

2015 年中国社会学年会

文化社会学论坛：中国传统文化与当代价值

论文集

论坛主办单位：复旦大学社会学系

论坛负责人：周怡　胡安宁

(2015·07 长沙)

目 录

【全文部分】（按作者姓氏首字母顺序排列）

儒家经典：从“个人修身”到“良性社会秩序”的构建.....（程祥）4

半岛电视台媒介框架中的美国与“反美主义”.....（崔晏宁）15

文化：青年研究的一种视阈和路径.....（邓 蕾）36

文化养老的基本内涵、当代价值及其可依路径探析.....（方爱清）52

儒学核心价值对当代价值观教育的作用研究.....（高中建 卫培培）62

现代性语境中青年道德价值观之构建.....（宫敏燕）71

宗族发育与文化倾向及其变迁：区域差异的视角.....（龚为纲）80

礼物的交换：一项关于医患间办事原则的探究.....（郭巍蓉）117

中国形象认知中的性别差异分析.....（韩瑞霞）131

Who Are Willing to Spend More on Eldercare in Rural China? The Genealogical Culture and the Extent of Financial Support for Elders.....（Hu Anning）146

旗人文化对北京文化的塑造研究.....（孔震）174

中国文化情境下的组织创造力研究：基于管理创新视角的分析.....（李薇）188

传统家训对个体道德社会化的意义初探.....（李明令）198

族群性与生计方式选择：以云南省宁边村为中心讨论.....（李文钢）207

城市社区文化养老服务环境现状及其改善路径研究.....（刘姝伶）222

简析当下国产青春电影的程式化.....（缪亚敏）234

大学生对春节文化的接受状况与对策研究.....（欧晓静）249

人情交往与社会性组织创建的日常化行为.....（潘安成 姜葵助 王萍）266

群体性事件中网络舆情问题研究.....（任禹）302

江湖文化对近代和现代中国的影响.....（尚佳熠）317

“信访不信法”现象形成的文化因素与制度应对.....（石文龙）330

信任的建构——信任运作机制研究.....（孙瑞英）341

“八月桂花年年开”：一首红色歌曲的昨事今情.....（涂盛雪）357

网络政治参与的社会文化解析.....（魏然）376

中庸理性与现代性困境: 民间纠纷解决场域中实践逻辑的传统与转型.....（邬欣言）392
闲暇、生计与文化——北京地区八角鼓票房的文化社会学考察.....（谢磊）408
民众生活的日记(部分).....（邢永书）423
绩效、文化抑或社会资本？政治信任的来源研究.....（薛立勇）428
国家自主性与文化：兼评“国家中心观”和“社会中的国家”.....（肖文明）452
中国传统文化的媒介化生存：知识转换、国家认同与政治合法性.....（晏青）476
公共空间、集体行动与社区自治：基于某商品房社区业主维权的实证研究...（杨雪洁）487
广场舞：大众文化抑或群体亚文化？.....（于佳煖 马颖怡）504
中国语境中的信任与关系联动考察.....（臧豪杰 任国征）533
流动回族的宗教信仰与族群认同：聚居与杂居的影响.....（张春萍）547
用祷告做“人情”.....（张凤池）567
我们需要什么样的新乡村建设实验？.....（赵迪）573
观念的变革：国家话语建构中的师生关系（1949-2014）.....（郑雅君）585
婆媳剧、家庭认同与个体化.....（周红丰）601
中国法治文化：“扳道夫”抑或“工具箱”.....（周立民）617
“老漂族”：一个老年群体的城市融入与自我建构.....（祝韵）629

【摘要部分】（按作者姓氏首字母顺序排列）

What the Socialism with Chinese Characteristics could be.....（Hu Yi）640
“网络神曲”现象：基于文化社会学的研究视角.....（罗峰）643
公益心—公益组织内职工的关系研究.....（赖晓涵）643
文化自信与吴桥杂技文化生态的重构.....（王立芳）644
文化视域下旅游不文明行为的原因探析.....（许德雅）645
网络交易与信任机制研究.....（朱静）645
观念如何建构制度——托克维尔范式抑或精英理论模型？.....（周怡）646

【全文部分（按作者姓氏首字母顺序排列）】

儒家经典：从“个人修身”到“良性社会秩序”的构建——对现代人与社会的意义

程祥

（华中师范大学）

摘要：秩序是人类社会生存和发展的客观基础，儒学正是以建立良好的社会秩序为终极关怀和基本价值追求。儒家具有一种天然的“秩序情结”，以人的身心、人与人、人与社会、人与宇宙自然的统一与和谐为其秩序诉求，以“修身、齐家、治国、平天下”为其实现路径，建立起了完整的秩序理论体系。其修身观中“正己正人”、“修己安人”等思想，注重个人理想人格的塑造与追求，强调对伦理道德的履践和维护，重视对个人德性的培养和发挥，对中国古代价值人格的形成和发展有着巨大作用，对社会内部建立和谐有序的社会人际关系秩序打下坚实的基础。在现代社会的理性化过程中，人们的思想和行动也在不断分化，儒学思想和精神似乎在人们的生活中逐步地淡化，社会伦理规范纽带也在松弛，各种社会问题和社会矛盾不断地涌现，人类社会充斥着风险。为此，重新强调儒学的“修身观”，从微观个人修身出发来影响群体进而影响整个社会，强化社会伦理规范这一纽带，以配合法律规范调整并建立良好的社会秩序是十分必要的。

关键词：社会秩序；修身；理性化；德性；社会伦理规范；

The Confucian Classics: from "Self-cultivation" to A Better "Social Order" Construction --The Significance of Modern Man and Society

Cheng Xiang (CCNU.Hubei.Wuhan)

Abstract: Social order is the objective basis for the development of human society.Confucianism has a natural "order complex",in which the theory of self-cultivation focusing on the shape and the pursuit of the ideal personality, emphasizing on moral and ethical practice and maintenance, concentrating on the virtue of personal training and development, plays an important role in establishing a

harmonious and orderly social order and lays a solid foundation on the interpersonal relationship of the internal society.The spirits of confucianism seem to be fade gradually by the process of rationalization,and the continuous emergence of various social problems and conflicts lead to high risk for human society.Therefore, a renewed emphasis on the theory of "self-cultivation" to strengthen the social ethical norms of the link and establish a good social order, is very necessary.

Key words: Social order; Self-cultivation; Rationalization; Social ethical norms;

儒学思想的社会秩序观，实质上是社会学研究的重要内容，它是我国古代孔孟思想家对社会发展与变迁做出的十分有益的思考和探索，从某种程度上说，儒学思想就是中国的古典社会学理论，一直指引并影响着人们的日常行为和生活。中国自古以来受“以和为贵”“仁者爱人”等儒家经典思想的影响，建立并维持着一个总体和谐而良好的社会秩序。虽然建立在科学和理性基础上的法治思想对维持当代社会发展秩序起到了决定性作用，但也不可否认儒学强调的伦理价值观和德治思想对社会秩序维持的重要性。特别是当代社会理性化过程中，人们对金钱、权力和地位的追求所体现出来的社会世俗化倾向，无不影响着当代人的行动，使人们的行动趋于目的化。因此，为了预防当代社会个人基于目的而采取偏激或者不合理的行动而危害社会秩序造成社会混乱的后果出现，强调儒学经典中的“个人修身观”对维持一个和谐的社会秩序是十分有必要和重要的。

一、儒家描绘的“理想社会”蓝图及其“个人修身观”

孔子描绘的“理想社会”蓝图，是基于春秋时期周王室衰竭、五霸迭兴、“礼乐崩坏”、“礼乐征伐自诸侯出”的社会背景，他认为在一个人治的社会中，由于缺少法的有效约束，上行下效是无法避免的现象，诸侯的僭越必然带来大夫、陪臣的僭越，社会秩序的混乱也就无法避免了。正是出于这样的考虑，孔子才会说:“天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。”[1]“法治社会”可以“法”来维持，而“人治社会”以“人道”、“德”来维持也同样可以达到有效构建社会秩序的效果。当然，在当代社会维持社会的良好秩序，更需要将两者结合起来，既要以律法来规范和管理人们的行为，也需要在个体社会化过程中内化“德性”、来提高个人修养，建立一个和谐的人际关系秩序。

1.儒家之“理想社会”

在孔子看来，理想的社会秩序必须做到人安其位、各司其职：“君君，臣臣，父父，子子”。[1] 就父子关系方面，子应“事父母几谏，见志不从，又敬不违，劳而不怨。”[1] 君臣关系上，应“君使臣以礼，臣事君以忠”，[1] 相互尊重以忠孝为礼。当然，该论断虽有维护等级制度的意向，但更重要的是强调君臣父子要尽到各自的职责。在《论语》中，孔子关于君臣、父子秩序的设定只是一个比较低的要求，更高层次的要求体现在《礼记·礼运》的相关描述中：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养；男有分，女有归；货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故户外而不闭，是谓大同。”[2] 此乃儒家对理想社会秩序的经典描述，也是对孔子社会理想的进一步升华。孔子的“大同”理想社会的构建，最为基础的是强调个人修身，只要每个人都有善心、爱心、上进心、克己为公等好德性，父慈子孝、兄友弟悌、君惠臣忠、朋友有信，那么社会人际关系就会和谐，社会秩序就会稳定有序。

2.儒家之“个人修身观”

《大学》中提到“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”。过去人们一提到《论语》就说“半部论语治天下”，其实《论语》的最核心、最精华之处不是“治国平天下”，无论从其内容，还是从其对中国历史的影响来看，主要都是讲做人之道，这是儒学的根本精神。也就是说，要解决社会问题，要齐家治国平天下，社会要进步或者健全稳定发展，最根本的途径是每一个人的提高。儒学强调以“修身为本”，使自己成为一个道德高尚的“君子”，方可安人、安百姓、安天下，方能使社会和谐有序。那么如何才能成为一个“君子”，从而构建一个良好的社会秩序呢？儒学提出，以“修己以敬”为根本，以“孝”为基础，以“礼”为准则，以“仁”为最高追求，以“安百姓”为政治目的。

（1）“修己以敬”是根本

《论语·宪问》中有孔子关于君子的一段话：“子路问君子。子曰：‘修己以敬。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安人。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸!’”这句话的意思就是培养、训练、教育好了自己，再去为百姓，然而这就连圣人尧舜也很不易做到。孔子从个

人主义出发，强调了修身的重要性以及修好身的不易性。修身就是把自己训练、培养、教育好。因此个人主义并不是可怕的，尤其是年轻人确立一个人生观，更是需要慎重的把自己这块材料培养、训练、教育成器。孔子认为，要成为一个君子就需要提高自身的修养，要有修身的自觉性，自觉做到“有耻且格”，既要通过个人不断努力提升自己，又要内化良好的道德规范来约束自己的行为。君子“修己”是唤醒自己内心对秩序的自觉，这是重整外在秩序的基础；“安人”、“安百姓”则主要是通过君子恪守秩序而对百姓产生示范作用来实现的，这是一个人做到“齐家、治国、平天下”的根本前提。[3]

（2）“百善孝为先”，以“孝”为基础

孝为德之本，“百善孝为先”。家庭父母与子女的关系，是社会关系的最基本形式，个人修身必先修于“孝道”，以维持这种血缘亲情关系。《孝经》有载：子曰：“夫孝，德之本也，教之所由生也。”意思是“孝”是一切德行的根本，是教化的源泉。子曰：“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与？”[4] 孔子认为孝是仁的基础。孟子则说：“亲亲，仁也。”又说：“仁之实，事亲是也。”将侍老奉亲之孝作为仁的实质。“孝”是一切德行的起点，是一切德行的大经大本，是放之四海而皆准的根本法则。儒学创始者非常重视父母子女间的感情交流，并强调子女对父母的尊敬、爱戴和赡养。诚然，行孝的最基本的要求是子女对父母的物质奉养，但是孔子并不停留在物质奉养上，他认为仅是物质上的奉养是不够的，还得在感情上对父母表示真诚的尊敬和爱戴。所以他又说：“今之孝者，是为能养，至于犬马，皆能有养。不敬，何以别乎？”[4] 如果对父母在感情上不尊敬和爱戴的话，仅是物质上的奉养，又与犬马有什么区别呢？不过，孔子对“孝”的最高阐述是要求子女在父母生前按照父母的意愿行事，在父母死后继承他们的遗志立身，所以孔子说：“父在观其志，父没观其行，三年无改于父之道，可谓孝矣。”[4] 人人皆父母，人人皆子女，以“孝”为基础和纽带，联系起来的不仅是家庭关系，更是整个社会的人际关系。试想一个对自己亲人都不孝不爱、对这种亲情关系都不在乎的人，如何去爱他人、如何去与他人建立关系？孝为德之本，德为社会和谐之源，因此只有父慈子爱、兄友弟悌，家庭和睦，社会关系方能和谐。

孝为“政”之本，“孝道观”也迎合了统治阶级的管理社会和人民的需要。

“三纲八目”之内涵正是对“孝道”的宣扬，统治者以此来达到“以孝劝忠”的目的。《大学》载：“身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平……所谓治国必先齐其家，其家不可教而能教人者，无之。故君子不出家而成教于国；孝者，所以事君也，……”统治者利用孝道来教化百姓，就是修其身的过程，向广大民众宣扬孝行，就是希望以此影响人们，以齐其家，而这两项措施最终都是为了达到治国平天下的目的。另外，统治者为维护其统治秩序，也需要修行“孝道”，以身作则，广敬博爱，规范天下，一方面正己修身、模范天下，另一方面也需要将个人意志转化为国家意志，采取强制性措施，将“孝道”渗透到法律条文当中，对不孝之行予以惩罚以规范天下。自秦代始，便有“惩治不孝”的传统，对其惩处有专项的明确条文规定，后历朝历代得以继承并细化完善，使得惩罚力度更加严苛。“百善孝为先”，孝为德之本，亦为政之本，自民间“孝道”的宣扬到统治阶级的正己模范与强制规范，这种自下而上与自上而下的德治与法治相结合的方式，才共同构建着一个和谐而有序的社会秩序。

（3）“克己复礼”，以“克己”为重点，以“礼”为准则

《论语》有载：“颜渊问仁。子曰：克己复礼，为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？颜渊曰：请问其目。子曰：非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。颜渊曰：回虽不敏，请事斯语矣。”“礼”狭义上来说是指西周的礼仪规范。“克己复礼”即为克服自己的私欲、约束和控制自己的行为，每个人都能如此，那么才可能恢复西周时期礼乐规范下的美好状态。这句话的内涵是，颜回问孔子如何才能成为仁者，孔子指出个人要控制自己的欲望，约束自己的行为，使自己的行为趋于合理化，要做到不符合礼仪规范的不要去看、不要去听、不要去谈论、更不要去做。孔子强调的并非是要求弟子按照某一标准的礼仪规范行事，重点是要做到控制和约束自己的私心和欲求，强调的是一个修身正己、提升自身境界和修养素质的过程。孔子认为：礼的本质是仁爱。如果人们都能够依礼行事、非礼不行，那么他们就会在不知不觉之间提升自己的人格而成为一个“仁者”，也就是说，克己复礼是“为仁”。

孔子所谈之“礼”，我们不能局限于西周时期的“礼乐规范”，孔子学周之“礼”，更是将其内涵扩展而用之，“礼”应是不断变化和发展形成中的“社会规范”。“克己复礼”就是要求人们行事要依据一种潜在的被公众认可也被自己内化的社会规

范，把这种社会规范作为生活的人生准则，时时刻刻警醒并指引自己的行为，使自己的行为趋于合理化。如若社会中每个人都能做到“克己复礼”，提升自己的修养和人格来采取合理化的行动，那么社会矛盾和冲突也就不存在了。虽然就现实社会状况而言，孔子的这一思想显得偏于理想化，但它确实引领着社会的主流，使社会朝着正向的积极的方向发展，从而造就了社会秩序的相对稳定与和谐。

孔子以遵循社会行为准则为人生目标，对形成中国人特有的人生观、价值观起到了重要作用。那种以献身社会放弃自我为荣的信念，使很多传统的中国人在为家庭、亲友和社会献出自己的劳动、财富甚至生命的时候，不是体会到了痛苦，而是感到了自豪。从这方面讲，这种人生观、价值观对传统中国人在困境中保持心身平衡有着积极的意义。另一方面，当这些传统的中国人不能实现这种人生理想时，就经常把问题归结于自身，或陷入深深自责之中，从而引发了中国人特有的心身疾病倾向。

（4）“仁者爱人”，以“仁”为最高追求

儒学强调个人修身的目的是使社会个人成为道德高尚的君子或说“仁者”，以德性安他人、平天下，正如孟子所言：“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之。”仁爱的实行是人人皆可为的，和阶级地位无关。君子“有均无上，亦无下”，所有人在仁者的眼中都是平等的，没有高下贵贱之分。这才是真正博爱的体现，仁者并非只会关怀比自己轻贱的人，仁者眼中只有贴近仁与远离仁的人。远离仁的人祸害自己与身边的人，贴近仁的人能够成就别人同时成就自己。然而仁爱的实践又是任道重远的，在日常生活中必须严格遵循“礼”的规范，时时检束自己的身心，即便在没有人的地方也能够如同在大庭广众之下一样不懈怠放纵。“礼”的作用是在邪僻之心没有产生的时候就被遏制在萌芽中。仁的体现，就是礼，所谓“非礼勿闻”、“非礼勿听”、“非礼勿视”“非礼勿言”“非礼勿动”，正心、正视听、正言行，这是一个人出于真正的慈悲和博爱精神才能做到的。倘或一个人说自己是仁爱的，却不知道守好自己的眼、耳、舌，做不到杜绝邪僻，随从自己的私欲去观看邪僻的事物，听闻邪僻的信息，说邪僻的话，而不知羞耻，自以为乐，那么即便这个人说自己是正义的，也会危害到自己和身边的人。天下没有人认为自己是不正义的，即便是罪犯也认为自己是对的，如果仅凭每个人认

为自己是正义的，那么君子、小人，仁者、奸人也就没有区别了。的确从本质上来说，每个人都是一样的，都可成为圣贤，但同样也都可以成为小人，区别就在于言行上，君子在细微处见精神，即便是小事也不放纵自己的身心。诚心守善，体现在外就给人以温纯敦厚的感觉，言语祥和就可以善慰人心，行事不逾越常理就踏实可信，这些一定都得从诚心出发才能真正做到，所以众人都能受其感化，愿意亲近他。小人日常行为放纵，内心私欲膨胀，不能忍让和耐守寂寞，就容易胡作非为，性情亢奋，骄傲自大，诡辩滑舌，论人长短，好传是非，甚至损人利己，更有甚者损人不利己，日久方长，众人唯恐避之而不及。君子能够汲引他人的仁爱良善之心成就别人，而小人却总唯恐天下不乱，希望让每个人都和他一样在人性的阴暗面中度日。善人与善人处，日益进其仁。恶人与恶人处，日益涨其恶。

自古道仁爱之理，自天子以至于庶人，都不可废弃。天子去仁，国家昏乱。庶人去仁，家庭纷乱。对之于“仁”，存而养之，人间自然如处天堂，家庭和睦，朋友相亲，众人相爱；去而舍之，地狱就在人间，相互竞争，尔虞我诈，永不知足，众叛亲离。心变了，世界就变了，当知世界一切唯心眼所现。所以君子见邪僻，唯恐避之而不及，小人见邪僻，却狂傲自恃不以为然。是以君子视善、语善、行善，博学于文，守之以礼，仁而爱人，持而久之，所行之处无处不得自在，至善生神，神生仁爱，仁爱就具足智慧，智慧足以成就一切。“仁”乃人之本质，只有将这种本质唤醒，才能构建自己内心的秩序，而人的内心秩序的外化就是社会秩序，所以，“仁”作为儒家所追求的最终目标，正是儒家对人的身心、人与自然、人与人、人与社会和谐关系的憧憬以及对重构良好社会秩序的向往。

（5）以“安百姓”为社会性目标而非仅政治性目的

前面讲到，孔子社会秩序观是建立在“立德树君子”的修身基础上的，他是站在这样一个道德高尚且身份地位较高的“君子”或“仁者”立场上，来阐述自己的德治“仁爱”的社会秩序思想，所以他提倡“修己以安人”、“修己以安百姓”、“修身、齐家、治国、平天下”。从最终目的来说，孔子以“君子”作为重构社会秩序的力量，就是为了更好的服务于统治阶级来统治和管理社会，带有较强的政治倾向；但就其“君子”和“仁者”的养成过程来看，又是具有普适性意义的。在笔者看来，这种追求的政治目的仅仅是一种表征化的事实，这种表征化的事实

效果在普适性的“君子”养成过程中就可以达致，也就是说在日常生活中，除法治秩序外（当然法治也是十分重要的），人们在德化过程中也可以建构起一种有序的自然和谐秩序。所以，与其说儒学修身以安人、安百姓具有政治性目的，还不如说修己安人、安百姓具有强烈的社会性倾向和社会性目的。维护一个稳定的社会秩序并非统治者或某一阶层的义务或特权，应是每一位不分性别、民族和阶级的社会成员所应有的义务，而这一义务外化于人们的日常社会行为之中，要尽好这份义务就需要人们的修身养性和正己来模范他人，因此说“修己以敬”、“修己安人”、“修己以安百姓”实质上是一个社会性的目标。

二、现代社会的德性弱化与伦理失范

德性，道德品性，人的自然至诚之性。君子德性不仅仅是自我的一种心性修养,更是一种行为方式和影响社会进步的有力因素。德性于心，外化于德行之形，德行好坏，尽展德性修养之高低。对于社会，除了规则和制度的影响之外，德性伦理观对维持稳定的社会结构和秩序起着潜移默化的作用。一般大众的德行表征着德性伦理观对一个社会的影响程度以及该社会现存的社会秩序状态。孔子主张以“个人修身”达致“君子”养成，以“仁”“义”“礼”“智”“信”来建构自然和谐的良性社会秩序。然而，在当代社会实现这一目标的过程是十分缓慢而漫长的，德性与理性仍需要进行不断地对话亦或是斗争，因为现代社会理性化与世俗化观念的发展异常迅速、势头强劲，致使德性伦理观相对弱化，道德伦理对人们行为的约束效力有所松动，社会出现“伦理失范”状态。

社会的德性弱化，指社会大众对品德修养和自身思想境界的提高的不重视甚至是忽略，在现代社会主要表现为个人德性修养的缺失、个人行为的扭曲、德性与德行的分离、市场经济条件下德性养成的困境、德性教化缺乏真实效应等方面。现代社会受资本主义理性化影响，形式理性（工具理性）观念迎合了具有本能贪欲的人类，促使人类朝着理性化的目的追求方向逐步走向世俗化的深渊：人们似乎已经没有了自我意识，仅有的是追求功利的随波逐流。人们确实非常的努力，非常努力的提高自己的权力地位，非常努力的增加自己的财富，非常努力的提高自己所谓的声望（依靠各种媒介炒作而建立起来的）。人都有向上流动的愿望，人们的这些努力和追求也正是表达其愿望的最好说明，这一点

是可以理解的，只是有一点必须强调，实现这些愿望所采用的手段是否合理、是否符合公认的社会规范，也即前面讲的是否在“克己复礼”、以礼为准则的前提下的行动，这一行动是出于“利”还是“义”，对他人和社会是否有危害等。在市场经济条件下，德性的养成陷入了两难困境：工具理性的夸大和价值理性的迷失。就学习而言，儒家是十分重视学习的，更为强调价值追求，其“尊德性而道问学”的学习观，始终以德性贯穿学习过程始终，以修身习德提升知识的同时提升自我境界。然而现代许多人的学习观却迥然不同，“读书无用论”、“浑浑噩噩三四载，只为毕业一文凭”等等观念泛滥，主体的德性修养与精神追求正在逐步缺失，学习的实质性价值正在迷失和消逝。社会生活中还有举不胜举的因工具理性刺激而导致的行为扭曲现象，如“碰瓷现象”、“摔倒老人讹人钱财现象”、“传销活动”等等。

德性弱化根本上在于个人修身的不自觉，当然，这与社会德性教化真实效应的缺乏也有直接关系。现代社会中，德性教化缺乏真实效应主要表现在三个方面：个人自我观念的缺失、德性教育内容的僵化、德性教育形式的教条化。德性教育最基本的落实方式就是学校教育，而学校最为关注的并不是学生个人能学到多少知识、个人是否能够有效地独立思考、个人的认识水平和思想境界有多大程度提高、个人的人生价值导向如何，而是每年的学生入学率、大学录取率、以及就业率等等方面，使得中学生普遍陷入了“死读书，读死书”的困境。陈旧而僵化的内容通过教条式的灌输，把学生折磨得死去活来的同时，也未能实现教育的实质性目的。所以，有人说大学教育才是一个人真正受教育的开始，进入大学后学生才渐渐地真正地认识到了自我，在开放式启发性的课堂内外，养成自主学习、独立思考的能力，这才是实质意义上的个人提升。

对于德性修养，个人的不自觉以及社会组织的实质教化的缺乏，难免致使德性在与理性博弈时处于劣势地位，从而造成上述所言的工具理性当道、社会伦理失范的秩序状态。

三、以“修身观”来重构现代社会秩序

基于上述德性弱化导致社会伦理失范的事实，归根结底是社会个人修身的不自觉导致的。因此，强调儒学的个人修身观，以“仁”“义”“礼”“智”“信”为行动原则和践行的最终目标，配合法治思想来构建一个和谐的良性社会秩序具有

十分重要的理论和实践意义。

儒学所倡导的修身思想，强调个人要“修己以敬”、以“孝”为立身基础、“克己复礼”以“礼”为行动之准则、以“智”为发展之所必需、以“信”为处事之原则并以“仁”为最高之追求，从而做一个能够示范他人、影响社会的贤人、君子或者圣人。强调这一思想对现代个人的行为具有极强的反思性价值和意义。工具理性刺激下的人们行为的功利倾向以及行为偏态现象，迫使人们的实践与价值脱离，迫使人们的德性与德行分离。因而强调个人修身观，要求人们做到在工具理性基础上，融合实质非理性因素，以积极正向的价值观为导向来正视自己的行为、纠正自我的偏差行为从而采取具有合理性的行为，做到真正的“知行合一”。

儒家的“修身”和“仁道”思想，对现代社会秩序的建构与维系具有非常重要的借鉴意义和启示。

首先，现代良性社会秩序的建构需要在动态变化的过程中注入新的时代精神和新的“修身观”。孔子意在恢复西周时期的“礼乐”秩序，却并非旨在恢复其原貌，而是在承认历史的客观性基础上，结合当时蓬勃兴起的人文精神，以“个人德化”为途径和以“仁道”为理想诉求对其进行改造，来构建自己的仁爱秩序。当今社会的发展日新月异，多元文化相互交融与碰撞越发频繁，文化内涵随着时代而不断变迁。所以，我国倡导的社会主义核心价值观的内涵也不应当是永成不变的，也需要在不断变化的时代背景中注入新的生机与活力，个人修身观也应当随着时代的变迁而有所转变，才能够有利于一个良性而和谐的社会秩序的维系。

其次，转变传统的教育模式，做好对人们的实质性教育和感化。修德性内在靠个人自觉，然而外在以教化和引导为手段也十分重要。贪欲是人之本性，理性化的社会背景中，人的贪欲很容易膨胀。因此，孔子认为当个人不自觉或是无法控制这种本能时，外在教育和感化就显得十分的重要。所以，在现代社会要做好实质上的教化和感化，对学校、社会机构和制度等的工作和活动提出了更高更人性化的要求，传统教条式的教育方式以及僵化的教育内容需要有所革新，并且革新不能仅仅停留在标语和口号的形式上，而要使知识、道德、价值观真正地内化于人们的心中。

再次，发扬“以德树人”作风，以“君子”为他人之榜样，进而产生示范效应。儒学中贤人、君子、圣人是社会秩序建构核心价值的人格载体，就其与“仁”

的关系来讲，能够通过其人格影响力把仁的价值推广到家、国、天下等人类共同体中去，以儒学这种“圣人德化”的途径来建构社会秩序。[5]所以，在德性弱化的现代社会，不仅需要强制性的法制规范，更需要这种圣人德化的方式来维持一个良性的社会秩序。这就要求在现代社会中，要充分发挥“榜样”的示范作用。政治在位者与公众人物的言行举止对大众具有强大的示范影响，因而要求他们自重自律以正己来发挥先锋带头模范作用。还要有意识的宣传“君子”之所为，激励大众向“榜样”看齐，以创造社会和谐之氛，从而为构建和维系良性秩序创造条件。

参考文献:

[1] 杨伯峻.论语译注[M].北京:中华书局,1980.

[2] 阮元.十三经注疏[M].北京:中华书局,1980: 1414.

[3] 王军.论孔子的社会秩序观.[J]郑州轻工业学院学报.2012（4）.8.

[4] 朱熹.四书集注[M].长沙:岳麓书社,1985.

[5] 王处辉. 中国社会思想史[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2002.

[6] 成云雷.先秦儒学社会秩序建构中的圣人权威[J].北方论丛.2007(4).

[7] 张造群.“三纲六纪”与儒家社会秩序观的形成[J].学术研究.2011(3).

[8] 牛卫东.儒家管理哲学及其当代进路[J].求索.2011.11.

[9] 王诗琪.儒家社会思想——“乌托邦”中的社会学之思[J].青春岁月.2013.4.

[10] 杜维明. 儒家心性之学的当代意义[J]. 开放时代, 2011(4):102-121.

[11]高献忠，何明升.社会秩序的生成：从分立到耦合[J].黑龙江社会科学.2008（2）.

[12]成云雷.先秦儒学圣人德化机制的逻辑重构[J].河南师范大学学报(哲学社会科学版）.2007(6).11.

[13]王兴周.重建社会秩序的先秦思想[J].社会.2006(5).

半岛电视台媒介框架中的美国与“反美主义”

崔晏宁

（复旦大学新闻学院）

摘要：本研究应用媒介框架理论和“框架清单”分析取向，对半岛电视台英文频道半年来针对美国的报道进行抽样，通过对 63 个有效样本的新闻类型、来源、采访与报道对象、主旨、价值取向、立场和煽情主义等变量的测量与统计，发现其并没有颠覆西方媒体在报道美国中的话语霸权，也没有颠覆男性的话语霸权。其媒介框架聚焦于美国的精英群体、国际关系和负面社会事件，基本遵从了中立和平衡的原则，其报道美国的媒介框架不具有明显的“反美主义”倾向。

关键词：媒介框架；半岛电视台；反美主义

Media Frame and Anti-Americanism: How does Al Jazeera English report the United States?

CUI YANNING

By applying the media frame theory, this paper analyzes news types, resources, interviewees, subjects, themes, values and sensationalism of 63 pieces of news through Al Jazeera English’s reporting of the United States. The results indicate that Al Jazeera English is not necessarily ‘counter-hegemonic’ in reporting the US since the majority of its news sources are informal channels. With a strong emphasis on male elite orientation, however, AJE is basically neutral and impartial and its media frame is not always related to anti-Americanism, which is claimed by a lot of scholars to be one of the characteristics of AJE.

研究背景

许多学者从“文明的冲突”视角出发，将卡塔尔半岛电视台（Al Jazeera）视作美国领导世界舆论走向的一大威胁。（Seib，2005）半岛电视台自伊拉克战争以来“异军突起”，在全世界范围内赢得关注，并在美国学界引起对“Al Jazeera Effect”的热烈讨论。中国学者普遍认为其打破了西方媒体话语霸权，制造“自南向北”的新闻逆向流，进行既富有中东特色又遵循“客观、公正、平衡、全面”原则的新闻报道。（崔云婧，2014；苏克军 & 赵彬，2004；李玲娟，2013；宋世锋，2009；王丽君，2007）

而国外学者则提出了近似相反的意见：他们通过媒介内容分析、民意调查、个案分析等实证研究，批评半岛电视台利用煽情主义放大战争、偏离新闻客观性原则、对美国-中东国际关系造成负面影响。（Nisbet & Myers, 2010，2011；Aday，Livingston & Hebert，2005）尽管国内外研究存在分歧，但均将西方媒体（例如CNN）和中东媒体（例如 Al Jazeera）放在了对立的位置展开讨论，且承认半岛电视台的崛起对西方主流媒体构成挑战。

其中，对“反美主义”（anti-Americanism）这一现象的讨论存在争议。有部分学者通过实证研究指出半岛电视台存在“反美主义”倾向。（Nisbet & Myers, 2010，2011；Aday，Livingston & Hebert，2005）半岛电视台美国频道的前出品人 David Marash 在辞职之际曾抱怨多哈总部（其中许多工作人员来自英国）不断加强对新闻编辑的控制，生产具有“反美主义”偏见的报道。尽管他后来表示，后悔使用了“反美主义”这一词语，但他始终认为半岛电视台的决策层对美国存在浅陋的偏见和刻板印象。（Cunningham，2008）也有学者从较为中立的角度出发，认为半岛电视台虽然更关注南半球和发展中国家的新闻、并对“弱势群体”给予更多篇幅的报道，但无法判定其是否反美。（Painter，2008）亦有中国学者从卡塔尔-美国国际关系和经济利益的角度质疑半岛电视台的“反美主义”只是一种假象。（李仕权，2004，2005）他指出，半岛电视台不仅不“反美”，而且“亲美”。

以上的学界争议为本研究提供了大致的研究方向。半岛电视台媒介框架中的美国是怎样的？半岛电视台英文频道（Al Jazeera English，以下简称 AJE）如何报道美国的政治、经济、社会事件、对外政策等各方面？它是否真正颠覆了西方媒体话语霸权，为沉默者发声（the voice of the voiceless）？其媒介文化与西方有何不同？其媒介框架是否能反映所谓的“反美主义”？

二、文献回顾与研究假设

（一）半岛电视台英文频道（AJE）与反美主义（anti-Americanism）

国内学者对半岛电视台的研究停留在现象描述和引介阶段，并没有严格的实证分析成果，更没有针对“如何报道美国”的具体讨论。其中包括对半岛电视台发展历史的回顾（熊文平，2009；陆晔，2003；陆晔 & 展江，2004），强调半岛电视台“客观、公正、真实、全面”的特点（崔云婧，2014；苏克军 & 赵彬，2004）和平衡报道等新闻专业主义（李玲娟，2013）。有学者认为其报道极具特色、反映了西方主流媒体所忽略的议程（宋世锋，2009）；也有学者以伊拉克战争报道为案例分析，强调半岛台将西方式的新闻报道在相对保守和缺乏民主的中东地区坚持下来，影响了阿拉伯国家的新闻自由理念（王丽君，2007）；更多学者从政策建议的角度出发，通过对半岛电视台竞争策略的分析，探讨中国媒体如何向半岛电视台学习，提高发展中国家的国际传播力。（刘耐霞 & 乔哲，2008；李希光 & 周敏，2003；李玲娟，2013；李宇，2013）只有极少数学者提出了质疑和批评意见，认为半岛电视台有意回避对卡塔尔本国政府的批评（熊文平，2009），存在“亲美”的倾向（李仕权，2004，2005）。

李仕权曾指出，卡塔尔一直与美国保持密切关系，“美国驻卡塔尔的乌代德基地是美国在海湾的最大军事基地”。他从美国-卡塔尔两国利益的角度出发，提出卡塔尔半岛电视台不仅不“反美”，而且“亲美”。中国传媒业界和学者由于中阿文化交流的匮乏和传媒“强国梦”所带来的急功近利，导致将站在广泛人道主义立场上的“反战”误解为“反美”、将任何与美国政府意志不一致的媒体都归为“反美主义”。（李仕权，2004，2005）除此之外，国内学界对于半岛电视台“反美主义”的探讨非常有限。这可能是因为半岛电视台并没有设立中文频道，在中国的影响力较弱。

基于以上文献回顾，提出这样的假设：

假设 1：半岛电视台英文频道制造“新闻逆向流”，颠覆西方媒体话语霸权。

国外学者的研究多集中在战争、恐怖主义等案例分析，或是有关美国政府形象与政策的民意调查。主要可以分为以下三类：

1.基于“框架清单”分析取向对框架特征进行统计

例如对报道中牵涉的国家比例、男女性比例、信源中精英与平民的比例进行

统计。Bashri 等三位研究者在 2012 年有关 Facebook Revolutions 的一项比较研究中应用了 Sigal 的信源理论（Sigal,1973），提出 Aljazeera 更倾向于采访民众、采用记者的个人观点和进行独立调查，而 CNN 更倾向于使用美国政府给出的官方消息。（Bashri，Netzley & Greiner，2012）Figenschou 的一项针对半岛电视台 Newshour 栏目的研究中发现，南半球（Global South）的新闻数量更多、更具深度，另一方面，男性、精英人群成为了报道的主要消息来源，存在精英主义话语体系（Elite Orientation）。（Figenschou，2010）牛津大学路透社新闻研究所曾针对 Al Jazeera 和 TeleSur 进行了一项媒介内容的统计分析，得出了相似的结论：半岛电视台对发展中国家的报道力度超过了对欧美地区的报道力度、更关注本地（即中东）新闻，但“发声”的主要群体仍旧是政治家和专家，并非想象中的“平民”。（Painter，2008）这些统计数据表明，半岛电视台相比于西方主流媒体给予了第三世界、南半球欠发达地区更多关注。但也有学者认为过分关注和同情“oppressed South”、“suffering South”会让西方受众忽略发展中国家的正面或积极形象，甚至对发达国家产生偏见。（Painter，2008）

半岛电视台是否摆脱了男性精英话语霸权的媒介特点是其是否有别于西方媒体的重要指标之一。基于此提出研究假设：

假设 2.1：半岛电视台更倾向于选择男性作为采访和报道对象，没有摆脱男性主导的话语体系。

假设 2.2：半岛电视台更倾向于选择平民作为采访和报道对象，更关注平民阶层的声音。

2.聚焦于民意调查等“受众框架”的效果研究，尤其是对美国外交政策的态度

2007 的 Pew Global Attitudes Project survey 表明[1]，全球范围内，中东地区对美国的态度最为负面。Nisbet 和 Myers 连续研究了媒介接触对民意的影响，认为提升“反美主义报道”的媒介接触并不一定更多形成反美主义观点。(Nisbet & Myers, 2010，2011)WORLDPUBLICOPINION.ORG 联合美国各大学于 2007 年对穆斯林世界进行了一项入户访谈民调，被访者就美国对外政策（对伊斯兰世界的政策）、袭击以及基地组织三个方面表达了正面或负面评价。（Kull，Ramsay，

[1] 详见 http://pewglobal.org/files/pdf/258.pdf.

Weber，Lewis，Mohseni，Speck，Ciolek & Brouwer，2007）这些民意调查反映了媒介框架对受众的效果——即中东人民对美国外交政策、恐怖主义、局部冲突、战争等问题的看法，调查结果呈现的主要是反美主义倾向。然而，他们是否有可能只反对美国的某一届政府（例如发动战争的布什政府）或某一项对外政策（发动中东战争），而对“美国梦”——美国的民主制度、经济发展、文化、生活方式等心向往之？例如，WORLDPUBLICOPINION.ORG 的民调显示，中东人民对美国政府及其对外政策具有压倒性的负面情绪，但绝大多数人认为“民主制度是好的”。Duncan、Moehler 和 Silver 最新一项针对撒哈拉非洲地区 pro-and-anti-Americanism 的研究表明，非洲国家民众对美国的国际形象、经济、政治都持较正面的态度。（Duncan，Moehler & Silver，2014）尽管这项研究并不牵涉媒介研究或中东地区，但给予研究者一个启示：将“对美国政府和外交政策的看法”和对其他方面的态度分开研究是有必要的。由于受众框架又将对媒介框架产生反作用，受众对美国的关注焦点将反映在半岛电视台的媒介框架之中，基于此提出假设：

假设 3：半岛电视台更倾向于报道美国的国际关系，而非国内社会。

3.探讨某一案例中的媒介框架，例如战争的报道、对恐怖主义的态度

Aday 等三位研究者曾聚焦伊拉克战争进行了一项有关新闻报道客观性的比较研究，研究发现，不同电视台基于不同的文化和意识形态都不完全客观，尤其是半岛电视台存在明显的反美主义倾向。（Aday，Livingston & Hebert，2005）Gerhards 和 Schafer 的研究指出，CNN、BBC、半岛台等电视台对恐怖主义都采取了一致的批评态度，然而 BBC 将恐怖主义归为少数人的犯罪行为及对文明秩序的破坏，而 CNN 和半岛台则将恐怖主义上升至西方和伊斯兰世界的地区冲突，其中半岛电视台对于恐怖主义的谴责更少、对西方的批评更多。（Gerhards & Schäfer，2013）Zingarelli 在其 2010 年的硕士论文中应用 *Post-American World, The World Is Flat, Clash of Civilizations* 三本书作为理论框架，梳理了 CNN Effect 与 Al Jazeera Effect 现象，并对加沙战争的报道进行案例分析，认为半岛台的崛起已经对西方主流媒体构成挑战。（Zingarelli，2010

许多研究通过伊战、阿富汗战争、9.11 等案例分析，指出半岛电视台对战争

冲突的报道偏离了新闻客观性，利用煽情主义过度展现中东人民受害的形象、表达对西方的谴责，进而得出“半岛电视台存在反美主义倾向”的结论。（Nisbet & Myers, 2010，2011；Aday，Livingston & Hebert，2005）但是，笔者认为，在战争或冲突等非常时期，各国媒体或多或少的会出于爱国主义和民族主义而减少对新闻客观性的考量。在战争时期得出“半岛电视台存在反美主义倾向”这样的结论，并不能在其他时期广泛成立。对于美国日常生活、文化、社会民生等其他方面，半岛电视台有怎样的态度？ 基于此提出研究假设：

假设 4.1：半岛电视台的媒介框架更聚焦于美国的负面消息报道，而非正面消息报道。

假设 4.2：半岛电视台更倾向于对美国新闻进行批评报道，而非支持报道。

假设 5：半岛电视台存在煽情主义倾向。

（二）框架（Frame）与媒介框架理论（Media Frame）

从建构论的角度看，框架（Frame）是对真实世界的歪曲。就社会学脉络而言，戈夫曼（Goffman）最早将框架理论从人类学和认知心理学者贝特森（Bateson）处引入文化社会学，他认为框架是个人或组织对客观现实的主观解释，并将信息传播活动置于框架分析下研究。（Goffman，1974）甘姆森（Gamson）将框架理论拓展至媒介领域，并提出了对框架概念的两种理解：一种指“界限”（boundary），另一种指人们解释社会现象的“架构”（building frame）。（Gamson，1992）吉特林（Gitlin）于 1980 年在其代表作《新左派运动的媒介镜像》中提出“媒介框架”这一概念，用于分析、解释新闻生产过程中意识形态的霸权作用。（吉特林，2007，189；谢静，2009，253）媒介框架是安东尼奥·葛兰西所说的霸权（hegemony）在新闻业的体现，媒体通过设置看似理所当然的“框架”来维护统治阶级的意识形态，而其合法性来自于受众的信任。（谢静，2009,252~253）

自上世纪 80 年代起，各路学者纷纷给“媒介框架”下定义。甘斯指出“媒介框架是认识、阐释、陈述的一种持久稳固的方式，也是挑选、强调和剔除的依据。”（Gans，1979,7；邵静，2013,18~19）潘忠党等学者认为“媒介框架就是符号工作者长期组织言说（包括口语与视觉）的过程，长期以后形成固定的认知、解释与

呈现形态，以选择、强调以及排除。”（Pan & Kosichi，1993；邵静，2013,18）恩特曼（Entman）认为框架包括“选取现实中的部分内容”和“使他们在传播文本中更加突出”两个作用。（Entman，1993）其后，臧国仁、潘忠党等学者从更为具象的角度阐述媒介框架对新闻文本来源和编辑的影响。（臧国仁，1999，51；Pan & Kosichi，1993）沙利文等学者认为媒介生产者通过刻意强调和诠释符码，组织媒介产品。这种将媒介文本进行编码的方式，既能帮助生产者处理复杂信息，也能帮助受众解码。（O.Sullivan, T., Saunder, D. & Fiske, J., 1994, 123）总的来说，媒介框架离不开“选择”和“强调”两个原则。

除了媒介框架的原则，还有学者讨论媒介框架的分析范畴和取向。潘忠党从“框架”的动词属性和动态性出发，认为“架构”和“架构分析”比静态的“框架”一词更能突出社会建构主义的元理论取向。（潘忠党，2006）所谓动态，即媒介框架与受众之间存在某种互动。结合朔伊费勒（Scheufele）所构建的框架研究模型——框架建立、框架设置、框架对受众的效果、受众对框架的反效果，又可以将框架分为媒介框架和受众框架。前者的“框架”作为因变量，通常用内容分析法研究影响媒介框架的因素和媒介框架自身的特征；后者的“框架”作为自变量，通常用实验法或问卷调查分析其对受众认知和行为的效果。（Scheufele，1999）潘忠党还提出了框架分析的四个分析取向，即“批判论述”、“诠释包裹”、“框架清单”和“论述结构”，概括了国内外学者的研究方法。（潘忠党，2006）

半岛电视台如何设置媒介框架来报道美国？这是本研究的核心问题。基于以上研究假设，本研究主要应用“媒介框架”理论，采用内容分析法，探讨半岛电视台媒介框架的建立和设置——“选择”和“强调”了美国的哪些方面。在分析取向上，采取“框架清单”取向，通过对新闻报道的类型、来源、采访与报道对象、内容主旨、新闻取向、新闻立场和煽情主义等变量的测量与统计，着重考察媒介框架的特征，以及“反美主义”因素是否对媒介框架产生影响。

三、数据和变量测量

（一）样本选取

登陆 www.aljazeera.com 网站，搜索与美国相关的报道。（US Related 与

United States Related 标签下的两个二级目录）[2]新闻以时间排序，从 2014 年 11 月 13 日起，至 2015 年 5 月 24 日的半年内，每隔 8 天抽取一天的报道作为样本。将等距抽样的距离设为 8 天的目的在于保证周一至周日都能被抽到。被抽到的日期的所有针对美国的文字报道均为研究样本。电视节目也是非常重要的样本，但由于收看和保存都存在一定困难，故本研究仅局限于文本类报道。亦有学者提出，由于电视节目很难保存、无法收看，研究不便，故选择把电视台网站的头条和故事保存成 pdf 格式来研究。（Bashri, Netzley & Greiner, 2012）缺憾之处在于，众多有关媒体内容分析的研究都由三人及以上随机抽取部分样本分析，再检验三个人的交互信度，而目前的数据分析由研究者独立完成，故很难解决一致性检验的问题。在后续的研究中将着力排除研究者主观性的干扰。

根据以上抽样方法，共抽取报道 67 篇，其中有 4 个日期（2014 年 11 月 13 日、2015 年 2 月 1 日、3 月 29 日、5 月 8 日）在相应的二级目录下没有针对美国的报道，故有效值为 63 篇，其余 4 项计为缺失值。依据研究假设，设计变量与变量值，用 SPSS 20 软件录入数据进行编码。

（二）变量与测量

根据 5 类研究假设设计 10 个变量，分别为：

1.新闻类型：首先将新闻分为消息和评论两大类。[3] 半岛电视台通常会将新闻分为 News 和 Blogs & Opinion。

2.新闻来源（news sources）:结合三位学者的讨论，分为常规渠道、非正规渠道、主动渠道、非正规渠道+主动渠道。(Bashri, Netzley & Greiner,2012； Sigal 1973；谢静，2009)[4]

3.采访对象性别：男、女、无采访对象

4.采访对象身份：组织、专家精英、平民、编辑记者、无采访对象

[2] 请参考 http://www.aljazeera.com/topics/country/us.html 以及 http://www.aljazeera.com/topics/country/united-states.html

[3] 将新闻消息和新闻评论分开讨论的意义在于，对美国负面新闻的报道并不等于批评报道。例如对美国某一政治丑闻的揭露，如果仅陈述事实，则属于“中立”，属“新闻消息”范畴；如果记者发表了批判性的意见，则属于批评报道，属“新闻评论”范畴。正面、负面新闻报道的比例和支持、批评性评论的比例均能在一定程度上体现半岛电视台报道美国的媒介框架和其态度倾向。

[4] Sigal 的理论的中文译文参考谢静在《媒介批评》一书中对新闻来源的偏向的分析。

5.报道主体性别：男、女、无确定主体

6.报道主体身份：组织、专家精英、平民、无确定主体或多方参与

7.新闻主题：较为粗略地分为国际关系、国内政治、国内经济、社会事件、文化体娱

8.新闻取向：关于美国的正面报道（庆祝、节日、英雄个案等）、负面报道（丑闻、灾害、争端、冲突等）和无明显倾向

9.新闻立场：如果该新闻部分或整体牵涉到评论，则分为批评、中立、支持意见

10.煽情主义：是、否

研究发现与假设验证

西格尔的“信源理论”将新闻来源分为三类。常规渠道（routine channels）“包括官方程序（比如审批、司法听证等）、新闻通稿、新闻发布会、非自发事件（演讲、庆典等）。” 还包括旨在引起媒体注意的抗争、游行等。非正规渠道（informal channels）包括“背景介绍、泄密、非政府程序（如专业协会的会议）、其他新闻媒介的报道、采

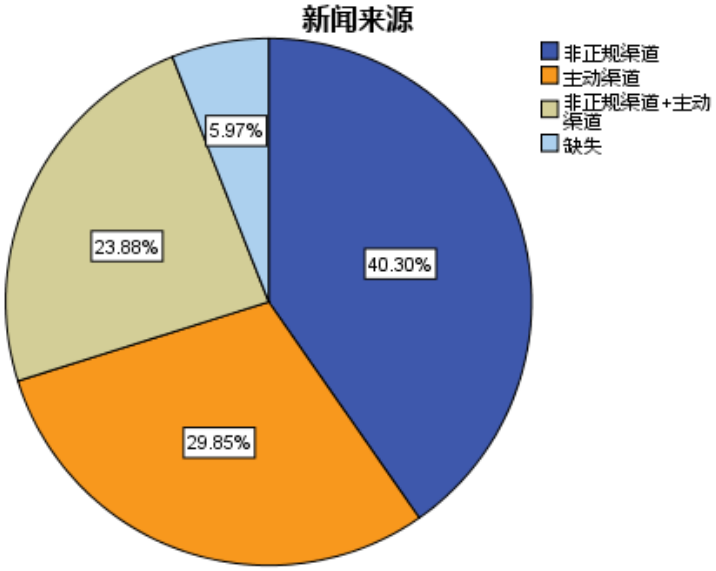


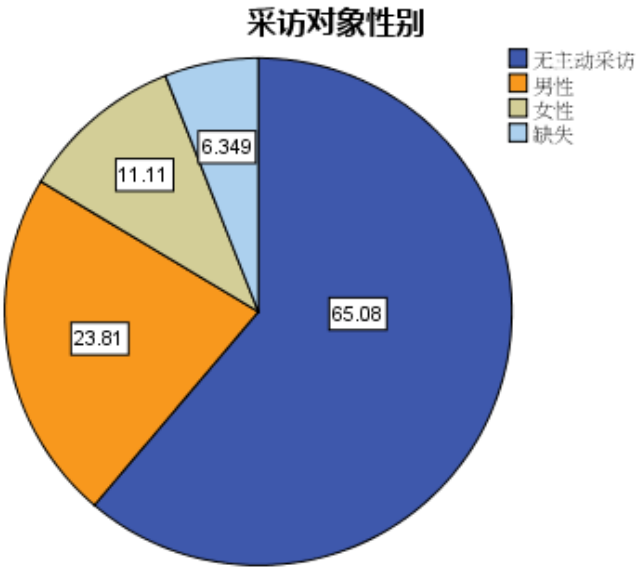
图 1

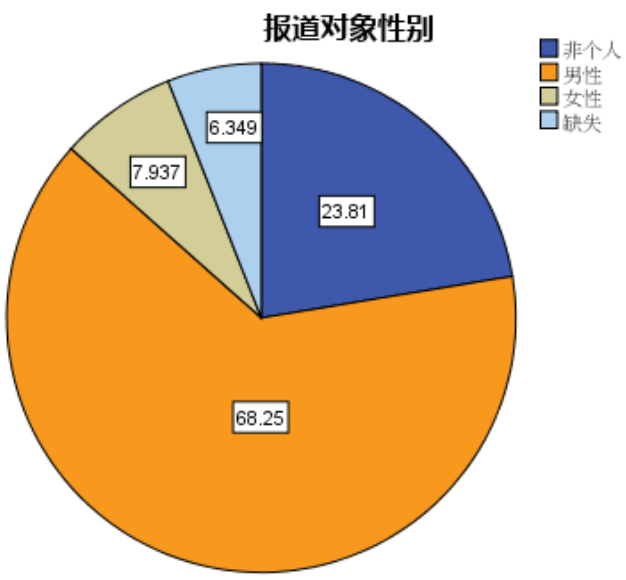
访其他记者编辑等。”即对其他媒体/通讯社/记者的消息进行转载或新闻综述。

在本研究中，如果仅仅转载了其他媒体的报道，就等于没有派记者参与听证会、新闻发布会等，既然没有采得一手的素材，颠覆西方媒体话语霸权也就无从谈起。主动渠道（enterprise channels）指“记者主动进行的采访，现场报道、独立调查、记者个人的总结与分析等。”即由驻美记者主动策划的采访，或在新闻现场采得的一手消息（自然灾害、骚乱、战争等）或记者引用书籍和数据开展的独立研究与结论。如果是评论类文章，即为主动渠道信源。[5]如果半岛电视台主动参与调查、采访与编辑，网页上的新闻末尾会标注“AL Jazeera”为信源。是否派记者采访一手素材、进行独立调查能够反映电视台对此报道的重视程度，同时也能反映媒体在此报道中的话语权。

由图 1 可得，63 篇样本中，没有常规渠道。即半岛电视台的记者没有被官方的新闻发布会、听证会等邀请，美国的官方机构并没有为半岛电视台的记者提供一手素材。占最大比例的为“非正规渠道”，包括完全和部分转载，其具体表现为引用美联社、法新社和路透社的消息。然而，半岛电视台仍旧有相当比例的主动渠道信源，包括独立采访以及结合通讯稿再次取材，可见其对美国报道和美国市场非常重视。从信源的角度谈，半岛电视台并没有在报道美国的过程中占领话语权的绝对优势，我们可以认为其具有独立调查和采访的潜力，但目前来看，路透社、美联社等主流西方媒体仍旧主宰了话语权。他们通过控制图片发布、与美国各界保持密切关系等，维系他们的话语霸权。由于媒体的国家属性，AJE 作为一个“中东的、外来人”，很难在有关美国的报道上制造新闻逆流、打破西方媒体主宰新闻流向的格局。半岛电视台并没有颠覆西方媒体话语霸权，但正尽力发出“南方的声音”。

男性精英主义话语体系的政治偏见（political bias and elite orientation

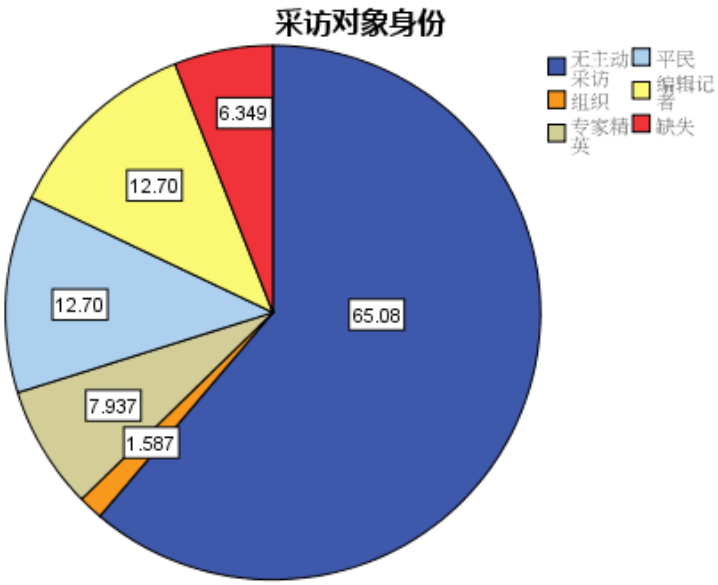




characteristics）一直是西方媒体饱受质疑的原因之一。（Figenschou，2010）作为一个“为沉默者发声”、“为缺乏报道的人群和地区发声”的电视台，AJE 是否在媒介文化方面有别于西方主流媒体。对采访对象和报道对象的考察，能够从侧面反映半岛电视台对精英阶层和平民阶层的着墨程度。

图 2　　图 3

从图 2 和图 3 的数据统计来看，半岛电视台的报道仍旧聚焦于男性。除去不包含采访对象的报道，选择男性采访的比例几乎是女性的两倍。而报道对象的性别受制于报道主题，男女比例严重失衡。由于议题大多为国际关系，报道主体通常为总统、副总统、国务卿、外交部长、大使，而这些角色通常为男性。



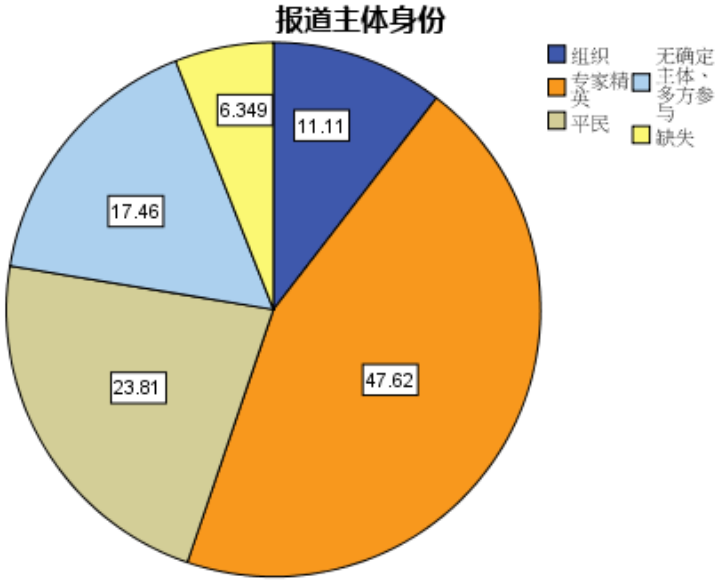


图 4　　图 5

图 4 证明了半岛电视台在采访对象的选择上的确更倾向于平民，或是由通讯员独立报道。从目前的数据看，相较于专家精英，AJE 似乎给了平民稍多的“发声”机会。然而报道主体的身份同样受制于主题，AJE 更多聚焦于美国政商界的权力中心、专家等精英阶层。总体来看，AJE 与西方媒体男性精英主义的话语体系并无较大差异，这可能是由于其新闻本身来源于美国的通讯社，关注焦点自然受美国媒体的影响。

新闻主题 国际关系=1 国内政治=2 国内经济=3 社会事件=4 文化体娱=5					
		频率	百分比	有效百分比	累积百分比
有效	国际关系	38	56.7	60.3	60.3
	国内政治	7	10.4	11.1	71.4
	社会事件	18	26.9	28.6	100.0
	合计	63	94.0	100.0	
缺失	系统	4	6.0		
合计		67	100.0		

表 1

由表 1 可知，AJE 的媒介框架的确更聚焦于国际关系，而非美国国内的社会文化。其中包括对美国领导人的动态、ISIL 问题、美国与北朝鲜的关系等。

进一步结合对新闻取向与立场的分析，有助于我们研究媒介框架中的局部是否反映“反美主义”，或者说，媒介框架的特征是否受到了“反美主义”的影响。

新闻类型与新闻取向					
计数		负面=1 无明显倾向=2 正面=3			合计
		负面	无明显倾向	正面	
有效	消息	12	42	2	56
	评论	2	4	1	7
合计		14	46	3	63

表 2

新闻主题与新闻取向					
计数		负面=1 无明显倾向=2 正面=3			合计
		负面	无明显倾向	正面	
有效	国际关系	5	30	3	38
	国内政治	0	7	0	7
	社会事件	9	9	0	18

合计	14	46	3	63

表 3

从表 2 和表 3 中我们可以得出，在新闻消息的取向上，半岛电视台基本维持了平衡的原则，即没有过分聚焦于正面或负面的框架。然而，在国际关系和国内政治的报道上维持平衡的同时，半岛电视台聚焦于负面的美国国内报道，选取的社会事件均是负面的，例如美国主播的性别歧视言论、波士顿马拉松爆炸案凶手的审判、亚特拉大学生舞弊事件、沃尔玛“黑色星期五”游行示威等。但我们很难评定这种取向反映了“反美主义”，因为通常情况下，负面消息更具有新闻价值、更夺人眼球，且这些负面消息的来源很大程度上源于美联社等通讯社的消息，并非半岛电视台的主动渠道。总的来说，AJE 基本遵循了平衡报道的原则，负面稍多于正面。

对新闻立场的考量源于研究者对“客观性”考察的改良设计。有学者在“半岛电视台对伊拉克战争的报道”研究中对“客观”（Objectivity）这个概念进行了 1-5 分量表的操作化，3 表示中立（公平公正），4、5 表示 Support for US，1、2 表示 Critical for US。“非客观”概念的操作化具体分为三方面：opinionated assessments（例如，报道称“战士们非常英勇”）, value-laden critiques of opponents of the war（例如主持人称“战争是令人恶心的”）, use of the first person plural by reporters/anchors/analysts（例如记者使用第一人称，称“我们赢得了战争”）。（Aday，Livingston & Hebert，2005）如果报道中存在这些“偏见”就属于“非客观”。

然而，战争冲突时期，媒体很可能出于爱国主义和民族主义，减少对新闻客观性的考量，并站在“反战”的角度谴责美国发动战争的非正义性。笔者认为，通过某一案例分析进而得出“半岛电视台具有反美主义特征”的结论，是需要斟酌的。

事实上，对新闻客观性的讨论自上世纪 60 年代以来就争议不断，舒德森认为客观性在美国是一种空想、是权力的掩饰。（Schudson，1981）国内外学界对半岛电视台的“客观性”亦有争论。根据文献回顾，许多中国学者认为半岛电视台“公正客观”，站在中东人民的立场，勇于发表与西方媒体相左的意见，而外国学者则质疑其新闻报道的平衡性和客观性。

新闻“事实”对民意影响的研究可追溯至李普曼的《公共舆论》。李普曼引用柏拉图的洞穴理论，指出人们无法探知真实的外部世界，只能通过大众传播了解媒体想要我们了解的部分事实。（Lippmann，1946）既然对“客观性”的讨论建立在“事实”的基础之上，而研究者无法深入中东或美国实地考察，也就无法判定某条具体的新闻是否“真实客观”。

因此，本研究对“批评报道”、“负面消息报道”和“反美主义”之间的必然关联持保留态度，并将对 Bashri 等三位研究者的研究方法进行改良。本研究中，针对某一篇报道，用 2 表示中立态度（仅陈述事实，没有评论性意见，可以进一步对新闻取向进行分类），1 表示批评意见（Critical for US），3 表示支持意见（Support for US）。

	新闻类型与新闻立场				
计数		批评=1 中立=2 支持=3			合计
		批评	中立	支持	
	消息	3	53	0	56
	评论	2	5	0	7
合计		5	58	0	63

表 4

如表 4 所示，AJE 的新闻立场基本为中立，即便是评论类文章，批评的倾向也不那么强烈，尽管没有一篇新闻表达了支持意见。

结合表 3 与表 5，不论是国际关系或社会事件，AJE 的新闻立场都较为中立，尽管更关注负面消息，但并不完全采取批评导向，而是用中立的叙事方式报道新闻。进一步考察新闻取向与新闻立场的交叉分析（表 6）发现，即便是负面消息的报道，其立场也多为中立。就这一阶段的考察不能反映 AJE 媒介框架的“不平衡、不客观、不中立”，也不能得出其具有反美主义倾向。但值得注意的是，样本中没有任何表示支持的新闻立场。

新闻事件与新闻立场				
计数	批评=1 中立=2 支持=3			合计
	批评	中立	支持	

国际关系=1 国内政治=2 国内经济=3 社会事件=4 文化体娱=5	国际关系	2	36	0	38
	国内政治	0	7	0	7
	社会事件	3	15	0	18
合计		5	58	0	63

表 5

新闻取向与新闻立场				
计数		批评=1 中立=2 支持=3		合计
		批评	中立	
负面=1 无明显倾向=2 正面=3	负面	3	11	14
	无明显倾向	2	44	46
	正面	0	3	3
合计		5	58	63

表 6

联系前人的研究可以推测，对 AJE 存在“反美主义”倾向的论点可能只适用于战争时期。有研究者认为“反美主义”中的仇恨情绪针对的是美国的所作所为（入侵、战争等行为），而非美国本身的存在。（Katzenstein & Keohane, 2007）或者说，社会文化层面的“反美主义”远没有政治层面的那么严重。（Chiozza, 2007）

多项研究指出，Al Jazeera 有别于 CNN、BBC 等西方媒体的一个重要特征即“煽情主义”——在报道中高度运用煽情主义的技术手段，突出战争受害者的形象（Ayish，2002；Lynch，2006）根据煽情主义的定义：突出受害者的故事、遭受痛苦，报道中体现了对家庭的同情（Zingarelli,2010）[6]，对报道进行统计（表 7），发现煽情主义的比例极小，63 篇报道中只有 2 篇涉及煽情，报道主体分别为墨西哥难民和面临人权侵犯的纺织工人，以深度报道的方式讲述了弱势群体的故事，但很难使 AJE 具有煽情主义特征的假设成立。

[6] Sensationalism: suffering, storylines of victimization, sympathetic reporting of the perspective of families living through the conflict

煽情主义					
		频率	百分比	有效百分比	累积百分比
有效	是	2	3.0	3.2	3.2
	否	61	91.0	96.8	100.0
	合计	63	94.0	100.0	
缺失	系统	4	6.0		
合计		67	100.0		

表 7

五、讨论与结论

半岛电视台英文频道的主要目标是“为国际观众提供独立、公正的新闻，为沉默者发声，为中东与其他不受重视的地区发出不同的声音，并尽可能向西方传递正面信息”。然而，其基于“市场化”与“公共服务”混合经营的方式使其媒介特征很难被界定。（Seib，2012，24）几乎每个媒体都曾遭受不平衡、不独立、不客观的质疑，半岛电视台也不例外，例如，你很难找到有关卡塔尔王室腐败或富人阶层的负面报道。（Seib，2012，3）

半岛电视台英文频道的主要建设者 Steve Clark 曾认为 AJE 的设立是半岛电视台渗透美国市场的第一次尝试。（Seib，2012，13）半岛电视台发布了有关本·拉登、阿富汗和伊拉克战争的视频后，被小布什政府谴责为“支持伊斯兰恐怖主义”和“反美主义”，更有众多政学界人士反对半岛电视台利用平民的生命进行“消费悲情”式的煽情。美国前国防部长 Donald Rumsfeld 指责半岛电视台发布恶意、不实消息，前 Fox News 时事评论员 Bill O’Reilly 将半岛电视台定义为“反美主义”。此后，半岛电视台也有意识地增加对美国的报道，以期扩张北美市场。对半岛电视台“反美主义”的指控直到 2010 年才随着时任国务卿希拉里·克林顿出访卡塔尔而暂告一段落，希拉里提出“小布什政府与半岛电视台之间的冷战已经完全结束”，之后，白宫的众多政要都成为了半岛电视台的节目嘉宾。然而，2011 年，半岛电视台对中东动荡和埃及革命的“独家”报道使得希拉里大为震怒，认为美国媒体

在新闻的竞争中输给了半岛台，造成了不利于美国的舆论影响，这再一次引起了美国各界对半岛台的警惕。（Seib，2012，34）

根据本研究，首先，半岛电视台的媒介框架无法体现其“颠覆了西方话语霸权”，仅凭某一事件的几篇报道就得出“颠覆”的结论是不严谨的，此处用“挑战”更为恰当。本研究证明，在 AJE 针对美国报道的媒介框架，尽管有相当比例的主动采访与一手素材采集，但仍旧无法摆脱西方主流媒体的话语影响力，其信源分布也证明了它很大程度上只能转引美联社等通讯社的消息。正如希拉里指责美国媒体对 2011 年埃及革命的报道“十分肤浅”，半岛台或许也因为难以接近美国新闻的事件中心与关键信源，无法生产具有与中东报道相同深度的新闻。这与媒体的地缘性、国家属性、民族性密不可分。Youmans 和 Brown 的研究就指出，AJE 很难大规模渗透美国市场，因为意识形态、保守党势力和美国对中东的敌意是根深蒂固的。

其次，半岛电视台的媒介文化特征与西方媒体的差异不大，仍旧存在男性精英话语霸权的特点，但在采访对象的选择上有意识地偏向平民阶层。这本质上也是由新闻的主题和来源所决定的，一篇有关国家领导人的报道很难采取某一个无名小卒的观点作为素材。

最后，对“反美主义”与媒介框架的互动终究要通过新闻的倾向性与立场来分析，更应分具体情景讨论。许多定量研究和民意调查都指出中东地区的公共舆论存在对美国的仇外性（xenophobia）。然而，这种敌对情绪可能是民族主义（nationalism）的延伸，可能是冲突时期出于广泛人道主义对战争的谴责，也可能只是有别于“歌德派”的另一种流行于西方的媒介文化——聚焦负面新闻和采用批评取向，而非讴歌正面形象。没有任何一家媒体可以做到无偏见或偏向。这种偏见能否反映“反美主义”，至少在本研究中，不论是评论文章、负面消息还是国际关系的报道，AJE 都没有给出一边倒的批评意见，反而采取了较为中立的叙事方式，多方取证。通过本研究的统计，也很难得出半岛电视台的媒介框架与“反美主义”的必然联系。有学者认为，“反美主义”很可能只停留在认知与态度层面，最多通过游行、示威等方式表达，却很少转化为国家层面的政策导向。（Katzenstein & Keohane，2007,306）这可能与国家整体利益有关，那么，将“反美主义”纳入媒介框架显然不是明智之举，既不利于国际关系的和平发展，也会

对媒体的公信力造成损害。

在对国内外相关研究的梳理中，研究者发现了一个有趣的现象：中美学者对半岛电视台的评价呈两极分化现象。美国学者质疑半岛电视台的客观性、平衡性，认为其运用煽情主义和反美主义，也没有摆脱精英话语体系的政治偏见。而中国学者则几乎一边倒地肯定半岛电视台，肯定其制造新闻逆向流（contra-flow）、打破西方媒体话语霸权，具备客观、公平、全面的性质，并呼吁中国媒体学习其成功经验。只有极少数的学者提出质疑。这种分歧的深层次原因是什么？是否和两国的政治、文化甚至学术水平有关？

本项研究仍有许多不足。由于种种限制，本研究并没有对受众框架——框架的效果、互动与反馈进行考察。同时，对报道内容的质性研究也停留于表层、个案分析不足，缺乏对“诠释包裹”、即核心框架、“话语包”的分类分析。总的来说，尽管本研究采取了量化的“演绎”分析路径，试图弥补国内学界对半岛电视台实证研究的空白，但缺乏定性的“归纳”分析路径，笼统的频数统计也难免流于表面，这源于研究者对“反美主义”概念和半岛电视台的历史文化背景把握不够，在下一阶段的研究中将予以修改。

参考文献：

崔云婧. (2014). 从对伊拉克战争的报道看半岛电视台的新闻传播特点. 决策与信息, (18), 48-48.

吉特林 (Gitlin, Todd).(2007). 《新左派运动的媒介镜像 = The whole world is watching: mass media in the making & unmaking of the new left》,张锐译，华夏出版社.

李玲娟. (2013). 坚持新闻平衡报道原则 做世界性的影响力媒体——半岛电视台的拓展之路. 新闻界, (9), 70-74.

李仕权. (2004). 半岛电视台真的 “反美” 吗?. 新闻爱好者: 上半月, (8), 24-25.

李仕权. (2005). 被误读的半岛电视台——还 “半岛卫视” 以本来面目. 新闻大学, (1), 86-90.

李希光, & 周敏. (2003). 非西方国家如何营造自己的媒体品牌半岛电视台

案例分析. 传媒, (7), 64-66.

李宇. (2013). 浅析半岛电视台美国频道的竞争策略与挑战. 电视研究, 12, 031.

刘耐霞, & 乔哲. (2008). 从半岛电视台看发展中国家如何提高国际传播力. 湖北广播电视大学学报, 28(9), 68-69.

陆晔, & 展江. (2004). 战火中崛起的半岛电视台. 今传媒, (5).

陆晔. (2003). 全球化时代的国际传播: 责任与挑战——从 CNN 到半岛电视台.新闻记者, (8), 52-53.

潘忠党.(2006) 《架构分析：一个亟需理论澄清的领域》.传播与社会学刊，2006 年第 1 期。

邵静. (2013).《媒介框架论: 中国形象在美国报纸中的呈现》 (浙江省哲学社会科学规划后期资助课题成果文库). 中国社会科学出版社

宋世锋. (2009). 半岛电视台英语频道传播效果研究. 传媒观察, (5), 62-63.

苏克军, & 赵彬. (2004). 小国家, 大媒体——卡塔尔半岛电视台的成功及其对发展中国家的启示. 采. 写. 编, (1), 39-40.

王丽君. (2007). 半岛电视台缘何成功. 理论导刊, (8), 118-119.

谢静. (2009). 《美国的新闻媒介批评》.中国人民大学出版社

熊文平. (2009). 半岛电视台现状分析. 青年记者, 2, 015.

臧国仁. (1999). 《新闻媒体与消息来源——媒介框架与真实建构之论述》. 台北三民书局.

Aday, S., Livingston, S., & Hebert, M. (2005). “Embedding the truth a cross-cultural analysis of objectivity and television coverage of the Iraq War”. *The Harvard International Journal of Press/Politics*, 10(1), 3-21.

Ayish, M. I. (2002). “Political communication on Arab world television: Evolving patterns”. *Political communication*, 19(2), 137-154.

Bashri, M., Netzley, S., & Greiner, A. (2012). “Facebook revolutions: Transitions in the Arab world, transitions in media coverage? A comparative analysis of CNN and Al Jazeera English’s online coverage of the Tunisian and Egyptian revolutions”. *Journal of Arab & Muslim Media Research*, 5(1), 19-29.

Chizza, Giacomo. （2007）. “Disaggregating Anti-Americanism: An Analysis of Individual Attitudes toward the United States.” In *Anti-Americanisms in world politics*. Ed. Peter J. Katzenstein and Robert O. Keohane. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Cunningham, B. (2008). “Dave Marash: Why I Quit”. *Columbia Journalism Review*, 4.

Duncan, F., Moehler, D. C., & Silver, L. R. (2014). “Pro-and Anti-Americanism in Sub-Saharan Africa”. *International Journal of Public Opinion Research*, edu033.

Entman,R.M. (1993) “Framing: Toward clarification of a fractured paradigm”. *Journal of Communication*, Vol.43, No.4.

Erving Goffman (1974). *Frame Analysis: An essay on the organization of experience*. Cambridge: Harvard University Press.

Figenschou, T. U. (2010). “A voice for the voiceless? A quantitative content analysis of Al-Jazeera English’s flagship news”. *Global Media and Communication*, 6(1), 85-107.

Gamson, W.A., Croteau, D., Hoynes, W. & Sasson, T. (1992) “Media image and the social construction of reality”. *Annual Reviews of Sociology*, Vol.18, No.1.

Gans,H.（1979） *Deciding what’s news*, New York: Harper and Row.

Gerhards, J., & Schäfer, M. S. (2013). “International terrorism, domestic coverage? How terrorist attacks are presented in the news of CNN, Al Jazeera, the BBC, and ARD”. *International Communication Gazette*, 1748048513504158.

Katzenstein, Peter J, & Keohane, Robert O. （2007）. “Varieties of anti-Americanism: A Framework for Analysis.”In *Anti-Americanisms in world politics*. Ed. Peter J. Katzenstein and Robert O. Keohane. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Kull, S., Ramsay, C., Weber, S., Lewis, E., Mohseni, E., Speck, M., ... & Brouwer, M. (2007). “Muslim public opinion on US policy, attacks on civilians and al Qaeda”. *World Public Opinion. org*. April, 24.

Lippmann, W. (1946). “Public opinion”. Transaction Publishers.

Lynch, M. (2006). *Voices of the new Arab public: Iraq, Al-Jazeera, and Middle*

East politics today. Columbia University Press.

Nisbet, E. C., & Myers, T. A. (2010). "Challenging the state: Transnational TV and political identity in the Middle East". *Political Communication*, 27(4), 347-366.

Nisbet, E. C., & Myers, T. A. (2011). "Anti-American sentiment as a media effect? Arab media, political identity, and public opinion in the Middle East". *Communication Research*, 38(5), 684-709.

O'Sullivan, T., Saunder, D. & Fiske, J. (1994), *Key Concepts in Communication*, New York: Methuen & Co. Ltd.

Painter, J. (2008). *Counter-hegemonic news: A case study of Al-Jazeera English and Teles ûr*. Reuters Institute for the Study of Journalism, University of Oxford.

Pan & Kosicki (1993), "Framing Analysis: An Approach to News Discourse", *Political Communication*, Vol.10, No.1.

Pew Research Center for the People and the Press. *Pew global attitudes project: Spring 2007 Survey of 47 Publics.* Retrieved from http://www.pewglobal.org/category/data-sets/Retrieved April 24,2015

Scheufele, D.A.（1999） "Framing as a theory of media effects". *Journal of Communication*, Vol.49, No.1.

Schudson, M. (1981). *Discovering the news: A social history of American newspapers.* Basic Books.

Seib, P. (2005). "Hegemonic No More: Western Media, the Rise of Al‐Jazeera, and the Influence of Diverse Voices". I*nternational studies review*, 7(4), 601-615.

Seib,P.（2012）*Al Jazeera English: global news in a changing world.* Palgrave Macmillan.

Sigal, L. V. (1973). *Reporters and officials*. Lexington, Mass.: DC Heath.

Youmans and Brown, "Can Al Jazeera English leverage Its 'Egypt Moment' into an American Audience?"

Zingarelli, M. E. (2010). "The CNN effect and the Al Jazeera effect in global politics and society."

文化：青年研究的一种视阈和路径——国内青少年文化研究前沿报告（2010-2015）

邓 蕾

（上海师范大学）

提要：文化社会学围绕文化和结构的关系，构建出的文化与权力、文化生产与接受、文化与分层等多个研究议题、理论积累和方法探索，给国内近年来的青年研究提供了丰厚的理论启发和方法导引。而青少年文化研究的推进，不仅充实了文化社会学研究，更激活了青年研究本身；将“青年”作为“文化”去理解，或可成为解决青年研究一直以来面临的本体论、认识论、结构化困境的一种视阈和路径。

关键词：青年；文化抵抗；文化依附

近年来，在《青年研究》、《中国青年研究》、《青年探索》等国内青年研究领域的核心刊物上，涌现出的对青少年文化作社会学研究或对青少年社会作文化解释的成果越来越多，文化视阈的青少年研究日益成为显势。文化社会学围绕“文化和结构”的关系，构建出的文化与权力、文化与分层、文化生产与消费等多个研究议题、理论积累和方法探索，给国内的青少年研究者提供了丰厚的理论启发和方法导引。他们从宏观结构主义、结构—文化主义、文化主义等不同观念框架[7]出发，深入探索了作为意思形态的、制度的、符像的或实践的、产品的青少年文化及其与社会结构之间的因果关系。本文梳理了 2010 年至 2015 年以来青少年文化研究的主题和内容，藉此把握青少年本身与社会的关系，以及青年研究未来发展的可能进路。

一、青少年的文化抵抗

文化不受任何群体或社会阶层控制的想象，已逐渐被葛兰西的“霸权文化”、布迪厄的“符号权力”、福柯的“知识-权力观”等理论戳破，学界基本达成了这样的共识：人们生存其间的文化是由权力来塑造的，其背后是借助权力的社会控制。特别是如果像吉登斯那样，把权力视为“一种转化的能力”（a transformative

[7] 周怡. 文化社会学发展之争辩:概念、关系及思考[J]. 社会学研究,2004,05:67-79.

capacity)的话，那么，权力就不再单纯是结构化的结果，而是在结构化过程中，借助文化得到各种形式的再现（representation）以及行为的各种适应能力的展演[8]。

发掘由文化表征的权力关系，或理解文化对权力的维护、制约、破坏，几乎是所有青少年文化研究根本的问题意识。直接考察主流意识形态是否获得了青少年群体的认可，以及如何使他们“同意”将权威加诸于自身的文献，占据了国内青少年文化研究极大的比重，是各种社会意识调查的重要主题，同时，各级各类社科基金申请指南中与青年有关的课题也多半指向了它们。在中国知网（CNKI）的期刊、学术辑刊、报纸、国内外会议、硕博士学位论文 7 大资源库中，以 2010 年至 2015 年为时间域，以“青年”或“学生”为篇名关键词，和以“社会主义核心价值观”为篇名关键词进行交叉搜索时，获得了 506 篇文章；和以“传统文化”为篇名关键词进行交叉搜索时，获得了 269 篇文章；其他和当权者倡导相符的意识形态，如当前热门的“创业文化”“创新文化”等的相关文献正与日剧增。学界热衷于讨论这类议题的背后，存在的是社会和国家对年轻人、尤其是学生等青年精英政治能量的不确定或对未来政治走向的担扰[9]。青少年文化中表现出的抵抗品格为许多研究者所关注。

国内学者在这一范畴中援用得最多的分析框架是英国伯明翰学派的青年亚文化理论。伯明翰学派眼中的青年亚文化现象，指的是青年人通过风格化或仪式性的活动在符号层面表达对主流文化的抵抗、进而建立个体和群体身份认同的文化方式[10]；青年亚文化产生于社会结构矛盾、阶级问题以及相应产生的文化矛盾，目的是为了解决主流文化中仍然存在的阶层矛盾问题，为各种社会问题提供“象征性的解决方案”[11]；在研究方法上往往借用“拼贴”“同构”“表意实践”等概念来分析亚文化风格的产生，通过对文化形式进行内容分析来理解社会结构。

1、风格抵抗

[8] 赵旭东. 人类学视野下的权力与文化表达——关于非暴力支配的一些表现形式[J]. 民族学刊，2010（01）：31-44.

[9] 陈映芳. 可疑的 80 后政治意识[J]. 文化纵横,2010,01:31-32.

[10] Hall ， Stuart & Jefferson ， Tony(eds.)，1976，Resistance through Ritual： Youth Subculture in Post-war Britain. London：Hutchinson.

[11]胡疆锋.亚文化的风格：抵抗与收编一伯明翰学派青年亚文化理论研究[D].首都师范大学博士学位论文.2007

例如，曹洵通过对热衷《圣斗士星矢》的青少年动漫迷的质性研究，梳理出动漫迷的六种风格化的文化实践：1.包括规律性访问网络社区、不断重温作品、投入密集的想象、迁移式阅读等在内的文本接收方式；2. 建构特殊的诠释群体 3. 通过向制作方“施压”、“同人逆迷”等方式构成主动的消费者；4. 通过同人文学创作，图画、音乐创作、视频重组配音、开发同人游戏软件、开发同人志和周边产品、Cosplay 等方式创造独特的艺术世界；5. 试图通过收集物品、符号代替、举行主题活动、进行日常生活联想等途径将虚拟人物带出虚拟世界，嵌入自己的现实生活；6. 迷群体作为社会群体的一种类型，也有社会阶层，划分阶层的标准是基于对社区贡献的“文化资本”。曹询认为以上行为模式呈现出了四大文化特征：第一，意义生产是迷行为模式的突出特点，也是迷文化的核心，生产是迷群获得快感的方式，也是意义获得的方式；第二，意义生产的基本表现是迷对于原文本的填充、拓展、阐发等，统称为对文本的诠释，而文本诠释构成共同的话语资源和交流基础；第三，通过创作占有所迷对象，迷群表面上以媒体信息或偶像明星为中心大量使用媒介，但实际上是以自我为中心进行书写，并通过书写过程进行自我认同的建构；第四，以众人参与作为维系群体的基础[12]。

青年持续地创造着戏虐、抵抗、颠覆主流社会“霸权”的亚文化风格，“粉丝/迷” “萌” “御宅族” “萝莉” “伪娘” “腐女” “小清新”“杀马特” “Cosplay” “颜控党”等应接不暇地被标举出来，为青少年提供关于族群的想象边界与身份认同。

2、意义再造

如果说上述现象还仅仅是“闲暇领域的斗争”，那么，近年来更引人注目的是，青少年利用互联网等新技术创造符像（Icon）的能力越来越强，对符号权力的解构、篡夺等愈演愈烈，他们籍由网络进行的“意义再造”、对“命名权”的争夺常常以始料未及的方式对主流社会及其文化表征作出现实消解乃至颠覆。

例如，青年自称“屌丝”的文化现象，从最初在网络上盛行发展到如今日益成为底层以及不少中下阶层年轻人身份认同的符码。刘胜枝、王飒飒等认为“屌丝”们是在以取笑“高富帅”的生活方式和价值观念、张扬自我的立场来获得自身存在的意义与合法性，以“屌丝”自居来获得群体性的地位和认同并获得社会的认可，

[12]曹洵. 虚拟社区的动漫迷文化实践模式研究——以《圣斗士星矢》动漫迷为个案的质化研究[J]. 青年研究，2011，04：73-83+96.

以自甘平庸、自嘲的态度来消解城市过高的生活成本给个体带来的压力、表达对贫富日益分化的社会现实和社会流动趋缓、阶层逐渐固化的反拨[13]。于建嵘观察到，任何一个政治主张出台、任何一个社会热点的官方解释刊发后，网络上一定会出现与主流价值取向完全相反的“反弹观点”、并冠之以“愤青”的身份符号，于建嵘认为这是底层知识青年对社会结构定型化趋势表达“不满和反抗”的文化形式，一种与主流价值观不同的底层意识形态正在形成[14]。

3、命名的权力

又如网络造词、造句、造节，从“神马”“给力”“Hold 住”“囧”等热词到“淘宝体”“元芳体”“凡客体”“咆哮体”“甄嬛体”“Duang 体”，从恶搞“小胖”到恶搞“杜甫”，从自创“女生节”（阳历 3 月 7 日）、“男生节”（阳历 3 月 9 日、8 月 3 日、11 月 12 日）、“七夕节”（阴历 7 月 7 日）到“光棍节”（阳历 11 月 11 日）等，曾经单单停留在线上的青年娱乐文化活动似乎越来越能轻易地泛化为社会性的文化事件。有人认为这是网络时代的特殊文化形态，为青少年提供了一个“狂欢”的舞台，但会对其成长发展有着巨大的负面影响，例如“娱乐至死”的倾向[15]；不过，也有人注意到，青少年网络娱乐文化在突出娱乐精神的同时，其嘲讽调侃的意味日益增强，用以表达青少年群体的社会心态和对现实问题看法的意涵越来越多[16]。这背后隐含着的是“命名的权力”，当年轻人对这些经历或未经历的事实和历程进行的重新书写变得异常流行时，“青年”作为一种社会类别的支配性权力在实质上得到了整体性提升。

4、政治意识表达

如果说上述文化抵抗还比较温和的话，那么，青年通过微博书写、“围观”、翻墙等文化行为来发表政治见解、监督政治人物或政府作为，便是更直接的政治意愿表达了。有学者认为，这类文化实践对国家政治生活的影响是积极的，部分弥补了线下政治表达的“贫困”状态，并推动了青年的政治社会化水平[17]。当然，

[13]刘胜枝,王飒飒. 近两年青年网络文化现象与热点事件分析[J]. 中国青年研究,2013,09:5-8+24.

[14]于建嵘.底层知识青年将改变中国［J］.瞭望，2010（4）.

[15] 赵庆寺.青年网络亚文化的文化逻辑.当代青年研究，2010。方建华.赛伯空间：又一个“娱乐至死”的舞台？——关于网络文化对青少年发展影响的思考.中国青年研究，2014（07）。

[16] 蒲清平,赵楠,朱丽萍. 青年“微博文化”现象的心理学透视[J]. 中国青年研究,2012,07:95-98.

[17] 张雷，娄成武.政治博客的发展现状及其未来趋势［J］.中山大学学报（社会科学版）.2006（6）.

面对主流意识形态和各种“霸权”，“疏离”“逃离”“冷漠”也是当下青少年常见的文化实践，例如对青少年微信朋友圈文化的研究发现[18]，“微信”作为一种注重私人化体验的自媒体产品，与微博、电视、报刊上充满了意见领袖和大 V 们的宣称不同，青少年通过在“朋友圈”中“晒”照片、“晒”签到、“晒”心情等个人化表达实现对私人社交圈的主宰，并借此远离权力的支配和规训，将“不跟”主流社会“你玩”正当化。

当然，相比伯明翰学派对“文化自主性”的强调和践行，国内也有不少研究者倾向于用帕森斯式的世代解释框架来看待青少年的文化抵抗。他们往往把“文化”等同于“价值”，强调文化和社会、人格体系一起在行动过程中的共同作用、在维持社会正常运转、整合社会系统中的作用；将“正在发展中的同辈群体文化”视为“有更宽泛基础的世代意识”的表达，强调年龄区分的优先性，致力于描述文化上的代际更替和变迁，把抵抗目标指向了泛化的父辈文化。大众传媒也常常乐于转述这类研究，“80 后”“90 后”“00 后”等世代概念成了解释年轻人文化时含混但方便的流行词汇。

二、青少年的文化依附

当然，也有学者指出，这种类似街头政治的“无组织、无结构”或“有组织、无结构”的青少年亚文化表达到底有多少的政治成分？中国年轻人对自身群体的社会地位、社会权利有多少的观念自觉和抵抗可能？这本身就是很可疑的[19]。

1、资本依附

通过风格化的、仪式性的各色亚文化作出关于自我、身份、性别等问题的独特表达，建构起属于亚群体的文化认同与文化环境，与其他青少年群体以及成人社会的文化“区隔”开来。但是，主流文化继而会不断地对亚文化进行各种形式的“收编”，将叛逆、抵抗、游离的部分予以消解，最终使其变成商品或“标签”进而丧失了“本真”。而资本和权力通过一次次“收编”积累的经验和策略，在剥离青少年亚文化中的社会属性和政治特性时越来越娴熟，任由其经济属性和自然属性被无限放大。

王璐通过对淘宝网站 2009 年至 2013 年“双十一”当天的活动的实证分析，分

[18] 刘胜枝,王飒飒. 近两年青年网络文化现象与热点事件分析[J]. 中国青年研究,2013,09:5-8+24.

[19] 陈映芳. 可疑的 80 后政治意识[J]. 文化纵横,2010,01:31-32.

析了电商的“网购狂欢节”取代年轻人自创的“光棍节”的全过程和原因。“光棍节”本来是流传于年轻人中的娱乐性节日，有着典型的亚文化属性。电子商务网站看中“光棍节”的原因在于：第一，节日的仪式化、风格化为商业开拓市场提供了标志；第二，“光棍节”和“网购狂欢节”的文化内核是一致的，都是游戏、娱乐、发泄和狂欢，且在消费社会中、消费更能实现主体价值和身份认同；第三，“光棍节”的受众和网购的主力是一致的、都是年轻人，媒介也是共通的、都是网络。因而，商业得以通过对亚文化风格的利用和对符号意义的转化收编了青年亚文化，使“光棍节”成为了一种消费风格，同时也是一种文化“收编”：亚文化在商业主义力量介入之后将以消费者为导向，以市场为准则，以盈利为目的，从而削弱或消弭了对主流意识形态和各种霸权的抵抗、失去亚文化最初的独立性和创造性[20]。

青年亚文化不仅难以摆脱不了被主流社会通过商品化或贴“标签”的方式进行整合和“收编”的命运，而且青少年本身作为潜在的人力资源和消费主体，在被规划入政府发展战略方案的同时，亦被各种教育机构、企业集团、专业技术机构视为最重要的竞争资源、谋利对象与谋利手段，他们的劳动力、消费力、发展力，被各种力量精心地计算并实现其利益最大化。例如，孟蕾关注了为什么中国广大青年会在经济收入水平与奢侈品高昂的价格并不匹配的情况下，仍然热衷于奢侈品消费并形成了“真假混用”的特色时尚文化？她通过考察品牌资本主义的时尚启蒙策略、被消费的奢侈品类型、不同阶层的消费实践，指出：奢侈品牌具有产业优势和文化传统优势，其塑造的品牌文化具有符号光环的效应，迎合了转型期中国社会追求财富和地位的社会目标，促成了新的时髦社会风尚，并引发了国内服饰工业体系和消费者的追随。奢侈品跨国资本集团以价格策略、产品策略、启蒙策略影响着年轻人的时尚观念和消费习惯；而在中国市场的特殊情境下，年轻人对于真假名牌符号的消费实践也呈现出阶层性的内部分化，表现为多重消费策略的使用。而商业化策略的强大影响、资本对时尚启蒙的渗透、传统文化断裂和文化符号体系的无序等令年轻人感到不安的特殊处境，在一定程度上解释了他们对于强势文化符号的跟从。

事实上，青少年不单单是被视为了谋利对象，“年轻的”形象、“青春的”体验、

[20] 典型的有赵薇导演的《致青春》、张一白导演的《匆匆那年》、郭帆导演的《同桌的你》、李玉导演的《万物生长》、苏有朋导演的《左耳》等。

“成长的”记忆等本身都被纳入了商品生产、资本循环中。近年来电影市场上密集地出现了一批以“青春”为主要元素的作品，这些电影不约而同地采取了倒叙的形式，制造出一种从成年后的立场回望青春的效果，李北方认为这类电影在让经济蓬勃发展、物质生活进步的意象尽可能地渗透到所有细节的同时，却在刻意制造人物与时代、政治的疏离感，甚至彻底地切断时代背景，让人物只顾自己而不知道有天下，让电影只见“青春”，不见“青年”。同时，他指出所谓的“青春片”聚焦的不是具有普遍意义的青春或成长，而是持续更替中的中产阶层在迈向成年的过程中的特定时段；这背后是消费前卫、政治后卫的中产阶层进行文化生产、争夺文化主导权、创造属于自己的“历史书写”的冲动，目的是确认阶层地位、巩固阶层认同[21]。

当下，商业文化与青少年亚文化的关系越来越复杂，两者似乎不是“收编”或“反收编”、甚至也非胜负不明的“博弈”关系能解释得清的[22]，因而，一些研究者从彼得森（Peterson）、迪马乔（DiMaggio）等人的“文化生产/自生产”视角出发，转而关注青少年文化究竟是如何生产出来的？谁参与其中？产生了什么影响？彼得森等的“文化生产/自生产”视角把文化视为表现性的符号，由注重文化的精神层面转而关注其物质层面，由探讨“文化与社会结构的关系”转而关注被“宏观视角忽略了”的文化生产过程以及这种过程对文化产品产生的具体影响。他们认为这一“策略性撤退”能使“社会学家可以描述性地、不带贬损地分析通俗艺术”、对文化开展经验研究，而将规范和批判的问题留给其他领域[23]。有研究者以在青年群体中收视率很高的节目《爸爸去哪儿》为分析对象研究了该文化生产过程，指出在制作过程中，文化管理部门、主流媒体所代表的主流话语、投资商所运用的营销话语以及以娱乐为目的的大众话语都是制作者必须考虑并在产品中加以体现的，这些话语在无形中参与了文化产品的制作，并共同构造了所谓的“青少年”文化产品的形态[24]。

2、家庭依附

[21] 李北方. “青春”热销，“青年”消逝[J]. 南风窗, 2015(05).

[22] 马中红.商业逻辑与青年亚文化[J].青年研究，2010 年第 2 期.

[23] 卢文超. 理查德•彼得森的文化生产视角研究[J]. 社会,2015,01:229-242.

[24] 徐燕杭. 文化生产事件中的话语权争夺——以《爸爸去哪儿》为样本[J]. 西南交通大学学报(社会科学版),2014,04:13-18.

另外，从对青少年家庭文化的研究来看，一方面，青年看似追求自我决定、实现自我价值的意愿与动力特别强劲，但另一方面他们即使在参加工作后也难以获得真正的“独立”。国家及各级政府在制定社会保障政策时，对于年龄阶梯维度往往是选择性失效的，年轻人非但不能因为与其年龄阶段相关的特殊的无业、低收入、无婚姻家庭等情况而获得社会照顾，反而还可能因此受到排斥。例如，在大多数城市，无业的年轻人被定义为“待业”、“就业失败”，而不是“失业”，不能申请低保、廉租住房等公共支持[25]。因而，当下年轻人日常生活的建立和维系，实际上主要依靠父母家庭的支持：房价飞涨的背景下，购房“啃老”变成了正常，婚恋上被动或者主动地接受父母的介入和代办、如“白发相亲”等变成了正常，甚至连隔代抚育在都市在职青年中也变成了正常……曾经，“青年”因否定传统的“孩子”观、拒绝扮演“只知有家不知有国”和“只知有家不知有人”的孩子角色而在中国诞生[26]；但现在，年轻人却不得不重新保持着对家庭的依附，且难以摆脱“孩子”角色的统合和被督察、被评价的尴尬境地。不少年轻人为了获得认同与赞扬以及可能获得的社会报酬、社会位置，去顺应支配者和评价者的意志；为了摘掉令人烦恼的标签，他们会不停地检视甚至否定自身的愿望冲动，调整自己的观念和行为；致力于实现向上的代际流动。这也可能是“好孩子”越轨问题越来越严重的一种文化解释[27]；也是意识形态得以植根于青少年的日常生活、使之成为年轻人组织生活的经验的重要文化要件。

3、阶层再生产

而国内青少年研究者通过与布迪厄的《区隔》、保罗·威利斯的《学做工》等文化社会学的力作对话、进而描述出的阶层再生产图景，为我们在文化与阶层范畴下理解青少年文化的依附性提供了很好的文本资源。新生代农民工及其子女等底层青少年是学界关注的重点。周潇通过在北京对打工子弟学校、农民工家庭和农民工社区的民族志研究也发现：在农民工“子弟”中间存在着一种类似于《学做工》中所描述的工人阶级“小子”的反学校文化。但是，由于制度安排与社会条件的差异，“子弟”与“小子”的反学校文化却是形似质异的，表现在四个方面：第一，

[25] 陈映芳. 可疑的 80 后政治意识[J]. 文化纵横,2010,01:31-32.

[26] 陈映芳. 在“人”与“社会角色”的统合中成长——对“好孩子”定义的历史考释[J]. 当代青年研究,2002,04:46-48.

[27] 陈映芳. 对“好孩子”、“好学生”过度角色化的思考[J]. 探索与争鸣. 2002(05).

对待知识和文凭的态度不同，“子弟”虽然在形式上对抗学校制度和知识的传递体系，但实际上并非真正反抗知识和文凭的价值；第二，与“小子”把父辈视为英雄、尽力效仿并强化了优越感不同，在“子弟们”看来，父辈们所展示的是一种混乱的、失败的生活经历，并为此而感到自卑，“子弟”想极尽所能地逃离父辈的职业、价值观和生活方式，但同时又感到人生重担和前途无望，因而用挑战规范的行为化解生活无聊、矛盾和失望；第三，底层再生产是“小子”和“子弟”共同的反抗结果，不同的是，“小子”全部找到了工作而且在体力劳动中寻找到了意义，但“子弟”很多人离校后，较长时间都处于闲荡状态。另外，与“小子”的反学校文化虽然导致了阶级再生产，却也蕴含着社会变迁的可能不同，作为一种内涵着自我否定的反学校文化，“子弟”们的“抵制”并非对既有社会秩序和支配关系的洞察和抗争， 这一学校经历并不足以滋生一种抵制资本要求的工厂文化。第四，底层再生产的机制不同，如果说“小子”是甘愿选择了放弃通过教育向上流动，那么“子弟”更多的则是被迫放弃，农民工劳动力再生产的低成本组织模式导致“子弟”高度边缘化的生存状态，这使得他们通过教育向上流动困难重重，从而以拒绝知识的形式放弃了学业，也因此完成了作为底层的社会再生产[28]。熊易寒在上海对农民工子女的田野调查[29]，汪建华等在珠三角地区对以新生代农民工为主体形成的城市帮派的质性研究[30]，均获得了类似的发现。

4、意识形态霸权

当然，除了考察在资本、家庭和阶层文化掩映下的权力关系之外，国内研究者更倾向于直接探讨主流意识形态是否获得了对青少年群体的支配。佘双好等选取多个省市具有代表性的高校作为调查单位，通过问卷调查和个案访谈相结合的方式，对高校学生中核心价值观的认同现状和影响因素开展了实证研究，发现对于那些与意识形态关联度不高的价值观念，如文明、公正、平等、和谐等，大学生的认同度最高，其次是与中国传统价值观相适应的价值观念，如忠孝、信义、仁爱、和平等，而与西方价值观念相关联的价值观念，如自由、民主、博爱等观念选择比例并不高；具体到社会主义核心价值体系中，意识形态标记不明显的价值观念选择比例相对较高，如和谐、科学发展、富强、以人为本、共享等，而一

[28] 周潇. 反学校文化与阶级再生产:“小子”与“子弟”之比较[J]. 社会,2011,05:70-92.

[29] 熊易寒. 底层、学校与阶级再生产[J]. 开放时代,2010,01:94-110.

[30] 汪建华. 黑白之间:世界工厂周围的帮派与劳工政治[J]. 文化纵横,2015,01:26-35.

些带有浓厚意识形态色彩标记的核心价值选择比例相对较低，如社会主义荣辱观、为人民服务、集体主义、中国特色社会主义、马克思主义理论等；大学生对中华民族优良传统、党和人民奋斗的历史以及改革开放等社会主义核心价值观的基本指标认同度非常高，但对涉及社会主义意识形态与资本主义和各色思潮的根本区别，如“私有化”“民主社会主义”等认识不足。韩慧，刘祯祯、魏晓文等人关于该问题的调查研究也得出了相似的结论[3132]。民族主义、民主社会主义、个人主义等社会思潮被认为是对年轻人形成社会主义核心价值观造成消极影响的重要因素之一，不少研究者对这些思潮是如何让青年不由自主、愉快舒服地接受的投予了关注。韩巍认为社会思潮是通过各种文化形式的选择和组合对青年施加影响的，不同文化形式对于个体需求的满足所带来的影响力由于群体特征的不同而不同。[33]对于学生而言，现实的、时尚的、大众的或精英的文化形式最具影响力，其次是网络文化，而传统的、精英的文化形式影响力居第三[34]。社会思潮的表现形式已有了从整体性到片断性、从学理化到生活化、从植入型到诱发型的变化，更倾向于通过一种内在、隐性、间接的方式对青年发生作用。主流价值系统若要扩大自身效能、需要注意吸收这样的方法和策略，从而适应社会整体的文化趋势和技术发展[35]。

三、作为“文化”的“青年”：青年研究未来发展的可能路径

（一）青年研究为何文化转向

通过梳理国内近年来的青少年文化研究发现，当研究者们用“青年文化”来确立自己的研究对象和研究问题时常常面临一个困境，即青年和社会关系中文化反抗与文化依附的共时性特征。但是，这似乎依然挡不住“文化”参与青年研究的热情和势头，不论是关于年轻人社会化的研究，人格、心理的研究，生活风格的研究，消费习惯的研究还是代际关系的研究等等，不同学科常常不约而同地把青年

[31]韩慧. 青年大学生群体社会主义核心价值观调查与思考[J]. 理论学习，2013，06：56-59.

[32]刘祯祯，魏晓文. 学生党员社会主义核心价值观认同现状分析[J]. 学理论，2013，17：187-188.

[33]韩巍. 当代社会思潮影响青年学生的文化方式与社会技术[J]. 思想理论教育，2011，09：19-25.

[34]李青. 青年学生社会主义核心价值观的认同问题和路径培养探析[J]. 宁夏社会科学，2011，06：181-184.

[35]金飞，孙泊. 文化多元视阈下青年核心价值观教育路径研究[J]. 思想教育研究，2011，09：36-39. 于俊如，董翔. 青年核心价值观的塑造：现实背景、基本内容与培育机制[J]. 中国青年研究，2010，04：16-20. 刘波，李映秋. 当代青年学生接受社会思潮的方式变迁[J]. 中国青年研究，2010，07：26-30.

现象视为文化现象、把青年研究当作文化研究来加以处理。当代青年研究的文化转向或许与以下发展趋势有关。

1、“青年”和“中国青年”的社会角色意涵

“青年”不仅是指处于青春期阶段的年龄群体或个体，更是一个社会地、历史地形成的社会类别。各国社会中的“青年”及“青年期”都有随着社会的工业化、城市化、教育现代化而被发现和建构的过程。产业革命之后，劳动分工、社会生产组织渐趋严密，知识体系愈发复杂，人的社会化在复杂程度上逐步提升，一个不同于劳动过程的知识培训和教育过程被逐渐独立出来，在新的条件下成长为一个合格劳动者所需的时间拉长了，这才塑造出了“青年”和“青春期”的概念[36]。

关于青年的各种现代角色、形象，例如，健康、朝气蓬勃，胸怀理想，志向远大等，更不是自古就有的，而是在现代意义上的“青年”诞生后逐渐被建构和赋予的。例如，在英国，现代青年精神特质首先是在“新式的”以班级为单位授课的公立学校中被铸造出来的，然后大量的出现在杂志与小说中。这种新的青年角色开始时仅仅被限制在中产阶级的子女身上。随着现代化进程的加速，“进步”越来越成为一种迷信，富含现代性的人们总觉得“人类一定会向一个更加光明的未来发展”，那么，自然一代要比一代强，否则进步便不可能。于是，青年便被成人社会普遍赋予了希望，青年角色也日益脱离了最初的阶层基础，被普遍化为对个人普遍成长阶段的描述。特别是 1908 年霍尔（Stanley Hall）出版《青少年》（Adolescence）后，青年角色和气质被系统化，并贴上了科学的标签，得到了人们的认同和追随，至此，中产阶级青年的社会规范被尊奉为所有青年的自然属性。

但是，青年角色的内在矛盾也来了：一方面，青年阶段的确定和拉长意味着人在成长中对亲代和成人社会的依附时间增加，因而，当“青春期”被普遍界定为“人在一生中从依赖、不成熟的童年与进入劳动世界、获得自主能力而成为成人之间的一个固定的过渡时期”时，“青年”其实就被放置在了需要被成人社会启蒙、教育、规训的位置上；但另一方面，现代性又让人们相信——进步的可能性蕴藏在青年之中，未来世界的所有权归属于青年，因而，青年人如果对现实社会看不惯，就可以提出自己的革命主张，迫使世界改变。可见，依附还是反抗？

[36]陈映芳.“青年”与中国社会变迁[M].社会科学文献出版社，2008 年版.

从一开始就是嵌入“青年”的内生性命题。

“青年”在中国的兴起过程大体相似。不同的是，中国政治社会变迁的独特历程，在很长一段时间里面，为“中国青年”统合上述内生性矛盾提供了情境和结构。“中国青年”甫一诞生就“作为再生和复兴的力量与国家命运联系在一起”，富含着各种救亡图存的社会期待。梁启超对“少年中国”的想象和陈独秀对“新青年”的呼唤，代表了当时精英阶层对“青年”角色的典型定位：打破旧秩序、创造现代“新社会”。传统的“只知有家不知有国”“只知有家不知有人”的“孩子”角色被否定掉了；宣扬个体本位和群体本位的价值观，确信个人权利的正当性、并崇尚以社会、国家利益为重的现代理念，成了“新青年”角色担当者们的标准社会性格和形象。也是他们在依附亲代家庭的同时、又能否定传统“孩子观”和家庭制度、秩序等的基本出发点。自“五四”新文化运动以来，在革命、建设、改革的各个历史时期中，“青年”都不仅被视为受教育对象和劳动力资源，更被当作了一种变革社会、担当时代使命的特殊的社会力量，群体本位价值观成为了一种意识形态。没有几个国家的青年像中国青年这样与社会的大变革如此紧密相连、同频共振。青年的双重含义在此得到了统一，内生性矛盾得到了平衡。

2、政治的“青年”消逝，文化的“青年”回归

不过，有意思的是，中国在 80 年代以后，虽然世代继替依然在进行、生理上的年轻人不会消逝，但自近代诞生以来的政治意义上的、意识形态上的“青年”角色已渐渐式微，依附和反抗双重统一的“青年”、整体一块儿的“青年”实际上已经解体了[37]。当代年轻人要么以“青少年”“年轻人”“Young People”等教育意义上的角色类别自居，要么是以“御宅族”“乐活族”“小清新”“NONO 族”“杀马特”等文化意义上的族群类别来定义，且后者越来越普遍。

年轻人政治理想主义的消退，匮乏时代的结束、拜物主义的盛行，阶层结构的迅速固化，以及把对青年的规制与青年社会化混杂在一起的社会治理策略、手段越来越丰富等[38]，可能是青年消逝的原因。然而，我们还需看到，青年消逝并非中国特有的事件，而是一个全球性现象。笔者认为，“中国青年”面临的解体，恰恰是中国真正打破了原有社会秩序、进入了新的文明形态的结果。百年来的中

[37] 陈映芳.“青年”与中国社会变迁[M].社会科学文献出版社，2008 年版.

[38] 李北方. “青春”热销，“青年”消逝[J]. 南风窗, 2015(05).

国现代化进程终于使得年轻人逐渐否定了“只知有家不知有国”的“孩子观”之后，迈向了否定“只知有家不知有人”的历史性阶段。尤其是在中国与世界同步、进入互联网时代后，由“无限可能的互联”“更低成本地链接”引发的文化变革，正在解构并再造工业社会的组织形态，让矗立千年的神授权或人授权的“牧羊式”传统社会组织逐渐“去中心化”，呈现出自组织、扁平化和碎片化的趋势，触动了普遍的“个体崛起”。

由现代性所激发出来的个体本位主义，让人在有了对自我的认识和觉知之后，最终形成了一种自我封闭的内在指涉系统。在其中，人的理性被发挥到了极致，试图凭借自己的理性或反思能力去克服个人所遭遇到的困难。同时，也会形成一种所谓的自觉地去抵抗压迫的意识。但是，这是一个把人逐渐抽离于社会本身，逐渐抽离于文化本身的过程，结果造成人真正成为了一个孤独的个体，每个人不得不去独自地对某种权力进行抗争[39]。当传统意义上的“青年”、整体一块儿的“青年”在中国解体后，这些无比分化、无比多元、碎片化的年轻个体进行的文化抵抗，无论其风格、仪式、组织形态等为何，更像是一种个人式抵抗，政治性和社会性被稀释了。因此，年轻人的文化抵抗极易被资本和权力收编。

但从另一个侧面来看，当青年有意或无意地逃避扮演富含社会期待、意识形态“霸权”、家国同构的“青年”角色时，近代以来一直想象、盼望的“新青年”才真正完整的嵌入了中国社会中。更重要的是，在快速更新的互联网时代，年轻人与新技术、新产业、新模式、新业态、新思维的“选择性亲和”，让其主体性力量得到空前释放的同时，更令其文化反哺能力得到了前所未有的加强。一直以来，青年首先是作为劳动力预备队、潜在的人力资源、消费主体被计算的，各个社会更加重视的是年龄阶梯的分类意涵和资源配置功能，青春的文化意象更像是作为实际掌握社会资源的成年人的一套演绎性逻辑，方便他们进行灵活的操作和控制。从近年来的青少年文化现象和研究成果来看，“青年”的符像价值似乎已超越了它的劳动力价值，青春的文化特质、意象等成为当今社会的重要资源和最易获利的消费品，社会的生产、生活、组织逻辑可能正经历着一种文化意义上的青年化。在政治的“青年”走向式微之时，文化的“青年”回归了，这是青年研究重返文化的

[39]赵旭东. 人类学视野下的权力与文化表达——关于非暴力支配的一些表现形式[J]. 民族学刊，2010（01）：31-44.

历史必然。

（二）青年研究的文化转向何以可能？

1、青年研究的本体论困境：青年是否只是一个词？

在青少年研究中，自帕森斯将“正在发展中的同辈群体文化”视为“有更宽泛基础的世代意识”的表达，并提出那种“世代意识周围萦绕着一种特有的、以享乐消费为核心的‘青年文化’”以来，让片面强调年龄区分的优先性、对社会分层与不平等视而不见的“世代模式”统领了青少年研究近 30 年的历史。青年被视为一个无差别的消费群体，青年创造的文化是“没有阶级”的，年龄成了更有解释力的社会类别，“青年代替无产阶级成为历史的基本主体，世代的连续超越了阶级斗争， 成了变化的基本发动机”。这种强调年龄区分日益重要而社会不平等仅仅是细枝末节枝的观点，与那种强调消费和休闲是青年意识、社会主轴的核心论断结合在一起，给有关青年的论述涂上了一层“无阶级”的神话色彩。

但 70 年代以来，随着发达资本主义国家经济状况的恶化、福利国家的终结，各阶层围绕经济资源和基本生活机会的斗争日益激烈，学界开始重新重视青年的社会差别，世代间关于意识模式和文化风格的争论退居次要。布迪厄在题为《青年只是个词》（Youth is Only a Word）的论文使这类反思达到了顶点，文章指出了“青年”一词作为意识形态的功能，在“青年”的流行使用中，青年之间的社会差异、不平等甚至区隔被掩盖了。在粉碎“青年”的虚假共性、避免将青年过度简单化等方面，这类批评是非常成功的，让人们去关注，除了亚文化以外，这一年龄群体内还真实地存在着阶级差异、剥削和阶级再生产等。但是，当年的大讨论在质疑、颠覆之后、没能在新领域中重建关于“青年”的问题群。社会关系对年龄关系的压倒优势阻碍着青少年文化研究的进一步发展，甚至文化都成了青年研究有意回避的范畴和路径，直到“文化的社会学”迈向了“文化社会学”。

2、从“文化的社会学”到“文化社会学”

一直以来，社会学家通常是带着结构色镜参与文化现象研究的。社会学家零散的文化现象研究，例如对宗教、历史、艺术、流行文化等的诸多经典研究，促生了文化社会学内部一批亚领域的成长，但实际的文化社会学名目下却空旷如野、形同虚设，好像是众多亚学科的集合……于是有“边缘性”的讨论，有“从哪方面‘文化’都只是‘结构’之配角”的说法，还有圈外人把文化社会学当作社会学的“一

块飞地或一系列飞地”的评价[40] 。

而 20 世纪 60 年代的全球动荡，青年运动、女权主义运动及后结构主义思潮一步步推动了文化的复兴。尤其是 70、80 年代以来，当文化成为所有社会和人文学科的一个日益重要的概念时，文化社会学经历后帕森斯时代的一系列“再造”之后，将原本只作配角的被动，转换为用文化语境直接参与研讨主流社会学问题的主动。这时期，无论是美国基于实证的文化社会学的中层研究，还是欧洲基于结构主义、后结构主义的文化“高雅理论”，都强烈表现了这种主动。事实是，近一二十年来，文化社会学的研究对象（客体），已经从原来的人格文化、宗教、艺术、流行文化、仪式、文化变迁等文化现象，转而投向阶级分层、流动、性别和组织等社会问题。

总之，文化社会学“已经不再是关于不同文化形式或文化现象的单一研究，而是一个关于整体社会生活/社会现象的研究”，它正在实现从“Sociology of Culture”到“Cultural Sociology”的转向 。“The Sociology of Culture”“文化的社会学”是以社会学想象力和方法研究文化现象的研究视角；而“Cultural Sociology”“文化社会学”是以文化为中心概念的社会学理论架构、力主从文化分析入手研究社会现象。正是这种转向，标志了文化社会学在社会学领地中确立了“相对自我”，迫使社会学从此不得不在一些被视为主流的研究问题上，关注一下来自文化社会学的声音，并随时准备与之对话[41] 。

在文化社会学得到长足发展的情况下，将“青年”处理成“文化的”，或许能成为青年研究关于本体论、认识论、方法论等迷思的一种视阈和路径。文化可以被理解为（1）内在于“心”的主观结构，它可能是一个时代内的精神、一个群体内的凝聚，更是个体业已习得的或内化于心的规范、价值观念、生活态度和信仰等；（2）某一特定的总体生活方式。它可能是一个民族的、一个时期的，或者是一个群体共享的行为模式；（3）是各种结构特征编织而成的象征符号体系。它可以是知识和智能、物质产品、用以沟通的语言及生存背景；（4）是外在的社会角色及其期望的制度化体系。它可以是道德、社会伦理、习俗、制度规范及法律 。

[40]周怡. 强范式与弱范式:文化社会学的双视角——解读 J.C.亚历山大的文化观[J]. 社会学研究,2008,06:194-213+246.

[41]周怡. 强范式与弱范式:文化社会学的双视角——解读 J.C.亚历山大的文化观[J]. 社会学研究,2008,06:194-213+246.

四种不同意义的文化概念，其实有相互联系、相互转化的机理：外在的制度化文化体系一旦建立，就会通过诸如语言、仪式和文化产品等充斥符号的拟剧意义文化而得以传播、深化，成为人们内在于心的共享的主观价值观文化，最终这种共享价值或规范又引导社会中个体或群体的行为，形成某种特定一致的生活方式或行为模式，即构成结构文化。如果这种结构文化再一次被制度化文化所维护，便有了文化再生产的循环。从这种联系来看，四种不同意义的文化概念，恰恰可能表达的是一种文化延续、文化运行的内在机理[42]。纵观青少年研究学术史，其实大部分研究是在从上述四大文化意义的任意一点或几点出发，对青少年人格、心理、实践、关系、生命历程等的阐释。与其从生理学角度去争论到底什么年龄区间里的算“青少年”“青少年是谁？”，不如跳开以往巢臼，从“文化”出发去关照“青年”的“为何”及“何为”的问题。

[42]周怡. 文化社会学发展之争辩:概念、关系及思考[J]. 社会学研究,2004,05:67-79.

文化养老的基本内涵、当代价值及其可依路径探析

方爱清

（江汉大学法学院）

摘要：在我国老龄化日趋加重的社会背景下，加强文化养老相关理论的探索和研究具有重大的理论和战略意义。本文试从对现有文化养老的概念辨析出发，回溯了文化养老的哲学基础、传统文化基础和现代人文理论基础，进而尝试对文化养老的基本内涵做出阐释。接着又从更新养老观念、创新文化传承途径和保障养老安全等三个视角剖析了文化养老的当代价值。最后提出了探索科学内涵、完善扶持政策、宣传时代理念、搭建阵地平台和组建工作队伍等五个文化养老的可依路径。

关键词：文化养老；基本内涵；当代价值；可依路径

Analysis on the Basic Connotation, Contemporary Value and Paths of Cultural Endowment

FANG Ai-qing

Abstract: Under the background that China's aging population has become an increasingly aggravating social problem，strengthening the exploration and research of the theory of Cultural Endowment is of great theoretical and strategic significance. This paper is starting from the differentiating conception of the existing cultural endowment, and traces its philosophical basis, traditional culture foundation and modern humanistic theory foundation. Then this paper tries to interpret the basic connotation of Cultural Endowment and analyses Cultural Endowment’s

contemporary value from three perspectives, such as updating endowment ideas, innovative culture inheritance, pension security and so on. Finally this paper puts forward five followable paths, such as the exploration of the scientific connotation, the improvement of the supporting policies, the propaganda of the times' idea, the establishment of the platform and the construction of the work team.

Keywords: cultural endowment; basic connotation; contemporary value; paths

我国正面临着巨大的人口老龄化危机:《中国老龄事业发展“十二五”规划》中指出“从 2011 年到 2015 年，全国 60 岁以上老年人将由 1.78 亿增加到 2.21 亿，平均每年增加老年人 860 万；老年人口比重将由 13.3%增加到 16%，平均每年递增 0.54 个百分点”[43]。如何积极应对人口老龄化带来的严峻挑战，处理好养老需求与养老供给之间的矛盾，是关乎社会和谐、国计民生的重大现实课题。《中国共产党第十八届中央委员会第三次全体会议公报》明确提出“坚持以人民为中心的工作导向，进一步深化文化体制改革”，这一指导方针无疑为方兴未艾的文化养老注入了时代动力。从理论层面探究文化养老的基本内涵，并在挖掘其时代价值的基础上探寻文化养老的可依路径，具有重大的理论和战略意义，更是当代学者责无旁贷的社会使命。

一、文化养老的基本内涵

我国学界对文化养老问题的关注始于 2008 年，在近 5 年的时间里共发表了 70 余篇学术论文（以“中国知网”为检索库，以“主题”为检索项，以“文化养老”为检索词进行精确检索），其中绝大多数文章都是作者结合自身工作实践与经验，对文化养老问题展开讨论与分析的；还有不少新闻报刊对各地区文化养老建设的报道。与此同时，侧重学理探析的论文并不多见。笔者试从现有概念辨析和理论基础的回溯入手，尝试探究文化养老的基本内涵。

[43]中国网.中国老龄事业发展“十二五”规划(全文)[EB/OL].
http://www.china.com.cn/policy/txt/2011-09/23/content_23478923.htm，2011-09-23/2014-07-15.

1、现有概念辨析

正如马克思主义关于社会存在决定社会意识原理所揭示的社会过程一样，我国社会正在经历的深刻变革呼唤着理论界对养老理念、养老模式的创新。但是由于研究起步较晚，理论建构缺乏实践论证等原因，我国理论界尚未对“文化养老”的概念形成基本共识。

概念是反映事物本质属性的思维形式，“概念这种东西已经不是事物的现象，不是事物的各个片面，不是它们的外部联系，而是抓着了事物的本质，事物的全体，事物的内部联系了”[44]。参照已有研究成果，“‘文化养老’是一种体现中国传统文化与当代人文关怀的养老方式”[45]是学者们普遍使用的一种提法，如钟春洋认为“‘文化养老’是一种能体现传统文化与当代人文关怀的养老方式。它是以社会文明与发展为前提，以满足精神需求为基础，以沟通情感、交流思想、拥有健康体魄与心态为基本内容、以张扬个性、崇尚独立、享受快乐、愉悦精神为目的的养老方式。”[46]，韦庆辛（“文化养老”初探，《黑河学刊》2012 第 9 期）、唐晓英（传统文化视阈下我国社区文化养老方式探究，《西北工业大学学报(社会科学版)》2011 年第 6 期）等也持有同样的观点。然而，这种概括虽然揭示了文化养老所蕴含的人文精神，但是从语义上考察时，将限定性形容词组去掉后，该提法的核心内容是“文化养老是一种养老方式”，这显然不能将文化养老的本质属性与内部特征表征清楚。

2、理论基础回溯

遵循马克思辩证唯物主义和唯物史观的思维逻辑，笔者认为文化养老主要有三个方面的理论基础。首先，物质和意识的辩证关系原理及方法论基础。马克思主义认为，物质决定意识，意识反映物质的同时具有能动的反作用。文化养老首先充分强调物质养老的基础保障功能，同时也高度重视文化养老对物质养老的完善与提升。正是建立在马克思主义物质和意识的辩证关系原理及方法论基础上，才使得文化养老天生就具备了强大的理论生命力。其次，中国传统文化基础。“百善孝为先”虽然作为中华民族的传统美德被世代传承，但是人们往往忽略了在中国传统文化中的“孝”是有着不同层次之分的。儒家“宗圣”曾子有句名言：

[44]《毛泽东选集》[M].人民出版社,1991 年版,第 1 卷,第 262 页.

[45]唐晓英.传统文化视阈下我国社区文化养老方式探究[M].西北工业大学学报(社会科学版).2011(6).

[46]钟春洋.社区文化养老的发展路径探析[J].四川行政学院学报.2012(01).

“大孝尊亲，其次弗辱，其下能养。”如果我们把“养”主要看做是物质层面的经济养老行为，那么“孝”就是更高层次的、体现中国优秀传统文化中对老人情感关爱、精神慰藉的文化养老行为。最后，现代人文理论基础。美国著名的社会心理学家亚伯拉罕·哈洛德·马斯洛（Abraham Harold Maslow）的“需要层次论”把人的需要归纳为五个层次：生理需要、安全需要、爱与归属的需要、尊重的需要和自我实现的需要。这五个层次之间逐层上升，低层次需要满足后人们会产生高一层次的需要。针对养老问题，生理需要主要包含健康的饮食、有适应不同季节的衣物保暖防寒、整洁卫生的居住环境等；安全需要主要包含人身财物安全、防范欺诈等，特别是医疗保障安全；爱与归属的需要主要包含子女的情感关怀、同辈人的友谊和归属等；尊重的需要主要包含社会组织和家庭成员对其社会身份、家庭角色、职业经验等的认可与尊重，同时也包含老年人对学习新知、紧跟社会发展的需求；自我实现的需要主要是指老年人渴望进一步实现其人生价值，发挥余热，渴望在文化传承、技能传授、人生经验等方面体现价值。建立在马斯洛需要层次理论之上的文化养老，能够清晰理顺当物质养老基本满足后人们对高层次养老需求动机的来源。

这三个理论基础之间存在着合理的逻辑关系。第一基础（物质和意识的辩证关系原理及方法论基础）是基于本体论的考察，主要是说明文化养老的产生并非源自于哪个学者的主观臆造，而是产生于由于我国社会主义经济的发展而带来的社会意识领域的变革；同时，这一理论基础也决定了文化养老与物质养老两者之间的关系。第二基础（中国传统文化基础）和第三基础（现代人文理论基础）是以地域文化渊源为考察对象，论证了文化养老“既传承了我国优秀的传统文化理念，更体现出了当代人文关怀理念”这一基本特征。

3、基本内涵阐释

通过概念辨析和理论基础的回溯，我们可以得出以下基本判断：第一，把文化养老的概念概括为“是一种养老方式”是不甚妥帖的；第二，“文化养老”概念是在社会经济发展的前提下，相对于“物质养老”这一养老理念提出的；第三，“既传承了我国优秀的传统文化理念，更体现出了当代人文关怀精神”是文化养老的重要内部特征。那么在此基础上，对文化养老的基本内涵笔者尝试得出以下概括：文化养老是在充分肯定物质养老基础保障地位的前提下，在社会经济发展

到较高水平时，更加注重对老年人的精神关爱、情感慰藉和道德支持的养老理念，这一理念既体现了我国优秀传统文化，又彰显了当代人文关怀精神。

这一尝试性概括，首先划定了文化养老的使用边界，即必须充分肯定物质养老的基础性保障地位；其次强调了文化养老是社会经济发展到一定阶段的产物，即文化养老的需求是伴随经济高水平发展出现的；再次明确了文化养老的本质是一种特殊的养老理念，这种理念的基本内容是“更加注重对老年人的精神关爱、情感慰藉和道德支持”；最后凸显了文化养老的重要内部特征，“既体现了我国优秀传统文化，又彰显了当代人文关怀精神。”

二、文化养老的当代价值

虽然在我国这样一个历史文化传统悠久、把“尊老爱老”作为基本价值追求之一的社会里，面对日趋老龄化加剧的现实，理论与实际工作者再怎么强调文化养老的社会价值都不为过，但是为了更好地传播文化养老理念，更加系统地设计并实施好文化养老工作，梳理文化养老的当代价值就显得尤为重要。笔者试从三个视角展开论述。

1、更新养老理念

尽管“创新”已然成为这个时代的代名词，但是针对文化养老理念的提出与传播，我认为用“更新”更加贴切，因为相较“创造新的”，文化养老无论是在我国传统文化理念中还是在西方现代人文理论中，都拥有“理念的种子”，只是在新的经济条件和社会文化环境中，我们需要给这颗“种子”浇水施肥，从而再次定位或者说重新审视文化养老的价值。

更新养老理念，是满足当代老年人精神文化需求的必然要求。在“十一五”期间，我国物质养老保障事业发展迅速，“养老保障体系逐步完善，覆盖范围进一步扩大……基本养老保险实现了省级统筹，新型农村社会养老保险开始试点并逐步扩大范围。职工和城镇居民基本医疗保险制度实现全覆盖，新型农村合作医疗参合率稳步提高。”[47]与此同时，自 2013 年 7 月 1 日起正式施行的《老年人权益保障法》第 18 条第 2 款规定“（家庭成员）应当经常看望或者问候老年人”，这表明重视对老年人精神需求的满足已经上升到了法制层面。文化养老的提出与

[47]中国网.中国老龄事业发展“十二五”规划(全文) [EB/OL].
http://www.china.com.cn/policy/txt/2011-09/23/content_23478923.htm，2011-09-23/2014-07-15.

传播，及时更新的不仅是老年人自身的思想，更是全社会的养老理念。

更新养老理念，是新时期养老制度创新的着力点。由于单纯的物质性保障制度已经滞后于养老需求，文化养老推动的理念更新，正是新时期我国老龄事业和老龄工作创新的着力点。涉老部门必须深刻认识到加快发展文化服务性老年事业的重要性与紧迫性，在探寻满足老年人精神文化需求、自我价值实现的具体途径中，创新养老体制与制度。

更新养老理念，是老年人提升晚年生活质量的先行要素。随着广大人民群众生活水平的提高，老年人对如何度过晚年的基本态度也需要进行更新。尽管绝对大多数老年人都承认自身有着更多的精神关怀需求，但是也有不少老年人持有相对消极的老年观，认为自己年事已高，在生存需求满足后不再主动追求精神需求，更有甚者认为自己已经成为家庭和社会的负担。只有以文化养老的理念解放思想，老年人才能够更加积极主动地分享社会主义文化的发展成果，在更高层次和水平上体验幸福的晚年生活。

2、创新文化传承途径

人类文化是一个不断发展的过程，在这个过程中，文化之所以得到发展，其过程包括三个方面：文化传播、文化继承、文化创新。十七届六中全会以来，在大力推动社会主义文化大发展大繁荣的进程中，中国优秀传统文化的传承和创新问题显得尤为重要，这不仅因为中国优秀传统文化是中华民族屹立于世界民族之林的基因特征，更是因为优秀传统文化是全国各族人民心灵寄托的共有精神家园。从这个意义上说，蕴含中华优秀传统文化基因的文化养老，其应有之意和当代价值，就体现在它创新了文化传承和创新的当代途径。

在搭建养老平台和构筑养老服务体系的实践中，文化养老理念的传播与具体实施，必然对全社会提出新的要求：以老年人需要为本，政府和社会、家庭和社区联动，遵循经济社会进步和本土文化发展规律，想方设法提供更多途径让老年人实现老有所养、老有所医、老有所教、老有所学、老有所为、老有所乐，从老年个体和群体层面积极开展文化养老的实践探索。显而易见，在实践过程中，中国优秀传统文化或为载体，或为内容。如：民间孝道，流行技艺，传统书法，国画棋艺，戏剧技艺，国学经典等。在文化养老理念的传播和实现过程中，中国优秀传统文化拥有了更加广泛的群众基础和更为多样化的传播渠道。

3、保障养老安全

第六次全国人口普查（2010 年）结果显示，在 2000 年至 2010 年的 10 年期间我国人口年均增长速度明显放缓，0 至 14 岁人口所占比重由上一个 10 年的 33.59%减至 16.60%，而户均人口数量仅为 3.10。由于人口生育长期维持在一个较低水平，独生子女家庭成为我国家庭结构的主流形态。随着子女年龄成长，或迁移到异地求学，或迁移到异地工作生活，或配偶离异、丧偶，都在增加着独居老人的数量。据《2011 年度中国老龄事业发展统计公报》显示，截至 2011 年底我国城乡空巢家庭超过 50%，部分大中城市更是达到 70%[48]。由此引发的家庭养老危机日益加重，空巢老人、独居老人既存在生存危机（衣食住行中潜在的人身财产危险），也存在精神文化危机，如孤独感和空虚感强烈等。

随着我国经济发展水平的增长和人民生活水平的提高，我国养老安全的防范重点已经逐渐向精神贫困、情感缺失、心灵孤独转移。据报道，2004 年 4 月 20 日，在成都石油机械厂宿舍 14 栋，64 岁的孤寡老人唐某死在家中，四天后才被发现；2005 年 11 月 7 日，重庆第二针织厂原职工张苏玉被人发现死在家中，5 年的时间却无人知晓，而她并非孤寡，有母亲、哥哥、姐姐、丈夫，还有一个女儿；2013 年 12 月 8 日晚，公益名人邓飞在其微博上发布桃江县桃花江镇“老人连续自杀，只为不拖累子女”，这条微博第二天迅速在网络发酵，引来上千人评论，当记者前往该镇崆峒村调查发现，用自杀的方式寻求解脱，已成为当地老人心中比较好的生命终结方式，村民杨庆元坚持认为，老人自杀是明智的选择。武汉大学社会学系刘燕舞老师在接受中国青年报记者采访时说：“农村老人却越来越难以摆脱这条（自杀的）路，这或许是他们稀释和消化现代老龄化社会痛苦的特有方式。”②2015 年 3 月 1 日人民网还披露了“春节后子女离家，南京两名空巢老人抑郁自杀”的消息，类似的报道在媒体并不少见，各种悲剧的发生着实令人痛心，引人反思。

---

[48]全国老龄工作委员会办公室. 2011 年度中国老龄事业发展统计公报[EB/OL]. http://www.cncaprc.gov.cn/tongji/19195.jhtml，2012-09-25/2014-07-15.

②宣金学，农村老人自杀的平静与惨烈，中国青年报， 2014 年 07 月 30 日。刘燕舞老师主持国家社会科学基金项目《农村老年人自杀的社会学研究》，走进湖北、山东、江苏、山西、河南、贵州等 11 个省份的 40 多个村庄。他发现，农村老人的自杀现象“已经严重到触目惊心的地步”。尽管农村老年人自杀的原因多样，但缺乏心灵抚慰、情感失落、精神失衡不可忽视。这从一个侧面反映出文化养老建设的重要性和紧迫性。

面临精神养老功能的退化与弱化，面临“精神赡养”、“情感赡养”的迫切现实呼唤，大力倡导和推行文化养老能够有效激发精神养老功能的恢复。尽管养老安全本身是一个系统化工程，文化养老不可能解决所有的困境与矛盾，但是文化养老理念的传播与施行，可以在保障养老安全的道路上做出有益的探索。

三、文化养老的可依路径

随着现代性的侵入，整个社会注重市场理性，讲究竞争，看重经济利益的最大化，工作生活节奏加快，导致老年人精神文化层面的需求被忽略；与此同时，传统性的没落，昔日老年人传统悠闲的生活方式和生存状态被瓦解，老年人晚年的孤独寂寞、缺乏温情挥之不去，精神健康成为一个问题。由此，在现实生活中，文化养老需要随着我国老龄事业的发展而提上议事日程。目前。文化养老存在诸多现实困境，诸如，对文化养老的紧迫性与重要性认识不够，文化养老平台和阵地建设滞后，文化养老体制建设尚未健全等都严重影响了文化养老的健康快速发展。探索一条既符合我国现实国情和经济社会发展阶段特点，又能满足老年人对文化养老需求的文化养老的现实路径，是全社会共同的时代责任。本文试从以下几个方面尝试性提出一些可依路径。

1、探索文化养老的科学内涵

探索文化养老的科学内涵是做好文化养老工作的前提。只有在科学界定并概括文化养老科学内涵的基础上，才能为政策决议和社会行动提供理论支持与服务，这是当代理论工作者和实践者责无旁贷的社会责任。各大高校和科研单位的理论工作者，应紧跟文化养老的社会发展现实，在结合我国养老事业工作实际的基础上，结合对我国传统文化和现代人文理论的研究，采取举办征文比赛、学术论坛、研讨会议等具体形式，努力探寻文化养老的基本概念、适用范围、主要内容和主要特征，为文化养老的顶层设计和具体实践打下坚实的理论基础。

需要把文化养老的概念扣住“精神、情感、心灵”层面的内含进行具体的阐述，特别是强调我国经济发展水平增长、人民生活水平提高后“精神、情感、心灵”层面凸显的“共性的养老问题”，比如老年人孤独寂寞、抑郁甚至自杀。这些需要在实践中去探索。

2、完善文化养老的扶持政策

配套的政策体系是促进各项事业蓬勃发展的有力保障。文化养老的发展离不

开各项养老工作政策的扶持与护航。社会保障、医疗、教育、文化等各涉老部门，应当在文化养老领域中协同创新，凝聚合力，为老年教育、老年文娱、老年维权、老年社会参与等方面提供细致而有力的政策保障。在《老年人权益保障法》的指导下，既要制定配套政策，又要制定具体工作制度，为文化养老提供全方位具体化的支持。

3、宣传文化养老的时代理念

先进理念的传播和人性化政策的实施都离不开宣传工作。我国城市、乡镇各级宣传部门应当充分调动电视广播、报纸报刊、网络等媒体平台的积极性，一方面广泛宣传和引导人民群众更新养老理念，提高民众尤其是老年人对文化养老的认知度和接受度，促进老年人思想的自我解放，激发老年人文化养老意识；另一方面积极传播文化养老的政策与工作导向，提高涉老部门对文化养老的关注度和重视度，营造全社会各部门共同促进文化养老工作的积极氛围。

4、搭建文化养老的阵地平台

通过建立一种“新的集体主义”，为文化养老的具体实现搭建阵地平台。具体来讲，一方面要充分发挥老年大学、老年图书馆、老年网络中心等教育阵地的辐射功能，在采购老年人喜闻乐见的图书影像资料和配置适合老年人使用的电子设备的前提下，科学设计老年课程，从而更好地实现和拓展老年教育事业的功能。另一方面，要加大老年文娱活动中心的建设，采用传统戏曲、书画展、文艺晚会、健康养生讲座、文体团、旅游团等丰富多彩的文娱形式，鼓励和扶持老年人积极参与到社会文化生活中来，在提供精神愉悦的同时提升老年人的社会融入感。最后，重视老年人社会参与平台的搭建，成立老年人协会和智囊团队，利用各行业协会、各专业论坛等形式，充分挖掘老党员、老干部、老职工、老专家等老年集体的知识、经验和技能潜力，在“传帮带”中给予老年人施展才华、发挥余热的空间和平台，让老年人在体验文化养老新理念的同时，开启晚年生活的新航程。

5、组建文化养老的工作队伍

文化养老理念与政策得以落地实施的另外一个重要因素是，需要培养一批从事文化养老的专业工作队伍。这就对传统的涉老工作队伍提出了更高层次的要求，除了要具备传统的涉老工作知识储备和实际经验之外，还要强调对文化养老理念、文化养老政策的教育与培训，定期考核其文化养老整体观、文化养老工作素养等

方面的业务能力，为文化养老的健康快速发展奠定人才队伍基础。与此同时，老年人自身也应当更新“守株待兔”的养老观念，积极主动地参与到文化养老工作中来，在“自我管理、自我服务”中展现当代老年人与时俱进、热爱生活的精神风貌。

在经济社会稳定快速发展的环境中，我国正在经历着深刻的社会转型，文化养老是全社会主动应对老龄化挑战的重要理念，其无论是在理论层面还是实践层面都拥有着强大的生命力和创造力。随着我国老龄工作的理念创新和实践深化，相信文化养老的基本内涵会更加科学，当代价值会更加明晰，可依路径会更加宽广。

参考文献

[1]穆光宗.“文化养老”之我见[J].社会科学论坛.2009(6).

[2]唐晓英.传统文化视阈下我国社区文化养老方式探究[J].西北工业大学学报(社会科学版).2011(6).

[3]钟春洋.社区文化养老的发展路径探析[J].四川行政学院学报.2012(1).

[4]胡爱敏.高速老龄化背景下我国养老服务的着力点[J].中共福建省委党校学报.2012(12).

[5]A. H. Maslow. A Theory of Human Motivation[J]. Psychological Review,1943(50).

儒学核心价值对当代价值观教育的作用研究

高中建 卫培培

（河南师范大学）

摘要：儒家思想是我国影响最大的主要思想流派，也是我国古代的主流意识形态，经过历史的演变，逐步发展成以仁为核心的思想体系。它对我国当代价值观教育有着极其深厚的影响，是当代价值观教育不可忽视的重要资源。儒学核心价值支撑并发展了当代价值观教育，对当代价值观教育有着重要的借鉴意义。通过对儒学核心价值与当代价值观教育的逻辑联系的认知，探索儒学核心价值在价值观教育传承中的经验及对当代价值观教育的作用。

关键词：儒学；核心价值；价值观教育

Effect of the core values of Confucianism to the Contemporary Values Education

Gao zhongjian,Henan normal university,xinxiang,453007,China

Wei peipei,Henan normal university,xinxiang,453007,China

Abstract: The influence of Confucianism is the largest major schools of thought, but also China's mainstream ideology of the ancient, after the evolution of history, and gradually develop into a benevolence as the core ideology. Our contemporary values education has a very profound impact on contemporary values education is an important resource can not be ignored. Support and develop the core values of Confucianism in contemporary values education, the Contemporary Values Education has an important reference. Through awareness of the core values of Confucianism and contemporary logic values education links and explore the core values of Confucianism in values education experience and tradition in the contemporary values education.

一、儒学核心价值的内涵解读

儒学思想表达了个人道德理想的崇高价值。儒学主张，通过活动来完善人的本性、使人的品质得到进一步的升华，从而到达“天人合一”的最高境界。儒学的这些思想和主张，对于当下的价值观教育有一定的指导和借鉴意义。

1.1 以血缘为基础的核心价值

百善孝为先，儒学思想内涵的第一要义是孝悌之“仁”。孔子十分注重血缘亲情，“弟子入则孝，出则悌，泛爱众，而亲人……”“孝悌”作为儒学思想的起点和基础，是“爱人”的基础表达。家庭是社会的组成细胞，关爱家庭方能关爱社会。儒学的孝悌注重持之以恒，“子夏问孝。子曰：‘色难，有事，弟子服其劳；有酒食，先生馔。曾是以为孝乎？’”（《论语》• 为政）

1.2 以修身为目标的核心价值

儒学思想注重以个体的维度来思辨以追求关乎内在修养的终极理想。“修身”是个体修养的自我提升，是儒学思想的目标。孔子认为“修身”以“成仁”为根本要求，以践行“为仁”为基本规范。儒学思想强调只有通过自我约束和强制规范，并在完善提升自我的同时不断内省，使个体的言行举止都能够合乎德行礼数，才能够实现“成仁”和“为仁”的要求。

1.3 以品格为导向的核心价值

儒学思想认为个体坚持以“仁”为规范来约束自我的言行，时时“为仁”就能够将“仁”内化为自我的品格，而后方能“行于天下”。孔子一直强调“为仁有己，而由人乎哉？”，指出个体品格塑造的主动性和独立性。儒学思想主张通过两方面塑造理想的品格。一方面是通过学习和接受教育，另一方面是通过自我克制和锻炼使自我的品格达到“志士仁人，无求生以害仁，有杀身一成仁”。

1.4 以和谐为追求的核心价值

以和谐为追求，儒学思想视“和”为要素赋予个体社会性的属性，是个体承担社会性的义务，将人与人之间的交往和社会关系视为“成仁”的重要标准和人性的本质。“和”是指个体之间经济和社会关系的和谐，强调国家内部和谐与共同进取精神，社会体系上下协调一致、内和外争，即“尚中求和”、“通政人和”。

1.5 以仁爱为核心的核心价值

儒学思想的核心是“爱人”，是对待他人的关爱。一方面，“爱人”源于重民、

爱民的民本意识，例如“视民利用迁”根据百姓的利益来决定迁都。另一方面，“爱人”即“泛爱众人”，爱护所有的百姓，体现了朴素的民本主义思想。儒学思想认为爱民不仅要关怀百姓的生活，更应该尊重和爱惜百姓。儒学认为“仁”是一种最高的价值标准，并以“仁”为核心构建了“仁学”思想体系。“仁”的阐释分为两个视角。首先是从外在表现出发的行为规范层面，是指个体受道德观念的支配是自我的言行符合道德标准并不断提升以达到“仁”的境界，是个体出于道德观念的具体表现。其次是从个体本质出发的内在修养层面，是指个体从具体的道德观念提升为抽象的“亲、贤尊、泛众”等不同层次的价值取向，是个体出于价值观念的内化品质，是“仁学”的最高价值标准。“仁学”注重从道德观念到价值观念的升华，这可以从“克己复礼”中得到印证。“克己”是个体内在道德观念的要求，是个体追求“仁”的自律，而“克己”到“复礼”的升华才是精神内核的转变。

二、价值观教育的现状探析

价值观是个体人生观和世界观的重要组成部分，是个体对人生价值认识的基本观点，是个体对人生价值的评价。“自发性”、“继承性”、“从众性”、“可塑性”是个体价值观的重要特点。[廉秀君，1997]价值观教育是维护社会稳定发展、传承与发展社会文化的需要，它为个体行为提供价值导向和动力。价值观教育的初级目标：个体能够通过价值观教育学习知识，培养价值判断的能力，进而实现个体社会化。价值观教育的终极目标：在社会化的过程中，个体通过不断发展壮大进而期望推动社会的发展，以实现个体的本质价值。

价值观从根本上决定了个体的道德品质，并能够影响和支配中学生学习生活的各个方面。现有的相关研究能够充分论证价值观教育的必要性。现代人在人生价值观趋向上日渐多元化，同时在人生行为选择上低于理性认识水平，言行脱节现象产重，存在“无根性”、“无主性”、“无位性”和“低效性”等问题。总之，在价值主体的定位上存在冲突，体现为个人本位主义与社会本位主义相矛盾；在价值选择的导向上存在困惑，体现为理想主义与现实主义相冲撞；在价值取向的选择上存在转变，体现为由人伦关系取向到利益效率关系取向的变化；在个体人格价值确立上存在矛盾，体现为观念意识主义与行为脱节主义的差异。另外，传统价值观念迷失、主流文化影响乏力、应试教育模式的挤压和教育内容方法失当

等是阻碍着价值观教育。父母的教育方法、家庭的环境营造等家庭因素影响价值观教育的开展，学校重智育而轻价值观教育与实践、社会不良环境等现象影响价值观教育的进行。

在过去的几十年里，社会革命带来的冲击与影响延伸到了中国传统伦理道德领域，使得其中许多精华精粹被误读，最终导致了我国现阶段出现的社会道德基础较为薄弱的尴尬境遇。儒学作为优秀传统文化的主要组成部分，其中的价值精髓对当代价值观教育有着很深的影响。

学校担任着教书育人的大任，应凭借校园文化建设这一有效手段，大力宣传以孝道、仁爱、和谐等为核心价值的传统文化，在校园里积极营造以互帮互助，宽容待人，尊师重友等为中心的公德文化氛围；以诚实守信，奉献社会等核心内容的职业道德文化氛围；以尊老爱幼、互敬互爱、忠诚和谐为中心内容的家庭道德文化氛围。我国建立的道德文化氛围，是对青年学生生活及学习的一种良好熏陶。耳濡目染，大学生自然会形成良好的道德修养，实现完美人格的塑造。

教材和课程是学校价值观教育的主要渠道，这种授课方式对学生价值观的形成有着重要的影响。在教学方法中，运用恰当的方法将价值观教育渗透到教材中，将价值观相关的教育内容潜移默化地传授给学生。教材中有许多对学生进行价值观教育的篇目，将德育、智育、美育渗透在课堂教学中，能够提升学生的精神境界，是学生最直接的价值观教育。课程讲授能够根据学生的不同情况调整内容，针对问题突出的部分适当进行较多的引导和帮助。

“师者，所以传道、授业、解惑也”。教师是人类灵魂的工程师，他们的言行举止直接影响着青年学生的心理意识及道德价值观念的发展，在学生的意识领域起到了导向和作用。大学生们在追求传统道德教育的同时，主要通过道德榜样示范等方法得以实现，而他们的“标杆”即为教师，榜样示范作为一种无言的教育，但其作用却是深刻而恒远的。乌申斯基在教育研究过程中提出了这样的观点：教师的人格是一切教育工作进行的根本，教育者良好品质的熏陶与灌输，是激发教育力量发挥至极致的内在根本。教育者的人格影响着受教育者的品行，教育者的性格对受教育者的性格树立有极大的影响。

三、当代价值观教育对儒学核心价值的借鉴

“仁”的思想贯穿着儒学思想的全部领域，同时“仁”的思想对价值观教

育具有巨大的现代价值。“仁”可以从儒学三境界来达到至善的“仁境”。 “内修”—“爱人”,“仁者爱人”不仅包括血缘亲情之爱，还要“推己及人”，做到“泛爱中众”，强调要把人当人，要尊重他人、关爱他人;“外行”— “己所不欲，勿施于人”,“内外兼修”至善之仁境，是与人群相处之大道;“理想”— “天下归仁”,“兼济之境”，当生命与仁德不可兼得的时候，要宁可放弃生命，也要成为仁德之人。

1.以“仁爱”为核心

“樊迟问仁，子曰：‘爱人’”。“仁爱”思想是儒学道德教育的核心和出发点。“爱人”是指有仁德之心和尊重关爱他人,“爱人”是“仁德”的基础。儒学“以仁为本”的教育思想是以肯定人的存在和价值为理论前提的。“恭”、“宽”、“信”、“敏”、“惠”是“仁”的品格特征，是履行“仁爱”的五条路径。“恭”是恭敬,“生于内为恭，发于外曰敬”,“恭近于礼，远耻辱也”;“宽”是宽厚,“宽大为怀，宽以待人”;“信”是诚信,“诚信就能得到别人的信任”;“敏”是勤敏,“思维敏捷，反应迅速”;“惠”是慈惠,“施行仁慈”。“仁爱”的思想体现对个体的尊重和理解以及对“人的本质”的规范和设计。“仁爱”“构成了儒学人本主义教育思想的根基”，体现在教育对象上“有教无类”；在教育内容上“崇尚人文”；在教育过程中注重教育主体的作用；在教育目标上造就“君子”、培养“圣贤人格”。“克己复礼”是达到“仁爱”境界的方法，重在“克己”，即要学会自己约束和控制。

2.以“真、善、美”为精髓

“真、善、美”是社会追求的永恒价值，是价值观教育的精髓所在。首先,“真”贯穿于儒学整个思想体系。儒学在完善自身修养和追求学问等方面坚持求“真”，在待人施教时坚持求“真”，在与人交往以及对待教育事业等方面坚持求“真”。其次，儒学是道德至上论。儒学认为“善”包括很多方面:“恪守正道”、“谦恭”、“宽厚”、“以直报怨”、“以德报德”、“礼让”等。因此儒学以“温、良、恭、俭、让”的方法和“与人为善”的指导思想来作为处理人际关系的原则。再次,“美”的思想是以“仁”为核心，以“礼”为规范，以“伦理情感”为基础的。儒学的“尽善尽美论”为中国的“美学”奠定了基础。掌握客观规律是“真”,符合道德规范是“善”，能动的创造是“美”。

3.以“孝、忠、信”为基石

家庭是社会的基础和细胞，价值观教育要从家庭做起。“孝悌”是家庭观念的体现，是“爱人”的最初体现，也是个体道德修养的原点和社会和谐友爱的情感基础。“今之孝者，是谓能养，至于犬马。皆能有养，不敬，何以别忽?”(《论语》·为政) “孝”是养而有敬、持之以恒。儒学认为子女对父母的感恩不仅是物质上的供养，更是情感上的养而有敬、持之以恒。“忠”“信”是孝的社会拓展，“忠”是感谢社会、国家之恩，“信”是对朋友的信任和忠诚，指无私地去帮助关心朋友，是为感谢、报答朋友之恩。儒学认为“孝、忠、信” 是最基本道德要求，应该统一起来成为价值观教育的起点和基础。

4.以“修己安人”为方法

“自天子以至庶人，壹是皆以修身为本。”(《大学》)“修身正己”是社会管理的基础。儒学认为，“修己”需要“格物”、“读书”、“致知”、“持敬”，从而方能“安人”——“齐家”、“治国”、“平天下”。“格物致知”是指学习知识并积累经验，“正心诚意”是要有正确的思想和真诚的愿望，内外结合才能使个人修养得到提升。“好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇，知斯三者，则知所以修身；知所以修身，则知所以治人；知所以治人，则知所以治天下国家矣。”(《中庸》)“修身”的起点是好学，即学习为人的道理，并努力去实践合乎规范的学问，同时要懂得礼义廉耻。

5.以“尚中贵和”为目标

“礼之用，和为贵”。(《论语·学而》)儒学价值观教育的目标是“ 和”。“和”是和睦的关系、和平的环境、和洽的气氛、和谐的状态。为了创造“和”的理想社会状态，就必须依“礼”而动，依靠“礼制”、“礼乐”达到社会和谐。“忠，敬也，尽心曰忠”。(《说文解字》)个体之间如果能够相敬且尽心，那么社会成员之间的人际关系必然是和谐融洽的。“善事父母者，从老省、从子、子承老也”。(《说文解字》)子女如果能够善事父母，那么家庭成员之间的关系必然和谐友爱的，这是一种“尽善尽美”的人伦关系。

四、弘扬儒学核心价值的实践路径

1.铺垫自我认同的行动基础

在对青少年实施社会主义核心价值观培育的过程中，由于青少年处于人生的成长期、价值观的形成期，大部分个体并未真正接触过社会，对社会现象知之甚

少，对待社会缺乏理性。这往往就会成为影响大学生树立正确价值观的阻碍条件。青少年必须对儒学核心价值有一个基本的认知，对接触到的事物进行有效甄别、判断，确保自己有一个正确的态度和行为。认同是行动的基础，只有认同了才能付诸实践，才有行动的必要，而行动才能从根本上实现认同。对儒学核心价值的认同就个人层面来讲，青少年应坚定爱国信念，反对一切分裂祖国活动，热爱自己的行业职业，诚信为人为事，与社会上每一个人尊敬友善，用自己的实际行动回报社会。

2.大力开展儒学核心价值教育

主要从家庭教育、学校教育入手，广为宣传儒学核心价值对社会主义核心价值体系建设的意义，使儒学深植人心的同时，也使社会主义核心价值体系被高度认同。学校教育是针对青少年的，青少年肩负着认知社会化和道德社会化的双重任务，其中道德社会化就是让青少年在道德教育的影响下，将社会道德规范逐步内化，培养道德意识和道德思维，最终使个体由他律过渡到自律，达到道德自觉。在教育过程中，引入儒家道德文化思想，加强对青少年道德情感教育，使道德情感从道德认知转化为道德行为，引导青少年正确处理个人利益与集体利益的关系，形成与社会主义市场经济相适应的健康积极的价值观。在学校教育方面，应在教学方法上实施创新，改进教学模式上面的不足，增加传统文化的教学与实践，使儒学核心价值更好地被青少年所接受。并在坚持马克思主义的指导下，让青年学生树立和践行社会主义核心价值观，以此来加强学校教育培育工作的实效性。

3.占领文化市场

文化市场是引领社会思潮的主要阵地，因此我们要严把质量关，确保各类影视作品的正确导向，充分发挥其优秀文化的传承功能，促进儒学核心价值的教育效果，实现文化育人作用。同时，各类媒体应对公民有一个正确的引导，应承担起相应的社会责任，努力为青少年社会主义核心价值观的培育做好舆论营造。由于网络趋于开放化，青少年的价值观念特别容易受到网络媒介的影响。比如微博，它是一种贴近生活、表达自己观点的方式，使人们能够在自己的主页分享热点新闻，发表自己见解观点的阵地。所以应注意发挥公共媒介对儒学核心价值的正面引导作用，传播正能量。

参考文献

著作类：

袁贵仁,2009,价值观的理论与实践,北京:北京师范出版社.

邵龙宝,2010,全球化语境下的儒学价值与现代践行,上海:同济大学出版社.

——,2005,儒家伦理与公民道德教育体系的构建,上海:同济大学出版社.

期刊类：

王圆圆,2015,传统儒家文化视角下 90 后青年价值观的塑造研究,中国青年研究第 1 期.

杨国荣,2015,儒家价值观：历史内涵与现代意义,杭州师范大学学报（社会科学版)第 1 期.

张晓玲,2015,儒家文化对培育和践行社会主义核心价值观的价值探究,兰州文理学院学报（社会科学版)第1期.

谢晓娟 陈大勇,2014,文化多样性与社会主义核心价值观建构,辽宁师范大学学报（社会科学版）第1期.

袁银传 韩玲,2013,凝练社会主义核心价值观的基本根据,马克思主义研究第1期.

王启明 袁祖社,2013,价值观教育范式的价值反思与路径转换,求索第9期.

遇恒勇,2012,儒家思想在中国统一多民族国家建构中的意义及价值,前沿第5期.

于喆,2012,论大众文化背景下儒学核心价值对当代价值观教育的作用,中国校园导刊.

张践,2011,“仁”是儒学一以贯之的核心价值,齐鲁学刊第2期.

王殿卿,2010,儒家伦理的历史源流与现代转化,小学德育,第11期.

王殿卿,2010,中华美德教育实验研究十六年,广州城市职业学院学报.

于建福 王杰,2010,挖掘儒学核心价值 共谋儒学价值教育,理论视野第10期.

王振存,2010,青少年价值观教育的问题及对策,教育科学研究第2期.

硕博论文：

李艳艳,2013,中学生价值观教育资源的“仁学”维度分析,河南师范大学硕士论文.

苗苗,2011,儒家道德思想与高校道德教育,河北师范大学硕士论文.

高艳秋,2004,中学语文教学中人文教育浅析,东北师范大学硕士论文.

现代性语境中青年道德价值观之构建

宫敏燕

（咸阳师范学院）

内容摘要：青年的道德价值观彰显的是国家主流价值观的方向与民族的伟大复兴。现代性语境的出场，折射出青年道德价值观重构的困难性与复杂性。从社会生活的世俗化、青年主体性的高扬、西方文化的冲击、青年社会化的未完成性、新技术革命的突飞猛进等方面对青年道德价值观变化的原因进行反思，从外在因素与内在机制两个维度重构青年道德价值观具有重大的意义。

关键词：现代性　重构　青年　道德价值观

Young moral values construction of in the modernity context

Gong　minyan

Abstract: The young moral values reveals the direction of the mainstream values and national great revival. The context of modernity, reflects the complexity and difficulty of the youth moral values reconstruction . We reflect on the cause of the youth moral values change from the secularization of social life, the youth subjectivity, the impact of western culture, the youth socialization of unfinished and the respect of new technology revolution, and reconstructing youth moral values is a great significance from the external factors and internal mechanism two dimensions.

Keywords:modernity; reconstruct; youth ;moral values

社会发展进程中，青年发挥着中坚作用。党的十八大报告中指出：中国特色社会主义事业是面向未来的事业，需要一代又一代有志青年接续奋斗。而青年道德价值观在某种意义上代表着国家的意识形态，决定着国家主流价值观的方向与民族的伟大复兴。在现代化语境的出场中，对青年道德价值观进行关照、原因反思和重构，是历史与时代赋予的神圣使命。

一、青年道德价值观：现代性语境中之关照

“现代性”（modernity）是指现代社会的性质或特征。关于“现代性”，哲学家、社会学家、政治学家、历史学家给予了不同的理解。由于所处的时代背景、知识体系、阶级立场等的不同，他们对现代性的界定、分析模式也往往大相径庭，分歧颇大。（由于各个学科对现代性的界定存在分歧，本文对现代性的探讨是从哲学意义上来讲的）

哲学意义上的现代性探讨，其代表性的人物有两个。其一是哈贝马斯。他指出：“现代”一词是古往今来变化的结果，它的内容随着时代的更迭不断发生变化。现代性是个人的自我选择，是个体为实现主体价值的自由。从历史的眼光来看，现代性是一种断裂与连续的统一。其次是福柯。他把现代性理解为一种态度，而不是一个历史时期，不是一个时间概念。按照福柯的这种解释，现代性主要指的是一种与现实相联系的思想态度与行为方式，一种时代的意识与精神，因此它关涉到的是某个社会的道德与价值观念、思想方式与行为方式，或者说，关涉的是某一社会的主流性的哲学理念以及相应的政治、经济与文化方面的制度安排与运作方式。[1]

现代性问题究竟是什么？就社会整体而言，呈现在我们面前的是道德价值观危机；就个体而言，则是个人生活的无意义感。青年代表着祖国的未来和民族的希望，从现代性语境中研究青年道德价值观问题具有积极的意义。青年作为现时代的产物，他们积极进取，善于思考、勇于实践，特别是在诸如汶川地震等具有破坏性历史事件的问题上，青年所具有的责任意识，担当精神都使我们看到青年所坚持的正确的道德价值观。但是，在社会加速转型的过程中，青年所处的时代背景、社会环境与以往有了很大的区别，特别是随着后现代社会的来临，消费主义的侵袭，新媒体出场，青年的思想道德观无形中会被扭曲，甚至异化。从发展的角度来看，这种变化是理论与实践的磨合过程，是青年接受新思想与抛弃旧传

统的过程。尽管青年道德价值观呈现出明显的差异性、多元性与复杂性，即活跃的思维中夹杂着某种偏颇、平稳的情绪中夹杂着某种忧患、平衡的心理中夹杂着某种失衡。[2]但是在吉登斯看来，“在现代性背景下，个人的无意义感，即那种觉得生活没有提供任何有价值的东西的感受，成为根本性的心理问题……工具性控制的体系比之以前暴露的更为赤裸，并且负面后果更为明显。”[3]面对现代性语境中青年思想道德中出现的种种问题，对其进行细致入微的分析，这不仅能够很好地解决青年道德价值观失落造成的一些社会问题，而且能够帮助青年实现人的自由的类本质。

二、青年道德价值观失落之反思

（一）社会生活世俗化

在社会学家的看来，现代性的内涵之一就是社会生活的世俗化，即传统社会行为受宗教、教条、习俗成规等控制，现代社会则对自然和人事抱“世俗”的态度，以理性为思想的基础，肯定人能够通过科学的方法改造世界，主宰命运。社会生活的世俗化其价值导向是庸俗的物质主义、消费主义和虚无主义。面对光怪陆离的社会，有些青年为了满足的一己私欲，可以不择手段的追求无限膨胀的物欲，而精神生活则从传统的超验理性主义转变为现实的工具理性主义，物欲的刺激与满足成为精神生活的主题。他们通过对物的消费来证明自己存在的价值，对他们而言，惟有沉醉于对物欲追求才能弥补其内心的空虚。在物化的世界里，“一切肉体的和精神这样物化的感觉都被这一切感觉的单纯异化即拥有的感觉所替代。”[4]“个体信仰不再具有神圣性，而是个体通过物化并以物化为据从而表现高度的“自恋”，对神圣性的依附变成对物役性的依附，甚至个体已经完全被物役性所主宰。”[5]

（二）青年主体性的高扬

在凸显个性的今天，主体性已经成为现代社会的内在规定，人的现代意识无不受到主体原则的影响。在主体性原则高扬的今天，青年的道德风貌发生了很大的变化。总体而言，他们自尊、自强，坚持公平、正义，思想道德水平和价值观念层次都较以前有了很大的提高。但是我们也应该看到，主体性依然是现代人不可规避的生存处境，特别是人的行为选择总以趋利避害为出发点，而不是以道德价值为基础。2012 年 6 月 12 日，《人民日报》在以“我们时代需要怎样的价

值”的系列文章中曾列举了当今社会七种不同的个体价值观，即利他主义的价值观、利己主义的价值观、实用主义的价值观、极端主义的价值观、消费主义的价值观、怀疑主义的价值观和相对主义的价值观。这七种价值观无不是当代青年人道德价值观的真实影射。

道德价值观属于社会意识的范畴，它并不会自然而然的建立起来。在以上列举的七种价值观中，这都是现时代的产物，这就使得青年对传统的价值观矫枉过正，他们中的大多数是以工具理性来决定自己的行为选择，其主体性的高扬表现出明显的个人本位主义色彩。乌尔里希.贝克(Ulrich Beck)指出：“现代性意味着一个传统确定性的世界正在衰竭，正在被取代--如果我们幸运的话--亦即被合法允准的个人主义所取代。” [6]由此可见，在高扬主体性的今天，许多青年能够理性地认识社会现实，但他们只有“关于道德的观念”，而没有明确地运用道德原则，践行道德行为，从而形成真正“ 道德观念”。

（三）西方文化的冲击

现代社会的重要特征之一就是价值观多元化。在一元价值观的社会条件下，青年思维僵化，缺少创新。然而，随着国际间互动的加深，国门大开，西方文化以不可阻挡之势涌进国内，上世纪 80 年代的“西方热”就是当时青年思想的真实写照。西方先进思想和文化的引入，不仅在国内生发出多元的价值，而且彰显出社会的开放与活力。

然而，我们应该看到，多元文化条件下，价值观在不同阶段各有其导向作用。这些不同价值观之间的和合性小于差异性的话，那么就会引起韦伯所说的“价值的争斗”。比如，近些年来，“我爸是李刚”、“ 药家鑫”案、“汪晶刺母”等都引发出思想界对当代青年现代性处境的直面拷问与深刻反思。面对西方文化的冲击，本应秉持理性、道德、富有同情心、爱心等优良品质的青年却迷失在西方文化的泥淖中。而对于我们古老的传统文化更象是遥远的过去只留在青年记忆的表层，他们对传统的认知或是通过阅读来体味，或是干脆就置之不理。因此，这种天生具有历史记忆缺失的青年一代，他们都将遭遇“文化认同危机”，这也将给其思想道德观念带来诸多的冲击与影响。所以，针对当代青年的现代性遭遇，如果脱离开现代性语境就难以准确把握其时代特征，更无法对其“现代性之隐忧”做出合理的回应与解释。

（四）青年社会化的未完成性

由于现代社会的技术特性，多数青年尚未完成初级社会化。因此，青年期也被认为是从依赖、不成熟的少年时代向具有责任感、担当感的成年期的过渡阶段。从社会学的角度来看，青年期是社会化过程中价值观形成的关键时期。随着生活阅历的积累和理论思维的形成，个体慢慢的学会将具体的社会事实提升到价值观层面进行思考和总结。然而，青年在社会化过程中，必将接受现实生活的影响，接触中西方的相关理论，面对大众媒介传播的各种信息，这一方面扩展了青年的知识视阈，丰富了青年的精神生活，社会化的过程使青年能够很好的转换角色，适应角色的变化，从而尽快地实现自我发展和自我完善。但另一方面，我们也应该看到，尽管当代青年生活的环境更加开放，但是青年的知识结构、自我评价能力、自我控制和自我调节能力还处于发展完善阶段，这就使得青年人的情绪与情感处于摇摆不定的状态，其思想的交锋频率也愈加迅速。他们的自我意识强烈，但对自我形象的认知理想化成分较多，而现实基础较弱；他们热衷于谈论事物，发表观点，但往往情感色彩较浓，理性判断较少；他们喜欢用行动来证明自己，但往往思想波动较大，行为选择盲目。正如列斐伏尔所言，“现代性诞生于这些重大的变化、诞生于这个明显的但仍未得到解释的现象”，“在这个新显露出的现代性核心中，存在着解构和自我解构的内在矛盾和原则”。

（五）新技术革命的突飞猛进

现代性的另一个特征，就是自然新方法、新技术的出现。不可否认，现代性语境中的技术革命具有积极的作用，但是我们更应该看到：现代性之危机则造成了现代人之普遍异化。尼采指出，现代社会是一个“病态社会”，任何事关永恒的东西全没了踪影。科学主义的盛行尽管促使生产力突飞猛进，但却导致人文主义的衰落，现代人精神的贫乏，盲目追求感官的快乐与刺激，社会的表象被当作真实的存在。韦伯认为，现代社会的工具理性成就了一个自主的非人格化的领域，导致意义和自由的丧失，表现出技术系统的现代性同人的解放的现代性的悖论。[7]特别是在前现代、现代、后现代共时并存的当代中国，青年人更是承受着传统与现代的交织、西方与东方的碰撞、两种时空维度的冲突与撕扯中，一方面，他们享受着现代技术的伟大成果；另一方面，他们通过反叛新技术文化、价值观来弥补现代化给自己身心造成的裂痕与伤口。正是在这种矛盾思维的摇摆中，

青年的道德价值观很容易出现偏颇，从而使道德价值浮躁化、审美趣味低俗化、精神境界没落化。

三、青年道德价值观之构建维度

优秀的道德价值观是一个国家、民族兴旺与发达的思想支柱和内在动力。青年作为社会发展的一个重要群体，其价值评判体系的良莠与否将直接影响到社会整体价值的取向与走势。新形势下，重构青年道德价值观也是历史发展的必然选择。

（一）重构青年道德价值观的外在因素

马克思认为：外因是事物发展的外在条件，外因通过内因而起作用。青年道德价值观的形成离不开外在因素的作用。

1．发挥社会主义核心价值观的引领作用

核心价值观是特定时代里国家、社会及个人占主导地位的价值取向。党的十八大报告提出，“倡导富强、民主、文明、和谐，倡导自由、平等、公正、法治，倡导爱国、敬业、诚信、友善，积极培育和践行社会主义核心价值观”。这实际上分别是从国家、社会和个人层面对社会主义核心价值观的概括与表述。当代中国，无论是国家、社会还是个人的发展其实都需要正确的价值导向，而社会主义核心价值观无疑为青年的价值选择提供了正确的方向。因此，只有发挥社会主义核心价值观的引领作用，才能站稳脚跟，坚持正确的政治方向，从而在多元的价值体系中凝聚社会共识，牢牢团结在中国特色社会主义伟大旗帜之下。正如十八大所指出的：“牢牢掌握意识形态工作领导权和主导权，坚持正确导向，提高引导能力，壮大主流思想舆论。”

2．弘扬传统道德思想

不可否认，相当一部分传统道德思想在现代性的语境中逐渐失微，青年人对其的排斥、厌恶是不言而喻的。但是，我们必须承认，有些民族优秀的传统道德思想在今天依然熠熠生辉，闪烁着光芒。比如，中华民族传统道德中一些真善美的东西我们就要加以继承和弘扬。无论当今社会价值观怎样多元化，牢固核心价值观始终是根本。“中国传统文化是现实的基础，是文化变迁的价值母体，各种文化的互渗、组合、融化、变异，都必须在这个价值母体里进行，各种文化的积

累突变，都必然带有价值母体‘遗传基因’，保持价值母体的某些个性。”[8]因此，深入挖掘和阐发传统道德中的精华，把讲仁爱、重民本、守诚信、崇正义、尚和合、求大同等具有普遍性的道德原则与现代生活进行有机的结合与张扬，赋予其具有时代价值的意义，才能使青年在优秀传统文化的涵养中成为一名合格的社会成员。

3．辩证认识西方道德理论

20 世纪西方道德理论有如下几个特点：批判传统的道德说教；强调道德认知和道德理性。列宁曾指出：“马克思主义这一革命无产阶级的思想体系赢得了世界历史性的意义，是因为它并没有抛弃资产阶级时代最宝贵的成就，相反地却吸收和改造了两千多年来人类思想和文化发展中一切有价值的东西。”[9]因此，构筑当代青年道德价值观，在现代性语境中，我们要坚持主体性、自主性，创造性，而不是封闭在一个自我循环体系中。对于传统道德，我们要有批判精神，但不是向西方道德理论那样一概持否定态度，而是时刻保持有道德理性。中国古代文化在历史上曾有的辉煌与灿烂，无不与当时人们的谦逊态度、大胆学习和吸收外来文化有关，而相反，中国在近代的落伍，则是夜郎自大的结果。所以，现时代构筑青年道德价值观，我们就应该在现实社会中给人们提供丰富多彩的文化，让本土文化、西方文化共存。正如英国当代政治经济学家伊赛尔·伯林所认为的那样，世界上不存在一种单一的价值和原则，每一种价值具有不同的性质和要求，选择是人的本质特点，自由是与无阻碍地选择机会有关。这就说明，满足并实现人们的自主选择，以开放的胸襟、包容的心态对待西方文化才是正确的态度。

4．提高青年的文化自觉与文化自信意识。“文化自觉”最早由费孝通先生提出，它是指人们在文化活动中产生的价值判断和价值追求，其实质上是一种文化信念、精神支柱和内在力量。“文化自信”则是指人们对本国的优秀文化传统的尊敬、坚守和虔诚。目前，我们青年普遍存在文化底蕴不足，知识视野狭窄，甚至还有盲目批判本国政治制度，崇洋媚外等思想，如果再不确立青年的文化自觉和文化自信，实现中华民族文化之伟大复兴，那么青年人将失去安身立命的精神支柱。因此，提高青年的文化自觉和文化自信，一方面，坚守马克思主义的意识形态不动摇。从形势发展的角度看，西方社会对我国青年思想的瓦解与颠覆一直存在。特别是一些商业性文化、影视剧作品等无不包含有意识形态的色彩，这

都不同程度地影响着青年的价值观念和道德行为。所以，增强青年的辨别能力，是非意识，牢牢用马克思的意识形态教育青年，引导青年是提高青年文化自觉的有效路径。另一方面，夯实青年的思想道德建设基础。中华文化博大精深，夯实青年的思想道德基础，首先需要对自己的文化具有自豪感，并对现当代的文化有一种自我反思；其次，对外来文化要具有批判的勇气和改造的魄力，从而提高自我觉悟程度，实现文化自强。

（二）重构青年道德价值观的内在机制

青年道德价值观的形成和发展不是消极被动地接受外部因素的过程，而是在外部因素的作用下，积极主动的内化过程。

1.内化机制

内化是人对外界事物通过认知转化为内部思维的过程。主体性作为现代性的本质规定性之一，这意味着自由行动的个体自身方方面面的能力都能得到最大程度的发挥。但是，主体性的发挥却是以掌握的已有知识和学习为前提的，这就要求青年还必须接受一定程度的社会教化。“教化作为普遍性的提升，乃是人类的一项使命，它要求为了普遍性而舍弃特殊性。但舍弃特殊性乃是否定性的，即对欲望的控制，以及由此摆脱欲望对象和驾驭欲望对象的客观性。”[10]现代社会每天都产生海量的信息，而青年道德价值观的正确确立就是在海量的信息中，通过社会实践的过程，把自己业已形成的道德价值观与所接收的道德信息进行比较、判断、筛选和甄别，从而形成新的道德价值观的过程。“道德是一个命令的体系，而个人良心只不过是这些集体命令内化的结果。”（迪尔克姆语）所以，青年道德价值观的内化就是弃旧扬新重新整合的一个过程，即：将社会发展所要求的价值观念、道德规范纳入自己的态度体系，变成支配、控制自己思想、情感、行为的内在力量的过程。

2.外化机制

外化是从内部思维过程向外部物质动作的转化。随着全球化浪潮的深入推进，新媒体大张旗鼓的粉墨登场，青年固有的旧道德必然受到前所未有的冲击与解构，多样化的价值观使青年面临着选择的困惑。特别是现代性语境中，相当一部分青年群体将主体价值定位于“我”，他们崇尚“人人为我，我为人人”、“ 不图天长地久，只求曾经拥有”等自私自利，唯我独尊的价值取向，在他们看来，“人不

为己，天诛地灭”，很显然，他们的价值观与社会群体是对立的，与我们的核心价值观是背道而驰的。因此，重构青年道德价值观的外化机制就是打破原有的旧道德价值观，选择合适的道德行为、培养良好的习惯，并将其外化为自己的道德准则和行为习惯。正如洛克所讲：“只有你给它的良好原则与牢固习惯，才是最好的，是最可靠的，所以也是最应该注重的。因为一切告诫与规则，无论如何反复叮咛，除非形成了习惯，全是不中用的。”[11]

参考文献：

[1] 陈嘉明.2003.“现代性”与“现代化”[J].厦门大学学报（5）：14-20

[2] 苏振芳.2009.道德教育论[M].北京：科学文献出版社：89

[3] 吉登斯.1998.现代性与自我认同[M].北京：三联书店：9

[4]《马克思恩格斯选集》第 1 卷[M].北京：人民出版社，1995：59

[5] 邹诗鹏.2007.现时代精神生活的物化处境及其批判[J].中国社会科学（9）：54-63

[6] Ulrich Beck, 1999，World Risk Society, Cambridge: Blackwell, p.10.

[7] 汪安民.2005.现代性[M].广西师范大学出版社，131

[8] 司马云杰.1998.文化价值论[M].济南:山东人民版社：57

[9]《列宁选集》第4卷[M].北京：人民出版社，1995：221、38

[10][德]伽达默尔.2006.真理与方法[M].洪汉鼎译，北京：商务印书馆：26

[11] 洛克.1985.教育漫话[M].北京：人民教育出版社：73

宗族发育与文化倾向及其变迁：区域差异的视角

——基于个体主义/集体主义的跨文化比较框架

龚为纲[49]

（新加坡管理大学）

摘要：本文以家庭为分析对象，以跨文化比较心理学领域的核心范畴个体主义 /集体主义为分析的理论框架，对中国不同区域的文化倾向进行了分析。研究发现，在市场化、大规模城镇化尚未开启的 1982 年，华南、华北两个区域，集体主义文化倾向在全国相对更强，而在长江流域和东北农村，则个体主义文化倾向更强。文化倾向的这样一种区域差异格局，在经历了改革开放以来的经济社会现代化之后依然存在，并表现为家庭变迁路径和速率的区域差异。对于文化倾向的这样一种区域差异，与现代化理论、生存理论等已有理论解释不同，本文发现，不同区域，作为历史因素的宗族发育程度，构成农业时代文化倾向区域差异的主要影响因素，并深刻影响当代文化变迁。

关键词：个体主义/集体主义 区域差异 宗族发育

一、研究问题

个体主义/集体主义(individualism/collectivism，下文简称 I/C)是跨文化比较心理学研究领域一对核心范畴。这一建构最初是由 Hofstede 提出[50]。这一文化比较的理论建构是说，个体在诸如家庭这样的内群体中保持个人独立或融入群体的程度，在这两极之间的定位是所有文化实体都会面临的基本问题之一。在个体主义文化中，价值观和道德观都鼓励追求个人成就以及自我的独立性，人们倾向于对自己负责，不需要在情感等方面依赖群体；与此相反，在集体主义文化中，人们更加关心群体利益而不是个人利益，群体较个人有优先权，个人身份是建立在群体成员的基础上，群体负责保护个人。

在 HOFSTEDE 这里，个体主义/集体主义构成一个理论维度的两个端点，不

[49] 龚为纲,新加坡管理大学社会科学院,博士后；电子邮件，gongweigangruc@163.com,13297915581.

[50] G.Hofstede,Culture’s Consequnces:Comparing Values,Behabiors,Institutions,and Organizations Across Nations(Sage,London,2011)

同的文化类型在这个连续统上处于不同位置。为了避免误解，HOFSTEDE 强调，I/C 是相对于内群体（INGROUP）而言的。即人们从出生之后，成长的第一个内群体是家庭，然后是社区，一些文化类型中的内群体更加倾向于是 extended family,而另一些文化则更加倾向于是nuclear family。在前面一种文化语境下，更容易形成集体主义文化倾向，而在后面一种文化语境下，则更容易形成个体主义文化倾向。人们在青少年时期所形成的这样倾向，在后来的学校以及各种其他的组织中得到进一步强化，进而形成了不同文化类型中人们所体现出来的心理、行为倾向的差异。

由于 HOFSTEDE 的这一建构极具启发性，该理论迅速产生巨大影响。影响最大的领域之一是跨文化心理比较领域，只不过和 HOFSTEDE 将 I/C 作为一个维度不同，现实中，每一个文化中个体层面的心理倾向是有差异的，而不像 HOFSTEDE 以文化实体作为分析对象，可以把不同文化的倾向用一个维度来加以分析。心理学家更倾向于将个体主义/集体主义看做是两个分析维度，从个体层次展开分析个体与内群体的关系，根据不同文化处理个体和内群体的关系，而将不同的文化划分为个体中心倾向和群体中心倾向[51]。

那么究竟是什么因素导致不同文化实体之间文化倾向的这样一种差异呢？学术界对此进行了广泛探索。Hofstede 最初从地理纬度、气候与财富水平的角度进行了解释。后来 Berry 等学者则通历史、地理等 ecology 变量进行解释，并逐步发展成为影响极大的生存理论。生存理论认为，一些生存方式（比如说农耕）需要更多的合作（比如修建和维护水利系统），通过长期的历史实践，进而形成更加集体主义（collectivism）的文化倾向。而在另外一些生存方式，比如游牧与狩猎的生存方式下，个体的行动经常比集体行动更有意义，其结果是

[51] Harry C.Trisandis,et al.Individualism and collectivism: Cross-cultural perspectives of self-ingroup relationships,Journal of personality and social psychology,1988,vol.54,no.2,323-338

游牧、狩猎的生存方式下形成的文化模式比农耕生存模式更加个体主义[52]。

已有的生存理论面对的一个解释困境在于，从生存方式的角度解释不同文化实体的文化倾向时，宗教、政治、历史以及很多其他影响文化倾向的因素难以控制，这对不同文化实体之间文化倾向的差异进行因果分析带来极大挑战。最近几年，跨文化比较心理学的一个研究前沿是分析一个文化体内部不同区域之间 I/C 的差异。比如，Varnum & Kitayama（2011）对美国不同区域之间个体主义倾向进行比较，而 Yamawaki（2012）对日本不同区域之间的个体主义倾向进行比较[53]，进而通过分析同一文化实体内部不同区域之间文化倾向的差异来进行因果分析。

中国作为一个具有 5000 年文明史、960 万平方公里的大国，同时不同区域生态、历史、文化心理等区域差异巨大，区域之间文化倾向的差异自然会引起学界关注，比如针对中国不同区域个体主义/集体主义文化倾向的差异进行比较。但是已有关于中国不同区域文化倾向的比较研究，存在描述和解释逻辑的相互矛盾。下面以个体主义/集体主义这个维度为例进行说明。

气候-经济互动说。著名心理学家 Van de Vliert,Yang,Wang & Ren 对集体主义在中国的区域分布进行描述，其解释逻辑是，人作为恒温动物，不同的气温条件下所必须配置的生存资源存在差异，22 摄氏度作为最适合人类生存的气温，越偏离这个适合的温度（比如太冷或者太热），生存的挑战和压力相应增大，但可获取的生存资源和财富则可以缓解这样一种压力，这样，气候和财富的不同组合会通过生存压力形塑不同的文化模式：即越是在不适宜的气温条件下，越是资源匮乏的生存系统下，文化系统的集体主义特征更加明显，人们需要通过紧密的群体合作来应对生存的严酷挑战；而伴随经济发展和财富增长，不利

[52] Berry JW, 1976, Human Ecology and cognitive style: comparatives in cultural and psychological adaptation. New York: Sage/Halsted

[53] Niwako Yamasaki, Within-culture Variations of collectivism in Japan, Journal of cross-cultural psychology 43(8) 1191-1204.

气温所带来挑战和压力在降低，文化的个体主义特征更加明显。Van de Vliert 等据此预测，在中国北方，以及西南高寒地带，经济发展条件落后，文化模式应该表现出更强的集体主义特征，而随着气候-经济组合条件的改善，华中、华南等地区文化的集体主义特征依次递减，并根据心理学自我报告量表对这一假说进行检验。结论是中国北方内蒙、新疆、西藏、青海、东北等气候寒冷的省份集体主义倾向更强，而长江以南等南方省份则个体主义倾向更强[54]。

种植文化说。与 Van de Vliert 等人所得出的关于集体主义在中国的空间分布格局恰恰相反，Talhelm Thomas 于 2014 年 5 月在 Science 杂志上发表论文，基于生存理论，作者认为在中国历史上，南方水稻种植更加需要水利灌溉与劳务合作，在长期文化演化过程中， 更容易形成集体主义文化倾向；在北方，小麦种植一般单家独户就可以完成，相对于南方，所需要的合作较少，这使得北方的个体主义心理倾向更强。作者根据心理学内隐测量量表，判断集体主义在中国的区域差异。其结果是南方水稻种植的广东、福建、广西、上海、浙江等省份集体主义倾向在中国是最强的，而小麦种植的北方各省，比如河南、山东、山西、山西、东北等，则个体主义倾向更强[55]。

现在的问题在于：针对同样的问题，即集体主义文化倾向的空间分布图景，存在两种相互矛盾的判断，并形成两种不同的解释逻辑，Van de Vliert 认为中国北方气候寒冷、经济落后的省份集体主义在中国是最强的，其解释逻辑是气候——经济互动理论；而 Talhelm Thomas 则认为在水稻种植的南方省份，集体主义文化倾向更强，其解释逻辑是水稻理论。那么集体主义倾向在中国的空间分布图景究竟是怎样的?如何对其进行有效解释？

二、宗族与文化倾向

[54] Evert Van de Vliert, Huadong Yang,Yongli Wang, and Xiao-Peng Ren,Cliamato-Economic imprints on Chinese Collectivism, Journal of cross-cultural psychology 44(4) 589-605.

Evert Van de Vliert，Climate,affluence,and culture, Cambridge Univ.Press,New York,2009.

[55] Thomas.Talhelm et al.Large-Scale Psychological differences within China explained by rice versus wheat agriculture, Science 344,603(2014).

本文认为，解释个体主义/集体主义在中国的区域差异时，需要控制另外一个非常重要的变量，即宗族发育程度。

宗族与集体主义文化倾向。关于宗族对中国人文化、心理模式的重要性的阐述，著名心理人类学家许烺光在其《宗族·种姓·俱乐部》[56]中指出，正如种姓对于印度人和俱乐部对于美国人的重要性一样，“宗族对于中国人是至关重要的，它代表了一种重要的、著名的生活方式，具有情境中心和相互依赖处世观的中国人更倾向于在家庭这个人类初始社会集团中来解决他生活中的问题”，换言之，中国人的家庭和家庭扩大化了的宗族为强调人与人之间相互依赖的集体主义生活方式和心理倾向提供了基础，它培养了人们一种向心的世界观，在此种环境中长大的中国人，能够得到所有他与同伴的关系方面有价值的东西，如社交、安全和地位，即使他未来飞黄腾达也会回归故里报答家庭和宗族的养育之恩，其存在的价值依附于他终生归依的宗族集团。也就是说，在许烺光看来，宗族文化和中国人的集体主义生活方式，以及文化心理倾向之间具有极为紧密的关联,即中国文化中的集体主义和情景中心的思维方式来源于宗族文化。

但是许烺光没有问的是，宗族文化对个体的重要性是否在中国不同地域都具有同等程度的普遍性？宗族发育在中国传统社会是否具有差异性？如果说，宗族发育具有区域差异性的话，那么按照许烺光的逻辑进行推演，其自然的结论就是，宗族发育程度的差异会带来集体主义文化倾向的差异。即在宗族发育充分的区域，其文化模式更加偏向于集体主义，而在宗族发育薄弱的区域，则其文化模式更加偏向于个体主义。

因而，本研究的立意乃是，首先系统论证个体主义/集体主义，以及宗族发育程度在中国的区域差异，然后将宗族变量纳入到分析框架中，建立宗族发育程度与个体主义/集体主义文化倾向的区域差异之间的因果关系，并在此基础上对已有理论进行检验，进而试图提出一种竞争性的解释，即与气候-经济互动理

[56] [美]许烺光著，《宗族·种姓·俱乐部》，薛刚译，华夏出版社，1990

论、水稻理论相比，宗族区域差异理论对于中国文化倾向、心理-行为模式的区域差异更具有解释力。

宗族发育程度的区域差异。在中国古代社会，宗族发育程度的区域差异已经受到学界的广泛关注，不过至今依然没有有力的数量论证。贺雪峰曾经在系统总结学界已有研究的基础上，对不同区域宗族发育的基本情况进行过归纳：受战争、移民等历史因素，以及生态环境因素的影响，华南村庄的历史较长，在长期的历史过程中发育成为庞大的宗族和强有力的地方性家族规范，基于血缘建立的社会关系稳定紧密，形成了完整的具有家族色彩的社会价值规范体系。华北的宗族发育的环境尽管没有华南那么优越，华北历史上战乱多，但是从明初以来，华北整体上比较稳定，承接了古代中原汉族家族文化。长江流域的长三角、皖南、洞庭湖平原、江汉平原、成都平原等主要是移民社会，由于村庄的成长周期比较短，不可能成长出发达的宗族文化和强有力的家族规范，因而在 20 世纪现代性冲击之前，这些地区的宗族因素就非常薄弱，村落还没有来得及生长出成熟的家族规范，就遇到现代性的冲击，村落作为道德共同体在现代性的冲击下灰飞烟灭[57]。

宗族发育与文化倾向。本研究的核心命题是，宗族发育程度的区域差异是影响中国心理模式区域差异的主要原因。在中国历史上，在汉人主要居住区，不同区域宗族文化的发育存在差异，即有些区域宗族文化强，人们出生并成长的第一个内群体就是由父系血缘关联而成的宗族性社区，成长过程中的社会化机制使得人们在处理个体和群体关系时产生极强的群体中心主义；而另外一些区域，则由于受战乱、移民、生态等因素影响，宗族发育较弱，人们出生成长的第一个内群体往往是由不同血缘来源的家庭所组成的杂姓社区，这些家庭之间的关系和宗族社区中相比，更加偏向于原子化的状态，即不同家庭之间的文化性预期相对较少，人们行动的独立性更强，进而更加偏向个体中心主义。

[5757]贺雪峰，《论中国农村的区域差异》，《开放时代》2013 年第 1 期。相关的研究也可参见，王珣《中国南北方汉族聚居区宗族聚居差异的原因》，载《财经问题研究》，第 11 期.

文化变迁与个体主义的兴起。一般认为，中国是一个具有集体主义传统的文化实体，在汉文化中集体主义的集中表现就是以家庭和宗族的价值目标优先于个体的价值目标，家庭是一个“同居共财”的、以集体主义为行动准则的群体；从最传统的理想形态上讲，个体的利益和目标要服从于家庭和家族的目标，并付诸于家庭的香火延续和家族的人丁兴旺。这样一种集体主义的文化导向，贯彻在传统中国人生活中的方方面面。限于篇幅，主要从家庭再生产模式、婚姻模式和生育模式等三个维度展开。

在家庭再生产模式上，子代家庭在成家之后，依然是母家庭的一部分，进而使得母家庭被扩大化。这使得成年儿子在婚后一般生活在与父母的母家庭中，按照“同居共财”的集体主义原则，将所有家庭成员的收入放在一个钱袋子里使用，新婚夫妇试图通过分家独立出去被看做是家庭不团结的表现，往往会受到父母和其他兄弟的反对。

在生育模式上，追求多子多福、传宗接代的必然结果就是高生育率和重男轻女。

在婚姻模式上，婚姻首先不是为了对个体幸福的追求，而是为了家庭的延续和子女的抚育，基于个体浪漫爱情基础上的个体自主婚姻是不被提倡的，女人对于不幸福的婚姻，则只能以牺牲个体利益的方式，服从于父系家庭的整体利益，逃避不幸婚姻和离婚几乎是不可能存在的事情。

而在中国近现代社会变迁的过程中，随着个体主义的兴起，人们更加注重自我的实现和对个体幸福的追求，传统的家庭延续、香火继承和家族的繁衍等集体主义价值目标被抛弃。

表现在家庭再生产方面。子代婚后越来越通过分家从父母的家庭中独立出去，进而可以自己独立支配小家庭的财产，而不需要按照“同居共财”的集体主义原则和父母、以及其他兄弟姐妹在一起居住，尽管家庭成员之间还有很多

义务[58]。

在生育模式上则表现为，为了父系家庭的延续和家族的人丁兴旺不再符合时宜，表现为生育水平的大幅度下降。生育模式趋向个体主义的一个重要方面就是传宗接代观念在一些区域开始淡薄，没有男孩的、不能传宗接代的纯女户家庭开始大量出现，并为人们所接受。

在婚姻模式上，婚姻越来越多地建立在青年男女的浪漫爱情基础之上，对个体幸福的追求使人们对那些不幸的婚姻说 NO，其结果就是中国自 90 年代以来离婚率的日趋升高。

另外，个体主义的行为倾向，除了表现在为抛弃不幸福的婚姻而选择离婚、为追求个体的自我实现而选择少生育等行为之外，还表现在，注重个体财产权利的家庭结构安排、保护个体隐私的居住结构安排、以及代际关系的个体主义化[59]。

在这样一个个体主义的兴起过程中，不同区域的个体主义的成长过程是否存在区域差异呢？和农业时代不同区域宗族发育程度的区域差异之间有何关联？本研究试图对此问题进行深入讨论。

三、概念的操作化、测量与研究假设

那么如何测量个体主义/集体主义在中国的区域差异呢？根据 Hofstede[60]、Triandis[61]等人的研究，操作化个体主义/集体主义的一个非常重要的领域就是

---

[58]阎云翔，《私人生活的变革》，阎云翔(2002):《私人生活的变革》，上海书店出版社.

[59]阎云翔（2012）:《中国社会的个体化》，上海译文出版社。

[60] G.Hofstede,Culture's Consequnces:Comparing Values,Behabiors,Institutions,and Organizations Across Nations(Sage,London,2011)

[61] Harry C.Trisandis,et al.Individualism and collectivism: Cross-cultural perspectives of self-ingroup relationships,Journal of personality and social

家庭。Hofstede 在《CULTURE CONSEQUENCE》中多次指出，家庭是人成长所接触的第一个内群体，正是因为人们在不同性质的家庭成长，这使的人们的**心理-行为倾向**存在差异，那些在扩展性家庭中成长起来的人，更倾向于将自己看作是家庭中一部分，将个体的目标融入在家庭的目标之中，进而表现出鲜明的集体主义倾向；而那些在核心家庭的文化环境下成长起来的人，则倾向于认为家庭是不同的个体的组合，个体的目标优先于家庭目标，则表现出更为个体主义的倾向。可以说，在 Hofstede 测量个体主义/集体主义的所有量表中，家庭的量表是显著性最强的，所以我们也选择家庭领域，来作为测量个体主义/集体主义的重点。

在后续研究中，通过客观性指标，从家庭角度来测量个体主义/集体主义已经为被学界普遍采纳。比如 Vandello 测量美国内部集体主义的差异主要指标来自于家庭领域。Vandello 和 Cohen (1999)研究美国内部集体主义的差异时，采用 8 个客观指标：离婚率/结婚率、独居老人的百分比、独自居住的百分比、祖孙三代同住的比例、自我雇佣的百分比、无宗教信仰的人的百分比、合伙用车与单独驾车工作的比例、过去四届总统选举中自由投票的比例等，通过分析每个州在 8 个指标的平均得分来判定集体主义强弱，结果发现美国中西部平原和山区的个体主义最强，南部地区集体主义较强[62]。

再比如 2012 年 Yamawaki 以 Vandello 和 Cohen (1999)提出的美国集体主义指标(American Collectivism Index)为模型开发出适用于日本县级水平的集体主义量表，通过测量 5 个指标(离婚率、独居老人的百分比、核心家庭的百分比、个人独居的百分比、三室同堂的百分比)来分析各个县的集体主义水平。结果表明，即使在日本文化内部也存在集体主义的差异，集体水平高的县大多数

---

psychology,1988,vol.54,no.2,323-338

[62] Joseph A.Vandello and Dov Cohen, Patterns of individualism and collectivism across the united states, Journal of personality and social psychology,1999,vol.77,no .2.279-292.

位于日本的北部和中部，而个体水平高的县则分布于全国各地，主要是一些政府管辖的且城市化水平高的地区[63]。

本研究以 Yamawaki 所建构的集体主义文化模式下的五指标测量法为参照，以 1982 年人口普查数据为依据测量农业时代不同区域在个体主义/集体主义这个文化维度上的差异[64]。以 1990、2000、2010 等年度的人口普查数据为依据测量 1990 年代以来市场化启动、工业化加速阶段的个体主义/集体主义的区域差异。在 Yamawaki 的基础上，我们略微作了以下以下修正。

通过 1982 年普查数据测量个体主义和集体主义时，我们进行了如下修正：

一是替换“单人居住的百分比”这个指标。考虑到 2012 年的日本和 1982 年的中国，社会经济差异巨大，个人独居在当时[65]的中国极少，这一指标缺乏区分度。为了克服这一指标的局限性，我们结合普查数据，提出“已婚青年的独立性”这一指标，用于测量 25-35 岁已婚青年建立以自己为户主的家庭占相应人口队列的比例。即青年子代独立性越强，越有可能在婚后摆脱对父母的依赖，建立自己的小家庭。

二是完善“独居老人百分比”。在 1982 年的中国，老人独居，尤其是高龄老人独居的情况很少，很多老人一般和配偶一起居住。我们根据 1982 年人口普查原始数据，发展出“50 岁以上父母单独居住所占比例”这个指标。这个指标考虑的是老年夫妇分居很少这一客观现实，老年人一般和配偶一起居住。而能

[63] Niwako Yamasaki, Within-culture Variations of collectivism in Japan, Journal of cross-cultural psychology 43(8) 1191-1204.

[64] 1982 年普查在当年 6 月份进行，反应的是 1980 年左右的家庭模式、人口模式、生育模式、婚姻模式、养老模式、居住模式以及代际关系模式等文化变量。研究中国现代化的很多学者（比如陈吉元等人）认为，中国农村真正的文化变迁是从 1980 年之后开始的，在 1980 年左右，尽管政治体制发生了巨变，农村宗族等外在组织遭到了国家政权的取缔，但是在占中国绝大部分的农村，文化的基本模式和文化特征在主要方面和传统时代基本上接近。

[65] 本文所谓的前工业时代，是以作为中国文化主体的农村而言的，工业化对占人口 70%以上的乡村文化起实质性推动作用，是从 1990 年代初市场化和人口大规模流动开始，因而本文认为，1980-1982 年的相关数据，基本上可以反应传统时代文化的诸多基本特征，比如地域文化在集体主义/个体主义这个文化维度上的差异。

够体现老年父母相对于子女独立性的，应该就是老年父母和所有已婚子女分家的情况。所以我们以“50 岁以上的父母单独居住的比例”这个指标来测量已经大致完成人生任务的老年父母对于子女的相对独立性。

测量 1990 年代工业化以来的文化模式的变迁，则大致和 Yamawaki 所使用的指标类似，我们将其概括为婚姻模式（用离婚率测量），家庭结构与代际关系模式（用家庭规模测量），以及生育模式（通过生育数量和生育性别偏好进行测量）。

宗族发育程度的测量。学术界目前普遍倾向于从姓氏结构和姓氏集中度的角度对宗族发育程度进行测量，具体情况参见姚洋、蔡莉莉、彭玉生等人的研究[66]。2005 年全国 1%人口抽样调查数据记录了调查对象的姓氏数据，通过对该数据中各县姓氏集中度分析，我们对不同区域的宗族发育程度进行测量。具体介绍见下文。

为验证我们的结论，即中国不同区域宗族发育程度差异，与个体主义/集体主义的区域差异之间具有空间上的一致性，并具有内在因果关联，我们将这一理论命题进行操作化，并做出以下几个研究假设：

---

[66]Lily L. Tsai（2007）：Solidary Groups, Informal Accountability, and Local Public Goods Provision in Rural China。Source: The American Political Science Review, Vol. 101, No. 2 (May, 2007), pp. 355-372.

Lily L. Tsai（2002）： “Cadres, Temple and Lineage Institutions, and Governance in Rural China.” *The China Journal* 48: 1-27.

Yusheng Peng（2010）："When laws and informal norms collide:Lineage Networks versus Birth Control Policy in China",The American Journal of Sociology,Vol.116,NO.3(November 2010),pp,770-805.

彭玉生：《当正式制度与非正式规范发生冲突：计划生育与宗族网络》，《社会》，2009/01。

郭云南，姚洋：《宗族网络与村庄收入分配》，《管理世界》，2014/01

郭云南，姚洋：《宗族网络与农村劳动力流动》，《管理世界》，2013/03

通过姓氏集中度测量宗族发育程度的合理性及其局限，下文有详细讨论。

研究假设：宗族文化的区域差异和个体主义/集体主义的区域差异具有空间分布上的一致性。即宗族发育越强的区域，集体主义文化倾向越强；反之，在宗族文化越薄弱的区域，则个体主义文化倾向越强盛。

具体假设：（1）宗族发育程度呈现出如下的区域差异图景，即华南和华北明显强于长江流域和东北，相应地，体现文化倾向的各具体指标方面，存在如下空间分布格局：

（2）在离婚率的空间分布方面，华南、华北的离婚率要明显低于长江流域和东北区域；

（3）在生育模式方面，华南的生育模式，具体表现在生育数量上就是，华南最高、华北等而次之，东北和长江流域最低；在强调传宗接代和男孩偏好上，华南最强，华北等而次之，东北和长江流域最弱；

（4）在家庭再生产过程中，集体主义传统很强的华南，子代成家之后继续生活和母家庭在同一个“同居共财”的会计单位下生活的可能性强，华北次之，而长江流域和东南宗族文化薄弱的地区，子代成家后，从母家庭中分离出来，成为独立的生活单位的概率比较高；进而在家庭结构上，体现集体主义倾向的三代直系家庭，华南比例最高，华北等而次之，东北和长江流域最低。

除了客观指标测量个体主义/集体主义之外，我们还通过 Thomas 发表在 Science 上的研究所利用的原始心理学实验数据[67]，对宗族发育程度与个体层面

[67] Thomas 在 Science 上一文的实验介绍。**Sociogram Task:** In the sociogram task, participants draw circles to represent themselves and their friends. They denote different friends with A, B, C, and so on. They denote the friend's gender with "F" (*nv*) or "M" (*nan*). They write "Me" (*Wo*) in the central circle and "Friend A (F)" (*Pengyou A, nv*) for each friend. The instructions allow participants to draw however many friends they want: "You can make as complex a sociogram as you want." They can also connect as many circles as desired to represent relationships between people. The outcome measure is the size of the self minus the average size of friends. Higher values represent implicit individualism (self-inflation); lower values represent implicit interdependence.更

心理-行为倾向进行分析，并作出如下具体假设：

（5）宗族发育程度和心理学实验所测量出的个体主义程度成反比，即宗族发育程度越低，自我越大、越膨胀，宗族发育越充分，实验所反应出的自我越小。

四、水稻理论解释文化倾向区域差异存在的局限性

Thomas 认为，在小麦种植的北方，个体主义文化倾向更强，而在水稻种植的南方，集体主义文化倾向更强。作者以省份为分析单位，论证出小麦种植区的北方省份，离婚率要高于南方水稻种植区的省份，小麦种植的比例越高，离婚率越高，反之，水稻种植比例越高，则离婚率越低。下面，本研究根据中国 1996 年的农业普查数据（测量种植文化）和 2010 年的离婚率数据（原文用于测量个体主义的指标）为例，以县为分析单位，对原文的基本结论（即北方小麦种植区的人们更加具有个体主义的心理倾向，而南方水稻种植区则更加具有集体主义文化倾向）进行检验。

种植文化的区域差异。在《Large-Scale Psychological Differences》一文中，种植模式的区域差异是解释变量，在原文中，分析单位是省份（见原文图 1），我们根据中国 1996 年第一次农业普查中关于各地级市不同作物播种面积的数据为依据，以地级市为分析单位，描述中国种植模式的空间分布，见**图 1-图 2.**

为详细的材料可以参见：www.sciencemag.org/content/344/6184/603/suppl/DC1。

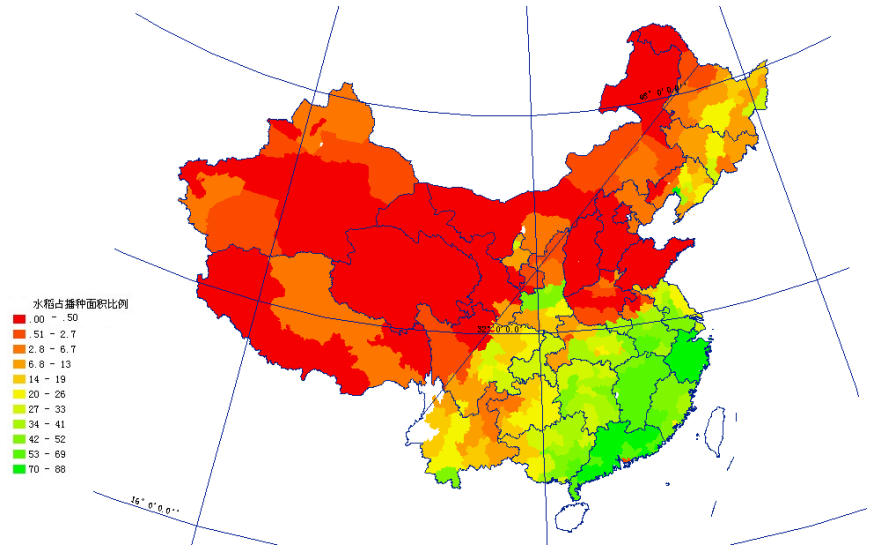


图 1 1996 年各地级市水稻播种面积占总播种面积的比例

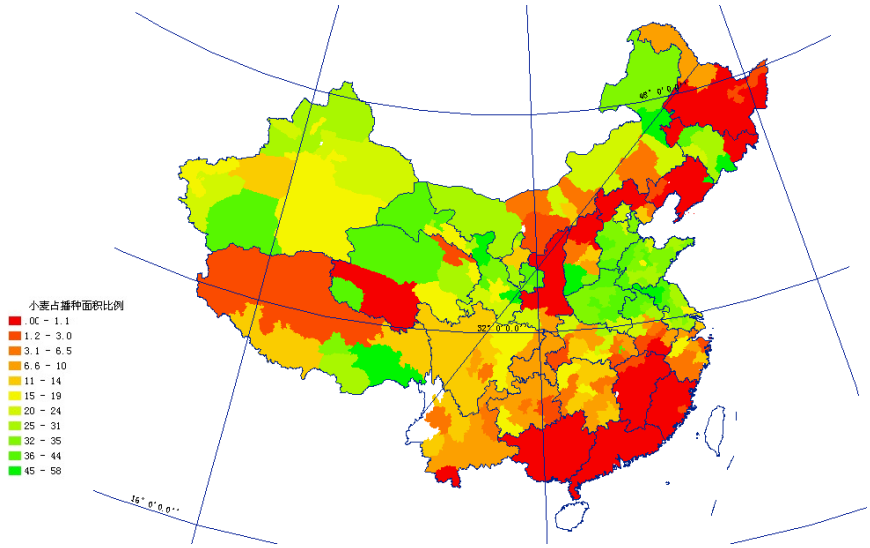


图 2 1996 年各地级市小麦播种面积占总播种面积的比例

通过图 1-图 2，可以清晰地发现，中国水稻种植区与小麦种植区的界限是非常分明的：湖北东中部、湖南、安徽中南部、江苏、浙江、江西、福建、广东、广西中东部主要以水稻种植为主；而皖北、苏北、河南、山东、河北中南部、山西南部主要以种植小麦为主。另外，中国的主粮作物中，还有很多种植玉米，也可以看作是与小麦种植相类似的“个体主义”式的、需要合作较少的种植模式，主要分布在北方各省，包括辽宁、吉林、黑龙江、内蒙、山西、河北、河南、山东等省份。下文对种种模式的比较分析，我们主要以图 1 为参照。

离婚率的空间分布及其区域差异。在《Large Scale 》一文中，离婚率是测量中国个体主义的主要指标。根据 1982、2000 年和 2010 年中国第三次、第五次、第六次人口普查的分县数据，我们以县为单位，通过 ARCGIS 描述了中国离婚率的区域差异。为了和《Large-Scale》一文进行比较，我们计算离婚率的口径与其完全一样，即计算“每一千对夫妇中的离婚的对数”；为了和原文进行比较，本文主要比较汉人居住区（黑河-腾冲一线以东）不同的种植模式下的离婚率的区域差异，得出的结果见图 4-图 5.

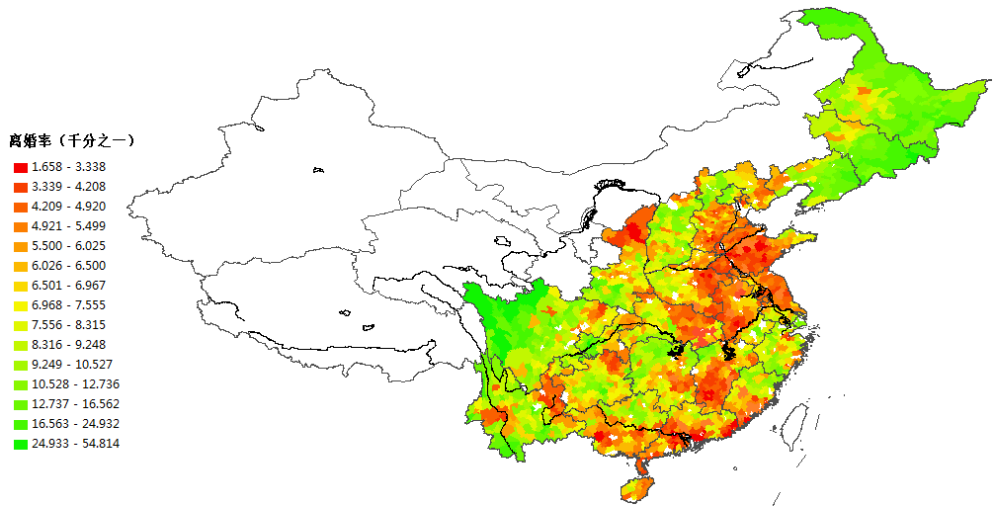


图 3 2000 年中国传统汉人居住区各县的离婚率分布[68]

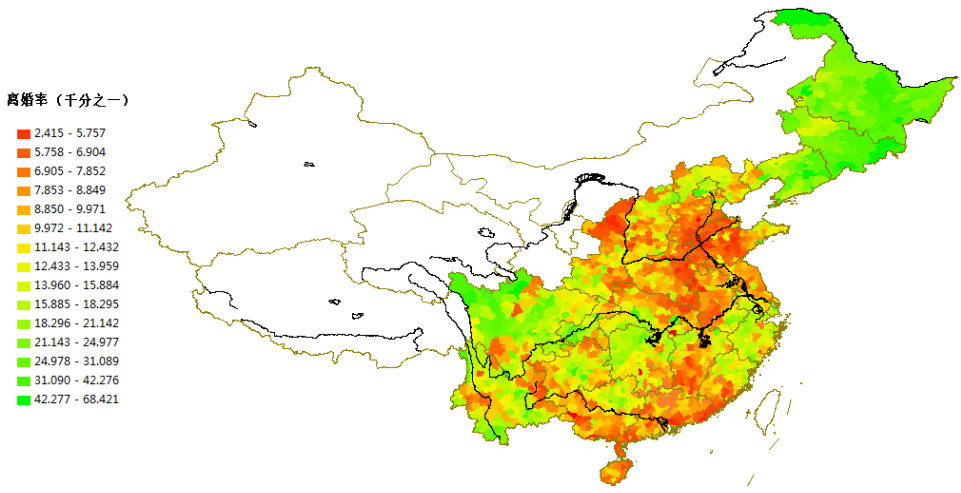


图 4 2010 年中国传统汉人主要居住县的离婚率分布

从纵向的时间上来进行比较，会发现，中国离婚率的区域差异，是 1980 年

[68] 数据来源，2000 年第五次人口普查统计资料。

代改革开放以来所形成的[69]。在 1982 年，“黑河-腾冲”一线以东，离婚率几乎没有差异，全国都处于非常低的水平。而 2000 年第五次人口普查和 2010 年第六次人口普查的数据则显示出离婚率具有鲜明的区域差异，具有相似离婚率的县级单位是彼此相连的，而不是无规律地散布在全国各地，这些彼此相连的县，构成相当大范围的“区域”；区域内部的离婚率大致具有一致性，而区域之间具有显著的差异性。2000 年和 2010 年离婚率的空间分布所体现出的区域差异高度一致。

通过比较**图 1 和图 2** 关于种植模式的空间分布，与**图 3、图 4** 中关于离婚率的空间分布，可以得出 3 个与原文几乎是恰恰相反的结论：

（1）与南方水稻种植区的省份比如广东、福建南部、江西等离婚率很低一样，北方的小麦种植区比如河南、山东、河北北部、山西、皖北、苏北等离婚率也非常低，而不是原文所描述的那样，北方小麦种植区的离婚率显著性地高于南方水稻种植区。

（2）同样作为**水稻种植区**的浙江、福建北部、长三角、长江中游的江汉平原（湖北）、洞庭湖平原（湖南）、以及长江上游的四川成都平原，其离婚率显著性地高于华北种植小麦的河南、山东、河北、苏北等地区，也就是说中国有很多南方水稻种植区，其离婚率要显著性地高于北方小麦种植区，水稻种植区，也有完全高于北方小麦种植区的“个体主义”行为方式。

（3）同样是北方小麦种植区，东北三省、内蒙古等四省形成一个离婚率很高的区域，而处于华北的河南、山东、山西、河南南部则离婚率呈现出一个离婚率很低的区域，这两个区域的离婚率体现出极为明显而直观的差异，这说明，同样是北方小麦种植区，其内部的“离婚率—个体主义文化倾向”也存在天壤之别。

上面的三个证据，足以完全推翻《Large-Scale》一文中所得出的**基本结论**：

[69] 限于篇幅，1982 年的离婚率的空间分布在这里不做展示。

在种植水稻的南方、因为历史上长期的水稻种植历史，使得人们更为相互依赖，思维方式更具有整体性、集体性，而北方小麦种植区人们则更加个体主义。也就是说，我们对种植模式的空间分布与离婚率的空间分布进行对照之后，发现原文试图在种植模式与离婚率之间建立相关性的分析，在现象层面上就不成立：种植模式的南北差异，难以和离婚率的区域差异之间建立严密的相关性，二者的空间分布完全不同。

另外，**图 4、图 5** 还显示：离婚率空间分布的区域边界往往与省份边界不一致，同一个省份内部往往包含性质完全不同的区域，比如安徽和江苏在长江南北的离婚率完全不同、福建南北的离婚率完全不同、湖北省、湖南省等南北离婚率也完全不同，这说明，省份往往是包含多个文化单元的行政单位，并不适合作为文化比较的分析单位，而这正好是《Large-Scale》一文的致命性缺陷。

五、个体主义/集体主义在中国的区域差异

如果说离婚率可以用于测量个体主义/集体主义文化倾向的话，那么离婚率所体现的个体主义/集体主义的区域差异，在测量文化倾向的其他指标方面也存在吗？其它的用于测量个体主义/集体主义的变量也会体现出像离婚率一样的区域分布模式吗？如果是的话，则说明，在中国个体主义/集体主义的区域差异是一个具有稳定性的社会事实，而且，水稻理论对这些指标都无法对这些指标进行有效解释；如果不是，则离婚率所体现的区域差异模式不过是单一变量的偶然现象罢了。上文我们从离婚率的角度对个体主义的区域差异做了分析，下面我们主要家庭再生产模式、生育模式、以及代际关系模式，来验证其是否具有离婚率那样的区域差异。

（1）1980 年代的图景：家庭再生产模式所体现的 I/C 在中国的区域差异。儿子结婚是家庭再生产的起点，那么，儿子在成婚之后，是继续和父母的大家庭一起过日子，还是自己独立开展生活？很显然，对于初婚的子代而言，这是一个生活中非常重要的选择，也是家庭生计安排中的重大选择。正因为非常重

大，因而就特别能判断子代的独立性和代际关系中，子代的独立性。同时，这对于母代家庭而言，也是衡量母代家庭究竟是希望子代独立，还是继续按照大家庭的集体主义原则继续在一起过日子，即可以测量母家庭在接受子代家庭独立时的容忍水平，以及代际关系中，子代的独立自由的空间，即一个区域代际关系中的自由空间越大，代际关系越松散，子代的自由空间越大，那么子代的独立性越强，越有可能在婚后不久自己独立成家，独立安排生计。反之，代际关系紧密，子代对母家庭的依赖性或者说代际关系中的相互依赖性越强，家庭中的集体主义倾向越强，则子代更倾向于婚后较长时间留在母家庭，和父母按照同居共财的集体主义原则一起生活。因为和母家庭一起生活，就意味着婚后要继续和母家庭生活保持“同居共财”的集体主义生计原则，而不能留小家庭的私财，不能有小家庭独立的生计。很显然，在这样的家庭文化中成长起来的子代，一方面需要有极强的集体主义的文化倾向才能维持这样一种大家庭的局面，另一方面，这样一种生活模式也极大强化了子代家庭的集体主义行为和心理倾向。

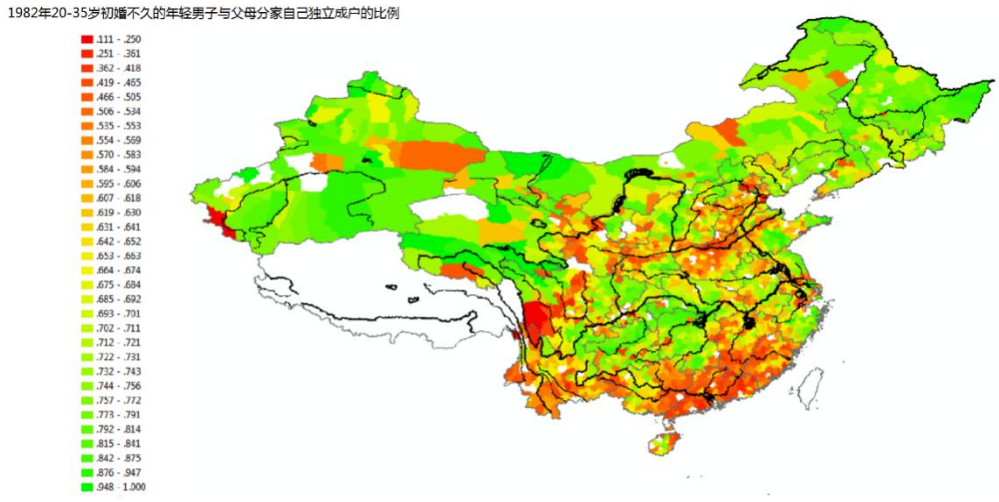


图 5 代际关系中青年子代的独立性（1982）

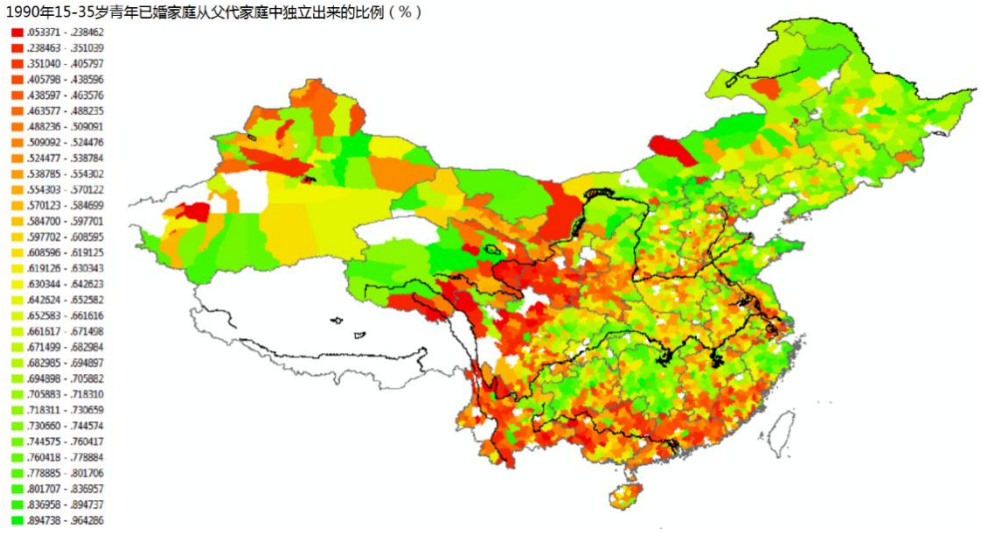


图 6 代际关系中青年子代的独立性（1990）

图 5 显示，子代婚后的自己独立成家的过程，不同区域差异明显。在中国的传统社会，以及工业化、市场化启动之前的 80-90 年代，在更加个体主义、强调子代独立性的区域（长江流域和东北），子代家庭更倾向于从父代家庭中分离出来，进而追求小家庭的独立自主。而在更加强调宗族文化的华南区域，新的子代家庭则更加倾向于和父代家庭继续合作，按照“同居共财”的集体主义原则继续在一起生活。进而把原来的母家庭扩大了，而形成扩大家庭。通过 1990 年全国人口普查原始数据计算所得出的结论和 1982 年几乎完全一致（**图 6**），这也在此印证了在市场化启动、农村人口大规模流动兴起之前的中国，通过人口普查数据，刻画家庭再生产过程个体主义的区域差异，具有极强的信度。

这样，我们通过比较中国汉人主要居住区的不同区域，得出的结论是，在华南和中原文化区，家庭再生产过程中，所体现出的家庭主义的倾向更强；而在长江流域、东北三省以及游牧文化区，家庭再生产过程所体现出来的个体主义倾向更强。

（2）生育模式所体现出的 I/C 的区域差异。生育模式主要包括两个维度：生育数量偏好和性别偏好，这两个方面都可以通过普查的数据来刻画。我们选取了 2000-2010 年间的全国人口普查数据，对生育模式的区域差异进行分析，

结果见**图 7-图 8**。

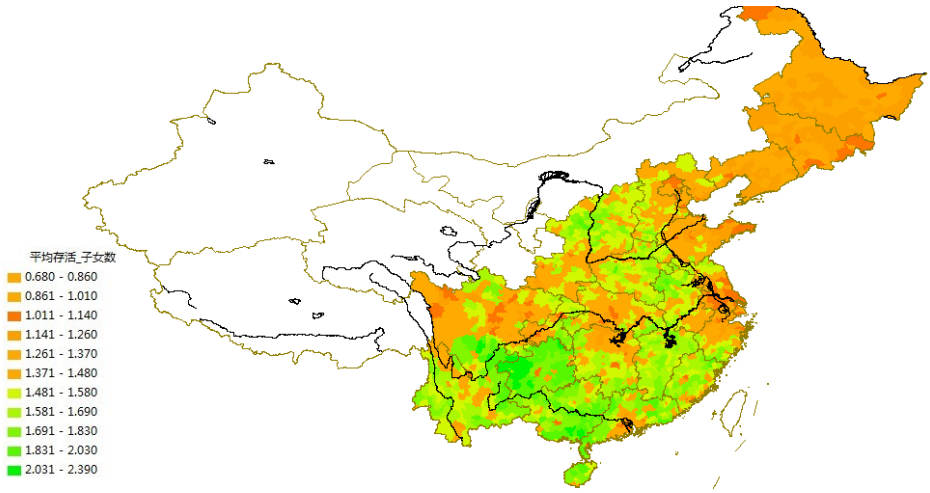


图 7　2010 年育龄妇女平均生育子女数量的空间分布

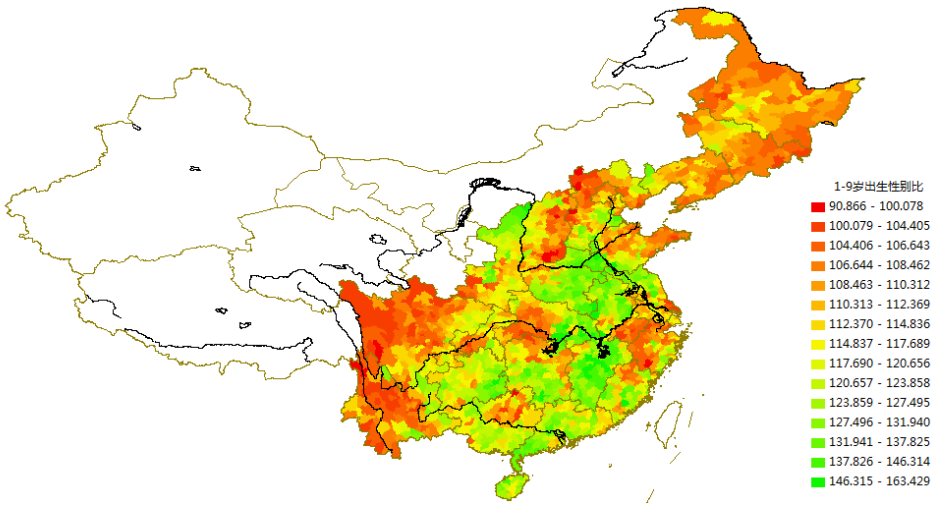


图 8 根据 2010 年“六普”数据绘制的出生性别比的空间分布

如果我们比较**图 3-图 4** 关于离婚率的空间分布，**图 5-图 6** 关于青年子代独立性，与**图 7-图 8** 关于生育模式的空间分布，会发现以下两个重要结论：

（3）在汉人居住的核心区，离婚率所体现出来的个体主义/集体主义倾向的空间分布，与生育模式所体现出的个体主义行为模式的空间分布，具有高度的一致性：**个体主义**行为逻辑很强的区域，比如东北、长三角（包括苏南、上海、皖南、浙北）、长江中游的江汉平原（湖北南部）、洞庭湖平原（湖南北部）、成都平原，既存在很高的离婚率，同时生育的数量偏好在全国最低、“男孩偏好”很淡薄；而在个体主义行为逻辑很弱，**集体主义**行为逻辑很强的区域，比如华

南的广东、福建、江西南部，以及华北的河南、河北南部、山东（西南部）[70]、皖北、苏北等区域，离婚率相对偏低，同时生育数量水平相对较高、男孩偏好强，是中国出生性别比偏高的重灾区[71]。

代际关系模式。根据我们的调查，类似于离婚率所体现出来的个体主义的区域差异，不但体现在婚姻模式和生育模式上，而且还体现在人们生活的诸多其它领域，比如家庭内部的代际关系[72]。下面我们进一步以代际关系模式来做出论证。

中国传统的代际关系模式是一种反馈型的模式[73]，即强调“父子一体”，代际之间是一种厚重型的交换模式，父代将所有的家庭资源集中于子代的成家立业，而子代则负责父代的养老送终，这种强调代际之间亲密关系的代际关系模式，集中地体现在中国传统的家庭居住模式上，即父子一般不倾向于分家，也就是说，父母可能与某一个儿子分家，但是不会和所有的儿子分家，尤其是独子家庭不会分家，老人单独居住的情况比较少见。这是中国传统的家庭主义倾向下的家庭结构安排方式。而随着个体主义的兴起，子代对个人财产观念的强调以及隐私的保护，父子分家，尤其是独子家庭的父子分家越来越成为一种潮流，父母单独居住的越来越多，中国家庭结构的核心化水平越来越高，平均家庭规模越来越小。我们将家庭结构的这种变化趋向归纳为代际关系的个体主义化。

下面我们根据 2010 年中国第六次人口普查数据，主要从父子分家、家庭结

[70] 离婚率的区域分布，与出生性别比的区域分布，只有山东半岛不一致，华北的河南、河北、山西等离婚率偏低，出生性别比偏高的情况也很明显；而只有山东半岛，离婚率低，而出生性别比基本正常。

[71] 关于生育模式的区域差异更为系统的论述，参见龚为纲:《男孩偏好的区域差异与中国的生育转变》、《中国人口科学》2013 年第 1 期。

[72] 以及社区层次的合作能力、集体行动能力等等诸多方面。

[73] 参见费孝通《三论中国代际关系的变迁》、贺雪峰《代际关系论》、《社会科学论坛》等文献。

构的核心化水平、以及平均家庭规模等角度，对代际关系的个体主义化进行测量。我们认为，代际关系的个体化、代际凝聚力的降低、以及家庭结构的核心化等个体主义倾向的一个直接结果就是降低平均家庭规模，因此，我们通过平均家庭规模来测度代际关系模式和家庭结构模式，分析结果见图 9-图 10.

图 9-图 10 显示，图 9 对平均家庭规模的分析，所体现出来的家庭结构核心化、代际关系个体化的区域差异，和离婚模式、生育模式所体现出来的区域差异大致类似：即东北、长江流域的下游三角洲、中游江汉平原和洞庭湖平原、以及上游的成都平原都是平均家庭规模相对更低的区域，代际关系的个体化水平最高；而华南的广东、福建、江西等省份则家庭规模最大，家庭的凝聚力相对最高；华北的河南、苏北、皖北、河北中南部、陕西、陕西等省份的家庭规模和华南大致类似。

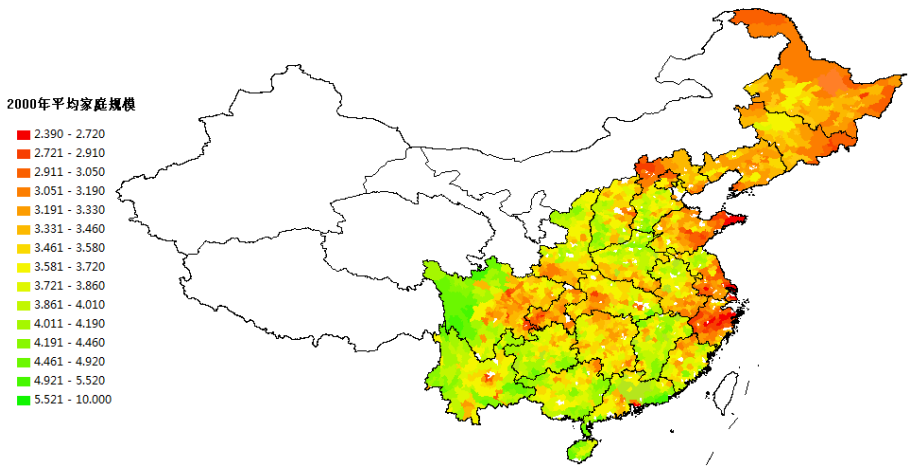


图 9　根据 2000 年第五次人口普查数据所绘制的家庭规模的空间分布

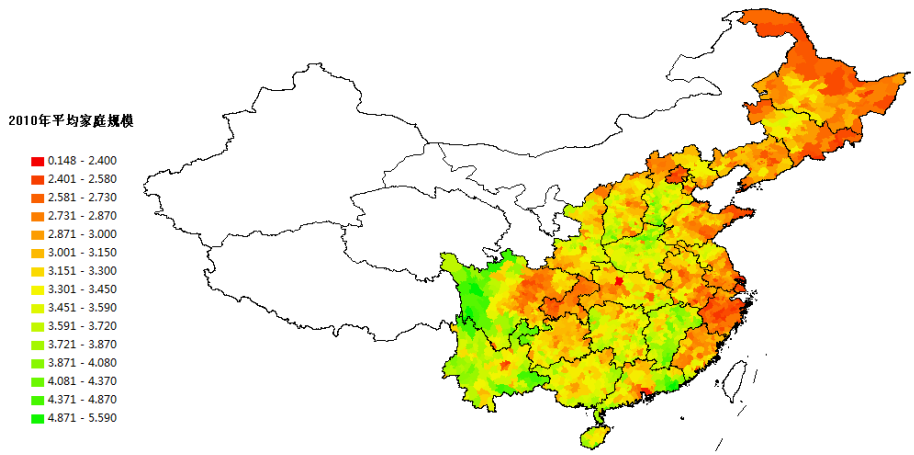


图 10　根据 2010 年第六次人口普查数据所绘制的家庭规模的空间分布

如果说离婚率可以用于测量中国改革开放以来个体主义/集体主义的区域差异的话，我们的研究还发现，文化倾向在这一维度上的区域差异，不但体现在离婚行为上，而且还体现在生育模式和代际关系模式上，即，在中国汉人居住的核心地区，生育模式和代际关系模式所体现出的 I/C 区域差异，与离婚率所体现出来的区域差异，具有空间分布上的惊人一致性。

如果我们将**图 3-图 4** 关于婚姻模式（离婚率）的测量、**图 5-图 6** 关于青年子代独立性的测量、**图 7-图 8** 关于生育模式的测量、**图 9-图 10** 关于家庭结构和代际关系模式的测量结合起来，对个体主义/集体主义在中国的区域差异进行归纳的话，就可以得到**表 1**。

表 1 个体主义/集体主义倾向在中国的区域差异

区域	典型的空间范围	婚姻模式（离婚率）	生育模式	子代独立性与代际关系模式	个体主义/集体主义
华南	广东、江西、福建	中国最低	数量偏好和男孩偏好并重	代际凝聚力全国最强，直系家庭比例最高，家庭规模最大	集体主义倾向最强
华北	河南、山东、陕西、河北南部、皖北、苏北	低	生育水平高，男孩偏好强仅此于华南[74]	代际凝聚力仅次于华南	集体主义文化倾向强
东	辽宁、吉林、黑	相对	弱	子代独立性强，代	个体主义倾向

[74] 其中，山西的男孩偏好、山东半岛的生育数量偏好和男孩偏好与华北其它地区存在不一致性，这背后的具体原因，值得进一步探讨。

北	龙江	较高		际关系个体化程度高，家庭结构核心化程度最高	强
长江流域	长三角（苏南、皖南、上海）；湖北江汉平原、湖南洞庭湖平原；成都平原	相对较高	弱	子代独立性强，代际关系个体化程度高，家庭规模最小	个体主义行为倾向强

五、宗族发育的区域差异及其逻辑

现在的问题是，为什么在中国的东北、长江流域的大部分地区体现出远高于华南（包括广东、福建、江西、湖南南部、江西）以及华北（包括河南、河北、山东、山西、陕西）的个体主义呢？而华南和华北的个体主义文化倾向相差并不大？并体现出强烈的集体主义文化倾向？很显然，这样一种个体主义/集体主义的区域差异，是不能被水稻理论、现代化理论所能够解释的。上文的分析，我们已经证明，种植模式的空间分布和个体主义之间没有空间分布上的一致性。细心的读者可能还会发现，现代化理论也显然不能解释上面的个体主义的区域差异，这只要看看，作为中国经济最发达地区的广东省和福建省，表现出全国最低的离婚率和最强的男孩偏好，而中西部的湖北江汉平原、四川成都平原，以及东北三省，却表现出全国最高行列的离婚率和最低行列的男孩偏好。

分析发现，种植文化的南北差异在解释个体主义在中国的区域差异时存在明显困境。我们认为，在漫长的传统时期形成的宗族发育程度，可能是解释中国农业时代（1980 年代初）集体主义的区域差异，以及 1980 年代以来个体主义区域差异的有效变量。

下面我们的分析将会证明：中国不同区域个体主义/集体主义的差异，主要起源于不同区域宗族的差异，那些宗族发育不充分的区域，比如东北和长江流

域大部分地区，人们表现出比较强的个体主义，而在宗族文化比较强的华南，人们表现出比较强的集体主义。

下面，我们通过全国普查性数据，以及 CGSS2006 年中有关宗族姓氏集中度的数据，对宗族发育程度的区域差异进行论证，并分析其与个体主义的区域差异之间的关联性。

2、不同区域，宗族发育程度的测量。对于中国不同区域的宗族发育情况，可以进行测量，最直接的方法就是测量特定空间范围内，同一个宗族的人口在总人口中所占比重，或者同姓群体的人口数量。用这种方法测量宗族发育程度，空间范围越小，准确性就越高，空间范围越大，则失真可能性就会越大，因为同姓群体不一定是共同祖先所繁衍。

比如说测量一个行政村的范围内，几个主要姓氏的人口在总人口中所占比重基本上能非常准确地衡量该行政村内宗族的发育程度，因为行政村范围内同姓人群基本上是同一个祖先的后代[75]，始迁祖在该村落基越早，则他的子孙就越多，同姓群体在该自然村的范围内所占比重越高。这样，现有人口迁入和人口聚居的格局形成时间的早晚与宗族聚居程度高低和宗族势力强弱密切相关，即人口迁移年代早、宗族定居在一地的持续时间长，便有可能通过人口繁衍形成较大的同族群体，同一个姓氏的人口在自然村内所占比例就高，户数多；反之，历史较短则无法形成成熟的宗族、同姓的户数少，姓氏分布比较分散。

[75] 这种情况在南方单姓村落基本上是成立的;但是到了华北、东北、长江流域等历史比较短的杂姓村，一个村庄内部往往是几十个姓氏，同姓群体在行政村内所占比重非常低，而且同姓不一定同宗。

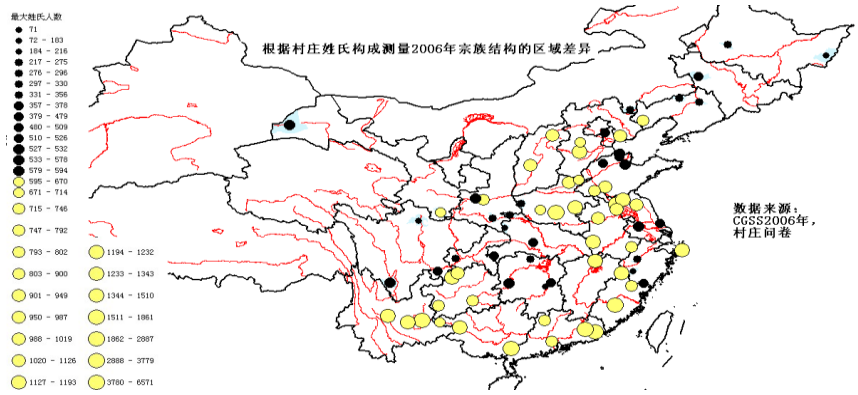


图 11 各区域村庄宗族发育程度比较[76]

中国综合社会调查（CGSS2006）年的数据库中有测量宗族聚居程度的变量，即全村最大的三个姓氏在总人口中所占比例及其户数、人口数。从宗族群体规模的大小看，CGSS2006 年的数据表明：在微观的行政村层面，华南的广东、江西、福建、广西的村内宗族群体规模明显大于华北地区；而华北地区则远远大于东北、四川、以及西南地区。**图 11** 基本上能从村落微观层面证明：华南宗族聚居程度和宗族势力强于华北、华北强于东北、长江流域。但微观层面的抽样调查数据难以从整体上反映中国农村宗族发育程度的区域差异[77]。

我们为了从全国层面刻画宗族发育程度，将分析单位扩大，下文我们根据 2005 年 1%人口抽样调查数据，以县为单位计算不同地区的姓氏集中程度。以县为分析单位，测量不同地区宗族发育程度差异的合理性在于：在中国，县自秦汉以来一直是一个比较稳定的行政单位，一个县的范围内，在典型的汉人宗族文化区，一个县的人口，往往由十几个比较大的姓氏构成，大姓现象非常明显；而由于近代移民形成的县，因为移民是来自四面八方，姓氏比较繁杂，即便是因为偶然性而形成的同姓在一个县汇集，该姓氏在当地的总人口中也不会占据很高的比例。

[76] 数据来源：中国综合社会调查（CGSS2006）。在此表示感谢。

[77] 通过其他抽样调查数据，比如 CGSS2010，CFPS2010 等数据库中的社区层面的数据，其中都有关于村庄层面姓氏集中度的测量，通过分析这些数据库，得出宗族发育程度的区域差异，和 CGSS2006 大致类似。

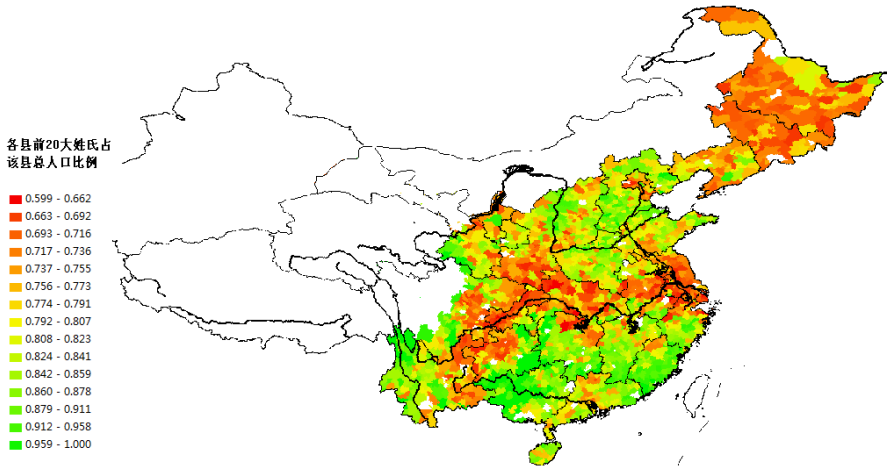


图 12 中国汉人居住核心区，各县姓氏集中程度的空间分布

数据来源：根据中国 2005 年 1%人口抽样调查中关于调查对象的姓名信息绘制。

对比**图 11** 和**图 12** 的分析结果，发现，根据全国人口普查，基于县域为分析单位所计算出的姓氏集中程度的空间分布，与根据抽样数据，基于行政村为分析单位所计算出的姓氏集中程度的空间分布具有一致性。这其中的道理很简单：当县域层面的姓氏集中程度更高的时候，村庄的姓氏集中程度也相应地会更高，即在华南的那些姓氏集中程度很高的县，社区成为宗族性、单姓村落的可能性也更大，宗族文化更为成熟和发达；而在东北、长江流域的那些姓氏集中程度比较低的县，社区由诸多不同姓氏构成的移民性村落的可能性也更大。

图 12 显示：通过各县的姓氏集中程度所测量的宗族文化发育程度，具有极为明显的空间分布规律：以县为单位所计算的各县的姓氏集中程度，在中国并不是随机性分布的，具有类似姓氏集中程度的县是彼此相连的，这些具有相似姓氏集中程度的县构成比较大的空间范围上的区域，区域与区域之间的差异非常明显：比如说，东北三省以及长江流域基本上是姓氏集中程度相对比较低的区域，而大华北地区，以及华南地区，则是姓氏集中程度相对比较高的区域，这与我们前面结合已有文献所归纳出的宗族文化的区域差异的结论是高度一致的。

图 12 从实证分析的角度证明：宗族发育程度的区域差异在中国是一个客观

的社会事实：江西、广东、福建、广西等地一般是宋朝以前的移民所形成，而且一般是大家族、贵族的整体移民，迁入的时间比较早，战乱比较少，这十分有利于同姓群体的发展壮大，因而姓氏的相对集中程度高。这表明，华南现有人口格局的繁衍起点在全国几乎是最早、历史最长的，也是宗族文化发育最成熟的区域。华北的姓氏集中程度则明显高于东北和长江流域，这说明，华北现有人口繁衍的时间起点要明显早于东北和长江流域。东北和长江流域，是中国汉人居住区姓氏集中程度最低的区域，也是宗族文化最为薄弱的地带，东北和长江流域是近代移民形成的社会，缺乏宗族繁衍和壮大的时间。

3、宗族文化的空间差异与个体主义/集体主义的区域差异之间具有一致性。如果我们比较一下，**图 3-图 4** 所刻画的离婚率的空间分布，**图 5-图 6** 所刻画的青年子代独立性，**图 7-图 8** 关于 2000 年以来中国的生育模式的空间分布，**图 9-图 10** 关于家庭结构与代际关系模式，以及**图 11** 关于宗族发育程度的空间分布，就会发现宗族发育程度的空间分布与个体主义/集体主义的空间分布之间具有一致性：东北和长江流域，是中国宗族发育的薄弱地带，传统宗族文化的根基比较浅，容易受到来自西方的个体主义文化的影响，并普遍而快速地接受西方的个体主义价值取向；而中国的华南和华北，则是宗族文化比较强盛的区域，传统的集体主义文化倾向根深蒂固，因而至今，集体主义文化倾向依然比较明显，并远远强于东北和长江流域。

宗族发育程度的空间差异与代表个体主义的变量进行空间相关分析，可以对上面的判断给出更为坚实的实证基础。我们以中国传统主要居住区的各县的个体主义变量（离婚率和生育模式）为因变量，以县区的姓氏集中度（前 20 大姓氏占总人口比重）为解释变量，通过 ARCGIS 平台做地理回归分析（GWR），分析的结果是，姓氏集中度对这两个代表个体主义的变量之区域差异具有极强的解释力。通过姓氏集中程度能够解释离婚率空间差异的 76%，通过姓氏集中程度能够解释男孩偏好的空间差异的 33%。

六、不同理论的解释力比较

为了比较水稻理论和宗族理论各自的解释力，我们试图将水稻变量和宗族变量同时纳入分析模型，对水稻理论和宗族理论的解释力进行比较。

1、回归模型的比较。离婚率等代表 I/C 的因变量，与水稻种植比例，宗族发育程度等解释变量的相关分析。通过上文以地图的形式所展示的集体主义/个体主义各变量，以及宗族发育程度、种植文化的空间分布，可以发现，因变量和自变量都存在严重的空间自相关，即其空间分布不是随机性的，进而通过 OLS 估计所得出的结果是有偏的。目前计量理论中克服这一问题比较理想的方法是 Spatial Durbin Model。本文打算采用这一计量模型，对不同解释变量与 I/C 之间的关系进行估计。分析结果见**表 2-表 4.**

表 2 宗族发育程度、水稻变量与测量 I/C 各指标(1982)之间的相关关系[78]

	divorce		Nuclear family		Family scale		Extended family		Proportion of Kongchao for parents aged 50-65		Independence of young	
	Beta	P	Beta	P	Beta	P	Beta	P	Beta	P	Beta	P
constant	-0.004	0.993	0.785	0.993	0.769	0.388	-6.05	0.000	90.24	0.000	0.333	0.001
W*independence	-0.0001	0.000	-0.0003	0.000	-0.0002	0.000	-0.0006	0.000	-0.00022	0.000	-0.0002	0.000
纬度（lat）	-0.0013	0.803	-0.002	0.803	-0.159	0.000	-0.2924	0.000	-0.966	0.000	0.0007	0.621
clan	-0.234	0.033	***0.0684***	***0.033***	0.950	0.000	2.164	0.000	-0.067	0.004	-0.076	0.0001
W*clan	0.0002	0.000	**0.0002**	0.000	0.001	0.000	0.0028	0.000	0.0093	0.000	**0.762**	0.001
rice	***0.00081***	***0.435***	***0.00071***	***0.435***	***0.0026***	***0.150***	***0.0009***	***0.76***	***0.0709***	***0.000***	***0.0008***	***0.000***
W*rice	-0.00006	**0.131**	-0.00002	**0.131**	3.54e-06	0.000	0.000001	0.000	0.00002	0.001	-2.96e-07	0.001

表 3 宗族发育程度、水稻变量与测量 I/C 各指标（2000）之间的相关关系

[78] 之所以要控制地理纬度这个因素，是因为已有研究认为，气候、气温等构成影响文化与心理的重要因素，这点在 Hofstede 的《Culture Consequence》一书中阐述得很明确。

	divorce		Proportion of single family		Family scale		Extended family		Fertility		RSB	
	Beta	P	Beta	P	Beta	P	Beta	P	Beta	P	Beta	P
constant	-1.53	0.902	11.09	0.000	2.66	0.000	7.73	0.054	0.523	0.001	124.1	0.000
W*independence	-0.0002	0.000	-0.00006	0.000	-0.00009	0.000	-0.000097	0.000	-0.0001	0.000	-0.00022	0.000
latitude	0.845	0.000	-0.058	0.035	0.0139	0.001	0.231	0.000	0.0097	0.000	0.4778	0.001
clan	***2.811***	***0.282***	***1.86***	***0.000***	1.194	0.000	6.50	0.000	0.599	0.000	53.27	0.000
W*clan	0.0092	**0.000**	0.0005	0.000	0.00041	0.000	0.0026	0.000	0.0002	0.000	0.030	0.000
rice	***0.152***	***0.000***	***0.0145***	***0.000***	***-0.0025***	***0.000***	0.0241	0.000	***-0.00047***	***0.086***	***-0.0408***	***0.091***
W*rice	-0.0001	0.000	-0.00006	0.000	-7.83e-07	0.000	-6.28e-06	0.028	-4.80e-07	0.000	**0.00004**	**0.091**

表 4 宗族发育程度、水稻变量与测量 I/C 各指标（2010）之间的相关关系

	divorce		Proportion of single family		Family scale		Proportion of three gen family		Fertility		RSB	
	Beta	P	Beta	P	Beta	P	Beta	P	Beta	P	Beta	P
constant	1.195	0.008	7.07	0.001	3.752	0.000	12.02	0.032	0.865	0.000	120.2	0.000
W*independence	-0.00016	0.000	-0.00011	0.000	-0.00007	0.000	-0.00009	0.000	-0.00009	0.000	-0.0001	0.001
latitude	0.028	0.000	0.200	0.000	-0.0088	0.05	0.104	0.200	0.00234	0.237	-0.136	0.407
clan	-0.694	0.000	***2.155***	***0.000***	0.746	0.000	6.27	0.000	0.495	0.000	32.07	0.000
W*clan	0.0046	0.000	0.002	0.000	0.00028	0.000	0.00247	0.000	0.00019	0.000	0.0193	0.001
rice	***0.00069***	***0.47***	***0.022***	***0.000***	***-0.0023***	***0.000***	0.0051	0.536	***-0.00072***	***0.012***	0.008	0.677
W*rice	-3.53e-06	0.000	-0.00001	0.000	2.3e-07	0.43	-3.45e-06	0.319	-2.89e-07	0.017	-7.24e-06	0.483

表 2-表 4 显示，在 1982、2000 和 2010 这三个时间点上，宗族发育程度变量除了不能有效解释 1982 年核心家庭所占比例、2000-2010 年单独居住户所占比例、以及 2000 年的离婚率之外，可以对这三个时点上测量 I/C 的主要变量进行有效预测，即宗族发育程度与地域社会中个体主义的程度成正比，与集体主义成反比。

而在控制了宗族发育程度之后，水稻变量在大部分测量指标上都不显著。这再次证明，从客观指标测量角度来讲，水稻理论难以有效解释个体主义/集体主义在中国的区域差异。

2、宗族变量对心理学实验数据的解释。上面我们回归方程，分析了宗族变量对离婚率、家庭结构、子代独立性、生育率等指标所体现出的区域差异进行了解释。那么宗族变量对个体层面的心理-行为倾向是否具有解释力呢？下面我们分析宗族变量对 Thomas 发表在 Science 上的研究所运用的原始数据进行解释，

即解释宗族变量对个体层面的心理-行为倾向所具有的解释力。

表 5:宗族发育程度、水稻变量与自我大小（the width of friend）

	Beta	SE	T	Sig.	Beta	SE	t	Sig.	Beta	SE	t	Sig.
Gender2	-.116	.059	-2.890	.004	-.132	.059	-3.282	.001	-.123	.059	-3.088	.002
xeperzhang	-.427	.060	-9.834	.000	-.423	.059	-9.918	.000	-.469	.063	-10.425	.000
clan	**-.165**	**.440**	**-3.812**	**.000**					-.134	.450	-3.039	.002
Rice206					-.176	.001	-4.126	.000	-.157	.001	-3.655	.000
	R square=0.175,R=0.418				R square=0.180,R=0.424				R square=0.194,R=0.441			

表 5:宗族发育程度、水稻变量与被试心目中朋友的大小（width of friend）

	Beta	SE	T	Sig.	Beta	SE	t	Sig.	Beta	SE	t	Sig.
Gender2	-.180	.063	-4.787	.000	-.192	.063	-5.142	.000	-.186	.063	-5.006	.000
xeperzhang[79]	-.502	.065	-12.346	.000	-.508	.063	-12.791	.000	-.551	.067	-13.158	.000
clan	-.159	.476	-3.915	.000					-.124	.483	-3.023	.003
Rice206					-.19	.00	-5.0	.	-.1	.	-4.5	.00

[79] 这个变量是 Thomas 原文数据中的调查地点变量。

					9	2	27	000	81	002	24	0
	R square=0.258,R=0.507				R square=0.271,R=0.520				R square=0.284,R=0.532			

我们对 Thomas 的心理学原始数据的分析，我们得出的基本结论是，宗族性地区和非宗族性地区相比，宗族性地区的被试，the width of self and the width of friend 都要明显要小于非宗族性地区，即在宗族性地区的人看来，更倾向于把个体看的相对较小，无论是自己，还是自己的朋友。或者说，宗族性地区的被试，在潜意识中，既不希望自己膨胀，在他们心目中的 friend,相对来讲，其 inflation 的程度也比较小[80]。

简而言之，宗族性地区的个体，因为成长于宗族血缘共同体的笼罩下，个体在“祖祖辈辈而来、子子孙孙而去”的无限绵延的血缘共同体下，个体相对于内群体（clan group）,尤其是个体相对于“祖先”，是微不足道的。被笼罩在“祖荫下”的个体来到世界上，不过是“祖先——子孙”这无限绵延的纵向父系链条中的一环。这样一种“祖荫下”的规训，使得宗族社群中的个体，普遍把自我看得相对更小（包括自我和朋友）。

相反，在宗族发育薄弱的地区，因为不存在宗族这样一种外在结构的约束，社群中的各个个体是从四面八方移民而来，社群是由彼此之间没有太多血缘关联与文化义务和期待的、彼此之间近乎“原子”式的关系。相对于宗族群体下的个体，在这样的社群中长大的个体，相对“无拘无束”，“自由伸展”，甚至是“野蛮成长”（阎云翔，东北农村的无公德的个体）。于是乎，个体膨胀的程度则远远超过宗族性地区。

[80]当然，数据分析也显示，宗族性地区和非宗族性地区，在区分自己和朋友方面，没有明显的差异。

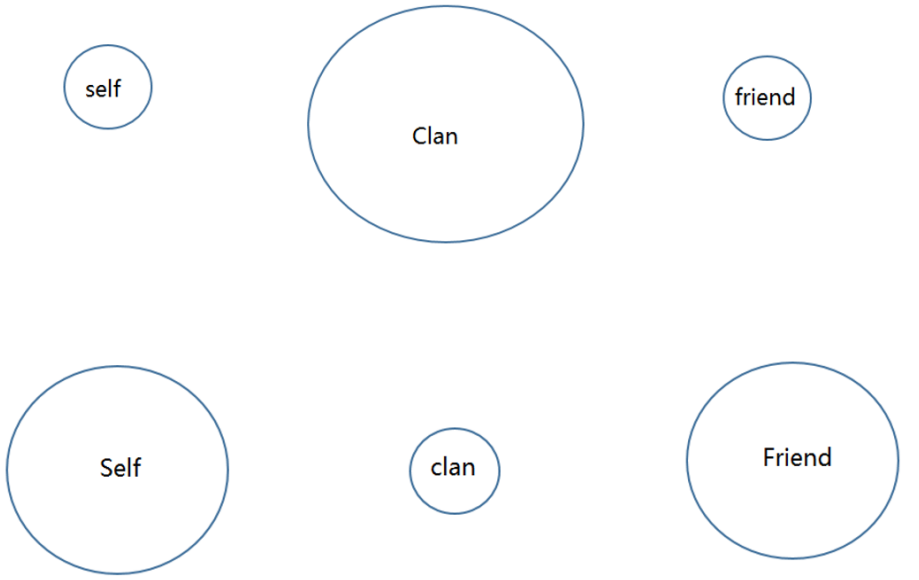


图 13 宗族、自我与朋友

如果对宗族性地区和非宗族性地区的个体-内群体之间的关系，或者说宗族发育程度不同的地区中的自我大小进行比较的话，可以有下面的图示。

七、总结

本文以批判《Large-Scale Psychological Differences Within China Explained by Rice Versus Wheat Agriculture》一文中关于“种植文化与个体主义/集体主义文化倾向之间存在因果关系”为出发点，根据农业普查中关于种植文化的空间分布数据、人口普查中关于离婚率、生育模式、代际关系与家庭结构模式的空间分布数据，归纳了个体主义/集体主义在中国社会变迁过程中的区域差异，并结合 2005 年 1%人口抽样调查数据，以县域为分析单位，通过姓氏集中程度对不同区域的宗族文化的差异进行了测量，并从宗族发育程度的区域差异这一角度，对个体主义/集体主义这一维度所反应的文化倾向的区域差异进行了解释与论证。

很显然，中国当代的个体主义行为模式的区域差异，不能通过“种植文化”的区域差异来解释，同样也不能通过“现代化理论”来解释。本研究认为，个体主义行为倾向的区域差异，与不同区域的宗族文化的差异有关系，即中国不

同区域，在传统时代有着不同的宗族发育环境和历史条件，导致了宗族发育的成熟度不一样，进而在遭遇西方个体主义价值冲击的过程中，不同区域集体主义文化倾向的稳定性不一样，个体主义替代集体主义倾向的难易程度不一样，进而出现了个体主义在中国现代化过程中极为显著性的区域差异。

由于中国不同区域的战争移民史、生态、以及种植文化的差异，进而形成了中国不同区域的宗族发育程度的差异，不同区域的宗族演化形成不同的路径，并形成不同区域不同的宗族结构和人们在成长初期所面对的不同的内群体.生活在不同的宗族发育程度下的中国人，逐步形成文化倾向，以及心理-行为模式的区域差异。

在北宋以来这1000年左右,宗族发育成熟的华南,父系宗族群体发育充分，个体和家庭都被高度整合进入宗族结构当中，宗族作为一种个体成长初期和生活所必须面临的一种外在结构和生活世界，也就是Hofstede所谓的内群体。在这些区域，人们的行为逻辑形成许烺光意义上的情景中心和集体主义。

而在华北，宗族发育受战争影响较大，尤其是在宋元之间，华北平原上的宗族历经扫荡，人口经常锐减90%以上，现在该区域的人口基本上是明初以来的山西移民,宗族在华北的发育时间比较晚,其发育历史主要是明朝以来的事情。但即便如此，华北平原经历了明初以来 600 多年的演化之后，也形成较高的宗族发育程度。而且华北平原是中原文化的中心区，宗族文化在历史演化过程中向地域社会深度渗透是必然的。

宗族发育最为薄弱的是长江流域和东北。受长江泛滥以及长江流域经常作为兵家必争之地,加上长江流域生态不稳定,该区域缺乏有效的宗族发育条件，人们满足日常生活中的需要依赖的主要不是宗族，而是地方的基层市场[81]。长期在地方基层市场中生活的人们，市场形成了对宗族的功能性替代，人们对宗族的功能性需求较低；而在长期的历史演化过程中，形成了主要依靠家庭和个体

[81] 这一概念来自施坚雅。笔者另有专文论述古代社会长江流域商品经济发展与该区域宗族发育之间的关系。

自主性来解决生产、生活之所需，在长期的历史演化过程中，人们的心理-行为倾向形成很强的个体主义特征。我们或许也可以这样说，长江流域在明清以来发达的市场经济和人口流动，为个体主义的发育提供了极好条件。

需要进一步推进的研究。很显然，文化倾向的影响因素是多元的，古代社会的宗族发育程度对 1980 年代以来文化-心理倾向的影响仅仅是其中的因素之一。已有研究揭示，生态系统、财富水平等都构成文化倾向的重要影响因素。限于篇幅，本研究对这些变量没有做分析，将另有专文报告。另外，宗族发育程度对文化倾向的影响，除了个体主义/集体主义这个维度之外，应该还有其他很多维度，比如 Hofstede 所归纳的五个维度（其他四个维度是权力距离、男性气质/女性气质、不确定性回避、长期取向与短期取向），以及 Trisandis 所归纳的三维度（Loose/tight,compelexity,individulaims/collectivism）等等。另外，宗族发育程度是否对认知方式(analytic/holistic)也会存在影响作用呢？这些问题值得进一步推进。

参考文献

1.Joseph Henrich（2014），Rice, Psychology, and Innovation，*Science* .

2. Thomas.Talhelm et al.Large-Scale Psychological differences within China explained by rice versus wheat agriculture, Science 344,603(2014).

3. Harry C.Trisandis,et al.Individualism and collectivism: Cross-cultural perspectives of self-ingroup relationships,Journal of personality and social psychology,1988,vol.54,no.2,323-338

4. Harry C.Trisandis,et al.The self and social behavior in differing cultural contexts, psychological review,1989,vol 96,no 3.506-520.

6. Harry C.Trisandis.et al.Cultural influences on personality,

Annu.rev.psychol.2002.53:133-60.

7.G.Hofstede,Culture Consequnces:Comparing Values,Behabiors,Institutions,and Organizations Across Nations(Sage,London,2011)

8.Joseph A.Vandello and Dov Cohen, Patterns of individualism and collectivism across the united states, Journal of personality and social psychology,1999,vol.77,no .2.279-292.

9. Niwako Yamasaki, Within-culture Variations of collectivism in Japan, Journal of cross-cultural psychology 43(8) 1191-1204.

10. Evert Van de Vliert, Huadong Yang,Yongli Wang, and Xiao-Peng Ren,Cliamato-Economic imprints on Chinese Collectivism, Journal of cross-cultural psychology 44(4) 589-605.

11.Evert Van de Vliert ， Climate,affluence,and culture, Cambridge Univ.Press,New York,2009.

12. Berry JW, 1976, Human Ecology and cognitive style: comparatives in cultural and psychological adaptation. New York: Sage/Halsted

13. Harry C.Trisandis.et al.Individualism and collectivism. Boulder, CO:westview.

14. Lester, Individualism and divorce, Psychol.Rep.76, 258(1995).

15. Francis, L.K.Hu,Under the ancestor’s shadow,kinship,personality and social mobility in China.

Philip Huang，《华北小农经济与社会变迁》，中华书局

Philip Huang，《长江三角洲的小农家庭与乡村发展》，中华书局

费孝通《三论中国代际关系的变迁》、贺雪峰《代际关系论》、《社会科学论坛》等文献。

龚为纲：《男孩偏好的区域差异与中国的生育转变》、《中国人口科学》2013

年第 1 期。

黄宗智(1992):《长江三角洲小农家庭与乡村发展》，中华书局.

黄宗智(1986):《长江三角洲小农家庭与乡村发展》，中华书局.

贺雪峰(2012):《论中国农村的区域差异：村庄社会结构的视角》,《开放时代》第 10 期.

李国庆:《关于中国村落共同体的论战》,《社会学研究》2005 年第 6 期。

许烺光著,《宗族·种姓·俱乐部》，薛刚译，华夏出版社，1990。

王洵（2007）:《中国南北方汉族聚居区宗族聚居差异的原因》，载《财经问题研究》，第 11 期：20-30 页.

翟学伟等,《中国文化是个体主义的吗？》,《南京大学学报》，1996.

弗里德曼,《中国东南的宗族组织》，上海人民出版社，2000.

礼物的交换：一项关于医患间办事原则的探究

郭巍蓉

（复旦大学社会学系）

摘　要：有关中国人之间礼物交换或办事原则的研究，以往的学者多集中于探究官商间、官民间或民民间的办事原则及其影响，但关于中国医患间办事原则的研究却相对缺乏。通过对上海市公立医院的 10 名医生进行访谈，本研究试图探究医患之间的礼物交换如何进行，以及在如今“反腐”的语境下可能发生了怎样的改变。根据医患关系强度和患者地位这两个维度，研究将医患间礼物的交换（办事原则）划分为三种类型：“权宜之计”、“面子”与权力、“报”。研究得出了颇具悖论性的结论，即一旦医患间涉及到物质性的礼物，就意味着礼物交换的中断；只有当不涉及物质性礼物，而是运用权力、面子、人情、感情联系等非物质性中介时，“礼物”的交换才能进行下去。在这其中，中间人也起到了重要的作用。

关键词：医患关系 办事原则 人情关系 社会资本

Exchange of Gifts: Strategies of Interaction between Doctors and Patients

Guo, Weirong

Abstract: A burgeoning literature on the gift-exchange strategies between officials and businessmen, officials and civilians, and among the civilians demonstrate the rules of interaction between Chinese people and the important role of “gifts”. There are, however, few studies on the gift-exchange strategies between doctors and patients in China. By interviewing 10 doctors working at public hospitals in Shanghai, the author tries to explore how patients and doctors exchange gifts and whether the gift-exchange strategies have changed since the “Anti-corruption Campaign”. Three types of gift-exchange strategies are identified, that is “Quick Fix”, “Face and Power”, and “Pao” (reciprocity). The findings are somehow paradoxical. It suggests that once material gifts (such as money) are involved in the doctor-patient interaction the gift exchange will be over; the gift exchange will not be turned off only by means of non-material medium such as power, face and favor, and emotional connection. The role of intermediaries is also very important in the doctor-patient interaction.

Keywords: Doctor-patient Relationship; Guanxi; Gift-exchange Strategies; Face and Favor; Social Capital

一、引言及研究问题

送礼、送红包、请客吃饭，这些我们在日常生活中司空见惯的、具有中国特色的行为，虽然被许多人诟病为“走后门”、“拉关系”的“贿赂”行为，但这事实上是中国人的一种默认的办事原则和习惯。这样的办事原则存在于官商之间、官民之间、民民之间，也存在于医患之间。此前的相关研究多集中于对官商间办事原则的探究，比如私营企业与官员之间如何建立“非正式”关系，以及这种关系给私营企业带来了哪些影响（Xin & Pearce，1996；李路路，1998；边燕杰，2006；秦海霞，2006）。另外，许多民族志也对官民之间或者一个社区内部的礼物流动和互惠原则进行了深入的描述（Mauss，1967；Parry，1986；Yang，1994；阎云翔，2000）。但是，关于中国医患之间礼物的交换或流动的研究却相对缺乏，本研究试图致力于填补这方面的空白。本研究将背景设在公立医院，探究医院中的医患之间如何进行礼物交换以及由此体现和建构了怎样的社会网络，从一个较为微观的视角入手剖析“中国特色”的办事原则及其运作机制。

毋庸置疑，医患间的办事原则是随历史变迁而变动的：“全民医保”时期、公立医院改革时期、新医改时期等等，不同时期的医患关系不同，其办事原则也是非常不同的。而当下新出现的“打虎”、“反腐”（如“八项规定”的出台）的社会背景，使得传统的办事原则再一次受到冲击，不仅仅是官商、官民之间的办事原则在发生巨大改变，医患间的办事原则也可能受到了冲击。探索以往蔚然成风的礼物交换与办事原则如今发生了怎样的变化是非常有意思的议题，有助于让我们从一个独特的视角理解宏观政策是如何影响微观办事机制的。

基于上述认识，本文提出以下研究问题：

患者馈赠医生的礼物的类型有哪些？不同的礼物类型是否体现了患者不同的权力与地位？

患者送礼和医生收礼的策略分别是什么？医患之间如何互相回报？

是否有中间人帮助建立医患之间的联系？中间人在其中的角色和作用是什么？

如今医患间的互惠与办事原则是否与以前不同？若不同，则发生了怎样的改变？

二、研究思路及方法

有关社会资源获取的理论，一般有以下三个命题：关系强度命题、社会资源命题以及地位强度命题。关系强度命题认为，对于两个初始地位相似的人来说，使用弱关系比使用强关系更能获取好的社会资源。社会资源命题认为，个人能接近的社会位置越高，他就越有可能使用这个位置上所嵌入的社会资源实现自己的目的。地位强度命题则认为，个人的初始地位（不论是先赋的还是后致的）越高，他所能连接到的社会资源就越好（见 Lin, 1986）。

其中，关系强度命题主要基于 Granovetter（1973, 1974）所提出的“弱关系强度”理论。该理论认为在市场经济条件下，当人们用个人网络找工作时，运用弱关系比运用强关系更能使人与工作岗位进行有效匹配。根据 Lin（1986）同样有关找工作的研究，地位强度（以父亲的职业为指标）与关系强度（以关系的性质为指标，即是否属于亲戚、朋友或熟人）都影响了资源的获取，也就是影响了个人对高声望职位的获取和所能获取的职位的广度。弱关系与强关系相比，能让个人更好地获取社会资源，对那些初始地位较低的人来说尤其如此。另一方面，Bian（1997）指出，关系强度与职业获得必须被置于不同的制度背景下来看，因此他将研究背景设在工作仍由国家分配的上世纪 80 年代的中国，来研究关系强度对职业获得的影响。他把社会网络中的资源区分为“信息”和“影响力”，指出弱关系更有利于传递信息，强关系则更有利于获取影响。

当个人期望获取稀缺性资源（比如工作、教育机会或医疗资源等）时，个人与资源掌握者的“关系”便成为了一种社会资本，即个人期望在市场中得到回报的那部分社会关系的投资（林南，2004）。而本研究将采用个体层面的社会资本（相对于群体层次的社会资本）概念，即个体化的“连结性”社会资本（Granovetter, 1973, 1974; Lin, 1986; Flap, 1986; Burt, 1992）。林南将这种社会资本操作化地定义为“行动者在行动中获取和使用的嵌入在社会网络中的资源”（2004：24）。这一定义的要点是，社会资本代表着嵌入在社会关系中而不是个人中的资源（林南，2004），因此资源的获取与社会结构有关，即与个人的社会位置以及由此所能形成的社会网络有关。

社会资源命题与地位强度命题事实上就暗示着资源的获取与社会结构之间

的紧密联系。求助者与资源提供者之间社会地位的不对等，必然会导致权力关系问题。根据 Hwang（1987）的“面子与人情”模型，“人情”既是社会交换中作为礼物送给他人的一种资源，又是必须遵守的社会规范；“面子”则指的是个人的社会位置或声望。若求助者（A）的地位高于资源提供人（B），或者两者之间的中间人（C）的地位高于资源提供者，那么 B 可能不得不看在 A 或 C 的“面子”上而答应提供帮助，同时卖他们一个“人情”。这就是所谓的“面子”与“人情”策略。阎云翔（2000）在对下岬村的礼物交换过程的考察中发现了“不寻常”的单向送礼的现象，礼物甚至仅仅沿着社会地位等级顺序向上流动，显示出收礼者与送礼者之间的权力关系（收礼者的权力地位高于送礼者），同时这一单向送礼的规则也再生产了现有的社会等级秩序。下岬村民热衷于送礼是为了追求礼物所能连结起的关系，扩大自己的关系网络，从而使自己可以收到更多的礼，以增加自己在村中的权力和声望。

由求助者和资源提供者的地位不对等和权力关系问题自然而然地引申出了“中间人”在这一关系运作过程中的角色和作用，因为大多数稀缺资源集中在社会上层，这就决定了不处于社会上层的绝大多数人需要通过以由中间人串联起来的间接关系来成功接近资源提供者。Bian（1997）在有关找工作的研究中区分了两种关系：直接关系和间接关系。其研究发现，求职者与资源提供者的联系是间接的，但中间人之间是强关系，并且使用间接关系的人比使用直接关系的人更易成功。Chan（2015）对中国公立医院中红包现象的研究发现，中间人是患者（家属）和医生之间普遍存在的一环，约 2/3 的人通过 2 到 3 个中间人找到医生。她同时指出，强关系的串联容易形成求助者与医生之间的长链条，弱关系则一般形成短链条。

综上，社会资源的获取简单来说与两个主要因素有关：其一是求助者与资源提供者之间的关系强度，其二是求助者与资源提供者的权力地位关系。由此，本研究以医患关系强度和患者阶层地位（与医生相比）这两个维度划分出三种礼物交换的类型，分别是“权宜之计”、“面子”与权力、“报”（见图 1）。之所以只有三种类型，而不是四种类型，是因为只要医患之间是强关系或者是由强关系串联的间接关系，不管患者的阶层地位与医生相比是高是低，都不会影响医患之间的平等互惠关系。

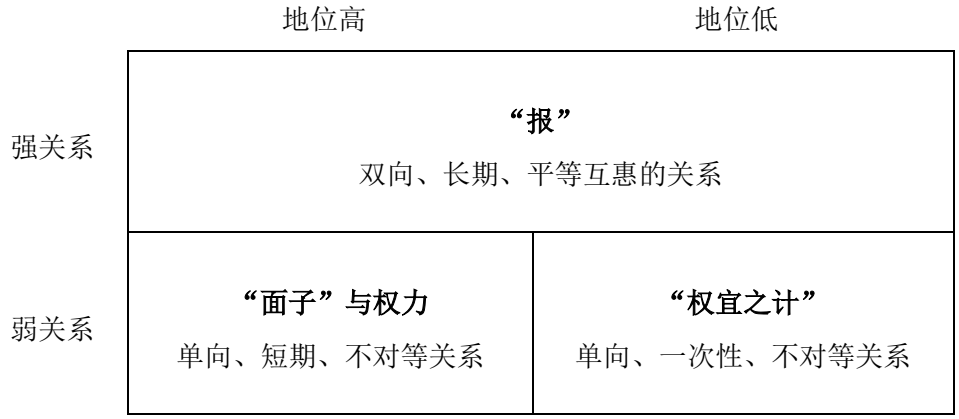


图 1 医患间礼物交换（办事原则）的三种类型

本研究采用定性研究方法，主要通过访谈来收集数据。访谈在上海市四家公立医院中进行，包括一家一级医院（社区医院）、一家二级医院、两家三级医院（级别分别为三甲和三乙）。总共访谈了 10 名医生，每次访谈时间约一个小时，所有访谈于 2014 年 12 月及 2015 年 6 月期间进行。访谈所选取的医生年龄都偏大，其工龄都在 10 年及以上。如此选取受访者的原因在于，一般只有年资较高的医生会更多地成为患者寻求帮助的对象，因此更多地参与到礼物交换的行为中去。与之相比，年轻医生资历尚浅，自身还处于积累资源的阶段，患者一般不会找年轻医生帮忙。

三、实证分析及研究发现

（一）权宜之计

当患者与医生是弱关系（此前并不认识），且患者的阶层地位相对低于医生时，医患之间的礼物类型就是“权宜之计”。这种礼物类型的特征是，患者一般送的是物质性的工具性礼物，如钱（数额通常在一千元到五千元不等），而医生很可能且有较大自主性可以拒绝接受患者送的礼，阻止礼物的交换。之所以对医患双方来说都是权宜之计，是因为对患者或其家属来说，他们送礼是不情愿的，这只是出于害怕不确定性和风险性的临时策略；对于医生来说，他们中的大多数并不愿意收患者的礼，首先收礼会造成医生的心理压力，患者送不送礼也不会影响手术结果，其次患者也送不出什么“有价值”的礼，“收了也没意思”。医生在

这种情况下收下患者送的礼只是一种权宜之计，是为了让患者暂时安心，很多会等到手术后再把礼还给他们。

梁医生：我就从来不收红包，病人家属送了图自己安心，反而害得我们很不安心、很紧张。如果他们一定要塞红包过来，我会先保管好，在手术之后再还给他们，跟他们说："你看人给你治好了，红包就拿回去吧"。收红包有风险，万一手术失败了，病人家属来闹，说医生还收了红包，医生就完了。一般医生都不敢收红包的。当然，不排除个别医德很差的人收病人的红包。

在这种情况下，送礼的时间问题就很重要。患者家属一般在手术前给医生送礼，此时送的礼都是工具性的，因为当患者或其家属自己认为手术风险很大（包括手术本身的风险或者因患者本身的体质而造成的风险），不能因为顾虑这些钱而承担可能失去亲人的风险时，他们会通过送礼来给医生施加压力，迫使医生接受由礼物而带来的义务。有医生就笑称，当他们向患者家属说明手术风险并要求签字时，许多患者会将此视为"塞红包"的信号，给他们送红包。患者家属在手术前给医生送红包，除了因为上述由手术风险带来的心理恐惧之外，还因为送红包已经是所有人所默认的"社会规范"，大家都这么做了，自己也不得不跟着这么做。他们也知道，医生其实不会因红包而特别优待他们的亲人，但不送红包会使医生把他们"撂在一边"，受不到正常的待遇。所以，手术前送的礼一般是物质性的、工具性的。需要注意的是，如果患者家属在手术前没有送礼，那么手术后他们就更不可能送礼了。手术后即使送礼，送的也是表达性的礼物，如锦旗、食品或土特产等等，是为了表达对医生的感激之情。医生也更倾向于接受手术后的表达性礼物，而拒绝手术前的工具性礼物。

医生在两种情况下有更大几率拒绝接受手术前的红包：一是患者家庭经济状况原本就很差的情况，在这种情况下自认为良心高于许多其他行业的从业者的医生不会忍心收他们的钱，而且数额不多收了也没意思；二是手术存活率较小的情况，在这种时候医生拒绝履行因红包而带来的一定要把人治好的义务，拒绝承担因红包而可以被事后问责的风险，因为医学实践本身就具有无法避免的风险，不是一个红包就能消除的。

梁医生：一般的普通家庭，会在病人手术前给我们送红包，数额大概在500到2000元左右。他们有些本身家境就挺不好的，收他们个五百、一千的没意思，

他们也不容易。……我是麻醉医生，会在手术前和家属谈手术风险、注意事项等等，他们就会选在这个时候送红包给我们。我觉得他们会送红包是因为这种手术一般是大手术，比如胃癌肿瘤切除手术、心胸手术，或者患者的年龄比较大，也就是说在他们觉得有风险、不确定的情况下会送红包，给自己心理安慰。这些人其实心里是不想给的，但是迫于社会风气，大家都给了自己怎么能不给呢？但我其实希望病人不要给红包，真的很烦、很没必要，有没有红包和医生做手术的质量完全没有关系。

那么既然医生有这么大几率会拒绝红包，有些患者家属又是如何成功送出红包的呢？这就需要中间人的搭桥。前文提到，当患者地位低于医生时，患者就缺乏与医生讨价还价的筹码，因为他们一不是医生的亲友，二不具有影响医生的权力。此时若没有中间人的帮助，他们的请求很可能被拒绝。一个在医院里没有“关系”的人（A），会通过中间人（B）来找医生（C）帮忙。很多情况下，B 实际上才是收红包的那个人，不是医生。A 把钱给 B，B 请 C 吃饭。A 一般是来上海求医的外地人[82]，B 一般是医院护工、后勤人员或其他工作人员，B 其实也只是“认识”医生而已（没有交情），因为 A 由于其较低的社会经济地位，能接近的中间人也是与他们自己地位相近的人。在医院随机访谈的几个患者指出，医院护工及其他工作人员比起医生，更有可能主动向患者及其家属收取红包（而医生一般是被动接受红包或拒绝红包）。护工作为与患者及其家属直接打交道时间最长的人，自认为自己手握一些“权力”，可以明目张胆地去问患者家属要钱（否则就故意不好好照顾病人），甚至可以充当联系起外地患者与医生的中间人角色。但是，医生 C 一般情况下并不会去赴中间人 B 的宴，因为他们忙于工作、科研与学习，

[82] 来上海求医的外地人比上海本地人有更强的意愿要与医生有礼物的交换。在“权宜之计”类型中，本地患者一般不通过中间人给医生送礼，他们会不情不愿地直接给医生红包，或者干脆不给，认为医生就是有义务治好患者的病，不需要给红包。但外地患者一般在第一次直接送红包碰壁之后，还会找中间人来给医生送礼。这体现了不同地域之间送礼行为的区别。

从江苏调职来上海的受访者支医生对此有切身的感受：“江苏那边相对来说人情味也浓一点。人文文化不同的，你看我们在扬州上班，你办公室坐下来，病人进来，不管你抽不抽香烟，一人给你发一根香烟，一天上班，抽屉里面几十根香烟。你在上海上一个月班也不会有一根香烟的。当地文化背景不同。……[那边的患者]感恩心很重的，医生帮我看病，尽管他挂号，他还是觉得医生给我看病，我很感激的。这在上海看不到，我挂号，你给我看病是应该的。他认为就是应该的。外地叫医生叫大夫，上海叫医生，大夫在古代是做官的。心理上层次是不同，我来找你的，是来求你的，在上海不同，上海的人见的世面大。”

根本没时间没精力去吃饭，而且 B 不是什么与自己关系亲近的人，不去也不会有人情上的压力。

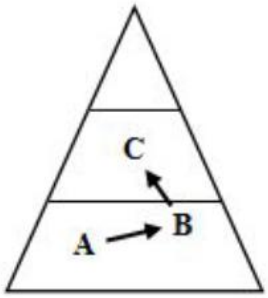


图 2 权宜之计：患者（A）—中间人（B）—医生（C）关系图

综上，在“权宜之计”类型的办事原则中，医患之间礼物的交换一般是中断的。患者想送而医生不收，即使有中间人也是如此，只不过在后一种情况下患者以为自己红包送出去了，所以会感到更安心。事实上，送不送红包这种工具性的礼物，对手术效果从不起作用。正如受访者所说：

张医生：声明一点，当然医生不会因为不收你红包而不好好看病，明明伤在左脚给你开了右脚，我相信这种医生是很少很少的，给自个儿惹麻烦。……医生不会因为不收红包就帮你乱看病。

（二）“面子”与权力

当患者与医生是弱关系，且患者的阶层地位相对高于医生时，医患之间的礼物类型可以被归为“面子”与权力类型。这种礼物类型的特征是，患者与医生之间一般有中间人，且中间人的地位也高于医生，通常是医生的上司（如主任或院长）；患者和中间人可以用自己身处高位的权力来影响医生，而医生碍于作为中间人的领导的面子而不得不答应请求。与权宜之计类型不同，医生在这里是没有拒绝收礼的自主性的。所有受访者都表示，领导的忙是一定要帮的，否则就是不给领导“面子”，会得罪领导，对自己以后的前途也是不利的。

杨医生（主任医师）：领导当然也要帮忙的，领导要“服侍”好的，这个绝对要。官员也要帮忙，肯定的。这你[医生]没办法的。……其实医生真的是不喜欢吃饭[应酬]，浪费时间。有的时候实在没办法推辞不掉，[因为]有的时候不是你一个人去，还有其他人陪，有更高[地位的人在]，不得不去的，那也只能去了。毕竟你不可能活在真空里，活在社会里面，一定的人际关系、社会圈子是肯定需

要的。

这里的患者一般是政府官员或者公司经理，他们的策略是与院长或外科内科的主任医师交朋友，比如公司组织出游的时候请医生一家去玩、公司给员工发福利的时候也给医生送福利、动用自己的资源给予医生及其家属在诸如教育和金融等方面的便利等（这些例子都来自于受访者）；而医生在医疗健康问题上也给予他们最及时的帮助，比如健康咨询、提前挂号和安排床位等。这样一来二去两者就建立了“工具性”友谊。

根据 Hwang（1987）的“Face and Favor”模型，求助者与资源提供者之间若是工具性连带，则他们的交换遵循公平原则；若是情感性连带，则遵循需要原则；若是混合性连带，遵循人情原则。上文所说的“工具性”友谊就类似其中的“混合性连带”，即个人想要通过人情与面子手段来影响其他人的一种关系（Hwang, 1987: 952）。在这种情况下，患者（A）所结交的主任医师或院长（B）就承担了中间人角色，他们会通过请医生（C）吃饭来让医生帮 A 的忙。或者只需要领导一个电话，医生就会自动接受领导朋友的请求。

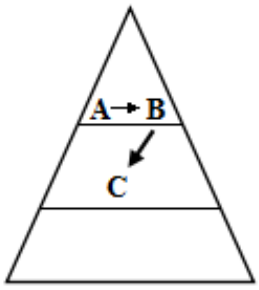


图 3 “面子”与权力：患者（A）—中间人（B）—医生（C）关系图

综上，在“面子”与权力类型的办事原则中，医患之间礼物的交换是自上而下单向地纵向进行的。医生与患者及中间人地位的差距使得医生感到“不得不”帮助患者，以此来卖领导一个“人情”。最终和最大的获益者是患者和中间人，因为患者受到了帮助，而中间人会在未来得到来自患者的回报。医生在这里的角色是消极的，他们总是“被通知”和“不得不帮”的那一方。

（三）“报”

当患者与医生是强关系时，医患之间的礼物类型就是“报”的类型。有意思的是，这种礼物类型的特征是没有“礼物”。没有物质性的工具性礼物（常见于

“权宜之计”类型)、没有混合性礼物（常见于“面子”与权力类型），有的是长期的情感联系和信任，医生可以预期患者在未来对自己的回报。而这种回报不是立即做出的，立即回报反而会伤了彼此的感情，因为立即回报意味着对方不愿意欠下任何一点人情债，意味着“偿还”所有债务从此和对方两清，这是在强关系中很伤感情也是极其不合时宜的做法（阎云翔，2000；Hwang，1987）。

由于医生的数量是有限的，因此能与医生有直接强关系的人也是有限的，所以很多情况下都需要中间人的搭桥。这里的中间人不同于前两种礼物的类型里的中间人，他们彼此之间是强关系，并且双方地位也较为相近。受访者梁医生就举了一个很好的例子：有一个患者（A）在急诊室住了很久，一直没能被安排到病房里。各科室病房都不愿意收他，因为他的情况很不好，随时可能有生命危险，把他转到自己病房会增加他们那里的死亡率。患者家属眼见患者在急诊室得不到好的照顾（且费用更贵），就找到了受访者的老公（B）（患者与他是同事关系），让他来向受访者（C）寻求帮助。因为是关系近的人，所以受访者就答应了，受访者就用自己在医院里的关系找到了心胸科的主任（D），帮忙给患者 A 安排了床位。

在这个例子中，A—同事→ B—亲人/妻子 → C—同事/朋友 →D，中间过程运用的都是强关系，可以快速有效地达成帮忙目的。物质性的礼物和权力关系在此过程中是不需要的，因为所有人对彼此都有未来的“报”的期待。同事或朋友的“面子”也是不能辜负的。这种“报”和前两种类型不同，前两种类型都会给医生造成直接的心理压力，工具性色彩浓重，而“报”体现的是长期的双向的情感，主要是表达性的，遵循的是平等互惠的原则。

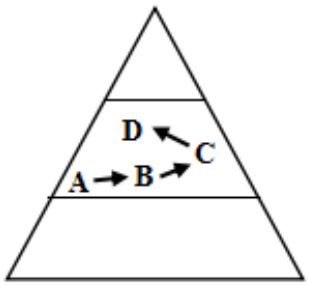


图 4 “报”：患者（A）—中间人（B、C）—医生（D）关系图

动用自己的资源为亲戚朋友优先“排忧解难”，医生将此称之为作为医生的“小小福利”。根据受访者的回答，这些福利包括：

（1）挂门诊（请关系好的医生来帮忙看诊）

这一点优势还是有的，要帮忙的。不一定要挂专家门诊，我们医生之间[关系]都很好的，叫他什么时候有空帮我看看[这个病人]。这点我们[医生]叫作是小小的福利。

（2）安排病床

相对来说我们优先安排病床的确是有优势的。这个没办法的，如果医生也像正常人排队[等病床]，毫无人情，那不可以的，肯定是有一定的优势的。这就是我们做医生做护士的一个福利。像我们这里[患者]有时候住进来要排一个月的队也可能。淡季的时候（比如春节前）好一点，旺季的时候[患者可能]一个月打地铺。……[帮亲戚朋友安排病床]这个都没问题的，整个医院，[安排]到哪个科室，我觉得应该是都能安排的。除非一点办法都想不出来。只要有一点点办法，一般都会帮忙的。

（3）一般的看病

你[和医生]“打个招呼”，那么同样的病的话，相对来说可以省一部分钱，比如检查的时候少抽点血。

看病也方便啊，不要[很多]检查啊什么的都方便。为什么好多人让自己小孩的家里一定要有一个人做医生，我觉得大多数是出于这个考虑，家里看病会很方便。

有意思的是，医生只有在“报”这种类型的礼物交换中才觉得自己掌握的这些资源是“福利”。在“权宜之计”类型中，医生一般不为陌生人动用自己的资源；在“面子”与权力类型中，医生则是由于来自上面的压力被迫为“陌生人”帮忙。医生能把动用资源称为福利，首先因为他们是出于自己的意愿，主动为亲友提供帮助，其次是因为帮助的对象是自己亲近的人，自己不仅能收获更强的情感联系，自己所提供的东西也必定会在未来以其他形式被回报。也就是说，主动性、情感性和互惠，构成了医生资源背后“福利”的三大要素。

综上，在“报”这一类型中，医患之间是双向、长期、情感性的强联系或者传递性的强联系（即以强联系串联起来的间接联系）。患者和医生之间的中间人

的地位一般与医生相近。患者不需要送礼给中间人和医生，中间人也不需要送礼给医生。患者会在未来以其他形式回馈医生。互相帮忙本就被认为是拥有强关系的人之间应该做的。因此，不同于另外两种类型，在“报”这种类型中，出现的是患者和医生“双赢”的局面。

下表总结了三种医患间的礼物交换（办事原则）类型：

表 2　　医患间礼物交换（办事原则）的三种类型及其性质

	权宜之计	面子与权力	报
关系期限	一次性	短期	长期
关系方向	单向	单向	双向
关系强度	弱关系	弱关系	（传递性的）强关系
患者与医生关系类型	不对等，医生地位高于患者	不对等，患者地位高于医生	平等互惠
有中间人的场合（一般都有）			
中间人与医生关系类型	地位一般低于医生，通常与医生也是弱关系	地位一般高于医生，通常是医生的上司	地位一般与医生相近，通常是医生的亲友
患者与中间人关系类型	工具性弱联系	“工具性”友谊（混合性联系）	情感性强联系
患者给中间人的礼物	工具性：钱（红包）或实物	混合性：各种类型的资源	表达性：一般不给物质性礼物，在未来以其他形式回报中间人和医生
中间人给医生的礼物	工具性：请客吃饭	工具性：请客吃饭	表达性：不需要给医生礼物
获益者	中间人	患者和中间人	患者和医生

四、结论与讨论

文章到这里已经详细描述了医患间礼物交换（办事原则）的三种类型，并阐明了医患之间的“权力游戏”是如何进行的，那么“八项规定”出台之后，医患间的办事原则是否发生了改变？经访谈发现，只有第二种类型（“面子”与权力）发生了改变。改变之处在于，患者（主要是官员）与中间人（医生的领导）的礼

物交换倾向于从混合性的礼物转变为精神性的礼物，或者其物质性礼物的交换变得地下化。在这一阶段，此前人脉中没有医生的新晋官员，靠物质性礼物结交主任医师或院长的几率大大减少；而已经与医生有所结交的官员，则更难靠物质性礼物或动用自己的权力为医生办事来经营两者的关系，而转向经营纯粹的“友谊”。但两者的关系从一开始就带有较强的工具性色彩，失去了物质基础的友谊是否能持续下去，这是一个问题。除了患者与中间人的关系的转变，中间人与医生之间的办事原则也有转变。医生普遍感觉“吃喝”的活动少多了，原本“被请客吃饭”多的话每周一次，现在的频率则下降很多。医生其实对此还是十分欢迎的，因为他们原本就是看在领导的面子上才压缩了自己的休息时间去赴宴。中间人（主任或院长）不再采用“公款吃喝”的方式来请医生为自己的朋友帮忙，而是更赤裸裸地运用自己作为上级的权力，简单地打一个电话、谈一次话，就可以让医生帮忙，省去了请客吃饭这一被阎云翔（2000）称为“预先还礼”的感情维系行为。但医生对此倒没有什么不适，反而可能是“求之不得”。总之，公立医院本来就不是反腐的重灾区，除了“面子”与权力类型的办事原则有所改变之外，“权宜之计”和“报”这两种类型的办事原则没有受到影响。

本文得出的结论，用一句话概括就是，“面子”比“礼物”更重要！这是一个颇具悖论性质的结论，因为一旦医患之间涉及到物质性的礼物，就意味着礼物交换的中断；只有当不涉及物质性礼物，而是运用面子、权力、人情、感情联系等非物质性中介时，“礼物”的交换才能进行下去。在这其中，中间人起到了非常重要的作用。没有中间人的请求一般会被医生拒绝，除非患者与医生本身是强联系，但后面这种情况几率很小。社会交换理论假定，交换双方是对等、独立的行动者，那么双方之间的工具性交易即遵循均衡互惠原则。但这却不适用于医患关系模式。根本原因在于，医生和患者的地位从一开始就是不对等的（总是患者有求于医生），两者的关系最初就有方向性，是单方面指向医生的，因此造成了当双方互不相识且地位不同时，双方的办事原则是“非均衡互惠”的；只有情感性强联系遵循的才是均衡互惠原则。这也从另一角度说明，医生在一个关系构建（不管是情感性的还是工具性的）中往往都是被动的接受者。当然，本文所说的医生主要是指级别介于最低的住院医生和最高的院长之间的医生。他们或忙于临床实践或忙于学术科研，长时间的工作和学习使他们没时间去积极经营自己的社

会网络。

由于时间和精力上的限制，本文不可避免地存在以下几个问题。首先，所研究的问题对医生来说比较敏感，在访谈医生的过程中遇到了较大的困难，而且也无法判断医生在多大程度上说了“实话”。其次，研究缺乏患者的视角，会使得结论显得片面。而且对于患者来说，送礼问题并不会像对医生来说那样敏感，访谈可能更容易进行。再次，受访者可能不具有典型性，比如有的访谈对象是内科的女性医师，她就不如外科男性医师那样能收到更多的“礼”、更深谙医患间的办事原则。最后，访谈在上海的公立医院进行，而上海的情况并不典型。相关研究显示，在二级城市或中北部地区城镇，患者送礼且医生收礼的现象更普遍（Chan, 2015）。这些问题都有待后续研究来克服，同时这一议题也有待其他研究来作进一步探索。

参考文献

边燕杰, 张磊. 2006. 网络脱生：创业过程的社会学分析[J]. 社会学研究 6：74-88.

李路路. 1998. 向市场过渡中的私营企业[J]. 社会学研究 6：85-102.

林南. 2004. 社会资本：关于社会结构与行动的理论[M]. 张磊译. 上海：上海人民出版社.

秦海霞. 2006. 关系网络的建构：私营企业主的行动逻辑 以辽宁省 D 市为个案[J]. 社会 5：110-133.

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：上海人民出版社.

Bian, Yanjie. 1997. “Bringing Strong Ties Back in: Indirect Ties, Network Bridges, and Job Searches in China.” *American Sociological Review* 62(3): 366-85.

Burt, Ronald S. 1992. *Structural Holes: The Social Structure of Competition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Chan, Cheris Shun-ching. 2015. “The Dynamics of Hongbao and Guanxi in Hospital Care in China.” *Unpublished*.

Flap, Henk D. and Nan Dirk De Graaf. 1986. “Social Capital and Attained Occupational Status.” *Netherlands Journal of Sociology* 22: 145-61.

Granovetter, Mark. 1973. “The Strength of Weak Ties.” *American Journal of Sociology* 78(6): 1360-80.

—. 1974. *Getting a Job*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hwang, Kwang-kuo. 1987. “Face and Favor: The Chinese Power Game.” *American Journal of Sociology* 92(4): 944-74.

Lin, Nan, and Mary Dumin. 1986. “Access to Occupations through Social Ties.” *Social Networks* 6: 365-85.

Mauss, Marcel. 1967. *The Gift*. New York: W. W Norton & Company.

Parry, Jonathan. 1986. “The Gift, the Indian Gift, and the ‘Indian Gift’.” *Man* 21: 453-73.

Xin, Katherine R. , and Jone L. Pearce. 1996. “Guanxi: Connections as Substitutes for Formal Institutional Support.” *The Academy of Management Journal* 39(6): 1641-58.

Yang, Mayfair Mei-hui. 1994. *Gifts, Favors, Banquets: The Art of Social Relationships in China*. Ithaca: Cornell University Press.

中国形象认知中的性别差异分析——以在沪外国青年中国形象调查为例

韩瑞霞

（上海交通大学人文艺术研究院）

摘要：人类认知存在性别差异，经验研究也表明男女的政治认知存在差别，那么男女对中国形象认知是否存在性别差异？文章以 495 例在沪外国青年中国形象调查数据为样本，发现：男女对中国形象总体评分没有显著差异；来华后，女性对中国整体印象及中国人的印象提升比男性显著，而在对中国政治、经济、文化印象提升方面男女没有显著差异。信息接触不是外国青年中国评价产生部分性别差异的原因。

关键词：性别 中国形象 认知

Gender Difference in the Cognition of National Image:

A Survey about China Image

Rui-xia HAN

Institute of Arts and Humanities, Shanghai Jiao Tong University,
Shanghai, 200240, China

Abstract. This paper explores the issue of gender difference in the cognition of national image, a phenomenon receiving less attention in the previous literature. Based on a survey which was conducted in China and composed of 495 foreign youth from 53 countries, we found that there was no significant difference between male and female regarding their overall image of China, despite some difference indeed appearing on how they viewed China after living in it. Specifically, a greater margin of improvement with regard to the overall image was found among the female respondents than among the males, and meanwhile, there was little change of cognitive evaluation related to Chinese political, economic, and cultural spheres for both of the females and the males.

Keywords: Gender Difference, China image, Cognition

在认知研究领域，性别差异是一个重要的主题（ Richardson, John T. E.，1997；Caplan, Paula J，2001），这一差异在政治认知中同样存在(Sidney Verbaa1,1997)。男女性由于不同的性别关注偏好，导致其政治认知产生差别，并最终促使他们产生不同的政治行为。比较明显的例证是政治领导人在男女性群体中的吸引力差异，致使男女性选民产生不同的投票倾向和行为，并最终影响到选举结果乃至一国或一个地区的发展走向。典型如美国总统克林顿和台湾地区领导人马英九。那么针对国家形象，是否存在性别认知差异？男女性对同一国家的认知一致吗？在什么情况及哪些方面存在差异？本文以“中国形象认知的性别差异”为主题，以 495 名在沪外国青年中国形象调查数据为样本，尝试性地回答这些问题。

一、文献综述与问题提出

1.政治认知中的性别差异

已有研究表明，男女性在技术使用、语言风格、面对压力方式等诸多方面存在不同（David C. Geary，1995；V Venkatesh, MG Morris，2000；Costa Jr.，Paul，2000 等）。一个有趣的研究就曾从男性为什么从来不问方向这一常见现象，引申分析了男女性在技术接受和使用行为中的差异（Viswanath Venkatesh and

Michael G. Morris，2000)，而在行为差异背后潜藏的则是二者认知图式的不同，这一领域尤其成为分析性别差异原因的常见主题。由约翰·理查德领衔主编的《人类认知中的性别差异》一书，集结了关注认知性别差异的各类文章，这类文章除注重从生理、心理方面分析男女性产生认知性别差异的原因外，也特别强调社会、文化背景不同所起的作用（Richardson, John T. E，1997)。

在政治认知领域，男女的性别差异也为大量研究所证实（尽管也有文章指出许多时候这是一种当代性别差异话语在政治认知领域的显现，而非存在实质差异（Eagly, Alice H.，1995；Epstein, Cynthia Fuchs，1988))。一些研究也分析了政治认知产生性别差异的原因，如男女性的信息处理模式不同、男女性文化心理特征相异等（Roger D. Masters& Frans B. M. de Waal，1989)。总结来说，可以分为两派：一派注重经济、文化和其它社会条件的变量，而另一派注重生理和心理学变量。

这种差异在社会事实层面的典型反映就是选举政治中的“性别沟”（gender gap）现象。在一项以 1992 年美国总统选举为例证的研究中，研究者探讨了男女性的“政治卷入”、“对候选人的情感反应”等因素对选举结果的影响，分析了到底是男女性纳入认知考虑范畴的信息构成差异（结构解释）还是对同样信息的解释差异（地位解释）是政治选举中性别差异产生的原因（Virginia Sapiro &Pamela Johnston Conover，1997)。在现实中，以克林顿和布什为候选人的 1992 年总统大选也被称为“女性年”，类似的还有 1960 年代肯尼迪的选举。

性别差异或者“性别沟”现象进一步在实际政治竞争或营销中被利用（ Kathy Bonk，1988)。如同商品广告中的性别形象定位一样，政治决策、议题、人物也成为“商品”，被不断地包装、推销和“贩售”。在 2012 年马英九连任台湾地区领导人竞选期间，就有“马英九的大腿还有多少吸引力”这样的标题出现在分析人士对选举结果的预测中[83]，以此说明拥有“师奶杀手”称号的马英九在台湾地区女性选民中的吸引力，所可能产生的对选举结果的影响。性别差异的“贩售”现象同样出现在关于“福利”、“战争”、“人权”等提案获选的讨论和竞争中（ Pamela Johnston Conover and Virginia Sapiro，1993；Robert Y. Shapiro and Harpreet Mahajan，1986)。那么，作为政治行为体的国家是否

[83] http://blog.sina.com.cn/s/blog_799787000100x507.html，2015-5-15.[EB/OL].

也同样存在性别吸引力差异的问题？

2.国家形象与政治认知

1989 年，肯尼思·布丁（ Boulding,K.E）将其在 1959 年提出的“国家形象”[84]概念重新语境化（K. E. Boulding，,1959 &1989），使其在后冷战的时代背景下火速走进公众视野，并在近年成为国际竞争讨论中的热门话题。实际上，最早关于国家形象（national image/country image）的讨论是出现在广告和市场营销领域。当时，“国家形象”概念一直以“国家品牌”(nation brand)的名称存在于与商品相关的各类讨论中。在最为一般的意义上，它常与广告中的商品推销联系在一起,“市场营销”(marketing)、“品牌管理”(brand management)是与之伴生的词汇。与此同时,“国家形象”又与社会心理研究中的“刻板印象”紧密关联。二者结合由此产生大量研究,如 1970 年代 A.纳伽斯玛(A. Nagashima)对“英国制造”和“美国制造”在日本消费者中接受度的原因分析（Nagashima, A，1970)。J.P.班尼斯特尔（J.P. Bannister）和 J.A.桑德尔（J.A. Saunders）就英国消费者对各国制造态度差异的分析（ J.P. BannisterJ.A. Saunders, 1978），由此证明在产品消费中确实存在“国家形象”问题。

然而，“国家形象”与“国家品牌”(national brand）相比，拥有更为丰富的内涵，其所包含的要素广泛分布在诸如“地域（地理的，以及旅游吸引力的)、人群（种族、民族群体)、历史、文化、语言、政治和经济体系、社会制度、基础设施、名人以及形象图片”（Ying Fan，2006）中。当进一步推及国家形象的意涵成因时，“国家形象”又与民族国家的概念联系在一起。这也是现在人们对法国、德国等国家形象固有看法的成因。随着各个国家社会历史及相互关系的变迁,各个国家的形象越来越被与自身紧密关联的各种形象、事件所影响、塑造。以中国形象为例，它既与 15 亿人口、大熊猫、功夫等概念相关联，也为 SARS 危机、2008 年奥运，以及中国在国际事件中的表现所影响。针对特定群体眼中的国家形象，这种具体性尤甚，如作为集体概念的中国人对日本的看法，由此也引出了国家形象多元性的问题。

当国家形象与自身在他国民众中的认知相关联时,可延伸出各种各样的态度和结果。针对中国形象，美国百人会（C-100 ）2004 年的调查结果发现：

[84] 国家形象是一个国家对自己的认知以及国际体系中其他行为体对它的认知的结合。

相比于 1994 年，美国公众对中国的态度在 2004 年有显著提升，如 54%的美国人对中国持正面看法，高于 1994 年的 49%[85]。而在百人会 2007 年的调查结果中也显示：无论是中国还是美国，在精英和大众间存在对双方看法的巨大鸿沟。在美国来说，精英低估了一般公众对中国的好感，而在中国来说则恰恰相反，即精英高估了公众对美国的好感[86]。

那么到底是什么在影响其它国家民众对中国的印象，同样以美国公众对中国的印象为例，有研究者发现在分析美国人对中国矛盾态度趋势时，“样本”信息扮演了重要的角色（Tien, C. and J. A. Nathan ，2001）。例如，大部分美国公众对“天安门事件”的“信息获取”以及关于中国作为“巨大潜在市场”的信息双管齐下最终导致美国一般公众对中国矛盾态度的形成。也就是说不同民众由于其信息获取差异而导致其对中国态度的不同，推论到最后公众的人口学特征扮演了重要角色。这一推论为谢韬（Xie Tao）和本杰明•佩奇（Page, B. I）的《与龙共存：美国公众是如何看待中国崛起的》（Page, B. I. and Tao Xie，2010）一书的最后结论所证实，他们在分析为何“美国精英比一般公众对中国的态度更‘鹰派’”现象时，暗含公众的人口学信息对其国家形象形成所产生的巨大影响，而这些研究结果为从性别角度考察国家形象认知差异提供了启发。

3.国家形象认知与性别差异

国家形象认知与性别的关系，则主要散见于各类民意调查数据中。如美国皮尤研究中心定期推出世界主要国家在全球各地区的民意测验结果，其中，性别作为背景因素，成为获得报告的数据。但是专门的以性别差异与国家形象为主题的研究几乎没有（以谷歌学术查询为例，2014）。仅有的信息也只能从相关研究的数据中侧面挖掘。如在一项以美国公众为调查对象的中国形象调查研究中，文中图表表现出美国公众对以“集体主义”为表征的中国传统文化价值观态度没有显著性别差异，但在宏观的中国形象问题上是否有显著性别差异，该文没有明确信息显示（韩瑞霞、曹永荣，2010）。但正如前文对已有研究（Roger D. Masters&

[85] *Committee of 100 (C-100), aimed to promote the advancement of Asian Americans, as well as foster better U.S.-Greater China relations, have continually conducted 3 surveys on 1994, 2004 and 2007.*

[86] *Hope and Fear Full Report of C-100's Survey on American and Chinese Attitudes Toward Each Other http://survey.committee100.org/2007/files/C100SurveyFullReport.pdf*

Frans B. M. de Waal，1989）分析所显示的：性别在个体的政治认知中扮演着重要的角色，有时甚至可能是框架性的。各类对政治候选人、政策、议案的性别差异营销进一步证明了此一发现(Jcqueline C. Hitchon，1995；Mary Christine Banwart,2010;Pamela Johnston Conover and Virginia Sapiro,1993)。而如何从性别的视角分析各国的不同形象差异，并进而从性别的视角提出提升国家形象的建议，成为值得投入精力研究的领域。本文就是在此研究观照下，尝试从性别的视角分析中国形象的形成，并探讨这种差异产生的原因。

二、研究问题与设计

（一）研究问题与思路、假设

本研究主要围绕以下问题展开：以中国形象为例，国家形象认知是否存在性别差异？如果存在，表现在哪些方面？产生的原因是什么？

研究以“在华外国青年中国评价”的调查数据为基础，重点关注男女性在华外国青年分别是如何评价中国的？他们来华后印象是否有所改变？改变的方面是否有所不同？在产生差异的评价事项上，信息接触的性别差异视角是否能给予解释？这种差异是“常在”的吗？是否具备可推论性？

之所以从信息接触的角度来尝试探索中国形象性别差异原因，出于两方面的考虑。首先，众多关于中国形象的研究表明，（知欣，2013；陈力丹，2013；徐剑等，2011），信息环境的改变，可能导致外国民众对中国形象做出不同评价。其次，从人类认知产生性别差异的原因来看，以选举政治中的性别差异现象为例，无论是结构解释（男女性作出决策考虑的信息不同）还是地位解释（男女性对同一信息的考虑侧重点不同），都表明信息在性别差异形成中占有重要地位（Virginia Sapiro &Pamela Johnston Conover，1997）。因此，鉴于研究资料的数据基础，本文在分析中国形象性别差异表现基础上，将尝试从信息接触的角度分析国家形象认知中性别差异的产生原因。

（二）数据与测量

数据样本由 495 例来自复旦大学、上海交通大学、华东师范大学、上海大学、以及长宁区[87]的 14——34 岁[88]在华外国青年组成，已排除重复样本，有效

[87] 之所以选择这四所高校，是根据各高校官方公布的留学生数量结合调查实施的实际可能性而决定。同时选择长宁区常住外国青年人口为补充，是因为据上海市统计局以第六次人口普查数据为准公布的《2010年上海境外人员的现状与特征》报告，长宁区是上海境外人员最多的区县前三甲之一。

问卷回收率为93%（全部回收问卷534份）。研究问题主要由以下选题测量：

1.男女性对中国形象的认知

主要通过在华外国青年对中国的总体印象评分和来华后印象改变方面考察，具体包括：

（1）总体印象

1.1.1 在0—100制评分中，您给中国打_____分；

（2）印象改变

1.2.1 您现在对中国各方面（分别包括中国的政治秩序、中国的经济发展状况、中国的文化艺术状况以及中国人）印象与您来中国之前的印象相比<1> 变好了；<2>没变化；<3>变差了。

2.男女性外国青年在中国信息接触的差异

通过在华外国青年媒介接触、人际接触和社会接触的具体事项来考察。具体问题包括：

（1）媒介接触

2.1.1 您经常接触以下媒介（电视、广播、杂志、报纸、互联网）的状况是<1>.本国的；<2>中国的；<3>其它国家的。此变量可转换为是否经常接触中国的电视、广播、杂志、报纸、互联网。

（2）人际接触

2.2.1 您在中国交往最密切的朋友大多是 <1>本国人；<2>中国人；<3>其它国家人。此问题可转换为“您在中国交往最密切的朋友大多是否是中国人”变量。

2.2.2 您与您最好中国朋友的联系频率平均为 <1>每天；<2>2-3 次/周；<3>1 次/周；<4>2-3 次/月；<5>1 次/月；<6>2-3 次/年；<7>其它_____。

（3）社会接触

（2.3.1）中国有31个省市自治区，您大概去过几个 <1>1 个；<2> 2——4个；<3>4——10 个；<4> 10 个及以上。

（2.3.2）您是否去过中国的农村 <1>是；<2>否。

---

88 根据联合国教科文组织规定14-34岁为青年人口（1982），国家统计局规定15-34岁为青年人口（人口普查），转引自《青年年龄界定研究》[J]，吴烨宇.中国青年研究.2002(3)。

三、研究结果

（1）在华外国青年关于中国形象的总体印象评分没有显著性别差异。

通过运用SPSS统计软件分析发现，在华外国青年对中国的总体评分为71.61，男性评分均值为72.47，女性评分均值为70.53，在经过方差分析后发现，二者不存在显著差异（F=1.594,P=0.207）。也就是说：针对中国形象总体印象，男女性不存在显著性别差异。

（2）男女性外国青年来华后就中国整体印象和中国人印象改变差异显著，女性的改变更积极。

当把目光聚焦于在华外国青年来华后印象改变方面时，研究发现：男性和女性在对中国整体印象改变（F=7.220,P=0.007<0.05）和中国人印象改变（F=5.242,P=0.023<0.05）事项上，差异显著，女性比男性来华后对这两方面的印象提升更显著，而在对中国经济、政治、文化印象提升方面，二者不存在显著差异。

（3）在媒介接触方面，男女性外国青年不存在显著差异，但在人际接触和社会接触方面部分差异显著。

在对中国媒体的接触方面，男性比女性更多接触中国广播（26.4% VS 20.0%）和中国报纸（27.1% VS 22.3%），而女性比男性更多接触中国电视（28.2% VS 23.7%），男女性在接触中国互联网（19.9% VS 20.0%）和中国杂志（29.4% VS 30.0%）方面，基本持平。但经过卡方检验，男女性总体上对中国媒体的接触差异不显著。（P值均大于0.05）

在人际接触与社会接触方面，更多男性外国青年有中国朋友（19.8%VS14.6%），更多去过中国的农村（62.9%VS59.7%），但是经检验，这些差异均不显著。但在去过中国的省市数量（p=0.002<0.05）及与中国朋友联系频率（p=-0.032<0.05）方面，二者差异显著，具体表现为男性外国青年去过更多的中国省市，而女性外国青年与中国朋友的联系更频繁。

（4）男女性外国青年在中国的信息接触差异对其中国评价基本没有显著影响。

通过前文分析可知：尽管男女性外国青年来到中国后对中国的整体印象评分、以及对中国经济、政治、文化印象的改变差异不显著，但他们在来华后对中国整

体印象提升以及对中国人的印象提升差异还是显著的。同时男女性尽管在媒介接触方面没有统计上的显著性，但在人际接触（与中国朋友的联系频率）以及社会接触（到过中国的省市数量）方面存在显著性别差异。那么男女性外国青年在中国的人际接触和社会接触差异是否是造成其对中国印象改善的部分原因？为回答这一问题，本研究运用偏相关分析，发现：控制外国青年在中国的人际接触和社会接触变量后，性别与外国青年来华后的印象改变仍然呈显著相关关系，也就是说男女性外国青年的人际接触和社会接触差异对其关于中国印象的差异性评分不存在显著影响，间接否定了信息接触对中国形象评价中性别差异的解释力。

表 1.　信息接触对男女性中国评价变化的影响

控制变量（信息接触）		自　变量	因变量：中国评价		
个　人经历	中国有31 个省市自治区,您大概去过几个	性别		对　中国人印象变好	对　中国整体印象变好
人　际传播	你与你最好中国朋友的联系频率		相　关性	-.105	-.154
			显　著性（单侧）	.015 *	.001 **
			自　由度	419	419

**. 在置信度（双测）为 0.01 时，相关性是显著的。

*. 在置信度（双测）为 0.05 时，相关性是显著的。

四、研究结论

1.针对中国形象，确实存在性别差异，但这一差异并不显著。

通过前文分析可知：男性与女性对中国形象的总体评价不存在显著差异。

即便他们来到中国后，也只是在对中国整体印象提升和对中国人的印象提升方面差异显著，而在对中国政治、经济、文化印象提升上差异不显著。

这说明针对中国形象认知，性别差异的视角并不一定合适。尽管认知和社会

心理学、神经科学、文化人类学、生物学都表明男性和女性在处理相关社会信息时存在差异（Roger D. Masters and Frans B. M. de Waal，1989），同时许多研究也表明男女性在政治认知上存在差别，但并不表明二者在所有政治认知议题上都存在差别。

2.男女性外国青年来华后在中国的信息接触差异不大，只在社会接触范围和人际接触频率上存在显著差异。

来华后，男性和女性外国青年在媒介接触方面不存在显著差异。无论是传统媒体电视、广播、报刊、杂志，还是新媒体互联网，外国青年对其的接触都没有显著性别差异。在人际接触和社会接触方面，尽管针对样本数据的描述性统计发现：男性外国青年比女性外国青年有更多的中国朋友，更可能去过中国的农村，但是这一差别在统计上不具备显著性。与此同时，只有地理接触范围（去过多少个省市）和与中国朋友的联系频率上存在显著性别差异。因此这二者也成为分析外国青年中国评价变化影响因素信息接触方面的代表性变量。

3. 信息接触的性别差异并不能成为解释外国青年中国评价变化性别差异的原因。

通过控制外国青年在中国的社会接触范围变量和人际接触频率变量后，发现：性别与外国青年中国印象变化变量（中国人印象变好和中国整体印象变好）仍然有显著相关关系，这说明信息接触并不是造成外国青年中国评价变化差异的原因，因此试图从信息接触差异的视角来解释外国青年中国评价变化性别差异原因是不合适的。

四、讨论与反思

1.针对国家形象，性别差异是否是可资借鉴的视角需要进一步的研究。

尽管已有的大量研究表明在政治认知领域，存在广泛的性别差异（Roger D. Masters& Frans B. M. de Waal，1989）。在针对政治领导人、政策、议案的“推销”实践中，也充分表明了性别差异视角的有效性(Jcqueline C. Hitchon，1995；Mary Christine Banwart,2010;Pamela Johnston Conover and Virginia Sapiro,1993)，而针对国家形象，在直观层面也有诸如“法国是浪漫的更吸引女性”，“德国是严谨的与男性接近”等大众看法，但在我们的这一研究中发现，外国青年对中国形象的看法并不存在显著性别差异。这一研究结果也与对全美公众

中国形象调查数据的分析结果相一致（徐剑等，2011）。由此说明，运用性别差异的视角来分析国家形象需要进一步的研究开展。到底只是这一研究中的中国形象认知不存在性别差异，还是所有研究中的中国形象认知都不存在性别差异？只是中国形象认知不存在性别差异，还是所有国家的形象认知都不存在性别差异？这些问题需要进一步研究的展开来解答。

2.从信息接触的视角解释国家形象中的性别差异原因在此一研究中不具备有效性。

以选举政治为例的研究表明（Virginia Sapiro &Pamela Johnston Conover，1997），信息在政治认知性别差异产生中占有重要地位，这也是本研究尝试从信息接触的视角分析中国形象认知变化性别差异的直接原因，但是研究结果却表明，外国青年的中国信息接触并没有成为他们关于中国形象印象改善的原因，由此间接表明从信息接触的视角来挖掘国家形象认知变化中的性别差异原因在本研究中并不适当。

3.外国青年中国形象认知变化产生性别差异的原因需要从更多的角度考量。

回到人类认知中关于性别差异产生的原因考量，则既存在生理-心理解释，也存在从经济、文化等社会条件角度的解释。本研究只是尝试了信息接触的角度，但是其它的变量如外国青年的职业、学历、收入等社会经济条件，以及国籍、种族等社会文化背景因素没有计入分析，所有这些因素都可以成为分析外国青年中国评价变化产生性别差异的原因变量。

4.对研究结论的考量需要考虑到本研究的局限性

本研究发现：外国青年对中国形象的评价除个别印象提升方面的变量外，没有显著的性别差异，且信息接触对形象提升的性别差异不具备解释力。对这一结论的理解除需要更多研究来比较参照外，研究本身也有值得商榷的地方。如研究样本的有效性，研究设计的合理性以及研究推论的可行性。

（1）在研究样本上，本研究立基的 495 名（原始样本 534 名，有效样本率 93%）14-34 岁的在华外国青年中国评价样本，尽管在调查抽取的过程中尽量保证了四所大学的留学生样本与其总体留学生分布特征相匹配，同时长宁区的补充样本也是在其它大型随机抽样调查的基础上搭载施行，但是本研究分析建基的数据是否能反映全部在华外国青年的中国评价，进而代表所有外国人对中国人的评

价，作为一项操作能力有限的小型抽样调查仍然有值得商榷的地方。

（2）在研究设计上，本研究抽取外国青年在中国的媒介接触、人际接触、社会接触方面的问答情况作为其在中国信息接触的变量，但事实上这些问题能否完全代表外国青年在华的信息接触状况还需要进一步考量。与此同时，单一的信息接触变量也不足以代表外国青年产生中国评价变化差异的所有因素，因此以此来考量外国青年中国形象改善的影响因素是相对单薄的。

（3）在研究结果推论上，本研究结果仅能代表在华外国青年对中国评价的性别差异分析，如果要将它推论到中国形象问题中的性别差异以及一般化的国家形象性别差异议题时，其自身的可推论性和代表性需要谨慎起见，也因此，希望有更多专门的、深入的研究出现。

参考文献：

韩瑞霞，曹永荣等(2011)，差异中的同一：中美文化价值观比较——基于一项对美国民众的大型国际调研，上海交通大学学报（社科版），2011 年第 6 期，第 49 页—54 页。

陈力丹、潘怡(2011)：《外国人眼中的中国形象微探》，《人民论坛》，2013 年第 8 期。

徐剑，刘康，韩瑞霞，曹永荣（2011)：《媒介接触下的国家形象构建——基于美国人对华态度的实证调研分析》，《新闻与传播研究》，2011 第 6 期。

吴烨宇：《青年年龄界定研究》，《中国青年研究》.2002 第 3 期。

知欣(2013)：《从想象中国到理解中国》，《侨报周末（纽约版）》，2013-5-24.[EB/OL].
https://ny.usqiaobao.com/weekly/ny/23139-2013-05-28-19-57-24.html

Caplan, Paula J.; Crawford, Mary; Hyde, Janet Shibley; Richardson, John T. E（2001）.Gender Differences in Human Cognition. Counterpoints: Cognition, Memory, and Language Series.Oxford University Press, 2001 Evans Road, Cary, NC 27513.

Costa Jr., Paul; Terracciano, Antonio; McCrae, Robert R（2001）.，Gender

differences in personality traits across cultures: Robust and surprising findings. Journal of Personality and Social Psychology, Vol 81(2), Aug 2001, 322-331.

David C. Geary（1995），Sexual selection and sex differences in spatial cognition，Learning and Individual Differences， Volume 7, Issue 4, 1995, Pages 289–301.

Eagly, Alice H.（1995）,The science and politics of comparing women and men, American Psychologist, Vol 50(3), Mar 1995, 145-158.

Epstein, Cynthia Fuchs（1988），Deceptive distinctions: Sex, gender, and the social order.New Haven, CT, US: Yale University Press; New York, NY, US: Russell Sage Foundation. (1988). xv 300 pp.

J.P. BannisterJ.A. Saunders, (1978),"UK Consumers' Attitudes towards Imports: The Measurement of National Stereotype Image", European Journal of Marketing, Vol. 12 Iss 8 pp. 562 - 570

Jcqueline C. Hitchon(1995)，Effects of Gender Schematic Processing on the Reception of Political Commercials for Men and Women Candidates，Communication Research August 1995 vol. 22 no. 4 430-458.

Kathy Bonk（1988）, 'The Selling of the "Gender Gap": The Role of Organized Feminism', in Carol M. Mueller, ed., The Politics of the Gender Gap: The Social Construction of Political Influence (Newbury Park: Sage, 1988).

K. E. Boulding（1959），National Images and International Systems，The Journal of Conflict Resolution， Vol. 3, No. 2 (Jun., 1959), pp. 120-131

K. E. Boulding（1989），A Proposal for A Research Program in the History of Peace，Peace & Change，Volume 14, Issue 4, pages 461–469,October 1989

Mary Christine Banwart(2010)，Gender and Candidate Communication: Effects of Stereotypes in the 2008 Election，American Behavioral Scientist November 2010 vol. 54 no. 3 265-283.

Nagashima, A.（1970）, "A comparison of Japanese and US attitudes toward

foreign products", Journal of Marketing, Vol. 34, January 1970.

Page, B. I. and Tao Xie(2010). Living with the Dragon: How the American Public Views the Rise of China, New York: Columbia University Press. 2010.

Pamela Johnston Conover and Virginia Sapiro（1993）, 'Gender, Feminist Consciousness, and War',American Journal of Political Science, 37 (1993), 1079–99;

Richardson, John T. E.; Caplan, Paula J.; Crawford, Mary（1997），Gender Differences in Human Cognition，Oxford University Press, USA，1997-09-04.

Robert Y. Shapiro and Harpreet Mahajan（1986），'Gender Differences in Policy Preferences: A Summary of Trends from the 1960's to the 1980's',Public Opinion Quarterly, 50 (1986), 42–61.

Roger D. Masters and Frans B. M. de Waal(1989)，Gender and Political Cognition: Integrating Evolutionary Biology and Political Science [with Commentaries]，Politics and the Life Sciences，Vol. 8, No. 1 (Aug., 1989), pp. 3-39，P.7

Roger D. Masters and Frans B. M. de Waal（1989），Gender and Political Cognition: Integrating Evolutionary Biology and Political Science [with Commentaries]，Politics and the Life Sciences，Vol. 8, No. 1 (Aug., 1989), pp. 3-39.

Sidney Verbaa,, Nancy Burnsa, and Kay Lehman Schlozmana（1997）,Knowing and Caring about Politics: Gender and Political Engagement,The Journal of Politics / Volume 59 / Issue 04 / November 1997, pp 1051-1072

Tien, C. and J. A. Nathan (2001). The polls-Trends American Ambivalence toward China." Source: The Public Opinion Quarterly, Vol. 65, No. 1 (Spring, 2001), pp. 124-138.

Venkatesh, MG Morris, PL Ackerman（2000），A longitudinal field investigation of gender differences in individual technology adoption decision-making processesOrganizational Behavior and Human Decision Processes，Volume 83, Issue 1, September 2000, Pages 33–60.

Virginia Sapiro &Pamela Johnston Conove（1997）r,The Variable Gender Basis of Electoral Politics: Gender and Context in the 1992 US Election,British Journal of Political Science / Volume 27 / Issue 04 / October 1997, pp 497 - 523.

Viswanath Venkatesh and Michael G. Morris（2000），Why Don't Men Ever Stop to Ask for Directions? Gender, Social Influence, and Their Role in Technology Acceptance and Usage Behavior，MIS Quarterly，Vol. 24, No. 1 (Mar., 2000), pp. 115-139.

Ying Fan(2006), Branding the nation: What is being branded?Journal of Vacation Marketing,Vol. 12 No. 1, 2006, pp. 5–14.

K. E. Boulding（1959），National Images and International Systems，The Journal of Conflict Resolution，Vol. 3, No. 2 (Jun., 1959), pp. 120-131

K. E. Boulding（1989），A Proposal for A Research Program in the History of Peace，Peace & Change，Volume 14, Issue 4, pages 461–469,October 1989

Who Are Willing to Spend More on Eldercare in Rural China? The Genealogical Culture and the Extent of Financial Support for Elders

Hu Anning

(Fudan University)

Abstract

In societies where public programs for elder-care are underdeveloped, family members serve as the major providers of financial support for the elders, which is directly related to the overall well-being of the senior population in a society. This article presents a case study on rural China and examines how the traditional Chinese genealogical culture comes into play in altering the fraction of household expenditure that is for elder-care. Taking advantage of the rural sample of the 2010 China Family Panel Studies, we fitted several fractional logit models. Empirical results suggest that (1) There exists a strong positive relationship between having a family genealogy and the extent of instrumental support for the elders; (2) This relationship is stronger for men relative to women, a pattern that is consistent with the patrilineal feature of the Chinese family culture; (3) This gender pattern, however, does not significantly change in the process of transition to marriage; and (4) The effect of the genealogical culture on the extent of spending on elder-care is homogeneous across educational groups among rural adults. This study highlights an enduring and robust role of a once-suppressed traditional cultural practice in promoting the well-being of the older population in rural China, underscoring the relevance of culture in family studies.

Key Words

Elder-care; Rural China; the Genealogical Culture; Household Expenditure

在农村谁会为老人花费更多？

中国传统孝道中的家谱文化与家庭赡养支出比例之间的关系研究

胡安宁

（复旦大学社会学系）

摘要

在当代中国社会，专门用于老人经济支持的公共服务项目并不是非常完善，这在农村地区尤为如此。在这一背景下，家庭成员通常是老人赡养的主要经济支持者，相关的经济支持水平直接关系到当代中国农村社会绝大多数老年人口的整体生活水平。本文的经验研究从文化社会学的视角出发，分析了农村地区家庭赡养支出与传统孝道中的家谱文化之间的关系。具体而言，本研究使用了 2010 年中国家庭跟踪调查农村地区的样本数据，综合使用了倾向值调整与分类逻辑斯蒂回归模型。实证研究结果显示：（1）平均而言，农村地区家谱文化与家庭中用以赡养老人的物质支出比例之间存在着很强的正相关关系；家谱文化的确能够起到促进家庭养老经济支持的作用（2）这种关系存在着性别差异：相较于女性而言，家谱文化对于养老支出的正向作用在男性中间更加明显，这与中国传统家庭文化的父系特征相一致；（3）然而，这种性别差异的模式并不会随着婚姻状况的改变而发生显著变化；（4）传统家谱文化对养老花费的影响在不同教育组别间具有同质性。本研究第一次通过量化研究的方式，展示了传统孝道文化中的家谱文化如何在当代中国农村社会起到促进家庭养老经济支出的作用。这项研究凸显了关家庭养老研究中文化因素的重要性。

关键词：养老　中国农村　家谱文化　家庭支出

INTRODUCTION

China has the largest aging population in the world. By the end of 2014, the number of people who were 60 years old and over had reached 212.42 million, comprising 15.5 percent of the total population (The National Bureau of Statistics of

the PRC 2014). Among the elder individuals, most of them live in rural areas, where the low coverage rate of the limited if any state welfare programs (e.g., the public endowment insurance and the public medical insurance) and the strong influence of the traditional family-centered idea of eldercare determine that family still plays a major role in supporting the elders (e.g., Chou 2010; Li et al. 2013; Jiang 1995).[89] Prior studies have highlighted the importance of financial support for the wellbeing of senior individuals in rural China, which, for instance, determines the likelihood of accessing to professional and long-term care services (Dai et al. 2011; Lan 2002; Li et al. 2013; Secondi 1992; Zimmer and Kwong 2004). Thus, it is not surprising that older adults in rural China have a preference for family caregivers who are able to provide financial support (Cong and Silverstein 2014; Mon and Chi 2011; Zhan, Feng, and Luo 2008). Meanwhile, the unprecedented migration of younger workers from rural to urban areas results in a geographical separation between many adult children and their aging parents (Biao 2007; Peng, Wu, and Ling 2015). In this case, financial support such as the remittance becomes the main form of eldercare for a large number of older residents in rural China (Cong and Silverstein 2011; Silverstein, Cong, and Li 2006).

Then, what factors could promote people's financial support for their elders in rural China? In general, two types of factors are relevant. One type refers to the institutional and structural resource constraints, such as family size and household socio-economic status, while the other type captures people's propensity of spending on eldercare, given the existing structural resource constraints. Prior studies have paid much attention to the effects of institutional factors, but relatively, we know less about the determinants of people's eldercare motivation. Arguably, this has much to do with the cultural system where care providers are embedded. As noted by Christine A. Bachrach (2014) at the 2013 annual meeting of the Population Association of America, culture had always been a committed partner to family studies. Following this line of

[89] According to the sixth population census conducted in 2010, over two thirds of older people (60 years old and over) in China are rural residents.

thought, we in this article argue that the extent of financial support for the elders in rural China, net of institutional factors, should be related to the local culture. Specifically, we hypothesize a positive relationship between financial support and the genealogical culture, a popular moral system that encourages the ethic of filial piety in China (Ahern 1973; Ebrey 1995; Feuchtwang 2001; Freedman 1965, 1966, 1979; Hsu 1971; Lang 1950; Thornton and Fricke 1987; Thornton, Fricke, Chang, and Yang 1994; Watson 1982; Strauch 1983; Yang and Hu 2012; Yang, Thornton, and Fricke 1999; Yang 1995).

This study is the first one to investigate the intricacies between the genealogical culture and the fraction of household expenditure that is for eldercare in rural China based on rigorous quantitative analysis. Capitalizing the rural sample of the 2010 China Family Panel Studies (CFPS), we detect a significant and positive connection between having a family genealogy and the extent of spending on eldercare, controlling for an array of institutional variables. Highlighting the role of a representative Chinese traditional practice in promoting the wellbeing of senior individuals, this article sheds light on other Eastern nations where a genealogical culture is prevalent, such as Korea and Japan. Also, the documented role of the genealogical culture could serve to better our understanding of Chinese migrants' family life in Western societies.

BACKGROUND

The Genealogical Culture in China

Family in traditional China was always organized in a form of kinship group or clan (see, Cohen 1990; Watson 1982). A kinship group can be defined to be a large family (*jiazu*) where people of different generations are united by kinship and descent (Freedman 1965, 1966, 1979; Hsu 1971; Lang 1950). This extended structure of family life serves as an institutional origin for the genealogical culture in China, where its two features are noteworthy.

The first characteristic of the genealogical culture lies in its *emphasis on the*

lineage bond of family members. This bond is established based on the sharing of the same ancestor(s) and is identified by a common surname of people from the same lineage group. According to the Anthropologist James L. Watson (1982), the kinship group in China plays a quasi-corporation role, with members of the same family highly conscious of their family belonging. This belonging then entitles family members to benefit from the clan as "shareholders in a corporation" (600), in the form of surplus income of ancestral estates, protection, and patronage, to name a few. This type of common descent ideology in the genealogical culture has always been a powerful organizing principle in traditional Chinese society (e.g., Freedman 1965, 1966, 1979; Hsu 1971; Lang 1950).

Another noteworthy feature of the genealogical culture in China is *the stratification of kinship-group members according to the order of seniority in age, based on which an ethic of filial piety is constructed* (Cheng and Chan 2006; Ikels 2004; Lan 2002; Yeh and Bedford 2003). As a central value of family life, filial piety refers to the moral obligations to defer to the wishes and tend to the needs of one's parents and other elders in a kinship group (e.g., Ikels 2004; Whyte 2004). This type of ethical obligation is unbroken by death since the descendants are generally viewed to be under the ancestors' shadow and benefit from ancestors' blessings (Hsu 1971; Yang, Thornton, and Fricke 1999). The hierarchical familial structure molded by the genealogical culture is necessary for the functioning of a large family. For instance, the authority derived from the ethic of filial piety ensures that the elders in a family are able to call up and mobilize all family members to make contributions to collective familial events, such as an ancestor worship ritual (e.g., Chau 2006).

In summary, the genealogical culture in China emphasizes the lineage bond of family members and encourages a virtue of respect for one's parents and other senior individuals in a family. In this light, there are good reasons to expect that people who embrace the genealogical culture in rural China, net of structural resource constraints, should have higher odds of caring for and spending more on their aged parents and other senior relatives. Before testing this hypothesis, it is necessary to first

familiarize readers with the family genealogy in China.

Family Genealogy in China

A genealogy in Chinese society refers to a record of a clan's history and lineage, with contents including but not limited to the origin of the family, the pedigree and chronological table, the story of noble family members, and family disciplines and rules (Freedman 1965, 1966). In China, family genealogy, in a sense, serves as the cornerstone for the genealogical culture.

First, family genealogy provides the necessary information for maintaining the genealogical culture. As noted earlier, the genealogical culture stresses the boundary of lineage and the echelon of family members in terms of their order of seniority in age. Records of such information are primarily kept in family genealogy. For instance, almost all family genealogies in China include a pedigree and chronological table, which is organized in the form of a "family tree." On this tree, a branch stands for a chronological record, and the level of nodal points are used to denote different generations. In this way, the eldest ancestors are placed at the top, and then the second eldest ones, until the youngest generation at the bottom. Besides the vertical linkage, people of the same generation (e.g., brothers) are placed on this family tree horizontally (that is, different "leaves" of a branch). Clearly, this pedigree and chronological table plays an important role in informing kinship group members, especially the younger ones, about the history and scope of a clan, as well as the relative seniorities between family members.

Second, family genealogy facilitates the construction and maintenance of a kinship identity, and gives rise to a sense of family belonging. Recent psychological studies have shown that reminiscing based on family narratives about family history is a significant mechanism in cultivating preadolescents' sense of self, both as an individual and as a member of a unified family (e.g., Bohanek, Marin, Fivush, and Duke 2006; Fivush and Nelson 2006). In China, this type of familial narratives is mainly derived from family genealogy, which, as discussed earlier, keeps records of

stories about ancestors (especially the noble ones) and details of family origin (e.g., descriptions of ancestors' hometown). Hence, family genealogy in China, as suggested by the psychological research on family reminiscing, is a provider of necessary narratives and stories for fostering family belonging and identity in the genealogical culture.

Lastly, family genealogy strongly relates to kinship rituals. In traditional China, almost every major event in a kinship group should be followed by the ritual of updating family genealogy. For example, when getting married, the bride's name is immediately erased from her natal family's genealogy and added to her husband's.[90] Newborn children of a family should also have their names added to the family genealogy, which is perceived to signify a formal extension in the family line.

Transition of the Genealogical Culture in China

In imperial China, the genealogical culture dominated people's family life, due to factors such as the institutional support from the state, the prevalence of Confucian teachings, and the relative autonomy of kinship groups in the local society (Whyte 2004).[91] However, this situation started to change amidst the strand of endeavors aiming toward modernizing Chinese society in the early 20th century. Along with the collapse of the Qing government, the intellectual in China targeted traditional culture and viewed it as the ideological foundation for the "backward" feudalistic era. As a result, the genealogical culture, as well as the kinship moralities and ethics, was harshly criticized, and thus suffered from tremendous suppression (Chow 1960; Schwarcz 1990). This tendency was further intensified after China moved into the socialist regime in the late 1940s. The revolutionary communist ideology and the radical modernization agenda stigmatized the genealogical culture to be the remnants

[90] Although sometimes a woman cannot put her full name but an abbreviation in her husband's family genealogy. For instance, if a woman married a man whose family name is Zhang, her name appeared in her husband's genealogy could be "Ms. Zhang."

[91] In traditional China, the lowest administrative unit level was county, below which kinship groups had a considerable extent of autonomy.

of the reactionary or anti-revolutionary past. For instance, kinship rituals and activities were labelled "the old customs" and forbidden during the Cultural Revolution (Andreas 2009). In addition, the economic foundation of the genealogical culture was extremely undermined by the Land Reform Campaign that was launched to crack down the class of landlords (Strauss 2006; Yu 2006). In this process, most collective kinship estates were confiscated, and kinships could no longer serve as the economic unit for rural residents. What replaced it during the socialist era was the collective communes (e.g., Goode 1963).

Although the genealogical culture suffered from harsh suppression during the socialist regime, it nevertheless survived through the hard time and witnessed a tendency of revival in the Reform Era (starting in 1978). For instance, Yusheng Peng, in a recent article, highlighted the role of kinship network in attenuating the effects of the draconian one-child policy in rural China (Peng 2010). Lily Tsai (2007: 185) found that village-wide lineage groups in rural areas help "citizens and officials hold each other accountable for their duties as citizens and officials" and promote norms of civic solidarity. Using the first nationwide survey about the spiritual life of mainland Chinese citizens, Yang and Hu (2012) documented a high percentage of people who engaged in activities of ancestor worship in mainland China. This survey-based research, along with a host of ethnographic field studies (e.g., Chau 2006; Dubois 2005), suggests the revival of genealogical practices in the Reform Era. In light of the genealogical culture's popularity and encouragement of filial piety, we hypothesize:

H1: Other things being equal, people having a family genealogy are willing to spend more on eldercare, relative to those having no family genealogy in rural China.

In addition to this general pattern, there could be some gender and educational variations in the nexus between the genealogical culture and the fraction of household expenditure that is for eldercare, as discussed in the following

subsection.

Gender and Educational Patterns

The patrilineal nature of the Chinese genealogical culture has been well documented (e.g., Baker 1977; Hsu 1971). According to the Confucian tradition, it is men who bear the obligation of offering material support for to their parents, arranging their funerals, and performing ancestor worship rituals after their deaths. In this regard, a stronger link between the genealogical culture and the financial support for the elders might be detected among men relative to women. However, it is worth mentioning that women's role in the genealogical tradition might be strengthened by their marital status, where the transition to marriage could promote a woman's involvement in caring for her parents-in-law and other older relatives in her husband's family. That is because a daughter is often viewed in the Chinese genealogical culture to be a transitory family member, and she would ultimately become a permanent member of her husband's family after marriage. Hence, traditionally, it is not daughter but daughter-in-law who were expected by the elders to provide more caregiving. As a result, the relationship between the genealogical culture and eldercare for a woman may be intensified after she transits to marriage.

H2: Other things being equal, the effect of having a family genealogy on the extent of financial support for eldercare is stronger among men, relative to women.

H3: Other things being equal, the effect of having a family genealogy on the extent of financial support for eldercare is stronger among married women, relative to unmarried women.

One caveat is in order here. The gender patterns presented above are largely suggested by the conventional wisdom, and they might not adequately depict the situation in contemporary China. Martin K. Whyte, for instance, noted in a research

conducted in Baoding that daughters started to play an important role in the provision of support for the elders (Whyte 2004). Although Whyte's study focused on an urban setting, his findings were later confirmed by Liu (2014), who documented an active caring, supportive, and kin-keeping role of women in rural residents. Alike, in an ethnographic study on a rural community in north-eastern China, Shi (2009) pointed out that married women in today's China have increased their filial practices to their natal parents as "little quilted vests to warm parents' hearts."

Another factor that might moderate the relationship between the genealogical culture and the extent of financial support for the elders is education. As noted by William J. Goode (1963), modernization of a society could bring about a decline in the significance of extended family and foster the gradual dominance of a nuclear family structure. In this process, a burgeoning conjugal family culture "is a radical one, destructive of the older traditions in almost every society" (Goode 1963: 19). Formal education has always been a component of the modernization process, and better educated adults are more likely to give up the traditional kinship culture and follow an individual family lifestyle (Inglehart and Welzel 2005). In this light, we hypothesize that better educated people, relative to the less educated, would reveal a weaker link between the genealogical culture and eldercare. Thus, we hypothesize:

H4: Other things being equal, the effect of having a family genealogy on the extent of financial support for eldercare is stronger among the better educated, relative to the less educated.

METHODOLOGY

Sample

The data used in this study is the rural sample of the 2010 China Family Panel Studies (CFPS), a nationally representative survey. Multistage probability-proportional-to-size sampling (PPS) was adopted, where the primary sampling unit (PSU) was administrative districts and counties, the second-stage

sampling unit (SSU) was administrative villages or urban neighborhoods, and the third-stage (ultimate) sampling unit (TSU) was households. With this design, the CFPS 2010 is based on the sample of the population across 25 provinces/cities/autonomous regions in China, excluding Hong Kong, Macao, Taiwan, Xinjiang, Qinghai, Inner Mongolia, Ningxia and Hainan. Serving the research objective, we focus on the rural sample.

The fraction of household expenditure that is for eldercare is intrinsically related to the life course stage of respondents. Arguably, adolescents and the youth usually do not have to provide financial support for their elder family members. One reason is that family members (e.g., parents) are often able to be self-supporting when their children are young, and the other reason is that those at an early stage of life course do not start to work, so most of them are not yet financially independent. These considerations direct us to restrict respondents to rural residents (1) who were at least 30 years old; and (2) whose parents were still alive when the data was collected in 2010. In addition, since we are interested in the *fraction* of household expenditure that is specifically for eldercare *instead of whether or not to spend on eldercare*, households without any monetary support for the elders are left out.[92] After applying these sample restrictions, the final sample size is 3,558.

Variables

The dependent variable is the fraction of monthly expenditure on eldercare within the total monthly household expenditure. Specifically, this dependent variable

[92] This sample restriction is driven by the consideration that we cannot distinguish between families with no need for eldercare, families who cannot afford eldercare, and families who are not willing to spend on eldercare, within the sampled families without any eldercare expenditure. Since the research objective here is to look into the cultural motivation on financial support for the elders, it is called for to study people who have practical need for eldercare, and at the same time, are able to provide such support. This directs us to focus on the subsample of rural adults who at least provide some monetary support for their elders in the family. This operation is also consistent to the research question about the extent of spending on eldercare (that is, who are willing to spend more) instead of whether or not to spend on elder support.

is computed by dividing the monthly expenditure for eldercare (*shanyang*)[93] by the summation of all monthly household expenditures (food, daily used commodities and necessities, transportation including care maintenance, communication, eldercare, home mortgage, car mortgage, other mortgages, and renting a house that does not include mortgages).[94] The predictor of our interest is whether or not having a family genealogy, which was measured in the CFPS 2010 with the question: *Do you have a family genealogy?* The option to this question is binary (1=yes; 0=no).

In the following multivariate analyses, we consider a series of control variables, including gender (1=female;0=male), age, educational attainment (1=no formal education; 1=primary school; 2=junior middle school; 3=senior middle school; 4=junior college; and 5=regular college), ethnicity (1=Han; 0=others), political identity (1=Communist party member; 0=otherwise), marital status (1=married;0=otherwise), household annual per-capita income, personal annual income, age of respondents' parents, educational attainment of respondents' parents (years of formal education), the number of respondents' siblings, total monthly household expenditure, whether to live with parents (1=yes; 0=no), and a dummy variable for survey provincial administrative units.

Those control variables are of necessity for investigating *the net effect* of the genealogical culture on eldercare support as they capture different aspects of institutional and structural constraints (see Chen and Short 2008; Sereny 2011; Zhan and Montgomery 2003; Zimmer and Kwong 2003). For example, educational attainment and economic status of respondents, as well as the overall monthly household expenditure, reflect a respondent's economic capacity. Parents' age and their educational background are intrinsically related to their extent of self-supporting and thus serve to gauge the potential demand for the instrumental support from their

[93] It has been made clear in the CFPS 2010 that this part of household expenditure is used for supporting the elders.

[94] This list of regular monthly household expenditure was provided in the CFPS 2010, which covered most of the common expenditures for a family.

children.[95] The number of siblings of caregivers reveal the financial burden shouldered by the respondents in the survey. Besides these variables, we also control for the type of living arrangement, i.e., whether or not to live together with the elders. This is another major structural factor that has been noted to be strongly related to financial expenditure on elders (e.g., Sereny 2011; Zimmer and Kwong 2003). Lastly, the dummy variables of provinces are used to control for the potential regional variation in both quantity and quality of public eldercare programs.

Besides factors about structural resource constraints, it is necessary to control for some basic socio-demographic variables, such as gender, marital status, ethnicity, and political identity. Filial piety, as hypothesized earlier, is traditionally performed by men, and women may start to engage more in eldercare for her husband's family after marriage. Hence, both gender and marital status should be considered. Ethnicity is relevant because minorities might not embrace the traditional Confucian teachings of filial piety to the same extent as Han ethnicity individuals. Communist party members, due to the stigma once attached to the genealogical culture, might be reluctant to get involved into genealogical practices, relative to those without an explicit political identity.

Analytical Strategies

The percentage of expenditure on eldercare, by definition, varies between 0 and 1. For a dependent variable in this form, Buis (2006) pointed out that the OLS model is inappropriate and it suffers from problems of impossible predictions, non-normal errors, heteroscedasticity, and non-linear effects. As an alternative, Buis (2006) recommended the fractional logit model proposed by Papke and Wooldridge (1996).

Specifically, Papke and Wooldridge (1996) proved that a generalized linear model with a binomial distribution and a logit link function could be used for the case

[95] It is possible that the receivers of the financial support can be other senior family members such as grandparents. In this regard, the characteristics of parents, who themselves are care providers for their parents, should be reasonably taken into account. Unfortunately, in the CFPS 2010, we cannot distinguish the particular beneficiaries of the financial support.

when the observed dependent variable is *fractional but continuous*. We follow Papke and Wooldridge (1996) and assume our dependent variable Y (the fraction of household expenditure that is specifically for eldercare) to follow a Bernoulli distribution and a logit link function will give us a model as logit[E(Y)]=$\mathbf{X\beta}$, where E(Y) is the expected value of Y , **X** is the matrix of predictors and control variables, and$\boldsymbol{\beta}$ refers to the vector of coefficients. In this study, the fractional logit model is fitted in STATA 13.0.

A Note on Selection Effect

One potential concern in the analysis of the connection between having a family genealogy and the extent of household expenditure on eldercare is the selection effect, referring to a situation where some confounding variables may differentiate people's odds of having a family genealogy and such heterogeneous odds further alter the value of outcome. If this is true, the connection between having family genealogy and the extent of financial support for elders is driven by some potential confounding variables and spurious. For instance, compiling a genealogy could be costly, so people with better-off household economic status may have a higher likelihood of compiling a family genealogy. At the same time, their economic capacity enables them to provide more financial support for senior family members. In this example, the observed connection between having a family genealogy and the amount of spending on eldercare could be due to the selection mechanism caused by the confounding household economic status.

In this article, we use the propensity score adjustment method to tackle the potential selection effect. The propensity score is the estimated probability of having a genealogy, conditional on a series of potential confounding variables that might affect the relationship between genealogy and eldercare. Then, we treat this propensity score as a new control variable in the fractional logit model. For methodological details about this procedure, please see Rubin and Imbens (2015)

Several robustness analyses was conducted and detailed results are presented

in the following empirical section.

RESULTS

Descriptive Analysis

In order to familiarize readers with the basic situation of the genealogical culture in contemporary China, we first look into its popularity across the whole country. As shown in Figure 1, among the sampled provincial administrative units in the CFPS 2010, only two witness less than ten percent of rural adults (as defined to be those aged above 30, with two parents alive, and having expenditure for eldercare) who have a family genealogy, ten show a percentage between ten percent and twenty percent, and eight between twenty percent and forty percent. It is impressive that five provincial administrative units exhibit a high percentage that reaches over forty percent. Taken together, the overall average percentage of having a family genealogy among the rural cases of interest is 26.3 percent.

Figure 1 about here

The relatively high percentage of adults who have a family genealogy in rural China in a sense lends support to the revival thesis of this traditional Chinese culture, as suggested by the extant literature. Although the genealogical culture suffered from harsh criticism and suppression in the past, a sign of revival is detected and the genealogical culture in contemporary China largely regains its popularity. In light of this, the question we ask in this article is then how this reviving traditional practice might affect people's extent of financial support for eldercare in rural areas.

Table 1 about here

Other descriptive information can be found in Table 1. On average, the rural adults of our focus spend 281.9 Yuan to support older people in their families, which

is tantamount to 1.13 percent of the whole monthly regular household expenditure. In our sample, there are slightly more males than females (around 55 percent), with a mean age of 41.21. The distribution of educational attainment of the studied rural adults is congruent with the conventional wisdom about rural China, with most of them being educated at the level of junior middle school and below. College graduates make up a very small percent (less than one percent). In terms of respondents' parents, the mean value of age is 69 for father and 68 for mother, and father's education is higher than that of mothers. The average number of siblings is around three, a pattern that is not uncommon in rural China. Finally, we note that over fifteen percent of the examined rural adults reported to live with at least one parent.

Multivariate Analysis

In order to investigate the effect of the genealogical culture on the extent of financial support for eldercare, we conducted the propensity score adjustment. An array of confounding variables are used to predict the probability of having a family genealogy. As shown in Table 2, many variables have a significant predictive power. For instance, females and Han people are more active in having a genealogy at home, but age is detected to have a negative effect. People who hold a junior college degree, relative to those without formal education, are detected to have a higher probability of having a family genealogy. This is surprising in light of the potential anti-tradition role played by modern education in China. In a sense, this finding implies that genealogical practices in today's China are not necessarily generally viewed to be "feudalistic superstition" that is only attractive for the illiterate. Finally, a positive effect on the odds of having a family genealogy is confirmed for household economic status, parents' education, and the number of siblings.

Table 2 about here

We use the logistic regression model to predict the probability of having a

genealogy for each person. The distributions of such probabilities, respectively for those who have a family genealogy and those who do not, are presented in Figure 2. Evidently, these two distributions overlap with each other in a great deal, suggesting that these two groups (having a genealogy or not) have a considerable proportion of analytical cases in the common support, enabling us to take advantage of the predicted propensity scores in the following multivariate analysis.

Figure 2 about here

Results of the fractional logit model are presented in Table 3. In Model 1, we consider Genealogy, its propensity score, and a series of control variables listed earlier. A significant positive coefficient for Genealogy is detected (0.35), meaning that people having a family genealogy are more likely to have a larger fraction of household expenditure that is for eldercare. This finding supports H1.

Model 2 adds an interaction term between Genealogy and Gender. This interaction term is used to test H2, that is, the potential gender differential in the nexus between Genealogy and the degree of financial support for the elders. The coefficient for the variable Genealogy is still positive and significant (0.56).[96] The coefficient for the interaction term is negative (-0.5) and significant at the 0.001 level. Since Gender is coded to be one for females and zero for males, this negative interaction effect indicates that the connection between the genealogical culture and financial support for eldercare is *weaker* among women relative to men, a pattern that provides support for H2.

Then, would this gender pattern be changed by transition to marriage? Model 3 answers this question by introducing a triple interaction term between Genealogy, Gender, and Marital Status (1=being married). The coefficient for this term, however,

[96] However, we should not directly compare this coefficient with that in Model (1), due to the potential heterogeneity in the variance of error terms across models. In this light, we cannot conclude that the effect of Genealogy on the fraction of expenditure on eldercare is stronger or weaker in Model (2) relative to Model (1).

is not statistically significant, meaning that transition to marriage does not moderate the documented gender pattern in Model 2. In this case, H3 does not receive empirical confirmation. This non-significant triple interaction effect, along with the documented weaker link between Genealogy and the instrumental support for eldercare among women, suggests that, in contemporary rural China, the consequences of the genealogical culture on the extent of spending on eldercare is smaller among women relative to men, but this pattern is independent to marital status.

Table 3 about here

Our last hypothesis concerns the potential educational variation in the nexus between the genealogical culture and the fraction of expenditure that is for eldercare. This is tested in Model 4 with an interaction term between Genealogy and Education. As shown, the coefficient for this interaction term is rather small and not statistically significant. Hence, our hypothesis H4 is not corroborated. One possible explanation, we suspect, could be the fact that rural residents are generally less educated (as shown by the descriptive information). Since the challenges to the societal effects of traditional culture mainly come from higher education, the relatively low level of average educational attainment in rural China implies that the role of formal education, especially tertiary education, on the link between the genealogical culture and financial support for the elders has not yet fully unfolded. That results in a non-significant interaction effect between Genealogy and Education.

Robustness Analyses

We conducted several analyses to evaluate the robustness of our results presented above (not presented due to space consideration). First of all, although propensity score adjustment is a widely used strategy to handle selection bias, it is not a panacea, because we only used the *observed* confounding variables to predict the propensity score values, and certain confounding variables might not be measured in the survey

so that we missed them. Hence, one concern for the analyses above is the possibility of the omitted-variable problem when estimating the propensity score. In order to assess to what extent our analytical results are subject to this issue, we performed the Rosenbaum's sensitivity analysis, where an artificial unobserved confounding variable is constructed to test our conclusion's sensitivity to its characteristics. Methodological details can be found in Rosenbaum (2002). The results of the Rosenbaum's sensitivity analysis suggests that the statistical significance for our results can be always kept (at the 0.05 level or smaller) even in the case of a strong artificial unobserved confounder. This robustness result suggests that the omitted-variable problem is not a real concern, and the variables used to predict the propensity score, plus the control variables considered in the fractional logit model, should be sufficient to tackle the potential selection problem and reveal the net effect of the genealogical culture.

Another empirical concern that should be addressed is that we set the age restriction to be 30, based on the assumption that people above 30 are more likely to have practical needs for eldercare in their families and to be financially independent to support the elders. However, this age restriction is kind of arbitrary, so it is called for to test our conclusions' robustness to some other sample restriction strategies. In one supplementary analysis, we create a new sample by setting restrictions on the ages of respondents' parents (father above 60 and mother above 55). Using this new sample, we refit the fractional logit models, which reveal similar empirical patterns as the ones shown above. In this light, our conclusions are robust.

Our last robustness test concerns treatment effect heterogeneity. Following the approach of Brand and Xie (2010) and Xie, Brand, and Jann (2012), we investigate whether or not the effect of Genealogy on the extent of financial support for the elders varies across the odds of having a family genealogy. This question is tantamount to constructing an interaction term between Genealogy and the propensity score of Genealogy in the fractional logit model. Supplementary analysis shows that this interaction term is not statistically significant at the 0.05 level, which serves as evidence for the homogeneity in the treatment effect and supports our findings'

robustness.

CONCLUSION AND DISCUSSIONS

In societies where public programs for eldercare are underdeveloped, family support, especially the one in an instrumental and financial form, could be directly related to the overall wellbeing of the senior population in a society. This is especially the case for nations where professional cares are fee-for-service and the elders always face the practical challenge of affordability. In prior studies, a widely adopted line of thought by scholars could be called institutional, in the sense that the focus is set on how to remove the structural resource barriers for eldercare programs, such as the strategies of expanding the coverage rate of state-supported programs or increasing the number of beds in gerocomiums. This type of efforts are important as they serve to enlarge the pool of social resources for eldercare. But besides structural constraints, there is another question that should be examined, that is, for given social resources, how can we improve family members' propensity of financially supporting their elders?

Regarding this question, this article conducts a preliminary study by working on the case of rural China, and our objective is to show how the cultural force, controlling for structural constraints, might come into play in altering people's extent of monetary support for the elders in a family. Taking advantage of the rural sample of the CFPS 2010, we document a strong positive link between the traditional genealogical culture and the fraction of household expenditure that is for eldercare. Further investigations suggest that this positive relationship is stronger among men relative to women, and such a gender pattern is not changed by people's transition into marriage. Moreover, the link between financial support for the elders and the genealogical culture is not significantly moderated by people's educational attainment.

The foremost implication of this study is to highlight the role of culture in family studies. Over the past decades, the parameter of culture has been increasingly

considered by different disciplines of the social sciences as an important explanatory factor for a variety of research themes (e.g., Bachrach 2014; Harrison and Huntington 2000). There is thus no reason to ignore the cultural force in research of senior people's wellbeing in a society. As shown in this article, the societal effect of culture is enduring and robust: in the world, nowhere can we find such a fierce attack on traditional culture like the Cultural Revolution in China, but even so, the traditional genealogical culture was rapidly restored and regained its popularity among the Chinese citizens in the Reform Era. This in a sense indicates the vitality of culture amidst rapid and comprehensive institutional transition (Alesina and Giuliano 2015). It is thus necessary to pay more attention to the effects of culture in the extant literature on the wellbeing of an aging population.

This study also sheds light on the research theme of "successful or healthy aging" (Rowe and Kahn 1987; Rubinstein and De Medeiros 2014). Although the original meaning of successful aging focused on an individual's efforts in reducing disease, maintaining good physical and cognitive functions, and promoting social engagement, recent extension starts to *contextualize* individuals within social settings and looks into how social factors might come into play (Riley 1998; Martinson and Berridge 2014).This study adds to the literature with the China case and highlights the role of a *collective familial culture* in promoting successful aging in the East. In a sense, what we find in this article serve to show the potential difference in cultural mechanisms of successful aging between the East and the West. Congruent with the well-known individualism-collectivism distinction (Triandis 2004), we argue that collective factors such as social belonging or family support might be more endorsed to be significant for the elders in the East, in contrast to many Western societies such as the US where independence was generally perceived to be part of successful aging for older adults (Chou and Chi 2002; Ji et al. 2015; Phelan et al. 2004). This cultural difference deserves serious treatment in future studies.

Several limitations of this study are acknowledged. First of all, the genealogical culture is measured with only one question in the CFPS 2010, which

may not be able to fully unfold the multiple dimensions of this unique cultural system in China, such as the familial rules, the ritual of ancestor worship, etc. This calls for a more nuanced research design in the future. Second, due to the research focus of this study, we only examined the role of the genealogical culture on *the extent* of financial support for the elders. Besides monetary support, the wellbeing of senior individuals is also related to nonmonetary support, such as assistance with household chores or emotional devotion. Whether or not the genealogical culture also plays a role in these forms of eldercare can be an empirical question. Third, we in this article focus on the rural population. However, traditional culture could be ubiquitous and how it might affect people's involvement into eldercare in urban social settings should be examined in the future.

REFERENCES

Ahern, Emily. 1973. *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press.

Alesina, Alberto, and Paola Giuliano. 2015. Culture and Institutions. *Journal of Economic Literature.*

Andreas, Joel. 2009. *Rise of the Red Engineers: The Cultural Revolution and the Origins of China's New Class.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Bachrach, Christine A. 2014. Culture and Demography: From Reluctant Bedfellows to Committed Partners. *Demography* 51(1): 3-25.

Baker, Hugh. 1977. E*xtended Kinship in the Traditional City*. Stanford: Stanford University Press.

Biao, Xiang. 2007. How Far Are the Left-Behind Left Behind? A Preliminary Study in Rural China. *Population, Space and Place* 13(3): 179-191.

Bohanek, Jennifer G., Kelly A. Marin, Robyn Fivush, and Marshall P. Duke. 2006. Family Narrative Interaction and Children's Sense of Self. *Family Process* 45(1): 39-54.

Brand, Jennie and Yu Xie. 2010. Who Benefits Most from College? Evidence for Negative Selection in Heterogeneous Economic Returns to Higher Education. *American Sociological Review* 75(2) 273–302.

Buis, Maarten L. 2006. Proportions as Dependent Variable. Retrieved at http://www.uni-tuebingen.de/fileadmin/Uni_Tuebingen/Fakultaeten/SozialVerhalten/Institut_fuer_Soziologie/Dokumente/Pdf_Dateien/Buis/UKsug06.pdf

Chau, Adam. 2006. *Miraculous Response: Doing Folk Religion in Contemporary China.* Stanford: Stanford University Press.

Chen, Feinian and Kim Korinek. 2010. Family Life Course Transitions and Rural Household Economy during China's Market Reform. *Demography* 47(4): 963-987.

Chen, Feinian and Susan Short. 2008. Household Context and Subjective Well-Being among the Oldest Old in China. *Journal of Family Issues* 29 (10): 1379-1403.

Cheng, Sheung-Tak and Alfred C. M. Chan. 2006. Filial Piety and Psychological Well-Being in Well Older Chinese. *Journals of Gerontology Series B-Psychological Sciences and Social Sciences* 61(5): 262-269.

Cherlin, Andrew J. 2012. Goode's World Revolution and Family Patterns: A Reconsideration at Fifty Years. *Population and Development Review* 38(4): 577-607.

Chou, Kee-Lee and Iris Chi. 2002. Successful Aging among the Young-Old, Old-Old, and Oldest-Old Chinese. *International Journal of Aging & Human Development* 54(1): 1-14.

Chou, Rita Jing-Ann. 2010. Willingness to Live In Eldercare Institutions among Older Adults in Urban and Rural China: A Nationwide Study. *Ageing & Society* 30: 583-608.

Chow Tse-tung. 1960. *The May 4th Movement: Intellectual Revolution in Modern China.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cohen, Myron L. 1990. Lineage Organization in North China. *The Journal of Asian Studies* 49(3): 509-534.

Cong, Zhen and Merril Silverstein. 2011. Intergenerational Exchange between Parents and Migrant and Nonmigrant Sons in Rural China. *Journal of Marriage and Family* 73(1): 93-104.

Dubois, Thomas D. 2005. *The Sacred Village: Social Change and Religious Life in Rural North China.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Ebrey, Patrica. 1995. The Liturgies for Sacrifices to Ancestor in Successive Versions of the Family Rituals, In *Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion*, edited by David Johnson, pp. 104-136. Berkeley: Chinese Popular Culture Project.

Fei, Xiaotong. 1983. *Chinese Village Closed-Up (sanfang jiangcun).* Beijing: New World Press (xinshijie chubanshe).

Feuchtwang, Stephan. 2001. *The Imperial Metaphor: Folk Religion in China*. London: Routledge.

Fivush, Robyn and Katherine Nelson. 2006. Parent–Child Reminiscing Locates the Self in the Past. *British Journal of Developmental Psychology* 24: 235–251.

Freedman, Maurice. 1965. *Lineage Organization in Southeastern China*. London: The Athlone Press.

Freedman, Maurice. 1966. *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: The Athlone Press.

Freedman, Maurice. 1979. Domestic and Communal Worship in Taiwan. Pp. 105-130 in *Religion and Ritual in Chinese Society,* edited by Arthur P. Wolf. Stanford: Stanford

Goode, William J. 1963. *World Revolution and Family Patterns*. New York: The Free Press.

Harrison and Huntington 2000

Hsu, Francis L. K. 1971. *Under the Ancestors' Shadow: Kinship, Personality, and Social Mobility in China.* Stanford: Stanford University Press.

Ikels, Charlotte. 2004. *Filial Piety: Practice and Discourse in Contemporary East Asia.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Inglehart, Ronald and Christian Welzel. 2005. *Modernization, Culture Change, and Democracy*. NY: Cambridge University Press.

Ji, Hong et al. 2015. Successful Aging in the United States and China: A Theoretical Basis to Guide Nursing Research, Practice, and Policy. *Journal of Transcultural Nursing* 26(2): 129–136.

Jordan, David K. 1972. *Gods, Ghost, and Ancestors*. Berkeley: University of California Press.

Kyu, Lee Kwang.1984. The Concept of Ancestors and Ancestor Worship in Korea. *Asian Folklore Studies* 43(2): 199-214.

Lan, Pei-Chia. 2002. Subcontracting Filial Piety: Elder Care in Ethnic Chinese Immigrant Families in California. *Journal of Family Issues* 23 (7): 812-835.

Lang, Olga. 1950. *Chinese Family and Society*. New Haven: Yale University Press.

Liu, Jieyu. 2014. Ageing, Migration and Familial Support in Rural China. *Geoforum* 51: 305-312.

Martinson, Marty and Clara Berridge 2014. Successful Aging and Its Discontents: A Systematic Review of the Social Gerontology Literature. *The Gerontologist* 55(1): 58-69.

Papke, Leslie E. and Jeffrey M. Wooldridge. 1996. Econometric Methods for Fractional Response Variables with an Application to 401(k) Plan Participation Rates. *Journal of Applied Econometrics* 11(6):619–632.

Peng, Rong, Bei Wu, and Li Ling. 2015. Undermet Needs for Assistance in Personal Activities of Daily Living Among Community-Dwelling Oldest Old in China From 2005 to 2008. *Research on Aging* 37 (2): 148-170.

Peng, Yusheng. 2010. When Formal Laws and Informal Norms Collide: Lineage Networks versus Birth Control Policy in China. *American Journal of Sociology* 116(3): 770-805.

Phelan, Elizabeth A. et al. 2004. Older Adults' Views of 'Successful Aging'—How Do They Compare with Researchers' Definitions? *Journal of the American Geriatrics Society* 52 (2): 211–216.

Riley, Matilda. 1998. Letter to the Editor. *The Gerontologist* 38 (2): 151.

Rosenbaum. Paul. 2002. *Observational Studies*. NY: Springer.

Rowe, John W. and Robert Kahn. 1987. Human Aging: Usual and Successful. *Science* 237: 143–149.

Rubin, Donald and Guido Imbens. 2015. *Causal Inference for Statistics, Social, and Biomedical Sciences: An Introduction.* NY: Cambridge University Press.

Rubinstein, Robert L. and Kate de Medeiros. 2014. "Successful Aging," Gerontological Theory and Neoliberalism: A Qualitative Critique. *The Gerontologist* 55(1): 34-42.

Schwarcz, Vera. 1990. *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*. Berkeley, CA: University of California Press.

Sereny, Melanie. 2011. Living Arrangements of Older Adults in China: The Interplay among Preferences, Realities, and Health. *Research on Aging* 33(2): 172 -204.

Shi, Lihong. 2009. "Little Quilted Vests to Warm Parents' Hearts": Redefining the Gendered Practice of Filial Piety in Rural North-eastern China. *China Quarterly* 198: 348 – 363.

Silverstein, Merril, Zhen Cong, and Shuzhuo Li. 2006. Intergenerational Transfers and Living Arrangements of Older People in Rural China: Consequences for Psychological Well-Being. *Journals of Gerontology Series B-Psychological Sciences and Social Sciences* 61(5): 256-266.

Steadman, Lyle B., Craig T. Palmer and Christopher F. Tilley.1996. The Universality of Ancestor Worship. *Ethnology* 35(1): 63-76.

Strauch, Judith. 1983. Community and Kinship in Southeastern China: The View from the Multi-lineage Villages of Hong Kong. *Journal of Asian Studies* 43(1): 21-50.

Strauss, Julia. 2006. Morality, Coercion and State Building by Campaign in the Early PRC: Regime Consolidation and After, 1949-1956. *China Quarterly* 188: 891-912.

The National Bearuea of Statistics of the PRC 2014. T*he National Economic and Social Development Statistical Bulletin 2014*. Retrieved at

http://www.stats.gov.cn/tjsj/zxfb/201502/t20150226_685799.html.

Thornton, Arland and Thomas Fricke. 1987. Social Change and the Family, Comparative Perspectives from the West, China, and South Asia. *Sociological Forum* 2(4): 746- 779.

Thornton, Arland, Thomas Fricke, Jui-shan Chang, and Li-shou Yang.1994. Determinants of Historical Changes in Marital Arrangements, Dating, and Premarital Sexual Intimacy and Pregnancy. PP. 178-201 *in Social Change and the Family in Taiwan* edited by Arland Thornton and Hui-sheng Lin. Chicago: University of Chicago Press.

Triandis, Harry C. 2004. *Culture and Social Behavior.* Boston: McGraw-Hill.

Tsai, Lily. 2007. *Accountability without Democracy*. New York City: Cambridge University Press.

Watson, James. 1982. Chinese Kinship Reconsidered: Anthropological Perspectives on Historical Research. *China Quarterly 9*2: 589-622.

Whyte, Martin K. 2004. Filial Obligation in Chinese Families: Paradoxes of Modernization. Pp. 106-127 in *Filial Piety: Practice and Discourse in Contemporary East Asia,* edited by Charlotte, Ikels. Stanford, CA: Stanford University Press.

Whyte, Martin K. 2005. Continuity and Change in Urban Chinese Family Life. *The China Journal* 53: 9-33.

Wolf, Margery. 1972. *Women and the Family in Rural Taiwan*. Stanford: Stanford University press.

Xie, Yu, Jennie Brand, and Ben Jann. 2012. Estimating Heterogeneous Treatment Effects with Observational Data. *Sociological Methodology* 42: 314-347.

Yang, Fenggang and Hu Anning. 2012. Mapping Folk Religion in China. *Journal for the Scientific Study of Religion* 51(3):505–521.

Yang, Li-shou, Arland, Thornton, and Thomas Fricke. 1999. Religion and Family Formation in Taiwan: The Decline of Ancestral Authority. PP. 121-146 in *Family, Religion, and Social Change in Diverse Societies,* edited by Sharon K.

Houseknecht and Jerry G. Pankhurst. New York: Oxford University Press.

Yang, Li-shou. 1995. Social Change and preferences for Gender of Children among Women in Taiwan. Dissertation, Department of Sociology, University of Michigan, Ann Arbor.

Yeh, Kuang-Hui and Olwen Bedford. 2003. A Test of the Dual Filial Piety model. *Asian Journal of Social Psychology* 6(3): 215-228.

Yu, Liu. 2006. Why Did It Go So High? Political Mobilization and Agricultural Collectivization in China. *China Quarterly* 187: 732-742.

Zhan, Heying Jenny and Rhonda J. V. Montgomery. 2003. Gender and Elder Care in China: The Influence of Filial Piety and Structural Constraints. *Gender and Society* 17 (2): 209-29.

Zhan, Heying Jenny, Xiaotian Feng, and Baozhen Luo. 2008. Placing Elderly Parents in Institutions in Urban China A Reinterpretation of Filial Piety. *Research on Aging* 30 (5): 543-571.

Zimmer, Zachary and Julia Kwong 2003. Family Size and Support of Older Adults in Urban and Rural China: Current Effects and Future Implications. *Demography* 40 (1): 23-44.

Zimmer, Zachary and Julia Kwong 2004. Socioeconomic Status and Health among Older Adults in Rural and Urban China. *Journal of Aging and Health* 16(1): 44-70.

旗人文化对北京文化的塑造研究

孔震[97]

（北京信息职业技术学院，北京 100015）

摘 要：旗人文化与北京城在 300 多年间互相作用,一方面造就了北京旗人文化的变迁,另一方面充实了多元一体的北京文化。北京旗人文化实际上是旗人文化的重要载体和表现形式,通过连通八方的京城文化舞台,借助京师八旗的人才辈出,将富有民族特色和地方特性的文化不断提升,不断发展,充分体现文化变迁中的涵化现象。旗人文化作为民族文化的一朵奇葩,有利于世界文化的多样性共存,同时对处于全球化时代中的中国具有多项助益。

关键字：旗人；文化；北京；变迁

【以下为英文译文部分】

Research on the Beijing culture shaped by the bannerman culture

Kong Zhen

Abstract: Bannermen were a society within a society. The 300-years interaction between them and Beijing had two results. The first result was change of banner culture, while the other was enriching the cultural diversity and unity of Beijing. Beijing banner culture was actually an important manifestation and carrier of banner culture, through the good communication stage in the capital city, with lot s of talents from Eight Banners. More and more national and local cultural characteristics had been continuously improved and developed, to fully reflect the cultural changes in the acculturation phenomenon. Bannerman culture, as a a wonderful work of national culture, made contribution to the diversity of world cultures coexist, as well as give help to China in the era of globalization.

Key words: Bannerman; culture; Beijing; change

[97] **[作者简介]** 孔震（1974——），男，北京通州人，北京信息职业技术学院就业办副主任、副研究员，中央民族大学社会学博士（2013 年），主要研究方向为民族文化，13601350382

kongz@bitc.edu.cn,

一、北京旗人文化概念

北京旗人，狭义上仅指清代（1644-1911）生活在北京地区的八旗军人（包含八旗满洲、蒙古和汉军）及其家属。北京旗人文化是与北京旗人有关的语言、风俗、信仰、文学、艺术、观念等综合性精神文化的统称，包括制度层面、器物层面、传承层面、娱乐层面和教育层面等。北京旗人文化是北京旗人共同创造的社会性产物，它被旗人群体共同接受和遵循。北京旗人文化处于连续不断的动态积累过程。每一代旗人都出生在一定的文化环境之中，并且自然地从上一代人那里继承了传统文化。同时，每一代人都根据自己的经验和需要对传统文化加以改造，在传统文化中注入新的内容，抛弃那些过时的不合需要的部分。旗人文化以民风民俗形态出现，具有鲜明的北京特色和满族特征。旗人文化的核心部分是长期蕴育而成的价值观念、审美情趣和思维方式。另外，本文所研究的旗人文化，基本限定在北京区域，主要指现今北京市行政区域范围内，在这个范围内，旗人的语言、风俗、信仰、日常习惯等方面大体一致，对于他们而言，这个范围就是他们认同的文化与社会区域。北京区域内长期历史过程中积淀下来的各种要素（如族群、语言、地理和风俗）。这些积淀与主观认知息息相关，存在于旗人内心世界。北京旗人的区域文化观念，本身就是历史建构过程的一个横截面，多向度、多层次、动态而弹性地指涉。

财富的高度集中造成的智力集中、文化集中，曾使人类得以拥有其最辉煌宏伟的创造物——无论欧洲文明的希腊、罗马时期还是中世纪，也无论中国的先秦以至于汉、唐。八旗制度所造成的闲暇正是产生精致性艺术的必要条件之一。北京旗人能够闲暇，是由于八旗制度对生活和工作的既定安排。旗人被圈定在兵民一体的人生模式中，除了外出作战，就要在驻防地域听候调遣。即便是王爷贝勒，也不能擅离京师，也只好在这座城池里当一辈子的悠闲旗人。闲暇已经成为旗人的集体特征，由此产生了一个人数众多的有闲阶层。林语堂认为旗人是中国的真正的有闲阶级，但他们又是惟一例外，介乎衙门与非衙门阶级之间，其实找不出任何显著而固定的区分痕迹。他们的民族本质及文化持续力，可以说是闲暇的结果。[98]八旗制度所造成的富裕正是产生精致性艺术的必要条件之二。

[98]参阅赵园：北京：城与人，北京：北京大学出版社，2002 年，第 126 页

二、北京旗人全方位艺术化

旗人生活全方位艺术化，是旗人文化的最显著特点。文化艺术是旗人调节自我的一种行之有效的方式。旗人们在文化艺术这个方向上肯于花气力，同时他们也从文化艺术的方向上普遍地寻找到了一些精神的愉悦与解脱。后来慢慢地，整个民族都艺术化了。民族文化都毫无疑问地自成系统，出生和成长在其间的成员尤其是文化人，也会相当清晰地感受到它的文化“全息”滋养。清代，旗人们要需找各种消遣方式，摆脱“八旗制度”对人身约束造成的寂寥，实现精神逃逸，找寻心灵间哪怕是暂时的安慰和平衡。于是，旗人的生活整天整月的消磨在生活的艺术中，北京旗人的文化艺术修养大幅度攀升。生活艺术化的“群众运动”在京城方兴未艾，席卷波及了生存其间的所有旗人，将旗人性情中偏于粗砺的一面转而趋向细腻，将原本豪放的一面转而趋向了精致。北京旗人由骁勇骑射的游牧民族转变为善于享乐并热爱艺术的城市特权阶层。

三、旗人文化与北京文化的互动

1. 旗人带来大量民族习俗

北京文化到目前为止已经不仅仅代表一种老北京文化或者一个具体的城市文化，基本上北京文化已经是中国文化的“样板间”。所以，中国的文化在不断遭受侵蚀的过程中也在不断发展。历史上，一个民族的迁徙往往伴随着经济社会和风俗习惯的变化。旗人的一部份受到军事调集，离开原居住地东北，在北京驻防。这种迁徙造成民族地理的大幅度变动和社会的重大变革。在京旗人与关外旗人和其他国内城市驻防旗人相比，既有文化的相似性，又有差异性。旗人文化给这个古老的城市灵魂注入一种新生血液，使城市的文化传统得到更有力地继承。

2. 旗人文化逐渐成为北京主流文化

北京是旗人的聚居区，其地域文化受到旗人文化多向度的影响。北京话，是旗人依据自身语言特点来重塑汉语北京方言的活化石。京旗小说体现了京腔京韵，开创了近代北京文学。旗人促成京剧在北京的落地生根，并赋予京剧更多内涵。旗人将自身的民族说唱艺术移植为北京曲艺。旗人的婚丧嫁娶仪式称为京城的范

本。旗人的衣食住行成为汉人模仿的对象。而昔日旗人的秉性，也为后代北京精神筑下模具。北京人的“味儿”，北京的传统、风俗、精神状态等等“独特”的形成，主体上应该是八旗文化与汉族文化的相互影响与交融。在相当长的历史时段里，八旗子弟引领着风尚、潮流，造就了高雅、高贵、恢弘同时相对世俗的文化氛围、精神面貌和地域色彩，成全了北京的“劲儿”与“味儿”，还有独特的“魂儿”，或曰北京精神。至今我们仍然能感受得到的一些所谓的北京人的特点和特质，与八旗子弟的辉煌、没落、沉沦有极大的关系。

北京旗人文化研究拥有得天独厚的资源和良好的发展前景。旗人文化所拥有的游猎文化底色使其成为多元文化的突出代表。历史表明，旗人文化对北京文化影响之久远、之深刻，超越了契丹建辽的燕京陪都文化、女真兴起迁都北京的中都文化及蒙古人占领北京的大都文化，最终形成了文学、艺术、语言、意识、行为、心理等方面都打上旗人烙印的北京特色文化。旗人文化与民间大众文化，在世为紧邻的交往中，自然交融、互相渗透、彼此接纳，孕育了一种既非纯粹的汉文化，亦非纯粹的满文化的融合性文化，极大地丰富了中华民族文化的宝库。[99]

3. 八旗汉军的变化

旗人文化对北京文化的另一个影响是“汉人旗化”或者说是“汉军满洲化”。旗人的共同经历和对满洲的民族认同，是汉军满洲化的主要动力。所谓民族认同，亦称“民族归属感”，对本民族归属的自觉认识和感情衣服，民族认同建立于共同的文化基础上，自觉或不自觉地与组建、血缘等原生因素相联系，具有强烈的感召力和持久性。民族认同是民族意识的基本内容，直接决定着民族凝聚力的状况。[100]在现实的原因、历史的原因和心理意识的综合作用下，汉军旗人及其后代逐渐满洲化。美国清史学者柯娇燕教授在《半透明之镜：清帝国意识形态中的“历史”与“身份”》中，以曹雪芹家族为例，对于八旗汉军的身份演变如下理解：Civilians often abridged the identities of all bannermen to qiren.民人通常把所有八

[99]参阅祝萍：传衍 嬗变 融合——满族文化对北京文化的影响，贵州民族研究，2007 年第 6 期

[100]史金波、白振声等主编：大辞海民族卷，上海：上海辞书出版社，2012 年 12 月，第 4 页

旗人士归为旗人。汉军被赋予的“中间性”引发了一段时间的设想。汉军经过全面旗化后，进而影响北京民人，成为旗人文化和民人文化的中介，促进旗人文化对北京文化的塑造。北京地区的民人文化中，也或多或少地掺杂了旗人文化。旗人文化以满洲文化为根基，成为北京地区具有特征性的地域文化。这从北京地区非物质文化遗产的源流上，都能找到旗人文化以鲜明个性存在的证据。

4. 旗人习俗影响北京地方习俗

文化是一条滚滚大河，里头的主流、支流、逆流和漩涡彼此冲激撞击才造成河流的面貌。民族文化好似河面下涌动的水流，奔流不息。[101]旗人文化对北京地区文化的影响方方面面，而进入北京地区的旗人和北京地区的民人在文化上原本泾渭分明，两种文化的鞣杂可以借鉴跨文化传播理论。美国圣迭哥州立大学传播学院教授拉里·萨莫瓦尔（Larry A.Samovar）在其专著《跨文化交际》（Communication between cultures）中认为：The deep structure of a culture resists major alterations. 一种文化的深层结构抵御重大改变。服装、食品、交通和住房等变化虽然貌似重要，但实质上只是简单地附着在现有价值体系；然而，伦理与道德、工作和休闲、对自由的定义、对往昔的重视、宗教习俗、生活的节奏以及对性别和年龄的态度，是被他们一代又一代坚持的根深蒂固的文化。[102]这段阐述借鉴了文化学中的“冰山理论”：文化分为表层（surface）、浮层（just below surface）和深层文化（deep culture），表层文化随处可见触手可及，浮层文化需要花点时间去认知，深层文化隐藏于思维方式和价值观中，需要不断交流才能逐渐发掘。深层文化虽然不如表层文化那么显著，却深深影响表层和浮层文化，并构成文化的稳定性（Stability of culture）。[103]一种文化一旦形成，在一定时间内处于动态稳定，其社会规范和价值观变化较慢。观察分析表层文化是研究深层文化的必由之

[101]参阅孙隆基：中国文化的深层结构，桂林：广西师范大学出版社，2004 年，第 30-32 页

[102]LarryA.Samovar,Richard E.Porter:Communication between cultures, Belmont:Wadsworth Pub.,2003p10

[103]参阅 StephenB.Ryan,Recognizing Deep Culture’s Influence on Communicative Behavior，山形大学紀要（人文科学），第 16 巻 3 号

路。旗人自入关后，其生活习俗对北京地区产生了全面广泛、深刻久远的影响。这种影响是旗人文化与北京地区以汉民族生活习俗为主体的多民族文化自然交融、吸收的结果。所以，它具有极强的生命力，也有广泛的大众性和相对的稳定性。旗人文化与北京地区原有文化的融合，也极大地丰富和发展了中华民族多元一体的文化。

5. 北京文学受到旗人文化的激活

北京旗人在文学的成就非常突出，推动了清代文学繁荣兴盛。清代帝王对旗人文学的创作起了推动和导向的作用。旗人文学大家也注意联络了汉族文学家，掀起了文学创作的高潮。此外，多元化的北京话，也为旗人主导的北京特色文学提供了创作工具。因为广大中下层旗人有了更广阔的文化交流，所以他们在客观上有了用外城汉语丰富内城旗人话的良好语言环境。由于旗人特殊的语言转换的历史经历，旗人普遍培养出融合、玩味、提炼语言的浓厚兴趣。京味小说其实就是以旗人文学为主线逐渐形成的。旗人作家成功地运用流畅悦耳、幽默传神的北京话来写作，凸显功力。可以说中国小说从宏大叙事转向日常叙事、从情节重心转向结构重心、从偏好故事到偏向语言，京旗小说起到了一个但开风气不为师的作用。拟音的描写频频出现在小说中，最能显示北京特色，可见京旗作家们对于声音的特殊敏感和对于语言的自觉。[104]

胡适说：“旗人最会说话，前有《红楼梦》，后有《儿女英雄传》，都是绝好的记录，都是绝好的京语教科书。”周作人说：“《红楼梦》和《儿女英雄传》的语言漂亮，原来作者都是熟练运用北京话的旗人。”中国小说史研究者们充分肯定从曹雪芹到老舍用北京话写作小说的优秀传统。旗人作家，从未中断过自己的辛勤奉献，一代又一代擅长运用北京话写作的成绩各不相同，但他们的努力却都是不能忽视的。[105]在京旗小说的熏陶下，京味小说终于形成了自身的四个特点：运用北京语言，描写北京的人和事，环境和民俗是北京的，挖掘北京人特有的心理素质。

[104]参阅王卓：论清代满族文人文学与民间文学的分野，社会科学战线，2005 年第 3 期，第 124 页

[105]参阅张菊玲：清末民初旗人的京话小说，中国文化研究，1999 年春之卷(总第 23 期)

北京文学的形成和繁荣，都依赖旗人创作群体的贡献。而旗人文学，又受到旗人文化的熏陶，实质上受到八旗制度的影响。不断涵化，不断汲取时代的养分，不断吸收各地区的特色，作者的八旗精神构成了旗人文学创作的主要支配力量。京旗小说从精神向度上保留闲暇文学特征：休闲娱乐为主，闲适滑稽居多，当然也有关注现实的笔触，但是闲暇风格不变。究其原因，八旗制度所造成的“闲暇正是产生精致性艺术的必要条件”。[106]因为并不拿文学当作谋生手段，旗人作家群体的艺术追求具备“自由的艺术”的特征。旗人作家从小就生活在军队建制体系内，严格的规章就随着岁月而内化为旗人的行为规范和思维模式。他们尊重秩序，认同爱国主义，略显循规蹈矩。这些行为规范和思维模式经过时间的积淀，最终成为为旗人的潜意识形态，不知不觉中反映在旗人作家的作品中。

京旗小说同北京这座城市有着不可分割的互文性联系，充满北京地域文化的特点。[107] 作为一位热爱中华民族，也关注旗人历史命运的北京籍作家，老舍在他的创作中着力解剖民族性的优长与缺陷，在《正红旗下》、《四世同堂》、《茶馆》等作品中，对旗人文化的反思达到了罕见的深度，堪称是民族文化不可多得的忧思录与备忘录。老舍在这一方面的杰出贡献，也得益于旗人出身以及独特的民族文化对他的启迪作用。虽然在文革时期，北京文学曾一度中断了创作，但是经受了前辈的熏陶，又结合改革开放后文艺园地的繁荣，自 20 世纪 80 年代以来，一批有影响的中青年京味作家陆续成名，如邓友梅、陈建功、苏叔阳、刘心武等。他们运用北京语言写小说，用北京话演戏，展示北京人物的心理素质，京味小说代表作有《烟壶》、《那五》、《找乐》、《前科》、《钟鼓楼》。北京文学始终坚持着对市井的关注，始终坚持口语化的行文，这都归功于旗人文学打下的基础。值得一提的是，王朔的文学创作继承了北京旗人的诙谐洒脱，在文艺批评上更是以“无知者无畏”为旗，纵论中国文化名人，他的语言的攻击性和恣意直率构成了 20 世纪 90 年代的一种“新八旗子弟”姿态。无论在任何场合，王朔都不回避对旗人文化的捍卫和继承。在讽刺余秋雨之时，王朔还抬出了老八旗子弟作家曹雪芹、老舍。王朔甚至认为旗人文学的代表作《红楼梦》改编成电视剧，就应该让剧中人说纯正的北京话，“普通话干不咄咧的，话里不接气儿，它那些尾音全没了。

[106][德]皮珀：闲暇：文化的基础，刘森尧译，北京：新星出版社，2005 年，第 56 页

[107]参阅樊骏：认识老舍，文学评论，1996 年第 5 期

那些客气的零碎儿没了，你拿北京话一说，所有人态度都有了。满族人怎么了？介绍满族的文学名著不好意思吗？”[108]

四、旗人文化的变迁

北京旗人文化在300多年的发展变化过程，逐渐形成了包容多元的京旗文化圈，充分体现文化变迁中的涵化现象（英文是 acculturation）在涵化过程中，文化传播是文化发展的一种自然的趋势，它会随着不同文化之间的交流和交往，向四面八方不断地延伸和扩展。因此，文化传播是相互的和互动的。文化传播在不同的文化及文化系统之间流动，这种流动的有效性和流动的速度，取决于不同文化对于它方或对方文化的态度及选择，取决于不同文化及文化系统之间的比较和较量。[109]因此，文化传播是文化涵化的一种基本形式，这种形式的特殊性在于它是一种不同文化之间的复杂互动，文化变迁通过这种复杂互动的形式实现不同文化系统之间的互补，使不同文化在良性的交流中达到文化变迁的目的，达到一种良好且和谐的文化共识。[110]北京旗人是一个多元“主体要素”、“资源要素”、“约束要素”共生的群体，其共生关系是通过逐步的历史演化而实现的，其中既有旧的共生关系，又有新的共生关系，既有不合理的共生关系，又有合理的共生关系。文化涵化的过程，就是一个各要素相互作用，实现共生的过程。在涵化过程中，旗人文化也在与其他文化共生，共生是文化进化创新和竞争力的重要来源。旗人文化具有悠久的族群渊源和显著族群特点，无论是宗教信仰、风俗习惯、岁时节令，还是生产商贸、游艺竞技、歌舞娱乐等，都极具传播价值，足以体现出族群文化的旺盛生命力。这样一种生生不息的文化生命，是旗人与自然环境和社会环境长期磨合、相互作用形成起来的，具有独特性、传承性、规范性等特点。政治上处于被支配地位的民人群体，也在改变着旗人文化原有的基因，引起诸多变化，改变共生环境。但是共生过程中需全社会的共同扶持和旗人自身的不断变革。传承可以理解为两个侧重：一是把文化传承看作纵向的有古至今的继承和发展的传

[108]王朔：谈《红楼梦》，三联生活周刊，2007年第4期

[109]参阅李安民：关于文化涵化的若干问题，中山大学学报(社会科学版)，1988年04期

[110]李艺辉、唐德根：文化涵化过程中的模因传播模型，当代教育理论与实践，2009年02期

承性；二是注重文化传承的横向文化传播，强调多民族杂散居地民俗的传布性。笔者认为北京旗人文化同时具备传承性和传布性，成为一种时空文化的连续体。北京旗人文化既有一脉相承的传播脉络，也有对北京民人文化的横向传播，因而其文化基因得以保持在今日北京文化，又对北京文化圈的发展提供了诸多要素。

五、旗人文化滋养文化产业

近年来，中国共产党和中国政府多次提出振兴文化产业，强调发挥文化在社会主义建设的作用，推动文化强国战略，造就一批名家大师和民族文化代表人。十八大报告在第六章《扎实推进社会主义文化强国建设》中指出：文化是民族的血脉，是人民的精神家园。全面建成小康社会，实现中华民族伟大复兴，必须推动社会主义文化大发展大繁荣，兴起社会主义文化建设新高潮，提高国家文化软实力，发挥文化引领风尚、教育人民、服务社会、推动发展的作用。建设社会主义文化强国，关键是增强全民族文化创造活力。[111]旗人文化作为中华文化的组成部分，理应在新时期通过发掘和整理发挥积极作用，在百花齐放的文化园地绽放。旗人后裔人口虽然不占北京市常住人口的绝对多数，但是其秉承的文化却依然影响着新旧北京人。旗人文化融合在京味文化中，既丰富多彩又自成一派，令“新北京人”心驰神往，甚至于不知不觉中学习并融入以京城旗人文化为主体内核的北京传统文化中，正在从旗人文化中借鉴传统价值观和生活方式。植根于北京文化的北京旗人文化，更是在推动文化产业方面发挥了如下作用：一、精致化艺术品味。因为旗人先祖对艺术的深度把玩，旗人后裔依然执著于将生活全方位艺术化，将艺术精品化。二、创新化文化理念。因为旗人文化是经历变革后的重生，其对环境的反应必然迅速，在文化理念上必然开风气之先，有更多创意和新意。三、品质化旅游休闲。北京旅游素以古迹文明，但是旗人文化造就的都市闲情逸致，赋予首都更多深度旅游元素。四、规模化创作人群。在京的旗人后裔始终未放弃对文化的批量制造和精品创造，不断出现文化精英，而文化精英又不断提携旗人文化圈内人士，形成了庞大的创作队伍。五、深度化思考模式。因为旗人文化总是关注自己所处的生活环境，同时洞察世间变化，加之深厚的文化底蕴，自

[111]参见编写组：十八大报告辅导读本，北京：人民出版社，2012 年，第 10-15 页

然形成了精深的理论和敏锐的嗅觉，并且通过一次又一次引领潮流，增强了共同体的信心，无论言行都有了十足的底气。

1. 旗人文化与文化遗产

在中国人民共和国建国后，旗人文化以满族文化的形态呈现在民族文化之园。一方面，几十万旗人后裔多数生活在北京地区；另一方面，首都作为首善之区提供了优厚的政策，因此满族文化在北京地区得到的保护和开发力度较大。翻开北京市级非物质文化遗产名录，我们发现几乎每一门类的文化遗产都有满族文化的代表作。接下来，我们选摘以下几个美术和手工艺方面的文化遗产，借此窥视满族文化在文化产业中的价值：北京泥人张始创于乾隆年间的 1765 年，至今已有 248 年的历史。其独特的泥陶仿古技艺及手工捏制的“泥瓦模技艺”历经四代传承至今，原料工艺特殊，产品形象生动逼真，价格低廉，而且具备艺术价值。泥彩塑是以湿润松软的粘土为主要原料，再添加一定比例的防裂物，混合拌匀后，随类赋色，制作而成的立体造型艺术。曹氏风筝工艺起源于文学家兼风筝制作大家曹雪芹的手稿《废艺斋集稿》，融民间文化、宫廷艺术、南北扎制技术的精华于一体，保留下来 20 种制作工艺，可以概括为“扎、糊、绘、放”，其中拟人化的扎燕最佳。诗情画意的歌诀及浓郁的京城文化特色，使人无不为之倾倒。[112]

2. 旗人文化与曲艺

旗人文化的价值体现在对濒临灭绝的传统文化的抢救与再造，这其中又以曲艺为重中之重。在曲艺类别的文化遗产名录中，北京评书、北京琴书、联珠快书、相声、岔曲、单弦和京韵大鼓创始人或传承人几乎都是满族艺术家。如果说老舍为代表的满族文化精英是自觉拯救旗人文化，那么京城草根阶层满族人士，确是在维生的窘境中发挥艺术创作的才能，把曲艺不断发扬光大，使之成为大众娱乐文化的重要形式。评书艺术家连丽如回忆父亲的艺术探索之路：“我家是满族镶黄旗人，祖姓毕鲁氏。1903 年，父亲落生在北京安定门外一个穷旗人的家中。”

[112]海淀区文化馆：曹氏风筝工艺详细介绍，http://fy.folkw.com/view.asp?id=939，2006 年 8 月 27 日

[113]这段回忆充分反映了民国期间满族艺人在经济沦落、政治没落的窘途中，依靠本民族对口头表演艺术的天分和积累，在北京曲艺园地创出门派，让曲艺在剧场站住脚，并且经由电台扩大传播范围，获得更多民众支持与喜爱，将曲艺创作与娱乐大众紧密结合。

3. 旗人文化与民间艺术

北京之所以拥有诸多非物质文化遗产，是因为一位又一位熟悉旗人文化的老北京，以自己的各项技艺唤起北京人对传统的回忆，同时传承博大精深的旗人文化。胡同中的百姓生活，是北京旗人文化的土壤和环境。老北京叫卖就诞生于胡同，称为独特的民俗艺术，是老北京风土人情的体现。旧时京城从事商业活动的人们，在胡同、街巷等为推销商品和提供有偿服务的时候，以高亢的吆喝、婉转的叫卖吸引居民出门购物。叫卖突出京味的特点，讲究字正腔圆，一气呵成，有韵有辙，悠扬悦耳，好懂耐听，大量运用儿化音，语句间透露出的鲜活、幽默、诙谐，广受市民欢迎。叫卖是中国商业文化的重要组成部分，作为一幅有声有色的京城风俗画，在民俗学和商业史学研究中都具有重要的价值，也是进行文艺创作的素材。“叫卖大王”臧鸿，是此项技艺的佼佼者。臧鸿生于 1932 年，旗人后裔，祖上 7 代都是棚匠，除了操办红白喜事，逢年过节还活跃在北京的庙会集市上。臧鸿等人的价值，就是以自己对旗人文化的记忆，将原本市井的沿街叫卖，归纳提炼成当代表演艺术，为大众娱乐创造更有价值的内容，寻找更广阔的表演舞台，同时帮助现代北京人找寻自己的文化之根。中幡是旗人抢救民间艺术的又一典范。中幡原名大执事，源于清代帝王仪仗队行军、打猎时的旗杆，曾是清代朝佛、庆典等走会活动的必备项目。走会中各个团体都有自己的标旗，竞相演练耍幡高招绝技，逐渐形成颇具特色的杂技节目。

4. 旗人文化与民族风情旅游

总体来讲，北京旅游最重要的资源是名胜古迹，例如天安门广场、故宫、颐和园、长城、王府，但是旅游越发展，越需要挖掘更多的元素，将简单的观光游升级为文化游，将走马观花发展为深度旅游。那么，旗人文化无疑成为北京深度旅游的潜在资源。民族风情是一个民族在自然环境和社会环境的影响和作用下，

[113]连丽如：回忆父亲连阔，出版参考，2006 年第 5 期

在生活和生产活动中所形成的特殊的风俗习惯。其最基本的特征是差异性，可以造成一种强烈的新鲜感，可满足人们猎奇的需要。民族风情旅游，是指人们以观赏、了解、领略、参与民族风土人情为主要目的旅行中所进行的物质和精神活动的总和。文化是旅游产业的灵魂。旗人文化为北京地区的满族风情旅游提供了丰富的文化内涵。无论是饮食还是体育活动，民俗的表演尽管有些不同，但都注重表演的文化表达性质和群体认同的反射能力。民俗表演中渗透着浓厚的社会心理意识，这样的社会心理甚至可以组合表演的展示模式为来建立和展放文化系统。这种表演本身就成为旗人文化的一种载体，成为观察北京旗人文化的途径，从中可以发现如价值、行动图式、社会关系结构、追寻生活的艺术等原始话语形式。在“文化表演”中有预设的事件，有预设的表演时间，有表演空间，空间中有象征标志。这是一种集体公平参与的公共场合，可以提高公众的欣赏经验和欣赏品质。[114]因此，表演就成了一种特殊的力量，可以提高对社群角色的觉悟，树立自己的群体意识，通过在社会语境中获得认同，具有社会互动作用，积极服务于现实。北京地区的民族风苑确实成为连接文化产业和旅游产业的重要链条，以民俗表演串联文化特质，以乡村环境承载文化变迁，为北京旗人文化的再度开发提供了时间、空间和人员等要素。

5. 旗人文化圈反哺影视创作

“京味小说”、“京味文学”和“京味影视”三位一体，共同促进改革开放时期北京文化的再度繁荣。在创作团体中，相当一批旗人文化的传承者发挥各自特长，进入剧本创作、导演、表演到发行制作的各个环节，形成磁场效应，不断吸引人才进入，不断形成拳头文化产品。作家王朔本人就是旗人后裔，而且多次在公开场合标识自己的民族文化烙印。旗人后裔王中军和王中磊创办的华谊兄弟公司，更是集影视制作、唱片发行和演艺经济功能于一体的多元化文化集团。因为王氏兄弟的祖姓为完颜，因此被很多满族人士称为完颜兄弟——娱乐势力里的年轻霸主，在满族博客群上被众人称赞，成为弘扬满族文化的杰出人士。[115]华谊兄

[114]参阅孟慧英：语境中的民俗，民间文化论坛，2004 年 06 期

[115]海东青：完颜兄弟——娱乐势力里的年轻霸主，
http://blog.sina.com.cn/s/blog_53a3e2f1010005dc.html，2006 年 10 月 7 日

弟公司签约了多名旗人后裔，例如胡军、佟大为、关之琳和周海媚等，成为国内规模最大、也是最赚钱的明星经纪公司。旗下这样一个强大的演职阵容，在影视界堪称豪华。这些签约的满族演员可以被优先安排出演本公司投资制作的影视剧，从而获得更多关注度和收入。反映旗人生活的清装剧，更是持续火了 20 年，刮起了一阵阵“清风”（清朝题材古装电视剧之风的简称），以井喷之势涌向电视荧屏，正史剧、后宫剧、穿越剧，各有侧重让观众美不胜收。究其原因，是因为旗人文化的考究，旗人社会的变迁，旗人之间与旗民之间的瓜葛，普通旗人与宫廷的联系，旗人四处征战等，所有这些都为电视剧提供了丰富的故事材料。简言之，旗人文化为影视圈预留了一座富矿——取之不竭的内容和文化底蕴。文化产业项目（包括影视剧）无论投资大小，都要先做文化挖掘，才能对文化发展起着强有力的推动作用，并且在发展中获得项目收益。清装剧深受群众喜爱，产业化发展前景可观，那么还是离不开对旗人文化这座“富矿”的挖掘。

6. 旗人文化产业化之路

国家层面的制度安排和政策支持将有助于北京旗人文化在当代文化产业上不断温故而创新，在创新中形成文化生产力，通过创作更多优秀作品，满足人民需求，成为惠民利民的文化主力军。旗人文化产业化的可行路径有：一、坚持“政府调控、地方主导、民众参与”的格局。在传统文化的保护问题上，依靠各级政府作为坚实的后盾，激发每一位对旗人文化有兴趣的人士以多种形式参与。同时民族、宗教、旅游、规划、工商、新闻等部门与文化机构携手打造文化产业工作，形成一个系统的“北京旗人文化保护与开发”的工作圈。二、最大限度地集中人、财、物来实现产业化，以及解决多种因素导致的传统文化流失的压力。政府财政扶持，选择旗人文化传统底蕴深厚地区，进行统一设计与修缮，并装饰传统器物，潜心打造保护区，大力发掘“民俗文化”，实行资源商品化、运作产业化。以文化习俗为媒介，采用联合包装、互推线路、协作经营的方式，形成以西城区、东城区、海淀区等城区为中心，怀柔区、大兴区等郊区各有所侧重的风情旅游带，打造颇具文化产业项目。推动传统节庆、婚俗民俗表演等动态开发。三、积极培训和聘用产业化专门人才，引进既精通业务又熟悉通晓市场运作规则，懂得怎样着手“文化挖掘”与“文化创新”的人才，熟练地谋划文化市场与文化产品的策划、导购及运营。在此基础上，逐步推进创意文化产品的批量制造。先有梧桐树，

再引凤凰来。人才的群聚与产业平台的升级相互推动，成为推动文化产业发展的双轮。北京市西城区在推动文化产业可持续发展方面认真贯彻“保护为主、抢救第一、合理利用、传承发展”的工作指导方针。西城区作为首都中心城区，历史文化底蕴十分深厚，孕育了诸多具有特色的非物质文化遗产。目前，西城区列入区级非遗名录的项目已达该区政府推出了 100 多项区级非物质文化遗产，半数以上带有旗人文化特色。区级非物质文化遗产有集中展示的场所，也有家庭艺术馆这样的经营场所，还有走进剧场、走进描绘、走进公园、走进社区等相关活动持续推动。这对于保护和发展传统文化，发挥非物质文化遗产在建设和谐社会中的积极作用，推动兴区战略的实施具有重要的现实意义。

结语

在全球化的今天，文化多样性已经受到共同关注和保护。旗人文化具有包容性，表现为同化力、融合力、延续力和凝聚力等方面。在近代，作为北京文化核心的旗人文化曾与北方游牧文化、中原农耕文化交融互补，也与外国文化进行过交汇，消极的东西逐渐消亡，美好的东西日益突显，发挥价值整合功能，在文化多样性中不断发展到新的层面。全人类文化土壤是靠积累而成的，旗人文化的成就构成了这个土壤的一部分，它是培育后人的养料、能源和基础。这样的继承关系到国家和民族的发展特点和文化特色。我们应以为人类做贡献的使命感，不但将旗人文化作为民族成长的精神食粮，也要把它变成人类的共同财富。旗人文化在全球化时代显然需要不断激发公共生活，不断启迪大众文化，以此获得发展动力和价值源泉。弘扬包括旗人文化在内的中华文化，建设中华民族共有精神家园，任重而道远。中华民族伟大复兴必然伴随着民族文化繁荣兴盛。民族文化繁荣必将推动中国的复兴战略，有利于凝聚全体人民的智慧和力量，有利于提高中国在国际领域的话语权和领导力，有助于创造和谐美好的世界新秩序。要充分发挥民族文化在文化建设中的主体作用，调动旗人文化传承者的积极性，更加自觉、更加主动地推动文化大发展大繁荣，在中国特色社会主义的伟大实践中进行文化创造，让人民共享文化发展成果。

中国文化情境下的组织创造力研究：基于管理创新视角的分析

李薇

（复旦大学社会发展与公共政策学院）

中文摘要：在论述了组织创造力和管理创新等相关理论的基础上，从领导文化、科层文化、以及情理文化三个方面探讨我国特有的文化与组织管理创新之间的关系，先后提出具有实证意义的 11 个理论假设，进而建立假设模型，认为我国特有的文化对组织管理创新既有正向影响也有非正向影响。通过理论梳理为检验各种文化变量与管理创新之间的关系及作用强度的实证检验奠定了理论依据和支持。

关键词：文化 组织创造力 管理创新

The impact of Chinese Culture upon Organizational Innovative Ability: based on Innovation Management Aspect

Abstract: Based on the analysis of correlated theories of organizational innovative ability and innovation management, this paper has discussed the relationship between Chinese existing culture and innovation management from three aspects of leadership culture, bureaucratic culture and emotional culture, proposed eleven hypotheses with empirical significance, and then established a hypothetical model. The paper concluded that Chinese existing culture has both positive and negative influences on innovation management. The study has laid a theoretical foundation on further empirical research to test their relationship and affect intensity, and also provided a theoretical basis and support.

Key words: Culture, Organizational Innovative Ability, Innovation Management

创新是企业获取核心竞争力的重要元素，更是民族进步国家兴旺的核心驱动力。从经济学角度研究创新离不开产权的保护；从管理学视角理解创新离不开自由氛围的关怀；本文将从社会学视域出发，研究在实践中我国文化对组织创造力，特别是管理创新方面——创意推广的影响机制。

一、引言

创新作为一种过程，包括了组织层面与个人层面在决策制定与行为管理等方面的一系列活动。而这些活动都离不开文化的渗透与嵌入，因为文化正是人们编制的能够影响人们行为，在塑造社会生活方面发挥重要作用的符码或理念的“意义”之网（格尔茨，1964）。然而文化构建的“意义”之网既可能成为助力创新的工具也可能成为阻碍创新的壁垒。以往研究的共识为创新文化是创新驱动的重要因素，创新文化与创新行为的发生之间是紧密的正相关关系，创新文化对组织创造力有正向影响作用。然而对于创新文化的界定并不十分明确，对于组织层面创造力的提升也大多是按照分析影响个体创造力的因素路径来进行，缺乏揭示文化对个体创意形成到创意推广维度的影响机制研究。在 Damanpour（1987）的研究中，创新被划分为技术创新和管理创新，技术创新包括新技术、产品和服务；管理创新包括新过程、政策和组织形式。可以看出组织创造力包括创意产生与创意推广两个板块，其中管理创新可以被理解为创意推广的实施路径，也是个人创意转变为组织创新绩效，即组织创造力实现的重要环节。此外，由于不同的地理环境，社会因素和经济结构，中西文化具有很强的差异性。以往的研究主要集中在中国文化如何影响个体创新行为的产生，或者主要是从制度到体制等因素来分析管理创新中的问题。根据美国社会学家 Alexander（1988）对于文化的经典分析，文化能够在塑造人的行为和制度的建构时承担一种拥有相对自主性的“独立变量”角色，能够对人的行为输入如物质、制度力量一样的勃勃生机。因此，很有必要以中国企业为背景，将文化作为独立变量，分析人们自觉回应创新行为的核心驱动力，从而梳理文化影响管理创新的理论逻辑与作用路径。

二、文献回顾

（一）关于组织创造力的研究述评

毋庸置疑，创新是企业获取核心竞争力的关键要素（Senge,Carstedt,& Porter,2006）。然而创新不仅包括创意概念的产生，更需要对创意概念进行推广（Mazzarol& Reboud,2011）。创意概念的产生重点在于个体层面的创造力，而创意概念的推广不仅有个人层面的影响因素，更多是受到来自组织层面的干预。也就是说组织创造力的实现不仅需要个体创新行为也需要组织层面对于创新行为的认可，对于创意概念的推广。针对组织创造力的研究非常多，得出的结论有的大相径庭，有的趋于雷同。不同的学科基于不同的研究出发点，运用文献法、归纳法、计量模型等定性与定量的研究方法，主要是从个体与组织两个不同层面来探讨不同变量对组织创造力的影响。

Scott 和 Bruce（1994）认为创新从个人的问题辨析开始，继而萌生创意概念或产生创新方案。至此只是创新的一半，还需要为创新构想寻找支持，最后将创新构想产品化。Hitt 于 1975 年提出有必要研究组织创造力，自此后的四十年中产生了大量的关于组织创造力的文献，重点集中在经济与管理科学领域。组织创造力的核心基础——个人创造力，即个体创新行为成为研究中被高度关注的部分。通过对数据库中中外期刊的梳理，发现大多数研究都是基于心理学、管理学视角分析影响个体创新行为在个体层面因素，基于管理学、经济学视角分析影响个体创新行为在组织层面因素或社会层面因素。在进行个体层面的分析时，主要是通过个体在思维方式、性格形成、内部动机、学习方法、心理资本等因素方面的差异对个体创造力的形成进行探讨（Guilford,1970;Torrance,1972；Amabile,1993;Amabile & Conti,1999；赵斌等，2012；查成伟，2015）。在进行组织层面的论证时，分为微观方面的工作本身方面的因素(包括目标设定、工作设计等变量)以及宏观方面的国家政策、企业文化、组织支持、组织氛围（Shalley et al,2009；Zhou & Hoever,2014）等方面的变量。由于个体是嵌套在组织之中的，所以在侧重组织层面的研究中，通常都会选用一到两个个体层面的变量当作中介变量来完善研究。此外，组织系统中创造力自身的复杂性也需要将个体因素和其工作环境在组织乃至社会等不同层面的因素进行协同考虑与观测（Woodman et al,1993）。目前较为普遍的观点认为创新型企业文化、组织支持感、开放的组织创新氛围、较高的组织社会化程度会通过影响员工的心理授权、自我效能感、工作动机、知识共享等中介变量来促进员工个体的创新行为产生（刘云，2009；王

雁飞等，2012；王士红等，2013；顾远东，2014；Anderson et al,2014）。也就是说组织需要通过合理配置资源为新想法的酝酿创造土壤。

尽管目前关于组织创造力的研究已经拥有了大量成熟的模型与成果，但是大部分的学者都没有重点考察对创意概念的使用与传播对于组织创造力实现的影响。诚然个体创造力是重要的，但是创新行为是否能够转化为新产品或新服务取决于个体的创意概念是否能在组织情景中得到推广，这个过程中涉及很多现实因素，例如与其他同事的沟通协调，争取内外部支持等(许志星，2015)。因此用产生新观点来理解创新或组织创造力都有局限性。创新作为一个过程包括了在组织与个人层面的管理与决策制定等一些动态的活动（Tidd & Bessant，2009）。这需要组织在日常工作中就拥有能够面对风险、配置时间与资产等资源的管控力。以往的研究在这一方面显得较为单薄。

（二）关于文化与创新关系的研究述评

文化是创新的内驱动力，特别是文化有利于促进创新的学习行为和新想法的产生（Antonio L.Leal-Rodriguez et al,2013）。文化作为一种战略工具，通过两个渠道来决定创新水平：社会学习和组织结构（Panagiotis E.Petrakis et al,2015）,即文化会影响个体创新行为的产生与创意概念的推广。适当的文化会鼓励人们不断追求，在创新方面不断突破以获得更高的竞争力。文化会通过代际传递来持续影响人们的行为和偏好，影响决策的制定（Bandura,1971）。有的文化会促进创意概念的产生与推广，有的文化则会对其进行阻碍。其中组织文化或称企业文化被视作在组织层面促进或阻碍创新的环境因素，学习型文化、差错反感文化、协同创新文化、开放式创新文化被认为是有利于知识分享、自我效能感增加、沟通顺畅等因素，对提升组织创造力产生积极影响的文化（陈衍泰等，2007；张国梁，2010；解雪梅，2013；杜鹏程等，2015）。也有文献通过对比不同地域在权利距离、风险规避、男权主义、个人主义等方面来阐述文化对创新方式的影响（Shane S.,1993）,或者通过对比不同地域在创新精神、创业意识、流动偏好、开放思维、合作意识、信用观念等维度方面的差异来分析文化对于创新模式的影响（辜胜阻等，2006），。组织创造力理论中经常会提及创新的概念产生与项目管理两个阶段，基于上述文献的梳理，影响这两个阶段的很多因素无论是组织层面还是个人层面的因素最终都可以被归结为组织文化的作用（袁少锋等，2008）。

针对中国文化特点与创新管理的研究并不多见，在现有文献中学术界的研究也持不同的声音。有的研究认为中国的传统文化特别是中庸文化中的调和、折衷等价值观不利于创新（曹永菊等，2006）；有的研究则认为中国的传统文化，特别是“和而不同”的思想精髓对于创新是有驱动作用的（陈建勋等，2010）。当然，中国文化的特点有很多，通过对文献的梳理与实践的调研发现，中国文化中特有的领导文化，科层文化，情理文化对创意概念的推广起到非常重要的作用，甚至会直接作用于创意概念的产生与再次产生。而目前的研究在此方面比较空白，因此，本文将以此为研究对象阐述中国文化对组织创造力，主要是在管理创新方面的影响路径。

三、我国文化对管理创新的影响分析

文化作为一个概念存在于纷繁复杂的内隐与外显的模式之中，具有传承性与稳定性，影响人的思考方式或行为习惯，或者可以被看成是人遵循的思考方式或行为习惯背后的意义体系。儒家思想作为中国文化的重要源泉，历经数千年沉淀成为塑造中国人思维、认知、价值判断等为人处事的基本原则和方法。这种文化精髓不可避免地渗入到了中国企业的方方面面之中。

（一）影响路径

1、领导文化

长幼尊卑的伦理思想是受我国传统的宗法制长期影响下形成的文化基调。这种文化呼应了儒家以“礼”作为社会秩序的基本准则。在这种文化作用下，尊卑有序等概念、价值判断通过一系列的社会结构、经济结构对个体的意识与行为产生重要的影响。根据霍夫斯泰通过权利距离等因素对中国大陆与其他地区做出的比较研究也证实了这一点，中国人的权力距离感是高的。在一个组织中，权力的掌握着——领导不仅具有制度赋予的权力，更具有文化赋予的权威。在这种力量的导引下，领导的能量在很多组织得以放大。特别是领导的态度、关注点对制度的制定、对资源的分配等起到非常强大的作用。从而制度以及资源配置的方式与效率都会对创意推广进行影响。

然而，领导的类型有多种，每一种领导的管理方式有很大的差异，即领导的关注度与资源配置方式会有所不同。根据 Antonakis et al(2003)对领导的分类，认

为领导分为变革型(Transformational)、交易型(Transactional)以及自由放任型(Laissez-faire)。其中变革型领导倾向于鼓励下属完成个人目标，激励下属自我实现，而且始终将组织目标至上。在这种领导的鼓励与指导下，员工易于表达自己的创意概念，领导会将他认为与公司发展目标一致的创意概念通过配置合理资源来进行推广。交易型领导倾向基于当下的成本收益来判断行动的方向。交易型领导通常是根据与下属在制度规定的职责内根据自身能够获取的回报来鼓励与指导下属。在这种领导方式下，员工会预判自己的创意概念对领导利益的影响，领导也会根据自身利益的博弈来选择是否要推广或如何推广创意概念。这时领导是否进行创意推广取决于自身利益的博弈结果。自由放任型领导通过减少管理来规避工作职责，对下属缺乏有效的指导与鼓励。在这种领导方式下，员工很难获得领导对于创意推广的支持，获取相关资源的可能性较低。因此，得出以下的命题：

H1 变革型领导对管理创新有正向影响作用；

H2 交易型领导对管理创新有正向或负向影响作用；

H3 自由放任型领导对管理创新有负向影响作用。

2、科层文化

企业中的高层管理者与中层管理者分别是相对独立的“决策者”和“实施者”。而这些管理者在进行决策与实施时，职位的可预判任期会对其行为产生重要的影响。目前，在我国的国有企业中，高层管理者的任期通常是三到五年，而高层管理者的职位变动还可能会带动中层管理者的职位调整。而创新对于任何一个组织来说都是需要承担风险的，即便是理论上经过检验的创新在实践中也可能会出现各种各样的问题而失败。那么对于有较为明确任期的高层管理者或者中层管理者来说是否愿意承担任期内风险对管理创新的实现影响重大。若任期长，管理者可能会倾向于做出对组织长期发展有益的举措或行为，愿意等待创意概念的发酵，愿意配置资源以推广未来任期内可能获得收益的创意概念（通常从创意概念的产生到创意概念的推广需要一定的周期，未必能够在任期内看到创意概念的开花结果）。

此外，高层管理者与中层管理者这两个群体在理论上应该是合作的。中层管理者在职责上具有“实施者”的义务。但是这种合作的过程中中层管理者对高层管理者在理念认同上可能会产生差异，出现被动合作的局面。事实上，在管理创新

的过程中，高层管理者或中层管理者任何一方都很难独揽全局，而是需要通过沟通保持思想与行动的一致性以共同推动创新实现。也就是说，如果中层管理者能够从文化上认同高层管理者，就会积极的合作，在高层管理者愿意进行创意概念推广时优化方案提高效率。反之则会对创意概念的推广产生滞后的处理方式，不利于管理创新的实现。因此，得出以下命题：

H4 任期长的领导对管理创新有正向影响作用；

H5 任期短的领导对管理创新有负向影响作用；

H6 积极合作的领导层对管理创新有正向影响作用；

H7 被动合作的领导层对管理创新有负向影响作用。

3、情理文化

中国的宗法制除了在权力观念上对中国人有着深刻的影响，另外以血缘关系为基础的宗法制使中国人拥有了注重人际关系的情感偏好。在中国社会的发展过程中，姻缘关系、地缘关系、事缘关系等构成了中国人社会网络的根基。这种情理文化渗透于中国人的血液，对中国人行为习惯的塑造达到了润物细无声的境界。这也是中国人习惯通过关系强弱来划分圈子的文化特色。内圈的人之间具有强关系，彼此的信任程度高，愿意分担风险的倾向性高，因此在企业中属于同一圈子的人特别是属于内圈具有强关系的人之间在获取或授予创意概念推广的能量大，利于管理创新的实现。反之，拥有弱关系的人之间推广创意概念的内驱力与自主性均不强。在这种关系中，即便是平级的人只要拥有的是强关系就会尽可能的发挥自己的价值为创意概念的推广进行资源搜索与整合。

此外，基于长期受到情理文化的影响，行为习惯中偏向情感化的方式会增多。所以中国的面子文化由来已久影响至今。这里将通过护面子与争面子两个维度来分析这方面因素对管理创新的影响。这里护面子的人通常指规避风险的意愿较强，不愿意承担丢面子风险的类型。如果没有失败就不会受到指责也就不存在丢面子的可能性。而支持创意概念推广的过程面临着很多的可能性，如前所述失败的可能性当然存在，基于此倾向于护面子的人需要选择让自己尽量安全的方式来维护面子，从而对创意概念推广的内驱力不足，不利于管理创新的实施。反之，争面子的人偏好通过努力以获取“面子”带来的收益，这也意味着在期待享受面子的同时愿意承担丢面子的风险。因为面子会带来的收益具有不可抗拒的诱惑性，导

致偏好争面子的勇于尝试，基于此，创意概念的推广就有了实现的可能性。因此，得出以下命题：

H8 拥有强关系对管理创新有正向影响作用；

H9 拥有弱关系对管理创新有负向影响作用；

H10 偏好争面子对管理创新有正向影响作用；

H11 偏好护面子对管理创新有负向影响作用。

（二）理论模型

基于上述的 9 个理论假设，构建出如下的中国文化对管理创新----组织创造力影响的理论模型。

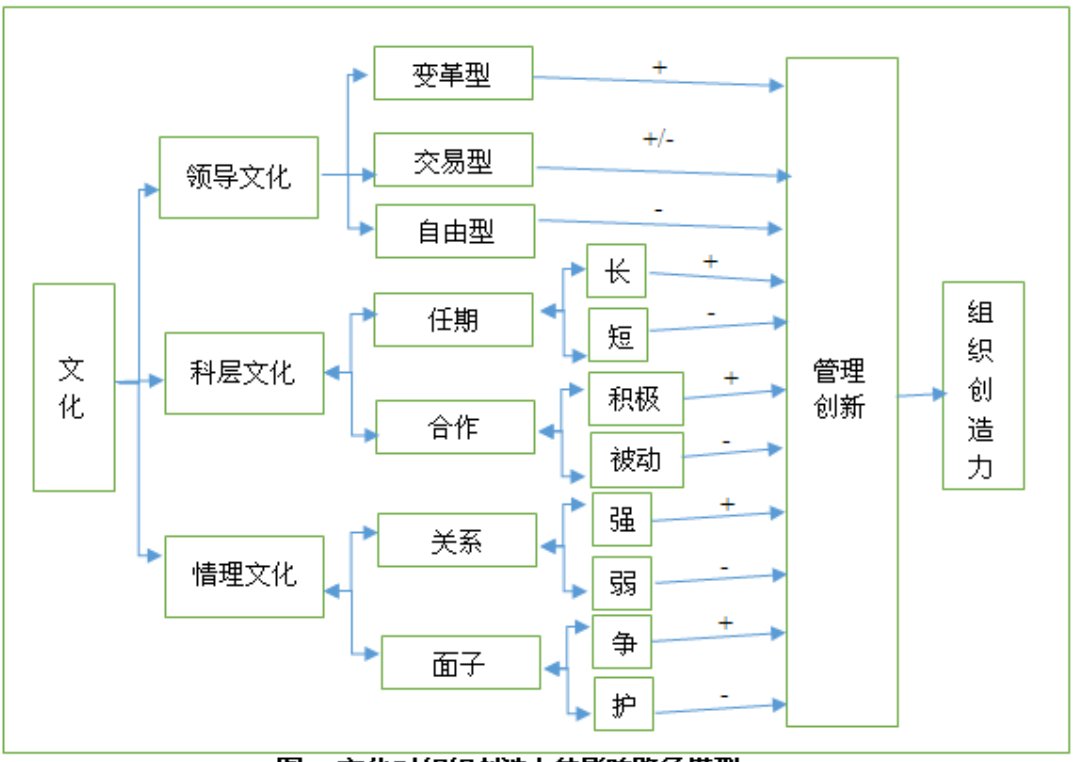


图 1 文化对组织创造力的影响路径模型

四、结束语

文化对组织创造力的影响既包括对创意概念产生的前期驱动力也包括对创意概念推广的决策与资源配置等问题，即管理创新的问题。事实上，管理创新是一个牵动组织各层级管理者、各部门机构甚至所有利益相关者的问题，这中间的文化碰撞对管理创新的绩效产生直接影响。本文探讨了中国特色的领导文化、科

层文化、情理文化与管理创新之间的关系，通过对管理风格、任期长短、合作模式、关系强弱、面子偏好等维度的分析，提出具有实证意义的十一个理论假设，为从实际调研中国文化对组织创造力的影响路径提供了一定的理论参考。

但是本文的研究也有一定的不足，对中国文化与组织创造力，特别是管理创新的关系没有得出一个明确的结论，只是为下一步的实证工作通过设定代表性的指标构建了理论框架。因此，在下一步的研究中会通过企业性质、行业类别、组织规模等因素对企业进行归类，在不同类别的企业中有针对性的对本文的理论框架进行检验与深入研究。

参考文献

1.Antonakis, J.,Avolio,B.J,&Sivasubramaniam,N.Context and Leadership:An examination of the nine-Factor full-range leadership theory using the Multifactor Leadership Questionnaire. The leadership Quarterly, 2003(14)

2.Alexander, Jeffrey C. Action and Its Environments, toward a New Synthesis, ed. New York: Columbia University Press.1988；

3. 曹建海，《补贴预期、模式选择与创新激励效果》，《经济管理》，2014 年 8 期；

4. 曹永菊，杨忠，我国民族文化对企业创新的影响分析，文化研究，2006（4）；

5. 陈建勋，凌媛媛，刘松博，领导者中庸思维与组织绩效：作用机制与情境条件研究，南开管理评论，2010 年 13 卷第二期 2. Damanpour F. The adoption of technological, administrative, and ancillary innovations:impact of organizational factors[J]. Journal of Management, 1987(15)；

6. 辜胜阻，李洪斌，王敏，《构建让创新源泉充分涌流的创新机制》，《中国软科学》，2014 年 1 期；

7. 李蕊,《中国知识产权保护对企业创新的影响及其变动机制》,《经济管理》，2014 年 1 期；

8.Joao J. F., Cristina I.F,《Drivers of innovation strategies:Testing the Tidd an Bessant model》，《Journal of Business Research》，2015（1）；

9.Lawrence C.R, Mary B.T., Willem V.,《The relationship of cultural dimensions to new product innovation 》，《 Journal of High Technology Management Research》,2002（13）；

10.Panagiotis E.P., Pantelis C.K, Dionysis G.V, 《 Innovation and competitiveness: Culture as a long-term strategic instrument during the European Great Recession》，《Journal of Business Research》，2015（1）；

11.Shane S. Cultural influences on national rates of innovation[J]. Journal of Business Venturing, 1993；

12.Thais E.V., Marcelo S. N., Silvio P.,《Information Culture and its influences in knowledge creation: Evidence from university teams engaged in collaborative

innovation》，《International Journal of Information Managent》，2015 年 2 期；

13.Tidd J., Bessant J.,《Managing innovation:Integrating technological, market, and organizational change》，Chichester, England:John Wiley&Sons,2009；

14. 辛冲，《组织创新的动态演化模型构建与实证研究》，《科学学与科学技术管理》，2010 年 9 期；

15. 尹德志，《基于国家创新驱动发展研究》，《科学管理研究》，2013 年 6 期；

16. 张感喆，《中国特色自主创新道路的思考：创新资源的配置、创新模式和创新定位的选择》，《经济理论与经济管理》，2014 年 8 期。

传统家训对个体道德社会化的意义初探

李明令
（福州大学社会学系）

摘要：家训作为中国特色的珍贵文化遗产，以规矩为其形式，以修身为其要义，能帮助个体内化社会价值标准、学习角色技能、适应社会生活，催生了一批批古代贤人德才。个体社会化的效果与德育密切相关，家训又是家庭道德教育的主要载体，承载道德教育的重要功能，为个体道德社会化提供心理动力、路径保证、中介引导、环境支持等正功能。本文将初探古代著名家训，契合个体社会化要点，探究家训的社会化意义。

关键词：家训；道德社会化；意义

Discussing the Significance of Family Doctrine on Individual Moral Socialization

LI Ming-ling

Abstract: Family doctrine demonstrates as a kind of Chinese precious cultural heritage with a form of discipline and an essence of character-cultivating. It helps us to internalize social value standard, learn role-playing skills, adjust social life.And as a result, many celebrities appeared in ancient times because of it. The effect of individual socialization greatly relates to moral education. Family doctrine plays as the carrier of domestic moral education and makes a difference. It provides many positive functions, including psychological impetus, reliant way, guiding medium, supportive surroundings and so on. This paper would discuss the traditional family doctrine according closely with the points of individual socialization , and explore the socialization's significance it brings.

Key words: family doctrine; moral socialization; significance

一、问题提出与研究梳理

当前中国存在严重的道德滑坡现象，其突出表现就在于诚信意识的缺失与良知的式微。有学者指出，造成当前道德滑坡的一个主要原因是“社会中的种种制度安排客观上使得遵从道德的行为成本过高，而违反道德的行为付出的代价太小”（孙立平，2001），所以人们更容易违背道德本心。从社会的角度上看，这一观点着眼于制度设计与群体规范，强调道德秩序的建立应在改革社会体系上下功夫，观点倒也中肯。于是我们也许可以理解“为何做好事的人越来越少”，或者退一步讲，我们对他我关系的基本态度可能会是“好事可以不做，不伤害别人就行”。可现在的情况却是，不仅好事做得少，坏事还增多。这就不得不引起我们的思考，怎样的道德水准才能保证一个人的自律，如何能把道德内化到日常生活的行为之中，如何提高群体的道德意识？

“人在环境中”是社会学中的一个基本假设。为了适应环境，个体必须经历相应的社会化过程——从“生物人”转变为“社会人”，内化社会文化、学习角色知识进而适应社会生活（郑杭生，2002）。其中“内化社会文化”涉及个体的人格塑造，是社会化过程的重中之重，其核心内容在于社会价值标准，而道德作为一种社会意识形态与软性规范，便是社会价值标准的要义。通过践行社会道德规范，获得道德人格，成长为被他人所认可的道德人，是社会对个体的殷切期望，也是道德社会化的基本路径。而所谓道德社会化，则是指社会成员通过社会互动学习道德规范，内化道德价值，培养道德情操的过程（郑杭生，2002）。这一定义表达了个体人格发展的理想路线，强调道德自我的形成，反映社会的文化精神与基本共识，是将自己的实践表现与社会评价归一于社会接纳的过程。从早期的道德社会化开始，家庭的影响就举足轻重。家庭由婚姻产生的血缘关系结合而成，是集生产、生活、教育、娱乐、防卫于一体的社会基本单位，在社会结构中占有重要地位（尹旦萍，2001）。家庭揭开了每个人成长过程中的社会化篇章，所施加的影响贯穿人的一生；家庭道德教育对个体品德的渗透作用与道德社会化的效果休戚相关。而发轫于三千多年前、以“整齐门内，提撕子孙”为目的的家训教化则是我国德教传统宝库中的一块瑰宝（陈延斌，2002），它具体化了品德培育的基本道德规范，是古人进行家庭教育的思想结晶，对古代人的道德社会化意义重大。

家训即“言居家之道，以垂训子孙者”，主要指父祖对子孙、族长对族人的训示和教诲，也包括兄姐对弟妹的告诫，夫妻之间的嘱托，以及后辈贤达对长辈、弟妹对兄姐的希望与要求（谢宝耿，1997）。它历史悠久，内容丰富，在日常待人接物、爱亲敬长、言语步履、读书作文、修身齐家、治国平天下等人生各个领域无不涉及（张静莉、钱海婷，2013），不仅融入了个人体会，语言通俗易懂，还饱含人生智慧，精炼传统道德规范。因此，了解家训对古人道德社会化的作用机理，不仅能把握传统家训教化方式，还能启发并推进我们今天的公民基本道德建设。

关于家训与道德培育的研究，学界已有部分成果。关于家训的定位问题，有学者从内容的横向看，把家训比喻成古代的一本家庭伦理教科书，概括出古代家训以德为本、以德为要、以德为富的家庭德育定位（段文阁，2003）；若从阶层定位的纵向看，有文献认为家训将古代社会普遍价值原则渡向民间和渗透到社会底层，是古代个体品德培育民间化的原始范型，加快了个体品德培育活动的民间化进程（陈新专、符得团，2011）；或从家训演进的纵向看，有学者提出古代家训的重刻或刊印是一次相对集中的家庭训诫和德育昭示（马建欣，2011）。也有学者深入了解特定家训，挖掘出司马光的家训中家庭教育的鲜明特色和积极见解（陈延斌，2001），指出《颜氏家训》生活化、生动化和形象化的表达方式实现了以儒家思想为指导的个体品德培育基本道德规范的具体化（符得团，2011），强调了立志、修身养德、学习等内容在诸葛亮的家训中的重要性（闫续瑞、杜华，2013），以及从清代苏南家训的演变中发现家训的文化训育功能在逐渐取代规制功能（蒋明宏、曾佳佳，2010）。而关于家训德育所涵盖的领域，要属《中国家训史》的编者之一陈延斌教授的概括最为精到，从哲理上说，涵盖博爱精神、人道思想、交友之道、和谐意识、修养观等五部分（陈延斌，2001）；从实践目的上看，包括齐家治家、教诫子弟、处世指导等三个方面（陈延斌，2002）。这些文献都有提到家训对德育的重视，但他们多数是在提炼家训要旨，从教育学的角度来探讨家训的培养特色，较少以社会学的视角考察家训与德育的关系。

本文的主题便是在教育学向社会学的视角转化中展开的。社会学直面现实的独特视角能够帮助我们更好地理解道德素质的养成，能够情理交融地发掘家训文化对个体的现实意义。

二、家训对道德社会化的意义探析

道德社会化影响个体人格的塑造，引导个体的道德意识、日常行为、德性修养与社会要求相一致。家训作为传统家庭德育的主要形式，向个体灌输立身处世之道，二者在家庭这一特殊但重要的环境中实现合理契合，家训在促进个体道德社会化的意义上功不可没。

（一）通过对修身养德的要求为道德社会化提供心理动力

中华民族强调文明谦恭、以和为贵的处世哲学，要达到这种层次必须加强礼仪修养，涵养品德，做到宽厚谦恭。而文明礼仪与行为习惯的修养不仅是规范人行为的根本手段，还是社会对个人行为表现的期望。期望投射到心里是动力，因此修身养德将成为个体追求社会道德人的动力。

诸葛亮写给儿子的“夫君子之行，静以修身，俭以养德，非淡泊无以明志，非宁静无以致远”[116]，直指修身养德与君子养成的密切关系：君子之所以为君子，必有难能可贵的品性德行。古有“心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平”[117]，可见修身应该是古代人的基本人生坐标，以修身为原点铺开德育，而后纵身潜跃，扶摇直上。首先，修身养德以求仁爱，行“亲亲”、“忠恕”之道，推己及人，能为自己添加人生的情趣和温暖的人情味；其次，修身养德以求慎独，做到律己修身，严以律己，宽以待人，养成践行道德规范的自觉性和主动性；最后，修身养德以求和谐，培养“坦荡荡”、“文质彬彬”的君子人格，谦和好礼，使自己的性格和气、关系和睦、人际和谐。

总之，家训中对修身养德的要求着眼于道德、行为、品格之间的递进式组合，为一个人的道德社会化设好渐次目标，逐级增强动力强度，为顺利扮演道德角色提供心理铺垫。当自己的修身活动与社会普适要求日趋融合，就该意识到，个体在家训中的道德实践，已经使自己成为一个能被社会所接纳的人。

（二）通过对社会互动的强调为道德社会化提供路径保证

家训的内容不仅涉及个人素质培育，还强调个体与他人的关系。社会互动作为关系的动态呈现，意指个体与他人的交往活动，并以相互依赖性为主要特征，也就是说，二者必须发生某种信息交换或思想交流，而不是单向沟通或相互独立。

[116] 参见：诸葛亮《诫子书》。

[117] 参见：《礼记·大学》。

笔者根据互动发生的时间把它分为，预备互动、事中互动以及事后互动，欲借此更好地诠释家训中的互动倾向。

传统家训在告诫子弟家人处理好与他人的关系时，特别突出爱心的涵养，如《高子遗书·家训》就把“做好人”放在为人处世之首（陈延斌，2001），而爱心正是人与人交往互动、识人交友的前提；面对父子关系，强调“子之于父，弟之于兄，犹卒伍之于将帅”[118]，这符合古代的父辈威权特点；在夫妻关系上，家训教导有的体现了“夫为妻纲”的女性服从思想，有的家训则有点淡化男尊女卑的性别建构，主张“嫁女不论聘礼，娶妇不论奁赀”[119]；在兄弟关系上，为避免“及其壮也，各妻其妻，各子其子（颜之推，2013）”引起的屋墙嫌隙和纠纷，强调兄弟和睦往来。这些关系根据亲密程度由外到内，频见于周遭生活，个体若对维持与他人的关系持有预先认知，便能在预备互动中演绎顺利，避免许多礼节过失与人际隐患。由此培育尊长爱幼、恭敬宽厚的道德意识，外在成个体的习惯性道德言行，以塑造合理的家庭角色。

还有一些和日常关系不同，属于偶然互动，是根据情境来改变行为举止方式的事中互动，比如倘若遇到贫下一等的人，不少家训则主张要关照鳏寡孤独者、体恤下人、救扶贫难人士，认为“世间第一好事，莫如救难怜贫”[120]，强调施助人的主动与获助者的接受所构成社会的良性互动；面对择友问题时，不少家训明言告诫要谨慎，尤其要明辨区分君子和小人，结交“敦厚忠信，能攻我过”的“益友”，拒交“谄谀轻薄，傲慢亵狎”的“损友”[121]。通过提倡性与强制性的双重特点，根据个人认知的弹性水平收放地表现个人的道德素养，利于自我教化的调节与管理。

南宋胡安国教诲儿子，如果从政做人“必以风化德礼为先”[122]，这里的礼便是儒家对人所提倡的待人接物之礼仪。礼仪可以说是表达尊敬的互动形式的总概括，是社会互动的事后延续。树立恒久的道德风尚离不开个体品德的定足，规范性的生活化环节得以保留，要得益于对礼的恪守。

[118] 参见：《袁氏世范》。

[119] 参见：姚舜牧《药言》。

[120] 参见：高攀龙《高子遗书·家训》。

[121] 参见：朱熹《朱子文集·与长子受之》。

[122] 参见：胡安国《戒子通录》。

综上，道德社会化的路径可以概括为社会外在规范的养成、变通与恪守，社会互动则在其中发挥着输入与表现的衔接作用。社会互动容易使自己认识到自己存在的价值，加之家训中对传统道德规范的的关注，能使道德社会化有路可走，不至于陷入空泛的形式。

（三）通过对教化风格的创新为道德社会化提供中介引导

为了能使家训在子弟幼辈的教育中取得理想效果，父祖在进行日常训诫的实践中十分注重灌输内容、施教方法上的探讨，并形成了一套可行又有特色的措施，构成古代家训的教化风格，把个人德育的教化效果引导至正确且优质的轨道上。

从灌输内容上看，家训的日常训诫内容主要包括：一是儒家经典在内的传统文化知识传授，比如诗书礼易、《春秋》等；二是围绕道德仁义展开的道德规范教习；三是以家学或私塾为基础的涵盖经训教导与一般成人德行传习的综合训诫（马建欣，2011）。这样分层深入的内容推进，同时顾及子弟年龄的阶段性以及学习的长远性，体现了家训教化实践的成熟；同时能帮助个体循序渐进地适应并内化社会道德规范，逐步领悟道德人格。

从施教方法上看，举行经常的训诫仪式；建立定期的民主生活会或通过聚会进行彰德抑恶的规诲；填写《功过格》以知错改过；运用诗词歌诀、格言箴语的体裁；“陈达世故”的实践锻炼以增长处世经验（陈延斌，2001）。这些方法的特点是世俗化与通俗化，能提高家训要义的传播与表现效果，易于学习者接受。同时默化道德训诫于日常生活实际中，将一般道德原则经由特别的方式融入个体意识，开辟了一条生活化与常态化的德育之路。

古人为引导子弟进入合理、合规律、合目的的道德社会化之路，在家训内容和教化方法上的创新既具有推动理解深入的功能，又能符合人的思维接受规律。这样的德育设计坚持整体优化的原则，促使理解性智力、实践性意志等人格要素得到和谐发展。

（四）通过社会化承担者的作用为道德社会化提供环境支持

社会化承担者是影响和作用于个体的社会客观因素，家庭是社会的细胞，更是个体社会化的主要场所。古代中国蒙尘小农经济的局限性，人员地域流动深受限制，生活空间互相隔离导致交集甚少，多数人保持着相对孤立的活动方式，因此家庭环境远比官办学校更能塑造一个良人，家训所起的教育作用也远比官方教

育更直接有效。“一家之教化，即朝廷之教化”[123]，同时家长们也在不断重复的日常训诫中内化行为规范，成为言行榜样，因此家庭内部便成为子弟最基本且十分重要的成长环境。

家庭教育的传授方向主要是长辈对晚辈的教育，带有明显的血缘亲情性，能够比其他外部因素更能感化和沟通子弟。建立在血缘关系上的教育，父祖在对子孙后代的教诲中虽有训话或责备，但更多的是关怀慈爱、谆谆教导，将亲人的温情与严格的要求统一起来，使得“慈爱不至于姑息，严格不至于伤恩”[124]。家庭为家训教化提供了适宜的道德环境，亲情的融入能够让接受教化的子弟慕其亲、信其道，以此提高道德品质养成的效果。

人在道德社会化过程中接受家庭的文化和熏陶，是超越人的生理属性的结果，这是天生注定的选择，与个人智力的发育无关。正因如此，许多人的人格与家庭文化保持着一定的统一性，不同的家庭环境会塑造不同的道德素养，家庭对德育的进行起到重要的支持作用，这同时也是家庭家训教育的进步性。

三、延伸性讨论与当代启示

家训是中国传统文化的珍贵遗产，但也有愚忠、愚孝、男尊女卑等糟粕内容，而我们要做的是批判继承，弘扬优秀传统文化，引导家训文化与社会主义社会相适应，使之成为当代中国道德建设的重要元素和有形资源（洪明，2010）。道德社会化是人的社会化内容中的重要部分，源于个体对自身德性的需要。当今网络的迅速发展，人们的思维方式、交往方式、生活方式受到极大影响，根据皮尤研究中心的一份调查显示，42%的受访者认为互联网会给道德带来负面影响[125]。面对思想观念日益多元、行为方式日趋复杂、网络交际日益方便等社会现实，不少学生的道德社会化出现了不同程度的受阻。道德社会化一旦受阻，个体不但难以成为“道德人”，而且不能在道德精神的现代展现中成为“现代道德人”（匡促联，2003），这亟需引起关注。那么应如何在网络环境下弘扬传统家训文化、发挥家训的德育意义呢？笔者从线上线下的不同空间，提出了两点建议。

[123] 参见：《寒松堂集·奏疏》。

[124] 参见：任孝文皇后《内训》。

[125] 参见：http://www.199it.com/archives/333779.html ，2015 年 5 月 17 日访问。

第一，建立家训文化网络认同机制。让家训融入校园网络与文化建设，提高家训认同感。从引入到应用，再引导到提升，及时建立家训的认同机制。学生作为个体道德社会化的主体，加强校园网络环境与文化建设是引导培育社会道德规范的重要途径。而网络文化内容的传播需要符合学生追求新奇和简单易懂的心理特点。要结合现实需要与家训特色，发挥家训形象化与通俗化的语言特点，借用高使用率、高创新性的网络工具使家训进入学生视野，将是不错的传播路径；充分利用现代网络技术以及自媒体的应用，使得家训思想的内容从静态形式转为动态具体，线上线下积极引导学生从中受益；坚持古为今用的原则，通过网络大力宣传家训中的格言箴语等学生喜闻乐见的形式，提升学生对家训的认同感。

第二，建立家训文化塑造机制。从课堂教学到社会倡导，从学生到大众，推进建立塑造机制。通过引入家训来激活当代思想理论教育，是对当前“两课教学”的内容创新，也是普及家训文化的过程。不同的文化环境会形成不同的国民性格，需要创设文化园或文化长廊等环境，弘扬家训教化中的积极因素，汲取传统家训齐家治家、修身养德的优秀思想，配合《公民道德建设实施纲要》，组织开展家风建设活动或家训学习活动；号召全社会重视家庭教育，呼唤家训回归，倡导父母以身作则，推进家风建设，防止家庭教育的缺失，防止重技能轻道德等儿女培养上的偏误。

参考文献

陈新专、符得团，2011，《传统家训道德培育的当代启示》，《甘肃社会科学》第 5 期。

陈延斌，2001，《论司马光的家训及其教化特色》，《南京师大学报(社会科学版)》第 4 期。

陈延斌，2002，《中国传统家训教化与公民道德素质养成》，《高校理论战线》第 7 期。

陈延斌，2001，《传统家训的处世之道与中国现阶段的道德建设》，《道德与文明》第 4 期。

段文阁，2003，《古代家训中的家庭德育思想初探》，《齐鲁学刊》第 4 期。

符得团，2011，《<颜氏家训>对古代个体品德培育基本道德规范的具体化》，《甘肃社会科学》第 5 期。

洪明，2010，《简析家训在当代社会建设中的道德教育功能》，《天津社会科学》第 4 期。

蒋明宏、曾佳佳，2010，《清代苏南家训及其特色初探》，《社会科学战线》第 4 期。

马建欣，2011，《古代家训培育个体品德的方式和途径》，《甘肃社会科学》第 5 期。

匡促联，2003，《论道德的社会化与道德的现代化》，《学习与探索》第 3 期。

孙立平，2001，《"道德滑坡"的社会学分析》，《中国青年政治学院学报》第 5 期。

谢宝耿，中国家训精华[M].上海:上海社会科学院出版社,1997.

颜之推，2013，《颜氏家训》，北京:中国华侨出版社。

闫续瑞、杜华，2013，《论诸葛亮的家训思想及其影响》，《西北师大学报(社会科学版)》，第 3 期。

尹旦萍，2001，《中国家训文化对当代家庭教育的启示》，《江汉论坛》第 12 期。

张静莉、钱海婷，2013，《中国传统家训的当代论域及其启示》，《求索》第 3 期。

郑杭生，2002，《社会学概论新修(第三版)》，北京:中国人民大学出版社

族群性与生计方式选择：以云南省宁边村为中心讨论

李文钢

（云南大学西南边疆少数民族研究中心，云南•昆明 650091）

摘要：本文对云南与贵州两省交界处的宁边村四个族群的生计方式进行了研究，认为四个族群的族群性与他们对生计方式的选择之间有着紧密联系。同时，将四个族群的族群性形成放入了历史上乌蒙山区的族群互动与政治过程中讨论。山区与坝区之间的地理空间划分并不足以界定“坝区文明”与“山区野蛮”，而是在漫长的历史时期复杂的族群互动过程对族群社会性质的塑造作用。

关键词：族群性 生计方式，选择，坝区，山区

The Ethnicity and Choice of Livelihoods : Focus on the Ning Village in the Yunnan Province

Li wengang

（Research Center of Southwest Minority Nationalities of China，Yunnan University，Kunming, Yunnan 650091, China）

Abstract：This paper study the livelihoods of four ethnic groups in the Ning village which at the junction of Yunnan and Guizhou provinces, then think that the four ethnic groups how to choose their livelihoods closely linked to their ethnicity. At the same time，this paper put the formation of ethnicity of four ethnic groups into the history of the interaction of ethnic groups and political process in the WuMeng mountainous area to discuss. The geographic space division between the mountainous area and dam area are not enough to define the dam area as civilization and mountainous area as savage, but in the process of complex interaction of ethnic groups can define the social nature of ethnic groups.

Keywords：Ethnicity; Livelihoods; Choice; Dam area; Mountainous area

一、引言

在西方学术界，最先开展族群性研究的并不是人类学家，而是政治学家和社会学家。1963 年哈佛大学社会学教授内森·格莱泽和丹尼尔·莫尼汉第一次在学术意义上使用了 ethnicity 一词，用以描述“族裔集团的性质和特点”（ N•格莱泽、D•P•莫尼汉，1997：8）。中国的学术界一般将 ethnicity 翻译为“族群性”，只有极其少数的学者翻译为“族群认同”或是“族群意识”。在 ethnicity 的使用上，孙九霞和周大鸣两位学者认为，“族群认同”和“族群意识”已经有各自专门的术语，ethnicity 应用于描述族群的社会性质和文化特点，而不是再重复性地用于描述“族群认同”和“族群意识”（孙九霞，1998；周大鸣，2001）。族群性研究虽为当今人类学界的热门话题，但至今尚无公认的定义，只是认为族群性涉及族群划分与族群关系（李祥福，2000）。也有学者认为族群性的概念同政治、经济、文化等社会生活各方面紧密相关（高崇，2001）。

族群的文化特点可以从族群的文化传统、独特的共同记忆、象征符号、生活方式、风俗习惯等方面反映。族群的文化特点不管是经由主观建构还是客观存在，或者是被他族认定还是自我归属都构成了族群区分的基础。但是，只有当族群的文化特点与世系在一个多族群杂居的社会体系中服务于维系与凝聚自己群体的目的时，这些才是重要的。“族群性既有族群相区别的文化特征和心理素质，又有保持族群边界的族群意识”（黄瑾，2013）。因此，当我们考察一个族群的族群性时还需要从不同族群之间的关系入手。族群之间的关系可以划分出两个方面，一个是族群内在结构方面的特点与族群之间的外在关系上的相互交往。

斯蒂文·郝瑞指出：“族群内在结构方面，包括族群依靠发展和保护文化的特点，以维系自身的认同。当这些文化特点通过共同的世系从思想意识上向其成员演示出来时，在实践上就服务于把一个族群与其邻居区别开来的目的。同时，族群之间在外在关系上的相互影响，他们之间相互交换物品、买卖、长期争斗、相互通婚、相互统治，甚或在政治体制中为争宠而导致的竞争”（斯蒂文•郝瑞，2000：22-23）。现实中的族群作为一个在多民族国家体系下的政治与经济的集合体，任何一个族群的族群性界定在很大程度上不仅仅依据其文化上的特点，更多的是依据与其他族群的关系和与国家的关系。正是族群之间的相互关系以及族群在地方社会中与国家的关系不同使得族群性在各族群成员中显示出重要性。

族群性概念经常被用于讨论族群认同和族群关系问题，鲜有被用于分析在一个多族群杂居的区域内不同的族群选择了不同的生计方式这种社会经济现象。因为，经济体系不仅嵌入在文化价值观中，而且还嵌入在变换不定的社会关系之中（迈克尔•赫兹菲尔德，2005：132-133）。在族群之间的交流与互动日益频繁的今天，族群的生产、交换、消费、分配等经济行为无不与其他族群发生或多或少的联系。正如弗雷德里克·巴斯的“族群边界”理论指出的，生活于同一区域内的几个不同的族群可能为彼此提供重要的商品和服务，如果他们通过有差别的生产方式的垄断来进行竞争和顺应，这就牵涉到政治和经济的密切交融（弗雷德里克•巴斯，2014：11）。同时，通过观察人们在特定情境下的经济行为及其选择，能够深刻地揭示社会结构、文化观念和人们的心智如何与经济发生互动。（王越平，2012）遵循上述的理论路径，本文以云南省和贵州省交界处的一个回、汉、彝、苗多族群聚居村宁边村为研究个案，依据乌蒙山区的昭、鲁坝区复杂族群互动与政治过程，结合历史民族志资料和田野调查资料，讨论族群性与生计方式选择之间存在的内在关联性。

二、宁边村四个族群的生计方式选择

宁边村是位于云南省昭通市与贵州省威宁县交界处的一个多族群聚居村，地理位置上处于云南省的东北部，境内居住着回族、汉族、彝族和苗族，在行政区划上隶属于昭通市的小龙洞回族彝族乡管辖，是民族乡底下的一个行政村，距昭通市政府所在地的昭、鲁坝区有 22 公里远。2014 年年初时，宁边村有彝族村民 671 人，回族村民 1242 人，苗族村民 505 人，汉族村民 1996 人。宁边村的海拔高度在 2600 米到 3100 米之间，地处云贵高原的喀斯特地形之上，是一个严重缺乏水资源的高寒山区贫困村。宁边村的国土面积有 32.7 平方公里，也是一个典型的地广人稀的高寒山区贫困村。从四个族群之间的居住格局来看，信仰伊斯兰教的回族村民和信仰基督教的苗族村民呈现出聚族而居的状态，汉族和彝族村民则呈现出彼此交错杂居的状态。

民国时期昭通撤区建乡时，这个村子因毗邻贵州省威宁县的石门坎而得名宁边乡，1988 年并入新成立的民族乡小龙洞回族彝族乡时改名为宁边村。整个村子中的土地不能种植任何种类的经济作物，只能种植苦荞、燕麦、洋芋和玉米四种传统的且经济价值很低的山地粮食作物。因为气候恶劣和严重缺乏水资源，除

了境内蕴藏着丰富的煤炭资源外，村子中就再也没有任何可以支撑村庄经济发展的自然资源，在集体经济时期村民一直生活在饥饿的边缘。1995 年时任国务院副总理的朱镕基来到昭通市视察乌蒙山区的扶贫工作时，宁边村当时因为处于极度贫困的状态而被选定为接待朱镕基实地走访的贫困村。

农村收入水平越高，人们可能越不愿意外出打工（丁赛，2006）。反之，农村的收入水平越低，人们外出打工的意愿就越为强烈。贫困地区的外出务工与其他地区不同，外出务工会更容易替代原有的生计方式，成为当地居民收入的主要来源（黄平，E•克莱尔，1998）。在 2000 年以后，宁边村也掀起了一股打工潮，越来越多的村民走出村庄，来到昭、鲁坝区打工，或是去更为遥远的东南沿海和北方的省份寻找工作机会。就业途径的增多意味着宁边村的村民多了一些选择，解决用于粮食生产之后的剩余劳动力，四个族群的村民将剩余劳动力投向哪个领域，在哪些方面寻找发展资源就受到了各自族群的历史与文化影响。从整体上来看，现在回族是村子中最为富裕的一个族群，有 5 户家产超过百万的回族家庭，苗族是最为贫穷的一个族群，而汉族和彝族则处于回族与苗族构成的贫富两极的中间地带。

（一）回族村民以饲养牲畜和开采煤矿为主

回族村民因为信仰伊斯兰教的原因，在饮食方面有着严格的禁忌，去到外省打工的人数要比村子中彝族、汉族和苗族村民少很多。《古兰经》中规定：“禁止你们吃自死物、血液、猪肉，以及诵非真主之名而宰杀的、勒死的、捶死的、跌死的、牴死的、野兽吃剩的动物——但宰后才死的仍然可以吃”（马坚，2003：67）。回族村民在日常生活中吃的牛羊肉和家禽的肉必须是由清真寺中的阿訇屠宰，绝对不能吃死去的牲畜和家禽的肉。回族村民在外打工时非常担心工作的地方提供的饮食不符合《古兰经》中的相关规定，一般都是去专门的清真市场购买牛羊肉，再拿回住的地方自己做了吃。回族村民说，去外省打工就等于是搬一次家，锅碗瓢盆都要自己准备好，别人可以住在工厂的集体宿舍里，自己得在外面租房子住，下班之后还得拖着疲惫的身体在自己住的地方做饭吃。自己租房子自己做饭吃，扣去房租费和生活费，每个月打工的收入就所剩无几。宁边村只有一位不到 20 岁的回族村民在深圳的一家电子厂工作了超过三年时间，原因是他一去工作就认识了一个湖北的汉族女孩，两个人一直保持着恋爱关系。

回族村民不便于长期在外省打工，但他们又迫切需要在粮食生产之外寻找增加家庭收入的机会，他们选择了在村庄内部寻找发展机会，扩大家里的牛羊饲养规模，依靠出售牛羊增加家庭收入。回族村民喜欢饲养母牛，母牛可以繁殖小牛，等小牛长到一定时间就可以用于出售。在 2014 年时，一头出生超过三个月的小牛一般就可以卖到 6000 元左右，而需要 2 年时间才能长到成年的牛也才能卖到 1.2 万元上下。母牛没有怀孕的时候又可以代替一部分人力从事粮食生产，饲养母牛就是一举多得的事情，母牛的市场价格也是最高的。回族家庭中最少的一户家庭饲养了 2 头母牛，最多的一户家庭饲养了 7 头母牛。回族家庭除了饲养母牛之外，还会选择饲养山羊和绵羊。羊的饲养数量少的家庭在 30 只左右，最多的一户家庭饲养了 80 只羊。羊的出售和牛的出售不同，由于一只小羊的市场价格很低，常常卖不到 300 块钱，村民是将母羊繁殖的小羊养大之后再出售，一只成年的山羊能卖到 2000 元左右，绵羊的市场价格要稍微比山羊的市场价格低一点。羊的饲养数量达到 80 头的家庭，每年可以挑选出差不多 20 只长到成年的羊卖给牲口贩子，家庭收入达到了 4 万元。

普通的回族村民可以通过饲养牲畜的方式增加家庭收入，又通过省吃俭用的方式积累财富，5 户家产过百万的回族家庭就不是简单地通过饲养牲畜和省吃俭用就能达到的，而是通过开采煤矿或是与开采煤矿有关的工作积累了大量财富。云南回族素有开采矿冶的历史传统，……矿冶业成为清代云南回族经济的一大特点（杨兆均，1994：103）。宁边村境内蕴藏着丰富的煤炭资源，开采历史悠久。宁边村的煤矿在民国时期就已经开始开采，成为昭、鲁坝区居民生活用煤的主要来源。《昭通市少数民族志》一书中提到：“昭通市小龙洞乡回民男子，从清代至民国时期，百分之九十以上都从事季节性采煤，小垴包村二至六社全系回民，男子 60 岁，甚至八九岁的小孩都进洞挖煤，运输到城区卖后买粮食”（昭通市少数民族志编写组，2006：125）。小垴包村在 1988 年以前一直是宁边乡下辖的一个全是回族村民聚居的村子。

宁边村境内的“凉风台”整座山里蕴藏着的煤炭资源丰富且品质较高，现在已经成为昭通市最主要的煤炭基地，昭通市政府通过招商引资的方式在村子里建设了一个全市最大的煤矿。5 户家产超过百万的回族家庭通过开采煤矿而发家致富，许多家庭条件一般的回族村民也在从事着与煤矿开采有关的工作。笔者 2014

年 9 月在宁边村调查时，从自己的访谈和村民的言谈中知道了村子中目前有 8 位司机依靠在煤矿上运输煤炭赚钱，其中 3 人有属于自己的运煤卡车，另外的 5 人是帮那些有车的老板开车。这 8 人当中有 6 位是回族村民，有 1 位汉族村民和 1 位彝族村民，而没有任何的苗族村民依靠运输煤炭维持生计。而那些间接依靠煤矿开采获取现金收入的回族村民的数量则是难以统计。

（二）苗族村民以到北方和东南沿海省份打工为主

牛羊肉价格的上涨，吸引了不便于外出打工的回族村民大量饲养牛羊，但饲养牛羊是件很辛苦的工作，在山坡上放牛羊时要能有足够的毅力忍受风吹日晒雨淋之苦，经常放牛羊的人也容易患上风湿病。苗族村民觉得若是也和回族村民一样依靠饲养牛羊出售来增加家庭收入，那么人会变得很辛苦，不如外出打工挣钱来得轻松和自由。在 2000 年以后，越来越多的苗族村民走出村子，去异乡寻找工作机会。对于绝大多数人而言，迁移就业不完全是个人行为，它离不开已有的文化背景和社会关系的支持（张继焦，2004）。宁边村的苗族村民外出打工时也和其他地方的少数民族一样高度依赖血缘和地缘关系的支持，首次外出打工的村民不是通过亲戚的介绍就是通过同一个村子中的朋友介绍寻找到工作机会。

学者们注意到，无论是汉族还是少数民族的劳动力转移都受到了距离的限制，人们都愿意选择离家乡距离较近、较为熟悉的省内城市作为劳动力转移的目的地，而少数民族则表现出了这方面更强的倾向性（丁赛，2006；张锦鹏，2009）。在田野调查中笔者注意到了另外一个现象，就是宁边村的很多仅接受了很少学校教育的苗族村民首次外出打工通常会去北方和东南沿海的省份寻找工作，而不是就近在昭、鲁坝区工作一段时间积累了工作经验再去更远的城市寻找工作。同时，那些接受了比较多的学校教育的苗族村民则会在本省或是本市内寻找工作机会。在宁边村的苗族外出打工者中，仅有 2 位苗族村民在昆明工作，另外 2 位苗族村民就近在昭、鲁坝区工作，其他的村民都是在北方和东南沿海的一些省份寻找工作。

在本省和本市工作的 4 位苗族村民的共同点是接受了比较长时间的学校教育。在这 4 位苗族村民中，有 1 个是云南省的红河学院本科毕业，有 2 个是中专毕业，还有 1 个是初中毕业。本科毕业的苗族村民在昆明市的一家企业做销售工作，一位中专毕业生是昭通市一家私立医院的护士，另一位中专毕业生是昭通市

一家小企业的会计，初中毕业生在昭通市一家较大的服装商城里做导购。在北方和沿海省份寻找工作的苗族村民的共同点是仅接受了很少的学校教育，他们多是在纺织厂、服装厂和玩具厂里工作。由于工作不稳定，他们经常来往于家乡和城市之间，很少有人能连续在一个地方工作超过一年时间。

苗族村民聚居的地方只有一个教学点，苗族学生在家附近的教学点上完小学三年级后就转到 5 公里外的村完小上学。由于苗族学生在教学点上学时一直使用本民族的语言，到村完小后就完全转向汉语，导致了很多学生难以适应新的学习环境，再加上每天来回 10 公里的上学路程，使得很多苗族学生刚进入小学四年级时就辍学回家。这些最多只接受了小学三年级学校教育的苗族青年外出打工时更愿意到北方和东南沿海的省份寻找工作。一位苗族村民认为：

昭通城就那么大点，工作不好找啊！最多就是去建筑工地上干活，要么就是餐馆里洗碗抹筷子，这种工作有啥子意思，一天累得腰都直不起来，干这种事情我不如闲着玩了。在昭通城你要是想找个清闲点，不累人的工作，没得关系人家咋个会要你。克外省就不一样了，到处都是贴着招工的广告，什么事情都有做的，找工作就容易得多了。像服装厂、纺织厂的工作相对比较轻松，我们更愿意去这些厂里工作。[126]

实际上，在同一个村子中的汉族村民看来，苗族村民在昭、鲁坝区找不到工作是有原因的，这种原因和苗族村民的说法有很大的不同。一位汉族村民认为：

苗族好是好玩，人也耿直得很，就是有点小气。有时候坐车克城里遇到，跟他们开玩笑都得注意着点，一不小心就把他们惹气了。他们有点懒，吃不了苦，也受不得点气，做得不好的时候，人家老板说几句就甩手不干了。他们在昭通城很找不到工作，一是人家一听说他们是苗族就很不想要他们做事，觉得他们不好打交道，有时候他们打起苗语来（意思是说起苗语来），明明是在骂你，你连听都听不懂，还眼睁睁的看着他们；二是他们也不愿意干那些事情，苗族经常是读到小学三年级就不读了，一样都不会，他们重的做不起，轻的又不会做，只有跑到外省克找那些不重的事情做了。就算是在建筑工地找事情做，也要懂点技术的人家才要，光靠出点笨力么，钱么苦不到多少，人累么累得要死。[127]

[126] 根据 2014 年 3 月 21 日田野调查笔记整理。

[127] 根据 2014 年 5 月 18 日田野调查笔记整理。

从这里可以看出，那些只是接受了很少学校教育的苗族村民宁愿到北方和东南沿海省份寻找工作，而不在昭、鲁坝区寻找工作既有主观上的原因，也有客观上的原因。主观上的原因是他们觉得昭、鲁坝区的工作多是当建筑工人，不如在外省的纺织厂和服装厂里工作轻松。客观上的原因是昭、鲁坝区的居民对生活于高寒山区的大花苗存有偏见与歧视，觉得他们不通情理、无法有效沟通，也难以有效完成交代去做的工作，所以不愿意雇佣大花苗。

（三）毫无特色的汉族和彝族村民

在宁边村中，汉族村民和彝族村民交错杂居，彼此互相通婚，彝族村民只能说汉语，两个族群在族群的文化特质方面已经趋于一致。汉族和彝族村民都认为，现在彼此已经没有任何的差异可言，仅仅是族称不同而已。同一个村子中的回族与苗族村民也认为彝族与汉族村民在日常生活中没有什么差别，大家做一样的事情吃一样的饭。与在探索发展道路上具有鲜明族群特色的回族与苗族村民相比较时，汉族与彝族村民没有任何的特别之处，缺乏可用以比较说明其特殊性的一些特质。一方面是因为汉族与彝族村民在耕种土地之外从事的职业类型过于庞杂，不像回族与苗族村民因从事的职业类型集中在特定的一个或是有限几个领域而表现出族群特色；另一方面是因为研究者在论述少数民族的一些特点时，在潜意识中已经将汉族作为突显少数民族特色的参照系，作为主体民族的汉族的族群性存在一个“本来如此”的问题，不再需要花笔墨去描述，也存在难以有效说明的困难（Stevan Harrell，2001：295）。

汉族和彝族村民在耕种土地之余，也有一部分家庭主要依靠饲养牲畜获取现金收入，但更多的家庭只是在饲养了 1 头牛用于耕种土地和饲养了 2-3 头猪提供自己家一整年的肉类需求之外，就将家庭中的剩余劳动力转移到其他领域。汉族和彝族村民不像回族村民因信仰伊斯兰教受到饮食禁忌的制约，也不像苗族村民受到昭、鲁坝区居民的偏见与歧视，他们的就业途径就显得非常多样化。总的来看，汉族和彝族村民通过两种方式在村庄之外寻找发展资源，一是就近来到昭、鲁坝区寻找工作，二是走出昭、鲁坝区去到更远的地方寻找工作。

汉族和彝族村民所从事的职业类型非常广泛，有在坝区当卡车司机，出租车司机，做点小生意谋生，或是在昭、鲁坝区很少的工厂中工作，从事这几种职业的村民通常是在坝区有亲戚居住，家庭的经济条件也较好。如果说彝族和汉族村

民的经济行为有什么族群特色的话，就是彝族和汉族村民当建筑工人的数量远远高于回族和苗族村民。当建筑工人的彝族和汉族村民又可以分为在昭、鲁坝区当建筑工人和到昭、鲁坝区之外的很多地方当建筑工人。建筑行业能够吸纳大量农村剩余劳动力，能够提供数量众多的工作岗位。2014 年笔者在宁边村访谈村民时，建筑工人每天的工资已经大幅度上涨。砌墙工人每天的工资涨到了 200-250 元，会贴地板砖和墙壁砖的建筑工人每天的工资涨到了 250-300 元，会扎钢筋的建筑工人的每天工资涨到了 300 元，那些只会搅拌混泥土和沙石的建筑工人每天工资涨到了 100-150 元。

三、乌蒙山区的族群互动与政治过程

通过上文的论述可以看出，在生活于高寒山区宁边村的四个族群中，只有苗族村民因为受到昭、鲁坝区居民的偏见与歧视难以在坝区找到工作，他们是通过去完全陌生的北方和东南沿海的省份打工维持生计。同一个村子中的回族、彝族和汉族村民却没有受到昭、鲁坝区居民的偏见与歧视，只要他们愿意可以很容易地在昭、鲁坝区寻找到诸如建筑工一类的工作。四个族群做出的生计方式选择，不仅与他们所生活于其中的生态环境有关，还与他们所处的社会情境和文化特质有着紧密的联系。但是，宁边村中的回、汉、彝、苗四个族群都生活在高寒山区，为什么只有苗族村民遭受了坝区居民的偏见与歧视难以在坝区寻找到工作，而同一个村子中的回、汉、彝三个族群却没有遭受坝区居民的偏见与歧视？本文将通过历史上乌蒙山区的族群互动与政治过程来思考这些问题。

昭通现在共有少数民族 23 种，尤其是回族、彝族和苗族三种少数民族人口数量较多。昭通宏观上的民族分布格局为：汉族和回族住在坝区，是坝区的主体民族，彝族住在半山区，苗族住在高寒山区。但在元、明两朝及清前期，昭、鲁坝区却是彝族的主要聚居区之一。《昭通志稿》中记载：“考昭初改土时，人民汉少夷(彝)多，故寨名大半夷(彝)语。其后屡遭兵燹，四境之人逃散、死亡，夷民则淘汰无几”（昭通旧志汇编编辑委员会，2006：120）。历史上居住在昭、鲁坝区的彝族村民在清雍正年间“改土归流”之后大量逃亡荒僻的山区，或是渡过金沙江来到了四川安家落户。“清统治阶级事后招抚，出来的多就近居住在山区或半山区”（陈本明,傅永祥：2001：165）。笔者在宁边村做调查时，村子中的彝族老人就认为他们是这片土地最早的定居者，回、汉、苗三个族群的村民也认为彝

族是最早来到村子中居住的一群人。

云南回族并非土生土长而成，其先民多半是历代外来的士兵、工匠和商人，入滇驻防、屯垦土地和经商。在全省各地，尤其是大小城镇及临近交通要道的村庄均有分布。“元明两朝，他们地位较高。加之善于经营，多事贸易，到清朝前期和中期，当地经济得到很大发展，比之周围汉人，其经济较为突出”（马雪峰，2013：50）。《民国昭通县志稿》中提到：

回民之来昭，据旧志记载，实起元时以兵屯田，多半皆系回民，后遂流落于此。乃前清哈元生两次平昭，所带兵丁多系回民，领土占籍，择取地方，悉得东南一带高原。其俗强悍，重牧耕，习武事。科举时代常中武魁，及入伍者亦列显宦。但居乡人多，除农牧畜外，以走厂贸易为事，住城中者，皆聚积东南角，以造毡子、做皮货为生计。在当时，所设清真寺共有四十八所，可云盛矣（昭通旧志汇编编辑委员会，2006：390）。

回族来到昭通居住后，按照自己的文化传统和生产生活的需要对昭通的自然环境作了慎重的选择，将自己的生存空间置于平坝与丘陵之交的交通方便、土质较好、水源丰富、冷热适度，便于农耕和牧养的海拔在 1850 米左右的昭、鲁坝区。回族周边的民族主要是汉族，他们与汉族进行密切的日常社会交往，这些与全国的回族是一样的。随着回族的人口增长和频繁迁移流动，加上清咸丰、同治年间全国掀起的回民起义及其失败，大量回族从坝区迁往周边的高寒山区躲避战乱，战乱平息后又有一部分回族人口逐渐从高寒山区回到了坝区居住，剩下的一部分回族人口从此居住在高寒山区。李正清先生认为宁边村中的回族村民是在昭通“咸同事件”时，从坝区逃到高寒山区躲避战乱，从此就在高寒山区定居，也因此成为了“山里回回”（李正清，2008：104）。

宁边村的苗族属大花苗，操苗语西部方言滇东北次方言。他们拥有浅棕色的皮肤，身材较为矮小，一直保持族内通婚的习惯。“此族与他种苗族无婚姻关系，其性较孤僻，不与外界接触，故生活完全形成一独立形式”（杨汉先，2009：101）。大花苗的迁徙最为频繁，是苗族中迁徙路线最长的一个支系。凌纯声先生认为：“贵州的苗族，因元明两代屡次用兵，颇多向外移住。……花苗则经安顺至云南

之东部，北至武定，延至金沙江畔，又经滇省东南以至安南东京北部”（凌纯声，2009：183-184）。大花苗进入昭通的时间无文字资料记载，口述资料表明大约在明代初期，从贵州威宁县迁入昭通彝良县境内，再从彝良县迁入昭通的其他地方居住（昭通市少数民族志编写组，2006：23）。大花苗迁入昭通居住的地方为高山峡谷和石山地带，缺少连片的土地，土层薄，易造成水土流失，而且海拔高，气候寒冷，粮食产量很低且不稳定。再加上旧时受当地的彝族地主的剥削压迫，大花苗是苗族社会中社会地位最低的一个支系，被官府划为尚未教化的“生苗”。

昭通因与川黔接壤，汉族开始来到昭通居住的时间要早于云南的其他地方。《昭通志稿》中记载：“考《汉书》，武帝使唐蒙通西南夷，旋置郡县。其后官斯土者，辄有戚属、流寓与俱，是昭通之有汉人，盖自汉始矣”（昭通旧志汇编编辑委员会，2006：270）。但是，直到“改土归流”之后，汉族人口才大量迁入昭、鲁坝区耕种因为战争而荒废的土地，此时汉族开始成为昭通的主体民族，彝族、回族、苗族成为少数民族（陈本明,傅永祥：2001：162；周琼，2001）。后来汉族从坝区迁入高寒山区居住的原因多是因为坝区人口过于密集，缺乏足够的土地资源供养越来越多的人口，一部分汉族人口便开始在山区寻找土地资源。例如，宁边村中的陈姓汉族村民就是在 1910-1940 年间不断从昭、鲁坝区一个叫黑泥地的地方迁移到这里居住，寻找土地资源谋生。

“云南山区或半山区的村落，其建立年代大都在五、六代，多不过十代，时期较晚，即清乾隆初年（十八世纪前期）以后为多”（方国瑜，1987:1222）。清乾隆初年乌蒙山区历经了“改土归流”和来自南美洲的马铃薯、玉米两种适合高寒山区种植的高产粮食作物的广泛传播。“芋之属，昔产高山，近产坝子、园圃内亦种之。磨粉及为菜品之用。凉山之上则恃以为常食”（昭通旧志汇编编辑委员会，2006：259）。“云南山区，早时以种荞为主，广种薄收，其他麦豆之类，难有传播，而山地高寒，收成亦少。从玉薯黍、马铃薯两种在山区传播以后，大量开发山地和固定山区居民，有着重大意义”（方国瑜，1987:1226）。可以说，清代中央政府在乌蒙山区的军事行动导致了回、汉、彝三个族群的人口从坝区向山区迁移，而适合山区的高产粮食作物的种植又为这些人的生存提供了基本的食物保障。位于高寒山区的宁边村就是形成于这样的历史背景之下。

四、坝区文明与山区文明之间的差异

西南山地民族在现代转型过程中常常面临着难以融入现代城市体系的困境，他们只好在家乡与城市之间保持频繁的迁移和流动（杨小柳，2014））。宁边村四个族群的经济行为存在着诸多的差异之处，为了便于深入理解表象背后的实质性问题，我们可以借助于马克思·韦伯倡导的“理想类型”的分析方法，将四个族群的经济行为简化为两种类型：一类是回、汉、彝三个族群没有遭受坝区居民的偏见与歧视，只要他们愿意就可以在坝区寻找到工作，也能够融入坝区的社会环境之中；另一类是大花苗因为遭受坝区居民的偏见与歧视，他们难以在坝区寻找到工作，也难以融入坝区的社会环境之中，他们是通过在城市和家乡之间频繁地流动与迁移来提高家庭收入。如果放宽研究的历史视野和空间范围，笔者认为宁边村四个族群表现出来的两类经济行为差异实质上是反映了坝区文明与山区文明之间的差异。

在清雍正“改土归流”之后，回族与汉族从外来民族转变为昭、鲁坝区的主体民族，他们以旱作农业为基本的生计方式，也开展多种多样的商业经营活动，是较为富裕的群体。一部分回族与汉族人口在战争或是昭、鲁坝区人口增长的压力下才来到坝区周边的山区定居，从此成为了山里人，他们的文化特质却没有因为居住空间的变化而随之改变。同时，居住在高寒山区的回族和汉族村民通过与坝区亲戚的频繁往来，与坝区居民的通婚，使得他们在区域社会结构中的位置也没有发生变化。虽然居住在山区的回族村民被坝区居民称为“山里回回”，山区的汉族村民也被坝区居民称为“山里人”，但是他们从未被昭、鲁坝区居民当作真正的“山地民族”看待。对于回族和汉族而言，居住在坝区和山区不同的族群成员之间只有富裕和贫穷的区别，并不具有“文明”和“野蛮”之间的分野。也正因为如此，居住在高寒山区宁边村中的回族和汉族村民在坝区寻找工作时没有遭受坝区居民的偏见与歧视。

原本是昭、鲁坝区主体民族的彝族在“改土归流”之后转移到半山区和山区居住，也从此成为了“山里人”。但“改土归流”之后也客观上促进了彝族与汉族之间的文化交流，彝族开始接受与学习汉文化。关于乌蒙山区彝族同化于汉族的现象，成书于清乾隆年间的地方志《恩安县志稿》中就已经观察到：“近来，男子仿效汉冠戴，女犹然旧俗”（昭通旧志汇编编辑委员会，2006：57）。乾隆年间就开始观察到彝族学习汉文化，至今已近 200 年时间过去，昭通彝族和汉族的

区别变得愈加不明显。笔者 2014 年的田野调查期间正值春耕时节，多次看到彝族和汉族家庭相互换工的情况，而没有看到过彝族、汉族家庭和回族、苗族家庭换工的情况发生。现在彝族村民的文化特质已经趋同于汉族村民，两个族群都没有各自的宗教信仰，彼此交错杂居在一起，又鼓励彼此互相通婚，在经济生活方面已经没有任何实质性的区别，汉族与彝族村民正处于融合过程中。

宁边村中的大花苗村民与回族、彝族和汉族村民存在很大的不同，他们一直在高寒山区辗转迁移，在区域社会的族群关系格局中处于弱势和边缘地位，也被昭、鲁坝区的主体民族认为是真正的山地民族。民初学者杨万选曾指出苗族的国家认同意识：“非特无国家观念，并今是何世，亦未知悉。国家政令，尤不克直接达此僻壤，苗民所见，乃不出一隅”（转引自张慧真，2009：61）。造成大花苗不知王化，没有国家意识的原因正是大花苗居住地域的边缘性。大花苗自迁入乌蒙山区的昭通后，他们一直居住在人迹罕至的高寒山区，与外界很少发生接触，属于边缘地带的边缘人群，过着一种离群索居的生活，因此被官府划定为尚未归化的“生苗”。所谓“生苗”与“熟苗”的称呼只是一种客位的分类，因人、因地、因时而发生变化，是以汉文化为中心的论述（余宏模，1997）。

“熟苗”是与汉人杂居，风俗、言语和习惯多学习汉人，能够讲汉话的少数民族。“生苗”则是指居住于高山峻岭之中，言语不通，文化差异巨大，是和汉人截然不同的族群。时至今日，对于生活于昭、鲁坝区的人而言，始终在高寒山区生活的大花苗仍然穿着独特的民族服饰，操着一种听不懂的古怪语言，言谈举止均是一副陌生人的样子。虽然坝区居民和山区的居民同属于一个区域社会，坝区与山区在空间上的物理距离也不算远，但大花苗却属于纯粹的空间上的他者，是一群熟悉的陌生人。坝区的居民也将大花苗视为日常生活中的异类，很少会主动和高寒山区的大花苗村民发生互动。

宁边村中的 4 位苗族村民能够在昭、鲁坝区和云南省内的其他城市找到工作，得益于他们接受了比较长时期的学校教育，长期的学校教育对他们的族群性造成了潜移默化的影响。“教育归根到底是社会持久地再生产其存续条件的一种手段，对年轻一代具有系统的社会化作用”（袁同凯，2008）。所谓的“社会化”对于宁边村的苗族村民而言，就是接受主流社会的价值规范的一个漫长过程，使自己的言语、行为方式符合他人的预期，周围的人也才愿意与之发生交流互动，自己也

才能凭此融入主流社会之中。笔者在田野调查期间遇到了在坝区一家私立医院当护士的那位苗族村民回家看望父母，在与她交谈过程中已经听不出她的口音和坝区居民有什么不同，服饰也和坝区的女孩一样时尚，仅仅从外表和口音方面是难以辨认出她是大花苗。而那些只接受了很少学校教育，或者是从未接受学校教育的苗族村民因为保留了鲜明的族群特质而难以融入坝区社会之中。

五、结论

“在主体民族看来，坝区是文明的，山区是野蛮的（张雨龙，2015）。事实上，地理空间意义上的山区是一个包涵了拥有不同文化的诸多族群的概念，不同族群自身的遭遇也是多样且不断发生着变化的，不同族群的历史、社会性质也是很不相同的，我们很难笼统地、不加区别地就将居住在坝区的人称为“坝区民族”，把居住在山区的人称为“山地民族”，并更进一步将“坝区文明”与“山区野蛮”相对立。宁边村四个族群的历史和经济行为就很好地说明了，地理空间并不具备划分“文明”与“野蛮”的力量，而是在漫长的历史时期族群互动过程对族群社会性质的塑造作用。

宁边村四个族群的历史遭遇和他们的经济行为也说明了，生活在乌蒙山区腹地的昭、鲁坝区及其周边山区的诸多族群之间的关系以及与国家的关系，不同于詹姆斯·斯科特所说的“Zomia”中蕴含着的“高地-坝子”、“中心-边缘”这样简单的二元对立模式（Scott, J. C.，2009）。杜树海认为，斯科特忽视了山地社会内部分化及其内生的社会机制，也低估了山地族群精英的能力与作用，断言住在山上的人大多来自平地也缺乏事实依据（杜树海，2014）。关于坝区与山区之间关系的研究中，马健雄的研究反思了“Zomia”这个概念，强调西南边疆社会与中央王朝之间不同历史时期的动态关系，并以西南地区特有的生态环境——坝子作为切入点，通过分析坝子——山区的社会组织、族群政治、经济活动与居住模式之间的联系，提出坝子社会性是理解云南边疆社会复杂性的研究模式（Ma,Jianxiong，2013）。乌蒙山区并非地理意义上的边疆，而是文化意义上的边疆，在元明清三代中央王朝都试图将其纳入直接管辖，从昭通、镇雄、威宁、武定这些西南地名的由来就可清楚说明。

本文研究的四个族群整体上处于贫困与边缘区域，但在不同历史时期与国家不同层级的权力机构存在着多样的动态关系，这种动态性既造成了几个族群的人

口在坝区与山区之间的迁移，也深刻影响到该区域的族群互动与族群关系。宁边村四个族群的族群性与生计方式选择之间存在着的紧密关系，表明坝区与山区之间存在着多种多样的复杂联系，并非是一种简单的二元对立模式就可以说明，更不能笼统地断定“坝区文明”与“山区野蛮”。笔者赞同学者马健雄提出的，对于坝区与山区关系的理解应从坝区——山区的社会组织、族群政治、经济活动与居住模式之间的关系着手。族群的文化特点、生计方式、族群之间的关系以及与国家的关系影响到各族群以何种方式参与到区域性的经济活动中去。只有将这些经济行为置于族群互动构成的区域社会体系之中考察时才能理解族群性对于不同的族群所具有的社会意义。

参考文献

（美）N•格莱泽，D•P•莫尼汉.民族与民族研究[A]//马戎编.西方民族社会学理论与方法[C]，北京：天津人民出版社，1997.

孙九霞.试论族群与族群认同[J].中山大学学报:社会科学版，1998（2）.

周大鸣.论族群与族群关系[J].广西民族学院学报:哲学社会科学版，2001（2）.

李祥福.族群性研究的相关概念与基本理论[J].广西民族学院学报:哲学社会科学版，2000（5）.

高崇.族群与族群性：两个概念的再认识[J].中南民族学院学报:人文社会科学版，2001（3）.

黄瑾.黔西北彝苗地区宗教变迁与族群性[J].贵州民族研究，2013（5）.

（美）斯蒂文•郝瑞.田野中的族群关系与民族认同——中国西南彝族社区考察研究[M].巴莫阿依,译.南宁：广西人民出版社，2000.

（美)迈克尔•赫兹菲尔德.什么是人类常识:社会和文化领域中的人类学理论实践[M]. 刘珩,译.北京：华夏出版社，2005.

（挪威）弗雷德里克•巴斯主编.族群与边界——文化差异下的社会组织[M]. 李丽琴,译.北京：商务印书馆，2014.

王越平.生计选择与社会建构——滇越边境难民村的个案[J].西南边疆民族研究，2012（1）.

丁赛.农村汉族和少数民族劳动力转移的比较[J].民族研究，2006（5）.

黄平,E•克莱尔.对农业的促进或冲击：中国农民外出务工的村级研究[J].社会学研究，1998（3）.

古兰经[M].马坚,译.北京：社会科学文献出版社，2003.

杨兆均.云南回族史（修订本）[M].昆明：云南民族出版社，1994.

昭通市少数民族志编写组.昭通市少数民族志[M].昆明：云南民族出版社，2006 年.

张继焦.差序格局：从“乡村版”到“城市版”——以迁移者的城市就业为例[J].民族研究，2004（6）.

张锦鹏.新农村建设以来少数民族地区农村变化的经济学观察——云南省景东县农村住户调查资料分析[J].云南民族大学学报:哲学社会科学版，2009（5）.

Stevan Harrell. *Ways of Being Ethnic in Southwest China* [M]. Seattle: University of Washington Press，2001.

昭通旧志汇编编辑委员会.昭通旧志汇编（卷一）[G].昆明：云南人民出版社，2006.

陈本明,傅永祥.昭通彝族史探[M].昆明：云南民族出版社，2001.

马雪峰.从教门到民族：西南边地一个少数社群的民族史[M].北京：社会科学文献出版社，2013.

李正清.昭通回族文化史[M].昆明：云南大学出版社，2008.

杨汉先.黔西苗族调查报告[G]//杨万选.贵州苗族考.贵阳：贵州大学出版社，2009.

凌纯声.苗族的地理分布[G]//杨万选.贵州苗族考.贵阳：贵州大学出版社，2009.

周琼.改土归流后的昭通屯垦[J].民族研究，2001（6）.

方国瑜.中国西南历史地理考释[M].北京：中华书局，1987.

杨小柳.西南山地民族现代转型研究[J].广西民族大学学报:哲学社会科学版，2014（6）.

张慧真.教育与族群认同：贵州石门坎苗族的个案研究 1900-1949[M].北京：民族出版社，2009.

余宏模.清代雍正时期对贵州苗疆的开辟[J].贵州民族研究，1997（3）.

袁同凯.学校、社会与文化：教育人类学的情境观[J].西北民族研究，2008（3）.

张雨龙.老挝北部山区阿卡人移居坝区历程的人类学考察[J].广西民族研究，2015（1）.

杜树海.山民与国家之间——詹姆斯•斯科特的佐米亚研究及其批评[J].世界民族，2014（2）.

Ma,Jianxiong. *The Zhaozhou Bazi Society in Yunnan: Historical process in the Bazi Basin Environmental System during the Ming Period (1368-1643)* [C]//Liu Tsui-Jung. *Resource Utilization and Their Impacts*: Studies of East Asia Environmental History . London: Routledge, 2013.

城市社区文化养老服务环境现状及其改善路径研究

刘姝伶

（青岛科技大学）

摘　要：实行物质供养与文化养老并举，是从生存型社会进入发展型社会的必然结果。文化养老是能够体现传统文化与当代人文关怀的养老方式。本研究以文化社会学和老年活动理论为观察视角，以青岛市 150 名 60-90 岁老年人为调查对象，全面了解城市老年人的文化养老环境、服务现状及存在问题。运用 Spss19.0 对调查数据进行回归分析，深入分析文化养老态度、文化养老政策对文化服务满意度产生的相对影响力，提出了改善城市社区文化养老服务环境的实现路径。

关键词：城市；文化养老；服务环境；文化生活满意度；改善路径

Present Situation of the Urban Community Culture Endowment Service Environment and Its Improvement Path

ABSTRACT: Material support and cultural endowment are the result from the inevitable result of the necessity in development-oriented society. Culture endowment is the pension which can reflect the traditional culture and contemporary humanism. The perspective of this study is the old age culture sociology theory and activity theory. The number of respondents is 150, respondents aged 60 to 90 years old. Research purpose is to fully understand the culture of the urban elderly endowment environment, service present situation and existing problems. This study USES Spss19.0 regression analysis the survey data. In-depth analysis cultural endowment attitude, cultural endowment policy on the relative influence of cultural service satisfaction, to put forward to improve the realization of the urban community culture endowment service environment path.

KEY WORDS: City; Culture endowment; service environment; Cultural life satisfaction; path

一、研究背景

截至2014年底，我国60岁以上老年人口已经达到2.12亿，占总人口的15.5%。[128]当前和今后一个时期我国人口老龄化发展将呈现出老年人口数量多，规模大，

[128] 全国老龄办宣传部，http://www.cncaprc.gov.cn/contents/2/76810.html,2015（4）

高龄、失能老人增长快，社会负担重的特点。在中国的文化传统中，文化和养老的关系十分密切。“积谷防饥，养儿防老”的生活经验，至今依然在养老文化中占有重要地位。一般来说，我国的养老文化以“孝道养老”为主，即基于血亲之爱联结起来的抚养与赡养关系，这与保障人类社会永续继替的文化安排和生养制度相符合。但是随着家庭规模的小型化，人口流动的快速化和流动范围的广泛化，老年人的生活区域不仅仅局限于家庭，越来越多的老人走出家门，选择在养老服务机构、社区文化服务场所和老年大学等文化环境中寻求精神慰藉。因此老龄事业发展面临的新形势、新任务、新要求。

王红涛（2011）提出，“文化养老”是一种能体现传统文化与当代人文关怀的养老方式。其本身有深刻的理论基础，即宽容理念，“文化养老”本身需要尊重、理解、共生、相长。[129]文化养老是以什么样的观念、什么样的伦理、什么样的习俗、什么样的模式、什么样的制度、什么样的活动来养老的问题，内涵极为丰富。[130]在国外，一些学者对养老的研究多以量表作为测量工具对影响老年人的精神健康和心理健康因素进行测量，并把文化因素作为一个宏观变量来进行具体的、可测量的不同维度来进行统计分析。

在中国的传统中，文化和养老关系十分密切。随着养老政策的不断完善，老年人物质生活得到了明显提升。物质需求基本得到满足，随之而来的精神需求日益凸显，因此，亟需建设具有积极意蕴的代际关系文化和人类养老文化（穆光宗，2009）。面对严峻的老龄化问题，国内学者更多以离退休老干部为研究对象，关注老年人的精神健康，特别是越来越注重文化养老的相关研究，在政府、基层组织和服务主体层面探索文化养老的机制，构建医疗健康文化、教育培训文化和旅游休闲文化，探索文化养老的实施途径等方面成果十分丰富（汪文萍，2013）[131]。华西医科大学老年医学教授袁鸿江（2000）还发现，闲暇活动是影响老年人生活质量的重要因素，老年人参加老年大学后，晚年精神生活变得丰富多彩，因此生活质量有了显著提高，说明发展老年教育是提高老年人生活质量，促进健康老龄化的有效方法。[132]可以看出，文化养老作为一种体现中国传统文化与当代人文关

[129] 王红涛. 宽容理念—文化养老的理论基础探析[J]. 辽宁行政学院学报. 2011(8)

[130] 穆光宗. 文化养老之我见[D]. 社会科学论坛. 2009（6）

[131] 汪文萍. 浅谈文化养老服务体系的构建[J]. 劳动保障世界.2013(9)

[132] 袁鸿江. 老年大学对丰富老年人文化生活提高老年人生活质量作用的研究[J]. 老年医学与保

怀的养老方式，是推动文化产业成为国民经济支柱性产业的一个合理内核。尤其是，社区文化养老使老人重新掌握因忙碌而失之交臂的知识和技能，重新就业，发挥自己的一技之长，同时使老人精神世界吐故纳新，享受人际交往的情感滋润，因此我们应抓住文化这个有利的武器，大力搞好新型社区的建设工作，从而为社区文化养老提供有效载体。[133]

基于国内外学者已有的相关研究成果，本文在调查分析的基础上，从影响老年人生活质量的文化因素入手，通过对青岛市老年人发放调查问卷，全面考察目前文化养老的服务环境现状以及老年人的养老服务需求，分析文化因素对提升城市老年人的文化生活满意度的相对影响力，进而提出完善文化养老服务环境的具体建议，为政府以及相关社会服务机构提供政策依据。

二、研究方法

（一）调查对象

本次调查以山东省青岛市 60 岁以上城市社区老年人为调查对象，于 2015 年 5 月 11-17 日，在青岛市七个城区的老年大学、社区活动中心和休闲场所发放问卷 160 份，经过筛选，确定 150 份为有效问卷，有效率为 93.7%。

调查对象中，女性 85 人，占 56.7%；男性 65 人，占 43.3%。调查对象年龄最小 60 岁，最大 93 岁，平均年龄为 70.0 岁(SD=8.85)；

调查对象中大多数没有宗教信仰，82.7%的人有宗教信仰；从健康状况看，多数人认为自己处于健康水平占 43.3%，感到“非常虚弱”的占比例最少，占 3.3%；从学历角度看，大学本科和专科毕业为 45 人，所占比例最高；无学历 9 人，人数最少；小学、初中、高中各占 18.0%、20.0%、26.0%。

从婚姻状况看，已婚 111 人，占 74.0%，所占比例最高；离婚 37 人，占 24.7%；丧偶为 2 人，所占比例最小。从家庭居住人员的构成来看，最常见的家庭结构为核心家庭结构占 53.3%；其次是主干家庭占 30.7%；独居 19 人，占 12.7%；其他家庭结构所占比例最少；从主客观家庭经济水平看，月平均生活费用在 2000 元以下的所占比例最高；5000 元以上的所占比例最少，占 12.7%。而对经济生活水

健. 2000(3)

[133] 唐晓英. 传统文化视阈下我国社区文化养老方式探究[J]. 西北工业大学学报. 2011（06）

平自我评价，认为经济水平一般的人数最多；其次是认为经济生活还算富裕的占38.7%；认为经济生活非常富裕的所占比例最小。

（二）研究方法和调查工具

本研究坚持实证主义方法论，运用调查研究的方式，采用随机抽样方法收集有关数据资料。应用统计软件 IBM SPSS Statistics19.0 对收集数据进行整理、分析，并辅以文献研究法，通过查阅数据文献库和网络媒体获取国内外文献，获取所需信息进行探究。其中，调查问卷中使用的调查工具有，文化生活态度、文化生活满意度和文化生活困难等主要变量。

经过检验，以上变量的信度系数分别为 0.68、0.88 和 0.80，均达到 0.60 以上，说明问卷的可靠性和稳定性都比较好。本研究使用的主要统计分析方法有：频数（M）、百分比（%）、标准差（SD）、信度分析、F 检验、卡方检验、相关分析（r）、回归分析（R）等。

三、主要研究结果

（一）城市老年人文化生活满意度及其相关变量的年龄分期差异

本研究把文化活动分为自我开发类、消遣娱乐类、体育健身类、社会活动类。调查数据显示，以上各类型的平均值分别为 2.76(SD=1.12)、2.91(SD=0.74)、2.40(SD=1.00)、2.21(SD=0.76)都低于 3.00，说明老年人文化活动参与程度低于一般水平。

从各个变量的均值情况来看，文化生活态度总体均值 3.49（SD=0.95）高于 3.00，文化生活态度的内部动机 3.59（SD=1.25）高于外部动机 3.37（SD=0.75）；文化生活困难均值为 2.67(SD=0.98)，略低于 3.00 说明老年人文化生活困难不高，接近一般水平。文化生活满意度均值为 3.18（SD=0.85），高于一般水平。

为了分析城市老年人在不同年龄分期阶段的文化态度、文化生活方式、文化生活困难差异，笔者进行了 F-test 和卡方分析。各分期老年人文化生活态度及其相关变量之间的差异分析结果如<表 1>所示。

首先，不同年龄分期阶段的老人在文化生活态度和文化生活困难上无显著差异，即低龄老人、中龄老人、高龄老人选择文化生活的内部动机、外部动机、总体文化生活态度、文化生活困难无显著差异。

其次，不同年龄分期阶段的老人在自我开发类文化活动(F=3.45，P<0.05)、

消遣娱乐类文化活动(F=8.62，P<0.001)、体育健身类文化活动(F=4.86，P<0.01)和社会活动类文化活动(F=3.59，P<0.05)上差异显著，低龄老人和中龄老人的文化活动方式的均值要高于高龄老人。

最后，不同年龄分期阶段的老人在文化生活满意度方面(F=3.57，P<0.05)差异显著，低龄老人文化生活满意度均值为 3.35（SD=0.96），中龄老人为 3.13（SD=0.73），低龄老人为 2.82（SD=0.72），随着年龄的增长，老年人的文化生活满意度低于前一个分期水平，中期阶段是一个关键的转折点，担负承前启后的过渡作用，所以，随着年龄的增长相关服务系统不仅应该加强文化养老服务的关注度和重视度，针对中龄期老人的身心特点，提供相应的文化养老服务活动。

表 1 调查对象的文化生活态度及相关变量的一般趋势

变量(N=150)		M(SD)	老年人分期 M(SD)			F（X^2）
			60—69 岁	70—79 岁	80 岁及以上	
N(%)			65(43.3)	63(42.0)	22(14.7)	
文化生活态度	内部动机	3.59(1.25)	3.84（1.55）	3.41（0.99）	3.38（0.72）	2.27
	外部动机	3.37(0.75)	3.44（0.79）	3.31（0.78）	3.33（0.55）	0.48
	总体态度	3.49(0.95)	3.66（1.08）	3.37（0.87）	3.36（0.61）	1.81
文化活动方式	自我开发类	2.76(1.12)	2.85（1.16）	2.88（1.12）	2.20（0.81）	**3.45***
	消遣娱乐类	2.91(0.74)	3.17（0.80）	2.76（0.60）	2.56（0.66）	**8.62*****
	体育健身类	2.40(1.00)	2.56（1.12）	2.44（0.90）	1.82（0.69）	**4.86****
	社会活动类	2.21(0.76)	2.39（0.85）	2.12（0.66）	1.97（0.70）	**3.59***
文化生活困难		2.67(0.98)	2.56（0.99）	2.67（0.98）	2.96（0.92）	1.39
文化生活满意度		3.18(0.85)	3.43（0.61）	2.82（0.72）	3.13（0.73）	**3.57***

*p<0.05，**p<0.01，***p<0.001　　注 1 p 为概率值，p 小于 0.05，表示研究假设成立

（二）相关变量与城市老年人文化生活满意度的相关关系分析结果

为了研究城市老年人文化生活满意度与哪些因素有关，笔者对性别、年龄、学历、文化教育满意度等变量进行了相关分析。

统计数据（表 2）显示，城市老年人的文化生活满意度与性别、年龄和健康状况之间的相关性不显著，而与学历(r=0.40，p<0.001)、主观经济生活水平(r=0.31，p<0.001)、文化教育满意度(r=0.44，p<0.001)、文化服务设施满意度(r=0.33，p<0.001)、文化服务内容满意度(r=0.38，p<0.001)、文化服务态度满

意度(r=0.42，p<0.001)、文化养老价值观(r=0.40，p<0.001)和文化服务政策满意度(r=0.39,p<0.001)之间存在着正相关,而与文化生活困难(r=0.29,p<0.001)间存在着负相关。也就是说，学历越高、主观经济生活水平越高、文化教育、文化服务设施、文化服务内容、文化服务态度的满意度越高，文化养老价值观越主流化、文化服务政策满意度越高，老年人的文化生活满意度就越高。

表 2 城市老年人文化生活满意度及相关变量间的相关关系

变量	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
1	1											
2	-0.02	1										
3	-0.04	-0.31***	1									
4	-0.04	-0.15	0.22**	1								
5	-0.03	0.02	0.09	0.15	1							
6	0.02	0.13	-0.38***	-0.14	-0.23**	1						
7	0.17*	-0.16	0.07	0.09	0.22**	-0.21*	1					
8	0.08	-0.19*	0.06	0.03	0.23***	-0.17*	0.80***	1				
9	0.01	-0.26**	0.10	0.26	0.25**	-0.22**	0.63***	0.78	1			
10	0.02	0.28***	0.12	0.09	0.28***	-0.21**	0.56***	0.65***	0.84***	1		
11	-0.07	-0.12	0.16*	0.10	0.21**	-0.15	0.39***	0.51***	0.62**	0.70***	1	
12	0.12	-0.09	0.18*	0.04	0.15	-0.14	0.28***	0.36***	0.43***	0.49***	0.59**	1
文化生活满意度	-0.03	-0.05	**0.40*** **	0.14	**0.31*** **	**-0.47*** **	**0.44*** **	**0.33*** **	**0.38*** **	**0.42*** **	**0.40*** **	**0.39*** **

*p<0.05，**p<0.01，***p<0.001

1.性别，2.年龄，3.学历，4.健康状况，5.主观经济生活水平，6 文化生活困难，7 文化教育满意度，8 文化服务设施满意度，9 文化服务内容满意度，10 文化服务态度满意度，11 文化养老价值观，12 文化服务政策满意度

（三）相关变量对城市老年人文化生活满意度的相对影响力分析结果

相关变量对老年人文化生活满意度的回归分析结果见<表 3>。建立的回归分析模型显示，个人特征、心理因素、文化环境特征等变量解释老年人生活质量的影响力分别为 23%、8%和 18%，表明模型 I、II 和 III 的拟合度较好（p<0.001）。

进入回归方程的变量有学历（β =0.39，p<0.001）、主观经济生活水平（β =0.27，p<0.001）、文化生活困难（β =-0.29，p<0.001）、文化教育满意度（β =0.44，p<0.001）、文化服务设施满意度（β =0.29，p<0.05）、文化服务内容满意度（β =0.16，p<0.001）、文化服务态度满意度（β =0.09，p<0.001）、文化养老价值观（β =0.12，p<0.05）、文化养老服务政策满意度（β =0.18，p<0.01）。

而性别、年龄、健康状况和文化生活态度对老年人文化生活态度并没有明显影响。

也就是说，学历越高、主观经济生活水平越高、文化生活困难越少，文化教育、服务设施、内容和态度满意度越高、文化养老价值观越主流化、文化养老服务政策满意度越高，老年人的文化生活满意度就越高。

表 3 相关变量对城市老年人文化生活满意度的相对影响力

因变量		模型 I		模型 II		模型III	
		B	β	B	β	B	β
社会人口学特征	性别	0.00	0.00	-0.01	-0.05	-0.20	-0.08
	年龄	0.01	0.07	0.01	0.08	0.02	0.12
	学历	0.40	**0.39*** **	0.28	**0.28*** **	0.26	**0.25*** **
	健康状况	0.03	0.03	0.03	0.02	-0.01	-0.01
	主观经济生活水平	0.40	**0.27*** **	0.32	**0.21** **	0.19	0.13
社会心理学因素	文化生活态度			0.11	0.08	0.08	0.06
	文化生活困难			-0.38	**-0.29*** **	-0.30	**-0.23** **
文化服务环境因素	文化教育满意度					0.52	**0.44*** **
	文化服务设施满意度					0.36	**0.29***
	文化服务内容满意度					0.19	**0.16*** **
	文化服务态度满意度					0.10	**0.09*** **
	文化养老价值观					0.15	**0.12***
	文化服务政策满意度					0.20	**0.18** **
R^2		0.24		0.32		0.50	
R^2变化量				0.08		0.18	
F		9.13***		9.87***		10.65***	

*p<0.05，**p<0.01，***p<0.001

从以上三个回归模型中可以看出，第一，在个人因素中的学历、主观经济生活水平、文化生活态度变量对城市老年人的文化生活满意度有显著影响力；第二，文化因素中文化教育满意度、文化服务设施满意度、文化服务内容满意度、文化服务态度满意度、文化养老价值观、文化服务政策满意度等所有变量都具有明显的影响力；第三，加入文化因素后，减弱了经济生活水平对文化生活满意度的影响。换句话说，文化服务环境因素对老年人文化生活满意度具有重要的调节作用。

四、结论及建议

（一）研究结论

基于上述分析，本研究可以得出以下结论：

第一，城市老年人文化活动参与状况低于平均水平，且老年人更重视文化养老的内部动机，即文化养老对自身的意义和影响，而忽视外部文化环境因素。

第二，低龄老人、中龄老人、高龄老人群体之间的文化生活动机（内部动机、外部动机）都很强烈，文化生活困难几乎接近于中间水平；而不同分期阶段的老人在文化生活态度、文化生活方式、文化生活满意度差异显著。即低龄老人和中龄老人的文化生活方式比高龄老人丰富，文化生活满意度也要高于高龄老人；

第三，随着年龄的增长老年人的文化生活满意度低于前一个分期水平，中期阶段是一个关键的转折点，担负承前启后的过渡作用，应该加强对该阶段的关注度和重视度。

第四，城市老年人学历越高、主观经济生活水平越高、文化教育、文化服务设施、文化服务内容、文化服务态度的满意度越高、文化养老价值观越主流化、文化服务政策和文化生活满意度就越高。

第五，文化因素对老年人的文化养老质量起着平衡调节作用，改善城市老年人的文化环境服务水平，减少文化生活困难是提升文化生活满意度的重要途径。

（二）基于提升老年人文化生活满意度的文化养老服务改善路径

1、个人层面

第一，在意识态度方面，以自我为中心。老年人要形成正确的自我认知，坚信自身的力量是解决老年人问题必须认真考虑和充分重视的基本方面，不应该完全按照老年无用论去依赖他人生活，应该根据自身内外资源条件，选择科学合理的生活目标、期望、标准，形成积极乐观的老年观。

第二，在文化生活动机方面，要提高文化环境意识，不仅重视文化养老生活对自身的意义，也应该充分利用政府和社会提供的文化福利资源，并及时向服务提供者反馈意见。

2、家庭层面

子女、配偶应该积极关注并为老年人的文化生活提供工具性和情感性支持，夫妻之间寻找共同兴趣点，在选择老年大学专业或者社区活动项目时，相互之间作为陪伴者相互交流分享文化生活中的乐趣，在遇到困难时相互鼓励、相互支持。

3、社区层面

第一，提高信息支持网络服务水平。可以利用社区宣传栏、热线电话、网络咨询、社区信箱等宣传途径加强对文化养老相关政策和服务活动信息的宣传。

第二，改善城市文化养老环境条件。完善社区基础设施建设，提高服务水平，满足老人特有的生理需求，例如公共厕所、桌椅板凳、热水供应等等。

第三，提升社区文化生活资源整合度。社区居委会可以通过定期开展社区文化活动，以此提高社区整合度；针对老龄社区，可以以单元楼为单位建立邻里文化养老互助小组，低龄老人和中龄老人带动高龄老人，活跃文化养老气氛，凝聚文化养老力量，实现助人自助。

第四，文化活动组织策划服务环境。社区居委会在文化活动的选择上应该事先调查生理特点、主观意愿，再根据不同分期阶段老人的情况策划相应文化活动，以达到满足老人多层需求、提高文化养老活动参与率和文化生活满意度的目的。

4、社会层面

第一，通过媒体宣传，学校教育等方式，形成乐观积极的老年人文化养老舆论环境，对老年大学和老年社区活动中心提供的文化养老服务内容、服务态度给予客观合理的评价。

第二，针对社会中提供文化休闲娱乐服务的场所，例如图书馆、博物馆、美术馆、棋牌社、KTV 和高尔夫球场等场所，应该针对老年人推行收费减免、服务设施优先使用权、志愿者陪同服务等优惠服务。

5、国家政策方面

第一，资金支持。一方面，政府相关部门要通过提高文化养老福利待遇弥补实际文化养老生活费用与理想生活费用的差距；另一方面，通过划定文化服务收费上限来限制市场调整的缺陷。

第二，服务提升。目前文化养老水平参差不齐，文化养老方式却屈指可数，老年大学根据老人生理状况对老人选择课程加以限制，高龄老人文化生活方式有限，所以应联合社区活动中心重点应对高龄老人，尤其是低学历、健康状况差的老人，采取主动服务、高频服务等方式降低文化教育水平和健康状况对老年人生活质量的影响。

结语

积极文化的伟力可以激发动力、整合资源、共谋福利，我们需要建设这样具有积极意蕴的养老服务文化。在“尊老为德、敬老为善、爱老为美、助老为乐”的文化氛围下，社区文化养老服务不断发展。

一方面，城市老年人文化养老的内部动机较高，另一方面，老年人文化活动参与状况仍然低于平均水平，存在着实际文化活动时间和文化生活费用低于理想值、找不到文化活动的陪伴者等现实困难；处于不同年龄分期的老人，在文化生活态度、文化生活方式、文化生活困难和文化生活满意度上出现显著差异。为了满足城市老年人多样的文化养老需求，提升全体老年人的生活质量，个人、家庭、社区、社会和国家政策层面，要各司其职、建立健全全方位、高质量的文化养老服务体系。

参考文献

[1]穆光宗，“文化养老”之我见[J]，社会科学论坛，2009(6).132-133.

[2]汪文萍.浅谈文化养老服务体系的构建[J].劳动保障世界.2013(9)：14

[3]王红涛.宽容理念—文化养老的理论基础探析[J].辽宁行政学院学报.2011(8)：173.

[4]唐晓英.传统文化视阈下我国社区文化养老方式探究[J].西北工业大学学报.2011（06)：44.

[5]袁鸿江.老年大学对丰富老年人文化生活提高老年人生活质量作用的研究[J].老年医学与保健.2000(3)：18.

[6]张凯悌，老年社会工作实务[D]，北京：中国社会出版社，2008(10)

[7]风笑天，社会学研究方法[D]，北京：中国人民大学出版社，2009(7)

[8]张彦，社会统计学[D]，北京：高等教育出版社，2011(12)

[9]全国老龄办宣传部，http://www.cncaprc.gov.cn/contents/2/76810.html.2015（4）

[10]克里斯多弗·R.埃廷顿.休闲与生活满意度[M].中国经济出版社.2009（8).132-133.

[11]지승훈，老人闲暇生活满意度与成功老化的关系研究[D]，韩国圆光大学，2009(10)

[12]이완로，中国老年人闲暇活动研究[D]，韩国木浦大学，2008(2).

[13]최염위，韩国老年人与中国老年人的闲暇活动类型与生活满意度的比较研究[D]，韩国崇实大学，2010(12)

作者简介：

刘姝伶，女，青岛科技大学法学院社工系本科生，已考取中央民族大学 MSW 硕士

指导老师：

金英爱，女，青岛科技大学法学院社工系教师，副教授，韩国全南大学博士，主要研究方向为生活环境福利、社会研究方法与社会统计

简析当下国产青春电影的程式化

缪亚敏

（北京大学社会学系）

摘要：程式化是传统戏曲中的术语，常用以指称一成不变的模式。国产青春电影在《致青春》后迎来一轮创作热潮，被视为是当下最捞金的电影题材。但是数量的累积并没有带来质量的提升，相反，纵观近几年的国产青春电影，已经呈现出了程式化的特征。具体表现在：内容的同质化、叙事的单一化、影像的 MV 化和选材粉丝化。究其原因，这种程式化是资本驱使的结果，更是观众被图式化的结果，其背后是工具理性的信仰和金钱至上的价值观。这一切都构成了典型的文化工业，所以本文将采取批判立场，对当下国产青春电影的程式化进行解构和分析。

关键词：青春电影　程式化　文化工业　工具理性

On the Stylization of the Domestic Youth Movie in Present

Miao Yamin

Abstract: Stylization, as the term from traditional opera, which is commonly used to refer to the fixed patterns. Domestic youth movie ushers in an upsurge after the movie To Youth and is regarded as the most promising movie theme. However, the accumulation of quantity does not means the ascension of quality. On the contrary, the youth movie has appeared the stylized features when we take back to the recent years' movies. Specific performance of the feature in: the homogeneity of the content, the simplification of the narrative, the image like of MV and the material from the bestselling novels. When we found the causes, it the result of the capital driven, and also the outcome of the schematization of the audience. And this constitutes a typical cultural industry, so this paper will adopt a critical perspective, to deconstruct and analysis domestic youth movies in present.

Key words: Youth Movie, Stylization, Culture industry, instrumental reason

程式化一词出自戏曲，指从生活中提炼出来、经过艺术剪裁处理的规范性表现形式，常用以指称一成不变的模式。赵薇的《致青春》创下了国产电影的票房奇迹，这使得青春电影成了创作者们竞相追捧的电影类型，一时之间，电影界迎来了一阵青春热风，这股风到现在都还未止息。但是这股青春之风并未带来电影界的盛宴，在绝对的模仿和理性的计算下，这些电影彼此之间越来越像，并呈现出高度的程式化特征。最终的结果使得这些电影变成了符号的展示，剥离了具体意义，同时也远离了生活，构成了典型的文化工业。究其原因，这种程式化现象是市场主导下资本追逐利润的必然结果，其背后是工具理性的信仰和金钱至上的价值观。更是资本与观众合谋的结果，因为只有观众愿意买单，资本追逐利润的目标才能实现。显然，随着文化工业占领市场，许多观众已经被成功图式化了。这一切都印证了阿多诺和霍克海默对文化工业的分析，所以本文将采取法兰克福学派的批判立场，在一个社会结构的框架里对当下国产青春电影的程式化进行解构和分析。

一：文献综述

因为本文是采取法兰克福学派的批判视角，特别是借用了阿多诺针对文化工业的批判路径来分析我国青春电影所存在的问题，所以本文的文献综述主要涉及两个方面：文化工业理论及其在中国的发展和当下国产青春电影存在的问题。

文化工业理论及在中国的发展

“文化工业”这个概念最早由出现在霍克海默和阿多诺的合著，法兰克福学派的经典书籍《启蒙辩证法》第二章《文化工业——作为大众启蒙的欺骗》，主要由阿多诺完成撰写（霍克海默，阿多诺，1947）。在书中，阿多诺指出在现代资本主义社会中“普遍性和特殊性已经假惺惺地统一起来了，在垄断下，所有大众文化都是一致的[134]”。文化与商业、技术、理性、资本联合起来，发展成了文化工业。这种工业时刻利用自身媒体的技术优势及其商业背景进行“公开的欺骗”，从而使大众获得一种“摆脱思考的解放”和“虚假的满足”，并最终变成图式化的非理性的人，喜悦与悲伤都要依据文化工业的规定而发生。

[134] 霍克海默，阿多诺，启蒙辩证法[M]，渠近东，曹卫东 译，上海人民出版社，2006，第 135 页

二十多年后，阿多诺又撰写了一篇文章《文化工业再思考》，在这篇文章中，阿多诺坚持了自己此前对于文化工业的判断和理解，对其理论进行了一个概述和阐释，对文化工业及其后果进行了更加直接、猛烈的批判。认为大众是文化工业算计的对象，是机器的附属物，文化工业带给人们一个不好的秩序，并期待人们循规蹈矩[135]（阿多诺，1967）。

九十年代，伴随着我国经济的发展和改革的深入，大众文化通过与商业结盟迅速发展起来，知识界对此多持批判态度。法兰克福学派与文化工业理论为知识分子思考批判大众文化提供了一条路径和理论资源。据赵勇研究，九十年代有关大众文化的文章，基本都受到了法兰克福学派的影响。但是繁荣一段时间后，由于中国的大众文化批判没能充分考虑中、西方社会文化的差异，因而其理论范型与我国的文化现实有一定的脱节，伴随着伯明翰学派的理论进入中国，法兰克福学派和文化工业理论逐渐衰落下去。（赵勇，2009）

在当今中国，关于文化工业的研究，主要集中于对其理论的解读和理解（赵勇，2011；戴阿宝，2000），也有一些就理论提出批评，指出文化工业理论的困境所在（李晓晴，2014），认为其理论批判未触及资本主义私有制、遮蔽了工具理性的价值、忽视了大众的主体性（陈文旭，2014）。但是很少有学者用这个理论去关照我国当下的文化现实，即使少数一些文章借用这个理论去研究现实，也只是或者简单借用概念（钟秋红,2009），或者只是以此作为文章的背景（刘怀光,2008），或者就是罗列文化工业现象（王悦，2013），但是这些学者都没有依据文化工业理论及逻辑深入系统地解析这些现象，也没有把这种现象放在广阔的社会语境里进行考察。

而本文所做的便是依循阿多诺的文化工业的逻辑和路径对当下我国青春电影的问题进行一个详细的解构和分析。在解析中展现文化工业在我国青春电影领域的具体表现、形成原因及其最终后果。

当下国产青春电影存在的问题

作为电影分类，青春电影只是一个粗略的分类，关于此概念的具体内涵，学界有如下几种表述：

[135] Adorno, the culture industry reconsidered, from Critic theory and society, Routledge, 1998

青春电影一般指以青少年的成长经历或者校园生活为主要内容的电影（沈小凤,2011）；青春电影应限定在“青春期”，是讲述中学生故事的电影（陈墨.2009）；青春电影以青少年及青年为表现对象，以青年亚文化为鲜明特征，反映其由童年到成年这个过度时期的生活状态、心理特征和精神世界的电影（吴倩,2013）”。而就我国电影界现状来看，青春电影的时间性要远远宽泛于前两者的定义，青春不仅仅指初、高中，更多的指向大学，大约是大学作为人成长的重要阶段，爱情、事业、理想等元素都一一具备，比起以学业为主的初、高中，更有故事性。所以本文中，我们采用第三种概念。

对于青春电影的发展，有三阶段说，也有四阶段说，但是毫无疑问，《致青春》是近几年青春电影的一个转折点。本文探讨的国产青春电影便是以《致青春》为界，其后出现的青春电影。学界对于国产青春电影的研究，主要集中于生产现状（孙晓凤,2014）、内容解读（来永玲，2013）、区域比较（吴倩，2013）等方面，也有一些学者或者导演看到了近几年青春电影所存在的问题。

梁岩指出当下的青春电影故事缺乏新意，新一代的创作者仍在重复 90 年代流行的青春文化母题，叙事模式、角色定位和表达情绪没有多少变化的迹象，对青春的理解和对成长的感悟不断趋同。青春电影看起来乏味无趣，缺乏探索的激情和思想的能量[136]（梁岩，2015）。作为导演的付宇也有类似的发现，他认为青春电影的创作类型越来越单一，母题越来越肤浅，同质化越来越严重，青春电影的创作者逐渐失去了对“青春”本身的关注（付宇，2015），青春只是沦为了电影的标签。薛晋文则注意到了青春电影与真实生活的疏远，及其简单化处理扭曲了真实的青春，使得青春电影流于形式而无内容。其有意过滤和净化青春的复杂性和毛边性，将青春生活简化为美轮美奂和富丽堂皇的视听盛宴，或将青春进行极端化地处理，不是搞笑和搞怪的狂欢，就是绕过生活的泪流满面，形式的炫耀和膨胀盖过了内容的丰富与充实[137]（薛晋文，2013）。

以上大家对于青春电影存在的问题都有着相似的认识，主要在于叙事模式的单一化，选材的重复性，形式取代内容，缺乏深入的挖掘和思考，最终使得青春停留在肤浅的刻板印象层面。而对这些现象，大家只是看到了表面，没有指出现

[136]梁　岩，当代大陆青春电影美学中的变与不变 [J]，北京青年研究，2015,02:37—41

[137] 薛晋文，会诊国产青春电影的病灶[J] 名作欣赏，2013,25：105-108

象背后的深层原因，在本文中，我以“程式化”概括这些问题，想在文化工业的路径下对此做一个深入剖析，这也是本文研究青春电影与其他论文的不同之处。

二：国产青春电影程式化的表现

在文献综述部分，我们已经提到了青春电影存在的问题，并以“程式化”做了概括。本部分，主要探讨一下“程式化”的具体表现，在分析之后，我把它概括为四个方面。

内容的同质化

青春电影，作为一种电影类型，内容上虽然不可避免会有一定的相似性，但是相似不代表趋同，在“青春”这个概念下仍然有很多可以表达的内容，也有很多值得深挖的母题。但是我国当下的青春电影在《致青春》取得高额的票房收入后，其他电影在内容选择方面与它越来越趋同，都以爱情、校园、友谊为主要内容，即使《中国合伙人》作为一部励志青春片，也花了大量篇幅表现爱情、校园、友情等。而其他的电影，《小时代》《同桌的你》《万物生长》《匆匆那年》等更是没有跳出《致青春》的套路，都是一帮关系很铁的死党一起追寻爱情，但是成长的疼痛、迷茫，年少的意气、追求，青春的复杂、多元等在电影中很难看到痕迹。即使偶尔有所涉及，如《左耳》中有表现成长的疼痛，也是高度戏剧化的，与生活中真实的疼痛和迷茫离得很远，而且也只是友情和爱情的背景而不是电影的主题。纵观我国 2014 年至 2015 年的青春电影，便可以发现其内容都是高度同质化的，这印证了梁岩的发现：我国目前的青春电影正面临着故事资源荒漠化的危险[138]。像阿多诺论述的，在电影工业里，特殊性已经代替了普遍性，青春电影的母题正在缩水，变得越来越狭窄，而青春也正在逐渐变成一个外壳，一件大衣，里面究竟包裹着多少“青春”则成了一件值得怀疑的事情。

2．叙事的单一化

在内容的同质化下是叙事的单一化，许多电影在叙事手法上鲜有创新，一次又一次延续前人电影的叙事模式，主人公之间的分分合合，相爱相杀也都是高度

[138] 梁　岩，当代大陆青春电影美学中的变与不变 [J]，北京青年研究，2015,02:37—41

一致的。仅以《小时代》为例，其前三部都是一样的叙事模式：主人公们欢乐地聚在一起，满怀信心地为即将到来的盛宴做着各自的准备和畅想；然后盛宴到来，彼此之间突然出现了误会，一时之间友情和爱情都陷入了破碎中；主人公们一开始互相维护，结果一句话的失误由维护转成了仇人，继而矛盾激化，彼此开始厮打，每个人都与其他人成了敌人；在友情破碎的时候爱情也陷入危机，每个人都孤单地游荡在街上；而后突然一个转折（经常是外界的矛盾）使得主人公们又聚在一起共同战斗，友情爱情恢复如初；最后大家又一起欢乐的生活。观众常常在看到开头时便能猜中结尾，电影的艺术在这种高度一致的叙事模式中消解了。青春电影成了教科书式的电影，主人公们如何出场，何时哭何时笑，何时聚何时散，友情与爱情如何穿插，爱情怎样推进又失落，都俨然有一套自己的程式。导演所做的唯一工作就是按照这套程式把演员们摆放上去。

3．影像的 MV 化

同质化与单一化展现了电影制作者想象力的匮乏和艺术审美的缺失，而与这种匮乏和缺失形成鲜明对比的便是影像的精致化和特技的绚烂化。伴随着技术的发展，无论是前期电影的拍摄设备、灯光、布景，还是后期的特效添加，再到演员的海选，拍摄场地的选择，无一例外地展现了美丽和奢华。阳光、单车、泳池、夏天、校园、课堂、长椅、草坪……这些在青春电影中最常见的符号，在光与影的映衬下被拍摄得格外绚烂，所有的女主都是青春靓丽的，所有的男主都是帅气有型的，青春的元素在这里不断地被堆砌，被精致化处理。作为电影，美本身应该成为一个追求，但是在当下一些青春电影中，美本身符号化了，流于形式，整个电影像 MV，又像 PPT，不携带意义的一张张翻过，只是单纯地展现美景、美人，而全不顾这些美景、美人之间的关系，也不去管它们与电影之间的关系。电影成了大秀场，这点在《小时代 3》中尤其明显。电影花了二十多分钟的时间展示四位女主奢华的生活，让她们不断地更换衣服在各种奢华的场合留影，中间甚至都没有多少台词，整个电影成了一场服装秀和旅游秀。在这些电影中，效果、修饰以及技术细节凌驾于作品本身之上，尽管这些青春元素曾经表达过某种观念，但是现在却与观念一起消融了[139]。青春程式化了，电影机械化了，失去了艺术和

[139] 霍克海默，阿多诺，启蒙辩证法[M]，渠近东，曹卫东 译，上海人民出版社，2006，第 140 页

电影该有的活泼生命。最终，有组织的电影成了有组织的秀场。

4．选材的粉丝化

另一个当下青春电影的鲜明特点便是选材粉丝化。所谓选材粉丝化，指的是电影常常从畅销的青春小说或者电视剧中挑选剧本。比如《致青春》取自辛夷坞的同名小说，《左耳》取自饶雪漫同名小说，《万物生长》取自冯唐同名小说，《小时代》更是郭敬明的系列小说。当电视剧《何以笙箫默》火遍电视台的时候，马上推出电影版的《何以笙箫默》。梁岩对此做出了一个解释，认为这样做在很大程度上保证了票房。一方面，电影在播出前就拥有了许多 “隐含的读者”，他们对于影片的期待缘于对原著的喜爱；另一方面，这些畅销小说已经经过市场的考验，为电影的改编提供了更多的空间和可能性[140]。但是对于整体青春电影来说，选材的粉丝化导致的一个后果便是：缺乏深刻内容和广泛母题的畅销小说决定着青春电影的走向。这种选材方式似乎注定了当下国产青春电影跳不出程式化的圈。

三：国产青春电影程式化的原因

面对国产青春电影的程式化，观众并非没有感知，一位电影达人在观影结束后给予国产青春电影《左耳》的评价是：别以为穿套校服，吹吹牛，打打架，摔几个酒瓶子就叫年少轻狂，那不过是说明你的人格太轻浮。别以为撕逼、劈腿，滚床单，堕胎就叫成长的代价，那不过是说明你的性生活太廉价[141]。而纵观每部青春电影，与其高票房形成鲜明对比的便是其低口碑，就豆瓣评分来看，《小时代》三部曲的得分都不高，分别为 4.8 分、5.1 分、4.3 分，《万物生长》的得分为 6.2 分，《左耳》为 5.5 分，即使掀起青春电影热潮的《致青春》，得分也仅为 6.7 分。作为电影创作者，不会意识不到问题的存在，可是为什么国产青春电影还一步步走上了程式化的道路，后来的电影不仅没有“居上”，反而其叙事手法更加单一，内容更加浅薄？这个看似荒唐的问题其实有充足的理由，当我们把电影放入到阿多诺文化工业的脉络下，就不难理解，在当下资本为主导发展的中国，程式化是一个必然的结果。

---

[140] 梁岩，当代大陆青春电影美学中的变与不变 [J]，北京青年研究，2015,02:37—41

[141] 影评 http://blog.sina.com.cn/s/blog_13150e5be0102vjis.html，2015，05.28.10：:00

1．追逐利润导致程式化

要理解国产青春电影的程式化问题，就需要把它放入整个社会与市场环境中进行考察，我们得首先理解市场的逻辑。对于市场来说，其目标就是追逐利润，而利润等于收入减去成本，对电影来说，收入往往是其成本的数倍乃至数十倍，所以决定电影利润的主要是收入。而电影的收入基本都来自票房（当然不排除一些植入广告的收入），所以如何引起观众的兴趣成了电影创作者最重要也是首要的考虑因素。为保证利润，就得保证票房。所以利润而非艺术是电影的追求，金钱而非审美是电影的目标。当资本变成了绝对的主人，无论制片人选择了什么样的情节，每部影片的内容都不过如此[142]。

为什么追逐利润会导致“每部影片的内容都不过如此”？这是理性计算的结果。在生产电影前，如何保证自己的电影会卖座？生产那些受票房青睐的电影。什么样的电影会受青睐？那些已经在票房上取得成功的电影。在这样的工具理性指引下，电影自然形成了一套自己的生产流程和标准模式，形成一套教科书式的程式。创新一定会带来失败吗？不一定，但是创新有风险，资本就是要尽可能地摒除风险，保证收益。在“只有机械生产和再生产的节奏取得全面的胜利，才能保证什么都不会改变，保证不合时宜的事物不会出现[143]”的理性逻辑下，绝对的模仿是保证利润的最佳手段。

当然，旧有的模式也是电影工业从业者们通过一系列统计、观察，依据一定的规律精心计算创造出来的。明星和导演必须很“自然”地生产出具有一定技术特点的风格，使人们能够适应它[144]。

2． 理性为什么不能带来高质量

为什么如此精心的统计和计算没法提升电影的质量？因为在这样的计算中，电影作为一个整体消失不见了，有的只是可能成功的元素和技术铸就的效果，但是对于元素之间的排列，对于技术效果的运用，人们很少给予认真的思考。在文

[142] 霍克海默，阿多诺，启蒙辩证法[M]，渠近东，曹卫东 译，上海人民出版社，2006，第 139 页

[143] 霍克海默，阿多诺，启蒙辩证法[M]，渠近东，曹卫东 译，上海人民出版社，2006，第 150 页

[144] 霍克海默，阿多诺，启蒙辩证法[M]，渠近东，曹卫东 译，上海人民出版社，2006，第 144 页

化工业中，这种模仿最终变成了绝对的模仿。对此，阿多诺评论道：一切业已消失，仅仅剩下了风格，于是，文化工业戳穿了风格的秘密：即对社会等级秩序的遵从[145]。当人们谈论文化的时候，恰恰是在与文化作对。文化已经变成了一种很普通的说法，已经被带进了行政领域，具有了图式化、索引和分类的涵义。很明显，这也是一种工业化，结果，依据这种文化观念，文化已经变成了一种归类活动[146]。电影不再是一种创作，而是一种罗列和排列工作。甚至有些电影，在剧本诞生前，就已经设定好了音乐、特效和场景，这些工作都是独立运行的，彼此都不知道对方的内容和风格，有的只是对一条抽象原则的遵循。于是，内容、风格和意义都已经被搞得支离破碎，残缺不全，要想拍出能卖座的电影，就必须彻底把所谓的意义丢在一旁，阿多诺说就像精神分析的创始人和追随者一样，电影最终要把意义还原为纯粹的特征。

文化工业的绝对规则不再与自由有任何共同之处。它宣示于众的是：你应该循规蹈矩，即使是在未被告知任何规矩的情况下；应该与任何已经存在的东西保持一致，像其他任何人那样思考。文化工业的威力是如此之大，以致循规蹈矩最终取代了自觉地思考[147]。在这样的情况下，创造本身是艰难而稀缺的。正如法兰克福学派的学者们不厌其烦所强调的那样：理性最终把人带向了非理性。对电影工业来说也是如此，理性的算计最终抹杀了电影的艺术。

3．低质量的电影如何获得票房

对市场来说，有需求才有利润。对电影来说，尤其如此，如果无人问津，则票房无从谈起。那么国产青春电影为何能一次次取得高票房呢？《致青春》的7.19 亿票房，《小时代》三部曲也分别取得了 4.88 亿，2.96 亿，5.22 亿的票房。这样的高票房说明观众对于程式化的青春电影还是非常支持的，这似乎是一个悖论，因为理性地来看，这些缺乏创新、艺术和深度的片子是不该有那么多的观众的。这就涉及到一个很重要的问题，那便是观众的图式化。

据统计，当下电影的消费者构成为主要为 15—35 岁年龄段的人群，也就是

[145] 霍克海默，阿多诺，启蒙辩证法[M]，渠近东，曹卫东 译，上海人民出版社，2006，第 146 页

[146] 霍克海默，阿多诺，启蒙辩证法[M]，渠近东，曹卫东 译，上海人民出版社，2006，第 146—147 页

[147] Adorno, The culture industry reconsidered, from Critic theory and society, Routledge, 1998,page 128-135

说 80 后，90 后几乎占整个观众的七八成[148]。这些年轻人基本都出生在改革开放后，在消费主义和商业文化中长大。如赵斌所分析的：九十年代以来，消费主义和物质主义已经成了社会的流行和标志。九十年代的孩子在大众消费的氛围中长大，他们没有耐心去回顾或欣赏过去，他们以整个世界作为参照框架。今天的年轻人要比他们的上一代人曾经所渴望的更加得物质主义和个人主义[149]。他们已经习惯了文化工业，文化工业的力量在他们心中早已留下深深的印迹，以至于他们也被图式化了，所遵循认可的是文化工业的逻辑。即使消费者心烦意乱，仍然会消费这些程式化的工业产品

正如阿多诺所证明的那样，在文化工业中，图式化是不可避免的：一个人只要有了闲暇时间，就不得不接受文化制造商提供给他的产品。康德的形式主义还依然期待个人的作用，在他看来，个人完全可以在各种各样的感性经验与基本概念之间建立一定的联系；然而，工业却掠夺了个人的这种作用。一旦它首先为消费者提供了服务，就会将消费者图式化[150]。图式化后的消费者已经很难分清什么是真正的需要什么是虚假的需要。如此，我们便不难理解为什么《小时代》这样的电影会受到那么多人的的追捧。所以，当整个电影界乃至整个娱乐界都是类似的逻辑和风格时，观众已经很难分辨好与坏，他们已经适应甚至认同了这样的逻辑和风格，并被成功图式化了。如此，整个文化工业把人类塑造成能够在每个产品中都可以进行不断再生产的类型。

4．消费者为何甘心被图式化

这里还有一个问题需要回答，即消费者为什么甘愿被图式化？这里主要有两个原因：一方面当整个电影界都充斥着类似的电影时，消费者们没有多少选择，但他们有闲暇时间，他们需要消费，所以，他们只能勉为其难地接受文化工业提供给他们的东西。而最大的原因在于当下中国社会给了年轻人极大的生存压力，他们面临着就业、买房、教育等巨大的负担。在这样的情况下，他们已经无暇去追求电影的艺术，他们走进电影院，只想轻松一下，他们不喜欢严肃的艺术，因

[148] 数据来源：http://i.mtime.com/brcy/blog/1275274/，2015.05.29：:22：:00

[149] Zhao Bin，Popular family television and party ideology: the Spring Festival Eve happy gathering，Media Culture Society 1998 20: 43

[150] 霍克海默，阿多诺，启蒙辩证法[M]，渠近东，曹卫东 译，上海人民出版社，2006，第 139 页

为生活本身就已经够艰难了。所以这些青春电影一面是良好的票房，一面是糟糕的口碑，但是如果再出一部类似的电影，观众依然会走进电影院，等待被娱乐。

四：国产青春电影程式化的后果

电影取材社会，反映社会，同时电影作为一种文化工业，更能通过影响个人的人生观、价值观、世界观影响社会。观众在思维逻辑，生活方式，审美偏好等方面会不自觉地受到电影的影响。所以国产青春电影的程式化产生的影响不仅仅局限在电影领域，也会渗透社会的各个层面，它浮华的内容会带给人们错误的引导，简单的叙事会降低人们的审美能力，进而把人变成图式化的非理性的个人，并通过影响个人，把社会变成单向度的生活空间。

奢华的崇拜与虚假的欺骗

正如我们前面提到的，当下国产青春电影为追求精致化的效果，展示了大量奢华的内容：跨国的恋爱，名牌的衣服，高档的场所，贵重的礼物，使得华丽和奢侈成了这类电影最清晰的标签。可是这些都不是普通人能有的体验。许多人的青春在泪与笑中挣扎，为着生存和梦想奋斗，这些故事不奢华，却更真实。但是当下的青春电影却都规避了这些现实问题，以俊男美女纠结的爱情故事代替了多元的青春故事，把观众变成了同样的人，逼迫他们去接受雷同的青春，而观众的青春反倒在电影的映衬下逐渐暗淡、模糊。

但是类似于《小时代》这样展现不切实际的物质生活和所谓的“奋斗历程”的电影却受到了人们的热捧，大抵是这些规避了现实问题的电影满足了观众的梦境。将一切形而下的财富和形而上的时空机遇集于一身，对于时尚奢华的了如指掌以及纵情享受正是网络时代青年的特质，这样的青春怎能不让青年们为之倾倒[151]。但悲哀在于真正的青春并不是一场奇迹。但是，当这些电影逐渐占领荧屏的时候，观众会越来越沉浸到这种梦境中去，青春的厚重性与深广性，个体与社会之间的缠绕和撕扯便会在奢华中消解掉。而电影造的梦境终究难以实现，这正印证了阿多诺的判断：文化工业不断在向消费者许诺，又不断在欺骗消费者。它许诺说，要用情节和表演使人们快乐，而这个承诺却从没有兑现；实际上，所有的

[151] 周艳，中国青春电影类型化的思考[J]，文艺评论，2013,11：74—76

诺言都不过是一种幻觉：它能够确定的就是，它永远不会达到这一点[152]。

“这个世界需要被欺骗”这个短语已经变得比过去曾经预计的更加真实了。正如常言所说，人民不仅为诈骗所倾倒，而且，只要它保证给他们那种最虚无缥缈的满足，他们就会渴望对他们绝不是透明的一种欺骗[153]。在一个难以找到“自我”，生存几乎等同于生活的实质的时代，青年人一方面更加怀念无须承受之重的校园时光，另一方面则会对于 “高富帅”和“白富美”抱有无尽的羡慕，青春电影便虚幻地缝合青年梦想与现实的冲突[154]。但是这是治标不治本的。

2．幸福与快乐

如布迪厄所指出的艺术欣赏需要解码功底，而现代人已经没有心情去习得这种功底，当下的青春电影深谙人们的这种浮躁和焦虑，电影放弃了编码的努力，致使观众可以不费吹灰之力，不用思考便获得电影的全部内容，实现了所见即所得，观众为自己的“理解”而欢笑，为自己“聪明”而喜悦。从虚假的青春中他们获得廉价的快乐而不去计较电影展现了谁的青春。但是人们真的由此获得了幸福吗？但依照阿多诺的理解，答案是否定的，因为真正的幸福是严肃的，没有笑声的。这样的快乐只是一种逃避，但并非如人们认为的那样，是对残酷现实的逃避，而是对反抗的逃避。娱乐所承诺的自由，不过是摆脱了思想和否定作用的自由[155]。有声电影远远超过了幻想的戏剧，对观众来说，它没有留下任何想象和思考的空间，观众不能在影片结构之内作出反应，他们尽管会偏离精确的细节，却不会丢掉故事的主线。对大众媒体消费者来说，想象力和自发性所受到的障碍不必追溯到任何心理机制上去；他应该把这些能力的丧失归因于产品本身的客观属性[156] 。他们看过的影片教会了他们期待什么，同时他们也会对此做出反应。

所以社会越发得歇斯底里，每个人越发得浮躁焦虑，我们在计算中画地为牢，却拼命渴望外面的世界。最终导致的结果便是：我们在理性的计算中走向非理性，我们在观看电影中被进一步图式化。甚至对那些政治上针锋相对的人来说，他们

[152] 霍克海默，阿多诺，启蒙辩证法[M]，渠近东，曹卫东 译，上海人民出版社，2006，第 156 页

[153] Adorno, the culture industry reconsidered, from Critic theory and society, Routledge, 1998,page 128-135

[154] 周艳，中国青春电影类型化的思考[J]，文艺评论，2013,11：74—76

[155] 霍克海默，阿多诺，启蒙辩证法[M]，渠近东，曹卫东 译，上海人民出版社，2006，第 161 页

[156] 霍克海默，阿多诺，启蒙辩证法[M]，渠近东，曹卫东 译，上海人民出版社，2006，第 146 页

的审美活动也总是满怀热情，对钢铁机器的节奏韵律充满褒扬和赞颂[157]。

3. 单向度的社会

马尔库塞说产品有灌输和操纵作用；它们助长了一种虚假意识，而这种虚假意识又回避自己的虚假性[158]。同样，电影是社会的映射，同时也在影响着社会，塑造着观影者的价值观、人生观，更是影响着观影者对社会和人生的认识。

身处这样的时代就像吸食鸦片，人们沉溺在虚拟的快感里无法自拔，它将年轻的身体、灵魂挖空、掏干，在冰冷的现实里创造钢铁水泥构成的人类奇迹，留下只剩下一副副躯壳的行尸走肉[159]。薛晋文满怀忧虑地指出《小时代 N》的大量出现，假以时日会降低和阉割一代人的思想质量和生命理想，无论对个体生命成长还是民族进步都有害无益。从电影接受层面看去，青春电影倘若将过剩的欲望和过剩的物质结合在一起，对于社会情绪和社会风尚会带来破坏性的化学反应[160]。会使得观众对青春与社会的理解单一化，而这些单一化的理解又反过来会影响社会，使得整个社会变成单向度的社会。就这个层面而言，国产青春电影参与了我国社会进一步单维度化的进程。

五：小结

本文主要采用批判视角，借用阿多诺对文化工业的分析路径，对我国当下青春电影所存在的问题进行了一个深入的剖析。以文化工业理论中的“程式化”概念概括了我国当下青春电影所存在的问题：内容的同质化、叙事的单一化、影像的 MV 化和选材粉丝化。并指出这种程式化现象是在市场主导下，资本追逐利润的必然结果，其背后是对统计和规律的信仰，是理性逻辑的运用和金钱至上的价值观，而这种程式化之所以能够成功也是观众被图式化的结果。而电影作为一种文化产品，取材于社会，同时对社会产生影响，所以国产青春电影的程式化也产生了一系列的后果，文中，我指出了三点比较明显的后果，即：虚假的内容和奢华的崇拜带给人们错误的引导和对现实的误解，使得人们沉迷于欺骗，放弃对青

[157] 霍克海默，阿多诺，启蒙辩证法[M]，渠近东，曹卫东 译，上海人民出版社，2006，第 134 页

[158] 赫伯特·马尔库塞，单向度的人[M]，刘继 译，上海译文出版社，2006，第 11 页

[159] 影评 http://blog.sina.com.cn/s/blog_13150e5be0102vjis.html，2015，05.30.10：:00

[160] 薛晋文，会诊国产青春电影的病灶[J] 名作欣赏，2013,25：105-108

春和人生意义的探索和思考；但是逃避思考的快乐并不能带给人真正的幸福，只会使人越发得浮躁和焦虑，把人引向非理性与图式化；最终，青春电影参与到了资本、消费主义和文化工业影响下我国社会单向度化的进程中。

参考文献：

[1]霍克海默，阿多诺，启蒙辩证法[M]，渠近东，曹卫东 译，上海人民出版社，2006

[2]赫伯特·马尔库塞，单向度的人[M]，刘继 译，上海译文出版社，2006

[3]李晓晴，论阿多诺文化工业理论的否定性[D]，2014，硕士论文

[4]吴 倩，影像青春物语一一新千年以来两岸青春电影比较研究[D],2013，硕士论文

[5]孙晓凤，论国产青春电影的现状困惑对策[D]，2014，硕士论文

[6]来永玲，春电影的福柯式阅读——以新世纪台湾青春电影为例[D]，2013，硕士论文

[7]钟秋红，对当代文化工业背景下中国原生态民歌现象的思考[D]，2009，硕士论文

[8]周 艳，中国青春电影类型化的思考[J]，文艺评论，2013,11：74—76

[9]沈小凤，新世纪的台湾青春电影[J]，北京电影学院学报，2011,03:23—26

[10]陈 墨，青春片的话题[J]，大众电影，2009.10

[11]梁 岩，当代大陆青春电影美学中的变与不变 [J]，北京青年研究，2015,02:37—41

[12]付 宇，类型的困惑：青春电影火爆背后的创作迷茫[J] 长短辑，2015,02:86—89

[13]薛晋文，会诊国产青春电影的病灶[J] 名作欣赏，2013,25：105-108

[14]赵 勇. 阿多诺《文化工业述要》的文本解读[J].贵州社会科学，2011,06:47—51

[15]陈文旭，阿多诺“文化工业”批判理论的困境与启示[J]，教学与研究，2014,11:102—109

[16]刘怀光，文化工业趋势下青少年流行文化解读，当代青年研究[J]，2008,02：

34—38

[17]王　悦，从流行语看文化工业对大众的操纵——从阿多诺的“文化工业”谈起[J]，商，business，2013,19：128

[18]戴阿宝，“文化工业”理论述评[J]，文化研究，2000,02：21—24

[19]Adorno, the culture industry reconsidered, from Critic theory and society, Routledge, 1998

[20]Zhao Bin，Popular family television and party ideology: the Spring Festival Eve happy gathering，Media Culture Society 1998 20: 43

[21]影评 http://blog.sina.com.cn/s/blog_13150e5be0102vjis.html

[22]数据来源：http://i.mtime.com/brcy/blog/1275274/，2015.05.29

大学生对春节文化的接受状况与对策研究——基于安徽省芜湖市大学生的问卷分析

欧晓静

（安徽工程大学思想政治教育理论课教学部）

摘　要：春节文化是我国传统文化的一个重要组成部分。大学生是春节文化实现传承的主要人群，考察他们对春节符号与习俗的认知与接受情况是实现春节文化能否顺利传承的主要因素。通过对大学生接受春节符号与习俗的现状调查，春联、拜年、年夜饭和春晚是大学生们关注的焦点，拜年、贴春联、祭祖宗和看春晚是大学生们乐于参与的春节习俗，把这些春节符号与习俗作为继承中国传统优秀文化的重要载体。引导大学生树立“文化自觉”[161]的意识，让他们对春节文化知其然并知其所以然。利用春节文化作为社会主义核心价值观的传承路径，让大学生在喜闻乐见的活动中、亲身参与的体验中提升春节优秀文化内涵的导向作用，创造积极的、和谐的社会氛围。

关键词：春节符号；春节习俗；春节文化；社会主义核心价值观

Accept status and countermeasures of college students for the Spring Festival culture

—Based on the analysis of wuhu in anhui province college students questionnaire

Abstract: The Spring Festival culture is an important part of the traditional culture of our country.College students is the Spring Festival cultural heritage to achieve the main crowd, examining their cognition to the Spring Festival symbols and customs and accept the main factors of success is the realization of the Spring Festival cultural heritage.Through the investigation about the present situation of college students accept symbols and custom during the Spring Festival, the Spring Festival culture which materialized symbol is the focus of college students, and which custom is college students willing to participate in, these symbols and Spring Festival customs as the important carrier of Chinese traditional excellent culture inheritance.Guide students

[161] 文化自觉是指“生活在一定文化中的人对其文化有自知之明，明白它的来历，形成过程，所具有的特色和它的发展趋向，不带任何文化回归的意思，不是要复旧，同时也不主张全盘西化或全盘他化。自知之明是为了加强对文化转型的自主能力，取得决定适应新环境、新时代时，文化选择的自主地位。”—费孝通《论人类学与文化自觉》，华夏出版社，2004 年版，P_{188}.

to set up the consciousness of "cultural consciousness", let them on the Spring Festival culture learning and know how.Using the Spring Festival culture as inheritance path of socialist core values, let college students in the happy event, hands-on experience to promote excellent cultural connotation the guiding role of the Spring Festival, to create a positive and harmonious social atmosphere.

Keywords: The Spring Festival symbols;The Spring Festival customs;The Spring Festival culture;The socialist core values

一、春节文化的内涵及其意义

1.春节文化的内涵：

春节文化是指在中华民族悠久的发展历程中，经过中华人民的不断发展、继承，借助有形的视觉符号、习俗和无形的内在含义，并在春节期间通过某种活动或仪式所表现出来的独特文化。随着我国社会的不断发展，起源于农耕文明的春节文化在保留其传统的内涵、习俗和符号外，也不断注入了新的符号和习俗，并被重新赋予了其新的春节文化内涵。在我们的当代社会中，春节的符号主要有：春联、鞭炮、春晚、红包、拜年、福字、烟花、水饺、年夜饭、庙会、生肖、门神等。春节的主要习俗有：拜年、迎财神、看春晚、贴春联、包饺子、祭祖宗、祭灶神、逛庙会、放鞭炮等。

2.春节文化的意义

春节承载着我国厚实的历史文化底蕴，是我国人民文化价值观归属的重要载体，也是亿万国人的情感寄托，在我国人民的心中有着至高无上的地位。

第一、是合家团圆的情感归属。

“有钱没钱，回家过年”，这是每个中国人的心声。每年的春运期间，各大公共交通线上人山人海，人如潮涌，还有那浩浩荡荡的“摩托车大军”，城乡之间在短时间内十几亿人口大流动，很多大城市在一天之间变为“空城”，这构成了我国春节期间的一大壮丽景观。“一年不赶，赶三十晚”，对于那些在外工作的异乡人来说，回家的路上，虽然拥堵、严寒，但他们的心情是愉快的、温暖的。大年三十的年夜饭意味着团圆饭，象征着全家团圆的情感归属，无论多远的距离都会赶回去和家人一起吃年夜饭。

第二、是辞旧迎新的新年期盼。

每年春节，我国各族人民也会借助各种象征性的符号或习俗（如：贴“福”字，贴春联，祭灶神等）来期盼新的一年风调雨顺。借助这些符号与习俗的象征性意义，来满足人们对新的一年寄托着美好祝愿的社会心理偏好。

第三、是人际关系互动的需要。

春节，人们通过相互拜年、走亲访友等形式，加强各自的人际关系圈的情感交流与互动，体现了和睦相处的原则，是社会和谐的不可或缺因素。近年来，随着网络和移动通信技术的发展，短信拜年、电话拜年、微博、微信、QQ 拜年等扩充了拜年的地域限制，弥补了过去因距离遥远而带来的不便。

春节文化包括有形的视觉载体和无形的春节文化内涵，其中视觉符号与载体是春节文化的物质层面，属于文化结构的表层；视觉符号和载体下所隐藏的春节文化内涵是文化结构的里层或核心层。春节文化蕴含着我国民族经过几千年的沉淀所保留下来的传统风俗、价值观念、伦理道德以及行为规范等，是我国社会主义核心价值观的重要元素。

二、研究目的与调查方法

1.研究目的

本调研通过大学生对春节符号与习俗的认知，反映其对春节文化的接受现状。只有让大学生们认知并关注春节文化，他们才会有意识地去接受春节文化，才能把春节文化作为社会主义核心价值的传承路径坚持下去，进而树立起他们对传统文化的自信心。而文化自信是其它“三个自信”的思想基础。正如习近平指出：“实现我们的发展目标，实现中国梦，必须增强道路自信、理论自信、制度自信，‘千磨万击还坚劲，任尔东南西北风’。而这三个自信需要我们对社会主义核心价值观的认定做支撑。”[1]因此，研究大学生对春节文化的认知与接受现状，既能让大学生群体更好地传承传统文化，弘扬春节文化，又能有助于社会主义核心价值观的教育和践行。

2014 年 5 月 4 日，习近平在北京大学师生座谈会上发表讲话：“基于青年的价值取向决定未来整个社会的价值取向这一当代生活的基本事实，要求广大青年自觉践行社会主义核心价值观，并强调从中华优秀传统文化中吸取丰富营养的必然性和重要性。”[2]90 后大学生承担着祖国未来建设的重任，背负着民族复兴的

希望。因此，加强他们对春节文化的认知与教育，是在他们心中播种民族文化“根”的关键性举措。从春节文化中吸取丰富的营养元素并践行正确的、主流的价值观是把传统文化作为社会主义核心价值观的传承路径的题中应有之义。

该调查涉及的问题包含在以下几个方面：

（1）90 后大学生对春节文化符号与习俗的关注度如何？

（2）90 后大学生对春节文化符号与习俗的接受情况如何？

（3）90 后大学生对现阶段春节文化符号与习俗传承的方式、途径及谁在宣传春节文化内涵方面发挥主体性的作用？

（4）90 后大学生对春节文化符号与习俗的未来发展的看法如何？

2.调查对象

此次调查对象设定为芜湖市的在校 90 后大学生，随机抽取的学校有：安徽工程大学、安徽工程大学机电学院、安徽师范大学、皖南医学院、安徽商贸职业技术学、安徽机电职业技术学院共六所大学。本次调查对象中男性 238 人，女性 179 人。调研对象年龄主要集中在 18-25 岁之间，其中 19 岁的大学生占总调查对象的 19.2%、20 岁的大学生占总调查对象的 31.4%、21 岁的大学生分别占总调查对象的 22.8%，家庭居住在城市的大学生 71 人，占总调查对象的 17%；家庭居住在城镇的大学生 83 人，占总调查对象的 19.9%；家庭居住在农村的大学生 263 人，占总调查对象的 63.1%。共散发问卷 430 份，其中无效问卷 13 份，有效问卷 417 份，有效问卷占总问卷数的 96.98%。

***3.*资料整理与收集**

本次调查采取问卷法收集资料，问卷由 15 个问题构成。所有问卷材料由我们团队人员，经过详细检查核实后再进行编码，然后输入计算机，最后利用 SPSS 分析统计软件进行统计分析，分析类型主要采取单变量的描述统计方法。

三、问卷调查现状分析

1. 大学生对春节文化的认识和了解现状

大学生只有首先想去认识和了解春节符号与习俗，才会有意识地去接受春节文化，认识和了解是接受的前提条件。本调研主要从春节符号与习俗“是否需要”和“有什么意义”两个方面来对大学生进行提问，考察他们对春节文化的认识现

状。

（1）在是否需要春节符号与习俗的问题上，大学生态度明确。

X1					
		频率	百分比	有效百分比	累积百分比
有效	非常需要	166	39.8	39.8	39.8
	一般需要	73	17.5	17.5	57.3
	需要	153	36.7	36.7	94.0
	非常不需要	8	1.9	1.9	95.9
	一般不需要	14	3.4	3.4	99.3
	不需要	3	0.7	0.7	100.0
	合计	417	100.0	100.0	

如图 X1 所示，大学生在回答“您认为春节文化是否需要一定的符号或习俗来体现”时，认为“非常需要、一般需要、需要”的分别占到 39.8%、17.5%、36.7%，三者相加得到的数字是 94%。因此，调查结果显示，大学生在“春节文化是否需要一定的符号与习俗”的问题上达到了 94%的肯定认同率。这表明大学生在对是否需要春节符号与习俗的问题上态度明确，是肯定的。这是在大学生中推广与传承春节文化的前提条件。

（2）从对春节文化内涵了解层面来看，大学生对春节符号与习俗的了解停留在表面层次上，缺乏对春节文化内涵的了解。

X2					
		频率	百分比	有效百分比	累积百分比
有效	增加节日氛围	188	45.1	45.2	45.2
	增加内涵理解	165	39.6	39.7	84.9
	表达感情	61	14.6	14.7	99.5
	没有意义	2	0.5	0.5	100.0
	合计	416	99.8	100.0	
缺失	系统	1	0.2		
合计		417	100.0		

如图 X2 所示，90 后大学生在回答“您认为春节符号与习俗对过年有什么意

义”时，认为“可以增加过年的节日氛围”占到 45.1%，“可以增加对春节文化内涵的理解”占到 39.6%，“可以更好地表达人们对春节的感情”占到 14.6%。在这一个问题设置中，“可以增加过年的节日氛围”和“可以更好地表达人们对春节的感情”是表明大学生对春节符号与习俗的表面关注，而“可以加深对春节文化内涵的理解”是表明大学生对春节符号与习俗的深层关注与内涵诉求。从问卷调查的结果来看，大学生们选择“可以增加过年的节日氛围”与“可以更好地表达人们对春节的感情”的答案共达到 59.7%，高于“可以加深对春节文化内涵的理解”的 39.6%的答案。这表明大学生对春节符号与习俗的内涵了解的较少。这主要是因为他们对春节符号与习俗了解的渠道大多来自从小到大的耳濡目染、亲身经历，随波逐流，是一种顺其自然的事，到春节了就要跟着父母参与哪些习俗，是被动接受，不会有意识地、主动地去了解春节符号与习俗的深层次内涵。另外 45.1%的学生选择增加节日氛围，说明大学生对春节环境氛围的关注和认可。传统文化的传承和弘扬也需要注重环境的氛围，利用环境来烘托特定的气氛，让大学生在特定的氛围中沐浴传统文化的内涵与精髓。

2.90 后大学生对春节符号与习俗的接受现状

（1）春联、拜年、年夜饭等是大学生们最能想起的春节符号。

在问到“哪些元素最能使你想起春节”的问题时，调研对象最能想起的春节元素，比例由高到低的是：春联，占调查总数的 77.9%，拜年，占总调查数的 70.3%，年夜饭，占调查总数的 69.6%，春晚，占总调查数的 68.7%，红包，占总调查数的 68.6%，鞭炮，占调查总数的 59.5%，烟花，占调查总数的 45.1%，福字，占调查总数的 40.8%，生肖，占调查总数的 19.2%，门神，占调查总数的 17.5%，庙会，占调查总数的 14.7%。其中春联、拜年、年夜饭、春晚获得的支持率最高，究其原因可能是这些习俗都是大学生们每年春节都参与的活动，亲身参与或观看的春节符号，留给大学生的印象最深刻。

（2）从大学生在春节参与的活动来看，拜年、贴春联、看春晚、祭祖宗等亲身参与体验的春节习俗吸引力最大，最为关注。

春节一定要参与的活动得票率由高到低依次是：拜年，占调查总数的 75.8%，贴春联，占调查总数的 72.7%，看春晚，占调查总数的 58.3%，祭祖宗，占调查总数的 47.7%。由这两项调查数据可以看出，拜年、春晚、年夜饭、春联、祭祖

宗等符号和习俗无论在大学生的关注上，还是在其亲身参与中，都起着关键性的作用。拜年、祭祖宗体现的是人际关系的和谐和尊老敬祖的孝心，是我国经过数千年继承下来的传统美德。春联在春节中大多意味着辞旧迎新的寓意。

3.大学生对现阶段春节符号与习俗的传承方式、途径及谁在弘扬春节文化内涵方面发挥主体性的作用的看法。

(1)在让大学生融入到春节文化氛围的方法中，大学生抱有多样性的看法，庆祝节日的形式要创新是大学生认为最有效的途径。

X7					
		频率	百分比	有效百分比	累积百分比
有效	开展活动	115	27.6	27.7	27.7
	在教科书中增加内容	85	20.4	20.5	48.2
	内容形式要创新	153	36.7	36.9	85.1
	媒体刊物加强宣传	62	14.9	14.9	100.0
	合计	415	99.5	100.0	
缺失	系统	2	0.5		
合计		417	100.0		

如图 X7 所示：在问到“你认为有什么方法可以让当代的大学生及后辈的青少年学生融入到春节的文化氛围中”的问题时，36.7%的学生认为“在庆祝节日内容、形式上要有创新；27.6%的大学生认为“开展相关活动重拾春节习俗”可以让他们融入到春节文化氛围中；14.9%的学生选择“利用媒体刊物等加强宣传力度，营造更积极的春节氛围”；20.4%支持在教科书中增加相关内容。说明大学生们更加注重春节在庆祝节日的内容形式上要有适当创新，以及开展相关活动，塑造春节氛围，以此让他们更愿意融入到春节氛围中。

(2)大学生接受春节文化内涵的主体性、能动性意识值得关注。

X10					
		频率	百分比	有效百分比	累积百分比
有效	传统媒体	66	15.8	15.9	15.9
	自媒体	208	49.9	50.2	66.2

	政府部门	30	7.2	7.2	73.4
	父母	42	10.1	10.1	83.6
	学校	41	9.8	9.9	93.5
	自主学习	27	6.5	6.5	100.0
	合计	414	99.3	100.0	
缺失	系统	3	0.7		
合计		417	100.0		

如图 X10 所示，在“你认为通过什么途径最能让大学生了解过年符号与习俗所体现的文化含义”的问题中，选择“传统媒体”的占 15.8%，选择“以微博、微信为主体的自媒体”占 49.9%，选择“政府部门组织活动”的占 7.2%，选择“父母”的占 10.1%，选择“学校”的占 9.8%，选择“自主学习”的占 6.5%。通过比较得知，以微博、微信的自媒体的得票率最高，其次是传统媒体和家庭教育。而学校教育和自主学习的影响远比不上媒体的宣传和父母的家庭教育。

(3)在春节符号与习俗的传承责任问题上，谁的责任更大也是值得关注的问题。

X9					
		频率	百分比	有效百分比	累积百分比
有效	传统媒体	69	16.5	16.7	16.7
	自媒体	129	30.9	31.2	47.9
	政府部门	93	22.3	22.5	70.5
	父母	53	12.7	12.8	83.3
	学校	42	10.1	10.2	93.5
	自主学习	27	6.5	6.5	100.0
	合计	413	99.0	100.0	
缺失	系统	4	1.0		
合计		417	100.0		

如图 X9 所示：在问到“要加强大学生对过年符号与习俗的了解，你认为谁的责任更大”的问题上，选择“传统媒体”的占 16.5%，选择“以微博、微信为主的自媒体”的占 30.9%，选择“政府部门”的占 22.5%，选择“父母”的占 12.8%，

选择“学校”的占 10.1%。这表明大学生通过微博、微信等自媒体接收相关知识是现阶段的主要渠道。随着移动 4G 时代的到来，微博、微信已成为人们获取新闻资讯及参与交流沟通的不可或缺的主要方式。因此，春节符号与习俗的传播与传承离不开微博、微信的大力宣传，它们可以借助大学生喜闻乐道的传播方式，通过其便捷性、交互性等特有的优点，让大学生在碎片化的时间中耳濡目染，不自觉地慢慢接受。通过对以上两个问题结果的分析说明：一、以微博、微信为主的自媒体已超越传统媒体、学校、父母、政府的作用，是大学生应用最广，关注度最多的现代媒体，它占有的比率最高，在六个选项中大约有一半的支持率，体现了以微博、微信为主的自媒体在宣传春节符号与习俗方面的关键性作用。二、政府、传统媒体和父母的家庭教育在弘扬春节优秀文化内涵方面的作用也不可小觑。

4.90 后大学生对春节符号与习俗的未来发展趋势有何看法

（1）大学生对现代春节出现的一些新习俗有自己的主张。

X11					
		频率	百分比	有效百分比	累积百分比
有效	有意义	112	26.9	27.2	27.2
	有一定意义	160	38.4	38.8	66.0
	浪费时间与精力	43	10.3	10.4	76.5
	没有任何意义	97	23.3	23.5	100.0
	合计	412	98.8	100.0	
缺失	系统	5	1.2		
合计		417	100.0		

如图 X11 所示：在问到“您认为去年春晚设置的‘摇一摇’抢红包活动有意义吗”,选择“有意义,可以调动广大青年学生对春节参与的积极性”的占 26.9%，选择“有一定意义，但也有负面效应”的占 38.4%，选择“只是浪费时间与精力，吸引大家的关注度”的占 10.3%，选择“没有任何意义”的占 23.3%。说明今年春晚设置的“抢红包”活动，大家对其争议颇大，有一定的意义，但是也带来很多负面效应，目前没有形成比较肯定的或是否定的意见。

而在回答短信拜年和电话拜年是否是有意义的拜年方式时，如下图 X12 所示，

回答“非常有意义”的占了“7.9%的比例，“有意义”的占了 52%的比例，两者相加回答“有意义”的人占到了 59.9%，这说明大学生对于短信拜年和电话拜年持肯定的意见，这可能是短信拜年和电话拜年弥补了远距离的人们没办法通过登门拜年的方式去互相问候的缺陷，它便利了远距离人们的交往与沟通，增加了人们之间的感情。

X12					
		频率	百分比	有效百分比	累积百分比
有效	非常有意义	33	7.9	8.0	8.0
	有意义	217	52.0	52.4	60.4
	没有意义	115	27.6	27.8	88.2
	无所谓	49	11.8	11.8	100.0
	合计	414	99.3	100.0	
缺失	5	1	0.2		
	系统	2	0.5		
	合计	3	0.7		
合计		417	100.0		

（2)“加大媒体的宣传力度”和“加强对春节文化内涵的了解”是让“年味”逐渐变浓的主要方式。

X15					
		频率	百分比	有效百分比	累积百分比
有效	媒体宣传	78	18.7	18.8	18.8
	加强内涵了解	301	72.2	72.5	91.3
	政府干预	21	5.0	5.1	96.4
	没办法	15	3.6	3.6	100.0
	合计	415	99.5	100.0	
缺失	系统	2	0.5		
合计		417	100.0		

如图 X15 所示，在回答“您认为通过什么方式能让‘年味’逐渐变浓”的答案中，选择“加大媒体的宣传力度”的占 18.7%，选择“加强人们对春节文化内

涵的了解”的占 72.2%，这说明大学生对春节文化内涵的诉求愿望强烈，只有对大学生进行春节文化内涵的熏陶，才能让他们懂得过年的实质性意义，而不是单纯的去过年，不知道为什么要过年，知其然而不知其所以然。

（3）要“与时俱进，在形式上要适当创新，取其精华，去其糟粕”成为大学生选择未来春节符号与习俗发展的主流方向。

X16					
		频率	百分比	有效百分比	累积百分比
有效	严格遵照传统	50	12.0	12.0	12.0
	与时俱进,形式创新	331	79.4	79.4	91.4
	不需要改变	18	4.3	4.3	95.7
	其他	18	4.3	4.3	100.0
	合计	417	100.0	100.0	

如图 X16 所示，在问到“您认为未来春节符号与习俗的发展方向走向”的问题时，回答“要与时俱进，在形式上要适当创新，取其精华、去其糟粕”的占到 79.4%，成为未来春节符号与习俗发展方向的主流方向。而选择“严格遵照传统，加大宣传力度”的答案占到 12.0%。这说明要让我们的春节文化跟上时代，适应时代发展的要求，我们必须要对不合时代发展要求的传统文化内容进行创造性地转化、创新，富予它新的生机与活力，世代传承下去。

四、利用春节文化作为社会主义核心价值观的传承路径：

根据统计数据分析的现状，我们对利用春节文化作为社会主义核心价值观的传承路径提出了一些建议：

1.培养大学生的节日理性与文化自觉意识，引导大学生对春节文化内涵的认知，这是使春节文化得以传承的前提条件。

春节文化深层次的内涵是由春节文化符号与习俗所体现的，春节文化内涵的挖掘要求大学生先从春节符号与习俗的认识和关注开始。过年“年味”的日趋淡薄，其主要原因在于，春节文化内涵在现代社会发展中逐渐失语的结果。大多数大学生都知道过年要回家团圆，要参与哪些习俗，但却不知道为什么要这样做，这样做的目的与意义是什么，他们只停留在对春节文化符号与习俗的感性认知上，没有对春节文化内涵做深层次地理性认识。春节文化的内涵包括春节文化的精神、

价值观及对先辈的记忆，这才是其精髓。大学生作为春节文化传承的未来主体，以及作为中国传统文化和社会主义核心价值观的教育者和受教育者的双主体特殊身份，首先必须要接受春节文化符号并参与春节习俗，了解春节文化的内涵。

春节文化是传统文化的一个关键组成部分，也与社会主义核心价值观有着密切的关系。第一，春节文化符号与习俗是滋养社会主义核心价值观的主要来源。春节文化蕴藏着丰富的道德价值资源，对当代社会仍具有重要价值。习近平总书记指出：“牢固的核心价值观，都有其固有的根本。抛弃传统、丢掉根本，就等于割断了自己的精神命脉。”[3]“今天，我们提倡和弘扬社会主义核心价值观，必须从中汲取丰富营养，否则就不会有生命力和影响力。”[4]第二，社会主义核心价值观是对春节文化的传承和进一步提升。社会主义核心价值观是我国各族人们的思想共识，它不仅吸收了我国春节优秀文化的内容，也继承了中国传统优秀文化的精髓，同时还借鉴了全世界各国的先进文化理念，在汲取其精华的同时，还根据其自身的实际情况不断提升。

调查数据显示，绝大多数的大学生都认为春节文化需要一定的符号与习俗来体现，但对春节文化符号与习俗的认识绝大多数学生都停留在表面层次，没有深入到春节文化的内涵认知上，对春节文化内涵与社会主义核心价值观的关系态度模糊。因此，只有掌握了春节文化的内涵，才能弄清楚传统文化与社会主义核心价值观之间存在的内在联系，才能把春节文化作为社会主义核心价值观的传承路径坚持走下去。

(1)重视挖掘“拜年”、“祭祖宗”等春节习俗的深层内涵，培养良好的“家风”，助推春节符号与习俗的内涵认知。

通过调查发现，在“哪些元素最能使您想起春节”的问题中，拜年这一符号和习俗的得票率为 70.3%，并且拜年也是大学生在春节期间参与度最高的活动。另外，春节的“祭祖宗”活动也是春节期间大学生们广泛关注和参与的重要活动。我们可以利用拜年这一春节符号和习俗为载体，积极挖掘春节文化内涵在大学生中的教育。春节拜年在大学生中参与度较高，通过亲身参与、亲身体验的隐性教育来宣传春节文化内涵，比传统的课堂灌输教育方式，效果更佳。通过拜年这一活动，体现了与同村的村民、亲戚、朋友和睦相处的原则。春节的“祭祖宗”习俗既体现了尊老敬祖的和谐家风，又表达了人们祈求来年风调雨顺的美好愿望。

正如习近平主席在强调人与人之间的关系和人与自然之间的关系时所说：“天人合一”、“道法自然”、“万物并育而不相害”。而“中华文化崇尚和谐，中国‘和’文化源远流长，蕴含着天人合一的宇宙观、协和万邦的国际观、和而不同的社会观、人心和善的道德观”等。[5]良好的家风有利于社会风气的积极健康，也有助于大学生良好品性的培养。家风是一种潜移默化的无言的教育，它以润物细无声地方式沐浴着每一代人。古往今来，多少仁人志士都沐浴在良好的家风环境下，才能修得或品学兼备，或达济天下，如：《颜氏家训》要求家长要成为子女的楷模：“夫风化者，自上而行于下者也，自先而施于后者也。是以父不慈则子不孝，兄不友则弟不恭，夫不义则妇不顺矣。”意思是说：教育感化这类事，是自上而下推行的。如果父亲不慈祥，儿子则会受其影响不孝顺；如果兄长不友爱，弟弟就会受其影响不恭敬；如果丈夫不仁义，妻子则会不温顺。在《曾国藩家书》中，他们家的家风是十六字箴言：“家俭则兴，人勤则健，能勤能俭，永不贫贱”。意思是：如果一个家庭崇尚节俭就会兴旺；如果一个人崇尚勤劳就会健康；一个既勤劳又节俭的家庭，永远不会贫穷卑贱。这种富含着传统美德的优良家风是春节文化内涵的重要体现。

(2)以“春联”为代表的最直接的物化载体对春节优秀文化起着宣传作用。

在调查问卷答案统计中发现，春联是大学生最能想起春节的元素之一，也是大学生认为可以有利于社会主义核心价值观教育的春节符号。贴春联是大学生春节要参与的主要活动之一。在早期的战国时候，我国春节就户悬“桃梗”，又称为“桃符”。到了明代，“桃符”改名为“春联”，在民间又称其为“对联”。广大人民群众对过年贴春联这一习俗，表现出特殊的偏好，这是由于传统的文化因素影响。俗话说：“一年之计在于春”，在这新年伊始，贴春联是对新的一年寄托了美好的祝福或信仰。在过去的一年中，无论是骄傲的事情还是悲伤的事情，都已成往事。新的一年祝愿万事如意，一帆风顺，所以，春联就成为人们实现这一愿望的美好寄托。

春联的内容广泛，突出了健康乐观的、积极向上的信念，是宣传传统优秀文化的重要载体之一。有从国家层面上道出了对祖国的美好祝愿与期盼。如，“春回大地百花争艳，日暖神州万物生辉”，“好时代好风光处处有好人好事，新社会新气象天天谱新曲新歌”等。这样的对联概述了祖国百花争艳、繁荣富强的景象，

歌颂了祖国在新时代的氛围下所呈现出万象更新的新气象，表达了作者对祖国日新月异的幸福生活的感慨。有的对联是表达了自己家庭对未来生活的美好向往，如，“一夜连两岁岁岁如意，五更分二年年年称心”。这个家庭的对联是对未来一年寄托了深深地祝福，期盼在新的一年里万事如意。当然，由于行业不同、家庭不同、职业不同，其对春联寄托的祝愿也会不同，所以，春节的对联内容应符合自家的要求和特殊情况而定。比如，“春好禾苗壮；人新稻谷丰。”这是一位农民对新的一年的期盼。“百货琳琅，柜盈春夏秋冬货；大楼兴旺，客满东西南北楼。”这是一位商人借助春联对新的一年的寄托。这类呈现各自特色的对联，也显示了他们对各自工作的热爱之情和兢兢业业的敬业精神。无论是哪一类的春联，其通俗易懂、句式工整、读起来朗朗上口的特点，都是宣传中华优秀传统文化内容的重要渠道，也是大学生们乐于接受其内容熏陶的重要方式。

(3)“春晚”也是助推春节优秀文化教育的重要载体。

每年的春晚是大家备受关注的主要话题，也是吸引最多观众同一时间观看和参与的节目。在调查中发现，无论是“最能想起的春节符号”和“在春节一定要参与的活动”，春晚的得票率都是名列前茅，可见春晚在大学生心目中的重要地位。春晚节目通过以诙谐、幽默、喜闻乐见的方式，来演绎大家的身边事，平凡事，让人们在轻松愉快中接收中华传统优秀文化的教育，不失为一种最有效的隐性教育。

2.重视对春节文化内涵的宣传教育作用，营造全方位的传统文化教育环境氛围。

(1)重视以“微博”、“微信”为主的自媒体影响，善用自媒体，推进自媒体对春节符号与习俗的深度阐释并加以宣传，运用大学生亲身参与的春节活动，推进春节文化内涵教育。

通过调查发现，无论是问到“要加强大学生对过年符号与习俗的了解，谁的责任更大”，还是问到“您认为通过什么途径最能让大学生了解过年符号与习俗所体现的文化含义”，选择“以微博、微信为主的自媒体”的答案都占有较大比例。在现今的网络化时代，以微博、微信为代表的自媒体，在很大程度上冲击着我们原有的生活方式和学习习惯，左右着大学生们的价值观导向。因此，在利用春节载体弘扬中国传统优秀文化时，要充分发挥微博、微信等平台的作用，不断

加强微文化建设，传播春节优秀文化，弘扬社会正能量。值得注意的是，以微博、微信为主的自媒体也是一把双刃剑，在给大学生传播正向的信息时，由于其自身的“开放性、交互性、快捷性、碎片性”等特点，造成了信息文化的多元、多样，特别是近年来裹着“糖衣”的西方“普世价值”渗透，一定程度上造成了大学生在价值观念上的混乱与迷茫，自由主义、功利主义思潮在大学生中盛行。因此，春节文化内涵的教育，媒体是最重要的宣传阵地，是吸引大学生广泛关注并直接或间接参与的关键渠道。

(2)启动学校、家庭和社会三位一体的教育模式，助推大学生接受春节文化。

春节文化教育是大学生了解并接受春节文化的关键问题。调查显示，在对大学生的春节文化教育中，家庭教育和学校教育虽然不是占据首要地位，但其作用仍不可忽视。在问到“您认为通过什么途径最能让大学生了解过年符号与习俗所体现的文化含义”，答案的比率由高到低依次是：自媒体：50.2%，传统媒体：15.9%，父母：10.1%，学校：9.9%，政府部门：7.2%，自主学习：6.5%。除了媒体的宣传占有很大比例外（这是由于当代大学生是伴随着这些电子产品成长的，他们的生活学习方式都被这些媒介产品包围着。）其次就是父母的家庭教育、学校教育和以政府为主导的社会教育成为大学生春节文化内涵认知的重要途径。

以春节文化教育为代表的传统文化教育在当前我们的高校教育中很少见到，只是偶尔会在选修课中提及。因此，当前高校亟需把以春节文化为代表的传统节日文化教育提上日程，使其无论在专业设置、课程规划、培养目标人才等方面形成一定的规范。春节文化内涵教育的启蒙阶段是父母的家庭教育，家庭教育对大学生的春节文化教育更具有终身教育的作用。如果家庭里，父母教育的价值观和社会上的主流价值观不一致，甚至大相径庭，就会让大学生们无所适从，陷入矛盾的状态，甚至学校里教育的正确价值观也会土崩瓦解。在问到“你在春节一定要参与的活动”中，和父母一起“祭灶神”、“包饺子”也是大学生们春节一定要参与的活动。通过这些平凡的举动，由父母的亲身示范、引导带领，大学生们的广泛参与，展现了最唯美、温馨、朴实的亲情画面。父母的家庭教育对大学生的春节文化内涵教育具有重要的作用。积极的、向上的家庭教育，对大学生的价值观就具有正向导向作用，反之，则具有负向导向作用。除了学校教育、家庭教育之外，以政府为主导的社会教育对大学生的春节文化认知也起着至关重要的地位。

首先，政府要在政策上对传统文化教育进行扶持，促进全民重视对春节文化内涵的关注与认知。另外，还需要规范商家一些对春节文化重功利、轻内涵的低俗宣传，易于误导大学生对春节文化内涵的认知。只有启动学校、家庭和社会三位一体的教育模式，营造浓厚的春节文化氛围，让大学生在浓厚的传统文化氛围中关注春节文化，并最终接受春节文化。

3.要科学地对待春节文化，在内容和形式上要适当创新，与时俱进，以适合大学生偏好的春节活动来吸引其广泛参与，让他们在潜移默化的体验中关注并接受春节优秀文化的内涵。

在调查数据统计中，我们发现在问到“未来春节的发展走向时”，79.4%都选择了“要与时俱进，在内容和形式上要适当创新”，这说明在对待春节文化，我们要有区别地对待，有选择地的继承。春节文化是经过我们先辈在几千年的历史沉淀中积累下来，并且与西方的传统节日文化的起源有很大的区别。春节文化起源于我国的农耕文明，西方的节日文化大多起源于宗教。随着我国社会的不断发展，春节文化不可避免地会出现一些不合时代发展的、陈旧的、古老的部分，比如：封建迷信活动，封建等级特权思想等。这就要求我们在对待春节文化符号与习俗时，要结合当今社会的发展要求和实践情况，有区别地科学对待，有选择地继承和丢弃，而不能照搬照抄，不加甄别地套用、乱用，陷入了“教条主义”的僵局。

在区别对待春节文化时，对部分不符合时代发展要求的内容和习俗要适当创新，与时俱进，使其内容和形式都协同并进。要实现春节文化的创新，首先，要使春节文化的内容和形式与当代社会发展要求相得益彰。创新部分春节文化的内容和形式，赋予它新的符合时代特征的内涵，使它成为大学生们热爱过的节日，为我国的深化改革发展提供强大精神动力，并与社会主义核心价值观并驾齐驱，为我国民众的文化价值观保驾护航。其次，在春节的过节形式上要推崇创新，要借鉴部分西方节日，寻求符合大学生们偏好的过节形式对春节文化进行新的阐释，使之以大学生们喜闻乐见且能广泛参与的方式推广开来。这对利用春节文化符号与习俗对大学生进行传统文化教育，并使其接受并弘扬优秀传统文化具有重要导向作用。如果大学生能够接受春节文化，并弘扬优秀传统文化，那么，毫无疑问

地他们也会自觉地践行社会主义核心价值观，这是一脉相承的。

参考文献：

[1][4]习近平.青年要自觉践行社会主义核心价值观—习近平在北京大学师生座谈会上的讲话[N].人民日报，2014-05-05(2).

[2]陈泽环，马天元.社会主义核心价值观与中华优秀传统文化—学习习近平《青年要自觉践行社会主义核心价值观》等讲话的体会[J]毛泽东邓小平理论研究，2014(7).

[3]习近平.把培育和弘扬社会主义核心价值观作为凝魂聚气强基固本的基础工程[N].人民日报，2014-02-26(1).

[5]习近平.中华文化崇尚和谐以和为贵与人为善[N].文汇报，2014-05-16.

人情交往与社会性组织创建的日常化行为——对乡村婚礼举办活动的一次实地研究

潘安成 姜葵助 王萍

（大连理工大学工商管理学院，大连 116024）

摘要：通过参与调研安徽某村婚礼操办过程发现：人们遵从习俗与礼节，综合关系亲疏远近来参加婚礼的关系实践保证了婚礼组织活动顺利进行；当由家族成员、身边工作同事、心腹亲信构成的常设性机构成立后，活动中的常规性事务由其落实；意外状况则依赖于特定人员的社会身份解决；受礼者的“回礼”即强化了关系，又保证了相关组织的再次创建。研究表明，在注重习俗和礼节的关系实践中，人们的相互帮忙构成了社会性组织创建的日常化行为。

关键词：社会性组织创建；人情交往；互动仪礼；人际关系；婚礼活动。

Renqing communication and the daily practice of social organization establishment
——based on field working in an rural wedding event

Pan Ancheng，Jiang Kuizhu andWangping

After research in a certain country wedding of Anhui province, it can be observed that: people would like to follow customs and rites, and the relation practice, concerning people who attend the wedding, far or near, makes the wedding go on wheels; once the permant organization, formed by family members, colleagues and confidants, have established, the routine issues of such activity are practiced by it; the solution of unpleasant surprises relies on the social status of certain figures. The way the recipient return the wedding gift not only strengthens such formed relation, but also helps to establish similar organization a second time. The study shows that, in the relation practice, which emphasizes customs and rites mutual helps among people construct daily practice of social organization establishment.

Keywords: Social organization establishment; *Renqing* communication; Interactive rites; Interpersonal relationship; Relationship in wedding

一、 引言

如何利用人际关系来激活组织急需的潜在性资源能力，同时遵从社交仪礼来维护人情关系，这是大多数社会性组织创建者所面临的挑战。在不确定性环境下，作为文化传承的主要机制，人际交往的礼仪是关系情态所驱动的，又是维护关系

情态共通性的社会规范（Collins 2004; Goffman 1959, 1967），如“缘人情而制礼、依人性而作仪”（《史记》）。交往仪礼的社会互动机制不是静态的，而是落在具体情境下创造性组织活动，如以情境变化所产生的共通性感受推动日常组织实践（Collins 2004），Goffman（1959）进一步指出，这种互动仪式不是某个人的动机，而是某个时点的个人，即关系情态下的亲历者。因此，社会性组织的建立不得不依从于遵从仪礼的日常人际交往活动。注重人际关系产生的文化认同可以弥补社会组织合法性的缺失（Salvaggio，2003），如在具体情境下有利于组织者的资源能力调用和借助人情礼仪约束的组织保障(Garud & Lant，2014；张寿安 2001)。于是，近年来，一些学者已经开始试图从用文化角度来探究社会性组织创建的体制化过程（Lousbury & Glynn 2001）。

然而，处于关系情境的人所遵循的互动仪式在中西方文化中存在很大差异。例如，西方礼仪注重交谈的礼节性用语，如"Hello" and "goodbye"等讲“面子”行为[162]，用于开启一个情境和关掉一个情境；而中国人不仅仅注重礼节性言谈举止，而在此基础上更注重情境开启之后的人际情感共通性感受发生与自然展现，如“随意”、“随便”“都行”“看着办”、以及半句话模式、与行为内敛模式等，让亲历者的感受共通和情感流动起来，为未来留下更多的可能性，或不减少下一个情境发生的可能性机会。因此，西方的仪式（ritual）倾向于价值主导，主要是宗教信仰所展现的礼拜仪式（Durkheim 1956）或者追逐价值的生活礼仪；但是，中国的仪礼倾向于关系情态的维护，主要是人情交往的日常礼节（Hsu 1981），因而，日常人际互动是在社会理性下进行的，即以不破坏人情关系为标准的交情活动，而不是以价值理性为标准的（梁漱溟 1990；费孝通 2008；张寿安 2001）。由于仪礼是产生社会变革的持久性助燃力（Collins 2004，Bourdieu1981，Durkheim 1956），相比较西方理论注重为了共同理想而走到一起，中国人的组织逻辑是为了人际情感交汇而团结在一起，因而在日常活动中，不自觉地在营造和呵护人与人的共通性感受。在讲究的人之常情的人情交往的仪礼之下（Creed et al., 2014；梁漱溟 2013），组织创建的日常化行为又是怎样？

[162]在中国文化里，“温良恭让”的顾及他人感受的顺从行为以及“仁义礼”的风度举止，这是注重关系情态共通性的面子内涵，如怕给他人丢脸和别人不给面子，直接表现为担心被人瞧不起（周毅刚 2008）。西方人的礼节表现为以自我为中心，在社交上设法在个人情感上展现言谈举止，如给自己争/要“面子”和过分担心丢脸（影响互惠的结果），直接表现在个人利益的患得患失（Goffman 1959,1967）。

对于社会性组织创建来说，首先，任何组织创建活动都以创建组织为起点：一方面，组织者不仅面临着不确定的环境变化，而且更要命的是资源匮乏、人手缺少、以及制度缺失（Marti，2009； Antoaneta et al., 2013；Courpasson et al., 2014）；另一方面，社会性组织没形成之前，其合法性是欠缺的，没法在社会上得到合作伙伴的正式认可（Garud et al., 2014； Meyer & Scott，1983； Florian，2014）。既然如此，组织者在这种情境下如何从“意料之中”的思想禁锢里走出来，依赖于礼俗文化的情理逻辑(Weber & Dacin，2011)，去创建可以调用闲散在社会里资源能力的新的非正式组织（Jennings et al., 2014；Goss et al., 2011；Rindova et al., 2009）？其次，组织创建活动不可能发生在真空中，往往根植于人情交往的文化社区里（Siqueira et al., 2014）：关系实践和自救性团体（Chesler，1992）。因而，组织者与那些正常人打交道(Tracy & Robins, 2004)，形成“一个好汉三个帮”的组织创建机制，而不是生活在完全理性人的社会里（Luciana，2014； Ruef，2010）。在日常组织实践中，组织者可能是通过人情交往来拓展组织活动边界，进而产生新的组织结构，进而推进组织形成(Gartner，2012）。

在关系实践中，组织创建的日常行为机理，往往依赖于注重仪礼的人情交往的人际互动过程。实际上，一个人的行为假设已经不再仅仅局限在逐利的理性之人，而是拓展到了懂得人情世故的讲“人之常情”的关系之人（梁漱溟 1990）。那么，在这种背景下，探索在日常交往仪礼中人情来往如何塑造组织化活动，这是一个全新的课题。为此，Corbett 等（2004）发现，为了解决这种困境，组织与管理研究者们纷纷去求助于平常发生的一般性组织行为，而跳出企业日常组织活动框架(Bamberger and Pratt, 2010)，以发掘与传统管理理论假设存在某些冲突的新的组织理论，如 Weick (1993) 研究灾害发生组织实践活动，Dutton and Dukerich’s (1991)处理无家可归人员的组织活动等。沿着这一研究思路，我们实地对一场女方出嫁的婚礼整个过程（包括婚礼和回门）进行了观察和跟踪。该场婚礼是在安徽省的一个农村举行。该地类似于传统的“乡土社会”（贾永梅和胡其柱，2010）。前来参加婚礼的不仅有血缘、亲缘、地缘关系，还有举办方的业缘关系以及拟亲缘所联系的人的参与，同时，在业缘关系的参与者中很多并没有接到婚礼举办者家中人正式的邀请，大家从全国各地、不辞辛苦的赶来参加。不难看出，在日常生活中，人们是遵从人之常情的礼俗来一起执行组织力量的（张寿安 2001；

Swidler，1986；Weber & Dacin，2011），显然，这种组织力量与西方理性价值导向的组织创建范式是完全不同的（金景芳，1978；于语和，2001；闫格，李晓娟，2007；Collins 2004）。

Durkheim（1912/1956）指出，任何研究范式转变，以文化转向作为切入点进入新的研究领域；Collins（2004）进一步强调只注重利用文化性资源，会导致组织发展与社会文化意义在根基上发生冲突而具有不可持续力。注意到在费孝通先生笔下的素有“礼治社会”（费孝通，2008）之称的中国传统的农村社会（周星，2011）或者是诸多人类学家人类学田野研究或者民族志研究中的“田野”、“农区”、“荒野”中所描述的正常人的社会生活（Mary Louise，1986；Malinowski，1991；Akhil Gupta & James Fegruson,1997；Robert Layton，1997），如在一些重要的生命仪式例如婚礼仪式中（薛亚利，2009；黄方，2010）中的乡人共助（尹丽超，2012）、友人资助（马超峰，薛美琴，2013）、族亲同力（张可飞，2013）、亲属联动（郑小虎，2006）展现了生存于其中的人们的强大的组织与被组织能力。

本研究的主要目的在于将日常生活中的婚礼仪式中的人机互动与组织过程扩展到组织管理层面，试图发现遵从“人之常情”的日常组织管理机制(Perkmann & Spicer，2014)。为此，本文接下来讲对礼治范式与婚礼仪式相关的研究背景进行相应的分析，探究“常人之道”[163]的哲学基础、理论逻辑以及日常行为特征；并探析礼仪文化与常人的关系，然后解释社会的婚俗礼治（Collins et al., 2012；Greene，2008）。第三部分给出相应的研究方法设计（Creswell 2003），既然常人与理性人的哲学假设不一样（黎红雷 2001），那么解决理论问题，本文采用的研究方法论根据人之常情的关系建构来进行实地调研和资料整理。第四部分通过具体的实地调研试图给出初步的研究发现。第五部分给出结论并进行讨论，特别给出注重人之常情的组织创建管理模式。

理论基础

2.1 人情交往与常人假设

[163] 本文所讲的“常人”，是指讲究“人之常情”的正常人（如个人注重“合情合理”和“通情达理”的行为），这便于与西方理论所注重的理性行为人区分开来。

Collins（2004）指出，人际交往是社会化心态，组织日常活动是由具体情境驱动的互动礼仪所形成“共通性感受（shared emotion）”上的共识性活动，Goffman（1967）则认为日常人际互动是情态共通和礼仪交往的结果，也就是说，日常组织活动推进实际上是情境性因果模式，而不仅仅是价值导向下的具体概念性因果律。所谓的情境，是一些仪式互动性场景，包括周围环境和人际关系、以及由此激活的内心感受共通性状态及其产生的记忆内容（Goffman 1959, 1967）。由此不难理解日常组织实践不断发生预期事件性主题发生漂移，可能是因为为了维持共通性感受存续而导致彼此注意力的漂移。因此，具体情境下的情感与情感能量才是人际交往的动力源，而滋生于注重社交仪礼的社会互动之中，以便形成感受共通的临时现实，借此建构出组织团结一致的。其中，文化仪礼不仅是约束微情境性行为的外在动力，也是互动中个人行动的内在动力源。

在日常实践中，重“人情”是人际互动和社会秩序建立的根本准则（肖群忠 2003）。人情是人际情感分享状态，既是“人之常情”（黄光国 2004; 杨国枢 1992），又是“人之常理”的一种社会行为规范（金耀基 2012）。首先，作为“关系情态”的社会事实，人情包括人际情态（interpersonal affect）、以及与人际情感相通的个人情态（emotion）和社会情态（social emotion）（Fineman 2000；黄光国 2012 ;Casciaro 2014）。其次，关系人情化是以维持和增进关系中的人际情感状态的组织化行为，在这个意义上，由讲人情而产生的社会行为会产生与情境变化一致的未来需求。再次，作为社会道义上的行为规范，人情超越了个体感受和认识范围，以关爱他人（caregiving）为行动出发点（Van Kleef 2009），互动双方遵循照顾对方感受的“仁”与“义”规则（Nodding 1984；沈毅 2012），而后在情感性授意（sensegiving）上依从 “感受规则（feeling rules）”和“展现规则（display rules）”（Van Maanen and Kunda 2009）。显然，在关系情境的日常活动中，亲历者注重关系情态的共通性（Hui，1995），不仅仅在乎社会理性，更讲究人之常情下的人际情感交流。常人讲究人之常情，在意感受到什么之后再去做什么（Maculate conceptions：Lyon et al., 2010 ），处在关系情境中的人们往往都是有人情味之人，在照顾他人感受中注重关系情态的维持和增进，以便在互动过程中创造更多的可能性，也就是，在强调“关系本位”中遵从情境性感受共通性的“仁义礼”等社会规范（梁漱溟 1990；Hsu 1981）。因此，落在具体情境的亲历者，是有血有肉的普

通人，有私心但更重情义（Lyon et al., 2010 ），其更多地强调的是一种社会规则的建构过程，把常人界定为严格遵从社会规范和规章制度之理性人（Garfinkel，1967；范宏雅，2012)。

在日常社会生活中，目标往往是不明确的，或具体任务也无法明晰，或规章制度难以触及到，总之，为了更好地开展社会生活，要么不在合法性约束范围之内，要么合法性还未建立。在这种情况下，人们的行为都是采取情理逻辑，按照“情理之中”来进行为人做事和进行相关性判断，因此，情理逻辑既是基础性社会生活逻辑，又是支撑和推动我们开展日常实践的动力源。熟悉化是我们认识这个世界的过程，从熟悉的地方开始，去认识新事物和结识新人，然后再以新熟识的人和物去探索新的边界世界，也正是一层层边界的熟识化，即维持共通性感受的层层推进（Hinds & Cramton，2014)。最容易的开始地方往往是我们所熟悉的，这就是日常生活的行为决策逻辑（Hinds & Cramton，2014) 。在这个意义上，注重人之常情的人往往依据最亲近的熟人作为决策参照系，而不是依据价值最大化方式。因此，在熟悉的范围内进行的理性优化决策是策略性的，维持或增进情态共通性上的熟悉化决策则是创造性和战略性的。与儒家文化的“仁者人也”的人性假设相一致，作为一个常人，亲历者不得不遵循本民族文化的哲学假设、入乡随俗的规范制度和具体情态中的多种关系情境，从而展现出个人天性，同时，这又与道家所提倡的“天人合一”思想相契合。

2.2 关系化实践与组织创建

随着生活与工作的联系日益密切，人际关系已悄然改变了日常组织活动，从根本上改变着任何组织活动所依存的社会实践（Trefalt 2013；Casciaro 2014；Michel 2014），企业日常组织活动逐渐被认为是人际关系决定的（Mathieu 等 2008）。近年来，现有文献强调以关系化原理来探究战略性组织活动，如 Wrzesniewski 等（2013）的“处关系（relational crafting）”，Loyd 等（2013）的“关系化（Relationship Focus）”，Bedford（2011）的“用交情关系（guanxi-building）”等， Gergen（2009）指出，“关系流（relational flow）”驱动人际互动，这种关系化过程有利于研究组织创建(McNamee and Hosking 2012)。

根植于人际互动的关系建构，起源于善意行为(Gergen 2009)，即以交情行为展现 “仁义”规则建立关系人情化行为、以“礼”规则来维持关系社会化行为

(McNamee and Hosking 2012；Weber 1947；潘安成等 2013)；而在“自有之情（natural caring）”和“应有之情（ethical caring）的主体身份互换中，关系建构体现了情理逻辑（Noddings 1984）。研究发现，关系建构是一种战略性分析单位（Polman and Emich2011；Pronin 等 2008），运用关系建构原理能解释社会性组织创建活动内在机制（Mahaffy 2013）。如 Marinova 等（2013）发现善行创造了领导力；而讲良知的高品质关系塑造出组织恢复力(Stephens 等 2013)； Battilana 和 Casciaro（ 2013）发现，关系社会化可消除战略变革障碍；在不确定性环境下，“礼”在根本上支撑社会性组织创建活动（Goss 2008）。

在组织理论中，建构行为是指由情境变化驱动的自下而上的组织化过程，其中情境是被行为人所感知并关注的包括人情关系、组织制度以及任务目标等在内的社会文化意义（Gergen, 1994；Averill 2012）。显然，与结构主义的理性思维不同，建构主义者认为，实体认识和实体存在是统一的，所以，在无明确预设和不做细致分析的前提下，建构行为是随着情境性机会和想法出现之后，而不断地产生想当然认识，并采取随后行动的系列过程（Hosking 2006 ; Mair et al., 2012）。当有良知的行为人进行关系决策时，建构行为则是一种组织创造性活动（Vadera 等 2013），与传统的建构范式不同（McNamee 2012），这种建构行为一旦被打断或受阻，就会自然地涌现出更多新机会和新组织行为。

2.3 日常组织活动中的仪礼

梁漱溟指出，“我们过去的社会组织构造，是形著于社会礼俗，不形著于国家法律，中国的一切一切，都是用一种由社会演成的习俗，靠此习俗作为大家所走之路(就是秩序)。”（第 2 卷 p276）。同时，梁漱溟（1989）特别反对礼俗交往中的算账心理，而费孝通（1997）也表达了类似的意思。礼俗着眼于道德理想的提升，辅以公共舆论作裁决。梁漱溟（第 2 卷 p277）指出：“中国将来的社会组织构造是礼俗而非法律。”、“人与人之间关系日密，接触日多，所以行之者必有其道。此道非法律而是礼俗。”

按照《说文解字》，“礼(礼)，履也，所以事神致福也，从示从礼。”古有“依人情而作礼”（杨天宇，2004）之说（转引自谢红星，2011）。此外，礼也是一种内嵌在文化风俗中的普适力量（赵倩倩，陈沛照，2011）、自然秩序和社会秩序（马勇，2009）、人们行为举止的规范和习惯（苏蕾，2010；张涛，2010；刘

岩峰,齐晓亮，2011；杨生照，2013）、是一种被人内化的行为准则（董建辉，2005）。扎根于熟人社会的礼可以用来解决人们的生存问题和生活问题（赵倩倩，陈沛照，2011），同时也起着建立和维持熟人社会秩序的作用（王铭铭，2009；苏蕾，2010）。仁是礼之本，礼之魂（谢红星，2011），乡土社会的礼的实施并不是靠外在的权力，而是依靠从教化中养成的个人敬畏之感，通过内在的道德修养产生一种道德性的内在约束与自觉性（苏蕾，2010），从而使人内在的服膺（费孝通，2008）。

乡土社会中的礼凭借其内在的道德约束，通过“礼节”、“习俗”的途径来约束和规范这一熟人社会中个体的行为来实现对乡土社会的秩序的构建（刘岩峰，齐晓亮，2011）。傅琼等（2012）认为礼节是乡土社会的基本内核，它构成了民众的处世规则：习俗是人的情感的投射、积淀与表达，习俗是讲人情的，不是冷冰冰的教条，在人情交往中可以灵活应用的原则，习俗包括人的情感成分。其最直接的一种外在表现即为人与人之间的互助。比如说重要仪式中的“随礼”的礼金在于经济上的支持、家族内的成员或者亲戚或地缘上较近的邻居按照礼俗所承担的仪式的各种工作（例如接送宾客，仪式中所需物品的支持，购买与管理等）在人力上的支持，使得仪式顺利圆满的进行。不仅如此，习俗也在村民的日常生活中得以体现，比如说农忙时节的自发的帮工行为（李义波，弓路沙，2011；宫丽娜，2012），灾祸时候的资助（徐平，2008），而日常生活中借把锄头拿个碗，更是常有的事。当礼从礼节、习俗等形式演化成一整套治理社会的伦理规范和道德准则（梁漱溟 1990），人们长期生活中所自然而然形成的风俗习惯是礼治的渊源。因此，依据大家对礼节与礼俗的内在的遵从，仪礼的人情交往具有将大家组织起来的力量。

2.4 婚礼仪式的组织活动

婚礼仪式是诸多的礼仪中的最根本的仪式（李佩英，2006），关于婚礼仪式的研究一直处于多学科的分析框架内（薛亚利，2009），涉及到历史学（例如、曲彦斌，2005）、民俗学（崔玲玲，2006；张舒，2012）、人类学（雷文彪，2012）、社会学（王俊, 杨雄杰, 林嘉玲，2012；吉国秀，2007）等众多学科。历史学侧重脉络的辨析；民俗学重视文化的解读；人类学视角则侧重婚礼仪式的意义以及相关的理论的探讨；而社会学更加的重视社会变迁对它的影响及体现。作为一种具体的实践仪式，存在于中国农村的婚礼仪式不仅可以体现纵向的历史和传统的

延续，也可以反映横向的社会关联（黄方，2010）。作为一种重要的仪式，族亲、亲戚、身边的同事朋友以及地方上的一些近邻（有的同村的全部邻居）都会参与其中。对于参加婚礼仪式中的人员，黄鹏进（2008）认为，可以分为亲缘、地缘、业缘三种，本文也大致的按照这样的分类。

对于一场婚礼而言，所要准备、完成的事情非常多，显然，光靠婚礼举办者个人(家庭)是很难完成的，而客人在遵从礼治范式下的仪礼与礼俗的参与并随礼，自然成为支撑整个婚礼仪式圆满完成的力量及资源的来源，通过对参与者的有效组织来完成组织目标——婚礼仪式的顺利圆满完成。对于婚礼仪式中的礼物，举办者的邀请只是在常人之道的实践下的行为，为的是维持双方之间的情感的共通性状态，并没有太多的理性人的经济目的，因为生活中的人都是常人，他们在意的感受到什么再去做；而作为参与者而言，虽然有人去“算计”婚礼中的参与者的最优人数来达到礼金收益的最大化（王志标，唐志鹏，祝坤福，2007），但是人们参与到他人的婚礼仪式中，更多的是出于一种维持双方之间的人情关系、寻求情感上的归属（尤其是那些常年在外的亲戚）、图个热闹和欢乐的心态（刘芬，2011）。例如彭洁敏（2011）认为婚礼仪式中的参与者的随礼只是人们对于人情的表达，其中的经济意味很薄弱，主要表现的还是礼治上的意义（郭艳娜，2006）。综上，在婚礼仪式中，不管是婚礼举办方的邀请还是客人的参与，都只是关系建构行为，为的只是维持双方的情感共通的状态，在意的是人情交往的过程。

在情谊融融的社会情态之中，人们之间已经成为了一个有机的社会性组织，牵一发而动全身（Hosking，2001）。一方面，对于身处其中的成员来说，具有社会性保障功能。当某一家庭（成员）落入困境，或者急需帮助时，集体性行动（有钱（财物）出钱（财物），没钱出人）会自发地产生，不计眼前回报的组织起来，使用这个临时组织所拥有的潜在资源，以帮助共度难关（包括心理安抚）；另一方面，在应对外部环境变化时，为提高这个泛家族组织的社会情态和赢得声誉（为自己人争口气），在德高望重之人的举荐下，拥立一个能为这个组织挣得利益和名誉的出头并担当之代理人，这个人一旦被确立，将获得群体里成员的无私支持，这个组织所需的资源会自发地组织起来，分工协作、相互帮助、群策群力和同心同德（ Harrison and& Corley，2011）。那么注重人之常情的组织创建机制是怎样的？

研究设计

3.1 研究方法、设计与执行

既然探索日常生活把出现的人际情感问题作为探索组织理论的根本点，以追求“合情合理”的人之常情的社会交往行为，由强调人际交往在遵循情理逻辑下的“通情”基础上产生“达理”行为，通过“入情行为”建立新的合理性目标或社会标准，又因为日常活动与历史文化所遵循的主导思维模式有其独特性，也不以一个时代中某一阶层的意志所转移(Keesing 1974)。因此，在事物或现象的内部关系的分析层面，强调发现历史现象在发生过程中关系实践建构与案例，以人情逻辑对人际关系进行分类，便于从关系建构的日常实践活动中发现事件发生的内在原理。因此，不同文化的思维模式在看待世界的问题切入点上（问题提出）、探寻世界的结束手段上（研究范式）、理解世界的分析类别上（问题分析）、以及评价世界的结果标准上（问题解决）往往是存在很大差异的 (Pettigrew 1979)。

客观性原理指出，客观性是指与研究的最终目的相符合的并在现实中找到原型的证据。如果以编史者为例，为了让历史更具客观性，首先要遵循两个基本原则：第一，研究历史的首要目的是继承和发扬传统文化，将历史事件表述与传统文化的哲学理念相一致的，则是编写历史的视角的客观性；第二，历时事件描述契合当前这个民族日常社会生活的风俗习惯，尽管在表现形式中存在差异，但所表达的言外之意和所展现的微观社会细节与口口相传的集体记忆相符合，也能从当前的社会现实中找到原型和作证，这是与现实相顺承的客观性。这样不仅在一定程度上较为完整地逼近和还原了历史，而且符合了研究历史的初衷，也为指导当前组织实践提供现实依据，也许，这就是科学客观性的本质(Krentz，975)。在客观上相似的具体情境下，亲历者在目标不明确的建构性逻辑主导下，对这些情境的构成性感受往往是不一样的，这会导致行动决策是大相径庭的。

在实际生活中，人们更多地在意懂生活、爱生活和会生活的那种状态，即人之常情在日常生活习惯中起着决定性作用，很少强调个人的理性活动，而这是很多时候被我们视而不见的。故而，在实际调研中为了对日常生活中“理所当然的”(taken-for-granted)，不言而喻的和毋庸置疑的现象及问题进行反思性说明

(account)，从而揭示行动者日常交际中未曾言说、无法提及的潜在社会现实，这就要求我们不能以旁观者的视角去进入，而应该尽量由旁观者向亲历者的身份转变。很显然，这种身份的转变也必须要遵循常人之道。为进入亲历者共通性感受之中，又不扰动亲历者行为建构的走向，研究者要想进入情境之中并有身临其境的感受（Israel et al., 1992），首先必须与情境之人在文化上是同源的，否则没法感知他们的内心真实感受；其次，让情境之人充分展现，这样可能获得更多相关信息；再次，更为重要的是，既然调研者也是情境之人的一部分，也不自觉地参与而不主导主题建构活动（Ozanne & Saatcioglu，2008)。这样可能会最大限度地避免了只从亲历者的语境中的字面意义去理解实践状态，尽可能地去捕捉常人日常行为的内在动力：即往往来自于“话外之音”和“言外之意”的常人之道（Marcus et al., 2014）。

在实地调研的过程中，调研者一方面要围绕关系情态的起起落落而进行实地观察、走访和记录，尽量不带偏见地细致录制下现场的社会互动场景，从微观层面的会话（风俗习惯）中可以窥探关系情态的变化。另一方面，围绕关系情境中的人物关系变化来展开访谈和实地走访，了解现象和事件发生过程中的人物关系变化，及其与资源流动和关系情态之间的联系。在后续的资料整理中，因为观察历史的研究者与处在历史情境当中的亲历者，都在肩负着历史文化传承（Lucas，1985）。因此，对历史事件的处理，不仅要满足较完整地还原历史原貌的真实现状，既有事件链，又有人物关系变化的情节，而且还要满足所还原的整个历史故事能够打动读者，让读者产生一种身临其境的感受，而不是作为旁观者按照某一价值链去捕捉信息，其目的在于捕捉到亲历者们的日常实践中关系情态的变化脉搏。

综上所述，本次调研的以及后续的资料处理过程如下：首先，为了更好的遵循客观性原理，做到由旁观者向亲历者身份的转变，在调研者的选择上遵循文化同源性的原则，由出嫁者的妹妹进入情境调研，这样还能克服方言的障碍（Walter，2009）；其次，研究方法采用社会人类学的田野调查法，因为，田野调查法作为人类学主要的资料收集和分析方法，参与式的“融入”可以保证从实际的社会情境中观察人和理解人，并从当地人的立场出发来理解当地人（赵旭东，2009：P63），从而从社会内部去揭示人们的行为模式（Robert Layton，1997：P18）及其人物

之间的关系情态。本次的调研主要有两种途径：调研者参与到婚礼仪式中进行调研，用ＤＶ拍视频来进行相关场景的拍摄、将录音笔放在新娘的父亲的身上，在不受约束的情况下记录他在整个婚礼仪式中与“关系”中人互动的过程；五个阶段：首先，2014 年 5 月 10 号到 14 号，婚礼举行前关于该地婚礼仪式中相关习俗的预调研；其次，婚礼前以及婚礼进行中的参与调研；第三，回门前以及回门当天的参与调研；第四，整个婚礼结束后，对婚礼仪式中充当领导者身份的新娘的爸爸的深度访谈；最后，在后期的资料整理过程中，对一些录音比较模糊的地方对相关的人进行回忆式回访，将当时的场景进行整体描述，尽可能的让他（她）还原当时的情感状态，保证所获的资料尽可能的还原社会事实。

再次，对于资料的分类方法而言，因为一个组织的发展史，是群众在日常组织生活中不断建构出来的，因此，数据处理者依据关系情态的互动场景或者人情交往的人际关系推进来对原始素材类别化（Glynn & Navis，2013），这样既能较完整地还原历史原貌的真实现状，既有事件链，又有人物关系变化的情节，而且能打动其他人员（例如读者），使之产生一种身临其境的感受，换言之，我们更关注复述的故事的常人视角，在细微之处吸引人；另外由于关系情态包括人情关系和关系情感(Trickett & Espino，2004)，所以调研过程中着重关注人物关系变化和场景会话，Gioia（2012）的建构分析法在这方面具有突出的优势，故而采用其建构分析法对资料进行分析。

3.2 案例介绍

本案例的所在地王新庄某村位于安徽省阜阳市临泉县瓦店镇与姜寨镇交界处。据考西周开国功臣姜尚（字子牙，又称太公望）其先祖伯夷佐禹治水有功，虞夏之际封于新蔡（今河南新蔡）为古侯国，姜寨为古吕属地，吕侯之后姜子牙生于此，故名姜寨。1992 年 3 月撤区并乡，由原隶属于姜寨区的姜寨乡、杨寨乡、高城乡合并组建成姜寨镇。姜寨镇全境国土面积 55.9 平方公里，耕地面积 49457 亩，辖 28 个行政村、94 个自然村，14205 户，总人口 65976 人，其中农业人口 54721 人。而本次婚礼的所在地是在这样一个悠久文化传统的乡镇下的农村家庭。

在婚礼前，一方面，尽管婚礼举办一家已经做了相应的准备，但是因为一场婚礼的进行涉及的事情太多，故而人手不够、资源准备不足是一个严重的问题；

另一方面，在整个婚礼仪式的进程中，存在有很多细节性的难以计划周全（例如具体的由谁接客人，敬酒等），或者一些突发性的情况（例如酒水、烟不够，座次的混乱等）。此时，出于彼此间关系情态的考虑，亲戚朋友们会遵从礼俗与礼节前来参与并随礼，而这自然而然成了支撑婚礼进行的资源以及“帮忙”的来源。当不同的问题出现时，婚礼举办家庭或者是通过将客人送的礼物拿来用，从而使礼物转化为目标情境完成服务的资源，或者是通过参与者的帮忙来解决，而这些情况的解决遵循这常人之道的关系建构之范式，在这样的参与与帮忙中彼此之间的关系发生了改变。此外，对于与婚礼仪式举办家庭中人拥有着不同的关系情态的参与者而言，在整个婚礼过程中，其与婚礼举办家庭中之人的互动过程是不同的，进而导致了具体情境下的问题的解决也有所不同。而正是这些仪礼性的参与和礼俗性的随礼，以及在不同的情境下，针对不同的人遵从礼治范式所展现出来的不同的互动方式，依托婚礼仪式举办方与客人集体联动，最终支撑了整个婚礼仪式得以顺利、圆满的完成。

研究发现

4.1 婚礼仪式中的关系实践

常人在日常社会生活中的组织行为是一种关系实践的建构活动。一方面，活动所涉及的对象上，表现在不管是亲缘关系、地缘关系还是业缘关系，其内在的都具有一种“情”或“义”的关系本质，而也正是这样的或“情”或“义”的关系基础，人们才会内在服膺于仁义礼的日常行为规范（费孝通，2008；王铭铭，2009），并在长久的实践中内化为一种习惯性的行为；另一方面，一次次的共同行动中，相互之间的关系得以展现、维持并强化，这样又进一步的强化了彼此之间的情感，从而为下一次的共同行动提供了更加坚实的“情感基础”。因而，讲人情的常人的组织活动其本质上是一种情感性关系的展现、维持与强化的关系实践与建构的过程。依据费孝通（2008）先生的“差序格局”理论，熟人社会中的人际关系存在有两种属性：一是关系之间的关系身份的不同（最明显的例如将关系分为血缘，亲缘，地缘，业缘）；二是在关系内的关系情感的不同（例如，患难之交与一般的朋友），依据这两种属性，人们在礼的约束下进行关系实践的关

系建构活动。在本案例中，依据婚礼的进程，婚礼前的准备，婚礼进行中和婚礼后，关系实践与建构的过程主要表现在三个阶段：婚礼仪式前的关系卷入；婚礼进行中的关系情态维持；婚礼仪式后的友谊加深。

4.1.1 婚礼仪式前的关系卷入

在中国，以致任何其它的国家，任何一个重大的仪式（如婚丧嫁娶等生命仪式）都会牵动关系内人的心，人们会因为他人的喜事而高兴（例如婚礼的贺喜），同样也会因为他人的痛苦而感到难受（如丧事的吊唁），只要一方发生变化，另一方会自动的联动起来。对于喜事而言，人们会在遵从仁义礼的基础上，综合自己与婚礼举办家庭中人的关系情态的考虑，参与到婚礼中并随礼（杨成胜，任慧明，2009；彭洁敏，2011）。这样，婚礼仪式就成了亲缘、地缘和业缘关系所连接的人汇集的场合。通过仪式中的“在场”，彼此关系得以展现与确认（张永健，1994；费孝通，1997 ），人情也得以集中释放。值得注意的是，不同关系身份和关系情感所确定的关系情态的人对于参与到婚礼中的时间决策是不同的，一般来说，关系较好的亲戚或者朋友会提前参与其中，而关系情感一般或关系身份比较远（例如地缘关系的“邻居”和不经常走动的亲戚）则只会在一些正式的仪式中参与进去，和婚礼举办家庭中人之间的互动也比较少，只是遵照习俗去赴宴，彼此关系只是得以展现与确认而已。例如本案例中王爸王妈家的孩子们（新娘的兄弟姐妹）提前好几天就回到家中参与婚礼前的准备；亲缘关系的二叔、三叔一家在婚礼前一天来到王爸的家中；地缘关系所连接的钟老三和王二哥，和王爸关系很好，平时经常来往，在婚礼当天的早上就早早的过来；业缘关系所连接的王爸朋友则是在回门前一天下午和晚上陆续的到来，准备参加回门正宴，具体的婚礼仪式中的参与者的关系情态（关系身份和关系情感）、参与到婚礼中的时间如下表 1 所示。

表 1 婚礼仪式前的关系卷入

人物	关系类型	参与特征	参与时间	备注
女儿和女婿、儿子和儿媳、女儿	血缘关系 关系很好	了解到要结婚后主动过来	结婚前	• 远在大连读研的小女儿特意请假回来 • 已经出嫁在外工作的大女儿带着自己的老公特意赶回来
三姨和她儿子	亲缘关系 关系很好	接到通知后就要求过来	结婚前	• 结婚正礼之后，就留了下来一直到回门后才回去
二叔一家	亲缘关系 关系很好	主动要求过来 “商量商量”	结婚前	• 结婚正礼之后，回门前与回门的时候都一直参与在其中 • 二叔女儿明天上午十点的飞机不得不走，但还是坚持上午去陪新娘化妆
三叔一家	亲缘关系	主动要求过来	结婚前	• 结婚正礼之后，回门前与回门的时候都一

	关系很好	“商量商量”		直参与在其中 • 三婶本来说好去练车，但还是决定不去了 • 三叔的女儿还有不到一个月高考，但还是坚持来参加
钟老三	地缘关系 关系较好	主动过来	结婚当天	• 结婚正礼之后，回门前与回门的时候都一直参与在其中
王二哥夫妇	地缘关系 关系较好	主动过来	结婚当天	• 结婚正礼之后，回门前与回门的时候都一直参与在其中
表大爷	亲缘关系 关系较好	主动过来	结婚当天	• 结婚正礼之后，回门前与回门的时候都一直参与在其中
表姑	亲缘关系 关系较好	主动过来	结婚当天	• 结婚正礼之后，回门前与回门的时候都一直参与在其中
新娘同学甲乙	业缘关系 关系较好	了解到结婚后主动要过来	结婚当天	• 结婚正礼之后，回门前与回门的时候都一直参与在其中
爷爷和奶奶	血缘关系 关系很好	了解到结婚后主动要过来	结婚当天	• 奶奶最近经常疼，但还是坚持要过来看看 • 结婚正礼之后，回门前与回门的时候都一直参与在其中
王爸的朋友（大概 50 人）	业缘关系 关系一般	间接或直接了解到之后就过来了	结婚后	• 很多朋友都只是间接听说要结婚，但还是不辞辛苦的赶了过来参加
王爸老家亲戚（36 人）	亲缘关系	接到王爸的通知后都来了	结婚后	•
同庄的人(大概 30 人）	地缘关系 关系一般	接到王爸的通知后都来了	结婚后	• 尽管因为王爸“太忙了”没有一一通知，但很多老家的邻居还是前来参加了
姥家的人(大概 30 人）	亲缘关系 关系一般	接到王爸的通知后都来了	结婚后	•

同一情境里的人，关系情态的不同，使得每个人的行动是差异的和独特的。例如，对于婚礼过程中的随礼而言，关系情态的不同使得随礼的种类和数量上有所差异。此外，随礼不仅反应出关系情态，还受到一定时期内人们所普遍认可和共同遵守的惯例，俗语称之为“乡俗”（马宗保，高永久，2005）。一些关系非常亲近的人会根据仪式中的所需来“随礼”，例如二叔的女儿的王冠和耳坠以及二叔儿子的香水。通常的，随礼多是以现金的形式，姑姑家结婚时给 300，回门时礼钱 1000，敬酒时还给了喜娘新郎红包；叔叔家在之前的婚礼中都是礼钱 2000，因为前些天三叔的儿子结婚的时候，业缘关系的老陈给了 8000，所以王爸认为“人家一个外人都给了 8000，咱自己人才给 2000 太少了”，于是提出给 1 万，并且，三兄弟做了个约定“这个钱新人自己掌握”，也就是说以往有学者所说的“借机敛财”（张涛，2010；王志标，唐志鹏，祝坤福，2007）的论述是不太符合实际的，因为这些随礼以及彩礼更多的是一种美好的祝愿，“让她一顺百顺”；作为地缘关系的邻居基本上给的都是 500，以求大家差不多，因为关系身份都差不多；而作为业缘关系的王爸的朋友从 3 万到几千不等，这其中固然还有个人经济状况的原因，但是更多的是“因为有的人吧，和我关系（情感）好一点，所以就随的礼重一点，关系一般的就大概和人一样，意思意思就行，礼数到了就行”。

上述各种关系身份，以及同一关系身份不同关系交情者所随礼的不同基本上符合黄鹏进（2008）所提出的送礼金额的几种现象。通过礼节性的参与与习俗下的随礼，展现与确认了创建仪式中的关系身份地位和交情深浅。但是这样的参与与随礼只是使得彼此之间的关系得到确认与展现，却未能进一步的深入，甚至若一直止步于仪式性的参与和随礼，随着时间的推进，彼此之间的关系会慢慢的淡化，甚至退出这种仪式中的关系卷入，最终可能会使得彼此之间的关系情态难以维持下去。

4.1.2 婚礼仪式中的关系情态维持

在组织任务性情境里，当组织成员之间的人际感知（interpersonal perception）产生时，组织才开始存在；当组织情态共通性发生时，组织生命力才会出现，并发挥作用。在组织的关系实践中，关系化行为塑造组织日常行为，关系建构是发挥组织功能和增强自创生能力的基础性手段，也是日常性方式。但是，关系建构并不是凭空发生的，一般会随着礼物（人情）往来、相互帮忙、给面子、以及照顾他人感受的人际交往而产生。也就是说，正是这些强调人际情感交流的互帮互爱行为（遵循“仁义礼”的社会互动过程）推进关系建构的发生，从而使得关系情态得以维持。人类学家在一些田野研究中发现，帮忙人在仪式中常常发挥很大的作用（钱斯蕴，2012），例如华探（James Watson）和他的妻子华若璧（Rubies Watson）在香港新界厦村对仪式的田野研究中发现了姻亲帮忙的重要性（James Watson& Rubies Watson，2011：75-76），婚礼在农村不亚于一个传统节日，再加上浓烈的互帮互助的气氛，所以每一场婚礼都会有很多人来参与、帮忙（莫斯，2002；吉国秀，2005；费孝通，2008）。在婚礼仪式中的互助行为中有更多的人情和感情，帮助一方是在亲缘、地缘、业缘等亲密关系（而非功利目的）的基础上给予帮助，并不太重视行动给自己带来利益的大小（通常，帮忙的前提是以“伤害”自己的经济利益），他们更加享受的是帮助他人时的人情交往过程，以及情感交汇得以维持的状态，在意的是情感相通的感受。通过婚礼仪式中的帮忙，使得双方之间的关系得到维持，关系维持既是一种目标性的约束，也是一种关系实践的结果。

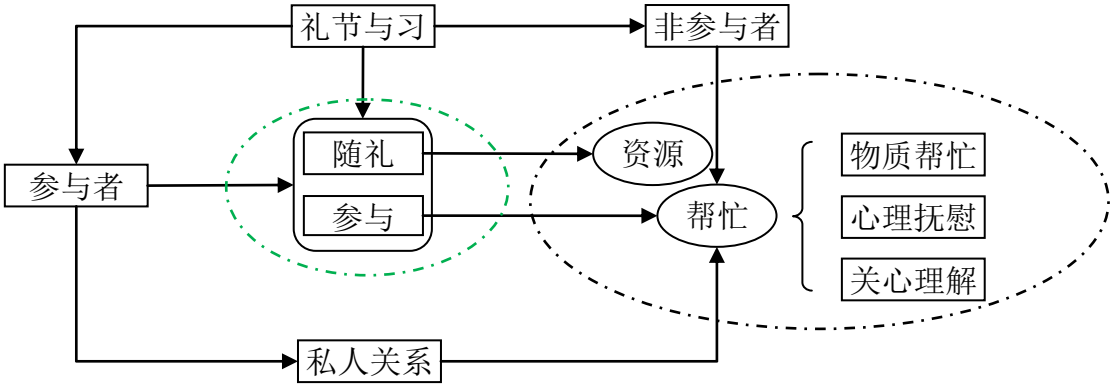


图 1 婚礼仪式中的帮忙：关系维持的关系

在本案例中，我们发现在仪式中的两种帮忙特征：一种是参与者在遵从礼节与习俗，对自己与婚礼举办方之人的关系情态的综合考虑之后所提供的帮忙。这又有两种表现形式，首先是参与者自己亲自帮忙，例如在婚礼准备前亲缘关系的二叔夫妇、亲缘关系表大爷、地缘关系的钟老三一同帮忙贴喜字。其次，参与者通过自己私人关系的延伸之人来参与到婚礼仪式的帮忙。例如在回门宴中，因为大巴车师傅之前没有办理相关的手续，车子开进阜阳的时驾照被扣，而王爸把这事给王二哥说了之后，“王二哥就问在哪出的事，哪个路段，这阜阳市里边的所有的交警他都熟悉，然后就主动找人（帮忙）”；另一种帮忙特征是非参与到婚礼仪式中的人遵从习俗与礼节，在双方关系情态的潜在的作用下所提供的帮助。例如回门当天王妈和小女儿去买展架时，小区的老板对于常年在外的“陌生的邻居”的小女儿的说话语气的生硬“没有那种型号的，只有一米五的和两米的”，而当看到王妈这个熟人时的热情“拿去用吧”，“真的，都是一个院的，拿去用吧”，而正是在这样的帮忙互动中使得双方之间的关系得以维持。值得注意的是关系展现中的帮忙或者被帮忙的首要原则并不是考虑资源的最优，而是针对具体的问题下的双方之间的关系最近，因为彼此相互熟悉，心理距离较短，但是这并不是说对方的资源不优。例如，对于驾照的事件并不是说王二哥能够最好的解决这件事情，而是因为他和王爸的关系很不错，同时，他又刚好还能够比较好的解决。在婚礼仪式中的帮忙行为中关系维持的关系实践如图 1 所示。

另外，本研究也发现，帮忙不仅是物质或者人力上的帮忙，也可以是对于他人心理上的安慰：例如结婚当天，当大家都拍好照，新娘准备走的时候，王妈抑制不住情绪，哭着拉着王雪不让她走，众人都在一旁劝阻。当女儿走到门口的时

候，王妈忍不住抱起新娘新郎抱头痛哭，此时其他人也被气氛感染，孩子儿媳、大女儿、小女儿也都在一旁掉眼泪边拉着妈妈边安慰，在场的亲戚三婶、小姑、二婶也都过来安慰王妈；同样也可以是出于照顾他人感受的关心理解他人：在回门宴中，王爸在敬“同庄”的人的酒时候，“不是我没有诚意，你们看有的亲戚都要离席了，大家一起来哈，对不住了……”，而大家也是表示理解的笑着道“好，好……”；最后亲戚回去的时候，也是很理解，“大家都知道我忙，都是打个电话说一声，我出来就不见人了，都开着车跑过了”，“有些走的我都没送人家，我的天，有好几个走的我都没忙得赢送人家”，还有“俺这院里边的，院里边的人家辛辛苦苦的（来帮忙），饭都没来得急吃”。

通过集体的帮忙，婚礼得以顺利圆满隆重的举行，从而在某个方面为这个“临时性组织”赢得声誉、面子（尹丽超，2012），而这或许也是导致有些具有“理性经济人”头脑的人大肆铺张浪费举办婚礼的原因（阎云祥，2000），因为“声誉”对于他们来说可以成为一种资源（周毅刚，2008；多杰热旦，2009；贺培育，黄海，2009）。另一方面，仪式中的帮忙也将双方之间的关系在参与与随礼的关系展现与确认的基础上使得关系得以维持，但是对于“不进则退”的人际关系来说，如果关系实践只是止步于单向的帮忙，那么关系只能停留在维持阶段，甚至如果长期处于这样的单向的“付出”的话，可能还是导致关系的疏远。

4.1.3 婚礼仪式后的友谊加深

在中国情理社会中，遵从常人之道的人们所提供的帮忙只是在情理逻辑的影响下的情理之中的行为而已，并不要求“回礼”（张婷，2013），但是作为接受帮助的人却有一种潜在的回礼的“义务性”（王硕，2011），另外，如果不回礼的话他们自己会心里感到很愧疚。也即是一种“施恩勿念，受恩莫忘”（李雅斯，2008），虽然提供帮忙的人并不要求回报，但社会客观上则可产生“报”之回应，来往之间，人际关系便得到了强化，与此同时，“回礼”的行为是基于人们的情感需求（周幼平，唐兴霖，2012），并不是出于某种“私利”（金晓彤，陈艺妮，2008）的目的，它在很大程度上是出于个人的自然情感。

对于提供帮忙的人，“回礼”的方式也收到礼节与习俗的约束，不同关系情态的人的回礼方式是不同的。对于血缘关系的人例如自己孩子没有什么特别的，因为都是一家人。对于地缘和业缘关系的人，王爸在婚礼的回门宴结束之后，准

备再单独摆一桌，“俺这院里边的，院里边的人家辛辛苦苦的，饭都没来得急吃，我阜阳的还有几个也喊着啊，阜阳的客户还有几个呢”；对于拟亲缘的干女儿，王爸则是说道“哎呦，干女儿，你辛苦了，晚上可有时间，我单请你”；而地缘关系、关系情感很好的钟老三和王二哥也是被王爸请到晚上的聚餐中，“咱去尝尝富丽华，富丽华那菜可不错，咱晚上就搁那（吃饭）”，因为“这几个帮忙的啥都没吃，没吃好”。特别的，在回门第二天，新娘和新郎来到王家，说按着习俗要去他们家看屋的时候，王爸认为要是真的有这个习俗的话“有咋能不去呢”，随后又问道“我带几个朋友去可管，我这有几个朋友一直想去你家那钓鱼”，因为新春家旁边有很多池塘，很适合钓鱼，送日子的时候，钟老三跟新郎的父亲提过去那钓鱼的事情，且钟老三在平时闲聊时，几次跟王爸提出，等有时间去钓鱼，新郎觉得没有问题，所以王爸就打电话给钟老三和王二哥，但是他们俩都没有时间，随后又打电话给了其他人（二叔，三叔和一些朋友），但是依旧是没有时间，本来王爸想等两天他们有时间再去，但是因为新娘坚持说“爸，明天去吧，他家把菜都买好了”，所以只能自己去，“下次有时间再叫上他们一起去”。另一方面，以后

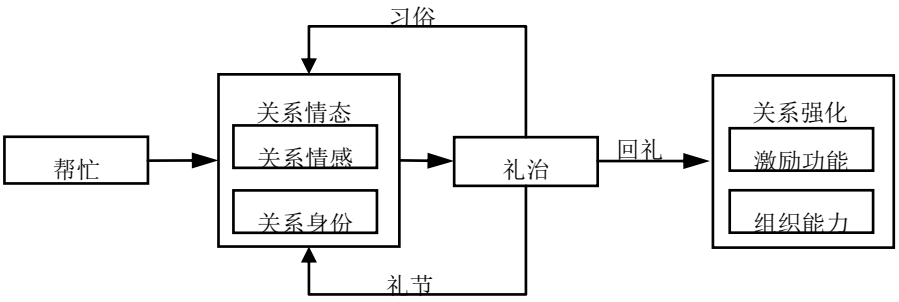


图 2 婚礼仪式后的回礼：关系强化的关系

如果这些人需要帮忙，例如他们家也要举办婚礼，王爸去参与并回礼是肯定的，并且王爸一家肯定也会不予余力的去帮忙，对于生活中的常人而言，这是毋庸置疑。在“回礼”以及下一次的仪式中的参与、回礼以及帮忙中彼此之间的关系得到了强化。而这样出于心意的表达的“回礼”在某种程度上潜在的是对帮忙者的一种激励，同时，在帮忙者所发起的情境中婚礼举办方的参与式“回礼”是一种组织能力的体现。所以，在婚礼仪式后的“回礼”的关系强化的关系实践中，在一定程度上体现了关系的激励和组织功能。即如上图 2 所示。

4.2 关系建构中的组织创建管理模式

从上面的案例的分析过程中，我们发现，日常的组织活动其本质上是关系的“展现—维持—强化”的关系实践为基础的关系建构过程。而正是在这样的以关系实践为基础的关系建构过程中，日常的活动得以组织。婚礼仪式是一项重大的仪式，想要办好整场婚礼酒席是不容易的，这就需要很多帮忙，婚礼举办方必定会因为愁着这件事而导致情绪的变化，此时常人的感通性哲学发挥作用，关系内的人感受到这个变化之后而自动调整。尤其是在一个熟悉的环境里，当我们面临麻烦的时候，会自然而然的得到周围人的施助，以便走出困境，实现目标，值得注意的是此目标不是为了自己的私欲，否则就很难得到关系内人出于交情的无私的帮助或得付出相应的代价（交易）：如前所述，关系情态可以约束个人的私欲。例如刘芬（2011）强调，这个时候（举办婚礼），一个家族或一个宗族的亲人，以及一些关系好的朋友同事，邻居都会参与到帮忙之中。

调研中发现，对于组织目标的圆满实现所要完成的事务主要通过以下三种途径解决：首先，在仪式性事件的影响下，关系内人的预设性的解决问题：其次，对于一些常规性的事务，主动提前参与其中的关系内人会在婚礼举办方的一位“领导者”的领导下组建一个常设性的机构来解决；最后，对于一些预设情境之外的事件（例如一些突发性事件）则通过特定的参与者（常设机构内与外的人）的社会身份来解决。需要特别说明的是，不管是为完成预设性的事务而组成的常设性机构中角色的担任还是预设情境之外的事件依托指定人物的社会身份的解决，其所奉行的原则并不是资源的最优，而是依据婚礼举办方中人与该事务（件）的解决人的关系距离最短，或者说关系情感最好。

4.2.1 预设性的解决问题：仪式性事件的影响力

关系展现与确认的关系卷入阶段，客人在常人之道的遵从下参与到婚礼中并随礼。根据以往的经验，一些关系比较近、关系情感比较好的亲戚朋友会针对婚礼中仪式中的习俗所需进行一些预设性的随礼或预设性的为婚礼举办方解决一些问题：二叔的女儿在婚礼前一天来到王爸家的时候，带来了王冠和耳坠作为婚礼的礼物送给了和自己关系很好的新娘姐姐，这两样都是婚礼必需品；作为王爸邻居的钟老三，平常和王爸关系很好，在仪式前某一天，钟老三和王爸一起吃饭，提醒道“就差一个这个（搓衣板）”，并且提出要给他一个机会“叫俺买一样（给

新娘当嫁妆）啊”，并且争抢要用自己的钱买，“一张擦屁股纸我都不叫你（王爸）出”，而这也是婚礼中必须要使用的东西（新娘的嫁妆）；同样，对于一些关系情感交浅的地缘关系者，当了解到婚礼举办方要举办婚礼的时候，也会在仪式性事件的影响下给予帮忙，预设性的解决一些问题；例如，当王妈和小女儿去当王妈去一家日用品店买茶具的时候，愁着不知道婚礼该准备什么，老板欣然告知，并且“不是说想叫你在俺这买东西，这好多东西俺店里没有，咱只是说说这（结婚的）规矩。”在仪式性的事件的影响下，在彼此情感相通的基础上，彼一方会通过自己一些经验去忖度他人的心，进而进行相应的“随礼”，并在婚礼仪式这一情境下转变为支撑其顺利进行的资源，或者是通过预设性的提供一些建议（并实施）来帮忙解决问题。

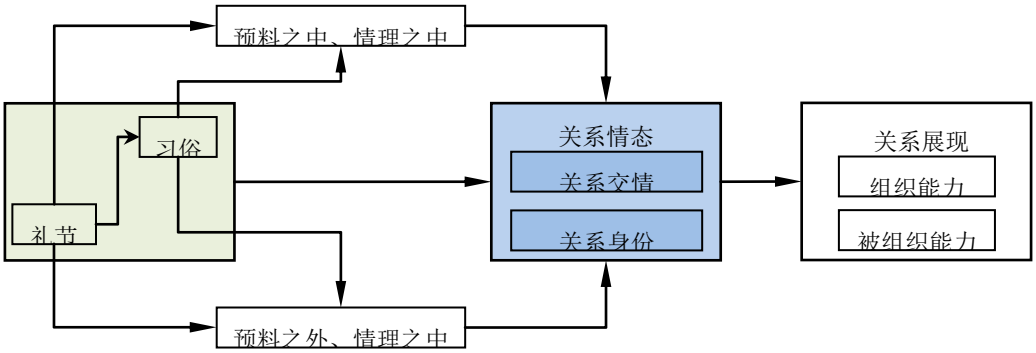


图 3：婚礼仪式中的参与：关系展现的关系实

对于关系展现的关系实践的阶段的客人的参与来说。首先，只要不是有非走不可的事，或者实在是抽不开身，就一定会抽空来参加；例如二叔的女儿和新娘感情（关系情感）非常好，尽管明天上午十点必须去广州，但仍坚持“明天去陪你（新娘）化妆”，同样，三叔一家也提前过来，三婶推掉了昨天说好的“去练车”，他们的女儿尽管还有不到一个月就要参加高考，但还是坚持过来参加，因为“俺姐就结这一次婚，就请假来了”。其次，因为婚礼中要通知的人非常多，而且要准备的事情非常多，有的客人会因为婚礼举办方“太忙了”而忘了邀请或者没有正式邀请，但是他们还是会遵从礼节与习俗前来参与；例如对于业缘身份的王爸的朋友来说，“我没有通知他们，就是有一次在跟他们在一起吃饭的时候，他问，问起我跟他讲了以后，他就在公共场所跟别的朋友讲，他们才知道，他们决定要来了……”；同样地缘关系的王爸老家“同庄”的人，因为有些没有接到通知的“同庄人”还是遵从礼节前来参加婚礼，而尽管他们的参与有点预料之外，

但是在关系逻辑的礼治下，这也是情理之中。而不管是预料之中还是预料之外的参与，都是情理之中的，由此可见，人们的行为都是采取情理逻辑，按照“情理之中”来进行为人做事和进行相关性判断，这就在一定程度上说明，情理逻辑既是基础性社会生活逻辑，又是支撑和推动我们开展日常实践的动力源，如上图 3 所示。这表现了关系展现的关系实践阶段，常人的情理逻辑的组织和被组织能力，而正是在这样仪式性事件的影响下的组织与被组织中的参与，为后面的婚礼中的问题的解决打下了基础，所以，在某种程度上来说，参与也是一种预设性的解决问题。

4.2.2 预设性的问题解决：常设性机构的建立与实施

出于对感通性关系状态的维持的考虑，人们参与到婚礼当中来，不管是预料之中还是出乎婚礼举办方预料之外的参与，都是在情理之中的。婚礼中要准备的相关事宜非常多，婚礼举办方通常会根据经验对婚礼中要解决的问题进行预设，但是，单凭婚礼举办方自己的力量还是无法全部解决。这个时候，在关系维持的关系实践阶段，出于维护彼此间共通性情感状态，主动或应邀而来参与的人会根据关系情态的考虑自发的围绕婚礼举办方的一位德高望重的领导者而组建一个常设性的机构，成为这一常设性的机构中的一员，在其中占据一个适合自己关系情态的角色，并在这位领导者的领导下以目标情境——婚礼仪式的顺利圆满完成而相互协作。对于常规性的事务，在整个常设性机构内，彼此在连在一起的感觉的基础上，各就各位，各守其道，通过调节自己来带动对方调整以促进常规性事务的完成，从而支撑组织目标（而不是个人自私的目标）的实现。

这一常设性的机构主要包括王爸、王妈，二叔和三叔、钟老三和王二哥、三婶和二婶、三姨和表姑、表大爷、王爸家的孩子、二叔和三叔的孩子、小王以及兰子等，如下图 4 所示。围绕领导者王爸，按照人情逻辑，常设性机构中的成员可以分为三类即：家族成员、身边的工作同事、心腹亲信。其中家族成员主要是私人关系，而身边的工作同事则只包含个体的正式关系所连接的他人，心腹亲信则兼而有之（如图 4 所示）：越是靠近内圈，则在这个机构中的等级位置越高，也就是趋近于科级制度中的所谓的领导者和管理者的位置，但却不是真正的科级制度中的管理者，因为这一常设性的机构并没有一个明确的机制的划分，其中的“等级”的划分是内在的依据关系身份与关系情感而决定，也即由参与者与婚礼

举办方（本案例中主要指的是王爸）的关系情态而决定。需要指明的是，尽管从整体上看，领导者与被领导者属于这样的划分，但是在具体的互动情境中，领导者与追随者的互动符合阴阳平衡的模式，即为了不失去感觉相通的平衡之态，阴阳之位会自发地发生转变，即领导者王爸也有可能是情境下的追随者。例如当钟老三来到王爸家的时候，钟老三说咋没有准备烟灰缸呢，“你们这群不抽烟的人啊，你说你……”，而自我标榜为“不抽烟的人的王爸”在钟老三的指挥下也是亲自和自己的几个孩子去去找烟灰缸。

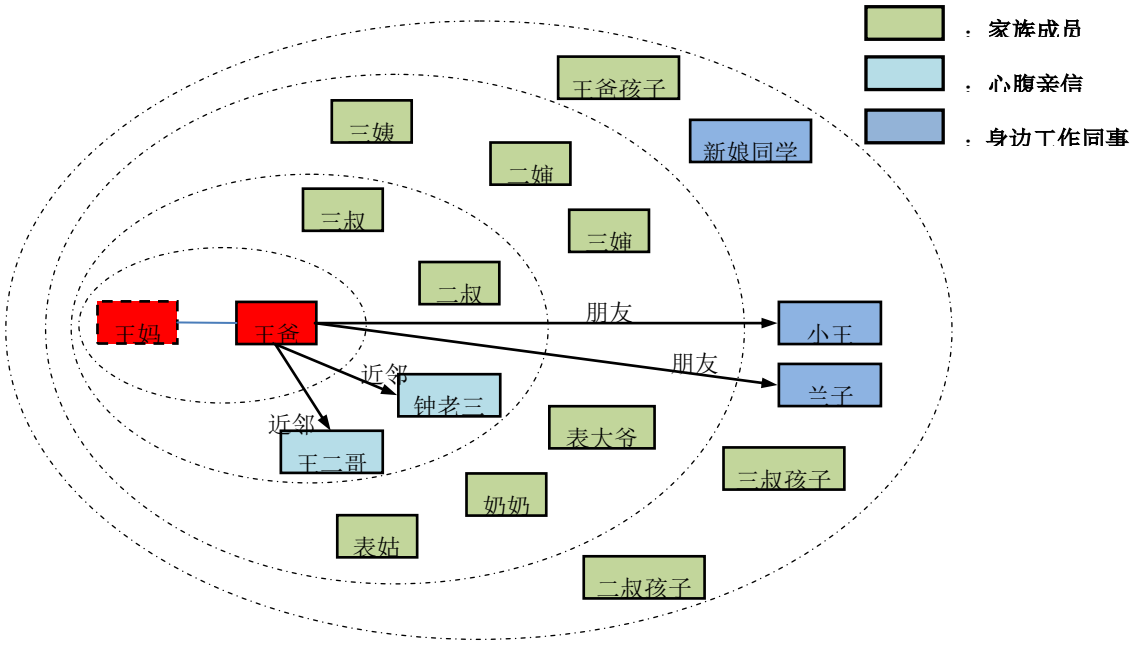


图 4　婚礼仪式中的常设性机构的成员构

当常设性机构组建完之后，领导者会根据自己对成员的预设性了解来安排各个角色所要负责的事情。例如，婚礼前，王妈和小女儿负责一些小件嫁妆的采购以及化妆店的联系，因为王妈经验比较丰富，小女儿则负责陪同，且小女儿好不容易回来一次，刚好多和她妈呆在一块；儿媳负责烟的购置，因为儿媳与地缘关系的小区美容店的老板娘是“关系还不错的熟人”，而老板娘的老公是烟厂老总的司机，“在闲时聊天时，老板娘主动提出可以提供出厂价格的烟”；在婚礼当天，当钟老三看到 DVD 没有碟子的时候，问王妈到“你这可有电脑”，王妈告诉到有之后，钟老三立马想到让懂电脑的小孩调“拿个手提电脑，教小孩调那玩意儿，小孩会，那唢呐……”，而最后王妈就让在场的二叔的儿子负责了，因为他是“年轻人”，他懂这个；奶奶，二婶，三婶，三姨以及表姑和表大爷几人婚礼经历的

婚礼比较多，所以负责婚礼相关的规矩的完善以及准备事宜，通过讨论来完善婚礼的规矩，而年轻人则负责并执行相应的物品的落实与准备，以及后续的在回门的准备以及回门宴中的各角色任务的安排也大抵如此。具体的人员在婚礼仪式完成机构中的担任角色及原因见表 2 所示。可以说，正是在王爸的领导以及二叔，三叔，钟老三以及王二哥的管理下，对于所有能够预想到的各方面的事情的预先安排好，在具体的实践过程中，个人努力的把自己在这一机构中所承担的角色所对应的常规性的事务解决好，各方面协作并有条不紊的进行，从而有力的支持了目标情境即婚礼仪式顺利、圆满、隆重的完成。

表 2　人员在婚礼仪式完成机构中的担任角色及原因

人物	关系特征	参与时间	备注	机构中担任的角色事例	担任角色原因
王爸		一直参与其中		负责各方面的角色的安排	德高望重
王妈		一直参与其中		辅助王爸并亲自执行	配合默契
二叔	亲缘关系 家族成员	结婚前一天	结婚正礼之后，回门前与回门的时候都一直参与在其中	接送参加婚礼的人、座次安排、带新人敬酒	和亲戚熟悉有经验
三叔	亲缘关系 家族成员	结婚前一天	结婚正礼之后，回门前与回门的时候都一直参与在其中	接送参加婚礼的人、带新人敬酒	和亲戚熟悉
钟老三	地缘关系 心腹亲信	结婚当天早上	结婚正礼之后，回门前与回门的时候都一直参与在其中	完备婚礼“规矩”并执行事宜、接待王爸朋友、座次安排	经验较丰富和王爸朋友熟悉
王二哥	地缘关系 心腹亲信	结婚当天早上	结婚正礼之后，回门前与回门的时候都一直参与在其中	完备婚礼“规矩”、接待亲戚朋友、座次安排	经验较丰富和王爸朋友熟悉
二婶	亲缘关系 家族成员	结婚前一天	结婚正礼之后，回门前与回门的时候都一直参与在其中	完备婚礼“规矩”并执行事宜	经验较丰富
三婶	亲缘关系 家族成员	结婚前一天	结婚正礼之后，回门前与回门的时候都一直参与在其中 三婶本来说好去练车，但是还是推了	完备婚礼“规矩”并执行事宜	经验较丰富
爷爷奶奶	血缘关系 家族成员	结婚当天上午	奶奶最近经常疼，但还是坚持要过来看看 结婚正礼之后，回门前与回门的时候都一直参与在	完备婚礼“规矩”并执行事宜 替王妈对三婶说让她不要让婉婉当伴娘，因为规矩不允许	经验较丰富身份地位高，说话有分量，不会

			其中		引起三婶不悦
表大爷	亲缘关系家族成员	结婚当天早上	结婚正礼之后，回门前与回门的时候都一直参与在其中	完备婚礼“规矩”并执行事宜	经验较丰富
表姑	亲缘关系家族成员	结婚当天上午	结婚正礼之后，回门前与回门的时候都一直参与在其中	完备婚礼“规矩”并执行事宜	经验较丰富
三姨	亲缘关系家族成员	结婚前一天	结婚正礼之后，就留了下来一直到回门后才回去	完备婚礼“规矩”并执行事宜	经验较丰富
王爸孩子	血缘关系家族成员	结婚前好几天	远在大连读研的小女儿特意请假回来 已经出嫁在外工作的大女儿带着自己的老公特意赶回来	小件嫁妆的购置、协助接送参加婚礼的人、婚礼“规矩”内的物品的购置和相关事务的执行（如伴娘和送亲）、回门中烟酒的配送、接待王爸朋友	年轻人眼力好，做事灵活
二叔和三叔孩子	亲缘关系家族成员	结婚前一天	结婚正礼之后，回门前与回门的时候都一直参与在其中 三叔女儿还有不到一个月高考，但还是坚持来参加 二叔女儿明天上午十点的飞机不得不走，但还是坚持上午去陪新娘化妆	婚礼“规矩”内的物品的购置和相关事务的执行（如伴娘和送亲）、回门中烟酒的配送	年轻人眼力好，做事灵活
小王和兰子	业缘关系身边工作同事	回门当天	他和王爸的朋友都比较熟，故回门当天负责记账	回门当天负责记账	和王爸的朋友都熟悉
新娘同学甲乙	业缘关系身边工作同事	结婚当天上午	结婚正礼之后，回门前与回门的时候都一直参与在其中	陪伴待出嫁的新娘	和新娘熟悉，给予她安慰与心理的陪伴

4.2.3 预设情境外的问题解决：人物的身份性

尽管按着经验去做出相关的准备，根据自己预先对于成员的了解去让他们分担相应的角色，让他们分头或者合作去准备相应的事情，解决相应的常规性的事务。但是在组织实践的进程中，还是会发生很多预设情境之外的事情，同样，对于婚礼仪式的进程来说也是如此，即使早先常设性的机构中的成员准备的再充分，任务安排的再详细也是会有很多“预料之外”的事情发生，从而阻碍目标情境的达成。例如本来王爸安排的是二叔、王二哥、钟老三负责客人的房间以及座位的安排，但是中间“啥也不懂的”三叔因为接亲戚回来之后，看到三楼的包间里面是空的，就让王爸的小女儿“去奶奶的房间把亲戚叫下来吧，这都空着呢”，而

当奶奶带着亲戚都下来之后，二叔被王二哥批了一句“你啥也不懂”，因为这是安排好给王爸的朋友坐的。那么当预设情境问题（困惑）产生时，常人之道下又依赖于怎样的组织机制来解决？

针对预设情境之外的问题或者事件，主要是通过指定人物的社会身份得以解决。本案例集中体现为通过参与者的私人关系来调用资源使之得到解决，而此处的参与者既可以是在上述常设性机构中担任一定的角色的人员，例如，因为缺乏经验，被三叔找来接亲戚的大巴车不知道自己的车不能进入阜阳，所以进入阜阳之后驾照被扣掉，尽管王爸让司机“先把客人接过来，驾照的事情等等再解决”，但是所有的机构内的各角色都“没有能力”亲自去解决。当王爸把这件事告诉王二哥之后，“王二哥就问在哪出的事，哪个路段，这阜阳市里边的所有的交警他都熟悉，然后就主动找人”，最后找到了交警的大队长，最后司机走的时候“王二哥和他说好了，只要去拿就行”。所以通过王二哥自己的私人关系的延伸——和交警都很熟，找到交警队长使得问题得以在原则内（还是交了一部分的罚款）顺着人情得以解决；在日常的生活实践中，人们很容易的会表现出对与自己比较熟悉的人表现出友善的态度。在回门当天，新娘打来电话说婚纱照的大海报展架断了，让小女儿再去买一个。小女儿和王妈走在小区的时候，碰到熟人老鲍，老鲍说小区就有广告店；起初常年在外的“陌生的邻居”小女儿来到小区的一家广告店中，老板态度很生硬，“没有那种型号的，只有一米五的和两米的”，然后小女儿告诉王妈之后，王妈让王雪一会和老板说，当王妈来到店中的时候，老板一看“都是一个小区的”，忙道“是你啊，你好啊，是要展架是吧，拿这个去用吧，这个是可以伸缩的，保证能用”，当王妈问多少钱的时候，老板忙说“拿去用吧”，“真的，都是一个院的，拿去用吧”，最后，在王妈的坚持之下，老板只能“那就给 60 吧，成本价”，可以说正是因为王妈对于这位店的老板来说的身份性使得海报展架的问题得到了在原则范围内的很好的解决。

这种预设情境外的事件的解决也可能是该常设性机构外的人员。例如正式婚礼仪式之后，因为婚礼中帮忙的人吃了个便饭，把之前准备的酒喝了一些，王爸正在愁着“酒不够”的时候，新娘提醒道“回门时老梅（新郎）不是要带酒吗？”，王爸有点担心“他的酒是不是和咱家一样的？”当新娘打电话回来告诉王爸，新娘带的酒“跟咱家的酒一样，他带六件”，并且“他的酒是他开饭店的舅舅提供

的买的，他说只要 682 一件，比咱家的便宜”，“咱也让他从那买呗”，并最终愉快的决定了从他那买，可以说本来已经预先准备好了的酒，但是因为组织实践的进程，原先预设的出现了超越预设情境的问题——酒不够，而通过常设机构外人员——新娘或者说新娘的丈夫的私人关系延伸——新郎的舅舅得到了解决，并且是得到了很好的解决。所以当预设情境之外的事件或问题出现时，依赖于常设性机构内的成员角色无法完成时，机构内或者机构外的成员的身份性（本案例中主要是私人关系的延伸）则被激活并用来解决相应的突发事件。

不管是为完成预设性的事务而组成的常设性机构中角色的担任还是预设情境之外的事件的人物身份性去解决，个人在实践的过程中首先想到的是通过组织熟人的力量（例如通过前来参与的人组织间常设性的机构），最容易开始的地方往往是我们所熟悉的，熟悉的人、熟悉的物，这就是日常生活的行为决策逻辑。相对于那些潜在的、陌生的最优决策（如果有的话），熟悉的心理距离最近才是注重情理之人行为决策的基本逻辑，是普通大众的首选方案。其所奉行的原则并不是资源的最优，而是依据个体与该事务（件）的解决人的关系距离最短，或者说关系情感最好；例如对于驾照被扣的事情来说，并不是说王二哥能够最完美的解决该事件，只是对于该事件来说，王爸和王二哥的关系最短、心理距离最近，所以他才会主动提出要帮忙解决。有可能在场的人中能够比他更好的去解决这件事情，但是王爸和他的关系不如和王二哥好。另外需要强调的是，关系最短并不是说资源不优，例如关系不错的王二哥最后还是很好的解决了驾照被扣这一事件。

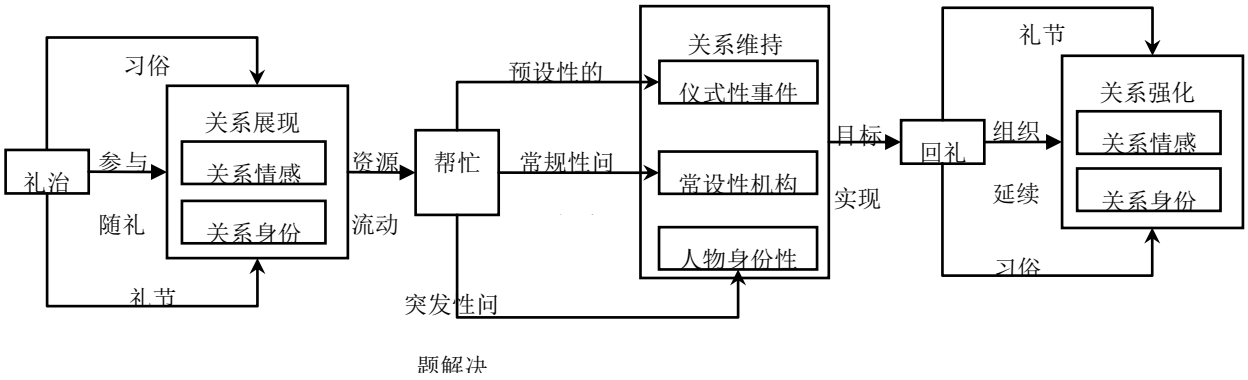


图 5 关系逻辑的礼治范式下的组织管理原理

在关系展现的关系实践阶段，一方面，众人遵从礼节与习俗、综合关系情态的考虑参与到婚礼的过程中，会在婚礼这一仪式性的事件的影响下，依据自己的经验去为婚礼举办方预设性的解决一些问题（例如针对婚礼仪式中要用到的东西

而“随礼”)；另一方面，参与者会自发的依据关系情态而围绕婚礼举办方的一位德高望重而被推选出来担当领导者的人而建立一个常设性机构，或者是领导者依据自己对成员的能力的预先的了解来分配角色（或者主动的依据自己的能力去承担一些角色）。在关系展现的关系实践过程中，对于顺利完成婚礼仪式这一目标所需完成的常规性的事务来说，在彼此之间的交情关系的连接下，人们通过分工协作，依靠常设性的机构，集体努力共同推进组织实践的进程；但是组织实践过程并不总是和我们预先设想的那样进行，当预设情境之外的事件发生时，已经无法依赖于这一机构的各个角色直接完成，此时就依赖于这一机构内成员的角色外的身份（办案例中表现为私人关系的延伸）或者机构外的成员身份性（本案例中也是私人关系的延伸），通过两者单独或者共同起作用而调用组织外的资源来使得问题得以解决，以支持组织目标的顺利圆满完成。即如上图 5 所示。

在关系强化的关系实践阶段，当组织目标在大家的集体“帮忙”中顺利完成之后，领导者（婚礼举办方之人：本例的王爸）会对他们的辛苦而心存感激之心，因为本来婚礼仪式是大家开开心心的吃喝，但是因为他们和自己关系比较好而主要在婚礼仪式中忙于帮忙，而“没有吃好”，领导者通常会出于感激而心意的表达而“回礼”（尽管帮忙的人并没有要求甚至想过回礼）。一方面，这种基于心意的表达的回礼既有及时性的“单摆一桌”，也有“晚上单请你”，以及“带几个朋友一起去（你们那钓鱼）”。另一方面，在今后他人需要帮忙的时候（例如也举办一些仪式性的事件如婚礼），婚礼举办方也会参与进去，在该情境中的常设性机构中担任某一角色，并在情境需要的时候依靠自己在该机构外的身份去调用组织外的资源来帮忙解决问题，支撑该情境的下的组织目标的完成。所以，关系强化的关系实践过程在某种程度上来说强化了关系的组织能力的同时，进而强化了组织存续的纽带——人际情感关系，进而成为了组织延续的一个重要的基础、为未来提供了一个更大的可能性。

结论与讨论

任何一个社会性组织，是一种社会事实，并不像“看得见、摸得着”的实物一

样，而是只有在人际互动过程中才能展现。因此，在现实社会的日常实践里，组织并不完全是一种静态的制度安排和组织结构，而是依存于人与人之间的交往行为而存在的（March and Simon 1958; Weick 1979）。在社会性组织创立之初，由于缺失明晰的规章制度，组织活动的边界十分模糊，所以，遵从当地文化礼仪的关系实践可能是对社会性组织的有力补充和提供强有力的保障。

西方文化礼仪控制着发挥私欲膨胀的方式（Durkheim 1956; Goffman 1967），而中国人的仪礼在积极地维护关系情态的仪礼本身，并遏制私心膨胀（梁漱溟 1990）。在中国乡村社会里，人情交往可以塑造日常组织活动，即为社会性组织创建提供了实践逻辑。平凡的生活是没完没了的情境性顺承与推进（Hsu 1981），以通过注重仪礼的人情交往的具体活动来定义和建构出组织创造性现实。作者通过实地参与、跟踪和访谈安徽乡村的婚礼举办整个操办和组织过程，了解在农村注重人情往来的关系实践活动，研究发现：在操办婚礼活动中，人们的关系化行为遵从习俗与礼节，综合关系亲疏远近来参与到婚礼当中（如随礼和帮忙），这种人情往来的关系实践保证了婚礼组织活动形成和顺利进行；当由家族成员、身边工作同事和心腹亲信所构成的常设性机构成立之后，婚礼举办所出现的常规性事务由常设性机构成员负责进程、落实和调配；对于意外状况发生则依赖于指定人员的社会身份来解决。研究还发现，在人情往来的关系实践中，受礼者的“回礼”是关系强化的，正是这种“回礼”行为使得组织活动随时都可能发生和组织建立起来。研究表明，在注重习俗和礼节的关系实践中，通过仪式性事件、机构角色和人物身份将闲散性资源组织起来，在相互帮忙中形成了组织创建的日常化行为。

在人情交往所形成的组织创建活动中，亲历者都是讲人之常情的，首先注重人情往来的交情行为，其次再考虑社会理性，常常把人情交往看作社会行动的原动力，以人情关系为规范原则，以关系情态为行动触发点和指南。在组织创建过程中，常人是资源的看护人和监管者，需要这种资源就先要与他们打交道：如果是借调的话，用的是人情，欠下的也包括人情；如果是交换的话，用的也包括人情，欠的也不仅仅只是要归还之物了。这样会激发双方投入来积极地共同完成这一任务，甚至带有创造性执行，特别在遇到不确定性环境下。因此，人情与资源流动之间是紧密相关的，在提供工作流效率的情形下。期间发生的支出和努力是

一种人情，而还情则遵从礼俗，并不简单的社会交换行为，更无需立即支付和承诺。另外，人情交往是没有尽头的。在这个意义上，组织者的成功取决于在社会情态层面上建立起一个重人情的组织(Siqueira et al., 2014)，当内部人员的关系情态通达了，才会自发地产生强大的社会感染力，吸起其他人自愿加入进来。

本文取得了以下理论贡献：第一，从关系情态的角度解释了日常组织创建活动，从日常组织实践活动中验证了常人之道的假设，并拓展了传统组织理论对理性人的假说（March and Simon 1958; Weick 1979）。关系决策并不是说资源不优：不仅发展了西方的纯粹的利益最大化的理性决策模式，同时，也揭示了人情关系在日常组织决策中的基础性作用，这进一步推进了我们之前的研究（潘安成，李鹏飞 2014）。第二，与西方依靠外在强制性制度来规范组织成员的行为，并在此硬性制度规范的基础上构建以利益导向、目标导向的组织构建模式相比，本文发现，在注重习俗与礼节的人际互动的情境下，日常组织活动的产生呈现为一种通过事件（仪式性）、机构（角色担任）和人物（身份性）的组织建构模式(Weber & Dacin，2011)，这种超越组织结构边界的人情交往模式契合了社会性组织实践。最后，日常组织活动的形成和发生是依据情境变化的，又因为在人际交往中的关系情境起着主导性力量（Collins 2004; Goffman 1959; Hsu 1981），所以，以人际关系构成的社会情态则是人情交往推动组织创建的实践逻辑，为此，在数据采集、编排和归类上尝试性地采用了人际关系进行分类法，这与中国人讲究人之常情的人情关系在哲学层面上是一致（张寿安 2001；梁漱溟 1990），也摆脱了传统西方理论的价值分类法，这种方法论对于后续关于中国传统文化的行为研究有重要的借鉴意义。

日常交往的仪礼是一种生产社会性组织的根本机制。不同于西方人的宗教信仰贯穿于日常生活的虔诚典礼，塑造了他们的平常社交仪式；中国人往往倾向于在关系情境下与人交心的共通性感受，这一出发点直接决定了人与人相处可能是日常生活的社交仪礼的最终落脚点，因此，人们比较普遍地注重人情往来的礼俗和礼节，然后才考虑做事的本身。由此不难看出，中西方人都注重日常交往的礼仪，但是，由于两者强调礼仪的根本内涵是截然不同的，所以，中西方社会性组织产生模式存在差异的。

西方人的组织逻辑是为了共同理想而走到一起（Durkheim 1912/1956），中国

人的组织逻辑是为了人际情感交汇而团结在一起。对于人情交往的组织化实践来说，“中”指导组织管理者的日常行为要首先立足于找准社会位势，即趋于在组织情境之下的社会情态上持中，无论在关系情境里，还是在错综的关系情境之间，都要守“中庸”之道，强调“诚者，不勉而中，不思而得，从容中道…择善而固之者也”；而“和”在于指导组织管理者的日常活动要维持组织共通性情态，趋于关系错落中和谐，谓之“和而不同”和“和气生财”。当组织情态发生变化时（可能是外部环境动荡所引起的，也可能是内部关系紧张所造成的），有地位之人更多地是利用其声望，从之前具有“号召力”的、有社会规范约束力的威望地位的组织者，转变成有规章制度所界定的政治权力地位的组织者，换言之，新组织诞生实际上是组织者从由隐性威望社会影响力，一下子转变成被授予显性权力控制的合法性社会地位，组织者有了控制一定资源的正式特权（社会影响力的权威成为社会地位的一种特权），也就标志着组织成立。本质上，“中和位育”是组织者利用其社会地位所带来的社会影响力，利用关系身份来激活和调用人情关系所附着的资源能力，并利用强调关系建构的人情交往的彼此监控，进而不断增进和维持人情关系、以及提高关系身份和赢得社会声誉的组织化扩张过程。因此，“致中和，天地位焉，万物育焉”隐含了社会性活动的组织管理原理。

正如 Collins（2004）指出，任何成功的研究范式转变，都是以文化转向作为切入点进入新的研究领域。只注重利用文化性资源，会导致组织发展与社会文化意义在根基上发生冲突而具有不可持续力，因为社交仪礼在社会互动中展现出不同的组织力量和个人力量。本文研究以中国传统文化集中展现的乡村婚礼举办活动作为探究组织创建活动的日常人情交往模式，虽然经历了在哲学上进行了反思和研究方法上进行尝试，但是，本文只是一个探索性研究，未免存在很多的不足（这里不再赘述）。然而，从传统中国文化来说，一个企业或组织得以存在的首要条件：在于“和”，取道于“中”而“通上下之情”，即为“情通上下而知损益否泰”，此间，始终贯穿东方人“与人为善”的处世原则：“亲望亲好、邻望邻好”。

参考文献

(1). Gupta A., Fegruson J. 1997 [美]著，骆建建，袁同凯，郭立新译：《人类学定位，田野科学的界限与基础》，北京：华夏出版社，2005 年。

(2). 董建辉：《“礼治”与传统农村社会秩序》，《厦门大学学报（哲学社会科学版）》，2005 年第 4 期。

(3). 范宏雅：《谈话分析与常人方法论的质性研究》，《山西大学学报 (哲学社会科学版)》2012 年第 2 期。
(4). 费孝通：《乡土中国》，北京：人民出版社，2008 年。
(5). 费孝通《江村农民生活及其变迁》，兰州：敦煌文艺出版社，1997 年。
(6). 黄光国：《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。
(7). Hume, L., Mulock, J [澳大利亚]编著，龙菲，徐大慰译：《人类学家在田野——参与观察中的案例分析》，上海：上海译文出版社，2010 年。
(8). 吉国秀：《婚姻仪礼变迁与社会网络重建》，北京：中国社会科学出版社，2005 年。
(9). 吉国秀：《婚姻支付变迁与姻亲秩序谋划——辽东 Q 镇的个案研究》，《社会学研究》2007 年第 1 期。
(10). 贾永梅，胡其柱：《“乡土社会”：以费孝通先生〈乡土中国〉为参照的解读》，《中国社会科学院研究生院学报》，2010 年第 6 期。
(11). 黎红雷：《人性假设与人类社会的管理之道》，《中国社会科学》，2001 年第 2 期。
(12). 李义波，弓路沙：《农民合作行为变化与社会变迁的微观机制——以华北平原 S 村为例》，《中国农村观察》，2011 年第 1 期。
(13). 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，北京：商务印书馆，1990 年。
(14). 刘芬：《湘北农村婚姻礼仪过程的人类学分析——以康王乡羊角山村为个案》[D]，安徽大学硕士论文，2011 年。
(15). 刘岩峰，齐晓亮：《礼治：从文本到习俗——乡土社会中 “礼” 文化的社会功能浅析》，《法制与社会》，2011 年第 19 期。
(16). 马超峰，薛美琴：《婚嫁格局：乡村社会变迁的一个视角》，《农村经济与科技》，2013 年第 01 期。
(17). 马塞尔莫斯：《礼物》，上海: 上海人民出版社，2002 年。
(18). 马勇：《儒家的自然法思想》，《西南政法大学学报》，2009 年第 2 期。
(19). 马宗保，高永久：《乡村回族婚姻中的聘礼与通婚圈——以宁夏南部单家集村为》，《民族研究》，2005 年第 2 期。
(20). 潘安成,李鹏飞:《交情行为与创业机会:基于农业创业的多案例研究》,《管理科学》,2014 第 4 期。
(21). 曲彦斌：《中国婚礼仪式史略》，《民俗研究》，2005 年第 2 期。
(22). Robert Layton [英]著，蒙养山人译：《人类学理论入门，他者的眼光》，北京：华夏出版社，2005 年。
(23). 苏蕾：《中国礼治浅议》，《经营管理者》，2010 年 10 期。
(24). 王俊，杨雄杰, 林嘉玲：《新时代乡村婚礼的地方认同与传统重构研究——以粤西 Z 乡自由恋爱婚礼中的 “媒人制” 为例》，《云南地理环境研究》2012 年第 6 期。
(25). 王铭铭：《从“礼治秩序”看法律人类学及其问题》，《西北民族研究》，2009 年第 4 期。
(26). 王志标，唐志鹏，祝坤福：《中国传统婚礼的最优参加人数》，《管理评论》，2007 第 9 期。
(27). 肖群忠：《论中国文化的情理精神》，《伦理学研究》2003 年第 2 期。
(28). 谢红星：《在不平等中追求正义——儒家“礼治”的另一种解读》，《华中科技大学学报（社会科学版）》，2011 年第 3 期。
(29). 徐平:《乡土社会的血缘关系——以四川省羌村调查为例》,《中国农业大学学报（社会科学版）》，2008 第 2 期。
(30). 薛亚利：《婚姻礼仪：一个多学科的分析框架》，《社会科学》，2009 年第 8 期。
(31). 阎云祥：《礼物的流动：一个中国村庄的互惠原则与社会网络》，上海：上海人民出版社， 2000 年。
(32). 杨成胜，任慧明：《乡村婚礼中的人情建构与差序格局——以黑龙江联众村为例》，《湖南医科大

学学报（社会科学版）》，2009 第 4 期: 85-88。
(33). 杨生照：《从“规范”到“制度”——试论儒家传统之“礼”的基本内涵》，《晋中学院学报》，2013 年 10 期。
(34). 于语和：中国礼治与西方法治之比较研究[D]，天津师范大学博士论文，2001 年。
(35). 张寿安. 《以礼代理: 凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》，河北教育出版社, 2001 年。
(36). 张永健：《婚姻丧葬礼俗与中国传统农民家庭制度》，《社会学研究》1994 年第 1 期。
(37). 赵旭东：《文化的表达人类学的视野》，中国人民大学出版社，2009 年。
(38). 周星：《乡土生活的逻辑——人类学视野中的民俗研究》，北京大学出版社，2011 年。
(39). 周毅刚：《“面子法则”在人本管理中的应用》，《河南社会科学》，2008 年第 4 期。
(40). Alvarez, S.A. , Barney, J.B, Anderson, P.,2013, “Forming and exploiting opportunities: The implications of discovery and creation processes for entrepreneurial and organizational research”,*Organization Science*, 24(1), pp. 301~317.
(41). Battilana, J. and Casciaro, T., 2013, “Overcoming Resistance to Organizational Change: Strong Ties and Affective Cooptation”, *Management Science*,59(4),pp.819~836.
(42). Bedford,O.,2011,“Guanxi-building in the workplace: A dynamic process model of working and backdoor guanxi”, *Journal of business ethics*，104(1) ,pp.149~158.
(43). Casciaro,T.,2014, “ Affect in organizational networks ” , *Research in the Sociology of Organizations*,40,pp.219~238.
(44). Chesler, M. A. ,1991,“Participatory action research with self-help groups: An alternative paradigm for inquiry and action”，*American Journal of Community Psychology*, *19*(5) , pp. 757~768.
(45). Clifford, James, and George E. Marcus, eds.,1986,“*Writing culture: The poetics and politics of ethnography”*, California: University of California Press.
(46). Collins, R. ,2004, “*Interaction Ritual Chains. Princeton*”，NJ：Princeton University Press.
(47). Collins，R.，2013，“Entering and leaving the tunnel of violence: Micro-sociological dynamics of emotional entrainment in violent interactions”，*Current Sociology*, 61(2),pp. 132~151.
(48). Corbett, A., Cornelissen, J., Delios A., et al. ,2014, “Variety, novelty, and perceptions of scholarship in research on management and organizations: An appeal for ambidextrous scholarship”, *Journal of Management Studies*, 51(1) , pp.3~18.
(49). Courpasson, D., Dany, F., &Mart ́ I.，2014，“Organizational Entrepreneurship as Active Resistance: A Struggle Against Outsourcing”,*Entrepreneurship Theory and Practice*, 21,pp.1~30.
(50). Creed, D., Hudson, B., Okhuysen, G., & Smith-Crowe, K.，2014，“Swimming in a sea of shame: Incorporating emotion into explanations of institutional reproduction and change”，*Academy of Management Review*,39(2), pp.275~301.
(51). Creswell, J. W., 2013,“*Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches”*, SAGE Publications, Incorporated,pp.1~26.
(52). D'Adderio, L., 2014,“The Replication Dilemma Unravelled: How Organizations Enact Multiple Goals in Routine Transfer”，*Organization Science*, pp. 1~26.
(53). Durkheim, E.,1912,“*The Elementary Forms of the Religious Life, trans. Karen Fields”*，New York: Free Press.
(54). Durkheim, E.,1956,“*Education and sociology”*, Simon and Schuster.
(55). Dutton, J. E. and Dukerich, J. M.，1991，“Keeping an eye on the mirror: image and identity in organizational adaptation”，*Academy of Management Journal*, 34, pp.517~554.
(56). Emirbayer, M., & Mische, A.,1998, “ What is agency? ”，*American journal of sociology*, 103(4),pp. 962~1023.

(57). Garud, R., Schildt, H. A., &Lant, T. K., 2014, “Entrepreneurial Storytelling, Future Expectations, and the Paradox of Legitimacy”, *Organization Science Articles in Advance*, pp. 1~14.
(58). Gergen, K. J., 2009，“*Realities and relationships: Soundings in social construction*”，Harvard University Press.
(59). Goffman, E., 1967, “Interaction Ritual: Essays on Face to Face Encounters”.
(60). Goffman, E., 1959, “The presentation of self in everyday life”，pp. 1~17.
(61). Goss, D., Jones, R., Betta, M., & Latham, J. , 2011，“Power as practice: A micro-sociological analysis of the dynamics of emancipatory entrepreneurship”，*Organization Studies*, *32*(2) , pp. 211~229.
(62). Goss, D., 2008, “Enterprise ritual: a theory of entrepreneurial emotion and exchange”，*British Journal of Management*, 19(2) , pp.120~137.
(63). Greene, J. C., 2008，“Is mixed methods social inquiry a distinctive methodology?”， *Journal of Mixed Methods Research*, 2, pp. 7~22.
(64). Hsu, F. L., 1981, “*Americans and Chinese: Passages to differences*”，University of Hawaii Press.
(65). Jennings, J. E., Jennings, P. D., & Sharifian, M., 2014, “Living the Dream? Assessing the ‘Entrepreneurship as Emancipation’ Perspective in a Developed Region”，*Entrepreneurship Theory and Practice*.
(66). Keesing, R. M., 1974, “Theories of culture”, *Annual review of anthropology*, pp.73~97.
(67). Krentz, E., 1975, “ *The historical-critical method* ”， Philadelphia：Fortress Press,
(68). Layton, R.,1997, *“An introduction to theory in anthropology”*, England: Cambridge University Press.
(69). Lounsbury, M., & Glynn, M. A., 2001, “Cultural entrepreneurship: Stories, legitimacy, and the acquisition of resources”， *Strategic management journal*,*22*(6-7) , pp. 545~564.
(70). Loyd, D. L, Wang, C. S, Phillips, K. W, et al., 2013, “Social Category Diversity Promotes Premeeting Elaboration: The Role of Relationship Focus”, *Organization Science*, 24(3),pp.757~772.
(71). Lyon, A., Bell, M., Croll, N. S., Jackson, R., & Gratton, C. ， 2010，“Maculate conceptions: power, process, and creativity in participatory research”，*Rural Sociology*, *75*(4), pp.538~559.
(72). Mahaffy S G.，2013，“*Relational Presence: the Spatiality of Breakthrough Decision Making Through a Relational Constructionist Lens*”，Tilburg University Press.
(73). Mair, J., & Marti, I.， 2009，“Entrepreneurship in and around institutional voids: A case study from Bangladesh， *Journal of business venturing*, *24*(5) , pp.419~435.
(74). Cyert, R. M., Dill, W. R., & March, J. G.，1958，“The role of expectations in business decision making”，*Administrative Science Quarterly*,pp. 307~340.
(75). March, J. G., & Simon, H. A.， 1958，“*Organizations*”，England ： Oxford Press.
(76). Marinova, S. V, Moon H, Kamdar D. , 2013, “ Getting Ahead or Getting Along? The Two-Facet Conceptualization of Conscientiousness and Leadership Emergence”, *Organization Science*，24(4), pp. 1257~1276.
(77). Mathieu, J., Maynard, M.T., Rapp, T., & Gilson, L., 2008，“Team effectiveness 1997–2007: A review of recent advancements and a glimpse into the future”, *Journal of Management*, 34, pp.410~476.
(78). McNamee, S.,Hosking, D.M., 2012, “*Research and social change: A relational constructionist approach*”, New York：Routledge.
(79). Meyer, J. W., & Scott, W. R.,1983，“Centralization and the legitimacy problems of local government”，*Organizational environments: Ritual and rationality*,pp.199~215.
(80). Michel, A. ,2014,“ The Mutual Constitution of Persons and Organizations: An Ontological Perspective on Organizational Change”， *Organization Science*.
(81). Ozanne, J.L. and Saatcioglu, B., 2008, “Participatory action research”， *Journal of consumer*

research ,35(3) ,pp.423~439.

(82). Petkova, A. P., Rindova, V. P., & Gupta, A. K.，2013，“No news is bad news: Sensegiving activities, media attention, and venture capital funding of new technology organizations”， *Organization Science*, *24*(3) , pp.865~888.

(83). Pettigrew，A.M.，1979,“On studying organizational cultures”，*Administrative Science Quarterly*, PP. 570~581.

(84). Polman，E. and Emich, K.J., 2011,“ Decisions for others are more creative than decisions for the self”，*Personality and Social Psychology Bulletin*, 37(4)， 492~501.

(85). Pronin，E. and Olivola，C.Y.,2008, “ Kennedy KA. Doing unto future selves as you would do unto others: psychological distance and decision making”，*Personality and Social Psychology Bulletin*, 34(2)，224~236.

(86). Rindova, V., Barry, D., & Ketchen, D. J.，2009，“Entrepreneuring as emancipation”，*Academy of Management Review*, *34*(3) , pp.477-491.

(87). Ruef, M.， 2010，“ *The entrepreneurial group: Social identities, relations, and collective action*”,Princeton University Press.

(88). Salvaggio, K. C., 2003, “*Perceptions of formal and informal school leaders regarding cultural proficiency in high-achieving, highly diverse elementary schools”,* Doctoral dissertation, University of La Verne.

(89). Siqueira, A. C. O., Webb, J. W., & Bruton, G. D.，2014，“Informal Entrepreneurship and Industry Conditions”， *Entrepreneurship Theory and Practice*.

(90). Stephens, J.P., E.D. Heaphy, A. Carmeli, G.M. Spreitzer, and J.E. Dutton.,2013, “Relationship Quality and Virtuousness: Emotional Carrying Capacity as a Source of Individual and Team Resilience”, *The Journal of Applied Behavioral Science*, 49（1）, pp.13~41.

(91). Suddaby R, Hardy C, Huy Q N.,2011,“Introduction to Special Topic Forum: Where are the new theories of organization？”,*Academy of Management Review*, 36(2),pp.236~246.

(92). Susman G I, Evered R D.,1978,“An assessment of the scientific merits of action research”，*Administrative science quarterly*,pp.582~603.

(93). Tracy, J. L., & Robins, R. W. ,2004, “Putting the Self Into Self-Conscious Emotions: A Theoretical Model”， *Psychological Inquiry*, *15*(2) , pp. 103~125.

(94). Trefalt，S.，2013，“Between You and Me: Setting Work-Nonwork Boundaries in the Context of Workplace Relationships”，*Academy of Management Journal*, 56（6）,pp.1802~1829.

(95). Trickett, E. J., & Espino, S. L. R.，2004，“Collaboration and social inquiry: Multiple meanings of a construct and its role in creating useful and valid knowledge”，*American Journal of Community Psychology*, *34*(1-2), 1~69.

(96). Überbacher, F.,2014, “Legitimation of new ventures：A review and research programme”， *Journal of Management Studies*, *51*(4) , pp.667~698.

(97). Van, Kleef，G.A. ，2009，“How emotions regulate social life the emotions as social information (EASI) model”， *Current Directions in Psychological Science*, 18(3)，184-188.

(98). Van, Maanen，J., Kunda，G.，1989，“Real feelings: emotional expression and organizational culture”，*Research in Organizational Behavior*，11，pp. 43~103

(99). Weber, K., & Dacin, M. T.，2011，“The cultural construction of organizational life: Introduction to the special issue”， *Organization Science*, *22*(2) , pp. 287~298.

(100). Weber, M.,1947, “*The Theory of Social and Economic Organization*”，Glencoe, IL: Free Press.

(101). Weick, K. E.,1979，“The social psychology of organizing (Topics in social psychology series)”

(102). Weick, K. E.,1993，“The collapse of sensemaking: the Mann disaster ”，*Administrative Science Quarterly*, 38,pp.628~652.

(103). Wrzesniewski, A, LoBuglio, N, Dutton J E, et al. , 2013, “Job Crafting and Cultivating Positive Meaning and Identity in Work”，*Advances in Positive Organizational Psychology*,1,pp. 281~302.

群体性事件中网络舆情问题研究

任 禹

（中南财经政法大学哲学院）

摘要：随着新媒体技术的发展与应用，互联网逐渐成为群体性事件信息传播的主要渠道之一。群体性事件的网络舆情变得愈发重要。本文希望在总结已有的研究成果的基础上，通过对群体性事件网络舆情的传播特点进行考察，分析网络舆情对群体性事件的影响，提出相应的具有可操作的应对机制，为群体性事件中网络舆情的研究提供更为具体的研究成果，也为维护社会安定团结，促进整个社会进步提供帮助。

关键词：群体性事件；网络舆情；政府

The research on Network Public Opinion of Group Events

Ren Yu

Abstract: With development of the new media, Internet, as one of main channels of information spreading, make the network public opinion of group events more and more important. We want to research on its spreading characteristics, analyze its influence,and point out some useful measures to provide some concrete results for these researchs, maintain social stability and unity and promote all-round social progress based on former researchs.

Key Words: Group events, Network public opinion, Government;

一、绪论

（一）研究背景

我国社会正处在转型的关键时期，正在从传统社会转向现代社会。“现代性孕育着稳定，而现代化过程却滋生着动乱”[164]。经济发展与社会进步在伴随现代化而来的同时，社会的不稳定因素也在逐渐增加。我国社会已然进入到了一个社会矛盾易被激化、不协调因素活跃、社会结构深刻变动的社会风险高发期。由于经济、社会及政治的发展，导致的社会控制降低、社会分化加剧等因素使得潜藏在社会深处的一些生层次的矛盾逐渐暴露，各种矛盾与问题的出现也使得发生在我国的群体性事件频繁发生。随着互联网技术的发展与普及，网络日益取代传统媒介而成为信息传播的主要媒介，网络空间成为最为主要的信息集散地和民众议论时事的场所，网络舆情变化逐渐成为反映公众态度变化的“晴雨表”。对群体性事件的网络舆情的治理直接关系到政府对群体性事件的治理结果，对政府形象、政府公信力的塑造以及政府治理能力的提高有着巨大帮助作用。所以，如何切实有效地治理群体性事件的网络舆情是政府所必须重视的问题，也是非常值得深入研究的问题。

（二）概念界定

1、群体性事件

在西方，群体性事件一般被称为“集体行动”、“集体行为”或“集群行为”，早在上个世纪 20 年代便就有学者开始了对于群体性事件的理论研究。美国社会学家帕克在其 1921 年出版的《社会学导论》中最早提出了“集群行为”这一概念，并将其定义为“在集体共同的影响和推动下表现出来的以情绪冲动为表现的个体行为”[165]。另一位美国社会学家 J·科尔曼则认为，集群行为是一种理性的行为，是群体成员经过理性思考，将自己行动的控制权转让给他人（即根据他人的行动来决定自己的行动）来达到获取最大利益的目的，这种转让行动并不会必然导致社会混乱，但是，如果出现转让者无法控制形势的情形，就有可能会发生

[164] 塞缪尔•R•亨廷顿.《变化社会中的政治秩序》[M]北京：生活•读书•新知三联书店，1989:38

[165] Park，Robert Ezra and Burgess. Ernest W.， Introduction to the Science of Sociology，University Chicago Press，1921:865

集群行为，导致社会混乱。[166]芝加哥大学教授赵鼎新认为，集群行为就是有许多个体参加的制度外政治行为，与选举、政府会议和官方集会等制度内政治集群行为相区别。[167]国内有许多学者认为群体性事件是一种有明确目的、具有破坏性的群体行为，是指民众为实现某一目的，采取静坐等方式，造成社会秩序混乱和社会公私财物遭受破坏以及人身伤害的事件。[168]所以，本文认为，就我国具体情况而言，由社会矛盾所引发的，以实现自己诉求为目的的，有一定规模的，临时进行的大规模公开场合聚集并对社会造成一系列负面影响的群体行为。

2、舆情及网络舆情

关于舆情的概念，张克生认为，“广义的舆情就是指民众在所处的社会生活环境下，产生的主观意愿，即我们通常所说的社情民意”[169]。王来华认为，舆情指的是“在一定的社会空间内，围绕敏感事件的发生、发展和变化，公众作为舆情主体对社会管理者所持有的看法和态度”[170]。而有关网络舆情的概念方面，刘毅认为，网络舆情是“通过互联网表达和传播的各种不同情绪、意愿、态度和意见交错的总和。”[171]周如俊认为“网络舆情就是在互联网上传播的带有一定倾向性和影响力的公众对‘焦点’、‘热点’问题发表的言论和意见。”[172]所以，本文认为，网络舆情是广义舆情中形式特殊的一种类型，是以互联网为传播媒介而形成的舆情，是公众在虚拟平台上表达或传播的对生活的情绪、态度和意见等的总和。

由此，我们可以认为，所谓的群体性事件的网络舆情指的是公众在群体性事件发生的全过程中在虚拟媒体平台上对此群体性事件而表达或传播的情绪、态度或意见的总和。

[166] 科尔曼[美].邓方译。社会理论的基础[M].北京:社会科学文献出版社，2008:467

[167] 赵鼎新.社会与政治运动讲义[M].北京:社会科学文献出版社，2006:2

[168] 王来华.舆情研究概论——理论、方法和现实热点[M].天津:天津社会科学院出版社，2005:336

[169] 张克生.国家决策:机制与舆情[M].天津:天津社会科学院出版社，2004:17-19

[170] 王来华.“舆情”问题研究略论[J].天津社会科学，2004，2:78-81

[171] 刘毅.网络舆情概论[M].天津:天津出版社，2007:53

[172] 周如俊、王天琪：《网络舆情：现代思想政治教育的新领域》，《思想理论教育》，2005 年第 11 期

二、文献综述

国外对于群体性事件的研究主要是对“集体行动”的研究，而对于以群体性事件中的网络舆情的研究相对较少。其中最具代表性的是凯斯·桑斯坦在其《网络共和国》一书中所提出的“群体极化”概念，他认为“团体成员一开始就有某些偏向，在审议后，人们朝偏向的方向继续移动，最后形成极端的观点。”[173]桑斯坦认为，网络是最容易发生群体极化的地方，因为志趣相投的人可以不断地利用网络进行沟通而听不到不同的声音，而持续暴露于极端的立场中，听取这些人的意见，会让人逐渐相信这个立场。由于人们所获得的信息有所不同，原本没有既定想法的人在最后就会各自走向极端。

国内有关群体性事件网络舆情研究相对集中在网络舆情的预警和管理、引导方法等方面。在研究预警机制方面，许鑫在其《网络舆情指标体系设计与分析》一文中认为，要通过不同的指标值的设计，及时对网络舆情的发展态势做出准确的监测和判断。[174]曾润喜也认为，建立预警指标体系是网络舆情预警机制构建和运行的关键。[175]桑华在其《浅谈高校舆情危机预警》一文中考察了我国高校应对舆情危机的处理方法，并认为应从统筹兼顾、注重预防、分级联动、关注策略等四项原则出发，应对舆情危机。[176]而在研究管理与引导网络舆情的方面，姜胜洪在《我国网络舆情的现状及其引导》中从建立有效的政府信息发布制度，坚持正确舆论导向，发挥“意见领袖”作用及管理与鼓励相结合等四个方面阐述了引导网络舆情发展的方法。[177]王娟则从一个相对新颖的切入点出发，认为舆情监控系统的建设需要更多地依赖于计算机技术和统计学基础，并从监控系统平台建设、流程规范、数据库建立等方面阐述了舆情监控系统构建的主要策略。[178]黄蜕等则从较为宏观的层面提出了对于群体性事件网络舆情引导的方式。例如，建立健全相关法律法规、增强监管、提高网民素质、建立舆情预警机制及加强政府管理职

[173] (美)桑斯坦,黄维明(译).网络共和国---网络社会中的民主问题[M].上海.上海人民出版社，2003

[174] 许鑫.网络舆情指标体系设计与分析[J].情报科学，2009（7）

[175] 曾润喜.网络舆情突发事件预警指体系构建[J]. 情报理论与实践，2010（1）

[176] 桑华.浅谈高校舆情危机预警[J].当代经济（下半月），2008（8）

[177] 姜胜洪.我国网络舆情的现状及其引导[J].广西社会科学，2009 年第 1 期

[178] 王娟.网络舆情监控分析系统构建[J].长春理工大学学报(高教版)，2007 年第 12 期

能等。[179]

三、群体性事件网络舆情的传播特点

在群体性事件从潜伏到爆发的时期内，有关于群体性事件的网络舆情也从潜伏隐藏的状态逐渐转变为公开的状态，在这一发展的过程中，网络舆情也随之而发展。芬克在 1986 年提出了危机生命周期理论，分析了危机因子从出现到处理结束的过程中呈现出的不同的生命特征。本文将此理论加以借鉴，将群体性事件中的网络舆情的发展阶段，分为如下 4 个阶段，并就不同阶段的情况特点展开阐述。

（一）群体性事件潜伏期——网络舆情略显分散

群体性事件在潜伏期时，在网络上只存在有民众个人对于某些社会问题的意见，这些意见相互之间较为分散，彼此之间很少有交集。多数情况下，由于个体网民处于相对弱势的地位，所以民众只是以一种零散的状态浏览和传播信息，大量的网民个体性的意见并未真正聚集而形成网络舆情。

但是群体性事件是由于“社会发展出现比较严重的经济政治和社会问题，或某些政策和措施损害群众的切身利益，造成人民生活水平相对下降，或群众的一些物质上的和其他方面的要求得不到满足”[180]而产生的，尤其是有关腐败、房价、医疗及教育等方面的事件，这些事件激发并激化了网民的不满情绪，形成了对这些事件的共同的关注，使得零散的意见聚集，从而使群体性事件的网络舆情逐渐形成。

（二）群体性事件突发期——网络舆情形成并发展

这一时期的个体网民意见迅速聚集，网络舆情内容更为丰富，传播更为迅速，范围更加扩大，这也使得群体性事件的影响迅速增大。个体网民意见和与群体性事件相关的信息的迅速聚集使网络舆情的内容更为丰富，也为辨别信息真伪带来

[179] 黄蜕、郝亚芬：《群体性事件中网络舆情的引导策略》，《新闻知识》，2010 年第 1 期

[180] 王伟光.妥善协调各方面的利益关系正确处理人民内部矛盾[J].提高构建社会主义和谐社会能力，2005

困难；同时内容传播形式多样，传播速度加快，范围也进一步扩大。

在群体性事件突发时，网络舆情的信息量会在短时间内爆发，而在潜伏期便已产生的网民对相关问题的个体意见，在这一时期与之迅速合流，从而使与群体性事件的信息内容迅速丰富起来。与此同时，群体性事件的突发性使信息传播媒介对此并无充分的准备，在事件突然发生时，存在着严重的信息不对称情况，事情真相并不明晰，便产生了无数严重威胁社会秩序的谣言或小道消息，使群体性事件的网络舆情有可能向更消极的方向发展，从而进一步激化矛盾，威胁到社会秩序。而随着移动终端技术的发展，网络舆情的传播不再仅仅依靠互联网平台，网络舆情的传播媒介更为多样，传播速度更加迅速，传播范围也更为广阔。这些都使得群体性事件的网络舆情在其突发期内迅速形成并发展。

（三）群体性事件持续期——网络舆情逐步扩散

在群体性事件的持续期，网络舆情完全扩散开来，网民的参与度达到顶峰。但随着政府的积极介入，有效的应对措施、持续发布的权威信息以及其他更具有关注度的新闻的出现，使网络舆情的热度开始出现明显的降低，民众对于群体性事件的态度也随着这些措施或新的新闻事件的出现而转变。

德国社会学家诺依曼认为，人们如果自己看到赞同的观点并且它受到了广泛欢迎时，人们就会积极参与进来，表达自己的观点，从而使这类观点得以扩散；而一旦发现某一观点受到极少数人理会的时候，即使自己赞同，他也会保持沉默。如此，意见一方的沉默导致另一方的增势并循环往复，形成一个一方声音越来越大而另一方却逐渐沉默的螺旋式的发展过程。

政府在群体性事件持续期中不断发布各类权威的正面的信息以引导舆论走向。此时，网民对群体性事件也有了一定的判断与认识，加之政府的舆论引导，他们会就自己对群体性事件的看法产生新的判断：如果网民认为他们站在了主导性舆论的一边，他们会不断“大声疾呼”，与主流媒体和舆论保持一种，甚至成为主流意见领袖；如果他们发现他们的看法与主流舆论相去甚远，即使他们的看法是正确的，他们也会不断观望并保持沉默。

（四）群体性事件结束期——网络舆情的消退

随着群体性事件在这一时期得到来自政府的有效应对与控制，社会逐渐从较为混乱的状态中恢复，网民也逐渐由事发初期的不理性逐渐恢复到理性的状态，网络舆情也逐渐趋于理性；新的新闻热点的出现，网民的注意力被转移，旧的有关群体性事件的舆情逐渐减少，从而使群体性事件的网络舆情随着事件的妥善解决而逐渐消失，直到完全消退。

四、网络舆情对群体性事件的影响

互联网对于群体性事件来说无疑是一柄双刃剑，我们应该看到合理地运用互联网对于群体性事件的积极作用，也应当对互联网所带来的消极影响有充分的准备。

（一）网络舆情对群体性事件的正面影响

1、维护公民合法权益，确保民意充分表达

互联网平台是对传统的民众合法表达自己诉求、维护自己合法权益的渠道的有益补充，由于互联网开放性和便捷性等特性，民众在有条件的情况下往往会选择网络平台作为其表达自己诉求，维护自己合法权益的首选平台，得到在互联网上的其他网民们的支持，进而引起有关部门的重视与介入，实现自己对于合法权益的诉求。同时，我国公民的利益表达渠道仍不畅通，尤其是弱势群体在利益表达方面则更加困难；但是，随着互联网技术的发展，互联网平台也能够为民众，尤其是更需要维护自己合法权益的弱势群体提供一个充分自由、公平的平台来确保他们的民意得以表达，这无疑在推动社会公平正义的进程中是具有巨大积极作用，对促进社会进一步发展有着重大意义。

2、扩大事件影响，完善对政府部门与公务人员的监督

随着新媒体技术的广泛运用，我国也进入了一个全新的“自媒体”时代，人人都拥有一个“麦克风”，都有了“发声”的能力，都能成为拥有话语权的个体。当众多的“自媒体”在网络平台“发声”时，其所产生的舆论力量是巨大的，而某一个发生不久的、地方性的、偶然的事件便会迅速地引起广泛的关注，从而演变成一个持续发酵的、全国性的、有深远影响的公共事件。

对于我国政府部门和公务人员的全面监督在实施上仍有许多不足之处。特别在基层政府层面，政府部分执行公务的效率、公务人员职权的滥用与素质的低下，对于解决群体性事件有着巨大的消极影响，同时更是阻碍了我国社会的正常发展。随着经济、社会的发展，公民意识已然在觉醒，民众政治参与的热情与能力也得到了很大的提高。随着互联网技术的发展，为广大人民群众提供了一个更为便捷、自由的平台以表达自己的观点。这就大大降低了普通民众政治参与的门槛，也使得方便了普通民众对政府部门以及公务人员在履行自己职责，行使自己权力时的监督。尤其是在群体性事件中，由于基础公务人员自身职业素质较低，法律意识淡薄，加之传统的监督机制并不能有效运行，这就使得他们在解决问题的时候往往采用简单粗暴的方式方法，这不仅不利于群体性事件的解决，反而有激化官民矛盾，加剧群体性事件向更加消极的方向发展的趋势；而互联网技术的发展与普及使普通民众能在传统的监督机制之外寻找到一条更新、更有效的利用网络制造舆情的监督机制，这在一定程度上也对完善我国对于政府部门和公务人员的监督机制。

3、拓宽民意表达渠道，缓和社会矛盾

互联网的快速发展为民意的表达提供了一个更为便利、快捷的途径，降低了民众政治参与的门槛，为民众提供了表达民意的重要渠道。网络舆情也是反映现实的主要方式一致，虽然在网络上的民意表达并不能代表全体公民对于群体性事件的看法，但网络舆情在绝大多数时候是能够反映大多数民众对于某一个群体性事件的关注以及他们的诉求的。所以，互联网平台的产生与发展促使了群体性事件的网络舆情的产生与发展；与此同时，也在一定程度上拓宽了民众参与其中，表诉求的渠道，也为进一步缓和社会矛盾提供了必要的条件和有效的渠道。

我国社会正处在转型的关键事件，社会矛盾层出不穷，由此也引发了群体性事件的不断出现，而群体性事件的出现也在一定程度上加剧了社会矛盾的激化。民众的负面情绪需要得到合理的宣泄。群体性事件的网络舆情是能够反映群体性事件中的矛盾和问题，在群体性事件潜伏时为政府的提供警示，让政府能够及时发现并做好应对危机的准备，在事件爆发时也能为政府提供及时的社会动向，使政府能够及时有效地应对群体性事件；与此同时，网络舆情也能够让民众充分地

表达自己的情绪与观点，释放自己的不满情绪，从而降低了民众在现实中采取过激行为的可能性，从而也就降低了群体性事件的风险，有利于政府更加有效地应对群体性事件，有利于社会的安定团结。

（二）网络舆情对群体性事件的负面影响

1、网络舆情的扩大化传播

随着公民政治参与意识的觉醒，普通公民对于群体性事件的关注比以往更多，加之民众之间沟通、互动媒介的广泛使用，使得民众对于群体性事件的关注往往会出现“蝴蝶效应”：看似一件稀松平常的小事，在网络舆论、网络力量的推动下，可能会引发反向更大、更强烈的“蝴蝶效应”，进而改变与之相关的整个事件的走向，演变成为地方性甚至是全国范围内的社会事件，造成巨大的社会危机。

网络舆情对于群体性事件而言有着使其恶化的潜在风险，由于在互联网上的信息传播速度快、范围广，并且带有一定的非理性特点，这就使得一个极小的事件可能迅速引发社会危机，而一个业已发生的群体性事件可能加剧它的消极影响，而这种“扩大化”的传播所带来的不仅仅是对处在群体性事件中的各方的影响，更是对整个社会发展带来了巨大的危机。

2、网络舆情的主导效应对司法公正的干扰

随着新媒体技术的迅速发展与广泛应用，媒体环境发生了根本性的变化，由纸媒、电视和广播组成的传统媒体格局会新媒体的产生与应用所打破；与此同时，以新媒体为媒介的信息传播真正实现了全天候、无国界、交互性强等特点，并且正逐步取代传统媒体的生存空间。新媒体时代的议程设置已然出现了巨大改变，信息传播者与信息受众之间的关系界限不再明显。传统媒体环境下信息传播者对于信息的垄断和对于议程的设置的情况已经逐渐改变，每个人都是“自媒体”，每个人都能成为信息的发布者，每个人都拥有话语权，每个人都能自设议程。群体性事件中，已有许许多多的传统媒体将互联网上网民的意见和态度作为其报道的信息来源和出处，由此可见网络媒体对于舆情的影响已然十分巨大，网络舆情在群体性事件中的作用也十分重要。

在我国的群体性事件中，政府部门往往扮演了重要角色，大多数群体性事件

的网络舆情也都涉及到了政府部门，尤其是公检法机关。群体性事件的发生虽然在一定程度上能够暴露出我国在社会治理、政府运作等方面的不足，能够促进我国的民主化进程并推动社会健康发展；但是，群体性事件也会对政府部门，尤其是公检法机关产生极大舆论压力。一旦舆论越过对于群体性事件的关注这一边界，进而演变到对我国公检法活动、国家制度的批判时，在某种程度上将，这将严重干扰我国司法的公正性，严重损害司法的公信力，严重阻碍了“依法治国”的进程。

3、从众效应对社会秩序的消极影响

“如果一开始组内成员的意见比较保守的话，经过群体讨论决策就会更加保守"相反，如果个人意见趋向于冒险的话，群体讨论后得到的决策就会更加有风险"也就是说，群体讨论会得到更加极端的决策”[181]。“团体成员一开始即有某些偏向，在商议后，人们朝偏向的方向继续移动，最后形成极端的观点”[182]。由于在传统媒介环境下信息的传播大多是单向传播，互动性不强，而在新媒体环境下，随着互联网和移动终端的发展，信息传播双方的互动性明显增强，同时相互之间的界限也不在明晰，这也就在一定程度上增加了传播虚假信息的可能性。

群体性事件所引发的不仅是对事件本身的关注与讨论，而是对我国政府部门运作和现行制度的讨论，并且更多的是对于我国现行制度和政府部门运作的批判和发泄自身的不满情绪的行为。由于我国网民数量庞大、自身素质和知识结构参差不齐，群体性事件的网络舆情更多地掺杂了许多人对于现实的不满情绪和不理智想法，这就使得理性思考的观点很难得到支持，而这些消极甚至是反动的声音便会被极化，在网络舆情议程设置效应的作用下，成为主流话语。这种群体极化以及相伴而生的沉默的螺旋效应会使得更多不明真相以及不理智的民众对于这些已经成为主流声音的消极观点所影响，进而盲从，最终将在虚拟世界中的不理智情绪带入到现实社会，这不仅不利于网络舆论对于群体性事件发展的正确引导，也不利于政府对于应对群体性事件的网络舆情，解决群体性事件及各类衍生问题，更不利于社会的正常发展，不仅会对社会安定带来消极影响，更会恶化群体性事

[181] 泰勒.《社会心理学》[M]北京大学出版社，2004:326

[182] (美)桑斯坦,黄维明(译).网络共和国---网络社会中的民主问题[M].上海.上海人民出版社，2003:47

件的各类情况，不利于社会的有序运转。

五、应对群体性事件网络舆情的策略

在新媒体时代下，网络舆情不仅能更充分地体现民众的利益诉求，对于群体性事件的预防和治理也有着十分重要的作用。对于群体性事件，政府应负有主要责任；而舆情的管理也是政府危机公关中的重要环节。所以，现代政府在必须充分认识到网络舆情在群体性事件中的重要性，必须提升政府公信力，塑造良好政府形象；加强网络舆论监测工作；加强信息把关，掌握议程设置主动权；加强网络法制建设工作。

（一）提升政府公信力，塑造良好政府形象

计划经济体制下，我国政府应对群体性事件时往往会利用垄断资源，以限制、管制等方式实现问题的解决；但随着市场经济时代的到来，尤其是互联网技术的迅速发展与广泛运用，社会控制逐渐减弱，公民各项参与的意识逐渐增强，社会利益主体增多，信息传播的阻碍日益减少，以往的垄断环境逐渐被打破，再沿用过往的方式便不足以应对新的问题。政府应当树立服务型政府的理念，并以此为指导建立健全各项管理理念；同时还应当用于承认在决策和执行过程中的各种失误，积极回应各方的质疑，及时澄清疑惑，建立健全一整套完善的沟通机制，保证民众的充分监督，从而提升政府的公信力。

政府公信力的提升对于提高应对复杂的群体性事件网络舆情的能力有着极大的帮助作用。由于互联网时代信息传播速度大幅提高、障碍逐渐减少，政府不再像以前一样能够严格控制舆论，控制信息的传播，所以政府需要提升驾驭网络舆情的能力，要正确认识到网络舆情对群体性事件影响，积极主动地进行信息管理，对信息内容进行筛选，掌握民众最新动态，进行合理的政府决策。另一方面，提升政府公信力需要提高政府公务人员的职业素质和自身素养。政府公务人员作为政府形象的代言人，其能力与素质直接代表了一个政府的形象。群体性事件网络舆情的产生，对于已经习惯了在传统媒体环境下解决群体性事件舆情问题的政府公务人员而言是一个新的挑战，这就要求他们必须有更好的职业技能和更广的专业知识；此外，随着互联网的发展，对于政府公务人员的监督和约束更加严格

和透明，这也就要求政府公务人员更加需要提高自身素质，注意自己的言行举止，并做好随时接受民众监督的准备。由此，提升自身形象，提升政府形象，为政府在应对群体性事件以及群体性事件网络舆情的过程中，提供帮助。

（二）加强网络舆论监测工作

加强对于网络舆情的检测是监管群体性事件网络舆情的重要环节，也是为应对舆情危机提供必要的准备，只有建立起较为完善的网络舆情监测和应对机制，从源头控制网络舆情的发展，才能对解决群体性事件网络舆情提供必要帮助，才能更好地应对群体性事件。

由于群体性事件是社会矛盾从形成到集聚，进而爆发的结果，所以群体性事件的网络舆情能够充分反映这一系列过程，因此政府应当设立对网络舆情监测的专门机构，通过监测舆情信息，了解社情民意，并通过相关数据、案例加以分析，从而掌握群体性事件网络舆情发展的最新动向并做出相应措施，对群体性事件网络舆情做出预警和有效的应对方案。

在互联网被广泛运用的当下，群体性事件的网络舆情日渐成为群体性事件的重要组成部分，在制定群体性事件应对预案的同时，也应当重视对于群体性事件网络舆情预案的建立。关于应对群体性事件网络舆情的预案首先需要充分考虑到舆情的发展规律，确保预案的可行性和有效性；其次，预案需要充分考虑到群体性事件的变化过程和规律，必须确保舆情向预先设计的积极方向发展，最终为解决群体性事件提供帮助；最后，各级政府部门和社会组织，包括个人在内，都需要在预案下形成有效的联动机制，形成一个严明、高效的运转体系，使各方效率最大化，从而顺利应对舆情发展，推进群体性事件的解决进程。

（三）加强信息把关，掌握议程设置主动权

在互联网时代下，信息传播主体更加多元，传播过程更加自由、便捷，这就使得政府丧失了对于信息的垄断地位，使其信息把关人的地位受到了诸多新的挑战，这也加大了应对群体性事件网络舆情的难度。而由于政府对于互联网信息把关人功能的不断弱化，甚至是缺位，就使得网络舆情可能推动群体性事件向更加消极的方向发展。所以，政府需要加强对于信息的把控能力，强化“把关人”的

地位和作用，避免信息不对称的出现，使网络舆情能为反映民众利益诉求的工具或渠道，使群体性事件网络舆情能够引导群体性事件向积极方向发展，从而推进群体性事件网络的妥善解决。

同时，政府还应当掌握议程设置主动权。对于群体性事件的网络舆情的监督和管理，不能再如以往一样，去否认或排斥，而应该积极主动地与各方进行沟通；同时加强对有害信息的管控，从被动应对转变为主动治理，从对立转变为沟通，主动掌握议程设置，掌握话语权，使政府成为主要的信息源，通过更加真实、客观、及时和权威的信息发布与沟通实现对于群体性事件网络舆情的引导，从而提升政府公信力和工作效率，从而减小群体性事件网络舆情对于司法、行政等方面的干扰，积极应对群体性事件网络舆情。

政府还应当高度重视并充分发挥“意见领袖”在群体性事件网络舆情中的作用。所谓“意见领袖”是指经常为他人提供信息并且能对他人施加巨大影响的一群人，他们在群体性事件的网络舆情中有着重要的地位和作用，他们被广大网民所信任，能够在一定程度上引导舆情的发展走向。政府不仅要尊重意见领袖的“声音”，赢得他们对于政府的支持，从而获得网民的信任与支持；同时，政府也需要培养自己的意见领袖，为自己“发声”，用正面、积极的“声音”引导群体性事件网络舆情的发展方向。

（四）加强网络法制建设工作

互联网时代下的信息传播更加便捷、自由，每个人都可以“发声”，每个人都可以成为信息的制造者和传播者，这就使得大量未经证实的消息被广泛传播，各种有关群体性事件的网络谣言被制造与传播，加上政府的缺位，民众很容易地便会相信谣言内容，从而站在了政府的对立面。我国的网络法制建设的速度远远落后于我国互联网法制的速度，制度不健全，违法成本极低使得网络信息在传播过程中存在着巨大的风险。所以，我们要将业已成熟的规章制度法律化，建立健全相关网络法制体系与管理条例，完善网络实名制，提高违法成本，规范网民在信息传播过程中的行为；同时，加强其他相关法律法规体系的建设与完善，真正实现法制的系统化、规范化，促进网络法制的建设与完善，从而规范在群体性事件网络舆情发展过程中各方的行为，降低虚假信息传播所带来的风险，提高政府有效应对群体性事件的网络舆情的能力。

群体性事件网络舆情对于政府而言是一柄“双刃剑”。如果政府不尊重互联网环境下的信息传播规律，无视互联网在群体性事件舆论的形成、扩散过程中的作用，采取“封堵”等方式阻碍信息的传播，那么政府与民众之间的隔阂便会随着群体性事件及其网络舆情的发展而增大；如果政府能够意识到群体性事件的网络舆情对于树立良好的政府形象，解决群体性事件，增进与民众之间的互动、友好关系有着巨大积极作用，并加强舆论预警监测、信息把关以及相关法律法规的建立健全，这无疑对于群体性事件网络舆情的管理与引导有着十分积极有效的作用，也为群体性事件的妥善解决、社会的安定团结起到了重要作用。

参考文献

[1]塞缪尔•R•亨廷顿，《变化社会中的政治秩序》北京：生活•读书•新知三联书店，1989。
[2]科尔曼[美]，邓方译，社会理论的基础[M].北京:社会科学文献出版社，2008。
[3]王来华，舆情研究概论——理论、方法和现实热点[M].天津:天津社会科学院出版社，2005。
[4]张克生，国家决策:机制与舆情[M].天津:天津社会科学院出版社，2004。
[5]刘毅，网络舆情概论[M].天津:天津出版社，2007。
[6]赵鼎新，社会与政治运动讲义[M].北京:社会科学文献出版社，2006。
[7]王来华，2004《“舆情”问题研究略论》，《天津社会科学》第 2 期
[8]周如俊、王天琪，2005，《网络舆情：现代思想政治教育的新领域》，《思想理论教育》，第 11 期
[9]王伟光，2005《妥善协调各方面的利益关系正确处理人民内部矛盾》，《提高构建社会主义和谐社会能力》。
[10]黄蜕、郝亚芬，2010，《群体性事件中网络舆情的引导策略》，《新闻知识》，第 1 期。
[11]姜胜洪，2009，《我国网络舆情的现状及其引导》，《广西社会科学》，第 1 期。
[12]桑华，2008，《浅谈高校舆情危机预警》，《当代经济（下半月）》，第 8 期。
[13]曾润喜，2010，《网络舆情突发事件预警指体系构建》《情报理论与实践》，第 1 期。
[14]许鑫，2009，《网络舆情指标体系设计与分析》，《情报科学》，第 9 期。

江湖文化对近代和现代中国的影响

尚佳熠

（北京工业大学）

摘 要：帮会文化渗透于近代中国的方方面面，尤其在上世纪二十到三十年代期间，在经济、文化、政治方面影响甚深。从最开始的盘踞在码头、工厂的边缘人群体，逐步走向“合法化”，甚至参与到统治阶层的权力斗争中。旧社会宣扬的帮会文化中的“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”是建立在实现小团体利益最大化基础上的，却对整个社会实现公平、正义带来负面的影响。新中国成立之后，中国共产党付出了巨大努力对扎根于社会各阶层中的帮会文化进行改造，并取得了成功。但随着社会的进步，经济的发展，在部分党内组织中，帮会文化、江湖风气死灰复燃，以周永康、令计划为首的“大老虎”相继落马，彰显着中国共产党对根除其文化的信心和决心。

关键词：江湖社会 帮会文化 社会法治建设

The influences of the Brotherhood Culture on the Modern and Contemporary China

SHANG Jiayi

Abstract: During the 1920s to 1930s last century, the brotherhood culture permeates and influences many aspects in modern China, especially in economy, culture and politics aspects. They established their faith only based on their small groups’ interests, but they had negative impact on fairness and justice. After the new China established, the Communist Party of China has transformed the brotherhood culture and got succeed. In the contemporary China, especially part of the Party organizations, the brotherhood culture got Resurgence. The arrest of Zhou Yongkang and Ling Jihua shows that the Communist Party of China is determined and confident to eradicate their culture.

我们通常意义上所说的“江湖社会”并不是电影里描述的“有人的地方就有江湖”，也不是范仲淹在《岳阳楼记》里写到的“居庙堂之高则忧其君，处江湖之远则忧其民”中的“江湖”，“江湖社会”是长期存在并不断成长的一种与主流社会相对立的、隐藏的、有其自身秩序规范和特殊价值体系的完整的社会形态。正如王学泰在《发现另一个中国》中所说的：“江湖就是与大社会（或者说主流社会）相对立的小社会，主流社会对它是打压的，它只能在地下或半地下状态存在，我称之为隐形社会”（王学泰，2006，p181）。传统的中国社会是典型的纯农业社会，社会学家将其定义为“乡土中国”。人们依附于土地，是自然经济形态下人们较少进行产品交换，自给自足，大部份生于斯、死于斯，终身不离开自己祖辈居住并熟悉的乡土。这种单一的社会形态结构稳定，发展缓慢，人们依附于土地，日出而作日落而息，社会的流动性不大，只有在面对战争灾荒或国难时才会出现成规模的人口迁徙。因此自秦汉以来直至清兵入关，中国社会的人口规模一直呈现平缓的波动，医疗条件的匮乏、以及以人头税为征税对象的税收制度都限制了人口的大幅度增长；然而当历史进入清朝，特别是雍正年间，社会稳定，民生富足，“摊丁入亩”改革以后，由于“田地税”代替了旧时的“人头税”，人口规模呈现阶梯型增长的趋势，人口急剧膨胀，特别是到乾隆年间人口已过亿，造成原来的土地无法容纳更多的劳动力。再加上地主的圈地，特别是土地兼并更加严重，富者田连阡陌，穷者无立锥之地，于是这些依附于土地的农民失去家园成为流民，他们或占山为匪，或混迹于码头等靠出卖体力为生，原来建立于土地之上的传统农业社会受到冲击，脱离农业社会的流民为了生存，组成了“江湖社会”，从而沦为正统社会“士、农、工、商”阶层之外的边缘人，从某种意义上来说，成为了社会中的底层人物和弱势群体。至此，中国的社会结构和组织构架发生了变化，同时人们的思想观念也随之发生了变化。

当历史的车轮滚滚进入清末民初，特别是鸦片战争以后，自然灾害频发，社会动荡，国门开放，外敌入侵，数目庞大的农民流离失所成为流民；而此时城市的规模开始逐步形成，手工业发展迅速，商品经济出现萌芽，急需劳动力来满足发展的需要，于是大量失去土地的流民涌入城市来满足劳动力的需求。他们把自己的劳动力作为商品，出卖给任何想购买的人。大规模的，并以此为生的商品交换产生了。自此中国封建社会的自给自足耕织结合的小农经济开始逐步解体并开

始向城市化转型，城市的功能也逐渐从单一的政治军事功能向商业化功能扩进，为商品经济的发展提供了场所。而商品经济迅速发展的必然会带动贸易的频繁往来，近代口岸和码头城市体系逐渐形成规模，中国本土的原料农产品自此销往海外，而鸦片、粮食、钢铁等也从西方资本主义国家涌入中国。另外，商品经济的发展也带动了劳动力市场的成长，城市中近代工商业为主的城市职能，创造了大量的就业岗位和就业机会，失去土地的农民流向城市寻找生存机会。这种新的社会形态的变化，是生产方式变化的结果，是商品经济取代自然经济的历史过程。

无论是选择在城市寻找就业机会，还是在码头靠出卖体力为生，单枪匹马闯江湖的人毕竟是极少数，人类的本能是抱团求生存，通过结成大小不等的亚文化群体，以集体行动和合作来应对生活的压力和艰难。所以城市中的“商会”或“会馆”，码头的“帮”“会”有了生存和成长的空间，这些以同乡为基础的组织，将流落在各个城市间或码头的破产农民集合起来，以互助互惠共享为原则，共同生存共同发展，逐渐形成了强大的凝聚力和生命力。而维系强大凝聚力的关键是传统文化道德中的三纲五常以及传统文化价值标准中的“义”和“信”，“忠义”是其生存的精神支柱，因此当遇到纠纷和难以调和的矛盾时，这些以同乡为基础自发形成的组织就会发挥出巨大的作用和力量（张尊建&金强，1998，pp.76-77；邵雍，2010，pp.527-528）。例如清末民初第一任在沪的宁波会长沈仲礼就曾在演说中说道：“……凡有贫苦流落他乡者皆宜设法救济。”在此期间在沪的宁波和绍兴同乡人口就达三四十万之多，而其它来自外省建立起的同乡会组织也超过 26 个，他们本着“联络同乡，力谋公益，调查实业，解除纠纷”的章程为宗旨生存和保护自己（虞和平，1998，pp.72-74）。除此之外，还有一种游离于主流社会之外的秘密结社的民间组织形态一直强有力地繁荣的存在着，这就是学者们常说的“帮”。

“帮”常被视为是秘密结社的一种形态，一般认为秘密结社“是由模拟亲属关系而形成的兄弟结拜型组织和师徒相传型组织是以可以称之为被政治权利和意识形态所排斥的民间组织”（易江波，2010，P.43），众所周知的有青帮、哥老会、天地会等，他们主要把持着搬运业和运输业，比如码头等。“弱势群体为了同主流社会相抗衡以求得生存，最好的武器就是形成一个社会组织，而帮会就是这样的组织”（秦宝琦，2011，P.37）。靠出卖体力混生活的流民如果不加入帮会，

就很难在码头上站住脚，但是只要加入帮会，依附于帮头，服从其命令并为其效命，从某种意义上来说也找寻到了生存下去的靠山，有困难有纠纷甚至遇到不平事，都有组织可依靠有威势可仗。

被尊称为“三百年帮会第一人”的杜月笙在 1945 年 8 月底回到上海时就曾经表示，他在此呼风唤雨的时代早已成为昨日黄花，之所以他的帮会势力可以做大，完全是因为抗战前上海被公共租界（英美租界）、法租界和市政府辖地划分，而他领导的帮会组织在这三股势力的夹缝中繁衍生存，成为与前三者互不买账的一种特殊力量，“……协调各方关系的角色自然落到了他这股不官不民、似匪似商的势力身上。由此有人认为，他的杜公馆才是真正的上海市政府”（刘凤珍，2009，P67）。从杜月笙的例子不难看出，在清末民初的时代，江湖社会的存在是有其历史特殊性的，然而江湖文化的意识形态、行为规范与组织形式甚至影响了之后百年的中国的发展。

现代学者的研究很多把帮会或江湖的概念同黑社会混淆在一起，例如日本的黑社会和西西里岛的黑手党，他们都是以家长制的形式或血缘关系的形式聚集在一起的组织，而清末民初的中国帮会，是一种游民集体抱团求生存的手段，以宗法文化为基础的半地下的组织形式。在清末民初的特殊的历史时期，在贫富差距巨大，政治腐败、社会动荡不安、缺乏公平正义的情况下，因为战争、灾荒或者土地兼并而失去土地的流民以同宗族、同乡、同业等关系为基础自发主动的结合在一起，互济互助、团结自卫（宋海山，2013，P.56）。

清末民初的江湖社会

清末民初的中国社会虽然已经由于人口的流动和外国资本的侵入而开始变的支离破碎，但是由于几千年的文化传统和根深蒂固的自然经济形态，其社会组织仍维系看宗法和氏族管理的模式，士绅、族长仍在其中发挥着极为重要的作用。只要人们不离开土地，只要较少交换的自然经济形态依然存在，以“礼”为核心的社会管理理念就如同一个巨大的、隐隐绰绰又无处不在的大网笼罩着中国大地。在中国的传统社会中，“三纲五常”成为社会组织和道德文化的核心，因为个体家庭的生产方式是“男耕女织”，生产的产品大部份被这个家庭消费掉而仅有较

少为“交换”而进行生产。家庭之外的人们缺少由商品交换而缺乏利益的联系，以及由此产生的矛盾与纷争，而家庭之内就需要一个权威的领导核心，以平衡家庭成员内部消费、分配、继承等等诸方面的利益关系；家庭如此，由几十万、上百万同样生产方式组成的国家也是如此，所以“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲”成为传统中国最大的“法”，而所有的文化形式和社会组织都在宣扬这个核心的社会价值观。所以“上下有序”成为“礼”的核心。即使人们相互之间出现矛盾与纷争，杀人涉及刑律的案件由官府处置，而因为其它利益而引发的纷争，则由乡村中的社会组织，也就是氏族乡绅在祠堂中调解和处理（于阳，2006）。

农民脱离土地拥入城市商埠成为流民，也就进入了江湖；依附于土地、自给自足的家庭生产方式解体了，人们在以自己劳动力为商品出卖劳动的过程中，矛盾纷争由于利益频繁的开始相互碰撞，而原有建立在宗法基础上的纠纷处置机制已失去了存在的空间和必须的权威性，所以人们在江湖社会中参照传统的社会管理组织形成江湖文化和组织，帮会头目成为这个沒有血缘关系大家庭的家长，入了伙的弟子徒孙们成为沒有血缘关系的异姓兄弟。因此这种重视血缘亲情和私人情谊的宗法文化有效的融入到其组织的建构中，使组织更有凝聚力和稳固性（宋海山，2013，P.57）。沒有了土地却有了码头和地盘，不再“男耕女织”而是以出卖劳动力讨生活，因此，对内仍是“父为子纲”，用帮规戒律来维系江湖社会中帮会的团结，对外则是武力争地盘，或者相互在利益上妥协让步，“有饭大家吃”成为无奈的选择。清末民初时期动荡的社会环境下，统治者虽然并不能容忍另一股势力的存在和发展，但是在特殊的历史时期，官府没有力量对江湖组织实施有效的社会管理，其主要职能只是“弹压”，矛盾激化到无可解时才武力干涉，一般情况下不闻不问，任江湖组织自生自灭，甚至官府之人由于利益趋动也参与江湖之中；反过来，江湖文化又深深影响、甚至造就了清末民初的中国官场，官场之中结义兄弟随处可见，以至于军阀混战，国家难以形成一统天下。

清末民初的中国社会，由于通商口岸的开放，外国殖民主义进入，以及租界的出现和形成规模，官府对社会控制的力度逐步减弱，恰恰促进了江湖社会的活跃，从此不仅从社会组织形态到思想意识理念都深深影响到了中国近代史的发展。孙中山在创建国民党推翻清王朝的历史巨变中，依赖江湖社会中的帮会力量进行武装斗争，境外的海外洪门和国内的哥老会、天地会都对辛亥革命的成功起到了

重要的作用。由此江湖社会中的兄弟结拜、歃血为盟充斥于新中国成立之前的中国主流社会，以至于蒋介石与冯玉祥和张学良都结为异性兄弟，“楚王爱细腰，宫中多饿死”，上行下效，江湖风气逐渐替代了国家法治，兄弟义气凌驾于法律之上，甚至在国共两党大决战之时，桂系李宗仁、白崇禧都能置“党国利益”于不顾，按兵不动于武汉，坐看蒋介石的精锐嫡系覆灭于淮海战场。因此当代中国社会中人们思想意识理念深受江湖社会的影响是由来已久和根深蒂固的，当今社会的种种表现都可以在近代中国的江湖社会里找到遗传基因。

现代社会的“江湖文化”

商品经济使所有的人参与其中，每一个人都必须通过交换才能存活于社会生活。没有商品生产和商品交换，这个社会就无法正常地运转，自给自足式的桃花源式的生活方式一去不复返了。人们交换的是自己的劳动力和智慧，交换回来的利益，是赖以生存的衣食住行的必需品。既然交换的结果是利益，于是就有了错综复杂、连绵不绝的矛盾与纠纷，因此规则意识的产生就成为必然，因为交换和生产必须要遵从大多数人认可的规则方式，社会生产和所有人们的活动方可正常的运行，犯规者必须受到惩罚，契约必须得到遵守，规则上升为法律，所以市场经济社会必须是法制的社会。

中国社会由于生产方式的根本改变而面临从未有过的变化，中国的社会组织也由于生产方式的彻底改变也必然发生根本的变化。马克思·韦伯（Max Weber）对社会结构做出了基于结构主义原理的三角型论述。三角型的三个角代表的基本元素为：价值体系、组织体系和规则体系。这三个体系在各种社会结构中都以相互对应的形式出现，并且这三种元素的具体内涵相互支撑、互为补充（于阳，2006，P.250）。可以肯定地讲，有什么样的社会结构就会有什么样的相互对应和联系的基本元素体系。在宗法的社会结构中，价值元素是家族主义、组织元素是家庭和宗族、规则元素是礼教制度。江湖社会的社会结构中，价值元素是有今天没明天的混世哲学、组织元素是帮会、而规则元素则是江湖规则。新中国建立了，其社会结构中，价值元素是集体主义、组织元素是各式各样的，把每一个人都纳入其中的组织、而规则元素就是所有人必须遵守服从的政策纪律。新中国集体主义的

存在是建立在严明的纪律之上的，脱离集体就意味着政治和经济上的惩罚。所以正因为缺乏法律和规则，或者说在改革开放前的新中国虽然有过计划经济的辉煌成果，但是严格意义上讲仍是自然经济生产方式的一种特殊表现形态，沒有商品生产和商品交换，更谈不到活跃的市场经济形态，因此，这样的经济基础就不可能产生因商品生产而需要的法制社会的上层建筑。所以才有了诸如文化大革命这样缺乏法律精神和规范的混乱。那么，商品经济取代了自然经济，中国已迈入市场经济的新的历史阶段，其社会结构的三种元素相互补充、相互支撑。价值元素应该是承认和尊重每个人的权利、组织元素应该是各式各样的法人团体，企业、社区、协会、以及共同爱好和兴趣而构成松散的联系、规则元素就是法治，所有的人和法人团体都必须遵从法律来规范自己的言行（于阳，2006，pp.248-251）。

严格意义上来讲，现代社会帮会文化的意识形态和组织功能都随着社会的进步而发生了相应的改变。旧时帮会文化的意识形态中有强烈的侠义精神，有自己的荣辱观和与强权不公平直面对抗的勇气，然而现代社会的帮会文化正逐步走向为谋个人利益而利用人性的缺点以及法律的不完善，唯利是图甚至犯罪（宋海山，2013，P.58）。因此说社会的经济基础发生了变化、生产方式的变化导致了人们的相互关系、生存状态、道德理念都发生了根本的变化，利益的不平行、相互的紧密联系和无处不在的冲突和矛盾，使人们希望和渴盼公平公正“规则”的出现，“无讼为贵”成为可望而不可求的理想。因此，人与人、此法人团体与彼法人团体、甚至公民和政府之间矛盾和冲突是必然的，公正的法律成为人们衡量对与错、利益损失大与小的唯一的标准。因此当代中国的法人团体，以及各式各样的社会组织虽然承担国家最基本的社会单元的责任，承担“教化”公民的责任，但行为处世必须要遵从法律的原则，甚至在纠纷调解已超出自己的能力之后，要引导矛盾双方走上法律的渠道去解决。在当今的民主与法治逐步走向健全的大环境下，以家族或同伙利益为主的带有强烈私人情谊感的意识形态模糊了正确的社会主义道德观念，违背和混淆了社会的公平和正义。“正义如果不是由法律来明确界定而是凭模糊的道德语言判断、以情感取舍，就会经常陷于混乱和不确定状态”（宋海山，2013，P.59）。无论是底层的普通大众，还是掌握资本的精英阶层，都难以回避对利益的追求，追逐利益是商品经济发展的必然，而规则（健全的法律和法规）的制定与完善可以加强社会的公平正义，消除或缓和矛盾和冲突。

未来社会管理中有关“江湖文化”的一些思考

在长达二千多年的中国封建社会，以自然经济为基础的社会结构就是大圈套小圈，无数的小圈组成一个庞大的大圈。这个大圈就是朝廷，而无数的小圈就是几百万、上千万的农耕家庭，小圈又组成更大一点的圈，就是宗族。背井离乡的商人和小手工业者，由籍贯组成类似宗族、家族进行自我管理的行会和同乡会；失地的农民走江湖占码头组成帮会，其组织结构和自我管理也形成异性兄弟和有如父子的师徒关系。清末民初官府的职能弱化，公共服务微弱，公共管理能力滞后，其职能主要体现在征税、赈灾、或组织劳役做一些国家工程；这些在城市码头间游荡的异乡人不得不结成或加入各种帮会组织，谋生存保安全，而官府仅仅是建立协调机制以及在各个圈子之间维持和谐（易江波，2010，P.71）。江湖与国家之间形成了某种颇为稳定的平衡而非紧张对抗，“国家需要江湖社会的自生秩序促进自己的有效治理，江湖社会也需要借助国家权利作为公共权力所具有的服务、管理职责来解决自身难以解决的问题，比如在江湖社会纠纷解决领域（易江波，2010，pp.139-140）”。

政府应将权力下放并采取扁平化管理，来替代和逐步减少直接参与管理的模式。

当今的社会早已脱离了江湖帮派自我管理的混乱时代，政府承担了绝大部分的社会管理职责，对不同的企业和组织文化起引导和监督的责任。现如今相当一部分人认为中国古代官吏数目少且政府养人开支不大，以讥讽当代中国政府管理机构庞大和人浮于事，殊不知以自然经济为基础的古代中国的社会结构与如今不同，建立在商品经济基础的当代中国，其面临的社会结构与过去不可同日而语，今天的政府正是由于社会结构的根本变化，必须要承担越来越多的社会管理职能。虽然我们对庞大臃肿、人浮于事、效率低下的政府深恶痛绝，但是政府必须承担越来越多的社会管理职能却是不争的事实，政府财政开支逐步向社会管理倾斜同样也是必然的趋势。

商品经济使每一个人都成为商品生产者，劳动力是可以用来交换的商品，每一个人创造的劳动结果都成为被他人消费掉的商品，而每一个人的生存又必须依

赖其他人所提供的商品，“采菊东篱下，悠然见南山”的自给自足式的田园生活已一去不复返。传统中国封闭的、自我管理的、自给自足的宗族圈已彻底崩溃，社会结构变成了相互依存、你中有我我中有你的扁平状。正是由于自我完善的自我管理状态的消失，社会管理日益成为当前非常突出的不得不去面对的一个重大问题。宗族的管理由于人们离土离乡和生产方式的改变而彻底消失；自我意识的觉醒和以个体出卖劳动力来换取工资的作用也逐步弱化了家庭对成员的管理。不过，人们的大规模的聚集既是生产力发展的必然要求，也必然会产生许多错综复杂的矛盾，弱势群体希望不被社会所抛弃，已逐步被边缘化的人们渴望得到社会的关爱，即使春风得意的普通人也希望有一个和谐稳定的邻里关系。因此，国家如何从事社会管理正逐步成为被关注的重大问题。

社会管理岗位中的职业化的建立与规范的必要性。

自然经济生产方式缺乏分工，传统的中国社会分工被称为仅仅有三百六十行，但是进入以商品经济为基础的现代社会，行业早已细分并超越传统的三百六十行了，相当大一部分人的劳动是为他人提高效率，提高生活质量而提供服务，统称叫第三产业。而且越是市场经济发达的地区，第三产业在国民经济中所占比例越大。在西方国家不仅第三产业生产总值占到 70%以上，并且吸纳了绝大多数劳动力就业，其中不乏高精尖人才，例如金融业的精算师、现代商业的物流管理等。政府社会管理的责任越来越重，其本质也是为国民提高社会服务，提高人们的生活质量和保持社会的平稳和平衡，并且必然也成为吸纳众多劳动力的就业途径。而与第三产业不同的是，政府所承担的社会管理与企业不同，不以追求利润为目标，政府承担的社会管理是由政府的各级财政来保障其开支，维特其正常运转的。

当今社会的社会职业越来越丰富多样化，不仅第三产业要吸纳更多劳动力，同时繁重而又必不可少的社会管理岗位也应成为社会所急需的就业岗位，社会工作者和承担不同任务和职能的社会中介组织（比如社会调查、社会矛盾调解、和与文化生活相关等）、社会服务机构的从业人员(比如养老、送餐等)、和市政管理(比如道路清扫、垃圾清运、市容美化绿化等)。这些行业不产生利润，或只产生很少的赢利，但却是现代国家社会管理的重要内容，所以必须用国家财政的资金来保障其良好运转。但是国家财政资金的投入应采取多种形式，例如：第一，养人机制。例如培养更多专职社会工作者。第二，进行招投标。例如道路清扫、

绿化美化，国家财政投入资金，通过公开招标，在众多有资质的专业公司选择某一家或几家，中标后承包其工作，并定期检查其工作质量。第三，补贴机制。对专业的中介组织和养老机构，按工作量或养老床位进行考核和资金补贴。通过不同的政府资金的投入，使大批急需的社会组织与新的就业岗位良好的运行起来。

加强法制化的建设，清除江湖化风气对社会管理的负面影响。

为了保障国家财政投入的有效性，必须加强和完善法制化的建设，通过立法、标准的制定，以及规则的完善，将社会管理中的江湖化风气清除，使社会管理逐步走向透明、公平和公正。首先，立法是加强法制化建设的先决条件。社会管理是一个庞大的系统工程，主要管理责任在政府，但是政府不可能也没有必要把几乎包罗万象的社会管理工作全部包揽下来，那只能将政府拖入系统无限庞大和工作效率愈发低效中去。社会管理工作不等同于政府运行，但是现代国家的社会管理又离不开政府的宏观组织和财政资金的支持，所以只能用立法的方式来明确政府的责任，管住政府管理职能扩张的冲动，所以管理什么、不能管理什么、管理到何种程度、采取何种管理方式、如何培育从事社会管理的专业队伍和中介组织、以及各自的责任和权利都应用法律的细则条款明确下来。其次，标准的制定在法制化建设中必不可少。社会管理的工作内容繁杂无比，需要政府财政资金支持的方面众多，如何合理利用政府投入的资金就是一个大问题，管不好就是一本烂账，就有人想从中渔利发财。所以各项社会管理工作不仅要有工作标准，更要有资金使用标准，最为关键的要公开这些标准，只有公开化，才能使社会管理放到市场竞争的环境下有效的实现。第三，规范的完善在某种程度上能起到等同于法律的意义。在政府部门、司法部门，以及各个中介组织之间，清晰的责任划分就无比的重要，标准、程序、责任均能做到规范明确，不逃避责任也不越俎代庖，出现问题时才能各负其责明确责任。

改革开放以后，计划经济逐步被市场经济所取代，产品成为可交换的商品，既然是商品就必须进入市场通过商品交换才可实现其价值，所以必须提高劳动生产率并千方百计控制成本，企业才有利润才可以生存。工厂将原来大包大揽的社会职能，如学校、医院、商店又还给了社会。建立在计划经济基础之上无所不包的社会管理的“网”名存实亡。并且在城市快速发展的过程中，一方面农村旧的社会管理组织因人口流动而失去作用，另一方面进入城市的携家带口的农民成为

沒有任何组织可依赖的自由民，非官方自发结合的组织必然应运而生，宗教团体、同乡会、同学会等组织相互扶持，意识形态上与清末民初的江湖社会颇为相似，以抱团取暖，互利互惠互帮互助为基础，甚至一些法律观念薄弱的组织逐步走向黑社会性质。所谓帮会文化一旦融入这些自发形成的社会组织中，他们的狭隘的利益观必然会与广大民众的利益发生冲突，必然会阻碍社会民主与法制化的建设。并且这些社会组织在心理上容易产生“法不责众”的错误观念，缺乏规则意识，不断挑战法律的权威，社会将会变的更为复杂和混乱。

提速国家反腐立法，以及政治上和组织上“去江湖文化”，是加强党的社会法制建设做好社会管理的基础。

自周永康、令计划相继落马之后，《人民日报》海外版的评论文章《2014“打虎年”，读懂中央反腐深意》里，着重提出了“山头主义”和“帮派主义”这两个关键词，以此严明党内的政治纪律和政治规矩；特别是在中纪委对中共中央政治局做 2014 工作汇报时，反复重点强调了“团团伙伙”、“结党营私”、“拉帮结派”等词语，强烈显示了中国共产党最高层领导在反腐上的决心和鲜明态度（李光，2015，P.21）。

实际上，中国江湖文化与帮派文化中的种种恶习对中国近现代发展影响甚深，中国共产党建党以后，特别是在组织不断发展壮大的过程中，有些地方党组织保留了帮会入会的办法吸纳成员，或者直接全盘接收秘密社会的某些武装组织加入红军、八路军和新四军（邵雍，2010，pp.534-537）。在长期的武装斗争中，共产党的强大的组织纪律不断地对这些具有帮会色彩的人员进行改造，突出了共产党对军队的绝对领导。党内的组织性纪律性建设得到加强，使党的钢铁一样的纪律贯穿于军队之中，所以中国人民解放军才能成为战无不胜的军队。“中共区别于世界上其他政党的一个显著标志，便是拥有一套严密而有效的执行党内纪律的系统和手段，政治纪律被中共视为‘最重要的纪律’，其基本要求是：各级党组织和党员，必须在政治原则、政治立场、政治观点和路线、方针、政策上同党中央保持高度一致”（李光，2015，P.22）。中国共产党高度组织化，高度集中和高度统一，决定了中国革命的胜败。

周永康、令计划秉承江湖文化、帮会文化，对我党危害甚深。实质上，“小周永康”、“小令计划”在我党的各级组织中都有不同程度的存在和表现，虽然周

永康、令计划虽然已被清除，但是这种根深蒂固的思想根源由于来自于久远的文化传承，也必将在我党今后的发展中持续存在。因此清除江湖文化、帮会文化对我党思想上和组织上的侵蚀任重而道远。

结语

2014 年 10 月召开的中共十八届四中全会，着力聚焦“依法治国”。改革开放以来历次党的全会中，以“依法治国”为主题还是党史上的第一次，为什么在十八届三中全会全面提出“深化改革”，和之后的大刀阔斧的反腐浪潮，以及四中全会专门提出“依法治国”的问题，是因为不论是深化改革还是反腐肃贪，都要从根本上建立适应商品经济社会的法律和规则，都要在人们的思想深处彻底摈弃江湖理念，用法律的精神来更新国人的思想道德理念。

当今中国的社会结构、社会组织形式和人们的思想意识形态中“江湖”二字无处不在，交朋友讲圈子、办事情托人情、江湖潜规则取代规则、老大(也就是领导)的面子高于法律。其原因说到底就是在中国传统社会延续的几千年里，尤其是近代中国深受江湖风气影响，闯荡社会等于“混江湖”，人们在不同环境中都不得不遵守所谓江湖规则。改革开放以后中国开始进入商品经济社会，商品经济本质上是契约经济，也是法制经济，商品的生产与交换必须遵循法治的原则，缺乏法治的商品经济必然难以运行。做买卖没有信用，签合同如同儿戏，彼此不遵守约定，低成本的假冒伪劣产品对合法合规的企业就是伤害、企业之间有了经济纠纷不是按照法律裁决是非，而是依靠人情和门路做规则，这样的社会肯定不会正常运行下去。中国正处于几千年来从未有过的剧烈变化时期，商品经济必然会取代自然经济生产方式，因此，探研我国历史上的“江湖社会”形成的原因、表现形式、对人们思想观念潜移默化的影响，以及对今日中国在社会组织结构和人们的思想观念的不适应性的种种表现，都是十分有必要的。

参考文献

李光，2015，《中共向结党营私宣战：周永康六大罪状解析》，《凤凰周刊》第 02 期

刘凤珍，2009，《历史不容错过》，北京：中国华侨出版社

秦宝琦，2011，《江湖三百年：从帮会到黑社会》，北京：中国社会科学出版社

邵雍，2010，《秘密社会与中国革命》，北京：商务印书馆

宋海山，2013，《“信义”伪装下的极端集体主义幽灵——帮会文化剖析》，《犯罪研究》第 3 期

王学泰，2006，《发现另一个中国》，北京：中国档案出版社

易江波，2010，《近代中国城市江湖社会纠纷解决模式》，北京：中国政法大学出版社

于阳，2006，《江湖中国：一个非正式制度在中国的起因》，北京：当代中国出版社

虞和平，1998，《清末以后城市同乡组织形态的现代化——以宁波旅沪同乡组织为中心》，《中国经济史研究》第 3 期

张尊建&金强，1998，《试论清末民初秘密社会膨胀的文化原因》，《贵州大学学报》（社会科学版）第 4 期

“信访不信法”现象形成的文化因素与制度应对

石文龙[183]

（上海师范大学法政学院　200234）

内容摘要：“清官情结”与“冤案情结”是影响我国法律文化中的两大主要“情结”，我们又可以将之称为“窦娥情结”与“包公情结”。“两大情结”使“信访不信法”成为可能，“信访不信法”的形成使得司法审判产生“畸形”。“清官情结”有其积极的意义，但对法治建设具有一定的负面影响，与依法治国的方略与国家的民主政治建设相去甚远。对此，需要我们应结合现代法治的精神将“清官情结”转化为“以德治国”内容，使其成为社会主义法制建设的有效力量。其次加强公民权建设，努力塑造现代公民等。

关键词：“信访不信法”　“清官情结”　文化背景　制度应对

我们将现实生活中老百姓在面对法律权益受到可能的侵害时更多地选择信访机关，而不是法律部门，特别是在法律救济途径终结后，仍然进行反复信访，越级上访包括进京上访等现象称之为“信访不信法”。信访问题目前成为我国的一大热点问题，十八届三中全会在《中共中央关于全面深化改革若干重大问题的决定》中明确提出：“改革信访工作制度，实行网上受理信访制度，健全及时就地解决群众合理诉求机制。把涉法涉诉信访纳入法治轨道解决，建立涉法涉诉信访依法终结制度。”目前，国务院已同意将“信访立法”列为研究项目，国家信访局将尽快起草信访法草案尽快起草信访法草案[184]。“信访不信法”的形成有诸多原因，其中离不开我国特殊的文化因素。

一、“清官情结”与“窦娥情结”使“信访不信法”成为可能

清官，现有字典将其解释为：1、清官即清资官，或称清职。2、清朝的官吏。3、公正廉洁的官吏。4、在坏体制下，做好事的官。5、能为民请命的人。”[185]在

183 石文龙，上海师范大学法政学院教授，英国牛津大学访问学者。研究方向：法律文化，宪法学，当代中国法制建设。

184 记者邹春霞：《北京青年报》2015 年 5 月 14 日。

185 百度百科：

本文语境中的清官不是指无所事事的官员，也不是纯粹地指清朝的官吏，故现实生活中所说的清官，主要是指公正廉洁的官吏，在坏体制下做好事的官，能为民请命的人。所谓“清官情结”就是指老百姓对清官政治的向往与在具体的是非曲直事务上对清官的依赖。这些“清官”以包拯和海瑞等为代表，其中包拯又以“包公”、“包青天”的独特形象成为家喻户晓的人物。在我国的传统文化中，“清官情结”又与草民文化相伴随，形成了诉讼领域的“冤案情结”，经典的故事有“窦蛾冤”、“杨乃武与小白菜”等。因此，我们还可以将这“两大情结”命名为 “包公情结”与“窦蛾情结”。这两大情结有机地联系在一起，相互依存、相互影响、相互作用，无“冤案”则无“清官”，而被人忽视的则是后者，即无“清官”则难有“冤案”。“窦蛾”在今天又发展出了“考场窦蛾”等现代版本。“清官情结”与“冤案情结”的故事今天依然以各种形式延续。今天当我们输入关键词“窦蛾”在网上随意搜索，我们就会发现，网络几乎充斥着类似于“我比窦蛾还冤呀!”，“一个比窦蛾还冤的警察”等帖子。可见，这一传统文化持续性的影响力。

“窦蛾情结”与“包公情结”演绎久了，就在大众的心理上形成了巨大的文化积淀，这种积淀在具体的当事人身上所表达的呼声就是，反正审判是不公的，反正我是“冤枉”的，于是乎，在行为模式上，当事人的表现形式是在走完了法定的“一审”、“二审”以及“再审”程序之后，继续强调我“一定要申诉”，“一定要打到中央”甚至“打到联合国”。与中国的“清官情结”相互作用，于是乎，在中国就出现了上访、信访的大军与“热潮”。这样的诉讼心理与行为模式，已经成了法治建设的“顽症”。这一“顽症”具体表现为：

1、对司法不能形成正常的信任。司法是社会主义法治的有机组成部分，对司法缺乏信任，必然难以对法治产生信任，在这一背景下，就难以建立法律应有的权威地位。

2、对“清官”的依赖，使得“法治”的权威让位于“人治”。在这样的背景之下，“人治”的力量最终大于“法治”，现代“法治”的基础与权威就难以建设，社会主义法制建设就难以深入发展。

3、反复上访，重复信访使得司法资源等社会资源受到巨大的浪费。所谓“全

---

http://baike.baidu.com/link?url=zYwNDAVd37YZa4hVb6vfXuI4efm1oY0t2A1mxaIszr5IZT1Ld9yN2pAT0ZlC77vNWTe-E46QAPMi1p5bILkE8K，最后登录时间：2015 年 6 月 18 日。

程式”的诉讼，就是在全部走完我们诉讼法上规定的“一审”、“二审”以及“再审”甚至“申诉”程序。因为“二审”程序是针对不服“一审”判决而由当事人提起的上诉程序。“再审”是针对已经发生法律效力的判决发现确有错误而引起的专门程序。当然，这是当事人的权利，但是“二审”特别是“再审”并不是每个案件都必经的程序。

4、上访、信访的“大军”的形成与行为影响了全社会的和谐与稳定。上访、信访“大军”存在无疑会牵涉了本人巨大的精力、物力、财力，影响了人们安居乐业的生活秩序。这事实上已经成为了政府社会管理中的一大难点，与社会主义和谐社会的建设不协调。

5、在一定程度上，“清官”情结又与“老好人”情结相连接。我们认为“老好人”情结要不得，因为“清官”也要遵守法律效力、讲求法律程序、努力树立法律的权威，违背了法律精神的“清官”，其行为则可能会的一种“搅场”，这样的“清官”也不可爱。

可见，“清官情结”与“窦蛾情结”对现代法治建设具有一定的负面作用。《窦蛾冤》作为文学作品，我们甚至可以不怀疑作为故事本身可能具有的真实性。但是由于我国长期的专制制度，以及司法实践中的一些不当做法，加之个别法院审判人员司法腐败现象的存在，使得观众容易将其“解读”并归类为“司法不公”，进而形成“被冤枉”的感觉。

二、“信访不信法”使得司法审判产生“畸形”

历史上的“窦蛾情结”与“包公情结”流传至今依然有顽强的生命力，“清官情结”已成为当代中国民众和干部普遍性的政治文化心理。“两大情结”经与司法机关结合又演绎成独特的“两极”，意思就是两个极端，我们称之为“两极效应”，以防止“两大情结”的再次发生。我们将之命名为“铁案效应”与一味的“群众满意效应”，两者之中又以“铁案”为盛。“铁案”的心理基础源之于“包公情结”，是下文提及的“包公情结”中的铁面无私的精神品格与“人命关天关地”的社会责任感的无限放大，一味的“群众满意效应”是为民请命、体恤百姓的“爱民”思想的无限放大。

目前司法界流行的话语之一就是：办成铁案。与此相应，上有“把每起死刑案件都办成‘铁案’”的决心，下有构筑“铁案”工程的计划。在法官之中有“铁

案法官”一说，报刊上也有“铁心办铁案累死好法官”[186]，《把案件办成铁案的技巧》[187]等文章。包括司法机关高级别的领导人也一再强调：要在定罪量刑上把握好宽严相济这个度，做到宽严并用，宽严有度，宽严适度，把每一个刑事案件都办成经得起历史检验的“铁案”[188]。

可见，“铁案效应”不可谓不壮观，“铁案”只是个形容，指案件事实之牢靠就如同板上钉钉，证据确实、充分如同铁一般“无懈可击”，办案程序铁定地符合法律规定，人的主观认识100%地符合客观实际，即使是从历史上来看，判决结果也是如铁一般“不可更改”，最终达到“每件案件都经得起历史检验”。这样的案件就成了“铁案”。

对于“铁案”一说，我们的观点是：“铁案”如果作为一种理念，一种追求，一种主观上希望努力达到的目标，一种理想与信念，则这样的说法无可厚非，这也才能挖掘出“铁案”中具有合理因素与积极内涵。如果作为一种现实存在，作为一种客观存在的现实样态，则“铁案”一说不成立，“铁案”一说存在如下问题：

1、就认识论而言，“铁案”是一种应然状态，而不是一种必然。我们在认识世界的时，会形成应然、实然、本然、必然四种图景。应然就是应该会怎样；实然是指实际是怎样；本然就是本来会怎样；必然是说必然会怎样，这是我们认为分析事物的一个有机联系的内在过程。我们将之简化为应然与必然。我们努力探索案件的客观事实，但是因为时间、证据等种种原因的限制，我们并不必然把握客观事实。“铁案”一说过于信任“客观真理”，盲目地追求所谓的“实事求是”。办案无意会受一定的主观、客观因素的制约与影响，不能将法律本身的“有限性”或者“局限性”以及司法能够实现的“有限度的正义”扩大到“无限”，天真地认为司法可以100%地实现正义与现实要求。

2、不符合诉讼法中的证明标准理论。证明标准是指负担证明责任的人提供证据加以证明所要达到的程度。我国刑事诉讼的证明标准是认定被告人有罪的证明标准是案件事实清楚，证据确实、充分。我国民事诉讼法没有对证明标准做出

186 陈球、林晔晗：《南方日报》2008年7月19日，第4版。
187 陈春艳：《中国质量技术监督》2007年第1期，第41页。
188 《湖南日报》2007年6月22日A1版。

明确的规定，但学术界一般认为与刑事诉讼一样。但是这一标准说明的还是外在要素，忽视了审判人员的心理因素。大陆法系的民事诉讼的证明标准理论是因高度盖然性而形成的主观确信，刑事诉讼的证明标准是排除合理怀疑。所谓盖然性，是有可能但又不是必然的性质。高度盖然性就是根据事物发展的高度概率进行判断的一种认识方法，是人们在对事物的认识达不到逻辑必然性条件时不得不采用的一种认识手段。可见，这种高度盖然性是指最大程度的可能性，而不是必然的100%的确信。

3、“铁案”无意间人为地制造了办案人员的紧张心理，客观上可能扭曲正常的审判行为。结合上述分析，我们不难发现我国的证明标准很高，即要求审判人员在诉讼中对案情的证明要达到绝对真实，其理论基础是坚持“实事求是”工作作风。但是审判不是对案件的复原，在审理中“疑案”始终与案件相伴随，科学地对待“疑案”以及以正确的心态与方法来审案是克服“冤案”的最有效手段。这是通过过程的正确来达到结果的正确，而不是从结果的正确来约束过程的正确，这也是审判中的科学的思维程序。

4、对于“冤案”法律上已有专门的弥补制度。我们是要在主观上努力避免一切“冤案”与“冤狱”，但是“冤案”依然会伴随着人类始终的。只要有司法制度，只要存在审判活动“冤案”就永远都会有存在的可能。否则国家的《国家赔偿法》就因“无用武之地”而其成为“多余”，这种正常的国家赔偿法是弥补制度缺陷的重要手段，是法律制度中本身具有的必不可少的内容。

5、就法律效果而言，“铁案”一“铁”就更加难于“翻案”。“铁案”是不容人怀疑的，而法律制度则是规定了只要有新的证据发现，就可以推翻以前判决，这也是基本的“法律常识”。所以人们才会发出为何冤案大多出自“铁案”的疑问。

现实的法治生活中，执法活动以人民满意不满意，高兴不高兴为衡量依据等观点盛行，就是过于强调了民众的情绪。如“公安工作是以人民满意不满意为根本出发点”189，在刑事审判领域，有一种观点认为死刑判决要有三个依据；“一是要以法律的规定为依据；二是要以治安总体状况为依据；三是要以社会和人民

189 公安部发言人武和平：公安工作是以人民满意不满意为根本出发点，网址：http://www.mps.gov.cn/n16/n1237/n1342/187467.html。最后登录时间：2015 年 6 月 10 日。

群众的感觉为依据。190”对此，我们认为“人民满意不满意”作为司法、执法的原则或者衡量标准存在如下缺陷：

1、与我国法律适用的原则不符合。一般认为我国法律适用的原则包括：公民在法律面前一律平等；以事实为根据，以法律为准绳；司法机关依法独立行使职权；实事求是，有错必纠191。如果认为上述原则还不能反应我国《立法法》的最新精神，那么之前就有学者提出“新法优于旧法”和“法不溯及既往”的原则192，另外还有上位法优于下位法，特别法优于一般法等原则。台湾地区法律适用，一般遵循下列原则：不告不理；一事不再理；不得拒绝审判；审判独立193。

2、与司法原则不符。法律适用的主体不仅包括司法机关，还包括了执法机关，如民政、公安、工商行政管理机关、海关等。法律适用的主体大于法院、检察院。司法原则是指司法机关在行使司法权的过程中，应遵循的基本规则和基本精神，主要包括司法独立、审判公开、程序公开、审判制度等四个方面。

3、“人民满意不满意”作为原则或者衡量标准难以操作。在法律生活中，人民满意不满意如何衡量，其标准是什么？人民是全体中国人，还是部分地区，部分单位的人？还是个别人？国家的建设至少包括了国家与人民两方面的主体，以及原告、被告双方当事人的利益，片面强调一方，就会“一叶障目”，形成对法治“支离破碎”的理解。

我们认为上述思想夸大了“人民”的作用，可以归之为“民粹主义”思想。民粹主义又称民粹派，是 19 世纪下半叶俄国出现的具有空想社会主义色彩的思想流派。民粹主义表面上以人民为核心，但实际上是缺乏公民个人尊严与个人基本权利的观念。民粹主义者崇拜“人民”，但他们崇拜的是作为一个抽象整体的“人民”，而对组成“人民”的一个个具体的“人”却持一种极为蔑视的态度。时下，随着中国贫富差距的拉大等多种原因，“穷人”、“富人”渐成刺目的字眼。使得“民粹主义”情结成为“强势话语”，这对我们法治建设有一定的积极意义。同情弱势阶层并为之鼓与呼，是社会大众的心理趋向，也是中华民族人文关怀的传统，况且我国公民权利建设的道路还很漫长。但是简单地把对政治生活的语言

190 死刑判决要不要跟着群众感觉走，《南方周末》2008年4月17日，A8法治版。
191 沈宗灵主编：《法学基础理论》，北京大学出版社，1994年第2版，第368－378页。
192 参见李林著：《法制的理念与行为》，社会科学文献出版社，1993年版，第207页。
193 张晋藩：《台湾法律概论》，中国政法大学出版社，1992 年版，第 13－14 页。

照搬了法律生活中来，离开了特定的语境，就成为对法制的歪曲。

当然，无论是“铁案效应”还是“群众满意效应”标准，领导人的用心是好的，在现实生活中具有一定的意义，历史上清官的道德力量和人格力量也是不容否定的。但这些也只是一种应然状态，而不是一种必然，不是必然能够得到的结果。否则就会演变为因对这种应然状态的刻意追求而扭曲现实的、看起来并不完美的法治。

三、“清官情结”与“窦蛾情结”的现实评价

如何对待“清官情结”？清官在中国社会中历史产生了重要的影响，成为中国传统政治的重要内容之一，其积极的作用即使在今天仍然是不可抹杀的。因此，不应对“清官情结”采取全盘否定的态度，而应当吸收精华，剔除糟粕，将其转化为现代法制的精神营养。具体而言我们应充分吸收清官所体现的优秀价值。包括：

1、高尚的道德品质与职业情操；

2、刚直不阿、不避权贵的精神勇气；

3、为民请命、体恤百姓的“爱民”思想；

4、内心自然形成的“人命关天关地”的社会责任感；

5、铁面无私的精神品格等等。

清官的这些精神品格是难能可贵的，即使在 21 世纪的今天也是怎么评价都不为过的，特别是“人命关天关地”的社会责任感等，这不仅是今天司法人员加强自身修养的重要内容，而且清官这一精神价值对于目前社会存在的“道德缺失”、“道德滑坡”等现象具有一定的弥补价值，可以转化为“以德治国”的重要内容。因此，清官的道德价值有我们发扬光大的一面。但是另一方面，我们必须同时看到“清官情结”对中国的法治建设造成了负面影响，总体而言这些负面影响表现在：

1、清官是人治社会的独特产物，清官政治具有时代局限性。“清官情结”的产生，更多的是依赖道德对个人的感化，而非制度对官员的塑造。“清官”实质上是道德的化身，其强调的是个人的人格魅力；其情结是道德治国，而非“依法治国”。清官情结是以制度缺陷的代价换来的，只要有人治和特权就会有清官情

结的存在194。因此，这种“清官”意识带有封建思想的消极因素，如果我们的干部甘于以清官自居，就会把社会主义社会中的人民公仆混同于封建时代的“造福于民”的“官老爷”。

2、人民当家做主是社会主义民主政治的本质和核心。将社会公平、正义与幸福生活的希望毫无保留地寄托在明君或者清官身上，是封建臣民的自然选择，而不是现代公民的主要手段。因为这样的法文化，不是靠人民的力量去建立一个公平的法治社会，而是将自己的权利视为皇帝的恩赐，希望社会出现“清官”来“替民做主”。长期以往，在人们的思想中，就形成了渴求“清官政治”的思维定势。民众将政治的清明寄托于清官身上，这只会导致民众自主意识和独立人格的萎缩，使自己日益远离国家政治生活，对统治者产生强烈的依附。

3、就现代政治而言，靠几个清官或者清官群来维护社会正义，其影响范围以及社会效果都是非常有限。清官的政治生命力是有限的，清官政治毕竟只是治理国家的一种低级形式，更多地是依靠当权者的个人品质和能力，带有很大的主观性和随意性195。同时，清官情结也模糊了人们对专制制度的注意力。人们关注得更多的是人，而不是制度。当出现危机时，不是从制度上去探求原因，而是期盼“圣人”“贤臣”来化解危机196。因而依法治国，推进社会主义民主政治与法制建设，靠社会主义制度实现社会公平、正义与人民的幸福生活才是最有效的社会途径。

因此，“窦蛾情结”与“清官政治”作为中国传统政治文化的重要组成部分，虽然有合理的内容，但总体而言，与现代法治的精神与要求相去甚远。在加强法制建设的进程中，我们要自觉“扬弃”这一传统文化所包含的消极因素。

四、“清官情结”与“窦蛾情结”的现实应对与矫正

破除这一消极影响的应对有与矫正许多方面，因此，这也是一个以传统文化为内容的系统工程。其核心为确保人民当家作主的社会主义制度，为此做到以下

194 洪冬英：《从诉讼法视角看“清官情结”》，《检察风云》2005 年第 15 期，第 52 页。

195 侯杰，范丽珠：《中国民众意识》，山西教育出版社，1999 年版。

196 王燕、唐爱芳：《清官情结探析》，《理论月刊》2003 年第 1 期，第 127 页。

几个方面。第一、需要进一步发展社会主义市场经济，为人民当家作主提供坚实的物质基础；第二、需要进一步加强民主政治，为人民当家作主提供有力的理论支撑；第三、加强社会主义法制建设，努力塑造法律权威，健全法律监督制度；第四、加强司法队伍建设，努力饯行“以人为本”的审判理念，加强审判作风、审判纪律与审判艺术领域的建设；第五、加强公民权建设，努力塑造现代公民。

上述五个方面的内容中，其中前三个方面是个长期的任务，也是我们一直强调的。第四个方面加强司法队伍建设也是个专门性的问题相关的研究已经很多。但是在审判活动与审判艺术上，需要予以重点关注，为此，我们强调审判人员要注意在审判工作中应该特别注意以下几个方面：

1、庭审前的不单独接触原则。就某一具体案件而言，不在案外专门安排时间、地点与当事人或者其律师等接触或者在案外单独听取其陈述，接受其证据等。具体在民事审判中，不能在一方当事人或者其代理人不在场的情况下，单独与另一方当事人接触，包括接受其宴请，在家接待另一方当事人或者其律师等，单独听取其对案件的意见，接受其有关案件的材料197。“不单独接触原则”是司法公正的要求，它有利于防止法官的主观偏见与司法腐败，防止法官对一方当事人的偏听偏信而损害另一方当事人的权益，其中的隐含的道理应该简单而朴素的。司法为民”不仅不是指与“当事人”打成一片，相反，还必须主动地“疏远”当事人，特别是代表当事人而与法官可能因工作等因素而经常联系的律师，这是现代司法制度的基本要求。

2、判决书说明理由制度的建立。说明理由制度的建立是基于对判决书的一种规范要求，这一制度是指法官在制作判决书时，必须对自己判决所依据的事实根据、法律依据以及进行自由裁量时所考虑的种种因素做出解释，而不是避而不谈，也就是要求司法要讲理。法官在处理案件所形成的判决书对社会大众而言是最为直接的“法律”，但现今的判决书表现为说理不足，判决书在本院认为中轻描淡写的说出某某诉讼请求应予支持、某某诉讼请求不予支持，而支持或不予支持的充分证据与理由却未 示并加以说明，使判决不能为大众所信服198。

3、审后适当的答疑制度的建立。仅有“不单独接触原则”显然是不够的，

197 石文龙：《法伦理学》，中国法制出版社 2006 年 9 月出版，第 165 页。

198 石文龙：《说明理由制度的建立与司法为民》，《法制日报》2004年2月19日，第9版。

通过法官判后答疑制度，针对当事人对裁判有异议、疑问来访的，由原承办法官对裁判有关程序适用、证据认定、裁判理由等向当事人解释、说明。努力使当事人“输得明白”、“赢得合理”。这对从源头上减少、预防涉诉信访具有重大意义。“法院涉诉信访绝大部分属于案件存在难以改判的审理瑕疵。立案庭的接访法官在完全不了解案件事实和审理过程的情况下接待，效果往往不理想，并因此导致重复访、缠诉缠访”199。当然，这一的制度的设立是有选择性的，而且需要当事人本人的申请等条件。

4、办案态度上的“平等对待”。例如在法庭上，要“寒暄”就要注意对双方律师都要“寒暄”，要笑就要对双方当事人都“笑”。否则，一方当事人就会因对自己的关注与热情不够，而天然地认为审判人员对自己不公。中国人的具有超强的领悟能力，当事人会在最初的“寒暄”里做出大文章。在中国，乃至于在世界，这些“表面文章并不表面”，反映了审判人员的对国情、人情的把握，从而决定了审判人员的最终质量等。

审判活动是门大学问，需要通过制度建设带动审判活动的科学化。关于第五个方面的公民权建设，努力塑造现代公民需要予以特别关注，因为该领域具有现实性，而且相对不为法律人所关注，这一领域具体包括：

1、进行公民文化建设，培育成熟的现代公民。公民是法律上的概念，强调社会成员的权利义务平等性。公民文化是民主文化，是与民主制度相耦合的公民的政治态度、情感、信仰和价值取向，属于民主制度的隐结构200。公民文化的特征有：

第一，公民文化是一种参与型的政治文化。现代社会的公民不是封建社会中的顺民和草民，两者的差别在于公民要以主人公的姿态参与到政治过程。公民文化要求公民具有一定的主体意识和政治参与要求。

第二，公民文化建立在现代民主法制基础上的政治文化、以平等反对等级，以权利制约权力是公民文化的主要内容。法律面前人人平等，尊重与保障人权、依法执政、建立服务型行政等都是公民文化建立中的重要原则与制度。

第三，公民文化是一种自由的政治文化。公民能够以政治自由、言论自由和

199 《我国法院将推广法官判后答疑制》，《法制日报》2005 年 11 月 3 日。

200 丛日云：《民主制度的公民教育功能》，《政治学研究》2001 年第 3 期。

宗教信仰自由等为武器，自由的表达自己的意见和要求。反对不合理的、强制式的对个人权利的剥夺，努力促进国家的权力运行正常化、法治化。

2、健全政治参与机制，使公民政治参与制度化、程序化。政治参与是公民沟通政治意愿、制约政府行为，从而实现公民政治权利的重要手段。政治参与的形式包括：政治选举、政治结社、政治表达。政治参与的功能和意义表现在：

第一，对公民来说，政治参与发挥着重要的政治学习功能。国家重视个体的独立个性，个人发现自己作为个体的独立价值，使人们的主体性能够凸显于社会政治生活的过程之中。

第二，平等的政治参与是政治系统汲取合法性的重要途径。合法性是一个政治系统内成员对系统的心理认同和群体忠诚，它是政治系统赖以存续并维持长久生命力的基石。

第三，政治参与是在国家与社会之间建立权力平衡机制的“杠杆”。创造条件让人民群众参加管理国家政治事务和地方政治事务。让民众通过参与政治，变得关心政治，增强对政治的信赖感，并感到自己是社会的一员。

3、加强对法制宣传教育，提升公民政治素质。在对公民进行法律意识的培养中，要着力强化公民意识等教育，引导民众摒弃附庸意识，依附心理，增强主体意识。附庸意识是与主体意识相对的依赖意识，它与政治参与，民主政治是格格不入的。

总之，传统文化中的“两大情结”常常如“幽灵”一般，常常会以不知不觉的形式，甚至是善良的形式，合理的形式进入到现实法治之中，客观上影响了现代法治的进程。“窦蛾情结”与“包公情结”对现代法治建设具有一定的负面影响，而且这一负面影响尚没有引起我们足够的重视。我们首次应结合现代法治的精神将“清官情结”转化为“以德治国”内容，使其成为社会主义法制建设的有效力量。其次加强公民权建设，努力塑造现代公民。再次，应在加强司法队伍建设，加强审判作风与审判纪律建设，打造司法公信力，以从根本上改变“信访不信法”的畸形现象。

信任的建构——信任运作机制研究

孙瑞英

（复旦大学社会学系）

摘要：信任是复杂社会的简化机制。当下社会频现信任危机，信任研究成为国内外学术领域关注的重要议题。本文主要选取了社会化、关系、制度、文化四个视角来解析信任的建构生成机制。笔者在文献研究中亦有新的发现：一是社会化机制是信任生成的基础，不可忽略；二是中国社会中的关系运作不仅没有阻碍中国社会一般信任的生成，反而起到正向推动作用；最后，文化规制如何在微观层面上影响信任建构，仍需要进一步探究。

关键词：信任　建构　社会化　关系运作 制度规制　文化规制

一、引言：问题及研究背景

信任，是社会秩序的基础。现实社会中，信任现象随处可见。你不信任一个人，不会借钱给他；银行不信任你，不会贷款给你；正因为信任医生的医德、医术，所以才敢放心地躺在手术台上，以性命相托。按照《现代汉语词典》释义：信任是相信而敢于托付[201]。经典社会学家最早从社会功能层面论述了信任。如涂尔干分析了社会团结(solidarity)，认为升华了的象征体系促进了社会团结，而信任便是这种升华的表现（周怡，2011，会议论文）； 齐美尔认为信赖(faithfulness)不仅促进交换而且是社会中重要的整合力量（齐美尔,2002）；布劳视信任为稳定社会关系的基本要素（Blau,1964）； 帕森斯把信任界定为一种约定的结果(Parsons,1969)。二十世纪七八十年代, 卢曼、巴伯等人有关信任的一系列论著，将信任议题推向社会学研究领域的中心位置，卢曼明确指出信任是一种社会关系，消减了社会的复杂性(Luhmann,1979)；巴伯根据信任包含的预期

[201] 见《现代汉语词典》第5版，商务印书馆。

（expectation）种类,创造了受托信任(fiduciary trust）概念(巴伯,1989)。近二三十年来，信任已成为国内外社会科学界的一个重要议题。有关信任的研究也越来越细化。尤其在当下中国食品安全、医患关系、公权力等领域失信危机尤为严重的社会背景下，作为一名社会学者不得不深入思考信任的问题。何为信任？信任是如何生成并发挥以上社会功能的？换句话讲，信任的建构机制是什么？因此，研究信任，首先从信任概念界定开始。

二、何为信任：信任的涵义界定

在社会科学各领域，对信任有着不同的解读：心理学视角下，有两派经典观点。一派认为信任是与生俱来的人格特质。心理学家顿·多伊奇（Deutsch, M .）通过对囚徒困境中的人际信任的实验研究，指出信任是一种主观的、以行动者为中心的信念。在他看来，不同的行动者对风险的承受能力是不一样的，而这种承受能力在很大程度上取决于行动者的特质（Deutsch, M ., 1958）。其研究开创了心理学中信任研究的先河。另一位学者尤斯拉纳（2002）也认为信任可能是与生俱来的先天性的人的一种特征，是一种乐观主义的世界观，而不是生活经验的总结，不取决于个人经验，与社会化亦无关，即“生就的易于相信他人”(Uslaner, Eric M. ,2002）。心理学视角下另一派观点认为信任是在社会化过程中逐渐习得的稳定的心理态度。童年的经历、成长环境的影响，对于个人形成信任或者不信任他人的性格起着关键作用。如 Wrightsman（1992）指出信任是个体特有的对他人的诚意、善意及可信性的普遍可靠性的信念。一个人的社会化过程决定了有些人倾向于怀疑他人，有些人倾向于信任他人（Wrightsman，1992）。Wilson 研究也证明早期经验对信任心理倾向有显著影响（Wilson,1998）。

相较于心理学，社会学不仅关注社会中的个体也关注社会的总体，社会学领域较系统地研究信任，肇始于 1979 年德国社会学家尼克拉斯·卢曼出版的《信任与权力》一书。受帕森斯功能主义的影响，卢曼对信任的理解带有深厚的新功能主义色彩。卢曼对信任的定义主要是建立在对信任、信心、信赖、熟悉等概念的区分的基础之上，认为行动者经由爱情、真理、权力、货币这些普泛化的媒介联系和沟通，演化出高度分化的社会系统，而所有的系统都存在于复杂的环境之

中，个人自身理性的局限使得在日益复杂的社会中获取有效信息存在困难，而信任则是降低社会复杂性的一种重要的机制，是社会之所以可能的先决条件，没有了信任，社会将陷入混乱和恐慌。他将信任区别为人际信任(personal trust）与系统信任（system trust）两种类型。人际信任即人与人之间的信任关系；系统信任则表征人对群体、机构或对制度的信任，也包括对组织的信任。随着现代社会的日益复杂，系统信任作为减少复杂性的“简化机制”取代人际信任是历史发展的必然（卢曼，1979）。吉登斯认为，随着抽象系统的发展，人们在“脱域”（disembededness）机制下，信任非人格化的原则及不知名的他人，对于社会存在来说必不可少（Giddens ,1991）。20 世纪 80 年代以来，理性选择理论在社会学领域独树一帜。科尔曼作为理性选择理论的代表人物，承继了卢曼关于信任是一种冒险的思想，将人际信任关系化约为委托人与受托人之间的关系，建构了“信任是完全理性交换”的理论以及分析模型。20 世纪 90 年代，拉塞尔·哈丁(1993）沿着理性选择理论的路径突出了信任关系中“暗含的利益”（encapsulated interest）问题（Russell Hardin,1993），他还扩展了理性选择框架去分析不信任（Hardin，2002,2006）。哈丁认为，就某一事情而言，我信任你就意味着我有理由期望你由于自身的原因而为了我的利益行事，你的利益当中包含着我的利益（Hardin,1993）。哈丁有关信任的论述进一步分析了信任中蕴含的认知因素和利益判断，正如什托姆普卡所说：“信任就是相信他人未来的可能行动的赌博”（什托姆普卡，2005：33）。由于对陌生人的利益、动机等一无所知，而信任对方就意味着给了对方伤害自己的机会。所以理性人之间的信任应该也只能是彼此了解的人之间的信任，即家人、亲朋好友或熟人间的信任。就社会中广泛存在的信任陌生人社会现象，理性选择理论缺乏解释力；同时它假设所有人都是同质的，也是其致命缺陷（王绍光、刘欣,2002）。

各学科领域有关信任的洞见虽各有侧重，但信任概念涉及的三大要素逐渐明晰：行动者、信任基础、信任情境。**本文认为：信任是信托人（trustor）（信托人信任倾向，感知、判断能力）对受托人（trustee）在不确定的情境下（受托人的动机和意图、受托人的人格特征和能力、受托人的行动等）依（社会化、关系、制度、文化价值等）生成的一种信赖关系和行动。**信任是行动者之间的一

种关系，其是如何建构生成的，具体遵循怎样的运作机制？本文将从社会化、关系、制度和文化四个视角进行了探析。

三、信任的运作机制

“机制”一词最早源于希腊文，原指机器的构造和动作原理。在社会学中的内涵可以表述为"在正视事物各个部分的存在的前提下，协调各个部分之间关系以更好地发挥作用的具体运行方式。研究发现，信任因分析析视角不同，运作机制亦有差异，本文详细分析了四种主要的运作机制。

(一)社会化机制

前文所提到的社会心理学视角下关于信任研究的两派经典观点，就社会化与信任的关系最早进行了论述。但这些观点因过多关注行动者自身个体特质，忽略了更广阔的信任发生的情境而广受诟病。矫枉过正，抑或认为社会化是社会学领域中一个没有新意的概念，20 世纪 70、80 年代之后的很多信任研究都力图厘清与社会化的关系，很少再从这个视角进行深入分析。但社会化是社会学的核心议题，是信任生成的基础，是信任研究中无论如何也绕不过去的一道门槛。正因社会化，才使原子化的个人与更大的社会系统联结在一起，形成了社会学研究的两个重要对象：个体与社会。而无论是人际信任，还是表征人对机构、组织信任的系统信任，都与个体、社会这两大研究对象密切相关。**因此，要研究信任这一重要社会事实，社会化视角绝不可忽略。**那些从小和动物呆在一起没有社会化的“生物人”——“狼孩”、“猪孩”等，出生后因各种原因离开人类照料和动物一起成长，当他们被再次被人类抚养时，智商、情商均很低，且有很多动物性行为，比如怕光、嚎叫等，类似于“养育”他们的动物。对他们而言，信任他人、社会更是无从谈起。可见，信任不是自然生成的，后天的社会化对信任的生成有着重要的基础性影响作用。因为在本文看来，行动者能否信任他人，首先要看行动者是否已经从一个“生物人”社会化为一个“社会人”，同时在这个社会化过程中，学会了信任。否则，一个不经历社会化的“生物人”，其所谓的先天的信任特质在一个人类的社会中是无法生成的，狼孩、猪孩便是很好的例证。

这里特别要分析的是基于血缘关系或拟血缘关系这些特定社会联系形成的特殊信任，其貌似天然生成，实则不然。行动者从“生物人”到“社会人”的最初阶段，由于威尔逊（E.Wilson）称之为硬核性（hard-core）利他关系（转引,

郑也夫,2001：26）的护航，“看护人”(Wrightsman，1992)才会无私的付出，个体首先习得信任，成长为社会人。生物学上常提到的三种利他行为，亲缘性利他（hard-core)、互惠性利他（soft-core）和群体选择。威尔逊将生物界的自利和利他行为排成一个系列谱。在其一端是个人，依次是核心家庭，大家庭，社群，部落，直到另一端最高的政治社会单位。人类处在两极间靠近个体的一端（转引,郑也夫 2001 :27)。亲缘性利他（hard-core）是信任最初被习得的重要生物基础。在社会学领域，韦伯最早将基于血亲及拟血亲上的信任关系称之为特殊信任。但包括韦伯本人及后来的学者对于特殊信任的生成机制没有过多的论述，抑或是默认了其生物性基础。

在社会心理学的视角中，个体的信任倾向（个体特质受到后天环境的影响）受到关于信任的社会呈现（social representaition）的影响，形成独特的集体心理结构（Moscovici,2000），这种独特心理结构形成某一社会一段时期内的文化和价值判断的一部分，个体的社会化过程深受其浸染。当前中国众多的所谓的失信危机现象，其实是有些事件并没有侵害大多数人的实际利益，而是社会公众传播了足以影响社会成员认知心理和元认知心理的信号(转引,周怡,2011)，个体心理在社会化过程中深受关于信任的社会呈现的影响，从而形塑了人格特质中新的信任倾向，这便是信任在社会化机制下的建构过程。

特殊信任是个体最早学会的信任，如祖克尔（1986）分析“基于特征的信任”中所述，个体在寻求信任的过程中，关注与自身最早社会化经历中的同样的文化、观念、同样的经济地位等，依然有最初的信任社会化生成的烙印。但社会化并不只在特殊信任领域中发生作用，很多学者在信任跨国比较研究时也指出，国家、民族、社会文化的不同，信任水平也有明显差异（福山，2001；普特南，1993），其中也暗含了信任的社会化生成机制。社会化是个体习得文化、价值的过程，不同的文化价值观对信任的结构、信任模式和水平有着不同的影响。

（二）关系运作机制

卢曼将信任理解为“对产生风险的外部条件的一种纯粹的内心估价”，认为“在任何情况下，信任都是一种社会关系，社会关系本身从属于特殊的规则系统，信任在互动框架中产生，互动既受心理影响，也受社会系统影响而且不可能排他

地与任何单方面相联系”。他进一步指出，人际信任（personal trust）和系统信任(system trust)有各自不同的基础，其中人际信任建立在熟悉及感情联系基础上，包含了个体间的情感联系，即便背叛信任能够带来其他方面的短期收益，然而一旦发生背信行为双方都会经历情感上的痛苦，这是避免信任关系破裂的基本保障（卢曼，1979)。吉登斯从现代性的角度研究信任，认为现代性的三大动力机制之一的脱域机制（disembededness）完全依赖于信任，信任是自我与抽象原则之间互动的媒介，作为一层保护壳在自我与日常现实的应对中提供保护（吉登斯,2001)。社会学家路易斯（Lewis）和威格特（ Weigert）直接将信任视为人际关系的产物，由人际关系中的理性算计和关联情感所决定。据此他们把信任分为情感型信任和认知型信任，认为日常生活中的信任是情感付出与理性思考的混合（Lewis&Weigert，1985)。

在中国，〞仁义礼智信〞为儒家〞五常〞。“人无信而不立”，受儒家文化熏陶的中国人一向把“信”视为立身之本。但早在一百年前，传教士史密斯在其《中国人的性格》一书中就认为不诚实和相互不信任是中国人性格的两大特点。经典社会学家韦伯在研究中国宗教时，也指出中国人的信任是建立在血亲和拟血亲基础之上的，凭借血缘共同体的家族优势和宗族纽带而得以形成和维续的特殊信任，对那些置身于这血缘家族关系之外的他人而言，中国人则表现出普遍的不信任，并指出中国社会缺乏诚信的根源就在于中国文化的特点（韦伯，2003)。汉密尔顿在研究“何以中国无资本主义”的问题时着重分析了以“行会”形式而存在的近代中国商人组织，指出个体商人的市场可信任度完全取决于这个商人所归属的依据乡亲族党的联系而组建的行会组织，因此一个商人的可信度最终是建立在乡亲族党的关系之上（汉密尔顿，1990)。高伟定（GordonRedding，1990）在其《中国资本主义精神》一书中指出华人家族企业的特点之一就是对家族以外的其他人存在极度不信任（转引，澎泗清，1999）。福山则更进一步将人际信任扩展到关于社会信任的分析探讨之中，认为诸如中国、意大利和法国这样的国家，一切社会组织都是建立在以血缘关系维系的家族基础之上，因而对家族之外的其他人缺乏信任，这样的社会即是一种低信任度的社会，也即是一种缺乏普遍信任的社会（福山,2001)。福山指出社会成员之间信任程度的高低可直接影响企业的规模进而影响该国在全球经济中的竞争力，影响和决定一个国家的经济繁荣和社会进步。

他的论断引起了包括中国学者在内的社会学者的广泛关注、反思和回应。的确，中国是关系社会。在华人社群中，关系一直被视为了解中国人社会心理和行为的核心概念。梁漱溟认为中国社会既不是个人本位也不是群体本位而是“关系（伦理）本位”（梁漱溟,2005）。费孝通根据中国农村的调查研究，提出了中国人如石投水的差序格局的社会关系：由己为中心向外荡漾开去，根据关系的亲疏远近排序形成同心圆，根据不同情境以不同的交往法则对待不同圆圈层里的人(费孝通，1991：27)。虽然人与人之间的血缘关系是先天赋予和无法改变的，但在后天生活中，人们仍能够通过多种方式如认干亲、拜把子、套近乎、做人情等（ 杨宜音，1999；郭于华，1994；乔健，1982；Yang，1994），将这种先天注定的血缘关系进一步泛化、扩展和延伸到与没有血缘联系的其他人的交往关系之中，最终就形成了费孝通所说的“差序格局”。不同等序之间的界限是具有弹性可以伸缩的，即使有明确的边界也是可以改变和无法永远确定的。

彭泗清（1999）较系统地回顾了信任的关系运作内容，并指出关系运作是中国人建立和发展人际信任的主要方法，在长期合作关系中，情感性的关系运作方法较受重视，而在一次性交往中，工具性的关系运作方法较受重视。为了培育交往关系中的情感成分，加深交往双方的感情，人们可以采用很多关系运作的方法（澎泗清，1999）。中国人的信任，虽然在相当程度上，是以人与人之间的血缘家族关系为基础，但这种关系基础的存在，并不就意味着人际信任的存在，关系中所包容的情感性因素具有重要的影响作用。关系基础可以通过工具性交往而得以加强，人际信任则更多地依赖交往中的情感性因素。杨中芳、彭泗清(1999)认为人际关系要放在动态的人际交往架构中来看，人际关系包括“既定成份”、“工具成份”与“情感成份”，相对应信任增进过程也遵循“知根知底”、“知人知面”到“知己知心”三个发展阶段（杨中芳、彭泗清，1999），且情感性成分在信任关系增进过程中起到关键作用（Hwang，1987；杨宜音，1995）。彭泗清和杨宜音都强调了关系运作对于构建人际信任的重要作用（彭泗清，1995、1999；杨宜音，1999）。杨宜音也指出“中国人的关系化过程同时具有先赋性和交往性两个特点（杨宜音，2008）。 基于血缘、姻亲、收养等拟血缘的先赋性关系的信任一般自然生成，但关系运作一直伴随左右，且不断增进和维续着信任。如杨宜音所讲，“在流动较少的中国传统社会结构中，中国文化的设计以亲缘关系作为

交往中情感、信任和责任的依据，并保证建构分配秩序和权力结构”（杨宜音，2008）。基于非血缘关系的信任在关系运作中生成、增进和维续。杨中芳、彭泗清通过对中国人际关系的剖析，提出了以社会义务为基础的本土人际信任模式（杨中芳、彭泗清，1999）。根据人际间信任度的不同，由低到高依次是无连带信任、弱连带信任、熟人连带的信任、家人连带的信任（李伟民、梁玉成,2002；罗家德、叶勇助,2007）。杨宜音认为中国人之间有着“外人”和“自己人”的区分，但有两种机制可以将“外人”拉入到“自己人”的行列，“其一是通过通婚、过继、拟血亲关系(例如结拜)等成为具有先赋性关系的自己人， 其二是通过具体的交往而被接纳为自己人”（杨宜音，2008），这类似于祖克尔根据人际交往中信任产生机制中基于过程的信任（process-based trust）（Zucker,1986）。台湾学者罗家德从人际关系连带、信任与交易成本的视角研究组织或制度。他承继马克·格兰诺维特(Mark·Granovetter)的 “镶嵌性”观点，主张把个人行为置于人际关系互动网络中观察。在他看来，信任主要在人与人的活动过程汇总产生的，人际关系、权力关系、对某人的了解及听到某人的声音等等，才会使我们信任一个人，并乐意与其从事交易。他指出在全球化的今天，西方人不敢相信中国人能够将家伦理为核心的关系网扩展到全球性的商品链中间。事实上，中国人的商业经营会涉及到一个词“人脉”——以个人为中心的差序格局关系网，以家为中心，一个圈子一个圈子的往外扩展。通过慧眼识人，与陌生人建立弱关系，用人情交换建立关系合约，因认同而结成圈子，以社会交换促进圈层变化，如费孝通所讲，中国人的圈子是有弹性的，最大的特征是开放且收放自如，可大可小。罗家德指出，中国 2000 多年的历史中，一直在学习如何将自己的关系人脉网不断地扩大，不断积累声誉，带来人脉，以期长久对自己有益。总之，通过研究发现：中国人的关系社会并不向西方学者所认为的那样缺少普遍信任。**中国社会中的关系运作机制一方面使拥有特殊信任的群体内部有着较高的信任度**（韦伯，2003；福山,2001；高伟定，1990）；**另一方面，正是因为关系本位的社会文化特征，中国人反而能够游刃有余地运用关系，以家伦理为核心的关系为中心，不停复制、拓展，拟关系、类关系根据相应的工具性需求次第出现，顺利实现了特殊信任到一般信任的跨越。**信任从熟悉的人与人之间扩展到陌生人之间，信任范围得以拓宽，信任半径得以延展，如尤斯纳拉（2006）所讲， “我们似乎只能在我们

认识的人中间建立信任，但当我们相信陌生人时，信任才能带来好处”（尤斯纳拉，2006：1）。

关系运作机制在中国社会信任建构过程中发挥着正向助推作用而不是阻碍作用（澎泗清,1995/1999;杨中芳、澎泗清,1999;杨宜音,1995/1998/2008/2012;罗家德，2000），这颠覆了中国社会关系阻碍一般信任生成的传统观点,也是本文力图有所贡献之处。其实，相关的数据也支持了这一观点。张建新调查了北京、香港和美国的大学生后发现,北京学生对于熟人和陌生人的信任度高于美国和香港的大学生；而且他们对亲人的信任度没有差异，并且对他人的信任度也是随着与他人的亲密度的增加而增加（张建新& Bond,1993），即信任的差序格局不是东方文化独有的。彼得.什托姆普卡（2005）也秉持这一观点，认为特殊信任存在于彼此亲密的关系的人群中，随着亲密度的下降，信任度也同心圆一样随之逐渐降低（彼得.什托姆普卡,2005）。

社会资本作为一种社会网络形态，蕴含着关系的本质。所以，本文特地将有关社会资本与信任的文献放在关系运作机制视角下进行梳理。科尔曼认为社会资本的本质就是由社会关系网络派生出的各种社会资源。信任是社会资本的一种形式,是否拥有社会资本,决定了人们是否可能实现某些既定的目标(Coleman,1990）美国哈佛大学教授帕特南(R.Putnam , 1993/2001) 在研究意大利的民主制度时,从社会资本的角度研究了信任问题。他指出社会信任能够从两个相互联系的方面产生:互惠规范和公民参与网络，其中社会网络分为横向（web-like）和纵向（maypole-like）两种。所谓“横向”网络就是把具有相同地位和权力的行动者联系在一起；“纵向”就是将不平等的行为者结合到不对称的登记和依附关系之中。他认为纵向网络中，信息是垂直流动的，不如水平流动可靠，不利于信任产生。也有学者认为信任不是社会资本，但与社会资本密切联系，是社会资本的产物。福山是这类观点的代表。在他看来，社会资本是由社会或社会的一部分普遍信任所产生的一种力量,是社会资本的结果,而不是社会资本本身”(福山,2001）。

但并不是所有的社会资本都会催生信任。有些不良社会资本(如黑社会组织）强化群体内部成员的相互信任的同时，会限制人们的信任范围，放大人们对整个社会的不信任。如何黑社会组织一方面在群体内部利用各种手段极力制造信任，另一方面又在更大社会范围中制造恐怖和不信任,使其他社会成员对其产生害怕

和依赖，从而达到维持自己生存的目的。除此之外，还有一些社会资本形式不利于信任的产生，如普特南提到的纵向网络即属此类。

（三）制度规制机制

制度是行为规则的集合，并由此而成为一种引导人们行动的手段。它们通常都要排除一些行为并限制可能的反应，或者鼓励、激励某些行为。因此，制度能有效协调社会人们的各类行为，使他人的行为变得更可预见，在社会成员建立起信任关系。即使社会成员间不是绝对信任，人们仍然会觉得它比混乱更恰当、更合理。制度为社会成员相互交往提供了一种确定的结构，提供了一种简化的信息识别功能，使复杂的人际交往过程变得更容易理解和更可预见。同时，制度还给人们以心理上以舒适感和安全感，让个体感觉到在共同体中风险有限，协调成本低，周围可以信赖，因此一般会得到广泛遵守。所以制度、信任二者关系密切。卢曼将建立在像法律等惩戒或预防式的制度基础上，消减社会复杂性的信任为系统信任，并由此指出信任具有简化社会的功能（卢曼，1979）：祖克尔（Zucker, 1986)基于制度的信任（institutional-based trust）模式类似于卢曼界定的系统信任模式。它是建立在非人的（impersonal）规则、规范和制度基础上的，行动者依靠非人的形式，如专业资格证书、契约合同、中介机构、规章法规等的保证来给予信任（Zucker，1986）。祖克尔分析了1840-1920年期间(此为美国工业化的关键时期)美国经济活动中的信任问题。她发现，在这一时期，大量外来移民的涌入，人口流动的加剧及企业组织的不稳定等因素导致以声誉产生信任（基于过程的信任）的机制相当混乱，有效性降低，另一方面，由于理性化科层组织的发展，专业资格制度的推广，规章和立法的加强，使得由法制产生信任的机制得到越来越广泛的应用（转引，澎泗请，1999）。

20 世纪 70、80 年代，西方社会科学领域重新发现了制度分析在解释现实问题中的地位和作用，进而形成了新制度主义分析范式。对于制度和信任的关系的分析，大多学者从宏观方面强调国家政府、公共政策和政治制度等对一般信任的影响（Delhey and Newton，2005； Freitag and Bühlmann, 2009；Herreros，2008，2012；Zak and Knack，2001），形成“国家中心模式”（Rothstein & Stoller，2008）。该模式认为，法律制度和秩序有一个特别重要的任务：发现和惩罚叛徒，即那些破坏合同、偷窃、谋杀以及做其他类似不合作事情因而不能被信任的人。

在制度影响一般信任关系方面，有两个主要的解释路径：一是态度理论。人们对制度和政治的信任不仅使人们相信背叛者会受到惩罚，从而更愿意守信和信赖别人；而且使人们相信他人不会以行贿、威胁或其他方式腐化政府，从而增进了一般信任（Rothstein、Stoller，2008）。Hall（1999）在英国的研究发现政治信任与一般信任显著相关。Tao 等（2013）在中国的研究也支持了政治信任显著影响了一般信任的观点。另一解释路径认为国家制度对一般信任有第三方保障作用，即认为国家是社会资本产生的来源（Tarrow，1996），国家通过提供信息和法律监督促使公民之间建立可以依靠的契约，对破坏法律的人进行制裁，起到了对交易双方中的第三方保障作用。

事实上，制度和信任的关系非常复杂，制度并不仅仅是信任的基础，制度还是信任的对象。一方面强制的制度可以减少不确定性，增强社会运行的稳定性，另一方面，制度却不能消灭不确定性于无形，即使再复杂、细致、 完善的制度，其履行都要依赖最起码的信任，或者说“最小信任”(罗家德、叶勇助，2007)。尤其是对于自上而下实施的外在制度。行动者行动之初，首先要判断是否信任制度本身。只有信任了制度本身，才能够构建制度基础之上的其他信任。“货币、真理(比如专家系统)与权力都是交往的普泛化媒介,它们是复杂性简化的载体”“复杂性简化以信任为前提”(卢曼，2005：73)。如涂尔干所述，制度信任承载着人际信任(涂尔干，1999)，一旦这些普泛化媒介失信，以这些媒介为基础的人际信任也不复存在，现代社会制度很快就会瓦解（Parsons，1967/1968）。

一些学者采用了祖克尔的观点来分析华人社会中的信任产生机制,他们认为“华人社会中主要是通过声誉和关系产生信任（基于过程的信任），而法制化的信任很少。如怀特利（Whitley,1991）指出华人家族企业主往往努力发展与主要下属和生意伙伴的私人关系,以与他们建立相互信任（转引,澎泗清，1999）。对于当下中国失信现象的对策研究,很多学者内心里对信任的制度建构是比较看重的。周怡（2013）在分析中国不同时期的人际信任模式的时候曾将其划分为家本位-关系信任、国本位-机构信任、社会本 位-制度信任三种类型。并指出目前的中国社会的信任危机实质是普遍主义取向的社会本位-制度信任模式的缺失，其原因在于特殊主义取向的家本位-关系信任模式、国本位-机构依附信任模式，作为一种本土的文化结构力量,抵制或挤压了顺应市场经济发展的基于制度的信任

模式。调整信任危机，建立制度信任的根本对策应该在中观层面上重视完善职业道德规范体系、营造公民参与市场监管的公民文化(周怡,2013)。重构新型的内在制度和加强外在制度的有效供给。

（四）文化规制机制

将信任视为文化价值观的产物是研究信任的一个重要而独特的视角。由于个体的心理、传统、规范、制度等均离不开“文化力”的影响，因此该视角包容性最强。文化之于信任，已有研究主要有从宏观研究路径考察。典型的是跨文化比较的信任水平研究（韦伯，1951；Inglehart & Baker，2000；福山，2001；帕特南，2001，2000/2011；英格尔哈特，2004）。他们通过比较试图说明由于社会文化价值观的不同，某些社会具有高信任度的文化，与之相对应，另一些社会的文化信任度低。福山通过广泛收集、系统比较各国资料指出，中国、法国和意大利南部地区和韩国属于家庭主义的文化传统，信任建立在家庭、血缘基础之上，对于家庭之外的成员信任度低，这样整个社会便属于低度信任的社会；而美国、德国和日本则属于超越血缘关系或者说建立在弱关系之上的社会，属于高度信任社会。普特南研究发现，即使在一个国家内部，信任水平也有差异，正是由于意大利的南部和北部信任文化的不同,才导致南北的经济和制度绩效水平有较大差距（帕特南，2001）。有些学者认为中国由于受儒家文化影响，彼此信任建立在血缘或拟血缘基础之上，属于低信任度国家（韦伯，2003；费孝通，1998；福山,2001；雷丁,2009）。

通过以上所述，文化对于信任生成的宏观影响力，显而易见。其实，在微观层面上，文化之于信任的建构亦是不可忽视。结合众多学者在信任研究中提到的情境理论及 Ann Swidler（1986、2008）的文化工具箱理论，文化微观规制机制强调行动者对于文化符码的不同选择和策略建构，造就不同的信任模式和行为。通过文献梳理，笔者发现信任的建构过程大致与以下情境相关：信任赌博或投资的结果与未来他人可能发生的行动至少部分相关;受托人可以自由选择如何行动（Gambetta，1988；Sztompka，1999/2005；吉登斯，2000）。他们可能进行符合信托人利益的行动，也可能背叛信托人的信任；信托人存有因不确定而产生的风险（科尔曼，1992）。这些信任发生涉及的具体情境，需要行动者选取不

同的文化符码建构信任“行动策略”。信还是不信？还是一个技术难题。Ann Swidler 认为文化变量不仅通过内部价值观影响行动者的行动，还通过建构“行动策略”作用于人们的行动。文化由多样的、时常彼此冲突的象征、仪式、故事、行动指南、世界观等组成，这些多元的文化成分构成“文化工具箱”，行动者采取怎样的行动与其“工具箱”内的文化资源储备有关，更与其如何选择工具的策略过程有关(Swidler,1986)。文化作为构建“行动策略”(strategies of action)的“工具箱”（tool kit），内部储备的文化成分并不是单质化的，而是多元甚至有时彼此冲突。行动者基于人际交往网络如依赖共同体的习惯、情绪、情感、世界观，结合符码、情境等选择自己的行动策略。虽然一个国家或民族的宏观文化会形塑着行动者的信任模式和影响着行动者的信任水平，但行动者并不是完全被动的，他们会结合一定社会情境从文化工具箱内选取一定的文化成分采取行动，形成不同信任水平的信任模式和行为。不同视域下，信任情境有所不同。如社会心理学视角下强调个体人格特征、信念、社会化经验等；经济学、理性选择视角在“得”与“失”的盘算中确定信任与否的标尺（Hume,1978; Coleman, 1990; Hardin,1993）；政治学视角下，民主、制度、社会网络参与（福山，2001；帕特南,1990）等等，都是行动者构建信任行为策略要考虑的情境要素。但这两者结合的研究目前还没有，后续研究中值得去深入探讨。

四、结语

既然信任的实质是行动者之间的一种动态关系，所以本文笔墨着重从社会化、关系运作、制度规制、文化规制等四个角度分析了信任的生成建构机制，动态地展示了信任的作用机理。本文强调了社会化作为信任生成的基础作用不可忽略。关系运作机制在中国社会情境下一方面强化和提高了特殊信任群体内部的信任度，另一方面不仅没有阻碍特殊信任向一般信任的跨越，而且对于一般信任的生成还有重要助推作用。作为社会资本的关系，对信任也有着特殊的影响。制度规制对于信任的作用显而易见，且以制度为第三方保障的系统信任是社会文明的标志和发展趋势。文化规制分别从宏观层面和微观层面对信任的生成均有重要影响。

当然，限于篇幅和笔者能力，在未来的研究中还有一系列问题有待于进一步思考和探究：怎样有创新地依赖社会化机制的路径分析社信任的生成和建构；关

系运作机制如何动态地展示信任的建构过程；制度规制机制对于信任的生建构还有哪些方面可以深入研究；文化在微观视角下是究竟如何影响信任的，到底遵循怎样的运作机制？

参考文献：

安东尼·吉登斯，田禾译、黄平校，2011，《现代性的后果》，南京：凤凰出版传媒集团译林出版社。

巴伯，1989，《信任》，年斌、李红、范瑞平译，福州：福建人民出版社。

彼得·什托姆普卡，程胜利译，2005，《信任：一种社会学理论》，北京：中华书局。

费孝通，1998，《乡土中国》，北京大学出版社。

福山，弗朗西斯，2001，《信任——社会美德与创造经济繁荣》，彭志华译，海南出版社。

杰弗瑞·亚历山大.社会生活的意义[M].北京：北京大学出版社，2011

吉登斯、贝克、斯科特·拉什著（1994），赵文书译，2001，《自反性现代化》，商务印书馆。

科尔曼，詹姆斯·S. ，1999，《社会理论的基础》，邓方译，社会科学文献出版社。

雷丁，2009/1990，《华人资本主义精神》，谢婉莹译，上海：格致出版社。

梁漱溟，中国文化要义［M］. 上海：上海人民出版社， ２ ０ ０ ５ 。

李伟民，梁玉成，2003，“特殊信任与普遍信任：中国人信任的结构与特征”，北京：《社会学研究》第 3 期。

李传喜、李海云，2012，“社会信任危机的现代反思及其三维重构”，《南都学坛》（人文社会科学报）第 32 卷第 5 期）

罗骧， ２ ０ １ ２ ，《信任危机与积极信任机制的重构——吉登斯信任理论探析》，《天府新论》第 4 期。

李伟民、梁玉成，2002，《特殊信任与普遍信任：中国人信任的结构与特征》，《社会学研究》第 3 期。

罗家德、叶勇助，2007，《中国人的信任游戏》，北京：社会科学文献出版社。

罗家德，叶勇助，2011a，《中国商道：社会网与中国管理本质》，北京：社会科学文献出版社。

罗家德，叶勇助，2011b，《圈子文化的市场力量》，《商界（评论）》第 5 期。

书店。

罗家德、郑孟育、叶勇助、高翔，2012，《关系与圈子：中国人工作场域中的圈子现象》，《管理学报》第 2 期。

马克斯·韦伯著，洪天富译，2003，《儒教与道教》，江苏人民出版社，2003：188。

尼克拉斯·卢曼著，瞿铁鹏、李强译，2005，《信任：一个社会复杂性的简化机制》，上海：上海人民出版社。

彭泗清，1999，《信任的建立机制:关系运作与法制手段》，《社会学研究》第 2 期。

澎泗清，1995，《关系与信任：中国人人际关系的一项本土研究》，《社会学年鉴（1995-1998）》（290-297）专题稿件。

帕特南，罗伯特,2011,《独自打保龄球：美国社会资本的衰落与复兴》，刘波译，北京大学出版社。

帕特南，罗伯特，2015，《使民主运转起来：现代意大利的公民传统》，王列、赖海榕译，中国人民大学出版社。

齐美尔,2002,《货币哲学》,许泽民译,华夏出版社。

邱建新,2005,《信任文化的断裂》，社会科学文献出版社，2005。

孙青平，2010，《当前社会信任危机问题与信任重构》，《河南社会科学》第 7 期。

涂尔干，《社会分工论》[M].北京：三联书店,1999。

涂尔干，《自杀论》[M].北京：商务印书馆,1996。

王绍光、刘欣，2002，《信任的基础：一种理性的解释》，《社会学研究》，第 2 期。

杨宜音，1995，《试析人际关系及其分类：兼与黄光国先生商榷》，《社会学研究》第 5 期。

杨宜音，1999，《自己人:信任建构过程的个案研究》，《社会学研究》第 2 期。
杨宜音，2008，《关系化与类别化：中国人我们概念形成的社会心理机制》，《中国社会科学》第 4 期。
杨宜音、张曙光，2012，《在“生人社会”中建立“熟人关系”：对大学“同乡会”的社会心理学分析》，《社会》第 6 期。
杨中芳、彭泗清，1999，《中国人人际信任的概念化：一个人际关系的观点》，《社会学研究》第 2 期。
尤斯拉纳，2006，《信任的道德基础》，中国社会科学出版社。
郑也夫，2001，《信任论》，北京：中国广播电视出版社。
张建新& Bond, 1993 ，《 指向具体人物对象的人际信任 跨文化比较及其认知模型》，《心理学报》第 2 期。
张静， 1997， 《信任问题》， 《社会学研究》， 第 3 期。
周怡，2011，国家社科基金重大项目“现代社会信任模式与机制研究”，开题学术研讨会会议论文，P19。
周怡，2013，《信任模式与市场经济秩序——制度的解释路径》，《社会科学》，第 6 期。
乔健, 1982，《关系刍议》杨国枢、文崇一主编《社会与行为科学研究的中国化》，台湾：中央研究院民族学研究所专刊。
Ann Swidler，1986.“Culture in Action: Symbols and Strategies” [J]. American
Sociological Review, Vol. 51, No. 2. 273-286.
------，2008. “Comment on Stephen Vaisey's „Socrates, Skinner, and Aristotle:
Three Ways of Thinking about Culture in Action‟"[J]. Sociological Forum,
Vol. 23, No. 3 : 614-618
Alexander, Jeffrey C., 2003. *Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. New York: Oxford University Press.
Arrow, Kenneth J., 1964. “The Role of Securities in the Optimal Allocation of Risk-Bearing.”*Review* of Economic Study 31.
------, 1974.The Limits of Organization. New York: WW Norton and Company.
Blau, P. 1964. Exchange and Power in Social Life . New York: Wiley.
Coleman, J.C., 1990. Foundation of Social Theory. Cambridge: Harvard University Press.
Deutsch, M . , 1958, “ Trust and Society. ”Journal of Conflict Resolution, 2: pp. 265 -279
G.Simel,1950:the Sociology of simmel.ed. by K.Wolff New York:free press.326,386,313
------,1978:The Philosophy of Money, London: routledge. 178-179.
Fukuyama, Francis, 1995. Trust: The Social Virtues and The Creation of Prosperity. New York: Free Press Paperbacks.
Hardin, Russell,1992, “The Street-level Epistemology of Trust.”Politics and Society 21.
------, 1991.“Trusting Persons, Trusting Institutions”, in R.J. Zeckahuser (ed.), Strategu and Choice. Cambrige, MA: MIT Press.
------,1993: 127-47, “The Economics of Knowledge and Utilitarian Morality”, in Brad Hooker,ed., Retionality, Rules,and Utility: Essays on Rechard Brandt’s Moral Philosophy, Boulder, CO: Westview.
------, 1996.“Trustworthiness.”Ethics 107.
------, 2002, Trust and Trustworthness, New York: Russell Sage Foundation.
Knack, S., and P. Keefer,1997. “Does Social Capital Have an Economic Payoff? A Cross-Country Investigation.” Quarterly Journal of Economics 112 (4): 1251-1288
LewisDavid, Portland Oregon and Andrew Weigert, 1985, Trust as a Social Reality.Social Forces 63(4), June: 967-85.
Luhmann,Niklas, 1979. Trust and Power. Chichester: John Weley and Sons.
Parsons Talcott, 1970.“Research with Hunman Subjects and the ‘Professional Complex’.”In Experimentation with Human Subjects, edited by Paul Freund.Braziler.
Ridding, S. Gordon,1993, The spirit of Chinese capitalism, New York: Walter de Gruyter.

Rothstein,Bo 2002, “The Universal Welfare State as a Social Dilemma.” In Bo Rothstein & Sven Steinmo (eds.), Restructuring the Welfare State: Political Institutions and Policy Change. New York: Palgrave Macmillan.

Simmel.Georg, 1908/1950.The Sociology of the Georg Simmel.Edited by Kurt H. Wolff. New York: Free Press.

Sztompka, Piotr, 1999. Trust: A Sociological Theory. Cambridge: Cambridge University Press.

Uslaner, Eric M. ,2002, The Moral Foundations of Trust, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Wrightsman, L.S., 1991. “Interpersonal Trust and Attitudes toward Human Nature.” in Measures of Personality and Social Psychological Attitudes.edited by J. P. Robinson, P. R. Shaver, & L. S. Wrightsman. San Diego: Academic Press.

------, Lawrence S.,1992, Assumptions about Human Nature: Implications for Researchers and Practitioners. Newbury Park, CA: Sage.

Wilson, J.Q., 1993. The Moral Sense. New York: Free Press.

------, 1998.“Human Remedies for Social Disorder.”The Public Interest 131.

Williamson, Oliver E., 1975, Markets and Hierarchies, New York: Free Press.

------,1979, “Transaction cost economics: The governance of contractual relations.” Journal of Law and Economics 22.

------, 1983. “Credible Commitments: Using Hostages to Support Exchange.” American Economic Review 73.

------, 1993.“Calculativeness, Trust, and Economic Organization”, Journal of Law Economics 34: 453-502.

Zucker,LynneG.,1977,“The Role of Institutionalization in Cultural Persistence”,AmericanSociologicalReview42,pp.726-743.

------,1986, Production of trust: Institutional sources of economic structure,

1840-1920. In B. M. Staw & L. L. Cummings (Eds.), Research in Organizational

Behavior, 8, 53-111. Greenwich, CT: JAI Press.

“八月桂花年年开”：一首红色歌曲的昨事今情

涂盛雪

（安徽大学新闻传播学院）

摘要：本文以《八月桂花遍地开》歌曲在革命老区的发展传承为索引，虽经历八十多个春秋，它并没有随着岁月流逝而失色，在“后革命”时代的红色记忆中又重新被定义，它既是一代人的回忆，也回忆了一代人。在此基础上分析红色歌曲在“后革命”时代的演变。进一步探析在政治力量的促进和推动下，红色歌曲是如何成为革命老区的地方名片，同时观照互联网时代下红色歌曲的传播，是如何成为一代人的集体记忆，并作为一种特定的文化记忆，在当代叙事中创新和传承的。

关键词：八月桂花遍地开；红色歌曲；文化记忆；革命老区

Sweet Osmanthus Blooming Every Year in August：

A Red Song Yesterday and this Situation

Author：TuShengxue

Abstract：In this paper, " Sweet Osmanthus blooming everywhere in August " song tradition in the development of old revolutionary base for the index, has seen more than eighty years during it and not with the passage of time and eclipsed the Red Memory "post-revolutionary" era, once again, definition, it is both the generation memories, also recalled a generation. Analysis of red songs "post-revolutionary" era of evolution on this basis. Further Discussion of the political forces in the promotion and facilitation, red song is how to become a place card old revolutionary base areas, while contemplation spread in the Internet era red songs, is how to become a generation of collective memory, and as a specific cultural memory, innovation in Contemporary Narrative and heritage.

Keywords: sweet osmanthus blooming everywhere in August; red song; cultural memory; old revolutionary base areas

引言

“八月桂花遍地开，鲜红的旗帜竖呀竖起来，张灯又结彩呀，张灯又结彩呀，光辉灿烂闪出新世界。亲爱的工友们哪，亲爱的农友们哪，唱一曲国际歌庆祝苏维埃……”这是一首全国人民都耳熟能详的歌颂红军、歌唱苏维埃的革命歌曲——《八月桂花遍地开》。笔者作为土生土长的安徽金寨人，对这首歌更是倍感亲切熟悉。这首歌，伴着当年星火燎原的革命形势，从鄂豫皖苏区革命根据地，传唱到了中央苏区革命根据地及中国共产党领导下的其它革命根据地，真可谓是从第二次国内革命战争时期唱到抗日战争时期，从抗日战争时期又唱到解放战争时期，从解放战争时期唱到了新中国成立以后。这首歌，以其欢快优美的旋律和朴实真挚的情感，充分表达了苏区人民团结一心跟党走，高举红旗闹革命的共同心声和坚定信念。

上个世纪的 60 年代，此歌被大型音乐舞蹈史诗《东方红》收录，它更是唱红了长城内外，大江南北。在艰苦的革命战争年代，这首欢乐而明快的革命歌曲，是团结广大人民群众，打击反动势力的有力武器，在社会主义革命和建设时期，这首革命历史歌曲，又成为对广大青少年进行革命传统教育的好教材。现在，每当我们唱起了这首革命历史歌曲，便使我们联想起那战火纷飞的革命战争年代，眼前呈现出了革命先烈们为推翻压在中国人民头上的三座大山，抛头颅，洒热血的动人场景，从而，它激励起人民群众的革命热情，为振兴中华而努力献身。

时至今日，这首歌已传唱八十多年了，仍然脍炙人口，经久不衰。这首脍炙人口的革命历史歌曲，在大别山唱响后，伴随着红军坚定的足迹传遍大江南北。

对于这样一首著名的革命历史歌曲，由于战争等方面的原因，到目前为止，在歌词产生时间和歌词作者等问题上，仍然有不同说法。“上个世纪 80 年代以来，这首歌的词作者和产生时间、地点等问题,，引起了人们的热议，仅大别山革命老区就有河南商城说、河南新县说、湖北红安说、安徽金寨说、安徽六安说等等，曾在一段时间还有中央苏区江西说。”[202]笔者根据搜集的相关文献资料，对《八月桂花遍地开》一歌的产生等问题在文章的第一部分作了相关考辩。

当然，创作于土地革命时期的革命历史民歌《八月桂花遍地开》，为中国革命留下了重要见证，是中国革命的真实写照。在当时起到了宣传、教育、鼓动群

[202] 桂娟，顾立林. 八月桂花遍地开是如何诞生的[N] . 中国青年报，2006-09-04(4) .

众对敌斗争的重要作用。虽经历八十多个春秋，它并没有随着岁月流逝而失色，在“后革命”时代的红色记忆中又重新被定义。它既是一代人的回忆，也回忆了一代人。

笔者之所以选择《八月桂花遍地开》这一红色歌曲，首先是因为其具有集体记忆的代表性，也有部分原因是因为笔者作为土生土长的安徽金寨人，更能对这首歌曲在革命老区的发展传承有更深入的了解。所以本文试图以《八月桂花遍地开》歌曲在革命老区的发展传承为索引，并分析红色歌曲在“后革命”时代的演变，进一步探析在政治力量的促进和推动下，红色歌曲是如何成为革命老区的地方名片，同时观照互联网时代下红色歌曲的传播，是如何成为一代人的集体记忆，并作为一种特定的文化记忆，在当代叙事中创新和传承的。

一、革命往事：《八月桂花遍地开》唱响苏区

关于《八月桂花遍地开》一歌产生的时间，目前在有关的重要书刊中，都将其定为 1929 年 12 月 25 日以后，即中国工农红军第 11 军第 32 师攻占河南省商城县城以后[203]。事实上，此代表说与该歌产生的时间不符，值得商量。据笔者所掌握的相关材料分析论证，此歌应产生于 1929 年的 9 月(农历 8 月间)。据周维炯的胞姐周淑敏老人回忆：《八月桂花遍地开》一歌在红 32 师攻占商城县城前，此歌便在商城县南乡一带(商城县南乡为河南省商城县南部地区的和区、乐区，1932 年划归安徽省立煌县所辖，均在今安徽省金寨县境内)传唱。周维炯是 1929 年 5 月 6 日河南省商城起义的主要领导人，起义胜利后，他担任红 11 军 32 师师长之职，他胞姐周淑敏的回忆应有可信性。

从流传时间上，此歌诞生在鄂豫皖革命根据地老区已成定局。安徽金寨？湖北红安？河南商城、新县？具体在什么地方，各个地方都拿出了证据，众说纷纭，莫衷一是。笔者也查找了相关文献资料。

（一）历史背景

鄂豫皖三省交界处的大别山中段，历来是兵家必争之地。1927 年 11 月中共湖北黄安（后改称红安）县委发动了黄麻起义，1928 年转移到光山县南部柴山堡，在此逐步创建起鄂豫边根据地，建成中国工农红军第 11 军 31 师。1929 年 5 月河南商城南乡爆发了商南起义，成立第 11 军 32 师，建立了豫东南根据地。11

[203] 中共商城县委会. 大别山烽火[M]. 郑州: 河南人民出版社，1981. 86. 421 .

月安徽六霍也发动武装起义，到 1930 年 6 月鄂豫皖革命根据地正式成立，并建立了苏维埃政权。

（二）湖北红安与河南新县之争

湖北红安证据：鄂豫皖革命根据地创始人之一戴季英在 1980 年 5 月讲到，《八月桂花遍地开》是湖北柴山堡当地人作的，具体不清楚是谁，但不是从外地传来的。他说曾经和曹学楷、戴克敏、郑位山等当时根据地的领导人都参加过修改。有一些老红军战士回忆说，歌词是红安老私塾先生岱觉先写的，不过红安当地也有把这首歌叫《庆祝苏维埃》。按戴老的说法，歌曲诞生在黄麻起义后红 31 师所在鄂豫边根据地柴山堡一带。红安县因是黄麻起义第一枪之地，特别是岱觉先是红安人而获版权竞争权。

河南新县证据：新县当时叫新集，后来成为鄂豫皖革命根据地的首府，因而在《八月桂花遍地开》 诞生在新县，这种观点也得到一定支持。

（三）安徽金寨与河南商城之争

安徽金寨证据：1929 年 9 月底，红 32 师从鄂东北回师商南，在恢复和成立区、乡政权的基础上，商城县工农革命委员会在南溪正式成立，不久，迁驻汤家汇。县委领导李梯云等在斑竹园研究决定编一首歌唱苏维埃的歌，果子园乡佛堂坳小学校长罗银青，以“八段锦 ” 曲调填词创作了《八月桂花遍地开》，那时可能叫做《庆祝成立工农政府》。

河南商城证据：河南和安徽 1992 年 6 月共同编写的《鄂豫皖革命根据地史》中如此表述：“为了表达广大劳苦群众翻身得解放和庆祝苏维埃政府成立的喜悦心情，共产党员、佛堂坳小学校长罗银青于 1929 年 10 月（农历八九月间），在商城县工农革命委员会成立时创作的著名革命歌曲《八月桂花遍地开》开始在豫东南革命根据地广为流传。”

按此说法歌曲诞生在商城县，河南商城似乎获得版权。但这里有个历史上的行政区划问题：1933 年以前，商城县南部习惯称商南，包括斑竹园、吴家店、果子园、南溪等地，但 1933 年这些地方被划归了安徽省，成立了煌县，现在属安徽金寨县辖区，因此安徽金寨有足够的理由称是《桂花》的诞生地。

各方争论热火朝天，但为庆祝当地苏维埃政府（或工农民主政府）成立而产生《八月桂花遍地开》 这一点是基本一致的。从三地不同的歌名以及 1930 年农

历二、三月间，有些地方建立乡、区政权时第一句改唱成“三月桃花遍地开”，加之各地都有红军领导人对歌词的进行讨论修改之说，以此推断《八月桂花遍地开》雏形是在 1929 年秋鄂豫边及豫东南革命根据地开始建立工农民主政权到 1930 年鄂豫皖革命根据地成立之间出现的；鄂豫皖革命苏区各地结合自己的情况将其不断修改完善最终成型，它是集体智慧的结晶，是属于整个鄂豫皖革命根据地的。

（四）特定岁月的呼唤

笔者通过对金寨县县志和历史文献资料的搜集，对金寨县乡镇的深入走访，以及对 1926 年加入中国共产党的罗银青的口述史资料的翻阅，还进一步了解到了这首歌产生过程中的一些鲜为人知的细节。

1929 年秋天，刚从苏维埃成立大会上归来的罗银青，无比兴奋，一边走一边情不自禁地唱起《八段锦》小调：“小小锂鱼压红鳃，上江游到下江来，头摇尾巴摆呀哈，头摇摇尾巴摆呀哈，打一把小金钩钩呀么钓上来。小呀郎来呀啊，小呀郎来呀呀，不为冤家不到此处来。”就在他反复歌唱的时候，苏维埃成立那群情激昂、红旗招展的情景一一闪现脑际，使罗银青忽有所动，此刻他正迈着轻快的脚步走进桂花飘香的佛堂坳小学校园，当他接着往下唱的时候，口中吐出词儿却触景生情地改成了“八月桂花遍地开，鲜红的旗帜竖呀竖起来……”

罗银青乘兴脱口而出唱完四段后，更加兴奋激动，立即展纸提笔进行加工整理，他把“八月桂花遍地开”这第一句歌词定为歌名。当天放学之后，罗银青把写好的《八月桂花遍地开》歌词分别送到商城县委和红 32 师，时任县委领导的李梯云、漆禹原和师长周维炯，看后非常赞赏这首歌，并专门下文要求广泛学唱传播。自打那以后，从鄂豫皖走出的红四方面军、红 25 军、红 28 军很快便把《八月桂花遍地开》这首革命民歌传唱到川、陕、湘、赣苏区，罗荣桓元帅的夫人林朋琴和王明的胞妹陈觉民当年都积极带头传唱过这首歌。

建国后，《八月桂花遍地开》这首歌更是迎来了大普及、大传唱的历史机遇：1961 年“八一”建军节，空政文工团首次把这首歌编入《革命历史歌曲表演唱》，在北京中山公园音乐堂公演；再是 1964 年，文化部和总政治部共同受命编排的大型音乐舞蹈史诗《东方红》，又把这首歌排在第二个节目，在北京人民大会堂隆重亮相。这两次轰动全国的演出，使《八月桂花遍地开》成为家喻户晓、人人

皆知的经典歌曲而传遍全国。

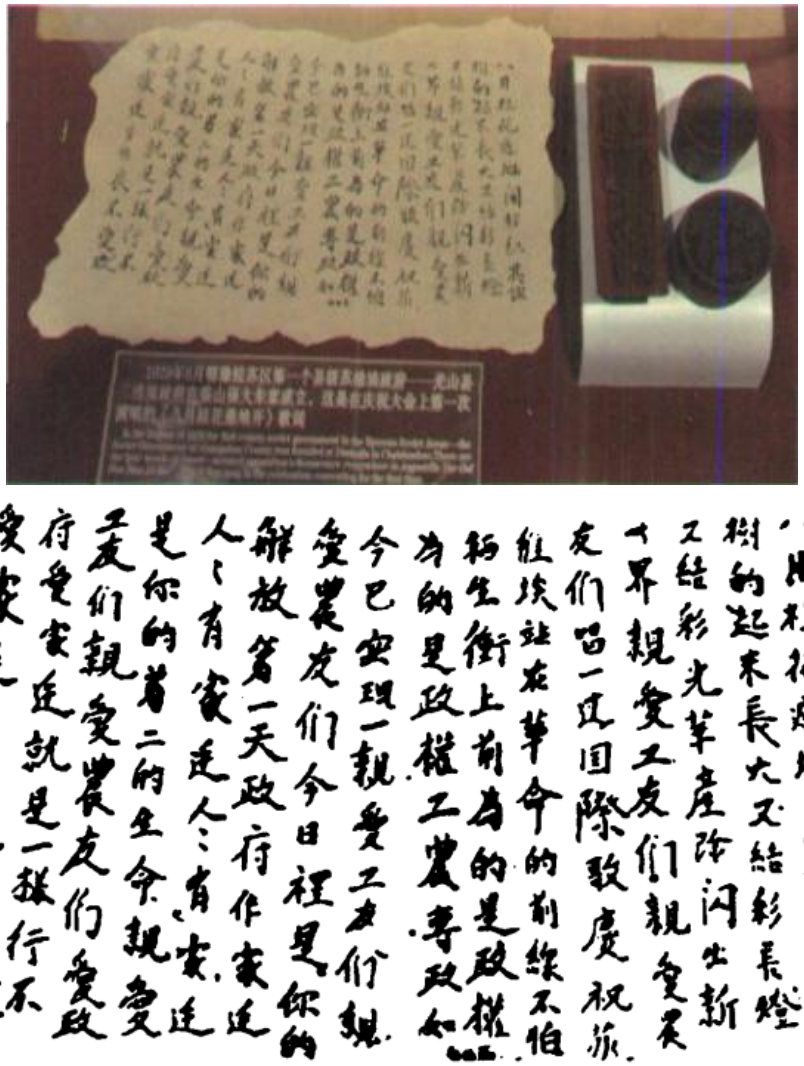


图 1:《八月桂花遍地开》手抄歌页

二、记忆何以可能：红色歌曲在“后革命”时代的演变

（一）旧曲填新词

《八月桂花遍地开》的曲调与形式是借鉴民歌《八段锦》加以修改而演唱的，《八段锦》的原歌词是：“小小鲤鱼压红鳃，上游子游到下呀嘛下江来。头摇尾巴摆呀哈，打一把小金钩钓呀嘛钓上来。小呀郎来呀啊，小呀郎来呀啊，不为冤家不到此处来。”说的是少女怀春的遐想意境。这种“旧瓶装新酒” 的改编方法在中国革命历史民歌的创作历史上屡见不鲜。据考证“八段锦”本属医药养生类的一种，后历经种种变化最终演变为流传于江淮之间的民间小调，因为该曲调所具有的优美旋律、明快节奏、紧凑结构、以及为群众喜闻乐见等诸多特点，而被选为《八月桂花遍地开》借鉴的“底板”。

从《八月桂花遍地开》内容和形式的完美表现上看，作品紧紧抓住了三个契合点，一是内容与当地群众喜唱的民歌相契合，二是整个作品与当地群众心灵相契合，三是与传统的民族文化精神相契合。《八月桂花遍地开》属新民歌一类，格式上突破了传统的民歌的八段式，于是内容得以扩充，也不再局限于男欢女爱的旧式内容，而更多体现了时代的特色。虽然新民歌在艺术上得到了升华，但它仍是民族文化的延续。

（二）歌声中的记忆

鸦片战争后，中华民族饱受欺凌，劳苦大众在“帝、官、封”三座大山压迫下，期盼推翻反动统治，建立人民当家作主的民主政权，翻身解放过上幸福日子。《八月桂花遍地开》以十节歌词，每节八句的形式，歌唱新世界，表达了工农的心声，其核心内容正是契合了当时广大工农的殷切期盼。这也充分印证了民歌反映地方传统和“在历史记忆中作为集体记忆的媒介”[204]的特点及作用。

1、歌颂苏维埃政权。推翻旧政权建立新政权是革命的核心，新政权是怎样的政权？何种性质？使命何在？对人民有什么好处？和人民有怎样的关系？对于长期处于被压迫且生活在闭塞山区的群众来说，并不清楚。于是歌词道：“工农专政如今已实现/工农政府为人民/代表人民利益/由你罢免和选举/不是讲威武/人人都能监督这政府。”工农政府改变了旧政府为地主资本家服务的性质，工农政府是人民做主人，有罢免、选举、监督政府的权利，一切从人民利益出发，正如歌词所唱:“保障利益和自由/土地归农友/工人当家做了主。”《八月桂花遍地开》在宣传新新政策的同时更多的是发挥安民的作用，给予民众以奋斗的希望。

2、颂扬工农政府与人民群众血肉相连的关系。歌词道：“工农政府为人民/人民把政府当家庭/政府是咱第二生命线。”这里主要讲了政府与人民的零距离，人民有话可以对政府倾诉，有需要可以向政府索求，政府就是人民的依靠；而人民离不开政府，没有人民支持，政府就是空中楼阁。为巩固二者唇齿相依的关系，歌词进一步强调：“把政府当作第二生命线/不爱家庭身无衣/不爱政府受人欺/政府是自己的/不爱政府就是不爱自己。”《八月桂花遍地开》在表达政府与工农的亲密无间的同时更多的是强调二者沟通与信赖的必要。

[204] 此观点由（德）阿斯特莉特•埃尔、安斯加尔•纽宁，2003 年在其文章《文学研究的记忆提纲：概述》中提出。

3、颂扬工农政府肩负的伟大光荣的使命。歌词道：“领导群众数千万/跳出地狱鬼门关/不再受摧残/封建制度彻底要推翻/完成民主革命/反动势力彻底要肃清。”这个使命就是第二次国内革命战争的最终目标，有了伟大光荣的目标才能号召鼓舞革命群众参加革命斗争，也使敌方闻风丧胆。《八月桂花遍地开》在阐述革命任务和使命的同时更是一曲嘹亮的战斗号角，鼓舞士气。

4、洋溢着军民欢乐自豪的情绪。歌曲的第一节唱道：“八月桂花遍地开/鲜红的旗帜竖呀竖起来/张灯又结彩/张灯又结彩/光辉灿烂闪出新世界。”比兴的开头，表面写物，实则写人，表达新政权建立后民众欢乐与自豪的情绪。从桂花、红旗、张灯、结彩这些喜庆的背景衬托和道具的使用中得到充分的渲染。也许在战争的夹缝中并未有这样的条件真正地做出庆贺的仪式，但如同歌词中唱出的这般迎接新世界的场景大约已在每位根据地百姓心中上演过多次。《八月桂花遍地开》在抒发欢乐豪情的同时更多的是放大人民内心的美好期盼。

5、表现共产党对工农群众的强烈的鼓动和号召。歌词道：“团结向前进/政府是革命中心/反动派消灭才能享太平。”“领导群众数千万/跳出地狱鬼门关/手拉手肩并肩/建设鄂豫皖。”“任凭中途有风浪/坚持斗争不调和/共产党掌舵/共产党掌舵/才有今天这个好结果。”如此，号召以党为中心团结起来，凝聚起摧枯拉朽的伟大力量，显示出了共产党动员组织群众踏平人间地狱，建设起崭新世界的伟大气魄。此外，在十段歌词里，每讲一个事实、一个道理或一个认识之后，都重叠使用一个同样的称呼：“亲爱的工友们/亲爱的工友们。”亲切提醒对方认知同一观点和同一立场，用感情共鸣的力量达到认识的统一。《八月桂花遍地开》在架起工农间的连心桥的同时更多的是使歌声触动听众心灵，进而起到鼓动与号召的作用。

内容是文艺作品的灵魂，《八月桂花遍地开》产生在特殊的革命时代，由于战争局势的纷乱复杂，人民对和平的殷切渴求，根据地的自身环境等时空和心理条件的催化，其内容主要大力歌颂党的领导，牢牢把握时代脉搏，反映革命宿求，表达人民意愿，正因于此，才使其成为不朽的经典作品，在当时被广为传播。其歌词也成为一种记忆的媒介，沟通着生活期间的人与社会，并最终储存了一个集体的记忆。

三、作为革命老区地方名片的红色歌曲

安徽省金寨县作为全国著名的革命老区——中国红军“第一县”和全国第二大“将军县”，处处留有革命先辈们的红色足迹，这是金寨的骄傲。但随着红色年代的远去，人们对将军革命事迹的了解程度和革命精神的理解程度慢慢减弱，这与广大老区人民日益提高的对精神生活的追求不相适应。金寨县作为一个国家级的贫困县，但又在红色革命老区“将军县”这样的称号下，一直在前进。受各方面的阻碍因素影响，山区县的发展备受阻隔，但又是这样多重原因以及特殊的老区情怀和深厚的红色革命精神，让老区人民有着与之相符的期许。特别是 80 年代后随着广播电视的普及以及移动互联时代的到来，在新媒体技术不断革新下，如何传承红色革命精神，发展红色文化，革命老区的政治、经济、社会、文化生活又有了哪些改变，其实这和本文所要探析的问题都有密切的关系。

红色歌曲是中国共产党保留下来的极具价值的精神财富。大别山红色歌谣作为典型代表，是红色歌曲的重要组成元素之一，其丰富的历史文化底蕴对现代红色文化传承具有重要的影响作用。

诞生于 1929 年秋天的这首大别山民歌，顺应了当时的历史的变革需要，在发展过程中凝聚着革命群众集体的智慧的结晶，具有厚重的历史文化价值和艺术价值。当下随着各地红色文化资源开发以及非物质文化遗产热的兴起，非物质文化遗产的保护和利用已引起了广泛重视。非物质文化遗产的所蕴涵的巨大价值，为红色文化资源开发利用增添了强劲动力。《八月桂花遍地开》的传承正是在这一背景下的需要。其作为宝贵的精神文化遗产，并且蕴涵着巨大的品牌效应和经济价值，需要我们精心来经营，对文化的推介和传承发展具有积极的现实意义，它也早就成为革命老区金寨的地方名片。



图 2：《八月桂花遍地开》作为金寨县的地方名片在金寨政府官网上的展示

20 世纪之于中国是一个变革的世纪，“革命”成为一种主导性价值理念。基于 20 世纪中国社会和革命特殊的历史语境，创作于这一时期的革命历史民歌《八月桂花遍地开》，它自然也与 20 世纪浓烈的“革命”氛围相互依存。但是，自 20 世纪 90 年代后，随着改革开放所带来的中国社会的巨大转向，社会文化思潮出现了很多新的动向，革命文艺由此进入了“后革命”时代。[205]

“唱红歌”、“红色旅游”、“红色纪念馆”、“红色电影”等，使得包括红色革命文学在内的红色革命文化成为“后革命”时代的重要文化景观和文化思潮。《八月桂花遍地开》由于其歌颂共产党这一永恒主题和其对民族文化的继承等原因，也开始闪耀出新的光芒。不论在推动民族文化发展、地方经济提升或是思想领域的变革等方面，都有着重要的回响，获得了新的价值取向。例如，社会上围绕《八月桂花遍地开》的诞生地和创作者的争夺战，各地欲凭借《八月桂花遍地开》这首著名革命历史民歌，扩大地方知名度，打造地方的文化产业链条。

事实上，目前安徽金寨、河南商城、河南新县、湖北红安都将《八月桂花遍地开》作为本地的地方名片。各地围绕《八月桂花遍地开》大作桂花文章，以促进乡土文化的发展带动经济腾飞。例如，金寨县麻埠镇的桂花村，素有“桂花王”之称——相传，吴刚被天庭罚到月宫，砍桂树时不小心将桂花震落人间，主要散落地点就是这里。桂花王树的周边，古树众多，全村家家门前有桂树，户户植树又产花。据树的主人孙爱军介绍，“桂花王”树坐落在金寨县麻埠镇桂花村的花石冲，三面环山，花石遍地，翠竹蔽岭，绿树翳山，溪流萦回，宛如一幅立体的画卷。“桂花王”树就在孙爱军的庄宅旁。树的主干需三人合抱，树高和冠幅直径约有 25 米，如一篷绿色巨伞，立地顶天。绿叶间的金黄色小花好似镶嵌在这块巨大翡翠上的宝石，馥郁芳香又含丝丝甜味，每年产桂花约 150 公斤，估计是中国乃至世界罕见的“桂花王”。

金寨县政府以《八月桂花遍地开》和这棵一千二百年之久的高大桂树为依托，发展“桂花旅游业”。 同时在全县数万名中小学生中开展唱红歌、跳红舞、讲革

[205] 就“后革命”时代的界定，议论颇多，本文主要参考了温奉桥：《后革命时代诗学——王蒙文艺思想散论》，载《当代作家评论》，2007(2)；以及陶东风：《后革命时代的革命文化》，载《名家论坛》，2006(3)等文章。

命故事，以弘扬苏区人民不怕牺牲英勇战斗的大无畏精神，《八月桂花遍地开》成了宝贵的政治思想教材。在 2014 年首届安徽省广场舞大赛中，金寨县代表队就是以《八月桂花遍地开》之舞进入总决赛，这种融合，使其在新的时代环境中，真正发扬了红色歌曲，创新了红色文化，也使《八月桂花遍地开》更加的现代化。



图 3：金寨县革命博物馆对《八月桂花遍地开》创作场景的介绍



图 4：金寨县革命博物馆内的《八月桂花遍地开》的演绎现场

另外，比如河南商城县投资 32 亿元，占地一万亩，建设商城世界桂花植物博览园，包括世界名桂观赏园、金桂香醉精神园、银桂流芳创业园、丹桂耀日名人园等相继建成，达到让桂花香醉商城的目标。以上园林皆以桂花冠名，并在推介语中，称“苏维埃建立时正是商城丹桂飘香的时节，而《八月桂花遍地开》便是在这里诞生的”。再如新县，在县各景区播放《八月桂花遍地开》等革命历史歌曲。信阳市将桂花定为市花，桂花文化目前亦成为信阳市重点建设的地方文化之一。

在文艺方面，出现大批著作以回忆的方式，记录了这首民歌的产生发展和改编人物，如老红军徐光友和徐兴华的《八月桂花遍地开》。也有经过文艺加工和再创造改编而成的电影《八月桂花遍地开》。

四、当代叙事：互联网时代的红色歌曲传播

随着时代的变迁，受各种因素的影响，特别是互联网时代的到来，社会的变迁和技术的发展，人们对“红色歌曲”包括一系列“红色经典”的态度从过去的单纯、统一转变为丰富、多元。

“红色歌曲”在刚刚产生的时候，受当时特殊的政治环境和文化环境的影响，以及“红色歌曲”作品本身的政治倾向性，使“红色歌曲”的传播得到了政府的支持，而且当时受众的思想相对单纯，因此极易接受“红色歌曲”等一系列红色经典的思想内容。所以，当时的“红色经典”作品一经出现，就会受到广大群众的追捧，“红色经典”成为当时受众获得精神食粮的主要来源。在这一阶段，“红色歌曲”对受众的吸引力是非常强的，所产生的影响力也是非常巨大的。但是自从改革开放以来，特别是进入 21 世纪以来，“红色歌曲”的吸引力逐渐的减弱。随着科技的发展，在现阶段，人们可以接触的媒介和信息越来越多，尤其是随着电视和互联网的普及，人们的注意力逐渐的被其它娱乐信息所吸引，对红色歌曲的关注逐渐减少。而且随着社会信息系统的不断开放，当代青少年的思想认知和审美取向都发生了很大的变化，他们不再对革命历史感兴趣，甚至有一部分人排斥“红色歌曲”，认为它是国家进行教化的工具，没有任何价值。这是非常令人担忧的。

但笔者认为，在 21 世纪，红色歌曲等一系列红色经典作品仍然具有重要的价值和意义。因此，在互联网时代这样一个新形势下，要想促进“红色歌曲”的传播，必须正确把握“红色歌曲”自身的规律和特点，在继承传统的基础上，不断探索新的途径和方法。

（一）提高传播者创作、传播“红色歌曲”的积极性和素质

在信息的整个传播过程中，传播者是传播行为的引发者，是一切传播活动的起点，可以说没有传播者也就无所谓传播，当然，“红色歌曲”的传播也离不开传播者。“红色歌曲”的传播者主要是指在传播“红色歌曲”的过程中运用特定

的手段向受众传播“红色歌曲”信息的行为主体。在传播“红色歌曲”的过程中，传播者不但掌握着传播工具和手段，而且决定着信息内容的取舍选择。因此，传播者传播“红色歌曲”的积极性和素质会对“红色歌曲”的传播效果产生重要的影响。

同时在这个过程中也要充当好“把关人”的角色。“把关人”这个概念，最早是由传播学的奠基人之一库尔特·卢因提出的。1947 年，他在《群体生活的渠道》一书中首先提出“把关”一词，他认为在群体传播过程中存在着一些把关人，只有符合群体规范或把关人价值标准的信息内容才能进入传播的渠道。[206]其实，在任何一种信息的传播过程中都存在着把关人的把关行为，当然，在“红色歌曲”的传播过程中自然也不乏这种把关行为。要想做好“红色经典”作品的把关工作，“红色经典”创作者要把好第一道关，从创作内容到创作形式都要进行精心的把关。在创作过程中，尽可能多的查阅一手文献资料，尽可能多的了解历史，多向一些权威专家请教，如果可以的话还可以采访一些革命前辈或者是他们的家属。在“红色经典”作品中，尽量以历史真实为骨干，辅以合理的艺术想象，尽量使作品的内容真实准确。

（二）丰富创新传播内容，提高“红色歌曲”的吸引力

随着时间的推移，人们对传播者与内容联系的记忆逐渐淡漠下去，由传播者居主导地位的可信性效果趋于减弱或消失，内容本身的说服力逐渐的发挥出来。这说明了一个很重要的道理，传播者的可信性对信息的短期效果具有极为重要的影响，但从长期的效果来说，最终起决定作用的还是内容本身的说服力。

1、创作新时期的红色歌曲，提升内在感染力

“红色歌曲”的内涵不是固定不变的，随着时代的发展，其内涵也在不断地扩展。在不同的历史时期，创作者要根据当时具体的社会环境不断更新“红色歌曲”的传播内容，创作出这个时期自己的“红色歌曲”，加强其与现实生活的联系。比如中国共产党建立初期有《国际歌》，红军时期有《十送红军》，长征时期有《映山红》、《过雪山草地》，抗战时期有《保卫黄河》、《义勇军进行曲》，解放战争时期有《南泥湾》，社会主义建设时期有《歌唱祖国》、《我们走在大路上》，改革开放时期有《春天的故事》、《在希望的田野上》，20 世纪 90 年代有《爱我

[206] 郭庆光.传播学教程[M].北京：中国人民大学出版社,1999:161-162.

中华》、《为了谁》（1998 年抗洪）、《当兵的人》，21 世纪有《亲吻祖国》、《生死不离》（2008 年抗震救灾）等等。这些歌曲都是与当时的社会环境紧密相连的，是对“红色歌曲”传播内容不断创新的结果。

为了更好的传播“红色歌曲”，我们应该与时俱进的在“红色歌曲”中添加一些流行的元素。流行元素的融入会给“红色歌曲”添加新鲜的血液，这是让“红色歌曲”更有生命力的一个重要的方法。但是，在往“红色歌曲”作品中添加流行元素只是一种手段，根本目的是希望通过这些手段使“红色歌曲”得到更多的关注。

2、丰富“红色歌曲”的传播形式，提高外在吸引力

科技与文化历来紧密相连，随着网络技术的飞速发展，人们的媒介接触方式发生了很大的变化，文化的表现形式也越来越多样化。在当下，红色歌曲开始更多地和红色系列的各种作品相结合。在推进图书报刊出版、广播影视制作技术升级，不断丰富“红色经典”的生产方式与表现形式的过程中，增强红色歌曲的表现力。“红色经典”的各种传播形式之间也是互相影响的，“红色经典”影视剧的热播，会促进其小说的热卖，比较受欢迎的“红色经典”电影会在原有故事的基础上被改编成电视剧，一部成功的“红色经典”影视剧与贯穿其中的“红色经典”歌曲有莫大的关系，往往能起到相得益彰的作用。

（三）充分运用各种传播媒介，实现立体化传播

传播必然与媒介相伴，美国著名传播学家施拉姆曾经说过，“媒介就是插入传播过程

之中，用以扩大并延伸信息传递的工具。”[207]

“红色歌曲”的传播媒介就是介于传播者和受众之间，用以负载、扩大、延伸和传递“红色歌曲”信息的物质载体。随着传播技术的进步，“红色歌曲”的传播媒介也在不断的发生着变化，从最初的合唱团、剧团、广播，到电视、电影，再到现代的互联网、手机等等，当前“红色歌曲”的传播媒介呈现出日趋多元化的特点。

1、丰富“红色歌曲”的传播渠道

通过调查研究笔者发现，大众传媒已经成为当代受众获取“红色歌曲”的最

[207] [美]施拉姆，波特. 陈亮等译. 传播学概论[M]. 北京: 新华出版社, 1984: 144 .

主要的渠道，尤其是电视和互联网两种大众传播媒介已经成为当代受众接触“红色歌曲”的主要的媒介形式，大众传媒具有传播速度快、影响大、范围广等特点，所以对“红色歌曲”的传播必须充分发挥大众传媒的优势，借助大众传媒的强大影响力。除了大众传播方式外，当下对“红色歌曲”的传播还可以借助人际传播、群体传播、组织传播等其他传播形式来进行传播，不断丰富“红色歌曲”的传播渠道。在丰富“红色歌曲”的传播渠道的过程中，要多运用受众比较信赖的传播渠道，例如社区红歌会、单位组织的集体活动、课堂学习、社会实践活动等等。

2、充分运用各种大众传播媒介

我们的时代是一个大众传播的时代，书籍、报刊、广播、电视等大众传媒的信息传播活动不仅普及到社会的每一个角落，而且渗透到社会生活的各个方面。在现代社会里，大众传播是人们获得外界信息的主要渠道，同样的，也是受众获取红色歌曲等红色经典信息的主要渠道。特别是近几年来，随着互联网、手机等新媒体的出现，使整个内容产业发生了深刻的变革，带来了内容载体、表现形式、传播方式和阅读方式的变化，涌现出了电子传播、网络传播、 移动新媒体传播等多种新的传播工具和传播载体。[208]在传播“红色经典”的过程中，我们可以整合传统媒介和新媒介资源。提高传统媒介的到达率，整合传播信息，实现信息的共享，两种媒介可以互相依托吸引受众的注意力。

3、塑造有利于红色歌曲传播的拟态环境

20 世纪 20 年代，美国学者李普曼提出了一个著名的概念——拟态环境。该理论认为，在大众传媒极为发达的现代社会，人们是生活在一个虚拟的媒介环境中，这是一个被大众媒介选择和解释过的世界，在这样的环境中，人们不知不觉地深受媒体建构的象征性现实的影响，往往将拟态环境所传递给他们的信息当作对现实世界的感知，并以此调整自己的行为策略。[209]这一概念为红色歌曲的传播提供了一个很好的参考，在传播红色歌曲的过程中，大众传媒要进行有效地“议程设置”，塑造有利于红色歌曲传播的拟态环境，引导人们对红色歌曲的关注和认知。

近几年来，通过大众传媒对“红色经典”的传播，“红色经典”已经顺利地

[208] 冯根尧，张丽彬，张晓霞. 媒介融合时代的文化产品创新与传播[J]. 经济研究导刊, 2012(3):258 .

[209] 褚凰羽，洪芳. 红色文化传播的影响因素分析研究[J]. 兰台世界, 2011(3):73 .

进入公众的议程，成为人们关注和讨论的对象。大众传媒对“红色经典”的议程设置行为包括：在听众最经常收听广播的时间传播红色歌曲，在电视台的黄金时段播出“红色经典”作品，在报纸的头版头条或者其他重要位置刊登评论“红色经典”的文章，大力发展红色旅游等等。事实上，媒体在为公众设置议事日程的过程中，他们所起的作用不是说服公众站在问题的哪一边，而是哪些问题将会引起公众的注意，通过对传播内容的把关，来影响公众对现实世界的认知。

五、结语

红色歌曲属于历史，更属于每个人的记忆，即红色记忆的一部分，都与其时的社会情境密切相关。作为红色文化的一部分，《八月桂花遍地开》这样的红色歌曲包含着经历过那段峥嵘岁月的人们对于红色的记忆以及未曾经历却对于那个时代充满敬意的人的共鸣。一首民歌讲述一段历史，而其自身的发展也是一段历史。生活在“后革命”时代的人们，利用了更为广阔的渠道认识了一首民歌，也就回忆了一段历史。

中国自改革开放以来的三十多年间，思想意识形态发生剧烈变化，主流意识形态希望通过红色经典及红色歌曲凝聚社会共识。因此，红色歌曲不仅仅标示出当下，它更连接着过去与未来，更揭示着历史与现实的关系。

而《八月桂花遍地开》的源泉是它的民族性，无论从旋律还是歌词以及演唱形式都非常贴近生活，它的语言是经过了反复推敲和千锤百炼，从产生到传唱都在不断地经受传唱者的检验和打磨，是一个反复循环的创作过程，因此，红色歌曲具有最精练的语言和广泛的群众基础，是中华民族深厚历史文化的沉淀。

在革命老区，红色歌曲之所以传唱经久不衰，因为它们体现的是一种积极进取、乐观向上的精神风貌，是我们这个时代向往和需要的一种激情和动力。《八月桂花遍地开》这类红色歌曲以热情感染人、以真情打动人、以激情振奋人，使人精神振奋，满足了人民群众对精神文化生活的需求。唱红歌不仅让人得到艺术上的享受，而且能够传承历史，记忆历史，增强我们的民族自豪感。

当然，红色歌曲在不同社会和历史条件下，具有不同的内涵和历史作用。从五四运动、新民主主义革命时期到新中国的建立，到 1978 年改革开放，再到今天的新时代，红色歌曲并没有一成不变，反而在时代的浪潮中，创新融合，彰显了时代精神，传唱经久不衰。

桂花为什么这样香？因为这桂花不是普通的桂花，她是中国革命石与火、血与泪、爱与恨的印记，她的那金黄色透着馨香的花瓣蕴含的是革命先烈们不朽的精神和灵魂。

参考文献：

[1] 徐修宜. 近代中国史新探 1840 -1949[C] . 北京: 中国档案出版社, 1998. 257.

[2] 金寨县地方志编纂委员会. 金寨县志[M] .上海: 上海人民出版社，1992. 761-762 .

[3] 中共商城县委会. 大别山烽火[M] . 郑州: 河南人民出版社，1981. 86. 421.

[4] 桂娟，顾立林. 八月桂花遍地开是如何诞生的[N] .中国青年报，2006-09-04(4) .

[5] 中国人民政治协商会议金寨县委员会文史资料委员会编. 金寨文史第一辑[C]. 皖非出字 (84)2030 号，117. 117.

[6] 金寨县革命史编委会. 金寨县革命史[M] . 合肥: 安徽教育出版社, 1989. 42 .

[7] 高开华等. 金寨革命史话[M] .合肥: 安徽教育出版社，1989. 42 .

[8] 蒋晓丽，石磊.传媒与文化:文化视角下的传媒研究[M].北京:华夏出版社,2008.

[9] 詹姆斯 •费伦. 作为修辞的叙事——技巧读者伦理意识形态[M]. 陈永国译. 北京: 北京大学出版社，2002:19－22.

[10] 伯格. 通俗文化媒介和日常生活中的叙事[M]. 姚媛译. 南京: 南京大学出版社，2000:128.

[11] 郭庆光. 传播学教程[M].北京:中国人民大学出版社,1999.

[12] 胡正荣，段鹏，张磊.传播学总论[M].北京:清华大学出版社,2008.

[13] 刘勇，汪海霞. 当代媒介素养教程[M].合肥:合肥工业大学出版社,2007.

[14] 李彬. 传播学引论[M].北京:新华出版社,2003.

[15] 吴秀明. 当前文化现象与文学热点[M].北京:北京大学出版社,2011.

[16] 蒋晓丽，石磊. 传媒与文化:文化视角下的传媒研究[M].北京:华夏出版社,2008.

[17] 吴飞，王学成.传媒 • 文化 • 社会[M].济南:山东人民出版社,2006.

[18] 阎浩岗.“红色经典”的文学价值[M].北京:人民出版社,2009.

[19] 郑兴东.受众心理与传媒引导[M].北京:新华出版社,1999.

[20] 高宣扬.流行文化社会学[M].北京:中国人民大学出版社,2006.

[21] 樊星. 永远的红色经典一一红色经典创作影响史话[M].武汉:长江文艺出版社,2008.

[22] 陈夏洁，郝清霞. 传播媒体与介质[M].北京:印刷工业出版社,2000.

[23] 谢芳，王明霞.谈“红歌”的艺术魅力与教育价值[J].老区建设，2009(16).

[24] 田义贵.试论红色经典的传播效果[J].北方论丛,2005(3).

[25] 刘康. 在全球化时代“再造红色经典”[J].中国比较文学, 2003(1).

[26] 杜云南. 红色经典传播形式的嬗变及其价值诉求[J].首都师范大学学报(社会科学版),2011(2).

[27] 王妮娜.“红色经典”现象与大众文化认同危机[J].唐都学刊,2005(3).

[28] 王妮娜.“红色经典”热与当代语境下的信仰焦虑[J].理论导刊,2005(4).

[29] 王春艳.“红色经典”研究综述[J].海南师范学院学报(社会科学版),2006(1).

[30] 马立新.透视红色经典现象[J].山东农业大学学报(社会科学版),2005(4).

[31] 侯洪，张斌.“红色经典”:界说、改编及传播[J].当代电影,2004(6).

[32] 雷璐荣.试论当下“红色经典”的大众化传播[J].重庆文理学院学报,2006(2).

[33] 杨经建,郭君.“大众化”与“经典化’——“红色经典”论之五[J].浙江社会科学,2006(04).

[34] 袁萍,王爱国.“红色经典”再流行现象的生成探析[J].海南师范大学学报(社会科学版),2009(6).

[35] 刘玉凯.“红色经典”与时代精神[J].河北大学学报(哲学社会科学版),2005(3).

[36] 杨传明.时代语境与红色经典的传承[J]电影文学,2008(9).

[37] 钟秀利,杨艳春,罗春洪.试析红色文化的政治价值——执政文化的视角[J].求实,2007(11).

[38] 曾振华. 红色文化的传播价值与传播策略[J].当代传播,2008(6).

[39] 高慧清.红色经典的流变与传承研究[D].陕西师范大学,2009.

[40] 杜山.试论“红色经典”的电视剧改编原则[D].南昌大学,2007.

[41] 国秋爽.红色经典音乐的美育价值与传承传播[D].东北师范大学,2010.

网络政治参与的社会文化解析

魏 然[1,2]

1.南京大学社会学院 2014 级博士研究生，江苏南京：210023；

2.西南科技大学法学院，四川绵阳：621010

【摘　要】网络政治参与作为一种社会行动本质上源于现实文化语境中的社会冲突。西方自由主义文化和中国关系本位文化导致了不同的网络政治行动逻辑。因此，转型社会时期的中国网络政治参与行为在从线上向线下转化方面受传统文化背景的限制，其一是中国人社会行为中“私”的核心特质导致线上的政治参与活动虽有较大的舆论冲击力，但在线下的组织发展方面却因为社会信任危机而难以形成强大的凝聚力；其二是网络对中国社会文化中原本就有的脸面分离现象具有进一步的分化作用，因而无法对社会民主政治形态发生根本性的冲击。

【关键词】网络政治参与；社会文化；自由主义；关系本位；私；脸面分离

Social Cultural Analysis on Internet Political Participation

Ran Wei

Abstract: As one of social activities, internet political participation essentially derives from social conflicts of realistic cultural context. Western liberalism culture and Chinese guanxi-based culture result in different kinds of logic of online political actions. Therefore, Chinese internet political participation during transitional society period will be limited to traditional cultural context and conditions which means two aspects: on the one hand, although selfhood as a core character of Chinese social behaviors caused remarkable impact on public opinion, it is hard to form cohesive force for offline social organization development by the reason of social trust crisis; on the other hand, the role of internet is to improve the further segregation phenomenon of face concepts (*Lian* and *Mianzi*) existed in the Chinese society, which has no fundamental influence on democratic politics of Chinese society.

Key words: internet politic participation; social culture; liberalism; guanxi-based; segregation phenomenon of face concept (Lian and Mianzi)

改革开放以来我国社会所发生的广泛而深刻的变迁已成为中西方现代性研究领域中独树一帜的研究对象。而与此同时，信息技术的兴起及其对人类活动全部领域的渗透，又进一步促进了整个社会结构的变革。互联网自身所形成的虚拟化场域使迅速崛起的公民社会有了可资移植的平台，二者的交织与演进构成了转型时期中国社会复杂的历史格局。普通民众利用网络所进行的政治话语（political discourse）传播对现实社会中政治民主的内容和形式都产生了巨大的冲击（胡泳，2008: 1-5），由此，网络政治参与成为了公众抵制信息垄断、夺取话语权乃至解决公共问题的一种有效的社会行动。那么，如何看待这些行动的社会动因？又能否预测这些行动的社会效果？本文将从社会文化的角度对此进行解析。

一、何谓网络政治参与？

网络政治参与是近年来全世界都广为关注的一种社会现象。早在 20 世纪 90 年代末，西方社会就基于信息技术的革命性影响开始探究数字化媒体与政治参与之间的关系，这种探究着重于比较网络政治参与与传统政治参与的差异性与关联性，如其对政治行动的制度化形式（如投票）与非制度化形式（如抗议）的影响作用（Bimber, Bruce, et al., 2015:21-42; Corrigall-Brown, C., & Wilkes, R., 2014: 408-421）。但出于对民主危机背景下促进公民参与政治的实用主义考虑，直至目前，国外对这一领域的研究相对“集中于网络政治参与实践的具体问题分析和过程考察”（孙萍，黄春莹，2013: 16-20）。

而对于我国而言，网络政治参与更多的是与转型社会时期社会矛盾或冲突的研究相联系，旨在探讨多元化利益格局中社会结构紧张的发生形态及解决对策，其内容涉及到网络对社会心态、社会保障、社会管理等全方位领域的影响，因此在涵义、特征、形式与类型、机制、作用等各个方面的理论及实证研究上都还颇具争议性。譬如在名称界定方面，不同的研究者“从网络行动、网络集体行动、网络政治动员、网络群体事件、互联网公共事件、网络集群行动和互联网抗争等不同角度进行了探讨”（曾润喜，杨琳瑜，2013: 99-110）；而关于其概念内涵，不同研究者的定义在参与主体的范畴以及参与形式的类型等方面还存在较大分歧（宋超，2012: 104-108），但综合来看，绝大多数概念的界定都是基于对传统政治参与的比较，仅将网络作为一种技术手段及载体且在集体行动的范畴之内去阐释。而在解释这一社会现象的影响机制方面，虽然许多研究对“经济发展水平、

政治制度、政治文化、社会结构变迁、网络平台环境”等社会性因素以及包括“公民的经济收入状况、受教育程度、年龄、居住地等”在内的个体化因素都做了一定程度的概括（郭彦森，2014: 14-22），却对何种因素造成何种影响的描述语焉不详。这或许是由于国内在该领域的研究视阈主要以政治学和传播学为主导，缺乏社会学学科的深入探究之故。

二、网络政治参与与社会文化之关联

无论网络政治参与被如何定义，社会学对其观察到的事实就是互联网克服了传统政治参与当中个体力量过于分散的问题，使民众的利益诉求能够运用更加组织化的形式达致政府，一方面避免了冲突失控的风险，另一方面却也赋予了社会更多潜在的结构性变化风险。这样的事实本质上是整体社会结构在新的时空条件下所发生的一种存在形式，却并非是由互联网这一单独的技术因素所决定的。丹尼尔·贝尔就曾预言“后工业社会”“首先是社会结构的变化，其结果在具有不同政治和文化构造的社会中将有所不同。”（丹尼尔·贝尔，1997: 20）也即是说，无论互联网的介入使人们的社会互动方式发生多么大的改变，作为一种社会行动，网络政治参与本质上必然源于现实文化语境中的社会冲突，而这种冲突就是社会结构发生变动的体现。关于这一点，肯尼斯·J·格根（Kenneth J.Gergen）曾这样论述：

“社会冲突已经成为当代文化图景的一种越来越占支配地位的特征。我们不仅面临着在种族、经济和性别差异方面越来越盛行的分裂，而且面临着在性别偏好、环境、堕胎、色情作品、宗教、社会公正等议题上的分裂。在其他作品中（Gergen, 1991），我曾尝试将这种草根行动主义的爆发与新兴的通信技术联系起来。随着这种技术的发展使得具有类似倾向的人们找到相似的他者，宣称群体意识并形成改革的日程，我们也发觉一种基于价值的亚文化的日益丰富”。（肯尼斯·J·格根，2011:9）

从这段话中我们可以看出，社会冲突是社会文化结构的一种内生性结果。不同的文化同生群都具有通过社会建构来满足其共有的文化利益的需求，所以一旦网络技术为之提供了不同于传统的社会联结形式且影响力巨大的操作平台，这些隐存于不同文化格局中的冲突便化身为个体对政治事件、社会热点进行即时的关注与评论，并在此过程中形成了一种新的社会互动，其价值在于促进社会文化的

发展与变异。因而，互联网的介入只是令社会文化内部的分裂与冲突在形成新的亚分布格局方面具有了突生性和集约性。

那么，社会文化对个体在网络中所实施的政治参与行为是如何达致其塑造和影响作用的呢？其中的机制诚如法国社会学家布尔迪厄所阐述的那样（戴维·斯沃茨，2012: 110-133），社会文化通过习性这种“深层的结构性的主导倾向系统”引导个体和群体成员判断自己及同类所处社会位置的合理性并进而构成特定的人际结合。虽然个体在此社会实践中并非有意识地遵循一种固定的文化规范或原则，而是要依据特定的情景作出策略性地“即兴表演”，但权力和阶级等客观社会结构早已在文化的传承中内化为一种“由必然性构成的德性”从而去影响个体的行为。尽管布尔迪厄并未轻视行动者自身的社会能动性，并强调“社会化的实体（人们称为个体或个人）并非位于社会的对立面，它实际上是社会的存在形式之一”，但因为文化本身就是“政治的一种表达”，“所有的文化符号与实践都体现了强化社会区隔的利益与功能”，所以我们仍然可以从中嗅出社会文化这只“看不见的手”在推动个体前行中的强大力量。而在网络世界中，身体的“不在场”表面上似乎减弱了图像、声音、文字这些文化符号的政治性意涵并造成一种个体具有理性选择自由的假象，但实际上这些符号所表征的信息从其内容编排到呈现方式都可以为原有的社会阶层利益所操纵，而且其手段更加隐蔽、影响更加深远。当然，个体由于其自身的主观能动性也会产生对自身政治利益的抗争，但在以各种鲜明生动的文化符号为载体的网络空间中，现代人对理性的追求一方面受其源出的社会文化规范或原则的影响，另一方面却又由于文化的交汇而往往偏离其原来的轨道，转向对观点、证据、结论这一系列逻辑链条的合理性的追逐，其政治抗争看似严肃、强烈、鲜明，最终却被网络的虚拟性解构为了一出失却价值本体同时又充满认同困惑的现代性“观念游戏”（袁祖社，2008: 25-31）。尤其是当不同文化背景的个体汇集于网络构成群集时，文化观念及文化利益的冲突不仅会导致个体的“生存迷茫”，而且可能重塑社会文化的生态格局。

论及此，也许很多人仍会质疑上述逻辑推论式的阐述不足以将网络政治参与这种看似“原子化”的行为与社会文化相关联起来，因为尚且缺乏精准、清晰的量化证明。关于这一点，瑞典著名社会学家彼得·赫斯特洛姆所阐发的有关个体行动与社会结果的分析社会学原理能够为我们提供有益的启发，他通过基于主体

的计算建模所模拟的社会互动模式揭示了个体行动是如何与广泛的社会现象相关联的。如其中两条结论为（彼得·赫斯特洛姆，2010: 105-106）：“⑵社会互动结构（指行动者之间以及不同心智状态之间所构成的关系）本身对社会结果具有相当大的解释力;⑶某一给定行动对社会的效应很可能依赖于行动者所嵌入的结构”。这里的“社会互动结构”以及“行动者所嵌入的结构”本质上正是前文所述的社会文化情境运作过程的形象化展现。其实，赫斯特洛姆的推演用于现实社会中也许仍有争议，因为社会环境的复杂与非直观呈现导致个体所处的社会结构辨识度较低，但若用于对网络空间中个体行为的分析反倒更具前景，这种模型化的分析其核心原理在于假定一个封闭性的社会系统来模拟社会现象的发生机制，而互联网上的任何社会互动及社会网络（如各种网络社区、邮件组、即时通讯群集等）在数字化技术日益发达的今天都是“有迹可循”的，因此个体的政治参与行为看似无序，但利用各种网络通讯工具所构筑的社会节点做量化解析都可为探寻传统社会文化的影响机制提供更为精确的阐释。

由此看来，网络政治参与作为一种信息化时代的社会现象实则有着其内在的社会文化理路。

三、中西方网络政治参与的社会文化差异

如上所述，网络空间与社会文化的这种紧密关联性使看似浑然一体的虚拟平台实存着泾渭分明的文化界限。但作为主流社会学关注的现代性议题的一个重要组成部分，网络空间的社会价值主要是被置于一种全球化的时空概念和关系条件下来进行研究。尤其是当 20 世纪 90 年代尼葛洛庞帝的“数字化生存理论”提出以后，“虚拟世界”就成为了描述互联网特性的关键词，身体缺席的匿名人际互动、现实与虚拟的社会性区隔等论题被很多中国研究者津津乐道。然而，这仅是技术哲学层面上的共性问题，真正能够对中西方社会发生深远影响的网络现象还是需要从现实社会中去找根源，社会文化就是其中最为重要的因素之一。尽管从发展主义的观点来看，信息技术的发展在某种程度上表征了资本主义体系在世界范围内的贯通性，但文化的多元差异并未因此泯灭且反而有了方兴未艾之势，这就说明对于与现代性相关的诸多问题仍存在需要深究的矛盾现象，因此，如何在如阿里夫·德里克所言的“全球现代性”（李世涛，2014: 98-107）背景下辨识出中西方网民于网络政治参与方面的文化差异，对于解析我国进入现代转型时期的

相关社会问题是大有裨益的。

虽然西方社会并非一个高度一致的社会文化共同体，但在以欧美为代表的西方国家中我们仍可以清晰地识别出以个人主义为基石的“自由主义”思想为其核心话语体系。作为一种上至国家精英下至普罗大众一致推崇的文化观念，“自由主义”包含了与东方文化极为不同的人性假设，即将个体看做一个能通过理性思考自由地决定并修正关于自己的最高生活利益的独立体。这种假设被植入了西方社会的语言、历史、政治、经济、文化等各方面的社会构建过程中，并最终成为一种潜在的文化态度。尽管西方知识界内部对自由主义的内涵及特征莫衷一是，并针对其缺陷发展出了“社群主义”思想与之对抗，但从学理上看，基于理性选择假设所形成的自由主义思想本意并非是要割裂个体与社会的历史关联性，[①]而是强调个体应该具备一种选择并反思自己的生活价值方式的能力（威尔金·金里卡，2005: 45-70），从而当个体面对多元的社会文化价值取向时才能以一种“平等、民主”的视角去寻求自己的社会定位并发展与他人的社会关系。这种强调以自身利益为前提的“价值中立”的态度包含了一种基本的政治道德规范，即“不依赖于特定的善的观念，对各种生活伦理最大限度地保持平等的关切与尊重”，从而“能够在多元分歧的格局中建立公正的道德秩序与政治秩序”（刘擎，2013: 108-123）。

不过，这种理想化的文化规范却造就了西方社会发展的困境。一方面，它所认同和保障的个人对于自身最高利益的理性选择权利由于源自其所处的社会历史环境，故在实际上可能带有十分强烈的价值观念色彩并在实践中受制于具体的资源分配条件，难以保持其中立性；另一方面，承认每一个体的理性选择权利所带来的观念冲突可能恰会导致对实现其权利保障的国家利益的解构，因为个体难以在何为有价值的共享性目的这一问题上达成一致，但也只有达成一致并共同参与其构建才能保证国家为每一个体的理性选择提供足够丰富的资源范围。这种内生性的矛盾在西方社会引发了包括少数民族权利、种族歧视等在内的重大现实问题。而媒体尤其是互联网所衍生的新媒体由于其“自成一体的独立社会体系”（洪浚浩，2013: 301-308）属性，在了解民意、扩大政治人物的影响、辨析社会矛盾、

① 对自由主义思想的批判尤为集中于个体与社会关系的割裂性上，这在国内外的相关文献中很常见。但这其实是对绝对自由主义而非自由主义本身的理解。前者因为假定人类个体本质上是原子主义的而割裂了个体与社会之间的历史关联性，且对个体的自我也假定为前社会性的、不受其所处社会环境的制约可随理性而改变。这种绝对的自由观因失却了对人们生活的指导价值而必将走向虚无主义。

促进司法改革等社会活动方面都可参与其中，这种“议程设置权力”（洪浚浩，2013）使西方社会中的网络政治参与有着不同于其普通的个人主义式的网络使用行为的行动逻辑，即促进具有不同文化成员身份及不同政治社群身份的个体联合起来，在定义自身权利和历史实践的基础上共同构建社会基本结构的合法性，因此有利于社会现实问题的解决。例如，在一些现代欧洲国家中，自由主义思潮所导致的公民只关注个人权益却不关心公共事务责任的民主危机日益凸显，青年群体表现尤为突出，因而政府大力提倡并构建沟通方式新颖、政治氛围民主的网络途径以鼓励青年人的政治参与，英国的“Heads Up”网站论坛、瑞士的“Ungtval”网站、荷兰的“Coolpolitics”网站以及美国大选中对 Twitter、Facebook、YouTube 等自媒体的运用都体现网络政治参与的价值（吴世友等，2013: 101-106）。值得注意的是，虽然网络政治参与的内容表征为通过网络途径施压于政府以推动其对“正义”的中立式关心，但实际上由于社会对个人自由权利的敏感性，媒体尤其是互联网反倒成为操纵边缘群体的文化成员身份并最终为某些特殊群体利益服务的有效途径。

与西方社会不同，中国社会文化的根基并不在于个人，而在于个人与社会的关系。关系，成了型构个体存在及社会生活的一种形式却又不是其内容本身（沙莲香，2000: 45-54），其范畴的伸缩性、运作的灵活性、意义的模糊性使我们难以采用观察西方社会那样的视角去清楚地辨析其中的社会属性。在这种以人与人之间的交往关系所构成的整体社会格局中，由血缘和地缘关系所产生的关联性使社会内部已然滋生出一种整合趋向，即个体生活于这些固有的、长期的、无选择性的关系之中必然导致其行动的关系取向。这些关系有的相互重叠、相互促进，有的则相互牵制、相互角力，因而这种“关系取向”包括两层含义：一是个体行为的动因来自于关系所诱发的交往利益或矛盾；二是个体行为的目标在于维护不同性质关系的平衡。在此过程中，个体的“理性”并不用于选择最优于自身的行动方案，而是用于判断不同关系的性质和比重，其判断的依据便是以己为中心所划定的关系圈中其他人所处的社会位置与己的远近亲疏属性。具体而言，对于远近亲疏的判断在传统的乡土社会主要是依据血缘和地缘，而在转型时期的现代社会除了这两个方面之外还将对经济利益的考虑也加入其中。由此可见，在不同的时空条件下关系属性的范畴也在发生变化，但无论如何以己为核心划定交往范围、

决定交往策略的原则依然未变，这便是费孝通所言的中国社会文化中的“私”的特性，这也是“中国人社会行为的核心”（翟学伟，2013: 237）。

在这个“私”的前提之下，中国社会发展中所产生的种种现实矛盾都可由此得到解析。一方面，中国人从儒家伦理中获得的关联性思维使其产生了对家庭和亲属关系的相互依赖，因而对其社会关系的处理带有强烈的归属性的价值判断，凡被判定为与自己及亲友有关的事都可以“私”的名义成为其社会行动的理由；但另一方面，儒家思想对中国人关系伦理的强调却仅仅为社会建构提供了一种和睦的理想化模型，并未也无法清晰地界定各种关系的合理限度，这就为“私”和“公”的随意转化奠定了基础。正如《韩非子·五蠹篇》所言“自环者谓之私，背私谓之公”（韩非，2008: 387-388），即“公”本身并无确定的范畴，其内容随“私”的伸缩而变化。因而，与西方社会问题源于个体性问题的叠加和分类不同的是，中国社会问题源于不同“私”之间或联结、或博弈的关系，只有在不同的“私”都触及不到的地方才被定义为“公”。在这个意义上讲，“国家”与“社会”的框架是搭建不起来的。那么，互联网的出现表面上令此框架稍有改观——不同的社会个体都在网络中共同关注某一社会群体的利益并推动相关事件的解决，以此构成了一定的公共政治空间。但实际上，除开信息技术的共性特征，中国社会的网络政治参与并非如西方社会那般旨在寻求社会建构的合法性、促进社会和谐，相反，其内在的行动逻辑却是不同社会层级的个体为了自身及其关联性群体的“私”的权益而在虚拟空间中争夺话语权、意图直接推动相关现实矛盾的解决，这种行动的性质是抗争性、诉求性的却也是缺乏长期性、建构性的，并未形成整体性的社会框架。无论是草根民众的抗争式参与还是精英群体的参与式抗争（戴焱利，2014: 96-103），这些网络行动中“私”的目的指向性都非常明显，属于“公”权益的制度化社会结构即使产生也只是其过程的附属物，一旦离开了公众对这些网络群体事件的关注便难以得到维续所需的有利社会资源。可是这种关注本身是以比较私利的多寡而非关切与尊重他人权利的“中国式平等”意识为前提的，其“以私藏于心的方式出现的”“看客”式冷漠、嫉妒乃至怨恨情绪很容易便导致了网络舆论的失控（成伯清，2012: 29）。

由此看来，中西方网络政治参与行为有着深刻的文化背景差异。在此基础上，尚需关注的另一个重要问题是如何结合时代背景来看待网络政治参与对现实社

会的民主政治形态的影响。

四、转型时期我国网络政治参与之现实影响的社会文化辨析

自 20 世纪 90 年代东欧剧变以来，社会主义中国在经济发展方面所取得的巨大成就令全世界为之瞩目，同时其独特而复杂的转型道路也亟待社会科学的阐释与指导。面对这样一个综合性极强的课题，相较于社会分层等研究范式较成熟的领域来说，社会文化的转型问题却仍显得众说纷纭，其内在的原因在于中国文化在接受能力、模仿能力和涵化能力方面的强大使确切描述现代中国的复杂性是一件极难且极富争议的事情（翟学伟，2011a: 292）。这种“动静自来相依，变恒古不背行，不可偏执一端而妄言变与不变”（程志敏，2001: 77-82）的状态即是我们以社会文化视角探讨中国社会问题时的前提。在此基础上，我们将结合前述的中西方社会文化背景中网络政治参与的行动逻辑差异，进一步解析如何从社会文化的角度认识当前我国网络政治参与状况对现实社会的民主政治形态的作用。其中所包含的重要观点是，**中国网民的网络政治参与行为在由线上向线下转化的过程中由于受社会文化特征的影响难以对现实社会的民主政治形态产生良好的可持续性影响**。这主要体现在以下两点：

一是中国人社会行为中“私”的核心特质导致线上的政治参与行为虽有较大的舆论冲击力，但在线下的组织发展方面却因为转型时期的社会信任危机而难以形成强大的凝聚力。按照吉登斯的观点，互联网作为一种脱嵌的机制在改变中国人生活的组织架构、建立公共社会空间方面确实具有其自身的优势（翟学伟，2008: 123-128）——在习惯了接受自上而下的思想灌输的等差式文化氛围中，互联网的出现打破了这种单向度的传播途径，不同时空的相互联结以及共同观点的彼此匹配为中国人在“家”以外寻找“社会”的存在提供了条件，也为公共政治空间的创造奠定了基础。因此，当“千百年来受到过度压抑的中国人的个性崛起或张扬”时，这种“与强大的群体（从家族到群体再到社会直至国家）制约间的持续紧张”所形成的“对峙问题”（周晓虹，2014: 1-23）就在网络舆论“一呼百应”的效果中得到了一定程度上的解决。

那么，网络的这种文化补偿效应是否在网络之外也存在呢？本质上来说，线上的政治参与一旦走到线下便落入了中国人传统人际交往的范畴之中，这种超出家庭框架之外的陌生人交往必须以信任为其最重要的基础，尤其是涉及可能与国

家威权相冲突的政治实践活动更须保证参与者之间的稳固结盟。那么，这种信任基础存在吗？从前述对中国人社会行为特质的分析可以看出，“中国人的生活架构中缺乏个人或组织这样界定清晰的实体，而是关注于虚实相间的自家人或关系”（翟学伟，2013: 70-76），只要是在或大或小的“家”的范围内，信任问题是无需考虑的，只有超出这个范围时中国人才会时刻警惕、处处提防。正是这种从乡土社会延续下来的家庭主义传统使得儒家五伦思想根本没将对陌生人的信任问题考虑在内，其中“信”、“义”仅存于“君臣”和“朋友”关系之间，而“父子、夫妇、兄弟”关系则属于家庭内部关系而毋庸置疑其长期性和稳定性。然而，转型时期急剧的城乡流动动摇了信任存在的社会基础，而疯狂增长的自利性又更加累积了中国人对陌生人的不信任感。由此，当线上政治参与向线下转化时，信任危机必将导致参与者在政治诉求上缺乏清晰界限和明确目的且在政治行动上兼具“凝聚”、“团结”与“内耗”、“不合作”的“泥沙”夹杂之态势（翟学伟，2013: 238），其行动过程具有了被解构或转性的可能。从历史角度来看，这也是传统社会普通中国民众参与政治实践的一贯特征，因而在社会结果方面与西方网络政治参与是极其不同的。

案例一：2012 年 9 月，在日本政府不顾中国政府持续警告，悍然宣布对钓鱼岛实施“国有化”之后，我国国内多地爆发了大规模反日游行示威，至少有 52 个城市的大批市民响应网络宣传的号召上街。但除了北京等地的抗议群众能理性有序、未出现过激行为之外，西安、青岛、长沙等地的“保钓”活动在情绪高昂的抗议声中演变为一场打砸抢烧的群体事件。民众闯入并破坏、哄抢日资商店、餐饮店，甚至打砸并焚烧公民日系车，期间甚至发生一位日系车主在混乱之中被暴徒击穿头部致残的恶性事件。在广州，也有网民趁此时机在其个人微博上散布不当信息，煽动群众破坏广州地铁屏蔽设施，后经警方查悉迅速制止，避免了社会秩序的混乱。（转自腾讯网、财富赢家网、中华网的相关新闻[210], 2012）

在这个案例中我们看到，当网络政治参与从线上转变为线下的大规模社会行

[210] 韩娜：《西安青岛长沙等地反日示威游行出现打砸抢烧》，《北京晨报》，转引自腾讯新闻，http://news.qq.com/a/20120916/000260_1.htm，2012 年 9 月 16 日；
流水：《钓鱼岛最新消息 日系西安车主脑浆被击穿》，财富赢家网，http://fund.cf8.com.cn/news/20120921/36307.shtml，2012 年 9 月 21 日；
《西安反对日“购买”钓鱼岛游行发生打砸烧行为》，《新京报》，转引自中华网新闻，http://news.china.com/focus/diaoyudao/11123703/20120917/17433652_1.html，2012 年 9 月 17 日。

动以后，相关的参与者并未延续网络空间的稳固结盟关系，而是在缺乏理性沟通和有序组织的情况下变成了一群“乌合之众”，使原本较为统一的政治诉求表达转性为消极民族主义情绪的发泄。同时，对自己同胞的越界行为也反映了中国网民群体尚缺乏具有凝聚力的稳定结构，彼此之间并未就如何适当表达爱国情绪、共同形成国际国内的政治影响而产生相互信任、相互合作的意愿，反倒是在“有机可乘”的情况下突生“内讧”行为，这本身就是一种针对陌生人才会出现的毫无顾忌的现象。从这个意义上来讲，当前网络政治参与要成为公民行动的条件是不成熟的，社会文化因素的阻力尚不容忽视。

二是网络对中国社会文化中原本就有的脸面分离现象具有进一步的分化作用，造成线下的政治参与行为缺乏自我约束机制、容易为一己之私利而偏离其行动目标。如前所述，儒家思想之所以能成为中国社会的一个文化标签，是由于其千百年来在规训人的行为、维护社会和谐方面的长效性。一方面其以“家”为起点所设计的等差伦理秩序契合了每一个中国人的日常生活形态，另一方面其以人的自发情感为基础所推论的“仁爱”、“礼法”规定了每一个个体的内在人格发展，从而使这一套制度能真正从社会生活的种种细节处进行规训并最终维持了社会秩序的和谐。这套规训中能保证个体恪守角色规范的便是其君子人格的定义，这是一种经过抽象、概括、综合而来的理想型人格，例如《白虎通义》上言：“君子，或称君子者何？道德之称。君子为言，群也；子者，丈夫之通称也”（翟学伟，2011b: 164-172）。不过，这种“内圣外王”的全方位规定却必然造成中国人在做人方面出现理想与现实的矛盾困境，其解决的方法只能是脸和面的分离。所谓“脸”是指个体为了迎合某一社会圈的认同和期待而表现出的形象，而“面子”是这一印象整饰在他人心目中产生的序列地位，也就是心理地位（翟学伟，2011b: 68）。从这一定义可以看出，“脸”的资源形成需要个体为之付出切实的行动努力，而“面子”的资源形成则来自于社会环境的烘托。这样一来，即使有时个体并未付诸行动，但也能因为“天时地利人和”之环境条件而得到他人肯定。这种“不劳而获”的局面是为绝大多数人所乐见的。

那么，网络为何对此脸面分离现象具有进一步的分化作用呢？从网络技术的特性来看，身体的不在场令自我呈现有了更多修正乃至重塑的机会，也即是说，个体在现实社会中因缺乏“脸”的资源所无法被认同的自我形象在网络空间中却

因参与网络互动而有了获得“面子”资源的机会，这种转换最重要的机制便是匿名制。随着 web2.0 技术的不断进化，用户共享、社交、协作乃至自说自话式的创作都成为了可能（胡泳，2008:87），但除了通过自媒体与重要他人互动之外，其生产的规模庞大的个性化、多元化信息仍是以“匿名”形态对网络节点中的其他用户群进行散播。除非是涉及某一重大社会事件而被详辨真伪，绝大多数情况下这些信息内容可依据个体的主观需求而随意包装，而公众也无暇辨别，故其因触犯法律或损害公共道德而“丢脸”的代价极小，但因言辞出位、吸引公众眼球而“有面子”的几率极大。由此，对于深受儒家“君子”文化影响的中国人来说，对社会热点新闻事件的讨论与传播不仅可以体现自身的爱国情怀、聚集公众的目光，而且当网络点击率和关注度的累积足以成为一种社会资本时，经济利益也会“滚滚而来”。还有什么比名利双收更惬意的事呢？只不过，这一切的行为在缺乏合理的制度规制及正确的价值引导之下早已偏离了公民社会对平等、正义、民主、互惠、法治等的目标追求。

案例二：2013 年 8 月，被称为“网络反腐维权斗士”、“网络知名爆料人”的周禄宝因涉嫌敲诈勒索和编造虚假恐怖信息被逮捕。周禄宝生于 1985 年，甘肃陇西县张家岔村人，初中文化。他曾入伍当兵，担任驾驶员、新闻报道员，复员后靠网店经营二手家电维持生计。他曾写小说但屡屡碰壁却因偶然写就一篇点击率相当高的时评而找到了自信和成就感，从此积极投身于网络推手行业。陕西延安“微笑局长”杨达才的名表门、甘肃陇西碧盐小学教师刘军红性侵 8 幼女丑闻、兰州市长袁占亭被曝戴价值 20 余万元名表、珠海国企老总周少强晚餐消费 12 瓶洋酒被曝“洋酒哥”等网络热点事件中，都活跃着周禄宝的身影。在百度名片上，被冠以时评人、知名网络写手、微言网优秀作家、金牌写手、国内 100 家以上网站论坛实名写手、情感专栏作家等一大堆头衔的周在微博拥有粉丝 110 万。利用其网络知名度，周以在网上发布负面信息的方式敲诈多家寺庙和道观、单位及个人所要财物。（转自“凤凰网”资讯[211], 2013）

这一案例表明，一些广受关注的网络大 V 们看似在为民请愿、求索真相方面成为了网络政治参与的“急先锋”，但实则是在利用夸大事实、捕风捉影等手段

[211] 袁国礼：《网络爆料人周禄宝被批捕，涉嫌敲诈寺庙》，《京华时报》，转引自凤凰网资讯，http://news.ifeng.com/mainland/special/qinhuohuo/content-3/detail_2013_08/25/28988739_0.shtml，2013 年 8 月 25 日。

为自身谋取不当利益或发泄私愤。其脸面分离的行为提示我们，网络政治参与这种在虚拟社会的场域中通过网民之间话语、情感和符号互动并经过线上线下勾连而发生的集体行动（曾润喜、杨琳瑜，2013:103）并不能打造一个完美的公民社会的意见共同体。更多情况下，它只是当前转型时期社会结构紧张的背景中不同价值观念和意识形态的“碎片化”表达或者是社会负面情绪的爆发，在制度环境、组织机构及个人素养都尚未成熟的条件下还不能成为一种如哈贝马斯所言的具有“沟通理性”的公民行动。例如，有研究者通过对微博用户的调查发现（甘乐，2012: 1-7），中国青年网民对于参与各种重大时事和新闻热点的网络讨论十分投入，但大多数“跟风者”往往都是在没有弄清事情真相也没有进行理性思考的情况之下就参与其中，其中的许多负面评论并非源于对事件本身的关心，而是源于一种身处社会底层或边缘的不满情绪或敌视心态。由此可以看到，身处网络舆论中的个体受强大的社会文化惯性的影响还将延续其在现实社会中的种种行为特征。

五、结语

综上所述，网络空间是中国社会文化再生产的途径之一，但其在转型时期多元社会文化因素交织且国家政治改革实践尚在摸索的条件下还需要进一步确立自己的合法化地位。也即是说，要想在民众广泛认同社会主义核心价值观这一意识形态的前提下达致各个社会阶层利用网络空间理性表达政治诉求、和谐推动政治参与的整体社会趋势，还有一段很长的路要走。其中，政府对网络的管控是毫无疑问的，但关键问题是这种制约力量对网络空间介入的程度和具体方式既要考虑国际政治形势的发展变化，又要与我国传统社会文化的内在理路相一致，摒弃“一刀切”式的强力管制、利用传统文化中的有利因素加强对社会不良心态的疏导才是更为长效的管理机制。

参考文献

Bimber, Bruce, et al.，“Digital Media and Political Participation The Moderating Role of Political Interest Across Acts and Over Time.” *Social Science Computer Review*， vol. 33, no. 1 (2015), pp. 21-42.

Corrigall-Brown, Catherine, and Rima Wilkes. “Media exposure and the engaged citizen: How the media shape political participation.” *The Social Science Journal*， vol.51, no.3 (2014), pp.

408-421.
戴维 斯沃茨著，陶东风译：《文化与权力：布尔迪厄的社会学》，上海：上海译文出版社，2012 年，第 110-133 页。
肯尼斯 J 格根著，郭慧玲、张颖、罗涛译：《语境中的社会建构》，北京：中国人民大学出版社，2011 年，第 9 页。
彼得·赫斯特洛姆著，陈云松、范晓光、朱彦等译：《解析社会：分析社会学原理》，南京：南京大学出版社，2010 年，第 105-106 页。
威尔金 金里卡著，应奇、葛水林译：《自由主义、社群与文化》，上海：上海译文出版社，2005 年，第 45-70 页。
成伯清：《情感、叙事与修辞——社会理论的探索》，北京：社会科学出版社，2012 年，第 29 页。
程志敏：《论社会文化转型的“虚无”与“传统”》，《社会科学研究》2001 年第 3 期，第 77-82 页。
戴焱利：《社会抗争与政治参与的交融——理解中国公民行动的一个新视角》，《华南师范大学学报（社会科学版）》2014 年第 1 期，第 96-103 页。
丹尼尔 贝尔著，高铦等译：《后工业社会的来临：对社会预测的一项探索》，北京：新华出版社，1997 年，第 20 页。
甘乐：《2011 年中国青年的社会心态》，《当代青年研究》2012 年第 3 期：第 1-7 页。
郭彦森：《网络政治参与研究的进程、议题和趋势》，《郑州大学学报（哲学社会科学版）》2014 年第 47 卷第 1 期：第 14-22 页。
韩非：《中国古代文化全阅读（第一辑）：韩非子》，长春：时代文艺出版社，2008 年，第 387-388 页。
韩娜：《西安青岛长沙等地反日示威游行出现打砸抢烧》，《北京晨报》，转引自腾讯新闻，http://news.qq.com/a/20120916/000260_1.htm，2012 年 9 月 16 日；流水：《钓鱼岛最新消息 日系西安车主脑浆被击穿》，财富赢家网，http://fund.cf8.com.cn/news/20120921/36307.shtml，2012 年 9 月 21 日；《西安反对日“购买”钓鱼岛游行发生打砸烧行为》，《新京报》，转引自中华网新闻，http://news.china.com/focus/diaoyudao/11123703/20120917/17433652_1.html，2012 年 9 月 17 日。
洪浚浩：《从美国 2012 年总统选举谈媒体对美国社会与政治的影响》，转引自：谢耘耕、陈虹主编：《新媒体与社会》，北京：社会科学文献出版社，2013 年，第 301-308 页。
胡泳：《众声喧哗：网络时代的个人表达与公共讨论》，桂林：广西师范大学出版社，2008 年，第 1-5 页。
李世涛：《从全球化、现代性到全球现代性——阿里夫·德里克的“全球现代性”理论》，《国外社会科学》2014 年第 2 期，第 98-107 页。
刘擎：《中国语境下的自由主义：潜力与困境》，《开放时代》2013 年第 4 期，第 108-123 页。
沙莲香：《“己”的结构位置——对“己”的一种释义》，《社会学研究》2000 年第 3 期，第 45-54 页。

宋超：《网络政治参与研究综述》，《理论学刊》2012 年第 6 期，第 104-108 页。

孙萍，黄春莹：《国内外网络政治参与研究述评》，《中州学刊》2013 年第 10 期，第 16-20 页。

吴世友，余慧阳，徐选国：《国外青年网络政治参与研究述评》，《中国青年研究》2013 年第 7 期，第 101-106 页。

袁国礼：《网络爆料人周禄宝被批捕，涉嫌敲诈寺庙》，《京华时报》，转引自凤凰网资讯，http://news.ifeng.com/mainland/special/qinhuohuo/content-3/detail_2013_08/25/28988739_0.shtml，2013 年 8 月 25 日。

袁祖社：《“现代性社会”价值本体确立与认同的困惑》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》2008 年第 45 卷第 5 期，第 25-31 页。

曾润喜，杨琳瑜：《新媒体环境下的虚拟社会集体行动形成逻辑》，转引自：谢耘耕、陈虹主编：《新媒体与社会》，北京：社会科学文献出版社，2013 年，第 99-110 页。

翟学伟：《信任与风险社会——西方理论与中国问题》，《社会科学研究》2008 年第 4 期，第 123-128 页。

翟学伟：《中国人的关系原理：时空秩序、生活欲念及其流变》，北京：北京大学出版社，2011 年 a，第 292 页。

翟学伟：《中国人的脸面观：形式主义的心理动因与社会表征》，北京：北京大学出版社，2011 年 b，第 164-172 页。

翟学伟：《中国人的脸面观：形式主义的心理动因与社会表征》，第 68 页。

翟学伟：《人情、面子与权力的再生产（第二版）》，北京：北京大学出版社，2013 年，第 237 页。

翟学伟：《也谈儒家文化与信任的关系——与<再议儒家文化对一般信任的负效应>一文的商榷》，《社会科学》2013 年第 6 期，第 70-76 页。

周晓虹：《转型时代的社会心态与中国体验——兼与<社会心态：转型社会的社会心理研究>一文商榷》，《社会学研究》，2014 年第 4 期，第 1-23 页。

中庸理性与现代性困境:

民间纠纷解决场域中实践逻辑的传统与转型

邬欣言

（湘潭大学哲学系社会学教研室，湖南湘潭，411105）

（湖南省调解理论与人才培训中心，411105）

摘　要：中庸作为一种理性，是一种以内外和谐作为目标；以整全思维方式去考虑问题；拥有自我节制、理解他人的心态，懂得依据具体情境，做出最“恰如其分”决策的实践逻辑。通过对调解员的问卷调查和访谈资料的分析，讨论中庸理性在传统社会纠纷解决中的实践逻辑及其遭遇到的现代化困境，并认为与沟通理性相比，中庸理性更应是走出现代化困境的出路，并讨论了中庸理性该如何转型，以及通过调解重塑价值观念、复兴中庸理性的可能。

关键词：中庸理性、现代性困境、民间纠纷、调解

The Zhongyong Rationality and the The Predicament of Modernity

Wu Xinyan

Abstract: Zhongyong can be considered as a kind of rationality,which takes the harmony as its goal,thinks about a problem in a kind of holistic and conformity way, keeps the open mind to understand others and self-examination and moderation,and make a Global-optimum decision which is right for all parties under circumstances of conflict.By interviewing more than 20 excellent mediators and conducting a questionnaire survey among 326 mediators,the practice logic of Zhongyong in traditional conflict resolution and predicament of modernity were be discussed.Compared with communicative rationality,Zhongyong has greater potential to get out of the predicament of Modernity.At last, the problems about Zhongyong rationality’s transformation and the possibilities of

revival by mediation were be explored.

Keywords: Zhongyong rationality The predicament of Modernity Civil mediation

一、引言

“中庸”是中国传统文化中一个非常鲜明且重要的哲学思想，同时也深深地植根于中国人的文化心理中。“中庸”可以被看作是传统文化的代表性“内容”（杨中芳,2009）； 从社会科学的角度，将中庸作为一种文化心理概念进行的研究，是将传统文化和社会科学结合的典型，不同于以往的以考据的方式对中庸的内涵和价值所进行的哲学研究，中庸的社会科学研究旨在发现传统思维在现代中国人生活中还起不起作用，以及起着怎样的作用。基于这种考虑，社会科学家们提出了各自关于中庸的概念和构念，并对“中庸”的结构、内容、特点、运作机制、价值、应用等以社会科学的研究范式展开了一系列的相关研究。

多数的中庸与社会科学相结合的研究来自于本土心理学研究领域。这一类的研究基本上是按照现代心理学的传统研究范式来开展的，即首先对中庸进行操作性定义，并先将其暂时固定，用其研究当代人，然后让数据说明问题，从而引发对原有想法和定义的修订（杨中芳，2010），因此这一类研究的基础是建立在对中庸的构念化的基础之上的。杨中芳和赵志裕(1997) 最早将中庸思维构念化，提出包含价值观、感知方式、行动策略三个层次的中庸思维体系，包含 8 个子构念，即静观其变、以和为贵、两极思维、大局为重、合情合理、以退为进、注重后果、不走极端。郑思雅（1999）、赵志裕（2000）等人将中庸作为一种处理具体事件的思维模式，包括人们如何行动的三个主要面向：行动目标、感知方式、执行行动；赵志裕（2000）还改编了早期杨中芳与赵志裕（1997）的“中庸实践思维量表”，制成了一个 14 题的迫选式“中庸（行动）思维量表”。吴佳辉与林以正（2005）以“权”与“和”为核心概念，将中庸作为一种整合意见分歧的思维模式，编制了一个 13 题包括三个维度（多面性、整合性、和谐性）的自陈式量表。李华香（2005）将中庸视为人际冲突解决的行动特色，并在人际冲突的情境中编写了 12 题的中庸行动问卷，共三个分量表（圆滑性、克己性、自主性）。

杨中芳（2010）则视中庸为一套较大、较广的多元心理层次的思维体系，既包括世界观、价值观和生活观，也包括个体在处理具体事件时的思考方式和策略抉择、行动方式，还包括事后反思；既有价值观层面的，也有感知方式和行为模式层面的。在对中庸构念化的基础上，一些旨在探讨中庸的价值和影响的实证研究也相应出现，主要集中于企业管理、心理健康和人际冲突解决等领域，研究方法集中为问卷调查法和实验法。

另一种研究范式，则是基于社会学的视角。张德胜、金耀基等人（2001）曾在将理性定义为“一种该当如此的合理状态,以及认识和达到这种状态的能力”的基础上，将中庸视为一种理性行动的取向。中庸理性是人们通过中庸的价值和原则去指导自己的行动，想要以整全的多方思考、灵活机动的方法策略、自我节制的态度，努力获得最适宜的、恰如其分的方案，来获取各方面的和谐。在工具理性横肆的现代社会,中庸理性使通过理性沟通达到价值共识的努力成为可能，在西方理性之外拓展了理性的潜能。张德胜、金耀基（2001）使用其对儒商的访谈研究材料和伊莎白等人对中国民间纠纷解决的案例研究材料论证了他们的观点。

相对于本土心理学的研究，社会学的中庸研究更关注中庸作为一种中国文化中普遍存在的理性类型的社会价值和实践意义，而前者则更关注于中庸作为一种价值观念、思维方式、行动特色在个体的认知、思维和行动中具体体现。在研究方法上，本土心理学的研究大多都是通过自陈式量表的方式来对个体的中庸倾向做出测量，但是这些问题往往是脱离了真实具体的生活情境的；而社会学的研究更强调在真实的社会生活情境中对中庸理性的价值、逻辑和实践进行展现与分析。因此，本研究承袭和进一步发展了张德胜、金耀基（2001）关于“中庸理性”的观点，将“中庸理性”视为一种以内外和谐（身心和谐与人际和谐）作为目标；以整体、长程的思维方式去考虑问题；拥有自我节制、理解他人的心态，懂得依据具体情境，做出最“恰如其分”（合情合理又实际）的决策；并将其置于真实社会中纠纷调解的场域，通过对湖南湘潭、郴州两地 20 多名优秀调解员的访谈资料和 326 名调解员的调查问卷的数据分析[212]，来讨论中庸理性在传统民间纠纷

[212] 访谈与问卷调查均由湖南基层人民调解制度调研团团队完成，该调研活动是由湖南省调解理论与人才培训中心与湘潭大学法学院发起组织，于 2012 年 7-9 月与 2013 年 3 月-5 月，在湖南郴州和湘潭两地进

解决中的实践逻辑、遭遇的现代化困境、超越现代化困境的可能、以及转型与复兴的途径。

二、传统民间纠纷解决中的中庸理性

所谓民间纠纷，是指公民、法人和其他社会组织之间因涉及民事权利义务争议、或因违反社会公德、或因轻微刑事违法行为而引发的纠纷。诉讼和调解是解决纠纷的常见途径，但在儒家传统中，诉讼被视为是一种消极的社会现象，因为它偏离扰乱了和谐的社会关系，而建构和谐的社会秩序则是儒家思想的最高目标之一；调解则更符合中庸理性对和谐的关注和追求。从某种意义上说，传统的调解制度是儒家文化的产物（强世功，2003），是中庸理性的实践结果。

中庸理性要求人们在面对冲突和纠纷时，需要关注到自己的行为和选择对整体、各方面的关系带来的影响，选择“恰如其分”的解纷策略。而这个分寸如何掌握，需要根据当时的情境，根据双方的关系，在个人利益、面子、人情、天理等各方面进行权衡，寻找到“合情合理”的解决方案，也就是兼顾“情”和“理”的中庸之道。一般的理解认为“情”是指人之常情，是人的情面、感情和心性，天经地义、风俗习惯的民情，体现出的是人的本性和本能。“理”包含着天理和事理的内涵，即蕴藏在民间习俗中的规则、传统、习惯和道理，是社会共同的公序良俗和行为规范（周博文、杜山泽，2012）。滋贺秀三（1998）指出:“所谓‘情理’，简单说来就是‘常识性的正义衡平感觉’，这种情理是人们在长期的社会生活中形成并深藏于人的内心，它引导人们形成对社会问题的常识判断。”

在一项实验研究中发现，中国文化中的分配者基于“合理”与基于“公正”的考虑做出的分配方案是没有差别的，这说明在分配的情境中，在中国人的概念里“合理”和“公正”是同一个意思。但在日常生活中，“合理”会比“公正”使用得更加频繁，通常是指一种广为社会大众接受的评判标准，据此可以判断个体的社会行为是否正确。同时，这个研究的结果也指出，中国人的这一“合理”或者“公正”的概念，是包含着西方的公平以及由特定的人情关系所规定的义务这两方面组成的。从公平的角度出发，分配者会根据自己和对方在工作中的贡献率来决定分配方案，但是从人情和义务的角度出发，分配者会在根据自己与对方

行的。

的关系来确定附加的分配方案（比如与陌生人相比，对于父母和朋友，会确定更大的附加值）。因此，关系取向的中国人，在进行分配时不仅是一个基于正义考虑的理性行动，而是一个人际互动行为，围绕着相互表达正性情感以维系人际关系的和谐。（Zhang&Yang, 1998）这一研究结论印证了 Chiu and Hong(1997)的观点：中国的公正概念是与个体的角色要求以及其作为集体成员所承担的责任和义务要求密切联系的。

而在纠纷解决的场域中，相关质性研究也揭示了类似的规律：刘燕舞、桂华（2011）将民间纠纷区分为“自己人的纠纷”和“外人的纠纷”，所谓自己人的纠纷是指发生于自己人内部的，主要基于情感焦灼或情感期待不能获得满足而致的，并以“和”的办法和“模糊处理”的策略来进行调解的争执不清的社会事实。而所谓“外人纷争”，是指发生在外人之间的，主要基于利益冲突或利益侵害而致的，并以“分”的办法，和“清晰厘定”的策略来进行调解的争执不清的社会事实。也就是说，纠纷解决所遵循的规则，要依据双方的关系而定：对于“自己人”而言，双方关系比较亲近，这种关系又承载着较重的义务与责任，因此所谓的“合情合理”的原则，仍然是以“人情”法则为主的；而对于“外人”而言，双方关系疏远、陌生，并且不负有义务和责任，那么“人情”的规范就会相应淡化，处理纠纷的规则更接近于西方的“公平”的概念，也就是按照客观事实、逻辑的判断，在工具理性的指导下来做决策。在对调解员的问卷调查中，在回答“您认为相对比较容易处理的纠纷类型是？”的这一问题时，调解员们的回答排在第一、二位的便是“家庭纠纷”和“邻里纠纷”（见表 1），这种“自己人”与“熟人”的纠纷，往往牵涉到较多的人情和面子的因素，承载着较重的感情和义务，因此比较容易受到中庸理性的主导，以维系关系的和谐为主要目标，更容易退让和自我克制，较少地锱铢必较、毫厘必争，因此往往也会给调解者以比较容易解决的印象。

可以说，在传统的民间纠纷解决中，中庸理性最关注的仍然是“人情”，一方面中庸理性追求的价值是整体人际关系的和谐，另一方面，中庸理性下的决策是基于纠纷双方（甚至包括调解者第三方）的人情关系和义务关系的考量。

表 1：调解员认为比较最容易处理的纠纷类型

纠纷类型	频次	百分比（%）	纠纷类型	频次	百分比（%）

家庭纠纷	217	66.6	征地拆迁	23	7.1
邻里纠纷	181	55.5	医患纠纷	20	6.1
打架斗殴	87	26.7	物业纠纷	19	5.8
小额经济纠纷	86	26.4	农林地纠纷	17	5.2
交通事故纠纷	72	22.1	坟地纠纷	11	3.4
劳动纠纷	70	31.5	其他	6	1.9
计划生育纠纷	31	9.5			

三、现代性困境下的中庸理性与纠纷解决

马克思.韦伯最早对伴随着现代化而来的理性化困境提出了自己的担忧，他认为工具理性的盛行和现代化结伴而来，既带来了科技的进步、物质的丰富，同时也带来了价值理性的式微和精神道德的沦丧，人们变得越来越功利，越来越追求个人的物质利益。随着中国社会的转型，中国社会也同样陷入了类似的困境。如阎云翔（2009）所担忧的那样：“走出祖荫的个人似乎并没有获得真正独立、自立、自主的个性。恰恰相反，摆脱了传统伦理的个人往往表现出一种极端功利化的自我中心取向，在一味伸张个人权利的同时拒绝履行自己的义务，在依靠他人支持的情况下满足自己的物质欲望。”伴随着工具理性的膨胀，中庸理性同样也遭遇到冲击，这一冲击不仅仅表现在民间纠纷数量上的增多，更体现在纠纷性质和类型的转变以及纠纷解决方式的变化上。

（一）纠纷性质与类型的变化

以纠纷涉及关系的历史渊源为标准，可以将民间纠纷分为传统型纠纷和现代型纠纷。传统型纠纷是指在社会上已经长期存在的纠纷，如婚姻家庭纠纷、邻里纠纷等。现代型纠纷是指随着社会的发展变化而出现的新型纠纷，比如消费者权益纠纷、环境侵权纠纷、城乡建设规划、城镇管理以及拆迁补偿和安置等方面的纠纷。对于传统纠纷，人们往往积累了丰富的调解经验，往往采用调解的方式去解决纠纷，在调解的时候更多的是运用情理和常识。而对于现代型纠纷的解决，

无论是通过诉讼还是通过调解，都更倚重相关的法律、法规和政策。从对调解员的问卷调查的结果来看，在 326 份有效问卷中，针对“您所处理的纠纷中，最常见的纠纷类型是？”这一问题的回答中，频次最高的仍然是邻里纠纷和家庭纠纷（见表 2）。也就是说，调解员接触的纠纷中，仍然以传统型纠纷为主，但是现代型的纠纷也不占少数。

表 2：您所处理的纠纷中，最常见的纠纷类型

纠纷类型	频次	百分比（%）	纠纷类型	频次	百分比（%）
邻里纠纷	250	76.7	农林地纠纷	100	30.7
家庭纠纷	249	76.4	小额经济纠纷	86	26.4
打架斗殴	146	44.8	坟地纠纷	44	13.5
交通事故	124	38.0	计划生育纠纷	39	12.0
劳动纠纷	117	35.9	物业纠纷	31	9.5
征地拆迁	111	34.0	其他	12	3.7
医患纠纷	102	31.3			

另外，杨华（2008）、邢成举（2013）的研究都发现，随着现代化转型，乡土社会中“自己人”的纠纷越来越少，而“外人”的纠纷越来越多；这并不意味着过去有着紧密情感和义务联系的家人、亲戚和熟人之间的纠纷减少了，而只是很多发生在亲人和熟人之间的纠纷性质变了。而这种纠纷性质的改变是由自己人的“外化”与熟人“陌生化”的社会变迁造成的，村庄的交往规则逐渐摆脱“血亲情谊”和“人情面子”的束缚，而带上更多利益和算计的痕迹。如杨华（2008）所言：“与熟人社会之外的人打交道的共识与规范，它注重的是利益算计的最大化，双方是以利益为连接纽带……对待陌生人，可以理性算计，甚至不择手段。”

（二）纠纷解决方式的变化

工具理性的盛行孕育出一定的个体认同意识和权利意识。人们对待事物和纠纷的态度趋向理性化，他们放下“面子”，不再认为打官司丢人；倾向于为个人权利去努力争取，不再回避诉讼。即便是主动或者被动地选择了以调解的方式去处理纠纷，调解的焦点往往也是在于双方对于利益的争夺，于是“劝和”的工作变得十分艰难。有一位调解员这样描述这种现状：

现在在农村，好多村干部都不愿意去调解纠纷了，因为他们觉得调解很难，一是要得罪人，二是老百姓懂法律了，维权意识比较高。

与此同时，调解中所倚重的往往也是法律与权力，道德权威的作用虽然还在，但是已经不再是纠纷调解的主体，甚至在有些社区当中，道德权威已不复存在。在对调解员进行的调查问卷中，当被问及”调解员最应该具备的重要素质是什么”时，排在第一位的便是“熟知相关法律”（见表 3）。在对基层的优秀调解能手进行访谈时，当问及“最常用的调解方法是什么？”时，一位调解能手这样说道：

我觉得我的比较简单，就是依法性原则，不见得要抱着说服某一方的目的，而是告诉当事人，法律就是这样规定的，我们都应该依法来办事，我先按照法律规定的情况来给他做一个分析，在此基础上再考虑一些人性化的因素。

对法律的倚重不仅仅发生在对现代型纠纷的调解中，传统型的纠纷调解也是如此。一位调解员分享了他的调解经验与心得：

像我们调解那些赡养纠纷，我们就把《老年人权益保障法》带去给他们看，既给老人本人看，也给他的儿女看；也会把《宪法》、《婚姻法》上的规定摘录下来给他们看。就是告诉他们：你不履行这个义务，你有什么法律后果；你也可以去考虑要不要去打官司，但是真正打起官司来，你也打不赢的。……而且我这个法律宣传页不是针对一方，而是双方都告诉他们。有时候老百姓，还是怕这个法律规定的，他知道这个背后的道理，不得不转弯。

表 3：调解员最应该具备的重要素质

调解员的重要素质	**频次**	**百分比（%）**	**调解员的重要素质**	**频次**	**百分比（%）**
熟知相关法律	296	91.1	德高望重，群众信服	220	67.7
良好的沟通、协调能力	271	83.4	有威信，有权力	83	25.5
阅历丰富，具备丰富的社会常识	254	78.2	其他	8	2.5

另外，在调解中，权威的作用仍然很大，但是除了道德因素外，权威被认可的原因更多的是来自于权力、资源，以及因此给民众带来的“实惠”与好处。

在调解员们谈到村干部的威信或者村庄里有威望的人的特点时，他们说：

现在的村干部威信不行了，除非这个村干部在当地做了实事，搞的水利建设啊，搞了新农村建设啊，你去做调解时才会有人买你的账，不然有时候不买你的账，调解也很难做。

有威望的人，据我的理解，应该是能够在村上发挥一定作用的人，老百姓信任的人就是带来实惠的人，能够帮助他解决实际问题的人。一个村上的发展，首先是经济问题，如果村干部比较廉洁，没有以权谋私，能够公开账务，就能获得老百姓的认可；另外就是他们能够发挥自己的作用，在村上的建设、道路的修建、水利设施建设等方面，能够相对于其他村得到比较大的改善。第三个方面，办事比较公道，不是根据双方当事人的状态去偏袒任何一方，比较公正和正派。

本土的权威除了要有清廉、办事公道的美德之外，很重要的一点是要做了“实事”、带来“实惠”，和“解决实际问题”的人，这样的人才能拥有威信，调解纠纷时，别人才会给”面子”、“买账”。而当缺乏本土权威或者本土权威解决不了时，拥有更高的职位的人，往往因为手中握有一定的权力和资源而获得威信。在对一位镇司法所所长进行的访谈中，谈到一起由他主持调解成功的赡养纠纷时，他这样总结道：

这个纠纷之前是由村上的支部书记和当事人的长辈亲戚进行调解，但是效果不佳，他们搞了一天没搞好，当然咯，可能我们是镇上的，威信也比较高，这也是个因素。

另一位年轻的调解能手的谈话，也肯定了这一点：

村委书记对本村常居的人以及发生的事都很了解，其实有时他们可以调解成功，但当事人有时会认为村委书记这个级别低了，讲话的分量不足，这也是一种因素。……村委书记解决不了的话就带当事人到我们司法所来。毕竟我们是镇上的，还是有些威慑性，穿着制服，给他们的感觉就不一样了。

不仅农村如此，城市社区中的纠纷调解中也同样存在这样的规律，一位街道司法所所长对此的描述更加直白：

我这个职务也是有关键性作用的，给你们举一个例子吧，我辖区内一个商贸城的一起纠纷，过程我就不详述了，当时行业调委会、社区都去处理过没有处理好，就来找我。后来我去了，找到当事人，我把我的身份一介绍，然后让他

把事情的来龙去脉介绍了一遍。然后我告诉他我会公平公正地处理这个事情，我是调委会主任，这个商贸城的调委会归我管，整个街道的调委会也归我管。他就知道我的分量了吧。最后我把这个纠纷调解好了，这个当事人说：所长，是看你来了，我给你的面子，不然是达不成协议的。……

说实话，就是一般的某个区的领导出面，都可以起到不小的作用，他们有一定权力在手上，就有一定的解决问题的能力和办法。

传统的调解更多的利用的是道德权威的威信和“面子”，以及“人情”关系，这些在现在的调解中并没有消失，但是变得越来越少了，而被利用得更多的则是法律的威慑力和由权力和资源所带来的“威望”，这些变化也是极具工具理性的特色的。

四、中庸理性：寻找现代性困境的出路

（一）中庸理性与沟通理性之辨

如何走出现代性困境？哈贝马斯提出通过“沟通理性”的复兴，来抑制“工具理性”，拯救现代性的危机。沟通理性是一种对话式的理性，是以主体间平等对话为基础的；是一种借助于更佳论据的力量进行反复论证的理性，在有效性要求受到质疑时，沟通行动的参与者能够进入理性的讨论；在讨论中，沟通双方针对受质疑的有效性要求反复讨论，以达成共识。也就是说，哈贝马斯认为人类可以通过理性的沟通建立共识，但是前提是要有个“理想的言谈处境”，理想的言谈处境确保沟通是自由的、公开的，在这种情境中，权力和欺诈都不存在，只有最佳论据的力量发生作用。

理性是多义性的，任何 “理性” 都是在具体思维传统之内的理性（汪丁丁,2004）。中庸理性与哈贝马斯的“沟通理性”是来自于两种不同思维传统的理性。相较于工具理性的只讲实效不顾其他和忽视协调合作来说，中庸理性与沟通理性有着一些相似之处：强调互主体性、强调对话与合作。但尽管如此，不同的思维传统仍决定了二者拥有不同的行动目的、方法手段以及文化价值诉求：

第一，从行动目的上来看，沟通理性会要求行动主体通过理性沟通与对方达成共识，而中庸理性则是希望达成“和”，“和”是兼顾自我与整体的，同时也是个体内心认知、情感和行为之间的和谐。“共识目的”与“和”的目的是有差别

的，共识固然是某种意义上的和谐，但“和”并非一定要通过绝对的共识才能达到，所谓“和而不同”，中庸理性要求个体拥有包容多元价值的胸怀。

第二，从方法、原则上来看，沟通理性获得共识的方式是在理想的言谈处境下，各方都能够平等自由地据理力争，以求说服对方。沟通理性强调的是程序正义，希望通过保证各方在平等的话语权和话语能力的条件下，畅所欲言。而中庸理性则是通过综合考虑权衡各方观点和利益、应时而动、伺机而行、以求找到最恰当的方案，中庸理性强调自我节制与对他人的理解，在适当的时候退让，以换取整体的、长期的和谐。

第三，从植根的文化价值来看，沟通理性植根于西方的个人主义文化，尽管哈贝马斯提出沟通理性是为了避免这种极端的个人主义对社会秩序的破坏，但其文化价值的预设仍然是：个体间的平等和自由是正义的立足点。因此哈贝马斯所构建的理想型的言谈处境，均旨在确保每一个主体的平等与自由，确保程序正义。而这种意图相互说服的对话更接近论辩的情境，更带有坚持自己的理由和观点，以期望影响他人的愿望，因此其立足点仍然是个人主义的。中庸理性则是建立在儒家文化价值体系的基础之上的，在这种价值体系中，将整体的和谐赋予了优先次序，如前文所述，中庸理性的思维方式是整体性的和关系取向的。

（二）为什么是中庸理性？

相对于沟通理性，中庸理性更适合帮助中国社会找到现代性困境的出路，特别是在纠纷解决场域中。一方面中庸理性更适合中国的文化传统，更重要的是，中庸理性在西方理性之外，进一步拓展了理性的潜能。张德胜、金耀基等学者（2001）认为，哈贝马斯的“沟通理性”需要一个理想的沟通条件，而这个理想的沟通条件则需要一个先决条件，那就是没有权力的扭曲，以致所有的参与者都能够畅所欲言。但这又如何可能？如福柯所言，任何人际关系在一定程度上都是权力关系。真若如此，那么“沟通理性”所追求的理性的共识便很难建立起来。而中庸理性则从整全的视野出发，讲求自我节制，对他人的理解，蕴含了理性沟通的准备和意愿。

1、以整全的思维实现对工具理性的节制。

中庸理性会指导人们从整体的、长期的和动态的视野，也就是一种整全的思维方式去看待自己的行为和选择带来的影响，不一定追逐了最大的利益就是一种

最好的选择，也不一定只有通过完美地说服对方就达到了最好的效果。比如在纠纷调解中，一个好的解决方式一定不是某一方的“全胜”，也不见得是双方通过论辩来越辨越明，而是要考虑到每一个决策对对方意味着什么，对整体的关系意味着什么，以及对未来意味着什么。通过这种考虑，对追求个体利益最大化的工具理性进行节制。

一位调解员在解决一个复杂的家庭纠纷和赡养问题时，就基于这样的一个考虑：

我们考虑到深层次的问题，就是离婚之后女方的生活怎么办的问题。……调解工作并不是说冷冰冰的按照法律去处理一个事情，不能只求达成纸上的协议，还要考虑到后果的总和效应，考虑到当时的实际情况。

许多调解员谈到关于人身赔偿的纠纷时，也强调了他们的一个原则和经验：

调解要依法，但是也要看当事人的赔偿能力。你如果不管这一点，只要求获得最大的赔偿,即便是通过法院判定的,但是最后对方没有赔偿能力,执行不了，对于你来说也没有意义，而且这个纠纷也没有能够解决，你们还要继续扯皮。

而另一位调解员在谈起由他成功调解的一个邻里纠纷的经过时，说他是这样劝当事人做出让步的：

你还要考虑在这里生活啊，（他）这次也许让着你，但下次呢？远亲不如近邻啊。你要考虑以后的关系，你们双方不能因为这个事情变仇人，邻居变成了仇人，以后低头不见抬头见的，谁都不好过。

2、理解他人，包容多元价值

中庸理性解决问题的方式，首先考虑的不是如何声张自我的利益和价值，也不是如何表达自我、让他人理解自我和说服他人，而是如何无偏见、无私心地去设身处地的去理解他人。中庸讲究“诚”，吴怡（1976）曾指出“诚”最高境界是“尽心尽性”。尽心尽性，不外乎就“尽己之心”（忠）及“推己及人”（恕）。同时，中庸理性是提倡自我节制的，也就是当无法达成共识时，要做好自我节制的准备，适当的牺牲掉一些可以牺牲的东西（并非无条件退让和全盘牺牲，中庸也强调在某些情况下要“执善而固执之”），以求整体关系的和谐。

在对调解员的访谈中发现，沟通理性强调的程序正义在调解中固然重要，也就是双方都有机会、平等地表达自己的态度、诉求和立场，但有时双方的立场不

同，再加上权力不对等，仅仅通过对自己诉求以及理由的表达是很难达成和解的。比如近年来频繁出现的医患纠纷，对于调解员来说，调解起来是件难度很大的事情。有一位对医患纠纷调解颇有经验的调解员如是说：

一般来说，患方质疑医院方的处理，以及证词和证据的真实性，总认为医院应该为治疗失败或多或少的担负责任，再加上治病往往花费了巨额医疗费，然后病还没治好，甚至人都没（死亡）了，因此患方往往心理不平衡，他们觉得医院有必要赔偿他们，而相对于他们亲人的生命和健康来说，要多少钱都不为过。再加上听说了很多“不闹不赔，一闹就赔”的案例，他们就往往会选择以“闹”的方式去表达自己的情绪和诉求。而在医院这一方来说，出于自我保护也好，还是其他的原因也罢，有时他们的处理方式也是有些欠缺，但有的时候，也许并不能算是医疗事故，他们也不敢轻易退让，他们也害怕，一旦开了这个口，以后就会有越来越多的没治好病的患者来朝医院“狮子大张口”。

接着，他说起了他处理过的一个医患纠纷案例，最终还是达成了和解。谈起这起纠纷解决的关键，他回忆道：

这起医疗纠纷中的患者去世了，其实医院是有一些失误的，但是医院觉得他们的失误不是患者致死的主要原因，最主要的是觉得赔偿的门不能开。我去医院和患方家里做了好多次工作，这个去世的患者是患方家庭的主要劳动力，家里经济条件很差，为了治病也欠了不少钱。如果去和医院打官司，他们也未必能赢得多少赔偿，毕竟医院和他们之间的力量是不对等的，还有好多的证据也是模糊的。后来我就找医院的领导做工作，告诉他们我去患方家看到的情况：真是家徒四壁，房屋到处漏水，还有未成年的孩子……我和医院的领导说，我不是要你们赔钱，只想请你们从人道主义的角度考虑一下他们的立场。你说他们不讲道理，抓住你们一点小失误大闹，索要过多的赔偿，但是我想请你们想一想，他们为什么要那样做？他们确实条件很差，看病花费那么多钱，最后人还死了，如果是发生在你身上，你是什么感受，会怎么想怎么做？最后医院的领导被说动了，同意以“人道主义补偿”方式给了患方一笔钱，双方达成了和解。

如古人所说“不可因势凌人，因财压人，因能侮人”的处世方式那样，在权力无处不在的现实社会，有权有力的一方如果肯自动节制、顾全大局，是和平解决是非争端的关键所在（张德胜、金耀基，2001）。

五、中庸理性的转型与复兴：调解、法律以及价值重塑

张德胜、金耀基等学者(2001)认为中庸作为一种理性的行动取向,只是在特定历史情景下与儒家的实质道德紧密结合,但不必将二者视为内在的、不可分割的联系。随着时代和社会的变迁，中庸理性最终将植根于当下社会的现存价值规范，却不一定要受到儒家实质的道德信条制约。在纠纷解决的场域中，中庸理性除了要在传统社会中的“情”与“理”之间获取平衡之外，可能还需要将更多的规范和原则整合进纠纷解决的策略中，比如需要考虑到程序正义，法律和调解的平衡等。

尽管前文中将中庸理性与沟通理性进行过区分和比较,但是前提是中庸理性和沟通理性并不相互排斥和矛盾,中庸理性也可以将沟通理性整合进其实践逻辑当中，现代的调解比传统的调解更强调规范化的程序，以此确保调解的非强制性和平等性，体现对每一个个体的尊严、权利的尊重，这就需要通过第三方的调解者在规范化的程序和制度的保障下，为双方当事人创造平等对话的条件和能力。

另外，如何平衡调解与法律之间的关系呢？在西方社会，调解被看做是一种诉讼外的替代性纠纷解决机制，而这种机制是存在于“法律的阴影”之下的。也就是说，司法判决所确立的标准和规则，为调解提供了参照标准，人们总是会自觉或不自觉地假定案件如果审判将意味着怎样的成本投入和收益,而和解方案也常常以国家法律为索赔标准。在“法律阴影”下的谈判可以是某种价值层面上的调解，其目标是在法律意义的公正前提下解决纠纷；但纠纷作为一种关系受损或破坏的特殊现象,其修复的过程不单单是权利义务的法律分配,还包括对人际间的人缘、人情与人伦的重建与复苏，乃至还有对个体的负面情感的平复、心理创伤的疗愈和道德教化的功能。因此，在法治社会中，调解不应逾越法律的边界，并且需要有法律作为保障和依据，但这个边界不应当限定得过于狭小和死板，应当在宽泛的合法性的前提下，允许当事人在规范适用中留有较大的裁量余地，并充分发挥他们的自治能力；强调程序合法主要体现在程序的平等和公平性上，而不是严格遵循举证、质证等规则和事实与法律的准确性（杨文杰，2007）。

中庸理性的复兴,首先体现在调解而不是诉讼将成为更多的民间纠纷的解决途径。如果从文化解释的传统出发，调解不仅仅是一种纠纷解决方式，而且还体

现了一种关于与社会秩序的安排甚至宇宙秩序的安排，体现了一种特殊的文化价值的趋向（强世功，2003）。与此同时，调解也可以成为一种文化和价值观塑造的工具，成为中庸理性传播和复兴的途径。陈弘毅（2001）便指出，虽然道德说教式的调解方式在现代社会并不大适合，但在某些情况下,“调解过程中个人的转变和道德的进步仍然是可能的，而且仍能构成一个高尚的目标 ：通过对话、反思 ,人能学会变得更好、更智能。和解并非不可能实现的梦想。”因此，作为一种更高的理想，调解的价值绝不应仅仅是在“法律阴影”下的定纷止争，实现公正，维持社会秩序，还应有修复社会关系、重建社会道德秩序的抱负，更有一种塑造文化和价值观念的可能。

参考文献：

1.陈弘毅(2001).调解、诉讼与公正——对现代自由社会和儒家传统的反思[J].*现代法学,6.*p3-14.

2.李华香（2005).*人际冲突中的中庸研究*.广州中山大学心理学系.硕士论文.

3.刘燕舞、桂华（2011）.论自己人纠纷与外人纠纷.*周口师范学院学报,1*

4.强世功(2003).文化、功能与治理——中国调解制度研究的三个范式[J].*清华法学(第三辑)*,11.p146-160.

5.汪丁丁，叶航(2004).理性的危机——关于经济学“理性主义”的对话[J].*天津社会科学.1.*p64-70

6.吴佳辉、林以正(2005).中庸思维量表的编制.*本土心理学研究(台湾)*.p12.

7.吴怡(1976).*中庸诚的哲学*.台北:东大图书股份有限公司.

8.邢成举（2013）.纠纷变迁与乡村社会性质的转变——基于宜昌市杨村的纠纷考察(1988-2007).*山东大学法律评论*.p106-123.

9.阎云翔（2009）.*私人生活的变革：一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系（1949-1999）*.龚小夏.译.上海:上海书店出版社.序言.

10.杨华（2008）.纠纷的性质及其变迁原因——村庄交往规则的实证研究.*华中科技大学学报（社会科学版）,1*

11.杨文杰(2007).*论中国的传统调解及当代的转型——以法理学的法文化研究为视角*.上海师范大学硕士学位论文.

12.杨中芳、赵志裕（1997）.中庸实践思维初探.中央研究院民族学研究所、台湾大学心理系主办“第四届华人心理与行为科际学术研讨会”（台北）宣读论文.

13.杨中芳（2009）.传统文化与社会科学结合之实例：中庸的社会心理学研究.*中国人民大学学报,3.*

14.杨中芳（2010）.中庸实践思维体系探研的初步进展.*本土心理学研究（台湾），12.*

15.张德胜，金耀基，陈海文，陈健民，杨中芳等(2001).论中庸理性：工具理性、价值理性和沟通理性之外.*社会学研究，2.*

16.赵志裕(2000).中庸思维的测量:一项跨地区研究的初步结果.*香港社会科学学报，18.*

17.郑思雅、李秀丽、赵志裕（1999）.辩证思维与现代生活.*香港社会科学学报,15.*

18.周博文、杜山泽(2012).情理法：调解的法哲学思维解析.*湖北社会科学,11.*p165-169.

19.滋贺秀三等（1998）.中国法文化的考察——以诉讼的形态为素材.载王亚新、梁治平（编）.*明清时期的民事审判与民间契约.*北京：法律出版社.p13-14.

20.Chiu, C. & Hong, Y. (1997). Justice from a Chinese perspective. In H. S. R. Kao & D. Sinha (Eds.),*Asian Perspectives on Psychology*. New Delhi, India: Sage Publications.

21.Zhixue,Zhang.& Chung-fang,Yang(1998).Beyond distributive justice: The reasonableness norm in Chinese rewardallocation.*Asian Journal of Social Psychology ,1.*p253－269

闲暇、生计与文化——北京地区八角鼓票房的文化社会学考察

谢磊

（宁波市社会科学院）

摘　要：对近世北京地区八角鼓票房进行文化社会学考察，描述八角鼓票房发展的全貌，从历时和现实的角度呈现出票房各个时期的特征，即最初作为闲暇时的娱乐，到被迫成为谋生的手段，再到文化传统的延续。票房的发展与社会历史相关联，尤其与满族、旗人的历史变革关系密切。进一步探究八角鼓票房留存至今的多种原因，即曲艺本身的魅力，票友间的认同感，以及票房社会组织功能的发挥等等。

关键字：八角鼓票房，文化社会学，休闲

ABSTRACT

Leisure, Livelihood and Culture: Bajiaogu Piaofang in Beijing Region

Xielei

Abstract: On the study of modern Bajiaogu Piaofang in Beijing region, the complete picture of Piaofang is unfolded and its Characteristics of different periods are showed. The evolvement of Bajiaogu Piaofang is closely related to the development of history and society, in particular to the transformation of Bannerman and Manchu. Piaofang was revived in new time, because the charm of Bajiaogu, the self-identity between Piaoyou and the organization's function of Piaofang.

Key words：Bajiaogu Piaofang, Cultural sociology ,Leisure

八角鼓票房从清中叶发端，最初因为岔曲的流行，旗籍子弟聚众演唱，并得到统治者的许可而产生。票房是拥有特权的旗人，因其社会地位、经济状况而享有的闲暇时的娱乐，它最突出的特征是不以盈利为目的，纯为消遣、娱乐、交流。票房的主要活动是过排与走局，在票房兴盛时期一系列与此相应的习俗与礼仪，充分体现了子弟票友清高、孤傲的性格与只为玩乐的心态。随着清末社会变迁，八角鼓票房内习俗发生改变，以唱曲谋财的浑票出现。辛亥革命后，为了生计许

多票友不得不以艺换钱，下海而成为职业艺人，八角鼓不再是闲暇时的玩乐，它成为了糊口的工具、谋生的手段。建国后，北京城内仍有八角鼓票房。之后，尽管政治运动频繁，但私下的票房、票友的聚会并未中断。进入新时期，曲艺票房相继创立，以“集贤承韵”为代表的票房延续着这个传统。出现这种现象的原因主要是曲艺本身的魅力，票友间的认同感，以及票房社会组织功能的发挥等等。现在，北京的八角鼓票房虽是凤毛麟角，但在当前抢救民间文化遗产以及申请口头与非物质文化遗产等的话语环境下，八角鼓及其票房被看作是需保护的传统文化。民间具备了较强的文化自觉意识，票友也以文化传承人的身份延续着八角鼓票房。

一、 岔曲与龙票：八角鼓票房的产生

关于八角鼓票房的来历，普遍的说法如下：乾隆年间从军队中流传开来的岔曲被八旗子弟普遍传唱，之后，乾隆皇帝颁发了“龙票”（类似于准许演唱的执照），允许旗籍子弟非盈利地聚众唱曲、排演。从此，排练的场所被称为票房。因为票房中演唱的曲目多用八角鼓击节伴奏，票房又称为八角鼓票房，到票房活动的人则被称为票友。

1、 岔曲与龙票

清末崇彝在《道咸以来朝野杂记》中、齐如山在为《升平署岔曲》所写的序言中都提到岔曲起源，即乾隆年间军队出征，军中士兵宝小岔（或宝小槎或文小岔）创作了一种曲子，因他的名字而被称为岔曲。这种关于岔曲来源的最为普遍的说法，也是最被票友所认可的。尽管关于岔曲的起源，现在仍有许多争论，但笔者认为有两点需关注：第一，岔曲的产生是人们出于抒发感情而出现的咏唱，它的曲调、唱词等正好符合了流行的要求。出征在外的士兵或是出于消遣娱乐或是出于厌战思乡，在原有一些小曲的基础上创作出了一种新的曲调，通过咏唱来抒意遣怀。之后，岔曲的流行则有它自身曲调和唱词的魅力。第二，岔曲是军旅之歌，这一点更为关键，岔曲附有政治意味从而能很好地解释之后龙票的颁布及其票房产生等问题。李家瑞在他所编的《北平俗曲略》“群曲”一节中，例证充足地证明了群班合唱岔曲这种形式源于军旅之歌。

票友间流传着这样的典故：军队回京后，岔曲因曲词优美，在京城被八旗子弟传唱，有时是聚众演唱。于是，有人在皇帝面前说军中之人出入民宅，唱一些不堪入耳的淫词滥调，有失体统等等。乾隆找来人当面演唱岔曲。听完之后，不但没怪罪反而大加称赞，因为唱的内容或思乡或咏景，甚至是歌功颂圣的军队凯歌，于是允许聚众演唱，但颁发龙票予以规范，并规定不得以此谋财。

典故如此，从《升平署岔曲》中也可见岔曲是得到统治者认可的。关于聚众

演唱的许可——龙票，其产生有其特定的历史背景。清代的律例中有这样三条：第一，禁止城乡当街搭台唱演夜戏；第二，禁止旗员赴戏园看戏；第三，禁止旗人登台卖艺。特别是对于旗人演戏，有着明文规定：“凡旗人因贫糊口，登台卖艺，有玷旗籍者，连子孙一并销除旗籍。”[213]可见，律法与人们聚众演唱岔曲的需求明显冲突，统治者不得不额外地再颁布龙票予以规范。关于龙票的记载有如下两条：“龙票共两张，分左右两翼，此物现存在掌仪司的档案中。龙票的内容，乃是说八角鼓为得胜的凯歌，庆兆升平，除皇帝的宫中升平署设立八角鼓之外，准许人民，私设剧处，上至皇帝贵胄，下到贩夫走卒，都可歌唱此曲，并可随意拴拢，不加限制。”[214] “八旗衙门对这部分喜欢说唱的人进行管理，凡是合格的人，发给一个执照，可以解释为说唱的许可证。这个执照是一张木板印刷品，四周是比较粗糙的龙纹，中间填写某旗某佐领下人，姓名、年貌等。这个执照俗称龙票。”[215]

现在票友们说起票房必然要从龙票开始谈，可是谁也没见过龙票。笔者也查阅了大量清代史料，并未见对龙票的记载，但笔者认为龙票还是存在的。其一，票房名称的由来，来源于“票”字，这是一个完全和曲目、演唱等不相干的字，必然是有一个外来的事物加入其中，才沿用了“票”这个字。其二，龙票是皇帝颁布的许可证、执照，这与最高统治者扯上干系的事物在封建时代是不可能信口雌黄、随意杜撰的。其三，从清中叶至今，时隔不是太长，票友间一直如此口耳相传，应该可信。

2、 子弟与八角鼓

八角鼓票房一般称为子弟八角鼓票房，据票友们说，最早的龙票就是针对旗人子弟的，上文也说明了旗人不可登台卖艺，必须额外地对他们的聚众演唱予以规定，再者，最初在票房中活动的也多为旗人。

八旗制度本身是一个复杂的社会组织形式，八旗子弟因为八旗制度而享有一定的特权。八旗制度中的常备兵制和兵饷制度，使得八旗子弟从出生就享领俸禄，不用从事生产就可获得生活保障，即常说的靠着“铁杆庄稼”。这一点非常关键，因为之后票房的发展与八旗制度的演变，特别是旗人生活状态的转变关系密切。八旗子弟作为一个特殊的社会群体，因不愁生计，所以拥有大量的闲暇时间，可把大量的精力投入到操练骑射、文化学习和艺术修养的提高中去。例如，演唱岔曲、创作曲词、组织票房等等，都是因为八旗子弟的特殊身份和闲暇状态而出现的。

[213] 滕绍箴，《清代八旗子弟》，北京：中国华侨出版公司，1989，页 299。
[214] 李鑫午，《岔曲的研究》，《中德学志》，1943，五卷，第四期，页 667。
[215] 朱家缙，《故宫退食录》，北京：北京出版社，2000，页 864。

作为乐器的八角鼓，关于它的最早的记载大约是万历年间的《都城八绝》中，可见八角鼓不是满族入关后才出现的乐器，它在明代就已存在，但是，随后的在八旗子弟手中的八角鼓，却被赋予的复杂的政治寓意，“八角小鼓，即暗寓八旗。围鼓之八个小钹及串梁，为三八二十四固山，鼓下所系之红黄丝二穗，黄者为宗室，红者觉罗，即所谓宗室觉罗八旗二十四固山是也。”[216]“锥形铜钉，名叫‘签子’，别名又叫‘独霸干戈’，是为征战胜利的象征。也有称‘永罢干戈’的，取和平之意。在鼓墙外铜钉下挂有铜环，环上有两条丝绳，下缀两个穗子，象征‘谷秀双穗’；二穗颜色不同，一个杏黄，一个鹅黄，象征内八旗与外八旗；穗长三尺，暗合三才。一说原为黄、蓝二穗，黄穗者为皇室所用，蓝穗者为平民所用。”[217]笔者的访谈对象也大多持有与以上引文相似的对八角鼓形制的说明，笔者认为八角鼓所代表的这些复杂含义不是后人甚至现在的票友所附会的。八角鼓所具有的政治含义是在岔曲产生、票房出现时就赋予八角鼓的，或是为配合岔曲中歌功颂圣的内容而做出的对乐器的相应描述，或是为得到统治者许可得以合法聚众演唱而做出的理由辩解，总之，这种说法是得到了从上到下的认可的，否则如此严肃的政治内容不可能添加到对乐器含义的解释中去。八角鼓的演唱是严肃的、庄严的，唱岔曲者必持鼓当胸，端然而立[218]。八角鼓的演奏即八角鼓的打法也说明了这一点，老艺人谈到对八角鼓的使用，口诀如下“怀中抱月不许偏，四平八稳忌耸肩，摇鼓腕抖臂别动，打垫轮戳应合弦。”[219]票友谈到：“早年的家庭雅集或书房清唱时可以坐唱不打八角鼓，如果要打八角鼓要必须站立击打，绝对不许坐着打八角鼓！”[220]这又可辅证八角鼓是一件不可猥玩的乐器。

通过对现在票房的考察，笔者发现，无论是曲目内容是赞物咏景还是闺情遣怀，票友们仍是在胸前庄严肃穆地持着八角鼓，姿势端正、表情庄重地进行演唱。一曲完毕后，大多数票友会恭敬地把八角鼓鼓面朝下，置于桌上，细致地把双穗拢入鼓内，这种习惯恐怕与八角鼓的严肃意义有所关联。再追溯源头，正是这些意义的赋予，使八角鼓得到了认可，促成了票房的形成。

二、 过排与走局：八角鼓票房的兴盛

具体到一个八角鼓票房的创立，需要有一系列的人员、器具，并须加以相关的组织与管理。票房的主要活动是过排与走局，即票房内部排演曲目与应邀对外表演节目，票房内的一切几乎就围绕这两项活动而展开，并形成了与此相关的一

[216] 张次溪，《人民首都的天桥》，北京：中国曲艺出版社，1988，页 46。

[217] 中国曲艺志全国编辑委员会，《中国曲艺志·北京卷》编辑委员会编，《中国曲艺志·北京卷》，北京：中国 ISBN 中心，1999，页 571－572。

[218] 周贻白，《周贻白小说戏曲论集》，济南：齐鲁书社，1986，页 665。

[219] 赵玉明口述，孟然整理，《艺苑寻踪——赵玉明从艺六十年》，北京：新华出版社，1997，页 250。

[220] 马聚泉，《浅谈八角鼓的打法》，《八角鼓讯》，第三十期，2005 年 3 月，页 12－14。

系列风俗。八角鼓最盛的时期约为同光之际，当时京城内票房林立，并出现了号称京城第一的“赏心悦目”票房，即使一般的子弟票友也凭借特权忙于过排、走局，耗财买脸，一显身手。

1、 拴拢子与把头

票房需要有一定的“硬件”才能创立，除了活动的地点即票房的“房”之外，还须有一系列的器具才能维持日常的活动。拢子就是很重要的一项，它的具体形制为：“木质，圆柱形，高一百二十厘米，直径六十厘米，形似笼屉，外涂黑漆。每个圆笼系四根拢绳，两个圆笼为一挑。笼壁嵌有铜字，为票房名称或班社堂号。二笼大小一致，形制有异。一笼为直筒，筒盖边沿开一十几厘米月牙儿口，内放扬琴、四胡、三弦、书鼓等乐器及鼓架子，三弦之轴杆从月牙儿口处探出；另一筒为三层，叠摞在一起，分别装有鼓板、节子板、铜活(打击乐器)，演双簧用的大白、小辫儿，彩唱莲花落、彩唱八角鼓用的服装、道具等。讲究者一般多使用两挑。”[221]可见，拢子涵盖了票房所需的基本用具，因此创立一个票房又被称为“拴拢子”。除此之外，票房内的桌帷椅披、灯、茶具等都是需置办的。票友们从老一辈人的口中得知，在票房鼎盛的时候，特别是旗人生活状况颇佳的时候，讲究的票房内，连票友的服装都是统一置办的，为求整齐、美观。

无论开展哪项活动都要有组织者、负责人，这就产生了票房的把头，以上的这些器具也都是由把头置办的。把头分为：只负责投入资金，不负责其它具体事项的“大把头”或“总把头”；分管票房各类杂事，请人演唱、传递消息、负责交通的“钱粮把头”；主管该票房演唱方面的事务，分配演唱、安排伴奏等的“置场把头”。普通票房一般有两位把头，大把头出资置办各类乐器及用具，置场把头料理各项演唱方面的事务。小票房就只有一位把头，负责全面的工作。

有了组织者和硬件设施，至于票友，这是京城里最不缺的。且不说在票房兴盛的时期，以闲暇的八旗子弟为主体的大量票友，即使现在的老票友说起祖辈，特别是在旗人家庭中，几乎人人都会唱几段岔曲，家中墙上挂一把三弦，也是一种普遍的装饰。这首先和满族能歌善舞的特性有关，老舍也曾说过，戏曲和曲艺是满人生活中不可缺少的东西。更为关键的，是旗人的特殊政治、社会地位和优越的经济条件所致。于是票友们以把头为中心，结成了众多的票房，开展一系列的过排和走局活动。

2、 过排与走局

票房的主要活动就是票友们聚在一块演唱，票房内把定期的活动称为“排”，就是排练演唱的意思，定时定点地举行排练演唱的活动称为“过排”。一般来说

[221] 中国曲艺志全国编辑委员会，《中国曲艺志·北京卷》编辑委员会编，《中国曲艺志·北京卷》，北京：中国 ISBN 中心，1999，页 476。

由把头圈定过排地点，确定过排时间，通知票友前来，安排伴奏人员等等。过排时，置场把头根据票友的水平、将唱曲目的内容来安排演唱顺序。尽管有艺术上的交流、切磋等等，但笔者认为，从票房起源和兴盛时期着眼，总体说来，过排活动是票友们为打发闲暇时光而进行的消遣、娱乐，他们在这个过程中品味着乐趣和情趣。我们可以遥想那时不用为生计发愁的八旗子弟，过着提笼架鸟、熬鹰驯狗、摔跤打嘎、拴车走会的闲适生活，而去八角鼓票房唱曲玩票过排，也是他们重要的闲暇娱乐。

票房也有对外的活动，票友把所有的对外演出都称为“局”，对外演出时，票友称为“走票”或“走局”。走局的出现和社会风俗、满族习俗有关，是票房为应酬对外需要而出现的活动。当时，殷实之家遇到婚嫁、寿日、满月、乔迁等喜庆事，都会举办曲艺堂会。举办堂会的本家有的请职业的艺人，有的请票房的票友，区别在于票友承应堂会是义务性质的，不收取钱物。票友不与举办堂会的本家产生经济瓜葛(如果票友与本家熟识，甚至需要预备礼金、礼物向本家贺喜)，体现了票房不以盈利为目的的特征。子弟八角鼓票房的票友本着“耗财买脸，大爷高乐，车马自备，茶饭不扰，分文不取，毫厘不要”的精神参加堂会演出，目的只是玩乐、排演曲目、提高自己的演唱水平。其一，在用语上，票友们忌讳说“唱堂会”等，只说“走票”、“走局”，目的是与职业艺人的演出相区别。其二，在演出场地的布置上，标有该票房名号的灯、桌帷等明确展示，为的是彰显票友的身份。其三，演出的节目内容都不由请堂会的本家决定，本家不能向票友们点唱段，票友只是自选一些应时应景的节目演唱，或是唱些拿手杰作，即“随意消遣”，绝不同于职业艺人的“伺候人”的演出。其四，走局时有严格的规矩和礼仪——请局、迎局、用餐、送局等，充分说明了票友在走局时玩乐、清高的心态。

在票房兴盛的时候，一系列关于过排、走局的礼仪与习俗都是很成熟的，票房的这些发展又充分体现了它的特征：不以盈利为目的，纯属票友闲暇娱乐的场所，从中又可知票友玩票的心理，以及产生这些现象的社会历史原因。票房发展的高峰主要还是通过票房的数量和质量来体现，而票友所唱曲目的演变与丰富也体现了票房的兴盛。

3、 “赏心悦目”与“全堂八角鼓”

在票房兴盛时期，京城内票房林立，“醒世金铎”、“群贤夺粹”、“群贤访雅”、“惠我同仁”、“国风雅颂”等等，我们只能从这些票房名称中，遥想彼时的盛况，而“赏心悦目”票房最引人注目。崇彝在《道咸以来朝野杂记》中有这样一段文字：“王公登场演唱八角鼓，当年有获罪之贝勒奕绮。同光间，恭王之子贝勒载澂亦在邸中成赏心悦目票房。(八角鼓之全堂，分鼓、溜、彩三种为完备。鼓，唱也；溜，相声之类；彩，戏法。赏心悦目社中三者皆精整，为京城第一之票，

事在光绪初年。）其本人尝加入演唱，并应外约，阵容整齐，茶水自备，不取车资。”[222]简短的几句，表明了这个票房的“规格之高”：票房的把头为恭亲王奕忻之子；过排的地点是恭亲王府；表演的内容丰富，票友演唱水平也很高。在“赏心悦目”票房中，把头及票友的“耗财买脸、大爷高乐”心态毕露无疑，而且可以推断出，当时王公贵族组织票房是常见的，普通的八旗子弟只要有能力也会“拴拢子”，即使是穷旗人也加入到票房中，各个层次的旗人都离不开八角鼓，都与票房有着关系。还有一点，繁多的曲种汇聚一堂，可见当时票房的发展已经达到了高峰，只有被人们普遍喜爱的艺术、被广泛参与的活动才能出现如此景象。这种几近“全堂八角鼓”表演形式的过排与走局，又说明了票房活动已是程式化、模式化，组织管理也亦成熟。

关于全堂八角鼓，根据常人春的记载，“全堂八角鼓”的曲种包括：清音大鼓、岔曲儿、琴腔儿、腰节儿，马头调、拆唱、相声、古彩戏法等，后又增加了单弦儿、西韵、连珠快书等曲种。演出时，需要演员三、五至十几人，演出九场或十几场节目[223]。此外，金受申的记述也大体如此，全堂八角鼓分为“鼓”（八角鼓、大鼓）、“柳”（时调小曲）、“彩”（古彩戏法）三大类。说、学、逗、唱、吹、打、弹、拉、变都包括了。[224]从全堂八角鼓的内容，可把它看作票房完善发展的一项表现，通过它也彰显出了票房的特征和票友的特性，展现了旗人的闲暇生活。这时的八角鼓是约瑟夫·皮珀所说的“自由的艺术”，它不以功利为目的，甚至其中不牵扯目的这一要素，它不为社会功能或是“工作”的制约而存在，因此是自由的。[225]其实，票友们常说的，“唱曲就为了玩”，这个“玩”就与“自由的艺术”相通。闲暇是文化的基础。与此相似，票友们又有朴素的言语：包括八角鼓，老北京的许多好东西，都是玩出来的。正是北京作为首善之区的优越条件，以及八旗子弟特殊的政治、社会、经济地位，使得他们有条件可玩，可在闲暇时创造出后人所谓的文化。

然而，全堂八角鼓的出现是票房为服从堂会喜庆祝贺的需要，即走局的需要促成了如此繁复的表演形式，笔者认为这其中也暗含着少许的商业气息，因为它有迎合市场需要和“娱人”的成分存在。票友玩票本是自娱自乐，出现这种倾向必然是有原因的，具体的内容下文将做详述。

三、 浑票与下海：八角鼓票房的式微

同光时期，八旗子弟社会经济地位已经滑落。到清末，进一步没落的境遇改

[222] 崇彝，《道咸以来朝野杂记》，北京：北京古籍出版社，1982，页 20。

[223] 常人春，《老北京的风俗》，北京：北京燕山出版社，1996，页 189-190。

[224] 金受申，《老北京的生活》，北京：北京出版社，1989，页 283-287。

[225] 约瑟夫·皮珀（Josef Pieper），《闲暇：文化的基础》（*Leisure: The Basis of Culture*），刘森尧译，北京：新星出版社，2005，页 1-75。

变了八旗子弟的玩票习俗和走局规矩，出现了为谋钱财的“浑票”。辛亥革命后，旗营解散，旗饷停发，子弟票友勉强维持，随着社会的变迁，旗人的生活越发艰难，有的票友不得不以艺换钱，“下海”而成为职业艺人。之后，一些茶馆为增加营业而引进票房过排，于是大多数的票房不再如前清境况，而是在茶馆中唱着“胜国遗音”。

1、 浑票

反映清末旗人生活状况的小说《正红旗下》，其中“我”的亲家爹形象很具代表性，他和全家过的是月月赊账的日子，每月只有到发了饷银、俸米才能还上帐，还完了以后再接着欠，就是这样的艰难日子，他仍要遛鸟、玩炮仗、放风筝、养鸽子、唱八角鼓[226]。可见，清末普通旗人虽然处于生活的重压下，仍参与到过排、走局的活动中，这兴趣爱好的维系，或是习性使然，或是在痛苦中寻求自我安慰，或者这弥漫着遣怀腔词的票房是一处绝佳的避世之所。可是经济压力是不容忽视的，生活的重压改变了子弟票友的玩票习俗。

牌子曲《搂揽泰请局》里描述的票友种种窘相虽不免夸张，并多是自嘲的内容，但毕竟反映了没落子弟票友在生活每况愈下的情况下，走局的惨淡状况，与前文票房兴盛时走局的繁复、严格礼节形成了鲜明对比。贪吃骗喝、刁蛮耍赖、让人不耻的票友形象还出现在刘人文所创作的牌子曲中，他的一套牌子曲《末拉了》（共有三本《末拉了买弦》、《末拉了上活》、《末拉了走局》），虚构了清末票友“末拉了”这个人物，从他的名字就可知一二——曲词内容反映了没落时期的票房及其票友。搂揽泰和末拉了的行径未必真实，但清末八角鼓票友为吃的事情已经现于报端，《白话画图日报》宣统元年五月初五日第三版就有“票友为吃”。票友发生如此变化，不是个别票友的习性问题，而是旗人经济状况尴尬的情况下，票友无法再如先前一般“仓禀实而知礼节”。

随着社会的变迁，旗人的生活条件每况愈下，所得不足以维持生活，于是有些票房只是名义上的“耗财买脸”。不再是“茶饭不扰”，而是办堂会的本家要管票友吃喝；也不再是“车马自备”，而是要本家车接车送；也不再严格地遵守“分文不取、毫厘不要”，个别票友还要求出场费，于是就有了常说的“浑票”，即以唱曲挣钱的票友。某些票友迫于生计，应堂会前事先和本家讲好酬金，但碍于票房的传统，以及旗人子弟清高、孤傲的品性，他们是绝不愿被他人知道自己以艺换钱，于是就有了如下的举动：演出时桌上铺的一块压龙票的红毡，票友将红毡折叠一角，主人将准备好的红纸包的酬金放在红毡下。演毕下场时，票友要将龙票和酬金一起拿走，这样神不知鬼不觉的钱到手，在大众面前，仍不失“清票友”的身份。

[226] 老舍，《正红旗下》，北京：人民文学出版社，1983，页 10－11。

浑票是不光彩的，是被正统的清票友所看不起的，但是习惯了“岁管钱粮月管银”的日子的八旗子弟，身无一技之长，在生活无着的情况下，为了生存只能把曾经的爱好娱乐变成糊口的工具、谋生的手段。如果说浑票还遮遮掩掩地收取钱财，碍于脸面伪装清票，那么，当社会发生剧烈的变革，旗人的生活境遇一落千丈的时候，他们也就顾不得面子而公开地以艺换钱，下海卖艺成为职业的艺人。

2、 下海

辛亥革命后“裁旗断饷”，落魄的旗人难以维持生活，子弟票友们也不再扭扭捏捏地唱“浑票”，而是正式下海成为职业艺人。

首先，单弦的产生。单弦，继岔曲后八角鼓的另一大支，它的产生就和票房的没落及艺人下海密切有关。司瑞轩，在担任把头组织“随缘乐”票房期间，常常遇到票友借故不肯如约演出的情况，据说有一次，居然全体票友都借故不来演，他向观众道歉并许诺一年后有“新玩意儿”报答。此后他潜心研究，将八角鼓改为一人用三弦自弹坐唱的形式，单弦也由此产生。[227]票房没落造成了票友罢演，这是随缘乐创制单弦的一个机缘。事实上，单弦得以流行有其必然性。随着票友下海，原先八角鼓中的岔曲等曲种，有些是不能满足剧场需求的，单弦唱腔为曲牌联套体，更适应剧场演出，也更能吸引观众。

再者，票友的下海。之后常说的单弦五大派：荣、常、谢、谭、曹，即荣剑尘、常澍田、谢芮芝、谭凤元、曹宝禄，他们中的多位，原先就是演唱水平较高的票友，转行后又成为了非常著名的艺人，虽然不能否认他们中的个别人是出于对艺术的痴迷而拜师学艺，但是绝大多数票友转行为职业艺人，都是应和了这句俗语“人穷了当街卖艺”。即使一般的旗人，如果会唱八角鼓，也会把它变成谋生的手段。赵书在回忆祖辈的生活时提到，1919 年旗兵的最低生活保障都难以实现，他的祖父曾是有马甲头衔的兵，为了维持生计，只能是走街串巷地唱八角鼓卖艺。[228]而在二十世纪二三十年代，由票友转行的艺人更是不计其数。八角鼓由子弟闲暇的弹唱正式变成了他们糊口的工具，他们自己也由耗财买脸的“主”，变成了唱曲卖艺的“仆”。

票友的大量流失，必然影响到了票房，再加上社会动荡、政治不稳、经济低迷，票房呈现式微状况。不过，以别的职业谋生的票友，仍在票房中维持传统进行排演，即使是职业的艺人，他们也到票房中过排、玩票，京城票房呈现别样风景。

[227] 中国曲艺志全国编辑委员会，《中国曲艺志·北京卷》编辑委员会编，《中国曲艺志·北京卷》，北京：中国 ISBN 中心，1999，页 658。

[228] 北京市政协文史资料委员会编，《北京文史资料》第 55 辑，北京：北京出版社，1997，页 215－216。

3、 “胜国遗音”票房

民国之后，票房仍然存在，过排的地点多由前清的私人府邸移至茶馆，尽管票友下海成为艺人，票房中的人员开始变得复杂，但票房这种形式得以保留，票友们仍旧聚集一处，定时定点排演曲目。此时，最著名的票房就是朝阳庵的子弟八角鼓票房“胜国遗音”。

据老票友们回忆，二十世纪三十年代，赵俊亭与桂润斋创办了这个位于朝阳庵的票房。朝阳庵是西直门外二里沟外的一座古庙，庵址三岔路口处有一家野茶馆，称朝阳庵茶馆。三间砖头垒起的房是掌柜住处，房外搭芦席天棚，下设砖头砌成的长条桌凳供饮茶者歇脚纳凉。“胜国遗音”票房就在如此简陋的茶馆过排，该票房是季节性过排活动，每周一次，赵俊亭和桂润斋遍邀北京子弟八角鼓票友参加过排和走局。1947 年秋，该票房停排，此后不久，移至德胜门内后海西岸的孟家茶馆，后又转至庆平轩茶馆。票房创办始于赵俊亭老先生，后因年事已高，又同时兼管着几处票房，因此，将庆平轩托付给赵静岩，与其共同管理该处票房。庆平轩除了能聚集众多名票，也吸引了不少职业演员来玩票，但都绝无报酬，且不摆酒饭，只是清茶一盏以曲会友，同时庆平轩还蕴育着一批业余曲艺作家。

“胜国遗音”票房，犹如它的名称一般，清朝的遗老遗少聚集一处，唱着他们过往所熟悉的，在现在却是少见或绝迹的曲目。过去的子弟票友过排、走局主要还是由于旗人的特殊社会地位、良好经济状况和闲适生活状态所致，而此时的票友没有了以上这些条件，却仍聚集一处唱曲消遣，这其中的原因是多方面的。其一，票友嗜曲是不容置疑的原因；其二，把头出色的组织、管理也是因素之一；其三，职业艺人参与其中，使票房具有了很大的吸引力。笔者认为，票房这种传统形式的延续，特别是票友凝合力的形成，很大程度上是与文化认同有关。

四、 承韵与续咏：八角鼓票房的再兴

建国后，北京城内仍有活跃在茶馆的八角鼓票房，之后随着政治运动的到来，没有了公开的票房活动，但是即使在“文革”时期，家庭票房、曲聚，票友私底下的演唱并未中断。进入新时期，曲艺票房相继创立，此时出现了著名的“集贤承韵”票房。现在，北京的八角鼓票房虽是凤毛麟角，但票房这一传统仍在延续。

1、“文革”时期的票房

解放后，北京城内的八角鼓票房仍有不少，多数是在茶馆，据老票友的回忆，有北沟沿的古月轩、阜成门里的宝富轩、护国寺的东海轩、南城花市的三友轩、安定门外桥边的秦记以及钟鼓楼后边的茶馆等二十余处。当然，此时也有家庭举办的票房，例如，朱显亭组织的“群贤共乐”票房，陈月波组织的“清闲乐世”票房，傅少云组织的“国风雅韵”票房等等。即使在“文革”的特殊时期，票房、

家庭曲聚仍未中断，张五茶馆（1964 年－1965 年底）、水车胡同关家票房（1971 年左右）、“普乐津音”子弟八角鼓票房（1960 年－1972 年）、崔琦的家庭票房（约 1967 年—1977 年）。有的票友回忆，“文革”期间的动乱、横扫、批斗等已经过去好长时日了，即已是“文革”后期或“文革”结束时，却仍没有恢复票房，不过，票友们常常私下里串门聚会，票友们在家中唱曲聚会。再根据以上几个票房的事实，可见“文革”时期，虽然明面上没有票房出现，但有便利条件的票友仍不失时机地举办家庭票房，而各票友私下的曲聚更是不断。

在如此紧张的政治气氛下，票友仍有活动，尽管需小心谨慎地迎合局势，但只要条件允许，票房、曲聚、类似票房的组织就会出现。笔者认为这是曲拴住了人，即曲艺作为一种文化所展示出的巨大魅力。在访谈中，票友常说的，听着弦音鼓声，心就静了下来，就融入到了岔曲或咏景、或赞物、或抒情、或遣怀的优美唱词中去，人生的无奈与苦恼似乎就可撇在一边不提，再加上有叙事情节的牌子曲、快书，那就更畅快了，随着故事进入了另一番天地。试想，在“文革”那样的动乱年代，几乎人人诚惶诚恐并背负巨大压力，更需要通过唱曲来释怀。

2、新时期的票房

“文革”阴霾刚散，票友们就立刻恢复了票房活动，笔者通过田野调查，主要是与老票友进行访谈，根据他们的回忆，基本可以罗列出新时期北京八角鼓票房，如南水关文化站票房、“集贤承韵”票房、柳荫街八角鼓票房、长椿街票房、天桥票房、东大地曲艺票房、“老年之家”曲艺沙龙、京都曲协票房、“霓裳续咏”票房、“弘光”曲艺队等等、金秋曲艺沙龙、“曲艺之家•永庆升平”票房、“曲友雅集”票房、“老韵京音”票房、“曲艺之家”票房、北京曲艺票友联谊会、天桥曲艺茶社等等。除此之外，还有许多家庭票房和曲聚，例如，刘秀文承办的家庭八角鼓票房，赵吉瑞主办的“盲人之友”曲艺活动点等等。这一时期，票房都在不温不火地延续，事实上也不可能呈现火爆的曲艺繁荣景象，没有出现完全空白的断裂期已是欣慰了。从另一个角度而言，这也可看作是八角鼓票房的再兴。如火种一般在票友手中薪火相传，票房和八角鼓显然已是一个文化传承的典型。

在此，以“群贤共乐”票房为例，考察一个家庭票房如何在祖孙四代人手中延续。二十世纪二三十年代，朱显亭在西城南长街创立了“群贤共乐”子弟八角鼓票房，该票房人材济济、曲种繁多。朱显亭过世后，其子朱少亭继续承办，后因多种因素而停止活动。1978 年在马兰真等人的倡仪、协助下，该票房于崇文门外南岗子 4 号的律家宅院（朱少亭的女婿为律大增）恢复活动，由朱少亭、程学文担任正、副把头，当时的过排可谓盛况空前，北京的八角鼓票友几乎都来此活动过。1987 年，该票房又因朱少亭过世而停办。朱少亭的外孙律宁，自幼受家庭熏陶，常活动于北京各个票房，更渴望恢复自家的票房。律宁在各方协助下，

终于在 2000 年 3 月 5 日于华声戏楼举行了“群贤共乐”票房复排仪式，尽管票房过排数次后由华声戏楼易址戏楼旁的饭馆，又接着易址京味茶馆，但律宁及诸位票友仍一如既往地坚持过排活动，力求把这个票房延续下去。毕竟这种家传的票房仍是少数，北京内票房的延续、文化的传承，主要靠的是票友间“代代相传”：既在早期票房活动的所谓“小票友”，之后慢慢成长为票房的中坚，接着可能成为了票房的组织者，也许还会成为新票房的负责人。

票友的存在只是曲艺火种的存留，而票房这种形式的延续，需要一些必备的条件，例如固定的场所——“房”不可缺，这也是票房的传统特征，它不同于普通的曲艺结社或者演出团体，八角鼓票房必有固定的排演场地。许多票房停止过排，都是因为活动场地不能再续用。再者，票房的延续很大程度上又与票房作为社会组织的功能密切相关，下一节将谈到的“集贤承韵”票房，它不仅是近世北京八角鼓票房中不可忽略的“重头戏”，通过剖析该票房，也可找寻出票房延续的原因。

3、“集贤承韵”票房

1979 年，钱亚东在苇坑胡同 36 号的家中创办“集贤承韵”票房，这个维系了 25 年的票房，已成为北京乃至海内外所熟知的文化景观，北京的八角鼓票友几乎都到该票房活动过。“集贤承韵”最大的特点是，作为以一人之力承办的家庭票房，维系了如此长的时间。该票房固定、稳定的活动场所是首要的条件，这也是票房的特征体现。分析“集贤承韵”票房维系时间长的缘由，也可从侧面得知票房延续至今的原因，具体的可以分为票房中把头的核心力、票友的凝聚力，以及票房中特有的人际关系。

钱亚东，祖上属镶蓝旗，父亲是票友，常去“胜国遗音”票房过排，钱先生年少时就前往票房，跟随学唱。在“文革”后，当票友们准备恢复票房而到处联系场地时，他腾出家中的三间房作为活动地，并出资置办各类乐器，邀请北京票友前来过排，创立了“集贤承韵”票房。创立一个票房不容易，维系一个票房更不简单，且不说经济上的投入，如置办乐器、用具，过排所有的消费，以及补贴弦师的车马费等等，把头对票房更是投入了大量的精力。

把头核心力的发挥，还体现在对票房、对票友感情上的辐射。钱先生爱八角鼓，但在过排时绝不只为自己过瘾，一般都是让票友们唱痛快了，他才唱上一段大家不太唱的岔曲。钱先生坚持在夏季，为票友供应自制的奶酪，遇到年节，还为票友熬制腊八粥、预备元宵，这些都是“集贤承韵”票房二十多年来的惯例。许多初入“集贤承韵”票房的票友，都铭记着初来乍到时，二老亲切的招呼、暖人的茶水。

除此之外，把头的核心力也体现在抵御外来威胁和处理票房内部关系上。钱

先生曾说，只要他在，“集贤承韵”的牌子就不会被摘下来，谁也别想用这票房。可见，在当前的社会环境中，把头的作用就是维护票房纯正的传统，延续票房的活动。至于票房内的关系，显而易见，人员复杂，社会背景不一，演唱水平不齐，甚至性格习惯都有差别，而过排这项集体活动，必然要求把头处理好票友间关系，使活动顺利进行，进而使得票房这个团体不至于解散。

票友是一个异质的群体，却有着同质的成分，票房把他们整合到一起，票房的延续又说明票友之间具有较强的凝聚力。首先，爱好曲艺是他们最大的共同点，因共同的爱好而走到一起，他们自然具有志同道合的凝聚力。同时，这也是他们的文化认同感使然。再者，票友间有交流、切磋的意愿，这不得不在集体中开展，而票房恰恰提供了这个便利。接着，在票友演唱水平有差异的情况下，出现了师生关系，这种较为牢固的关系增强了票友间的凝聚力。现在北京的八角鼓名票大多收徒，也有票友拜职业的艺人为师，但票房中大量存在的是“无师徒之名，有师生之谊”的关系。这些千丝万缕的联系把票友们很好地整合在票房内。关键是，票友间情感上的融洽即人际关系的和谐使得票房犹如一个大家庭，许多票友都怀念“集贤承韵”票房中温馨和乐的情景，此时的票房已不仅仅是一个唱曲之地，它可能成为票友心灵上寻找温存和慰藉的归宿。

“集贤承韵”票房如它的名字一般，是一个承前启后的里程碑，从组织者到普通票友，都在一直默默无闻地坚持着，他们对八角鼓的执着直接影响着后继票房的发展。首先，该票房以点带面地把北京的票友汇拢在一处，提升了票友的文化认同感。再者，在“集贤承韵”票房的启发和直接协助下，北京的八角鼓票房开始出现了一个新局面。

4、 “霓裳续咏”票房

笔者亲历北京若干票房，对“霓裳续咏”票房的考察最为详尽。每周一次的过排活动，先到的票友尤其是年青票友主动把演出的场桌和观众的座椅安排好，场桌被围上桌帷，大红的缎子上用金线绣着“霓裳续咏子弟八角鼓”，八角鼓放置在桌上。弦师坐定后，票友们陆续到来，大家热情地问好，票友差不多到期后，过排准时开始。各位票友或是在把头的安排下或是自由地上场演唱，常来该票房活动的，有老票友、还有中年票友，更有一些还是学生的青年票友，也有只是来欣赏的顾曲者。有人负责把每次过排的参与人员和所唱曲目详细记录在册。过排末尾，把头交待关于下次过排、年节停排等具体的事宜。活动结束，票友互相道别，同路的票友结伴而行，青年票友主动把年长者送回家，一路上或谈曲艺或聊家常。

如果说音乐给人提供了精神家园，那么八角鼓就是票友们共有的精神世界。尤其在票房里，他们用共有的语言交流，拥有着共同的兴趣与感受。热爱曲艺的

人，可以在这里找到自己的位置，得到他人的肯定。八角鼓融入并改变了与票友们的生活，同时票友们也延伸了八角鼓的生命，但是曲艺的盛世毕竟是过去了，现在八角鼓已经产生不了经济与社会效益，特别在当前的社会环境下，票房的存在危机重重。当初取名“霓裳续咏”，意为：“穿着彩虹一样美丽的衣裳唱先辈留下的歌曲”，票房中也的确是曲美人和，但却有捉襟见肘之感——票房的活动场地常常难以解决，若不是把头苦心经营，各位票友鼎力坚持，以及一些有心有力保护曲艺的社会人士的支持，“霓裳续咏”票房不会延续到现在。。

票房的维系从一个侧面说明了民间的文化自觉，而《八角鼓讯》的刊行也说明了票友对待传统文化的自觉意识。“霓裳续咏”票房的把头张卫东在众多票友的支持下，创办了《八角鼓讯》，自 1997 年 10 月创刊共看出六十多期。刊物内容在互联网上发布，海内外关心老北京文化的各界人士以此获取消息和资料，同时，刊物本身也成为了连接的纽带。在它的发刊词中有这样一段话：“子弟八角鼓做为一门流传了二百余年的民间艺术，有着丰富的艺术遗产，但长期以来并未得到应有的重视，没有作为一门学问进行专门的研究探讨。我们办这个刊物，就是希望通过我们的努力，弥补这个遗憾，把遗失散落在民间的艺术资料及时地抢救、整理、挖掘出来，并加以专门的探讨研究，扎扎实实地为继承弘扬这门传统艺术做一些真正有价值的工作。”[229]这充分体现了文化自觉，即对待八角鼓的态度——把它看作一项文化遗产，期望通过努力把它传承下去。票房的延续比曲艺本身的延续更为复杂，票房是一个社会组织，它需要各方面条件的配合才能存在，例如前文所述，过排场地成了关乎票房生死的事情，再如弦师的重要性，现在北京票房弦师缺乏，如果再没有年青人学习弹弦继而到票房坐弦，可能今后即使会唱者大有人在但缺少伴奏，过排也是难以进行的。

五、 结论

八角鼓票房在特定的历史条件下产生，岔曲流行、聚众演唱、龙票颁布等等一系列的事件最终促生了它，票房出现的最关键的原因，是旗人特殊的社会、经济地位与良好生活状态。只有拥有充分的闲暇时间，才有闲情逸致去演唱岔曲，而特殊的身份使得他们的聚众演唱需得到统治者的准许，于是有了龙票的颁布。然而，龙票一项，又显现出了票房不同于一般演唱的最突出的特征，即不以盈利为目的，纯为消遣、娱乐、交流。至于票房中具体的活动，就更能说明票房的特征，并显现旗人的生活状态与票房发展的关系。之后，八角鼓票房进入兴盛时期，这主要还是旗人闲暇的生活状态所致。同时，八角鼓也成为了人们重要的休闲娱乐，置办器具、邀请票友、组织票房，旗人以此来“耗财买脸”，为的是“大爷

[229]《发刊词》，《八角鼓讯》，创刊号，1997 年 10 月，页 1。

高乐”。频繁的过排与走局，形成了一系列与此相应的习俗与礼仪，并出现了成熟、繁复的“全堂八角鼓”的表演形式。这些都是票房兴盛时期的表现，并从侧面证明了票房与旗人生活状态的密切关系。清末，旗人的生活状况一落千丈，为了生计，他们中的一些人，完全违背了票房的初衷和规矩而成为了浑票友，以唱曲谋取钱财。八旗制度被废除，饷银无着，当生存都成了问题时，为了生计，票友们把八角鼓变成了糊口的工具，公开下海卖艺。以兴趣爱好谋生时，兴趣爱好就不再是自由的、闲暇的，而成为了工作，这是兴趣爱好在不得已的情景中变为了谋生的方式，于是它也就成为功利的、卑从的，沦为“卑从的艺术”[230]同时，票友们由唱浑票到以艺换钱，已经从耗财买脸的“主”，变成了唱曲卖艺的“仆”。曲艺本身的魅力使得票友这个群体始终存在，而票友间的文化认同感、票房组织者功能的发挥等原因，促使票房延续至今。然而，八角鼓不仅仅是票友闲暇时的娱乐，八角鼓及其票房被看作是需保护的传统文化，民间早已具备了较强的文化自觉意识，票友也以文化传承人的身份延续着八角鼓票房。

参考文献

北京市政协文史资料委员会. 北京文史资料第 55 辑[M]. 北京：北京出版社，1997.

常人春. 老北京的风俗[M]. 北京：北京燕山出版社，1996.

金受申. 老北京的生活[M]. 北京：北京出版社，1989.

林虞生. 升平署岔曲（外二种）[M]. 上海：上海古籍出版社，1984.

约瑟夫 皮珀（Josef Pieper），刘森尧. 闲暇；文化的基础（Leisure: The Basis of Culture）[M]. 北京：新星出版社，2005.

陈爽. 岔曲与清代八旗文化[J]. 云南艺术学院学报，2000，（4）：54-65.

陈祖荫. 子弟书与岔曲——北京地区的两种韵文[J]. 北京联合大学学报，2002，（6）：26-29.

多涛. 论“子弟书”与“八角鼓”的演变[J]. 辽宁师范大学学报（社会科学版），1996，（3）：59-61.

卢肃. 八角鼓源流初识[J]. 民族音乐研究，1997，（1）：27-28.

逸尘. 北京八角鼓票房惨淡支撑[J]. 北京纪事，2006，（2）：67-70.

伊增埙. 满族与岔曲[J]. 满族研究，2004，（1）：55-64.

章学楷. 岔曲研究[J]. 满族研究，2006，（3）：68-83.

徐亮. 清中叶至民国北京地区俗曲研究[D]. 北京：北京大学中文系，1997.

李燕，孙燕华. 又是金秋送爽时——<胡同古韵>十年记［N］. 北京晚报，2004-9-9（16）.

吴光辉.蕉雪堂曲文集［Z］.北京.2006.

[230] 约瑟夫·皮珀（Josef Pieper），《闲暇；文化的基础》（*Leisure: The Basis of Culture*），刘森尧译，北京：新星出版社，2005，页 1－75。

民众生活的日记(部分)

邢永书

天地瑞①

所有的光芒来自人民　所有的养料来自人民

所有的荣智属于人民　所有的果实属于人民

文化 绵绵续续 符号

一．所有的光芒来自人民

中国文化悠悠久久等于历代民众绵绵续续的生活史。阴阳、表里、虚实、冷暖（寒热），八纲，整体观辨识事物。阴阳平衡阴阳互生阴平阳秘，宇宙和谐。阴阳总纲符号，表里方位符号，虚实消长(运动)符号，冷暖性质符号。气符：派生出元气、营气、宗气，一贯三焦。表述气韵生动；三焦方位符，上焦华盖，中焦坤域，下焦气化。运用整体观、八符实践，此经典方法在中国传承了几千年。

二．所有的养料来自人民

民众胸鹰瑞符，生活在天地间，田耕者希望丰收；渔鱼者希望网鱼，畜牧者希望产获，天地里的劳作者希望平安吉祥。几千年来，瑞符--中国民众从实践获得，寄托人类在自然界与社会生存的美意,随时代渐增渐新。

连环画集符，新年画集符，②农民画集符。三集作为大众文化传媒载体，在新中国，三者发展的起跑线相同，连环画，新年画基本同步发展，农民画略滞后。今天农民画繁荣，作品呈现当下民众日常生活。

社会事物的发展

1.滞后者获益于领先者。

2.滞后者平行领先者。

3.滞后者站在巨人肩上，高瞻远瞩。

三．所有的荣智属于人民

上世纪七十年代末，农民画突起猛进，到二十世纪八十年代进入初期盛茂，而后有多个区域进入一个滞期。金山农民画与少数画乡持续发展着。而今祖国的一些地域农民画重现繁荣昌盛。有些木板新年画与农民画并行。今日，出版社重

版的连环画成为了收藏者的藏品，几乎没有新作品大量出版发行；新年画不在是各省市出版社的出版主要项目。从观：美术领域的杂志及有书号新年画缩样本（1975 年至 1993 年，上海人民美术出版社年画缩样本）。上世纪九十年代中期，连环画出版量巨减；新年画地位渐被挂历取代，挂历以时尚的之态出世，很快消退。社会各个层面转型，受众品味也跟着转型，挂历市场进入低谷。新年画天津杨柳青、四川绵竹、山东等有出版。但与有书号的新年画不同，民众荣智地自绘吉祥画，农民画题材--颂扬庆贺当下日常生活美好。

四．所有的果实属于人民

语言学精神：词是代表客观事物的符号，是人类各文化的约定。读音与意义的关系基本是任意的约定，没有逻辑关系。农民画瑞符蕴涵所指，民众当下日常生活精神文化。

教育学精神：主题画制作。执行党的路线、政策、方针。养育启迪民众，善生善存，爱国爱民爱己。

社会学精神； 新中国农民画;在社会主义进路上写下了光辉篇章。农民画，记载了岁月的日常，颂拥民众祖国，讴歌民众生产 赞美民众生活，传递民众欢乐，弘扬民众文化。呈现民众精神。大量的农民画作品以文化使者身份，向全球社会传递着自己地域的当下生活风貌。和谐世界你我他中见彼此。见案例一、二。

心理学精神：正气充足，农民画阳光灿烂，自叙自养，客赏客喜。作者绘画时，心里充满阳光，身心富裕。《迎新客》出品人告知，画当下日常生活，每日必画。其作品《闹厨房》是喜剧式揭示社会现象的典范，被国内一学校编入教材；作品《吻》表达女性共同的情愫，作品在日本展出，激起受众的共鸣。金山农民画师队伍中，耄耋之年，从事创作者不少。作者或有女红造诣，或有其他工艺造诣。长期的实践，造就作者有观照概括事物的心理能力，自信倍增。每每与她们聊之，皆乐哈生活。《江南之春》画展，历届获奖。

经济学精神： 一件物品，只要有人购买，在市场流通，其具有商品特征；购买者，将这件商品，历代相传，年代越久，其价值难以估量。一件美术作品，有购买又有收藏；其与商品相同。农民画，有商品特征。

民族学精神：民众生活地域有别，其习惯、风俗等具有自身特征。农民画纳民间日常生活中的女红，剪纸，陶艺，泥塑等高超工艺。农民画表叙当下各

民族民众生活的人文精神，区域人文精神特征突出。

文化学精神：农民画，从诞生到成长与祖国的繁荣同日辉。好好学习，天天向上。世界是属于你们的，你们是八九点钟的太阳，…深深落在人们潜意识里。作者们努力地再现传统精华，，精心地创作，辅导者和学员们艰辛地寻寻觅觅，痛苦地反思又反思，渐渐走出阳光大道。随着城乡变更，农耕者的转型，农民画的精神文化依旧，瑞符叙说当下日常生活。几十年，人类的长河里，不起眼，几十年，人作为单体生命的岁月是个大数。农民画成为当下中国民众精神文化建设之一。文之化渐渐地形成。尽管地域有别，然而人类与自然同存，热爱生活、对自然的敬畏类同。生命的特征基本一致，生活所需类同，皆向往礼尚往来，和平共存。农民画当下主要形式表现，点线面相生相互相乘，色彩亮丽，五行相生。

传播学精神：农民画一般传播，互相学习交流、熟人转送；区域文化走亲；广泛传播，主题创作---宣传社会政策方针路线；丰年庆贺；节日欢乐；十二节气叙记；各类画展、衍生品发行；销售。农民画已成为当下中国的文化传播者之一。农民画成为当下中国地域有特色文化标志之一。

符号学精神：向往美好生活是人类共同的愿景，吉祥文化是民众实践的果实，审美观照概括成瑞符。阴阳符号，表里符号，虚实符号，冷暖符号 ，谐音符号……等。瑞符多义，运用场景不同，意涵有别。这里符用学，有点类似语用学。

案例一

作品《迎新客》二十世纪八零后出品，一出品，就被美国文化使者购买，挂在其客厅。再年，有联合国工作的文化使者到上海，购买《迎新客》复制品，并且委托上海一厂家制成挂毯，带回美国。③《迎新客》出品者，巧心思。作品没有出现主人及客人。一块粗纺格子布为场景，款待客人的果茶错落有序站着--中位是一果盘，盘里装着荸荠(上海方言谐音 DILI 地理)，柿子（齐白石师画青菜柿子--寓事事清白)、香蕉（方言谐音 XIANG JIAO 祥、交）石榴（寓留)，葡萄（寓多)；盘的左上方站着橘子(上海地方方言谐音 JI 吉)和香蕉，盘的右上站放着一把瓷质茶壶，壶上绘着竹子（寓虚怀若谷，又似甘蔗寓甜)，四个有托又有盖子的白色有青色条纹的杯子。果盘外侧缘的左下方放置荸荠，果盘外侧缘的右中下放置石榴（寓子孙昌盛)。橘的用笔尤妙，香蕉和橘--消长盘内外的张力。

作品阴中有阳，阳中有阴，虚实消长相间，色调冷暖相合，物与物位子经营精细；表里关系跨越画面。上世纪七、八十年代，世界格局渐变，中美关系出现新转机。中国对外开放初期，外国友人来访渐多， 客人与主人彼此了解不甚。《迎新客》出品，增加了彼此了解。作品用瑞符表达了主人迎接新客人的友好礼仪。《迎新客》画柿子、石榴、橘子、香蕉、荸荠，寓事事吉祥吉利；壶上似竹子似甘蔗，竹子寓虚怀若谷，后者寓甜，壶本身有寓。四杯寓四方客人，格子布寓井井有条，并气贯画面 。作品点线面互生。传统的民间吉祥富强瑞符组合法阴阳学。《迎新客》即是传承中国吉祥富强文化又有创新。突破传统民间构图形式，作品理性构思凸显，乾坤互用。《迎新客》创作者运用吉祥富强瑞符传递情意。 农民画局内，称《迎新客》的出品人，是农民画队伍的一面旗子。来自创作者的声音：热爱绘画，作品的源泉来自当下生活，希望人类吉祥富强永驻。

案例二

《廉勤》，二零一三年创作，出品人--宁波市镇海区澥浦镇文化站。③荷花与渔民的工作场景相生相互的一件作品，构图为器形状。取莲荷的谐音、莲荷的清洁、劳动者的辛勤工作为意蕴，合成瑞符，作品传送作者思议。当下，中国各个阶层皆提倡廉勤，出品人妙用谐音瑞符和意蕴瑞符组合，以器形图式构成；成功地显现当下社会的倡导。作品成为一种传媒，教育自身，启迪民众。农民画中此类作品多，图形传媒--宣传教育，民众易接受。近年来，宁波市镇海区澥浦镇文化站，出品了一些列主题作品：《厚德镇海》、《廉政文化》、《民俗文化》、《海洋文化》、《农耕家园》，丰富了当下民众文化生活，传递了当下民众生活文化。莲荷--多义瑞符，中国许多区域的传统民间文化中，经常使用，尤其是日用品上的图案，与不同的瑞符组合，效应有别。

许多农民画作者，娴熟女红，精通厨事客堂礼仪。文化传承来自当下日常生活，代代传递，人类的潜意识里蕴育着智库。农民画运用传统瑞符和创新瑞符，创作一件作品，呈现当下民众日常生活。劳作者，一件绣品的完成，大脑历练成整体创作的能力，这种能力以编码程序储存脑内；完成一件泥塑，劳作者大脑历练整体制作的能力，这种能力以编码程序储存脑内。象征瑞符为编码的储存人类大脑。民众作劳的过程中，随物婉转，瑞符注入累积，无意识地储存。

全球多元文化交融，信息传播跨地域化。重现各民族民间瑞符文化，了解其

形成，传承吉祥富强文化，保护各民族优秀之精。民众能在不同地域时空中，学习各民族文化知识，和谐全球。农民画构图，与时俱进，日日新。农民画描绘当下民众日常生活，传承当下文化的核心价值，共创社会和谐，渐行社会主义核心价值。祈新作连连。

①节选《民众生活的日记》。瑞符，中国千年之用。

②连环画和新年画其他章节叙。

③资料来自出品人。

绩效、文化抑或社会资本？政治信任的来源研究

薛立勇

（复旦大学　上海社会科学院）

摘要：受理性选择理论的影响，研究者一般都将政治信任看作是公众对于制度绩效所作的刺激-反应结果。政治信任和制度绩效的关联看上去十分直接、直观：政府在经济发展、政治事务和提供公共服务上的表现越好，公众的政治信任越高。制度解释面临着一些解释力缺憾：如制度绩效和公众期待的匹配性问题；制度绩效评价标准的非唯一性、非整合性问题；政治信任和不信任来源不对称问题；跨国适应性问题，等等。1990 年代以来，学术研究“文化转向”凸现，加之全球化社会中跨国政治信任比较的广泛开展，一方面，阿尔蒙德和维巴为代表的政治文化分析重新焕发了生机，政治文化分析更加强调传统文化、价值观的影响，以及政治社会化对于政治信任形成的决定性作用；另一方面，以普特南为代表的社会资本理论视角研究者注意到，社会网络、社会信任和公民参与会将社会领域内的信任溢出至政治领域，形成政治绩效及政治信任。制度绩效论者对于绩效解释力的细致分析、不断完善和文化论者的新的研究范式补充，分别从内部和外部对原有的制度解释进行了超越，形成了一个较为完备的政治信任来源研究框架。

关键词：政治信任；制度绩效；政治文化；社会资本；文化转向

作者简介：薛立勇，复旦大学社会学系博士研究生、上海社会科学院《社会科学》杂志社编辑

引 言

政治信任的研究往往被政治学学者追溯到约翰·洛克，在《政府论》中，洛克指出政治权力来自于个人自由和财产权利的让渡，人民“将自然状态中的权力交给社会，社会将其交给置于其上的统治者，附以明确的或默许的委托（trust），即规定这种权力应用来为他们谋福利和保护他们的财产”（§171）。政治哲学家约翰·邓恩认为，这一点即是洛克政治哲学的核心：公民和政府之间是委托/信任关系，而非契约关系（转引自 Hardin,1998）。但是现代政治信任研究开始真正获得学术界青睐是 19 世纪 60 年代。

推动现代政治信任研究在美国兴起并达到首次繁荣，根据列维等人的分析，包括三重因素：一是伊斯顿《政治生活的系统分析》和甘姆森《权力与不满》的公开出版；二是 1960 和 1970 年代早期的社会和政治动荡,包括种族关系、公民权利运动、越南战争等等；三是美国全国选举调查中,美国公民的信任百分比出现了长期急剧下滑（尤其是 1964-1972 年间）（Levi & Stoker，2000）。的确如此，伊斯顿政治生活系统的一整套理论概念、米勒和西特林等学者关于政治信任下滑本质的辩争、阿尔蒙德和维巴的五国政治文化调查与比较分析，以及一系列的经验研究使得政治信任成为一个真正的研究领域，并基本确定了政治信任的研究范式。可惜的是，此后，专门的政治信任研究成果又渐稀少，该主题也似乎归于沉寂。

20 世纪 90 年代之后，伴随着吉登斯、贝克、福山、科尔曼、帕特南等人对于信任问题的关注，尤其是，政治信任研究领域内，英格哈特的“后物质主义价值观”、诺里斯的“批判性公民”概念的提出，帕特南社会资本维度的介入等等一大批相关研究概念、视角乃至新的研究范式的出现，使得政治信任研究被重新发现，再次从“幕后”走向“台前”，成为政治学、社会学学者理论阐释及经验研究的一大兴奋点，至今长盛不衰。

政治信任的研究有赖于对两个基本问题的回答：什么是政治信任？政治信任源自何处？有关政治信任的外延及内涵的概念界定，在政治信任研究的第一次繁盛期就达成了一些基本共识。当代美国行为主义政治学的代表人物、政治系统理论的创立者伊斯顿将政治信任的对象指向三个相互关联的方面，即当局（the authorities）、制度/典则（regime）和政治共同体（political community）。这个观点被广泛接受，比如西特林(Citrin,Jack 1974；西特林，2012)在回应米勒有关政治信任与政府绩效关系的观点时指出：如果我们谈及政治不信任，必须区分如下各种态度:是对当前政府的政策立场的不满，对正在进行的事件和政策的结果的不满，对现任政府官员的不信任，还是对整个政治体系的抗拒。因为“对政治制度的忠诚并不排除对具体政策、当局或机构的批评”，反过来说，“一种弥散性的对‘一般意义上的政府’的反对立场并不妨碍在特定的情况下对其权力当局的支持。”目前多数学者认同这一界定，基于操作上的便宜性，国内学者在政治信任的研究中更是常常做如下表述：政治信任依据客体大致可以划分为三个层次，在

最高层次上，指的是公民对待政治共同体(如国家)的态度；在第二层次上，指的是公民对待政治制度以及国家机构的态度；在第三层次上，指的是公民对待作为个体的政府官员的态度（比如程倩，2004；姜晓秋等，2006；郝宇青等,2010；胡荣，2011；于文轩，2013；等等）。

对于第二个问题的回答：良好的政治信任从哪里来？不同学科、不同视角的观察会得出不同的结论。归纳来看，学者们是沿着制度绩效、政治文化和社会资本三条路径切入的。其中制度主义者认为，执政机构的合法性往往建立在制度绩效的基础上，政治系统的绩效尤其是经济绩效被视为政治信任的重要来源；文化主义者关注文化、价值观、社会化经历等因素对政治信任的决定性影响；从社会资本角度切入的研究者，往往更注重在政治信任产生过程中社会信任、网络、公民参与的涵养作用。

一、政治信任源于制度绩效

在伊斯顿看来，来自政治系统的正输出产生“支持”。在短期内，这种“特定支持”基于有关“最近你为我做了什么”的计算。如同伊斯顿一样，持制度绩效视角的学者往往都认为，政治信任是内生的；“政治信任源于政治领域，是人们对政治制度和政府的绩效、政治制度的可信性的一种理性的评估”（Newton，2001）；政治信任是制度绩效的**结果**，而不是**原因**；其作用机制我们可以借用**刺激-反应**这一术语来表述。制度绩效可能包括很多方面的内容。Bouckaert et al.(2002)区分出了两种不同的绩效理论，宏观绩效理论和微观绩效理论，前者是指跨文化或者不同时代的政治信任进行比较可能涉及的变量，比如失业率、经济增长、通货膨胀、政府的稳定性，等等；后者主要采用对具体政府服务的质量认知的一些指标。赵鼎新（2013）在论述国家合法性的来源时指出，如果一个国家统治的正当性来源于国家向社会提供公共物品的能力时，这个国家的统治则基于绩效合法性。获取这一合法性的手段可分为三种：领导经济发展、官员作为民众的道德表率和炒作民族主义情绪，这三种手段都不能为国家提供一个稳定的合法性基础。这种对于制度绩效的认识似乎游走于太过笼统和太过狭窄之间。在《人民为什么不相信政府》一书，约瑟夫·奈(Nye，1997)认为，不管是在发达国家还是发展中国家，政府在处理经济危机、经济发展和提供包括教育、环保、公共卫生、公共安全等领域在内的优质公共服务上的不力会非常显著地降低公众信任。

他将美国政治信任流失的因素分为经济的、政治的和社会文化的。基于表述的方便，本文沿着这一路径，将制度绩效划分为经济的和政治的两个方面，梳理这一视角里有代表性的研究成果。

1.经济绩效

在诸多制度绩效的指标中，经济绩效是最容易被关注到的。经济绩效在宏观上表现为经济波动，在微观上，表现为个人经济利益的得失。很多研究者在研究政治信任的变化时，都不得不承认如下的现实：宏观上的经济水平可能会引起民众政治信任的变化，当经济表现不尽如人意的时候，公众就容易表达出对于政府的不满、不信任，而当经济回升，繁荣再现，政府可能又会重新拾回丢失的信任。举一个简单的例子，海瑟林顿（Hetherington, 2008）的研究指出，在 20 世纪 70 年代水门事件对政治信任的影响很大，而 20 世纪 90 年代政治信任并未因受克林顿丑闻的影响而下降，其区别就在于 70 年代时糟糕的经济绩效，而后者的社会背景是经济绩效在当时表现良好。他们还曾通过跨时间的纵向研究，指出了宏观经济发展水平与政治信任之间的共变关系（Hetherington & Rudolph，2008）。除了宏观经济发展之外，个人经济收入的增长、家庭财政状况的向好，以及对于未来经济收入的良好预判，在很多研究者看来，也会提高个体的政治信任水平。

很多学者认为，经济绩效是塑造政治信任的**首要原因**（至少在一些国家是的）。亨廷顿指出，执政机构的绩效尤其是经济绩效往往是威权国家执政合法性的重要来源（Huntington，1993)。而在威廉·米施勒（2012）看来，在稳定的民主国家，政治制度的结构和特征在持续的一段时间里是维持不变的，因此制度被信任或不被信任，取决于它们是否产生所希望的经济结果。一些针对中东欧转型国家的研究也支持经济评价对政治制度合法性有重要影响的结论（Plasser and Ulram，1996）。这些观点被研究当代中国政治的研究者所响应：赵鼎新认为，经济绩效是当下中国国家合法性最为重要，甚至是唯一的基础。（赵鼎新，2012）；有学者甚至不无极端地指出：在增强政府合法性的措施中，最有效的措施就是抓好经济，只要政绩突出，人民就会支持政府（白钢等，2002 ）。

唯经济绩效论自然无法避免其天然的盲区。比如有学者指出，如果把经济绩效作为政治政府信任的来源，无法解释因为环境邻避问题(Not In My Backyard)而引起的集体行动，因为这些行动的目标是和经济绩效的取向是相对立的。这似乎

与“后物质主义”价值观下，随着基本物质需求的满足、教育程度的提高和政治参与技巧的获得，“批判性公民”的崛起有关。他们更积极地进行政治参与，也有更高的政治期待，并可能由此降低对政府的信任。王正绪(Wang，2005)给经济绩效决定政治信任添加了条件，他提出“批判性公民出现之前”理论，表示只要经济绩效占据优先地位(并且他们将这种绩效归功于政府) ，自我表达价值观的兴起就不会较大地侵蚀政治信任，或者这种作用在很大程度上被经济成就所抵消。

2.政治绩效

政治绩效包括很多方面，例如政治事件、政治制度、政治透明度、分配制度、公共政策、政府官员的能力及品行，等等。国内很多政治学学者对于转型期中国政治信任下降的研究，也多集中于政治绩效方面，比如：地方政府角色错位、能力缺陷、利益驱动、逆向选择、行为短期化(何显明，2007)；腐败、寻租、扭曲的政绩观(郑永年，2009)；缺乏有效的权力制约机制和政府问责机制、信息不公开透明、法律意识淡薄(高卫星，2005)，等等。以下对几个重要的政治绩效内容进行详细梳理。

政治事件。达米科等人（Damico et al，2000）发现对于解释公民信任或不信任来说，更为显著的解释变量是，公民对于重大政治事件的反应，例如越南战争或水门丑闻等严重影响了美国民众的政治信任水平。杨明（2011）等人运用1990-2010 年“世界价值观调查”、“东亚民主动态调查”、“中国公民意识年度调查”、“中国公民价值观调查”等不同阶段的多次调查数据，对中国社会中的信任水平及其变化趋势做了研究。他们的研究指出：2002 年起至 2009 年，中国民众的信任水平呈现了奇迹般的增长轨迹，出现 U 型变化与反转，其中一个重要原因即是近年来持续不断的、需要整个社会面对的共同危机，比如“非典”、“全球金融危机”和“汶川大地震”，等等。

政府透明度。政府信息的透明是民主的题中应有之义。人们也普遍相信政府信息透明是提升政府的责任性、改善政府政策制定的质量、改进政府和公众之间的沟通、促进公民参与和遏制腐败的非常有效的策略。人们也相信政府透明所能带来的这些好处，会恢复公众对政府的信任。于文轩（2013）通过 2011 年在中国 32 个主要城市进行的城市服务型政府建设的调查发现，在中国政府透明度和

政治信任存在着显著的正相关关系。当然，也有一些经验研究提出了相反的观点：根据从政府官方文件、访谈、对政府信息公开申请者的问卷调查以及媒体报道的分析，沃斯（worthy）发现政府透明度的提升并没有改善加拿大、美国和新西兰的政治信任。在政府透明和政治信任间似乎存在着一个悖论。政府越是透明，更多的政府能力不足，政策不一致和政策失败会被揭露出来，进一步加剧公众对政府的不信任。两项研究在暗示：政府透明度与政治信任之间不存在普适关系。在不同的政治经济和社会发展阶段以及政府透明度的情况下，政府透明度对政治信任的影响的方向有所不同。*Grimmelikhuijsen* S.（1999）的研究认为，互联网的透明度对于政治信任的标的影响并不是一致的，仁爱（benevolence）和诚实（honesty）两个维度受到了网络信息透明度的影响，而能力（competence）维度一直是稳定的，并不受其影响。

社会分配。一些关注制度的政治绩效的学者们认为，政治信任的变化与“经济蛋糕”的大小相关，更同“经济蛋糕”的分配相关。拉德和李普赛特（Ladd and Lipset,1980）认为，对分配公平的主观认识直接关系到对国家基本经济、政治和社会制度的认可。“国民收入低和经济迅速发展时期的社会分化和社会对立，都是政治合法性和政治信任出现危机的社会根源”。尤斯拉纳（2006）发现，在 33 个资本主义国家中，收入不平等的恶化会导致政治信任水平的下降，而财富的公平分配则能够使人们变得更为乐观，也能够缩减不同群体之间的社会距离。在其他国家和地区的研究也在很大程度上确认了社会分配和政治信任变化之间的紧密联系。在我国，收入不平等和政治信任之间关系的研究更是热门的研究主题。

公共政策。经济发展与政治信任之间的关系可能是虚假的，因为民众对于政府表现的期待是复杂的，不仅包含了经济增长，也包括就业、平等、社会福利等一系列问题，政府信任是由其他政府行为所带来的结果，而非经济增长本身（Robert Lawrence，1997）。孟天广等(2010)利用 2008 年中国公民意识调查及政府统计数据，实证分析了中国公众政治信任的状况，他们发现良好的治理绩效依然是转型期中国公民政治信任赖以形成的主要根源，而且经济增长的合法性效应已逐渐被公共产品(民生福利和纯公共产品) 赶上并超越，后者逐渐成为生产政治信任的新源泉。这种观点在我们曾经进行的政府信任层级差异的研究中也可以得到印证：经济增长可能塑造中央政府和地方政府不同的形象。经济增长使得中

央政府有了施惠于民的本钱，中央财政能够不断加强公共产品、公共服务的投资，在这一过程中取信于民，这样制度绩效和政治信任就有了良性循环。而持续的经济增长对于民众在地方政府的印象上却加分不多。地方政府官员对于“招商引资”十分迷恋，相对而言，对于公共产品、公共福利却没有太多的兴趣，“亲商有余、亲民不足”。很多地方经济虽然取得了一定的增长，但有可能经济状况越好，地方政府“掠夺”的印象越深刻。结果造成了中央和地方政治信任反差比较大。(薛立勇，2014)

3.制度绩效视角面临的问题及解释张力

制度绩效和政治信任的关联看上去是十分直接、直观的：绩效良好的制度就会导致信任，靠不住的制度就导致怀疑和不信任；政府在经济发展、政治事务和提供公共服务上的表现越好，公民的政治信任越高。毫无意外的是，制度绩效和政治信任的关系在实证研究中并不总是能被证实，导致一些研究者对这一理论进行了更加深入和细致的研究,对这一视角的可靠性进行了完善和补充；另外一些学者甚至抛开了制度绩效，寻找其他的影响因素。具体而言，在制度绩效理论中，研究者不得不面临以下多种质疑或者说制度绩效的丰富内容在解释政治信任时所具备的张力，当然也可以换个角度说制度绩效论者通过对于这些质疑的回应提高了该视角的解释力。

制度绩效和期待的匹配。一方面，不同的公众个体和群体期待政府提供哪方面的服务，需要政府做出什么样的绩效并不相同，因此，对于政府提供的同等水平的服务、做出同样的成绩而言，他们的反应并不一样。(Huseby 2000)因此，政府实际的绩效并不重要，市民的期望和这种绩效之间的匹配度才是真正重要的。这种匹配甚至表现在国际比较上。约瑟夫·奈（1997：66-75）的研究显示，美国在 90 年代失业和通货膨胀低于 60 年代的水平；对妇女和少数人的歧视基本消失；广泛的社会安全体系使得人们生活变得越来越有保障。总之，美国 20 世纪 90 年代的政府与 60 年代相比，在大部分领域都好得多。但是，美国政府绩效的进步与公众的期望依然存在较大的差距。在横向上，在衡量政府绩效的 60 多个相同指标中，美国在大约 2/3 的指标上没有大多数其它发达国家做得好，并且有大约一半指标上居于末尾。国际比较上的一些相形见绌，也使得公众不满意政府。

评价标准的非唯一性。制度绩效并不是公民评价政府的唯一标准。政府信任

在本质上是主观的，被很多因素所影响，比如媒体的报道，或者公民的刻板印象，又或者是党派倾向、后现代的文化或者其他非理性因素。这也是很多学者放弃了制度绩效视角而投向其他研究取向的主要原因。也有研究者回应道，虽然绩效和政治信任之间的因果联系确实在一些经验研究中没有被证实，但是即使有了其他因素的影响，公民对于政治系统尤其是政府当局评价的基本原则是确定的，即“做了什么，怎么做的”。另外，既然政治信任说到底是一种认知（Perceptions），本质上都是主观的，易于被影响的。比如一些政治说辞、灌输等等，只能证明政府的展示绩效的方法及和民众的沟通策略也是非常重要的。（Kaifeng Yang,Marc Holzer,2006）也正因为如此，传媒与政府信任关系的研究也是一个重要的研究领域。（相关研究回顾及进展可以参见牛静，2012）

政治信任和不信任来源的不对称。卢曼认为，不信任并不是信任的反面，不信任和信任是由不同的因素引起的，这种差别十分微妙。“信任的麻烦性质就在于……个体事件对于整体而言具有压倒一切的重要性：一个谬误就可以使信任全然无效，相当小的错误和表达不当，都可能揭开某人或者某事的‘真面目’”（卢曼，2005：38）。很多制度绩效论的研究者不得不承认，在一些表达制度绩效的项目上，比如通货膨胀、失业率、垃圾收集，如果政府做得不好，可能会导致不信任，而好的绩效往往被忽视了(Huseby 2000)；公民可能对于政府所作出的很多成绩表现出想当然，或者说不以为然的态度——制度绩效并没有上升为政治信任。二者之间的关联并不是一种线性的，或者机械的关联。这并没有动摇一些学者对政府绩效的乐观信心，相反，有的学者恰巧认为这种非机械的、非线性的关联其实更加凸显了制度绩效的重要性，因为这种关联方式会也提醒相关当局者注意：不仅（1）在政治信任不存在的时候，或者丧失需要重建的时候，必须提升绩效；还要（2）努力将绩效保持在一个比较高的水平上，以维持政治信任。（Kaifeng Yang,Marc Holzer,2006）

制度绩效解释的跨国适应性问题。1990 年代之后，信任研究的领域渐渐不再局限于西方发达国家，在新兴民主国家、后共产主义国家、共产主义国家的研究也呈蓬勃发展的势头，很多国家的研究者也发展出了自己的政治信任理论。对于各个不同国家、不同政治制度之间政治信任及其来源、影响因素的比较也多了起来。有学者发现，制度解释在东欧转型国家也具有强解释力(Mishler and Rose，

2001)。威廉·米施勒（2012）认为，在稳定的民主国家，制度被信任或不被信任取决于经济结果，其原因上文已经述及。在新生民主国家，制度的政治特征与其政策结果一样重要，政策结果与经济绩效一样重要。例如，在后共产主义国家，个人自由与法治被全面压制了数十年，公民们可能会看重那些能够成功地减少腐败、消除对个人自由的限制和增加自由权利的制度。在这种情况下，政治信任可能是政治绩效和经济绩效的共同结果。Espinal 和 Hartlyn（2006）的研究发现，安全和腐败问题对发展中国家政府信任度的影响要远远大于发达国家，处理安全和腐败问题的好的政治表现普遍地和信任的上升相联系。

二、政治信任是一种政治文化

持这类观点的学者，往往认为民众对于政治制度、国家、政府当局的信任是形成于政治领域之外的；政治信任是文化密码的一个组成部分，“植根于文化规范和通过人们成长早期社会化而形成的，长期的和根深蒂固的信念”；政治信任**不是治理绩效的结果，而是其原因；**其作用机制主要是**政治社会化**过程。这些观点多得益于跨文化的比较。

政治信任研究中“国民性格”、“民族精神”等影响因素的研究俯拾皆是。美国很多学者指出“公众怀疑政府是在美国政治文化中有悠久的历史传统”。西特林（1974）指出：贬低政治的倾向在美国是一种根深蒂固的文化传统。即使是林肯也把政治家描述为“除了人民利益外尚有其自身利益的一群人，并且他们中的大多数被认为，作为一个群体，至少离诚实还有一大步”。在有关当代美国政治的词汇中，政府和政治是表达轻蔑嘲弄之意的“肮脏”词汇。亨廷顿（1997：88-89）认为，对政府不信任在美国人看来就如苹果派一样平常，从历史上看，它一直是美国人政治传统中重要的、延续的和独特的组成部分。从文化视角对政治信任的来源进行的系统阐述来自于阿尔蒙德、维巴的政治文化理论。

1.政治文化和政治社会化

1956 年，美国政治学家 G.A.阿尔蒙德首次使用“政治文化”一词，用以取代传统政治学中常见的“民族精神”、“民族性格”、“国民性格”等意义相近，但难以用实证性方法予以研究的术语，并成为西方政治学最重要的概念之一。阿尔蒙德将问卷调查、访谈等实证方法应用于政治文化的研究，发表了一批有关著作，其中最有影响的是他与 S.维巴合著的《公民文化》(1963；中译本，2008)。

在《公民文化》一书中，阿尔蒙德和维巴把政治文化定义为“一个民族在特定时期流行的一套政治态度、政治信仰和感情，它由本民族的历史和当代社会、经济和政治活动进程所促成”；“被内化于该社会成员 的认知、情感和评价之中的政治体系”；“政治文化是从一般文化中剥离出来的政治品质和政治态度”。按照社会成员对政治体系、政治输入输出以及成员自身所持态度的不同，阿尔蒙德将政治文化分为村落(村民)地域型、臣民依附型和积极参与型三种类型。与三种政治文化相对应的是三种不同的成员角色：村民对政治体系的各方面均很少有所认识；臣民在认知上取向于政府输出方面，更多地是对政府的求助，而不是要求；作为参与者的公民对政治体系、政治输入输出以及公民自身均有很好的认识，能够向政府反映自身要求。这种成员角色在他的另一部著作《比较政治学》一书中被相应称作“狭隘观念者、顺从者和参与者”。阿尔蒙德和维巴认为三种不同社会成员建构了三种混合的文化类型，包括村民-臣民文化，臣民-参与者文化，村民-参与者文化，最终阿尔蒙德和维巴提出了“公民文化”的模式。通过实证的方法他们分析了美国、英国、德国、意大利和墨西哥五国国民的政治态度：意大利表现出一种疏离的政治文化，民众对于政府是不信任与冷漠的；墨西哥民众在这种疏离中表现出一种参与的渴望；西德民众对于政府是高度信任的，并表现出强烈的服从意识。英美两国被推崇为公民文化的代表，都表现出积极的参与意识和高度信任感，只是相较而言，英国民众更为恭顺与被动，接近臣民-参与者文化类型，而美国公民更为积极，参与倾向更为明显，因而政治信任感已经在积极主动地互动中植根于政治体系。公民文化假设“一种在全体公民中广泛分布的政治能力和相互信任”。这种信念在后来的政治科学文献中被广泛接受：“最近，信任被看作‘市民’政治文化的关键”（Silver 1985: 52）。

阿尔蒙德还特别强调个人被纳入政治文化的过程，即**政治社会化**过程，这一过程也是政治文化的形成、维持和改变的过程。政治社会化的过程贯穿人的一生。政治社会化发生在家庭、学校和工作场所之中，在这些场所的决策参与会影响到公民对于权威的态度，以及公民能力的差异。这种政治文化传递的过程也为后来的研究者所借用，米斯勒（Mishler＆Ｒose1997）专门提出了“信任的终生学习”(A Life time of Learning about Trust)框架。尤斯拉纳（2006）也曾经对个体价值观、早期社会化过程以及政治信任之间的相互联系进行了探讨，他认为早期社会化过

程对政治信任有着重要的影响。

在中国，继承了阿特蒙德和维巴的衣钵的是史天健。史天健提出应将阿尔蒙德和维巴的政治文化调查引入到中国政治文化及民主研究中，并希望能通过统一的指标体系对比，分析中西方不同国家政治文化的异同（Nathan and Tianjian Shi，1993）。通过实证研究，史天健指出中国政治文化迥异于西方的两项特性：一是公民和政府之间的层级型关系：在传统中国文化中，把个人和政府之间的关系定义为等级制的，政府的权力大于公民的权力，公民需要从属于政府；二是倾向于避免冲突发生，在中国传统文化中，理想的社会控制模式依赖于自律，避免冲突发生即使这意味着一方将会牺牲其个人利益来换取社会的整体和谐。在民主的社会中，当政策制度不能满足民众的需求或行政人员不是适合人选时，民众可以通过选举进行替换；而在中国的威权文化中，即使政府不能满足民众的需求，或民众与政府发生冲突，他们依然认为政府总的来说还是好的。中国社会的政治信任也是在这样的权威文化影响下逐步建立起来的。

史天健从政治文化角度对政治信任的层级差异所作的解释也很有启发性。史天健认为中国农民通常“反贪官不反皇帝”,这种根深蒂固的价值观加上可圈可点的制度绩效，足以解释为何有“94％的中国人信任他们的国家，有 93％的中国人信任中国的执政党，以及还有 92％的中国人相信国家政府和全国人民代表大会”。史天健（2010）还观察到了中国传统文化在政治信任影响上的式微。通过 1993 年、2002 年和 2007 年对于中国政治信任的跟踪调查，史天健发现，中国人对于政府信任的基础正在发生重要的变化：虽然传统文化依旧构成坚实的政治支持基础，对经济状况的主观评价已开始在公民对政府的态度上产生影响。

马得勇也曾经以亚洲 8 个国家和地区为对象进行实证研究，他认为，正处于社会转型中的中国公众之所以表现出较高的政治信任水平很可能是长期以来的威权主义传统所造成的。在亚洲地区其他国家的研究亦可表明，在具有威权主义统治历史的国家，人们对政府的信任不仅基于政府的表现，同时还基于人们对权威的崇拜和对权力当局的依赖等传统的政治价值观（马得勇，2007）。游宇与王正绪的研究认为，当代中国政府信任的主要影响因素仍然是绩效的评价与认识，但是文化主义解释因素（尤其是价值观）的作用也在逐渐增强（游宇、王正绪，2014）。池上新（2015）考察了市场化背景下中国居民政治价值观的变化及其对

政府信任的影响，指出中国居民当前的政治价值观可能正处于过渡期，这种“过渡型”政治价值观既包含对传统权威主义的高度认同，也隐含现代民主主义精神。

值得指出的是，政治文化或者说信任文化并不是一成不变的。历史的和当代的证据都表明，一些社会发展了富有生命力的信任文化，而另一些社会则盛行地方性的不信任。也有一些社会从信任文化逐渐演化为广泛、普遍不信任的压抑情绪（例如，帕特南笔下的 20 世纪 70 年代以来的美国），而一些社会则慢慢地脱离普遍的不信任文化，获得了广泛、普遍的信任程度的不断增长（例如，东欧的后共产主义社会）。拥有文化属性的政治信任，“变化并不快，但也没有刻在石头上固定不动”（尤斯拉纳，2006：330）。

2.政治文化分析面临的挑战

虽然对于政治文化分析在时间维度上而言，并不迟于绩效解释，但是其被重视乃至后来被重新发展，确实是 1990 年代之后的事情。政治文化分析能在和绩效解释竞争中再次焕发生机，和学术研究的“文化转向”不无关系。文化转向是指对行动硬的、功利性的、工具性的、实证主义的想象（以行为主义、交换理论、博弈论、理性选择理论为主）向行动软的、人文主义的、有意义的想象（以符号互动论、现象学、解释学、文化研究为例）的转变。研究者把行动看成是完全理性的、始终算计的、一贯最大化收益和最小化花费的经纪人想象向着对人的更丰富的画面——包括情感的、传统的、合乎规范的以及文化的要素：价值趋向、社会联系、依恋、忠诚、团结、认同——的转变（什托姆普卡，2005）。当然，这种解释依然有局限性，简单而言：（1）文化因素的解释力在于跨文化的比较，容易解释不同社会之间信任差别，但是对于同一社会内部信任的差别，无法提供有说服力的解释（王绍光、刘欣，2002）；（2）文化的影响相对间接, 因此后果也似乎更不明显；（3）文化概念过于宽泛，所包含的具体要素排列在许多研究中杂乱无章；研究多属于头脑风暴；很多政治文化的讨论和结论要么隔靴搔痒、不得要领；要么盲人摸象、一鳞半爪；甚至张冠李戴、颠倒黑白。

三、社会资本孕育政治信任

在《论美国的民主》中，托克维尔曾经指出，美国的公民通过参与当地共同体的事务、志愿性活动习得与社会行为相关的“心灵习惯”——信任、互惠、团结、合作，这是美国民主的基础。在现代政治信任早期研究中，也有很多研究者

将政治信任作为社会信任的延伸，或者社会信任的一个特例来对待。“如果一个人在一般情况下不能信任他人，他当然不能信任由于权力的诱惑而担任公职的那些人。对当选官员的信任看来只是对一般人信任的特例”(Lane，1969:164)。阿尔蒙德和维巴在《公民文化》一书中也指出：政治疏离与社会信任和不信任的一般态度相关联，那些对别人有较高信任者往往表现出政治方面的信任。而对于社会信任是如何上升为政治信任的，他们的解释是将增加了政治参与这个变量，即社会信任程度比较高的人更倾向于政治参与，而政治参与往往又被视为民主化和政治信任的标志。从这些研究来看，社会资本视角可以认为是和政治文化的视角同源的，但是在社会资本到政治信任的发生路径上，我们又能看出二者的本质区别，前者强调社会资本的溢出效应，而后者强调政治社会化过程对政治信任的重要影响。

1.政治信任：社会资本的溢出效应

政治信任这一新的研究范式和帕特南社会资本概念及其一系列著作有着密切的关系。一般认为，社会资本概念的是法国著名社会学家布迪厄提出的。在《资本的形式》一文中，他将个人拥有的资本划分为经济资本、文化资本和社会（关系）资本三大类，并提出社会资本与“群体中的成员身份有关，它从集体拥有的角度为每个成员提供支持”。科尔曼（1999）则将其视为个人拥有的社会结构资源。使用丰富且高度抽象化的表述，科尔曼阐明了这样的社会机制，即由义务与期望、信息网络、规范和有效惩罚等“社会资本”构成的“信任”与“社会网络”，对理性行动者的协调行动起到了促进作用。这一观点此后成为帕特南社会资本论的理论基础。

帕特南《使民主运转起来——现代意大利的公民传统》一书被誉为托克维尔《论美国的民主》在现时代的翻版，帕特南就是要证明：托克维尔是对的，当存在强健的公民社会时，民主政治会得到加强，而不是削弱。建立社会资本并非易事，然而他却是使民主得以运转的关键条件（帕特南，2015：235-237）。帕特南将社会资本定义为“社会组织的特征，诸如信任、规范以及网络，他们能够通过促进合作行为来提高社会的效率”。信任，是社会资本必不可少的组成部分。在集体行动的困境——诸如大卫休谟的“乡村例子”、“公地悲剧”、“搭便车”等诸多情形中，最重要的就是参与集体行动的各方“缺乏可信的相互承诺”，只好放

弃众多可以共同获益的机会。无信任则无合作，帕特南称：“这很可悲，但也很合理。”社会资本还包括规范和网络，具体而言：个体的行为总是要涉及到别人，也就是说有着积极的或者消极的外部性，“当行动给一群人带来相似的外部性的时候，规范就产生了”，规范可以降低交易成本，促进合作。最重要的规范是互惠规范。互惠可以分为两种，一种是特殊的互惠，比如，交换同样价值的东西，另一种被称作普遍的互惠，现在己予人，将来人予己。这种互惠规范在短时间看是不均衡的甚至是无报酬的，但是能够促进交换关系的持续进行。在互惠的规范中会产生社会信任。社会网络使得信任可以传递和扩散：我相信你，是因为我相信他，而他向我保证，你是可信任的。此外，网络增加了人们在任何单独交易中进行欺骗的潜在成本，培育了强大的互惠规范（（帕特南，2015： 237）。

《使民主运转起来》一书最大的贡献，正如诺里斯所言，在于**从非政治领域的社会交往中发展出了政治领域的结果**。社会信任和参与孕育了政治信任的土壤。信任通过普遍互惠在网络中传播，促使了社会信任的产生，并最终促使了自愿合作行为的产生，从而带来了公民精神，而公民精神最终决定了制度绩效。在对意大利的 20 个有着不同制度绩效地区实证研究时，帕特南发现公民发达的地区存在着如下一些特征：地方组织网络密集、公民积极参与共同体事务、政治模式是平等的，人们相互信任、遵纪守法。而在公民精神不发达的地方，政治和社会采取的是垂直组织的形式，互相猜疑和腐败被视为惯例，人们极少参加公民组织，违法乱纪司空见惯。在这些共同体中，人们感觉到无能为力、任人利用。如此，在帕特南看来，政治信任成了社会信任的结果，社会信任产生“溢出”效应，转变为与本地公民共同体中的人们的合作，然后向上溢出，形成民主所必需的制度网络。“在一个环境中学到的习惯和处理方式将产生溢出效应，进入了另一个环境内”。（达米科等，2012）

社会资本能够导致政治信任的提升，这一点目前已经被很多研究者所接受，并在经验研究中不断得到验证。可以说，在当下的政治信任研究中，尤其是经验研究中，已经没有研究者会忽视社会资本这一视角对于政治信任的塑造作用。比如，Keele（2004）的研究指出，除了政府表现，社会资本对政府信任也有重要而强烈的影响。社会成员之间面对面的接触不仅仅使得人们更好地增进彼此之间的了解，同时也使得他们将这种公民经验中的积极感受传播给社会及政府中的陌

生人。一个很少参与市民活动的公民很有可能对政府及其机构产生更为负面的印象（布兰登，2008）

国内学界从社会资本这一视角进行的研究这一机制的研究更是不胜枚举。胡荣等人利用厦门市的调查数据发现，社会资本和政府绩效对于城市居民的政府信任都有积极正面的影响，改进政府工作和建构社会资本均可增进政府信任（胡荣、胡康、温莹莹，2011）。胡荣（2011）还曾对于社团参与和政府信任的关系进行了深入分析，结果发现，“地缘社团因子”对于政府信任的影响不具有统计显著性；“业缘社团因子”虽然对因变量的影响具有一定的显著性，但回归系数是负的。高勇（2014）辨析了两种不同的参与驱动机制：吸纳式参与和关切式参与，利用“中国社会态度与社会发展问卷调查”的数据，高勇揭示了社区参与、社会组织参与和政府信任之间的因果机制差异。

2.社会资本范式遭遇的质疑

当然，也有很多学者对于社会资本与政治信任之间的关系进行了质疑。一方面表现在因果关系的方向性上，是社会资本孕育了政治信任，还是刚好相反呢？可信赖的政府是否可以培育社会资本和创造可信的、积极的公民社会？另一方面，社会信任和政治信任之间的关系还有待确认。

早些年来，Ambler（1975）的研究指出，在法国，对人的信任和对非政治机构的信任和政治信任是有一定相关关系的，但相关系数很低，以至于从其中一种信任去预测另一种信任是基本不可能的。布雷姆和拉恩（Brehm &Rahn 1997）在研究中甚至证实,社团参与甚至和政治信任是有负相关关系的：随着美国公民参与社团生活的增加，他们对全国政治机构的信任反而在下降。这和胡荣（2011）的部分研究结论一致。近期，陈云松和边燕杰（2015）的研究也指出，饮食社交——被称作中国特有的“关系社会资本”——侵蚀各种维度的政治信任，中国人以“饭局”为途径来积累、维系和动员关系资本的过程，在特定的情境下往往伴随社会层面的消极影响，对政治信任带来“副作用”。

纽顿（2012）认为，社会信任与政治信任之间存在着微弱的和部分的联系，志愿性组织的成员身份与信任之间也存在着微弱的和部分的联系，但是，这样的关系根本不牢固。这样的关系也不是实质性的，不足以支持将信任与社会资本、公民社会和民主稳定性关联起来的主要理论。纽顿的主要争议在于个人层面的社

会信任和政治信任关联性比较弱，对于国家层面上，他也承认了社会信任和政治信任可能联系比较紧密，但是依然有很多例外情况：中国的社会信任和政治信任都高，在新兴民主国家一般而言社会信任低而政治信任高，在荷兰和日本，政治信任低但是社会信任高。

哈丁认为，一个人信任政府和信任他人是完全不相关的事情（Hardtin 1998）。中国学者张康之和程倩曾经考察了社会信任和政治信任的匹配度，按照他们的逻辑，社会信任和政治信任在原点上是一致的，但是随着工业社会的到来，公共领域、私人领域和日常生活领域的分化，公共领域的信任变成了笼统而言的政治信任，而私人领域和日常生活领域的信任则生发成了社会信任，二者遵循着各自不同的逻辑发展。（张康之，2005；程倩，2005）尤斯拉纳甚至认为二者的根源都是不相同的，“信任不是一种综合症状”，“信任政府和信任他人都是民主生活的本质，但他们的根源是极不相同的，有时甚至是对立的”，“不仅美国的政治参与趋势和对人的信任几乎不相关，而且各国的政治参与都和相信陌生人无关”（尤斯拉纳，2006：9）。

四、结论及研究展望

以上，我们关注了政治信任来源的不同解释，三种视角存在着显著差异，政治信任的制度绩效视角可以归入结构-功能主义的分析之中，政治信任来自于政治系统的绩效、输出；政治信任对于政治系统稳定、持续有着重要的作用。文化研究虽然不否认文化源于结构，但更加注重文化的自主性，反对将文化作为结构的附庸，被动地接受文化的支配。就政治信任而言，更加注重传统文化、价值观的变迁、早期社会化或者终身信任学习在政治信任差异方面所起到的决定性作用。社会资本视角往往被很多政治学学者视作来自社会学研究的启示，强调社会信任、社会网络、参与能够产生溢出效应，能够“嵌入”到政治制度之中，成为政治信任产生、民主良性运转的源头。

当然，也很难推论说政治信任是以上信任来源累计的结果。什托姆普卡（2005）认为，给予信任决定有三个理由：对于客体可信性的反射(trustworthiness)；行动者的信任倾向(agential trustfulness)；信任文化(trust culture)。达米科（2010）等人将政治信任形成的过程形象地表述为人生的三个片段：在家庭和学校中的早期社会化经历是信任形成的第一个片段；成人阶段的经验比如公民参与、社团参与

等可以使该情境中人际信任溢出，达致政治信任，即第二个片段；第三个片段来自政治领域本身的影响，比如政治丑闻等等事件的影响。这些研究结论基本都可以和我们所列出的政治文化、制度绩效和社会资本三种政治信任来源挂钩，甚至而言，一一对应。三者并不是非此即彼的互斥关系，而是相互补充。三种视角所关注的分别是政治信任形成过程中的两个不同心理进路，文化视角、社会资本视角关注的是政治信任主体的特性，即公众是否具有强烈的付出信任的倾向，在某种意义上关注的是在多大程度上“我要信”的问题，而制度视角则关注的是政治信任客体的表现在多大程度上值得信任，是一个“要我信”的问题 (熊美娟，2010) ；换个角度说，制度绩效属于政府信任获得的“硬实力”，社会信任、公民参与、政治文化、价值观等则属于“软实力”。而政治系统能够获得公众的认可、认同并进一步获得积极的支持一定是软硬实力双管齐下的结果。

行文至此，一个基本的分析框架也呼之欲出，实际上国内外政治信任研究也多是综合考虑到了这一框架内的种种因素而进行的，只是侧重点有所不同而已。或侧重于政治信任的理论推演；或者侧重于政治信任状况及变迁趋势的研究；或者侧重于制度要素对于政治信任的决定性影响；或者侧重于传统文化、价值观在政治信任形成过程中的重要作用；或者阐述社会信任和政治信任的相互演化。参见图 1

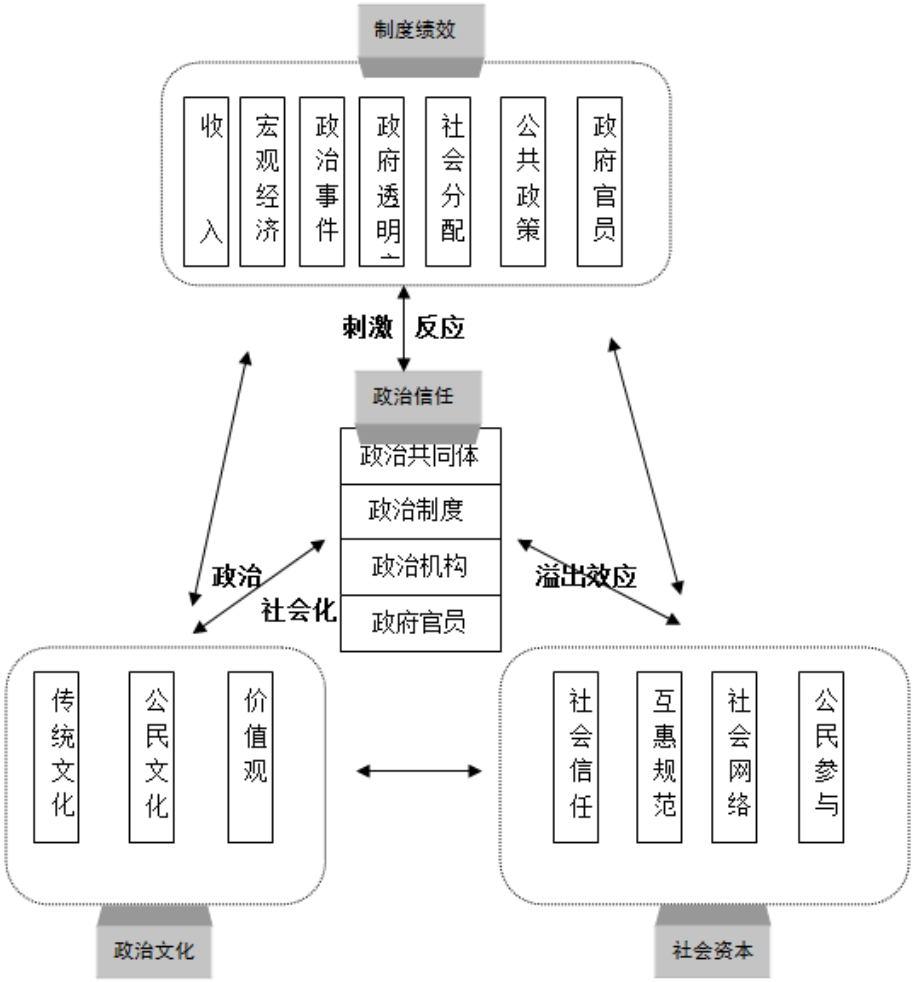


图 2 政治信任来源的一般性分析框架

通过上文我们也可以看出，不同的要素对（不同内容或类型的）政治信任度的影响程度是不同的，不同的要素在不同的时空背景或社会环境下对（不同内容或类型的）政治信任度的影响程度及其影响方式往往也具有显著性差异。同一种要素在不同的时空结构或社会环境中对（某种）政治信任的影响及其方式很可能也有着重大区别。然而，重要的问题是，不同因素的影响程度及其方式是否具有一般性的演化规律？某种因素对于政治信任的发挥显著性影响的必要条件是什么？何种条件下具有显著性作用，何种条件下不具有作用？任何因素的作用发挥及其方式都是有条件的，而我们进行社会科学研究的价值即在于把其不同条件下发挥作用的方式及其脉络探讨清楚，或者澄清其发挥某种作用的必要条件或前提条件，或划清其作用发挥合法界限。在这两个基本问题框架下，如果可能，我们是否能够基于现有的文献分析及逻辑推理，建立理解政治信任及其影响因素的一

般性分析性框架，并据此发展出一系列的可操作性假设进行经验验证？

需要承认的是，我们的述评着重于政治信任的概念、类型、来源的理论分析，但仍然没有涉及有关政治信任的政治哲学思辨、政治信任及其相关因素的测量、政治信任对政治行为的影响等等诸多重要的研究领域。本文意在澄清一些基础知识、勾勒一个粗线条的框架，但也只能作为今后研究的基础而已。故此，本文的后续研究也即在于（1）继续进行文献分析，批判性地回顾相关领域内的文献，梳理相关的理论观点，找到政治信任认识的误区及盲点；（2）在文献分析基础上，继续完善政治信任来源研究的一般分析模型，对各种因素的关系及因果路径能有一个更加精细的、准确的把握，如上所述，这一点可能是最为重要的；（3）在文献分析和模型构建的基础上，发现自己的兴趣点，进一步聚焦研究课题，找到合适的角度切入进行定性与定量的深入、细致研究。

参考文献：

Almond，Gabriel A. , Sidney Verba, 1963，*The Civic Culture*. Boston: Little，Brown and Company.

Cleary．M，Stokes．S．,2006, *Democracy and the Culture of Skepticism: Political Trust*． Argentina and Mexico: Russell Sage Foundation．

Citrin, Jack.,1974, “Comment:The Political Relevance of Trust In Government”, *American Political Science Review*, Vol.68, Issue 3, pp.973- 988.

*Grimmelikhuijsen*S, 2009, “*Do transparent government agencies strengthen trust?*”,*Information Polity*3.

Hardin R,1992, “ The street-level epistemology of trust”,*Politics and Society* 21.P.189

Hardin R,1998,”Trust in Government”,*Trust And Governance*,Russell Sage Foundation

Hetherington, Marc J., 2005,*Why Trust Matters: Declining Political Trust and the Demise of American Liberalism*. Princeton: Princeton

University Press.

Inglehart, Ronald., 1990, *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton University Press

Inglehart, R., 1997, “Post-materialist Values and the Erosions of Institutional Authority”, In J.S.Nye.Ed.,*Why People don’t Trust Government*, Harvard University Press

Kenneth Newton,2001, “Trust ,Social Capital ,Civil Society, and Democracy ”,*International Political Science Review* ,Vol.22,No.2,p.203.

Keele, Luke., 2005, “The Authorities Really Do Matter: Party Control and Trust in Government”, *The Journal of Politics*, Vol. 67, No. 3, pp. 873-886.

Lane，Robert E. 1969，*Political Life*. Glencoe: Free Press.

Levi, Margaret.,& Stoker, Laura., 2000, “Political Trust and Trustworthiness”, *Annual Review Political Science*, No.3, pp.475-507.

Lipset, S. M.,&William Schneider, 1987, *The Confidence Gap*, John Hopkins University Press.

McAllister, Daniel ,1995, “Affect- and Cognition Based Trust as Foundations for Interpersonal Cooperation in Organizations”, *Academy of Management Journal* 38 (1): 24 – 59 .

Miller, A.H. ,1974, “Political issue and trust in government:1964 -1970”, *American Political Science Review*.

Miller,A.H.and Listhaug.O.,1990, “Political Parties and Confidence in Government:A Comparison of Norway, Sweden and the United States”, *British Journal of Political Science*.

Nathan and TianjianShi,1993,“*Cultural Requisites for Democracy in China: Some Findings from a S urvey,*” *Daedalus*, vol. 122, no. 2.

Norris,P.Eds,1999,*Critical Citizens: Global Support for Democratic Government*. Oxford:OxfordUniversity Press.

Shi Tianjian, 2001, “Culture Values and Political Trust: A Comparison of the

People's Republic of China and Taiwan", *Comparative Politics*, Vol.33, No.4, pp.401-419.

Wang, Z., 2005, "Before the Emergence of Critical Citizens: Economic Development and Political Trust in China", *International Review of Sociology*, Vol.15, No.1, pp.155-171.

Wrightsman, Lawrence S.,1992, *Assumptions about Human Nature: Implications for Researchers and Practitioners*. Newbury Park, CA: Sage.

Yang,K., Holzer,M. ,2006, "The Performance-trust Link: Implications for Performance Measurement", *Public Administration Review*1,pp. 114-12.

阿尔蒙德、维巴,2008,《公民文化—五个国家的政治态度和民主制》，徐湘林等译，东方出版社。

布兰登，佩里，2008，《在 21 世纪建立政府信任——就相关文献及目前出现的问题进行讨论》，《经济社会体制比较》，第 2 期。

陈云松、边燕杰，2015，《饮食社交对政治信任的侵蚀及差异分析：关系资本的"副作用"》，《社会》，第 1 期。

程倩，2004，《政府信任关系：概念、现状与重构》，《探索》，第 3 期。

程倩，2005，《政府信任关系的研究路径与缘起》，《社会科学研究》，第 5 期。

程倩，2006，《习俗型政府信任关系的结构化分析》，《社会科学研究》，第 3 期。

池上新，2015，《市场化、政治价值观与中国居民的政府信》，《社会》，第 2 期。

达米科 A.J.,M. M.康韦,S.B.达米科，2010，《政治信任与不信任的模式:民主政治中的公民生活》，《国外理论动态》，第 10 期。

福山，弗朗西斯，2001，《信任——社会美德与创造经济繁荣》，彭志华译，海南出版社。

高勇，2014，《参与行为与政府信任的关系模式研究》，《社会学研究》，第 5 期。

高卫星，2005，《试论地方政府公信力的流失与重塑》，《中国行政管理》第

7 期。

高兆明，2002，《信任危机的现代性解释》，《学术研究》,第 2 期。

何显明，2002，《地方政府公信力与政府运作成本相关性的制度分析》，《国家行政学院学报》(专刊)。

郝宇青，2009，《政治制度设计理念与政治信任缺失》《中国浦东干部学院学报》，第 4 期。

胡荣，2007，《农民上访与政治信任的流失》，《社会学研究》，第 3 期。

胡荣、胡康等，2011，《社会资本、政府绩效与城市居民对政府的信任》，《社会学研究》，第 1 期。

肯尼斯·纽顿，2012，《信任、社会资本、公民社会与民主》，《国外理论动态》，第 12 期。

李艳霞，2014，《何种信任与为何信任？——当代中国公众政治信任现状与来源的实证分析》，《公共管理学报》，第 4 期。

梁克，2002，《社会关系多样化实现的创造性空间——对信任问题的社会学思考》，《社会学研究》,第 3 期。

梁莹，2011，《基层政府信任与城乡社区居民的选举参与》，《中国行政管理》，第 10 期。

梁莹，2008，《合作型政府信任：现实层面的解读》，《探索》，第 2 期。

卢曼，尼克拉斯，2005，瞿铁鹏、李强译，《信任》，上海世纪出版集团。

洛克，1982，《政府论》，瞿菊农、叶启芳译，商务印书馆。

马得勇，2007，《政治信任及其起源——对亚洲 8 个国家和地区的比较研究》，《经济社会体制比较》，第 5 期。

米施勒，威廉，2012，《何为政治信任的来源？——以后共产主义国家为背景考察制度理论和文化理论》，《国外理论动态》，第 2 期。

牛静,2012,《传媒与政治信任之关系的研究现状及展望》，《新闻学研究》，第 1 期。

帕特南，罗伯特,2011,《独自打保龄球：美国社会资本的衰落与复兴》，刘波译，北京大学出版社。

帕特南，罗伯特，2015，《使民主运转起来：现代意大利的公民传统》，王列、

赖海榕译，中国人民大学出版社。

什托姆普卡，彼得，2005，《信任：一种社会学理论》，程胜利译，中华书局。

史天健，2010，重视传统文化对提升政府信任度的作用，*http://www.chinareform.org.cn/gov/service/Practice/201012/t20101227_56179.htm*

宋少鹏、麻宝斌，2008，《论政治信任的结构》，《行政与法治》，第 8 期。

托克维尔，2013，《论美国的民主》，董果良译，商务印书馆。

王绍光、刘欣，2002，《信任的基础:一种理性的解释》，《社会学研究》，第 3 期。

肖唐镖、王欣，2011，《"民心"何以得或失——影响农民政治信任的因素分析：五省（市）60 村调查（1999-2008）》，《中国农村观察》，第 6 期

熊美娟，2010，《政治信任研究的理论综述》，《公共行政评论》，第 6 期。

薛立勇，2014，《政府信任的层级差异及其原因解析》，《南京社会科学》，第 12 期。

杨鸣宇,2013,《谁更重要?——政治参与行为和主观绩效对政治信任影响的比较分析》，《公共行政评论》，第 2 期。

伊斯顿，戴维，2012，《政治生活的系统分析》，王浦劬主译，人民出版社。

于文轩，2013，《政府透明度与政治信任：基于 2011 年中国城市服务型政府调查的分析》，《中国行政管理》，第 2 期。

游宇、王正绪，2014，《互动与修正的政治信任——关于当代中国政治信任来源的中观理论》，《经济社会体制比较》，第 2 期。

西特林，杰克，2012，《政府信任的政治重要性》，《国外理论动态》，第 10 期。

尤斯拉纳，2006，《信任的道德基础》，中国社会科学出版社。

张康之，2005，《在历史的坐标中看信任——论信任的三种历史类型》，《社会科学研究》，第 1 期。

张文宏、马丹，2015，《社会经济地位、民主观念与政治信任——以上海为例》，《江苏行政学院学报》第 1 期。

张旖、王二平，2010，《社会困境下政治信任对公众态度和合作行为的影响》，《心理科学进展》第 10 期。

张维迎、柯荣住，2002，《信任及其解释:来自中国的跨省调查分析》，《经济研究》,第 10 期。

翟学伟，2008，《信任与风险社会：西方理论与中国问题》，《社会科学研究》，第 4 期

赵泉民，2013，《论转型社会中政府信任的重建》，《社会科学》，第 1 期。

赵鼎新，2012，《社会与政治运动讲义》，社科文献出版社。

郑永年，2010，《信息缺乏与信任危机》，《人民论坛》第 21 期。

国家自主性与文化：兼评“国家中心观”和“社会中的国家”

肖文明

（中山大学人文高等研究院）

摘要：国家自主性是国家治理以及国家与社会关系讨论中非常重要的议题。在这方面，“国家中心观”与“社会中的国家”是非常相关且具影响力的理论范式。尽管二者对国家与社会关系的理解立场迥异，但二者都存在将其视为二元两分的零和博弈关系之倾向，更重要的是，二者都倾向于从物质性的维度来理解国家，因而不足以提供一种完备的对国家自主性的理解。为克服前述理论盲点，我们有必要将文化维度重新带入对国家的思考中，这方面我们需要特别借鉴涂尔干、葛兰西和帕森斯等人的相关论述，也将为国家自主性议题提供一种文化视角下的思考路径。

关键词：国家自主性；国家与社会关系；文化；权力

一、引论

“国家自主性”（state autonomy）是与国家治理密切相关的一个议题。所谓国家自主性，大体可理解为国家在制定和实施其具体的政策和国家目标（state goal）的过程之中，国家具有超越特定的社会部门、群体或阶层的相对自主性。[231]换言之，国家有其自身之立场、利益与目标，而后者不可化约为任何特定的社会部门、群体或阶层的立场、利益与目标。不难理解，国家自主性对于国家治理的效果与正当性都有重大影响。那么，国家是否具有自主性，这种自主性基于的条件又是什么呢？对于这些问题，学界依然是莫衷一是。对这些问题的回答，需要我们对“国家与社会关系”有一深入的思考。换言之，对国家与社会关系的不

[231]诺德林格（Eric A. Nordlinger）将国家自主性定义为，国家官员能按照自己的偏好行动，这样国家就能重塑、忽略或者防止社会最强行动者的偏好（转引自米格达尔，2009:6）。可以看到，这种国家自主性的界定比较突出国家与社会之间的二元对立，这是本文特别要克服的一种倾向。

同理解，实际会给出对国家自主性问题的不同回答。国家与社会关系无疑是今天社会科学当中最具影响力的一种分析框架，但这个框架的理论意涵仍有待细致考察，才能避免一种不加反思的运用。比如说，在不少经验研究中，“国家与社会关系”往往预设了国家与社会的二元两分，这是一个合理的预设吗？这究竟应该是一种分析性的区分，还是实质性的区分？如果仅仅是分析性的区分，那国家与社会究竟又是一种什么样的关系？对这些问题的回答，又进一步需要我们对“国家”这个概念有一清晰的认识。[232]

本文对国家的理解仍然遵循的是韦伯的经典定义，即国家是有权威制定规则并以此管理整个社会的一套机构，它们拥有在特定区域内对合法暴力的垄断。韦伯曾指出，“武力或主权并不是国家最特别之处，相反合法使用武力和统治下的命令与服从关系才是它最大的特点”（阿若诺威兹等，2008:236）。因此，合法性是国家非常核心的属性。韦伯的政治社会学之所以重视合法性概念，是因为韦伯认为只有相对持久的政治秩序才值得我们去细致研究，而任何相对持久的政治秩序又必然有某种合法性。韦伯对合法性的分类如下：由传统而来的合法性，其效力在于原先便已被接受的；基于感情上（尤其是情绪的）信仰而来的合法性，这往往是基于新的宣誓与被认为是值得仿效的模范所形成的效力；基于价值理性的信仰而来的合法性，这往往源自被视为绝对价值者所具有的效力；基于被相信具有合法性的成文规定而来的合法性，这些合法性被参与者视为正当，是因为那些利害关系者会自愿地同意并接受此种形式，或者某些人对其他的人拥有正当的权威，因此便强制其服从。在韦伯的具体解释中，他提到：服从那种由一个人或一群人所强制的权威，如果不是只基于畏惧或是目的理性的动机，那么就一定会有对于合法性的想象，所预设的总是对于这些人所拥有的正当的支配权力的信仰（韦伯，2005:48-50）。在韦伯的区分中，他是把合法性与畏惧、目的理性区分开来的。所以，大体来说，在韦伯的合法性分类中，这种合法性不是基于纯粹的利益考量或者武力胁迫，而更多是基于传统、情感、价值理性或对法理程序的信仰。宽泛地说，这种合法性是与文化性的因素或者说意识形态的因素关联在一起

[232] 在正式界定“国家”概念之前，本文需说明，后结构主义与后现代主义国家理论对权力的弥散性和偶在性（contingencies）之强调具有合理性，但本文拒绝接受国家不存在或者说国家是一种虚构这样的激进国家观，而仍然坚持国家是一种客观的物质存在，也正因此才值得我们结合组织现实主义的视角去分析权力的具体运作及其组织基础，而国家无疑是当中的重中之重。

的。概而言之，合法性是国家的本质属性之一，而由于合法性与文化或者意识形态的紧密关联，一种比较完备的国家观需要有一种文化的视角。

晚近几十年，国内外学术界对国家研究的兴趣有与日俱增的趋势，诸如国家建设、国家能力和国家自主性等议题引发了越来越多的讨论，也提供给我们更多的思考资源。晚近对社会科学界影响较大的国家理论，分别是斯科波等人提出的“国家中心观”（state-centered approach）（Evans et al.，1985）和米格达尔提出的“社会中的国家”（state in society）(Migdal, 2001)。这两个理论都可被归入“组织现实主义”（organizational realism）这一传统中，且无疑都受到了韦伯传统的影响。两个理论都分享了韦伯传统下对国家的正面关注，都强调中层理论而非宏大理论的建构，都注重组织与制度运作以及它们之间的相互关联等，但更引人注目的还是两个理论争锋相对的国家观。本文将指出，尽管这两种理论对国家自主性的理解迥然不同，但却存在一些共同的盲点，即它们都忽略了韦伯所非常看重的国家的合法性或者说文化性这一维度，而倾向于从物质性的维度来理解和定义国家。本文将对这两种理论进行评述，并揭示其理论逻辑的不足。本文认为，通过将国家自主性与文化建立起关联，有利于克服这种盲点，从而为国家自主性的理论提供更坚实的基础。在这方面，我们可以特别参考涂尔干、葛兰西和帕森斯的相关思考，对这一脉络的梳理也将提供另一种对国家与社会关系的思考方式。

二、国家中心观视野下的国家自主性及其不足

二十世纪三十年代的凯恩斯革命，发展到五十年代，国家对整体经济的管理已被广泛接受。由于殖民时代的结束，大批新兴国家兴起，而英美诸国也面对更为激烈和强化的国际竞争，在此背景下，国家被更广泛地关注。斯科波和伊万斯等人的《找回国家》（Bringing the State Back In）一书可以说是在此背景下应运而生，而该书旗帜鲜明地喊出的国家中心观（Evans et al.，1985），也成为上世纪八十年代以来最有影响力的国家理论范式之一。国家中心观在论述其知识背景时，强调其德国传统，尤其是韦伯理论视角的启发。[233]

[233] 与此相关的另一位德国学者欣茨（Otto Hintze）则强调了国家作为相互竞争、相互影响的国家体系之一部分，及这一现象所带来的影响。欣茨这一观点也无疑强化了国家作为一种行动者的观念。

国家中心观批评过往的理论范式，诸如马克思主义、多元主义理论以及结构功能主义，都是社会中心的视角。基于对社会中心视角的批评，国家中心观强调要认识到国家具有独立于各种社会势力之外的相对自主性，换言之，国家目标之形成与追求，并非仅反映特定群体或阶级之利益。在全球化和国际竞争的压力之下，国家官员将不顾有力之利益集团的抵制与轻视，而推行其相应的政策。国家官员往往有某种集体主义倾向，这在宪政框架下尤其如此。这种相对自主性，不仅在所谓的“强国家”存在，也存在于“弱国家”中，斯科波对新政时期美国农业政策的制订就证明了这一点。此外，国家也必须维持基本的控制与秩序，这样一个基本诉求并不以某一特定阶层或集团的利益而转移。

国家中心观因此要求我们将国家作为具有自主性的行动者来研究，它所实施的政策是出于国家自身的考量和利益，而非专门体现某一阶级或利益集团的利益。国家中心观将国家视为行动者，这有利于进一步理解国家的形成与重组，探讨在不同情境下国家如何干预或不介入，以及它们与社会群体之关系。国家中心观对自主性的分析会落实到一些非常具体的问题，比如国家精英是否从统治阶级中招募等。需要特别指出的是，斯科波曾提到，为寻求国家自主性，国家需要为科层机构奠定一种非科层化的基础。这样一个说法，其中颇有深意，可惜斯科波并没有深入探讨这一议题，这是后文会进一步讨论的议题。

国家中心观给人的印象是它提出了一种关于国家自主性的强纲领（strong program），但事实上该理论并不把自主性视为一固定的结构特征。国家自主性可来可去，它端视具体的国家结构变化和社会群体内部关系的变化等。国家是否具有自主性，一定程度上可转化为国家是否可能达到它们的目标，而这取决于一系列条件：主权的完整，稳定的行政军事控制，忠诚有能力的官员，充分的财政资源等。这里就引出了国家中心观的第二个概念，即国家能力。国家中心观意识到国家在不同领域中的能力是不均衡的，如美国在外交、对外干预上较为强势，而在对内政策的实施上能力更受限制。这种不均衡的国家能力将影响到国家是否能够实现其国家目标。从国家与社会关系来看，斯科波也指出了有利于和不利于国家自主性的条件。有利于国家自主性的因素是：统治阶级的内部分裂；被统治阶级的压力；社会经济危机有时可能强化自主性。不利于国家自主性的因素包括：信息不完全；为追求政治支持而寻求短期利益；政府官员自身利益之驱动；种族

与宗教的分裂；另外，资本主义经济总体上是由私人资本来决策，这本身是对资本主义国家的一个大限制。

我们可以注意到，国家中心观对国家自主性的关注以及其分析的条件都是物质性的要素，而太过忽略文化和观念的力量以及合法性等概念。斯科波的这种倾向在其成名著《国家与社会革命》一书中就表现得很明显。在该书中，斯科波明确指出，她所坚持的组织现实主义的国家观不仅不同于马克思主义的分析路径，也不同于将政治权威的合法性作为重要解释概念的非马克思主义的分析途径。对她而言，所谓的合法性不过是大多数群体对国家形式和统治者的妥协与谅解。最为重要的不是社会大多数人的支持与默认，而是那些最具政治影响力且已经被动员起来的政治集团的支持与默认。而且，即使在严重丧失合法性之后，如果国家的强制性组织具有有效性和连贯性，它也能够维持相当程度的稳定（斯考切波，2007:32-33）。这种表述中的“合法性”毋宁是一种基于利益与现实考虑的理性算计的结果，而不是基于对任何价值的认可之结果。因此，我们不必惊讶，在多年以后斯科波强调了她与理性选择理论之间的亲和性（Skocpol,1995）。由于斯科波强调其非文化性的结构取向的立场，而刻意避开意向主义（intentionalism）的分析，由于传统意义上的合法性有其浓厚的意向主义的意味，其被弃用也就变得容易理解。斯科波意义下的合法性变成了一种物质性的结构力量相互博弈的客观结果，而不是任何行动者主观意图之后果。在社会学理论关于“结构与能动性”（structure and agency）这一争论的视野下来看，斯科波看重的是结构而抹杀了能动性，这对一个完备的社会学理论框架而言无疑是有缺陷的。

与前面对合法性的贬抑一致，斯科波也倾向于贬抑意识形态的作用。她说，不能认为意识形态的认知内容会成为引导革命结果或指导那些创建国家组织以巩固成果的革命者行为的钥匙，因为革命与巩固政权的后果往往会与意识形态大相径庭。她强调，我们应该把注意力放在革命危机的形势和旧制度的遗产如何限制、塑造革命者建构国家的效果和成就（斯考切波，2007:210-211）。这与她所坚持的物质性的结构论而非意向主义的分析路径是一致的。对此，西维尔曾著长文进行批判（Sewell，1985）。他批判斯科波没有注意到意识形态对革命所具有的自主解释力，他指出，意识形态具有一种结构性的形塑作用，它类似于某种“蓝图”，并在不同程度上影响了历史进程中的社会行动者，尽管历史的最终结果可

能与此蓝图并不一致。意识形态不是阶级关系的简单反映，也不是知识分子所持有的纯粹观念。意识形态塑造了制度的结构、社会关系的性质与民众的态度倾向。所有社会关系在某种程度上都是一种意识形态关系，而所有清晰的意识形态话语言说都是一种社会行动。概而言之，社会在很大程度上是由意识形态所塑造的。斯科波在其回应文章中（Skocpol, 1985），承认其对意识形态的处理有些草率。但她反对西维尔所持有的意识形态观，她将后者称之为一种文化系统，并认为这与吉尔兹的观念是一致的。她认为这种意识形态观太轻易地相信存在一种社会共享的意义体系，为此，她特别将文化习俗（cultural idioms）与意识形态两个概念进行了区分。她认为，社会中存在着多元的文化风俗，这种文化风俗是持久存在的，但相互之间彼此竞争，此消彼长。意识形态则是在特定时空背景下由特定的群体所使用和发展的，因此是更不持久也可能更为多元的。革命的后果并不是意识形态的承载者有意识地塑造出来的，而是诸多意识形态相互冲突竞争所导致的客观结果。而且，观念本身不足以导致这种革命后果，而必须考虑传播这些政治话语的不同政治组织之间的博弈。斯科波为我们呈现的是一种支离破碎的文化图景，很难想象在这样一个社会中能够存在一种文化共识与建基其上的社会团结。而且，即便是斯科波这一有限度的对文化作用的认知，似乎也没有在随后的研究中持续。

概而言之，斯科波的社会学分析缺乏一种文化向度的思考，其对合法性与意识形态的贬抑，对国家自主性与制度的理解，[234] 在结构与能动性理论向度上的偏向，都说明了这一点。斯科波的社会观充斥着一种冲突论的色彩，而缺乏帕森斯式的共识论的制衡。这一点在斯科波与西维尔关于文化习俗（cultural idioms）与意识形态（ideologies）之间的交锋，可以看得很明显。社会处于各种力量集团所支持的利益与观念之间的不断争夺之中，任何结构功能主义意义上的系统均衡都不符合她们的思考框架。由于斯科波深受民权运动、反战运动的影响，且其国家理论是与其革命研究相关联在一起，其对冲突论模式的亲和性是可以理解的，但如果只有冲突论这一面，则我们很难理解任何持久稳定的政治秩序如何可能，

[234] 斯科波将制度理解为一种持久的关系，一种实际存在的沟通与活动模式，而不是什么价值、规范、观念或者官方规则（Skocpol，1995）。这样一种定义与帕森斯对制度的定义形成一种鲜明对比，也凸显了斯科波非文化性的结构论的倾向。

而且冲突之化解在很大程度上也需要一种价值共识。同样的，我们也很难在这一理论逻辑之下为稳固的国家与社会关系以及持久的国家自主性提供一种基础。由于斯科波对物质性的结构取向的坚持与对文化面向的轻视，其与一种更为完备的国家自主性理论就失之交臂。[235]

三、“社会中的国家”视野下的国家自主性及其不足

国家中心观所引发的对国家能力及其自主性的关注深化了我们对现代国家的认识，但是它也引发学界强烈的批评。杰索普在一篇评论文章中总结了对它的几点主要批评（杰索普，2002）。这些批评认为，它片面地以牺牲那些处于国家之外和超越国家的政治势力为代价，集中关注国家和党派政治，以政治家代替（诸如阶级、性别或者种族这样的）社会形成过程，用精英代替了大众政治，以政治冲突代替了社会斗争。其次，国家中心观建立在认为国家领域 (政治体制、管理者、国家机器 ，以及政治权力) 和社会 (社会利益势力和社会权力) 领域具有清晰明确的界线、相互排斥和自我决定的这些根本性理论谬误基础之上，因而它对这些领域进行孤立的研究，这种做法把国家与社会之间在实践中局部的、不稳定且不断变化的区分表达成了绝对的东西。它忽视了诸如法团主义、政治网络以及国家和社会之间的其他各种融合形式。可以说，美国政治学家米格达尔在二十世纪九十年代提出的“社会中的国家”理论，一定程度上是针对前述批评进行的理论修正，并成为国家中心观的替代方案中最富盛名者之一。

在米格达尔早期的著作《强社会与弱国家：第三世界的国家社会关系及国家能力》一书中，米格达尔实际仍然受到国家中心论的一定影响，比如“强国家”、“弱国家”、“国家能力”等概念，但这本书一定程度上已奠定“社会中的国家”

[235] 一些认同国家中心观的学者也同样表现出这种结构论的倾向。如在关于美国国家性质的问题上，奥罗姆强调了其对国家中心观的支持，而反对精英主义和新马克思主义的说法。其理由是，担任政府要职的人由他们职位的性质决定，必须促进政府或国家的利益。他们的任期，取决于他们推进这些利益的能力。尽管许多官员是来自工商业界，但这些官员都不得不采取一种把国家作为世界政治与经济中参与者的视角。尽管工商业在美国比其他许多国家拥有更大的势力，而且确实能够限制国家可以做什么，但仍然有很多领域属于国家的特权，而工商业界是不能涉足的。在这个讨论中，国家自主性的问题被还原为职位对官员的约束和激励机制的问题。（奥罗姆，2006：135）

之雏形，因为不同于国家中心观所关注的国家如何渗透到社会之中，该书最关心的问题还是社会结构如何影响国家能力。米格达尔批判过去的社会科学研究关注利益表达甚于政策执行（米格达尔，2009:15），但如果我们细致考察政策执行，就会发现利益表达与政策执行可能存在很大的落差。对于这一现象的理解，就需要一种新的国家与社会关系模型。这一模型强调社会是一个社会组织的大杂烩，社会控制可能分布于众多相当自主的群体中，而非大量集中于国家。米格达尔把这种社会结构称之为网状结构，社会中有很多亚单位，如宗族、部落、语言群体、种族群体等，在共享的经验之外又充斥着很多极不相同的信念和记忆（米格达尔，2009:39）。国家与社会始终处于一种冲突之中，而且社会内部也存在各种各样的斗争，在这样的斗争之中，国家并非总能占据上风（米格达尔，2009:33）。

可以看到，米格达尔在《强社会与弱国家》一书中，对国家与社会之间的关系仍然采取的是一种零和博弈的模式，也就是说，他不断展示的是国家与地方强人或者其他社会控制力量对权力和社会控制的相互争夺与妥协。在其提供的国家与社会关系的分类图式中，强国家-强社会这一种国家社会关系被视为是不存在的（米格达尔，2009:37），因为有强国家就没有强社会，有强社会就没有强国家。

在 1994 年，米格达尔与科利（Atul Kohli）、许慧文（Vivienne Shue）合编了《国家权力与社会力量》一书，此书继承了《强社会与弱国家》中的内部分化的国家观，但试图改变前者对国家与社会关系的看法。《国家权力与社会力量》一书也首次系统地提出“社会中的国家”（state in society）观。此书明确提出要超越“国家中心观”，而认为“社会中的国家”是更均衡的理论范式。“社会中的国家”有以下四个要点（Migdal et al., 1994: 2-4）：1）国家的有效性取决于它与社会之间的关联，国家几乎从来就无法自主于社会力量之外，国家的触角有其限度；2）国家必须被分解分析，不应只关注国家的上层领导与组织，同时也需要关注边缘地带的国家与社会互动，国家的整体角色取决于国家的不同部分与诸多社会组织之间的各种联结；要充分注意到国家与社会之间的边界是模糊可变的；3）对社会力量的考察也需要放置在具体的社会语境中进行；4）国家与社会之间的关系可能并非是零和博弈的关系，而可能是相互强化的关系。

米格达尔进一步指出，将国家理解为单一整体，忽略了国家形成以及社会内部争夺控制的动态过程。与之不同，我们需要关注在社会领域中存在着多重争夺支配的领域。在有些情况下，这种争夺会走向整合性的支配（integrated domination），其中国家扮演一种整合力量；但在另外一些情况下，则可能出现弥散性支配（dispersed domination），其中国家无法取得整体性的支配。米格达尔批评国家中心观关注了国家的科层化的一面和国家能力的一面，但没有注意到国家目标的形成与转化。国家并不是一个固定不变的意识形态实体，相反，在与其他社会群体互动的过程中，国家也处于动态的变化之中。国家政策的形成不单是国家高层领导与立法过程的产物，它同时也是这一动态过程的产物。米格达尔还专门以毛时代的中国为例，来证明国家目标被不断改变（Migdal et al., 1994:12）。

米格达尔强调我们需要对国家进行一种分解分析。这既包括分析国家目标的不断变迁甚至相互矛盾，也包括分析国家的官僚体系在横向和纵向上的分化。在这方面，米格达尔提出我们需要对国家进行一种人类学式的考察，具体而言，国家可以分为以下四个层次：底层组织；基层部门；中心部门；最高层。由于这样一个分化，政策的具体执行者将面临三重压力，这包括监督者、下属和同僚，最终的政治结果实际反映的是多重政治压力的合力（Migdal et al., 1994:16-17）。此外，米格达尔批评无论马克思主义者和持守自由主义的社会科学家，倾向于认为社会中存在一种文化领导权。但事实上，并不存在一种统一的阶级，一种主宰性的文化领导权甚少出现。我们面对的是多重社会力量，既包括正式社会组织、非正式社会组织和各种社会运动。任何支配都会遭遇到来自社会的种种反抗，而国家不得不与地方社会力量进行妥协（Migdal et al., 1994:20-21）。

可以看到，“社会中的国家”呈现的是一个内部分化甚至碎片化的国家，一个很难维持一种整体性更别提自主性的国家。他们批判受到帕森斯的系统理论影响的现代化理论，认为后者过分关注如何保持社会团结（Migdal et al., 1994:299），而该理论则呈现了国家内部、社会内部以及国家与社会不同构成部分之间的冲突张力。在这一背景下，尽管该理论强调国家与社会互动中可能的相互强化，但实际呈现的仍然是一个零和博弈的局面。国家自主性虽然不是完全不可能，但至少变得极为不确定了。

值得注意的是，米格达尔在 2007 年的《强社会与弱国家》中文版序中提出国家的两种形象的说法。具体而言，国家有两种形象：一种是韦伯传统下的形象，即国家是复杂但一元化的实体，是整合的、有凝聚力的、自主的并且在任何领域都（能有效）发挥作用的实体；另一种形象是，国家扮演着类似乞求者的形象，国家更多的是生长于社会之中，而非高高凌驾于社会之上。因此，最流行的国家形象是由这两种矛盾而不可调和的部分构成。显然，前一形象也更接近国家中心观下的国家形象，而后一形象则是“社会中的国家”所格外凸显的。米格达尔认为，前一形象能够有助于社会科学家比较研究国家如何面对一些普遍的问题，比如国家该如何治理一个高度异质的社会。在这个意义上，米格达尔并非完全否认国家中心观的合理性。但米格达尔更强调的是，第一种形象往往掩盖了国家内部的多样性，国家可能只是徒具外壳的想象而已。米格达尔将这种国家的多样性称之为国家的实践，这样的术语虽然是新造的，但其强调的仍然是“社会中的国家”的主要论点，即国家并非铁板一块而是内部分裂的。值得注意的是，米格达尔特别强调，“如果矫枉过正，简单地将把国家作为一个形象的分析工具彻底抛弃，也是错误的”（米格达尔，2009：4）。比较理想的方式是考虑“理想型的一元国家模型的二元性：它的形象，以及它的实践——其日常生活中的多样性”。基于这样的考虑，米格达尔再次强调了他对国家的如下定义（米格达尔，2009:5）：国家是一个权力场，其特征是通过使用或威胁使用武力而试图控制人们的行为。它具有两个相互联系的方面：（1）一个在一定领土上的有内聚力的支配性组织，这个组织从其所辖领土内生长出来并代表领土内的所有人民；（2）该组织各组成部分的实践。

米格达尔认为，这一界定能够兼顾前述国家的两种形象或者说国家的形象与实践。米格达尔的界定一定程度上源自韦伯的经典界定，但有两点重要修正。第一，他强调了国家各组成部分的实践，这无疑是米格达尔等人的理论聚焦的重心。第二，他丢弃了韦伯概念中非常重要的“合法性”概念，他将国家的控制较为狭隘地界定为使用或威胁使用武力，这会埋下很大的困境。事实上，米格达尔曾指出，社会控制要落实在三个指标上，包括服从（往往是基于武力）、民众参与还有合法性（米格达尔，2009:34）。但米格达尔在其研究中，对社会控制的关注更多是落实在暴力层面，而从前述其对国家的界定也可看出端倪。

尽管其理论阐述与具体分析的焦点之间有一定的落差，但米格达尔所提出的“国家的两种形象”是值得我们进行严肃对待的。米格达尔的论述给人一种印象，即作为一元化的有凝聚力的国家往往是种幻象，而处于一种内部分裂的甚至碎片化的国家才是真相。换言之，米格达尔无法为前一种国家形象提供一个坚实的基础，这在他对帕森斯和席尔斯太过轻率的批判中似已埋下伏笔。

尽管米格达尔在其论述中提到重要的神话和象征性符号以及合法性的重要性，但整体分析侧重的仍然是物质性的要素。他在论述强国家之所以可能时指出，“只有在社会控制高度集中时，一个强而有力的国家才能出现。而如果没有外部因素首先制造一个灾难性局面，然后迅速而深刻地破坏旧有的生存策略——社会控制的基础，这样一个社会控制的重新分配是不可能发生的”（米格达尔，2009:273）。他归纳的建立强国家的必要条件是社会混乱所带来的社会控制的严重削弱，而建立强国家的充分条件则包括：世界历史提供的时机（如联合国）、军事威胁、独立官僚体系的基础（国家的官僚体系必须使自身利益与作为一个自主的行动者的国家相认同）与出色的领导能力。另外，他也指出，一个国家究竟是强国家还是弱国家，关键还是看社会中社会控制的分布（米格达尔，2009:287-288）。这些因素总体上都是侧重物质性的结构要素。

四、国家自主性与文化

1、晚近国家界定中的文化维度之缺失

从前面的讨论可以看到，“国家中心观”和“社会中的国家”尽管对国家与社会关系的理解有相当大的差异，但它们有一些共同的盲点，包括国家与社会之间的零和博弈式的关系，对国家与社会关系的理解侧重的是物质性的结构要素而忽略了文化与观念性的要素。事实上，在晚近的一些有影响力的国家界定中也有类似倾向。梯利（Charles Tilly）在《西欧民族国家的形成》一书中对国家有如下定义：国家是一个控制特定的人口、占有一定领土的组织，因而：（1）与其他组织在同一领土上的活动存在着差异；（2）它具有自主性；（3）它是集权的；（4）它的各个构成部分之间存在着正式的协作关系（转引自波齐，2007:20）。这样一个定义主要强调的是国家结构性的一面，而对合法性没有特别留意。在晚近的马

克思主义国家理论的论述中，普兰查斯把国家定义为一种力量间的关系，或者更准确地说是这种阶级与阶级党派间关系的物质性浓缩。杰索普进一步断言国家是一个可以被当做场所和策略产物进行分析的社会关系，国家是政治策略的生产机器，国家的结构不只是由整个社会强加给它的一系统职能，还有以前的政治策略和斗争的产物（阿若诺威兹等，2008:240-242）。可以看到，这些定义都有常被诟病的“物质主义”的倾向。受到前述国家定义的影响，在现有的对国家自主性的定义中，更多是从国家与社会力量之间的相互博弈对抗来进行界定，更侧重的是国家的暴力与物质性的一面而非合法性与文化性的一面。由于暴力与物质利益都具有一种占有性、排他性、冲突性和不稳定性，在这种视野下的国家与社会关系就自然而然成为一种二元两分下的零和博弈的格局，而国家自主性也就变得很不确定。

2、国家自主性如何可能？

如何超越这种国家与社会之间的二元两分下的零和博弈，如何将国家的合法性与文化的面向带入分析，将是我们需要解决的问题。事实上，在斯科波和米格达尔稍后的思考中，以及“国家中心观”的另一位重要人物伊万斯所谓的“嵌入性自主性”以及“国家与社会之间的协同”（Evans, 1995），都强调了要超越国家与社会之间的二元两分。斯科波在 2008 年的回顾文章中（Skocpol，2008），再次肯定了国家中心观的理论价值，但特别强调国家中心观不是政治决定主义，而是一种彻彻底底的关系主义的进路（fully relational approach）。这一申明是在过去的论述中并没有被清晰表达的，同时显然也是回应批评者所指责的“国家中心观”对国家与社会所做的二元两分。但是，关系主义的进路如何能够解决国家自主性的问题，这究竟是一种什么样的关系，对此斯科波仍然是语焉不详的。“社会中的国家”理论也指出（Migdal et al., 1994: 321），由于国家是社会的一部分，与此同时社会也是国家的一部分。因此，此前把自主性理解为国家能够自立于社会之外，这是有失偏颇的。事实上，国家与社会之间不断增加的裂隙不仅不会强化反而会降低国家介入社会的能力。国家的有效性取决于一种微妙而复杂的过程，国家需要能够一方面吸纳一方面隔绝部分社会需求（Migdal et al., 1994: 322）。但如前所述，米格达尔的整体论述与经验分析其实更侧重的是国家与多元社会力

量之间的不断冲突制衡，他也没有指明国家与社会之间的纽带如何建立。伊万斯提出的嵌入性自主性主要基于的是东亚发展型国家的经验，这一概念的贡献在于，国家的自主性不必是基于与社会力量之间的隔绝而带来的某种自主性，而恰恰是因为国家与各种社会力量建立起了紧密的关联，才带给国家以自主性，并促成国家能够实现其国家目标（Evans,1995）。伊万斯实际强调了一种国家与社会的关系主义进路，但是这种关系究竟是如何可能的，则没有详细论述。另外，伊万斯也意识到这当中的危险，即这种紧密的关联往往是贪腐与寻租之温床，这种紧密的关联何以可能保证国家的自主性而不沦为掠夺性国家（predatory states），在这一方面，嵌入性自主性很容易陷入马克思主义国家理论传统的批判。

由上所述，通过强调国家与社会的关系主义进路，我们可以超越国家与社会的二元两分。但问题在于，国家与社会如何能够建立起一种持久的关系或者说纽带，这种持久稳固的关系或纽带的基础是什么？

对于这个问题至少有三种回答：物质利益、暴力强权和基于文化的共识。在这方面，我们有必要重温韦伯、涂尔干和葛兰西等人的教诲。韦伯认为，“并不是任何支配都会利用经济手段，更不是任何支配始终都有经济目的。.....如果纯粹的物质利益和利益计算成了首脑及其行政班子之间达成团结一致的基础，结果也会像在其他背景下一样出现相对不稳定的局面。通常会有其他要素——情感和观念要素——来补充这种利害关系。.....但是，达成团结一致的习俗、个人利益、纯粹的情感或观念动机，对于一种既定的支配来说，并不能构成足够可靠的基础。除了这些以外，通常还需要一个更深层的要素——对正当性的信仰”（韦伯，2010：319）。韦伯清晰地指出了经济利益不足以支持一种稳固的政治秩序，而必须诉诸对正当性的信仰。同样的，涂尔干也认为，基于利益的秩序是最不稳固的，因此现代社会所非常注重的契约团结必须有一个非契约的基础，也就是社会的基础，而此社会是具有相当程度的道德规范性的（涂尔干，2000）。放在本文的语境中来说，利益既可能促成国家与社会力量之间的纽带，但也同样可能带来社会力量与国家之间的撕裂与对抗，因此这种关系和纽带是不稳固的。道格拉斯也曾指出，所谓制度（或者此处所说的稳固的关系）来自于惯例，但惯例如果仅仅基于利益的一致，就很容易受到机会主义的影响而导致背离。因此，惯例的制度化必须有一套与之相适应的“并行的认知惯例来维持它”，即要从历史和文化中寻找惯例

来支持制度化的进程（转引自李友梅等，2012）。这种认知惯例可以理解为就是一种文化，一种在历史和文化中的民情和习惯法（肖瑛，2014）。换言之，一种稳固的制度化的关系，需要一种文化的基础。

就暴力强权而言，葛兰西强调国家的有效统治必须同时兼具暴力和共识两个方面，这与韦伯对合法性的强调具有一致性。换言之，仅仅依靠暴力强权，不足以建立一种稳固的国家与社会之间的关系纽带，也就不能为一种相对持久的国家自主性提供基础。相应的，葛兰西就特别强调文化领导权（cultural hegemony）对于国家统治的重要性（葛兰西，2000）。涂尔干和葛兰西的国家观都注意到了国家的文化维度，进而为一种较为稳固的国家与社会关系提供了一种可能性。我们下面就简要介绍一下二者的相关论点。

3、涂尔干与葛兰西的国家论述

涂尔干的国家观非常鲜明地突出了国家的文化性与道德性。在涂尔干看来，国家是政治社会的最高机构，而公民道德所规定的主要义务就是公民对国家必须履行的义务，国家是整个政治社会必须服从的最高权威。国家之所以具有这样的权威，是因为它是社会思维的器官，它承载着一种集体表征，这种集体表征比社会的集体意识要更为清晰。涂尔干强调这种集体表征是国家真正的生命，也就是国家最核心之处在于其文化维度。作为这种集体表征的承载者，国家的作用是要将人民大众未经考虑过的思想转化为一种更深思熟虑的思想，从而使社会更理智地运作，而不是单凭模糊的情感来支配。（涂尔干，2006a）概而言之，国家作为一种清晰的集体表征的承载者，它为社会提供一种反思性，从而避免个体陷入乌合之众的境地（涂尔干，2006b：335-339）。

在另一段话中，涂尔干指出，“从历史的角度来说，国家的作用是千变万化的：一方面是外在的，另一方面是内在的。前者是由暴力和侵略等表现方式构成的；后者从本质上说是和平和道德的”，“尽管国家负有军事功能……却是社会正义的机构。国土内的道德生活是通过国家组织起来的”（涂尔干，2006b：335-339）。这一说法与后来葛兰西的国家论述非常接近，而且涂尔干似乎认为，伴随着现代社会的和平化的进程，国家的道德功能显得越来越重要。

正是基于国家的这种文化性和道德性，国家才拥有一种个体必须尊崇的权威，

国家也因此成为强有力的行动者，进而渗透到社会生活的方方面面。在这方面，涂尔干并非没有意识到现代社会的这一困境，即一方面是国家的不断发展，另一方面是个体积极对抗国家权力的权利也同样获得了发展。这种国家与个人之间的张力，是我们这个时代的重要困境。涂尔干试图解决这个困境，同时超越斯宾塞、康德和卢梭以及黑格尔各自的方案。其解决之道就在于国家有其道德基础，但此道德并不与个体权利相冲突，而恰恰成全和塑造了个体的自由，这种道德也就是所谓的道德个体主义。国家首先是一个道德纪律的机构，其基本目标是要促使个人以一种道德方式生活，而个体要成为道德存在，就必须置身于既定的国家与社会之中。基于这种国家的道德基础，国家与个体之间就建立了一种和谐关系，“国家越强大和越活跃，个体的自由就会越多。解放个体的恰恰是国家。所以，最有害的事情莫过于在孩子的心中唤起、在大人的心中鼓动对国家的不信任感和嫉妒感，这似乎是个体所做的事情，然而，国家却是个体的天然保护者，而且是惟一可能的天然保护者”（涂尔干，2006b：335-339）。

另外，涂尔干也意识到，进入工业社会之后，工业体系越来越庞大复杂，国家不再能够监视和规定经济生活的运作，而需要国家和法团共同去面对。法团应该与国家建立更加紧密的联系，这些法团具有相对自治的特征，但同时又是国家的组织。与此同时，所有人都必须成为法团的一员。涂尔干将政治社会理解为由大量次级或者说中间社会群体构成，而这些中间群体与国家并非是截然对立的，而是相辅相成的。所以，涂尔干所构想的理想社会结构大体是由国家-中间群体-个人所构成。其中，国家具有最高的权威，是整体社会的行动指南，同时它可超越中间群体并防止中间群体的暴政，而中间群体一定程度上构成一种平衡，但又置于国家权威之下，并建立起与个人之间的关联（涂尔干，2006a）。

基于以上论述，我们会发现，涂尔干对于国家的构想在相当程度上接近黑格尔的国家观，只是不同意黑格尔国家观中所带有的神秘色彩。对黑格尔来说，“现代国家的本质是，整体的存在与其个体成员的完全自由和幸福密切相关，这样，家庭和市民社会的利益就浓缩为国家利益，虽然不仅整体的目的只有通过个体成员的智慧和意志才能实现，而且这些人的权利也必须受到维护。因此，整体需要加强，但另一方面，主观能动性也必须得到充分的实际发挥。只有当这两个要素都真正具备时，国家才能被认为是完美地组合起来的”（转引自本迪克斯，2007：

400-401）。无论是黑格尔还是涂尔干，他们所理解的国家、社会与个人的关系都是和谐一体而非零和博弈的，而其基础就在于国家的文化性和道德性。这一点在葛兰西的国家论述中也同样有所体现。

葛兰西对国家理论的贡献在于，他强调了一种“整全的国家观”（integral state），这一国家是由政治社会与市民社会所构成，而置于市民社会之上的政治社会必须建立起与市民社会之间的各种各样的联系，才能行使领导权。这种整全的国家观把国家作为暴力（state as force）与国家作为共识（state as consent）结合起来。国家的暴力面向主要落实在政治社会，其具体实施是专政；国家的共识面向落实在市民社会，其具体实施是领导权。我们可以看到，这样一种国家观是在马克思主义传统中复兴了某种黑格尔国家观的遗产，赋予了国家以正面的属性。葛兰西也拓展了对国家的理解，他把国家视为社会经济与政治文化关系的总和，放置在今天的“国家与社会关系”的视野下来理解，这一国家观实际让我们意识到国家与社会之间的边界并非泾渭分明，而且可以相互转化和相互强化。

葛兰西认为国家拥有相对于经济的一定的独立性，由于这种独立性，国家更能够持守其意识形态。国家不单单是一套基于物质利益的机构组合，它更是一系列的实践与理论活动的集聚。在这方面，葛兰西提出作为教育者的国家（state as educator）这一观念。文化领导权关系必然是一种教育关系，反之，教育关系也必然是一种文化领导权关系，因而同时是一种政治关系。作为教育者的国家意在创造一种更高更新的文明，并且让最广大群众的文明和道德能够与经济生产的持续发展相适应，在这个过程中甚至能够衍生出新的人性形态。国家作为教育者的功能具体落实在两个方面，一方面，它要为经济与科技发展设定必要的程序与结构，另一方面，也是更为重要的，它要将自己展现为一种在文化、道德与智识层面上的最高承载者，它代表着普遍的道德价值因而超越了任何狭隘的社会经济利益。这一整全的国家，无疑是向黑格尔国家观的回归，也让人联想到霍布斯将国家称之为“不朽的上帝”（Fontana, 2006）。

在国家获得其作为“不朽的上帝”的形象的过程中，也就是其获得文化领导权的过程中，国家与市民社会需要不断地相互渗透，国家需要有能力吸纳市民社会内部的文化与意识形态活动并转化为对它的合法性支持。在这个过程中，有

机知识分子扮演很重要的角色，他们与民众能够结合在一起，从而实现将支离破碎的社会转化为整合性的社会。

概而言之，葛兰西所倡导的整全国家观，能够让我们摆脱国家与社会二元两分的窠臼，并且让我们特别注意国家的文化与道德面向，而这也让我们能以新的视角来思考国家自主性问题。

4、国家自主性与文化

涂尔干和葛兰西的思想将拓展和夯实我们对国家自主性的理解。正如汤普森指出，文化并不意味着一种非物质的、太脆弱、太不具体的事物。与之相反，文化可能比任何制度、组织与利益更为持久。将国家自主性与文化联系起来，并不是放弃分析国家权力，恰恰相反，它能引领我们去分析人们对国家权力和权威的认知与相应的大众心态。我们想强调的是，基于这种文化或文化霸权而来的合法性是国家自主性的重要基础，它赋予国家行动者以一定的方向，并且通过这种合法性的构建来弥合国家与社会力量之间的裂隙，或者说实现席尔斯意义下的中心与边缘的整合，也就是实现国家与社会之间的较为持久的关系纽带。但是，正因为这种合法性是基于一定程度的文化领导权，而文化领导权始终处于一种动态的争夺之中，因此，这种文化领导权会经常遭遇挑战，进而对国家的自主性施加限制。在这个意义上，这种国家自主性仍然是一种弱纲领的自主性。在这方面，“社会中的国家”这一理论范式能够提供一些有洞察力的论述视角，但需要避免一种过分碎片化的国家观，尤其是在面对像中国这样一个具有大一统传统的国家时，更是如此。因此，这种国家自主性尽管是一种弱纲领的自主性，但毕竟是一种自主性。

涂尔干和葛兰西的国家观提供了一种超越国家与社会二元两分的国家自主性之可能性，而这归根结底在于强调国家的文化性与规范性。那么，文化为何能够超越国家与社会的二元两分下的零和博弈困境，或者说嵌入性自主性如何可能？这个问题需要我们对文化这个概念加以界定。正如威廉斯所言，文化是最难清楚界定的一个概念。就本文的立场而言，我们需要避免后现代主义与实用主义的文化观的诱惑，从而避免将文化理解为一种碎片化的或者情境化的存在（Swidler, 1986）。如果我们把文化理解为一种基于历史和传统的民情和习惯法（托克维尔），

一种共享的意义体系（韦伯），一种集体表征和团结的源泉（涂尔干），一种诉诸共识的文化领导权（葛兰西），一种价值和规范的共识（帕森斯），一种主体际性的成果（彼得·伯格），一种关于美好生活的精神期望（罗伯特·贝拉），那么，文化就始终意味着一种共享性与共识性，国家与社会就能够基于这种意义上的文化而超越二元两分下的零和博弈。[236]国家是在社会之中的，这不仅意味着国家与社会之间的边界模糊、犬戎交错，也意味着国家与社会都无法走出它们所置身的那个文化背景或者说“生活世界”。通过这种方式，国家建立起与社会之间的有机联结，这种联结不仅不会削弱国家的自主性，反而由于社会对抗性的降低而更有利于国家自主性，这也正是“嵌入性自主性”所要表达的意涵。因此，对于国家自主性的考察就必须关注是否存在这样一种强有力的共识性与共享性的文化之存在，以及什么因素会影响到这种文化所施加的作用。就国家与社会关系这个议题而言，与之特别相关的一个概念是政治文化。国家是否具有一种持久的自主性，在相当程度上要基于是否存在一种强有力的共享政治文化，且此政治文化能够建立起国家与社会之间的联结而非对抗。

当然，对于一般民众而言，上述文化的概念可能仍显得过于抽象和虚无缥缈。吉尔兹认为，所谓的文化不是教派与风俗，而是那些能够塑造人们经验的宏大叙事。正如一位评论者所说，那些宏大叙事是政治秩序的不可挑战的第一原则，它将使任何等级制，对于统治者和被统治者都显得自然而然。莱廷（David Laitin）对于这样一种观念进行了修正，对莱廷来说，文化并不意味着一种广泛的关于宏大叙事的共识，而指的是一系列的关注点（points of concern），是我们对议程应为何的共享理解（Migdal, 2001:236-241）。但无论是宏大叙事还是对议程的共享理解，都意味着一种方向。落实在国家行动的层面，就可称之为一种“后设国家目标”（meta-state-goal）。[237] 换言之，在具体的国家目标方面，我们当然能够看

[236] 文化当然也会带来区隔和冲突，这是布迪厄所强调的，也是“亚文化”现象或今天的宗教冲突所证明了的。但这种区隔和冲突恰恰是建立在不同群体的内部团结的基础之上的，也就证明了文化对于不同的群体和阶层所具有的共享性和共识性。另外，正如帕森斯所言，诸如民权运动当中所彰显的族群、性别等差异，在表面看来是一种文化冲突，但实际上却反映了美国整体社会对于公正和平等的一些价值共识。亚文化和宗教冲突的存在，并不意味着文化不再具有整合功能，而意味着文化需要某种转型，以实现一种价值的一般化（希林等著，2009）。

[237] 本文所谓的“后设国家目标”与孔飞力所说的“根本性议程”（constitutional agenda）在含义上是一

到这样那样的断裂、分歧与变迁，这不仅在不同政权之间（如晚清与民国），甚至在同一政权之下也是如此。但如果我们放在一个较长的历史时段来看，我们仍然能够看到一些一贯和连续之处，这也是晚近中国学界特别强调的民国与共和国之间的延续性问题的原因所在。[238] 基于这样的后设国家目标，国家也正如国家中心观所言，会以一种行动者的方式出现。后设国家目标，不仅可以凝聚人心，同时也提供国家建设的动力。后设国家目标扎根于一个国家的文化与具体的历史情境，其顺利推进能够提升国家的合法性，并强化国家的自主性与凝聚性，而后设国家目标推进的受挫将对合法性产生负面的影响，并引发国家进一步的回应与调整。

5、文化视域下的权力观

上述文化概念之所以能够有助于超越国家与社会的二元两分下的零和博弈，还在于基于此种文化观我们会有一种不同的权力观。权力在通常的理解中往往被视为一种零和博弈的互动关系。这在韦伯的经典权力界定中体现得很明显，即权力“就是在一种社会关系内部某个行动者将会处在一个能够不顾他人的反对去贯彻自身意志的地位上的概率，不管这种概率的基础是什么”（韦伯，2010：147）。而这一权力观，在美国政治学家罗伯特·达尔那里得到延续。这样的权力观并不是没有现实实践的基础，但至少是不完备的，也无助于我们去超越国家与社会之间的零和博弈。

对“权力”这一概念的理解，实际需要我们对以下问题有所思考：对支配的自愿顺从是否可能以及是如何获得的，为什么被支配者不反抗？换言之，一种不基于对抗关系的权力是否可能，还是说权力就必然意味着一种对抗和强制？对这一问题，查尔斯·蒂利认为，事实上从属者有不断的反抗，也就是说这种对支配的自愿顺从是不存在的。而斯科特（James Scott）则认为被支配者不反抗有很多

致的（孔飞力，2013），但本文使用这个词语是凸显国家是一重要行动者这一观念。

[238] 如晚清以降的“实业救国”思潮一直到最近习近平所表述的“中国梦”，其实质一以贯之，即要“寻求富强”（参见史华兹，1989）。寻求富强在这个意义上可以理解为是现代中国的后设国家目标。因此，后设国家目标能够解释中国近现代史上的连续性（当然，这种连续性在具体表现上也可能有断裂性），同时也构成一种国家建设的动力。就中国的近现代史而言，我们至少可以列举出以下一些后设国家目标，如寻求富强、现代化、独立自主、现代国家政权建设和文明再造等。

原因，包括：从属者可获得回报；透过自尊与认同等，从属者有时可涉入那个剥削压迫的体系；因虚假意识或欺瞒而无法理解自己的真实利益；武力的胁迫；抵抗与反叛成本过高。在这些可能性中，除了“自尊与认同”这一选项以外，他基本否定了一种持久的对支配的自愿顺从的可能性。蒂利和斯科特的权力观与韦伯在根本上是一致的，其共同的问题在于，把权力等同于暴力或者胁迫，而忽略了权力可以是生产性、转化性、权威性且符合尊严的。在系统地分析这些不同的权力观的基础上，卢克斯提出了他的权力观。在他看来，权力是一种能力，而不是该能力的行使。这种能力可能从来就没有被行使过，或者没有必要去行使。权力的作用就在于一种内在限制的施加，受制者在其日常的信念与欲望上受到它的引导。可以看到，这一界定比较强调权力的观念性、内在性与使动性，在这一点上与吉登斯的结构化理论有几分亲和性。这一权力观实际强调了身处权力关系当中的主体的能动性与理性，以及权力的规范性基础（卢克斯，2008）。

我们会看到，这种权力观与涂尔干、帕森斯等人的权力观是比较接近的。涂尔干一般被认为较为缺少权力的概念，但实际上他并非完全忽略了“权力”。只不过，涂尔干对权力的理解不同于韦伯与福柯所赋予权力的负面与约束的性格，涂尔干所理解的权力是正面和有用的，能够通过权力与能动性去创造和维系社会团结。涂尔干对权力的讨论是为现代团结的条件寻找答案，而他的答案是更为乐观与实际的，这有别于韦伯所呈现的现代世界作为残酷决斗场的形象（Pickering, 2002:135）。

帕森斯的权力观与韦伯也是形成鲜明对比，而与涂尔干的观点更为接近。帕森斯认为，政治不是一个阶级压迫另一个阶级。权力是一种社会制度动员资源的能力，以期达到集体的目的，而政治则是涉及怎么样最有效地动员这些资源。帕森斯特别批评了米尔斯的权力精英的说法，指出政治游戏并不是一场零和游戏，相反，社会实际可创造更多的资源。这种对权力的理解，与帕森斯强调社会是基于一种共同信仰、规范和价值观这一事实关联起来的（奥罗姆，2006：84）。[239]

无论其具体表述如何，这些学者都是拒绝将权力仅仅等同于物质利益或者暴

[239] 帕森斯的学生罗伯特·贝拉也指出，“我深信，政治社会的建立并非基于法律，而是基于感情、信念、思想以及组成社会的那些人的心灵和思想的习性，是基于那种自然的以及教育的过程来塑造他们，并准备好使他们成为这样的人”（转引自奥罗姆，2006：88）。

力胁迫，而是意识到权力可以具有其文化与道德意涵，可以是一种观念力量，并进而超越一种二元对立下的零和博弈的状态。在这种权力观下，国家与社会的关系就可以是一种基于自愿顺从的支配关系，国家因此具有其自主性，但这种自主性并不违背社会的真实利益的。

此外，基于这一文化视域下的权力观，国家与社会之间的关系纽带就是建立在文化的基础之上。由于文化是一种扎根于历史与传统之中的民情和习惯法，或者如帕森斯所言，文化意味着一种共同的价值和规范，那么，国家与社会之间的这种纽带就会受到文化所包含的习惯法或规范的约束。因此，前述伊万斯所讨论的“嵌入性自主性”就不会使得国家在与社会群体结盟之后沦为彻底的“掠夺性国家”。

五、小结与余论

“国家中心观”和“社会中的国家”无疑从不同的角度深化了我们对国家自主性、国家与社会关系等议题的理解，但本文的评述重点是要揭示这两种国家理论的盲点，即忽略了国家的文化维度，也相应地倾向于将国家与社会关系理解为一种二元对立的零和博弈关系。在此视野下，国家与社会之间的张力无可排除，而处于一种始终的紧张之中，因此无法为持久的国家自主性提供一个完备的理论基础。如何把文化维度引入国家自主性的相关思考之中，就是本文所要尝试去处理的问题。

事实上，前述两种国家观的兴起反映了二十世纪六十年代后社会学理论界的一个剧烈变迁，也就是帕森斯理论传统的衰落和替代性的理论方案的兴起，这些替代性的理论方案与国家理论关系比较密切的就是新马克思主义理论和理性选择理论，而这两种理论都不同程度地忽略了国家的文化维度。将文化维度重新带入国家理论之中，就需要我们去重新正视帕森斯的理论传统中对文化维度的重视，而本文正是利用帕森斯以及与之具有理论亲和性的涂尔干和葛兰西等人的思想资源来丰富我们相应的思考。在这方面，本文突出的是文化的共识性与共享性，国家与社会关系基于这一文化而超越二元两分的零和博弈。在此视域下，权力也不意味着一种零和博弈的游戏，而是一种能力，并可以带来国家与社会之双赢。

在此理论基础上，一种持续稳固的国家自主性将更有可能。

就当代中国而言，强调国家自主性与文化的关联，也有利于我们去理解国家治理体系现代化与社会主义核心价值之间的关联。国家治理体系现代化需要处理的核心问题是理顺国家与社会之间的关系以及如何维持一种正面的国家自主性。本文的论述也旨在说明，这一问题的处理离不开社会主义核心价值的建设，或者说文化领导权的建设，且此文化领导权必须建基在扎根于历史与传统之中的民情和习惯法的基础之上。具体来说，这一进路有利于我们去思考当代中国的正当性基础、中国经济发展的嵌入性自主性是如何可能的、基层治理当中的国家与社会关系以及和谐社会的维稳机制等等问题。我们对于这些问题的研究，都需要将文化的视角引入对国家与社会关系的思考之中。

参考文献：

史丹利·阿若诺威兹和彼得·布拉提斯（编），2008，《逝去的范式：反思国家理论》，长春：吉林人民出版社。

安东尼·奥罗姆，2006，《政治社会学导论》，张华青等译，上海：上海世纪出版集团。

莱因哈特·本迪克斯，2007，《马克斯·韦伯：思想肖像》，刘北成等译，上海：上海世纪出版集团。

贾恩弗朗哥·波奇，2007，《国家——本质、发展与前景》，陈尧译，上海：上海人民出版社。

葛兰西，2000，《狱中札记》，曹雷雨等译，北京：中国社会科学出版社。

杰索普，2002，《国家理论的新进展——各种探讨、争论点和议程》，《世界哲学》第 1 期。

孔飞力，2013，《中国现代国家的起源》，陈兼等译，北京：三联书店。

李友梅等，2012，《当代中国社会建设的公共性困境及其超越》，《中国社会科学》第 4 期。

史蒂文·卢克斯，2008，《权力：一种激进的观点》，彭斌译，南京：江苏人民出版社。

乔尔·S·米格达尔，2009，《强社会与弱国家》，张长东等译，南京：江苏人民出版社。

西达·斯考切波，2007，《国家与社会革命：对法国、俄国和中国的比较分析》，何俊志等译，上海：上海世纪出版集团。

史华兹，1989，《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，南京：江苏人民出版社。

涂尔干，2000，《社会分工论》，渠东译，北京：三联书店。

涂尔干，2006a，《职业伦理与公民道德》，渠东等译，上海：世纪出版集团。

涂尔干，2006b，《孟德斯鸠与卢梭》，李鲁宁等译，上海：世纪出版集团。

韦伯，2005，《社会学的基本概念》，顾忠华译，桂林：广西师范大学出版社。

韦伯，2010，《经济与社会》，阎克文译，上海：上海世纪出版集团。

希林、梅勒合著，2009，《社会学何为——社会道德生活的基本形式》，李康译，北京大学出版社。

肖瑛，2014，《从“国家与社会”到“制度与生活”：中国社会变迁研究的视角转换》，《中国社会科学》第 4 期。

Evans, P.B., Rueschemeyer, D. and Skocpol, T. (Ed.) 1985, *Bringing the State Back In*. Cambridge: Cambridge University Press.

Evans, P. 1995, *Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fontana, B. 2006. “State and Society： The Concept of Hegemony in Gramsci.” in Haugaard, Mark and Lentner, Howard H. (ed.), *Hegemony and Power*, Lanham, Md.: Lexington Books.

Migdal, J., Kohli, A., and Shue, V. (Ed.). 1994. *State Power and Social Forces: Domination and Transformation in the Third World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Migdal, J.S. 2001, *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pickering, W.S(Ed.). 2002.*Durkheim Today*. New York: Berghahn Books.

Sewell, W.H. 1985. “Ideologies and Social Revolutions: Reflections on the French

Case.” *The Journal of Modern History* Vol.57, No.1.

Skocpol, T. 1985. “Cultural Idioms and Political Ideologies in the Revolutionary Reconstruction of State Power: A Rejoinder to Sewell. ” *The Journal of Modern History*, Vol.57, No.1.

Skocpol, T. 1995. “Why I am an Historical Insitutionalist.” *Polity* Vol. 28, No. 1.

Skocpol, T. 2008. “Bringing the State back in: Retrospect and Prospect.” *Scandinavi Political Studies* Vol. 31, No.2.

Swidler, A.1986. “Culture in Action: Symbols and Strategies.” *American Sociological Review* 51(2).

中国传统文化的媒介化生存：知识转换、国家认同与政治合法性

晏 青

（暨南大学新闻与传播学院）

摘　要：中国传统文化的媒介化生存是艰难的，它为适应时代语法，去除（或弱化）其意识、思想、价值等内涵，而化约为现代知识。传统文化的知识化，成为“意识形态-权力生产-政治合法性”的合法性路径。其中，政治神话在传统文化的常识性知识中实现文化认同，以及民族主义的皴染；在伦理性知识中，政治合法性通过伦理的道德得以确证。从而实现国家权力与政治神话的自然化、永久化，并在一种看似顺其自然的秩序中实现政治意识形态的维系，实现权力合法性的孵化、生产与重构。

关键词：传统文化；知识；神话；合法性；权力生产

当代中国的文化生产秩序的主导权在于党及其所领导的国家。国家权力、市场准则与社会价值，在多大程度上实现调适，要基于三者之间的博弈。阿尔都塞认为，国家权力依靠镇压型的国家机器与意识形态国家机器运作。镇压型的“刚性”机器构型于社会各个层面而为人们熟知，而意识形态这一“特殊的言谈机制”，在科技化、民主化深入推进的今天，因为它能够更从容地避开大众的视野，更有效地实现社会管理与控制，而越来越为统治者重视。早在 19 世纪，意大利政治社会学家莫斯卡提出“政治神话”（political formula）的概念，认为要实现比较有效、稳定的统治，就要对社会大众设计、操作、推销自己的政治学说。不论这套学说是内容有多大的欺骗哄诈，或是自我幻觉，都要维系这套政治神话。[241] 基于国家权力、意识形态安全的政治神话，往往能够有效地对市场准则和社会价值进行规制。而传统文化在这场政治神话建构中担当的角色，以及作用机制，便是本文讨论的。

与其他文化形态相比，传统文化似乎与现实生活不是那么紧密，似乎可以更加超脱的姿态存于当代生活，但是这种超脱并不能真正规避权力。相反，国家权

作者简介：晏青，文学博士，暨南大学新闻与传播学院讲师，硕士生导师，主要研究媒介文化。联系方式：yanqing2008@163.com

[241] 转引丁学良：《中国模式：赞成与反对》，牛津大学出版社，2011 年，第 265 页。

力以多种方式施于传统文化，使之在政治合法性方面的贡献不可小觑。其中，传统文化的知识化便是现代社会转型时期的文化现象，也是传统文化与国家政治媾和的重要趋向。尤其，如哈贝马斯提到的，现代资本主义的生活世界的病态化在于体系领域牺牲和剥夺了它的丰富性来保证体系的秩序机制和合法性，使生活世界趋于同一化、交往关系物化，最终使得“生活世界的殖民化”。[242]国家权力的强势而持续性的作用以保证体系的秩序机制和合法性，导致交往关系物化、殖民化，也是传统文化媒介化生存所在面对的问题。

一、知识化，大众传媒时代传统文化的合法性重构

媒介是一个暧昧、多义的话语场域，一方面，它是意识形态总体性规范的载体，另一方面，作为美学的艺术生产，其美学品格诉求下，又蕴含着规避意识形态的动力与可能性。大众媒介，尤其电视媒介作为国家主导下的媒介形式，在“总体性规范”的合法性的维护，有其难以摆脱的宿命。

合法性有广义和狭义之分，广义上被用于讨论社会的秩序、规范、或规范系统；狭义的概念被用于理解国家的统治类型，或政治秩序。“合法性是指政治系统使人们产生和坚持现存政治制度是社会的最适宜制度之信仰的能力。”[243]“合法的政治秩序就是被国民规范性认可的秩序。”[244]本文从政治学角度来讨论传统文化的电视传播对政治合法性提升问题，讨论传统文化的合法性首先作为一种社会规范，再进入到国家政治与权力层面。

文革结束后的几年里，中国的政治合法性面临极大危机。“在政治权力方面，面临着党的领导的合法性危机；在政治制度方面，面临着整个国家制度和国家法律的合法性危机；在政治意识方面，面临着社会主义信念和马克思主义意识形态的合法性危机。”[245]政治合法性是对政治的一种价值判断，合法性危机无法为大众提供信仰认同。庆幸的是，1978 年开始进行改革开放、政治体制改革，有效地改变了这种状态，“它标志着革命时代的结束和向一个新的现代化模式转变的开始。”政府与社会的关系再一次发生了根本性的变化，这种变化是“从纯粹的

[242] （德）哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，译林出版社，2004，第 397 页。

[243] （美）西摩·马丁·李普塞特：《政治人：政治的社会基础》，张绍宗译，上海人民出版社，1997 年，第 55 页。

[244] （英）戴维·赫尔德：《民主的模式》，燕继荣译，中央编译出版社，1998 年，第 316 页。

[245]林尚立：《当代中国政治形态研究》，天津人民出版社，2000 年，377 页。

政治权力领域走向‘具有政治功能的公共领域’的过程”。[246]同时，这也是权力合法性辩证的逻辑过程。

那么，政治合法性的取得与维持方式有哪些？一般来说，对政治系统的正常运行，最为重要的合法性资源乃是能够取得出色的治理绩效。美国学者亨廷顿认为：“威权政权几乎毫无例外地被迫去把政绩当作合法性的主要来源之一。”[247]也有学者谈到，政治权力和政治系统合法性获得主要有以下几种渠道：一是从历史长短看，政治体系能够长期地存在，从统治的习惯性接受和“存在即是合理的”角度判断合法性。二是政府良好的政绩。合法性的丧失常是政绩不佳。三是政治的组织方式。新政权极力拉拢社会有名望之士进入政府。四是传统、宗教、意识形态或国旗、国歌、历史纪念碑等精神联系，创造属于整个国家和民族的精神象征，并形成广播的认同。五是血缘关系和继承规则。[248]

综上观点，政治合法性的获取与维持主要有两个层面：一是良好的执政，包括政绩、组织方式等，它为民众带来的物质保障与未来得以展开的基础；二是意识形态的领导，有效主导大众的心理感受与精神体验。改革开放 30 多年来，中国经济取得世界瞩目的成绩。物质生活变得丰富、人民生活水平有显著改善，充分地体现政合法性的一个执政力维度。随着人们日益增长的物质需要得到满足，文化需求得到重视，尤其在全球化、多元化时代的今天，意识形态的引导尤为重要。

现代社会是一个资本主导的社会，浓厚的政治意识形态色彩似乎已经被弱化，但是，这种弱化的参照时空是那段疯狂而粗暴的文革历史。其实，政治意识形态的现代传播变得更富策略性。知识化，便是传统文化在大众传播中采取的策略之一。

何谓知识，传统哲学的知识观中，知识是关于事物的普遍定义，是一种确证了的、真实的信念。在古代社会，传统文化的核心文化是一种稳定不变、不言自明的社会性“知识”，几乎没有其他文化形态可以撼动它的地位，整个社会结构

[246]钱蔚：《政治、市场与电视制度》，河南人民出版社，2002 年，第 33 页。

[247]（美）亨廷顿：《第三波——20 世纪后期的民主化浪潮》，刘军宁泽，上海三联书店，1998 年，59 页。

[248]（美）参见迈克尔·罗斯金：《政治科学》（第六版），华夏出版社，2001 年，第 6 页。

也与之相濡以沫。它几乎是全体社会成员自觉追求的文化形态。很显然，在现代市场经济时代，尤其在报纸、广播、电视、互联网等搭建的媒介化生存空间，传统文化与媒介有了更多的互动可能性。利奥塔尔在《后现代状态：关于知识的报告》写道，当社会进入我们通称的后工业时代，文化进入我们所谓的后现代，知识的状况也随之变迁。当代社会的情景就是另一番景象了。传统文化在西方文化的冲击下，被轰下神坛，尤其在现代多元文化的话语喧嚣中，它变得支离破碎、岌岌可危。传统文化不再充当现代社会理所当然的知识诉求，因时空错置让人无奈。但是，这种无可奈何的时空交错又为传统文化的继承与再生提供了新的契机和挑战，契机是视觉语法让更多老百姓领略到了传统文化的精粹，挑战是让传统文化的思想价值人传承难度更大。传统文化的知识化转化便是这种契机与挑战的结果。因此，传统文化的知识的现代生存需要重新亟待启动一套与之配套的机制。

关于知识，福柯认为由两个要素构成：“经验的对象”和“陈述”。例如，精神病知识的产生，一方面是以 18 世纪末皮内尔和图克的新型收容所为代表的精神病院的出现，作为“经验的对象”才出现，另一方面是精神病理学把癫狂视为“精神疾病”的现代心理学所做的“陈述”理论。不同的“经验对象”和“陈述”构成不同的知识，传统文化作为历史性遗产，不言而喻是现代社会知识生产的重要来源，并不可避免地成为不可或缺的资源汇入现代主体的“经验对象”，成为知识再生产过程中重要客体。

国家重提以优秀传统文化融入重构现代社会主体和秩序工程，是基于对失落文化的重拾，使之成为社会结构中的重要知识构成。知识的获取与传播方式都有了深刻的变化，其中广播、电视、互联网等媒介发挥重要作用。知识的特征有所变化，表现为知识的数字化、可操作性与商业化。传统文化作为知识，在当代缺乏强有力、恰如其分的“陈述”——这种“陈述”被大众文化所挤压。国家出台一系列政策，加强对传统文化的继承和发扬，通过视听兼备、形象生动的电视媒介弘扬传统文化，改变对它的“陈述”方式，使得传统文化的意义在当代不至于变成一个濒临枯竭的文化资源。我们之所以强调知识在当代媒介环境中的范式变化，是因为“媒介作为一种认知结构塑造了一切文化现象，而在根本意义上，媒介就是人的感性生活的总和”。[249]正是这些变化促使知识论范式的转换。

[249] （加）麦克卢汉：《麦克卢汉精粹》，何道宽译，南京大学出版社，2000 年，第 206

其实，中国的现代化历史，在一定程度上讲，也伴随着传统文化的知识转化的历史，也是传统文化“再度权力化”的历史。所以有学者指出，1990 年代中后期以来，中国大陆的知识生产经历“再度国家化”过程。[250]一个多世纪以来，在对待传统文化观念中，除全盘否定观外，大多数采取“批判性继承”、“去伪存真”、去粗取精的辩证性态度，在这个观念演变中，权力深嵌其中。

中国电视事业从1958年诞生到21世纪的今天，产生了无以计数的电视节目。传统文化在有意识或无意识中，将意识形态编织到电视节目。在种类繁多、形式多样的节目中，传统文化被编码为“常识性”与“伦理性”的知识。知识成合法化的一种途径，正像有学者认为的，“合法化通过客观意义的认知有效性/正确性来‘解释’制度秩序”，“合法化通过赋予制度秩序实际的强制性一种规范的尊严，来为制度秩序的合理性进行辩护。”[251]所以，接下来文章试图将传统文化的知识化分为常识性知识与伦理性知识两个维度阐述知识化与国家神话的营造。但要说明的是，两者并非泾渭分明，不是两个非此即彼的二无范畴，两者之间有交叉和转化可能，是相对、动态的概念。

二、作为常识的传统文化：认知、民族主义与国家认同

常识性知识，一般以客观的形式得以陈述，又称陈述性知识，或描述性知识，是描述客观事物的特征及其关系的知识，是有关人所知道的事物状况的知识。作为认知形式的媒介传播大量常识性知识，其符号、概念得以客观的风格呈现（尽管这种客观性介绍因为多种原因而极富修辞性）。

（一）传统文化的常识维度

中国文化中本有很多常识以及建构常识的因素。常识是一种经过深思熟虑的有组织性的思想形式的体现，而不仅仅认为它是人们表面所认为的“是”或“有用”。简而言之，常识是文化体系，虽然它并不是那么紧密地融于其他，但它却

页。

[250]许纪霖：《知识的生产是如何“再度国家化”的？》，邓正来编，《中国书评》（第一辑），广西师范大学出版社，2005 年，第 113—116 页。

[251] （美）彼得·伯格、托马斯·卢克曼：《现实的社会构建》，北京大学出版社，2009 年，第 77、78 页。

和其他体系的其他部分源于同一本原，它所拥有的判定即其价值与效力。[252]所以说，常识性知识在文化体系中有其独特地位与价值。作为是理性后的“剩余”，它明显区别于需理性思考，经过理性而形成本就如此的经验性的认识。知识本身就有自然化的力量，就是自然化的结果，是一种自然化神话。

中国文学名著、神话传说、民间风俗、传统工艺、传统节日、园林景物、古代遗存等，已经在民间取得了认知基础，电视等现代媒体对这些内容进一步系统梳理，而生动呈现于大众。电视纪录片如《故宫》、《故宫 100》《台北故宫》博物馆系列;《苏园六记》、《西湖》、《圆明园》等园林文化系列，《大岭》、《外滩》、《说吴》等地域文化系列。类似这些电视纪录片、专题片，不管是立足于时代朝代的宏观介绍，还是单个领域的详细解析，我们能够从中知道中国的中和、意境、气韵等艺术精神，也能够熟悉“天干地支”、“四大发明”、天文历法，“四书五经”、“二十四史”等常识性知识。电视以精美特效、模拟还原等方法将诸如文本资料、名胜古迹等历史固态化的历史遗迹展现出来。媒介内容生产一些已成定论、广为接受的知识，这种传播主要侧重于传统文化的讲述，尽管这种讲述中带有当代人的视角，并伴以故事化的手法，但是，我们仍旧发现这些知识已悄然融入我们的日常生活。尽管如此，这些内容风格定位于一种客观、自然化的“符号丛”、“知识丛”。

（二）常识：通往民族主义

但是，这种常识性的知识提供人们一种常识知识的同时，其实隐秘的意识形态亦随之而来。此时传统文化的传播追求纯粹滑向效果最大化的工具理性。传统文化成为现实的程序性、操作性、策略性的知识，成为关于认识活动的方法和技巧的知识。电视传播中的传统文化工具理性的异化表现当中，最重要的莫过于滑向民族主义。例如新世纪前后，中央电视台连续推出《雍正王朝》《乾隆王朝》《康熙》《汉武大帝》等“盛世”系列，为配合中国兴起的“实现民族复兴”和“再造盛世中国”的民族主义热情。[253]传统文化在这些节目的常识性知识转换中被民族主义激情压抑。

民族主义是 19 世纪后期以来突出的现象，其主要的内涵包括民族自主自强、

[252]克利福德·吉尔兹:《地方性知识——阐释人类学论文集》，:中央编译出版社，2000，245 页。

[253]王玉玮:《民族主义话语与中国电视文化》，中国社会科学出版社，2011 年，第 2 页。

维护自己优良传统，以及强调共同的政治、经济与文化理想。民族主义思潮在中国盛行已有一个多世纪，它是在中华民族的整体认同的基础上表现出来的一种情感、情绪或理念，迄今仍然无法走出它的魅惑。“在西方国家中，早期现代化的动力是工业化；但在亚非国家中，早期现代化的动力却常是民族主义，中国的情形也是如此。”同时，“民族主义是联系传统与现代化历程的媒介”，避免了传统与现代化的各行其是，整个社会的解体。[254]民族主义作为一种意识形态，也是建国初期以来新政权合法性的重要来源，因为“从国家政治层面上看，民族主义的情感与理念是一种可以维系和巩固政治共同体的凝聚力和共识的极为珍贵的‘天然’的政治资源。[255]甚至“驱使数以百万计的人们甘愿为民族，这个有限的想象，去屠杀或从容赴死。”[256]可见，特定历史条件下，民族主义是包括社会主义政权在内的绝大数政权合法性的重要资源。

从时间维度看，民族主义成为一种能动性的精神力量，实现主体在不同历史时期的心理感受变化。民族主义维系着传统与现代化，传统又何尝不是为民族主义提供营养。首先这种营养来自传统文化。传统文化为民族认同的建立发挥重要作用。从 1990 年北京举办亚洲运动会开始，民族主义成为中国电视压倒性优势的意识形态框架。这个框架通过将民族文化象征投射到中国家庭，通过上演种种政治和文化奇观，通过调动大众的民族认同情感，通过在重要时刻（例如香港回归、中国申办奥林匹克运动会、中国加入 WTO）将观众集合在国旗下的仪式，建构民族主义话语。

全球化视域中，传统文化是一个国家独特的符号。传统文化本身就是一个巨大的符号，传统文化体系就是一个符号体系。例如大型文化专题片《中华文明五千年》，介绍五千年的中华文明，谈到书法、绘画、音乐、雕塑、建筑、舞蹈艺术等、二十四节气、东方医学巨典之《本草纲目》、陶瓷技术、丝织技术、造纸术、印刷术、指南针、火药，等等。半个多世纪的电视传播实践中，还有大量冠名类似“中华文化”为主题的节目，比如《中华文明》、《中国文化精粹》、《中国

[254]杨国枢：《代序：现代化与民族主义》，杨国枢、金神保编《现代化与民族主义》，中国论坛社，1980 年，第 12—13 页。

[255]萧功秦：《民族主义与中国转型期的意识形态》，李世涛编：《知识分子立场：民族主义与转型期中国的命运》，时代文艺出版社，2000 年，第 440—441 页。

[256] （美）本尼迪克特·安德森：《想象的共同体——民族主义的起源与散布》，吴睿人译，上海人民出版社 2003 年第 7 页。

文化遗产》、《中国文明》等。

我们发现，节目中以“中华”、“中国”、“五千年”等宏大叙事的词汇频繁出现，连缀这一系列的常识性知识，并且类似此种词汇不断地出现于节目。除了词汇的恰当运用，其他电视语言的参与，其中比如音响、声音、画面等。这些纪录片的音响高亢有力、充满了阳刚之气，讲解者往往以一种无比自豪的语气进行讲解，因此，在这一系列电视语言的合力下，强化民族自豪感，观众的民族身份也可以在这种有力的方式，被编织到一定的组织当中，并且获得稳定的意义。

从空间维度看，民族主义作用于国家“自我”与他国“他者”。在央视国际频道的中，很多栏目的设置便是立足于传统文化的国际传播。这些都是一个民族异于他国的符号呈现。节目吸取中国传统文化元素，包括古典文化资源、甚至熊猫、长城等传统符号，进行一系列系统化、有意识的文化生产时，获得的不仅仅因此带来的经济利益，还有中国文化的阐释和解说中国文化带来的附加值。

传统文化本身可以通过修正来应对外在的文化挑战。“知识以一种生产力不可缺少的信息商品的形式出现，这在世界范围的力量竞争中已经是并将继续是一个重要的、也许是唯一的赌注。可以设想，民族国家有一天将为控制信息而战，正如过去它们为控制领土并随之控制掠夺原材料和廉价劳动力的途径之战一样。”[257]这段论述的知识固然更多指更具资本、生产力的知识形式，但也包含常识性知识。所以说，传统文化以一种常识的形式出现并为人们接受，这是应对全球化，参与全球化的一种积极措施。文化民族主义也罢，文化人文主义也罢，常识注定要进入这个时代大背景，并有一番大作为。

三、作为伦理的传统文化：惯性、社会秩序与权力再生产

所谓伦理，是指通过一定原则和规范的治理、协调，使社会生活和人际关系符合一定的准则和秩序。传统文化的伦理性知识，或称程序性知识，包括价值观、素养、道德、规则、行为方式和思维方式、情感及意志的表达方式等构成的全部精神价值和意义系统，它关于人怎么解决问题、如何去做某事的知识，是一种认知技能、认知策略。传统文化的伦理性知识，可能有意无意呈现在我们的行为举

[257] （美）约翰·R·霍尔、玛丽·乔·尼兹：《文化：社会学的视野》，商务印书馆，2009年，第243页。

止和思维方式中，也可能通过习得，内化为道德素养。

我们都知道，中国文化蕴藏着丰富的伦理资源。中国文化的内核是伦理:一方面，臣对君尽忠、子对父尽孝、妻对夫尽顺、弟对兄尽悌；另一方面，作为尊者、长者的君、父、夫、兄亦应对作为卑者、幼者的臣子、妇、弟关怀备至。中国文化的和谐型风格，又使中国人在处理人与自然、人与人之间的关系时，讲究和谐、讲究统一、讲究仁爱亲善、讲究和睦礼让。两者的相互配合，就构成了相对和谐的以伦理道德为核心的中国式人际关系。[258]这些历史性遗产，使得人们无法忽视传统文化的伦理维度，伦理成为国家政治合法性的重要源泉，甚至有学者这样变到道德与政治合法性的关系的，认为“合法性其实是合道德性的权力。”[259]

（一）伦理性知识与社会秩序的规划

中国古代政治与伦理是共生的。传统中国代表政权的往往就同时代表“道统”。道统思想主要源于儒家思想。在强大的政治权力规约下，儒家文化往往很容易与国家政权共谋。儒家文化中的“天命”观与国家政权的最高政治权力相契合，塑成了传统中国典型的伦理政治形态。因此，以“天”为终极价值依据不仅成为政治统治的合法性所在，也为统治者所利用，皇帝成为“天子”，“天命所命”，成为统治国家的工具。中国传统道德维系机制的结构可以概括为：中国传统道德维系机制以儒家的“道”、“天命”为道德的终极价值依据，由国家政权的道德教化、儒家文化的道德儒化和社会精英的道德承化构成。

那么，中国古代社会政权与道德的同构性“遗产”，现代中国多大程度上将传统文化中的诸多资源纳入到政治统治。这涉及国家公共职能的履行。公民的道德、教育问题就理所当然地成为国家的责任，并且这种责任表现出狂飙式的焦虑。所以“道统”要继承，公民的道德教育纳入国家范畴，并运用这些政治资源作为工具，来完成中国向市场经济秩序的平衡过渡。因此，道德内化于一般民众的心理，这样更好的受到伦理政治兼通内外、涵化四方的理想政治效果，是政权之首要责任。国家希望这一整套道德教化确立一种符合秩序的存在状态。很大程度上不仅仅依靠技术力量致力于公共建设，公民教化体系的确立是中国家权力完成一个步骤。

[258]王会昌：《中国文化地图》，华中师范大学出版社，1992 年，第 212 页。
[259]唐土红：《权力合法性危机及其伦理实质》，《哲学动态》，2013 年第 6 期。

从微观的角度来讲，传统文化倡导人在日常生活中要有礼数，“素养”、“气质”、“品位”等，都可能成为权力支配个人、控制社会的一种极为隐秘的途径。韦伯在《支配社会学》中谈到古代中国，以及世界其他国家的“教养”教育都与支配的权力有内在联系，现代社会对传统文化“伦理”、“素养”的提倡，亦旨在对完成秩序的规划，达到可供支配的权力。[260]作为伦理的传统文化的传播与倡导，把素养、伦理作为一种区分的排斥性设计，在“品位的等级秩序”或“知识的等级秩序”中把人群区隔开来。也就是说，秩序首先是一种文化上的秩序，即从文化模式中受益的特权阶层的人们在现实中也并不一定排除他者参与这种机制，重要的是一套无所不在、极具渗透力的甄别、客体和安排体系将文化结合起来渗入我们的日常生活中，从而建立起了一种实际权力。[261]由此置换出来的“迷惑”为我们构建起一套共同的记忆，这种记忆在秩序的重塑过程弥足珍贵。“对于社会记忆本身，我们会注意到，过去的形象一般会使现在的社会秩序合法化。这是一条暗示的规则：任何社会秩序下的参与者必须具有一个共同的记忆。”[262]这些所谓的“教养”、“品味”将社会分层结构僵化，阻碍社会流动。

（二）伦理性知识与国家权力的再生产

我们习惯按照文化水平将人进行分等，如果评价某人是有“有教养的人”，言下之意是指此人受过教育、举止优雅、彬彬有礼，在“自然”状态之上富有修养而变得高贵。传统文化是“教养”的重要源泉，在古代社会是唯一的“教养”标准。现在不同了，当下的传统文化正在遭受来自西方文化作为“教养”源泉的冲击。这种“伦理”、“素养”产生的效果不仅仅是社会秩序的维护，它还因此维护、积累了文化资本，以及新的权力。权力必须在话语体系中不断地被更新、再生产、保卫与修正。同时，它也不断地受到它自身以外的压力所抗拒、限制、改变和挑战。

从这个层面来讲，传统文化置换为文化资本。中国传媒从一开始便承担了多

[260] （德）马克斯·韦伯：《支配社会学》，康乐、简美惠译，广西师范大学出版社，2004年，第85—86页。

[261] （美）约翰·R·霍尔、玛丽·乔·尼兹：《文化：社会学的视野》，商务印书馆，2009年，第243、234页。

[262] （美）康纳顿：《社会如何记忆》，纳日碧力戈译，上海人民出版社，2000年，第3页。

种公共职能，除了“喉舌”功能外，教育功能是最为强调的。直到娱乐狂欢化的今天，电视的教育功能仍然为官方主流意识形态和精英知识分子所坚守。但是，我们将电视看作是传统文化大众化的契机，但与此同时，一种惯性化的结构也由此形成，即用电视形成的文化秩序和模式，不断地繁殖出新的权力，形成新的权力支配者。权力支配者依靠合法的文化粉饰社会非民主、不平等事实，使权力统治合法化。任何合法的文化趣味要进行重新历史化，重新建构这种文化的正当性逻辑。例如书法艺术的电视传播。书法是“书法家”独居书斋相对封闭的个体劳动产品，因而它只是停留在传统的古代文人书斋的案头艺术品，人际传播是其主要传播方式。电视媒介强大的传播功能彻底打破书法艺术这种延续千年的精英化的传播形式，电视传媒强大的视听传播功能和跨越时空的传播特性，让书法艺术不再藏于深巷，而借助电视传播的及时性、视听性、现场直播性等优势传播开来。那么，电视就让更多的人欣赏、学习书法。在这个过程中，受众潜移默化地将书法艺术内化为文化品味：悠然、淡雅、与世无争以结构性的存在成为受众的诉求，这种与世无争有利社会稳定。传统艺术就这样以品味、素养的形式进入权力序列。

总而言之，传统文化能够有效缝补政治神话在应对时代方面造成的时滞缺陷，进而在现代科技话语的支撑下被编织政治神话体系。传统文化为适应时代语法，去除（或弱化）其意识、思想、观念等内涵，而化约为现代知识。传统文化的知识化，成为“意识形态-国家权力-政治神话”的合法性路径之一。其中，政治神话在传统文化的常识性知识中实现文化认同，以及民族主义的皴染；在伦理性知识中，政治合法性通过伦理的道德得以确证。从而实现国家权力与政治神话的自然化、永久化，并在一种看似顺其自然的秩序中实现政治意识形态的维系，实现权力合法性的孵化、生产与重构。

公共空间、集体行动与社区自治：基于某商品房社区业主维权的实证研究

杨雪洁

（南京理工大学）

摘要：改革开放后，我国实现了经济快速发展，人们生活方式和价值取向开始向多样化、理性化转变。商品房住宅的出现确认了人们对住房的所有权，人们也比以往任何时候都更关心房产的质量和保值。城市商品房社区中的业主们面对强势集团的侵权行为开始组织起来并采用集体行动的方式维护自己的合法权益。本文在对市民社会等理论进行梳理的基础上认为在这一过程中产生了一定的公共空间，这有利于实现转型期下业主公共事务参与意识的构建，也有益于社区建设中多元利益博弈格局的良性发展。

关键词：公共空间 集体行动 业主自治

Public Spaces, the collective action and community autonomy: a research based on a commercial housing community for seeking the rights of the owner.

YANG Xuejie

Abstract：After the reform and opening-up policy, our country has realized the rapid economic development, people life style and value orientation to diversification and reasonableness. Confirmed the presence of the residential housing people on housing ownership, and people than ever are more concerned with the quality and value of the property.The owners of the commercial housing in the community began to organize in the face of a strong group of tort and adopt the way of collective action to maintain their own legitimate rights and interests.Based on theory of civil society ,we believed that in the process it indeed produced a certain public space, which is beneficial to realize the construction of the owners' public affairs participation in the transition, also conducive to the benign development of the pattern of diversity in interest gaming in the construction of community.

新建商品房社区作为我国住房体制改革的产物，承载着国家基层社区治理的功能，更是人们生活休息的重要场域。在新建商品房社区中典型的存在着国家、市场和社会三种利益主体的碰撞与融合，街道办、居民委员会等是国家力量在社区的体现，房地产开发商、物业公司等则是市场力量在社区的运作，业主委员会和其他各类社区居民自发形成的组织则是社区中社会力量的体现。这三种力量在社区中往往会产生各种冲突，商品房社区中房屋的所有者，也即业主们面对强势的国家与市场力量处于相对弱势地位，因此为了维护自己被侵犯的合法权益，业主们开始组织起来并用集体行动（包括成立业主委员会、诉讼、上访、网络声讨等）的方式来反抗，并希望真正成为社区的主人，实现社区自治。现代城市商品房社区不同于传统社区，它缺乏共同体间的密切联系，社区居民彼此并不熟识。集体行动的参与热情需要经过动员与整合，在这一过程中产生了一定的公共空间，它为居民提供了了解讨论、参与社区公共事务和行使居民自治权利的平台，它反映了社区居民的开放、自由程度和民主参政议政水平。居民出于个人的自觉自愿参与公共空间的交往，讨论社区内重大公共事务和居民私域的利益诉求，是市民社会发展的曙光。

一、导言

在新中国成立后实行的计划经济体制下，在政治领域政府包办了一切事务，在社会领域则由单位替代政府行使社会管理和社会福利事务，即职工及其家属的生老病死、衣食住行等各种生活问题需要都要通过和依靠所在单位解决。在单位制下，职工的住房采取福利分配方式，只有居住权而没有所有权，这种住房制度造成国家财政的沉重负担，并且不同单位甚至同一单位内部存在分配不公和腐败问题（边燕杰、约翰•罗根、卢汉龙等，1996），阻碍了社会发展。

以 1978 年的改革开放为转折点，我国开始引入市场经济。随着 80 年代中期国有企业的改革和现代企业制度的建立，企业一方面逐渐摆脱了政府行政干预，另一方面也得以从原先承担的沉重的社会负担中解脱出来，职工渐渐从“单位人”转变为“社会人”和“社区人”。住房的商品化改革使得福利分房逐渐退出我国历史舞台，并直接导致社区内居民的“异质化”程度加深，同一社区内的居民可

能来自不同的工作单位，单位制下的天然联系减少，原子化倾向严重[263]。

基层社区发生变化的同时，社区内的组织结构也在悄然变化[264]：出现了社区层面上的自治组织，包括社区居民委员会、业主委员会、社区志愿组织等，它们能够代表社区居民的利益并为政府职能减负。此时，人们的价值观念也日益发生变化，竞争、市场、服务的观念代替了计划经济下的等、靠、要思想，人们的风险意识、自强意识，以及主动性、独立性被充分调动起来；人与人之间正由以往亲情关系、熟人关系向业缘关系、法理关系转变，人际关系更多地表现了功利取向和利益契约的关系。

改革开放 30 多年来，我国一直处于从农业社会到工业社会、从计划经济到市场经济、从传统社会到现代社会的剧烈转型期，社会结构、社会组织、社会价值观等都发生了深刻的变化。这为社区公共空间的形成与发展提供了契机，也易形成权贵阶层独享公共资源的局面，有学者指出所谓的种种改革只是在维稳前提下的小修小补，触及权贵阶层利益的举动也会被“镇压”下去，如何打掉这堵权贵的“墙”[265]，又如何应对这种新形势下的社会治理已经越来越成为摆在我们面前的现实难题。其实早期社会学家涂尔干已经认识到社会转型所给社会带来的严重后果。他认为，社会容量和社会密度的增加导致人们相互之间生存竞争加剧，产生了劳动分工。劳动分工不仅提升了生产效率，更重要的是改变了原有的社会组织和团结形式，导致社会开始从具有传统社会色彩的机械团结向具有现代社会特色的有机团结的转变。在这个转变过程中，会有劳动分工偏离正常形态的可能，造成社会失序和社会危机。此后包括齐美尔、卢曼、马克思等对此都有类似的研究。金耀基曾描述了转型期社会的三个特征[266]，即“异质性”、“形式主义”和“重叠性”（F. W. Riggs, The Ecology of Public Administration.）。然后他又引用社会学者冷纳（Daniel Lerner）的“过渡人”概念作了进一步解释：中国的过渡人一直在“新”、“旧”、“中”、“西”中摇摆不停，他一方面要扬弃传统的价值，因为它是

[263] 田毅鹏. 单位制度变迁与集体认同的重构[J]. 江海学刊，2007，(1)：119 -120.

[264] 卢汉龙. 单位与社区：中国城市社会生活的组织重建[J].社会科学，1999，（2）.

[265] 具体参见孙立平：撬动新一轮改革的历史进程
http://www.21ccom.net/articles/sxwh/shsc/article_20140310102029.html

[266]金耀基. 从传统到现代[M].法律出版社，2010，（8）：75.

落伍的；另一方面，他却又极不愿接受西方的价值，因为它是外国的。他强烈地希望中国能成为一个像西方的现代工业国家，但同时，他又自觉地或不自觉地保护中国传统的文化，他对这二者却又是矛盾犹豫、取舍不决的。这种情形使中国的过渡人陷于一种“交集的压力”下而扮演“冲突的角色”。

二、文献回顾与分析框架

（一）从市民社会到市场社会

“市民社会”的讨论由来已久，在 17 世纪，它是指自然状态的对立物，是人们生活在政府之下的一种状态。而 18 世纪通行的观点中，市民社会被认为是多元的，它是一个具有众多私人活动的社会，这些活动在家庭之外，未被纳入国家之中。而近几十年来，开始盛行“国家与社会”的社会理论研究范式，它可以追溯到洛克与黑格尔的论争。在洛克的研究中强调社会先于国家，国家是社会个体形成契约的结果。在这一研究框架下预设了国家与社会的对立，孟德斯鸠以此为论据提出了久负盛名的分权与制衡说。与洛克的二元分立式不同，黑格尔采用“国家与市民社会”的分析框架，认为市民社会既不同于家庭，也不同于国家。它是社会的商业部分，是市场得以运作以及其成员得以保护的制度和机构。它有助于个人利益的实现，但同时又通过同业公会（corporations）将个人组合为超个人（super-individual）的集体，并将这些意识整合为集体性的自我意识，这一过程只有在国家层面才能得到充分实现。在黑格尔的观点中国家是高于市民社会的。后来这种分析范式有了一个重要的变形，即哈贝马斯所遵循的“国家-公共领域-市民社会”三层结构论。哈贝马斯的创新在于他从“国家与市民社会”的框架中提炼出“公共领域”，这种“公共领域”准确地讲是一种“空间”[267]，是国家与市民社会之间的张力场。“公共领域”并不是独立于国家或社会任何一方，而是代表着一种融合的趋势，认为国家与社会之间存在某种互动。

关于中国是否真正出现过资本主义意义上的市民社会，学界有不同的争论，因此源自西方的“国家与社会”的研究范式运用到中国本土是不合适的，必须进行一定程度的改造，尤其体现在学者对其中的核心概念“市民社会”（civil society）的改造上。“市民社会”、“公民社会”、“民间社会”等叫法层出不穷，

[267][267]摘自裴宜理 2000 年 6 月在南京大学授予其兼职教授仪式上的讲演

市民、公民的提法是西方式的惯用话语，民间社会则在台湾比较流行，结合中国差序格局的传统文化，有学者提出“市场社会”[268]，认为这更符合中国公共领域形成的历史条件：在西方国家，市场社会与政治社会经历了一个体制外抗衡、一体化发展、体制内自制的发展过程。而我国 Civil Society 的分离过程，是一种自觉建构的过程，是中国在计划经济体制下，自觉地引入市场经济的机制，并随着市场经济的发展，把原有政治社会所拥有的权力“让渡”一部分给广大社会生活领域而形成的。笔者认为市场力量的引入确实带来了国家社会结构、生活方式等的极大变化，它在一定程度上对我国国民的理性与思辨构成了良性影响，商品房社区业主们开始关注自身被侵占的公共利益并开始运用自己的力量谋求更好的社区治理就是很好的例证。

（二）从公共空间到社区公共空间

公共空间（或称公共领域）的发展在西方社会由来已久，西方关于“公共领域”（public sphere）或“公共空间”（public space）的讨论以汉娜·阿伦特和哈贝马斯为重要的理论来源。阿伦特的公共领域概念援引古希腊的政治经验，被人称为“古典型的公共领域”，在阿伦特看来“公共”（the public）与“私人”（the private）是相互对立的一组概念，古希腊人视城邦（polis）为自由公民活动的领域，而家庭（household）则是一个以自然血缘关系为基础的领域，两种领域间存在显著的差异，城邦政治生活则代表了典型的“公共领域”。

哈贝马斯继承了阿伦特对古希腊公私领域的研究，但他侧重对资产阶级的公共领域进行历史学分析。他提出了“文学公共领域”的概念来阐释批判理性思维的诞生，这种“文学公共领域”是由咖啡厅、出版社、文化人士以及各种文化展示场所构成的一个领域，是由私人集合而成的公共领域。哈贝马斯认为共识的达成，必须假设参与对话的人都是具备理性能力，足以判断真实性、正当性与真诚性的人。在这一领域中任何具有言说及行动有力的人都可自由参加此对话，所有人都有平等的权利提出任何他想讨论的问题并对别人的论点加以质疑的权利，并且对话的进行只在意能提出“较好的论证”（better argument），人们应该理

性地接受这些具有说服力的论证，而不是任何别的外在考虑。

对于中国公共空间的研究，在历史上，主要针对晚清中国诸如湖北汉口、浙江省宁波等商业繁忙的地区和城市以及徽帮、晋邦等商帮行会，认为在中国晚清已见市民社会倪端，并已形成有共议参与的公共领域，并以此来修正马克斯·韦伯关于“中国未能发展资本主义是由于其城市政治自治的匾乏和对祖籍亲友的特殊依恋的主宰”[269]的断言。然而邓正来认为，这一时期陆续形成了公共领域生长的条件并不意味着这就是公共领域本身；一些报纸、书院对社会政治问题的讨论并不面对大众，缺乏民间身份[270]。直到上世纪 80、90 年代，我国计划经济时期的福利分房制度终止，大量商品房社区涌现，城市社区居民开始以业主身份参与社区生活，业委会、物业公司等新兴社区组织不断出现，社区空间研究开始引起学界关注。因此，本文中的公共空间主要是在微观的社区层面上的讨论，是指在业主维权过程中产生的可供人们平等交流的实体和舆论空间，它独立于政府和市场之外，是业主们共同参与社区事务而形成的公共空间，是社会领域发展的表现。

（三）本文的分析框架

本文以社区层面上的公共空间为研究场域，采用国家与社会的互动框架，发掘商品房社区业主集体行动过程中的公共空间成长与社区自治潜力。本文以南京市 Z 商品房社区[271]为实地调查地，Z 社区是典型的新建商品房社区，已建成投入使用十年左右，学区房，周围有大学、中学等。拥有近 1000 户住户，其中超过 500 户为周围大学教师居住，居民文化程度较高。其业委会经历过三次大规模的选举，目前运作良好。本文采用的资料还包括媒体报道和相关文献。

三、商品房社区业主的集体行动

业主是随商品房社区的发展而出现的新名词，通俗意义上就是指房屋所有人。从中国期刊全文数据库(CNKI)收录的文章来看，1996 年以前业主概念大多是指大型建筑物的所有人或个体工商户。1996 年底，业主一词开始被用来指称“住宅

[269] 其中的研究有罗威廉（William T•Rowt）于 1984 年发表的《汉口：一个中国城市的商业社会 1796-1889》, 1987 年发表的《中国的“市民社会”问题》等。

[270]邓正来. 国家与市民社会:中国视角[M]. 上海人民出版社，2011，(3)： 151.

[271] 遵循学术惯例，调查地名称已作处理，被访谈者姓名也已隐去。

置业者”，此后对业主的研究逐渐增多。2009 年通过的《最高人民法院关于审理建筑物区分所有权纠纷案件具体应用法律若干问题的解释》中称：“依法登记取得或者根据物权法第 2 章第 3 节规定取得建筑物专有部分所有权的人，应当认定为物权法第六章所称的业主。基于与建设单位之间的商品房买卖民事法律行为，已经合法占有建筑物专有部分，但尚未依法办理所有权登记的人，可以认定为物权法第六章所称的业主。”

（一）处于弱势地位的业主

业主作为社区中房屋的实际拥有者，理应成为社区的主人，但现实的情况是面对强势的房地产开发商、物业公司及政府部门，业主们完全成了一个新兴的“弱势群体”。

教授也是弱势群体。（对退休教师业主 A 的访谈）

在商品房社区中主要存在几大强势利益集团，首先，是房地产开发商。我国目前实行商品房预售制度，很容易发生交房后业主发现与开发商在售房阶段承诺的住宅条件、配套设施、绿地等不相符的情况。住房质量问题、拖延交房期限、擅自修改小区规划、侵占公共区域、随意增加楼层、指定自己的物业公司等在各社区都是屡屡发生的，业主要想拿到确实的证据如图纸、规划等，仅凭个体的力量在动辄上千户的社区内行事是十分困难的。

其次，物业公司。它作为市场化力量进驻社区，业主本应有根据物业公司服务水平和自身意愿进行自主选择的权利。但现实是法律赋予了开发商选聘前期物业的权利，在业主入住社区后想换掉开发商选聘的物业公司很难。物业公司与开发商利益盘根错节，在这场持久战中，业主往往处于被动地位。

物业公司认为自己是小区的主人，业委会也很难制约它。我们也曾想过换物业公司，但没有人有这个精力去跑。我们表达了不满后这个物业也确实能稍微改进点，大家也就得过且过了。（对业委会成员 A 的访谈）

再次，政府部门。单位制瓦解，社区制实行后，我国政府走上权利下放的过程，在社区中成立居民委员会作为基层群众的自治组织，但目前的现实是居民委

员会往往承担了太多上级政府派遣的工作，行政化倾向严重，无法兼顾到广大居民的利益诉求。业委会由于代表了业主们的利益而迅速兴起，这给基层政府的管理带来了很大影响。

政府对居委会和业委会的态度很鲜明，它可以给居委会开展定期培训，居委会工作人员也是由政府开工资，但对业委会就没有对它培训一说了，除非你有事找他。一些政府部门的退休干部实际是很有组织能力的，但他不愿意蹚你这浑水。郭德纲之前不是说过个相声吗，说我们小区的那帮穷人成立了个业委会，就是这个道理。（对业委会成员 B 的访谈）

从法律程序上看，要成立业委会必须经由政府相关部门备案才承认其合法性。政府就由此掌握着业委会这一居民自治组织的生杀大权。我国也颁布了一系列保护业主权益的法律法规，包括《物业管理条例》、《物权法》等，真正因为维权走上诉讼程序并获得胜利的都是艰辛的维权过程。

我们小区第一届选举业委会，把备案文件交给街道后被认定为无效，说我们不符合“双过半”，即人数过半和居住面积过半，于是这次业委会选举就破产了。（对业委会成员 B 的访谈）

（二）原子化状态的零星抗争

住房制度改革后兴建起的大批商品房社区不同于单位制下传统的单位大院、老小区等，商品房社区中居民的异质化程度高，人们来自不同的行业，相互联系少，居民如果在入住后发现住房的质量、配套设施或社区环境存在问题时往往不知道该通过何种途径解决。

我们有个小区靠近某大学浴室的锅炉房，有段时间那个噪音非常大，这事肯定不只影响我一个人，但大家都没人站出来说这个事，也就只能忍受噪音了。只要过得去，大家都不想自己找麻烦。（对社区业主 Z 的访谈）

而且真正有意愿站出来与开发商进行交涉的业主并不多，很多情况下往往是能忍则忍，存在的问题也就不了了之，由于在维权过程中表现的比较突出很有可能招致开发商等的暴力报复，大家很容易选择共同沉默。因此很多学者都将维权

事件的“问题化”提升到一定高度，并认为在居民关系相对陌生的商品房社区，要想动员起全体业主对某一权益侵害事件展开集体行动时，就必须首先对事件的严峻性、维权的必要性、实际的可操作性、如何行动等进行详细的解释，让业主们了解事件的局面和状态，形成集体行动的动力。

（三）集体行动

业主们为了维护被侵犯的公共权益往往越来越倾向于集合社区内广大业主的力量，采取集体行动的方式提高维权的成功率。业主的集体行动包括张贴大字报，到政府部门、房地产开发商门前拉横幅抗议示威；邀请纸媒、新闻媒体到现场进行采访，争取舆论支持并将事件扩大；召开业主大会，在社区内选举业主委员会成员，成立业主委员会保障业主的合法权益；

我们小区的业委会选举可谓一波三折，到现在已经是第三届了。第一届是备案文件出了问题，第二届比较复杂，涉及业委会成员的个人做事风格不被接受，到现在这一届。但我们还是坚信业委会的成立是对的。去年我们小区安装了很多摄像头，保障大家的利益，这就是业委会出的钱。（对业委会成员 A 的访谈）

业主委员会是业主大会日常事务的执行机构，其作为社区自治组织的作用越来越受到重视，有学者认为业主维权和业委会的出现“可能意味着一种社会基础关系结构的根本转型和一个‘新公共空间’的出现”[272]。在 2003 年我国就出台了《物业管理条例》 对业主委员会的法律地位及工作职责作了明确规定， “业主委员会是业主大会的执行机构，是在物业管理区域内代表全体业主对物业实施管理的执行机构，业主委员会是业主自治管理的自治机构，是业主大会的常设机构，代表业主大会在闭会期间行使权利和履行义务”。

召开跨社区的业主联盟会议、业主论坛，搭建业主互助平台，学习各地业主维权先进经验等。

C 老和 Z 老师都是社区治理方面的专家，他们退休了还发挥余热，时刻关注 N 市发生的物业纠纷、业主自治等，最近要召开本次业主自治研讨会忙了很久，付出了很多心血。（对

[272]邹树彬. 城市业主维权运动:特点及其影响》,《 深圳大学学报（人文社会科学版）》，2005 年第 5 期.

某大学某学院老师 X 的访谈）

网络技术的进步也给业主的集体行动提供了新的高效率的平台。各种业主论坛、业主 QQ 群、微博等已成为业主们表达自己观点、关注维权实践进展的重要阵地。特别是业主 QQ 群还是集体行动开展的重要信息发布平台，为了防止不相关人士混入其中，这些 QQ 群往往有严格的进入制度，必须提供自己居住的门牌号并得到管理员认可才能进入。一经发现在群内发布不适当言论，也会被管理员踢出群。

四、业主集体行动下产生的公共空间

（一）实体空间

业主为了维护公共权益而进行的种种集体行动在潜移默化中形成了公共空间的萌芽，首当其冲的我们姑且叫它“物理公共空间”[273]，或实体空间，指社区内居民可自由地活动于其中的公共场所。广义上的社区实体空间包括居委会、警务室、老年活动中心、青少年活动中心、社区服务站、卫生站、居务公开栏、社区宣传栏等。在业主维权背景下的集体行动过程中，也产生了很重要的实体空间——业委会的办公场地或是其他任何召开业主相关会议的场所。在这里业委会成员开展维权的日常工作，研究政府政策，制定业委会运作所必要的管理、财务、人事制度规定，动员社区业主力量，共同参与社区事务等。业委会成员往往自身具备一定的维权、动员技能，或有很强的人格感染力，或是某方面的专家，他们在一个典型的物理空间内开展工作，指挥方遂，达成关于社区发展的意见，并倾听普通业主们的心声，为他们的利益考虑，成为资源的联接者。但有些时候，这一实体空间还面临缺乏法律保护的情境。

我们小区的业委会算是运作的比较成熟了，但我们的办公面积还差 100 多平，也是开发商当初承诺过我们的，也一直没有兑现。（对业委会成员 A 的访谈）

当然，实体空间还包括各社区维权精英、社会热心人士、法律专家、大学教授等组织发起的社区治理研讨会、年会等。有时候社区广场、街心花园也会成为

[273] 王翀. 当前我国城市社区公共空间构成与管理研究，浙江大学博士学位论文，2005,1.

大家进行热烈讨论的场所。

（二）制度与公共舆论氛围

人们以实体空间为基本工作环境，在其中制定着各类规章、制度，以保证公共权益受到侵害的业主们可以有能力组织起来对抗强势的侵权方，在一个偌大的社区内尽可能多地集合起业主的力量这本身就是件难事，形成有效的可长期运作的制度并在此基础上在社区内生发出愿意参与公共事务的舆论氛围就更为不易。

根据哈贝马斯的公共领域研究，真正的公共空间至少应该同时满足三个条件：第一，公共空间的参与者必须是具有独立人格、能够就普遍利益问题展开理性辩论的个人。这种独立性使得参与公共领域事务的人既能够自由地进入或者离开公共空间，也可以自由地选择或更换议题、发表意见或保持沉默。

我们的业委会成员有几位就是某大学的教师，知识分子嘛，对这方面比较懂行。曾经发生过业主对某位业委会成员个人风格不认同的情况，最终的结果是这位成员自己辞职了，这我们都可以理解。（对业委会成员 B 的访谈）

第二，公共空间具备能够保障参与者充分沟通的媒介。人际沟通需要以信息为载体、媒介为中介，单向的、虚假的信息往往直接导致参与者的理性和独立毫无意义。在业主维权行动的过程中要确保信息公开、业委会账目公开等，这是需要强大的组织力和说服力的。

我们小区 900 多户居民，要每个人都沟通到是基本做不到的；涉及到大事，大的利益问题时，与开发商的沟通也很难。在最近这次业委会选举过程中我们动员了每栋单元楼的楼长与我们招募的志愿者共同参与投票的发放和收集，这就比我们自己单独去跑要有效率的多，效果也更好。（对业委会成员 A 的访谈）

第三，要求由私人组成的公众能在充分辩论的基础上达成共识。

小区曾发生过绿地事件，就是由居民发现河堤旁的一块绿地突然变成了水泥地，这是大事，当时我们拨打了 12345 市长热线，通过层层下报，最终将事件交给街道办处理最终街道办接受大家意见，请施工队过来将水泥地复原。这件事件也取得了实质性胜利。（根据多

名社区居民的访谈整理而成）

可喜的是在业主集体行动的过程中确实产生了相对有效的制度，包括业委会的规章制度、集体行动、抗议的有序进行、约访媒体进行介入等，并且在行动过程中逐渐建立起良好的公共舆论氛围，人们愿意为了保护公共利益而广泛讨论并付出行动。有时候维权成功的经验对社区公共氛围的形成也是十分重要的。

（三）精英分子

在业主进行集体行动形成实体空间和公共舆论氛围的过程中，产生了一些维权积极分子，包括社区内的热心业主、业委会成员、法律专家、媒体记者等，他们在社区公共空间的构建中发挥着重要作用。

由于商品房社区面积较大，业主间异质性程度高，零星的争取公共利益的行动收效甚微，业主没有有效的途径形成大规模的集体行动，此时维权积极分子的出现有着至关重要的作用。维权积极分子带动下，增加了参与社区公共事务的业主数量，但仍存在不愿参与的业主，他们就会在不付出成本的情况下享受到了由他人投入精力而产生的收益，这是十分不利于维权行动的长期发展的。维权积极分子的出现可以利用自己的社会资源调动一部分业主的积极性，并在社区内起到榜样作用。在笔者的实地调查中发现很多社区内的业主都拥有较为体面的工作，对业主权益、业委会的运作等都有自己的看法，对待生活中发生的侵权事件也较为理性。在笔者参加过的社区治理研讨会中，也认识了一批对社区治理、业主自治有着多年工作经验的人们，他们活跃在社区工作一线，熟悉维权策略的使用，对业主自治的未来发展也有自己的见解与体悟。

五、讨论：当前我国社区公共空间与社区自治的发展

（一）公共空间遭遇的中国式阻力

可以说社区公共空间在转型期住房制度改革、生活方式转变等因素作用下有了形成与壮大的机会，在这个理性空间形成的过程中既需要客观条件的铺垫，又需要人为理性的构建，即需要通过政府、社会、市场各方共同努力构建。但目前的社区发展现状往往是社区公共空间建构的客观条件随着市场发育、发展和政府、社会的分离而渐渐成熟，但理性地构建——即商品房社区内部各利益主体如何实

现公平对话与利益诉求，仍显力量薄弱。结合哈贝马斯所说的公共领域发展要件，笔者认为处于转型期的中国城市商品房社区具备一定的发展条件，也会受到很多传统因素的阻碍：

首先，在哈贝马斯看来，公共领域的形成与市民阶级对公共权力的批判不可分割，这一批判精神是以市民阶级对人性的自我理解或私人自律为依据的。在中国传统历史上统治者实行的多是专制统治，人们习惯于对权贵的顺从，反抗常被认定为非法，不存在西方意义上的独立社会。从中国几千年的政治传统来看，中国从来没有明确划分公域与私域的实践和观念，国家和社会也没有完全分离，是合二为一的。特别是受几千年儒家传统文化的影响，中国人缺少公共领域所必须的批判精神。

其次，中国社会缺乏血缘关系之外的信任。相对于传统学者认为中国是高信任度国家的研究，日裔学者福山曾在自己的《信任：社会道德与繁荣的创造》一书中认为中国其实是一个低信任的国家，只能发展家族式私营小企业，而不能孕育出像美国、日本一样的现代化的私营大企业，这直接影响着国家经济的发展。在传统中国文化的土壤上还是存在很多规范使得没有血缘关系的中国人之间建立起不那么“稳定”却有确实存在的联系，如人情、面子、缘分、甚至大学中来自同一地方、参加过同样的社团都会成为交往的契机，但由于它们的功能性相对较弱，缺乏家庭式的信任和联结，进而导致中国社区公共空间发展迟缓，即使出现也有外力强迫之感。在商品房社区中这点得到印证，人们来自不同地方不同职业，加之生活的快节奏，缺乏邻里联系的动力。

再次，长久以来，政治和经济始终以两种突出的力量影响着传媒管理制度的变革。政府对传媒行使着绝对的领导权，传媒的作用被限制在十分狭小的领域，这使得有着社会责任感的传媒人士，如编辑、记者等都不得不面临制度层面的压力，而无法对社会现实发出自己的真实声音。

（二）公共空间与社区自治的发展

根据现有文献资料的总结，我国城市社区自治易遭遇四大公共性问题：第一，公共事务缺乏公共空间的承载，往往由上级决定。第二，居民缺乏参与公共空间交流的渠道。第三，重大决策缺乏公共空间的辩论与沟通。第四，民主过程缺乏公共空间的支撑。这首先需要政府真正让渡一部分权利到社会领域，将社区内业

主的利益落到实处，完善法律法规，使他们有热情参与社区公共事务，敢于维护自身合法权益。还要拓宽社区业主参与社区公共事务的渠道，提高业主甚至租户在公共空间进行交流、交谈、协商、监督社区事务的意愿与能力，这样才能最终有利于社区自治的长远发展，并为人们营造舒适的居住氛围，实现住房的真正价值。

由于社区业主间异质性程度较高，他们的不同利益关系和认识水平会表现出对社区存在问题的不同看法，不同的利益诉求与行为表现方式能否统一到为社区建设增添力量的努力中来是我们要持续思考的。美国学者李普曼认为，舆论分析必须基于“行动的情景，人对那种情景的想象，以及人从行动的情景中产生出的想象的效应”[274]三者间的关系，其中的情景可以看做与业主实际生活息息相关的各种关系、资源的总和，从情景中生发出的对社区治理乃至整个社区氛围的认同是我们所不懈追求的目标。

通过在 Z 社区的实地调查与参与观察，笔者发现公共空间的形成不是没有可能的，它需要有效的业主利益维护组织（如业委会）、有意愿与能力的社区居民（包括业主与租户）、提供制度化保障的政府部门、甚至开发商和物业公司某种程度上的协作也会使公共空间得到成长。此外它还需要精英人士的组织动员、良好的运作制度，更需要真正为社区居民考虑的真诚之心。

参考文献

[1]曹卫东. 从“公私分明”到“大公无私”[J]. 读书， 1998 （6） .
[2]尤尔根·哈贝马斯. 公共领域的结构转型[M]. 上海：学林出版社，1999.
[3]于海. 公共领域的起源和演化[J]. 社会，1998 ，（6） .
[4]李佃来 公共领域与生活世界——哈贝马斯市民社会理论研究[M]. 人民出版社,2006,（12）.
[5]艾四林，王贵贤，马超.民主、正义与全球化[M].北京大学出版社，2010,（4）.
[6]张翠.民主理论的批判与重建——哈贝马斯政治哲学思想研究[M]. 人民出版社，2011,（8）.

[274] [美]李普曼.舆论学[M].北京:华夏出版社，1989,（1）：10.

[7]张向东.理性生活方式的重建——哈贝马斯政治哲学研究[M].中国社会科学出版社，2007，（8）.
[8]金耀基.从传统到现代[M].法律出版社，2010，（8）.
[9]郑也夫.信任论[M].中国广播电视出版社，2001，（8）.
[10][日]弗朗西斯·福山，彭志华译.信任：社会美德与创造经济繁荣[M].海南出版社，2001，（12）.
[11]俞可平. 治理与善治[M] . 北京：社会科学文献出版社，2000，(11).
[12]康晓光.转型时期的中国社团[J] . 中国青年科技，1999，（10）.
[13]卢汉龙.民间组织与社会治理[J] . 探索与争鸣，2006,（5）.
[14]王名.中国非政府公共部门[J] . 中国行政管理，2001,（5）.
[15]王名.中国民间组织30年——走向公民社会[M].北京：社会科学文献出版社，2008.
[16]黄宗智.中国的“公共领域”与“市民社会”？——国家与社会间的第三领域[M].中央编译出版社，1999.
[17]康晓光，韩恒.分类控制：当前中国大陆国家与社会关系研究[J].社会学研究，2005，（6）.
[18]贾西津.第三次改革:中国非营利部门战略研究[M].北京:清华大学出版社，2003.
[19]陈庆云.公共管理研究中的若干问题[J].中国人民大学学报,2001,(1).[20]孙立平.博弈—断裂社会的利益冲突与和谐〔M〕.北京:社会科学文献出版社,2006,（7）.
[21][美]莱斯特·萨拉蒙.谭静译.非营利部门的崛起〔J〕.马克思主义与现实，2002，(3).
[22][美]李普曼.舆论学[M].北京:华夏出版社，1989，（1）.
[23] 刘少杰.国外社会学理论[M]. 高等教育出版社, 2006.
[24] [美]约翰·菲斯克(JohnFiske),杨全强译.解读大众文化[M]. 南京大学出版社, 2006.
[25] [法]让·波德里亚(JeanBaudrillard),车槿山译.象征交换与死亡[M]. 译林出版社, 2006.

[26] 刘怀玉.现代性的平庸与神奇[M]. 中央编译出版社, 2006 .
[27] 衣俊卿.现代化与文化阻滞力[M]. 人民出版社, 2005 ,（10）.
[28]（古希腊）亚里士多德，吴寿彭译.政治学.商务印书馆，1981.
[29]李强.社会分层十讲[M].北京:社会科学文献出版社，2008.
[30]齐美尔.社会是如何可能的[M].林荣远译,北京:广西师范大学出版社,2002.
[31]李强、孙立平等.中国社会分层[M].北京:社会科学文献出版社，2004.
[32]邓正来.关于“国家与市民社会”框架的反思与批判[M].吉林大学学报,2006,(3).
[33] 陈鹏. 当代中国城市业主的法权抗争——关于业主维权活动的一个分析框架[J].社会学研究，2010，(1).
[34] 陈映芳. 行动力与制度限制：都市运动中的中产阶层[J].社会学研究，2012 ，(4).
[35] 冯仕政. 西方社会运动研究:现状与范式[J]. 国外社会科学，2003，(5).
[36] 孙立平. 重建社会:转型社会的秩序再造[M].社会科学文献出版社,2009,(7).
[37] 石发勇. 准公民社区——国家、关系网络与城市基层治理[M]. 社会科学文献出版社，2013，(8).
[38]Salamon Lester M ， Rethinking public management： third-party government and the changing forms of government action，Public Policy，1981
[39]Salamon Lester M.Partners in Public Service: Government-Nonprofit Relations in the Modern Welfare State，1995.
[40]Salamon,Laster M.The Crisis of the Nonprofit Sector and the Challenge of Renewal. National Civic Review ,1996 .
[41] Weisbrod，Burton.Toward a Theory of the Voluntary Nonprofit Sector in Three-Sector Economy. Altruism Morality and Economic Theory . 1974
[42] Wuthnow R.Between States and Markets： the Voluntary Sector in Comparative Perspective. . 1991
[43] World Bank."Involving Nongovernmental Organizations in World Bank

Supported Activities, ". Operational Directive 14.70 . 1989
[44] Helmut Anheier,Marlies Glasius,Mary Kaldor. Introducing global civil society. Global Civil Society ,2001 .
[45] Parsons, Talcott, The Principal Structures of Community: A Sociological View, Community. New York, 1959.
[46] Weisbrod,B. A. The Voluntary Nonprofit Sector . 1978.
[47]Young,Dennis. Alternative models of government -nonprofitsec-torrelations. theoretical and international perspectives. Nonprofit and Voluntarysector quarterly , 2000.
[48] Tao Chuan jin. Building up Civil Society in China an Communities: A New Approach. Social Sciences in China. A Quarterly Journal ,2007 ,(10).

广场舞：大众文化抑或群体亚文化？

于佳煖 马颖怡

（复旦大学社会学系）

摘 要：广场舞是一种目前非常流行的都市文化现象。本次研究发现，广场舞的一些属性符合亚文化的特征。高阶层风格地区的广场舞比低阶层风格地区的独特性更大，并且民间自发比官方组织形式中的舞蹈独特性更高。同时，由于一方面广场舞受到互联网文化的影响。另一方面，由于其规模的不断扩大和参与群体的逐渐复杂化，广场舞开始出现向大众文化上升的趋势。此外，广场舞也被由政府主导的主流文化所影响。

关键词：广场舞；大众文化；亚文化

Square Dancing: Mass Culture or Subculture?

Jiaxuan Yu, Yingyi Ma

Abstract: Square dancing seems to be a prevailing cultural phenomenon in the urban area in China. Basing on this study, some characteristics of the square dance might be classified as a subculture. Square dancers living in high stratum area tend to be more creative than dancers in low stratum area, and the choreography in nongovernmental square dance tend to be more unique. At the same time, on one hand, for the influence of the internet, on the other hand, for the continuous

expansion of the scale and more various participants, the square dancing start to ascend to mass culture. Besides, square dancing is also affected by the dominate culture which has generated from the government.

Keywords: Square dancing; Mass culture; Subculture

引 言

广场舞是一种目前非常流行的都市文化现象。在晨练时段或是晚餐后的下班时间，城市的开阔地上，经常有成群结队的人伴着配乐跳着动作整齐的舞蹈，并且周围有一些群众在围观。目前广场舞在国内越来越流行，已成为一种普及度较高的群众活动。

当前广场舞这一舞蹈形式的流行使人很容易联想到文革时期的忠字舞等群众舞蹈形式。这些舞蹈形式是文化的载体，也是群众精神生活的重要组成部分。由此产生一个值得思考的问题：广受关注被许多城市视为文化新名片的广场舞，其内涵到底是代表人民群众普遍精神的大众文化，还是一种特殊的居民群体亚文化？本次研究的目的即在于通过实地研究，结合理论、文献及定性研究方法来确定广场舞的文化属性，即它是大众文化还是群体亚文化，抑或兼具大众文化与亚文化的综合特征。

由此，本次研究的意义分为两部分。首先，本次研究的理论意义为探究广场舞的文化属性，在广场舞现象的基础上构建一个群体亚文化和大众文化互相影响的具有理论意义的框架。同时在已有社会现象的基础上反观既有的大众文化和群体亚文化理论，用中国社会的田野经验进一步做一些更有价值的理论思考。除此之外，该研究的实践意义在于从文化角度对现实的广场舞活动的开展提供了切实指导。

文献综述及研究设计

1、文献综述

大众文化和亚文化的研究

大众文化（Mass Culture）这一概念兴起自法兰克福学派。该概念指新科技革命后，产生于大工业生产和市场经济背景下的，以电视广播、电影、报纸等为载体的文化。大众文化的特点大致如下：首先，因其产生的时代背景为市场经济和资本主义时代，所以具有商品化的特点。在大众文化的视角下，文化产品被视为“精神劳动产品”。基于这种物化的属性，大众文化依靠大众媒介能够很容易地以一种商品的形式向外传播（霍克海默、阿多诺，1947）。其次，大众文化具有世俗性和娱乐性的特点。大众文化追求的是诉诸感官的娱乐效果，具有轻松随意的特点。因为它的这种娱乐性，就主要作为一种世俗性文化而存在（霍克海默、阿多诺，1947；雷蒙·威廉斯，1976）。第三，由于大众文化的商品化和娱乐性，在大工业时代的背景下，大众文化具有标准化、消除差异的特性。文化商品的商

品化特性导致其生产过程逐渐趋于统一，生产时间缩短，成本降低，普及度和规模变大，从而缩小甚至消除了文化商品的差异性，使其具有技术化和标准化的特点（霍克海默、阿多诺，1947）。第四，由于大众文化的上述特性，“文化工业”由体系媒介操纵，不同阶层、群体的文化逐渐趋同，由此减少了民众对于异质文化的接触，大众文化对于民众产生强迫性和控制性。从这一角度看来，大众文化不仅对民众的文化接触形成了强迫，也妨碍了人格的多元发展和人的自由交往（哈贝马斯,1981）。但另一些流派对大众文化持不同观点，他们认为大众文化起源于民众，是大众所创造的。在这一观点中大众文化更倾向于具有流行和平等特性的文化（雷蒙·威廉斯，1976），是为后现代主义倾向的大众文化理论，主要侧重于大众文化的流行属性和时尚属性。

亚文化是相对于主流文化的概念，是与主流文化相对应的非主流的、局部的文化现象，指一个社群的、地区的或社会的某一群体的足以区别于其他文化或社会的行为特性。亚文化概念的系统化和研究的学科化始于芝加哥学派，其采取的实地具体考察法（观察、采访、作证等）对文化研究产生了重大影响。此后的伯明翰学派重点研究青少年亚文化、工人阶级社区亚文化现象，其研究方法转向分析大众传媒、流行文化、文学及“日常生活”。抵抗、风格、收编为伯明翰学派亚文化理论的关键词，因为：（1）相对大众文化的非阶层化特征，亚文化及亚文化生活方式与身处的阶级语境密切相关；亚文化产生于社会结构和文化之间的一个特别紧张点，它们可能反对或抵制主导和主导的价值和文化。同时，“抵抗”被视为一种寻求“认同”（Identity）的行为，该“认同”指“个体将自我身份同至少另外某些身份相融合的过程”[275]（约翰·费斯克，2004）。而亚文化的抵抗往往是风格化的、仪式性的。(2)亚文化的抵抗与反叛性主要体现在追求价值观、时尚、风格等方面，在闲暇领域较为显见。 “风格”即是文化认同与社会定位得以协商与表达的方法手段[276]（约翰·费斯克，2004），联系着特定的亚文化群体。文化的颠覆意义正是通过“风格”得以体现：亚文化所代表的对霸权的挑战并不是直接由亚文化产生，更确切地说，它是间接表现在风格之中，即符号层面。亚文化自身有相对有序的形式，它们选择的风格应与其价值、经验及品位相匹配，例如音乐[277]（赫伯迪格，1979）。（3）亚文化可以通过两条途径合并或整合：一是把它们的风格转变成大规模生产的商品；二是把它们的参加者贴上意识形态的

[275] 约翰·费斯克，2004，《关键概念:传播与文化研究辞典》，李彬译，北京：新华出版社，第 127 页。

[276] 约翰·费斯克，2004，《关键概念:传播与文化研究辞典》，李彬译，北京：新华出版社，第 279 页。

[277] 迪克•赫伯迪格，2009，《亚文化：风格的意义》，陆道夫，胡疆锋译，北京：北京大学出版社，第 19 页。

标签[278]（赫伯迪格，1979）。

在现今全球化时代背景下，与伯明翰学派的亚文化研究相比，后亚文化研究更关注亚文化和其他社会因素的相互渗透作用。认为亚文化的激进风格影响到了社会的政治层面，亚文化对主流意识形态的威胁将不复仅仅是一种姿态，而是真正的政治威胁。其中，传媒不仅仅是亚文化形成和传播的工具，而是对亚文化内部具有建构功能，有助于最初分散零落的片段聚合成日渐明晰的亚文化形态。

关于中国广场舞的若干研究

现有的关于中国广场舞的研究首先都试图对其下一个完整的定义。获得比较广泛的引用和认可的是吴春晖对广场舞的定义：以自发性以健身为目的的在广场上进行的舞蹈[279]（吴春晖，2010）。通过文献搜索发现，关于广场舞的研究论文不在少数。涉及广场舞的文献根据研究范围主要可以分为两类：一类属于地方性研究，即根据某一地区的广场舞开展现状来分析其发展和对策。从这一类研究中可以了解到，到广场舞的主要参与人群为中老年女性，开展时间多集中于每天的傍晚。但广场舞经常缺乏维持其开展的音响及场地条件，因此其往往需要如加强政策支持、加强物质条件支持等一系列政策性的对策（孙敏，徐宁，姜莎莎，2013；许洪文，聂胜男，2010）。这一类探究的层次较浅，研究重点主要在于统计广场舞的人数分布、性别比例以及年龄构成等一系列指标。而另一类以较为宏观的视角来分析广场舞与社区文化的关系和其发展前景，注重广场舞的动作、选曲以及其对参与者生活的影响。由于这些影响，广场舞对于社区文化和城市文化具有一定的推动作用。其结论主要为：广场舞主要具有社会性、多样性、群众性、开放性的特征，且广场舞的动作具有一致性、开放性、编舞自由的特点（刘星，2012）；并且，广场舞具有群众性，是城市文化和社区文化的代表，对群众的精神生活有重大意义。（代敏，2011）。但这些文献没有尝试给出广场舞具有这些特征的深层原因。

2、研究思路与研究设计

由理论及现有文献得到的启示是，在大众文化和亚文化的理论架构下，广场舞这一看似群众自组织的舞蹈健身活动应具有鲜明的亚文化群体特征，因为（1）广场舞现象与参与者的年龄、社会阶层、所受到的文化影响和居住区域等特性相

[278] 迪克•赫伯迪格，2009，《亚文化：风格的意义》，陆道夫，胡疆锋译，北京：北京大学出版社，第116-117页。

[279] 吴春晖，2008，《广场舞蹈时下兴旺之探析》，大众文艺(学术版)，第4期，第27页。

联系，其文化特征也与社会主流存在一定偏离。(2）广场舞是其参与群体的一种重要社会交往方式，其参与者在共同活动中获得被认同感及归属感。(3）与处于特定阶层的参与者特定的价值观、经验及品位相对应，广场舞的音乐、舞蹈等因素都具有独特的风格，不同于主流文化。我们对广场舞的亚文化属性可采取实地考察法来分析流行文化和日常生活与广场舞的联系。

由此可以得到本次研究的**研究命题 1：广场舞在形式上属于亚文化。**

但是，在既有的对中国广场舞的研究综述中，有学者认为广场舞在发展的过程中，很大程度上受到主流及大众文化的影响。广场舞蹈的迅速发展，离不开国家的大力支持。政府的“宏观调控”使广场舞蹈往健康，规范的道路发展[280]（吴春晖，2010)。并且，广场舞在很多地方已经呈现出了一些大众文化所具有的特性。广场舞是以服务大众为宗旨的，它以健康向上的内容、群众喜闻乐见的形式，把对主旋律的赞美和弘扬，呈现给广大人民群众。[281]（王芳，2012）同时，广场舞蹈因其自身的特殊性------自发性，娱乐性，随意性等特点，使得广场舞蹈倍受群众喜爱。[282]（吴春晖，2010）此外，同一群体的广场舞参与者的舞蹈动作具有统一性。(牟项红，2010）这样的描述符合大众文化的特点。

由此可以得出本次研究的**研究命题 2：广场舞开始出现大众文化的趋向。**因为，**研究命题 3：:广场舞不可避免受社会主流文化的影响**。

本研究具体的研究框架内容如图 1 所示：

[280] 吴春晖，2008，《广场舞蹈时下兴旺之探析》，大众文艺(学术版)，第 4 期，第 27 页。

[281] 王芳，2012，《广场舞在群众文化建设中的地位和作用》，《科技创新导报》，第 12 期，第 241 页。

[282] 吴春晖，2008，《广场舞蹈时下兴旺之探析》，大众文艺(学术版)，第 4 期，第 27 页。

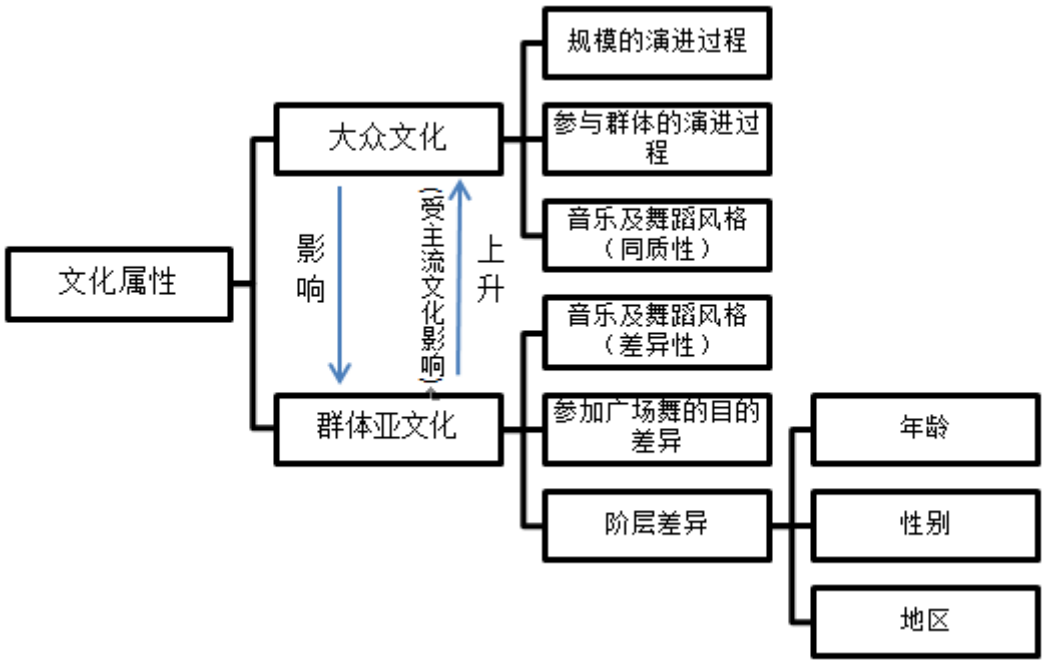


图 1 研究框架

据相关研究显示，上海住宅商品房房价的总体空间格局呈现出房价从中心城区向四周逐渐降低的特点[283]（杨上广，王春兰，2006，第 119 页），因此为了体现“阶层差异”造成的影响，我们进行地点抽样，在上海地区以内环为界，选取了两个研究地区，在每个研究地区各抽取 2 个研究地点，这些地点与广场舞风格的对应关系如表 1 所示。我们在内环以内选取了鲁班路汇曝生活广场与打浦路海外滩购物中心作为研究地点；在内环以外选取了宝山万达广场和闵行区吴泾镇两个活动点。

此外，按照组织形式对以上地点的广场舞活动进行分类，还可以分为“官方组织（由居委会等基层自治组织发起）”和“民间自发（由居民自己组织，没有来自于基层自治组织的资助）”两类。

并且，我们运用人物抽样的方法，区分了三类不同的受访者。第一类是组织者，即发起广场舞活动的人，这一角色有时会由基层自治组织的干部担任。第二类是舞蹈老师，在民间自发组织中，这一角色多由广场舞组织者兼任。第三类则是参与广场舞活动的普通群众。在我们的调查中返现，这三种类型的活动参与者在广场舞活动中发挥着不同的作用，并且相应地有着不同的心态。

下表是实际抽样情况：

[283] 杨上广，王春兰，2006，《上海城市居住空间分异的社会学研究》，《社会》，第 6 期，第 119 页。

表 1　样本数统计

地区	地点	组织者	舞蹈老师	群众	总计	样本总数
黄浦区（内环以内）	鲁班路五里桥街道（官方）	1	2	8	11	16
	打浦路海外滩购物中心（自发）	2	0（组织者兼）	3	5	
宝山区	宝山万达广场（自发）	2	0	18	20	36
闵行区吴泾镇（内环以外）	吴泾镇某茶楼前广场（官方）	0	1	7	8	
	吴泾镇某小区广场（自发）	1	0	7	8	

本次研究采用实地研究法收集资料，由于广场舞的开展时间比较灵活，并且考虑到研究对象的特殊性，我们主要采用半结构式访谈法（根据较松散的访谈提纲）来对研究对象进行访谈，并结合实地的半参与观察来获取资料。访谈提纲将作为附录添加在文章末尾。

本次研究结合多种方法对资料进行了处理和分析：对定量数据（收入、年龄等），我们通过 SPSS 等统计软件简要统计研究对象的年龄段、性别、是否与子女共同居住等信息，对不同地区、不同组织形式的广场舞以辅助说明广场舞参与者的阶层、生活水平、可能具有的文化背景等一系列对于广场舞活动的影响因素。对定性（访谈）资料，我们在收集资料后进行简要编码，并以以下方式进行处理：一是基于已有的分类标准（地区、组织形式差异）对于不同地区的访谈资料进行归类，以探索广场舞之间差异的形成机制，从而验证其群体亚文化属性；二是在分类的基础上寻找这些广场舞活动在发展和风格上的共性，以探索其向大众文化的上升过程；三是从各个地区的访谈资料中收集一些典型的言论和事件，用来证明本次研究对于广场舞的分析和各种观点。

结果分析 1：广场舞的亚文化特性

广场舞的亚文化特性体现在其音乐和舞蹈风格上，且我们发现舞蹈风格的独特程度取决于参与者所在的地区（实际上代表了社会阶层）和广场舞的组织形式。

社会阶层与亚文化特性的关系

实际研究显示，只有内环以内（鲁班路一带）地区的广场舞音乐及舞蹈风格具有自己的独特性、原创性。其余的两个地区广场舞开展情况差异不明显。

首先，较高阶层风格的原创性更高，其参与者会倾向于自己编创舞蹈。例如在打浦路（内环以内的高阶层风格地区）的这一位的组织者：

我以前是跳舞的，学过 3 年的民族舞。我是自己排舞的，就是健身舞改过来。（那您的音乐是自己找的吗？）我老公以前是 DJ，音乐是他帮我剪的。

这位陪太太跳双人交谊舞的经营商业的先生则表示：

他们那种一堆人在一起跳的不是舞蹈，我们跳的这种才是，我们这种是可以去舞厅跳的。

且他们在广场舞活动中投入了很多精力：

我们要练习的，平时在这里（广场的一个角落）练好了才过去和（在广场的）大家一起跳，不然跳不好要被笑话的。

这些居住在内环以内地区的参与者，处于社会高阶层。从图 2、图 3 中各个区域的职业分布可以看出，居住在内环的广场舞参与者中从事脑力劳动的比例明显高于其他地区，因此他们有更可能具有较高的文化艺术素养，高于其他阶层的品味。从图 4 和图 5 可以看出，内环地区的参与者与儿女合住的比例明显低于其他地区，这意味着他们相对地能摆脱繁重的照顾孙辈的任务，从而能将更多的时间和精力去投入到广场舞活动之中。其他地区的参与者相对能投入的时间和精力则较少，如这位在内环以外地区的参与者，因为要照顾孙子而不得不基本放弃了跳广场舞的爱好：

我以前在舞厅跳交谊舞的，现在我要带小孩不常来（跳广场舞）就跟不上了，我今天就是逛商场路过过来看看，一会儿小孩马上就要吵了。

拥有高于其他阶层的资源和品味，使得他们能够主动追求且创造出独特的风格。遗憾的是，因受访者大部分已退休和拒答率较高，我们未能获得有效的关于广场舞参与者收入的统计数据，但从这一地区的参与者的职业和退休后的生活方

式（热衷于到处旅游、交友，到社区学校学习新技能等享受人生式的活动而不是像其他地区的参与者那样在退休后继续打工挣钱）可以估计出他们的经济条件较优越。此外，该地区参与者平均年龄（为了控制变量此处仅统计女性参与者）明显高于其他地区（如图 6 所示）。经过独立样本的 t 检验，发现这两个地区女性年龄的差异有较强的显著性（p=0.028, t=2.27），也从侧面反映出该地区老龄人口的健康状况较佳，生活条件比较优越。

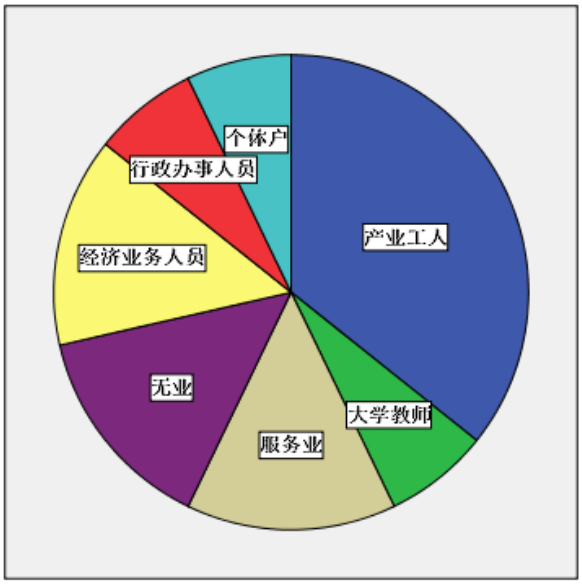


图 2 内环以内广场舞参与者职业分布图

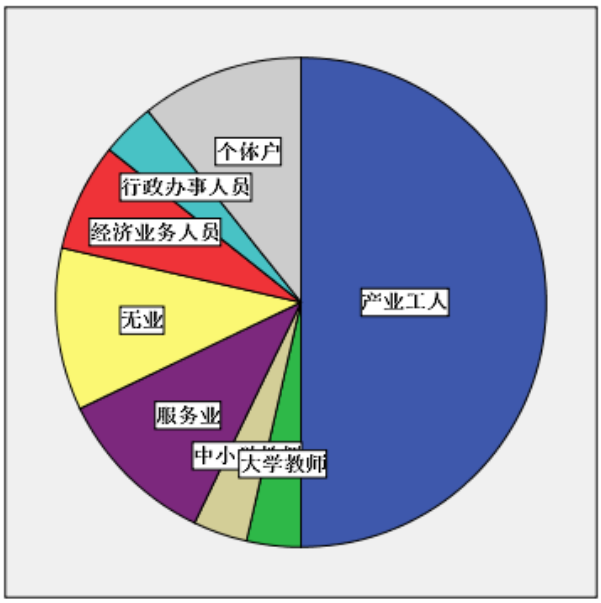


图 3 内环以外区域广场舞参与者职业分布图

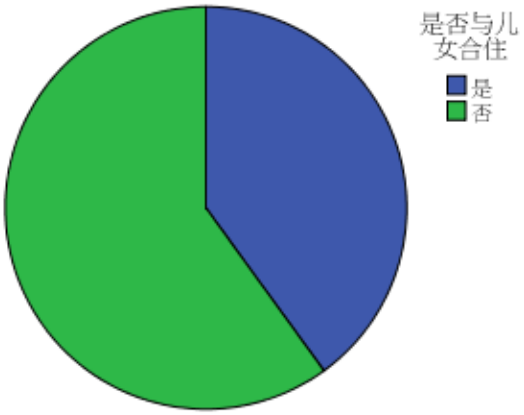


图 4 内环以内参与者与儿女合住情况

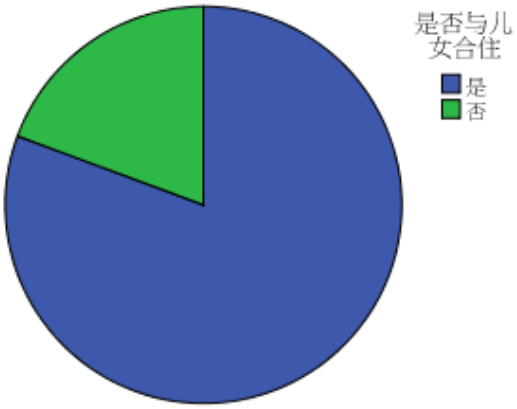


图 5 内环以外参与者与儿女合住情况

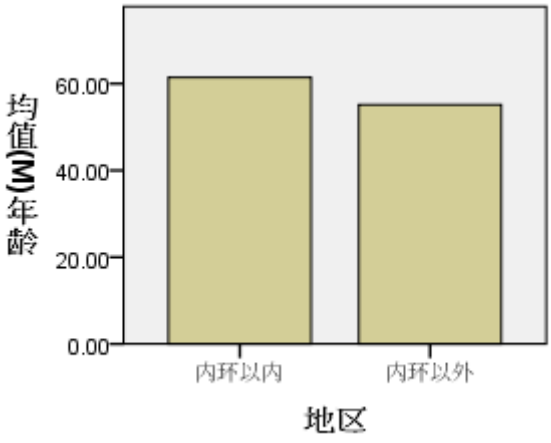


图 6 各地区参与者的年龄

与这一地区的高阶层风格相反，其他地区（阶层）的广场舞只满足于被动地学习在网络上广泛流传的广场舞音乐及舞蹈动作编排，谈不上风格的独特性。如

这两位在吴泾镇（内环以外的低阶层风格地区）的广场舞大妈满足于学习老师从网上找的广场舞视频：

我也不知道，老师跳什么我们都喜欢的，老师教什么我们跳什么，我们听老师的。就像学校里的学生呀。学生么听老师的话呀对不对。（那有没有想过要自己编啊什么的？）自己编啊，老太婆哪编得出啊？脑子都锈了！你们小青年脑子还好的，我们脑子早都锈叻。还编舞叻，哈哈哈哈哈。

这位居住在宝山万达（内环以外的低阶层）地区的前公园售票员也是如此：

（你觉得这些歌曲的主要来源是哪里呢？）电脑。

（哦，那舞反正也是老师教什么你们就跳什么是吗？）对的。

（那你对于你跳这歌曲的内容关不关心？）不关心，我们只要歌曲流畅就可以了。

我们在研究中还发现，在广场舞当中，有一种独特的形式为“排舞”[284]。在本次的研究中，只有内环以内的打浦路和鲁班路(即较高阶层风格的地区)的老师区分了“广场舞”和“排舞”这两个概念，也只有高阶层风格地区（内环以内）出现了由纯外国舞曲组成歌曲库的现象。

如这一位于鲁班路汇曝生活广场（内环以内的高阶层风格地区）的广场舞群体成员说：

这叫排舞，跟广场舞不一样的，广场舞就是动手动脚，像那民族舞一样的，排舞各种各样，有手的，有光动脚不动手的，主要以脚为主的。广场舞就是表演为主，我们参加街道的展演，20 几个人作为一个小组，全部统一服装，很开心的。

此外，还有一些广场舞的组织者将广场舞作为一种精神上的寄托，会投入更多的精力在广场舞上，这也可能会导致其带领的广场舞更具个性化。例如鲁班路汇曝生活广场的一位广场舞老师，她的老公已经去世了，并且目前也没有继续做个体户的工作，因此广场舞就是她的精神生活的非常重要的一部分。

[284] 排舞，也称国际排舞，是一种国际化的集体舞蹈形式，其组织形式与广场舞相似，所不同的是其采用的均为外文歌曲以及国外的编舞者所编写的舞蹈。

全家的么，我女儿。老公没有了，已经到上面去了。自己么出来就是消磨时间，对吧。街道上对我很好。（那您现在就基本上这边就相当于工作还是？）跳个舞就是，喜欢。

可以发现她所教授的广场舞比较富有自己的个性，并且歌曲也比较独特，同时她也在引入“国际排舞”这一概念。在鲁班路汇暟生活广场的访谈中发现，所有参与者都表示她们在广场舞中所听到的歌曲并没有在其他任何地方听到过，这体现了该地点广场舞活动的独特性。

哎有的手势好改的。手势我不喜欢我自己会改。脚不能动。因为排舞脚部不能动，手是可以动的。歌是直接用的，它是国际排舞呀，它是国际上下来的，每个国家都是编出来的。它的脚步不能动，脚步是国际承认的。（黄浦区鲁班路-舞蹈老师）

还有打浦路的一位广场舞组织者也是国际排舞的推广者之一。这一广场舞活动点的参与者同样表示，只在该地点听到过这些曲目。这位组织者在访谈中始终强调要“传播正能量”，并且表示“不嫌弃她们，会很耐心地教”。但当我们问及她是否与子女同住时，她低下头拼命地摇，并且突然沉默，导致采访再也无法继续。我们无法得知她与子女之间究竟有怎样的故事，但可以肯定的是，她对于“正能量”的体悟应该不是凭空得来的，她的摇头背后可能是非常刻骨铭心的经历。

组织形式与亚文化特性的关系

组织形式是另一个影响广场舞风格，使之具有大众文化与亚文化区隔的因素。目前广场舞的组织形式分为官方组织和民间自发组织两种。这两种不同的组织形式导致了参与者同质程度（指参与者在舞蹈艺术学习理解能力、兴趣爱好上的相似度）的差异。

民间自发的广场舞群体吸收新成员主要是通过亲友、邻居、同事之间基于兴趣爱好的口耳相传进行的，如我们在宝山万达广场发现了许多家住别的地区的由同事介绍而来的参与者。或是由原本在较大群体中的一部分希望获得更多自主发挥机会的志同道合的好朋友脱离出来而新形成的，因此在参与者群体当中往往会存在一个联系非常紧密的核心群体。这类核心群体从最初发起活动的时候就已经形成，后来又共同面对过很多活动开展过程中的困难，因此她们的感情往往非常深厚，也有较多的共同语言。在她们当中会共享一些只有内部成员才会参与的活

动信息，后来加入的人通常无法进入她们的核心圈子。如在吴泾镇活动的这一自发形成的群体：

刚开始不在这边，这边是后来造了一个市民广场。一开始的时候很艰苦的，就哪里有空的地方自己就随意地这样就跳起来了，没有好的地方。，有的时候造了（新广场）也轮不到，有的跳交谊舞的，后来就我们这个队伍过来了，人越来越多越来越多。我一开始过来的时候也人不多，只有十几个人二十几个人。

（那这边有没有本来在别的地方跳然后你们这边有了以后比较近就过来跳的呢？）没有，她们都是我培养出来的。都是我自己教她们的，没有到别的地方她们跳过。

……我们跳的，喜欢节奏好像比较欢快一点的，旋律优美动听一点的，那像这个《游牧恋歌》，又好听，然后动作嘛也就是大家也能够学会。再难的嘛，我们跳了几个她们学不会，一个《多嘎多耶》节奏太快了，我们一般选适中的。也不是很慢很慢，也不是很欢快，很快的没几个，我们都是还有挑选的。

当参与者同质程度较高时，一方面相近的舞蹈理解能力和水平、共同的兴趣品味使他们能够按自己喜欢的风格选择音乐及舞蹈；另一方面参与者的联系更紧密，她们对广场舞活动的投入，重视程度更高，会更倾向于寻求自己尝试编舞，如吴泾镇的这位兼任教舞老师的组织者：

刚开始的时候我一个个给她们一步步教的，一支舞，教到今天，实际上一天晚上，晚上 6 点钟就到 8 点钟，教一个舞。教好了以后，好，你在这里反复，就学生读书一样的，老师上课对吧，一节课，今天上好了之后每天就复习，就这样，一步步来的。刚开始她们一点搞不懂的，脚步手啊都不懂的，那么一步步教她们，她们也学。我做好事嘛，我们都姐妹们嘛，都是一个小区的。再说我们有的动作挺快的，像我们年纪大的也是这样学的，一样学的。

而官方组织广场舞时，则是由街道居委会面向自己辖区的所有中老年妇女做宣传的，因此参与者的同质程度较低。当参与者同质程度较低时，参与者水平参差不齐，品味差异大，为了尽可能考虑到所有参与者，官方组织者及请来的老师（即使是具有专业舞蹈根基的）会选择网络上热门的，较简单的广场舞视频让大

家学习，如鲁班路汇曝生活广场的广场舞活动点，是由五里桥街道文化中心组织起来的群体，有请文化中心的舞蹈老师和志愿者指导，但是因参与者的异质性较高，编舞者发挥空间较少，舞蹈的自由度和原创性不明显：

（教舞的老师表示）参与者的水平多数比较一般，参差不齐。任何人只要想来都可以来。

（参与者也表示）因为我们这里边层次参差，有的知识分子，有的工人，有的家就特大。那几个志愿者可好了，她不论你是谁，不论年纪多大，哪怕你跳都不来，她是苦口婆心，这个这个不厌其烦地教你，教到九点十点呢，有一个，有几个呢。

（志愿者表示）我们是提前学的，在网上学的。我有参与选的，我们在网上找了蛮好听的也蛮好学的舞，就这样（选了）。

吴泾镇的这位由官方组织起来的群体中的舞蹈老师表示，她们选择舞蹈的时候必须考虑到大家的水平，有时甚至还要将难度降低：

都是网上学的，然后她们打开广场舞新出来的，……我们这主教练看，她会看，然后哪个音乐好听，动作又比较好看又容易学，那么好我们三个商量决定……（音乐跟舞）都是网上看的，偶尔有的动作比如说难度比较高，我们偶尔会稍作调整。

所以由官方组织起来的广场舞群体相对来说广场舞原创性低，音乐及舞蹈风格的独特程度低。由民间自发组织起来的广场舞群体相对来说广场舞原创性高，音乐及舞蹈风格的独特程度高。

广场舞对亚生活方式的影响

广场舞这一由特定群体（中老年妇女）发起、参与的活动，作为一种独特的亚文化生活方式，其影响力已经逐渐向更大范围扩展了。首先是原来的中老年妇女群体对广场舞的热情越来越高，尤其是在民间自发组织的广场舞群体中，我们发现组织者的（退休前）职业（或社会角色）较高，受人尊敬（如担任干部、教师的）的，其投入热情会相对高，会投入花费较多的金钱、时间到广场舞的组织、学习中去。如这位居住在吴泾镇的前幼儿园园长，就自己组织了一个广场舞群体，一手包办了包括音乐与舞蹈的搜集编排、音响管理等事务。她自己是非常享受这一该过程的：

收获（的话），我觉得就是很快乐。就是说一个人有一个目标一样的，以前没跳舞的话我吃好晚饭好像不知道自己做些什么。然后现在目标很明确，我下班回家赶快煮饭烧好吃好赶快要来跳舞。而且一听到音乐一跳人就精神，精神的话你看我精神好吧。就是说我觉得对一个人的心情一个陶冶情操各方面，我感觉我好像年纪大了反而自己年轻了。之前嘛就是之前还没退休在单位里面就是工作压力很紧张，也没时间来跳。然后我就挑呢一开始想想在位置上退下来了，什么时候这个心理的调整就我要找一个切入口。找一个我怎么样来不让自己失落，就是找准了这个，就是跳广场舞，我一点都没感到失落。我以前做过园长，现在是一个副的一个，但是我一点都没感到失落，反而很充实。就是这点我觉得跳舞真的是能一个是怎么说呢，身体也好了病也没有了；然后呢跟朋友们一起还认识了很多朋友，然后大家就是“老师老师”（地喊），感觉这个嘛，怎么说呢怎么表达了，就是感觉自己在她们当中还蛮有威信的。就是你们也知道了“请我请我”，她们就。（我）找到了自我好像。

该群体的另一位教舞老师（她也是上面那位组织者的好友）则表示：

我们自己早上还要先练习好了再教他们的。

这类组织者在组织广场舞的过程中享受着被别人需要和尊敬、以及领导者带领别人的权力感受，她们对广场舞的投入程度高，对质量的要求高，花费大量时间学习、练习广场舞。显然，广场舞是其组织者生活中不可或缺的一部分。

由以上的例子可以看出，在许多广场舞活动的参与者，尤其是组织者、编舞老师等骨干的眼里，广场舞活动除了是她们的一种健身的方式外，还是不可或缺的社交方式。很多广场舞的参与者在退休后拥有大把闲暇时间，需要通过社交活动丰富其老年生活，如这两位在吴泾镇活动的舞者：

一般有的人出来，我们一个小区的人还不认识的，我们这个地方什么地方的都跑过来的对不对，一个乡的，有每个村的，都不一样的，跑过来么大家都认识了。

我们好像吃好晚饭没什么事出来，好像有个任务了。不出来就没劲了，反正有个任务了，跟人家吸毒一样的，上瘾了一样的。

而且，正如前文提到的，在同一广场舞群体中的参与者在阶层背景、生活品味和习惯等方面往往本就具有较高的同质性，因此志同道合的参与者们较容易形成联系紧密的社交圈子。如鲁班路汇曝广场的组织者表示她们除了与广场舞有关的活动外还会定期组织其他社交活动：

（我们）旅游嘛刚回来呢，6 月 20-22 号三天到丽水农家乐三日，广场上去了一车全部坐满 53 个，因为我们是自发自愿的，不是有规定，要去吧就去，大家感到很开心，因为是组织团队出去不是自己，有的人因为平时她两个三个不高兴出去，通过这个平台她有机会出去，组织她们很开心的，四月份去了梅花庄。有机会每年搞两次活动，一次是春节迎新年的联谊会联欢会，一次就我们 7 月份的周年，所以大家有盼头。还有街道有活动，长跑啊……

在宝山万达广场常驻的组织者也表示：

（那两年了有没有搞过什么大家一块儿聚个餐啊？）吃啊，就在里面（指万达广场金街）啊。

（那有没有一起郊游、踏青呢？）也有啊。

（自愿报名吗？）哎愿意的自己报名。她们有的有车子的，要去的就自己报名。

可见，广场舞参与群体的社会交往已不仅限于广场舞的场合，而是逐渐发展，深入渗透到了其他活动和形式之中。研究显示，广场舞活动对参与者的生活在身心上都起着积极的作用。许多参与者在接受采访时都表示参加广场舞活动既得到了身体上的健康又得到了心灵上的愉悦，广场舞活动使得自己的生活更精彩更幸福了。

结果分析 2：广场舞日益呈现大众文化趋向

根据上文，虽然很多广场舞的负责人及参与者认为自己所参加的广场舞有独特的创新之处，但在实际研究过程中更加明显的是，目前所有的广场舞活动都基于大众文化的传播而开展，并且很多广场舞活动点有向大众文化上升的趋势。本次研究发现，造成该趋势有三个重要的原因，这三个原因分别是对于互联网文化的依赖，广场舞规模的扩大以及由此导致的参与群体的复杂化。

1、广场舞向大众文化转变的原因

对于互联网文化的依赖

访谈资料显示，大多数地区的广场舞开始时间为两年或三年以前，当时显然已经是处于互联网普及程度较高的时期。目前我们所研究的广场舞活动点都是直接依托于网络而诞生的，其歌曲来源从活动发起时期就只有互联网，并未使用过专辑、磁带、广播等其他形式的媒介。并且甚至有老师表示，广场舞就是依托互联网而开展的，在广场舞的发展过程中始终有互联网的影响存在。例如鲁班路汇曝生活广场的这位舞蹈老师所言：

（以前网络视频没这么方便的时候，那以前排舞蹈的时候怎么办呢？）
网络一直有的。
（黄浦区鲁班路）

闵行吴泾镇的一位参与者表示：

我们电脑上面学的。我们就是如果说这个音乐挺好听的，现在网上都能找到的。土豆网啊，优酷网啊，什么网一找。我们喜欢高安子君[285]的，网上一找就出来了。（闵行吴泾茶楼）

其他的广场舞活动点大多也是如此。目前大多数广场舞都依托互联网上的内容（音乐、视频、专门网站等资源）来挑选歌曲、编舞，再根据所处团体的自身特点来进行修改，并将这些素材应用于广场舞活动的开展。很明显，虽然目前广场舞的开展情况由于参与者阶层、组织者来源不同而存在差异，但其生产过程正在逐渐趋于统一。新的舞蹈动作的生产时间缩短，并且生产成本非常低（几乎为零），其普及度和规模始终在不断变大。

广场舞所需资料在网络上传播的过程巧妙地符合文化工业的特征。广场舞的产生一方面起源于群体亚文化，另一方面，它的趋向和来源都摆脱不开大众文化的影子。下表可以简略概括广场舞兴起的主要原因：

表 2

（描述）　　（解释）

[285] 高安子君：网名。高安子君是一个在广场舞参与者之间知名度非常高的，活跃于网络的广场舞老师。不过非常令人惊讶的是，网络上完全没有这位老师的个人资料，因此也无法对她的阶层、收入、生活习惯等进行推测，这是本次研究中比较遗憾的一点。

区域	趋同程度	生活水平	广场舞组织者寻找材料方式
内环以内	低	较高	向其他老师（国际排舞、民族舞等）学习
内环以外	高	较低	网络、相关专辑等

虽然从开展形式和参与者的心态来看，广场舞在形式上属于亚文化，但有相当一部分广场舞已经发展出了强烈的大众文化特性。如上文所述，在高阶层风格（内环以内）的广场舞活动中，广场舞活动的风格较为独特，原创程度高。并且，这些歌曲大多来自于她们自身的舞蹈学习过程，突出了她们自己的个性，这显示其活动开展中强烈的亚文化特性。但在低阶层风格（内环以外）的各广场舞活动点，由于歌曲来源的趋同（互联网），并且由于广场舞这一活动形式越来越广泛的传播，则可以明显地感受到其选曲和舞蹈动作的趋同性。从低阶层风格的广场舞活动点来看，其音乐和舞蹈风格已开始具有大众文化的特性，也更具有以往相关文献中所言的“社会性、群众性、开放性”的特点。

从领导者编舞的角度来看，因为广场舞依托互联网传播而快速发展，所以一些广场舞的风格、动作和选曲高度相似。例如在今年七月份暑期档当红的歌曲《小苹果》，在本次采访中出现率非常高，几乎所有低阶层风格地区的受访者都会提到这一歌曲，并且它也出现在各大广场舞的歌单中。通过参与式观察发现，这一歌曲在不同地方的舞蹈动作也是高度相似。这样的形式符合大众文化的趋同性、标准化，消除差异的特性。

此处列举两处提到《小苹果》的访谈记录：

那大概（选取的）都是些什么年代的歌呢？（一般也说不清楚，也是比较流行的歌。记得她们不是说网上很流行的，说是“小苹果”什么的，她们也会……）

（您是喜欢跟他们做一样的动作呢，还是有些动作会自由发挥呢？）呃……我就一般性就跟着她们跳。因为我们不会跳舞，也不懂，就是她们老师教了嘛就跟她们了。这个就《小苹果》。就蛮快乐的。（宝山万达-群众）

同时，低阶层风格地区的很多受访者都表示不同的广场舞活动点的歌曲有趋同性。

（那这些歌的话在跳广场舞之前你有听过吗？）听过的。一般人家跳广场舞都是这个曲子。

（都是这个曲子是吧？你可能是在其他的附近的广场舞听过是吧？）

哎哎对。（宝山万达-群众）

规模的扩大是大众文化产生的客观推手

在研究中我们了解到，所有广场舞活动点都有规模变大的趋势。造成这一趋势的原因不仅是因为民众自发参与到广场舞，也是因为广场舞活动的负责人们都希望广场舞能够吸引到更多的群众来参与，进而让自己所带领的广场舞队伍更加壮大。在采访中，我们发现，这种对于队伍壮大的需求是有非常实际的意义的。

首先，人数多的广场舞群体更容易在活动场地的争夺中获益。例如鲁班路的汇曝生活广场一开始并不是本研究所涉及的这个官方组织的广场舞群体的活动地点，而是一个民间自发的，由十几位成员所组成的舞蹈小团体的用地。官方的广场舞组织者表示，一开始，她所组织的广场舞人数也不多，所以一直在附近的一片较狭窄的地方活动。但随着人数增多（从几十人到上百人），先前那块狭窄的地方已经不能满足她们的需求，于是她们就去和舞蹈小团体协商，希望得到较大场地的使用权。经过物业和街道的帮助，她们凭借人数的优势最终得到了那块场地。在这之后，甚至有一些原先属于舞蹈小团体的成员转而加入了这一人数较多的组织。这一现象可以看作是规模较大的团体对规模较小的团体的收编。

其次，从访谈中发现，人多可以让广场舞的组织者产生自豪感，并且使其对自己的团体产生更强的认同感。虽然我们在很多采访中并没有明确地问及广场舞的人数，但组织者总是会有意无意地在回答其他问题时，强调自己所带领的广场舞团体的规模，这一现象在各个地区是一致的：

（那你们是怎么把想来跳舞的人组织起来的呢？）……喜欢的人都留下来了。好多人年纪最大的大概 75、76 岁吧。一开始发展五六十个，现在登记在册的是 221 个。……(鲁班路汇曝生活广场-组织者)

（那你就编舞来看，你觉得哪一种更适合跳呢？）……就你看我们的队伍也蛮壮大的对吧，不然人家都是冲着我们的音乐好，再有就是我们的舞蹈不是很难学，所以就是人员发展的蛮大的。……（宝山区万达广场-组织者）

我们认为，这一心态可能与中国传统文化中喜欢热闹，崇尚“人多力量大”的观念有关。如上文所述，大多数参与者倾向于听从组织的安排，那么更大的组织无疑能让每个参与者有更强的认同感和归属感。

不管从实际作用，还是组织者的心态来看，尽可能地发展规模是广场舞组织者的一个重要目标。也正是规模的发展，促成了广场舞活动进一步向大众文化上升的过程。

参与群体的复杂化助长了大众文化趋势

随着广场舞规模的扩大，它显然已经开始向各个群体渗透。在这个过程中，对于广场舞向大众文化的上升，产生较为重要的影响的典型群体之一是在职群体。他们参与广场舞活动的主要目的是放松身心、结交朋友。这一类参与者因为平时工作比较繁忙，没有时间去考虑个性化的编舞、音乐，所以广场舞对于她们来说就是一个日常的休闲娱乐活动。因此，她们在活动过程中就是跟着其他人一起跳，别人跳什么他们就跳什么，更多注重广场舞的娱乐性，乐于与他人趋同和模仿。

（那你参加过他们的选歌和编舞蹈活动什么的吗？）我没有。因为我现在还是在职的，我在上班。（鲁班路汇暟生活广场-群众，街道办事处回聘）

我一般都是跟在人家后面。因为我白天要上班的，我五点半下班，吃好饭就跑到这里来跳了，没时间去研究这种东西。（吴泾茶楼-群众，个体经营者）

她们当中有一些交到了朋友，但也有一些并没有。但多数情况下，她们与广场舞的核心群体的交流并不是特别深入。因为她们要上班，所以无法参与广场舞组织者发起的旅游、农家乐、聚餐等活动，这种平日里社交的缺乏使得她们中的大多数与广场舞的核心群体始终处于“点头之交”的状态，可以聊天说笑，但是并不是最亲密的文化群体。

（那您觉得健身和交友哪个对您更重要一点？）健康吧应该是。因为我是在职的所以可能不能去，他们前一阵子还出去旅游了。因为她们都是工作日去的，所以我不能参加嘛。（鲁班路汇暟生活广场-群众，街道办事处回聘）

（那除了你们平时这样跳广场舞，还有没有什么其他的活动？）一般很少，因为年龄段不一样。因为基本上以老年人为主嘛，我们就是说闲的时候在这里跳一下，然后像那些岁数大一点的，一般就是很少沟通这样子。（吴泾茶楼-群众，个体经营者）

同时，在我们的调查中发现，在各个活动点中，都出现了男性和未成年人参与广场舞的情况，这显示了广场舞向更广泛人群的扩张。这一类人参加广场舞同样是为了健身和娱乐，但他们与其他群体相比较的的最大区别是，由于与广场舞的核心构成人员（中老年妇女）的性别或年龄差异太过悬殊，他们无法在广场舞

活动中与其他成员展开深入交流，因此也无法融入广场舞的小群体。比如这位吴泾茶楼的 13 岁小姑娘：

（你在广场舞这里应该也没什么同龄人了吧？）我想应该是没有了吧。来这里锻炼嘛，好像没看到有我的同龄人啊。（那边的叔叔阿姨都认识你吗？）他们是认识我奶奶，爷爷什么的，不认识我。（吴泾小区，13 岁群众）

在这些案例中，广场舞的对于她们的作用显得十分娱乐化。此外，一些广场舞活动点在开始收费的趋势下具有了娱乐消费品的性质。有位 56 岁的设计院搞技术的高级教授，在他身上，广场舞的文化消费品特征表现得特别明显：

我不知道，我从来不跟她们打交道。她们只知道收钱的。十五块钱一个月叻。（那你是觉得你加入这个是为了健身呢，还是为了别的什么？）我主要是为了健身的。（那有交往到什么新朋友吗？）没有没有，我不跟他们啰嗦。（那这边广场舞除了跳舞有没有组织你们一起出去玩啊？）她们组织，我不参加的。（宝山万达，男性群众，56 岁）

因为这些人的加入，一些广场舞的发起者和教学者就会放低广场舞教学的难度，更多地加入一些通俗易懂的内容，这使得广场舞由原来的小群体活动逐渐转变为一种容易被大众所接受的、简便易行并且易复制的文化活动形式。在这一过程中，最为典型的一处是宝山区万达广场的广场舞活动点。如上文所示，该活动点是一个民间自发的、具有原创性的活动组织。但是，这一活动点目前已经有两三百人（是本次研究的六个活动点中人数最多的一个），所以组织者逐渐开始关注每一个人是否能学得会舞蹈，从而不断降低舞蹈的难度，使之能适合大多数人的水平：

（那你就编舞来看，你觉得哪一种更适合广场舞呢？）基本上以“恰恰”为主，因为恰恰也不是很难，基本上能教她们。你看我们的队伍也蛮壮大的对吧，不然人家都是冲着我们的音乐好，再有就是我们的舞蹈不是很难学，所以就是人员发展的蛮大的。……我们现在没有教的是我们自己跳的一个舞叫《红色娘子军》，就当中穿插着一个红色娘子军的音乐，但是它的 BASS 全部两样的。很好看，网上也有，但是我们，觉得有点难，所以不教她们，我们自己跳着玩的。（这样的舞蹈有）很多很多。……（宝山区万达广场-舞蹈老师）

总体来看，广场舞的成员构成越复杂，它向大众文化上升的趋势也就越明显。如果按组织形式的分类来看，这种趋势在“民间自发”组织中体现得最明显。一开始，广场舞的发起人员是一些爱好舞蹈的小团体，这些小团体因为共同的爱好聚在一起，并且在社区开展广场舞活动。在开展活动的过程中，越来越多的不同的人开始加入广场舞。这些加入广场舞的人大多数都抱着来娱乐、健身的心态，而并不去关注舞蹈或者音乐的特征。大多数后来加入的广场舞成员人都是抱着“老师教什么我们就跳什么”的心态，而并不去关注动作的细节或是质疑老师的舞蹈教学（即使在高阶层风格地区也是这样）。她们跳广场舞的初衷就是为了休闲娱乐，放松心情，也不会去想动作的细节，只是随着大家的动作跟着节拍跳。这与大众文化诉诸感官娱乐、作为世俗性文化存在的特征是相吻合的。

随着时间的推移，一部分人在广场舞活动中交到了朋友，发展出了新的社会关系，也融入成了广场舞的亚文化群体的一部分。在这个过程中，广场舞群体由于越来越多的人群的加入，其亚文化的特质（风格的独特性、舞蹈的原创性等）被削弱了。与此同时，更是有一些人根本没有办法与广场舞的核心成员展开深入交流，所以也就不能算是亚文化群体的一员。这些人只是纯粹地将广场舞作为一种娱乐方式，并不考虑社会交往的问题。这些人的加入更进一步地推动了广场舞的娱乐化、大众化的特点，使其具备了符合“文化工业”特质的条件。

同时，在本次调查中，多数受访者表示对广场舞的比赛和展演活动有所了解，并且表示这些活动主要的评价标准集中在动作的整齐划一、服装的统一和整齐的精神面貌上。所有人都表示广场舞蹈的审美就是在于其整齐性，即大家都要做到高度的一致，不允许丝毫的动作偏差。这也体现了大众文化的同一性和标准化。

（那外面比赛评分标准主要是什么呢？）评分标准一个是服装。服装也是很主要的。（还有）统一的，就是统一的舞蹈动作，不能错，错了肯定扣分很多的。最重要的是动作整齐。（黄浦区鲁班路-舞蹈老师）

因此，基于上述的这些情况，组织者开始在广场舞中添加很多更加具有普适性的、通俗的性质。笔者认为，这一过程是当今广场舞变得如此流行的重要原因。

2、主流文化对广场舞的影响

在本次研究中发现，基层自治组织的参与对于广场舞活动的开展有着非常重要的作用。在本次调查中共有两个地方的广场舞活动得到来自基层自治组织的支持（鲁班路汇曝生活广场的五里桥社区、吴泾茶楼的吴泾社区）。基层自治组织的参与并没有对广场舞的展开形式、舞蹈等造成直接的干预，但这一举措确实提

高了居民对于基层组织的好感。

（社区）很支持的，尤其是张老师（原街道上的书记），她这个火车头带的很好的。支持来自社区，实际上是来自张老师。这个也是张老师带起来的。（黄浦区鲁班路汇曝生活广场-群众）

同时，在我们的调查中发现，广场舞作为一种群众活动，始终受到来自主流文化的影响。在我们所调查的所有广场舞活动的地点，都有不同数量的红歌和反映主流价值观的歌曲（例如《红色娘子军》、《和谐中国》、《舞动中国》等）。大多数广场舞的组织者（同时包括官方组织和民间自发广场舞的组织者）都会挑选一些反映政府、国家的主流价值观的歌曲。并且，几乎所有广场舞的参与者都表示，她们对歌曲的价值观并不在意，只要歌曲的节奏适合跳舞，就是可接受的。因此，在这种富有大众文化特征色彩的心态下，很多价值观就可以通过歌曲来进行传播。

（领队在挑歌的时候会不会挑一些歌颂党和国家的歌曲？）会的。

（就是其实歌曲种类也不是太重要是吗？）对，主要还是节奏感。（吴泾茶楼-群众）

从中可以看到，在广场舞活动中，主流文化可以通过嵌入在广场舞所用音乐中的方式很自然地渗入到群众的文艺生活中，群众对于这些歌曲也会很自然地接受。对于本身为亚文化的广场舞活动来说，这可以被视作是主流文化对于其的一种收编。在广场舞日渐向大众文化靠拢的过程中，一旦组织者将这些富有主流文化的歌曲编入广场舞中，那么它就会很容易地传播开来。

（那你会挑一些歌颂党和国家的歌曲吗？）哎有的。呐，《和谐中国》。我们这两天教的是，前两天是《舞动中国》，她们很喜欢。（鲁班路汇曝生活广场-舞蹈老师）

网络歌曲也有，流行歌也有，现在的红歌也有，红歌改编的很好听的有时候。都是把红歌翻唱嘛，对吧。加上一点很强烈的 BASS 嘛，那就可以了，对吧。（宝山区万达广场-舞蹈老师）

从文化传播的角度来看，主流文化的参与使得广场舞中的音乐和舞蹈素材更

趋向于大众化、平民化，例如《十送红军》这样的旋律是相当大众化的，这对于广场舞向大众文化的上升有推动作用。

当然，从很多采访中的内容还可以看到，互联网和文化产业始终是广场舞开展的重要推动力量（《小苹果》正是走红于网络，其他很多流行歌曲亦是如此）。因此，结合以上的这些分析，本次研究所得到的广场舞由兴起（亚文化阶段）到向大众文化上升的完整过程可以用下图表示：

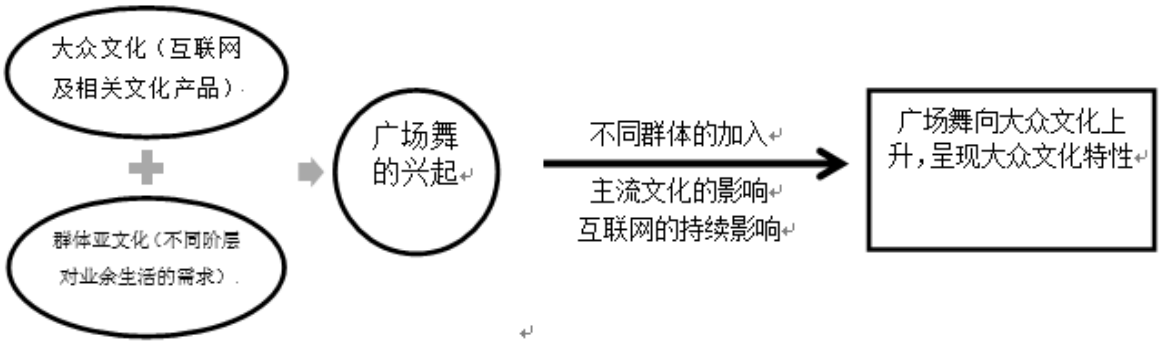


图 7

结论与讨论

1、研究结论

主要由中老年妇女群体参与的广场舞，其亚文化特性体现在音乐和舞蹈风格上，且风格的独特程度取决于参与者所在的社会阶层和广场舞的组织形式。

第一，处于社会高阶层的参与者，因其拥有高于其他阶层的资源和品味，他们能够主动追求且创造出独特的风格，因此他们的广场舞亚文化风格较明显；而其他处于较低阶层的参与者只能局限于被动地学习在网络等大众传媒上传播的音乐和舞蹈，谈不上风格的原创性和独特性。

第二，由民间自发组织的广场舞，因其参与者的同质程度相对于官方组织的群体要高，所以在风格的选择上自由度更高，并且参与者之间相对更为紧密的关系也使得其对广场舞的投入度更高，更倾向于尝试展现自己的风格，因而由民间自发组织的广场舞群体原创性更高，音乐及舞蹈风格的独特程度更高。

不过，虽然广场舞属于亚文化，但在广场舞兴起过程中，广场舞离不开以互联网为基础的大众文化传播。当前许多广场舞的兴起时间都是近两三年左右（2011 年或 2012 年始）。从一开始，他们的音乐和舞蹈资料就都来自于网络和相关专辑，广场舞的动作学习和传播也都依靠网络文化。这与大众文化的复制与传播是相吻合的。

并且，在目前的开展过程中，由于广场舞活动的组织者对于广场舞规模的追求，导致很多更复杂、广泛的群体加入了广场舞，这使广场舞展现出了向大众文化的上升过程。尤其是内环之外的低阶层风格地区，由于条件和资源的高度趋同，导致其展现出越来越强烈的大众文化特性。同时，如上文所提到的，在这个过程中，主流文化对于广场舞向大众文化的上升有推动作用，也使其内容更通俗。

2、讨论：十二套标准广场舞的反响

目前，国家体育局推出了 12 套标准的广场舞体操，并欲将其进行推广。纵观网络上对于 12 套标准广场舞的态度，可以看出，目前社会上对这 12 套标准广场舞的评价褒贬不一。一种观点认为，国家推出这些标准广场舞体现出了对于广场舞活动的重视，意在拔高广场舞活动的地位，并且规范广场舞活动的形式。而另一种观点则认为，国家不应该对广场舞活动作出规范，因为广场舞是自发组织的民间活动，其自由、随意、多样的特征不应该被统一化。一旦将广场舞的活动形式统一，那么广场舞就将丧失其群众活动的性质。

笔者认为，这种褒贬不一恰恰反映了大众文化、亚文化和主流文化的关系和冲突。在国家体育局颁布标准广场舞这一事件中，国家相关部门扮演了主流文化推广者的角色。标准广场舞的推广过程既是主流文化收编亚文化，又是将亚文化向具有标准化、同一性的大众文化推动的过程。不可否认，经由标准化过程生产出的大众文化产品，其质量和准确性往往高于亚文化所生产的文化产品，并且它的背后往往还有意识形态的强力推动，因此大众文化的文化产品才能在日常生活中取得统治性的数量和地位。这段从网络评论中截取的文字能够很好地反映“标准广场舞”的这种特质：

国家体育总局提供的广场舞范本，由专家创编、节奏欢快、动作简单易学，适合不同人群，更加科学。不但零基础的人跟三五遍就能学会，而且加进了时尚元素、传递出一种正能量，等于让街头巷尾的广场舞登上“大雅之堂”。任何一种艺术都离不开创新，官方参与下的广场舞会被注入新的活力，焕发更加恒久的生命力，也会拥有更加光明的未来[286]。

从这一角度来看，很多评论者正是基于标准广场舞的标准、有地位、受到国家重视、体系更完善等一系列质量上的特征才对其持赞成态度的。

[286] 赵月琴，2015，《读懂‘国标’广场舞的背后深意》，大河网（http://news.dahe.cn/2015/03-28/104650991.html）

而另一些反对“标准广场舞”推行的评论者则代表了亚文化的特立独行以及反叛性。这些评论者所说的广场舞的“自由、随意、多样”的特征正是吻合了广场舞所包含的亚文化元素。亚文化与主流文化天然的对峙过程自然会造就这种对立性的立场。以下这段文字同样来自网络上的评论，反映了亚文化的鲜明特征：

广场舞是民间自发的活动，选择什么样的动作套路和伴乐、跳什么样的舞是大妈们的权利和自由，只要广场舞的动作、伴乐不违背社会公德和良好风尚，不侵犯他人的权益，不违反法律法规，政府有关部门就应该遵循“法无禁止则许可”的原则，尽量不用行政手段干预广场舞，给广场舞最大的空间，给大妈们最大的自由。且按照法理来衡量，政府也没有法律依据强行统一和规范广场舞，没有权力把广场舞搞成标准的“规定动作”。

无拘无束、随性、轻松是广场舞的特点，也是广场舞的生命力所在，如果把广场舞规范为几套标准动作，广场舞就成了广播体操，就会变得单调僵硬刻板，就会形成“千城一舞”、“万场一舞”的局面，就会失去多姿多采的个性之美，就会失去很多创造力、动力、活力和吸引力。显然，统一规范广场舞的套路违背广场舞的传播规律，不利于广场舞的健康发展[287]。

由此，可以看到，人们在各种事件中对于广场舞的不同态度，实质上是人们对于广场舞中所包含的大众文化、亚文化和主流文化的不同特性的态度。针对广场舞的相关政策要充分考虑到广场舞复杂的文化属性，才能收获令广场舞参与者以及其他群众更加满意的效果。

当然，在本次研究中也存在一些不足之处。首先是访谈问题设计的不足。在实际采访中，我们发现有一些问题的设置不当，导致拒答率较高甚至使得整个采访中断。如收入问题的拒答率最高。我们反思后认为，一是因为该问题被访者难以立即回答，二是因为该问题较为敏感。在以后的研究中，我们将改进问题的设计，改为通过了解被访者的消费习惯来推断其收入水平。

同时，访谈时间长度有很大的局限。由于访谈只能在广场舞参与者中途休息时进行，因此出现了一些被访者在采访中途返回人群中跳舞，以致访谈无法继续进行的情况，针对此情况，我们在日后的研究中将继续改进访谈提纲，使之更加精简，力求在缩短采访时间的同时获取尽量多的有效信息。

[287] 李英锋，2015，《‘标准广场舞’可以当自选动作》，中国质量新闻网（http://www.cqn.com.cn/news/zgzlb/disi/1022820.html）。

参考文献

[1] 阿多诺，2001，《美学理论》，王柯平译，四川：四川人民出版社，2001 年。

[2] 安东尼·吉登斯，2003，赵旭东，齐心，王兵，马戎译，《社会学（第四版）》，北京：北京大学出版社。

[3] 赵月琴，2015，《读懂‘国标’广场舞的背后深意》，大河网（http://news.dahe.cn/2015/03-28/104650991.html）

[4] 迪克•赫伯迪格，2009，《亚文化：风格的意义》，陆道夫，胡疆锋译，北京：北京大学出版社，第 19 页，第 116-117 页。

[5] 霍克海默、阿多诺，1990，《启蒙辩证法》，洪佩郁等译，重庆：重庆出版社，1990 年，第 113 页，第 116-122 页。

[6] 哈贝马斯，1999，《公共领域的结构转型》，曹卫东，王晓珏，刘北城，宋伟杰译，上海：学林出版社，第 187-199 页。

[7] 劳伦斯·纽曼，2007，《社会研究方法》，郝大海译，北京：中国人民大学出版社

[8] 雷蒙•威廉斯，2005，《关键词：文化与社会的词汇》，刘建基译，北京：三联书店，2005 年，第 355-357 页。

[9] 理斯曼、格拉泽、戴尼著，1989，《孤独的人群》，刘翔平译，辽宁：辽宁人民出版社。

[10] 派克，2007，《遇見都市》，王志弘，徐苔玲译，台北：群学出版有限公司。

[11] 陶东风，胡疆锋，2011，《亚文化读本》，北京：北京大学出版社。

[12] 王一川，2004，《大众文化导论》，北京：高等教育出版社,。

[13] 约翰·费斯克，2004，《关键概念:传播与文化研究辞典》，李彬译，北京：新华出版社，第 127 页，第 279 页。

[14] 吴春晖，2008，《广场舞蹈时下兴旺之探析》，大众文艺(学术版)，第 4 期，第 27 页。

[15] 代敏，2011，《武汉市主城区中老年人广场舞开展现状调查与分析研究》，华中师范大学硕士论文，第 4-13 页。

[16] 江滔，陈玉萍，李协吉，2011，《湘潭市社区中老年妇女广场集体健身舞发展现状及对策研究》，《赤峰学院学报（科学教育版）》，第 12 期，第 136-138 页。

[17] 肯·格尔德，2013，《伯明翰学派:开创亚文化研究的新领域》，达生译，《国外理论动态》，第 10 期，第 49-53 页。

[18] 肯·格尔德著，2013，《芝加哥学派：亚文化研究的学科化》，《国外理论动态》达生译，第 10 期，第 44-48 页。

[19] 李蕊，2013，《豫南地区广场舞开展现状调查研究》，河南师范大学硕士论文，

第 2-8 页。

[20] 刘星，2012，《洛阳市广场舞开展现状及对策研究》，上海师范大学硕士学位论文，第 6-13 页。

[21] 陆扬，2012，《从亚文化到后亚文化研究》，《辽宁大学学报（哲学社会科学版）》，第 40 卷第 1 期，第 121-127 页。

[22] 孙敏，徐宁，姜莎莎，2013，《曲阜市广场舞开展现状调查及发展对策研究》，《黑龙江科技信息》，第 27 期，第 25 页，第 275 页。

[23] 王芳，2012，《广场舞在群众文化建设中的地位和作用》，《科技创新导报》，第 12 期，第 241 页。

[24] 王兆征，胡生贵，2013，《南昌市广场舞开展现状调查与分析》，《福建体育科技》，第 5 期，第 15-18 页。

[25] 许洪文，聂胜男，2010，《莆田市广场舞开展现状及发展对策研究》，《西昌学院学报（自然科学版）》，第 4 期，第 107-111 页。

[26] 杨上广，王春兰，2006，《上海城市居住空间分异的社会学研究》，《社会》，第 6 期，第 119 页。

[27] 邹广文，2001，《当代中国大众文化及其生成背景》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》，第 2 期，第 46-53 页。

[28] 李英锋，2015，《‘标准广场舞’可以当自选动作》，中国质量新闻网（http://www.cqn.com.cn/news/zgzlb/disi/1022820.html）。

[29] 百姓生活，2011，《广场舞可成为我市文化名片》（www.yzcn.net/broadcast/text/2011/0906/156527.shtml）。

中国语境中的信任与关系联动考察

臧豪杰　任国征

（郑州大学马克思主义学院）

摘　要：中国语境中的“关系”和“信任”关联研究有待深化。首先，关系是信任形成的社会基础、决定了信任模式的特征、制约着信任的稳固与效能。其次，信任是关系有效的前提性保障。当前，中国传统关系、传统信任同时面临着向现代关系、现代信任转变的难题，破解以上难题的核心在于客观评述中国传统、现代社会的基础上，准确把握中国式关系、中国式信任的实质。

关键词：中国语境；信任；关系；联动

The Relationship between Trust and Guanxi in the context of Chinese Culture

Zang Haojie　Ren Guozheng

Abstract:The relationship between trust and guanxi in the context of Chinese culture should to be deepen.First,Guanxi is the social basis of the formation of trust,determines the characteristics of trust model ,restricts the stability and efficiency of trust.Second,Trust is a fist of the effectiveness of guanxi.At present,Traditional guanxi and traditional trust are facing with the problem of transforming to modern relationship and modern trust, The Core is objectively reviewing of Chinese traditional and modern society,and accurately grasps the essence of Chinese guanxi and trust.

“关系”与“信任”是文化社会学的重要概念，中国社会中的“关系”和“信任”关联研究有待进一步深化。信任具有悠久的思想文化传统，作为一种背景性

因素而存在[288]，人们日用而不觉。直到 20 世纪 50 年代，信任才受到学界的重视，它反映了两大背景："一是学者们在学理上越来越想搞清楚它的含义和运行机制是什么；二是社会生活自身的变化开始使信任问题不再被视为理所当然。"而根本性的问题则是"缘自人类自身追求的现代化生活"（翟学伟，2014）。信任的出现以"人—人"的交互性行为发生为前提，而在"人—人"的交互性行为中孕育出了"关系"，因此，稳固的信任模式往往依赖于特定关系的持续，但"不确定性"是现代"人—人"交互性行为的基本特征，在此背景下，重新梳理"关系"与"信任"的关联互动便是一项迫切的工作。

一、信任、关系研究概述

1.西方信任研究概述

社会学家齐美尔（1900）在《货币哲学》中指出："离开了人们之间的一般性信任,社会自身将变成一盘散沙,因为几乎很少有什么关系能够建立在对他人确切的认知之上。如果信任不能像理性证据或个人经验那样强或更强,则很少有什么关系能够持续下来"（2002，PP178-179）。20 世纪 50 年代以来，"信任"被视为一种心理现象首先受到心理学家的重视，信任心理学的开创者是美国的多伊奇(Deutsch)，他从解决"冲突"问题入手，通过囚徒困境实验得出信任是对环境刺激的反应，此外，信任是一个人对未来的可信期待，当期待落空后，将给当事者带来严重的负面心理影响。此后，心理学家罗特(J.Rotter)、赖兹曼(L.Wrightsman)、霍斯莫尔(Hosmer)等人借助于心理学测量，循着人际信任理路探究了信任，并得出结论："信任就是个人人格特质的表现，是一种经过社会学习逐渐形成的相对稳定的人格特点"（岳璠、田海平，2004）。社会心理学家 Lewis，Weigert 等人则把理性、情感视为信任心理学的两个重要维度。

社会学家在信任心理学研究的基础上，发展了信任心理学的"人际关系"视角，提出了"社会关系"、"社会制度"等视角，也即从一种更宏观的视域来界定和阐释信任。其代表人物分别为：韦伯(Weber)、卢曼（Luhmann)、巴伯(B.Barber）、

[288] 郭慧云考察了"信任"的思想史传统，指出西方的"约"、"践约"、"承诺"、"信仰"和东方的"诚"与"信"等是现代"信任"的远流，在西方，古罗马的商业活动中孕育出了"立约"、"守约"等观念，中世纪基督教的"信仰"观蕴含着一种"托付性"，近代的社会契约论使"信任"具有与正义同等的地位，此外，近代苏格兰学派、斯宾诺莎、凯恩斯等人从心灵、情感层面拓展了"信任"内涵。在东方中国，"诚"的观念源于对神灵的敬畏和信任，它首先是"人己原则"，在古代中国，"诚"和"信"承载了人伦、宇宙秩序、个体本性和价值，更多强调人的"内在修为"，是一种内求性。但在孕育现代"信任"的萌芽思想中，中国的"诚"、"信"观呈现出整体性，而西方则具有鲜明的个体性。（参见：郭慧云：《论信任》，浙江大学 2013 年博士毕业论文。）

爱森斯塔德(S.N.Eisenstadt)、迪尔凯姆、帕森斯(Parsons)、祖克尔(Zucker)、科尔曼（Coleman)、吉登斯（Giddens)、什托姆普卡（Sztompk)、Earle &Cvetkovich等人。卢曼（2005）将信任视为简化复杂性的机制之一，将其视为嵌入社会结构和制度的机制之一，并提出了人际信任和制度信任的区分。巴伯将信任视为一种“期待”，并以期待为基础区分了三种信任：“(1)对自然及道德秩序的预期而形成的一般性信任；(2)对与自己有人际关系及社会角色往来的人能够称职表现的预期而形成的技能信任；(3)对他人能彻底承担其被托付的责任并不惜牺牲自身利益的预期而形成的义务信任”（郭慧云，2013)。吉登斯区分了传统的信任和现代的信任；祖克尔从发生学的角度区分了基于交往经验的信任、基于社会文化特性的信任、基于制度的信任；齐美尔、科尔曼、什托姆普卡等人则从功能论的角度阐述了信任。

对于信任的研究，除了以上心理学、社会学、经济学等学科外，还涉及到了政治学、哲学、文化学[289]等学科。综观来看，现代信任研究发源于西方，并呈现出流派众多、异彩纷呈的现象，而且在不同的时期，其理论预设、理论重心、理论创见也各有不同，比如：①在概念方面，由早期心理学的单向性人际信任到社会学双向性特殊信任与一般信任；社会信任与系统信任及其人际信任和制度信任；再到经济学的计算信任、制度信任和个人信任。②在研究层次方面，研究重点从心理学微观个体的心理认知及行为，转变为社会学及经济学的宏观社会关系。③在信任的来源和基础方面，从个人特质到社会环境(制度文化等非经济因素)再到理性计算的认识轨迹。④在人性的假设方面，存在着经济学的“理性” 和其他社会科学的 “非理性”之争（汪戎、顾江洪，2011)。其理论创见也呈现出鲜明的西方特色，翟学伟（2014）将西方信任归结为五个不同的方向：“（1）对他人善良所抱有的信念或一种健康的心理特质；（2）对他人特点的反应；（3）对他人行为的期待；（4）一种有待证实的冒险行为；（5）对社会系统正常运作的某种期待”。它们背后的价值体系就是个人主义。崔巍（2010）认为西方信任理论研究

[289] 比如波兰学者皮奥特·斯托姆卡在《信任、不信任与民主制的悖论》中指出：“当信任倾向成为社会中普遍性的文化现象时，我就称其为信任文化。‘信任文化’概念描绘了这样一种状况，即撇开对（被信任者）可信度的理性计算与个体的心理倾向不谈，个体出于文化上的鼓励而给予社会、政府、组织机构以及其他公民以信任”。（参见：皮奥特·斯托姆卡：《信任、不信任与民主制的悖论》，闫健 译，《经济社会体制比较》2007 年 5 期）.

主要存在四种取向: ①将信任理解为对情境的反应, 是由情境刺激决定的个体心理和行为。②将信任理解为个人人格特质的表现, 是一种经过社会学习而形成的相对稳定的人格特点。③信任是人际关系的产物, 是由人际关系中的理性算计和情感关联决定的人际态度。④将信任理解为社会制度和文化规范的产物, 是建立在法理或伦理基础上的一种社会现象。

2.中国信任研究概述

自20世纪80年代信任研究传入中国以来,围绕中国的信任文化、信任状况、信任建构等取得了丰硕的成果。相比于西方社会科学对信任的多学科、宽领域的研究状况，中国信任研究早期局限于“诚信”研究，直到90年代后，“信任”才受到众多学者的关注，尤其是郑也夫、彭泗清、高兆明、张康之等学者将研究重心集中于“信任”。当前，中国信任研究重心为：

其一、中国信任文化研究。马克斯·韦伯认为中国人的信任建立在血缘共同体基础上，是一种难以普遍化的特殊信任，其内涵着两个方面的含义：“第一，在中国社会，家族亲属关系或准亲属关系所构成的网络是一种封闭性的网络；第二，由这种封闭性网络所建立的特殊信任是无法普遍化的”（陈伟平，2012）。韦伯所论阐述了特殊信任与普遍信任的区别,但韦伯对中国信任文化的界定是否确当则是存在争议的，如果韦伯所论确为中国实际，那么中国信任文化便面临着推倒重建，也即由特殊信任转变为普遍信任的挑战，如果韦伯所论不够确当，那么中国信任文化具体为何则又有待进一步澄清。陈伟平认为中国网络式信任的维持依赖于两个因素：差序格局结构和拟亲化过程（陈伟平，2012）。而翟学伟（2014）则认为“中国人的信任特点不在于是特殊信任还是普遍信任，而在于是借助于网络化的方式制约，还是制度化的方式制约。”周怡（2013）认为传统中国是“家本位—关系信任”。高玉林、杨洲（2006）认为“中国社会信任呈现为桩式和圈式结构,西方社会信任表现为网式结构”。

其二、中国信任危机研究。改革开放以来，中国社会信任状况越来越受到社会的关注，很多学者认为中国的信任状况正遭遇着“信任危机”。[290]徐贲（2005）

[290] 马得勇通过对世界 76 个国家和地区信任度的比较，在 76 个国家和地区中, 曾经受儒家文化影响较深的几个国家和地区的信任度分别为: 中国大陆 53.6%, 日本 38.8%, 台湾地区 40.2%, 韩国 33.1%, 越南为 38.7%。中国的社会信任度并不算低, 处于同一文化圈的日本、韩国等国家在世界范围内来看也处于较高水平。另据爱德曼公司于 2015 年 2 月份发布的 2015 年度全球信任度调查报告显示，中国的整体信

认为中国目前的信任匮乏是信任处在一种正在转化、有待充分形成的时期，导致信任匮乏的根源涉及两个方面：社会大环境中的制度可信性大幅下降，中层制度失去效力；社会腐败严重。此外，当前中国，过分从“功用”角度考虑信任，而忽视信任背后的“自由、平等”等价值意义。李艳霞在对政治信任研究后指出，“以主流媒体宣传为基础的政治信任是一种风险最高，而且也是最不稳定的信任，以治理绩效为基础的政治信任次之，而以存在惩罚失信行为的制度为基础的信任风险最低，也最为稳固。”而中国公众对于政治体系的信任在很大程度上受到了主流媒体宣传以及公众对治理过程、政治经济形势以及公共服务评价的影响，因此，当代中国公众政治信任心理并不具较强的持续性和稳定性。此外，中国政治信任存在着“中央－地方”以及“能力－意愿”的“双重差序信任”格局。[291]王刚（2007）指出转型国家制度供给的非规范性造成这些国家正式规则合法性程度降低, 从而导致“信任危机”在社会各领域普遍存在。张维迎（2002）认为中国的低信任度源于人们缺乏重复交往和参与重复博弈的机会,以及实施必要的双边和多边惩罚的制。周怡（2013）认为中国社会信任危机的实质是普遍主义取向的“社会本位一制度信任”模式的缺失。等。

其三、中国信任理论建设研究。除了以上三个学者关注较多的领域以外，中国学者还致力于提出具有中国特色的信任理论，建构信任模型，比如：张康之（2008）认为对应于农业社会、工业社会和后工业社会这样三个历史阶段,不存

任度处于全球“最受信任”的范围，排名第 4，有 75%的中国受调查者对本国的 NGO、企业、媒体和政府表示出了信任。因此，中国社会是否呈现出“信任危机”？或者老百姓的信任观感与调查结果的反差背后根源是什么？为何东亚儒家文化圈信任度较高？等都是有待进一步发掘的问题。（参见：马得勇：《信任、信任的起源与信任的变迁》，《开放时代》2008 年 4 期。《全球信任度调查：中国人更愿意付出信任》，网易新闻，2015 年 2 月 16 日。http://news.163.com/15/0206/08/AHOPO17H00014MTN.html）。

291 李艳霞：《何种信任与为何信任？—当代中国公众政治信任现状与来源的实证分析》，《公共管理学报》2014 年 2 期。孟天广在《转型期的中国政治信任：实证测量与全貌概览》一文中指出中国政治信任呈现出四个特征：“首先，中国的政治信任存在一个由中央向地方逐级下降的谱系，公众对越接近中央的政治机构越信任，而对越基层的政治机构越缺乏信任。”“第二，政治机构的信任度高于政治人（精英）的信任度，这反映了中国公民对改革后中国政治“制度化”努力的积极回应。中国的治理模式正在由传统的“人治”和庇护主义模式转向基于制度的治理模式，这导致公民对机构的信任胜于对政治人的信任。”“第三，法制改革的直接后果是公民能够辨识“行政”与“司法”机构的差异，并对其形成不同的信任度，司法机构的信任度介于政府和社会机构之间”。“第四，对政府满意度、中央机构信任、地方机构信任、政治人信任和体制性信任的结构方程模型结果显示，体制性信任、机构信任和政治人信任在转型中国高度同构”。（参见：孟天广：《转型期的中国政治信任：实证测量与全貌概览》，《华中师范大学学报》2014 年 3 期）。

在着习俗型信任、契约型信任和合作型信任等三种信任类型。胡荣（2011）对我国城市居民政治信任度的调查研究。周怡（2013）把我国信任模式演变概括为：家本位一关系信任、国本位一机构信任、社会本位一制度信任模式三类。中国传统信任呈现出“以亲属信任为特征的关系信任”特征，“第一，由于人与人之间的生存依赖关系是社会交往的逻辑起点，且对于中国人来说强关系往往是不可选择的，人们会天然地依赖于这种关系网络来扩大自身的利益。因此，在这一内生结构和利益需求的驱动下，中国人并不必然需要社团和结社”。“第二，在这一关系网络的运作中，内在的规范是更为重要的，而社会规范则成为了一个次要因素”（陈福平，2012）。

中国信任研究一方面在大量吸收、借鉴西方信任理论、信任模型的基础之上提出了新的理论创见和模型设计。另一方面，中国信任研究逐渐由理论引介与阐释发展为紧扣中国经济、社会、政治发展实际，通过调查、走访、问卷等行为方式研究中国社会信任现状，从而具有很强的现实针对性。中国信任研究在取得丰硕成果的同时，也存在一些不足：第一、理论创新能力不强，当前中国信任理论、模型研究依然是以承袭西方信任理论为主，而西方信任学术话语是否契合中国实际则是有待商榷的。第二、中国信任文化传统有待进一步的发掘，中国独特的文化传统也孕育出中国人独特的思维方式、行事风格、人际关系，其间就包孕着东方式的独特信任观，而这有待进一步的发掘。第三、解释现实问题能力不够强，当前的信任研究仍然过多地停留在理论分析层面，针对当前中国社会、经济、政治的信任现实有待进一步的确认与提出有针对性的长期、短期对策。

3.中外“关系”研究概述

从狭义的角度来看，“关系”已经成为具有独特含义的学术用语，作为一个学术概念，“关系”最早由 Jacobs（1979）所采用，他将“关系”视为基于某种共同特点而具有排他性的联系。Hwang（1987）将“关系”视为两个人之间的一种互惠人情交换关系。Chen 和 Tjosvold（2006）则认为“关系”是决定两个人之间互应性行为和方式的质量的联系。Chen 和 Chen（2004）将“关系”视为一种契约行为。Parnell（2005）将关系视为复杂的、多元的社会文化现象，无法进行有效的概念化、工具化。周文霞、潘静洲、庞宇（2013）将“关系”视为一种社会现象，而非一种构念。黄光国（1988）提出“人情与面子”理论模型，将关

系区分为情感性关系、工具性关系、混合性关系。何友晖提出了“关系取向”与“方法论的关系主义”。杨中芳（1999）将关系区分为：情感性关系、义务关系、工具关系。李林艳（2007）认为当前的关系研究不外乎文化论题、结构论题和工具论题三种。通过对关系的文献资料综述可以发现关系具备以下要素：①关系的基本单位是两人关系；②两人之间要具有某种共同的非正式的联系，正式的工作联系排除在外，但是可以而且经常是两者兼备；③关系的双方遵循以（人情）交换为基础的回报原则；④关系当中既有情感性成分，又有工具性成分。但关系的本性是工具性的，这一本性又通过情感性的过程来实现的；⑤关系的双方具有一些彼此默认的非官方的心理契约，这些契约就是维持和发展关系的基础（周文霞、潘静洲、庞宇，2013）。

费孝通先生将中国传统社会关系描述为“差序格局”，这奠定了阐述中国传统社会关系的基础，在差序格局的基础上，学者们进行了拓展性研究。肖群忠（1994）认为“人际关系”在中国古代用“人伦”这个本土化概念表达，包含了夫妇、父子、君臣的“三纲”根本层以及兄弟、朋友的“五伦”核心层和亲戚、邻里、师生等衍伸层。呈现出以下特征：人际关系本位化、个体人格角色化；血缘家庭关系的基础性；人际关系性质上的道德伦理性、对象上的熟人性、私人性；人际关系与交往原则上的格差性；人际价值观上的不平等性；人际维持手段上的唯情主义；交往目标上的求和性；交往行为上的节制忍耐性；交往机遇与结果的“人缘”命定论解释；交往时空上的狭隘性与长期性；交往观念的消极性；等。沈毅（2013）从“场域”的理论脉络出发，指出在传统的官场、乡土、商场等不同组织场域中，差序私人关系分别表现为“主从关系”、“人缘关系”、“朋友关系”的不同“关系”形态。庄贵军、席酉民（2003）依据“缘”的不同将中国社会关系分成四种模式：传承的关系、嵌入的关系、渐生的关系、开发的关系。杨国枢（1993）将中国社会关系区分为家人关系、熟人关系、生人关系。周文霞、潘静洲、庞宇（2013）将中国社会关系区分为组织外部关系和组织内部关系，他们认为中国人偏爱特殊关系，也即强关系（Bian,1997)。中国社会重视“关系”是学界的一个基本共识：“ 第一，虽然中国文化一直在不断地发生着或大或小的变化，但相对于其它社会，中国人仍然更讲关系、讲人情、讲面子；第二，关系渗入到中国人生活的方方面面，由关系参与社会是中国人的一种自然选择；第三，中国

的关系有着很丰富的文化内涵，在很大程度上体现着中国人的生活本身”（庄贵军，2012）。秦亚青（2009）在台湾学者何友晖（1991）“方法论关系主义”的基础上提出中国社会是“关系本位”，“就是说在社会生活中‘关系’是最具意义的内容，是一切社会活动的枢纽。所以，关系性，亦即以关系为基本内容的社会属性，构成了社会知识和社会生活的核心”。

中国人为何侧重“关系”？王青原（2011）认为由血缘家庭开始的人伦谱系发挥了重要作用。周建国（2014）认为拉关系实质上是把人际交往中的“短暂不稳定而又可选择的关系变成持久稳定而无选择的关系”，这又是由中国社会的基质和人际关系结构内在的结构性压力所决定的。翟学伟（1993）认为人缘、人情和人伦构成的三位一体是中国人际关系的特质，这来源于中国传统社会文化背景中的天命观、家族制度和以儒家为核心的伦理思想的合一。

二、中国传统语境中的信任与关系

现代学者在理论分析“关系”时往往秉持资源论、交换论或移情论（周文霞、潘静洲、庞宇，2013），资源论、交换论、移情论的关系维持都需要一定的前提机制进行保障，信任正能够发挥此一功能，这是信任对于关系的重要价值。从另一个方面看，信任的形成与维持又离不开“关系”的先在，因此，关系也制约着信任的构成。

（一）关系是信任形成的社会基础。在当前的信任研究中，信任的理论来源被归属于两个方面：文化制度主义和理性主义。在经济学领域，信任被视为一种理性的算计，在社会学、文化学、政治学等领域，信任被视为社会文化制度的产物。不论是理性主义还是社会文化制度主义，它们有一个共同的理论预设：人际关系的发生。如果没有“人—人”交互性行为的存在，信任作为一种保障性因素便无所旨归，因此，相对于人际关系来说，信任的发生具有逻辑上的后在性，从这一角度来说，关系实际上扮演着信任构成的社会性基础。关系的社会基础性体现在两个方面：其一，生物性的交往行为。从广义的角度来看，任何两个生物之间的联系都构成了一种关系，这种生物性的交往行为使生物个体免除了自然或其他天敌的伤害，保障了生物个体与群落的生存。这种生物性的交往行为在不同的生物个体之间具有差异性，比如蜜蜂、蚂蚁、象群等生物已经进化到过一种社会性的生活，很多食草动物也通过聚集在一起获得安全感，在这种生物性的交往行

为过程中已经潜存着相互的期待、信赖，但这种期待、信赖是低等次的、本能性的。其二，社会性的交往行为。从生物性到社会性是一次质的飞跃，马克思指出“人的本质是一切社会关系的总和”，人的本质就在于人的“社会性”，因此，有意识的、有目的性、价值性的社会性行为只存在于人与人之间。为了抗拒恶劣的外部环境，人要一种群居的生活，亚里士多德说“离群索居者不是野兽，便是神灵”；荀子指出“人能群”。人在过一种“群居”生活的过程中生发出了语言、政治、法律等，这使得人与人之间的交流沟通成为可能，同时也构建出一套体系来保障人际关系的稳定，也即“秩序”建构，信任被视为保障秩序的前提性条件。在此过程中，信任实质上是由生物性交往行为过程中的期待、信赖转化而来的社会性产物，它是伴随着人际关系而构造出来，同时又被一系列外在条件所不断强化的心理暗示。

（二）关系决定了信任模式的特征。人际关系、信任模式往往深受文化传统的影响，但文化又是人际关系、信任模式的产物。以中华文化为例，中华文化的特殊性正体现在对人际关系、人际信任的独特理解和建构方面，森格哈斯指出“在东西方冲突中，相互对立的是两种互不相容的政治制度和由此而形成的两种不同形象的人和社会（以及相应的不同现实）”（2004，PP134）。钱穆先生曾指出“中国文化确是一个极深厚的农业文化”，天人相应、天人合一等生发于一种农村观念，万物一体、一视同仁等也是一种农业人生的体会与培养（1988,PP114）。梁启超指出“儒家言道言政，皆植本于‘仁’。仁者何？以最粗浅之今语释之，则同情心而已”（2004，PP83）。张灏指出“在价值方面，是它（儒家）的‘和群意识’。在这个假定上，社群意识强调两点，在一方面，社群生活应该以家庭为其基本模式，家庭所代表的是人与人之间的内心关切，而不是人与物之间的客观联系。在另一方面，这个情感的聚合必须以家庭为出发点，不断地扩大下去，最后以包容全人类为对象”。“还有一种价值观念就是和谐与平衡”（1988，PP231)。梁漱溟指出“孔家唯一重要的态度，就是不计较利害。”因为理智妨碍情感和连带自私，所以孔家是很排斥理智，而倾向于一种直觉的（1999，PP131-136)。威尔·杜兰指出“在中国，谈不上什么个人主义或个人自由。相反的，个人的观念是微弱的，他只是属于他那个团体的一分子。首先，他是家庭的一份子，（其次，它是行会的一份子），这些限制了她为所欲为的权利”(1988，PP58)。芬格莱特

认为孔子的群己观是一个由“礼”规范的有机关系群，而“礼”则是“人际性”的表达(2002，PP7、113)。总之，中国传统社会强调“血缘”纽带，重视“家”，“家”是一切社会关系生发的基点，人际关系也以血缘远近呈现出波浪形展开，也即“差序格局”。在差序格局的社会结构下，人与人的关系也呈现出以家庭关系为核心的波浪形展开，也即由血缘和拟血缘串联起来，此外，由于是基于家庭血缘关系为背景，人际关系便强调其中的情感性，功利性便退居次要地位。在这样一种强调“和谐”的关系中，“个人”的地位和价值往往由所属的“关系”来界定，也即杜兰所指出的中国人缺乏一种“个人自由”，人与人的关系不是短期的、暂时的，而是长期的生命之链的延续与伸展，为了保障此一链条的稳定性与持续性，中国传统社会通过一系列的制度、道德规范等来规范个体的行为，由此而形成了一条稳固的人际关系。

（三）关系制约着信任的稳固与效能。关系不但先在制约、影响着信任的建构，而且也制约着信任的稳固性和效能发挥。在前现代中国，信任的非制度化、情感化，使其自身的稳固和效能发挥更多的依赖于占据主流地位的儒家思想的社会影响力，但由此也与传统政治制度发生了密切勾连，因为儒家思想的影响力完全依赖于它与政治的关系亲疏。中国传统社会制度的稳固性和儒家思想的强势地位使得传统信任模式呈现出稳固性和效能的不断强化趋势，首先，中国古代的“家国同构”特征使得“家庭”具备了不断复制“国家”的能力，也即家庭保留了中国传统国家构成的具体因素，当动乱过后，这些具体因素便会主导随后的国家建构（金观涛、刘青峰，2011)。其次，在秦朝时期形成的地主经济使封建贵族失去了经济依托，从而失去了与君主抗衡的基础，在历史上，虽有福山所谓的“家族”权力的不断回归，比如魏晋时期，但总体来看，地主经济代替领主经济是中国历史发展的主轴，地主经济的确立使得官僚制在中国很早确立起来。但中国官僚政治并不具有独立性，而是建立在对皇权的依附之上，比如：相作为官僚阶层的代表，往往会出现与君权的冲突，但在君尊臣卑的观念之下，“君权是绝对的、最后的，相权则是孪生的，它直接来自皇帝。换言之，与君尊臣卑相应，君权与相权是有上下之别的”(余英时，1988，PP358)。君主与官僚阶层之间缺乏制度的约束，其结果是官僚阶层沦为君主的工具，成为贯彻君主意志的手段，而官僚在社会中所处的“中介”位置又使得他一方面可以借助君权盘剥其他阶层，另一

方面又往往不断从其他阶层选拔人才进入官僚队伍，最终，“一定要造出官、商、高利贷者与地主的‘四位一体’场面，又一定要造出集权的或官营的经济形态，更又一定要造出贪赃枉法的风气，而这三者又最可能是息息相通、相互影响的”(王亚南，2012，PP122)。最后，儒家思想成为贯通传统社会的枢纽，分别成为社会上、中、下三个层次权威的合法性来源，并把三个层次整合起来，使三者互相协调。金观涛、刘青峰把儒家思想在传统社会发挥的这种功能称为“意识形态与社会组织一体化”(2011，导言，PP9)。中国传统社会制度的稳固性和意识形态的统合性使人际关系维持一种恒常状态，这种恒常状态具有自我修复、自我复制、自我保护的能力，外界的入侵往往无法有效深入内部，因此，外来的冲击力量要么被完全抵制、要么被完全同化。在这种背景下塑造出来的信任模式、信任内容便失去了自我更化的动力，从而呈现出强大的稳固性，而其效能的发挥又依托于既有制度的稳定，因此，其效能也非常强大。

余论：中国现代化情境中的信任与关系

通过对中国传统信任与关系的考察可以发现：传统信任与人际关系并不是制约与被制约的关系，而是相辅相成，关系为信任的塑造提供了先在条件和背景，并制约着信任的稳定与效能的发挥，而信任的稳固与高效能又同时成为维持既有制度和关系的强大力量，二者同时塑造着具有独特色彩的中华文化。

近代以来，中国社会遭遇了“三千年未有之变局”，金观涛、刘青峰（2011，PP100-109）认为清末新政的“创办新式学堂”起到了消解传统一体化结构的中心环节作用，其中一个后果就是地方绅士乡自治的衰落和宗法家族的基层组织的瓦解，另一个后果是中国近代城市的形成。现代化对于中国来说是一外来事物，它是在内外的压力背景下的社会、文化模仿，由此会“在传统的社会体系和舶来的现代社会系统之间，就存有一条鸿沟”（蔡文辉，1988,294）。作为一种“外源的现代化”（罗荣渠，2004））对中国社会的冲击是全方位的，它无法做到传统与现代的兼顾，而必须首先打破一切传统，在传统的废墟上重建现代社会，而这必将导致传统与现代的断裂，但“传统与现代性是现代化过程中生生不断的‘连续体’，背弃了传统的现代化是殖民地或半殖民地化，而背向现代化的传统则是自取灭亡的传统”。

遭遇到现代化冲击的传统人际关系也面临着传统与现代的断裂困扰，比如：

王晓霞、乐国安（2001）指出当前中国人际关系的等级原则正逐渐弱化,契约化的人际关系开始冲击人伦为本的人际关系,功利性的人际关系正在淡化中国的“人情”关系。王青原（2011）指出现代交往的多元化发展和交往关系的持续扩大使的传统人际关系的和谐基础要求一种内在的置换，即由“原发性内在要求”转为“相互性要求”。任敏（2009）认为在现代中国社会背景下，费孝通（1985/1947）的“差序格局”概念中关于个体行动逻辑的论断需要深化扩展，个体在社会关系的行动逻辑已经从单一的道德要素演变成了多种逻辑，包括情感逻辑、伦常逻辑、面子逻辑、技术逻辑、制度逻辑和公义逻辑，且各种逻辑在差序格局中有各自适用的边界，对应形成不同类型的人际互动关系。在乡村社会方面，徐晓军（2009）通过对乡村艾滋病人社会关系系统的考察发现：乡村社会个体的社会关系系统呈现出内核与外围两极分化的结构,乡村社会关系的外围高度利益化,而内核部分则是高度情感化。赵泉民和井世洁（2013）指出经济市场化改革促使乡村进入到了“转型社会”情态，乡村人际关系表现为人际交往的理性算计，以及基于算计基础上的“自主性选择人际关系”。

在传统关系向现代关系转化的同时，传统信任模式也面临着如何向现代信任模式转变的难题，周怡（2013）详述了中国传统至现代的信任结构变迁（图 1）：

	传统	**建国后（毛泽东时代）**	**改革开放至今**
经经济体	简单物质生活时代	再分配经济时代	市场经济时代
信任模式	家本位一关系信任	国本位一机构信任	社会本位一制度信任模式的缺失
市场秩序	礼俗的差序格局秩序	再支配权力的统治秩序	（初期）扩展了的关系市场经济秩序
			（深化期）将由关系秩序向法制市场经济秩序过渡

图 1：中国信任关系变迁

我国传统信任结构一直是家本位的关系式信任，“改革以来，中国社会出现的‘扩展了的关系市场经济秩序’说到底是传统‘家本位一关系信任’与‘国本位一再分配权力关系’的延续及其叠加效应，是制度信任空缺所导播的市场秩序的替代品；”“深埋在中国人心灵深处的特殊主义取向的家本位一关系信任模式、国本位一机构依附信任模式，作为一种本土的文化结构力量抵制和挤压了顺应市场

经济发展的、富有普遍主义价值取向的社会本位一制度信任模式”(周怡，2013)。在这一过程中面临着如何建构现代“关系与信任”的复合关系的难题：

其一，关系在构成信任的社会基础性功能方面的作用未曾发生变化，信任的发生依然需要以一定的社会人际关系为前提，但由于传统人际关系的重家庭、重情感、熟人网络的特征已经发生变化，以理性计算、功利性、陌生人社会，尤其是虚拟网络的出现都使得人际关系从内容到形式发生了巨大的变化，在此背景下，传统的信任形式也必须随之发生相应的变化，由人格信任转变为制度信任、由情感信任转变为理性的算计，这都要求型构出契合现代社会的信任形式。

其二，传统人际关系与传统信任模式的继承、创新。传统具有一定的延续性，而且一直形塑着中国人的心理、情感，是中国现代化建设的前提条件。但由于中国现代化的迟发外生型，使其短期内无法解决传统与现代的断裂难题。另一方面，现代化往往以西方的工业化为模板，但如何把具有西方文化色彩的现代化中国化，也即建构有中国特色的现代化道路则又是一个亟待破解的难题。此外，王尔敏曾提出这样的疑问：“现代化”是不是最进步的思想？“现代化”对于中国来说是不是代表过渡时代的思想特征？“现代化”是不是谋求国家富强最后的方案？他认为现代思想家在回答上述问题是立足于以下三个假定之上：这个时代是思想成熟的、现代化思想是最进步的、现代化是国家民族的最后路线，王尔敏认为这些假定有待验证的（2007，PP239)。因此，我们在引进西方的现代信任理念、现代关系理念的过程中是否面临着水土不服？或者西方学者对中国社会的认知是否存在偏差？都是有待于进一步梳理的难题。而破解以上难题的核心在于客观评述中国传统、现代社会的基础上，准确把握中国式关系、中国式信任的实质。

参考文献：

蔡文辉，1988，《中国现代化综合理论之建立》，姜义华、吴根梁、马学新主编《港台与海外学者论传统文化与现代化》，重庆：重庆出版社。

陈伟平，2012，《市场社会中社会参与的路径问题：关系信任还是普遍信任》，《社会》第 2 期。

崔巍，2010：《社会信任及其经济意义》，《社会科学辑刊》第 6 期。

迪特·森格哈斯，2004，《文明内部的冲突与世界秩序》，张文武，等译，北京：新华出版社。

赫伯特·芬格莱特,2002，《孔子：即凡而圣》，彭国翔、张华，译，南京：江苏人民出版社。

李林艳，2007，《弱关系的弱势及其转化“关系”的一种文化阐释路径》，《社会》第 4 期。

梁启超，2004，《先秦政治思想史》，天津;天津古籍出版社。

梁漱溟，1999，《东西文化及其哲学》，北京：商务印书馆。

罗荣渠，2004，《现代化新论——世界与中国的现代化进程》，北京：商务印书馆。
金观涛、刘青峰，2011，《开放中的变迁：再论中国社会超稳定结构》，北京：法律出版社。
——，2011，《开放中的变迁：再论中国社会超稳定结构》，北京：法律出版社。
齐美尔，2002，《贷币哲学》，中译本，华夏出版社。
钱穆，1988，《农业与中国文化》，姜义华、吴根梁、马学新主编《港台与海外学者论传统文化与现代化》，重庆：重庆出版社。
秦亚青，2009，《关系本位与过程建构:将中国理念植入国际关系理论》，《中国社会科学》第 3 期。
任敏，2009，《现代社会的人际关系类型及其互动逻辑—试谈“差序格局”模型的扩展》，《华中科技学报》第 2 期。
沈毅，2013，《迈向“场域”脉络下的本土“关系”理论探析》，《社会学研究》第 4 期。
王尔敏，2007，《晚清政治思想史论》，桂林：广西师范大学出版社。
王青原，2011，《传统人际关系和谐之因缘与现代交往省思》，《道德与文明》第 6 期。
王晓霞、乐国安，2001，《当代中国人际关系中的文化嬗变》，《社会科学研究》第 2 期。
威尔·杜兰，1988，《人民与国家》，姜义华、吴根梁、马学新主编《港台及海外学者论中国文化》（上册），上海：上海人民出版社。
王亚南，2012，《中国官僚政治研究》，北京：商务印书馆。
汪戎、顾江洪，2011，《信任及其经济意义：研究现状与趋势》，《思想战线》第 6 期。
肖群忠，1994，《中国古代人际关系现象、特点及其现代意义》，《西北师大学报》第 5 期。
徐贲，2005：《承诺、信任和制度秩序》，《社会科学论坛》第 2 期。
徐晓军，2009，《内核-外围：传统乡土社会关系结构的变动—以鄂东乡村艾滋病人社会关系重构为例》，《社会学研究》第 1 期。
余英时，1988，《“君尊臣卑”下的君权与相权——反智论与中国政治传统余论》，姜义华、吴根梁、马学新主编《港台及海外学者论中国文化》（上册），上海：上海人民出版社。
岳璠、田海平，2004：《信任研究的学术理路——对信任研究的若干路径的考查》，《南京社会科学》第 6 期。
翟学伟，1993，《中国人际关系的特质一本土的概念及其模式》，《社会学研究》第 4 期。
——，2014：《信任的本质及其文化》，《社会》第 1 期。
张灏，1988，《传统与现代化》，姜义华、吴根梁、马学新主编《港台与海外学者论传统文化与现代化》，重庆：重庆出版社。
张康之，2008，《论信任的衰落与重建》，《湖南社会科学》第 1 期。
张维迎、柯荣住，2002，《信任及其解释:来自中国的跨省调查分析》，《经济研究》第 10 期。
赵泉民、井世洁，2013，《“后乡土”时代人际关系理性化与农民合作的困境与出路》，《江西社会科学》第 8 期。
庄贵军、席酉民，2003，《关系营销在中国的文化基础》，《管理世界》第 10 期。
庄贵军，2012，《关系在中国的文化内涵：管理学者的视角》，《当代经济科学》第 1 期。
周文霞、潘静洲、庞宇，2013，《“关系”对个体职业发展的影响：综述与展望》，《中国人民大学学报》第 2 期。
周怡，2013，《信任模式与市场经济秩序》，《社会科学》第 6 期。

流动回族的宗教信仰与族群认同：聚居与杂居的影响

张春萍

（复旦大学、上海立信会计学院）

提要：以往研究表明，宗教信仰始终是形成族群认同的重要因素，回族也不例外。然而，就流动回族来说，流出地不同的回族群体对宗教信仰和民族身份各自的意义有着不同的看法，进而在族群认同上呈现出不同的特点。本文认为，来源地是回族聚居区还是回汉杂居区是影响其族群认同的重要因素。通过对一个主要由外来回族青年组成的交友圈的参与观察和访谈，对比来自回族聚居区和回汉杂居区的回族青年的族群认同差异，我们总结了三种宗教信仰与民族身份互动的类型，并进而说明了这个交友圈从团结到分化的原因。

关键词：回族　　族群认同　　回汉杂居　　聚居

Religion and Ethnic Identity among Hui Migrants: The Impact of Ethnic-minority/Ethnically-mixed Areas in Home

Zhang Chunping

Abstract: Huizu has been thought as the people who believe in Islam. However, Hui migrants from different regions also differ in the ways they integrate religious and ethnic identities and the emphasis they place on each. In this paper, we argue that coming from ethnic-minority/ethnically-mixed areas is an important factor in understanding strategies concerning religious and ethnic identities. By participant observation and interview members from a Hui migrants group in Shanghai, we compared their ethnic identities, and analyzed what happens when a Hui people moves from ethnic-minority ares to ethnically-mixed areas. Then we interpret why the Shanghai Hui migrants group splitting。

改革开放以来，越来越多的人离开家乡成为流动人口。据统计，大规模的流动人口中有宗教信仰的约为 2000 万，其中穆斯林大约 200 万（白友涛等，2011）。回族通常被定义为全民信仰伊斯兰教的族群，在流动穆斯林中也占有相当的比例。传统上，回族往往被认为是比较“抱团”的，流动回族的情况怎么样呢？2004 年冬季的一天，经熟人引见，我进入了上海一个以流动回族青年为主体的圈子。当时，圈子的核心领导者有 3 人，另有积极成员 40-50 人，一般成员约 50 人[292]，并与几个清真寺的阿訇关系密切。圈子以 XY 和 XLJY 网站为交流主阵地，并建有 MSN 群、QQ 群相互联络。经常组织各种活动，圈子成员相互熟悉，来往频繁。由于不断有外地来沪回族青年加入，这一圈子的规模逐年扩大，圈内关系由开始的一团和气变得复杂。2007 年春，圈内公开的大活动是迎春联欢，吸引了很多成员参与。然而就在活动当天，另外一个核心领导者同时组织了一部分成员聚餐，事先未与联欢的组织者有任何沟通。这在圈子成员看来，无异于一次公开的分道扬镳。圈子内部的分歧从幕后走入台前，从此这个圈子大体上一分为二。而目前，这个圈子已经彻底分化为多个相互交错的小群体。究竟是什么原因导致一个曾经内部团结的流动回族群体[293]走向了分化？这是本文关注的中心问题。

国际学界对移民的研究表明，宗教是移民族群认同的重要因素。宗教信仰提供了表达族群区别的社会空间（Warner，1993），宗教组织既服务于族群的再生产，也具有同化功能（杨凤岗，2008），移民也会不断吸收移入地的文化。但是，不同的移民群体在宗教信仰和族群身份方面的整合和强调是不一样的。一些移民群体会更加强调成员的宗教信众身份，而不是族群身份；而另外一些则会强调他们的族群身份，宗教规范最多被视为保护族群文化传统和区分族群边界的手段。进一步分析宗教信仰与族群身份之间的复杂关系，移民在移出地和移入地所处的少数族群或多数族群的地位变化被视为解释移民策略选择的重要因素（Yang and Ebaugh，2001）。Yang 和 Ebaugh（2001）的文章很有启发意义，但是他们没有注意到移出地的地区差异。无论是佛教还是基督教，在中国不同地区的发展情况和社会影响力都是不一样的，相应对信众的影响也有差异，仅仅对比美国和中国环

[292] 为免“组织”之嫌，核心领导者从不登记成员名册，仅凭回忆估计，故难以有确切数字。

[293]以“回族”命名这个圈子，因为圈子成员几乎都是回族，虽然后来发生了分裂，但民族身份依然一样。

境太过于笼统。

就目前国际移民的大趋势来说，呈现出从不发达国家和地区持续流入发达国家和地区的态势。移民群体所面临的往往是母国的多数族群地位到流入国少数族群地位的变化（例如美国的亚裔移民、阿拉伯裔移民等）。而对一国之内的人口流动来说，流动人口同样会面临从流出地的多数地位到流入地的少数地位的变化，比如从地域角度看流动到上海的外地人（如湖南人，新疆人等）。少数族群流动人口的情况有些不同，就以中国 55 个少数民族中分布最广的回族来说，从人口数量上讲回族族群无论在哪个省份都是少数地位[294]，可是从回族的具体分布情况来说，呈现出大杂居小聚居的特点。回族人口分布较广，分散在全国各省区与汉族混合居住，叫做大杂居。就各个省区的情况来说，回族聚居在一乡、一县或某个市辖区，又是“小聚居”的形式。小聚居的回族居住区域内又有汉族和其他少数民族，汉族区内也有回族聚居。这种小聚居的情况在西北、中部一些回族人口相对较多的省份非常常见，而东北、华北和南方省份则以大杂居为主。不同的居住情况下，族群内部和族群之间的关系呈现出不同的面貌，文化融合的情况也不同。来源地不同的回族青年来到上海后，面临着同样的生活环境（居住上的杂居、本地人对回族的宗教信仰和民族习惯不了解、难以结交本民族的朋友、生活上的诸多不便利等），各自对宗教信仰、民族身份具有不同的认知，他们的社会适应策略也就呈现出不同的特点。

本文将对上海外来回族交友圈的成员按照来源地进行分类对比，区分聚居和杂居两种来源地类型，进而分析来源地不同的回族青年在宗教信仰和族群认同上的不同看法，进而将论证这一分歧是圈子分化的主要原因。

一、回族的宗教信仰与族群认同

族群认同主要指个体对本族群的信念、态度和对自己族群身份的承认（Carla，1998）。这种群体水平上的认同一般有四个基本要素，即群体认识、群体态度、群体行为和群体归属感。在这四个要素中，态度是最关键的，积极的族群认同即

[294]宁夏回族自治区的回族人口也是少数。据 2010 年第六次全国人口普查主要数据公报，宁夏全区常住人口中，汉族人口为 4069412 人，占 64.58%；各少数民族人口为 2231938 人，占 35.42%，其中回族人口为 2190979 人，占 34.77%。

表现在族群成员自豪地看待自己的族群并自觉维护本族群的利益，以一种充满优越感的姿态看待本民族的语言、文化、宗教和习俗等，也会对外群体成员有一些排斥。与其他少数民族相比，回族具有两大特殊性：其一，分布最广，其分布的广泛性几乎和汉族相当，在居住上呈现大分散小集中或大杂居小聚居的特点。大多数回族主要处于和其他民族（主要是汉族）混杂居住的状态。其二，没有本民族的语言，长期使用汉语（丁宏，2005）。这两个特征，再加上回族族源中融入大量的汉族成员及延续至今的回汉通婚等事实，使得回族成为中国各民族中与汉族最为接近的民族之一。汉文化也是回族文化中的重要因素。然而接近并不等于完全同化，伊斯兰教在中国内地主要以回族为载体，宗教信仰是回族文化的核心。一方面接近，另一方面又努力保持不同。回族的特殊性，以及这一少数族群如何在这种矛盾境地中把握平衡恐怕才是回族研究吸引了众多学者的关键。

国外学界对中国回族族群认同研究的代表性人物主要是以色列利、杜磊和李普曼等，他们的学术著作分别从不同的视角为国内的回族认同研究提供了重要借鉴。然而，以色列利（1979）的民族关系冲突理论，将回族（中国穆斯林）看做是铁板一块的整体，其文化的同质性（homogeneity）是不言而喻的，但是忽视了回族文化的内部差异，同时也忽略了中国回族宗教认同之外其他层面的认同。杜磊（1996）与以色列利不同，他致力于揭示这些差异极大的族群（ethnic）是如何在与政府政策互动的过程中被缔造为一个民族（official nationality）。杜磊的关系理论建立在二元对立基础之上：一方是族群的自我认同，一方是国家对族群的承认或拒斥，二者的互动缔造了民族一国家时代的族群身份。但是，杜磊的“关系理论”过于强调现代民族国家在塑造回族族群认同的决定性作用，对回族认同的其他层面的考量则有所忽略。李普曼（1997)采用场景分析的视角研究了西北穆斯林社会，其具体的场景分析主要集中在清朝统治者和穆斯林“己/他”两个方面。不过李普曼主要是描写作为中国伊斯兰文化中心的西北穆斯林社区的历史，并没有涉及到诸如长三角这样的其他非伊斯兰文化中心的认同问题。而且李普曼坚持使用华夏穆斯林这一术语，实际上是着眼于回族穆斯林的宗教认同进行研究，这与本文关于“回族”的概念与研究取向存在着明显差异。但李普曼的场景分析视角说明了在对回族穆斯林历史叙述中，必须结合具体的历史场景进行“深描”而非客观的“宏大叙事”，这具有启发意义。

国内学者对回族族群认同的研究也比较多，其中的核心争议是关于回族的形成，一些学者主张回族的发展始于元代，明朝中叶形成区域性的民族认同，“回回”名称广泛流传。而另有学者主张回族的形成时间在 1950 年代中国政府的民族识别以后，而在此之前，“回回”的含义仅仅意味着“穆斯林”。前者认为回族作为一个少数族群源远流长，后者则更多将回族视为所谓“汉族穆斯林”，将回族的产生视为政治需要。与之相应，在回族的族群认同中也区分了两种情况，“论教不论族”和“论族不论教”（张中复，2003）。田野研究发现，这两种情况都是存在的。

宗教信仰与族群认同之间的复杂关系并不是只有研究回族群体才会碰到。Andrew Greeley (1971) 针对美国族群的研究区分了三种关系类型：一些宗教信众并没有任何族群认同，类似张中复所说的“论教不论族”；一些族群成员有族群认同却没有宗教信仰，类似张中复说的“论族不论教”；另外一些人则是宗教信仰和族群认同交织在一起（参见 Yang & Ebaugh，2001）。Hammond 和 Warner (1993) 将这种宗教与族群认同相互交织的关系建构为几个类型：首先是族群融合（ethnic fusion），宗教是族群性（ethnicity）的基础，或者说族群性等同于宗教，比如犹太人。其次是民族宗教（ethnic religion），宗教是族群性的几个基础之一，强调族群身份时未必需要同时强调宗教身份，反之则很少。第三种类型是宗教族群（religious ethnicity），信仰某一宗教的族群只是多个信仰同样宗教的不同族群之一，信众可能会只强调其教徒身份。回族穆斯林的情况显然属于其中的第三种类型。Hammond 和 Warner (1993)的类型划分非常有启发意义，但是三种类型中没有包含 Greeley (1971)所提出的只强调宗教或者只强调族群的情况，而这两种情况恰恰在回族的认同研究中都有所发现。综合并使用两篇论文的类型学工具，本文将尝试分析流动回族青年宗教信仰与族群认同的互动关系，解释其内在机制，并回答这个曾经团结的交友圈走向分化的原因。

二、圈子的变迁——从团结到分化

2004 年冬季的一天，经熟人引荐，我到位于长宁区的国际体操中心羽毛球馆打球，活动参与者几乎都是在上海生活的外地回族，组织者则是经名穆萨[295]的

[295] 为尊重隐私，文中所有人名均为笔者随机起的经名。

上海本地回族。到达羽毛球馆之后，我举目四顾，各个场地都有或多或少的人在打球，其中一个场地周围人比较多，看起来也都很年轻，除了场上 4 个人在打，周围三三两两还有七八个人在聊天，不时有说笑声传出。根据介绍人的提示，我走过去询问有没有一个叫做穆萨的人，一个个子较高的男子立刻微笑着向我走来，他自我介绍就是穆萨，并且问了一些我的情况。过了一会儿，两个年轻男女也来到现场，他们显然都互相熟悉。女孩儿到了之后，马上说了一句“安色俩目-阿雷库目”[296]，打球的人中纷纷响起或高或低的回色俩目的声音。而与她同行的男子只是笑了笑，挥挥手。这个女孩儿就是交友圈中另外一个核心组织者阿米娜，来自宁夏，和她同行的是她的男朋友萨利赫，来自天津。打球活动结束，大家一起去附近的兰州拉面店吃饭，AA 制。吃饭过程中，大家谈论最多的是与宗教信仰和规范有关的问题，比如穆斯林能不能吃螃蟹。穆萨和阿米娜显然教门知识非常丰富，他们不仅详细解答，而且能够引经据典。此外的话题主要就是哪里有些新开的清真餐馆，哪个超市或市场有清真的牛羊肉可以买，最近谁在谈恋爱等等。这张饭桌上讨论的话题基本上代表了圈子内聚餐话题的主流：宗教信仰上的答疑解惑，生活中困难的交流和互助，情感需要的满足。

期间，组织者很自然地要了我的联系方式，其他成员在我报手机号码时也自然的拿出手机记录。并主动把号码、姓名和一些个人信息告诉我。打球之前还是素未平生的陌生人，短短相处之后，马上就非常信任的将自己的信息传达出来，这种信任和包容，让我觉得自己进入到了一个非常团结友好的大家庭。而这个大家庭中的一些成员，目前与我关系密切的程度已经类似于家人。对笔者而言，这个大家庭既是广交朋友寻求心灵慰藉的场所，也是我进行参与观察的田野。几年下来，圈内大大小小的活动无数，我当然不能每次都参加，但是只要参加的活动，结束后都有意识地做了记录。

通过观察和问卷调查我大体梳理了圈子成员的一些基本情况：（1）人数。圈子的成员到底有多少很难统计，为避免“组织”之嫌，圈子的核心领导者从未登记过成员信息。积极参与者约有 200 人左右，女性比男性稍多一点，他们活跃于组织或参加活动、论坛和 QQ 群、微信群聊天等。成员的变动比较频繁，有一些成员曾经是积极参与者，后来因为家庭工作等原因渐渐淡出圈子，只是在新年联

[296] 意思是“愿平安降临于你”，或者“祝你平安”，是穆斯林见面时的问候语。

欢之类大型活动中露面；有一些成员已经离开上海，但还和圈子中的一些人保持着密切的联系；伴随每年大学生毕业，源源不断的新鲜血液不断加入进来。（2）来源地。圈子成员60%左右来自西北地区几个回族人口聚居、教门公认较好的省份，30%多来自东北、华北等回族人口杂居为主、教门相对差一些的省区。南方省份包括上海本地的回族较少，10%不到。（3）年龄。成员的年龄跨度从二十多岁到四十岁左右，三十岁左右的人数最多。随着很多人结婚生子，他们参与活动时也会把自己的孩子带上。同时也有专门的亲子活动，“让回族小朋友能够一起玩一玩”、“找对象要从娃娃抓起”是常见的说法。（4）受教育水平。绝大多数成员具有大专及以上学历，还有三十几位具有硕士、博士学位。整体上受教育水平较高。（5）从事的行业与职业。他们从事的行业分布较广，信息技术、文化传播、培训教育、制造业、贸易、物流、银行证券等都有。大部分是公司白领，几位大学老师，还有几位已经成功地组建了自己的公司（从事广告、国际贸易、电子元器件等），并优先雇佣本民族的员工[297]。（6）收入和自我阶层地位认知。调查发现，60%以上的圈子成员收入较高，月收入在10000以上。但是自我阶层地位的认知则普遍较低，有的有房有车收入颇丰，依然认为自己属于下层。

圈子网络活动的主要空间有几个：XLJY网站、XY网站、chinaren上注册的班级和XLJYqq群、msn群。XY是一个全国性的网站，有很多回族青年是首先通过这个网站上与上海板块的人熟悉起来，然后再来到上海工作的。网站的宗旨是“网聚天下回回”，服务于回族交友需要，而不是宗教知识和信仰的传播。因此，板块众多、话题轻松随意、包容性强是星月网站的主要风格。星月网站上经常见到的是各地组织的精彩活动的介绍、照片等，也有一些宗教话题的讨论，有比较极端的言辞，也有在虔诚者看来离经叛道的话题。还有一些口水仗。参与XY网站，用阿伊莎的话来说“很轻松，你不用担心会有人对你说教。”2009年7月，由于某些特殊原因，XY网站被官方关闭。两年之后换名KXXY重新开放，然而再难现当初的辉煌。

与XY相比，XLJY更像是上海的地方性网站（基本没有上海之外的回族注册，

[297]在一次圈子活动时，一个开贸易公司的女性自我介绍时提到：“我和我弟弟的公司总共有60个人，回族有12个，你们有什么弟弟妹妹或者亲戚家的孩子要来上海找工作，可以和我联系。我们优先考虑雇佣回族员工。当然，特别有能力特别优秀的我们也用不起，刚到上海、刚起步的可以考虑我们公司。”这种优先雇佣本民族成员的情况非常常见，另外一个广告公司只有不到十个人，4个是回族。

网站的推广也局限在上海回族圈子里），话题也严肃的多，常见的是教门知识的介绍、封斋的感想，个人生活中遇到的一些问题的讨论（这些问题通常与宗教和民族习惯有关[298]）。可以说，XLJY 的宗旨就是宗教知识学习和传播，其他的不过是点缀。相应的，人气也不太旺。因为网站维护需要资金，每一次上海外来回族的新年联欢或者一些参与者比较多的活动，都要参与者捐款维持网站运行。长期下来有一些基本不上心灵家园网站的人私底下颇有些意见，人气不足资金短缺，心灵家园难以为继，最终关闭。

来自河北的圈子核心领导者之一索菲亚 2003 年在 chinaren 上注册了“我爱我家，珍爱我们的心灵家园”班级，当时加入的人也非常多，后来陆陆续续也有不少人加入。这个班级依然存在。回溯班级留言，可以发现在这个班级中，大家主要交流都是为了组织一些面对面的活动，偶尔也有一些对某个问题的争论。近三年，班级留言寥寥无几，就连一开始注册班级的 WY 也由于生活和工作的忙碌基本不去维护了。

网站衰落背后的原因是多方面，最主要的可能还是其他交流媒体的崛起。特别是微博、微信的火爆。就以我手机上的微信群为例：上海商务多思地有 213 个成员，甜心妈咪小站 44 个成员，星月夕阳红 37 个成员、内蒙回族在上海 24 个成员、减肥组 14 个成员，由于六一亲子活动临时组成的玩具总动员 29 个成员。微信群之间成员相互交叉，一个通知下去，即使不在同一个群也会经由别人转发而迅速掌握信息。因此，虽然网站衰落了，但是成员之间的交流并没有减少。

这种情况似乎和本文开始提到的圈子分裂相互矛盾，其实不是。据访谈对象回忆，2007 年年初，按照上海回族交友圈的惯例，达伍德和索菲亚共同组织了迎春联欢，联系了一个清真饭店作为聚会的场地，安排了一些兄弟姐妹表演节目，还设计了一些活动。一切准备就绪，活动当天，却发现参加活动的人比预计少了很多。索菲亚当时觉得有些奇怪，就给其中一个打电话询问情况，对方支支吾吾了一会儿，终于告诉她，穆萨组织了聚餐活动，与迎春联欢同时举行，并且是私下通知了他们去参加的，不参加也有点不好意思，毕竟和穆萨 Y 常在一起，关系

[298]比如这样一个帖子，发帖人阐述了经常碰到单位同事不理解回族的饮食习惯，经常会问他为什么不吃猪肉，让他不胜其烦。很多回帖人都说自己也有类似经历，十分不满。也有人回复“我也经常碰到类似的情况，每一次我都给对方详细的解释，把每一次这种经历变成宣传民族生活习惯和宗教知识的机会，这样是不是更好呢？也减少他们（指汉族）对我们的误解”。

也比较好。消息传开之后，达伍德对这件事情的看法是，这不过是权力斗争，穆萨想要更多的权力，他希望大家听他的。这也不失为一种解释，然而更为成员接受的解释是，穆萨想要通过这件事情划清界限，这个界限就是教门好的穆斯林和教门不好的人之间的界限。换句话说，在穆萨和以他为首的一部分成员看来，这个圈子里面的很多回族教门都不好，所谓道不同不相为谋，他们不希望被“污染”，也不希望刚进圈子的一些“新人”被这些回族所迷惑和“带坏”。

这件事情之后，整个圈子基本上一分为二。一部分成员以穆萨为首，常规活动是每周六上午打羽毛球，结束后聚餐，下午到清真寺学习教门知识和阿拉伯语。穆萨担任群主的心灵家园 qq 群也进行了清理，一些人莫名其妙被踢出群，对穆萨意见很大。短期内，穆萨似乎实现了“纯净队伍”的初衷。圈子的另外一部分成员虽然并不觉得自己是非穆斯林，但是在这种情况下也难免产生不满和隔阂。可是，随着时间的推移，两个圈子泾渭分明的情况逐渐被打破。私下的场合，穆萨和一些本来来往就比较密切的朋友还有联系，正如阿伊莎所言，“我爱人和穆萨很熟，我和他还是能在一些场合碰到的。其实吧，圈子里有些人对他意见很大，我觉得他还是做了很多贡献的。我们这个群体当初就是靠他组织起来的。其实比起一些人，穆萨还行。你做的不好，他不说你（不虔诚），不像努海，他会说你。我最怕就是参加活动的时候老有人说教。”

就目前的情况来说，整体上的回族交友圈似乎已经不复存在了，新进成员越来越多，微信群的功能使拉人进群成为谁都能做的事情，不再是群主的特权。这种情况之下，圈子的范围和成员不断膨胀，一些事先通知、精心组织的大活动能够聚拢起 200 多人参与；小型活动的参加者也能达到五六十人，而且，一些活动不再局限于回族，也有人叫上了自己的汉族朋友。参加者之间往往只是网上认识，现场见面，下一次再见面可能要间隔很久。通过一次活动一下子认识一群人、并更进一步的交往、甚至发展出长期友谊的情况越来越少见。

到底是什么原因导致一个曾经团结的圈子走向分裂和分化，圈子规模的扩大、新媒体的出现、权力的斗争或许都是原因之一。2007 年的那次事件看起来似乎是穆萨一人主导，但是经过反思和分析，我们不能不承认，他的确发现了成员之间的分歧，这个分歧就是认同上的差异。以穆萨为代表的一些人“论教不论族”，认为并不是所有的回族都是穆斯林，需要划清界限。被划出来的人也未必不信仰

伊斯兰教，只是他们在行为上对自己要求没那么严格。观念上和行动上呈现出的差异是什么原因造成的呢？本文认为流动回族的来源地具有重要的影响。

三、聚居与杂居——来源地的对比

在世界各大宗教中，伊斯兰教具有一种显著的特征，它不仅是一种宗教信仰体系，也是一种生活方式、一种文化、一种社会实体（南文渊，1994）。我国有10 个少数民族信仰伊斯兰教，其中回族人口最多。正如前文提到的，这个回族交友圈中半数以上的成员来自西北。在中国为数众多回族社区中，西北穆斯林社区及其伊斯兰文化无论是在历史上还是今天都有着举足轻重的地位，其重要意义是其他回族社区所不能比拟的。这主要有几点原因，首先是因为西北陕、甘、宁、青、新等几个省区是回族的主要聚居区，几乎占全国回族人口的一半；其次是因为西北是伊斯兰文化的产生和发展之地，清真寺众多，经堂教育兴旺，教派林立，有关伊斯兰教和回族研究的学术活动频繁举行，从而使得伊斯兰文化一直保持活力。此外，作为经堂教育的发源地，通过宗教经典和阿拉伯语的教授培养了千千万万个宗教传播者。

从小生活在穆斯林聚居区，无论是日常生活中严格虔诚的宗教礼仪活动，还是清真的生活方式；无论是个体坚持不懈常年礼拜的精神，还是参加万人聚礼时隆重而庄严的气氛，都是生活中的常态。耳濡目染之下，来自西北的回族青年多半自然而然表现出超越其他省份的对信仰的虔诚、对宗教知识的熟悉。可以说，正是这种聚居的生活方式保证了宗教信仰的纯净和传承，而聚居生活的穆斯林也对其他汉族群众的社会生活产生了较大的影响。一位来自青海的东乡族女孩儿法图麦告诉我，在她的家乡，汉族的生活习惯都被回族给同化了，他们也以吃牛羊肉为主。过春节的时候，不会像上海这边放那么多的鞭炮，因为回族是不过春节不放鞭炮的，结果春节的时候整个镇子的鞭炮声寥寥无几。

除了生活环境的熏陶，经堂教育也规避了家庭教育缺乏系统的随意性，对青年回族学习宗教知识产生了积极影响。以下是访谈对象赫蒂彻回答宗教知识学习的情况。她来自青海，两个孩子的妈妈，大家公认她教门很好。目前辞职在家自己带孩子，每天非常繁忙的情况下还能坚持礼拜，每周五主麻都会去沪西清真寺礼拜。

问：你以前和谁学习的礼拜？

回答：就在老家清真寺学的。差不多八九岁吧。

问：除了礼拜还学什么？去学习的人多吗？

回答：学了怎么礼拜，还一起读古兰经，还学了点儿阿（拉伯）语。人挺多的，我们那时候年纪小，男孩儿女孩儿都在一起学，学完了就去做礼拜。阿訇带着我们学。家家孩子都去。主要是寒暑假去清真寺。我觉得在清真寺学好，氛围好，阿訇教的也认真。有些孩子的父母没文化，你问他什么他都说不清楚。阿訇都给说清楚了。现在沪西每周六也有孩子在学教门、学阿语。还有个老师教武术呢。等你孩子大一点儿你就送过来，挺好的。

与西北穆斯林聚居生活方式不同，我国其他省份的回族穆斯林以杂居为主，一些小的回族社区由于人口少而难成气候，南方一些省份的回族甚至被认为“除了因强调祖先的阿拉伯身份而认同自己的民族成分外，在社会生活中几乎与伊斯兰教失去了任何联系”（丁宏，2005）。从历史的角度看，回族内部的分化早已发生。伊斯兰文化对回族族群确有重要意义，但并非永远在各个时期、各个社会场景中的族群认同都有同样的意义。

访谈对象阿伊莎是一个来自辽宁的回族女孩儿，她向我诉说了自己来到南方之后重新学习宗教知识的心路历程。

问：你觉得自己的回族身份意味着什么呢？或者对你有什么意义呢？

答：回族身份对我而言，最初主要就是觉得不方便。我大学是在常州读的，学校里根本就没有回民食堂，我跟老师解释了很久，他们总算明白了。可是只有我一个回族，单独开个窗口他们也不乐意。我就每天到食堂去，专门一个窗口我去买饭买菜，我要吃什么告诉师傅，然后他再去给我做。想吃肉的时候，我就自己买点送过去，还得是我自己分割好，冻在食堂的冰箱里面。给我做饭的时候就拿出一块儿。

问：那真的是很不方便啊。

答：是啊。我去食堂的时候当然是希望尽快吃上饭了，可是每一次都现做肯定要等很久的。他们（指厨师）也嫌我烦，态度很差。我自己也觉得很不方便。就大学一年级的时候经常去食堂，后来我就不去了。

问：那后来吃饭怎么解决呢？

答：我就买点饼干啊、牛奶啊什么的，在宿舍吃。有时候去吃个兰州拉面。没办法，只能凑合。我还记得有一次，去市里参加优秀团员的活动，校长带我们去的。因为也有其他学校的回族，所以专门弄了一个饭桌给回族吃，说的是能吃的。可是谁知道呢？我就挑了点素菜吃了。所以回族身份对我来说，最初就是觉得不方便。比较负面吧。但是后来慢慢在这个圈子里面跟大家接触，也懂得了很多知识，就发现也不是那么负面。一些好的东西慢慢出来，认识了不少朋友，在这个圈子里面也找到了我老公。我觉得这个群体还是非常优秀的，宗教和民族习惯不光是那些负面的东西，也有很多积极的东西。我和我爱人的看法是一致的，宗教是让我们成为更加好的自己，要朝那个更好的自己去努力，去成长。我爱人之前也有很多东西不知道，多和别人接触之后，也学到了不少。现在他每周都去礼拜，感觉非常好。

问：那你觉得这种态度变化的原因是什么呢？

答：最主要是自己不懂吧。以前真的很多东西都不知道。我以前都不知道穆斯林不能喝酒的。我家里一些兄弟、叔伯都喝酒的。我自己虽然不喝酒，可是不知道喝酒是不对的。后来到了这个圈子才知道。以前很多东西不懂，宗教也不懂，总觉得怎么那么麻烦啊。现在明白了，观念也改变了。其实我发现，也不是只有我一个人不懂，很多北方来的都我一样。他们西北的就知道的多。怎么说呢，我们大杂居的地方就这样吧。父母也没做到多好，更没时间教孩子。

从来源地的对比我们发现，来自回族聚居区域的流动回族青年，自小生活在宗教氛围比较浓厚的地区，对宗教知识和宗教礼仪规范都比较熟悉。虽然来到上海这个大城市，居住环境从聚居变为杂居，但相比其他省份的回族青年，他们依然表现出对宗教信仰更强烈的认同和坚持。在回族交友圈里面，这部分青年承担了传播教门知识、规范言行举止的重要作用。来自杂居区域的回族青年大体上教门知识比较缺乏，对宗教礼仪和行为规范遵守也差一些。上海生活虽然不比家乡方便，但是机会多、思想开放，相应的工作压力生活压力也比较大。本来信仰就比较淡漠，有了借口更加放松。还有一些人对这个圈子的态度比较功利，找到对象很快就淡出圈子。

在圈子形成和发展的初期，这种信仰和认同上的差异其实已经存在，但当时人数较少，加之回族一直有“抱团”的传统，很多成员一直在尽量求同存异、调

节纠纷。然而随着人数的增加，分歧越来越明显，而且也引起了一部分论教不论族的回族穆斯林的忧虑。伊斯兰既是宗教信仰，也是生活方式，如果不能在生活中严格遵守宗教规范和禁忌，那么基本上会被虔诚的穆斯林视为异教徒。本着这样的一种信念，以穆萨为首的一部分成员选择主动与圈子分裂。圈内成员的分歧到底有哪些表现？下文将梳理成员在观念和行动上面的不同。

四、圈子成员的差异展示：观念与行动

虽然来源地不同，但是上海的流动回族青年有很多共同之处：第一，都有和本民族交往的迫切愿望。上海回族人口较少[299]，伊斯兰文化式微，导致流动回族来到上海后，面临诸多的生活难题：清真餐馆少，就餐不便；离清真寺较远，学习宗教知识和主麻聚礼等不便；回族人口少，找对象困难；汉族群众对回族穆斯林的很多生活习惯不理解，因为宗教信仰和生活习惯也产生了一些小摩擦。从文化接触（波兰尼，2007）的视角来看，文化接触时，处于弱势的一方感受到自身共同体文化环境将要被吞噬、退化或解体，他们会本能地采取文化保护对策，做出反向运动行为（周怡 张江，2012）。上海外来回族青年的对策主要就是团结本民族的人，积极维护和传承本民族的文化和生活习俗。这种与本民族人积极交往的愿望在来上海之前并不迫切，有些人甚至除家庭成员和亲戚外，很少和其他本民族的人交往。然而来到上海后感受到民族文化的弱势地位，以及生活和工作中的诸多难题，与本民族青年交往的意愿变得迫切起来，也成为回族青年自觉采取的文化保护对策。第二、文化适应上的矛盾处境。回族文化的构成基础中，伊斯兰文化和汉文化都具有重要的地位。每一个回族都面临这样一种矛盾处境：如果仅仅强调宗教信仰，回族作为一个族群将失去存在的存在的依据，成为“汉族穆斯林”；如果仅仅强调民族身份，那么所谓本民族的一些生活习惯和饮食禁忌都失去了依据——比如禁酒背后的宗教意义，没有合法性依据的生活习惯和饮食禁忌是很难坚持和延续下去的，导致的结果可能是这一代还是回族，下一代就与汉族完全融合，这也是很多回族不愿意看到的。应对这种矛盾处境，来源地不同的回族青年采取了不同的策略，一部分人强调宗教信仰，甚至弱化民族身份；另外

[299] 据 2010 年第六次人口普查数据通报，上海市常住少数民族人口共有 27．58 万人，其中有回族 7.8 万多人，人数最多。

一些人试图将以宗教教义为依据的饮食禁忌、生活习惯定义为民族文化和与汉族的族群界限。两种不同的策略选择，同时又为了应对外在的压力密切交往，群体内部产生分歧就不可避免了。

本文将圈子内部的差异区分为两个方面：观念方面和行为方面。

1、观念上的差异：阿语在日常生活中的应用

语言是族群的显著特征，既是沟通方式，也是观念和态度的展现。比如，见面互问“你好”，可以说是个基本的礼节，这个普通的问候语在圈子中却有特殊的意义。按照伊斯兰文化，“色俩目”才是穆斯林见面的标准问候语。换言之，如果一个圈子成员向你道“色俩目”，那么他认同你和他一样是穆斯林，如果是问“你好”，那有两种可能，他是穆斯林，但认为你不是；或者，他和你一样都不是。除了这个简短的问候语之外，还有很多音译阿拉伯文的专门用语，如“尔德穆巴拉克”[300]，在宗教节日中使用。参与观察发现，虽然不是全部，但来自西北的回族青年对这些用语更加熟悉并能够自觉使用，其他省份的回族多数要么对这些用词不熟悉，要么在反复有意识的学会了之后，却不能自觉的使用。这些用语背后反映的是来源地不同的回族青年以往对阿拉伯语学习和掌握的程度。西北经堂教育的优势显露无疑。

以我个人为例，不仅不会有意识的使用这些词语，而且只会用汉语念清真言，而虔诚的穆斯林务必要用阿语念诵清真言[301]。和我情况类似的不在少数。我曾经参加了一对回族青年的宗教婚礼（念尼卡哈），婚礼在福佑路清真寺举行。新娘用红色的纱巾蒙住了头发，既表示戴了盖头，又有喜庆的意味，新郎按照习俗也戴了礼拜帽。婚礼的一个环节是新郎新娘念诵清真言，来自宁夏的新娘用阿语流利地念诵完毕之后，来自新疆的新郎用汉语开始念诵。主持仪式的阿訇立即打断了他，告诉他需要用阿语念诵。新郎有些尴尬地表示不会，阿訇就一句一句地教他。场上一些人也随着阿訇的声音念诵起来。

在群体活动时，会不会用阿语念诵清真言，会不会说“安色俩目-阿雷库目”，以及回色俩目，不仅代表了个体教门知识是否丰富，也代表了个体对宗教信仰的观念和态度。圈子形成的初期，几位西北穆斯林自觉的教授别人如何使用阿语说

[300] 意思是“节日吉祥”。

[301]念诵清真言是五功之一，表示认主独一，也是穆斯林身份的标志。

一些日常用语和念清真言，试图通过这种方式让更多的人皈信真主，可惜学会用是一回事，真的形成自觉和习惯又是另外一回事了。据我的参与观察，在最近的一次户外烧烤－钓鱼活动时，几个非常虔诚的穆斯林青年也参加了。按照道色俩目的习惯，后到场的少数人要先对已经在场的多数人道色俩目，然后多数人一起回色俩目。可是几个穆斯林青年到来之后，只是和几个熟人道了色俩目，以这样一种方式表明了身份界限。

2、行动上的差异：真主喜爱的行为与禁忌的行为

伊斯兰教不仅是一种信仰，也是一种生活方式。信众要做的，不仅仅是在心中确认安拉之大、认主独一，还要在行动上和日常生活中严格遵守宗教规范。因此，虔诚的穆斯林要完成“五功”——念、礼、斋、课、朝。在日常生活中要遵循教义对穆斯林的行为要求。由于教法规定的行为规范非常细致，现实中要严格遵守其实很困难。即使是公认非常虔诚的穆斯林，也难以一一做到，因此，在具体的行为规范上，中国穆斯林结合具体实际对一些规范非常强调，一些则大而化之。首先，在衣着上，伊斯兰教法规定妇女除手足外，其它部位均属羞体。须遮蔽以示纯洁，“冶容诲淫”，防止邪恶。因此符合规范的装束是长衣长裤、戴盖头。对男性的要求则宽松的多。现实生活中，即使是西北地区的穆斯林女性，也很难做到天天戴着盖头出门，在上海就更难实现。相应的变通方式是，一些女性只在去清真寺的时候长衣长裤戴盖头，平时的衣着打扮与汉族无异，顶多稍微保守一些。其次，饮食上规定较为细致，准许人们食用安拉所创造和赏赐的一切佳美的食物，反对随意禁食。不能食用的有四类：(1)自死物。指一切未经屠宰而自死的畜禽，包括因病饿、跌摔、碰撞等各种原因而死和被野兽咬死者，均不可食。即使教规允许食用的畜禽，如系自死，亦不可食。(2)血液。指动物体内循环流动的血液，包括教规允许食用的畜禽之血在内，均严禁食用。(3)猪肉。以上3种东西被严禁食用的主要原因，均系由于经文明确指出的“不洁”(古兰经：6：145)。(4)诵非真主之名而宰杀的动物。除了禁食之外，还有禁止饮用各种酒类和一切致醉品。现实生活中，针对中国汉民族饮食中爱吃猪肉的特点，回族突出强调自己禁食猪肉的饮食习惯。这种强调也造成了一些误解，一些人误认为回汉之间的差异只在于是否吃猪肉，这其实非常片面。第三，不能做教法明令禁止的行为，如偶像崇拜、举伴真主、赌博、迷信等。本文对行为差异的分析主要在

饮食和禁忌行为这两个方面。

（1）能去哪吃？什么能吃什么不能吃

民以食为天，居住在汉族为主体，饮食上几乎无所顾忌的大环境中，严守教法规定的回族青年能去哪吃饭是一个严肃的问题。无论是网络还是现实中，圈子成员讨论的话题时常围绕着吃饭展开。每一个回族青年都自觉的担当了美食侦探的角色，哪里新开了清真餐馆、味道如何、价位如何、环境怎样、交通方式等等都是乐于与大家分享的信息。但是，真的每一个回族青年都只去清真餐厅用餐吗？

请看一位回族女性海娜发在微信朋友圈的动态：我今天真二。刚刚在和同事吃披萨，我说：还是必胜客的披萨好吃。同事没理我。我又说，必胜客的披萨饼底更脆。同事忍无可忍对我说，这就是必胜客。

我和这位女孩儿有很多共同的回族朋友，大家非常默契的对这条动态视而不见，既不想规劝她，也不想回应她。前者是很多回族青年都不会去做、也不愿意自己面对的事情，将心比心，对别人一些违反教法的行为视而不见。回应她，则表明对这一行为的公开认可，这一步又是很多人不愿迈出的，就像那里有一条红线，你可以去做类似的事情，但你不能公开支持别人去做类似的事情，毕竟，内心深处依然认为这些行为是不对的。2011 年，我参加了一对回族朋友举办的婚礼。婚礼在上海虹桥宾馆举行，菜式除了素菜就是海鲜，每一个桌子上都有酒水饮料和香烟提供。按照教法规定，婚礼不能够在非清真的饭店举行，可是由于新郎新娘宴请的客人里面有一些是客户，不能去档次太低的地方，上海恰恰没有高档的清真饭店。于是夫妻二人做出了妥协，并向受邀前来的一些回族朋友事先作了解释。选择虹桥宾馆的另一个原因是这里的海鲜有名。为了尽量避免触犯太多禁忌，在菜式上，他们就确定了素菜加海鲜的搭配，并且事先和厨师多次商谈，确定禁止放入任何猪肉及其制品。同样是因为照顾客户和非回族的朋友，每一个餐桌上都摆了酒水和香烟。到场之后，我观察了进口的座位表，发现收到邀请的回族朋友不到 20 个人，最终还有四五个人没有到场。敬酒环节将要开始时，司仪解释说两位新人是回族，不能饮酒，因此以橙汁代替酒来敬到场亲朋。汉族来宾中有一些窃窃私语，但是无人反对。这两位回族朋友都来自山西，这次婚礼他们的父母和亲戚也有很多到场，显然他们默认了这种变通的方式。

对于虔诚的穆斯林来说，食用非法的食物是大罪，是绝对不能接受的。日常生活中，他们不但严格遵守饮食禁忌，并且也在不断的传播有关食品的一些知识。来自宁夏的阿米娜告诉其他怀孕的准妈妈，她的孩子从小喝的是清真的伊利奶粉。有人觉得不解：奶粉也要分清真和不清真吗？阿米娜的解释是，当然有不清真的奶粉，比如明治婴儿奶粉里面有猪油，成分表上标示很清楚。同理，糕点也有清真和非清真的区别，因为起酥油多半是猪油。正是由于西北穆斯林不断的教导，圈子里很多人终于知道：果冻是不能吃的，因为明胶是用猪骨熬制的；一些药物是不能吃的，有猪的成分；穆斯林不能接受非穆斯林的输血……生活环境中的非法食品这么多，一不留神就会中招，怎么才能“食品安全”呢？理想的解决方案是移居海外阿拉伯世界，事实上也有很多穆斯林青年在朝这个方向努力。

（2）禁止做的行为

古兰经上明文禁止穆斯林做的行为很多，可是没读过古兰经的不少，即使读过，也未必能将禁止的行为一一记得。解决的办法只能是互相监督和规劝，教门知识丰富的穆斯林自然而然的担当起这个任务。翻阅班级留言记录，我发现2004年的一场争论很好的展现了认同不同的回族青年在行动取舍上的差异。

争论的起点是萨利赫（天津回族）发布的一条留言：“周六白天上班去不了清真寺了。刚才和几个 XDJM（兄弟姐妹）商量过。打算周六晚上到迪厅去活动一下，希望有兴趣的和周六白天去不了清真寺的 XDJM 能来参加，主要是大家互相认识的一个机会！希望班长及其他博士能大力支持我门的活动。我门保证不喝酒。只是聊天和跳舞！周六也许是女士节，各位 MM 可能免费哦。我会再度确认。”一石激起千层浪，圈子成员对能不能去舞厅展开了争论。

反对者谢里夫说：“舞厅是干罪的地方，我们作为一个信主的穆斯林，本身就不应该去这类地方，更不应该去鼓动他人去干罪，或许你不知道伊斯兰信仰中对这类娱乐场所规定，但是只要我们是诚心信主的信士，希望取主喜悦的话，我们应该远离这类‘群魔乱舞’干罪的地方。希望我们都争取真主之喜悦。”表示同样意见的人有不少，他们的观点是：去舞厅是教法禁止的行为，因此穆斯林不能做，更加不能鼓励别人去做。

支持者易卜拉欣说：“我想他们去舞厅的目的，并不是仅仅为了玩乐，而是为了创造一个轻松交流，增经了解的机会，为年轻的朋友创造机会嘛！希望大家

能早日寻觅到自己的另一半，祝福 ing……不过舞厅里也是鱼龙混杂的所在，注意安全哟……回家晚了要当心……”也有其他支持者认为“去舞厅也没什么”。支持者忽略了去舞厅是“干罪”这个教法上的判断，从萨利赫等人交朋友这个出发点去给予合乎世俗情理的解释。而萨利赫的回应则是：“请您先把自己的时间调整好，您还生活在上个世纪 70 年代初呢？现在的正常时间是 21 世纪公元 2004 年 5 月。”从这个回应来看，他认为伊斯兰教的一些要求要顺应时代潮流改变，而这恰恰是虔诚的穆斯林觉得不能接受的。

类似的事情发生过很多。来自内蒙古的贾米拉也回忆了一件事情，某年圣诞节当天，她在 qq 群中说了一句“祝大家圣诞快乐”，结果招致了许多人的批评：穆斯林不能过基督教的节日，这是禁忌行为。可是当时的贾米拉压根没有这方面的教门知识，她也完全没有意识到圣诞节的宗教意味。这件事情让她觉得很委屈，当时还哭了一场。这之后，每次在群里面发言都小心翼翼。

五、宗教与族群认同的三种类型——结论与讨论

前文我们对照了来源地是民族聚居区还是杂居区对流动回族青年的影响，并通过观念和行为上的对比展示了他们之间的差异，造成这些差异的原因是他们在认同上的分歧，而认同的分歧受到了来源地的影响。下面，我们将结合 Greeley (1971)和 Hammond、Warner (1993)的类型学框架，在下文总结圈子内部宗教与族群认同互动的三种类型。

第一种：完全放弃族群认同，即“论教不论族”。他们熟读古兰经和圣训，多少懂得一些阿拉伯语，自己爱听也经常分享阿拉伯歌曲。每天坚持礼拜，经常去清真寺。如果你有宗教上面的问题请教他，他会非常乐意回答。对于那些“有发展希望”的回族青年，他们会经常表示关心，并给予很多引导。在这部分圈子成员看来，因为并不是所有回族都是穆斯林，因此他们会强调自己是穆斯林，而很少强调自己是回族。

第二种：有族群认同却没有宗教信仰，即“论族不论教”，这种情况在圈子中非常少见，但是在流动回族中确实存在这类情况。我所认识的一位来自河北的回族女性 ZJY 就是这种情况，她嫁给了汉族，我几次通知她圈子的活动，她都找各种借口拒绝。不过由于是同民族，她对我比较热情，也乐意回答我的一些问题。

第三种：宗教信仰和族群认同交织在一起，既重视穆斯林身份，也强调回族身份，这种情况在圈子成员中非常普遍。差别只是去清真寺多一些或者少一些，礼拜次数多一些或者少一些。可能在“论教不论族”的穆斯林青年看来，他们不算虔诚的穆斯林，甚至不是穆斯林。但是他们自己还是这样坚称，并且会在一些特殊的日子如开斋节按照教法规定穿着好去寺里开斋。

三种不同类型认同的流动回族青年具有许多共同之处，他们都是流动回族，都面临到上海之后的社会适应难题，然而同样的身份和处境下却做出了不同的选择。本文认为解释他们不同选择的因素不在于上海这个流入地，而在于他们的来源地是回族聚居区还是回汉杂居区。来自回族聚居区的回族青年从小受到良好的经堂教育和宗教氛围熏陶，他们更愿意保持宗教信仰；来自其他回汉杂居省份的回族青年更容易为适应现实做出很多妥协和改变。认同上的差异正是圈子从团结到分裂的根本原因。

进一步深入思考这个回族群体的团结与分裂，除了来源地这个因素外，其他一些影响因素本文没有涉及，有待于未来的研究去考虑：1、家庭教育的影响。一些来自回汉杂居区域的回族青年在宗教信仰上也较为虔诚，这可能来自其家庭的宗教教育和氛围。比如索菲亚，她的爷爷非常虔诚，对她影响很大。因此在来源地因素之外，还应考虑家庭的宗教教育因素。2、关于回族族群认同的制度主义解释。曾有西方学者强调，现代意义的回族共同体是国家人为建构的结果，是与 20 世纪 50 年代以来的民族识别联系在一起的（Gladney，1996）。认同固然可以由支配的制度（比如民族识别）产生，但是只有行动者将制度内化，且将他们的意义围绕这一内化过程建构时，认同才会发生（卡斯特，2003）。“论教不论族”这种情况是否根源于对民族识别的质疑呢？现实中确实有人认为中国信仰伊斯兰教的十个少数民族中，除了维吾尔族有明显的差别，其他九个民族都一样。圈子成员法图麦是东乡族，她就认为自己和回族一样。3、认同是一个不断建构的过程。从这个视角出发，个体拥有对认同的主体性和能动性。但是这种建构又不是完全自由的，而是被特定的文化因素、结构因素所制约。可以说，个体在生命的各个时期要经历多次对身份的思考和确认。圈子内部的经常性交往可能会对成员的认同变化产生重要的影响，一些来自西北的回族青年淡化信仰、一些来自南方的回族青年找回信仰这种情况或许可以由此来解释。

参考文献：

卡尔•波兰尼，2007，《大转型：我们时代的政治与经济起源》，冯钢、刘阳译，杭州：浙江人民出版社。

丁宏，2005，《从回族的文化认同看伊斯兰教与中国社会相适应问题》，《西北民族研究》，第 2 期。

曼纽尔·卡斯特，2003，《认同的力量》，夏铸九，黄丽玲等译，北京：社会科学文献出版社。

南文渊，1994，《伊斯兰教与西北穆斯林社会生活》，青海人民出版社。

杨凤岗，2008，《皈信·同化·叠合身份认同——北美华人基督徒研究》，默言译，北京：民族出版社。

周怡，张江，2012，《制度与文化并重：新时期利益格局调整的路径》，《学术月刊》，第 4 期。

Gladney, Dru C., 1996, Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic, Harvard University Asia Center.

Hammond, Philip E., & Kee Warner.，1993，Religion and ethnicity in late-twentieth century America. Annals of the American Academy of Political & Social Science 527(5): 55-66.

Israeli, Raphael ，1979，Muslims in China: A Study in Cultural Confrontation, London: Curzon Press。

Lipman, Jonathan N., 1997, Familiar Strangers,A History of Muslims in Northwest China,University of Washington Press.

Warner, R. Stephen.1993. Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States .American Journal of Sociology 98(March):1044-93.

Yang，FG.， Helen Rose Ebaugh, 2001,Religion and Ethnicity among New Immigrants: The Impact of Majority/Minority Status in Home and Host Countries. Journal for the Scientific Study of Religion, 40 (3):367-378.

用祷告做“人情”

张凤池

（复旦大学社会学系）

摘要：本文以上海青年白领基督徒作为研究对象，通过考察他们的社交方式发现，祷告这一基督教化的方式，成为他们维系和传递“人情”的主要方式。用祷告“送人情”、“讨人情”和“还人情”，是基督徒维系彼此之间人际交往的一种行为规范，而用祷告来做“人情”，体现出一种去功利化的特征。

关键词：祷告、人情、去功利化

Give Somebody Favor by Praying

Zhang Fengchi

Abstract

This essay focuses on the young white-collar Christians, and their ways of social interaction in Shanghai. The author finds that they keep and pass on favor mainly through praying. They give somebody a favor, ask somebody for a favor and pay somebody a favor by praying. Praying can be a kind of norm of behavior. Meanwhile, giving somebody a favor by praying, takes on the character of de-utilitarianism

Keywords: Praying, Favor, de-utilitarianism

俗话说，“在家靠父母，出门靠朋友。”这句话，从一个侧面反映了传统“人情”的内涵。现代社会，人们越来越理性和务实，“人情”的内涵正悄然改变。而在青年白领基督徒中，传递“人情”的方式，由于带上了基督教的特征，呈现出其独特的一面。用祷告的方式传递“人情”，是这一群体互相之间表达情感最主要的方式。

有学者提出，宗教逻辑能够替代世俗逻辑，成为维系“人情”的关键。这种主张是否能在中国城市生活中得到经验支持？在日常生活中，宗教逻辑是如何维系和传递“人情”的？本文以上海青年白领基督徒作为研究对象，关注于“祷告”这一具有显著基督教色彩的实践形式，力图呈现他们是怎样通过祷告来传递“人情”的。

一、世俗逻辑还是宗教逻辑：“人情”逻辑的不同解读

在解释人情这一问题上，社会资本理论为我们提供了丰富的理论资源。林南以人际网络中的资源为切入点，指出人际交往背后的本质是资源交换的逻辑(林南，2004：36)。他认为，个体拥有的资源是决定他人际交往的重要因素。这些资源包括经济资本（财富）、政治资本（权力）以及社会资本（声望）。在此基础上林南指出：人们的交往遵循“同质法则”和“声望法则”(林南，2004：38)。

本布里奇（Bainbridge）和斯达克（Stark）的研究发现，除了财富、权力等因素，宗教因素对人情的维系有关键作用(Bainbridge&Stark，1981)。他们通过大量的问卷调查和相关性分析指出，相同的宗教信仰、宗教价值观念，以及宗教倾向性、宗教态度和宗教知识等宗教因素，是人们之间形成亲密关系的关键。阎云翔的研究也同样发现了宗教因素在现代人情社会中的作用。他指出，在社会现代化、地方城市化的进程中，传统社会人情方式变得功利化，而诉诸于相对淡薄功名的“神亲”，则是人们采取对抗的一种方式(阎云翔，2006)。

那么，宗教逻辑是否能够在特定条件下取代世俗逻辑，成为维系“人情”的关键因素呢？

本文聚焦于上海青年白领基督徒这一群体，选择了上海五个青年教会团体进行了田野调查，采用参与式观察和深度访谈的方法，剖析了青年白领基督徒传递“人情”的方式。而“祷告”，是基督徒最熟悉的宗教行为方式。用祷告的方式

关怀其他教友，是基督徒借助于宗教化的手段，提供精神安慰的手段。祷告，虽然是一种宗教实践，但其背后包含的是一套基督徒维系彼此情感交流，和为人处世的规范。凡事祷告，成为了基督徒自然而然的一种流露。当其他教友遇到困难，基督徒很自然地就会说“替你祷告”。因此，在笔者看来，祷告已经成为了一种基督徒之间的交往逻辑。

二、送人情：为健康求祷告

对大部分基督徒来说，为人祷告是不求回报的。很多虔诚的老基督徒，就是凭借处处为人祈福祷告来传播福音。

不少基督徒是因病信主的。在信徒之间，为患病者祈福，是表达关心最为常见的方式。和普通朋友之间的问候不同，为疾病祈福，按基督徒的理解是“依靠神力”。笔者了解到，基督徒个人之间互相为了对方的身体健康祈福，自然是非常常见的，而对于特别需要关怀的患病基督徒，则会采用比较正式的代祷仪式。据牧师介绍，这样的代祷形式，通常有两种。一种是在宗教活动的时候，由患病的基督徒提出，然后由大家一起为他祷告。另一种则是会由牧师或者传道人牵头，组织一些基督徒去患病教友的家中为他祷告。不论采用哪种方式，都成为了这些基督徒之间独特的交往方式。

在一次 B 教会的青年聚会上，笔者就曾见到了这样的情景。当天的聚会形式是“小组交通”，就是参加活动的青年基督徒们围坐在一起互相交流和分享信仰经历和自己对信仰的理解。聚会中，有一名男青年满脸愁容，在聚会中十分沉默寡言。后来在聚会快要结束的时候，大家才得知，这名男青年身患重病。得知了之后，带领聚会的青年事工就提议大家为这名男青年基督徒祷告。于是，大家手牵着手，在这名男青年身边围成了一个圈，由带领的事工领着大家祷告，她说一句，大家跟着说一句，共同表达对这名基督徒的关怀：

我们在天上的父，愿你在我们中间，倾听我们的祈求。我们将这名弟兄的身体交在你的手中，他身患重病，但主你是全能的神，是医治的神，求你医治他身上的疾病，求你托住他，加添他治愈的力量，一路保守。以上同心合意的祷告，是奉我主耶稣基督的名求的，阿门！

（2013 年 9 月 25 日 B 教会活动记录）

祈福完毕之后，信徒们纷纷上前安慰那位患病的男青年，笔者看到，在大家的关心下，他有点激动了，眼圈渐渐红了。可以体会，身处疾病的折磨，而获得非亲非故的陌生人的关心，让人倍感“神亲”带给自己的温暖。

三、讨人情：为学业求祷告

有时候，求人祷告也是“讨人情”。

E 教会有一名青年事工（E004 号访谈对象），是一名虔诚的女基督徒。在教会中，她经常和别人分享“见证”，“为神在地上做工”。她的人缘特别好，不仅因为她性格开朗、待人热情，最为重要的是，她经常在教会里面“作见证”。她的信仰历程十分坎坷。很小的时候她就是一名基督徒了，原本她在一个制药公司工作，有着优厚而稳定的收入和美满的家庭。但是在丈夫患病过世之后，她又由于经济不景气遭受了失业的打击，百般痛苦的磨砺，不仅没有使她对自己的信仰失去信心，反而让她在信仰之路上走的更远。失业后，她经历了两年的低潮期，之后，她决定攻读神学硕士，开始全职在教会里面服侍。早年的信仰经历，让她对基督耶稣怀有特殊的敬畏之心，也十分理性和虔诚。有意思的是，据她说，在全心全意“归向主”之后，她一直“受到神的带领”。也因此，在其他人的眼中，她的祷告似乎“特别灵”。尽管这种灵验性无从考证，但可以发现，教会里的年轻人特别爱求她帮忙，教会里面的青年人时常求她“代祷”。尽管如此，但是她“从不妄求”。笔者在参与观察团契活动将近一年，她在为其他人祷告的时候，说的最多的一句话就是“求主按着你的心意，赐予他应有的福分”。由于青年团契中学生占得比例很高，因此每逢考试，这名女信徒就会变得特别“忙碌”。每次团契活动结束的时候，例行都会有代祷的环节，到了考试季，参与活动的学生都喜欢请她代为祷告，预祝自己考试顺利。当考试结束，成绩下达之后，顺利过关的学生基督徒们也经常在团契活动的时候表示感谢，见证美好的时刻。

在笔者看来，求人代祷，是一种“讨人情”。而通常“灵命比较好”的虔诚基督徒，就会常常被讨人情。E004 号受访者就是这样的人。她历经生活的坎坷而信主，十分虔诚，也具备较丰富的基督教知识。这几方面累积起来，使她在精

神层面比常人更加“依靠神”，这就是所谓的“灵命好”。尤其值得注意的是，在这样一个“讨人情”的过程中，双方可谓你情我愿。对 E004 号受访者来说，她希望通过祷告的方式来实践信仰，让原本就信仰基督教的年轻基督徒更加坚固自己的信仰，而让还没有皈依基督教的年轻人进一步“认识神”。对于求她代祷的学生来说，通过自身的努力来取得好成绩，固然是必不可少的，但另一方面寄托神力来求得平安，以获得某种心理暗示，也无可厚非。而在教会里面求代祷来“讨人情”，并不需要任何物质回报，相反虔诚的基督徒往往会乐此不疲。这样，基于共同信仰的“讨人情”，超越了某些世俗的、功利性的人情规范。而祷告这一基督教最常见的互动方式，也成为了维系基督教团契中人际关系的基本手段。在共同的基督教信仰下，信徒之间成为了一种“神亲”关系。

四、还人情：互相祈福代祷

B 教会的 QQ 群上，经常会由群主发布“代祷事项”。代祷内容主要有为健康祈福、为生活工作的顺利祈福、为教会的发展祷告等等。代祷，是基督徒之间相互祈福以表达关心和提供支持的一种方式。按照严格的代祷程序来说，首先，由需要祷告的信徒提出自己的某些期望或遇到的困难，称为“代祷事项”，然后由其他愿意参与代祷的信徒聚在同一时间、同一地点为该事项“同心合意”地祷告。这一规范出自《圣经》的《马太福音》：“我实在告诉你们，凡你们在地上捆绑的，在天上也要捆绑；凡你们在地上所释放的，在天上也要释放。我又告诉你们，若是你们中间有两个人在地上，同心合意地求什么事，我在天上的父，必为他们成全。因为无论在哪里，有两三个人奉我的名聚会，那里就有我在他们中间了。（马太福音 18：18-20）”这里的关键在于最后一句。很多基督徒相信，只要有多人一同为同一件事情祷告，就会得到神的垂听。因此，基督徒经常通过代祷的方式来表达对他人的关心。对参与代祷的基督徒来说，他们愿意按照圣经“爱人如己”的要求，帮助有困难的教友。而对祈求他人为自己代祷的基督徒来说，有别的基督徒为自己代祷，既是一种精神寄托，也感受到了“人情”的温暖。

有时候，你会发现为人代祷的时候，讲不出什么来。说来说去，就是希望神加添力量等等的空话。我以前曾经就这个问题请教过我们教会的牧师，他告诉我，

你说不出什么实际的东西出来，就是因为你对身边的弟兄姊妹关心不够。神教导我们要“爱人如己”，要将弟兄姊妹当做一家人，平时就要多了解别人需要什么，有什么困难。你心里想着别人的需要，祷告的时候自然而然就有东西说了。我觉得他说的很要道理。所以直到现在，我也一直在努力照着这些话去做。

（A005 号谈话记录，2013 年 8 月 18 日）

有意思的是，祷告也是需要“礼尚往来”的。别人替你祷告，那在别人有困难的时候，你也要替别人祷告。久而久之，互相“代祷”成为了基督徒的一种传递人情的方式，而经常互相代祷的基督徒也建立起友情，成为彼此的“代祷卫士”。显然，祷告不仅是行为上的祷告，更是表达了对教友的关怀，体现了教友之间情感传递的一种规范。

五、用祷告做“人情”：人际交往去功利化

基督教之间强调“爱人如己”。因此，教友之间提倡团结友爱，一方有难，八方支援。然而，这种关爱之体现，并非完全建立在物质与经济方面。在与青年白领基督徒们的接触中，笔者发现，彼此之间提供精神慰藉，要远远比物质方面的帮助重要得多。而彼此祷告，则是实践对他人关爱最常见的方式。所谓“有钱出钱，有力出力”，而在基督徒眼里，大家一同替自己向神祈福，是多少财富都买不到的。正如一位女信徒告诉笔者的那样，基督徒彼此通过互相祷告，才能真正了解其他人的需求和困难，才会真正熟悉起来。

笔者认为，且不论代祷的功效究竟如何，祷告这一形式，的确成为了基督徒之间传递“人情”的重要行为规范。而祷告这种方式，体现出去功利化的特征。这一发现，同阎云翔对“神亲”特征的解读，是不谋而合的。可见，倘若将祷告作为宗教交往逻辑的一种表现来看，至少在青年白领基督徒这一群体当中，宗教逻辑完全可能取代世俗逻辑，成为维系和传递“人情”的内在逻辑。

参考文献

[1] William Sims Bainbridge, Rodney Stark. FRIENDSHIP, RELIGION, AND THE OCCULT: A NETWORK STUDY.[J]. Review of Religious Research, 1981, 22（4）: 313

[2] 林南. 社会资本：关于社会结构与行动的理论[M]. 上海: 上海人民出版社，2004：36

[3] 阎云翔. 私人生活的变革：一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系（1949-1999）[M]: 上海书店出版社，2006

我们需要什么样的新乡村建设实验？

赵迪

（复旦大学社会学系）

摘要：本文在总结已有关于梁漱溟的乡村建设运动研究不足的基础上，以文化社会学中亚历山大的表演转向的社会戏剧表演理论切入，并对梁漱溟的乡村建设运动和温铁军的新乡村建设运动案例予以比较分析，意在说明文化相对于社会结构的自主性以及社会权力在社会戏剧象征性表演的重要作用，由此笔者认为我们需要的新乡村建设实验需要兼顾文化自主性和结构性的权力资源，这是以往乡村建设研究所忽略的。

关键词：乡村建设运动 新乡村建设运动 文化社会学 社会戏剧 表演 文化权力

姓名拼音：ZhaoDi

Abstract: This essay reviews the weakness of existing research on Liang Shuming's rural construction movement. Based on this weakness, the author introduces a cultural sociological theory named social performance theory by Jeffrey.C.Alexander to interpret and compare the two cases of rural construction which are the old experiment by Liang Shuming and the new experiment by Wen Tiejun. The author aims to argue that both cultural autonomy and power or authority structure are significantly important to the success of rural construction which has been underestimated by previous research on this theme.

Key words: rural construction movement; new rural construction movement; cultural sociology ; social drama; performance; culture; power

一、 引言

20 世纪 30 年代的乡村建设运动被定性为一场社会改良运动(何建华,2005)。乡村建设运动派别较多，本文主要以影响最大的梁漱溟为代表的乡村建设运动进行分析。尽管对其肯定程度不一，或者对其“大肯定，小否定”，或者对其“大否定，小肯定”或者认为乡村建设运动成败未定，因为乡村建设运动的社会大环境已经不存在了，无法评论其成败（何建华，2005）。本文中，笔者采用第二种

立场，认为 20 世纪的乡村建设运动理论和实践总体上是失败的，尽管其微观的部分社会措施可取（何建华，2005），因为它既没能实现其初衷，恢复和重建乡村社群的文化自尊自信，也没能改善他们的物质生活，更无法改变中国在战争动乱年代风雨飘摇的命运。关于 20 世纪三十年代乡村建设运动的失败原因的研究，已有文献通常将其归结于日本侵华战争爆发阻断了其建设进程，这是其失败的客观原因（郑大华，2000），同时失败的主观原因或者被归结于乡村建设运动的理论困境（徐福来、李　雪，2009）或者被归结于对中国社会问题认识的肤浅，倒果为因，只能做表面的改良运动（欧 宁，2013）。这些研究对梁漱溟的乡村建设运动的分析多从其文化哲学和文化实践的内部矛盾，既肯定中国传统文化又否定中国传统文化，对西方文化亦然，希望将中国传统儒家文化与西方的团体公民文化嫁接在一起，即希望“老根发新芽”，这一理论主张已经被证明是一种悖论（朱人求，2006），在乡村重建也是文化重建的运动中，梁漱溟声称是一种和政权没有关系的政治运动，但是实际运作过程中由于缺乏财源不得不依附权力进行操作，最终沦为国民政府压迫和剥削百姓的“帮凶”，被迫狼狈解散。也有论者从马克思主义的阶级分析角度认为梁漱溟之所以失败是因为他没能看到 30 年代中国社会的主要问题在于农民阶级和地主阶级以及中国和国外列强的尖锐矛盾（郑大华，2000），而仅仅从社会问题的症候入手，寄希望于文化精神自救可以重建中国社会的文化，从而改变中国的命运，梁的社会改良基本被认为是本末倒置。不论是马克思主义的阶级分析视角还是传统文化论的视角，或者强调阶级利益分析和阶级斗争，或者突出梁漱溟的文化逻辑困境。马克思主义的阶级斗争分析视角已经不是很适应于今天的乡村建设，文化逻辑的困境分析者突出其在当下乡村建设中的文化伦理价值。笔者认为学界对梁漱溟所倡导的乡村建设运动失败教训的分析，仍然停留于较为宏观的社会结构分析，尽管文化逻辑哲学困境有所触及到微观的运动机制，但是仍然不够透彻。笔者认为文化社会学的表演理论视角，对我们理解这一社会运动的失败的深层机制会有所启发。笔者试图从亚历山大为代表的强范式文化社会学的表演转向对这一社会运动予以解读，亚历山大的文化社会学表演转向认为现代复杂社会的类仪式活动具有表演性的特点，只有当表演的脚本、演员、导演、观众、道具和舞台以及表演的象征性生产资源无缝的连接在一起时，才能将社会中相互分离的元素融合在一起，即重新融合，实现社会的整合和群体

认同的强化（Alexander，2011）。笔者试图用这一理论视角来解读民国乡村建设运动的失败原因。此外近年，以温铁军、李昌平、何慧丽等人为代表的高校老师建立了几个新乡村建设运动的试点。新乡村建设运动各个试验点的理论主张也不尽相同，但是基本大同小异，笔者在 2010 年和 2011 年前后在温铁军的河北保定顺平县的新乡村建设试点做过参与观察，据笔者的观察，当时基本失败或陷于停顿[302]，笔者也希望在文中将乡村建设与新乡村建设运动进行文化社会学的比较解读。

二、 文化社会学的表演转向

20 世纪 80 年代后，社会学逐渐越来越多的关注文化的研究，诸如雷蒙的文化过程理论、戴安娜·克兰的文化生产与消费理论、Ann Swidler 的文化工具箱理论、Robert Wuthnow 的文化环境理论等。亚历山大则对已有的弱范式文化社会学理论提出批判的基础上，融合结构主义和格尔兹的解释人类学，提出了强调文化作为自变量对其他社会元素影响的文化社会学，而非以前传统的关于文化的社会学研究。他意在突出文化相对于社会结构的自主性。但亚历山大的文化社会学不是一种极端的激进的唯心主义的社会学，他同时承认社会结构、权力和经济利益对文化的影响力。简言之，亚历山大的文化社会学是一种突出文化意义和自主性的较为平衡的社会学观点，即强范式文化社会学。此后，亚历山大又对强范式文化社会学做了新的发展和延伸性的研究，提出了文化社会学的表演（performance）转向和图像（icon）转向，并对表演转向在公民社会和政治竞选领域做了较多的经验研究，后一转向较多偏向于文化物体的审美形式与道德意义的辩证关系研究。关于表演转向，亚历山大比较清晰的表现出其对现代复杂社会相对于原始社会的意义的追寻以及社会整合的追寻，虽然亚历山大不承认自己是新功能主义，但是从他的表演转向对表演所实现的社会融合、整合和意义，从他的图像转向中对物体的道德意义和审美意义的结合性研究，我们看到亚历山大始终是涂尔干以至帕森斯的忠实追随者，但是亚历山大的贡献在于其通过表演转向阐明原始社会、传统社会和现代社会的连续性以及差异性以及他重新唤起人们对物质形式这一习焉不察的维度与社会道德意义的密切关系。表演转向认为传统

[302] 田野调查是基于笔者 2010 年和 2011 年前后在顺平县新乡村建设实验点的参与观察。后续由于工作和异地求学各种原因，没有再继续跟踪调查下去，所以笔者的观点和解读都是基于当时考察的经验事实，可能会与近两三年的境况有一定的出入，笔者也希望有机会继续跟踪调查验证或扩充现有的研究。

社会的仪式具有加强社会整合的功能，现代复杂社会同样具有类仪式活动，仪式和类仪式都具有较强的表演性，本质都是类似戏剧的形式，通过将文化背景、脚本、演员、道具、舞台、导演和观众以及象征资源分配与传播的权力等天衣无缝地拼接在一起，才能实现完美的社会融合和社会整合。原始社会和传统社会因为社会分化较少，所以仪式活动更容易实现这种融合，在现代复杂社会由于社会政治、经济、宗教、文化等的分化使得类仪式活动的融合更加难以实现但不是无法实现。

文化工具箱理论把文化看作是一种多元的价值并为人们的行动提供策略性的选择，Ann Swidler 文化工具箱理论重在对韦伯的文化价值的个体目的论进行反驳（Ann Swidler，1986），注重从外向内研究文化和行动的关系，而韦伯的文化研究则是自内向外的路径；Wuthnow 的文化环境理论强调新的意识形态的生成在于已有社会环境中资源的匹配，其基础在于新的文化价值在旧的文化权力缝隙内部寻求生长点，但是对普通人如何接收这一新的文化或社会运动，他强调是社会运动的话语表达了社会大众的利益，Wuthnow 的文化与行动的关系也是自外向内的。正如 Swidler 所说，社会运动中文化自外向内影响行动，主要通过符码、权力和制度对行动产生影响（Ann Swidler）。亚历山大的表演理论强调现代社会中某些类仪式活动的价值，吸收社会戏剧理论、符号互动论、仪式理论以及涂尔干的文化表征和集体意识遗产。表演理论不同于 Swidler 和 Wuthnow 在于亚历山大融合了前者的多元价值可能性以及后者已有权力结构对意识形态生产的资源调配，同时加入了微观层面的各种元素互动的机制，即类仪式表演的社会共融（refusion）机制，对应于社会实践中各方的一致或共识或暂时性的团结一致。笔者认为以类仪式表演的方式将制度、符码和权力融合于一体，从而实现各种社会目的，是一种很好的整合宏观和微观元素与主体，并能够阐明社会运动过程机制的视角。亚历山大的表演理论本质上是一种自外向内即涂尔干式的文化表征的规范和统摄层面和一种自内而外的文化的社会意义即韦伯的个体性文化意义的格尔兹变种的结合。这种结合使我们运用表演理论理解社会运动的宏观权力和制度层面以及微观层面社会大众的共鸣与否都具有很好的解释力。提到亚历山大的文化自主性理论几乎无法回避来自布迪厄的文化权力和文化资本的尖锐批评，笔者认为布迪厄关于文化资本、文化产业以及场域关系的论述的本质是经济结构和

社会结构的再生产，文化是其再生产的一种符号或衍生物，文化本质受制于经济资本和权力，而亚历山大相反强调文化相对于其他社会权力、制度等的自主性，他关注的是文化如何展现自己的自主性和能动性，并在各种社会关系社会活动的博弈中，取得一种平衡，布迪厄的文化论则比较悲观和被动，这里不拟过多论述两人的差异，笔者将在一篇亚历山大的文化社会学的两个转向评介中涉及。

三、 乡村建设运动的文化社会学解读

梁漱溟的乡村建设运动是基于其《东西方文化及哲学》一书，对东西方文化的分析判断，他认为印度的哲学是面向未来的，西方的哲学是过去的，中国的哲学是现在的，他认为中国的文化哲学和西方的集体公民文化相结合，可以更新和重建已有的中国文化。梁漱溟把中国社会的问题归结于文化失调，文化失调的原因在于外因和内因，外因是来自西方外力的冲击，内因是中国的民族救亡运动造成的对中国文化的厌弃和否定。他认为中国文化的根本在乡村，中国问题的解决在于重建乡村文化。他通过对吕氏乡约的改进，以恢复和重建乡村的伦理有序社会，即梁所号称的“理性”社会，同时梁又加进团体协作的内容，这是传统中国文化中所没有的，主要形式是通过农民的协作劳动，其次是培养农民对公共事业的道德责任感。梁漱溟为此建立乡学、村学，并为农民每天开设朝会，以通过反省，达到更新农民精神风貌的目的。梁漱溟的文化哲学和文化实践中，他并不希望政权干预乡村文化重建，但是实际运作中，因为没有财源，他不得不依附权力，先是李济深然后是韩复渠等。虽然梁漱溟不曾游学西方国家，但是他的乡村文化重建理念却与西方公民社会空间的争夺理念有暗合之处，但是梁漱溟的思想来源主要是儒家甚至包括一点道家的无为而治的意味。梁漱溟的乡村建设运动终于因其理论困境和战争的爆发而消散。笔者认为这本质就是一场社会运动表演的粉墨登场与退场。梁漱溟的文化哲学构成了这一乡村文化重建的文化背景，它是乡村文化重建这一剧目的脚本所秉承的文化理念。梁漱溟是这场社会运动的导演和主要演员，同情支持梁漱溟并参与乡村重建的大学生或老师也是演员，被动卷入其中的乡村社群也是演员，不管是农民还是地主还是士绅，主动或被动，卷入这一乡村建设运动进程就成为了这一社会戏剧的演员，乡村社群的身份比较特殊，尤其是农民他们既是被动或主动的演员，也是这一文化运动的观众。舞台和道具即20 世纪三十年代军阀混战外国列强瓜分中国的动荡局势以及农村经济的凋敝。

民国政府以山东省省长韩复渠为代表的权力是决定这一乡村重建运动得以进行并赋予其合法性地位的重要力量，即社会戏剧表演理论中的支配和决定戏剧表演象征资源的分配和生产的权力。这几大元素构成了一个完整的社会戏剧。社会戏剧的演出能否取得成效，演出是否具有真实性，则在于演员和观众能否达成共鸣，同时使所有这些元素无缝隙的拼接在一起。在乡村文化重建这场大戏中，一开始是各种元素的分裂，最终也是分离，他们并没有完美地融合在一起。首先，梁漱溟作为编剧和导演，其文化哲学是中国传统儒家文化的典型代表，他所体现的文化哲学是中国传统知识分子的典型文化理想，梁比传统的大同社会的理想不同的一点是他容纳了西方的团体意识和公民责任意识，但其本质仍然是传统乡土伦理文化。这一文化背景和农民的文化背景有多大相似之处，笔者认为是值得怀疑的。在农村经济极为凋敝的 30 年代，农民食不果腹，农村的文化教育水平，文盲的数量之大可以想象，这些从新中国建国后扫盲工作所取得的极大成就可以侧面证实。梁漱溟作为传统文人或士大夫的文化背景和农民的文化背景有着不可逾越的鸿沟，可想而知。试想在如此大的思想鸿沟之下，梁漱溟的乡村文化重建运动如何动员农民，如何获得农民思想上的共鸣。所以说“号称乡村建设运动，而农民不动”就是自然的结果，丝毫不奇怪。对梁的这场乡村重建运动的社会戏剧表演，笔者认为他很无奈但也很现实地依附了政权，从政权获得合法性和财源，进而开展运动，这些都说明这场戏剧表演很好地利用了权力授予这场象征性表演的合法性以及资源，演员的表演也绝对说是投入，但是观众无动于衷，这说明社会运动作为一场社会戏剧表演，戏剧脚本的文化背景和意涵和观众的文化背景如果存在巨大差距，将会难以实现社会戏剧的预期效果，更无法实现社会重建和社会整合的目的。

四、 新乡村建设运动的文化社会学解读

新乡村建设运动以温铁军为代表，源自一批关心农民、农村和农业的高校教师和大学生的努力。目前在国内已经有若干试点。不同的试点指导思想略有差异。本文以温铁军为代表进行分析，因为温铁军对梁漱溟和晏阳初的乡村建设运动继承性最强的一派。晏阳初的乡村建设运动不同于梁漱溟在于晏阳初游学海外，受西方教育和民主政治思想影响，其乡村建设着重于平民教育、农业合作组织的发

展和农业科技的传播。晏阳初也和政府保持距离，但是晏阳初认为为了更好开展工作，必须研究了解政府官员的工作形态，所以晏阳初的乡村建设运动工作人员部分在政府部门任职，但却不接受政府部门的薪俸，以保持其独立性，从今日的眼光看，晏阳初的运作很符合 NGO 的运作原则。温铁军为代表的新乡村建设运动一开始即从晏阳初的定县实验地点开始，但是因为温铁军对政府部门的疏离态度，造成其合法性受到质疑，被驱赶出了定县，而后迁至保定市的顺平县。温铁军的关于新乡村建设运动的理念在于他认为中国当代的发展主义理念指导下的城市化、现代化和工业化转嫁太多成本到农村和农民身上，改革开放以及粮食进口等政策大大冲击了农民和农业，以至于农村日渐凋敝衰落，而同时现代化、工业化、城市化带来了很多的环境污染和城市病，温铁军希望重建农村走一条既不同于西方，又不同于传统中国的现代化道路，力图在农村以生态文明建设（何慧丽、程晓蕊、宗世法，2014），建立城乡之间的互动，建设美丽乡村而不是盲目城市化。温铁军的这些思想主张都是符合现实的，但是温铁军对政府保持距离，他也主张废除乡级以下政府部门，缓解农民的负担和压力，由县级部门直接管理农村等。由于各种复杂原因，温铁军对基层政府的不信任以及他的政治理念，使其疏远政府部门，同时他对世界经济局势的判断也使他排斥大资本对农村的介入，因为他认为公司加农户的大资本运作方式中，最终受益的是大资本，农民依然处于被剥削的从属地位，温铁军似乎比较强调农民的主体性地位，这在其顺平县的试点中所实施的农民专业合作社、资金互助社以及农民文艺活动的复兴中都可以看出。温铁军的困境在哪里呢？有论者认为国内新乡村建设运动的失败在于把农村想想为一个封闭的空间，没能考虑农村本身并不是一个自足的空间（赵旭东，2011）。笔者在另一篇文章中，也认为温铁军的失败在于不能意识到农民已经深深卷入国内和世界市场中，农民对物质利益的重视使得其一套理念设想在现实面前非常脆弱。笔者在此认为从社会戏剧的表演理论来看，温铁军作为导演和主演，其剧本所内涵的文化背景，基本符合农民的文化背景，环境污染、生态文明，在家乡过上城市般的生活，但又不同于城市化的城市生活，这些对农民有一定的吸引力，因为农民本身也是环境污染的最大受害者，顺平县试点附近的一个火腿肠加工厂所排放的污水已经严重污染了地下水，村民已经不再敢饮用这种污染的水。温铁军所导演的这场社会戏剧，剧本问题不大，和观众的共鸣也具有可能性。但是顺

平县的试点却几乎陷入停滞状态，没有大的进展，当地农民绝大部分依然外出务工，依然也没有多少人参与这场表演。笔者认为其失败的根本原因在于其合法性不足，即作为一场社会戏剧，如果缺乏了政府即权力对其合法性的授予和支持，它的一套理论主张就很难获得生产再生产的空间和潜力。和政府的疏离关系，以及对基层政府和村委保持距离，都使其陷入被动，难以很好开展宣传工作，更难以获得资金和项目的支持，以至有一些不了解的村民认为他们可能是邪教组织正如一位在村书记的小卖铺里买东西的农民说的“不知道这里的合作社是什么性质，也没有一个证明”，要是像“法轮功”那样的组织就麻烦了。以下是乡村建设试点的村委书记的话：

“‘乡村建设中心’的大学生志愿者闭门造车，不会去乡县里争取资源，争取项目和资金”，说话间还从背后的货架上拿出报纸指给我看，说“你看看人家别的地方搞合作社人家发展的什么，人家都让农民致富，提高收入了。咱们这里的大学生都干什么了，在这里都七八年了，还是那一群人，也没有修路，也没有打井，也没有建厂”。

由此可见，乡村建设参与者和基层政权的隔膜，尽管基层政权存在贪腐，但这仍然不成乡村建设实验就要完全绕开村委会的一个理由，因为绕开了村委会，其最基本的合法性也失去相当一部分。

此外观众也或者说最重要的一部分演员的缺席，使其社会戏剧表演难以顺利进行。城市化的大潮下，深深卷入市场经济的农民，为了更好的生活水平和生活质量，涌入城市创造新生活，年轻人期望留在城市，中老年人也或者会在失去劳动能力时回归农村，所以温铁军的社会戏剧既没有足够的观众也没有足够的演员，基本就是一腔热血的知识分子和大学生的独角戏。所以其发展陷入困顿之中，也是自然之理。从 Wuthnow 的文化环境理论来看，作为一种替代性或竞争性的不同于主流发展主义的意识形态，在社会稳定时期，主流意识形态制度化的阶段，如果不能很好地利用主导权力获取其生产再生产的资源，不能在已有政治经济文化传统的基础上思谋创新发展就无以生存（Wuthnow,1993）。这也印证了社会戏剧表演理论中权力对象征资源生产的支配和分配作用。

五、 新旧乡村建设运动的比较

以梁漱溟为代表的旧乡村建设运动和以温铁军为代表的新乡村建设运动之间的差异首先在于，两场社会戏剧表演的时代舞台大为不同。前者处于民族危亡、国将不国的时代，后者处于改革开放社会稳定的新中国。其次是两位戏剧导演对政权的关系处理不同，前者为现实所迫依附权力因而获得了合法性，后者因为疏远权力因而处于半合法性状态；再次，前者的社会戏剧文化背景与观众的文化背景相差甚远，后者则基本能够融合。至于二者的共同点，在于首先两场乡村建设运动本质上都是致力于改善乡村发展现状的实验，寄希望未来推向全国。其次是两场社会戏剧表演基本都以或正以失败告终；再次两场社会戏剧表演的导演作为知识分子都游走在学术、权力之间，处境尴尬；最后两场社会戏剧本身都具有一种悲剧性的美。事实上，我们并不希望看到这种悲剧一再上演，因为这种社会戏剧因为不能引起共鸣所以更多沦为一种个体性的行为艺术，与其他人没有关系的行动，这是两场社会戏剧的导演最不想要的结果。

六、 我们需要什么样的新乡村建设运动实验？

梁漱溟的乡村建设运动和温铁军的新乡村建设运动都是我们不需要的，我们需要什么样的乡村建设运动实验呢？首先，根据文化社会学的表演理论，我们需要一个导演，一个好的剧本，一帮演员，观众，舞台道具还需要权力的象征资源，最重要的是我们需要好的脚本和演员的文化背景认知的相通，至少具有沟通的可能性。在现实社会活动中表演的演员和观众常常是同一群人，在导演的组织安排和象征资源的分配下，各方力量相互磨合，在指导行动方案的基础上不断相互适应，形成一个和谐的社会表演实践。表现在乡村建设中就是一个逐渐见到成效，并为参与者逐渐理解接纳的一种实验。具体来说，我们以温铁军顺平县的乡村建设实验为例。温铁军和其带领的知识分子志愿者是这场新乡村建设的导演和参与者，当地参加其组织合作社以及其他活动的农民是演员和观众。观众也包括未参加这一实验的当地农民。温铁军的脚本理念是统筹城乡，发展绿色生态农业，促进城乡良性互动。这一剧本所根植的文化背景是知识分子的情怀，农民的文化剧本逻辑是深陷市场经济，必须为生存和发展赚取更多的钱。如何沟通这两者的距离，是对这一实验的挑战。只有在切中农民的利益时，农民才会从城市返回农村，建设美丽富饶的乡村。笔者认为只有向农民的文化逻辑靠近才能解决这一矛盾。此外，新乡村建设实验能否为农民所接受，能否获得村委会、地方政府或中央政

府象征性的或实质性的资源支持，将会授予乡村建设实验以合法性，不致被误认为是非法邪教组织。改革开放后，虽然农村村委在集体经济发展中的作用大为弱化，村委对农民的管控作用由于社会流动也极大弱化。但是村委会作为国家在基层的代理人一直都是一支象征性的力量，在涉及到农民的很多行政事务上仍然有权威。所以，如果乡村建设实验不能充分利用村委干部的合法性授权以及参与，实验的实施无疑会困难重重，至少难以真正凝聚起更多的农民。这在内蒙古赤峰的农村参与式发展中也有体现，村委干部的积极参与对于发展项目的成功实施至关重要。除此之外，在宏观层面和中观层面获得政府部门的授权和支持也是重要的，也会给予新乡村建设以实质性的支持。和权力部门沟通是一个充满谈判与妥协的过程，根据 Wuthnow 的观点，新的社会运动若想顺利发生，必须获得当权的官员和政府部门授予的资源，这是一个运用修辞和话语的游戏过程，如 Wuthnow 所说，新的社会运动和既有的权力结构并不是针锋相对的，而是在已有的权力结构的缝隙中，获得合法性和资源，并得以成长起来，并最终获得更广的应用（Wuthnow,1993）。社会运动的兴起和成功虽然性质上不同于同一意识形态内部的建设实验，但是道理是相通的。新事物的存在与发展总是脱不开旧有的体制结构。因而新乡村建设实验如要取得成功必要条件仍然是取得各级政府的象征性或实质性资源支持。乡村建设实验的推广更有赖于权力的授权因为权力规制着象征性资源的传播范围、传播内容和受众。杨美惠在 90 年代关于中国关系学的研究，早已说明中国是关系主体性的社会，只有妥善处理好各方的关系，以法律范围内正式和非正式的手段，才能高效率解决我们遇到的困难。杨美惠认为中国的关系学具有人情和算计的特点，以亲属关系为基础的关系网络横向延伸，在社会主义社会构成对国家正式的标准化普遍权力的挑战（杨美惠，2009）。她的理论确实暗示非正式规范或非正式制度可能实现的一些公共利益，当然笔者不否认关系学同样能够带来负面的结果。这同样适用于乡村建设实验。简言之，我们需要文脉贯通的导演、演员与观众的剧本和一致性的文化背景，需要权力的支持与授权，我们所需要的乡村建设实验一定不是知识分子一厢情愿的田园牧歌，也不是国家一刀切的乡村发展规划，我们需要的是穿梭于各方上下权力场域内外的乡村建设实验。

七、 总结

综合以上关于乡村建设和新乡村建设的失败原因的社会表演理论的分析，笔者意在提供一种崭新的解读社会运动成败原因的角度。社会戏剧的表演理论对社会文化事件是有一定的解释力的。笔者在文中对脚本的文化背景和观众的文化背景的关系的分析，是对亚历山大社会戏剧表演理论的一个补充，因为在他的表演理论中，他并没有说明观众的文化背景对社会戏剧的效果产生的可能性影响。笔者认为本文的贡献在于以乡村建设的社会运动案例点明观众的文化背景对于社会戏剧的效果实现具有重要意义，当然笔者也不否认农民不认同乡村建设有经济利益方面的考虑，因为梁漱溟并不能解决乡村中最根本的土地吃饭穿衣问题。笔者意在以此案例揭示出其所含有的文化层面的意义，这一文化维度的意义即文化相对于社会结构的自主性。对于新乡村建设运动，笔者认为我们从中可以获得的最大启发是社会戏剧的表演要获得成功，演员和观众都必须具备，否则社会戏剧就毫无意义，此外社会戏剧性质的社会运动如果要获得成功，对影响象征资源分配的权力必须予以重视，在社会稳定时期，没有权力授予的足够合法性，也难以有长久的发展，虽然亚历山大一再强调文化相对于权力的自主性，但是他不是在倡导我们抛开权力，他所倡导的文化自主性，如他所说是相对文化自主性，所以在新时期的乡村建设实验中我们需要文化意义上的创新与保守，也需要权力相伴左右。

参考文献：

何建华、于建嵘，2005，《近二十年来民国乡村建设运动研究综述》，《当代世界社会主义问题》，第 3 期。

何慧丽等，2014，《当代新乡村建设运动的实践总结及反思_以开封 10 年经验为例》，《开放时代》，第 4 期 。

梁漱溟，2011，《乡村建设理论》，上海： 上海人民出版社

欧 宁，2013，《理想与现实——中国知识分子的乡村建设运动》，《广西城镇建设》。

温铁军，2005，《三农问题与世纪反思》，北京：生活·读书·新知三联书店。

杨美惠，2009，《礼物、关系学与国家：中国人际关系与主体性建构》，南京：江苏人民出版社。

郑大华，2000，《民国乡村建设运动》， 北京：社会科学文献出版社。

朱人求，2006，《文化实践与文化重构——梁漱溟乡村建设的文化哲学阐释》，《“文化建设与和谐社会”学术研讨会论文集》。

赵旭东，2011，《闭合性与开放性的循环发展——一种理解乡土中国及其转变的理论解释框架》，《开放时代》，第 12 期。

Jeffrey.C.Alexander2011,*Performance and Power*. Boston: Polity Press.

Ann Swidler1986,Culture in Action: Symbols and Strategies ,*American Sociological Review* 2.

Ann Swidler,Cultural Power and Social Movements, unknown collection.

Robert Wuthnow 1993,*Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in The Reformation, The Enlightenment and European Socialism* .Cambridge, MA: Harvard University Press.

观念的变革：国家话语建构中的师生关系（1949-2014）

郑雅君

（复旦大学社会学系　高等教育研究所）

摘要：国家对中国社会的统领作用历来有目共睹。本文缘用文化社会学的“强文化范式”理论视角，试图通过对史料的系谱学考察来理解建国以来国家官方话语是如何在不同时代建构社会成员的师生关系观念。本文发现，国家话语建构出的师生关系结构在2000年左右呈现出了一种系统性转换：在教师社会地位方面由凡俗化转为神圣化、在师生人际关系方面由对角色秩序的规定转变为对情感连结的呼吁、在师生教学关系方面由师生平等问题的争论转变为要求教师公正的过程。并且，史料表明该文化结构在从创制、变迁和重构的过程中发挥着历史性地塑造社会人际关系的真实力量。

关键词：师生关系　强文化范式　文化结构　话语

中国传统的“师道尊严”自五四运动以来就遭到大规模的批判，被重构为陈腐的封建教师专制、师生不平等的象征。相反，民主平等的师生关系成为一个世纪以来跨越了社会制度继替而顽强存留的话语，被认为是“百年来人们不懈探讨与追求的内容和目标”（邵晓枫，2009:225）。不幸的是，看看教育思想界就此话题争论不休的事实就知道——社会对“民主平等的师生关系何以可能？”这一基本问题其实并未有任何确定的答案。“民主平等”的师生关系与其说是一个确定无疑的工作目标，毋宁说是由一套由意义和符号所创造出的文化建构物。

抛开社会成员对这两个词语的不假思索的好感，我们需要探索社会是如何在历史中赋予了它们这样令人赞赏的正面价值，也需要看到在不同的历史时期这个建构物的实质意义究竟怎样的不同。考虑这些问题无疑在今天有着重大的现实意义。今日之中国正经历着深刻的社会转型，传统观念和现代价值冲突交叠，在维系社会秩序的规范层面不免进入一个惶惑、无所适从的时期（费孝通，1998:77）。师生关系是社会教化权力关系的关键环节，师生双方正是在互动过程中寻找到彼此的意义和伦理尺度，师生角色和责任由此建立，社会化过程所要传递的规范和

价值得以传递（吴康宁，1999:208）。某种程度上说，理解了新中国 60 年来的关于师生关系理想的构建过程，才可能理解国人今天对知识权威抱有的文化价值观念。

本文试图从文化社会学的视角分析师生关系作为一种广泛的、非符号性的社会关系，是（1）如何在不同历史时期被国家的官方话语建构为某种文化结构（cultural structure）的，（2）这一文化结构曾在重大的历史转折点经历了怎样的“系统性转换”，（3）并作为一种文化事实如何“通过内化了的道德约束力由内而外地塑造人际互动的力量”（Alexander and Smith，2011:13）。诚然，师生关系是一种社会性的建构物，国家官方话语仅仅是参与建构的其中一股力量。然而在中国这样的“强国家”集权体制中，国家可能是其中最重要的一股力量：“上面”下达的各类规章、通知，需要组织学习的社论等等，无论其风格是冷静还是狂热，通常会受到下级政府和基层的认真对待和广泛关注。1949 年以来，新中国政府高度重视教育工作，师生关系虽从未成为教育政策的专门议题，却从未离开过官方话语的视线，在政策法规、领导讲话、喉舌报刊等渠道的官方论述中常倡导某种形态的师生关系。这些论述作为编制好的社会文本（social text），如同社会情境的“剧本”一样，书写着行动者（演员）的意义世界并对他们的互动行为产生着真实的影响。

正如上述分析所流露出的，完成本文所计划的任务必须要借助文化社会学中的“强范式”（strong program）理论主张和方法（Alexander and Smith，2011:9-12），采用结构解释学（Structural Hermeneutics）的视角将文化看做一种拥有相对自主性的“独立变量”角色。其代表人物亚历山大（Jeffery C. Alexander）认为“强文化范式”有以下四个主要特征（Alexander and Smith，2011:11-22）：（1）在方法上借助格尔茨（Clifford Geertz）式对符码、叙事以及创造社会意义结构网的象征所作的“深描”方法；（2）在分析层面创建自主的文化研究对象；（3）试图直接在行动者与行动之间建立因果关系，并具体而详细阐明文化是如何介入乃至引导实际情况；（4）将文化看作一种和其他任何物质性社会事实一样具有客观性的结构。

师生关系正是这样一种“自主的文化研究对象”，它亘古存在，在不同的时代经受着迥异的建构，不同的建构形态又引起了不同的互动实践。因此，借助“强

文化范式”来解答本文提出的问题无疑是再适合不过的。基于此，下文的主要任务便是：（1）通过“深描”和系谱学话语分析相结合的方法，试图寻找特定说法的起源背后的历史语境，获得该历史语境中对师生关系的编码（coding）、赋权（weighting）和叙事（narrating）（Alexander and Smith，2011:29），从而描绘 1949 年至今官方话语对此文化结构的建构过程；（2）在此过程中寻找文化结构在社会变迁中的微妙转换，当该结构发生“系统性转换”时，试图去发现文化是如何与其他社会力量（如国家权力、市场理性）发生交互作用的；（3）根据可靠史料剖析不同历史阶段国家建构的师生关系形态对实际师生互动的影响，揭示文化观念对社会生活的介入和塑造作用。

本研究所使用的分析材料，主要有两个来源和用途：首先，作为“深描”和系谱学话语分析的分析对象，取自原国家教委党组书记何东昌主持编写的《中华人民共和国重要教育文献 1949-1997》和中华人民共和国教育部官方网站（http://www.moe.gov.cn/）和法律教育网（http://www.chinalawedu.com）中提到师生关系的法律法规、政策条例，也包括有政策功能的党和国家领导人的重要讲话、指示，以及产生过重大历史性影响的重要教育会议文件，用以回答本文第一、二个问题；其次作为事实性的史料证据，用来补充支持对第三个问题的论证，主要包括一些能够清晰反映社会现实状况的国家行政法规。

一、有关师生关系之理论建构与概念框架

本文所指的师生关系是指学校教育中教师和学生之间的关系。正如许多学者所意识到的（从立新，2005；邵晓枫，2009；陈桂生，1993；王木水，2002），由于教育活动的特殊性（叶澜，1991:38-41），师生关系本身包含着极多的面向：伦理关系、社会关系、教学关系、法律关系、情感关系等等，以及最基本的人与人之间的关系。在对这些关系的探讨中，一个最为基础的争论焦点就是教师和学生谁占据更高的地位抑或双方平等的问题。在这一问题上，有两个最主要的学科视角致力于作出回答（从立新，2005）：

首先是教育学，主要从师生教学关系的角度进行理论建构。在漫长的教育实践孕育出的教育哲学思想中，不同的认识论和教学法倡导着迥然相异的师生关系。纷繁复杂的西方教育学理论流派因知识论基本立场不同而大致分为两派（Kelly,

2007）：其一对相信理性能把握绝对真知的理性主义立场，其二认为人类知识只能通过感官获取的经验主义立场。由此现代教育理论可区分出所谓“教师中心主义”和“儿童中心主义”的师生关系观：前者重视教师的权威，认为学生身心发展主要依赖于教师对教学内容的精心组织和对教学方式的精心选择，代表人物及学说有赫尔巴特（J. F. Herbart）的科学教育学、凯洛夫（N.A.Kaiipob）、赫钦斯（R. M. Hutchins）的永恒主义教育理论等；后者则提倡教育应以儿童的兴趣为中心，将经验和实践作为知识的来源，重视儿童的自由和发展，代表人物有杜威（John Dewey）的实用主义教育思想、罗杰斯(C.R.Rogers)的人本主义教学理论等。后现代哲学思潮之下的教学论则索性抛弃了教师和学生究竟何者为中心的二元对立，主张去除中心和权威，倡导师生双方完全的平等和对话关系，教师仅仅是“平等中的首席”（多尔，2000:183）。

其次是社会学，主要从师生作为个人和群体两个层面的社会关系进行探讨。在个体层面，符号互动论者关心情境、地位和角色对师生互动的影响。师生互动被看做双方在社会情境中履行社会角色、实现角色期望的过程，使自身的“一举一动符合于该社会的民俗民德”（Koening,S,1968,转引自吴康宁，1999）。不过，情境规则的内化使得师生忘记其扮演的角色，使他们遵守人际关系规范无需再通过省思或审视（W.W.Waller, 1932）。在群体层面，教师群体和学生群体的相对社会位置和功能也是讨论师生关系的重要方面。涂尔干（Durkheim, E.）认为教师代表着道德的权威，他是社会道德和文化的促进者，代替国家和社会对学生实施教育影响（转引自吴康宁，1999：165）。这种看法显然认为教师在社会关系中占据着优势地位。不过也有学者提出，现代的主流社会关系是民主平等，所以教师和其他社会成员之间民主平等的关系是现代社会的内在要求（从立新，2005）。虽然不同社会学理论背后的哲学立场和主张各异，极难概括，但上述两大视角的划分仍然可以为我们讨论师生关系的思路提供启发。

从以上理论创建中可以发现，师生关系至少包含着以下三个层面：教学工作关系、微观人际关系和群体社会关系。这种看法已在不少学者中取得了近似的共识（陈桂生，1997；范寅虎，2001; 董兴林、刘秀英，2002），虽必有未尽之处，本文姑且采纳此见作为概念框架。

二、1949-1978：创造社会主义师生关系的文化结构

新中国甫一建立就开始在教育观念上进行“破旧立新”的工程，用一套全新的符码来创造属于社会主义中国而不是过去“旧社会”的师生关系文化结构。1949年至文革前是这一结构的创制和内部调和过程，而文革则无非是这个结构中的激进派思想占上风的结果，文革所酿成的社会创伤威胁着这个文化结构的合法性，而1978年的“拨乱反正”则通过将激进的编码方式再回归保守而挽救了这一危机。“拨乱反正”使对教育工作者的主流话语声调呈现出了一个方向性的扭转：重新将教师工作者置于“团结”、“信任”等良性语气之下，广大知识分子重新回到了无产阶级的革命队伍中来，回归为社会主义符码。下文将从师生社会关系、人际关系和教学关系三个方面对新中国官方话语所建构的新型师生关系做一“深描”：

1. 失落的神圣性：师生社会关系构建

新政权首先需要完成对社会主导价值的定义。建国初，教育首先被定性为“以工人阶级思想为领导的新民主主义的教育”[303]，紧接着提出了“教育为工农服务，为生产建设服务”的教育方针。这种对主导价值的定义创造出了一个在社会主义社会区分善恶的范畴：工农在官方话语中被编码为绝对的正面价值，成为一个符合社会主导价值的*社会主义符码*，教育工作者则被视作一批需要进行思想改造教育的“灰色地带”：接受思想改造的教师被看作是工农的一份子，与“劳动人民”、“人民教师”等社会主义符码相联系；而不接受思想改造者则编码为负面价值，与“资产阶级”、“反动”、“抱残守缺”等*反社会主义符码*相联系。这部分人被认为必须得到“暴露”、“批判”和“清理”，从而在学校里纯正人民教师的队伍。

对旧教师的思想改造和对新教师的培养是国家缔造人民教师的两条路。这一过程的核心特征可以概括为“改旧培新”，即先争取团结改造旧知识分子，后着手培养马列主义的新师资，提高教师队伍中的工农成分。从 “改旧”到“培新”有个过渡：1949年提出对旧知识分子进行“争取、团结、改造”，1951年提出“为培养百万人民教师而奋斗”；1952年通过“三反”运动批判了学校中的资产阶级

[303] 《钱俊瑞副部长在第一次全国教育工作会议上的总结报告要点》，1949年12月30日，引自何东昌主编，中华人民共和国重要教育文献[M]，海口：海南出版社，1998，P.7-8

思想，并清理了高校的“中层”组织队伍；1953 年进一步提出对知识分子“团结、改造、提高”的继续改造方针；到 1954 年，政策话语中将“新”、“旧”合并，表述为“团结与提高全体教师”。至此，人民教师队伍里的反社会主义分子已经清除，新老成员获得整合。

然而，以后的十年间，官方话语对于将教育工作者群体编入社会主义符码却左右迟疑，在“灰色地带”摇摆不定，在关于教师的话语中频繁出现“反动”、“罪过”、“陈腐”、“资产阶级”等警戒性的反社会主义符码。如表 1 所示，这种摇摆一直持续到文革前夕，到文革阶段教师完全被整体性地编为反社会主义符码。直到“四人帮”被打倒之后，教师才被重新归入工农大众的范畴，重新被编码为社会主义符码。

表 1. 国家官方话语论述师生社会关系的话语结构

年份	社会主义符码	“灰色地带”	反社会主义符码
1949		争取、团结和改造	
1950	新中国的大学工农最配住 富于集体主义精神	锻炼和考验	反动派的教育政策 资产阶级的科学知识 个人主义和自由主义
1951	教师必须成为马克思主义者	逐渐改变教师的成分	
1952	工人阶级的思想领导	划清工人阶级和资产阶级的思想界限	暴露和批判的资产阶级思想
1953		团结、改造、提高的方针	
1954		在教师和学生中成绩很大，但还很不巩固	
1957		知识分子到群众中去	让反动的教授、讲师、助教及学生大吐毒素
1962	属于劳动人民的知识分子 应该信任他们		
1967			地、富、反、坏、右分子必须清除出去
1974			地主资产阶级的“文化至上论”修正主义
1977	满怀信心地向无产阶级知识分子队伍的行列奋进		
1978	绝大多数教师是无产阶级自己的一部分		

通过对教师在“灰色地带”和社会主义符码之间的摇摆怀疑，教师被建构为思想可疑、可能居心叵测、需要进行“教育”和“改造”的对象；通过对已经完

成思想改造或新培育的人民教师编为社会主义符码，这些“劳动人民的知识分子”被建构成与广大的工农大众毫无社会地位分别的人。这两种话语结构都指向了一种效果，即教师从传统观念“天地君亲师”的神坛上走下来，社会所赋予这个职业的神圣性光环消失不再了。

2. 游移的价值立场：师生人际关系和教学关系构建

如前所述，这一阶段官方话语对师生关系的构建重点在社会关系上，对师生人际关系所言甚少，这可能与当时政府着重从阶级斗争为纲的工作路线有关。不过随着当时一些被认为是“不正常”的师生关系问题显现，出现了一些对这两方面的倡导。1954 年 3 月 15 日发布的《全国普通教育与师范教育工作 1953 年的基本总结和 1954 年的方针任务》里提出“提倡尊师爱生的风气，改变有些学校师生关系不正常的现象，改变歧视与轻视教师的现象”。说明当时的主流话语仍然倾向于认为学生不能全然与教师“平等”，学生对教师应有尊重。然而到了 1965 年却提出“如果教师讲课讲不好，应该允许学生在课堂上打瞌睡”[304]。文革后期由于“四人帮”提出的“两个估计”，教育工作者被污名化，被同地、富、反、坏、右、叛徒、特务、走资派放在一起，称为“臭老九”[305]。直到 1975 年邓小平复出主持教育工作，才对教育领域的反智倾向进行了整顿，倡导尊重教师，改变认为“教师身上有毒菌”的标签化现象。

在教学关系方面也有类似的“兜圈子”现象，随着左派平等化思潮越发占上风，官方话语对理想师生关系的标准在悄然发生着改变——由教师主导逐渐转为师生平等，甚而在文革时期鼓吹学生教学形式“小将上讲台”，直至 78 年才重新承认了教师主导地位。不过这一阶段的大部分时期里，官方话语都倾向于在教学关系里主张某种程度上的师生平等。1959 年《陆定一同志在中央教育工作会议上的讲话》中提出：“教学问题是师生关系问题，在这中间先生应该起主导作用……我们只反对“学生不能批判先生”这一条；教师教学生、考学生（考试还是要的，不能不要）的时候是起主导作用，他也可以向学生学一点东西……；学

[304] 《蒋南翔同志在高教部直属高等学校政治工作会议（扩大）上的发言》，1965 年 8 月 28 日，引自何东昌 主编，中华人民共和国重要教育文献[M], 海口：海南出版社, 1998，P.1361-1363

[305] 《教育战线的一场大论战——批判“四人帮”炮制的“两个估计”》，教育部大批判组，原载于 1977 年 11 月 18 日《人民日报》，引自何东昌 主编，中华人民共和国重要教育文献[M], 海口：海南出版社, 1998，P.1583-1587

生有（对教师）批评、质问、反驳之权，可以出大字报，甚至可以编书。” 文革时期，北京市朝阳区草场地中学在1967年复课闹革命之后的革命大批判风潮中遵照毛主席关于“官教兵、兵教官，兵教兵”的指示进行的一次师生互教互学的“小将上讲台”活动，被1969年11月18日的《光明日报》称为 “教育领域内的一场革命”。它号称打破“师道尊严”的旧传统，建立“社会主义的师生关系”，提出小将不仅可以上政治课，甚至可以上一些文化课[306]。这样的论述体现了师生关系中最难以达到平等的维度——教学关系——上所体现的平等主义倾向。直到1978年9至10月，教育部对全日制中小学、大学全面推行新的工作条例，在其中对于教师在教学工作中的主导作用才给予了充分的肯定。

总而言之，官方话语在师生人际关系和教学关系上的理想标准（保守/激进）上的游移，使得互动双方在认可和落实任何一种标准都变得非常困难。多重的标准在自身的张力里迷失了方向，教师主导和师生平等作为一种二元对立，它们中间那个符号性的壁垒陷落了。

三、1978-1999：创伤后文化结构的修补

经历了十年浩劫，旧有的师生关系文化结构陷入了教师凡俗化之后的无序状态，文革作为一次惨重的社会创伤无疑对这一文化结构的合法性产生了威胁。幸运的是，通过对“四人帮”编入反社会主义符码并积极进行“拨乱反正”，挽救了社会主义符码的神圣性，使得这一文化结构起死回生。官方话语并未抛弃它而是积极地使用并巩固这个元气大伤的结构，并重建失落的规范。

1. 澄清混乱的价值立场

首先，在社会关系上，国家的官方话语一改前几十年的怀疑论调，不再提“团结、教育、改造”的方针，而是对绝大多数知识分子的立场表达了充分的肯定和信任，将他们毫不犹豫地编入社会主义符码，并且这种肯定也被赋予了更高的强度。自此，官方话语中关于知识分子思想政治立场问题的讨论渐次减少。教师从“灰色地带”和反社会主义符码的威胁中脱离出来，在全社会“尊师重教”的号召下逐渐洗脱了社会地位的污名。其次，在教学关系上，1978年后回归到承认教师的主导作用、号召尊重教师的立场也愈发坚定，在此后几十年中保持稳健。

[306] 《教育革命的一条好经验》，1969年11月18日，引自何东昌 主编，中华人民共和国重要教育文献[M], 海口：海南出版社, 1998，P.1450-1452

最值得注意的是，从 80 年代末至 90 年代末，国家官方话语在师生关系方面最大的着力点在于人际关系方面，体现在“尊重教师”与“尊重学生”上此起彼伏的规范重建。

2. 人际关系规范的唤回

这个“两手抓”现象体现在国家对师生双方的重要性交替作出强调的事实：对于学生和社会成员对教师主导地位的不尊重现象，发文号召全社会组织“尊师重教”活动（如 1986 年）、倡议学生“尊重师长、服从管理”，制止伤害教师；对于教师对学生的极端教育行为，又号召全社会组织“为人师表”活动（如 1984 年），强调教师应“教书育人”、“尊重学生”，制止教师体罚学生。这两种呼声并不必然会产生逻辑上的矛盾，因而有的语境下被同时强调。

表 2. 尊重：国家官方话语论述师生人际关系的主导符码

年份	学生尊重教师	教师尊重学生
1982		关心爱护学生
1984		要结合五讲四美三热爱、为人师表活动
1986	（侮辱、殴打、伤害教师的行为）是轻视知识、歧视知识分子的集中表现。推动各地开展尊师重教活动，订立尊师重教的乡规民约	
1990	尊敬师长，尊重教职工人员的劳动，服从管理。	加强政治学习和思想道德修养，做到教书育人，言传身教，为人师表
1991	尊重教职工，见面行礼或主动问候。回答师长问话要起立，接受递送物品时要起立并用双手。虚心接受老师教导，给老师提意见态度诚恳。	面向全体学生，热爱、尊重、了解和严格要求学生，循循善诱，诲人不倦，保护学生身心健康。
1993		关心、爱护学生，教书育人，为人师表[307]
1994		以身作则，为人师表。
1995	热爱祖国，热爱学校，尊敬师长	坚决摒弃任何不尊重学生人格，伤害学生自尊心的简单粗暴的作法，
1998		热爱学生，尊重家长……为人师表。

通过表 2 可见，无论每个单个文件是强调“尊重教师”还是“尊重学生”，抑或二者兼有，可以概括地说，该时期的社会文本中，“尊重”成为最大的正面符码：教师应“为人师表”，学生则应“尊敬师长”，一切不尊重人的行为都被看作应当制止和摈弃的。89 年政治风波之后，对于上述两个方面的强调进一步升级：学生对教师的尊敬礼节明确写入了学校管理规定和学生守则，而教师尊重学

[307] 1993-11-21，国务院关于贯彻实施《中华人民共和国教师法》若干问题的通知，国发[1993]81 号，引自 http://www.chinalawedu.com/falvfagui/fg22598/1585.shtml

生也明确写入了教师职业道德规范。话语中论述师生关系时，常用祈使句和短小精悍的语词（例如“教书育人”、“言传身教”等），流露出强烈的规范性语气。一言以蔽之，改革开放初期是官方话语为师生双方重建秩序的过程。

四、2000-今：师生关系文化结构的系统性重构

经过前一阶段师生基本伦理规范的重新建立，学校教育逐步走上了正常化的轨道。然而一个令人惊奇的事实是，从 2000 年左右开始，官方话语所建构的关于师生关系的文化结构逐步经历了一个系统性重构的过程。之所以将其看作系统性重构，是由于它与先前的话语风格和修辞全然不同，在师生关系三个维度构筑了几乎全新的符号体系和话语结构。

首先，重构教师职业的神圣性，将教师身份与道德纯洁感相联系。这一阶段官方话语对教师身份的构建产生了巨大转折：教师不再是蛰伏在“灰色地带”的改造对象，更不是社会的末流行业“臭老九”，他们身上长久以来的凡俗衣着被改换下来，代之以一条光鲜崇高的神圣绶带。这个过程主要是由官方话语的叙事（narrating）内容来构建的。这一神圣性有三个来源：（1）人民教师所承载的社会主义符码——人民教师的神圣职责就是传授知识，传承民族精神，弘扬爱国主义，为祖国和人民培养合格的人才（温家宝，2009）；（2）教育自身的社会神圣性——“教育事业是人类最崇高的事业，教师是太阳下最光辉的职业”（温家宝，2007）；（3）中国古代“师道”的神圣性——“中华民族就有尊师重教、崇智尚学的优良传统，正所谓‘国将兴，必贵师而重傅；贵师而重傅，则法度存’”（习近平，2014）。这种职业神圣性的构建伴随着对教师道德纯洁性越来越高的要求，教师在叙事中被描述为志存高远、无私奉献、甘为人梯、甘守寂寞的道德楷模，作为“纯善”的表征被树立成社会的道德丰碑。

表 3：师生社会关系：从凡俗化到神圣化的转变

年份	关于教师职业神圣性和道德纯洁性的叙事
2000	广大教师忠于职守，辛勤耕耘，为人师表，无私奉献，为我国教育改革和发展作出了重大贡献，赢得了党和人民的信赖。[308]
2005	教师是人类灵魂的工程师……要志存高远，爱岗敬业，忠于职守，乐于奉献，自觉地履行教书育

[308] 教育部，教基[2000]28 号，《关于加强中小学教师职业道德建设的若干意见》http://www.chinalawedu.com/falvfagui/fg22598/36341.shtml

	人的神圣职责，以高尚的情操引导学生全面发展。要正确处理个人与社会的关系，反对拜金主义、享乐主义和极端个人主义，把本职工作、个人理想与祖国的繁荣富强紧密联系在一起。[309]
2008	灾难面前，广大教师首先想到的是学生，毫不犹豫地把生的希望留给学生，把死的危险置之度外。……他们用鲜血和生命，践行了人民教师的神圣职责，诠释了人民教师的高尚师德，谱写了人民教师的英雄赞歌。[310]
2009	教师应该自觉地加强道德修养，率先垂范，既要有脚踏实地、乐于奉献的工作态度，又要有淡泊明志、甘为人梯的精神境界。[311]
2010	关爱学生，严谨笃学，淡泊名利，自尊自律，全心全意帮助学生全面发展，做学生健康成长的指导者和引路人。[312]
2014	教师的职业特性决定了教师必须是道德高尚的人群。好老师要有“捧着一颗心来，不带半根草去”的奉献精神，自觉坚守精神家园、坚守人格底线，带头弘扬社会主义道德和中华传统美德，以自己的模范行为影响和带动学生。[313]

其次，师生人际关系从秩序伦理转到“去角色化”的情感连结。这一时期的官方话语一该对教育话题的严肃口吻，将重点转向师生在自然人际关系上的亲切和热爱，这些叙事常常语气和缓而富有感情：“没有爱就没有教育”（温家宝，2009）、“用真心、真情、真诚关爱学生”（刘延东，2009）、“用爱培育爱、激发爱、传播爱”（习近平，2014）……这些叙事似乎有意避开了师生之间究竟要坚守尊卑还是民主平等的二元对立问题，也不再像前一阶段单纯强调师生之间在互动中的角色行为规范，而是试图构建一种更深刻的人与人之间的真诚情感联系。这个构建是一个全新的过程：通过将“爱”这个陌生符号编码为教育的前提，官方话语的情感性叙事将师生还原为有血有肉的自然人，大力渲染教师对学生情感的灌注和对他们“心灵”的培育，提倡他们不仅作为社会角色在伦理规范下相互尊重，更要作为去角色化的“人”去沟通感情，成为“好朋友和贴心人”。

表 4：师生人际关系：从秩序伦理转到情感连结

年份	关于师生人际关系的情感性叙事

[309] 教育部，教师[2005]1 号，《教育部关于进一步加强和改进师德建设的意见》 http://www.chinalawedu.com/falvfagui/fg22598/35864.shtml

[310] 中共教育部党组，教党〔2008〕12 号，《中共教育部党组关于向抗震救灾英雄教师学习的决定》 http://www.chinalawedu.com/falvfagui/fg22598/260947.shtml

[311] 温家宝，《百年大计 教育为本——在国家科教领导小组会议上的讲话》，2009 年 1 月 4 日 http://www.moe.gov.cn/publicfiles/business/htmlfiles/moe/moe_176/201001/77489.html

[312] 胡锦涛，《在全国教育工作会议上的讲话》，２０１０年７月１３日 http://www.moe.gov.cn/publicfiles/business/htmlfiles/moe/moe_176/201009/97450.html

[313] 习近平，《做党和人民满意的好老师——同北京师范大学师生代表座谈时的讲话》，2014 年 9 月 9 日 http://www.moe.gov.cn/publicfiles/business/htmlfiles/moe/moe_176/201409/174733.html

2009	对老师来讲，没有爱就没有教育
2009	希望广大教师用真心、真情、真诚关爱学生
2011	教育是爱的共鸣，是心与心的呼应。“爱为师之魂”，教师只有热爱学生，才能教育好学生。在教育这片沃土上，是老师的爱点燃了前行的灯盏，照亮了学生的心灵。要“以爱育爱”，从小培养孩子有一颗纯洁、正直、善良的心灵，这比灌输具体的知识更为重要。
2011	要充满爱心。当好一名教师，首先要是一个充满爱心的人。……爱是阳光，可以把坚冰融化；爱是春雨，能让枯萎的小草发芽；爱是神奇，可以点石成金。[314]
2014	教育是一门“仁而爱人”的事业，爱是教育的灵魂，没有爱就没有教育；……好老师要用爱培育爱、激发爱、传播爱，通过真情、真心、真诚拉近同学生的距离，滋润学生的心田，使自己成为学生的好朋友和贴心人。
2014	爱是教育力量的源泉，是教育成功的基础。触动灵魂的教育必然是充满爱的教育。教师对学生真挚的爱是感染学生、教育学生的情感魅力，应当贯穿教书育人全过程。[315]

第三，教学关系从师生平等转向教师公正。如前所述，过去官方话语论述师生之间的教学关系，讨论的问题是“师生应该在什么尺度内平等”，其价值尺度的不同无非是对这个问题的答案有分歧而已；然而 2000 年以后，对师生教学关系的提问方式发生了一个逻辑性的转换：教师应该如何公平地对待学生？至此，教师和学生已经不再被放在一个层面上讨论孰高孰低，教师俨然成了手握主导权的权威，被赋予了公平公正的道德期许，以使受教育者“雨露均沾”。虽然早在 1984 年出台的《中、小学教师职业道德要求(试行)》就明确规定教师应当“不歧视、讽刺、体罚学生，建立民主、平等、亲密的师生关系”，然而只有到这个时期这一原则才在官方话语中被赋予了最大的权重，公平公正原则在这一时期被正式写入《中华人民共和国教育法》，教师“平等对待每一个学生”成为师生教学关系的核心符码。这个符号再次确认了教师在教学工作中的主导权，不过也在同时使教师的身份具有了廉洁、公正的道德象征。

表 5：师生教学关系：从师生平等转向教师公正

年份	关于教师公正性的叙事
2005	公平公正对待学生，严格要求学生，因材施教，循循善诱，形成相互激励、教学相长的师生关系[316]

[314] 温家宝，《肩负起教书育人的神圣使命——在北京师范大学首届免费师范生毕业典礼上的讲话》，2011 年 6 月 17 日，http://www.moe.gov.cn/publicfiles/business/htmlfiles/moe/moe_176/201106/120939.html

[315] 刘延东，《刘延东副总理在庆祝教师节暨全国教育系统先进集体和先进个人表彰大会上的讲话》，2014 年 9 月 9 日，http://www.moe.gov.cn/publicfiles/business/htmlfiles/moe/moe_176/201409/175543.html

[316]教育部，教师[2005]1 号，《教育部关于进一步加强和改进师德建设的意见》http://www.chinalawedu.com/falvfagui/fg22598/35864.shtml

2006	教师在教育教学中应当平等对待学生，关注学生的个体差异，因材施教，促进学生的充分发展。[317]
2009	要注重挖掘每个学生的闪光点，激发潜能，鼓励创造，宽容失败。[318]
2014	世界上没有两片完全相同的树叶，老师面对的是一个个性格爱好、脾气秉性、兴趣特长、家庭情况、学习状况不一的学生，必须精心加以引导和培育，不能因为有的学生不讨自己喜欢、不对自己胃口就冷淡、排斥，更不能把学生分为三六九等。……好老师一定要平等对待每一个学生，尊重学生的个性，理解学生的情感，包容学生的缺点和不足，善于发现每一个学生的长处和闪光点，让所有学生都成长为有用之才。[319]
2015	要真正做到一切为了学生，为了学生一切，为了一切学生，关心关爱每一名学生的成长进步，努力成为学生的良师益友。[320]

让我们简要地总结一下本文至此的发现：国家在建国后创制的关于师生关系的文化结构，在不同的历史时期，对师生社会地位、人际关系和教学关系三个层面存在着特定的建构过程。简而言之，在师生的社会关系方面，教师相对于大众的社会身份经历了凡俗化—污名化—去污名化—神圣化的社会过程；在师生的人际关系方面，经历了尊重教师—师生平等—相互尊重—情感连结的社会过程；在师生的教学关系方面，经历了教师主导—师生平等—教师主导—教师公正的社会过程。如表 6 所示，前三个阶段中文化结构保持着较强的连续性，而后一个阶段则更像是一种对新时代师生关系的系统性重构。

表 6 新中国的师生关系文化结构的创制、发展和系统性重构

	1949-1965	1966-1976	1977-1999	2000-至今
师生社会关系	凡俗化	污名化	去污名化	神圣化
师生人际关系	尊重教师	师生平等	相互尊重	“爱”的连结
师生教学关系	教师主导	师生平等	教师主导	教师公正

五、文化结构的相对自主性

本部分将依循文化社会化“强范式”的理论洞见，试图论证官方话语在特定

[317]《中华人民共和国义务教育法》，１９８６年４月１２日第六届全国人民代表大会第四次会议通过　２００６年６月２９日第十届全国人民代表大会常务委员会第二十二次会议修订

[318] 刘延东，《国家发展希望在教育，办好教育希望在教师－－ 在庆祝教师节暨全国教育系统先进集体和先进个人表彰大会上的讲话》，2009 年 9 月 9 日

[319]习近平，《做党和人民满意的好老师——同北京师范大学师生代表座谈时的讲话》，2014 年 9 月 9 日 http://www.moe.gov.cn/publicfiles/business/htmlfiles/moe/moe_176/201409/174733.html

[320]刘延东，《刘延东副总理在庆祝教师节暨全国教育系统先进集体和先进个人表彰大会上的讲话》，2014 年 9 月 9 日，http://www.moe.gov.cn/publicfiles/business/htmlfiles/moe/moe_176/201409/175543.html

时期建构出的师生关系观是如何作为一个现实的文化结构去影响真实的社会关系的。换句话说，国家建构在大众心目中的那套师生伦理秩序是如何发挥其相对自主性，“帮助或阻碍行动者进行判断、批判或形成社会生活文本化的超验目标”（Alexander and Smith，2011:17）的？虽然认定两个社会事实之间的因果关系是十分复杂的，但本文仍然相信，客观对象或符号的意义是社会建构，国家通过各种渠道表达的话语不仅仅是一套轻飘飘的词句，更是书写社会文本、定义文化结构的“社会修辞术”，其中建构出的正反向符码可能作为行动者的价值参照物而对他们的行为真实地产生影响。

让我们回到建国初期教师还在“灰色地带”接受教育改造的时代，教师身份在社会主义符码系统中暧昧不明的尴尬，以及教师被明确宣称为“劳动人民一份子”的事实使得教师在传统师道观念中的神圣地位轰然倒塌，成了和千千万万工人农民一样的人，有的教师（被编码为反社会主义符码的）甚至想与他们为伍而不得。这样的意义翻转对当时的工农学生的冲击是不言而喻的，我们可以从 1951 年 3 月 19 日发布的《中共中央西南局关于学校教育改革工作的指示》里所描述当时的学生有一些“过高过急”的要求和“不正确”的做法：“例如要求教师和学生一样地上早操、劳动、吃一样的饭菜等；例如有些学校的学生对教课不好的教师贴标语、呼口号、拒绝听课、要求退薪水、当众检讨等”。1954 年教育部向全国文化教育工作会议作的报告也明确提到：“要改变学生当前纪律松懈的风气……提倡尊师爱生的风气，改变有些学校师生关系不正常的现象，改变歧视与轻视教师的现象”。这些全国性教育文件对学生轻视教师现象的纠正，可以证明当时全国范围内类似行为已经达到了一定程度的普遍性和严重性。到了六七十年代，随着师生关系在社会关系、人际关系、教学关系上全面被平等化的话语占领，教师实际上在文化观念中被取消了被学生尊重的必要性。78 年胡耀邦在中央组织部召开的落实党的知识分子政策座谈会上的谈话中提到，“现在我们的一些同志还有糊涂认识，不仅看不到知识分子的进步，而且对知识分子产生了一种偏见和厌恶心理，总觉得他们不行，不是自己人。[321]”这种觉得教师“不是自己人”的社会观念固然成因复杂，但实在难说不与那个时代的平等化话语体系有关。

[321] 胡耀邦，《为什么对知识分子不再提团结、教育、改造的方针？（胡耀邦）》，1978 年 10 月 31 日，引自何东昌 主编，中华人民共和国重要教育文献[M]，海口：海南出版社，1998

再回到今天的现实，我们已经生活在与几乎重构一新的师生关系文化结构当中，社会对教师的观念早已沧海桑田，师生行动的逻辑也已今非昔比。由于教师职业神圣性被建构起来，以及教学关系中被赋予的主导地位，今天已经不再是学生容易轻视教师的时代。正相反——社会上出现了另一种威胁教师道德纯洁性的行为：学生及家长给老师送礼。2014 年 7 月 15 日，教育部发布教监[2014]4 号文件[322]，正式通知印发《严禁教师违规收受学生及家长礼品礼金等行为的规定》，可见社会上学生给老师送礼之风盛行。教师日益抬升的社会地位使得他们成为学校教育环节和教学活动的“守门人”，学生和家长自然有了与教师拉近关系的动机，然而今时师生关系的文化结构所加诸教师的道德神圣性和“平等对待每一个学生”的道德律令却让他们在“红包”面前难有坦然收受的合理性。在个人现实功利和职业的社会性约束面前，教师往往因难以自洁而陷入舆论漩涡。例如汶川地震时声称不会为了除女儿外的其他人舍命的教师“范跑跑”，国内主流媒体平台新浪网评论称“作为追求自由的个人，和站立在三尺讲台上的老师，范美忠和范老师显然面对着不一样的道德评判”[323]，这正是社会在教师身上所建构的的“善”的道德神圣性和纯洁性与他作为一个人自身的本能之间的矛盾体现。

六、讨论

我们现在发现，国家在宏观层面历史性地言说出的师生关系的话语，的确是组成了一套有规律地互相联系的符号和象征所支撑的文本（Alexander，2011：21）。在这文本自身的创制、变迁和重构中，意义在符号系统中的定义并非天然确定，而是被社会性地决定的。这个被国家之手塑造又通过其社会的合法性确定的一套意义和符码，一旦在社会上被知觉和内化，就会作为一项客观的社会事实对人们的行为和观念施加影响。正如这套符号系统是历史性的建构一样，它对每代人的真实师生关系也发挥着历史性的影响。这统领时代的文化结构为该时代的行动者树立善恶价值观和参照系，无论这参照系是理性还是狂热，是传统还是反叛，都是那样令个人至少在一段时期内难以拒绝。

透过对这一文化结构的意义解剖，再看今天常见的“师道尊严”和“民主平

[322]教育部，《教育部关于印发《严禁教师违规收受学生及家长礼品礼金等行为的规定》的通知》，教监[2014]4 号，http://www.chinalawedu.com/falvfagui/22598/wa20140715113415836727 62.shtml

[323] http://news.sina.com.cn/cehua/2008/fanmeizhong.html

等”师生关系之争。 本文认为建国前 30 年来在师生关系文化结构中曾经奉行过的平等主义取向不啻是今天流布于世的“民主平等”的一大观念来源，世人多数是不假思索地就同意了这一观念，而我们发现当前官方话语建构下的师生关系显然相对于这一价值有所疏远——今天的文化结构中若说民主平等，内涵该变成教师对学生民主平等，而非教师和学生民主平等。“师道尊严”一词源自《学记》：“凡学之道，严师为难。师严然后道尊，道尊然后民知敬学。”汉郑玄注曰：“严，尊敬也。”整句意思是说，在学习过程中尊敬老师很不容易。只有敬重老师，老师所传授的正确的道理才能受到尊重；正确的道理受到尊重，人们才会尊重学问、重视教育。可见，“师道尊严”其实是“尊师重道”的同义词（邵晓枫，2009:240）。随着新时期将“尊师重道”定义为善，我们会心一笑：曾经被一度打倒的中国传统师道观念其实已经身披一件新外套，悄然复苏在我们今天的社会了。

限于篇幅，本文并未讨论一个极为有趣的问题：为什么会在 2000 年前后这一特定时间，师生关系的文化结构发生了这样特定形态的系统性重构？文化在某种程度上的自主性固然重要，“但却并不意味着我们可以忽视广义的社会情境”（Alexander，2011：23）。文化文本的制度和过程是文化因素与物质条件和理性利益冲撞或结合的后果，这是一个理念和物质力量交互作用的过程。要回答这个问题，需要在更广泛的视野中探讨当时的社会结构和文化结构相冲突妥协的复杂机理。这也为后续研究提供了任务和动力。

参考文献

[美]杰弗里·亚历山大（Jeffery C.Alexander），周怡译，社会生活的意义——一种文化社会学的视角[M], 北京：北京大学出版社，2011

何东昌 主编，中华人民共和国重要教育文献[M], 海口：海南出版社, 1998

叶澜. 教育概论[M].北京：人民教育出版社，1991

丛立新.平等与主导: 师生关系的两个视角[J].教育学报, 2005,(1) : 27- 31.

王木水.新课程与学校师生关系的重新构建.[J]福建师范大学硕士学位论文,2002: 20-28

陈桂生.“教育学视界”辨析[M].上海：华东师范大学出版社,1997

（英）A.V.Kelly 著. 课程理论与实践第五版[M].北京：中国轻工业出版社,2007

(美)小威廉姆.E.多尔.后现代课程观[M].北京：教育科学出版社,2000

范寅虎，学校教育中的师生关系之我见——兼与孙喜亭教授商榷[J].教育理论与实践, 2001(03)

董兴林、刘秀英，素质教育与师生关系[J]. 潍坊教育学院学报, 2002(02)

婆媳剧、家庭认同与个体化

周红丰

（复旦大学社会学博士后流动站）

摘要：婆媳剧一方面向观众全面敞开个体化带来的冲突情境，另一方又设置大团圆结局试图恢复某种整体家庭秩序，将个体化当作某种需要克服的东西。通过对41位女性观众[324]的深度访谈发现:婆媳剧既不能导向一种彻底的传统或现代，更无法实现传统家庭的现代回归，模糊混杂的自我文化在电视剧接受过程中反而被强化。因此，在个体化背景下，每个人的观念和认同各不相同，如果再以一种“政治正确性”来要求认同的同一是不合理也是不现实的。

关键词：婆媳剧，家庭认同，个体化，女性观众

The drama of Mother-In-Law and Daughter-In-Law、Family identity And Individualization

Abstract： the dramas of Mother-In-Law and Daughter-In-Law present some conflicts caused by individualization, however, it has tried to recover a overall order, regarding the individualization as a certain something to be overcome. According to the in-depth interviews on 41 females, the author concludes: the drama can not lead to a thoroughly tradition or modern and it I more impossible to achieve the return to traditional family. But the fuzzy and hybrid self-culture will be further strengthened in the process of Tv drama reception. In the individualization context,everyone’s ideas and identity are not all the same. It is not realistic that we can achieve an overall identity by the way of following the politcal correctness.

Keywords：the drama of Mother-in-law and Daughter-In-law, Family identity， individualization, female audience

[324] 受篇幅所限，本文仅针对性使用部分访谈材料，为尊重受访者隐私，隐匿访谈对象姓名最后一字，但所有录音及逐字稿均有据可查。

一.研究背景及问题

从1998年《婆婆媳妇小姑》一剧开始，近年来播出的婆媳剧有《婆媳过招》（2001）、《婆家娘家》（2005）、《麻辣婆媳》（2006）、《双面胶》（2007）、《婆婆来了》（2010）、《当婆婆遇上妈》（2011）、《媳妇是怎样炼成的》（2012）、《媳妇的美好宣言》（2013）、《婆媳的战国时代》（2015）等十几部，成为内地颇具特色的家庭伦理剧亚类型。婆媳剧以冲突叙事为主，大量婆媳间相处的生活细节，诸如房子、孩子教育、生活习惯等方面的矛盾成为主要内容。然而，无论矛盾如何激化或不可调和，婆媳间的恩怨最终都随着家庭变故烟消云散，依靠包容恢复往日的温暖扶持，最终走向大团圆。婆媳剧一方面将各种冲突情境引入了观众的日常生活和意识中，另一方面冲突叙事背后暗藏着一种家庭分化的担忧和家庭和睦的期望，或明或隐希望恢复整体家庭秩序。其假设前提是：家庭是由“团结的义务”聚在一起的“需要的共同体”，家庭成员是彼此依存的，当温暖和相互扶持淡化，战争就不可避免，所以最大的目标，是要恢复家庭的完整性。那么，实际的女性观众会如何解读婆媳剧？在价值多元分化的个体化背景下这一假设是否成立？婆媳剧又如何重构家庭认同呢？

二.文献回顾及研究方法

（一）文献回顾

个体化是现代性理论的一部分，主要代表人物是贝克、吉登斯、鲍曼。他们分别聚焦于制度性社会结构、自我文化和“作为责任者”的个体三个方面，从个体与社会，自我与他者，外部经验与内在经历来思考现代性高度发展带来的变化。中国社会个体化研究集中关注现代中国社会中个体崛起这一现象，公共领域中的个体化研究关注个体反脱嵌行动、自发性的志愿组织及个体对集体身份的工具性使用等问题[325]；华裔人类学家阎云翔主要考察了中国私人生活和家庭领域中的个体化现象[326]：作为独立主体的个体开始从整体家庭中分裂出来。贝克、吉登斯等人也都强调家庭内部女性身上的个体化进程更明显：从“为他人而活”迈向“为

[325] [挪威]贺美德,鲁纳.“自我”中国:现代中国社会中个体的崛起[M].许烨芳等译.上海译文出版社，2011.

[326] [美]阎云翔.中国社会的个体化[M].陆洋译.上海：上海译文出版社，2012;私人生活的变革：一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系（1949—1999）[M].龚小夏译.上海：上海书店出版社，2006.

自己而活”；家庭认同也从“个体能为家庭做什么”分化成“家庭能为个体做什么”[327]。因此，无论婆婆还是媳妇，都是有着自己情感、欲望、需求的个体，婆媳矛盾的现实原因在于女性试图建立并维护一个属于自己的生活家庭[328]。中国内地荧屏持续上演的“婆媳斗”显然与这一社会转型语境相关：家庭遭遇女性个体化变动的生动体现，一种既定的和谐生活逐渐变成了可选择的矛盾生活。

大量婆媳剧的反复播出引起了媒介研究者的高度关注，有学者[329]称婆媳剧的兴盛与发展是内地家庭伦理剧中最具创新的类型，是内地电视剧文化的独特景观。通过搜索相关文献发现：“荧屏之喧闹和理论之沉寂构成了强烈的反差…能够把叙事和价值关联起来研究的论著就更是风毛麟角。”[330]已有婆媳剧的研究主要集中在文本、内容的叙事学分析，虽从文化层面指出了剧中婆媳冲突实质上反映了中国当代多元文化语境下现代意识与传统伦理观念的冲突和糅杂，[331]但个体化的社会语境却没有被媒介研究触及，更缺少从受众接受视角去理解电视剧叙事的社会文化意义及其影响的实证研究。女性虽然是电视剧的主要收视群，而“将妇女受众放在中心地位的、研究妇女作为主体如何解读媒介文本的经验研究目前几乎是空白。”[332]本文着重理解实际的女性观众“看婆媳剧”的意义，因此采用典型个案深度访谈法，将话语空间留给女性自己，充分发挥其主观能动性，引导她们讲述自己的故事和体验，进而深入阐释婆媳剧、家庭认同与个体化之间的深层关系。

（二）研究方法

“不在意是观众收看电视时不可避免的一面”，[333]在日常生活中，大部分观

[327] 乌尔里希·贝克,伊丽莎白·贝克—格恩斯海姆.个体化[M].李荣山等译.北京大学出版社,2011:54.

[328] 李霞.娘家与婆家：华北农村妇女的生活空间和后台权力[M].北京：社会科学文献出版社,2010.

[329] 林少雄.“媳妇”的美好时代—近年来中国电视剧的新突破[J].当代电影,2010(10):117-122.

[330] 曲春景,朱影.中美电视剧比较研究[M].上海古籍出版社,2005:2(前言).

[331] 潘巍巍.传统与现代之争—对家庭伦理电视剧中婆媳冲突的文化思考[J].东南传播.2008(11):131-132；李林展,陈欢.《金婚》和《双面胶》关于传统与现代的博弈[J].文学教育.2009(10):16-17.

[332] 卜卫.中国大陆媒介与性别/妇女研究回顾与分析（ 1995- 2005)[J].新闻与传播研究,2006(4):78-96.

[333] 理查德·布茨.美国受众成长记[M].王瀚东译.华夏出版社,2007:307.

众并非狂热型剧迷，他们仅仅是以“接触”的方式沉浸在电视剧中。在访谈中笔者发现国内电视剧并没有形成如韩剧、美剧、日剧迷这样的重度观众群（即便是老年女性，虽然是重度观众群，但却并不是某类型剧迷），因此，本研究以“看过”或“多少了解”婆媳剧的普通女性观众为访谈对象。“质化研究比较倾向与个案式解释模式相结合”[334]，在西方女性受众研究中，学者们或选择家庭主妇作为访谈对象，或探寻阶层、职业、种族等因素对“文化阐释能力”的影响。Hill 和 Gauntlett 曾于 1991 年至 1996 年针对 500 位电视观众的长期跟踪调查发现：对于处于不同年龄段的人来说，电视具有不同意义。[335]为尽量做到访谈对象的多样化，本研究兼顾了教育、职业、收入等因素，还特别考虑受访女性的年龄及婚姻状况。本研究一共访谈了 41 位年龄 20—65 岁的女性，访谈个案中 50-65 岁女性 11 位，35-50 岁的 13 个，20-35 岁女性 17 位；未婚女性一共 14 位，已婚 24 位，离异 3 位。深度访谈法将受访者当成一个有意义的主动生产者，[336]由于每个访谈对象“生产意义”的意愿、能力和与研究者的协同程度各不相同，谈话时间无法把控，一般至少一小时，有特别愿意交流的访谈对象会将访谈拉至三、四小时，访谈进行全程录音，并同步转换成近四十万字文字稿，文章的主要议题和架构来自访谈所获材料的思考与阐释。

三.解读婆媳剧：家庭认同分化

（一）角色对与错：道德流浪汉

近年来婆媳剧在塑造人物性格和特征上逐渐摆脱了简单的善恶二分的刻板化方式，“突破传统的捍妻恶妇或恶婆婆这样非好即坏的形象，更多关注好人间的矛盾冲突。”[337]《双面胶》中“恶婆婆”扮演者李明启在接受采访时，澄清自己饰演的婆婆不恶，只是生活背景，生活习惯和理念的不同。[338]该剧导演滕华涛和编剧六六都称：不加入任何个人感情色彩，不判断事情的对与错，一切留给观众

[334] 艾尔•巴比,邱泽奇.社会研究方法[J].北京:华夏出版社,2002:26.

[335] David Gauntlett,Annetle Hill.TV living: television, culture and everyday life[M].Routledge 2001.

[336] 安·格雷,许梦云.文化研究“民族志”方法与生活文化[M].重庆大学出版社,2009:119.

[337] 王黑特,乌日娜.从《婆婆来了》看新时期婆媳剧的叙事策略[J].中国广播电视学刊,2011(4):57-58.

[338] 《双面胶》湖北台热播 李明启:这个婆婆不恶[N].长江商报,2007,8(17).

自己思考。[339]那么女性会如何思考和评判？

1.回归传统：家庭中心

“为自己而活”是一种破除传统的生活，但并不意味着传统消失，正好相反，传统仍发挥作用。以家庭为中心的传统观念在当下中国仍热有着强大的影响力。只不过“传统必须被重新选择、重新发明，并且只有通过个体的决定和经验才能起作用”[340]，传统以另外的方式重新复活。

（1）对“家庭失序” 的不满

老年女性对当前社会转型造成的家庭问题和伦理失序等现状表示不满，站在维护传统性别秩序和家庭伦理的立场上对剧中的男性和女性角色进行道德评判，体现了对传统“道德秩序情结”[341]的怀念。

长幼有序，要尊重老人，这个里面媳妇做得过火了，掐脖子（指《双面胶》中婆媳矛盾最激烈的一幕）那里媳妇做得太过了。（赵红* 57 岁）

遵照传统家庭伦理和道德标准进行道德评价，忍辱负重，注重家庭，长幼有序这一套传统女性价值观在老年女性身上得以加强。《媳妇的美好时代》中家内摆得平姑婆，家外斗得过小三的毛豆豆成为她们心目中的好媳妇，能以极大耐心和智慧将错综复杂的家庭关系处理妥帖，实现家庭和谐是这群女性的生活理想。

《媳妇的美好时代》海清演得那个还不错，挺会察言观色的，家里关系弄得很好。跟她小姑子关系也好。（周梅* 58 岁）

（2）以男性为中心

婆媳矛盾归根结底是两个女人对同一个男人的争夺，“这同一个男人的情感忠诚，既涉及两代女性的安全感、情感满足，又会影响到她们对家庭事务的支配权”[342]。男人的困境在于如何在对母亲和妻子的忠诚做出平衡或取舍。但剧中“儿子/丈夫这一男性角色总是处于矛盾之中软弱无能的夹板男”[343]，面对家庭矛盾

[339] 赵楠楠. 《双面胶》引发观众热议[N], 京华时报, 2007, 11(24):25.

[340] 乌尔里希·贝克, 伊丽莎白·贝克—格恩斯海姆. 个体化[M]. 李荣山等译. 北京:北京大学出版社, 2011:30

[341] 石中光. 秩序情结与社会转型[J]. 江西社会科学, 2004(2):160-162.

[342] 李霞. 娘家与婆家:华北农村妇女的生活空间和后台权力[M]. 北京:社会学科文献出版社, 2010:120.

[343] 张吉琳. 新世纪以来家庭伦理剧中的男性形象分析[J]. 艺术科技, 2012(6):53-54.

焦头烂额，无能为力，只能选择逃避。老年女性一方面对剧中痛苦、无助的儿子深表同情：我很同情《双面胶》里的儿子，在媳妇面前，在妈妈面前也不好做，简直是难受死了，我最同情他。（曾* 62 岁）

另一方面孱弱无能的男性形象还激发了女性观众对在家庭中有担当有责任的男性气质的想象与期待——“那些代表传统的、主导意识形态赞同和推崇的男性形象”[344]对剧中“儿子”这一角色的解读深受传统的霸权男性气质意识形态的影响，“这是传统的父权社会认可并被赋权的男性气质，它被认为是妻子的主导者——丈夫应‘天然’具备的男性气质。”[345]

电视剧里的男人太软弱了，男方要有责任担当起来啊，其实不是什么三夹板。（周梅* 60 岁）

2.道德游荡者：家庭/个体间游移

（1）对抗传统：“讨厌的恶婆婆”

女性对“恶婆婆”的负面评价主要集中以下几方面：第一，家庭权力分配上表现为以儿子为中心，对儿媳的干预、控制。第二，家务分配上的传统男尊女卑的观念。身为儿媳的中青年女性认为：剧中婆婆的观念太传统，男尊女卑，男主女从的传统性别关系已经不再适合现代女性。

消费的，教育小孩的，做家务的分工啊，家里的经济大权啊，婆婆希望自己儿子管，这些平时都会碰到的，所以我还是比较喜欢看这种电视剧。（季金* 42 岁）

剧中不受她们欢迎的婆婆角色往往与生活态度有关，守旧的婆婆与具备独立经济能力又管教不了的儿媳发生冲突就成了不可避免的事，传统和现代的生活方式和观念在家庭内发生了对抗。当传统已经松动和改变时，新的动力和情境被引入我们的生活。“这些动力一方面可以被归结为行动的自主性和强迫性之间的推拉力”，[346]传统正是在这一推一拉过程中重新找到自己的存在空间，女性对完美媳妇的认同体现传统的现代回归。

（2）复活传统：新贤妻良母

[344] 吕鹏.父亲、丈夫、儿子与情人:家庭伦理电视剧中的男性角色[J].重庆邮电大学学报(社会科学版),2011,23(1):63-70.

[345] R·W·康奈尔,柳莉.男性气质[M].社会科学文献出版社,2003:104-111.

[346] 安东尼·吉登斯.失控的世界[M].周红云译.江西人民出版社,2001:43.

作为女性形象集中体现的媳妇这一角色，总是成为剧中矛盾冲突的聚集点，两性冲突、家庭与事业、代际矛盾、婚姻危机这些都离不开媳妇的参与，在荧屏上出现了许多理想化的媳妇形象。这类媳妇能将传统与现代进行完美融合，在尊重自己、忠于自己的同时也让自己的家庭变得其乐融融的，这也是部分女性认同的完美媳妇—新贤妻良母：

《妯娌的三国时代》老二的媳妇还蛮好的，事业上很成功，对婆婆也蛮好的，脾气直。（吴红* 41 岁）

完美的媳妇应该是乖巧的，比较孝顺，会做人，不让老公做三夹板，把自己的事情处理好。（朱* 33 岁）

在她们看来，女人除了追求事业成功、完善社会角色的同时，在家庭中仍需扮演贤妻良母的角色—注重家庭、贤良淑惠，孝顺老人，因为只有在这些传统道德规范下的女性才能做到“不让老公做三夹板”，这一系列完美媳妇形象在某种意义上加强了传统社会所赋予女性的价值——家庭至上。贤妻良母的传统观念被赋予了新的含义，以一种非传统的方式而得到了延续：家里家外自相矛盾的双重标准加诸在女性身上。

3.个体立场：彷徨与渴望的自我

（1）“婆婆”恐惧症

“恶”婆婆形象让年轻女孩产生了婆婆恐惧症，开始担忧未来的婚姻生活：电视剧中复杂一些，我还没碰到，我感觉人不会这么坏吧，我有一定担心。（苏冬* 未婚 22 岁）访谈中她们表示：“《婆婆来了》、《丈母娘来了》、还有什么《当婆婆遇上妈》……这一系列电视剧看完了也就不用结婚了。”“婚姻生活也太可怕了吧？真的会和婆婆真的会发生这样的世界大战吗？如果遇上的话，我们如何处理？想想就头疼！”在她们看来，剧中那些能成功化解婆媳矛盾完美媳妇看起来太过理想化，她们自己无法做到剧中那样委曲求全。

《媳妇的美好时代》中毛豆豆稍微有点性格，然后能够比较好处理一些事的，也不能说完美，剧中的性格都是编剧塑造出来的，生活中未必有这样的人。（周小* 22 岁，未婚）

由于剧中婆媳矛盾大多是在共同居住的封闭性空间中展开的，因此“婚后坚决不与婆婆同住”成为未婚女性观剧后的最大感触。

像现在放了这么多电视剧，就觉得婚后决不能和婆婆同住（桂翌* 27 岁 未婚）我觉得还是不要跟婆婆住在一起，不能找单亲的，或者最好男方有房子啊，没办法这是现实逼的。这个思想可能就是看电视剧出来的。（任晓* 31 岁 未婚）

虽然绝大部分人同意“父母最好和子女分开居住，但是不要住得太远”，但是“由于住房的严重短缺，使得 1/3 的家庭是直系家庭或联合家庭。”[347]高昂的房价、工作的忙碌，缺乏独立生活技能等因素都使得分开住的理想实现起来不那么容易。

感觉还是最好不要和婆婆住在一起，如果有条件的话，我会觉得住在一起不好，如果真的条件不允许买不起房子的话就住在一起吧，因为我比较懒也不太会做家务。（侯* 29 岁 未婚）

（2）无用的“夹板男”

婆媳争斗从表面上看只是两个女人的对峙，但关系背后牵涉到第三方力量—婆婆的儿子同时也是媳妇的丈夫，这三方力量共同构成了一个制衡的三角形，而最终形成何种局面，决定权在这位男性身上。而在婆媳剧中这个男性角色往往是懦弱无能的“夹板男”形象，引发了女性观众对男性失去霸权男性气质的不满：

（《双面胶》）这个老公不好，他没有表现得很机智。没有去化解矛盾，没有跟婆婆说，其实老婆不是这样的，她今天累了，骗也要骗的呀，很傻的这个男的。（王奕* 22 岁 未婚）

未婚女性在批判剧中丈夫/儿子这个角色的无能和负面作用的同时，又寄希望于夹缝之中的男性来化解两个女人的矛盾，从而强化了对霸权男性气质的渴望与期待，在无形中制造迷人的父权制意识形态。

这种电视剧里男的也有问题吧，总是不帮忙，男人跟孩子一样是第三方，比如，我就是妈妈和奶奶的中间人和润滑剂，男人也应该这么做的。（王奕*22 岁 未婚）

在旧有价值体系下，自我往往服从集体模式，统一的道德标准不容质疑地成

[347] 徐安琪.家庭结构与代际关系研究—以上海为例的实证分析[J].江苏社会科学,2001(2):150-154.

为先在的，必须遵守的规则，而现在的情况是，好与坏、对与错、善与恶的界限日渐模糊。“在文化生活中不再有什么集体良知或社会参照单位。”[348]旧的限制已退去，新的规训尚未建立，一种“流浪汉道德”成了普遍特征。女性在对角色进行道德评判时，传统与现代，个体与家庭就像两种资源进行博弈，再难有统一是非标准，每个人都是基于自我处境和目的做出道德评价这些经由媒介抽象化的经验刺激了割裂而不是克服分离走向整体，大团圆更像是不可能实现的美梦。

（二）大团圆问题：合久必分

1.破镜重圆

剧中无论婆媳关系经历了怎样的复杂与难以调和，几乎都会以“大团圆”方式收尾。婆媳剧通过大团圆试图给观众以希望，给离心的个体重建人伦之和，重构家庭生活的整体性。对老年女性来说，“情感上和实践上的支持以及必要的个人关怀和照顾，最主要的提供者仍是家庭。”[349]因此，即便这种“家庭和谐”是通过相互忍让和体谅得来的，她们依然非常重视和依赖这早已破碎的脆弱共同体。

希望看到团圆吧，大家都在一个屋檐下，退一步的话，小辈应该让让婆婆，家庭矛盾在所难免，但毕竟是一家人，所以要体谅对方。（赵红* 57 岁）

大团圆让观众相信现实生活逻辑也是如此，只要保持积极乐观的心态一切矛盾都能迎刃而解。“是一种乐观主义的结尾,这种结尾没有社会的信念,没有明确的目标。”[350]观众认为：电视剧是正能量，大团圆结局有教育意义，让观众对生活永远充满希望。在她们看来，电视剧作为面向大众的文化形式，能树立正确的价值导向，承担正面教化的整合功能。不管现实与否，老年女性寄希望电视剧给出正确答案重塑家庭秩序。但“区分‘正确的’和‘错误的’生活意义和准则不仅使人丧失信心，而且一旦实行起来也是注定要失败的。”[351]因为完整的家庭并非对每个人具有相同的价值。

2.破镜难圆

[348] 乌尔里希·贝克.风险社会[M].何博闻译.南京:译林出版社,2004:159.

[349] 乌尔里希·贝克,伊丽莎白·贝克—格恩斯海姆.个体化[M].李荣山等译.北京:北京大学出版社,2011:150.

[350] 程麻.“大团圆”心理模式探源[J].学习与探索,1998(5):107-111.

[351] 齐格蒙特·鲍曼.个体化社会[M].范祥涛译.上海:上海三联书店,2002:6.

中青年女性虽然对“大团圆”结局的真实性提出了质疑，但她们从当下国产剧制作环境来理解“大团圆”是导演不得不采取的策略：因为只有这样才符合正确的宣传策略。

电视剧基本是大团圆，但是有些人还是会受到伤害，或者人生变故才能结尾。我就是不喜欢这种结尾，你好，我好，大家好，但是如果不这么结局的话，这个电视剧又要被人骂了。（王菊* 41 岁）

“团圆”本身并无对错可言，它只是一种中国传统的叙事模式，但婆媳剧为了增加戏剧张力，往往在表现矛盾上大做文章，尽量放大冲突，以至于使矛盾看上去紧张、激烈、不可调和，但是在矛盾还未得到解决时剧情就戛然而止，一切矛盾都烟消云散、不复存在了。剧情发展突然“圆满”，带给观众以强制性的感觉，从而使人无法真正信服剧情所提供的结局。她们以自身生活经历对这样的叙事逻辑和结局安排表示了不理解：家庭经历众多矛盾和斗争还能和好如初，这样的大团圆看起来不自然、不现实，不符合人物命运、性格发展、心理逻辑。

人嘛有过矛盾了，真的突然之间放下好像一点之前的裂缝都没有了这个是不可能做到的，可能不会放在心里，但是隔阂还是有的，不会像电视剧里这么大团圆。它还是过于理想化了。（朱* 33 岁）

3.破镜怎圆

年轻未婚女性越来越表现出超越家庭的期待和愿望，在她们身上“个体化”表现最为明显，不再像她们的母辈那样甘于接受既定的先赋性角色的限制，家庭不再是她们生活的唯一目的。年轻的未婚女性对电视剧大团圆结局提出质疑，认为生活中不可避免存在冲突，矛盾不可能得到彻底解决，结局处理不真实。

就是不要一直吵也不要一直很好，就像生活中你不可能一直吵也不可能一直很好下去。（王奕* 22 岁 未婚）

拍得还可以，但是结局不太真实，最后总是和好了。（候* 29 岁 未婚）

她们既没有婚姻家庭生活的预先经历，世代传递的生活经验又不能解释新境况，个体成为了中心，本体安全的关键参照点来自内部，来自对自己的诚信。于

是家庭的逻辑变成了：我是我，你是你，她是她，个体情感、欲望、幸福的重要性远远超过了家庭整体性要求。因此，从这点来说，也就不难理解这些女性为什么不认同大团圆结局。在她们看来，实际生活中与婆婆拉开距离，礼貌性维持情感上的联系是避免冲突和矛盾的更现实做法。

结局都是大团圆，有一点夸张吧，实际婆媳没那么电视上演得那么好，其实还是存在礼貌性的，很难对婆婆有感情。（曹* 21 岁 未婚）

对年轻女性而言，亲密关系范畴不再像母辈们那样以家庭或家族利益作为建立关系的出发点，“个人领域中，差异成为交往的手段”[352]，个体成为一种外在标准都卸掉的“赤裸的本来面目的人”[353]，自主和自由的交往和关系逐渐取代传统道德的隐藏力量。因此，剧中通过个体的隐忍、奉献、牺牲而求得的圆满很难再得到这群女性的认同。

号称中国版的绝望主妇，那部剧有一个桥段，那个婆婆要换肾，媳妇捐了一个给她，太突兀了，非要通过这个东西来融合吗？婆婆就觉得是媳妇救了我的命了，所以以后要好好对她，如果生活中真的是这个原因，其实俩人处不好的，这个不平等的，一方好像是道德上的制高点。（桂翌* 27 岁 未婚）

传统家庭中，家庭成员面对同样经验和压力，付出共同努力，由此而联系在一起。这是一种由“团结的义务”聚在一起的“需要共同体”[354]。而现在“家庭建构逻辑真正的变化在于从个体的需求而不是家庭的需求出发的。”[355]核心问题变为家庭能为个体做什么和如何成就个人的欲望、需要、想法和打算。家庭认同面临最大的问题来自内部的分裂，个体成为了中心，本体安全的关键参照点来自内部，来自不同人生阶段的自我认知。“认同不是被给定的，而是个人依据其个

[352] 安东尼·吉登斯.亲密关系的变革—现代社会中的性、爱和爱欲[M].陈永国,汪民安译.社会科学文献出版社,2001:250.

[353] 马歇尔·伯曼.一切坚固的东西都烟消云散了—现代性体验[M].徐大建,张辑译.北京:商务印书馆,2003:135.

[354] 乌尔里希·贝克：《个体化》，李荣山译，北京大学出版社 2011 年版，第 101 页。

[355] 沈奕斐：《个体家庭:中国城市现代化进程中的个体、家庭与国家》，上海三联书店 2013 年版，第 283 页。

人经历反思性理解形成的”。[356]电视剧传播的价值观需要通过个体生活轨道中的自反性选择才能起作用。

（三）剧我之间：“讲述的”与“我所经历的”

1.经验排斥型

对于那些拥有丰富人生经历的老年女性来说，婆媳剧虽然提供了一个与自身非常相似的影像，但这些媒介经验的意义在于它是一个既真亦假的故事而已，故事结束随即抽身而去，生活的内在逻辑和意义并没有因此改变，“剧归剧，生活的归生活”是她们与媒介经验所进行的效果协商。

电视剧里好的人也有，但我觉得假的多，生活中婆婆媳妇好的还是多的，哪有那么多整体吵来吵去的，它是假的呀，电视剧基本上都是前看后忘。（姚二* 62岁）

她们对电视剧经验的排斥源于提供本体安全的熟悉性逻辑依然停留在当地性经验中——“我所经历的”作为参照标准。而剧中那些跨越地域限制的经验并不能提供确切的熟悉性，她们习惯性按照传统的由当地性构成的经验作为参照标准。所以那些“我缺场的”媒介经验往往被她们定义为虚假的、夸张的，生活历程与外在经验在她们身上分离开了。

这些观众更像是一群经验老道的“看客”：她们将自己置于屏幕外，尽量与电视剧中演绎的家庭悲欢离合，个人爱恨情仇保持情感上的疏离，不轻易将自己的个人身份和情感卷入剧中，电视剧可能会带给她们暂时的感动或思考，但常见的收视效果是“看过就忘，看过就算，不会将电视剧当作某种参照或模板。”生活的内在逻辑和意义依然依据个人经历而形成。

电视剧看过了就忘了，现象是有的，但是很平淡。我认为对观众没什么影响，处理家庭关系不光是看的，要在在事情发生的时候，学着去处理，不是光看电视能怎么样的。这种是现象，看过就算了，不会去参照它某个什么。（周梅* 58岁）

在问及“婆媳剧中家庭关系处理的方式有没有提供一些现实经验时”，她们

[356] 安东尼·吉登斯.现代性与自我认同:现代晚期的自我与社会[M].赵旭东译.北京:三联书店,1998:58.

对这个问题本身表示质疑：看电视剧的时候就是不动脑筋啊，有时候会想起来还能想想，看过就算了的那种，生活的触动当然是生活中得到的，又不是靠看电视剧，它只是消遣一下，现在基本就是娱乐了。（吴金* 60 岁）

电视剧对她们来说，也许只不过是一种娱乐消遣，是单调生活的调剂而已，剧与生活之间没有什么必然关系，这群拥有丰富人生阅历的观众在电视剧和“我”的生活之间划出一道清晰的界限，从而消解了电视剧对家庭认同进行重构的机会。

2.经验融合型

社会转型带来的冲击在已婚已育女性身上尤为明显，集中表现为家庭和个人事业的双重角色和标准。婆媳剧反映了无法调和的一对矛盾———建立在现代文化基础上的个人自由、独立意识与建立在儒家文化上的传统家庭伦理观念之间的矛盾。[357]电视剧营造了一种日常生活空间与收视心理情感空间并置互动的氛围，女性从剧中看到自己的影子，电视剧为她们提供的不仅仅是故事，而且为她们看待自身以及与其他人之间的关系提供了可选择的参照。

如果是我的话我会怎么样，吵架矛盾，我想如果是我，我也受不了，如果是我会不会睬她……还会庆幸没碰上这种婆婆，我看的时候会跟老公说，哎哎你看呀，这个好像你妈，我心里在窃喜，还好没跟婆婆在一起，以我的性格跟她的脾气估计也不会处得好。（王菊* 41 岁）

家庭生活中的主要角色几乎作为主角都出现在了这类剧作中，为这部分女性观众提供了理解自我、他者和生活的多维视角。婆媳剧在世俗叙事中展现了诸多平凡但又不平凡的人物故事，塑造了很多典型的人物形象。身为媳妇的女性观众以更开放、更积极地方式看待这些形象各异的角色以及对应的行动模式，并成为自我反思和生活规划的资源。

我看电视剧比较注重人际关系，好像跟婚姻、家庭都有关系，如果你家里的人比较复杂，你肯定要处理这种，你看电视后会收到启发，会想对方为什么会发

[357] 潘巍巍. 传统与现代之争—对家庭伦理电视剧中婆媳冲突的文化思考[J]. 东南传播. 2008(11):131-132.

脾气啊，然后在你的行为上慢慢会克制自己的情绪。（姚峥* 43 岁）

剧中不断出现类似真实的人物，真实家庭上演的事件及矛盾冲突，让这部分观众在婆媳剧接受过程中将媒介经验融入“自我”身份确认和生活规划中。当然，媒介的效果依然是在个体与外在经验的协商过程中产生的，效果通常是不可见的，要通过个体对生活立场的反思性安排而被调动起来。

3. 经验参考型

婆媳剧对于未婚女性来说，虽然提供不了那种日常经验的亲切性和熟悉感，但是由于结婚成家是她们中大多数还需坚持的人生规划，焦虑与不安伴随着未来生活的预期同时出现。媒体传递的经验同样也不能完全成为个体的信任体系，《双面胶》、《婆婆来了》，《当婆婆遇上妈》等等这一系列打着婆媳旗号的现实问题剧，并非真正彻底的现实主义，婆媳剧的现实主义更像是市场策略的一部分，是为了满足观众对情感、婚姻、家庭的窥视与想象。未婚女性从自我生活体会和周遭关系出发，意识到剧中所叙场景并不是真实的生活图景，而是一种现实材料的挪用，剧作者只不过撷取了一些生活的碎片，借用貌似原生态表现手法，实质上为了增强戏味，以过度戏剧化的夸张方式表达现实的写照。

《双面胶》的时候我大学还没毕业呢，所以没感觉，这种生活压力没感觉。现在我还没结婚，所以看婆媳剧有点吓人，因为我身边亲戚朋友婆媳关系都很好的，没有电视里冲突这么大，房子财产争夺这么厉害，离我自己的生活比较远了，离我周围了解到的或者我们身上的情况有点距离的。（桂翌* 27 岁 未婚）

很显然，过度戏剧化是为了更有戏味，这部分女性虽然意识到婆媳剧的现实主义是一种经过挪用与被消费的现实，但婆媳剧还是为未婚女性创造了一种未来情境：剧中呈现的种种问题有可能成为将来要面对的选择和承受的风险。母辈们传递的经验和角色原型已经无法适用新的境况，人生没有一个参考图示可依靠。未婚女性观众对婆媳剧呈现出一种难以描述的复杂心态：作为个体的她们不偏好甚至都不怎么接触这类题材，但又不自觉受到这类题材的影响，连她们自己也无法描述这种影响从何而来。

婆媳剧总有两个对立的家庭一个暖人心一个冷人心，双方家庭总会有文化生

活方式的差异，虽然觉得话说的很对，但是内心还是觉得太现实，拍多了给人婆媳都是不能共存的感觉呀，千万不要自己碰到就对了，按电视剧看来结婚很烦，我都没怎么看，都知道他说的肯定是婆媳关系不好，这难道不讽刺么？拍现实的题材 然后让观众变得更现实！（周* 20 岁 未婚）

婆媳矛盾的不断上演，以一种“同一”的方式刺激了未婚女性对家庭、婚姻生活的提前设计。为了避免未来婚姻生活中出现类似剧中的家庭矛盾，未婚女孩在面对爱情时开始让自己“变得现实一点”：“谈恋爱得提前规避一些不利因素”、“排除文化差异，要门当户对”。

这种剧现实的，像我们没结婚的，对婚姻生活总归是想当然的，这种电视剧就是给我们提供了一个空间，谈恋爱的时候是不是有些因素就该提前考虑，不要只活在想象的美好世界中，能绕开的么现在就尽量绕开，就比如说各种差异嘛，我能去避开这些差异，为将来婚姻的幸福做准备。结婚是两个家庭的事，也要看对方的家庭情况，要不就像《婆婆来了》里面是乡下的七大姑八大姨的都往家里来，多烦呀。（周丽* 23 岁 未婚）

四.尊重个体化：婆媳剧重构家庭认同的可能性

婆媳剧一方面将各种冲突情境引入到女性的日常生活和意识中，另一方面却视个体化如洪水猛兽，试图以某种方式来恢复某种整体秩序。但传统家庭那种共同面对同样经验和压力，付出共同努力的完整共同体被分裂的个体打碎了，整体家庭的纽带受到个体化的压力，家庭从需求共同体变为个体选择性的亲密关系。今天，女性的生活也越来越不仅与家庭有关，更要有与个人相关的期待、愿望和规划。在这样的背景下，媒体还能发挥整合功能、重塑认同吗？或许像过去一样，我们可以手拉手，步调一致来阻止家庭认同的分化？婆媳剧设置了一个个大团圆的美好结局，但毫无疑问，各方都无法给出一个行之有效的、到达圆满的方案。传统家庭的现代回归这一任务看起来像是要将一盘散沙要重新粘合起来，谈何容易。个体化背景下，以某种方式想要达到思想意识的统一将变得越来越困难。就如鲍曼所断言的：“被分割的东西是不能粘回到一起，放弃对整体的所有希望，

未来就像过去一样，进入了这个流动的现代性的世界。”[358]

婆媳剧未能导向一种完全彻底的传统或现代，透过女性对婆媳剧的解读，我们可以看到：新与旧，家庭与个体、传统与现代就像“文化工具箱”里的工具一样，女性根据自己的生活经验加以选择和排序，对电视剧采取有利于自己的认同方式和策略。婆媳剧既无法实现传统大家庭的现代回归，反而刺激了女性想要与大家庭脱离的强烈愿望，模糊、混杂的自我文化通过婆媳的符号效果得到进一步强化。个体化只能被理解和实践，不能被刻意制造或抵抗，“不能把个体化当作某种需要克服的东西，而要把它视为文化民主化和社会自我意识的一种新形式，一种新的社会形态。”[359]在个体化背景下，每个人的认同和观念各不相同，如果再以一种“政治正确性”来要求价值观的同一是不合理也是不现实的。总而言之，“怀旧是毫无意义的，无论多么不喜欢现在，都不会有回到过去的途径。”[360]

[358] 齐格蒙·特鲍曼.流动的现代性[M].欧阳景根译.上海:上海三联书店,2002:32.

[359] 纳森·卢瑟福.僵化的范畴:贝克访谈录[A].见:乌尔里希·贝克.伊丽莎白·贝克—格恩斯海姆.个体化[M].李荣山等译.北京:北京大学出版社.2011:242.

[360] 阿格尼丝·赫勒.现代性理论[M].北京:商务印书馆,2005:82.

中国法治文化：“扳道夫”抑或“工具箱”[361]

周立民

（复旦大学社会学系）

摘要　依法治国是国家长治久安的必然选择，是顺利实现“中国梦”的制度保障。法治建设必须有其相应的文化支撑。然而，文化不仅是一种价值观和精神理念，更体现为一种具体的习惯、技能和风格。现代化是个体主观态度和客观行为的双重变迁过程，可以从法律价值观转型和法律行动转型两个方面去考察中国法治的文化进程，并思考建设法治文化的策略或方案。本文的基本结论为：一些与法治精神相适应的法律价值观得到了大部分中国民众的认同，但在行动层面受传统文化的影响还较为明显，法律并未成为纠纷解决的主要方式。必须以使法律成为常识为目标，通过开展普法教育和充分利用媒体等措施全面推进法治文化建设。

关键词　法治文化　价值观　“工具箱”　法律权威　文化过程

导言

十八届四中全会把依法治国推向新的战略高度，并在《中共中央关于全面推进依法治国若干重大问题的决定》中提出建设法治政府和提升司法公信力等一系列的法治建设目标。法治是国家长治久安的必然选择，是确保顺利实现中华民族伟大复兴之“中国梦”的制度保障。中国学界对如何建设法治并未达成共识。政府依法行政（应松年，1996）、培养公民的法律信仰（范进学，1997），以及发展市场经济（钱颖一，2000）等都被认为是实现法治的关键。尽管存在不同的法治建设路径，但是学界普遍认识到：法治国家和法治社会必然要有自己的法治文化（李顺德，2007）。从文化的视野来研究法治，是一个重大的理论课题，也代表着法学研究的前进方向（刘斌，2009）。

[361] [作者简介]周立民，男，复旦大学社会学博士研究生，邮箱：zhoulimin64@163.com;

基于上述认识，法治文化获得了理论界的广泛关注和讨论，但相关研究主要从宏观或抽象的层面去思考法治文化的含义及其对法治建设的作用，即认为法治文化就是人们对法律所持有的价值观、理念或理想（李顺德，2007）。相应的价值观念固然是法治文化的重要体现，但这种理解存在一定的误导性：人们普遍感到文化对法治建设的重要性，却很少尝试去评估法治的文化进程，并思考法治建设的具体文化方案。实际上，任何形式的现代化都是人的主观态度和客观行为的双重变迁过程（英格尔斯，1985）。法治文化建设不仅意味着培养民众新型的法律价值观，更体现为形成一种具体的人们借以构建法律行动策略的习惯、技能和风格。现代法律价值观指引着国家治理方式的发展方向，但如果法律没有成为解决纠纷的主要选择，法律思维没有成为民众的基本思维方式，法治就不可能真正实现。超越上述困境的关键在于重新理解文化的概念及其对法治文化的理论启示。文化社会学为理解何为文化提供了基本的理论框架，必须借鉴其研究成果。

本文的主要目的是试图从文化社会学的视角来解读法治的文化内涵，利用一些大型的社会调查数据探讨中国法治建设的文化进程，并思考加快推进中国特色社会主义法治国家建设的文化策略。

一、文化与法治：理论反思

（一）文化的概念：“扳道夫”VS“工具箱”

社会学对文化的基本观点可以追溯至古典社会学时期。“文化复兴的重要知识根源，实际上可以追溯到社会学本身的创始人之一迪尔凯姆身上”（亚历山大，2001：2）。涂尔干没有给出明确的文化定义，但从他对集体意识、宗教现象和公平契约精神等讨论中可以领会其理论中的文化含义。在涂氏理论中，文化是一种价值观层面上的抽象建构物。机械社会的社会整合力量是集体意识，集体意识就是社会成员具有的信仰和感情的总和（涂尔干，2000a）。同样，部落成员从小就习得的关于什么是神圣物和世俗物的基本价值判断影响着整个部落的生活模式（涂尔干，2006）；一种关于公平契约精神的价值观念会促使整个财产制度发生根本性变革（涂尔干，2000b）。

从价值观层面上去理解文化的基本立场被马克斯▪韦伯所继承和发展。在韦伯看来，尽管人类行为由理念利益和物质利益同时驱动，但理念利益像“扳道夫”

一样决定着行为的基本方向：

“不是理念（ideas），而是物质利益和理念利益直接控制着人的行为。然而，由‘理念’创造出的‘世界图景’（world images）常常像扳道夫那样决定由动态物质利益驱动的行为沿着那条轨道前进(韦伯，2004：477)。”

显然，能界定人类行为前进方向的理念利益就是基本的价值判断。由新教伦理所催生的资本主义精神（文化的形式之一）是资本主义制度和社会诞生的基本前提（韦伯，1987）。

塔尔科特▪帕森斯（Talcott Parsons）在韦伯的基础上，进一步强调价值共识对社会整合的重要作用。这种整合作用的基本途径是群体成员通过社会化过程而内化主流价值观的要求所达致的模式维持。社会制度存在的目的是了为实现其核心价值观，价值观还能够解释在相似情境下的行动者为何却表现出不同的行动。而“价值”是“共享符号体系的要素，它在开放的替代取向中充当选择的规范或标准”（Parsons,1951:11）。所以，“在帕森斯那里没有深描，文化只有在抽象和分析的意义上具有自主性（亚历山大，2011:26）。”其理论中的文化依然是一种“扳道夫”意义上的概念。

文化解释中的价值观模型在很长时期内占主导地位，并在贫困文化等一系列的研究中继续得到运用和发展（Lewis，1959；周怡，2002）。然而，很多社会现实并不能单纯用价值观来解释。这个模型具有很强的误导性，它“忽视了其他独特的文化现象，这些现象可以使我们更好地解释行为模式。我们将这些因素称为文化形塑的技能、习惯和风格，而不是价值观或偏好”（Swidler,1986）。基于这样的认识，文化研究者开始寻求从更具体的层面去理解文化的含义，这些工作集中体现在安·斯威德勒（Ann Swidler）的“工具箱”理论之中。安·斯威德勒深刻反省了文化价值观模型的缺陷，提出了具有里程碑意义的文化“工具箱”理论。她（1986）认为，文化不是通过向人们提供终极价值观，而是通过形成一套语库（arepertoire）或“工具箱”（tool kit）来影响行动。“工具箱”囊括了习惯、技能和风格等人们借以构架行动策略的文化要素（Swidler,1986:260）。“工具箱”是一个形象的比喻，其含义是文化不仅是抽象的价值观，更是一种习惯、思维方式和技能等，它仿佛一个巨大的工具箱，我们可以从中选择拿出钳子、镊子或螺丝刀来解决面临的不同问题。

文化的“工具箱”理论为我们思考中国法治建设的文化进程和建设路径提供了一个新的研究视角。遗憾的是，国内学者似乎忽视了行动意义上的文化理论对社会主义法治国家建设的重要启示。

（二）法治的文化意蕴：国家理想 VS 行动策略

很多法理学教科书都把法治理解为区别于人治的一种国家治理方略(徐永康，2006)。相应地，目前学界对法治文化的探讨基本是一种价值观层面的思考。法治文化就是以市场经济为基础，以法治为核心，以民主为实质的社会文化体系。它不仅是一套法律规定和条文，更是一种精神，一种民主的和科学的理性精神，一种文明的精神（李顺德，2007）。

从价值观的维度去思考法治具有悠久的历史传统，最早可以追溯至亚里士多德的法治观：“法治应该包含两层含义，已成立的法律获得普遍的服从，而大家服从的法律又应该本身是制订得良好的法律（亚里士多德，1997:39）。”简言之，法治是良法之治，而良法必然需要一套价值观作为评判标准。冯▪哈耶克（Von Hayek）认为，法治就是以自由主义价值为支撑的社会治理模式。这种模式是我们必须一如既往追求的理想，脱离民主、自由和个人主义，再伟大的乌托邦也必然是通向奴役之路（哈耶克，1997）。而在罗斯科▪庞德（Roscoe Pound）看来，普通法国家的法律能够显著区别于其他法律体系，其根本原因在于一种具有悠久历史传承的普通法精神（庞德，2010）。传统的法治文化概念以价值观模型为主，并由此把法治理解为一种良好的社会治理模式或国家理想。

在法治程度较高的国度把法治理解为一种价值追求并无明显不妥，因为法治已经作为一种实在的生活方式存在着。然而，在快速转型的社会，深刻理解法治文化不仅关乎社会治理模式的选择，更与加快推进法治建设的路径选择和制度设计密切相关。在这个意义上，法治文化的价值观模型的局限性是显而易见的：人们普遍感到文化对法治建设的重要性，但常常忽略去思考法治的文化进程和法治建设的具体文化方案。从十五大明确提出建设社会主义法治国家到现在已近 20 年，在取得进展的同时，我们离真正的法治依然存在很长的距离。从文化的角度看，其重要原因是，实现法治不仅需要价值观指引，更需要实实在在地践行法律。借鉴庞德的说法，推进法治不能依靠“书本上的法”，而是有赖于“行动中的法”（Pound,1910:44）。工具箱理论给我们的启示是，法治文化不仅是一种国家理想，

更是一种以某些行动策略为特征的具体生活方式、思维习惯、技能和风格等。正是在这个意义上，温德尔▪霍姆斯大法官提出,法律的生命不在于逻辑而在于经验(霍姆斯，2006)。只有人们对法治的理解不仅停留在“喊口号”的层面，而是实实在在地依照法治精神去实践法律、自觉地运用法律，才能加快中国特色社会主义法治国家建设进程。

一些学者认识到法治文化包含行动系统（刘斌，2009），但在相关论述中，行动意义上的文化仅作为一种附属现象，它们似乎忽略了法治“工具箱”对实现法治的关键意义。比如，刘斌（2009）把法治文化的研究范畴归纳为法治理念文化、法律制度文化、法律组织文化、法治设施文化、法治行为文化、法律语言与文本文化六个方面。但法治行为文化作为法治文化的局部内容，更重要的还是融注在人们心底和行为方式中的法治意识、法治原则、法治精神及其价值追求。相反，我们认为，法治文化能否成为“工具箱”是实现法治的关键。只有法律成为人们日常纠纷解决的主要手段、法律思维成为人们日常的思维方式，法治建设才能说取得了实质性的进展。而这反过来会促进法律体系的完善和发展。任何社会实在都是建构起来的，单纯强调法治文化的精神与价值层面而脱离了具体的行动者，法治建设就有一种沦为空谈误国的危险。因此，法治的文化意蕴是不仅表现为一种国家理想，更是一种具体的生活方式，是人们借以构建行动策略的习惯、技能和风格。

二、中国法治的文化进程：实证探讨

法治文化不仅意味着一种全新的法律价值观，更加体现为一种具体的生活方式，这种生活方式中人们借以构建法律行动策略的习惯、思维方式和风格等都具有独特性。然而，一种新的价值观必须经历一定的发展阶段才能转化成一种相应的具体生活方式。典型的例子是，西方理论家自亚里士多德时代开始就逐渐认识到并较为充分地阐述了法治的优势，但西方社会实现法治则是几个世纪之后的事了。著名的文化人类学家阿历克斯•英格尔斯（Alex Inkeles）认为现代化是人的主观态度和客观行为的双重变迁过程（英格尔斯，1985）。“言论和态度上表明是现代的人，并不一定在行动上也这样去做”，只有一种符合一定价值精神的行动改变，才“能给导致国家现代化的政治、经济制度赋予真正的意义和生命，并持久地支持住国家朝现代化方面的转变（英格尔斯，1985:273）。”

依照这个逻辑，法治的文化进程至少应该包含两个阶段：法律价值观转型和法律行动转型。法律价值观转型是指社会成员对法律的基本态度产生了一种与法治精神相符的转变，这是实现法治的基本前提条件。然而，单纯的价值观转型并不能自动实现法治，它只是提供了社会前进的基本方向，更重要的是全社会朝着这个方向采取实实在在的行动，把这种价值转化成一种行动倾向、思维方式和生活习惯。我们姑且把这种转变称为法律行动转型。它指人们借以构建法律行动策略的思维、习惯和倾向等发生了根本的变化。比如，人们从一种“息诉”倾向转向一种主要依靠法律诉讼来解决纠纷的习惯或倾向。

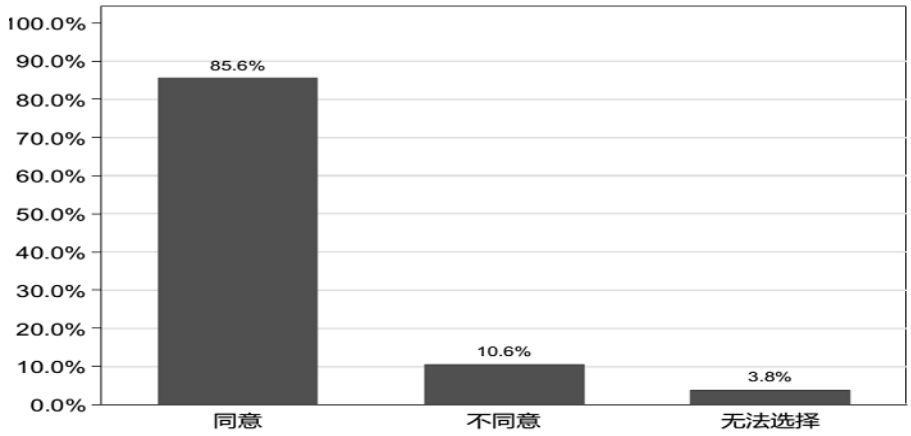
（一）法律价值观转型

中国的传统法律文化缺乏现代意义上的法治元素，诸如“息诉”等观念更是与法治要求不相兼容。因此，中国法治的文化进程将首先表现为法律价值观转型。这里所称的法律价值观，主要是指民众对法律地位及其与权力关系的基本认知和态度。如果认为“权大于法”，则属于传统法律价值观；反之，坚持法律至上等符合法治精神的观念，则属于现代法律价值观或法治观。值得强调的是，这里所说的“转型”是以传统法律价值观作为参照，而不意味着本文所采取的是纵向研究设计。

法律价值观转型实际上意味着法治意识的发展。随着教育和社会经济的发展，中国民众的法治意识获得了较大的发展。一系列的实证研究显示，居民对法治的了解、认同、接受甚至是依赖都有了很大的提高，即使是农民的传统法律观念也正逐渐被现代法治意识所取代（郑永流，2004；陶爱萍，2008；孙冕，2009）。为了检验上述结论，我们运用大型的社会调查数据对居民的法治意识进行实证探讨。

尽管人们对何为法治远未达成共识，但法治最起码包含限制权力和法律至上两个观念。首先，法治的重心是政府，而不是普通民众。法治作为一种价值观或社会治理方式，其初衷是排除人治模式中的兽性因素，为政府权力划出基本而明确的法律界限。洛克、孟德斯鸠的三权分立思想和卢梭的社会契约论等无非都是致力于寻找制衡政府权力的制度可能性。因此，法治的基本要求是建立有限政府。从国家与社会的关系来看，就是要求社会在一定程度上摆脱国家的控制而实现相对自治。限制权力就是追求扩大社会自治领域，反过来，增加社会自治就是要求

限制权力。然而,“权力具有独立性、扩张性、逐利性和侵犯性等特点”(蒋德海,2015:56),必须有一定的限制才能将其置于合理的范围之内。限制政府权力首先遇到的困难是:谁来限制政府?西方的理论和实践证明,只有法律才是实现这一目标的理想选择。因此,法治又要求把法律放在一个至高无上的位置,任何政党、组织和个人都必须一体遵行,这就是法律至上的观念。在价值观层面上的法治文化进程可以从民众的法律至上观和权力限制观或社会自治观上反映出来。当然,现代法律价值观的丰富内涵不是上述观念所能概括的,只是由于数据的可获得性我们选取其中的几个维度进行实证探讨。如果大部分国民都已经持有上述观念,就可以认为这个国家已经具备了一定程度的价值观意义上的法治文化基础。下面两组数据一定程度上反映了中国居民法律价值观的发展状况。



注:(1)数据来源于中国综合社会调查(CGSS2005)数据库;(2)测量项目是:您是否同意“社会成员必须无条件服从法律?”的说法,答案分为“同意”、“不同意”和“无法选择”三个层次。

图 1:中国居民的法律绝对权威意识

图 1 表明,调查样本中同意“社会成员必须无条件服从法律”的占到约 86%。“无条件服从”意味着没有任何团体、组织或个人能够享受特权。这一定程度上反映了中国居民普遍认识到法律应具有绝对权威,即随着社会和教育的发展,法律至上逐渐成为中国民众的基本观念之一。

表 1 中,“当官的只关心自己的政绩”、“执法的人往往没有依法办事”、“大部分干部贪污腐败”三个项目主要反映了农民对限制权力需要的认知。具有扩张性和侵犯性等特征的权力如果掌握在只关心自己政绩、不依法办事和贪污腐败的官员手中,就会对社会造成极大的危害。民众对官员的这些负面评价能够在一定程度上反映出他们对限制权力的认知。“我们更愿意由自己而不是领导干部来管

理我们”则用以测量农民的社会自治观念。表 1 数据显示，调查样本中近一半的农民具有一种限制权力的意识，并且主张获得更多的自我管理空间。

表 1：中国农村居民的法律价值观

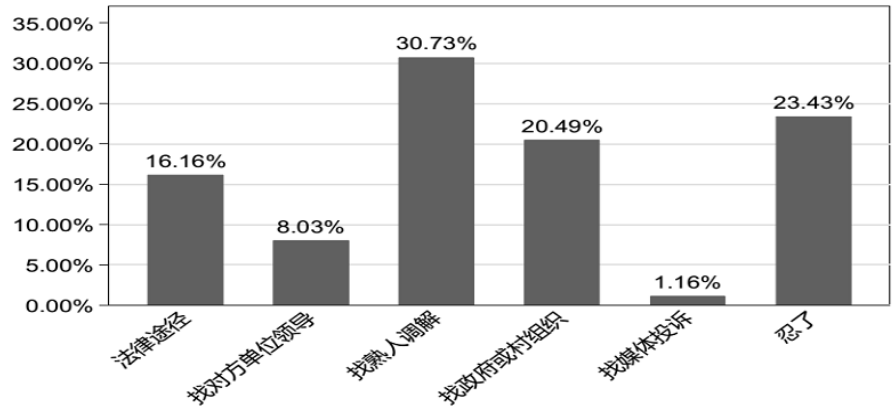
	测量项目	同意（%）	不同意（%）	说不清(%)
权力限制意识	当官的只关心自己的政绩	59.94	18.9	28.1
	执法的人往往没有依法办事	43.0	23.2	33.6
	大部分干部贪污腐败	43.3	31.4	24.6
社会自治意识	我们更愿意由自己而不是领导干部来管理我们	50.6	21.5	27.8

注：(1）数据来源于南京大学“中国社会信用制度研究”课题组及复旦大学“现代社会信任模式与机制研究”课题组调查数据库；(2）每个测量项目都分为五个答案层次：完全不同意、比较不同意、说不清同意不同意、比较同意、完全同意，我们把“比较同意”和“完全同意”合并为“同意”，“比较不同意”和“完全不同意”合并为“不同意”；(3）本文选取的是农村地区样本，共 2158 人。

综上所述，大部分调查对象都具有法律至上意识、限制权力意识和社会自治意识。在某种意义上，中国民众已经具备一定程度的法治意识，价值观层面的法治文化建设取得了较好的成效。这将成为继续深入建设中国特色社会主义法治国家的重要文化条件和精神动力来源。

（二）法律行动转型

法治的文化进程还表现一种“工具箱”意义上的法律行动转型。“工具箱”理论的启示是，行动意义上的法治文化要求人们所构建的法律行动策略必须与法治精神相符合。换言之，只有法律成为人们解决日常纠纷的主要手段、法律思维成为人们日常的思维方式，才能说某个社会成为了法治社会。由此，某种程度上，我们可以通过考察法律途径在民众纠纷解决的不同方式中所占的比例来分析“工具箱”意义上的法治文化进程。



注：数据来源于中国综合社会调查（CGSS2005）数据库。

图 2：中国居民的纠纷解决方式

图 2 显示，人们解决纠纷的方式主要是“找熟人调解”（占 30.73%）、“找政府或村组织”（占 20.49%）和“忍了”（占 23.43%）。选择法律途径的比例为 16.16%，法律途径远为成为人们纠纷解决的主要方式。人们解决纠纷的“工具箱”仍然是找关系、找政府和找领导等，法律并未成为一种普遍的日常思维方式和行动习惯。造成这种现象的主要原因至少体现在两个方面：首先，传统法律文化的历史惯性影响。传统法律文化倡导“息诉”与调解，法律在纠纷解决中的作用相对较弱。尽管社会转型和教育发展带来了价值观的变化，但是传统的影响依然存在。其次，普法教育不足。要使法律成为人们构建行动策略的主要“工具箱”，重要前提是民众对法律有较为深刻的了解，甚至是法律成为一种常识。西方学者提出应该把使法律成为常识作为法律的基本理想（Law’s dream of a common knowledge）（Valverde，2003:247）。然而，当前中国的法学教育还很大的提升空间。大学教育并没有把法律纳入必修课，一些受过高等教育的非法学专业学生尚且缺乏对法律的基本了解，更别说教育程度偏低的普通民众了。

三、全面推进法治文化建设

上文的实证探讨表明，中国价值观意义上的法治文化建设取得了较好效果，但“工具箱”意义上的法治文化建设依然任重道远。这个基本论断带来的启示是，中国已经具备一定的价值观层面法治文化基础，依法治国已经成为一种不可逆转的历史趋势。“心理、态度、价值观、思想的改变，是现代化机构和制度产生实

质性后果和作用的最基本的先决条件之一（英格尔斯，1985:277）。”全面推进中国特色社会主义法治国家建设必须继续坚持法治宣传，使全社会形成良好的信仰法治氛围。

然而，实现法治还必须致力于建设“工具箱”意义上的法治文化，即促使运用法律解决问题成为日常思维方式和行动倾向。正是基于这种认识，一些学者提出发展法律文化重在司法建设，通过司法机关和司法队伍建设来扩大法律的影响（张文显、李光宇，2012）。这种方案依然局限在法律系统之内，没有把使法律成为一种常识作为明确的法治文化建设目标。实际上，法律“工具箱”工程需要全社会的参与，而不仅仅依赖于法律专业队伍的建设。

价值观层面的法治文化是一种宏观现象，“工具箱”意义的法治文化则是微观存在，把两者勾连起来需要一个中观的“文化过程”（Lamont et al.,2014:2）。Lamont(2014)认为，文化过程就是把一种价值观念或精神要求注入个体的思维和行动中的动态过程。它们通过动员共享的类别和分类体系而形成，个体也通过这些分类体系感知并理解他们的环境。这个过程以一种日常生活的形式来运作，它促使个体下意识地运用一种从他们周围的文化工具箱中获得的心理模式或理解框架。依照这个逻辑，如何把法治价值观转化成一种日常的行动习惯将是实现法治的关键。促使法律成为人们纠纷解决的主要方式、思维习惯和行动倾向需要多方面的努力。

首先，建设“工具箱”意义上的法治文化必须大力推进普法教育。法律思维能成为人们的日常心理模式和理解框架端赖于人们对法律的了解程度。没有一定的法律知识储备，法律符号难以扩展至大部分甚至全体社会成员，而这是法律心理认同的重要来源。人们之所以选择“找领导”或“找关系”去解决遇到的麻烦，是因为常识告诉他这种方法是行之有效的。换言之，这些途径作为一种知识储备，是人们行动的“工具箱”来源。相似地，实现法律成为常识的基本手段是大力推进普法教育，使社会成员能够随时随地学习法律、了解法律甚至运用法律。一方面，大学教育应该考虑把法律作为通识必修课，非法学专业的学生也应该接受基本的法律教育。甚至尽可能把法律纳入每个学生诸如初中或高中的早期教育中。另一方面，进行各种普法平台建设。普法运动是民众加深对法律理解的重要途径。当前中国的普法教育主要由高校的学生及一些志愿者组成，尽管这是普法教育的

重要形式，但是其效果远不能胜任使法律成为常识的任务。更有力的普法教育可能是以政府机构和司法机关为主导的全民参与式教育。

其次，建设“工具箱”意义上的法治文化还应充分发挥大众传播媒介应有的作用。尤尔根▪哈贝马斯（Jurgen Habermas）认为，文学作品、文化批评杂志、戏剧和报纸等媒介是公共领域形成的重要机制（哈贝马斯，2006）。在信息化程度日益增高的现代社会，媒体对文化形成的作用是毋庸置疑的。法治文化建设必须充分利用书刊、报纸、电视及网络等媒体手段。当前媒体对法治文化建设的作用没有得到很好的发挥。媒体报道的法律事件多以负面信息为主，而对法律专业人士或司法机构的正面宣传不足。法治的重要特征是法律权威得到普遍的认可和遵从。只有人们总体上倾向于把法律编码为“善”或“神圣”之物，才能有效地培养法律信仰，提高司法公信力。过多的负面宣传则会把法律推向“恶”的边缘。尽管当前的司法实践存在诸多不足，但是总体形势偏向积极乐观。媒体在批评不足的同时，不应该忽视挖掘、报道和宣传正面的法律信息。同时，大部分的法律报道缺乏专业分析和理论解释，这造成或加深了人们对法律的误解和不信任，并带来不良的社会后果。比如南京“彭宇案”，媒体多从社会道德角度去报道涉案细节，关于法律证据、案件的法理分析乃至司法判决的合理合法性解读等都较为罕见。由此带来的负面后果是，人们认为法律已经不再保护“见义勇为”等传统美德的要求，并在老人倒地事件中发生了一系列的“见死不救”悲剧。当然，本文的目的不是批判媒体运行模式，而是反思如何更好发挥媒体对法治文化建设的积极作用。

法治文化不仅是一种新型的法律价值观，更是一种人们借以构建行动策略的的思维方式、习惯或风格。它一方面为人们提供理解法律的“解读性网格”（亚历山大，2011:26），另一方面又是日常生活习性的重要组成部分。由于政府的大力倡导和教育的发展，中国民众已经普遍认识到法治是一种更为理想的治理模式，这将成为加快建设中国特色社会主义法治国家的信心和动力来源。但我们离“工具箱”意义上的法治文化还有一定的距离。其重要表现是法律并未成为纠纷解决的主要方式，民众对法律尚且存在较严重的陌生感或距离感。“工具箱”理论带来的启示是，必须把使法律成为民众的常识作为法治文化建设的明确目标，从加强法学教育、充分利用媒体等方面努力增加民众对法律的理解、信心与信任，为

实现法治提供良好氛围和根本动力。

参考文献：

阿历克斯▪英格尔斯,1985，《人的现代化：心理▪思想▪态度▪行为》，殷陆君编译，成都:四川人民出版社。

爱弥儿▪涂尔干, 2000a，《社会分工论》,渠东译，上海:生活 ·读书 新知 三联书店。

爱弥儿▪涂尔干,《宗教生活的基本形式》，渠东等译,上海:上海人民出版社。

爱弥儿▪涂尔干,2000b《职业伦理与公民道德》， 渠东、付德根译,上海:上海人民出版社。

范进学，1997，《论法律信仰危机与中国法治化》,《法商研究》第 2 期。

弗里德里克 ·哈耶克，1997，《通往奴役之路》，王明毅等译，北京:中国社会科学出版社。

蒋德海，2015，《以社会民主为目标全面推进依法治国》,《探索与争鸣》第 3 期。

杰弗瑞 亚历山大,2001，《迪尔凯姆社会学》， 戴聪腾译，沈阳:辽宁教育出版社。

杰弗瑞 亚历山大,2011，《社会生活的意义:一种文化社会学的视角》，周怡等译，北京：北京大学出版社。

刘斌,，2009，《法治当代法治文化的研究范畴》,《中国政法大学学报》第 6 期。

李顺德，2007，《法治文化论纲》,《中国政法大学学报》第 1 期。

罗斯科▪庞德，2010，《普通法的精神》，唐前宏译，北京:法律出版社。

钱颖一，2000，《市场与法治》,《经济社会体制比较》第 3 期。

孙冕，2009，《社会转型中的农民法律意识及其变迁：来自苏北农村的实证研究》,《行政与法》第 6 期。

陶爱萍，2008，《对农民法治意识及其现状的在认识:来自江苏农村的实证研究》,《行政与法》第 4 期。

韦伯,2004，《韦伯作品集 5：中国的宗教、宗教与世界》， 康乐、简惠美译，桂林:广西师范大学出版社。

韦伯，1987，《新教伦理与资本主义精神》，于晓、陈维纲译，上海:生活▪读书▪新知三联书店出版社。

温德尔▪霍姆斯,2006，《普通法》冉昊、姚中秋译，北京:中国政法大学出版社。

徐永康,，2006，《法理学导论》，北京:北京大学出版社。

亚里士多德,《政治学》，吴寿彭译，北京:商务印书馆。

尤尔根▪哈贝马斯,《公共领域的结构转型》，曹卫东等译，上海：学林出版社。

应松年，1996，《依法治国的关键是依法行政》,《法学》第 1 期。

张文显、李光宇，2012，《论法律文化与司法建设》,《社会科学战线》第 6 期。

郑永流等，2004，农民法律意识与农村法律发展，中国政法大学出版社。

周怡，2002，《贫困研究：结构解释与文化解释的对垒》,《社会学研究》第 3 期。

Ann Swidler，1986， Culture in Action: Symbols and Strategies, *American Sociological Review*, 51:260.

Michele Lamont、 Stefan Beljean & Matthew Clair, What is Missing? Cultural Processes and Casual Pathways to Inequality, *Socio-economic Review*, 2:1-36.

Mariana Valverde, 2003, Law's Dream of a Common Knowledge, Princeton: Princeton University Press.

Oscar Lewis, 1959, Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty, New York: Basic Books.

Roscoe Pound, 1910, Law in Books and Law in Action, *American Law Review*, 54(2):44.

Talcott Parsons, 1951, The Social System, New York: Free Press.

“老漂族”：一个老年群体的城市融入与自我建构

祝韵

（福建医科大学 人文学院，福州 350108）

摘要：“老漂族”指为了照顾第三代而来到其子女所在城市的老年人群体。本文使用访谈法与非参与式观察法，对“老漂族”的城市融入过程与自我建构进行探讨。研究发现，“老漂族”的文化融入过程包括调适子女家庭代际文化差异、融入社区老年人群体与适应新城市生活三个过程。在此过程中“老漂族”建立起了“家庭奉献者”与“城市过客”的身份认同。

关键词：“老漂族” 城市融入 自我建构

A Research on the City Integration and Self Construction of Elderly Migration

Zhu Yun

Abstract：Elderly migration means the elderly who came to their children’s city to take care of the third generation. This paper discusses the integration process and self construction of the elderly migration by the method of interview and non participant observation. The study found that the cultural integration of the elderly migration includes three processes: adjustment of the children's family intergenerational culture difference, the integration of the community aged people and the adaptation of the new city life..In the process of elderly migration built the identity of family devotees and city traveler .

Keywords：elderly migration；city integration；self construction

一、问题的提出

随着人口流动和城市化进程的加快，年轻人离开家乡在一个全新的城市成家立业，许多老年人背井离乡来到子女所在的城市生活，这样的老年人群体被称为“老漂族”。第六次人口普查结果显示，截止到 2010 年我国有流动人口 2.6 亿，其中 60 岁以上人口 1.7 亿。老漂群体远离熟悉的家乡，来到完全陌生的生活环境，过着家、菜场、学校“三点一线”的封闭生活，唯一可依靠的子女也由于工作繁忙等原因与他们缺少沟通，因此人们将“老漂族”形容为生活在“孤岛”上的人，并开始呼吁社会对这部分老年群体更多的关注，搭建起通往孤岛的桥梁。但人都有社交的需求，老漂群体与所在城市的联系并非全然断绝，在学校周围与住宅小区我们能够观察到相互攀谈的老年人群体，其中不乏来自外地的“老漂族”，他们有做出尝试融入周围环境的努力。因而本文认为相比被动而封闭的“孤岛”，将“老漂族”比作“浮萍”更为贴切：他们离开生长扎根的“水域”（家乡），仅靠血缘这一根“藤蔓”的拉扯跟随子女组建的家庭来到一片全新的“水域”（城市），在这过程中虽然老漂群体表现出了对当前城市文化的不适应和对新生活方式的不习惯，但为了适应当下的城市生活，他们也不得不尝试着与外界互动，生长出新的“根茎”与周围环境相连接。“老漂族”自身如何融入新的城市文化及其融入程度如何，在城市融入中建构出怎样的身份认同，这是本文要探讨的问题。

二、文献回顾

现有的文献中，对老漂族群的研究较少，对该群体使用“老漂族”与“随迁老人”的名称，期刊论文不足 30 篇，主要研究集中在这类老年人群体面临的问题与现状、分析困境原因以及对策这三方面。

“老漂族”在对新城市的适应过程中面临着心理孤独、社会适应不足、缺乏制度保障三重困境。在心理层面，许多学者认为“老漂族”由于远离熟悉的家乡，在新环境的适应中容易产生焦虑、孤独、无助等不良情绪（欧阳雪莲等，2009；郭南南、刘晓雪，2012；孙远阳，2014）。刘庆（2012）和孙远阳（2014）指出老人来到子女家庭中，产生“被寄居”的不适应感瓦解了中国传统文化中父辈应有的权威感，从而引发自卑等情绪。何惠亭（2014）则从代际关系的角度提出子女支持不足容易引发老漂群体的心理适应不足。在社会适应层面，讨论则多集中于对老漂群体人际支持网络的断裂与重构困难上。李立等人（2014）认为随迁老

人离开故土导致其交往交往行为的中断。在新的城市，老漂群体缺乏社会交往，社区参与程度低，社区内的正式支持远不能满足其社交的需要（祝银等，2010；刘晓雪、刘庆，2012；谭皓等，2015）。在制度保障层面，许多学者注意到中国户籍制度造成的社会保险与社会福利的本地化对这部分老年群体的忽视（宋健，2005；孙远阳、刘晓雪，2012），郭南南（2012）明确提出没医保导致了老人在所居城市不敢生病。

归结造成当前困境的原因，有学者将其归结为老年人自身适应能力不足、同辈群体缺失、政策忽视等方面（刘晓雪、孙远阳，2012）。余昆（2013）探讨了政策限制、文化差异、社会资本对社会融入的影响。李敏芳（2014）指出影响随迁老人社会适应程度差异性的因素主要包括两个方面：一是基于老年人自身生理和心理特征以及人格特质等方面的个体因素；二是包括家庭结构、生活方式、经济状况以及居住环境等在内的社会环境因素。何惠亭（2014）认为消费和孙辈教育上体现出的代际冲突是影响老漂群体城市适应的消极因素。

因此，在对策上也多集中于加强老人自身建设与家庭关怀、组织社区文化建设、呼吁国家与社会关注等策略（郭南南、孙远阳、刘晓雪，2012；李立等）。刘庆（2012）从社会工作的介入来谈解决“老漂族”目前问题的途径。张新文（2014）与谭皓等（2015）从社会公共文化服务视角讨论让老漂群体认识社区组织以增强其社区归属感。

总结前人的研究，多注重于从问题出发着眼分析“老漂族”面临的困境，缺乏对“老漂族”如何进入城市的描述分析以及自我建构。换言之，之前的研究多从“他”立场出发来研究问题与提供支持，而忽略了“老漂族”融入城市的主观尝试和努力。此外，前人的研究中对“老漂族”的定义不一，包括了所有投奔子女的外地老人（刘庆、刘晓雪、郭南南，2012；孙远阳，2014），跟随子女来城市生活的农村老年人群体（李敏芳，2014；谭皓等，2015），以及为了照顾第三代来到陌生城市的老年人群体（何惠亭，2014），本文采用第三种定义，即研究对象为为了照顾孙辈而从家乡跟随子女来到陌生城市的老年人群体。比起前两种定义，此定义中的老人将照顾孙辈作为自己来到城市的主要任务，只是将子女所在城市养老作为一个临时居住地，并未确定是否在此养老，因此他们对所在城市的融入意愿与归属感相对更低，研究这部分老人如何主动适应城市则更具有典型

意义。

三、研究方法

本文使用非参与式观察法和非结构式访谈法，选取 F 市 PD 小区和 ZY 小区两个社区进行观察。其中 PD 小区为新开发社区，业主中本地居民和外来人口掺杂，因此在小区中存在着大量的“老漂族”；社区居民在入住前互不认识，因而选择该社区便于考察在对本地老人和“老漂族”而言都是全新的环境内，“老漂族”如何形成社交圈子及其融入城市文化的程度。ZY 小区则是位于市中心的传统单位型社区，社区居民大多为本地人，其中很多老年居民在退休前在同一个单位工作，由此形成了较固定的社交圈子。但近年来随着房屋交易的开展、子代的婚嫁及孙辈的出生，也慢慢开始有“老漂族”入住该社区，选择该社区则可以观察“老漂族”如何进入已形成的本地社交网络，以及融入程度。

在非结构式访谈方面，本文共搜集“老漂族”访谈 12 例，其中包括 PD 小区的漂族老人 6 例，ZY 小区的漂族老人 4 例，另有 2 例受访老人居住在其他社区。被访者的年龄分布在 60~75 岁，其中男性 3 例，女性 9 例。受访老人中有 6 位属于夫妻分离状态，单独在 F 城照顾孙辈，4 位是夫妻共同搬迁到 F 城，另有 2 位丧偶，12 位老人中在 F 城的居住年限最长为 5 年，最短的为 1 年。

四、“老漂族”城市文化融入的过程

“老漂族”在全新的城市融入的过程由小及大，从子女家庭开始扎根，在社区同辈群体中发展简单的社交网络，最后开始从熟识领域尝试探索城市。但是这个过程夹杂着冲突、差异与排斥。

（一）子女家庭

1. 亲情与责任

毋庸置疑，亲情是“老漂族”进入全新的城市环境之初抓住的唯一一根维系自己与这个陌生环境的纽带，子女的家庭也是老漂群体从故乡来到异乡的第一个落脚点和主要活动场所。在来到新城市之初，老漂群体大多怀抱着对子孙的思念与帮助照顾子孙生活的使命感，义无反顾地走进全然陌生的城市，开始一段新生活。

“女儿怀孕的时候我们就开始商量分工，她说坐月子肯定要自己的妈妈在身边照顾更妥当，我本来就不放心她一个人在外面，算好了日子赶过来的。”（W1）

“现在的年轻人那么忙，哪里有空照顾小孩，就算有钱请保姆你也要有个人盯着，我们这边（指老家）都是老人帮忙看孩子，想到他（儿子）这么忙，孙子出生的时候我就想要不要过来，所以他一和我说要我过来，我就来了。”（D1）

提到来到城市的动机，“想念”、“担心”、“帮忙照顾”是在访谈中最常出现的词汇。虽然可能面临着对陌生环境的不适应，但漂族老人并没有过多考虑这一点，在他们看来这次迁徙并非从家乡到异乡，而是从自己家庭直接进入子女家庭。而与子女的血缘亲情、共同的生活经历、共有的风俗习惯（如坐月子的方式），使得子女家庭老人眼中成为了在异乡的一块情感“飞地”。“失根”的漂族老人之所以会选择斩断一切背井离乡，是因为子女家庭拥有他们最为牵挂的名为血脉亲情的根本所在。

2. 代际冲突

随着老人加入子女的家庭生活，由育儿观念、生活习惯、消费习惯等差异所导致的摩擦和矛盾开始逐渐增多。作为在陌生坏境中的唯一落脚点与情感寄托，老漂群体将主要的精力都放在对子代和孙辈的照料上。对孙辈的养育观念不同成为矛盾爆发的焦点。

“儿媳妇有时会嫌我不卫生，我们那时哪有现在这么讲究，一块毛巾给小孩擦手擦嘴，怎么就不干净了？非要好几块毛巾擦不一样的地方，我哪里记得住？”（L1）

“现在人的观念我们是不懂的，我担心小孩吃不饱会饿，她一直惯着小孩说吃不下就不吃了。小孩子怎么知道什么叫吃饱没有？就是不想吃了。老不吃完饭，营养不够怎么办？”（D2）

在这个过程中，老人发现帮忙有时成为“帮倒忙”。“老漂族”在家庭的传统的权威地位逐渐下降，他们在孙辈的教育问题上逐渐丧失了发言权。伴随着父辈家庭地位的降低，随之而来的则是以子女为核心的代际关系，代际关系的转变导致了老年人政治地位的削弱——弱势化；经济地位的下降——贫困化；社会地位的离失——边缘化；甚至是家庭地位的失守——非主导化（何惠亭，2014）。代际差异转而演变成代际冲突，“老漂族”肩负着照顾子孙的责任，为着亲情而来，却在家庭生活的磨合中使亲情这一联接自身与异乡的纽带产生出一丝丝裂痕。

（二）社区同辈群体

1. 共同的生活经历

当漂族老人在子女家庭中由于代际差异产生冲突时，他们开始转向社区同辈群体，孩子成为使他们走入社区同辈群体的领路人。在对 PD 小区和 ZY 小区的观察中我们发现，两个社区的公共空间里经常有老人带着小孩形成一个特殊的聚集区和交流区。在这里，孩子们三三两两打闹嬉戏，老人们要么一起照看打闹中的孩子，要么抱着孙辈彼此攀谈。在这个场域中，漂族老人得以建立其除了子女之外的另一个社交网络——孩子总能够玩在一起，那么他们就能够和社区中的同样带着孩子的同辈群体找到共同语言。即便在 ZY 小区这样一个已经形成了建立在固定社交圈子的传统单位制小区，漂族老人也能借由怀中的孩子进入本地老人的社交圈，他们的谈话通常从询问孩子年龄开始，进而转到对孙辈的养育经验，由此逐渐谈到与子女的相处，互相分享生活经验。

在这个过程中我们可以发现，“老漂族”虽然与社区同辈群体有着不同的地缘出身，但他们却分享着共同的生活经历——这种经历既是过去的，又是现在的。他们年龄相仿，因而保有一代人的共同记忆和价值观念；他们现时的经历相似，正在共同经历照顾孙辈的生活，遭遇与子女的代际差异。这一切足以让他们进行交流。当“老漂族”与当地社区老人的孩子在一起玩过几次之后，即便没有带着孩子，他们在社区相遇也能笑着打招呼，相互寒暄几句，或是分享今天的菜价。由此，“老漂族”搭建起了社区的人际关系网络。

2. 地域差异

当然，“老漂族”在社区的人际关系网络只是浅层次的，远远不能深入其中。这便是由于存在着地域差异。F 市是拥有当地方言的城市，本地老人虽然能说普通话，但他们仍习惯用方言交谈。在当地，方言虽不被当作是标榜当地人身份的名片，但足以拉近人与人之间的距离。在对 PD 小区的观察中我们发现，本地老人更容易围在一起使用方言交谈，来自天南海北的“老漂族”则多聚在一起则用普通话交谈。但即便是“老漂族”群体自身建立其的社交网络也并不深入，因为多数老年群体习惯使用自己的方言，用普通话交谈并不自如。

“说当地话当然会亲切很多，我在家也和街坊说方言的，讲普通话会不习惯，我有时也讲不清楚。”（D3）

而 ZY 小区中，当地老人多是交往多年的街坊邻居，他们的话题、默契也并

非“老漂族”能够深入和理解的。在同辈群体中，“老漂族”是个被动而沉默的存在，由于语言障碍，他们无法插入本地老人的方言讨论，只能在一片方言声中被动等待一句普通话。

“他们碰到我会跟我说普通话，但是当地人在一起的时候就说本地话，我听不懂，就插不进去，只好坐在那边，或者直接走掉。”（C1）

“我不知道他们有没有说我，会说我什么，因为我根本听不懂。”（W2）

语言沟通的障碍只是地域差异的一个方面，事实上正如齐美尔所说，从外地迁移过来的人群并非本身就属于城市，不可避免的带有本城市之外的属性，其内在包含着一种外在和对立（余昆，2013）。因此，本地老人共享着相同的社区记忆和生活方式，与异乡人保持着一定的社会距离，这一距离使得他们能够进行分享生活经验，却无法再深入交心和交流。“老漂族”作为外来者，虽然建立起了社区的人际关系网络，却始终保持在弱关系的水平上。换言之，“老漂族”与社区老人建立起了社交网络，却没能融入当地老人的社区文化之中。

（三）城市文化

1. 熟识领域

“老漂族”进入城市，虽然对异乡文化一无所知而容易表现得无所适从，但他们能够通过进入熟识领域找到在城市生活中的立足点。在对 PD 小区和 ZY 小区的观察中我们发现，“老漂族”对城市的探索多从超市和菜市场开始。他们热衷于逛菜市场，考察当地的粮油食品，对比所在城市和家乡的物价水平。在访谈中当被问到食物的物价差异时，大多数受访者变得自信起来，他们滔滔不绝地分享着当地与家乡在饮食结构和物价水平上的差别，甚至开始分析当地不同超市与菜市场在不同时段的价格。因为菜市场是他们在家乡就常去的熟识领域，多年的生活经验使他们对这块空间有着足够的安全感。同时，对这方面的知识他们甚至领先于自己的子女，成为家庭中权威。尽管老年人群体相对保守且对新环境的适应力较弱，但“老漂族”还是通过探索他们的熟识领域展开对融入当地城市文化的尝试，并较容易在其熟识领域获得一定的归属感。

2. 政策排斥

但是不可避免地，“老漂族”在城市生活中会感受到当地政策对他们的排斥。原因在于户籍制度对外来人口的不友好。当前我国的社会保障制度是以户籍为根

据的，“老漂族”随着子女漂到城市，无法享受居住地的很多社会保障政策。例如在医疗保险方面，由于医保为实现全国统筹，异地就医中的医保衔接十分困难。如果想在居住地就医且享受户籍地的医保政策，办理手续很麻烦，往往都会自费就医。这使得一些“老漂族”存在了病不起的心理。除了社会保险待遇享受不到之外，大城市针对当地老人的公交优惠等社会福利项目老漂群体也享受不到。

“坐公交车的时候，本地 70 岁以上的老人可以办老人卡免费坐车，我就得交钱。虽然钱不多，但就觉得自己和他们不一样，感觉不好。”（Z1）

由此可见，当地的社会保障政策虽然是制度上的设定，但却给老漂群体带来了心理上的被排斥感。

五、“老漂族”城市融入中的身份认同

“老漂族”融入城市，适应新城市生活的过程实际上是一个再社会化的过程。在此过程中，“老漂族”建立起了自我认同感，类似于卡拉奇（2001）在《分裂的一代》中的“核心自我”概念，它被定位为“自我”，即通过在有意义的社会生活中找到位置，以及在社会关系结构中寻求到赞誉和公认，个体获得一种认同感，一种身份。这种身份和认同经过社会化的过程形成并保持，“老漂族”对自己的身份建构为家庭的“奉献者”，且在再社会化的过程中通过共同的经历不断获得正向强化；自身与所在城市生活异质性又使其不断强化自己城市“过客”的身份。

（一）家庭“奉献者”：共同经历的同质性强化

从上述城市文化融入的过程来看，“老漂族”具备社交的意愿，且具备搭建人际关系网络的能力。他们的人际关系网络结构大体为以子女家庭为中心，辐射到社区的同辈群体，同时通过菜场、超市等熟识领域对所在城市的外部空间进行探索。从中不难发现，“老漂族”主动进入城市发展社交网络所选择的路径是建立在同质性的基础上的，即能够从熟悉的场域开始进行再社会化。老漂群体对自己为了帮助子女照顾孙辈背井离乡来到异地给出的身份认同是家庭的“奉献者”，这一认同通过再社会化的过程不断强化。“老漂族”普遍为 60-75 岁的年轻老年人群体，具有自我照顾与照顾他们的能力，他们迁徙到子女家庭无不带着使命感和责任感，在访谈中受访者都强调自己迁徙的目的是来“帮忙”而不是来“养老”。换句话说，“老漂族”的自我建构是“有能力的人”，在城市漂泊是为家庭的付出，

做的事是照顾子女与孙辈，而不是接受子女的照顾。如访谈中 W2 不断强调自己不是来“享福的”。

很多离开老家漂流到别地方去的并不能像种子落入土中一般长成新村落，他们只能在其他已经形成的社区中设法插进去（费孝通，2012）。“老漂族”得以插入社区同辈群体交流圈的钥匙是孩子，他们和社区同辈群体都扮演相同的角色——爷爷奶奶，正经历着共同的生活——帮助子女照看孙辈，甚至正在经历着相似的苦恼——代际差异，借由这段共享的生活经历，“家庭的奉献者”成为异地与本地老人群体共同建构起相似的身份认同。

“现在家里没个老人不行，楼下小区里全是爷爷奶奶在带孩子，我们这代人都是付出的。”（H1）

“他们（子女）没我们能干，我们年轻时候都是自己一边带孩子一边工作，哪像他们这么幸福有人帮忙。”（Z1）

在访谈中谈到“奉献”或“牺牲”时，受访者的习惯用词变为了“我们这一代人”，可见在分享这段生活经历时，“老漂族”将自己与本地老人整合成了“我们群”，对应的子女一代成为“他们群”。同时，由于背井离乡，老漂群体为了子女作出自我“奉献”或是“牺牲”要高于当地老人，这更强化了自己“奉献者”的身份认同。

（二）城市过客：时空错位中的异质性

“老漂族”在城市文化的融入过程体现出该群体在城市生活中的状态，并非一座与世隔绝的孤岛，而是如浮萍般体现出漂泊感。漂泊感来自于“老漂族”时空概念的错位，漂族老人并非生活在“此时此地”，他们的生活经验来自于多年日积月累中的实践意识与经验积累，即与过去相连接；他们对当下的城市缺乏归属感，认定自己只是这座城市的过客，相信自己最后依然会回到故乡，即与异地（故乡）相连接。

1. 时间上的错位

时间上的错位体现为对新事物的接受度以及与子女的代际差异乃至代际冲突上。一方面，在进入子女家庭时，电子产品、育儿产品等大量新生事物涌入漂族老人的生活，使其无所适从。“什么都不会用，什么都不敢用”、“笨”成为老漂群体评价自己时的常用语，在新生事物的使用上充分体现了年青一代对老年人

文化反哺，“老漂族”也从中感受到他们跟不上时代的发展。

另一方面，代际间的价值观念、生活方式的不同更是常常导致代际冲突。“老了”、“不懂年轻人”、“现在跟我们那时候不一样了”是访谈中老漂群体经常使用的语句。自己的价值观念、育儿方法常常被子女评价为“过时”，让老漂群体感受到与时代脱轨——他们被留在了过去，当对问题的看法产生冲突时，他们就容易被贴上“过时”的标签，子女取代自己成为了评判对错的人，成为了家庭中的权威。

2. 空间上的错位

空间上的错位体现为“老漂族”将自己定义为客人——子女家庭的“局外人”和城市的“过客”。在对子女家庭的用词上，“家”成为一个十分微妙的概念，与外部空间相比这自然可以被称之为“家”，但与家庭其他成员相比，“老漂族”就难免被边缘化。当被问及“这里是否是你的家”时，受访者大多表现出迟疑、为难以及模棱两可的态度。D1 给出的回答十分耐人寻味：“跟儿媳妇吵架的时候我不会说这是我家，只能说房子是我儿子买的。”

如果把问题放到所居住的城市，“老漂族”关于自己只是过客的身份认同显得更笃定和明显。不只一位受访者表示这里只是他们的暂时居住地，自己的根依然在家乡。

“我肯定不会在这里养老的，老家多好，住了几十年，周围都是熟人，商店在哪里我都知道。现在呆在这里也是没办法，孙子还小，他们（子女）顾不过来。”（C1）

“现在就是过来帮忙的，等孙子大一点了，我就回老家。”（Z1）

由此可见，老漂群体认为完全融入当地文化是没有必要的。作为没有移居目的的人，不会把所居地当作自己的家，不会深入地了解当地的社会，也不会刻意地去适应当地社会（王春光，2000）。城市对他们而言缺乏归属感也不需要刻意去建立归属感，习惯比认同更有意义。目前的不适应被视作为了儿女作出的牺牲，换言之，对所在城市生活的不适应加强了他们将自己作为“奉献者”的身份认同。

六、结论与讨论

本文通过采用非参与式观察与无结构访谈的方法，对为了照顾第三代而离开

家乡来到子女所在城市生活的老漂群体进行调研，主要考察其融入城市的过程，及其在此过程中的自我建构。本文的结论有（1）“老漂族”的城市融入经历了扎根子女家庭、联接社区同辈群体、通过熟识领域探索城市生活三个过程，在此过程中，“老漂族”建立起自己的社会关系网络；（2）与子女的代际冲突、社区同辈群体建立关系却无法融入，被城市政策排斥在外；（3）“老漂族”在进入城市的再社会化过程中建立起了对自我的身份认同，包括家庭的“奉献者”与城市的“过客”，前者建立在一代人共享生活经历的同质性基础上，帮助其融入城市与再社会化，后者建立“老漂族”与当下生活在时空错位的异质性基础上，增强了其漂泊感，但也强化了其“奉献者”的自我认同。事实上，希望能回到家乡的“老漂族”对自己的前景也产生迷茫，回归到家乡自己交际圈子中的老人面临着亲缘与地缘撕裂的矛盾，而当这一代人由年轻的老年人跨入高龄老人行列时，当他们需要被人照顾时，他们的生活又该何去何从，留在子女身边还是回到自己家乡是否会成为一种两难选择，这也是这代“老漂族”即将面临的问题。

参考文献：

王春光，2000，《巴黎的温州人——一个艺名群体的跨社会建构行为》，南昌：江西人民出版社。

卡拉奇(L.E.K) ， 2001，《 分裂的一代》，覃文珍等译，社会科学文献出版社。

费孝通，2012，《乡土中国》，北京：北京大学出版社。

刘庆，2012，《“老漂族”的城市社会适应问题研究——社会工作介入的策略》，《西北人口》第 4 期。

刘晓雪，2014，《“老漂族”的养老问题初探》，《西安财经学院学报》第 6 期。

郭南南，2012，《“老漂族”现状探究》，《太原城市职业技术学院学报》第 5 期。

孙远阳，2014，《“老漂族”再社会化情况探究》，《新西部》第 12 期。

张新文、杜春林、赵婕，2014，《城市社区中随迁老人的融入问题研究——基于社会记忆与社区融入的二位分析框架》，《青海社会科学》第 6 期。

何惠亭，2014，《代际关系视角下老漂族的城市适应研究》，《前沿》第 9 期。

余昆，2013，《关于随迁老人社会融入的文献综述》，《社科纵横》第 12 期。

赵婕，2013，《农村随迁老人城市融入的社区性机制研究——以南京市为例》，《安徽理工大学学报（社会科学版）》第 3 期。

谭皓、田璐琳，2015，《社区公共文化服务视角下满足“老漂族”精神需求的对策》，《玉林师范学院学报（哲学社会科学）》第 1 期。

李立、张兆年、张春兰，2011，《随迁老人的精神生活与社区融入状况的调查研究——以南京市为例》，《法制与社会》第 11 期（上）。

李敏芳，2014，《随迁老人社会适应研究述评》，《老龄科学研究》第 6 期。

欧阳雪莲、陈勃、罗照盛，2009，《老年人社会适应性与主观幸福感的机构关系》，《心理学探新》第 5 期。

宋健，2005，《流迁老年人口研究：国外文献评述》，《人口学刊》第 1 期。

【摘要部分（按作者姓氏首字母顺序排列）】

What the Socialism with Chinese Characteristics could be

—China’s Wenchuan earthquake Revelation

Hu Yi
（Hull University）

Abstract: Based on **analytical narrative of the rescure process of WenChun heavy earthquake ,we reduce** conviction and motivation inside the event and esplore the trend of the socialism in China

Although World-wide shocked Chinese WenChuan 5.12 heavy earthquakes has already gradually left faraway by lapse of time, a shock wave it triggered on our thinking and soul is being amplified, even the future trend of China's social development will be deeply affected.

Compared to TangShan earthquake in 1976 before China’s reform and opening-up , Wechuan earthquake’s major relief model is similar to TangShan earthquake, but there are two significant differences: 1) the whole relief process was in a live television broadcast, public disclosure of information reached a considerable high degree . 2) It was willing to accept a significant domestic and international donation both in finance and material. Open information of Disaster relief process got people’s high degree recognition, and stimulated people’s sympathy. It showed crave of people on open political process to manage major state affairs. China's future political life and political system will undoubtedly be ironed on Wenchuan earthquake’s scars. We have received more than 40 billion Yuan domestic and international donation. At this point, there is a day and night difference between the Tangshan earthquake and Wenchuan earthquake. Based on the planned economy, people's thinking was self-sufficient, closed-door policy. Therefore, no donation was allowed. Our government and people are now willing to donate, and willing to receive donations from abroad, this shows that market economy not only has brought us material wealth, but also has influence on our ideas. We are willing to integrate into trend of economic globalization, enjoy the benefits and accept the challenge and competition. No one and no force can stop China's reform and opening-up.

China’s Wenchuan earthquake relief operations won great international and domestic reputation; the PLA's outstanding performance gives us deep impression. The most outstanding performance was that PLA bring their creativity into full play and as quickly as possible rushed to the scene. As far as Earthquake rescue is concerned, the most important thing is time. Fact proved that the subsequent

several professional rescue teams rescued nobody. Because Earthquake destroyed road, headquarters of relief operations firstly planed to open up the road. If Force was on standby, No one can criticize them because of continuing aftershocks, heavy rain, and unknown road damage. But the People's Liberation Army played their fine tradition, elite troops was organized to march urgently on foot and finally rushed to the disaster areas with no casualties. This achievement contributed to creative judgment of the frontline commander, and also contributed to more than 70 generals and premier who arrived the disaster area to guide relief operations, these leaders created an incentive mechanism. "Whoever firstly arrive scene will win commendation" Later, some airborne soldiers who successfully descended on scene in the harsh environment also received the commendation of the Central Military Commission. From the rapid assembly after quake, to the follow-up relief operations, the PLA took efficient, scientific and decisive operations. PLA's outstanding performance and achievements was highlight of Wenchuan earthquake, and gave us very deep inspiration. The China's economy is changing the mode of economic growth and is at important turning point. Because the China's economy is at a later stage of industrialization, we have to depend on developing services sector to get sustainable growth. How to create incentive mechanism to protect people's creativity and enthusiasm will inevitably become the focus of attention in **Socialism with Chinese Characteristics**

The deepest impression which China's Wenchuan earthquake give to the world was that whole society selflessly assistant the earthquake-stricken area. Material, money and medical teams flocked to the disaster areas, from high-ranking officials, star and nobleman to the popular civilian, all of them gave hand to the disaster areas. "One in trouble, all to help", we have forgotten this phrase for a long time, Now it has become the most fashionable phrase in society. Deeds which selflessly help others are spread everywhere, well-known real estate companies named Vanke was attacked by the media for insufficient contributions. In fact, market economy has been implemented in China for many years, we all know earthquake disaster is public product, it is reasonable for Government pay the bill. Should we think it is Government who promote this operation? Not at all, in 1998 Yangtze River big flood, the public reaction is not as strong as Wenchuan earthquake. I put forward a "hypothesis" to explain this phenomenon, Accompanied by increasing influence of market economy on China , the negative impact of market economy loomed large ,Such as the prevalence of individualism, lack of interpersonal relations, unfair gap between rich and poor and so on. The Wenchuan earthquake just provide an opportunity to express a kind of crave to equity, justice and social cooperation .These concept which was rooted in our brains long time ago are deemed as idea of socialism. Although these idea of socialism had been very absolute and very extreme, a famous saying that "we would rather prefer grass in socialism than vegetable in capitalism" fully embodied absolute equalitarianism in the era of Mao Zedong. How to create culture which represents for equity, justice and social cooperation will inevitably be the key question in **Socialism with Chinese Characteristics**.

Dr. Sun Yat-sen once said that "The main world trend is mighty, the submissive one will boom, the inverse one will crash". Socialism with Chinese characteristics is gradually being formed a trend; we wish it overcome difficulties and arrive splendid future as soon as possible.

“网络神曲”现象：基于文化社会学的研究视角

罗峰

（华东师范大学城市发展研究院）

摘要：作为时下热门的流行文化现象，“网络神曲”在一定程度上实现了其对于传统社会结构的超脱。通过文化社会学的研究视角可以发现，“网络神曲”作为一种“社会反常”（anomie）现象，其文本符号体现了后现代主义思潮中对于传统中心权威的质疑和反叛，其独特的“文化产品闭环”现象也颠覆了传统文化产品生产消费的二元结构，其“泛娱乐化”的全民消费品属性则显示了文化对于传统社会阶层“区隔”的突破。因此，“网络神曲”及其背后所蕴含的社会结构变迁，应当成为当前中国文化与社会研究的一个切入点。

关键词：网络神曲；文本符号；文化产品闭环；泛娱乐化；文化社会学

公益心—公益组织内职工的关系研究

赖晓涵

（北京大学）

摘要；公益组织作为非营利组织的一种形式，虽然并非以营利为导向，但组织仍旧有着核心理念，等待着去实现与发展。无论是创办公益组织的执行者，亦或受理念吸引加入的员工，对于选择公益的原因，或许皆有种“善良”的倾向。甚至员工对创办者的信任感也因着崇拜、理解彼此共享的“公益心”而加强并巩固。在一般企业中，主管与下属之间的权力关系有着利益间的拉扯与衡量；非营利组织中，下属对主管情绪，不仅要符合既有的人伦规范，同时也要符合因“公益心”而增加的对于关系的容忍度。在共同的公益目标中，彼此形成强化自我认同的内部群体。本文希望藉由探讨公益组织内部员工的关系，来看待人们是否会为了建立善良的自己并获得自我实现，而扩展职场内关系的界限。

文化自信与吴桥杂技文化生态的重构

王立芳

（石家庄铁道大学人文学院）

摘要：曾经被打着“低俗”标签的杂技，在非物质文化遗产保护运动中以华丽的姿态进入公众视野。繁华背后，我们需要思考，弘扬杂技文化的时代诉求是什么。这就是取得一定政治自信和经济自信的当代中国重建文化自信的需要。因为杂技精神所蕴藏的中国精神特质，杂技教育在教育生态合理化中可能扮演的角色，以及杂技文化在提升国家文化软实力中的地位。基于此展开田野调查。在考察历史上维系吴桥杂技文化生态构成要素的基础之上，结合当下时代特点分析吴桥杂技文化生态失衡的原因。认为把握时代新特征，助力民族崛起，才是重建吴桥杂技文化生态之本。

关键词：吴桥杂技；文化自信；非物质文化遗产；文化生态

Cultural Confidence and Reconstructing the Cultural Ecology of Wuqiao Acrobatics

Wang Li-fang

Abstract: the demands of carrying forward the acrobatic culture is to reconstruct the cultural confidence. Because of the hidden spiritual ethos, the role on educational ecology and the status of enhancing the national cultural soft power. On the basis of field investigation, the article reviews the elements of Wuqiao acrobatic cultural ecology in history, and then analyses the causes in contemporary era.

Key Words: wuqiao acrobatics; cultural confidence; the intangible cultural heritage; cultural ecology

文化视域下旅游不文明行为的原因探析

许德雅

（湖南大众传媒学院）

摘要：近年来，我国旅游业发展迅速，旅游人数大幅增加，但游客随地吐痰、乱丢垃圾、不守公共秩序、贪占小便宜等不文明行为却备受社会诟病，甚至被称为“中国式不文明”。探究其原因，社会转型和文化传承是重要原因。从封闭凝固的传统社会到开放的自由流动的现代社会，从“熟人社会”到“生人社会”的社会转型中，新的社会秩序和社会规则尚没有完全建立的情况下，传统“家文化”和思想深处“农业型心态”仍然主导着人们的行为，生活中的“惯习”带到公共空间中，就成为“不文明行为”。这也是社会转型期中国文化传承在旅游市场的一种明显的“外化”表现。提升国人素质，实现“文明旅游”，需要政府主导构建新的社会秩序和社会规则，推进社会公共文明建设，培育公民的社会责任和自律意识，实现传统文化的传承与再造。

关键词：文化　旅游　不文明行为

网络交易与信任机制研究

朱　静

（浙江理工大学法政学院，　310018）

摘要：互联网的迅猛发展，改变了传统社会实体交易市场中的买卖方式，造就了另一种全新的网络空间中的网络交易方式。在这种交易中，虽然传统模式的交易成本有所下降，然而，依附于制度、规范、长期关系和理性计算的有关信任意愿的问题显得越发突出。与实体交易不同的是，网络的虚拟性所引起的信息不对称性和不完整性等特点，使网络交易表现出网上商品的品质问题、网上支付的信用问题、诈骗行为的大量存在等等信任危机。根据快速网页搜索、网页内容汲取以及买卖双方的交流互动过程三个步骤，可分析网络交易中信任产生的机制以及心理因素，并为解决网络信任危机提供一些策略性思考。在健全网络法律法规、网络技术手段的基础上，更重要的是完善以信任为基础的网络空间的运行规则和行为规范。

关键词：网络交易；信任危机；信任机制

On the Network Trade and Trust Mechanism

Zhu Jing

School of Law and Politics of Zhejiang Sci-Tech University, 310018

Abstract: The internet with rapid development has been changing the way of trading in the traditional society and brings the network trade as a new way of trading. Although the network trade can decrease the trade cost obviously, it makes trust a more important issue. Differencing from traditional trade, the network trade can bring the trust crisis which comes from some issues such as low-quality goods, low level of willingness to pay and fraud. By looking into 3 steps such as searching web, choosing the website and communicating between each side of trading, the trust mechanism of network trade and its psychological factors can be analyzed, which can give some suggestion for creating the trust of network trade. It is necessary to improve the rules and norms of network trade which are based on the trust.

Key words: Network Trade, Trust Crisis, Trust Mechanism

观念如何建构制度——托克维尔范式抑或精英理论模型？

周 怡

（复旦大学社会学系）

摘要：究竟是文化塑造制度，还是制度环境、制度安排构建文化？这历来国内外学者热议的议题抑或两条不同的路径。本文在厘清文化与制度概念的区分基础上，沿既有理论的两个范式：托克维尔-韦伯范式和精英理论范式，以中国社会及其市场转型实践为例，探讨思想观念建构制度的结构要素、关系及其路径。基本的研究立论为：在中国社会里，观念可以自下而上地塑造制度；但社会共享观念过渡到制度安排的动力却来自社会精英。