

DOI:10.13718/j.cnki.xdsk.2015.06.016

[中国侠文化]

主持人:韩云波

主持人语:从1948年徐国桢发表《还珠楼主及其作品的研究》算起,中国武侠小说学术研究历程已有大半个世纪了;如果从武侠小说扩展至中国侠文化学术研究,时间历程当更为久远。中国侠文化学术研究已经取得了不少成绩,但也正如王国维在《宋元戏曲考序》中所说的“凡一代有一代之文学”,学术研究亦然;王国维接着说“所谓一代之文学,而后世莫能继焉者”,突出的时代特色表征着意义与艺术的巅峰状态,从而成为历史的丰碑,每一个时代的丰碑都将是不可复制的。近几年来,中国侠文化研究再一次遭到瓶颈,原有的角度和资源都需要进一步开发拓展。本刊2014年6期发表了宋文婕、韩云波的《武侠小说研究的理论模型——以还珠楼主研究为例》,文中提出“武侠小说更重要的特性倒是在于‘第二世界’建构的多元复杂性”;那么,中国侠文化研究的重要出路也就需要高度重视“在于武侠小说作为一个宏大系统的多元复杂性”。本期中国侠文化专栏刊出的两篇文章,虽然仍从具体的小说文本出发,然而对“多元复杂性”的多维构建,正可作为上述对武侠小说学术史反思的一个回应。本期李欧教授从《水浒传》出发,从“自治共同体”的乌托邦角度论述了作为“帮”的梁山泊,文章的社会组织和正义伦理角度,推进了对侠文化中帮会文化的深入理解。王立教授从《蜀山剑侠传》出发,运用社会生物学原理,剖析作品中的“小人国”母题,涉及种族特性、社会结构形态、西风东渐等一系列重要问题,亦是对侠文化展开“多元复杂性”的一个良好范例。循此多元复杂的学术路径,中国侠文化研究当会再造高潮、再现辉煌。

中国式的“自治共同体”： 论作为“帮”的梁山泊

李 欧

(西南民族大学 文学院,四川 成都 610041)

摘 要:梁山泊类型的中国“帮”式自治共同体,具有超家族的家族性、乌托邦追求的异托邦性、非生产性的生产方式、强者面目的弱者集合、神圣格调的神秘化等性质。梁山共同体的“蜂群模式”效率,来自于共同认同的核心信念与内部制度设计的公正公平性,“原则性的道德”高于“团体道德”以及仪式的养护。但是,随着这种共同体核心信念的萎缩与消解,权利意识导致团体功能和制度的异化,以及成员们个性人格的变化,“帮”只能通过不断地与外部力量的战斗来强化边界以凝聚团体,一旦团体外部压力消失,这种自治共同体就必然走向崩溃。

关键词:梁山泊;帮会;自治共同体;信念共同体;蜂群模式;行军纵队

中图分类号:I207.412 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2015)06-0122-13

一、梁山自治共同体的基本性质

梁漱溟《中国文化要义》专列一章“中国缺乏集团生活”,认为中国人与西方人相比,缺乏超越血缘关系的集团性有组织的生活,实质上是他认为中国古代社会缺乏具有或重或轻、或多或少的“自

收稿日期:2014-12-23

作者简介:李欧,西南民族大学文学院,教授。

基金项目:西南民族大学中国语言文学一级学科建设项目(2015XWD-S0501),项目负责人:李欧。

治”性的共同体。甚至认定正由于此原因而导致中国人缺乏公共观念、纪律习惯、组织能力和法治精神；即由于中国人缺乏这种集团生活的经验从而导致普遍缺乏“公德”。梁先生的观点曾得到诸多思想家与学者的呼应。

但是，“缺乏”并非绝无。早在先秦，孔子及其弟子们就构成了一个团体，实为后世“自治共同体”之先声，为后世之“梁山泊”式的“帮”类共同体的非正式源头。孔子团体有三个特征：其一，是“技艺”性的共同体，以师承关系“授业”学习而联系在一起。其二，孔子团体虽然在“求仕”上相互推举，具有“工具性”共同体^①的一些特质，即具有“利益”共同体的一些特质，但其直接生产性弱，而且生产能力、生产效益不是团体内主要的价值判断标准，因而还不能视孔子团体为纯粹的“工具性”共同体。其三，其核心凝聚力来自理想与信念——文化与政治的理想与信念，它的根本性质决定其主要为“信念共同体”，它离“信仰共同体”只有一步之遥。其四，孔子团体作为共同体，明显特征是组织纪律性弱，结构简单，成员与共同体、成员与成员之间的关系主要依赖自律和礼仪来维系，以及在文化“信念”凝聚下而产生的情感来强化，即建立在所谓“气的感通”之上。

墨子共同体与孔子共同体相比则有同有异。其一，仍有技艺性的传承，但相比孔子团体，技艺中“武”的一面已较突出，主要是武士集团而非文士集团。其二，在“工具性共同体”方面，“利益”追求比孔子共同体有所强化，团体内已有一些财产分配原则，尤其是墨子之后的“墨子”集团，内部已存在较严格的管理制度。其三，作为“信念共同体”与孔子团体相同。其四，异于孔子团体，虽仍然强调自律，甚至是“自苦”，后世墨子团体的行为客观上其结构已高度组织化，而且已具有领袖的传承制等，有所谓“墨者之法”，《吕氏春秋·去私》称“墨者之法”为“大义”，更接近后世的“帮”尤其是虚构叙事中的侠“帮”。冯友兰认为：“巩固‘帮’的组织的道德的理论根据是墨家的学说。”^[1]

先秦以后，在中国社会和文化中有“自治共同体”即所谓“集团生活”者，一般常见于“江湖”之类隐秘状态，并往往与侠文化相关。无论是正史野史中的侠文化非虚构叙事，还是武侠文艺中的虚构叙事，都常以“帮”或“派”“会”等名目出现，实为中国古代社会文化中有代表性质的“自治共同体”，当然，与孔子共同体、墨子共同体相比已有了重大变化，但其渊源性质是清楚的。

“帮”者，相互帮也，汉代《两都赋》《两京赋》均有描写。班固《西都赋》：“游侠之雄，节慕原、尝，名亚春、陵。连交合众，骋骛乎其中。”张衡《西京赋》：“都邑游侠，张赵之伦，齐志无忌，拟迹田文。轻死重气，结党连群，实蕃有徒，其从如云。”所写正是“团体侠”，班固、张衡仍称为“游侠”，不过是话语惯性使然，与真正意义上的“游”侠有根本性质的差异。而且这些以及类似描述都太简单，其内部组织、原则、信念都不清楚，不知是否构成了真正的自治性团体，或者仅仅是“乌合之众”。其实，这种“帮”式“侠”群体，汉以后在实际生活中尤其在社会边缘仍零散存在，只不过“权行州里，力折公侯”已较困难。它在虚构叙事中盛行起来，《水浒》中“梁山泊”式的共同体就是其集大成者，它既有现实依据和历史事实，也有“乌托邦”想象。而《水浒》之后尤其是在当代武侠小说中，“帮”的叙述就更加繁复了。

弗洛伊德说：“假如那些个人在一个群体中被联结成了一个整体，那就必定存在某种把他们联结起来的纽带，这种纽带可能正是表现了一个群体特征的那个东西。”^{[2]151} 本文就顺着这一思路来分析“梁山泊”式“帮”这种中国式自治共同体的特殊性质。

（一）超家族的家族性

这种自治性的共同体，在汉朝时与宗族、家族和乡党直接相关，余英时曾列举大量例证来进行说明^[3]。汉以后尤其是在虚构叙事中，这种“帮”式自治性共同体常常是超家族或反家族的。成员之间以“盟”“约”为联系，《三国演义·毛宗岗评本·第一回卷首》论：“可见兄弟之约，取同心同德，

^① “工具性共同体”是为了功利，尤其是个体经济利益而组织的团体。参见齐格蒙特·鲍曼《共同体》一书的相关论述，欧阳景根译，南京：江苏人民出版社，2007年。

不取同姓同宗也。”梁山团体中虽有亲兄弟如宋江、宋清者，但其关系之紧密并没有超过其他人。自愿为宋江殉葬的并非宋清，而是无任何血缘关系的吴用、花荣。对大多数好汉的描述，可看出其家庭观念普遍淡漠。宋江虽有“孝义黑三郎”的名头，开口便称：“家中上有老父在堂，宋江不曾孝敬一日”之类的话；而在梁山落草后“连日宴饮”才考虑到父、弟处于危险之中而准备搬老父上山。李贽一针见血指出：“宋公明取爷，有些道学气味，亦算计利害耳；公孙胜望娘，一团狡诈。”^[4]更多的如秦明等，明知全家被梁山好汉陷害而遭屠戮，因见宋江等人“义气深重”，仍入伙归顺。此“毒计”本为宋江所定，还口称宋江“义气深重”，真是别有意味。李逵“一时性起”，将扈三娘“一门老幼，尽数杀了，不留一个”，而女中豪杰扈三娘不是“杀父之仇，不可戴天”，而是“一丈青见宋江义气深重，推却不得”，与手下败将王矮虎结为夫妻，化敌为亲。这些好汉可能正如崔涯《侠士诗》所写：“太行岭上三尺雪，崔涯袖中三尺铁。一朝若遇有心人，出门便与妻儿别。”梁山集团组织还超越了中国社会根深蒂固的“乡党”意识，如经济活动中的“晋商”“徽帮”之类、政治思想生活中的“洛党”“闽党”等，似乎已是“五湖四海”了。

当这些超家族超乡党的个体一旦入“帮”，相互称为“兄弟”，似乎回归了家庭。当代心理学家在大量统计基础上得出结论说：“中国人在非家族性团体中所表现的，并不是一种直接而单纯的集体主义，而是一种由家族取向或家族意义而延伸的准家族集体主义。”^[5]当代如此，古代更是如此。正因为家族是中国古代社会最重要的团体，自然会使中国人培养出一套以家族生活为核心的经验与习惯，因而在参与超家族的团体生活时，他们自然而然地将家族中的结构形态与关系模式带入超家族的生活世界中。因此，这些自治共同体可称为“义从式”拟血缘关系团体，当然，这种“超家族的家族性”增强了中国式自治共同体的心理凝聚力。

（二）乌托邦追求的异托邦性

凡成“帮”，凡自治共同体，在中国特定的大一统权力结构中，都总是表现为一种对国家权威或显或隐的挑战，因而国家政权一般采取打压与抑制的政策。极端措施如《大清会典》卷一九四《刑部·奸徒结盟》之规定：“歃血结拜兄弟者，……为首者拟绞监候，秋后处决；为从者杖一百，流三千里。其止结拜弟兄，无歃血焚表者，为首杖一百，徒三年，为从杖一百。”^[6]但实际生活中却仍不时有由结盟而建“帮”的，小说中更是大肆渲染描述，何故？这种共同体的建构，一方面来自于生存困境，试图通过参与一个超个体的大实体来战胜恐惧与焦虑；另一方面是古代中国人尤其是民间大众的乌托邦追求。保罗·蒂利希说：“要成为人，就意味着要有乌托邦，因为乌托邦植根于人的存在本身。”^[7]相比西方而言，古代中国人乌托邦想象较弱，但仍有强烈的乌托邦追求。

中外古今乌托邦共同体追求的核心要素有二：其一为“人人平等”，其社会结构不会导致对成员明显的不公正压制、压迫及歧视。即使在实际生活中，虽存在“原初不平等”和实际操作时的“不可能平等”，但平等观念为全体成员共信共享共守，“平等感”基本能够满足，资源分配与奖惩实施都能按共享的平等观念来施行。其二，共享的正义观念能渗透到生活世界各个层面，即“正义感”“公道感”也能得到基本满足，至少“公平”原则普遍认同，在共同体内没有“非义无道”感。

“排座次”后，梁山社会结构基本固定，制度建设基本完成。于是第七十一回“有篇言语，单道梁山泊的好处”说：“八方共域，异姓一家。天地显罡煞之精，人境合杰灵之美。千里面朝夕相见，一寸心死生可同。相貌语言，南北东西虽各别；心情肝胆，忠诚信义并无差。其人则有帝子神孙，富豪将吏，并三教九流，乃至猎户渔人，屠儿刽子，都一般儿兄弟称呼，不分贵贱；且又有同胞手足，捉对夫妻，与叔侄郎舅，以及跟随主仆，争斗冤仇，皆一样的酒筵欢乐，无问亲疏。或精灵，或粗卤，或村朴，或风流，何尝相碍，果然认性同居；或笔舌，或刀枪，或奔驰，或偷骗，各有偏长，真是随才器使。……地方四五百里，英雄一百八人。昔时常说江湖上闻名，似古楼钟声声传播；今日始知星辰中列姓，如念珠子个个牵连。”其中，“都一般儿兄弟称呼”即人人在观念上平等，“忠诚信义并无差”指共享共信的正义观。张扬“替天行道”则暗示实存社会的非理想性而欲以乌托邦追求改善之意，所

以“梁山”是中国人的乌托邦想象之一。在秩序破碎处,乌托邦想象才得以丰富展开,《水浒传》成书时的元末明初正是秩序破碎的时代。

当然,这只不过是虚构叙事中共同体空间的描述,而在实存世界中,即或是以类似面目出现的自治共同体,即或也有“乌托邦”追求的意蕴,但实际上只能是“异托邦”,是主流社会中的边缘社会,是普遍空间中的特殊空间,而且是由超空间性走向空间性、地域性。虚构叙事的乌托邦本来都具有超空间性、超地域性,但“山头”“地盘”一旦确立,空间性甚至地域性就固化,成为“异托邦”^①或“另类空间”,既在社会内又对抗社会。一旦“坐交椅”“排座次”,超空间性就有了空间性,更是将内部空间固化并高度层级化,就已表现出不平等的权力意识与权力关系,正义、平等精神逐渐弱化。“座次”一旦排定,乌托邦精神就很难在实质上维持下去,而会逐渐消解,甚至异化为“反乌托邦”。一般而言,作为虚构叙事的乌托邦在实存生活中常常会转换为“异托邦”。按照大卫·哈维的解释:“异托邦以一种不同于周边的方式组织着一个社会世界。”^[8]如果“梁山”的乌托邦性质被消解,它就只能以一种不同于主体社会的“异托邦”而存在。

(三)非生产性的生产方式

这类自治共同体,这类“异托邦”,由于外部存在着强大而严酷的敌对压力,“对抗”式的生活方式是其常态,而且其成员构成多为轻视物质生产者,渔民“三阮”绝不甘心做渔夫而阮小二出场便称“休言村里一渔人,便是人间真太岁”,猎户解珍、解宝不甘于做猎人。他们通常无法依赖自身物质生产来生产出维持共同体的必要物质,而且,在大一统高度专制的社会环境下,这种“对抗性”的生存方式也不允许从容地进行物质生产。维持其生存的物质资源多是施用非生产性方式来完成的,虽然“水泊”可捕鱼、“宛子城”周围可种地、已有钱财可经商投资,好汉们却没有用这些常规资源进行物质再生产,而是采用了人类历史上具有最高直接效率的生产方式“抢劫”,即梁山好汉所称的“没本钱生意”“稳善的道路”来获得资源和物质并保持高效益,以便可以“成瓮喝酒,大块吃肉,大称分金银,换套穿衣服”。毕竟诸位好汉的本领重在“武”——伤害身体的技术,这是冷兵器时代“抢劫”的最重要的资源。因而,“棍棒天下无对”的卢俊义,入伙虽晚,但立刻就坐第二把交椅,这是其生存方式决定的。

抢劫既是非生产性的生产方式,也是非法的生产方式。这更加重了与主体社会秩序的对抗性。其他“帮”式自治共同体,无论是在虚构叙事还是在实存世界中,都只能用类似的非生产性甚至非法生产方式来获取物质资源,即或不非法也是在法律禁忌边缘处游走。当然,这种生存方式的毁灭性大于建设性,梁山好汉的毁灭性冲动远远大于建设性冲动,动辄就要烧房,凡带不走的固定资产常是“一把火烧为平地”。“三打祝家庄”后火烧祝家庄,连已经建立起了友好关系的扈家庄、李家庄也一并烧毁。甚至好汉们上山入伙时也将自己的庄园烧毁,如史进、晁盖、宋江、穆弘等。这是非生产性、非建设性的生存方式的表现之一。

(四)强者面目的弱者集合

一百零八条好汉多以“强者”面貌出现。如林冲,八十万禁军教头,武功盖世,人人景仰,竟被高俅逼得走投无路,家破妻亡,无法称为“成功人士”。大多数梁山好汉皆如是,凭借自己的资源和才能却无法使生命的价值与意义公正地自我实现,多是被排斥打击的对象,至少在上梁山前自我感觉如此。大多数梁山好汉不上梁山,就只能在“底层”“边缘”被主流集团所压抑排斥,多是被逐、被缉、被杖、被囚、被配而只好“走投无路上梁山”,正常的社会支撑性资源已经断绝,不得不依赖“帮”来支撑,即使以凶悍的强者面目出现,常不过是绝望的抗争,已经有了悲凉的意味,其好斗性常常来自不

① 借用福柯的术语,概括起来,“乌托邦”与“异托邦”的差异在于:“乌托邦”从空间言无法实存,从时间看有“过去”和“未来”两种而与现在分离,从思想内涵看是一种虚构叙事中的社会维度;而“异托邦”,从空间言可以实存,从时间看与现在同步,从思想内涵看可以是虚构叙事与非虚构叙事结合的社会维度。

安全感。在大一统的稳定社会结构里,走投无路而组成“帮”进行自治管理,不过是强者面目的弱者集合。

(五)神圣格调的神秘化

“替天行道”本是一种神圣性的追求,优秀的“帮”常常自认为自己的行为具有神圣性。但无论是虚构叙事文本还是实存生活,中国人惯有的世俗思维常将其神秘化,或者有意识去制造神秘性来增强凝聚力。梁山好汉“星辰中列姓,如念珠子个个牵连”,既有柏拉图《理想国》所提及的“高贵的假话”之类^[9],更多的是共同体组织者在特定生存环境中必须制造神秘性来解决一些最棘手的问题。比如“排座次”,宋江等人通过建“罗天大醮”求“上天报应”并以天降“石碣”来印证,“石碣”上的文字以难解的“龙章凤篆蝌蚪之书”造成神秘感与敬畏感,从而解决了最难解决的重大问题。在中国古代社会中,团体的神奇性叙事,还常常是团体凝聚力的基础之一,它通过建构超自然的权威来强化人间的权威,防止可能的对既定规则与既定结构的质疑,并用神话符号的神秘性来解决思想的不一致。

二、梁山自治共同体强大效率和凝聚力的来源

这种自治共同体,从实际效率看似乎极高。以“梁山”为例,区区“方圆八百里”,一百零八名“好汉”,数万喽啰,而大宋王朝几乎倾全国之力也无法战胜。战大辽、征田虎、王庆、方腊,似乎战无不胜,虽是虚构叙事,自有其道理在内。这并不完全取决于好汉们的个体能力,就以他们最主要的技能武功而言,在敌对一方都有足以与好汉们匹敌甚至更强的对手,“棍棒天下无对”的卢俊义亦不例外。可以说,“梁山”的能量主要是团体合作的力量,而不完全依仗个体的“奇才异能”。因此,考察“梁山”自治共同体的力量,主要应从团体性去思考。无论从哪方面观察,都可认为“梁山泊”足可当得上罗尔斯所称“组织良好的社会”。本文姑且将“梁山泊”作为优秀的中国式“自治共同体”分析其性质,虽然它是虚构叙事,但虚构不一定是虚幻、虚假,自有其深层的本质性蕴涵其中。

(一)核心信念的力量

群体的核心信念必然制约群体的效率,那么“梁山”团体有哪些核心信念或基本信念呢?亚里士多德说,具有一种正义感是人的一个特征,他们对正义的共同理解造就了一个城邦。梁山好汉对“义”及“公平”有共同的理解,哪怕这种理解非常初级与粗糙、非常感性与朦胧,仍造就了这种“帮”式共同体。这种共同体成员之间最强烈的联系纽带,就是小说中反复提到的几乎令人厌烦的“义气相投”。一些好汉们之间的紧密个体关系如三阮与刘唐、晁盖等人的“一见钟情”,甚至本是敌人或仇人如秦明与梁山好汉、朱仝与李逵等,而后来却可生死与共,这都很难用常理来解释。小说中描述这种关系,一是用“上应星辰”来神秘化,二是用“义气相投”来说明。实质上,这正是他们生存的基本原则,对社会公平也可称之为对“正义”有深层次的共同理解,因而容易心灵呼应,故他们常常互称“义”士,可见“义”以及对“义”的理解和感悟,是他们联系的最重要的纽带之一。一旦风云际会,因缘相得,就容易构成联系紧密的共同体,这种“先在”的、似乎自明的、不言而喻的关于“义”的共同理解,保证了共同体的存在与延续。

当然,这种联系还需要用“理想”甚至“幻想”来时常加以强化,如宋江反复鼓吹的“到边关去,一刀一枪”之类,并自认为大家“义胆包天,忠肝盖地”,只因“四海无人识”,只等“金鸡消息”而已。虽可断定不是每个梁山好汉都认同这个理想,但有理想追求总胜过纯粹的应对生存。研究“群体心理学”的权威塞奇·莫斯科维奇从“群体”角度称:“没有幻想,人类的理解就没有力量。”^{[10]128} 什么“替天行道”的杏黄旗,什么“聚义厅”“忠义堂”之类象征符号,都可以用来制造幻想,而这些幻想强化了共同理解的信念。

有了这种对公平正义的共同理解,共同体成员就相互认同了,并由此消解了已有的、可能的对立和疏离。对这种共同体来讲,这种认同还是一种“反抗性认同”,他们被排挤到社会边缘,必须对

抗难以忍受的生存状态,即所谓“走投无路上梁山”。基于对主流社会的反抗而产生的认同,是一种“被围困的堡垒精神”,凝聚力自然强大,对共同体的认同感自然强烈。当外界社会普遍的认同方式与性质与共同体内部的认同方式与性质有重大差异时,这种“被围困的堡垒精神”只会强化这种凝聚力。

这种认同不仅表现了共同体成员所选择的关系,也呈现出他们所发现的关系;不仅表现了他们角色性质的性质,也促使他们按照这种角色身份去行动。这种角色(好汉、义士)的扮演,使自身在共同体内部获得尊严和意义感。如若不照角色扮演去行动,就会产生所谓“社会性焦虑”,即“良心谴责”。没有恪尽职责,会对团体产生负罪感。哪怕这种角色扮演对个别人可能是一种沉重压力,也会坚持扮演。这种“角色扮演”的压力,还来自于中国文化传统的压力,在这种文化氛围中,更强调社会角色扮演的一致性,而不是自我的一致性。而且,在优秀的共同体中,“角色扮演”会内化而显示为外在自觉的行为。正如罗尔斯所说:“一个满足了作为公平的正义的原则的社会,还是一个接近于能够成为一种自愿体系的社会,……在此意义上,它的成员是自律的,他们所接受的责任是自我给予的。”^{[11]11}在共同体内部,由公平原则指派的要求就是成员的职责,而且这种职责是自愿遵从的。

正因为具有“信念共同体”性质,因此谁能组织并维持养护这种信念,或对维持养护这种信念有最大影响之人,就应成为领导者,只有“及时雨”才能坐第一把交椅。“惟宋江肯呼群保义,把寨为头”,无论是“棍棒天下无对”的“玉麒麟”,还是“谋略敢欺诸葛亮,陈平岂敌才能”的“智多星”,均只能被“信念维持者”所领导。后世武侠小说中的“帮”常以“武功第一”为帮主,那只是“动物世界”中的“自然传奇”,只是“纯工具性共同体”的原则,而且一旦共同体的“信念”消解或消失,就意味着共同体的崩溃。

(二)制度设置的正义公平性

不过,梁山共同体还不纯粹是一种“信念共同体”,毕竟大家聚集在一起仍有强烈的功利性追求,如“成瓮喝酒,大块吃肉,大秤分金银,换套穿衣服”之类,梁山除了有“聚义厅”还有“断金亭”,这种共同体有强烈的工具性一面。成员之间既有利益一致之时,也必然有利益冲突的境况,如何将冲突降到最低程度,即“内耗”最小,是共同体是否延续并日益强大的最重要的问题。罗尔斯说:“在作为公平的正义中,社会被解释为一种为了相互利益的合作冒险。其基本结构是一个公开的规范体系,它确定一种引导人们合作产生较大利益,并在此过程中分派给每一合理要求以应得的一份的活动方案。”^{[11]80}当然,这只是一种抽象性的理论言说或理想状态的言说,在“帮”式共同体中,在“义”与“利”矛盾之时,还必须有更为具体的应对策略,才能保持“信念”和凝聚力。

这种共同体的制度基础是“正义”与“公平”。正义问题颇为复杂,不在此处具体探讨。在“帮”式共同体成员中,“正义”常常只是一种感受,内容抽象模糊而富有弹性。但“公平”却是他们真切追求的,即社会资源、物质资源的分配必须公平。在此类共同体内部,“公平”信念首先强调的是已经基本转化为“平等”的信念,“公平”首先意味着共同体成员的地位平等,所谓“忠义堂前无大小”,其平等性来自于成员的身份,对凡有此资格的成员,不平等对待就是“不义”与“不公”,这种“平等”要求构成了共同体“良知”和责任感的基础。当然,这种“平等”作为一种信念,具有抽象性,即或落实到实存层面,也只是一种理想状态,毕竟还有“座次”之分,不平等随处可见。不过,在共同体内应该首先强化的是,即或有不平等,那只是无奈而不是天然正当。其次,实际的不平等例如由于先在资源如武功等而导致的不平等,也应阐明这是为了共同体的共同利益,因为总得有“座次”之分,总得有分工。再次,如有分配不平等,那也是按照共同体成员认同的原因造成的,大家一致同意的,而不是靠“强竞争”而获得的。在共同体内部一般应该虚化竞争意识,尤其是“强竞争”意识,这是导致共同体内部矛盾的异质,应该消解而不是提倡,如作为领袖的宋江常常宣扬的“休分功劳……,待日后出力多寡,那时另行定夺”之类言说,梁山好汉在战斗中常常考虑的“不要因为争功,而坏了义气”

等,就是对“强竞争”意识的消解。过分“强竞争”有一时之效,但终究会腐蚀共同体。特别应该强化的是,由于种种原因造成的实际不平等,不应该削弱成员身份性的平等。不过,“梁山”在平等方面还是存在一大疏漏,即“喽啰”的身份问题,种种平等信念与实施策略都与“喽啰”无关,至少没有提及,即在定位上,在梁山实际构成了两个阶层,就如古希腊的种种民主、自由的权利与奴隶无关一样。

这种平等和公平观念的实施以及制度与机制的正义性,还集中表现在领袖产生的程序中。“山寨之主”与“坐第一把交椅”,必须是绝大多数好汉“心服”者,即共同推举的。在第六十八回,梁山好汉要进一步明确认定“梁山泊之主”,宋江不愿违背晁盖遗言而推举卢俊义为“梁山泊之主”,众好汉顿时闹起来:“只见黑旋风李逵大叫到:‘我在江州舍身拼命,跟将你来,众人都饶你一步。我自天也不怕!你只管让来让去,做甚鸟!我便杀将起来,各自散伙!’……鲁智深大叫道:‘若还兄长推让别人,洒家们各自撒开。’”宋江能成为梁山领袖是众人推举形成而非其他外在原因。这在两千多年稳固的中国专制体制中实为一种“另类”,有着重大的社会意义,可称得上是现代“民主制”的先声。无论如何,比起依靠先在的“势”与“力”如“世袭”和不正当手段等来获得地位与权力,更符合当代的“正义”“公平”观。当然,这种“领导推举制”虽有民主选举的意味,还只是一种“精英推举制”,但比起世袭皇权专制制度却是质的飞跃。

黄宗羲《明夷待访录》阐述的一些关于社会制度的思想,很多论者认为是中国民主制思想的萌芽。从黄氏理论的内在逻辑去推论,可见出他的政治理想是“精英推举制”或至少与“精英推举制”一致^①。而实际上,此前的梁山泊已实施了这种制度,或许这正是《水浒》作者的政治理想。从民间大众文学演变而来的《水浒》,反映了中国古代大众的政治理想。无论怎样,对于中国、中国历史、中国政治思想都具有重要意义。两千多年来,中国都是君主专制,“主”与“非主”之间的关系是宰制与被宰制的关系,最贤明者如宋太宗“与士大夫共治天下”的言说,并没有从根本上改变宰制与被宰制的关系。梁山之所以具有“乌托邦”性质,是因为它实质上将宰制性关系转化为契约性关系,即或仍有宰制性,毕竟建立于契约性之上。即使是宋江陈桥驿斩小卒,也是通过商量交流、征求意见这些程序并且“哭道”来表现情感的,有契约性在后面支撑才可能有这些程序,况且这是“小卒”而非精英“好汉”;更重要的是,在当时,“梁山”共同体的性质已经发生了变化。

当然,梁山还没有走到当代委托性民主制这一步^②,但已是一种思想的飞跃。古代中国“乌托邦”想象与思考都较贫乏,几乎没有系统的制度设计理论。《水浒》通过虚构叙事却呈现了制度设计的思考,意义是重大的。它是将秦汉以来中国古代社会主体结构的“宰制性的政治连结”化约为建立在“人格性的道德连结”基础上的人与人之间的“契约性的社会连结”^[12],这是中国古代的乌托邦实践。当然,这也只不过是一种虚构叙事而已。

梁山虽有“替天行道”的向往,根本性质还是一个共同求利的群体,工作效率或“出力多少”与物质分配仍是共同体最大的问题之一。就工作效率而言,最理想的当然是“各尽所能”,个体按照自身才能性质尽力去做合适的工作,书中描述为“或笔舌,或刀枪,或奔驰,或偷骗,各有偏才,真是随才器使”。个体具有的较强能力或特殊能力应作为一种共同资源来促进共同体的利益,不同能力的人共同实现天赋才能的互补,从而使得每个人不可能单独实现的潜在在共同体中得以实现。要达到这种状态,其前提必然是成员们自觉自愿为共同体尽力,同时财富资源的分配方式也是大家认同为公平的。

最理想的财富资源分配原则应是从“平等”出发,充分满足适宜的“所需”而实现“应得”,梁山基本如是。不过,这种理论说来简单,实质上可能遮蔽了具体复杂的问题。首先是“所需”常因个体而

① 参见《明夷待访录》中的“原君”“原臣”“学校”诸篇,见《黄宗羲全集》第1册,杭州:浙江古籍出版社,1985年。

② 清末署名“燕南尚生”所撰的《水浒传新问》称:“《水浒传》者,痛政府之恶横腐败,欲组成一民主共和政体,于是撰为此书。”这就过度诠释了。

异,甚至有可能相互冲突。宋江将扈三娘嫁给王矮虎,满足了王矮虎“适宜”的所需,“义”有“宜”之意,这是符合“义”的;但对扈三娘而言,是否“适宜”,是否是“义”,则大可怀疑。其次,“应得”的标准很难确定,不知梁山是怎样确定的。再次,如果是“信念共同体”,成员之间有强烈的认同感,将个人命运看着是相互紧密交织在一起的,所谓“同生共死”,相互间的责任感极强,没有自我漂浮感,那么“按需分配”就是适宜的;但如果是“工具性共同体”,共同体成员为了特定功利目标进行合作,每一个体都将其他个体视作为互利才与之合作的对象,甚至是短时合作的对象,得到承认的权力只是贡献的权利,那么按“应得”进行分配就是适宜的。

如“梁山”这样有“信念共同体”性质的“工具共同体”,分配准则又不能复杂化甚至体系化,不然就失去了“乌托邦”性质。齐格蒙特·鲍曼认为:“共同体主义的梦想共同体,其魅力依赖于对简化的允诺。”^{[13]35}人与人之间过分复杂的关系是难以承受的生命之重,乌托邦想象之一就是人际关系的简单和谐。要应对以上问题,必须首先强调平等,“所需”与“应得”都在“平等”基础上展开并落实在“平等”上。戴维·米勒说:“有两个进一步的因素有助于正义标准从应得向平等转换,其中一个是对群体能够存在多久的预期。暂时性的群体倾向于支持贡献原则。……另一个因素则是在群体中进行充分讨论,……更有可能支持平等。”^{[14]91-92}如果内部交流讨论充分而又是具有永久性的团体,就会倾向于平等分配原则。梁山好汉们常常集体誓言“生生相会,世世相逢,永无断阻”(第七十一回),“只愿兄弟同生同死,世世相逢”(第九十回)等等,当然实际上没有做到“同生同死”,更何言“世世相逢”,只不过这种誓言强化的是共同体存在的长期性或永久性。其次,分配原则是一致同意,从多次“排座次”的程序就可推出,凡重大事项基本是一致同意,包括有重大分歧的“招安”,多次讨论后达成了一致意见。因此,在共同体内,“平等”是首要的,“应得”与“所需”为“平等”服务,围绕“平等”进行,这样,成员们就有了强烈的公正感。在这种文化氛围中,个体常常认为共同体的利益优先于个体的利益,而且,成员间“互助”是天然义务与当然责任,“不助”则是“背义”,则是大罪。“招安”后,“梁山”共同体的基本性质逐渐发生变化,“同生共死”已势不可能,也无所谓“平等”,共同体的崩溃也可预期了。

(三)仪式的养护

共同体基本机制确定后,强大的凝聚力有了坚实的基础,但并不意味着一劳永逸,还必须持续地用一些策略来养护和强化这种凝聚力。首先应注意的是“仪式”的作用。一般而言,“入帮”仪式较重大,强调“誓”,强调神秘性甚至巫术性来强化其重大意义^①。除了一次性的“结拜”仪式外,日常生活中反复进行的“仪式”,对养护和强化凝聚力也非常重要,这种重复保持了认同的连续性。除各种“惯例”仪式外,“共同进餐”的作用也特别突出,中外古今皆然。耶稣初传教时就常与门徒们共同进餐,“最后的晚餐”成为基督教史上最重大的事件之一,延续至今的基督教“礼拜”仪式也有“共同进餐”的环节^②。而在“民以食为天”的中国,“共同进餐”的仪式意义更为突出,梁山好汉三日一小宴、五日一大宴,绝非是为了营养,而是一种仪式,一种必须持续进行的仪式。“进餐”是延续个体生命最重要的策略之一,“共同进餐”则是共同延续生命。这种“共同感”在无意识层面会有重要影响,会进而产生一种心灵深处的相互呼应感。

这种反复实施的仪式甚至可能发展为类似“强迫症”的行为,但对于保持团体凝聚力是重要的。仪式除了正面加强凝聚力的功能外,还有消除负面因素的功能。例如,梁山好汉多是生命力极强的人,一般而言“攻击性”也相应较强,要避免这种攻击性在共同体内的相互伤害,合理优秀的仪式有

^① 参见平山周《中国秘密社会史》关于各种帮会“入会式”的介绍,北京:东方出版社,2010年。又见萧一山编《近代秘密社会史料》卷四,台北:文海出版社有限公司,1971年。

^② 当代杰出的基督教神学家迪特里希·朋霍费尔强调称:“我们把同桌用餐看得如此重要的原因是,桌边的伙伴情谊是上帝之国的现实之一。”见迪特里希·朋霍费尔《狱中书简》,高世宁译,北京:新星出版社,2011年,第77页。

重要的作用。现代生物行为学创始人洛伦兹指出：“由仪式化而产生的驱力……常反对攻击性，使攻击性进入无害的路上。”^[15]他通过大量实际观察，揭示出动物群体用一些固定的仪式来有效消解成员之间由于攻击性带来的伤害，他认为人类亦如是，即优秀的文化仪式能够规范攻击性的释放从而缓解内部成员相互攻击的冲动。

当然，除了仪式，情感的直接感动与感染，即情感刺激与投入也要持续进行。宋江作为“头条好汉”，在《水浒》一书中多次“哭”得“泪如雨下”，“大哭一声，蓦然倒地”，“哭得昏倒”等。特别是他坚持接受“招安”之后，在服务于朝廷的战争中共同体受到重大损失时，他几乎只能用“哭”来作为应对策略，但也确实有效。这样，当友谊与相互信任的联系建立起来时，在共同体内，一个人没有恪尽职守会产生强烈的负罪感。如在梁山中，不同意“招安”更不愿意“为王前驱”的大有人在，鲁智深说“招安不济事，便辞了，明日一个个各去寻趁罢”（第七十一回），但他最终还是追随共同体直到共同体实质上解体为止。他们并非忠于大宋王朝，而是对共同体有强烈的责任感。其次，这也可认为是一种“自恋”的良性转换，一种马尔库塞论述的“非性欲的力比多”的升华，从而，共同体成员可以逐渐建立起一种难以言传的相互理解与心灵呼应，可称之为“气的感通”。在这种特殊的“心理场”中，逻辑推理、功利核算均失去了意义。成员间会自动不计功利甚至不计生死去相互帮助，且不需要明确的理由。

（四）“原则的道德”与“社团的道德”

“帮”式自治共同体在武侠小说中有“正派”与“邪派”之分，两者界限并不清晰，也没有明确的标准。其实可以有一个判断标准，团体原则和团体利益与正义原则发生冲突时，是“共同体”至上还是正义原则至上，可作为“正邪”帮派之分的简单标准。类似于罗尔斯《正义论》所称的“社团的道德”与“原则的道德”之分。两者一致则罢，两者不一致时何者为先，两者对立时坚守何者，自可区分出“正”“邪”。在《水浒》第七十三回中，最信服宋江的好汉之一李逵听说宋江强抢了刘太公的女儿，书中写道：“李逵径望梁山来，直到忠义堂上。……睁圆怪眼，拔出大斧，先砍倒了杏黄旗，把‘替天行道’四个字扯得粉碎。……拿了双斧，抢上堂来，径奔宋江。……李逵气做一团，哪里说得出口。……诗曰：梁山泊里无奸佞，忠义堂前有净臣。留得李逵双斧在，世界直气尚能伸。”李贽评：“李大哥真是忠义汉子。他听得宋公明做出这件事来，就要杀他，那里再问仔细？此时若参些拟议进退，便不是李大哥了。”^[16]宋江作为山寨最高领袖，是最高核心所在，但一旦违背共同体成员共同遵奉的正义原则，李逵这样的成员仍会“良心拒绝”，哪怕是直接伤害了共同体的利益与成员个体的利益。因为这样的“良心的拒绝”并不建基于共同体利益之上，更不诉诸共同体利益的权衡计算。这就是“原则的道德”能制约“团体的道德”，正义原则能制约团体利益的追求。这样的共同体具有齐格蒙特·鲍曼所说的“道德共同体”性质：“这种道德共同体需要用长期的承诺，不可剥夺的权利和不可动摇的义务才能编织起来，……而且这种使共同体成为道德共同体的承诺，将是一种‘兄弟般的共同承担’的承诺。”^{[13]83}吊诡的是，当“原则的道德”能够制约“团体的道德”、正义原则能制约团体利益的追求时，其行为就具有了普遍认可的正当性，因而梁山作为一个非法集团反而具有了正当性，一种非法的合法性，一定程度上可以用“忠义”这些正统观念来解说。他们既是秩序的破坏者，又是秩序正义的维护者。而高俅、蔡京、童贯之流，虽是合法政府的执政者却表现出非正义性，其行为具有合法的非法性。

就团体效率而言，有两种模式称得上最高效，即“蜂群模式和行军纵队”^{[13]9}。梁山集团前期为“蜂群模式”，“招安”后逐渐演变为“行军纵队”。“陈桥驿斩小卒”实质上就完成了这种转换，之前共同体的主要行为均是“一致意见”，至少一百零八名好汉的“精英集团”意见一致，并且自觉自愿去尽力执行。“招安”后则不一定了，公孙胜中途辞别，燕青、李俊等人预留后路，足可见出这点。他们虽然仍在为共同体战斗，但这首先是为“行军纵队”的纪律所约束，其次是为以前的强烈的情感呼应所约束。征完方腊，共同体立刻瓦解。“同生共死”的梁山团体只能成为“桃花源”式乌托邦的记忆。

梁山集团如前所述,毕竟还具有“信念共同体”的一些性质,还不是纯“工具共同体”。有“替天行道”实现正义、公平,即在不公平的社会内“平不平”来实现公道公正这些强烈的理想追求。即或是在险恶环境中,在四面是敌的围困中,在功利目标并非可预期实现的恶劣境况中,有信念在,仍可有强大的凝聚力和高效的战斗力。而当这些信念逐渐萎缩、消解、消失后,成为一个纯粹的工具性共同体,如果再无明确的功利可获得,共同体的崩溃就可预期了。

三、梁山共同体的恶性表现和异化

以上论述主要集中在优秀的“自治共同体”的良性方面,下面则集中论述梁山这种“帮”式自治共同体的恶性方面。

(一)个性的消解与人格的变异

当代研究“群体心理学”的诸大家勒庞、塔德、弗洛伊德和塞奇·莫斯科维奇都认为,个体一旦深深地进入群体,尤其是有组织的群体,其人格、思想、情感、行为都会发生质的改变,诸家只是对这种改变的程度、性质和原因意见不一致^{[17][2][10]}。塞奇·莫斯科维奇说:“单个的个人如果成为群体的一员,他就会发现自己的人格按照这种规则发生了深刻的变化,虽然他并不总能意识到这一点,他这是变成了另外一个人。集体的‘我们’借着个体的‘我’而开口说话。”^{[10]22}这一观点或许较绝对而不够周延,不是每一个体进入群体后都脱胎换骨而“变成了另外一个人”,也不是个体进入每一群体都会发生重大变化,但个体深深地参与或融入某些群体后,人格会产生不同程度的变化,尤其是以前较为鲜明的个性会受到压抑,这在现实生活中如是,虚构叙事也如此。在《水浒》的描写中,众多个性鲜明的好汉入帮前后的表现大有差异。

具有鲜明的个体性人格,在情感和行为中强调的是自我的一致性。好汉们大多是个性突出的个体,甚至是个性极端张扬的个体,在自己的生活世界中,表现出强大的自我一致性,但一旦入“帮”进入群体,“角色的一致性”压力随之而来,“情境适应”“角色扮演”压力随之而来,压力之大足可以使大多数入帮之人的人格、行为发生较大变化。齐格蒙特·鲍曼对此有精彩的描述:“他者在群众中消融时,消融的第一件事就是面孔,他(们)现在是无面孔的,他们是角色(角色意味着面具——像面具所做的一样隐藏而不是揭露面孔)。我现在所处理的是他们的面具,而不是面孔。正是这种面具决定着我所面对的是谁和我应当做出什么样的反应,我已经了解了每一种面具的意思,并且记住了相关联的反应。”^[18]鲍曼的论述是他探讨“后现代社会”人们的生存现象时所做出的,但完全可以借用来说个体进入“帮”之类组织后所发生的情况。个体进入“帮”后,很多人将从独特的个体变成“角色”,其“面孔”变成“面具”,而且自觉不自觉地按照“角色”“面具”去行动,按照他者的“角色”与“面具”去对他者进行反应,个性的变换与丧失不可避免。

(二)团体制度与功能的变化

一旦建立了“帮”这类有组织的团体,一般会确定原则与纪律并以“帮规”形式表现之,即伦理原则被表述为团体内部的“禁令”形式。这种“帮规”对“我”适用,对其他成员也适用。在这种状况下,似乎“我”就可以用“我们”来替换,个体性就可以用群体性来表述。而“帮规”的合法性又似乎不言自明,其群体性似乎保证了它的不可质疑性和不可挑战性。在这种对个性的非正义的显在与潜在的压抑下,一些成员还会走向狂热,以团体利益为生命意义的唯一所在,他的存在意义取决于团体的存在与团体的利益甚至团体制度的坚守。在团体利益至上时,正义性有可能兑换成团体利益的忠诚性,甚至善恶也可悬置。问题在于,对团体的忠诚常易被人视为道德责任,并以此来彰显英雄主义与牺牲精神,团体的使命感会给团体成员的生活染上一种理想色彩。但若团体的任务是一种虚假的神圣,而又将团体利益和团体标准置于最高位置就会走向偏执,甚至假团体之名而罪恶被想象为美德,卑鄙的行为在团体的光晕中也会产生堂皇的感受。

“帮”一旦建立,就有了结构,就有了不同的资源配置,就有了不同的权力等级。一旦结构固化,

权利意识会逐渐强化,会进一步导致结构固化,这是一种恶性循环。耶稣传教时称“我最爱罪人与穷人”“四海皆兄弟”,这是对已存在的权力关系以及权利等级意识进行瓦解。但一旦“教会”牢固建立,本身就构成了权力机构,核心工作就是权力的运用,并自觉或不自觉地竭尽全力去维护已经获得的权利。“帮”这种共同体也不例外,一旦结构固化,权力关系强化,最明显的表现就是从“蜂群模式”退化为“行军纵队”,非强制性地自由自主的聚合可能逐渐成为控制性的集团组织。就《水浒》的描写而言,第七十二回“陈桥驿斩小卒”就是一个转折点,宋江对小卒称:“他是朝廷命官,我们兀自惧他,你如何便把他来杀了!须是要连累我等众人!俺如今方始奉诏去破大辽,未曾见尺寸之功,倒做了这等的勾当,如之奈何?”那军校叩首伏死。宋江哭道:“我自从上梁山泊以来,大小兄弟,不曾坏了一个。今日一身入官所管,寸步由我不得。”教他树下缢死,却斩头来号令。此时不考虑被杀之人朝廷“厢官”如何“贪得无厌、徇私作弊”,如何大骂梁山好汉“刚不尽、杀不绝”“腌臢草寇”,这小卒又是如何义愤难忍,而是考虑已经获得的地位、利益以及权力,“替天行道”“义气当先”等以前所追求的信念均大大淡化。

就“帮”式共同体的管理而言,从自觉自律的控制走向权利的控制,进一步要求用“服从”来换取所提供的“服务”与“安全”。再进一步,还可以用团体利益的名义或实现正义的名义,要求无条件的忠诚与服从,把缺乏这种忠诚与服从视作不可饶恕的背叛。现实社会中各种“帮派”的“帮规”都有关于“叛帮”的残酷惩罚,当代武侠小说的描述中基本上都将“叛帮”定为“杀头”之罪。

“帮”的领袖与共同体成员们,在源始处是观念上的手足关系。“帮主”先是承担起兄长责任,逐渐由于权威的确立、结构的固化及“规矩”的强化而转换为“父亲”,再逐渐转换成最高权力的占有者,其思想意识必然就可能有意无意地由实现“乌托邦”理想转向巩固权力。“帮主”和“帮”逐渐从摧毁非正义秩序转向建立同样非正义的秩序,甚至对内部成员也开始实施恐怖手段来维持新建立的秩序。保罗·蒂利希曾深刻地分析了当团体的乌托邦理想幻灭后产生的两种后果,其中一种是:“必须要防止幻灭……,他们(领导、领袖)必须使用恐怖。恐怖就是现实化了的乌托邦的幻灭性质的一个表现,通过恐怖手段,延缓了幻灭的政治影响。”^{[7]9}实质上,此时乌托邦追求已经转化为一种更邪恶的力量。

按照弗洛伊德的理论,对领袖的尊敬和热爱还来自于个体利比多能量的升华。即对领袖如“帮主”等的尊崇,可能来自于理性的认同,而更大的力量还来自于非理性与无意识。成功的“帮主”善于将两种能量融化在一起,将理性认知“退行”到潜意识,将潜意识解释成理性认知,并在将二者融合后激活成为一种强烈的情感。这是一种高技术,其效应应有两个方面:从正面讲,通过凝聚情感在领袖身上从而加强了个体成员之间彼此的认同,加强了共同体的团结,使个体成为“众”;从负面看,这种情感首先为领袖(帮主)操纵其他成员提供了方便,甚至可能产生“催眠效应”,当领袖进一步获得理性尤其是非理性的尊崇时,团体常以他为“理想自我”的镜像,通过“自居效应”将领袖内投到自我人格,使领袖形象成为自我人格的象征。团体成员与领袖之间的关系如此固化时,一旦团体成员与领袖的联系中断,成员之间的联系也就中断了,团体自然解散。当领袖的人格走投无路时,具有特别强大“自居作用”的成员也会感到走投无路。《水浒》中最难用理理解释的事件之一,是吴用与花荣为宋江自杀殉葬,这就只能用此理论解释。吴用是“智多星”,看世事人情何等清明透彻。花荣在生死境况中,常常表现得何等的气定神闲,而且还有“幼子娇妻”。在第一百二十回中,得知宋江被朝廷官员毒死后,两人却是:“吴某心中想宋公明恩义难舍,交情难报,欲就此处自缢而死,魂魄与仁兄同聚一处。”“小弟寻思宋兄长仁义难舍,恩念难忘。……如今随仁兄同死于黄泉,也留得个清名于世。”“两人大哭一场,双双悬于树上,自缢而死。”

(三)边界强化与攻击“外人”

当乌托邦精神、当正义公平信念实质上已经消解时,维持共同体的心理凝聚力,常常只能依赖“边界强化”。本来“信念共同体”的边界是难以确定的,更无法固化,必须依赖成员的伦理性质和伦

理追求来大致确定。随着共同体尤其是“帮”式共同体的稳固及个性的消解,差异性减弱,“边界”固化在所难免。戴维·米勒论述文化群体的性质时说:“无论独特的文化群体是在一个政治社群内部的什么地方形成的,它们都会倾向于夸张群体内部的均质性程度和与非其成员的差异程度。”^{[14]385}借用这个观点,如“帮”这样的特殊文化共同体,必然会逐渐夸大与非共同体成员之间的差异性而使“边界”固化。过分强调必须分清“我们”与“他们”,内含有一种恐惧,担心边界模糊,共同体就可能受到伤害。陶渊明笔下的“桃花源”作为一个自治共同体,虽然似乎并不排外,仍然强调“不与外人道”,就是这种恐惧的表现。

进一步还会出现苏格拉底描述的“狗的智慧”:它凭借认识与不认识来界定自家人与外人,凡认识的人就欢迎,哪怕是恶人并且伤害过它;凡不认识的人就生气,哪怕那人从来没有伤害过它^[19]。这样,“帮”的动物性本能的“领地意识”进一步强化,“内”与“外”的区分更加严格,在团体内部仍有普遍的公平正义认同感,但对外部的正义性、公平性却越来越淡漠。实际上当不断强化边界及强化边界的清晰性,内部的正义性就会逐渐萎缩和消解。

再进一步,共同体的边界还依赖对外战斗来确定,边界成了战线就更加重要。因此,为了维护内部凝聚力的强大,还要不断寻找敌人或“制造敌人”。牢固的安全感是“帮”的敌人,要不断强化“狼来了”,“共同体”感觉才会不断强化,因而没有敌人也要“制造敌人”。宋江集团“招安”后,似乎已被融入主流社会,可是却主动与田虎集团战斗,与王庆集团战斗,与方腊集团战斗,都内含此种意味。与其他集团的冲突既可能来自实际利益,也可能来自想象利益,甚至来自观念的冲突而与实际利益无关。只不过团体领导者常常将其解释为实际利益的冲突,以此来激励战斗性,而且常常产生“自催化”效应。梁山集团与田虎、王庆、方腊集团的殊死战斗均可作如是解。他们把非团体之人次等化、物化甚至理所当然地作为攻击性发泄的对象,而团体成员用团体纪律来代替良心时就会成为集体杀手,这种对“外人”的攻击性又是提高团体结合力最有效的手段之一。

这种对共同体之外的人的战斗,常常还具有残暴的虐杀性。凡团体外之人似乎不但可杀,而且应残杀。似乎越血腥残暴,越能得到快感。《水浒》中梁山好汉们对方腊集团被俘将领,动辄“碎剐于市”“割腹挖心”,或“一门老幼,不分良贱,尽皆诛戮”,杀完之后常是“大笑”“众皆贺喜”之类表现。对非共同体成员的残暴似乎成为获得共同体内部褒扬的一种路径,这就更加剧了不分是非去虐杀非共同体成员的冲动与倾向,这也是个体自恋转为恶性群体自恋的表现之一。

美国著名比较动物学权威理查德·乌兰格汉姆长期专注于黑猩猩文化与人类文化的比较研究,他观察到黑猩猩种群之间常常进行暴力杀戮并且非常残忍,尤其是群体性的黑猩猩对已经没有任何威胁、没有反抗能力的其他黑猩猩个体更为残暴。他认为,远古人类在掠食性暴力倾向方面与黑猩猩有重大的相似性,而且其群体性的杀戮同类的行为更为激烈与频繁。这种行为方式一直延续至今。他呼吁“我们必须行动起来阻止男性联合起来杀戮他们的对手”^①。不过,随着文明的发展,这种杀戮本性会被弱化或精巧化。社会心理学家如弗洛伊德等人,认为这种群体性的残杀仍存在于人的本性中,他说:“我们认为人是一种部落动物,是生活在一个有首领的部落中的生命体,……群体成了原始部落的复活体。”^{[2]211-213}其实,不仅是弗洛伊德,还有勒庞以及塞奇·莫斯科维奇等著名社会心理学家都认为,某些群体或某些个体进入了某些群体,会出现一种“退化”现象,其本能性的东西会直接表现出来。这种群体性残杀同类,就是这种“退化”的表现之一。

① 参见理查德·乌兰格汉姆《猿和人类为何杀戮》,收录于《剑桥年度主题讲座:冲突》,琼斯、费边主编,冯丽译,北京:华夏出版社,2009年。其中第41页有一段关于一只黑猩猩被另一黑猩猩群体虐杀后的描述:“这只北方黑猩猩的腹部表层多处被殴打至淤青和刺伤。它的胸膛被撕裂,两个睾丸也被弄走……左胳膊肘的皮前后均被扯掉撕开。”单个猩猩却不会发生类似行为,可用来比较梁山好汉的类似行为。

四、结 语

回到上文论及的问题,梁山这个“帮”式自治共同体,应是此类共同体中最优秀的,效率效益如此之高,凝聚力如此强大,为何最终会土崩瓦解消失于无形呢?一般论者认为,接受“招安”是导致“梁山”共同体解散的关节点,但还应具体分析。

首先,接受招安,凝聚力的基础——相互认同感会大大减弱,好汉们都成了体制内的政府官员,具有不同的层级,有不同的权力、不同的地位,还能成为兄弟吗?其次,梁山团体中,以宋江为首的追求的愿望之一是“等待招安以便……同著功勋于国”,“为国家出力,到边关去一刀一枪……”。一旦“招安”成功,自然“讨得了出身”而且“封官授职”,问题在于,追求实现了,理想却破灭了。所谓“替天行道”,所谓“四海之内皆兄弟”,都已成了不可能的虚幻。梁山原本具有一些“梦想共同体”的性质,“梦想共同体是一种对充满于他们生活的身份认同奋斗的推断”^{[13]72}。“招安”后,“身份”的性质需要重新界定,共同体已在实质上无法存在了。再次,更重要的是,原共同体所持有的“信念”已不可能再持有。由于对“正义”“公平”信念的追求聚集在一起的团体,“信念”不复存在。“同生共死”“世世代代为兄弟”之类的誓言,已经自我兑换成“博个功名”之类的功利性追求,即永久盟誓已成活期协议,信念性共同体已成了纯工具性共同体,那么“崩溃”也好,“消解萎缩”也罢,势在必然。最后,任何一个社会系统,都应该具有三种功能:适应、调节和整合。梁山作为一个社会系统,能够良好地发挥这三种功能,就梁山而言,众多好汉均是个体性极强的奇异之士,在社会中得不到承认!第五回说“只为朝廷无驾驭,遂使草泽有鹰扬”,建立共同体后自身价值才能实现。而一旦被“招安”,“整合”既无法做到,也没有必要,更何论“调节”“适应”,共同体也就不存在了。

参考文献:

- [1] 冯友兰. 三松堂全集:第4卷[M]. 郑州:河南人民出版社,2000:330.
- [2] 弗洛伊德. 论文明[M]. 徐洋,何桂令,张敦福,译. 北京:国际文化出版公司,2000.
- [3] 余英时. 侠与中国文化[G]//刘绍铭,陈永明. 武侠小说论卷:上册. 香港:明河社出版有限公司,1998.
- [4] 朱一玄,刘毓忱. 水浒传资料汇编[G]. 天津:南开大学出版社,2002:177-178.
- [5] 杨国枢. 中国人的心理与行为:本土化研究[M]. 北京:中国人民大学出版社,2004:94.
- [6] 谭松林. 中国秘密社会:第1卷[M]. 福州:福建人民出版社,2002:135.
- [7] 保罗·蒂利希. 政治期望[M]. 徐钧尧,译. 成都:四川人民出版社,1989:214.
- [8] 大卫·哈维. 希望的空间[M]. 胡大平,译. 南京:南京大学出版社,2006:179.
- [9] 柏拉图. 理想国:第3卷[M]. 郭斌和,张竹明,译. 北京:商务印书馆,1986:88,127.
- [10] 塞奇·莫斯科维奇. 群氓的时代[M]. 许列民,薛丹云,李继红,译. 南京:江苏人民出版社,2006.
- [11] 约翰·罗尔斯. 正义论[M]. 何怀宏,何宝刚,廖申白,译. 北京:中国社会科学出版社,1988.
- [12] 林安梧. 儒学与中国传统社会之哲学省察——以“血缘性纵贯轴”为核心的理解与诠释[M]. 台北:幼狮文化事业公司,1996.
- [13] 齐格蒙特·鲍曼. 共同体[M]. 欧阳景根,译. 南京:江苏人民出版社,2007.
- [14] 戴维·米勒. 社会正义原则[M]. 应奇,译. 南京:江苏人民出版社,2005.
- [15] 康罗·洛伦兹. 攻击与人性[M]. 王守珍,吴月娇,译. 北京:作家出版社,1987:73.
- [16] 朱一玄,刘毓忱. 水浒传资料汇编[G]. 天津:南开大学出版社,2002:181.
- [17] 古斯塔夫·勒庞. 乌合之众[M]. 冯克利,译. 北京:中央编译出版社,2000.
- [18] 齐格蒙特·鲍曼. 后现代伦理学[M]. 张成岗,译. 南京:江苏人民出版社,2003:134-135.
- [19] 柏拉图. 理想国[M]. 顾寿观,译;吴天岳,校注. 长沙:岳麓书社,2010:86-87.

责任编辑 木 云