

“地方性知识”、“地方感”与 “跨区域研究”的前景

杨念群

内容提要 针对目前中国社会史等于“区域社会史”研究,区域史研究又多趋向于探讨“宗族”和“庙宇”功能的现状,本文提出应改变“村落研究取向”的建议,即从“跨区域研究”的角度使社会史研究趋于多元化;应有意识地区别“地方性知识”和“地方感”。“地方性知识”是知识人从思想的意义上进行划分的结果,“地方感”则更接近于精英或底层民众自身的感受,两者不能混淆而应区别对待。如何在尊重既有地方史研究成果的基础上,重新理解政治变迁的跨地方性逻辑的问题,以及“政治”在近代的意义,不但要从“地方”的角度加以理解,更应该结合一些跨地区的政治现象如“社会动员”加以解释。

关键词 地方性知识 地方感 政治史 社会动员

一、“宗族”、“庙宇”与区域社会史研究

中国社会史研究的重现大约是在 20 世纪 80 年代。在此之前,中国经济史和政治史占据着绝对垄断的地位。中国经济史和政治史是描述社会经济形态总体演变趋势的工具,虽然“中国经济史”中间往往加上“社会”二字,叫“中国社会经济史”,实际上在传统中国经济史的研究框架内,是看不到什么“社会”的影子。因为中国历史的变迁图景只容纳了生产力变迁下一种粗线条的人际阶级关系的变迁,而不会给社会意义上的变化留下什么位置。

80 年代受“现代化理论”的影响,中国近代史学界率先提出了“社会变迁”的问题,力求突破从“生产形态”的角度理解历史演变的旧路子,用新的描述取代老的分析,如用“社会分层”取代“阶级分析”,用

“结构—功能”框架取代“社会发展阶段论”。这种替代式研究因为区别于传统经济史的陈旧语汇和公式化的论证方式,一度风靡史学界。这种治史风格也比较吻合于 80 年代整个思想界的阐释风格,即喜欢从大处着眼,搞超大范围的中西比较和框架分析,诠释单位也往往着眼于整个“中国”和“世界”的关系,在这两个系统的作用中,“社会”仍屈从于宏大叙事的压迫而没有什么机会进行细节的展现。

真正把“社会”当做一种分析单位,而不是屈从于“结构”束缚和成为现代化演变分析的附庸是从 90 年代开始的。90 年代的中国史界开始注意把历史演变不仅仅看做是个时间因果序列的问题,而且也是“空间”转换的问题。也就是说,仅仅以“中国”为研究单位,其实研究的只是一个“政治”与“制度”的实体,探讨这个实体的运作固然重要,却难以发现基层社会的运行状态。因此,有必要重新界定新的

研究空间,首先面临的一个问题是“什么是社会”。在西方史学界,“社会”是与“国家”相对抗的一种空间,它被理解为一种区别于上层世界的“公共领域”。可“公共领域”又往往被理解为是在城市中出现的,与“市民社会”的出现相匹配。所以,“公共领域”被引进中国时,由于缺乏西方的历史情境,在应用到中国历史分析时少有成功的例子。相反,由于中国人口以农为生者占绝大多数,因此,把乡土中国中的“村落”定位为“社会”研究对象似乎就变得顺理成章了。

中国乡土社区的基础单位是村落,村落是由血缘和地缘关系结合而成的一个相对独立的社会生活空间,是一个由各种形式的社会活动组成的群体。吴文藻和费孝通主张,以一个村做研究中心来考察宗教的皈依以及其他种种社会联系,进而观察这种种社会关系如何互相影响、如何综合,以决定这社区的合作生活。从这研究中心循着亲属系统、经济往来、社会合作等路线,推广我们的研究范围到邻近村落以及市镇^①。费孝通对“村落”的定位实际上为中国社会史研究找到了一个相当合适的研究单位,对以后的研究具有决定性的导向作用。同时,对“村落”中“宗族”的研究被认为是村落研究的“戏眼”,拥有核心的地位。这取决于一种假设,即村庄的经济、政治和文化活动都是以“宗族”为主导而展开和进行的。“宗族”的存在和凝聚力成为乡土中国能够组成一种“社会”的核心理由。以“宗族”为核心编织整个中国乡村社会的图景,当然有它的充分依据,“宗族”在宋明以后逐渐成为中国南方具有支配力的乡村社会组织,早已是不争的事实。“宗族”也被理解为在地方社会中解决法律纠纷的最大单位^②。问题在于,“宗族”理论之所以成立是建立在以下假设基础之上的,即“宗族”的存在恰恰是与集权政治保持距离的结果。也就是说,只有在远离政治中心控制的情况下才有广泛生存的可能。因为“宗族”产生时,在基层社会中所具有的自治作用,恰恰是其远离正统统治模式后造成的结果。也正因为如此,“宗族”的分布必然有其“区域性”的特征乃至限制,而不可能是均质的,好像中国的乡村社会到处无一例外地都被“宗族”所控制似的。既然“宗族”不可能在全部乡村社会中起绝对主导作用,那么,以“宗族”为核心的研究就有修正的必要。

中国社会史研究的另一个“核心词”是“庙宇”。“庙宇”进入社会史的视野,是因为受到了人类学“象征理论”的影响。一些学者认为,仅仅从“村庄”和“宗族”这样的角度切入某个区域进行分析,具有太多的“功能论”色彩,好像农民的生活节奏完全是受一种极端实用和功利的逻辑所支配,比如受某种纯粹的“生活需要”的支配。一些人类学家认为,尽管农村的生活场景有可能是受某种特定的需要关系所控制,但从文化的角度看,仍有可能超越一定的功利目的具有某种较为纯粹的“精神气质”。“庙宇”就是凝聚这种“精神气质”的最佳场所,它有可能透露的正是农民生活世界中不受功利准则支配的那一部分图景。

“庙宇”象征着中国农民具有自己独立的“精神世界”,这好像是个很诱人的看法。可一旦落实到研究中,情况要复杂得多。很难在具体的分析中区分“精神”与“功能”两个层次,原因就是中国与西方的最大区别乃在于,中国农村中的信仰很难像西方那样可以轻易地定位为“宗教”。“庙宇”在村落中基本不会表现为一种纯粹的宗教空间,或具有什么纯粹的“宗教”意义,它更多地起着凝聚社区世俗活动的作用。道理很简单,中国人本身的信仰系统特别是“民间信仰”系统仍是被相当功利的原则所支配,一般都会服务于“求子”、“求财”的功利性目的。故此,有人指称,中国根本没有“信仰”,只有“迷信”,即中国基层的拜神、拜偶像均是以功利的心理为信奉基础的。所以,中国乡村实际上并不存在可以独立支撑纯粹宗教信仰的空间,即使在形式上有可能发现某种相似的空间,也往往与村落的生活需求密不可分。这样一来,“庙宇”很可能在不同地区的作用差异极大,在一些地区起核心作用,换个地方其作用又可能极其微弱。所以,单纯挪用西方的“表演理论”来单独地寻求“庙宇”的文化象征意义,效果自然是相当有限的。

中国社会史研究自从实现了“区域转向”之后,形成了多元并存的发展局面,出现了诸如“华北模式”、“关中模式”、“江南模式”、“岭南模式”等流派。

① 费孝通:《江村经济》,《费孝通文集》第2卷,群言出版社1999年版,第5页。

② 弗里德曼:《中国东南的宗族组织》,上海人民出版社2000年版,第145页。

虽然这些“模式”所包涵的内容并非十分明晰,也不能说已系统地提出了区别于以往理论的完整表述,但它们都有一个共同的特点,即基本上是以“村落”为单位,以“宗族”、“庙宇”为核心论题展开论述的,虽有个别的观点是从市场网络、经济变迁和城乡关系等方向力图区别于“村落取向”。由于区域社会史找到了“宗族”和“庙宇”两个可以从组织与象征层面把握乡土社会的工具,所以,中国社会史研究逐步变成了“区域社会史”研究,而“区域社会史”研究又成为“进村找庙”的同义词。

二、从“地方性知识”到“地方感”

“地方性知识”一度成为“区域社会史”研究的另一种表述。正如有学者指出的,“地方性知识”其实是“后现代主义”话语的一种表述,是用以对抗“全球化逻辑”的一种工具和武器,只不过这种趋向由人类学家吉尔兹加以放大了而已^①。

“地方性知识”强调“文化持有者的内部视界”,来自人类学对“族内人”(insider)和“外来者”(outsider)如何分别看待他们的思维和解释立场及话语表达的问题,有学者概括为“emic/etic”。Emic 是文化承担者本身的认知,代表着内部的世界观乃至其超自然的感知方式,是内部的描写,亦是内部知识体系的传承者。Etic 则代表着一种外来的客观的“科学”的观察。这种划分合理与否另当别论,但其中隐含的悖论却是相当明显的:他何以在成为一个研究对象本身的“文化”体悟者的同时,又能跳出其限定给予一种“超在地性”的解释?

吉尔兹引用“贴近感知经验”和“遥距感知经验”两个心理分析概念来概括这个困境。囿于贴近感知经验的概念会使文化人类学研究者湮没在眼前的琐细现象中,且同样易于使他们纠缠于俗务而忽略实质;但局限于遥距感知经验的学者也容易流于术语的抽象和艰涩而使人不得其要领。吉尔兹的设想是:人类学家应该怎样使用原材料来创设与其文化持有者文化状况相吻合的确切的诠释。“它既不应完全沉湎于文化持有者的心境和理解,把他的文化描写志中的巫术部分写得像是一个真正的巫师写得那样,又不能像请一个对于音色没有任何真切概念的聋子去鉴别音色似的,把一部文化描写志中的巫

术部分写得像是一个几何学家写的那样”^②。关键在于,这个“度”在哪里呢?

上个世纪 80 年代,柯文在他那本风靡一时的著作中提到了“移情”的问题,意思是美国汉学家往往为美国的既得利益设置诠释中国的框架,为了避免这个弊端,应该改弦易辙从中国人的视角出发重新审视原来出于政治目的构建的中国图像。可是柯文的框架又面临着一个新的问题,何以知晓自己的视角是否真正从中国本身出发了呢?这个“中国视角”的标准是什么?柯文提出的方法也不外乎“注重下层”、“横向切割”的区域社会史视角。这个视角其实与是否是“中国的”没有太多的关系,而仍是国际社会史趋向塑造的一个结果。如果说真有什么联系的话,也是与 30 年代中国社会学家提出的“乡绅理论”中所倡导的“地方社会”应具有自主性等观点有暗合之处。就笔者的认知来说,真正的“移情”是培养一种与本地情境相认同的“地方感觉”,而不是急于把这种感觉归纳为一种系统知识。

王汎森最近提到要研究近代中国的“感觉世界”(structure of feeling)与“自我认知的框架”(frames of self-perception),这两种研究取向与所谓的“思想”有相当大的差异。王汎森所指的“感觉世界”仍是指晚清与民国文人诗酒唱酬时所酝酿出的一种心境,这种微妙的“心境”与“情境”与他们在报刊上所表述的各类精英表达如“革命”、“民族主义”等有相当大的不同^③。笔者认为,这些文人的报刊言论仍是一种“知识形态”,这些“知识形态”是可以用分析和解释等概念来加以规范的,可是属于知识界自身的“感觉世界”的变化却不可以用这样的“规范”加以说明,这种“感觉世界”甚至影响到了知识分子的行动选择。比如,他之所以会选择暴力的行动策略,往往不是由头脑中的“知识框架”所支配,也许是一种感觉世界作用的结果。这种“感觉作用”到底是什么,恐怕不能用“知识类型”的方法予以定位。

在社会史研究中,对研究“地方性知识”的提倡无疑为打破精英知识框架的垄断前进了一大步,对

^① 克里福德·吉尔兹:《地方性知识——阐释人类学论文集》,王海龙导读一,中央编译出版社 2000 年版。

^② 同上书,第 73~74 页。

^③ 王汎森:《中国近代思想文化史研究的若干思考》,台湾,《新史学》第 14 卷第 4 期,2003 年 12 月。

“地方性知识”的分析,使得中国社会史研究从对底层社会的感性认识提升到了理性的规范认知的水平。但问题也随之出现了,那就是乡村社会中(当然也包括城市)人们的行动和思维逻辑往往并非能用“知识”分析的方法加以解读。在研究中往往会出现这样的现象,当研究者对乡民的行为方式不能理解时,就会动用自身教育所获得的资源斥其为“迷信”和“非理性”。而当另一些“反西方中心论”或持守“本土主义”策略的学者,虽然力求从政治正确性的角度理解乡民的行动逻辑,却依然沿袭着“知识类型学”的分类方法,试图把民间世界构造成与精英世界相对立的图像加以把握。他们没有意识到,民间世界之所以区别于上层精英,可能恰恰就在于其存在着难以用上层精英的知识加以把握的感觉世界,乡民们往往凭借从“感觉世界”提炼的原则安排日常生活。要理解这些“感觉世界”仅仅应用“地方性知识”的解析方法恐怕是远远不够的。以民间信仰研究为例,中国是否有民间宗教本来就是一个争论不休的问题。杨庆堃用“制度性宗教”与“分散性宗教”定位中国民间与官方的信仰,只是一个变通性的权宜划分策略,实属无奈。抛开这个问题存而不论,中国社会史对民间信仰的研究仍明显存在着一个公式,即以民间社会接受上层信仰的程度来衡量下层社会的信仰程度。像国外的一些人类学家,如王斯福与武雅士等都认为中国民间宗教区别于一般精英宗教(儒道佛),却又都不自觉地认为基层信仰一定受上层宗教意识形态的制约,甚至民间信仰就是官方意识形态的一种隐喻形式。这就是以“知识形态”来臆测民间信仰的实例。其实,中国民间社会的信仰形态要远为复杂多样,即使其部分内容可以为“知识类型”所规范,但生活中大量的细节却远非其所能概括,这些细节是由“感觉世界”所构成的。以京郊的“四大门”信仰为例,“四大门”是京郊民间对四种动物的崇拜信仰,通过乡村“顶香看病”的人群把神力灌输到底层社会。对“四大门”的信仰不是一种可以明确把握的“知识系统”,而是日常生活中积累起来的一种感觉经验。这种感觉经验只有在一定的区域内才是有效的,越出此边界,“感觉世界”就会消失。这种感觉经验不具备普遍意义,而只具备区域性特征,不能用上层的规范性知识去描述它们,而且,这个“感觉世界”在遭遇上层宗教形态时,有可能恰恰

在实际上起着支配它的作用。如京郊的许多主流宗教的庙宇,像关帝庙等,其灵验的程度是由“四大门”的香火催动着才产生效果的,可当居住在庙里的“四大门”狐仙离去后,关帝庙立刻就失去了信众,因为据说是“不灵验了”^①。这种感觉经验到底如何界定,是很难用“地方性知识”的框架加以描述的,必须从乡民自身的经验世界中去体验。

三、政治变迁的地方性逻辑 和跨地方性逻辑

传统的“政治史”研究在古代史方面基本上是社会形态理论的一种附庸,在近代史方面基本上是“革命史”逻辑的附庸。其话语霸权曾经笼罩中国史学界数十年之久,直到上个世纪90年代才出现了一些异样的声音。“区域社会史”研究就是这种别样声音异军突起的结果。特别是近代“政治史”研究描述的一个突出主题是近代的国家机器是如何以摧枯拉朽的态势冲决了“地方自治”的基础,从而使中国转变为现代一体性的民族国家的。“政治”借助普世性的全球化目标拥有了毋庸置疑的正当性。“区域社会史”研究的出现好像就是要故意质疑这种“正当性”。“区域社会史”的一个潜在前提是:近代政治为了达到民族国家的普遍性目标,摧毁了中国基层社会赖以存在的文化基础。这种行为不仅被赋予了意识形态的合法性,而且也被赋予了学术论证的合法性。要破解这个话语霸权,首先应打破以整体政治为主要关注对象的传统做法,把注意力重新集中到“社会”层面上来,想方设法发掘民族国家成立以前深藏在基层中的文化资源。

“国家—社会”的二元对立框架是社会史研究中出现频率最高的一对关系范畴。它基本上脱胎于西方对“市民社会”与“公共领域”关系的探讨,这个理论有一个价值预设,即“国家”与“社会”之间在近代意义上必然处于一种高度紧张的对抗状态,是一种极具张力的关系。这个范畴向中国的横移使得中国社会史家力图寻找到一种类似西方那样的与“国家”相对抗的“社会场域”,以摆脱“政治史”研究中只依

^① 参见杨念群《民国初年北京地区“四大门”信仰与“地方感觉”的构造——兼论京郊“巫”与“医”的近代角色之争》,载孙江主编《事件·记忆·叙述》,浙江人民出版社2004年版。

据宏大结构阐释“帝国”向近代“国家”转变过程的单一解说。前述对“宗族”和“庙宇”的特别关注,就是在乡村中寻找对抗“国家”资源的一种尝试。“宗族”在地方社会中的“自主性”作用与“庙宇”的宗教凝聚功能,都昭示出它们是国家很难加以全面控制的场域。尽管解放后这两个“场域”一度被国家强力取缔,改革开放后的复兴仿佛正好说明了类似西方的对抗性场域的存在。这个尝试与“后现代”思潮中力求发掘本土性资源以对抗现代化过程的想法有相契合的地方。不过在中国,作为发展中国家的一员,总是觉得在现代化目标未全面实现之前奢谈“后现代”似乎于理难合。在这种心态的作用下,“后现代”思潮在中国史学界总是以羞羞答答的面目示人,即使用了此种方法的学者,似乎也羞于承认。

对地方性文化传统的关注是“区域社会史”兴起的一个最为正当的理由,但对“政治”的诠释却很容易被“碎片化”地置于区域社会的框架里得到重新理解。把“政治”放到“地方史”的故事脉络中加以阐释已成为当代“区域社会史”的一项重要任务。它认为,所谓的国家政治,只有从乡民的日常生活习俗和记忆中加以理解才可以触摸到。所谓“国家”的制度功能,与乡民头脑中关于“国家”的理念是处于分离状态的。“国家”更多地是一种乡民从集体无意识中获取“正统”观念的主要来源。这个视角的好处是能够使我们初步认识政治运作和变迁的地方性逻辑,其弱点是政治的变化并非是一种地方性的行为所能简单地加以解释的,尤其是近代政治的变迁往往与大规模的跨区域政治运动和国家建设密不可分,仅仅从某个区域的视角理解这种政治变化显然是不够的^①。不过,这个视角中包含的以下思考仍是值得肯定的,即它并不把“社会”看做与“国家”处于对抗状态的“场域”,而是在互动的状态中加以理解。至于互动会采取什么样的形式或互动到什么程度,最终取决于地方性的特征,而不是一种均质性的理解。

从具体场景中理解“国家”与乡村社会的互动,的确是有相当难度的。因为,乡村社会与上层制度之间形成的微妙关系,往往不能用抽象的语词加以概括。日本学者曾经提出过“共同体理论”,战后的一些日本学者曾经比较信奉机械性的马克思主义社会形态转换理论,只是他们比中国学者更早地意识到了这种理论的缺陷,并较早地反思战后用“奴隶社

会—封建社会”的公式诠释中国历史的弊端,提出了以“共同体理论”和“地域社会理论”重新解释中国历史演变的想法。比如,按照“共同体模式”把中国古代社会划分成“国家共同体”、“家族共同体”和“反政府共同体”三级构造的局面。“共同体理论”的贡献是他们比中国学者更早地区分了上层社会与乡土社会,从而把乡土社会当做一种独立的场域加以解析。然而,问题也出在这里,即这样明确地划分上层和下层社会,用“共同体”的概念标示出明确的界限,显然过于武断和机械了。用“家族共同体”概括乡村社会,进一步凸现了“家族”的核心位置,同时也可能简化了乡村社会的多样生活状态^②。

从乡土社会实际的运行情况看,古代中国事实上不仅有世袭君主专制权力与官僚制常规权力的同时并存,而且还有正式的专制权力与非正式的基础结构权力的同时并存,而帝制中国的基础结构权力远未正规化和制度化,并没有被纳入正式的官僚系统。这种“基础结构权力”很显然也并非以“家族”为核心的“共同体”结构所能概括。笔者比较同意以下一种看法,即前近代帝国基础结构权力的不发达,不能简单地理解为帝国没有足够的力量深入民间,更不宜把这种相对“软弱”的基础渗透力,视为民间控制力增强并抵消和减弱国家渗透力的结果。事实上,这种地方治理方式在很大程度上出自国家的设计^③。这种局面的形成不是国家失去了对基层社会进行控制的能力,而是失去了向社会底层渗透的动力。中国的统治者并不像早期近代欧洲的专制主义君主那样,面临列国竞争、弱肉强食的生存压力,因此,没有必要对民间拼命榨取,扩充军队,并为此把官僚机器竭力向底层延伸^④。所以,在这种状态下,从地方社会的故事逻辑中来理解帝国的政治运转就是一个比较合适的角度。

可是到了近代,情况大变。晚清帝国为了向民族国家的普世性目标转变,竭尽全力地向地方社会

① 陈春声:《乡村的故事与国家的历史——以樟林为例兼论传统乡村社会研究的方法问题》,载黄宗智主编《中国乡村研究》第二辑,商务印书馆2003年版,第1~33页。

② 谷川道雄:《试论中国古代社会的基本构造》,《中国社会历史评论》第四辑,商务印书馆2002年版,第12页。

③ 李怀印:《中国乡村治理之传统形式:河北省获鹿县之实例》,载《中国乡村研究》,商务印书馆2003年版,第102页。

④ 同上书,第108页。

渗透,通过榨取地方资源用于现代化的建设。其实际情形正好和前近代帝国相反,因为受到西方列强的持续性紧逼,晚清到民国初年的这段时间,国家正值拥有这种向社会渗透的新型动力的最高峰,这个榨取的过程是通过“跨地域”的形式得以实现的。因此,从“地方性逻辑”出发来理解近代政治的形成与国家的关系显然是不够的,必须具备从“跨地区逻辑”的视野解读现代政治的能力。

现代政治从近代以来一直对基层社会具有超强的支配能力,已经是不争的事实,尤其是解放后这种超强的支配力达到了前无古人的程度。但这并不意味着对这种政治形态的理解只能从“跨地区逻辑”的角度予以认知。政治的强力乃至暴力的支配也许能从“地方性逻辑”的角度加以别样地理解。现代政治对地方社会的塑造从规模和力度上都是空前的,“政治”不仅在形式上摧毁了地方传统赖以生存的核心组织,也大量毁灭了具有象征意义的符号系统。解放以后,“宗族”由公社和生产队取代,“庙宇”被拆作为办公机关。从表面上看,“上层政治”已无可争辩地取代了地方传统的位置。然而,事情并非如此简单。笔者发现,即使在“文革”时期,政治也可能受某种“地方性逻辑”的制约。比如,笔者所关注的“赤脚医生”,从媒体宣传上看,“赤脚医生”完全是政治运动的产物,是“文革”塑造成的政治角色。从“赤脚医生”的选拔开始,仿佛就严格遵循着阶级成分划分的标准,“赤脚医生”救死扶伤、不分昼夜的出诊举动背后的道德动机也被诠释为一种“政治”动员生效的结果。实际上,“赤脚医生”从选拔到忘我无私的出诊行为都受到“地方性逻辑”的塑造。如选拔时的标准更多地是从是否从本村本乡出生的角度考虑的,“政治”标准远不及乡土身份认同所起的作用。“赤脚医生”的待遇一般高于普通农民,大多与队干部的待遇相仿,出诊的能动性更是受到亲情网络和利益取向的双重规约。

所以,“政治”对地方社会的塑造尽管在制度层面已达到无孔不入的地步,却依然与地方社会早已形成的传统行为逻辑密不可分地纠缠在一起,很难清晰地剥离开来。对“政治”变迁的地区逻辑和跨地方性逻辑的理解也应从这一复杂的纠葛状态中寻求解释。

四、跨区域研究的前景

“区域社会史”研究无疑为中国历史研究走出单一的模式做出了重要的贡献,但“社会史”研究的内涵不应该仅仅从地方性的角度加以界定,或者仅仅被理解为具有“区域社会”这个单一向度的研究。因为,尤其是近代以来,中国许多社会现象的发生都具有跨地域的特征。特别是“政治”作为一种强制性的力量,几乎对社会具有了某种无孔不入的支配能力。“政治”何以具有这种穿透区域生活的能力?这种能力是古已有之还是一种现代性现象?在古代,帝国是没有能力把势力深入基层社会还是故意这样设计的?这本身就是一个有趣的课题。关于跨区域研究的前景,笔者认为,至少有以下几个方面值得注意。

第一,“意识形态”再研究。

以往我们理解“意识形态”仅仅把它看做是统治阶级上层的一种“政治意识”,基本上把它等同于维护统治阶级的合法性或压迫底层社会的工具,是负面的概念。“区域社会史”兴起以后,更是通过发掘地方性文化资源,形成了和“意识形态”相对立的阐释视角,这就更加强了“意识形态”的负面色彩。实际上,所谓的“意识形态”并不仅仅是上层统治阶级单纯维护统治“合法性”的工具,它还是一种能贯穿上下层社会的治理策略。比如,在宋代以后整个中华帝国的统治气质发生了一种改变,按有的学者的话说是“全面转向了内在”,其表现包括文官的大量使用和地方治理自主性的增强。这样的转变并非是帝国完全没有能力控制地方社会,而很有可能是一种主动的设计,即形成正式的官僚制与非正式的乡村治理的有机结合,甚至有意出让原属于官僚制度的部分权力。这样的过程也可以看做是“意识形态”实施的结果。“意识形态”的范围由此可能被大大拓展了,它不仅仅是统治阶级维护合法性的工具,而且是跨区域研究视野中应该予以充分重视的治理策略。

第二,“社会动员形态”的研究。

“区域社会”的一个主要特征是其相对静态和稳定的状况。中国在步入现代社会以前,以“村落”为单位的基层社会有自己安排生活节奏的逻辑,这种逻辑肯定缓慢地变化着,但总的基调是封闭和自足

的。在这样的环境里,即使出现某种局部的社会动员状态,如农民反叛,其范围也大多是有限的,很难突破区域范围的限制,当然有些大规模的个别农民暴动除外。最为关键的是,前近代中国由上到下进行大规模社会动员的例子绝少发生,似乎上层社会与底层社会因此而达成了某种默契。所以,在前近代中国,往往可以从地域社会的脉络中理解上层政治的表现形态。

步入近代以后,中国的社会动员能力明显发生变化,乡村社会很难维系原有的静态生活,近代许多有形的物质和无形的文化几乎无孔不入地向基层渗透,其强度大大突破了“区域”所划定的传统界限。而这种传播往往是借助政治运动才播散到民间的。甚至可以这样说,通过形形色色的广泛社会动员,乡村社会的封闭性才被逐渐打破,乡村接受现代性的东西不是一种自发的过程,而是动员强制的结果,这与前近代社会有了根本的不同。邹谠称之为“全能主义”,以区别于西方定义的“专制主义”。

正是因为近代社会动员的跨地区性的程度远远超过以往各个朝代,所以,如果仅仅从“区域社会史”的角度理解这种变化显然是不够的,需要有更开阔的视野。然而,目前国内对“社会动员形态”的研究仍局限在“革命史叙事”的框架之内,实际上根本没有细致地分析中共社会动员机制的形成到底和以往有何区别,或者把“社会动员”的过程理所当然地看做是实现现代化目标的合理性步骤,根本没有具体研究这一步骤形成的确切理由。

第三,“城市史研究”的薄弱及其改善途径。

“城市史研究”在中国史学界一直处于边缘状态,与乡村研究大规模引进社会理论后的繁荣相比,“城市史”像个被冷落的孩子,独自呆在角落里。90年代,“市民社会”与“公共领域”理论大行其道,介绍该方法者大有人在。美国汉学界使用其方法研究城市史者也不乏其人,却鲜见国内城市史研究对之进行有效的回应。其实,“城市”在中国乡村的包围下

虽显得孤立,但它却是近代新思潮的发源地,而且也往往是乡村近代制度的始作俑者。中国农村广泛推行的“赤脚医生”制度就是中国三级卫生保健制度的结晶,而“三级卫生保健”制度的推行却是从城市开始的。北京协和医院最早成立了一个“卫生实验区”,以“协和”为中心,实施地段、诊所和医院三级诊疗计划,使医疗资源能够自动渗进居民的生活区域,力图改变医院被动接受病人的惯例。可是,后来发现这个卫生区的模式仍受“协和模式”的影响,即医疗成本过高,不符合中国国情。于是,协和毕业的陈志潜下乡到了定县,以定县为实验区实施平民保健计划,实施县、乡和村三级保健网络,并从本地培养卫生员,节省了医疗成本。然而,“定县模式”仍有缺陷,即完全排斥中医和本地医疗资源,所以,并不能从根本上解决成本问题。“赤脚医生”则采取不中不西、亦中亦西的培训方法,使三级保健在乡村的分布渗透到了家庭一级。

从“协和卫生实验区”到“赤脚医生”的演变过程,说明城市变迁模式对中国乡村的变革始终具有举足轻重的示范作用,特别是城市变革的经验往往通过跨区域的社会动员形式对农村的变化产生影响。可是,目前中国的“城市史”研究却不能令人满意,其明显表征是仅仅把城市做条块分割式的功能分析。如把城市分成经济、文化、宗教等空间区域,隔断进行分析;或者仅仅描述城市表层社会生活的变化图景,而没有把城市内部的变化与更为复杂的社会动员和乡村变革联系起来进行研究。因为近代中国的城市并不是孤立的产物,而是一系列近代物质与精神文明的聚焦点和扩散点,因此,城市史研究应与政治史、区域社会史结合起来才能显示出新意。

(本文作者:杨念群 中国人民大学清史研究所教授、博士生导师)

责任编辑:王 贞