

自我主义与社会秩序

——关于“差序格局”的再思考

王建民

内容提要:对费孝通提出的“差序格局”这一经典概念的理解,需要回到《差序格局》以及《乡土中国》的最初语境。一方面,自我主义及其与差序格局的关系需要深究,以理解“私”的内涵。差序格局是中国的基础性社会结构,自我主义是差序格局背后的思维结构。将个人主义作为比较的类型,能够更清楚地考察自我主义的主要方面。另一方面,需要将差序格局放置于乡土社会基础性秩序中进行思考,以理解“私”的限度。在传统社会中,稳定的礼俗与熟悉关系约束着自我主义的动力边界,但随着传统礼治秩序的瓦解,自我主义的动力边界缺乏有效制约,致使基础性社会秩序的维持成为“问题”,这是“差序格局”以及《乡土中国》所隐含的更重要的问题意识。在社会建设的语境下,讨论自我主义及其对社会秩序的影响具有重要的意义。

关键词:差序格局;自我主义;个人主义;儒家伦理;社会秩序

晚清民国以降,一些思想家致力于在中西比较中认识中国社会的特点,并产生诸多洞见。例如,1895年2月4日至5日,严复(2006:3)在天津《直报》发表《论世变之亟》一文,论及“中国最重三纲,而西人首明平等;中国亲亲,而西人尚贤;中国以孝治天下,而西人以公治天下;中国尊主,而西人隆民;中国贵一道而同风,而西人喜党居而州处;中国多忌讳,而西人众讥评”。1915年,杜亚泉在《东方杂志》发表《差等法》一文,其所言的“差等法”与后来的“差序格局”颇有几分相似。^①1936年,潘光旦(2000:339)在谈到群己关系时,指出“在中国的传统思想里,个人与社会并不是两个对峙的东西……群己之间的关系是一种‘推广’与‘扩充’的关系,即从自我扩充与推广至于众人,即从修身始,经齐家治国,而达于平治天下”。

费孝通先生的“差序格局”概念,正是在这样的思想背景下提出来的。^②众所周知,该文在中西社会结构比较的意义上,以“水波纹”的比喻描述差序格局,其最初目的是试图解释“中国乡下佬最大的毛病是

作者简介:王建民,中央财经大学社会学系副教授,主要研究方向为社会学理论、中国社会学史、互联网与社会等。

基金项目:北京高校“青年英才”计划(YETP0976);中央财经大学学科推进计划。

^① 杜亚泉(2003)说:“东西洋文明之差别,言者各有所见:予以为东洋社会中,有一普遍之法则,为其组织社会之基础,固结深藏于个人之心里,以为应付社会之标准,此法则予号之为差等法……差等之法,以自己为社会之中心,由亲以及疏,由近以及远,若算学中等等之级数然。”

^② 20世纪40年代,费孝通将在西南联大和云南大学所讲授的“乡村社会学”课程的部分内容集结成书,于1947年以“乡土中国”为名在上海观察社出版,《差序格局》即为其中的第四篇文章。

‘私’”这个问题(费孝通,1998:24)。熟读《差序格局》一文不难发现,其大致逻辑是,先在中西比较的意义上,以西方的“团体格局”为参照刻画中国的“差序格局”,而后描述差序格局以“己”为中心富于伸缩性的“波纹”或“差序”特征,最后指出“以己为中心”并不是个人主义,而是自我主义(参见费孝通,1998:26、27、28)。当然,费孝通(1998:24)明确提到:“其实抱这种态度的并不只是乡下人,就是所谓城里人,何尝不是如此。”“私的毛病在中国实在是比愚和病更普遍得多,从上到下似乎没有不害这毛病的。”^①所以,宽泛地说,“差序格局”所概括的不仅是乡土中国社会结构的特点,也是整个中国社会结构的特点。

一、问题的提出

近年来,诠释和反思“差序格局”概念的文字颇多。其中,比较有代表性的是,阎云翔(2006a)强调“差序格局”既有横向的“差”也有立体的“序”,认为“差序格局”体现了中国文化的等级观,形塑了中国人的“差序人格”。不过,这种观点的困境在于,“一旦把差序格局放在立起来的等级架构中看,费孝通突出的自我中心便没有了摆放的位置,因为晚辈或地位卑微者无论如何也不会处在等级结构的中心”(翟学伟,2009:155)。差序格局概念的解释力主要在于它很好地把握了“亲亲”原则,但却无法解释“尊尊”原则,而丧服制度却是一个典型的立体结构,体现出父系长辈对后辈的等级制度,因此丧服制度是理解差序格局立体结构的切入点(吴飞,2011;周飞舟,2015)。

对差序格局立体结构及其制度根源(丧服制度)的研究——或可称之为思考差序格局的“文化—制度路径”,扩展了对“差序格局”概念的理解。不过,这一路径的“纵向”扩展,似乎也游离了费孝通通过中西比较来认识中国基层社会性质的初衷,在一定程度上也“忽视”了“横向”理解的可能性。这里的“横向路径”主要体现在两个方面:

一是方法论上的中西比较,主要涉及两对概念:差序格局与团体格局,自我主义与个人主义。以往对“差序格局”概念的使用和后续研究(如阎云翔,2006a;马戎,2007;冯仕政,2007;沈毅,2008,2013;熊万胜,2011;吴飞,2011;周飞舟,2015),时常提及费孝通对差序格局与团体格局的比较,而少有探究自我主义与个人主义的对比,关注的重点主要也是作为“社会结构”的差序格局,而非费孝通所言的“自我主义”,^②甚至可以说,“自我主义”对于理解“差序格局”的重要性被有意无意地忽略了。实际上,在费孝通解释中国农民为何“私”时,其落脚点是“各人自扫门前雪,莫管他人瓦上霜”的自我主义。本文认为,“以己为中心”的“自我主义”是理解差序格局概念的关键。

二是把握《差序格局》与《乡土中国》、自我主义与整体性乡土秩序的内在关联。以往研究常常将《乡土中国》看做一部结构松散的“文章集”,而少有分析不同篇章之间的内在关联;或者视《差序格局》为《乡土中国》的“代表”,仅将后者看做探讨社会结构的作品,而没有在“社会秩序何以可能”的意义上分析这本书更加丰富的内涵。在我们看来,将《差序格局》置于《乡土中国》的整体中进行理解,可以发现费孝通所关心的

^① 晏阳初(2003:11;2014:358)指出中国农民存在愚、穷、弱、私“四大疾病”,主张以文艺教育攻愚、以生计教育攻贫、以卫生教育攻弱、以公民教育攻私。费孝通在1948年评论晏阳初的文章《开发民力建设乡村》时指出,晏以传教的精神理解教育,把中国乡村的问题归咎于农民自身的“不足”(费孝通,2009a)。

^② 阎云翔(2006)使用“差序人格”概念概括差序格局背后的心理特征,但并没有具体讨论它与自我主义的关联。在笔者看来,我们可以根据费孝通本人使用的“自我主义”概念分析差序格局背后的意识和心理特征,而没必要使用一个新概念。

不仅仅是“中国乡下佬为何私”的问题,还在于“公”与“私”何以保持平衡以维持基础性社会秩序的问题,而且后者更为根本。

因此,本文将着力于分析差序格局背后自我主义的内涵、特质及其与基础性社会秩序的关联,进而挖掘《乡土中国》所隐含的“社会秩序何以可能”的问题意识。下文将通过四个相互关联的问题展开分析:第一,如何理解“自我主义”?它与“差序格局”的关系是什么?第二,费孝通通过一些儒家经典尤其是《论语》中的言论诠释“自我主义”,那么,儒家思想与自我主义存在怎样的关联?第三,费孝通在比较“差序格局”与“团体格局”时,也对比了二者背后的“自我主义”与“个人主义”,那么,“自我主义”与“个人主义”有哪些核心差异?第四,既然“自我主义”影响下的社会结构往往出现私德盛行、公德缺失的现象,那么,乡土社会秩序及其基本的“公共性”何以维持?

二、对“自我主义”的初步诠释

在《差序格局》一文中,当费孝通说“其实抱这种态度的并不只是乡下人,就是所谓城里人,何尝不是如此”,即言及“私”的普遍性的时候,他所言的“态度”主要是指自我主义。下面这段话是费孝通(1998:28)对自我主义的集中表述:

在这种富于伸缩性的网络里,随时随地是有一个“己”作中心的。这并不是个人主义,而是自我主义。个人是对团体而说的,是分子对全体。在个人主义下,一方面是平等观念,指在同一团体中各分子的地位相等,个人不能侵犯大家的权利;一方面是宪法观念,指团体不能抹煞个人,只能在个人们所愿意交出的一分权利上控制个人。这些观念必须先假定了团体的存在。在我们中国传统思想里是没有这一套的,因为我们所有的是自我主义,一切价值是以“己”作为中心的主义。

既然是通过对差序格局的论述来回答中国人何以“私”的问题,“我们一旦明白这个能放能收、能伸能缩的社会范围就可以明白中国传统社会中的私的问题了”,那么,我们可以大致确认这样一个逻辑:处于“能放能收”、“能伸能缩”的差序格局中心的“己”所奉行的是自我主义,或者说,自我主义是差序格局伸缩所依循的原则。根据费孝通的“水波纹”比喻,如果说“差序格局”是石子落水所激起的层层扩散的“涟漪”,那么“自我主义”就是平静的水面遇到外力必然会产生涟漪的“原理”。可以将“差序格局”理解为外显的社会结构,而把“自我主义”看做是内隐的思维结构。差序格局与自我主义相互形塑:自我主义在思维结构层面构造差序格局,而差序格局在社会结构层面强化了自我主义。

为了更清晰地讨论,我们可以尝试给“自我主义”下一个大致的“定义”,将其理解为一种以己为中心、主要根据亲疏远近的原则处理自我与他人之关系的思维方式。“亲疏远近”不限于血缘亲属关系,无血缘亲属关系的“外人”也可能通过某种方式变成“自己人”。^①从“中心”到“边缘”的往复,体现为自我主义“外推”与“收缩”两个维度:“外推”是由私人性的公共性的扩展,而“收缩”是由公共性向私人性的回归。^②作为“思维方式”的自我主义,是一种集体性的思考问题的方式,甚至可以称之为一种“民族思维习惯”。自我主义

^① 如乔健(2006)曾谈及建立“关系”的几种方式:袭(世袭、继承)、认(认亲)、拉(拉关系、拉交情)、钻(钻营)、套(套交情、套近乎)、联(联络)。亦参见杨宜音(1999,2005)关于中国人人际关系分类和“自己人”建构过程的研究。

^② 关于自我主义之“外推”与“收缩”的讨论,详见本文第三节。

要么是有意识的,体现为明确地根据亲疏远近的原则处理人我关系的理性意识;要么是无意识的,表现为“根据亲疏远近的原则处理人际关系”这种思维方式经过长期积淀和影响,已经内化到民众的思维结构中,沉淀为一种集体性思维习惯,使人在思考和处理人际关系时不假思索地照此行事,而交往的双方或多方来往也能轻易地彼此“意会”。

将自我主义看做一种集体性思维习惯,重在强调它广泛地支配和影响人们的社会行为。在这个意义上,或可称“自我主义”为一种重要的“民情”(mores)。根据托克维尔(1988:332)的说法,民情“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”。又说:“我把这个词理解为一个民族的整个道德和精神面貌。”虽然费孝通的《乡土中国》一书发表至今已近70年,但其中所言的公私边界模糊、公德缺失、社会圈子现象等仍然大量存在,而当前很多研究对差序格局概念的直接使用,也潜在地认定了其所解释的社会现象(尤其是公私关系方面)和70年前费孝通所关注的问题并没有本质差别。所以,无论从日常经验出发,还是从学术研究的角度来看,差序格局与自我主义依然能够很好地概括中国社会的结构特征和中国人的思维方式。如此一来,不管这种“民情”具有怎样的积极或消极影响,或受到怎样的道德评价,都无法否认其在“民族的整个道德和精神面貌”上长期而广泛的影响。因此可以说,自我主义作为一种民情,广泛渗透在中国人的日常生活中,已成为一种集体性的思维习惯,或曰“心灵的习性”(habits of the heart)。

基于《差序格局》一文所讨论的“私”的主题,自我主义之“私”至少体现在三个方面:首先,差序格局以“己”为中心,这个“中心”的扩展与收缩遵循的是“自我主义”原则,即以己为中心的亲疏远近原则,而非“个人主义”的平等原则;其次,“己”的特质(尤其是卡里斯玛特质)往往决定差序格局的特点与边界,其变化将导致社会圈子发生相应改变,而这种社会圈子主要是一种私人关系网络,而非公私界限较为明确的社会团体;^①再次,“自我主义”在一定程度上是中国社会私德盛行、公德缺失、公共性建构步履维艰的重要原因。

在初步界定“自我主义”内涵的基础上,需要附带讨论的是,《乡土中国》的一个英译本将《差序格局》一文开头所言的“私”译为“selfishness”,将“自我主义”译为“egocentrism”(Fei, 1992: 60、67),可谓难尽其意,甚至存在误解。根据最新《朗文当代高级英语词典》(外语教学与研究出版社,2014年5月第5版)的解释,“selfishness”的同根词“selfish”的基本释义是“caring only about yourself and not about other people”,对应的汉语意思是“自私的”、“自私自利的”(第2279页)。而最新《现代汉语词典》对“自私”的解释是“只顾自己的利益,不顾别人”。对“自私自利”的解释是“只为自己打算,为自己谋利益,不顾别人和集体”(中国社会科学院语言研究所词典编辑室,2012:1728)。但费孝通所谈的“私”却不是道德意义上的“自私”,因为“私”所指向的对象或方向是相对的,需要视群体的边界而定,所以将“私”译为“we-relation based selfishness”^②似乎更合适。同样,根据《朗文当代高级英语词典》,“egocentrism”的同根词“egocentric”的基本释义是“thinking only about yourself and not about what other people might need or want”,相应的汉语是“以自我

① 如张江华(2010)指出,“差序格局”反映了中国社会的卡里斯玛特质,即“差序格局”中心人物的个人特质往往决定其存续时间、扩展范围与影响大小。

② 这里的“we-relation”借鉴了阿尔弗雷德·舒茨现象学社会学中的“我群关系(we relations)”一语,当然,含义有别。在舒茨那里,“我群关系”通过高度的亲密性来界定,纯粹的“我群关系”是一种面对面的关系,在其中伙伴意识到对方并共鸣地(sympathetically)参与到对方的生活中。(Schutz, 1932/1967: 164)

为中心主义”、“自私自利的”(第783页),其他可对译的词是“唯我主义”、“利己主义”。显然,以“egocentrism”对译“自我主义”也不甚确切,所以不妨将“自我主义”译为“we-relation-based egocentrism”。将“selfishness”与“egocentrism”加上限定词“we-relation based”,重在强调“私”与人际关系中的亲疏远近存在密切关联,而与人的道德品质无必然联系。^①总体来看,“自我主义”的“我”,不是“individual”^②意义上的“个人”,这个“我”总是和家庭、宗族、亲戚、朋友、邻里、同乡等社会关系相关;差序格局以“己”为中心,这个“中心”也只有在涉及家庭、宗族、亲戚、朋友、邻里、同乡等社会关系时才成立,如沙莲香(2000)所言,不论从社会结构意义上看实体“己”,还是从人格结构上看心理“己”,它是依附于“家”、依从于“关系”的“依存者”,“己”本身是一个差序性的“关系体”。

在比较的意义上,“自我主义”与“个人主义”构成了“差序格局”与“团体格局”的内在差异,形塑了中西不同的社会结构特征。若具体考察“自我主义”与“个人主义”的主要差别,我们首先需要结合《差序格局》一文,讨论自我主义与中国传统文化——主要是儒家思想的内在关联。

三、儒家伦理与自我主义

在讨论差序格局的人伦次序和以“己”为中心的特点时,费孝通的思想依据主要是《礼记》和《论语》中的说法。“伦重在分别,在《礼记》祭统里所讲的十伦:鬼神、君臣、父子、贵贱、亲疏、爵赏、夫妇、政事、长幼、上下,都是指差等。‘不失其伦’是在别父子、远近、亲疏。伦是有差等的次序。”(费孝通,1998:28)在讨论“推己及人”之说时,费孝通多次引用《论语》中孔子的言论,如“为政以德,譬如北辰,居其所,而众星拱之”,“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人,能近取譬,可谓仁之方也”,“君子求诸己,小人求诸人”等。这里需要探讨的问题是,作为儒家思想代表人物的孔子,其所言的“己”、“推己及人”在什么意义上可以和自我主义挂钩?

在《论语》中孔子谈到“己”的地方有29处,用作人称代词,表示“自己”。这些带“己”的言论,大都和人的道德修养有关。^③这种道德修养至少包括三个方面:一是强调德性养成端赖于自己,尤其是自我约束和自我反省,如“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?’”(《论语·颜渊》)“君子求诸己,小人求诸人。”(《论语·卫灵公》)二是指德性的养成并非遥不可及的目标,而是可以在日常生活中进行点滴积累,所谓“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也已”(《论语·雍也》)。三是指对待他人的态度,除了“己欲立而立人,己欲达而达人”之外,还有“己所不欲,勿施于人”(《论语·颜渊》),“不患人之不己知,患不知人也”(《论语·学而》),等等。一言以蔽之,君子品格的养成,在于个人自身的道德修养,以及对待他人的忠恕之道。如曾子曰:“夫子之道,忠恕而已

① 总体而言,“中西比较”与“公私关系”是理解“差序格局”概念的两个重要维度:脱离“中西比较”的方法论视野,便无法理解中国社会公私关系的相对性;而离开“公私关系”则可能陷入对差序格局的道德评价,误将“私”等同于道德人格上的“自私”(廉如鉴、张岭泉,2009)。《差序格局》一文关于“私”的讨论,谈的主要是公私关系或社会结构,而不是个体的人格问题(费孝通,1998:25)。

② 根据前引《朗文当代高级英语词典》的解释,“individual”有两层意思:1. A person, considered separately from the rest of the group or society that they live in. 2. A person of a particular kind, especially one who is unusual in some way.

③ 确切说是道德实践,因为在孔子那里,道德修养一定体现为伦理行为,而不是空洞的道德冥想。如孔子在谈论“仁”时,说“能近取譬,可谓仁之方也”;在谈论“礼”时,说“非礼勿视,非礼勿言,非礼勿听,非礼勿动”。

矣。”(《论语·里仁》)总体而言,孔子关于“己”的说法,主要关涉一种为人之道和伦理修养,也可以说是“君子理想”。

“君子”在道德修养方面必须不断地“反求诸己”,层层向内转。但是由于“君子之道”即是“仁道”,其目的不在自我解脱,而在“推己及人”,拯救天下。所以“君子之道”同时又必须层层向外推,不能止于自己了。后来《大学》中的八条目之所以必须往复言之,即在说明儒家有此“内转”和“外推”两重过程。这也是后世所说的“内圣外王”之道。简单地说,这是以自我为中心而展开的一往一复的循环圈(余英时,2003:124)。

和余英时对“君子理想”的概括类似,费孝通(1998:28)也明确谈及儒家的“推己及人”:“孔子最注重的就是水纹波浪向外扩张的推字。他先承认一个己,推己及人的己,对于这个己,得加以克服于礼,克己就是修身。顺着这个同心圆的伦常,就可以向外推了……从己到家,由家到国,由国到天下,是一条通路。”在纪念潘光旦先生诞辰100周年座谈会上,费孝通高度评价了潘光旦“推己及人”的品格,并肯定了“推己及人”在儒家思想中的重要地位。他说:“潘先生这一代人的一个特点,就是懂得孔子讲的一个字:己,推己及人的己。懂得什么叫做己,这个特点很厉害。”“他把儒家思想在自己的生活中表现了出来,体现了儒家主张的道理。”“儒家不光讲‘推己及人’,而且讲‘一以贯之’,潘先生是做到了的。”“造成他的人格和境界的根本,我认为就是儒家思想。儒家思想的核心,就是推己及人。”(费孝通,2001:52-55)可以说,在“推己及人”中,“推”和“己”是核心。“推”得越远,则离君子理想越近;如果止于“己”,则是平凡“小我”,而不是君子之代表公共价值与利益的“大我”。^①

不过,费孝通指出:“孔子是会推己及人的,可是尽管放之于四海,中心还是在自己。”相比之下,“孔子并不像耶稣,耶稣是有超于个人的团体的,他有他的天国,所以他可以牺牲自己去成全天国。孔子呢,不然”。“孔子的道德系统里绝不肯离开差序格局的中心,‘君子求诸己,小人求诸人’。因之,他不能像耶稣一样普爱天下,甚至而爱他的仇敌,还要为杀死他的人求上帝的饶赦——这些不是从自我中心出发的。”(以上引文见费孝通,1998:29)根据费孝通的观点,孔子的“外推”总是无法超越于中心的“己”,因而群己关系就总是体现为私人关系;而耶稣的“外推”则能超越于“己”,群己关系便能形成边界清晰的公私关系。中国乡土社会中的“私”,就是自我主义能“放”能“收”中的“收”的一面,表现在社会现实层面就是类似于费孝通所描述的那种漠视“公”的现象(如苏州的脏河道、公共走廊的灰尘、难以下脚的公共厕所)。

行文至此,我们可以总结“自我主义”的两个方向:一是以“己”为中心,推己及人,其理想指向是由“内圣”而“外王”,即由诚意、正心始,经修身、齐家,而达至治国、平天下。这是“外推”的逻辑,是由私人性向公共性的扩展。^②二是无论“外推”到何种程度,总是离不开中心的“己”,在公私关系的意义上就是费孝通所

^① 在儒家学说中,自我分为精神与躯体、公与私的不同范畴。小我与个人私欲有关,是一个原初的、本能的自我;大我则是在精神上被提升了的自我,代表着公共价值、公共利益,乃至超越的世界(许纪霖,2008:121)。姚中秋(2014)认为,塑造私人为公民是儒家君子养成之学的要旨,君子和小人之别就是个体的公共意识、公共生活。

^② 这里的“公共性”是相对而言的,指从差序格局“中心”向外推得相对远的范围,因此不同于西方语境下与“私人性”有着较为明确边界的“公共性”。关于中国历史上“公”的观念及其现代变形,参见陈弱水(2006)的相关讨论。

说的“为了己可以牺牲家,为了家可以牺牲党,为了党可以牺牲国,为了国可以牺牲天下”。^①这是“收缩”的逻辑,表达了由公共性向私人性的回聚。就自我主义的“外推”而言,在儒家理想中,“以己为中心”的“己”是起点,但不是最终目的,最终目的是要通过“推己及人”实现治平天下的理想,由“小我”而成就“大我”,因此以“己”为中心层层内转,诉诸“反求诸己”、自我反省,当然也就不等于“各人自扫门前雪,莫管他人瓦上霜”。在这个意义上,“以己为中心”是超越于“为了己可以牺牲家,为了家可以牺牲党,为了党可以牺牲国,为了国可以牺牲天下”的自我主义的。

所以,《差序格局》一文似乎存在一个逻辑困境:以儒家思想的规范性文本印证现实层面“私”的社会现象,而儒家的“君子理想”往往强调超越性的道德人格——且不论这一理想能否实现及其实现的程度,因此在逻辑上呈现出逻辑与事实的矛盾。这一矛盾其实也是自我主义的两个层面即“外推”与“收缩”之间的矛盾:一是在儒家道德理想的意义上,“自我主义”将“己”看做可以在实践中改进和提升的对象,“内圣外王”是“己”所追求的理想目标,或衡量“大我”的终极尺度;二是在日常实践的意义上,自我主义所推动的差序格局常常难以不断“外推”到“天下”的层面,而是离“己”越远,外推的动力越弱,根据《差序格局》一文的描述,这种“外推”不但未能“推”至国与天下,甚至可能无法超出邻里社区的范围。

如此一来,这种“逻辑与事实的矛盾”也就不成其为“矛盾”了,因为“修齐治平”、“内圣外王”毕竟只是儒家的君子理想^②,甚至主要是士大夫群体的理想,但理想能否实现、实现到何种程度则是另一回事,概言之,思想与社会并不是一一对应的关系。尤其是对普通百姓而言,能够做好修身、齐家已属不易,至于治国、平天下则难以企及,非不为也,是不能也。另外,在普通百姓的日常生活层面,“亲亲”、“尊尊”、“孝悌”等观念反复实践于家庭生活的饮食起居之中,其影响更甚过治平天下的宏大理想。因此,就自我主义的两个方向而言,由“己”推到“天下”者当属于凤毛麟角,非日常常态;而“外推”囿于家(家族)者则属司空见惯。更重要的是,即便能够达到治国、平天下层次的君王,也未必能跳出“私”的层面,正如费孝通所言:“在我们传统里群的极限是模糊不清的‘天下’,国是皇帝之家,界线从来就是不清不白的,不过是从自己这个中心推出去的社会势力里的一圈而已。”“团体道德的缺乏,在公私的冲突里更看得清楚。就是负有政治责任的君王,也得先完成他私人间的道德。”(费孝通,1998:30、35)

这也说明,差序格局能否接近“公共性”,接近“公共性”的程度如何,依赖于社会圈子中心人物及其特质,往往只有具有卡里斯玛特质的优异分子,才可能使“石子”所激起的“涟漪”扩散至远。但无论差序格局的中心人物具有怎样的特质,都并没有改变差序格局更多的是“私人关系的叠加”这一事实。在我们看来,“差序格局”概念真正的洞见,不在于指出中国社会缺少“公共性”,而是指出公私关系的模糊性和产生“公共性”的条件(如个别卡里斯玛人物)的不确定性。这和团体格局中存在相对明确的公私边界的状况有着

① 当然,有学者指出,费孝通所说的“一个人为了自己可以牺牲家,为了家可以牺牲党,为了党可以牺牲国,为了国可以牺牲天下”是一个“合乎逻辑的错误”,尤其是“为了自己可以牺牲家”更需商榷(翟学伟,2009:156)。不过,在《乡土中国》出版的前一年,费孝通在《美国社会学杂志》(American Journal of Sociology)发表《农民和绅士:中国社会结构及其变化》一文,谈到:“中国传统意识形态强调家庭主义,压制个人。个人存在的意义或价值是由一个环节所规定,而这个环节是世系,代表了社会连续性的链条上的一环。一个最重要的任务是延续家系……群体的利益是至高无上的。”“家庭是中国农村社会结构的基本单位。”(费孝通,2006:104、105)考虑到费孝通在《乡土中国》的“重刊序言”中所说的“所提出的概念一般都没有经过琢磨,大胆朴素,因而离开所想反映的实际”,这个稍早些的观点似乎更能代表他的本意。

② 当然,孔子所期望的君子主要是“理想类型”而不是现实中的人,“因为在孔子看来,没有一个人完全具备他所要求的君子应有的品质,包括他自己在内”(张德胜,2008:45)。如“君子道者三,我无能焉。仁者不忧,智者不惑,勇者不惧”(《论语·宪问》)。

本质不同。接下来,我们便要探讨和比较塑造“涟漪式”差序格局与“捆柴式”团体格局的自我主义与个人主义具有怎样的差异,以更进一步在中西比较中理解自我主义及其影响。

四、自我主义与个人主义的初步比较

众所周知,作为西方思想学术基本概念之一的“个人主义”在进入汉语语境之后,由于对异质文化的误读以及政治意识形态的曲解,常常变成带有负面色彩道德评价(阎克文,2001)。^①其实,“个人主义”的内涵涉及经济、政治、文化、宗教、伦理、知识等诸多方面,是一个语意非常复杂的词汇。^②如果“悬置”关于个人主义的诸多差异性理解,抓住其核心要义,那么可以借鉴卢克斯在《个人主义》一书中对个人主义核心方面的界定。卢克斯(2001:41-111)列举了个人主义的十一项原则:人的尊严、自主、隐私、自我发展、抽象的个人、政治个人主义、经济个人主义、宗教个人主义、伦理个人主义、认识论个人主义、方法论个人主义,涉及的内容十分复杂。我们仅就与本文直接相关的公私关系问题,对个人主义与自我主义进行初步的比较(见表1)。^③

表1 公私关系意义上个人主义与自我主义的比较

个人主义	自我主义
个人本位(个人中心) 倚重于团体 明确的公私边界 抽象的公共权威 普遍主义观念	伦理本位(情境中心) 倚重于社会圈子及其中心势力 弹性的私人关系网络 具体的个人权威 特殊主义观念

第一,个人主义是“个人本位”的,而自我主义是“伦理本位”或“关系本位”的。“个人本位”强调个人具有至高无上的内在价值或尊严,个人的思想和行为属于自己,并不受制于他所不能控制的力量或原因;一个人能够通过独立的和理性的反思形成自己的目标并做出实际的决定,即他是自主的。许烺光(1989:12-13)把中国文化与美国文化的根本差异概括为“情境中心”(situation-centeredness)与“个人中心”(individual-centeredness)。对“个人中心”^④的处世态度而言,由于没有永久的家庭与宗族基础,个人的基本生活和环境取向便是自我依赖。就是说,他受到这样的制约:他要自己思考,自己做决定,并用自己的双手以及自己的能力开辟他自己的前途。在这种模式中成长起来的人会认为依赖别人是不可容忍的。而在自我主义观念中,个人的思想和行为往往取决于他所处的关系网络和环境,是“伦理本位”或“关系本位”的。梁漱溟(2003:94-95)曾这样描述“伦理本位”:

① 这种观念或可追溯到“五四”时期的功利主义自我观,参见许纪霖(2008)对中国个人主义起源的思想史研究。

② 由于主题与篇幅所限,本文未能呈现个人主义的涵义和基本脉络,大体而言,从法国保守主义者对个人主义的批判,到英美传统对个人主义的推崇(卢克斯,2001:2-11;李强,2015:148-169;哈耶克,2003:11-12;Hayek,1948:6-7),再到涂尔干把个人主义植根于“社会”之上(涂尔干,2006a,2006b;渠敬东,1999,2014),个人主义观念实现了从自然法到社会理论的转变。社会理论视角的个人主义,意识到抽象的自由、平等、进步等观念的危险性,而强调家庭、社区、组织、民情、公民教育等社会条件对于个人主义的基础性和前提性意义(例如托克维尔,1988;罗伯特·贝拉等,2011)。

③ 我们主要在理想类型方法论的意义上比较二者的差异。

④ 这里我们姑且将美国个人主义看做个人主义的“典型”。

人一生下来,便有与他人相关系之人(父母、兄弟等),人生且将始终在与人相关系中而生活,如此则知,人生实存于各种关系之上。此种种关系,即是种种伦理。伦者,伦偶,正指人们彼此之相与。相与之间,关系逐生。家人父子,是其天然基本关系,故伦理首重家庭。父母总是最先有的,再则有兄弟姊妹。既长有夫妇,有子女,而家族戚党亦由此而生。出来到社会上,于教学则有师徒;于经济则有东伙;于政治则有君臣官民;平素多往返,遇事相扶持,则有乡邻朋友。随一个人年龄和生活之开展,而渐有四面八方若近若远数不尽的关系。是关系,皆是伦理,伦理始于家庭而不止于家庭。

关系不同,亲疏不等,个人的选择和取舍标准也会有所差别,即许烺光所说的“情境中心”。“情境中心”的处世态度基于亲属关系而寻求相互间的依赖。被编织在这种人际网络中的个人,按照把自己群体之内和之外的事物区别开来的二元立场去理解外部世界,因为集团之内和之外的事物对他来说具有根本不同的意义。在他的一生中,因情境不同而存在种种截然不同的真理,在某些境遇中是正确的原则在别的情形下可能并不适用。既然持有双重或多重道德行为准则被视为正常,那么这些标准也不会给个人内心带来任何冲突,个人对趋同无任何怨艾,对在不同场合按不同标准采取不同行动也就不觉得内疚。一切人间事务、一切较高尚的原则,一切超自然事情以及个人的基本价值观,都受到在与别人关系的网络中各自所处的立场的影响(许烺光,1990:1-3、163)。概而言之,个人主义强调个人的自主、自立、自决,而自我主义会随情境或关系网络的变化而调整、改变甚至隐藏个人的观念与行为。

第二,个人主义倚重于团体,自我主义倚重于社会圈子及其中心势力。如梁漱溟(2003:93)所言:“在西洋既富于集团生活,所以个人人格由此而茁露。在中国因缺乏集体生活,亦就无从映现个人问题。团体与个人,在西洋俨然两个实体,而家庭几若为虚位。中国人却从家庭关系推广发挥,而以伦理组织社会,消融了个人与团体这两端。”相比之下,社会圈子的内涵与外延取决于其中心个体所掌控的各种社会资源、文化资源及其个性,其成功处也表现为由于中心个体的个人魅力,这个圈子能够不断地将一些边缘或潜在的成员纳于其圈子之内,从而建立起其内部社会成员间的支配与被支配关系(张江华,2010)。社会圈子不同于社会团体的主要特点在于,其公私界限是模糊的,社会网络更多表现为私人关系的叠加。

第三,在个人主义观念中存在相对明确的公私边界意识,在自我主义观念中则盛行弹性的私人关系网络意识。近代启蒙思想家严复曾以“群己权界论”翻译约翰·斯图尔特·密尔(穆勒)的“On Liberty”(穆勒,2015),可谓“传神”地表达了“Liberty”所蕴含的群己公私关系,以及个人主义关于个人与团体的观念。“团体是有一定界限的,谁是团体里的人,谁是团体外的人,不能模糊,一定得分清楚。”“在个人主义下,一方面是平等观念,指在同一团体中各分子的地位相等,个人不能侵犯大家的权利;一方面是宪法观念,指团体不能抹煞个人,只能在个人们所愿意交出的一分权利上控制个人。这些观念必须先假定了团体的存在。”(费孝通,1998:25、28)而在自我主义的观念中,“公和私是相对而言的,站在任何一圈里,向内看也可以说是公的”。“在差序格局中,社会关系是逐渐从一个一个人推出去的,是私人联系的增加,社会范围是一根根私人联系所构成的网络,因之,我们传统社会里所有的社会道德也只在私人联系中发生意义。”(费孝通,1998:30)“在差序格局中并没有一个超乎私人关系的道德观念,这种超己的观念必须在团体格局中才能发生。”(费孝通,1998:34)

第四,个人主义崇尚抽象的公共权威,自我主义推崇具体的个人权威。所谓“抽象的公共权威”,可以理解为权力的合法性基础是一般性的规则尤其是法律,相当于马克斯·韦伯所说的“法理型权威”(Legal

Authority);人们对权威的认同或遵从基于正式的公共规则和程序过程,而不是具体的权力行使者及其个人特质。而“具体的个人权威”意味着,权威不是源于正式的公共规则和程序的赋予,而是来自具体的互动关系和互动情境,在根本上是在社会关系网络中因人情和面子的参与而获得的,而非在社会地位和角色上获得的,有学者称这种权威为“日常权威”(翟学伟,2004)。与此相关,中国所谓的公共领域实际是由私人领域扩张与转化而来,或者受到私人领域的支配,从而使得中国社会的公共性供给在相当程度上依赖与取决于处于“差序格局”中心的某个个体或某一批个体的道德性(张江华,2010)。

第五,个人主义强调普遍主义观念(Universalism),自我主义诉诸特殊主义观念(Particularism)^①。对个人主义而言,“道德的基本观念建筑在团体和个人的关系上。团体是个超于个人的‘实在’,不是有形的东西……它是一束人和人的关系,是一个控制各个人行为的力量,是一种组成分子生活所依赖的对象,是先于任何个人而又不能脱离个人的共同意志”(费孝通,1998:31-32)。而为儒家伦理所接受和支持的整个中国社会结构,是一个突出“特殊主义”的关系结构。正如金耀基(1999:14-15)在评述马克斯·韦伯的观点时所言,在中国传统社会中家与孝原本有伟大的理性意义,但由于过分的强调,终于养成一种强烈的家族意识,而损害了“个人主义”与“社会精神”的发展。再则,由于家是建立在“特定”的“身份”上的,故形成了中国社会的“身份取向”、“特殊取向”及“关系取向”的性格……粗略地说,中国只有祖先崇拜,而无普遍之宗教。从而不能发展出一套“普遍取向”(universalistic orientation)的法律(礼是特殊取向的)。反之,西方则超越“家”,而形成“会社”(association),自然地走上普遍性的宗教与法治之路。

这样,凡私人关系范畴之外的各种关系,在道德上就都是无关紧要的,而且普遍不愿对这些关系承担道德义务(马克斯·韦伯,1997:294、296;帕森斯,2003:616)。在自我主义观念下,“中国的道德和法律,都因之得看所施的对象和‘自己’的关系而加以程度上的伸缩……在这种社会中,一切普遍的标准并不发生作用,一定要问清了,对象是谁,和自己是什么关系之后,才能决定拿出什么标准来”(费孝通,1998:36)。因此,在特殊主义观念中,正式规则往往会因为人情、面子、关系等因素的影响而被扭曲甚至失效。

综上,在与个人主义比较的意义上以及在公私关系的意义上,伦理本位(情境中心)、倚重于社会圈子及其中心势力、弹性的私人关系网络、具体的个人权威、特殊主义观念,构成了自我主义的五个主要面向。正是这些面向,限制了自我主义“外推”的广度,造成社会关系上常见的“私”(公德缺失)的现象。剖析自我主义的主要面向,其意义不仅在于指出自我主义作为思维结构的特征,更在于分析其对社会秩序的影响。回到《乡土中国》,在其所描写的乡土秩序中,自我主义只是一个侧面,若分析其影响,还需将其置于整体性的乡土秩序中进行理解。如果置乡土秩序的整体性和复杂性于不顾,而孤立地理解差序格局和自我主义,便可能陷入对乡土秩序“公德缺失”、“一盘散沙”、“人情冷漠”的“妖魔化想象”。

五、自我主义与整体性社会秩序

众所周知,《乡土中国》由十四篇文章构成,篇名分别是:乡土本色、文字下乡、再论文字下乡、差序格局、维系着私人的道德、家族、男女有别、礼治秩序、无讼、无为政治、长老统治、血缘和地缘、名实的分离、从

^① 这里的“普遍主义观念”与“特殊主义观念”二分法,只是为了突出个人主义与自我主义的差异,不意味着对中西文化非此即彼的判断。

欲望到需要。这些文章看似零散而无明确的逻辑关联,但其实都围绕“乡土秩序何以可能”这一主题展开,换句话说,这些文章是在探讨中国社会基础秩序及其构成要素。根据费孝通(1998:4)本人的说法,这本书是“尝试回答我自己提出的‘作为中国基层社会的乡土社会究竟是什么样的社会’这个问题”。沿着这个线索便会发现,《差序格局》一文所探讨的社会结构,抓住了中国社会与西方社会不同的结构性特征,但这种社会结构并不是基础社会秩序的全部,除了差序格局与自我主义之外,乡土秩序中还有熟悉关系、意会理解、家族纽带、礼治秩序、无讼追求、长老统治等方面。差序格局、自我主义与这些方面共同构成了乡土社会秩序的主要面貌,只有将这些方面放在一起来看,才能更完整地理解“乡土社会究竟是什么样的社会”。

具体而言,熟悉关系是乡土社会的本色,“熟悉”是长期“粘”在土地之上和生活于稳固社区中所形成的亲密感觉,因为熟悉,才能做到“眉目传情”、“指石相证”,可以“会意”而不需要文字了。^①因此,在乡土社会中,从“熟悉”里得来的认识是个别的,并不是抽象的普遍原则。这种认识上的“个别性”体现在人际关系上,就是差序格局式的“私人关系网络”,所谓的乡土道德,也是“维系着私人的道德”。差序格局中所形成的社群是社会圈子,而最基本的社群是——家或“小家族”。家中的亲子关系、男女有别,维系着基本的社会安稳。在家之外的更宽泛的范围里,乡土社会是礼治的社会,时间上传统经验的积累,空间上稳固的社区生活,保证了礼的推行和人们对传统的主动服膺。礼治的理想是每个人自动地“循规蹈矩”,不必有外在的监督,即便有人际冲突,也可以找人评理,不必对簿公堂,于是才有“无讼”和“无为政治”的追求。在追求“无讼”的礼治社会中,社会权力是发生社会继替过程中的教化性权力,相应的基层治理便是长老统治。在乡土社会中,血缘是稳定的力量,从血缘结合转向地缘结合,社会就发生了大的转变,也便会产生出“横暴权力”、“同意权力”、“长老权力”之外的“时势权力”,发生“名实的分离”。在变化的社会中,不假思索地根据“欲望”行事的做法,也逐渐向根据“需要”来行动的做法转变。这就是《乡土中国》的十四篇文章所体现的乡土社会秩序的不同方面及其内在关联,这些方面共同构成了作为文化整体的乡土社会。

早在20世纪30年代初的一些文章里,费孝通既已表达了他的“社会整体观”。1933年的一篇文章指出:“社会决不是一个各部分不相联结的集合体。反之,一切制度、风俗以及生产方法等等都是密切相关的,这种关系在中国因为经过了数千年悠久的历史,更是配合的微妙紧凑……所以要为中国社会任何一方面着手改变的时候,一定要兼顾到相关的各部分和可能引起的结果,不然,徒然增加社会问题和人民的痛苦罢了。”(费孝通,2009b:116)1934年的一篇文章也表达了类似的观点:“文化的各部分都是以维持和促进生活为鹄之下互相调剂配合着的。若脱离了全盘的配景,我们就不能了解任何社会制度或其他文化特质的意义。一切文化特质都有他对于生活的作用或功能。但这种作用和功能惟显于其为‘整个中的一部分’的时候。”(费孝通,2009c:239)当20世纪40年代费孝通在西南联大和云南大学讲授“乡村社会学”课程时,他已经完成了对江村、禄村^②等地的实地研究,因此其“社会整体观”乃以扎实的功能主义人类学理论和实地研究经验为基础。^③这种“整体观”在《乡土中国》的前三篇文章《乡土本色》、《文字下乡》、《再论文字下乡》中表现得尤为明显:文字下乡需以乡土社会的性质为基础,对乡土社会的改变需要顾及其各部分的内

① 刘少杰(2006,2014)指出,费孝通所言的“熟悉社会”之“熟悉”主要是一种思维方式,而不是简单的人际之间的脸熟和了解(熟人社会),即便在陌生人构成的环境里,人们也可能以“熟悉的”的方式思考和行事。由此来看,“乡土中国”主要是一种文化意义上的存在。

② 主要成果即《江村经济》和《禄村农田》。相关研究还有张之毅在费孝通指导下完成的《易村手工业》、《玉村农业和商业》。禄村、易村与玉村合称“云南三村”(参见费孝通、张之毅,2006)。

③ 对此,费孝通在《乡土中国》初版后记中有相关介绍。

在关联。

这种“社会整体观”可以用于分析自我主义与乡土秩序的关系。在整体性社会秩序中,自我主义的“外推”与“收缩”在熟悉关系与礼治秩序的有力约束下实现了基本平衡。或者说,在“低头不见抬头见”、“众口铄金,积毁销骨”的熟悉关系中,以“己”为中心,只考虑一己之利、一家之私的想法不会无限制地发挥,而是会以基本的传统经验、礼仪风俗、社区态度和期望为基础和依归。如果一个人、一个家庭(家族)凡事都追求一己之私,是不可能在注重“礼尚往来”、“来而不往非礼也”的礼俗之下心安理得地生活下去的。在稳固的乡土社会中,这种“克己”意识甚至是不需要理性思考的,长期的“从俗”会使人不自觉地按照“规矩”行事,用费孝通(1998:10)的话说是“从俗即是从心”、“社会和个人在这里通了家”。

所以,与其说《乡土中国》所呈现的乡土社会是由无数原子化个体构成的松散秩序,毋宁说它是由伦理习俗将众多个体“粘”在一起的具有一定自我调节能力的整合性秩序。马克思(2015:110)对19世纪中叶法国农民“一袋马铃薯”的比喻,对中国传统乡土秩序中的农民而言并不适合。在伦理的意义上(而不是政治的意义上),乡土秩序是自治性秩序,而只有形成基本的“共识”和“公共性”,这种秩序才能成其为“秩序”。因此,就差序格局和自我主义所关涉的群己、公私关系而言,问题不在于中国乡土社会是否具有一定的“公共性”,而在于这种公共性是如何实现的,又能实现到何种程度。

就传统中国社会而言,乡土社会公共性的实现在于中国是“伦理本位社会”:

在经济上皆彼此顾恤,互相负责;有不然者,群指目以为不义。此外,如许多祭田、义庄、义学等,为宗族间共有财产;如许多设仓、义仓、学田等,为乡党间共有财产;大都是作为救济孤寡贫乏,和补助教育之用。这种伦理的经济生活,隐然亦有似一种共产。不过它不是以一个团体行共产。其相与为共的,视其伦理关系之亲疏厚薄为准,愈亲厚,愈要共,以次递减……然则其财产不独非个人有,非社会有,抑且非一家庭所有。而是看做凡在其伦理关系中者,都可有份了,谓之“伦理本位社会”,谁曰不宜(梁漱溟,2003:97)。

因此,虽然中国乡土社会的“公共性”并不是西方社会团体意义上的公共性,而是“伦理本位”或“关系本位”意义上的公共性,但不能说乡土社会没有公共性,否则乡土秩序的自我维持就无法实现了。乡土社会公共性的“伦理本位”特点,决定了其实现程度端赖于伦理关系的特质,即依赖于社会圈子中心人物及其卡里斯玛特质。费孝通(1998:27)说:“中国人也特别对世态炎凉有感触,正因为这富于伸缩的社会圈子会因中心势力的变化而大小。”这个“中心势力”,无论是一家之长、一族之长,还是一方士绅,往往左右社会圈子的大小和成败,而具有“伦理本位”色彩的公共性,便也根据“中心势力”的大小而相应地消长了。因此,《乡土中国》所隐含的比较根本的问题意识是:什么样的社会条件能够确保乡土社会基本的“公共性”?或者,反过来说会更加清楚:如果维持乡土社会基本“公共性”的社会条件缺失,那么基础性社会秩序何以维持?论及此处,可以发现,费孝通对公私关系的讨论,其实已经隐约地触及乡土秩序变迁的问题了。

六、社会变迁与“自我主义难题”

在《乡土中国》之《乡土本色》一文的结尾,费孝通(1998:11)已经表露出对乡土秩序变迁的忧虑:“在我们社会的急速变迁中,从乡土社会进入现代社会的过程中,我们在乡土社会中所养成的生活方式处处产生了流弊。陌生人所组成的现代社会是无法用乡土社会的习俗来应付的。”因此,《乡土中国》不仅仅是在探

讨中国基层社会的性质,也隐含地关注社会“急速变迁”中乡土社会秩序维持的问题。在很大程度上,费孝通在《乡土重建》中所讨论的很多问题,正是对这一隐含的问题意识的具体表达,如“双轨政治”的破坏带来“基层行政的僵化”(费孝通,2012a),“现代教育成了吸收乡间人才外出的机构,侵蚀了乡土社会”(费孝通,2012b)。另一些研究以不同术语概括了这一问题,如“乡土社会秩序破坏”、“极严重的文化失调”(梁漱溟,2006)、“国家政权的内卷化”(杜赞奇,2003)等。

就本文的论题而言,讨论自我主义及其与社会秩序之关系的意义,在于思考基础性社会秩序何以维持的问题。在中国传统社会中,较为稳定的熟悉关系、长老统治、教化性权力等社会秩序“要素”调节和约束着自我主义伸缩的边界,使基础性社会秩序得以维持,但在中国现代化的过程中,以儒家伦理为底色的传统礼俗在总体上趋于弱化,“逐代以个人本位、权利观念,伦理本位社会乃被破坏”(梁漱溟,2006:56),而制度与实践层面较为清晰的公私边界又未能确立起来,致使自我主义的动力边界缺乏有效的社会约束,基础性社会秩序的维持成为“问题”。

众所周知,中国传统礼俗的弱化,始于“五四”新文化运动对传统文化的批判,不仅传统儒家思想,甚至整个中国历史,都被一些批判者极大地“妖魔化”了,被视为民主、平等、自由等价值的障碍和对立面。在众多批判中,改变传统的家庭制度和家庭伦理,被当作一个首要的问题。例如,吴虞(1917)批判道:“儒家以孝悌二字为二千年来专制政治、家族制度联结之根干,贯彻始终而不可动摇。”“法律之所以不良,实以偏重尊贵、长上,压抑卑贱,责人以孝敬忠顺,而太平平等之故。”这一观点实际上将儒家视为同质性思想而进行批判,而未深究细辨其自身的复杂性与实践形态。虽然民主与科学等“现代”价值的传入与传播,为中国现代化扫清了障碍,但如吴飞所言,自由和民主、科学和经济,只能给人一个可以追求美好生活的外在条件,但并不等于美好生活本身(吴飞,2015:12),美好生活的基础只能是社会秩序与人心秩序的双重建构(当然不止于此),后者甚至更为基础。

在一定程度上,共产主义革命与运动回应了如何通过社会群体组织化以建构社会秩序的问题,并以平等主义意识和实践塑造人心秩序。^①在一定程度上可以说,中国的共产主义实践回应了“三千年未有之变局”所引发的社会失序与人心失序问题,在社会学的意义上则回应了严复对“群学”之“鼓民力、开民智、新民德”使命的期许,^②尽管这种回应并不是以社会学的名义进行的。然而,高度政治化的社会与人心秩序在很大程度上是对传统伦理的“切断”,如阎云翔(2006b:208)所言:“在传统中国,法律、公众舆论、宗族社会组织、宗教信仰、家庭私有财产这一系列因素在支持着孝道的推行。在20世纪50至70年代的社会主义革命中,所有这些机制都受到了根本性的冲击。”由于“强国家—弱社会”下的社会与人心秩序缺少“自治”的基础,当改革开放以来国家从很多领域“撤出”之后,社会与人心秩序的运行便也逐渐成为“问题”。

改革开放尤其是20世纪90年代中期以来,随着理性化市场之风的弥漫,逐利意识的风起,以及权力与资本勾结对“社会”的腐蚀,使得本就容易“粘连”在私人关系网络中的“自我主义”之“外推”变得愈发艰难,而“收缩”则屡见不鲜,出现“收缩”有余而“外推”不足的结果,其表现之一就是阎云翔所说的“无公德的个人”现象:“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,摆脱了传统伦理束缚

^① 相关的权力技术如“诉苦”、“忆苦思甜”等仪式性活动(参见郭于华,2003;郭于华、孙立平,2005),以及道德和政治动员(参见张乐天,2005;周晓虹,2005)。

^② 渠敬东(2011)认为,在学术视角上需要将社会主义放置于中西思想史与社会史的脉络中进行思考。

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”(阎云翔,2006b 中文版自序:5)。

当差序格局与市场经济“相遇”时,它表现出一些新的特征:

“差序格局”逻辑尽管在理论上同现代市场经济的基本原则、现代科层体制的权力规则、现代社会的基本法治理念完全对立,但并没有因后者的引入而退出历史舞台,反而渗透到社会领域中……“差序格局”在遭遇市场经济对人的物质欲望的强劲刺激时,悖论性地把自身的重组和瓦解结合在一起,瓦解的是传统差序格局的道德性,重建的则是基于特殊主义和情感偏向,唯利是图的新差序格局,后者正是前者的始作俑者。而其中的根本症结和动力是,“自我主义”即从外向内推的“己”的全面彰显,和内圣外王的“己”的约束力的彻底消隐。(肖瑛,2014)

不过,我们认为,市场意识的引入虽然使得自我主义“外推”与“收缩”两个方面的消长发生变化,但这并不意味着差序格局已不是原来的“差序格局”,因为自我主义与差序格局的边界本来就是模糊不定的,引文中所说的从外向内推的“己”的全面彰显,和内圣外王的“己”的约束力的彻底消隐,只是确认了“自我主义”伸缩边界的模糊性和不确定性,但称新时期的差序格局为“新差序格局”似无必要。“新差序格局”与其说是源于差序格局的当代变异,不如说是源于约束或限制差序格局(以及自我主义)边界的社会力量的弱化或缺失,即原来与差序格局(以及自我主义)相互作用的社会条件,如熟悉关系、长老统治、礼治秩序的缺失。所谓差序格局的“新”与“旧”,其实仍然是“外推”与“收缩”消长的程度不同而已。另外,如前文所述,自我主义主要是一种思维方式(尤其是在中西比较的意义上),这种思维方式作为一种民族集体思维习惯,在总体上依然具有顽强的“生命力”,如此一来,自我主义思维结构下的差序格局在本质上也就谈不上“瓦解”的问题了。

进而言之,更深层的问题是,在约束和制衡自我主义向一己之私“收缩”的社会力量弱化或缺失的情况下,如何建构有效的制度或秩序,以使自我主义“外推”即趋向“公共性”的一面得以激发,进而使社会秩序建立在“自力”而非“他力”^①的基础上?更尖锐的问题是,如果作为一种民族集体性思维方式的自我主义尚顽固有力,那么何以建构有效的现代社会制度或社会秩序?无疑,这是一个复杂而艰深的问题。兹事体大,尚待深究。

七、结 语

透视差序格局背后的自我主义及其与社会秩序的关联,是深入思考“差序格局”概念的必要之举。自我主义是差序格局背后的思维结构,它既有“外推”的一面,也有“收缩”的一面,“收缩”(私人性,私利性)有余而“外推”(公德,公共性)不足,是当前中国社会存在的重要问题,在根本上这也是一个“人心”问题。费孝通先生在青年时代曾确立“了解中国和中国人”(包括中国人的思想意识和形成中国人的行为方式的中国精神实质)的学术理想(费孝通,2009d),在晚年多次倡导“社会心态”研究(费孝通,1992,1994,2003)。在学术传统承继的意义上,这种理想和倡导对遭遇“人心失序”问题的中国社会而言,其意义已

^① 梁漱溟(2006:35)曾言:“从来中国社会秩序所赖以维持者,不在武力统治而宁在教化;不在国家法律而宁在社会习俗。质言之,不在他力,而宁在自力。”

不言自明了。

我们倾向于将“自我主义”看做中国社会的重要“民情”，无论它产生了怎样的积极或消极影响，都是我们的社会生活和制度变迁所无法回避的社会事实。与费孝通发表《乡土中国》之时的中国社会相比，今天的中国社会在很多方面似乎更“现代”了，但“传统”对“现代”的影响依然如影随形，确切说，“现代”本身就包含着大量的“传统”因素。虽然我们能够在规范性层面对科学、民主、自由、权利等“现代性话语”进行讨论，甚至在某种意义上推行之，但这些观念或价值如何能够进入实践层面甚至走进人心，则不是简单的思想争辩能够实现的，还需“社会”层面的条件与努力。任何思想和制度的推行都需要植根于一个社会所特有的“民情”，无论是对民情的适应，还是对民情的改造。如果无视民情而理想化地推进某种思想或制度，反而可能会瓦解这种思想或制度本身，甚至危及基础性社会秩序。

感谢肖文明、廉如鉴、杨江华、王庆明等朋友和审稿人的评论意见，文责自负。

参考文献：

- 陈弱水, 2006,《中国历史上“公”的观念及其现代变形——一个类型的与整体的考察》,《公共意识与中国文化》,北京:新星出版社。
- 邓正来, 2004,《知与无知的知识观——哈耶克社会理论再研究》,《规则·秩序·无知——关于哈耶克自由主义的研究》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 杜亚泉, 2003,《差等法》,《杜亚泉文存》,上海:上海教育出版社。
- 杜赞奇, 2003,《文化、权力与国家——1900-1942年的华北农村》,王福明译,南京:江苏人民出版社。
- 费孝通, 1992,《孔林片思》,《读书》第9期。
- , 1993,《中国城乡发展的道路——我一生的研究课题》,《中国社会科学》第1期。
- , 1994,《个人·群体·社会——一生学术历程的自我思考》,《北京大学学报》(哲学社会科学版)第1期。
- , 1998,《乡土中国 生育制度》,北京:北京大学出版社。
- , 2001,《推己及人》,《费孝通人生漫笔》,北京:同心出版社。
- , 2003,《试谈扩展社会学的传统界限》,《北京大学学报》(哲学社会科学版)第3期。
- , 2006,《中国绅士》,惠海鸣译,北京:中国社会科学出版社。
- , 2009a,《评晏阳初〈开发民力建设乡村〉》,《费孝通全集》(第六卷),呼和浩特:内蒙古人民出版社。
- , 2009b,《我们在农村建设中的经验》,《费孝通全集》(第一卷),呼和浩特:内蒙古人民出版社。
- , 2009c,《从“社会进化”到“社会平衡”》,《费孝通全集》(第一卷),呼和浩特:内蒙古人民出版社。
- , 2009d,《经历·见解·反思——费孝通教授答客问》,《文化的生与死》,上海:上海人民出版社。
- , 2012a,《基层行政的僵化》,《乡土重建》,长沙:岳麓书社。
- , 2012b,《侵蚀冲洗下的乡土》,《乡土重建》,长沙:岳麓书社。
- 费孝通、张之毅, 2006,《云南三村》,北京:社会科学文献出版社。
- 冯仕政, 2007,《沉默的大多数:差序格局与环境抗争》,《中国人民大学学报》第1期。
- 郭于华, 2003,《心灵的集体化:陕北骊村农业合作化的女性记忆》,《中国社会科学》第4期。
- 郭于华、孙立平, 2005,《诉苦:一种农民国家观念形成的中介机制》,孙立平《现代化与社会转型》,北京:北京大学出版社。
- 哈耶克, 2003,《个人主义与经济秩序》,邓正来译,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 金耀基, 1999,《从传统到现代》,北京:中国人民大学出版社。
- 李强, 2015,《自由主义》,北京:东方出版社。
- 廉如鉴、张岭泉, 2009,《“自我主义”抑或“互以对方为重”——“差序格局”和“伦理本位”的一个尖锐分歧》,《开放时代》第11期。

- 梁漱溟,2003,《中国文化要义》,上海:上海人民出版社。
- 梁漱溟,2006,《乡村建设理论》,上海:上海人民出版社。
- 刘少杰,2006,《熟人社会存在的合理性》,《人民论坛》第05B期。
- ,2014,《中国市场交易秩序的社会基础——兼论中国社会是陌生社会还是熟悉社会》,《社会学评论》第2期。
- 卢克斯,2001,《个人主义》,阎克文译,南京:江苏人民出版社。
- 罗伯特·贝拉等,2011,《心灵的习性——美国人生活中的个人主义和公共责任》,周德明、翁寒松、翟宏彪译,北京:中国社会科学出版社。
- 马克思,2015,《路易·波拿巴的雾月十八日》,北京:人民出版社。
- 马克斯·韦伯,1997,《儒教与道教》,王容芬译,北京:商务印书馆。
- 马戎,2007,《“差序格局”——中国传统社会结构和中国人行为的解读》,《北京大学学报》(哲学社会科学版)第2期。
- 帕森斯,2003,《社会行动的结构》,张明德、夏遇南、彭刚译,南京:译林出版社。
- 潘光旦,2000,《过渡中的家庭制度》,《潘光旦文集》(第9册),北京:北京大学出版社。
- 乔健,2006,《关系刍议》,杨国枢编《中国人的心理》,南京:江苏教育出版社。
- 渠敬东,1999,《涂尔干的遗产:现代社会及其可能性》,《社会学研究》第1期。
- ,2014,《职业伦理与公民道德——涂尔干对国家与社会之关系的新构建》,《社会学研究》第4期。
- 渠敬东等,2007,《作为学术视角的社会主义新传统》,《开放时代》第1期。
- 沙莲香,2003,《“己”的结构位置——对“己”的一种释义》,《社会学研究》第3期。
- 沈毅,2008,《“家”“国”关联的历史社会学分析——兼论“差序格局”的宏观建构》,《社会学研究》第6期。
- ,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。
- 涂尔干,2006a,《个人主义与知识分子》,《乱伦禁忌及其起源》,汲喆、付德根、渠东译,上海:上海人民出版社。
- ,2006b,《公民道德(续):国家与个人的关系》,《职业伦理与公民道德》,渠东、付德根译,上海:上海人民出版社。
- 托克维尔,1988,《论美国的民主》(上卷),董果良译,北京:商务印书馆。
- 吴飞,2011,《从丧服制度看“差序格局”——对一个经典概念的再反思》,《开放时代》第1期。
- ,2015,《现代中国的古代资源》,《现代生活的古代资源》,上海:华东师范大学出版社。
- 吴虞,1917,《家族制度为专制主义之根据论》,《新青年》第2卷第6号。
- 肖瑛,2014,《差序格局与中国社会的现代转型》,《探索与争鸣》第6期。
- 熊万胜,2011,《市场里的差序格局——对我国粮食购销市场秩序的本土化说明》,《社会学研究》第5期。
- 许纪霖,2008,《个人主义的起源——“五四”时期的自我观研究》,《天津社会科学》第6期。
- 许烺光,1989,《美国人与中国人:两种生活方式的比较》,徐隆德译,北京:华夏出版社。
- ,1990,《宗族·种姓·俱乐部》,薛刚译,北京:华夏出版社。
- 严复,2006,《论世变之亟》,《严复文选》,天津:百花文艺出版社。
- 阎克文,2001,《译者前言》,卢克斯《个人主义》,南京:江苏人民出版社。
- 阎云翔,2006a,《差序格局与中国文化的等级观》,《社会学研究》第4期。
- ,2006b,《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。
- 晏阳初,2003,《平民教育的宗旨和最后的使命》,晏阳初、赛珍珠《告语人民》,桂林:广西师范大学出版社。
- ,2014,《平民教育运动简史》,《平民教育与乡村建设运动》,北京:商务印书馆。
- 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。
- ,2005,《“自己人”:一项有关中国人人际关系分类的个案研究》,杨宜音编《中国社会心理学评论》(第一辑),北京:社会科学文献出版社。
- 姚中秋,2014,《重新思考公民与公共生活——基于儒家立场和中国历史经验》,《社会》第3期。
- 余英时,2003,《儒家“君子”的理想》,《中国思想传统的现代诠释》,南京:江苏人民出版社。
- 约翰·穆勒,2015,《群己权界论》,严复译,北京:北京时代华文书局。
- 翟学伟,2004,《中国社会中的日常权威——关系与权力的历史社会学研究》,北京:社会科学文献出版社。
- ,2009,《再论“差序格局”的贡献、局限与理论遗产》,《中国社会科学》第3期。
- 张德胜,2008,《儒家伦理与社会秩序——社会学的诠释》,上海:上海人民出版社。

- 张江华, 2010,《卡里斯玛、公共性与中国社会——有关“差序格局”的再思考》,《社会》第5期。
- 张乐天, 2005,《道德、仪式与农民的行为——对1950年代初浙北农村的文化解读》,周晓虹、谢曙光编《中国研究》(第1期),北京:社会科学文献出版社。
- 中国社会科学院语言研究所词典编辑室, 2012,《现代汉语词典》(第6版),北京:商务印书馆。
- 周飞舟, 2015,《差序格局和伦理本位——从丧服制度看中国社会结构的基本原则》,《社会》第1期。
- 周晓虹, 2005,《1951-1958:中国农业集体化的动力——国家与社会关系视野下的社会动员》,周晓虹、谢曙光编《中国研究》(第1期),北京:社会科学文献出版社。
- Fei, Hsiao-tung. 1992. *From the Soil: The Foundations of Chinese Society*. Berkeley: University of California Press.
- Hayek, F. A. 1948. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schutz, Alfred. 1932/1967. *The Phenomenology of the Social World*. Evanston: Northwestern University Press.

We-relation-based Egocentrism and Social Order: The Rethinking on “Cha-xu-ge-ju”

WANG Jian-min

Abstract: It is necessary to go back to the original context of "Cha-xu-ge-ju" and *Xiang-tu-zhong-guo* to understand the classical concept "Cha-xu-ge-ju" put forward by Fei Xiao-tong. On one hand, to understand "selfishness" (Si), the relationship of Cha-xu-ge-ju and we-relation-based egocentrism (Zi-wo-zhu-yi) should be concerned with. "Cha-xu-ge-ju" is the fundamental social structure of Chinese society, behind which is the thinking structure, we-relation-based egocentrism. We can discuss about the main aspects of we-relation-based egocentrism clearly by contrast with individualism. On the other hand, we should put Cha-xu-ge-ju into the whole fundamental rural social order, to understand the boundary of we-relation-based egocentrism. In traditional society of China, the etiquettes and customs had controlled the boundary of we-relation-based egocentrism. However, the traditional etiquettes and customs based on Confucian ethics had been weakening, which led to a problem that the constraints on we-relation-based egocentrism are not enough. How to maintain the fundamental social order becomes a serious problem. Under the background of social construction, it is meaningful to discuss we-relation-based egocentrism and its influences on social order.

Key words: "Cha-xu-ge-ju"; We-relation-based Egocentrism; Individualism; Confucian Ethics; Social Order

(责任编辑:王水雄)