛」而在小共同體內並沒有「激進地追求自由」，但對於大共同體壓制自由人權卻十分敏感——典型的如胡適，他囿於孝道而終身為傳統婚姻所累，然而在國家與社會觀上卻始終堅持自由主義立場。當然，這在當時是非主流的。

除了救亡取向的影響外，中國人接受的西學中存在的「問題錯位」則是第四個重要原因。西方的近代化啟蒙與西方個性解放思潮的具體形

式都是針對他們那小共同體本位的中世紀傳統而來，而國家主義在他們那裏恰恰是一種近代思潮——正如民族國家在他們那裏是近現代現象一樣。尤其是在近代化中實現民族統一的德國及出現過「人民專制」的法國，左、右兩種國家主義都很流行。偏偏兩次大戰之間的歐洲又是個「國家主義（左的和右的）的黃金時代」，那時輸入中國的種種國家主義思潮，更進一步加劇了只反宗族主義不反國家主義的傾向。而這反映在「文化批判」上，就是反儒不反法。與此對立的「保守派」則是尊儒而拒「西」——「中國傳統」的批判者與捍衛者都把目光盯在宗族主義與儒家，都相信「中國傳統社會是家族本位社會」！

然而如前所述，中國制度文明中的法家傳統恰恰具有這樣的特點：大共同體本位條件下摧毀小共同體並不意味着個性的解放，反而意味着一元化控制的強化並最終導致個性的更嚴重的萎縮，正如古代法家以「不許族居」、強制分家、鼓勵「告親」的手段實現「國強民弱」與「利出一孔」一樣。中國革命與1917年俄國革命的類似是人所共知的，但人們往往忽視了這兩次革命有一個相反之處：俄國革命消滅了斯托雷平改革中興起的獨立農戶，在全俄範圍內普及了米爾公社——傳統農民小共同體組織。而中國革命消滅了本來就談不上發達的傳統小共同體成分（經濟上體現為消滅「族廟公產」而在形式上造成歷史上前所未有的「土地純私有化」），空前普及了「編戶齊民的小私有」。然而若干年後，「純私有的」中國農民輕而易舉地就被置於大共同體一元化控制下，而據說是更富於「集體主義精神」的俄羅斯村社社員憑藉村社組織資源對這一控制的抵抗卻強烈得多^[89]。反儒不反法的結果是反掉了一個虛構的、至少在抵制現代化的負面傳統中只是非主流的「家族本位社會」，卻空前強化了傳統中最負面的「反宗法的編戶齊民社會」；反掉了仁義道德，卻空前發展了「法、術、勢」；反掉了清流清議，卻使強權哲學與犬儒哲學氾濫成災，「法道互補」之弊形成積重難返之勢。

最後還有一個原因，那就是法家那一套厚黑學式的「性惡論」、中國版「社會達爾文主義」「以私制私」「法治」學說在把君主還是民

主、皇權本位還是人權本位的根本區別抽象掉以後，很容易與現代政治理論中的人性局限假設、進化史觀、分權制衡論與法治主張魚目混珠，正如在技術層面科舉制容易與現代文官制魚目混珠一樣。從本質上說，這是因「大共同體本位」價值與「個人本位」價值都要排斥小共同體的親情邏輯而形成的一種「偽相似」。但實際上，正如極權政治與憲政政治的區別遠大於貴族政治與憲政政治的區別一樣，法家的「反宗法」與現代公民社會的非宗法性也是水火不相容的。然而，不要說以往這兩者易於混淆，就是在如今人必稱法治的時代，用韓非式的「法治」偷換現代憲政法治的危險也是不容忽視的，我們應當小心不要落入黃宗羲揭示的那個陷阱：「法愈密而天下之亂即生於法之中，所謂非法之法也。」

九、西儒會融，解構法道互補：新儒學在新文化中的三種價值

今天看來，無論從自由主義還是從本來意義上的社會主義出發，現代化都是人的解放，即從「人的依附性」走向「人的獨立性」^[90]的進程。它既意味着現代公民國家—憲政民主國家取代依附性的傳統大共同體，也意味着現代公民社會—契約型聯合體取代身份性的傳統小共同體。就後一意義而言，傳統儒家的小共同體本位色彩確有局限性，尊儒而拒「西」的文化保守主義不足為訓。如上所述，沒有新資源的引入，僅憑黃宗羲式的純儒是克服不了「法道互補」的。但援「儒」拒「法」的民本派儒家本身應當成為現代化可以憑藉的本土資源。把「民本」與民主的不同之處誇大為水火不相容，是完全沒有道理的。以「中國傳統」的名義把黃宗羲與韓非混為一談，其謬誤如同把華盛頓與希特勒在「西方文化」的名義下混為一談一樣。以五四為代表的20世紀新文化運動的啟蒙方向不容否定，其啟蒙任務也有待完成，我不贊成文化保守主義對五四的否定。但五四式的啟蒙方式確有反思的必要，這不是說這種啟蒙太「激進」或者太保守，而是要汲取極端反儒而忽視法道的教

訓。在某種意義上講，我們應當回歸黃宗羲—譚嗣同，以西儒會融，來消除法道互補。

在西儒會融中，原初儒學的民本精神作為本土資源，對於構成中國現代文化至少有三層價值：符號價值，功能價值，以及可能的超越價值。

符號價值，指它可以為現代價值觀提供一種中國式的表述。無論自由主義還是社會民主主義，雖然本質上都是普世性的，但用本民族符號系統來象徵「主義」價值是一種可取且可行的操作方式。緬甸的昂山素季以佛教典籍來解釋自由、民主之類的概念即是一例。之所以可取，是因為自由主義要獲得本民族公眾的認同，就不能張口斯密閉口哈耶克，只以洋符號來象徵自己。而它之所以可行，一是由於自由主義的人性本源是普世性的，因此每個民族的人都能通過本民族的象徵符號來理解它；二是由於語言符號中能指與所指間的關係存在着索緒爾所講的那種「任意原則」，這為同一能指背後的所指轉換提供了無限可能性。因此，諸如以「因民之所利而利之」解釋經濟自由主義，以「天下為公」解釋民主原則這類「老內聖開出新外王」的嘗試，是富有意義的。

但這裏需要指出：這種解釋的有效性還取決於索緒爾指出的符號化語言中能指與所指關係的另一原則——「差別原則」。亦即：任何意義的確定只能在比較的差別中存在，任何一個概念如果不與其他概念相對比就沒有什麼確切意義。因而一種語言符號要確立一種新的意義，關鍵在於能指的否定指向而不在於其肯定指向，肯定意義是藉助於否定意義來確定的。昂山素季以佛經解釋民主，是以緬甸軍人政權「違反佛教精神」之舉為靶子的。20世紀70年代我國「批儒評法」時大講《鹽鐵論》，以法家「鹽鐵官營」的統制經濟政策來隱喻當時極左的經濟體制。在這一背景下，一批台灣學者如侯家駒、李玉彬等以「儒家的自由經濟思想」與「法家的統制經濟思想」對舉，以儒家反對法家「官營」政策的話語來象徵「自由經濟思想」，取得了很好的「解釋」效果。這

裏的關鍵不在於古代儒家話語實際上主張什麼，而在於它反對什麼。今之論者就是以這種「能指否定」來象徵他們所要表達的肯定意義的。在現實生活中，「新儒學」是針對「西學」還是針對「法道互補」，比它的肯定性敘述結構更能確定它的實際意義。

功能價值，指原初儒學民本精神與所謂西學在現代化轉型中可能實現的功能互補。這至少有兩層含意：其一是我過去提到的，正如在西方走出小共同體本位的中世紀傳統時，曾經有過「公民與王權的聯盟」，即成長中的個性化力量與大共同體力量首先打破小共同體束縛而建立公民社會基礎的現代化啟動機制。那麼這種機制不可能適用於中國走出大共同體本位傳統的現代化進程，相應地在這一進程的初期，中國可能需要「公民與小共同體聯盟」首先擺脫大共同體束縛而建立公民國家結構。在這一階段，儒學民本思想中的共同體多元化與小共同體自治價值觀可能發揮西方類似階段民族國家與開明專制思想曾經發揮的那種功能。當然這裏的風險在於：正如西方歷史上既有公民利用王權、也有王權利用公民的例子，在後一類型即西班牙式的案例中，上述「聯盟」如果不能先行建立公民社會基礎，就只導致產生了保守的傳統集權專制帝國。同樣，在中國也存在公民與小共同體誰利用誰的問題，要避免大共同體一元化控制解體後未能形成現代結構而出現傳統小共同體林立的「東漢以後」式的亂局，就必須先行建立足以整合社會的民主國家。在這一前提下，出現現代公民意識與「儒家傳統」的聯盟不是不可能的，這種聯盟中的儒家也許就是真正的「新」儒家。但是，這種「新」儒學必須不是以解構所謂「西學」、而是以解構「法道互補」為己任的。「新」儒學的對立面不是公民權利，而是大共同體獨尊。這就要求「新」儒學理論必須公民本位化，而不是國家主義化。否則儒學就無法跳出董仲舒以來儒表法裏的怪圈，它的前途也就十分可疑。

其二，現代化本身是個張揚人的權利的過程，可是這個過程卻需要承擔責任者的推動。筆者曾指出：自由主義對人性的要求是低調的，與期望於聖賢的烏託邦相比，自由主義似乎十分「現實主義」。但實際上

古往今來的「現實」中自由秩序卻極難產生，其原因與其說是什麼「族性」優劣問題，毋寧說是「自由搭便車」或曰「三個和尚無自由」的消極自由主義行動悖論。自由主義本身是世俗的，可是在人類歷史上開創自由秩序的恰恰是具有強烈宗教熱情的清教徒，就是這個道理——儘管自由主義未必以清教的某些具體教義為前提^[91]。中國文化據說是「非宗教性」的，「儒教」算不算宗教歷來引起爭論，但與法、道相比，傳統儒家具有強烈得多的終極關懷則是毫無疑問的。與滿腦子厚黑學的法吏和只想着「逍遙遊」的犬儒相比，傳統儒家士大夫那種「從道不從君」的精神、先天下而憂後天下而樂的熱情、寧鳴而死不默而生的骨氣，堪稱為「中國的清教精神」。儘管它其實在歷史上和現實中「法」「道」的雙向擠壓下已成了稀缺資源，但惟其如此而更可貴。只要薪火不滅，在西儒會融的時代它仍有復興的可能。中國現代文化要擺脫「三個和尚無自由」的困境，它的這一功能價值是不可低估的。

至於超越價值，即許多「中國文化本位論」者喜歡談論的儒學對「西方式的」現代性的超越。我們只能把它視為一種可能。對於人類當前面臨的「現代性危機」，包括人的意義危機（人的一維化或異化）、人際關係危機（過去的階級關係，如今主要是國際上的南北關係）和人—自然關係危機（環境危機），如今人們還在認識之中。甚至到底什麼危機是「現代性」本身帶來的，什麼危機其實是現代性不足的產物，也還需要思考。在全球化時代，這種思考自然是全人類的事。原則上各種文化中都可能包含超越現代性的思想資源。儘管「中國文化」如果還不能解決自身現代化的問題，就說它可以為全人類指點「超越現代性」的迷津，這種說法未免過於浪漫。可是的確也不能絕對地說：既然還沒有現代化，就沒資格談論超越現代性的問題。

但有資格是一回事，能談出什麼又是一回事。有兩種流行的談法，我以為意義不大。其一是「不對稱比較法」。一些人總喜歡以我們的聖賢之言與據認為是人家的「社會現實」作比較：我們聖賢說「仁者愛人」，而他們自私自利；我們聖賢說「天人合一」，而他們破壞環境。

因此我們超越了他們云云。而我認為，即便所說的「現實」確然，這種比較也沒什麼價值：如果以人家的聖賢之言與我們的社會現實相比較，又會怎麼樣呢？真要比較就只能是：要麼就以雙方的聖賢之言作對比，要麼就以雙方的社會現實作對比，那才有可比性。從這種比較中儒家能否顯示出超越性，還是個問題。

其二，無論現代性還是超越現代性，都要落實為一種制度安排，而不能僅僅停留在形而上層面。例如：如今不僅我們，西方思想界也有一些人想從「天人合一」中找到環境保護的思想資源。其實我國古代的「天人合一」學說，本是一種以「宇宙等級秩序」來證明人間等級秩序的理論，它與環境保護本不相干，倒是與「文化大革命」中那種「天上星星向北斗，地上葵花向太陽，人民心向毛主席」的歌謠同一思維邏輯。如今人們把環保意識附會於它，倒也不無可取，因為作為符號的語言能指在歷史中增添新的所指，所謂託古改制、借古喻今之類，也是有用的。

但問題在於環境保護絕不僅僅是、甚至主要不是一個認識問題。沒有一種有效的制度安排，所謂「重視環境」只能流於空談。由於經濟學上所謂外部性，人人明知重要而又人人破壞之的事例不勝枚舉，筒子樓裏公共水房往往污穢不堪，就是一個例子。至於我國古代，無論其「文化」是進取的還是無為的，其環境的紀錄應該說並不好。遠的不說，明代的《徐霞客遊記》中在江西、浙江、湖南、廣西、貴州、雲南一路，都記載了嚴重的環境破壞，造紙業污染河流、燒石灰污染空氣毀滅風景、亂砍濫伐使「山皆童然無木」，生活垃圾使永州、柳州等地的許多名勝堙為「污濁」的「混園」。如果說那時還沒有出現尾氣、酸雨和核污染，那只是因為古人還不懂得相關工業技術，而不是因為他們懂得「天人合一」。

今日人類面臨的環境危機，恐怕也只能主要依靠全球合作下的制度創新與技術創新來解決。當然「全球合作」伴隨着衝突與討價還價，各

國都知道環保重要，但都想儘量少為此付出代價，而只想「搭便車」，尤其發達國家對這種局面難辭其咎。但這與上述「公共水房問題」一樣，是利益協調機制問題而不是認識問題，或者說是制度問題而不是「文化」問題。「天人合一」的新解釋我很贊成，但只怕作用有限。

總之，新儒學能否為人類「超越現代性」而提供有益的思想資源？當然是可能的。但這種可能若要實現，第一，新儒學必須走出形而上的象牙塔，從心性之學發展為制度之學^[92]。第二，更重要的是，新儒學必須擺脫歷史上被「法道互補」強姦的夢魘，真正成為「新」儒學。而那又必須走西儒會融的路。這兩條若能做到，新儒學的超越性價值還是有可能實現的。否則就不要說「超越」，甚至不要說「新」，連「儒學」本身都會湮沒在法道互補的歷史污水中而「儒將不儒」了。

附錄：關於「西儒會融，解構法道互補」的討論

「中國需要什麼樣的新史學」研討會會議錄音整理（摘要）

時間：2002年8月21日（14:30—15:55）

地點：北京香山臥佛寺

主持人：黃克武 李伯重

演講人：秦 暉 毛 丹 陳平原

李伯重：我們今天下午的這個頭一場討論就正式開始了。在開始之前呢，雖然沒徵求大家意見，但我還想代表大家感謝侯藝兵先生給我們提供這麼一個非常有新意的環境。我參加學術會議，這還是第一次。當然，更感謝的是楊念羣先生給我們提供的這個非常有新意的氛圍，那麼多不同學科的學者在一起，力圖打通文史哲的界限，從這個角度來看，這是新史學一百年的發展結果。所以，我們對人大清史所表示誠摯地感謝。另外呢，由於是旨在打通文史哲的界限，所以我們的這個會議

既有非常濃厚的特色，也有很大的難度，因為沒有兩三個學者都完全在一個學科內，所以，按常規作評論，或者是深入的分析，就有些困難。所以，我們想把更多的時間留給不同學科之間的學者進行交流，而不是作特別詳細專門的評論，所以取消了評論人，主持人也僅僅是起一個控制時間，或者是協調的作用，不可以佔大家太多的時間。那麼，按照規定呢，每位學者發言十五分鐘。主持人也作為普通的一員，跟大家一樣，待會兒就提出自己的問題，參加討論。希望每一位學者自己控制時間，在這十五分鐘內，儘量用比較通俗的語言，把你的想法向各位學者暢談。請大家考慮到，因為在座的學者都是不同學科，所以，講得儘可能像陳平原先生的文章裏說的如梁任公當時的那個風格，「能夠感人、能夠傳神」，儘量不要講得太過於深奧。好，謝謝。首先有請清華大學歷史系秦暉教授，他的題目就是《西儒會融，解構「法道互補」》。

秦暉：時間有限，不詳細地講。這個成文的東西，大家也可以看。和這個文章有關，我想講這麼幾個可以說涉及古今中外的故事吧。

第一，我是搞農民史的，剛才在門口，曾經跟朋友討論一個問題，就是1929年，斯大林在蘇聯集體化前夕，曾經發表過一篇很有名的文章，把恩格斯批了一通。恩格斯說改造小農如何困難。而斯大林說，恩格斯太保守了，他只知道西方的小農留戀「小私有」，不懂得我們俄羅斯的小農沒有土地私有制，我們自古以來就有農村公社，有集體主義傳統，所以我們搞集體化應該搞得很快。但是大家知道，蘇聯的集體化過程實際上受到農民非常強烈的抵制，當局通過暴力鎮壓雖然搞成了，但代價殘酷，搞得非常困難。到了50年代，有很多蘇聯專家到中國，這些蘇聯專家都反對中國搞集體化，他們覺得，我們俄國人有農村公社傳統，搞集體化況且非常不容易，你們中國農民一小二私幾千年，比恩格斯講的西歐農民「小私有」更悠久，要變成一大二公，談何容易！他們不同意這麼「冒進」。這個觀點後來對很多我們農口的老同志都影響很深，像杜老杜潤生現在還以此反思集體化，認為集體化適合蘇聯國情，但是不適合中國國情。因為俄國農民有集體主義傳統，我們中國農民沒

有。

實際上中國的集體化過程，大家都知道，當然不是說農民喜歡集體化，毫無疑問，中國的集體化過程，農民的抵制和反抗比蘇聯要弱得多，也就是說，中國農民的集體化過程相對而言，要比蘇聯順利得多。這是怎麼回事？為什麼俄國據說有集體主義傳統的農村公社社員要變成集體農莊，會非常困難，好像不過是把原來的「公有私耕」變成「公有共耕」而已嗎，這就很困難。而據說是「一小二私」的中國農民變成「一大二公」的人民公社，為什麼反而相對來說比較容易？這是第一個問題。

第二個問題：我注意到西方的羅馬法權威奧勃倫斯基等人都曾經提到過，在《羅馬法》史界有一個著名爭論。我們知道，現在一講「真正的私有制」就說是「《羅馬法》式的私有制」。據說《羅馬法》對私有財產的規定是最典型最完善的，是近代資本主義產權的根子。可是我們都知道，現在人們所謂的《羅馬法》實際上主要是晚期羅馬帝國和拜占庭時代的、查士丁尼的東西。而在羅馬的古典時代，包括共和時期和帝國早期，羅馬社會是非常盛行父權制大家族公社的，羅馬的財產關係、羅馬的民事權利結構，當時都是只有家族和它的代表，父家長，才有這個權利的。羅馬社會中的家長權，家族共同體的權利，作用非常之大。那時羅馬的民法權利主體，即所謂「自權人」，只限於自由民家族的父家長，而家屬都屬於「他權人」，是不能成為權利主體的。但到了後古典時代，發生了家族共同體解體的過程，形式上似乎就是個體化的過程。包括君士坦丁時代搞的所謂「家庭革命」，後來到了拜占庭初期，甚至還發生姓名革命，就是帶有家族名稱的拉丁化姓名變成了沒有家族符號的希臘化姓名。反映到《羅馬法》上，也就是《羅馬法》越來越「現代化」，帶有很濃的現代物權體系的那一套所謂「羅馬法私有」的色彩越來越濃。於是人們往往把《羅馬法》看作是近代社會財產關係的一個淵源。

但耐人尋味的是，拜占庭的歷史恰恰就表現了一個悖論：一方面那裏的「羅馬」法越來越「現代化」，另一方面拜占庭社會本身越來越「東方化」。大家知道拜占庭帝國最後就變成了一個君主專制的大帝國。於是學術界就產生了一個爭論：後古典時代的《羅馬法》究竟是消滅了個人主義呢還是弘揚了個人主義？有人從後古典時代《羅馬法》關於父權、夫權、家族權的消解，家屬族屬擺脫家族束縛成為自權人的事實出發，認為後期《羅馬法》維護個體權利，是弘揚了個人主義的。但有人又說由於拜占庭皇權的擴張和強化，連家族的自治都沒了，實際上羅馬帝國後期的公民都變成波斯式的臣民了，出現了專制國家主義的控制，因此說是消滅了個人主義。那麼這裏頭就提出了一個問題：為什麼《羅馬法》在微觀層面，也就是說在消除家族權這個方面體現的所謂個人主義和宏觀上拜占庭帝國本身君主集權、國家專制（一些西方人帶有偏見地稱之為「東方化」）對公民自由剝奪，構成了一個二位一體的過程？這是第二個話題。

第三個話題是我們中國史學界很熟悉的。大家知道中國改革前史學界原來有一個很流行的觀點，就是商鞅變法，大而言之也可以說是戰國時期的變法，建立了「封建社會」。這樣說的一個很重要的理由就是商鞅變法據說實行了土地私有制，「廢井田，開阡陌，民得買賣」，等等。當然，這個說法，當時就有些人覺得不太可信，因為這個「私有化自由交易」的描述和秦代法家經濟思想的主流似乎完全對不上號。法家經濟思想的核心是強調國家經濟統制和經濟集權的，從商鞅直到韓非，都不斷強調要「強國弱民」，「利出一孔」，賤商抑商，朝廷要集中控制人力物力，使民圖賞畏罰而國家有財力行賞罰，因此要讓民既不致饑荒，又「家不積粟」。飢民生亂，而「足民何可以為治？」因此朝廷要「齊民」，要「使貧者富，富者貧」，等等。而後來的考證研究也證明，實際上秦代的土地制度帶有很濃的國家控制色彩，睡虎地秦簡的資料，青川秦田律木牘的資料，都表明秦代官府對土地的管制是非常厲害的。

但是從另一方面講，所謂「廢井田，開阡陌，民得買賣」，所謂商鞅實行私有制也不是沒有道理，因為法家的那一套做法，從另外一個角度來說也是很「個人主義」的，甚至頗有點「極端個人主義」。包括強制解散大家庭，「分異令」，「不得族居」，鼓勵告親，嚴禁容隱。

「借父耰鉏，慮有德色；母取箕帚，立而啐語」，幾乎到了六親不認的地步。在財產關係上，秦律包括《法律答問》的精神，也是把財產關係落實到個人的，比如說，它強調父子之間可以各有其財，夫妻之間可以各有其財，所謂子盜父、父盜子、假父盜假子，所謂奴婢盜主之父母不為盜主，所謂夫有罪妻先告其財不收，妻有罪夫先告其財畀夫，等等。有人說什麼中國文化是家族本位、西方文化是個人本位，可是你看這秦法與古典的羅馬法似乎恰恰相反，前面說過，這古典羅馬（不是拜占庭）倒是講究家族至上的。與之相比，秦人倒似乎「個人主義」得不得了。

那麼，法家「個人主義」和它的「強國弱民」極權理論之間又是什麼關係呢？是不是可以說這兩者是統一的：實際上秦始皇要的就是個「爹親娘親不如皇帝親」，法家的國家權力對社會的控制，恰恰是通過使社會打破原來的小團體認同，在一元化的「編戶齊民」體制下實現的。近代崇拜秦始皇的章太炎就說這叫「唯大獨（擺脫家族）方能言大羣（國家至上）」嘛。這又是一個故事。

第四個故事，我們知道20世紀70年代國際範圍內出現了「農民研究熱」。它和美國在越南的失敗有關，人們認為越南與墨西哥、俄國、中國、古巴、阿爾及利亞發生的事都是「20世紀的農民戰爭」。由於美國在越南失敗使人考慮為什麼「西方那一套」在這些「農民社會」引起反抗，於是國際學術界出現了T.沙寧所講的「農民學輝煌的十年」。而且在那個背景下，自然大家關注的實際上是亞洲農民。為什麼東南亞會發生這種事情？當時出現了兩派，產生了一場大爭論。一方就是斯科特，他提出「道德經濟」論，認為亞洲傳統農民都具有非常濃厚的共同體認同，都是把村落的利益放在第一位的。這個村落有一種倫理集體主

義的傳統，為了集體的生存，會瓜分富人的財產。言下之意這就是越共成功的文化土壤。但是後來又跑來一個波普金作為另一方，他反對斯科特的說法，認為亞洲農民是「理性的小農」，都是個人主義者，鄉親們之間進行着競爭，沒有多少村社意識，等等。他引用了過去研究印第安人的人類學家塔克斯的話稱他們為「便士資本主義」者。其他一些支持他的人甚至說「亞洲的農民比歐洲的農民更自私」。別的地方我不了解，但是至少在和其他民族比較的角度來講，我覺得中國——當然他們爭論的是東南亞，主要是指越南了，但是如果落實到中國的話，我覺得的確村社意識的欠缺一直是傳統鄉村社會一個非常突出的特點。因此我懷疑「道德經濟」之說。但問題在於：缺少村社意識是否就意味着個性發達？不是「道德經濟」，就意味着「理性的」「便士資本主義」嗎？有沒有可能既不是「道德經濟」也不是「理性小農」，而是一種兩者以外的狀態，這種狀態恰恰最有利於50年代能夠建立這種制度？

第五個故事就是現在我們看到的，改革以後，我們看到一方面是市場經濟的發展，公民社會的苗頭開始興起，但是另外一方面，恰恰是在商品經濟很發達的那些地區，出現了所謂傳統的復歸，包括家族的活躍，以及一些別的小規模傳統認同形式：血緣的、地緣的、業緣的、教緣的，等等。那麼這些東西該怎麼理解呢？現在流行兩種表面上似乎截然相反的說法：一種說這是封建殘餘的氾濫，應當嚴厲打擊，把它消滅掉；而另一種說法，說這反映了中國傳統的獨特魅力，反映了中國文化的家族凝聚力，中國人天生喜歡敬宗收族、崇拜家長，商品經濟、貨幣關係瓦解宗法關係的邏輯對中國人無效，而這種特性恰恰是富於生命力的優秀遺產，不僅可以復興中國，而且可以弘揚「亞洲價值」，勝過沒落的個人主義西方文化，代表人類的未來，等等。

但是這兩種說法都不能解釋一個事實，即儘管的確在近古、近代乃至如今，在經濟發達、市場活躍的富裕開放地帶，甚至是香港新界那樣相當「西化」的地方，那些「傳統」十分活躍，但是在近古以前，在近代和如今那些封閉落後、經濟貧困、市場不發達更談不上「西方影響」

的內地，尤其是自古傳統深厚後來也沒有所謂「資本主義萌芽」的黃河流域農村，那些東西反而稀少。然而不管是貶稱的「封建」還是褒稱的「優秀傳統」，不是都應當首先體現在這些「本土」上嗎？我覺得，是不是應當有第三種解釋，就是那些現象既不是「封建」也不是「優秀遺產」，而根本就是近古或近代的階段性現象：在市場經濟發展的一定階段，由於傳統國家權力在相對意義上的退出，各種民間社會得以發展，即既包括新的、個性化的近代市民社會因素也包括過去在真正的傳統壓抑下萎靡不振的所謂「傳統」小共同體的活躍，至少在一定時期內兩者並非互相排斥。

那麼，這些故事和我今天講的「西儒交融」有什麼關係呢？實際上，這就涉及一個我們對原始儒家以及它在整個中國歷史發展進程中地位的理解。我覺得要探討儒家思想的內涵，那簡直是學派太多了，我們不能一一探討。

但是，我覺得如果要探討原始儒家的內核，實際上主要是看它和其他各家的論戰。在春秋戰國時期，其實儒家主要面對的就是楊、墨、法三家。大家知道，儒家先賢對楊、墨兩家批評非常之厲害。楊子因為個人主義受到批評，墨子因為普世主義受到批評，而且後來法家要坑儒，也是因為那個大一統權力不能容忍宗法組織的存在。既非個人主義，也非普世主義（包括墨家的普世之愛與法家的普世強權），顯然它突顯的是小共同體。實際上在中國軸心時代各個學派形成時期，儒家思想是以很濃的小共同體本位為特徵的。也可以說，它是中國西周族羣社會、族羣本位價值取向在意識形態、思想、觀念中的體現，其中最有代表性的就是孟子講的那句話：「人各親其親、長其長，則天下平」。當然，這是法家不能容忍的，也是楊、墨兩家不能同意的。楊朱「貴己」，墨翟「愛無差等」，法家強權無遠弗屆，都是要消解族羣社會，打破小共同體，只有儒家「愛有等差」，是極力捍衛小共同體本位的。

後來族羣社會終於瓦解，但是在族羣組織退場後騰出的中華大地上

既沒有出現公民個人權利與個性自由的社會，更沒有形成兼愛非攻、普世平等無差的理想國。相反，楊墨兩家都消失了，在秦以後實際上中國出現了一個法家設計的專制帝國，集權君主治下的編戶齊民社會。那麼這個編戶齊民社會中儒家思想的演變，中國人真正的思維、行為方式究竟在多大程度上保持了原初儒家那一套，以及這一套東西在中國現代化過程中究竟又會和其他各種思想起到一種什麼樣的互動作用，在這一過程中儒家、或者說小共同體價值在什麼意義上有「復興」的需要與可能。這就是我在這個文章中所講的，也可以說對中國文化—社會的宏觀演進史給出了我的一個解釋。我就講到這裏，謝謝大家。

.....

（以下兩位學者發言從略）

黃克武：各位先生，各位朋友，在聽完三位非常精彩的報告之後呢，會議的主持人希望我能夠先說幾句話，帶引大家先做一點暖身，作為下一步討論的基礎。我必須要承認，就是說，要作一個對三篇文章的評論，是一個難度非常高的工作，因為這三篇文章，處理手法、關懷內容非常的不同。

簡單地說，秦暉兄的文章，是一個「大歷史」的做法，如果大家有機會看他這個文章的話。我今天早上花了三個小時來看，結果還沒有完全看懂，不過可以看得出來，這篇文章的氣魄非常大，從先秦一路打到20世紀，然後，甚至指出中國現代化的一個未來的道路，我想這是一個「大歷史」的做法。第二個，毛丹兄的這個文章呢，是一個「小歷史」的做法，他把他的焦點放在一個很具體的文本，而從文本裏面去解讀裏面所象徵的、所蘊含的對於所謂「justice」意涵的一個各種方面的發揮和引申，同時，在小的過程之中呢，也慢慢拉長了景深，拉到和霍布斯、甚至和哈耶克的一個對話。所以，我想呢，從這個關懷的角度來說，毛丹先生的這篇文章，無疑是對具體文本作一個詳盡的發揮，但是卻關懷到比較大的一些問題。第三篇，陳平原先生的文章，和前兩篇

都不太一樣，他基本上談的是一個梁任公所提出「史界革命」的概念裏面的一環，這一環，通常是我們所說的這個「史才」的部分，就是說，歷史學家用怎麼樣的一個筆法去表述歷史的內涵。所以，這三篇文章，整體來說，如果我們說一個「大歷史」，一個「小歷史」，一個是關注史學方法裏面的撰述技巧的話，我們可以看到這三元呢，正是「新史學」裏面必須要面對的一個課題。我們今天會議的主題是「中國需要怎麼樣的一個新史學」，是大歷史，是小歷史，而大歷史、小歷史在撰寫的過程中，怎樣和「史才」甚至梁任公所談到的「史德」「史識」「史學」這些結合在一起呢，實際上都是「新史學」所必須要討論的一個課題。所以，我想呢，今天主辦單位煞費苦心地把這三篇文章湊在一起，而且讓我來評論，實在是裏面有極深的一個含意。

那麼，我想在這裏先簡單地講一下我讀了這幾篇文章之後的一些感想。我覺得這樣一種大、小歷史對照和對於史學方法的一個反省，是對我們今天談「新史學」的一個非常好的啟發點。秦暉兄的文章，誠如我剛才所說的，題材很大，也就是說，一方面能夠看到中國歷史發展的幾個重大關節，而且把這個關節，跟一個理論性的思索結合在一起。因此，如果把這篇文章單純地看作一篇歷史學的文章，就太小看秦暉兄的野心了，其實裏面有非常強的文化、政治理論的內涵，而文化、政治理論內涵的一個基礎，實際上是奠基在非常紮實的一個歷史工作之上。我覺得這樣一個工作，有幾個特點。第一個特點是打通了傳統跟近代的一個分野。我想，很多做近代史的學者，對鴉片戰爭以前的歷史一概不懂，實際上，近代的歷史，近代的深刻變化，都跟先秦以來中國歷史的變化有息息相關的聯繫。我想，秦暉兄這一點可以說抓得非常準確。

第二個特點，可以說是打通了制度史和思想史。這篇文章其實是在探討一個吏治思想基礎的問題，而這個思想的一個基礎在中國當然有非常繁複的演變。但是，秦暉兄在這篇文章裏面，很精要地抓住了中國官僚制度的一個思想的背景，用他的話來說就是，儒家是表面，而道、法互補是內理，而這樣一個交織的過程其實造成中國歷史發展的相當多的

問題，而這些問題，到了近代以後，特別是從黃宗羲到譚嗣同以來，援西入儒，把「西」和「儒」結合在一起，展開了一個新的局面。對秦暉兄來說，他覺得黃宗羲到譚嗣同這一路發展，可以說是掌握了歷史的一個非常重要的主脈，但是很可惜，整個20世紀，又走入了另外一個歧途，也就是說，看到了中西的對立和西儒的對立、特別是新儒「援儒來批西」，造成了許多思想上混亂和制度建立的一些問題。

所以我想，從文章上面很簡單的一個陳述可以看到：這篇文章一方面從中國文化演變的脈絡裏面，看到了一些相當關鍵性的議題，而這些議題可以放到中國現代的一個發展、思想的演變裏面來看。當然，我們也知道，秦暉兄長期做農民史，他所做的，其實是相當具體的一個東西，而這個具體背後的一個思想的意涵，是這篇文章裏面給我們啟示最大的。我想，這樣的一篇文章，對我來說是一個非常新鮮的閱讀。我今天早上碰到秦暉兄，也特別談到說：在台灣，沒有人寫這樣的文章。為什麼，因為台灣基本上走的是任公所開出來的史料學派的路子，特別是「中研院」史語所，在傅斯年的領導之下，「史料即史學」，而且有一分證據說一分話，有一分證據不敢說兩分話，更不敢說中國傳統是什麼，中國文化的本質是什麼，中國文化有什麼問題，更不敢說中國近代化往何處去，中國現代化是不是有一個理論可以得到一個充分完滿的指導。所以，對我來說，這樣子的一個大歷史的做法，是種很新鮮的閱讀，也讓我感覺到海峽兩岸，在歷史寫作上的一些分歧，似乎也是我們思索「新史學」未來路向的時候值得考慮的一些問題，特別是歷史到底有沒有一個本質，可不可以說中國的儒家、中國的官僚制度和中國的國民性格，可以用一個本質性的話語來呈現。我個人覺得，在這樣的一個呈現背後，實際上似乎看到了非常強烈的黑格爾歷史觀的影子，也就是說，歷史是一種精神展現，而這個精神之中，有一種本質。但是，這樣子的一種比較歷史哲學的說法，從相當多的一種比較實證性的歷史觀來看，是值得質疑的。

其次，也牽涉到一個比較大的問題，也就是說，從西方近代思想發

展看到了一個所謂的「應然」和「實然」的區別，也質疑到「實然」是不是能夠「應然」引出的一個問題。我想，這裏，特別牽涉到西方懷疑主義的一個發展，那麼，我認為在這樣的一個黑格爾的傳統之下，似乎過分地注意到了歷史和現實之間的一種延續性，而認為，我們從歷史之中可以導引出一個未來的「應然」，而這個「應然」，對秦暉兄來說就是回歸黃宗羲和譚嗣同的一個傳統，就是西、儒融合的一個傳統，也就是解構道、法的一個傳統。那這樣的一個解釋是不是一個過渡地從一個「實然」跳越到一個「應然」的層次呢？這也是我想要問的一個問題。

第三個問題就是說，在從這個「實然」轉變到「應然」的一個層次的時候，秦暉兄似乎建立了一個非常完美的理論。如果大家看他的文章的最後一段話，他強調，只有在這樣一種所謂的西、儒結合之下，我們才有可能實現「老內聖」開出「新外王」，中國文明發展才有一條共同的底線，從這個基礎出發，我們才可能追求儒家聖賢的個人道德完善與天下為公的理想，追求西方自由主義與自由、人權、法制的理想，追求本來意義上社會主義的民主、公平與自由、人權的聯合體的一個理想。對於這樣的一種偉大的發明，我不禁心感懷疑，也就是說，歷史的發展，是不是能夠從歷史演變的脈絡之中找到一個這麼完美的理論，作為未來生活的指引？如果這樣，歷史似乎又太單純了。這是我對秦暉兄文章的一些感想。

.....

總之，不管怎麼樣，我想今天這三篇文章，為我們「新史學」的追尋，展開了一個非常好的序幕。我現在邀請大家一起參加這樣的討論。謝謝。（鼓掌）

李伯重：現在請大家對三位學者的發言進行討論。剛才，黃克武先生作了非常好的評論。首先，我想就幾篇文章提幾個問題。首先是對秦暉先生的大作。秦暉先生的文章，廣度、深度都超出一般的學者之外，所以，我讀了三遍，到現在也還沒有完全讀懂（笑聲）。但是對秦

暉先生的文章，有幾個地方我還是始終不明白，所以我還想提出來，請秦先生給予解答，也希望聽聽其他同行的意見。如果按照秦暉先生的描述，中國實際上是一個「儒表法裏」的國家，或者是「法道交融」的一個國家，那麼就說它醜惡的一面，它是非常實用、非常沒有人情、非常反對溫情，等等。我們不作道德方面的評價，我只是想問，秦暉先生他認為這樣一個國家造成了原來的各種大、小共同體的解體，造成了一個「編戶齊民」，也就是說國家直接對人民，那麼問題在哪裏呢？問題在：這樣的國家存在嗎？如果說在清朝四億五千萬人口中，絕大多數是農民，國家如果能夠直接對每一個農民，那麼，這就是一個超級警察國家。但是，照施堅雅他們的研究，和同期的歐洲國家相比，更不要說比較早一點的歐洲國家，清朝的官員和吏以及軍隊的人數在人口中的比重是最小的。所以，他們認為清朝的國家是一個非常小的國家，而且是一個非常務實的國家。那麼，這就有一個非常大的矛盾，因為照秦暉先生所講，中國造成「編戶齊民」的一個後果是，人民不像歐洲或者日本，對統治者有一種——可以說，藉助宗教或者說別的力量的一種忠誠和信仰，所以，中國農民起義，照秦先生的描寫就是流氓地痞都想做皇帝，這樣的情況在其他國家沒有。但是，國家對人民的統治力量如此單薄，而中國的每一個朝代可以延續那麼長，是不是就形成了一個矛盾？而從16世紀，傳教士到中國來所進行的一系列描述，都認為中國人民的特點就是信服，就是服從。我想，恐怕一直到了19世紀末期中國一系列的社會變動，中國人這個服從和有秩序的形象才改變。那麼，就是說，在政府用法家的實際手段對付人民、而人民對政府也沒有真正的信任這樣一個情況下，為什麼中國每一個王朝可以延續那麼長，也可以有相當的穩定性。而相對說來，秦暉先生講到的歐洲，如果從歐洲中世紀後期來看，就像王國斌書裏也講到的，它有個特點：是非常不穩定的。一直要到近代早期以後，民族國家形成以後，才開始比較穩定。所以，這些矛盾，我不太理解，想請教秦先生。

.....

其他學者請先把問題提出來，讓幾位學者，如果有性質相近的問題，那麼他們一起回答。

朱蘇力：關於清代政府的問題。因為在法學界有瞿同祖先生曾經做過清代地方政府研究，他研究過當時全中國的大概官吏數量，清代政府官吏大概是兩萬多人。而現在一個省都不止這些。而且，當時清代是很大的。他具體研究過十個縣，最大的一個縣是五十個官吏，其中，這五十個官吏包括出門打衙牌的、迴避、肅靜這樣的人；最小的縣一共有多少官員？才有十五個人。當時的縣要比我們現在的縣大得多，而且交通很不便。其實，我是說，如果這些數字是真實的話，當時不可能是政府直接去管到那種層面。所以，我還是認為，就是所謂費孝通先生講的、他們那一代人研究所謂「皇權和紳權的分制」，我覺得這個是更能說得通的。

楊念羣：我接着朱蘇力先生的提問，實際上，我跟他的意思有點相近。我覺得，聽秦暉先生的發言，有個感觸就是說，因為秦暉先生最近的研究，一個總的趨勢就是對把文化跟制度分開的這種趨向進行批評，尤其他的矛頭是針對新儒家，包括文化決定論。我記得你在《學問中國》裏面專門寫了一篇文章談這個問題，所以他這篇大作呢，其實有一個良苦用心，就是把制度分析跟文化分析結合起來，我覺得是很有創意的。但是，這裏面有一個很大的問題，就是制度和文化的關係是不是做了一個過於簡單化的處理。首先，我覺得秦暉兄的這篇論文，把制度跟吏治、官僚制等等，當作了一個同義詞來進行處理，但這裏面有一個問題，就是吏治能不能完全地代表中國的整體的官僚制度運行的形態，這是一個問題。還有一個，就是說，「儒」與「道」作為一種文化形態、作為一個思想形態也好，是不是僅僅在吏治這個層面上進行結合？因為我想除了吏治之外，中國的官僚上層體制之外呢，下層的運作實際上跟上層的運作可能是完全不同的，包括儒家，我的一個感覺，就是說，儒家後來最成功的一個地方就是把形而上的東西普遍泛化為一個庶民的、民間化的形態，那麼，這個民間的形態恐怕是無法通過吏治的統

治術的分析來加以解決、加以否定的。儒家在基本日常生活中的運作形態，恐怕無法用儒道互補、道法互補、儒道法互補這種簡單的、非此即彼的形態加以論證的。我想，這篇文章在分析整個制度框架跟文化的關係方面，是否應該還具有更加廣闊的一種視野？

李伯重：免得問題積累太多，就請幾位報告人先回答吧。

秦暉：我先回答。非常感謝各位。好像剛才主要是對我提出批評，我覺得這非常好，也正是我所希望的。

首先，黃克武先生說我提出了一個把「應然」和「實然」糅合在一起的龐大理論，而且似乎我認為這個理論可以解決中國、世界乃至人類前途等等的超大問題，一個宏大理想。我理解，他把拙文看作是那種如今往往被貶稱為「宏大敘事」的空疏文章了。其實，說實在的，應該說在建立「偉大理想」這方面，我倒是自覺我是一個非常平庸的人，我只是想着我自己的一些想法，這個想法不是想要建立一個盡善盡美的東西，而僅僅是想迴避一些盡惡盡醜的東西。所以，我才在文章最後面，如剛才黃先生引的這句話中提到了「底線」兩個字。所謂「底線」就是說，假如在這些方面能有所成就，那麼不管是儒家理想、自由主義理想、社會主義理想，等等，我們談談還有點意義。也就是說，可能就有在某種程度上實踐的機會。而如果連這些「底線」也做不到，那很可能談什麼東西都是假的。換句話說，我恰恰是想說明，任何「宏大敘事」離開那些最基本的東西都會變得空疏可笑。

但是，有了這個「底線」，是不是這些「偉大理想」就能實現呢？當然未必。這就是說，有了這些東西，很可能我們只是避免了盡惡盡醜、消除最差的那些東西。但是，什麼人類大同，什麼美麗新世界，什麼這個主義那個主義、儒家或這個那個「家」的理想國，這些東西太高尚也太高深，我想都不敢想，更談不上去論述去設計（笑聲）。我所謂的「西儒會融」，並不是要「會融」出一個「西方理想」「儒家理想」，甚至是合「西方」與「儒家」之善美為一爐的「終極理想」，而

只是想「會融」出一個強權與痞風都少一些的狀態。這個狀態能為或西或儒、亦西亦儒、不西不儒的諸君子都安下一張平靜的書桌，使他們（而非不才如我）能夠有意義地討論宏大或不宏大的敘事、各自去追求各人理解的偉大理想。同樣，我所謂的解構「法道互補」也不是要「解構」法家或道家本身，正如文中我已說明的，我甚至不妄求全面地評價法家或道家各自的整個體系，我只是要「解構」它們二者間的那種惡性的「互補」關係，即弱者的「無為」助長強者的專橫、強者的暴虐適足使弱者破罐子破摔；絕對的權力絕對地導致腐敗，而普遍的腐敗又普遍地誘人弄權；以至「達則橫行霸道，窮則奴顏婢膝」的狀態。只要解構了這種互補，法道兩家的許多說法還是可以有益於世的。

至於您提到那個「應然」「實然」，我恰恰是反對的。我反對把「應然」和「實然」混在一起，先假設一種價值，設定一個社會是好的社會，另一個社會是壞的社會，然後又假設這個壞的社會有一種客觀規律，甚至是不以人們意志為轉移的客觀規律，它會經過一種必然的進化途徑發展為好的社會——這一套理論，我根本就是反對的。當然我認為世事有好壞之分，反對拙文中批評的那種混淆是非的犬儒態度，但是我從不認為從這種價值判斷中能夠推導出什麼「實然」的過程，什麼從落後到先進的客觀序列。我既不相信「現代化勢在必然」的歷史決定論，也不相信西方永遠個人本位、中國永遠家族至上之類的文化決定論，我甚至不相信年鑒派宣傳的「長時段因果」，而只是淺薄地堅持一種「自己對自己負責的歷史觀」。如果說這裏頭也有些什麼想法的話，這實際上也是個相當平庸的想法。各位對我的這個褒獎，或者說是批評吧，我都覺得有點不敢當。

那麼，接下來的幾位就是提到一些實證性的問題了。伯重兄講到清代的「小國家」和同期的西方相比。我以為因為西方人對清代國家的一種對比，是在近代西方已經建立了民族國家的基礎之上。已經建立了現代民族國家的西方，政府機構能夠承擔的職能，和基本上還是傳統農業社會的清朝政府這樣的一個職能相比，我覺得這與其說是中西的對比，

不如說是現代國家和傳統社會的對比。任何一個傳統社會，它的政府職能都不可能像近代國家那樣發達，提供那樣多方面的公共物品。秦始皇可以建立一個「非今者族，挾書者棄市」的恐怖專政，但他當然無意也無法建立一個「從搖籃到墳墓」全包的「福利國家」。去年在荊門開會的時候，我跟（朱）蘇力曾經有過一個討論。蘇力曾經提到，法家的那一套實際上是很現代化的，只是由於當時的技術條件所限，它這個現代化的思想實際上並沒有能夠落實。其實我倒覺得，法家思想未必就那麼現代化，實現韓非的那一套肯定也用不着例如今天瑞典那麼複雜的政府職能組織，秦朝廷與瑞典政府相比更為「精兵簡政」是毫不奇怪的。但是我要說，如果我們把中西傳統社會進行比較，就不要把它和什麼近代的西方國家拉在一起。在專制與否的意義上講「大政府」「小政府」，與在提供公共服務的意義上講「大政府」「小政府」完全是兩回事。

我覺得，就是從直觀來說，大家也會承認，古代中國的統治機器無論從專制性，從「人君南面之術」的爐火純青，還是它對社會的控制力度，那要遠遠比中世紀的歐洲強。那時的歐洲領主林立，所以人們說「民族國家建構」就是個現代化過程。這些人說，現代民族國家的建立意味着一個中央財政汲取的比例不斷提高的過程，從歐洲來說，當然是這樣。歐洲在沒有民族國家的時候有什麼中央財政呢，那麼以後中央財政自然是一個不斷發展的過程。可是中國，假如說拿財賦的「起運」和「存留」來作為財政比例的話——當然中國的財政汲取絕不是「正供錢糧」那麼簡單，這也正是我要指出的：很多人往往從正式賦稅中推出結論說中國的徵收很少，其實中國傳統時代的一些現象延續到當代，就是所謂「明稅輕，暗稅重，雜費攤派無底洞」，這種現象歷史上就叫「正供有限而橫徵無窮」。從正式賦稅來說，中國的「中央財政」佔的比重自古就非常之大，明清兩代基本上都超過三分之二，到了晚期，甚至會達到百分之八九十。哪個西方國家有這個比例？當然，如果加上橫徵雜派，那中央佔的比重就低多了，這涉及另外的問題。

而且我剛才談到，我們談什麼問題都有一個比較尺度、一個參照

系。如果要談中國的傳統時代對社會的控制這一問題，比如說對社會的一元化控制的程度，如果和1949年以後的這個制度相比，那毫無疑問，我認為講鄉村自治是完全有道理的。傳統制度和1949年以後的制度相比，當然有很多自治成分，國家權力的伸展絕對達不到那個程度。但是，如果我們和世界上其他的一些傳統文明相比的話，那的確中國在國家控制方面發展得是比較厲害的。而它的另一面就是：中國人在傳統上小共同體的凝聚力相對來說就比較差。當然，很多搞人類學、社會學的人，因為他們的田野調查一開始進入就是觀察一個小社區或者一個家族，所以他們會對這些小範圍認同描述比較充分。可是，有幾個問題就很明顯，比如說，國外的鄉村研究常常會提到村社或者村界的問題，在幾次討論會上，日本學者就提到：我們日本的各個「町」之間是有界線的，那麼中國的村界在什麼地方呢？這個問題在中國的村落史中就很難解釋。因為，不要說傳統時代，就是到了人民公社時代，我插隊的那個地方，我們村子下面那個土地都不是我們村子（生產隊）的，而我們隊的地往往位置很遠，有的就在別的村。因為在土地自由買賣的條件下，村民們各自的土地與外村人的土地完全是交錯插花的。而集體化時同村村民的土地歸併為生產隊的土地，也同樣與外村即其他生產隊的土地交錯插花。而村社制下就完全不同。

伯重兄對我說的編戶齊民提出批評，那麼他認為傳統中國鄉村是村社、宗族自治的嗎？村社自治「治」的什麼？治人還是治地？我們知道令尊李埏老先生是主張中國古代實行土地國有制的，而其他許多人認為是土地私有制，但國有也好，私有也罷，總沒人說是「村有」，對吧？而西歐、俄國、印度、墨西哥，直到我們周邊的緬甸與爪哇，可都是村社所有制。再說人，中國歷代官府管制戶口，動輒「大索貌閱」「檢括人戶」，「民無得擅徙」。但一到亂世官府管制失靈，就會「夜宿野田間，比屋皆閉戶；借問屋中人，盡去作商賈」了。因為在中國村社戶口控制功能是沒有的。可是俄羅斯、印度國家戶籍管制遠沒有我們發達，但卻都有悠久的村社強制聚居傳統，農民別說遠出，就連搬到村

外蓋屋都要經過村社批准，獲得建立「獨立莊院」的權利那就是了不得的現代化改革。中國傳統的戶等制是國家安排的，元代並沒有傳說中的「九儒十丐」，但的確有蒙古、色目、漢人、南人四等，歷代也還有區分貴賤的「諸色戶籍」，但這完全是國家行為，並非鄉土認同，後來朝廷說廢除就廢除了。而印度傳統的種姓制與職業世襲都植根於鄉村習慣與村社安排，所以現代印度國家法令早就廢除了種姓，而村落中仍然戶等森嚴。

當然，人們會說傳統中國也有鄉土、宗法認同。問題是如果沒有治人、治地的制度，僅僅一些「鄉土觀念」能起多大作用？

現在流行傳統中國「國權不下縣」之說，理由就是縣以下沒有正式領俸的官員。很多人還以此作中外對比，說例如英國都鐸王朝有多少官吏，而中國那麼大，官吏也只有多少。這樣的說法太可疑了。首先中國歷史上很多朝代都有國家給予報酬的鄉官鄉吏，「縣下無吏」說過於誇大。其次也不能說不設領俸官吏就表明「國權」不及、鄉村自治。我們人民公社時代大小隊幹部都是在村裏掙工分的，只有公社幹部拿國家工資，你能說那時國家權力只及於公社，公社以下是「自治」的？

據我所知，「國權不下縣」的理論似乎起源於韋伯的「傳統中國有限官僚制」之說。歐洲歷史上強調官僚（科層）制與貴族（領主）制之別。在他們那裏官僚制與民族國家一樣都是近代現象。我們知道韋伯認為官僚制是政治理性化的產物，而理性化就是現代化。韋伯認定儒教（中國文化）不比新教，不可能導致現代化。但誰都知道恰恰是中國，自古就由領俸官僚而不是由貴族治理，那不是早就現代化了嗎？為了擺脫這個理論困境，韋伯便說中國的官僚制只是「有限」的，只在縣城裏有效；言下之意，城牆外的廣大鄉村社會都只有「非理性」的「卡里斯馬權威」。韋伯這麼說，本意並不是抬舉我們，而是貶低我們。不料時過境遷，在崇尚「小政府」與「自治」的時代，「國權不下縣」成了咱們的榮耀了。

其實中國本土學者梁方仲等先生早在20世紀30年代就對古代鄉村治理作過總結，大意謂：唐以前是「鄉官制」，唐以後是「職役制」；前者領俸位尊，是肥差，後者則是官府強制徵來的苦差使。這個說法雖然過於簡單——其實鄉官與職役，或者更準確地說，鄉吏與鄉役，往往是並存的兩種辦法，儘管孰輕孰重以時而變。而且這個說法也沒有考慮到鄉紳的作用——但大體還是成立的。如今一些政制史方面的大書，如十卷本《中國政治制度通史》，也還是照這個思路寫鄉治演變的。可是韋伯之風一旦東漸，許多往往並未搞過鄉治史、也並沒有對上述梁方仲以來的研究成果作過分析辨誤的論述者便大談起「縣下無吏即自治」來。卻不細究縣下是否真無吏？無吏是否即自治？

老實說，從人之常情講，國家拿錢僱人（領俸官吏）辦事，比之國家一毛不拔而可以強行抓人辦差，應當說後者所體現的「國家權力」無疑更加厲害、更加專制。而我們的一些論者不知根據什麼邏輯，卻以為都鐸王朝靠領俸官吏進行治理才是「大政府」，而在領俸官吏之外更可以強行抓人充當職役的，則是寬仁無為的「倫理自治」！如果把這種邏輯推到極端，那豈不可以說：現代公民國家花錢購買公共服務是一種專制之舉，而秦始皇大量抓人無償做苦力修阿房宮驪山墓，意味着那是個「民間自治」國家？伯重兄談到傳統國人的「馴服」，我對這一點並無異議。問題是何以如此？是畏於權勢，還是心悅誠服？伯重兄似乎以為是後者。但是歷代關於民間苦於差役的怨痛之聲連篇累牘，豈是「忠誠」二字所能化解？伯重兄也注意到清末「中國人這個服從和有秩序的形象」發生了改變。但是豈止清末，哪一個朝廷末期不是如此？「順民」與「暴民」的循環，在中國歷史上重複了多少次？

但是伯重兄的一個問題我認為提得極好：「在一個政府用法家的實際手段對付人民、而人民對政府也沒有真正信任這樣一個情況下，為什麼中國每一個王朝可以延續那麼長，也可以有相當的穩定性？」的確，我不能僅僅強調朝廷鎮壓力量的強大。查爾斯·蒂利的集體行動理論表明：人們的不滿達到一個定值時，發生「集體行動」——也就是發生造

反的可能與鎮壓力量成反比，而與不滿者所擁有的組織資源成正比。假設鎮壓力量為定值，那麼集體行動的可能性就主要取決於不滿者的組織資源。而我的研究如果說有一點兒新意的話，就在於指出了傳統中國社會中小共同體不發育、即我稱之為「偽個人主義」的這樣一種狀態對於維持法家體制的重要性：這種狀態下即使政府鎮壓力量並非天衣無縫，民間的不滿也因缺乏組織資源而無法形成集體行動。法家的「高明」之處就在於此，這也就是我前面說的第一個「故事」所包含的道理。不過，當不滿繼續上升達到某個臨界點時，這種狀態卻使得它一旦爆發便會突破地方性的或小共同體的狹隘範圍而導致大規模的社會解體。國人「服從和有秩序的形象」一下子變成狂暴和無政府的形象也就完全不難理解了。

當然，「鄉官—職役」的說法之嚴重不足，在於它忽視了鄉吏與鄉役之外的第三種鄉村治理力量，即鄉紳。自張仲禮以來鄉紳研究備受重視，鄉紳往往被描述為鄉村「自治」力量，如果與20世紀60年代的人民公社幹部相比，這樣說或許有點道理，但是如果與中國以外其他古代文明中的貴族與村社首領、與科舉—鄉紳制度以前我國「鄉舉里選」察孝徵賢產生的士族大家相比，就絕不能這樣說了。鄉紳完全作為個人，而不是作為鄉里宗族的代表，排除了德望人緣因素而直接接受朝廷的智力測驗與錄用，從朝廷那裏而不是從鄉土關係中得到巨大的利益——尤其在明代，鄉紳的優免權益可謂登峰造極，遠非微薄的正式官俸可比——憑什麼說他不代表朝廷而代表鄉土利益？就因為他背了幾本儒家的書嗎？如果背這幾本書就足以使他像西方的傳教士那樣，憑信仰而不是依世俗權勢行事，那何至於一廢科舉，讀儒不能做官了，這個階層便迅速解體？鄉紳作為在鄉候補或致仕回籍的「不在任官員」，雖然不像鄉吏在本鄉職有專責，但畢竟也是大一統權力體系中人，不能自外於「法術勢」，「吏」根深厚，甚於「儒」風。因此我們雖然不能完全否認鄉紳的鄉土意識——尤其到清代，由於朝廷削弱了紳權，東南市場興起，宗族活躍，法家傳統弱化，鄉紳的地方色彩確有增加。伯重兄的高見如

果僅指清代，尤其是清代之東南，我還是可以承教的——但總體而言，中國唐以後「鄉役加鄉紳」的國家權力控制比之此前主要依靠「鄉吏」的控制，無疑是更強而不是更弱了。

總而言之，我們談問題有一個比較尺度問題，有一個參照系問題。那麼，念羣兄提到，我把傳統制度給簡約化了，把制度理解為僅僅是吏治，這當然不是的。因為我在這樣一篇文章中，已經被理解為好像是有很大的野心（笑聲）。但是，人，即使有這麼大的「野心」，以中國制度之錯綜複雜，他也只能談九牛一毛（笑聲）。那麼其他方面的制度，如經濟等，在另外的場合，我們還可以繼續討論。這裏我其實就是提出問題，我覺得從吏治這個角度入手已經可以提出一些問題了，因為它無非是要引起進一步的討論（笑聲）。

還有一點，就是您認為我對儒家的否定比較厲害，這一點好像和拙文的主旨正好相反，拙文恰恰是強調我們「五四」反儒反得太厲害了。當然，我在這裏是從反面來講：我並沒有說儒家給我們指出一條康莊大道，我只是說儒家並沒有像有些人說的那樣嚴重阻礙我們前進。阻礙我們前進的主要是另一些東西，而要克服這些東西，儒家還能有所幫助呢（笑聲）。你看，在這個意義上，我對儒家的評價的確應該說不算低的。謝謝大家。

註釋

[1] 《南齊書》卷十《禮志下》：「先儒云：『庶人在官，若府吏之屬是也。』」

[2] 《荀子·君道》：「接之以聲色、權利」；《史記》卷一零六：「宗族賓客為權利，橫於潁川。」凡此云「權利」者，皆如《鹽鐵論·刺權九》所謂「因權勢以求利」者也。

[3] 王充：《論衡》卷十二。

- [4]王粲：《王仲宣集》卷一，《儒吏論》。
- [5]王惲：《秋澗集》卷四十六《吏解》。
- [6]參見秦暉：《從大共同體本位到公民社會——傳統中國社會及其現代演進的再認識》，載《問題與主義》，長春出版社，1999年，350—402頁。
- [7]《左傳》，定公四年三月條。
- [8]《孟子•離婁下》。有人以同樣是孟子說的「老吾老以及人之老；幼吾幼以及人之幼」來否定儒家有小圈子傾向，其實此言是一種道德話語，與權力結構無關。老人之老並不是尊其父權，幼人之幼也不是對其行使父權。因此它與「人各親其親、長其長」的原則在社會結構上勢必造成的小共同體林立並不構成對立。
- [9]參見秦暉：《從墨楊對立到法道互補：古代中國社會變遷與思想互動，兼論儒家的流變》（待刊）。
- [10]《禮記•禮運》。
- [11]《史記•酷吏列傳》。
- [12]曾靜：《知新錄》。
- [13]胤禎：《大義覺迷錄》卷二。
- [14]《荀子•子道》：「從道不從君，從義不從父，人之大行也。」荀子為儒法之間的過渡型思想家。從某種意義上講這句話就是這種過渡的一個象徵。前半句出於道高於君的原初儒家觀念，這種觀念後來為其由荀而法的後學韓非、李斯所拋棄；後半句則被這些後學發展成鼓勵告親、禁止容隱等等一整套反宗族的法家傳統。
- [15]《後漢書》卷三十三《鄭弘傳》引謝承《後漢書》文：「其曾祖父本齊國臨淄人，官至蜀郡屬國都尉，武帝時徙強宗大姓，不得族居，將三子移居山陰，因遂家焉。」宋王益之《西漢年紀》卷十三

引謝承書曰：「（元朔二年）夏，詔：強宗大族，不得族居。」

[16] 《漢書•賈誼傳》。

[17] 《商君書•開塞》。

[18] 《韓非子•備內》；《韓非子•外儲說左上》。

[19] 《韓非子•五蠹》。

[20] 《商君書•開塞》。

[21] （雍正）《硃批諭旨•田文鏡奏摺》七年六月十五日。

[22] 《韓非子•備內》；《韓非子•揚權》。

[23] 《韓非子•奸劫弑臣》。

[24] 《孟子•滕文公上》。

[25] 《管子•任法》。

[26] 王安石：《兼併》詩，見《王臨川集》卷四。

[27] 《商君書•說民》；《商君書•去強》。

[28] 黃宗羲：《明夷待訪錄》。

[29] 《莊子•外篇•山木第二十》。

[30] 《莊子•內篇•齊物論第二》。

[31] 《莊子•雜篇•天下第三十三》。

[32] 雍正「硃諭」第九函，第一歷史檔案館。

[33] 參見拙文：《中國經濟史上的怪圈：「抑兼併」與「不抑兼併」》，載劉小楓、林立偉編輯：《中國近現代經濟倫理的變遷》，香港中文大學出版社，1998年，159—172頁。

[34] 嚴可均輯：《全晉文》卷一一三。

[35] 徐復觀：《中國思想史論集》，台灣學生書局，1983年，8頁。

[36] 黃宗羲：《明夷待訪錄》。

[37] 《陸游集·夜觀秦蜀地圖》，中華書局，1965年，405頁。

[38] 《晏子春秋》卷七《晏子再治東阿上計景公迎賀晏子辭第二十》。

[39] 《荀子·臣道》對此講得最透：「從命而不利君謂之諂；逆命而利君謂之忠。」「不恤君之榮辱，不恤國之臧否，偷合苟容以持祿養交而已耳，謂之國賊。君有過謀過事，將危國家隕社稷之懼也；大臣父兄，有能進言於君，用則可，不用則去，謂之諫；有能進言於君，用則可，不用則死，謂之爭；有能比知同力，率羣臣百吏而相與強君矯君，君雖不安，不能不聽，遂以解國之大患，除國之大害，成於尊君安國，謂之輔；有能抗君之命，竊君之重，反君之事，以安國之危，除君之辱，功伐足以成國之大利，謂之拂。故諫爭輔拂之人，社稷之臣也。」「諫爭輔拂之人信，則君過不遠。」這裏講的當然還是忠君愛國之道而不是什麼現代民權對君權的制約，但「輔君」輔到了「率羣臣百吏而相與強君矯君，君雖不安，不能不聽」的地步，「拂君」拂到了「抗君之命，竊君之重，反君之事」的地步，也真叫人歎為觀止了。可以說沒有任何一個專制君主能容忍這種「諫爭輔拂之人」。而作為荀子後學的韓非、李斯之流按荀子的這種觀點看，又何止「謂之國賊」而已！

[40] 趙翼：《廿二史札記》卷三十三，《遣大臣考察官吏》。

[41] 關於迴避制的演變，明人謝肇淛概括最精：「唐宋以前不禁本地人為官，如朱買臣即為會稽太守。宋時蔡君謨，莆人而三仕於閩。我國家惟武弁及廣文不禁，其外則土官與曲阜令耳。……永樂中邵坦以浙人巡按兩浙，則知國初尚無此禁也。南贛開府，兼制閩廣，然蒙慎以廣人，餘從祖傑以閩人，皆嘗為之。蒙不知云何，從祖當時已有稱不便者。一二驕恣家奴且挾勢不避監司矣。不如引嫌之為愈

也。又河道總督制及浙西，而潘季馴以浙西人為之，每行文於監司守令，常有格不行者。古法之不可行之於今，此其一端也。」（謝肇淛：《五雜俎》卷十四，《事部》二。

[42]如雍正年間雲南鎮沅府、威遠廳改流後，流官即行丈田加賦，「山陬水濕，寸寸而丈量之」，「三月為期，照畝上價；逾限不上，入官變賣」。又乘機勒索，「暴虐夷庶」，「踢打眾民，今日要草料，明日要柴薪，每日謝銀四五錢」，結果土民「激發思變」，擁戴土司攻破府城（魏源：《聖武記》卷七）。又如普洱改流後，流官對茶葉實行壟斷，「私相買賣者罪之」，而官府則「短價強買」，「百斤之價，只得其半」，加之「兵差絡繹於道」，「文官責之以貢茶，武官挾之以生息」，把土民搜刮得「酒不待熟，雞不成蛋」。於是土千戶集眾造反，蔓延普洱、思茅、元江等地達三年之久（王崧：《雲南備徵志》卷十七，《雲南事略》）。當時此類事件很多。參見馬曜（主編）：《雲南各族古代史略》，雲南人民出版社，1977年，177—180頁。

[43]《宋史》卷四百七《楊簡傳》。

[44]顧炎武：《日知錄》卷十六。

[45]黃宗羲：《南雷文定後集》卷三《贈編修弁玉吳君墓志銘》。

[46]黃宗羲：《明夷待訪錄》。

[47]《欽定大清會典事例》卷一零九九。

[48]梁啟超：《學校總論》，見舒新城編：《中國近代教育史資料》下冊，人民教育出版社，1981年，931—932頁。

[49]徐復觀：《學術與政治之間·甲集》，（台灣）中央書局，1956年，144頁。

[50]干春松：《制度化儒家的解體（1895—1919）》，中國社會科學

院研究生院博士論文，69頁。

[51]參見何懷宏：《選舉社會及其終結：秦漢至晚清歷史的一種社會學闡釋》，三聯書店，1998年，180—214頁。

[52]《明史》卷七十《選舉二》。

[53]徐松：《登科記考·敘》，中華書局，1984年，上冊，第1頁。

[54]《韓非子·有度》。

[55]方孝標：《鈍齋文選》卷六《雜說》。

[56]參見拙文：《宗族文化與個性解放：農村改革中的「宗族復興」與歷史上的「宗族之謎」》，載《天平集》，新華出版社，1997年，199—213頁。

[57]的確有來源於國外漢學界的說法，以史籍中記載的「正供錢糧」為據，說傳統中國的農民負擔比前近代歐洲農民輕得多。但如前所述，雜派遠高於「正供」在古代中國是常見現象，所以這個說法不可信。

[58]鄒泉：《古今經世格要》卷六《食貨格》。

[59]梁方仲：《中國歷代戶口、田地、田賦統計》，上海人民出版社，1980年，375頁引張學顏：《萬曆會計錄》。

[60]黃宗羲：《明夷待訪錄》。

[61]《乾隆江南通志》卷六八。

[62]梁方仲：《中國歷代戶口、田地、田賦統計》，上海人民出版社，1980年，424—425頁。

[63]同上書，426—427頁。

[64]順治九年七月二十八日，戶部尚書車克題本，第一歷史檔案館藏。

[65]陸隴其：《切問齋文抄》卷十六《靈壽條陳時務》。

[66]蔣良騏：《東華錄》卷九。

[67]順治九年七月二十八日，戶部尚書車克題本，第一歷史檔案館藏。

[68]蔣良騏：《東華錄》卷二十一。

[69]《周易·革》。

[70]陳子昂：《陳拾遺集·諫政理書》。

[71]楊梓：《忠義士豫讓吞炭》，《元明雜劇》本。

[72]李德裕：《會昌一品集·項王亭賦》。

[73]應瑒：《魏應德璉集·文質記》。

[74]《隋書·龐晃傳》。

[75]黃宗羲：《明夷待訪錄·原君》。

[76]《明史》卷二二六，《丘舜傳》。

[77]近年來顧誠先生在其名著《南明史》（中國青年出版社，1997年版）中對東林政治的陰暗面揭露頗多，其中就涉及梨洲本人。這對於明清史籍中普遍存在的東林史觀無疑是一大糾正。

[78]譚嗣同：《仁學》之二十九。

[79]譚嗣同：《仁學》之三十一。

[80]譚嗣同：《仁學》之三十一至三十三。

[81]從邏輯上講這種證明是不可能的。參見蘇文：《「只有一次，等於沒有」》，載《火鳳凰與貓頭鷹》，三聯書店，1999年，138—157頁。

[82]關於「激進」本身就具有傳統——尤其是儒家傳統——淵源，林毓生先生論之最詳。見其關於「五四」的一系列著述。

- [83] 參見秦暉：《文化決定論的貧困》，載《學問中國》，江西教育出版社，1998年，262—332頁。
- [84] 喻希來：《世紀之交的戰略性思考——中國歷史、文化及現代化論綱》，北京當代漢語研究所，2001年，129—131頁。
- [85] 秦暉：《「大共同體本位」與傳統中國社會》，《社會學研究》1998年第5期，1999年第3、4期連載。
- [86] M. James, Family , Lineage and Civil Society : A Study of Society , Politics and Mentality in the Durham Region , 1500 -1640 . Oxford, 1974.pp.177-198.
- [87] 《陳獨秀文章選編》（上），三聯書店，1984年，97頁。
- [88] 《李大釗文集》（上），人民出版社，1984年，557頁。
- [89] 參見卞悟：《公社之謎：農業集體化的再認識》，香港中文大學《二十一世紀》雜誌1998年8月號，22—33頁。
- [90] 《馬克思恩格斯全集》第46卷上冊，104頁。
- [91] 馬克斯·韋伯注意到資本主義與新教的關係，是獨具慧眼的。但他把「資本主義」或曰現代性的生成機制與新教某些特定教義的聯繫固定化，卻不能令人信服。

窮則兼濟天下，達則獨善其身

可能有的朋友看到這篇文章的題目會說：錯了！應當是「達則兼濟天下，窮則獨善其身」才對。的確，《孟子》原來說的是「窮則獨善其身，達則兼善天下」。後人習慣先「達」而後「窮」並改「兼善」為「兼濟」，尚不失孟子原意。但筆者確實認為：一個人如果真心想要「善其身」與「濟天下」，那還是改成本文題目所云的「窮則兼濟天下，達則獨善其身」的好。

思想史上流行的觀點認為，「達則兼濟天下，窮則獨善其身」是作為中國文化精髓的「儒道互補」的體現：前半句表達了儒家的理想主義和入世精神，而後半句顯示出道家的豁達態度與出世境界。不過，從「文本史」的角度講，這個說法是有明顯缺陷的：如上所述，整個這句話原出於《孟子》，本與道家無關。而道家或老或莊，似乎都沒有說過「善（無論獨善兼善）其身」之類的話。相反，本來意義上的道家是主張「絕仁棄義」解構道德而追求無是非無善惡的「逍遙」境界的，它並不強調個人道德修養。因此，說前半句是儒、後半句是道，似難以服人。

但如果把「兼濟天下」與「獨善其身」的道德含義除去，而只把它們理解為「有為」與「無為」，則這句話（不僅是後半句）又成了純粹的道家思想。人們常常只把「無為」看成是道家主張，其實至少莊周這個道家宗師也有追求「有為」的一面。在《莊子·外篇·山木》中，莊周曾自比「騰猿」：「其得楠梓豫章也，攬蔓其枝而王長其間，雖羿、蓬蒙不能眇睨也。及其得柘棘枳枸之間也，危行側視，振動悼栗，此筋骨

非有加急而不柔也，處勢不便，未足以逞其能也。」猴子抱上了高貴的大樹，便得志稱雄，「王長其間，雖羿、蓬蒙不能眇睨也」。而一旦掉到了荊棘叢中，就夾起尾巴做孫子，「危行側視，振動悼栗」了。換句話說，在莊周看來，人當得勢時是「有為」的，所謂「無為」，就是「處勢不便，未足以逞其能」時的生存方式：「今處昏上亂相之間而欲無憊，奚可得邪？」

眾所周知，道家在知與行兩方面都倡導「無為」。單就「無為」而論「無為」，本無所謂對錯。強者對弱者「無為」，可以理解為寬容；弱者對強者「無為」，就淪於苟且了。權力對權利「無為」意味着自由，而權利對權力「無為」則意味着奴役。思想史上有些人（如晚清的譚嗣同稱讚莊學對君權的解構）是從前一種意義上論「無為」的。但在傳統中，從後一種意義上實踐「無為」的則無疑是主流。問題在於：道家所謂的「無為」恰恰是一種主要面向弱者的「貴柔」學說，而弱者對強者的「無為」，不正是苟且嗎？

苟且而出於無奈，亦不足責。但莊周的苟且卻不是自承無奈，而是把它奉為崇高境界。在這種境界中，真偽、有無、是非、善惡都可以不分，或者說都不可分：「物無非彼，物無非是。」「彼出於是，是亦因彼。」「方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。」「是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？」「惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。……無物不然，無物不可。……恢詭譎怪，道通為一。」《莊子·內篇·齊物論》中的這段話歷來被論者看成是道家思想的精髓。的確，我國傳統時代一大弊病是言行不一，儒家的那一套仁義道德只說不做，法家那一套關於「法、術、勢」的厚黑學只做不說，所謂「儒表法裏」是也。而道家的上述詭辯論則為本來難以相容的「儒表」與「法裏」提供了關鍵性的黏合劑，為邏輯上磨擦劇烈的「王道之表」與「霸道之裏」加注了有效的潤滑油：法家指鹿為馬，儒家曰此非馬，則被坑矣；曰此馬也，則非儒矣。而莊子曰：馬亦鹿也，鹿亦馬也，所謂「萬物一齊」也。是故指鹿

為鹿者，儒也；而指鹿為馬者，尤大儒也。言「大」者何？謂其超越是非之俗見，是為「真人」「至人」也。故曰：法家儒也，儒家法也。而儒表法裏者，其曠世之大儒乎！——莊周的邏輯適足以論證如此「高尚的無恥」！

要之，用「達則有為、窮則無為」的道家觀點去解讀「達則兼濟天下，窮則獨善其身」，實際上就是說得勢了就稱王稱霸，失勢了就奴顏婢膝。這自然是大違孟子本意的。《孟子•盡心上》的原話是：

孟子謂宋句踐曰：「子好游乎？吾語子游。人知之，亦囂囂；人不知，亦囂囂。」曰：「何如斯可以囂囂矣？」曰：「尊德樂義，則可以囂囂矣。故士窮不失義，達不離道。窮不失義，故士得己焉；達不離道，故民不失望焉。古之人，得志，澤加於民；不得志，修身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。」

這顯然是表示一種理想主義精神：如果得志，我要造福於天下百姓；即使不得志，我也要潔身自好，絕不與腐敗勢力同流合污。所謂「獨善其身」在這裏就是「窮不失義」，而絕不是去作「逍遙遊」；是「修身見於世」，而絕不是「出世」。這後半句並沒有道家所提倡的那種難得糊塗、玩世不恭的態度。道家主張「順其自然」，以「逍遙遊」的態度對待世事，「不譴是非，以與世俗處」，把一切矛盾都化解為虛無，化解在莊生夢蝶、蝶夢莊生、似是而非、似非而是的玄談中，這與「獨善其身」絕不是一回事。

總之，這句話如果按其原意，它整句反映的是儒家的理想主義；如果抽掉其理想色彩，它整句反映的是道家的犬儒主義。但無論哪種情況，說它前半句是理想主義、後半句是犬儒主義（褒義的說法叫「現實主義」），都似難成立。

然而，在專制時代的現實中，這兩種意思雖然不是前後兩半句之別，卻可能成為表裏之別：口頭上表白的是「得志則造福天下百姓，不

得志則潔身自好拒腐敗」，實際上卻往往變成「得勢則稱王稱霸，失勢則奴顏婢膝」。口頭上的理想主義，行為上的強權主義與犬儒主義。以至於兩千多年下來，「獨善其身」這個成語的所指已從孟子那裏頗有些悲劇色彩的「窮不失義」者，變成了朱自清先生筆下喜劇色彩的「知其不可而不為的、獨善其身的聰明人」^[1]！可憐據說被「獨尊」了兩千多年的儒學，在「儒的吏化」與「儒的痞化」兩邊擠壓下，不是「儒表法裏」就是「儒表道裏」，哪兒還有什麼真儒家？

二

那麼，就其本義而言，「達則兼濟天下，窮則獨善其身」作為知識分子的理想人格有什麼缺陷呢？它的被扭曲、被「道家化」能夠避免嗎？

無疑，「濟天下」的理想抱負與「善其身」的個人修養都是非常值得追求的。然而「達則兼濟」與「窮則獨善」確實有問題，其被扭曲亦非偶然。

關鍵在於「達則兼濟天下」這句話很有點「己所欲，必施於人」的味道，體現了道德律人的精神，卻沒有考慮權力有限、權力自律與受律的原則。在這方面，倒是孔夫子早就說過：「克己復禮，天下歸仁焉。」他說的是「克己」而不是克人，誠哉斯言！克己復禮則善，克人復禮則偽，克人縱己而號稱復禮，則假惡醜之尤也。效尤而能達，達則「王長其間」，假兼濟之名以禍天下，「冒孔之名以敗孔之道」^[2]，「使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私為天下之大公」^[3]。「絕仁棄義」，法道互補，莫此為甚。是故欲求真仁，必先制能克人之人——此子所不語而匹夫某敢補言之也。

因此對於「能克人之人」來說，他首先應當考慮的是「達則獨善其身」。「善其身」是每個人都應該做的，但對「能克人之人」來說「善

其身」則是他必須做的。不僅他本人必須做，更重要的是他人與公眾也應該以監督權力、制衡權力、約束權力的制度安排來幫助他做到這一點。在現代文明社會中，包括掌權的「達」者在內的公眾人物，其私生活隱祕權是小於一般公民的。像媒體大炒克林頓與萊溫斯基的「醜聞」，若是對一般平民那就構成侵犯隱私權，但對於總統，即使傳媒誇大其詞，你又能怎麼樣？為了維護公民權，現代司法制度必須實行「無罪推定」原則，司法當局必須承擔有罪舉證責任，如不能證明你有罪，那你就被視為無罪。而為了約束權力，對「達」者的輿論監督實際上實行的是「有錯推定」原則，「達」者必須承擔無錯舉證責任，如不能證明你無錯，那你就被視為有錯。這不就是「達則獨善其身」嗎？

至於「兼濟天下」，孟子的原話是「兼善天下」，其中自然包括了「善其身」與「善他人」兩個方面。但這裏還是孔夫子講的好，他說「己所不欲，勿施於人」，而沒有說「己所欲，必施於人」。當然孔夫子也說過：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」作為公共權力的執掌者，要把「己所欲」的理想和治國方案「施於人」以實現「濟天下」的抱負，是很自然的。但是立人、達人、施於人乃至濟天下都是有條件的，那就是得到被「立」被「達」者的同意，獲得「天下」公民的授權。己所欲而人亦欲，固當施之。若己所欲人不欲而強施之，亦如己所不欲而人強施於我，豈我所願哉？我不願而施之於人，則置聖道於何地耶！故曰：己所欲、施於人而不能必也，立人達人而不能強也，濟天下而必先請於天下也。換言之，「己所不欲，勿施於人」是絕對的，而「己所欲，施於人」是相對的；「兼濟天下」是有條件的，「獨善其身」是無條件的。因此應當提倡「達則獨善其身」。

「達則獨善其身」就是說大權在握時尤其要注意權力的自律，而不能憑藉權力用自己哪怕是真誠的理想去無限制地律人。在這裏應當講究一點強者對弱者的「無為」、權力對權利的「無為」，講究一點寬容與自由，絕不能借「兼濟」之名對「天下」濫用強制，要記住：再高尚的人，其權力也要有制約；再平庸的人，其權利也應受保障。只有這樣，

才能真正做到積極意義上的「無為而無不為」，真正為「天下」百姓帶來幸福。

三

至於「窮則獨善其身」，其缺陷在於只強調無權者的道德自律，而沒有考慮需要爭取和維護「無權者的權利」。人們可能認為，這樣的權利只關乎個人。在發達的現代公民社會裏這樣認為或許也無大礙，因為在公民權已經受到保障的條件下，他們有權利關心並參與公共事務，但社會並沒有權利要求他們必須「兼濟天下」。

但是權利如果尚待爭取，那情況就與保住已有權利不至於喪失有所不同了。本來，「計劃經濟」要求深奧的「科學」來為經濟過程提供人為的「最優解」，而「自由經濟」只要求不「偷」不「搶」，公平交易自會「順其自然」；「理想政治」要求人皆為聖賢，而自由政治者只要求人不作奸犯科。總之，「自由」原是個低調的「主義」，它承認人人都有「自私」的權利。然而另一方面，「自由」本身卻又是個最具有「公共物品」性質的東西。某個人付出艱辛而掙到一筆錢，別人不能分享；經過努力而得到的名聲與榮譽，他人不能分沾；甚至經過流血打下的「江山」，別人更不能染指。唯有「自由」這東西，一旦實現便是高度公共化的，某個人付出犧牲爭到了自由的制度，則所有的人都在這個制度中「免費享受」了自由；如果這人對此不快並要求自己比別人享有更多的「自由」（或反過來要求別人享有更少的「自由」），那這要求本身便破壞了他所要爭到的東西。如果這個人一開始便看到了這一點並要求所有人都像他那樣為爭取自由而付出代價，那麼他更是一開始便破壞了自由主義——因為這個主義的基礎便是尊重個人選擇、承認理性自利。於是，自由主義便會陷入西人所言的「搭便車」、我們所謂的「三個和尚沒水吃」的困境。應當說，在絕大多數場合自由主義所面臨的都是這種「行為困境」，而不是什麼「文化困境」。

顯然，要跳出這種困境，人們必須面對的不是學理問題，而是實踐問題：從理論上講，一個人爭取他自己的人權時，他也是在爭取所有人的權利。換句話說，他這是在「兼濟天下」而不僅僅是「獨善其身」。但這樣做的代價，卻是要他自己負的。反過來說，假如別人這麼做了，他就可能無須付出代價而獲得權利。於是面對強權的壓迫，人們如果各懷私心而沉默，就無法衝破壓抑去實現自由。因此，「消極的」自由必須以積極的態度來爭取，低調的制度必須以高調的人格來創立，為了實現一個承認人人都有「自私」權利的社會，必須付出無私的犧牲，為世俗的自由主義而鬥爭的時代需要一種超越俗世的「殉教」精神。而這，要比學理上的自由主義體系建構重要得多。換句話說，如果無權者即「窮」者中沒有人以自我犧牲的精神「兼濟天下」，則所有的人都將難以「獨善其身」。

在許多民族爭取自由的歷程中都有這麼些人，如甘地、哈維爾、曼德拉等。他們並未在學理上給自由主義帶來多少貢獻，甚至他們本人的思想還未必說得上是「自由主義的」。然而他們對自由的貢獻無與倫比，其原因不在其言而在其行：一是他們面對壓迫敢於樹立正義之幟，反抗專橫而不僅僅「獨善其身」，從而跳出了「消極自由」的悖論；二是他們寬容待世，不搞「己所欲，必施於人」的道德專制，更不自認為有權比別人享有更多的自由，從而跳出了「積極自由」的陷阱。應當說，一個民族能否取得自由，不是取決於它有沒有自由理論家，而是取決於它有沒有這樣的自由實踐者。即便我們寫不出羅爾斯、哈耶克那種層次的理論巨著，我們也可以實行「拿來主義」；但倘若我們幹不了甘地、哈維爾等人所幹之事，那是絕不會有人代替我們幹的。

因此「窮則兼濟天下」應當成為理想人格的又一原則。如果說這一原則在自由時代也許並不重要——那時人們更需要的是制約「達則兼濟天下」的聖君。但在爭取自由的時代，卻不能沒有「窮則兼濟天下」的聖雄。當他們作為無權者即「窮」者時，自然不存在濫用權力的問題。假如他們日後成了「達」者，那就是「達則獨善其身」的問題了。能同

時實踐「窮則兼濟天下，達則獨善其身」的人，就具備了聖雄的人格。聖雄而達，則高於聖君，因為後者如果「己所欲，必施於人」是會異化成暴君的。聖雄而窮，則高於聖隱，因為後者如果只是「知其不可而不為」，則不過犬儒而已。而聖雄者，窮則兼濟天下，知其不可而為之，人所不欲之犧牲而施諸己，豈止「己所不欲，勿施於人」哉！達則獨善其身，己所欲而必請於人然後施之天下，真所謂「大道之行，天下為公」矣！是聖雄人格乃聖賢之最，我中華崇聖禮賢之邦，儒風夙被，人懷仁義道德之心，必不讓其專美於印度、西洋與南非也。

四

總而言之，儒家的道德理想，無論是「濟天下」還是「善其身」，是可以與現代人權、自由、民主的原則相結合的，也只有與這些原則相結合，「濟天下」與「善其身」才能真正實現。而這一結合的基礎就是「窮則兼濟天下，達則獨善其身」。如果「窮」者中多一些「兼濟天下」的聖雄精神，那就能「以我之大公爭得天下人之小私」，而實現「因民之所利而利之」的聖賢之道。如果對「達」者多一點約束聖君之制使其「獨善其身」，那就會消除「以我之大私為天下之大公」的千年禍患，真正實現「克己復禮，天下歸仁」。因此我們應該讓「窮」者多一點權利意識，而「達」者少一點權力迷信。「窮」者要能夠「有為而有不為」，「達」者要善於「無為而無不為」。只有這樣，我們這個文明古國才能跳出因「達則有為、窮則無為」而陷入「法道互補」的怪圈，儒學本身才能擺脫「儒表法裏」與「儒表道裏」的雙重異化，抵抗強權哲學與犬儒哲學的兩面夾擊，才有可能實現「老內聖開出新外王」。中國現代文明的發展才有了一條共同的底線：從這個基礎出發，我們才有可能追求儒家聖賢的個人道德完善與「天下為公」的理想，追求西方自由主義的自由、人權、法治理念，追求本來意義上社會主義的民主公平與「自由人聯合體」理想——當然，也只有在這樣的底線基礎

上，我們才能進一步來討論中、西「文化」之異和左、右「主義」之別，並進行能夠體現我們個性的「文化」選擇與「主義」選擇；而不至於在「野蠻」的環境下妄言A「文明」與B「文明」的優劣，在「有主無義」的狀態下空談甲「主義」與乙「主義」之高低。一句話，無論中西「文化」之異還是左右「主義」之別，都必須以基本的人道為基礎。在「中西」與「左右」之上，有個更為重要的人道與反人道之別。具有悠久歷史文化的我們中國人，應該在人類文明的這個基礎上做出自己的貢獻。

註釋：

[1]朱自清：《經典常談•諸子第十》。

[2]譚嗣同：《仁學》之二十九。

[3]黃宗羲：《明夷待訪錄•原君》。

誰，面向哪個東方？——評弗蘭克《重新面向東方》，兼論所謂「西方中心論」問題

A.G.弗蘭克的《重新面向東方：亞洲時代的全球經濟》^[1]（中譯本名為《白銀資本：重視經濟全球化中的東方》^[2]）一書最近在中國引起爭議。從形式上看這是一本經濟史著作，但弗蘭克本人並非職業經濟史專家，中國的爭議雙方也不是。這本身就很耐人尋味。

以賽亞·伯林有所謂「狐狸與刺猬」之說，按他的比喻，學問家是狐狸，思想家是刺猬。這本書是一本典型的刺猬之作，思想犀利、批判鋒芒明確、視野開闊，的確提出了針對兩方面的傳統觀點都很有批判性的主張。不管是對自由主義的那套解釋，還是對左派的解釋，包括「依附理論」。這是本書的一個突出特點。

弗蘭克以前曾經提倡「依附理論」，但現在這本書與「依附理論」顯然大相徑庭。「依附理論」的核心觀點之一是認為第三世界的落後是西方剝削造成的，但本書則強調東方的衰落先於西方的興起。既然這樣，衰落的主要原因就很難歸咎於西方了。因此我不認為這本書的論點有利於所謂新左派，同時這本書當然是反駁了所謂現代性理論（據說自由主義是崇拜現代性的，雖然這一點本身就有待證明），然而它主要不是說現代性不好，而是說現代性這個東西根本就不存在。既然不存在也就無所謂批判。因此也很難說這本書就不利於「自由主義」。於是這本書雖是刺猬之作，卻很難說到底刺了誰，它雖然思想新異，但很難說對當今各種思想對峙的格局能有什麼影響。它在今日國內居然成為「自由主義與新左派論戰」的前沿，實在是件古怪的事。

因此我以為對這本書最好是先把刺猬當作狐狸評，從經濟史的角度

看看它說的是不是那麼回事，然後再考慮它的思想價值。

一、外貿順差與「經濟中心」

但從經濟史專業角度講，本書是缺乏說服力的。徐友漁與劉禾在本書資料是否扎實的問題上爭論很大，其實關鍵問題不在這裏。從考證的角度講，專業漢學家之外談論中國的西方人，包括從馬克思、韋伯到布羅代爾這些大家，都不免粗疏的。像布羅代爾的書，談歐洲自然很有功力，一涉及中國，常識性問題一大堆，大至「中國人口增減節奏與西方類同」這樣的判斷，小至把甘肅而非新疆稱為「中國的突厥斯坦」，以及說華北農民用鋤頭而不用鐮刀來收割小麥等等^[3]。這些都不奇怪，何況弗蘭克這樣一個非專業學者。劉禾說他在資料上下過很大功夫，這是可以相信的。問題在於弗蘭克動用大量資料證明的只是一個眾所周知的常識——中國在1400—1800年間的對外貿易大量出超，使大量白銀作為貿易順差流入中國。但是弗蘭克從這樣一個老生常談的事實中推出了一個獨創性的新穎結論，即中國是當時世界經濟體系的中心。而這個推論恰恰既沒有什麼實證基礎也沒有邏輯依據。鴉片之禍以前中國有大量外銀流入，中外學界不僅早有專家論及（如民國時期就寫成的彭信威《中國貨幣史》），而且我們的中學課本就一直以此來反襯西人輸入鴉片之害。但在弗蘭克之前，的確誰也沒想到以此證明中國是「全球經濟中心」而西方只是「邊緣」地區。

評論界早有人指出這種以外貿盈餘來證明經濟發達的「貿易主義」^[4]是弗蘭克此書的一大硬傷。之所以說是硬傷，蓋因其不是個資料多少的問題，而是個不合邏輯的問題。眾所周知，我國現在就是世界外貿順差最大的國家之一（僅次於日本），而美國則是世界頭號外貿逆差國。這能說明我國如今是「世界經濟中心」而美國則是比非洲還要慘的最「邊緣」之地嗎？

如果延伸到中國歷史，問題就更大了。在中國古代外貿史上，外幣與貴金屬的流入主要在明清。而我們以往引以為榮的秦漢唐宋輝煌文明都是本國貨幣（包括貴金屬）流出時期，亦即外貿（如果可以把那時的各種中外經濟來往形式都稱為「外貿」的話）大量逆差的時期。

在流通黃金的漢代，中國的對外貿易就是長期逆差，黃金是比絲綢更重要的對外支付手段^[5]。今人把當時的中外商道稱為「絲綢之路」，實際上史籍記載漢的輸出通常都是黃金與絹帛並列，而以黃金居首。如《漢書•張騫傳》：「賫金幣帛直數千巨萬」；《漢書•地理志》：「賫黃金雜繒而往」；《鹽鐵論•力耕篇》：「汝、漢之金，纖微之貢，所以誘外國而釣胡、羌之寶也」等等。當時在西北陸上「絲路」以黃金易「宛馬」^[6]、在西南海上「絲路」以黃金易珠寶琉璃^[7]的貿易極為活躍。而由於漢帝國的貨幣經濟更為發達，漢方用作通貨支付的黃金在對方往往被視為一般商品：「自大宛以西至安息國，……不知鑄錢，……得漢黃白金，輒以為器，不用為幣。」^[8]顯然，在這裏如果有什麼「經濟體系」的話，其「中心」只能是貿易逆差的漢帝國，而不是「順差」的對方。

唐宋時期中國的貿易逆差就更為明顯，這個時期中國貴金屬的極度稀缺據說就與此有關。貴金屬之外，當時中國一般通貨的大量外流更蔚為大觀，從「開元通寶」到宋代制錢，都曾廣行於周邊地區，幾成「國際通貨」，有似今日美國以美元支付逆差的結果。所謂「兩蕃南海貿易，（錢幣）有去無還」^[9]；「北界（契丹）別無錢幣，公私交易並使本朝銅錢，……本朝每歲鑄錢以百萬計，而所在常患錢少，蓋散入四夷，勢當爾矣」^[10]；「四夷皆仰中國之銅幣，歲闌出塞外者不資」^[11]；「金銀銅錢之類，皆以充斥外國」^[12]；「泉州商人……載銅錢十餘萬緡出洋」^[13]；等等。有趣的是：當時的一般趨勢是中國經濟越繁榮，通貨輸出越明顯，而在經濟衰敗時期便會出現通貨回流。如宋金對峙時代南宋錢幣長期北流入金，但到南宋末期最後數十年間，卻出現了錢幣回流現象^[14]。

實際上，農業時代世界史中相對發達地區貿易是逆差、通貨純流出的現象是大量存在的，相反的事例反而較少。在漢帝國黃金流向西域的同時，羅馬帝國的黃金也在向東流。早在共和晚期，為了與東方的交易等用途而流出的黃金便多得據說「可與19世紀加利福尼亞大淘金相比」，以至於引起金荒，一度使羅馬元老院下令實行黃金出口管制^[15]。帝國時代與東方的奢侈品貿易耗費的金銀更多，據普林尼記載，當時流向東方的金銀總值達到每年一億塞斯退斯之多^[16]。而當時作為羅馬最大富豪之一的普林尼全部年收入為一百萬塞斯退斯，一所科路美拉式莊園初始地價才7000塞斯退斯，房價最貴的意大利地區60%的建築價格都在2萬至20萬塞斯退斯之間。^[17]相比之下，每年一億的外貿逆差實足驚人。西亞、中亞和印度這片地區成了吸納羅馬和秦漢這東西兩大文明中心流出之貴金屬的貿易大「順差」地區，而穆罕默德之前6個世紀的不毛之地阿拉伯也是普林尼所說吸納羅馬黃金的主要地區之一。這難道可以證明這裏當時的經濟是世界第一，而羅馬與秦漢兩大帝國反而是「邊緣」嗎？

在弗蘭克此書論述的16—18世紀，西歐不僅對印度、中國的貿易是逆差，對世界其餘地區例如東歐、俄羅斯的貿易也是如此。用布羅代爾的話說：

（西歐）貴金屬也經由波羅的海流向東歐。這些落後國家為西方提供小麥、木材、黑麥、魚、皮革、毛皮，但很少購買西方的商品。實際上是西方逐漸促成這些國家的貨幣流通。十六世紀與（俄羅斯）納爾瓦的貿易便是一例，……一五五三年英國人在（俄羅斯）白海港口阿爾漢格爾斯克開創的貿易是又一個例子。十八世紀聖彼得堡的貿易也屬於這種情況。必須注入外國貨幣，才能指望俄國輸出西方期待的原料。荷蘭人執意用紡織品、布料和鯡魚支付貨款，結果他們失去在俄國的優先地位。^[18]

眾所周知，這個時期正是俄國彼得大帝大力倡導西化改革之時，而按弗蘭克書中的邏輯，俄國向西方大量輸出「但很少購買西方的商品」便證明它比西方先進很多，那彼得一世就可以說是「龍王」學習「乞丐」的曠古未聞之大傻帽，是使國家由「先進」變落後、由「中心」淪為「邊緣」的歷史大罪人了。

同樣按這個邏輯，明清有大量白銀流入中國，因此它是世界第一。那麼我們怎麼評價秦漢唐宋？那可是大量通貨流出中國的時代，是大量外國商品傳入中國的時代，是「貿易」大量逆差的時代。如果用這種尺度評價，那兩千多年中華帝國歷史的大部分便成了大衰落的時代、一無可取的時代、龜縮於「世界體系之邊緣」的時代，只有到了明清間的這幾百年，才曇花一現，忽然崛起為「全球經濟中心」，爾後又莫名其妙地忽然衰落^[19]。同樣根據這種尺度，全部產生於明以前的中國四大發明，以及恰恰出現在弗蘭克講的西方「邊緣」時代的產業革命前後科學技術的諸多突破都不知有何意義，而處於「世界體系中心」地位的明清王朝（也許還有明以前的西方中世紀？）又不知為什麼在技術、制度與文化上都找不到什麼突破——這樣的邏輯能讓人信服嗎？

應當看到，近年來在「重新發現東方」的時髦中經濟史學界除了「貿易主義」（應譯為「重商主義」）尺度外，也還有證明「東方」先進的其他研究成果。如從人口增長、勞動生產率推算等方面取得的進展，王國斌、李伯重等的研究就是如此。然而弗蘭克在這方面汲取的東西很少，他的基本立論幾乎完全建立在外貿順差這一點上，此書中譯本取名《白銀資本》（據說這個書名徵求了弗蘭克本人的意見）即因此而來。但是，即使考慮到重商主義之外的這些研究，是否就能得出「重新發現」者希望得出的結論，也是很可疑的。因為對歷史上人口、土地、產量、生產率乃至生活水平的考證十分複雜，因而爭議極大，尤其涉及兩相比較時更是如此。許多「重新發現」都是有爭議的。倒是在外貿格局方面的確爭議不大——如前所說，明清白銀大量流入是誰都承認的常識。但從這一常識中能得出什麼結論則是另一回事。正是在這一點上，

弗蘭克豈止是激情有餘而論證不足，他幾乎是只有激情而無論證的。

其實從情理與世界史上大多數事例而言，相反的結論恐怕要合理得多：農業時代的外貿需求一般主要是奢侈品需求，強大帝國的這種需求（可以貨幣支付的需求）往往高於衰弱國家，因而容易形成更大的逆差。初級工業化開始後大宗產品供給與大宗原材料需求同步增加，但如果它是與沒有投資需求的傳統農業國進行貿易，則它的大宗原材料需求會比大宗產品供給更易實現，從而也造成大量逆差。秦漢唐宋與羅馬屬於前一種情況，而18世紀前後的西歐屬於後一種情況。但兩種情況都不表明它們的經濟不如其貿易對象。毋寧說，在前重商主義條件下，明清時代中國對外貿易之從此前的歷史性逆差轉變為順差，倒更有可能是它開始逐漸轉為相對落後、相對「邊緣」化的體現。

二、「比較」的尺度

以外貿順差的有無及多少作為經濟發達水平的核心尺度乃至唯一尺度，這是典型的重商主義標準。這樣的標準在某種經濟結構中可能是合理的，但在另外的背景下這種標準就會顯得荒誕。無論在農業時代的「前重商主義」條件下，還是在自由貿易的「後重商主義」條件下，前者如把明清的「順差」看成「世界體系中心」的證明，後者如把今日美國的「逆差」看成它的「邊緣」化。而「前重商主義」與「後重商主義」都還是就市場經濟本身的發展程度而言。如果放在根本非市場經濟的背景下，比如說在J.希克斯所說的「習俗—命令經濟」的背景下，這種標準就更成問題了。

然而許多人在進行「中外比較」或「古今比較」時，往往忽視這種背景的區別，從而導致許多隨意性極大的結論。這個毛病不僅弗蘭克為然，也不僅研究中國問題的西方學者為然，中國學者也常犯類似錯誤。

例如曾經有一種也是來自海外漢學而如今在國內流行的說法，認為

古代中國具有比西方更發達的自由主義精神和自由貿易傳統。這樣說的唯一根據是：據說當時西方關稅稅率比中國為高。但且不說這裏的稅率數字是否無可爭議，只需要指出：即使在關稅壁壘已成為自由貿易主要障礙的今天，僅僅以關稅稅率來衡量貿易的自由度也是有問題的。例如，波爾布特治下的柬埔寨根本就不徵關稅，你能說它是貿易自由的典範嗎？

事實上，以稅率槓桿來調節經濟這一現象本身，比之直接以行政手段支配經濟已是「自由」多多。在歷史上，關稅壁壘是重商主義的一種實踐，而沒有這種壁壘可能意味着「後重商主義」自由貿易時代，也可能意味着「前重商主義」命令經濟時代。在中國古代，政府對外貿最積極的時代是宋元而非明清。兩宋政府尤其是幅員縮小而軍費浩繁的南宋政府基於財政需要而鼓勵市舶貿易，市舶口岸多達20餘個，還曾以抓壯丁的方式強籍商人出海^[20]。然而這種貿易並不「自由」。市舶司（類似海關）對進口貨「抽解」（徵稅）10%—40%，這一稅率比清代關稅要高許多。但關鍵問題並不在此：宋政府對外貿的最致命的控制實際上是在「抽解」後。納完關稅的貨物並不能直接進入市場，要先由市舶司統購統銷一大部分，號曰「博買」，主要的舶貨如奢侈品、鑛鐵、藥材等全部收購，其他貨物也要由官府「博買」一半，「博買」後由官方編綱解運京師。「官市之餘，聽市於民」^[21]，真正能「自由貿易」的不過這些漏網之魚而已。

明清政府的外貿政策就更為保守。明代曾長期實行「片板不許入海，寸貨不許入蕃」的海禁政策，完全取締民間外貿，以至於逼商為「寇」，造成了綿延不絕的「倭寇」問題。清代初年也曾厲行海禁，「片帆不准入口」。康熙中葉解除海禁後也只限四口（廣州、漳州、寧波、雲台山）通商，比宋元時代的口岸少得多。而且僅僅70餘年後又關閉了三口，只限廣州一口通商，實際上回到了半海禁狀態。在廣州一口又實行官府特許的行商壟斷制度，加上對越來越多的貨物實行禁止外貿（包括軍需品、糧食、鐵、絲綢、馬匹、書籍等）、對國民接觸外國

人嚴厲限制（如1759年《防夷五事》條規所規定的）等等，對「自由貿易」之排拒豈是今日所謂的關稅壁壘或貿易保護主義所能比擬的？

清代的關稅稅則紊亂，黑幕重重，貪污勒索盛行，若就國庫所得而言，其稅率確實不高，不僅低於英國，而且也低於兩宋。但這與自由貿易全不相干，只反映了當時以「農本」立國，以地丁錢糧為「正供」，當局視外貿為不正經，猶如偷雞摸狗，國家財政豈能寄望於此？有趣的是清代關稅稅率比更為看重市舶之利的兩宋為低，但卻比根本無所謂關稅、絕對禁止民間外貿而只搞破財換虛榮的「貢賜」的明朝為高。可見在傳統帝國體制下關稅稅率（如果說可以按現代統計口徑稱之為稅率的話）的低下與其說與貿易的自由度成正比，不如說幾乎是成反比的。這無疑是典型的「前重商主義」特徵。

在前重商主義體制下，官方不僅限制進口，尤其禁阻出口（這與重商主義只限制進口但支持出口正相反）；限制的目的也不是保護國內產業，而是便於管制國民。清初海禁是為了對付鄭成功，弛禁後的外貿管制也是為了防止洋人「勾串內地奸民」^[22]。因此如果說重商主義各國歧視外商是為了支持本國商民的話，傳統帝國在對外商有時的確「真是太寬容了」的同時，對本國商民卻極盡歧視、鎮壓乃至剿滅之能事，其手段一點也不「和平」。相應地作為「博弈」的另一方，當時的中國海商也常常以海盜的形式對祖國處在戰爭狀態，從明代作為所謂「倭寇」主體的中國民間海商武裝，到明清兩代的林鳳、林道乾、劉香、鄭芝龍鄭成功父子以至蔡牽、郭惟太等莫不如此，這其間哪有什麼「用和平方式解決衝突」的文明規則！尤有甚者，明清當局與擴張到東方的西洋殖民勢力聯手剿滅本國海商的事也屢見不鮮，堪稱「規則」。明萬曆時「官軍追海寇林道乾至」菲律賓，西班牙人「助討有功」^[23]。清康熙時官軍又與荷蘭人聯合進攻鄭成功在金門、廈門的基地。有人對中、西在菲律賓的「殖民」作比較後大為感慨，引為傳統「中國文明」比「西方文明」更和平更自由的證據。其實那時的帝國官府何止「沒有派兵去保護中國僑民」而已，他們還派兵去追殺過「中國僑民」呢！在當時的官方

眼裏這些「僑民」根本就是「盲流」或「叛逃」之類，巴不得藉洋人之手除了他們，這裏哪有什麼和平與自由，有的不過是「內戰內行，外戰外行」而已。

可見以關稅稅率高低來衡量自由程度，猶如用外貿順差大小來衡量經濟發達程度一樣，有時會產生怎樣的謬誤。

再一個例子是如今關於「第三部門自主性」的討論。西方所謂第三部門的自主性，是在公民社會的背景下針對這些部門對政府資助和交易性收入的依賴而言。然而在另外的背景下用這樣的尺度來比較，就會出現非常可疑的結果。例如北歐國家的第三部門經費依靠國家資助的程度常常高達90%，有論者批評這危及了第三部門的獨立，並指出某些發展中國家第三部門從國家得到的資助極少。但人們不禁要問：這是否能說明這些國家第三部門的獨立性比北歐第三部門大得多？

事實上，由於「慈善不足」導致「志願失靈」的現象，在現代化早期的西方就曾引起過討論。如在1882—1902年間，法國依賴政府資助的公益會社成員增加了100萬人，而「自由的」公益組織成員只增加10萬人。1910年法國社區互助協會收入中只有18.6%來自捐助，其餘都是國家資助與交易性收入^[24]。如今志願提供公益的部門即第三部門仍然要依賴於以強制提供公益的部門（第一部門）和以志願提供私益的機制（第二部門），其獨立性十分有限。對於發達國家而言這確實是個尖銳的現實問題。無法擺脫「強制產生公益」和「志願產生私益」的局限性，的確關係到第三部門的存在價值。

但是，許多發展中國家的第三部門面臨的最重要的還根本不是這種問題。例如：在這些國家，假如第三部門對政府的依附只是由於政府資助了它們，那就已經是很大的進步（這正如假使「紅色高棉」學會了只是運用關稅來調節貿易而不是公行滅商，那已經算是很「自由化」了）。因為事實上在這裏政府根本不資助第三部門，而第三部門仍然依附於政府。這與北歐國家政府大力資助民間公益組織但並不對之發號施

令，完全是相反的。

當然，雖不對之發號施令，但如果財政上依賴國家太甚，國家對它的影響力肯定比完全靠民間自願捐款與志願服務的組織所受到的國家影響更大，推而廣之，帶有福利國家色彩的北歐第三部門組織的自主性不如公民志願行動及自由捐款更發達的美國第三部門，也是可以想見的。換言之，以對政府財政資助的依賴程度來衡量第三部門自主性受到的束縛，這樣的論證在公民社會是可以成立的^[25]，但放到其他類型的社會就不行了。北歐第三部門的自主性無疑高於某些發展中國家第三部門，哪怕後者的政府完全不為NGO或NPO掏一個子兒。亦即上述那種衡量標準對這些國家根本是不適用的。

可見，一種評價體系都是在一定前提下才能存在，而這種前提取決於給定的制度背景。弗蘭克的這本書沒有考慮這一點，而這並不是僅他如此。在漢學與中國學領域，這種問題是很多的。照我看，如果要說什麼「西方中心論」的話，這種以西方背景下產生的問題（順差多少、關稅稅率多少和國家資助多少）作為衡量標準用之於其他背景的做法倒真正是不折不扣之「西方中心論」的。

三、評「非『進步』的全球整體史觀」

並非職業經濟史家的弗蘭克寫作此書，不是出於考據的愛好，而是出於歷史觀的衝動。而他的歷史觀之最大特點，我姑且歸納為「非『進步』的全球或全人類整體史觀」。它一方面與「文化類型史觀」相對立，另一方面又與「進步的整體史觀」相對立。

對中國人來說，這種歷史觀最大的啟示還不是他對「亞細亞生產方式」理論的拒絕，而是他對「文化類型史觀」的否定。眾所周知，20世紀80年代以來的「文化熱」中這種史觀的影響是多麼大。

大致而言，傳統時代流行的是強調宿命、神意、正統價值觀的傳統

史觀，啟蒙時代以後，理性主義潮流下「進步的整體史觀」逐漸興起，它強調人類歷史的統一性、可解釋與可理解性，乃至可預期性，其說包括價值理性的善（「進步」）惡（「反動」或「落後」）判斷，以及工具理性的「客觀規律」論或「科學歷史觀」。唯物主義的社會形態演進史觀是典型的兩者結合：它既有「進步」優於「落後」的強烈價值取向，又相信「進步」取代「落後」是一種物理學式的客觀進程。但理性史觀也可以不採取這種二合一的形式：它可以不承認有「歷史規律」但堅持人文主義的「進步」價值觀，也可以擯棄人文主義價值而相信社會達爾文主義的冷酷「規律」。

如今這種史觀在中國與西方都在衰落——在西方是由於「後現代」的理性主義退潮，在我們這裏則是由於以這種史觀為牌號的行為失去了信譽。於是韋伯、斯賓格勒與湯因比式的「文化類型史觀」流行一時。它否定統一的人類歷史發展而代之以共時態的各種「文化」（或「文明」）大陳列，強調各種文化價值的不可通約性而淡化了普世人文價值的信念。這種史觀在文化是否有優劣之分的問題上存在兩種態度。承認文化有優劣之分，即以播化論取代進化論，這在把文化定義為民族性的情況下，有由文化優劣論演變為民族優劣論的危險。而徹底的文化相對論（文化無優劣）不但有無視普世價值的危險，而且它等於既拒絕進化又拒絕播化，至少對於不發達國家而言它絕不是好主張。

尤其在中國，20世紀80年代以後文化類型史觀的流行一方面固然有脫離社會形態演進史觀窠臼的啟蒙意義，另一方面又有一種「荊軻刺孔子」的怪誕。90年代這種史觀的主流發生褒貶倒易（由推崇西化變為提倡傳統化），啟蒙意義也基本消失。「文化決定論的貧困」要求歷史觀的突破。弗蘭克此書是可供借鑒的。

《重新面向東方》開篇便打出「整體主義」「全球學」的旗號。弗蘭克宣稱「不必考慮生產方式」（61頁），又頗為自得地引別人批評自己的話說：「你對文化視而不見」（73頁）。他（不無武斷地）主

張自古以來就有一個統一的「世界經濟體系」，其中的各個地區既無所謂「生產方式」的區別，「文化差異」好像也不起什麼作用，唯一存在的似乎只有處於「康德拉季耶夫經濟長波周期」中不同位置，因而或者「上升」或者「下降」的不同經濟單元。他對韋伯、湯因比的文化史觀嗤之以鼻，對塞繆爾·亨廷頓的「文明衝突論」強烈抨擊，既否定了從強調希臘羅馬傳統到強調新教倫理的各種「歐洲特殊論」，也反對「新非洲中心論、舊伊斯蘭中心論，甚至更古老的中國中心論、俄國特殊論等等」。他對那些熱衷於為「我的人民」建立特殊理論的政治家和那些「主張進行文化、宗教、民族種族等分析的學者」都極不以為然（73頁）。他宣佈奉行「全人類的價值」，或曰「生態的價值」，以此來改寫世界歷史，至少是改寫世界經濟史。

這種既不同於傳統人類社會發展史，又堅決反對文化類型史觀的「新世界史觀」，來源於以沃勒斯坦等人為代表的新左派「世界體系」理論。但沃勒斯坦的理論是批判資本主義的，而弗蘭克則乾脆取消了「資本主義」這個問題，只以「西方中心論」作為批判對象。這雖然很武斷，但文化類型史觀的確是站不住腳。這不僅是價值判斷，而且首先是形式邏輯判斷。筆者曾提到一種悖論：設若某甲性喜吃米飯、喝老白乾，某乙性喜吃麵包、喝威士忌，我們就說二人各自屬於一種「文化」；如果有一人羣A都像某甲那樣飲食，另一人羣B都像某乙那樣飲食，我們就名之曰文化A和文化B。

但如果某一人羣C實行飲食自由之制（即其成員可以自由選擇吃米飯或麵包等等），而另一人羣D則厲行飲食管制，只許吃某一種食品（許食麵包而禁米飯，或者相反），那麼這兩者是否也構成了不同的「文化」（姑且稱之為文化C與文化D）呢？

當然不是！C與D絕不是文化之分。

這首先是因為A與B、C與D這兩種「文化劃分」是互悖的：在前一種劃分裏分屬兩種「文化」的人，在後一種劃分裏完全可以同屬一種文

化：吃米飯者A與吃麵包者B都屬於後一劃分中的「文化」C。反過來說，前一種劃分裏同屬於一種「文化」的人，在後一種劃分中也會分屬兩種「文化」——比方說同為吃米飯者，如果他並不禁止別人吃麵包，那他就屬於「文化」C；如果他禁止，則屬於「文化」D。這樣一來，在邏輯上「文化識別」就成為不可能——請注意這是在邏輯上不可能，不是說的經驗邊界模糊問題。如果一個人既喜歡吃米飯也喜歡吃麵包，你可以說他既有文化A、也有文化B的成分，因此很難識別。但這只是個經驗邊界模糊問題，你不能因此說文化識別這件事本身是沒有道理的，因為的確存在着只喜歡吃麵包和只喜歡吃米飯的人，亦即文化A和文化B的確可分，儘管亦A亦B或非A非B的情況也不能排除。但如果只吃米飯者自己就可以既屬於此文化也屬於彼文化，而只吃米飯者和只吃麵包者又都可以屬於同一文化，那這種「文化識別」還有什麼道理可言、還有什麼意義可講！

文化識別都不可能，更談何「捍衛文化」？豈止「捍衛」，一切關於「文化」的討論都將成為不可能。因為這種討論將出現更滑稽的悖論：在前一種劃分的意義上提倡文化寬容、文化多元或文化相對論，就意味着在後一劃分意義上只能認同「文化C」而不能容忍「文化D」，即在這一劃分中「文化寬容」之類命題是無意義的。而如果在後一劃分中主張文化寬容（即認可文化D的不寬容原則）或文化相對（肯定D與C各有價值，不可比優劣），那麼在前一劃分中的寬容、相對云云就全成了廢話。為了使「文化討論」有意義，在邏輯上就必須排除後一種劃分。這與討論者的價值偏好無關。你可以喜歡飲食管制，你可以說這種「制度」很好，或者說這種「規定」很好，但不能說這種「文化」很好，否則就沒法跟你對話了。

換言之，「文化」不可比，但「制度」有優劣。這本是一個問題的兩面：如果你是個文化決定論者，你可以把一切差異都看成各有其價值的「文化」之別（即上述A與B之別），當然就無所謂孰優孰劣——但你也就不需要講什麼「跨文化的全人類價值」了。反之，如果你不贊成文

化決定論而想從「跨文化的全人類價值」出發，那你就拿了一把「普世性」的標尺，就有義務用這把標尺找出C與D之別，並以此普遍價值為標準論其優劣。當然由於「主義」不同，即對此普遍價值的認識不同，到底是C優D劣還是D優C劣，可以有不同的乃至截然相反的判斷。「進步理論」斥責明清的專制制度造成了中國的「落後」，「世界體系理論」則抨擊西方的資本主義制度剝削了第三世界並造成後者的不發達；當然也可以兩者並用，讓中國專制主義與西方資本主義為中國的衰落共負罪責。但不管怎樣，放棄了文化類型史觀和文化決定論，那就難免要討論制度問題。

而弗蘭克卻想另闢蹊徑，既迴避文化差異又迴避制度差異，既要弘揚超越東西方的全人類普世價值又想解釋西方與東方的不同命運，而這種解釋又要避開「文化」與「制度」，這就使自己陷入了邏輯困境之中。評論者都指出弗蘭克大講了一通東方的光榮之後，卻未能成功地解釋東方衰落西方興起的原因（老實說，僅此一點就使他的這部著作意義大減，因為東方昔日的光榮誰都知道，人們想弄明白的不就是光榮失去的原因嗎？）。其實這不能怪他蒐集的資料不足，而是他理論的邏輯困境使他無法解釋。他不能不求助於那不是解釋的解釋即所謂康德拉季耶夫周期，以及痛罵西方人（不是「西方文化」，也不是「資本主義制度」，而就是——殺千刀的西方人！）搶劫了美洲土著後用贓款「買了東方快車的末等客票」。然而人們不禁要問：如果「西方人」不作惡，東方就能永遠光榮而西方只會永遠衰敗下去嗎？如果是這樣，那還有什麼康德拉季耶夫「周期」可言？^[26]如果不是這樣，光罵罵西方人作惡又能解決什麼問題？

顯然，這已經不是弗蘭克個人的理論困境，而是這一類「非『進步』的全球或全人類整體史觀」面臨的困境，它的背後反映的是當代西方新左派歷史理論的不成熟。這是不能只苛責於弗蘭克的。

四、「康德拉季耶夫周期」：不是解釋的解釋

「康德拉季耶夫周期」可以說是弗蘭克書中的一個核心概念，從「前言」到結尾，全書頻頻談到這個概念達百餘次，並且在結尾的理論總結中把「周期還是直線」作為他的新體系與傳統理論（從左到右的各種「西方中心論」）的根本區別之一，這一「周期」似乎成了他在否定「制度解釋」和「文化解釋」後唯一可用的解釋武器，不管「東方」還是「西方」，古代還是今天，但凡經濟繁榮的，就是因為處在「長波中的A階段」，而經濟衰落則是處在「B階段」。這兩個階段互為因果，「導致亞洲在1750年以後衰落的原因」不是制度之弊或者歐洲的欺負，「而是亞洲本身強大引起的後果」，「同樣，正是歐洲原先的孱弱才使得它在1800年以後蒸蒸日上」^[27]。弱兮強所依，強兮弱所伏，強弱乃宿命，「周期」莫可贖，別的解釋都成為多餘^[28]，而追究「制度」「文化」的好壞自然也沒有意義了。

但是弗蘭克對這種「周期」之為「期」似乎未有定見。他提到過500年的長周期，「公元前1700年到公元1700年（按：即三千多年）的長周期」，以及「五千年世界體系」的超長周期。而在中文版前言中他又認為中國自古以來一直先進，直到鴉片戰爭後才衰落，「而這顯然是暫時的」，現在它又將「再次佔據世界經濟的支配地位」。亦即中國幾千年來幾乎一貫先進，只有100多年「暫時」的例外——這已經非常近似於推翻一切「周期」論了。但另一方面，弗蘭克又接受那種原初意義上的亦即「比較短的康德拉季耶夫長周期」，即50年左右的周期。據此他又討論幾百年至一千年內的第5、第11或第12乃至第19個長周期。他認為明以前中國似乎上千年來都處於世界先進的「A階段」，但明清之際卻出現了「二三十年的短期危機」，恰巧構成「康德拉季耶夫B階段」——「這種下降階段通常持續二三十年」（321頁）。但是，上升的「康德拉季耶夫A階段」又「通常持續」多少年呢？難道會是上千年嗎？那種持續繁榮上千年乃至數千年而只是偶爾有二三十年「短期

危機」（相反，對「西方」而言則是上千年的「孱弱」加上偶爾的「短期」繁榮）的狀態能說是「周期」、而且是「康德拉季耶夫周期」嗎？

顯然，弗蘭克的「周期」概念是太隨心所欲了。固然作為人類社會運動的「周期」不可能像物理學意義上的周期那樣嚴格，而且歷史循環論或曰「周期」史觀也非弗蘭克首創，從年鑒派學者、波斯坦、沃勒斯坦到莫德爾斯基和湯普森，在泛化的意義上使用「長周期」「長波」或「康德拉季耶夫周期」來描述長時段歷史尤其是經濟史的，在西方學界不乏其人。與他們相比，弗蘭克的特點一是更加泛化，把從數千年到幾十年的變化都說成是「康德拉季耶夫周期」的確是他的創新，二是別人（包括康德拉季耶夫本人）僅僅以「長周期」來描述或歸納某種現象，而對形成這種周期的原因另有制度的、文化的、環境的或技術的解釋，例如與弗蘭克淵源很深的沃勒斯坦就認為禍根在於資本主義制度。而弗蘭克簡單地否定了這些解釋，自己也不另解釋，而是把「康德拉季耶夫周期」本身推出來作為解釋。這未免有搪塞之嫌，而且也與康德拉季耶夫的「長周期」學說完全不是一回事^[29]。

康德拉季耶夫（1892—1941）是十月革命前後都很活躍的俄國著名學者，作為國際知名的經濟學家，他的聲譽主要來自「長波」理論。所謂「長波」是指經濟成長的宏觀過程中上升與衰落交替出現的一種周期性波動。與當時常說的資本主義「周期性危機」相比，這種周期的波動要長得多。在康德拉季耶夫以前，人們已經注意到經濟史上長時段的繁榮與蕭條中存在着某種規律性。第一次世界大戰期間，阿弗塔利昂、帕累托、雷諾伊和斯皮索夫等經濟學家都各自提出過這種設想，康德拉季耶夫的老師杜岡—巴拉諾夫斯基也以研究「企業周期」而知名。但是把這些設想系統化並用大量經驗統計數據予以支持，使之成為一種周期理論的，正是康德拉季耶夫。因此，1939年由美國經濟學家J.A.熊彼特提議後，世界經濟學界都接受了「康德拉季耶夫周期」這一術語作為經濟成長中長時段波動的稱呼。

康氏關於經濟成長中存在着有規律的長期波動的學說形成於1919—1920年寫成（1922年出版）的《戰時及戰後時期世界經濟及其波動》一書，此後他又先後發表了《經濟生活中的長波》（1925年）、《大經濟周期》（1928年）等論著。在這些論著中，康德拉季耶夫分析了英、法、美、德以及世界經濟的大量統計數據，發現發達商品經濟中存在着為期54年的周期性波動。按他的說法，世界經濟中的第一「長波」從18世紀80年代末或90年代初開始，至1810—1817年為上升期，1810—1817年至1844—1851年為衰落期；第二長波開始於1844—1851年，從那時起到1870—1875年為上升期，1870—1875年至1890—1896年為衰落期；第三長波開始於1890—1896年，至1915—1920年為上升期，而衰落期可能開始於1914—1920年間，至他著書之時仍在繼續^[30]。

康德拉季耶夫認為，他所掌握的統計數據中除法國棉花消費、美國的木材與糖的生產等幾個少數事例以及美國內戰與拿破崙戰爭這樣的非常事件影響以外，世界各國不同經濟部門中的價格指數、利潤率、工資、外貿以及生產與消費數據等方面，都受這種周期性波動的制約。但是，康德拉季耶夫也承認「長波」理論主要是建立在經驗統計的基礎之上，他還不能令人信服地說明經濟生活中這種現象的產生機制。康氏認為，「長波」背後肯定隱藏着資本主義本質所固有的因素，但他所列舉的這些因素，諸如由發明與發現引起的重大技術進步、戰爭與社會動亂、農業周期對整個經濟周期的影響、黃金的發現以及長周期與中短周期的相互作用等等，都顯得支離破碎，相互間看不出多少因果聯繫。在他的學術生涯臨近終結的1928年，他突出強調了固定資本再投資的周期性對「長波」的影響^[31]。顯然，他在努力使他的理論與當時在蘇聯居於正統地位的馬克思主義周期危機的理論相適應，但他很快就在農業集體化中被當成異端而被捕，後死於大肅反，這一努力遂告中斷。

「長波」理論在當代世界經濟學中之所以享有公認的地位，首先是由於它建立了一種歷史、經濟理論與統計學分析相結合研究長時段經濟

發展規律的模式，從而奠定了當代發展經濟學的方法論基礎^[32]。其次，至今為止的研究中發現的各種經濟周期（奇特金周期、尤格拉周期、庫茨涅茨周期與康德拉季耶夫周期）中，康德拉季耶夫周期是最長的周期，因而對從宏觀上揭示經濟成長過程的本質方面具有重要意義。因此康德拉季耶夫的著作被介紹到西方^[33]後立即引起了注意，關於「長波」是否存在以及導致「長波」的原因和機制的討論幾十年來長盛不衰，懷疑乃至否定「長波」的學說姑且不論，僅肯定「長波」存在並解釋其原因的理論就達8種之多（即技術革新論、戰爭—革命論、黃金數量論、農業景氣論、資本更新論、債務循環論、分配不均論與太陽活動論^[34]），在一定程度上可以說，當代發展經濟學是在對康氏理論的討論中形成與發展起來的。最後，康德拉季耶夫運用他的這一理論在20年代初斷言從1914—1920年左右起世界經濟將開始「第三長波」的衰落期，而後來兩次大戰之間景氣短暫、危機頻繁的事實，尤其是1929年起連續數年「大蕭條」的事實似乎也證實了他的預言，這也極大地增強了「長波理論」的吸引力。

自然，由於「長波理論」本身具有康德拉季耶夫也承認的經驗性、假說性與不完善性，由於發展經濟學幾十年來的進步，康氏的許多具體結論早已過時，方法上也顯出時代的局限，反映當代西方經濟學水平的《經濟學百科全書》這樣評論道：

首先，僅僅兩個半周期不足以建立這樣一個假說。其次，那些採用了別的技術以消除偏差及短周期影響的研究者沒有發現康德拉季耶夫所發現的那種模式。另一點常被提及的是，康氏觀點的僅有的強有力的支持只被發現於價格水平數列和利潤率方面，而像生產與消費數據這樣的現實數列似乎並未顯示出與長周期的吻合。

近年來對康氏長波的興趣已在減少，而更晚近的對中間周期的分析已經集中在西蒙·庫茨涅茨發展起來的平均持續15—20年的周期上。^[35]

這一批評基本上是公允的。

綜上所述，「康德拉季耶夫周期」是以發達市場經濟為對象的「行情周期」理論，形式上以近代西方經濟史為經驗對象。康氏自己在提出這個理論時就指出他當時所在的不搞市場經濟的俄國不適用此理論。用這個理論來套非西方的、非市場經濟的、全世界整個人類文明時代的經濟過程，本身就是一種非常典型的「西方中心」態度，比據說是「以西方經驗套用於人類」的社會形態演進史觀猶有過之。這對於高舉「反西方中心論」大旗的弗蘭克而言不啻一大諷刺。

再者，如上所述，康德拉季耶夫周期這個術語所指稱的現象是否存在，以及如果存在又是由於什麼原因，都是不清楚的。經濟學家就此形成種種歧見，而且總的來講晚近的趨向是對康氏的說法不以為然。現在弗蘭克大講康氏周期，又有多少說服力？

更重要的是，康氏周期即便存在，也只是一種現象，它本身是需要解釋的，包括康氏和熊彼特在內，相信存在這一現象的人們也確實在努力予以解釋，而弗蘭克把現象本身當作解釋，這只能屬於「不是解釋的解釋」了。

何況，「康德拉季耶夫周期」在經濟學上本有其明確的所指，它是一種平均約為54年的興衰周期。雖然歷史學著述借用經濟學概念時出現泛化是可以理解的，但像弗蘭克那樣把從幾千年到幾十年的過程都算作「康德拉季耶夫周期」，也未免過分了。依了這種邏輯，恐龍的興衰乃至天體的生滅是否都可以叫作「康德拉季耶夫周期」，而且可以以這個概念作為原因來解釋過程本身？苟如此，人們還有什麼「謎」是不可解的呢？

五、「西方中心」何以為「論」？

其實對於西方新左派而言，從制度解釋退到「文化」解釋本是一種

無奈^[36]，而由「文化」解釋退到「不是解釋的解釋」就是更大的無奈^[37]。從批判作為現存制度的資本主義，到鑽進形而上的象牙塔裏從事解構理性的「文化分析」，再到把抽去了「制度」與「文化」內涵、沒有確定的價值取向、從馬克思到哈耶克、從沃勒斯坦到亨廷頓、連弗蘭克自己也無所逃於其間^[38]的「西方中心論」作為批判對象，這種無奈是人們應當理解的。

當然，如今批判「西方中心論」的並不只是弗蘭克這樣的新左派。從薩義德、阿明、伯納爾以下，許多亞非裔西方學者以批判此論表達了「非西方」人自我意識的覺醒，許多歐裔學者也以與此論劃清界限來表達西方人的歷史反省。這種自我意識和歷史反省無疑是極可貴的。但我以為「西方中心」之為「論」，實在是不知所云。

在西方學術界猶如社會上一樣，肯定有些人是存心歧視非西方人，抱有民族乃至種族偏見的，這是道德問題（或利益問題）而不是學術問題。比如有些當官的蔑視百姓，城裏人歧視農民工，你可以罵他沒心沒肺不是東西，但說他是學術上的「職務中心論」或「戶口中心論」，我以為是高抬他了。

至於如果限於資料、見聞之囿作出了錯誤的事實判斷，那最好就事論事，在事實面前人人平等，在邏輯面前人人平等。無論過分高抬或貶低哪一「方」都同樣錯誤。有什麼必要戴一頂「中心論」的帽子？以馬克思而論，以人類大同為理想的他大約不會存心蔑視中國人，他根據那時的資料對「東方」所做的論述有錯誤，今人糾正就是了，難道他對「西方」的黑暗就沒有批判？就沒有罵錯了或罵得過分之處？他對「西方」資本主義的看法姑且不論，對「西方」中世紀傳統、尤其是對被認作西方文明標誌的基督教之抨擊亦可謂極端。難道人們就可以因此說他是「東方中心論」？

還有一種情況是人們從自己面臨的「問題情結」出發，藉題發揮，藉談論「東方」來說西方的事，或者借「西方」話題來說東方的事，尤

其對於並非為考據而考據的刺猬們來說這太正常了。這種藉題發揮無論褒貶，都是從「自己的問題」出發的，或者說都是「自己所處場境中心論」者。伏爾泰藉褒獎「東方理性」在西方鼓吹啟蒙，馬克思藉抨擊「東方專制」在西方鼓吹民主，包括這次弗蘭克藉大捧「亞洲時代」來進行西方新左派自己的社會批判，在這一點上並沒有任何區別。為什麼貶低了「東方」就是什麼「中心論」者，而高抬了「東方」就不是？至於這些褒貶對還是不對，如上所述，可以就事論事。人家本來是醉翁之意不在酒，你又何必把醉翁與酒混為一談？

總之，無論哪一種情況，「西方中心論」都是個沒有意義的假問題。在前兩種情況下誰都不是什麼「中心論」者，因而批判「中心論」猶如堂·吉柯德戰風車；在後一種情況下誰都是「中心論」者，因而指責某人是「中心論者」實為最無須智力的「智力遊戲」。

近20年來，西方文化批判很重要的一個趨勢即把視線轉向「東方」，這當然和西方本身的「問題情結」有很重要的聯繫。實際上「一切歷史都是現代史」，尤其刺猬們更是如此，狐狸們也不能完全擺脫——刺猬和狐狸的區別也是相對的，沒有什麼純粹的刺猬和狐狸。之所以近20年來人們「重新面向東方」，與自由主義的危機和左派思潮的危機同時存在大有關係。以前人們對西方主流體制的批判寄託於傳統社會主義（包括共產主義與社會民主主義）理論，由於現實的失敗，這個資源也產生問題了。後冷戰時代「自由主義的勝利」似乎也為時很短，無論是西方本身、轉軌中的東歐還是「南北關係」都又出現了許多問題。既然西方的主流話語和非主流話語、批判性話語和鞏固性話語都產生了問題，那麼大家就都覺得好像東方是新資源的所在。這不光左派如此，自由主義、保守主義也有這個趨勢。用「東方（自然包括中國）經驗」來證明自由主義、尤其是保守主義理論，現在並不是什麼稀奇事。前些年在中國很熱了一陣子的奈斯比特的《亞洲大趨勢》就是把亞洲當作自由主義的典範、並教訓西方人應該向「東方」學習的^[39]。

的確，如今弘揚「東方」的不光是左派，甚至連休克療法的發明者J.薩克斯也很推崇「東方」（與弗蘭克一樣主要也指中國），正是他向東歐介紹亞洲經驗、四小龍的經驗、尤其是中國改革的經驗。他分析東歐轉軌為什麼失敗，就因為東歐社會福利太多了，工會太强大了。他向捷克總理克勞斯建議學習東亞，它們不搞社會福利，它們把所有的社會負擔都推給家庭，於是它們成功了。中國更了不起，……怪不得資本家都爭相去投資！你們東歐能比嗎？^[40]

於是在經濟轉軌問題上，左派、右派似乎都成了「東方中心論」者，都在以「中國的經驗」教訓歐洲人應當如何幹。薩克斯教訓歐洲人應當學習中國禁止民間工會，崔之元教訓歐洲人應當學習中國搞「鞍鋼憲法」——人們能把他們在「東方中心論」的名義下一鍋煮嗎？

顯然，儘管由於某種原因左右派都稱道「東方」，「東方」好像既是社會主義的希望所在，又是自由主義或保守主義的希望所在，但我們沒有理由去忽視「主義」本身所給出的真問題，而沉迷於所謂「東方」還是「西方」這樣的假問題，並以那種所謂薩克斯和崔之元都是「東方中心論者」的昏話把人搞糊塗。

同樣，那種所謂馬克思與哈耶克等人都是「西方中心論者」這樣似是而非意義可疑的話也未必能給我們帶來多少新知。西方中心也好，東方中心也好，也許我們討論的都是偽問題。捧「西方」的人和捧「東方」的人各自內部之間的區別遠遠大於這兩種所謂的「中心論」之間的區別。而某些褒「西」貶「東」者和另一些褒「東」貶「西」者之間卻可能比什麼「中心論」內部有更大的一致性。中國人和西方人對話，總有一個他是西方人、我是中國人的情結，更有一種自以為代表「東方」去與整個「西方」對陣的愛好，殊不知這種代表權是極為可疑的。假定中國人是一種立場，西方人是另一種立場，其實遠不是這麼回事。討論西方中心論，要小心別把真問題掩蓋了。說馬克思和自由主義者都是西方中心論，其實兩者間最大的問題，如自由與平等的緊張關係問題，其

實質化程度，遠遠超過了什麼東方、西方論以及什麼哪一段時間是東方、哪一段是西方的說法。不能把它一鍋煮，說這都是西方立場，而不去探討實質性的問題。現實社會主義衰敗了，自由主義也面臨很多問題，究竟人類的道路在哪裏，這只能從普世的角度，而不是什麼西方或東方的角度來研究。

記得前幾年《東方》雜誌上有句話：誰是「東方」？小心地球是圓的，向東，向東，沒準兒又回到了原地。願人們在「重新面向東方」時想想這句話。

註釋

[1] Andre Gunder Frank, *ReOrient : The Global Economy in the Asian Age*, University of California Press, 1998.

[2] 弗蘭克：《白銀資本：重視經濟全球化中的東方》，劉北成譯，中央編譯出版社，2000年。

[3] 布羅代爾：《15至18世紀的物質文明、經濟和資本主義》，顧良、施康強譯，三聯書店，1992年，第一卷，31、122頁等處。

[4] Mercantilism，其實就是經濟學界通譯的「重商主義」，中國的「弗蘭克討論」由於是行外人發起但又喜歡襲用西方行內的書評語言，便出現了這麼個怪怪的「新名詞」。

[5] 參見秦暉：《漢金新論》，載《市場的昨天與今天》，廣東教育出版社，1998年，9—45頁。

[6] 《史記·大宛列傳》。

[7] 《漢書·地理志》「黃支國」條。

[8] 《史記·大宛列傳》。

- [9]李燾：《續資治通鑑長編》卷八五，大中祥符八年十一月。
- [10]蘇轍：《樂城集》卷四一。
- [11]李燾：《續資治通鑑長編》卷二八三，熙寧十年六月。
- [12]《宋會要輯稿》刑法二之144。
- [13]李心傳：《建炎以來系年要錄》卷一五零。
- [14]參見喬幼梅：《宋遼夏金經濟史研究》，齊魯書社，1995年，118—183頁。
- [15]T. Frank, An Economic Survey of Ancient Rome , Vol.1, Rome and Italy of the Republic. New Jersey: Pageant.1959.pp.265, 347.
- [16]T. Frank, An Economic Survey of Ancient Rome , Vol.5, Rome and Italy of the Empire . New Jersey: Pageant.1959.pp.32, 232, 282-283.
- [17]R. Duncan-Jones, The Economy of the Roman Empire : Quantitative Studies.Cambridge University Press. 1982. pp.124-210.
- [18]布羅代爾：《15至18世紀的物質文明、經濟和資本主義》，顧良、施康強譯，三聯書店，1992年，第一卷，548—549頁。
- [19]弗蘭克此書拒絕了西方侵略導致東方衰落的傳統看法，而他自己對「東方」的衰落幾乎沒有作出解釋——除了提到那「康德拉季耶夫長波周期」。
- [20]《宋會要輯稿》刑法二之144。
- [21]《宋會要輯稿》職官四四之2。
- [22]《清高宗聖訓》卷一九九。

- [23] 《明史》卷三二三，《呂宋傳》。
- [24] J. Barry and C. Jones (eds.), *Medicine and Charity Before the Welfare State*. London, 1991. pp.172-186.
- [25] 參見秦暉：《政府與企業以外的現代化——中西公益事業史比較研究》，浙江人民出版社，1999年。
- [26] 如下所述，關於這種「周期」的原因如今有多種假說，但似乎還沒有把搶劫當成原因的。
- [27] 弗蘭克原書中譯本68頁。
- [28] 強弱互易現象中外學界均早有人指出，如上世紀80年代初我國學者孫達人就有「先進變落後，落後變先進」之說。但孫達人對他歸納的這種現象有自己的一套原因解釋，而不是把現象本身當原因的。
- [29] 我們在十多年前對康氏學說作過系統介紹，參見金雁：《論康德拉季耶夫及其經濟思想》，載《蘇聯歷史問題》1989年第4期。以下關於康氏的資料如無另注均參見此文。
- [30] 康德拉季耶夫：《大經濟周期》，莫斯科，1928年，46頁。
- [31] 康德拉季耶夫：《工農業價格動態》，見《行情問題》莫斯科行情所1928年，第4期，5—83頁。
- [32] 參見J.A.熊彼特：《行情周期：對資本主義進程的理論、歷史和統計學分析》，紐約—倫敦，1936年。
- [33] 《經濟生活中的長波》於問世的次年即1926年被譯為德文，1935年又譯為英文。
- [34] 《商業周期與自然現象》，見《參考消息》1988年7月7日至11日。
- [35] 《經濟學百科全書》，紐約，1980年，580—581頁。

[36]關於這一點，可參見朱學勤：《在文化的脂肪上搔癢》，《讀書》1997年第11期。

[37]劉禾《歐洲路燈光影以外的世界》（《讀書》2000年第5期）稱弗蘭克曾對其言：「我曾經夢想改變這個世界，但是我錯了。」如果確有其事，應該是這種無奈的自道。當然，歐洲左派的這種無奈並不會使中國的自由主義者高興，因為「改變之夢」的人文理念實際上是兩者共同的。

[38]已經有評論者指出弗蘭克也未能完全擺脫所謂「西方中心論」，本文第二節已提到這個說法極有道理。

[39]參見蘇文：《亞洲是自由主義的典範嗎？》，載《火鳳凰與貓頭鷹》，三聯書店，1999年，238—249頁。

[40]Lidove Noviny (Prague) 20/10/1995.

公社之謎：農業集體化的再認識

一、公社建立之謎

1958年中國農村出現的「人民公社」制度到20世紀80年代初在農村改革大潮中解體，標誌着「計劃經濟」^[1]在中國農業中的失敗。「計劃農業」的失敗在世界上是普遍現象，甚至由此造成大饑荒的也不止中國，從印度支那到蘇俄都有類似經歷，人們對此已經講得很多。本文要解釋的，則是中國人民公社在一般「計劃農業」中所顯示的獨特之謎，它不僅有助於我們理解「前公社」的傳統農村，更涉及對「後公社」的農村改革的認識。

最重要的一個謎是：為什麼「小私有」的中國農民會比俄國的村社農民更易於被集體化？許多人曾指出俄國農村公社傳統對蘇聯農業集體化的影響。斯大林就曾把俄國農民的米爾公社土地公有、勞動組合傳統視為集體化之可行的最重要依據。他宣稱恩格斯在改造農民問題上過於謹慎，是由於西歐農民有小土地私有制；而俄國沒有這種東西，因此集體化能夠「比較容易和比較迅速地發展」^[2]。後來的蘇聯學者也認為，蘇聯的集體化體現了「社會主義對傳統公社的利用」^[3]。而中國似乎並無這種「傳統公社」可利用，並且中國農民有比西歐農民更為悠久的「小私有」傳統。因此，當年中國推行集體化時，許多俄國人對其可行性是極為懷疑的。當時農口各部門的不少蘇聯專家都對這種做法表示異議，其影響所及，農口的一些老領導至今仍然這樣總結集體化的教訓：集體化是根據具有公社傳統的俄國人的實踐提出的，比較符合他們的國情；而中國的國情完全不同，照搬這一套行不通^[4]。

然而集體化的歷史卻與上述推論相反，中國農民雖然不像毛澤東斷

言的那樣有「巨大的社會主義積極性」，也並不喜歡集體化，但他們也並未表現出捍衛「小私有」的意志。一個明顯的事實是：當年蘇聯為了迫使俄國農民——土地公有的傳統村社社員接受集體化，曾付出了慘烈的代價：逮捕、流放了上百萬「富農」；出動成師的正規紅軍和飛機大炮鎮壓農民反抗；在一些地區的鎮壓，其慘烈程度甚至導致某些紅軍部隊（他們也是「穿軍裝的農民」）的嘩變。僅在1930年初，捲入反抗的暴動農民就達70萬人。「全盤集體化運動」費時4年，而在農民被迫進入集體農社時，他們殺掉了半數以上的牲畜^[5]。

而集體化在中國遇到的阻力就小得多。中國農民抵制集體化的高潮則發生在1956年的高級社時期。據近年披露的資料，當年在廣東、浙江與江蘇等東南沿海省份的風潮最劇。廣東靈山縣有7個區、20多個鄉出現「混亂現象」，因鬧退社而發生多起包圍、毆打區鄉幹部和社主任的事件；中山縣16個鄉600多名農民到廣州向省政府請願^[6]；還發生了抬菩薩遊行、毆打幹部的「永寧、曹埗事件」^[7]。江蘇泰縣農潮「在幾個鄉的範圍內成片發生」，2000多人到縣裏請願，有的地方「由『文』鬧發展到『武』鬧」，並自發結盟，「提出『有馬同騎，有禍同當』，訂出退社後互助互濟解決困難的辦法」。該次農潮較有組織，「許多鬧事有黨員和幹部參與領導」，並提出只准中貧農參加，「不要地主富農」的策略^[8]。浙江是全國農潮最嚴重的省份，寧波專區有5%社員退社，想退社而未遂的達20%，為全國之冠。據當時趕往處置的中央農工部二處處長霍泛回憶：「我們到蕭山縣和上虞縣的公路上，就遇到數百人的農民隊伍迎面而來。省裏同志說，這就是去鬧退社的，我們的車躲開點，免生麻煩，可見農村確實不夠穩定。到了上虞縣委，得知不久前縣領導機關受農民隊伍衝擊……全縣農業社的生產多數暫時處於渙散狀態。」仙居縣的事態最嚴重，在「接近於農民暴動」的「仙居事件」中，數千農民進城「圍攻領導，將縣政府和公安局的門窗都打爛了，呼喊著退社、退回耕畜、農具和土地」^[9]，全縣「在羣眾鬧事中合作社一哄而散，入社農戶由佔總農戶百分之九十一退到了百分之十

九」^[10]。

但這些農潮若與蘇聯的相比就小得多。為處理農潮，當局在1957年藉「反右運動」之勢在農村採取行動，廣東省一個月內批判鬥爭1.6萬人、逮捕2000餘人，「幾乎全部是富裕中農，這才穩定了集體化的初始局面」^[11]。而為平定「仙居事件」，浙江省當局在該縣逮捕9人、拘留42人^[12]。這些處理規模不僅無法與蘇聯相比，而且也沒有動用過正規軍。中國在1955年春初級社時曾發生與蘇聯當年類似的農民屠宰牲畜之風，但規模要小得多，而到「高級化」與「公社化」時就再未出現這種消極反抗現象。由於當時把未經特許宰殺役畜列為刑事犯罪，因此甚至在三年大饑荒時也未出現大規模宰畜之風^[13]。

過去對公社化的理解，流行鼓吹「羣眾首創」的「自下而上說」。改革時期以來，已少有人再提集體化動力來源於農民羣眾的積極性之說，但「中層、基層幹部首創說」仍很流行^[14]。現在看來，並非社區自治代表的「基層幹部」之「首創」是否很有意義姑且不說，至少1958年的公社化（與上頭曾有過「反冒進」之說的早期合作化不同）完全是自上而下「佈置」下來的。

早在1955年，毛澤東在他所編輯的《中國農村的社會主義高潮》一書中就為《大社的優越性》一文撰寫按語，提出「社越大，優越性越大」；「小社仍然束縛生產力的發展，不能停留太久」；「可以一鄉為一個社，少數地方可以幾鄉為一個社」；「不但平原地區可以辦大社，山區也可以辦大社」^[15]。在處理了1956年農潮後，1957年8月中共中央、國務院的「農業大規模運動決定」^[16]和10月公佈的12年《全國農業發展綱要》都以反右傾為基調，要求發展「運動」型農業。11月6日，《人民日報》社論更嚴厲指責「右傾保守者像蝸牛一樣爬得很慢」。

1958年3月的成都會議號稱「併大社」之會，會後中共中央於3月

30日發佈「併大社」指示^[17]，正式發動了後來稱為公社化的運動。而所謂的「第一公社」河南遂平縣嵒嵒山衛星農業大社則是在4月20日才「首創」的。據劉少奇回憶，「公社」這一名稱甚至也是「我、（周）恩來、（陸）定一、鄧力羣」四人在一列南行列車上「吹」出來的：4月底，在前往參加廣州會議的列車上，「我們四人……吹公社，吹烏托邦，吹過渡到共產主義」^[18]。據薄一波後來說，這就是「黨內第一次設想用『公社』取代合作社」。劉少奇深為這一靈感所動，車到鄭州車站時他便要河南省委書記吳芝圃去實驗。不久，參與了這場車上談話的陸定一向毛澤東推薦了恩格斯論「公社」的一段話，毛澤東便在5月間斷言：

那時我國的鄉村中將是許多共產主義的公社，每個公社有自己的農業、工業，有大學、中學、小學，有醫院，有科學研究機關，有商店和服務行業，有交通事業，有託兒所和公共食堂，有俱樂部，也有維持治安的民警等等。若干公社圍繞着城市，又成為更大的共產主義公社。前人的「烏托邦」想法，將被實現，並將超過。^[19]

接着，負責農口的副總理譚震林奉毛澤東之命到河南，會同吳芝圃授意嵒嵒山將「衛星大社」改名「公社」，時在6月16日。以後陳伯達在《紅旗》雜誌發表「七一」專文《全新的社會全新的人》，承毛澤東之意提出要把合作社變成「農業和工業相結合的人民公社」，於是嵒嵒山公社又立即再改名「衛星人民公社」^[20]。這樣，到毛澤東於8月間視察河南河北時，他便「發現」了羣眾的「創舉」。

顯然，如果說合作化的提前啟動是出於糧食收購危機的逼迫，而基層幹部或秉承上級旨意或出於自己利益主動的「首創」也加了一把火的話，那麼公社化的發動就帶有更多自上而下的「命令動員」性質。問題在於：何以俄國把「公有私耕」的村社變成「公有公耕」的集體農莊如

此困難，而中國「一小二私」的農戶卻如此順從地變成了「一大二公」的公社？土地公有、勞動組合的傳統對俄國農民走向社會主義的幫助，難道還不比千年「小私有」的傳統對中國農民走入「共產主義」的幫助更大嗎？

國外學界有所謂蘇聯的集體化是「命令式動員」，中國的集體化是「參與式動員」的說法^[21]。但這種說法無非是看到了俄國布爾什維克農村力量的薄弱與中共農村力量的雄厚。然而，與其說這是問題的答案，不如說問題的核心是：為什麼「小私有」的中國農民會比「公有」的俄國村社社員更適宜成為「共產」黨活動的土壤？

況且，中蘇兩黨農村力量的差異只是相對的。布爾什維克在革命前誠然是城市黨，但在革命後10多年裏它在農村中已有可觀的發展。在全盤集體化運動前夕的1929年4月，聯共（布）非生產支部黨員的社會成分為：工人39.4%，農民36.7%，職員及其他23.9%^[22]。從以上數據來看，不能說它在農村中毫無基礎。有趣的是：中共農村組織的活動方式基本上是從聯共（布）農村活動方式學來的，如主要依靠不脫產基層幹部，以階級路線分化農村，建立貧農團為依靠，共青團、婦女會為助手，通過組織村蘇維埃選舉控制基層政權等。在集體化前，兩黨在農村中的組織運作模式十分雷同，倒是城市組織模式的區別更大（蘇共在企業中從無中共那樣龐大的專職黨務機構，另外在20世紀20年代俄國工會對黨的影響也要比50年代的中國大得多）。就後一點而論，所謂基礎的差異並不只在農村存在。但聯共（布）在城市中並未遇到如在農村那樣的難題。

其實，中蘇兩黨在集體化進程中最明顯的差異還不是農村基層力量的大小，而是蘇共農村組織不僅並未成為運動的原動力，反而在一定程度上同化於農民抵制集體化的努力，成了運動的障礙。與中共在集體化過程中不斷膨脹其農村組織相反，蘇共在集體化過程中卻不斷清洗其農村組織。在1928年冬集體化前夕，聯共（布）中央全會稱：「在農村

組織中，無產階級分子的比重仍然很小，集體農莊莊員簡直寥寥無幾。而在某些場合，農村組織成分中佔很大比重的卻是富裕農民，有時甚至是靠近富農的、腐化的、十足的階級異己分子。」^[23]為此，在1929年的「總清黨」決議中強調「必須特別注意審查農村支部的成分」^[24]，結果有15%的農村黨員被當作「持有黨證的準富農」而開除了黨籍，另外15%受到不同程度處分^[25]。到集體化後期的1932—1933年饑荒期間，清洗「黨內富農」的鬥爭再度展開，有關決議號召「打退部分農村共產黨員的反抗，他們實際上已成了（富農）怠工的執行工具」^[26]。這次全國被清除的黨員達22%，比1929年的「總清黨」還高一倍，其中主要是農村黨員。因此，農村黨組織在集體化過程中與其說是加強了還不如說是削弱了，而運動的推動除了靠城裏派下來的2.5萬名工作隊員外，很大程度是靠作為農村社會邊緣分子的貧農團進行的。

換句話說，並不是由於布爾什維克在農村缺少組織而使農民的抵抗坐大，而是相反，由於農民的強烈抵制使農村黨組織也在很大程度上被捲了進去。因此「命令式動員」與「參與式動員」之說不能解答我們面臨之謎。

國內流行的解釋為：中國農民的土地本是共產黨通過土地改革給予的，所以幾年後共產黨把土地又拿了回去，農民並不十分難以接受。此說的問題首先是誇大了土改的作用。它源於另一種誤解，即認為1949年前土地高度集中，農民盡屬佃戶，其後來的土地若非全部、至少也是大部分得之於土改。但實際上，民國時期雖有土地集中、租佃率高的地區，然而具有相反特徵的地區也並不少見，筆者論證過的陝西關中平原即為典型^[27]。這類地區的土改基本上是「政治土改」，農民認同共產黨的原因主要是革命的清廉政治與國民黨時期鄉政腐敗的對照，以及和平環境與戰亂年代的對照，而地權變動對多數農民來說意義不大。就連通常認為是租佃發達、土地集中之典型的太湖流域，土改中的土地分配意義可能也沒有過去說的那麼大。張樂天的新著對土改的評價基本沿用舊說，但他書中列舉的數據^[28]卻說明：地處太湖平原的海寧鹽官區土改後

中、貧農（佔當地農戶、人口之比均為81.4%）所擁有的土地中，因土改而增加的部分只有11.8%，其餘都是土改前固有的。顯然，僅從「小私有者」的角度很難設想，只因某人若干年前給了你一畝地，你就會讓他拿走十畝地（包括你原有的九畝）而無動於衷。同時，這種說法也不能解釋俄國農民何以強烈抵制集體化，因為他們同樣也在十月革命後的土改中得到過好處。

再一種解釋是張樂天最近提出的「村落傳統」說^[29]。他認為「村落（小共同體？）傳統」是中國傳統的關鍵所在，人民公社最初所採取的「大公社」形式過分地破壞了這一傳統，因而造成了災難。後來改行「隊為基礎」，而生產隊即傳統村落之延續，於是這種「村隊模式」便使公社在反傳統的同時又順應了傳統，遂能運行20年之久。

張樂天沒有提到俄國。如果說「58年大公社」之大嚴重地突破了「村落傳統」的話，那麼蘇聯早期的集體農莊倒是多數與傳統村社的邊界重合的，此即西方學者早就注意到的集體農莊與村社「物理地理學上的同一性」（physical-geographical identity）^[30]。因此，若是張樂天論述的邏輯成立，那麼蘇聯集體化應當更加順利而中國公社化則是舉步維艱，然而事實卻剛好相反。

中國的「傳統村落」在多大程度上能構成一種共同體紐帶，這是本文後面要質疑的。但這裏，「村隊模式」之說要成立首先還得問兩點：

第一，「村隊模式」究竟在多大程度上是以「自然村落」為基礎？誠然，從數量上看，改革前我國農村生產隊數與自然村（聚落）數大體相當。但聚落規模之大小差異卻遠比生產隊規模差異大得多。如20世紀80年代初上海嘉定縣每個聚落平均僅有農業人口70人，而河北元氏縣聚落平均規模則大至1453人，兩者相差20倍。因此一個大聚落（大自然村或自然鎮）包含幾個生產隊，甚至幾個大隊以及幾個小聚落合為一個生產隊的情況十分普遍。據統計，我國農村聚落類型中規模與生產隊相仿的「集團性密集中小街區聚落」（百戶以下、邊界清晰的中小村

落)分佈範圍僅佔全國面積的42%左右，其他地區都是大街區聚落、稀疏街區聚落、非街區聚落、非集團性聚落等等^[31]。因此，在總體上把「隊為基礎」看作「自然村為基礎」恐怕是有些大膽了。

第二，在農村改革後最顯著的一個變化就是生產隊一級組織消失得最徹底。農村中除了「戶經濟」外，許多地區鄉（即前「公社」）、村（行政村，即前「大隊」）二級經濟亦相當活躍，唯有原先作為公社「基礎」的生產隊經濟幾乎消失得無影無蹤，不僅經濟核算職能喪失，土地控制權（發包、調整權）也上收到了行政村^[32]，就連作為社區組織的「村民小組」在多數農村也形同虛設，社區功能也落到了行政村一級。這就需要解釋：如果「村落傳統」的力量真是如此強大和富有生命力，以至在公社的強大壓力下它不但能延續下來，還能迫使公社妥協乃至「融合」於己，那麼在壓力消失（至少是明顯減輕）後，它怎麼反而瓦解了呢？「傳統的頑強性」哪裏去了？

二、集體化與傳統共同體

其實，中國「幾千年傳統」是有的，只是它與其說是「小共同體本位」傳統，毋寧說是「大共同體本位」傳統。對公社制度的反思不僅涉及舊體制，也涉及我們民族的整個文明史。

關於這一點，還是從中俄比較談起。在某種意義上，傳統俄國社會類似於傳統（中世紀）西歐與傳統中國之間的中介類型。與西歐貴族相比，俄國貴族具有濃厚的官僚氣息；而與傳統中國官僚相比，則又具有濃厚貴族色彩。同樣地，傳統俄國鄉村組織——米爾公社與中古西歐的小共同體相比具有明顯的「政社合一」式的官辦色彩，但與傳統中國的鄉里保甲相比卻顯得更像個自治的小共同體。傳統西歐是「小共同體本位」社會，個人依附於采邑、村社、教區、行會乃至家族等傳統小共同體，個性發展受其抑制，但「民族—國家與暴力」則是近代化過程中才

發展起來的^[33]。而傳統俄羅斯則是個「多元共同體本位」社會，就其共同體本位而個性受壓抑這點而言，它與一切前近代傳統社會相同，就其集權國家的社會控制能力而言，它與傳統中國更類似。然而與中國不同的是：俄國傳統村社並不是純由國家對「編戶齊民」實行官僚式管理的產物，而是雖由國家控制但仍保有相當自治性的、內聚而排他的小共同體。蘇聯學者B.A.亞曆山德羅夫曾把17—19世紀帝俄的村社管理體制分為三種模式：警察式（國家行政控制）、公社式（社區自治）和混合式（前兩種方式的綜合）。他認為最常見的是混合式。在此形式下，由領主或國家指定的領地管理機構與由村民選舉產生的公社機構同時存在並形成互相制約之勢^[34]。

就鄉村而言，1917年「革命」實質是一場反對斯託雷平改革的村社復興運動。在革命中村社的地位大大提高^[35]，1918年甚至一度出現「6個月的農民統治」：由於村蘇維埃未及設立，村社自治成為唯一的農村秩序^[36]。1919年以後，雖然村蘇維埃普遍設立，但傳統村社的勢力仍然強大，形成所謂鄉村中「兩個政權並存」的局面^[37]。在20年代，由於大多數村蘇維埃沒有預算，而米爾村社則控制着土地和社區公共資源，因此往往比村蘇維埃更具實質功能。經過革命，「警察式」管理衰落而「公社式」管理更活躍，村社的自治性因而也增加了。當時村蘇維埃的選舉要講「階級原則」，「富農」沒有選舉和被選舉權，而村社及村會的選舉則是傳統式的，不講什麼「階級」，於是所謂「富農」控制村社便成了布爾什維克體制在農村遇到的一大問題。

新經濟政策時期，蘇俄政府對村社的態度是矛盾的，一方面村社作為前近代的傳統共同體阻礙農民個性的發展，並以其強大的平均主義職能成為農村資本主義因素與商品性農民農場（脫離了村社的「獨立農莊」）成長的障礙，這是使包括斯大林在內的一些人認為它有利於集體化的原因。事實上，政府政策在新經濟政策後期逐漸趨「左」，但又尚未下決心搞強制集體化之際，村社也的確被利用來限制「自發勢力」，當時在當局「反獨立農莊化」政策的壓力下不少獨立農民又被迫回到村

社，從而使村社在市場經濟潮中一度有所削弱之後又再度膨脹，並在1925—1928年間出現了村社與（當時尚很少的）集體農莊都在擴張，而一度有所發展的獨立農民經濟卻迅速萎縮的狀況。

但另一方面，村社作為傳統農民自治團體又有抵禦外來干預的一面，它的小共同體紐帶過去曾抵制了斯託雷平改革的個體化勢力，如今對大共同體（集權國家）的一元化勢力也起着抵制作用。全盤集體化前夕，國家與村社的鬥爭激化起來。

1928年12月，蘇俄修改土地法，規定村社對一切土地問題的決定都須經村蘇維埃批准。1929年5月，全俄蘇維埃「十四大」通過「擴大地方蘇維埃權利」的決定，進一步規定村社的任何決定都應經村蘇維埃批准才能生效，村社的基金也應由村蘇維埃控制。在政治上，1929年在全俄進行村蘇維埃改選，不僅使集體農莊莊員大量進入村蘇維埃領導層並排擠了村蘇維埃中的親村社勢力，從而改變了許多村蘇維埃實際上依附於傳統村社的軟弱狀態，而且還把「階級原則」引進村社，要求把「富農」從村社領導中清除出去，甚至要求取消「富農」分得村社份地的權利（即把「富農」開除出村社）。在全盤集體化高潮中，傳統村社終於面臨末日。

1930年2月，全俄蘇維埃中央執行委員會主席團宣佈在實現集體化地區取消村社，在其他地區則授權村蘇維埃直接領導村社，有權批准、改變或撤銷村社的決定。同年7月，更頒佈了《關於在全盤集體化地區取消村社》的法令，最終取締了村社。35萬個傳統小共同體的自治權，最終被一個萬能的全俄大公社徹底吞噬了。

這一過程自然充滿着強烈的反抗。1929年前後的傳媒常驚呼農村「兩個政權並存」所引起的衝突，並報導了許多「富農」（當時實際上指集體化的反對者）把持村社並迫害「貧農」的案例，如「盧多爾瓦伊事件」「尤西吉事件」等。傳媒同時批評許多村蘇維埃軟弱無為，甘為村社的附庸。顯然，自治村社是使俄國農民有組織地抵制集體化的條

件。如果抽象地講姓「公」姓「私」，那麼從「公有私耕」的村社到「公有公耕」的集體農莊似乎只有一步之遙，但從大共同體一元化統治對小共同體自治權的剝奪這一角度看，其間衝突之激烈就不難理解了。

回頭再看中國，對於「小私有」的中國農民更容易被「集體化」便不會覺得奇怪。如前所述，在中國農民集體化的全過程中相對較強的抵制發生在東南沿海的廣東、浙江、江蘇諸省，而這三省（尤其是前二省）在近代恰是中國民間傳統小共同體——宗族組織最活躍的地方。在某種意義上，與其說這三省許多地方的傳統農民是「小私有者」，不如說是宗族公社^[38]成員。在本世紀初，宗族公田佔廣州府屬各縣全部地產的比重達50%—80%，非族田類的公田（學田、廟田、會田）又佔1%—5%。廣州府以外的廣東各縣公田也佔總耕地的30%—40%^[39]。浙江各縣的宗族公產也很發達，如浦江縣全縣1/3地產為祠廟公產，義烏縣一些地區宗族公產竟佔耕地的80%^[40]。這與中國的其餘絕大多數地區形成了鮮明的對比。如長江流域的湖南長沙府、湖北漢陽府、黃州府各縣，公田面積都只佔全部耕地面積的15%左右，而且在公田中族田（包括義莊田與祭田）只佔45%（湖南）和43%（湖北），學田、寺田等非族田類公田比族田多^[41]。這與廣東的公田中90%以上為族田形成對比。至於北方各地的公產，更是幾近於無。李景漢先生20世紀30年代在河北定縣所調查的62村共有耕地238563畝，而有族田的宗祠不過13所，總共有田僅147畝，只佔總耕地的萬分之幾^[42]。陝西關中三府41縣，土改前土地統計中的「族廟公產」沒有一縣超過1%，可稱得上是「純私有」地區了。

中國農村集體化阻力較大的地區，不是這些傳統上的「純私有」地區，而是傳統上盛行宗族公產的地區。這與俄國村社農民比中國「私有」農民更難集體化是同樣的道理，它表明在傳統時代，小共同體的缺乏往往並不意味着公民個性與個人權利的發達，而只意味着大共同體的一元化控制。一盤散沙式的「無權者的小私有」也許恰恰是大共同體產權壟斷的同構物，它與近代公民私有產權之間的距離不會比自治的小共

同體產權與後者的距離小。

從總體上看，中俄革命後都出現了激進的大共同體一元化體制。但對小共同體的處理，兩國卻一時出現了相反的情形：俄國革命後出現了公社化農村，獨立農民在革命中也被「公有化」了。後來在新經濟政策下雖稍有恢復，但已遠無革命前的勢頭。而中國革命後形成的是農戶農村，個別宗族公社活躍地區在革命中完成了大共同體主導的「私有化」，本來就遠不如俄國村社那樣強固的傳統宗族、社區等小共同體紐帶在革命中掃盪幾盡，甚至連革命中產生的農會，在土改後也因有人擔心其產生自治傾向而遭忌諱。1953年3月，中共中央批轉西北局的報告說：「農民協會，土改後已無新的任務，逐漸流於形式，但它對農民之良好影響尚在，故應暫存，待土改復查和土登評產全部完畢及互助組佔絕對優勢後，再行取消。目前農會的任務，主要的應是幫助政府推動生產。」^[43]顯然，對於農會在「幫政府搞生產」之外的活動，已不能進行。不久中央便正式決定在全國取消農會。緊接着在這年10月間，集體化最重要的邏輯前提——統購統銷即正式出台。取消農會的決定在主觀上雖未必與統購統銷這一重大轉折有關，但此舉無疑使國家在這一轉折關頭消除了一個不確定因素，面對着一盤散沙式的小農戶，其地位遠比面對着自治村社的蘇俄國家要有利。至此，我國農村組織前所未有地一元化，任何可能制衡大共同體的自治機制都不存在。準此，「小私有」的中國農民比「土地公有」的俄國村社更易於「集體化」就不難理解了。

三、法家傳統與大共同體本位

如果說從經濟上看只是從公有私耕變為公有公耕的俄國集體化，在文化傳統上卻經歷了從多元共同體本位下的小共同體自治轉向大共同體一元化統治的「劇變」，那麼中國的集體化則相反，它在經濟上似乎是從「一小二私」到「一大二公」的劇變，而在文化傳統上卻是秦以來大

共同體本位傳統的變態與強化。

中國的大一統始於秦，而關於奠定了強秦之基的商鞅變法，過去史學界有個流行的論點，即認為商鞅壞井田、開阡陌而推行了「土地私有制」。如今史學界仍持此論者恐已不多，因為20世紀70年代以來，人們從睡虎地出土秦簡與青川出土的秦牘中已明確知道秦朝實行的是嚴格的國家授地制，而不是什麼「土地自由買賣」。人們從《商君書》《韓非子》一類文獻中也不難發現，秦代法家經濟政策的目標是「利出一孔」的國家壟斷，而不是民間的競爭。

然而，過去的那種說法卻也非空穴來風。法家政策的另一面是反宗法、抑族權、消解小共同體，使專制皇權能直接延伸到臣民個人，而不致受到自治團體之阻隔。因此，法家在理論上崇奉性惡論，黜親情而尚權勢。韓非便公然宣稱：「子、父，至親也，而或譙、或怨者，皆挾相為而不周於為己也」，「夫以妻之近及子之親而猶不可信，則其餘無可信者矣」。^[44]在實踐上，則崇刑廢德，揚忠抑孝，強制分家，鼓勵「告親」，禁止「容隱」，不一而足。尤其有趣的是：出土《秦律》中一方面體現了土地國有制，一方面又為反宗法而大倡個人財產權，給人以極「現代」的感覺。《秦律》中竟然有關於「子盜父母」「父盜子」「假父（義父）盜假子」的條文，並公然稱：奴婢偷盜主人的父母，不算偷了主人；丈夫犯法，妻子若告發他，妻子的財產可以不予沒收；若是妻有罪，丈夫告發，則妻之財產可用於獎勵丈夫^[45]。即一家之內，父母子女夫妻可有各自獨立的個人財產。於是便形成了這樣的世風：「借父耰鉏，慮有德色；母取箕帚，立而諍語；抱哺其子，與公並倨；婦姑不相悅，則反脣而相稽。」^[46]難怪人們會有商鞅推行「私有制」的印象了。

然而，正是在這種「天大地大不如皇恩大，爹親娘親不如陛下親」的反宗法氣氛下，大共同體的汲取能力可以大行其道。秦王朝動員資源的能力實足驚人，2000萬人口的國家，北築長城役用40萬人，南戍五嶺50萬人，修建始皇陵和阿房宮各用（一說共用）70餘萬人。還有修

築工程浩大的馳道網、規模驚人的徐福船隊……這當然不是「國家政權力量只達到縣一級」所能實現的。其實按人口論，秦漢之縣不比今日之鄉大多少，秦時達到縣一級已差不多相當今日達到鄉一級了。然而，秦縣以下置吏尚多。「漢承秦制」，我們可從漢制略見一斑。「大率十里一亭，亭有長；十亭一鄉」，「鄉有三老、有秩、嗇夫、遊徻。三老掌教化，嗇夫職聽訟、收賦稅，遊徻徻循，禁賊盜」，「又有鄉佐，屬鄉，主民收賦稅」。^[47]這些鄉官有的史籍明載是「常員」，由政府任命並以政府財政供養：「有秩，郡所署，秩百石，掌一鄉人」，有的則以「復勿徭戍」為報酬。所不同者，縣以上官吏由朝廷任命（「國家權力只到縣一級」只在這個意義上才是對的），而這些鄉官則分由郡、縣、鄉當局任命。至於亭，一說為鄉的下一級，一說與鄉同級。但可以肯定的是，亭長為不高於鄉的基層小吏，也是由縣上任命並供養的，即所謂「給事縣為亭長」^[48]。而亭長以下還有「亭部吏卒」，包括亭佐、求盜、亭侯等。所謂「鄉亭部吏，足以決斷」^[49]。但他們並非民間自治代表則是肯定的。

值得一提的是，這些基層幹部都是代表國家管理「編戶齊民」的，因此不像民間的「德望耆宿」，只要承上意、能辦事，就可為吏。像劉邦這樣作為漢臣的司馬遷都說他「無賴」的人絕談不上德高望重，卻可以當亭長，就是典型之例。這與今人時常談論的「縣以下鄉土社會的倫理自治」相去甚遠。近來一部紀實作品提到人民公社時代一位風雲人物時說：「一個由政府來確認他在白靈宮村領袖地位的機會，他把握住了。如果不藉助政府的力量，農民不會認同或接受一個道德不完善甚至有污點的領袖。」^[50]這不活脫脫是那2000年前沛縣泗水亭長的寫照嗎？

秦王朝開創了大共同體一元化統治和壓抑小共同體的法家傳統。由小共同體消解導致的「私有制」似乎十分「現代」，但這只是「偽現代」。因為這裏小共同體的解體並非由公民個人權利的成長所致，而是相反地由大共同體權力的膨脹所造成。而大共同體權力既然膨脹到連小

共同體的存在都不容，就更無公民權利生長的餘地了。所以這種「反宗法」的意義與現代性是相反的。在法家傳統下，宗族文化與族權意識無從發達，但秦人並不因此擁有了公民個人權利。相反，「暴秦苛政」對人性、人的尊嚴與權利的摧殘，比宗族文化興盛的近代東南地區更甚。

漢武帝改宗儒學，似乎是中國傳統的一大轉折。但「獨尊儒術」是與「漢承秦制」乃至「百代都行秦政制」並行的。由漢到清的傳統演進，是需要在另外場合詳加探討的課題^[51]。這裏可以簡而言之，即這2000年（除魏晉以後一個時期外）的文化與制度多少都具有「儒表法裏」性質，王道其表而霸道其裏，德治其名而刑治其實，說的性善論，信的性惡論，形式上吏的儒化，實質上儒的吏化，法家傳統從未消失。而這段歷史上的中國社會，也仍然是大共同體本位而不是小共同體本位，更不是個人本位。但小共同體的缺失卻造成了一種「偽個人主義」現象，正如梁漱溟在「鄉村建設」實踐中深刻地感受的：「中國人切己的便是身家，遠大的便是天下了。小起來甚小，大起來甚大……西洋人不然。他們小不至身家，大不至天下，得乎其中，有一適當範圍，正好培養團體生活。」^[52]

從小共同體本位的傳統社會進入個人本位的現代社會的西方人對此難於理解。20世紀70年代美國在越南失敗後，西方學界出現了研究亞洲農民之熱，而斯科特（James C. Scott）與波普金（Samuel L. Popkin）就此發起了「道德農民」還是「理性農民」的論戰。前者認為亞洲農民傳統上認同小共同體，社區利益高於個人權利，習慣法的「小傳統」常重新分配富人財產以維護集體的生存^[53]；後者則指出農民是「理性的個人主義者」，村落只是空間上的概念，並無利益上的認同紐帶，村民互相競爭並追求利益最大化^[54]。然而，這兩方都沒有想到：在「小共同體的道德自治」與「理性的個人主義者」之外有沒有第三狀態？農民對社區、宗族缺少依附感，就意味着他成了「便士資本家」？反之，農民若不習慣自由競爭，就一定會是個小共同體崇拜者嗎？

近年來對中國農村社區、村落、宗族的研究成為熱點，受國外小共同體爭論的影響，強調鄉土中國倫理自治的論點十分盛行。這種看法如與1949年以後的農村相比無疑有部分道理，就國家權力對村內生活的干預而言，1949年以後尤其是集體化以後的農村確實比之前突出得多。但若就文化形態比較而言，則不是家族主義或社區主義，而是國家主義加「偽個人主義」構成中國傳統的特點。絕對地看，傳統中國社會當然並非完全沒有「小共同體認同」，但像古希臘的德莫、古羅馬的父權制大家族、中世紀西歐的村社、行會、教區、采邑、俄羅斯的米爾和南歐的扎德魯加（家族公社）等「非國家」社羣的內聚與自治能力，在傳統中國總的來講是不存在的。過去受「村社解體產生私有制」理論影響，長期以來否認中國古代有過「自由私有制」的人總是強調小共同體的限制因素，如土地買賣中的「親族鄰里優先權」與析產遺囑中的「合族甘結」之類。但實證研究表明，中國的「小農」抗禦此種限制的能力，要比例如俄國農民抗禦村社限制的能力大得多。

然而另一方面，這些缺乏自治紐帶的「小農」對大共同體的制禦能力卻很差。歷史上因缺乏村社傳統而顯得更為「私有」化的中國農民，反而更易受制於國家的土地統制，如曹魏屯田、西晉佔田、北朝隋唐均田、北宋的「括田」與南宋的「公田」、明初「籍諸豪民田以為官田」以至「蘇州一府無慮皆官田，民田不過十五分之一」，直到清代的圈佔旗地等。中國古時也有「土地還授」之制，但那不是村社而是國家行為；中國農民歷史上也有遷徙限制，但那不是米爾而是國家對「編戶齊民」的約束；中國人知道朝廷的「什伍連坐」之法，但不知何為「村社連環保」；中國農民知道給私人地主交租、給朝廷納糧當差，卻很難理解俄國農民對村社的繳納達26%^[55]是怎麼回事。中國人因無村社而有「私有制」，因無貴族政治而有「文官制度」，因無村會裁判與行會裁決而有法家的「法制」——但這一切並沒有使中國走向個人本位的公民社會，卻使中國更容易地建立了比傳統時代更強化的大共同體一元化統治。人民公社制度就是它的一個重要方面。

以「一大二公」取代「一小二私」的人民公社，並不像它表面上看那樣「反傳統」。現代化過程本質上是人身依附的共同體社會向個性自由的公民社會轉變的過程。但在不同的民族，壓抑公民個性與個人權利的傳統共同體結構是不同的，公民權利的成長過程因而也會不同。在小共同體本位的西歐，當公民個人權利的力量還很弱小時曾出現過「公民與王權的聯盟」，即公民首先藉助大共同體的力量來擺脫采邑、教區、行會、村社等小共同體的束縛，當公民權利成長起來後，才與王權決裂並開創公民國家。

至於在大共同體本位的中國，公民權利的發展障礙主要來自「王權」本身，因而中國現代化進程就可能會採取一種以「公民與小共同體的聯盟」為中介的路徑。

註釋

[1]通常所說的「計劃經濟」作為工業文明時代科學主義的理性規劃思想之產物，在農民中國是否存在是值得懷疑的。中國農業中存在的毋寧說是官府控制但卻談不上什麼「科學計劃」的經濟，即J.R.希克斯視為市場經濟以前之傳統經濟範疇的「命令經濟」。(J.R. Hicks, A Theory of Economic History. Oxford: Clarendon Press. 1969)。但為順應通行表述習慣，筆者仍使用「計劃經濟」這一名詞，但加以引號。

[2]《斯大林全集》第12卷，人民出版社，1955年，136頁。

[3]В.П. Данилов и Э.В. Данилова, Община. БСЭ. Тре. Изд. Т.18, М.1974.

[4]例如，杜潤生在為沈志華著《新經濟政策與蘇聯農業社會化道路》（中國社會科學出版社，1994年）一書所作的序中就認為：「蘇俄集體化的設想就是針對俄國的這種狀況（按：即村社傳統）提出

的。把這種長期在村社制度中生活過來的農民重新組織起來，……搞集體的耕作，其願望顯然是含有一定的合理性的。但是要把它照搬到中國，就產生了對象上的差異。」

- [5] 沈志華：《新經濟政策與蘇聯農業社會化道路》，中國社會科學出版社，1994年，422—432頁。
- [6] 國家農委辦公廳編：《農業集體化重要文件彙編》（上），中央黨校1981年印行，649頁。
- [7] 農業部農業經濟研究中心：《中國農業合作化的理論和實踐的研究》，1997年自印本，50頁。
- [8] 國家農委辦公廳編：《農業集體化重要文件彙編》（上），中央黨校1981年印行，686—688頁。
- [9] 《回憶鄧子恢》，人民出版社，1996年，312頁。
- [10] 國家農委辦公廳編：《農業集體化重要文件彙編》（上），中央黨校1981年印行，655頁。
- [11] 當時中共中央農村工作部工作人員王立誠的回憶。
- [12] 國家農委辦公廳編：《農業集體化重要文件彙編》（上），中央黨校1981年印行，691—696頁。
- [13] 前廣西環江縣委書記王定因抵制集體化被打成右派，判刑勞改。他對筆者回憶說當時在他服刑的石榴河農場就有來自廣西各地農村的200多個「私殺耕牛犯」，他們多是生產隊長，在大饑荒中不忍眼看村民餓死而違禁殺牛救饑的。但當時能這樣為村民承擔責任的人當然不會多。
- [14] 參見康健：《輝煌的幻滅：人民公社警示錄》，中國社會出版社，1998年，70—85頁。該書強調七里營、嵯峨山等基層「創舉」對毛澤東的影響。在大陸以外，金觀濤、劉青峰也認為合作化是農村

基層幹部自發發動的，毛澤東只是未加阻攔或放棄了阻攔而已（金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》，香港中文大學出版社，1993年，427頁），但他們未論及公社化時期。

[15] 《毛澤東選集》第5卷，人民出版社，1976年，257—258頁。

[16] 正式名稱為《關於今冬明春大規模地開展興修農田水利和積肥運動的決定》。

[17] 即《關於把小型的農業合作社適當地合併為大社的意見》。

[18] 據薄一波：《若干重大決策與事件的回顧》（下），中共中央黨校出版社，1993年，731—732頁。

[19] 同上，731頁。

[20] 康健：《輝煌的幻滅》，中國社會出版社，1998年，84—86頁。

[21] Theda Skocpol, *States and Social Revolutions : A Comparative Analysis of France, Russia and China* . Cambridge: Cambridge University Press. 1979.

[22] 《蘇聯共產黨代表大會、代表會議和中央全會決議彙編》第4分冊，人民出版社，1957年，47頁。

[23] 《蘇聯共產黨代表大會、代表會議和中央全會決議彙編》，第3分冊，487頁。

[24] 《蘇聯共產黨代表大會、代表會議和中央全會決議彙編》，第4分冊，46頁。

[25] S.F.科恩：《布哈林與布爾什維克革命》，人民出版社，1982年，488頁。

[26] 羅伊·麥德維傑夫：《讓歷史來審判·續篇》，吉林人民出版社，1983年，164頁。

[27]秦暉、蘇文：《田園詩與狂想曲：關中模式與前近代社會的再認識》，中央編譯出版社，1996年。

[28]張樂天：《告別理想：人民公社制度研究》，東方出版中心，1998年，53頁。

[29]同上。

[30]R.G. Wesson, Soviet Communes. N.J.: New Brunswick, 1963.

[31]胡煥庸、張善餘：《中國人口地理》（上冊），華東師範大學出版社，1984年，319—320頁。

[32]這種上收產生了許多弊病，參見拙文《「村」兮歸來》，《中國改革報》1998年5月31日。

[33]A. Giddens, The Nation -State and Violence. Cambridge: Polity Press.1985.

[34]В.А. Александров, Сельская Община в России (XVII—началоXIXв.) М. 1976. стр55-88.

[35]參見蘇文：《傳統、改革與革命：1917年俄國革命再認識》，香港中文大學《二十一世紀》雜誌，1997年10月號，4—16頁。

[36]O. Figes, Peasant Russia , Civil War: The Volga Countryside in Revolution, 1917-1921. Oxford: Clarendon, 1989.pp.70-153.

[37]С. Зданович, Сельской совет и земская община Большевик 1929. No6.

[38]「公社」這一詞在此並無褒義，筆者並不想為傳統宗族塗抹玫瑰色彩。這個詞是中性的，只是表明其並非個體化的公民羣。

- [39] 陳翰笙：《解放前的地主與農民》，中國社會科學出版社，1984年，27—29、34—38頁。
- [40] 馮和法主編：《中國農村經濟資料•續編》，上海開明書局，1935年，66—67、57—58頁。
- [41] 柳鏞泰：《國民革命時期公產、公堂問題與兩湖地區農民協會運動：與廣東的比較》，南京大學博士後論文，1998年，2—6頁。
- [42] 李景漢編：《定縣社會概況調查》，中國人民大學出版社，1985年，172、618頁。
- [43] 國家農委辦公廳編：《農業集體化重要文件彙編》（上），中央黨校1981年印行，118頁。
- [44] 《韓非子•外儲說左上》；《韓非子•備內》。
- [45] 睡虎地出土《法律答問》。
- [46] 《漢書•賈誼傳》。
- [47] 《漢書•百官公卿表》；《續漢書•百官志五》。
- [48] 《漢書•朱博傳》；《後漢書•吳漢傳》。
- [49] 王符：《潛夫論•愛日篇》。
- [50] 盧躍剛：《大國寡民》，中國電影出版社，1998年，156頁。
- [51] 參見拙文：《「大共同體本位」與傳統中國社會》，《社會學研究》1998年5—6期連載。
- [52] 梁漱溟：《鄉村建設理論》，《梁漱溟全集》第2卷，山東人民出版社，1990年，194頁。
- [53] J.C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant : Rebellion and Subsistence in Southeast Asia* , New Haven: Yale University Press, 1976.

[54]S. Popkin, The Rational Peasant : The Political Economy of Rural Society in Vietnam , Berkeley, 1979.

[55]金雁、卞悟：《農村公社、改革與革命》，中央編譯出版社，1996年，124—125頁。

土地改革=民主革命？集體化=社會主義？

——馬克思主義農民理論的演變與發展

所謂「三農問題」如今日益引起上下的關注。然而「三農」之成為問題並不始於今日，亦不限於中國。在一定程度上講它是世界各國進入現代化時面臨的普遍問題。我們所面對的特殊性一方面固然源於特定的「路徑依賴」，另一方面也是普遍性問題在我們這裏的積重難返。但過去的路徑依賴並不是我們一家的獨自選擇。自20世紀初俄國發生斯托雷平土地改革引起強烈反彈以來，從俄國馬克思主義的一支中形成了通過平分土地完成「民主革命」、再通過集體化建立「社會主義」這樣一種解決農民問題的基本理論。這種理論模式不僅在中俄等國形成了實踐的路徑，成為「列寧主義」的基本成分之一，而且對世界上其他形形色色的許多農民問題理論與實踐產生強烈影響。但這種理論與古典馬克思主義的極大差異，以及它在社會思想史上真正繼承的那些資源，並沒有得到透徹的分析。

今天的中國早已不是「凡是」時代，從思想宗師那裏尋找章句以支持改革的「託古改制」方式也已基本成為過去。但是嚴肅的思想史研究與社會變革史研究從來就是互為表裏。況且今天一如過去與未來，農民問題一如其他問題，仍然會存在思想與實踐的多元性，包括存在各種左派或新左派選擇。因此從思想史上理清150年來農民問題上的「主義」變遷，仍然對農民「問題」本身的解決有重大意義。

一、「兩種保守性」與小生產衰亡論

馬克思主義誕生時，經典作家主要是在兩個層面上談論農民問題的。

其一是從無產階級革命和社會主義取代資本主義的角度，認為農業問題的方向是公有制與「社會化」。而農民在這個問題上有所謂「小資產階級兩重性」或曰「搖擺於無產階級與資產階級之間」^[1]的性質；農民是勞動者又是私有者：作為勞動者可能會跟無產階級走，接受社會化的改造；作為私有者又可能跟資產階級走，發生「商品生產者的自發傾向」。而這兩重性中何者居於主要地位，則以農民中的階層不同（大農更多一些私有者屬性，小農更多一些勞動者屬性）以及具體的利害關係背景有所變化。此外當時馬克思主義者還有一個看法，就是認為家庭經營是落後的，要被社會化大生產所取代，不是被資本主義社會化大生產所取代，就是被社會主義社會化大生產所取代。

這樣就產生了關於農民的「兩種保守性」的觀點。當時的馬克思主義思想家擔心農民作為私有者、小資產階級與商品生產者會在資產階級與無產階級鬥爭時跟着前者而反對後者，從而表現出「路易·波拿巴式的保守」。恩格斯說：「1848年二月革命的朦朧的社會主義激情很快就被法國農民的反動投票一掃而光。……我們大家都知道，單是農民的這一勛業就索取了法國人民多少代價；法國人民至今還苦於這一勛業的後果。」^[2]

而作為傳統「小生產」的體現者，他們如果與資產階級發生衝突，又可能意味着傳統對現代化、「小生產」對「大生產」的抵制，從而表現出「萬代式的保守」，因而無產階級也不能接受。馬克思曾多次談論過對「農民的萬代」的擔憂。而歐洲最典型的農民國家沙皇俄國的馬克思主義者更曾普遍認為：「專制制度的支柱應當（而且可以）不是貴族，也不是資產階級，而是『農民民主派』。」^[3]這種看法似乎從反面得到了證實：當時沙皇政府的確有知識分子、資產階級乃至貴族都不可靠，「皇帝和國家唯一可以依靠的階層是農民」的判斷^[4]。甚至農民對地主的仇恨也被認為具有這種保守性質：「寧可一切土地歸沙皇，只要不歸地主」^[5]的想法是農民皇權主義的基礎。這使得馬克思主義者擔心，面對資產階級革命「專制政府可能利用農民來採取某種冒險舉

動」^[6]，並認真考慮過在什麼條件下可以與資產階級妥協以對付農民的「反動」。

這樣一來，農民無論是跟着資產階級走還是與資產階級衝突，似乎都不是好事，都是「保守」乃至「反動」的體現。所以毫不奇怪，在馬克思與恩格斯身居英國從事寫作的時代，他們對「農民保守性」是看得更重的。《共產黨宣言》中關於農民有反現代化傾向因而是「保守的」「甚至是反動的」^[7]之論斷，《路易·波拿巴的霧月十八日》中關於農民是「一口袋馬鈴薯」的論點，都是馬克思農民觀中十分經典的說法。

這種說法來源於馬克思、恩格斯當時所處的西歐，尤其是英國社會發展提供的體驗。過去有一種說法：世界各國都沒能消滅農民家庭經濟，只有英國成功地用大農場取代了小農經營。實際情況並非如此，在19世紀號稱農場化最典型的時代，英國仍有40%左右的耕地是由家庭農場，而不是建立在僱傭制基礎上的大農場來經營的，而且以後這個比例更大了。實際上到了恩格斯和馬克思、恩格斯的學生一代進入理論創作活動時，一種不同於馬克思設想的趨勢已經在西方農業近代化進程中表現得很明顯：「農業的發展中並沒有走向大生產的傾向，恰恰相反，在農業發展的範圍以內，大生產並不常是較高的生產形式。」^[8]但儘管如此，19世紀中期生活在英國的馬克思、恩格斯仍然可以以當時當地的經驗為依據預言小農的滅亡：「我們假定，農業和工業完全一樣受資本主義生產方式的統治，也就是說，農業是由資本家經營……如果說資本主義生產方式是以工人的勞動條件被剝削為前提，那麼，在農業中，它是以農業勞動者的土地被剝削，以及農業勞動者從屬於一個為利潤而經營農業的資本家為前提。」^[9]

當時一些最樂觀的馬克思主義者正是以這種「假定」為基礎，認為未來的無產階級革命已經無須面對小農問題，因為作為這種革命對象的資本主義的發展「會替它清洗農村中的地盤，有如在城市中一樣，也期待大生產與小生產的鬥爭，將使後者從它們之中排擠出去」^[10]。這樣無

產階級只需要變私人資本的「農業工廠」為公有制的「農業工廠」就行了，而為此需要考慮的只是城市無產階級與農村無產者——農業工人的合作問題。這樣，19世紀中期的社會主義者相當普遍地忽視農民問題，甚至「認為農民是神祕的、不可思議的，甚至有時引起災禍的東西」^[11]。

然而到19世紀末，隨着德法等國無產階級政黨（德國社會民主黨、法國工人黨等）力量的大增，社會主義日益從書本上的理論創作變成實際的大規模社會運動，人們就發現，無論他們是搞社會革命還是僅僅投入競選以擴大勢力，都不能迴避原來以為不存在的小農問題：「社會民主黨一走進農村去，立即就碰到那種曾經使以前的民主革命黨驚慌失措的神祕力量。社會民主黨看見，在農村經濟中小生產的消滅，絕不是馬上可以實現的，較大的農業企業只是緩慢地佔有那種不得不讓出的地位。」^[12]

這個時候德法兩國不僅小農仍然眾多，而且其政治覺悟與參與意識隨着現代化進程也大為發展。農民已不是像拿破崙時代那種抱着傳統忠君思想只知為皇上賣命的「一口袋馬鈴薯」，他們不僅在經濟上開始學會依靠自由的合作制戰勝大農的競爭，在理論上產生了從西斯蒙第到亨利·喬治那樣的思想代表，在政治上也開始發展現代類型的農民黨與農會運動，具有可觀的參與能力，從而成為無論是搞革命還是搞競選都不能忽視的力量。

這時候的德法兩國早已消滅封建制，不存在農奴解放、村社解體這類問題，自然也就沒有了「萬代式保守」的危險。自由小農面對的是大資本大農場等「大生產」的壓力。而無產階級政黨當時一方面與農民同樣面對資本這個敵人，另一方面又自認為是「大生產」的代表而視「小生產」為落後。於是，是支持農民抵抗資本（同時也抵抗「大生產」），還是樂於見到資本的「大生產」繼續消滅小農以替無產階級「清洗農村地盤」，便成了引起激烈爭論的話題。

1894年，法國工人黨南特代表大會通過土地綱領，支持小農反對大資本。不久德國社會民主黨也開會討論土地問題，恩格斯隨即寫了《法德農民問題》一文，表示不同意法國工人黨的做法。他再次提出小農是「過了時的生產方式的殘餘」、正在「不可挽救地走向滅亡」。因此無產階級政黨不應試圖維護小農，但是也不能像對待資產階級那樣剝奪他們。「我們預見到小農必然滅亡，但我們無論如何不要以自己的干預去加速其滅亡。……當我們掌握了國家政權的時候，我們絕不會去剝奪小農（不論有無報償，都是一樣），像我們將不得不如此對待大土地佔有者那樣。」^[13]無產階級正確的態度應當是：在對農民進行階層分析的基礎上，在革命時期力圖聯合正在「無產階級化」的下層農民，來反對傾向於資產階級的上層農民；而在革命之後則引導農民走上合作化道路，但這一切以尊重他們的自願、不搞強制為條件：「我們堅決站在小農方面，我們將竭力設法使他們的命運較為過得去一些，使他們易於過渡到合作社，如果他們下決心這樣做的話；如果他們還不能下決心，那我們就設法給他們儘量多的時間，讓他們在自己的一小塊土地上考慮考慮這個問題。」^[14]

在恩格斯逝世前數月寫成的最後一部重要作品《法德農民問題》，是第一代馬克思主義者對「社會主義革命中的小農問題」給出的經典答案，後來考茨基發揮此書的觀點寫成了當時被稱為「《資本論》之後最出色經濟學著作」與「農業問題上馬克思主義思想大全」的大部頭著作《土地問題》，對「小生產沒落論」「農民階層分析論」「兩重性論」與「自願合作論」給予了進一步的系統論證。本書因而成為馬克思主義農民問題理論的權威，在後來俄國馬克思主義與民粹主義進行農民問題大論戰時提供了基本的理論資源。即使在以後第二國際瓦解、列寧與考茨基成為論敵的時代，列寧對考茨基這本書的評價仍然是頗高的。

《法德農民問題》與《土地問題》雖然為此後很長時期內馬克思主義者的農民社會主義改造理論定了基調，但它的「自願合作論」的溫和色彩後來卻受到斯大林的貶低。斯大林在給「全盤集體化」制定理論依

據的1929年12月27日「馬克思主義土地問題專家代表大會」上演說時宣稱：恩格斯關於要給農民「儘量多的時間」去考慮是否合作化的說法是一種「似乎過分慎重的態度」。按斯大林的說法，恩格斯之所以「過分慎重」是因為西歐的農民有土地私有制，以至農民便死守「自己的一小塊土地」。而村社制下的俄國沒有土地私有制，因此我們就無須「過分慎重」，而可以使集體農莊運動「比較容易和比較迅速地發展」^[15]。今天我們已經知道，那場把土地「公有私耕」的俄國傳統公社社員變成「公有共耕」的集體農莊莊員的運動曾經遇到農民的激烈抵制，「沒有土地私有制」並未使俄國村社社員比不存在村社制度的中國小農更「容易」接受集體化。這就提示我們：恩格斯的「慎重」並不「過分」，而且這個「慎重」並不是僅僅以「農民留戀小私有的保守性」為理由的。

今天看來，如果離開自然經濟、超經濟強制和人身依附這些傳統特徵而僅僅在家庭經濟（與僱傭經濟相區別）意義上定義「小生產」的話，那麼「小生產沒落」論和「大生產優越」論在農業中是否成立，至少有待於未來的繼續檢驗。而從馬克思至今一百多年來，我們實際上離這個說法越來越遠，而且其所以如此，並不是像19世紀的許多早期「小農經濟穩固論」者所說，僅僅是由於小農留戀傳統生活而自願吃苦耐勞、拚命掙扎的「自我剝削機制」。

現代農業的發展表明「大生產」的農業在效率上也未必優於「小生產」，不僅是前計劃經濟國家的所謂社會主義「大農業」產生了許多問題，資本主義「大農業」也是如此。19世紀末以來，一方面資本主義市場機制對農業的支配已經更多的是通過金融、供銷、服務等領域的控制而不是通過生產經營中的僱傭制來實現，「公司加農戶」的方式日益顯示出比工廠式大農場更大的適應性；另一方面自由農民的家庭農場在市場競爭中通過廣泛的契約性聯合形成的合作網絡的支持，也在許多國家成功地回應了資本主義大農場的挑戰並取得了對後者的優勢。雖然在市場競爭中的確存在着「小農破產」現象，但「破產小農」主要流入了城市與非農業領域，而不是變成「農業工人」。主要資本主義國家在農

業人口比重劇降、農業生產率大大提高的同時，農業中僱傭勞動的比重不升反降，1966—1967年歐共體創始六國的農業中，僱傭勞動包括臨時性短工在內也僅佔農業勞動者的14%。20公頃以下的家庭農場在幾乎所有的西歐國家都取得了對50公頃以上大農場的絕對優勢，甚至在歷來認為大農場最典型並且深深影響了馬克思農業思想的英國，家庭勞動農場與大農場相比也佔了52%：23%的優勢^[16]。因此，不是恩格斯的自願合作思想「過分慎重」，而是相反，以《法德農民問題》和《土地問題》為代表的農業「大生產優越論」如今需要更加慎重的反思，以此為基礎的集體化理論與「小農保守論」「農民改造論」更是如此。19世紀經典作家們的這些看法的歷史局限性，在今天應當是不難理解的。

二、走出「共同體」：民主革命中的農民理論

然而，如果說從社會主義革命的角度談農民問題的上述理論如今需要反思的話，馬克思主義農民學的另一個基點，即從民主革命的角度、從脫離傳統社會而走入現代公民社會的角度闡述農民問題的理論，卻在後人的實踐中被嚴重地忽視、放棄乃至弄顛倒了。這方面倒是需要做一些正本清源、回歸「古典」的工作的。

19世紀的馬克思主義者，不僅面臨着如何反對資本主義的問題，即社會主義革命或曰無產階級革命的問題，而且面臨着如何走出前近代的傳統社會（即所謂「封建社會」）而建立近代公民社會或曰民主社會的問題，即所謂資產階級革命或曰民主革命問題。從《共產黨宣言》到《法德農民問題》，馬克思、恩格斯的許多話是對已經資本主義化了的社會如何向社會主義變革這個問題而言的。但在歐洲許多地區，尤其在俄國，當時面臨的更重要問題是如何擺脫封建制度，在俄國這樣的國家它無疑是農民問題的主要方面。而在這個問題上，馬克思主義的農民觀是另一個維度。

如上所述，馬克思、恩格斯認為農民「小生產」及作為這種生產基礎的「小土地私有」相對於「大生產」（無論是資本主義還是社會主義的）而言是「保守」的、乃至「反動」的。但過去我們也知道，馬克思、恩格斯對小私有農民在反封建問題上的作用有另外的評價。馬克思在讚賞法國大革命時曾指出，資產階級革命的基礎「就是消滅農村中的封建制度，就是創立自由的佔有土地的農民階級」^[17]。他還提到：「自耕農的這種自由小土地所有制形式，作為佔統治地位的正常形式，……是封建土地所有制解體所產生的各種形式之一。……在這裏，土地的所有權是個人獨立發展的基礎。它也是農業本身發展的一個必要的過渡階段。」^[18]

在很長一段時間裏人們普遍把這些話僅僅理解為：反封建或曰民主革命就是要實現耕者有其田，就是消滅地主土地私有制與租佃制。然而這是很不確切的。馬克思在上述說法中對這種「農民私有」都用了「自由」這個定語，而「小」這個定語只是時而使用。可見他肯定農民私有的反封建性質時強調的與其說它是「小」私有，毋寧說它是「自由」私有。他並沒有把民主革命中的土地制度變革理解為變「大」私有為「小」私有、變租佃制為自耕制的過程，他甚至也從來沒有把封建制度概括為「大」土地「私有制」與租佃制。恰恰相反，馬克思在這裏肯定的不是「小」地權而是「自由」地權。在馬克思那裏，自由地權不論大小，都是「封建土地所有制解體所產生的各種形式之一」。因此他肯定自由小農作為反封建力量，與他即使在民主化意義上（而不是在社會主義革命的意義上）也對小農有微詞，認為自由小農不如自由大農（即資本主義農場，如上所述，馬克思一直認為它將取代小農，並且只有這樣才算在農業中確立了資本主義關係）的說法在邏輯上是全無矛盾的。作為社會主義革命的對象，馬克思對大農、小農均無好感；而作為民主革命的結果，馬克思對自由大農、小農均予肯定。其原因就在於在馬克思心目中，民主革命不是化大私有為小私有，而是化傳統共同體為自由私有制的過程。

馬克思沒有把封建制理解為「大」土地私有制與租佃制，這當然絕不僅僅是因為歐洲封建制與中國所謂的「地主封建制」不同（所謂不同於中國的歐洲農奴制和自營莊園制至少在英法等國早在資產階級革命前已經瓦解了幾百年，當民主革命發生時，那裏的農村盛行的實際上也是租佃制與自耕農制而非農奴制的——只不過不太「自由」罷了）。馬克思對封建社會的理解實際上是他對人類歷史發展進程的理解之一部分。這一理解可以概括為：「任何人類歷史的第一個前提無疑是有生命的個人的存在」，人類社會的歷史是「已成為桎梏的舊交往形式被適應於比較發達的生產力，因而也適應於更進步的個人自主活動類型的交往形式所代替」的過程，在這種歷史觀看來，「有個性的個人與偶然的個人之間的差別，不僅是邏輯的差別，而且是歷史的事實」。而這種歷史觀的價值理想則是「個人向完成的個人的發展以及一切自發性的消除」^[19]。

早在摩爾根發現原始公社的具體形式（氏族公社）之前很久，馬克思就認定人類最初是以共同體的形式存在的：「我們越往前追溯歷史，個人，從而也是進行生產的個人，就越表現為不獨立，從屬於一個較大的整體」^[20]。在19世紀50—60年代，馬克思認為這些「整體」的演變過程是：最初是「完全自然的家庭」，然後由家庭「擴大成為氏族」，又由「氏族間的衝突和融合」形成各種更大的共同體^[21]。另一處表述是：「自然形成的共同體」包括由家庭「擴大成為部落」，然後是「部落的聯合」。由這些「自然形成的」組織再合成「凌駕於所有這些小共同體之上的總和的統一體」即「亞細亞國家」^[22]。後來晚年馬克思受摩爾根的影響放棄了「家庭擴大為氏族、氏族聯合為國家」的看法，轉而認為先有氏族，家庭與國家都是後有的。但共同體的壓迫是人身依附之源，而民主革命的實質是實現「人的獨立性」，這個觀點卻始終未變。

馬克思指出，在這些壓抑個性的「共同體」或「統一體」中，個人只是「狹隘人羣的附屬物」^[23]，個人本身就是「共同體的財產」^[24]。由所有個人對共同體的依附產生出共同體成員對「共同體之父」的依附^[25]。只有到了「市民社會」，個人依靠「交換的力量」衝破了共同體

的束縛，結束「人的依附性」而形成「人的獨立性」，並進而克服馬克思認為是因私有財產而帶來的「異化」，走向「自由個性」和「自由人聯合體」的理想狀態。

與這種「人的依附關係」—「人的獨立性」—「自由個性」三段式發展相應地，馬克思指出了分配關係的三段式演進：前近代那種共同體或「統一體」中以「自然發生的或政治性的統治—服從關係（在馬克思看來這種「統治和服從的性質」包括「家長制的、古代的或封建的」）為基礎的分配」，在民主革命後也就變革為市民社會中「一切勞動產品、能力和活動的私人交換」，經過社會主義革命再變革為「聯合起來的個人自由交換」^[26]。同樣，作為「共同體之現成基礎」的「強制勞動」或曰「以共同體為基礎的和以共同體下的勞動為基礎的」「奴隸制、農奴制等等」也變革為市民社會中「作為世界市場之基礎的自由勞動」^[27]，並在克服了勞動異化之後的理想社會中實現向勞動本質的回歸：作為「個人的實體性活動」的勞動、作為自由人「生活第一需要」與「最高享受」的「自願勞動」。

總之，由作為「共同體的財產」的依附人格，到擺脫共同體束縛的「人的獨立性」，由「統治—服從關係基礎上的分配」到「私人交換」，由「以共同體為基礎的強制勞動」到「作為世界市場之基礎的自由勞動」，這就是馬克思心目中由封建社會向「市民社會」（馬克思沒有使用過「資本主義社會」這個詞組）的變革。顯然這裏並沒有什麼「大私有」變成「小私有」的說法。事實上，由於馬克思把封建依附關係的本質理解為個人對共同體的依附（只是在形式上表現為個人之間，如農奴對單個領主的依附），因而雖然「統治與服從關係」下人們間（君主與臣民之間、領主與農奴之間等等）極不平等，但他們「和所有同時代人一樣，本質上是共同體成員」^[28]。財產關係在那時只是「特權即例外權的類存在」^[29]，是「以共同體為基礎」的。只有到了近代「市民社會」，發達的貨幣經濟與交換關係才以「物的聯繫」取代了「人的依賴紐帶」，從而把「狹隘人羣的附屬物」變成了「擺脫了自然聯繫」

的「單個的人」。到這時，「社會聯繫的各種形式，對個人來說，才只是表現為達到他私人目的的手段」，而財產關係才「拋棄一切共同體的外觀」而成為「純粹的私有財產」。嚴格意義上的「大私有」與「小私有」都只是這一過程的結果，「大私有」與「小私有」的矛盾，猶如有產者與無產者的矛盾一樣，只是在這以後才可能突出起來。而封建社會的矛盾本質上只能是有特權者與無特權者、「統治」者與「服從」者、「共同體之父」與「共同體的財產」的矛盾。正如普列漢諾夫後來歸納的：「俄國人就這樣分成了兩個階級：剝削者的公社與被剝削者的個人。」^[30]

因此這時的馬克思主義者不會在封建社會尋找什麼私有財產神聖不可侵犯的制度。相反，馬克思在談到中世紀時指出：那是個「權力統治着財產」，「通過任意徵稅、沒收、特權、官僚制度、加於工商業的干擾等辦法來捉弄財產」^[31]的時代。正是通過資產階級革命進入「市民社會」後，財產關係才拋棄一切共同體外觀。因此在馬克思看來，封建財產關係實際上是原始公社向私有財產制度之間的過渡形態。

如今看來，許多民族封建時代的共同體組織是否由原始公社演變而來，大有問題。像俄羅斯的農村公社，現代許多研究表明它並非從遠古傳下來的，而是封建時代與農奴化伴生的公社化進程的結果，此前俄羅斯曾經有過土地「習慣法私有」的時期^[32]。但不管是否來自遠古，封建時代的財產關係存在着濃厚的公社因素是確實的，因而正如馬克思所說，「一切中世紀的權利形式，其中也包括所有權，在各方面都是混合的、二元的、二重的」^[33]。馬克思以後的馬克思主義理論家也多次指出過這一點。如保爾·拉法格認為：「資本主義的財產是個人所有的財產的真正形式」，「1789年的資產階級革命創造了土地私有制。在此以前，法國的土地……完全被剝去了土地的私有財產性質」。^[34]考茨基在《土地問題》一書中更明確地指出：封建土地關係是「公社的土地與土地私有制之間的折中辦法」；而資產階級革命不論具體形式如何，最終結果總是一樣，即「原始的土地共產制的殘餘之廢除，即是土地私有

制之完全確立」^[35]。

顯然，這裏並沒有說民主革命確立的只是「小」土地私有制，更沒有說這種「小私有」是通過粉碎「大私有」確立的。無論馬克思還是他的學生輩，當他們談到「封建地產」的時候，不僅沒有把它定義為「私有制」（因此也就談不上「大私有」還是「小私有」），而且也沒有把它與契約式的租佃關係聯繫起來。在他們看來，一塊地產如果是「封建的」，那只是因為它與自然經濟、與共同體的桎梏和人身依附相聯繫。而民主革命在農民問題上的含義就是冲着這幾項而來^[36]。毋庸置疑，馬克思主義從出現那天起，就以最終消滅私有制——當然包括土地私有制——為自己的歷史使命，但他們對私有制的看法帶有濃厚的黑格爾式三段論色彩，即是一種否定之否定的「公（傳統共同體）—私（自由私有制）—公（自由人聯合體）」理論。而民主革命屬於第一個否定，馬克思主義者沒有也不可能給自己提出在這一階段消滅私有制（哪怕僅僅是「大私有制」）的任務。

三、「被剝削者個人」反抗「剝削者公社」：俄國馬克思主義者對民粹派的早期批判

這一點在歐洲面臨反封建任務的典型國家——沙皇俄國表現得尤為明顯。1861年以前俄國農村存在着農村公社（米爾）—農奴制—專制主義三位一體的封建秩序，1861年的「解放農奴」僅僅廢除了農民對貴族的依附，卻沒有廢除、甚至還強化了農民對米爾公社的依附。因此時人曾指出：1861年改革只是把農民從「貴族的農奴」變成了「村社的農奴」。在政府方面，「從行政警察角度來看，村社也更加方便，放一羣牲口，總比一頭一頭地放來得輕鬆」。維特把這種體制稱之為「畜羣式管理」體制，而「他們心目中的村社就是畜羣」^[37]。沙皇當局以村社之父自居，利用村社來束縛農民，利用村社份地制、連環保、強制聚居、強制耕作、「共耕地」等各種形式剝奪農民的自主權與自由進入市

場的權利。當時沙皇政府的政策是：「公社是俄國人民的特點，侵犯公社就是侵犯特殊的俄羅斯精神。」^[38]

那時俄國的民粹派雖然在政治上激烈反對沙皇，主張暴力革命，但在經濟上卻也對米爾公社情有獨鍾，主張「從米爾到康姆尼」（即從「公有私耕」的傳統公社走向「公有共耕」的「社會主義」公社）。在民粹派看來，沙皇政府的罪惡就在於它引進了「個人主義的西方瘟疫」，導致了米爾解體。實際上就是說沙皇當局要為引入資本主義而破壞了「俄羅斯傳統」負責。後來斯大林時代蘇聯理論界批判民粹派鼓吹「小農經濟穩固論」，甚至說民粹派代表「富農階級」。其實民粹派固然在小農與「資本主義大農業」的較量中反對後者而同情前者，但這並非出自對「小私有」的同情，恰恰相反，那時的民粹派是最仇視「農民個人主義」的。他們固然把俄國農民推崇為「公社精神」的化身與俄國未來的希望，甚至認為由於西方資本主義的沒落，俄國農民的「社會主義」還將具有世界意義，這種「農民崇拜」無疑與馬克思主義關於工人階級先進性的理論相衝突。但是民粹派視為希望的「農民」是指「集體主義」的農村公社，而不是什麼「小農」。相反，那些企圖脫離村社的獨立農戶即所謂「村社分離者」卻被民粹派痛恨為「村社的兇惡敵人」^[39]。民粹派主張通過村社走向社會主義，但他們從未認為村社本身就是「社會主義」。恰恰相反，他們是極力鼓吹把「公有私耕」的米爾改造成「公有共耕」的「公社」的。為此他們甚至認為對於「保守」的、受到「個人主義」腐蝕的農民應當實行強制，按「英雄駕馭羣氓」的邏輯，「少數人在奪取政權之後，應當『迫使』多數人實行社會主義」。

因此，與斯大林時代的說法不同，那時以普列漢諾夫、列寧為代表的俄國馬克思主義者—社會民主黨人並不是把民粹主義當成「小農穩固論」者，而是當成「皇帝—國王的『國家社會主義』」^[40]者來批駁的。他們並沒有認為民粹主義之錯只在於「均產不共產，共產不共耕」，而是認為用村社共同體束縛農民根本就是「反動」的。在當時的俄國馬克

思主義者看來，不僅「公有私耕，定期重分份地」的平均主義村社只是扼殺農民自由的桎梏，民粹派提倡的那種「改公有私耕為公有共耕」的「公社」也是一種反動的「封建社會主義」主張。普列漢諾夫指出：「土地共耕比共服勞役、比尼古拉•巴甫洛維奇（按：即尼古拉一世）時期靠刺刀和鞭子強迫農民實行的『共耕』離共產主義不見得近更多。」^[41]列寧則把這種「共耕制」斥為「企圖用獨輪車戰勝火車的騙人兒戲」^[42]。

換言之，這時的馬克思主義者與民粹主義者在對待「小農」的問題上存在着兩個方面的對立：作為與資本主義「大農」對立的傳統農民他們受到民粹派的支持，而馬克思主義者則根據「大生產優於小生產」的一貫立場極力否定這種意義上的「小農」。列寧甚至認為絕不能支持農民反對資本主義，哪怕這種資本主義是建立在掠奪農民基礎之上^[43]。正是在這個意義上，當時的社會民主黨人反對平均地權而主張自由地權。列寧曾指出，如果廢除了地主土地所有制而仍然保留村社制度，即使份地分配再平均，也仍然等於「永遠保存舊的土地佔有制」或「把中世紀土地佔有制保存了一半」。列寧甚至說，不應該把土地分給「貧農」或「無法成為農場主的」「懶惰農民」「懶漢」和「廢物」，否則也是保存了舊的或中世紀的土地制度。在他看來，土地只應該交給可以成為「農場主」的「富裕農民和中農」^[44]。而其原則則是所謂的六大自由：「必須為自由的業主經營自由的土地鏟除一切土地方面的特權。必須盡最大的可能保證自由交換土地，自由遷居，自由擴大地段，建立新的自由的協作社來代替那種陳舊的帶納稅性質的村社。」^[45]這幾乎是當時俄國所能聽到的反對平均地權的最極端的言論了。

然而，如果所謂小農不是指對立於資本主義大農的傳統農民，而是指與農村公社對立的自由小農或曰獨立農民，那麼他們正是民粹派深惡痛絕的「兇惡敵人」——「村社分離者」。如上所述，民粹派不僅不是這個意義上的「小農穩固論」者，而且恰恰是敵視這種「小農」的「公社穩固論」者。與此相反，當時的俄國馬克思主義者卻最反對「公社穩

固論」，因此也就是這種意義上的小農或自由農民的支持者。在斯託雷平改革以前的年代，俄國社會民主黨的土地思想可以說不是以反對「地主」^[46]，而是以反對村社束縛為核心的。普列漢諾夫、列寧無數次地強調俄國農村公社是一種「亞細亞式的」奴役制度，是「莫斯科專制制度的基礎」，專制下的「村社平均」比所謂貧富不均的「西方自由」更虛偽^[47]。村社是俄國中世紀人身依附關係的一種形式。農民被束縛在狹隘、封閉的小天地裏，沒有「最起碼的公民權利」^[48]。他們不能自由退社、自由遷居、自由處理自己的份地。村社實行連環保，集體對農奴制國家承擔封建義務。列寧多次指出它是「半農奴式的」、「部分是封建式的，部分是亞洲式的」，這種「作為中世紀殘餘」的村社，「同整個資本主義的社會經濟發展不相容」^[49]。

因此毫不奇怪，俄國馬克思主義者的第一個土地綱領，即1885年普列漢諾夫起草的勞動解放社黨綱草案中的土地問題部分，全文只有兩句話：「徹底改變俄國的土地關係，即改變贖買土地和把土地分給農民村社的條件。農民有權自由放棄份地和退出村社，等等。」正如列寧所說，這個綱領「所提出的唯一要求」就是退社自由^[50]。而地主的問題在這一綱領中並未提出。按照列寧的說法，這個綱領的意思就是要使俄國農民擺脫中世紀「狹隘的聯合」，使他們「獨立地和市場發生關係，同時造成人格的提高」^[51]。

至於私人大地產，俄國在1861年農奴制改革前數量不多，1861年改革時沙皇政府允許貴族割佔部分公社土地為私有，以補償其「免費」解放農奴的「損失」，私人大地產才真正發展起來。由於「割地」是憑藉強權割佔的前公地，農民普遍認為是不正義的，而1861年以前的舊私人地產似乎就不那麼招人恨。因此俄國社會上不僅農民們，而且自由派中也歷來有廢除「割地」的呼聲。俄國馬克思主義者自然也認同這個主張，但他們更強調的不是道義理由而是經濟形式的「進步」與否。在列寧看來，當時「割地」一般都仍租給原來的農奴（村社農民）種，地主很少自營，所以被認為是落後的；而1861年以前的私人地產則有相

當部分是所謂「具有高度農業文化」的資本主義莊園，當時俄國有「歐洲麵包房」之稱的商品化農業主要就以這些地產為代表。因此主張「收回割地」而不是平分一切地產，為的就是保護這些「先進的」大生產不被破壞。至於抽象的道義，列寧認為是不必考慮的：「妨礙資本主義的進步，援助在同大生產的鬥爭中已經疲憊不堪的小生產」「是異想天開的」，毫無疑問，「用小經濟代替大經濟是反動的」，「社會民主黨人能夠希望用小經濟來代替可能是在被掠奪的農民土地上經營的資本主義大經濟嗎？」可見這時列寧甚至認為用「掠奪農民土地」的方式建立資本主義大生產也是值得肯定的，他曾不止一次重複這種觀點^[52]。

於是這個時期馬克思主義的土地綱領除了「退社自由」外，另一個內容便是「收回割地」。如果說1885年還沒有提出後者，那麼到1903年的第二個土地綱領中便兩者並列了。1903年俄國社會民主黨二大黨綱中的土地綱領是列寧起草的，它包括：「廢除贖金與代役租，廢除限制農民支配自己土地的一切法律，把以贖金和代役租形式從農民手裏勒索去的錢歸還給農民，把1861年改革後從農民手裏割去的並成為盤剝農民的手段的那部分土地歸還給農民，成立農民委員會。」^[53]這裏所謂「廢除限制農民支配自己土地的一切法律」實際上就是指廢除村社桎梏。而地主的問題這時只以收回「割地」的形式涉及，全面平分土地或曰「平均地權」則不在考慮之列。

直到1905年革命後，在農村已經出現平均地權的農民自發要求，連自由派的立憲民主黨人都在杜馬中呼籲糾正「現存的土地分配不公正」，要求通過立法無條件、強制性地廢除大地產^[54]，而且土地問題已經激化成革命形勢後，俄國馬克思主義者才在第三個土地綱領中提出針對所有大地產的要求。1906年俄國社會民主黨四大上通過的土地綱領是孟什維克起草的，但在討論中吸收了布爾什維克的若干意見。這一綱領要求支持農民革命，「直到沒收地主的土地」；農民可以無償地變份地為自己的私有土地，而沒收來的地主土地則實行「地方公有化」，即由地方自治機關所有並出租給農民耕種；而在「不利的條件下」如果不

能實現地方公有化，則應把地主土地分配給農民私人佔有^[55]。這個綱領首次主張完全廢除地主土地所有制。而對於村社，則由於當時已處於斯託雷平改革前夕，「反村社」已成為當局的主張，因而作為反對派的社會民主黨轉而降低了調子，不再明確提出廢除村社的桎梏的問題。但土地「地方公有」實際上是主張農民份地私有化，「分配製」更意味着包括地主土地在內的全部土地歸小農私有。通過拒絕「土地社會化」與「土地國有化」，這一綱領實質上也是否定村社制的。

可見，直到斯託雷平改革時，社會民主派歷次土地綱領都具有反村社的色彩，而且至少對前兩個綱領而言，反村社的色彩甚至比反地主的色彩更鮮明。因此不難理解，儘管在對待地主土地的問題上社會民主黨與社會革命黨（民粹派）都主張無償沒收，它與立憲民主黨的強制贖買主張距離較大，但由於社會民主派與自由主義反對派都反村社，而民粹派卻是村社捍衛者乃至重建者，所以對於早期社會民主派來說，民粹派的土地綱領要比自由主義反對派的綱領更難以接受。如果說自由主義者的土地改革論在他們看來是「不徹底」的，那麼民粹派的土地政策就幾乎可以說是「反動」的了。

應當說，到這時為止俄國馬克思主義者的農民—土地問題思想與《法德農民問題》和《土地問題》中的思想、乃至更早時馬克思的農民觀、尤其是民主革命意義上的農民觀，是一脈相承的。這就是把民主革命或由封建社會轉變為「市民社會」的革命理解為一場「人的獨立性」戰勝傳統共同體束縛的革命，同時它又為自由競爭中「大生產」戰勝「小生產」奠定了基礎（至於這種大生產為更進步的公有制大生產所取代，從而「大私」「小私」都被「大公」取代，那就是「社會主義革命」的事了）。這種贊成「人的獨立性」又反對「小生產」的立場決定了他們心目中的民主革命是自由農民擺脫傳統共同體的過程，而不是「小私有」取代「大私有」的過程，更不是傳統共同體吞沒「小資產階級」、超經濟強制機制消滅「小商品生產者」的過程。因此他們支持獨立小農反抗村社，但不支持小農瓜分可能是「資本主義」的大地產，更

堅決反對用村社來束縛「個人主義」的小農。而在所有這三點上，他們與民粹派都是完全對立的（與反對派自由主義者則只是部分對立）。然而他們堅決反對的是民粹主義的「村社穩固論」。至於所謂「小農穩固論」，如果它意在排斥「大生產」，則俄國馬克思主義者反對此論；如果它意味着支持自由小農擺脫村社，則俄國馬克思主義者恰恰是支持的——而這兩點也恰恰與民粹派相反。以批判民粹派起家的俄國馬克思主義者就這樣顯示了自己在土地—農民問題上的鮮明立場。

四、「美國式道路」反對「普魯士道路」：民主革命的新解釋

但是這種情況在1905—1907年革命失敗後的「斯托雷平反動時期」發生了明顯的變化。最突出的就是布爾什維克一派社會民主黨人的土地綱領從原來極端反對土地國有化變成主張土地國有。這個轉變與當時的俄國歷史進程有很大的關係。

1905—1907年民主化進程中斷以後，斯托雷平在政治上強化專制的條件下搞經濟自由化，由維護「畜羣式的」農村公社急劇轉變為「強者的」私有化，用強制的辦法瓦解村社。這個改革對提高農業的效率是有一定作用的，也使資本主義經濟在這個時期大有發展。但「強者」對村社的不公正掠奪加劇了俄國社會的不公，使俄國農民和整個社會激起了強烈反彈，要求復興農村公社。這就是以前俄國的馬克思主義者曾嚴厲批判的民粹主義。由斯托雷平改革激起的民粹主義復興，使當時的馬克思主義者面臨兩難處境：假如你還堅持原來反村社的那一套土地綱領，那麼你就會脫離農民，亦即脫離絕大多數俄國人民；如果你站在下層的立場上，要推翻當局，那麼你就要改變綱領。這在列寧《論俄國資本主義的發展》1899年初版與1908年再版的幾處相反的提法上十分明顯。1899年版強調：「農村公社對農民的危害現在看來是越來越大了。」到1908年版中，這句話完全倒過來了，他說：「瓦解公社給農

民的危害越來越大了。」

然而社會民主黨原先的土地綱領並不能面對這一形勢。正如列寧所說，我們原來綱領中的「唯一要求」（即農民退社自由）「現在已經通過獨特的斯托雷平法案實現了」^[56]（當然，斯託雷平對此並不領情，他對「我們」照樣鎮壓不誤）；另一方面，當時社會上，或者說是農民中，卻興起了一股反斯託雷平改革的，因而實際上也是反對那被斯托雷平實現了的社會民主派「唯一要求」的強烈情緒，並已經在形成一場有可能把斯托雷平法案與「我們的唯一要求」一勾燴了的羣眾運動！這就不由得使許多社會民主派擔心起來：「過早的農民暴動對革命運動的勝利將是有害的！」^[57]

這就提出了一個問題：在斯托雷平改革的形勢下，包括馬克思主義者在內的反對派與沙皇當局的鬥爭到底是什麼性質？

民粹派歷來認為，沙皇的罪孽就在於引來了資本主義或「西方個人主義瘟疫」而破壞了偉大的俄羅斯集體主義的傳統，因而反抗當局就是要以集體主義反對個人主義，或者說以「社會主義」反對「資本主義」，落實到農民問題上就是復興農村公社，取消私有農業（包括地主與獨立農戶）。這種「社會主義革命」觀是俄國馬克思主義從誕生之日起就堅決反對的，他們從來認為反抗沙皇當局的鬥爭屬於資產階級民主革命，即使它由無產階級領導。

在沙皇當局還是「公社之父」，而馬克思主義者號召農民擺脫村社走向市場的時代，這樣說無疑是順理成章的。但在「斯託雷平私有化」時代，如何說明反對這種「私有化」的鬥爭還是「資產階級」民主革命？事實上，當時的確有許多原先曾積極投身於1905年革命的自由主義反對派人士在新形勢下發生了「路標」轉向，認為現在是支持政府搞資本主義的時候了，而仍然搞「革命」就會滑向民粹派、滑向「人民專制」的死胡同。

於是堅持革命立場的一些馬克思主義者（如孟什維克首領唐恩）回

答說：不！斯托雷平搞的資本主義還不徹底，還保留了許多封建的東西，因此我們要求徹底的變革，這仍然是資產階級民主革命。

然而這個說法顯得很牽強：斯託雷平不僅已經完全允許農民退社，他甚至實際上是強迫農民退社、強行摧毀村社了。你還要他怎麼「徹底」？因此對唐恩的說法列寧反駁道：斯托雷平式的解決方案「也是很徹底的，因為他是在摧毀俄國的舊村社和舊土地制度」^[58]。「斯托雷平和地主勇敢地走上了革命的道路，最無情地摧毀了舊制度。」^[59]斯托雷平的改革「貫穿着純粹資產階級的精神」^[60]（不是半封建半資產階級精神！），它「絲毫沒有提到要維護前資本主義的經濟形式」，「絲毫沒有讚揚宗法式的農業等等」^[61]。斯托雷平土地法「用暴力來摧毀陳腐不堪的中世紀的土地佔有形式」，「為俄國的發展掃清道路」，因此「從科學的經濟學來講這項法律無疑是進步的」^[62]。相反倒是反斯托雷平的民粹派的主張，消滅地主而保留村社，那才是保留舊制度或者至少「把舊制度保留了一半」的「不徹底」之舉呢！

那麼，支持懷有民粹派情緒的農民運動來反對如此「勇敢」「徹底」「純粹」而且「絲毫」不妥協的資產階級改革，怎麼還會是「資產階級民主革命」呢？列寧的解釋是：村社如今反正是沒救了，民粹派反正也不可能使之復活，如今的問題已經不是要不要瓦解村社，也不是瓦解得「徹底」不「徹底」，而是瓦解村社的方式、或曰走向資本主義的「道路」公平不公平，這種道路有利於誰？又犧牲了誰的利益？

列寧指出：斯托雷平的實踐表明，「在土地完全可以自由轉移的條件下，出色的獨立田莊一定能夠使所有中世紀式的飢餓現象以及各式各樣的盤剝制和工役制立即結束」^[63]。農民雖然如今支持民粹派反對斯託雷平，實際上他們將來還是要搞獨立農莊的。因此雙方實際上爭的並不是要不要分家，甚至不是分得徹底不徹底，而是怎樣分家？這就是列寧所說的：俄國現在處於一個特殊時期：「在革命的基本問題即土地問題上，黑幫同工農羣眾都實行革命的政策。」^[64]也就是都採取了告別過

去、走向資本主義的道路。但這兩種「革命」的對立卻似乎比過去那種革命與保守的對立還要尖銳！在列寧看來，「要把兩種互相對立、絕不相容的破壞舊制度的手段調和起來」，那要比把新舊制度調和起來還困難^[65]。

雖然斯托雷平代表的「老爺」們與農民羣眾都要搞獨立農莊，問題在於獨立農莊應該建立在公社農民經濟的廢墟上還是建立在化公為私的大地產的廢墟上？列寧形象地舉例說：在貴族們看來，「如果在特魯別茨科伊老爺們的土地上建立獨立農莊，這就算是『破壞』；而在破產了的村社農民土地上建立這樣的農莊，這就算是『建設』了」^[66]。這就是所謂資本主義發展兩條道路即「美國式道路」與「普魯士道路」之爭的理論。在農民—土地問題上，實際上也就是對傳統農村公社實行「民主私有化」還是「權貴私有化」的鬥爭。

按列寧的說法，「目前在俄國只有兩種可能，或者是普魯士容克式的緩慢而痛苦的資產階級演進，或者是美國式的迅速而自由的演進。其餘一切都不過是幻影而已」。^[67]而「美國式的演進」意味着「生產力能最迅速地發展，居民羣眾能有最好的勞動條件」，「工人和農民羣眾處於商品經濟下一般可能的最好境況下最迅速而自由的發展；由此給工人階級進一步實現其真正的和根本的社會主義改革任務創造了最有利的條件」^[68]。直到1917年以前，列寧一直以這類「最迅速」「最好」「最自由」「最有利」等「最」高級形容詞，把「美國式道路」看作民主革命的方向。在這個時期的列寧筆下，俄國現代化的一切光明面幾乎都可以歸之於「美國式道路」，而一切陰暗面歸之於「普魯士道路」。前者是百善之首，而後者是萬惡之淵。而這時民主革命的含義顯然已經與斯托雷平以前的時代、以至馬克思的時代有了很大的不同：它不是封建制度與資本主義的衝突，甚至也不是半封建的、不徹底的資本主義與徹底的資本主義之衝突，而是兩種可能同樣徹底、但公平與否大有區別的資本主義道路之衝突，而在土地問題上這兩條道路就歸結為：是斯托雷平剝奪了村社農民之後建立獨立農莊（農民農場）呢，還是農民剝奪了地

主之後建立這種農莊？

這樣，問題便由農民與傳統公社（以及「公社之父」）的鬥爭轉為農民與地主的鬥爭。正是在這種背景下，俄國馬克思主義者第一次認可了平分土地的主張。用列寧的話說：「社會民主黨人雖然在土地使用形式的問題上有不同的意見，但總的說來接受了民粹派關於分配土地給貧農的假設。」^[69]也正是在這種背景下，列寧提出了這樣的觀點：「在俄國當前的情況下，農民土地革命的勝利就是民主革命的完全勝利。」這就是後來人們通常把平分土地幾乎當作民主革命同義詞的由來。但是正如上文所述，這個說法是在斯托雷平時代的特殊背景下產生的。它的前提是：民主革命的實際內容已不再是反封建，而主要是反走向資本主義的「普魯士道路」，這個革命的目標也不是復興傳統共同體——米爾公社，而是走上「美國式道路」。顯然，它只是馬克思主義民主革命中的農民觀在當時俄國條件下的運用，並不是一切情況下平分土地都可以與「民主革命」劃等號的。

五、「土地國有化」：一個「否定」的綱領

如果到此為止，俄國馬克思主義者還不至於產生根本分歧。在斯托雷平明確主張摧毀村社的情況下，當時無論布爾什維克還是孟什維克或者超然於兩派之上的其他馬克思主義者，如普列漢諾夫、托洛茨基等都是主張應當把支持農民反抗村社轉變為支持他們反對地主的。但在當時的俄國一般人民，尤其是農民心目中，反對地主等於反對斯託雷平改革，而這又意味着要求復興農村公社，即「土地社會化」（按：俄語中「社會」與「村社」是同一個詞）。俄國馬克思主義者雖然看好獨立農莊，但他們不能主張「獨立農莊化」，因為這正是斯托雷平的口號。而「土地社會化」一是過去歷來為馬克思主義者的民主革命理論所反對，二是這個口號的使用權如今無疑屬於民粹派（社會革命黨），社會民主黨即便願意在理論上進行調整，在政治上也不能做民粹派的尾巴。民粹

派已經搶了「土地社會化」的潮頭，馬克思主義者只能另舉旗幟。

列寧主張這個旗幟就是「土地國有化」——它過去本是民粹派中最激進的一些人提出來的，但此時民粹派的主流並不認同這一表述，還是提「土地社會化」。因此這一口號既可區別於民粹派，又能給人以比當時的主流民粹派更激進的印象，有利於在反斯托雷平體制的社會運動中爭取領導權。因此列寧要求以土地國有化為中心制定新的土地綱領，以取代1906年綱領。

此說頓時在馬克思主義者中引起軒然大波：因為作為共產主義者，他們對土地「私有化」再無好感，也不會同意在一個專制國家實行「土地國有」——人們認為這就是馬克思指斥的那種最落後的「亞細亞制度」。只有民粹派，而且是距離馬克思主義最遠的原教旨民粹派才會這樣主張。普列漢諾夫聲稱：土地國有化是「我國的舊制度，在這種制度下，無論土地或農耕者都是國家的財產，這種制度不過是作為所有強大的東方專制制度基礎的經濟制度的莫斯科版本而已。土地國有化會成為使這個制度在我國復辟的一種企圖，而這個制度早在18世紀即已受到幾次嚴重打擊，並為19世紀下半葉的經濟發展進程大大動搖了。」^[70]實際上，列寧本人當時也是反對土地國有化的，他認為：「國家土地佔有制——由國家把土地轉交給農民——村社——合作制——集體主義」，這是「警察民粹派」的「公式」。他還指出：土地國有化會導致普魯士式的「國家社會主義」，「在警察國家裏，提出土地國有化的要求，就等於……助長一切官僚習氣」^[71]。因此不難理解，當列寧轉而採取「民粹派式的」土地國有化主張時，即使在布爾什維克一派中也引起了驚愕。在1906年斯德哥爾摩的黨的統一代表大會上，不但孟什維克與自認為超然於諸派之上的普列漢諾夫反對列寧的土地國有化主張，甚至在與會的布爾什維克代表中，列寧的主張也僅有C.И. 古謝夫、A.B.盧那察爾斯基、B.B.沃羅夫斯基、Э.М.雅羅斯拉夫斯基等數人支持，其他如C.A.蘇沃羅夫、B.A.巴扎羅夫、斯大林等人都反對這一主張。甚至就是列寧本人，也承認普列漢諾夫闡述的土地綱領在「理論部分」是正確

的，只是「實踐部分」不行，它犯了「政治上的近視」^[72]。而什麼才是政治上的「遠視」呢？實際上普列漢諾夫與列寧心中都有數，並且都講過類似的話：列寧那時十分喜歡引用恩格斯的一句名言：「在經濟學形式上是錯誤的東西，在世界歷史上可能是正確的。」普列漢諾夫則說得更清楚：「我們現在正經歷着一個非常特殊的、極其罕見的歷史時刻，這時農民想『使歷史的車輪倒轉』的意圖變成了社會進步的泉源。」^[73]也就是說，農民反「改革」的村社復興運動成了推翻沙皇統治的革命因素。由於政治上的「斯托雷平反動」伴隨着經濟上「進步」的「徹底」改革，因而「政治上」革命者若不想犯「近視」，就應當對「經濟學理論上」不「進步的」，「錯誤的」，「倒轉歷史車輪的」反對派運動持寬容態度，而當前的村社復興運動就是這樣的運動。普列漢諾夫、列寧（其實也包括大多數社會民主黨人）都是這樣看的。

區別在於：普列漢諾夫認為既然如此，那麼我們不去反對這種運動就是了。而列寧認為這仍然是「政治上的近視」。列寧主張不僅不反對，而且還要與民粹派搶潮頭，站在這場運動的前面來領導它。於是列寧便提出了從字面上看起來比社會革命黨的「土地社會化」更激進、更具有「公社世界」意味的綱領：「土地國有化」，而不顧這個綱領與土地社會化一樣曾為民粹派所用、為社會民主派所反對，甚至也是他自己曾經批判過的。

以「土地國有化」的提出為起點，列寧對民粹主義與自由主義的評價也來了個大轉變。如前所述，社會民主派過去對自由主義的評價高於民粹主義：前者只是「不徹底」的，而後者則是「反動的」。如今列寧則發現，民粹主義具有「過去我們社會民主黨人沒有給以應有評價的一個特點」，即它「反映着先進的革命的小資產階級民主主義」^[74]。過去列寧曾大罵民粹派「為警察局的禁令辯護」，「墮落到公開反動的地步」，而如今列寧則發現民粹主義是「先進的」，只是具有「空想」色彩而已。另一方面，從1907年起，列寧就多次抨擊「有些社會民主黨人」「認為立憲民主黨的土地政策比民粹派的土地政策進步」的錯誤，

後來更指出：「民粹派烏托邦」類似於空想社會主義，而「自由派烏托邦」則是「極端反對民主」的壞東西，前者比後者好得多^[75]。於是過去那「不徹底的」自由主義與「反動的」民粹主義，現在則變成「反動的」自由主義與「民主主義」的民粹主義了。

與此同時，列寧對封建社會、農民、資本主義、議會民主等一系列問題的觀點也發生了巨大變化。過去封建社會被視為「公社剝削個人」的傳統共同體桎梏，反封建則是個解放「個人」的過程；如今封建社會被視為「大土地私有制」侵犯社會，反封建則被理解為消滅地主。過去認為農民具有維護傳統公社的「保守性」和爭取成為私有者的「進步性」，如今農民則表現出維護「小私有」的保守性和反對「大私有」的進步性。過去列寧認為西方議會民主能發出工農的呼聲，而傳統的「農民民主派」則可能成為「專制制度的支柱」；如今他則認為「農民民主」是「資產階級革命可能達到的最高限度」，而西方議會民主只不過是虛偽的騙局……如此等等^[76]。

但這種變化不僅與社會民主派的基本理念相衝突，而且與列寧所用以解釋這一時期俄國形勢的「普魯士」與「美國」兩條道路鬥爭論有距離。「美國式道路」要的是公平的分家，可不是大家庭的復興！

對此，列寧的解釋倒是十分機智的，他宣稱他所肯定的民粹主義只是一種「否定的概念」，它只表達拒絕什麼（拒絕斯托雷平式的分家），而不表達贊成什麼（即不是贊成恢復公社）。它只「破」不「立」，只求鼓動羣眾「否定」了現體制就成，至於「否定」了之後幹什麼，那是將來的事，現在考慮這些是「官僚的想法」，而不是革命家的想法。

這的確是列寧特有的一種思維方式。列寧據以說服布爾什維克一派的社會民主黨人實現大轉折的，除了「經濟學形式上錯誤的東西，歷史上可以是正確的」之外，主要就是這樣一種「否定的概念」觀。而孟什維克和普列漢諾夫儘管也懂得「開倒車的意圖」可以推動「社會進步」

這樣一種「歷史辯證法」^[77]，卻無法接受列寧那種「否定的概念」觀，因此他們可以容忍這種「開倒車的意圖」而不與其為敵，卻無論如何也不會「借用」「開倒車」的綱領並反過來指責綱領的制定者倒車開得還不夠。

但列寧卻成功地解決了這個問題。他多次強調「必須消滅地主土地佔有制，同時也消滅份地佔有制的『羈絆』——農民的國有化思想所包含的就是這些否定的概念」。「在反映農民的要求和希望的民粹主義思想中，佔主導的無疑也是……否定的方面。消除舊障礙，趕走地主，『廢除』地界，擺脫份地佔有制的羈絆……民粹主義思想中十分之九都是這些東西。……這一切多半都是否定的概念。」^[78]於是，列寧自己也只是從「否定」的角度倡導土地國有化。列寧對土地國有化繞來繞去實際上只講了一點，即它將廢除舊有的一切土地制度，而對於土地國有化「立」的方面，即它究竟以什麼樣的方式實現，列寧卻沒有肯定任何東西。列寧反對民粹派提出的在村社基礎上實行集體耕作以防止分化與兼併的主張（即「公有共耕」），認為這是「企圖用獨輪車戰勝火車的騙人的兒戲」；列寧也反對按村社原則把國有土地作為份地分給農戶經營（即「公有私耕」），認為這「是把中世紀的土地佔有制保留了一半」；最後，列寧還反對普列漢諾夫等人主張的把土地分配給獨立的個體農民（即「私有私耕」），認為這「超越了當前革命的歷史任務」。在列寧看來，黨「不應該用必須支持某種經濟形式的決議來束縛自己」，也不要老是從「官吏的觀點」去糾纏土地分配的具體問題，「問題的提法應當是：打倒農奴制」^[79]。可見，列寧完全是從「破」的意義上去宣傳土地國有化的。

這樣一來，土地國有化在「立」的意義上究竟意味着什麼，就變成了一個隨意性極大的問題。在黨內爭論中列寧不斷暗示，實際上土地國有化的前景仍是在打倒斯託雷平之後走「美國式道路」，是獨立農莊化，是土地流轉中的「六大自由」（自由業主、自由土地、自由交易、自由遷居、自由擴大地塊、自由的合作社）。然而在社會上，人們卻把

土地國有化理解為村社化。而後來的歷史也證明了這一點。

六、從村社化到集體農莊：「從米爾到康姆尼」？

1917年2月，沙皇被革命推翻，臨時政府最高土地委員會做的第一件事就是廢除了斯托雷平土地法。「否定」完成了，到「肯定」的時候了，土地國有化應當從「破」轉向「立」點兒什麼了——然而此時列寧再也不提「美國式道路」。相反在他從國外趕回後召開的布爾什維克第一次會議上他便提出要把「資產階級民主革命」轉變為「社會主義革命」，而這個革命的第一個步驟便是實行（用列寧自己的話說）「完全是按社會革命黨人的委託書照抄的」土地法令。「按照社會革命黨人綱領所規定的方式」解決了土地問題！^[80]

與此同時，列寧告誡全黨：對民粹派的策略要轉變，當然仍然要斥責他們（這是爭奪領導權所必須的），但過去我們是說他們的綱領不行，現在我們要說他們是「自己綱領的背叛者」^[81]！

這樣，這時列寧主義與民粹主義的鬥爭，就與過去俄國馬克思主義與民粹主義的鬥爭完全翻了個個——過去批判的是「警察民粹主義」，如今批判的是「自由民粹主義」；過去批判民粹派搞「國家社會主義」，如今批判他們主張「小農經濟穩固論」；過去批判那種「反對政治自由（據說這只能使政權轉到資產階級手裏）的徹頭徹尾的民粹派分子的觀點」^[82]，如今這已成了徹頭徹尾的咱們的觀點；而過去我們要「使農民獨立地與市場發生關係」，如今這卻是可惡的民粹派主張——總之，民粹派「背叛了自己的綱領」，而我們則實行了他們的綱領——但我們是否也實行了自己的綱領、抑或也「背叛」了這一綱領呢？

俄國的土地改革和中國的土地改革有一個很大的不同點。中國1949年前後的土地改革是全面推行小農私有制，不僅分掉了大私有土地，而且分掉了族廟公產等傳統村社土地。而俄國十月革命以後的土地

改革，在剝奪大土地所有者這一點上和中國一樣，但對農民土地私有制這個問題上是完全倒過來的。俄國十月革命以後的土地改革實際上是一場徹底的村社化，不僅取消大私有，也取消了獨立農民的小私有，使俄國的農村公社比斯托雷平改革前更加發達，一直到新經濟政策時期還有95%的土地在村社手裏^[83]。這樣，俄國革命後形成的與其說是小農農村，不如說是村社農村。這種村社化一方面具有強烈的反現代性（對「經濟學上進步」的斯託雷平改革的全面否定），另一方面又具有傳統村社小共同體自治傾向，農村出現「村社與村蘇維埃兩個政權並存」的局面，對國家本位的一元化改造具有強烈的抵制能力。因此革命後俄國農村出現了一種左右皆難的局面：走市場經濟道路，則需搞「新斯托雷平主義」，以克服小共同體對個人經濟自由的壓制；走計劃經濟道路，則需用一元化控制下的「康姆尼」制服自治的米爾，以克服小共同體傳統對國家主義的抵制。兩者皆難避免社會的劇烈震盪。

十月革命以後的戰時共產主義時期，列寧實際上是想走後一條道路，直接在「米爾」的基礎上搞「康姆尼」。他在解釋那個「按社會革命黨人的委託書照抄的」土地法時明確指出，「在由誰掌握土地的問題上，我們讓土地公社居第一位」^[84]，從而清楚表明當時所謂土地國有化實際上就是村社化。但他同時把這個土地法又解釋為：「農民已經開始向社會主義過渡了」！^[85]而在實踐中，當時不僅取消了本來是社會民主黨「唯一要求」而斯託雷平時代成為現實的退社自由，強制獨立農民返回村社，甚至還恢復了早在斯托雷平改革前的1902年就已取消的村社連環保。同時，這一時期又在米爾的農村中努力發展共耕制的「公社」〔名稱恰恰就叫康姆尼（Commune）〕，以實現向「社會主義」的「直接過渡」。

在同一時期，列寧一方面對作為政治對手的民粹派打擊越來越嚴厲——從鎮壓主流派社會革命黨，到消滅十月革命時還是同盟者的「左派社會革命黨」，另一方面卻在理論上史無前例地指出：民粹派政黨的「學說中，有着健康的、富有生命力的、偉大的社會主義種子」^[86]。這

樣，列寧對民粹派思想的評價就形成了一個「三級跳」：從斯託雷平改革前「反動的」東西，到斯託雷平時代「徹底的民主主義但非社會主義」，再到如今的「偉大的社會主義種子」。有趣的是：這時列寧與以前一樣，喜歡對民粹主義各流派作出區別。但過去他評價最高的是據說正在「向社會民主黨學習」「轉向馬克思主義」的社會革命黨切爾諾夫派，最壞的則是堅持「反對政治自由」的原教旨民粹派（最高綱領派）。而如今恰恰相反：前者成了最壞的敵人，後者卻是「偉大的社會主義種子」的代表了。

但是這種「直接過渡」遇到了嚴重的阻力。在農民以至社會上普遍抵制的嚴峻形勢下，列寧對社會主義的看法「根本改變了」。新經濟政策時期，蘇聯又曾試探走前一條道路（至少是想儘量「利用」資本主義成分）。然而村社農業的自給自足傾向使農民農場的商品糧生產潛力無法發揮。儘管在這一時期相對寬鬆的經濟政策下到新經濟政策後期蘇聯又一度出現了獨立農民的苗頭，但很快就在「反對獨立農莊化」的旗號下被壓了下去。其結果，新經濟政策的所謂「向農民讓步」實際上成了向傳統村社讓步，而不是向「小農」、向農民家庭農場讓步。村社農業的自然經濟性與蘇聯工業化原始積累所需的巨額廉價商品糧和其他農產品供應之間的嚴重矛盾最終導致了1927—1929年間連續幾次「糧食危機」。

村社農業沒有前途，「獨立農莊化」又不能搞，那就只有化「公有私耕」為「公有共耕」、以國家控制下的強制性農業生產與幾乎是調撥性的強制收購來解決農產品供應問題了。而這恰恰就是當年民粹派主張的「從米爾到康姆尼」之路。1929年，斯大林在擊垮了「親農民的」布哈林等黨內反對派之後，又以俄國村社農民沒有「小土地私有」為由批評了恩格斯《法德農民問題》中「過分謹慎」的觀點，旋即發動了「大轉變」，放棄新經濟政策，開展「全盤集體化與消滅富農階級」的浩大運動。結果引起了強烈的農民反抗。具有諷刺意味的是：「公有私耕」的傳統村社農民反而比具有一盤散沙特徵的「小私有者」更難集體

化，與斯大林的設想相反，傳統村社的自治功能與「集體主義」紐帶恰恰成了農民擁有的組織資源，使其更能抵制來自外部的強制。從宰殺大半牲畜的消極抗拒，直到出現70萬農民捲入的「斯大林的農民戰爭」。斯大林以「既然割下了腦袋，也就不必憐惜頭髮了」的決心，進行了代價慘重的軍事鎮壓，終於完成全盤集體化，實現了「從米爾到康姆尼」的社會變革^[87]。一個囊括全俄的超級大公社從此取代了俄羅斯土地上的35萬個傳統小村社。

這樣蘇聯終於解決了「小農」問題，建立了計劃經濟的「大農業」，並以此為基礎實現了工業化，發展為蘇聯模式的社會主義體制。但是，這種社會主義不僅與馬克思、恩格斯、考茨基、普列漢諾夫直到早期列寧所設想的大有區別，而且與他們當初對民主革命（以及這一革命的土地綱領）的設想，包括擺脫共同體束縛，實現「人的獨立性」、從「統治—服從關係為基礎的分配」到自由的交換、從傳統村社社員到獨立農民等等，更是判若霄壤。不僅作為「自由人聯合體」的理想社會與蘇聯的現實南轅北轍，當年馬克思主義者作為底線的最低綱領，即通過民主革命走上「美國式道路」，也並沒有在蘇俄歷史的任何時段成為現實。在斯托雷平時代的特殊背景下以平分土地代替民主革命的上述內容，使得民主問題無論在政治上還是在經濟上一直沒有得到解決，而這最終導致了70多年後的那場「劇變」。

七、合作制與「傳統集體主義」的二律背反

列寧逝世前在病中口授了《論合作制》的兩則短文。在總結新經濟政策初期的經驗教訓後說了一句話：「我們對社會主義的整個看法根本改變了。」他還表示，我們要「通過合作社，而且僅僅通過合作社，通過我們從前鄙視為買賣機關的合作社來建成完全的社會主義社會」。他認為「優秀的合作社工作者」應當是「文明的商人」，他們不是「按亞洲方式做買賣」，而是「按歐洲方式做買賣」^[88]。

顯然列寧思考了許多東西，但健康狀況使他只能語焉不詳。這兩則短文發表後引起眾說紛紜。有人非常強調他「對社會主義的整個看法根本改變」，因而認為他這時設想的「社會主義」肯定「根本」不同於後來斯大林搞的那一套。有人則認為後來的社會主義實踐也一直打着合作化牌子——尤其在農業領域，與列寧的想法不會有太大的區別。

其實列寧是個十分靈活的思想者，他一生的「根本改變」已有多次，上述斯托雷平時代的大轉折就讓時人驚愕不已。但那時他生命旺盛，思想與實踐條縷可析。而他臨終的這次「改變」到底意味着什麼，恐怕只能是千古之謎了。然而列寧的想法雖然後人已無法「復原」，他所講的合作制本身，尤其是合作制與「按歐洲方式做買賣」是什麼關係，它們在俄國的歷史命運又是如何，這還是可以說清楚的。也許弄清了這一切，我們對列寧的那些想法也就可以猜想（只能說是猜想）個差不離。

合作經濟產生於西方，但卻並非產生在那社會秩序的「目的並不是把應屬於每個人的東西給予每個人，而是維持集體的團結」的中世紀中葉^[89]，而是產生在「人的獨立性」高度發達的近代市民社會；並且是產生在英、法、美等個人權利被視為神聖的國家，而不是在那些「米爾」「扎德魯加」等各種傳統公社仍普遍存在的東、南歐地區。合作經濟的早期倡導者不少是像歐文、傅立葉這樣的空想社會主義者，可惜的是，他們搞的試驗大都不成功。然而，在他們身後，合作經濟之花卻在似乎並不那麼理想主義的土壤上蔚為壯觀地開放起來。

到了1969年，美國農民合作社成員達640萬之眾，而全美農戶還不到200萬！顯然，大多數農民至少參加了一個、往往是同時參加了幾個合作社。那年全美農產品的36%是農民合作社生產的，而20年前僅為20%。

西歐、北歐的農民合作社比美國更發達。以畜牧業現代化聞名全球的丹麥，農民合作社控制着91%的牛奶、65%的黃油和90%的生豬出

口^[90]。德國的合作運動在20世紀初就已馳名於歐洲，1914年合作社社員已達600萬戶以上，以致一些學者認為：「合作運動緊緊控制了農民社會」；合作社對農民的作用「比所有關於農業與關稅的法律加在一起都要多」^[91]。

在大衛星照耀下的資本主義社會——以色列，農村經濟中「公共經濟」比重高達80%，「個體經濟」只佔20%。公共經濟中包括「基布茲」——從事商品經濟的集體農莊；「莫沙烏」——勞動合作社，生產資料公有，農戶獨立經營並接受集體指導的供銷、信貸與大型機器使用的聯合體；以及介於二者間的其他經濟形式。

這就是「資本主義農業」？當我們被幾十年集體化運動折騰得精疲力竭而不得不另覓出路時，看到這麼一幅圖景，怎不令人頓生「有心栽花花不發，無意插柳柳成蔭」的感慨！

然而發出這種感慨的還不只是我們。當年俄國的民粹派也是合作化運動的狂熱鼓吹者。而且他們堅信，俄國農村公社（米爾）的「集體主義精神」和「勞動組合傳統」是合作運動的天然土壤；村社的合作化又將使這種「集體主義」更加發揚光大，最終實行「由米爾到康姆尼」的「社會主義」事業。因而從「革命民粹派」到「合法民粹派」，從「到民間去」的民粹主義鬥士到自治局的民粹主義土地專家，都費了九牛二虎之力推進合作運動。然而結果卻是「陽春之曲，和者蓋寡」。

與此同時，俄國的合作制卻在農民「個人主義」的土壤上悄悄崛起。1865年，俄國第一個合作社出現在早已不存在村社的波羅的海沿岸地區，此後合作制也一直與「獨立農莊化」的發展有密切的關係。以獨立農民為主的帝國西部合作制發展始終遙遙領先於村社農民為主的中、東部。到了1906年，俄國發生以解散村社、土地私有化和獨立農莊化為核心的斯托雷平土地改革，無論革命民粹派還是合法民粹派都對這場「個人主義瘟疫」蔓延的改革痛心疾首，憤怒不已。然而具有諷刺意味的是，「村社大破壞」的結果卻是合作制的大發展。斯托雷平改革

的短短七年（1906—1913年）間產生的合作社的數量幾乎五倍於此前的四十多年，到第一次世界大戰前俄國已是世界上合作制較發達的國家。而那時農村的3.3萬個合作社中，有83%是在改革中建立的。最後，民粹主義的合作制專家只得承認不如斯托雷平，承認「米爾與合作制度不容兩立」。「欲一面維持米爾制度，一面求合作制發達，實為事實所不可能」^[92]。

到了1921年，蘇俄的新經濟政策開始。掌握政權四年後的布爾什維克在戰時共產主義時期的集體農莊運動失敗後再一次把農村改革的希望寄託在合作化上，正如列寧在上述短文中表現的那樣。他們宣佈：

「合作制是社會主義社會不可分割的一部分。」^[93]整個20年代，蘇聯推進合作制可謂竭盡全力。然而結果卻令人沮喪。當時蘇聯人民委員會主席（即政府總理）李可夫指出：到新經濟政策後期，合作化的農戶只有300萬，而第一次世界大戰前沙俄時代的合作化農戶卻達1200萬。就質的方面來說情況更糟，戰前平均每個合作社有資本6萬盧布，而新經濟政策時期的合作社平均資本僅1.5萬盧布，而戰前盧布的幣值還比20年代高出許多！更不幸的是，就連這點可憐的資本還幾乎都是國家撥款。「令人大吃一驚的是，合作社的股本遠遠少於它的負債額。」戰前的合作社資本中沙俄國家每撥款1盧布就可得到農戶集資8盧布，而新經濟政策時期蘇聯國家平均每投資25盧布才能得到農民集資1盧布。這種合作社與其說是一種經濟聯合體，毋寧說是國家援助的分配機關^[94]。正如李可夫所說：「沙皇時代農業合作社的大部分資金是由無數農民為數不多的、有時是微不足道的存款湊集起的。而現在國家所提供的資金並不比沙皇時代少，可是農民幾乎根本不在合作社存款。」耐人尋味的是，李可夫所處的這個時期商品荒經常發生，農民手中貨幣無處用，以致影響了農產品的收購。然而他們卻沒有什麼動機把這些錢投資於合作事業！在這種情況下合作制的處境可想而知。1925年初據全蘇農業合作總社統計，全部合作社中只有24.5%即不到1/4是辦得好的，而37%是辦得差的，38.5%勉強湊合。許多地方出現了「合作危機，

有時甚至是很嚴重的危機」^[95]。30年代導致發生後果悲慘的強迫集體化的原因很多，而20年代合作制之不成功實為不能忽視的一個因素。

東方與西方、過去與現在的種種現象不禁使人們提出這麼個問題：為什麼崇尚「個人主義」的資本主義農業中不乏虎虎有生氣的合作化（乃至「集體化」），而全力倡導集體主義精神的蘇共政權以及民粹派「村社社會主義」者卻反而把合作化弄成了鯁喉的魚骨，使人欲吐不能？

近年來理論界在總結集體化教訓時有種流行的觀點，主張區別合作制與共耕制，說合作制是好的，共耕制則弄糟了。而兩者之別似乎就在於「集體性」的程度不同，前者聯合得鬆散些，後者則緊密些；前者僅涉及產前產後服務領域，後者則包括了生產過程，而集體化的錯誤就在於它的聯合超越了限度等等。

這種說法不能說全無道理，然而尚未觸及問題的實質。事實上，合作制與所謂的集體化都各自有從鬆散到緊密的各種類型，都可以涉及或不涉及生產過程。合作制原則上並非必定不能涉及生產領域——以色列的基布茲不就是完全實行共耕制的合作農場嗎？而「傳統集體主義」之出問題也未必一定在生產領域——俄蘇的傳統村社雖有少量共耕地和偶爾的勞動組合，但顯然以份地上的個體耕作為主；我國集體化的邏輯前兆是「統購統銷」，而當時它也未涉及「共耕」。可見問題的實質不在共耕與否，更不在鬆散與緊密的程度。

問題的實質在於：作為近代經濟組織的合作制，是商品生產者的自由聯合體，是契約性社會中商品生產者為市場競爭中的共同利益而在產、供、銷等各領域或信貸、科技、機械服務等方面形成的聯營組織。它的前提便是要有商品生產者自由個性的覺醒、經濟理性的成熟，作為契約主體的獨立人格（包括法人人格）的存在以及社會交換關係的發達。而身份性社會中的傳統農村公社和命令經濟（習俗經濟）中的「集體」卻是一種以人身依附為基礎的共同體，一種以壓抑人的個性自覺與

否定契約人格為條件的束縛—保護紐帶。兩者所體現的社會性質與經濟關係是全然不同甚至對立的。而「傳統集體主義」既然是對商品生產者自由個性的否定，當然也就是對自由商品生產者的契約性聯合的否定，想靠它來推動合作制，無異於緣木求魚了。以蘇聯而論，革命後的農村合作制仍然與擺脫了村社束縛的獨立農民命運相連：1927年在斯摩棱斯克省，村社農民合作化率為34%，而獨立農民則高達58%；在莫斯科省，這兩個比率分別為48%與95%，即幾乎所有的獨立農民都是「合作者」^[96]。然而，當時的政府卻與過去的民粹派一樣把合作制與「傳統集體主義」聯繫在一起。一面鼓吹合作社，一面大反「獨立農莊化」，結果使農民「每為米爾所束縛，合作社之精神無從發達」^[97]，最後被強迫驅趕進官辦的「集體」之中而完事。

今天的中國在走向市場經濟的進程中又迎來了合作經濟的興盛，在這個時候回顧一下歷史是很有益的。也許「有心栽花花不發」的事不會在中國重演了。現代化的農民可以是個體經營的，但絕不是孤立於公共交往的；可以是聯合起來的，但絕不是依附性的。而現代化的合作經濟也只有契約性社會取代依附性社會的過程中才能得到健康的發展。

註釋

[1] 《馬克思恩格斯選集》第1卷，276頁。

[2] 《馬克思恩格斯選集》第4卷，296頁。

[3] 《列寧全集》中文第二版，第22卷，57頁。

[4] C.Ю. 維特：《回憶錄》第1卷，387頁。

[5] 《列寧全集》第13卷，308頁。

[6] 《列寧全集》中文第二版，第16卷，311頁。

[7] 《馬克思恩格斯選集》第1卷，261頁。

- [8] 桑巴特：《十九世紀的社會主義與社會運動》，轉引自考茨基：《土地問題》，三聯書店，1955年，15頁。
- [9] 《馬克思恩格斯全集》第26卷（第二版），263頁。
- [10] 考茨基：《土地問題》，三聯書店，1955年，14—15頁。
- [11] 考茨基：《土地問題》，三聯書店，1955年，14—15頁。
- [12] 考茨基：《土地問題》，三聯書店，1955年，14—15頁。
- [13] 《馬克思恩格斯選集》第4卷，310頁。
- [14] 《馬克思恩格斯選集》第4卷，311頁，「儘量多的時間」中譯本為「一些時間」，這是譯誤。
- [15] 《斯大林全集》第12卷，136頁。
- [16] 董正華：《現代小農制的歷史地位》，見《北京大學百年校慶世界史文集》，北京大學出版社，1998年，807—808頁。
- [17] 《馬克思恩格斯全集》第5卷，331頁。
- [18] 《馬克思恩格斯全集》第25卷，909頁。
- [19] 《馬克思恩格斯全集》第3卷，23、29—81、77頁。
- [20] 《馬克思恩格斯全集》第46卷上冊，21頁。
- [21] 《馬克思恩格斯全集》第46卷上冊，21頁。
- [22] 《馬克思恩格斯全集》第46卷上冊，472—473頁。
- [23] 《馬克思恩格斯全集》第46卷上冊，18頁。
- [24] 《馬克思恩格斯全集》第46卷上冊，496頁。另一處表述為：「單個的人本身就是作為公社統一體的體現者的那個人的財產。」同上，493頁。
- [25] 《馬克思恩格斯全集》第46卷上冊，473頁。

- [26] 《馬克思恩格斯全集》第46卷上冊，104—105頁。
- [27] 《馬克思恩格斯全集》第46卷上冊，197、496、517頁。
- [28] 《資本論》，人民出版社，1953年，第1卷，53頁。
- [29] 《馬克思恩格斯全集》第1卷，381頁。
- [30] 普列漢諾夫：《我們的意見分歧》，人民出版社，1955年，43頁。
- [31] 《馬克思恩格斯全集》第4卷，330頁。
- [32] 金雁、卞悟：《農村公社、改革與革命：村社傳統與俄國現代化之路》，中央編譯出版社，1996年。
- [33] 《馬克思恩格斯全集》第1卷，146頁。
- [34] 保爾·拉法格：《財產及其起源》，三聯書店，1962年，115、114頁。
- [35] 考茨基：《土地問題》，三聯書店，1955年，40、42頁。
- [36] 秦暉、蘇文：《田園詩與狂想曲——關中模式與前近代社會的再認識》，中央編譯出版社，1996年。
- [37] 謝·尤·維特：《俄國末代沙皇尼古拉二世》上卷，新華出版社，1983年，392、429頁。
- [38] 同上。
- [39] H.H. 茲拉托烏拉茨基：《農村生活文集》，435頁，轉引自司徒盧威：《俄國經濟發展問題的評述》，商務印書館，1989年，140頁。
- [40] 《普列漢諾夫機會主義文選》上冊，三聯書店，1973年，299頁。
- [41] 《普列漢諾夫機會主義文選》下冊，139頁。

- [42] 《列寧全集》第19卷，378頁。
- [43] 《列寧全集》第2卷，391—392頁；第4卷，219頁。
- [44] 《列寧全集》第13卷，256—257、266頁；第18卷，132、244頁。
- [45] 《列寧全集》第13卷，403頁。
- [46] 俄語「помещик」一詞本義只是「主人」之意，在斯托雷平改革以前它主要不是指民間私人地產主，而是指奴役村社農民的貴族。因此這個時期列寧著作中譯文中雖可見到反對「地主」的字句，其意義與後來反對「大土地私有制」是不同的。
- [47] 普列漢諾夫：《我們的意見分歧》，人民出版社，1955年，166頁。
- [48] 《列寧全集》第6卷，180頁。
- [49] 《列寧全集》第13卷，255頁；第6卷，122—123頁；第15卷，141頁。
- [50] 《列寧全集》第2版，第16卷，256—257頁。
- [51] 《列寧全集》第1卷，392頁。
- [52] 《列寧全集》第2版，第2卷，322頁；第4卷，204、379頁；第16卷，195—196、208、310、256頁；第12卷，220—233頁。
- [53] 《蘇聯共產黨歷史》第1卷，上海人民出版社，1983年，588頁。
- [54] B.B. 塞洛哈耶夫：《立憲民主黨——與1905—1907年革命作鬥爭的自由資產階級主要政黨》，莫斯科，1983年，115頁。
- [55] 《蘇聯共產黨歷史》第2卷，上海人民出版社，1987年，226—232頁。

- [56] 《列寧全集》第2版，第16卷，221頁。
- [57] 《普列漢諾夫機會主義文選》上冊，136頁。
- [58] 《列寧全集》第2版，第17卷，23頁。
- [59] 《列寧全集》第16卷，408頁。
- [60] 《列寧全集》第16卷，209頁。
- [61] 《列寧全集》第16卷，335頁。
- [62] 《列寧全集》第16卷，388、209頁。
- [63] 《列寧全集》第22卷，106頁。
- [64] 《列寧全集》第13卷，420頁。
- [65] 《列寧全集》第13卷，420頁。
- [66] 《列寧全集》第24卷，343頁。
- [67] 《列寧全集》第1版，第13卷，307頁。
- [68] 《列寧全集》第1版，第13卷，13頁。
- [69] 《列寧全集》第1版，第13卷，208頁。
- [70] 《普列漢諾夫機會主義言論選編》，下冊，84頁。
- [71] 《列寧全集》第6卷，384頁。
- [72] 《列寧全集》第6卷，311、382頁；第2卷，405—409頁。
- [73] 《普列漢諾夫機會主義言論選編》，上冊，289頁。
- [74] 《列寧全集》第2卷，410—411頁；第6卷，384—385頁；第16卷，202頁。
- [75] 《列寧全集》第16卷，211頁；第22卷，130—133頁。
- [76] 金雁：《1905年前後列寧思想的一次重大轉折》，見《馬克思、

恩格斯、列寧、斯大林研究》，1996年第2期。

[77] 《普列漢諾夫機會主義言論選編》，下冊，139—140頁。

[78] 《列寧全集》第16卷，245頁。

[79] 《列寧全集》第29卷，412頁。

[80] 《列寧全集》第33卷，41、21頁。

[81] В.В. Гармиза, Как эсеры изменили своей аграрной программе, Вопросы истории. 1965. No.7.

[82] 《列寧全集》第1版，第9卷，179頁。

[83] 金雁、卞悟：《農村公社、改革與革命：村社傳統與俄國現代化之路》，中央編譯出版社，1996年。

[84] 《列寧全集》第28卷，125頁。

[85] 《列寧全集》第33卷，265頁。

[86] 《列寧全集》中文第二版，第26卷，428頁。

[87] 卞悟：《公社之謎——農村集體化再認識》，見《二十一世紀》1998年8月號。

[88] 《列寧選集》第4卷，681—688頁。

[89] 勒內·達維德：《當代主要法律體系》，上海譯文出版社，1984年，37頁。

[90] E.羅吉斯、R.伯德格：《鄉村社會變遷》，浙江人民出版社，1988年，47—48頁。

[91] J.克拉潘：《1815—1914年法國和德國的經濟發展》，商務印書館，1965年，253、256、259頁。

[92] 澤村康：《蘇俄合作制度》，商務印書館，1933年，4頁。

[93] 《李可夫文選》，人民出版社，1986年，165頁。

[94] 《李可夫文選》，人民出版社，1986年，144、37、63—64、160頁。

[95] 見《李可夫文選》，144、37頁。

[96] M.烏斯季諾夫：《關於土地使用形式問題》，（蘇）《布爾什維克》1927年第19—20期。

[97] 澤村康：《蘇俄合作制度》，商務印書館，1933年，4頁。

從sama到equality：漢語「平等」一詞的所指演變

一、「平」「均平」與「太平」

人類諸文明中一些基本價值是「人同此心，心同此理」地源遠流長的。有關公平、正義的觀念，以及這類觀念在權利、財富與待遇分配上的運用，即關於均等的概念，在中華文明以單音節詞根形聲字為能指體系的符號系統——漢語文中也出現得很早。春秋時的墨子主張「兼愛」，即「愛無等差」。如下所述，後世儒者曾以此為晚出的「平等」一詞釋義。但從構詞而言，在上古漢語盛行單音節詞的時代，「平」應當是後來「平等」一詞的源頭。

《詩經·小雅·節南山》曰：「昊天不平，我王不寧」，「赫赫師尹，不平謂何」。漢鄭玄箋云：「責三公之不均平，不如山之為也。」唐孔穎達正義曰：「彼南山也，既高峻矣，而又滿之，使平均者，以其草木之長茂也；……太師既尊盛矣，而有益之，使平均者，以用眾士之智能也。刺尹氏專己不肯用人，以至於不平。故又責師尹：汝居位為政不平，欲云何乎！」這裏的「平」「均平」「平均」，已含有公平、平等之義。

本來，上文以「專己不肯用人」為不「平均」，顯然此「平均」原非指財富分配而言。但公平觀念一旦用於分配，也就有了孔夫子說的「不患寡而患不均」的價值取向。後來《管子·國蓄》認為「萬民之不治」，原因在於「貧富之不齊」。這就是所謂的「齊民」觀念。如西漢的桑弘羊主張「除穢鋤豪，然後百姓均平」「損有餘補不足，以齊黎民」^[1]。而民間流行的太平道《太平經》亦曰：「太者，大也；平者，

正也。」所謂「太平」就是大公正，「乃言其治太平均；凡事悉理，無復奸私；……凡事悉治，無復不平」^[2]。這裏也是把「太平」理解為公「正」、理解為「大（太）平均」的。

要之，上古漢語以「平」「太（大）平」「平均」「均平」來表示一種公平的秩序，其中既隱含了程序上的公正無私，也隱含了分配上的「均平」「齊民」即以「損有餘補不足」來實現的結果平等。但是，這個時候漢語中還沒有出現「平等」一詞。

二、作為佛教價值的「平等」

作為價值取向的「平等」一詞在漢語中出現，時在東漢，當時它是從佛經翻譯中產生的一個新詞，可以說是來自古印度文化中的一種價值觀。

古印度之有平等觀念亦自社會上不平等現象產生後即然，佛教只是弘揚了、而不是創造了這種價值。按照古婆羅門教的傳說，四大種姓之一的刹帝利種姓之始祖「劫初之王」名摩呵三摩多（梵語Maha^sammata），漢譯即「大平等王」，職司賞善罰惡，公正執法，兼管分配，負責為眾生均分稻穀等物之收成^[3]。後來漢譯者把Maha^sammata音譯為閻摩、閻魔、閻魔王，意譯平等王，並載入漢傳佛經^[4]。唐以後在漢文化中「閻魔王」又演化為陰間的十殿閻王，而僅列「平等王」為此冥界十王之第八，稱其為觀世音菩薩化身，在冥途中掌管亡人百日，以其公平司掌罪福之業，故稱平等王。「平等王」由印度人間種姓之祖演變為漢地陰間諸冥王之一，似乎象徵了「平等」概念由印入華後曲折的含義演變。

印度的「大平等王」是前佛教時代的事，而印度佛教的「平等」本是冲着婆羅門教的種姓不平等而來的。東漢桓帝末年（約公元167年）月氏高僧支婁迦讖來華，在洛陽譯出佛經14部27卷，開漢譯大乘佛經

之先河，內有《無量清淨平等覺經》凡4卷。「平等」一詞從此進入漢語，並在此後幾百年間隨着漢傳佛教文化的發展變成了一個出現頻率頗高的常用詞。從魏晉南北朝時期開始，中國南北方、乃至漢傳佛教澤被所及的周邊漢字文化圈各國，都出現了許多名為「平等寺」「平等院」及「平等塔（浮屠）」的佛教叢林^[5]，其他寺廟也常常舉行「平等會」「平等法會」之類的佛事^[6]。文獻中「平等」一詞出現得就更多了：僅佛經書名而論，包含「平等」一詞的就有《妙吉祥平等祕密最上觀門大教王經》《妙吉祥平等瑜伽祕密觀身成佛儀軌》《妙吉祥平等觀門大教王經略出護摩儀軌》《無二平等最上瑜伽大教王經》等。而《大般若經》《勝天王般若波羅蜜經》《大乘寶雲經》《大智度論》與《法苑珠林》等一大批經典都列有《平等品》《平等部》等專論「平等」的卷章。

在其他佛經中，有關「平等」的思想與說法也比比皆是，並因而衍生了一大批與「平等」有關的命題、詞組與術語。例如認為佛、法、僧三寶，以及心、佛、眾生三法，於本質上均無差別，故說平等；或顯示本體界之相貌，稱為「空平等」「真如平等」。另如《大般若經》卷四〇九闡論般若波羅蜜、三摩地、菩薩等三者之平等；《大智度論》卷一〇〇明示「法平等」「眾生平等」之理；《大日經》卷一揭舉身、語、意之「三密平等」。《往生論注》卷上載，平等是諸法體相，由此所達到之智慧，應無所分別，主觀與客觀亦無區別，此稱「智平等」；對於眾生亦應等同視之，無高低、親怨之區別，在值得憐憫和具有佛性上，平等無二，此稱「眾生平等」。又佛稱為「平等覺」，自性法身稱為「平等法身」。此外，一乘法乃表示與佛之智慧平等之大慧，稱為「平等大慧」；普遍於一切而無差別之愛，稱為「平等大悲」；對一切平等，了悟真理而不起差別見解之心，稱為「平等心」。空、假、中三觀中之從空入假觀，又稱為「平等觀」；觀身、語、意三密之平等無差別，稱為「三平等觀」；不論怨、親之別，一概一視同仁，稱為「怨親平等」。《新華嚴經》卷五十三《離世間品》舉出菩薩具有十種平等，

即：一切眾生平等、一切法平等、一切剎平等、一切深心平等、一切善根平等、一切菩薩平等、一切願平等、一切波羅蜜平等、一切行平等、一切佛平等。菩薩若安住此法，則得「一切諸佛無上平等之法」。同經卷三十《十回向品》亦舉出「業平等」「報平等」等十種平等。又《大方等大集經》卷五十則舉出眾生平等、法平等、清淨平等、佈施平等、戒平等、忍平等、精進平等、禪平等、智平等、一切法清淨平等十種，眾生若具此平等，能速得入無畏之大城。此皆說明人、法、國土、修行乃至諸佛等悉皆平等、無有差別之理^[7]。

漢傳佛教不僅有諸宗派公認的「平等」之理，也有某一宗派獨持的「平等」見解。如唯識宗主張「四義平等」：（一）時平等，謂心王心所同一剎那生起作用；（二）所依平等，謂心王心所二者之所依相等；（三）所緣平等，謂心王心所所緣之相分非同一，但卻相似；（四）事平等，謂心王心所之自體分非同一而卻類似^[8]。而俱舍宗於上述四義平等之外，認為心王與心所對於所緣之外境，其行解之相亦皆平等，即行相平等。故俱舍宗主張五義平等^[9]。

但是，以上諸漢譯佛經所謂的「平等」，在古印度梵文文獻與巴利文佛教原經中卻常常並非同一詞。這些均被漢譯為「平等」的印度詞彙其原意頗有區別，但彼此又有關聯。華、印及西域的譯僧們在翻譯過程中實際上既加入了自己的理解，又受到翻譯這一文化轉換工程中不可避免的「價值互滲」、語義衍變的影響。最終由印度文化中幾種價值，融合了中國本土的某些觀念，形成了具有中國特點的這一時期的漢傳佛教「平等」概念。

被譯為「平等」的梵詞^[10]中最常見的一個是sama。該詞亦以同形進入巴利文。在漢傳佛經中sama又音譯為「三迷」「三昧」「三摩」^[11]。梵—英辭書中，該詞通常解釋為形容詞equal（相等的）；evenly distributed（均勻分佈的），而以它為根的衍生詞samata和samatya都有名詞詞義equality（平等）；短語samam brahm則釋為

「平等的婆羅門」 (the equal brahman) ^[12]。sama在梵語中的反義詞是「差別」「別相」 (梵語vis/es!a, 或音譯「毗尸沙」, 音義兼譯「殊勝」)。所謂「平等」, 就是無「差別」之義。所以一些佛經即以論證「無差別」來反證sama, 謂諸法本性真如, 而無差別。於是上述所謂「三平等」之類命題, 在一些佛經中即表述為「三無差別」: 心、佛、眾生三種平等無差別。而「無差別」也如「平等」一樣成為一些佛教典籍的書名用語, 如印僧堅慧菩薩《大乘法界無差別論》、唐僧法藏《法界無差別論疏》等。

但是, sama在梵語中還有另一個詞義即「神聖的安靜」 (the divine quiet), 「平和」 (peace), 與「靜止」 (rest)。實際上, 該詞義源於《吠陀》中的古梵語sam (和平、神佑) 及其衍生的saman (神佑之福, 為帶來神靈意志而實現寧靜與和諧) 一詞。我們知道, 由吠陀文明起源的古婆羅門教是非常突顯種姓制度的。而佛教的「平等」思想最初就是因反對種姓制度的不平等而發。但是, 佛教與婆羅門教同樣源出雅利安人的吠陀文明, 前者用以反對後者不平等的武器因而也同樣淵源於吠陀中的sam即「神聖和諧」觀念, 它教人超脫世俗權慾物慾、放棄上等人 (上等種姓) 對下等人的傲慢而認識到人們在神靈面前是同等的, 以實現一種神性的和諧。而這, 就是「平等」。

然而, 現實世界中種種「差別」不僅是客觀存在, 而且即便從價值判斷言之, 「差別」也未必是需要一概否定的負面東西。這一點即使在佛教教義中也是顯然的。例如佛教一方面強調「十界一心平等大念」, 認為上自佛界, 下至地獄界惡人, 十界皆為我佛平等心所覆蓋。但另一方面也主張懲惡揚善, 強調善有善報、惡有惡報的「差別」對待。於是有《佛為首迦長者說業報差別經》 (又名《分別善惡報應經》) 這樣標示「差別」的經典。

而且實際上, 即便對於那些負面的「差別」, 諸如現實中種種不公平的壓迫與等級制度, 包括在印度本土佛教產生時即以對之持反對立場

而聞名的吠陀—婆羅門教傳統種姓制度，佛教的sama主張也不是一種積極的或入世的「糾正」「改造」立場，而是一種消極的「不追求」「不理會」態度。換言之，佛教「平等」詞義所指的「無差別」，並不是「反抗差別」「矯正差別」「消滅差別」之義，而是「不追求差別」「不看重差別」「不理會差別」「不在乎差別」乃至「忍耐差別而不為所動，以保持神性的寧靜與和諧」，達到宗教境界上的、即出世的心理平衡。

這一點在其他幾個被漢譯為「平等」的梵語詞中表現得更明顯。梵語upekṣa（巴利文upekkha）是第二個這樣的詞。《金剛經》中的「是法平等，無有高下」，《往生論》注中的「平等是諸法體相」，以及上文所述的「智平等」「眾生平等」等，其中的「平等」都是upekṣa的漢譯。但是，在通行的梵英、英梵辭書中，該詞一般都不英譯為equal或equality，而是譯為indifference，即「差別」加一否定前綴。但這「否定」差別卻不意味着在現實中消滅差別，實現equality（平等），而只是意味着「超越（overlook）」不平等，「無視（disregard）」不平等，「忽略（negligence）」不平等，「蔑視（contempt）」不平等，「捨棄（abandonment）」不平等^[13]。換言之，即對差別或不平等採取置之度外、漠然視之的出世態度。實際上，在古梵語中該詞的原形upekṣh正是「漠然視之」之義。正因為如此，upekṣa在漢傳佛經中除被譯為「平等」外，更常見的譯法是「舍」「行捨」，或音譯為「優畢捨」「優畢叉」「憂畢叉」；或者以「舍」釋「平等」，謂之「舍平等」。

佛經中以「舍」與「平等」對釋的例子不勝枚舉。如《俱舍論》卷四曰：「心平等性，無警覺性，說名為舍。」《大乘義章》卷二曰：「內心平等，名之為舍。」《品類足論》卷三云：「舍云何？謂身平等、心平等，身正直、心正直，無警覺、寂靜住，是名為舍。」《成唯識論》卷六云：「云何行舍？精進三根，令心平等正直，……遠離掉舉等障，靜住名舍。平等正直無功用住，初中後位辨舍差別。」這種「舍

平等」是一種心如古井、一切都無所謂的禪定狀態。如慈怡主編之《佛光大詞典》所謂「平靜、無關心」。「遠離昏沉之沉沒與掉舉之躁動，為不浮不沉，保持平靜、平等之精神作用或狀態。」面對差別保持平常心，是為「定」，差別加之而不為動，是為「受」。於是舍平等在佛經中又常常與「定」「受」相關。舍為三受（或云五受）之一。又稱「舍受」「不苦不樂受」。伴有舍受之禪定，稱「舍俱定」（巴利文 upekkha[^]-sahagata-sama[^]dhi）^[14]。在這個巴利文術語中，upeksa與sama這兩個概念的聯繫可謂一目了然。漢傳佛教的譯經大師們把這兩個詞都譯作「平等」，顯然是有匠心的。

第三個被漢譯為「平等」的梵語詞是sanmaya。漢傳佛教所說的普賢菩薩，又稱「遍吉金剛」「建立一切平等菩薩」，這裏的「普」「遍」「一切平等」就是sanmaya。《大日經疏》卷九有「入佛三昧耶」之說，又稱「入佛平等戒」。而真言宗有所謂「三平等」之說，即所謂「三密平等不二，普遍一切」，此「三平等」又稱「三三昧耶」^[15]。「三昧耶」即sanmaya之音譯。這個意義上的「平等」往往又稱「平等無（不）二」。實際上，sanmaya與sama二詞同源於前述的古梵語詞sam，比較而言，sanmaya的詞義更強調平靜、鎮定、佛我同一（所謂「入我我入」）、普遍一切。作為面對「差別」或不平等時的一種態度，sanmaya同樣是一種心如古井的出世立場。正如華嚴宗《大方廣圓覺修羅了義經》所說：「身心寂滅，平等本際，圓滿十方，不二隨順，於不二境現諸淨土。」

總而言之，佛經中被譯為「平等」的梵語詞雖然有多個，但經過分析可以看到譯者把它們都譯成「平等」，還是很有道理的。這些詞的所指都包含一種出世的「平等」觀：不管世事沉浮，皆以平常心或「平等」心待之。不得意於為人上，不自卑於為人下，不追求富貴也不在乎貧賤，地位上升而「不樂」，地位下降而「不苦」。如此之「不苦不樂受」或曰「舍受」就是佛教叢林中人視為理想的「平等」境界。按梵英辭書作者的英文解釋，這種境界即「捨棄萬物，不分敵友，無論愛

憎」；「佛陀對待萬物的那種普遍的、不偏不倚的公平態度」；「佛教主要德行之一，無苦與樂之別，無人與物、己與人之別，捨棄世界及萬物」；「平靜，中庸，斯多葛式的態度，樂觀的不偏不倚，喜與憂之間的零點狀態」；「公正無私，心平氣和」；「無欲無執的寧靜心、無思無為的無差別狀態」^[16]。

這樣一種「平等」幾乎就是遁入空門的同義語。因此一些佛教典籍明確說「平等」在凡間是不存在的：「究竟推求世間涅槃實際無生際，以平等不可得，故無毫厘差別。」^[17]真所謂：「為學空門平等法，先齊老少死生心。」^[18]這種「空門平等」與近代那種直面現實、積極有為的「平等」價值，即以法國革命中「自由、平等、博愛」之一的egalite或英語之equality精神入世，以求改造現實的這樣一種追求，差異不啻千里。

無怪乎，無論在印度歷史上佛教興盛乃至一度享有國教地位的孔雀帝國、笈多王朝，還是在小乘興盛的東南亞、密教弘傳的藏蒙，在釋氏「平等」教義下都是一個等級森嚴的不平等社會，而在中國，東漢以後歷代的「平等寺」「平等法會」等等關於「平等」的宣傳一方面常常得到統治者包括歷代帝王的支持與信奉，另一方面它對現實狀態，無論是「君要臣死，不得不死」的基本權利不平等還是「朱門酒肉臭，路有凍死骨」式的物資分配不平等，都不大具有干預能力。當然，在佛教的一些日常佛事中時有「平等」實踐，如：「送供設齋，不論僧俗、男女、大小、尊卑、貧富，皆須平等供養。山中風法，因斯置平等之式。」^[19]這些做法對後世社會上平等觀念的形成還是有影響的。

三、佛教傳入後漢語中「平等」一詞的世俗含義

任何信仰都不可能是純粹的彼岸現象，信仰的價值會作用於世俗生活。「平等」一詞進入漢語時雖是佛教術語，但隨着佛教對中國人世俗

生活的影響，「平等」本身也很快具有了世俗含義。同時這種對於「平等」的世俗理解也反饋於宗教，使漢傳佛教典籍中的「平等」也出現了一些不同於印度本土的、帶異端色彩的解釋。

如上所述，印度宗教文化中的「平等」包含以下含義：

第一，作為一種事實判斷的「無差別」，並無價值含義。

第二，作為價值取向也是最基本的，是對世俗事務的出世態度：平靜、不關心，無欲無執的斯多葛式立場。這樣的「平等」通俗地講，近於今人所云的「平常心」。

第三，如果人人都無欲無執，「捨棄一切」，那麼大家也就「捨平等」而「無差別」了。這本是宗教意義上的即在神靈面前的人人平等。但是正如基督教、印度本土佛教的世俗影響一樣，神學平等往往被不滿於現實不公正的人士用於觀照人間，形成世俗的權利、分配等意義上的「無差別」理想。

第四，實際上俗人鮮能「捨棄一切」，只有佛祖這樣的至聖能捨棄世俗富貴，而捨棄之後便有了「佛陀平等對待世人的公正權威」。這就是關於以公平、「平等」的名義行使世俗權力的思想。

漢語世俗文獻中「平等」首先如上述第一義，表示一種「相等」的事實。如唐孔穎達《尚書正義》卷七《夏書·胤徵》「官師相規」條正義曰：「相規，相平等之辭。……平等有闕，已尚相規，見上之過，諫之必矣。」《毛詩·國風·褰裳》「子惠思我」條正義曰：「子惠思我，平等相告之辭。……他人與此子者正可有親疏之異，而尊卑同也。」

《毛詩·國風·還》正義曰：「以報答相譽，則尊卑平等，非國君也。然馳車逐獸，又非庶人。故知子也，我也，皆士大夫出田相遭也。」《毛詩·小雅·鹿鳴之什》正義曰：「鄉飲酒，鄉大夫……平等之事。」《禮記·喪服小記》「為父母，長子稽顙」條孔穎達疏曰：「謂平等來弔，故先稽顙而後拜。……先拜而後稽顙，若平等相弔。」《春秋穀梁傳》

隱公五年「初獻六羽」條釋曰：「齊侯尊魯，故特言獻。『衛寶』，以平等相遺，故言歸，理亦通也。」

要之，十三經原文並無「平等」一詞，佛教入華以後、漢唐以降的注經家注經時才屢屢出現了「平等」字樣。但都是敘述人際交往中同級、同輩關係的事實，並無價值取向的色彩：上述引文都不涉及應不應該「平等」的問題。類似用法亦見於自然現象之等同。如《隋書》卷二十一《天文志下》：「日暈兩珥，平等俱起而色同。」又如《大清一統輿圖跋附凡例》：「赤道而南北各勻分百八十為緯度，其距緯之圈皆平等。」^[20]

到了宋以後，「平等」更作為等第稱謂成了名詞而非形容詞：「平等」就是並非優等——有時是指中等，有時乾脆是指劣等。如：

王安石奏曰：「三路義勇藝入三等以上，皆有旨錄用……」。又試騎射及策於庭。策、武藝俱優為右班殿直，武藝次優為三班奉職，又次借職，末等三班差使、減磨勘年。策入平等而武藝優者除奉職，次優借職，又次三班差使、減磨勘年，武藝末等者三班差使。^[21]

紹興五年，帝御集英殿策武舉進士，……策入優等與保義、承節郎，平等承信郎，其武藝不合格者，與進義校尉。……十二年，御試，……策入優等承節郎，平等承信郎、進義校尉；特奏名，平等進義校尉。^[22]

太學生：外舍二千人，校定百人；內舍三百人，校定三十人。仍分優平二等。優等再赴舍試，又入優等，則徑自學官之恩數，與進士第一人等所謂釋褐狀元也。若入平等，則謂之一優一平，例得免省，直赴殿試。^[23]

度宗咸淳六年，命禮部貢院於武舉進士平等每百人內，取放待補十人，絕倫每百人內，取待補十三人。^[24]

其教官又考通經，即與升遷，舉人少者為平等，即考通經亦不遷。舉人至少及全無者為殿，又考不通經，則黜降。^[25]

藝徒學堂，授平等程度之工築技術，俾成良善工匠，均可於中、小學堂便宜附設。^[26]

大計以寅己申亥歲，……注考繕冊，送部覆核。才守俱優者，舉以卓異。劣者，劾以六法。不入舉劾者為平等。^[27]

又以卓異八法舉劾不過數十人，其不列舉劾之平等官，自知縣以上，令督、撫注考，報部察核。^[28]

光緒……三十一年，定考核州、縣事實，分最優等、優等、平等、次等四級。^[29]

雍正元年，命平等官守備以上，督、撫、提、鎮注考。^[30]

乾隆……四十二年，定衛、所綠營武職薦舉卓異尚未升轉，再遇軍政列平等者，將上次卓異註銷。^[31]

可見，從宋至清歷朝文武、官學、技藝考選，有優等、平等、末等之說，「平等」在這裏是中等。又有最優等、優等、平等、次等之說，這裏的「平等」就近乎劣等了。此外，在日常語言中「平等」可以指地勢不高不低：「其田亦當……分高低平三等。遇旱則寬高等之租稅。遇水則寬低等之租稅。遇全荒然後及於平等。此均農之大要也。」^[32]可以指正常價格：「那房子有人出到五十八兩，已是平等足價。」^[33]

當然，無論中等還是劣等，都不是「優」，更不是理想狀態，「平等」一詞在此並無褒義。要之，當時「平等」一詞在世俗場合的多數情況下，都不被理解為一種價值取向。「相等」的事實也好，中等、劣等也好，都不是值得追求的。

中國傳統文明是不是一種「宗教文明」，「儒教」是不是「宗教」，歷來容易引起爭議。但中國人與印度人乃至基督教、伊斯蘭世界

中人相比較為入世、較少彼岸觀念，則恐怕是事實。印度文化中那種出世的「捨平等」，那種「身心寂滅，平等本際」，對中國一般俗眾吸引力不強。但中國傳統中的道家成分、超越成分仍然培養出一種遠離世俗功利的「平常心」，所謂富貴於我如浮雲是也。把「平等」視為平常心及把「平等」視為不優不劣的中間狀態、普通狀態的想法相結合，便形成了「平等百姓」之類說法。「大抵懷材負奇，恆冀人以異眼相看。若一概以平等視之，非所願也，……不欲與庸庸者齊耳。」^[34]明清小說中有諸如「隨你掙得有田有地，幾代發跡，終是個叫化頭兒，比不得平等百姓人家」^[35]之說。朱熹也說過：「今鄉里平平等人，無可稱之實，某都不與發書懇人。」^[36]還有：「為婦女者，於本夫外私一平等人為失節，私一品流貴重者，得不為失節耶？」^[37]這「平等人」「平等百姓」並非平均制度下的百姓，而就是尋常百姓、芸芸眾生，是一種「普遍一切」的狀態。當然在中國世俗社會，這種「平常心」並沒有任何神聖色彩。

四、「儒之中庸即釋之平等」：作為價值觀的「平等」論爭

但另一方面如前所言，傳統時代中國和印度乃至任何非理想的社會一樣，有社會分野，有身份權利的貴賤之別與財富分配的貧富之別。因此也很早就有了針對這些負面狀態的一種價值取向，即反對「不平」而追求「平」「均平」「太平」的主張。佛教傳入後，印度式「平等」觀的「無差別」思想與中國本土既有的上述觀念相融會，在唐宋時代形成了那種針對世俗不公平的「平等」思想。

有趣的是，世俗平等思想在佛教東傳中所受的影響是雙向的。印度式的非佛教的世俗平等觀在佛教漢傳過程中不斷被佛教的出世「舍平等」所解構所淡化，以至於前佛教時代古剎帝利的「大平等王」傳說在漢傳佛教中到唐以後已經從人間擁有無上權威的公平執法者和平均分配

者，變成了陰間排位僅居第八、管事不過百日的十殿閻羅之一的「平等王」。但另一方面，佛教中原來在印度本土完全是出世性的「舍平等」概念，卻在中國的世俗文化中被改造成了具有強烈世俗要求的「平等」主張。唐張守節《史記正義》中在《五帝本紀·帝嚳》篇下注曰：「帝嚳治民，若水之溉灌，平等而執中正，遍於天下也。」這是今所知以「平等」指一種世俗的公平治理方式的最早事例。不過這種「平等」泛指善治，如輕徭薄賦之類都可以算：「清源尉呂元泰上疏：『……伏願回營造之資，充疆場之費，使烽燧永息，羣生富庶，則如來慈悲之施，平等之心，孰過於此！』」^[38]

到了北宋末，方臘在「食菜事魔教」旗號下舉兵起事，形成嚴重威脅趙氏政權的北宋史上最大規模民變。這個「食菜事魔教」通常被認為是以波斯摩尼教成分為主，雜糅佛教等因素的外來多源性宗教。據史載：方臘領導的摩尼教徒以《金剛經》中的「是法平等無有高下」為號召。但是莊季裕《雞肋編》稱：「其說經如『是法平等無，有高下』，則以『無』字連上句，大抵多如此解釋。」照此說來，方臘是主張無平等、有高下的了。這與當時以方臘之變為農民起義，而農民起義必求平等的通行看法相左。就此20世紀60年代中國大陸史學界曾發生爭論。有人認為方臘作為摩尼教徒並不主張「平等」^[39]。有人堅持方臘是「平等」派，莊季裕之說不可信^[40]。還有人認為即使果如莊說，也只能表明方臘在「揭露」佛教的不平等，藉以表達他自己的平等要求^[41]。

不過，史料中關於方臘稱引《金剛經》的說法僅見於《雞肋編》。據多數史籍記載，方臘所居的睦州清溪縣「民物繁夥，有漆楮松杉之饒，商賈輻輳。臘有漆園，造作局屢酷取之，臘怨」，遂因「花石綱之擾」而起事。起兵時方臘宣佈理由多款：

天下國家，本同一理。今有子弟耕織，終歲勞苦，少有粟帛，父兄悉取而靡盬之。稍不如意，則鞭笞酷虐，至死弗恤，於汝甘乎？

靡盬之餘，又悉舉而奉之仇仇（按：指遼、夏）。仇仇賴之資，益以富貴，反見侵侮。則使子弟應之。子弟力弗能支，則譴責無所不至。然歲奉仇仇之物，初不以侵侮廢也。於汝甘乎？

今賦役繁重，官吏侵漁，農桑不足以供應，吾所賴為命者，漆楮竹木耳，又悉科取，無錙銖遺。夫天生烝民，樹之司牧，本以養民也。乃暴虐如是，天人之心，能無愠乎？且聲色、狗馬、土木、禱祠、甲兵、花石靡費之外，歲賂西北二虜銀絹以百萬計，皆吾東南赤子膏血也。二虜得此，益輕中國，歲歲侵擾不已，朝廷奉之不敢廢，宰相以為安邊之長策也。獨吾民終歲勤動，妻子凍餒，求一日飽食不可得。諸君以為如何？

三十年來，元老舊臣貶死殆盡，當軸者皆齷齪邪佞之徒，但知以聲色土木淫蠱上心耳。朝廷大政事，一切弗恤也。在外監司、牧守，亦皆貪鄙成風，不以地方為意，東南之民，苦於剝削久矣。近歲花石之擾，尤所弗堪。諸君若能仗義而起，四方必聞風響應。……不然，徒死於貪吏耳。^[42]

總之按絕大多數史料，方臘作為從事商品生產的「漆園主」不滿官府「造作局屢酷取之」而起事，所求者應近於今日所謂權利平等或過程平等。而過去不少論述為適應意識形態，根據不可靠之說謂方臘是「僱農」，起義為的是均貧富，即今所謂分配平等或結果平等，看來不可信。但當時方臘在用詞上是否把他的主張名之曰「平等」、抑或名之曰「無平等」，則因只有《雞肋編》之片言數語而難以遂斷。

然而，無論方臘是否稱引過《金剛經》，稱引時是主張還是反對「平等」，至少當時在莊季裕這樣的人看來這件事總是把「平等」的問題在世俗的意義上提出來了。並且無論他贊成還是反對，這樣的「平等」概念與《金剛經》的本意都相去甚遠。而當時的知識界主要還是從原意理解《金剛經》之所謂「平等」的。正如明儒羅欽順所說：「嘗見

《金剛經》有『是法平等，無有高下』之語，眾生固然迷悟不同，其知見之體即是平等，豈容有二？」^[43]亦如清儒姚際恆解釋的：「《金剛經》云：『是法平等，無有高下』。是法者，指其本性也。無有高下者，上至諸物菩薩，下至蠢動含靈，謂其皆有佛性故，故曰平等也。」^[44]即《金剛經》中的upeksa作為「舍平等」「知見平等」或「佛性平等」，原本是與反對世俗中的平等或不平等關係不大的。

但不管原意如何，當「平等」一詞的含義在中國語境中被世俗化以後，各派思想便不能不有所反應。在這方面，當時中國文化的主流思想即儒家的兩大派頗有分歧。程朱理學秉承早期儒家反對墨家「兼愛」論的立場，對「平等」明顯反感：

「人與物自有差等，何必更進一層，翻孟子案，以蹈生物平等？」^[45]「劉剛中問：『張子《西銘》與墨子兼愛何以異？』朱子曰：『異以理一分殊。一者一本，殊者萬殊。脈絡流通，真從乾坤父母源頭上聯貫出來，其後支分派別，井井有條，隱然子思「盡其性」「盡人性」「盡物性」，孟子「親親而仁民，仁民而愛物」微旨，非如夷之「愛無差等」。且理一，體也；分殊，用也。墨子兼愛，只在用上施行。如後之釋氏人我平等，親疏平等，一味慈悲。彼不知分之殊，又烏知理之一哉！』」^[46]「問：『一日靜坐，見一切事平等，皆在我和氣中，此是仁否？』曰：『此只是靜中之工夫，只是心虛氣平也。須於應事時有此氣象，方好。』」^[47]

要之，理學家或者秉持傳統儒家倫序等級觀念而明確反對「平等」，並把「平等」看作類似墨家的思想；或者認為出世的「平等」只是「靜中工夫」，並無實際意義。在理學一系的學者中，筆者所見，似乎只有蘇轍不同。他解《論語》，「頗涉禪理。以『苟志於仁矣，無惡也』為有愛而無惡，亦『冤親平等』之見」^[48]。「有愛無惡」而又「平等」，豈非「愛無差等」，這與其說是「禪理」不如說是「墨理」。在

歷史上與墨家有宿怨的儒者中這應當算是有點異端了。

但深受佛學影響的陸王心學一派則不同，他們高度評價「平等」的意義：

釋氏之說……宏闊勝大，其為言，深精敏妙；其為實，日用平等；其為虛，交融透徹；其為心，十方三界；其為教，宏濟普度。……世之為儒學者，高未嘗扣其閫奧，卑未嘗涉其藩籬。^[49]

釋氏理無不虛，而搬柴運水，皆見真如，坐臥行住，悉為平等，則虛者，曷嘗不實？^[50]

釋氏之於此體，其見甚親，其悟甚超脫敏妙矣。……弘濟普度者，此之謂濟也；平等日用者，此之謂平也；圓覺昭融者，此之謂覺也。^[51]

問：「如何用力，方能得心地快樂？」羅子曰：「心地原只平等，故用力亦須輕省。……所謂樂者，只無愁是也。若以欣喜為樂，則必不可久，而不樂隨之矣……。」^[52]

對比兩家之說：理學家多把「平等」當作墨子式的世俗主張即「愛無差等」來反對，心學家則多在佛教本來的出世意義上肯定「平等」。相比之下，理學家對「平等」的理解更接近近代詞義——但他們並不認同這種「平等」。而心學家比較認同「平等」，但這個「平等」卻並非近代詞義的equality。

與上述兩者都不同的是明代心學大師湛若水的「儒之中庸即釋之平等」說。他認為：「夫儒與釋不同，而吾儒之中庸，與釋家之平等一也。」^[53]他認同「平等」，而且是在入世的意義上。但把「平等」看作「中庸」，則仍與近代「平等」詞義大有差別，倒是與前述把「平等」看作不優不劣的「中等」的那種世俗理解有明顯的聯繫。

值得一提的還有黃道周對「平等」的看法。道周求貫理心二學，調

和陸王、程朱，其「平等」觀亦介乎二者間。其說曰：

受天之命，便有心、有性、有意、有知。有物難格，有知難至，物理未窮，性知難致，……空是物格無物，天命以前上事，億是因意生知，人生以後下事。屢空是天人隔照之間，屢中是物理隔照之間。譬如一事當前，有是有非，有得有失，屢空，人只說我生以來，與物平等，初無是非，初無得失。屢中，人便說某處是非，某處得失。……空亦不空，中有不中，是非得失，如天命然，一絲一毫，洞見難逃。^[54]

他視「平等」為「無是非、無得失」的「空」門，承認其價值，但亦肯定入世之「中」，不迴避「某處是非，某處得失」。所謂「空亦不空，中有不中」，這裏沒有認「平等」本身為「中庸」，但在處理出世「平等」與入世「物理」的關係時則頗得中庸之道。

總之，宋明儒家學者提到「平等」一詞時，或者想到「兼愛」，或者想到中庸，或者想到空門。其中只有前者較為近似近代平等觀念——然而它得到的認同也最小。這不是說當時國人就沒有公平、平等這類觀念，只是它們通常仍不表述為「平等」一詞，而是沿用「平」「均平」等上古時習用的詞彙。

五、漢語「平等」一詞近代含義之產生

綜上所述，無論印度佛教中「身心寂滅」式的「舍平等」「空門平等」，還是古漢語中作為事實陳述的相同、作為價值取向的中庸，都與近代平等概念頗有距離。但以「平」「均平」來指稱的公平觀念，則早已存在。這些觀念連同外來的「自由平等博愛」中的egalite（英equality）觀念相融會，便產生了「平等」一詞的近代含義。

「平等」中的「相同」詞義不是作為事實陳述或出世狀態，而是作

為入世的應然態、即作為改變不「相同」狀態的價值取向，以上層政治中出現最多。南宋初金軍壓境，宋廷屈辱乞和。後來金因內亂而衰，「黏罕之已死，外夷內亂，契丹林牙復立，故今金主復與我平等語，是皆行詐款我師之計，非臣所敢知也」^[55]。清中葉朝廷平定西藏內亂，「嗣後駐藏大臣，……應與達賴喇嘛、班禪額爾德尼平等。自噶布以下番目，及管事喇嘛，分係屬員，事無大小，均應稟命辦理」^[56]。到了近代以後，「平等」一詞仍然是在外交方面用得最為頻繁。《清史稿》一書出現「平等」一詞凡13次，其中6次是「優等、平等、次等」意義上用的，與equality無關，餘7次中4次是外交「平等」，社會意義上的「平等」只提到3次。這與當時中國由不屑於平等的「天朝—藩夷」外交淪入求平等不可得的屈辱外交後對「平等」的特殊感受有關。

其次是宗教間平等。中國具有宗教寬容傳統，多數時期沒有「國教」。金代王重陽「立三教平等會，以《孝經》《心經》《老子》教人諷誦，而自名其教曰全真」^[57]。

又如「四民平等」：「蓋商與民為平等，而官乃商之護符，欲令李代桃僵，勢必虎威狐假。」^[58]「無論商民平等，犬兔之逐，蠻觸之爭，不足為異。」^[59]

還有男女平等、國內各民族平等等觀念，都在清末民初形成。這些觀念均取義於equality。而以「平等」對譯這個外來詞，則似乎是中日兩個漢字國家不約而同的做法。在中國方面，當郭嵩燾、嚴復等旅歐時，已經以「平等」介紹歐情。用嚴復的話說：「夫歐亞之盛衰異者，以一其民平等，而一其民不平等也。」^[60]而日本早在明治初年高杉晉作就提出了具有西學背景的「四民平等」說，並在1871年由維新政府付諸實現。雖然當時中國人對此尚不在意，但到甲午後，關於「平等」的種種論述也從日本大量傳入中國。如著名的大隈重信關於「四民平等」的演說，當時便在中國流傳甚廣並產生了很大的影響：

昔當維新之初，封建之制始覺頹壞，上下之等猶未盡除，尚分士農工商之等差。雖欲執自由不拘之意義，然如買賣土地或耕作之事，亦且有制度，不得自由。至維新之後，土地歸人民管轄，始得其利權矣。又如商業，亦有種種限制。至維新之後，則不復有縛束其民之心。一視平等，百弊俱廢。昔日之士人，今日則習商務，或商為農，工為農，亦無不可也。國家變法如此之亟，而學校之政，由是大舉。往日學業最富，首推士人；而今也四民一律，同勉學業。故士人子弟不獨以學見長，農工商子弟亦實有學問智識。其他海陸軍制、保甲之法，皆變更故態。四民平等，文明之風博洽朝野，下民齊稱明治之聖運焉。夫惟能行如此之平等，乃足與外邦互爭其優長之勢。^[61]

此所謂四民平等，就是打破傳統等級身份壁壘，實行產權自由、公平競爭。這是標準的古典自由主義平等觀，即程序平等、基本權利平等。與此同時，分配平等即所謂平均主義也有發展，像太平天國就被認為有此「平等」訴求：「凡會中人男稱兄弟，女稱姊妹，欲人皆平等，託名西洋教。」^[62]

而保守派這時也開始稱引反「平等」的西學資源：「昔英儒斯賓塞爾亦甚言憲法流弊，謂美國憲法本人民平等，行之久而治權握於政黨，平民不勝其苦。」^[63]

此時在西學東漸潮下，中國本土文化資源中的各種關於公平正義的學說也被冠以「平等」之名，而且往往被認為與西學中的「平等」同質：

「近則各省教堂林立，考其立教宗旨，不外乎平等平權二義，兼相愛、交相利，勸人為善，頗類中國墨子遺意。」^[64]「夫諸教之言平等也，南海先生有《孔教平等義》：不平等烏乎起？起於尚力。平等烏乎起？起於尚仁。」當今之弊，「等是人也，命之曰民，則為君者從而臣

妾之。命之曰女，則為男者從而奴隸之。」所謂平等，就是要除去這種大弊^[65]。

有趣的是：昔日理學家以「平等」為墨學而擯斥之，這時儒學已不復為至尊，儒、墨的「平等」觀變得似乎可以相容。而過去那種言「平等」必稱釋氏的狀況也不復存在，佛教「平等」觀變得罕見提及了。但是，古代中國傳統語詞「平」「均平」及「太平」含義中程序性平等與結果性平等、權利平等與分配平等不分的狀況在近代漢語詞「平等」的含義中仍然多少保留下來——直至今日，對「平等」概念完全不同的各種理解仍然成為中國思想界許多爭論的重要原因之一。

不過，或許正是由於以「平等」對譯equality時國人主要面對的是實現了「程序公正」卻並不存在「分配均等」的資本主義西方，而對「平等」一詞在現代漢語中的用法影響很大的日本明治時代「四民平等」這類觀念也主要指程序公正、基本權利平等而言，因此在現代漢語中，主流的傾向是把「平等」理解為權利、程序的平等，而把分配的平等或曰結果平等稱為「平均」。尤其在20世紀50—70年代的中國大陸，這一點尤為明顯。以至於在那個「平均主義」盛行的時代程序與權利方面的身份性特權與歧視卻無處不在，而多次政治運動都以「撕掉資產階級自由平等博愛的遮羞布」為標幟，「平等」與「自由」一樣幾乎成為貶義詞^[66]。這與西語中egalite或equality本身並不區分權利平等與分配平等（需要區分時須另加定語）大異其趣，同時也與上古漢語中「平」「均平」既可以用於譴責「專己不肯用人」也可以用於否定「貧富之不齊」^[67]頗有不同——在這一點上，equality倒與上古漢語的「平」乃至「平均」在語感上更接近了。

總之，「平等」一詞作為譯者為譯經而造的漢語詞彙，在歷史上先被用以譯指印度佛教文化中的sama、upeksa等詞，到了近代，中日兩國學者又不約而同地以它譯指西方近代化過程中法國革命所弘揚的egalite (equality)。同時這個詞也包含了中國本土的「平」「均平」

等傳統公平觀念。從該詞的所指演變中我們既可以看到多種文化會融與衝突的複雜過程，也可以看到「人同此心，心同此理」的普世性基本公平價值在不同的問題情境下的發展。這一發展過程迄今並未結束——特別是在如今這個社會急劇變革、價值體系正在重構的轉軌時代。

註釋

[1] 《鹽鐵論•輕重第十四》。

[2] 王明編：《太平經合校》，中華書局，1960年，148—149頁。

[3] 《佛祖統紀》卷三十。

[4] 慧琳：《音義》卷五：「梵音爛魔，義翻為平等王。」

[5] 《梁書》卷四十一有「雍州平等寺」，《魏書》卷三十六：「出帝幸平等寺，」卷一一二：「京師平等寺，」釋道世：《法苑珠林》卷三十六有南京平等寺。《北史》卷三十：「平等浮屠成，孝武會萬僧於寺。」長安香積寺有「平等聖僧塔」（《全唐詩》卷一四一）。《全唐詩》卷五六一有薛能《題平等院》。另外日本京都亦有平等院，為平安時代（794年起）的佛教名剎。

[6] 《南史》卷七：「帝幸同泰寺，設平等法會。」

[7] 參見《雜阿含經》卷二十、《大般若經》卷五七〇《平等品》、《大寶積經》卷六〇、《大乘莊嚴經論》卷十二、《佛地經論》卷五。

[8] 《成唯識論》卷三。

[9] 《俱舍論》卷四。

[10] 以下數段文字除參考通行梵文辭書與梵學工具書，如M. A. Monier-Williams (ed.) , A Sanskrit -English Dictionary .

Oxford: Clarendon, 1979. Vaman Shivram Apte (eds.) , The Student 's English -Sanskrit Dictionary. Delhi: Motilal Banarsidass, 1960. John Grimes, A Concise Dictionary of Indian Philosophy : Sanskrit Terms Defined in English . Albany: State University of New York Press, 1996. Madhav Deshpande, Sanskrit & Prakrit, Sociolinguistic Issues. Delhi: Motilal Banarsidass, 1993. Sanskrit -Hindi-English Dictionary . Bombay: Orient Longman, 1975. U. Wogihara, Sanskrit-Chinese -Japanese Dictionary . Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1979. Ernest John Eitel, A Sanskrit -Chinese Dictionary. With Vocabularies of Buddhist Terms in Pali, Sainghalese, Siamese, Burmese, Chinese, Tibetan, Mongolian and Japanese . New Delhi: Cosmo 1981. 外，還參考了一些英文佛教、印度文化與梵學網站上的術語、詞彙網頁，如
<http://www.miraura.org/lit/skgl>,
<http://www.indiaa2z.com/Utilities>,
<http://www.ne.jp/asahi/pureland-buddhism/amida-net/sokushingi.htm>.,
<http://www.sndp.org/Html/TheApostleOfSocialEquality.htm>
<http://www.fwbo.org.au/toowoomba/glossary.html>.,
<http://www.lotuspro.net/phatdan/tinhthuong.htm>.,
<http://members.es.tripod.de/ccyoga/english.htm>.

[11] W. E. Soothill & L. Hodous (ed.) , A Dictionary of Chinese Buddhist Terms with Sanskrit & English Equivalents & A Sanskrit -Pali Index . Delhi: Motilal Banarsidass, 1977. P.65, 79.

[12] Glossary of Sanskrit Terms in Integral Yoga Literature, 參

見<http://www.miraura.org/lit/skgl/skgl-19.html>.

[13] M.A. Monier-Williams (ed.) , A Sanskrit -English Dictionary . Oxford: Clarendon, 1979. p.215.

[14] 慈怡主編：《佛光大辭典》，4590頁。

[15] 慈怡主編：《佛光大辭典》，522頁。

[16] W. E. Soothill & L. Hodous (ed.) , A Dictionary of Chinese Buddhist Terms with Sanskrit & English Equivalents & A Sanskrit -Pali Index . Delhi: Motilal Banarsidass, 1977. P.178, 187, 351, 433, 456.

[17] 《中論》卷第四《觀涅槃品第二十五》。

[18] 《全唐詩》卷四三八，白居易：《歲暮道情二首》。

[19] 《入唐求法巡禮行記》卷三。

[20] 葛士浚：《皇清經世文續編》。嚴樹森：《大清一統輿圖跋附凡例》。

[21] 《宋史》卷一百五十七《選舉三•武選》。

[22] 同上。

[23] 李心傳：《建炎以來朝野雜記•乙集》卷十五《太學生校定新制》。

[24] 《宋史》卷一百五十七《選舉三•武選》。

[25] 《明史》卷六十九《選舉一•郡縣之學》。

[26] 《清史稿》卷一百七《學校二》。

[27] 《清史稿》卷一百十一《考績》。

[28] 同上。

[29]同上。

[30]同上。

[31]《清史稿》卷一百十一《考績》。

[32]賀長齡：《皇清經世文編》卷二《學術二•陳言夏傳》。

[33]《醒世姻緣》第八十二回《童寄姐喪婢經官 劉振白失銀走妾》。

[34]葛士浚：《清代經世文續編》卷五十六，曾國藩：《筆記十二則》。

[35]《喻世明言》卷二十七《金玉奴棒打薄情郎》。

[36]《朱子語類》卷第一百七《雜記言行》。

[37]盛康：《清代經世文續編》卷二十五，王德茂：《歡喜錢》。

[38]《資治通鑑》卷二零九《唐紀•中宗景龍二年》。

[39]佩之：《方臘起義提出過「平等」口號嗎？》，《光明日報》1960年9月29日。

[40]李明：《方臘起義與「平等」口號》，《天津日報》1961年8月9日。

[41]謝天祐、簡修煒：《中國農民戰爭簡史》，上海人民出版社，1981年，208頁。

[42]方勺：《清溪寇軌》，（《學海類編》本）。

[43]羅欽順：《讀佛書辨》，見黃宗羲：《明儒學案》卷四十七《諸儒學案中一》。

[44]姚際恆：《禮記通論輯本》卷下《中庸》。

[45]黃宗羲、全祖望：《宋元學案》卷十三《明道學案（上）》。

[46]黃宗羲、全祖望：《宋元學案》卷十八《橫渠學案（下）》。

- [47]黃宗羲、全祖望：《宋元學案》卷二十四《上蔡學案》。
- [48]《四庫全書總目提要》卷三十五《論語拾遺》。
- [49]黃宗羲：《明儒學案》卷二十四《江右王門學案九》。
- [50]同上。
- [51]同上。
- [52]黃宗羲：《明儒學案》卷三十四《泰州學案三》。
- [53]黃宗羲：《明儒學案》卷四十二《甘泉學案六》。
- [54]黃道周：《榕壇問業》，見黃宗羲：《明儒學案》卷五十六《諸儒學案下四》。
- [55]《宋史》卷四百二十二《許忻傳》。
- [56]賀長齡：《皇清經世文編》卷八十一，福康安：《藏內善後事宜疏》。
- [57]《四庫全書總目提要》卷一四七，李道謙：《甘水仙源錄十卷》。
- [58]盛康：《清代經世文續編》《議駁河東請仍舉新商先鹽後課疏》。
- [59]葛士浚：《清代經世文續編》卷一百一《中西紀事•天津新議續議》。
- [60]《嚴復集》，中華書局，1987年，第622頁。
- [61]邵之棠：《清代經世文統編》卷十六，日人闕名附：《論日本宜變更國政》。
- [62]《清史稿》卷四百七十五《洪秀全》。
- [63]《清史稿》卷四百四十三《于式枚》。
- [64]邵之棠：《清代經世文統編》卷二《驅民論》。

[65]邵之棠：《清代經世文統編》卷十二《論女學》。

[66]當然，均等的分配或曰「平均主義」在那個時代也並不都受到鼓勵——一切以是否遵從政治權力的分配意志為依歸。「服從組織分配」是當時最流行的生活語彙之一，當然主要是指工作分配，但這實際也是當時一切「分配」的原則。「結果平等」如果並非出自「組織」意志，那就是「平均主義」或曰「絕對平均主義」（當時也是個貶義詞），但絕不叫「平等主義」或「絕對平等主義」的。

[67]甚至連「均田」這個詞，在中國古代固然常指「計口授田」這樣的分配行為，但也常指「均定田賦」即公平負擔田賦、取消或減少優免特權這種屬於程序、權利平等範疇的內容的。參見王守義：《明末農民軍「均田」口號質疑》，《歷史研究》1962年第二期。

附錄一 瑞士之路——「森林州」之行札記

湖畔牧歌

2018年8月20日，我們遊覽盧塞恩，晚上又被拉到「附近小鎮」去住酒店。這一「附近」不僅出了城，而且出了盧塞恩州。汽車沿風景秀麗的皮拉圖斯山麓和盧塞恩湖畔南行21公里，翻過一個緩坡坳口（就是盧塞恩和上瓦爾登兩州的州界），進入另一個湖——薩爾嫩湖的湖區，開到一座半山腰臨湖的「維勒巴德（Wilerbad）湖景酒店」，這就是我們的住地了。

酒店本身很有檔次，尤其是靠湖一面的房間，陽台與窗外就是湖光山色，景致堪稱一流。遺憾的是地處偏僻，此地連「小鎮」都不是，就是前不巴村後不巴店的一座樓，附近只有一些牧場。我們不滿足於在半山遠眺湖景，想到湖邊「親水」一番，可是順着牧場公路下山後，路卻在距湖不遠處斷了頭。原來沿湖一線全是農（牧）場的私人宅院。我們沿湖走了很遠，都找不到一處可以進入的公共湖岸。

瑞士的土地產權分明，公共的風景區是絕不允許賣給私人的。但政府要以公共利益為理由買下私有土地來開發旅遊，也非常困難（強徵就更不用提了）——不僅賣方有權拒絕，買方要納稅人——公民同意動用財政資金去購地，也不容易。一般城市的風景湖濱當然都是公共的，但鄉村地區就不然了。有個不靠湖的居民看見我們這些遊客在找湖濱，熱情地帶我們找到他臨湖的鄰居，想勸鄰居讓我們進他的水邊莊院（這裏的家庭都有很大片的院子）去觀湖。那鄰居卻彬彬有禮地婉拒了。也難怪，讓陌生人進家門，就是我們自己也不容易接受不是？

悻悻地回到半山，一路看了幾個牧場。這裏是典型的西歐鄉村，傳統上居民多在自己的農（牧）場中心建獨戶莊院居住，一戶一戶相隔較遠，少有所謂的村落。公共活動都在有教堂和市場的小鎮上進行——這就是所謂的社區了。

牧場主要是草地，間或也種植青貯玉米。這種玉米植株高大，不是收穫玉米棒，而是收穫整個植株作為過冬青貯飼料。當年蘇聯長期肉荒，赫魯曉夫訪美發現青貯玉米是美國畜牧業的利器，回國後強令推廣，結果基本失敗。其實蘇聯這麼廣大的國土，因地制宜搞還是可以的，國家強制搞「玉米運動」就難免弄巧成拙了。在瑞士的河谷、湖盆地帶，玉米地隨處可見，但基本全是青貯玉米，沒有做糧食的。

牧場土地的中央建築主要是工作區，有牛舍、農機庫和加工、倉儲設施等。我們看到的幾個牧場雖然都很現代化，但並不豪華，有的牛舍氣味還挺大。所以住宅現在一般都與工作區保持相當距離，乃至需要開車來往。這裏湖濱的宅院，很多就是山坡上牧場主人住的。這就是瑞士現代牧場與傳統農牧民的明顯區別之一了。

現在瑞士經濟多元，牧場有時也兼營加工業與旅遊。這裏很多牧人都蓋了小樓做民宿與度假村。我們住的湖景酒店附近就有多處，雖然現在還稀稀拉拉，發展下去還真有成為「附近小鎮」的趨勢。今天的瑞士，無論農牧業還是加工、旅遊，合作網絡都極為發達。一家農戶成為十多家不同專業合作社的成員，或與很多家公司簽約加入產業鏈都是常例，獨立經營與融入社會化經濟體系毫無矛盾。我們住的這家酒店並不屬於什麼連鎖集團，據說當初就是附近這些農牧民集股投資建的。規模小些的民宿更比比皆是。我們下山上山時都看到有些小遊客騎着牧場民宿提供的、漂亮健壯的阿爾卑斯駿馬，作騎士或騎警狀在路上兜風，湖光山色間那氣派和愜意令人稱羨。

從盧塞恩入住的當天已是下午，下山一趟回來天就黑了。晚餐後在房間陽台上，從湖上晚霞到空濛夜色，湖對岸村鎮的簇簇燈火、從山上

下駛湖區汽車如點點流螢，美麗景色別有風味。瑞士多湖，而湖景各具特色。大湖如萊蒙湖浩渺如海舟行竟日，小湖如達沃斯湖數頃碧波一覽無餘。而薩爾嫩湖是個中等湖泊，湖長6公里，平均寬1.3公里，面積約7.5平方公里，以面積論在瑞士排第20位，比杭州西湖（6.3平方公里）還大一些。和阿爾卑斯山區的羣湖一樣，它也是羣山中的構造湖和冰川湖，大部分湖岸較陡峭，相對面積而言湖水很深——薩爾嫩湖不算大，深度卻有51米。深藍的湖水與翠綠的羣山在清朗的碧空下色彩鮮明。

這裏不是很有名的旅遊地，湖邊沒有城市（北端的薩爾嫩城區離湖也近1公里），沒有工業，保持着鄉村自然狀態的水光山色。如果說高度工業化的瑞士以環境保護搞得著名，那麼沒有城市和工業的薩爾嫩湖，生態就是「好中之好」了。所以這裏像我們一樣匆匆趕路的旅行團幾乎沒有，但一人一家悠哉悠哉一住十天半月甚至更久的閒雲野鶴們還是不少的。一些畫家也喜歡在這裏寫生，留下了不少傳世佳作。英國維多利亞時代景觀畫大師威廉·特納的《薩爾嫩湖之夜》就是其中之一。這畫家為之流連的美妙夜景，而今輪到我們來實地欣賞了……

騎車神遊森林城

第二天早上卻遇到個問題：按旅遊團的日程，這一天據說應該在盧塞恩「睡到自然醒，然後自由活動，繼續領略古城風光」，下午才集體出發前往楚格。換言之即整個上午應該是在盧塞恩「放羊」的。

可是實際上我們並沒有住在盧塞恩，導遊卻在第二天上午安排了個自費項目，要我們去英格堡坐纜車遊鐵力士山。而由於此行我們已經登了包括少女峰在內的三座「計劃內」雪山了，不少團友不想再額外掏錢去登計劃外的第四座。而名城如盧塞恩者，昨日半天怎夠？於是他們要求按出團日程規定，上午繼續領略盧塞恩的風光。既然昨天把我們拉到

了這裏，今天上午就送我們回盧塞恩吧。但導遊說車只能去英格堡，如果想回盧塞恩那就自己再掏錢去。這實際就是違反合約，變相強制我們參加自費項目。其實鐵力士山還是有點意思的，但這種做法卻令人難以接受。結果部分團友決定即便不去盧塞恩也不參加自費項目，寧可繼續在薩爾嫩湖畔自由活動。我們一家也在其中。

這些團友大多昨天並未下山，而我們昨天下午已經逛過了湖畔，今天上午就想逛點別的。女兒發現酒店有供旅客使用的自行車，我一查，這裏離湖北端的上瓦爾登州首府薩爾嫩市只有2.7公里。於是決定騎車出遊薩爾嫩，算是又走了一個瑞士的州府吧。我們此行在瑞士，大車小車、各種纜車、常規列車和齒軌登山列車、湖上游輪都坐過，步行爬山也爬過了，現在再騎騎瑞士的自行車，那就除了沒騎馬以外，把這裏的出行方式都用遍了。

拿到自行車一看，卻發現這裏的自行車與我們在國內騎慣的不一樣。首先，它們都是高檔的多級變速運動自行車，且設擋不是太快就是太慢，而我們還不會換擋。其次，西方人本來就高大，又習慣作為體育運動騎快車，經常是撅着屁股俯身騎行以減少風阻，所以車座都非常高。第三，他們的剎把與國內相反，右把剎前輪，左把剎的才是後輪。我們騎着很不習慣。

琢磨一番後，我們學會了調節車座，把它壓到最低，我上車完全沒問題，金雁與女兒也勉強能上。不會變速，就慢慢適應吧，結果發現瑞士這樣的山區還就得這種車才管用：很多上坡路我們在國內騎一般的車根本就蹬不動，只能推着走，但變速車調到低速擋就能輕鬆地上坡，無非是多蹬幾圈罷了。然而，最可怕的還是剎把：這車的重心本來就高，車速一快如果誤剎前輪，後輪的衝力很可能就會導致整車向前翻跟斗。我上路沒多久就遇到下坡，按習慣想剎後輪卻誤剎了前輪，結果真就一個跟斗翻下來，半天爬不起，把她們娘倆臉都嚇白了。金雁連呼「一把老骨頭了怎能冒這個險，還是回去吧！」萬幸歇了一陣沒事，我們就又

接着騎。

就這樣我們一家三口魚貫而行，很快就看見了薩爾嫩標誌：聖彼得和保羅教區教堂。這座雙塔教堂始建於12世紀，現存建築則是1739年重修的巴洛克風格，兩座塔樓據說分別象徵聖彼得和聖保羅，屬於瑞士「國家級文化資本」之一。再往前騎一段就進入了薩爾嫩的主街。它的市中心叫「鄉村廣場」，廣場不大，仍按古代傳統用石塊鋪就，周圍有一圈古色古香的漂亮建築。而該市最有名的古蹟之一蘭登堡，看上去似乎就在這些漂亮建築的頭頂——其實是在隔着薩爾嫩河的對岸山上俯瞰着古城。這個廣場是小城的心臟，「直接民主」時市民就在這裏集會，決定一些大事。廣場邊上一條小巷叫「市政廳巷」

(Rathausgasse)，偉大的市長衙門就藏在這裏。這是一棟紅頂白牆帶一個小洋葱頭尖頂的新文藝復興風格小樓，精緻、古雅，但似乎並不偉大。

但是，薩爾嫩市上面不是還有個上瓦爾登州嗎？薩爾嫩是州首府，那麼州政府在哪裏？按我們的觀念，那可是市長的「上級」，這裏的最高權威啊！

州官無衙，百姓有槍

州政府在何處？在小城裏我們到處找不到，地圖上也沒有標記。街上有座很氣派的建築，額書「上瓦爾登宮」(Obwaldnerhof)，樓前還掛着上瓦爾登州「紅白鑰匙」州旗。我自信地對金雁說：看，這就是上瓦爾登州政府。結果近前一看，原來是一家高檔餐館！

到末了我們也沒發現州衙門在哪裏。回來一查才知道，原來這上瓦爾登州政府總共只有5個人拿工資，他們全部都在廣場邊上那座「市政廳」裏辦公，並沒有專門的衙門。

這……這也太不成體統了吧？堂堂州牧、知州、州太守、州委書記

大人，一州百姓之「父母」，當地最高級別的朝廷命官，竟沒有自己的衙門，要在一個下級縣衙裏找間屋子蹲着？號稱世界最富國家的瑞士，就是這麼禮崩樂壞、沒上沒下、尊卑失序、紀綱墮廢的嗎？

原來，這薩爾嫩市只有剛過1萬人口，整個上瓦爾登州也才3萬多人，491平方公里土地，就土地、人口而言只相當於中國的一個鄉鎮，在瑞士的26個州中也屬於最小之一。但話說回來，咱們的鄉鎮政府也不會只有5個人拿工資，而且要到下屬村去上班吧？

那麼更重要的是：薩爾嫩市在政區地理上雖然是上瓦爾登州的下級行政區（7個市鎮）之一，但在瑞士這種政治制度下，市長與州長（嚴格說來瑞士各級都是沒有「長」的，正如聯邦委員會只有每年輪換的召集人一樣，市與州也是行政委員會輪充召集人，我們姑且以「長」稱之就是了）卻沒有上下級關係。他們各自由百姓選出，對選民負責，要講上級的話，他們真正的「上級」就是老百姓。

在這裏，市長不是州政府乃至聯邦政府任免的，甚至工資也不是聯邦與州財政開支——他們有自治的市財政。市長幹得好，市民選你幹下去就是了，你不會因為幹得好被「提拔」為州長——想當州官乃至聯邦的官，就要直接參加州和聯邦的選舉，也不必非經過市長這一「級」。同理，州長幹得不好，落選就是了，也不會被「降級」為市長。市、州、聯邦各自的權限由憲法劃分。該州、聯邦管的事，市里無權處理。同樣，屬於市的權力，州、聯邦也不能干涉。

各級的機構設置與人員編制也不是上面統一規定，而是這個地面上的老百姓——納稅人說了算。薩爾嫩市1萬人口，市政大事「直接民主」，不需要議會，日常小事就由7個市政委員分工處理了。上瓦爾登州除各市鎮自治的事務及聯邦管的事外，歸州管的事不多，所以州政府只有5人，比市政府還要小，州民也不認為需要給他們蓋辦公樓。反正「市政廳」那座小樓，市里的7個人也用不完，租幾間房給「上級領導」辦公又何妨？但州裏沒法「直接民主」，所以設有55人的州議會

實行代議制民主，議員不領常薪，只有出席議會時發些補貼。不過我並沒有查到州議會的所在，不知這55個人定期開會是否也在那座不大的「市政廳」裏？

鄉村廣場周圍是商業區。就在廣場邊上，我們看到一家武器店，櫥窗裏陳列着各種槍支，我們注意到其中沒有高射速自動武器，但卻有幾支長槍管配望遠瞄準鏡的狙擊步槍。我們知道瑞士和美國類似，都以公民可以持有槍支著名。美國是因為早期移民到新大陸，當初危機四伏的生存環境形成了這種傳統，瑞士其實也類似。在古代，周邊中歐廣大德語、法語、意大利語區的「盲流」們不願受各自語族的領主壓迫，「闖關東」逃到這阿爾卑斯深山老林裏拓荒謀生，沒有自衛能力也是不行的。而且在這方面，瑞士比美國還要典型。美國畢竟現在擁有強大的常備軍，瑞士的軍隊則至今似有似無，連空軍都是「業餘」的。國家有事就像古代的希臘城邦那樣召集持槍公民上陣，打完仗就各回各家，該幹啥幹啥。如果啥都不想幹，或者窮得啥都沒法幹，就能打仗，那就去當僱傭兵。這樣就形成了歷史上瑞士人的自治尚武傳統。著名的瑞士僱傭兵就不去說了（現代瑞士已經禁止這種「傳統」），單說這上瓦爾登本是古代瑞士邦聯發源地「三森林州」之一，尚武的山民傳統，在瑞士都算得上典型。小小一個薩爾嫩城，幾座最著名的古建築，山上的蘭登堡，城北的州歷史博物館，考其歷史原來居然都是古代的「軍械庫」，則現在的槍支商店又何足怪哉？

不過瑞士雖然也是全民持槍，乃至這方面的傳統甚於美國，甚至當年馬克思、恩格斯都經常把這兩個國家並提為「武裝公民，廢除常備軍」的論據。但瑞士卻似乎並不像美國那樣經常有「槍擊案」新聞傳出，不像美國那樣有明顯的涉槍治安問題，也沒有美國那樣熱烈的「控槍」辯論。瑞士是個治安優良、犯罪率低的國家，上瓦爾登州這方面也不例外。這是為什麼？因為瑞士人遵紀守法的「國民素質」比美國人強？因為美國人多地廣是大國，槍擊案的發生率也應當更高？單位人口的案發率，美國是否也高於瑞士？或者甚至像歐美「白右」所宣傳的，

因為瑞士控制移民比美國嚴，而槍擊案都高發於「素質低下」的某些移民羣？這些問題我沒有研究不敢妄言，但確實是我心裏的一個謎團。

然而不管怎樣，瑞士的這一切確實讓人印象深刻。中國古話說：只許州官放火，不許百姓點燈。這裏卻是另一套規則：州官不得有槍，百姓可以有槍。我並不認為這套規則可以推廣，但至少它作為「瑞士特色」，在這塊土地上幾百年來已經成為「傳統」了。

森林州，瑞士魂：阿爾卑斯的綠林逸史

1萬人口的薩爾嫩城和3萬多人的上瓦爾登州雖然都很小，但在瑞士卻有其特殊地位。

首先，這裏是現代瑞士的地理中心——如果通俗地講，把一塊質地與厚薄均勻的板材切割成瑞士國土的形狀，那麼把相當於薩爾嫩的那個點放在針尖上，這塊板將不偏不倚地保持平衡。用數學的表述，就是以薩爾嫩為坐標中心，其與瑞士國土邊境各點的向量之和恰巧為零。

而比地理位置更重要的是歷史。史家公認，瑞士國家起源於1291年的古瑞士邦聯。那一年，阿爾卑斯山腹地的三個山民自治體：施維茨（就是「瑞士」一詞的音源）、烏里和翁特瓦爾登在擺脫神聖羅馬帝國控制之後，立下「呂特里誓言」形成「永久聯盟」。這個「三森林州」的聯盟就是瑞士立國之始。後來盧塞恩加入，成為「四森林州」，再後來有了8州、13州、18州乃至今天的26州。

所以，「森林州」就是瑞士之根。而瓦爾登（Walden）就是德語「森林」之意，因此也可以說瑞士就是從這裏起源的。今天的上瓦爾登和下瓦爾登兩州，就是從「三森林州」中的翁特瓦爾登州一分為二的。這個翁特瓦爾登在中譯著述裏又叫下瓦爾登，有人往往誤以為就是今天的下瓦爾登州。其實翁特（unter）是（雪山）「下面的」之意，而今天下瓦爾登（尼德瓦爾登）州之「下」（nid），則是「下游」之意。

此「下」非彼「下」。古代這一大片雪山「下面的」森林（瓦爾登）包括上游、下游兩條山谷，分別由兩個部落居住。他們聯合起來作為一個自治體與另外兩個自治體在呂特里草甸「三山聚義」，共同發起建立了最初的三州聯盟，但兩個部落後來又分開各自建州了。然而瓦爾登——森林卻不僅這兩個部落用以自名，整個瑞士早期「三森林州」「四森林州」，音譯也就是三個瓦爾登（Drei Waldstätte）、四個瓦爾登（Vier Waldstätte），瓦爾登（森林）可以說就是早期瑞士的同義詞。

森林中的山民能夠建國，就是擺脫神聖羅馬帝國—哈布斯堡王朝統治的結果。由於年代久遠，1291年前後的事如今仍然具有史詩傳說的性質。最重要的傳說是：哈布斯堡王朝派駐森林地區的總督沃爾芬謝森無惡不作，一天他看見美麗農婦伊塔，就起了壞心，趁伊塔的丈夫、富裕的自由農民鮑姆加滕不在，闖入其家，仗勢索取吃喝，又要伊塔燒水給他洗澡，還要伊塔與他共浴，企圖非禮。伊塔讓僕人與其周旋，自己脫身逃出後找到丈夫。鮑姆加滕怒不可遏，回家掄起斧子一頓亂砍，把總督砍死在浴桶中。他隨即號召山民起來反抗暴政。後來，鮑姆加滕代表翁特瓦爾登，和施維茨、烏里兩地的代表在盧塞恩湖畔的呂特里草甸立誓，建立了三森林州聯盟。

另一個傳說更有名：傳說的主人是神弩射手、山民英雄威廉•退爾。壞人同樣是哈布斯堡王朝總督，只是其名叫蓋斯勒。傳說蓋斯勒在森林區立了根柱子，把哈布斯堡王朝賜予他的「頂戴」（官帽）置於其上，要往來山民向其叩拜，感謝皇恩。誰知這退爾大叔竟不知進退，拒不叩拜。蓋斯勒總督就把這大膽刁民逮捕。總督對退爾說：你是神射手？好，小的們，把退爾的孩子也給我抓來！然後總督下令在孩子頭上放個蘋果，對退爾宣佈：罰你在百步之外射蘋果，射死了兒子算你倒黴，射不中蘋果就治你的罪。結果，威廉•退爾第一箭就把蘋果射落，而孩子毫髮無傷。第二箭他就對準了總督，罵道：狗官罪有應得！嗖的一箭穿喉，結果了蓋斯勒大人。於是他扯旗造反，與烏里、施維茨「三

山聚義」，開創了後來瑞士一片江山。

這兩個故事，情節、人名不同，但背景一樣，都是講的阿爾卑斯山森林（瓦爾登）中，自由、富裕的農民不甘神聖羅馬帝國的欺壓，抗爭自立，走向聯合的事跡。威廉•退爾和鮑姆加滕成了瑞士的史詩英雄，而沃爾芬謝森和蓋斯勒則是哈布斯堡邪惡皇權的象徵。

席勒的《威廉•退爾》與小英雄瓦爾特的故事

後來，德國18世紀啟蒙文學大師席勒寫了著名歷史劇《威廉•退爾》，把兩個傳說合二為一。據說鮑姆加滕砍死沃爾芬謝森後遭到官府追捕，威廉•退爾趕來把他救出，於是兩人共舉義旗。結局是兩個反抗者攜手推翻暴政後，鮑姆加滕代表翁特瓦爾登人參加了建立瑞士的「三山聚義」，而退爾則拒絕應邀去呂特里，他認為「自強者應該保持獨立，並對任何共同行動持懷疑態度」。我覺得席勒這樣的處理堪稱一絕：劇作既以鮑姆加滕為代表，反映了山民聯合抗暴、共同捍衛自由的願望——否則就無法理解這些源出德法意三族、信分新舊兩教的人們怎麼會克服語族、教派的分歧而建立起穩固的聯邦；而另一方面又以退爾為代表，體現了瑞士人珍視自由個性的一面——否則也無法理解瑞士聯邦各州的高度自治、市鎮、社區乃至個人都保有相當強的獨立意志。

而席勒的這部經典名劇，也奠定了瑞士國民中威廉•退爾等人國族英雄的地位。在席勒這部五幕詩劇中，原來比較樸素的史詩傳說加入了更為豐富的劇情。傳說中威廉•退爾那個被抓來頭頂蘋果做箭靶的小兒子本無姓名傳世，除了顯示總督的殘暴並無其他情節流傳。席勒不僅給他取名瓦爾特，而且安排了許多父子對話。例如在父子倆走到那個掛着總督頂戴的木杆前：

小瓦爾特：這裏的人們過着沒有自由的生活，就像爹爹你，在

他們父親留給他們的土地上？

退爾：父親留給的？孩子，這裏的土地都屬於主教或國王。

小瓦爾特：但他們可以在樹林間自由狩獵嗎？

退爾：那也全都是君主的——飛鳥和野羊。

小瓦爾特：但他們至少可能會在溪流中捕魚？

退爾：那也不行，溪流、湖泊和大海都屬於國王。

小瓦爾特：誰是這位國王，他們如此害怕的國王？

退爾：據說他是他們的保護人，賜予他們陽光。

小瓦爾特：他們沒有勇氣自己保護自己嗎？

退爾：他們鄰里間互相猜疑，像一盤散沙那樣。

小瓦爾特：我寧願被埋在雪崩下面，也不願生活在這令人窒息的土地上！

這就不僅是一個英雄父親，而是把父子倆憎惡暴政渴望自由的心情都刻畫得活靈活現。由於席勒此劇的影響，威廉•退爾和小瓦爾特父子的各種形象在瓦爾登和瑞士各地隨處可見。甚至，席勒塑造的這個爭取自由的瑞士小英雄瓦爾特有時比他爹的名氣更大，「寧願死於雪崩，也不願在地面上被不自由所窒息」成為名言。受德語文化影響的各國抗爭者經常以瓦爾特為化名，寓意「自由鬥士」。中國人熟悉的前南斯拉夫電影《瓦爾特保衛薩拉熱窩》就是一例。由於鐵托戰時化名瓦爾特，坊間曾傳言該片就是展現他的。其實該片主角以抗德戰爭時期薩拉熱窩南共地下黨領導人、烈士弗拉迪米爾•佩里奇為原型，而他的化名確實也是瓦爾特。鐵托和佩里奇這兩個南斯拉夫鬥士都以這個源於席勒的瑞士人形象為化名，可見其影響之大了。

席勒、羅西尼與瑞士精神：超越族羣意識的自由

《威廉•退爾》全劇爭取自由的主題可以說是貫穿始終，「自由」一詞在五幕劇本中就出現達83次之多。在劇終時，三個「森林州」的農民擊敗暴政，為結成同盟而歡呼，森林外的城市女郎貝爾塔（寓意三州之外最早加盟的盧塞恩、蘇黎世和伯爾尼等城市）和自由貴族盧頓也來加入：

貝爾塔：農民們！盟友們！我要加入你們的聯盟，請接受幸運的我，行使我的權利，握住你們的勇敢之手，在自由之地找到保護。你們會保護我作為你們的公民嗎？

農民們：好啊，我們將保護生命，保護我們的財富！

貝爾塔：好啊！我向這個年輕人伸出了手——一個自由的瑞士少女和一個自由的瑞士男人！

盧頓：從現在起，我解放所有農奴，我們都是自由人！音樂和幕布落下，劇終。

繼席勒之後，19世紀意大利音樂大師羅西尼又把《威廉•退爾》創作為四幕歌劇，其中的《威廉•退爾序曲》尤為成功。這首11分鐘的交響曲前半段悠揚、緩慢、低沉，寓意森林的深邃、神祕和暴政下人們的壓抑，後半段轉向激昂的進行曲，宛如萬馬奔騰，象徵瑞士山民奮起征戰，擊敗了暴君獲得自由。這首曲子的影響比歌劇更大。今天各國很多電台、電視台都截取其中旋律作為開播曲，連香港的賽馬活動也以此為伴奏音樂。但如此普及之後，各地人們就很少從這熟悉的旋律聯想到瑞士先民的建國業績。而今我們在這蒼山翠林與明湖之間聽到這一旋律，不禁浮想聯翩……

席勒是德國人，而「三森林州」都是德語區，那裏的山民擺脫德意

志君主而追求自由，席勒為之歡呼。羅西尼是古羅馬後裔的意大利人，而山民們奮起反抗那號稱繼承了古羅馬光榮的「神聖羅馬帝國」，羅西尼也和席勒一樣熱情地讚頌山民的義舉。顯然，在他們的心目中，自由的價值遠遠高於「偉大帝國的光榮」，更何論君王的淫威！席勒和羅西尼分別都是德、意兩個民族的文化偉人，其不朽作品也是這兩個民族後來賴以建立民族國家的重要精神資源，然而他們的偉大何止在於戲劇和音樂，他們的精神又何止限於其所屬民族！

而「瑞士奇跡」背後的這種自由精神，不僅屬於瑞士人，難道不也屬於席勒、羅西尼各自所屬的德意志和意大利民族、屬於普世的人類嗎？

當然，在13世紀阿爾卑斯山區的草莽時代，書面文化很不發達。那些傳說都是以後幾個世紀逐漸定型的。鮑姆加滕、威廉•退爾是否實有其人，真實事跡如何，早期邦聯形成的細節，至今都有爭議，但是，最早關於上述傳說的文字記載大都出自翁特瓦爾登、尤其是今天的上瓦爾登州薩爾嫩附近地區，卻是不爭的事實。迄今可見關於威廉•退爾的最早記載，就出自珍貴的「薩爾嫩白皮書」，這部羊皮紙古籍記錄了1291年以前這片山區的許多傳說、典故和民間資料，其中就有威廉•退爾射蘋果的故事。該書的原本不知何在，現存的傳抄本也是14世紀的古物，作為瑞士的國寶，如今就保存在薩爾嫩城裏最古老的建築「女巫塔」中。而故事的原型，應該也發生在這一帶。說這裏是古代瑞士的搖籃，是名副其實的。

古今教堂看州情

星移斗轉，如今的瓦爾登——「森林州」，雪山下面的森林已經不那麼茂密，農牧場和城鎮星羅棋布，使瑞士成為世界「最發達國家」之一。但薩爾嫩古風依然，賴騎車「自由行」之便，我們在這「計劃外」

的一上午看到了許多跟團不可能看到的東西。

薩爾嫩有古老的和現代式的各種教堂。除了城郊那座列入國家級文化資本的雙塔教堂外，我們在進入主街的路上還看到了瑞士最古老的基督教團體之一本篤會的聖安德魯修道院。這個修道院建於1120年，總部原在英格堡，是個男修院和女修院並設的「雙修道院」。它很早在薩爾嫩就有分院，1615年更把女修道院整個遷到了薩爾嫩。我們在臨街一面，只覺得它的建築古老，那個兩聖徒木柱斜撐起來的門楣很別致，並沒有太深的印象。但若從高處看，它由各種風格建築圍成的兩個套院和美麗的后園還是很壯觀的。更重要的是，該修道院收藏的古物豐富，其中的木雕聖像「薩爾嫩的耶穌」還被視為瑞士基督教的聖物，引來眾多朝聖者。現在它也是國家級文化資本。

與這些古董教堂對照，薩爾嫩還有一座著名的現代化教堂，即聖馬丁學院教堂。它建成於1966年，據說法國世界級建築大師勒柯布西耶（1965年去世）生前也參與了設計。我們在世界各地見到過不少千奇百怪的現代乃至「後現代」教堂，大都不是玻璃幕牆就是幾何造型，插上個十字架代表基督教就行。勒柯布西耶也提倡過這種現代風格，但他晚年的建築思想發生從功能主義到表現主義的轉向，「從追求平整光潔轉向追求別樹一幟，引人注目」。聖馬丁學院教堂應該是這種轉向的代表，它既不像傳統教堂，也不是「插上十字架的現代積木」，而是古代城堡和現代大會堂風格的結合，甚至沒有明顯的十字架標識，只是從空中俯視的建築輪廓隱隱有十字內涵。作為教堂這種造型確實別樹一幟，至於人們的評價就見仁見智了

小城小州莫小覷

這些教堂也顯示了薩爾嫩人既堅持傳統也擁抱現代的特點。今天的薩爾嫩城和她所在的上瓦爾登州就在「小國」瑞士也算是小城、小州，

無法與蘇黎世、日內瓦、伯爾尼這些地方相比，人口、面積只相當於中國一個鄉鎮，而且既非工業重鎮，也非旅遊熱點，常被看作一個「農業州」「鄉村州」。全州人均產值（64253瑞郎）儘管其實比法國都高，但仍低於瑞士全國平均水平（78619瑞郎），在瑞士算是一個「窮」地方了。

但是這個州有全國最低的所得稅率，最高之一的就業率。其中在薩爾嫩市2016年人口僅10165人，卻有853家企業，共僱用7138人。由於前述總人口中已包括其中14.3%的「外來人」（無瑞士國籍居民），所以這麼高的就業率不像我國有些城市的統計那樣因總人口不包括「農民工」而失真。換句話說，包括外來人口在內，薩爾嫩70%以上的人口都在就業，除去老幼殘障等供養人口，應該說是充分就業乃至飽和就業了。而且由於前面說過，這裏沒有多少「幹部」，這些就業者靠納稅人養活的不多，可以說幾乎都是狹義的「自食其力」者，瑞士人的勤勞果真名不虛傳。有種流行說法稱勤勞、積累是「新教倫理」，而天主教、東正教就缺乏這種倫理，所以北歐發達而希臘、意大利就不行。但韋伯倡導的此說至少在這裏失證。上瓦爾登這個「天主教堡壘」還是以勤勞著稱的。

從上述數字還可知，這些企業平均每個僅有8名就業者，顯然絕大部分都是我們所說的「小微企業」，其中包括「自我僱傭」的家庭農（牧）場、店鋪作坊等。這使我想起過去我國曾經根據《資本論》中一個舉例，規定僱工8人以上就是「資本主義」。如果按這個說法，剛好「踩線」的薩爾嫩是什麼「主義」似乎就是個問題。

但無論「姓社姓資」，這裏的就業結構還是很現代化的。市里且不說，整個上瓦爾登州雖說是「農業州」，但農業（瑞士的農業主要是養牛生產乳、肉，其實是農牧業）就業人口現在只佔總就業人數的1/15，絕大多數人都在第二、第三產業工作，雖說絕大多數企業很小，但也有像萊特（國內稱萊丹）科技這樣相當大的尖端企業。這個

「微光學與熱塑焊接技術之王」的跨國公司總部就在薩爾嫩機場附近，專業生產熱塑焊接設備、工藝加熱元件、激光焊接系統、氣體傳感器和微光學器件，其產品銷往120多個國家，在美日歐和我國上海都有分公司。這個設在山旮旯裏瑞士小鎮上的公司位於大片牧場和青貯玉米地旁，建築並不高大上，但從網上看，它的一些高度專業化的產品在中國佔有的市場份額還不小。

「保守的」森林州

在歷史上，這個瑞士國族起源之地是個「保守傳統」的地方。在宗教改革時代，它是天主教徒對抗新教的基地。不僅薩爾嫩與上瓦爾登州，整個「三森林州」「四森林州」今天都仍然是天主教堡壘，而與蘇黎世、伯爾尼、巴塞爾等大城市的新教優勢形成對比。在政治上，近代以來這裏也經常是「保守派」政黨的票倉。它的選民偏向於基督教傳統和低稅收低福利的自由政策。

這裏的自治意識與地方性認同也很強，一個典型的表現是：近年來，上瓦爾登州一個新興的、地方性的基督教／自由派政黨——上瓦爾登基督教社會黨不斷壯大，從「保守派」和「自由派」兩邊都不斷吸走選民，2011年後已經贏得過半數乃至2/3選票，使該州成為全瑞士唯一由地方性政黨控制的州。但這只是地方性政黨與全聯邦政黨的消長，中（自由派）右（保守派）屬性則沒有什麼改變。此前與此後，左派在這個州都沒什麼影響，這也與蘇黎世、伯爾尼、日內瓦等大城市是左派（社會民主黨）的天下大不一樣。當然，在民主憲政的基本方面，西方的左派右派是有共同底線的，而如前所述，瑞士這個國家的左右派差距就比一般西方國家更小，聯邦一級左中右聯合執政已經持續70多年，上瓦爾登州政黨政治的新趨勢似乎也沒有成為什麼問題。

有趣的是：這裏雖然政黨屬性偏「右」，但同時也是通常認為比代

議制民主更「左」的直接民主制流行之地。

眾所周知，現代瑞士的政體雖然基本也是代議制民主，但直接民主成分較大，一直是瑞士民主的傳統特色之一。不過，現在多數地區通常只是社區、市鎮一級有制度化的「民主大會」，聯邦和州只是針對某些重要問題進行全民公決的事例比一般憲政國家多些，日常民主還是通過代議制進行的。但一些州卻長期保留着古老的例行性的「州民大會」，上瓦爾登州就是一例。

歷史上的州民大會就主要流行於鄉村地區，像伯爾尼、盧塞恩這些城市州就從未有過州民大會。19世紀前期瑞士共有8個鄉村州（包括最初的三森林州）通過州民大會實行直接民主，後來楚格、施維茨和烏里先後改為代議制的州議會，剩餘的5個州把州級直接民主一直維持到了20世紀90年代。1996年下瓦爾登州廢除了州民大會，外阿彭策爾州在1997年廢除，而我們現在考察的上瓦爾登州則是最近一個廢除的州——它在1998年開了最後一次州民大會，宣佈此後不再召開，並通過無記名投票普選成立了州議會。

如今，瑞士只有格拉魯斯和內阿彭策爾（瑞士最小的州，只有一萬多人口）兩州還保留了這種古老的制度，而且內阿彭策爾已於1991年宣佈州民大會只在必要時召開，而不再是例行的。所以實際上，如今還以州民大會來搞州級例行性直接民主的，只有格拉魯斯一州了。除該州外，州民大會作為例行制度堅持時間最久的，就屬上瓦爾登。

古老的「父家長民主」

「保守黨」「右派」強大的上瓦爾登成為最近才廢除「直接民主」的一州，這是怎麼回事？

原來「直接民主」根本不像有些中國人想像的那麼「左」，也不像有些人想像的那麼「真民主」。古代的瑞士鄉村其實還是相當傳統相當

保守的，雖然「森林州」率先擺脫了皇帝，也沒有歐洲其他地方那樣「體制化」的封建領主，但「自由農民」那時也仍是傳統家長制農民，家庭中講究男尊女卑長幼有序的「禮教」，有權參加州民大會的，其實只是男性父家長，婦女和成年但未立戶的兒子是沒有資格的。同時，自由後的瑞士雖然沒有山外歐洲中世紀那種層層分封的領主和農奴，但有些農民還是比其他人有勢力，一些強大家族能夠吆五喝六，像前面提到的傳說中英雄鮑姆加滕家中還有「僕人」，這些聽吆喝的人也不可能有與主人同樣的民主權利。所以，「直接民主」並不是「普遍民主」。據學者研究，如今保留州民大會的內阿彭策爾和格拉魯斯兩州，真正出席這種大會的人只佔全體公民總數的20%左右^[1]。

其實，古希臘雅典那種直接民主，同樣是婦女、家屬、奴隸、「被保護民」和「外邦人」不能參加的，與現代代議制下的普選權不是一回事。而中世紀波蘭等地的「貴族民主」，也是眾多貴族不通過代議制而直接參政，儘管當時波蘭的所謂「貴族」主要是大量的小貴族，甚至包括一些並無附庸的自由農民，人數比例比西歐的貴族大得多，但也不過佔總人口的10%左右，所以那種「直接民主」也並不是「普遍民主」。

大約二十年前，國內一些號稱「新左派」的朋友為了批判現代代議制民主，就曾刻意把代議制民主說成是「精英民主」，而「直接民主」才是「大眾民主」，甚至說代議制民主只是虛偽的「選主」，而抓鬮當官、人人都有「平等」當官的機會才是「真民主」（其實他們並不真正主張抓鬮，只是藉此攻擊代議制而維護「秦制」而已）。我在《共同的底線》一書中駁斥了這種說法：

精英民主與大眾民主之別是就民主權利限於少數貴族還是普及於全體公民而言的，而間接民主與直接民主之別則是民主決策程序之別：公民是直接以多數決定方式形成公共選擇，還是選民先通過民主選舉產生民意代理人（議員、直選總統等），再由這些代理人通過次級民主程序形成公共選擇。這是兩種完全不同的劃分。

因此，大眾民主不僅可以是間接民主，而且除古希臘與今天瑞士的小城邦外，大國的大眾民主一般都必須藉助間接民主形式，否則難以操作。儘管如下所言，我並不贊成說大國民主只是純粹的間接民主。另一方面，精英民主也可以是直接民主。如古代斯巴達和中世紀波蘭等地的貴族民主，都是沒有代議制的集體執政。實際上，恰恰是精英民主最適宜無代議制的直接公議方式，因為精英人數相對少。……把代議制下的大國民主說成是「精英民主」，應當說是常識性的錯誤。

「禮教」與民主

今天考察瑞士，我覺得我當年的「例外」之說（「除古希臘與今天瑞士的小城邦外」）都可以省去，因為事實上連古希臘與瑞士小邦的直接民主也並不那麼「大眾」，倒是現代代議制下的普選權要更為「大眾」得多。「森林州」自古傳承的「州民大會」，實際上只是州民中的男性父家長集會。今天我們從資料上看到1990年前仍在定期舉行的州民大會，宛如回到幾百年前：

每年某日，全州「合格公民」盛裝來到露天會場，「入場券」是每人身上都有的一把傳統瑞士佩劍——既體現山民尚武傳統，也是公民權的標誌——證明你是允許攜帶武器的自由男人。當然，這也意味着這只能是男子漢的聚會。儀式樂曲中，前任州務委員宣佈議程：一是該年本州要辦的若干事項，需要大家同意並決定預算；二是選舉下一年的州務委員。表決方式是贊成者舉手。有爭議的可進行簡短的辯論——但如此人頭攢動的大會，如此短的時間，不可能是議會講壇上那種專場舌戰，通常是幾分鐘後即付諸表決。格拉魯斯的州民大會不僅議事，還要立法（地方法規），所以會期平均約2—4.5小時，而內阿彭策爾的州民大會只議事不立法，因此常在1—2.5小時後結束。

這些傳統父家長對於擴大「家屬」的公共參與往往並不支持，由他們直接制定的規則更常常體現了壓抑「家屬」的「禮教」色彩。因此，古代民主如此「早熟」的瑞士，聯邦一級婦女獲得投票權卻遲至1971年，比絕大多數歐洲憲政國家還晚。尤其是保留州民大會的那幾個鄉村州，州級投票在1971年後仍然排斥婦女。如內阿彭策爾州直到1991年才允許女性參加州民大會，不僅成為瑞士「最後一個婦女獲得投票權的州」，就是在全歐洲民主國家的一級行政區中怕也是最晚的了。

此外，州民大會傳統上採取現場舉手表決的方式實行民主，這與現代無記名投票的方式不同，與會者在公開場合表態容易受會場氣氛、人羣情緒和「煽動者」的影響，往往難以表達自由意志，有可能出現「多數暴政」對個人自由的損害。而且這種羣眾大會上難以進行議會辯論，公眾在無法「兼聽則明」的情況下可能會被誤導。

如今的代議制民主強調無記名投票和投票保密權，聯合國「公民權和政治權利國際公約」第25條對此有明確規定。但考慮到州民大會的存在，瑞士在批准該公約時明確對這一條作出例外規定，以保護實行直接民主的諸州。出於類似的原因，瑞士至今未能批准「歐洲人權公約」中關於無記名投票的第一議定書。

因此，對直接民主不宜持浪漫的態度。毋寧說這種「瑞士傳統」只是一種比較原始、粗放的民主形態，不僅別人不宜盲目效仿，瑞士本身也在向代議制民主的世界潮流靠攏，逐漸減少直接民主的成分。事實上，如今保留了州民大會的兩個州，一個是最小的州，另一個是最小之一，分別只有一萬多人和四萬多人，這種人口規模比一些大州（如近150萬人的蘇黎世州和過100萬人的伯爾尼州）的市鎮乃至大型社區都少，亦即這兩個「州民大會」其實近似於市鎮或社區大會。而且就是這兩個州民大會也進行了趨同於代議制民主的改革，例如承認婦女參與權和以投票代替舉手表決。所以可以認為，傳統的州級例行直接民主制，在今天的瑞士已經基本消失。

從「父家長民主」到現代民主

但是，直接民主也不應該被完全否定。這不僅是因為今天它在瑞士的州以下的基層仍然存在，在州和聯邦層面雖然已經基本不採用直接民主進行例行立法，但仍以重大事項經常進行全民公決和民眾倡議（而非純由議會決定）的方式體現直接民主的精神。在理論上和實踐中，代議制的一些缺陷（如兩次選舉間隔較長，公眾參與可能不足等）也確實可以用一定範圍的直接民主來彌補。

除了這些人們常講的理由外，我還有一個可能算得上獨到的看法：在通往自由之路上，我覺得通過「父家長的民主」首先擺脫皇權，再在民主國家的架構下逐漸擺脫「父權」（小共同體本位的束縛），在邏輯上應該與英、法的民主之路具有平行的典範意義。

這些年在「歐陸與英美」兩分法的影響下，很多人突出法國民主道路與英美道路的不同，但如果拋開基本上既無皇權也無貴族傳統的移民之地美國不論，英法其實在更大尺度上還是類似的。英法在中世紀都曾諸侯林立、盛行領主—農奴制，「小共同體本位」極為發達，後來一方面市民社會出現個性化要求，一方面王權也逐漸「主權化」（字面意義即「絕對權力」，當初其實就是指絕對王權，而且主要是對內而言，後來才逐漸演變成民主國家的對外主權），於是出現一個「市民與王權的聯盟」首先打擊領主、擺脫小共同體本位束縛的過程，結果是出現一個主權化王權（英王亨利八世、法王路易十四之類）專制下的「民族國家」。此後隨着市民社會的壯大，下一個階段才是市民（公民）與王權的衝突，並以「光榮革命」或「大革命」推翻王權，實現了憲政民主。

瑞士政治現代化的最後結果其實與英法大體類似，也是建立起代議制下的憲政民主，有效捍衛了法治和公民的自由。但是其路徑卻和英法幾乎相反：阿爾卑斯山區古時並無領主—農奴制，來自北方德語區、西方法語區和南方意語區的山民直接面對的是神聖羅馬帝國的皇權，而且

山裏城市發達較晚，早期瑞士建國的主角並非市民，而是威廉•退爾、鮑姆加滕這樣的農民。他們的小共同體認同，恰恰是抵禦皇權的有效組織資源。在瑞士立國的兩大史詩傳說中，沃爾芬謝森和蓋斯勒都不是領主和諸侯，而是哈布斯堡王朝的官員，而無論是沃爾芬謝森闖入民家調戲鮑姆加滕之妻，還是蓋斯勒逼迫威廉•退爾弩射自己的兒子，都是皇權對民眾家庭關係的入侵，更不用說如席勒劇中所言，「鄰里間互相猜疑，像一盤散沙那樣」的狀態最便於暴政的統治了。

我們可以設想：如果鮑姆加滕之妻伊塔不是尋求丈夫的保護反抗總督的調戲，而是在那個時代向丈夫玩「女權」、鬧離婚、搞「娜拉出走」；如果小瓦爾特不是跟隨父親反抗皇權爭取自由，而是首先反抗「父權」，不向朝廷而是向爹爹爭「自由」，乃至向總督告發父親謀反，那最高興的不就是沃爾芬謝森和蓋斯勒這些殘暴者嗎？如果歷史是這樣走下去，還能有今天的瑞士嗎？

「市民與王權的聯盟」，還是市民與父家長農夫的聯盟？

換言之，瑞士的民主路徑與英法相反，不是在領主制發達的前提下，「市民與王權的聯盟」首先擺脫小共同體本位的束縛，接着再反抗王權，實現民主；而是在直接面對皇權壓迫的前提下，農民以小共同體認同作為組織資源，首先擺脫皇權的壓迫，接着再在民主國家體制下逐漸擺脫小共同體的局限，實現小共同體內的個人平等自由。

當然，最終這兩者還是殊途同歸，今天瑞士的民主當然有明顯的特色，正如英國和法國也各有特色一樣，但是憲政民主的基本原則還是一致的。無論是國家層面傳統的王權專制，還是小共同體內傳統的父權、夫權專制都已不存在，在羣己權界清晰的前提下，個人自由、男女平等都已實現。

但是，價值可以普世，路徑卻不能照搬。幾年前一些朋友在評論我的一部作品時對我有個常見的批評，叢日雲教授應該說是這種批評的代表，他認為：「最初的個人覺醒，主要針對的是家庭和家族，然後，他們會投入到（專制）國家的懷抱。……這是一個正常的發展，是個人解放和成長的第一步」^[2]；「現代人最初主要與小共同體發生衝突，從小共同體中獨立出來的個人，將其情感投注於作為這個大共同體象徵性代表的國王（西歐）、天皇（日本）和領袖（中國），是一個自然的過程」。在叢教授看來，這一「個人的成長與現代化的歷史邏輯」^[3]是一個普遍的路徑，或曰「現代化過程中個體獲得獨立解放的時序」，「秦先生說個人要獨立要解放，首先一定會針對危害他最大的那個共同體，這個說法可能不成立，因為個人獨立和解放的過程，不是這樣一種理性的算計過程」^[4]。

而我卻以為，叢教授所講的普世「時序」完全不成立，原因恰恰就是他講的：「個人獨立和解放的過程，不是這樣一種理性的算計過程。」人們要理解叢教授所說的「現代化的歷史邏輯」——首先要逃離爹娘而委身皇上，然後才能反抗皇上——這不下功夫做「理性的算計」還真不可能。

以中國論，從荀況的「隆君高於隆父」、韓非的「君之直臣，父之暴子」、楊度的「孝子太多、忠臣太少」直到後來的「爹親娘親不如領袖親」，你以為這是靠「初步個性解放」講得出來的？那些向朝廷告發爹媽的人沒有追求黨票官帽的「進步」動機和「理性的算計」？

相反，爹比皇上更可親，家庭比衙門更可靠，或者「虎毒不食子」而「苛政猛於虎」，你以為需要多少「理性的算計」才能明白？小瓦爾特面對父親的弩箭都知道害他的不是父親，而是逼迫父親的暴政，成人反而會不知道嗎？近代中國中西接觸不久，人們就從內政上的「西國仁義」對比出了秦政的暴虐，但從「西學」中讀出反爹反媽的「個人主義」卻是幾十年後五四前不久受日本人啟發才有的事。

如果說這還是中國特色，那麼西方的瑞士又如何？

瑞士在中世紀向近代的轉型過程中並沒有經歷所謂「市民與王權的聯盟」，相反像蘇黎世、伯爾尼和盧塞恩這樣的城市，市民卻是首先與森林州的「家長制農民」聯手擺脫了王權，擺脫後也沒有形成王權—主權下的大型「民族國家」，而是先出現了德裔、法裔和意裔等不同族裔的許多小邦結成的鬆散「邦聯」，統一的主權化聯邦國家和擺脫家長制色彩的自由個人，都是晚一步的事。

那麼，瑞士的故事能給人什麼啟示呢？

其實，「人生而自由，但無往不在枷鎖中」，人們不可能一下子同時擺脫所有的枷鎖。更重要的是擺脫枷鎖的鬥爭也需要聯合，需要組織資源，一盤散沙的人是難以爭取自由的。而在「前自由」狀態下理想的「自由人聯合體」並不存在，現實中的組織資源往往不同程度地帶有傳統的依附性。因此爭取自由需要一定的路徑：「兩害相權取其輕」，先利用「次要的枷鎖」聯合努力，打破主要的枷鎖，再發展自由人的聯合，打破其餘的枷鎖。而什麼是「主要的枷鎖」？在中世紀的英法就是領主—農奴制，而在沒有農奴制的瑞士就是哈布斯堡皇權。所以英法走向自由的第一步，是市民與王權的聯盟，而瑞士的第一步，卻是「父權制家長的民主」。

崢嶸歲月在森林

這些年筆者有個旅行心得，那就是最有趣的東西往往是在「旅遊熱點」之外。包括那些精於算計的旅行社僅僅是為了省錢而把旅友甩到荒郊野外去過夜，假如你有心，也可以從這些荒郊野外找到驚喜。這次偶宿薩爾嫩就是如此。如今瑞士游的熱點，除了雪山就是蘇黎世、日內瓦等大城市。但瑞士的建國並不始於城市，建立瑞士並且創造了「瑞士奇跡」、鑄就了其國民精神和文化靈魂的，其實是威廉•退爾、鮑姆加滕

這些森林中的農民。不了解他們，就沒法真正了解這個阿爾卑斯山區的奇異國度。但至少中國似乎沒有什麼旅行社開發過「三森林州」的旅遊，我們這次自行車之旅，也完全是意外收穫。

今天我們在森林州—瓦爾登，既可以領略當年父家長農民對抗哈布斯堡皇權的風采，更可以感到延續到不久前的、「父家長民主」向現代普選制和代議制過渡的現場。

在與古鎮中心廣場隔河相望的一座小山上，半山腰就是著名的薩爾嫩女巫塔。它建於1285年，是全城現存最古老的建築，也是瑞士全國有數的幾座「邦聯以前」中世紀前期的建築之一。如前所述，最早記載威廉•退爾「父家長農民對抗皇權」故事的「白皮書」就珍藏於此。

「女巫塔」在歐洲很多古城都有，它其實是中世紀宗教神權異端審判的遺物。當時盛行「獵巫」，很多信仰異端者被指為巫而慘遭迫害。而「女巫」之多，更除了仇視異端外還體現了對女性的歧視。在那個時代，森林州儘管擺脫了皇權也沒有領主，男權家長制和神權審判卻不能免俗，這座塔樓當時就是用來關押「女巫」的，而且這個用途一直延續到17世紀。之後它曾用作火藥庫和監獄，現在它成了上瓦爾登州檔案館的所在。

女巫塔再往上的山頂上，就是著名的蘭登堡城堡遺址。當年這是一個很大的城堡，規模為瑞士中部之最，連半山的女巫塔都曾包括在城堡建築羣內。據說這個城堡始建於11世紀，當時就叫薩爾嫩城堡，或者就叫薩爾嫩——那時今天山下的城市還不存在，所謂薩爾嫩就是指這個城堡。直到17世紀蘭登堡之名才用於城堡，而那時薩爾嫩已經指現在的城區了。

這個城堡初建時是神聖羅馬帝國的一個據點，由凱爾納家族進行統治。山民起義後凱爾納家族逃離森林區，此後這裏曾被山民中有勢力的蘭登堡家族佔據——前面說過，「父家長的民主」常常不排除有勢力的家族。那時這個家族一面在城堡廣場召開州民大會，一面又居高臨下，

對今天薩爾嫩城區的市民進行控制。但是推翻了皇權的森林州人後來也進而要擺脫「小共同體本位」的束縛，於是在「父家長的民主」演變為近代民主的過程中蘭登堡家族的統治也被推翻，城堡就在這一過程中變成廢墟，今天它只剩下一些殘牆。

1620年，在城堡廢墟上蓋起了一座軍械庫，1646年起，州民大會就每年固定在軍械庫前城堡廢墟平整出來的廣場召開，直到1998年「父家長的直接民主」被廢除，它目睹了350多次全民表決。從最後幾次州民大會的照片看，這個廣場並不寬大，州民開會十分擁擠。但它高踞山頭，能夠體現「主權在民」的最高權威，這和一些民主國家「國會山」往往居高臨下是一個意思。

在用作州民大會會場期間，1711、1752、1895年山上相繼修建了幾座建築，尤其是1752年建造的許岑宮成為今日蘭登堡的主建築，它的三層主堡為巴洛克式，對稱的兩個翼堡，每個頂部都有一個洋葱圓頂蓋塔。在山下的鄉村廣場看上去就像在那排古屋的頭頂，非常醒目。

而登上古堡，山下的古鎮、廣場、市政廳和女巫塔，乃至穿城而過的薩爾嫩河及遠處的薩爾嫩湖都盡收眼底，頗為壯觀。回頭看那山上城堡廣場，逆光中樹影斑駁，一片寧靜。我們在此，想像古代山民攻堡的刀光劍影、近代州民大會的熱烈喧嘩，令人感慨萬千。

從蘭登堡下來，拐到城北的上瓦爾登州歷史博物館，三層古樓據說當年又是一座軍械庫。從博物館南返，我們在離開前終於來到了薩爾嫩湖邊。昨天在鄉村湖濱被私人宅院阻斷不能臨湖親水，如今終於可以了。湖水波平如鏡，羣山倒影，水禽嬉戲，划艇帶漣，湖畔回看城堡山，蘭登堡和女巫塔參差而立。古鎮明湖怡心境，崢嶸歲月憶森林，我們的半日騎行就這樣結束了。

註釋

[1] Lucardie, Paul., Democratic Extremism in Theory and Practice : All Power to the People . Routledge, 2014.P.56

[2] http://news.ifeng.com/a/20151129/46439342_0.shtml

[3] http://blog.sina.cn/dpool/blog/s/blog_4e93c75d0102xdsg.hcre=blogpagew&mod=f&loc=1&r=a&rfunc=-1

[4] <https://kknews.cc/culture/2xxnkg.html>

附錄二 「楊近墨遠」與「為父絕君」： 古儒的國一家觀及其演變

「楊近墨遠」之辯：論孟非執楊墨之中

東周之際，中國發生族羣封建^[1]體制瓦解、官僚帝國崛起的「周秦之變」。在這個變局的關鍵階段中，周人傳統的家族本位價值體系受到「個人主義」與「普世主義」的兩面夾擊。以「興滅繼絕」捍衛周制為己任的古儒家，以孟子為代表進行了強烈的反擊，這就是著名的「辟楊墨」。孟子曰：

聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨。楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。公明儀曰：「庖有肥肉，廄有肥馬，民有饑色，野有餓殍，此率獸而食人也。」楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食，吾為此理，閒先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作。^[2]

「淫詞」、「禽獸」、「邪說誣民」、「率獸食人」——這可以說是留存至今先秦儒家與人論戰的最激烈的文字。筆者曾經指出：現代語育哲學揭示語言符號中能指與所指間的關係存在着索緒爾指出的「任意原則」：同一能指背後的所指轉換具有無限可能性，即話語似乎是可以「任意」解釋的。但是解釋的有效性則取決於索緒爾所說的能指與所指關係的另一原則——「差別原則」。亦即：任何意義的確定只能在比較的差別中存在，任何一個概念如果不與其他概念相對比就沒有什麼確切

意義。因而一種語言符號要確立種特定意義，關鍵在於能指的否定指向而不在於其肯定指向，肯定意義是藉助於否定意義來確定的。從「正面」看，任何學說都堆砌着大量的「好詞」（good words）。但這些「好詞」的真正意義取決於它們要排斥些什麼，或曰取決於講話者使用這些「好詞」所針對的「敵人」何在。仁義道德誰都會講，關鍵是你所針對的所謂不仁不義無道無德的東西究竟是什麼。你真正主張什麼只有通過你反對什麼（以及別人反對你的什麼）才能定義。

從這方面看，儒家如此激烈的「辟楊墨」和後來法家如此激烈的「焚書坑儒」委實是真正理解先秦儒家的關鍵。

而在「辟楊墨」中，孟子對楊與墨的區別對待尤為耐人尋味。孟子曰：「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒。歸，斯受之而已矣。今之與楊墨辯者，如追放豚，既入其茆，又從而招之。」^[3]「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒」後人又省作「去墨歸楊，去楊歸儒。」正是這幾個字，導致後人歧解紛出。從字面上講，「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒」就是說擺脫墨翟的邪說就必然去相信楊朱而了解了楊朱的謬誤就會皈依儒家的真理了。相比較而言，恐怕還是墨家（的謬誤）走得更遠。」^[4]這就是所謂「楊近墨遠」。然而按後人對儒楊墨三家的通常看法，這似乎很難理解。誠如民國年間的李宗吾所說：「墨子志在救人，摩頂放踵以利天下。楊朱主張為我，叫他拔一毛以利天下，他都不肯。在普通人看來，墨子的，宜乎在楊朱之上，乃孟子曰：逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒。認為楊子在墨子之上，去儒家為近，豈非很奇的事嗎？」^[5]事實上，秦後之儒者均覺得這是個需要解釋的問題。

其中極少人認為墨高於楊而近於儒。韓愈即持此說。他著有《讀墨篇》，極言「孔墨必相為用。」試圖證明「墨氏之學比之楊朱又在可取。」但是，絕大多數論者都反對韓愈的說法。如朱熹就不客氣地指責：「昌黎之言有甚憑據？」^[6]程顥也說《讀墨篇》「不知謹嚴，故失之」。^[7]由於這種說法只是出於韓愈自己的想當然，而明顯與《無》所

述相悖，唐以後似無人再提。

有些論者認為「去墨歸楊，去楊歸儒」的說法並無深意，楊墨皆為孟子所拒而無所謂高下。如清儒焦循說：「逃墨之人始既歸楊，及逃楊，勢不可復歸墨而歸儒。假令逃楊之人始而歸墨，及逃墨，亦義不可復歸楊而歸儒可知也。亦有逃楊不必歸墨而即歸儒、逃墨不必歸楊而即歸儒者。非以兩必字例，定一例如是逃、如是歸，且以斷兩家之優劣也。」^[8]今人于建福認為：去墨歸楊，去楊歸儒的說法「顯然並非意味着辟墨甚於辟楊，而旨在說明人們探討中道的一般過程：人們一旦發現某一事理的極端錯誤之後，往往又會矯枉到另一個極端，但在兩種極端之間幾經搖擺之後，會逐漸歸於中道。」^[9]

以筆者所見，這類說法應該源自二程及其門人楊時等一些北宋理學家。如二程就認為楊、墨其實都出自儒門，「楊、墨，皆學仁義而流者也。墨子似子張，楊子似子夏。」「楊子為我亦是義，墨子兼愛則是仁。惟差之毫厘，繆以千里，直至無父無君，如此之甚。」「厚則漸至於兼愛，不及則便至於為我，其過不及同出於儒者，其末遂至楊、墨。」「楊子拔一毛不為，墨子又摩頂放踵為之，此皆是不得中。」「大凡儒者學道，差之毫厘，繆以千里。楊朱本是學義，墨子本是學仁，但所學者稍偏，故其流遂至於無父無君。」^[10]

但是這些說法都經不起推敲。所謂「逃楊不必歸墨而即歸儒、逃墨不必歸楊而即歸儒」只是這些論者的「假令」，而與孟子的說法完全相反。至於說楊墨本皆出自仁義，只是分別「過」和「不及」了些，因而要由孟子來調和「執中」，這與孟子痛斥楊、墨的言辭如此激烈更難合轍。

其實孟子自己在另一處提及楊墨時已經說的很清楚：「楊子取為我，……墨子兼愛，……子莫執中，執中為近之，執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也」。^[11]調和楊墨而取折中之道的不是孟子，而是子莫^[12]。對於子莫，孟子批評他執中無權，猶執一也」亦即只

知折中，不知權衡楊墨之利弊，那就跟走極端一樣錯誤。顯然孟子認為，應該比較楊墨而分遠近，而不是一味調和。

除此而外，大多數論者都是承認「楊近墨遠」、肯定孟子辟墨甚於辟楊的。但是何以如此則又有多種解釋：

程朱之間的宋儒楊時曾說：「禹稷三過其門而不入，苟不當其可，則與墨子無異。顏子在陋巷，不改其樂，苟不當其可，則與楊氏無異。」（轉引自朱熹：《孟子集注》）。朱熹對此評論曰：「墨氏務外而不情，楊氏太簡而近實。故其反正之漸，大略如此。」^[13]顯然朱熹也肯定儒楊較儒墨為近。但「太簡」何以就「近實」，朱子語焉不詳。

民國年間的郭沫若與當代台灣學者袁保新都把楊朱看作道家，因而把「楊近墨遠」解釋為儒與道之比較相近，^[14]「墨家的熱情……必然要再走回人羣，必然會走到儒家這條路向上去。」^[15]只是，楊朱與道家雖有某種聯繫，尤其是楊朱後學與秦以後的道家漸趨合流（如《列子·楊朱篇》所顯示）大概是事實，但在孟子的時代要說楊朱就是道家，顯然過於牽強，因為那時道家同樣熱心於拒楊墨，說「敝跬譽無用之言……楊墨是己，」^[16]甚至要「鉗楊、墨之口」^[17]更何況按二程的說法，楊道雖有聯繫，楊儒、墨儒更有聯繫，論其遠近何必假途於「道」？

還有些現代學者把儒家，尤其是思孟一派的需家作了「個人主義」化的解釋，認為「楊近墨遠」是因為孟子與楊朱都主張利己。只是楊朱只求利己不損人，而孟子要求利己亦利人。但墨翟則要求「捨去我字，損己利人，當然為孔門所不許」所以「孟子認為他（楊朱）的學說，高出墨子之上。」^[18]但是這種對古儒的理解是十分成問題的。孔孟都有許多克己復禮、捨生取義、殺身成仁之類的說法，論者或可責其虛偽，但責其公開反對捨己為人、甚至惡捨己為人甚於所謂自私自利，則殊無根據。

拔一毛之權屬誰：古儒論個人及「天下」皆非本

本着「注唯求古」的原則，筆者認為唯一真正能與孟子的原文對上號的解釋是漢儒趙岐之說。趙岐在「逃墨必歸楊」條下注曰：「墨翟之道，兼愛無親疏之別，最為違禮；楊朱之道，為己愛身，雖違禮，尚得（受之父母）不敢毀傷之義。故曰歸：去墨歸楊，去楊歸儒。」^[19]

這個說法在朱儒孫奭的疏中又得到進一步發揮：「墨翟無親疏之別，楊朱尚得父母生身不敢毀傷之義。儒者之道，幼學所以為己；壯而行之所以為人。故能（逃）兼愛無親疏之道，必歸於楊朱為己；逃去楊朱為己之道，必歸儒者之道也。」^[20]

趙岐的說法之所以值得重視，不僅因為其注早出，更因為它實際上是把「楊近墨遠」當成一個權利（right，或曰「正當性」）問題，而不是如「儒道相近」說所言的學派問題或「利己利人」說所言的狹義倫理問題。從趙岐到孫奭的論者雖然並無強調right意識的自覺，但所謂「受之父母，不敢毀傷」的意思很明確：拔一毛以利天下這事不是不該做（顯然是該做的）而是「不敢」做。為什麼不敢？當然不是怕疼，也不是怕吃虧，而是因為我的「身體髮膚」包括「一毛」在內，都是「受之父母」而並不屬於我自己，因此沒有請示父母我就無權這麼做。墨子目無父母，在孟子看來自然大逆不道。但是如果父母許可，或者父母授意，這事當然要做了。楊朱「愛身」如果是為父母，當然不錯，這應當是孟子看來其比墨為「近」之理由。但是他這「愛身」是「為己」，似乎拔不拔一毛全憑己意，這就「違禮」了。在這方面孟子認為楊墨都是「邪說」。

可見按趙岐的解釋，古儒實際上不是把「拔一毛以利天下」的問題理解為應該不應該「為」的問題，而是誰有權利「為」的問題。筆者以為，在孟子「辟楊墨」的戰國時代，社會變遷所涉及的最根本性的問題就在於此。

我們知道楊朱「為己」之說被後世詆之為自私自利（孟子也是發動這種詆毀的責任人之一）正如孔孟「不敢毀傷」之說在現代曾被詆為貪生怕死的「活命哲學」一樣。但是這兩種詆毀之淺薄固不足論，而識者包括孟子自己，乃至像二程那樣的儒家後學，實際上都知道真正的分歧並不在此——否則他們決不會說「楊子為我亦是義」拔一毛以利天下，值得不值得？應該不應該？我想一般人，包括楊朱，都不會說不應該、不值得。然而，我願意為天下拔己一毛是一回事，別人（包括眾人）以利天下為由拔我一毛是另一回事。真正的問題在於：誰有權利作出這個抉擇？「拔一毛」的權利屬於我，屬於我的家庭家族，還是屬於天下或社會？

近代以來多有為楊朱辯誣者，認為楊朱之說是個人權利觀念在中國文化中的濫觴。的確，從現代觀念視之，如果以「一毛」喻個人之權利，則舊在「羣己權界」之己權內，他人及公共權力不得以某種理由，包括「利天下」之理由輒行剝奪。至於我行使己權，自願為天下利，則「拔一毛」固無足論，即拋頭顱、灑熱血，其權在我，我自慷慨為之，何其壯哉！

但若權不我在，則奴隸矣。若公共權力及以公權代表自命的統治者今得以「利天下」為由拔我一毛，明日自可以「利天下」為由而折我一臂，又明日當可取我之頭，乃至取類我者任一人之頭，以此類推，直至為51%之「多數之利」可以屠戮49%之「少數」。天下之事，尚可言乎！而所謂利天下者，亦不過為「天下之主」者自利之藉口耳。誠如明儒黃宗羲抨擊法家帝王時云：「使天下之人不得自私，不得自利，而以我之大私為天下之大公」。^[21]是以自由及個人權利之為現代性張本，良有以也。

如果楊朱強調個人對自己合法權利雖小至「一毛」亦必申明，在當時自為超前之論，則儒家強調的是支配此「一毛」之權利不在個人，但亦不在君國與「天下」，而在父母——實即在家或家族之類的小共同

體。此所謂「身體髮膚，受之父母」也。按原初儒家的邏輯，拔一毛以利父母，以利家庭或家族，乃上合天理，不由爾不為也。但拔一毛以利君國又如何？這就要看父母之意了。正如楊朱未必主張自私自利、但強調我之一毛我自主之一樣，儒家也未必反對自願的「毀家行國難」，但家人之一毛，（代表全家的）家長自主之，君國不可強，我亦「不敢毀傷」——不敢以此一毛私許也。「一毛」尚不敢私許，何況乎「摩頂放踵」？無怪孟子要「辟墨甚於辟楊」了。

這樣我們也就不難理解對原初儒家來說何以「楊近墨遠」，而諸如「魯人從君戰，三戰三北。仲尼問其故，對曰：吾有老父，身死莫之養也。仲尼以為孝，舉而上之」。^[22]此類的故事，也就順理成章了。

楊朱強調我之一毛我自主之，這可以說是一種個人權利本位的觀念（至少是具有了這種觀念的雛形）。而墨子認為個人的一切都應當服從「利天下」的目的，這可以說是一種「天下本位」的權利觀念。孟子兩者都反對，他認為我之一毛，我不得私許——當然也不得私不許，並以此辟楊：但同時，「身體髮膚，受之父母」而非受之皇上，受之君國或「天下」，因此君國也不得藉公共利益之名輒行「毀傷」，此其所以辟墨也。顯然，從這裏只能導出一種家族或小共同體本位的權利觀念。而在孟子看來，這種觀念與個人權利本位之觀念雖不同，若較之君國天下權利本位之觀念，則前兩者宜乎更為近也。

「為父絕君」：古儒的小共同體本位政治觀

上述一切，在近年出土的早期儒家文獻中更有直接的證明。

1993年起，湖北郭店楚墓中出土一批重要簡牘，包括不少先秦儒家佚書，其中有一殘篇今命名為《六德》者尤其引人注目。多數論者認為此篇出自子思，反映的是當時儒家主流思孟一派，尤其是該學派在孔孟之間發展階段的思想。它一經釋讀便有「驚世駭俗」之評，^[23]不久便

引起一場爭論。李存山在《讀楚簡〈忠信之道〉及其他》^[24]中以《六德》篇中「為父絕君，不為君絕父」，等語，提出「這是以前未曾發現的先秦家文獻明確講父子關係高於君臣關係、反對將君臣關係絕對化的思想」。李文引起劉樂賢、彭林等人的商榷。劉、彭都認為「為父絕君，不為君絕父」是講喪服之禮。但劉樂賢認為此制的引申意義「當然可以說是以血緣關係為重，也就是說父子關係重於君臣關係」。他徵引了《說苑·修文》和《韓詩外傳》卷七所載齊宣王與田過的一段對話，以說明「《六德》的這種思想在儒學史上並非絕響，相反，倒可能是古代儒者的一致看法」。^[25]而彭林的兩篇文章^[26]雖認為「為父絕君」云云「不過為古代喪服之通則」，並無「反對將君臣關係絕對化的思想」，但也說「為父絕君」所表達的是「父喪重於君喪」。實際上還是承認通過喪制反映當時儒者有「父重於君」的觀念。

對此，李存山在對先秦喪服之制的歷史作了一番考察後為文回應^[27]，他一方面否認「為父絕君」是古代喪服之「通則」，而堅持此語表示的是一般意義上的「為父可以離君，不可為君而離父」，它強調「親親」重於「尊尊」，或者說「父子關係高於君臣關係」。另一方面，李也承認「親親」重於「尊尊」「先秦儒家對此立場的『抽象』意義或可普遍接受」，只是講得如此明確、斷然，而且用於處理具體（喪服）問題，則仍以《六德》為典型。

可見在這場討論中，對於「父高於君」「親重於尊」至少在抽象的意義上是孔孟之間儒家普遍的看法，而秦以後這種看法便漸趨消亡，實已成為絕大多數論者包括辯論雙方的共識。實際上郭店簡中還有「君所以異於父，君臣不相在也，則可已；不悅，可去也；不義而加諸己，弗受也」，「友，君臣之道也」，「君臣，朋友其擇者也」等說法，也與這個問題相關。

而筆者以為，由「為父絕君」引起的這場討論，與前述關於「楊近墨遠」的討論，在邏輯上應該是同構的。「為父絕君，不為君絕父」表

面上講的是「父重於君」，實際上「父」與「君」在當時都不僅是具體的個人，本質上是某種共同體認同的象徵或曰公共權力的象徵。「父重於君」實質上是家（族）重於國（天下）。而「楊近墨遠」，即個人的支配權屬於家族，而不屬於「天下」。由於先秦尤其西周時代的「家」並非後世的獨立個體小家庭，「家」「氏」、「宗」、「族」實為互相包涵的血緣共同體，而當時的「國」亦非後世的官僚制帝國，而是作為「天下」共主的周天子「封建」而來的「邦國」。「家（族）」與「國（天下）」的關係，實際上是小共同體與大共同體的關係。

事實上，古儒政治觀的小共同體本位特質，本是「三代」（其實主要是西周）族羣封建傳統價直觀的體現。當時的社會是個以血緣族羣為組織形式的社會。《左傳》所謂「帥其宗氏，輯其分族，將其類丑」^[28]就是所謂「國家」的真實面貌。今天學術界對這種族羣有氏族、宗族、大家族等定性之爭，但其為血緣紐帶的結合、宗族親情父權的倫理關係起重要作用則是無疑的。那時周天子、諸侯、卿大夫到士的層層分封實際上等於一個大家族的輩份、長幼、嫡庶序列，天子之尊主要是倫理性的，並不具有科層化的行政權力結構。這樣的族羣社會，由「天生的」血緣親情推出人性本善，由倫理上的長幼尊卑推出一種「人名親其親、長其長，則天下平」^[29]的政治秩序，而且這種秩序是由五服、小宗、大宗這類族緣親疏觀念決定的一種「小圈子」原則，也就是費孝通說的「差序格局」。應當說，這種「小共同體本位」特徵是儒家社會理論不同於法、道、墨、楊等時論、也不同於現代公民文化的最關鍵之點。

西周的，或古儒認為理想的這個社會具有若干特點：

其一是所謂「封建」性，此「封建」並非現代意識形態所謂的封建社會，而是古語本意中的「封建」。其特點是小共同體本位基礎上的「我主之主非我主」：在氏、宗為社會的基本組成單位的條件下，不管是被征服者的氏還是征服者的族，都形成一種封閉性的小共同體，阻止國家權力向其內部延伸。

例如晉奕氏之臣辛俞，在晉國以「大戮」禁止他跟樂氏一起出走的情況下，視家主為君，並以「三世事家，君之」為辭，申說自己應以死「事」樂氏。^[30]在這種情況下，晉國之權不如樂氏「家」權的作用大。齊臣崔杼遣家臣弑莊公，齊莊公請求崔杼的家臣不要殺他，崔氏之臣答曰：「君之臣杼疾病，不能聽命」，而我們「陪臣」只從崔氏，「不知二命」。結果莊公還是為這些陪臣所殺。^[31]在這裏，「君之臣杼」刺殺「君」是不行的，但「君之臣之臣」殺君似乎就理直氣壯，國君之命遇崔氏之命更失去效力。

顯然在這種社會，家族之內實際上成為國君權力的禁區。所謂西周王朝，幾乎可以視為一層層套疊起來的血緣團體，其中的權力結構便是：天子作為家長統諸侯，諸侯作為家長統卿大夫如此層層而下，直到一般庶民家（族）長統其家每一層次的家長能夠得到、而且只能得到其直接依附者的效忠，而對其依附者的依附者幾乎沒有影響。這就導致了後來法家指責的「勇於私鬥，怯於公戰」，亦即為小共同體鬥爭被置於為「國」奮鬥之上。當時流行的所謂俠客，諸如要離、聶政、專諸、豫讓等，都是那種為報答恩主而捨身行刺「國家」政要的「私鬥」典型。當時的主流價值觀是讚許這種「俠義」行為的。

其次，小共同體本位的倫理觀導致「孝高於忠」。所謂「為父絕君，不為君絕父」，所謂「楊近墨遠」，所謂「君……殆不如父重。」所謂「魯人從目戰，三戰三北，他尼以為孝。」這些都是孝高於忠、父重於君、家先於國的體現。伍子胥為報父仇投敵國引軍滅己國而掘王墳鞭其屍，時人多褒之，更是這方面的一個極端例子。

這裏的一個問題是如何看待孔子的「尊王」主張。孔子強調「天下有道，禮樂征伐自天子出」，而天下無道則禮樂征伐自諸侯出，乃至「陪臣執國命」。顯然，這裏的尊王是對當時諸侯視天子、陪臣不敬諸侯的現象大加抨擊。但這仍是基於「人各親其親、長其長」的觀念。在孔子那裏「尊王」是對諸侯而言，正如尊諸侯是對卿大夫（陪臣）而

言。依此類推，下層小民雖然也應當「親其親、長其長」，但並不需要「長其長之長」，更無尊王義務。除了諸侯的陪臣，一般人也沒有尊諸侯的義務。如孟子所言：「得乎丘民而為天子得乎天子為諸侯，得乎諸侯為大夫」，^[32]亦即大夫要討好於諸侯，諸侯要討好於天子，而天子呢！他要討好於民眾——而不是民眾討好於他。

當然那時沒有民主憲政，所謂天子討好民眾只是一種觀念，並無制度保證。但是民眾無需討好天子（只需過好自己的直接「家長」）卻是「周制」安排、也是古儒相信的。孔子周游列國，所到的鄭、衛等國離洛陽都很近，但孔子並未朝周。過去有論者以此聲稱孔子的尊王是虛偽的。其實孔子要求諸侯尊天子，陪臣尊諸侯，但孔子自己既非諸侯也非陪臣，所以不僅不必朝周，連諸侯也只是他待價而沽的對象，這並不違於古保的價值觀。明治時日本思想家吉田松陰、福澤諭吉等人都認為孔孟周游列國，是為「不忠」^[33]；日本在諸藩封建時代流行儒學，明治時代強化中央集權，儒學就被認為不合時宜。這主要當然是西化的結果，但日本儒學仍然保留較多的古儒「封建」特點，因而適應藩主政治，而不利於集權帝國，也是一個原因。

第三，性善論—教化論。筆者以為，所謂性善論，並不是一個可以用道德哲學或其他學理來加以論證的概念。其實從人之常情論，它本出於小共同體血緣親情。一般而言，共同體，尤其是以自然人血緣關係為紐帶的共同體的交往半徑越小，親情式的與人為善就越明顯。所謂虎毒不食子，所謂「知否逆風狂嘯者，回眸時看小於菟」。在小共同體本位的背景下，就出現教化論，倫理中心主義，薦賢制。出現鄉舉里選，重視德望人緣與「小圈子」社會資源在政治中的作用。

最後，就是政治乃至一般社會關係中的權責對應原則。在小共同體中，「子弟」必須尊敬「家父」，不能擺脫「家父」的束縛；但「家父」也必須承擔責任，不能任意任免、解僱「子弟」，而且還必須待之以「慈」。必須關照他們，用今天的話說就是要為他們提供「公共服

務」。亦即：子弟就是子弟，其對於家父雖有依附，但並非下屬僱員，更非奴僕。而家父就是家父，不是官長，更不是奴剩主，他的父權是與其必然承擔的「父責」相對應的。

當然，對宏觀社會而言權責對應在政治上不能僅僅是一種觀念，沒有具有約束性的制度安排，權責對應實際上無從談起。但是如果共同體足夠小，則其內部的血緣親情就在很大程度上可保證權責對應，而無需特設制度約束。在一個家庭內，父親並非兒子選舉產生，也沒有授權一間責的契約安排，更無所謂分權制衡。但是一般來講，父權與父責都可以做到自然對等。

儒家正是從這種小共同體中溫情脉脉的父權—父責統一體出發進行外推，認為君臣一如如父子，「君君、臣臣、父父、子子」，君要像個君，臣才能像個臣；父要像個父，子才能像個子；君不君則臣不臣，父不父則子不子。「父慈、子孝、兄良、弟悌、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠」。顯然，這種關係對雙方都有約束，所以原始儒家雖然講君權父權，但並不等於絕對專制。

相反，從上述原則中還可以推出「民為貴，社稷次之，君為輕」：「君有大過則速，反復之而不聽，則易位」之類的「民本思想」。古儒由此發展出一套「仁政」學說：儒為帝王師、教君行仁政，君命來自「天意」，而「天意」非神意，「天聽自我民聽」，「順天應民」之類的說法，都強調行政正義原則的重要性。

問題在於：在足夠小的熟人共同體如「家」內的權責對應，依靠血緣親情就可以達到。但在由陌生人構成的大共同體中，君民間能有父子之情嗎？父權與父責對應可以靠親情，君權與君責的對應、國家統治者的權責對應靠什麼來保證呢？近代人給出的答案是：靠一整套嚴密的授權—問責之契約安排，即憲政民主。^[34]但近代以前，無論中西哪個民族的思想者都還沒能給出可行的回答。古儒有時原則上認為君民（君臣）應當類比父子，但有時（如在《六德》篇中）也明確指出「君所以異於

父」就在於君臣難以建立父子親情，只能類似「朋友其擇」。那麼假如君不負責任地濫用權力，臣民怎麼對君限權問責呢？

古儒僅有的答案似乎是：在家靠親情，在國靠「革命」。統治者的權責如不對應，如果他沒有履行提供公共服務的責任，甚至反而還虐待人民，他的權力就沒有合法性，人們就可以推翻他。所謂「湯武革命，順天應人」；「撫我則後，虐我則讎」：「君之視臣如草芥，則臣視君若寇仇」；「聞誅一夫紂矣，未聞弑其君」；如此等等，都是講的這個道理。漢景帝時代轅固生那番導致君主一分尷尬的「革命」言論，就是這種觀念的最後一次重要表現。

漢武以後，古儒漸變為「法儒」，權責對應的思想為無條件忠君的思想所取代。儘管一些「法儒」的「法家化」並不徹底，還保留一些古儒約束君權的想法，如董仲舒一方面接過法家的「三綱」之說而放棄了古儒的父重於君、權責對應和「革命」觀念，一方面又從道家、陰陽家那裏搬來一套天人感應學說，想藉上天示警來嚇唬君主而對其行為稍加約束。但這一套雖不能說全無作用，主要從法家那裏繼承了某種「唯物主義」傳統的權勢者們對此常常是不太在乎的。於是這種約束與「周制」相比是小得太多了。而「革命」這時已經變成「法儒」所不齒的「賊寇」行為。至於在制度上提出質疑，除了一些保留古儒遺風的批判者如黃宗羲等以外，已很少有人為之。

「天下主義」、「特殊主義」還是小共同體主義？

對古儒的上述政治觀念，過去有兩種似乎截然相反的評價：有人認為古儒是超越了「民族國家」的「天下主義」者，這種「天下主義」似乎可以矯正「西方的」個人主義與民族國家等一整套現代制度的弊病，而開闢一條「為萬世開太平」之路，建立「後現代」的世界秩序。相反，有人則認為古儒強調親疏之別和家族本位，是落後的「特殊主義」

妨礙現代民族國家的形成，而法家反「親親」，主張「一刑」，是所謂的「普遍主義」，比儒家進步云云。

筆者對這兩種評價都不敢苟同。

首先，古儒的「天下」是無數血緣族群的海洋，這些血緣族群作為封閉性的小共同體對外使國家權力難以進入，同時族人在小共同體內並無個人權利。族人無法在國家公共生活中行使權利和履行義務，當然更談不上對國家以上的「天下」事務有任何發言權。這樣的「天下主義」與近代意義上的普世主義或國際主義不可同日而語。但是，小共同體本位作為一種自治意識在古儒那裏是被視為普遍規則的。在這個意義上小共同體本位並不等於「特殊主義」正如個體權利本位（所謂個人主義）不等於特殊主義、而且恰恰是現代法治中的普遍主義之本一樣。在近代意義上，同等尊重世上每個人的個人權利（而不是只維護某些人的特權），這就是普遍主義。類似地，如果古儒主張可等尊重每個家庭或家族的自治權利（而不是只許皇帝搞「家天下」，老百姓却「不得族居」，乃至被強制「分異」）這也可以說是一種普遍主義，或者至少是具有普遍主義的因素。

現代個人主義並不是只保護某個人特權的主義，更不是「自私自利主義」，不會使社會變成盤散沙。相反，它是要在保護每個公民的自由和權利的基礎上實現國家與社會的整合。類似地，在古儒那裏小共同體本位也並非狹隘地只考慮某個小共同體，更不是「小共同體自私」，它同樣是整合國家、社會乃至「天下」的一種方式。

儒家正是這樣主張的。《孟子》所謂「人各親其親，長其長，則天下平」之說，就是最典型的例子。這種方式不是現代的，更未必如某些「儒家救世論」者所說的那樣比現代還好，但它與現代社會的隔閡至少不會比法家式的極權做法更嚴重。

無可諱言，儒家的宗法制下家庭內部關係不平等，家長有特權（父權），就此而言原初儒家價值體系中的確有特殊主義成分，過分把歷史

上的儒家「現代化」並不可取。但是在傳統時代，包括西方的中世紀，你上哪兒去找完全沒有特殊主義成分的思想資源？而毫無疑問，被識者稱為「偽普遍主義」的法家，其特殊主義實際上要比儒家更為強烈，因此對現代法治的普遍主義原則破壞也更嚴重。

如果說儒家主張家內不平等，那麼法家也並沒有家內平等的觀念。不但如此，後來被「法儒繼承與發揚了的『三綱』之說最早就出自韓非：臣事君，子事父，妻事夫，三者順則天下治，三者逆則天下亂。此天下之常道也。」^[35]而先秦的古儒尚無這種主張，他們即便主張「父重於君」，對家內父權的絕對性也沒有如此強調。除了「父父子子」的權責觀外，古儒還有「當不義，則子不可不爭於父」，「從父之令，焉得為孝」^[36]的說法。所以即便就家長制意義上的「特殊主義」而言，法家也比儒家更多，而不是更少。

但是另一方面，法家讓父權剝奪人權，却決不許父權妨礙皇權。為了儘可能壟斷社會組織資源，消除專制國家科層組織之外的一切民間自治機制，法家却又在小共同體內製造一種「偽個人主義」。通過揚忠抑孝，崇刑廢德，直至採用極端的反宗法措施：強制「分異」「不得族居」^[37]；解散大家庭、切斷宗族紐帶。鼓勵「告親」禁止「容隱」：秦律規定妻子告發丈夫，妻子的財產可免遭抄沒：丈夫告發妻子，不但他的財產可以保全，妻子的財產也可以用來獎賞他。漢儒曾這樣描繪秦的民風：兒子借父親一把鋤頭，父親的臉色便很難看；母親來兒子家借個掃帚簸箕，兒子一家便罵罵咧咧；媳婦生了男孩便得意洋洋，不把公公放在眼裏，婆媳一語不合，便「反唇相譏」。^[38]

然而，首倡「三綱」的法家如此「反宗法」，絕非為了防止父權侵犯「子弟」的權利。相反，這種「反宗法」是要使皇權能夠不受制約地壓迫、奴役「子弟」而不受小共同體的阻隔，使「子弟」在來自「家」外的迫害面前無法得到家族組織的保護。所以實際上，法家是只許皇帝搞「家天下」，百始却「不得族居」，乃至被強制「分異」；也就是只

許我有家族，不許你有家族。只許父權侵犯人權不許父權保護人權。相對於儒家的家族普遍論而言，法家的「特殊主義」色彩顯然要極端得多。法家不僅主張嚴刑峻法，「強國弱民」，根本沒有什麼個人權利與個性自由的觀念，而且連小共同體的自治權利也絕不承認。針對儒家的親親之說，法家認為「親親則別，愛私則險。民衆而以別險為務，則民亂」。^[39]更重要的是，法家極端反對權責對應原則，鼓吹「人主雖不肖，臣不敢侵也」，^[40]極力強調單向性服從與絕對權力。這使得它成為中國傳統思想構成中與現代法治最為對立的一種成分。

相對而言，儒家在與法家相異乃至相斥（特別是在古儒形態中）的意義上倒可能是有益於法的，至少也不是在中國推行現代法治的主要障礙。儒家強調親親之倫而法家主張「一刑」。這常被解釋為儒家主張法律上的「特殊主義」而法家主張「普遍主義」。由於現代法治講究普遍主義的司法公正，因此上述解釋自然意味著儒家比法家「落後」。但是，這裏的一個關鍵性的混淆在於把法治上的所謂普遍主義與權力的「整體主義」（totalitarian）混為一談或至少視為近似，同時把法治上的所謂特殊主義與權利的「個體主義」也混為一談或視為近似。

然而這個錯誤非同小可：實際上，現代法治的普遍主義恰恰與「整體主義」水火不相容，而與「個體主義」即對個人權利個性自由的尊重互為表裏。反之，肆意踐踏個體權利的「整體主義」（即通譯所謂極權主義）恰恰是與尊重個體權利的普遍人權原則（即法治中普遍主義原則之基礎）相對立的。正是由於直覺地對此有所感觸人們才提出了法家的「偽普遍主義」可能比儒家的所謂特殊主義更壞的論點。而在筆者看來，所謂法家的「偽普遍主義」，實際上就是整體主義。

一般說來，前近代的傳統社會，無論中國古時或是西方中世紀，都多少具有特殊主義與整體主義因素。而個人權利的確立與司法的普遍性形式公正原則都是近代化過程中逐漸確立的「現代性價值」之一，不可能在前近代居於主流。中世紀西方的特殊主義（所謂封建特權）與整體

主義（所謂「個人只是狹隘人羣的附屬物」）氛圍是人所共知的。而我們也不必把儒家拔高成現代意義上的法治普遍主義或權利個體主義者。今人常提到儒家也是「重視個人」的，甚至是「從個人出發」的。但是只要看看他們所舉的那些史料，就可知儒家所重視的「個人」大都是指重視個人的責任或義務（所謂「修身」，所謂「推己」「克己」之類），儒家確實缺少明確的個人權利觀念但這種觀念在西方中世紀的主流價值體系中也並不比儒家更多。就此我們既不必拔高、也不必苛求前人。在個人權利意識上，中國古代萌芽較早的還是楊子的思想。

但是儒家，尤其是原初意義上的先秦儒家雖然難說有個人權利觀念，卻的確具有相當明確的「小共同體權利」意識。所謂與法家相對而言的儒家「特殊主義」，實際上就是指的這種小共同本權利意識。純粹從理論上講，道德掛帥、倫理中心主義的「賢人政治」當然也屬於人治。但是在邏輯上不能反過來說，所有的人治都是道德至上、倫理中心的。更不能說只要摒棄倫常不顧廉恥，六親不認就能秉公執法。而從實際歷史上講，政治掛帥、權力中心主義的法家政治不僅也屬於人治，而且其對現代法治的破壞作用遠較倫理型的儒家人治為大。

作為傳統人治的兩種類型，古儒的德治是一種以「家」為原型的「長者政治」，而法家的權治（「法、術、勢」之治^[41]）是赤裸裸的「強者政治」。「周秦之變」的結果是「強者」戰勝了「長者」。歷史地看，我們不能一概否定其合理性（主要是工具合理性），因為在當時條件下「強者」的整合能力確實勝過「長者」。秦以後「長者」的道德說教雖然又被提起，但恢復「長者政治」則從來無望。此朱熹所以云「堯舜之道未嘗一日得行於天地之間」也。但近代的憲政法治提供了一種優於人治的選擇，而且在中國它首先是優於權治，同時也主要受到權治（而非德治）的抵制。然而比「女子無才便是德」更荒唐的是：在清末以來的批儒風中許多人曾經相信「治者無德便是法」，棄孔孟而效申韓，致使「法治」一度成為「強者」混珠之魚目，而權治則在既無法無天又不仁不義的背景下氾濫成災。

於是人們應當考慮：在戰勝權治的時期德治能否成為法治藉助的資源？

而對於那些冀望德治的現代「長者」來說，他們以往在「強者」而前的窩囊狀況或者只有在法治時代才有希望改變？對身邊的「強者」不置一詞而一味抵制所謂「西化」，這對他們謀求的理想來說真有好處嗎？從語義學中的「差別原則」看，同為引儒者而有辟申韓或辟「西學」之別，此一區別比抽象的尊儒反儒之別，是不是更具實質意義？

註釋

[1] 此封建非彼「封建」。本文並不涉及「社會形態」意義上的古史分期討論。

[2] 《孟子•滕文公》。

[3] 《孟子•盡心下》。

[4] 徐克謙：《孟子現代版》上海古籍出版社，2001年，第266頁。

[5] 李宗吾：《厚黑大全》，今日中國出版社，1996年，第146-147頁。

[6] 《朱子語類》卷61。

[7] 《河南程氏遺書》卷十八，《伊川先生語四》。

[8] 焦循：《孟子正義》，光緒丙子焦氏遺書本，卷二十九，頁1。

[9] 于建福：《孟子的中道教育觀及其價值》，《山東大學學報》2005年8月號。

[10] 《河南程氏遺書》卷四、十五、十六、十八。

[11] 《孟子•盡心上》。注家或謂「執中無權」意為調和而不知時變，

似乎孟子是主張在楊墨之間搞「機會主義」，時而親楊時而親墨，這於理難通。實際上「權」指權衡、比較，如《孟子·梁惠王上》：「權，然後知輕重。」此處當指比較楊墨之謬孰為甚也。

[12] 趙岐註：子莫，魯之賢人也，其性中和專一者也。

[13] 朱熹：《孟子集注》，上海古籍出版社，1987年，第114頁。

[14] 郭沫若：《莊子的批判》，見《莊子集釋》，中華書局，1961年，第一冊，序第20頁。

[15] 袁保新：《如何在自由中活出人性尊嚴——中國儒道哲學的現代詮釋》，www.ntmu.edu.tw/aa/aa5/92.1.6auticle.htm。

[16] 《莊子外篇·駢拇》。

[17] 《莊子外篇·胠篋》。

[18] 李宗吾：《厚黑大全》，今日中國出版社，1996年，第147頁。

[19] 《十三經注疏》（一八一五年阮元刻本）《孟子注疏·盡心章句》卷第十四下。

[20] 同上。

[21] 黃宗羲：《明夷待訪錄》。

[22] 《韓非子·五蠹》。

[23] 漁歌：《八百枚郭店楚簡驚世駭俗》，見《大地》2000年第2期。

[24] 載《中國哲學》第二十輯。

[25] 《郭店楚簡〈六德〉初探》，載《郭店楚簡國際學術研討會論文集》。

[26] 彭林：《〈六德〉東釋》；《再論郭店簡〈六德〉「為父絕君」及相關問題》。二文均載「出土思想文物與文獻研究叢書」第十輯《古

墓新知》。

[27] 李存山：《「為父絕君」並非古代喪服之「通則」》，載《中國哲學》第25輯。

[28] 《左傳》，定公四年三月條。

[29] 《孟子·離婁下》。有人以同樣是孟子說的「老吾老以及人之老；幼吾幼以及人之幼」來否定儒家有小圈子傾向，其實此言是一種道德話語，與權力結構無關。老人之老並不是尊其父權，幼人之幼也不是對其行使父權。因此它與「人各親其親、長其長」的原則在社會結構上勢必造成的小共同體林立並不構成對立。

[30] 《國語·晉語八》。

[31] 《左傳》襄公二十五年。

[32] 《孟子·盡心下》。

[33] 張昆將：《日本德川時代神儒兼攝學者對「神道」「儒道」的解釋特色》，台大文史哲學報第五十八期，2003年5月，第141-180頁。

[34] 參見秦暉：《權力、責任與憲政：中西歷史中關於自由放任與國家管制的兩種爭論》，北京大學出版社《大國》第四期，2005年7月，第3-33頁。

[35] 《韓非子·忠孝》。

[36] 《孝經·諫諍》。

[37] 《後漢書》卷三十三《鄭弘傳》引謝承《後漢書》文：「其曾祖父本齊國臨淄人，官至蜀那屬國都尉，武帝時徙強宗大姓，不得族居，將三子移居山陰，因遂家焉。」宋王益之《西漢年紀》卷十三引謝承書曰：（元朔二年）夏，詔：強宗大族，不得族居。

[38] 賈誼：《過秦論》。

[39] 《商君書•開塞》。

[40] 過去有法家搞的是「刑治」之說，以與儒家的「德治」和現代的「法治」相對照。但是法家的治術除嚴刑峻法外還有一整套陰謀詭計和權術，不是「刑」這一概念可以包容的。然而不擇手段也不受道德約束地謀取、保持和運用權力（主要是皇權）是這一切的核心。古儒罕言權力，言之亦僅把權力視為達到道德目標的手段，而法家罕言道德，言之亦僅把道德視為確保權力的手段。所以儒家的主張如果說是德治的話，那麼法家主張的應該算是「權治」吧。

[41] 《韓非子•忠孝》。

附錄三 從黃宗羲到譚嗣同：民本思想到民主思想的一脈相承

中國思想史上久有關於儒家民本觀念與近代民主觀念之關係的爭論。主流的觀點似乎是強調兩者之異。的確，指出兩者之異並不困難，但是這些差異並非鴻溝難逾。而且在所謂的「西方民主」內部，各派差異並不見得更小。古希臘的民主與現代民主、盧梭式的民主與洛克式的民主之間的差異乃至對立，人所共知，無論「激進」的雅各賓式民主還是「保守」的魏瑪式民主也都曾轉化為暴政。相比之下，我們先賢的思想遺產之有造於民主，應當不難想見。

明清之際經歷了「天崩地坼」的慘變，先賢們不僅對明王朝，而且對整個傳統體制都進行了深刻反思。顧炎武提出以「眾治」取代「獨治」，王夫之要求「不以天下私一人」，唐甄痛斥「凡為帝王者皆賊也」，而黃宗羲的「為天下之大害者君而已」更是驚世駭俗。作為對法儒、道儒都持批判態度的民本之儒，黃宗羲對那種「在上者指鹿為馬，在下者難得糊塗」的世風深惡痛絕，他上拒強權，下辟犬儒，對「上好申韓，下必佛老」的法道互補之弊進行了嚴厲的抨擊。

循此思路，黃宗羲不僅對專制君主制，而且對秦以來兩千年間的「法制」，舉凡政治上的內外朝之制、科舉選官及胥吏之制、軍事上的居重馭輕與削方鎮之制、經濟上的田制與賦役之制、以及後宮宦官制度、學校制度等，都進行了系統的評論。他以「天下為公」的儒家信條為武器，猛烈抨擊為人君者，「視天下人民為人君囊中之私物」，做盡了壞事。

黃宗羲反對儒表法裏傳統中以「忠孝」、「君父」、「臣子」並提之說，更仇視那種爹親娘親不如皇上親的法家邏輯，他認為「臣不與子並稱」，君不可與父並事，忠也不能與孝相比。「父子固不可變者

也」，而君臣關係則是可變的：「吾無天下之責，則吾在君為路人，……以天下為事，則君之師友也」。「蓋天下之治亂，不在一姓之興亡，而在萬民之憂樂。」「故我之出而仕也，為天下，非為君也；為萬民，非為一姓也」。

黃宗羲以儒批法的立場是如此鮮明，以至在「文革」中「批儒崇法」之時把歷來「進步思想家」都冠以「法家」之名的風氣下，人們竟不知如何稱呼這位1949年後一直享有「啟蒙思想家」美譽的古人，致使他一度似乎被遺忘。的確，黃宗羲批判內朝之制而要求尊重相權，批判郡縣制而要求恢復方鎮，批判科舉制而要求復興察舉徵辟，批判一條鞭法而要求恢復賦役分征，乃至要求恢復井田制……人們很難用「激進」還是「保守」的兩分法來辨別他的思想。但從儒學、尤其是思孟一支的民本儒學的原旨看，黃宗羲實際上是以先秦法家專制形成之前的民本思想資源，作了獨創性的、幾乎可以說是準近代化的發揮。

從君主專制的基本邏輯、形而上根源直到類似上述「積累莫返之害」的具體弊端，黃宗羲式的「儒家啟蒙學者」對該體制的批判不可謂不激烈，亦不可謂不深刻。就激烈而言，「凡帝王皆賊」、「君為天下之大害」之類言辭可以說決不亞於西方的反專制思想家。而就深刻而言，黃宗羲設想沒有專制的時代是個「人各得自私也，人各得自利也」的時代；而專制制度的本質就在於「使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私為天下之大公」。這與那種視遠古為道德的黃金時代、而把專制的產生歸咎於道德墮落的觀點不同，實際上已涉及到近代自由主義的一個根本理念，即專制的本質在於對個人權利的剝奪或對個性自由的壓迫，任何專制歸根結底都是共同體對個人的專制，在沒有個人自由的條件下，共同體對個人的壓迫實質上就是共同體的人格化象徵者對全體共同體成員的壓迫。

黃宗羲的這些看法顯然超越了對明清易代的反思和對某個具體君主、即所謂暴君、昏君的抨擊。在基本沒有什麼外來文化影響的條件

下，他的這些看法只能來自一個「純儒」對「法、道互補」傳統體制的反感，體現了原初意義的儒家價值對大共同體本位的排斥。如下所說，這也是近代自由主義思想傳入後能與不少儒學傳人相融而形成各種新儒學的原因。

基於儒家倫理本位、賢人治國、以儒為師、重視小共同體的理念，黃宗羲主張以鄉舉縣薦、辟召任子來矯科舉之失，以學校議政、參政來矯官僚制之失，以漢宋乃至明代東林式的「黨人」政治矯法吏政治之失。他尤其強調「學校」的作用，主張「學校不僅為養士而設也」，更不是「科舉鬻爭，富貴薰心」之所。「學校」必須自治，郡縣學官不得出自朝廷任命，而必須「郡縣公議，請名儒主之，自布衣以至宰相之謝事者，皆可當其任。……其人稍有干於清議，則諸生得共起而易之。」另一方面「學校」又不僅僅是自治，它還有「治天下」之職能。「必使治天下之具皆出於學校。」而決不能以「天下之是非一出於朝廷」。為此，必需做到「天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自為非是，而公其非是於學校」。

這樣的「學校」顯然已遠不只是個教育機構，它對君權的限制縱然不能與現代議會相比，比西方中世紀貴族政治的「大憲章」卻要大大超過。明乎此，1911年辛亥之變我國出現了亞洲第一個共和國，就不是什麼太難理解的事了。共和理念與除去了「法道互補」成分的儒家傳統其實並不那麼截然對立。

今天不難指出黃宗羲的局限性。然而他對法道互補的拒斥作為思想資源，卻成為後世人們融會西儒、從「民本」到「民主」的橋樑。清末譚嗣同從學說史的角度總結說：

孔學衍為兩大支：一為曾子傳子思而至孟子，孟故暢宣民主之理，以竟孔之志。一由子夏傳田子方而至莊子，莊故痛詆君主，自堯舜以上，莫或免焉。不幸此兩支皆絕不傳，荀乃乘間冒孔之名以敗孔之道。……故常以為二千年來之政，秦政也，皆大盜也；二千年來之學，荀學

也，皆鄉愿也。惟大盜利用鄉愿，惟鄉愿工媚大盜，二者交相資，而罔不託之於孔，被託者之大盜鄉愿，而責所託之孔，又焉能知孔哉？

譚嗣同把儒法道三家都歸源於孔子的嫡傳或不肖子孫，固然是出於尊孔的先入之見。但他以儒家原教旨承載自由民主的「西學」而激烈批判法儒和道儒的思路卻明顯地受啟示於黃梨洲。他認為孟子一支「宣民主之理，不幸後世」皆絕不傳。惟有荀況以至韓非、李斯一支法家流毒「二千年」，「冒孔之名以敗孔之道，致使孔學瀕於堙廢」，只有法家化的「大盜」專制與道家化的鄉愿犬儒互補而混淆視聽。在譚嗣同看來，這期間只有梨洲、船山之學能接續真理：「孔教亡而三代下無可讀之書矣。乃若區玉檢於塵編，拾火齊於瓦礫，以冀萬一有當於孔教者，則黃梨洲《明夷待訪錄》其庶幾乎！其次為王船山之《遺書》，皆於君民之際有隱恫焉。」

而包括譚嗣同自己在內的近代反專制思想家那標幟「民主」與平等的新「仁學」則繼承了黃、王。根據黃宗羲的學說和後來傳人的西學民主理念，譚嗣同提出當前的改革不是要「反滿」「反清」只和今天的統治者過不去，而是要根本改變幾千年以來的專制政治。

在黃宗羲、譚嗣同們看來，君民本是「平等」的，「君亦一民也」，「君也者，為民辦事者也；臣也者，助辦民事者也。賦稅之取於民，所以為辦民事之資也。如此而事猶不辦，事不辦而易其人，亦天下之通義也。」如果說君民有什麼不同的話，那就是君乃「為民辦事者也」，因此「較之尋常之民而更為末也。」君若不辦事，民可「易其人」，更不用說虐民自私之君了。民本君末，「非君擇民，而民擇君」，民可「共舉之」，當然也可「共廢之」。與西學合流後的儒學就這樣順理成章地完成了從「民本」到「民主」的過渡。其實，「民本」也好，「民主」也好，其背後最基本的人道精神本是一種普世性的「人之常情」。所謂人同此心，心同此理。作為自由思想者的西、儒本無打不開的文化屏障。早在系統引進西學的維新派之前，許多有心的儒者一

且關注西方，最觸動他們的還不是「船堅炮利」，而是「推舉之法，幾於天下為公」（徐繼畲），「其民平等」（郭嵩燾），「公理日伸」（嚴復）——一句話：他們的社會比「我大清」更「仁義」——當然是就其社會內部而言，其對外部包括對中國的侵略是譚嗣同們堅決反對的。愛國必須改制，尊儒必須學西。而學習西方不僅是為了功利上的富國強兵，更重要的還在於：只有在民主制的基礎上才有可能實現仁政與德治，實現儒家的民本理想——這可以說是深受黃宗羲影響的清末民本儒學之核心觀點。

附錄四 羣己權界：個人價值整合成社會價值的關鍵

利他、利己

潘維文章提的問題都很大，每一個問題恐怕都有很多可以討論的地方。比如，談到道德問題，潘維說利己是很糟糕的，利他是很好的。我以為，當我們說利他是一種善、利己是一種惡時，有一個附加的前提，即這一種利他是出自自由的，而被迫的利他從來是惡魔、是萬惡之源。奴隸制就是被迫利他，古拉格羣島就是被迫利他，奧斯威辛集中營就是被迫利他。同樣，慈善是一個好事情，但其前提必須是大家自願做出的選擇。

凡是有生命力的民族，都是提倡利他的。我經常講，如果西方人都是崇拜自私自利的人，他們就不應該崇拜基督而崇拜猶大了——基督為了拯救大眾被釘死在柱子上，不整個一個大傻帽嗎？這讓我想到中國的一句古話：「人不為己，天誅地滅」，猶大不就是一個實踐者麼？

我們不必搬出一大套的東方和西方文化來作證，所有有常識的人都承認這一點：自願利他是大善，接受別人利己也不是惡。可以設想，如果人人都利他，一個社會不就成了李汝真小說裏的「鏡花緣」了，因為，買東西的人不能接受低價，賣東西的人不能接受高價，這一個買賣就無法做成。因此，如果你接受別人對你的利益贈與，對你自己來說也不是惡。

反過來說，如果是強制、強迫別人利他就是大惡。而被迫利他也不是善。這一種人絕對不可敬，而是很可憐，他只是惡的犧牲品。因此，當我們講價值觀時，首先要承認這一些人——被迫利他者——也是有價

值觀判斷能力的。否則，一切都談不上。

因此，我覺得只要承認人們有這一個選擇的前提，那麼，調子再高也無所謂。既然西方人可以崇拜一個為拯救全人類被釘死在十字架上的聖人，我們為什麼不能敬仰雷鋒，或者敬仰其他的人呢？當然是可以的。但這裏有個前提，就是你不能強迫人家敬仰，你必須要尊重人家的選擇。記得以前我們曾有過一個說法，說美國的西點軍校也立了一個雷鋒像，說是雷鋒捨己為人的原則感動了西方人。要知道，基督的精神已經感動了西方人幾千年，還要立一個雷鋒像才能證明嗎？所有這一切，老實說也是任何一個民族的共性，從古希臘到近東，只要你是自願的，你利他從來就是好事，也會得到人們的尊重。

聯繫今天中國的現實，老實說，無論是志願利他、還是被迫利他，都太少了。中國現在流行的是兩種行為：一種是強迫的利他，一種是借強權強制別人來利己。正如中國的先哲所說的那樣：「使天下人不得自私不得自利，以我之自私為天下之大公」。中國的一切事情要搞壞了都是這樣搞壞的，世界上的一切事情也是這樣搞壞的。我們都知道，在奧斯威辛集中營的門匾上有一句格言：「勞動使人自由」。在另外一個集中營也有一句格言：「人人為我，我為人人」。這些話，聽起來很好聽，但是這樣的東西一旦和不受約束的權力嫁接起來，就會變得惡莫大焉。

我曾說，高調再高，願意當聖徒、基督，非常好，我敬佩你，只要你不輕易的要求別人，再高也無所謂。同理，低調再低，只要不低於底線，再低也無妨。你總可以利己，但是要有一個限度，就是不能侵犯別人的權利，不能搶別人。在這樣的前提下，你能夠守住底線，雖然我不認為你是值得尊敬的人，但是，你完全有你的正當性。我們現在都知道，正當不等於好——right isn't good，正當不等於善，但是，正當有它的理由。

結束本段時，我想補充一點：在中國，常有人講，西方文明強調利

己、東方文明強調利他。其實，這句話很可疑。我覺得，心善論這個東西在我們中國人的心目要比在外國人的心目中的根基大得太多、太深。

劃分羣己權界的規則

潘維在他的文章中，提到了嚴復將穆勒名著《論自由》翻譯成《羣己權界論》——個人權力和羣體權利必須有界限，這點出了一個很重要的道理：不管是中國文明還是西方文明，不管是提倡集體主義還是個人主義，都有一個羣體之界要守住的地方。

今天的中國，在羣體方面還存在着很多好東西，但並非純粹得自我們自己的傳統，其中很多是20世紀以來在中國提倡社會主義的結果。不管是社會主義也好，共產主義也好，都源出西方，是西方價值，而不是中國土產的價值。直到現在，從公益事業到公民公德、乃至一般意義上的福利國家，不管是哪一種公益事業，西方國家做得都比中國好很多。大家都知道，2005年以來關於醫療體制改革失敗的爭論炒作的很熱，有一些人就說，醫療改革學美國學壞了——美國醫療體制的公益性太差，我們不要再學美國了，而要向歐洲學習。但是，不管是學歐洲還是學美國，都是學西方的。我這樣說，並非指西方有什麼特殊的文化和法寶讓他們做到了這一點。歷史表明，西方早先做得也很差，比如，中世紀他們就做得很差，並不見得比中國做得好。西方做得相對比中國好一點，那也是到了近代以後。之所以西方人在公益這個領域做得比較好，也無非是他們有一些規則比較好地解決了羣己權界的問題。

關於解決羣己權界的規則，說複雜非常的複雜，說簡單其實也很簡單。

第一，我們要確認人類行為是要劃分的，有一類的行為是屬於個人領域的，國家公共權利對之不能隨便干預。

第二，有一類的行為是屬於公共領域的，應該從公益出發，實施民

主，而不能讓個人專斷。

以上這兩個領域不能混淆，更不能顛倒。一旦顛倒，就會造成個人意志專制公共領域，公共權利侵佔個人領域。「使天下人不得自私不得自利，以我之自私為天下之大公」這句話很精彩，前一句講的是侵犯個人領域或己域的問題，後一句講的是侵犯公共利益或者說羣域的問題。

那麼，具體點講，什麼是個人領域，什麼是公共領域？在人民的常識中，對這兩個領域中的基本部分是可以說得清的。比如，思想自由，言論自由，以至於納稅後的財產自由，這屬於個人領域。比如，國家事務是公共領域，國家的立法是公共領域，不能由一兩個人說了算，應該讓大家討論。總之，像這些部分沒有什麼可爭的。真正可爭的是什麼呢？人類行為中的確有相當一部分領域是模糊的，或者說是一種灰色地帶，說不清楚到底是個人領域還是公共領域，到底是實行民主原則還是自由原則。比如，就拿財產為例，毛澤東時代按說是實行公有制的，但是，兩個老百姓之間你偷我我搶你也是不允許的。再比如，哪怕是最自由放任的國家也是徵稅的，即國家把你的一部分財產拿走了，換句話說，一部分私有財產是作為公共領域來處理的。但是這當中的幅度到底有多大，這是沒有人能夠說得清楚的。社會現實中類似的情況還有很多，比如，如果有一個人在我耳邊放鞭炮，那我肯定很不滿，因為，侵犯了我的權利——在距離我耳朵一米的範圍內我是有安靜權的，而且不能以多數決定為理由在我身邊放鞭炮。但我的這種權利當距離延伸到兩公里以外時，就沒有意義了，因為，這成了一個公共選擇的問題，而不是我個人領域的問題了。那麼，我個人的權利邊界到底在哪兒，在兩米之外？在10米之外？沒有人能夠說得清楚。

雖然存在着灰色區間，但「羣己權界」還是不得不劃，如果不劃，

就會產生模糊和顛倒的問題。針對個人領域和公共領域之間的灰色地帶，是實行民主原則還是自由原則，人類在實踐中摸索出一種比較可行的模式：持不同見解的人，各自陳述理由，然後，允許大家對灰色區

間每隔幾年重新選擇一次，實質就是重新劃分個人和羣體權利的界限。比如，徵稅屬於公共事務，有人主張少徵，有人主張多徵，到底徵多少，通過民主討論進行選擇，而不是一兩個人說了算。像瑞典，社會黨掌權，把80%的私人財產都作為遺產稅徵走，但這不是社會黨說了算，而是瑞典大眾民主討論下做出的選擇，在討論中，雖然傾向福利國家並為此徵高稅的人了多數，但也允許主張自由放任、少徵稅的人宣傳自己的主張。

從羣己權界角度看國家內、國家間的關係

潘維的文章提到了國家主義的問題，我覺得，這也可以歸結到羣體的問題上來。潘維所提到的個人、羣體、國家，用我的話就是個人主義小共同體和大共同體不同層次的羣體問題，對於這個問題，羣己權界這個概念也適用。

在國家這個層次，或在一國之內，如何處理大共同體、小共同體和個人的關係，人類已經找到比較成熟、比較可行的規則。相比之下，對國家之外，也就是國家與國家之間的關係，人類還沒有找到一套比較成熟的規則，這使得國家間的關係比起國家內的個人與個人的關係、小羣體與小羣體的關係有了更大的隨意性，從而給各式各樣的強權、給弱肉強食這種社會達爾文主義留下了更多、更大的空間。正是在這個意義上，對潘維文章把國家層次作為一個特殊的問題提出來，我覺得是合理的。

那麼，國家間的關係具體應如何看待、如何處理，我想從三個方面進行分析和闡述：

國家利己是難免的

我們承認人難免要利己，請注意，我是說人是難免要利己，而不是

說人一定要利己，這也類似毛主席說過的話。毛主席說，一個人做一點好事並不難，難的是一輩子做好事。也就是說，所謂的經濟人理性從來不是說人都是自私的，更不是說人應該是自私的，而只是說，我不能夠防止你自私，我不能夠保證你不自私。正是基於這一點，一國之內的制度安排必須考慮到人會自私、並從人會自私這一點進行制度設計。

個人是這樣，國家當然更是這樣。所以，我們處理國與國之間的關係，肯定要有國家利益的考慮。既然考慮到國家利益，我們就不能過於從意識形態出發來設計國際關係——我們社會主義國家站在一條線，或者自由主義國家站在一條線上——這是站不住腳的。朝鮮的事情就是一個最近的例子，中國的行為表明其已經開始注重國際關係中的實用主義，突出自己的國家利益，而不是意識形態。

個人利益怎麼樣整合成國家利益

我們強調國家利己是難免的，但是，國家的利益是怎麼形成的？這裏面存在着一個個人利益怎麼樣整合成國家利益的問題，這就又回到了國內的體制。晚清就是一個例子——大清政府從鼓動所謂的山東義和團對外國宣戰，一下子又變到了屠殺義和團。我覺得，那時我們國家之所以在很多情況下難以維護我們國家的利益，很重要的原因就是我們實際上並沒有一個比較好的國家利益的代表機制。說得簡單一點，沒有一個能夠把國民的利益整合為國家利益的機制。說得更簡單一點，就是沒有一個民主機制。沒有這樣的機制，真正的國家利益就整合不起來，產生的所謂的國家利益往往在很大程度上變成了統治者的利益。而統治者的利益，有時候會以國家利益的名義侵犯國民的利益。這就產生了兩種行為現象：一種我稱之為「不愛國人去愛國，只愛民族不愛民」；一種就是近代以來經常出現的賣國行為。以上兩種行為，只要對統治者有利，能很快地互相轉換。

所以，在這一個問題上，任何真正關心中國國家利益的人首先要關

心中國國家利益的形成機制，關心在中國國內建立一個有效的代表並維護中國國民整體利益的機制，而且，這種國民的整體利益是和國民的切身利益能夠融合起來的。

建立怎麼樣的國際秩序

我前面講到，在國與國的關係中，現在實用主義是必須要考慮的。今天的世界，在一個國家裏面有民主、憲政制度、包括潘維講的法制來協調，但是，在國際範圍內沒有類似有效的制度，現在並沒有一個國際的民主，現有國際法的彈性也是相當大，更何況在國際法的運用中很多情況下存在着雙重標準。正是在這樣的環境下，我們不能太書生氣，而是要首先看到在國與國關係中的實用主義原則。同時，我們也不能不看到，整個人類還是在試圖建立起一套處理國與國之間關係的規則。對於建立怎樣的國家間關係規則或國際秩序的問題，現在有很多爭議：

一種是建立戰國秩序。現在的問題不在於打不得過，因為，我們處在核時代，一旦真正打起來，人類進入核冬天，回到蠻荒時代。所謂戰國思路，就是承認弱肉強食，發展下去最後我們打一仗，用戰國的方式來解決問題。這樣的思路，我覺得無論對誰、包括我們自己都是挺危險的。

再一種就是民族主義者盛洪^[1]所提出的，用儒家道德來解決國際秩序問題。我們中國不追求自利，我們退讓，我們互諒互讓。這種思路，從道德上聽起來很理想，但是，實行起來很困難。你讓他不讓怎麼辦？

既然互諒互讓行不通，戰國邏輯也行不通，到底怎麼辦？對此，我有兩個方面的考慮。

國際社會應有不同的制衡力量：

國與國之間的關係，還是要處理一個「羣己權界」的問題——每一個國家的單獨利益和地球村的利益如何整合？我覺得，不管所謂的國際範

圍內民主有沒有可能形成，第一步大概還是有可能進行的——在國際範圍建立類似的多黨制。比如，歐盟和美國的勢力均衡就是一個可以期待的現象，儘管歐盟的很多主張是不是比美國的主張更可行或更合理，這是可以討論的。在一個國際社會中，應該有一種不同的制衡力量。這就好比，即使我是自由主義者，我也認為一個健康的自由社會必須要有社會黨的存在一樣。

第二，國際社會這種不同的制衡力量或者多黨制必須負責任的：

我們不能無條件地講多極社會一定優於單極社會，如果那樣的話，我們為什麼要攻克柏林，我們為什麼要讓日本人無條件投降？讓他們存在不是很好嗎，那是多極社會啊——希特勒和日本軍國主義存在的時候也是多極社會。正是基於這樣的考慮，我認為，有的時候多極存在也未必是好事。我們中國也力求成為世界多極中的一極，這一個是沒有問題的。但是，這一極到底怎麼樣建設？這就是我們需要討論的。

社會價值觀是一個制度問題

所謂的社會價值觀，在某種意義上與其說它是一個文化的問題，不如說它是一個制度的問題。為什麼？

從常識來講，進行價值判斷的單元只能是個人，不可能是社會。

社會沒有一個共同的大腦，不管哪一個民族都是這樣的，中國人和西方人都不是共腦人，進行價值判斷的器官是大腦，而大腦每人只有一個。那麼，個人的價值怎麼樣變成社會的價值呢？這其實還是一個整合的問題。

所以，我們所提的問題與其說建立一個怎樣的社會價值，不如說我們真正的問題是價值觀如何社會化。這有各式各樣的解決辦法。一個解決辦法是，建立一個國教，禁止各種異端邪說。還有一個辦法是，在信

仰自由的基礎上，通過人民的自然整合，形成一種主流價值。當然，具體的做法我們可以討論。如果我們能夠解決好這一個問題，所謂真正的核心價值觀應該是什麼樣就不是一個很大的問題了。對於潘維文章提到的那些價值原則，不管是利他也好，公益心也好，任何民族大概都沒有多大的異議。其實有異議的就是前面提到的怎麼把個人意志整合為社會意志，這需要制度，需要機制。

註釋

[1]盛洪：北京天則經濟研究所所長、山東大學經濟研究中心教授，著有《為萬世開太平》（北京大學出版社1999年版）等。

附錄五 科舉官僚制的技術、制度與政治哲學涵義——兼論科舉制與現代文官制度的根本差異

從技術層面看科舉：一部有效而穩定的文官機器

經過了一個世紀的政壇風雲與官制興革，人們回首發現：「科舉競爭」無論是與我國古代的世卿世祿、察舉徵辟，還是與外國古代的貴族制、軍功制與「奴官」（如近東的所謂馬木路克制）制相比，都要合理得多。而科舉廢除後，我國軍閥時代與後來的官制也未見得優於、甚至常常是劣於科舉。另一方面現代文官制中的考試制度卻有許多類似科舉的程式。因此為科舉制「平反」的呼聲也越來越高了。當然，對照現代文官制的實踐，要挑科舉制的毛病也是輕而易舉的。諸如考試內容的陳腐、參考資格與考試規則等方面用現代眼光看也並非絕對公平。而當時的官吏銓選中，除考試外也還存在着其他非競爭性因素，如世襲、恩蔭、薦舉、捐官、特授、奴官（太監外任或清時滿洲包衣外任之類）等等。但是如果不以現代文明標準苛求前人，則應當說在前近代世界上，的確難以找到一種政治人材選拔方式其「公正」性與效率能超過我國科舉制度的成熟期。而且成熟期科舉制度在嚴肅科場紀律、實行規範競爭方面的確是我們現行的考試制度所不能及、更是「察舉徵辟」色彩濃厚、身份與「關係」背景強烈的我國現行幹部制度應當借鑒的。

撇開貴族政治（它一般與非中央集權的「軟國家」相聯繫）不談，歷史上凡屬中央集權的「硬國家」，無論中外，都有賴於高度科層化的職業官僚政治。印度莫臥兒帝國的曼薩卜達爾（mansabdar）體制有33級官階，從「十人長」直至「萬人長」，都是由朝廷自上而下徵

召、提拔或降黜的官吏。古羅馬基礎上建立的拜占廷帝國也有複雜的羅戈瑟特 (logothete) 文官體制，正是靠了這種體制，多民族多元文化的拜占廷帝國才得以與特馬 (軍區) 制下軍官貴族化傾向以及村社的地方自治傾向相抗衡，從而維持着國家行政管理職能，使帝國在內憂外患頻仍的兒個世紀中得以延續。所有這些官僚體制都有賴於一套中央銓選、考核與「僱傭」官員的程序。但是，曼薩卜達爾體制的原則是「軍而優則仕」，軍事官僚的色彩遠過於文職色彩。作為高級「國家僱員」他們脫胎於莫臥兒早期的僱傭軍，其成員多為外國（印度以外的西亞、中亞伊斯蘭地區）冒險家，缺少文化自律。因此儘管曼薩卜達爾體制以官僚法定薪俸極高而聞名於史，國家對他們也一直擁有任命與考核之權（如所周知，這兩點即高薪與考核是當前人們談論最多的反腐敗方法），但這一體制的腐敗速度與程度仍然極為驚人，可以說決不下於我國傳統的科舉官僚體系。^[1]

拜占廷的羅戈瑟特官僚體制文職色彩濃厚，而且對於具有政教合一特點的拜占廷東正教帝國來說，這一官僚體制既保持着獨立於教會系統之外的世俗性，又具有一定程度的意識形態（宗教）自律。國家對文官的考核內容則包括羅馬法之類的實用知識。然而羅戈瑟特在地方行政上的效能受特馬軍事貴族的創約而十分有限，而且由於政治貴族化的發展，官僚的作用日益減弱，到14—15世紀羅戈瑟特大都已成為無權的虛銜。另一方面由於羅戈瑟特多是低薪乃至無薪職，又執掌徵收賦稅之權，因而腐敗也非常嚴重。最後，這一文官體制的消亡也就成了拜占廷國家滅亡的先兆。^[2]

與這些中央集權官僚體制相比，我國的科舉官僚體系在文職化、科層化合理化等方面顯然更勝一籌。以科舉為「正途」而又以儒家學說為科舉考試內容的做法把政權的世俗性與意識形態灌輸自然地融合為一體，是我國傳統政治的一大創造，它比政教合一體制與純粹的僱傭官僚制都更有利於傳統中央集權國家的發展。「朝為田舍郎，暮登天子堂」式的「機會均等」，更是在專制條件下最大限度地擴大統治基礎的有效

辦法。我國的傳統中央集權體制延續得遠比莫臥兒印度或拜占廷帝國為長久、這與科舉官僚制勝於曼薩卜達爾或羅戈瑟特之類的外國傳統官僚制是不無關係的。而如果以科舉制奠定基礎的隋唐為界劃分我國歷史的前後期，也可以看出，後期中央集權國家的凝聚力與穩定程度要大於前期，這與官僚銓選制度由察舉徵辟到科舉考試的演變也密切相關。

當然也必須指出，科舉制植根於我國的具體土壤，它與其他土壤上萌發的制度間具有某些不可比性。科舉制有賴於單一民族或多民族國家中主體民族在人口、發展水平與文化認同上的巨大優勢。像拜占廷、印度那樣民族與文化成分高度多元化的國家是難以發展出類似制度的。而他們那種形態的官僚制或許是維護這種傳統多元化國家中央集權制度的最佳選擇。

從制度層面看科舉：「法愈密而天下之亂即生於法之中」

以考試選拔人才從技術上講無可非議。縱使它不應成為唯一的選拔方式，也至少應當是選拔方式之一或者是主要方式。起碼在人仕之際並無政績民望可考的情況下，選拔依據在邏輯上不外乎三者：即知識性考試，身份（門第、出身與其他先天性等級）以及個人與機構的隨機性薦舉。而考試比論身份「公平」，比薦舉「客觀」，這本屬常識，並不是需要在學術上詳加論證的深奧之理。現代文官制度中的考試制與我國歷史上從察舉向科舉的過渡，與其說是誰學了誰，不如說兩者都更多地是基於這種人類價值基礎上的常識與邏輯。而它們在實行中遇到的阻力也不是因為其優點在學理上難於發現，而是因為它妨礙着某種既得利益體系。

但對於一種政治制度而言，人材選拔畢竟是個技術性問題，而政治制度的核心在於統治的合法性基礎。而在這個問題上我國科舉制與它以

前的世卿制、察舉制以及外國的羅戈瑟特等官制一樣都是以傳統型或卡里斯瑪型權威作為其合法性基礎的。因而它們與建立在法理型權威基礎上的現代文官制度、民主國家的文官制度仍有本質的區別。從這一點上來說，提出所謂「選舉制好還是考試制好」的問題來就十分荒謬。民主政治中的選舉是解決統治合法性問題的，它與作為人材選拔技術的考試制並不是一個層面的事物。從某種意義上說，芸芸眾生在總體上看是平庸的，為他們中多數意志所左右的選舉結果也往往是平庸者而不是「英明領袖」或聖明君主當選。那麼民主制意義何在？就在於它確立了統治者的權力來自被統治者之授權這一原則，從而較好地解決了統治的合法性基礎問題。這樣的「統治者」以考試選拔公職人員，就與傳統帝王以科舉引「天下英雄入吾彀中」^[3]有了本質的區別。即使後者的科場紀律比前者更嚴更「公平」，即使後者在技術上可以為前者所效法，這兩者也是不可同日而語的。

制度的規定性反映在技術上，就形成了現代文官制度與古代科舉的一些重大區別。一般地說，現代民主國家的官員實行政務官與事務官分途：政務官（掌權者）直接或間接由選舉產生，與政黨共進退；事務官（辦事者）多由考試錄用，按業績或年資晉升，具有職業化、專業化特點，不受政黨進退的影響。而傳統科舉官僚體制恰恰相反，這類體制談不上政務官與事務官的嚴格區分而只有「君臣」之別（嚴格地說只有皇帝是「掌權者」，而百官都是為他辦事的「臣僕」或奴才），但通常中央及地方的各級政要（即現代一般列為政務官的閣員、議員與地方主官的古代對應者）都由考試出身而非經選舉。反而是各衙門的辦事員即所謂刀筆吏者流並不通過考試，而是由種種不規範途徑產生：有由正官「自辟僚屬」者，從社會上招募者，經各種關係推薦者，甚至還有「學而劣則吏」、專以科場淘汰所餘充之者。在明代，後一途徑居然成為定式，亦即「生員入學十年，學無所成者及有大過者，俱送部充吏」。^[4]而他們在現代文官制中的對應角色正是考試錄用的主要對象。

「政務官」不經選舉，「事務官」不經考試，這樣一種與現代文官

制度完全相反的現象當然不是出於科舉制設計者的考慮欠周，而是由政治制度本身的專制性質所決定的。「政務官」不經選舉則不對選民負責，難以建立權力約束機制。「事務官」不經考試則難免素質低劣，「天下之吏，既為無賴子所據。^[5]」於是在統治合法性與辦事效率兩方面都造成了嚴重缺陷。一方面「政務官」不可一世，往往「官逼民反」，另一方面「事務官」蠅營狗苟，衙門陋規氾濫，明清時常有「衙蠹」之稱。這顯然不是通過強化科場紀律所能解決的。考試選官在技術上確有優點，但它本身並不能解決制度性問題。相反，制度的敗壞卻能夠歪曲這一「技術」。因此儘管到明代科場紀律已經空前嚴密：「會試：御史供給收掌試卷；彌封、譽錄、對讀、受卷及巡綽監門，搜檢懷挾，俱有定員，各執其事。」「試日入場，講問、代冒者有禁。……文字中不許自序門第。彌封編號作三合字。……試士之所，謂之貢院；諸生席舍，謂之號房，人一軍守之，謂之號軍。試官入院，輒封鑰內外門戶。在外提調、監試等謂之外戍官，在內主考、同考謂之內官。」然而科場中的腐敗現象仍然是層出不窮：「其賄買鑽營、懷挾請代、割卷傳遞、頂名冒籍，弊端百出，不可窮究。而『關節』為甚。事屬曖昧，或快恩仇報復，蓋亦有之。其他小小得失，無足道也。」^[6]

儘管如此，科舉官僚制最大的弊病還不在科場，而在官場。即如黃宗羲所說：「今之取士也嚴，其用士也寬」。所謂取士之嚴，指士林出路僅有科舉一途，造成嚴重的人材浪費；所謂用士之寬，指一旦考上即易於「俸進」，致使「在位者多不得其人」，官場風氣大壞。他由此歎道：「取士之弊，至今日制科而極矣！」^[7]

黃宗羲所處的明末，有識之士對科舉制的評價已如此惡劣。其在兩百多年後的清末變革之潮中之被廢除就不難理解了。今人對「廢科舉」持批評態度者往往責怪清末以來在「西化」之風影響下一切求變的「激進主義」，實則科舉名聲的敗壞早在清末「激進主義」興起以前、甚至早在國門未開、國人尚不識西學為何物以前就很嚴重了。今人往往奇怪於當時的中國放着那麼多的積弊不改，甚至連男人的辮子也尚未剪掉，

便急急忙忙地廢除了科舉制這個據說是「類似於現代文官制度」的寶貝。其實人們如果注意到反科舉的思潮興起於「西化」之前，也許就不會奇怪了。歷史不能假設，但倘無西方入侵，科舉制在中國自身的軌道上是否就能一直運作下去，也未嘗不是個問題。明末時從皇帝到社會上就已對「制科之弊」怨聲不絕。崇禎皇帝因此提拔了非進士出身的陳新甲、孫元化、陳啟新等人委以尚書、總督、巡撫等要職，並「為拔貢、保舉、準貢、特授、積分、換授，思以得度外之士」。但專制之制不改而考官之技已失，反而把事情弄得更糟。「欲得勝於科目之人，其法反不如科目之詳，所以徒為紛亂而無益於時也」。^[8]這段歷史幾乎可以說就是200多年後廢科舉後果的預演，它既說明了專制政治不變而只拿考試一法開刀，後果必然不良，也表明了在專制政治下被嚴重扭曲了的考試選官法本身的危機。對此如果只埋怨清末「激進改制」壞事，也是有失公正的。

明清時代科場紀律制定得如此嚴密，何以科舉制仍會敗壞呢？我以為黃宗羲的一段話道出了癥結所在，雖然這段話他並不是專就科舉而言的：

後世之法，藏天下於筐篋者也。利不欲其遺於下，福必欲其斂於上。用一人焉則疑其自私，而又用一人以制其私；行一事焉則慮其可欺，而又設一事以防其欺。天下之人共知其筐篋之所在，吾亦總總然日惟筐篋之是虞，故其法不得不密，法愈密而天下之亂即生於法之中，所謂非法之法也。^[9]

為什麼「法愈密而天下之亂即生於法之中」？原因就在於這是一種「藏天下於筐篋」即置天下於一家之私囊的立法。科舉制敗壞的根源就在於此。今日重新評價科舉，這一點是不應迴避的。

從政治哲學層面看科舉：「大共同體本位」與對個

性的禁錮

上述黃宗羲的話還可以引起更深層的思考。這段話表明：中國的傳統統治者，乃至傳統中國人，並不像表面上聲稱的那樣相信「性善論」。他們對人的「自私」與人性的陰暗面可以說是無時或忘，並為此處心積慮地設計「防人」之法。這種中國政治文化中的奇特景觀是那些只從儒家聖賢之言來考察「傳統」的人難以解釋的。明清科場規則之嚴密，常使今天的科舉肯定論者大為贊嘆。然而又豈止科場規則，傳統中國的「防人之法」達到極高水平的例子可以說不勝枚舉。科場防弊達到了每個「考生」派一軍人給盯著的地步，官場防弊則達到了本省人不得在本省為官的地步，這就是明清兩代發展得登峰造極的迴避制。那時除了世襲的土司和法定必須由孔家人任知縣的曲阜一地外，全國各地的縣官都必須來自外省，甚至本省其他府、縣的人也不行，以防同鄉結黨為弊。就是這些外省人還不能久任，而須頻繁調動，以防任職日久形成關係網。對社會上的人際關係，國家也常持以懷疑的眼光，儘量限制人與人之間、個人與社區之間依附關係的發展。甚至對於儒家意識形態極力褒獎的家族組織，專制國家也不像表面聲稱的那樣欣賞。從北魏的廢宗主而立三長、明初「浦江鄭氏九世同居」被皇帝疑忌為「以此衆叛，何事不成？」而險遭殺身之禍，直到清代一些地方官府「毀祠追譜」，抑制宗族勢力，專制國家對「強宗右族」的疑懼與禮教對大家族的褒獎始終並存，而且前一因素的實際影響往往超過後一因素。^[10]

實際上這一切都可以歸之為我國政治文化中以「國家（王朝）本位」來排斥「家族（社區）本位」（更不用說排斥個人權利本位）的法家傳統。這一傳統強調建立不經任何中介而直達於每個國民個人的君主極權統治。它主張以皇權（以及完全聽命於皇權的吏權）徹底剝奪每個國民的個人權利，並且絕不允許家族、村社或領主截留這些權利而形成隔在皇權與國民個人之間的自治實體。換句話說，它不僅要消滅公民個人權利，而且要消滅「小共同體」的權利。因此法家在理論上否定性善

論，主張性惡論，它公然宣稱：「夫以妻之近及子之親而猶不可信，則其餘無可信者矣。」^[11]在實踐上則崇刑廢德、揚忠抑孝、強制分家，鼓勵「告親」，禁止「容隱」，不一而足。《秦律》中關於「妻有罪，其財界夫」，「夫有罪，妻先告，其（妻）財不收」、奴婢「盜主之父母不為盜主」的條款，明確承認父子夫婦各有其財。而秦人世風，則有所謂「借父耰鉏，慮有德色；母取箕帚，立而誶語。抱哺其子，與公並倨；婦姑不相說，則反唇而相稽。」^[12]這裏親情之淡漠，恐怕比據說父親到兒子家吃飯要付錢的「西方風俗」尤有過之。人性險惡，險惡的人抱成團更難制馭，因此國家應當使人際關係儘量自上而下地「一元化」，即皇帝—官僚—吏胥—下民，而任何橫向關係如「朋黨」、宗族、同鄉等等都應減弱到最低限度。

漢以後的歷代王朝一方面「獨尊儒術」，一方面「漢承秦制」，其統治精神多少都具有「儒表法裏」的性質：王道其表而霸道其裏，德治其名而刑治其實，看似吏的儒化，實為儒的吏化。歷代帝王不論口頭上怎麼講，實際上對「法術勢」的重視遠超過四維八德。由漢到清的中國基本上仍是「大共同體本位」的而不是小共同體本位，更不是個人本位的。像古希臘的德莫、古羅馬的父權制大家族，中世紀歐洲的村社、行會、教區這類具有自治因素的非國家組織所享有的地位，在傳統中國是不可想像的。與西方相比，這種傳統秩序與其說是「家族主義」的，勿寧說是「國家主義」的。

科舉制度就是這一特點的產物。從科舉考試的內容看，它似乎有明顯的儒家色彩，然而這一制度本身應當說主要是法家傳統的體現。事實上，更能體現儒家性善論與宗法倫理的選官制度應當是由道德偶像式的地方元老舉薦「孝廉」「賢良方正」為官的察舉制度。這一制度被廢棄並代之以「冷冰冰的」科場角逐無疑是極權國家權威對宗法權威、「法術勢」對溫情主義佔優勢的結果。而學界對此似乎尚無足夠認識。另一方面，這種選官制度與中世紀西方貴族制的區別也正是「大共同體本位」與「小共同體本位」之別的反映。

我們知道，現代化進程的本質內涵是有個性的公民及公民個人權利擺脫傳統共同體的桎梏而崛起，而在缺少中央集權專制政體的中世紀西方，「大共同體」長期處在不活躍狀態，人的個性發展的主要障礙來自采邑、村社、行會、家族公社等小共同體。這些小共同體在近代化過程中所受的衝擊，與我國法家傳統對「小共同體」的否定往往在表像上頗為相似。這就給人以一種印象：似乎古代中國的某些制度是驚人地「現代化」。像科舉考試選官制度、迴避制度與「現代文官制度」的相似就是如此。類似的還有由於極權國家對於臣民間橫向依附關係的限制而形成的民間人際關係「自由化」表像在我國很早就存在著臣民之間的「自由租佃」了、「自由僱傭」和「自由買賣」，而很少有西方那樣的采邑農奴制以及自治村社對個人的束縛。如果不考慮專制國家對臣民的桎梏，那麼我國人民似乎很早就生活在「自由」之中了。

然而這當然只是一種幻象，因為在我國歷史上，采邑、村社、教區、行會之類「小共同體」權力的不發達，並不是公民個人權利的發達所造成。相反地，它意味著專制國家這一傳統的「大共同體」權力的膨脹，它不僅使公民個人權利無由產生，連「小共同體」的權利也被壓抑。它「平等地」剝奪了一切人的公民權利。與其說這樣的社會不存在著不自由的農奴，毋寧說不存在的只是自由的農奴主，而所有臣民都是專制國家及其人格化體現者（君主）的「普遍奴隸」。關於這一點，中國歷史上屢見不鮮的《水滸》式造反——「莊主」帶領「莊客」（或者說是農奴主帶領農奴）造專制國家的反——成了最好的注解。

使「天下英雄入吾彀中」的科舉制也正是在這一點上體現出它與現代文官制度的最本質的區別。這兩者都具有排斥「小共同體利益」的功能，因而在技術上可以十分相似。但前者是從專制國家即大共同體本位的角度排斥「小共同體」，後者却是從公民權利本位即個性本位的角度排斥「小共同體」。考慮到這一點我們就不難理解為什麼像黃宗羲那樣具有鮮明的個性傾向的中國式啟蒙思想家，在抨擊科舉制之餘，會主張恢復仿佛是更為落後的察舉徵辟之制：這與社會上的人們寧投莊主為莊

客也不願做天子爪牙之下的編戶齊民是一個道理。

現在不少論者從技術上指出科舉考試仍不如現代文官制「平等」，這自然是可以討論的。但我認為這並非問題的關鍵：公民個性本位還是「大共同體」本位才是根本的區別。科舉考試即便再平等，只要它是一種排斥個性的「平等」，那麼它就並無現代性可言，而只能是一種天下臣民「平等」地作為皇上奴才候選人的制度。嚴格地說，它與天下女子在容貌面前一律「平等」地供皇上選美的制度並無實質區別。

在前近代社會中，束縛個性發展的共同體桎梏是多種多樣的，而個性發展的進程往往不可能一下同時擺脫所有的桎梏而一步跨入「自由」狀態。因此，個性發展的一定階段就可能表現為桎梏性較小的共同體權利擴張、對主要的共同體桎梏形成消解機制與制衡機制。西歐中世紀向近代過渡時「市民與王權的聯盟」就是這樣。在「大共同體」不活躍的西方，公民權利在一定階段上與「大共同體」的體現者結盟，聯手反對「小共同體」的桎梏，反對領主權與村社陳規，就成為一種積極的進程。而在市民權利成長起來後，便會轉而向王權及其所代表的「大共同體」發起挑戰，追求個性的進一步解放。

而在傳統中國則相反，「大共同體」的桎梏比「小共同體」強得多。因此如果說在西方王權（它在本質上並不是一種市民社會因素）在一定階段上可以有助於市民社會的成長，那麼在中國，或許公民權利在一定時期却需要與某種「小共同體」結盟。我們知道「莊主經濟」對於市場經濟的根本價值而言是一種落後現象，但正是在某種程度上具有「莊主經濟」色彩的鄉鎮企業，在衝破大一統命令經濟的藩籬、推動中國走向市場機制與人的個性解放的特定階段上却發揮了重大作用。從這個角度上看，清末對科舉制的否定也許仍不失其積極意義，儘管「廢科舉」之後出現的替代物並不令人稱道（猶如「莊主經濟」或王權也並不是市場化進程與市民社會所追求的東西一樣），儘管我們現在還要為擺脫這些替代物、實現政治人材選拔方式的現代化進行艱苦的努力。^[13]

總之，公務員任職資格考試作為選拔官員（主要是初入仕途的事務官員）的技術手段，如果不是最好的，至少也是必不可少的。傳統科舉考試在這方面的確能給人以不少啟示。但這一技術手段受基本政治制度（主要是統治合法性的產生機制）制約，正是由於這種制約，科舉官僚體系在「官」無選舉、「吏」無考試這兩點上都根本迥異於現代文官制度，它的積弊及最後被廢除都有其內在原因，並不能完全歸咎於「全盤西化」或「激進主義」。最重要的是：科舉官僚制的政治哲學基礎是強調「大共同體本位」（君國本位）的傳統法家政治理念（因此我認為有必要重新審視所謂儒家文化及其相關概念，諸如性善論、家族本位與「德治」理念等在「中國傳統」中的實際地位，至少它與書本上的地位大異其趣）。它與以個人本位（在法理上即公民權利本位）為政治哲學基礎的西方文官制由於都排斥「小共同體本位」（家族、社區或利益集團本位），因而可能會有某些技術上的相似。但兩者在深層次上的根本區別却可能比它們各自與「小共同體本位」的距離更大。因此，繞開深層次的變革直接借助於那些技術上的相似而從傳統官制跨入現代文官制度，恐怕是一廂情願的空想。在科舉制退出歷史舞台百年之後，客觀地重新評價這一制度並在技術意義上借鑒科舉制是完全必要的，但作為歷史問題我們不應藉弘揚所謂「保守主義」而完全否定「廢科舉」，作為現實問題我們更不能指望僅靠考試取官就能解決政治體制現代化的出路。

註釋

- [1] R. C. Majumdar, H. C. Raychaudhuri and K. Datta, An Advanced History of India. Macmillan, 1978. PP.549 - 556.
- [2] W. E. Kaegi, Byzantine Empire: Bureaucracy. N. Oikonomides, logothete. Bath in the history of the Middle Ages. Vol.2, PP.471-475; Vol. 7, P.642.

[3] 《唐披言》卷一。

[4] 《明史》卷六九《選舉一》

[5] 黃宗羲：《明夷待訪錄·吏胥》。

[6] 《明史》卷七〇，《選舉二》。

[7] 黃宗羲：《明夷待訪錄·取士》。

[8] 同上。

[9] 《明夷待訪錄·原法》。

[10] 參見秦暉：「宗族文化與個性解放：農村改革中的『宗族復興』與歷史上的『宗族之謎』」，《中國研究》（東京）1995年8月號，28—31頁。

[11] 《韓非子·備內》。

[12] 《漢書·賈誼傳》，今本賈誼《新書·時變》文略異。

[13] 關於「大共同體」、「小共同體」及個性發展（現代化）進程間的關係，詳見注[10]秦暉，25-31頁。

錄列州刺史元之各事紀為
自代錄列事紀此審實無
并保康

高郵科標御東州刺史元之
自代錄列事紀此審實無

辛巳月一日詔三月廿日吏民
鄭客糾實今客等
萬位中必估具錢一萬九千
王誠惶誠恐叩頭元罪凡