

作为礼物的现代公益*

——由某公益组织的乡土实践引起的思考

李荣荣

提要:本文关注公益与民情的关系,旨在以人类学意义上的礼物来理解现代公益以及公益施受双方的相互关系,进而丰富礼物的现代蕴涵。文章以公益组织“乡村阅读”在乡土社会的志愿项目为切入点,在参与观察的基础上,以乡土社会的互惠原则为镜,思考现代公益的相互性问题。互惠原则突出了讨论公益双方相互关系的必要性,“混融”及公民的“礼”与“义”则为理解现代公益施受双方的相互关系提供了可能。现代公益与乡土社会的相遇既呈现了当代中国社会多重的道德图景,亦体现出社会变迁过程中民情存续与变化的轨迹。超越共同体的边界及简单互惠的逻辑来理解人与人、人与社会的现代关系,是公益成为链合传统共同体与现代公共性社会之可能途径的观念前提。

关键词:礼物 公益 互惠性 相互性 民情

一、引言与问题

(一)问题的缘起

现代公益是个人或组织基于价值观来实现公共利益的志愿行动。在现代社会,公益往往发生在非直接关系激增的社会条件下,是个人通过公共领域并在公共领域里与通常是抽象的他人之间的想象的互动(Silber, 2002:393)。国内相关领域的学者往往把公益视为塑造现代公民的重要途径。进入新世纪以来,围绕公益展开的诸多实践、辩论以及争议都在表明,现代公益正在成为参与乃至推动中国社会转型的一种重要力量。现代公益事业在中国如何发展、它的发展之于中国社会转型的意义是什么等问题成为了学者的关注对象。在相关讨论中,国家

* 本文的完成得益于匿名审稿专家及赖立里、高丙中、何蓉、黄静华、张倩、张浩等师友的中肯批评与宝贵建议,田野调查的内容曾在第一届北京大学人类学论坛上做过汇报并从赵丙祥富有启发性的评论中获益,在此一并致以诚挚谢意,但文责自负。

与社会的关系(不论这种关系是对抗、合作抑或博弈)是一个常见框架,公益事业发展程度的高低被视为衡量现代公共性社会强健与否的重要指标之一,其中既反映出当代中国社会转型的轨迹,也体现着学者对于特定转型的期待(参见高丙中、袁瑞军主编,2008;朱健刚主编,2012)。

不过,本文不打算介入国家与社会关系的宏大议题,而是尝试从日常细微处入手,在关注公益与民情的关系的基础上,^①思考公益实施者与受益者的相互关系。实际上,对公共性社会的讨论离不开作为其内在属性的公民性(civility)。所谓公民性即公民个体之间在想象的共同体内相互善待的情感和心智(Shils,1997;高丙中,2012)。或者说,“公民性是个体公民在‘公共领域’内并通过‘公共领域’而自愿发生的相互联结与彼此互动,它不但照顾个体私人的、特定的利益,亦关心他人的、乃至整体的利益”(Silber,2002:391-392)。讨论公益双方的相互关系涉及的正是公民性在特定文化脉络中的养成过程,从而有可能为国家—社会框架内的相关讨论提供一种关注内在属性的补充视角。此外,公益之所以被视为塑造现代公民的重要途径,主要原因在于公益要求参与其中的成员超越既有社会关系网络及简单互惠原则的限制,自愿、主动地关心陌生人以及整体社会的利益。就此而言,公益在当代中国是重塑个人与他人、个人与社会关系的一种的重要途径。而重塑过程必然涉及人们日常生活中道德、情感、心态、习惯等内容的延续或改变。或者说,公益既发生在特定的民情氛围之中,又涉及与民情的互补和互动。因此,现代公益要成为推动中国社会转型的有机力量,就不能忽视作为其文化环境的民情。并且,分析民情存续与变动的轨迹恰恰是把握中国社会变迁的一个关键环节(肖瑛,2014)。于是,讨论公益与民情的关系也是一个难以回避且兼具学术与现实意义的问题。

为了讨论公益与民情以及公益施受双方的相互关系,就有必要在关注公益实施者的参与方式、动机及意图等内容之外,将受益者如何看待公益以及这种态度背后的道德观念纳入分析。具体而言,本文将以公益组织“乡村阅读”在云南某乡村小学开展的建设图书室的暑期志愿项目为切入点展开思考。文章主要分两个步骤展开讨论:首先,以乡

① 这里指托克维尔意义上的民情。“它不仅指通常所说的心理习惯方面的东西,而且包括人们拥有的各种见解和社会上流行的不同观点,以及人们的生活习惯所遵循的全部思想。因此,我把这个词理解为一个民族的整个道德和精神面貌”(托克维尔,2004:332)。在托克维尔那里,民情是比法制、自然环境更重要的塑造美国民主的因素。

土社会的道义经济及互惠原则为镜,反观现代公益可能面临的相互性模糊的问题;然后,讨论变迁时期中国社会多重的道德图景,并借鉴莫斯礼物研究中关于“混融”以及公民的“礼”与“义”的论述,进一步展开对相互性问题的讨论。

(二) 相关概念回顾

1. 农民的道义经济与互惠原则

在斯科特关于东南亚农民道义经济的研究中可以看到,农民的生产与生活都以村庄内的互惠义务为准则,农民对于某一行为公正与否的判断就看这种行为是否遵循互惠准则。并且,互惠准则不仅适用于地位相同的主体之间,也适用于地位不同的主体之间。村庄内精英阶层的道德地位便取决于其行为是否符合社区共同体及他人对其自身的道德期待。可以说,互惠是牢固地蕴涵在农民社会生活中的道德原则。此外,斯科特亦将农民的道义经济视为一种前现代的规范秩序,农民的反抗便源于该道德秩序遭受了外部力量的入侵与破坏(斯科特,2013)。如今来看,村庄内部不一定如斯科特描述的那样充满同质性,道德也未必能够完整解释农民行为的所有动机,但是,道德无疑是促使农民采取特定行为的重要因素之一。而且,斯科特关于互惠作为农民生活中非正式社会保障的判断,以及个人的道德权利与道德义务由其所置身的地方关系网络来确定的观点在相当程度上依然有效。

“报”是互惠原则的中国式表达,杨联陞将其视为中国社会关系的重要基础,并做了一番精到阐述。“施惠无念,受恩莫忘”,前者主要是君子之德,后者则是不论君子抑或大众都须遵守的普遍道德(杨联陞,2009)。更为具体丰富的讨论来自人类学研究,例如欧爱玲对中国乡村有关“饮水思源”的道德期待与日常实践的研究(欧爱玲,2013)。影响更广的则是阎云翔对农村礼物交换的讨论(阎云翔,2000)。他将互惠与本土概念“人情”相联系,以此来揭示农村互惠的文化规则与运作逻辑。由于礼物传达的是不可让渡的人情,人情债又非还不可,故而人情最重要的原则便是互惠。在农村社区里,人情不仅是可交换的资源,更包含了丰富的道德与情感要素,是村民们借以判断一个人为人处事是否得体的标准。村民们通过在日常生活里交换礼物来培养长期、稳定的人际关系,并在此过程中完成自我的文化建构。另外需要注意的是,阎云翔的研究主要是在地方道德世界中展开。礼物交换在那里构

成了一种道义经济体系,或者说,道德原则往往比经济考虑更被强调。为此,阎云翔亦将农村的关系与人情称为关系与人情的基本形式,以此区别于城市场景中的关系与人情的扩展形式(阎云翔,2000:220)。

杨美惠关于“关系学”的研究关注的正是阎云翔所说的关系与人情的扩展形式。在此,“关系学”是传统互惠逻辑的某种复苏。换言之,是在社会主义国家掌握了一切公共资源并主宰了整个社会秩序的历史情景下的新实践。相较于前述地方道德世界中的人际关系,城市里的关系学虽然也蕴涵着道德及人情要素,但又重建了人情话语,更加偏重物质上的得失考虑。由于关系学同时容纳了彼此不无矛盾的功利动机与人情伦理,人们在面对它时往往持有一种既爱又恨的两难态度。不过,这种两难境地并非杨美惠的关注焦点,她更感兴趣的是关系学与国家权力的关系。在她看来,作为特定社会主义制度下的产物,关系学“可以松动国家对社会各方面的滴水不漏的控制”。如果说莫斯意义上的礼物给予以维系社会团结为归宿的话,杨美惠则乐观地探讨了礼物交换的另一面,即关系学对行政权力的微观技术所产生的颠覆性作用(杨美惠,2009:58、165)。

尽管农村与城市在互惠原则的具体实践上存在差异,但不论是地方道德世界中道德与情感的重视,还是城市情景中对手段与目的的强调,我们都能够看到某种类似的“为人之道”。换言之,个人的自我与认同在相当程度上是在互欠人情的特定社会关系网络中建构的。

2. 礼物交换:古式道德与一般道德

上述研究中关于接受与回报的论述可以追溯至莫斯的礼物研究。在梳理了来自波利尼西亚、美拉尼西亚和西北美洲等地的大量文献材料后,莫斯发现了古式社会所遵循的给予、接受与回报礼物的三重义务,对于“礼物中究竟有什么力量使得受赠者必须回礼”的追问推动了其研究的展开(莫斯,2005:5)。既然接受礼物必须回馈几乎同等价值的礼物,那给予礼物的意义又何在呢?莫斯的解释表明,恰恰是在给予、接受和回报的过程中造就了古式社会里人与人之间的友谊与同盟。换言之,礼物交换关乎社会得以实现的方式。

莫斯的研究随后成为社会科学领域内讨论“礼物”时难以回避的重要作品。对于本文来说,需要厘清的问题是,《礼物》关注的究竟是建构与维系古式社会的问题,还是建构与维系现代社会的问题?或者说,二者之间是如何关联的?

的确,莫斯的分析材料来自古式社会。并且,在莫斯那里,进行交换的是以氏族、部落或家庭为代表的道德的人,物的交换伴随着群体的交叠,社会生活中道德、经济、法律、宗教、审美等方方面面皆杂糅融合在一起,所有这些特征都要求我们不能不加说明便将莫斯的礼物研究直接挪用来解释业已实现高度分化与理性化的现代社会。

不过,莫斯的目标并不限于对前商品经济社会中互惠交换现象的考古学讨论。“发现建构我们社会的一方人性基石”(莫斯,2005:6)亦是莫斯的兴趣所在。或者说,莫斯意在从对古式社会的具体研究中引出具有一般意义的社会学结论和道德结论,也即关于公民的“礼”(civilité)与“义”(civisme)的结论(莫斯,2005:183)。^①另外,恰如经济人类学家指出的那样,莫斯式的礼物同时呈现出进行理性交换、建立政治及社会关系,以及表达道德观念与文化意义等多维面向。从而考察礼物给予成为了探讨多维人性的有效方式,随后的经济人类学在讨论人类的经济行为如何与人性相连时也始终绕不开上述三个维度(Wilk & Cliggett,2007:155)。“人性如何可能”亦关乎“社会如可能”。汲喆认为,莫斯对礼物交换逻辑的分析恰恰表明,社会存在的自我更新主要依靠的不是欢腾的集体生活,而是主体间可持续的日常交流。实际上,当莫斯将研究焦点从寻找社会事实之道德权威的根源转向解释社会事实得以实现的方式时,就已缓解了涂尔干社会理论中神圣—社会与凡俗一个体的二元对立造成的紧张,并进一步回答了人性/社会如何可能的问题(汲喆,2009)。质言之,莫斯的研究本身蕴涵着从特殊到一般的意味,仍能为我们理解现代社会的建构与维系提供一种可能的途径。

礼无不答!在礼物交换的过程中,回报的义务最为核心。在回报缺席的情况下,礼物非但不能拉近给予者与接受者的距离,反而会造成双方的疏离。换言之,交换体系能否持存有赖于回报义务是否履行。莫斯也正是在此意义上不断告诫人们,要回报,也要接受回报。当然,莫斯看重的并非功利主义意义上的等价交换,而是蕴含于礼物交换中的人格、情感、尊严,以及对彼此相互关系的期待与实践。道格拉斯则在《礼物》英文版序言中直接就把标题写作“天下没有免费的礼物”(no

^① 本文对于《礼物》的理解依据汲喆的译文(莫斯,2005),以及 W. W. Norton and Company 出版社英文版(Mauss,1990),引用时采用中文版译文。此处,英文版将 civilité 和 civisme 分别译为 civility 与 civics,即公民性与公民学。

free gifts), 并扼要有力地提出, 循环的礼物体系就是社会, 于团结无益的礼物不成其为礼物(Douglas, 1990)。

在此, 结合前述有关地方道德世界中互惠原则的研究, 便出现了讨论公益与民情以及公益双方相互关系时必须面对的问题: 现代公益作为一种面向陌生人的善意给予, 其与乡土社会相遇的具体情形究竟如何? 莫斯意义上的礼物如何帮助我们理解公益施受双方的相互关系? 我们在什么意义上可以说公益是一种礼物?

(三) 田野过程及资料来源

2014年初, 经由“乡村阅读”一位理事(组织创始人之一)的介绍, 我认识了该组织在北京的众多成员及友人, 并获准以志愿者和研究者的双重身份参与该组织于当年5月下旬至6月下旬在云南某乡村小学开展的暑期志愿项目。项目期间, 我同其他几位志愿者一道在项目点工作和生活了一个月, 同时有机会对学校师生、当地人对外来公益的态度以及当地的公共生活进行参与观察。暑期志愿项目结束后, 我继续对该组织在北京的各类活动进行参与观察, 并通过电子邮件、网络电话等方式与该组织的海外理事进行交流, 亦作为主讲人参与了该组织2015年度的志愿者网络培训。本文叙述的内容便来自上述时间段内的参与观察, “同情地理解”公益施受双方是我进行参与观察时努力秉持的态度。文章按惯例对相关地名、人名及组织名进行了匿名处理。

二、公益双方的相遇

(一) “乡村阅读”暑期志愿项目简介

“乡村阅读”是由留美的中国学生与学者于2004年在美国北卡罗来纳州正式注册成立的公益组织。其宗旨在于通过在中国乡村地区建设图书室及提供优质读物, 来激发少年儿童自发学习的兴趣和热情, 进而改善贫困地区儿童的学习与发展环境, 同时推动海内外青年通过参与而成长为更具社会责任感与行动力的公民。2004年暑期, 该组织的首批志愿者团队考察了湖南、云南的多所乡村小学, 发现学校多有名义上的图书室, 但从从不向学生开放。有感于国内外普通人可获取图书资源的巨大差距, 加之几位创始人深切体会到阅读对于个人成长的意义,

同时考虑到推广阅读比短期支教更为可行,“乡村阅读”走上了以建设乡村图书室来推进教育公平的道路。具体来讲,通过乡村小学申请、以往合作学校或地方教育部门推荐等方式,“乡村阅读”与当地学校建立起联系,在为期3年的合作过程中,捐赠适合少年儿童阅读的书籍并于每年暑期派遣志愿者前往该校开展为期一个月的图书室建设与阅读推广活动。10年来,该组织已在全国14个省市推动建设50余个图书室,近400名海内外青年先后参加了暑期志愿者项目。^①

作为一个由留美中国学生、学者成立的关注国内教育公平的公益组织,“乡村阅读”多从海外留学生中招募志愿者,然后派往国内乡村开展项目。2014年初,“乡村阅读”通过其官方网站、分会宣传等多种途径发布信息,拟在全球招募40名志愿者,并于培训后将志愿者分组派往位于中国云南、贵州、甘肃、安徽等省的8个乡村项目点。2月下旬,招募顺利完成。由于志愿项目开展时中国内地高校尚未放假,故多数参与者是来自美国、加拿大、新加坡等海外高校的中国留学生,另有少数几位已经工作的内地人士。

在前往项目点进行图书室建设之前,志愿者须接受4次网络培训及3天的北京集训。北京集训的对象除志愿者外还有项目点校长或主管图书室的老师,让后者参与的目的是使学校成为推动阅读的主力军。培训及集训教员由前志愿者、组织创始人、教育工作者等人士组成。培训期间,为了让志愿者对中国乡村教育现状以及志愿者究竟要做什么有更多了解,组织者会提供相关文献供志愿者阅读并要求完成作业。某次培训课上,组织方邀请了一位曾参加过“乡村阅读”暑期项目、当时正作为另一个公益组织成员在中国山村支教的留学生作为教员,分享她的志愿经历。为了提醒志愿者从实际出发推广阅读,这位教员举了一个生动的例子:农村小孩没见过汉堡包,学习了英语单词hamburg后将其中文对应词语写为“汉宝宝”,而banana村子里就有种植,因此能够准确地写出“香蕉”二字。随后,这位前志愿者还以本次项目某位志愿者的作业为例(该志愿者提出乡村教师素质不高需要培训),质疑

^① 在相当程度上,“乡村阅读”是一个比较松散的志愿组织,除执行主席为全职外,执行团队其他人员均是志愿参与。此外,该组织在北美高校还设有10多个分会。分会多由北美高校参与过“乡村阅读”暑期项目的积极分子成立,其主要工作包括宣传、筹款及招募志愿者等内容。我在本文的写作过程中得知,“乡村阅读”正寻求在欧洲拓展工作,目前已在荷兰建立项目策划点。限于篇幅及本文主题,对分会活动的讨论在此暂不展开。

他是否真正了解地方教师以及他们的工作与生活环境。几次培训后,志愿者开始问“为什么不去帮助最贫困的儿童”、“我们能带来什么改变”、“怎么避免优越感”等问题,组织者或教师的回答往往是扶贫不是“乡村阅读”的宗旨、参与本身有助于结构性不平等的改善、在参与的过程中志愿者将学会如何避免优越感等。

总之,网络培训和北京集训期间,组织者力图完成以下内容:其一,从儿童教育的视角出发,传授开展阅读活动的经验;其二,传递中国乡村教育现状的相关信息并强调城乡教育差距的结构性原因;其三,提醒志愿者不可用自身价值观评判项目当地的教育及社会文化,并强调当地的“人情世故”以及志愿者设身处地思考的必要性。可以说,这些内容既涉及知识及技能培训,也关乎道德晓谕。同时,培训还是对志愿者的情感动员,或者说是对于志愿者同情心指向的扩展。^① 经过培训,远方的陌生人得到了比招募宣传时更多、更具体的关注。^②

(二)G 村项目的开展及“对等”问题的出现

G 村位于云南省大理白族自治州 C 县,从昆明乘火车约 8 个小时至 C 县后换乘摩的 10 多分钟后即可到达。G 村由三个自然村组成,下辖 10 个村民小组。根据村委会 2013 年的统计,全村总户数 880 户,总人数 3044 人;其中 748 户为农业户,农民人均收入 4200 元。种桑养蚕是务农人家的主要经济来源,此外就是外出务工或经商。G 村小学现有学生 230 人,教师 12 人。该校虽然已有图书室,但藏书少且陈旧,图书室使用率极低,加之校长认同“乡村阅读”的公益理念,使得该校成为暑期项目的理想选择。

① 在斯密看来,同情有助于抑制自私,形成乐善好施的感情,构成尽善尽美的人性;同时,同情的强度与个体之间熟识程度密切相关,朋友之间的同情显然甚于陌生人之间的同情(斯密,2010)。需要区分的是,同情作为一种设身处地的想象,具有感同身受之意,它不等于怜悯。怜悯是推动慈善的情感动机,它意味着发生在被怜悯对象身上的事情永远不会发生在怜悯者身上(Margalit,1996)。尽管我们无法肯定培训在所有的志愿者内心唤起的都是同情,但不可否认的是:首先,组织者的意图在于提供能够让志愿者设身处地地想象乡村教育及生活的生动例子,并在培训中不断提及结构性原因造成的乡村教育现状;其次,培训本身也在促使志愿者反思自身的优越感,志愿者提出“怎么避免优越感”的问题便是一个例子。当然,虽然现代社会需要同情心在想象的共同体内扩展,但我们也可以公益为例,思考同情如何从易变的感情变为深思熟虑的公民道德。

② 对于海外留学生来说,他们即将服务的对象既是远方的陌生人,又是有着相同文化认同的中国人。

另一方面,G村小学项目的启动也与乡土社会讲究的桑梓情谊密切相关。“乡村阅读”理事会成员L女士曾经作为志愿者参与暑期项目,进入理事会后一直在为该组织的筹款出谋划策。某天她在微信朋友圈转发了该组织一位创始人所写的一份年终致辞。这篇致辞恰巧讲述了L女士曾经参加过的位于四川山区某项目点的缘起。该项目点就在这位创始人的老家。从半个多世纪前其父在当地县城读初中时曾与同学“一起进图书馆”看书,到这位创始人在同一所学校读高中时遭遇大门紧闭的学校图书室,再到“乡村阅读”2011年在当地建设图书室以及该创始人从读者借阅名单中看到自己侄孙女的名字,这篇讲述了一家四代的轶事并号召读者以愚公移山的精神参与公益的致辞激发了L女士的使命感,同时也感动了其朋友圈的诸多友人。随后,L女士有了在其父亲的故乡C县建设乡村图书室的想法。L女士的父亲是C县人,20世纪60年代曾是当地高考状元,此后远赴北京求学,毕业后一直留在省外工作,而他的父母兄弟都还生活在C县。L女士的设想得到其家人与友人的支持,并很快募集到60000余元专项资金。^①L女士亲戚担任教师的G村小学成为了该项目在C县的首个合作学校。

为了迎接志愿者的到来,校方曾设想把志愿者安排到村卫生所住宿,那里是老村委会所在地,有几间空房,就在学校斜对面。后来,学校和村委会商量之后,决定把位于校园内条件相对更好的教师宿舍腾出几间来给志愿者住,另外又准备了崭新的床单和被套。此外,学校还安排了炊事员为志愿者准备一日三餐。就这样,志愿者在学校住了下来。在随后的一个月里,几位志愿者清扫、整理、装饰了学校原有图书室,购置书架并将“乡村阅读”捐赠的约八百本书籍分类、上架,接着又培训学生掌握图书借阅系统、熟知图书借阅规则。同时,志愿者在与校方商量之后,在下午第三节课开设阅读课,带领学生阅读书籍。可以说,志愿者的到来带动了学校的阅读气氛,图书室亦成为最受学生欢迎的场所之一。

在志愿者与G村小学师生交往的过程中,有两个细节值得注意。一是到达G村小学第二天,一位老师问志愿者:“你们来这儿有报酬吧?”当志愿者回答说不但没有报酬,还要自己承担参与项目涉及的所

^① “乡村阅读”筹集的用于图书室建设的经费可分为定向资助与非定向资助两类,定向资助的捐赠人可以指定服务对象,G村项目即是如此。

有费用时,提问的老师就不再说话了。其二是某天中午,老师们和志愿者坐在食堂门口吃饭,一位老师说起队里有人去世,他周末要去做“八仙”帮忙抬人(详见后文)。我很想了解老师们怎么看志愿者,问了一个在他们看来很不得体的问题:“你去帮忙是不是和我们来做志愿者一样?”这位老师脱口而出:“不一样,这怎么一样?我必须去,去不了就请朋友代替或出钱请人去,你不去以后你家里有事也没人来。我们这儿是必须的,是对等的。”

恰恰是老师们的沉默与“我们这儿是必须的,是对等的”这句话,在公益项目的现场非常直接地提醒了我,现代公益若要成为推动社会转型的力量,就不仅要考虑国家与社会的关系,亦要考虑公益与民情以及公益施受双方的关系。在此,老师所说的“必须”与“对等”既是对乡村共同体内你来我往式互惠关系的描述,也是对公益事业中对等性模糊的提醒。实际上,这样的提醒甚至质疑对于公益而言并不陌生。那么,我们究竟应该如何理解公益双方的相互关系?现代公益面对的民情如何?我们不妨从G村的相关习俗与互惠道德说起。

三、乡土社会的传统道德与互惠原则

如前所述,互惠是乡土社会基本的道德规范。就在C县进行的人类学研究而言,亦有学者对当地白族人的“帮辈”组织及“帮辈”成员间严格遵循的互助互惠的道德规范进行了细致考察(马腾岳,2015)。此外,在G村的公共生活中,还可以发现支持前辈学人关于互惠原则判断的一些其他习俗与规范,例如“八仙”习俗及“公德榜”的张贴。

丧葬是G村人最重视的事情之一,与丧葬分不开的是“八仙”习俗。“八仙”指的是出殡时,负责将灵柩抬至山上坟茔处下葬的街坊成年男子。按照G村习俗(C县各村皆有此习俗,细节不一,原则一致),村中凡18岁以上45岁以下的成年男子都要参加各队的“八仙”,每队“八仙”有“八仙头”负责发讣告召集众“八仙”以及收缴未履行职责的“八仙”的罚款等事项。

不管任何人,即便外出工作,都必须参加“八仙”。抬人是天经地义!你不参加以后也没人帮你。这是民间习俗。你无法参加

时要主动出钱请人替你参加,你既不出钱请人替代又不交罚款,以后就要付出巨大代价。即使你本人不出,也会有亲戚替你出,不然整个家族就受牵连。村里也有过没出钱的例子,后来这人就要出来道歉,说明情况,请求原谅。(G村老者,退休教师)

在此,履行了“八仙”职责的社区成员充分相信自己的家庭在有需要的时候会得到类似的回报性服务。对于不能参加帮忙抬灵柩的成年男子,各队都有罚款规定,具体数目不一。例如某队的罚款金额是300元;倘若出殡前一天人还在家,出殡当天却不在家了,这种情况就要罚款600元;倘若加重罚款时有怨言,那就要罚900元;倘若再有怨言,那就直接开除“八仙”资格,因为这明显是推脱责任。另外一队的起罚金额是150元,加重罚款的金额也各不相等。由于外出工作等各种原因,不少人无法亲自参加,因此,各队“八仙”手头都有些罚款,有的队有5、6万之多。不过,虽说是罚款,绝大多数人并不会等到出殡后“八仙头”来家里收罚款,而是提前就把罚款交了,甚至所交高于处罚份额。^①

我哥不在C县,但他也是“八仙”,到不了场就交钱。我老家就在邻村,不管怎么说,村里有事,我们都要回去。村里有的人一大家子全走了,儿子姑娘到城市了,但父母户口还在,还是要遵守村规民约。遇到村里红白事还要托人挂礼,回来的时候,按照高于“罚款”的数额交,我们说有点“捐赠”的意思。我能够回来一次,我也觉得愧疚,多出点钱也是应该。这就是我们说的“住乡村,习人礼”。(G村小学老师)

在村里,白事是最大的事,绝大多数人不敢不交罚款,倘若不交,后果不只是一定要出更多的钱来办白事,还是一辈子、几辈子被村里人说。(G村干部)

有人就是没人来帮,到城里花几千块请人来,这样在村里面子

① “八仙”罚款往往用于村里的公共事务。举例来说,据村主任说,村里一户人家早年以兰花生生意发家,后来在昆明做生意,打算回报村里,目前正筹划着在村里购置一块地皮用来修建公共娱乐设施。在资金上,村里打算各家捐点儿,另外从“八仙”罚款中出一些,剩下的则由这户人家想办法。

上挂不住。(G村小学老师)

我曾听村里一位干部说起村中某户人家的故事。这家人有兄弟五人,兄弟之间关系很不好,其中一人在外工作。村里有人家出殡,外出的人没有回来承担“八仙”任务,另外几个兄弟也没替他交罚款。后来遇到这五兄弟的父亲去世,“八仙”去抬人,按照五个兄弟各需承担一段路程的习俗,“八仙”抬了几百米后轮到这位未交罚款的兄弟应承担的路程时,就把灵柩放下不愿再抬。这位当事人这时才想起拿出钱来交罚款,但众“八仙”答之曰“农村不缺钱”。最后是当事人买了5000多块钱的烟,又是给众“八仙”下跪,又是设宴赔礼,总共花了30000多元才把亡父妥善安葬。由此可见应当出钱出力时逃避责任的后果之严重。因此,就算是村里人眼中的吝啬人家,在“八仙”的事上也不敢含糊。

倘若家人去世不由“八仙”帮忙抬柩下葬,而是出钱雇人来做的话,这往往就意味着这户人家与村中其他人家往来关系的某种断裂。G村小学有位老师,年少时一家人住在农村,成年后,弟姐妹陆续在县城安家。由于工作忙,村里的事务参与不多,遇到村中有人去世需要“八仙”帮忙时,都是交罚款了事。几年前,这位老师的母亲去世,家里人商量之后决定就在县城请人抬柩下葬。此后,村里遇到有人家办白事,也不再通知他们去帮忙或是交罚款。

村里人将遇到丧葬时用于抬灵柩上山安葬的工具放置在文昌宫。^①由于文昌宫原有的大门偏窄,存放其中的安葬工具不好进出,村里人决定重修,并由“老斋妈”们出面,成功地筹集到款项完成了修建工程。捐款被村里人称为“公德”,明细就贴在进出村子都要路过的小卖部的外墙上。红纸上写着“公德榜”三字,其下注明各家各户的捐赠情况。除去两户儿子在外做生意的富裕人家分别捐了3000元和2000元外(名字排在最前以示赞许之意),绝大多数人家都捐了36元。^②除了小卖部,文昌宫内用作饭厅的偏殿里也张贴着一模一样的“公德

① C县白族村子大多建有文昌宫。每月初一、十五,儿女皆已成家的老妈妈们遵循不茹荤、忌杀生的戒律,拼钱、拼柴、拼米,在此念经做会。村里人将这些老妈妈称为“老斋妈”,将其活动称为“斋妈会”。据当地县志记载,“斋妈会”是建国之前就流传的习俗。

② 恰如斯科特笔下的东南亚农民的互惠原则,社区怀有对富裕人家做出慷慨行为的道德期待,富裕人家往往也积极回应这样的期待。

榜”，由于未受风吹雨淋，字迹依旧鲜亮清晰。与村中多人交谈得知，基本上家家都捐了钱。“家家都捐，你要是不捐，说得不好听”。“你是老板，钱多就多捐些，少就少捐些，都要捐”。当我问到此“公德”与寺庙所捐“功德”之区别时，一位老妈妈答道：“你在庙里捐千些（钱）、百些（钱）么对的是你和你自己家，文昌宫的公德么对的是全村。”

实际上，“靠着良心做事”的“斋妈会”也是村里搞各种公共活动时的有力助手。据村里一位老者讲：

村委会在行政上不承认“斋妈会”，但村里有什么事需要钱就得利用她们，让她们来号召一下。她们一号召老百姓就出钱，有钱的几百，没钱的几十，比行政命令还有用。村委会说老百姓就不愿意，老斋妈一说就愿意。文昌宫修大门，家家出钱。以前村里水泥路没有修起，有的路段不好走，“斋妈会”也号召众人捐款修路。（G村退休教师）

的确，“住乡村，习人礼”！在此，所谓人礼正是“八仙”、“公德榜”所表明社区成员必须遵守并实践的某种道义经济与互惠原则，上文那位老师强调的“对等”也正是对互惠基础上你来我往关系的描述。不难发现，G村人在相当程度上仍然生活在地方道德世界之中，并时刻感受着蕴涵其中的道德期待与道德评价。对于G村人而言，实践互惠原则既是购置应对生活危机（如丧葬）的社会保险，又是塑造个人在社区内的身份、地位与角色的重要途径。不遵守互惠原则不但得独自面对生活危机，还会面临遭受社会谴责的风险。当然，在当地人的心中，互惠不只是道德规范，同时还包含着人心与情感的维度，体现出对人格平等与尊严的强调。恰恰是在你来我往的互惠关系之中，不论给予者还是接受者均坦坦荡荡无愧于心。

在此，你来我往的互惠原则之所以如此明显，一个重要原因在于G村在很大程度上仍是一个建立在血缘、地缘基础上的传统共同体。虽说村里人以打工、做生意、求学等各种形式向外流动的事实无可否认，但留在村里的人们依然居所相近、彼此相识，何况多数外出者一到年底便纷纷返回。通过实践互惠原则，G村人仍在维系彼此之间长久稳定的社会关系。相应地，村庄内外道德边界明确。村里人在和我聊公德时，往往会说“农村公德不往外捐，就是做村里的事”。“村里公德一般

情况下都会捐,心中都有压力,外面来的筹款就不一定会捐”。G村小学校长也说:

村子里的公德就是自己出钱自己受益,有区域性。一般来说,甲村公德不会捐给乙村,乙村公德也不会捐给甲村。“乡村阅读”不一样,人员来自不同的地方、不同省份,甚至还有跨国界的。我不认为“乡村阅读”有责任来我们这里,对陌生人不需要承担这种责任。

可以说,陌生人既不受G村互惠原则的约束,也不属于其惠及范围。就此而言,互惠与现代公共性社会所需的公民道德存在一定距离。然而,以互惠原则为基本要素的乡土道德又是现代公益希望融入社会整体并推动社会转型时不得不面对的民情。而且,乡土互惠对人心尊严的强调还要求现代公益对实施者与受益者的相互关系做出解释。

四、互惠原则模糊的现代公益

(一) 志愿者的参与动因

从个体化的角度来看,公益组织及志愿行动为当代中国个体提供了重新嵌入到一种不同以往的新型人际关系与社会网络中的机会。当然,“个体会赋予志愿活动不同的意义,而这些意义究竟为何则取决于他们的人生观以及意欲为自己编制的生命轨迹是什么”(Rolandsen, 2010:135)。

W是云南项目点的志愿者。对于这位自高中起便开始在海外念书的大学生而言,做志愿者既是习惯,也是体验差异的途径:

加拿大中学要求至少完成90小时的义工才能毕业。我最初做义工是为了完成学校要求,后来慢慢找到了自己喜欢的事,在与人的交往中找到了满足感。高中经历对于我参加这次暑期项目有很大影响。另外,我认为只有尝试了不同的东西才知道自己想要什么,我感受到了中西方教育的差异,参加这次项目能具体了解国内乡村小学究竟是什么样的。

Z 也是云南项目点的志愿者,本科开始到美国留学,对于他来说,志愿项目是一个自我改变、自我完善的过程:

没来这儿之前,我就知道条件不会好,我无所谓。现在我发现能在付出中收获到以前不曾收获的东西,这也是双赢的状态。他们问我看一场 NBA 球赛花了多少钱,我说 2000 元。后来我知道了校长一个月的工资也就 2000 元。听了之后我也会反思,我没想到他收入这么低。到这儿之后一对比,就发现在我看来是日常的事对于他们则是不可思议的。我可能给予他们帮助,他们可能改变我的人生观、价值观。有人也许会说我们是付出,我觉得是错误的,这几天我也觉得我有改变。

在北京一家外企工作的 X 是安徽项目点的志愿者。2014 年,他向公司提出请年假和事假参加“乡村阅读”的暑期项目。由于 X 平时就爱参与公益,老板和同事都了解他的为人,加之他答应假期结束后多干些活儿,故顺利地拿到了假期。对于 X 来说,信仰是推动他参与公益的主要因素:

我以前也愿意帮助人,有点儿爱多管闲事吧。信佛后渐渐开始读佛经,读得多了之后就更愿意帮助人,更相信人要行善积德。善有善报、恶有恶报只是最基本的想法,更主要的是知道人要具备慈悲心。做公益吧,说是兴趣也好,说是责任也好,平时有做好事的机会我就做,类似习惯的养成吧。

H 是贵州项目点的志愿者,她在参加“乡村阅读”的志愿项目前辞去了在北京一家印刷厂的工作,参加完项目后开始全职在另外一个她长期做志愿者的公益组织 MXL 工作。在墙上挂着一幅写有“四海一家”的书法作品的 MXL 办公室里,她说起了自己参与公益的动因:

现在不少人提起公益好像带着讽刺的语气,要不就是觉得你很有钱,要不就是觉得你很高尚,不是普通人。离婚后,我自己带大孩子。一个人带孩子的这些年里得到了别人的帮助,他们也没在做公益,就是帮助了我。孩子长大后,我认识了同心学校的一位工

作人员。我和她说,觉得自己有些空虚,也想做些类似的事情帮助别人。她就介绍我到 MXL 做志愿者。我就是从 MXL 志愿者转发的邮件里看到“乡村阅读”的招募信息,觉得这个项目很适合我,就下定决心离开单位到 MXL 全职,入职前这段时间就参加“乡村阅读”。今年(2015)我又转发了“乡村阅读”的招募信息, MXL 有位志愿者看了觉得很有意义,也报名参加了。

Y 是 H 说的 MXL 志愿者,我和 H 聊天时她也在场,过后我也联系了 Y,请她谈谈参与公益的感受。Y 在 MXL 做志愿者有大半年了,很快又要开始参加“乡村阅读”2015 年的暑期项目。Y 家的经济条件用她的话说是“已经在北京买了一套不大的房子,所求不多,也够了”。Y 说自己参与公益时不曾期待从公益对象那里获得经济上或是精神上的任何回报,但她也认为自己做志愿者的这段时间里内心成长很多。当我问她内心成长指什么时,她的回答是对公益的认识本身就是一种成长:

就是对志愿者和公益有了更多认识吧。公益或者志愿者做的事情是有意义的,但并不意味着志愿者很伟大或者比别人高尚。我们不能以救世主的态度做,而是要尊重和平等地对待他人。这个过程中一些问题的处理也都是对自己的考验,做一名合格的志愿者是非常不容易的。

在此,尽管志愿者怀着各不相同的想法参与其中,但在各自“同情”范围都超出了家族、社区等传统社会范畴这一点上又是相似的。诚然,在参与“乡村阅读”或公益何为的问题上,我们不难发现组织创始人与一般志愿者之间的差异。“乡村阅读”的前身是由留美中国学生与学者组成的名为 3S(society, science and self-awareness)的兴趣性组织。用其中一位创始人的话说,3S 的参与者们以一种“忧心忡忡,高谈阔论”的状态下对与中国社会相关的课题进行了一些清谈性的讨论,而“乡村阅读”随后的成立以及将组织宗旨确定为促进中国乡村地区教育资源不平等问题的解决,也都是以这些讨论为基础的。可以说,对于创始人而言,“乡村阅读”更多是“参与中国社会变迁的一种方式”。实际上,“乡村阅读”成立之初,“公益”在中国社会还没有像今天

这样成为一种公共议题。而对于一般志愿者来说,自我呈现与自我改变,以及将自身融入“志愿者”、“公益人”这个为现代价值观所称许的群体等因素更受重视。

(二)学校的回应及模糊的互惠

没有项目点的参与,“乡村阅读”的志愿项目难以开展,志愿者亦无法完成自我实现、自我完善的过程。以2014年云南项目点的个案为例,在志愿者到达学校之前,老师们关于是否与“乡村阅读”合作也有不同意见。有的老师就认为没有必要招揽这桩麻烦事,省得安排食宿以及与政府有关部门打交道。校长思量一番之后同大家商量,最后才决定将项目开展下去。随后在项目执行期间,学校克服各种不便,尽可能地为志愿者提供“做好事”的空间。项目过了大半之后,我去找校长聊天,了解他对“乡村阅读”的看法。如前所述,校长并不认为“乡村阅读”需要承担到G村开展项目的责任,但与此同时校长也说:

据我了解,有的国家要求做慈善,慈善可以抵税。大学要求学生做志愿者,作为学业的一部分。这是国家政府促进你更早融入社会实践,成就自己的同时也帮助了别人。如果他们出于责任来做的话,是为自己负责,然后是成就自己帮助别人,这个是双赢或多赢。我们国家的体制没有提供这种条件。

显然,正是学校和G村的接受才成全了志愿者与整个暑期项目。不过,公益双方的相互关系并不全然是道义经济内互惠原则的体现。诚然,双方交往中带有一定的互惠成分在内,例如学校接受并热情招待远道而来的志愿者,这本身就是他们遵循既有道德逻辑积极回应外界善意的一种表现。志愿者离开后,校方依然投入精力维护、管理图书室,这既是出于为学生提供良好的阅读环境的考虑,也是由于接受了“乡村阅读”的图书室与志愿者便意味着承担了它的期待。但是,这里的互惠是相当模糊或者说非典型的。

在农民的道义经济体系内,共同体内的成员嵌入在一个互欠人情的网络之中。提供帮助的家庭明白,它可以期待日后得到类似的回报性服务。有时候,尽管家庭之间交换的并不必然是相同的服务或物资,但“互惠所要求的是类似价值的交换”(斯科特,2013:217)是无疑的。

此外,在道义经济体系内,施受双方通过不断的礼物交换来完成自我的再生产,“通过无止境的礼物馈赠过程,交换网络再生产着村民们的自我”(阎云翔,2000:71)。并且,这里的自我与个人在传统社区内的地位和角色紧密相连,或者说自我深嵌于特殊主义的道德观中。而在公益实践中,志愿者参与公益的动因既非偿还人情债,亦非购置生活保险。尽管志愿者从公益行动中有所收获是确定无疑的,但双方交换的并非类似价值或物品;或者说,这种交换相对于道义经济中的交换显得不是那么明显可见。此外,志愿者确实也通过实践公益来叙说自我并对自我进行再生产,而且对自我的关注在这里还非常突出。但是,这里的自我要比道义经济中通过互惠实践而实现再生产的自我更为抽象。也可以说,自我认同在这里的指向更为多元,它可能与个人的宗教信仰有关,也可能与个人独特的人生经历相关,又或者与精英的社会责任感有关。所有这些因素使得道义经济内的互惠原则无法完全解释公益双方的相互关系,而这也是前述 G 村小学老师脱口而出“我们这儿是对等的”的根本原因。

五、结语与讨论

(一) 变迁时期的多重道德图景

社会变迁往往意味着道德规范、道德话语以及道德实践的变迁。以中国农村私人生活领域为对象的相关研究揭示出,传统的地方道德世界对于个体的道德期待与道德评价开始失效,而自我本位的文化在此过程中不断上升(阎云翔,2006)。但将视线转向更为广阔的社会时又会发现,社会变迁过程中道德亦呈现出多向度、多层次的变迁过程(阎云翔,2010)。从前文的叙述不难发现,当以志愿行动为代表的新道德出现时,互惠原则仍然在相当程度上作为乡土社会重要的道德要素渗透在村民的日常生活之中。尽管 G 村人将社区内的给予或互惠称为“公德”,但由于互惠原则基本上仅在特定的社会关系内有效,故它并非现代公民道德意义上的公德。问题在于,这种带有特殊主义取向的道德原则却是带有普遍主义取向的现代公益融入社会整体时不得不面对的一种民情,而且二者之间还存在着相当的张力以及联接的某种可能。一方面,前者要求后者对于其所蕴涵的相互性与对等性做出

解释,而后者则要求参与其中的个人超越熟人社会的边界与简单互惠的逻辑来理解个人与他人、个人与社会的关系。另一方面,民情所讲求的礼尚往来、桑梓情谊等道德规范也有可能成为推动个人参与公益的道德因素。显然,我们很难说在特殊主义的道德观与普遍主义的道德观之间存在着非此即彼的对立关系或线性发展过程。

其实,人类学研究早已揭示出,社会的完整有赖于其所包含的士绅阶层与农民阶层,或者说大传统与小传统之间的互补与互动。二者如何关联是一个不能掉以轻心的问题,而二者在道德领域内的互动尤其值得探讨(芮德菲尔德,2013:90、96、169)。诚然,将带有特殊主义取向的互惠原则视为小传统,将带有普遍主义取向的公益道德视为大传统的做法过于简单,但大小传统互动的思路在我们思考中国现实时依然值得借鉴。实际上,当下的中国经验就在不断提醒我们去思考,作为特殊主义道德观之主要载体的传统乡村共同体在当代的命运究竟应该如何展开?或者说,乡村共同体能否作为现代公共性社会的组成部分?有学者指出,共同体仍然是现代社会存在的一种形式,问题的关键在于如何在保持村落共同体团结纽带的原则与途径的同时,形成共同体之间以及共同体与更大社会之间的链合(毛丹,2010)。的确,传统共同体与更大社会之间存在着多重联接方式,本文的叙述则隐约显示出现代公益有可能作为其中一种可能的具体途径。而且,恰如礼物揭示了权力与利益皆无法解释亦无法构成的人与人、人与社会相遇、相融的方式(Godbout & Caillé,1998)那样,公益亦有可能提供一种在国家与市场之外链接传统共同体与更大社会的途径。不过,在乐观地展望这种前景之前,至少还需要进一步解释公益双方的相互性问题,并回答我们在什么意义上说现代公益是礼物。

(二)礼无不答的原则及现代公益期待的相互性

莫斯的礼物研究一再强调,接受礼物总要以某种方式回报。拒绝回报的礼物则不但带有伤害性,还会阻碍相互关系的形成乃至社会团结的维系。莫斯之后,人类学家关注的多是能建立并维系持久社会关系的礼物。无论如何,回礼总是被期待的,至于在什么场合、以什么方式回馈礼物或表达感激则与给予者和接受者的社会角色及等级关系密切相关(Appadurai,1985)。尽管礼无不答的普遍性也会受到挑战,例如中国社会就存在受礼者在忽略回报义务的同时还能保持其声望、权

力的优越性的现象,但其原因在于“社会关系的既定结构取消了互惠的义务”(阎云翔,2000:158),或者说这种现象表明的乃是社会公平与正义的缺席(Yan,2002)。此外,关注免费礼物——如印度的檀施(dān)的人类学家也同意,檀施要求抹除给予者与接受者的关系,令彼此之间既无利益也无义务(Bornstein,2012);因此,免费礼物不能带来朋友(Laidlaw,2000)。

正是基于对于团结无益的礼物不成其为礼物的认识,有研究者指出,慈善捐赠与结构性不平等的生产以及再生产相关,施善者的慷慨给予往往会造成受惠者的去权化与边缘化,因而慈善捐赠并不符合人类学的礼物概念(Rice,2007)。另外,哲学家马格利特也提出了与此相关的“慈善的悖论”:当施惠者毫无私心地行善,即给予不要求回报时,受惠者却因其从施惠者的慷慨中获益而有义务感恩,但回报无力的现实却会使他们处于劣势。当施惠者带着私心行善,即关心他人怎么看待自己时,受惠者仅需表达感谢之意而无需感恩,因为他们愿意接受礼物本身就帮助施惠者实现了自我满足。因而站在受惠者的立场来看,带有私心的慈善要比无私的慈善更加可取(Margalit,1996:244-245)。“慈善的悖论”所表明的依然是免费礼物不可取。此外,有关志愿行为的经验研究指出,在国家采取话语、政策等各种手段将无偿的志愿精神塑造为好公民的核心要素的过程中,充满同情心的自我或曰道德公民被生产出来,但这种新道德也给被排除在这种自我或公民之外的社会其他群体带来了伤害,并生产了新的不平等(Muehlebach,2012)。

显然,“免费礼物”的修辞或想象会造成社会成员间的隔阂。但是,公益实践中的互惠原则又是相当模糊的。那么,我们如何理解公益双方的相互关系?公益能够成为礼物吗?

实际上,礼无不答的根本归宿在于“混融”,公益蕴含的相互性最终也要由“混融”来揭示。

归根结底便是混融。人们将灵魂融于事物,亦将事物融于灵魂。人们的生活彼此相融,在此期间本来已经被混同的人和物又走出各自的圈子再相互混融。(莫斯,2005:41)

“混融”的意义在于,“通过以礼物交换为原型建构起来的彼此混

融的相互主体性,社会才能成其为社会,个体也才能基于与他人相互的承认和感激而形成真正的自我”(汲喆,2009)。可以说,“混融”揭示的乃是自我的有限,而它寓示的则是任何社会都可能出现,也应该出现的自我与他人、个人与社会、自由与义务、自利与利他、精神与物质、道德与利益、当下与未来等彼此不可化约的杂糅状态。正是在“混融”所表明的人与人在根本上的彼此关联与相互成就的意义上,礼物超越了小共同体内你来我往的简单互惠。事实上,公民理应遵循的最基本的“礼”与“义”就是在认识到上述原则的基础上主动走出自我,参与到他人的生活中去。在此过程中,正如汲喆所言,莫斯的 *reéprocité* 更确切的意思是“相互性”而非有可能让人产生功利主义印象的“互惠性”(汲喆,2009)。或者说,互惠性是礼物蕴涵的更为广阔深邃的相互性的一种表现。由互惠性建立的联系是有限的,而由相互性建立的联系则能超越具体情境及具体经验的束缚与限制。

归根结底,公民的“礼”与“义”是对简单互惠的超越。相应地,对于公益双方关系的理解必须立足于个人与个人、个人与社会之间超越具体情境、具体经验而相互联系的根本性质之上。换言之,现代公益是建立个人与社会的现代关系的重要途径,相对于具有特殊主义取向的互惠性,其所期待和追求的更多是具有普遍主义取向的相互性。如此理解,则照顾每位成员的人格与尊严必然是现代公益的应有之义;参与公益的动机亦有望从易变且可能受私人关系限制的同情转化为深思熟虑的公民道德。最终,本文正是因为现代公益期待的人与人、人与社会的关系是礼物寓示的相互关系,才从礼物的视角来理解现代公益,并将其视为呈现礼物道德的一种具体方式。^①

显然,多次礼物关系的完成才能真正实现礼物所追求的平等、相互与混融。而且,本文从礼物视角来理解公益是就二者暗示的人与人、人与社会的关系相契而言,这既不表示实践中的公益都是莫斯意义上的礼物,更不表示公益已然启动社会及其制度的总体。因而本文以礼物来理解现代公益仅是观念上的尝试,其作为礼物最终是否成立还有赖于相关制度与框架的建立,其能否链合传统共同体与现代公共性社会

① 混融及其揭示的相互性既是对社会生活何以可能的抽象表达,也是关于社会生活应该如何的道德箴言。在对公益的讨论中,并不因为我们提出混融就能解决与社会公平相关的结构性问题,也不可能因此而消除不同阶层在经济资本、政治资本、社会资本等方面的差异。不过,对于混融的认识至少是我们致力于解决结构性问题必需的观念前提。

亦有待经验检验。最后,如何在本土文化的逻辑上孕育现代社会所需的公共精神尚待更为深入的经验研究。^①

参考文献:

- 高丙中,2012,《“公民社会”概念与中国现实》,《思想战线》第1期。
- 高丙中、袁瑞军主编,2008,《中国公民社会发展蓝皮书》,北京:北京大学出版社。
- 汲喆,2009,《礼物交换作为宗教生活的基本形式》,《社会学研究》第3期。
- 马腾岳,2015,《鹤庆白族年龄组织“帮辈”文化的人类学初探》,《西南边疆民族研究》第16辑。
- 毛丹,2010,《村落共同体的当代命运:四个观察维度》,《社会学研究》第1期。
- 莫斯,马塞尔,2005,《礼物:古式社会中交换的形式与理由》,汲喆译,上海:上海世纪出版集团。
- 欧爱玲,2013,《饮水思源——一个中国乡村的道德话语》,钟晋兰、曹嘉涵译,北京:社会科学文献出版社。
- 芮德菲尔德,罗伯特,2013,《农民社会与文化》,王莹译,北京:中国社会科学出版社。
- 斯科特,詹姆斯·C.,2013,《农民的道义经济学——东南亚的反叛与生存》,程立显、刘建等译,南京:译林出版社。
- 斯密,亚当,2010,《道德情操论》,蒋自强、钦北愚、朱钟棣、沈凯璋译,北京:商务印书馆。
- 托克维尔,2004,《论美国的民主》上、下,董果良译,北京:商务印书馆。
- 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9期。
- 阎云翔,2000,《礼物的流动》,李放春、刘瑜译,上海:上海人民出版社。
- ,2006,《私人生活的变革:一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系》,龚小夏译,上海:上海书店出版社。
- ,2010,《社会转型期助人被讹现象的人类学分析》,徐大慰译,《民族学刊》第2期。
- 杨联陞,2009,《报——中国社会关系的一个基础》,段昌国译,杨联陞《中国文化中“报”、“保”、“包”之意义》,贵阳:贵州人民出版社。
- 杨美惠,2009,《礼物、关系学与国家——中国人际关系与主体性建构》,赵旭东、孙岷合译,张跃宏译校,南京:江苏人民出版社。
- 朱健刚主编,2012,《公益蓝皮书》,北京:社会科学文献出版社。
- Appadurai, Arjun 1985, “Gratitude as a Social Mode in South India.” *Ethos* 13(3).
- Bornstein, Erica 2012, *Disquieting Gifts: Humanitarianism in New Delhi*. Stanford: Stanford

① 如匿审专家所言,本文未在文明形态的意义上比较原始文化的礼物交换和乡民社会互惠原则的逻辑。笔者的主要考虑是,本文作为阶段性研究成果,更倾向于讨论公益在超越具体情境与具体经验的层面上体现出的人与人、人与社会的相互关系,故而强调了“混融”,并取其揭示了自我之有限,以及自我与他人、个人与社会、自利与利他不存在非此即彼关系的意义。必须承认,这样的理解并不能涵盖礼物以及“混融”的所有意义,笔者对礼物的深入理解还需继续努力。

- University Press.
- Douglas, Mary 1990, "Foreword: No Free Gifts." In Marcel Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Trans. by W. D. Halls, foreworded by Mary Douglas. New York: W. W. Norton and Company.
- Godbout, Jacques & Alain Caillé 1998, *The World of the Gift*. Trans. by Donald Winkler. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Laidlaw, James 2000, "A Free Gifts Makes No Friends." *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 6(4).
- Margalit, Avishai 1996, *The Decent Society*. Trans. by Naomi Goldblum. Cambridge: Harvard University Press.
- Mauss, Marcel 1990, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Trans. by W. D. Halls, foreworded by Mary Douglas. New York: W. W. Norton and Company.
- Muehlebach, Andrea 2012, *The Moral Neoliberal: Welfare and Citizenship in Italy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rice, James G. 2007, "Icelandic Charity Donations: Reciprocity Reconsidered." *Ethnology* 46(1).
- Rolandsen, Unn Malfrid H. 2010, "A Collective of Their Own: Young Volunteers at the Fringes of the Party Realm." In Hansen M. H. & Svarverud R. (eds.), *iChina: The Rise of the Individual in Modern Chinese Society*. Copenhagen: NIAS Press.
- Shils, Edward 1997, *The Virtue of Civility: Selected Essays on Liberalism, Tradition, and Civil Society*. Edited by Steven Grosby. Indianapolis: Liberty Fund.
- Silber, Ilana F. 2002, "The Gift-relationship in An Era of 'Loose' Solidarities." In Eliezer Ben-Rafael & Yitzhak Sternberg (eds.), *Identity, Culture and Globalization*. Leiden: Brill.
- Wilk, Richard & Lisa Cliggett 2007, *Economies and Cultures: Foundations of Economic Anthropology*. Boulder: Westview Press.
- Yan, Yunxiang 2002, "Unbalanced Reciprocity: Asymmetrical Gift Giving and Social Hierarchy in Rural China." In Mark Osteen (ed.), *The Question of the Gift*. New York: Routledge.

作者单位:中国社会科学院社会学研究所
责任编辑:罗琳