

现代的自醒

——塘东村田野考察*和理论对话

王铭铭

六十年前，当费孝通教授步入他的学术生涯时，中国社会面临着一系列现实问题。从不同的角度对这些问题加以表述，论点可以说是形形色色的。不过，从本质上讲，它们无非均是有关中国传统的走向、现代化的冲击、或东-西方文化遭遇、社会变迁的问题。费孝通教授以不同的文体叙说了他的看法，而在那本享有国际声誉的作品《江村经济》（1939）一书中，他以社会人类学的笔调，精湛地展示了他的观点。在一段评论中，剑桥大学利奇（Edmund Leach）教授以为，费著的主要优点在于它的“功能主义风格”，在于这种风格“本身富有的意味”^①。其实，在我的理解中，这种评论部分是出于误解而提出的。费先生的博士导师马林诺夫斯基在《江村经济》的前言所说的一段话，才真正表达了费著的关切点之所在。他说：

“费博士是中国的一个年轻爱国者，他不仅充分感受到中国目前的悲剧，而且还注意到更大的问题。他的伟大祖国处在进退维谷之中，

* 本文的田野素材主要来自1991年至1993年间作者参与“中国农村社会互助与地方传统的转型”研究计划，作者借此机会向资助过本人闽南调查的英国社会经济科学院和伦敦城市大学中国研究所表示谢意，并对个人田野研究有过帮助的Stephan Feuchtwang教授，以及参与调查的厦门大学文化人类学硕士研究生李文瑞、方百寿一并致谢。最后，感谢北大胡宗泽、王爱平同学对本文作最后校对。

① Edmund Leach, 1983. *Social Anthropology*, Fontana, pp.126-127.

西方化还是文化式微是人们面临的问题。作为一个人类学家，他知道重新调适的过程有多困难。他也意识到，这一过程必须被建立在旧的基础之上，而且建设性的发展，务必是顺序渐进的、逐步的、并充满智慧的。他所关切的是，所有的变迁应该是有计划的，而且计划需要以坚实的事实和知识为依据”^①。

作为中国本土的社会人类学者，在费著出版半个多世纪之后去从事社区田野工作，我们可以被新的社会科学理论所影响，而以为田野工作和社会的描写不应再是“老的一套”，也可以在新的观察的基础上，认为现在的中国社会和文化的面貌与半个世纪以前的情形大不一样，因而我们的描写和论证也可以改变。不过，无可否认的是，虽然经过看起来很长的时间、说起来太多的“运动”，本土田野中的人类学者依然碰到“进退维谷”的困境，对这一困境的人类学评注依然也处在莫衷一是的阶段。在一般社会科学的话语（discourse）中，人们以“现代化”理论框架来叙说时间的推移，而在社会现实的时空坐落中，世纪初的困惑尚未消失。同样地，费孝通教授对“计划需要以坚实的事实和知识为依据”的期望，因为没有得到充分的实现，所以依然是我们为之而努力的目标。

在这一篇为了纪念费先生从事学术活动六十年的文章中，我报告来自家乡闽南地区的有关一个村落社区经历的素材。在“文革”期间，因为我的家庭所在城市泉州处在暴力的派斗中，对当时还是儿童的我与姐妹很危险，因此我们被送到外婆家，一个十分贫穷、但远比“政治精英”充斥的城市平和的小村。离外婆的村落只有一里地，有一个著名的侨村，我家在那里也有亲戚，我也在那里的表舅家住过一段时间。本文的内容，就是关于这个侨村的描写。当时的“运动”在村落中引起的一幕幕的“戏剧”，依

^① Preface by Bronislaw Malinowski, in Fei Xiaotong, *Peasant Life in China*, Routledge and Kegan Paul, 1939, p.xx.

然历历在目。不过，本文不是一篇“童年记忆”的散文。1990年在英伦研读人类学期间，回乡调查，有幸得到英国社会经济科学院资助，到童年住过的村落“参与观察”。我报告的将是这一研究的“发现”，而为此把与本论题有些关系的记忆暂时抛在脑后。

如果此文一如我的愿望一样具有一定说明性的话，那么我要说明的不是新问题（而且其代表性不是我的主要关切点），我所做的是在费先生所说的“小型的社区”或“社会的时空坐落”^①中去体验、论说一个他与其他社会科学的前辈早已讨论过的“老问题”：我们的传统走向何处？不过，随着时间的推移，我与近年力图反思旧的社会科学“单线模式”（linear model）的学者一样，不再用单向进化的角度看问题，因而我切入问题的出发点再也不是传统—现代的过渡线。为了表达这种差异，我们不妨把问题反过来看：“现代化”的口号是不是解释一切的一切？我的村落调查和描写，将以对这个“倒过来的”问题的讨论为主旨。个人认识的局限性自然地会使我的讨论带有片面的特点，并且甚至可能使之出现误差。不过，作为一个个人的观点，在这里提供出来引起对话，却也不无益处。至于这篇论文的观点对费先生早已关切到的“计划的社会变迁”包含何种建议，我在尚无具体考虑的前提下，以为这是有构成为此类计划的“坚实的事实和知识依据”的潜在内容之一。

“现代化”的理论局限

……在现代化过程中，我们已开始抛离乡土
社会……

——《乡土中国》第14页

我在田野工作中遇到许多问题。其中，最为令我困惑的是

^①费孝通《乡土中国》之“后记”，三联书店，1985再版，第94页。

本来理论界以为现代化过程中，传统自然会消失；可是，在1979年改革以来，随着现代化的推进，民间传统仪式、信仰、社会交往模式或理论界称之为“迷信”和“旧事物”的现象却得以复兴。社会人类学者曾相信，他们是在“西方化”过程中“拯救”正在消失的非西方文化的一群慈善家，而我在田野工作中的观察是，传统文化并没有“正在消失”。我在后文将具体讨论这种矛盾现象的内容及其在我们解释传统和现代化理论中的意义。我将力图用“地方性知识”来讨论现代化与传统的关系，但是在具体描写和分析之前，有必要将现存的学术争论提前加以回顾。

在研究“非西方”（non-Western）文化传统与现代化的相关性中，西方社会科学界长期存在“经济人”（economic man）理念与“文化范式”（cultural paradigm）理念之间的论争。经济人理念源自于规范经济学和理性主义（rationalism）哲学，它主张全人类——无论是西方人还是非西方人——共享一种利益最大化（maximization）的欲望和潜能，这种欲望和潜能古代由于政治意识形态的制约，而没有被充分发挥出来，但在“启蒙”（Enlightenment）之后成为走向现代社会—经济转型的人类必由之路。文化范式论与“亚细亚生产方式”、韦伯的东方论、以及人类学的文化相对论（cultural relativism）有密切的关系，它主张非西方文化与西方文明是不同种类的实体，前者是以绵延式的历史发展、社会结构和文化模式的道德化、以及社区理念的文化支配为基础，而后者则存在或独有现代化剧变的动力、适宜于现代经济增长和资本主义发展的社会结构和文化模式、以及个人理性主义的特点。

这两种理念在19世纪提出之后，产生了一系列理论后果。一方面，经济人的观点造成了一种进化论式的现代主义（modernism），即对新的现代社会—经济模式“传统”加以取代的全面信仰。另一方面，文化范式的观点导致了一种欧洲民族

中心主义的意识形态,把非西方社会的文化模式视为“阻碍”这些社会现代化的因素。前一种理论的代言人如罗斯托(W·W·Rostow)认为,任何社会(包括东方和非洲社会)必然逐步由传统的社会-经济模式蜕变为现代型的资本主义模式^①,而后一种理论的代表如人类学家吉尔茨(Clifford Geertz)则认为,某些社会(如印度尼西亚爪哇、中国、印度等)中传统社会-文化模式长期延续,成为社会-经济的现代化无法克服的阻力,这些国家即使在外观上变成现代国家,在内容上仍然处于传统的状态^②。

考察两种学派用以联想“传统”与“现代化”关系的线路,我们可以发现它们虽然在论调上有所不同,但是实质上是“现代性”(modernity)的意识形态之衍生:不管是经济人理念还是韦伯或吉尔茨式的文化观,都把“传统”看成是与“现代”格格不入的文化模式。经济人理念认为对理性和利益最大化的追求是全人类的共通点,而在现实上持这一观点的学者相信,只有在西方“启蒙”以后人才有可能“抛弃传统”并发挥“理性”的潜能。文化范式的观点在表面上似乎是为了承认非西方社会固有传统的存在合理性,而在本质上是为了把它们当成没有变迁动力的“顽固历史残余”的文化体系。现代化的理论貌似复杂,其实它的基本假设之要点却十分简单:(1)传统与现代之间可以划出一条明确的界线;(2)现代社会经济的建立必须建立在传统的社会格局的打破、旧的文化意识形态的消失以及新的社会格局与理念的形成基础上;(3)传统力量的存在必然或者说很可能导致现代化的失败。

简单的传统-现代的对照观和单线的社会进化论,曾被不同

① W·W·Rostow, 1960. *The Stages of Economic Growth*, Cambridge.

② Clifford Geertz, 1963. *Peddlers and Princes*, Chicago.

的社会、社会中的不同阶层视为自然而然的“道理”。受这一系列理论-意识形态话语的影响和支配,社会科学界有关中国农村的历史与近代以来的变迁的讨论,同样地是围绕经济人和文化范式的争论而展开的。采用规范的“经济人”(economic man)观念对乡民社会进行考察的学者,从农民的经济行为特点和市场结构出发,论证“理性”观念在农村社会的现实存在。虽然他们都没有直接地对农民传统与现代化的关系进行深入探讨,但是他们隐含一种适宜于现代社会-经济转型的“理性农民”(rational peasants)观。在历史学的研究中,“明清资本主义萌芽”的论点,把14世纪的中国视为现代社会-经济模式在中国农村自发性发展的结果,更为明显地将西欧工业化的起始点,搬用到中国社会的研究中,也是把中国农民视为经济人的表现。与经济人观点相对立,有的学者从农村经济组织的非理性特点出发,论证中国社会“商品化”和“资本主义”成长的多重障碍,有的学者从文化传统的延续出发,说明“现代精神的缺失”。更值得注意的是,由于“传统障碍论”的传播,近现代本土意识形态和学术话语中发展出大量的“反传统”理论。

至今,不同形式的“现代主义”,仍然被一些社会科学工作者引以为“真理”。不过,近二十年来,学界已经开始出现一些对现代化理论的反思。这种反思的主要表现是“现代性”(modernity)这一术语的出现。70年代以来,许多学者不再以“现代化”(modernization)一语来证实自身研究的价值,而转向“现代性”的探讨。“现代性”与“现代化”的差别,在于后者倾向于把现代社会的成长视为“自然”或“可欲”的过程,而前者则把这一过程和关于这一过程的话语,当成一种意识形态和权力结构加以反思。对于欧洲资本主义文化矛盾的研究,证明现代西方社会的组合,不仅包含与传统对应的“现代性”,还包含服务于民族-国家内部秩序及主权建构以及意识形态渗透的

“历史性” (historicity)。社会史学家霍布斯鲍姆 (Eric Hobsbawm) 和安德生 (Benedict Anderson) 发现, 西欧的现代化不单纯是工业化, 同时它还包括与西方民族主义 (nationalism) 息息相关的“传统的发明” (the invention of tradition) 和历史感 (historicity) 的强化^①; 同时, 美国社会学者席尔斯 (Edward Shils) 注意到, 在许多处于现代化过程中的东方国家中, 传统在国家的政治和民族主义意识形态的建构中扮演了重要的角色^②。此外, 更多的学者从现代性的内部组合出发, 指出所谓“现代化”并不是单纯的“人类解放事业”, 而是与全球化、资本主义世界体系、民族-国家的政治、新的权力结构的形成、意识形态的渗透形式密切相关的过程。

传统与现代化的复杂关系的发现, 引发了社会思想界对经济人和文化范式理论的重新思考。学界逐步发现, 这两种观念的提出, 是现代性的政治计划的副产品, 而不是理论自身的发明。近代以来, 资本主义体系的全球化、民族-国家政治的兴起、以及它们对新的意识形态的创设, 造成对现代性理论生产和消费的需求。在现实上, 并不存在彻底的传统和现代, 这种两元对立的观念是符合于一定权力变迁过程的知识结构。这一系列重新思考与中国研究有很深刻的相关性。正如孔迈隆 (Myron Cohen) 所指出的, 近现代中国的历史在很大意义上不是社会转型史, 而是农民文化被推为与现代性相对立的“旧传统”的历史。作为社会群体, 农民有时被视为保守的力量, 有时被“推戴为”革命的动力, 对其在现代社会转型中的作用, 可以有自相矛盾的界说。不过, 农民的文化向来被划归为需要现代化改造的、或阻碍现代化的实体。把“科学”确认为“现代性”的象征, 其结果是把农民

^① Eric Hobsbawm and Terence Ranger, 1983. *The Invention of Tradition*, Cambridge; Benedict Anderson, 1983. *Imagined Communities*, Verso.

^② Edward Shils, 1983. *Tradition*, Chicago.

的“迷信”界定为“传统”的代表。本世纪的一系列“运动”无不是以“科学”之“破迷”为序曲和结局的。而在现实社会中，这种两元的斗争并不真的是“科学”之于“传统”的对抗。近年来，杜赞奇（Prasenjit Duara）和萧凤霞（Helen Siu）分别从社会史和社会人类学的角度证明，中国农村的社会变迁与“传统的蜕变”没有太大关系，而与不同权力网络和文化意识形态的交织不可分割。

与此同时，对中国传统文化和社会因素在近现代经济变迁和建设中的适应性的探讨，不仅对传统—现代两元对立的观点提出质疑，而且揭示了“传统障碍论”的意识形态背景。这些探讨已经分别指出，在中国传统民间文化和社会形式中，存在“企业家理念”（entrepreneureship）^①、“工业主义精神”（industrialism）^②、以及商业化潜力。对儒家文化与现代资本主义伦理的比较，也说明韦伯对中国宗教与清教的差异只不过是一种“遥远的想象”^③。进一步地，怀特（Martin Whyte）最近对中国家庭在改革以来经济转型中的推动作用的研究，证明在特定的情况下，传统社会形式可以起经济动力的作用，而不一定是与“经济人”理念对抗的东西^④。

随着这种理论反醒的出现，从事中国社会研究的学者与研究其它社会的学者一样，面临一系列有待进一步思考的问题：传统与现代是否可以两分？它们之间是否真的存在不可调和的矛盾？传统文化是否真的不利于现代化？现代化是否真的已在现实

①如：Steven Harrel, 1985. "Why do the Chinese work so hard? Reflections on an entrepreneur ethic", *Modern China*, Vol. 11, pp.206-266.

②如：Justin Niehoff, 1987. "The Chinese villager as industrialist", *Modern China*, Vol.13, pp.278-309.

③ Gordon Redding, 1990. *The Spirit of Chinese Capitalism*, de Gruyter.

④ Martin Whyte, 1995. "The social roots of Chinese economic development", *The China Quarterly*, No.144, pp.999-1019.

中打破了传统文化? 等等。对这些问题的解答不仅需要大量的理论探讨,更重要的是需要对急剧变迁中的社会进行实证研究,而应列于这些变迁社会的榜首的是改革以来的中国农村。

闽南农村的社区观察

在现代社会里知识即是权力,因为在这种社会里生活的人依他们的需要去计划。

——《乡土中国》第88页

1989年以来,作者在社会—经济变迁十分引人注目的中国东南沿海的福建南部(闽南)的城乡地区从事社会人类学调查。闽南的厦门、泉州、漳州在80年代以来成为中国的改革试验区,由于其经济发展的成功,被赋予“闽南金三角”的美称。这个大的经济区域依赖中央给予的特殊政策、传统的海外交流的途径和经验以及地理方位的特殊性,创造出较高的经济成长速度、大量的农村工业小城镇,同时导致很大程度的商品和市场化,从而使人们对它的“经济现代化”留下深刻的印象。可是,令人感到矛盾的是,“经济现代化”并没有导致地方传统文化的消失,而相反地为传统民间文化的复兴提供了条件。根据美国中国研究者丁荷生的实地调查和估计,到1992年整个福建省重修的民间神庙多达三万个,每个县有三百到上千个神庙被修复,同时多数的家族村落已经恢复它们的祠堂。与民间的庙宇和祠堂的修复同时,一大批传统的仪式和象征(如神像)也回到地方文化的舞台上^①。作者本人的调查证实,在泉州市鲤城区90%的民间神庙已被修复,在泉州的农村,每个村子都已经或正在修复村庙与祠堂。为了吸引海外华侨和台湾商人来闽南“寻根”、旅游和投资,地

^① Kenneth Dean, 1993. *Taoism and Popular Cults in Southeast China*, Princeton, pp.4-6.

方政府也鼓励甚至资助地方庙宇的修复和地方节庆的组织。在民间和政府的双重驱动之下,闽南的地方传统出现了空前的丰富多彩局面。

为什么经济的变迁和趋近现代化没有导致传统文化的衰落,而为传统文化的复兴所伴随?对于在地方上制定和实施政策的政府部门来说答案很简单:首先民间和地区传统的复兴与改革以来政府对“迷信”的控制的松弛有关;其次,地方政府为了吸引海外同胞回乡旅游和投资、发展当地的旅游业和工商业,主动地对地方传统的庙宇、祠堂、族谱等的重新建设和修整进行有选择性的鼓励。地方政府利用传统来促进现代化的作法本身已经说明在中国的某些区域传统文化与现代化并不矛盾。对于离地区政府较远的村落,情况又怎样?诚然,政策的许可和鼓励是村落民间传统复兴的大环境和前提。但是,农民和农村的工商业者与政府官员不同,他们没有能够明确地说明他们复振(revitalize)传统的目标,在回答作者的问题时一般以“祖宗如此如此做我们便如此如此做”为理由解释他们的行为。他们在主观上并没有意识到传统复兴可以构成一种“现代化”发展策略。但是,他们在客观上是否已经利用传统来服务他们的经济发展?

要回答这个问题恐怕需要大量的农村调查,但社区的个案调查也可以反映现状的某些侧面。正如吉尔茨所说,“人类学的方法强调仔细的第一手材料的分析,以及对大型社会中小型社区的重点分析。这种方法对于研究经济发展有重大的贡献。它能够使我们用对村落、小镇及社会阶级的分析,来体现对一般社会过程的认识”^①。我在社会人类学调查中体会到,村落的例子虽然

^① Clifford Geertz, *Peddlers and Princes*, pp.3-4.

有其地方的特殊性，可是它可以通过细致而“浓厚的描写”(thick description) 反映和检验我们所关切的理论假设。因此，在1990至1994年间，我选择在闽南一个经济较发达的村落即晋江县金井镇塘东村进行个案调查，希望通过个案反映中国改革开放以来传统与现代化的互动、地方性制度与超地方性(supra-local) 过程的互动以及民间传统与官方政策的互动的某些侧面。作者在塘东村的调查分三个阶段：1990年11月至1991年3月间，作者首次在该村从事社会人类学的田野调查工作，侧重考察当地的社会网络、互助形式与现代化的关系；1992年11至12月，作者因研究民间宗教的需要重访该村；1994年底因路过之便，作者在该村进行十天的短期访问。这三次调查和访问提供了作者了解村落传统和变迁的依据，通过对所搜集的田野调查资料的整理分析，作者发现现代化过程中“传统的复兴”现象在塘东村也存在。与闽南其它发达地区的村镇一样，塘东村目前从各方面看已经开始根本性的社会-经济变迁。新的企业与学校的建立、新的公路的开辟、新的民居的建设、新的机器的引入，均处于中国乡村社会的前列。可是，伴随着“新”的东西的引入，还产生地方性传统的复兴：村庙、祖祠和旧戏台曾在“文革”中被破坏，近年已多数被修葺翻新，成为民众生活的“公共场所”；许多族谱在60年代初被烧毁，现在已全部重写；宗族仪式和关系网的回归使旧的族亲关系和人情关系重新回到社会的舞台。我们可以运用在大的区域的调查所得出的结论解释塘东村的传统复兴现状，不过，为了更有焦点性地探讨在一个特定的社区背景下地方传统的复兴与地方发展的密切关系的具体表现，我们有必要对社区的社会过程进行较为深入的剖析。

塘东村及其地方传统的组合

从基层上看，中国社会是乡土性的。我说中国社会的基层是乡土性的，那是因为我考虑到从这基层上曾长出比较上和乡土基层不完全相同的社会，而且近百年来更在东西方接触边缘上发生了一种特殊的社会。

——《乡土中国》第1页

塘东村地处福建省南部的海滨之最南端，位于东石湾与围头湾之中，与金门岛一水之隔。它北靠宝盖山，南面东海，村落民居依山势座东北面西南沿海岸而筑。从行政地理看，塘东地属福建省泉州市晋江县，是晋江县金井镇的二十个行政村之一，距镇区四公里、县城十五公里、市府所在地泉州鲤城区三十五公里。它与著名的经济特区厦门距离五十公里、距福建省府福州一百五十公里。与镇、县、市、省的交通，均由公路连结。塘东村人与闽南人一样，都讲闽南语，其名词及书写与普通话相近，而动词用法不同。声腔上，塘东地方语属晋江腔，而不同于台湾腔、潮汕腔、漳州腔、厦门腔及泉州腔。

作为一个行政村，塘东由塘东（行政村村委会所在地）、下寮、寮头、后埭、西鞍和山柄六个自然村组成。这些自然村虽然有姓氏杂处的现象，可是比较分明地依自然村落的地域划分为蔡姓、吴姓、谢姓、许姓和王姓的家族聚落（全是汉族）。蔡姓居民主要居处于塘东自然村，少数分散于其它村落；吴姓主要居处于下寮村、谢姓主要居处于寮头村；许姓主要居处于西鞍村；王姓分居于西鞍村与山柄村。我的田野工作主要在蔡姓塘东自然村展开。蔡姓塘东自然村是塘东行政村中最大的自然村。塘东行政村的总人口是4700人，总户数为925户。蔡姓塘东自然村占有整个行政村最大面积的土地、人口（2782）和户数（564）占整

个行政村的五分之三左右。从地理形势上看,塘东位居于行政村的中心,它也是当地市场、行政机构及学校的所在地。近年新建的环村公路使之更显要。

在我进入塘东实施社会人类学调查时,塘东村民委员会和侨务委员会在该村移民海外同乡会的资助下,已经开始编写村史的工作。虽然村史至今尚未面世,可是它所描述的历史与塘东的地方传统密切关联,与本人对塘东地方传统的认识有相似之处。如果我们要用几句话来概括“塘东特色”,那么我们可以说:塘东是闽南滨海乡土的一分子。它的地方社会-经济成份十分多样化,历史上与东南亚有密切的关系,是“闽南侨乡”的代表性村落之一。塘东村的地方传统与社会,结合了传统中国汉人社区的地方认同、祖先崇拜、家族制度以及海外移民(emigration)所引起的超地方性社会联系及其仪式性表现。

根据塘东蔡氏文坦房1985年重修的《家谱》的记载^①,塘东蔡氏始祖原居于山东光洲府(胶东)。唐末迁居河南开封府固始县。南宋时入闽居福州,后由仙游县南下居青阳(晋江县城),又从青阳分居于今塘东村,元朝以后逐步在该地繁衍发展成家族。塘东的村落大致形成于明清之交。根据乾隆版《泉州府志》和道光版《晋江县志》的记载。明清时塘东被编为泉州府晋江县第十四都。民国时,它受保甲制度控制。1949年后,塘东经历了互助组、高级社、人民公社的编制。1978年后,属中央政府农业部的乡镇县制度的制约。

施坚雅(G. William Skinner)在他对中国社会的地理空间的研究中,主张传统中国的社会结构建立在民间市场网络(如村镇集市)与正式的行政地理空间(如府、县、都、里制度)的紧密联结上,而且前者是基础、后者居于次要的位置^②。施氏的

^①塘东蔡氏家族《蔡氏家谱》,1985年。

^②G. William Skinner, "Marketing and social structure in rural China", *Journal of Asian Studies*, 1964-65: 2-43; 195-228.

看法强调民间、非正式社会网络的存在与重要性，适用于塘东村地方传统社会空间的解释。在塘东村，虽然正式的社会网络对地方性制度的形成起了相当重要的作用，但是非官方的家族房支制与地域认同在当地社会、政治、经济和文化中扮演了更为重要的角色。塘东蔡姓的传统民间社会网络是以家族房支制度为基础的。

据塘东《蔡氏家谱》的记载，塘东蔡姓的家族房支制度形成于元朝、成熟于明清时期。塘东蔡姓的直接始祖为“东公”。他有二子，长子为“玉山公”。次子为“洪基公”。他们随父拓居塘东。“玉山公”传七个房份，为晋元、日光、文明、龙可、德伟、养加与尚禹。“洪基公”传五房份，为箴甫、学再、美俟、龙光与文坦。塘东《蔡氏家谱》所记载的房支制度并不只是一种称谓制度，而是反映了塘东村落形成以后当地民间社会组织的一般状况。传统的家族房支制度是自成体系的社会等级、社会均衡、地方性的地域认同感 (territorial identities) 以及人民之间互相联络的制度。1949年以前，塘东蔡姓的房支（或“房份”）均设有“房头”，即房支首领的家户 (households)，负责处理房支内部社会关系、经济、对外事务、仪式等。“房头”制度还服务于保护本房支成员之间社会均衡的作用。同时，“房支”还与地域分类的认同相对应。塘东蔡姓的房支均在本房支居住区域建筑“角头庙”。“角头庙”崇拜各类“王爷”，如张王爷（文坦、文明房支）、黄王爷（日光、美俟房支）、三王爷（学再房支）等。这些“王爷”亦被塘东人称为“份头佛”，与各房支的祖祠相对应。

当然，房支与地域崇拜并非塘东唯一的传统社会组织形式。桑格瑞 (P. Steven Sangren) 已经指出，中国农村传统的地域观念系由地理空间的等级制度性 (hierarchy) 所连结^①。

^① Steven Sangren. 1987. *History and Magical Power in a Chinese Community*, Stanford, pp.61-92.

塘东村的地域认同的等级性连结,包括房支制度与村内地域分类制度以上,以及村一级及超村一级的家族与地域认同。这类认同主要包括三种情况:(1)同乡认同的存在;(2)塘东透过经济、社会及仪式的网络,联系到其它村落、镇和县;(3)透过移民产生广泛的“华侨关系”。

塘东蔡姓村民的总认同表现在村一级祖厝的象征与村庙及全村节庆的作用上。塘东蔡氏祖厝有两个:顶祠堂与下祠堂。位于村落偏北的“顶祠堂”亦称“小宗祠”,系属塘东从外地招入的从姓蔡村民的祖厝。蔡姓家户缺男子者,曾从广西、广东及福建其它县招人养子,早期养子从姓蔡,经繁衍成为若干家户的祖先,“小宗祠”即为这些祖先而设。但是,塘东最主要的村民集会中心是凌驾于顶祠堂之上的“下祠堂”。它又称“大宗祠”,地处塘东偏南,其前有一个集市。明清以来,“大宗祠”一直是塘东原居蔡姓村民的祖厝。

明清时代的家族形成的基础不仅是血缘继承性,而且包容了家族史变迁中依附与合同的成分^①。“上下祠堂”的划分,证实了塘东蔡姓在明清时期的认同是兼有继承与非继承的因素,同时,证实了全村认同是家族制组合的目的。祖祠的存在是中国民间祖先崇拜的表现。它提供了房支及村内地域互相联系的基础。“上下祠堂”的划分自然是塘东村内“大小宗”权力对立的表现。可是,它们的配对共存打破了村落内部房支与地域分化的格局,汇集了各房支及“角落”的力量,向村落以外的大社会展示出当地村民的团结力。祖厝的作用,还体现在它们所提供的市场空间上面。塘东的市场位于下祠堂右前方,商人与顾客包括村民及塘东周围的其它村落如南沙风冈、西头、湖厝、宫兜、东热、山柄、后埭等。祖厝集市的联合起着联络本土地域/房支与家户的作用。

^①郑振满《明清福建家族组织与社会变迁》,湖南教育出版社1992年版,第62-103页。

塘东的村庙与全村节庆亦起着创造本村总认同的作用。在塘东的西北部，有一座庙宇，当地人称之为“三乡宫”，奉祀“吴明妈”（据传为保生大帝吴本之妹）为主神。从功能的层面看，“三乡宫”与各房支的“王爷庙”崇拜是互相作用的。“王爷庙”起着村内地域分类的作用，而“三乡宫”则起着统一这些地域集团的作用。“三乡宫”的原意即多“乡”合一祀神，指塘东主要的几个分化的地域共奉一神。神作为一种象征，扮演了全村总认同的角色。除祀有“吴明妈”之外，“三乡宫”还祀奉“昭福侯”诞辰庆典，亦是创造全村团结性（solidarity）的机会。在塘东，“昭福侯”被称为“当境佛”，也就是保护塘东全境的神灵。他的生日那天，全村打扫卫生。明清以来，并有抬“昭福侯”神像环游全村的“巡境”仪式。“昭福侯”巡境的游行由全村村民参与，是勘定塘东与外界间边界的象征性行为，也意味着塘东村民认同的创造。汉学人类学者武雅士（Arthur Wolf）、马丁（Emily Martin Ahern）及王斯福（Stephan Feuchtwang）^①都注意到中国民间神的崇拜与汉人社会经验中对“官”的认识有关。他们同时指出，民间的神即是村外进村的官的化身。塘东的神谱也类似官谱。“昭福侯”可能是明清“千户侯”的化身；而各类王爷则是学朝廷封号的各地显贵的化身。民间宗教对王斯福所谓“帝国隐喻”（imperial metaphor）^②的模仿，是明清时期民间草根式认同（grass-roots identity）形成过程的体现。

与其它传统中国汉人社区一样，塘东村是地方性的区位。可是，这并不意味着我们可以把它看成是完全自我封闭的社区。在塘东，同姓的自我认同与团结是聚落形成的基础。在此之上，塘

^① 参见：Arthur Wolf ed, 1974. *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford, pp.105-182; Emily Martin Ahern, 1981. *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge.

^② Stephan Feuchtwang, 1992. *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*, Routledge.

东还与外界有社会、经济及仪式的联系。乍一看来,这种对外的联系似乎是通过政府行政与科举。根据本人在泉州地区的调查,近代以前闽南地区的行政地理组织起源于明清时期的军事保护制度的民间化。在泉州地区,县以下的地方性控制是通过地理上的“都”的划分得以实现的。“都”即是军事上分类的制度。明清时期,塘东所属的区域(金井)分隶晋江县十一、十四、十五都(道光版《晋江县志·卷二十一》),塘东村本身则属第十四都管辖。“都”是晚期帝国(the late imperial period)地方管制网络,它亦提供了塘东通过正式的途径向外联系的基础。与“都”的制度并行,科举制度也为塘东的对外联系提供了另一官方途径。《蔡氏家谱》记载了数十名历史上得过“大学士”、“邑庠生”、“都督尧禄大夫”、“朝议大夫”、“进士”等科举/封号的祖先名字。其中,一部分是假造的,意在光宗耀祖;另一部分则是真实的,证明明清时期塘东人的活动曾超过本地的囿限,进入封建帝国的政治圈子。在下祠堂,立有“国师”、“都督”、“食二千石”、“祖孙进士”等先贤匾额,表现了塘东乡人对其祖先自上而下、从外而来的政治联系的景仰。也证实了“乡土性”与超乡土的封建性是并存的。

透过军事管制之科举制度而形成的超地方性社会网络在实际上只提供了少数一些乡绅(gentry)对外联系的机会,对于一般百姓并无实际社会效用。那么,一般民众的对外联系所采用的途径是什么?桑格瑞认为,汉人民间社会的网络主要是通过集市及由村落庙宇的分炉向高一级的中心庙宇进香(pilgrimage),组成一种空间上极为重要的区域网络。塘东村对外联系的系统,也主要是通过市场的作用和朝圣晋香的仪式。塘东本村的市场中心,在大宗祠前面,其作用在于集散塘东的产品、引进他乡产物。传统上,塘东人还在经济上与围头村(在塘东的东南方向)及金井镇有密切联系,并主要表现在三个集市在农、

副、渔业、小手工业的互通有无上。更重要的是通过地方特产的生产和销售,塘东村形成一个与闽南地区相联结的区域性交换渠道。到目前为止,学术界仍然流行一种看法,认为中国民间生产方式是以小型的、封闭式的农业为基础的。例如,“亚细亚生产方式”说主张,中国农村属“自给自足”式的小农经济。这一理论不能解释塘东的地方经济传统。塘东是一个小型的社区,可是它不是一个“封闭式”的社区。这是因为塘东的经济传统虽然有“小农”的成份,但是还包含非小农式的“讨海业”与海外移民。所谓“讨海业”指的是:(1)牡蛎收卖;(2)紫菜生产;(3)盐业。在塘东,牡蛎是种五瓣式的壳类海产,称“五瓣蛎”(一般海蛎肉体为四瓣式)。塘东附近海面的山礁石常附生紫菜,当地人将之晒成紫菜干,销往闽南各地。此外,塘东人还利用海水晒盐。海蛎、紫菜、盐成为塘东三样最主要的土特产。这些土特产的生产不仅具有经济效益,还使塘东村与闽南各重镇联系起来,成为互通有无的圈子。

以塘东与围头为中心的各聚落所形成的地方性网络,与仪式的网络的互相联系表现得十分明显。农历七月在晋江称为“鬼仔节”或“普渡”。七月十三日轮到塘东与围头祀鬼。塘东与西鞍、下寮-寮头、湖厝-东石-西头、宫兜-东营-山柄-后埭和围头,形成一个七年一度的轮流祭祀周期。该日,一乡轮到为这个区域的七个集团做普渡,即大摆宴席祭鬼,并邀请他乡亲友来访。祀鬼的地方性合作,表现了社会经济方面塘东-围头所属各自然村落在贸易、通婚、仪式上传统的密切联系。值得注意的是,塘东与金井镇现在的镇区间的联系则主要是通过行政与市场,在仪式上的表现显得微乎其微。从市场的角度看,塘东可能属金井的下级。可是,这种“上下”关系在仪式上并无表现。塘东的祖厝引晋江青阳为当地“衍派”之源。全村祀奉的“昭福侯”并不是金井镇中神谱的分灵,而是南沙冈的分香。

塘东村对外的联系还超过闽南地区,而到达澎湖、台湾及东南亚。塘东人经海上向外联系,可能开始于泉州港的衰落期,或更恰当地说开始于泉州港向乡间对外走丝和移民的小型商港转换的时期(明代以降)。在明代以前,泉州地区对外的交流被官方允许,形成以泉州港为中心的区域经济体系,闽南的农村变成为泉州的海外贸易提供产品的经济支柱。明代以后,由于“禁海”政策的实施,泉州港逐步衰落,代之而起的是民间的大量小口岸和大量的海外移民,塘东成为当时的小口岸和移民基地之一^①。由于19世纪至20世纪上半叶抗战帝国主义经济的冲击,民间贸易逐步于1940-1950年代衰落,而海外移民则因本土政治的不稳定而持续发展。经过历代海外移民,塘东本村只有全家族人口的一半,而一半人口生活在海外。在海外的塘东人的人数,发展到目前已超过三千人。塘东人分散居住于东南亚各地,在菲律宾有较集中的居住区,并于1921年组成“菲律宾锦东同乡会”,起到了联络塘东在菲华侨及扶助家乡的作用。

塘东的地方性社会-经济制度和网络以及社区的仪式象征的形成,离不开与移民到海外的塘东人社会、经济、文化的联系。从仪式的层面看,海外塘东人崇拜蔡氏宗族及各房支的祖先,并没有造成宗族、房支制度的分裂。祭祖活动在海外定期举行,所祭的祖先与塘东本地一样,并强调先灵在故乡的根的意义。自明清以来,塘东广泛地存在“侨汇”经济与概念。所谓“侨汇”指的是海外塘东人向家乡邮寄或托寄外汇,支持乡人生活与建设。因而,“侨汇”的意义不仅在于通货(currency),而且在于它是在经济上、社会上、感情上联络海内外塘东人的媒介(agency)。

^①王铭铭《试论泉州港的勃兴与泉州地区人口增长的关系》,刊与《福建人口》,1987年,第1期。

地方传统在现代化中的角色

强调传统力量与新的力量具有同等的重要性是必要的，因为中国经济生活变迁的真正过程，既不是从西方社会直接转渡的过程，也不仅是传统的平衡受到干扰而已。

——《江村经济》第1页

自19世纪以来，中国农村地区的民间传统便已受到不同政治和意识形态的冲击。最早认为民间传统“落后”的是西方殖民主义势力的一部分传教士，他们看到中国文化的浓厚的“异教徒”(Pagan)色彩以及它与基督教精神的格格不入的特点，于是主张必须将之消灭并以基督教文化取而代之。民国成立以后，以建立一个现代民族-国家(the nation-state)为口号，中国社会中的现代党派和“漂浮”的知识分子阶层，继承了西方文化的“落后”、“传统”、“现代”的概念，用它们来描述和批判民间的“封建传统”，使农村社会的地方传统成为“现代化的敌人”。无论是利用民族资产阶级和社会精英分子还是驱动农民进行现代政治建设的意识形态，都对农民的传统有“改造”之本意。在世纪色彩的“现代主义”意识形态的引导下，政治对中国汉人社区的传统持续地起着冲击作用。50年代初的“土地改革运动”，容忍并利用了部分的地方传统。可是，1953年至1958年间，政治开始把地方社区的制度与经济纳入全国性的集体化运动。60年代初至70年代中期，从“社会主义教育运动”到“文化大革命”，国家采用“极左”路线，试图把文化的彻底变革强加在全国每一个角落。

在长期的文化冲击下，地方传统出现了一段严重的空白期。我在塘东的调查证实，到1976年当地的庙宇已荡然无存、祠堂

虽还存在但被改造成仓库、家谱被烧毁的居90%、传统的市场为供销社所取代、明清时期的多种经营为单一的农业所排挤、海外关系的联络极少起作用。在改革的十几年中，国家推行“社会主义现代化”和农村经济改革政策，把小型的、封闭式的农村社区转变为国民型（national）的经济-社会的意图，成为新时期政治的特点。与其它汉人社区一样，塘东的现代变迁经历了一条曲折的道路。当我在塘东实施社会人类学调查时，塘东已逐步进入现代化的轨道。与中国其它社区一样，塘东的初级现代化主要建立在工业化基础之上。根据村政府的报表，在50-70年代，塘东的农业占经济成份的比重80%。发展到1990年，农业仅占20%，而商业与具有商业性质的海产业跃居80%左右。当今的塘东，许多家户以养殖加工海带、紫菜、海蛎为生计；有20%的家户开办小商店；有20-30%的家户从事轻工业生产。塘东是福建省最早引进电脑绣花装置的村子，现有三十余台电脑绣花机，资产达二千多万元。

在研究乡民社会的现代化时，大多数社会科学家认为所谓“现代化”即是民间社会-文化的消失。例如，韦伯主义者认为，现代化是新的制度化的宗教文化的产生及其对民间传统的取代；涂尔干的社会学派认为，现代化是大众社会与分工合作社会对社区型的社会的取代。社会人类学者雷德菲尔德（Robert Redfield）等人认为，现代化是“小型的”、“孤立的”、“没有文化而有共同祖先”的社会向大型的、开放的、有文化的社会的演进^①。这一系列的现代化理论虽然偶尔受到学术界的批评，但迄今为止仍然在社会科学界占据支配地位。例如，英国的吉尔纳（Ernest Gellner）自称为新派文化人类学者并对传统的社会科学抱批判态度。可是，当他讨论到“工业化”与“现代化”时，却认为现

^① Robert Redfield, 1956. *Peasant Society and Culture*, Chicago.

代化社会的要求，是认识与经济的不断增长，地方文化的全民化以及新的教育传统的建立。换句话说，对吉尔纳而言，现代化即是新型教育与国民经济对民间文化与地方型社会—经济的取代^①。

事实是否果真如此？至少对于类似塘东村的农村地区，我们可以得出一个否定的结论。在塘东村，现代化的过程并没有摧毁地方型的民间传统与社会，也不意味着“小型的”、“孤立的”、“只有祖先而没有文化”的社会向所谓“大型的”、“全民的”、“有文化”的社会的演化。相反，1978年以来的经济改革没有消灭传统反而为祖先崇拜、地域分类、传统社会网络以及意识形态所伴随。塘东村政府的干部说“改革给塘东带来了工业化的发展。同时，它还给塘东带来了封建迷信的死灰复燃。以前，我们如开群众大会，几乎一呼百应。现在，人们都不予参加。可是，当本村的圣迹日佛爷诞生庆典时间一到，群众不需要号召也十分积极。”目前，蔡氏家族的大部分庙宇已得到翻修，祠堂已焕然一新、祖先和神鬼的祭祀大为流行、族谱全已重写、旧的社会关系也已回到社会舞台上来……

民间传统的复兴已经引起国内外理论界的普遍关注。国内的文化理论工作者认为，“迷信”的复兴是由于意识形态的教育松懈引起的^②；美国汉学界的萧凤霞（Helen Siu）则认为，近年来汉人社区传统社会与仪式的复兴是由官方提倡引起的^③。这两种解释都侧重从政策层面看问题，而忽视了民间传统近年的复兴是一个自发的过程，并且与改革之后，人们对传统的社区认同、网络及意识形态的需求有关。从塘东的例子来看，民间传统的重建与民间社会—经济的发展有密切的关系。这主要表现在如下几

① Ernest Gellner, 1983. *Nations and Nationalism*, Blackwell.

② 周英《封建迷信与群众文化》，刊于《群众文化》，1988年，第1期。

③ Helen Siu, 1989. "Recycling tradition", *Unofficial China*, Perry Link et al eds., Westview. pp.121-137.

个方面 (1)民间传统的社会网络和人际关系在现代化过程中得以恢复的原因是它们在地方企业形成与社会互助中扮演着重要的角色; (2)民间传统的仪式与象征转化为经济性的崇拜,并起到操演社会竞争的作用,而这有助于民间竞争精神的培养。(3)民间传统服务于对外集资与地方公益事业的发展。在下文,作者力图对这三个方面进行具体分析。

在50-70年代,政府采取一系列措施试图以新的社会网络和人际关系取代塘东原有的民间传统社区。根据三位年龄在六十岁以上的资料提供者的介绍,政府试图把传统的家族制度与地域分类制度标准化为村民组织。在互助组阶段(50年代中期),政府试图进一步把房支与地域分类转变为以“亲堂”为基础的“互助组”。到了集体化阶段(50年代晚期),政府采用极端化政策把原来的互助组归为大队与生产队。直到1978年,宗族房支制度、民间地域分类及祖先崇拜都被视为“封建残余”而加以批判压制。尤其是60年代初,从外乡(如安海)调来工作的干部由于不是本地人,便更加大胆地利用“社会主义教育运动”的口号对塘东的祖厝、族谱、庙宇进行全面破坏。

1978年以来,中国实行农村经济改革,推行“生产责任制”,把土地重新分给农民使用,并提倡农村工业化与小城镇化。政府并把公社、大队、生产队的制度改为乡镇、行政村、自然村与村民小组的制度。但是,这新一套的行政单位实际上并没有起社会-经济作用。它们不是一种生产联合的制度,而仅起社会控制与国家权力象征的作用。真正在起经济过程社会化作用的,是民间传统的家族制度与社区认同。换句话说,现代化并没有带来传统的家族房支、姻亲与邻里关系网络的破坏,而是促进了这一系列非正式的地方性制度(local institutions)进入功能再现的过程。

汉学人类学者如弗里德曼 (Maurice Freedman) 的研究^①, 倾向于把中国汉人社区的家族与房支等社会形式看成一种组织方式和社会控制方式, 他的家族研究缺乏一种历时性的概念, 从而忽视了汉人家族在明清时期可能已经经历了基层化与地方化的过程。塘东的材料没有足够证明明清家族史的问题。但是, 却证明了家族作为一种基层与地方型的社会合作存在的长期性。就目前的现状观之, 其合作意义更加明显。作者对塘东村的三十个家户进行社会互助的抽样调查, 把互助形式分成财政(借贷、礼金)、关系(关系介绍)、劳力、信息四类, 发现这些互助形式在家事、急救、投资等项中均占重要地位, 尤其是堂亲和姻亲关系更为突出(参见下表):

表 1. 社会互助中的非正式关系

互助类别	财政支持	关系支持	劳力支持	信息支持
关系				
堂亲	48%	41%	78%	42%
姻亲	25%	34%	14%	29%
朋友	27%	25%	8%	29%

更重要的是, 改革以来复兴的家族房支、姻亲关系及地域分类对副业发展的起社会支柱的作用。1949年之后政府提倡的农业经济已衰落, 取而代之的是大量的传统“讨海业”, 亦即海蛎与紫菜的生产与销售。“讨海业”与农业不同, 需要较为广泛的社会合作与分工。海蛎与紫菜的生产流通过程可分为三个阶段: 采集/养殖——加工——销售/市场投入。在大部分依赖海产为生计的塘东蔡姓家户中, 采集/养殖阶段基本上是由家户内部成员展开的。可是, 海产的加工与销售却包容了家户之间的合作。

^① Maurice Freedman, 1958. *Lineage Organisation in Southeast China*, Athlone.

而在家户之间的合作中，传统的地域分类（朋友）、房支以及姻亲关系，起了关键性的作用。

在社会调查期间，我走访了三个从事“讨海业”的家户。其中，一家从事海蛎生产，两家从事紫菜生产。在从事海蛎生产产业的这一家户中，从海边礁石定期采集带壳海蛎的人员，包括本家户的三位女性成员（户主之妻及二位儿媳）。在海边采集完海蛎之后，由本家户的三位女性成员、户主及二位儿子运输到家中。在家中，对海蛎进行加工。有时，该家户请同“房份”（房支）的邻居（同地域分类）帮工。在销售海蛎成品的时候，所包容的社会关系比加工更为广泛。据本人的访问，该家户除把海蛎卖给本村集市的顾客以外，还托外家（妻方亲属）在围头集市出售，并通过在金井镇工作的叔公，卖给镇里一家海蛎干加工厂，通过该厂销往闽南各地。另外，在调查两家从事紫菜生产产业的家户时，我发现类似上述的传统社会关系网络也在起关键性的作用。在这两个家户中，种植紫菜是由家户内部成员展开的。晒干紫菜的工作也由家户成员独立进行。可是，紫菜的运输已市场化。但紫菜的市场化也是通过家户的外部社会关系进行。在这两个家户中，其中一家通过本村的一位在县供销社工作的职工，将紫菜包销给政府的供销系统，运销全国。另一家通过邻居堂亲的相识关系，直接卖到泉州市一家食品公司。

民间传统的社会组织不仅对农业向商业化的“讨海业”转换起了积极作用，还对当地工业化的过程，作出了重要的贡献。据村政府的不完全统计，1990年塘东村工业总产值占全村总收入的40%以上，而主要工业是服装业。这些公司许多资产已超过百万甚至千万，是以较广泛的集资为基础的。传统的社会学理论认为，现代化会引起传统的集资方式（如亲族互助集资）向非传统的集资方式（如公开的股份公司）蜕变。在塘东，过程似乎是相反的。在前十年的实践中，集资方式是由非传统的社会关系集

资向家族集资蜕变,而非反之。现在塘东三家最大的服装生产公司原来是同一家。在1980年,由三个不同房支的青年,通过“文革”时形成的同学关系(现代式关系),集资办起塘东第一家服装厂。到1985年,这三个青年之间产生门户之见,因出身不同家户与房支,而产生互不信任感。于是,分裂为各自独立的三家企业。目前,这三家企业都是凭藉家户的亲堂关系(父方)与亲戚关系(母方)集资、供销。并且,传统的家族式集资方式并不引起企业的退化,而是使企业三家鼎立,产生了激烈的竞争关系。

在传统的塘东社会中,仪式与象征是社会—文化的组成部份,与社会—经济体系互相作用,是地方性社会网络与地方社区认同形成的辅助。塘东的祖先崇拜和地域崇拜与地方的社会组织相对称,并服务于社区的内部团结与外部联系。50年代以后,由于政府试图对社会组织进行全面的总规划,因此采用了强力的措施以压制民间仪式,把民间宗教列为“封建迷信”加以批判。到70年代,祖祠的崇拜与地域性庙宇几乎被全部清除,族谱与民间宗教用具在1964年到1976年间被大量烧毁。伴随着“改革开放”等现代化措施的推行,民间宗教仪式得以全面恢复。塘东民间宗教仪式的复兴有社会学的意义,它是民间传统与现代化交织发展、互相影响的展示。从地方社会的层面看,民间宗教仪式在现代化过程中可能起着:(1)联络地方社会关系;(2)操演社会竞争的作用。进一步说,民间宗教在现代化过程中的延续,不是“落后”的现象,而是与民间商业精神的兴起有关。

首先,民间宗教仪式的复兴表示出传统的地方认同对于现代化过程中基层的社会经济合作有正面功能。民间宗教的信仰与仪式是以神、祖先和鬼为主线的。而民间所信仰祭拜的神、祖先和鬼实际上与社区、宗族、家户的认同有关。神往往代表一个社区的认同,祖先代表家户与宗族房支的认同,而鬼是“非祖先的祖先”,与家和族的自我封闭式定义有关。从这个角度看,塘东的

民间崇拜与仪式的复兴,反映了民间社区与家族—家户认同在现代化过程中的再现。“三乡宫”崇拜,展示出塘东人认同感的复兴;祖祠、祖厅、祖龕与族(家)谱反映了家族房支制度的重现;七月十三日普渡,重新肯定了传统祭祀圈在联系农村社会—经济关系中的作用。因此民间宗教在现代化过程中的复兴,与民间社会网络的复兴是互相促进的。如果说民间社会网络有助于民间经济联合的形成,那么民间宗教就是透过辅助民间社会网络的形成而间接地服务于民间经济联合的形成。

更重要的,是仪式和象征创造了一种超经济的等级,鼓励各家户为争取在这个象征性的等级中取得一席之地,因此造成了一种民间的竞争文化伦理。塘东村仪式—象征的等级性(hierarchy)主要表现在两个方面:(1)下祠堂的晋主仪式;(2)王爷庙的“搏龟”仪式。所谓“晋主”,是指家户向全村的祖祠“东祭家庙”晋奉各自的祖先灵位。“晋主”讲究等级化,规定受“晋奉”的祖先需要在辈份与道德威望方面达到一定的水平。当然,在真正进行“晋主”仪式时,辈份与“德高望重”并非唯一的标准,往往允许家户用金钱财物换取“晋主”有机会与祖祠中的灵位。“晋主”仪式颇类似“竞选”。所谓“搏龟”的仪式,就是在“三乡宫”或地域分类的王爷庙诞辰庆典时,竞争得到仪式组织者“龟头”(或头家)的地位。根据传统的规定,在塘东每个村庙都设有若干“龟头”(或头家)的名额,与村落地域分化的数目或厅的数目相对称。“搏龟”就是在佛爷诞辰之日,由村民竞争得到“龟头”的地位。仪式进行的过程,首先由想当选为“龟头”的村民向神许愿,声明如中选将在次年神明诞辰之时雇佣戏班大酬神明。此后,由道士代表参与竞选者在神面前用一对竹制的占卜用具(杯)问神是否选中候选人,若占卜符号显示三次“同意”(阴阳杯),候选人即当选为头家。

“晋主”与“搏龟”的风格,其目的在于选出村中的显要人

物（如“主”与“头家”）。此种仪式的形成有三种因素：（1）神明或谱系作为竞选的最高决定人；（2）道士作为竞选的媒介与代理人；（3）竞选人。两种仪式都包含一种象征的交换关系。“晋主”是以辈份、德望与钱财换取灵位，而“搏龟”则以戏班等换取仪式中的地位。两类仪式既提供了一种社会均衡的制度，又提供了一种平等竞争的机会。仪式的存在使每一个有意愿的村民（代表家户）都有机会参与争当“显要人物”。并且，此类显要人物并非政治现实中有政治资本的权力代表人，而是以财富的所有权与欲求为资本。把这一类竞争性仪式看成是“民间资本主义”的表演，实不为过。“晋主”与“搏龟”在明清时期即已存在，其兴起可能反映汉人社区资本主义精神（capitalist spirit）的成长。根据两位七十岁以上的老人的回忆，在1949年以前“晋主”与“搏龟”并不像目前如此具有竞争性。旧社会的“晋主”仪式，主裁权在祖祠的老人议事会，而“搏龟”由于平日“庙产”的存在，而受到排挤。近年来，这两种仪式愈演愈烈。竞争性仪式在现代化过程中的扩大不是一种偶然的现象，而是因为现代化过程中需要一种社会竞争的操演而引起。

在现代化过程中，民间传统仪式与象征除了延续社会联系的功能之外，还宏扬了民间竞争性，使民间的崇拜转换为商业性的崇拜。在塘东的三十余家小商店中，都有土地公与吴明妈的画像与神龛。工商界的村民，尤其对神特别尊重。试图弃农经商的青年更是祈求神灵的扶助。马丁（Emily Martin Ahern）把中国民间崇拜仪式看成是神人之间的交流方式^①。在塘东，仪式亦是神人之间的交流。而其交流的内容多为对商业决策与过程的参谋与保护。我在塘东的村庙里时常遇到村民到“三乡宫”插签问神。所问的题目大多如：“家人某某欲在某地开张谋生意，是否可

^① Emily Martin Ahern, 1981. *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge.

行？”可见，现代化过程中，神不仅与社会认同有关，还与民间祈望获得对商业利益的长远保护有关。

此外，汉人社区的民间传统与地方公益事业自古有密切关系。在明清时期汉人社区祖祠与庙宇往往有公田义仓，用以社区的道路、桥梁、学校、仪式的建设，是社会公益事业的支柱。在塘东，民间传统与地方公益事业的关系也十分密切，只是在表现形式上有其地方特殊性。在没有或极少海外移民的汉人社区，民间传统对公益事业的支助主要表现为组织性的。在一般汉人社区，民间传统的家族制度与庙宇的组织起着帮助集体性的建设项目之设计与实施的作用。在塘东，传统社会—文化与公益事业的关系，不是直接的组织性的，而是以家族两半——海内外塘东人——间关系为中介，二者的关系主要体现在本土的传统吸引海外资金为地方公益事业服务。

如前所述，塘东的地方传统的一个因素是海外关系。《蔡氏家谱》比较完整地记载了明清以降蔡氏村民向海外移民的历史以及海外移民对塘东地方社会—文化的深刻影响。塘东的地方性传统原来就起着联系海内外塘东人的作用。在菲律宾，塘东移民早在1921年就成立了“菲律宾同乡会”，其宗旨除在于“联络旅菲乡侨感情，发挥互惠精神”（《菲律宾东同乡会章程》第一章），还在于“策划建设家乡”（同上第二章）^①。60—70年代，海外移民数量锐减、海外关系难以疏通。80年代以来，政府鼓励把侨资当作现代化的资源之一来发展，使侨资重新成为当地的公益事业建设的基金，并支持了许多工商业的发展。1990年出版的《金井侨乡》一书反映了80年代以来“侨资”传统的复兴。

“十多年来，塘东乡侨捐资兴建公益事业达326万元。菲律宾同乡会50年代就集资捐建锦东小学校舍……近期由菲乡会集资伍拾多

^①菲律宾锦东同乡会1987年重印《章程》。

万元兴建小学新校舍……先贤蔡文华夫人陈秋玉捐建西资岩至泉围公路的石砖大道。旅美乡侨……捐建入村水泥大道，立大彩门耗资30多万元。旅菲华侨蔡伯惠亦耗资30多万元，建环村公路……旅菲锦东同乡会发动个人捐建12座大公厕……菲锦东同乡会于1987年重建祖祠‘东蔡家庙’……”^①

由上段可见，塘东海外移民对塘东社会—经济的影响主要表现在：(1)对塘东的公益事业如道路和学校的现代化的贡献；(2)对塘东的现代卫生观念（以新型公厕为代表）的形成的贡献；(3)对塘东的家族发展与民间崇拜的发展的贡献。此外，上文还未提及，塘东的海内外族亲关系为工商业的发展起了重要的作用。民间传统对“海外关系”和侨汇型社会—经济的形成，起了重要的作用。首先，民间传统的家族制度在现代化过程中重新成为社会—经济领域中的“海外关系”的基础。现代化过程中，塘东大量引进侨资创建社区的工商业与公益事业，其成功的原因在于“族亲”与“乡土”观念的宏扬。而在其中，家族谱系的推衍扮演了重要的角色。民间传统的家族认同与私人感情不仅支持塘东公益事业的现代化，还支持塘东对外社会—经济网络的形成。例如，一家较大的制衣厂起源于几位堂亲的合股投资，并与香港的亲戚组成联网的加工—销售关系。1983年在该厂的投资中，50%是本村的堂亲合股，而另外50%则来自香港的亲戚。海外的族亲为乡土工业的发展提供了部份资金，并开拓了乡土工业的国际市场，使乡土工业的社会—经济网络向超地方的区域扩展。

其次，民间传统仪式在乡土—海外关系的重构中扮演了重要角色。海外关系的重构部份建立在如上所述的私人亲眷关系的互助基础上。可是，由仪式与象征所表达的塘东人全村的总认同也在这种关系的重建中起了重要作用。上述已经提到，传统上的塘

^①金井镇侨联会编《金井侨乡》1990年，第88—89页。

东人的认同是透过祖祠、族谱、村庙与村神而造成的。80年代以来,塘东民间宗教建筑和活动的恢复,与民间地方认同的复兴以及民间商业精神的兴起有关。同时,还与海外塘东人对地方社会的参与有关。此外,它还与海外塘东人对地方政治的参与有关。塘东的多数房支公有的“角落庙”是在海内外的同房支的堂亲合资兴建的。象征塘东人的总认同的“三乡宫”也在很大程度上依赖海外同乡会支持下重建。更重要的是,象征塘东人族源与认同感的下祠堂“东蔡家庙”完全是在海外塘东人的资助下于1984—1986年间重建。在“东蔡家庙”,海外塘东人出资建立了祖祠的董事会、老人会。这两个会的活动范围相当广泛,祖祠的董事会代理华侨处理祭祖与财务工作,老人会对家乡的婚丧礼仪进行督导。塘东还建立锦东学校董事会、华侨同乡会办事处,引导社区规划、家乡建设。可见,海内外塘东人在民间宗教仪式和公益事业方面的合作,与民间乡土观念的再创造有关。而这种乡土观念的形成又反过来促进了地方建设与商业的发展。

现代化理论的反思

在中国政治结合的过程中,用一个合理的和统一的结构来代替参差不齐的传统结构,看起来比较理想。但应当考虑到,这种替代是否必需,以及需要花多大的代价去实施它。

——《江村经济》第113页

正如我在文章开头所概括的,近代以来对于“现代化”的各种讨论多数都将民间的传统看成“现代化”进程的障碍^①。社会进化论的观念把“民间传统”当成历史的残存加以研究,强调其消失对于现代化的关键性。持这种主张的学者在探讨某些社

^①请参考周忠德和严炬新编译《现代化问题探索》,知识出版社,1983年。

区现代化停滞不前的原因时，常把“落后”归咎于民间传统的延续。另一些学者则把某些东方社会的变迁看成是表面的现代化，不承认它们能够进入与西方社会一样的发展阶段。社会科学里的此类“反传统”的言论，强烈地影响了近代以来中国对于自身民间传统的政策。近代对中国民间传统如祖先崇拜、家族制度、地域分类、神鬼崇拜的反对，起始于西方传教士与殖民主义者^①。有趣的是，这种外来的反传统运动到民国革命以后成为官方政治—意识形态所信奉的教条之一。本世纪初以来由政府组织的“反封建”以及各类的政治教育运动都把破除民间传统当成首要任务。直到近年，由于创造民族认同和经济的需要，民间传统才得到选择性的容许。

我在福建南部地区塘东村进行的社会人类学田野调查，涉及了一般功能分析的民族志所需要的多数方面，如社区背景、社会组织、仪式制度、信仰、经济活动等等。但在本文中，我的主要论题是对“现代化”概念的再思考，因而并没有把田野调查证据全盘托出，也没有建构出一幅社区全观的图景。文章所采用的叙述法似乎也以“过去”之于“现在”的转变为主线，因此颇有切割历史之嫌。不过，这种叙述法有其优点。通过对塘东村社区历程的研究，我得出了如下几点认识：第一，在该社区进行的历史、口头传统和制度的调查说明，把“地方传统”（local tradition）界定为“迷信”或与“现代性”格格不入的“旧事物”是不恰当的。地方传统是延绵地展开的社区历史的一部分，它的构成不单纯是“落后的集体符号体系”，而是由一定的社会交往规则、空间分布和行动领域、社会—经济模式、以及人对社会生活的解释所组合。在描写这些个别的现象时，我们不能把它们彼此地切割开来。如果说存在地方传统的话，那么这种传统就

^①斯潘塞（Jonathan Spence）《改变中国》，三联书店，1990年，第291—295页。

是一种文化,或结合了社会交往规则、空间分布和行动领域、社会-经济模式、以及人对社会生活的解释的整体。

近代以来,不少政论家把农村的民间传统看成是以小农经济为主的封闭型文化,或看成是现代式的大众文化(civic culture)的对立物。正如最近孔迈隆(Myron Cohen)所指出的^①,这种观点忽略了中国农民传统自身的规律。就塘东村的实例而论之,民间的地方传统的组合相当复杂,它同时包容地方性的制度(维持社会存在的家族房支与地域分类制度、地方性的家族与社区认同)、超地方的区域社会-经济形态(“讨海业”、“海外交通”、市场贸易)、以及仪式和象征上所表现的民间社会竞争的意识。

第二,社区生活从“过去”到“现在”的推移,不是简单的“传统”到“现代”的“进化”,而是一种具体的社会历史过程。一个社区之形成“社区”,自然而然地是通过其所特定的社会交往规则、空间分布和行动领域、社会-经济模式、以及人对社会生活的解释的组合而实现的。我们可以把这种社区生活的组合称为“地方传统”。时间的推移不一定导致地方传统的“衰落”,而只能引起不同社会力量交错和互动模式的变化。在明清时期,塘东与其它社区一样,是远离于“天”或帝国政权的地方,因而其地方传统是相对地“自在”的。本世纪以来,一系列的政治运动影响了当地社区生活的自在性。不过,这些影响没有彻底推翻传统。地方传统可以在某些强制性的改造中暂时在社会地平线上消失,但是,作为一种文化模式,其在当地的社会记忆中,从来都存在。值得注意的是,80年代以来的“改革”,不但没有使传统消失,反而给予它重新获得生命力的机会。

第三,社区的地方传统在“现代化过程”中的复兴,与民

^① Myron Cohen, 1994. "Cultural and political inventions in modern China", *Daedalus*, 122:2, pp. 151-170.

间社会-经济活动对传统社会和文化资源的重新需求有密切的关系。在当地社会-经济不再被视为超地方政治力量的“责任”时，地方的力量依赖自身的传统创造了适应于社会变迁需要的资源。在塘东村，民间传统的现代适应具体表现在三个方面：（1）经复兴，民间传统的社会网络和人际关系在地方工商业的兴起与社会互助中扮演重要角色；（2）民间传统的仪式与象征转化为经济性的崇拜，并起了操演社会竞争的作用；（3）民间传统服务于“海外关系”的重建。

在上文的具体讨论中，我保留传统-现代化的概念，并在这个概念的两元框架下，考察中国农村社区生活的演变个案。这样做的目的，是为了描写的明晰起见。实际上，通过上述三方面的观察的总结，我们可以发现“现代化”这一术语并不足以用来描写近代以来中国的社会变迁。先不说民间地方传统在现时社会变迁的适应性，就它在一个世纪的经历来看，我们便可以认为，这个过程不是单线的从传统到现代的转变，而是民间传统作为自在的社会-文化形式在社区生活中的支配地位，经过各种运动被定位为“现代性的敌人”，再从这种运动的靶子的地位逃脱出来，重新寻求自身的定位的过程。换言之，以往社会科学界以为“现代化”主要是一个社会-经济转型的过程，而通过经验的考察，我们发现它仅仅是一种政治和意识形态的理想模式。就这一点而论，在社区的时空坐落中考察民间文化和传统，一方面可以使我們了解文化和传统的固有特性，另一方面对于我们思考现代化理论的局限性也将具有重要的贡献。

这就意味着，从社区的历程来展开社会人类学的考察，我们所面临的不仅是本文所侧重叙述的地方传统的命运，而且面临一个超地方的政治和意识形态过程。虽然这个政治和意识形态过程是超地方的，但是在社区中可以寻找到它的影子。从“现代化”的角度来看，至少在中国，这向来就是一个“计划的社会变迁”

过程。也就是说,如果说“现代化”存在的话,那么它不是“自然的”经济、社会和文化转型,而是以权力和包括人类学者在内的知识精英上层所设计的、并假设为民众所需要的可欲目标。而正如著名英国社会学家吉登斯(Anthony Giddens)所言,这一目标和过程的设计,与现代国家权力的转变有密切的关系^①。

我在上文偏重从社区地方传统的内涵和适应来描写一个农村的社会生活,而对于超社区的国家权力转变与“现代化”观念的相关性未加具体探讨。在认识到传统与现代的分辨主要是出于现代政治和意识形态的设计、以及现实社会生活中传统与现代的不可分割特性之后,我们似乎有必要对现代政治和意识形态的设计,与可观察的社会现实之间的不一致性,加以进一步的解释。因为此不一致性不是在地方性的场域(arena)中发生的,因此我们也有必要在其所发生的超地方场域中加以论述,而要做到这一点,我们只好依据理论的重新发现来作解释。

1985年,吉登斯出版了在社会科学界引起广泛反响的《民族-国家与暴力》一书,对现代社会转型进行了独特的论述。该书以全球社会变迁的历程为叙述框架,阐明社会转型的一般模式。吉登斯认为,现代社会转型除了“生产力”的提高(马克思)、人的理性化(韦伯)、社会分工的发展(涂尔干)之外,更重要的是国家形态的变化。所谓“现代社会”与“传统社会”的差异,主要在于现代社会以民族-国家为特征,其突出表现是国家与社会的高度融合。造成这种国家与社会高度融合的动因,包括生产力与生产关系的变迁,同时也包括其它三种力量的发展:以信息储存和行政网络为手段的人身监视力(surveillance)、军事暴力手段的国家化、以及人类行为的工业主义。现代社会之所以与传统社会形成对照,是由于现代社会中物质生产高度发达、信

^① Anthony Giddens, 1985. *The Nation-State and Violence*, Polity.

息和行政监视大幅度延伸、暴力手段为国家所垄断、工业主义渗透到社会的各部分。

吉登斯把具体的社会转型过程分为三段：传统国家时代、绝对主义国家（absolutist state）时代、以及现代民族—国家时代。在传统国家（城邦、封建国家、继嗣帝国、中央化官僚帝国）时代，阶级分化十分明显，并表现在城乡之别，也就是说上层阶级居住在城市，下层阶级居住在乡村。城乡之别不仅体现出阶级差异，而且还表示传统国家行政力量涵盖面的局限性。在任何形式的传统国家中，政府对社会的行政控制被限制在城市之内，同时国家象征体系和宗教与一般人民的“民俗”保持着相当大的距离，这便导致监视力的软弱。城乡之别与监视力的不发达证明，传统国家不是“权力集装箱”（power-container），那就是说国家与社会的关系较松散，国家只有“边陲”（frontiers）而没有疆界（borders），也没有对军事力量的垄断权（大量的军事力量受军阀和民间力量操作）。在行为的规范方面，许多规矩只在贵族阶层有效，对一般人民毫无制约力。

传统国家向现代国家的过渡期，就是绝对主义国家。在欧洲，绝对主义国家在16、17世纪出现，其首要的表现是大型帝国逐步蜕变为分立的国家。首先，民族与民族之间的“自然边陲”被确定为“疆界”，随之，“主权”（sovereignty）的观念也出现了，神异性的国王变成国家主权神圣性和分立性的代理人和象征，法律成为全民性的规范，直接界定个人与国家之间的关系以及制裁制度。与此同时，军事技术的发展为暴力的扩张提供了条件，军队内部行政管理手段高度发达并为社会秩序控制提供可借用的体系，海军力量的成长为全球化（globalization）创造了必备的前提。

绝对主义国家的发展为现代民族—国家奠定了基础，它为后者提供了疆域概念和主权性。不过，现代民族—国家只是到19

世纪初才在欧洲开始出现，其推动力在于行政力量、公民观(citizenship)、以及全球化，而主要的基础是配置性资源(allocative resources)和权威性资源(authoritative resources)的增长。所谓“配置性资源”指的就是物质资源，而“权威性资源”指的是行政力量的源泉。吉登斯认为，这两种资源是不可分的，它们的联系机制就是“工业化”。工业化不仅导致物质资源的增长，而且还导致“工业主义”(industrialism)作为一种行政力量和个人行为取向的发展以及权威性资源的开发。进一步地，商品化使法律成为全民准则、税务成为国家控制工业的手段、劳动力成为“工作区位”(work-places)的附属品、国家成为世界体系的一员。此外，传播媒体、交通、邮电等资源的开发，使国家更容易地渗透到社会中，强化其监视力。

依据吉登斯的框架，中国国家是从城邦国家转变为官僚-帝国，经历明清的绝对主义国家(此时期从具有世界影响的元帝国，转入严格限定边界的明清帝国)，在本世纪初进入民族-国家的。这一转变同样地经历国家与社会分离(城乡分离)到国家与社会充分一体化的变迁。在《民族-国家与暴力》一书中，吉登斯并没有对社区与国家力量变迁史加以系统化的联想。但是，他对于国家与社会关系从传统国家、经绝对主义国家、到现代民族-国家的演变过程的考察，也隐含社区作为社会的主要单位所经历过的一系列地位变动。可以说，民族-国家的成长史是以社区内部的人民不断地被从地方性的制约“解放出来”，直接面对国家的全民性规范、行政监视、工业管理、意识形态的影响和制约的过程。如果我们可以把明清以前称为传统国家、明清称为绝对主义国家、民国以来称为现代民族-国家的话，那么我们同样地可以说中国社区的历程是以城乡-阶级分化为开端、经内外权力(绝对主义国家与西方世界体系)交错导致的“主权”和

社区“全民化”过程、进入国家对社区监控全权化(totalitarianism)的。萧凤霞在《华南的代理人和受害者》一书中指出,中国社区与国家关系的变化,经历过传统时代县以下社区的相对独立性,向一个世纪以来的行政“细胞化”转变。这一论点,基本上符合民族-国家理论的框架,并在一定意义上说明这一框架的可行性^①。

正如吉登斯本人所承认的,他的国家与社会关系史模式只是一种为了理论说明而建构起来的“理想模式”,在不同民族的实践中可能出现地方性的变异。不过,如果我们已经意识到这一模式的建设性,那么我们可以说即使对中国社会变迁史也具有一定的说明意义。首先,从这个框架来看,中国政治话语中“现代化”的理念,是新民族-国家对社区的全权化监控的一种意识形态合法论(legitimacy),其所服务的对象是新权力结构的建设。其次,与这一点相关地,把传统视为“现代化的敌人”或必然为现代性取代的文化模式,证明的也仅是这种理想模式的合法性,因而在现实社会中的分析力并不大。再次,由于传统-现代的对立观反映的是所谓农民-公民对立的理念,也不是社会现实的存在。最后,由上述三点综合起来看,目前中国农村社区民间传统的延续和复兴,恰好证明意识形态与现实之间的差距。也就是说,民间传统的曲折回归证明,没有一个国家是完全意义上的现代或民族-国家。

从另一个角度,我们可以运用吉登斯的国家与社会关系变迁史框架,对社区内部社会秩序、行动、互惠以及它们与外在政治、社会、文化的互动加以考察,进而建构一部有益于理解大社

^①不过,由于她的模式局限在对地方政治精英阶层的地位分析,因此不足以作为建构汉人社区史叙述框架的基础。汉学人类学者如要清楚地表述汉人社区中社会力量的历时性转型,需要对社区中和影响社区的外来社会-文化力量作出历史的探讨,而要做到这一点,他们尚需要在宏观的国家与社会关系变迁史的框架下作一番试验。

会及其变动的社区史。吉登斯从宏观的世界史角度,阐明大社会从传统国家、经绝对主义国家、到现代民族-国家的转变。社区史则可以反映如下过程:原有的较为自立的社区及其外联区位体系、经历绝对主义国家的行政区位制约、走向“全民”社区行政“细胞化”的历程。当然,在重构这一社区历史的过程中,中国历史的独特性是值得注意的。具体地说,我们应该注意到,在建构现代民族-国家过程中,官僚-继嗣帝国和绝对主义国家的制度也存留下来。这种历史的绵延性和回归性,给予社区在现代场合中得以延生的空间,其具体表现就是本文探讨的“传统复兴”、“社区生活回归”。因此,在现代国家建立之后,社区并没有在中国社会消失或完全被“细胞化”,并且其作用有“愈演愈烈”之倾向。因此,汉人社区史的叙述框架,尚需包容“倒逆时间”(reversed time)的观念,描写“从现代到过去”,“细胞化”以后的社区寻找它们原有的生存根源的“怀旧”(nostalgia)过程。

结 语

由于文化的隔阂而引起的矛盾会威胁人们的共同生存。

——《人的研究在中国》^①第10页

研究西方社会转型的学者可以轻易地以单线的模式讨论“进步”(progress),而关注非西方社会变迁的社会科学工作者不免地受到理性经济人理论和文化范式之间的张力(tension)的制约。东、西方学者的境遇之别,在社会人类学界最生动地体现于马林诺夫斯基和他的学生费孝通对文化变迁的解释差异上。不

^①费孝通等著《人的研究在中国》,天津人民出版社,1993年。

少学者以为，费氏的理论与马氏同出一炉，其实它们的立足点有一定差别。

作为一个功能主义的导师，马林诺夫斯基专注于社会-文化内部的组合和关系，这种专注是他在首次世界大战期间对“良性社会操作”的期待之表现。当过于局限在社会-文化内部规则的马林诺夫斯基被迫对变迁作出解答时，他给出的答案是他曾经极力反对过的传播论（diffusionism）。他认为，非西方社会（如特洛布里安德社会）的变迁动力，来自于社会-文化的外部，即西方文明的外在冲击。在为费氏《江村经济》所写的前言中，马氏说，此书写得最出色的是关于工业开发对于社会变迁的影响的那个章节，而此章的变迁论与马氏的看法恰好是不同的。费氏的描写说明，当时政府为了表现其对“现代化”和“计划的社会变迁”的追求，发明新的行政和税务制度，其实这些措施均无效力。真正起变迁动力作用的是一个从传统士绅阶层蜕变出来、研习新技术的精英。他（她）们是本土的，而不是外来的，尽管所习得的知识和技术是“洋货”。

在我看来，正如马林诺夫斯基当时可能已经充分地认识到，费氏的考虑有两层：第一，他主张变迁的过程必须“建立在旧的基础上”，或者说，建立在本土的、草根（grass-roots）文化基础上；第二，表面的服务于权力需要的各种“运动”（如民国基层行政建设），因为没有建立在坚实的社会知识和科技知识基础上，所以其“现代化”的口号只是“政治应变”的借口。出于这两层考虑，费氏在《江村经济》发表之后出版的《乡土中国》一书，以优美、通俗的文体，进入乡土社会的内部，从“被研究者”的角度和认同，提醒社会-文化改造者在他们的“运动”中务必尊重“乡土本色”原有的价值。

我在本文采用的资料和评注的理论，多数来自于近年的发展。本来，我没有意图去不断注释费孝通教授的论点。但是，在

反复的田野素材和理论的反省中,促使我重读他的早期作品。从中,我发现半个世纪以前的东西并没有随着时间的推移而失去意义。当时的思想与社会张力依然存在,而费氏所力图提醒学界和政论界的那几点简明的道理依然值得我们引以为思考的线路。我通过社区考察理解地方民间文化,并以此为出发点重新评价现代化理论,为的不是别的,而恰恰在于对这位学术前辈的事业本身所具有的价值以及其所描写的文化的价值加以认识。在做完这篇论文之后,我并没有解决本文第一节提出的理性经济人与文化范式的问题,人类普同性与文化相对性的论争在一段相当长的时间内依然会继续存在,而对我来说,这一论争本身便具有价值,因为它提供了我们本土人类学者内醒(introspection)和跨文化联想(cross-cultural association)的路径。

从本质上讲,社会和文化人类学是一门对传统文化进行深入分析,通过介入到过去的文化中,对现代的“本文化”加以反省的学科。这一学科包含不可分割的两种文化评论策略,一是转生为熟(familiarization),或变我们不熟悉的文化为熟悉的文化,二是转熟为生(defamiliarization),或变我们熟悉的文化为陌生文化。这两种策略的要求都是跨文化的并置法(cross-cultural juxtaposition),或通过文化比较获得自醒。本文的田野素材构不成跨文化研究的基础,但是通过对不同的解释体系(民间地方的、本土人类学的、与外来的解释)并置和交错对比,作者同样获得一种生-熟文化的交流。当然,对一位本土人类学者和对西方人类学者来说,生与熟的文化是不同的。我们的“生文化”可以是外来的理论和作为一个“学者”所不熟知的民间文化,“熟文化”可以是民间文化和本土化的学说。因此,我们的“文化并置”路径也与西方人类学不同。不过,两者所达到的自醒同样地具有意义。