

# 面子、人情的秩序功能及其当下变异

黄金兰

**摘要:**面子、人情曾在传统熟人社会中发挥出积极的秩序功能;面子不仅可以激励人们养成良好的行为习惯,也可以抑制其不良行为;人情在物质匮乏的年代承担着社会互助的功能,经由此种互助,人们之间还能形成一种紧密的社会团结。然而在当下,随着传统“熟人社会”的式微,这两种文化机制因生存土壤的改变而出现了功能上的变异,进而产生了一种反秩序的倾向。由于评价标准的日趋物质化,面子成了种种不当逐利行为的诱因,人们为了片面追求物质利益,甚至不惜以违法、犯罪为代价;面子运作的虚假化,不仅给人们的日常生活造成诸多不良影响,而且易导致公共权力的腐化。随着“礼尚往来”平衡的被打破,人情不再是社会互助与团结的纽带,甚至沦为一种敛财或行贿的手段,充当着社会分裂的推手。曾经具有积极秩序功能的面子与人情,何以会在当下成为秩序的破坏者?当下社会舆论结构的变化,当是主要原因。

**关键词:**面子;人情;熟人社会;陌生人社会;公共权力;社会舆论

## 一、面子、人情:源自中国传统熟人社会的独特文化机制

一般而言,社会分工不发达、社会流动性低的前现代社会,都可能是一个熟人社会,这一点我们从滕尼斯关于共同体的判断便可窥见一斑。在滕尼斯的论述中,人类共同体最初体现为血缘共同体,后来发展并分离出地域共同体,再后来又由地域共同体发展出精神共同体;其中,血缘共同体表现为行为上的统一性,地域共同体表现为居住空间的共享性,精神共同体则表现为人们心灵和信仰上的相依相伴<sup>①</sup>。滕尼斯的研究揭示出,传统社会中的人们,生活于各种不同形式的共同体之中,而无论哪种形式,都能为他们提供稳定的共处空间或共享领域,通过这些共处与共享,人们之间自然而然地可以达到十分熟识的程度。在此意义上可以说,“传统社会是个熟人社会”这一判断,不仅适用于中国社会,也适用于西方社会乃至任何其他类型的社会。当然,我们需要进一步指出,中国传统熟人社会与其他类型的熟人社会有着本质的差异。

为什么这样说?原因在于,虽然传统社会大体都属于熟人社会,它们在内部构造上却很不一样。不妨通过中西传统社会的对比来对这一判断作出说明。在西方传统社会,虽然同时存在着血缘、地域和精神共同体,三者的重要性却截然不同;其中,精神共同体具有压倒性优势——滕尼斯强调,精神共同体才是“真正的人的和最高形式的共同体”<sup>②</sup>。这意味着,在西方传统社会中,精神共同体的意义和价值被格外看重,尤其是当基督教作为大一统宗教的时代,以信仰为纽带的教会共同体才是人们最重要的结合形式。换句话说,西方社会的血缘联系并不像中国社会一般具有特别的重要性。关

作者简介:黄金兰,厦门大学法学院副教授(福建厦门 361005)。

基金项目:本文系国家社会科学基金后期资助项目“小传统的法治面向”(16FFX035)的阶段性成果。

① [德]斐迪南·滕尼斯:《共同体与社会——纯粹社会学的基本概念》,林荣远译,北京:北京大学出版社,2010年,第53页。

② [德]斐迪南·滕尼斯:《共同体与社会——纯粹社会学的基本概念》,第53页。

于这一点,我们甚至可以从古希腊、罗马的文化传统中找到根据。如所知,在古希腊和古罗马,也存在着家神崇拜,但此一崇拜明显不同于中国的祖先崇拜。我们的祖先崇拜牢牢建基于血缘联系之上,并且经由这一崇拜,人们对于血缘的认同被不断强化;而希腊、罗马的家神崇拜,尽管起初的确与血缘密不可分,其后续发展却一步步地淡化着人们之间的血缘联系。据法国历史学家古朗士的考察,希腊、罗马的宗教形式经历了一个由家内宗教到部落宗教再到城市宗教的不断拓展过程。尽管希腊、罗马的每个家庭都崇拜自己的家神,但与此同时,不同家庭又可以相互约定共同信奉某一神灵,进而组成胞族;不同胞族仍可以约定共同信奉某一神灵,进而形成部落;不同部落还可以约定共同信奉某一神灵,从而组成城市<sup>①</sup>。由古朗士的研究不难看出,在古希腊、罗马,尽管起初的家内宗教与血缘有着内在关联,但当家内宗教向部落宗教和城市宗教扩展时,血缘的重要性被不断弱化,甚至完全被忽略了。后来基督教在西方世界的大肆扩张,又一次从观念上淡化了血缘的重要性——在基督教的教义里,个人与上帝的关系具有压倒性的优先地位,亲属关系相对于人神关系而言便显得微不足道。通过上述分析,我们基本可以认为,在西方社会,血缘联系并非最为重要。反观中国社会,尽管偶尔或局部地域也存在着信仰共同体,但人们更看重的归属却是血缘和地域共同体;并且,在信仰、地域和血缘三种社会联系中,血缘一直占据着核心地位。无论是费孝通意义上的“差序格局”,还是瞿同祖所说的“同心圆式的社会结构”,都表明血缘是中国人一切社会联系的起点,也是最重要的一种社会联系——我们甚至可以说,血缘不仅是中国人社会联系的起点,也是其行为指向和人生意义的最终归宿。这一点,不仅深深蕴藏于民间观念当中,也体现在作为官方正统的儒家思想中。冯友兰曾指出,“在旧日所谓五伦中,君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友,关于家底伦已占其三。其余二伦,虽不是关于家者,而其内容亦以关于家底伦类推之。如拟君子于父,拟朋友于兄弟”<sup>②</sup>。可以说,在中国传统社会,血缘被塑造为并且事实上也是人们之间最重要的联结纽带,以血缘为基础的社会关系是人们最核心、也是最重要的社会关系。

简言之,西方传统社会与中国传统社会的根本差异在于,一个强调信仰,一个看重血缘。换句话说,西方传统社会主要以信仰为纽带联结起来,中国传统社会则主要以血缘为纽带联结起来。纽带的不同造就不同的人际关系格局:以信仰为纽带的社会关系,人们之间容易形成一种平面格局,在宗教语境中,神灵之下,众生平等;以血缘为纽带的社会关系,人们之间会形成一种如费孝通所说的“差序格局”<sup>③</sup>——这是因为,血缘的最大特点就在于,它会天然地形成人们之间关系的亲疏远近。同时,社会格局的不同会导致人们行为取向上的差异:在平面格局中,人们易于秉持普遍主义,也即在行为标准上对他人作同等对待;在差序格局中,人们则容易信奉特殊主义,行为标准会因人而异。关于后一点,帕森斯曾有过专门论述:“儒家在道德上支持的是个人对于特定个人的私人关系——在道德上强调的只是这些个人关系。为儒教伦理所接受和支持的整个中国社会结构,是一个突出的‘特殊主义’的关系结构。”<sup>④</sup>

那么,特殊主义的行为取向,会派生出哪些具体的文化机制呢?最主要的在于面子、关系和人情。如所知,特殊主义的核心要义是区别对待,而区别对待至少包含以下几个前提或意蕴:首先,它意味着所有人在地位上并不对等,而是存在差异的,此种差异要么源于由血缘所决定的辈分高低,要么源于由名望或成就所导致的社会地位的不同;其次,它也意味着,人们与他人的社会关联度存在差异,从强关系到弱关系再到无关系;再次,以上两点又给社会提出了一个问题,那便是如何在保持社会关系参差不齐的同时,不至于使社会面临分裂的风险?可以说,这三个方面,分别对应着面子、关

① [法]菲斯泰尔·德·古朗士:《古代城市:希腊罗马宗教、法律及制度研究》,吴晓群译,上海:上海人民出版社,2006年,第156页。

② 冯友兰:《新事论》,北京:北京大学出版社,2014年,第64—65页。

③ 关于差序格局的相关论述,参见费孝通:《乡土中国·生育制度》,北京:北京大学出版社,1998年,第24—36页。

④ 参见[美]塔尔科特·帕森斯:《社会行动的结构》,张明德等译,南京:译林出版社,2012年,第616页。

系和人情。首先,既然彼此地位不对等,那么,地位高的人就理应受到更多尊重——此种因辈分或社会地位而获得的额外尊重,便是面子的最初来源。其次,人们社会关联度的差异既要求他们根据不同关系类型采用不同的处事准则,也迫使他们在特定情形中,为了实现特定目的,必须对这些关系进行调适与改变,而这后一点,就必然引发关系的运作,进而产生所谓的“关系学”<sup>①</sup>。再次,由地位的差异和关系的强弱所衍生出的区别对待,容易给社会带来离心力,因此,特殊主义在强调区别对待的同时,也强烈呼唤一种日常化的社会团结机制,而以“礼尚往来”为核心和基本规范的人情,恰恰能够承担这一功能。因而,特殊主义与面子、关系、人情这三种文化机制和文化逻辑相为始终,很大程度上可以说,它们互为条件,互成因果。也正是在此意义上,金耀基才特别强调,“关系、人情、面子是理解中国社会的关键性的社会—文化概念”<sup>②</sup>。

在这三种文化机制中,面子和人情的秩序功能较为明显,关系虽具有一定的积极功能,但其消极意义更为显著。关系的积极功能主要体现为,在传统社会中,关系的恰当运用,有助于人们克服交往障碍。这是因为,中国传统社会是一个“普遍信任”<sup>③</sup>缺失的社会,在这样的社会中,人们与陌生人打交道时难免畏手畏脚,而在特定情形中,人们又必须将交往范围拓展至陌生人——正如翟学伟所说,“当一个体在社会生活中遇有特别事情时,固守于他的常规网络,会使他的特别需要无法得到满足,因为关系的范围和资源无论如何都是有限的。于是他会根据特定事件的属性以常规网络为基础来临时构成他的其他关系网络”<sup>④</sup>;正是凭借对关系的运用,人们在生活中遇到的很多问题才可能顺利解决。然而,也恰恰是这一点,为关系的钻营和关系的滥用埋下了伏笔。关系在中国社会运用之广,以及由此而形成的关系策略之微妙和复杂,使得在中国社会演化出了一套关于“关系”的专门学问——关系学<sup>⑤</sup>。关系学的发达及关系的广泛运用,给社会秩序带来诸多潜在的危害,核心之处在于,它不仅带来社会资源分配的不公,还容易滋生公共权力的腐败。因而,总体上可以说,尽管从最初功能上看,关系这一熟人社会文化机制曾发挥出一定的积极功能,然而,其此后的发展却不可避免地会引发对关系的过度钻营,进而给社会秩序带来破坏性影响。也因此,在面子、人情、关系这三者中,下文将着重就前两者的积极秩序功能展开讨论。

## 二、面子、人情的秩序功能

在心理学界,尤其是本土心理学界,对面子、人情的概念及其运行机制已有相当的讨论,此处不作重复介绍。笔者拟主要对面子、人情在传统社会中所发挥的积极秩序功能予以挖掘。

### (一)面子的秩序功能

“面子”是中国文化中一种极为复杂的心理机制,它通常是指人们因他人对自身的积极评价或特别对待而产生的心理满足感。此种满足感所赖以建立的基础,主要通过三种方式获得:一是凭借先天所具有的某种身份或地位而自然取得;二是通过后天努力奋斗而赢得;三是依靠某种刻意经营而

① 台湾学者黄光国将中国人的关系分为情感性关系、混合性关系和工具性关系(用语虽不同,表达的仍然是中国人之间关系的强弱差异),并指出这三种关系分别对应不同的交往原则:需求法则、人情法则和公事公办原则(参见黄光国、胡先缙等著:《人情与面子:中国人的权力游戏》,北京:中国人民大学出版社,2010年,第7—11页)。我们未必全然赞成黄光国的理论,但他所指出的国人针对不同社会关系采用不同处事准则这一点,却是准确无误的。

② 金耀基:《中国现代化的终极愿景》,上海:上海人民出版社,2013年,第126页。

③ 普遍信任是相对于特殊信任而言。前者是指人们愿意普遍地相信一般人,而不论其是熟人还是陌生人。后者则指人们只愿意将信任投送给特定的人,通常为亲人、朋友或熟人。可以说,中国文化中的信任是一种典型的特殊信任,而非普遍信任。关于普遍信任与特殊信任的相关讨论,可参见[美]埃里克·尤斯拉纳:《信任的道德基础》,张敦敏译,北京:中国社会科学出版社,2006年,第24、25页。

④ 翟学伟:《人情、面子与权力的再生产》,北京:北京大学出版社,2013年,第125页。

⑤ 关于中国人的关系学及其相应的运作原理,可参见翟学伟:《关系与中国社会》,北京:中国社会科学出版社,2012年。

博得<sup>①</sup>。以第一种方式获得的面子也就是翟学伟所说的“先赋性脸面”，它依靠的是人们某些先天的优势或地位。以第二种方式获得的面子也即所谓“获致性脸面”或“成就性脸面”，它通过人们后天的积极进取而获得，通常体现为某种人格、成就与名誉<sup>②</sup>。以第三种方式获得的面子，实际上是一种虚假的“面子”，它是通过做“面子功夫”<sup>③</sup>而刻意营造出来的。在中国传统社会中，面子的获得主要通过前两种方式，其中第二种方式尤为人们所称道，至于靠“面子功夫”而赢得的面子，则为人们所不齿。这意味着，在传统社会中，面子的资源主要来自于“先赋性脸面”与“获致性脸面”，而虚假脸面尽管也能给人带来某种心理满足感，却容易招来负面评价。翟学伟指出，“当面具是用来说明外显行为和背后自我不一致时，它相当于中国人所说的厚脸，而不是脸本身”<sup>④</sup>。

就面子的功能来说，先赋性脸面是凭借一些先在的因素而获得，因而它对人们行为本身的影响并不十分明显；相反，获致性脸面是通过后天的努力而获得，因而它对人们的行为产生有效的引导和激励作用。由于完善的人格、卓越的社会成就和名望都能给人带来面子，这无形中会引领人们朝着这些方向去努力，面子所具有的正面激励功能由此得以显现。同时，中国传统社会非常看重血缘，这使得人们的家族观念和家族荣誉感极其浓烈，以至于在他们看来，自己所取得的成就与名望，不仅仅是个人的，更是所在家族的——这里的家族，不仅包括当下所有家族成员，还包括已逝的祖先，以及未来的子孙后代——这一点进一步强化了“成就性脸面”对于人们行为的激励作用。为了自身的脸面，更为了整个家族的荣耀，人们会非常注重自身道德人格的提升，也会在社会上积极进取、努力打拼，以不断获得成就与荣誉来为自己和家族争光。此外，生活于传统社会的人们，在获得一定的成就或名望时，往往会通过一些义行或善举来造福乡邻，有些还会积极地投身于乡土社会的治理——传统社会中的“绅权”很大一部分便是经由此种方式而形成，作为一种特殊的权力形态，绅权在传统社会秩序的缔造过程中发挥了很多积极的功能<sup>⑤</sup>。

除正向激励外，面子还能对人们的不当行为起到抑制作用。考虑到一个人的不良行为不仅会损害他自己的名声，还会波及他所在的家族，为了不使自己丢面子，不让家族蒙羞，人们通常会会在社会行动中有所克制，从而有效地减少和抑制各种不利于他人和社会的行为出现。同时，一个人或一个家族的坏名声，往往会影响到该人或该家族在整个社会中的存在状态，甚至会使他们面临社会孤立。而在传统社会中，社会孤立是一种极为可怕的惩罚——它不仅意味着人们基本社会地位的丧失，还意味着他们参与社会交往机会的大大减少。总体而言，面子的减损在给人们带来不良心理感受的同时，还会使他们陷入一种不利的社会处境当中。因而，无论是基于主观感受，还是功利考量，人们都需要积极地约束自己，以不至于做出违背基本社会规范和价值准则的行为，由此凸显出面子对人们行为的约束作用。简言之，生活于传统社会中的人们，一方面要以自己的积极努力为自己和家族挣面子，另一方面还要有效地克制自己的不当甚至违法行为，以尽可能地不使自身和家族的面子有所减损——前一方面是对人们行为的正向激励，后一方面则构成反向约束。正向激励也好，反向约束也罢，都表明面子能够充当人们行为的有效调节剂，可以有效促进社会的有序化及良性运转。

① 胡先缙指出，面子“代表在中国广受重视的一种声誉，这是在人生历程中步步高升，借由成功和夸耀而获得的名声，也是借着个人努力或刻意经营而累积起来的声誉”。参见胡先缙：《中国人的面子观》，黄光国、胡先缙等著：《人情与面子：中国人的权力游戏》，第45—46页。

② 在翟学伟看来，先赋性脸面的来源包括血缘、地缘、性别、辈份、外貌、年龄、种族等；而获致性脸面的来源既包括个人的成就、人格、名望、知识和能力等，也包括家庭亲情、礼教门风、富裕程度和社会关系等。参见翟学伟：《中国人的脸面观》，北京：北京大学出版社，2011年，第145页。

③ 所谓面子功夫，按照金耀基的解释，是指在人际关系中，尤其是面对面的关系中发展出来的用以维护面子的一套社会技术。参见金耀基：《中国现代化的终极愿景》，第150页。

④ 翟学伟：《中国人的脸面观》，第185页。

⑤ 关于绅权及其功能的讨论，参见吴晗：《论绅权》，费孝通、吴晗等著：《皇权与绅权》，长沙：岳麓书社，2012年。

## (二)人情的秩序功能

在中国文化语境中,人情有两种涵义。首先,它意为“人之常情”。这一意义上的人情,既可以指人的基本需求——《礼记》云:“何谓人情?喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲,七者弗学而能”(《礼记·礼运》);也可以指一种“己所不欲,勿施于人”的推己及人式的对待他人和社会事务的态度——我们通常说做人要通情达理,做事要合乎常情,这其中的“情”就是此意义上的人情。其次,它是指一种社会合作与互助方式,一般通过“礼尚往来”进行维系,此种意义上的人情具有交换的属性。我们将在后一种意义上使用人情概念,也即,此处所讨论的人情,既不是人性需求意义上的,也不是为人处世意义上的,而是社会交换意义上的。金耀基曾将人类的交换行为区分为经济性交换与社会性交换;他强调,在前一种交换中,人情因素是被冻结的,也即交换是“感情中性化的”,而在后一种交换中,人情却具有重要地位,它是作为交换媒介而存在的<sup>①</sup>。我们基本赞同他的观点,尤其是他关于人情在社会性交换中的地位的判断。对于金耀基的观点,我们还可以作进一步阐释,在经济性交换中,交换的首要原则是等价性,所谓“亲兄弟,明算账”;而在社会性交换中,保持双方关系的持久性是交换的重要原则,在此,“把账算清”意味着交换关系的结束,因此,等价性与社会性交换是不相容的。

既然等价性不能作为社会性交换的原则,那么,这一交换形式靠什么来维系呢?简言之,就是礼尚往来。《礼记·曲礼上》云:“太上贵德,其次务施报。礼尚往来:往而不来,非礼也;来而不往,亦非礼也。”所谓礼尚往来,就是要保持一种施与报之间的微妙平衡,它意味着,人们在与他人进行社会交往时,务必要做到“投我以桃,报之以李”(《诗经·大雅·抑》)——而这正是中国文化中人情逻辑的核心要义。也因此,在人情逻辑中,如果受人之恩,却不予回报,将被斥为“无情无义”,其结果是,此后将很少有人愿意与之交往。须特别指出的是,在人情逻辑中,对于如何回报,是有特别规定性的,那就是,不能等价回报;如果这样做,就意味着双方两清了,这是关系中断的信号。俗语说,“人情像把锯,扯来又扯去”,人情就是靠着施与报之间一来一往的循环往复,实现关系的持久继续。而循环往复所依凭的,乃是施与报之间的某种微妙平衡。如何平衡呢?那就是,回报者的回报不能简单等同于施予者的施予,而是要适当多出,以便产生一种新的人情负债关系——中国式的人情,就是在债权人与债务人位置的轮番更替中得以维系。

那么,人情在传统社会中具有怎样的功能呢?大体而言,可以归结为两种。首先,互助功能。由于人情强调施与报之间的平衡——此种平衡一方面体现为行为要求上的有施必报,另一方面体现为数值要求上的报大于施;因此,对于一般社会主体而言,只要置身于人情循环中,他便可以合理地预见,自己的所施终将获得别人的所报,自己针对他人所施而给予的回报又会在他人那里转化为新的所施,他人终有一天会予以回报。此种一施一报、一报一施的往返更替,能够在人们之间形成一条物质上的互助链。处于此链条上的人们,在别人有需要时,会给予物质上的帮扶,同样,在自己面临困境时,别人也会施以援手,这些帮扶与支援,能够起到有效地防范与化解风险的作用。考虑到以“礼尚往来”为基本规范的人情循环,是传统社会中人们基本的社会交往方式,同时,也由于人情事实上所具有的互助功能,因而,可以想见,人情是传统社会中适用面极广、惠及面极大的一种社会互助形式。

其次,团结功能。一个社会的团结,可以有很多不同的实现方式。它可以通过某种超验的共同信仰,也可以通过一套世俗的价值体系,还可以通过人们生活上的休戚与共和相互需要<sup>②</sup>。可以说,在宗教大一统的社会中,宗教本身便足以充当人们团结的纽带——因为在宗教语境中,能够促进团

<sup>①</sup> 金耀基:《中国现代化的终极愿景》,第118页。

<sup>②</sup> 涂尔干曾指出,传统社会的团结主要依靠某些集体意识或共同情感,现代社会的团结则建立在社会分工基础之上(参见[法]埃米尔·涂尔干:《社会分工论》,渠东译,北京:三联书店,2000年,第33—72页)。涂尔干的分析可谓精辟,基本上可以算是一种普适性判断。当然,这一判断在不同社会和文化中,也可能遭遇特殊性。可以说,中国文化中的社会团结,便不可避免地具有此种特殊性。

结的,不仅仅是信仰,还包括教会所组织的各种宗教实践<sup>①</sup>;而在缺乏垄断性宗教的社会中,社会的团结不仅需要依靠某种世俗的价值体系,还需要通过人们现实生活中的相互扶助来实现。中国传统社会恰恰是一个缺乏普遍超验性信仰的社会<sup>②</sup>,在这样的社会中,一方面,固然需要一套普世的价值体系,以凝聚社会共识(“孔孟之道”无疑承担了这一功能);另一方面,仅有这样一套伦理体系还不够,人们需要以社会行动的方式进一步推进和落实团结。这些方式可以有很多种,蕴含于“礼尚往来”中的人情循环,便是一种有效的团结方式。由于人情往来是依靠施与报之间的循环往复来实现的,因而,这一循环本身,便能将人们紧紧地凝聚在一起。不仅如此,作为一种社会性交换的人情,明显区别于纯粹的经济性交换,因为它在感情上并非中性化的,而是充满温情的。此种温情,蕴含于人们为呵护彼此关系而表现出的相互理解和体谅之中,也蕴含于人们在他人面临困境时所给予的帮助与扶持之中。所有这些,都有助于人们形成一种紧密的连带关系,从而有效地实现社会团结。

### 三、面子、人情的功能变异

在当下中国,面子、人情本该具有的积极功能正日渐消退。不仅如此,它们的很多功能还发生了变异。主要体现为:面子不再能为人们提供有效的行为激励,相反,它正成为某些社会不正之风,甚至违法、犯罪的诱因;同时,人情不再能增进社会的团结与互助,而是充当着一些不当或不法行为的外衣,甚至还加剧着基层社会的分化。

#### (一)面子的功能变异

首先,面子评价标准的物质化。在传统社会中,面子的评价标准十分多元,它可以是先天的血统与社会地位,也可以是后天的人格、成就与名望。而一个人所拥有的财富,只是其人生成就的一部分;并且,财富欲成就一个人的面子,还须加入某种道德考量。一方面,它要求财富本身以正当的方式获得,所谓“取之有道”。另一方面,财富拥有者肩负着回馈社会的道德使命。这意味着,越是富有的人,越需要担负更多的社会责任,无论是赈济穷人,或是以其他方式造福乡里,总之,从社会所获得的财富,得以特定形式反哺社会,不然,便会招来“为富不仁”的骂名。因而,总的来说,在传统社会中,财富只是造就面子的诸多资源之一;并且,只拥有财富并不足以给人们带来面子,还必须融入一些外在的道德尺度。然而,在当下社会,面子的评价标准日趋物质化,财富成为衡量面子的最重要甚至唯一的标准。与传统社会中面子评价标准的多元化不同,当下的面子标准日趋单一,财富的重要性日益超越人格、地位和名望,成为了首要的标准,在一部分人那里,它甚至成为了压倒一切的标准——关于这一点,我们从当下涌现的各种炫富行为便可窥知一斑,它所折射出的是社会中的拜金主义和物欲横流。不仅如此,原本加诸财富之上的道德标准逐渐被剥离,以至于人们只看重财富本身,而不问它是否以恰当的方式获得,更不问财富拥有者是否具有回馈社会的意愿和行为。面子评价标准的单一化,以及道德因素的被抽离,无可避免地会引发各种形式的逐利行为,逐利者往往会表现出短视和功利的一面,甚至不惜以违法、犯罪为代价。

其次,面子运作的虚假化。在传统社会中,通过做“面子功夫”而刻意营造出的面子通常为人们所不齿,它非但不会给人们增加面子,相反,还会导致面子的减损。因此,“面子功夫”式的虚假面子,并非面子运作的常态,而是一种病态。然而在当下,“面子功夫”却俨然成为面子运作之常态。它不仅存在于民众日常生活中,还广泛存在于公共权力领域。在当下一些农村,人们为了争得所谓的面

<sup>①</sup> 涂尔干强调,真正意义上的宗教,不仅包括信仰和仪式,还包括能将这些信仰转化成共同实践的组织形式——教会,这一因素,也是宗教区别于巫术的一个重要判断标准。参见[法]爱弥尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠东、汲喆译,上海:上海人民出版社,1999年,第50—54页。

<sup>②</sup> 尽管在中国历史上,佛教、基督教、伊斯兰教等外来宗教曾一度为部分国人所信奉,形形色色的本土信仰也广泛存在,但应当说,诸如基督教在西方社会、伊斯兰教在阿拉伯世界、佛教在印度社会那样产生广泛而深远影响的宗教,中国基本没出现过(或许南北朝时期是个短暂的例外)。在此意义上,说中国传统社会缺乏普遍的超验性信仰是可以成立的。

子,往往会作出违背常理的举动,从而不仅给关系人带来伤害,还挑战着人们固有的价值观<sup>①</sup>。在民众日常生活之外,公权运作领域也充斥着形形色色的虚假面子行为。例如,各种形式的政绩工程,劳民伤财、耗费巨资所换来的仅仅是少数掌权者的“荣耀”或“政绩”,却以牺牲民众更好地享受公共资源和公共供给的机会为代价,尤其是对于社会弱势群体而言,他们基本的社会保障都可能成为这些政绩工程的牺牲品。公共权力领域虚假面子的盛行,不仅会侵害到民众的利益,还可能导致公共权力的腐化。当为政者心中所想的不再是“为生民立命”时,公共权力的运作便已偏离了其正确方向,方向的偏移必然带来权力的不当行使和腐化。

## (二)人情的功能变异

作为社会互助与团结手段的人情,在当下正发生着功能上的扭曲。首先,人情沦为一种敛财手段。在传统社会中,人情的直接功能是社会互助,然而在当下,人情的运行早已背离了其最初功能。本来,人情是依靠建立在礼尚往来基础上的施、报平衡来实现社会互助的,而今此种平衡早已被打破,人们急切地想要跳出此种平衡,而使人情的运作朝着有利于自身利益的方向发展。在当下很多地方,尤其是广大农村,花样百出的人情名目被源源不断地制造出来,人情俨然成为了人们敛财的手段。由于人人都想通过人情敛财,因而,只要有机会,便会制造出相应的人情名目,并据此获取人情费用。考虑到人情是一种循环,因此,除非人们自外于这一循环,否则,在参与人情角逐的过程中,没有人会是赢家。其结果便是,本来以互助为目的的良性循环,让位于以敛财为取向的恶性循环。如此运作的人情,非但背离了其本该具有的功能,还加重了民众的日常生活负担,巨额的人情支出,已成为普通民众难以承受之重。

其次,人情成为变相的行贿手段。在传统社会中,人情不仅强调相互性,而且注重数值上的微妙平衡。而今在很多情况下,人情成为单向度的输送,即便是相互的往来,人情的支付也极其悬殊,尤其当人情一方是权力的拥有者或支配者时。此种情境,表面看起来是人情运作,实际上却是一种变相行贿。此种行贿手段,相对于其他手段而言,更加隐蔽,因而也具有更大的社会危害性。可以说,在中央出台相关规定之前,政府官员,尤其是基层政府官员以人情名义收受贿赂的现象广泛存在。每逢节日或一些特定的日子(如生日或子女升学),那些有求于政府官员的人们,便会抓住机会以问候、拜访的方式送礼。很显然,此处的“礼”,早已超出了其本来的功能与意义,而成为了行贿的手段和权力寻租的对价。可以说,即便在中央明令禁止之后,此种意义上的人情,仍以某种隐蔽的方式存在于中国社会,从而不仅助推着权力的腐化,而且会造成严重的社会不公。

再次,人情加剧着基层社会的分化。由于人情在当下已沦为一些人敛财的工具,因此,部分民众不愿再参与到人情循环中。然而,自外于人情循环的结果,却是面临被边缘化的危险。据一些社会学学者的考察,在当下农村,一些经济困难的人和老年人由于收入微薄,只能缩小人情范围,减少人情往来,进而节约人情支出。这样做的结果便是,他们被一步步边缘化,在社会地位上渐趋弱势。相比之下,那些经济上富足的人,可以不断拓展自己的朋友圈,并强化人情往来,从而获得更高的社会地位和更多的话语权<sup>②</sup>。这一现象揭示出,人情在当下已经成为一种新的社会分化手段,它在强化富人地位和话语权的同时,也使穷人的地位愈发弱化和边缘化——此种状况与人情在传统社会中所承担的团结功能形成鲜明对比。社会成员间分化的加剧,无疑给中国社会带来诸多新的不稳定因素。

## 四、引发变异的原因

自清末开启法制现代化以来短短百余年的时间,中国的社会结构正经历一场深刻变革,传统的

<sup>①</sup> 例如,媒体频频报道的在丧事上跳脱衣舞现象,据说是为了营造所谓的“面子”,然而实际上,此类行为不仅丝毫不会增加面子,反而会构成对传统价值观的严重挑战与破坏。

<sup>②</sup> 贺雪峰:《乡村社会关键词:进入21世纪的中国乡村素描》,济南:山东人民出版社,2010年,第66—69页。

熟人社会正与我们渐行渐远。这场变革最终会把我们引往何处?根据典型的现代化理论,熟人社会终将为陌生人社会所取代。然而,就中国社会而言,这一判断不仅显得有些为时过早,而且容易陷入西方中心主义和单线进化论的泥淖。或许,德国学者滕尼斯关于“共同体”与“社会”的分析框架,代表了一种更谨慎和谦虚的理论姿态。根据滕尼斯的理论,传统社会是一种自然生长的、以血缘亲情、地缘联系和精神认同为基础的共同体,现代社会则建立在惯例与契约基础上,它“以众多的赤裸裸的个人为前提”<sup>①</sup>。顺着滕尼斯的这一思路,可以认为,传统社会与现代社会的分野,主要不在于人们之间是熟识还是陌生,而在于人们之间结合的基础和纽带。因此,社会的现代化并不意味着人们之间的全然陌生化,尤其在各国现代化的具体进程中,传统的熟人社会虽然面临总体性衰落,但在某些地方,甚或某些领域,熟人社会的影响将持续存在。

就当下中国而言,我们的熟人社会到底多大程度地存在着?对于这个问题,国内两位社会学研究者给出了不同的回答。在贺雪峰看来,当下中国社会已然是一个“半熟人社会”。立足于对村委会选举的实证观察,他指出,在当下农村,尽管自然村还具有熟人社会的一些属性,行政村却已经是一个半熟人社会<sup>②</sup>。与贺雪峰不同,学者吴重庆则认为,当下中国社会是一个“无主体熟人社会”。他指出,在当下农村,由于老年人的传统权威日渐式微,青壮年已成为社会生活的主体。与此同时,这些青壮年却常年生活在外,这使得广大乡村社会呈现出“空心化”的特点——他称这样的社会为“无主体熟人社会”<sup>③</sup>。对于贺雪峰与吴重庆的观点,我们打算从理论角度作过多辨析——尽管细究起来,他们的论述当存在不少可供商榷之处<sup>④</sup>。此处的意图主要在于,由之点出中国传统的熟人社会正悄悄发生改变这一事实。至于它确切地变成了什么样子,以及它将会变成什么样子,我们无从精确判断。这是因为,一方面,无论是贺雪峰的“半熟人社会”,还是吴重庆的“无主体熟人社会”,都只是针对中国农村社会而提出,它们未必能够解释中国城市社会。另一方面,同样是农村,也肯定存在地域差异,尤其是南北差异,村委会选举也好,外出务工也罢,不同地区的农村,情况很可能并不一样。再一方面,社会的现代化并不意味着人们之间的全然陌生化,而只是人们交往方式的改变。因此,现代化的结果未必是熟人社会的全面瓦解——从这一角度讲,我们无法对熟人社会的最终走向作出准确的预判。

当然,即便如此,我们仍要承认,“半熟人社会”与“无主体熟人社会”概念的提出,为我们更好地认识当下中国社会尤其是农村社会,提供了新的分析工具和框架,也为我们诊断当下中国社会的诸多问题提供了新的视角和依凭。可以说,面子、人情等熟人社会文化机制在功能上的变异,很大程度上都可归因于传统熟人社会的解体。当下中国社会,称它为半熟人社会也好,无主体熟人社会也罢,总之,它已不再是传统意义上的熟人社会,不再是那个生产面子、人情等文化机制并为之提供养料的社会土壤。土壤的改变,终将使生活于其中的“作物”发生变异。

就具体的文化机制而言,文化土壤的意义主要在于,它能够提供这些机制赖以存续的两大条件:一是用以支撑它们的社会价值体系,二是使它们得以有效运转的社会舆论传播机制。可以说,第一个条件实为熟人社会文化机制得以存续的实体性条件,第二个条件则为其得以运行的手段性条件。就实体条件而言,由于用以支撑面子、人情的那套社会价值,无疑属于罗伯特·芮德菲尔德意义上的

① [德]斐迪南·滕尼斯:《共同体与社会——纯粹社会学的基本概念》,第48-88页。

② 相关论述,参见贺雪峰:《论半熟人社会——理解村委会选举的一个视角》,《政治学研究》2000年第3期。

③ 吴重庆指出,当下农村社会之所以“无主体”,是因为作为主体的青壮年长期生活在外(春节或特定农忙时节除外),从而引发农村社会主体缺失或“空心化”的问题;而这样的社会之所以仍属于熟人社会,是因为一方面,留守乡村的人们依旧生活于熟人圈,另一方面,在青壮年返乡的日子里,熟人社会便可以周期性地呈现。详细论述,参见吴重庆:《从熟人社会到无主体熟人社会》,《读书》2011年第1期。

④ 相关质疑和批判,可参见夏支平:《熟人社会还是半熟人社会?——乡村人际关系变迁的思考》,《西北农林科技大学学报》(社会科学版)2010年第6期;何永松:《“无主体熟人社会”的逻辑是什么?——与吴重庆先生商榷》,《甘肃理论学刊》2012年第2期。

小传统<sup>①</sup>，尽管自清末改制以来，原有的大传统已基本解体，活跃于中国社会的小传统却仍具有顽强的生命力。一般而言，一个社会的小传统虽不如大传统那般气势磅礴，亦缺乏来自官方的有效支撑，在延续性与稳定性方面，却往往胜过大传统。换句话说，大传统由于与官方和社会精英有着天然的紧密关联，因而其命运也与二者休戚与共，政权的更迭、精英的失势，无疑会对其地位与走向造成影响。相比之下，小传统则因与民众日常生活息息相关，因而一般具有意识形态无涉性，其继续也并非仰赖官方或社会精英，而是普通社会大众，也因此，受政权因素的影响相对有限，这使得它可以跨越不同政权体制和官方意识形态，而保有自己独特的生命轨迹。因而，用以支撑面子、人情的那一套价值体系，并不会因为百年来政权的更替和各种社会运动而不复存在，它们仍然以自己的方式顽强地存在于社会当中。

既然面子、人情的实体性条件依然存在，那么，它们又何以会发生变异？原因主要在于，它们赖以存续的手段性条件发生了变化，也就是说，原有的社会舆论机制出了问题。与大传统之运行主要依凭官方力量不同，小传统所依靠的乃是民间力量，尤其是社会舆论的力量。在传统的熟人社会，社会流动性极低，人们生于斯，长于斯，如不发生重大的变故，他们的整个人生都将固守于那一方土地，因而，在这样的社会中，主体是常在的。主体的常在意味着社会舆论对人们的评价将萦绕于个人生命的始终——考虑到在传统社会，个人生命是家族生命链上的一环，因而，此种评价还将波及所在的整个家族，包括祖先、当下家族成员及子孙后代。同时，主体的常在也意味着，舆论评价会对人的社会生活产生全方位的影响，一个人若失去了舆论的正面肯定，不仅会直接影响到他的自我感受，还可能使其丧失社会交往中的机会和资源。此外，主体的常在还意味着，针对特定人或特定事而形成的舆论很容易产生一种蝴蝶效应，从而使相关者面临一种集体褒扬或千夫所指的局面<sup>②</sup>。以上几点，共同决定了社会舆论之于人们的重要性，以及舆论压力本身的强势性。在如此重要和强势的舆论面前，人们必须审慎地安排自己的行为。因此，面子机制的运行才不至于突破社会规范为人们的行为所设定的基本框架和底线，面子本该具有的道德维度也不容易被剥离（用金耀基的话来说，就是“面”与“耻”不容易发生分离）<sup>③</sup>；以及进一步地，面子对人们行为的激励作用才有可能充分发挥。也因此，人情的运作才不会偏离“礼尚往来”所蕴含的基本规定性，施与报之间的均衡及连续性才不容易被打破，人情所具有的互助与团结功能也才能得以显现。

然而在当下，随着传统社会结构的逐渐解体，社会的陌生化程度不断加深，而社会的陌生化虽未必会导致主体的全然缺席，却一定会引发主体的不常在。主体的不常在一方面意味着，社会舆论对人们的重要性大大降低——既然人们不再固守于某一地域，那么，存在于该地域的舆论评价便不再如传统社会那样，会对人们产生全面而深远的影响；另一方面也意味着，舆论本身难以形成强大的压力——由于舆论的产生及传播很大程度上取决于参与主体的规模和数量，因此，主体的不常在不仅使围绕某一事件的社会舆论更难以形成，即便形成了，也很难产生一种“唾沫淹死人”的舆论效应。舆论重要性的降低，加之舆论压力的减轻，必然引发舆论对人们行为的“松绑”。此种情境之下，人们虽仍看重面子（“活得有面子”是中国人自我满足的重要实现方式），但追求面子的手段却与此前截然

① “大传统”、“小传统”是美国文化人类学者罗伯特·芮德菲尔德提出的一对概念，用以说明在一个复杂社会中，存在着两种不同形式的文化传统：“在某一文明里面，总会存在着两个传统：其一是一个由为数很少的一些善于思考的人们创造出的一种大传统，其二是一个由为数很大的、但基本上是不会思考的人们创造出的一种小传统。大传统是在学堂或庙堂之内培育出来的，小传统则是自发地萌发出来的，然后它就在它诞生的那些乡村社区的无知的群众的生活里摸爬滚打挣扎着持续下去。”（[美]罗伯特·芮德菲尔德：《农民社会与文化：人类学对文明的一种诠释》，王莹译，北京：中国社会科学出版社，2013年，第95页）我们未必赞成该学者对大小传统的具体定义，但其提出的关于文化传统的二元分析框架却能给我们很多有益的启发。

② 正如学者所言，“舆论压力的形成有赖于一定数量的生活共同体成员与口头传播中的舆论放大效应，只有‘一传十，十传百’，才会产生‘唾沫淹死人’的舆论效应。如果舆论的传播仅仅‘一’止于‘十’或者无人可传播，当事人则可能将舆论视为‘耳边风’，乃至胆大妄为，‘如入无人之境’”。参见吴重庆：《从熟人社会到无主体熟人社会》，《读书》2011年第1期。

③ 可参见金耀基关于“面”与“耻”的相关讨论。金耀基：《中国现代化的终极愿景》，第143—160页。

不同:原先的审慎行为和积极进取,代之以面子功夫或投机取巧甚至违法犯罪。随着社会舆论的弱化,舆论本身所蕴含的道德标准变得不再重要,也不再为人们所看重,这必然使原本加诸面子之上的道德尺度逐渐松弛,人们不再过问面子是否以合理方式获得,而只是看重结果,面子的评价标准不可避免地物质化了。为了达致这种外在的、物质性标准,人们不仅依靠施展面子功夫来营造虚假面子,还可能以损害他人和社会利益为代价。同时,舆论的松绑也使人情的运行偏离其正常的轨道,人情的运作开始朝着有利于每个人自身利益的方向发展,人情的均衡性让位于掠夺性。并且,人们为了获得更多的社会资源和更为优先的资源分配权,不惜将人情变换为权力寻租的合法外衣。如此运作的人情,非但无益于社会的互助与团结,相反,它还会把社会带入更深层次的分化与分裂之中;不仅如此,它还可能成为公共权力腐化的助推器。

### 结语:在熟人社会渐行渐远之际

面子、人情等熟人社会文化机制,曾在传统社会中发挥着积极的秩序功能:作为一种心理机制的面子,可以通过作用于人的行为而对社会秩序产生重要影响;以社会交换方式存在的人情,亦能在实现社会互助的同时,默默推进社会的凝聚与团结。所有这些功能的发挥,很大程度上仰赖于传统熟人社会强大的舆论场。然而,百年来的现代化实践,已使熟人社会与我们渐行渐远,运行于其中的强大舆论场也日趋弱化。社会舆论对人们行为的松绑,导致附加于这些文化机制之上的社会规范和道德尺度逐渐脱落,原本助推社会秩序的面子与人情,已完全被个人私利所裹挟。其结果便是,在当下,它们非但无益于社会秩序的维系,相反,甚至构成对秩序的严重威胁。由于这些文化机制不可能在短期内消逝(文化本身的生命力和惰性决定了它很难随着文化土壤的改变而立刻消失),也由于它们曾经具有的积极功能,如何采取有效应对措施,遏制这些文化机制的反秩序倾向,甚而至于,重新拾回其秩序功能,便成为熟人社会日渐式微之际我们需要进一步思考的问题。前文的分析已然表明,面子、人情所出现的诸多变异,根本上源于当下社会结构的改变所带来的社会舆论的变化。因此,欲探寻这些文化机制变异的机理,并使其积极功能得以重新发挥,我们所应着重解决的问题便是,如何重塑一个强大的舆论场,以让原本蕴含于这些机制的社会规范和道德尺度重新发挥效力。而对于后一问题的解答,当需另文完成。

[责任编辑 刘京希]