

地方的近世史：“郡县空虚”时代的礼下庶人与乡里社会^{*}

罗志田

内容提要 针对大一统下形成的“郡县空虚”，从南宋开始，士人开启了以“礼下庶人”的方式构建下层民间社会的持续努力。这一持续千年的尝试，寓正德于厚生，侧重的是“地方”，强调的是“民间”，提示了从“非国家”视角观察历史的必要和可能。州县的范围，既是人生活的基本空间（实体的和想象的），也是士绅、役、家族和地方官互动的场域。“国家”与“民间”、体制与乡俗调和（negotiating）于其间，代表国家者常不行使其功能，而行使国家功能者常不代表国家。在或隐或现的“国家”身影下，逐步形成一种“藉士大夫之势以立国”的取向。在乡之士不仅要化民成俗，还要凝聚社会。“道”与乡土的衔接，使“地方”具有更多自足的意义，减轻了上层政治变动的影响。

关键词 地方 国家 民间 礼下庶人 乡绅 地方精英

一、引言：从地方看历史

梁启超曾提出，中国从很早开始，“已渐为地方的发展”，故欲“了解整个的中国”，必须“一地一地分开来研究”，尽可能“把乡土的历史、风俗、事故、人情考察明白”。^①本文所谓“地方的近世史”，大体也遵循这一取向。不过此所谓“地方”，虽也含有一般所谓区域的意思，却并不侧重于此^②，而更多是从州县以下的基层视角，自下而上地考察近世中国历史的一些演变。这样的“地方”永远是千差万别的，然本文既不强调其特性，也不侧重其共性（即有人乐道的“典型意义”），当然也不排除特性和共性，而是在“非特非共”、“既特且共”的基础上观察一些在地的现象，更多考虑其相

* 本文初稿曾在由《近代史研究》杂志社和四川大学历史文化学院共同举办的第四期中国近代史论坛“地方的近代史：州县士庶的思想与生活”学术研讨会（成都，2014年10月）上陈述，与会学者的评议对修改很有帮助，谨此致谢！又本文引用包括自己老师和朋友老师的论著，为使体例一致，引全名时均不尊称先生，特此说明。

① 梁启超：《中国历史研究法》，《饮冰室合集》专集之七十三，中华书局1989年版，第14页；《中学国史教本改造案并目录》，《饮冰室合集》文集之三十八，第27页；《中国历史研究法（补编）》，《饮冰室合集》专集之九十九，第34—35页。

② 这方面日本学者有较长时间的关注，参见[日]森正夫《中国前近代史研究中的地域社会视角》，[日]沟口雄三、[日]小岛毅主编，孙歌等译《中国的思维世界》，江苏人民出版社2006年版，第499—524页。

通的一面，关注其通性，以了解“整个的中国”。

中国历史早期的文籍中，“地”多疆土之谓，“方”有方伯之称。方伯、方牧的称谓，为早期古籍所常见。《管子》所谓“富有四海，地方甚大”（《管子·地势》），则是指疆土、封土了。然而至少在明代，“地方”成为县以下官与民之间一个体制性的基层存在，专指某种参与官方事务而又不具官家身份的所谓“职役”^①，后来也往往泛指类似的人。他们穷富不均，多数时候社会地位不高；而其社会功能，常与民间社会分层的“下九流”中排列甚后的衙役（俗所谓差人）相仿佛。^②

因“地方”也涉及税收和诉讼，仿佛代表了在地的“国家”（其实他们在官的面前往往代表着“民”，所谓“民间”，或近于今人常说的“社会”），在近年的研究中，渐多被视为基层社会的在地“菁英”，其地位有了本质性的提升。^③ 这是一个非常有意思的现象，表明学术视角的转变，真可能导致“重写历史”。盖若参与“国家事务”者即为菁英，则“下九流”中的差人也可以是“菁英”，名列更前者自然都在“菁英”以上；于是所谓的传统中国（不论我们视之为“国家”、“帝国”、“文明”还是“社会”），便成为一个以“菁英”为主的“时空存在”，历史岂不需要全面“重写”！

这里有一些文字的因素。在今日的学术言说中，上述说法更多是外来的，其中的“菁英”通常是外来词 elite 的翻译。但 elite 在西文中兼有权力（较大）和身份等级（较优）的意思，而在中文世界里，权力和身份（以及财富）往往是分解而疏离的（尤其在本文所讨论的基层社会，很多时候两者可能还是相反的或对立的）^④，这就在理解上造成一定程度的困扰。大体上，遵沿西方社会科学思路观察中国近世社会者，困扰相对少一些；但若回到中文世界，特别是进入当事人的思想言说中，便可能疑虑重重，甚或格格不入。

让事情更复杂的是，在县以下的基层社会（或“民间”），往往“官力”触及较少，而放任的程度较高（当然区域性差异也较大）。在地的各项组织机构和人事，大体处于一种虽必不可少却又不甚看重因而语焉不详的状态；仿佛“众所周知”，实则不知就里。^⑤ 在那里参与“公共事务”的，既有不被看重的各类职役（在明代也曾有一度颇受尊重的“粮长”^⑥），也有功名较低却又得到尊重因而可能“跋扈”的士绅。后者同各类在地事物一样，其实是个需要界定的含混称谓。^⑦

大致从南宋开始，针对大一统下广土众民现状的长程社会变迁，开启了以“礼下庶人”的方式

^① 这一职役明代已设，在王廷相（1474—1544）选存的公文中，已屡见有名有姓的“地方”，例如王廷相《会审录三十六条》，《浚川驳稿集》卷上，《王廷相集》，中华书局1989年版，第1175、1183页。

^② 接昔有良贱之分，倡优隶卒是齐民之下的贱民，而衙役中大部分人为贱役。《清会典》之“区其良贱”自注云：“四民为良，奴仆及倡优隶卒为贱。其山西陕西之乐户、江南之丐户、浙江之惰民，皆于雍正元年七年八年先后豁除贱籍。如报官改业后已越四世，亲支无习贱业者，即准其应考出仕。其广东之瞽户、浙江之九姓渔户，皆照此例。凡衙门应役之人，除库丁、斗级、民壮仍列于齐民，其皂隶、马快、步快、小马、禁卒、门子、弓兵、仵作、粮差及巡捕营番役，皆为贱役。长随亦与奴仆同。”《清会典》，中华书局1991年影印版（光绪二十五年石印本），第141—142页。并参见瞿同祖《中国法律与中国社会》，《瞿同祖法学论著集》，中国政法大学出版社1998年版，第241—243页。

^③ 关于近世中国士绅或“地方菁英”的形成与演变，可参见 Joseph W. Esherick and Mary B. Rankin, *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance* (Berkeley: University of California Press, 1990)。

^④ 至少从汉代的“贱商”开始，区分权力、财富和身份（荣誉）就是中国文化的一大特色——商人对财富的积累没有太多限制，但其身份往往受到特别的压抑，仕途也基本不向其开放。这个问题甚大，只能另文探讨。

^⑤ 这方面一点初步的看法，可参见罗志田《俗与制：历史上基层设置与记载的“大率”特性》，《民俗研究》2015年第4期。不过那里说得非常简略，我会另文探讨。

^⑥ 参见梁方仲《明代粮长制度》（校补本），中华书局2008年版。

^⑦ 梁其姿就提出，“当我们提到清中后期的‘士绅’或‘地方精英’时，必须先弄清楚他们的确实社会身份及思想背景，避免由简化所引起的谬误”。如清中后期“文献中‘士绅’一词，所指涉的其实很可能是社会性格不同的阶层，极容易引起误解”；同样，当时“所谓‘地方精英’的定义，恐怕得重新检讨”。参见梁其姿《施善与教化：明清时期的慈善组织》，北京师范大学出版社2013年版，第232页。其实不仅清中后期，整个明清都有类似的问题。关于明清的士绅，后面还会论及。

构建下层民间社会的持续努力。^①这一持续千年的尝试和努力,寓正德于厚生,侧重的是“地方”,强调的是“民间”,用今人的话说,体现了某种意识层面的“非官方”倾向。对于后之研究者,也提示了从“非国家”视角看历史的必要和可能。^②

关于“非国家”的视角,略需说明。一度流行于日本的“地域社会论”,常被批判为“缺乏国家论的视角”。但岸本美绪以为,这一取向的“着眼点或特征”,正在于它力求通过地域视角“去解体‘国家权力’”,即“不把国家作为一开始便独立于社会之外的巨大实体来对待”。^③本文所说的“非国家”没有这么积极,它无意“去国家”,更多带有超越的意味。毕竟,在没有出现中外对比的语境时,在日常生活中的一般人很少从“国家”的角度看待和思考自己的生活,亦即他们未必都有“我们正在‘国家’中生活”这类意识,而却很可能会有某些地方性的考虑。换言之,在常态生活中,“国家”可能较少进入常人的意识层面,但“地方”或地方性的思虑,却往往不经意间已隐存于人们的意识之中。

关于从地方看历史,我并无多少今人看重的“创新”,而更多是延续一些既存的重要论述,作进一步的思考。这些既存论述主要有两类:一是偏重于“思想”脉络的,也是我主要借鉴的,即从蒙文通、余英时到王汎森的相关论述^④;一是所谓“基层社会”的具体研究^⑤,也包括不少涉及“地方转向”的英文论述^⑥和二十多年来对福建、广东等“边缘地方”^⑦的诸多研究(实际上,那些讨论“唐宋变革”者,也多少与此题目相关,都不能不参考)。

本文的立意,是在既存研究的基础上做历时性的通论,以为研究“地方的近代史”做些铺垫。因还有太多不确定的因素需要深入论证,下面仅就大一统时代形成的“郡县空虚”现象,提出一些与地方相关的粗浅想法,并略及明代乡绅兴起后基层社会各种力量的在地互动,以及这些现象在近代的延续和演变。所述内容都还需要更细密的进一步论证,这里只是初步的看法而已。

二、君位与皇权:“郡县空虚”的形成^⑧

大一统王朝的出现,是中国历史上真正重大的转变。司马迁已说,秦统一是“自上古以来未尝有、五帝所不及”的新气象(《史记·秦始皇本纪》)。秦汉一统与此前的夏、商、周的根本不同在于:以前虽然也有周人表述的“溥天之下,莫非王土”的一统观念,但天子更多是被尊为共主,其政教之

① 在某种程度上,抗战前民国的乡村建设运动所进行和推动的,仍是类似的努力,至少其中如卢作孚、梁漱溟等试图让“文化”扎根于“地方”的努力即有此意。

② 参见 Kenneth Pomeranz, “Histories for a Less National Age,” *American Historical Review*, Vol. 119, No. 1 (Feb. 2014), pp. 1—22.

③ [日]岸本美绪:《明清交替と江南社会——17世纪中国の秩序問題》,东京,东日本大学出版社1999年版,第vii-viii页。转引自小岛毅《中国的皇权——〈礼治和政教〉导论》,沟口雄三、小岛毅主编:《中国的思维世界》,第357页。关于“非国家”的说明,我要感谢巴斯蒂(Marianne Bastid-Bruguière)教授的提醒!

④ 蒙文通:《宋明之社会设计》,《儒学五论》,广西师范大学出版社2007年版,第131—148页;余英时:《宋明理学与政治文化》,台北,允晨文化实业股份有限公司2004年版,第297—332页;王汎森:《清初的下层经世思想:陈瑚、陆世仪与蔚村》,《晚明清初思想十论》,复旦大学出版社2004年版,第331—368页;《清初“礼治社会”思想的形成》,《权力的毛细管作用:清代的思想、学术与心态》,台北,联经出版事业股份有限公司2013年版,第41—87页。

⑤ 较新的研究如台北中研院历史语言研究所的《中国史新论》之《基层社会分册》(黄宽重主编,台北,联经出版事业股份有限公司2009年版),便集中了两岸一些中年以上学者代表性的论述。

⑥ 参见 Peter Bol, “The ‘Localist Turn’ and ‘Local Identity’ in Later Imperial China,” *Late Imperial China*, Vol. 24, No. 2 (2003), pp. 1—50.

⑦ 这个术语借鉴自科大卫教授,他曾专门研究从宋至清中叶珠江三角洲这样“边缘的地方”通过特定的礼仪“归入国家‘礼教’的秩序之中”的进程。参见科大卫《国家与礼仪:宋至清中叶珠江三角洲地方社会的国家认同》,《中山大学学报》1999年第5期。

⑧ 这一节的主要内容,已于2014年9月22日在北京师范大学第二届“‘思想与方法’国际高端对话”中有所陈述,当另成一文,故仅简略述及,以为下文之背景,具体论述和注释皆从略。

所及，往往是象征多于现实，文化重于政治；秦统一使天子由共主转换成唯一的治主，教化所及也意味着具体治理之所及，故政教所及的意义，也渐由文化的变为主要政治的。

周秦之间一个重要的差异，就是实施具体治理的范围大小问题——共主不直接施治，而大一统则要治。广土众民的治理，成为一个前无经验又不得不面对的根本问题。这是一个持续两千多年的历史大挑战，因为三代基本是一种共主下的诸侯封建体制，不介入实际治理，则无论空间怎样扩展，都是量的变化；一旦要实施有效的治理，就成为一种质的变化。

大一统的一个主要变化，就是弃“封建”而行“郡县”。历来都说汉承秦制，实则汉武帝独尊儒术，在相当程度上又由秦制返向周代的礼治。这意味着大一统的制度楷模却是为“小国寡民”制定的，造成了思想资源与社会现实的紧张、抵牾甚至冲突，同样持续了两千多年。

封建与郡县虽各有利弊，其实都面临一个基层社会的管控问题。大致在南北朝以前，历代更多尝试的，是在广土众民的局面上延续以前诸侯国时代直达基层的治理模式。秦设三十六郡（实际略多），郡下为县，县以下设乡、里等基层行政机构，郡守和县令都由皇帝任免。在这样的体制下，承担着日常治理重任的是县（含后来的散州）。另一方面，汉代就有由虚到实的州，唐代有道，宋代有路，多少都近于元以后的省，充分体现出大一统实在太广，很难由皇帝直接州县。但在有“封建”传统的中国，这类介于中央和州县的机构，常容易产生所谓的“藩镇割据”。

后因唐末五代藩镇势力坐大，宋代明显有将天下之权收归于朝廷的举措，结果造成“郡县空虚，而本末俱弱”（陈亮语）。但这样的做法，却不一定能是通常所谓的“中央集权”。中国本是一个推行“小政府”的政治体制，在大一统的格局下，中央真要“集权”，需要强有力的大作为，不大可能维持垂拱而治的小政府模式。以当年官员的数量，或也不能不让“郡县空虚”。

若借助于《礼记·大学》所说的“修身齐家治国平天下”的进阶思路，大一统时代“家”的涵义有了根本的转变——以前“家”乃“食邑”的世卿，尽管“齐”和“治”的方式有别，仍有不少共性；到“家”成了普通的血缘性聚居单位，“齐家”便与“治国”之意迥异。与此同时，“国”的意思也已大变，多数时候基本与“天下”同义（即“国家”略同于“朝廷”）；于是或“治”或“平”，皆为朝廷的选项。在某种程度上，国家试图掌握一切体现了“治”的一面，而允许郡县空虚则近于“平”的一面。

部分可能受到西潮冲击下的晚清人辨析君权、民权的影响（后来更具体的则是吴晗、费孝通等人论述的影响^①），现在不少人喜欢讨论“皇权”。其实那更多是一种位势，不妨表述为“君位”（emperorship）。盖其兼具职责，涵括然而却并不总是着眼于权力。如蒙文通所说，“君权、民权云者，乃政治敌对之谓”。中国以前并不这样思考，天子百工“各有其职，即各有其权”。譬如《礼记·月令》所陈，“原为政治之纲要，而非治权之规定”。即使退而言治权，亦“为政治积极之职责，而非权力消极之限制；乃政治之规定，而非权力之规定”^②。

这是一个非常重要的提示，如果从“君位”而不是“皇权”思考，有些理解可能就会不同。大一统时代广土众民局面下基层社会的管控问题，本是一个全新的问题。封建时代的封邑内，治理是直接到民的。故《周礼》中众多乡官的设置，或更多是为（天子或诸侯国的）王畿考虑的，也可能是从王畿的设置延伸而出。大一统前期的世家大族，延续了封建时代贵族的传统，实际承担了很多“地方”的治理，导致了乡官的存在意义渐失；而世家大族自身也在隋废乡官之后逐渐崩散^③，意味着繁

① 参见吴晗、费孝通等《皇权与绅权》，上海，观察社 1948 年版。

② 蒙文通：《蒙季甫〈〈月令〉之渊源与其意义〉附记》，《儒学五论》，第 176 页。

③ 这当然有一个发展的进程，参见 Nicolas Tackett, *The Destruction of Chinese Medieval Aristocracy* (Cambridge: Harvard University Asian Center, 2014)。

重的治理任务要有人承担。朝廷是否真有意“集权”(意味着承担繁重的治理责任),以及是否有能力贯彻从上到下的治理,恐怕都还需要斟酌。

一方面,大一统的朝廷延续着“溥天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”的观念。豪族世家已不断式微,屡被言及的“封建”取向实际不被考虑,也就没有什么独立于王朝的“地方”。各级官员都是皇帝的代表,所以官员需要避籍,且回避得相当远(往往以千里为谱)。另一方面,朝廷逐渐认识到,具体到一城一地的实际治理,未必适合大一统的现实,无为而治的涵义遂进一步凸显(这当然是带有后见之明的概括,很难明确何时何人有这样的清楚认识)。故历代朝廷都很少强调主动的作为,宋以后尤少,州县以下更推行一种实际放任的政治。

从古今中外的历史看,不论在什么意识形态指引之下,国家机器本有一种扩张的自主性。古人也许很早就意识到了官僚系统会自主而且自动地扩张,所以有意予以限制。且官僚体系既是“君位”意志的体现,在一定程度上也是“独立”于“君位”的一大势力(诸葛亮所谓“宫中府中,不宜异同”,便点出其竞争的一面),若君主真有掌控权力的“理性”认知,一般也未必支持官僚体系的扩充。

故“郡县空虚”的形成,一方面是权收于上,另一方面则是对下放权。对所谓的中央集权,既存论述颇多,甚至不无夸张;而对基层放权,却往往视而不见,或语焉不详。自秦汉起,在很长的时间里,历代对怎样设置乡官颇费周折。至隋废乡官,不仅是一个制度的根本变化,也意味着思路的大转换。^①但不论基于什么样的考虑,放弃也要有凭借,基于谱牒的世家大族并非处处都有,朝廷对乡间“治理”的放弃,意味着民间实已形成一定程度的“自治”。

可以说,“郡县空虚”虽凸显于宋代,实由秦汉和隋唐两次大一统共同形成。前者奠其基,特别是从体制上反向周代,确立了强本抑末等一系列指导性思想观念;后者成其形,尤其在“乡”由城邑转向村野的进程中,废除了乡官,明确了“官”止于州县。或可以说,大一统的君民或官民之间,似乎想维持一种辩证的关联,既希望上下不至于睽隔,又最好是彼此相忘于江湖。这里有着或隐或现的限或度,其分寸不易拿捏,却又不能不讲究。^②

避亲避籍的实行,表明古人们对权力导致腐败已有充分的认识,但也使得官位如传舍而官人如过客,非常不利于“地方”的维系,遑论发展。^③如梁启超所说,“以数千里外渺不相属之人,而代人理其饮食、讼狱之事,虽不世出之才,其所能及者几何矣”?更严重的是,官员表现出的外来特性,使“民之视地方公事,如秦越人之肥瘠”。^④

历代各级行政单位设置最持久也最少变化的,是州县一级;实际承担责任最多的,也是州县官员。但州县官却可能是上述体制中最多内在紧张的官员——作为“地方官”,他们不代表地方而代表朝廷(“地方官”不代表地方而代表朝廷,是大一统的一个基本现象);作为“亲民官”,他们又疏离于百姓(州县官对地方士绅都保持一种亲而不近的距离,遑论普通百姓)。

且“国”与“家”的紧张在此也有所体现:历代常标榜以孝治天下,但避籍的官员却多留父母妻儿子家乡,陈黻宸便提出了质问:官员既“视其父若母如路人”,朝廷还“可与任天下之事以治其民”

① 参见罗志田《隋废乡官再思》,《社会科学研究》2015年第1期。

② 观明清的官箴书,州县官到任,例需拜访当地士绅,却又不得“结交”地方士绅,便相当能体现这样一种有意无意间形成的辩证关联。

③ 退而求其次的补救便是地方官(以及方面大员)的久任,然而历朝末期常见一个显著的现象,即官不久任。这可能归因于较长时间执政导致的行政疲软,或许也表明君臣间的信任出现了问题,或两皆有之,通常都会加快王朝的结束。

④ 梁启超:《论湖南应办之事》(1898年4月5—7日),《饮冰室合集》文集之三,第43页。

么？^① 更具讽刺意味的是，正是这些外来人，又被称为“父母官”。名实之间，充满了紧张。在一个最重亲缘的社会里，要尊外人为“父母”，让乡土之人情何以堪？对官员自身而言，既要体现与民相忘的“卧治”原则，不得“扰动”地方，还要在此基础上承担“教”与“养”一类父母应有的责任，能不让人抓狂？

其结果，在各州县里，就是一位异于地方的外来“亲民官”，面对众多视地方“公”事如他人之事的百姓。这样一种半为有意造成的官民之隔，是一个充满诡论意味的现象，也进一步提示出地方构建的需要和可能。

在大一统的局面下，一个人只要“不入城市”^②，州县的范围，就是人人生活的基本空间。据其家“世代为粮长垂五十年”的何良俊说，明中期“百姓皆怕见官府，有终身不识城市者”。^③ 直到清末，据说河南的风气还是“其民以不见官长为幸，其士以不入城市为高”^④，最能凸显士民生活自有其重心。不论是上面的放任政治还是下面在实际生活空间里具体做事，这一个个具体“地方”的重要性，反而凸显。^⑤ 说是“地方的发现”，或亦不为过。

三、道不远人：宋以后礼下庶人的努力

随着“地方”重要性的明确，上下之隔这一中国社会长期存在的问题就显现出来。傅斯年注意到：“以前中国社会上有个很奇异的现象，就是上级的社会和下级的社会，差不多可以说是不接触。上级社会的政治、法律、礼俗等，影响不到下级社会；下级社会有他们自治的方法。”^⑥ 他明确指出：“中国传统文明之忽视大众，是必须修正的。”^⑦

而所谓“礼不下庶人”，就是忽视大众最显著的表述，充分表现了“儒家文化之阶级性”。正因为“礼不下庶人”的存在，“所以庶人心中如何想，生活如何作，心理上的安顿，是不管的。于是庶人自有一种趋势，每每因邪教之流传而发作”。在傅斯年看来，“佛教、道教之流行，也由于此。这是儒家文化最不安定的一个成分。为矫正这个基本错误，文化（即古所谓礼）是要推及大众的”。简言之，必“须要把文化推广到一切人，再不可以‘礼不下庶人’”。

梁启超先已指责过“孔教之不能逮下”^⑧，其原因就在于，孔孟的优秀观念“非学道有得者，不能切实体认”。所以，“具救世之志者，必不蕲为特别一二人说法，而蕲为普通多数人说法”，要尽量宽其途以使人容易接受。^⑨ 按照傅斯年的概括：“凡相信改造是自上而下的，就是以政治的力量改社会，都不免有几分专制的臭味；凡相信改造是自下而上的，就是以社会的培养促进政治，才算有澈

^① 陈黻宸：《叶太君徐太宜人墓志铭》，陈虬、宋恕、陈黻宸撰，胡珠生编：《东瓯三先生集补编》，上海社会科学院出版社2005年版，第423—424页。

^② 这一昔年的常用语是表彰那些无意入仕者（其中有些也是未能入仕者），如史称林逋（967—1028）“二十年足不及城市”（《宋史·隐逸上·林逋传》），中华书局1977年版，第13432页），清代阮元也曾多次说焦循“不入城市”。

^③ 何良俊：《四友斋丛说》，中华书局1959年版，第109—110页。

^④ 闻县萨起岩：《河南官报缘起》（二），《河南官报》，光绪三十年（1904）第二期，河南省新闻史志编辑室编印：《河南新闻史志参考资料》第2辑（清末民初报刊资料专辑），1985年版，第7页。

^⑤ 五代已有称“地方官”者（王溥：《五代会要》，中华书局1985年影印版，第154页），但这一称谓至宋代始较常见，好像突然就通用起来，其间的起承衍化，仍待考证。

^⑥ 傅斯年：《时代与曙光与危机》（约1919年），台北，中研院历史语言研究所藏，傅斯年档案。

^⑦ 本段与下段均见傅斯年《中国学校制度之批评》（1950年），《傅斯年全集》第6册，台北，联经出版事业股份有限公司1980年版，第125—126页。

^⑧ 梁启超：《子墨子学说》（1904年），《饮冰室合集》专集之三十七，第27页。

^⑨ 梁启超：《子墨子学说》（1904年），《饮冰室合集》专集之三十七，第44页。

底的觉悟了。”^①

宋代开始的礼下庶人努力，便提示了一种类似的新取向，以前的“改造”更多是自上而下，这次则是自下而上。礼下庶人的一个重要转移，即不仅让庶人分享士大夫的好观念，而且立意为普通多数人说法，达到梁启超强调的“逮下”。但梁启超似乎主张不妨降低标准以及于下，而朱子等宋儒则更多希望提高庶人以学道有得。

这些思虑或基于《礼记·中庸》中一个重要命题，即“道不远人”。道若远人，至少有几种可能：一是道的载体经典不易读，使人难以近道^②；二是礼成虚设，则“搢绅、大夫从事其间者，皆莫能晓习”，而形成“习其器而不知其意，忘其本而存其末”的状况（《新唐书·礼乐志》）；三是道不能与时俱进，没有回答所谓时代的问题。这些都更多表现在士大夫身上（尤其前两种），但读书人向来有化民成俗的责任，如果连士人也不能近道，岂不成了一个天下无道的世界？

上述问题都是宋儒所面对的，第一种暂不论，二、三两种皆是现实。礼成虚设的现象，其实在大一统取代封建后就已存在，不过程度不同而已。胡适有一段形象的描述：

古代的“礼仪三百，威仪三千”，如今都到那里去了？古代所谓礼，乃是贵族社会的礼；古代生活简单，贵族多闲暇，所以不妨行那繁琐的礼仪，不妨每一饮酒而要宾主百拜。但后世封建制度推翻之后，那“闲暇”的阶级不存在了，那繁琐的礼仪便也不能存在了。春秋战国之间，士大夫还斤斤争论礼仪的小节，很像什么了不得的大事，如《檀弓》记“曾子袭裘而吊，子游裼裘而吊”的一段可以为证。汉室成立之后，屠狗杀猪的无赖可以封侯拜将，卖唱卖艺的妓女可以做皇后王妃，于是向来的贵族阶级的繁琐礼仪，都被那班“酒酣拔剑砍柱”的新贵族们一齐丢开了。^③

话说得轻松，但观察是深刻的，且有一般人不易理解的细致入微^④，充分体现出社会转变的根本性。道不离器，若仪式不能沿袭，礼就可能成虚设。刘咸炘便指出：礼的废而不行，其“大故乃在于制作之未当”。盖各种仪度自“汉以后则不周于人伦，唐以后更不通乎俗变。不周于人伦者，行于朝廷而亡于乡里；不通乎俗变者，王制为俗所不遵，俗传为儒者所不许”。其结果，则“虽有礼，如无礼焉”。^⑤

汉以后社会发生了巨变，而礼仪却基本是诸侯尊奉共主时代的产物，“新贵族们”想不丢开都难。但汉武帝尊儒后又回向周制，增添了礼与“人伦”之间的紧张。唐以后世家衰微，“家”的意义进一步转变。所谓“不通乎俗变”，则明言上下之睽隔和雅俗之疏离。乡官既去的“地方”，不仅王制难行，乡间流俗也往往“为儒者所不许”。科举制逐渐成熟后产生的新士人群体，在“礼下庶人”的取向上展现出自觉的意识和主动的承担。他们正是要关心“庶人心中如何想，生活如何作”，及其“心理上的安顿”，以化民成俗。

朱子作《家礼》，适应了社会的转变，也体现出士人的自觉承担。他说，三代之礼，虽备于《礼经》，“然其存于今者，宫庐器服之制、出入起居之节，皆已不宜于世”。于是他“独观古今之籍，因其大体之不可变者，而少加损益于其间，以为一家之书”。希望“于国家所以敦化导民之意，亦或有小补”。^⑥ 三

① 傅斯年：《时代与曙光与危机》（约1919年），台北，中研院历史语言研究所藏，傅斯年档案。

② 参见罗志田《经典的消逝：近代中国一个根本性的变化》，第四届国际汉学会议论文，台北中研院，2012年。

③ 胡适：《戴东原的哲学》（1925年），《胡适全集》第6卷，安徽教育出版社2003年版，第417—418页。

④ 按以前的“拜”，有些类似今日藏区的“磕长头”，是一种全身运动。“百拜”历时甚长，可到“酒清着干”的程度，且非常耗费体力，故郑玄说，“宾主百拜，虽强有力者犹倦焉”。

⑤ 刘咸炘：《右书·礼度》（1927年），《推十书》第1册，成都古籍书店1996年影印版，第219页。

⑥ 朱熹：《家礼序》，郭齐、尹波点校：《朱熹集》第7册，四川教育出版社1996年版，第3940页。

代之礼不宜于大一统之世，本是叔孙通等汉儒需要处理的时代问题，却要到朱子才来因应，多少或与世家、乡官等因素保留了一些封建遗意相关。而科举产生的士人面对一个转变了的社会，《家礼》的制作，正是要改变“虽有礼，如无礼”的状态。

如果说朱子的《家礼》更多是针对“有志好礼之士”，后来的《小学》，则明显针对着庶民，充分体现出礼下庶人之意。^① 熊十力曾说，“理学之为学，不妨从俗言之，曰生活哲学”，本是“哲学界”中的异类，不必“以理论求之”。^② 说或稍偏（理学未必不可以理论求之），却也看到了宋儒关注生活的一面。要拉近上下之隔，可能真需要从具体地方的百姓生活入手。

蒙文通已注意到，宋儒与汉儒的一大不同，即其淳淳于基层社会教养之道。按孟子已说，只有士可以“无恒产而有恒心”，一般人就不行。朱熹等礼下庶人的努力，伴随着一系列“治生”的措施，其宗旨如蒙先生所概括，即“养以厚民生，教以齐民德”，是真正面向民众的乡间教养取向。更重要的是，“宋儒于乡村福利，恒主于下之自为”，故“重乡之自治，而不欲其事属之官府”。^③ 用今日的话说，就是有意识地构建一个非官方的在地民间社会。

盖必厚生然后可以正德，此事关系，实甚重大而且广远。顾炎武已注意到：“自三代以下，人主之于民，赋敛之而已尔，役使之而已尔。凡所以为厚生正德之事，一切置之不理，而听民之所自为。于是乎教化之权，常不在上而在下。”^④ 如前所述，隋废乡官固然体现出某种放弃，但大致也是建立在乡已多少“自治”的基础之上。若上升到朝廷因放弃厚生正德而失教化之权来看“郡县空虚”，宋明儒“礼下庶人”努力的意义尤非同寻常。

到底是由朝廷通过努力来重掌教化之权，还是发展和完善土人在地掌握教化之权，有着很大的差别。顾炎武其实是一面主张多设乡官，由朝廷直接管理地方；一面强调修祠堂、聚宗族，化民成俗而自立于下（详后）。在某种程度上，前一取向与近代受外国影响产生的国家下及基层的倾向是接近的，这可能是清季改革者多借重顾氏主张这一侧面的原因（后来很多研究者亦然）。而朝廷的放弃，既留出了民间自谋发展的余地，也提示出民间进一步“自治”的需求。

惟“上”不努力而失教化之权，并不意味着“下”即可唾手得之。厚生与正德的关联既然更多体现在士人身上，对民间厚生之事是助还是管，或兼而有之，同样差别甚大。尤其是从旁协助还是介入管理，分寸实难拿捏。士人若保持“旁观”的态势，则很难进一步正德；若太多介入，也有可能产生对立的反感，同样不利于下一步的正德（毕竟这其中还有物质利益的存在，后之所谓正绅与劣绅之间，亦不过一步之遥）。

进而而言之，一旦厚生与正德疏离，则可能形成彼此独立发展的态势。很多时候，以厚生方式抟聚社区的努力相对成功，然而建立一个以士人为中心的社区并使之与道联接的努力却较为滞后；厚生的延续明显，而正德方面却出现了道器之间的疏离——即使为民间设计的“家礼”，不少仪式在士人中都未曾普及，遑论大众；于是因仪式而体道见道的取径便未见显效，与道的距离也就更加遥远。反过来，若厚生与正德能够相辅相成，则物质基础既备，再加上礼下庶人，意味着在地普通人与“天道”的直接衔接，非官方的民间自治也就具有了自足的合道性（legitimacy）。

① 参见朱一新《答某生》，《佩弦斋杂存》卷上，《拙盦丛稿》，沈云龙主编《近代中国史料丛刊》（272），台北，文海出版社1968年版，第1659页。

② 熊十力：《原儒》，《熊十力全集》第6卷，湖北教育出版社2001年版，第432—433页。

③ 蒙文通：《宋明之社会设计》，《儒学五论》，第131—148页。

④ 顾炎武：《华阴王氏宗祠记》，《顾亭林诗文集》，中华书局1983年版，第108—109页。这当然多少有些据明清现状而倒推前代的倾向，实际上，由于地方志的普遍出现更多是明清及以后的事，涉及宋代地方建设的论述，多不得不据明清情形逆推而上（此承柳立言教授提示）。

费孝通曾说，任何统治要加以维持，“即使得不到人民积极的拥护，也必须得到人民消极的容忍”。所以政治“不能只在自上而下的单轨上运行”，还要有一条自下而上的轨道，以反映人民的意见。^①但宋儒的取向远更积极，人民并不仅是容忍而已。礼下庶人的努力是一个不同的取向，它不止是让人民的意见上达，更要让“道”直达人人，以不需要官方治理来印证“卧治”理想的正确（用后来说，即以自治代被治），直接因应着大一统下“郡县空虚”的现状，针对着基层社会的控制与管理。正因“天高皇帝远”，民间遂不得不在基层有所构建，以取代不复存在的世族和乡官。

宋本是一个拨乱反治的朝代，不久又外患频仍，真正安宁时间不长，很多时候都处于乱中取静的状态之中。朝廷将天下利权收归于上的举措，以及当时政治不甚稳定的各类因素（包括外族入侵），都从不同侧面强化了“地方”的重要性，也就凸显了礼下庶人的必要性。最重要的是，若“下”形成了自足体系，“上”之改变（包括有无）便无所谓，甚至可以做到“亡国”而不“亡天下”。

后者恐怕是南宋士人心中萦回的一个切要思虑。吴天墀指出，面临辽、夏政权的冲击，“宋代道学家的潜在意识中，既有文化民族主义的思想因素，也不无政治危机感”。尤其在宋代“武力不竞”的背景下，“民族文化得其宣扬，深入人心，不特起着安定社会的作用，亦使人情敦厚，风俗善良”。^②这与傅斯年看法不同，他认为：

佛教入中国，虽然靠外国人，当时外国君主提倡佛教，中国民族主义者提倡道教；然而自命儒者的一群人，“抱残守缺”，持家礼，定朝仪，浅薄之至，并不曾针对当前的问题、人心中的困惑而努力，于是佛教就乘虚而入了。^③

傅斯年思考的更多是文化而不是政治层面的竞争，实则当时“亡天下”与“亡国”的可能性都已迫在眉睫，成为一个时代的问题。然而，朱子等修《家礼》一类努力是否针对了“当前的问题、人心中的困惑”呢？这是一个需要仔细斟酌的重要问题。如果不仅从“国”而也从“民”的层面思考，恐怕至少是部分针对和因应了时人心中的一些困惑。

按颜元早就把“宋之雠耻不雪，归咎程朱”，但朱一新则以为，若地方“清议所在，公议所激，犹思修矛戟以御外侮”。^④或许这也是朱子等试图礼下庶人的一个隐衷。我总觉得他们多少有点后来谭嗣同所说的预作“亡后之图”的意味。盖“亡者地亡耳，民如故也，岂忍不一为之计耶”？若“于不能决其不亡之中，而作一亡后之想，则一面练兵以救亡，仍当一面筹办亡后之事”。^⑤

重要的是，宋儒开创的各类乡间教养建制确实在元代得到了延续。蒙古入主中夏后，虽“欲悉诛汉人，空其地为牧场”，而乡村之自治自理，反“视宋为尤美备”。其主要原因，就是已构建起一个独立于政府的基层在地社会。^⑥“慨然以道为己任”的元儒许衡便倡言：“纲常不可一日而亡于天下，苟在上者无以任之，则在下之任也。”他自己“凡丧祭嫁娶，必征于礼，以倡其乡人。学者浸盛”。^⑦顾

① 费孝通：《传统皇权的无为主义》，《乡土重建》，《费孝通文集》第4卷，群言出版社1999年版，第336页。

② 吴天墀：《试论宋代道学家的思想特点》，《吴天墀文史存稿》，四川大学出版社1998年版，第208、225页。

③ 傅斯年：《中国学校制度之批评》（1950年），《傅斯年全集》第6册，第93页。按傅先生自注曰：“可看欧阳修《本论》。”应是指《本论》中篇“佛之所以为吾患者，乘其阙废之时而来”的基本论旨。

④ 朱一新：《答某生》，《佩弦斋杂存》上，《拙盦丛稿》，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊》（272），第1659—1660页。

⑤ 谭嗣同：《与唐拔丞书》、《上陈右铭抚部书》，蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》（增订本）上，中华书局1981年版，第260—261、276—280页。

⑥ 蒙文通：《宋明之社会设计》，《儒学五论》，第138—139页。

⑦ 宋濂等：《元史·许衡传》第158卷，中华书局1976年版，第3717页。相关的传承内容可见于《元史·食货志》，柳诒徵就从中看出了元代现象与吕氏“乡约”和朱子“社仓”规则的关联。参见柳诒徵《中国文化史》，上海东方出版中心1988年版，第555—556页。

炎武后来指出，程、朱所传之礼，至“金元之代，有志者多求其说于南方，以授学者”。由于“经常之道，赖君子而存”，终能做到“国乱于上，而教明于下”。^①

若与蒙古入侵对欧洲的中断性影响（即造成了所谓的“黑暗时代”）相比，就更能明白此类基层社会的构建对民生的相对稳定和文化传承所起到的关键作用。礼下庶人的意义，因此而彰显。文化从来是民族的，而文化的深入人心，不仅使人情敦厚、风俗善良，也起着安定和凝聚的社会作用。身处抗日战争的吴天墀，或即从这类“文化民族主义的思想因素”中，看到了宋代道学家那或隐或现的“政治危机感”。

身历明清之变的顾炎武在鼎革后“历览山东、河北”，遂了解到“自兵兴以来，州县之能不至于残破者，多得之豪家大姓之力，而不尽恃乎其长吏”。^② 所谓以清议动员地方“修矛戟以御外侮”是一方面，若力不足以御外侮，则退而求其次，使地方“不至于残破”，也是不小的功德。重要的是，如果各地皆成一自足的自治体系，则用今人的话说，不啻文化存于“地方”。

故宋以后通过“泽民”以“觉民行道”的取向，与既存的得君行道、致君泽民取向不同。王阳明论证并完善了与天相连的“道”与下面接地的“地方”之衔接，从学理上确立了“道在地方”的正当性。^③ 如果“道”不仅在经典里、在朝廷的政策里、在士人的言说中，也融入了普通人的日常生活，它也因此而更实在、更持久，更能因应政治变动的冲击。若地方社会可以自立，则上层政治变动的影响就不那么大，即使“亡国”，也不至于“亡天下”。

四、以家达乡：“家”与“乡”的在地关联

在某种程度上，或正因有代表文化的“天下”在，“国”的意义才相对减弱^④，而个人、家和地方等“非国家”因素，也都成为不得不考虑的范畴。如前所述，从“修齐治平”的进阶思路看，大一统时代的“国”与“天下”已经靠拢，与此同时，“家”则日益靠近了个人。其结果，“国”与“天下”和“身”与“家”，逐渐衍化成类似于“公”与“私”的两极。^⑤ 谭嗣同便曾概括说，以前家、国、天下为一体，而秦以后则“国与家渺不相涉”。^⑥

不过，看似“渺不相涉”的“国”与“家”，其实有着千丝万缕的联系，且也不无紧张。唐宋时出现了韩愈和文天祥先后关注的“以官为家”新现象，与农耕社会“安土重迁”的长久传统背道而驰。而由唐至宋对士人“不去其乡”的持续表彰，反映出“家”的变化与“乡”密切关联。为官的士大夫在“国”与家乡之间不得不做出选择，提示出大一统之下家与国之间的某种紧张——天下（“国”）的意义可能变得更重要了，而“家”的意义降低，遂可轻去其“乡”。^⑦

另一方面，“家”、“国”、“天下”等涵义的转变，使越来越多的人感到，从修身齐家到治国平天下之

① 顾炎武：《华阴王氏宗祠记》，《顾亭林诗文集》，第109页。

② 顾炎武：《襄村记》，《顾亭林诗文集》，第101页。

③ 参见余英时《宋明理学与政治文化》，第297—332页。

④ 前人常说中国是一个“文明”而不是一个“国家”，雷海宗便说“二千年来的中国，只能说是一个庞大的社会，一个具有松散政治形态的大文化区”（雷海宗：《中国文化与中国的兵》，商务印书馆2001年版，第73页），西人也曾探讨中国的“文化主义”[参见Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959)]，或皆看到“文化”超越于“国家”的这一侧面。

⑤ 傅衣凌就把“中国传统社会的控制体系分为‘公’和‘私’两个部分”，在秦汉以后形成的大一统国家里，“国家政权对社会的控制，实际上也就是‘公’和‘私’两大系统互相冲突又互相利用的互动过程”。傅衣凌：《中国传统社会：多元的结构》，《中国社会经济史研究》1988年第3期。

⑥ 谭嗣同：《仁学》，《谭嗣同全集》（增订本）上，第367—368页。

⑦ 这样一种“家”与“乡”的疏离似乎不是长期的普遍现象，为官者“落叶归根”的现象远更常见。关于“国”、“家”、“乡”三者的关联互动，当另文探讨。

间,还有一片广阔的领域,“地方”恰是一个这样的空间(实际的和想象的)。一般所谓地方,亦即乡里、乡井,它是“国”的一部分,又与“家”有着千丝万缕的关联,似可起到使家与国“相涉”的作用,甚至可能是儒家观念中从“内圣”走向“外王”的过渡性凭借。^①而礼下庶人的努力,又不仅是扮演一种家与国之间的中介角色,它促进了“道”与“乡”的衔接,使“地方”越来越具有某种自足的意义。

而“地方的发现”又进一步凸显了“乡土”与“家族”的关联。蒙文通已观察到,范仲淹义庄、义田之施,是“兼给族外”的,“既给族外,则义田虽曰惠一族,而实以惠一乡”。不过“以农业社会恒聚族而居,故徒以族言耳”。同时,“范氏义庄专于养,亦不废教;《吕氏乡约》偏于教,亦兼及养。范以赡族亦及于族外,吕以睦乡亦及于约外。农业社会,乡族皆聚居,实无大异。由近及远,以亲推疏,故以乡族始,固不以乡族终也”。^②

明儒黄佐《泰泉乡礼》中“以家达乡”一语,尤其能表现这一取向的特色。叶汉明教授特别注意及此,以为体现了“士大夫对地方教化的责任感,也反映了明中叶国家对乡村社会控制失效的现象”。^③失控与否且不论(若本无意“控”,便无所谓“失”),但体现了“士大夫对地方教化的责任感”则是无疑的。这应是一种相对广泛的取向,身处明清之际的于成龙的《治家规范》和朱用纯的《家训》,也都侧重“由教而及于财,由家而及于族”。^④

前述厚生正德的取向,正落实在“地方”,与“以家达乡”的观念相辅相成。一般都注意到顾炎武曾建议“寓封建于郡县”,同时他还主张“寓封建于士大夫”。盖封建时代宗法之存,正“所以扶人纪而张国势”。故“唐之天子,贵士族而厚门荫,盖知封建之不可复,而寓其意于士大夫,以自卫于一旦仓黄之际”。而“后之人主”未曾认识到“氏族之有关于人国”的重要性,遂使“治道之所以日趋于下”。所以他强调:“夫不能复封建之治,而欲藉士大夫之势以立其国者,其在重氏族哉! 其在重氏族哉!”^⑤

在大一统的局面下,不论是直接“复封建”还是“寓封建于郡县”(包括顾炎武主张的让郡县长官世袭家传),都意味着国家政治体制的巨大转变,在操作层面缺乏可行性。但通过重氏族来达到藉士大夫之势以立国,并不挑战或改变国家体制,则有着远更现实的操作空间。同时,这一取向也更切近国与民“相忘”的政治传统,可以说是一种特别的“党民行道”之路。^⑥其间士大夫与氏族的关联,应是一个关键的要素。

顾炎武本认为“有人伦然后有风俗,有风俗然后有政事,有政事然后有国家”。前引他所论君主不理厚生正德之事而失教化之权,正基于此。所以他不仅主张多设乡官,也希望通过修祠堂、聚宗族来“躬行孝弟之道,以感发天下之人心”,从而使教化之权落实于地方,“然后积污之俗可得而新,先王之教可得而兴”。^⑦尽管修祠堂、聚宗族一类努力更多表现出教化之权在下而不在上,若从“藉士大夫之势以立国”的视角看,大体也符合朝廷的利益;尤其在“郡县空虚”的现实中,朝廷或也乐见类似的“以家达乡”取向。

“家”与“乡”方面的变化,可与世家和乡官的共同衰落参照思考。据郑振满的研究,因应着政治权力的向上收缩,州县以下不复有乡官,北宋欧阳修、司马光、范仲淹等走上了一条通过家族重

① 参见余英时《儒家思想与日常人生》,《中国思想传统及其现代变迁》,广西师范大学出版社2004年版,第134—135页。关于欧洲的家与国,参见Quentin Skinner, ed. *Families and States in Western Europe* (New York: Cambridge University Press, 2011)。本书承四川大学王果老师提示。

② 蒙文通:《宋明之社会设计》,《儒学五论》,第134、136页。

③ 叶汉明:《明代中后期岭南的地方社会与家族文化》,《历史研究》2000年第3期。

④ 蒙文通:《宋明之社会设计》,《儒学五论》,第141页。

⑤ 顾炎武:《襄村记》,《顾亭林诗文集》,第100—102页。

⑥ 关于“党民行道”,参见余英时《宋明理学与政治文化》,第297—332页。

⑦ 顾炎武:《华阴王氏宗祠记》,《顾亭林诗文集》,第108—110页。

建社会秩序之路，而程颐、朱熹等进而通过祭拜祖先把整个社会团结起来。^①这一进程也逐步得到朝廷的支持，从放宽对士大夫建家庙的限制到庶民皆可建祠堂，明清时宗法观念已普及于庶民之中，形成了新的社会规范。

昔苏洵曾论《族谱》之重要说：

古者诸侯世国，卿大夫世家；死者有庙，生者有宗，以相次也，是以百世而不相忘……自秦汉以来，仕者不世。然其贤人君子，犹能识其先人，或至百世而不绝。无庙无宗，而祖宗不忘、宗族不散，其势宜亡而独存，则由有谱之力也。盖自唐衰，谱牒废绝，士大夫不讲，而世人不载。于是乎由贱而贵者耻言其先，由贫而富者不录其祖，而谱遂大废。^②

可知世家大族的淡出曾使“谱牒废绝”，而上升性社会变动方式的转变，即“由贱而贵者耻言其先，由贫而富者不录其祖”，也使得一些新贵无意修谱。后来“复兴”的族谱，与此前的谱牒是有一定区别的（例如，由贱而贵、由贫而富者“发明传统”、制造先祖的现象便较常见）。但在使“祖宗不忘、宗族不散”的意义上，两者又是共同的。如果族谱已可达到使“祖宗不忘、宗族不散”的目的，则祠庙的重要性或没有一些研究者所说的那么大。惟祠庙的众皆可建，确实代表了礼下于庶人的新倾向。更重要的是，族谱是可以随人迁移的，而祠庙则建在具体的“地方”（虽不必是祖籍），这样一种人与地相对固定的结合，不论是旧现象的转移和固化，还是一种新现象的兴起，都是必须重视的。

至少对士大夫而言，这新兴的“地方”与“家乡”是共通的。从傅衣凌开始，便对宗族持一种宽泛的看法。傅先生自己径称之为“乡族”，最能体现“家”与“乡”的关联。他认为，乡族“在中国历史的发展中已多次改变其组织形态，既可以是血缘的，也可以是地缘性的，是多层次的多元的错综复杂的网络系统，而且具有很强的适应性。传统中国农村社会所有实体性和非实体性的组织，都可被视为乡族组织，每一社会成员都在乡族网络的控制之下，只有在这一网络中才能确定自己的社会身份和社会地位”。^③

这是一段极有识见的概括，提示了基层社会问题的关键（当然，一个什么都是的称谓，也有可能什么都不是）。傅先生的门生郑振满追随老师的思路，把宗族组织分为三种基本类型：“一是以血缘关系为基础的继承式宗族；二是以地缘关系为基础的依附式宗族；三是以利益关系为基础的合同式宗族。”他进而推论说，“明清时期各种超家族的社会组织，实际上都是以家族组织为基础的，或者说是某些家族组织的联合形式”。^④我的理解，郑老师在此强调的是民间自己的思路和行为逻辑已产生出体制性的社会结果。

科大卫和刘志伟也认为，明清以后在华南地区发展起来的所谓“宗族”，既“不是一般人类学家所谓的‘血缘群体’，宗族的意识形态，也不是一般意义上的祖先及血脉的观念。明清华南宗族的发展，是明代以后国家政治变化和经济发展的一种表现，是国家礼仪改变并向地方社会渗透过程在时间和空间上的扩展。”^⑤这一界定与傅先生的“乡族”概念异曲同工，也与顾炎武“藉士大夫之势以立国”的思路大体相通，但更多体现了民间的在地努力。

上述取向的共性，即从不同侧面看到了宗族“在时间和空间上的扩展”，的确是明清两朝一个

① 参见郑振满《明清福建家族组织与社会变迁》，中国人民大学出版社2009年版，特别是第5章。

② 苏洵：《谱例》，《嘉祐集》，商务印书馆1937年版，第125页。

③ 傅衣凌：《中国传统社会：多元的结构》，《中国社会经济史研究》1988年第3期。

④ 郑振满：《明清福建家族组织与社会变迁》，第47、208页。

⑤ 科大卫、刘志伟：《宗族与地方社会的国家认同》，《历史研究》2000年第3期。

重要特色。同样的倾向也体现在傅衣凌对乡绅的界定中：“我们所说的‘乡绅’，已大大超过了这两个字的语义学涵义，既包括在乡的缙绅，也包括在外当官但仍对故乡基层社会产生影响的官僚；既包括有功名的人，也包括在地方有权有势的无功名者。”^①最后一语尤其值得注意，不论有无功名，“在地方有权有势者”即可视为“乡绅”，的确是“大大超过了这两个字的语义学涵义”，倒与外国很多研究中高看“地方菁英”的思路有相通之处。^②

傅衣凌并引“天下可传檄而定”的既存说法，以为这“既说明基层社会实际上控制于地方势力手中，并可通过他们消除地方上的不安定因素，又反映了整个社会需要一个大一统国家政权的心理”。此真睿见，形象地揭示了“地方势力”与“大一统国家政权”之间那种虚实兼具又不可或缺的关联。所谓“乡绅”的重要作用，正表现于此。^③

尽管乡绅不过是众多“地方势力”之一种，但绅与官的关联，充分体现了“国家”的存在；绅与士的关联，则可以上升至“道”的层面；而绅与乡的关联，使道与国家落实到在地的领域。可知乡绅的存在，对于构建一个具有自足性的“地方”至关紧要。然而乡绅要发挥作用，又离不开其他“地方势力”。这些势力之间，有合作也有竞争，它们的关联互动，需要进一步的探讨。

五、道与国家：乡绅兴起及其与各地方势力的互动

根据众多的既存研究，明代出现了不少引人注目的转变。如各种新经济作物的引进、白银的大量流入、赋税政策的改变（施行一条鞭法）等。而明代的中央集权和皇帝专制也久享盛名，惟专制似更多体现在君臣关系上，故任官者往往有相当程度的危机感；而在君民关系上，实际的放任似乎大于专制。陈独秀所谓“上面是极专制的政府，下面是极放任的人民”^④，就相当适合于明代的情形。郑振满以为，明清时期高度发展的专制集权，“只是官僚政治的一种表面现象”，实则“专制集权的维系是以基层社会的自治化为代价的”。无作为的官僚政治，“并不具备有效的社会控制能力”，于是“‘私’的统治体制不断得到了强化，乡族组织与乡绅集团空前活跃，对基层社会实现了全面的控制”。^⑤

“全面的控制”或许显得乐观了些，但专制与放任的相互配合，过去的注意是不够的。同时，相对于中央的“地方”，在明代也可见明显的成长。对稍有地位（包括现有、曾有、甚或拟有地位）的士人而言，“乡评”成为一个从生活到从政都必须考虑的因素。乡评可以针对地方官，也可以针对乡宦和广义的乡绅（详后），朝野上下皆视之为凭借。^⑥除了针对在乡之人的一面，存于里巷之间的“乡评”也反映出地方的看法，与代表天下意见的“国论”时有出入，也常相互配合。^⑦乡评既非地方的普通人所能主导，似又不是士人垄断的，在相当程度上毋宁是士人和百姓共同经营、彼此分享

① 傅衣凌：《中国传统社会：多元的结构》，《中国社会经济史研究》1988年第3期。

② 瞿同祖先生很早就表述了对这种看法的不满，参见瞿同祖著，范忠信、晏峰译《清代地方政府》，法律出版社2003年版，第284—293页。该书出版于1962年，不过在英语世界影响有限，后来高看“地方菁英”的倾向更甚。

③ 傅衣凌：《中国传统社会：多元的结构》，《中国社会经济史研究》1988年第3期。

④ 陈独秀：《实行民治的基础》（1919年11月），任建树主编：《陈独秀著作选编》第2卷，上海人民出版社2009年版，第119页。

⑤ 郑振满：《明清福建家族组织与社会变迁》，第195页。

⑥ 关于明代的“乡评”，可参阅[日]宫崎市定著，栗成显译《明代苏松地方的士大夫和民众》（1954年），刘俊文主编《日本学者研究中国史论著选译》第6卷，中华书局1993年版，第238—244页。

⑦ 清代的一些现象，可参见王汎森《道、咸以降思想界的新现象——禁书复出及其意义》，《权力的毛细管作用：清代的思想、学术与心态》，第617—620页。

的。就此意义言，上层的缙绅更依靠乡评，而偏下层的读书人或更能影响乡评，后者对前者也能起到某种制约作用。

明清两代的另一新现象是人口大幅增加，科举考试的竞争日益激烈。明代的因应措施是新增了府州县考出的“生员”（俗称秀才）一级功名，大幅扩展了科举考试“成功”的含义。但举人、进士的名额却大体未变，实际任官相对更难，又使考试的“成功”有些虚而不实。结果，仕途以外的出路，成为一些读书人或被动或主动的选项。士商融合甚或弃儒从商便是一个显著的现象^①，还有许多非仕途甚至非科举的文化与社会选项。至少在明初和清初，都曾有明显的士人不仕的风气，而晚明是一个各种边界被突破的时代，更有各类“布衣”、“山人”和“弃巾”者。^②

明末陈衍有一句广被引用的话：“正、嘉以前，廊庙尚数盈丘壑；隆、万以后，韦布几抗衡簪缨。”那时“士无问贵贱，皆得以短袞自骄”。^③ 文士可以因著作而自骄而抗衡簪缨，从一个侧面表明仕途并非读书人的唯一选择。故明儒出于各种原因的“不仕”，可以是“不能仕”，也可能是“不欲仕”，即有时是被动的，有时是主动的，或是两者兼具的。相当一些读书人相对“主动”的选择，开始或因被动而主动，后来或许就真成了“纯粹”主动的选择了。

读书人放弃正途的“上进”而另寻发展，在某种程度上言便是走向了朝廷之外的“民间”；用昔人的话说有点像从庙堂走向江湖，用现在的术语说就是从“国家”走向“社会”。放弃仕途者当然也可能留居城市，但更多应在乡间；常规入仕者也会因罢黜、丁忧、致仕等原因返回乡里，再加上府州县产生的生员基本都在当地，多少促进了“地方”的进一步“发现”。而较多士人在乡，又形成了明代新兴的“乡绅”。

尽管有日本学者说“乡绅”的称呼在宋代已看到^④，我是很怀疑的。根据现在的多种数位典籍数据库，明以前的书中，多见“缙绅士大夫”或“缙绅士夫”连用，也有少数“缙绅士族”、“缙绅士林”、“缙绅士庶”、“缙绅士子”等（“缙绅士”可见一例，文字不甚通，不排除漏字），未见单独的“士绅”，遑论“乡绅”。^⑤ “士绅”在明代文籍中始常见，很可能是“缙绅士子”的简称。由“士绅”再到“乡绅”，大概都是晚自明代才有的称谓（我自己过去对此也曾忽视）。

蒙文通很早便指出，明世宗时乃正式确认有一个非官非民的“绅”之阶级存在。^⑥ 瞿同祖也说：“‘绅士’或‘衿’名词在明清时期广泛使用，预示着一个新的社会集团——功名持有者（‘士’或‘衿’）集团的出现。”最初的“绅”是官员，与有功名的“衿”和尚在读书的“士”是有区别的。瞿先生对此早有辨析，似未受到足够的关注。^⑦ 当然，不称官而曰绅（或缙绅），若非抽象泛指时，便多指官员之在本籍者。

^① 参见余英时《儒家伦理与商人精神》，广西师范大学出版社2004年版，第155—357页。

^② 陈宝良：《晚明生员的弃巾之风及其山人化》，《史学集刊》2000年第2期；范金民：《鼎革与变迁：明清之际江南士人行为方式的转向》，《清华大学学报》2010年第2期。

^③ 陈衍：《大江集自序》，《大江集、大江草堂二集》，江苏广陵古籍刻印社1996年影印版，第17—19页。

^④ 重田德说：“所谓‘乡绅’的称呼，包括缙绅、绅士、乡官、邑绅等各式各样的称呼，虽自宋代起已看到，但普遍使用则是明代中期以来。”参见〔日〕重田德著，高明士等译《乡绅支配的成立与结构》，刘俊文主编《日本学者研究中国史论著选译》第2卷，中华书局1993年版，第214—215页。

^⑤ 只有号称是宋人邵雍所辑的《梦林玄解》卷十七中有“梦帝赐茶，朝臣主宣召，乡绅主存问”的语句。不过这书多半是明后期作品，托晋宋高人之名而已，不足据（此承刘复生兄指教）。

^⑥ 蒙文通：《中国历代农产量的扩大和赋役制度及学术思想的演变》（1957年），《古史甄微》，巴蜀书社1999年版，第302、358页。

^⑦ 瞿同祖：《清代地方政府》，第284—293页，引文在第284页。由于中译者的误解，将瞿先生严格区分的“绅（official-gentry）”和“衿（scholar-gentry）”杜撰为“官绅”和“学绅”。这一创造性的翻译影响不小，我便看到过引用英文书出处，却照搬“官绅”和“学绅”之中文表述者。

直到明万历年间，士与绅的区分仍较明晰。万历十六年制定放宽存养奴婢的条例即是一例。都察院左都御史吴时来奏称：过去规定仅功臣（公侯及一二品官）家方给赏奴婢，庶人之家不许养奴婢，却“未言及缙绅之家”。惟“缙绅之家，固不得上比功臣，亦不可下同黎庶。存养家人，势所不免”。此前对庶民之家所养家人，皆称“义男”，犯法则按“雇工人”论。这一实行中的“法律解释”应予正式确认，对“财买十五以下、恩养已久，十六以上、配有室家者，照例同子孙论。或恩养未久，不曾配合者，在庶人之家，仍以雇工人论；在缙绅之家，比照奴婢律论。”^①

这一奏折得到批准，确定为“新题例”入律。但正式“题例”的条文对文字有一处关键性的修改，即“恩养未久、不曾配合者，土庶之家依雇工人论，缙绅之家比照奴婢论”。《大明律集解附例·奴婢殴家长·新题例》即将原来的以雇工人论的“庶人之家”改为“土庶之家”，实即有意区分了“士”和“缙绅”，将未入仕的读书人放在与“庶民”同等的地位。^②

这对未入仕的读书人显然不利，明人管志道就说，朝廷虽有旨意，而有些“法官尚未别白官、民界限。则如资郎、吏典既仕，皆可列于缙绅；举贡、官生未仕，皆当夷于土庶”。^③这样的“官、民界限”严格以入仕为区别标准，那些纳资得官位者和不入流的吏典也算缙绅，而未仕的举贡和生员则被摈斥在外。从其使用“夷于”一语看，管志道是略感不平的。无论如何，“士”究竟向“庶民”还是向“缙绅”靠拢，那时已处于波动之中。若按吴时来的奏折，则所有士人皆当升入“缙绅”行列，近于后人所说的广义士绅。

一方面，明代的皇帝专制使得官员都有些危机感；另一方面，官员享受的特殊待遇却被正式扩展到卸任之后，产生了获得朝廷承认的“乡宦”或“乡绅”群体。在官须避籍，惟罢黜、丁忧、退闲则在籍，此为“绅”之常义。也只有为官者中断仕途或致仕时居于乡，才能有所谓“乡绅”的存在。^④不论这“绅”的含义更多是经济的（与土地、财富的关联）、政治的（在籍官员）还是文化的（即与读书之关联），这都是一个划时代的变化。

从明到清，“绅衿士庶”一语，常出现在告示之中，沿袭了也揭示出原来的严格区分。这里的“绅”为有入仕经历者，“衿”为有功名者，“士”指无功名者。绅衿士大致囊括了读书人的全体，然后是庶民百姓。不过，后来一般言说中所谓“士绅”、“绅士”或“乡绅”，似没有这么严格，往往是泛称在乡之士人。“绅”在称谓层面的扩展，从仅指官到包括衿，再到囊括普通的士，有一个过程。虽然这样的广义似未被“正式”确认，大体也约定俗成。盖生员以上，都有相应的待遇（如免赋役、见官礼仪等）。而有些未得功名者，例如未进学的塾师一类，也是乡间的“一方圣人”，具有较高声望，后也常被列入绅士。^⑤

从后来较长时期的使用看，大量的人更多是从宽泛的意义看待和使用“绅士”的。绅的由官向士的扩充，对不同的人可能有不同的含义。对正规的缙绅言，这一社群的扩大，有可能降低他们身份的高贵程度及其影响；然而，当公共事务变得越来越地方时，或从地方视角看公共事务时，相对上层的缙绅不仅可能不在地居住，且常因各种缘由退出地方事务。若就与民众的关联而言，越是下层

① 穆璜等：《欽定续文献通考》卷十四《户口考》，《景印文渊阁四库全书》第626册，台北商务印书馆1986年版，第320页。

② 参见经君健《清代社会的贱民等级》，浙江人民出版社1993年版，第138—143页。

③ 管志道：《分别官民家奴婢义男因以春秋之法正主仆议》，《从先维俗议》，《故宫珍本丛刊》第477册，海南出版社2001年影印版，第88页。

④ 有时任官时参与本籍之事，也被视为乡绅，或明人常提及的乡宦。

⑤ 杨懋春就把乡村教师和村中长者称作“乡村绅士”，以为他们虽不担任职务，但在公共事务和社区生活中的影响或大于有职者。Martin C. Yang, *A Chinese Village: Taitou, Shantung Province* (New York: Columbia University Press, 1945), pp. 181—182 (中译本《一个中国村庄：山东台头》，张雄等译，江苏人民出版社2001年版，第177页)。

的读书人，越多居留于当地，他们通常更接近和了解老百姓，在需要时也更能够“动员”老百姓。“绅”与“乡”的地域性关联，同样是一个重要的新现象。

后之所谓乡绅，其实更多是士人在乡，且以相对下层的士人为多。作为在地的核心凝聚者，在某种意义上他们取代的正是以前的乡官。^① 盖绅为地方之重，其首要责任，就是化民成俗，改善地方风气。明何良俊本松江人，辞官后久居苏州。松江府同知郑九石就再三对他说：“公，高人也，久寓他郡，此有司之耻也。必强公归，以为地方之重。”^② 清雍正时知县蓝鼎元被夺职后即说，“山林草野，随在可报君恩。牵一乡之人而尊君亲上、奉公守法”，就是“报在一乡”。^③ 类似观念一直在传承，咸同时的沈守之也说：“风俗之坏，其起甚微，皆视乡先生为转移。”^④

除了一般所知的化民成俗功能，在乡之士还起到了凝聚社会的作用。张东荪就说：

在中国历史上，士能发挥其使命的，则比较上以宋朝为最。有吕氏的乡约，范氏的义庄，有朱子的社仓。凡此都不是藉着官力而办的，乃真是士之所自办。不仅有关于教化，并且有助于组织。^⑤

此所谓“组织”者，即凝聚作用也。通过前述乡约、义庄和社仓等厚生举措，在乡之士不仅正德，且能转聚社区。顾炎武要寓封建于郡县，主张县令可以世袭，其意正在区域社会的凝聚。在傅斯年看来，顾炎武“几乎要把郡县变作土司一般的制度”。此虽看似“迂得可笑，若就他立论的意思着想，实在是‘有感而发’”。因为“土司还比专制好：土司纵不能帮助社会的滋长，也还不至于把社会变成散沙一般的群众”。^⑥ 土司的这一作用，反推出郡县制的一个缺陷，就是在地社会的凝聚力不足。昔年凡思恢复封建者，正如历代士人之说三代，其实也都是“有感而发”，即感觉到大一统时代地方的失序。

这是大一统下的新问题，也就是顾炎武所指责的，朝廷对厚生正德之事置之不理，致使“教化之权”不在上而在下。一些士人因此而产生出自觉的承担意识，管志道就强调，在礼仪定式方面，基层特别重要，盖“一切拜跪等仪，皆从里巷中起”。由于明开国以来纪纲日摇，“一切礼仪定式，俱为权势之重轻炎冷所移”，结果是“纪纲摇于上，风俗安得不摇于下”，民间也“变态百出”。但他对“上”已有些失望，故径直说出：“礼失而求之野。吾侪林下之人，无亦且置国是为第二义，而求端于民俗尊卑长幼之礼。”^⑦

另一方面，尽管从宋儒起就有不借助官力而自为的一面，绅与官的原始关联，又提示他们并不代表民间。费孝通曾说，在中国传统政治结构中，有“一种‘无形组织’（informal organization）”，即“中国政治中极重要的人物——绅士”。在他所说的传统“双轨政治”中，由于“自上向下的单轨只筑到县衙门就停了”，绅士“这个无形组织是一条自下而上的‘无形轨道’”，他们可以从一切社会关系“把压力透到上层，一直可以到皇帝本人”。^⑧ 换言之，绅士不但是乡土建设的重

^① 参见王霜娟《帝国基础：乡官与乡绅》，收入《立国的宏规——中国文化新论·制度篇》，台北，联经出版事业股份有限公司1983年版，第407—408页。

^② 何良俊：《四友斋丛说》，第116页。

^③ 朱克敬：《儒林瑣记》，《清代野史》第3卷，巴蜀书社1998年版，第1284页。

^④ 沈守之：《借巢笔记》（苏州图书馆吴中文献小丛书），江苏省立苏州图书馆编纂委员会1940年版，第5页。

^⑤ 张东荪：《理性与民主》，商务印书馆1946年版，第171页。

^⑥ 傅斯年：《时代与曙光与危机》（约1919年），台北，中研院历史语言研究所藏，傅斯年档案。

^⑦ 管志道：《参合古礼时章以辨上下东西拜揖正体变体议》，《从先维俗议》，《故宫珍本丛刊》第477册，第84—87页。

^⑧ 费孝通：《再论双轨政治》，《乡土重建》，《费孝通文集》第4卷，第347页。

心,在“双轨政治”中也更多行使着自下而上的功能。傅衣凌进而指出:

高度集权的中央政权实际上无法完成其名义上承担的各种社会责任,其对基层社会的控制只能由一个双重身份的社会阶层来完成,而基层社会也期待着有这样一个阶层代表它与高高在上的国家政权打交道,这就是“乡绅”阶层长期存在的根本原因。乡绅一方面被国家利用控制基层社会,另一方面又作为乡族利益的代表或代言人与政府抗衡,并协调、组织乡族的各项活动。^①

如胡寄馨所说,好的乡绅“不把持地方行政,但关心地方政治”,他们是地方政治中“政府与人民两者的中间人物”。^② 美国社会学家斯嘎琪哀(Theda Skocpol)依据西文二手研究提出,传统中国可分为乡村“社会”和帝制“国家”两个关联互渗的“世界”,而沟通其间的,即是建立在科举考试之上的士绅阶层。由于受到科举考试体制的引导和限制,这些士人总是从帝制“国家”的眼光来看待地方社区,具有明显的超地方取向(extralocal orientation)。^③ 故若抽象言,士绅都应是所谓“天下士”(其实当然有不少“乡曲之士”)。

斯嘎琪哀眼中的“社会”,一方面独立于“国家”,另一方面又与乡村关联。她潜在的意思似乎是,如果没有在地的士绅,“社会”与“国家”就可能疏离。当然,作为“天下士”,在乡的士绅虽从国家转向民间,却并不与国家对立,而是对国家有所补充,因而也得到国家的“认可”。盖越是严格意义的绅,与朝廷的关联越密切。反过来,他们越得到朝廷的承认,就越可能疏离于其生活的地方。这其间的关系是相当微妙的,需要仔细辨析。

而前述在地社会的凝聚力不足的问题,与大一统之下的“郡县空虚”有直接的关系。由于州县官都是外来的,宋代已出现叶适所谓“官无封建而吏有封建”的现象。^④ 尽管吏员多少代表着地方,却基本无上升机会,流品不高,受到轻视。若延伸到所谓胥吏,则已近于贱了。这是乡官废除后的一大问题,即吏虽维持了地方性,却是在相对低贱的意义上维持的(当然也附加了一些实际的利益),故“吏有封建”并未解决废乡官带来的问题。在更下一层,明清先后设置了各种在地办事的体制(如保甲、里甲、乡约、粮长等),以处理实际的公共事务。这些人所做之事近于以前的乡官,却又多几分非正式的色彩;用今日的术语说,已从“管理”人民的下级官员转变成了为人民“服务”的职役人员。

如前所述,明清其实还设有专职的“地方”,大致是一种参与官方事务而又不具官家身份的所谓“职役”,管涉颇宽。^⑤ 下面有时也以“地方”表述这些乡里公共事务从业者,其共性是不被看重,有实际利益但没面子,所以起初的设置多种多样,设计的功能大别,实际运作中却常相互融合或取代,张冠李戴、李代桃僵的现象相当常见。^⑥ 明清小说中常见的“地方”,可能是专指,也可能是泛称

① 傅衣凌:《中国传统社会:多元的结构》,《中国社会经济史研究》1988年第3期。

② 胡寄馨:《明代的乡绅——兼论中国士大夫阶层之形成》,《社会科学》第4卷第1期,1948年,第29—36页,引文在第35页。此文承常建华兄提示,谨此致谢。

③ Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1979), pp. 68—70.

④ 叶适:《吏胥》,刘公纯等点校:《叶适集》上,中华书局2010年版,第808页。

⑤ 这一职役明代已设,见前引《王廷相集》。清乾隆二十二年户部核准保甲章程时,对于“一切户婚、田土、催粮、拘犯”等差役,“另设‘地方’一名承值”。《清朝文献通考·职役考四》,转引自刘铮云《乡地保甲与州县科派——清代的基层社会治理》,《中国史新论——基层社会分册》,第397页。

⑥ 萧公权曾着力于辨析保甲、里甲制的不同,但他也指出,导致不少作者对保甲作出混淆不清的论述,有两方面的原因,一是“不同的名称经常被用来指称同一制度”,二是“在不同历史时期,名称相同或基本相同的制度被赋予不同的职能”。Kung-chuan Hsiao, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century* (Seattle: University of Washington Press, 1960), p. 569(中译本萧公权:《中国乡村:论19世纪的帝国控制》,张皓、张升译,台北,联经出版事业股份有限公司2014年版,第38页)。

这类人员（有意思的是，试图辨析里甲和保甲异同者众，却少见专门厘清“地方”者）。

对乡里公共事务从业者的贱视习惯，影响是相当深远的。任何类型的人担任了这类“职位”，都逃不出被贱视的命运。所以，明代的粮长也好，老人也好，乡约的约正也好，起初都是良善出身，有的且有不错的待遇，但一段时间以后，便都逐渐沦落为广义的“地方”之一种，免不了要出位“分担”地方上的各类事务，并也分享对这一大群体的贱视。于是类似职位对身家不错的良善者失去吸引力，又因此而受到进一步的贱视。

如岩井茂树注意到“粮里”这一称谓在明代经常出现，他认为大概是“催粮里正”和“催粮里长”的简称。^① 或不尽然。从他所引苏州知府况钟的告示中所说的“有等倚法为奸、豪横粮里及革役粮长、圩长、老人”科敛小民财物一条看，被豪横的“粮里”应是“粮”和“里”的简称，在此大体是作为基层的空间单位出现的。这且不辨；可知本应是粮长简称的“粮”已经成为和“里”相类似的指涉单位，至少况钟及其预设的受众都明白并相互接受，他们并不十分在乎这是否在表明职能或单位的性质异同，但都将其作为基层的空间单位来理解。

又如乡约本体现了君位要实现“君师合一”的努力，多少也是朝廷与读书人对“道”的“争夺”——即谁是“道”的代表和诠释者。从这个角度言，乡约体制可能才是在乡之士在文化层面的真正“竞争者”（当然，若朝廷此举更多不过行使其教化责任，乡约在实践层面也仅以“普及”为基本功能，所以并未，可能也未曾想要，对土人构成实际的威胁）。尽管约正的设计初衷是由读书人担任，实际却日渐改变为任何人都可以作，因此而不复具有“道”的竞争力，终沦为广义的“地方”之一种。^②

或可以说，乡官被废弃后，其原有的功能一分为二，一侧重实际的服务（往往代表国家行事），一偏重社会的凝聚（常也通过为乡民服务的方式）。由于做事的“地方”遭到贱视，且很难与国家衔接，于是在一定程度上促成了与国家关联更多的乡绅之兴起。而在百姓面前，“乡绅”和“地方”的关系是很微妙的。用今人关注的术语说，一常代表国家而不行使其功能，一行使国家的功能而不准代表国家。此或亦基于“君子不器”的区隔，然代表不做事，做事者非代表，其间的分寸很不容易拿捏；特别是实际做事的不仅没得到足够的鼓励，反而因权力和财富都可能导致腐败而受到各种限制。

昔年代表“国家”做事，远没有后人眼中那么高贵。据何良俊的观察，明中期“百姓十一在官，十九在家”，而晚明则“百姓十九在官，十一在家”。他所说的“在家”即普通务农者，而“在官”则指里长一类为国家服务者。由于各种原因导致在编户口的减损，明初的每甲十户到晚明不过“一甲所存无四五户”，而里长数目不减，则“华亭一县，无不役之家，无不在官之人”。为应付上面的征收，“空一里之人，奔走络绎于道路，谁复有有种田之人哉”？他很担心因此而“地方将有土崩瓦解之势”。^③

这里“在官之人”即“有役之家”的同义词，是一种可怕的指称。则代表“国家”做事显非美事，恐怕更多是苦事。所以在很多地方，类似的役是以轮值的方式分摊的。若这样还不解决问题时，就需要国家的代表士绅参与地方之事。但正因权力和财富都可能导致腐败，“君子”一旦脱离仅“动口”的指导作用而直接“动手”，便放松了“不器”的约束，于是可能出现所谓劣绅。他们不仅因参与到乡里的公共事务之中而与各类役有更多的交集，而且还可能与他们“争权夺利”。

山根幸夫就注意到“衿役”这一称谓的存在，他认为衿役就是指生员，进而提出“掌握乡集统治权的即是豪强（在地地主）。他们与其说是乡绅这类大地主，还不如说多是生员、监生层这类人物。

^① [日]岩井茂树：《赋役负担团体的里甲与村》，[日]森正夫等编，周绍泉等译：《明清时代史的基本问题》，商务印书馆2013年版，第180—181页。

^② 如在20世纪的云南呈贡县，乡约就是地方管事人之一，全失最初的教化意义，地位尚在保长之下。胡庆钧：《汉村与苗乡：从20世纪前期滇东汉村与川南苗乡看传统中国》，天津古籍出版社2006年版，第一编。

^③ 何良俊：《四友斋丛说》，第110—112页。

当然,这些监生全是捐监的”。^① 山根幸天在此呼应的是日本学界关于地主、乡绅等的既存论述,此可不论;也暂不考究其“这些监生全是捐监”一说有无依据,他的观察却是细致而敏锐的。我更倾向于把“衿役”解读为“衿”和“役”的简称,分别指下层士绅和职役。^② 那些与职役共事的士绅,是非常容易滑入劣绅行列之中的。而且,县以下治理的放任也不必就是理想的。明代读书人在乡里确有“嚣张”的一面,观顾炎武的《生员论》^③和刘咸炘的《明末三风略考》^④,便可见“刁生劣监”的厉害。

在乡间共事的士绅与职役,身份定位却可以大不同。按刘淑芬的说法,中古时期的士族,成为“郡姓”之后,“可获得一种超越宋代以后地方菁英的‘象征性资本’,他们所得到的是全国性的社会地位、名望和其地位相倚的生活方式”。^⑤ 窃以为恐怕不止所谓“中古时期”,宋以后很多被研究者定为“地方菁英”的读书人,都有程度不同的“全国性的社会地位、名望”以及相应的抱负和承担;而所谓“地方菁英”中的非读书人,则基本不具有“全国性的”社会地位和抱负。他们确实可以说是真正“地方”的人物,但是否“菁英”尚可探讨。

我的看法,是否曾经入仕、是否具有功名,至少是否读书人,是区分所谓“地方菁英”的一大要素。盖所谓“功名”,不仅是社会身份的承认,它更是一种“文化身份”——科举考试测验的是对经典的掌握,背后隐伏着具体的礼和抽象的道。除了特定的捐买,从走向“功名”的读书到基于“功名”的入仕,都建立在熟读经典的基础上。在一个道治或礼治的社会,不论是广义的“乡绅”还是“地方菁英”,大体上不应太疏离于经典阅读者这一基准。^⑥ 如果把“在官之人”一类为国家服务者列入地方“菁英”,则成为“菁英”竟然是很多人想要逃避因而需要轮值分摊的事,这“菁英”的指谓,恐怕值得三思。

另一方面,看到明代读书人在乡里的“嚣张”一面,便知清代打击士绅,既有外族入主的一面,多少也有因应着实际的社会状况。而前述“得君行道”和“觉民行道”两取向的同时并存,提示出尽管有礼下庶人的持续努力,“道在地方”的自足性并不完整。因此,读书人诠释经典及其所载之“道”的责任仍在,先知先觉对后知后觉的引导启迪责任也仍在。这大概是因为尽管有那么多对在乡士人的抱怨,黄宗羲仍然对读书人及其所在的“学校”充满期望。他所提出的基本规划就是“必使治天下之具皆出于学校”,以改变三代以下“天下之是非一出于朝廷”的状况,达成“天子之所是未必是,天子之所非未必非,天子亦遂不敢自为非是,而公其非是于学校”的局面。^⑦

过去多从黄宗羲的观念中看到了“启蒙”,窃以为外来的观念当然有助于我们对昔人思想的理解,但黄宗羲的上述想法却不必是“启蒙”,可能更多的是因明清鼎革巨变而返向基本层面思考问题,从而对大一统取代三代之诸侯加共主体制、也就是封建和郡县的基本优缺点进行根本的反思,与顾炎武的重新思考封建等体制、想要“藉士大夫之势以立其国”,立意正同。

而清初“礼治社会”的努力,或即延续宋明儒“礼下庶人”的努力,试图构建一个以能够自我约束的读书人核心来凝聚老百姓的社区,使在地的“礼”不仅针对庶民,也针对着读书人本身。这似乎因应着各方面的问题,但操作上并不那么容易,需要有真正能修身的一群读书人以身作则。^⑧ 所

① [日]山根幸夫著,南炳文译:《明及清初华北的市集与绅士豪民》(1977年),刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第6卷,第362—364页。

② 如近代四川的“绅粮”,就是身份和土地所有者结合的产物,亦为相类的称谓。

③ 顾炎武:《生员论》,《顾亭林诗文集》,第21—24页。

④ 刘咸炘:《右书·明末三风略考》(1926年),《推十书》第1册,第351—357页。

⑤ 刘淑芬:《北魏时期的河东蜀薛》,黄宽重、刘增贵主编:《家族与社会》,中国大百科全书出版社2005年版,第280页。

⑥ 若以后见之明看,知名演员的公众影响力非同小可,俨然“菁英”;但在过去,戏子的身份却是相当低贱的。

⑦ 黄宗羲:《明夷待访录》,《黄宗羲全集》第1卷,浙江古籍出版社1985年版,第10—14页,引文在第10—11页。

⑧ 详王汎森《清初“礼治社会”思想的形成》,《权力的毛细管作用:清代的思想、学术与心态》,第41—87页。

以,从明初到清末,在县以下的社会中,士人究竟扮演什么样的角色,士绅与“地方”以及士与庶民究竟是一种什么样的关系,恐怕都还需要进一步的梳理。

六、余论:立足于“地方”的近代反思

近代西潮入侵之后,士大夫群感出现了数千年没有的变局,很多人返回到基本层面思考体制性的根本问题,而顾炎武、黄宗羲等在明清之际的根本性反思,也常常影响着近代朝野的改革思路。例如,当晚清试图学日本实行所谓“自治”之时,宋恕就发现中国早有自治的传统,由于秦的大一统出现而废封建,“而数千年地方自治之制度乃荡然”。但南北朝“郡县属官皆用乡望,自治遗意犹未尽绝”;到隋再度一统,“竟废乡官,而数千年地方自治之精神乃亦荡然”。两次一统,竟使地方自治从制度到精神荡然无存,他于是理解到“先儒所以上则苦思封建、下则苦思乡官”的缘由了。^①

稍早梁启超就想到用设乡官来改变官如传舍的大一统弊病,并从西法中看到了对古乡官制的支持。盖以外来人代本地人处理饮食、讼狱之事,虽不世出之才,也难有成就。故“三代以上,悉用乡官;两汉郡守,得以本郡人为之;而功曹掾史,皆不得用它郡人。此古法之最善者。今之西人,莫不如是”。今欲改革,“必自通上下之情始。欲通上下之情,则必当复古意,采西法,重乡权”。^②“乡权”大概是受外来影响的新观念,不过新局势显然帮助他们重新看到了古设乡官的重要性。

而大一统的一些旧问题,也有了新的解决方式。清季实行新政时,任用绅士常多于官员。据冯友兰回忆,他的父亲清季在武昌为官时,就有朋友“劝他辞去湖北的官,回河南当绅,说绅比官更有前途”。^③“官不如绅”的类似倾向在咸同办团练时已初见端倪,团练倚重的是地方的乡绅,尤其在办团练者实际掌权的时代,基本无须回避原籍,在很大程度上摆脱了任官避籍制度及官如传舍的限制,也可以说从一个侧面体现出对传统体制的修正。

谭嗣同曾说,教育是过去中国人惟一“尚能自主”的权力,盖“朝廷无论如何横暴,终不能禁民使不学”。如果“上而在朝,下而在野,济济盈廷,穆穆布列,皆同于学,即皆为学之所摄。发政施令,直举而措之可也”。这些议论,依稀可见黄宗羲的遗意。更重要的是,他明确说出“民而有学,国虽亡亦可也。无论易何人为之君,必无敢虐之”。故君虽亡,“于民宁有害焉”?国权既然不那么重要,则“权奚属?学也者,权之尾闾而归墟也”。^④这还只是学理的探讨,清末陕西大儒刘光蕡更尝试将黄宗羲的观念落实到从村到县的具体制度上,逆用秦的“以吏为师”,而倡导“以师为吏”。用他自己的话说,“秦欲以吏变师,今则以师变吏”,最终实现“以学师治官府之事”。^⑤

这些近代的发展内容非常丰富,只能另文梳理。大体上,宋以后出现的通过“泽民”以“觉民行道”的取向,经王阳明而从学理上确立了“道在地方”的正当性。这的确是个不小的转向,但不必是很多人心目中的那种排他性的“转向”——泽民、觉民与致君、得君有侧重的不同,甚或有些内在的紧张,但并不对立,尤其不是非此即彼的所谓“零和关系”,而毋宁更具相互补充的意味。可以说,“觉民行道”基本是作为一个可以独立的选项存在,实际却并未广泛或大范围地真正单独“确立”。即使在选项中,大部分士人仍把“致君行道”及“得君行道”作为首选,只是在“处江湖之远”时,更多推进“泽民行道”和“觉民行道”的选项。直到晚清戊戌维新期间,康有为和梁启超两师徒便共同

^① 宋恕:《沈编〈日本地方自治制度述略〉序》(1907年),胡珠生编:《宋恕集》上,中华书局1993年版,第417—418页。

^② 梁启超:《论湖南应办之事》,《饮冰室合集》文集之三,第43页。

^③ 冯友兰:《三松堂自序》,生活·读书·新知三联书店1984年版,第34页。

^④ 谭嗣同:《仁学》,《谭嗣同全集(增订本)》下,第355—356页。

^⑤ 刘光蕡:《改设学堂私议》,思过斋《烟霞草堂遗书》刻本,1920年,第1A—20B页,引文在第10B—11A页。

努力,一在京城尝试走得君行道之路,一在湖南努力推行以“开民智”为表征的觉民行道取径。^①

现在“地方转向”似已成为一个国际流行的研究取向^②,惟我们不必总是关注“地方”与“国家”对立甚或对峙的一面,还要看到其互补的一面。南宋以来千百年间的士人,虽更看重“地方”,并体现出自觉的“非官方”倾向,更多仍是作为一个选项,虽有竞争,但不强调争,恐怕更多是互补。

换言之,“地方”既可以是个实体空间,也可以是个想象空间;两者可以是契合的,也可以是疏离的,或契合与疏离兼具的。当两者基本契合时,那些构建乡里的读书人大体就是所谓“乡曲之士”。另一方面,很多生活在实体“地方”中的士人,未必即以其所生活的地域为其想象空间,而更多以天下为其想象和思考的空间,未曾改变其“天下士”的自定位。而其以天下为己任,却并不排除他们处江湖之野时“思于其位”,更多为其所居住生活的实体空间着想和作为。这些人与“乡曲之士”的最大区别,就在于即使服务地方,他们也仍在探索一条自下而上的“行道”之路。

而历代乡里组织的特色,又在于它几乎从来就带有某种“自治”的色彩,往往处于自上而下和自下而上两种趋向的交光互影之中,或可以说形成于“国家”与“民间”、体制与乡俗的调和(negotiation)之上;其间不无紧张、对立和冲突,然大体能够走向妥协。换言之,某一特定机构或人员的设置,既可能反映出“国家”对“民间”的掌控,也可能体现了“国家”对“民间”的承认甚或让步。所谓“非国家”的视角,是希望扩充而不是缩减我们对历史的认识,在士人的礼下庶人或源自“乡族”的民间构建努力中,从来也都有“国家”的身影,惟隐显不一而已。

历史上的“国家”也正如人人,虽不必事事皆体现理性,却也不至于总是自相矛盾。很难设想一个以各种方式“渗透”并管控“民间”的“国家”,却又对其费尽心机想要掌控的对象掉以轻心,随意处置。反过来,正因其对地方越来越不甚重视,便可见基层地方机构设置的重叠及更改的频繁,两皆体现出某种程度上的“随意”,恐怕是一种有意的“放任”。

这样一种看似轻视的特色,意味却极为深长。在某种程度上或可以说,中国历代政权所追求的,就是在“天威”象征性存在的同时,又使国(state)与民相忘,不必时时向老百姓提醒“国家”的存在。^③胡思敬在1910年就曾指出,在清末新政未兴之前,中国各地是“不必张树地方自治之帜”,而“隐然具一自治之规”。^④

梁启超晚年说,“乡治之善者,往往与官府不相闻问,肃然自行其政教。其强有力者,且能自全于乱世”。他年少时,就处于其家乡“乡自治最美满时代”。这样的乡自治:

除纳钱粮外,几与地方官全无交涉(讼狱极少)。窃意国内具此规模者尚所在多有,虽其间亦恒视得人与否为成绩之等差,然大体盖相去不远。此盖宗法社会蜕余之遗影,以极自然的互助精神,作简单合理之组织,其于中国全社会之生存及发展,盖有极重大之关系。自清末摹仿西风,将日本式的自治规条删译成文,颁诸乡邑,以行“官办的自治”。所谓代大匠斫,必伤其手,固有精神,泯然尽矣。^⑤

① 参见罗志田《思想观念与社会角色的错位:戊戌前后湖南新旧之争再思》,《历史研究》1998年第5期。

② 参见Peter Bol, “The ‘Localist Turn’ and ‘Local Identity’ in Late Imperial China,” *Late Imperial China*, Vol. 24, No. 2. (2003), pp. 1—50。

③ 详罗志田《国进民退:清季兴起的一个持续倾向》,《四川大学学报》2012年第5期。

④ 胡思敬:《请免江西加征并缓办地方自治折》,《退庐全集·退庐疏稿》,沈云龙主编:《近代中国史料丛刊》(443),台北,文海出版社1970年版,第918—919页。

⑤ 梁启超:《中国文化史·社会组织篇》(1927年),《饮冰室合集》专集之八十六,第58、60—61页。

这样的话，他年轻时未必会说。范源廉大约同时也指出，尽管中国“自治之制度，古无所闻”。然从周之比闾族党到汉之三老力田，“类皆以乡官为重，有合于自治之精神”。清末虽正式颁行自治制度，然“行之数年，特多流弊。推其原故，实由当局者忘我国旧有乡约之遗规，完全采用他国今日之新制；骛虚去实，重形式不重精神，此所以未见其利先见其害也”。^①

所谓中国古代不知“自治”制度，反映了晚清新政后的一种外来的新观念，即所谓“地方自治”，不是看其实际治理的内容，而是首先需要由国家“授权”，才可以算作正式的“地方自治”；反之，则无论实际治理到什么状态，都只能算“合于自治之精神”。梁、范二位都同意清末的地方自治不仅没能治理好地方，反而破坏了旧有的自治精神。恐怕在很大程度上正因为在此新观念指引下，朝野之间原来含糊而并未确立的不成文关联中放任的一面被抹去（因并未授权），而国家与地方紧张对立的一面则被凸显出来，反导致乡间秩序的恶化。

另一方面，地方自治这一外来的新术语向我们提示，此前“国家”允许各地以旧俗突破定制^②，恐怕确是一种有意的“放任”。前引陈独秀概括的“上面是极专制的政府，下面是极放任的人民”，就是他所看到的中国传统社会之“与众不同”。盖“除了诉讼和纳税以外，政府和人民几乎不生关系”，而人民自己“却有种种类乎自治团体的联合”。在陈独秀看来，这就是中国实行民治的历史基础。^③而范源廉更说，“欲谋国家之统一，不外乎养成人民之爱国心；而养成人民之爱国心，仍不外乎古圣先王相友相助相扶持之精义”。^④

民间“自治”的意义，于此充分凸显。前面说过，地方若成一自足的体系，则上层政治的变化对下层的影响就不大。而梁启超所说乡治之强有力者能够自全于乱世，是特有所指的。广东是械斗发达的地方，所以民多存有枪械以自卫。“自国民政府成立后，尽夺各乡团自卫之枪械，于是民只能束手以待盗之鱼肉。田畴且鞠为茂草，其他建设更何有？恐二千年来社会存立之元气，自此尽矣。”^⑤这是一个非常重要的观察，一个真正自足的地方体系，还需自己有治安防卫的能力，以为“社会存立之元气”。则宋以后对地方的放任程度及其在近代的延续，可能还需要更全面的考察和认识。

[作者罗志田，四川大学历史文化学院教授，成都，610064]

（责任编辑：谢维）

① 范源廉：《〈考察山西地方自治制度辑要〉序》，欧阳哲生等编：《范源廉集》，湖南教育出版社2010年版，第447页。

② 参见罗志田《俗与制：历史上基层设置与记载的“大率”特性》，《民俗研究》2015年第4期。

③ 陈独秀：《实行民治的基础》（1919年11月），《陈独秀著作选编》第2卷，第119页。

④ 范源廉：《〈考察山西地方自治制度辑要〉序》，欧阳哲生等编：《范源廉集》，第448页。

⑤ 梁启超：《中国文化史·社会组织篇》（1927年），《饮冰室合集》专集之八十六，第61页。

Modern Chinese History Studies

No. 5, 2015

A Concise and Readable Patriotism Textbook—Commentary on *The Concise Reader on China's War of Resistance against Japanese Aggression* Hu Dekun, Luo Yongkuan(4)

The Modern History of Locality: Transmitting Rites to Ordinary People and Rural Society during the Period of the “Emptiness of Prefectures and Counties” Luo Zhitian(6)

In connection with the “Emptiness of Prefectures and Counties,” which formed in the process of unification starting in the Southern Song Dynasty, intellectuals began continually striving to build grass-roots civil society through the method of “transmitting rites to ordinary people.” This attempt, which persisted for one thousand years and implied morality in the pursuit of public welfare, heavily emphasized localities and stressed “civil community,” suggesting the necessity and possibility of observing history from a “non-national” perspective. Prefectures and counties were not only the basic spaces (real and imaginary) for people to live, but also spaces for gentry, low-level officials, and families to interact. Given the negotiations between “nation” and “civil community,” and between the system and rural customs, representatives of the nation could not always carry out their functions, and those people who carried out the nation’s functions frequently did not represent the nation. Against the background of a partially formed “nation,” an orientation of “using the gentry’s power to construct the nation” gradually formed. Intellectuals in rural areas were not only to “educate the people and form moral customs,” they were also supposed to consolidate society. The joining of “morals” with the countryside endowed localities with additional independent meaning, and also decreased the influence of high-level political changes.

Chieftains and Central Government Jurisdiction: The Dilemma of a Border Town in the Late Qing Period Zhao Shiyu(28)

The Chieftain Office of Nine Families was a Tusi Yamen on the border between Luzhou and Xuzhou in the south of Sichuan, which was also in the border region between Yunnan, Guizhou and Sichuan. Until the late Qing period, the area was still a place with complicated ethnic relations and a gathering place for refugees, so the Tusi system had long been maintained there. During the reign of the Emperor Tongzhi (1861 – 1865), because immigrants from other places pushed aside local students in the local quota for the Imperial Examination, the officials and gentry of the Chieftain Office of Nine Families complained and appealed, indicating their desire that the traditional pattern of rule be maintained. At a time in which they were facing the modern challenges of commercialization, population transfers, system transformation, and the entrance of Western power, their expectations could not but be shattered. However, the central government did not completely resolve the problem of the administrative system, which persisted until the 20th century.

The Controversy over Abolishing the Parliament in the Early Years of the Republic of China and the Direction of the Republican Political System Yang Tianhong(41)

During the late Qing and the early Republican periods, the Chinese people studied the West and established a parliamentary political system, but criticisms of this approach were also raised. In the late Qing period, Zhang Taiyan published an article explicitly opposing the system, titled “A Discussion of Whether a Representative Parliament is Correct.” In the early 1920s, Zhang Shizhao responded to Zhang Taiyan, again raising difficult questions and criticizing the new system. At the time, China’s parliamentary system had already been in place for more than ten years, so the abuses of the parliamentary system had been fully exposed. Additionally, feeling the effects of the trend in the West towards criticism of parliamentary systems, debates in China about whether the system was good quickly shifted to debates about whether or not it should be abolished. Abolishing the national parliament quickly became an almost universal demand within all social circles. Because politicians faced a dilemma in choosing between “legally constituted authority” and “revolution,” the parliament was abolished before the premises of the parliamentary system had been explicitly negated. The main reason the Chinese people criticized the parliamentary system was that it could not represent the people’s will—they argued that the parliamentary system was indirect democracy and the best political system was direct democracy. In the process of criticizing