



《乡土中国》：一个基于社会文化史的评论^①

刘永华

谢谢各位，谢谢盛嘉老师的介绍！大概两三个月前，盛老师跟我说学院有一个人文经典系列讲座，希望我能来讲一次。讲什么好呢？所谓“经典”，当然得是常读常新的名著。根据个人的研究兴趣以及一直以来的阅读经验，我选择了费孝通的《乡土中国》这本书。

我大概是在大学二、三年级的时候，在一个朋友的推荐下，第一次接触到这本书的。读后虽然有些体会，但实则是似懂非懂。后来读了研究生，毕业后走上科研岗位，经常还是会重读这个文本。在反复阅读过程中，结合自己的研究实践，不断揣摩文本背后的意思，算是有了一些心得，现在借人文经典讲坛提供的机会，跟大家交流一下。

在今天的讲座中，我不仅打算扼要介绍《乡土中国》的写作背景、基本内容与分析理路，更重要的是，我希望结合近二十几年来中国社会文化史研究领域取得的成果，对这本书提出的一些概念、观点进行反思。

一、关于本书的写作

首先介绍《乡土中国》这本书的写作时间。本书的基本内容，最

^① 本文是在人文经典讲座的基础上修改而成的，讲座原题为“从社会史看《乡土中国》”，讲座内容由蔡丹妮整理，特此致谢，并借此机会感谢盛嘉老师的邀请。本文提出的一些看法，曾与丁荷生交流，在此一并致谢。

初是以系列文章的形式,发表在上海的期刊《世纪评论》上,然后才结集刊行的。

据作者在《后记》中的交代,这组文章是应《世纪评论》创办人张纯明(1902—1984)的邀请写成的。这些文章发表的时间,大致是1947年6月到1948年3月。^①到了4月份,由上海观察社列入“观察丛书”结集出版。^②我们知道,观察社是由储安平(1909—1966?)创办的,在当时的思想界颇有地位。“后记”写于1948年的2月,可以推断,在《世纪评论》刊完这组系列文章之前,储安平已经注意到这些文章,并向作者表达了出版意向,时间估计是在1947年年底至1948年年初。从“后记”还可了解到,文章结集出版时,费孝通对稿子进行了大幅度的修改,“有好几篇重写了”,并“大体上修正了一遍”。^③他是如何改写的?应该值得深究。以后若有机会,应该好好比较一下《世纪评论》与观察社初版之间的异同。^④

关于《乡土中国》的初版时间,在此作一个订正。现有不少介绍本书版本的文字,包括费孝通自己在20世纪80年代写的“旧著《乡土中国》重刊序言”,都将本书问世的年份写作1947年。^⑤但毫无疑问的是,本书的写作虽然是在1947年至1948年初之间完成的,但具体的出版日期,应该是1948年4月,这是本书初版的版权页明确标明的。

① 戴维·阿古什(R. David Arkush):《费孝通传》(*Fei Xiaotong and Sociology in Revolutionary China*),董天民译,时事出版社1985年版,第112页。

② 费孝通:《乡土中国》,“观察丛书”之四,观察社1948年版。为统一起见,下文除特别注明外,均引自这个版本。

③ 费孝通:《乡土中国》,第106页。

④ 费孝通曾对《乡土中国》进行过多次修订,如三联版与观察社版就有一些差异。

⑤ 费孝通:《乡土中国》,三联书店1985年版,第II页:“此书出版是在1947年,离今已有37年。”又同书第97页“后记”末尾标示本书“据上海观察社1947年版排印”。

值得注意的是，这本书出版后，销量是很可观的，出版当年就印行了至少5次，到第5刷时，已经印到了11000册。这当然与《乡土中国》的写作风格有关，它不是一部阳春白雪式的学术著作，而是写得通俗易懂；但更重要的是，书中对中国社会的剖析，颇多独到的见解，很能吸引读者的兴趣。

费孝通为什么要写这本书呢？根据他自己的交代，直接的缘起是教学上的需要。费孝通在抗战初期到了云南，在云南大学讲授社会学。他在“后记”中说，在撰写《乡土中国》之前，他的研究兴趣是乡村的经济问题，这体现在《江村经济》及抗战期间写成的《禄村农田》等书中。后来开设“乡村社会学”课程，就不能仅仅介绍经济，而必须偏重社会，对社会有一个总体性的把握。他起先使用西洋的教材，发现效果不理想，于是自己针对中国社会编写了教材、讲义，《乡土中国》便是在这个基础上完成的。

但本书写作的更重要的原因，与费孝通自身研究兴趣的转变有关。整体来看，费孝通从20世纪30年代末到1949年前后的研究，大致可分成两个阶段：第一个阶段是从30年代末到1945年，用他自己的话概括，这一时期侧重“实地的社区研究”，亦即注重对社区经验事实的描述和诠释，与此相关的两部著作，一是《江村经济》，二是《云南三村》的中英文版本；^①而1945年之后，用他自己的话说，他比较侧重“社会结构的分析”，具体来说是中国社会的理论探讨及社会变迁的应对策略。这方面比较重要的成果，主要包括三个系列：一是对士绅的探讨，《乡民与士绅》（1946）、《皇权与绅权》（1948）和《中国绅

^① Hsiao-tung Fei, *Peasant Life in China: A Field Study of Country Life in the Yangtze Valley*, London: G. Routledge and Sons, 1939. 《云南三村》由《禄村农田》、《易村手工业》与《玉村农业和商业》三书组成，前二书1943年由商务印书馆刊行，第三本一直未正式出版，其主要内容发表于 Hsiao-tung Fei and Chi-i Chang, *Earthbound China*, Chicago: University of Chicago Press, 1945. 1990年方以《云南三村》为题，与前两书结集出版，参见费孝通、张之毅：《云南三村》，天津人民出版社1990年版，“序”，第1~2页。

士》(1953)等论著都属于这个系列。^① 这些论著侧重探讨的是士绅在传统社会以及近代化过程中的功能转换,进而触及近代中国政治—社会体系的变动、乡村社会变迁等问题;二是对生育制度的探讨,《生育制度》(1947)就是这方面的主要著作。^② 三是《乡土中国》及其姊妹篇《乡土重建》(1948)。^③ 可以说,在对江南和西南乡村进行实证研究之后,面对中国社会的急剧变动,费孝通可能迫切地感到超越社区研究,从总体上把握中国社会的必要性,并希望在此基础上评估近代中国社会的变动,提出建构新政治—社会秩序的方案,于是借讲授“乡村社会学”和《世纪评论》稿约提供的契机,开始了对中国传统社会结构的深度阐释。

对于《乡土中国》与此前论著的不同,费孝通在不同场合都提到。在《乡土中国》的“重刊序言”中,他交代说:

这本小册子和我所写的《江村经济》、《禄村农田》等调查报告性质不同。它不是一个具体社会的描写,而是从具体社会里提炼出的一些概念。这里讲的乡土中国,并不是具体的中国社会的素描,而是包含在具体的中国基层传统社会里的一种特具的体系,支配着社会生活的各个方面。它并不排斥其他体系同样影响着中国的社会,那些影响同样可以在中国的基层社会里发生作用。^④

在这段文字中,费老明确区分了《乡土中国》跟之前论著的不同

① Hsiao-tung Fei, "Peasantry and Gentry: An Interpretation of Chinese Social Structure and Its Changes," *American Journal of Sociology*, vol. LII, no. 1 (July, 1946), pp. 1—17; 吴晗、费孝通等:《皇权与绅权》,观察社1948年版; Hsiao-tung Fei, *China's Gentry: Essays in Rural-Urban Relations*, revised and edited by Margaret Park Redfield, Chicago: University of Chicago Press, 1953.

② 费孝通:《生育制度》,商务印书馆1947版。

③ 费孝通:《乡土重建》,观察社1948年版。

④ 费孝通:《旧著〈乡土中国〉重刊序言》,第II~III页。

之处。值得注意的是，他强调本书不是对具体社会的描写，而是对中国社会系统（“体系”）的探讨。这里的最后一句话表明，费孝通在晚年已经意识到中国社会是非常复杂的，有许多不同的侧面和样态，《乡土中国》并没有穷尽中国社会体系的所有特性，而是揭示出中国社会最重要的特质。在“重刊序言”中，他使用韦伯的“理想类型”（ideal type）概念，强调书中描绘的“乡土”特质，仅仅是中国社会诸多面相中最重要的一种，这就是本书在学术上的基本定位。

二、主要内容与基本概念

再来看这本书的基本内容。本书包括 14 篇文章，加上“后记”，共 15 篇，这是第一版《乡土中国》的基本内容。根据各篇的主题，本书内容可分成以下六个板块。

本书第一篇文章《乡土本色》构成第一个板块。这一板块讨论的主要问题，是传统中国的乡土本色是如何养成的。作者认为，中国社会最重要的特色是“乡土”，那么，为什么说中国是乡土的？乡土是在什么样的情况下养成的？作者强调普通乡民的定居状态，即生活在一个社区中的普通民众空间流动很低的特性，进而推导出中国传统社会的孤立、隔离状态，认为这一条件养成了乡民的“土气”。这一板块在书中占有重要位置，是后面几个篇章的立论基础。

第二个板块讨论文字和乡民的关系，具体的问题就是在面对面（face-to-face）的社会里，我们需不需要文字？文字在这样的社会里有用吗？这个板块由《文字下乡》和《再论文字下乡》组成。

第三个板块是讨论中西社会结构的分野，这就是大家耳熟能详的差序格局和团体格局的分野。他用差序格局把握中国社会的特质，用团体格局把握西方社会的基本特质。费老在两篇文章中探讨了相关问题，其中《差序格局》是讲人与人之间的关系，而《维系着私人的道德》讨论的是维系人际关系的观念形态。这是目前最为学界称道的一个板块。

第四个板块由《家族》、《男女有别》两篇文章组成,讨论血缘群体和两性分工,其中《家族》探讨血缘群体,《男女有别》考察性别分工。

第五个板块由《礼治秩序》、《无讼》、《无为政治》、《长老统治》四篇文章组成,侧重探讨中国传统基层社会的政治—社会机制及其再生产,讨论了中国传统基层社会是怎样运作的、运作的机制由谁主导、受哪些观念的影响、如何在半停滞的状态中完成社会再生产等问题。

最后一个板块由最后三章即《血缘和地缘》、《名实的分离》、《从欲望到需要》组成,讨论社会变迁如何产生。从《血缘和地缘》开始,作者的重点不是去对比血缘与地缘的差别,而是注重把握从血缘到地缘的变化过程的特性,为此他引入了西方社会学的相关概念,联系到近代社会如何发生的问题上来。

在下面的讨论中,我们暂且撇开最后三章(因为它们的主题是社会变迁,已经触及《乡土重建》探讨的主题),单就前面十一章展开讨论。具体而言,这十一章、五个板块主要沿着两条叙事线索展开。第一条线索贯穿《乡土本色》、《文字下乡》、《再论文字下乡》、《礼治秩序》、《无讼》、《无为政治》、《长老统治》等几篇文章,其主线是乡土社会的基本特征和在此基础上形成的社会关系;第二条线索贯穿《差序格局》、《系维着私人的道德》、《家族》、《男女有别》等篇章,其主线是中国社会关系的基本特征。前一线索侧重对基层社会、社区性的把握;后一线索侧重对人际关系基本特质的剖析。

谈到本书的内在理路,还需追问的是,本书的理论资源是什么?经验、事实方面的资源又是什么?对这个问题,我没有做过深入的研究,你们可参考相关的著作。^①但从对本书的阅读来看,我认为本书的理论和经验资源大致可以归纳出四个方面:

第一点是西方近代社会学、人类学理论。由于所受学术训练的关系,作者很自然地运用近代西方社会科学的概念和理论来分析中

① 如阿古什《费孝通传》等。



国的情况，例如涂尔干、滕尼斯、索罗金等人的理论。

第二点就是个人经验，亦即作者作为一个中国人对自身社会、文化的体验、理解。以《江村经济》为例，费孝通在开弦弓村不过待了一两个月，而这本书后来还是成为人类学经典。这本书的成功，与他本人在当地长期的生活经验，尤其是他姐姐在当地社会变迁中所扮演的重要角色密不可分。这当然是做本土人类学研究的一个重要特点，但由于这一点，费孝通的研究曾受到人类学界的质疑。1980年，他的同学利奇(Edmund Leach, 1910—1989)写了一本《社会人类学》，书中评论了费老及同时代其他华人人类学家(包括林耀华、许烺光、杨懋春)的研究，对他的本土人类学提出了严重的质疑，认为做本土人类学研究在一定程度上违背了人类学的精神。^①当然，这在方法论上还可再做商榷。但不管怎么说，费孝通的个人经历在《乡土中国》的写作中应该说是扮演了重要角色的。

第三点是田野经验。特别是他在江苏开弦弓村、云南禄村、易村、玉村等地积累的调查经验，在后来的相关论述中派上用场。

第四点是文献，但不是民间文献，甚至不是一般意义上的历史文献。^②这里所说的文献指的是儒家经典，如《论语》、《大学》。或许这与费孝通早年所受的教育有关。我们看到他晚年的著述对儒家经典多有涉及，如果能从他的传记找到相关信息，应该能够爬梳出这条隐藏在著述背后的暗线。

有关本书的内容和理路，我想谈的还有一点是费孝通分析中国社会的方法论特点。这是我根据自己的阅读经验得出来的，可能不太准确，正好借这个机会跟大家交流。我们可以从分析对象和分析单位两个方面来谈。从分析对象来说，他比较侧重社会关系及相应

^① Edmund Leach, *Social Anthropology*, New York: Oxford University Press, 1982, pp. 124—127.

^② 阿古什：《费孝通传》，第120页：“他(费孝通——引者)不喜欢历史学家的的工作，他抱怨‘这是非常烦人的工作’。”



的伦理,即从人际关系的角度,尤其侧重一对一(dyadic)的关系,最重要的体现就是“差序格局”这个概念,这是费孝通在剖析中国社会的基本特质时提出的最重要的概念。^①从学术的理念来说,这可以说是广义上的方法论个人主义,强调以个人为中心缔结的社会关系。^②因此,他把握中国社会的特质,侧重的是从关系,从网络,而不是从其他层面——比如社会组织的层面,或是文化理念的层面——来进行把握。从分析单位来说,他侧重面对面的社会群体或组织,这在《乡土本色》、《家族》、《长老统治》等篇章中都有所体现。这就是本书在分析路径上的基本特点。

借助上述提到的学术资源、分析理论,《乡土中国》的作者对中国社会进行了深入的剖析,辨析了中国社会区别于其他文明的不同特点,但应该说,书中内部也存在一些理论局限,我希望在下面揭示其中一些局限。

三、中国社会的“本色”是什么?

在接下来的三个小节中,我想从20世纪80年代以来的社会文化史研究,特别是从南中国地区研究中获得的相关经验事实出发,与《乡土中国》描述的传统中国社会进行对话。具体来说,我打算从三

① 在介绍“差序格局”时,盖瑞·汉密尔顿(Gary Hamilton)和王政归纳了这个概念的四个基本内涵:一,社会网络是非连续性的;二,中国人际网络中的每一对联系,都被定义为一对一的社会网络;三,网络无明确界限;四,网络社会中行为的伦理内涵视情境而变。Gary G. Hamilton and Wang Zheng, “Introduction: Fei Xiaotong and the Beginnings of a Chinese Sociology,” in Fei Xiaotong, *From the Soil: The Foundations of Chinese Society*, trans. Gary G. Hamilton and Wang Zheng, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1992, pp. 21—24.

② 这里所谓的广义的方法论个人主义,最关键的是不预设行动者是追求利润最大化的理性的博弈主体。



个方面切入：首先是讨论中国传统社会的本色是什么；其次是讲王朝体制与乡村社会的关系；最后是讲宗教仪式与中国社会的关系。

关于中国社会的乡土本色，前面已经有所涉及，在此引述书中的几段文字以供进一步讨论。

农业和游牧或工业不同，它是直接取资于土地的。游牧的人可以逐水草而居，飘忽无定；做工业的人可以择地而居，迁移无碍；而种地的人却搬不动地，长在土里的庄稼行动不得，侍候庄稼的老农也因之像是半身插入了土里，土气是因为不流动而发生的。

不流动是从人和空间的关系上说的，从人和人在空间的排列关系上说就是孤立和隔膜。孤立和隔膜并不是以个人为单位的，而是以住在一处的集团为单位的。^①

这里值得注意的是，费孝通对乡土本色的描写，应该说是带有预设的，他认为乡土本色与农耕社会直接相关，在这种社会中，土地不能带走，人不能自由迁徙，他从人的不流动这一预设，推导出传统社区孤立、隔膜的特性。再看另外两段文字：

无论出于什么原因，中国乡土社区的单位是村落，从三家村起可以到几千户的大村。我在上文所说的孤立、隔膜是以村和村之间的关系而说的。孤立和隔膜并不是绝对的，但是人口的流动率小，社区间的往来也必然疏少。我想我们很可以说，乡土社会的生活是富于地方性的。地方性是指他们活动范围有地域上的限制，在区域间接触少，生活隔离，各自保持着孤立的社会圈子。

乡土社会在地方性的限制下成了生于斯、死于斯的社会。常态的生活是终老是乡。假如在一个村子里的人都是这样的话，在人和人的关系上也就发生了一种特色，每个孩子都是在人家眼中看着长大的，在孩子眼里周围的人也是从小就看惯的。

^① 费孝通：《乡土中国》，第2~3页。



这是一个“熟悉”的社会,没有陌生人的社会。^①

费孝通认为,乡土社会的生活是地方性的,也就是说在不同的社会圈子里,保持着半孤立、半隔绝的状态,这就为区域内部机制的生产提供了条件。比如说传统的问题,费孝通认为传统就是权力的接替问题,传统之所以形成,是由于在一个变动很小的传统社区里,老一辈积累的经验足以应付日常事务,从而使之获得凌驾于年轻人的权力,这样便衍生出长老统治的权威模型。

对于这个假设,20世纪五六十年代以来的人类学研究提出了不尽相同乃至针锋相对的意见,这里边比较有影响的是所谓中国社会文化研究的三大范式,亦即弗里德曼(Maurice Freedman)的宗族研究、施坚雅(G. William Skinner)的市场体系研究和台湾及英美人类学家的民间信仰研究。^② 在弗里德曼的宗族理论中,宗族是中国,尤其是中国东南地区社会结构的主要特征,宗族的基本存在形态可能是聚居的社区,但弗里德曼认为在“在地化的”(localized)宗族之上,同时还存在更高形态的亲属组织,例如高等宗族(higher-order lineage)、氏族、宗亲会等,而这些都是跨村落、跨社区的组织。^③ 施坚雅透过对四川盆地集市的研究,指出过去将村落视为中国社会基本分析单位的做法是错误的,认为中国社会的基本单位,应该是所谓的“标准市场共同体”(standard marketing community),亦即由集市及其覆盖的村落组成的地域群体,在他的模式中,孤立、自在的村落是不存在的。^④ 民间信仰研究涉及面比较广,情况比较复杂一些,不过

① 费孝通:《乡土中国》,第4~5页。

② 对这些研究的介绍与评述,参见王铭铭:《社会人类学与中国研究》,三联书店1997年版,第3~5章。

③ Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeast China*, London: Athlone, 1958; *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, London: Athlone, 1966.

④ G. William Skinner, "Marketing and Social Structure in Rural China, Part I," *Journal of Asian Studies*, vol. 24, no. 1 (Nov., 1964), pp. 3-43.

跟我们当下讨论的问题直接相关的，是日本和我国台湾地区学者提出的“祭祀圈”/“信仰圈”这对概念。“祭祀圈”/“信仰圈”的内涵各有差异，但均旨在把握神明、寺庙与社群的关系，亦即以神明祭祀为纽带构成的社会关系或群体，这些关系或组织有的与村落有联系，却不以村落为限，它们常常体现为通过祭祀（如分香）定义的、包含一定数量的村落的阶序体系。^①

20世纪80年代以来的中国社会文化史研究，也为理解村际关系和乡民的空间流动提供了不少新的经验事实。我们对传统王朝的典章制度对中国社会的影响有了新的理解。比如根据明初设计的户籍赋役制度，作为基层单位的里甲，不仅要缴纳赋税，还必须承担相当繁重的政府所摊派的“役”，这些“役”逼得他们离开村落，与外在世界发生联系。具体来说，当时的民众被划入军、民、匠、灶等不同户籍种类，不同户籍的百姓，承担着不同的赋役任务。如民户要将催征来的粮食，解运到政府指定的仓口，这些仓口通常不在本地，而且常常是好几个地方；而匠户，尤其是轮班匠，每隔几年就得到京城、省城或政府指定的地方服匠役，每次服役的时间不长，但为此他不得不长途跋涉，在路上的时间可能比在服役的时间还长；至于军户，他们的空间流动更不在话下——根据政府的规定，每个军户家庭，必须有人在离家相当遥远的卫所去服役。^② 这些可以说是在王朝的典章制度

① “祭祀圈”概念早先由日本学者冈田谦提出，到20世纪70年代由台湾学者“发现”，而“信仰圈”是由台湾学者林美容提出的。参见冈田谦：《台湾北部村落における祭祀圈》，《民族学研究》第4卷，1938年第1号，第1~22页；许嘉明：《彰化平原福佬客的地域组织》，《中研院民族学研究所集刊》1975年第36期，第165~190页；施振民：《祭祀圈与社会组织——彰化平原聚落发展模式的探讨》，《中研院民族学研究所集刊》1975年第36期，第191~208页；林美容：《由祭祀圈到信仰圈——台湾民间社会的地域构成与发展》，载林美容：《祭祀圈与地方社会》，博扬文化2008年版，第324~353页。

② 刘永华：《明代匠籍制度下匠户的户籍与应役实态——兼论明代王朝制度与民众生活的关系》，未刊稿。



下强制的空间流动。

立足于乡民自身的社会史研究,也揭示了与《乡土本色》描述的颇不相同的世界。比如黄宗智对华北乡村的研究,讨论了村落中的不同社会阶层与村外联系的差异。他将村落中的阶层分为富农、中农和贫雇农,他们与村落世界的联系是不同的。中农生产的東西足够自己消费,与村外发生联系的机会相对比较少;而富农有很多剩余,他们会将这些剩余拿出去卖或是在镇上开商铺,也常常与村落门当户对的人家联姻,因此,他们的生活圈子远远超出村落本身;而贫雇农则因为太穷了,不得不到村外找雇主、找活干,因而与外界的关系比较密切。^①在上述三个阶层中,与《乡土中国》相关描述最为接近的是中农。

我自己对近代徽州农户的研究,发现当地乡民的行动空间(activity space)是非常复杂的。我曾找到一个徽州农户在19世纪中后期写成的将近60年间的日记,其中提到了这家农户每天的日常活动,归纳起来有耕作、社交、集市、贸易、进香等,这些不同类型的活动所涉及的空间是很不一样的。拿耕作来说,这家农户种山的地点离村子有十七八华里。社交的圈子也不以村子为限,这家人的婚姻范围是超出村落本身的,范围大约是方圆二十华里。做买卖的范围更大,如果制作一张地图,其范围覆盖了往东北方向走一百多华里,往西南方向延伸一百多华里的地域,是一个扁长形、东北—西南走向的地带。进香也可以使农户从原有的村落范围超脱出来,跑到一个数十、数百华里的地方,跟来自其他遥远地区的百姓发生联系、互动。^②

从上述分析看,无论是从理论还是经验事实,从王朝制度还是乡民的生活实态来说,一个跟村外世界孤立、隔膜社区,在传统中国

^① 黄宗智:《华北的小农经济与社会变迁》(*The Peasant Economy and Social Change in North China*),中华书局2000年版,第230~234页。

^② 刘永华:《晚清徽州乡民的行动空间——来自婺源排日账的例证》,未刊稿。



社会并不是完全没有，而是并不普遍，一个乡土气息浓厚的社区，也许仅仅是学术上的想象。“乡土”两字只是捕捉到传统中国社会的某些特性，事实上，乡民与村外世界有着不同程度的联系，往后的研究理应对这一事实的社会文化后果多加探讨。

四、“天高皇帝远”？

再来谈谈王朝与乡村的关系。这也是《乡土中国》谈到的一个比较重要的问题，《文字下乡》、《再论文字下乡》、《长老统治》等篇章都触及这个问题。先引述书中的一些表述：

我并不是说在农业性的乡土社会基础上并不能建立横暴权力。相反的，我们常见这种社会是皇权的发祥地，那是因为乡土社会并不是一个富于抵抗能力的组织。农业民族受游牧民族的侵略是历史上不断的记录。这是不错的，东方的农业平原正是帝国的领域，但是农业的帝国是虚弱的，因为皇权并不能滋长壮健，能支配强大的横暴权力的基础不足，农业的剩余跟着人口增加而日减，和平又给人口增加的机会。^①

这里表述的主要观点是，乡村社会跟皇权没有太密切的关系，皇权在乡村生活中没有太重要的地位，因为皇权本身是有局限的，尤其是经济上的局限，如果王权想有所作为，那就离倒台不远了。下面的引文对此做了进一步阐发：

横暴权力有着这个经济的拘束，于是在天高皇帝远的距离下，把乡土社会中人民切身的公事让给了同意权力去活动了。可是同意权力却有着一套经济条件的限制。依我在上面所说的，同意权力是分工体系的产物。分工体系发达，这种权力才能跟着扩大。乡土社会是个小农经济，在经济上每个农家，除了盐铁之外，必要时很可关门自给。于是我们很可以想象同意权力

^① 费孝通：《乡土中国》，第68页。



的范围也可以小到“关门”的程度。在这里我们可以看到的是乡土社会里的权力结构,虽则名义上可以说是“专制”、“独裁”,但是除了自己不想持续的末代皇帝之外,在人民实际生活上看,是松弛和微弱的,是挂名的,是无为的。^①

正因为横暴权力和同意权力的扩张,都受经济条件的限制,在大多数情况下,朝廷采取无为而治的策略,王朝跟乡民的关系是比较疏远的,民众实际上生活在“天高皇帝远”的世界里。

后来,费孝通在《乡土重建》里,进一步提出了“双轨政治”的概念,认为在传统社会里,政府有一套控制体系,乡村也有一套控制体系,两套系统同时运作,相互配合,维持了中国社会的运行,他看到的是这两部分比较和谐、协作的侧面。当然,《乡土重建》的相关讨论,是有其现实观照的,因为他要强调的是在“双规政治”被拆除之后国家和社会所面临的一种混乱的状态,他关心的是如何重建乡村秩序的问题。^②

费孝通对双轨政治的探讨,已经触及王朝体制和乡村内生结构之间的关系问题。这里先对这对关系稍作探讨。首先应该认识到,乡村内部有自身的问题,其内生逻辑推动着权力结构的调整。比如说村里的田需要灌溉,那么就需要有人来牵头组织;再比如说村里发生了纠纷,两个人吵架了,公说公有理,婆说婆有理,如果没有一个公权力介入,那么社会就很难运行下去。之所以需要两套系统的协作,在于双方都有一定限度。一方面是乡村的自主性的限度。什么是乡村的自主性?就是乡村拥有处理自身纠纷的能力,所谓乡村自主性有限度,说的是乡村在很多时候面临自身无法处理的问题,这是导致外力,尤其是王朝权力介入的内在动因。而另一方面王朝的统治也有自己的限度,这集中体现为,就行政效率来看,朝廷常常无法最大限度地达成政治体制需要完成的任务,比如说赋税的征收、社会秩序

① 费孝通:《乡土中国》,第69页。

② 费孝通:《乡土重建》,第42~64页。

的维持。王朝统治在技术层面是有一定限度的，而这为乡村权力的产生提供了条件。所以真正的问题就是在这两个限度之间达成某种平衡。

我想表达的一个看法是，乡村固然如费孝通所说，有可能内部会衍生出一套权力体系，但书中对乡村与王朝关系的把握，是有偏颇的。如果仔细检视经验事实，在传统乡村的日常生活里，是不难发现王朝的在场的，所谓“天高皇帝远”，常常只是存在于理论上。这大致可以从两个角度来看：一是王朝作为政经实体和仲裁主体；二是王朝作为文化象征体系。

对于第一点，又可以从两个方面进行分析，首先，是王朝在社会建构中提供了什么样的动力？回到明清时代的户籍赋役制度。我认为，明初的户籍赋役制度不仅以制度性强制的方式，驱使乡民走出村落，无形中扩大了他们的空间流动范围，而且还缔造了很多新的社会关系，尤其是为共同应付朝廷的赋税征派而结成的“赋役共同体”，这可说是“由制度造成的无意的社会后果”（institutionally created unintentional social consequences）。^① 这方面成果很多，比如说郑振满、刘志伟都做过很精彩的研究。^② 我们看到，为了对付朝廷的赋役问题，本来没有关系的人走到了一起，应该说，是王朝的制度提供了内在的动力。另外，商业化的兴起可能也跟这个体制有关，对此黄国信有过讨论。^③ 具体来说，赋税最初要求上交“本色”，大致来说就是生产什么就交什么；但是后来发生了变化，国家要求用其他形式来缴

① 刘永华：《明代匠籍制度下匠户的户籍与应役实态——兼论明代王朝制度与民众生活的关系》，未刊稿。

② 郑振满：《明清福建的里甲户籍与家族组织》，载郑振满：《乡族与国家：多元视野中的闽台传统社会》，三联书店2009年版，第117～131页；刘志伟：《在国家与社会之间——明清广东里甲赋役制度研究》，中山大学出版社1997年版，第2章。

③ 黄国信：《万历年间的盐法改革与明代财政体系演变》，“全球化下明史研究之新视野”国际研讨会，台北，2007年10月27—31日。



纳,比如说折成布、白银或是其他货币。这导致了什么结果呢?生产出来的东西要拿到市场上去卖,不然哪有货币交税?这就逼得百姓不得不跟市场发生关系,可见体制的要求推动了商业化的发生。我们现在讨论明代的商业变迁,面临着一些棘手的问题。我们知道,学界认为中国古代的第二次商业革命发生在明代(第一次发生于宋代),其影响和规模远远超出第一次商业革命,但是明代的商业化是怎么发生的?对此学界一直以来没有明确的说法。我想,赋役制度的角度,或许可以提供一种新的视角。

前面讲的是王朝作为政经实体的层面,接着谈谈王朝作为司法仲裁的层面。我们先来看费老讲文字下乡的一段话:

这样说,中国如果是乡土社会,怎么会有文字的呢?我的回答是中国社会从基层上看去是乡土性,中国的文字并不是在基层上发生。最早的文字就是庙堂性的,一直到目前还不是我们乡下人的东西。我们的文字另有它发生的背境,我在本文所需要指出的是在这基层上,有语言而无文字。不论在空间和时间的格局上,这种乡土社会,在面对面的亲密接触中,在反复地在同一生活定型中生活的人们,并不是愚到字都不认得,而是没有用字来帮助他们在社会中生活的需要。我同时也等于说,如果中国社会乡土性的基层发生了变化,也只有发生了变化之后,文字才能下乡。^①

在费孝通看来,面对面的社会里本来不需要文字,我们用“礼”来维持社会秩序就可以了,纠纷很快可以得到解决。文字最初是属于庙堂的,跟官僚体系有关,而与乡村无关,他认为只有中国的基层发生变化,文字才会下乡。但事实上,文字很早就下了乡,远远不是20世纪二三十年代由于乡村教育工作者的努力才进入乡村的。那么,文字是如何下乡的呢?

这也是一个比较伤脑筋的问题,不过我们知道至少在明代中期,

^① 费孝通:《乡土中国》,第20~21页。

大概 16 世纪左右，文字尤其是印刷书可能已经开始在乡民的生活中扮演了重要角色。这背后的原因是多方面的，还需做更多的研究。我希望再次强调的一点是，文字在地方行政和司法仲裁中的重要地位及这一事实的后果，从这个角度看，文字与乡民的关系可以追溯到很早。俗话说“亲兄弟明算账”，没有文字怎么算账？在我们的司法程序里，很早就需要用文字来取证。我们在敦煌文书里，可以发现大量的契约文书，可以想见万一发生纠纷的时候，当时人就可以拿着文书对簿公堂。另外地方行政作为一级官僚机构，从上古开始就借助文字来办事，从我们目前掌握的资料来看，至迟到了明代，整个地方政府和乡民沟通的方式，在很大程度上是依赖文字的，地方政府在集市、庙宇等公共场所立碑或是贴公告来与普通民众进行交流。王朝依托文字来实现作为地方行政和司法仲裁的功能，使自身与乡村生活发生了联系。

第二个角度是王朝作为文化象征体系跟乡民的关系。近二三十年来学界对此也做了不少研究，不过针对《乡土中国》的反思还是比较少的。我觉得至少可以从两个层面去谈：一个是规训，就是不仅仅通过法律手段对人进行制裁，还包括其他方面的机制；一个是教化，就是将主流意识形态推广到乡村社会中。无论从规训还是从教化看，朝廷推崇的意识形态，都在乡村社会结构中或多或少地留下了印迹。

就拿差序格局来说吧，我认为差序格局本身就有意识形态的背景，它不是自然而然产生的，而是跟朝廷的规训、教化密切相关。作为中国社会最重要的特征之一，差序格局的形成与王朝体制的关系，不妨从两个方面来认识：第一，历代王朝对民间结社抱有高度戒心，朝廷最怕的就是结社，对此历代都明令禁止。在这种情况下，团体的合法性总是受到怀疑，团体格局自然难以生发。第二，维系差序格局的人伦道德，也是主流意识形态的体现，只不过后来被地方官、士大夫推行到乡村。费孝通在阐释差序格局的内涵时，引述了《论语》、

《大学》的话^①,不管是否意识到,实际上他的相关论述已然说明了社会关系与儒家经典之间的关联。

仔细审视中国传统乡村,我们不难看到,王朝制度对乡村社会的影响是多方面的。宗族组织是中国不少地区乡村社会的基础,学界一度认为宗族的发展与王朝是没有关联的,拿弗里德曼的话来说,宗族是在一个天高皇帝远的边疆地区产生的,但近二三十年来的研究揭示,宗族的发展可以说深受王朝体制的影响,是士大夫推行教化的结果。^②与此相关的是,我们在传统乡村见到的不少乡民操办红白事的方式,都源于王朝祀典或士大夫礼仪。“礼不下庶人”,礼仪原本跟庶民无关,唐中叶以后,尤其是从明初开始,在朝廷和士大夫的推动下,礼仪被推广到乡村,成为乡民象征生活的一个基本组成部分。^③

人类学家对民间信仰的探讨,也揭示了王朝对乡民意识模型的深刻影响。武雅士(Arthur P. Wolf)、王斯福(Stephen Feuchtwang)等透过对乡民仪式行为的研究,探讨了他们的宇宙观,他们发现,乡民对超自然世界的理解,深受官方意识形态的影响,比如乡民对神明的表述和相关的仪式,与他们对待现实生活中地方官的方式非常相似,他们想象中的神明世界,与现世阶序性的官僚体系的相似度也很高。^④这一事实应如何理解,学界还有争论。可以肯定的是,

① 费孝通:《乡土中国》,第28~29页。

② 郑振满:《明清福建的家族组织与社会变迁》,湖南教育出版社1992年版;科大卫(David Faure):《皇帝与祖宗:华南的国家与宗族》(*Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China*),江苏人民出版社2009年版。

③ 刘永华:《亦礼亦俗——晚清至民国闽西四保礼生的初步分析》,《历史人类学学刊》2004年第2卷第2期。

④ Arthur P. Wolf, “Gods, Ghosts, and Ancestors,” in Arthur P. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press, 1974, pp. 131—182; E. Martin Ahern, *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981; Stephan Feuchtwang, *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*, London and New York: Routledge, 1992.



离开王朝推崇的意识形态，是很难理解这种现象的。

当然，我们强调传统乡村深受王朝体制的影响，并不是说历代朝廷主导了乡村的生活——恰恰相反，对过分夸大王朝体系影响的做法，我们必须有充分的戒心，无论就社会结构还是文化传统而言，乡村社会的运作都难以单纯从朝廷的典章制度来理解^①，只是针对书中提出的相关看法，我觉得有必要加以限定。我想这中间最关键的还是在王朝专制与乡村自治之间保持一定的平衡，特别是探究王朝与乡村互动的内在机制及其演变脉络。

五、宗教仪式与中国社会

最后我们来谈谈宗教仪式和乡土中国的关系。我们读《乡土中国》，不难发现书中多次出现“宗教”的字眼，但是作者并未对“宗教”进行正面讨论。事实上，如果读过费孝通的其他著作，不管是早期的《江村经济》、《禄村农田》，还是后来的《乡土中国》、《中国绅士》等论著，都看不到太多对于宗教仪式的讨论。如何理解这种倾向？是因为作者传承了传统士大夫的惯习——毕竟士大夫对于乡村宗教大多持敌对、鄙视的态度？还是深受唯科学主义的影响？抑或是有其学术上的渊源？换句话说，英国社会人类学的学术训练，偏重对社会结构的分析，是否对他也有影响？这些问题都还有待于日后的进一步探究。

不过现在比较清楚的是，宗教仪式在费孝通的研究中，尤其是在《乡土中国》里，并没有被给予应有的重视。相比之下，费孝通的同辈人、后来到美国教书的杨庆堃、许琅光都在这方面做过专门的研究。杨庆堃所撰《中国社会中的宗教》（1961）一书，是中国宗教研究领域

^① 参见刘永华：《‘民间’何在？——从弗里德曼谈到中国宗教的一个方法论问题》，载复旦大学文史研究院编：《“民间”何在 谁之“信仰”》，中华书局2009年版，第1~25页。

的经典。他为英文版韦伯《中国宗教》所作的导论(1964),写得相当到位。^① 许烺光的《驱逐捣蛋者》一书,根据20世纪40年代他在云南西镇所做的调查,探讨了当地的百姓如何通过仪式,对付20世纪的各种灾难。^② 因此在这方面,费孝通显得比较独特。

事实上,宗教仪式在乡村生活中是比较重要的。比如说在人际关系上,费孝通强调的是道德,但显然这里牵涉到的不仅仅是道德,而是还有超自然的色彩,换句话说,这些道德是带着光环的,是被神圣化的。这方面有非常多的例子:功过格、善书之类,都是跟神有关的,这样的道德才有它的执行力、影响力。甚至“社会”这个词的传统含义,也带有宗教性的意味,因为传统意义中的“社会”,是围绕祭拜“社”、“土地神”而形成的一种人群的结合。再者,在乡村的政治—社会体制里,宗教仪式也扮演了非常重要的角色,乡村的很多公共事务,都是在神庙里操办的,不少事务是借仪式来进行的,只要我们对传统中国社会稍有了解就可明白这个道理。最近十几年西方学者对此多有发现。例如法国学者劳格文(John Lagerwey)写了一本书叫《神州》,强调中国社会文化的宗教面向,探讨宗教仪式在建构中国社会中扮演的重要角色。^③ 加拿大学者丁荷生(Kenneth Dean)提出了“第二个政府”的概念。^④ 第一个政府就是我们现在的政府,第二个

① C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961; C. K. Yang, "Introduction," in Max Weber, *The Religion of China*, trans. Hans H. Gerth, New York: The Free Press, 1968, pp. xiii—xliii.

② Francis L. K. Hsu, *Exorcising the Trouble Makers: Magic, Science, and Culture*, Westport, Conn.: Greenwood Press, 1983.

③ John Lagerwey, *China: A Religious State*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 2010.

④ Kenneth Dean, "China's Second Government: Regional Ritual System in Southeast China,"载:《社会、民族与文化展演国际研讨会论文集》,汉学研究中心2001年版,第77~109页。

政府就是寺庙，乍一看，这个概念似乎回到了“双轨政治”的理路上，但实则不同，这第二个政府并不是一种世俗化的权力体系，而是有神在背后影响、操纵的，是带有神圣光环的。

其实，现在探讨宗教仪式的论著很多，大家已经慢慢意识到宗教仪式在传统中国社会中的地位，我想在此只需点出书中的这个局限就行了。

小 结

归根究底，我们还是要问：传统中国社会的面貌是什么样的？无法否认，“乡土的”中国在一定程度上无疑是存在的，但是通过上面的讨论，我想强调的是，传统中国同时应该说还存在三个重要面相：第一，是流动的中国，是乡民经常性地离开他们的村落、与外界发生接触的中国；第二，不是“天高皇帝远”的中国，而是“普天之下，莫非王土”的中国，是皇权、王朝在乡村有相当高显示度的中国；第三，这是一个有神明的中国，而不是一个去魅化的中国。

必须指出，这些面相的存在，只是对《乡土中国》提出的一些重要看法进行了限定，但并没有降低这本书作为一本经典的地位。相反，不管是现在还是未来，对这本书的反复阅读，都将为我们思考传统中国社会提供不可多得的出发点和灵感来源，这就是经典常读常新的魅力所在。谢谢大家！