

【探讨与评论】

# 群亦邦本：试论中国的齐民社会与社团正当性

杨春宇

内容提要：对中国民间社团的认识事关对中国社会性质的判定，却一直未得到理论家足够的重视。本文试图在宗族模式、差序格局、市民社会三个视角之外，从“社团中国”的视角重建中国的“社会叙事”。本文认为，中国自古至今一直拥有繁荣的结社活动，它在整体上并不“反社会”，却因缺少正当性而盛衰无常。这背后，主要的制约因素是源于先秦时代法家思想的“齐民社会”理念类型。在“本/末”“轻/重”和“群/党”等观念的指导下，它将民众的横向结社认作社会稳定的反面，对社会趋繁至多做到消极宽容而没有实质性的自我调适。这种在许多方面与市民社会背道而驰的理念类型造成了中国人对结社的隐忧，而要适应社会复杂化的大趋势，就需要我们解除这种忧虑，真正赋予社团以正当性。

关键词：齐民社会；民间社团；正当性；市民社会；差序格局

民间社团，又称社会组织，指的是在政府和市场之外的，由民众自愿结成的团体。这既是西方“市民社会”的实质内涵，也与我国《社会团体登记管理条例》中的界定相符。（王名，2008：1-2；中华人民共和国国务院，1998）

中国民间的结社现象一直是近代以来思想家们关注的焦点之一，它既关系到如何判定中国社会的基本结构和性质，更关系到中国迈向现代化的可能和路径。然而在既有的理论模式中，中国民间社团的面目、性质和地位却一直模糊不清。在微观层面，我们有卷帙浩繁的历史文献涉及民间结社，近代以来的经验研究更生成了大量相关的案例研究，但以此为出发点，从宏观层面探讨结社问题，并将其放进中国社会历史背景中来理解的努力尚属鲜见。本文从“社团中国”的视角出发，综合利用各种方法和资料，系统检视以往各种理论在这一议题上的得失。在此基础上，我试图对中国的结社问题作一总体判断，并以“齐民社会”概念作为解释。

## 一、社会组织的重要性

### （一）既有理论对中国社团的低估

思想家对于社会组织在中国社会中的重要性，一直以来都有不同的看法。

作者简介：杨春宇，人类学博士，中国社会科学院民族学与人类学研究所助理研究员，主要研究方向为民间社团、宗教人类学和海外民族志。

基金项目：中国社会科学院民族学与人类学研究所创新工程课题“多民族国家的社会治理”。

孙中山先生曾30余次在公开场合谈及,中国社会是“一盘散沙”,人人各自为战,并没有真正的团体精神(颜德如,2005)。“中国人不团结”因此成为一个近乎定论的刻板印象,被各方征用,来论证中国人民民族性之缺陷和中国社会的落后。类似的说法还有“一袋马铃薯”,学者用以形容中国小农缺乏组织性的特点。不过这话本来是马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中用来形容法国农民的。

事实上,孙中山并不否认中国人有社会层面的团结,他痛心的是中国人民族意识的缺乏。“中国人只有家族和宗族的团体,没有民族精神,所以虽有四万万人结合成一个中国,实在是一片散沙,弄到今日,是世界上最贫弱的国家,处国际中最低下的地位。人为刀俎,我为鱼肉,我们的地位在此时最为危险。如果再不留心提倡民族主义,结合四万万人成一个坚固的民族,中国便有亡国灭种之忧。我们要挽救这种危亡,便要提倡民族主义,用民族精神来救国。”(孙中山,1981:621)民间结社若没有民族精神在其中,则虽多无益,不能团结民众以御外侮,只能成为内斗的祸端。因此他希望中国人能在革命力量的感召下团结奋斗,牺牲个人之自由,以实现民族之自由。

由此可见,革命者所谓的“一盘散沙”论,包含了强烈的改造中国社会的愿景,并非对中国社会的客观描述。事实上在势单力孤时,为了联合大众,革命者并不介意承认民间组织并积极发动其参与革命事业。清末包括同盟会在内的革命会党往往利用传统民间结社的形式作为掩护,中国共产党在早期的活动中,对工人中的帮会力量也多有借重(裴宜理,2014;邵雍,2010)。

学者对中国民间结社的看法建立在经验研究基础之上,显得更为中立,其态度也更为复杂。这里我们举费孝通、许烺光和梁漱溟三位为例,看看这些对中国社会有完整理论阐释的大家如何看待中国的结社现象。

费孝通早年的学术旨趣是“志在富民”,主要关注的是乡村经济和民生,未曾专门研究过各种社会组织,但他确实意识到了中国社会中的这股力量。在1948年出版的《乡土重建》中,他曾区分了传统中国社会的四种权力:皇权、绅权、帮权和民权。在他理想中,四种权力应该过渡为中央和基层政权、社会团体和民众的同意权,其中的“帮权”,应该就相当于各类社会团体的权利(费孝通,1999:卷四430-434)。

与其说费孝通关注的是中国本土有什么样的社团组织,不如说他更关注中国为什么没有西式的社团组织。费孝通曾经将中国人的组织方式归结为“差序格局”,与之对照的则是西方人的“团体格局”。他认为,中国人的社会格局是以个人为中心,如水波一般推出去的一系列同心圆,广狭变动不居。而西方人的团体格局则是如柴捆一般,一根一根捆扎得清清楚楚。中国人没有一个“笼罩性的道德观念”,所有道德原则都依据私人关系来决定,而西方人则从基督教“人人都是神的子民”这一观念出发,遵奉平等原则结成各种社会组织。费孝通认为,这样的社会自然不如西方社会来得团结而有活力(费孝通,1999:卷四332-344)。在中国社会学界,费孝通的这个形象的说法几乎被奉为圭臬,使我们的理论家们心安理得地忽略大量经验研究所揭示出的中国结社盛况。

关于中国社会中的社团,梁漱溟与费孝通有着相同的判断,却有着截然不同的解释。梁漱溟认为与“个人本位”和“阶级对立”的西方社会相比,中国社会的特点是“伦理本位”和“职业分途”。这伦理从家族中培养出来,却能推广到整个社会,造成一种“人人相与”的风尚。相比西方人,中国人确实过不惯社团生活,但这不习惯却不是自私自利的结果,反而是礼让而不善“争”的表现。因此中国没有西方那样的团体格局和阶级对立,本是一件好事,说明中国人的“大公”,胜过西方人的“大私”(梁漱溟,2005:276-277)。

同样是承认中国社会缺乏公德和组织,二位学者给出的原因却大不相同。在费孝通的“差序格局”中,

人人是小人,无法成群,在梁漱溟的视野里,则认为人人是(潜在的)君子,君子不党。而背后的预设,则都基于阶序性的儒家伦理。

宗族在费孝通的模式中并不占核心地位,因为差序格局的核心是自我。宗族在梁漱溟的视野中更不重要,只是儒家伦理的一个练习场,从中生发出来的道德,是要推广到全社会去的。与之相较,人类学家许烺光对于组织化的宗族则给予了特殊的强调。他坚持认为,宗族是中国人最重要的次级群体,与日本的家元、印度的种姓和美国的社团一样,构成了社会的骨干,进而决定了本国社会的面貌。宗族因受制于血缘,不具备达成大规模团结的条件,受制于“父子轴”的特性,无法有效更新自身,因此造成了中国社会的散、弱和迟滞,“坚韧得惊人,也静止得惊人”(许烺光,1990:235)。

对于中国社会中显然存在的各色组织,许氏并未给予强调。他认为华北只有惜字会和公葬会等少量会社,商会、会馆、行会等关注的仅是局部利益。“中国只有少数团体体现出了跨宗族的理念,例如青帮和红帮这样的秘密盗匪组织。这些团体有时有助于反政府运动,而且对孙中山在1911年推翻满清建立民国提供了军事支持。但即使在建国之后,他们也依然游离于稳定的社会之外。”(Hsu, 1975: 159; 许烺光, 1989: 341-343)总之,主导社会的还是宗族。许氏对于宗族的强调显然在英国社会人类学家莫里斯·弗里德曼那里得到了共鸣,尽管中国东南与西南一样,都不乏活跃的结社,然而这位英国人类学者还是将宗族放在了其理论的核心位置。

概言之,在对中国社会作总体判断时,费孝通强调其“自我本位”,许烺光强调其“宗族本位”,而梁漱溟则主张它基于“伦理本位”。与之相对的则是西方的“个人本位”和“社团本位”。他们都认为,中国社会中的社团组织不重要,但有趣的是,他们几乎也都认为,中国社会的出路,正在于重建社会组织。梁漱溟为之奋斗了十余年的乡村建设运动自不待言,费孝通和许烺光也都认为,中国要实现现代化,需向社会团体方向去努力。

## (二)中国人的结社实践

理论家和政治家对中国人的结社实践有诸多不满,背后有多方面的原因。不过在进入具体的辨析之前,我们可以先试着梳理一下中国社会中结社的源流和趋势,将讨论建立在事实的基础上。

中文语境下的“结社”并不尽然是纯粹的民间自发行为。在生产力低下的上古时代,人们终身聚族而居,很少流动,“结社自由”并无意义。先秦时代,“社”兼有祭祀和基层组织的两层含义,秦汉官方大力推行的“官社”,乃是一集合了生产、仪式、治安和教化等多重社会功能的组织,并非出于自愿,不能视为民间结社(张金光,2013;守屋美都雄,2010:224-226)。

至迟到战国时代,随着封建制度动摇,人口流动性增大,民间开始出现自愿的结社组织。新兴的士人结成师徒关系,游行于诸侯之间,其中又以墨家的组织最为严密。此时,大多数人民还是生活在社邑这一初级群体之中。而到了汉朝,普通民众中间出现了私社,而且相当活跃。这大约表明结社已经普及到了普通民众(林甘泉,2004:193;俞伟超,1988:82)。东汉民众结成的私社有“酒单”“宗单”“同志单”“孝子单”等等,虽然具体的组织办法难以知晓,但从社名上看,已经涉及了社会生活的许多方面(宁可,1985)。西来的佛教很快加入到这一结社的大潮之中,经历了魏晋之间数百年的发展,名为“邑义”“法邑”的宗教结社遍及全国各地,它们以造像、供养、互助等名义相号召,使“社会”的力量大大发展起来(尚永琪,2008:250-258)。本土宗教组织道教在同时期也获得了长足的发展。

唐宋以降,发达的城市生活孕育出了更多的世俗性结社。经济互助组织如行会、賸会,文化类组织如

诗社、文社、票友社,慈善组织如善堂、惜字会等等,都承担起了重要的社会功能。而在村镇一级的草根层面,在朱熹、吕大均等名儒的提倡下,不仅宗族制度从贵族逐渐普及到民间,乡约、书院、义学等社会组织也在民间逐渐传播开来,成为基层常见的社会组织。与此同时,所谓“秘密会社”也应运而生。就教门而言,从南宋茅子元的“白莲社”开始的“白莲教”传统其实包含了相当多的教派源流,它们逐渐成为中国民间宗教活力的象征。就帮派而言,天地会、青帮、哥老等行帮会党将众多的流动人口纳入江湖秩序,成为中国社会中一支不可忽视的重要力量。尽管缺乏可靠的数据,但据学者统计,仅清代以来有名目的教门便达4 500多种(赵嘉珠,2004:1)。据中共皖南特委在20世纪40年代初的调查,当地80%的群众都参加过帮会,地方上有顺口溜:“有钱的人靠它保财产,有官职的人靠它保位置,穷人靠它来过活,年轻人靠它来流浪。”(《邓子恢传》编辑委员会,1996:220)

进入民国,中国的民间社团终于有了大致的统计数据,虽然未必可靠。据民国政府内政部估计,1933年活跃在城市和乡村的农会、工会、商会、妇女会、学生会、教育会和自由职业团体七大类的社会组织合计46 317个,会员约720万(陆汉文,2005:174);而在1946年登记的数字则是4.6万个(刘贞晔,2011年)。这个数字看来不大,但我们至少要考虑三方面的因素。其一,它仅统计到县、乡一级,尚未纳入真正活跃在广大村落中的社会组织。其二,它仅仅统计了按社团原则组织起来的现代化组织,并没有纳入数量庞大的传统组织,更没有计入所谓“秘密社会”。而即使在21世纪,据学者估计,正规组织与草根组织之间的比例也应该在1:10左右,更不用说政府基层控制力相对较弱的民国时代了(李凡,2014)。因此据民国政府的内政部在1934年的估计,全国地方自治组织当在417万个以上,学校和社团组织尚未包括在内(刘贞晔,2011年)。以当时全国人口4亿计算,这相当于每万人拥有100家左右的社会组织,这一数字不仅远远高于今日中国,甚至也高于日本的97家,仅次于以每万人110家的数字高居全球社团密度榜首的法国(周少青,2008:123)。在远未实现经济和政治现代化的中国传统社会中,民间结社的规模和密度却一点也不逊于西方现代的市民社会。这提醒我们,不能简单地将现代化模式套用到社会领域。

一旦明确了中国社会并非“一盘散沙”,而是各种社团盘根错节而成的一个有机体,我们对于改革开放后重新兴起的中国结社大潮或许会少一些惊讶,多一份理解。1965年,中国的全国性和地方性社团加起来不过6 000多个,而在1989年,这一数字已经猛增到了20余万(王颖、孙炳耀,2002:2-28)。2014年,在民政部注册的各类社会组织合计60.6万余个,这还不包括众多尚未登记的草根组织(民政部,2014年)。据有的学者估计,如果包括了草根组织的话,则中国社会组织的数目会在500万个以上,甚至高达800万个左右(李凡,2014年)。有鉴于此,学者宣称中国正在与全球同步经历着一场“社团革命”(王绍光、何建宇,2004),有学者则认为中国已经步入了“市民社会”(高丙中、袁瑞军,2007)。

如上所述,如果从一个贯通的历史视角来看,而非用“传统/现代”“新/旧社会”等外在框架来割裂中国人的社团生活的话,我们会看到中国繁荣的结社实践实在有着自身的内在理路。即使在20世纪80年代以后,无论是官方背景的“社会组织”,还是源自西方的“非政府组织”,在这场结社大潮中都只占整体的一小部分,真正起主导作用的力量,还是数不胜数的各种草根组织。正如贾西津指出的:“无论从观念传承还是制度建构的角度而言,中国的非营利部门不仅是西方制度文明传入的结果,它们在很多方面反映着中国‘民间社会’的传统。”(贾西津,2005)

这些事实提醒着我们,要从理论上重建中国的“社会叙事”,就绝不能忽略中国人的社团生活。在以宗族组织为主干的“家国天下”之外,还有一个以民间结社为主干的“社团中国”。

### (三)中国式结社的性质

如果我们要确立以草根会社为主体,而非以官办组织和NGO为代表的“社团中国”视角,就必须回答一个问题:中国传统结社的性质究竟如何?它的主流是好是坏?它在多大程度上可以发挥团结社会、互济互助的正向功能?我们能在多大程度上把它们视为托克维尔意义上的西方“市民社会”,抑或费孝通谈到的西式社团的中国对应物?

前文中的思想家们在低估中国社团重要性时,已经包含了某种批评。这些批评有的针对其与国家之间的关系,有的则直接指向其自身。

在与国家的关系方面,中国社团面临的批评来自截然相反的两方面,可谓腹背受敌。一种批评以上文中的孙中山先生为代表,认为中国的社团缺乏民族精神,只关心局部利益,可谓“不识大体”。如上所述,许烺光也认为中国的社团多游离于社会正常秩序之外,且有反政府倾向。而另一种批评则来自西方的“市民社会”论者,认为中国的社团缺乏独立地位,过分依附于官方。研究晚清汉口的罗威廉认为,行会、商会等城市民间组织具备了某些市民社会的特征,但他同时认为这些组织并不拥有西方社会组织的确定的财产权和明确的法律地位,原因在于中国社会缺乏西式的社会契约、个人主义和所有权理论(罗威廉,1999)。黄宗智则指出晚清和民国时期的结社是“没有公民权力的公共领域扩张”,意即它并不独立于国家权力之外(黄宗智,1992)。

社会团体究竟该与国家保持多远的距离,这在很大程度上是一个视角问题,折射出来的是东西方对于社团功能的不同认知。与之相较,那些直接指向社团自身的批评更能影响到人们对其性质的判定。

事实上,当费孝通提出差序格局的中国社会缺乏社会团体时,曾立即遭到友人的质疑。不过,他在有限度地承认了中国也有某种“社团格局”之后,依旧坚持在中西社团之间做了质的区分,将中国式社群称为“社会圈子”。这样,形似社团的社会组织就能为他的“差序格局”所解释了(费孝通,1999:卷五345)。既然是“圈子”,那讲究的就不是契约和平等,而是亲疏有序。

以笔者所见,对中国社团最严厉的评判来自希斯·张伯伦。面对中国如乱麻一般的结社现象,他特别强调区分“市民社会”与“社会”的不同。他认为结社是几乎所有社会都有的,但“市民社会”中的社团有两个特点,其一是为了“公益”(common good)而非团体的私利,其二是具有公民精神(civility),或曰文明待人的理念。他认为中国的“市民社会”脱离“社会”的程度尚嫌不足,而称得上市民社会组织的则几乎只见于知识分子和学生群体(Chamberlain,1993)。这显然是一种现代化视角,却非常具有代表性。

综合这些理论家的意见,对中国传统社团的批评大约有二:一是社团漠视公益,违背国家秩序,甚至煽动官民对立;二是内部关系不够平等,缺乏契约精神。因此中国的社团虽然繁荣活跃,但还需要现代文明的熏陶和改造,才能成为符合西式市民社会标准的社会组织。

鉴于中国人的结社类型繁多,情况复杂,我们对这些意见很难给予简单肯定或否定的评价。但是结合相关的经验研究,笔者认为还是有可能澄清一些常见的误解,拨去长久以来遮蔽了“社团中国”真面目的阴翳和迷思。

首先是社团在“官民对立”中的作用。西方“市民社会”论者的研究其实已经揭示出,众多的民间社团不但不反官府,而且对社会秩序的维持起着不可或缺的作用。无论在城市还是乡村,商会、行会、善堂和乡约等组织都承担起了重要的公共管理和公共服务职能,成为维持社会良性运转的重要力量,因此我们在此可以把讨论的重点放在长期困扰人们的“秘密社会”方面。按戴玄之先生的意见,它主要包括教门和帮会

两个部分。

无论是传统的官方立场还是宗奉马克思主义的阶级史观,在谈到民间秘密结社问题时总在有意渲染“官民对立”。民间社团被描画成民众反抗官府的生力军,有着严密统一的组织和与生俱来的战斗精神,但实情往往并非如此。

近来研究秘密社会的学者认为,所谓“秘密社会”其实既不“秘密”,也不“反动”,只是民间宗教存在于传统社会基层的常态而已。“秘密”的一面,本是教门为了避免官府的敌意而做的掩饰,却容易使人误以为这类组织与主流社会、传统文化格格不入。而事实上,这类教门在明清时期具有深厚而广泛的群众基础,在民间基本上是公开宣扬教义、公开招纳信徒,其教义与主流文化有相当大的一致性。同时,其成员绝大部分也没有脱离社会主流(欧阳恩良,2004:2)。就引发的社会矛盾而言,有清一代的大小“邪教案”只是众多社会问题的一部分而已,甚至远没有像婚姻家庭、偷盗抢劫等问题那样突出。犯案的教门只是极少数,而绝大多数民间宗教事实上活跃在乡村社会的各个角落,与政权相安无事(梁景之,2004:9)。

宗教结社如此,帮派亦然。在缺乏社会保障和福利的传统社会,宗族之外的流动人口往往只能通过拉帮结伙来解决安全、失业和赡养等问题。青帮本是漕运水手为了养老、互济而结成的社会保障组织,在清代的大多数时间与官府既有对抗,也有互相利用(马西沙、韩秉方,2004:215-223)。起源于福建的天地会是闽台地区大规模移民背景下兴起的互助组织,并非真是明代遗民播下的抗清种子。长江中上游的哥老会、袍哥也与移民和流民有着深切的联系。所谓“反清复明”的“革命传统”,多是在清末被发明出来的(邵雍,2010:4-7)。这些帮会有着扰乱社会治安、横行乡里的一面,但在国难临头时也不乏担当。对“五四运动”的胜利起到关键作用的上海工人大罢工,主要就是在青帮的组织下举行的(邵雍,2011:178)。

历史上的教门和帮会卷入暴力斗争,多是在时局急剧恶化的情况下。人心思变,自然需要利用各种组织来动员力量,但这并不意味着这些民间结社本身就蕴含着颠覆政权的意图。即使是传统上被认为最为危险的帮派和教门,其内情亦不过如此,在一个善治的社会环境下,民间社团整体而言到底会构成多大危害,我们可以想见。

其次是社团内部关系,是否真的缺乏契约和平等,不够民主?历史上的草根结社很难在正史中留下完整记录,反而是那些不经意间保留了民众生活常态的民间文献,能折射出一个时代结社的实况。敦煌藏经洞文献的鲜活和可贵,就在于它为我们复原了唐代基层社会的一个“切片”,为我们呈现出当时士民结社的盛况。

当时的民间结社非常多样化。从内容上看,有丧葬互助、宗教供养、公共工程和祭祀饮宴等,包罗众多。从参与者的身份上看,有妇女、信众、亲友,甚至有私人身份的官员。高度成熟的结社文化不但体现在这多样性里,更体现于结社原则的高度一致。结社是居民之间自愿和自由的结合,社的领袖由社人推举,社人之间的关系是“贵贱一般”“如兄如弟”。“社的宗旨、职能及社人的权利义务已非纯依习惯和传统,而是采取社条、社约的社会契约的形式加以规定,并可由子孙继承。”(宁可,1985)而且“社条是事先起草的,不同意则不签名,等同于拒绝。共同签署的社条,成为民间结社的法规,有的结社会有很郑重的仪式把社条供奉起来”(孟宪实,2009:25、179)。

更令人印象深刻的是,当时的民众文化素质并不高,签名要么照猫画虎现描,要么请人代写,却并没有妨碍社团良好运行。学者因此指出:“敦煌民间结社的资料证明,当时最底层的农民也擅长利用人群组织的力量解决自己的生活问题,不仅如此,他们运用公开透明的方式管理结社,这种管理方式甚至具有民主的很多特征。”(孟宪实,2009:362)。

这种结社文化并未随朝代的更迭而中断。延至后世,无论是赙会、抬会这样的经济互助组织,还是文人之间的诗社、善会;无论是城镇中的商会、会馆,还是乡村中的庙会、香会,多数都是在契约的基础上,秉承平等原则结成。

依笔者在云南大理田野工作期间所见,遍及当地城乡的妇女宗教组织“莲池会”就很有敦煌结社的遗风。莲池会每逢神仙圣诞都会提前发布会启,召集各地善男信女前来礼神。做会期间,会首按组安排采办、做饭、侍香、礼宾和讽诵经文等事务,每人交纳少量钱、米,作为餐费。会毕两周之内,就会有明细的帐目在市集贴出。做会收得的功德钱在扣除费用之后,转入会费,作为修葺寺庙、塑造神像、行善积德以及日常办公之用。整个过程透明、公开,接受所有会员监督。这也是当地民众宗教组织的普遍情形,它们一般都不在民政局注册,亦不劳政府监管(张云霞,2013)。这不禁让人想起民俗学家对妙峰山、龙牌会等地长达数十年的持续跟踪调查,这些地方的民间组织不但种类繁多,而且彼此之间分工合作,其严密与协调几乎“有了国家的雏形”(顾颉刚,1928:26;吴效群,2006)。

中国传统的会社多设社长、首事或会首,这些首领的产生通常有四种方式。一是由召集者自任,二是由地方官兼任,三是轮流充当,四是按照一定的规程选拔(陈宝良,2011:469-470)。研究社团的人对这四种情形应该都比较熟稔。第一种情形一般是小组织初创时的常态,第二种“社长”多半只是荣誉性质。只要组织长期运行下去,多半都需要依靠第三、四两种规则。事实上在无论是在社会史著述中,还是人类学和社会学的调查中,后两种情形再普遍不过。

可以说,中国的社团对于契约、平等、选举、监察等等“现代规则”并不陌生,甚至可以说,这是中国社会内生的结社原则之一。诚然,内部充满上下尊卑色彩、“拟家族”制的中国社团组织亦为数不少,尤其盛行于佛教和道教等制度性宗教以及需要师徒传承的派系组织中。笔者想指出的是,这样的组织在西方“市民社会”中其实也不少。天主教内部的神职“统绪”(succession)可以一直追溯到耶稣门下十二使徒,而日本的“职人”系统也是代代相传的师徒体制。即便如此,在保存传统文化、维系技艺传承方面,这些制度自有不可替代的作用,我们不能以其“不够现代”而轻易贬斥之。

#### (四)民间社团的正当性问题

在明确了中国社会中同样存在着繁荣的结社实践,以及这种结社的性质本身并不“反社会”这两个基本事实之后,接下来我们可以进入实质问题的探讨。笔者认为,中国社团真正不同于其他国家之处,在于其外部环境的制约,包括政策的、行政的和文化上的各种限制。

这种限制最直观的表现,就是中国社团数量的大起大落。如前所述,民国时期的全国地方性组织当在400万个以上。而在1965年,登记在册的全国性和地方性社团总共不过6000多个。20世纪80年代,国家适当从社会领域收缩。是在1989年,社团数字猛增到20余万。不久,国家对社团大加整顿,1991年这一数字骤降到11万个。此后经十余年的恢复和发展,2014年,在民政部注册的各类社会组织合计60.6万余个,加上草根组织则在500万以上。社团数量在新中国成立初期和1989年的锐减,以及80年代和90年代以来的猛增,显然都与政治环境关系密切,而不能从社团身上找原因(周少青,2008:150)。

在中国,公民结社自由是受到宪法保障的,但实际上人们要组织一个合法的社团并不容易。例如《社会团体登记管理条例》规定,社会组织必须有具体政府部门的指导(目前对商会、科技类和公益类组织有所放松),不得设立地域性分支机构等等。条例中关键词语诸如“营利性经营活动”之类的含义较为模糊。当然,世界上每个国家对公民的结社权都有一定限制,但与发达国家务实而有效的社会组织管理方式相比,

我国的这些规定与其说是在帮助社团更好地运作,不如说是在有意限制社会组织承担社会功能(周少青, 2008:202,240-242)。

诚然,2012年党在十八大报告中明确提出,要“加快形成政社分开、权责明确、依法自主的现代社会组织体制”。民政部于2014年出台了向社会组织购买社会服务的通知,同年,做出了在各地设立社区社会组织中心,促进孵化社会组织的决定。这是政府向承认社会团体职能并加强社会管理建设迈出的重要一步。然而与大力资助社会组织、简化管理手续相伴随的,是政府进一步限制境外社会组织的活动,以及对各类社团组织化维权的从严管治。但这些作为有时反而加剧了社会矛盾。

学者们敏锐地觉察到了这其中的奥妙。康晓光认为,国家对各类社团奉行一种他称为“分类控制”的方案。根据挑战权威的潜力和提供公共物品的能力,国家将社团分成功能性组织、社区性组织、宗教组织和政治反对组织等几种类型,并在注册、管理、经费和监督等各方面给予不同待遇,以期更加有效地控制公共领域(康晓光、韩恒,2005)。他进一步提出“行政吸纳社会”概念,来解释中国通过行政手段逐步化解社会能量的独特方案(康晓光、韩恒,2007)。即使如此,邓正来依然认为这两个概念过于注重了规则,没有揭示出国家对待社会组织的实用主义态度(邓正来,2011)。法学学者吴玉章分析了公民结社权的实践之后认为,“结社自由”这一宪法规定的权利在现实运作中其实是一项依附于行政权力的权利,需要各级部门行政权力的保护和许可才能正常运行(吴玉章,2005)。

这就触及了社团在中国的“正当性”问题。“正当性”(legitimacy)又译“合法性”,从韦伯到哈贝马斯等社会学家多有论及,它包含了法律层面的合法性(legality)以及更丰富的社会、文化层面的合理性。正如法律界在关于结社自由的讨论中指出的,中国人的结社权不仅在“合法性”方面缺乏有效的法规体系指导,在“正当性”方面也很难得到全社会的信任,至多能在小群体内部得到承认(谢海定,2004)。高丙中曾将社团正当性区分成法律的、政治的、行政的和社会的四个层面,并指出在中国,完全满足四种正当性的组织少之又少(高丙中,2000)。这与西方民众和政府民间社团的信任态度和务实管理形成了鲜明的对比。

在上述种种限制的背后,可见中国社会对民间社团的一种“隐忧”。这份隐忧并不仅限于当代,早在清代,禁止民间结社就是官方一以贯之的态度,社团的“滋蔓”本身就是对条块分割的官方管理体系的威胁。这份隐忧并不仅属于官方,中国民众提起“单位”之外的“社会”来,同样有一种说不清道不明的恐惧,是为举世罕见的“恶性社会观”。这份隐忧并不仅属于大众,正如上文所揭示的,政治家和理论家们已经将这种忧虑上升到了民族性格和文化比较的高度。这种隐忧也与社团的盛衰无关,即使是在一个人人结社的繁荣时代,聪明的人们也习惯于不去讨论社团的权利问题。正如梁漱溟所言,中国的社团之所以存在,“那是它(指政府)不管,并非我有权”(梁漱溟,2006:45)。这种特殊的隐忧导致中国每逢关键时刻,加强监督和审查社团组织就成为社会治理的常用手段。这或许能解释社团组织的大起大落以及理论家们对它的忽视。

综上所述,中国社会组织与西方有着同样的繁荣,却缺乏在市民社会中的那种正当性。这种缺乏在结社这一事实本身中是找不到解释的,我们只能到更大的社会结构中寻找其成因。

## 二、齐民社会——一个中国社会的理念类型

上述低估中国社团重要性的社会理论家多强调中国社会“家国一体”的一面。从许烺光等人的宗族模



式,到费孝通的“差序格局”,这些理论在解释中国宗法的一面时无疑是有用的,但是面对“社团中国”这一面相时,至多只能解释借用了宗法制的那一部分组织,而对解释其他组织,以及宗族内部的结社现象时,却无能为力。另一类事实呼唤另一类理论,而这“另类”的理论,还是要到中国社会内部去找。

宗法原则的历史原型是周代的封建制度,是经过儒家整理之后形成的一套强调尊卑等级和特殊化的社会理论,而中国社会一向有“外儒内法”或“儒表法里”之说。正如严复所言,“周制”之外尚有“秦制”,“宗法社会”之外,复有“军国社会”(爱德华·甄克斯,2014:23)。这是建立在法家学说上的一套社会理念类型(ideal type),与儒学一样,也是影响中国社会至深的学说。鉴于“郡县社会”和“军国社会”强调的都是其政治的一面,而我们关注的主要是社会层面,因此笔者将这种理念类型称为“齐民社会”。对民众结社的隐忧,正是齐民社会的重要特征之一。

我将齐民社会定义为这样一种社会:编户齐民以平等而分立的身份负担国家义务的社会形态,在此基础上,国家有人事制度保障齐民有机会通过自身的努力免除义务并分享权力,少数世袭阶层(主要指宗室与贱民)则不在此列。以下分项解说其内涵。

第一,“齐民”是一个源自古代文献的社会学概念,指的是历朝历代负担租税徭役,有较多人身自由,被编入正籍的民众。这是一个得到法律和条令保障的地位。与之相对的“少数世袭阶层”包括在齐民之上的宗室成员和在其之下的贱民阶层。宗室成员因为受皇权荫庇,得以分封食邑或食租税,但也会因为政治斗争或亲缘渐疏而沦为齐民。“贱民”也是一个社会学概念,包括了官奴婢、丐户、堕民、乐户等身份世袭,需要特殊手续才能从良的民众。与世袭阶层相比,齐民最大的特征是其身份并不绝对为出身所束缚,有机会通过才能和品行改变地位。而在上述人口之外,一个社会中总是还有大量盗贼、流民、隐士等“无籍之徒”,有待官府纳入编户管理。

第二,齐民这个阶层从被法家设计出来的那一天起,重点就在于义务而非权利。官府或计口授田,保证齐民的基本生产,或开科取士,给予齐民晋身之阶,但同时绝大多数的徭役和租税等负担也落在他们的肩上。齐民之“齐”既是“身份平等”之意,也有“整饬民众”的含义。这个阶层的兴衰直接影响到王朝的财政来源,所以历代统治者都重视清查户籍和丈量土地,而王朝的覆灭也往往与民众纷纷放弃齐民身份有关。

第三,正因为财政上的重要性,政府总是在努力防止齐民之间产生过大的分化,以免产生武断乡曲的豪民和依附其门下的奸民。有人解释:“齐等无贵贱,故谓之齐民,若今之平民矣。”(《史记·平准书》注引淳如曰)在贵族和寺院的庄园经济坐大,蚕食国家财税基础的时代,政府努力防止民众投献其中。这些政策背后,是法家“小忠,大忠之贼也”(《韩非子·饰邪》)的原则,要将民众都控制在国家手里。为了防止私家积聚财力,国家设计了各种分裂齐民的律条。早在秦代,就一反宗子当家的原则,规定成年的子女必须分家另立门户,亲戚之间也要按照法律来办事。自《唐律疏议》颁布以来,历代王朝都规定财产和土地必须在诸子之间平均分配。这样“千年田换八百主”,中国社会变成小农经济的海洋,老百姓自然“富不过三代”,也就难以纠结起来反对官府了(王学泰,1999:72)。这种“平等而分立”的原则并非基于近代“平等、独立”的人权准则,而是为了将民众分而治之,防止其对抗国家。人们对中国人“一盘散沙”的印象,多半来源于此。鲁迅曾抨击前文提及的“小民如沙”论,指出“他们的像沙,是被统治者‘治’成功的,用文言来说,就是‘治绩’”(鲁迅,2005:564-565),可谓一针见血。

第四,齐民社会保持动态稳定和相对公正的关键在于,至少会为民众保证一条上升的渠道。自从战国

末期分封制度崩溃之后,皇帝依靠官僚治理国家。而数量庞大的官僚除了少数出身宗室之外,绝大多数来自民间。秦朝推行的二十等爵制依军功论赏,汉代的察举制度注重德行与文采,隋唐以后的科举制度则侧重考察儒学经典的官方解释。无论采取什么形式,用意都在将政府的职位开放给民间德才兼备之士,以保持制度的活力。选贤任能看似破坏“平等而分立”的原则,实际上两者相辅相成,保证了民众的力量依有利于官僚统治的方向流动,而且相对公平。除此之外在经济、宗教和文化方面的成功以及水平的横向流动则要么不受推崇,要么也被整合进官本位的流动渠道中来。正如黑格尔所言:“在中国,实际上人人是绝对平等的,所有的一切差别,都和行政连带发生。”(黑格尔,2001:125)

第五,需要说明的是,齐民阶层的共性只是相对于世袭阶层而言,实际上其内部差异非常之大。“四民社会”中的士、农、工、商四个阶层基本上都可以被归入齐民范畴,但最核心的是农民阶层。商人在秦代和汉初被编入别籍,禁止当官,元代把手工业者编入“匠户”,儒士编入“儒户”,它们都曾沦为低贱的世袭身份,只有农民始终得到政府的鼓励和保护。齐民阶层内部最稳定的亚阶层则是士绅,然而自宋至清,平民与士绅之间始终保持着活跃的交流,彼此之间界线开放。相对于世袭阶层而言,士绅虽然也有权,但仍属于庞大的社会中间层的一部分。

第六,不言而喻的是,齐民社会强调的是国家权力对人、户的直接控制,因此在战乱时代不容易形成,一旦成型之后却具备强大的动员能力。在国家危难乃至分崩离析之际,齐民社会是比宗法社会更常被上下援引的理念,对结束乱世、恢复统一做出过巨大贡献(杜正胜,2004:ii-v)。

### 三、齐民社会与结社正当性

宗法社会并不反对结社,毋宁说,这是两套相辅相成的社会组织原则。费孝通将其对立起来的做法,其实并没有多少经验依据。但齐民社会则不同,它“平等而分立”的组织原则先天就与结社水火不相容,而其编户齐民的实践更周期性地制约着民众的结社活动。鉴于相关情况比较复杂,我们将其区别成不同层面,分述如下。

#### (一)理念之矛盾

对统治者而言,其统治机构在一盘散沙式的社会中才能达到最大效率,而各种关系盘根错节、充满横向联系的社会则是权力运作的障碍。因此,战国初年的魏国就已经严禁人民私自聚集,“群相居一日则问,三日、四日、五日则诛,曰徒禁”(《法经·杂律》)。而韩非子更指出,“欲为其国,必伐其聚;不伐其聚,彼将聚众”(《韩非子·扬权》),应铲除不受国家控制的民间组织。只有人民淳朴、事务简单的社会才更容易管理。

齐民社会与民间结社的矛盾之处,或许透过法家使用的一些二分概念能得到更好的展示。

“本末”是古人论及权力分配时常用的一对概念。“本”为树根和主干,“末”为枝叶。只有坚固根本,才能使天下大治。“本”根据语境有不同的所指,儒家认为礼乐仁义是本,法家则以法度为本,但是他们都同意,君主的权力是施行这一切的保障,为“本”,臣下的权力源于君权,为“末”。法家曾非常形象地这样表述:

为人君者,数披其木,毋使木枝扶疏;木枝扶疏,将塞公间,私门将实,公庭将虚,主将壅围。数披其木,无使木枝外拒;木枝外拒,将逼主处。数披其木,毋使枝大本小;枝大本小,将不胜春风;不胜春风,枝将害心。(《韩非子·扬权》)

个人之“私”妨碍权力之“公”，因此必须适时打理，以免“枝大本小”，危及主干。与之相关的说法是“轻重”，这对概念被用来形容具体的权力分配。“权”的本意是称重的秤，“轻重”则是权衡的结果，它们是中国政治观中的基本概念。《管子》有“轻重篇”，专门论述国家的货币和经济政策。韩非子则强调“寄治乱于法术，托是非于赏罚，属轻重于权衡”（《韩非子·大体》），三者皆是天经地义。

无论儒、法都同意，统一的君权是重中之重。虽然也有“民本”之说，但只是就民众整体而言，同样要体现在君权之中，单个的“民”则是“末”。“夫民，别而听之则愚，合而听之则圣。”（《管子·君臣上》）韩非子的轻重观系从老子发展而来，他将“重为轻根，静为躁君”解释为“制在己曰重，不离位曰静”，将“君子终日行，不离辎重”解释为“邦者，人君之辎重也”。认为君主应该将国家权力牢牢掌握在手中，这是君道的根本。“势重者，人君之渊也。君人者，势重于人臣之间，失则不可复得也。”（《韩非子·喻老》）轻重是制度设计，与人数无关，君主只要“不离辎重”，就能“以重使轻”，以一人之轻支配天下之重。

树木的“本末”和权衡之“轻重”是深深根植于中国人权力观的意象。历史上的制度设计，无论是财政、民生、行政、区划还是军事，都讲究“强本抑末”，“内重外轻”，以免“尾大不掉”，以至于“倾覆”。当然，统治者也明白过份的“抑末”会扼杀社会之生机，因此理想的局面应该是“轻重相维”，上下各得其位，内廷与外廷、中央与地方、国家与社会之间都要保持均衡。可惜，历史上只有少数“盛世”能做到这一点。

在此思想背景下，直接与结社相关的概念则是“分”“群”和“党”。荀子认为“人之生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则穷矣。故无分者，人之大害也；有分者，天下之本利也；而人君者，所以管分之枢要也。”（《荀子·王制》）王权的根本，就在于确定并维持每个人的“分”，一个社会中人人有“分”、知“分”且能守“分”，是人之所以“能群”的必需。两千余年后，严复正是遵循荀子的思想脉络，将西来的“sociology”译为“群学”。

法家也讲“分”，“定分”才能“止争”。与儒家的关键区别在于，法家认为每个人的“分”要不是依照礼，而是要依法律来规定。卫鞅曾做过一个非常有趣的比喻：

一兔走，百人逐之，非以兔为可分以为百，由名之未定也。夫卖兔者满市，而盗不敢取，由名分已定也。故名分未定，尧、舜、禹、汤且皆如鶩焉而逐之；名分已定，贪盗不取。（《商君书·定分》）

名分未定的时候，一点小利也会造成天下大乱。名分已定，而且有严刑峻法吓阻的话，再大的利益放在眼前，贪求者也要慎重行事。值得注意的是，“分”是一个包含了权利和义务的复合概念，从上到下，权利的成分递减，而义务的成分递增。作为小民的个人，权利就已经很少了，其“分”以义务为主。

可以想见，在这种权力格局下，人民不肯“安分守己”，却要逾分结交联络，乃是大忌。法家对臣民之间的聚合非常敏感，必欲除之而后快。管子认为“群党比周”无非是为了“以立其私。请谒任举，以乱公法”（《管子·任法》）。卫鞅认为治国的关键是要“破胜党任，节去言谈，任法而治矣”（《商君书·慎法》）。韩非子则认为“公私分，则朋党散；朋党散，则无外障距内比周之患”（《韩非子·难三》），并将六国所以衰弱的原因总结为：“群臣朋党比周以隐正道行私曲而地削主卑者，山东是也。”（《韩非子·饰邪》）

值得注意的是，儒家肯定“群”的价值而否定“党”。孔子说过，“君子矜而不争，群而不党”。又说“君子周而不比，小人比而不周”（《论语·为政》），并认为君子“和而不同”，小人“同而不和”（《论语·子路》）。可见，儒者并没有一概否定人群自我组织的权利，关键要看这种组织建立在“利”还是“义”的基础上。用现代市民社会论者的话来讲，即是否具有“公益”的理念。而法家对于所有的民间结社行为，无论是群、党还是比、周，都是负面评价。在齐民社会中，安分守己则天下大治，结党营私则天下大乱。“自下而上”生成的权

力并无正当性可言,盖因其来自个人之间的私相授受,在权力格局中没有它的“分”。一旦造成“内轻外重”和“本弱枝强”的局面,不特威胁君权,而且也必将侵犯到其他恪守本分的个人。中国人对于结社的“隐忧”,大约滥觞于此。

从根本上来讲,法家对于结社的忌惮源于其社会理想。后世思想家用“军国主义”来形容法家,以为其一味“用强”,却忽视了其受道家影响,也有推崇“清静无为”的一面。法家理想中的齐民社会简单、清静,“利莫长乎简,福莫久于安”,“故至安之世,法如朝露,纯朴不散,心无结怨,口无烦言”(《韩非子·大体》)。人们不需要表达自己的意志,社会如同机器一般,在律法的规范下自动运行。这样的社会,“以动则胜,以静则安”(《韩非子·安危》)。韩非子主张剪除游侠、辩士等“五蠹”,卫鞅主张限制工商末作,目的都是为了维持一个简单社会。而人民的结社,无论哪一种,结果必然都是增加了利益主体,让博弈格局变得更加复杂。不言而喻,这与“齐民社会”的设计初衷背道而驰。

综上所述,齐民社会以中央集权为“本”,为“重”,以个体民众为“末”,为“轻”。在此理念类型中,齐民之间的结社逾越了个人之本分,是所谓“群党比周”,哪怕本身并无不法目的,也妨碍了权力的上下通达,增加了社会复杂度与治理成本。因而需要国家不时加以“修剪”,以保证齐民社会的基本社会秩序。研究中国社团历史的陈宝良先生有鉴于此,曾感慨:“无论是讲学会、文社乃至秘密社会,从道德观念上说,很多是与大文化保持一致的,却往往为历代统治者所不容,其因盖由这些群体会对已有的社会秩序构成威胁,何况这种小团体的存在,本身就是对大一统的偏离。”(陈宝良,2011:516-517)

## (二)实践中的抵牾

法家与儒家一样,不乏理想主义的一面。其推行的编户齐民,任法而治,既是对西周时代部分统治原则的发挥,也是对东周列国政治改革所取得的实际经验的总结,成效立竿见影。而一旦将其推行到整个华夏世界,贯彻到大一统的帝国中,其理念和做法中的矛盾与不足就充分暴露了出来。因此现实中的齐民社会多融合了多种政治理念和治理手段,统治者在忌惮民众结社的基调之上,做法宽严不同。我们要结合户籍、税收、基层行政制度及与社会流动和结社相关的政策来做具体分析。

秦代是比较典型的齐民社会,是将法家的动员潜能和内在矛盾展露得最为充分的时代。秦的基层以乡里为治,各“里”从十几户到几百户不等,在里正的监督下分户劳作,按户缴纳粮食和刍藁。民众可能是聚族而居,但里正由国家选择,代表国家的利益。除了国家组织的大规模移民之外,人民没有迁徙自由,除非得到国家许可和监督。这样的社会,一家一户的户籍与税收、劳役和生产高度结合在一起,既是国家汲取资源的高效渠道,也是民众凭耕战实现向上流动的唯一保障。秦代的地方社会依古俗有春、秋两次祭祀,这大约是最接近“结社”的行为,但依然是以里社的行政区划为单位,并非基于自愿的人群自由组合。在这样的历史背景下,没有材料表明秦代民间有自由结社现象也就不难理解了。

汉承秦制,在利用乡里制度控制基层方面并无大的变化。民众依旧居住在有门墙限制的聚落内,在官方的监督下进行日常劳动,缴纳赋税并承担劳役。编户齐民一旦傅籍,就能获得相应的田宅,或从有爵位的父祖处获得大小不同的权益,而通过为国家效力获得爵位和官职是官方认可的主要流动渠道(臧知非,2005)。与秦代所不同者,一是汉初的统治者较为注意休养生息,不过度役使民力,二是吸取了秦亡的教训,采取儒生的意见,给予了地方社会一些自治的空间。无论是“三老”还是“父老”,都有国家认可的教化民众的权力。而商人虽然就户籍而言地位低下,却凭借其财富享有“素封”的显赫地位。在这样的政策下,随着承平日久,地方社会的宗族、豪侠势力逐渐膨胀起来,本来平等的“齐民”走向贫富分化。

在此背景下,汉代齐民社会与民众结社之间的关系经历了一番颇为典型的演变。这可以从编户齐民的内部与外部两条线索来说。

在政府控制的齐民社会之内,或许原本并未给结社留下政策空间。如《汉书》卷四《文帝纪》文颖注“酺五日”条曰“汉律,三人以上无故群饮酒,罚金四两”。又如《汉书》卷二七《五行志中》载“建昭五年,兖州刺史浩赏禁民私所自立社”。关于这里的“私所自立社”一语,后世注疏都认为指的是“私社”。说明在政府主导的春秋祭祀之外,基层民众的私自结合不被允许。但是政府编户齐民首先是为了汲取赋税,为了达成这个目的,关于结社的禁令也可以适当从宽。《酸枣令刘熊碑》提及他“愍念烝民,劳苦不均,为作正弹,造设门更,富者不独逸乐,贫者得顺四时”,用“弹”这种民间组织来督促富人分担穷人的压力。《鲁阳都乡正卫弹碑》提及地方官为了解决灾后民众难以应付徭役的问题,督促民众纳钱结“弹”,由官府放贷取息。《昆阳都乡正卫弹碑》提及东汉时期地方官倡导一种叫“正卫弹”的组织,募钱雇人代农民完成政府的“正卫”之征。邢义田认为,这是官府利用民间私人结社的形式,以达到均平徭役的目的(邢义田,2011:467-488)。这样虽然违背了齐民社会各户分立的原则,但是却能缓解贫富分化,平均徭役负担,可以说是政府在面对社会分化时不得不做出的政策修正。结社之禁既开,则各种民间私社自然蓬勃发展起来。为祭祀酿酒、合资经营、丧葬、祈雨、娱乐等等各种目的而组成的“弹”和“社”已经脱离了官方的控制,带有明显的民间自发结社性质。

在政府控制的乡、里之外,秦汉的基层始终存在着民众自发形成的聚落。这些名为聚、屯的定居点或许由于管理成本过高,故游离于政府的控制之外,其民众享受不到授田、官爵等或明或暗的利益,但也因此不必负担赋税。当编户齐民不堪承担重压时,离开乡里逃往这些聚落就成为一条可能的出路,这就是对齐民社会构成严重威胁的“逃户”问题。在编伍严密的基层社会,逃户的负担会被均摊到余下的民众身上,所谓“去者便,居者扰”(《汉书·石奋传》),地方的情形因此更趋恶化。

脱离了政府控制的民众,结社自然亦不受限制。事实上由于缺乏保障,他们更有互利互助之必要。撼动了东汉统治基础的太平道和五斗米道就是在这样的形势下发展起来的。《三国魏志·张鲁传》记载五斗米道在沿途设置“义舍”,其中悬置“义米肉”,供离开乡里的行路者取用。他们还模仿官府的管理模式,在基层设“祭酒”,为信徒“录籍”并一年三次核查,甚至对不听劝告的“犯法”者施用刑法,俨然在朝廷主导的齐民社会之外又自造了一个社会系统,官府自然难以容忍(唐长孺,2006:43-76)。这样一来,本来源自互助的宗教结社很难不卷入政治斗争。

汉代齐民社会的演变标志了法家学说在现实中遭遇的难题,即一个由政府主导的“利出于一孔”的一元化简单系统如何面对日益复杂的社会形势演变。面对贫富分化、豪强崛起和民众逃亡这样的严重问题,汉代统治者所做的除了重申最初的齐民社会原则,用严刑峻法抑制兼并之外,主要的修正是将儒家的德治和教化的理念纳入施政纲领中,允许地方家族势力适度自治,同时用官爵和教化来保持其向心力。但对于民众以自发结社的方式来解决日益繁杂的公共事务,协调各方利益这一社会现象,统治者却并没有针对新形势做出积极的调整,即使对民间结社有所利用,着眼点也在于缓解官民矛盾,齐民社会的核心理念并未受到触动。

秦汉齐民社会由盛而衰的基本路径在后世的大一统王朝中不断被重复,又不断有新的因素加入,推动这一社会类型从单纯的理念型逐渐走向复杂和成熟。

唐代继承了秦汉“为民制产”的精神,用均田制将人民的户籍与田宅紧密关联起来。故而自唐代中叶

之后,贫富分化和所谓“逃户”同样成为困扰齐民社会的问题。唐代统治者因此推行的一系列改革影响了后世中国社会的特质。首先是两税法“人无丁中,以贫富为差”,使财产税的重要性超过了人丁税。其次是将基层的管理从乡官制改为户役制,由“以官治民”改为“以民治民”,使基层权威从贵族转移到富民手中。其三是户籍中“主客”的意义由户籍所在地改为土地占有权,使得户籍不再成为民众流动的障碍。这些举措放宽了政府对民众的直接控制,给基层自治留下了更大的空间(曹端波,2008)。

在此背景下,唐代统治者对于民间结社的政策经历了一个从禁断到承认的过程。具体而言,高祖恢复官社系统,而唐高宗于咸亨五年(674)发布诏书:“春秋二社,本以祈农,如闻此外别为邑会。此后除二社外,不得聚集,有司严加禁止。”以耽误农时,增加百姓负担为名,对民间除官方以外的私人结社现象加以禁止。武则天时期开始接受民间结社的部分原则,企图采用普遍的官社以加强政府对社会基层的控制,这一努力最后以失败告终。玄宗前期仍然禁断民间结社,但后期改变政策,开始允许民众结社。安史之乱以后,各地政府大多承认当地的民间结社,有时甚至推行民间结社,积极利用结社的功能组织生产、建设地方(孟宪实,2001:25-30)。在官方政策来回反复的同时,如上文所言,唐代繁荣的民间结社却已经遍及城乡基层了。

宋代的户籍制度继续将农民分为主户和客户,户籍不再与土地利益挂钩,只作为征收赋税和参加科举的依据。土地自由流转,人民自由迁徙,佃户迁居如受到地主阻拦,甚至可以向官府求告。官绅另列官户,但不得世袭,也在齐民之列。宋代为城市居民设立了“坊廓户”,为各种农村专业劳动者设立了“茧户”“机户”“茶户”等名目,并将许多前代属于贱民的行业也纳入了齐民的行列。户籍按贫富分为五等缴纳赋税。这些举措适应了社会经济的发展,进一步推动了社会自由度的扩大,可以说代表了齐民社会包容民间结社和社会空间的最高水平。为了因应这一新形势,王安石严行保甲,吕大钧和朱熹等大儒则在乡间倡导成立乡约、义仓和书院等民间组织,朝野上下的这些努力或成或败,用意都在将基层社会重新纳入国家主导的秩序中(高德步,2015)。

宋代这种高度的社会自由度和包容性也同样反映在了统治者对待结社的态度上。宋初,由于天下初定,在太祖乾德五年、开宝四年、天圣五年都曾颁布禁止民众结社的命令,但这一禁令在仁宗庆历之后即大为松动。此后终有宋一代,统治者对于民间会社的态度主要是引导、控制和改造,并不加以禁止,甚至对军事性和政治性的结社亦是如此,只是严禁曾鼓动起义的民间帮派和明教等组织。宋代的结社因而在规模和种类上都大大超越了历朝历代,不仅局限于成员互利,还出现了致力于周济贫民的慈善组织(程民生,2009)。

明清两代,商品经济和城镇化发展到了新的水平,然而治理基层的理念又回复到了以空间和职业来控制户籍,而非宋朝那样允许大范围的社会流动,通过市场方式来满足国家需求。明代登录户籍先用户帖,然后用细密的黄册和里甲制度控制人户,民众被分为民户、军户和匠户三大类,外出务工或经商必须携带“路引”,“各守其业,不许游食”。明代的基层治理手段多样,包括预备仓、社学、乡饮酒礼、乡里互助等制度。这些手段和做法多半被清代沿袭了下来。尽管有如此周密的安排,但齐民社会的弊端依旧存在。明代和清代中期,流民都成为严重的社会问题,官方处理方法从一开始的押送原籍,到允许就地入籍,或移往边荒任其垦殖,其思路不出编户齐民的框架。而从明代“一条鞭法”开始,到清代“摊丁入亩”完成的税制改革,将赋税与户籍彻底脱钩,国家在通过改革重新掌握了财源的同时,也不得不将日趋复杂的基层事务的控制权部分让渡给地方上的各类精英(刘志伟,1997:9-13)。

自宋代之后,户籍逐渐不再具有分配田宅的意义,它对庶民的吸引力转移到科举资格方面。能应试就意味着有望当官,实现向上流动,这种资格是区别良民与贱民的核心标准。在贵族淡出基层政治的近世社会,科举制造就的上下流动使得齐民身份多少意味着一种“机会平等”,而其所造就的缙绅阶层则成为维持社会稳定的骨干力量。

在强化社会控制的共同思路下,明清两代统治者对于结社的宽严有程度之分。虽然对官员和士子的结党行为有严厉申斥,但明代统治者对于蓬勃的民间结社既未给予承认,亦未加以禁止,只在秘密社会酿成动乱时加以纠察。而清朝作为满人政权,有鉴于明末教门、会党风起的教训,一直对民间自愿结社保持着严厉镇压的态度。对民间烧香、聚会甚至吃斋的群体都一概禁止,异姓兄弟结拜也属严查范围之内。地方官在这方面的表现和作为被纳入考察项目,酌情奖惩。这样严厉的态度在乾隆末年终于激起了混元教和收元教领导的“五省教门起义”。有鉴于此,嘉庆皇帝一度采取了“不论教不教,但论匪不匪”的缓和政策,但不久之后又恢复严苛(秦宝琦、孟超,2008:169-172)。与此类似,由宋儒倡兴的乡约、社仓等民间组织逐渐为政府所把持,成为官方宣教和管控民众的工具,逐渐失去了民间自愿精神(董建辉,2008:300-304)。可以说,清代政权与繁荣的民间结社之间一直保持了高度的政治张力,一直在试图将其纳入控制之下。

综上所述,齐民社会从理念蓝图到社会现实,在两千多年的演变中呈现出如下重要的特征。

其一是吸纳了儒家的学说,不再一味强调法治。秦代社会较为忠实地反映了法家理论的原意,而后世的齐民社会综合了儒家注重德治和礼乐教化的理念。从汉代的三老到明清的乡约,都体现了在道德和伦常方面淳化乡里风俗的意图。儒家的礼治原则也深入了法律,从汉代“以经折狱”到后世的“容隐”原则,同为“凡人”的齐民依父子、君臣等伦常原则,量刑大为不同。这些改变有效利用了宗族和礼乐等治理方式,形成了刑德并施、恩威并举的治理经验。

其二是在编户、赋税、教育、人事和基层组织方面都有创新,以适应不断变化的社会形势。以户籍制度而言,统计、编伍、治安、生产、力役和赋税等各方面从合为一体发展为各部门专门化,直到清代“摊丁入亩”之后户籍只剩下统计人口的功能。以赋税而言,从以人口税为主到以财产税为主。以经济而言,从为民制产、地著为本到允许人口和生产资料自由流通。以人事而言,从二十等爵制、察举制到科举制,官爵逐渐分开。以基层组织而言,从“以官治民”的乡官制走向“以民治民”的户役制。这些变化适应了社会经济的不断发展,基层社会控制越来越精细,民众身份越来越趋于平等,但其背后的用意,始终都在于如何更好地控制人户、汲取赋税,以维持宗室地位和官僚制度的正常运作(林浩,2013:307-309)。

其三是齐民社会的强弱在一个朝代中会随着形势而有所变化。大抵在一个王朝初期,在战乱初定,民众离散,同时有大量田地可供支配的情况下,齐民社会的理念能够得到更好的贯彻。在编户、阶级、赋税和基层控制等各方面都能达到简洁、高效的运转状态。但随着民众的贫富分化、人口流动的增加以及各种利益主体的出现,民众“平等而分立”地承担国家负担的理想越来越难以实现。这时一个成功的改革能够更好地调节国家与社会之间的关系,在保证国家收入的前提下平均税役,缓解社会矛盾。这种改革往往需对渐趋复杂的社会现状有所承认,给基层社会留下更大的自治空间。因此在同一个朝代中,民众结社会从萧条渐趋繁荣。这大约就是上文中统治者对结社的禁令多有所反复的原因。

尽管如此,齐民社会的基本内涵依旧保持了下来。制度创新丰富了治理手段,增强了应对社会复杂度的能力,但其目的始终是通过户籍和基层编伍来控制人户,通过财税和人事制度来均平负担,以维持一个

以国家为主导的简单社会。当中国社会趋于繁杂时,统治者的应对思路一是重申保甲、整顿吏治、均平赋役,二是允许宗族等势力在基层适度自治,三是宣扬礼乐教化,然后以人事制度调整并操控社会流动,以维持社会稳定。这套行之有效的经验确实在两千多年中保证了中国的统一和稳定,调试出了一种精巧复杂的社会形态(其中包括地方层面的所谓“宗法社会”),但是同时也让它饱受“治乱循环”的困扰。其中很重要的一个原因,就在于这套治理术并没有真正从理念和制度上去适应社会复杂化的大趋势。

历朝统治者对结社的态度表明了他们对于社会趋繁的态度。开国之初他们多严禁结社,此后禁令有所反复,采取默认态度的同时,不时加以整饬。有时甚至为了均平徭役的目的,官府还会主动利用弹、社和义仓等民间组织形式,但即使开放如宋代,也只是宽容结社而已,并没有做出原理上乃至制度上的调整来积极适应这种新的形势。历史证明,中国的结社虽然可以一度无限繁荣,但其正当性始终缺乏理论上和制度上的基础。

最后,在一个民众结社缺少正当性却存在大量可能性的社会中,民间社团要想论证自己的合法地位,可以有两种办法。一种是将自己与“本”接通,以挂靠官方价值观或打通关节来证明自己的存在合理性,另一种是承担更多的官方期待的义务,以符合义务本位的社会原理。这就是西方“市民社会论”者们观察到的“官方主导的市民社会”背后的奥妙。当然它们还有一种选择,就是始终蛰伏于草莽之中,不去劳神论证自己的正当性。只要不出事,一般官方也不会追究。无论哪种方式,谈论权利都是非常不智的。这大约能解释今日官办团体、合法社团与草根社团三分天下的基本格局,也能解释社团数量随政治风潮起伏而大起大落的现象。

#### 四、结论:由民间社团比较齐民社会与市民社会

透过“宗法社会”,理论家们看到的是尊卑秩序与现代平等社会之间的差异,并将其简单地归结为中西差异。而通过“齐民社会”,我们却可以看到复杂得多的一幅文化比较的图景。这一概念不仅能揭示中国与西方的异同,更能帮助我们在广阔的全球视野中定位中国之特殊性。编户齐民是一个比奴隶和臣民更高的社会身份,不但受到国家法律的保护,而且拥有向上流动、分享国家权力的可能。按政治学的分类,比较接近“臣民—参与型”(加布里埃尔·A.阿尔蒙德和西德尼·维巴,2014:23-27)。自秦至清,以编户齐民为主体的社会是一个高流动性的社会,因此才能维持一种动态的社会稳定(阎步克,2010:504)。我们甚至可以说,齐民社会是进入现代世界之前,最接近现代市民社会的一种社会形态。钱穆将其总结为“平铺的社会”,“有流品,无阶级”(钱穆,2012:122,168-169),而梁漱溟则称其为“无阶级社会”(梁漱溟,2005:卷三155)。在中国这样广大的国土上实现这样一种社会,无疑是一种伟大的成就。然而这样的成就并非没有代价,从社团的视角来看,这份代价会显得更为触目。

在西方市民社会,社团的正当性源自于公民个人的权利。人们为了互助或助人而缔结契约,根据规则让渡出自己的一部分权利而结成社团。因此社团权力的起点是一个个独立的个人,社团需要负责的对象首先是其成员而非官方。一个社团只要遵守法律规定和公序良俗,就不会遇到正当性问题。社团组织逻辑是“积私为公”,公私之间并不矛盾,个人权利之“重”累积造就了社会之“重”,政府反而权“轻”。但这并不会带来“本重末轻”以至于“倾覆”的恶果,因为整个社会的“重心”很低,居于社会,而非政府,社会团结而非政治利益才是和谐稳定的基石。政府之“轻”也并不意味着没威信或无权力。它通过提供公共服务,同



样发挥着举足轻重的影响。

中国理论家总是在担心赋予社团更多权利会导致整个社会因斗争不断而崩溃,但西方的情况并非如此。“各私其私”的另一面就是“各公其公”,人民会因各种原因,以各种方式而聚合在一起。只要法治清明,民众的社团不但不会成为动乱的根源,反而会成为一个个培育公民精神和公共生活的学校。人们在这里学会协商、讨论和妥协,最终为民主政治和社会团结奠定深厚的社会基础。这不仅有益于长治久安,也有益于减少社会治理的成本。

这里的关键,是要将“群为国蠹”的消极理念转化为“群亦邦本”的积极理念,真正赋予社团以正当性。一方面我们需要给予社会团体更多的信任和权利,祛除源于乱世的“齐民社会”理论给我们埋下的种种隐忧,正视社会复杂化和多元化,给社会团体留下更多的发展空间,培育社会活力。另一方面,我们也需要引导和规范社会团体的活动,在引进国际先进经验的同时,激活中国人历史上结社的优良传统,让讲究文明、平等待人、热心公益成为社团文化的主流,促使各种社团成为积极的社会服务提供者,名正言顺地参与到公共事务中来。

#### 参考文献:

- 爱德华·甄克斯,2014年,《社会通论》,严复译,北京:北京时代华文书局。
- 曹端波,2008,《唐代户籍制度的转型与人口流动》,《贵州工业大学学报》(社会科学版)第1期。
- 陈宝良,2011,《中国的社与会》,北京:中国人民大学出版社。
- 陈民生,2009,《宋代社会自由度评估》,《史学月刊》第12期。
- 邓正来,2011,《“生存性智慧模式”:对中国市民社会研究既有理论模式的检视》,《吉林大学社会科学学报》第2期。
- 《邓子恢传》编辑委员会,1996,《邓子恢传》,北京:人民出版社。
- 董建辉,2008,《明清乡约:理论演进与实践发展》,厦门:厦门大学出版社。
- 杜正胜,2004(1990年初版),《编户齐民:传统政治社会结构之形成》,台北:联经出版事业股份有限公司。
- 费孝通,1999,《费孝通文集》,北京:群言出版社。
- 高丙中,2000,《社会团体的合法性问题》,《中国社会科学》第2期。
- 高丙中、袁瑞军,2007,《迈进公民社会》,高丙中、袁瑞军编《中国公民社会发展蓝皮书》,北京:北京大学出版社。
- 高德步,2015,《唐宋变革:齐民地主经济与齐民社会的兴起》,《学术研究》第7期。
- 顾颉刚,1928,《妙峰山》,广州:国立中山大学语言历史学研究所。
- 黑格尔,2001,《历史哲学》,上海:上海书店出版社。
- 黄宗智,1992,《中国农村的过密化与现代化:规范认识的危机及出路》,上海:上海社会科学院出版社。
- 加布里埃尔·A·阿尔蒙德、西德尼·维巴,2014,《公民文化:五个国家的政治态度和民主制度》,北京:商务印书馆。
- 贾西津,2005,《历史上的民间组织与中国“社会”分析》,《甘肃行政学院学报》第3期。
- 康晓光、韩恒,2005,《分类控制:当前中国大陆国家与社会关系研究》,《社会学研究》第6期。
- 康晓光、韩恒,2007,《行政吸纳社会——当前中国大陆国家与社会关系再研究》,《中国社会科学》第2期。
- 李凡,2014,《我国公民社会发展的现状》(天则双周论坛讲座实录),<http://www.aisixiang.com/data/81270.html>。
- 梁景之,2004,《清代民间宗教与乡土社会》,北京:社会科学文献出版社。
- 梁漱溟,2005,《梁漱溟全集》,济南:山东人民出版社。
- ,2005,《中国文化要义》,上海:上海人民出版社。
- ,2006,《东西文化及其哲学》,上海:上海人民出版社。
- 林甘泉,2004,《中国古代政治文化论稿》,合肥:安徽教育出版社。
- 林浩,2013,《中国户籍制度变迁研究:个人权利与社会控制》,西南财经大学博士学位论文。

刘贞晔,2011,《中国公民社会的成长及其特点》,徐湘林、佟德志、严洁主编《转型期的政治建设与政府治理:全国首届政治学博士后论坛文集》,北京:社会科学文献出版社。

刘志伟,1997,《在国家与社会之间:明清里甲赋役制度研究》,广州:中山大学出版社。

鲁迅,2005,《沙》,《鲁迅全集(第四卷)》,北京:人民文学出版社。

陆汉文,2005,《现代性与生活世界的变迁:20世纪二三十年代中国城市居民日常生活的社会学研究》,北京:社会科学文献出版社。

罗威廉,1999,《晚清帝国的“市民社会”问题》,邓正来、杨念群译,邓正来等编《国家与市民社会:一种社会理论的研究路径》,北京:中央编译出版社。

马西沙、韩秉方,2004,《中国民间宗教史》,北京:中国社会科学出版社。

孟宪实,2001,《唐朝政府的民间结社政策研究》,《北京理工大学学报(社会科学版)》第1期。

——,2009,《敦煌民间结社研究》,北京:北京大学出版社。

民政部,2014,《民政部发布2014年社会服务发展统计公报》,http://www.mca.gov.cn/article/zwgk/mzyw/201506/20150600832371.shtml。

宁可,1985,《述“社邑”》,《北京师范大学学报》第1期。

欧阳恩良,2004,《形异神同:中国秘密社会两大系统比较研究》,贵阳:贵州人民出版社。

裴宜理,2014,《安源:发掘中国革命之传统》,香港:香港大学出版社。

钱穆,2012,《中国历代政治得失》,北京:九州出版社。

秦宝琦、孟超,2008,《秘密结社与清代社会》,天津:天津古籍出版社。

尚永琪,2008,《3-6世纪佛教传播背景下的北方社会群体研究》,北京:科学出版社。

邵雍,2010,《秘密社会与中国革命》,北京:商务印书馆。

——,2011,《中国近代帮会史研究》,上海:上海人民出版社。

守屋美都雄,2010,《中国古代的家族与国家》,钱杭、杨晓芬译,上海:上海古籍出版社。

孙中山,1981,《孙中山选集》,北京:人民出版社。

唐长孺,2006,《太平道与天师道——札记十一则》,《中华文史论丛》第3辑。

王名,2008,《中国民间组织30年——走向公民社会》,北京:社会科学文献出版社。

王绍光、何建宇,2004,《中国的社团革命——中国人的结社版图》,《浙江学刊》第6期。

王学泰,1999,《游民文化与中国社会》,北京:学苑出版社。

王颖、孙炳耀,2002,《中国民间组织发展概况》,俞可平主编《中国公民社会的兴起与治理的变迁》,北京:社会科学文献出版社。

吴效群,2006,《妙峰山:北京民间社会的历史变迁》,北京:人民出版社。

吴玉章,2005,《公法权利的实践:结社现象的法学意义》,《法学研究》第5期。

谢海定,2004,《中国民间组织的合法性困境》,吴玉章主编《社会团体的法律问题》,北京:社会科学文献出版社。

邢义田,2011,《汉侍廷里父老俾买田约束石券再议》,《天下一家:皇帝、官僚与社会》,北京:中华书局。

许烺光,1989,《美国人与中国人:两种生活方式比较》,彭凯平、刘文静译,北京:华夏出版社。

——,1990,《宗族·种姓·俱乐部》,薛刚译,北京:华夏出版社。

阎步克,2010,《中国古代官阶制度引论》,北京:北京大学出版社。

颜德如,2005,《孙中山“一片散沙”说析论》,《广东社会科学》第3期。

俞伟超,1988,《中国古代公社组织的考察——论先秦两汉的单、俾、弹》,北京:文物出版社。

臧知非,2005,《秦汉“傅籍”制度与社会结构的变迁:以张家山汉简“二年律令”为中心》,《人文杂志》第1期。

张金光,2013,《战国秦社会经济形态新探》,北京:商务印书馆。

张云霞,2013,《白族莲池会探析》,昆明:云南民族出版社。

赵嘉珠主编,2004,《中国会道门史料集成》,北京:中国社会科学出版社。

中华人民共和国国务院,1998,《社会团体登记管理条例》(2016年8月修订)。

周少青, 2008, 《中国的结社权问题及其解决: 一种法治化的路径》, 北京: 法律出版社。

Chamberlain, Heath B. 1993. "On the Search for Civil Society in China". *Modern China* 19(2): 199-215.

Hsu, Francis L. K. 1975. *Iemoto: The Heart of Japan*. New York: Halsted Press.

## **Social Organization also as Root of Country: On the Trimmed Society and the Legitimacy of Social Organization in China**

Yang Chun-yu

**Abstract:** Even though Chinese social organization is acknowledged in principle as the key to the understanding of the nature of Chinese society, it has been underestimated by theorists for a long time. After examining three theories, i.e. lineage model, pattern of hierarchical order and civil society, this paper tries to rebuild a theoretical perspective which centers on Chinese social organization on the base of unveiling its development in Chinese history. It argues that Chinese social organization is not "anti-state" in nature and as active as western civil society, but experienced prosperity and decline recurrently in history due to lack of legitimacy. This predicament can be traced to the ideal type of "Trimmed Society" invented by Legalists in the pre-Qin period. Guided by key concepts such as "root/branch", "heavy/light" and "group/cliq", this ideal type takes social organization as threaten to social solidarity and makes dynasties in Chinese history tolerate social complexity at best but fail to adapt themselves to it. "Trimmed Society" which is in many aspects on the opposite of civil society embedded a vicious imagination and a hidden worry about social organization in Chinese culture. It is necessary for Chinese society to relieve such imagination and worry and truly legitimize social organization if it really means to adapt itself to the inevitable trend of social complexity.

**Key words:** Trimmed Society; Social Organization; Legitimacy; Civil Society; Hierarchical Order

(责任编辑:黄盈盈)