

“气”与中国乡土本色的社会行动*

——一项基于民间谚语与传统戏曲的社会学探索

应 星

提要：气是理解中国乡土本色的社会行动的一个独特概念。

本文利用民间谚语与传统戏曲等材料，对气在乡土中国的内涵进行了解析。作者认为，气在乡土传统中是一个具有较大弹性的范畴，它是中国人在人情社会中摆脱生活困境、追求社会尊严和实现道德人格的社会行动的根本促动力，是融汇了本能与理性、道义与利益的激情，其具体含义从一种需要被克制的激情到一种可以迸发的激情、再到一种自我执法的义气，构成了一个续谱，其中，以忍御气是主流，以气立人是补充，任气行侠是特例。

关键词：气 乡土本色 以忍御气 以气立人 任气行侠

一、导 论

关于传统中国人的社会行动，早已有诸多研究。远有民国社会学家的开山，外有华人社会学家的接续，近有本土心理学的兴起，其成果不胜枚举。仅举其大者，其关于“面子”、“人情”与“关系”的一系列研究成果，就已为国内外学界所公认（例如，胡先缙，2004：40-62；黄光国，2004；金耀基，2006：60-81；翟学伟，2005）。这一系列研究有着一个似乎不争的共识：尽力维持人际之间表面的相安无事，是中国传统社会一个显著的特征。

然而，传统中国人真的在大多数情况下都不愿或不敢去撕破脸面、直面冲突吗？忍耐和掩饰矛盾真的是传统中国人之间惯常的相处之道吗？这个问题可能还需要进一步的研究。比如，费孝通（2006：45-48）在其名著《乡土中国》里提出中国是所谓“无讼”的社会。这

* 本研究是教育部人文社科研究规划项目“弱势群体的群体利益表达机制研究”（06JA840020）的阶段性成果。本研究也得到中国政法大学211工程三期建设项目的资助。感谢沈原、周飞舟对本文提出的有益的批评。

个说法固然基于他对中国礼治文化的敏锐洞见，但是，这个说法尚缺乏足够的史料考证。海内外关于中国法制史的一些研究倒是让我们看到了这个说法的反面：明清以来健讼之风日盛（夫马进，1998：389-430；黄宗智，1998；邓建鹏，2006；徐忠明，2007：44-72；114-177）。又如，我们现在在民谚里经常能听到“和为贵”、“忍为上”、“气大不养人”的说法，然而，同样在民谚里，我们也能找到“以直报怨”、“人活一口气”那种与此似乎相反的说法。

因此，我们关于传统中国人社会行动的思考，就不能想当然地对息事宁人的执着为前提。中国社会不仅存在各地民风的差异，而且，即使是同一个地方、同一群人甚至同一个人，也是有的时候会努力避免冲突，另一些时候又不畏正面对抗。故而，问题就在于：传统中国人求取安宁与直面冲突的机制及分界点何在？就此，我们的分析仅仅停在中国人的面子和人情上是不够的。

我曾在研究当代中国乡村社会的集体行动时，发现不少集体上访和群体性事件的发生并不完全是基于利益冲突，而在相当程度上是基于一种伦理的紧张或人格的冲突甚或情绪的爆发。许多积极分子说他们之所以要参与行动，只是因为“咽不下这口气”（应星，2007）。我在那篇文章中称之为“为气而斗争”的图景，以区别于西方社会常见的“为权利而斗争”的图景。另有学者发现，“为气而斗争”的图景不仅常见于农民与基层政府之间，而且也常见于村庄内部的人际关系。今天的人们似乎气性越来越大，日常生活中也弥漫着乖戾之气（陈柏峰，2007）。

这些发现把我的兴趣进一步引向气在中国乡土传统的体现。一面是所谓“人争闲气一场空”，另一面是所谓“不蒸馒头争口气”——气也许正是理解传统中国人求取安宁与直面冲突的一个重要枢纽。而只有理解了传统中国人这种社会行动的微妙之处，才能深刻理解当代中国人在气性上的变化。

气在中国社会的指涉极其繁杂，我在此无法详加辨析，只能根据本文的写作旨趣，离析出“气”在三个层面的用法。在最一般的层面上，气既是中国思想史上一个较为抽象的本原性范畴，^①又是中国人

^① 在中国思想传统中，气涵括天地四方，为万物之始基、世界之本原，是一个极具中国传统哲学和文化特色的范畴。而与生命相关的气同时具有生理、心理与伦理的含义。气既是人的生命基础（即中医理论中的血气概念），又由这种生命基础（血气）决定了人的种种情感与心理。在儒家看来，由于（血）气的本能性、冲动性与盲目性，人的生命境界还需要通过制与养来加以导引和提升。不过，因为气与志的紧密相通，又使气成为伦理的通道而具有了某种准伦理性（参

的日常生活用语。进一步地，在气指涉的日常生活层面上，它既是一个与社会行动主体无甚直接关联的客体运势概念（比如，日常生活中会谈及的经济形势“景气”与否、一个人是否有“运气”，等等），又是一个与社会行动者的主体特征直接相联的社会行动范畴。再进一步，在气作为一个日常生活中的社会行动范畴层面，它既是一个主要由个体人格心理偏差所导出的社会行动范畴（如“喜欢斗气”、“小气”、“负酒使气”这些说法所揭示的偏执、狭隘的个体性格特征），又是一个主要由复杂的社会与文化因素所导出的社会行动范畴。尽管所有这些层面的区分都不是绝对的，每个层面上的因素都会相互影响，但要把气建构为一个可用于社会科学分析的对象，就必须澄清这些层面的差别。本文所研究的气，非常明确地定位在以上这三个层面的后一面向，也即对具有中国乡土社会本色、作为社会行动促动力的气的研究。

如果要深入理解气的中国意蕴，我们还需要简略地对比西方的相关概念。我们先来对西方的相关概念史做一勾勒。西方最早的一个相关概念应属柏拉图笔下的 *thymos* (*thumos*)，其含义有点接近后世所说的“激情”。但这种西方古典意义上的所谓“激情”，是就理性—激情—欲望的三分法而言的。*Thymos* 是人追求尊严的内在驱动力，它表现为对欲望的克服，但它本身不是完整的，应该受到理性的节制（尼科尔斯，2007：16-30）。

Thymos 的语境在现代思想中发生了两次重要的变化。第一次变化以霍布斯为代表，他采用了一个新词——*passions* 来取代 *thymos*，把柏拉图的理性—激情—欲望的三分法变成了理性—激情的二分法，并确立了激情相对于理性的优先地位（Hobbes, 1991）。

第二次变化发生在 18 世纪。一方面，理性演化为利益（*interest*）。因为在霍布斯笔下，激情（*passions*）虽有奠定现代政制之功，但毕竟是一种危险的、不稳定的东西，需要加以驯服。按照赫希曼的研究，当时人们认为驯服激情的方式有三种：压抑或强制；驯化或利用；用相对无害的激情来抵消和制衡更危险和更具破坏性的激情。西方历史的发展最后选择了制衡激情的方式。于是，兼有理性与激情特点的利益以其恒常性与无害性承担了制衡激情的重任（Hirschman, 1997；成伯清，2009）。另一方面，激情又演化为情感（*emotions*，或译“情绪”）。

见李存山，2009；小野泽精一等编，2007）。

因为霍布斯笔下的 *passions* 一词以及另一个近义词 *affections* 其实都渊源于奥古斯丁和阿奎那，因而带有浓厚的基督教色彩。理性时代所开启的世俗化过程开始不断剥离这些概念的神学色彩，而赋予其更多的哲学色彩，并最终赋予其完全的科学色彩。于是，*passions* 和 *affections* 先是被 *sentiment* 和 *moral sentiment* 替代，最终又出现了将所有这些相关概念包揽其中的 *emotions*。“情感”(*emotions*) 这个概念最初由休谟在《人类理解论》中提出，而后经过布朗(Thomas Brown)、斯宾塞、达尔文等人的发展，最终在詹姆斯(William James)的《心理学原理》中得到了最后的确认：即对特殊刺激产生的机体变化的知觉(Dixon, 2003: 20-25)。

尽管西方思想经历了种种复杂的变化，但我们还是可以看到两条贯穿其中的基本线索。一条基本线索是理性与情感的分疏。无论是古典的三分法，还是现代的二分法，都强调理性与激情之别、利益与情感之别。这种思路体现在社会行动分析上，最典型的例证就是把理性行动与情感行动划分开的韦伯社会理论；更具体地，体现在社会运动理论上，就是情感动员范式与资源动员范式的交替出现(参见赵鼎新，2005)。而在中国人这里，气化身心而归于一体，理性行动与情感行动常常是以一种浑然一体的方式融合在一起的。

另一条基本线索是西方现代性思想中的原子论色彩。霍布斯最早奠定了激情在现代西方社会的指向——自我保存。在国家层面，所谓“用野心来对抗野心”(汉密尔顿，1980: 364)的思路最后成功地落实在美国的民主政治制度中；在社会层面，社会行动者的激情更多体现为个人权利和利益而斗争。而与此相对的是，中国社会具有浓厚的伦理本位、关系本位的特点，这也是面子和人情在中国社会具有特殊意义之所在。在中国的政治话语中，所谓“权利”的含义与西方特别是英美传统迥然有别(Perry, 2008)。

本文以气为研究视角，即旨在克服在社会行动研究中理性与情感的对立以及权利本位的原子论色彩。

在研究主题上，本文是一项没有前例的探索。不过，在分析材料上，华人本土心理学家已尝试了一些将具有中国文化味的概念用在日常生活分析中的方法。比如，李敏龙与杨国枢(1998)曾经通过历代流传的谚语来理解中国人的“忍”的内涵，这直接启发了本文。因为，要借助正史来研究乡土社会的小传统是非常困难的。在不少地方志中虽有提及民众的气，却颇多官方意识形态的偏见，充斥着诸如“负

气好斗”、“尚气好争”、“戾气犷悍”的评价（徐忠明，2007：114-177）。而谚语是民众生活与思想实践的直接反映，或因其押韵而朗朗上口，或因对仗而便于传诵，从而成为民间观念在空间上传播最广、时间上传承最长的一种形式。尽管传统文人常常参与创作，甚至官绅有时也从中加以改造利用，但谚语仍在相当程度上反映了民间观念（赵世瑜，2002）。比叙事文学更能反映民间传统的传统戏曲则是研究中国社会史与文化史的另一个重要入手点。^①为此，本文在分析的材料上将综合运用民间谚语和传统戏曲。本文所引的大多数谚语出自温端政（2004）主编的《中国谚语大全》。有学者估计，中国传世的谚语大约有30万条（武占坤，2000），而该书收录了10多万条谚语，当属收录汉语谚语最全的辞书了。本文所引戏曲出自王季思（1999）在明代学者臧晋叔所编的《元曲选》等基础上进一步整理出来的十二卷本的《全元戏曲》。必须承认，奠基在目前这些材料上的分析还只是非常初步的、启发性的。要把“气”这样一个极具中国味道、却又极其含混的概念真正改造为一个中国社会学的适用概念，还需要长期的、深入的，特别是以田野调查和史料分析为主的经验研究。

二、以忍御气与以气立人：日常生活中的气

由于气的内涵的复杂性和含混性，我在文中先把乡土中国的现实世界划分为日常生活与抗争政治两大类，然后根据材料对气在这两类现实世界中的各类展现形态进行归纳，最后再总结出中国乡土本色的气的内涵。本节先分析日常生活中气的不同形态。

（一）以忍御气

从中国儒家文化的大传统来说，（血）气尽管是人的生命力的基础，且具有自尊自强、富于勇气的心理含义（如晏婴所谓“凡有血气，皆有争心”[《左传·昭公十年》]），但还不是人格的至高境界，需要靠志（伦理或良知）来引导和提升。正如孟子所说的：“夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志，至焉；气，次焉。故曰：持其志，无暴其气”（《孟子·公孙丑上》）。儒家的这种大传统自然会对民间

^① 一些法律学人最近就开始尝试用传统戏曲或谚语来做研究（参见苏力，2006；徐忠明，2007：1-43；霍存福，2007）。

小传统产生重要影响。因此，民间常常可以见到各种关于“忍”的劝诫和警示，^①我总括为“以忍御气”。但是，以忍御气在乡土小传统的展现方式并不与儒家文化完全重合。

1. 以忍御气是修身之道

我们首先来看看儒家文化对气产生直接影响的部分。从孔子的“克己复礼为仁”（《论语·颜渊》）到荀子的“凡用血气、志意、知虑，由礼则治通，不由礼则勃乱提慢”（《荀子·修身篇》），强调的都是以礼修身、惩忿窒欲及“和为贵”的思想。民间谚语对此也有相应的反映。

民谚谓“人争闲气伤元气”。何谓闲气、何谓元气呢？另一句谚语说得很明白：“血气之怒不可有，礼仪之怒不可无”。也就是，如果是与礼仪无关的血气之争，都是破坏个体平衡和社会和谐的闲气。君子与小人的区别正在于“君子量大，小人气大”。

谚语中还有另一种说法：“乖气致戾，和气致祥”。乖与和这两种状态表现出两种截然不同的气象。而乖戾之气又是与对中国人至关重要的家运联系在一起的：“家和万事兴”，而“斗气不养家，养家不斗气”。如果大家非要因琐事而闹上衙门，这就被看成是如打虎与别祖先一般危险而叛逆：“打虎、告官、别祖先，三般事情做不得”；“告官打虎，辞别祖宗”。

因此，气是需要养的。“才出于学，气出于养。”而所谓的养，又是与忍紧连在一起的——“为人处世两件宝，和为贵忍为高”，“争气不如忍气”。忍不仅能使自己占据主动，“让几分时也无妨，处世让一步为高”；也不仅可以心宽安居，“得理让三分，高寿享不尽”；而且还可以避祸消灾，“礼让息干戈，能忍者自安”，甚至可以“吃小亏占大便宜”，“和气生财”。

2. 以忍御气是人情之道

下面再来看与儒家文化相关、但更具乡土本色的一个因素。

众所周知，中国社会是一个重人情的社会。对儒家伦理来说，“何谓人情？喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，七者非学而不能”（《礼记·礼运》）。也就是说，人情是人的自然情感，通晓人情的人，能够将自己

^① 古人早总结出了专门的《忍经》（许名奎，2007）。而李敏龙、杨国枢（1998）把忍分为十类：欲望之忍，情绪之忍，性情之忍，道德之忍，立身之忍，机运之忍，人伦之忍，对待之忍，富贵之忍，治事之忍。这些类型又被进一步归纳为三类：关于道德修养之忍，关于人际关系之忍，关于社会成就之忍。

在各种生活处境中的感受推己及人，这即所谓的“己所不欲，勿施于人”（《论语·卫灵公》）。进一步地说，个人必须与家人讲亲情（特别是孝悌之情），与朋友讲友情，与熟人讲人情，与自己关系越近，人情越重，而与自己毫无关系的陌生人则被排在人情关系圈之外。这正是费孝通（2006：20-25）所说的“差序格局”。

而对于乡土社会，人情的重要性还基于一种特殊的状况：乡土社会的封闭性与不流动性注定了社会关系的长期性。由于人们聚族而居，终身甚至世代相守在一个村落里，他们的关系不一定是亲密的，但一定是紧密的。人与人被千根线、万根线联结着，人们许多时候是彼此需求的，绝不可能老死不相往来。而且，你今天在村庄得势，你或你的子孙今后在村里未必就会永远保持强势。因此，人们必须考虑日后如何相处的问题，行事不能就事论事，为人不必睚眦必报。所谓“当面留人情，日后好相逢”；“忍一时之气，免百日之忧”。有谚语说“人一状，十年不忘。”实际上，在一个熟人社会里，公开的决裂对人际关系所造成的影响甚至不止十年，而可能会演化为世仇，“一代官司三代仇”。图一时痛快，任气而为，往往是殃及子孙的行为。因此，即使是对对方的行为不得不做出反应时，也须反应适度，做事留有余地，妥协互让。“得放手时且放手，得饶人处且饶人”。如果家人邻里之间发生了纠纷，尽量不要去告官，而是要寻求民间调解，因为“官断不能息，人愿自能息”。究其根本，“树活一张皮，人活一张脸”；“树要树皮，人要面皮”——脸面事关一个人的道德人格与社会地位及声誉，不到万不得已的时候，人们行事不能伤及面子，撕破脸皮。这样做，一方面是防止对方因被伤及根本而产生过激的反应；另一方面，基于中国人“报”的社会运作逻辑（翟学伟，2007），现在给对方留面子，也是为日后对方可以给自己留面子。

3. 以忍御气是避讼之道

关于中国的无讼文化，其说法最早来自孔子：“听讼，吾犹人也，必也使无讼乎”（《论语·颜渊》）。在如何能够做到无讼上，儒家采取的主要是规劝教化的方式。但事实上，民众不敢轻启词讼，并不全然是从道德的角度来考虑，更多是出于利害上的计算，是对诉讼所带来的不测、不利甚至是灾难性后果的考虑。所以，与其说民众是“厌讼”，不如说是“惧诉”。徐忠明（2007：33-40）对谚语中透出的民众避诉心态做了很好的总结，我下面直接引用其分析结论，只是增补《中国谚语大全》中的谚语来加以映证。

在民众看来，诉讼所造成的后果是：其一，后果不明，因为“官断十条路，九条人不知”，“打官司凭门多，打架凭人多”，“大官司靠天地，小官司靠运气”；其二，旷时费业，“官司悠悠，三冬九秋”；其三，危及未来利益，“仇宜解不宜结”；其四，身心痛苦，“穷人上堂腿肚子转”，“打官司越打越害怕，过黄河越过越胆大”；其五，经济成本高，“八字衙门朝南开，有理无钱莫进来”，“斗大的官司，要天大的银子”，“一场官司一场火，任你好汉无处躲”，“久打官司光景缩”。这样，就产生了关于民众诉讼心理的一个著名谚语：“饿死不做贼，气（饿）死不告状。”

4. 以忍御气是施压之道

不过，在徐忠明对谚语中民众诉讼心态的上述总结中，忽略了一条较为特殊的法谚：“会打官司打半截，不会打的打到头”。之所以说它特殊，因为多数法谚围绕着打还是不打官司这个问题，而它说的却是打半截官司的问题。

为什么说“会打官司打半截”呢？黄宗智（1998：182-185）在清代民事诉讼的研究中发现：大多数诉讼当事人既非不屑于细事诉争的正人君子，也非如同诉棍一般的刁民。他们是本分的平民百姓，为解决争端或保护自身利益而不得已去打官司，仅仅呈状投诉并不一定意味着把官司打完，许多人是把告状当做在纠纷中向对方施压的一种手段，以便在村庄的调解过程中占据上风。因此，以忍御气，并不意味着完全不能去打官司，而是说在选择了打官司后须适可而止，通过施加压力而回到调解妥协之路上来，并非要在诉讼一条道上走到黑。

5. 以忍御气是听命之道

在民众以忍御气的考虑中，还有一个儒家文化付之厥如的因素：命。孔子“罕言利与命与仁”（《论语·子罕》），“不怨天，不尤人”（《论语·宪问》）。但对于普通民众来说，命这个观念是他们在底层苦熬日子的重要支撑，从某种意义上说，正是命的观念使不平、苦难和不公在民众心中合法化，从而安然去承受^①——“命里有时终须有，命里无时莫强求”。

（二）以气立人

仔细分析材料可以发现，强调对气的克制仅仅是乡土传统的一

^① 关于中国底层民众对命的理解，参见韩丁（1980：52）；Harrell（1987：90-109）；明恩溥（2001：141）。

面。在某些情况下，气的迸发又具有毫无疑义的正当性。我称之为“以气立人”。其表现形态有下面几种。

1. 逼仄的挣扎

儒家和官府劝导民众无争的基本逻辑是不要因小失大，即因鼠牙雀角之争而失去礼义之本。然而，所谓“鼠牙雀角”的断语出自无衣食之忧、居庙堂之上的官绅，但对底层民众来说却未必然。斯科特（2001：1）在其名著《农民的道义经济学》一开篇就引述了另一位学者托尼关于农民生活境况的一个比喻：他们“长久地站在齐脖深的河水中，只要涌来一阵细浪，就会陷入灭顶之灾”。水深齐颈的确是许多地区农民的基本生活处境。由于物质生存空间的极端拥挤，农民对实际利益的关心远超礼义。许多时候，看似鼠牙雀角，实际却关联着人的物质生存底线。因此，谚语里又有“饿死不如拼死”的说法。

我们以中国古代最著名的戏曲之一——《窦娥冤》为例来做一些分析。窦娥的父亲是个秀才，却是“读尽缥緲万卷书，可怜贫杀马相如”，“只为无计营生四壁贫，因此上割舍得亲儿在两处分”（关汉卿，1999：182-3）。赛卢医行医为生，却也穷困潦倒，仅仅因欠蔡婆的二十两银子就起了杀人之心。张驴儿父子本已成功地威逼蔡婆与张驴儿父亲成亲，而蔡婆刚一生病，张驴儿即生毒死蔡婆之意。尽管这些戏剧中的人物有着鲜明的道德褒贬色彩，但我们可以从中看到，窦娥的父亲、赛卢医与张驴儿所同属的社会底层在物质生活上的逼仄，动辄以儿女相送、生死相逼。窦娥虽然的确蒙受了天大的冤，但这冤并不完全来自张驴儿，也不直接来自太守桃杌的徇私枉法，所以，她才说“不告官司只告天，心中怨气口难言”。结果，她受冤发出的毒誓之一就是“着他楚州大旱三年”（关汉卿，1999：206）。正如苏力（2006：125）所指出的，这是一种社会的“连带责任”或“集体责任”，只有一个感到自己被整个社会冤屈和放逐的人才可能对社会有这种强烈抗拒和挑战，才会有这种愤世嫉俗。我们不在这里讨论窦娥发毒誓的道德性问题，只是想借此透视在这个毒誓背后的社会背景，即底层民众相互缠绕在水深齐颈中的生存状态。

2. 直报的儒礼

不过，以气立人更重要的表现形态还在于超出物质利益的因素。我们前文提到过，报的逻辑使中国人行事时常常给对方留面子，以期日后对方给自己面子。学界最早分析“报”这个概念的是杨联陞（2009），他更多强调的是报恩。文崇一（2006）在接续的研究中则

更多强调了报仇。其实，报恩与报仇正是报这种运作逻辑的两个方面。

报的逻辑最早还要追溯到孔子那里。关于血气，孔子有一段著名的话：“君子有三戒：少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得”（《论语·季氏》）。人们很容易以为孔子把血气与戒联系在一起，说明他对血气采取的是否定或抑制的态度。但若仔细推敲，可以注意到孔子用的词是“戒”而非“禁”——戒只是说必须慎用而已。为什么孔子对私斗不持非议呢？这正如钱穆（2004：107，109）所看到的，“儒者终言养勇，言复仇，而未尝明斥斗争，则以斗为古礼，儒者循礼，故不知非也”；“在上者虽有和难解仇之法，在下者亦有寻难报仇之礼也”。这也可以解释孔子为什么会说：“以德报德，以直报怨”（《论语·宪问》）。何为直？按荀子的说法：“是谓是，非谓非，曰直”（《荀子·修身》）。就此，后人对孔子的“使无讼”就有了新解：“圣人所谓‘使无讼’者，乃曲者自知其曲，而不敢与直者讼，非直者以讼为耻，而不肯与曲者讼”（崔述，1983）。因此，我们才可以理解这样的谚语：“以直报怨，以义解仇”，“有恩不报非君子，有仇不报非丈夫”。在大恩大仇、生生死死这样的问题上，中国人讲究的是“一报还一报”。

我们同样以一部著名的元曲——《赵氏孤儿》为例来分析。在这部千古流传的戏里，既有知恩报恩的典型——程婴、公孙杵臼，“有恩不报怎相逢，见义勇为非为勇”；更有知仇报仇的典型——赵氏孤儿，“谁着你使英雄忒使过，做冤仇能做毒？少不的一还一报无虚误”。既有屠岸贾斩草除根失手的教训；也有赵氏孤儿回手“断首分骸祭祖宗，九族全诛不宽纵”、“把奸贼全家尽灭亡”的决绝。既有韩厥将军舍身释孤的恩举；也有他所谓“是必教报仇人，休忘了我这大恩人”之期盼在20年后的应验：“韩厥后仍为将军”（纪君祥，1999：614，630、615-616、634、609）。《赵氏孤儿》给我们营造出来的就是一个关于“直报”的“气场”——谁身在其中，都必为其所融化。

3. 承认的政治

如果民众明知打官司面临种种不利后果，而他们若不是在物质生存上被逼到了绝路，也不是基于在生死之类大事上“一报还一报”的行动逻辑，那么，他们是否还可能为细故琐事而打官司呢？所谓“劝君气死莫告状，赢得猫儿卖了牛”，这是生活中的常理。但我们要问的是：民众是否都会因为在猫与牛之间的算计和掂量而放弃告状呢？所谓“人争一口气，树争一张皮”，又该作何理解呢？

萧公权（1999：858）认为，虽然中国乡村的居民以性好和平而著称，可是一旦基本利益发生危机，或者个人的情绪被激发起来，他们仍然会为任何一种想象得到的事情——从即将收获的农作物被偷盗到干旱时期灌溉的利用；从微不足道的人身侮辱到对个别家庭或家族声望的损害——进行争执和斗争。萧公权列举的这四种争执中，前两种大体属于我们前述的物质生存空间之争，后两者则属于人格和声誉之争。既然中国民众“性好和平”，那么，那些看似“微不足道的”侮辱和毁誉为什么会激怒他们呢？

在泛道德化的传统中国，在安土重迁、世代厮守的乡土社会，人们在纷争初起时，对于自己的权利主张并不敏感，而是讲求好意的互让，讲求能吃小亏。正如寺田浩明（1998：212-213）所说的：“认识到自己生业的脆弱性，同时又有一定余力的话，在每日的生活中为了避免暴力冲突而支付某种程度的代价，对于生活在那个空间的人们来说属于一种常识性的选择。对于对方得让且让，自己有理也不要过分——于是，自然而然出现的就是这种厌恶‘硬要’、尊重‘让性’的社会伦理。”但是，“总让步决不是办法，这也是那个世界里的常识。于是，归属于自己的正当利益之不稳定性和事实状态上的模糊性，反而在另一个方面促成了人们不愿让步、不能让步的倾向。实际上，一旦发生争执，为了保卫自己的利益，人们往往可能作出过份的反应。日常的生活世界于是充满了‘反·互让’的主张和过剩的自我防卫”。也就是说，一方面，中国人强调克己复礼，忍让互容；另一方面，中国人并非一味退让，一味忍气吞声只会使当事者在当地社区中落入人不被当做人的地位。当对方“给脸不要脸”、欺人太甚的时候，当自己无端蒙受冤抑、遭受轻贱的时候，^①物质利益已经完全不重要，它已触及了当事者的伦理生存底线，于是，克己复礼就会变成忍气吞声，进而变成忍无可忍，他们就会起而为保卫自己的人格尊严、追求基本的社会承认而投入坚决的、执着的战斗（应星，2007）。一旦面子被无情地撕破，人们就会表现出“大丈夫可杀不可辱、大丈夫宁折不弯”、“宁可站着死，不愿跪着生”的坚毅和勇猛，就会展露出你死我活、锱铢必较、从头算账^②的总体性战争的残酷性。

^① 当然，有时也会有当事者为引起官府注意而架词设讼、夸大其辞的情况。谚语“无谎不成状”就多少描绘了这一状况。参见徐忠明（2006：22-70）。但这种将小事闹大、刻意建构冤抑感的情况并不属于我所分析的承认的政治的类型。

^② 在聚族而居、关系紧密的村庄，人们的确不肯轻启讼端，但在鸡毛蒜皮的日常纠纷中所负之气却可能在“面子”和“人情”的遮掩下一点点地积淀下来，凝成每个人心中的账本。一旦到面子被

滋贺秀三（1998：13）把中国人这种性情称为“常识性的正义平衡感”。不过，我更愿意借用霍耐特所谓“为承认而斗争”的说法。在霍耐特（2005：170-171）看来，“社会反抗和社会叛乱的动机形成于道德经验语境，而道德经验又源起于内心期望的承认遭到破坏”，而“那种先前被化作碎片和私下处理的蔑视经验在这一视界中就可能成为‘为承认而斗争’的集体道德动机。”中国人基于以退为进、底线抗争、绝地反击的逻辑，表现出的是“人活一口气”的决绝。这种活气的逻辑涉及中国人何以立人的根本问题，它表面上与以忍御气相悖，实际上却是它的补充，两者合构起了中国人完整的道德人格与伸缩有度的行动空间。

我们以中国传统戏曲中最有名的清官——包公的一出戏为例来分析。包公之所以在中国传统戏曲舞台上被反复咏唱，就是因为他身上代表了民众平抑豪强暴行的期盼，他被视为民众“承认的政治”的担纲者。元杂剧中现有包公杂剧 11 种，我们要分析的是其中唯一一部有关民事案件的杂剧——《包龙图智赚合同文字》。之所以专选这部杂剧，是因为民事案件不像刑事案件那样总是事涉人命或夺妻逼婚这样的大事（参见徐忠明，2002：445-462），在那些相对较小的事端上更能体会中国人所谓“为承认而斗争”的意味。

故事发生在北宋年间汴梁郊外的一对兄弟家庭中。因为某年遭灾，田产歉收，官府要求农家分房减口，到其他有收成的地方去谋生（时称“趁熟”）。弟弟刘天瑞自愿带着一家三口背井离乡，临行前与哥哥刘天祥签下一纸合同，表明只是暂时外出趁熟，家私田产均未分。不料刘天瑞夫妇很快客死异乡，留下一个三岁的小儿安柱，后被一好心人收养。安柱长到十八岁，知道父母身后，就回故乡要求将父母骨骸归葬，却被刘天祥的续弦骗走合同，还被打破了头。我们可以清楚地看到，刘天瑞一家是如何被一步步逼到退无可退的地步的：他们“辞故里往他州，只为这田苗不救”，趁熟虽然是奉官府命令，但做哥哥的刘天祥一家本已欠下弟弟一家的情分；而刘天瑞夫妇“为人离乡贱，强经营生出这病根源”，最后抛下孤儿双双离世，更理应博得世人尤其是兄长一家的同情，但十多年过去了，从不见刘天祥出外打

撕破、忍无可忍或被逼得走投无路时，可能就不会就事论事，而是要本着“冤有头、债有主”的记忆，来清算人与人之间、家庭与家庭之间甚或家族与家族之间错综复杂、日积月累的总账，这正如滋贺秀三（1998：14）所指出的，“中国人具有不把争议的标的孤立起来而将对立的双方——有时进而涉及到周围的人们——的社会关系加以全面和总体考察的倾向”。

探消息，寻觅亲人——“他可也为什么全没那半点儿牵肠割肚？全没那半声儿短叹长吁？”当安柱“整受了十五载孤独”，为“将骨殖儿亲担的还乡故，走了些借远路程”，最后终于回到老家时，刘天祥的续弦因为担心安柱来分家产，不仅没有半分认亲之意，反而将安柱手中的合同骗来藏匿；而刘天祥——安柱的亲伯父也稀里糊涂，爱理不理，听任他女人无情无义的行为；到最后，安柱不曾想到，“认我不认我便罢，怎么将我的头打破了”？！安柱虽然生性善良，性好和平，“本为行孝而来”，“又不争什家和计”（无名氏 a，1999：220、221、231-232、238），但终于被无情无义的伯父一家逼到了对簿公堂、为气而斗争的地步。

三、任气行侠：抗争政治中的气

下面要分析的是气在乡土中国抗争政治^①中的展现形态。与日常生活相较，这里所说的抗争政治有三个特点：其一，日常生活所涉及的基本上是民众与民众之间的关系，而抗争政治主要涉及民众与国家之间的关系；其二，日常生活分析的基本行动主体是单个的个人、家庭或宗族，而抗争政治分析的基本行动主体是多个个人、家庭或宗族组成的群体；其三，日常生活分析的行动基本是制度内的行动（包括打官司在内），而抗争政治分析的行动是制度外甚或反制度的行动。我把气在抗争政治^②中的总体形态称为“任气行侠”。其具体含义可以从三个层面来理解。

（一）气的地方性

我们前文所说的以气立人的逻辑有的时候可以跨越民众与国家、个体与群体、制度内行动与制度外行动的界限，从而使抗争政治成为日常生活的自然延伸形态。不过，在更多时候，抗争政治凸显的逻辑与日常生活绵延的逻辑是相背离的。集体抗争行动并非乡土社会的常态，抗争者通常也并非小农社会中“宁为太平犬，莫作乱离人”的主流人群。可以说，在抗争政治涌现的地方，出现了一种特别的气。这

^① 关于“抗争政治”（contentious politics）这个概念，参见 McAdam et al., 2001: 7-8。

^② 抗争政治可具体分为骚乱（包括食物骚乱、抗租抗税等）、叛乱与革命等类型，本文不展开讨论，参见白凯（2005）；王国斌（2008）；裴宜理（2007）。

种气在整个乡土中国并不具有普遍性，而是特定地域的文化传统、生态环境和社会结构所带来的。这也是孟德斯鸠（2009）意义上的“民风”（*moeurs*）在广袤的乡土中国的体现。那么，这种有着浓厚地方特色的气到底从何而来呢？

以儒家为主流的中国文化是非宗教的，各地的民间宗教虽以其各不相同的教义和形式盛行于民间，但这些民间宗教基本上是对帝国运作逻辑的隐喻式模仿，并不具有对帝国秩序的颠覆性（王斯福，2009）。中国秘密社会和民间宗教真正的革命性因素在于从佛教传入的千禧年说（魏斐德，1988：140）。最早提出千禧年运动并将之视为社会运动的古朴形式的是著名史家霍布斯邦。他认为，对在千禧年实现世俗世界彻底改变的盼望、对一个翦除了所有当下缺憾的世界的盼望，这是任何一种革命运动所内在本质的本质（霍布斯邦，1998：94）。正是千禧年思想的深入，才使得诸如在中国北方流行的白莲教的教义具有了激进性格，并将其教徒引向了与国家的对抗。所以，韩书瑞（2009：3）认为这样的教派其实是非大众化的。也就是说，某些具有千禧年思想的民间宗教在一些地区的流传，使这些地区的农民具备了其他地区的小农一般不具有的激进性。“苍天已死，黄天当立”（黄巾军）、“七十二家开黄道，专等一家来收元”（白莲教）之类的谶语流传，便是这种激进思想的最简明表达。

后来，裴宜理（2007：10-11）在研究淮北的叛乱和革命时，也明确提出了农民抗争政治起源的地方因素说。不过，她所强调的地方因素并非民间宗教和地方文化，而是地方特殊的物质生存环境。在她看来，某些地方农民抗争政治的出现在很大程度上是在特定的生存环境压力下为生活和生存而开展竞争活动的延伸。谚语“穷山恶水出刁民”即道出了几分真谛。

孔飞力则给我们展示了理解气的地方性的第三种渊源。他在对中华帝制晚期历史的研究中，特别强调了人口压力和流动所造成的政治后果。从17世纪末到19世纪中期，中国人口从一亿五千万迅速增长到了四亿三千万。人口剧增对抗争政治带来的影响有两方面：一方面是人口压力通过大量的国内移民而扩散开来。在重血缘宗法的乡土中国，移民在一些地方的出现，使他们处在充满敌意的陌生人的包围中，传统的社会纽带被削弱或割断，只有秘密结社这种虚拟亲属结构才能给移民们以安全、互助和组织安排。而秘密会社在这些地方的发展正是抗争政治兴盛的温床（孔飞力，1993：140-154）。另一方面，人口

压力也使一些地方的农民失去土地，成了流民。而失去土地的流民往往放弃了对传统礼法关系的遵从，改变了传统小农怯弱、保守的性格，成为甚易被抗争政治所召唤的社会力量。流传山东境内的谚语“富走南，穷进京，死逼梁山下关东”，说的就是人口压力带来的流民潮。

无论是民间宗教的影响，还是地方环境的压力，无论是秘密结社的出现，还是流民力量的兴起，这些都使一些地方的民风从中庸转为峻厉，从而构筑起抗争政治活动在这些地方不断出现的基础。

（二）气的进攻性

既然抗争政治中的气具有地方性，那么，这种气与日常生活中的气到底有什么样的差别呢？“路见不平，拔刀相助”这条著名的谚语告诉了我们第一个变化：气从一种防御性策略变成一种进攻性策略。

裴宜理（2007：60）把华北农民的生存策略分为两类：以攫取他人财富为目的的掠夺性策略和努力阻止他人进攻的防卫性策略。她这个分类原是分别指贫苦农民与富裕农民的生存策略。我在这里借用这个分类法来区别气在抗争政治与日常生活中的不同形态。日常生活中以气立人的逻辑尽管在行动上也可能表现得比较激烈，但它基本上是一种防御性策略，即为避免自己原有的物质利益、社会地位遭到削弱或剥夺而采取的行动。而在抗争政治中的气，有的时候是出于提高自己的生存境遇或社会地位而采取的行动，有的时候则是出于为别人打抱不平的行侠仗义之举，有的时候只是图自己的一时痛快。因此，在抗争行动搭建起来的江湖上，既有“以节义为本”的侠气，时常也夹带着几分“以武犯禁”（《韩非子·五蠹》）的匪气。

我们可以来看看元曲里的一部水滸戏——《黑旋风双献功》。在这出戏里，宋江一出场就给梁山好汉的气来了一个集体写照：“家住梁山泊，平生不种田。刀磨风刃快，斧蘸月痕圆。强劫机谋广，潜偷胆力全。弟兄三十六，个个敢争先。”接下来，李逵救宋江老友孙荣、杀陷害孙荣的白衙内及与之勾搭成奸的孙荣妻郭念儿的故事就仿佛是梁山好汉们的一个特写。李逵“从来个路见不平，爱与人当道搬坑”，这次见兄弟孙荣含冤负屈，便化装潜入牢房，“我解放了俺哥哥，则不俺哥哥一个人，我把这满牢房里人都放了”，后来又想到两个作恶者“那一个滥如帽，这一个淫似狗。端的是泼无徒贼子更和着浪包娄，出尽了丑，丑。情理难容，杀人可恶，怎生能够”，于是，“虽则是婚姻注定前生有，到的我黑爹爹一笔都勾”，“再将他衣服上扯下一块来，

捻做个纸捻，去腔子里蘸着热血，在白粉壁上写道：是宋江手下第十三个头领黑旋风李逵杀了这白衙内来”，并“将着这二颗头，到梁山泊上宋江哥哥跟前献功去来”（高文秀，1999：551、557、573-574、576-577）。很明显，江湖人的快意恩仇与寻常百姓的以直报怨的一个不同就在于他们行动的主动性和进攻性。

（三）气的伦理性

“四海之内皆兄弟”这条谚语则告诉了我们第二个变化：气在抗争政治中从一种准伦理上升为一种伦理。

无论是在中国思想传统中，还是在乡土日常生活中，气本身只具有准伦理性，它要受到儒家伦理的规制。不仅以忍御气以礼治思想为基础，即使是在以气立人的行动中，也或直接、或间接地受到儒家伦理的影响或制约。但是在抗争中，气本身已被赋予了一种全新的、居于至上地位的伦理，气由此演化为义气。千古流传的《水浒传》与《三国演义》就是这种义气最好的诠释。比如，我们在元曲里的《刘关张桃园三结义》可以看到，刘备、关羽和张飞在桃园结义时“宰白马祭天，杀乌牛祭地；不求同日生，只愿同日死；一在三在，一亡三亡”，“结为昆仲义相投，临危同死入坟丘”（无名氏 b，1999：497、500）——江湖这种独特的绿林道德观完全打破了以血缘为纽带的尊尊亲亲的宗法关系，而代之以“八方共域，异姓一家”、“歃血盟誓、义薄云天”的兄弟，义气成为社会行动的出发点和归宿（孙述宇，1981）。

四、小 结

现在我们可以对作为社会行动范畴的气在乡土中国的全部内涵做一小结。气在中国乡土传统中既不是一个纯生理的冲动，也不是一个纯利益的反应，它是一种融汇了本能与理性、道义与利益的激情，是中国人在人情社会中摆脱生活困境、追求社会尊严和实现道德人格的社会行动的根本促动力，它从一种需要被克制的激情到一种可以迸发的激情^①再到一种自我执法的义气，构成了一个充满张力的续谱，其中，以忍御气是主流，以气立人是补充，任气行侠是特例。就以忍

^① 在这个续谱中，从激情的克制到迸发之间还存在一种中间类型：阳奉阴违。限于篇幅，本书不在此讨论，参见邹川雄（1999）。

御气而言，御气的关键是儒家的礼治伦常以及小农的理性计算；就以气立人而言，也是兼有儒家伦理和小农理性的影响，只是从不同的侧面构成了以忍御气逻辑的补充，构成了中国人塑造道德人格的有机组成部分；再就任气行侠而言，气背后的儒家伦理被颠覆，气在此上升为一种具有至上伦理地位的义气。也因为气与伦理的这种关系，气在以忍御气时得到了良好的调控；在以气立人时，这种气的迸发尽管确有相当的正当性，却也可能造成某种失控；而在任气行侠时，由于气本身被赋予了伦理性，因此，被解除了任何控制和约束而放任自行。

①

参考文献：

- 白凯，2005，《长江中下游地区的地租、赋税与农民的反抗斗争：1840-1950》，林枫译，上海：上海书店出版社。
- 陈柏峰，2007，《“气”与村庄生活的互动——皖北李圩村调查》，《开放时代》第6期。
- 成伯清，2009，《没有激情的时代？——读赫希曼的〈激情与利益〉》，《社会学研究》第4期。
- 崔述，1983，《无闻集·讼论》，载于顾颉刚编《崔东壁遗书》，上海：上海古籍出版社。
- 邓建鹏，2006，《财产权利的贫困：中国传统民事法研究》，北京：法律出版社。
- 费孝通，2006，《乡土中国》，上海：上海人民出版社。
- 夫马进，1998，《明清时代的讼师与诉讼制度》，范愉译，载王亚新等编《明清时期的民事审判与民间契约》，北京：法律出版社。
- 高文秀，1999，《黑旋风双献功》，载王季思主编《全元戏曲》第一卷，北京：人民文学出版社。
- 关汉卿，1999，《感天动地窦娥冤》，载王季思主编《全元戏曲》第一卷，北京：人民文学出版社。
- 韩丁，1980，《翻身》，韩惊等译，北京：北京出版社。
- 韩书瑞，2009，《山东叛乱：1774年王伦起义》，刘平等译，南京：江苏人民出版社。
- 汉密尔顿等，1980，《联邦党人文集》，程逢如等译，北京：商务印书馆。
- 胡先缙，2004，《中国人的面子观》，载黄光国编《面子：中国人的权力游戏》，北京：中国人民大学出版社。

批注 [hy1]: 我补了一条文献，你确认一下。

① 随着乡土中国进入现代所发生的巨大变化，特别是中国革命取得胜利以来，气尽管依然是中国人摆脱生活困境、追求社会尊严和实现道德人格的社会行动的一种原动力，但人情社会的大背景已经发生了重要的变化，而气的作用机制也随之发生了复杂的变化。一方面，气的传统抑制机制逐渐失效，革命精神和权利意识为民众的血气迸发赋予了政治合法性和伦理正当性，在气复杂的续谱中，主流与边缘的位置发生了颠倒，以忍御气退居边缘，江湖义气和宗教伦理被剔除，以气立人上升为主流，新生的革命精神独发异彩。另一方面，以气立人的上升又是有特定条件的，那就是对最高领袖及其代表的国家利益的绝对服从，因此，敢与天斗之气与个人崇拜之风，家庭里权利意识的增长与社会上家长作风的盛行，均平意识的上升与身份等级的隔阂，这些似乎矛盾的现象常常并行不悖。关于这些复杂的变化，需另文再述。

- 黄光国, 2004, 《面子: 中国人的权力游戏》, 北京: 中国人民大学出版社。
- 黄宗智, 1998, 《民事审判与民间调解: 清代的表达与实践》, 北京: 中国社会科学出版社。
- 霍布斯邦, 1998, 《盗匪: 从罗宾汉到水浒英雄》, 郑明萱译, 台北: 麦田出版公司。
- 霍存福, 2007: 《法谚: 法律生活道理与经验的民间形态——汉语谚语的法文化分析》, 《吉林大学社会科学学报》第2期。
- 霍耐特, 2005, 《为承认而斗争》, 胡继华译, 上海: 上海人民出版社。
- 纪君祥, 1999, 《赵氏孤儿大报仇》, 载王季思主编《全元戏曲》第三卷, 北京: 人民文学出版社。
- 金耀基, 2006, 《人际关系中人情之分析》, 载杨国枢编《中国人的心理》, 南京: 江苏教育出版社。
- 孔飞力, 1993, 《清王朝衰落和叛乱的原因》, 载费正清编《剑桥中国晚清史》(上), 北京: 中国社会科学出版社。
- 李存山, 2009, 《气论与仁学》, 郑州: 中州古籍出版社。
- 李敏龙、杨国枢, 1998, 《中国人的忍: 概念分析与实证研究》, 《本土心理学研究》(台北)第10期。
- 陆思礼, 2001, 《毛泽东与调解: 共产主义中国的政治和纠纷解决》, 载强世功编《调解、法制与
现代性: 中国调解制度研究》, 北京: 中国法制出版社。
- 孟德斯鸠, 2009, 《论法的精神》, 许明龙译, 北京: 商务印书馆。
- 明恩溥, 2001, 《中国人的素质》, 秦悦译, 上海: 学林出版社。
- 尼科尔斯, 2007, 《柏拉图〈王制〉中的血气与哲学》, 尚新建译, 载刘小枫等编《血气与政治》,
北京: 华夏出版社。
- 裴宜理, 2007, 《华北的叛乱者与革命者》, 池子华等译, 北京: 商务印书馆。
- 钱穆, 2004, 《儒礼杂议之一——非斗》, 载《中国学术思想史论丛》卷二, 合肥: 安徽教育出版社。
- 史华慈, 2006, 《中国的共产主义与毛泽东的崛起》, 陈玮译, 北京: 中国人民大学出版社。
- 斯科特, 2001, 《农民的道义经济学》, 程立显等译, 南京: 译林出版社。
- 寺田浩明, 1998, 《权利与冤抑》, 王亚新译, 载王亚新等编《明清时期的民事审判与民间契约》,
北京: 法律出版社。
- 苏力, 2006, 《法律与文学: 以中国传统戏剧为材料》, 北京: 三联书店。
- 孙立平, 2005, 《现代化与社会转型》, 北京: 北京大学出版社。
- 孙述宇, 1981, 《梁山英雄的义气》, 载联副三十年文学大系编辑委员会编《中国古典文学论》,
台北: 联合报社。
- 王国斌, 2008, 《转变的中国: 历史变迁与欧洲经验的局限》, 李伯重等译, 南京: 江苏人民出版
社。
- 王季思主编, 1999, 《全元戏曲》, 北京: 人民文学出版社。

- 王斯福, 2009, 《帝国的隐喻: 中国民间宗教》, 赵旭东译, 南京: 江苏人民出版社。
- 魏斐德, 1988, 《大门口的陌生人: 1839-1861 华南的社会动乱》, 王小荷译, 北京: 中国社会科学出版社。
- 温端政主编, 2004, 《中国谚语大全》, 上海: 上海辞书出版社。
- 文崇一, 2006, 《报恩与复仇: 交换行为的分析》, 载杨国枢编《中国人的心理》, 南京: 江苏教育出版社。
- 无名氏 a, 1999, 《包龙图智赚合同文字》, 载王季思主编《全元戏曲》第六卷, 北京: 人民文学出版社。
- 无名氏 b, 1999, 《刘关张桃园三结义》, 载王季思主编《全元戏曲》第七卷, 北京: 人民文学出版社。
- 武占坤, 2000, 《中华谚语研究》, 保定: 河北大学出版社。
- 萧公权, 1999, 《调争解纷——帝制时代中国社会的和解》, 载汪荣祖编《中国现代学术经典·萧公权集》, 石家庄: 河北教育出版社。
- 小野泽精一等编, 2007, 《气的思想: 中国自然观与人的观念的发展》, 李庆译, 上海: 上海人民出版社。
- 徐志明, 2002: 《包公故事: 一个考察中国法律文化的视角》, 北京: 中国政法大学出版社。
- , 2006, 《案例、故事与明清时期的司法文化》, 北京: 法律出版社。
- , 2007, 《众声喧哗: 明清法律文化的复调叙事》, 北京: 清华大学出版社。
- 许名奎等, 2007, 《忍经·劝忍百箴》, 武汉: 湖北辞书出版社。
- 杨国枢编, 2006, 《中国人的心理》, 南京: 江苏教育出版社。
- 杨联陞, 2009, 《中国文化中的“报”、“保”、“包”之意义》, 贵阳: 贵州人民出版社。
- 应星, 2007: 《“气”与中国乡村集体行动的再生产》, 《开放时代》第6期。
- , 2009, 《村庄审判史中的道德与政治: 1951-1976 年的中国西南一个山村的故事》, 北京: 知识产权出版社。
- 翟学伟, 2005, 《人情、面子与权力的再生产》, 北京: 北京大学出版社。
- , 2007, 《报的运作方位》, 《社会学研究》第1期。
- 赵鼎新, 2005, 《西方社会运动与革命理论发展之述评——站在中国的角度思考》, 《社会学研究》第1期。
- 赵世瑜, 2002, 《谣谚与新史学》, 《历史研究》第5期。
- 滋贺秀三, 1998, 《中国法文化的考察》, 王亚新译, 载王亚新等编《明清时期的民事审判与民间契约》, 北京: 法律出版社。
- 邹川雄, 1999, 《拿捏分寸与阳奉阴违: 一个传统中国社会行事逻辑的初步探索》, 台北: 洪叶文化出版公司。
- Dixon, T. 2003, *From Passions to Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Harrell, S. 1987, "The Concept of Fate in Chinese Folk Ideology." *Modern China* 13(1).
- Hirschman, A. 1997, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Hobbes, T. 1991, *Leviathan*, (ed.) by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- McAdam, D., S. Tarrow & C. Tilly 2001, *Dynamics of Contention*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Brien, Kevin J. & Lianjiang Li 2006, *Rightful Resistance in Rural China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perry, Elizabeth J. 2008, "The Chinese Conceptions of 'Rights': From Mencius to Mao and Now." *Perspectives on Politics* 6(1).
- Seybolt, P. 1996, *Throwing the Emperor from His Horse*. Boulder, CO: Westview Press.

作者单位：中国政法大学社会学院
责任编辑：罗琳

文章来源：《社会学研究》2010年第5期

中国社会学网 www.sociology.cass.cn