

「大共同體本位論」質疑

◎ 任 軍

秦暉先生在〈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〉¹一文中，「試圖」跳出「兩大認識範式」，即強調「生產方式」的「封建社會論」和強調宗法倫理、整體和諧與非個性化的「儒家文明」論，提出了「傳統中國社會即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」²的新的「認識模式」，由此來探究近代中國沒能順利走向「公民社會」的原因。然而，秦先生所謂以「國家主義」為特徵的「大共同體本位」的觀點是否能成立，卻是一個值得深入討論的問題。

一 西式公民社會是否是社會現代化的唯一旨歸

秦文的目的是論證近代中國沒能順利走向「公民社會」的原因，潛意識裏把「公民社會」看作是社會現代化的標誌之一。誠如文中所說³：

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莊（馬爾克）、采邑、教區、行會或家族公社（南歐的紮德魯加），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。

且不論文中對西歐中世紀社會的描述是否準確，至少可以看出作者認為獲得「獨立人格、個性自由與個人權利」是公民社會的重要內容，也是社會現代化的標誌。

現代化的西方性質是不容質疑的，它表現為以技術革新和科技發展為先導，引發社會結構和勞動組合方式的革命性變革，突現了社會思想的世俗化、社會政治的民主化、社會生活的城市化、社會經濟的工業化，完成了文明的質的飛躍。然而，這個過程在西方是一種自發的自然過程，帶有明顯的西方印記，當它向全球擴張時，必然要遇到當地固有文化的頑強抵抗，結果是沒有一個非西方社會完全成為西方式的現代化模樣。實際上，現代化的精神實質在不同的國家和民族會體現出不同的表現模式，它要受歷史基礎、自然條件、國家規模等一系列既定因素的影響，這就意味著現代化模式的多樣性。獨立人格、個性自由和個人權利並不是絕對抽象的概念，它們的獲得必然要與一個社會中固有的文化相聯繫，與正在形成中的現代化模式相聯繫。如現代日本與現代英國、美國的公民社會就有明顯的不同，日本現代化的實現並不是以完全犧牲本民族文化而取得的，在日本的國民性中保留著十分濃厚的文化傳統的成分，但並不妨礙它成為一個公民社會。因此，把建立西式公民社會看作是社會政治現代化的唯一走向，顯然是不妥的。中國現代化歷史程中的政治現代化，其目標之一應當是實現中國特色的公民社會，公民資格的獲得應當是建立在中國的文化傳統的基礎上，形成與其他領

域現代化同步發展的模式。

走向公民社會是一個漫長的、複雜的過程，它是社會全面現代化的一個重要組成部分，但卻不是先導部分，一定程度上還表現出某種滯後性。因此，從這個意義上說，談論近代中國未能走向「公民社會」，是一個沒有太大理論價值的問題。眾所周知，近代中國現代化的被動性、後發性和艱巨性，決定了新中國成立前的歷史課題只能是通過革命手段建立主權獨立的民族國家，這期間近代工業的發展雖小有成績，但遠沒有形成對全社會產生影響的規模，國家經濟的主體部分尚處在封建、半封建經濟形態之中，因此，全社會層面的思想變革還根本就談不上。即使是當今社會，由於政治、經濟發展的不平衡，公民意識的覺醒仍然是一個要著意解決的問題，怎麼能要求近代中國就要走向公民社會呢？顯然，秦文的深層用意是要探討中國以國家主義為特徵的現代化模式是否符合現代化的「標準」，是否能繼續走下去。儘管我們的經濟改革目標是建立社會主義市場經濟，在建立的過程中遇到了國家權力與市場作用之間的矛盾，似乎國家干涉阻礙了市場經濟的完善。然而，世界上還沒有哪個國家是徹底的自由主義市場經濟，在西方發達國家的現代化過程中，國家干預經濟的事例比比皆是，他們巧妙地把「看得見的手」和「看不見的手」有機的結合起來，促進了社會的全面發展。因此，問題並不在於「國家主義」與「現代化」是否相容，「國家主義」的彰顯也未必就是現代化的絆腳石，要結合具體的歷史情況進行具體的分析。現代化的發展到目前為止仍然是以民族國家為框架，國家主權和維護國家利益成為國際關係的重要內容，對「國家至上」思想的消解，必然會弱化對國家主權的認同，既不利於在國際社會維護本國利益，更有可能瓦解現代化賴以發展的載體。

秦文對西方向公民社會演進的歷史有一段集中的論述⁴：

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，是有著積極作用的。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圯上建立起公民社會的基礎：公司、協會、社團、自治社區等。隨著這些基礎的建立，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」。

在這段論述中，作者刻意將西歐前近代社會的所謂「大共同體」與「小共同體」對立起來，而歷史的實際是：從十一世紀到十八世紀，歐洲是一個從封建君主制向專制君主制度發展的時期，政治權力通過大貴族和教會的努力愈來愈集中，最終形成了統一而有力的王權和現代民族國家。在這一過程中，地方勢力、貴族勢力乃至城市等單位並不是與王權絕對對立，而現代民主國家的建立也不是徹底摧毀所謂「小共同體」以解放個性的過程。正如馬克壺等學者指出：「（歐洲）封建時代的貴族和王權主要是一種相輔相成的關係，貴族的強大與否以及貴族的作用，都被限制在輔助中央政府的範圍內，實際上並不存在長期同王權對抗而又不斷發展的貴族制度。」⁵在王權發展的過程中，大小貴族起到了十分重要的作用，並呈現出

認王權和與朝臣合流的趨勢，朱孝遠指出：「西方的封建貴族只在短時期是一個封閉的特權集團，而在大部分時間是開放的、流動的，後來的發展趨向則是和朝臣合流。」⁶即使到君主專制制度在歐洲確立的時候，王權與各種「小共同體」也是共存共榮，大小共同體共同保護和促進了個性自由的發展。如「法國專制制度是建立在與已存在的一系列單位簽訂『契約』的基礎上，這些單位是各省、各城市、各教會組織、各社會階層及諸如行會那樣的各種經濟團體。」⁷「所有這些契約都給各個團體留有它享有的自由和特權，沒有人認為服從國王與同時擁有這些自由和特權有甚麼不和諧之處。各省、各城市、各個組織、團體、修會、等級，都是國王的忠實臣民，但享受著自己的特權。」⁸因此，歷史事實並沒有說明西方公民社會的形成得益於「公民與王權聯手」，所謂西方前近代社會是「小共同體本位」的說法就不是很確切了。

那麼，在前近代社會，生活在「小共同體」桎梏之下的歐洲農民，是否其個性就不自由呢？實際情況也不像秦文描述的那麼糟糕。從經濟生活上看，工業革命以前的歐洲農村社會並不顯得多麼貧窮可憐。恩格斯在《英國工人階級狀況》中敘述的前近代社會農村生活的情形還是相當令人滿意的⁹：

工人們就這樣過著庸碌而舒適的生活，誠實而安靜地、和和氣氣而又受人尊敬地生活著，他們的物質狀況比他們的後代好得多；他們無須過度勞動，願意做多少工作就做多少工作，但是仍然能夠掙得所需要的東西；他們有空到園子裏和田地裏做一些有益於健康的工作，這種工作本身對他們已經是一種休息，此外，他們還有機會參加鄰居的娛樂和遊戲；而滾木球、打球等等遊戲對保持健康和增強體質都是有好處的。他們大部分是些強壯、結實的人，在體格上和鄰近的農民很少或者甚至完全沒有區別。孩子們生長在農村的新鮮空氣中，即使他們有時也幫助父母做些事情，到底還不是經常的，當然更談不到八小時或十二小時工作日了。

恩格斯所說的「工人們」其實就是農民，在歐洲廣大鄉村，一到冬日來臨農民們就棄農從工，法國的奧斯納勃呂克在1780年時所謂「亞麻工業」，指的就是農夫、他的妻小與他的農田幫工¹⁰。中世紀歐洲農民堪稱富足的生活被許多學者提到，歷史學家布瓦松納（Prosper Boissonnade）就這樣寫到¹¹：

雖說食物種類不多，但它至少是豐富和實在。在十三和十四世紀時，除了蔬菜、牛奶、乳酪和水果以外，農民也吃裸麥和大麥，甚至還吃小麥麵包。除此之外，他還加上大量新鮮的或鹽醃的魚、鹹肉，新鮮的或鹽醃的豬肉，少量的牛肉、羊肉和愈來愈多的家禽。在法蘭德斯和英格蘭，肉類在鄉村地區變得極度豐富，賤農很少使用香料，但使用很多的鹽；他們有許多蜜，但沒有糖。在西部各國，他們的飲料是用大麥或玉米釀造的啤酒和強麥酒；只有窮人中最窮的人才用蘋果酒。在法蘭西、日爾曼和拉丁國家內，農民都飲大量的酒，而酒的消費，在整個西方的鄉村酒店裏是非常普遍的。

中世紀農民不但生活富足、工作相對輕鬆，而且精神上也是歡樂的¹²：

這些農村階級，在自由而舒適的新的氣氛下，也獲得了一種精神面貌，其特點逐漸地日趨明確。他們在吃喝上一點也不講究，但他們是快樂的和充滿活力的，喜歡酒店、節日、跳舞，有時也喜歡賭博和打牌。他們喜歡在鄉村草地上聽音樂師或遊行詩人講故事和唱歌；在市集日，他們對變戲法者和走江湖者的表演驚奇注視，他們對遊行托鉢僧的

看來，公民社會的產生並不是一個全新的事物，前近代歐洲鄉村生活的傳統和政治關係的特點，構成了公民社會出現的歷史基礎，隨著生產力的發展和突變向現代化公民社會轉化，其道路帶明確的歐洲特殊性，並不具備放之四海皆一式的普遍價值。

二 傳統中國社會中大小共同體的關係

秦文的「大共同體」主要指的是國家，「小共同體」主要指的是宗族、村莊、采邑、教區和農村公社。據作者的分析，無論是西方還是中國，大小共同體都是對立的，只不過西方的「大共同體」在前近代社會不發達，而中國的「大共同體」在前近代社會卻表現出某種「亢進」。中國革命的問題在於仍然高揚了「國家主義」的旗幟，忽視了公民意識的啟蒙和培養，從而未能積極地推動向公民社會轉化的過程，以至於到現在仍然不能適應建立市場經濟的需要，意即仍沒有完成向公民社會的轉化¹³。那麼，在中國向公民社會過渡是否一定要排斥國家權力呢？秦文似乎對「大共同體」的所謂「亢進」有些厭惡，隱含著對「小共同體」沒有像西方那樣發達，進而未能順利過渡到公民社會的遺憾。情緒化的因素體現在字裏行間，顯然要影響結論的科學性和準確性。

首先，應澄清中國近現代國家主義與古代國家主義區別。古代國家主義是建立在農耕文明基礎之上，為維護社會秩序和權力正常運轉而進行的國家管理活動。它的主要威脅不是來自外部，而是來自社會內部各種具有離心傾向的勢力，如家族、宗族組織、秘密結社、秘密宗教等，因此，整合社會的功能便大大強化。此外，古代國家主義體現的是家族主義的社會化和政治化，其政治理論、政治倫理、政治規則和政治模式都能在家族組織中找到原型，本質上是一脈相通的，因此，從某種意義上說，維護國家權力就是維護某族某姓的權力。但正是由於理論深層的一致性，這種全國性政權才能得到社會大眾的普遍認同，否則就很理解「家天下」的局面為甚麼會長期延續。近現代國家主義的出現有兩個情況值得重視。其一是西方政治理論和民族理論的廣泛傳播，使人們對國家的主體、國家的邊界、國家的職能和國家在現代化中的作用有了理論上的認識。其二是現代化的載體依然是民族國家，無論是「先發」現代化還是「後發」現代化，都顯現了國家在現代化中的突出作用。近現代中國處在被侵略、被衝擊的「後發現代化」狀態，屈辱的近代歷史，使得中國人民的「現代化訴求」首先表現為爭取民族獨立和主權國家的建立，為順利走向現代化的快車道創造必要的政治條件，這是完全符合自身歷史發展邏輯的必然選擇。其次，公民社會的出現並不一定意味著國家權力的削弱，其發展也不會超出民族的框架和現代國家的範疇。「就『公民』而言，它首先是一個法律概念，通常是指具有一個國家的國籍，並根據該國憲法和法律的規定，享有權利和承擔義務的人。」¹⁴因此，公民只有在具體國家的時空範圍內活動，才能構成公民社會，這就必然要求它必須承認國家權力，認同超越「小共同體」之上的公共權力的合法性。

就秦文限定的大小共同體的範疇，我們來考察一下國家權力的產生與小共同體的關係。秦先生認為：「中華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的話，古代中國則是個『編戶齊民』社會。」¹⁵斷然否認「小共同體」與國家權力之間的天然聯繫，這不符合中國古代國家權力產生和發展的歷史事實。

據考古、歷史等學界研究的初步成果表明，至少龍山文化、「河南龍山文化」、石家河文化

和良渚文化等幾個先進的考古文化，大體在公元前3000年稍後或最遲到公元前2500年左右，出現了眾多佔有一定地域範圍的政治實體，初步建立起了強制性權力系統，可稱其為邦國型國家。所謂邦，與嚴格意義上的國家有著明顯差別，其實是以氏族血緣為紐帶的「族邦」。氏族首領和巫師勉強履行著若干共同體的共同事務，遠不能構成國家規模。文明早已昌盛，但社會組織仍停留在氏族部落的基礎上，地緣組織並沒有建立，居民生活在各種血緣組織之中，其生產勞動單位和財富單位是家長制的大家族，其上是宗族，宗族之上是「邦國」，由一系列「邦國」構成「天下」。

在先秦時期，徵收賦稅、徵召兵役、勞役和通過司法程式調節社會矛盾，處理衝突與糾紛等國家的政治活動是通過氏族組織完成的。這時的國家組織結構仍然是以氏族、部族、部落等集團組織為單位的，區域政治實體之間聯合的動機首先是應對自然挑戰的壓力（生存環境的競爭），先民是依靠秩序獲得了對抗自然壓力的力量，表現為氏族間的爭奪，部落間的戰爭，大範圍文明體之間的衝突，公共權力的範圍在這種鬥爭中不斷由小規模的自組織聯合向大範圍的自組織聯合擴展，逐步出現了控制眾多氏族、部落，地域廣大的政治實體，這一時期是典型的氏族組織國家化、國家組織社會化的發展過程。因此，學者們將我國古代國家組織的演變總結為古國、古方國、帝國的發展脈絡。有的直接將這一時期的國家形態稱為「族邦」或「酋邦」，這種概括反映了多數學者把氏族看作是社會基本組織單位的理論認識。酋邦向國家過渡，經歷著一個難以計數的氏族、部落、部落聯盟、方國、酋邦及酋邦聯盟之間不斷分化、組合的過程，夏、商、周三代就是通過大範圍的兼併戰爭，才實現了較大區域的統一政權的建立，最終形成了統一政治中心與地區政治中心並存，超自然的權力中心與自然權力中心共存的局面。中國早期國家的構成並不像人們通常理解的那樣是以地域組合社會大眾，其核心結構在秦漢以前如晁福林先生所言乃是氏族，秦漢以後則是家族和宗族組織，我們可以用「族性社會群落」這個概念來加以概括。這就說，氏族時代形成的精神遺產由於它所依託的組織形式並沒有完全消失，從而能夠代代相傳，被後代不斷的認同和傳播。因此，在傳統中國社會，大小共同體從一開始就是天然地聯繫著。

氏族組織的自然紐帶是血緣關係、姻緣關係和後起的地緣關係及擬血親關係，其精神紐帶則是共同的神靈信仰、禮儀風俗、倫理規範和行為習慣。在一個原始自然關係並未徹底消退的農耕社會，任何創造出來的治理社會的政治技術，都不可避免地要受到這一氏族傳統（或曰族性傳統）的制約。這一點在鄉村社會顯得尤為突出，不僅表現在被稱之為「政治制度」的某些政治規範並不那麼嚴整，而且在於支配人們政治行為的政治意識和政治信仰的根源，仍然基於最質樸的自然關係。因而，忽視氏族政治傳統的影響，就無法真正理解大小共同體之間的關係。大範圍公共權力的形成還有賴於更為廣泛的文化認同，這是權威產生的基礎，也是政治權力獲得合法性的文化基礎。中國古代政治權威產生的資源基礎，一是源於自然的等級秩序，二是原始信仰。前者表現為建立在血緣等級上宗法權威和族權，後者則表現為祖先崇拜、生殖崇拜和太陽天帝崇拜，兩者共同構成了帝王權力的權威基礎。因此，傳統中國的國家權力是「家國」同構，是族權在空間和模式上的放大。這種「打斷骨頭聯著筋」的格局規定了大小共同體必然是對立統一的關係，而不是甚麼單一的對抗關係。

國家權力產生的特殊性在幾千年的歷史發展中或隱或現，與以血緣和地緣為紐帶的宗族、家族組織相伴共存，有合作，有鬥爭，共同推動中國政治文明的進步。這種天然的聯繫，不但在政治意識和政治文化層面實現了大小共同體存在的理論基礎的統一，而且在組織結構、治理技術、權力運行規則等諸方面達到了同構。片面擴大兩者之間的對抗，忽視兩者之間的同根性和親合力，便無法準確把握傳統政治結構的特徵。

三 族性與小共同體

秦文斷然否定古代中國以宗族為主的小共同體的「本位」地位，指出：「『傳統』的中國社會並不像人們通常想象的那樣以宗族為本。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秘密會社，以及敦煌文書中顯示的民間互助組織『社邑』（主要指『私社』）。但秘密會社是非法的，而『社邑』僅限於因事而興的喪葬互助等有限領域，與村社不可同時而語。」因此，「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群體認同力度。」¹⁶

首先，氏族時代結束後，中國鄉村社會的基本組織形態仍然是宗族、家族組織。以血緣關係為紐帶的宗族、家族組織，在先秦時期就是國家政權和社會的基本組織形式，特別是西周時期，按地域劃分的國家各級行政組織和按血緣劃分的大小家族基本上是合而為一的，國家系統的君統和家族系統的宗統，政權和族權緊密結合在一起。因此，宗族、家族制度在我國歷史上大致經歷了春秋以前的宗法式家族制度、魏晉至唐代的世家大族式家族制度和宋以後的祠堂族長的族權式家族制度這三個發展階段¹⁷。大略說來，戰國秦漢時期是建立在個體家長制家庭基礎上的宗法制度的初期形態，表現為由商鞅變法後開始產生的個體家長制家庭與舊的宗族並存，個體家長制家庭隨著地主經濟的發展而不斷蕃衍發展，新形成的宗族勢力在發展壯大。主要存在於魏晉到唐代的世家大族式家族制度的特點是：一家大地主（文獻中叫做豪強、世家、士族、著姓等）用政治、經濟的強制手段，把許許多多同宗子弟的小家庭聚合在一起，成為一個大戶，大地主就是族長。這些同宗子弟的小家庭不上國家的戶籍，不承擔國家的賦役，完全成了大地主私人所有的佃戶或依附農（文獻中叫做私屬、部曲、蔭戶、宗族、宗人等）。這種世家大族式家族，主要在東漢以後發展起來，如許褚，「漢末，聚少年及宗族數千家，共堅壁以禦寇」¹⁸。曹操與袁紹相拒於官渡，李典「率宗族及部曲輸穀帛供軍」，後來，李典自願徙「宗族萬三千餘口居鄴」¹⁹。兩晉以後，這類史料不勝枚舉，北齊宋孝王曾說：「瀛冀諸劉，清河張、宋，并州王氏，濮陽侯姓，諸如此輩，一宗將近萬室，煙火連接，比屋而居。」²⁰典型地說明了當時世家大族式家族聚族而居的普遍狀況。宋以後的家族制度有兩種形式，一是由個體家庭組成的聚族而居的家族組織，二是累世同居共財的大家庭。聚族而居的家族組織，就是已經分裂成個體小家庭的同一個祖先的子孫，用祠堂、家譜和族田這三件東西聯結起來，世代相處聚居於一個村落，或者分居於相鄰的幾個村落。這種現象從宋代以後直到近代十分普遍。如安徽甯國地區，「人煙湊集，城鄉皆聚族而居。近來生齒愈繁，大族人丁至有萬餘，其次不下數千，即最少亦三二百人。」²¹徽州地區，「自唐以來數百年世系比比皆是。重宗義，講世好，上下六親之施，村落家家構祠宇，歲時俎豆其間。」²²池州地區，附近各縣，「每逾一嶺，進一溪，其中煙火萬家，雞犬相聞者，皆巨族大家之所居也。一族所聚，動輒數里或十數里，即在城中亦各佔一區，無異姓雜處。以故千百年猶一日之親，千百世猶一父之子。」²³清代的許多學人、官員都曾論到當時聚族而居的普遍狀況。如乾隆時陳宏謀說：「惟閩中、江西、湖南，皆聚族而居，族皆有祠，此古風也。」²⁴道光時張海珊也說：「今強宗大姓，所在多有。山東、西，江左、右，及閩、廣之章，其俗尤重聚居，多或萬餘家，小亦數百家。」²⁵這種聚族而居的情形，到民國時期依然如此。毛澤東談到井岡山地區的聚族而居的家族組織時說：「無論那一縣，封建的家族

組織十分普遍，多是一姓一個村子，或一姓幾個村子。」²⁶總之，斷然否定傳統中國社會是以宗族為「本位」，認為宗族組織不發達或不普遍，是缺乏事實根據的。

其次，將小共同體僅僅限於宗族、家族組織是很不全面的。在中國古代的各個歷史時期，形式不同、內容各異、功能不一、存續時間久暫有別的結盟拜會，就是宗族、家族之外的小共同體。據陳寶良先生研究，中國古代的會社可分為政治型（包括由朋黨之爭而出現的政治結盟、自發的政治性結社結會和秘密會社）、經濟型（包括合會、善會和行會、會館、公所等行業性組織）、軍事型（包括義社、義會如弓箭社、馬社、義甲、牛社及義勇大社；保甲、民團和商團等）、文化生活型等幾個大的類別，絕不像秦先生所說僅為敦煌文書所載，專以喪葬為主事的那種可以忽略的狀態。如宋代，「以志趣相投而結會的現象更趨普遍，並有取代民間春秋二社，佛教結社之勢。在宋代，太學生有『茶會』，文人有詩社、文社，士大夫的閒暇生活則有『耆英會』等怡老組織，訟棍有『業嘴社』，民間有互助性的合會，也有保防鄉里的『弓箭社』、『馬社』等軍事性結社，此外尚有秘密結社，結社已遍布社會生活的各個層面並存在於社會各階層。」²⁷陳先生還指出，「會社的活動，發軔於先秦，自漢迄清，一直延續，其間總有盛衰，但其活動地並無停歇。」²⁸這充分說明結盟拜會形式的小共同體具有持久性和普遍性，在社會組織中有其獨特的地位和價值，它深刻地影響著鄉土社會的政治行為方式和政治生活的面貌，絕不是或有或無可以忽略的現象。

秦文以秘密社會是非法的為由，沒有深入探討這種非常態狀況下的「小共同體」對社會組織生活的影響。民間秘密會社包括民間秘密結社和民間秘密宗教，也是始終伴隨中國傳統社會的組織現象。試以民間秘密宗教為例，至少可以把東漢的五斗米道看作是比較成熟的民間宗教形態，自此以降，民間秘密宗教或隱或現，不絕於縷，如唐代的摩尼教、景教，宋代方臘的「吃菜事魔」，元代的白蓮教，明代的羅教、齋教，及至清代已蔚為大觀，諸如八卦教、混元教、清茶教、紅陽教、青陽教、在理教等等不一而足。據學者研究，明清時期，長江以北地區出現和活動的民間秘密教門就達二百餘個。民間秘密宗教不但深刻地影響著人們的日常組織行為，而且成為許多農民起義的組織形式，如黃巾起義之與五斗米道、方臘起義之與「吃菜事魔」、紅巾軍起義之與白蓮教、清代的白蓮教五省大起義和在理教起義，直至近代洪秀全的「拜上帝會」。陳寶良先生指出²⁹：

從這些宗教結社來看，顯然宗教是與其他社會因素複雜地糾纏在一起的。宗教觀念和宗教價值觀部分地受到各種社會群體的影響，因為這些社會群體是使它們得以產生的一個來源。宗教觀念和價值觀表達了這些社會群體的需求、思維方式和對於由它們這樣的群體所組成的社會的看法。

因此，民間秘密結社儘管被視為非法，但它卻是常存常在的社會組織現象，其組織形態、信仰意識、活動方式、社會影響，都對傳統中國社會產生著巨大的影響。這種「小共同體」與其他「小共同體」之間存在著密切的關聯，共同構成了傳統中國社會的組織形態，不能因為它「非法」就忽略它的價值。

最後，關於中國人對血緣關係和地緣關係的認同度問題，秦先生表示了懷疑。然而，通過學界的研究，我們發現傳統中國社會中的各種類型「小共同體」聯繫的基本紐帶，恰好是血緣和地緣關係，並呈現出擬血親化和泛血親化的趨勢。具體說來，主要的感情紐帶是血緣關係、地緣關係、姻緣關係、異姓結拜和師生關係，其思想基礎是基於共同的心理需要而產生的親情意識、夥伴意識和結盟意識。傳統的結盟拜會或為宗族的結合，或為幾姓宗族的聯

合，甚至在社團之間和社團成員之間本身沒有血緣關係，但往往通過結盟、結義與異姓結拜的方式，在精神上確認某種擬血親的聯繫，達到增強內部凝聚力的目的。如東晉南北朝時期的一些佛教結社，在一定程度就帶有結義的性質。〈北周王妙暉等造像記〉云：「邑子五十人等，宿樹蘭柯，同茲明世，愛托鄉親，義存香火。」³⁰「香火」一詞在當時即指結義、結盟。而事實上，這一時期出現的佛社多以大族為基礎，兼及同一地域內的別姓成員共同構成³¹。在隋唐時期，民間春秋祭社活動多以宗族為基礎，史稱「李氏宗黨豪盛，每至春秋二社，必高會相歡，無不沉醉喧亂。」³²這種習俗不但延至宋代，而且擴大到各種活動之中，如鄉族之中流行的聚會，「每月一聚，具食；每季一會，具酒。所費率錢，令當事者主之。過聚食，則書其善惡，行其賞罰。」³³明清時期就出現了以同族為基本成員的會社，如明代的宗族內流行「生日會」：「是會也不論尊卑長幼，凡遇生日，派分有三，上者五分，次三分，再次二分。在尊長，同呼卑幼而飲之；在卑幼，則奉尊長而視之。置簿一扇，輪一直會，一月一轉，如此則常常相聚，意氣聯屬。」³⁴上述這些結社都是以血緣關係為紐帶，對這一紐帶的認同是不言而喻的。按照社會學中功能理論的觀點，社會是一個各種社會組織機構及其制度的動態平衡系統，而這些組織機構及其制度，則根據人們所共同認可的社會規範規定著人類的活動方式。為人們所共同認可的社會規範，是通過人類自然參與而獲得的合法性和約束力³⁵。因此，在宗族組織及其結社活動以外存在的「小共同體」，也必然要有其共同認同的社會規範，在傳統中國社會，維繫「小共同體」凝聚力的紐帶都離不了「血親」這個最原始、最質樸的關係。如科舉制產生後同年進士之間，往往通過同年的關係擴大為異姓兄弟的關係。像蔡清詠同年之間的關係，「譬如一家子，肺腑親弟兄。」³⁶這種關係不僅同年在世時要維持，而且會傳之各自的子孫，使同年子孫也以兄弟相好，正如明人吳寬所云的「盟在久要，其子孫之亦講」³⁷。明人趙用賢也說，明代同年情誼最厚，「即身沒已久，而子孫猶有蒙庇者。」³⁸這種異姓結拜，情同兄弟，視若父子，義結金蘭等等，無不是擬血親化和泛血親化的表現。

總之，「族性」是指源於氏族傳統而形成的宗族、家族制度、相關的信仰意識、倫理道德、組織形態、人際關係模式和風俗習慣，在社會組織、社會規範、社會意識等方面的泛化，表現出對社會生活極強的滲透力，最為典型地代表了傳統中國社會中社會組織和社會意識的特徵。它構成了組織關係的理論基礎和意識源泉，使得「小共同體」的凝聚力和強固性更加彰顯。

「大共同體本位論」一方面過分強調了國家權力活動中的「負面」影響，未能全面解讀農耕文明背景下國家權力產生的根源和基本特徵。另一方面，對「小共同體」的組織形態和特徵又估計不足，因此，這種觀點既缺乏理論基礎，又未能得到歷史事實的支援，是根本不能成立的。

註釋

- 1 載秦暉：《問題與主義》（吉林：長春出版社，1999年），頁350-402。為行文方便，以下簡稱「秦文」。
- 2 同註1，頁351。
- 3 同註1，頁357-58。

- 4 同註1，頁384。
- 5 馬克菴主編：《中西封建社會比較研究》（上海：學林出版社，1997年），頁425。
- 6 同註5，頁426。
- 7 同註5，頁326。
- 8 Bendix Reinhard, *Kings or people : power and the mandate to rule* (Berkeley : University of California Press, 1978), 330.
- 9 《馬克思恩格斯全集》第二卷（北京：人民出版社，1956），頁282。
- 10 參閱布羅代爾（Fernand Braudel）著，顧良、施康強譯：《15至18世紀的物質文明、經濟和資本主義》第二卷（北京：三聯書店，1992），頁305-06。
- 11 布瓦松納（Prosper Boissonnade）著，潘源來譯：《中世紀歐洲生活和勞動：五至十五世紀》（北京：商務印書館，1985），頁266。
- 12 同註11，頁226-27。
- 13 同註1，頁380-81。
- 14 汪玉凱等著：《政治主體論：中國特色社會主義政治研究》（杭州：浙江人民出版社，1995），頁14。
- 15 同註1，頁377-78。
- 16 同註1，頁361，371。
- 17 參閱徐揚傑：《宋明家族制度史論》（北京：中華書局，1995），頁2-42；錢宗范、梁穎等著：《廣西各民族宗法制度研究》（桂林：廣西師範大學出版社，1997），頁41-72。
- 18 《三國志·魏志》，卷一八〈許褚傳〉。
- 19 《三國志·魏志》，卷一八〈李典傳〉。
- 20 《通典》，卷三〈食貨典〉引宋孝王《關東風俗傳》。
- 21 《嘉慶甯國府志》，卷九引《旌縣志》。
- 22 《光緒重修安徽通志》，卷三四引《徽州府志》。
- 23 《光緒石埭桂氏宗譜》，卷一載康熙時潘宗洛舊譜序。
- 24 陳宏謀：〈寄楊樸園景素書〉，載《清朝經世文編》卷五八。
- 25 張海珊：〈聚民論〉，載《清朝經世文編》卷五八。
- 26 毛澤東：〈井岡山的鬥爭〉，載《毛澤東選集》第一卷，頁68。
- 27 陳寶良著：《中國的社與會》（杭州：浙江人民出版社，1996），頁10。
- 28 同註27，頁13。
- 29 同註27，頁17。
- 30 《金石萃編》，第36卷（北京：中國書店縮印本）。
- 31 參見〈東魏李氏合邑百餘人造像碑〉，載大村西崖《支那美術史·雕塑篇》，頁260-61；〈東魏大吳村合邑一百人造像記〉，載《八瓊室金石補正》第19卷。
- 32 《隋書》，卷77〈隱逸·李士謙〉。
- 33 呂大忠：〈呂氏鄉約〉，載《說郛》卷十一。
- 34 高兆麟：〈生日會約〉，載《說郛續》卷二九。
- 35 同註127，頁30，446，449，465。
- 36 《虛齋蔡先生文集》，卷一〈同年會〉。

37 《匏翁家藏集》，卷五七〈丁未歲作同年會請帖〉。

38 趙用賢：《松石齋文集》，卷三〈南都同年會約序〉。

任 軍 1963年生，解放軍外國語學院政治理論教研室副教授。

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》網絡版第二十五期 2004年4月30日

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第二十五期（2004年4月30日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。