

## 「為人」與「懂事」

### ——從一個華北鄉村的社區研究看中國法治之「本土資源」

◎ 張百慶

鳴謝：此論文系在本人博士論文的基礎上摘寫的，非常感謝北大社會學系的周星、蔡華、馬戎、劉世定、王銘銘、麻國慶等指導老師。沒有這些老師的幫助、批評和指正，本文則不可想像，當然，其中的任何問題一概由本人自負。

#### 緒論：問題的提出

費孝通早在《鄉土中國》中就有關於「禮治」秩序和法治秩序的對比，當前，依法治國已經寫入憲法，作為官方的意識形態和政府治國戰略，但正如百餘年來的「體用之爭」一樣，在法治之路勢不可擋的情況下，仍有中國的社會性質依舊是倫理社會而非「理性主義社會」的論斷<sup>1</sup>，在法治之路取向上，也有「法律移植論」和「本土資源論」的分歧<sup>2</sup>。也有人反對「禮治」與「法治」的二元觀點，希冀尋求它們之間的結合點<sup>3</sup>。不可否認的是，中國傳統社會的「禮治」和源於西方的「法治」都是一種特定社會情境下的秩序狀態<sup>4</sup>，而且，「法治」不僅僅是一種政治制度，其「合法性」的獲得還意味著「法治」是一種市民生活。在當前中國要依法治國、走法治之路的時代背景下，有必要搞清楚的是，當前中國在多大程度上是「法治」呢？如果中國和「法治」社會還有差距，那麼中國當前的社會基礎是甚麼？這種社會基礎和西方的「法治」之間有甚麼差距呢？雖然有學者提出了法治的「本土資源」理論<sup>5</sup>，但其研究也多停留在法庭的實際操作中，即使注意到了國家法與民間法之間的碰撞、衝突，卻簡化了糾紛當事人行為取向的社區背景，忽略了社區村民和法庭當事人角色的區別和關聯，也便難以發現糾紛解決和制度設計的根基所在。所以有必要更深一步研究的是，當前中國佔絕大多數的農民如何在鄉村建構自己的社區秩序呢？社區村民生活交往的原則是甚麼呢？村民如何來應對國家政策呢？村民何時會求助於國家法律手段呢？在社區村民和國家政策的互動中，國家政策的實施出現了甚麼問題呢？村民之間的交往原則在應對國家政策當中有了甚麼變化呢？也就是說「鄉土中國」、禮治秩序和倫理社會的論斷還有無社會基礎呢？法治的本土資源是甚麼或有多少呢？

鑒於此，筆者在魯西南地區選擇了張村作為田野調查的對象，它距離孔子故鄉曲阜約60公裏，全村在2000年有聚居村民1400余人，其中同一宗族的人佔去約80%，通過自九九年起先後半年多的田野調查，最大的收穫是在社區中發現了「為人」和「懂事」這兩個頗具有鄉土氣息的概念，希望關於此兩個概念社區意義的分析對中國鄉村社會研究及「法治之路」的制度設計提供

一些具啟發意義的思考。

## 一 「為人」

### 1. 概念

「為人」一詞在張村是耳熟能詳的日常用語，讓社區裏的人自己解釋甚麼是「為人」，有人說是「送禮」，有人說是「處關係」，也有人說是「搞好關係」、「接觸人」，所以它在社區中的首要涵義是指一個人參與到別人的活動（「場域」是以別人為中心而定義的，主要是重大的儀式性活動如紅白喜事）中與人交往的行為表現（送禮是重要內容）。它的第二層涵義是對一個人在社區中人際關係的評價，它是對第一層涵義中「為人者」的評價，常說的是他「為人」好，表示他人好，因為他的人緣好。如果在自己的儀式性活動中，參與者很多，便是自己平日「為人」的結果，這時會有「這都是人家平時『為』的好」的社區評價。所以，這個詞可體現哈貝馬斯生活世界中交往行動的「主體間性」意義<sup>6</sup>，「為」兼有being, behave和for的意義，「人」兼指別人和自己，「為人」既表現他人，同時也表現自己，以他人為行為取向，在與他人的交往中表現自己的品行。

### 2. 「為人」的場合

在張村，「為人」突出的表現在一些重大事件和節日上，日常生活中的「為人」也比較重要，但往往隱而不顯。重大的事件主要是婚、喪、嫁、娶和生小孩，重大節日主要是春節和中秋，其中紅白喜事是「為人」最重要的集中表現的場合，「為人」者參加主家的活動而且要送賀禮或禮金。重要場合下主家都有禮單保存，主要是為了以後在別人家有事件的時候要看禮單來「為」別人。「為人」在村裏最直觀的涵義是送禮，所以筆者著重從收集的幾份禮單入手，且因為參與觀察了禮單所反應的幾個重要事件，可以通過份析來反應數字後面所隱含的社區意義。

結婚是社區中非常隆重的事件，屆時很多相關的人要來「喝喜酒」，同時交賀禮，這是「為人」的重要場合。據調查，喝喜酒的參與者人數眾多，一般人家結婚酒席數大約是在40—50桌（每桌坐7人，也就是大約300人左右），多的七、八十桌酒席，筆者以2000年1月份的一個結婚事件為例，下面是筆者對禮單的總結：

表 1

客人分類	不同的禮金						人數總計	禮金總計
	50元	100元	200元	300元	500元	2000元		
街坊人數	31	57	9	1	3		101人	10850元
朋友人數	3	51	14		1		69人	8580元
親戚人數	13	9	8		4	1	35人	7150元

從這個禮單可以看出參於婚禮並送禮金的「為人」者有205人，更準確的說是代表了205個家庭。婚事的參與者按村民說法可分為「街坊」（是地域概念，指本村人，「街坊」裏面關係比較好的人即是朋友，筆者放在了「街坊」裏面）、朋友（主要是本村以外的人，多是業緣關

係)和親戚,親戚是指和結婚者的家庭因姻親(多是外村人)和血緣(包括本村「五服」以內的家族,這種血緣關係在村子裏面稱為「自己」)相關的人。值得注意的是三種人交錢的方式不同,「街坊」是「暗交」,就是在結婚儀式的前幾天把錢各自直接送達主家,他們是不需要請帖的,根據以往和主家的關係自己決定是否參與,提前幾天是方便主家準備飯菜。請帖主要是給朋友和親戚,朋友交錢有的也是「暗交」,即私自把禮金交於主人;如果朋友多場面大的,便設「服務處」,由專人負責收錢,但即使是這種「明交」,也和親戚不同,因為親戚交錢在結婚時候有專門的儀式叫做「磕頭」,也是婚禮中主要的儀式,儀式中有專人把所有親戚召集到場,一個個按照事先寫好的名單來叫稱謂,叫到某人的當場把錢拿出交給主持,他大聲宣布錢數,然後新娘「磕頭」表示謝意,名為「磕頭」,但據說真正跪倒磕頭是很久以前的事情,不知甚麼時候改為鞠躬了。

村裏死了人特別是老年人的時候,三天以後才埋葬,一旦死人,全村很快都知道了,當天和埋葬前的幾天會有絡繹不絕的「街坊」到喪主家吊唁,本村稱為「吊往」。到了埋葬那天,村裏舉行被稱為「發喪」的儀式,很多「街坊」去「隨禮」(交比較少的禮金),這時喪主的親戚和朋友也都來了,他們除了交禮金之外還要帶供菜、帳子、花圈、「火紙」(張村對紙錢的稱謂)等,根據關係的不同,這些東西也不同,下面是筆者在2001年2月21日參與觀察了一個喪禮後,根據喪主家的禮單整理的結果:

表 2

客人分類	不同的禮金											人數總計	禮金總計
	2元	3元	5元	10元	20元	30元	50元	100元	200元	500元	1000元		
街坊人數	12	3	37	22	11	2	6					93人	1018元
朋友人數								18	5			23人	2800元
親戚人數			12	14	6	5	12	13	8	1	2	37人	6470元

以上禮金共計10288元,參與者153人,代表了153家,這裏和結婚不同的是把「街坊」裏面的朋友不作為「街坊」而作為朋友與外村的朋友放在了一起,因為葬禮上通過儀式、服裝等清楚的區分了「街坊」和朋友。以上表格為了簡潔過濾掉了很多其他信息,真正的禮單上所記錄的項目除了禮金外還有祭品(當地稱供菜)、「本平」(紙錢的雅稱)、「帳子」、花圈四個項目,帳子分為白色、藍色和青色三種顏色,顏色越淡,關係越緊密,「孝」也越重,祭品也「三牲一案」、「三腥一案」、「葷供一案」、「果供一盒」好幾個等級,由葷到素,表示關係的遠近。就如中國漢代一樣,送葬「以客多為尚」<sup>7</sup>,鄉村裏面依然有此風俗。從上面結婚和喪葬的酒席數也可以看出,喪葬的酒席數要遠遠超過喜酒,最多的有200多桌,按照當地風俗每桌7人的話,要有一千多人來參加。

本村女子出嫁時,會有街坊和親朋送錢到她家,讓她買些嫁妝,稱謂「添箱」;某家生了小孩辦酒席,稱為「吃喜面」,親朋好友及鄰居也送禮到主家祝賀;在傳統節日裏親戚和朋友都要走動,特別是大年初一,村裏大部分人要到比自己輩份高的人家裏去「磕頭」(跪倒磕頭)賀歲。村裏人不看重生日,但人生有兩個年齡非常重要,即66歲和73歲,某人66歲的時候,親戚、朋友要去送「肉」,73歲時送鯉魚。另外哪家有了病重的人,街坊、親戚和朋友也都拿禮物去看望。總的說來,一個村裏人的生、婚、老(66、73歲)、病、死等一生重要階段,都

是「為人」的重要場合，除了春節和中秋等節日外，其他的時間都和某人一生中重要時刻聯繫在一起。並且是你「為」了我，參與了我家的儀式，我也去「為」你，參與你家的儀式，大家互相成就，完成一生的重要歷程。從社區整體意義而言，「為」別人也才能「為」自己，幫助別人成為「人」的同時，也完成了自己一生的歷程，所以「為人」的重要就不僅僅體現在禮單和禮物上，是大家對人生儀式互相參與的過程和這種「在場」（恰如英文Present兼有「在場」和「禮物」的意義）的知識共享和情感共鳴使每個人的人生有了內容和意義。

### 3. 「為人」的原則

根據田野調查以及對收集資料的分析總結，村民「為人」主要有如下幾個原則：

（1）自由原則。「為人」有自己的自由，這種自由可以表現為對原有人際關係「質」的改變和「量」的改變兩種情況。「質」的改變是指在村裏他人沒有參加自己的活動並送禮的情況下，即別人沒有「為」你的時候，你可以主動選擇去「為」或是不「為」別人以及「為」的程度。當然，當別人已經「為」了你的時候，到別人活動的時候，你可以不去「為」他，此時違背了基本的互惠原則，村中非常少見。「量」的改變是指改變原有的對方「為」自己的程度，如別人在你結婚時拿100元禮金，他結婚時你拿200元。「質」變更多的體現在朋友和街坊之間，作為先賦性關係的親戚之間選擇空間更小一些，但可以有「量」的改變。

（2）互惠原則。「為人」的自由是相對的，因為一旦對方「為」了你的時候，你就有義務來「為」別人，這是互惠原則作用，所以「為人」也並非都是主動的結果。村民保留禮單，就是為了在別人儀式的時候，參考他給自己的禮金來回贈。無論在先賦性關係還是朋友關係之間，互惠都是一個重要和基本的原則。對這一原則的違背恰恰是自由原則的發揮，可以從兩個方向，從正面加強原來的關係，或者從負面導致原來關係的弱化或者中斷，所以互惠原則並不絕對，對於關係好的人，斤斤計較反會受到恥笑。

（3）差序原則。「為人」當中，除了「主客間」的互惠原則外，在「為人」的客人之間即以主家為中心的關係網絡之間有差序的排列。禮金也不是隨便想拿多少就拿多少的，在互惠原則基礎上，既要考慮「主客間」先賦性的關係，也要考慮以往日常的交往如何，要有一個關係基礎，以此為根據來決定禮金的多少。如表2中，參與活動的人很多，但禮金數額的檔次卻清晰的分為幾個，死者的兩個女婿各交禮金1000元，孫女婆家拿500元，兩個孫媳的娘家各拿200元，5個外孫女婆家各拿200元，也就是說就與死者關係而言，女兒最近，孫女次之，孫媳和外孫女更次之。而且不僅是先賦性關係，即使是後天培養的朋友關係，也在這個時候定位為一個程度，這個定位以平日交往為根據，也要靠平日交往來維持。差序體現在親戚間、朋友間和街坊之間，關於鄉土社會的「差序格局」所包括社會關係範圍的擴大，已有研究成果表明<sup>8</sup>，本文用「差序原則」，以示對費孝通「差序格局」的擴大使用。重要的是這種差序不僅是「主客間」互動關係的自然衍生，而且是「客人間」互動關照的結果。

（4）平等原則。此處的平等是差序原則中的相對平等，也就是如費老所說的石頭投入水中後所蕩開的一波套一波中的同一波上的平等。這種平等是針對某人或某事為中心時才存在，一旦脫離了這個中心，在另外的中心下，他們的平等可能會變為不平等。村民對這種相對的平等看的比較重，在任何儀式中，即使是參與者在經濟條件上有較大的差距，也不能完全由經濟基礎決定禮金多少，婚禮和葬禮中為數不多的幾個禮金檔次是大家基本認同並便於表達關係的一個級別，如表1中拿500元的四個親戚其實是結婚者的三個姑媽和一個叔叔，他們和結婚者處於同等距離的關係圈上，所以即使他們四家的經濟條件差別很大，最後仍一致同意每家交500

元。也就是說「為人」的時候不僅要考慮自己的條件以及主家和自己關係，而且要考慮第三方參與者的情況，這是基於社區地方性知識和整個關係網絡的全面考慮。平等原則在婚禮上「明交」禮金的親戚間體現的最為明顯，不同的親戚無論是血親還是姻親都有一個和主人比較固定的關係等級，婚禮上「磕頭」時眾目睽睽之下交錢並大聲宣讀錢數充分顯示了某人在關係網絡中的地位。在葬禮當中也設立「賤桌」由專人負責「明交」禮金，如果經濟條件好的人則可以採取「暗交」的方式，除了和別人一樣「明交」一定的禮金外，還偷偷的把一部分錢交給主家，這樣即維護了第三方的面子，也加強了自己與主家的關係。

（5）動態原則。「為人」中的「人」不只是單數，且具有複數的意義，其間往往沒有一個明確的界限，在很多個人的事務和行為中，都體現了單數和複數的意義，社區中婚禮上來送禮的人，有的「為人」為了自己，有的「為人」為了兒子，有的「為人」為了自己也為家庭。這就把不同年齡的人聯繫在一起，你今天「為」了我，我可能明年「為」你，也可能要10年後才「為」你，也就是說，長時段所體現的互惠原則從某個短時段上看是不平衡的，又特別是由於自由原則對原來關係的不斷加強，使得建立在互惠原則基礎上的人們之間的互動綿延不絕。另外，「為人」很重要的一點就是對「為」的強調，村子裏面關係的好壞都以「為」為基礎，關係處於動態之中，且會發生變化，正所謂「事在人為」。張村人喜歡用「走」這個詞來表示交往，同樣的親戚、朋友關係，有的「走」的近，有的「走」的遠，關係有被強化的可能，也有被弱化甚至中斷的可能。

總之，以上「為人」原則不是孤立起作用的，自由原則要受互惠原則、平等原則、差序原則的限制，互惠原則、平等原則又是差序裏面的互惠與平等，差序原則、互惠原則基礎上的關係可由自由原則上的行為來改變，「為人」中有主動也有被動。一個人「為人」的時候，要看自己的條件和意願（基於自由原則），要看和對方的以往關係（基於互惠原則），而且還要關注對方關係網絡中第三方、第四方的情況（基於平等原則）。互惠原則、差序原則和平等原則維持一種關係網絡，而自由原則創設和改變原有的關係網絡，即使在前三個原則的限制下，「為」的自由能動性依然很大，通過自由原則，可以跨越差序關係中的過渡性邊界，改變自己在這一關係中的定位，往往也正是這種有規範限制的自由使原有規範充滿了活力。

## 二 「懂 事」

如果問張村的一般村民甚麼是「為人」，他們還可以說出自己直覺感受上的定義，如果問他甚麼是「懂事」，則難以回答，除非讓他以具體的人和事來說明。對於「Dongshi」一詞的寫法，「懂」沒有問題，但對「事」卻有不同的說法，大部分村民認為是「事情」的「事」（筆者在Dongshi書寫上採用此通說），而恰恰是村子裏幾個「有學問」的「懂事的人」認為應該是「識」，即「懂識」。開始筆者對此感到疑惑，但長期的考察以後，則發覺了這種爭議本身所包含的重要意義。分析「懂事」在社區中被人運用的場合，則發覺「懂事」一詞的運用包含了「識」和「事」和「情」三個層面的涵義。「識」即社區的「禮」，是社區地方性知識，是超越了具體事件的一般非正式規範，「懂識」即「明禮」，是對關於在不同情境下應如何舉止行為和如何不行為等「識」的記憶共享和肯定；「事」指具體的事件，「懂事」即「講理」，是把地方性知識和具體事件合理關聯，是在具體情境中對「識」或「禮」運用的合理與適當，以便在涉及雙方或多方的事件中當事人之間達成一種和諧。「情」指人情，這個層次的「懂事」即「講人情」，是指具體情境中一方當事人揣摩另一方當事人的願望並以其行為來盡力滿足對方的心意。所以「懂事」包含了「明禮」、「講理」和「講人情」三個層次上的認可。在日常生活中，這往往是同一事件的不同層面，只是由於分析的必要才分別於以說明。

1. 在「禮」的層面上，「懂事」是「懂識」或「明禮」，是對已有習慣、原則的認識和認可。

「禮」在中國有悠久傳統，《禮記》中以「義」為題者7篇，形成關於「禮」的概念，說明了禮在國家、社會及人生的作用，近代以前，禮不僅是作為大傳統的意識形態有「道」的體現，而且由虛變實，表現為各式各樣的禮儀，內容包括冠、婚、喪、祭、朝、聘、射、餐之規，以及揖讓進退，飲食起居之節，除了上層禮儀外，禮更多地與民間生活聯繫在一起，通過民間日常生活來實現，而筆者的田野調查顯示，鄉村中依然存有不少「百姓日用而不知」的「禮」，特別是在冠、婚、葬、祭方面。在如今的張村，依然有新郎結婚儀式上戴一頂帽子的習慣，即使是夏天也一樣，這應是冠禮和婚禮的結合。婚禮和葬禮依然非常隆重，儀式上也保留了較多的傳統，且是「為人」的重要場合，所以交「禮金」和「禮」之間應有其內部的關聯。本文把「禮」作為一種地方性的「識」，超越狹義上所指的儀式性行為規範，擴大應用於飲食起居等生活中的方方面面。在社區中，「明禮」首先是對先賦性關係和其他已有規範的認同，特別是對諸多「差別」的尊重，這種「差別」既包括角色地位的差別，也包括性別差別和其他情境的差別。在角色定位上人和人之間長幼有序、輩份有高低、男女有分別。知道血緣、家族關係的遠近是個非常重要的知識，一個小孩開始「懂事」的重要標誌就是見到村子裏面的其他人知道按輩份稱呼甚麼了。同時「懂識」或「明禮」還包括對前面所講幾個「為人」原則的認同。

2. 在實踐情境中「懂事」是對已有規範原則的合理運用，即「講理」。

在張村，僅僅是對已有規範的記憶或認同還不夠，「懂事」還必須「講理」，必須做到對「禮」的合理運用，不顧情境的對「禮」的堅持或歪曲會被稱為是「認死理」或「講歪理」，也就是「不懂事」。「禮」的知識可於日常生活中慢慢習得，一般是不需要專門「講」的，但在具體實踐中，如何做到「講理」也就是對「禮」的合理遵循和運用則是個複雜的問題。

如果按照現象學的說法，把社區情境按照行為原則劃分為諸多的「意義域」，在不同的意義域有不同的行為原則，那麼一個社區百姓如何生活在這諸多意義域所編織的文化網絡之中呢？在不同「意義域」衝突時特別是原則和生活的具體情境衝突時怎麼解決呢？調查顯示，「懂事」是個複雜的過程，它要求行為者首先界定當前的情境（是喜事、白事還是「添箱」），在記憶的情境知識中做出選擇，找出適合此情境的所有規範（互惠原則、差序原則等），而後根據當下事件情境，在特定情況與普遍規範間建立聯結，做出行為，使這一行為外表看來符合以往的前例或規範，贏得「懂事」的贊譽。但並非事事盡如人意，「理」更多的是和「講理」聯繫起來，且往往是碰到「不講理」的時候才有必要去「講理」，否則合情合理就沒有必要專門去講了，而出現「不講理」的時候往往是社區中一人的行為侵犯了社區規範或者社區中他人的利益，是說某人胡攪蠻纏、自私自利，對社區規範、大家利益或者他人利益置之不理。「不講理」往往伴隨著公說公有理，婆說婆有理的雙方或多方爭端，此時也正是需要「講理」的時候，特別是涉及重大事件的「講理」往往要到村子的大街上甚至「隅首」（張村對街道十字路口的稱謂）也就是人最多的地方去講，因為那裏人多，可以讓大家來「評理」。小事件的「講理」則多是請來村裏的「嘹亮人」（張村對「懂事的人」的稱謂）給雙方評理，此時爭執各方的「講理」往往變成一種「解釋」，是一個不斷援引先例和當前事實連接的過程，「解釋」在使自己的行為合理化時扮演著重要的角色。各方的利益多用符合社區公義的解釋來維護，要舉證自己的理由來說明對方「不懂事」、「不講理」而自己「講理」又「懂事」。由於中國鄉村近百年來巨大的社會變遷，從私營經濟到集體經濟再到市場經濟，價值規範變化較大，開闊了農民的理據儲備，面對同一事例，往往可以援引不同的理據來支持自己的行為<sup>9</sup>，但更重要的

是在大庭廣眾之下或「嘹亮人」在場之時，一種想像的社區正義標準會發生神奇的作用，講理者的「解釋」往往反過來對解釋者自身產生約束限制，使其不得不部分的克制一己之私欲以將就對方的意圖、符合社區的先例，這類「良性解釋」的行為在社區中經常出現<sup>10</sup>。

3. 在第三個層次上，「懂事」是在指具體情境中以揣摩、符合他方當事人心意即符合具體「人情」的方式作出行為。

「懂事」除了具有社區規範評價維度（即「懂識」——社區一般人超越具體情境的跨時空的評價）和具體情境評價維度（「講理」——結合特定事件和特定時空背景的評價）以外，另外一個非常重要的評價維度來自於具體事件中行為者的行為對象，即關於是否符合行為對象心意、願望的評價，這種評價對於行為者而言常常具有超越前兩種評價的重要性，因為行為者的行為目的和意義往往和行為對象的反應最密切相關，這也是「人情」的基礎和意義所在。行為者在行動時對於三個層次的評價會根據具體情境的不同而有不同的預期和側重，便使得社區對具體事件中某人的表現是否「懂事」有了不同評價的可能，至少在社區一般人、事件當事人和行為對象之間容易產生此種評價的差距或分歧。

「懂識」、「明禮」重在社區規範知識層面上，「懂事」作為「講理」是知識和實踐層面的結合，作為講「人情」是對具體事件中「人」的重視。村裏人對於「Dongshi」的「shi」應該是「事」還是「識」的爭議是有原因的。多數村民在很多事件中被評價為「懂事」，但真正超越具體事件被稱為「懂事的人」（村中也稱作「嘹亮人」或「明白人」）張村卻只有六、七個，這幾個人也是「問事的人」，誰家有了紅白喜事等都要請他們來組織、主持，這些人的腦子裏面不僅僅是「事」，據訪談，他們即使不識字也頗具抽象的能力，可以把不同的事件進行比較、聯繫、概括、抽象，可以單純的脫離開實踐情境來「講禮」，所以，他們說

「dongshi」應該是「懂識」。一般村民則缺少這種抽象能力，只有在具體的事件中見分曉，其「講理」很少是在抽象層次上，更多的是把「懂事」和「事」聯繫起來。當然以上區分只是相對而言，即使是平常人在某個事件中表現出「懂事」，也需要把當下情境和以往生活知識或習慣相聯繫。不過平常人更看重眼前利益，所以平常人在很多時候表現為「懂事」，也在不少情境中表現為「不懂事」，呆板的「禮」的遵循是「認死理」，運用得太靈活了又是「講歪理」，而「懂事的人」則更能夠在「懂事」和「不懂事」之間、在「講理」和「不講理」之間進行平衡，對「禮」運用的原則性和靈活性結合比較好。所以日常生活出現糾紛的時候，大家要找這些「明白人」來評理。「明白人」熟練掌握各種情境下的原則，且在具體事件中，在規範、情境和人情衝突中，綜合考慮事件各方當事人的利益，並結合社區先例來做出評判，協調當事人之間達成妥協，維持社區的和諧。

### 三 「為人」、「懂事」與「社區人」

#### 1. 「嘹亮人」與「魔道」——「社區人」的質量

「為人」和「懂事」概念可以說明社區個體的關係性，個體的「人」要通過社區和他人來定義，只有「為」別人才能「為」自己，只有照顧到社區規範和事件中的其他當事人才是「懂事」，在各種具體事件中「為人」、「懂事」的存在使人格產生並存在，事情消失後，仍有品質留下，各種關係及其評價不斷積澱為「人」的品質或者說「人的質量」，不同的關係和評價積澱為不同的人。「社區人」的定義具有不可缺少的社會性，但因為各種關係的不同，這種社會性又有其特殊性。「為人」、「懂事」都可積澱為人的品格，「為人」體現了個體行為的關

係取向，「懂事」更側重行為的情境取向。相關社會心理學研究提出「關係支配性」論斷有其道理，強調了個體建構的社會取向，但正如提出者所說「關係支配性這個概念本身並沒有說明哪種關係是支配性的」<sup>11</sup>，這是因為社區行為主體有足夠的主動和能動，使得自我中心的社會性關係網絡帶有難以替代的特色。但倫理學和心理學就其研究方法而言往往不易察覺「人」之建構的多層性，特別是「人」與規範間的微妙互動，也正是因為這一點，筆者採用「社區人」概念，而非「社會人」和「個體人」的概念，把「人」放到社區中來考察它的定義，通過「為人」和「懂事」這兩個概念來說明。作為「社區人」，是有社區記憶和社區知識共享的人，他們必須對社區的生存和生活規則了解並在實踐中或遵守、或變通、或違背，社區個體在建構自身社會性的同時，也建構了社區社會。「為人」在村中之所以那麼重要，因為一個「社區人」人生的意義體現在自己生老病死的歷程中，特別是在這些關鍵性的轉折點上，正是大家參與了對方的活動，互相成就了對方；而「懂事」使得大家在日常交往中免於衝突，和諧共處，因為說到底，有他人才有自己，自己的記憶也是大家的記憶，參與過程與共享「知識」包含了「社區人」重要的生活、生命意義。

根據「社區人」在社區中的「為人」和「懂事」的具體情況，其質量是有差別的。

(1) 「嘹亮人」通曉社區規範知識，並能以這些知識組織儀式或者解決糾紛等，他們也被稱為「問事的」、「明白人」或者「懂識的」。稱作「嘹亮人」，大概是他們在指揮儀式時候，多聲音嘹亮的緣故<sup>12</sup>。作為社區紅白喜事等儀式活動的組織者或主持者，「問事的」雖然和一般村民一樣側重「講理」，但二者所講的「理」卻不一樣，前者比後者「講理」的語境（context）更深遠，「理」所包含的時空背景更廣闊，以至於超越了具體時空而成為「禮」，於是，「問事的」的「嘹亮人」比一般村民「講理」更公正、更全面、更易獲得村民的認同。「嘹亮人」他們不僅組織整個儀式活動，而且還有對外的功能，在儀式性場合調解不同村子之間的習俗，接待外村的貴賓。

社區中有兩種「嘹亮人」，他們「嘹亮」的地方是不一樣的，一種側重「懂識」，一般都博識強記，或能說或能寫，掌握儀禮細節或對生活有較為抽象的思考；另一種稱為「問事的」，一般說來，他們「為人」好，無論在自己的家庭事務還是在公共事務中都能表現出公正和一般村民沒有的分析問題、解決問題的能力和魄力，見多識廣，對公共事務熱心，所以常被稱作「問事的」，其「懂事」更多的是體現在處理糾紛和組織事件。在喪葬事件中，可以比較清楚地看出這兩種「嘹亮人」的不同，「懂識」的「嘹亮人」負責帳桌，寫禮單和吊文以及負責儀式，而「問事的」是總指揮，負責整個儀式上「忙人」（義務幫忙的村民）的確定、職業分工和臨場指揮。兩種「嘹亮人」的區別是非常明顯的，「懂識」的人更多的是體現在社區儀禮知識上，其面對的更多是儀禮細節，而「問事的」所面對的更多的是「人」與「事」，更擅長「講理」與解決各種糾紛，前者好似理論家，後者好似實幹家，二者很難互相代替。作為「問事的」，不像「懂識」的人那樣看重禮儀原則，而以「講理」為特點，側重特定事件，以解決問題為宗旨，關鍵時候不惜違背原則。作為「問事的」，他可以借鑒和總結「不懂事」的人在不同的情境中所得出的教訓，而後借助自己的知名度和權威而變通甚至是創設新的規範。

(2) 作為一般村民，經常參與別人的儀式活動義務勞動作為「忙人」，雖努力「懂事」，但也常有「不懂事」時候。張村把在某個事件中「不懂事」的人往往稱為「半熟」或者「半吊子」，有類似於傻瓜的意思，顯示其對社區規範的不熟悉至少是不遵守。社區中的「不懂事」也有不同的層次。從不講「人情」、不「講理」到「不要臉」、「傷天害理」，不同行為在「情」、「理」、「禮」三個層面上體現了不同的態度，「懂事」是在這三個層面的肯定，而

「不懂事」則是在這三個層面上的不同程度的否定，最低的層次是對「懂事」三個層次的全盤否定，即「傷天害理」。如果「不懂事」表現在「禮」的層次上，多體現在儀式活動中，這種不「懂識」往往帶來的只是一種設想的不吉祥，被評價者往往無主觀惡意，地方性知識的無知雖然會獲得社區的否定性評價，但一般不會有甚麼大的具體影響；不「講人情」損害的是雙方之間的感情，其行為可能是「明禮」也「合理」的；更進一步的「不懂事」，是不「講理」，也就是「認死理」或者「講歪理」，一個是不顧及具體環境和條件，但堅持社區規範原則，一個是不顧及社區規範以及「人情」，而以過時的情境和條件為自己行為辯解；「說人話，不辦人事」只是把社區規範停留在口頭上，言行不一，長此以往也將失去社區他人的信任；「不要臉」和「傷天害理」有些相似，其不顧及道德、情境的行為都會受得全村人的唾棄，稍有區別的是，「不要臉」的人還可能是為了個人之間的感情來違背社區常規和自己家庭環境，雖然「丟人」、「丟面子」但還可以勉強為人，而「傷天害理」則往往是對「情」、「理」、「禮」的全盤否定，其行為包含了行為者積極的主觀惡意，他將面臨在社區失去「做人」的資格而淪為「不是人」的結局。

(3) 那麼，如果一個人幾乎總是「不為人」也「不懂事」，那會是甚麼樣子呢？調查顯示張村真有這種人存在。那是被「社區人」稱為比「半熟」更嚴重的「魔道」，類似於瘋子、神經病的意思。如果說「半熟」還是人的話，那麼「魔道」在社區當中已不是一個完整意義上的「人」。一次或多次「不懂事」也頂多只是「半熟」。但一直「不懂事」則是非常可怕的事情。張村所指稱的兩個「魔道」，其中一個是老單身漢，象棋下的好，智力無問題，村裏有幾個人和他下過棋，認為他下的還不錯。調查發覺他最大的與眾不同是他幾乎沒參加過社區中任何他人的活動，也就是說，對他而言，不存在「為人」，而且連最基本的小孩都懂得的對長輩的稱謂他也沒有稱呼過別人，別人也沒有說過他「不懂事」（只說他是「魔道」），因為「不懂事」是用來稱呼正常人的不正常的，而他已非常人了。另一「魔道」是一位婦女，在訪談中，從別人所舉例說明她「魔道」的理由可以看出，她最大的毛病是沒有符合村子裏面「懂事」的原則，她總是直接地表現自己的好吃懶做和貪婪，而不顧及他人與常理，她的動機也許是很多人的欲望，但多數人因為文化的原因，都表現的要照顧或遷就對方，要「明禮」、「懂事」，她毫不在意地總是違背這些，也許這是她被定義為「魔道」的主要原因。

(4) 張村還有一種被稱作「不嘹亮」的邊緣人。筆者調查了村中幾個「邊緣人」中的一個，他46歲，腿有些殘疾但可以走路，但他完全靠父母養活，村民對他頗為輕視，人們對他最大的印象就是，他對村中的長幼輩份了然於胸，每次老遠的看到別人，他都幾乎無一例外的熱情打招呼，「三叔」「四爺」喊的異常親切，可大家也認為他不是一個正常人，雖然他就輩分來說「懂識」，甚至就打招呼來說「懂事」，但因能力所限以及懶惰，作為成年人，他無法「為人」，連「忙人」也沒有資格做，除了稱謂就談不上其他。故「懂事」只保留在知識的層面上。但從他稱呼人的熱情上可以看出，他一直努力想擺脫邊緣的地位，引起大家的重視，可惜稱呼是他唯一可以為「人」和「懂事」的途徑。

綜上所述，在張村，正如中國不少地方以「沒有質量」來罵人一般，「社區人」是有「質量」的，而且有不同的「質量等級」。「為人」、「懂事」和「社區人」的「質量」密切相關，「為人」、「懂事」建構了社區秩序，也同時建構了「社區人」的不同質量。「懂事」是關於「社區人」對待「情」、「理」、「禮」的不同態度和行為，是社區規範在日常生活中的應用。作為一個「社區人」，其人之為人的基礎是在行為時，要在自我（自由原則，動態原則）——行為對象（互惠原則，「講人情」）——其他當事人（差序原則、平等原則，「講理」）——社區傳統（「明禮」）之間進行一種協調與平衡。因為這種協調、平衡的不同能力

與態度而形成了「社區人」不同的「質量」：「嘹亮人」不僅自己「懂事」，而且通過「問事」兼及他人；一般村民參與別人活動作「忙人」，偶爾有「半熟」、「不懂事」的時候；「不嘹亮」的人連「忙人」也不是，淪為「社區人」的邊緣而勉強為人；只有「自我」而全然不顧及他人的是「魔道」；他已從人事邊緣到了人事之外，很少涉及「為人」與「懂事」。下表顯示了「為人」「懂事」和「社區人」質量之間的關聯：

表3：「社區人」的質量

				自我	行為對象	事件情境	社區規範	
「為人」				自由原則	互惠原則	平等原則	差序原則	
「懂事」					講「人情」	講理	「明禮」	
社區人	1	「嘹亮人」		+	+	+	+	
	2	一般 人	不懂 事、 半熟	A 不「懂識」	+	+	+	-
				B 不講「人情」	+	-	+	+
				C 認死理	+	+	-	+
				D 講歪理	+	-	+	-
				E 說人話不辦人事	+	-	-	+
				F 不要臉	+	+	-	-
				G 傷天害理	+	-	-	-
	3	不嘹亮		+	-	-	- (+)	
4	魔道		+	-	-	-		

注：「+」表示肯定，「-」表示否定，+（-）表示二者均有可能。

在張村，「為人」和「懂事」不僅建構一個人，而且建構了一個人的質量。「為人」主要體現在一生中重要的場合，而「懂事」則是「為人」等原則在日常生活中的應用，這兩個概念都和人的「質量」建構相關。以往許多關於「關係」、「人情」、「面子」、「禮物」的研究，雖使用中國本土概念，底層隱含的卻是「權力」與「資源」的西方邏輯預設。隨著中國市場經濟的發展，難免這些因素的滲透擴張，但有些學者的分析比中國鄉村社區的生活實際往往更具西方工具理性的火藥味，主要是對以上概念分析時過於功利或者強調手段、目的的分野，而對「人」的本質價值，特別是「質量」的建構有所忽略。「為人」和「關係」密切相關，社區中的人也認為「為人」就是處關係，搞好關係，也就是開普耐（Andrew B. Kipnis）所謂的"Producing guanxi"<sup>13</sup>。「為人」和「懂事」的過程也正是「面子」和「人情」的建構過程，「為人」的差序原則使得「社區人」具有以個體和家庭為中心向外擴展的涵義，「為人」產生的差序關係網絡，也正是「面子」存在的基礎。「關係」、「面子」、「人情」、「禮物」都涉及人與事，卻難以反應「為人」和「懂事」中「為」和「懂」所包含的動態性和複雜性，所以許多學者不得不關注「禮物的流動」<sup>14</sup>、關係的生產（producing Guanxi）和面子的維護。村民之所以「為人」和「懂事」，不僅僅是為在日常交往中獲得自己所需的資源，這也是個體建構自我質量、自我價值的過程，也就是說，村民行為常常無法用分立的價值理性和工具理性來解釋，也便難怪有學者提出「中庸理性」<sup>15</sup>的概念。

## 2. 「門面」與「香火」——「社區人」的複數

就「為人」和「懂事」而言，「懂事」更側重於建構「社區人」的單數人格，而「為人」更側重於建構「社區人」的複數含義。正如參與一個儀式活動不僅僅代表自己，「為人」建構了一個以自我為中心的不斷擴散、延續的具有的複數涵義的「社區人」人格，其複數含義一方面是以個體為中心在家庭內部以至於家族內部的擴散，另一方面是在縱向上，通過子孫的延續而使得個體生命意義得以綿延不絕。這種複數人格在橫向擴展和縱向延續中體現了一種「關係」的不均衡性，使得此種「關係」需要不斷努力去維持。

「社區人」非常重視「門面」。從「門面」也可以看出「社區人」的複數涵義。「門」在社區中首先指院落的大門，也用來代指這個家庭（戶），同時也代指和這個家庭相關的宗族，社區中是用「門」來指宗族的「支」，經常說「我們是哪一門」的。五服內關係比較近的同族人社區稱為「自己」，這一既表達個體又表達集體的詞彙，表達了「社區人」個體與家庭以至於家族經常不加區分的複數涵義。「面子」在社區中也不只是個人的，而是和「門」聯繫在一起的，往往是以一個人為中心不斷向外擴展的，一個人在事件中沒有「面子」，這個「門戶」中其他人也沒有「面子」，一個人「丟人」，他所屬的那個「門」的其他人也「丟人」。「社區人」一方面「面子」共享，人格互相關聯，另一方面，根據自己「質量」的不同，個體「面子」也有大小，個人「質量」高，其「面子」也大，所涉及的關係也深遠。

社區對「門面」的重視，使得家庭院落的大門獲得了象徵意義。在社區中，還發生過幾次這樣的事情，就是大年初一的早晨，有一家發現有糞便塗抹在自己家的大門上，也有一家兩次早晨發現有人用材燒他家的門，這兩種對門的毀壞或者塗抹都使得主家「丟人」，因為在社區中「門」、「面」是聯繫在一起的，「門」有時候就是「面子」的代表，而穢物體現的是肮髒。塗穢物（unpurity）在他家大門上，就等於塗在他的臉上，是要說明他道德的肮髒，使他無臉見人，燒門也是在破他的「臉」。所以在村子裏面，門面是非常重要的，每家蓋房子時候都重點裝飾自己的大門，正如婦女用化妝品一樣，許多家的大門看起來都比較氣派，大門像一間房子似的有一個過道，過道後面是個大大的屏風牆，牆後是院落和房間，房間裏面卻簡單的沒有甚麼家具。並且社區還有一個不成文的規矩，就是街道對門鄰居的大門，其寬窄高低應該相等，否則門小的那家人不吉利，正如一方的「臉大」，一方的「面子」小。

「門面」使得「社區人」在獲得複數涵義的同時，也使得「社區人」的人格有了象徵性。這種象徵性的極端是「社區人」的行為和其表面人格之間的巨大反差，使得社區人不僅僅生活在現實當中，也還生活在一種營造的表面人格當中。而且，這種表面人格在有些時候甚至比其真實人格還要重要。村中有「打人不打臉，罵人不揭短」的說法，也正因為這種表面人格的重要，所以即使是那些實際行為背離社區規範的人，也在表面上努力維持著自己的形象。

這說明一個「社區人」不僅是活在現實生活中，而且還活在大家所共同建構的符號象徵世界裏，這種象徵世界有著比實際生活甚至更重要的意義。和西方的宗教非常不同的是，這種象徵世界其超然性與彼岸世界相去甚遠，是無法脫離開生活世界的象徵世界，是「社區人」在日常生活當中不斷積累和建構的，是無法脫離開社區的「禮」和個人的實踐生活的。正如「面子」不僅僅是自己的，也是家人的，每個人的行為和自己的家族有較大的聯繫。一個人的生活的意義在根本上是必須通過其他人來認同的，至少是表面上的認同。

「社區人」的複數含義除了以「門面」方式擴展到家庭或者家族以外，還有在縱向上的延伸，通過「香火」不斷、子孫延續來體現人格意義的綿延不絕。社區中像重視「聲譽」一樣重視

「生育」，沒有家庭的人意味著其人格是單數的，在社區中的聲譽地位往往不高，而沒有兒子也同樣意味著人格無法延續擴展，在村中也抬不起頭來，認為是「丟人」的事情。沒有子女的「絕戶頭」很難在村中獲得較高的聲譽，並且「絕戶頭」成了村裏一句非常刻薄的罵人的話。每當結婚儀式中，作為女主持的「親家客」<sup>16</sup>一般婦女是沒有資格當的，必須是兒女雙全的婦女並且比較「懂事」才有資格。一個家庭舉行喪事時，如果家裏有年輕人近年要結婚的，往往要在大門上掛紅，稱為「倒喜」，白事、紅事的聯結體現了死者去矣、生者延續的意義。

### 3. 「人」、「事」、「識」——「社區人」行為的橫向原則：

「為人」、「懂事」在建構「社區人」的同時也建構了社區秩序。在「情」、「理」、「禮」所對應的「人」、「事」、「識」三者中，「人」和「識」都具有跨越時空的抽象的含義，不過兩種抽象不同，「社區人」的抽象是以具體的一個個體為基礎的，「面子」、「人情」等使單個個體獲得了象徵性的複數意義，而社區的「識」在的更寬更深的時空背景下，以社區全體人的行為、事件為基礎的凝結與抽象，它脫離了具體的人。「理」卻在具體的事件情境中聯結了「人」與「識」，「講理」者也最具有情境的壓迫感，所以社區中更多的是在「講人情」和「講理」的過程中變遷社區規範「識」，而不是相反。但這並非是說社區的「禮」不重要，因為沒有「禮」就沒有事件情境與規範的聯結，也就無法「講理」。「社區人」也常說「沒有規矩不成方圓」，但這絕不意味著有了規矩必須成方圓。

「為人」、「懂事」行為對「社區人」具有本體論的價值意義，「為人」、「懂事」特別體現了「社區人」生命意義的取向，體現了個體生命意義的根源在於他者的認同，也就是說個體生命意義的擴展以參與他人的活動和與他人和諧相處為基礎。而正是這種「為人」、「懂事」中表現出的不同的能力、態度與行為使得「社區人」的質量不同，而這些不同質量的人，在社區互動中建構了社區秩序。

「為人」和「懂事」都是「社區人」在社會化過程中的個體化和個體化中的社會化。「為人」以具體的他人為取向，是面對面的特殊化的人們之間的交往，其特定狀況對人的行動結構的重要的影響就是規則的具體化和情境化，這就必然的強調「懂事」這種彈性概念的重要性，也就是行為規範和具體的人、具體的情境結合的重要性，也就難免出現「不懂事」的情況和「講理」的結果，使得人在「懂事」層面上也各不相同。

社區中人和人之間的關係不是普遍化，而是不斷的特定化，也就是說社區中人和人是直接面對面的關係，差序原則的作用在於大家都是以自我為中心的在規則限制中選擇性的遵循和運用，這種選擇要特別的關注行為對方，因為社區中就不存在人和人平等一樣的假設，正如村裏婦孺的一句口頭禪「五個手指頭還不一般長呢，人和人就不同了」，他們都非常強調人和人之間的差別，這就需要大量的關於地方性知識，特別是有關行為對象知識的記憶。村民共享和分享了大量關於別人和社區事件的地方性知識。這即使沒有效率，卻比較可靠，強化了村民行為的差序原則，強調每人以自我和家庭為中心，通過這一原則來自我肯定或否定，行為取向具有社會性，但不具有普遍性，關係時刻無法脫離開其中心特定的人和家庭，普遍性的關係不易形成，而且外來的普遍規則也往往被其滲透和弱化。

「為人」、「懂事」的行為都是立足於社會結構，但同時又超越了一般的社會結構，其間也包含著情感和記憶的積澱，既「明禮」以關照差序原則，又講「人情」而重視自由原則。「為人」、「懂事」可以使得一個人的生命意義在社區結構內擴展。一個人在行為中同時做到和他人、情境以及社區規範的和諧是最理想的狀態，但這種理想狀態並不限制和損害個體的能動

性，「講理」和「講人情」及行為的自由原則，給「社區人」的能動性提供了很大的空間。

「為人」、「懂事」背後所隱含的「人」與「事」都隱含了超越規範結構的傾向和可能。即使是從社區「嘹亮人」的行為來看，他們「嘹亮」的地方恰恰不是對社區規範的嚴格遵守，其最突出的貢獻是在「情」、「理」、「禮」之間的調節，這種調節在不同的情況下往往會對「情」、「理」、「禮」三個層次造成不同程度的損益與變遷，不「講人情」，不論情境的堅持原則，在社區中是以「認死理」的否定評價出現的。所以，在「情」、「理」、「禮」發生衝突的時候，對「情」與「理」的選擇往往具有社區所認同的優先性，合情合理比合乎社區規範與先例更重要。

所以，「為人」和「懂事」同時包含了行為的結構和反結構性質，差序原則/自由原則、懂識/「懂事」、明禮/講理/講人情這些概念充分體現了社區秩序的結構原則和個體超越結構的能動性，「為人」以血緣、姻緣、地緣、業緣為基礎結構原則，但同時「為」有足夠的自由和能動性超越甚至否定這些結構原則，不同結構關係本身的互相制約、差序關係邊界的模糊性和互惠關係時間上的不均衡性為這種能動提供了足夠的條件和空間。「懂事」的三個不同評價層次給了行為者較大的選擇和側重餘地，使人在某個事件中不是簡單的套用社區規範，而是就事論事看情境，或者就人論事看人情。「社區人」行為有自己的原則，但是不否定甚至鼓勵行為超越社會結構和原則，其基礎是對可以穿越時空背景的「人」的重視，「社區人」是在各種時空背景下被建構又同時具有了超越具體時空情境的意義，「人」是本體，是行為的出發點和歸宿，「面子」便是社區人的這樣一種抽象特徵，某人「懂事」不僅是「要面子」（照顧社區對自己的評價），而且要「給面子」——即超越規範以符合事件行為對象的心意，講人情比「懂識」要根本和重要，使個體行為具有超越不同意義域和結構原則的能動性。

「為人」、「懂事」作為「社區人」在社區內部的行為，主要涉及「情」、「理」、「禮」之間的協調與互動。「社區人」一般發乎「情」止乎「禮」，其行為以社區地方性知識為基礎，「講人情」與「講理」也蘊含了超越原則的能動性和可能性。「人」、「事」、「識」三者互相依存，互相影響和滲透，統一於社區秩序當中。差序原則的根深蒂固在於，「為人」和「懂事」具有關於「人」的本體論意義，這不僅僅是一種工具理性行為，而更多的是對「傳統知識」與價值理性的重構與創造，行為本身就是在建構「人」，而非僅僅為了某個理性目標，而這種對「社區人」的建構雖然以社區個體為載體，但在建構自身的同時也不斷強調甚至重構了社區的規範與原則。「情」、「理」、「禮」間的互動更多地體現了「社區人」橫向的行為原則，但是當「社區人」遭遇國家層次的「法」的時候，這一橫向的行為原則具有了縱向的意義，出現了「情」、「理」、「禮」、「法」之間的衝突與融合。

#### 四 社區與國家：「情」、「理」、「禮」、「法」

無論歷史上還是當今的中國鄉村社區都難以脫離國家而獨自發展，社區田野調查可以發現國家意義上的「法」<sup>17</sup>和社區層次上的「禮」之間的斷裂和衝突，也可看出「情」、「理」、「禮」、「法」之間的關聯與互動。

##### 1. 「禮」、「法」的限制與衝突

筆者曾訪談村裏近80歲的老支書，他建國前就是中共黨員，支援過淮海戰役，建國後任支書曾兩次挨批鬥，一次的罪名是他和村裏的大地主（他1942加入國民黨）在解放前「雙保險」，是說解放前夕，村子一帶解放軍和國民黨拉鋸戰的時候，解放軍來了，支書保護地主，國民黨軍隊來了，地主保護支書。在批鬥支書的時候，支書解釋說：「我們是『雙保險』，但是，我們

沒有合同，只是因為我們是『自己』，是一家子，況且地主也沒有罪，我包庇他甚麼阿，他沒有人命事」。還有一次挨批鬥的罪名是「階級路線不清」，那是在文革末期，村裏一位老人（成份是富農）去世，支書晚上去「吊往」，因為他們是「自己」（一個家族），第二天管區領導就召開批鬥大會鬥他，因為共產黨員不能和有成份的人「答腔」（打招呼），更不能到他們家裏去。以上例子說明在政治上劃分的階級立場和階級成份對社區村民的確產生了重大影響，但仍難免「雙保險」和「吊往」的存在，因為這二者是建立在社區「為人」和「懂事」的基礎上的，老支書說如果連「自己」人也出賣，同族本家死了人，都不去「吊往」一下，那簡直是太不「懂事」了，那還是「人」嗎？所以在政府幹部看來極具工具理性的「雙保險」行為，底層有其深刻牢固決定「人」之本質的價值理性基礎存在。格爾茲(Clifford Geertz)曾指出法律事實是社會的產物，認為「任何一種企望可行的法律制度，都必須力圖把具有地方性想像意義的條件的存在結構與具有地方性認識意義的因果的經驗過程勾連起來，才能顯示出似乎是對同一事物所作出的深淺不同的描述」<sup>18</sup>。所以，法律及其實施都是一種「地方性知識」，只有在地方性情境中才能理解它、施行它。老支書的例子已經部分顯示社區知識和國家政策法律之間的關聯，其實在社區當中，至少是幾十年來，國家權力的滲透和社區「人事」的擴張就從來沒有停止過，而且「為人」和「懂事」行為結構不僅是和社區村民作為「社區人」的質的規定性相關，和國家權力的在鄉村的滲透也具有密切聯繫，雙方互動不僅使行為者的行為傾向發生微妙變化，而且使得國家民間政策表述和具體行政行為之間出現了斷裂。

改革開放以後，情況發生了變化，但張村個案說明「法」、「禮」的衝突依然存在，田野資料說明，國家政策法律恰恰是在最關鍵的問題上，即涉及村民的生、死、結婚等生命轉折點以及生產收入等方面和社區的「禮」發生聯繫與衝突。社區的「禮」鼓勵早婚早育而且生男孩，這些都和國家關於晚婚晚育、男女平等的提倡和規定有衝突，而且作為「社區人」「為人」「懂事」重要場合的喪葬儀式，也和國家規定相左，政府所規定的提留，村民也感覺越來越不合理。當「社區人」無法依賴於社區「情」、「理」而不得求助於「法」的時候，在法庭上，「社區人」與「公民」的身份定義有了區別，法庭內外出現了「情」、「理」、「禮」、「法」公開的與潛在的衝突、抗拒與融合。

在法庭和法院所查閱的幾個和張村有關的案例可以看出，「情」、「理」、「禮」、「法」在法庭內外交織在一起。「法」、「禮」在諸多倫理基礎是相同的，但不同的是社區中可以「講理」和「講人情」，當無情理可講的時候，人們才求助於法庭，法庭以抽象的、人人平等的、單數的「公民」的身份，部分承繼、部分掩飾和忽略了社區中的「理」與「情」，剝離了當事人的複數和質量含義，這一剝離社區情境和嵌入國家法律語境的轉換過程非常值得重視，在筆者從法院調查的和張村村民相關的幾個案卷中，從起訴書、調解書、判決書到執行書這一訴訟過程中的原告或被告都難以始終一致，往往是多次轉換人名，因為在「社區人」看來兩個甚至多個關係密切的人都是「自己」，區分沒有意義，但在法庭上卻必須分出個你、我、他來。

對「社區人」而言，只有當糾紛一方不「講人情」或者不「講理」，即無情無義以至於「嘹亮人」也無法處理，在社區內部不能解決的時候，才會訴諸法律解決問題。法律似乎是感情之外的東西，是在仁至義盡之後的最後救濟。無論行政調解還是司法調解，其中相同的是，往往是在社區糾紛一方常常不「懂事」，常常不「為人」的時候，才容易把事情鬧大「經官」。「經官」和社區調解的最大不同在於，告官意味著沒有回旋的餘地的對抗，也意味著「撕破臉皮」。但法庭中也不是必然意味著如此，在法庭程序之下，仍然有「人情」在發揮作用，而且法庭往往也正是利用了這點，將就了社區習慣，使得「臉皮」不至於撕破的那麼厲害，「嘹亮人」參與的「講人情」、「講理」往往在法庭之外發揮重要的作用，國家法律和社區知識在法

庭之上和法庭之下互相利用，所以調查中所查閱的和張村相關的非刑事案例幾乎都是調解處理，而非直接判決。

無論是講階級鬥爭的年代，還是改革開放以後，都可以看出國家的「法」對社區的「禮」帶來的衝擊。黨派的對立、階級成份的劃分給張村村民原有的身份、角色定義增加了不同的甚至是衝突的內容，在社區「為人」就不能計較國民黨與共產黨，也不能區分地主與貧農，但是國家的「法」以強力楔入，迫使「社區人」在衝突之間做出選擇，在那個特殊的年代，出現了或者做好「公民」而不「懂事」，或者「懂事」而違法，甚至是既違法，也沒有機會「為人」、「懂事」，成為「異類」和邊緣人。

「為人」和「懂事」的原則是建立在小型社區也就是「熟人社會」的基礎之上的，作為國家的「法」具有外在性、形式性，和「禮」屬於不同的意義域，這裏顯示了它們各自的局限與邊界。「為人」、「懂事」所包含的「情」、「理」、「禮」在「社區人」日常交往中非常重要，但並非其生活的全部，在國家層次上體現的「法」很久就已經對社區產生了重要的影響，改革開放後，隨著「社區人」交往空間的不斷擴大，國家對社區影響也日益頻繁，「情」、「理」、「禮」、「法」之間的糾纏和互動也越來越強烈。

## 2. 「講人情」與「拉關係」：從橫向原則到縱向原則

筆者調查中曾有幸親見一村民到村長家送禮，開始是他和村長談論許多陳年舊事（共享知識），後切入正題，因為他有一個女兒，為要兒子想生第二胎，求村長幫忙。走時拿出兩瓶家鄉酒要留給村長，村長執意不要，推脫半天，村民便說「大叔，論輩分您也喝得著，晚輩孝敬您，您難道看不上眼嗎？」村長便收下了。我們不管事情本身如何，但就這一過程看來，村民巧妙的把送禮這一有清晰工具理性的行為，轉化為孝敬長輩這一價值理性行為，此時再拒絕就是對他人格和社區正義的否定了。現在有許多人把搞好關係等「為人」和「懂事」的行為原則轉化為升官發財的理性策略，那也是因為這兩個概念所包含的溫情脈脈的價值還被大部分人所認同。中國社會存在「情、理、禮、法」諸多的「意義域」，人又是生活在多重「意義域」的人，不同領域之間規則的轉換對依法治國有重大的影響，「為人」和「懂事」的原則是建立在小型社區也就是「熟人社會」的基礎之上的，作為國家的「法」具有外在性、形式性，和民間的「禮」屬於不同的意義域，他們都有自己的局限所在。

關於中國社會結構和行動者之間的關係，有學者提出了「個人地位」的概念，指出「中國日常社會的真實建構是行動者同社會結構相權宜的結果。而中國人所講究的『關係、面子、人情』等則是獲得這一結果的具體途徑」。<sup>19</sup>據調查看來，這種說法似和筆者的田野調查的許多地方契合，仔細分析，發覺「權宜」和「途徑」的工具理性的說法用在社區內部遠不如用在社區和國家之間那麼貼切，因為就「社區人」看來，國家和法都是外在的。「社區人」和國家之間的權宜性其實和中國近代以來的政治巨大變遷是分不開的，正如有的學者指出，「我們長期以來傾向於將法律視為社會變革的工具，而忽視法律的一個最重要的特點是保持穩定，是一種保守的社會力量」而且，「要建立法治，在一個維度上看，就是要重新建立人們在社會生活中對他人行為的確定預期（政府行為也還是通過一個個具體的他人的行為完成的）」<sup>20</sup>，中國近代以來的社會劇烈變遷，特別是政治變遷，從解放前土地私有到土改公有，到人民公社再到家庭承包，國家政治、政策的巨大變遷，使得貧民百姓除了社區內部和社區相關的人之外，對「外人」特別是國家政策、政府行為難以有一個穩定的預期，老百姓是無力來應對時事的變遷，他們所能夠做到的也是唯一可行的辦法，就是把建立在社區知識共享基礎上的「為人」和「懂事」的行為原則進行「人事擴張」，通過「熟人」等熟化方式，把外部的人和政策轉化為自己

可以接受的不再是陌生的東西。

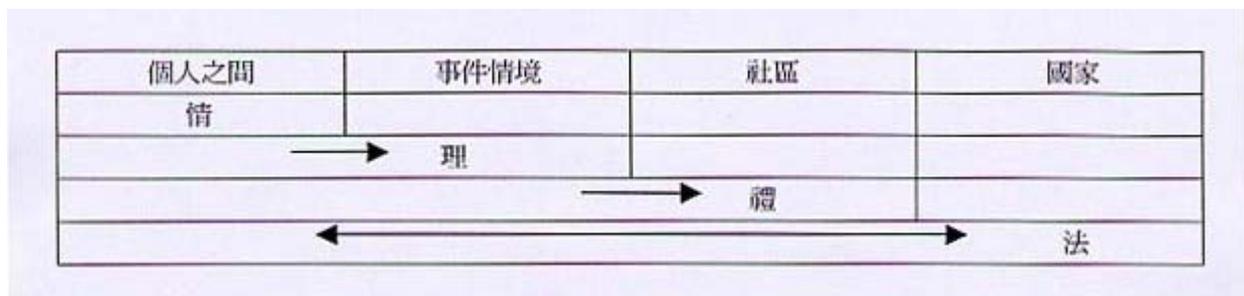
所以，外在的法律政策往往要「熟化」以後才容易被村民接受，作為外在的國家的法律規範往往要和本村的人結合起來才會有人自覺遵守。調查顯示，這個村所在的鄉鎮的提留2001年只收到了30%，儘管周圍很多村子好幾年都拒交農業稅，但這個村子多年來都比較積極，而且兩三天就完成任務。調查發現，村民自己也感到交提留不合理，但是因為感覺不交就是和村幹部過不去，以後不好相處，所以也就交了，也就是說他們是看在村幹部的面子上才交的，而調查顯示這個村的幹部的「為人」和「懂事」都比較突出，村長和書記都是「懂事的人」。資料也顯示這個村是全鎮計劃生育最落後的村，據村民說這都是村幹部比較「懂事」、「為人」好，村幹部從中保護才使他們多子多福。交農業稅的進步和計劃生育的落後似乎都和村幹部的「為人」、「懂事」有關，而周圍幾個村子不交農業稅都和村委會的無力和癱瘓相關，這也顯示了村幹部在社區和國家之間、在政治領域和生活領域之間調節作用的重要。

在應對國家層次的「法」的過程中，「為人」、「懂事」得到不斷強化，但卻越來越脫離了社區「禮」和「理」的層次，也就是說脫離了社區的原有的結構形式，「為人」送禮脫離了差序原則、互惠原則，「講人情」也脫離了「明禮」和「講理」，強化的是工具理性的成份，弱化了「為人」和懂事的價值理性意義，也便難怪「面子」、「人情」、「關係」等很多人看來是「資本」和「權力」了。此時看來，「為人」關注面對面的交往，「懂事」也很有情境性，二者的權宜性是放棄對易變的制度規範的預期，以犧牲效率換取安全，寄希望於個人，原本「為人」也「為自己」的行為結構，此時從功能上成了一種以不變應萬變的策略，「為人」送禮和「懂事」中的講「人情」變成了脫離價值涵義的「拉關係」。

重要的是，這種策略行動不直接反對或抵抗國家的某項法律政策，卻是以把政府官員「熟人」化、生活化的方式，把生活領域中「為人」規則帶入法律政策的決策和執行領域，使得國家政策的表述和實行出現斷裂，而這些變化的基礎都是因為無論官員還是村民，都有活在不同世界、不同意義域的「人」的豐富性。所以，作為策略的「為人」和「懂事」的「工具理性化」不僅可以應對政治變遷，緩衝政策執行，並且有的已經由應付外在環境的被動抵抗，演化為「人情炮彈」的主動進攻，打著價值理性的幌子來行工具理性之實。「社區人」以行為的橫向原則方式應對國家的權力控制，使得縱向的權力關係具有了橫向的意義而弱化。

社區中的橫向交往有一個遠近厚薄的層次，這種關係層次同樣可以說明和塑造不同的「人」，而當應對外在衝擊的時候，「社區人」直接反應和能夠使用的也就只有這種原則。但因為這種原則的使用是一種不得不的反抗或者反應，沒有了社區「為人」中的那種自由和先在的差序格局。社區中，包含較多工具理性成份的行為被稱作「現眼子」的事，多難以得到大家的認同，甚至受到鄙夷，但在應對國家政策的行為中，這種「現眼子」的表現卻越來越得到村民的認同。所以在「情」、「理」、「禮」、「法」四種不同層次或場域中，隨著抽象程度的不斷增加，人的思維、行為方式也在發生變化。正如由於地理空間和社會複雜性的增加，必然要求社區知識「禮」進一步抽象為「法」一般，「社區人」也在不斷地理性化。「情」、「理」、「禮」、「法」的層次與互動如下表所示：

表4：「情」、「理」、「禮」、「法」的層次與互動



總之，在國家與社區遭遇的過程中，「為人」和「懂事」的橫向的關係原則越來越滲透到社區以外，特別是國家縱向的管理體制當中，體現了社區「人事原則」的擴張，這種擴張與滲透不僅使得國家政策的實踐與表述之間發生斷裂，而且也使得社區中「禮」的表述和「社區人」實踐出現裂縫，社區為人處事的原則也在發生變化。

## 五 「法治」之「本土資源」：「社區人」與公民

「禮治」在中國有悠久的傳統，「禮治」的合法性是以「道統」為意識形態，以民間禮儀生活提供社會基礎，以科舉取士等國家制度提供上下貫通、大小傳統結合的組織保障而合力維持的一個穩定秩序系統。而鴉片戰爭以降，「禮治」出現了的合法性危機，中國愈來愈面臨著「法治」的合法化道路<sup>21</sup>。

而田野調查資料顯示，中國民間生活中保留了較多傳統的為人處事方式，同時，這一行為方式在應對甚至弱化國家法律政策的同時自身也在發生變化。法治之路的法律移植論和本土資源論分歧是法治合法化（韋伯意義上「合法性」的建構）這一問題的兩個層面，其現實基礎是法治秩序在國家意識形態層面和鄉村社會層面兩個向度間某種程度的錯位，法治在意識形態上已然確立，在國家結構上也日據上風（體現為依法行政、司法獨立的改革和努力），而禮治合法性已經失去了國家組織制度（科舉制度）和意識形態（道統思想）兩大支柱，但在民間生活和信仰層次上還有餘地，於是「法律移植論」的制度創設理想和「本土資源論」的法律社會學取徑各執一端。這在西方「自然演進」的法治是不可分離的同一過程，在「後發法治」的中國成了「問題」，因為中國「禮治」出現合法性危機以及法治合法化的必要和以往其他秩序合法性問題的不同在於，主要不是禮治本身自然喪失其合法性要素，而是系統外部的衝擊使這一變遷勢在必行。也就是說真正使幾千年的禮治統治合法性出現危機的直接動力是來自另一重要秩序形態法治秩序的衝擊。禮治與法治兩個不同的秩序形態曾經如平行線般各自發展而相安無事，但近代以來兩條線的碰撞卻帶來了中國的禮治合法性危機和法治合法化道路。

「中國法治」無論在學術研究還是在政策制訂上，都同時具有經驗研究與規範研究、規範合法性與經驗合法性的差別，法治的「合法化」也許最能表達這一困境。經驗研究和規範研究之間的比較也就非常的重要。在不同秩序狀態的背後，我們看到了「社區人」和「公民」概念之間的區別，西方法治是建立在市民社會的基礎之上的，鑒於此，許多學者呼籲中國建構市民社會的必要，其困難是中國佔人口大多數的是農民而非市民，所以學者王斯福反對把農民和市民，農民和民主傳統簡單得看成一對反義詞，似圖解答在中國農村，「是否存在市民社會可以建立與其上的或者正在建立於其上的某些傳統」<sup>22</sup>，但其研究卻局限於在作者看來類似於民間「公共領域」的廟會儀式表演，不管此命題是否成立，當前的中國村民自治政策便是此方向上的努力，但正如王斯福所言，「政府選舉並非民主政治最重要的制度……民主政治對政府選舉的依賴，遠不如對控制市民生活主要方面的組織和某人可以進入或建立的聯合體的依賴。重要的問

題是他們是否有能力和機會影響政策和監督政府。」比較前面「為人」和「懂事」和國家的關係就會發覺，所調查的社區缺少這種「公共領域」，甚至體現力量的儀式性表演也沒有，但是，他們雖然不能監督政府，卻並非不能影響政府政策，民間的生活原則對國家的政策歷來就有軟化或者抵抗甚至進攻，只是這種行為主要不是通過社團公開進行，而是通過生活世界中個人之間的關係網絡潛移默化的進行，缺少正面對話或衝突的秩序下面隱藏的是無數小溪彙集的暗流，這正是諳熟西方民主政治的學者容易忽略的地方。

法律作為條文最好制訂，法治作為制度也好體現，但法治作為生活卻要有一個較長的過程。瑪麗·道格拉斯曾指出一種觀念和思維方式對秩序的維持最終有著決定性的作用，觀念制度穩定性的淵源是社會範疇分類的自然化，即通過類比（analogy）將關鍵的社會關係結構建築在自然或超自然的世界中，隱而不顯。<sup>24</sup>張村也有幾個信仰基督教的人，他們在村中受到冷落，甚至採訪時很多村民說他們是「魔道」，神經有問題。筆者訪談信教者時，他們最大的困苦就在於每當他們勸其他村民信教時，村民會問「主（指耶穌）能幫你看孩子、做飯嗎？能幫你到田裏鋤草嗎？」實用理性和此生態度由此可見一斑。僅就此例看來，沒有超驗性的宗教基礎、超驗性的世界觀似乎和沒有「法治」的確具某種相關性或者親和性<sup>25</sup>，社區中難有超然的上帝，只有生活中建構人之質量差別的「為人」和具體情境下靈活應用不同原則的「懂事」，這和法律面前的人人平等以及程序神聖正義的法治之間還有不少的差距。也正是在法治精神方面，本土資源論者受到批評，有學者認為他們閉口不談法律制度的價值問題<sup>26</sup>，其實本土資源論並非不關注價值，不過關注的是中國民間秩序的價值，之所以忽略法治精神和法律價值，大概因為法治合法性的許多要素可以借鑒，唯信仰和價值理性不易借鑒，也難以期望達到兩種價值之間的並存，而只能寄希望於生活中的浸淫和培養，此遠非一日之功也。

本土資源論的「資源」和「本土」的結合，同時認同了西方的法治（should be）和中國的民間習慣（what is），雖然這其中有許多的矛盾。中國不可能建設等同西方的法治，法治概念也是在概括西方各國法治基礎上在學術智識上建立的理想型，本土資源論者更多的是認為中國民間習慣法和國家強調的法治之間有差別，這不僅是一種鄉愁表達，而更是席捲全球的現代化所必然包含的認同悖論，而這一悖論帶來的困惑又何止是表現在中國。

不過，因為「本土資源論」者「從上到下」的研究視角，忽略了鄉村社區這一廣大的「本土」背景，便難以說清「資源」之所在。而「為人」、「懂事」所建構的「民俗系統」，為挖掘「資源」提供了的更深廣的「本土」語境。「為人」、「懂事」等社區實踐所建構的「民俗系統」，說明了「人」的建構與「規範」建構的密切關聯，正如「公民」和「法治」密不可分一樣，「社區人」和民間秩序也同時建構。以此為基礎，可以看到「禮」、「法」各自的限制與邊緣。就是說，社區研究可以發現「社區人」和「公民」的區別，也可以發現「禮」、「法」的衝突、斷裂與融合。忽略了「人」的建構的層次性，也就忽略了規範的多重性與複雜性，那麼，制度創設往往也就不易切中要害，因為作為習慣法的「禮」不僅僅是一種規範，它也和西方的「法治」一樣，其深層都有對「人」之本質的終極關懷。

「社區人」的質量差別、複數涵義和現世態度區別於法治之下單數、平等、面對抽象規範的「公民」，在社區中，「情」、「理」、「禮」融為一體，「人」、「事」、「識」難以分離，人與制度、制度與秩序處於邊界模糊的狀態，「社區人」形成於社區規範原則，而又同時超越社區規範原則的能動性，既包含著民主、自由的動因，也有悖於其形式原則。這既是「法治」的「本土資源」，也是「法治」的「本土限制」。

在某種程度上，「為人」、「懂事」是社區意義上的「禮治」，它是農業經濟和鄉土社會的產

物，而依法治國則是市場經濟發展以及與世界接軌的必然要求，歷史實踐證明，二者必有其衝突。而且，就像社區面臨國家挑戰一樣，中國也面臨著世界的挑戰，這種挑戰與其說是「法治」的挑戰，不如說是現代化的挑戰。即便說各類秩序系統在價值上難分優劣，卻也不能說無效率之高低。百年中國近代史已盡顯現代化工具理性之強悍，在認同其效率理性的同時，我們卻也不能忽略其背後的價值觀念。

「法治」的規範研究和經驗研究不同，「法治」的意識形態宣傳、制度設計和「法治」的具體實施之間也有差距，「民間系統」、「分析系統」與「政策系統」三者屬於不同的語境<sup>27</sup>，但不同語境之間的對話與交流對各方都非常重要。此外，對於中國法治的「合法化」而言，也許真正作用重大的是那只看不見的手，因為市場經濟推動理性思維發展，它在建構新的價值觀念的同時，也構築了整個的抽象社會<sup>28</sup>。但無論工具理性如何擴張，都難以否定「人之為人」的價值理性，而價值理性面對挑戰，也不得不借助工具理性的保障來實現自身的升華和超越，這也許正是「情」、「理」、「禮」、「法」的衝突與融合才能鑄造出中國特有「法治之路」的理由。

## 註釋

- 1 謝遐齡：〈中國社會是倫理社會〉，《社會學研究》1996年第6期，71-80。
- 2 張文顯、姚建宗、黃文藝、周永勝：〈中國法理學二十年〉，《法制與社會發展》（長春），1998年5月。
- 3 梁治平：〈從「禮治」到「法治」？〉，《開放時代》1999年第1期，頁78-85。
- 4 可參見費孝通：《鄉土中國生育制度》（北京：北京大學出版社，1998）；昂格爾（Roberto M. Unger）著，吳玉章 周漢華譯：《現代社會中的法律》（南京：譯林出版社，2001）。
- 5 蘇力：〈變法，法治建設及其本土資源〉，《中外法學》1995年第5期。
- 6 參見哈貝馬斯（Jürgen Habermas），洪佩郁、藺菁譯：《交往行動理論》二卷（重慶：重慶出版社，1994）。
- 7 楊樹達撰：《漢代婚喪禮俗考》（上海：上海古籍出版社，2000），頁72。
- 8 楊善華、侯紅蕊：〈血緣、姻緣、親情與利益——現階段中國農村社會中「差序格局」的「理性化」趨勢〉，《寧夏社會科學》（銀川），1999年第6期，頁51-58。
- 9 張德勝、金耀基、陳海文等：〈論中庸理性：工具理性、價值理性和溝通理性之外〉，《社會學研究》2001年第2期，頁33-48。
- 10 伊莎白 麥港：〈分歧與協議：分析社會規範變遷的一種研究路徑〉，清華大學社會學主編：《清華社會學評論》特輯1（廈門：鷺江出版社出版，2000）。
- 11 參見何友輝、彭泗清：〈方法論的關係論及其在中西文化中的應用〉，《社會學研究》，1998年第5期，頁34-43。
- 12 社區中也有時稱心靈手巧為「嘹亮」。
- 13 Andrew B. Kipnis, *Producing Guanxi: Sentiment, Self, and Subculture in a North China Village* (Durham, NC: Duke University Press, 1997).
- 14 閻雲翔著，李放春、劉瑜譯：《禮物的流動——一個中國村莊中的互惠原則與社會網絡》（上海：上海人民出版社，2000）。

- 15 張德勝、金耀基、陳海文、陳健民、楊中芳、趙志裕、伊莎白：〈論中庸理性：工具理性、價值理性和溝通理性之外〉，《社會學研究》2001年2期。
- 16 村中稱婚禮上的女主持為「親家客」，負責新娘「進門」時候的「火燎轎」，給新娘「開臉」、鋪床，陪新娘吃飯。
- 17 因為本文重點探討國家政策、國家行為與社區之間的關係，所以此處的「法」，泛指建國後一切由國家各級人大和各級政府所制訂的法律、法規、方針和政策。
- 18 梁治平編：《法律的文化解釋》（北京：三聯書店，1994），頁83。
- 19 翟學偉：〈個人地位：一個概念及其分析框架——中國日常社會的真實建構〉，《中國社會科學》，1999年第4期，頁144-57。
- 20 蘇力：〈變法，法治建設及其本土資源〉，《中外法學》1995年第5期，頁1-9。
- 21 參加張百慶：〈「禮治」、「法治」與「合法性」〉，《學術論壇》2002年第2期。
- 22 參見王斯福：〈農民抑或公民？—中國社會人類學研究的一個問題〉，收入王銘銘、王斯福主編：《鄉土社會的秩序、公正與權威》（北京：中國政法大學出版社，1997）。
- 23 王銘銘、王斯福主編：《鄉土社會的秩序、公正與權威》，頁5。
- 24 參見周雪光：〈制度如何思考〉，《讀書》，2001年第四期。
- 25 參見昂格爾（Roberto M. Unger）著，吳玉章、周漢華譯：《現代社會中的法律》（北京：中國政法大學出版社，1994）。
- 26 徐忠明：〈解讀本土資源與中國法治建設—蘇力《法治及其本土資源》讀後〉，《中外法學》2000年第2期，頁226-34。
- 27 Paul Bohannon, *Justice and Judgment Among the TIV* (Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1989).
- 28 李猛：〈論抽象社會〉，《社會學研究》，1999年第1期。

張百慶 北京大學社會學系社會人類學博士

---

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》網絡版第十一期 2003年2月28日

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第十一期（2003年2月28日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。