

民间法

【第十四卷】

主编：谢晖 蒋传光 陈金钊

执行主编：淡乐蓉

上海师范大学 主办
中南大学法学院



厦门大学出版社
XIAMEN UNIVERSITY PRESS

国家一级出版社
全国百佳图书出版单位

CSSCI来源集刊

民间法

【第十四卷】

主编：谢晖 蒋传光 陈金钊

执行主编：淡乐蓉

上海师范大学 主办
中南大学法学院



厦门大学出版社
XIAMEN UNIVERSITY PRESS

国家一级出版社
全国百佳图书出版单位

图书在版编目(CIP)数据

民间法. 第14卷/谢晖,蒋传光,陈金钊主编. —厦门:厦门大学出版社,
2014.12

ISBN 978-7-5615-5302-2

I. ①民… II. ①谢…②蒋…③陈… III. ①习惯法-中国-文集

IV. ①D920.4-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 258739 号

官方合作网络销售商:



厦门大学出版社出版发行

(地址:厦门市软件园二期望海路 39 号 邮编:361008)

总编办电话:0592-2182177 传真:0592-2181253

营销中心电话:0592-2184458 传真:0592-2181365

网址:<http://www.xmupress.com>

邮箱:xmup@xmupress.com

厦门金凯龙印刷有限公司印刷

2014 年 12 月第 1 版 2014 年 12 月第 1 次印刷

开本:787×1092 1/16 印张:27.5 插页:2

字数:586 千字

定价:58.00 元

本书如有印装质量问题请直接寄承印厂调换

《民间法》年刊总序

自文明时代以来,人类秩序,既因国家正式法而成,亦借民间非正式法而就。然法律学术所关注者每每为国家正式法。此种传统,在近代大学法学教育产生以来即为定制。被谓之人类近代高等教育始创专业之法律学,实乃国家法的法理。究其因,盖在该专业训练之宗旨,在培养所谓贯彻国家法意之工匠——法律家。

诚然,国家法之于人类秩序构造,居功甚伟,即使社会与国家分化日炽之如今,前者需求及依赖于后者,并未根本改观;国家法及国家主义之法理,仍旧回荡并主导法苑。奉宗分析实证之法学流派,固守国家命令之田地,立志于法学之纯粹,其坚定之志,实令人钦佩;其对法治之为形式理性之护卫,也有目共睹,无须多言。

在吾国,如是汲汲于国家(阶级)旨意之法理,久为法科学子所知悉。但不无遗憾者在于:过度执着于国家法,过分守持于阶级意志,终究令法律与秩序关联之理念日渐远离人心,反使该论庶几沦为解构法治秩序之刀具,排斥法律调节之由头。法治理想并未因之焕然大光,反而因之黯然神伤。此不能不令人忧思者!

所以然者何?吾人以为有如下两端:

一曰吾国之法理,专注于规范实证法学所谓法律本质之旨趣,而放弃其缜密严谨之逻辑与方法,其结果舍本逐末,最终所授予人者,不过御用工具耳(非马克斯·韦伯“工具理性”视角之工具)。以此“推进”法治,其效果若何,不说也知。

二曰人类秩序之达成,非唯国家法一端之功劳。国家仅借以强制力量维持其秩序,其过分行使,必致生民往还,惶惶如也。而自生于民间之规则,更妥帖地维系人们日常交往之秩序。西洋法制传统中之普通法系和大陆法系,不论其操持的理性有如何差异,对相关地方习惯之汲取吸收,并无沟裂。国家法之坐大独霸,实赖民间法之辅佐充实。是以19世纪中叶、20世纪以降,社会实证观念后来居上,冲击规范实证法学之壁垒,修补国家法律调整之不足。在吾国,其影响所及,终至于国家立法之走向。民国时期,当局立法(民

法)之一重大举措即深入民间,调查民、商事习惯,终成中华民、商事习惯之盛典巨录,亦成就了迄今为止中华历史上最重大之民、商事立法。

可见,国家法与民间法,实乃互动之存在。互动者,国家法借民间法而落其根、坐其实;民间法借国家法而显其华、壮其声。不仅如此,两者作为各自自治的事物,自表面看,分理社会秩序之某一方面,但深究其实质,则共筑人间安全之坚固堤坝。即两者之共同旨趣,在构织人类交往行动之秩序。自古迄今,国家法虽为江山社稷安全之必备,然民间法亦为人类交往秩序所必需。故人间秩序者,国家法与民间法相须而成也。此种情形,古今中外,概莫能外。因之,此一结论,可谓“放之四海而皆准”。凡关注当今国家秩序、黎民生计者,倘弃民间法及民间自生秩序于不顾,即令有谔谔之声,皇皇巨著,也不啻无病呻吟、纸上谈兵,终其然于事无补。

近数年来,吾国法学界重社会实证之风日盛,其中不乏关注民间法问题者。此外,社会学界及其他学界也自觉介入该问题,致使民间法研究蔚然成风。纵使坚守国家法一元论者,亦在认真对待民间法。可以肯定,此不惟预示吾国盛行日久之传统法学将转型,亦表明其法治资源选取之多元。为使民间法研究者之辛勤耕耘成果得一展示田地,决定出版《民间法》年刊。

本刊宗旨,大致如下:

一为团结有志于民间法调查、整理与研究之全体同仁,共创民间法之法理,以为中国法学现代化之参照;

二为通过研究,促进民间法与官方法之比照交流,俾使两者构造秩序之功能互补,以为中国法制现代化之支持;

三为挖掘、整理中外民间法之材料,尤其于当代特定主体生活仍不可或缺、鲜活有效之规范,以为促进、繁荣民间法学术研究之根据;

四为推进民间法及其研究之中外交流,比较、推知相异法律制度的不同文化基础,以为中国法律学术独辟蹊径之视窗。

凡此四者,皆须相关同仁协力共进,始成正果。故鄙人不揣冒昧,吁请天下有志于此道者,精诚团结、互为支持,以辟法学之新路、开法制之坦途。倘果真如此,则不惟遂本刊之宗旨,亦能致事功之实效。此乃编者所翘首以待者。

是为序。

谢 晖

目 录

《民间法》年刊总序	谢 晖(1)
-----------------	----------

学理探讨

后宗族时代社会控制的难题及出路	黄金兰(2)
伪“法”的迷思与“高仿”的法理	
——基于三部山寨版“信访法”的断想	刘正强(11)
潜规则的法理思考	周世中 郭珏婷(33)
民间法的概念和作用反思	蒋德海(44)
民间纠纷解决机制的政治含量	李 可(52)
法律社会学研究对象及学术指向	
——献与法律社会学思考者们	李瑜青(58)
从社会法学司法观看我国基层法院的功能变革	邵 华 胡萧洁(67)
论“诗性崇拜”对习惯法形成及运行的推动力	余 地(77)
习惯法在社会控制系统中的地位	
——从一个模型的建构说起	张岩涛(83)
对我国当前少数民族经济权利保障的几点思考	宋海彬 赵旭东(96)

经验解释

纠纷解决机制:民间法与人民调解及枫桥经验	祁雪瑞(112)
城镇化进程中潮汕传统婚姻观念与婚姻法破裂主义的	
冲突与调适	韦志明 谢 武(123)
古代以色列人的纠纷解决机制及其文化根源	王宏选(137)
畲族生态伦理的内涵解读	雷伟红(147)
黔东南苗族侗族水资源利用习惯法规则研究	徐晓光(154)
消亡与融合:傣族习惯法变迁的规律性阐释	刘红春(169)

傣族传统社会组织法文化探析	刘 华(179)
---------------------	----------

民间法与法律方法

民间借贷纠纷司法裁判实证分析

——以西宁市城东区人民法院民间借贷裁判文书文本为例	王立明(190)
---------------------------------	----------

民间规则解决彩礼纠纷的司法适用机制探析	瞿 琨 赖子苏(212)
---------------------------	--------------

从泛化到限缩:买空卖空的法律解释与适用

——兼论民初大理院对中国金融市场发展的历史贡献	程泽时(224)
-------------------------------	----------

表演与压力:通过传媒调解纠纷

——电视调解的兴起与未来	郑晓静(245)
--------------------	----------

制度分析

论藏区赔命价的历史起源	王林敏(262)
-------------------	----------

非正式法中的“罪”与“罚”

——基于碑刻文献的研究	李雪梅(278)
-------------------	----------

论蒙古族的土地所有制及对当代我国草场产权改革的

启示	穆赤·云登嘉措 杨 强(290)
----------	------------------

非正式制度的功能与局限:制度经济学视野下的清代行会法

——以苏州地区碑刻资料为例	周执前(300)
---------------------	----------

少数民族地区基层司法实践分析

——以场域为视角	孙丽君(306)
----------------	----------

社会调研

山西票号习惯法探讨	李 纳(322)
-----------------	----------

论传统知识的习惯法保护	尚海涛(331)
-------------------	----------

城乡发展一体化与民间传统差异性

——农村宅基地使用权流转问题的争议评析与路径选择	蓝寿荣 黄丹丹(348)
--------------------------------	--------------

论赘婿权利的扩大	张亚飞(357)
----------------	----------

论农村的法律需求与供给

——基于江西中部农村的经验与观察	熊云辉(370)
------------------------	----------

论三江源自然保护区立法的民情基础

——以藏民族生态文化为视角	张 立(378)
---------------------	----------

行规与国家法的非真正冲突

——以“A市产业工人工时状况调查”展开……………周 力(389)

域外视窗

国外习惯进入国家法之情况考察……………蒋传光 蔺 如(408)

学术评论

2014年第十届全国民间法、民族习惯法学术研讨会暨严存生先生

法社会学思想研讨会会议综述……………淡乐蓉(422)

学理探讨



- ◎后宗族时代社会控制的难题及出路
- ◎伪“法”的迷思与“高仿”的法理
- ◎潜规则的法理思考
- ◎民间法的概念和作用反思
- ◎民间纠纷解决机制的政治含量
- ◎法律社会学研究对象及学术指向
- ◎从社会法学司法观看我国基层法院的功能变革
- ◎论“诗性崇拜”对习惯法形成及运行的推动力
- ◎习惯法在社会控制系统中的地位
- ◎对我国当前少数民族经济权利保障的几点思考

后宗族时代社会控制的难题及出路*

黄金兰**

(厦门大学法学院, 厦门, 361005)

摘要:宗族解体之后, 我们的社会治理面临诸多难题和困境。随着社会基本联结纽带的丧失, 社会开始原子化。随着意义生产组织的解体, 人们面临生命虚空和价值虚无的境地。这些, 都使我们的社会控制变得艰难。我们可以通过设定一些功能性自治组织, 来一定程度地解决如上问题。

关键词:后宗族时代; 社会控制; 功能性自治组织

引 子

一种有效的社会控制, 从逻辑上讲, 内在地包涵两个方面: 一是政治权威自上而下的治理; 二是作为治理对象的社会对这种治理的有效承接。一般来说, 这种承接需要中介, 也即需要借助一定的民间组织,^①国家权力直接作用于个人而能达到有效治理的情形并不常见, 且通常以较高的社会成本和社会风险为代价。同时, 从合法性角度讲, 国家对社会治理须建立在主体的认同基础之上。如果一种社会控制仅仅建基于政治强制, 无法获得人们的广泛认同, 则这样的治理无论如何都不能被称为善治。而要实现主体对国家治理的认同, 同样需要在国家与个人之间建立某种具有意义生产和传播功能的中间组织。因此, 无论从有效性, 还是合法性角度讲, 作为承接国家治理的民间组织的存在, 对于社会控制来说, 都具有极大的重要性。

可以说, 宗族就曾经是这样的民间组织。在传统中国, 宗族充当着国家权力通向个

* 本文为作者主持之中央高校基本科研业务费专项基金项目“闽南家族习惯法的演进与转型”(项目编号为2010221004)以及厦门大学法学院青年科研基金项目“后宗族时代社会控制的逻辑”之研究成果。

** 黄金兰, 江西上栗人, 法学博士, 厦门大学法学院副教授, 研究方向主要为法文化学和比较法学。

① 须说明的是, 在管理学和社会学中, 近年来人们通常用“微观组织”这一概念来指称直接将个体组织起来的组织形式。笔者以为, 虽然从组织的层次及规模角度看, 此种组织形式确实可以被称为“微观组织”, 以区别于更高级组织形式的“宏观组织”; 但如果从性质和功能角度看, 用民间组织这一称谓更合适, 因为这一称谓能够更好地表明其性质为横向社会组织, 而非代表国家控制社会的纵向组织, 也能表明其功能为沟通国家与社会, 而不是强调国家的单方面意志。

人的中介,有效地承接着国家治理,并以家法族规的形式将其内化为族内的行为规范,从而使国家治理得以输送到每一具体的个人。宗族也曾是意义生产的功能组织,它能将国家主流价值与个体生命价值有机对接,从而使人们不仅实现自身的安身立命,而且在此基础上形成对国家治理的价值认同。可以说,传统中国几千年的治理史,就是一部国家通过宗族控制社会的历史:国家充当社会控制的经,宗族则扮演社会控制的纬。^①

然而,民国以降,尤其是新中国成立以来的诸多政治运动和制度变革,使原有的宗族组织发生动摇并最终趋于解体。从社会组织角度看,宗族的解体意味着国家与个人之间联结中介的消失,从而不仅使个人与公共世界疏离,个人直接面对国家;而且使个人与个人的关系疏离,社会原子化了。从社会意义与价值生产角度看,宗族的解体意味着社会价值共识和社会舆论机制的瓦解,个体处于意义和价值虚无的境地。因此,在后宗族时代,社会治理面临重重困境,如何走出这些困境,成为需要我们认真对待和努力探索的课题。

一、原子化:后宗族时代的社会结构

在传统中国,以血缘为基础,辅之以地缘的宗族组织,是最基本的社会联结方式。这一联结方式能够有效地将个体组织起来。借助房、支等组织形式,以家法族规作为族内行为准则,伴之以不同于国家制裁的独特惩罚方式,^②宗族不仅对内有效地调整着族人的行为,安排着族内秩序,而且以其高度的同质性对外呈现为一个独立的行动单位,对国家治理形成有效承接。也即,宗族既是一个内生秩序形成单元和运作场域,也是一个国家纵向治理的良好着力点。不仅如此,宗族依凭其独特的制度生成功能对国家正式制度形成有效补充,从而一定程度上填补相应的制度空白,亦能将国家制度与地方性共识有机衔接,以加强国家治理的针对性。^③简言之,作为形成内生秩序的社会组织,宗族能为生活于其中的个体提供结构化安排,也为其行为提供制度化依凭;作为国家权力的作用中

① 关于宗族在传统中国的社会控制功能,参见拙作:《传统中国的乡村社会控制方式——兼及宗族的社会控制功能》,载《民间法》(第十二卷),厦门大学出版社2013年版。

② 相对于国家制裁,宗族有着一些独特的惩罚族人的方式。如,各种形式的羞辱性惩罚方式,诸如向族人或祖宗请罪、要求族众不与其打招呼、缓行成人礼、在家门口挂“不孝之家”牌匾等(参见费成康主编:《中国的家法族规》,上海社会科学院出版社1998年版,第108、109页)。应当说,这些惩罚方式不仅处罚成本低廉,而且,在奉行“面子机制”的传统社会中能达到极好的惩罚效果。此外,宗族还存在一些资格性惩罚方式,如削谱(即在宗谱上削去有过失者的名字)、出族等。在传统中国语境中,这类惩罚具有比死刑更有效的威慑功能。因为正如有学者所说,“一旦被削,就不得再参加宗族礼仪,不得在生前享受本族的物质利益,死后,其姓名亦不得载于族谱,祠堂里也不供奉他的牌位,这就等于被‘拒之于族人阴阳两界之外’。对于一个中国人,这将标志着他在人生最为重要的事情上失败了。而没有亲属的支持,他在其他任何事情上,也难以有所成就”。参见[英]S. 斯普林克尔:《清代法制导论——从社会学角度加以分析》,张守东译,中国政法大学出版社2000年版,第106页。

③ 关于宗族的这些制度功能,可参见费成康:《中国的家法族规》,上海社会科学院出版社1998年版。虽然费成康在其著作中并未从逻辑上对家法族规的功能进行此种区分,但从其对家法族规的相关描述中我们可以总结出宗族在制度供给方面的这些功能。

介,宗族能有效地承接国家治理,并将其下达到族内的每个成员;作为正式制度的非正式补充机制,宗族的制度生成功能不仅填补了国家制度空白,而且将国家意志与地方性共识有机对接,从而进一步提升国家治理的有效性。

而对于传统中国的个人来说,宗族为其提供了安身之所,生命因而具有了归属感;宗族为其安排了制度系统,行为因而具有了规范化依据;宗族亦对国家权力形成了一定缓冲,因而避免了个人与国家权力的正面相遇。这一方面使得个人各安其位,并统合于宗族之中,从而实现个体之间的有机联结,避免了社会的原子化;另一方面也使个人虽不直面国家,却能经由宗族的中介而形成与公共世界的有机联结,从而避免个人与公共世界的疏离。

然而,新中国成立以来的诸多政治运动和舆论宣传,不仅使宗族的组织结构面临解体,而且使宗族制度及其文化观念成为政治不正确。宗族机构、宗族制度和宗族观念开始全面崩塌和瓦解。而新中国成立初期一些基层制度的实施,又进一步加速了这一瓦解过程。在农村,人民公社“三级所有,队为基础”的制度安排,将个人的生产和生活完全从家族中脱离出来,个人在行动上和物质上完全以生产队为依托,家或家族作为一个行动单位所具有的社会组织功能、经济保障功能和意义生成功能等已基本丧失。而在城市,单位制的实施使个人由原来的家族成员身份转换成单位职工身份,其经济活动、政治活动乃至生活保障都在单位内进行。可以说,“单位制和人民公社,是社会主义时期‘国家社会一体化’的主要制度依托,或者是‘国家吞没社会的主要容器’”^①。作为这两项制度运作的结果,原来扮演国家与个人之中介角色的宗族,逐渐退出了历史舞台。

尽管从功能的角度讲,人民公社和单位也能将分散的个体组织起来,但是,从组织性质上看,生产队也好,单位也罢,都只是官僚科层制度的组成部分,是“国家吞没社会的容器”,而非自治的民间组织。新中国成立后,从制度属性上具有自治性质的组织,是城市的居民委员会和后来的农村村民委员会。然而,这两个组织的运作实践却在很大程度上消解着它们的自治属性。

人民公社解体后,村民委员会以农村基层民众自治组织的姿态登上历史舞台,^②并于1982年被写入宪法。1998年,专门用于规范村民委员会的《村民委员会组织法》出台。按照《宪法》及《村民委员会组织法》的规定,村民委员会的性质是基层群众性自治组织。然而,从实际运行情况看,村委会与其说是基层自治组织,不如说是半官方机构。因为从村委会组成人员的事实属性^③来看,不仅村委会主任及村委委员们以“官”的身份自居,而且,在村民以及普遍社会舆论那里,他们都毋庸置疑地被视为官,这一点从“村官”这一称呼便可见端倪。从村委会的实际功能来看,虽然其在促进村庄经济、维护村庄秩序、调解

① 陈映芳:《城市中国的逻辑》,生活·读书·新知三联书店2012年版,第252页。

② 人民公社解体后,广西宜山农民创立了村民委员会这样一个自治性组织,当时这个组织多建立在自然村一级,与自然村重叠。参见贺雪峰:《新乡土中国》,广西师范大学出版社2003年版,第27页。

③ 所谓事实属性,是相对于法律属性而言,也即,从实际功能角度而不是法律定性来判断一种现象的属性。

村民纠纷等方面发挥着重要功能,但其同样重要,甚至更为重要的功能在于,以官方的立场而非民间的立场来贯彻国家意志,执行国家下达的命令和任务。同时,由于在村委会一级,存在基层党组织建制,因此,村委会实际上扮演着国家权力末梢的角色。从以上分析可以看出,制度规定中的村民自治组织,其实际运作却更像是执行国家权力的基层机构,因而,其属性虽说不上是纯官方的,但至少是半官方的,而不可能是纯民间组织。既然村委会属于半官方组织,因而也就无法承担起纯民间组织所具有的功能。也因此,在广大农村,村民并不能被有效地组织起来,村民原子化现象明显。

而在城市,1954年,为了加强城市基层群众自治,全国人大常委会通过了《城市居民委员会组织条例》,1989年又颁布了《城市居民委员会组织法》,并取代前者的规范地位。按照这两部法律的规定,居民委员会是城市的基层群众性自治组织。然而,一如村民委员会在农村的情形一样,居民委员会的制度属性与其实际运作功能之间也存在断裂。一方面,居委会主任及其委员依然不能脱离“官”的自我认识,民众也容易对其产生“官”的身份认同。另一方面,从居委会的职能来看,除维持社区公益事业、维护社区治安、调解社区纠纷等社区自治功能外,以官方立场而非居民立场来执行国家政策,仍是居委会极为重要的功能。此外,虽然居委会成员由居民选举产生,但其任命却来自政府。因此,其工作原则是对上负责的,这一点与其作为社区服务者的制度角色相背离。^①

总体上看,宗族解体之后,具有自治功能的基层组织可以说还未真正建立。由于基层自治组织的缺失,民众之间不能形成有效的社会关联,人际关系出现疏离化,个体变得孤独。^②同时,个人与公共世界的联系非但没有因原有中介的消失而变得紧密,反而更疏远,个人与公共世界亦出现疏离化。人际关系疏离化使得个体完全陷入自我的小圈子,利己主义泛滥,每个人只关心自己的利益,而置他人利益于不顾,社会规范失灵,社会容易陷入失序状态。人与公共世界的疏离一方面使得国家的政策和意志难以下达社会,尤其是各种惠民政策失去了下传的渠道,政策容易被操控,政策失灵和政策扭曲的现象时有发生;另一方面,由于作为一个统一行动单位的组织的缺失,民众的利益需求难以被统合起来,利益表达渠道也不畅通,因而其利益诉求无法上传至国家,从而导致社会不满积聚,而社会不满积聚到一定程度,将直接威胁到社会的秩序与安定。^③

① 城市社会学研究者曾以实证研究表明,“虽然居委会在法律上具有‘自治组织’的性质,但它同时在行政上具有街道下属机构的特性。作为国家权力系统与城市基层社会的结合点,目前居委会的资源 and 居委会干部的权力主要来自上级街道。也因此,在涉及政府的利益纠纷及市民的维权运动中,居委会干部一般都站在政府的立场上,动员居民搬迁、劝阻群体性行动。在市民维权的都市运动中,居委会实际上扮演着政府的斡旋人和站岗放哨人角色”。参见陈映芳:《城市中国的逻辑》,生活·读书·新知三联书店2012年版,第268页。

② 有学者进一步指出,“传统的宗族联系解体了,血缘联系弱化了,地缘联系被破坏了,利益联系尚未建立且缺乏建立起来的社会基础,村民因此在村庄内部变成了马克思所说的‘一袋马铃薯’,村民已经原子化了”。参见贺雪峰:《新乡土中国》,广西师范大学出版社2003年版,第7页。

③ 2013年相继发生的厦门公交车爆炸事件和北京机场爆炸事件等,其直接起因都是民众维权之路的不畅通。这充分说明当民众利益诉求无法实现时,社会将面临极大的安全隐患。

二、无意义：后宗族时代的生命状态

由于中国传统文化缺乏普遍的超验性信仰，^①人们无法通过对超验价值的享验来实现生命价值，因而只能在形而下的俗世中寻求安身立命。作为俗世伦理的儒学因能为个体的生命提供意义和价值，而充当了国人的安身立命之本，成为传统中国的主流价值体系。笔者以为，儒学之为中国人安身立命，可以区分为两个不同的层次。第一层次是为普通大众安身立命。在这一层次上，儒学将个人的生命价值安顿于家族之中，在此，孝是其首要价值准则。第二层次是为知识阶层安身立命。这一层次主要体现为“修身、齐家、治国、平天下”的一系列推演过程，所谓“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平”^②。在这一层次上，儒家将个人的生命价值安顿于庙堂之上，也即治国平天下的政治抱负之中，^③在此，忠成为其首要价值准则。本文此处主要讨论第一层次的安身立命，因为对于芸芸众生来讲，其安身立命通常只在第一层次，至于第二层次，一般人难以达到。

换一个角度说，儒学之所以能引领中国人的生命价值，并占据中国传统文化主流长达两千年之久，也正在于其建基于家族伦理，并借助家族这一组织形式。可以说，家族是儒学最重要的教化和实践场所，正是通过家族，儒家伦理才得以有效地进入到个体的生命当中。辜鸿铭曾指出：“在中国，孔子国家宗教的真正教堂是家庭，学校只是它的附属之物。有着祖先牌位的家庭，在每个村庄或城镇散布着的有祖先祠堂或庙宇的家庭，才是国教的真正教堂。”^④我们不必赞成辜氏将儒学视为宗教的判断，^⑤但必须予以肯定的是，他敏锐地指出了家族在维护和实践儒家伦理方面所起的重要作用。确实，在传统中国，宗族承担着类似教会之于基督教的功能，也扮演着类似教堂之于基督教的角色，而家长或族长则与基督教的教父相似。这也就是说，在传统中国，儒家伦理首先是借助宗族这一载体渗透于社会大众之中，这种渗透不仅仅是一种国家意识形态的灌输，从个体角度来讲，它还意味着一种生命意义和价值的获得。

① 尽管在中国历史上，佛教、基督教、伊斯兰教等外来宗教曾一度被部分中国人所信奉，形形色色的本土信仰也时有出现，但应当说，诸如基督教在西方社会、伊斯兰教在阿拉伯世界、佛教在印度社会那样产生广泛而深远影响的宗教，中国从来都没有存在过。从这一意义上讲，说中国传统文化缺乏普遍的超验性信仰是可以成立的。

② 《礼记·大学》。

③ 也正是在这个意义上，韦伯的如下论断才能成立：“儒教是受过传统经典教育的世俗理性主义的实俸禄阶层的等级伦理。不属于这个教育阶层的人都不算数。”（参见[德]马克斯·韦伯：《儒教与道教》，商务印书馆1995年版，第6页。）但考虑到儒学为人安身立命的第一个层次，韦伯的判断难免有失偏颇。

④ 辜鸿铭：《中国人的精神》，海南出版社1996年版，第72页。

⑤ 辜鸿铭将儒学视为一种宗教，称之为孔教。这一点与韦伯的看法类似，韦伯称中国传统的儒学和道学为儒教与道教（参见[德]马克斯·韦伯：《儒教与道教》，商务印书馆1995年版）。需说明的是，笔者并不赞成将儒、道二学称为宗教，因为在笔者看来，宗教的基本面向应是彼岸世界，而儒学和道学都只面向此岸世界，这一点从孔子的“敬鬼神而远之”（《论语·庸也》），以及庄子的“六合之外，圣人存而不论”（《庄子·齐物论》）中便可以看出。

在所有儒家价值中,与普通个体生命联系最密切的,莫过于孝以及与之相关的传宗接代观念,所谓“不孝有三,无后为大”^①。尤其重要的是,这些观念与宗族相结合,生成了一系列新的价值和观念,如光宗耀祖、害怕断子绝孙等。这些观念和价值不仅为传统国人提供安身立命之本,也对其行为构成最直接而有效的约束甚至激励。可以说,传宗接代传统为传统国人提供了最朴素而直接的生命价值。在这一观念之下,个体的生命被置于整个家族代代相传的生命连续过程,其生命的意义不仅仅在于当下,更在于上与祖先、下与后代相互融贯的生命连续体之中。^② 因此,为了使家族的生命一直持续下去,家族中的个人必须约束自己的恣意和任性,避免作出有害他人或伤天害理的行为,因为按照中国人的报应观,作恶之人不仅会给自身带来灾祸,所谓“多行不义必自毙”,还会殃及后代,并可能导致“断子绝孙”。因此,保持家族香火的延续而不致中断,不仅是个体的生命价值所在,也成为抑制人们种种不良行为的重要机制。同时,为了使整个家族生辉,为了光宗耀祖,并福荫后代,人们往往会积极作出一些有益于社会、为他人所称道的行为。^③ 在此意义上,光宗耀祖成为人们行为重要的正面激励机制。此外,为了使家族在社会中保持良好的声誉,家族中的个人也会顾及他人的种种社会评价,面子和舆论机制因而能发挥作用,形成对人们行为的有效约束。简言之,儒家伦理经由与宗族的结合,生成了一系列观念、价值和机制,这些观念、价值和机制,不仅让传统国人实现了安身立命,也使其行为变得有所敬畏和顾忌,因而避免了各种损人利己、目光短浅、投机和反社会行为的发生,也使得各种有助于增进社会合作和社会团结的行为不断涌现。而这些,对于传统社会的秩序维护来讲,都具有极其重要的意义。

然而,宗族解体之后,不仅宗族意识和宗族观念逐渐式微,而且以宗族为主要载体的儒家伦理也面临全面崩塌。对于普通大众来讲,随着传宗接代观念被宣布为落后,加之计划生育政策的实施,他们不再能从家族的血脉延续中寻求生命的意义和价值,前述第一层次的安身立命无法实现。对于社会精英来说,随着儒家伦理的式微,修齐治平的逻辑被打破,“修己安人,内圣外王”的价值理想也不再被他们所信奉,前述第二层次的安身立命亦无法实现。也就是说,此时的人们,无论是普通民众,还是社会精英,由于人生价值无以安顿,生命变得无意义。这一点从中国社会不断攀升的自杀率便可以看出。^④ 在传统文化中,不管出于什么原因,自杀都是不被允许的,轻易结束自己的生命,不仅意味着对祖先的不敬和对家族荣誉的极大毁损,还意味着修齐治平逻辑起点的破灭。从这一

① 《孟子·离娄章句上》。

② 费孝通曾从实证的角度指出,传统中国的家“是个绵续性的事业社群,他的主轴是在父子之间,在婆媳之间,是纵的,不是横的”。参见费孝通:《乡土中国》,人民出版社2008年版,第48页。

③ 一般来说,宗族会对这些行为予以褒扬和鼓励。例如,有些宗族会将族人的德行写入“劝牌”,悬挂于宗祠,以昭示族众;还有些宗族会设置功过簿,将族人的利家、利族乃至利国事迹记入功簿,供奉在祖宗的神龛前,以告慰祖宗在天之灵。参见费成康主编:《中国的家法族规》,上海社会科学院出版社1998年版,第161页。

④ 根据贺雪峰的调查,在有些地区,老年人的自杀率极高,占到死亡人数的一半。参见贺雪峰:《乡村社会关键词——进入21世纪的中国乡村素描》,山东人民出版社2010年版,第135页。

意义上讲,越来越多的人敢于自杀,正是传统文化和传统价值失落的真实写照。

传统价值的解体,也使得原有用于控制个人行为的种种观念和机制变得不再重要和起作用。个人不再顾及面子和他人的社会评价,人际关系趋于理性化。本来,面子和舆论对传统国人的行为能起到非常有效的约束作用。为了整个家族的面子和自我的良好社会形象,人们会努力克制自己的不良行为,以避免社会舆论的负面评价;也会积极作出一些好的行为,以博得社会舆论的正面评价。现在,不仅家族荣誉成为虚妄,修己安人也变得荒诞,所谓面子和舆论已全然不重要。人际关系的价值维度被剥离,剩下的只有人与人之间的理性算计,人际关系趋于理性化。人际关系理性化的结果是,理性算计成为个人唯一的行动逻辑,利益最大化成为个人唯一的行动选择,而社会利益、社会合作成了无须考虑甚至可以牺牲的东西。为了自我利益的最大化,人们会作出一些不利于社会团结,甚至反社会的行为。现今中国频繁出现的各种规避法律和搭便车^①的现象便是明显例证。法律规避造成制度扭曲和制度失灵,这在很大程度上消解着我们的法治。搭便车行为则使得集体行动变得艰难——由于每个人都只愿坐享其成,而不愿承担参与集体行动所带来的风险和成本,集体的利益表达和维权行动很难展开。这些,都对我们的社会治理逻辑构成巨大挑战。

三、后宗族社会的治理逻辑

在后宗族社会,我们应当采取怎样的治理逻辑,才能有效避免因社会原子化和生命无意义所带来的规范失灵、社会失序和人际关系理性化等诸多社会问题?

应当承认,在当下中国,无论学界还是官方,都在进行种种制度化努力,以期能有效应对和解决如上问题。早先的居民委员会和村民委员会,以及近年来的城市社区建设,都可以被视为一些有益的尝试。然而,就目前来看,这些制度的实际运作效果提醒我们,是时候对它们进行反思了。村委会和居委会的情形前文已述及,制度规定中的基层群众自治组织,实际扮演的却是国家权力末梢的角色,因而不能被恰切地称为民间自治组织。目前城市正在实践的社区组织^②,虽然各地做法存在一定差异,但从国家层面来讲,由于在区域定位上将社区定为居民委员会辖区,^③因此,其运作效果仍难以突破前述居委会的

① 搭便车理论是经济学、管理学和社会学中的重要理论。搭便车的基本含义是,不付任何成本而坐享他人之利。

② 很多社区理论研究者认为,我国当下的社区实践,离德国社会学家腾尼斯所描述的社区特征相去甚远。因为腾尼斯所描述的社区是一种自然生长的、人们之间关系密切、相互扶助并具有浓厚人情味的共同体。必须指出的是,在本文看来,将腾尼斯所描绘的社区与当下中国的社区做比较,本身可能就是一种理论上的错误。因为腾尼斯并不是从自治与否的角度来探讨社区也即他所说的“共同体”,而只是在描述和解说人类由共同体走向社会的过程以及两种人类结合形式的不同。关于腾尼斯的相关论点,可参见[德]斐迪南·腾尼斯:《共同体与社会》,林荣远译,北京大学出版社2010年版。很大程度上可以说,腾尼斯所描绘的共同体已然成为过去式。

③ 2000年中共中央办公厅、国务院办公厅发布的《中共中央办公厅、国务院办公厅转发民政部关于在全国推进城市社区建设的意见的通知》中指出,“目前城区社区的范围,一般是指经过社区体制改革后做了规模调整的居民委员会辖区”。

局限。并且,作为一种外部性的制度安排,社区组织同样难以实现真正意义上的自治。^①当然,必须指出的是,由社区所举办的种种经常性文体活动,有助于居民形成对社区的家园认同。此种认同一旦形成,将有助于缓解由传统价值解体所带来的生命无意义状态。同时,由社区文体活动所带来的居民之间经常性的交流和接触,一定意义上可以达到重塑熟人社会的效果。而一旦社区具有了熟人社会的属性,原有的用于规范熟人社会的种种机制如面子机制、社会舆论机制等便有了发挥作用的空间。从这一角度讲,社区组织对于当下中国社会的原子化趋势具有一定的缓和作用。

同样应当看到,虽然当下的社区具有一定的意义生产功能,但与传统的意义生产机制相比,此种意义生产方式有着诸多局限。与传统宗族组织生成的意义相比,社区为人们提供的意义是极其微弱的——宗族能成就人们的安身立命,社区却只能为人们提供有限的归属感。并且,由于参与社区活动的主要是老年人,城市上班族一般没时间参与——对于广大上班族来说,家可能仅仅意味着休息的场所,而主要不是生命价值的提供地——因此,社区所提供的“意义”并不能覆盖到他们。也因此,完全依靠社区来实现当下中国人的安身立命,很可能只是徒劳。

此外,国家赋予社区的过多功能也成为当下社区难以承受之重。在我国,“社区体制取代原有的街居体制的根本原因(或者说直接的原因)在于新的时代下政府管理城市的需要”^②。随着单位制的萎缩和单位功能的衰退,单位所具有的社会资源整合和社会控制功能基本丧失,而这些功能现在基本转由社区承担。典型的如政治支配功能、计划生育功能等,现在都由社区来承担。因此,如果说新中国成立初我们实行的是政府办社会,后来变成了单位办社会,到现在则演变为社区办社会。对于一个本不具有发达市民社会的中国社会来说,所谓社区办社会无疑将使社区难堪重负。

此外,2006年《农民专业合作社法》的颁布,也可以视为国家在规范农村自治组织方面所做的制度化努力。不过,由于专业合作社主要是一个经济组织,因此,其功能也主要在于提升农民的经济利益,对于农民的社会利益及文化价值需求,该组织便难以实现。当然,农民专业合作社的出现,却为其他专业性功能组织的产生提供了一些重要启示。

应当承认,在宗族解体之后,民众之间基于血缘的联系和认同已经相当微弱。并且,经济的市场化以及由此引发的大规模人口流动又对地缘联系形成巨大冲击。因此,在当下中国,纯粹以血缘或地缘为基础建构社会组织已不太可能。借用一句流行歌词,对于此种情形,“我们再也回不去了!”并且,考虑到功能分化是现代社会的普遍趋势——涂尔干甚至认

^① 韦伯曾对自治与他治作出区分。他指出,“自治是指支配该组织的秩序是由它自己的成员按照它们自己的权威而确立的,不管它在其他方面是如何发生的。他治则是指组织的秩序是由外部机构所强加的”。(参见[德]马克斯·韦伯:《社会科学方法论》,杨富斌译,华夏出版社1999年版,第91页。)很显然,村委会和居委会因具有较多的他治属性,而不属于典型的自治组织。

^② 王振海:《社区政治论——人们身边悄悄进行的社会变革》,山西人民出版社2003年版,第180页。