

“中层理论”应用之再检视： 一个基于跨学科演变的分析*

杨念群

提要：自社会学家默顿提出“中层理论”以来，“中层理论”不仅在社会学界越来越得到广泛应用，在跨学科的意义上也受到其他学科特别是历史学者的重视。本文从三个方面对“中层理论”在跨学科方面的应用前景发表了看法。首先，本文讨论了“中层理论”的基本原则对史学研究的启示及其运用限度；其次重点考察了西方中国学研究中应用“中层理论”的成败得失；再次则较为深入地探讨了如何从中国自身传统资源中发掘“中层理论”的若干要素以避免盲目移植西方理论的问题。

关键词：中层理论 跨学科 中国史 传统观念

一、“中层理论”在跨学科意义上的运用限度

自社会学家罗伯特·K. 默顿发明“中层理论”以来，虽屡有争议，却还是发生了跨学科意义上的广泛影响力。比如在中国史学界就出现了应用“中层理论”分析个别或局部区域历史的新观念（杨念群，2000）。但从跨学科角度具体移植“中层理论”的过程中也遭遇到诸如“中层”的边界如何设定，“中层理论”的西方属性对中国学术传统的正负面影响等等需要重新审视的问题。本文拟对这些问题进行一些初步讨论。首先即涉及到如何准确理解默顿对“中层”范围与内涵的界定这个关键问题。

默顿曾经发表过一段有关“中层理论”的定义化描述：“中层理论既非日常研究中广泛涉及的微观但必要的工作假设，也不是尽一切系统化努力而发展起来的用以解释所能观察到的社会行为、社会组织和社会变迁的一致性的统一理论，而是指介于这两者之间的理论”。

* 笔者感谢两位匿名评审人提出宝贵意见。

他又说：“中层理论原则上应用于社会学中对经验研究的指导，中层理论介于社会系统的一般理论和对细节的详尽描述之间。社会系统的一般理论由于远离特定类型的社会行为、社会组织和社会变迁，而难以解释所观察到的事物，而对细节的详尽描述则完全缺乏一般性的概括。当然中层理论也涉及到抽象，但是这些抽象是与观察到的资料密切相关的，是结合在允许进行经验检验的命题之中的。中层理论涉及的是范围有限的社会现象，正像它的名称所表现的一样”（默顿，2008：51）。这段话里多处提及“社会”一词，显然是专指社会学意义上的研究对象，但是如果我们把它替换成“历史”或其他领域的观察对象似乎也同样能够适用。

中国历史学自上个世纪 80 年代以来开始了新一轮变革，其主要特征是逐步摒弃为论证政治合法性需要而建构起来的单一宏大叙事，自此中国史学界面临两个重要转向，一是不少学者打着复原历史真相的旗号，开始重归琐碎细致的考辨风格。但此派倡导精细的考辨技术并非为了一味寻究所谓历史的“真实”，而是有目的地针对宏大叙事中刻意建构起来的若干政治命题和价值预设发起挑战，故所谓“复原真相”的做法又被称为自由派的修正主义史学观点，与老左派支配下的政治史观之间在维系特定意识形态立场方面有一体两面的效果。这一派学人仅仅寄望于从宏大叙事退回到细碎的史料解读层面，以消极的姿态对抗政治权力的控制，却缺乏自己明晰可靠的历史观念，相当于默顿批评的“完全缺乏一般性的概括”。

中国史学界发生的另一个转向是开始过度重视历史叙事中的场景再现，其对历史细节不厌其烦的呈现几乎与小说的叙述技巧相差无几。这显然受到了“后现代思潮”的深刻影响。场景再现固然在表面上消解了宏大叙事对历史真相的粗暴绑架，使得历史本身似乎能演出其丰富细腻之故事性的一面，如史景迁讲述明末文人张岱晚年际遇的新作《前朝梦忆》中开头一段就把张岱家乡开办灯会的场面刻画得淋漓尽致，细部情境化描写越来越接近小说。读这段文字犹如重温风俗作家汪曾祺的小说《晚饭花》，里面一段有关元宵节灯会的“深描”，简直与史景迁对风俗状物的纤细敏感如出一辙，对比两段描写，人们读后的印象几乎完全可以模糊史学与文学的界线。然而，历史叙事中“场景再现”技巧的回归显然不能单独支撑起史学方法论变革的重任。却有可能遮蔽一些必须直面的历史问题的讨论。过度琐细的描写甚至有可能使读者沉溺流连于局部的场景而忘却了历史展开的复杂

逻辑。

还有一个例子是针对黄仁宇名著《万历十五年》引发的争议，《万历十五年》的叙事逻辑是想说明明朝失败的原因乃是因为过度依赖中国传统的道德控制思维，其背后的真正动机是为了证明西方资本主义进行数字化管理的正当性，这是一种典型的现代化史观，因为黄仁宇早已预设了中国未来前途必须寄望于走规范化的西方道路，这就基本放弃了从中国传统中汲取养分的希望，与目前史界致力于从传统中发掘方法论意义的变革趋向是背道而驰的，故已遭到了严厉的批评。可是大多数读者却津津乐道于其中的好看故事，而没有丝毫察觉其历史写作背后的唯目的论动机。

当然，中国史学界也有人早已不满于仅从考辨史料和场景复原的角度解读历史的琐碎化倾向，力求创建出全新的整体叙事逻辑。这种倾向在社会学界也同样存在，针对那些不甘沉溺于搜索经验细节，迫不及待地想重新建构宏大解释理论的做法，默顿同样提出了批评，他说：“有些社会学家似乎仍然是抱着这种希望在著述，即这种社会学一般理论足以囊括观察到的社会行为、组织和变迁的所有细节，并且足以指导研究者注意经验研究的一系列问题。我认为这是一个不成熟的和有害的信条。我们还未准备好，还没有做出充分的准备工作”（默顿，2008：57）。

默顿回顾社会学的发展经历时说，早期社会学受 19 世纪哲学家创立总体体系风气的影响，比如康德、黑格尔和谢林、费希特都是对事物、自然和人之全部的整体认识的个人探索，社会学如孔德和斯宾塞的研究，都富有“体系精神”，成为范围广大的哲学之一部分，以建立普遍的最终的框架为己任（默顿，2008：58）。默顿对已往社会学家拥有的“体系精神”在当下延续产生的效果明确表示疑虑。

这使我们想起，中国近代其实不乏胸怀创构宏大史观勃勃雄心的史家，梁启超在揭橥“新史学”旗帜之始，其历史观念就具备了一种“体系癖”的特征。竭一生之力写出一部体系庞大，贯穿千古的“中国通史”，一直是晚清到民国初年的中国史家萦绕于怀的个人理想。民国闻人梁任公和杨度都曾想撰写一部中国通史而未果，最终撰写通史的任务还是由马克思主义史学家依凭唯物史观的解释框架才得以完成的。其他的例子还有如胡适与冯友兰对中国哲学史体系的系统建构等等尝试。这些努力都对现代史学的发展做出了贡献，却又遭遇了种种难以解决的困惑。

据我的理解，默顿提倡“中层理论”是基于两个出发点：一是对传统社会学中的“体系癖”患者提出质疑，力求使概念的生成更多植根于经验研究的发现。

默顿心目中够得上“中层理论”的具体研究标本有越轨行为、目的性活动的非预想结果、社会知觉、参考群体、社会控制、社会制度的相互依存等等课题，这些题目的研讨都不是直接寻求建构一种总体的概念结构。默顿提出的两个要求对于历史学同样适用：第一个要求是创立可以推导出能够接受经验研究的假设的特殊理论；第二个要求是逐步地而非一蹴而就地发展出概括性的概念体系，即能够综合各种具体理论的概念体系（默顿，2008：64）。

默顿的第二个出发点是提醒学者要警惕过度地依赖经验研究导致资料运用的碎片化，强调必须使“中层”概念的应用尽可能与对整体的社会结构的解释发生关联，以成为其合理的组成部分。针对有些人批评“中层理论”可能导致经验研究碎片化的观点，默顿坚持说：“恰恰相反，中层理论统一了而不是割裂了经验发现。例如我曾努力用参考群体理论来表明这一点，这一理论把来自人类行为如此分离的领域，如军事生活，民族和种族关系，社会流动，青少年犯罪，政治、教育和革命活动的种种发现结合起来”（默顿，2008：81）。

默顿认为韦伯的《新教伦理与资本主义精神》及涂尔干的《自杀论》都是运用“中层理论”的杰出典范。它论述的就是一个严格限定的问题，正好可以用来说明一个特定历史时期对其他社会和其他时期所具有的意义（默顿，2008：79）。宗教责任感与经济行为相互联系的方式所展现的就是一种有限的理论。真正的中层理论如失调理论、社会分化理论或参考群体理论，都具有很高的概括性，远远超出特定的历史时代或文化。但是这些理论不是来源于一个惟一的综合理论体系。在一定范围内，它们与许多不同的理论取向是可以相互协调的，为许多不同的经验资料所证实。如果把这个理念挪用到中国历史研究之中，就会发现，有些学者已经意识到了长时段的结构分析问题多多。如美国史学家柯文在探讨如何从中国内部观察历史变化时就提出采取“一纵一横”的方式解构宏大的中国历史叙事，“一纵”就是“眼光向下”，不拘泥于对上层历史的观察，而关注基层民众日常生活，“一横”就是分解庞大的中国整体空间，以便对之做出区域性的详细考察。柯文（柯文，1989）的问题意识源自于对“西方冲击—中国回应模式”的反应，仍属于美国中国学内部的学术演变脉络，但其对“空间”问

题的敏感同样启发了中国学者的研究思路。

随着上个世纪 90 年代“区域社会史”研究的兴起，其主要目的就是要用“空间”的阐释消解“时间”叙事的霸权，因为中国政治意识形态支配下的历史研究，主要就是构建起了一个融通今古的时间解释序列，并用诸如“五种生产形态”，“三大高潮，八大运动”等固化概念界定不同历史时期的特质，最后再把这些要素拼贴在一起，构造成一种政治合法性论述模式。这套解释其实就是社会学宏大理论传统的一种再现形式。“区域社会史”研究者则认为，以“时间”的因果相续为主轴建立起来的巨型结构过于庞大，过度依赖于马克思主义宏观社会学理论的分析框架。这种巨型模式也因为过度强调“时间”的递进演化线索而日益遭到质疑。

“区域社会史”研究力图在“空间”上重新界定历史考察的范围，并使用一系列的“中层”概念予以描述，如“宗族”、“庙宇”、“祭祀圈”等等，这些“中层”概念的一个共同特点是，针对研究对象构成一种“空间”性的指涉关系，隐隐内涵着解构以时间序列安排历史演变内涵的大叙事取向。比如华南地区研究者对“沙田”这个特殊经济单位与“宗族”组织之间关系的考察，对民间信仰与重构地区历史记忆之关系的解读都是基于对某个特定“地区”（空间）具体形态的认知。

“区域社会史”关注儒学在底层的具体实践过程，基本上不涉猎有关儒学教义的抽象讨论，这就和“新儒学”与中国哲学史的研究方法拉开了距离。但仅仅讨论相对抽象的儒家教义与具体关注其区域实践的研究路向之间也容易出现一些缝隙。我当年曾提出“儒学地域化”的研究思路，就是想从“中层理论”的角度尽量弥合此缝隙。“儒学地域化”研究思路强调儒学内部也曾存在“官学”“私学”之分，“私学”在南宋以后呈地域化分布的格局，散落为“地方性知识”，经过多年的演变，其中一些流派的主张又反向渗透进“官学”，成为主流思想意识，然后再借助官府权力完成了对基层组织的下渗。这个过程既不是“新儒学”形成的内在理路所能解释，也不是单纯的“自下而上”的人类学底层视角所能完全概括（杨念群，1997）。

二、西方中国史研究应用“中层理论”之得失

西方——主要是美国——的中国史研究由于受到现代社会科学理论的支配性影响，经常习惯性地引入一些社会学人类学概念考察中国历史的变迁。经过几代学者的努力，逐渐形成了一套独特的解释风格。其中有些研究颇可视为运用“中层理论”的典范性著作，以下我们可略举数例简要予以评述。首先我们要对黄宗智有关华北和长江三角洲地区农业“过密化”的论点加以讨论。黄宗智的“过密化”理论一般认为是对经济史研究者艾尔温提出的中国历史发展始终处于“高水平平衡陷阱”这个“中层”判断所做出的修正和回应。

作为经济史专家，艾尔温提出“高水平平衡陷阱”理论主要是想回答中国社会经济演变异于西方的原因是因为没有经历资本主义发展阶段。他突出人口压力在两方面对中国发展停滞的影响，即人口增长过快蚕食了小农农场维持家庭生计以外的剩余，使小农无法积累“资本”；其次是把传统农业推到了一个很高水平，但对新式投资却起着抑制作用（Elvin, 1973）。黄宗智则提出用吉尔兹的“农业过密化”理论替代“高水平平衡陷阱”的解释。他认为，农业总产出往往在以单位工作日边际报酬递减为代价的条件下扩展。因为中国的农业密集化是由人口增长推动的，但在既有技术水平下，人口压力迟早会导致边际报酬随着进一步劳动密集化而递减。

在我看来，黄宗智对艾尔温理论的修正，其贡献并不在于在经济史范围内解读人口增长对农业结构的制约，因为在人口增长与农业发展有密切关系这个观点上两者的看法是基本一致的，两者的差异恰恰在于，黄宗智把“过密化”这个“中层”概念有效地运用于更广泛问题的探讨。比如他批评艾尔温只在农业部门内部解释发展问题，而没有考虑农业部门以外的因素。

具体而言，黄宗智把“过密化”的适用度扩展到了社会组织构造的观察之中。延伸到了对 20 世纪自然村与国家政权关系变化的认识方面。例如他注意到赋税制度这一村庄和国家之间的主要交叉点值得深入解析。地方政府权力的扩张和对乡村的渗入和榨取，其强度都超越了清代鼎盛时期。伴随着半无产化过程而来的是紧密内聚村庄的日益松散化，自耕农转化为部分或完全脱离土地所有，每年还会出现以部分时间外出佣工的贫农，意味着许多村民与村庄整体关系逐渐疏离，也伴随着紧密村庄向较松散的社团转化的趋向。这个判断直接影

响了后来乡村社会组织“中层理论”的建构路向。如杜赞奇“文化的权力网络”概念的提出，就明显受到黄宗智重视自然村本身凝聚作用的启发（黄宗智，2007：12-18）。

此外，黄宗智有关社会组织的判断也是对已往中国学研究中的一些类似“中层”性质的分析所做出的批判性回应。比如他曾对影响巨大的施坚雅“中心地”模式提出了尖锐批评。施坚雅把中国社会的最基本单位定位于一种基层集市，或称“基层市场共同体”，它被拟定为农产品工艺品流动贸易、农村消费、秘密社会、宗教组织等等的空间活动范围。施坚雅后来又把早期分析区域市场经济的模式加以延伸，扩展成为“六大区域”，各区域围绕其中心都市布局，构成一个类似正六边形的规范模型。施坚雅还在空间之外兼顾时间，把市场结构和区域系统上溯到历经数世纪的“周期节奏”（关于施坚雅的“中心地”理论，请参见施坚雅，1998：5-40）。黄宗智则试图证明“自然村”仍然应该是分析中国基层的基本单位（黄宗智，2007：20-21）。

又如对“士绅社会”这个“中层理论”的反思。“士绅”角色的作用在20世纪30年代就曾受到费孝通等社会学家的重视，而且提出把“双轨制”作为理解基层组织与上层政权关系的“中层”认知框架。其要点可表述为，中国社会结构的上层是由皇权官僚所控制，而基层乡村社会则由乡绅统领，行政职能的作用被限定在县一级，县以下由乡绅组织操控。“士绅社会”理论后来由瞿同祖（瞿同祖，2003：282-331）、张仲礼等（张仲礼，1991）旅美学者继续深化发展为一种对中国历史的诠释模式。在美国中国学兴起的区域研究热潮中，魏斐德对华南社会组织的观察（魏斐德，1988）与孔飞力（孔飞力，1990）对湖南地方势力崛起的分析都曾得益于“士绅社会”的研究方法。上个世纪90年代，周锡瑞进一步扩展了“士绅”功能的多重分析（Esherick & Rankin, 1990）。对此研究转向，黄宗智则认为，只把乡村组织的领导核心认定为是“士绅”阶层是有问题的，应更进一步延伸到对士绅以外统治势力的理解（黄宗智，2007：22-23）。杜赞奇继承了这个问题意识，提出“文化的权力网络”这个更为广泛的“中层”概念，明显拓展了基层领导核心的组织内涵。

我们从以上两个例子观察“中层理论”在中国史解释过程中所发生的变化及其效果，可以发现，到底是以“市场共同体”还是“自然村”作为基层分析单位，涉及的其实是在什么样的“空间”尺度中能够更为合理地理解历史现象，这无疑是个“中层”的问题。有关“士

绅社会”与基层统治权分配格局的争议涉及到的则是乡村社会中存在的是单一还是多元的统治角色问题，这也是发生在“中层”场域的历史现象。

黄宗智对“商品化”涵义的重新理解也是对历史学“中层理论”建构的一个贡献，一般中国经济史研究者均遵循亚当·斯密和马克思的古典经济学理论，认为商品社会的来临必然导致小农经济发生质的变化。换言之，“商品化”是导致资本主义产生的决定性因素，但斯密主要依据的是英国的历史经验，而没有机会观察到中国存在“没有发展的商品化”现象。长江三角洲的历史记载表明小农经济能在高度的商品化条件下持续存活。换句话说，小农生产能够支撑非常高水平的市场扩张，商品化必然导致资本主义发展的经典认识明显是不对的，因此需要把商品化与质变性发展区分开来（黄宗智：2007：33）。

美国中国学每当出现新的研究概念，往往都构成了对已往“中层”理念的一个挑战，比如杜赞奇提出的“文化的权力网络”这个概念，就是力图超越已往“乡绅社会”和“儒家思想”等若干“中层”解释对农村历史相对狭窄的界定。他主张把“文化”的理解扩充到大众文化的层面，而不仅仅视之为以“乡绅”或“儒学”为主导的体系。他对“文化网络”有如下定义：“文化网络由乡村社会中多种组织体系以及塑造权力运作的各种规范构成，它包括在宗族、市场等方面形成的等级组织或巢状组织类型。这些组织既有以地域为基础的有强制义务的团体（如某些庙会），又有自愿组成的联合体（如水会和商会）。文化网络还包括非正式的人际关系网，如血缘关系、庇护人与被庇护人、传教者与信徒等关系。这些组织既可以是封闭的，也可以是开放的，既可以是单一目的的，也可以是功能复杂的。总之，其包容十分广泛”（杜赞奇，1996：13-14）。

“文化权力网络”对“中层理论”的推动表现在其扩大了我们对“乡村权威”旧有认知的范围。传统的“士绅社会”模式将乡绅视为国家与乡村社会之间的中介，起着无可替代的平衡作用。在王权鼎盛之时，绅士平衡着国家与乡村社会的利益，在动乱和王朝衰落之时，绅士们便倾向于代表地方及自身利益。但有学者发现，绅士集团也是个高度分化的阶层，平衡国家与社会的力量不仅应该包括绅士控制之外的各种渠道，而且应该包括大众文化中国家的象征及其他因素。也就是说，乡村“权威”的结构应该重新得到厘清。比如祭祀制度与水利组织就不完全是由士绅所控制，它提示我们，“乡村社会”中的权

威不是为上层文化所批准的儒家思想的产物，也不是某种观念化的固定集团所创造的。乡村权威产生于代表各宗派、集团以及国家政权的通俗象征的部分重叠及相互作用之中，各集团争逐这些权力象征从而给权威赋予一个共同的框架（杜赞奇，1996：29）。

杜赞奇把乡村权威的范围做了一个貌似范围无限扩大的解释，当然会引起不小的争议。一个突出的问题是，这个网络由于包涵了过度庞杂的各类角色，因此它的伸缩作用是不断漂移的，到底如何界定其边界是件相当困难的工作。这也喻示着“中层理论”范围的不确定性。我们常常会发现“中层”边界范围忽大忽小，难以有效确认。空间界定过大如“基层市场共同体”理论，就会显得过度僵化而缺乏灵活性，界定范围过小如“自然村”模式则又显得有些狭小拘谨，而与其他“中层”理论之间难以建立起关联，同样会影响其解释力。

另一个借用“中层理论”分析方法的著名例子是有关中国历史上是否存在类似西方的“公共领域”和“市民社会”的争论。自从哈贝马斯的名著《公共领域的结构性转换》在上个世纪80年代被译成英文以来，美国中国学家就试图以此为据观察中国近代社会转型过程中是否存在着类似的制度变化，以证明中国历史内部始终隐藏并逐渐彰显出西方式的“早期近代”影子。在这个意义上，“公共领域”和“市民社会”现象在中国历史上的再发现较为符合“中层理论”的规范要求。

与某些学者认为近代中国的国家权力不断扩大，并通过向基层无止境地强力渗透摧毁了传统文化网络这个论断正好相反，一些受哈贝马斯影响的中国史研究者如罗威廉和玛丽·兰金等教授均认为在中国的城市乃至乡村中均出现了类似西方那样独立于官僚控制的社会发展空间。例如罗威廉即认为汉口在十八世纪就涌现出大量行会和其他一些自愿团体如善堂、同姓团体、庙宇社、神社等组织，它们发挥着类似于西方大宪章或市镇章程的组织功能，这样就有力反驳了韦伯当年断言中国城市只具备官僚行政化性能的传统观点（罗威廉，2008）。

兰金则认为太平天国起义标志着中国国家精英与地方精英之间的权力平衡结构发生重大改变，这又导致了有关地方福利、教育，较低程度上还有治安等主要倡议从官僚阶层转向了社会方面，商品化也促进了乡绅与商人角色的部分融合，共同开始作为能动主义者而在急剧扩大的公共领域中扮演一种新的管理角色，这个现象又被称之为“精英能动主义”（Elite Activism）（兰金，2003：196-219）。

尽管在近代中国城市中发现了一些疑似西方近代组织转型的迹象，但作为“中层理论”加以使用的“公共领域”和“市民社会”概念，其在解释中国历史中的适用性仍然遭到了广泛批评和质疑。

首先一个问题是，哈贝马斯所说的“公共领域”与西方现代“市民”身份的发生密切联系在一起。“市民社会”是一种由个人组成的社会形式，这些个人已经脱离了对传统网络和关系的忠诚，他们的生活领域与履行传统忠诚无关，但与互惠的一致性需求相关。市民社会存在于以功利、契约关系为特征的中产阶级社会之中，其生活准则基于西方文化所假定的个人理性原则以及个人对社会的优先权（赵文词，2003：229-230）。在中国我们无法找到与此相对应的现象，即使有也是后来模仿西方的结果，并非是中国内部自发生成的。相反，有些貌似“公共领域”的表现特征恰恰可能是传统关系网络的复制和延续。

魏斐德就对此看得很清楚，在他看来，欧洲那种“公共领域”和“私人领域”截然对立的两极化发展趋势在中国是不存在的，即使一些貌似独立于国家控制之外而具有近代特征的法人社团和自愿结社等组织其实也都是旧有系统网络的延伸而已，不但罗威廉所特别提到的由盐商组织自主控制的“匣费”（保险基金）实际上是一种官方报单项目——它并非一般意义上由盐商掌握的基金，而是在特定意义上由官方任命的头商所控制，而且是与盐务道台共谋使用的财富，实际上仍无法脱离官僚的掌控；甚至士绅行为也往往必须通过精英网络或正式特权得到官僚的庇护才能发生作用。至于晚清城市管理项目的实施，也很难将绅士实施善事的传统习惯与新的绅士能动主义所从事的事务分辨开来（魏斐德，2003：139）。甚至属于“公”领域的“清议”也不过是士绅传统的另外一种表达形式。

三、如何从中国传统观念中摄取“中层理论”的资源

从以上分析可以得知，中国的历史研究自近代以来就受到西方思想模式的持续制约和影响，有时会在下意识里不自觉地挪用西方观念作为分析工具，而完全没有深究这些概念在西方文化传承中的原始本意如何，最为普通的例子就是对“意识形态”这个概念的使用。我们在考察一段中国历史时，常常会不假思索地直接借用“意识形态”这

个概念对某个历史事实加以定性和判断。其实即使检视西方有关“意识形态”的形形色色理论，似乎也一直存在着较大的歧义，并没有达成统一的认识。比如曼海姆就认为，意识形态不仅与阶级有关，而且也和各种各样的社会集团、各民族，各历史时代有关，任何时代、民族、阶级、社会集团都有自己的意识形态，但又受制于社会—历史条件，所以都有其局限性和偏见，无法和“社会实在”保持一致。^①

阿尔都塞指出，意识形态的实践—社会功能重于理论功能；哈贝马斯则发展了马克思的“意识形态”虚假论，认为“意识形态”不是指人类具体的思想成果，而是指统治权力为了给自己提供合法性根据对它们的歪曲利用；人类学家吉尔兹则认为，意识形态与宗教、哲学、美学、科学一样，是一种文化象征系统（参见张汝伦，1994）。这些对“意识形态”某一面相的阐释都有一定道理，但又似乎与中国历史难以产生贴切的关系。即使我们认识到“意识形态”的根本作用在于为权力提供合法性根据和辩护，这正是意识形态产生歪曲和掩饰作用的根本原因，而且在中国历史上也许存在过类似现象，我们却仍然无法获知，这种歪曲作用在中国历史中到底是如何发生的。

因此我们就必须了解“意识形态”在西方发展脉络中的具体涵义及其在历史研究中被加以使用的两个特定背景：其一是“意识形态”概念的提出是一场启蒙运动的后果，这场运动的目的是把人们从神秘迷信和非理性的思维中解放出来，从对上帝、贵族和专制君主的虚伪膜拜中解脱出来，恢复理性的，自我决定的存在所应有的尊严。也就是说，“意识形态”是反抗宗教压迫过程中高扬世俗与科学理性的新时代产物，这种情况在中国历史中并没有真正出现过，因为中国从未有过宗教势力替代世俗王权居于核心地位的历史时期，故所有在中国历史上被刻意摘出的那些貌似“启蒙”的言论不过是对西方观念的一种模仿。

其二是“意识形态”被认为是“阶级社会”的产物。如马克思就认为，意识形态错觉不仅是扭曲了的思想观念或“虚假意识”的产物，而且也可以说是阶级社会本身的物质结构所固有的东西（参见张汝伦，1994）。但是在中国是否存在如西方那样的严格“阶级”划分一直存在疑问。由于“意识形态”的发生是政教分离的结果，而中国的政教关系恰恰是一个相互渗透和彼此依存的复杂结构，所以西方的

^① 伊格尔顿就曾从众多的“意识形态”定义中总结出六点涵义，参见 Eagleton, 1991: 28-30.

“意识形态”分析框架很难直接用于解读中国历史的政教关系形态。

在具体分析中国历史中学术思想与王权的关系时，一旦使用“意识形态”作为分析工具，也很容易预先假设“意识形态”具有虚假性，然后用以证明中国学术思想本身具有超越性和纯洁性。余英时先生就曾经专门讨论过“意识形态”与“学术思想”之间的区别问题。他认为，学术思想即“学统”“思统”不但能超越“意识形态”的“虚假性”，而且可能成为“意识形态”的基础。这样的说法根本无法解释统治阶层的思想意识和权力控制的问题。统治阶层作为“意识形态”的实施者显然是对学术思想有所选择的，即使如朱熹这样的大思想家，其倡导的非官方化的“地域化儒学”，虽几经周折，终于成为元明清王权的钦定正统思想，但大多数的地域儒学流派如阳明学和其支流如“左派王学”等仍无法有效进入主流思想系统，相反却数度成为反抗王权的工具。所以在历史研究中，我们恰恰需要观察上层王权是如何操控利用学术思想乃至“道统”和“学统”的，对此过程的透视可能会令人沮丧，却恰恰与西方“意识形态”的构造过程有比较接近的地方，我们甚至应该多多关注士人与王权通过对“学统”“道统”的甄别而达成的“合谋”效果，而不宜只强调“学术思想”独立于王权的单面状态。

其实对学术思想纯洁度的迷恋显然已经成为旧的时尚，福柯就曾认为权力的无所不在应该成为我们讨论历史问题的前提和基础，尽管有人觉得福柯把“权力”概念使用得过于宽泛，似乎如水银泻地一般无所不在。但在中国历史中，“政治”“思想”“学术”“道德”以更加复杂的形态纠缠混合在一起，以至于很难加以辨别，这与西方历史有着很大差别。既然作为中层理论的“意识形态”概念并不适用于对中国历史现象的分析，那么，我们意欲何为呢？我的看法是，应尽量争取从中国历史典籍的传统表述中发掘更贴切的书写手段，经过重新诠释和阐发，以求成为构造未来“中层理论”的依据和基础，以下略举数例对此理念加以申述。

(1) “道统”：“道统”这个概念自唐代韩愈明确构造出一个传承谱系后，逐渐成为宋明新儒学奉行的思想信条和仪轨，一直延续到近代中国的思想界。当然，近代以来对“道统”的奉信行为无疑常被贬为保守僵化，与科学理性的历史观截然对立。据我的观察，当代“新儒学”对“道统”的复兴抱有过度乐观的期待，其问题并不在于是否持有一种保守立场，而在于过度把“道统”仅仅理解为一种“思想”

观念，而忽略其行为实践的意义。现代学院专科划分体系中的“中国哲学史”专业又进一步把“道统”强行嵌入了一种纯概念的分析系统，使之彻底丧失了活力，只有个别海外历史学家如余英时先生延用了钱穆先生传承下来的对“道统”的鲜活理解，把它置于“士”阶层演化的脉络之中加以把握，使之具有了社会史的意涵，约略显现出“中层理论”的样貌。但在诠释“士”阶层以“道”抗“势”的独立身份，以彰显“道统”价值的同时，余先生似乎又过度强调了“道统”在历史发展过程中所拥有的纯洁和超越性的一面，从而使之固化为一种理想状态。特别是没有处理好政治权力与“道统”实施之间的复杂张力关系，把两者仅仅简化为一种相互对峙的不相容态势（余英时，1987：1-112）。

余先生曾经在“士”阶层研究中反复证明其思想具有“超越性”，即对儒家“道统”的继承拥有一种使命感，甚至为了对应西方宗教的“外在超越性”，而构造出了“内在超越”的理念，这种比较诠释的无效性乃是在于，中国学者总是反复纠结于中国“儒教”不具备西方宗教的超越性，故一定要找出个理由证明中国自身也有相似的历史面相。结果发现，所谓“超越性”一定应该有一个外在的标准对之加以衡量，在西方这个标准就是上帝的旨意和安排，人类只有在上帝面前寻求平等，才能在超人类的层次感受上帝的存在，从而体会出某种超越感，除此之外谈何“超越”？所谓“内在超越”仅仅以“内心”的自觉为衡量尺度，那么，“内心”超越的依据在何处？在伟人还是庸人？是群体还是个人？如无法确认，一味浪求，就如揪着自己的头发离开地球一般，难免显得虚妄！仅靠个人内心的强大达于与天地合一之境的人不是没有，只是过于稀少，难以构成一种文化传承和效仿的模式。尽管如此，对“道统”传承的阐释一旦与各种制度分析结合起来，特别是不必刻意回避“道统”演变与王权之间的复杂关系，以为思想史研究的参照，则仍有可能作为观察中国历史“中层”演变的基础。

（2）“政教关系”：中国的“政教关系”产生的年代很早，时间可追溯至两汉时期，儒术渐为王者所用之后。但和西方的“政教关系”大有区别的地方在于，中国“政”与“教”的关系渐趋紧密和发生变化并非是“宗教”与“世俗”王权的博弈状态所能解释。南宋以后，“政”与“教”不是渐趋分离而是渐趋合流。其相互激荡交融的过程恰与“道统”被强化为一种信念的过程合辙合流，也与政治权力对“道

统”的不断渗透改造密不可分。

尽管“道”与“势”相抗衡的局面偶有出现，如北宋神宗与王安石变法时代即是显例，但从王权治理技术的演进角度观察，“士”阶层与其所持守的“道统”仍渐被笼罩于王权控驭之下，至清代在乾隆帝的倡导下，更是形成了“学者型官僚”阶层，与“技术型官僚”的治理功能相互补充。“学者型官僚”强调从软性教化入手推行政治方略，使两者尽量融为一体，构成互补关系。乾隆帝更是提倡“政”（政治）“教”（教化）“养”（经济）的联动关系，形成了新型的治理技术观。

这套“政教”体系由科举制度予以维系和强化。我们过去总是狭隘地把科举制度单纯理解为一种考试制度，印象中保留的基本是《儒林外史》中的科举士子颠沛于考场的落魄形象，实际上科举制度更是一种“政教合一”的身份分配制度，它有序而又相对合理地把获得进士、举人、秀才等功名的士子均匀分配至社会的各个层面，担负起在基层社会实施教化和治理的使命。最终由于西方教育体制的节节渗透，这类政教体系在晚清终趋瓦解，出现了“政”与“教”相脱节的残局，科举制度的消失，使得教育体制的目标转向“政”而忽视“教”，而且学堂教育普遍限定为对行政化官僚或技术人员的培训，“教”的功能被淡化甚至消失。在实施地方治理时，也明显缺乏“教化”一环，如清末民初政府倡导的“地方自治”就完全是一种行政治理的思维，成为现代国家势力向基层渗透的一种延展机制，而缺乏真正的“自治”色彩。由此可见，从“政教关系”入手考察中国制度之变迁不失为一个从“中层”切入的合理视角。

(3) “大一统”：“大一统”观念最早出现于《公羊传》中，但在以后的典籍中，对“大一统”概念的使用大多受到“尊王攘夷”观念的制约，主要仍是从古代“封建制”的角度理解其中蕴藏的意义，或仅仅单纯从疆域空间的拓展这一维度解释“大一统”的内涵。如果要从“中层理论”的角度重释“大一统”之义，就须把它置于18世纪发生的政治治理技术的剧变过程之中予以理解。福柯曾经发现，到18世纪，“人口”而不是单个的人或成群的人才开始成为国家治理的对象和目标，甚至影响到知识的建构形态。如西方的“政治经济学”就是治理技术转变的产物，这种叫做“政治经济学”的新科学，是从这样一种认知模式中产生出来的，即对人口、领土、财富之间连续而多样的关系所构成的新型网络的认识。与此同时，形成了以治理为特征

的干预，即经济和人口领域的干预，简单地说，在 18 世纪，治理的艺术转向了政治科学，统治权支配的政体转向了治理技术支配的政体，这个转向是围绕着人口而发生的（福柯，2010：33、89-90）。

中国在 18 世纪也面临类似的局面，中国人口数量到 18 世纪已突破了三亿大关，在短短的近百年时间里，清朝人口数目增长了数倍，远远超过了历史上任何一个时期的人口增长总量。与此同时，乾隆时期真正实现了中国有史以来对最广阔疆域的实际控制，对空间的广泛占有与惊人的人口增长速率相互匹配，如此规模的“盛世”导致乾隆朝治理技术也必然随之发生相当大的转变，说明福柯所敏锐做出的 18 世纪治理技术发生突变的判断也同样适用于清朝统治的区域，应该是个世界性的趋向。这也证明，当清朝真正实现了已往只在理想情境中存在过的“大一统”目标时，我们从“中层理论”的角度对“大一统”本身的古典涵义所产生的变化，及其在世界格局中所应占有之位置的认识仍然是很有限的，需要进一步拓展出一种新的观察视野。

（4）“文质之辨”：“质文论”也是中国古代文论和政治论辩中经常使用的一个概念。在先秦典籍如《论语》中即已对“质”“文”的互动消长态势有频繁的讨论。对于“文质之辨”，前人和当今学者亦有不少研究。但我以为，对“文”“质”关系的理解似更应从“文明史观”的角度予以定位。如有学者已意识到，“质”“文”这一对概念，以及由此构成的文明与进化理论，在中国传统思想中占有重要地位，甚至已积淀为人们的一种基本思想方法（阎步克，2001：292）。

引人注目的是，“质”“文”这对概念不仅在先秦和秦汉时期即已出现，而且从魏晋延伸到明清，一直被文人频繁使用，各种典籍中对此有大量讨论，需要从“文明史观”的新角度切入加以贯通式阐释。当然，这种阐释应在“中层理论”设定的限度之内。“质”和“文”在文明史观意义上表现出的涵义颇为复杂。从表面上看，由“质”趋“文”是一种从野蛮走向文明的过程，但并非与西方现代单线进化论的走向完全吻合，而表现出更为复杂的演化态势。在某个阶段，“质”指称的社会状态不一定会低于“文”，如道家就主张“反朴”“反质”，在《论语》中，孔子虽主张：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子”，跟从的是周朝的“尚文”风气，但有些史家却认为正是因为东周礼仪的繁琐，使人们的生活方式过于“文饰”而发生变异，遂间接导致了秦朝的灭亡，所以到汉初才崇尚“黄老之学”，推崇简约的生活方式，又返回了“质”的状态。如果把“文”“质”变异视

为一种历史观，则“质”“文”并非截然对立，“文质”的交替出现往往与中国历史上“一损一益”的现实状态密切配合，其中充满了变数。“质”往往与“损”相应，“文”往往与“益”相当，但不可简单贬之为一种“历史循环论”，而应视为对历史中礼仪设置与生活习俗风气演变的变通分析框架，具有特殊的历史智慧，较宜于从“中层理论”的视角予以体会。

(5) 流品、品度与伦际：近代中国史学方法受西方影响甚大，一个突出的表现是直接挪用西方的史学概念套用到中国历史之中予以比附式分析。突出的例子可以举出“阶级分析法”。“阶级分析法”拥有一个貌似“中层理论”的外表，它假设中国拥有和西方一样泾渭分明、多极对立的等级秩序，可以直接使用“阶级”的概念进行分层阐释。实际上，中国并非没有等级秩序，只不过明显不同于西方阶级构造的特点，无法直接机械套用“阶级”概念。最为明显的例子是科举制的运行造成了士人上下层的流动性，使得底层的中国人多少能够获得进入上层社会的机会，尽管机率很小，却毕竟不时破毁着固化僵硬的等级秩序。

那么，从“中层理论”的理念出发，我们能否从中国历史自身的观念架构中寻出某种替代的途径呢？前人已提出了一些初步的设想和尝试，钱穆先生就曾指出，西方社会有阶级，无流品，中国社会则有流品，无阶级。表面上看中国人阶层秩序分明，其实当中有很微妙的“清浊”之分，“雅”“俗”之辨，唱戏、种田和读书人同样是职业，行业与行业之间以及行业内部却有流品的差别。“流品”中体现出的文化韵味很难翻译成西语。“流品”观念在科举制度中也有反映，比如士子身份有“清流”“浊流”之分，进士及第是“清流”，秀才举人则变成“浊流”，沉淀于社会底层，但都发挥着贯穿上下教化功能的作用（钱穆，2001：124、128）。在舆论界，也有人根据对时事的眼光将一些士子归类为“清流党”的传统，对人品与政治观点的评鉴依据也是“流品”观念，直至晚清也是如此。在19世纪晚清宫廷官场的政治格局中，甚至以是否反对“洋务”为清流浊流之分，表现出在舆论中进行“流品”划分的趋向（杨国强，2008：146-210）。

有一些传统表述则比较适合描摹中国风俗的演变，如“品度”“伦际”等等概念，这些概念的表达与“中层理论”对研究对象和范围的要求较为契合。如关于“品度”这个概念，邓子琴先生曾经概括南北朝之“品度”特征为“谐谑”、“歌咏”和“游陟”；唐末五代以“无

父”、“无君”、“无夫妇”为特征；北宋被视为“士气中心时代”，有“宽厚”、“沈静”、“淡泊”、“好学”的说法；明代“品度”以“刚劲”、“强毅”、“刻苦”为标帜；清代风气则转向“雍容”、“细密”、“推延”、“条理”，恰与考据学术风靡的格调相一致。所谓“伦际”说的是一种人伦关系的组合形式，也与“品度”的变化基本对应（邓子琴，1988）。

子琴先生的论断虽属一家之言，描摹时态的笔调也不一定十分准确，但他所揭示的从中国传统概念本身中寻求风俗演变之轨辙的做法，却体现出“中层理论”研究方法之精髓所在。^①

以上我们尝试着从中国传统脉络中梳理出若干可以作为“中层理论”依据的古典概念，其目的是尽量回避盲目引入西方社会科学的规范概念所导致的理论偏失，但并不意味着我们会一味地拒绝西方观念的借鉴和利用，否则就会陷入传统主义抱残守缺的僵化困境。一个突出的例子是，中国考古学体系的建立、发展和演变所带来的启示。现代意义上的科学考古学源自西方，而中国考古学的起源则围绕着殷墟发掘而展开，以重建“古史”为目标，具有鲜明的“证史主义”倾向，即极力通过考古遗址的发掘验证文献记载中中国文明起源的精确性，比如将考古学文化的相对年代体系与文献记载的王朝更迭的绝对编年体系进行对应式和互证式研究，就在逻辑上充满循环论证的风险。正如有学者指出，这种倾向性在一定程度上可能会破坏考古学研究方法的系统性，严重的会导致考古学被束缚于史学研究的范畴，沦为“证经补史”的附庸（张海，2011）。因此，考古学也需要从人类学、民族学等现代社会科学中汲取养分，建构有自身特色的“中层理论”诠释框架。由此可知，通过对“中层理论”内涵的重新检视，中国史学的未来目标应该是在吸取西方社会科学与中国传统观念资源之间寻找一种新的有效平衡。

参考文献：

邓子琴，1988，《中国风俗史》，成都：巴蜀书社。

杜赞奇，1996，《文化 权力与国家：1900—1942 年的华北农村》，王福明译，南京：江苏人民出

^① 匿名评审人之一曾经敏锐地指出，在引入默顿的“中层理论”时，应该在行文中对“中层理论”、“中层概念”等不同提法做出界定和区分，否则就会把一些本来属于名状事物/事务的普通概念，如“学统”、“道统”、“流品”、“品度”甚至“意识形态”等都当作“中层理论”来论证。这样的批评对笔者颇有启发，笔者认为，“中层理论”在中国史中的运用本身即是一种跨学科的研究行为，在应用过程中确实存在泛化的问题，哪些概念可以被界定为“中层”概念并准确地加以使用需要进一步探索，本文的写作只是一个初步尝试。

版社。

福柯, 2010,《安全、领土与人口: 法兰西学院演讲系列, 1977—1978》, 钱翰、陈晓径译, 上海: 上海人民出版社。

黄宗智, 2007,《经验与理论: 中国社会、经济与法律的实践历史研究》, 北京: 中国人民大学出版社。

孔武力, 1990,《中华帝国晚期的叛乱及其敌人: 1796—1864 年的军事化与社会结构》, 谢亮生、杨品泉、谢思炜译, 北京: 中国社会科学出版社。

柯文, 1989,《在中国发现历史: 中国中心观在美国的兴起》, 林同奇译, 北京: 中华书局。

默顿, 罗伯特·K., 2008,《社会理论和社会结构》, 唐少杰、齐心等译, 南京: 译林出版社。

罗威廉, 2008,《汉口: 一个中国城市的冲突和社区 (1796—1895)》, 鲁西奇、罗杜芳译, 马钊、萧致治审校, 北京: 中国人民大学出版社。

兰金, 玛丽, 2003,《中国公共领域观察》, 武英译, 杨念群、罗琳校, 黄宗智主编《中国研究的范式问题讨论》, 北京: 社会科学文献出版社。

钱穆, 2001,《中国历代政治之得失》, 北京: 三联书店。

瞿同祖, 2003,《清代地方政府》, 北京: 法律出版社。

施坚雅, 1998,《中国农村的市场和社会结构》, 史建云、徐秀丽译, 虞和平校, 北京: 中国社会科学出版社。

魏斐德, 1988,《大门口的陌生人: 1839—1861 年间华南社会的动乱》, 王小荷译, 北京: 中国社会科学出版社。

——, 2003,《市民社会和公共领域问题的论争——西方人对当代中国政治文化的思考》, 张小劲、常欣欣译, 邓正来校, 黄宗智主编《中国研究的范式问题讨论》, 北京: 社会科学文献出版社。

阎步克, 2001,《魏晋南北朝的质文论》, 阎步克《乐师与史官: 传统政治文化与政治制度论集》, 北京: 三联书店。

杨国强, 2008,《晚清的士人与世相》, 北京: 三联书店。

杨念群, 1997,《儒学地域化的近代形态——三大知识群体互动的比较研究》, 北京: 三联书店。

——, 2000,《中层理论: 东西方思想会通下的中国史研究》, 南昌: 江西教育出版社。

余英时, 1987,《士与中国文化》, 上海: 上海人民出版社。

张仲礼, 1991,《中国绅士: 关于其在 19 世纪中国社会中作用的研究》, 上海: 上海社会科学院出版社。

张海, 2011,《中国考古学的历史主义特征与传统》,《华夏考古》4 月号。

张汝伦, 1994,《意识形态和学术思想论——兼与余英时先生商榷》,《中国社会科学季刊》春季卷。

赵文词, 2003,《公共领域, 市民社会和道德共同体——当代中国研究的研究议程》, 武英译, 杨

念群、罗琳校，黄宗智主编《中国研究的范式问题讨论》。北京：社会科学文献出版社。

Eagleton, Terry 1991, *Ideology :An Introduction*. London, Verso.

Elvin, Mark 1973, *The Pattern of the Chinese Past*, Stanford, Stanford University Press.

Esherick, Joseph W. & Mary Rankin Backus 1990, *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*. Berkeley: University of California Press.

作者单位：中国人民大学清史研究所

责任编辑：罗琳