

# 关系与权力：从共同体到国家之路

——如何认识传统中国人与中国社会总纲

翟学伟

【摘要】 中国人之最重要的生活理想之一，就是实现个人从共同体向国家的跨越，即通过其紧密的社会网络来进入官僚体制。这种生活之路之前提，同中国社会结构设计上的“官”与“民”之间的鸿沟以及功名之路有因果关系。由于中国社会不鼓励个人奋斗，因此个人的成长离不开家人与地方的促成，进而跨越成功者也让家人和地方分享他的荣耀与资源，从而构成了一种共同体与国家相互交织的运行模式。其中，官本位与家本位是社会的双重现实与价值基础，个人名利及其分享成为社会网络建构的方式与运作的方向。而这些特征将会导致人们在日常生活中发生不同类型的社会交换，并产生出积极的关系策略。

【关键词】 家本位；官本位；关系动力；同类与异类交换；余地策略

【中图分类号】 C912.3 【文献标识码】 A 【文章编号】 1000-4769 (2011) 01-0085-10

在漫长而曲折的中国历史长河中，一些词语、成语、谚语及熟语会逐渐积淀下来，组成了中国人历史与现实的基本画卷，也构成了中国人的思维方式与行为特征，甚至成为中国人社会生活的指南。它们在一定意义上既是中国人政治、文化、教育与社会核心价值，也体现了中国人的生活理想。诸如官本位、家本位；家运、官运、时运，功名利禄以及由此而来的早生贵子、望子成龙、前程似锦、同舟共济、高官厚禄、光大门楣、落叶归根、荣归故里等；还有诸如“鲤鱼跳龙门”、“一人得道、鸡犬升天”、“在家靠父母，出门靠朋友”、“朝中有人好做官”、“大树底下好乘凉”、“做事先学做人”、“做人要留有余地”、“多一个朋友多一条路”等。虽然中国社会在现代化的过程中经历了非常重大而深刻的变化，但上述的价值和行为模式依然稳定而持久，成为我们认识中

国人与中国社会的一个基础。如果我们将这些耳熟能详的表达归结在一起，其基础的内涵是什么呢？通过排比，我们可以看出，其背后所蕴藏的价值系统与行为模式，其实是“关系”和“权力”两大主题，并对应着共同体与国家之间的逻辑联系。本研究在此试图探讨这种逻辑连接如何形成，以期建立起一种可以整合中国社会结构与中国人行动之关系，即一种勾连宏观与微观的分析架构，以便于完整地看出中国的政治、经济、文化、教育、行为模式等是如何协调运作的。

## 一、研究视角与理论构成的方式

共同体 (community) 常被社会学家用来指代传统社会，有时也被用来指代与国家对立的社会自组织。当它在中国被翻译成“社区”后，其含义略微发生了些变化，似乎更偏向人群的生活地

【作者简介】 翟学伟，南京大学社会学院教授，博士生导师，江苏 南京 210093。

域和聚居特点，而忽略了其中的共同感或心理认同等。尤为重要的是，这种共同感与心理认同是从人际关系的紧密性与依附性中产生的。虽然后者的研究还有待挖掘，但社区一词还是包含了共同体的两个显著特点，一是它的区域性基础，也就是说，尽管社区规模很难确定，似乎可大可小，但无论大小，它总带有类型学上的意义，表现出特定时空中的人们生活有自己的文化类型及其特征；二是既然社区是类型性的，因此它还可以同其他类型作纵向或横向的比较。这一点是德国社会学家滕尼斯（F. Tönnies）留给社会学的一个传统，其经典性在于，共同体的紧密性正是在同“社会”的比较中得到的。虽说“社会”一词在社会学意义上也关注于人的交往，但它更偏向于人们由交往方式而导致的社会地位、制度与结构上的差异。目前，大量经验研究越来越想表明，地位、制度与结构研究是宏观性的研究，且具有普世性。实际上，即使在宏观层面，社会还是有类型上的差异的，只是现代社会学理论似乎一直在回避这个问题。因为唯有将这些要素看成相似的或普遍的，才可以为社会学的普世理论提供方便之门。其实，只要回到早期西方社会学家那里，比如滕尼斯详尽论述的 *Gesellschaft* 和 *Gemeinschaft*<sup>(1)</sup>、涂尔干（E. Durkheim）划分的机械团结与有机团结<sup>(2)</sup>、帕森斯提出的特殊主义与普遍主义<sup>(3)</sup>等，我们就可以部分地看到社会类型的差异，更不用说近几十年来的跨文化研究者或本土学者所作的努力。

从文化或本土的视角来看，我们固然承认，发展中的中国社会同自己的传统已有很大的不同，但它再怎么变，也不会变成西方社会，更不要说西方社会本身也是一个不确定的概念，也有各自的文化类型。所以我们有理由认为，共同体与社会的研究都可以有自己的本土方向，只是从社会形态层面，或是从区域性层面研究，各有偏重罢了，比如，是注重国家层面的历史，还是地方志或民族志；是讨论“大传统”还是讨论“小传统”，是讨论国家的社会形态与制度，还是讨论地方性知识等等，各有不同。显然，前者是社会学家的兴趣所在，而后者是人类学家的偏好。而本文试图将两者结合起来对待，以便看到地方与国家、民间与官方之间的双向影响。这种视角之所以成立，是基于对中国历史上有家国一体化的倾向的认识，史学界称之为家国同构。但进一步考察它们的关系，家国一体化是一种观念，客观上两者也存在着一定的对立和分化，比如国家政

府长期以来对门阀制、豪族势力的削弱或打击，对外戚干政的提防以及将世卿世禄制逐渐改成科举考试制等，都说明共同体与国家之间有融合的地方，也存在很大的张力。特别是科举制建立之后，共同体与国家的关系是一种连接性的，而非合一性的关系，而个人的人生理想也就转向了如何从共同体走向国家之路。这条道路要想走得顺畅，牵涉到一系列各社会要素的整合问题，其中“关系”和“权力”是各要素中的两个彼此关联的枢纽。研究这两者的关系，可以很好地解释许多中国人与中国社会现象。

就关系和权力的关联，美国史学家杜赞奇（P. Duara）（1988/1994）曾有过有影响的研究，但他所使用的网络、文化与权力概念（即 *cultural nexus of power*）显得过于交织而含混，另外，其研究的重点也在于国家权力对地方的渗透过程，而非双向性的影响。<sup>(4)</sup>另外还有文崇一的家族与权力关系的研究，但他的关注点在于上层社会的裙带关系对社会政治的影响方面，<sup>(5)</sup>另外韩格理（G. Hamilton）的研究似乎也在讨论中国国家与社会各层之间的关系。他的观点正好同我的研究相反，他认为这些阶层中的人是在一套制度中自主性地活动的，目的在于秩序与和谐<sup>(6)</sup>。从社会结构的格局性关系上看，他的观点是合理的，但如果放入由官僚阶层中体现的权力以及社会影响来讲，这一理论架构有点理想化了。而我将展开的研究既非国家自上而下的在社会生活中处处体现出来的权力特征，也非与此权力相关者的连带关系（这点我有其他专门讨论<sup>(7)</sup>），抑或官僚体制的中国特点。我这里探讨的重点是，国家自身是一种官僚体制，它在各个行政机构上分工协作，在人事关系上盘根错节，构成了一种享有特权的且带有强大吸力的权力场；而共同体则是中国人生存的现实构成，它以扩大的家为基本单位。所谓两者之间的连接，也就是探讨共同体中的成员为什么会有一种关系动力，并通过何种方式从家乡进入国家层面，获得权力，然后反哺其共同体及后人。仅就这一问题所涉及的面向而言，以往学者大体上是分学科、分专题或分头进行探讨的。比如从政治学角度探讨官僚制的特点与运作；从社会学角度探讨制度、权力或分层及其流动的情况；从人类学角度探讨共同体的亲属关系；从心理学角度探讨权威人格的形成与特点；从历史学角度讨论专制主义及其时代特征及细节考证与描述等。但我个人在进行了数年的中国人与中国社会的研究中发现，这种分头探讨的方式很容易把

其中的连续性切割掉，尤其忽略了处于体制中的个人抱负以及由此而生的许多潜在问题，即忽略了个人行动与其社会结构之间的逻辑构成问题。仅此而论，我认为布尔迪厄（P. Bourdieu）提供的以欧洲社会为背景，对社会空间、象征空间、科层场域、惯习（性情取向）、权力、资本、再生产方式的研究，<sup>[8]</sup>最为接近我这里想表达的含义。但这一系列概念虽然与我的视角相同，却不能成为遮蔽我们认识中国人与中国社会的屏障，否则它将会把我的话题引到他关注的问题中去。迄今为止，尚能对我关注的现象有生动而深刻反映的，是一些中国著名小说，比如《儒林外史》、《官场现形记》、《红楼梦》及大量的现代官场小说；更加高度的浓缩则是中国人最著名的成语或生活习语、警句或格言。问题在于如果我们仅满足于这些感性认识，而不能在理论上回答这些问题，实为中国社会学理论研究之憾事。我想，所谓中国人的理论，理应将中国人的人生理想、社会期望、心理动力源及行动路线与国家、社会之间的互动统统纳入到一个完整的分析框架中去。哪怕这个分析框架目前尚且粗糙，有不少漏洞，但万事总要有一个开始。尤为值得警惕的是，如果我们过于担心这个框架会出现这样或那样的问题，而依然试图留待自己专题研究进一步深入，那我们非但不会形成这一框架，反而会离它越来越远。显然，这不是学术功底的问题，是研究见识的问题。

我这里即将展开的相关理论建构与以往的社会学理论建构逻辑有很大的不同：以往绝大多数西方理论的建构顺序是由微观逐步向宏观推演，比如像符号互动论、社会交换理论、社会网络理论、互动仪式链乃至结构主义；而我的研究顺序是颠倒的。因为在我看来，宏观结构未必来自人际交往层面的逻辑推导，它是由共同体中的人们在历史中形成的一系列文化预设或文化设计建立起来的。当然，预设与设计并非个别人或哪一代人的突发奇想，它们同人们身处环境的限制、演变及其由此而生的宇宙观有直接的关系。因此无论一种结构的设计在局外人或后来者看来有多么不合理，但它们在很长一段时期里却一再驱动其内部个体，为实现社会价值与目标而努力。这就好比一项游戏活动，你可以过后来鄙视它，但当你在热衷于它的时候，你就会先了解游戏规则。惟有先认知和遵循游戏规则，才能将自己的智慧与技术集中于此。比如下棋，它可以包含有关博弈的设计、博弈规则与个人拥有的战术等。

这一从宏观到微观的思考方式，用中国人生活经验中的话来讲，就是有社会压力才会有个人动力。因此在讨论个体行动策略与技术之前，我先讨论中国社会结构的压力是什么，显然，这涉及到中国社会的文化积淀下来的一系列相对稳定的制度假定。

## 二、社会结构压力与个人行为动力的形成

在下面即将展示一系列具体的假定之前，我先做一个总体性的文化预设，即中国社会结构与个体的关系上有连续性的特点。中国人倾向认为，个体往往不是一个具有独立意义的个体，也就是说他几乎没有生命和生活意义上的独立性。他的所思所想与所作所为无法证明他作为个体的独立存在，而总是要同他的家庭、地方与国家相联系。但没有独立性不意味着中国人不可能自私自利、自我实现或自我膨胀，而是说这种自私自利、自我实现或自我膨胀也要同家庭、他人、地方与国家密切相关才有意义。这一点同儒家所谓的“仁”与“修身、齐家、治国、平天下”的思想是一致的（当然，一种退隐的置身世外的观念来自道家）。中国人另外一个相关的预设是，国家与社会是彼此包容、你中有我我中有你的关系<sup>[9]</sup>，而不像西方那样构成一种对立的关系。这点一方面使得国家可以全方位地控制社会，另一方面社会也全方位地影响或渗透于国家，这是本文不采用国家与社会视角的原因。而这一预设对于我们研究中国人的权力和关系观念是尤为重要的，比如“官”的含义不但表明了它是国家行政体制中某种职位，而且还意味着它在社会生活中具有的广泛影响力，这种影响力有其自身的社会特征，是目前所谓政府官员、行政长官、公务员等现代名称无法涵盖的，即使中国现在已经启用了后者来代替“官”的概念，但其意义尚在。也正因为国家与社会的相互纠缠，才使我有理由要把个人的行为、共同体及国家联系起来在一起加以讨论，以找出其中的逻辑线索。

中国社会结构的形成大约可以分成两大阶段。第一阶段是先秦时期，当时采用分封制，它给中国社会运行带来的深远影响是宗法制<sup>[10]</sup>。虽然这一制度在秦统一中国后已被废弃，但给中国人心里注入了持久的宗法观念，并在客观上也使“家族共同体”<sup>[11]</sup>得以延续和维持，乃至延展成今天所谓的“关系共同体”<sup>[12]</sup>。第二个阶段大约出现于秦始皇统一中国之后所构成的中华帝国的官僚体制，其体制中的成员基本上通过考试进行选拔。

从汉代以来，科举考试的雏形开始出现，历经“察举制”、“九品中正制”，最终在隋唐形成了“科举制”，虽说科举制在晚清已经废除，但当代中国实行的“高考制”和“国家公务员考试制”在许多形式上可以算作科举制的延续。

我认为，考察社会成员上升的渠道，是我们认识一种社会文化结构的途径。让我先来做一个简单的理想类型比较。假设一个社会结构采用的是世袭制，那么各社会集团是封闭的，彼此之间存在着不可逾越的鸿沟。在这种僵化的社会结构内，一个体无论有什么样的德行、品质，或无论如何用功、努力等，都将失去地位上升之可能，结果个人的修养、智力和学识等会与地位上升无关。比如，欧洲社会的贵族、印度社会的种姓制、中国秦朝以前的宗法制等大致都有类似的表征。反之，如果一种社会十分开放，强调民主、市场、法律、公平等，那么上升的通道就会各式各样，不但个人的修养、智力或学识可以让他晋升上去，几乎个人的表现、才华、专业、人品、能力、技术、爱好、忠心、手腕乃至口才、容貌等都可以成为上升的理由。此时的社会流动更多地体现正义原则，而不必考虑性别、年龄、知识和文凭之类的门槛问题。由于这样的上升方式非常多元，造成其上升的聚集力被大大地分解，正所谓条条大路通罗马。我们把以上两种类型可以看成是社会结构与流动方式的两极。考察大多数社会，虽然它们很难走到极端上去，却往往分布在它们的周围。而中国先贤们设计的社会结构则不接近任何一极，它走的是持中的路线。它既不封闭，也不开放；既封闭，也开放。形象地说，社会上下层之间的大门是虚掩的。这一方面导致中国人的上升通道很窄，另一方面又有公平的竞争机会，这就很容易汇集一股较为单一的社会动力——仕途。所以它在社会空间意义上具有以下几方面的特点：

首先，传统社会里，其社会结构大体将社会分成上下两个生活场域，底层是民的生活空间（民间文化及其生活），上层是官的生活空间（官府及其意识形态），而将它们两者隔开的是文化（知识、书写与文学）。由于意识形态和等级上的优势，上层社会具有强大优越感。这种优越感是上层社会权威构成的基础，并导致了整个社会成员都向往上层的生活，而社会给予这种向往以可能的，是考试制度。

其次，由于地位上升的特定通道的形成，上层社会的成员构成在理论上是由社会上几乎所有

家庭或亲属网络提供的。这一方面说明家庭及地方共同体是生产和输送社会精英与官员的基本单位；另一方面也说明了精英的非世袭性特征，即无论一个人生活在何种家庭，要想进入上层社会，都需要从头再来，否则任何家庭都面临着衰落的危险。而个人与家人及地区的紧密性也导致升上去的家庭成员在脱离他家乡的同时，也应该对其家乡做义务性的回报，包括物质上或精神上的。

再次，科举（及后来发生的其他形式考试）奉行考试面前的平等原则与机会均等原则，几乎所有男性，不分老弱与贫富，也不分行业与地区，均可以从童年考到老年。这点在理论上足可以吸引所有男儿跃跃欲试。

第四，考试的吸引力与动力直接来自于上层与下层之间的重要差异：一边是劳心者，一边是劳力者；一边是支配者，一边是服从者；一边是社会精英，一边是平头百姓（草民）；一边有功名利禄、荣华富贵，一边日夜劳作乃至朝不保夕；一边是享有政治、经济、法律、文化等方面的特权，一边是等待青天大老爷来为他们做主。个人主动放弃走这条路，会面临家人的巨大压力（但可以为他人做出牺牲），失败只是无奈的结局。

最后，由于国家官僚制是一种由下层向上层的输送关系，因此，其两者之间并不对立，许多已经形成的集团间的利益冲突会因个人及家庭地位的升降而被化解。但对于那些考场失意与走不通此道的家庭而言，舞弊、贿赂、勾结等会成为很普遍的社会现象。社会反叛倾向也往往发生在所有的路都走不上去的时候。可是他们成功之后依旧选择相似的社会模式。

另外，社会上还有一些职业和群体，诸如倡优隶卒家庭<sup>[13]</sup>，外加上社会体制之外的游民，被排除在科举考试之外，但其组织构成依然离不开家庭制度或共同体的影响。而中国的各种形式的“会”（同乡会、行会、商会等）更像一个家族单位，而不像一个社会组织。

有了上述的结构压力，也就可以看到不同文化设计下之个体上升动力的不同。西方文化下的个体勤勉动力更多地来自于救赎式的宗教。大多数西方人相信，人类只有服从上帝的意志才能获得拯救，由此西方人的生活动力主要集中于通过对自己的辛勤劳作而成为上帝的选民，这点是韦伯（M. Weber）在《新教伦理与资本主义精神》一书中的主要思想<sup>[14]</sup>；但在中国人的世界观中，我们看不到此类宗教的影响。在一种天人合一或“差序格局”的价值观念中，从宇宙、社会、群

体、家人到个体之间都具有同类运行的假定。<sup>[15]</sup>由此，个体更多地关心现世的生活道路，而一切同现世个体相关的先辈和同辈，也在想象和实现中帮助个体实现其理想。当然，与此同时，个人理想的实现也就等于带动了纵向和横向的其相关的其他人事的变化。在这样的文化预设当中，个体的上升动力则不在于追求另一个世界的生活，而是来自于他在现世中要活出个人样来，最好成为一名官员，且引发相关他人的物质与荣誉的分享，所谓“争光”与“沾光”是中国人生活的两大主题，结果中国人的生活动力就在于有一个好名声。<sup>[16]</sup>当然，这个好名声需要一个努力的方向。儒家倡导的修养、德行、做君子不做小人等虽然十分重要，但这只是一种品质追求，更重要的是这种追求应该同一个人走上功名之路保持一致，即最理想地看，好名声的积累要与功成名就相契合。

### 三、共同体与社会交换

讨论完中国社会文化结构的特点后，虽然我们认识到了中国社会的压力与个人动力的关系，但这还是不够的。这里面尤为重要的问题是个体动力不是个人行为，而是与其共同体的期待有直接的关系。诚如顾炎武所说：“科举所得，十人之中八九皆白徒。一举于乡，即以营求关说为治生之计。”<sup>[17]</sup>关于它们之间的关系构成，从费孝通在《乡土中国》一书中提出“差序格局”概念<sup>[18]</sup>来看：首先中国人喜欢聚居在一个地方，个体天然地处于一个范围逐渐扩大的社会网络之中。其次这个网络没有明显的组织形式或内外群体之边界，并带有很大的重叠性，即一个体是家庭成员的同时，也是亲属及乡村的一分子，而处于天然社会网络中的个体无所谓参与也无所谓退出某种社团或组织。这种共生共荣的网络很容易导致无论一个体自身是否愿意，他的言行总是波及他人，所谓一荣俱荣，一损俱损。这样的共同体规则最倾向采用的是伦理与道德，而非什么正式制度与法律。与此同时，个人的所作所为不是由他自己的人生理想与意愿达成的，而是由社会文化与共同体期待的。一个人如果有了自己的喜好与志向，而不顾家人的期待，将是个人、家庭、宗族乃至整个地区的最大过失。比如中国名著《红楼梦》中描写的贾宝玉就是一个例子，尽管其父母希望他读书为官，但这种学习动力却被家庭内部的男欢女爱抵消掉了。贾政的一阵棍棒虽能解一时之气，可挽回不了一个大家族走向灭亡。不过，这

个事例并不意味着读书上进只是大家庭和富有家庭的理想，它几乎是所有家庭的理想。差别只是人丁越兴旺，就越意味着成功的几率和分享的规模，由此导致大家庭（多子多福）本身也是中国人追求的生活理想之一，单凭这一点，就足以载入史册。比如我们从史书记载中看到，中国大的家庭可以发展到9世至13世同堂。从普遍性上看，因受经济条件的制约，当一个家庭延续到三四代之后，就会导致分家，最后演变成一族、一宗，并伴有认祖归宗的祠堂与仪式。通常，一个中国地方的共同体是由几个宗族构成的。中国常见的赵家庄、马家河、李家屯等，都反映了这一社区将一个大宗作为了该地的名称。总之，血缘和地缘构成了社区网络的基础。尽管一些人类学的著作对此有过比较详细的描述，但只是一种客观谱系或格局的描述。从行动的角度来看，并非是亲属网络就一定有来往，中国谚语所谓：“富在深山有远亲”就是指网络的连接是通过交换获得的。因此，我这里将重点考察一下家庭内部交换的机制。

在西方社会学中，交换之物通常被理解成礼物，即以物换物，且这里的物又要被假定成是有差别的。按照西美尔（G. Simmel）的观点，交换本应发生于对自己不具有的有价值的物品的渴望。<sup>[19]</sup>显然相同物品之间的交换在理论上可以被看作没有意义，即一个人不会去同别人交换自己拥有的东西。以这样的思路想下去，家庭，特别是重视财富共享的家庭，其内部一般不发生交换，只发生资源的再分配，<sup>[20]</sup>一定要说有交换，也发生在男女的分工差异或妻子的私房钱方面。可见，目前交换理论所讨论的交换活动是外向性的、社会性的或集市性的。但我认为，家庭内部其实仍然发生一种交换，可以称之为同质性交换。埃默森（R. M. Emerson）曾把交换划分成两类，一种叫同类交换；一种叫类间交换。他指出，如果某一交换越是表现为同类，交换关系越可能封闭。<sup>[21]</sup>依照这一原理，中国家庭的同类交换使得成员关系比较封闭。但我想继续探讨的是，同类交换之所以还是会发生，或者说它在中国扩大的血缘和地缘范围内出现，是出于家人之间为了建立长久情感或提升凝聚力的结果，比如以真情换真情，以帮忙换帮忙，以陪伴换陪伴，以人情换人情，以至于互相请客吃饭是最为常见的。这类交换虽各不同，但至少都有发生一次的“下一次”，造成了时间上的可延续性和交换的循环往复；反之，负面的同类交换也有仇恨升级的意思，

以牙还牙、以血换血，有仇报仇，有冤报冤等。这在西方学术界叫“同态复仇”<sup>[22]</sup>，其目的不是为了经济赔偿，只为感情上的泄愤。可见，同类交换一般不容易涉及物质利益或实用价值，涉及更多的是感情或象征（爱与恨）意义。比较而言，异类交换是偏理性的，不同类型资源之间的交换之所以可以发生，是因为其中有一个可以被计算出来的利益，比如投入多少体力可以换来多少收入，花费多少时间可以得到对方多少酬金，受到伤害可以得到多少补偿等等。可见，异类交换是西方发生法律和保险的前提。显然，交换的同质性程度越高，关系的情感指向也越强，反之，异质性交换程度越高，关系的工具指向越强。据此可知，中国家庭内部的交换，往往指向于感情支持，这就是中国人所谓的相依为命。一个人在家庭内再勤奋劳作，一旦被共享制和均分制所吸纳，交换资源只会趋同化与恶化，尤其会导致工具理性的枯竭。由于差序格局所带来的扩大示范作用，从家人关系来类推社会关系，中国民间社会与江湖上的同质性交换也很发达，比如互赠信物、割腕盟誓、一报还一报，或杀人偿命、不共戴天等。

由此，我假定同质性交换不能增进家庭资源的扩大，但有助于家庭成员紧密度的提高，而只有异质性交换才是资源增长及理性发生的根源。于是，为了增加交换的异质性机会以增长家庭财富，封闭圈内必定会推出至少一个体离开他的家、宗及乡，走入更加广阔的社会，去取得成功。由于成功的单一化倾向，中国家家户户的行动方向也就颇为一致，最终形成千军万马过独木桥的局面。但随之带来的家庭危机是，如果该个体获取的资源越多或社会价值鼓励个人独立，那么他就越可能个人独享这些资源，甚至与家庭，至少是亲属断绝关系（六亲不认）。为了避免这样的情况发生，该社会会重视两个核心问题，一是家乡同外出者之间应当维持在家庭业已形成的紧密关系，儒家的观点很强调个人与家人之间的恩情与道义的关系，比如生理与感情（血肉亲情）上的、物质与精神上的支撑等，由此导致外出者在道义上具有与家人分享资源和荣耀的责任和义务，即形成所谓报答的关系。<sup>[23]</sup>二是建立伦理评价体系，即整个社会都建立起一种对感恩戴德的褒奖与对忘恩负义者的谴责之体系，让个人奋斗失去人生意义。我这里以因“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”而成为中国人生楷模的北宋名臣范仲淹为例，来说明即使以乐天下为己任的人物，

也逃不过这一行动框架。比如范仲淹在家书中说：“吾吴中宗族甚众，于吾固有亲疏。然吾祖宗视之，则均是子孙，固无亲疏也。苟祖宗之意无亲疏，则饥寒者吾安得不恤也？自祖宗以来，积德百余年，而始发于吾，得至大官。若独享富贵而不恤宗族，异日何以见祖宗于地下，今何颜人家庙乎？”（《全宋文》卷384）不可否认，也许一个人单凭自己的聪明才智就能独自获得外部资源，但这种成就的获得在儒家文化系统中得不到承认，而总是被归因为家庭的养育及其他具有同等智力与才能的成员已为他有所付出或做出了牺牲。在这样的运作逻辑中，有一种现象变得越来越普遍，即为了实现社会交换的异质性，家庭、家族、宗族乃至整个共同体，无论在名义上还是实质上都会全力以赴地促成某一成员的成功，而一个人的成功也不是个人的成果，而是整个共同体的成功。于是，社会网络与一个寻求成功者的交换关系建立起来，而他的成功将带动社会网络的成功。费孝通对“落叶归根”含义也有类似的解释，他认为那些功成名就的人“似乎有助于保持农业人口的较高质量。跳了龙门的人并不忘记他们的故乡，至少当老了的时候，他们会回来，并尽最大努力，利用在外面得到的特权和好处为家乡谋利。因此，地方上出了一个杰出人物，就会有更多的人出头，因为他会帮助其他人起步”<sup>[24]</sup>。

总而言之，求取功名几乎集聚了一个共同体内的所有能量。当然，这层意义上的失败也不再是他自己的失败，而是意味着整个家乡共同体的失败，这在理论上讲是不可以原谅的，也造成了许多外出个体因事业失败而无颜回家见江东父老。我们据此也可以理解孟子说的“不孝有三”的重要意义。据赵歧所注（朱熹：《四书集注·孟子·离娄上》），重孝道要做的三点是：家有男儿、有为禄仕，于亲有义。家有男儿是实现后者的必要条件，而后两者是身为男儿应该努力的方向。

#### 四、共同体中的关系建立及其策略

从以上分析中，我们看到一种看似固定而封闭的家庭网络是如何被打开的。我在另一篇论文中曾提出中国人关系构成，首先是关系的长久性与无选择性。<sup>[25]</sup>这只是就关系发生的结构性来说的，现在将上述动力机制放进去，我们则需要考察这样一种结构如何被盘活，如何进入到一种富有竞争与搭建的过程中去。

当个体从家庭走出来后，以此个体的驱动力来看，他构建的长久而稳定的关系网络会有三种

趋势：一种是自然的共同体支持网络，一种是过渡性的工具性较强的社会网络，一种是成功进入的享有特权的利益共同体，而它们之间是可以重叠的。我认为，无论哪种网络，都需要讨论一下人情的问题。我在其他地方<sup>(26)</sup>曾给人情做的分类有三：恩情回报、人情投资与礼尚往来。其中礼尚往来更多地发生于自然的家庭支持网；人情投资一般只用于对已成功者的关系建立上；而最重要的却可遇不可求的人情是恩情的建立，其重要性需要作专门的讨论。恩情往往发生在人生处于低谷或相当危难的情形下，也就是说，这时的个人及家庭非但没有发迹的迹象，而且生活艰难，或危在旦夕；还有一种情况是该个人及家庭曾发迹过，可风光不在，甚至处于身败名裂或一贫如洗的状态中。总之，如果没有一种人生的难题，我们很难把此时得到的他人帮助说成是恩情。由于此时的受难者孤独无援，因此他会对那些帮助者感激不尽。显然，恩情在中国往往被理解成人性最深处的真情。因为帮助者无法预测此家人未来回报之可能，所以就一个时间段来看，恩情很像救助或施舍行为，而不是社会交换。但这仍可以从关系建立的长久意义上理解为一种关系的长远策略。也许正因为施与的一方无法对未来的社会交换做出期待，所以一旦受助者获得了成功，施助者得到的回报价值之高也是不可预计的。恩情之所以有“恩”，是因为其含义中包含着大的回报（报恩）的意思，即所谓“滴水之恩，涌泉相报”；如果一种施恩最终得不到回报也就不再是恩，只能叫扶助、赞助、救助、协助、施舍等。由此可见，从交换的策略性来看，恩情关系的建立是一种“潜在而长远的”人情投资。其最大的特点是因对未来不可预测，而使得眼前的行为充满着患难见真情的意味。这就同“显在的”人情投资区分开来。在现实社会中，显在的人情投资更容易发生，是因为对具有投资价值的人来说，这种人情明显不需要预测和等待，更不需要担心没有回报。由于其获得丰厚的回报显而易见，也就带有明显的工具性色彩。比较恩情回报与人情投资，我们发现，潜在的人情投资需要对未成功者的未来潜力进行预测，因此能否看得准就会变得十分关键。正是在这一点上，中国民间在命理上对个人发迹给予了极大的关注与知识体系的建立，诸如生辰八字、风水、算命、相术、观人术乃至吉祥语等等。其知识体系同西方心理学研究的最大不同是，该体系不关注眼前与事实，而是关注于未来的前程、官运与富贵；如果这点对

不少人来说还过于神秘，那么更为直接而有效的方法就是“余地策略”，即事先的人脉储备，尽管在储备时的人脉误判也是常有的事。一旦中国人在关系建立中采用了这一策略，便有了做人的问题。

中国人所谓做人的首要原则就是万事要留有余地，它在逻辑上是由同质性交换向异质性交换的转化而来的，也就是说，在异质性交换还没有完全到来之际，首先要有感情投资。我们经常看到中国人倾向在感情的基础上谈交易，而排斥赤裸裸的工具性交换行为，正是因为中国人在价值上不接受直接进入异质性交换。从异质性交换的发生回头再看同质性交换，我们就可以意识到同质性交换除了天然而被动的血缘、地缘等结构性因素的限定性之外，其主动性还来于一种潜在的对未来收益的预期。而维持感情关系就潜在地等于维持收益的机会，中断关系也就等于放弃或减少收益的机会。只是由于交往者对未来收益不能确定，进而就又引出了“时”的概念。时运、时机、时务、时候等概念既会给个人带来等待下去的希望，也会成为投资失败的归因方向——我们可以把一次一次的失望与失落说成是时候未到，而大大缓解了同质性交换中的焦虑与煎熬。以这种未知数来看交换的收益，我们看不到利益的最大化在哪里，即看不到理性计算，<sup>(27)</sup>看到的只是情理交织的对未来回报的期待。由于这样的期待过于缺少明确方向，因此留余地的策略也不具有针对性，而是普遍撒网。所谓：“做人要给自己留有后路”，“做人要留有余地”，“朋友多了路好走”、“与人为善”、“少得罪人”、“手下留情”、“网开一面”、“给点面子”等，想表达的都是做人的基本原则。这个原则也同样适用于官场，因为谁都不知道周围什么人会官运亨通。其实，即使后来的收益没有期待的那么高，这种感情上的维系仍然可以带来许多社会性收益，比如积累和扩展名声、做关系链的中间人、困难时的相助、提供信息等。后面这些末节才是社会资本要谈的问题，它对中国人的关系网络复杂性来说实在是小巫见大巫。这里的关键问题是我们在西方的交换理论与社会资本理论中看不到延时的重要性，或者说，中国人的关系发展是一个终生的计划，而不是一个事件上或组织构成上的计划。

## 五、讨论与结论：从共同体到国家之路

以上就是我建立的从中国社会结构到共同体的路径依赖再到个人关系策略的完整图式。这个

图式看起来似乎也符合西方社会理论中所倡导的国家与社会的视角。在西方的这一视角内，地方自治与国家权力是学界讨论的一个重要话题，许多学者认为地方的自治能力对一个国家的制度建立起到了重要的作用，比如美国的联邦自治、日本的惣村。由此引发的学者在反思中国的国家与社会时认为，中国传统社会之所以失去了共同体自治，是因为一批中国知识分子用法术来为国家献策，并用他们的思想改造了基层社会及共同体，导致了共同体自治的丧失。<sup>[28]</sup>但我认为，国家权力其实与共同体自治在中国也同样存在，乡绅在地方上也为自治起着积极的作用，近代以来的知识分子对中国乡村的改造也包含着想引导农民组织起来自己管理自己的努力。只是中国知识分子发现，在以家为本的农民生活中，中国人组织不起来（一盘散沙、内斗、内耗）是一种司空见惯的现象，所以他们想参与进来。比较西方与日本而言，中国所不同的正是共同体与国家之连接点上的单一性与开放性。这一连接方式的特点一方面很容易造成广大民众的生活被其强烈而持久地吸引，另一方面也使得地方社会百姓只能通过进入官方个人及其网络来消解利益纠葛。从宏观格局上看，虽然国家与地方之间也有制度性的关联，或者有正式的信息渠道，但中国人认为这种渠道远不如个人关系重要。几乎所有中国人都明白一个简单的道理，正式制度层面的制定要能考虑到某一共同体的利益，必须要有自己人在制定制度的内部有话语权，事实上，国家体制中的官员也都在为自己的家乡或组织争取利益；反之，如果没有这样的人存在，共同体的利益将得不到实现。或者说，社会的利益和权利不是通过外部力量的争取得到的，而是通过内部关系得到的。大量的证据都在证明，在共同体中培养出一些能够进入决策层的成员是多么重要。所以，中国社会长期以来，整个社会各个层面都在培育各种各样的个人（自己人）关系，即人脉。我认为，关系与权力的结合与运作，几乎抵消了所有可能发生的大规模社会事件。但有一点值得注意，这就是体制内部的官员矛盾或者当某地方社会或共同体对自身的关系与权力运作绝望时，爆发式的社会冲突会随时出现。

史学家傅衣凌认为：

由于多元的经济基础和高度集权的国家政权之间既相适应及相矛盾的运动，中国传统社会的控制系统分为“公”和“私”两个部分。特别是秦汉以后，大一统国家真正形

成，继承了六国的传统，中央集权与地方分权的斗争更为激烈和明显，但两种势力又互相妥协和利用。一方面，凌驾于整个社会之上的是组织严密、拥有众多官僚、胥役、家人和幕友的国家系统，这一系统利用从国家直至县和次于县（如清代的巡检司）的政权体系，依靠军队、法律等政治力量和经济、习惯的等方面的力量实现其控制权，在“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”这一影响深远的观念之下，国家的权力似乎是绝对和无限的。另一方面，实际对基层社会直接进行控制的，却是乡族的势力。乡族保留了亚细亚公社的残余，但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，是一种多层次的、多元的、错综复杂的网络系统，而且具有很强的适应性。传统中国农村社会的所有实体性和非实体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中，并且只有在这一网络中才能确定自己的社会身份和社会地位。国家政权对社会的控制，实际上也就是“公”和“私”两大系统互相冲突及互相利用的互动过程。<sup>[29]</sup>

我认为，这其间的冲突虽然作者谈了不少，是多方面的，但在很大程度上是上升通道对一些人来说已经可望不可即所带来的反应，而在这一通道依然有效的时候，整个社会都以其为轴心进行运转。刘泽华也指出：

皇帝与官僚的结合，是中国古代君主专制政治的主体。汉武帝的独尊儒术与开科取士，为士人步入官僚行列开设了渠道，其结果是把皇权运行、思想引导、社会教育与选用人才结合为一体。这对维护君主专制是极为有利的。其后两千年，朝代尽管换过多次，然而终封建之世，这一体制却没有大的变动，只是越来越完善。<sup>[30]</sup>

较为单一的地位追求终将导致权力成为社会的重心。以此观点来检讨以往中国社会共同体与社会关系的研究，其不足是以往学者们偏重于讨论处于社区的自然生存状态<sup>[31]</sup>，而较少涉及中华帝国构建起来的权力关系。反之，讨论官僚体制的学者也只注重皇权与专制的特征与作用<sup>[32]</sup>，而不太讨论官方权力给中国人的日常生活所带来的全方位的深刻影响。实际上，中国社会是由地方上的共同体与国家的权力场共同体现的，也就是说，它既是“家本位”的，又是“官本位”的。

所谓中国人的人生理想就是生活于其间的个体如何努力将这两者叠加到一起并尽力维系下去。但当这一系列命题被放在政治学、历史学、社会学及教育学等中来单独研究时，官本位与家本位的共生性及其对中国社会的共同体，尤其是家族生命的意义，乃至对中国人的意识与行为方式的深刻影响就会被分解掉。

显然，从宏观的社会结构层面来看，官本位是国家被社会官僚化的本质特征，是家庭、亲属及老乡社会网络政治化的根源<sup>[33]</sup>，且不说有非常值得研究的“乡绅”在其中发挥着官民勾连的作用，就是家本位的文化，也会使官与民之间发生着广泛的沾亲带故的可能。而从微观的社会运行的方式来看，官本位导致中国人的大多数行为习性都在向权力靠拢，诸如阿谀奉承、见风使舵、卑躬屈膝、歌功颂德、弄虚作假等；而家本位中运行的一套方式也同样被放大到国家体制中来运行，家长制、父母官，任人唯亲、拉帮结派等盛行于官场。这些延伸性的关系运作加上权力没有边界，极易造成日常权威或权力的再生产的发生<sup>[34]</sup>。可见，唯有将共同体与国家结合起来考察，我们才能理解个人与家族的既稳定又富于变化的社会声望、权贵与势力，即林语堂所谓“官、绅、富”阳性三位一体<sup>[35]</sup>是如何发挥其社会能量的，并理解为什么关系与权力在中国任何时代都是最重要的。

总之，我的基本观点是，社会结构的特征会引发行动的方向与动力，这是一种从宏观走向微观的研究理路。而中国社会的文化预设及其结构特征会给中国的个体及家庭带来一种强大的而且相当单一的驱动力，这种动力的最终形成来自于家庭内部的交换方式与社会分层及其流动的渠道设计之间具有很大的吻合性。处在这样一种社会格局中的个人行动便会聚焦在争光与沾光的策略模式上，从而使得其编织关系网的方式始终在其天然所处的共同体中展开，以推动其中的个人走向国家并回头来报答自己的共同体。当然，这是

一个十分复杂的研究课题。以我目前的研究积累，只能提出这样一个大概的分析框架，更加细致的研究以及验证工作还需等待时日。我想，我这篇论文所要达到的目标是尽可能将以往许多零散的研究归总起来，放入一个理论框架中来重新认识和深化，以便得出更为重要的结论。如果我们发现了其中的逻辑关联，就可以再把它们拆开来分头研究。这时，我们便会清楚地知晓各个局部的研究究竟在总体上回答什么问题。例如我们从历时性上也可以看到，虽然整个中国传统基本上体现出关系动力学的特征，但这个特征在一些特定的时期也会有间歇性的断裂。就拿中国1949年后的30年来说，中国社会一度打破了共同体与国家之间的关系，这是一次真正用西方理论改造中国社会的时期，这个理论要求社会要以阶级来划分人与人之间的关系，进而导致了社会运行的巨大动力迅速与家人、亲属、老乡及社会关系网脱钩，并产生了重组后的斗争，包括组织与家庭内部的阶级斗争，而再接下来的30年则是共同体与国家关系的恢复期（不是简单地重复过去），这一时期导致了关系动力学的重新释放，以至于中国大量的社会现象都可以用关系（包括人情与面子）概念来解释。

可见，在我们获得了这样的框架后，社会变迁与现代化的研究能够得以系统地展开，诸如国家与社会关系的改变、社会利益集团的分化与整合、社会分层的改变、社会流动的新动向、社会公平与平等的建立、教育与社会地位的关系、共同体与社会组织乃至单位制的构成方式、计划生育的推行与后果、社会组织的行政化、权力与关系在市场化下的运作方式、现世理想与信仰追求的差异、民主建设的基础、个人的生活与奋斗、做人问题等等。所有这些课题在根源上都同本文的分析架构有着紧密的关系。有了这一框架，它们就不再是一个个独立的研究，而是一个既有的中国社会总盘子在现代性与市场社会的驱使下，如何发生转型的一系列问题。

#### 〔参考文献〕

- [1] 斐迪南·滕尼斯. 共同体与社会 [M]. 林荣远译. 北京: 商务印书馆, 1999.
- [2] 埃米尔·涂尔干. 社会分工论 [M]. 渠东译. 北京: 三联书店, 2000.
- [3] [16] 帕森斯. 社会行动的结构 [M]. 张明德, 夏遇南, 彭纲译. 南京: 译林出版社, 2003.
- [4] 杜赞奇. 文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村 [M]. 王福明译. 南京: 江苏人民出版社, 1994.
- [5] 文崇一. 历史社会学——从历史中寻找模式 [M]. 台北: 三民书局, 1995.
- [6] 韩格理. 天高皇帝远: 中国的国家结构及其合法性 [A]. 韩格理. 中国社会与经济 [M]. 张维安, 陈介玄, 翟本瑞译. 台北: 联经图书公司, 1996.

- [7] [27] 翟学伟. 中国社会中的日常权威 [M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2004.
- [8] 皮埃尔·布尔迪厄. 实践理性: 关于行为理论 [M]. 谭立德译. 北京: 三联书店, 2007.
- [9] 梁漱溟. 中国文化要义 [A]. 梁漱溟全集: 第三卷 [M]. 济南: 山东人民出版社, 1990; 翟学伟. 儒家的社会建构: 中国社会研究与方法论视角 [J]. 社会理论学报, 1999, 第2卷.
- [10] 王国维. 殷周制度论 [A]. 王国维论学集 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1997.
- [11] 柯昌基. 中国古代农村公社史 [M]. 郑州: 中州古籍出版社, 1989. 89.
- [12] 胡必亮. 关系共同体 [M]. 北京: 人民出版社, 2005.
- [13] 冯尔康. 中国社会结构的演变 [M]. 郑州: 河南人民出版社, 1994. 760.
- [14] 马克斯·韦伯. 新教伦理与资本主义精神 [M]. 于晓, 陈维纲等译. 北京: 三联出版社, 1987.
- [15] 张世英. 天人之际——中西哲学的困惑与选择 [M]. 北京: 人民出版社, 1995; 李亦园. 从民间文化看中国文化 [A]. 李亦园自选集 [M]. 上海: 上海教育出版社, 2002; 韩格理, 1996; 费孝通. 乡土中国 [M]. 北京: 三联书店, 1985.
- [17] 余英时. 试说科举在中国史上的功能与意义 [A]. 余英时. 历史人物考辨 [M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2006. 76.
- [18] 费孝通. 乡土中国 [M]. 北京: 三联书店, 1985.
- [19] 西美尔. 货币哲学 [M]. 陈戎女等译, 北京: 华夏出版社, 2002. 23.
- [20] 翟学伟. 中国人在社会行为取向上的抉择 [J]. 中国社会科学季刊, 1995, 秋季卷.
- [21] 乔纳森·特纳. 社会学理论的结构 [M]. 邱泽奇等译. 北京: 华夏出版社, 2001. 301.
- [22] 威廉·伊恩·米勒. 以眼还眼 [M]. 郑文龙, 廖溢爱译. 杭州: 浙江人民出版社, 2009. 21.
- [23] 翟学伟. 报的运作方位 [J]. 社会学研究, 2007, (1).
- [24] 费孝通. 中国绅士 [M]. 惠海鸣译. 北京: 中国社会科学出版社, 2006. 92-93.
- [25] 翟学伟. 关系研究的多重立场与理论重构 [J]. 江苏社会科学, 2007, (3).
- [26] 翟学伟. 人情、面子与权力的再生产 [J]. 社会学研究, 2004, (5).
- [28] 薛勇. 学而时习之 [M]. 北京: 新星出版社, 2007. 4-30.
- [29] 傅衣凌. 中国传统社会: 多元的结构 [J]. 中国社会经济史研究, 1988, (3).
- [30] 刘泽华主编. 士人与社会 [M]. 天津: 天津人民出版社, 1992. 序说.
- [31] 林耀华. 金翼 [M]. 庄孔韶等译. 北京: 三联书店, 1989; 杨懋春. 山东台头: 一个中国村庄 [M]. 张雄等译. 南京: 江苏人民出版社, 2001; 许烺光. 祖荫下——中国乡村的亲属、人格与社会流动 [M]. 王芃, 徐隆德译. 台北: 南天书局, 2001; 费孝通, 1985; 阎云翔. 礼物的流动——一个中国村庄中的互惠原则与社会网络 [M]. 李放春, 刘瑜译. 上海: 上海人民出版社, 2000.
- [32] 王亚南. 中国官僚政治研究 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1981; 艾蒂安·白乐日. 中国的文明与官僚主义 [M]. 黄沫译. 台北: 久大文化出版公司, 1992; 刘泽华. 中国的王权主义 [M]. 上海: 上海人民出版社, 2000; 王毅. 中国皇权制度研究 [M]. 北京: 北京大学出版社, 2007.
- [33] Jacobs, B. J. A Preliminary Model of Particularistic Ties in Chinese Political Alliances: "Renqing" and "Guanxi" in a Rural Taiwanese Township. *China Quarterly*, 1979, 78, pp. 237-73.
- [34] 翟学伟. 中国社会中的日常权威 [M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2004; 人情、面子与权力的再生产 [J]. 社会学研究, 2004, (5).
- [35] 林语堂. 中国人 [M]. 郝志东, 沈益洪译. 上海: 学林出版社, 1994.

(责任编辑: 何 频)