

齐家: 男女有别

苏力

摘要: 父亲和兄弟关系一纵一横构成了历史中国农耕村落秩序(齐家)的支架,但这两种关系的再生产都必须依赖男女关系,一种最具创造力也最具颠覆力的关系。“男女有别”因此成为保证村落秩序稳定的核心制度原则。制度实践包括为严防生物乱伦和近亲结婚以确保繁衍健康后代的外婚制和同姓不婚制,也包括为稳定和确保村落家族社区秩序确立的“从一而终”和“授受不亲”的制度,力求杜绝各种潜在的文化乱伦。

关键词: 齐家; 男女有别; 外婚制; 从一而终; 男女授受不亲

男女有别,然后父子亲;父子亲,然后义生^[1](P. 814-815)。

一、问题或麻烦

在历史中国以“齐家”之名概括的农耕村落组织和治理中,父亲和兄弟关系占据了核心位置,一纵一横,交织构成了村落组织秩序的支架。但这两种关系的共同致命缺陷是无法自我再生产,因此无法独立持续。这两种关系的再生产都必须依赖,且完全依赖,男女之间的关系。换言之,尽管传统农耕村落的组织治理一直不依赖男女关系,有些儒家经典中甚至全力将女性边缘化和排斥,^①农耕村落社区的发生、演变以及本文特别细致分析论述的稳定还是必须依赖男女关系。

是男女而不是夫妻关系。因为所有夫妻关系都源自男女关系,也因为男女关系太复杂了。父子兄弟关系几乎全是生物给定的。偶尔的抱养(收养本家兄弟的男孩)也有血缘关系。毫无血缘关系的收养在农耕村落间很难发生,因此罕有所闻,尽管在古希腊屡有传说。男女关系中有给定的,如兄妹或姐弟,如母子或父女。但引出无数麻烦甚至重大风险的往往是那些没有或极稀薄血缘联系的男女关系。因为这类男女通常更适宜经婚姻结为夫妻,繁衍更健康的后代。但其积极正面的社会功能不限于此。“合两姓之好”也是传统农耕时代构建超越村落建立更大地域社群的重要手段。这一点因此被人们充分利用,无论有意无意,用来化解或缓和各种社会冲突,如村落、家族或宗族间的世仇,典型如莎士比亚的《罗密欧与朱丽叶》或是历史中国的民族和亲。但就历史中国的基层组织治理而言,最重要的是,通过男女关系才可能不断创造令农耕村落社区得以组织定型的经(父子)与纬(兄弟)。

男女关系不仅是人类各种天然关系中最强有力的,也最具创造性。只是没人许诺,也没人能保证,创造一定是改善、发展或进步。真实世界中的创造从来就是永久、全面、彻底地改变原有格局! 换种说

作者简介: 苏力, 博士, 北京大学法学院天元讲席教授, 长江学者。

① 最典型的规范表达是“在家从父, 既嫁从夫, 夫死从子”, 尽管这在社会层面几乎从未获得严格遵循, 尤其是“夫死从子”。李学勤主编《十三经注疏·礼仪注疏》, 北京大学出版社1999年版, 第556页。

② 烽火戏诸侯引发了西周都城东迁。司马迁《史记》册1, 中华书局1959年版, 第147-148页; 吴三桂冲冠一怒为红颜促成了大明王朝的更替。刘健述“庭闻录”, 载《近代中国史料丛刊》3编第26辑, 文海出版社有限公司1966年印行, 第3/2页。海伦与帕里斯的爱情至今活在荷马史诗中, 但特洛伊城邦3000多年前就在战火中灰飞烟灭了。[古希腊]荷马《伊利亚特》, 罗念生、王焕生译, 人民文学出版社1994年版。

法就是颠覆。创造性越大,颠覆性越强。是创造还是颠覆,没有标准定义,完全取决于卷入其中的评断人的立场和视角,取决于他/她们的利益盘算以及前后的利益得失。但鉴于绝大多数人大多数情况下趋于保守,即除非可期待的利益足够大且确定外,人们通常希望保持既得利益,越具有创造性的男女关系,对涉足其中至少一方甚或双方的风险就越大,甚至风险外溢,成为社会的灾难。人世间许多男女的情爱何止是动人?那可真的是“一顾倾人城,再顾倾人国”,完全有资格进入“普世价值”^②。

即便成了夫妻,即便双方都怀着“执子之手与子偕老”或“从一而终”的强烈心愿,这种关系也并不从此锚定。由于生物进化的必要和必然,从生物学上看,人——男子尤为显著——的天性趋于多性伴侣或多元性感的(poly-erotic),在夫妻之外,男女尤其是现代社会都可能另有红颜或蓝颜知己,即便这不一定等于或导向行为出轨,也尽管女性通常比男性更挑剔。^①人的这种自然倾向意味着,夫妻也可能成为陌路人,只是制度上的夫妻,同床异梦甚至不同床也不同梦。“和你一起慢慢变老”并非人世间最浪漫的事,那只是恋爱中的人“能想到[的]最浪漫的事”;^②无意中,透出的是人类的无奈。更何况,“浪漫”的含义之一就是不现实甚或不靠谱!

真不是有意贬低爱情和婚姻。只因必须看清这一点,才能从社会角度理解男女关系的复杂、重大、紧要 and 关键,特别是其对制度的需求;才可能从一开始就洞悉即便建立了相关制度也无法补救的那些致命局限。换言之,别指望什么一劳永逸或长治久安,或格林童话中屡见不鲜的“从此过着幸福的生活”。不仅要充分理解其在历史中国对于农耕村落的发生和延续的意义,更要理解其对农耕村落秩序构成的重大且严峻的风险。因为,一,出自本能,伴随着强烈的情感,这种关系就很难甚至有时就是拒绝接受理性教诲和制度规训。想想,孔子为什么两次强调“吾未见好德如好色者也”!^{[2] [P.93,164]}想想那些比“实现正义,哪怕天塌地陷”毫不逊色的毒誓和行为。^③二,风险一旦发生,其波及的范围和程度,无人可以预料,因此就无法预防,也无法有效止损。许多不知情的人,全然无辜的人,包括当事人的至亲,都可能玉石俱焚。私奔路上,忠于爱情的美狄亚毫不手软地杀死了弟弟,并将之切成碎块;为惩罚丈夫伊阿宋的负心,同样忠于爱情的美狄亚又毫不手软地毒死了自己的两个稚子^[3]。现实生活中的男女关系通常不那么激烈,不惊天动地;但制度回应常规,却还必须防范那些冷不丁从哪冒出来的极端和另类。

因此尽管男女关系与父子兄弟关系都很重要,它们对于历史中国农耕村落的组织秩序的功能和意义却很不同。由此,应对男女关系的最基本原则就是“男女有别”^{[1] [P.814]}。

这一原则首先是要尽可能促成和保证稳定的婚姻家庭关系。因为如果没有严格的男女有别,就可能更多“发乎情”而不是“止乎礼”的性爱。鉴于没有现代避孕手段以及亲子鉴定技术,人们就无法确认生物上的父子关系,而人性却是“孩子是自己的好”。这就动摇了婚姻家庭的两块基石。一是父子关系,男子没有动力慈爱和抚养妻子婚内生育的孩子,即便这孩子生物层面上真的就是他的孩子。二是夫妻关系,男子不愿为妻子提供生活必需品,换取女子繁殖和养育他们的共同后代。这个后果其实对女性和孩子最为不利。也正是看到了性产权的利害,《礼记》才把后果说得明明白白:“男女有别,然后父子亲;父子亲,然后义生”。^④由于“男女有别”是稳定家庭的根本,因此就成为“齐家”的起点。

但这一原则还高度关注的是防范男女关系引发超越当事人的、最终可能要由整个社区埋单的重大风险,尤其是在人际关系紧密的农耕村落。风险大致分两类。一是生物性的乱伦,即血缘近亲男女间的性爱,以及在近代之前,性爱一旦发生就很可能出现的怀孕和生育。二是社会和政治组织层面的“乱

^① 这不仅是社会学和社会生物学的研究结论。Richard A. Posner, *Sex and Reason*, Harvard University Press, pp. 89-91 (1992); 费孝通“生育制度”,载《乡土中国·生育制度》,北京大学出版社1998年版,第143页;中国民间也经常提及特别是男性“吃着碗里瞧着锅里”,载兰陵笑笑生《金瓶梅词话》,人民文学出版社2000年版第72回;曹雪芹、高鹗《红楼梦》,人民文学出版社1982年版,第213页。

^② 姚若龙“最浪漫的事”,1994年李正帆/曲,赵咏华/演唱。

^③ “山无陵,江水为竭,冬雷震震,夏雨雪,天地合,乃敢与君绝!”沈德潜选《古诗源》,中华书局1963年版,第70页。

^④ 这个“义”在此特指丈夫对妻子的义务。“何为入义……夫义、妇顺”;“男帅女,女从男,夫妇之义由此始也”。李学勤主编《十三经注疏·礼记正义》,北京大学出版社1999年版,第689、815页。

伦”即社会出于秩序考量而不能允许的男女间的性爱;因为性爱会改变男女双方的关系,连带着会部分改变甚至全面改变他们各自嵌入的农耕村落社区的关系网络。这两种风险都可能导致以父子兄弟为架构的农耕村落组织秩序的紊乱甚至崩溃,成为灾难。

本文集中分析讨论历史中国农耕村落为防范男女关系中的风险而形成的一些根本制度和原则,其发生的根据、功能以及实践的逻辑和局限。本文并非一篇历史论文,而是一篇有关制度的学术论文。由于任何社会的实践总是丰富多彩的,与正式制度、制度逻辑以及社会意识形态一定有所背离。因此本文从各方面看都不可能,也不追求,展示、描述和解说漫长广阔的历史中国农耕村落处理男女关系的众多制度细节或风俗,而只是分析论述在重要制约条件下相关制度发生的基本结构和逻辑。概括、省略不可避免,甚至必须。

二、“同姓不婚”防范生物性乱伦

先讨论生物性风险的防范。

在历史中国,定居中原的农耕者很早就发现近亲结婚不利于繁衍,会导致后代在智力和体能上的衰退。^①尽管有外国学者认为从小在一起生活的近亲属相互间会有天生的“性厌恶”,足以防止乱伦;^②但即便从日常经验看,这个说法也不能成立。^③中国古人的长期实践表明他们完全理解这一点,因此建立了一套制度,尽可能避免血缘关系太近的人结婚和生育。

首先是以制度化或规则化的方式严格区分哪些人可以结婚,哪些人不能。这就是用来“别婚姻”的姓氏制度;^④其中还包括为落实“同姓不婚”的严格的日常教育和规训,因为中国人清楚知道“非教不知生之族也”^{[4] P.211}。这种姓氏制度以父系为中心,儿女都随父姓——借此来展示父系的血缘;除了后面提及鲜见的“入赘”外,后世全然无视母系的血缘。

若从现代生物学角度看,这种防止近亲结婚的制度不尽合理。“同姓不婚”这种一刀切会禁止血缘关系极稀薄(出了五服)的同姓男女婚姻,甚至会禁止完全没有血缘关系的同姓男女的婚姻——因为历史上,曾有许多人,如进入中原地区的一些游牧民族,会出于各种原因而采用了某姓氏。更不合理的是,这种“同姓不婚”无视母系的近亲结婚,也允许了某些不同姓的父系近亲结婚,即只禁止叔伯兄妹/姐弟结婚,却允许姑表和姨表兄妹/姐弟结婚。这种同姓不婚中隐含了或者是一些以男性为中心的价值判断,或是一些错误的生物学猜测:姑表亲是不能容忍的近亲结婚(“姑舅亲,辈辈亲,打断骨头连着筋”),而姨表亲不是近亲结婚(“两姨亲,不算亲,死了姨姨断了亲”)。

但社会生活中的道理很少是一面倒的。从生物学和社会学角度看,这个一刀切,从社会实践层面看,却是更务实可行的制度,即便不是惟一的。关键因素是费用。即若在社会实践层面真正地全面追溯男女双方父母的血缘谱系,一定会急剧减少潜在婚配对象的数量,在交通不便的农耕区域内,至少有时婚配会变得不可能;这种追溯的复杂程度也会很快超出普通人的信息处理能力,在没有——即便有文字也不可能有一——文字记录复杂血缘谱系的农耕社会不可能落实。^⑤相反,只看(父)姓氏的一刀切反而简单易行,既便于人们选择确定婚配对象,也可以有效监督防范单姓村落内少男少女的爱情冲动。对后一点我还会有更细致的讨论。

① “男女同姓,其生不蕃”杨伯峻《春秋左传注》,中华书局1995年版,第408页“同姓不婚,恶不殖也”,“娶妻避其同姓”。郭国义等《国语译注》,上海古籍出版社1994年版,第304、310页。

② Edward Alexander Westermarck, *The History of Human Marriage* 5th ed., MacMillan p. 80(1921).

③ Shor Eran and Simchai Dalit, *Incest Avoidance, the Incest Taboo, and Social Cohesion: Revisiting Westermarck and the Case of the Israeli Kibbutzim*, *American Journal of Sociology* 2009 May; 114(6): 1803-42. 日常经验证据是,恋爱中的青年男女往往会称哥哥妹妹来表达深情。这至少部分表明哥哥妹妹的关系及其称谓未必能拉开,相反常常会拉近,恋爱或性爱双方的心理和情感距离。请看后注中的例证。

④ “姓所以别婚姻,……姓可呼为氏,氏不可呼为姓……氏同姓不同者,婚姻互通,姓同氏不同,婚姻不可通……三代之后,姓氏合而为一”。郑樵《通志二十略》,王树民点校,中华书局1995年版,第1-2页。

⑤ 相关的经验证据是藏族用骨系概念来“别婚姻”,努力避免父系和母系的近亲结婚,但实践上根本不可能。苏力“藏区的一妻多夫制”,载《法律和社会科学》卷13辑,法律出版社2014年版,第11-13页。

其次是外婚制,即要求农耕村落所有成员都只能同他姓村落的成员成婚。除“合两姓之好”外,这至少可确保某些父系近亲不能结婚。与外婚制紧密联系的还有从夫居制,即除非因家中没有兄弟不得已招婿入赘外,女性婚后一律移居丈夫的村庄,仅携带作为嫁妆的个人动产。^①

农耕社会普遍从夫居的外婚制,不是偶然,更不可能仅仅因为男性欺负女性。最简单的道理在于,如果男性真的恣意任性,农耕社会中的婚姻格局就更可能是既有从夫居也有从妻居。始终如一的从夫居制,约束的不仅是女性意愿,其实也令男性别无选择。更合理的解释一定是,有什么重大约束条件,迫使农耕社会基于长期的利弊权衡,最终选择了从成本收益上看更理性的从夫居。

从夫居对女性有种种不利,毫无疑问,她们孤身一人进入陌生村庄,为这一制度支付了更多代价。但就稳定农耕时代人们必需的村落社区制度而言,从夫居制比从妻居制,或比走婚制,都有整体的更大制度收益;这些收益也最终会部分转化为从夫居的女性的收益。理由是,在历史上的各种生产/再生产关系下,年轻女性的一些特点(即所谓的社会性别 gender)令她们通常比年轻男性更能适应陌生社会环境。^② 陌生社会或社区更可能接纳女性,而不是男性。最简单的证据是,即便在野蛮残酷的村落、部落或文明冲突中,胜利者会屠杀失败方的所有成年男性,通常也会接纳失败方的年轻女性。

从夫居制的更大制度优势可能在于,至少从理论分析上看,从夫居农耕村落会比从妻居农耕村落更少可能因外部成员的进入,冲击、改变甚至颠覆本社区原有的组织结构。如采取从妻居制,村落就必须按母女姊妹这两个维度组织起来并治理。由于通过从妻居加入该村落的男子相互间没有血缘关系,他们之间的竞争一定会比从夫居村落中的妯娌间的竞争更激烈。他们相互间不仅很难建立领导和服从关系,而且也不可能以“妻为夫纲”为原则按照妻子的血缘关系位置来界定他们各自在农耕村落中的坐标位置。尤其是得考虑到,在两性关系上,男子天性比女性更“花心”,即有追逐更多女性繁衍更多后代的自然倾向和生物能力,更主动,更进取,也更多性冲动,意味着他们更少可能接受制度的约束和规训,更少可能恪守制度为他们规定的“本分”。换言之,在从妻居制下,男性更可能趋向广义的即社会和文化层面的乱伦,他们不但可能追求妻子的姊妹,也完全可能追求妻子的有生育能力的上辈或晚辈女性。这都趋于导致男性间更亢奋更激烈的冲突。从逻辑上看,结果会是摧毁一夫一妻制,导致部分强壮男性一夫多妻制。更重要的是,在这种激烈竞争下,农耕村落就不可能发生,集体行动的成本会急剧增加乃至不可能。若从繁衍后代角度来看,这也将趋于减少人类繁衍上的基因多样性。

相比之下,鉴于女性生理特点以及相应的基本社会行为,从夫居制会全面且大大弱化与从妻居制相伴的这类风险,即便这也无法消除妯娌间的冲突。这就可以解说为什么世界各地,在传统农耕村落普遍采纳从夫居制,从来没有从妻居制。最多也只有摩梭人的走婚制:让外来男性参加农耕村落的家庭关系再生产的过程,却不让他们加入农耕社区现有的政治、社会和家庭组织,迫使他们游离于母系农耕村落的组织之外;结果是“有父的生育”和“无父的家庭”。

统一的从夫居还有其他重要制度功能。一是减少甚至避免家庭内的财产纷争。任何家庭的土地等资源通常都不可能急剧快速增加。在这一条件下,若已婚女性不从夫居,继续生活在其出生的村落,无论是她本人还是她的小家庭,她就必须拥有,因此她会要求参与家庭财产(特别是不动产,土地和房屋)的分配和继承;一旦落实,这就会大大减少其兄弟可继承的土地等财产,必然引发家庭内的重大利益纷争。从夫居大大减少和弱化了这类纷争。尽管这或许会强化其夫家兄弟间的财产纠纷,但普遍和统一

^① 这在农耕时代是普世的。时下为人们了解的惟一例外是云南泸沽湖摩梭人的走婚制。有关的研究很多,可参看,Cai Hua, *A Society Without Fathers or Husbands: The Na of China* Zone Books 2001; Shih, Chuan-kang, *Quest for Harmony: The Moso Traditions of Sexual Union & Family Life* Stanford University Press 2010。但摩梭人并不是一个从妻居的社会,而只是一个“无父的社会”。

^② 这类研究很多。如改革开放以来女性相对于男性迁移人口增加更多,这或表明女性对于陌生环境的适应力更强和/或陌生环境更欢迎女性迁移者。相关的研究可参看,胡宏伟、曹杨、吕伟“心理压力、城市适应、倾诉渠道与性别差异——女性并不比男性新生代农民工心理问题更严重”,载《青年研究》2011年3期;又请看,张文新、朱良“近十年来中国人口迁移研究及其评价”,载《人文地理》2004年2期。

的从夫居制会增强这一制度的正当性。

二是减少传统农耕社会中不同村庄之间的矛盾。如果女性因本村富裕不愿从夫居,甚至招赘入赘,直接后果会是她出生的村庄人口快速增长,穷村人口则会净流失。即便这种现象最后会拉平富村穷村的人均贫富程度,但各村人口的相对增减会改变各村在当地的竞争力和影响力。人口减少力量弱化的村落会强烈不信任,甚至敌视,那些人口净增的村落。为保证村落间力量自然平衡,各村都趋于坚持外村女性同本村男性婚后定居本村。从长时段和更大地域空间来看,这也利于农耕文明的扩散,会激励村民向周边扩展,开拓适合农耕殖民的新区域。

三是,从同姓村落的组织和秩序层面来看,从夫居加随父姓可以有效保持并延续单姓村落。若不坚持本村女儿外嫁并从夫居,一个单姓村落很快就会成为多姓村落。这就很难继续用血缘家庭模本和规范来组织和治理该村落了,这意味着村落社区的组织成本增加。多姓村落还会出现其他类型的需要防范的男女关系风险。如,在单姓村落中,任何人都可以简单禁止任何少男少女的交往,就因“同姓不婚”的规则,相关的信息费用几乎为零。而在多姓村落中,要坚持“同姓不婚”原则,信息和监督费用立马激增,因为任何干预者必须甄别交往的少男少女是同姓还是异姓。

多姓村落因此也可能采取彻底的从夫居外婚制,即无论有无亲缘关系,是否同姓,一律禁止本村少男少女的交往和婚姻。这一规则从生物学上看没道理,有点暴虐,但从社会学角度看仍有某些道理。最重要的一点或许是,同村即便是异姓男女结婚后,夫妻间难免有冲突,这很容易把两家人家卷进去;而两家其他成员之间的是非冲突也会影响小夫妻的关系。因此,农耕村落普遍流行“嫁出去的姑娘泼出去的水”的说法,虽算不上一则社会规范,却俨然是。其发生是有社会学根据的,并不是或不只是父母对男孩的偏心。

上面的分析都表明从夫居、外婚制甚或同姓村落本身其实都是制度,承载了有效和便利组织和维系农耕村落社区的功能。即便在有些村落,这些制度当初发生是无意的,但在社会和历史语境中,因其实际功用,这些制度被筛选坚持下来了,有些则显然是有意创建的。^①

颇能体现这类追求和努力的或许是一个很容易被视为例外的制度,入赘。即当某家庭没有儿子时,女儿可以招上门女婿。入赘与农耕社会常态婚姻有两点显著的区别。第一从妻居;第二是后代会随母姓,不随父姓。入赘从妻居自然有利于赡养无子的老人,对于传统农耕社会很是重要。入赘随母姓的功能,人们通常说是,可以继续无子家庭的香火。但这很可能只是一个正当化的“说法”。其更重大的功能,在我看来,是令该村落继续保持了同姓,这就令入赘家庭的后代可以继续按同姓不婚的老规矩娶妻或外嫁,不至于影响整个村落社区的既有组织架构和秩序维系,也无需做其他制度调整。如果只关心作为生物个体的其后代的基因组合来看,入赘家庭的孩子和该村其他家庭的孩子没有什么差别,都只有50%源自该社区的某个成员。但真要矫情,一定要追溯父系的血缘谱系,并以此为标准,入赘家庭的孩子姓氏就是“赘品”。但历史中国农村的人们似乎并不关心真假,这种“粗枝大叶”或对“赘品”的容忍都表明他们关心的其实是制度的稳定踏实。

同姓村落的重大制度收益之一是,前面已提及,可以更有效监管和防止少男少女相处爱慕导致不伦之恋。因为“同姓不婚”教育和规训不可能杜绝这种基于生物本能的情感发生;也因为,号称“家”的同姓村落并不必定真的就是血缘群体,即便是,其中许多成员也不是生物学上不宜婚配的近亲。在两小无猜青梅竹马的环境下,本用来提醒、防范少男少女的不伦之恋的哥哥妹妹,这类称谓的功能也许失效,甚至有可能激化亲密的情感,或被挪用来掩盖这种情感。同姓农耕村落必须严格监管同姓少男少女间的交往。

^① 位于湖南省岳阳的全国首批“历史文化名村”张谷英村就是明朝万历年间路过此地的张谷英建立的,至今保持着单姓;据说他与刘万辅和李千金在当地分别建立了互通婚的单姓村庄。

监管制度之一是隔离。往往在女孩稍微年长之后,许多家庭就会将女孩关在家中,学习对她未来家庭生活极为重要的技能之一——针线活。“大门不出,二门不迈”,这避免了她们受本村男性的诱惑,也降低她们对本村男性的诱惑。^①

另一不容易察觉的监管隔离制度是普遍的早婚,不分男女。我曾在其他文章中分析过预期寿命太短可能是引发农耕时代人们早婚的主要因素^[5]。在这里,我要增加一点,或许更重要的因素之一是以早婚来防止无论单姓或多姓村落的少男少女中都可能出现的种种防不胜防的情感。这也许不是当初早婚制度设计的出发点,而只是早婚制度带来的客观效果;但从制度功能主义的视角来看,制度的功能有无往往是令一项制度在历史中得以延续或被取代的“原因”。

但为了有效,农耕社区对少男少女也是区别对待的。中国古人早有察觉男子更容易“吃着碗里,看着锅里”,即便已婚,甚至三妻四妾,也未必能令他们停止追逐其他女性,包括本村本家族的少女。因此农耕社会更侧重的防范措施似乎都是及早将女孩嫁出去。这不仅可以杜绝本村近亲间的情爱或性爱,而且也可以将其他类型的男女性爱的风险有效转移给他人。不仅中国,事实上世界各国,传统农耕时代都有“女大不中留”的说法。^②这就表明,至少在现代之前,这也是个必须以制度认真应对的普世问题。

三、“授受不亲”严防社会性和政治性乱伦

同姓不婚、外婚、从夫居、早婚等制度只解决了农耕村落男女关系的一些麻烦,但“男女有别”并不止步于婚姻。男女关系对于农耕村落的风险,并不随着婚姻开始消解甚或弱化;而可能因婚姻才得以以更深刻的方式全面展开了。因此“男女有别”仍然是一项基本原则,是界定性的“产权”的基本制度。

根本问题是,前面提到的,就人类的生物倾向而言,是多偶的。若无制度约束,且不会有后果外溢,无论男女都不拒绝同多个异性的情爱或性爱。但在现实社会中的实践,这种倾向一旦见之于行动,即便仅仅有所表露,都会以某种方式影响他人,引出实在的社会后果,改变现有的社会关系——如果闺蜜撬了自己的男友,还可能继续闺蜜吗?甚至会是整个群体的社会关系——老师与学生结婚不仅改变了他们之间的师生(准父子)关系,而且改变了这位老师同这个班级所有学生的关系——他们都成了同辈。

在高度原子化的都市陌生人社会中,人类这种倾向的影响无论范围和力度都显著弱化了,乃至如今社会基本不管这类“私事”或“私情”了,只有名人的这类事会成为“八卦”。但在传统的“家”中,农耕村落中,无论单姓还是多姓,这种影响会急剧放大,不可能是私事。

麻烦远不只是婚姻破裂和某个小家庭解体,后果往往会波及整个农耕社区,殃及许多彻底的无辜者。从儒家视角,我曾分析过俄狄浦斯王的故事。尽管不知情,因此无主观过错,俄狄浦斯王弑父娶母的真相一旦显露,还是彻底颠覆了他家庭内、家族内乃至他所在的底比斯城邦(一个放大的村庄)内很多人相互间的人伦关系,改变了他周边众人借助父子兄弟这个坐标系得以确定的身份,改变了他们相互间复杂的财产关系甚至政治关系,因此,在政治、社会和文化的意义上,瓦解了这个农耕城邦借助父子兄弟关系形成和建立的组织秩序。^③要恢复这个城邦的秩序,首先俄狄浦斯自我流放了,才能恢复因他的出现而破坏和扰乱的那些关系;但有些关系即便俄狄浦斯王自我流放也无法恢复,俄狄浦斯王的母亲/妻子只能以自杀的方式切断与他人无法理清的关系。即便如此,俄狄浦斯王的子女与这个群体中

^① 隔离男女并不限于历史的农耕中国。地中海地区的传统穆斯林家庭同样强调分隔男女。而在古希腊,古典学者科恩的研究指出,与传统穆斯林社会在这方面有许多相似之处,请看,David Cohen *Law, Sexuality and Society: The Enforcement of Morality in Classical Athens*, Cambridge University Press, 1991。转引自Richard A. Posner *Sex and Reason*, Harvard University Press, p. 40(1995)。

^② 例如,董解元《西厢记》卷六(黄嘉惠刻本),齐鲁书社影印本;王实甫《西厢记》,隋树森编《元曲选外编》,中华书局1959年版,第302页。也见于众多其他元曲剧作,如“潇湘雨”,“墙头马上”,“窦娥冤”,“李逵负荆”以及“碧桃花”,参见臧晋叔编《元曲选》,中华书局1958年版,第249、347、1502、1520、1686页;冯梦龙“蒋淑真刎颈鸳鸯会”,《警世通言》,海南出版社1998年版,第443页。

英文中则有“Daughters and dead fish are no keeping wares”(死鱼非存货,女大不可留)以及“Marry your son when you will, your daughter when you can”(娶媳不忙,嫁女宜速)的说法。又请看,刘素静“巴西人婚恋撷趣”,《当代世界》2005年第8期。

^③ 政治上的动乱,典型的例证如俄狄浦斯王的底比斯城邦的故事。[古希腊]索福克勒斯《俄狄浦斯王》,《埃斯库罗斯悲剧三种·索福克勒斯悲剧四种》,见《罗念生全集》卷2,上海人民出版社2004年版。以及前面提及的特洛伊的故事。

其他人的关系仍始终不确定,也必须以某种方式离开,流放或死亡,或守着终身的痛苦。^①

俄狄浦斯的故事是个偶然,且来自异国;但这个故事中隐含或提出的那些问题/麻烦却是普遍的,永恒的。想想,在传统农耕社会,外婚制从夫居,众多年轻女性进入陌生的村落,在此生活一辈子,通常有30年处于生育期。除了她生育的男性后代外,她们与该村的任何其他男子都没有血缘关系。若仅出于优生和养育后代的考量,她有理由,甚或应当,选择同其中任何一个或多个优秀男性来繁衍后代。她不必嫁鸡随鸡嫁狗随狗,不必从一而终。她们也一定会感到其他男子的性吸引力。另一方面,村中其他男子对加入本村的所有这些女性也会有这类感觉和自然倾向,甚至更强。从生物学上看,她/他们的这种自然情感,即便导致了性爱,也不构成生物学意义的乱伦,不违反“同姓不婚”(性爱和繁衍后代)的禁忌,即便这违反了成婚时的海誓山盟——但这真的那么重要吗?

农耕村落的人们婚后也仍然坚持男女有别的原则,但不可能如少男少女时那么严格和彻底,而且已婚的男女对性爱也不再那么朦胧无知了。村中的众多男性与先后嫁入村里的众多女性会相互进入对方的生活视野,即便无心,即便无意,他/她们也可能相互吸引,无论是否同龄,是否同辈,是否同属一社会阶层,年龄差别是否太大,对方年长年幼、已婚未婚,与自己家人/亲人有无血缘关系,或自己是否知道有无这类关系,都不具决定意义。真正有决定意义的是两性间的情投意合——想想《雷雨》中的周萍与繁漪,想想俄狄浦斯王,这些极端的例子!

因此,才能理解,即便社会不接受、不认可,甚至有各种制裁,甚至相当严厉,每个社会还是会出现各种被界定为不伦的情爱,从古至今,从未中断。我就以《红楼梦》为例:诗书传家的荣国府和宁国府内,照样是“偷狗戏鸡,爬灰的爬灰,养小叔子的养小叔子!”“除了那两个石头狮子干净,只怕连猫儿狗儿都不干净。”^{[6] [P. 119, 944]}

这并不是,至少不全是,个人的道德伦理或品格问题。私通儿媳秦可卿的贾珍当然人品很糟;但自称“见了女儿便清爽,见了男子便觉浊臭逼人”的贾宝玉,在太虚幻境中的春梦对象也是其侄媳妇秦可卿。也不只是意淫,除了与林黛玉和薛宝钗无休止情感纠葛外,与丫头花袭人以及——书中隐约透露的——与碧痕、麝月、鸳鸯等丫头的性爱或情爱关系,都表明贾宝玉几乎就是见一个爱一个。是的,贾府中许多男子行为更糟;但仅就多情而言,贾宝玉毫无逊色。引发这类情感纠葛的触媒其实是交往,尤其是在狭小的农耕村落,日复一日,抬头不见低头见,躲过了初一躲不过十五。而人是视觉动物!

甚至这“毛病”——若还算是毛病的话——不只是男子的。养小叔子的王熙凤就不说了(又如喜欢武松的潘金莲)。贾母也承认偷鸡摸狗是“从小儿世人都打这么过的!”即便守身如玉的刚烈女子晴雯临死前也后悔,与其担了个虚名,还不如自己“当初也另有个道理”^{[6] [P. 609, 1109]}。

这些情感就算违规,却不反常;即便真惹出了什么,有许多也并非生物层面上的乱伦。《圣经》就允许“兄终弟及”的婚姻^{[7] [P. 79-80]};匈奴和中国北部游牧民族也都曾有“妻后母,娶寡嫂”的习俗;^②在成为唐高宗皇后之前,武则天就是唐太宗的“才人”;在成为唐玄宗的宠妃之前,杨玉环本是玄宗的儿媳。现代都市生活中,更不可思议的男女关系或情爱,无论婚前、婚后还是婚外,可以有、应当有甚至必须有社会的道德伦理甚或政治性评判,但很少是生物学意义的乱伦。也不应令人意外——所谓创造性不就是指,至少有时是,令人目瞪口呆?!

问题是,在局促狭小的传统农耕村落社区,即便不真乱伦,也乱伦——政治社会文化层面的“伦”。因为通过婚姻进入某村落的女性不仅与丈夫,该村的某一男子,建立了夫妻关系,她也因婚姻承继了她丈夫在这个家庭和社区中的种种关系;并且除非不育,她还可能创造一系列新的关系。中国人至今仍不时抱怨:结婚不是同某一个人结,而是同一家人结;这话一点也不错。如果仅关涉两人,这个婚姻很容易

^① 社会和人际关系上的悲剧,最突出反映在索福克勒斯的《安提戈涅》(《埃斯库罗斯悲剧三种·索福克勒斯悲剧四种》)。详细的分析,请看苏力“自然法、家庭伦理与女权主义——《安提戈涅》重新解读及其方法论意义”,载《法制与社会发展》2005年6期。

^② “父死,妻其后母;兄弟死,皆取其妻妻之”;“父子兄弟死,娶其妻妻之”。司马迁《史记》,中华书局1959年版,第2900页。

就可以归零,同他人重启也无碍。这一点古人,无论中外,也都很早就清楚了,因此都有“兄弟如手足,妻子(或丈夫)如衣服”之类的说法,^①不是歧视女性或男性。只是在农耕村落中,特别是同姓农耕村落,任何婚姻之外的情爱或性爱就可能引出很多麻烦,甚至很大麻烦。若是一位嫁进某同姓村落的某位女性同该村(关于这一限定后面会有更多分析)任何其他男子的关系暧昧了,不仅该女性的夫妻关系因此晦暗不明了,更重要的是,由于她交往的这位男子与她的丈夫有某种或近或远的血缘联系,必定是丈夫的长辈、同辈或晚辈,因此晦暗不明的就还有该女子与该村所有其他人的关系,以及该村男男女女所有人相互间的或辈分或长幼的关系。从理论上说她当然可以,从生物学上看甚至很容易,将因原先的婚姻而承继的一切社会关系一键清零。但只要她还继续待在这个村里,她如何可能在制度层面既清零同时又重启与该村所有其他人的关系?所有这些关系都深嵌于血缘亲缘和社会交往中,又何止是剪不断、理还乱?!^②

因为一旦真的可以将所有的亲疏、嫌疑、同异、是非的区别全部清零,每对男女无论长幼辈分只要愿意都可以结成最亲密关系,那么围绕进入该村的每个女性,该村所有男子相互间的关系就变成争夺配偶的竞争关系,伴随着无法规训的生物本能和激情。如果叔侄兄弟父子甚至爷孙为争夺女性清零了他们相互间既有的关系,就如同费孝通指出的,所剩下的就是一堆构造相似、行为相近的个人集合体,就既没有家庭,也没有村落社区了^{[8] P. 143}。没了这一切,还说什么家族村落的组织和治理?还能指望什么相互支持,还有什么协调统一的行动,还怎么可能展开成功的外部竞争?^③

在近代之前,一旦有性爱,生育几乎不可避免,而只要有了生育,就会有一系列问题,直至殃及无辜。即便同一母亲先后生育的后代相互间关系确定,但这些后代与这一家族甚至该村落所有成员的关系也游移不定。公公若娶了儿媳生下的孩子是什么辈分,与儿媳之前生下的孩子、与儿媳的前夫的关系该如何定位?俄狄浦斯王弑父娶母生育的两对孪生儿女,在了解真相后,他/她们与父母,与家庭其他亲友,与这个城邦中的每个人的关系都无法确定了。他/她们在社区中失去了定位自己的生物和社会坐标^{[9] P. 40}。

鉴于这些,就可以解说,在历史中国,那些生物层面上并不乱伦,甚至今天可以辩称“优生”的男女情爱,在关系紧密的血缘亲缘甚至地域群体中,在传统农耕村落中,为什么会被界定为“乱伦”——文化和社会层面的乱伦。乱伦者将为此支付“孽债”:她/他的至亲将遭受巨大的精神折磨和社会苦难,而这类苦难通常会被社会定义为是“乱伦者”的“报应”。与此类似,在西方,跨越了不许可的代际间的情爱和性爱一直被定义为“污染”(pollution),受害的不仅是乱伦者,往往包括村落中其他毫不知情的人,一些彻底的无辜者。

不要低估这种风险的概率。若没有有效的防范,这会是高概率事件,每个村落迟早且不时会发生。因为,年复一年,源源不断,一批批年轻女性离开自己出生的村落,进入并长期生活在陌生村落,那里的男孩不断变成进取的男子。数十年里,他/她们就生活在这个局促的社会空间,很容易日久生情,没有可供遗忘的时空距离,也没有现代都市生活的云流风闪来冲淡!一次不经意的“授受相亲”就可能点燃两情相悦的干柴烈火;^④然后就是很难甚至无法收拾的悲剧!

^① 罗贯中《三国演义》,人民文学出版社1998年版,第89页。又请看,“丈夫死了,我可以再找一个;孩子丢了,我可以靠别的男人再生一个;但如今,我的父母已埋葬在地下,再也不能有一个弟弟生出来。”[古希腊]索福克勒斯《俄狄浦斯王》,《埃斯库罗斯悲剧三种·索福克勒斯悲剧四种》,见《罗念生全集》卷2,上海人民出版社2004年版,第319页。

^② 《雷雨》中,周萍与后母繁漪相爱,繁漪愿意为周萍而将原来的一切关系清零——“我不是周朴园的妻子”,但周萍的难题正如他剧中的台词:你繁漪可以“不是[我]父亲的妻子,我自己还承认我是我父亲的儿子”。曹禺《雷雨·日出》,人民文学出版社2010年版,第68页。

^③ 当年,就因希腊联军统帅阿伽门农夺走了他心爱的女俘,勇冠三军的希腊战将阿喀琉斯愤而退出战斗,特洛伊人乘机大破希腊联军,阿喀琉斯的同性恋好友帕特洛罗斯因此被特洛伊大将赫克托尔杀死。[古希腊]荷马《伊利亚特》(卷16),罗念生、王焕生译,人民文学出版社1994年版。

^④ 关于男女意外或偶尔的“授受相亲”引发各种社会后果的文学描写很多。一个典型的例子,可参看陈忠实《白鹿原》,人民文学出版社1993年版,第130-131页。

着实不是教条,不是不食人间烟火,而是把人性看得太透了,甚至很可能就是——怨我“湮圣”——曾经沧海,孟子才会提出在今人看来不可思议的苛刻的普遍规范,“男女授受不亲”!^①其核心就是要确保,无论婚前婚后,社会都要尽一切可能减少男女间的交往,尤其要防范那些即便细微却可能激发全然无法自控的身体接触。

四、“夫为妻纲”规训与制裁

经此,我们就可以大致理解,为什么,历史中国,以儒家为代表,强调社区中父子、兄弟关系的神圣和至上。除了父慈子孝和长幼有序交织构成同姓农耕村落组织的基本架构外,还因为只有附着于这个以男性关系为本的组织架构,每个女性才能落实自己在这个农耕村落中的相应位置和角色,无论是最终外嫁的本村女儿/姐妹,还是经婚姻加入该村落的女子——作为妻子/母亲。

但因此,我们也可以看出,由于外婚制从夫居,也由于婚姻本身的特性,所有女性在传统农耕村落组织中的位置都不持久确定。尤其是经婚姻加入该村落的女子,她们的位置完全取决于她们婚姻关系的确定。因此可以理解,在农耕中国,儒家为什么会强调“夫为妻纲”;^②民间的类似说法则是,“嫁鸡随鸡,嫁狗随狗”。其组织社会学意义就是,女性全面、无条件承继其丈夫的一切社会关系,并以这一继受的关系网络来界定每个女性婚后与村内其他男子及其家人的关系,“安分守己”,自觉遵守相应的义务。只要每个人都“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”^{[2][P.123]};村落社区的组织秩序就得以维护,就可能有效防范因男女关系不确定或流变给村落社区带来的风险。

但制度从来不只是规范,一定要有实在力量来保证其获得某种程度的遵守。这首先要要有监督机制,尽可能提醒告诫每个人在农耕村落社区中的位置,与他人的关系,以便他/她恪守自己的角色,遵循相应的规范。还得能及时察觉并辨别某些违规者。紧随其后的还必须有一种惩罚机制,对严重违规者必须予以惩罚,借此向村落乃至更大社区充分展示规范制度作为社会强制力量的在场。否则,规范就会成为说教。

因此,尽管儒家的一些论述,如“三纲五常”,一直是历史中国的主流政治法律意识形态,在农耕村落社区,有乡村私塾先生的讲授,有民间精英的示范,或有退休官员的反复告诫,但这些教诲的实际影响可能相当有限。制度一定得是实践的,以“随风潜入夜,润物细无声”的方式进入人们的日常生活,有时则必须以“寻常看不见,偶尔露峥嵘”的方式。

农耕村落中确实有大量这类制度的日常实践,世代相传的表现为民俗。这包括许多地方的农村家族保持的家谱和祠堂,这可以视其为组织农耕村落维系秩序的成文法;也包括通过婚丧嫁娶等一系列重要社区活动向社区每个人展示的每个成年男性在这个同姓农耕社区中的位置,以他们在这些活动中的序列、座位、方位,甚至他们的着装、言行和举止。这种展示和宣示往往同社区的有娱乐意味的公共活动混在一起,但“寓教于乐”,仍然是有高度针对性的微观和具体的制度实践。参与者即便不自觉,也还是在参与这类社区活动中不断明确和界定了自己与其他社区成员相互间的角色和关系。因此,这类活动就不只是强化了社区认同,也是对参与其中的每个个体(通常更多是男性)之间关系的制度性展示、重申和强调,将他一次次嵌入那个具体的“家”中。这类公共活动强化了他们每个人的角色记忆,是对他的思想、身体的制度规训;同时也建立和强化了农耕社区其他人对每个男子的角色记忆和行为期待^[5]。

另一个几乎是无处不在因此普遍有效的制度则是农耕村落的称呼和称谓问题^[5]。在日常生活中,所有村民,无论男女,都必须依照亲属关系(已婚女性则完全接受其丈夫的亲属关系)主动称呼自己的长辈和平辈年长者,辈份永远优于年龄;并且,原则上每次相逢,都必须称呼,不可省略,不能用其他

^① 杨伯峻《孟子译注》,中华书局1960年版,第177页。又请看,“男女不杂坐,不同施枷,不同巾栉,不亲授。嫂叔不通向,……外言不入于梱,内言不出于梱。女子许嫁,纁,非有大故,不入其门。姑、姊、妹、女子子,已嫁而反(返),兄弟弗与同席而坐,弗与同器而食。”李学勤主编《十三经注疏·礼记正义》,北京大学出版社1999年版,第51页。

^② “男帅女,女从男,夫妇之义由此始也。妇人,从人者也。幼从父兄,嫁从夫,夫死从子。”李学勤主编《十三经注疏·礼记正义》,北京大学出版社1999年版,第815页。

人称代词置换。学会以合适的亲属称谓,并按照公认的常规顺序和序列,称呼长辈和同辈年长者,是每个人自小接受的、比读书识字更重要的基本教育。

这类称呼中隐含了双方稳定的“权利和义务”。^①在农耕社区中,这种称呼的最重要功能就不是如同现代都市中的友好表示,而是对称呼双方各自的角色、相互关系以及相应的权利义务的一次提醒和主张。既是对双方亲属关系性质的一个表达,也是对两者的关系的一次塑造,是对双方行为伦理边界的一次重新勘验和检测,也是农耕社区借助相互称呼对对方的一次规训。^②这是农耕村落成员之间权利义务关系的细微、体贴的制度实践,几乎无时不在,无处不在。村落中任何两人相遇,一声符合常规的称呼,对双方就构成一次相互规训,是一个相互监督的机制,也是一个自我执行的机制。村落社区每个成员的全部视听感官由此构成了一个无处不在的注视、监督和规制人际关系和内部秩序的上帝;这比福柯笔下的圆形监狱更森严也更有效。^③

上面三段只是对我昔日研究的一个重述,侧重的是防范。但农耕村落也还有种种惩罚机制,往往由族权或夫权或父权来行使。有关这类惩罚措施和机制,许多文献,包括文学作品,都有过描述,但其运行的基本原理与其他民间制裁机制并无特别显著的差别,除了下一节的批判性透视外,在此不再讨论。

如果从历史的大视野来看,历史中国农耕村落惩罚性应对不伦之恋的一个很不易进入法律研究者视野却很有意思的制度是广义的“私奔”——我特别以此来指某些不伦之恋者选择自我流放,永远离开他/她或他们原来居住的农耕村落。这算得上是不伦之恋的一个紧急出口。古希腊的俄狄浦斯王在得知自己的罪孽后就曾自残双目,自我流放。在历史中国,特定农耕社区内对各种形式的不伦之恋一方面惩罚特别严苛,如“沉潭”之类的,^④但从功能上看,这些众所周知的严厉惩罚本身就有敦促违规者自我流放的效果。甚至有迹象表明,只要不是严重损害了他人或社区利益,社会舆论一般并不痛斥,相反会默许甚至鼓励,这类自我流放。^⑤这当然不是,或即便不是,出于爱心、宽容或其他什么普世价值,从成本收益上看,这或许是社会减少无谓损失,或恢复因不伦之恋受损的家庭、村落社区秩序的最佳选项。这是一种自发的“得饶人时且饶人”。因为私奔者,无论男女,即便逃离了“家”或村落社区的可能惩罚,也都会因永远离开他/她原先生活的社区而受到了足够严厉的惩罚——这是一种疏而不漏的恢恢天网。

五、批判性透视和反思

上面三节梳理、分析和讨论的这些“别男女”的机制,会同我在其他文章中讨论的规制父子兄弟关系的规范和制度实践,^⑥对于历史中国农耕村落的组织和治理大致是有效的。如此判断并不仅仅因为我在文中努力展示的特定历史社会语境下这些制度的逻辑和功能;其实,最强有力的证据或许是,在现代之前,除非战乱,在皇权不下乡的条件下,除了较为罕见的打官司外,历史中国的农耕村落总体上会自发保持长期的和平和安宁。

① 费孝通“附录:关于中国亲属称谓的一点说明”,载《江村经济——中国农民的生活》,商务印书馆2001年版,第240页;Radcliff-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Free Press, pp.63ff(1965)。

② 这种例证在社会中比比皆是。在中国一个人婚后之所以必须改变对姻亲的称呼,就是对关系的重新界定。事实上,女性常常会下意识地以改变或拒绝改变称呼来激发或抵抗男性的欲求,文学作品的范例,可参看陈忠实《白鹿原》,人民文学出版社1993年版,第133、255-256页。

③ Michel Foucault *Discipline and Punish: the Birth of Prison*, trans. By Alan Sheridan, Vintage Books, 1977.

④ 沈从文的短篇《萧萧》讲到,主人公萧萧12岁时被嫁给两岁的丈夫,15岁那年,被家中长工花狗诱奸,怀了孕。花狗逃走了。夫家将怀孕的萧萧交给萧萧家族的人处理。而在湘西民间处理这类事的规矩是,如果家族的人要面子,就将萧萧沉潭淹死;若舍不得,则任由夫家把萧萧卖给任何人作“二路亲”,收的钱就算赔偿夫家的损失。参见《沈从文小说选集》,人民文学出版社1957年版,第7-21页。又请看陈忠实《白鹿原》中田小娥以及相关者的命运或遭遇。

⑤ 最典型的,请看《雷雨》中母亲鲁侍萍曾考虑让不知情的乱伦者周萍和四凤兄妹逃走,“最好越走越远,不要回头,今天离开,你们无论生死,永远也不许见我”。(曹禺《雷雨·日出》,人民文学出版社2010年版),由她自己承担因她引发的所有罪过。中国民间更是一直流传着甚至就是赞美着那些无伤大雅的私奔故事。众所周知的有卓文君与司马相如(司马迁《史记》,第3000-3001页),唐代传奇《虬髯客》和《王宙》(《离魂记》)中李靖与红拂以及王宙与张倩娘等的故事《太平广记》李昉等编:中华书局1961年版,第1445-1448、2831-2832页)。

⑥ 苏力“齐家:父慈子孝和长幼有序”(即发)。

但这并不意味着我接受“忠厚传家久,诗书继世长”,相信“父父子子”,“兄友弟悌”和“男女授受不亲”这类教诲很神奇。我不认为,即便有人真诚相信,儒家伦理是另一种足以救世的普世价值。否则,就会严重低估以陈独秀、鲁迅等为代表的新文化运动的意义。也正因此,本节从另一角度,集中围绕男女关系,针对传统农耕村落的组织秩序问题,做些批判性的分析。

我不讨论即便同姓村落或家族中也会出现的欺男霸女的恶棍或恶霸了,这类现象在哪里都有,不可能指望社区制度本身解决。即便最近有人提倡所谓“乡贤”,^①也必须清醒意识到,由于建立在真实和想象的血缘关系基础上,可以且应当预期,历史中国的农耕村落社区的教化、规训和制裁一定趋于高度偏袒的。它一定更多维护本社区的秩序和本社区成员的利益,一定更多维护以父子兄弟关系的组织制度框架,一定更多维护族权、父权和夫权。具体说来,即便本社区成员行为显然违轨,但只要不是严重危及本社区秩序,这个监督制裁机制就更可能睁一只眼闭一只眼;当本社区成员和外人的行为同时违规之际,或当本社区核心制度的构成者即男性与附着者即女性,或尊贵者(父、兄或丈夫)与卑贱者(子、弟或妻),行为同时违规之际,这个监督制裁机制总是趋于以牺牲后者的利益来维护本社区的秩序利益以及前者的利益。这种区别对待或歧视最集中最典型地表现在男女关系上。

仍举《红楼梦》中的例子。料理荣府家务的二爷贾琏与“鲍二家的”私通,被妻子王熙凤抓获,贾母笑着劝王熙凤,这不是“什么要紧的事”。她也屡屡骂贾琏“下流种子”,但那只因贾琏有失身份,“成日家偷鸡摸狗”,不管“脏的臭的,都拉了屋里去”^{[6] (P. 608, 612)}。贾母的长子贾赦年纪一大把了,儿子、孙子、侄子满堂,却还是“左一个小老婆右一个小老婆的”,甚至看上了贾母的贴身丫头鸳鸯,执意要她做妾,贾母气得发抖,但她骂的是贾赦“放着身子不保养,官儿也不好生作去”,并允诺“他要什么人,我这里有钱,叫他只管一万八千的买,就只这个丫头不能”^{[6] (P. 631, 646)}。

然而,只要危及家庭或村落社区的根本秩序,“齐家”的措施就相当野蛮、血腥,偶尔露出的就不是“峥嵘”而是狰狞了,无论冒犯者是有意还是无心,哪怕根本不曾冒犯,只是可能冒犯。冰清玉洁的晴雯,只因模样长得好,经常和贾宝玉说说笑笑,哪怕她曾拒绝宝玉的性诱惑,却还是被宝玉的母亲、所谓“好善的”王夫人认定是勾引宝玉的狐狸精,病了“四五日水米不曾沾牙”,也被王夫人下令从炕上拉下来,撵出贾府,最后悲惨死去^{[6] (P. 1102)}。而诸如此类的事并非特例,也不限于上层社会^{[10] (P. 7, 21)}。

社会生物学的研究表明,由于男女的生理特点和社会地位,在情爱问题上女性总是趋于相对被动并挑剔,而男子更积极主动,甚至强求。力度相同的惩戒,对男性和女性的规训效果是因此不同的;规训女性确实比规训男性更容易些。因此,若仅就防范不伦之恋的有效性这一公共政策而言,基于科斯定理,要求女性自重,并非全无道理。问题是在历史中国的社会舆论和社会实践中,在这类事情上,无论怎样,受谴责和惩罚最多最严厉的永远都是女性。^②男性则常常被纵容和宽容。这就成了歧视。“见一个爱一个”的贾宝玉不但昔日被称为富有褒义的“多情种子”,在现代也常被视为反对封建礼教实践男女平等的先进。^③

用文学的例子,只是为方便读者把握。这些人物和故事都是虚构的,重要的是这类社会现象从来不是虚构的。自西周以来,“淫乱”从来都是丈夫休妻的合法理由。唐代之后,这甚至进入了历代王朝的法典。还毫无例外,即不受“三不去”的限制。^④对作为丈夫的男子,平常只有“相敬如宾”的要求,富贵

① 张颐武“重视现代乡贤”2015年9月30日《人民日报》第7版;黄海“重视‘软约束’‘软治理’,用新乡贤文化推动乡村治理现代化”2015年9月30日《人民日报》第7版。

② 如民间广泛流传的“红颜祸水”的说法。又如《红楼梦》中的秦可卿、鲍二家的,以及冰清玉洁却被骂为狐狸精的晴雯,三个人都死了。而当与贾琏私通的鲍二家的上吊后,荣国府当家人王熙凤的反应是,“死了罢了,有什么大惊小怪的!”曹雪芹、高鹗《红楼梦》,人民文学出版社1982年版,第614页。懵懂无知的萧萧,几乎是不可思议地幸运活下来了,也许仅仅因为小说作者沈从文的那一缕温情。

③ “贾宝玉[……]的叛逆性[……]特别突出地表现在他对于少女们的爱悦、同情、尊重和一往情深,也即是对于封建礼教和封建社会的男尊女卑的观念的大胆的违背上。”何其芳“论《红楼梦》”,载《何其芳文集》卷5,人民文学出版社1983年版,第208页。

④ “七出三不去”,最早见于《大戴礼记》。七出者为,不顺父母、无子、淫乱、恶疾、嫉妒、多口舌和窃盗;三不去者为,有所娶无所归、同更三年丧和先贫贱后富贵。瞿同祖《中国法律与中国社会》,中华书局1981年版,第124-128页。

后也只要求“夫义”——“糟糠之妻不下堂”就很高尚了^{[1] [P.50] [11] [P.905]}。对于家庭生活中的成年男子的角色,儒家的要求只是父亲像个父亲的样(“父父”),或只是“父慈”,尽管这还是减轻了妻子抚养教育后代的责任。另一虽常被当做文学作品其实很真实的是元稹的自供状,《莺莺传》^{[12] [P.4012-4016]}。始乱终弃不说,元稹还美化自己,什么好男儿当不被美色所诱,要进得去出得来,不堕凌云志等等!确实如王朔所言,“只怕莺莺看了要落泪”^{[13] [P.3]}。

也不只是歧视女性,歧视下层女性,这个农耕社区的治理也歧视和压迫经其他渠道进入农耕社区或家族的其他男性,甚至形成了制度。一个重要的民间风俗是,农耕社区普遍歧视并以各种方式打压入赘的女婿。不仅这个“赘”字的本义,多余,就很贬义,而且在各地农村都限制和剥夺了入赘者的各种“权利”或权益。^①

但还是不能仅从道德层面来理解这类歧视,将之视为纯然的“邪恶”。社会生物学可能为这种歧视和排斥提供某种或部分解说。这就是,由于经济社会地位是男性吸引力的重要构成要素,因此歧视和打压入赘者,作为一种社会制度实践,其功能也许就是为有效防范和弱化入赘男子对于同姓村落或家族中各种男女关系的威胁,这有助于维系整个村落社区的秩序。这里关心的主要还不是入赘者的后代,因为他们即便随母姓,在民间的血缘想象中,也不属于本村的血缘群体,而类似“僭品”。更重要的关切或许是,同姓村落或家族内文化层面的乱伦禁忌对这个外姓男子会全然不适用,因此,与前面分析从妻居的可能结果一致,入赘男子对该村落或家族的任何女性,无论已婚还是未婚,无论本家族的还是嫁进来的,从理论上讲,都更有性诱惑力,因此他对该村落的组织秩序构成了更大威胁,是必须以制度予以控制的重大风险。

然而,历史中国农耕村落社区的组织制度设计和实践,包括为维系秩序正常运转的制度制裁,我说了,也只是大致有效。它们的加总也不可能保持农耕村落社区秩序的持久稳定和和谐。看起来好像足以“长治久安”的制度设计,与人类长生不老的期冀一样,注定是些神话——制度的神话。天灾人祸、外战内患或社会的自然变迁这类不可控力就不说了。想想多少同姓村落因战乱,因水陆交通,因商业发展,甚或因驻军而消失了——或许还留下如李村或张庄或王家屯的这类村名让人看到历史冰川的些许擦痕。即便在常态和平时期,历史上,在王公贵族甚至皇家的父子兄弟关系上,子弑父少凌长的现象历来不断,^②在村落、家族中,“父慈子孝”,或“长幼有序”,或“男女有别”也从来无法完全落实。

仅就男女有别而言,潜在的威胁可以说是防不胜防!不仅来自前面提及的很明确因此比较容易防范的入赘者;也来自以各种方式飘过或穿过村落的各类男子——多情的文人墨客,^③强悍的长工短工。^④无论既遂或未遂,各类一见钟情或始乱终弃的故事,从来是中外文学作品的永恒主题之一。

但制度的这种宿命不也就应当是个神话?!只有当总有人突破规范,并受到惩戒之际,这才表现了人性(抑或兽性?)的生动,才表现出其强健的创造力,证明了社会的活力,也因此证明了规范和制度的真实和生动,迫使制度的变革和创造。^⑤农耕村落的秩序永远深嵌于具体生动的历史社会语境!

六、结语

本文从男女关系这一维度展现了“齐家”作为历史中国最基层的社会组织和治理中的特殊问题,以

^① 参见钱钟书《管锥编》(第2版第3册),中华书局1986年版,第898页。相关的历史研究,参见郭松义“从赘婿地位看入赘婚的家庭关系——以清代为例”,载《清史研究》2002年第4期。李云根“宋代入赘婚略论”,载《江西社会科学》2012年第8期。

^② “春秋之中,弑君三十六,亡国五十二,诸侯奔走不得保其社稷者不可胜数。”“臣弑君,子弑父,非一旦一夕之故也,其渐久矣。”司马迁《史记》,第3297-3298页。秦汉之后的历代帝王家也屡屡出现父子相争、兄弟相残的现象——想想隋炀帝、唐太宗、宋太祖和明成祖这些典型的父子、叔侄、兄弟权力争夺的例子!

^③ 除《莺莺传》中始乱终弃的张生以及司马相如外,有此类未遂或既遂情感的人并不罕见,从未断档。“人面不知何处去,桃花依旧笑春风”(崔护《题城南庄》);“不见去年人,泪湿青衫袖”(欧阳修《生查子》);“笑渐不闻声渐悄,多情却被无情恼”的自嘲(苏轼《蝶恋花》);以及今天广为传唱的“只因为在人群中多看了你一眼”(《传奇》刘兵词,李健曲,2003年)。

^④ 除《萧萧》中的长工花狗外,还有冯德英《苦菜花》(解放军文艺出版社,1958年版)中的长工王长锁,陈忠实的《白鹿原》中的短工黑娃;外国的,与此类似但有所不同的有,勃朗特《呼啸山庄》(方平译,上海译文出版社1986年版)中主人恩肖收养的弃儿希斯克利夫,以及劳伦斯的《查泰莱夫人的情人》(赵苏芬译,人民文学出版社2004年版)中的看林人米尔斯。

^⑤ 关于这一点,可参看涂尔干《社会分工论》渠东译,三联书店2005年版。

及相应的制度实践回应。我集中关注的是维护“家”的组织和秩序,特别是风险防范。会同其他文中有关父子兄弟关系的分析论述,我从农耕村落社会组织结构和功能的层面展示和论证了“父为子纲”、“长幼有序”、“夫为妻纲”以及“男女授受不亲”等儒家教义发生的社会机理。

而恰恰因为这些机理的展示,才能令我们在理解所有这些制度的历史性,在有现代立场的价值评判和批判的同时,又看到这些制度的发生和曾被世人广泛长期接受为合理和正当也不是全然没有任何社会历史的根据,同时也不至于因中国文化的古老悠久本身就盲目恪守诸如修身齐家或男女授受不亲这类教诲。我希望能从具体的社会历史语境的分析中获取某些智识启示,获得与当下我们关心的某些问题,与可能和必要的政治法律制度 and 实践相关的启示。

我省略了这一社区组织和秩序维系的其他方面,一些在日常生活中也很重要的关系。例如我没有讨论其实一直困扰农耕村落的诸如婆媳、妯娌和姑嫂等关系,我只是在脚注中提及了飘过村庄却仍可能带来重大骚动的各类外来人;我也没讨论农村的耕作生产、集市贸易;没有讨论婚丧嫁娶等其他重要制度。但省略是无法避免的,甚至必须,因为本文关注的重点就是农耕社区最基本的组织和结构中一个维度,可能通过村落制度予以适度防控的内部重大风险之一。

甚至,只有有了这些省略才可能表明,并凸显,历史中国的“齐家”问题确实不是一个社会学问题,其实是甚至更多是一个政治学和法学的问题;本文讨论的男女问题也就不只是也不等于今天的婚姻家庭问题,它有关基层社区的组织和维系。如果硬套,可以说这有关乡村建设和自治的问题,因此是历史中国的宪制问题之一。

随着近代中国资本主义的发展,特别是在经历中国革命的涤荡后,传统中国的齐家,即宗法制度,已经衰落,但家庭作为生产和再生产的基本单元仍然强有力。无论在社会主义的合作化、公社化时期,还是改革开放以后的生产资料大规模私有化时期,家庭相对于个人,包括通过“平等”契约联合的众多个人(即公司),都保持了旺盛的生产/再生产的竞争力。当今中国社会的各阶层,即便那些包二奶或三奶的企业家或腐败干部,在不同程度上也还坚持着“齐家”式,例如财产分配方式。“齐家”因此已经超越了旧时代的纲常名教。当代中国的宪制,特别是在财产和土地制度上,一定不可忽视齐家问题。^①

也因此,本文力图从农耕村落社会组织结构和功能的层面对诸如“男女有别”、“男女授受不亲”以及“夫为妻纲”等儒家教义发生的社会机理展开分析,我希望这一努力能恢复那种作为一种政治理论和制度实践的儒家,即便不拒绝,至少也警惕,新儒家的那种哲学伦理解说,那在我看来是一种令儒家“去势”的所谓学术。

本文诉诸现代的社会科学来理解和解说儒家的关切及其回应,不仅因为社会科学的分析解说更经验,更世俗,更关心相关命题在经验层面的丰富性和复杂性,关注制度功能,而不是道德高大上,也还因为儒家力图应对的问题在一定意义上是永恒的,即便其回应措施或建议并非永恒。也因此,本文的最基本判断是,不大可能是儒家的教训造就了历史中国农耕村落的组织和秩序,而只可能是,面对种种自然压力以及皇权时代的制度压力,传统农耕村落的人们在历史的试错过程中采取了种种应对措施、原则和制度,令家庭/家族更适应当时的财产关系以及生产和再生产关系。换言之,是传统农耕社会的实践催生了早期儒家以凝练的方式表达了这些规范,而不是相反。^②

^① 一个典型的例证是《最高人民法院关于适用〈中华人民共和国婚姻法〉若干问题的解释(三)》(2011年7月4日最高人民法院审判委员会第1525次会议通过,法释〔2011〕18号),其中某些条款被学者指出“则将资本的逻辑贯彻到家庭之内的房产”。可参看赵晓力“中国家庭资本主义化的号角”,载《文化纵横》2011年1期,又请看该期杂志在《保卫家庭》的封面选题下其他作者的文章。

^② 许多学者都持这种观点。清代,章学诚认为,古代的礼不过是“贤智学于圣人,圣人学于百姓”,集大成者因此是周公而不是孔子。参见《文史通义校注》(上),叶瑛校注,中华书局1985年版,第141页;近代刘师培,参见“古政原始论”,载《刘申叔遗书》,江苏古籍出版社1997年版,第683页。也认为“上古之时,礼源于俗”。又请看,匡亚明《孔子评传》,南京大学出版社1990年版,第362页;李泽厚《中国古代思想史论》,人民出版社1986年版,第11页;以及李安宅《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学的研究》,上海世纪集团2005年版,第3页。

参考文献:

- [1] 李学勤 主编《十三经注疏·礼记正义》,北京大学出版社 1999 年版。
- [2] 杨伯峻《论语译注》,中华书局 1980 年版。
- [3] [古希腊]欧里庇得斯《美狄亚》,《欧里庇得斯悲剧六种》(《罗念生全集》卷 3),罗念生译,上海人民出版社 2004 年版。
- [4] 邬国义等《国语译注》,上海古籍出版社 1994 年版。
- [5] 苏力“语境论——一种法律制度研究的进路和方法”载《中外法学》2000 年第 1 期。
- [6] 曹雪芹、高鹗《红楼梦》,人民文学出版社 1982 年版。
- [7] 《摩西五经》,冯象译注,三联书店 2013 年版。
- [8] 费孝通“生育制度”载《乡土中国·生育制度》,北京大学出版社 1998 年版。
- [9] 苏力“纲常、礼仪、称呼与秩序建构——追求对儒家的制度性理解”载《中国法学》2007 年 5 期。
- [10] 沈从文《沈从文小说选集》,人民文学出版社 1957 年版。
- [11] 范晔《后汉书》第 4 册,中华书局 1965 年版。
- [12] 元稹“莺莺传”,载李昉等编《太平广记》,中华书局 1961 年版。
- [13] 王朔“序《他们曾使我空虚》”载《随笔集》,云南人民出版社 2003 年版。

Regulating Rural Communities in Traditional China: Difference between Male and Female

Su Li

Abstract: Father/son and brothers relationships are essential dimensions in organizing kinship communities in traditional rural China, but the relationships cannot reproduce themselves unless there is another relationship between unrelated men and women. The relationship between unrelated men and women is the most creative and also the most subversive one to be strictly regulated, contained and/or institutionalized. Traditional rural communities adopt exogamy and other rules and practices preventing incest and intermarriage, allowing virtually no divorce for any married couples, and restricting and avoiding even incidental body contacts which may trigger socially disastrous passions between men and women in an unavoidable and immobile rural world.

KeyWords: Family and Kinship; Difference between Male and Female; Exogamy; Forbidding Divorce; Sequestering Women

(责任编辑 庸非)