

“社会底蕴”：田野经验与思考

社会
2015·1
CJS
第35卷

杨善华 孙飞宇

摘要：如何认识中国乡村社会获得秩序的内在运行机制？根据长期在中国农村的田野调查经验，笔者提出“社会底蕴”概念。这一概念是指在历史变迁中，中国社会自发保存的那些具备相对稳定特征的“恒常”。根据从生活的智慧、家本位文化、道德伦理、人缘口碑等方面对“社会底蕴”及其与现代性变迁之间的互动机制的初步探讨发现，在社会变迁的历史进程中，深具传统特性的社会底蕴并非以一种消极对抗的形式出现，而是不断与新的历史条件相结合，并由此生发出建设性和包容性的面貌。而对这一“底蕴”的认识，与我们今天对社会科学方法论的理解与反思不无相关。

关键词：社会底蕴 生活的智慧 家本位文化

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2015.01.004

On Social Ground: Fieldwork Experience and Thoughts

YANG Shanhua SUN Feiyu

Abstract: How to understand the internal operational mechanism of Chinese society? As the core question of Chinese sociological scholar's efforts of building up the subjectivity of China's sociology, this question faces simultaneously three challenges: the research object, the research method, and how researchers define themselves. As a result of this effort, and based on our fieldwork experiences in both rural and urban Chinese societies, we intend to answer this question from an unusual angle. We coined a concept of "social ground", referring to those "unchanged/stable subjects" in the history of Chinese society. This paper tries to explore this conception from such perspectives as the wisdom of life, family-

* 作者1:杨善华 北京大学社会学系 (Author 1: YANG Shanhua, Department of Sociology, Peking University); 作者2:孙飞宇 北京大学社会学系 (Author 2: SUN Feiyu, Department of Sociology, Peking University) E-mail: sunfeiyu@pku.edu.cn

在本文的写作过程中，渠敬东、周飞舟、杨可等都给出建设性的意见，在此表示感谢。还有许多同仁也在阅读本文后提出了非常宝贵的批评与建议，在此不再一一致谢。文责自负。

oriented culture, morality, popularity and reputation, in order to understand the concept against the transformation of modern Chinese society. Our research finds out that the social ground which has always possessed the traditional characteristics does not oppose the transformation of the society. On the country, it combines with the new historical conditions and thus produces new possibilities of history while keeps its deepest historical meaning.

Keywords: social ground, life wisdom, family-oriented-culture

一、问题的缘起

在过去 150 年的历史中,中国社会¹与传统文化面临的一个巨大挑战就是在西方文化与全球现代化的浪潮中如何自处,即自我认识与定位及其延续性的问题。可以说,自清代以来,这始终是中国学术界一个核心焦虑的问题。²不过,从世界范围来说,这并非独特的问题。在社会学史中,欧洲经典社会学在 19 世纪末和 20 世纪初的核心问题也是在现代化这一巨大的社会变迁过程之中,如何面对传统与道德秩序再造的问题。当时的经典社会学家,无论是涂尔干,还是韦伯,都以社会学之名提出了与其他现代性学科³截然不同的研究路径和取向:直面

1. 本文使用了“中国社会”、“中国乡村社会”、“中国基层社会”和“乡土社会”四个概念。“中国乡村社会”既包括中国历史上传统的乡土社会,也包括目前正在经历现代化进程这一巨大社会变迁的乡村社会;而“乡土社会”仅指历史上以血缘和地缘关系组成村庄基本社会关系网络的传统乡土社会;“基层民间社会”则包含城乡以社区为依托的基层社会;“中国社会”是总称。

2. 笔者认为,这里的实质性问题是,中国在现代化进程中应如何看待何为传统这一问题。可以说,“五四”新文化运动的兴起表明了当时主张革新的知识分子对中国传统文化的否定。而 20 世纪 80 年代下半期的关于中国文化的讨论因其对“文革”的反思,大多数参与讨论的知识分子都表现出对上述“五四”精神的继承。我们认为,20 世纪 80 年代对中国文化的讨论并没有像今天一样,有丰富扎实并且长时间对中国基层社会的调查研究和深入理解。但当我们去理解中国社会时,不仅需要关注精英,也需要关注民众,因为恰恰是这样的普通老百姓才是中国社会中的大多数。通过在此基础上的理论反思和比较,才能相对客观、真实地看待中国社会的传统和传统文化,也才能对传统和传统文化在中国社会中所起的作用给予客观和全面的评价。本文提出的“社会底蕴”概念旨在揭示当下所看到的种种社会现象与行动背后的深厚的社会底蕴,也即使这些现象与行动成为可能的力量。在这一点上,我们更关心的是传统与现代的关联及延续性。在传统与现代的关系问题上,本文认为,传统并非意味着某个固定的“过去”,它参与建构“当下”,并可以作为积极有意义的组成部分。

社会自身的运行机制及其变迁的可能性(也包括两者互动的可能),并在此基础上讨论道德秩序的可能性等问题。不过,无论学界以何种方式来形容和理解,中国社会的现代化过程与现代性特征都会展现出与西方社会学中的现代化与现代性截然不同的特征。

例如,与上述问题相关,中国社会学重建30年来的核心问题之一就是中国在20世纪的国家与社会之间的关系。作为现代性的标志之一,民族国家在建立过程中与民间社会及由其维系的传统发生了何种碰撞?在这一过程中,传统是否得以维系?其表现如何?传统社会与国家力量之间的互动机制为何?这些不仅是中国社会学重建以来的问题,在中国早期的社会学家如费孝通、瞿同祖等人那里,也是一个核心议题。这同样也是我们在长期田野调查中讨论的重要问题。在调研中,我们首先发现,对国家力量向民间社会的进入和渗透这一问题的讨论不能一概而论。在某些领域,国家力量的进入基本是成功的,但在以家庭或家族为依托的私人领域往往会遇到困难。我们在一系列与此相关的案例中发现,存在着某种不为“国家”、“制度”等现代性视角所认可,却以极为具体的方式存在并发挥作用的力量。如何理解这一力量及其运行机制?倘若我们承认国家在基层社会的进入是有限度的,也即存在一种用“国家—社会”视角难以完全概括和理解的空间,那么或许需要重新反思社会学重建以来的核心问题所预设的种种前提。这一问题还关涉今天究竟应该如何建设社会学的方法论这一层面的问题。通行的方法论预设了哪些前提?这些前提又是基于何种“土壤”被视为理所当然的?这样的研究取向和视角在取得丰硕研究成果的同时,又遮蔽了哪些理解“社会”的可能性?秉持着这一态度和反思性视角,在长期经验调查的基础上,我们尝试以对“社会底蕴”这一概念的初步探讨为例,反思社会学在学科化视角下的问题,以及在这一反思中,以一种“面对事实本身”的态度来理解乡村社会得以运行的内在机制。所谓“社会底蕴”,主要是指在历史的变迁过程中,国家力量进入民间社会时,那些在“难变”的层面上体现为“恒常”,却往往在社会科学的研究中被习惯性忽视的东西。它可以表现为意识层面的结构性观念,也可

3. 现代性学科是指在现代社会兴起后出现的、学科性质都具有现代性特征的诸种社会科学,如历史学、社会学、经济学、政治学和人类学等(华勒斯坦,1997:16)。

以表现为一些非正式的制度(风俗习惯),或者是与道德伦理相联系的行为规范。我们认为,这些东西构成了中国社会底蕴,成为理解中国社会的起点。

在中国社会学重建以来,国家与社会问题在国内社会学界同样受到重视。例如,郭于华和孙立平(2002)曾讨论在诉苦行为中农民的国家观念的形成过程。在该研究的最后,作者认为这一问题尚需详细探讨。与这一研究相关,姚映然(2003)通过记录和分析普通农村妇女对“土改”的回忆,对该问题做了进一步探讨,如提到“土改”留下的关于民兵连长老刘的记忆:土改时期,他曾强娶某地主的女儿,并因此得到村民的负面评价。

姚文的意义首先在于它提出了这样一个问题:在经过了半个世纪的风风雨雨后,土地改革这场席卷中国的斗争在普通群众的记忆中到底留下了什么?从田野调查获得的资料看,在正式制度和行为规范层面以及村庄公共生活领域,国家力量成功进入了农村。因为不管从行政建制、乡村干部的选拔,还是村庄社会分层的改变来看,国家政策都得到了贯彻。一大批出身贫苦和对阶级斗争持坚决态度的积极分子加入共产党,并被提拔为乡村领导干部,成为国家在乡村基层的代理人。赵力涛(2003)认为,一个村庄从空间上可以划分为公共空间和私人空间两部分,由国家(现代性)力量支持的话语进入公共空间相对容易,但要进入以家庭或家族为依托的、有一大堆“婆婆妈妈”的家务事和家长里短的矛盾纠纷的私人空间,乃至老百姓的观念和意识层面,则要困难得多。由此可以看出,无论当年的社会背景及生活形势如何,在村落意义层面,还有另一种支撑体系。

老刘是民兵连长,从公共领域看,他是值得信任的,但从私人领域看,他并没有得到村民承认。村民评价他时运用的是乡土社会的道德标准。⁴

如何从社会学的角度理解“另一种支撑体系”?在一般意义上,从社会学当前的传统来说,只有那些能够进入“国家”或“社会科学”的视野,并有能力与其进行对话、合作或是对抗的元素,才有资格成为“历

4. 在理论上,国家力量与国家政治的道德标准并不能与乡土社会的道德标准混淆。尽管二者在许多层面上是一致的,但在有些时候,二者之间显然存在冲突。

史”或“事件”，甚至连“社会”这一概念也已经预设了某种框架体系和思维定势。但“另一种支撑体系”的力量在现代意义上的“国家”概念形成之前就已存在，并且在上述现代学科意义上的“历史”形成之后，在与国家力量的对张中发挥了重要作用。这一对张的具体形态，连同本文讨论的社会底蕴的种种内涵，都已被许多研究关照到。在反思学科的种种“无意识”的视角下，它们又会呈现出何种面貌？会以何种方式参与到社会的整体性变迁之中？这是我们希望与“社会底蕴”概念一起加以讨论的问题。

我们在调查中运用的是深度访谈法。本文试图在深度访谈中“悬置”在社会科学研究中的“现代性”视角与“国家—社会”视角，从被访者本人的生活世界角度理解其行动的意义，并在这一基础上理解构成中国社会运行机制的某些“恒常”。我们想要讨论的是一种生活在群体中的丰富而具体的人，而非仅仅是国家治理的对象或者社会科学研究的对象。透过纷繁复杂的社会现实现象，我们或许可以去考察社会得以成为社会的基本可能性、在中国乡村社会的日常生活中所蕴含的“历史”背景，以及这一背景在新时代中的新形式。

从这一研究目标出发，本文将普通民众的日常生活作为研究的切入点。在此，我们关注的研究对象是在中国城乡社会中占人口多数的非精英群体，即普通居民群体。他们既非政治精英，也非经济精英与文化精英，却是城乡社会基础的重要组成部分。他们的人生轨迹与日常生活可以折射现代中国，尤其是1949年后的社会变迁的深入影响，以及这种影响所无法达到的部分。在调研中，我们发现，这一群体虽然普通，却对自己所生存的社会环境有清晰和理性的认知。他们知道如何在观念和行动方面达到和社会环境的协调，以获得自己生存和发展所需要的空间；也知道如何将自己个人的利益融入家庭（家族）或集体的利益，以在“家本位”或“集体本位”的体制下获得“自主性”。在他们的意识观念和日常行动中，积淀着用“国家—社会”的视角或者纯粹的社会科学视角无法进入的部分。纯粹的学科性视角的凝视往往会使“底蕴”从这一目光下漏掉，无法实现聚焦。社会学越“科学”，量表和统计数据使用得越纯熟，这一习惯性的无视就会越明显，也就会使社会学越发成为“外部性”的学科。对那些在中国社会中占大多数的社会主体部分的普通老百姓来说，他们的生命过程、喜怒哀乐，以及他们在日常生

活中最为琐碎和最普通的行动，以某种看起来肤浅却深刻的各种形式在事实上体现出了社会的底蕴。我们要考察在中国社会的急速变迁过程中有哪些可以被视为“恒常”，乡村社会正是我们讨论的起点。

二、生活的智慧

如果不是从某种分支社会学的视角，而是从乡村社会这一起点提出问题，以这一研究态度进入研究对象的空间，我们会立刻发现自己置身于一个整体性和实践性的生活世界中。在这里，社会底蕴的首要内容就是关于生存或生活的智慧。人如何生存下去，或以何种方式生存下去是思想史上最为久远和核心的问题。不过，这样一个对每个行动者自身来说都切合当下的问题，却往往会在社会科学的研究中滑落。就生存本身，在古今中外的各种社会形态中，都存在着丰富的民间智慧。具体到中国而言，生活的智慧有什么表现形式？又在什么程度上成为理解中国社会底蕴的起点？这是我们首先观察到并试图讨论的问题。

我们在中国农村做的田野调查的访谈对象大多是最普通的农民。也正因为如此，我们确信，在调查中遇到的诸多案例能够体现中国乡土社会的某种普遍性。在调查过程中，农民在日常生活中表现出的生存智慧给我们留下了深刻印象。这种智慧既有政治层面的，反映出乡民应对乡村复杂而微妙的政治生活时的洞见，以及进可攻退可守、时刻给自己留有余地的睿智；也有日常生活层面的，反映了乡民在应对捉襟见肘的家庭经济，以及错综复杂的关系网络时筹划深远、处事周全的精明。

2002年1月，笔者曾在四川某县访问村民老雷。⁵老雷当时66岁，自述是贫农出身，没有上过学。他20世纪50年代参军，复员后曾被安排在成都火车站就业，但因交通不便，通知没有送到而错过了机会。从此一直到1984年，老雷一直在村里当干部，分别担任过生产队长、治保主任和村长。他自述工作中遇到“伤心事”后就萌生了退意。适逢1984年村干部选举，该村要选5人。因为是差额选举，所以候选人要多1个，老雷在设计选票时，就把自己的名字排在第6位。他自己说，当时选票还送到乡政府让乡长审查，乡长没有发现问题，就同意按此方案选举。结果，村民在划选票时就按前5个划，他很顺利地被“差”了

5. 后述材料均根据访谈录音整理缩写。

来,乡党委书记知道这件事后还把乡长骂了一顿,但这个结果已无法改变。在这一事件中,老雷充满了乡土智慧的行动有着鲜明的社会学意义。因为要在上级领导的严密监控下名正言顺地让自己“下台”,必须要洞悉权力运作的盲点和村民心理。

2009年夏天,我们在宁夏银川市郊区访谈68岁的老李。他的父亲早逝,自己有2个弟弟和3个妹妹,他自己也有5个孩子,老大、老五是女孩,中间是3个儿子。让他非常自豪的是,他帮着妈妈把弟妹们都抚养大,并结婚成家。他自己的3个儿子也都结了婚,女儿也都出嫁了。他自己说是“养了5个儿子。5个儿子和5个女儿,相当于10个,我这辈子就操心这10个人的成家了”。⁶根据农村习俗,儿子结婚必须有房。我们问他怎么解决,他说是自己盖的,木料是自己种的树。他自己结婚和有孩子后,“就在自家田旁边,路旁边植树,杨树、柳树什么的,这几个娃长大了,树也长大了。种的时候就是为了盖房子”。⁷对于老李这样的普通农民,要给2个弟弟、3个儿子张罗婚房是非常困难的。他的行为体现了一个农民长远的眼光和精于筹划的头脑。

这样的生活智慧来自个人对社会环境的认知和对他人的人生实践的体悟与总结。邓正来(2010)也提出了“生存性智慧”概念,并认为,这“乃是人们在生活实践中习得的、应对生活世界各种生存挑战的‘智慧’”,它“在时间上既是传统的,又是当下的,甚至还经由想象而成为未来的,是中国传统文化当中一直存在并流淌在中国人血液里的一种哈耶克意义上的‘默会知识’”,“它为人们在各种情形中行事提供了一种一以贯之的指导,但它却是独立于理性之外,并通过学习和阐释的经验、通过那种由中国式家庭教育这类制度传承下来的文化传统而产生”。

上述“生存性智慧”特征我们都赞同,但笔者认为一个不足之处在于,分析生存性智慧的特征时没有进一步探讨这种智慧产生和赖以长期存在的原因,虽然邓正来在指出它被用来应对生活世界各种生存挑战,并提供一以贯之的行事指导时已有所涉及,但这一讨论仍显不足。

与邓正来的讨论不同,我们所关注的仍属于中国乡村社会中的传统社会力量在个体身上的体现。在调查中,我们发现,邓正来所谓的

6. 引自2009年7月宁夏访谈录音整理。

7. 引自2009年7月宁夏访谈录音整理。

“生存性智慧”赖以发生并得以长期存在的原因在于农民在其环境中生存、繁衍(包括其中的情感)与发展的基本需求。中国文化将“下以继后世”作为夫妇双方对祖先的“神圣义务”(李安宅,2005:43),并将这一自然欲求礼仪化,使其不再以快乐为基本目的,而只是以社会伦理的执行为需求(瞿同祖,2010)。

正是这种需求导致农民在乡村社会生活中对保证自己生存、繁衍和发展的资源的争取和维护,以及对危及自己生存和发展的风险的规避。这是我们对中国传统社会中人性的社会学理解,而爱欲及其在礼仪中的表达如何获得满足,则是生存性智慧发挥作用的空间。如果将上述两个案例放置在一个具有历史传统的乡土社会中来考察,就会发现其本身独具的丰富性。

例如,老李的案例表现了一个基层农民是如何通过“普通”的智慧来解决生存和家族延续的问题。而老雷的案例则更丰富一些,他的选择和操作体现了他对中国“社会底蕴”的认可及其生存性智慧的发挥。

这一生活智慧的发挥,不仅与生存有关,也与个体在其所处社会空间中的相互交往有关。在中国历史中,如何通过人与人之间的交往,在保证自己及其所置身的社会群体的安全前提下满足个体需求,进而在人与人的竞争中“登”上较高社会地位以满足“权势欲”,⁸我们的祖先在这方面积累了丰富的智慧,它反映在历朝历代的正史野传中,也体现在老百姓创造的民间谚语、俗语中。可以说,在我们所能感知的现实中,这些流传下来,至今仍鲜活的东西,无一不是在经过无数人实践的检验后才被保留下来。只有被无数次实践证明是有助于满足人的这些根本需求的观念和见解才能被称为生存智慧,在观念层面与行为规范层面的生存智慧显然都在“社会底蕴”范围内。如前所述,这一智慧在中国乡土社会中的首要体现即在于“家”这一重要社会结构中。在社会底蕴概念中,我们还试图从中国传统的家文化出发,将“家本位”视为对

8. 恩格斯(2012:244)在对黑格尔的分析中指出,“在黑格尔那里,恶是历史发展的动力借以表现出来的形式”。恶在这里有两重意思,“一方面,每一种新的进步都必然表现为对某一神圣事物的亵渎,表现为对陈旧的、日渐衰亡的、但为习惯所崇奉的秩序的叛逆,另一方面,自从阶级对立产生以来,正是人的恶劣的情欲——贪欲和权势欲成了历史发展的杠杆。”我们在此并非是在社会发展的意义上使用“权势欲”这一概念,而是借此表达社会竞争与满足自我发展需求的欲望。这一欲望,构成理解中国传统社会中诸多现象的线索之一。

上述中国人性讨论的拓展,并在此基础上,阐述乡土社会在生存和发展意义上的核心组织原则及其运行机制。

三、“家本位”文化与集体主义

作为生活智慧在中国传统中的具体体现,“家本位”文化在传统社会中发挥着极为重要的作用。如上所述,以生存为目的的智慧在中国社会中的主要体现,就在于“家本位”的文化及与此有紧密关系的集体主义。中国既没有西方那种严格意义上的宗教,也不用“上帝造人”解释人的本源,所以,对于“我是谁,我从哪里来,将要到哪里去”这类“终极关怀”的问题,中国人就以家族制度为基础的“家本位”文化来回应。林语堂(2002:47—48)指出:“使种族稳定的文化因素之一首先是中国的家族⁹制度。这种制度有明确的定义和优良的组织系统,使得人们不可能忘记自己的宗系。这种不朽的社会组织形式,被中国人视为珍宝,比任何其他世俗的财产都宝贵,甚至含有一种宗教的意味。向祖先表示崇拜的各种礼仪,更加增强了它的宗教色彩。对这套东西的意识也已经深深地扎根在中国人的心灵之中。”就终极关怀而言,家族已起到应有的作用,但以往的中国家族研究告诉我们,家族还有保障族人生存和在族内扶贫济困的作用,以解决族人的生存问题。若有能力,它也会兴办家族的学堂(私塾),解决族人的受教育和发展问题。从加强凝聚力从而保障其发挥作为社会组织的作用来说,以族人间天然的血缘联系组织起来的家族显然是成本最低的,这使家族成为农耕社会的相对封闭的乡村社区中最基本的组织形式,也使家族成为族人在建立自己关系网以获取生存和发展的资源、构建生存和发展的保障时的首选。显然,作为一个属于“私”领域的社会组织,家族之所以“不朽”,是因为它能满足个人的根本需求,而且从中获得资源时成本相对较低。更重要的是,它提供了一个亲情的环境来满足个人对情感的需要(“血浓于水”为此做了最好注脚),这是其他任何社会组织无法比拟的。

自西周以“敬天法祖”理念创立宗法制度,将祭祀权与继承权结合在一起,创建了诸侯臣服天子的大一统帝国以来,家族(宗族)经历了由

9. 在学术研究中,有学者坚持用“宗族”指涉这一按父系血缘关系组织起来的社会群体,也有学者用“家族”这一提法,我们认为,这两者可以通用,但“家族”相对更符合当前的状况。

贵族化向平民化的转变,成为中国城乡社会生活不可或缺的组织,特别是在明清两代,家族(宗族)成为中国社会最基本的社会单位。

但自清末以来,中国农村以“敬宗收族”为目的的宗族制受到强烈冲击。由于士绅阶层的衰落和劳动力的流动,家族及其所属家庭与中央政权的联系被削弱,从而增加了当时中国社会结构的不稳固性(杜赞奇,2008)。精英向大城市的流动削弱了家族的基础,使家族不能承担原有的社会功能。另外,国家政权建设的推进和越来越多的在农村地区立足的新型社会组织也在不断削弱原本属于家族的权势,最终可以看到的是,中国农村以“敬宗收族”为目的的宗族制全面走向衰落(杨善华、刘小京:2000)。

1949年,中国共产党领导的新民主主义革命的胜利导致以“敬宗收族”为目的的家族与宗法制度又一次发生重大变化。

不过,我们在调查中发现,家族观念与家族活动并没有随着这样巨大的社会与政治变迁而简单消失,而是以其自身的种种特质卷入新的社会与政治形态。家族或宗族的深厚基础在于,作为一种社会组织,它形成于以血缘为基础的先赋的社会关系。相对封闭的世居和人们生活中的各种来往和联系强化了有关家族意识和观念,在农村中经常发生的人们为争夺各种资源而产生的斗争和冲突则明确了家族或宗族的边界(杨善华、刘小京:2000)。我们发现,即使在计划经济时代,作为一种社会群体,家族仍构成农村社会的主要基础,并影响新的基层政治形态的结构。在很多地区的多姓村里,基层领导(县和公社的领导)都会在安排生产大队这一级领导班子时注意村中各个姓氏之间的平衡。家族意识还表现在农民日常生活的各个方面,体现在农民与“亲戚”之间婚丧嫁娶、迎来送往的活动中。从众多的调查看,家族的关系网络一直是农民寻求资源和帮助时的首选对象。

在20世纪80年代,中国农村中的政治意识形态开始淡化,基层政权在农村的组织作用有所削弱,在不少地方的农村中出现家族(宗族)组织公开恢复活动或重建的现象(南方农村与北方农村的表现方式有所差异)。这是因为,以血缘关系(有的还辅以姻缘关系)为主的家族关系网络在中国社会一直存在。

由此,我们在观念、行为规范和行动层面确认了家族(宗族)作为社会制度和私领域中社会组织的持续存在,如果略过“器物”这一层面(家

族的外显表现形态,例如祠堂、族谱、族田等),上述观念与行为规范就可能如林语堂所说“含有一种宗教的意味”,已形成“家族文化”。在1949年以后,这种家族文化依然在基层乡土社会中延续,并成为新的国家建制与各种政治运动中不可或缺的一个或隐或现的维度。在中国传统社会中,个人与家族存在这样一种关系:个人的生命,包括躯体,直接来自父母,间接来自祖先,个人必须珍惜。¹⁰个人及其家庭在尘世的生活有赖于祖先的荫庇和保佑才能顺利与兴旺,¹¹个人活在世上的意义就是完成祖先或家族赋予的责任,其中最重要的是延续香火(“不孝有三,无后为大”)和保住家业。作为个体,虽然生命短暂,家族生命靠世代绵延却获得了“永恒”,生与死,阳与阴于是都得到中国式的解释。如此,一个普通人可以坦然面对即将到来的死亡。对个体而言,死只是改变了与他在一起的亲人而已,并没有改变其存在。¹²

个人与家族的此种关系也决定了这种文化是家族至上,因而也是集体主义的。因其在中国人生活中的重要性,笔者称之为“家本位”文化。笔者在田野调查中发现,这一文化具有以下特点:第一,在家庭成员与作为整体的家庭的关系方面,强调家庭高于个人,个人利益应服从家庭利益(当然,家庭也必须考虑满足家庭成员的个人利益,但这是次一级的考虑);第二,强调每个家庭成员对家庭所负有的责任,并且认为这种责任应伴随家庭成员生命的始终;第三,“家本位”既包含“家庭本位”,也包含“家族本位”,即所有的家庭成员都负有对家庭所归属的家族的责任与义务,“光宗耀祖”即为此义。

这种文化对中国社会的深远影响,就是中国人总有在正式关系(比如上下级)之外形成非正式关系的趋向,如“拜把子”、“认干亲”这种低成本的“拟血缘关系”成为民间社会的首选。在社会转型过程中新的社

10. 例如,“身体发肤,受之父母,不敢毁伤,孝之始也”。参见:《孝经译注:乾隆内府珍藏版》,侯仰军,译注。中国文史出版社,2012。

11. “祭祖”表现为活在世上的后辈对死去的祖先的尊重、敬畏和对祖先功德的缅怀,以及他们对祖先规定的任务的重视;祭祖亦是向祖先报告在阳世的后人的团结,这是生者与死者的交流。在这样的活动中,已明确表示祖先会永远活在后人心中,只有这样,祖先才有可能继续庇护后人。

12. 苏阳(1993)记述了1992年在甘肃农村实地考察孔姓一个分支的祭祖仪式,他十分惊奇地发现,一个七旬老者兴致盎然地在神主图(家谱的一种)上指出了将来填写他名字的牌位。这意味着,此老者去世后会变成家谱上按世系排列的一个符号而为后人纪念。

会道德秩序并未建立起来时，这一现象往往会成为构建人际关系的一个重要选择。在某种程度上，这种关系可以看做是家内人际关系的“外化”，其首要目的是为了生存。此外，这一关系还为传统社会的“家国同构”形态在现代社会的演变提供了新的理解路径。

如前所述，我们在调查中寻求在社会制度与普通民众之间的互动过程中，新的制度形态与新的社会人是如何被塑造的。我们发现，国家力量在进入基层社会时，与地方传统纠缠在一起。在传统的家国同构的社会形态中，皇帝作为国家的最高统治者，既是君主，也是臣民的父亲，被尊称为“君父”，而百姓则为“子民”。在新中国成立后的计划经济年代，政府教育农村群众正确处理国家利益、集体利益与个人利益之间关系时，提出这样的口号：“大河有水小河流，国有社有家才有”。正是在这样一种新型的家国同构体系中，传统家族文化的伦理在现代化变迁过程中被隐秘地保存下来，并以新的形态发挥作用。

四、人缘、口碑与道德分层

家本位与集体主义固然是理解社会底蕴的重要部分，但在中国乡村社会中，家族之外还存在着一套处理人与人之间关系和维持社会运行的机制，这套机制构成了我们所理解的社会底蕴的另外一个重要部分，甚至也可以说是生活智慧的一种体现。要理解这一机制，首先需从对“关系”概念的理解入手。阎云翔(2000)从“礼物”视角切入，对中国人的互惠关系做了全面和深入的讨论，尤其是对“关系”的工具性功效和社会意义的分析两方面。我们对于农村制度化的理解与阎云翔的理解有所差异。¹³研究发现，阎云翔并没有将对关系的讨论和对人性的讨论联系起来。虽然其“结论”用“社会主义、关系、人情与礼物”作题，表明他意识到“人情”及建构与维系“关系”之间联系的重要性，在讨论互惠原则时，也涉及村民通过互相送礼来维系关系网和借助互助形式获得生存和发展所需的各种资源问题，并考察社会传统在新的政治形态

13. 阎云翔(2000)在“中文版自序”中明确提出，他关注的是“农村社会那种有序而又‘非制度化’的特点”，但他并没有解释制度化。我们可以看到，阎云翔的制度化是法制化、科层化和理性化，并被大众严格执行。笔者认为，中国农村社会中的有序恰恰是村民行为被制度化的结果，只是这种制度化是非正式和非科层制的，带有很强的“风俗”色彩和特征，与阎云翔心目中的制度化有很大的区别。

下的表达机制,但阎云翔并没有进行深入探讨。

当将“关系”与人性联系在一起时,或许用“人缘”这一概念更为妥当。“人缘”有多重含义。首先,它是对人的一种道德评价,与被评价者的“做人”方式相联系。当一个人被评价为“人缘好”时,第一层意思是指这个人会做人,通人情世故,即他不会做让别人难堪和不快的事情,知道“到什么山,砍什么柴”。在这个意义上,这样的人会被称为“乖巧伶俐”。

其次,好的人缘一定是要靠当事人牺牲自己利益和帮助别人“做”出来的,即人缘有当事人的能动性在其中。“各人自扫门前雪,休管他人瓦上霜”撇开“修齐治平”含义,其实说的就是在中国做人的底线:你可以自利,但不能损害别人的利益,而这样的做法是不会得到好的人缘的。要想人缘好,就得让他人得到好处,也即要“帮人”,或者要维护多数民众的利益。

再次,人缘好,意味着关系网络的强大。这就回到“关系”的本义,第一是当事人可以有很多在需要时就能够得到的回报,第二是因为人缘而获得了可靠的安全保障,所以,人缘好必定树敌少,并且还会尽可能地化敌为友。

最后,好的人缘还来自当事人有意识的经营。除帮助他人外,“不轻易得罪人”和“待人处事尽量留有余地”这两条中国古训是必须遵守的。例如,笔者曾在农村实地研究中遇到的巴村一位郎大姐,因为她家在村里是小姓,所以在村里选生产队长时,对两个候选人她都投了赞成票,她自己说这是因为“没有三十年的河东,也没有三十年的河西”,不要把事情做绝了。

在中国农村的民间社会中,当“人缘”作为“缘”还属于两个人或两家之间的互动时,其特点并没特别彰显——它只是一对当事人或他们的家庭对另一方之为人处世的感知与认识。但等当事人将这种感知与认识变成评价说出去时,它就会与周边人对这种互动的观察和感受结合在一起,变成舆论在社区中流传,成为对某个当事人及其家庭待人处事的评价,通常称之为“口碑”。在某种意义上,可以把“口碑”看做民间话语中的“人缘”。口碑的重要功能是它可以进入村庄的集体记忆,使某个人或某一家,不管是好的口碑,还是差的口碑,都变成村庄观念层面的“印象”。我们在田野调查中有时也会听到村民对某一家人的负面评价,然后就会发现村民会如数家珍地一直追溯到他家去世的先人,说

从他家太爷爷起，就不怎么样。因此，一个人或家庭若是背负了道德污名，就不是一辈子，甚至几代人能彻底洗刷掉的。我们在河北省平山县农村曾多次访问一个企业主，他在村里是头等富户，但只要说到自己，他就会带点自嘲地说：“我就是个反面教员”。这是因为他有过一段婚外情，情人还是军人家属，与他在血缘上也没有出五服。这不仅违反了法律，也违反了村庄的社会规范，他为此曾受过处分。此事虽已过去十多年，但在这件事情里的“理亏”对当事人依然有较大的影响力。

上述案例与本文开篇所讨论的案例有异曲同工之处。它们给我们的启发是，在村庄中，政治和经济的分层与道德分层并不相同，甚至会截然相反。陈文玲(2008)将此归结为村庄的第三种社会分层，即不同于政治分层和经济分层的道德分层。道德分层看重的是名声，即口碑，而且往往不是一代人的口碑。我们承认在一般意义上的政治与经济分层对道德分层的影响，但笔者也发现这一道德分层反过来会影响政治分层和经济分层。在平山县农村，我们看到一个道德上没有污点的“好人家”，其儿女在谈婚论嫁时具有绝对优势：不管是嫁还是娶，他们都可以找到当地最好的人家。对另一方来说，找一个“好人家”，也可以给自己和家庭挣足“面子”。

五、面子、攀比与社会竞争

如果说家本位的文化与“人缘、口碑和道德分层”这套运行机制、基本的生存需要密切相关，并构成了社会底蕴的重要基础。在这一基础之上，还存在着某些社会性因素，与村民进一步发展的需要密切相关。在一个村庄共同体中，村民之间的熟人关系必然会与上述的道德分层结合在一起，给每一个村民都带来压力。我们发现，这些社会性因素可以用“面子、攀比与社会竞争”来总结。

学界对于人情、面子等方面的讨论已经有了很多成果，但正如前述所论，这些讨论大多要么是从“国家—社会”的视角，要么是从“社会科学”的视角出发，将其视为在社会学意义上的社会机制或者国家、制度视角下需要加以“匡正”的“冗余”。如果从一种整体性的视角出发，将其作为一个整体的社会有效组成部分，那对于它们的理解或许会更加切合行动者自身的世界。

2004年，我们在山西榆社县农村访问过一户人家，问被访人什么

开支最大,回答说是人情开支,一年要 3000 多元。根据当地的送礼标准,这个开支的确较高。被访人解释说,这是因为他有 8 个兄弟姐妹,而他妻子有 9 个兄弟姐妹,当时这些兄弟姐妹的孩子都到了嫁娶和生育的年纪,结婚要办酒,生孩子也要办酒,所以开支很大,也很无奈。虽然“受罪”,但这个钱不能省,否则就会断了和某个兄弟姐妹的关系,还要被村里人笑话,这个面子他丢不起。从这个案例可以看出,面子、人情、攀比等等都与生存性的智慧、家本位文化有普遍而直接的关系,这是一套整体性的内在逻辑。

在某种程度上,“面子”表达的是个人对他人给予肯定和尊重的需求(要实现这种需求,个体就必须使自己的行为符合社会主流规范,与大多数人保持一致),以及个人对自己“沦落”到社会“底层”而被周边人看不起的恐惧。不在中国文化之内的赫胥黎(1971:20)也提到类似情况:“尽管传说中的古贤人能用一种冷静而理智的眼光,对舆论是多么的毫不在乎,我却还没有运气遇到任何一个实际存在的贤人,对待敌意的表示能完全泰然处之。”

另外,得到他人,尤其是比自己地位高的人的肯定,在某种程度上也意味着现有社会地位的稳固甚至提升。这不仅满足了当事人感觉自己超越他人的虚荣心,也意味着他未来有可能会因此得到更多资源,从而在社会地位方面进一步超越他人。失去面子,则意味着有可能因为得不到他人的肯定和承认而地位下降,甚至跌进社会“底层”。这不仅意味着当事人“人生之旅”的失败,也意味着当事人愧对祖先的嘱托。在这个意义上,当事人的“面子”与其做人的成就,以及这种成就是否得到他人的肯定相联系。

在中国人的社会生活中,面子常和“竞争”关联在一起,而“竞争”在中国最常见的形式是“攀比”。在中国农村社会,攀比的内容无一不与个人及其家庭成员的人生成就相关,这也都与生存和发展的基本人性要求有关。在改革开放后的 30 年间,攀比也表现出时代特色。我们在调查中发现,人们第一比盖房;第二比儿子结婚娶了什么样的媳妇、婚礼的排场大小和参加者的级别;第三比有没有生出孙子和儿女乃至孙子女出息如何。作为中国城乡社会中现实的人,为了面子,他们不能不参加这样的攀比(竞争)。

六、中国传统文化对中国社会的深远影响

本文从观念、制度、风俗习惯和伦理等角度对“社会底蕴”概念做了一个初步探索。被中国社会五千年经历的风风雨雨洗刷和筛选留下的这笔具有深刻精神内涵的文化遗产之所以能传到今天，并继续发挥其应有的作用，首先源于它具有能满足人的根本需求，并具有相对较低的践行成本特征；其次，在社会变迁的历史进程中，这些传统的社会底蕴并非以一种消极对抗的形式出现，而是一种不断与新的历史条件相结合，并由此不断生发出建设性和包容性的面貌。如前所述，这一特征对理解中国社会的现代化历程和建设具有中国主体性特征的社会学具有重要意义。自清代以来，在学界存在着关于传统和自我认同的种种焦虑，在我们的调查中发现，民众早已通过自身在日常生活中的行动和选择对此做出了回答。

中华民族在历史上饱经战乱，近现代又因多次遭受外敌入侵而灾难深重，是什么样的精神力量支撑着这个民族发愤图强，战胜强敌，从而能自立于世界民族之林？中国的传统文化及其在 20 世纪社会—政治变迁过程中演化的各种具体形态堪称民族精神力量的重要源泉。

中国传统文化源远流长，在经历了汉唐盛世后养成了一种内在的大度和自信，这使它能在“和而不同”的前提下实现开放与包容，但这种开放和包容又不意味着它会调整其底蕴。这种社会底蕴是“活”在千百万普通民众的日常生活实践中，¹⁴历史沿革或许会对其造成影响，但这一影响并不一定是单向的，也并不意味着这一“底蕴”没有价值。在建设自身传统的过程中，中国的社会学如何认真反思哪些使我们做出各

14. 2001 年，笔者在湖南宁乡县农村做社会调查，了解到宁乡县农村素来重家族。1978 年以后，家族又重新兴旺起来。我们在村里访问时看到，每家堂屋与正门相对的那面墙的正上方位置都有突出的搁板供着木制的祖先牌位，并依据在族中辈分的高低，不同代祖先会有所差别。绝大多数人家的墙上只有祖先牌位，唯有一家（其有两个在外打工的子女）在牌位的左下方贴了一张毛主席的标准像，右边贴着一张毛主席和邓小平握手的年画，而与正墙相邻的右侧墙贴着一排香港歌星的照片。这样的空间布置可能是无意识的，或许主人只是按照他心目中孰轻孰重做一个安排，但这种安排却体现了中国文化的“和而不同、各得其所”的特点。那一排歌星的照片可能是儿女贴的，但在这样一个家庭中，它们也只能被允许贴在右侧墙上。笔者认为，这一现象在一定程度上体现了中华文化既具开放和包容性，又能坚持自己的社会底蕴的特点。

种学术判断和秉持各种学术取向的“执念”，并做出有所超越和建设性的努力？对于“社会底蕴”的讨论或许可以起到抛砖引玉的作用。

社会底蕴与现代社会新的构成要素之间的互动机制和在这一机制影响下中国社会当下以何种形态呈现，是在提出“社会底蕴”概念后应进一步探讨的问题。限于篇幅，我们将这一讨论留待下一步进行。就此而言，本文希望通过提出这一概念，促进社会学对相关问题的深入和系统的探讨。

参考文献 (References)

- 陈文玲. 2008. 集体记忆、村庄舆论与社区秩序：对河北 P 县郝家庄农民日常生活的历史考察[D]. 北京大学社会学系博士研究生学位论文.
- 邓正来. 2010. “生存性智慧”与中国发展研究论纲[J]. 中国农业大学学报(社会科学版)(4):5-19.
- 杜赞奇. 2008. 文化、权力与国家：1900—1942 年的华北农村[M]. 南京：江苏人民出版社.
- 恩格斯. 2012. 路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结[G]//马克思恩格斯选集(第 4 卷). 北京：人民出版社：217—265.
- 凡勃伦, 索尔斯坦. 2004. 有闲阶级论[M]. 蔡受百, 译. 北京：商务印书馆.
- 郭于华, 孙立平. 2002. 诉苦：一种农民国家观念形成的中介机制[J]. 中国学术(4):130—157.
- 赫胥黎, 托马斯. 1971. 进化论与伦理学[M]. 北京：科学出版社.
- 胡塞尔. 1992. 纯粹现象学通论[M]. 李幼蒸, 译. 北京：商务印书馆.
- 华勒斯坦, 等. 1997. 开放社会科学[M]. 刘锋, 译. 北京：生活·读书·新知三联书店.
- 黄光国. 1988. 人情与面子：中国人的权力游戏[G]//中国人的权力游戏. 黄光国, 编. 台北：远流图书公司：1—39.
- 吉尔兹, 克利福德. 2000. 地方性知识[M]. 王海龙、张家瑄, 译. 北京：中央编译出版社.
- 科塞, 刘易斯. 2007. 社会思想名家[M]. 石人, 译. 上海：世纪出版集团.
- 李安宅. 2005. 《仪礼》与《礼记》之社会学的研究[M]. 上海人民出版社.
- 李猛. 1999. 福柯[G]//当代西方社会学理论. 杨善华, 主编. 北京大学出版社：367—430.
- 林语堂. 2002. 中国人[M]. 郝志东、沈益洪, 译. 上海：学林出版社.
- 瞿同祖. 2010. 中国法律与中国社会[M]. 北京：商务印书馆.
- 苏阳. 1993. 敬祖祭祖活动中的村民与组织——1992 年对中国西北孔姓山村的实地调查[J]. 社会学与社会调查(1-2):58—72.
- 孙中山. 1986. 孙中山全集(第九卷)[M]. 北京：中华书局.
- 阎云翔. 2000. 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. 上海人民出版社.
- 杨善华. 2004. 理解普通妇女——兼谈女性研究的方法论问题[J]. 妇女研究论丛(5):65—66.
- 杨善华、梁晨. 2009. 农民眼中疾病的分类及其“仪式性治疗”[J]. 社会科学(3):82—88.
- 杨善华、刘小京. 2000. 近期中国农村家族研究的若干理论问题——一个社会学的视角[J]. 中国社会科学(5):83—90.
- 杨善华、柳莉. 2005. 日常生活政治化与农村妇女的公共参与——以宁夏 Y 市郊区巴村为例[J]. 中国社会科学(3):117—125.
- 杨善华、孙飞宇. 2005. 作为意义探究的深度访谈[J]. 社会学研究(5):53—68.
- 姚映然. 2003. 受苦人：骥村妇女对土地改革的一种情感体验[D]. 北京大学社会学系硕

士研究生学位论文.

赵力涛. 1998. 家族与村庄政治: 河北某村家族现象研究[D]. 北京大学社会学系硕士研究生学位论文.

Foucault, Michel. 1972. *The Archaeology of Knowledge* (1st American ed.). New York: Pantheon Books.

Marcuse, Herbert. 1964. *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press.

Schutz, Alfred. 1962. *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, edited by Maurice Natanson. The Hague: Martinus Nijhoff.

责任编辑: 张 军