

# 报的运作方位<sup>\*</sup>

翟学伟

**提要:** 报的运行及其结构在相关研究中几乎一直是一个空白。其原因是它的含义被交换理论之发展所掩盖。报所具有的交换方式要求在一种社会与文化的封闭系统中运行,从而使其在稳定性、原则和层次性等方面都表现出自己的特征。而这一要求同中国传统社会和文化结构之间保持着高度的一致性。但由于儒家偏重的仕途理想似乎更关注于一种开放性的交换方式,进而倾向于一种与报相对应的价值倡导。比较而言,此种倡导终难抵挡报的强势作用,进而造成这种封闭性的交换方式仍是中国社会关系中最为基础的。

**关键词:** 报 封闭性结构 非物质性交换 欠的交换原则 信与义

报在中国社会既是一个常见而重要的概念,也是一种比较核心的文化观念。它在中国数千年的文明进程中一直扮演着十分重要的角色,其社会和文化意义绝不亚于人情、面子及关系。但遗憾的是,这样一个重要的概念在中国社会科学中却没有如关系、人情、面子等这几个概念研究得那么充分,仍处在有待挖掘的地步。20世纪50年代,就职于美国哈佛大学的已故著名史学家杨联陞(1914—1990)在费正清(John King Fairbank)主编的《中国思想和制度》一书中率先用英文发表了《报——中国社会关系的一个基础》(1957)一文。虽说此文揭开了此项研究的序幕,并在学界多少有些回响,比如香港中文大学新亚书院为此邀请杨联陞又作了一次同题讲演(杨联陞,1987),而台湾张老师辅导中心与张老师月刊编辑部在其举办的“中国人的心理”系列讲座中也将此列为第一论题(顾瑜君,1980)等,但至今却罕有专题论文发表。就目前可以查到的成果来看,正式以此概念为题发表的论文只有文崇一的《报恩与复仇:交换行为的分析》(1988)一篇。可见整整50年过去了,序幕尚未结束。

---

\* 本研究受到南京大学985工程“汉语言文学与民族认同”之子项目“文化与民族认同的理论与经验研究”的立项资助,在此鸣谢。

回过头来总结个中原因,也许同西方社会学、心理学和人类学领域中的相关研究异常活跃有关。就目前的研究趋向来看,报的研究在社会科学领域中大致自觉或不自觉地被归为社会学中的社会交换和社会资源两种理论范畴(文崇一,1980、1988;黄光国,1980),随着这两个领域正在同社会网络理论相融合,估计难得会有学者再把它单列出来进行研究了。另一方面,就本土化的研究情况来看,报的研究正融入为中国人关系研究的一个组成部分,也就是说它同人情、面子、关系、情感等一起构成了我们对中国人关系运作或行为方式的混合性理解(翟学伟,1999;黄光国,1988;金耀基,1988;许文清,1979、2002)。这样的整合研究虽有其自身的道理,但我还是认为上述两种研究路径都不足以认识报作为一种本土概念的精妙所在。我以为,从目前的研究局面来看,西方相关理论所能包容的是其重叠的或可以涵盖的部分,忽略的是对报的独特部分及其在文化意蕴中运行的探讨;而本土研究虽然重视了报的文化与道德内涵,但却忽略了它所能担负的独特的理论性贡献。

## 一、报与交换:不同的研究取向

站在社会学的立场上看,报的确有交换的含义,但这种含义在很大程度上更接近于交换理论形成初期的人类学研究、行为主义心理学研究及社会学家霍曼斯(George C. Homans)所提倡的那种社会交换,而不近似于后来越来越精细化的社会学家的有关理论。那么霍氏的观点是什么呢?他认为,交换是个体所获得的酬赏或惩罚。他的这一观点来自于行为主义心理学中对于人和动物有关趋利避害的研究(特纳,2001/1998:275)。因此站在这一生物学和心理学的立场上看,无论从动机还是行为上讲,交换是所有人类活动的基础。但与此同时,也正是在这一立场上,社会学家所建立起来的交换理论总是被用来解释人类一般性的交往活动,而对交换活动的类型和文化特征有所放弃(戴维斯,1998)。这点在马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)所研究的“库拉圈”被后来的社会学家将其趋同为一般交换原理的做法中可以略见一斑。

其实我们知道,所谓理论的解释力大概有两种方向。如果希望一种理论对人类的行为有解释力,我们往往会高度地抽象我们在经验研究所得到的结论。但结果是,这种理论越符合人类活动的一般性法

则,就会越远离人的历史性、文化性和情境性。我称这种理论的解释方向是广度上的解释,绝大多数西方社会学理论包括交换理论就是这样的理论。另一种方向则关注于对所研究现象本身的解释,其目的在于搞清楚为什么这个地方(这个群体或有一部分)的人会有这样的思维及行为。显然我们这个时候拿出一种一般性的理论是不足以回答这样的问题的。理由很简单,一般性的理论对于一种具体而鲜活的现象的解释有泛泛而谈之嫌。为了针对性地解答一个具体问题,我们需要一种契合性强一点和抽象程度低一点的理论,比如库拉圈理论就是对特罗布里安岛居民的交换行为的解释。我称这种解释力方向是深度上的。关于这两种解释方向之间的张力,似乎是社会学家和人类学家之间争论的话题,比如人类学家格尔茨(Clifford Geertz)就认为社会学和心理学的抽象性的理论和方法无法给我们当下提供什么有效的解释力(格尔茨,1999/1973:28),而社会学家也许认为人类学同民族志走得太近,不能建立起一般性的理论模式。或许目前学界讨论较多的地方性知识、类型学、中层理论或本土研究则是一些新的研究方向,它们希望建立起一种既脚踏实地又具抽象力的理论。而报同交换之间正是这样一种研究关系。如果我们认为只有交换的研究才可以更本质地揭示人类社会中的交互行为,那么报的研究不受重视是可以理解的;如果我们认为报的研究将有助于我们看清楚中国人的交换或互惠模式及其运作特点,那么报的研究就会显得尤为重要。虽然我们承认,交换研究在一般意义上已经概括了很多报的内涵和外延,但我们仍然需要对报进行研究是因为我们仍需要对中国人自身的交换方式有所了解。而通过这种了解,我们还会发现,以往站在交换理论的立场上看到的许多原则同报之间存有一定的差异,我们不但不应该抹平这种差异,反而应该以此为切入点来展开对其自身的运行规则的思考。

那么同交换研究相比,报的研究有哪些地方需要给予特别的关注呢?首先我认为中国人所讲的报的含义中既有许多具体而真实的对象,也有很多具体而假想的对象。无论哪种对象,中国人要想从中获得回报不但要有足够的耐心,而且还要有非常强的想象力,因为中国人是用关联性思维(correlative thinking)(安乐哲,2002)构筑其社会和宇宙观的。其次,在这一系统中,我们很难像交换理论那样,把报假设成一种理性的选择。如果在这一点上发生争论很可能会没有结果。西方理论认为,一些非西方民族和信仰中的人的交换方式看似不同,但最终还是

会在代价和回报之间做出理性的计算, 否则一个体没有付出的理由(斯达克、芬克, 2004/2000: 104)。但站在本土的立场上看, 无论个体对于真实对象还是假想对象有所付出时, 他都不会必然得到收益性的回报; 即使有, 也是补偿性的或解释性(归因)的。由此, 我们很难判断这是理性还是非理性的。再次, 报固然是中国社会关系的基础, 但这不意味着中国社会中没有同报相反的价值和行为特征, 这一点同交换研究也有重要的区别。也就是说, 我们在中国文化中始终可以看到有一种相反的力量同报共同支撑中国人的社会关系, 但如果我们把这股力量放回到交换里面来关照, 则无法找到其对应性。最后, 我想提出的是西方早期社会学家在讨论交换时本有道义方面的讨论(莫斯, 2002/1925; 齐美尔, 2002/1907), 而当交换理论逐渐成熟时, 这部分的内容就少有人问津了。但研究中国社会文化中的报, 不涉及道义是不可能的。

由于以上问题相当复杂, 我在这篇论文中只能以报的运作结构与机制作为研究重点。我认为, 以往相关论文和研讨更多的是从人文和历史的角进行描述、分类和阐发的, 它们虽含有社会科学研究的意识, 但尚未在学理上找到报的运作方位(而这点在社会科学研究上是首要且关键的, 也是我们判定其研究取向的标准), 更无力将已往那些看似庞杂的观念、日常行为及各家之言(包括成语、谚语、熟语等)整合成一套较为完整的运行图式。而这却是本文力图解决的问题。需要说明的是, 虽然我这里不准备对上述提及的关注点一一作答, 但会在下面部分地讨论到它们。

## 二、报: 封闭性的交换方式

报在中国文字中有应答、回应的含义。如《集韵·号韵》:“报, 答也。”《字汇·土部》:“报, 答也, 酬也。”杨联芳在研究中也把报总结为“反应”(杨联芳, 1976/1957), 后来他又找到了两个英文单词 reciprocate 和 retribution 来做对照, 意思表示为还报和报应, 进而他亦流露出可以从行为主义心理学中的刺激—反应和历史学家汤恩比(Arnold J. Toynbee)在《历史研究》中提出的“挑战与回应”中看出更博大的问题(杨联芳, 1987)。显然, 这种思路同我上面所讨论的报与交换一样, 是想把报回归到人类的一般行为或文化模式中来研究。但在我看来, 如

果这种研究思路得以贯彻,我们非但不能提升报的研究意义,而且还会使报的研究失去意义。杨自己也认为,比较而言,中国人更多地是在社会关系中使用这个含义的(杨联耀,1976/1957;1987)。报在中国文化的含义中虽有应答之意,但这应答不是泛指性的,不是针对所有的刺激和反应模式而言的,而往往同馈赠和礼仪(祭祀)相联系。这一点已被许多人类学的研究和中国古籍文献记载所证实,同时也很容易被当作初民社会的通则来看待(莫斯,2002/1925)。早在几千年前,中国就有“投我以桃,报之以李”(《诗经·大雅·抑》)及“投我以木瓜,报之以琼琚”(《诗经·卫风·木瓜》)之说法。

这里可以比较的地方是,礼物的往复或流动,无论有以示友好的含义,还是含有象征的意义,无论是体现礼物自身的价值,还是反映出送礼者的身心之融入,其重要的特征大都有以物化(或资源化、象征性)形式来表现的倾向。而中国人所讲的报既有物化的方面,又有非物化的方面,或者有将物化作非物化处理的倾向。我认为,研究报的非物化方面,是我们理解报的意义的更加本质的方面。比如《史记·范雎蔡泽传》中的“一饭之德必赏,睚眦之怨必报”、民间常说的“冤冤相报何时了”及《论语》中的“以德报怨”、“以直报怨”等都说明报的理由不一定是由物、资源、象征等引起的,也不一定由馈赠发生的,它可以源于善意或恶意,也可以源于感激或怨怼所引起的反应。而在中国词汇中,报最为常见的词语搭配就是“报恩”与“报仇”。这两个词语无论怎么解释,同馈赠或礼物都没有什么关系。回到行为主义心理学上讲,非物质性的报大致等同于一个人在行动或事件的结果上给自己带来的好处或坏处及有利与不利,有心理化、道德化和观念化的倾向。当然,一个人的利弊可以来自于一种物质性或符号性的互惠(比如礼物或金钱),也可以来自一种对动作、行为或事件(比如给面子、赏脸)的理解及评估,甚至可以来自一种人生的态度或价值观(关于这点下面还会讨论)。由此,我们可以说,报的常见用法是同馈赠相联系的,但它在中国文化中有更广泛的含义,这含义是馈赠、礼物或一般性的社会资源研究所不能涵盖的。

那么如何在这种看似漫无边际的交换思想和活动中寻求到它的指向性或运作的方位呢?在这一点上,以往的研究者显得疑惑或不做考虑。我认为凡是在中国社会可以运作报的地方都有把交换封闭起来的倾向。为什么这样认为呢?因为回报或还报的最重要特点是它要有至少一次以上的循环。如果报的系统是开放的,那么就只会发生给予、投

入、付出、交易或酬谢等行为,但未必会出现报答。封闭结构的最大特点是报的指向性会有一个比较明确而固定下来的反应对象,作为一种事前的社会投资或事后的社会奖惩,如果对象不明确或很容易消失,那么施与者就不知道自己的投资或回报在哪里,反之,回报者也找不到给予者在哪里。所谓“饮水思源”,“吃水不忘挖井人”或“冤有头,债有主”就是这个意思。因此我们说,报的行为之所以可以发生,首先是因为它在一个封闭的结构中可以寻求到明白无误的、可以有所指望回报的对象,所以其发生的起始点是特殊主义的(杨联陞 1976/1957; 翟学伟, 2005a)。但如果细审这一封闭结构的边界,我们又会发现这种封闭结构的边界很难限定。因为中国人那种由近及远的差序关系,在扩展完其现实的社交圈后还会想象出许多虚拟性的或虚无缥缈的交换对象。或许是这个原因给人造成了报的结构很难封闭或不着边际的印象。其实只要理解了中国人信仰中的天人感应、来世观念(余英时, 2005: 140)和轮回观念(未必来自佛教的)(李亦园, 2004: 11),就会明白,即使是虚拟的对象,其结构也不是开放的。

当一种封闭的结构形成之后,施报双方的交换方式表面上看是在礼尚往来,但其所形成的法则具有潜在地稳定住这个结构的功能。就普通的交换行为而言,交换结构的稳定性是无需强调的,因为只要确保交换过程和结果的公平,人们既可以决定再交换一次,也可以终止交换。假如我们发现等价交换同样可以稳定交换结构,这并非意味着其运作机制本身具有这种潜功能,而是说公平原则容易使得交换者乐于重复这种交换,或许它还有降低交换成本之功效。而如果交换结构要确保其自身的延续性和稳定性,则需要让这一结构再生产出一种依赖性(依附性)关系来。从目前研究的成果来看,影响交换结构性依赖的研究有两种方向,一种是西方交换理论讨论得比较充分的社会有价值资源的控制问题,也就是交换过程的不对等问题。交换理论认为,在双方交换资源不对等的情况下,控制资源的一方可以长期而稳定地控制另一方,从而造成了人们地位上的不平等和权力依附的关系(布劳, 1988/1964: 138; Emerson, 1981: 45)。另一种依赖则是中国式的(其他前工业社会也有),它主要是通过双方在交换过程中不停地“欠帐”或“欠人情”来实现。所谓欠就是说交换者在一次交换完成后会有意地制造有价值剩余物,形成另一方的债务感。但由于交换双方都在有意强化彼此关系,因此每一方也都无意一次性结清,而是继续制造对方的亏欠

(一个可以佐证的例子是在中国人的日常生活中,如果借钱的一方忘记或不想还钱,被借一方是不好意思开口要的,好像要回自己的钱反倒是在得罪对方。有时不提醒、不急于要或对方归还时做出拒绝的姿态反倒更心安理得一点)。从这一原则出发来看,我们会发现报未必意味着受益,它更加具有亲和、稳定关系或被牢固牵引住的倾向。相对而言,非物质性的报偿往往更容易实现这一点,因为作为行动或事件所带来的收益是说不清楚其自身的价值的,这就造成了双方之间会对以往事件及其结果做反复地评估或道德上的归因。有时,评估的差异导致了对还报的不同理解,也造成了互相指责的可能,诸如不识好歹、好心没好报、忘恩负义、恩将仇报之类,这是中国人际关系的复杂化或产生潜在冲突的来源之一。但这些复杂性或冲突是个人需要应对或调整的问题,它并不因此而导致中国人选择其他种类的交流形式。总之,中国人不愿意用短期内算账的办法来间断性地维持彼此的关系。显然在报的关系中,帐是算不清的。算账、算总账、“秋后算账”等话语在中国社会往往用在表示绝交或者反目成仇的时候。

封闭式的交换结构的另一个特点是,它既可以是前定的(先赋的),如亲属网络,也可以是参与的结果(获致的),如熟人网络。无论哪种情况,交换者将会无选择性地被卷入到报的运作过程中去。换句话说,由于这种结构不给参与者退出的权利,进而导致报不是一种个体理性的或对自身有利的选择,而是一种义务,它迫使中国人在交换(送礼)过程中常会有不得已而为之的心理压力。但无论参与其中的个体显得多么地不情愿,随着他已被该系统再生产出的互欠性机制牢牢地套住,他也就参与了该结构中的资源再分配或关系状况的一系列变动。比如按照报大于施的交换原则,一个农民的儿子过周岁生日大办酒席,该农民会清楚地知道他这次回收的出礼数额会大于他的招待费用,抵消必须消费掉的部分,这一轮交换他是赚了。但他也知道,他也由此被引入了报的关系循环之中,因为每一出席者都有理由寻找至少一次类似的机会。这样一来,单是一轮挨个下来,他不但未赚,更大的可能是赔本。这就是所谓的还人情债。由此一个不可思议的现象出现了,从理性上看,一个人要想在回报中有所收益,他或者应回到非延时性的公平交易上来,或者要求尽早打破交换过程的封闭性,或者不再参与这样的活动。但我们发现,这种理性的要求之所以得不到贯彻,或许是因为没有人可以退到圈子外面来寻找这种合理性(而圈内人看到的机会只能是增加或

制造更多的请客机会,比如同等条件下,生三个儿子就比没有生儿子的机会要多);或许是他由此破坏了报的游戏规则,诸如延续性中断;轮流机会失去均衡;交换次数递减。可见,在一种个人没有退出权利的封闭生活圈中,维持一种结构上的平衡而稳定的关系(“和无寡,安无倾”《论语·季氏》)要比任何一个体单位受益最大化更重要(翟学伟,1996)。<sup>①</sup>如果这时一个体仍然只顾自我收益,而放弃后面的回报义务,那么这个圈子就会宣告他的做人失败并受到孤立。中国成语“无地自容”正是表达了做人失败后无处逃离的窘境。结果,这种交换方式别无他法,只能没完没了地滚动下去。而促使它运作下去的力量不该是来自理性,而是靠情理(翟学伟,2004)。由情理支配的交换方式,其目的不在于一报还一报,而在于建立人际或人生的“相互性的”(即非单边性的)或义务性的人情或互助关系。<sup>②</sup>在实践并维持这种关系中,一个人是很难拒绝另一个人的要求的。为了还报,人们很容易发生非同类别资源间的交换,比如受人钱财,不被要求“还人钱财”,而是要求“与人消灾”,万不得已可以以命相抵。中国人所谓“两肋插刀”、“赴汤蹈火”、“肝脑涂地”或“来世做牛做马”都有这样的意思。至于那些还不起的报,仍不会引发该结构的开放,而是出现更高一级的还报方式:“大恩不言报”。这里的“不言报”显然不是说可以将以往所欠一笔勾销,而是说人们已无需在人际或人世间考虑具体的偿还方式,应当进入观念世界去领悟善(积阴德)的力量或信鬼敬神的益处。尤其在佛教进入中国以来很多关于报的故事都是在这一层面上展现的。

### 三、报的社会与文化建构

如果我们得出报的义涵是由封闭性结构引起的话,那么我们现在

① 同样的现象也发生在中国家道的盛衰过程中。在中国历史上,凡是家大业大的家庭大都免不了衰落的下场(许瀚光,2001:2)。撇开社会动荡和改朝换代的因素,富不过三代是中国家庭经营方式的铁律(陈其南,1987:131-140)。这种同报的运作方向看似雷同的现象其实都说的是一个相同的道理:中国社会把一种结构上的满足(如父子结构和平均分配原则)看得比理性的经营更重要(翟学伟,1995),把一种延续的、仪式上的内容(比如家谱)看的比实际利益重要。但这又不影响中国人在其他社会关系和社会活动中把获利和实惠看得尤为重要。

② 近来一项实证研究支持了我的这一推论(钟涨宝等,2002)。



需要探讨这个封闭性的结构是哪里来的？它的社会和文化上的不同层次在哪里？其实只要我们考察一下中国传统社会的特点就会发现，这种交换结构同中国社会结构是极为吻合的。因为农耕文化的最主要特点就是《老子》所描述的“鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”。在这样的社会生活里，土地的不能移动与人们对土地的依赖使得一个家庭祖祖辈辈都生活在一个地方，并由此而衍生出家族、宗族和村落。如果不是发生重大的天灾人祸，比如战争、洪水或饥荒等，中国人发生社会流动的可能性很小。由于这种生活方式的限定，中国人的家庭和村落生活几乎是中国人的全部生活。这将意味着，一个体一生所交往的人是相对固定的（开始是家中成员，结婚后会随之扩张一批人，再固定下来）。邻里是固定的，因为宅地和田地是固定的。一个人一生中的几个重要的礼仪以及这个礼仪会有哪些人参加也是固定的。

在既定的交换结构中，中国人行为上的报可分为三个层次：送礼与还礼；行为或事件上的互惠或互助及信仰上的祈求与保佑。《礼记·曲礼上》中所说的“太上贵德，其次务施报。礼尚往来，往而不来，非礼也；来而不往，亦非礼也。”其实说的是后面两个层次上的报。因为这里的德和礼本有天授、礼仪、礼节之意，它们在交往中的作用很像莫斯在《论馈赠》中讨论的“道德、荣誉、义务和处罚”的混合体，而现在礼尚往来一词则更多地指上述第一层次的交换。因此，送礼在中国的传统和现代都十分普遍，其自身的意义随着时代的演进也在发生着变化。特别是它同西方交换理论、寻租理论及有关腐败问题的讨论都有密切乃至相吻合的关系，我在这里不再讨论。

关于第二个层次，我认为它是我们研究中国人报的思想和行为的关键。为了弄清楚这一层次的报，我们首先需要研究两个比较重要的概念：恩与仇。恩在中国文化中的含意往往是体察出来的。它的含义通常在字面上表示恩惠、恩典、恩情、恩赐，其意思都是说一个人得到的好处而产生的感激之情。但它使用的语境通常有两种情况：一是上给予下的好处。我们知道，中国社会非常讲究人的地位高低，所谓下对上所做的一切似乎都是应该的，即符合日常的或儒家的规范，比如孝和敬。但如果是上对下给予某种优待或好处，就是难得的，让人感激涕零的。这时我们就会用到恩这个字。二是由此引伸出的一种含义是，意外的、难得的、超出预见的或令人感动的好处都可以用恩这个字。于是中国人的恩通常用来表示得到了一种重要的、重大的、关键性的帮助、

支援或支持。细审这两种意思,我们可以发现,常态的恩情来自不同的阶层、贫富家庭或强弱者之间的正向支持,而非常态的恩惠则可以来自它们之间的负向支持。家道败落、英雄落难、路见不平、救人一命等都是导致仆人、部下、路人、郎中等下层人反过来成为恩人的机会。所谓“滴水之恩,涌泉相报”说的是有恩必报。其实中国人常说的报恩,不是日常的小恩小惠,而是大恩大德。从逻辑上讲,小恩都要重谢,那么大恩怎么办呢?这就回到了我们上述的稳定结构里面去了,那就是要永世不忘,世代地报答它。这里面有一个复杂的问题很难说清楚,那就是什么才算是大恩?按照经济学的说法,是不是越贵重的、市场价值越高的东西就越算是大恩,比如今天中国人喜欢送大礼是不是大恩呢?其实作为一种行为和事件的交换,关键的地方不在于是否昂贵,而在于是否解决问题。像“一饭之恩,千金以报”就是一个很好的例子。显然给一个要饿死的人吃一碗饭比任何贵重物品都解决问题,而得救者也不会还给他两碗饭来表示感谢。

我们再来看仇。如果说恩惠来自于一个人得到的好处,那么相对应地看,仇就是一个人得到的坏处,即前者为利,后者为害。仇往往指因为作恶或伤害而引起的仇恨心理,其中包含了怨和冤,而作恶者则被称为仇人、冤家等。中国文化对于因仇引起的报仇雪恨动机与行为的看法有含混之处,“以德报怨”、“以直报怨”及“一笑泯恩仇”同“不共戴天”、“有仇报仇”、“以牙还牙”等所倡导的价值有所不同。它们在中国历史上都有所表现(文崇一,1988)。显然用交换中的欠的原则(你敬我一尺,我敬你一丈)来解决仇恨的问题,会导致复仇的升级和扩大。这样下去不但没完没了,而且会变本加厉,构成一种报仇的循环结构。而所谓“冤冤相报何时了”一语,通常是用来劝人们就此罢手,以便尽快地开放这个结构。为了防止复仇事件的恶化,中国历代都有法律限定,只不过政府的作为阻挡不了这一长久的社会风气(瞿同祖,1981:65—84)。

中国人在信仰上的报应观念是一种最为复杂的还报系统,显然不是几篇论文能说清楚的。我在这里想讨论的问题只有一个,那就是为了保证交换系统的封闭性和稳定性,中国人在信仰观念上会将日常世界对应性地投射到幻想世界,这也说明中国人的不同层次的报之间是连续的、相通的。在这个虚构的世界里,中国人将其日常生活期望求得回报的诸方面(诸如求子、求福、免灾、祛病等)都同一个个虚拟的、寓意明确的神灵挂起钩来,以便在满足不同需要时都会“有求必应”,反映出

较强的临时抱佛脚的功利倾向,也折射了人间较细密的社会分工。比如灶神(灶君、灶王爷)就是中国民间广泛流行的神。按照道教的观点,它是天帝派驻下方的全权监察代表。《集说诠真》引《敬灶全书·真君劝善文》:“灶君乃东厨司命,受一家香火,保一家康泰,察一家功过。每逢庚申日上奏玉帝。终月则算,功多者,三年之后,天必降之福寿。过多者,三年之后,天必降之灾殃。”由此看出福寿是中国百姓最为期待的生活状态,传统中国的图画和塑像作品中最为常见的是福禄寿三星形象,中国不少地区几乎家家户户都将他们悬挂或供放在堂屋中间。虚拟对象的确定性似乎有一个漫长的过程,一开始初民们只知道祈天保佑生活的平安(王国维,1997),到了汉朝直至唐宋,许多形象才开始定型,说明了中国人还报系统中虚拟对象的逐渐成熟和发达。而天地君亲师的概念也是在宋朝形成的(余英时,1998)。就中国本土信仰体系而言,报应的文化系统可以用中国婚礼仪式中的拜天地的体系来表示,所谓一拜天地(虚设交往系统)为第一层次的报答(诸神信仰在此系统中),二拜高堂(上下交往系统)为第二层次的回报(祖荫庇护、积阴德在此系统中),夫妻对拜(平行交往系统)为第三层次的互惠(亲属、乡民间的礼尚往来在此系统中)。梁启超认为:“《论语》说,‘非其鬼而祀之,谄也。’‘其鬼’和‘非其鬼’的分别,和西洋人的看法不同。意思只是鬼神不能左右我们的祸福,我们祭他,乃是崇德报功。祭父母,因为父母生我养我,祭天地,因为天地给我们许多便利,父母要祭,天地山川日月也要祭;推之于人,则凡为国家地方捍患难、建事业的人也要祭;推之于物,则猫、犬、牛、马的神也要祭。只此,‘报’的观念便贯彻了祭的全部分。这种祭法,和希腊、埃及的祭天拜物不同。他们是以为那里面有甚么神秘,乃是某神的象征,并不因其有恩惠于人而去祭他”(梁启超,1998/1922:285)。在中国历史上,报的文化系统越变越复杂是因为从汉朝,特别是魏晋以降,中国人的报应观受到了佛教因果轮回观念的冲击,且慢慢地融合到一起。比较而言,佛教的三世因果报应比较重视个人的善恶报应。它将个体分为前生、今生和来生,由此这种所谓必然性的因果关系是在一个体的三种业报(生报、现报和后报)中实现的。而中国民间信仰中的报应观重视的是家族链,所谓祖荫庇护、积阴德、父债子还、断子绝孙等观念都表明了《周易》上说的“积善之家必有余庆,积不善之家必有余殃。”无论道佛中的哪种报应思想,为了惩恶扬善,都会对作恶有许多报应的设定,道教设定的阴曹地府和佛教设定的地狱都有

阎罗王和地藏王作为冥司, 判决和掌控来者的功过和来生。这种设定的结构为了对所有人的善恶言行有所交待, 必须虚构出一种来世的或轮回的系统, 给人一种“天网恢恢, 疏而不漏”的认知。从学理上看, 信仰的封闭系统一旦洞开, 就等于向信众宣告社会中可能会出现“好心不得好报, 恶人不遭恶报”的境遇。这对民间信仰是一种极大的威胁。为了让此系统始终处于封闭状态, 必然会出现斯达克和芬克(Rodney Stark & Roger Finke)提出的一个命题: “在回报稀少, 或者不能直接得到时, 人们会形成并接受在遥远的将来或者在某种其他不可验证的环境中获得回报的解释”(斯达克、芬克, 2004/2000: 107)。换成中国人的话讲就是: “善恶到头终有报”或“善有善报, 恶有恶报, 不是不报, 时辰未到, 时辰一到, 一定会报”。

#### 四、与报相对应的社会与文化建构

如果以交换来研究中国社会关系的基础的话, 我们也许找不到交换的对应概念是什么。如果我们把报作为中国社会关系的一个基础, 也许会认为中国社会关系还有其他的基础。但是当我们在上面的讨论中把报作为一种封闭的交换系统来思考时, 我们就会比较清晰地看到中国社会中还有一种接近于非交换性的开放性结构及其观念。其核心概念就是儒家倡导的“义”。

义在中国文化中是一个至少同报一样重要的概念。但这个概念的含义开始不甚明确, 其原因可能是因为儒道墨家等对此概念的理解不太相同, 而它在中国民间也有不同的解释。特别是当此概念同利之间构成了一对讨论的范畴后, 它的含义更加复杂。从一般意义上讲, 报作为一种交换(无论这样的交换有多少文化内涵), 均属于利(功利)方面的讨论。而作为相对概念的义在其自身含义的演变当中, 则逐渐同利区分开来。一开始, 在《左传》、《国语》等书中, 义利之间的含义是互相阐释的。《墨子》也用利来解释义。可是在儒家思想中, 义利似乎是一对矛盾, 它们之间开始构成了一种张力。孔子把它们作为区分不同品质的人的标尺, 即所谓“君子喻于义, 小人喻于利”(《论语·里仁》)。

那么何为义呢? 《礼记·中庸》言: “义者, 宜也。”《释名·释典艺》释: “义, 正也。”《孟子·离娄上》谓: “义, 人之正路也。”我们从中大致可以把

义体会为一种道德实践或正确、正直的做法。而在义的构词上,我们看到它在很多含义上对利有明显的排斥。比如义士、义工、义举、义勇、义气、义舍、义仓等。这些搭配起来的词虽然意思不同,但都包含了舍身、舍财、施恩、分享或不求酬谢等含义。其指向都是不索取回报,因此有学者说它是超道德性的(冯友兰,1986:266)。

我们可以做这样的设想,如果中国社会单处于一种祖祖辈辈守着田地过日子的状态,倡导知恩图报、感恩戴德之类的价值观是足够的。为什么还会有义的问题呢?又为什么儒家要强调重义轻利呢?这个问题显示了中国社会中有一种层面是开放而流动的,而儒家思想对此需要重新建立一种新的交往秩序。那么这一层面的社会在哪里呢?它就是通过参加科举考试而进入的仕途,也就是中华帝国的官僚体制。在这样流动性增大的官场当中,由于中国官僚体制中权力运作的诸种特点(翟学伟,2005b),如果不在价值上提倡见利思义的品质,只知道提携、提拔上的互相报答,很容易使人失去为官之责,发生见利忘义的事情,如此一来,儒家终于看到义的官方价值远高于报的价值。只是从现实层面上看,儒家的倡导未必动摇得了报在官场中的运行。由于这其中有无数的公共资源可资利用,其结构又非长期稳定,故报的原则也会以改头换面的方式出现。如历朝历代都出现的将日常的送礼转化成为贿赂、钱权交易、结党营私等。

再者,义在中国民间社会也有自己的用武之地,说明老百姓的日常社会中也具有开放性的场域,其中以两个方面最为明显:一个是生意场所,这里的路人、过客很多,又是一个唯利是图之地,为了减少欺诈的可能,人们往往供奉以义当先的关公像。另一个地方就是游侠出没的江湖。试问,如果江湖上不通行义这个概念,那么许多事迹都会流于打家劫舍、杀人放火、谋财害命的地痞、流氓、无赖、流寇之行径。但侠的含义正在于赋予这些行为以义的内涵,成为一种行侠仗义的举动。劫富是为了济贫,而非为了自己享乐;路见不平,拔刀相助不是为了好狠斗勇,而是为了扶助弱者。显然,贯彻义字当头使得许多低级行为变得高尚了起来。特别是当社会公正不能建立的时候,游侠很容易被当成社会正义的化身,由此而受到中国民间的鼓励和爱戴,也是中国民间文学的主题之一。

比较报和义,我们发现,报的运作底线靠的是外推式的信任。根据我的另一项研究,信任在中国传统社会可以贯彻到底而不至于丧失是

由人们生活的封闭性造成的(翟学伟, 2003), 所以我坚持认为我们不能过高地估计儒家伦理对人的教化作用。而一旦中国人开始流动起来, 信任的基础便不会牢固。此时, 在法制尚未建立和完善的社会, 提倡内导式的自我修养只能是一种没有办法的办法了。可惜这种方法终究抵不过大多数人的名利观念, 背信弃义在原则上成为其结构上的漏洞。结构上的漏洞由价值倡导来弥补似乎是中国文化的一个传统, 正如人们企望今天的市场运作要靠道德来维持一样, 至此, 义的价值与行为很容易流于口号和表象。而义越受到提倡, 越显得报的强势作用, 由此两者之间也很容易发生相互的转换。一种是理想主义者把报提升到义的高度, 比如中国家庭中偏好生子有养儿防老的含义, 这是一种很实际的回报动机, 所谓子女首先要善待自己, 即连身体发肤, 都不敢毁伤。但在后来的文化演变中, 这种实际需要变成了孝义, 从二十四史到二十四孝的故事, 表彰最多的是那些不惜(残忍地)伤害自己的身体来敬养父母的儿子, 让人们不免叹息这样的事迹既于事无补又无必要。另一种转向是现实主义者的做法, 比如虽然人们行义时不要求对方报答, 但这一善举在中国人的观念中却被看作是一种积阴德的方法。中国人相信, 这样的事情做得越多, 越会给予其子孙后代带来福份。而“多行不义必自毙”、“罪有应得”、“苍天有眼”、“不得好死”等, 则是从反向上来说明这一点的。

## 五、结论: 报在当今社会学研究中的位置

通过我们上面对报的含义及其运作机制的分析, 大体可以得出这样的结论: 首先报的研究是一种对中国人的交换行为进行的深度解释性研究, 其目的不是为了回到一般性的交换理论上, 而是想建立一种对中国人的交换行为比较有效的解释框架。其次, 报作为中国人的一种交换概念, 其运作方式是在封闭的系统中实现的, 无论是物质层面、行为层面, 还是信仰层面, 都含有这样的特点。其目的是确保对象的明确和回报的稳定。再次, 为了满足封闭性的交换结构比较稳定持久的要求, 欠成为一种重要而可行的交换原则。这种原则一旦出现, 人们对交换的期待也随之发生改变。一次性的、公平的、理性选择性的交换往往被该原则所排斥, 造成结构性的压力比交换意愿本身更有力量, 从而

也暗示出中国人的馈赠未必表现出发自内心的友谊或诚意,但却含有人身之间的依附性。再者,由于中国人的交换是在实物、行为和信仰三个层面中展开的,因此还报的方式可以通过三者之间的交错互换来实现。最后,报的对应概念在中国文化中是儒家倡导的义,这个概念更多地发生在开放的社会结构中。进而导致原本发生的对他人的信任随便成为对自我品德的要求,同时也预示儒家想从现实主义走向理想主义。

从这些研究的初步结果来看,如果我们把报作为一般意义上的交换概念,我们上面的大多数结论是得不出来的。应该说交换概念引导的是另一种研究和思考的方向,它对社会学理论的贡献是有目共睹的。但这构不成我们放弃研究中国人的报的观念和行为的理由。我认为,研究中国人的社会与行为或者说所谓本土研究,也就是一种类型学(跨文化)的或中层理论的研究;只不过,西方人用这些概念想解决的依然是普适性的问题,也就是说,他们的理论说到底只是想同其研究的现象和领域之间保持适度的关系,而不想涉及文化。可是,本土研究实际上是想让一个概念或理论同其文化之间构成契合关系,从而在它们之间保持一种一致性、脉络性及可解释性的关系。

#### 参考文献:

- 安乐哲, 2002,《理性、关联性与过程语言》, 安乐哲,《和而不同: 比较哲学与中西会通》, 北京: 北京大学出版社。
- 彼德·布劳, 1988,《社会生活中的交换与权力》, 孙非、张黎勤译, 北京: 华夏出版社。
- 陈其南, 1987,《文化的轨迹》, 沈阳: 春风文艺出版社。
- 戴维斯, 1998,《交换》, 台北: 桂冠图书公司。
- 黄光国, 1980,《报的个体与群体》, 顾瑜君,《中国人的世间游戏》, 台北: 张老师文化事业股份有限公司。
- , 1988,《人情与面子: 中国人的权力游戏》, 黄光国编,《中国人的权力游戏》, 台北: 远流图书公司。
- 克利福德·格尔茨, 1999/1973《文化的解释》, 韩莉译, 南京: 译林出版社。
- 冯友兰, 1986,《新事论》, 冯友兰,《三松堂全集》第4卷 郑州: 河南人民出版社。
- 顾瑜君, 1980,《中国人的世间游戏》, 台北: 张老师文化事业股份有限公司。
- 金耀基, 1988,《人际关系中的人情之分析》, 杨国枢主编,《中国人的心理》, 台北: 桂冠图书公司。
- 李亦园, 2004,《宗教与神话》, 桂林: 广西师范大学出版社。
- 罗德尼·斯达克、罗杰尔·芬克, 2004/2000,《信仰的法则》, 杨凤岗译, 北京: 中国人民大学出版社。

- 梁启超, 1998/1922,《中国历史研究法》, 上海: 上海古籍出版社。
- 马塞尔·莫斯, 2002/1925,《论馈赠——传统社会的交换形式及其功能》, 卢汇译, 北京: 中央民族大学出版社。
- 乔纳森·特纳, 2001/1998,《社会学理论的结构》, 邱泽奇等译, 北京: 华夏出版社。
- 齐美尔, 2002/1907,《感激——一种社会学的尝试》, 齐美尔,《社会是如何可能的》, 林荣远编译, 桂林: 广西师范大学出版社。
- 瞿同祖, 1981,《中国法律与中国社会》, 北京: 中华书局。
- 王国维, 1997,《殷卜辞中所见先公先王考》, 王国维,《王国维论学集》, 北京: 中国社会科学出版社。
- 文崇一, 1980,《报的迭替流变》, 顾瑜君,《中国人的世间游戏》, 台北: 张老师文化事业股份有限公司。
- , 1988,《报恩与复仇: 交换行为的分析》, 杨国枢主编,《中国人的心理》, 台北: 桂冠图书公司。
- 许耀光, 1979,《文化人类学新论》, 台北: 联经出版事业公司。
- , 2001,《祖荫下》, 台北: 南天书局有限公司。
- , 2002,《性欲、情感与报》, 许耀光,《彻底的个人主义的省思》, 台北: 南天书局有限公司。
- 杨联陞, 1976/1957,《报——中国社会关系的一个基础》, 段昌国等译,《中国思想与制度论集》, 台北: 联经出版事业公司。
- , 1987,《中国文化中报、保、包之意义》, 香港: 香港中文大学出版社。
- 余英时, 1998,《“天地君亲师”的起源》, 余英时,《现代儒学论》, 上海: 上海人民出版社。
- , 2005,《东汉生死观》, 上海: 上海古籍出版社。
- 翟学伟, 1995,《中国人在社会行为取向上的抉择》,《中国社会科学季刊》冬季卷。
- , 1996,《中国人际关系网络中的平衡性问题: 一项个案研究》,《社会学研究》第3期。
- , 1999,《个人地位——一个概念及其分析框架》,《中国社会科学》第4期。
- , 2003,《社会流动与关系信任》,《社会学研究》第1期。
- , 2004,《人情、面子与权力的再生产》,《社会学研究》第5期。
- , 2005a,《特殊主义抑或普遍主义: 中国人行为研究模式的视角转换》,《社会理论学报》第8卷。
- , 2005b,《中国社会中的日常权威》, 北京: 社会科学文献出版社。
- 钟涨宝、黄甲寅、万江红, 2002,《农村个体工商户经营活动中关系型社会资本运作研究——对湖南省渣利、清泉两社区农村个体工商户的调查》,《中国农村观察》第6期。
- Emerson, R. M. 1981, “Social Exchange Theory” in *Social Psychology*, (eds.) by M. Rosenberg & R. Turner. New York: Basic.
- Yang Lien-sheng 1957, “The Concept of ‘Pao’ as a Basis for Social Relations in China.” in *Chinese Thought and Institutions*, (ed.) by J. K. Fairbank. Chicago: University of Chicago Press.

作者单位: 南京大学社会学系  
责任编辑: 张宛丽



**Abstract** Based on data collected in a coastal province from 2001 to 2003, this study examines the types of government revenues from land development and transfer, and estimates the importance of land revenue in local governments' finance. It shows the critical importance of incomes from land for the local governments. In some cases, 60 to 80 percent of extra-budgetary government revenue as well as more than one third of budgetary revenue came from land development and transfers. One key reason for local governments' intense interests in participating in land deals is a new tax-sharing arrangement that reduces profits of local industries, and this Central government's policy "squeezes" to motivate local governments to find alternative revenue sources. The other motivation for local governments to focus on land sales is the high profit margins created by the large gap between their monopoly over land rights and regulations and the meager compensation they pay to peasants. Based on the data collected, this study also decomposes the revenue from land deals between peasant and cadre shares.

The Dimension of Bao's Work in China ..... *Zhai Xuwei* 83

**Abstract** There are few discussions in the researches on the work and structure of Chinese concept of "Bao". Its meaning and feature may be covered by the social exchange theory. "Bao" needs to work in a closed system of a society and its culture, which has its own traits of stability, principles and levels. Chinese tradition shows high consensus with this requirement, but Confucianism advanced an open exchange principle of "Yi" for the officialdom, market exchange, etc. However, Confucianism value hardly resists the belief of "Bao", which has been the basis for social relations in China.

Generalized Reciprocity: Measurements, motive and methodological implications ..... *Liu Jun* 99

**Abstract:** This article discusses a variety of implications of generalized reciprocity, and then many methods to measure reciprocity and generalized reciprocity in ego networks and whole network are analyzed respectively. Using social support data, the author measures the generalized reciprocity defined in this article. Generalized reciprocity contains a profound trait of human society, i. e. "fairness" of social interaction, and that's the reason why "free-riding" can't exist widely. "Rational man" hypothesis encounters severe challenge here. Generalized reciprocity embodies new idea of social science explanation, which will complement the traditional one of "causality".

The Vicissitude of Marriage Payments and the Equilibrium of Power in Affinal Relationships: A case study in Q county of Liaoning province .....  
 ..... *Ji Guoxiu* 114