

03

碧山

主编 左靖

去国还乡。续

乡土中国。起源。生成与形态。以。世界史。的视野

台湾。从农民运动到杜造运动

自然农人笔记

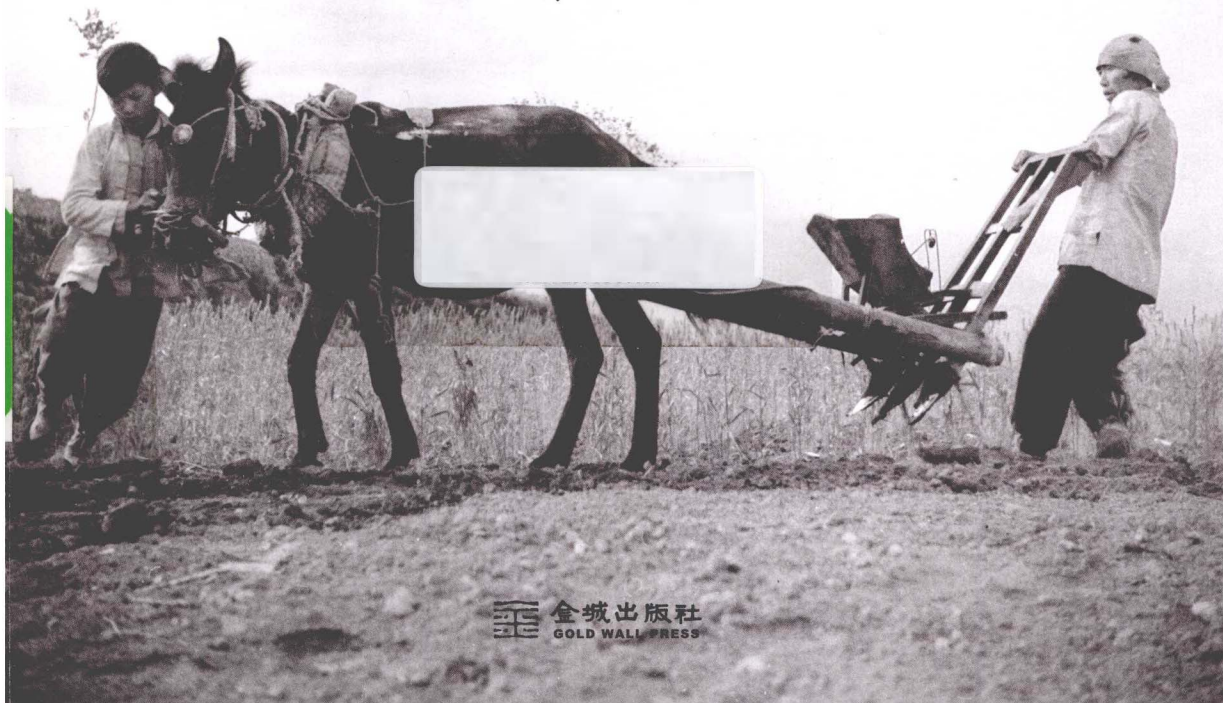
寻找文化保育之道

黟县百工。三

送不出去的信物

楠溪江。消逝与重构

中国乡村建设地图



碧山

03

去国还乡
续

出品

汉室设计管理机构

主编

左靖

图书在版编目 (CIP) 数据

碧山. 3, 去国还乡: 续/左靖主编. —北京: 金城出版社, 2013. 9
ISBN 978-7-5155-0809-2

I. ①碧… II. ①左… III. ①中华文化—文集 IV. ①G12-53
中国版本图书馆CIP数据核字 (2013) 第187445号

Copyright © 2013 GOLD WALL PRESS, CHINA

本作品一切中文权利归**金城出版社**所有, 未经合法许可, 严禁任何方式使用。

碧山03: 去国还乡 续

作 者	左 靖
责任编辑	雷燕青
开 本	720毫米×960毫米 1/16
印 张	15.5
拉 页	1
字 数	250千字
版 次	2013年10月第1版 2013年10月第1次印刷
印 刷	北京市十月印刷有限公司
书 号	ISBN 978-7-5155-0809-2
定 价	49.00元

出版发行	金城出版社 北京市朝阳区和平街11区37号楼 邮编: 100013
发 行 部	(010) 84254364
编 辑 部	(010) 84250838
总 编 室	(010) 64228516
网 址	http://www.jccb.com.cn
电子邮箱	jinchengchuban@163.com
法律顾问	陈鹰律师事务所 (010) 64970501

封面字体、本书中目录标题字体由福建宁化木活字传人之一邹建宁手工刻制

卷三 传承与表现 139

送不出去的信物

胡晓媛

二十四节气、时与地

邱志杰

卷四 乡土建筑与保护 157

从一个血缘村落看宗族制度在宗祠建筑上的体现

李秋香

卷五 故土残调 183

楠溪江消逝与重构

陈杰

卷六 读影 201

手持DV的贾之坦

吴文光

卷七 品书 211

从热爱家园到经营家园的实验

傅舒兰

卷八 观展 223

回望华北农村 1947-1948

宁文

目录

碧山03 去国还乡。续

卷首语 从美浓到许村

卷一 专题 001

乡土中国。起源。生成与形态。以。世界史的视野

台湾。从农民运动到社造运动

文明的对话。荫餘堂的故事

晓庄之后有育才。记21世纪头十年的徽州平民教育实验

自然农人笔记

传统不是一种宗教。清明计划。备忘录

寻找文化保育之道

大礼堂

中国乡村建设地图

卷二 行动民艺 128

黟县百工。三

左靖

梁鸿

钟永丰

张建平

吴子桐

贾瑞明

张凤英

莫夜

邵译农。慕辰

陈明惠

卷一 专题

乡土中国。起源。生成与形态。以。世界史。的视野

梁鸿

台湾。从农民运动到社造运动

钟永丰

文明的对话。荫餘堂的故事

张建平

晓庄之后有育才。记20世纪头十年的徽州平民教育实验

吴子桐

自然农人笔记

贾瑞明

传统不是一种宗教。清明计划。畚忘录

张凤英

寻找文化保育之道

莫夜

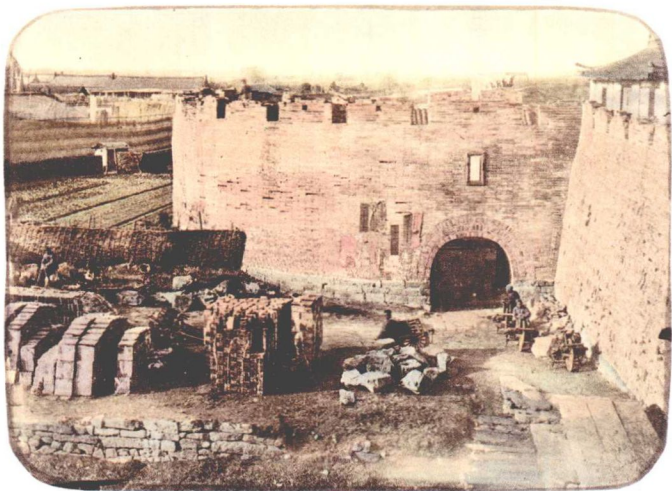
大礼堂

邵泽农。慕辰

中国乡村建设地图

一、“乡土中国”的被建构：进入“世界史”的视野

日本学者子安宣邦认为，自1850年始，“东亚”是“被拖到‘世界’和‘世界史’”中去的，而这一“世界”，是以西方和西方文明为中心的“世界”。这一时期发生在中国、日本的一系列东方和西方的冲突具有非常强大的象征性，“1840年的鸦片战争、1853年的佩利渡航日本、1859年的日本开放口岸、1860年英法联军占领北京，以及1863年的萨英事件等等，只要举出上述年表中的事实，就会清楚1850年在东亚所具有的意义。1850年象征着由于欧美发达国家以军事实力要求开埠，使亚洲卷入所谓‘资本主义世界体系’的时期。人们认为，发源于欧洲的资本主义这一经济、政治体系正是在此时期作为世界性体系得以完成的”^{注1}。“欧洲的资本主义经济政治体系”成为“世界性体系”，而亚洲的“帝制和农业文明经济体系”被作为“地方性知识”和“地方性



1860年代，上海西门和城墙

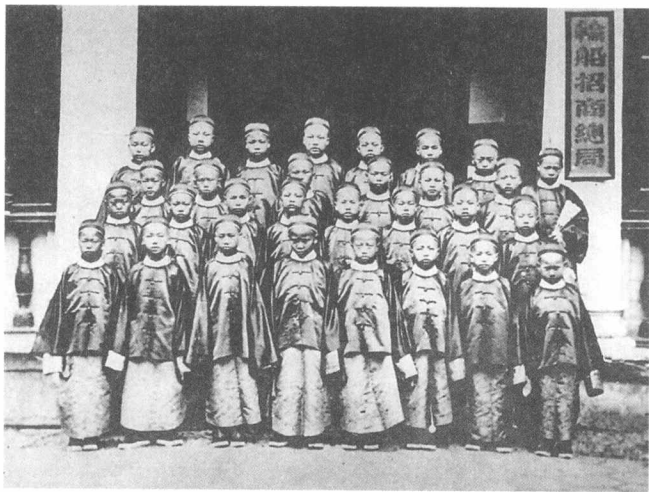
注1 子安宣邦：《东亚论——日本现代思想批判》，吉林人民出版社，2011年版，第5页。

体系”纳入到“世界史”之中。亚洲的“近代”由此发生，开始了所谓的“启蒙”和“发现”之旅，但也决定了它的“第二性”的身份和地位。

“与东亚一起，日本的近代是以被组合到‘世界秩序’中来，被编入‘世界史’过程而开始的。日本的近代化意味着自愿走向发源于欧洲的‘世界秩序’或者‘世界史’。”^{注2}在子安宣邦这里，“日本”，和“亚洲”、“中国”是同质性的存在，因此，这句话，也可以转义为“中国的近代化意味着自愿走向发源于欧洲的‘世界秩序’或者‘世界史’”。“自愿走向‘世界史’也便是将自己编入到欧洲普遍主义的‘文明’历史当中。”^{注3}以此角度分析中国的近代史和现代性追求的起源很有启发性。

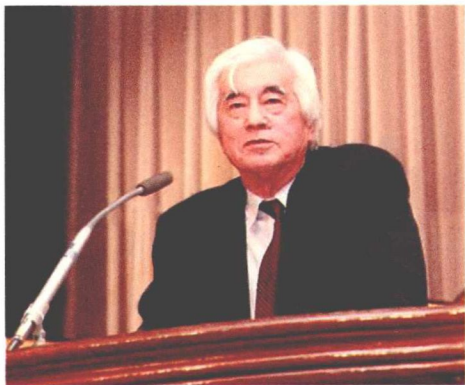
从本源上讲，20世纪初，中国知识分子是在接受这一“世界史”的过程中开始了对本国现代性的思考，也就是说，这一现代性思考是在“资本主义世界秩序”的

1872至1875年间，由容闳倡议，在曾国藩、李鸿章的支持下，清政府先后派出四批共一百二十名幼童赴美留学



注2 子安宣邦：《东亚论——日本现代思想批判》，吉林人民出版社，2011年版，第6页。

注3 子安宣邦：《东亚论——日本现代思想批判》，吉林人民出版社，2011年版，第7页。



于安宣邦

视野中思考中国的形象。“乡土中国”正是在此视野下诞生的。“传统”、“本土”、“东方”等词语的诞生正是因为这一“普遍世界”的背景和视野，因为我们的文明只能作为“现代”的背面和对立面存在，若非如此叙述，便找不到合适的词语来讲述这一状态。

“世界史”的视野改变了中国的时空观念，并成为中国现代词语意义诞生的基本起源。当“中国”和“西方”被置于同一空间时，“农业的、儒家的、专制的、技术落后的”中国自然落后于“工业的、宗教的、民主的、技术发达的”西方，中国的时间一下子呈现出了线性的差距，“西方”成了未来，而“中国”则指向“过去”，还有待于“进化”。在这个意义上，“现代”所意指的“当下性、过渡性、暂时性”则被忽略，而成为一个“要好于‘传统’的”、代表世界未来走向的、具有绝对价值性的词语。

在晚清至民国时期，“世界史”的视野对中国各个层面的修改显得颇有成效。专制体制的象征物被推翻，“民族国家”渐有雏形，新的文化观念不断被建构，都显示了“世界史”的强大力量。在这其中，最能够展示“世界史（西方）”与“地方史（中国）”冲突的是新型词语的诞生过程。如“革命”、“经济”、“科学”等，它们在中国生活中已经有自己较为固定的语义，但是，在翻译、对应及语境不断改变过程中，这些词语最终发生了词义的改变，如“革命”由原来的王朝主体的转换转向为现代民族主体的重建^{注4}；“经济”从原来的包含着道德结构的“经世济用”转义为“生计学”、“理财学”，即economy，这一翻译的对应及最后对本民族内部词语的转义过程正是“世界史”不断渗透的结果^{注5}。与此同时，知识分子也在为如何界定中国的“时

注4 参考陈建华：《“革命”的现代性——中国革命话语考论》，上海古籍出版社，2000年版。

注5 参考金观涛、刘青峰：《观念史研究：中国现代重要政治术语的形成》，法律出版社，2009年版。

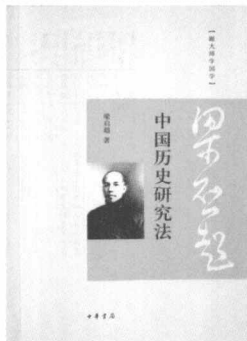
间”而焦虑^{注6}。对“时间”产生焦虑，这可能是中华帝国面对庞大的西方和西方文明时的初始焦虑，这恰是中国“近代”的开始，可谓是“现代性的潜焦虑”。

“时间”从何开始？如何与“世界史”对接？梁启超试图以孔子的出生年为民族时间的起点，希望以此作为现代中国纪年的开始，因为孔子之于中国文明，恰如耶稣之于西方文明，都有“起始”和“源头”之意。颇具意味的是，梁启超最终在他的历史研究中做了一个折衷：以孔子为正文中的时间，而以“历代帝王年号及现在通行西历分注于其下”。也就是说，梁启超既不愿意完全按照西方的时间作为中国历史的时间，但同时，却又无法摆脱现实中西历的通行性和便捷性。如今，距梁启超写作该文的时间已经整整九十年，我们看到的结果是，无论是历史研究还是其他学科的研究，“孔子纪年”的方法都没有被采用，当代史家在写作时多是正文采用“公元多少年”，在接下来的具体叙述中，才会用到如“万历多少年”这样的表述，而中国政治史也从1949年开始正式采用“公元”作为通行的纪年方式，“中国”的时间被“西方”的时间代替，这其中自然有博弈之后的妥协和认同在内，也有“强/弱”之分。

“统一于西历”意味着完全被“纳入”，中国正在不可避免地走

上
金观涛、刘青峰《观念史研究：中国现代重要政治术语的形成》，法律出版社，2009

下
梁启超《中国历史研究法》，中华书局，2009



注6 梁启超在《中国历史研究法》中讲到中国“纪年”方法在与西方相遇时所遭遇到的困境，“吾中国向以帝王称号为纪，一帝王死，辄易其符号。此为最野蛮之法（秦、汉以前各国各以其君主分纪之，尤为野蛮之野蛮），于考史者最不便……故此法必当废弃，似不待辨。惟废弃之后，当采用何者以代之，是今日著中国史一紧要之问题也。甲说曰：当采世界通行之符号，仍以耶稣降生纪元……泰东史与耶稣教关系甚浅，用之种种不合。且以中国民族固守国粹之性质，欲强使改用耶稣纪年，终属空言耳……乙说曰：当用我国民之初祖黄帝为纪元，此唤起国民同胞之思想，增长团结力之一良法也。虽然，自黄帝以后，中经夏、殷，以迄春秋之初年，其史记实在若茫若昧之中，无真确之年代可据，终不能据一书之私言，以武断立定之。是亦美犹有憾者也……于无一完备之中，惟以孔子纪年之一法，为最合于中国。孔子为泰东教主、中国第一之人物，此全国所公认也，而中国史之繁密而可纪者，皆在于孔子以后，故援耶稣回教之例，以孔子为纪，似可为至当不易之公典。司马迁作《史记》，既频用之，但皆云孔子卒后若干年。是亦与耶稣教会初以耶稣死年为纪，不谋而合……但取对勘之便，故本书纪年以孔子为正文，而以历代帝王年号及现在通行西历分注于其下。”梁启超：《中国历史研究法》，中华书局，2009年版，第169—170页。

向“近代”，走向一个“发展”的“连续”的时间，并以此被纳入到“世界史”的范围之中。中国开始朝着“世界史”的方向规约自己，试图达到统一性。

但是，外部改造往往会遭遇到内部自我特性的强大抵抗。“世界史”作为一个统摄性的视野对中国内部思维观念进行改造，但作为包含着民族观念轨迹的词语而言，它在转义过程中的某种“顽固性”也显示了民族内在思维的惯性和强大生命力。“革命”一词在现代语境中固然已经具有民主革命和“历史发展必然之洪流”的意义，但同时，在中国当代政治史和民众日常理解中，却不免包含着“王朝更替”和“暴力运动”等意味，这与“革命”在中国古语中的含义是分不开的。

在这样一种“接受/抵抗”的双重视野下，我们重新审视现代革命史就会发现，国共两党内战和日本侵略中国既干扰同时也加速了中国进入“世界史”。“军阀”、“农民战争”、“均贫富”、“土地革命”等均是具有中国特色的话语、身份和社会运动，它们的思维方式无疑是“非现代的”，这也是它们能够在中国广泛发挥作用的基本原因。同时，新中国政治体制的理论来源虽然是“马克思主义”，但是，其能够被利用的内在原因却是，它所提倡的“共产主义”思想恰恰应对了中国革命的原动力——“均贫富”，而经济上的公有制也在某种意义上类似于封建帝制时的“中央集权制”（这些概念都作了微妙而确然的中国式换算），随着这一换算不断被扩大、实践，“世界史”的力量开始逐渐消退，而“地方史”的力量也因为一味强调其正确性而走向膨胀并被扭曲。我们从“军阀”的自治政策、“土改”中广泛存在的暴力和非理性，从建国初期对西方世界的排斥等，都可以看到这一“接受/抵抗”双重视野所产生的西方/本土混杂观念的巨大影响力。



梁启超



上 梁启超等于1902年创办于日本的《新民丛报》创刊号

下 阎连科《受活》，春风文艺出版社，2004

“资本主义经济方式”是中国完成“近代化和现代化”的必然方式，也是进入“资本主义世界史”的必然表现形式。中国“改革开放”的潜在思路正是依据这一基本逻辑，所以自“改革开放”以来，“社会主义”越来越被符号化、象征化，具体的政治实践、生活方式与之处于严重错位和矛盾状态。阎连科长篇小说《受活》中柳县长试图引进“列宁遗体”以拯救贫困的县城财政，并走上致富的道路，社会主义最有力的符号成为其反面的存在，这本身就具有讽刺意味。而这一努力最后的失败，象征着中国重回经典社会主义秩序的努力和失败。但它又是一种双重的隐喻和象征，因为“社会主义”同样也是引进来的理论，它在中国所具有的适应性是因为中国民间文化中“均贫富”的历史要求。而它在中国改革开放过程中的“被泛化”、“被纯粹概念化”和“表象化”也意味着中国结构内部“均贫富”原始思维的被弱化。

二、“乡土中国”的他者性和异质性

“黑格尔把缺乏精神之内在性的中国作为没有历史进步的停滞大国而排除在世界史之外。黑格尔认为中国缺乏‘属于精神的所有东西，如自由的实体精神、道德心、感情、内在宗教、科学、艺术’，相信象形文字·汉字是符合缺乏精神自由之发展的中国社会的文字符号。‘中国民族的象形文字书写语言，只适合于中国的精神形成中静止的东西’。象形文字·汉字正是中国社会停滞性的象征。”^{注7}“停滞的帝国”，“穿蓝色长袍的国度”^{注8}，“难以捉摸的中国人”^{注9}，“帝国的没落”，这些西方人类学短语勾勒出了“中国”的基本形象，可以说是近代欧洲知识分子对中国的基本描述和基本定位。

就像列维·斯特劳斯必须要到遥远的热带去考察“野蛮人”的生

注7 子安宣邦：《东亚论——日本现代思想批判》，吉林人民出版社，2011年版，第34页。

注8 阿诺德·J·盖伦：《穿蓝色长袍的国度》，时事出版社，1998年版。

注9 彭迈克：《难以捉摸的中国人》，辽宁教育出版社，1997年版。

活、语言那样，在20世纪30年代之前，欧洲人类学一直是以当时被欧洲人称为“野蛮人”的族群作为研究对象的。当年费孝通的博士论文《江村经济——中国农民的生活》使其导师马林诺夫斯基看到了人类学对“文明民族”研究的可能性，并且认为“作者并不是一个外来人在异国的土地上猎奇而写作的，本书的内容包含着一个公民对自己的人民进行观察的结果”^{注10}。但是，有一个小花絮恰恰证明了欧洲人眼中的“中国”已经类似于“古老的、野蛮的”民族，正是黑格尔所言的“停滞的、静止的”形象。在马氏给《江村经济——中国农民的生活》写的序言里，这样写道，“It is the result of work done by a native among natives”，由于害怕费孝通误解，马氏特意向费孝通说明“native”指的只是“本地人”，并没有“野蛮人”之意。因为在当时的西方语言中，native一词已经包含着某种贬义，特指殖民地上的本地人或土著人，也是当时人类学最常用的一个词语，西方殖民主义已经深入到民间的语言感觉之中。马氏的特别解释反而证实了当时中国在西方的基本形象。

中国人生，中国文明是业已完成、即将消失的人生，是属于过去的时间和空间的。在这一考察视角下，中国人的生活是如此原始，如此蒙昧。中国的语言、风俗、礼俗、性格，还有那被西方人认为是“过于成熟因此走向衰弱”的病态的美的文化，建造出丑陋、怪异和残酷的中国生活，而这些现象的根源是由黑格尔所言的“东洋的专制”造成的。“在黑格尔那里，‘东洋’的构成处在作为西洋原理的世界史发展之‘外’，在时间、空间上都是与西洋异质的世界。构成‘东洋’的乃是‘我们西洋’的原理。”^{注11}在“世界史”的视野内，中国知识分子接受了中国文化和政治的这一“异质性”，并以此来评价、判断中国文化的优劣。换句话说，近代以来，知识者一直以“他者”的身份来审视自身民族的种种。种种问题的发现既意味着民族主义的觉醒、民



费孝通《江村经济》中文初版，江苏人民出版社，1986

注10 费孝通：《江村经济·序》，上海世纪出版集团，2007年版，第9页。

注11 子安宣邦：《东亚论——日本现代思想批判》，吉林人民出版社，2011年版，第26页。

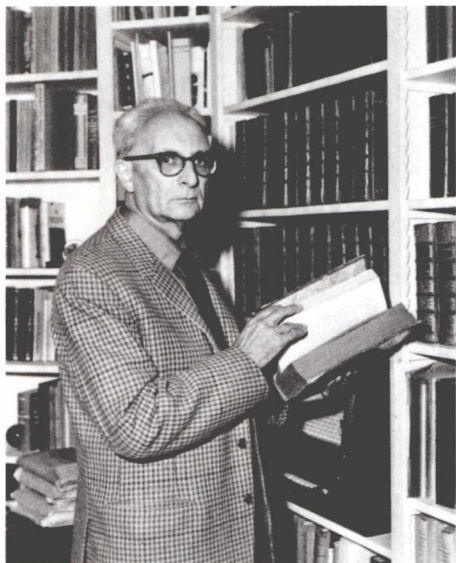
1957年费孝通重访江村（开弦弓村）。



族国家的诞生和现代性思维的渗透，但同时，它的思维起点也决定这一审视的非主体性和价值偏向。

以此角度，再看“乡土中国”的诞生，它是在观照视野下的产物，是自“天朝中心主义”被打破之后就开始慢慢呈现出来的“自在物”。这一“自在物”悬浮于民族的观念之中，与新生的思维、新的文明方式形成对峙。它有着久远历史和时间所塑造出来的坚硬和愚昧，但又充满悲伤，因为它是古老中国的象征物。

这一“自在物”和“象征物”一旦被固定化和抽象化，它与现实时代精神之间的冲突会被强化，并且多强调它作为一种固定模式的负面因素，而可能的融合的那一部分，即它作为一个运动着的生活的可塑性则会被忽略。于是，我们看到，“乡土中国”一直是愚昧、落后、“哀其不幸、怒其不争”的形象，而它所拥有的“乡土文化特征、道德礼俗、儒家思想”则是“停滞大国”的精神根源。这是拥有了新思维的五四知识分子站在“现代文明”的高度去审视自己“故乡”的结果，因为有了距离，有了新的视野，才有可能反过来观望原来的自我，这时，是一个全新的“自我”去审视“过去”的自我。很显然，此时的“乡土中国”是完全“异质性”的，这背后的“审视”是以“西洋的原理为基础的”。这是视野的起源问题，它造成二元对立的观念和线性历史发展观，但并非涉及对错，因为中国的“近代”，中国有“变革”的可能性正是从这样的视野开始的。



法国著名的社会人类学家、哲学家，结构主义人类学创始人列维·斯特劳斯

自五四新文化运动以来，知识分子一直致力于进行乡土中国的构建与想象。想象“乡土中国”的方式，也是他们想象现代性及现代性所代表的意义的方式。从某种意义上讲，“现代性想象”与“乡土中国”并非两个对立的名词，从晚清时期西方文化大规模进入中国生活内部起，譬如传教士的大量进入对乡村民众思想的影响，譬如工业进入乡村内部对中国手工业生产方式的冲击，这在许多作家作品那里都有体现。^{注12}“现代性”一直与“乡土中国”融合、排斥、纠缠，它们已经互为一体创造出新的中国生活，但也正是在逐渐深入的渗透过程中，它们各自顽固地呈现出自己的根性。

但是，因为“世界史”的视野始终占据上风，“乡土中国”一直是处于被批判被否定的位置。在文学史上，虽然有废名《竹林的故事》、沈从文《边城》这样的作品，但它被看做是纯文学和纯粹理想的存在，与现实的乡土不发生关系。这一状况到了延安文学时期和“十七年文学”略有改变，农民、乡村形象第一次变得高大、幸福、欢乐，他们朴素的阶级情感和温柔敦厚也被“发现”，这在《太阳照在桑干河上》《暴风骤雨》《山乡巨变》和《创业史》等作品中都有体现，但是，这一“发现”背后强烈的政治意图使其与乡土中国纯粹的自性发掘还有很远距离。上个世纪80年代的“寻根文学”又一次把“乡土中国”陌生化和“异质化”，《爸爸爸》《棋王》《厚

注12 如茅盾的《春蚕》《林家铺子》，叶圣陶的《多收了三五斗》，叶紫的《丰收》等作品，都展示了20世纪30年代复杂的乡村经济结构及对乡村生活的冲击。



废名



废名



上
沈从文《边城》，开明书店，1948

中
废名《竹林的故事》，华夏出版社，2009

下
阿城《棋王》，作家出版社，1985

土》中的人物无一不是具有“原型”意味的乡土中国和传统文化形象，它们如同肿瘤，永远附着在民族的躯体内部。

从另一层面看，中国作家对自己的文化，对“乡土中国”始终有一种“耻辱”心理，这也是乡土中国他者化的重要表现。2008年诺贝尔文学奖获得者帕慕克在谈到他自身的土耳其文化与西方文化关系时，这样说道：“向西方看齐，意味着他们对自己国家和文化持深刻的批判态度。他们认为自己的文化不完全，甚至是毫无价值。这种冲突是西方化、现代化、全球化的，另外一方面是历史、传统的冲突。这些冲突还会导致另外一种混乱——耻辱。当我们在土耳其谈论传统与现代紧张关系的时候，当我们谈论土耳其与欧洲含糊其辞的关系的时候，耻辱总是悄悄潜入。”^{注13}“耻辱”，这一词语非常恰切地表达了当现代性引入东方时，东方民族最基本的情绪和心理基础。因为有压迫性，所以感到耻辱，因为耻辱，故此更深刻地批判自身文化的缺陷和弱点，这是强势文明和弱势文明交锋时所共有的不自信。

随着当代政治和经济“现代化”的强力推进，整个乡村被摧枯拉朽般地摧毁，这一摧毁不只是乡土中国经济方式、生活方式和政治方式的改变，而是一举摧毁了整个民族原有的心理结构和道德基础。即使经历了将近一百年的“批判”和“质疑”，乡土内部道德结构和文化原型仍然保持着一种均衡性和神圣化的意味，儒家道德主义仍然对每个人有基本的约束力，家庭关系、人际关系、社会结构都仍在这一底线之内。当经济的驱动力成为社会发展的唯一动力和发展方向时，一切曾经神圣的事物都变为世俗的，工作、生活很难再为人们提供终极意义和终极信念。“一切坚固的东西都烟消云散了，一切神圣的东西都被亵渎了，人们终于不得不冷静地直面他们生活的真实状况和他们的相互关系”，“一切坚固的东西都烟消云散了”，对于中国生活来说，那“坚固的东西”是什么呢？尽管那“神圣的东西”（如中国传统的道

注13 帕慕克：《小说的艺术》，载《东方早报》，2008年5月23日。



土耳其作家奥尔罕·帕慕克

德结构)同时也阻碍了民族自由个性和健全政治之发展,但它毕竟是全民族的心理无意识,它类似于宗教,具有一种约束、向上和向善的力量。当整个社会被“经济的解放力”控制时,社会生活的剧烈变动撼动了民族最深层的文化结构和道德观念,曾经为之自豪的、骄傲的事物变得一文不值,如“教授不如卖茶叶蛋的”;曾经具有天然的神圣契约的关系也开始破碎,譬如父母和孩子,医生和患者,教师和学生,等等。1990年代中国人在精神和人的本质存在层面所发生的精神嬗变并不亚于世纪之初王权坍塌带给中国人的影响。

在这样一种“现代化”的发展思潮中,“乡土中国”的命题似乎不再只是“劣根性”的问题,而涉及它是否还应该存在的根本问题。因为在“现代化”的视野中,“乡土中国”始终是“异质性”的,是线性发展的过去阶段,必须被取代。所以,今天,我们在任何地方重提“传统”、“本土”、“儒家”或与这些词语相关的具体生活时,首先要面临被质疑的眼光,这一“被质疑”不只是基于质疑者对自身传统的深刻理解和批判视野,而是世界史视野对“乡土中国”定位的结果与外观。

三、对“乡土中心主义”的反思

实际上,当以“世界史”的视野把“乡土中国”作为一个“不变的抽象物”来思考时,在有意无意中,我们在把“乡土中国”塑造为一个与“现代中国”对立的存在,就像《爸爸爸》中的丙