

# 田园诗与狂想曲

关中模式与前近代社会的再认识

〔第三版〕

秦晖 金雁 / 著

中国的现代化进程归根结底还是农民社会的改造过程，这一过程不仅是要变农业人口为城市人口，更重要的是改造农民文化、农民心态与农民人格。



江苏凤凰文艺出版社  
JIANGSU PHOENIX LITERATURE AND  
ART PUBLISHING LTD

# 田园诗与狂想曲

[第三版]

关中模式与前近代社会的再认识

秦晖 金雁 著



江苏凤凰文艺出版社  
JIANGSU PHOENIX LITERATURE AND  
ART PUBLISHING, LTD.

图书在版编目(CIP)数据

田园诗与狂想曲:关中模式与前近代社会的再认识/秦  
晖,金雁著.--南京:江苏凤凰文艺出版社,2017.11

ISBN 978-7-5594-0449-7

I.①田… II.①秦…②金… III.①随笔—作品集  
—中国—当代 IV.①I267.1

中国版本图书馆CIP数据核字(2017)第112963号

书 名 田园诗与狂想曲:关中模式与前近代社会的再认识

---

著 者 秦 晖 金 雁

责任编辑 黄孝阳 汪 旭

出版发行 江苏凤凰文艺出版社

出版社地址 南京市中央路165号,邮编:210009

出版社网址 <http://www.jswenyi.com>

印 刷 北京玺诚印务有限公司

开 本 655×965毫米 1/16

印 张 28.75

字 数 390千字

版 次 2019年1月第2版 2019年1月第1次印刷

标准书号 ISBN 978-7-5594-0449-7

定 价 78.00元

---

(江苏文艺版图书凡印刷、装订错误可随时向承印厂调换)

改变，从阅读开始



## 第三版序

我们的这本书 1996 年由中央编译出版社初版，2010 年语文出版社再版，现在又已脱销，经朋友催促如今又出了第三版，为此首先要向江苏凤凰文艺出版社的朋友们致谢。

一本二十多年前的书能够出三版，与其说是我们的水平有多高，不如说是书中所谈的问题仍然受关注。二十多年前初版时，笔者曾在丛书的序中提到中国农民占总人口的 80%，如今，中国的城市“常住人口”已经超过了总人口的半数，这无疑是改革开放时代中国最大的进步。但是，城市“常住人口”的比率并不能简单等同于“城市化”的程度，后者归根结底是要体现为社会的市民（citizen，又译“公民”）化的。新西兰以现代农牧业为经济支柱，但没人说她尚未“市民化”，而几乎全部人口都住在城里的沙特阿拉伯却不是一个市民化国家，就是这个道理。

正因为如此，这本书引发的讨论如今也仍在继续。在 2010 年版的序言中，笔者简略评述了初版以来遇到的一些商榷。其实此前的 2006 年，笔者曾有一文对有关问题发表了比较系统的看法，此次再版将其收为附录，继续求教于方家。

秦晖

2018 年 4 月 26 日

# 目 录

|                                  |    |
|----------------------------------|----|
| 序 言 “前近代”研究的当代意义 .....           | 1  |
| 绪 论 农民、农民学与农民社会的现代化 .....        | 23 |
| <br>                             |    |
| <b>第一章 欲识庐山真面目</b>               |    |
| ——什么是封建社会                        |    |
| 一、“农民”(peasant)与封建社会 .....       | 43 |
| 二、“似乎不成问题”的问题 .....              | 49 |
| 三、从一场争论谈起 .....                  | 53 |
| 四、马克思的封建社会观怎样变成农民的封建社会观? .....   | 58 |
| <br>                             |    |
| <b>第二章 羌笛声中杨柳怨</b>               |    |
| ——旧关中小农社会分析                      |    |
| 一、封建社会的“关中模式” .....              | 69 |
| 二、关于“关中无地主” .....                | 74 |
| 三、关中无租佃 .....                    | 79 |
| 四、关中有封建 .....                    | 83 |
| <br>                             |    |
| <b>第三章 问渠哪得浑如许</b>               |    |
| ——“关中模式”的社会历史渊源与宗法农民研究中的<br>理性重构 |    |
| 一、民国中前期的关中模式 .....               | 95 |

|                            |     |
|----------------------------|-----|
| 二、清初以来的关中模式·····           | 100 |
| 三、长畛、土地流通及其他·····          | 108 |
| 四、“自然经济的经营地主”与“过密化”问题····· | 111 |
| 五、关中模式的若干背景·····           | 118 |
| 六、关中模式的经验意义与逻辑意义·····      | 128 |

## 第四章 束缚与保护的协奏曲

### ——封建关系的三要素

|                            |     |
|----------------------------|-----|
| 一、自然经济与“命令经济”·····         | 139 |
| 二、宗法共同体的“公”与“私”·····       | 144 |
| 三、人身依附关系：强制的与“自愿”的不自由····· | 150 |
| 四、束缚与“保护”：一张恢恢天网·····      | 156 |

## 第五章 “朱门”之外有平均，“冻死骨”中无分化

### ——宗法时代的社会分层

|                         |     |
|-------------------------|-----|
| 一、等级分化与阶级分化·····        | 161 |
| 二、宗法小农的分化与“恰亚诺夫循环”····· | 168 |
| 三、宗法式社会的分化模式及其定量分析····· | 176 |

## 第六章 “自由封建主义”质疑

### ——中国封建社会特点问题

|                                   |     |
|-----------------------------------|-----|
| 一、“亚细亚生产方式”“商业资本主义”与“自由封建主义”····· | 189 |
| 二、家一国一体的宗法共同体与“私有财产”·····         | 193 |
| 三、“伪商品经济”与租佃制·····                | 199 |

|                            |     |
|----------------------------|-----|
| 四、封建共同体的三种形式·····          | 204 |
| 五、“抑兼并”——仅仅是一种“欺骗”吗? ····· | 211 |

## 第七章 农民的塞文与农民的万代

——农民在封建社会中的位置

|                             |     |
|-----------------------------|-----|
| 一、农民的“两重性”质疑·····           | 219 |
| 二、挣脱束缚的私有者——农民的革命性·····     | 225 |
| 三、渴求“保护”的共同体成员——农民的保守性····· | 233 |
| 四、宗法农民的“阶层”——亚等级分析·····     | 238 |
| 五、既是动力，又是对象——农民与民主革命·····   | 241 |

## 第八章 “难对付的阶级”及其心态

——宗法农民文化的社会整合

|                           |     |
|---------------------------|-----|
| 一、“东方型嫉妒”及其他 ·····        | 250 |
| 二、阿Q的劣根性是赵太爷教育出来的吗? ····· | 258 |
| 三、“都市里的村庄” ·····          | 263 |
| 四、农民文化与“有文化的农民” ·····     | 268 |

## 第九章 “天有万物与人，人无一物与天”

——“具体农民”与“抽象农民”的二重价值系统

|                               |     |
|-------------------------------|-----|
| 一、宗法农民社会价值取向的二重性·····         | 273 |
| 二、“天有万物与人，人无一物与天” ·····       | 277 |
| 三、“农民民主主义”与近代民主制度的不同价值论基础 ··· | 285 |



## 第十章 人性的萎缩与人情的膨胀

### ——农民文化的伦理观探析

- 一、人性与人情…………… 293
- 二、“贫农的性自由”与礼教的性禁锢…………… 297
- 三、“人情同心圆”与农民社会的信息传播模式…………… 305
- 四、“家族凝聚力”之谜…………… 311
- 五、“人情同心圆”的消解与亲缘组织的“现代化”…………… 321

## 第十一章 非理性种种

### ——农民思维方式探析

- 一、中国文化是一种“理性文化”吗?…………… 327
- 二、“理性的小农”与农民的非理性…………… 331
- 三、宗法农民非理性的各种类型…………… 340

## 第十二章 农民的去、现在与未来

- 一、古典小农与古典文明…………… 355
- 二、“五月花精神”与“美国式道路”…………… 362
- 三、广义民主革命与农民国家的社会主义改造…………… 367
- 四、严重的教训…………… 371
- 五、世界“后现代化”时代的农民改造问题与  
社会主义民主革命的两种前途…………… 383

结束语 从田园诗到狂想曲…………… 401

附录 传统乡村社会中的土地关系：关于传统租佃制若干问题的商榷… 407

参考文献…………… 436

## 序 言

### “前近代”研究的当代意义

秦 晖

—

《田园诗与狂想曲》初版于1996年。但它在1989年就曾作为一套丛书中的一本排印过，只是那年的变故导致丛书被取消，它的问世也就又拖了6年多，期间虽有若干增补修改，但基本上它是一部20世纪80年代的著作。作为直接的缘由，1986年我申请到国家社会科学基金项目：“现代化进程中的农民群体”研究，这本书算是这个项目的成果。但我对这一课题兴趣的形成则要早得多。

20世纪80年代我在陕西师范大学任教，那时该校开办函授，每年都要派教师到各地的函授站进行面授辅导，我因此每年都有一段时间到各地搞面授，先后去过关中的渭南、临潼、合阳、华阴、大荔、宝鸡、凤翔等县。我那时有个习惯，每逢外出，无论因私因公，都要在学校开一叠到图书馆、文化馆、方志办、档案馆……去“查资料”的证明，尽管多数情况下如果不是专门去搞项目调研，而是因为其他事情来去匆匆，就很少有时间利用这些证明，但是这几次的面授，上课时间常在晚上，白天可以到处去跑，收获就很大。当时利用档案搞研究的风气还未兴，尤其国内史学界除了对明清内阁大库、南京民国档案和著名的巴县、曲阜孔府档案有所利用外，一般的地方中小档案馆几乎无人问津，各地都

是馆舍破旧、门可罗雀、编目不详，条件十分简陋。但是好在衙门气息和各种清规戒律要比现在少得多。当时查档的多是搞人事、政审这类机关的公务同仁，很少接待社会各界的百姓。你只要持有足够级别的介绍信，就被当做“公务”接待，服务十分热情，也没有什么“创收”赚钱的考虑。我因此在各市县的档案馆（以及一些部门如宝鸡市公安局的档案室）看到大量关中土改前后乃至清代的乡村社会资料，联系到在关中工作时耳闻目睹的各种口传掌故和文献，就有了这个“关中模式”的想法。

在 20 世纪 80 年代，我国人文学科搞计量研究的还不多，今天人们在报刊上就能看到的基尼系数之类概念，那时还极少有人提，更少有人在历史研究中使用。我受到 M.I. 芬利、R. 邓肯-琼斯和赵冈等经济社会史家的影响，较早地在农民史研究中使用了这些方法，这也是本书的特点之一。

但是今天看来，我认为本书最大的特点还是书中对所谓“前近代社会”及其现代化转型的系统思考。这是与当时的社会氛围和时代背景相关的。

## 二

20 世纪 80 年代是中国改革前期，当时中国刚刚走出“文革”时代的愚昧、封闭、沉闷状态，开始“面向世界、面向未来”。那时社会上思潮涌动，各种“主义”迭兴，号称“新启蒙”“文化热”。我作为“文革”后的第一届研究生，整天埋首故纸堆，在当时被不少人看成是做“死学问”的，基本上没有卷入那时群星灿烂的“文化”讨论。但实际上我还是有强烈的社会关怀。我原来当了 9 年多的下乡知青，痛感当时乡村的落后和积弊，入学后又师从我国土地制度史、农民战争史（也就是马克思主义学派的农民史）名家赵俪生教授。而赵先生不仅学术高深，还有丰富的革命阅历（但不是当官的阅历，相反，他的阅历基本上就是一部

典型的“革命吞噬自己的儿女”的故事)，是一个思想家型的学者。他主张“小问题要越做越大，大问题要越做越小”，把纵深的思考和细密的考证相结合。这样的风格对我影响很大。

赵先生非常重视马克思的“亚细亚国家”理论。这一理论与“共同体”概念密切相关。在19世纪，古代或“传统”社会以身份性、强制性和依附性的“整体”为特征，而近（现）代化意味着个性与个人权利的觉醒和自由人的契约联合，这是启蒙时代以来各种“进步”思想的共同观点。举凡卢梭、黑格尔、梅恩、密尔、滕尼斯、迪尔凯姆乃至马克思、拉法格、考茨基和普列汉诺夫，都是这么看的。马克思认为：“我们越往前追溯历史，个人就越表现为不独立，从属于一个较大的整体。”这些“整体”的演变过程是：最初是“完全自然的家庭”，然后由家庭“扩大成为氏族”，又由“氏族间的冲突和融合”形成各种更大的共同体。或者说是“自然形成的共同体”，包括：由家庭“扩大成为部落”，然后是“部落的联合”。由这些“自然形成的”组织再合成“凌驾于所有一切小共同体之上的总合的统一体”，即“亚细亚国家”。在这些压抑个性的“共同体”或“统一体”中，个人只是“狭隘人群的附属物”，个人本身就是“共同体的财产”。由所有个人对共同体的依附产生出共同体成员对“共同体之父”的依附。而这，就是“亚细亚专制”之源。

赵先生是把这种说法当作历史事实来看的。而另一些人认为历史事实并非如此，因此摈弃这一理论。而我则认为，在当时实证资料有限的情况下，马克思的上述见解并不能看成真正的历史叙述，但它体现了马克思从启蒙时代继承而来的对自由和个性的价值追求，这种与其说是事实判断、不如说是价值判断的概念对于我们仍然有重要的启示意义。马克思的其他很多话其实也未必合乎实际历史进程，但却依然被一些人奉为圭臬，原因就是这些话可以导出一些人喜欢的价值判断。而马克思的上述说法被摒弃，自然也不是由于它的非历史性。马克思当时说的“亚细亚国家”有如下基本特征：它是社会的第一个发展阶段；那时没有私有制，而是“土地国有”“农村公社”，在此基础上建立了严酷的专制主

义和“普遍奴隶制”。对我们的社会有感觉的人读了这些话，怎么会不“故国人民有所思”？

偏偏赵先生这个“不识时务”的天真左派很执着于这个理论，这就难怪他成为“被吞噬的儿女”了。记得好像是丁学良提到，他在美国时跟人说，许多中国人“文革”后最早形成的自由思想不是来自哈耶克、罗尔斯等人，而是来自马克思，美国人都觉得不可思议。其实还真是那么回事。我们这一代人（更不用说赵先生他们那一代人）在改革开放时代当然了解了哈耶克、罗尔斯以及其他各种各样的思想资源，但是在“走出文革”的时代，很多人“独立之精神，自由之思想”其实主要是来自马克思，如同陈寅恪先生“独立之精神，自由之思想”来自“湘乡南皮之间”一样。而且，由于人的智力发展一般是理解与思考能力成年以后好，但记忆力尤其是机械记忆力则少年胜于成年，因此我的“自由思想”当然随着时代与社会经历而不断深化，但就对“思想资源”的记忆而言，后来进入脑海的其他资源其实很难超过以前进来的。今天当一些“新潮左混”拿几句洋人时髦语录当棍子敲打别人时，我不禁会想：“你们知道什么马克思！”文章当然不能这样写，但这个自信其实还是有的。

今天我们论史，早已不必纠缠于“古史分期”的意识形态外壳。而从思想史上看，走下神坛的马克思对早期社会的看法演变也完全可以理解。马克思当年把“共同体”看作“人的依附性”之源，而把历史的进步看作是摆脱“共同体”束缚走向“自由个性”的过程。这本属从启蒙时代继承来的自由思想所致，很难说是纯粹的史学论断。后来马克思的认识变化，主要是晚年受摩尔根的影响，明确区分了“部落”与“氏族”，并放弃了由家庭“扩大成为”氏族或部落的观点，转而认为“氏族解体”产生家庭。而这也未必是他的最终结论，实际上我们看到他一直到了晚年也还在试图更清楚地搞明白实际历史过程，但是，他的价值观是很早就形成了，而且直到晚年并没有本质的变化。

### 三

因此，“亚细亚国家”其实并不是一个地域概念或者“文化”概念，不能说它是对亚洲或“东方文化”的歧视。但它也不是一种实际历史的描述，摆脱“共同体”的束缚，追求“自由个性”，是19世纪的马克思的价值追求。“亚细亚国家”其实不过是他为这种追求而建构的历史哲学中设想的一个最初阶段（即“共同体”束缚最严酷的那个阶段）。与我们有些人想象的历史哲学应当“指导”历史研究不同，在西方，“历史哲学”主要是哲学而不是历史学，因此历史上是否真有这样一个阶段并不是最重要的。关键在于，尽管不像想象中的“亚细亚国家”那么严酷，但“共同体的束缚”即便在直到19世纪的欧洲也还让马克思那样的人感觉得到（今天那里的“新左派”倒是没有多少这种感觉了），而我们就更不用说。所以我们无需深究实际上是否有个“亚细亚”阶段，但实际存在的“共同体”问题，不能不让人关注——这就是一个历史学问题，而且是需要实证的问题了。

这里所讲的“共同体”主要是就人的“依附性”而言的，马克思讲的“依附性”，照我的理解有点类似于鲁迅所厌恶的“奴性”。只是马克思不像鲁迅那样特别把它归咎于中国人的“劣根”，相信普世主义的马克思认为人类以前实际上都有这个东西。而所谓“自由个性”也不是像鲁滨逊似的自顾自状态，它是以发达的自由结社（理想状态就是马克思所谓的“自由人联合体”）为特征的。所以由“共同体”到“自由个性”与其说是从“集体”到“个人”的变化，不如更确切地说是“被集体化”到自由的集体化的变化。

但是“共同体”的形态其实非常复杂，马克思早年讲“亚细亚”时通常是含糊地谈论“公社”“氏族”和“部落”等“共同体”，其间并无严格区分。但是后来受摩尔根、科瓦列夫斯基等人类学家影响，后期马克思乃至恩格斯开始区分“母系氏族公社”“父系氏族公社”和“农村公社”，而恩格斯尤其强调血缘组织“氏族公社”与地缘组织“农村公社”

的区分，并认为由血缘到地缘是一大进步。而连地缘也不讲了就更进步。后来这一点又被歪曲、“发展”为似乎可以用强制手段解构血缘、地缘联系，到了“亲不亲，阶级分”“爹亲娘亲不如领袖亲”时就最“进步”了。然而实际上恰恰由于滥用强制，造成了“奴性”的大泛滥，以至于在那个提倡六亲不认的年代我们恰恰看到了非常类似于马克思当年想象的“亚细亚国家”的场景。

我当年写这本书时虽然有明显的走出“共同体”的取向，但还未意识到这一点，所以本书中多次使用“宗法共同体”这一概念，当然主要是为了强调它与现实中“共同体”的不同，但是“宗法”的血缘含义也难免造成“血缘认同是‘落后’的”之印象。

其实无论中外，在古人聚落中血缘地缘关系通常兼而有之，强分轩轻可能不切实际。血缘认同基于人性，古今中外都存在，近代只不过是人们的认同形式随社会交往的发达而日益多样化，血缘地缘而外，教缘（同信仰形成教会等）、业缘（同职业形成行业公会等）、利缘（利益联系而形成企业等）、政缘（同政见形成政党等）等各种认同也发展起来，血缘认同因而自然淡化。但不能说血缘认同就比地缘认同“落后”，地缘认同又比其他认同“落后”。那种以政治强权打击血缘认同的行为不是什么现代化，而是“暴秦”法家古已有之的倒行逆施。旧式父权族权今天应该否定，那是因为它以强权剥夺了人的自由，而不是因为它保留了血缘亲情。而自由的宗亲同姓联谊与结社在任何现代社会都是正常的。这正如旧时的神权与异端审判应该否定，但信仰自由的现代社会仍会有教会；欺行霸市的中世纪行会应该否定，但公平竞争的现代仍会有同业公会；束缚人身的村社和采邑应该否定，但迁徙自由的现代仍会有社区；“贼船好上不好下”的帮派会党应该否定，但宪政民主的现代仍会有政党；奴隶庄园应该否定，但市场经济的现代仍有会企业一样。总之，旧式“共同体”的“落后”性不在于它认同于什么“缘”，而在于它的强权性即对人们自由的剥夺。

19世纪以来，国际上许多学者用于分析传统社会的“共同体”概念

通常不分什么“缘”，但都强调它的整体性（对个性的约束）和依附性（不可摆脱）。在这个意义上，现代公民的各种自由社团与联合，不管是政缘的党派、利缘的企业、业缘的公会、教缘的教会，还是地缘的社区、血缘的宗亲团体都不是“共同体”。例如，滕尼斯的 *gemeinschaft*（共同体）一词主要是与近代“社会”相对而言的。尽管该词作为一般语词并无“小”的意思，像德语中大西洋联盟（*atlantische Gemeinschaft*）、欧洲共同体（*europäische Gemeinschaft*）、基督教世界（*Gemeinschaft der Glaubigen*）等词组中该词都表示一种庞大联合。但滕尼斯在社会学意义上使用该词时，是把它定义为一种类似于“熟人圈子”那样的小群体〔相对于“民族（*nation*）”范围的“社会”而言〕的。但是，滕尼斯在区别“共同体”与“社会”时主要强调的并不是群体的规模大小，而是两者的性质即群体的建构机制不同。在滕尼斯看来，“共同体”区别于现代公民社会中的小型组织（社区、企业、学会等等）的本质之处，在于共同体的整体性即其成员的依附性和人格不独立——相对于近代公民“社会”以其成员的独立人格为基础而言。

比滕尼斯更早，马克思青年时代在哲学著述中频繁使用的“共同体”（主要是 *gemeinwesen*，有时也用 *gemeinschaft* 一词）概念也是比较泛化的（他提到古代的共同体，也提到“市民社会是共同体”，家庭、村社、等级是共同体，国家也是“政治共同体”，以及“人的实质是人的真正的共同体”等等），并没有特定的社会史含意。但后来（尤其在政治经济学和社会历史著作中）则赋予了这个词以类似于滕尼斯的社会学意义，即指人类在古代或不发达状态下形成的人身依附性群体。他所谓由“共同体”到“市民社会”的提法也具有与滕尼斯由“共同体”到“社会”之说类似的历史进步论含意。

不同的是，马克思除了对这种进步给出一种唯物主义的和决定论的解释外，他对“共同体”的定义也远比滕尼斯的为广。在1857年手稿中他列举的“较大的整体”中就包括了从“家庭”“氏族”“部落”“部落的联合”直到“亚细亚国家”。可以说马克思与滕尼斯的共同体理论，在揭



示共同体的人身依附性质方面是一脉相承的。但是滕尼斯讲的是小的（以直接的人际交往与口耳相传的地方性知识为半径的）、“自然形成的”（一般主要是血缘、地缘性的）共同体。而马克思讲的则是“自然形成的和政治性的”共同体乃至“总合统一体”：从家族直到“亚细亚式的国家”，从原始的家长制直到中世纪封建制。

#### 四

但是今天看来，同样是束缚性的、不同于近代自由社团的那些传统“共同体”，其功能还是差别很大。而最明显的差别还不是在血缘、地缘等诸“缘”之间，而是在那种其内部有直接的人际交往的“熟人共同体”与更大范围的“陌生人共同体”之间。滕尼斯讲的共同体基本上就是前者，而马克思讲的“部落的联合”“亚细亚国家”属于后者。我们也可以更简单地把两者分别叫做“小共同体”和“大共同体”。

小共同体虽然也不是近代自由社团，也有人身依附与个性压抑问题，但作为稳定的熟人、乃至亲族群体，它有温情纽带，有“信息对称”与“多次博弈”基础上的信任机制，因此可以更多地依靠伦理维系。国外农民学中斯科特等人所谓的“农民道德经济”就是这样产生的。而大共同体的陌生人间没有这种纽带，它的维系就要更多地依赖理性化的强制机制。

必须指出：大共同体为了管理方便常形成科层结构，如郡、县、乡、里等，其中的末梢组织也是小单位，成员常常也互相认识。但这些大共同体的基层末梢与“小共同体”仍有性质的不同，因为前者的运作主要靠上层指令，而不是靠伦理。甚至于有时为了防止小共同体认同导致对大共同体的离心，还人为地破坏伦理。我国古代法家之鼓励“告亲”，刘邦这种乡里不齿的痞子（司马迁说是“无赖”）被用为基层干部（亭长），乃至后来的回避制和以科举取代“乡举里选”，就是这样来的。在大共同