

# 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

中国的现代化进程归根结底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。




语文出版社

秦晖  
金雁  
著



田园诗 ① 狂想曲

关中模式与前近代社会的再认识

 陆文出版社

**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.  
—北京：语文出版社，2010.1  
ISBN 978-7-80241-291-0

I. ①田… II. ①秦…②金… III. ①关中平原—农村社会学—研究  
IV. ①C912.82

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 237565 号

**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

\*

**语文出版社出版**

100010 北京朝阳门南小街 51 号

E-mail: ywp@ywubs.com

新华书店经销 北京市通州兴龙印刷厂

\*

700 毫米×1000 毫米 16 开本 25.75 印张

2010 年 1 月第 1 版 2010 年 1 月第 1 次印刷

印数：1—10000 定价：38.00 元

---

本书如有缺页、倒页、脱页，请寄本社发行部调换

## 序 言

# “前近代”研究的当代意义

秦 晖

### 一

《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1980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。

1980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期到各地搞面授，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，但是这几次的函授，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1980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

1980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做历史事实来看的。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”也不是像鲁滨逊岛似的自顾自状态，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之间没有这种纽带，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。在大共同体强大的条件下“道德经济”很难发达，但这未必就会造就“理性小农”。国外农民学围绕后两者的讨论，对于中国的实际显然很隔膜。

显然，传统小共同体不同于近代自由社团，正如大共同体有别于近代公民国家。而生活中的种种小单位在这一分析框架下可以分成三种类型：小共同体（“道德经济”）、大共同体的科层末梢（“编户齐民”）和近代社团—社区（“理性小农”）。我认为这样的区分比血缘、地缘什么的更重要。

近代以来国际学界谈论小共同体比较多，除马里奥特、列菲尔德等人写过关于“小共同体”的书外，各国乡村史提到的各种传统公社，如日耳曼的马克、俄罗斯的米尔、南斯拉夫人的扎德鲁加乃至日本的町，也都是这种伦理型的熟人共同体，滕尼斯的共同体和斯科特的道德经济实际上也讲的是这种东西。只有马克思的共同体概念是涵盖了“部落的联合”、“亚细亚国家”之类的“总合统一体”，这种说法强调了大小共同体的共性（传统性或前近代性，即对个性的压抑）、突出了近代化过程的本质（摆脱共同体束缚的个性解放，从身份到契约的过程，即自由结社取代小共同体，公民国家取代大共同体），是很有意义的。

但是马克思对大小共同体的差异不加分辨、尤其是对伦理型小共同体与行政型大共同体科层末梢不加区别，把“农村公社”看成“亚细亚专制国家”的基层组织，这就是明显的局限。事实上，无论马克、扎德鲁加还是町都不可能成为“亚细亚专制”的基础，因为对小共同体的伦理认同如果很发达，其实是不利于专制的“大一统”的。甚至俄罗斯的米尔虽然行政性较强（有学者称之为“政社合一”），对沙俄帝国有支撑作用，但这样的帝国极权程度也有限。以至于后来斯大林以国家强制力量推行“全盘集体化”时，就受到村社凝聚力较强的俄国农民的强烈抵抗，反而是“一小二私”的中国农民很容易就被“一大二公”了。

因此，极权帝国通常都喜欢在臣民“原子化”的基础上发展一元化的科层组织，而不喜欢小共同体——如同政治上喜欢官僚制，不喜欢贵族制。欧洲各国在中世纪并未形成帝国，他们的近代化主要是走出小共同体。甚至为了首先摆脱小共同体的束缚，有的国家还曾经经历了一个“市民与王权联盟”的阶段。但是在中国，近代化其实是要走出“秦制”，也就是摆脱“大共同体”的束缚，变专制帝国为公民国家。在这个过程的某些阶段上除了近代型的自由结社外，传统小共同体一定程度上的活跃也是合乎逻辑的，犹如西方中世纪晚期王权的一时强大也有合理性一样。而像“暴秦”那样为强化帝国的一元化控制而“反宗法”，倒是一种不良的“传统”。当然，我绝不会以小共同体来排斥自由个性、主张把宗族作为“后现代”组织来取代现代公民社区，如同最近一些“新儒家”朋友鼓吹的那样。我也指出如果没有自由个性的进步而仅仅是小共同体发展起来瓦解了大共同体，那也是危险的。正如王权的强大在公民社会没有发展的西班牙并未带来进步、反而使她变成一个落后的老大帝国一样。

这些认识都是我在本书初版以后的年代里的新想法。因此我提请读者在读到本书中关于“宗法共同体”之类提法时要注意那时的局限性。

## 五

在本书初版后的那些年里，随着 1989 年后政治气氛变化和“新启蒙”的退潮，人们不再喜欢“宏大叙事”，我国的文化生活中出现所谓“狐狸代替刺猬”、“思想家淡出、学问家兴起”的趋势。历史研究也趋向于零碎化。我的这本从“关中模式”入手的书在一些给予好评的朋友眼里也成了研究地方经济社会史个案的一个代表。其实我对 1990 年代后历史学中个案研究的成果还是很看重的，它对 1980 年代“思想热潮”中学术的空疏化确实有纠正作用。当然过分回避“主义”而只谈“问

题”也不免造成学术短钉化的另一极端，但我认为在我国学术史上“汉学—宋学循环”的圈圈中它也会自然掉头的。

不过，我这本主要写成于1980年代的书倒确实没有争当“个案研究”带头羊的先见之明。在本书的副标题“关中模式与前近代社会的再认识”中，我实际上还是着重在“前近代社会的再认识”，对“关中模式”的研究只是作为一个切入点，我当时并没有打算只从地方个案的角度研究关中这个“模式”。

而“前近代社会”这个提法，已显示我对此前流行的对传统社会的看法，即关于“封建社会”乃至由此派生出来的一套“反封建”理论有严重的质疑。这套理论极为强调租佃制，并且把消灭“地主”、消除租佃制作为“反封建”的核心任务，所以我后来又称之为“租佃决定论”。我之所以把土改时期流传“关中无地主”说法的这个地区作为切入点，也正是基于此种考虑——当然这也是因为那时我恰好在这里工作，有资料上的方便。

但是我当时并不看重名词本身，我认为问题的关键在于我们如何把握中国传统社会的基本特征和基本规则，如果说它有弊病的话这些弊病出在哪，为了改变它又该如何做。至于最后用什么名词来称呼这个社会，并不是最重要的。所以本书虽然不用“封建社会”而用“前近代社会”为题，内文中仍然频繁出现“封建社会”的提法。

本书初版10年后，对“封建社会”的质疑已经成为大潮。冯天瑜等先生为此出了专著，学术界为此开过多次高规格会议。虽然改革前的主流看法还是有很大势力，但对其质疑者已经很多。这种质疑主要分为两种类型：

一种是认为传统社会很美好，有人认为简直好得美不胜收。例如有人说中国经济并不落后，鸦片战争前夕还是世界第一，甚至算出占全球GDP的36%，比今天的美国还牛。有人否认中国传统政治是“专制”，或说这是一种父爱式的管理，或说科举制是现代文官制度，或说你万历皇帝几十年不上朝，多么“自由放任”，和英国女王不理事不是差不

多？更多的说法是“国权不下县，县下唯宗族，宗族皆自治，自治靠伦理，伦理出乡绅”，从基层到国家整个就是父慈子孝、温情脉脉的大家庭。经济如此先进，政治又不专制，伦理道德那更是我们的专长，远非人欲横流的西方可比。这样看来，晚清国人何以要学西方就成了难以理解的事。于是近年来有些人说，中国人学西方根本就是一个错误，西方唯一比中国强的就是他们武力了得。中国被打败后便“短视”起来，接受了“社会达尔文主义逻辑”，而“封建社会”就是那些“西方中心论者”强加给中国的一个恶谥。

另一种类型则不同，它不否认中国传统社会有弊病，也不否认晚清以来变革的必要，但它强调中国秦以来的社会完全不同于古汉语“封建”一词所指的西周那种状况，也完全不同于欧洲中世纪那种被汉译为“封建主义”的 feudalism 状态。而且他们注意到，晚清的变革之潮起初不以“反封建”为标帜，而五四以后在“反封建”名义下的许多做法反倒是加剧了弊病。因此他们提出要另外给传统社会命名。例如冯天瑜先生就主张叫“宗法地主制社会”。

我认为这两种看法都有见地，但也很可质疑。传统社会固然不像过去所说的那样一团漆黑，但如果说那么美好，也确实经不住深究。例如说鸦片战争前我国经济世界第一，主要根据是明清我国贸易大量顺差，西方工业品“竞争不过”，只好用白银买我们的产品，证明我们那时已经是“世界工厂”。只是鸦片阴谋才改变了这一点。但究其实，西方用鸦片替代白银支付逆差当然对中国危害很大，然而用鸦片替代白银来付账就能使其工业品变得“有竞争力”吗？而且鸦片代替白银也不会减少我们的 GDP 嘛。（至于这个 GDP 对我们究竟有无好处，就像今天的 GDP 高速增长之利弊一样，是另一个问题）。所以如果仅仅讲 GDP，假如鸦片战争前我们真的是世界第一，那么鸦片战争后怎么就不是了？实际上直到甲午之时，除鸦片外的一般贸易中国仍然大量顺差，甚至因鸦片贸易产生的逆差也在明显减少，因为中国禁烟失败后却成功地以自产鸦片实现了“进口替代”，以至于包括鸦片在内的总贸易额也出现了恢

复顺差的趋势。如果按“顺差就是优势”的逻辑，岂不是直到甲午时中国经济仍然世界第一，而西方工业品仍然“竞争不过我们”？甲午以后，随着中国门户开放，工业起步，投资品输入，外贸才在不靠鸦片进口的情况下变成大量逆差，西方工业品表现出“竞争力”了。然而，恰恰从这时起中国出现的近代统计数据使人有可能计算出近代口径下的经济增长率，而从甲午到抗战前这一增长率还比西方列强高出一点——如果按过去的看法这不难理解：中国本来落后得几乎一穷二白，这样的增长率在极低的基数下并不足奇，也不足以改变中国的弱势。但是按照上述的“重新认识”，中国经济本来就世界第一，这样的增长率能使她变落后吗？如果真是如此，那么中国经济到底什么时候落后过呢？难道只是在抗战以后？

第二种类型，长处在于既看到了中西传统社会的巨大差异，并注意许多所谓“反封建”行为效果可疑，但也承认中国传统社会有弊病，并不否认变革的必要。但问题的关键恰恰在于：中国传统社会究竟是怎么回事？它的弊病究竟何在？过去的“反封建”效果不佳的问题又出在哪？如果这些问题不解决，换一个称呼是不是就行，也令人怀疑。如冯天瑜先生主张改称“宗法地主制”社会，这与过去的说法究竟有什么实质区别？过去说的“中国封建社会”不也是强调“宗法”和“地主”这两大特征，并且把消灭“地主”和破除“宗法”作为“反封建”的两大实质内容吗？难道其问题仅仅是用错了一个名词？

我其实相信索绪尔关于语言中“能指”与“所指”之间存在着“任意原则”的说法。它意味着人们的用词往往是约定俗成的。“传统社会”曾经被普遍叫做“封建社会”，现在许多人指出古汉语中“封建”一词另有所指，而西欧的 feudalism 更大异于中国。其实应该说这本是常识了。过去的“中国封建社会论者”也没人认为唐宋明清还像西周那样“封邦建国”，更不认为那时的中国存在欧洲中古式的 feud（采邑、封地）制度。相反，那时的“封建”被定义为地主租佃制，“反封建”则被等同于废除租佃制，而欧洲“反封建”时强调的反对人身依附、公民



权利、自由与财产不可任意侵犯等现代原则却被粗暴践踏，直到那个号称“与传统彻底决裂”的时代中国变得比任何时候都更像欧洲中世纪，国人方才省悟，又开始出现“反封建”、“新启蒙”的呼声……

可见问题远不在于“封建”一词是否误用。实际上作为符号的语词“能指”在历史进程中增添、转换新的“所指”，并不是什么奇怪的事。“经济”一词古汉语中指“经国济世”，就是今天所谓搞政治，“权利”古汉语指的是“因权势以求利”，即今所谓以权谋私是也。但今天谁会指“经济学”应当理解为政治权术之学、“保护公民权利”应当理解为保护以权谋私者？反之，即使我们不用“封建”一词，而改用“传统社会”、“农业社会”、“前近代”之类的语词指称我们的过去，不是也仍然有如何理解、认识过去的问题吗？“传统”就是租佃制，废除租佃制乃至进一步废除那可能孳生租佃制的地权私有、以至任何“私有尾巴”，就算完成了“与传统决裂”？抑或“传统”就是宗族伦理，于是六亲不认的残酷斗争与“爹亲娘亲不如权势亲”被一些人看成“反传统的壮举”，被另一些人看成“现代性的罪恶”，总之都与“传统”无关？

本书讨论的就是这类问题。我以为，只要把我们传统社会究竟是怎么一回事搞清楚了，用哪个名词来指称它其实比较简单。当然搞清楚传统社会并不容易，这本书也不过是我的初步探讨，以后我出版的《传统十论》等书也是在讨论这个问题。从某种意义上讲，我们今天的改革就是在给这个问题交答卷：我们从何处来？又到何处去？

## 六

本书初版已经十余年，写作更是在 20 年前，时代的局限性加上本人的愚钝，差错与不足自然难免。这些年来本书应该说有相当的影响，除一般的引用与评论外，据说讨论“关中模式”的博士论文也有好几篇了。但另一方面本书也引起了相当大的争议和批评。这是大好事。这说