

特殊主義抑或普遍主義： 中國人行爲研究模式的視角轉換*

翟學偉

南京大學社會學系

摘要 中國人社會交往的特殊主義與普遍主義是學科背景不同的許多學者一直關注的問題，但他們各自的研究結果卻呈現出對立的局面。通過對他們觀點的梳理，作者認為，普遍主義和特殊主義在中國社會由於受自身文化和經典的影響，並沒有構成西方社會學家的所謂的對立變數，而是以情理相容、相互包含乃至彼此轉化的方式預設和運作的。

中國人社會關係的特徵和運作，一直是中外學者熱衷探索的重要領域。由於這一問題涉及學科的廣泛性，我們在哲學、倫理學、人類學、社會學和心理學等領域中看到許多不同的見解。在這些見仁見智的研究中，中國人的“關係”究竟是特殊主義，還是普遍主義，始終是一個懸而未決的核心問題。或許是這一問題自身的複雜性，雖然近百年來有不少學者多有涉獵，但並沒有因此而獲得一個比較一致的或令人滿意的答案。從今天的社會科學本土化的眼光來重審這一問題，我認為，尋求它的答案已不再是為了解答學術上的一個形而上的難題，而是意味著我們如何來認識、理解及重塑中國人，如何建構研究中國人的理論模式以及在實踐中切實有效地設立符合中國人心理特徵的社會制度等一系列重大問題。

本文爲了能夠比較清晰地再次探討這一問題，首先打算對前



人的研究作一次展示性的回顧。其作用是一方面可以在忠實領略前人精闢見解之同時避免我們今日之淺見和重複；另一方面也想通過研究性的梳理，發現前人留下來的問題癥結在哪裏，以及我們是否可能在他們的研究基礎上找到更合理的（也可以說是本土性的）視角和解決方案，即形成一種建構中國人行爲及其社會的理論框架。我希望這樣的理論框架最終可以化解以往學者解釋中國人關係研究上的衝突和差異，並從中看出中國社會構成及中國人關係運作的自生性是不可能通過套用西方的概念得到準確地認識的。

一 社會行爲模式變數的形成

特殊主義和普遍主義作爲一對概念，最早出現在美國社會學家帕森斯（T. Parsons）的《社會系統》（1951）一書中。他在該書中爲了建構起他的社會行爲模式，把它們作爲模式中的五對變數之一，以衡量一個體在特定的互動情境中所獲得的他人評價和判斷是否對所有行動者來說都適合？換句話說，也就互動中的個體是否應用同一標準來評價所有的行動者。¹ 他認爲所謂社會行爲模式中的這些變數實際上是一個行動者因其所處的社會中的文化模式壓力所做的被迫性的選擇。這些變數除了特殊主義與普遍主義之外還有先賦性與獲致性；情感性與情感無涉性；擴散性和專一性；集體取向和自我取向等。受社會學家藤尼斯（F. Toennies）用社區（Gemeinschaft）和社會（Gesellschaft）區分社會組織形態的啓發，他認爲對前者變數的選擇反映了傳統社會中的人的行動特徵，而後者的選擇則反映了現代人的行動特徵。²

帕森斯的這種理論，並非簡單來自他對社會行動模式的一般性分類或演繹，而是源自他在30年代研究社會行動的結構時受到



的韋伯（M. Weber）有關中國傳統社會論述的影響。韋伯當時在研究了中國的“儒教”後認為：

中國的倫理，在自然生成的個人關係團體裏，發展出其最強烈的推動力。這與最終要達到人的義務之客觀化的清教倫理，形成強烈的對比。對那位超俗世的、彼岸的上帝所負有的宗教義務，促使清教徒將所有的人際關係——包括那些在生命裏最自然親近的關係——都評量為不過是另一種超越生物有機關係之外的、精神狀態的手段與表現。虔誠的中國人的宗教義務則相反的，促使他在既定的有機個人關係內部裏去發展他自己。孟子拒斥普遍的“兼愛”，並認為那會抹殺了孝道與公正，是無父無兄的野獸之道。本質上，一個中國儒教徒的義務是在對具體的人——無論是死是活——盡孝道，並對那些與他相近的人——根據他們在自己生活中的地位——善盡恭順之道。儒教徒對一個超越俗世之上的上帝是無所負欠的；因此，他也從未被束縛於一個神聖的“事情”或“理念”。……就經濟的心態而言，個人關係的原則無疑是通往非個人考慮的理性化——一般而言，非個人關係的實事求是——的一大障礙。它意圖將個人歷久彌新地與其氏族成員牢繫在一起，並將他嵌入氏族的模式中，不管怎麼說，他是被繫於“人”，而非切事的職務。此一障礙，正如我們全文所揭露的，是密切地連接於中國宗教的本質。……這一點對經濟有相當重要的影響，因為作為一切商業關係之基礎的“信賴”，在中國總是奠基於純粹個人關係上。³

帕森斯自己並沒有研究過中國，但他繼承了韋伯的衣鉢，在《社會行動的結構》一書中，用普遍主義和特殊主義這對概念對這種清教倫理和儒教倫理的區別進行了概括。⁴ 他說：



我們現代西方社會秩序的另一個根本要求是倫理的“普遍性”。在極高的理論和實踐程度上，我們的最高倫理價值被非“個人地”應用於所有的人或他們的大多數，而不管任何特定的個人關係是什麼。比如，忠誠和公正對待職責是應用於商業事務中所有人的，而不僅僅是對某人的親戚和私人朋友而言的。確實，如果沒有這一普遍性，正如韋伯所不斷指出的，我們就很難設想現代的經濟系統還能運行，因為基於它之上的是真正的信任，而這種信任就如同信守合同和保持商品質量一樣，必須是商業聯繫的基礎。

在這方面，清教倫理代表了一種普遍的基督教傾向的強化。他是一種極端有力的反對任人惟親和裙帶作風的精神。在這一點上，儒家倫理恰好與此形成強烈的對比。儒家給予一個人與其他特定個人之間的關係以倫理神聖性，並進而對這種關係給予強烈的倫理強調。儒家倫理所接受和神聖化的全部的中國社會結構是一“特殊性”關係居支配地位的結構。這使得在這一範疇之外的其他關係成為倫理不感興趣的領域，且普遍地不願意確定它們的倫理義務。⁵

帕森斯的這對概念形成之後，後人開始用它們來思考中國人際關係中的交往方式。例如美國心理學家威爾森（R.W. Wilson）對中國人道德發展的推論就是以此為基礎的。⁶ 而在社會學界，這對概念已成為了中國傳統對立于現代的具體兩極，它們不但可以用來衡量中國人現代化的程度，也可以看出中國市場經濟與社會制度建設的成熟度。比如帕森斯的學生列維（M.J. Levy）在研究中國現代化的時候認為，考察普遍主義和特殊主義主要通過兩個要素來衡量。一是切合性如何：指社會組織中制定的某個標準是否切合該成員關係的基本目的或這種關係所要協調的那種活動？比如任人惟親還是任人惟賢；二是社會排斥如何：指某人被



拒絕成爲某種成員關係是否是因爲一些與他能力和成就毫不相干的社會分類原因，比如評職稱和分配住房是因爲員工的工作表現還是因爲其工齡和歲數。⁷

帕森斯的這對概念對中國學界的影響雖然集中在接受西方學術思想的一批學者當中，但也不是說沒有這對概念的出現，就不會有中國學者自身的類似思考。總體來看，大凡比較中西文化差異的學者在研究中國人際關係時多少會有類似的討論，比如梁啟超就認爲中國傳統社會中的道德實際上是“私德”，以此來同西方的“公德”相對立。⁸ 總體來看，特殊性和普遍性的討論呈現出以下兩種不同的學術取向，一是儒家思想中的人倫研究；二是社會實地的思考和研究。

二 儒家思想中的人倫研究

許多學者從哲學和倫理層面出發的，通過對儒家思想中的“倫”的研究，得出中國社會是一個重視“人倫關係”的社會，但其關係上的原則特徵如何，則有一定的爭論。這一研究取向早期以梁漱溟、馮友蘭的研究爲代表，在現代以余英時、金耀基等爲代表。梁漱溟認爲，中國是倫理本位的社會，其理由是中國社會缺乏集團生活，這樣家庭就顯得尤爲重要，但家庭本位應該指宗法社會，由於中國社會已經脫離了宗法社會，故以倫理本位最能表示中國社會的特徵。他說：

倫理社會所貴者，一言以蔽之曰：尊重對方。何謂好父親？常以兒子爲重的，就是好父親。何謂好兒子？常以父親爲重的，就是好兒子。何謂好哥哥？常以弟弟爲重的，就是好哥哥。何謂好弟弟？常以哥哥爲重的，就是好



弟弟。客人來了，能以客人爲重的，就是好主人。客人又能顧念到主人，不爲自己打算而爲主人打算，就是好客人。一切都是這樣。所謂倫理者無他義，就是要人認清楚人生相關係之理，而與彼此相關係中，互以對方爲重而已。⁹

馮友蘭的看法基本上同梁漱溟相同，他說：

孔孟所講的忠恕之道，專就人與人底關係說。再進一步說，人不僅是人，而且是社會上某種底人，他是父，是子，是夫，是婦。……一個人在社會中，有一個地位。這個地位，有他的上下左右。他所惡於他的上者，亦必爲其下所惡。既知爲其下所惡，則既毋以此施於其下。此即是“己所不欲，勿施於人”。此即是恕。從另一方面說，一個人所希望於其上者，亦必爲其下所希望。即知爲其下所希望，則以此施於其下，此即是己之所欲，亦施於人。此即是忠。¹⁰

馮友蘭的話換成梁漱溟的話就是在一個倫理本位的社會，你尊重別人會導致別人也會尊重你，這樣雙方就會互以對方爲重，從而實現一種以情義爲基礎的和睦社會的景象。所以梁漱溟也說：“倫理關係，即是情誼關係，亦即是其相互間的一種義務關係。倫理之‘理’，蓋即於此情與義上見之。”¹¹ 梁漱溟和馮友蘭對中國人的關係特徵的把握總的來說是直覺式的和議論性的，也就是說，他們主要是通過對中西文化的家族（團體）比較討論，來突顯中西社會關係之間可能存在的差異。從中也就看到了“忠恕”原則的普遍性。

余英時的研究雖是上述討論的繼續，卻連帶出了特殊性與普遍性的問題，他說：



人與人之間的關係中國一直稱之為“人倫”。“倫”字意思後世的注家說是“序”，即表示一種秩序。……五倫關係有互相關聯的兩點最值得我們注意：第一是以個人為中心而發展出來的。個人的關係不同，則維繫關係的原則也不同，如“親”、“義”等即是。第二是強調人與人之間的自然關係，因此五倫始於父子。……

現代社會學家往往根據中國重視個人關係這一點而判斷中國的社會關係只有“特殊性”(particularistic)而無“普遍性”(universalistic)。這種看法於是又變成了中國社會是傳統性而非現代性的論據。我個人對這一論點深為懷疑，以實際情形而言，“特殊主義”與“普遍主義”是任何社會中都同時存在的現象，美國、英國同樣有個人關係發生決定作用的實例。以文化價值言，中國和西方都有最高的普遍原則，適用於一切個人。在這方面可以“公平”(justice)為代表，在中國則是“仁”(後來是“理”)的概念。

“公平”和“仁”當然不同，這是由外傾文化與內傾文化的差異而衍生的。“公平”是一個法律觀念，其源頭在上帝立法說，這是外在超越的取向。“仁”是一個道德觀念，其根據在心性論，這是內在超越的取向。¹²

余英時在這裏明確地把特殊性和普遍性作為討論的重點，而且認定中國人際關係的原則也是普遍主義。余氏對“仁”的強調其實也就是梁漱溟和馮友蘭對人倫原則的論述。從上述種種論述中，我們可以看出，他們之所以認為中國社會關係中也有這個普遍性是因為“仁”、“情誼”、“尊重”、“忠恕”等是中國人交往中的普遍性原理。但余英時的發問也使他自己的結論打了折扣，即像他自己所說的那樣，個人關係是以個人為中心發展出來的；個人關係不同，則維繫關係的原則也不同的話，那麼這就是在說中國人交往的特殊主義了。卻不知為什麼又會得出普遍主義



的結論？難道就是因為在中國人的特殊主義之上還有諸如“仁”這樣的概念嗎？如果我們追究“仁”的含義，其核心正是等差之愛原則，¹³ 同具體的特殊主義原則之間保持著高度的同質性。

也許正因為這一考慮，金耀基延循韋伯和帕森斯的觀點曾經直接把中國人際關係說成是特殊取向，¹⁴ 他後來又從儒家思想出發對這一問題作了進一步的討論，他指出：

個體在建立個人關係網絡時把重點主要放在自己同其他具體的個體之間的特殊關係上，個體總是在一種特殊關係的基礎上同他人進行交往的。在這種社會交往中，儒家“恕”的規範以及所謂的“絜矩之道”（這是“恕”的一種更為縝密的說法）成了主要的倫理導向。“恕”和“絜矩之道”的關鍵都在於“推”。的確，儒家倫理的核心就是“推己及人”，以及根據自己的需要和願望推向他人的需要和願望。按照儒家的思維模式，一個人可以由我推及家庭，由家庭推及國家，再由國家推及天下。但是，儒家的絕大多數價值規範都不是普遍性的，就連無所不包的“仁”也很難解釋成一種全面的倫理戒律。費孝通甚至認為，正因為缺乏一個定義明確的群體概念，所以倫理無法發展出一個全面的、普遍的道德體系。費孝通的論斷也許有些問題，但是我們必須指出，孝悌忠信這四種基本美德全都是個人關係中的道德因素。¹⁵

到此為止，我們可以看出以上這種潛在的觀點差異一方面來自於他們對於儒家思想的理解不同，另一方面也自於他們學術背景的不同。身為社會學家的金耀基儘管對儒家思想有濃厚的興趣，但這種興趣同中國的哲學家 and 思想史學家相比，總有面對社會現實的傾向。因為社會學及其相關學科畢竟不是研究思想的，它最多也就是關心一種社會現象發生的思想或價值根源是什麼。



三 生活體察與學科研究

儒家思想在社會學意義上是一套以宗法為基礎的關於人與人關係的倫理學說，但學說畢竟是學說，它的實踐、與真實社會的聯繫以及造成的社會結果可能是社會學家關心的主題。正是在這點上，儒家的思想內究竟有沒有普遍性可能在社會學家看來不只是一個概念的問題，而是一個實踐或經驗的問題，由此構成了中國人的“關係”研究的第二種形態，即通過傳教士、記者的社會觀察以及人類學、社會學與歷史學等學者的研究獲得對中國社會關係性質認識，但這類研究從來在解釋方面並不排除對儒家思想的關注。

一些在中國社會生活過的學者通過自身的觀察或經驗性的研究，認為中國社會是一個通過“個人關係”連接起來的社會，由此而認定這種連接方式是特殊主義的。首先我們來看一個美國記者弗克斯·巴特菲爾德（Fox Butterfield）於80年代在中國社會生活和採訪了近十年而說的一段話：

……我開始感興趣地注意中國人如何不同於我們的方法來組織自己的內心世界。我們習慣於將人們看成個人。當然，我們對熟人和生人也有某些區別。但只要是人，我們與之相處的行為方式卻是基本一樣的。然而中國人卻不同，他們本能地將人們分為兩類，而劃分的標準則是看自己是否已經建立有和對方的固定交往與聯繫，中國人將其稱為“關係”。這種關係就像一張看不見的網，將以個人同其他許多人連接起來，從而發揮西方人交際中的純友誼難以匹敵的重要作用。關係形成了一種社會磁場，中國人在其中活動，頭腦中清楚明白自己與誰有關係，與誰沒有關係。關係是可以解釋中國人對理查德·尼克松的態度：因為他幫助打破了中美關係的僵局，共產黨領導人感激



他。水門事件和尼克松下臺並不影響他們的感情，照樣派出專機接他訪華，而這一切是西方人難以理解的。如果將視線擴大些，關係足以能解釋一個擁有10億人口的民族如何將自己緊密地結合為一體。這裏邊有利有害，有情誼，充滿了中國的儒道。¹⁶

巴特菲爾德的這段話讓我又聯想到一百年前另一個在中國生活了更長時間(50年)的傳教士明恩溥(A. Smith)也說過這樣的話：

在盎格魯·撒克遜人中，普遍流行著這樣一種信條：每個人都應把自己看作是一個獨立的個體，當然，別人也這般來看待他。……按常理，裙帶關係是人類社會的一個必然結果，但與此不同的是，在西方，我們所理解的裙帶關係幾乎都未包含這方面的含義。在我們看來，個體只是社會的細胞。

在中國，情況則完全相反。每代人都被明確地看作是漫長世系更替的一個驛站，而在此之前，先輩們已走完了無數這樣的驛站。姻親關係既錯綜複雜又準確無誤。不過，對於一個陌生人來說，感覺幾乎是迷惑不解，如墜入雲霧之中，所有中國人的家庭世代都固守於其老祖宗落戶生根的那一小塊地方，……其實，中國人的裙帶關係並不僅僅體現在普通人之間的自然交往以及更為虛偽、做作的官場交往中，而是在生活的各個方面都有體現。中國人天生就有一種內在的聯合、凝聚力，並表現出一種極強的聚合傾向。……裙帶關係使他們整天忙於應付處理各種錯綜複雜的關係而無暇他顧。實際上，中國人觀念裏的裙帶關係，與西方人觀念中的個人平等正好相對。……¹⁷

巴特費爾德和明恩溥說得都比較感性，但的確比較中肯，只不過在學者看來還不夠專業。而有關中國人社會關係的經驗研究



一直是相當的缺乏，這也是上述儒家思想的研究太過發達的原因，似乎其他社會科學在這一專題上已無話可說，即使要說，也就是像金耀基那樣沿著儒家思想來說。但四十年代費孝通的研究和論述可能是我們學科遺憾中的一個例外，他那著名由己向外推的差序格局概念從社會人類學上為我們學術性地把握中國人關係上的這一特點提供了一種很好的洞察力，儘管最後的討論還是離不開對儒家思想的理解。他說：

從己向外推以構成的社會範圍是一根根私人聯繫，每根繩子被一種道德要素維持著。社會範圍是從“己”推出去的，而推的過程裏有著各種路線，最基本的是親屬，親子和同胞，相配的道德要素是孝和悌。“孝弟也者其為仁之本歟。”向另一路線推是朋友，相配的是忠信。“為人謀而不忠乎，與朋友交而不信乎？”“主忠信，無友不如己者。”孔子曾總結說：“弟子入則孝，出則悌，謹而信，泛愛眾，而親仁。”

在這裏我得一提這比較複雜的觀念“仁”。依我以上所說的，在差序格局中並沒有一個超乎私人關係的道德觀念，這種超己的觀念必須在團體格局中才能發生。孝、弟、忠、信都是私人關係中的道德要素。但孔子卻常常提到那個仁字。……

孔子的困難是在“團體”組合並不堅強的中國鄉土社會中並不容易具體的指出一個籠罩性的道德觀念來。仁這個觀念只是邏輯上的總合，一切私人關係中道德要素的共相，但是因為在社會形態中綜合私人關係的“團體”的缺乏具體性，只有個廣被的“天下歸仁”的天下，這個和“天下”相配的“仁”也不能比“天下”觀念更為清晰。所以凡是要具體說明時，還得回到“孝弟忠信”那一類道德要素。¹⁸



顯然，我們從費孝通的論述中可以看出，他的私人關係的觀點已經把與其含義相同的“特殊主義”表達出來了。

也許是受我前面列舉的及沒有列舉到的形形色色的理論觀點的影響，費正清在他80年代出版的書中作了這樣的小結：

對於中國人的行爲，每一代人都有他們自己喜歡的解釋。當代社會學歷史學家爲說明中國政治弱點而提出一種理論，即中國舊社會是依身分高低貨主從關係而組成的。……這種類型的關係輾轉影響到個人重視私人關係，不但是對上級或下級，即使對身分相同的朋友，都可以同時變爲有用的人。當安全或保密依靠這些關係時，個人就不能去單獨負責。影響所及，就產生相互對等行爲的必要。對一個朋友、上級或下級，送個禮物或做了什麼好事，就產生對等的義務，也許不在同時，而是將來要辦到的。結果是創造出一種對特定的人都有特別關係，而不是別的人也共同遵守原則的人事圈子。每當一個人在個人關係和抽象原則之間不能兼顧，必須擇一而行時，他只得選擇個人關係。¹⁹

在領略了各位主要學者的觀點之後，我們還可以從中體察到，雖然不少學者對特殊主義和普遍主義有著自己的見解，但他們在把自己的觀點擺出來之後，還是希望能從同其觀點相反的困惑中走出來。而走出來的方式就是在承認中國社會有特殊主義傾向的基礎上尋找一個更爲一般的原則來作爲普遍主義原則。中國歷史與語言文字學家楊聯昇在具體研究中國人的社會交換關係時認爲：“中國社會中還報的原則應用交互報償於所有的關係上，這原則在性質上也可被認作是普遍主義，但是這個原則的行使卻是傾向於分殊主義，因爲在中國任何社會還報絕少只是單獨的社



交交易，通常都是在已經建立個別關係的兩個個人或兩個家庭之間，一本由來已久的社交收支簿上又加上一筆”。²⁰ 這種在特殊上找普遍的思路也是金耀基引賴世和（E.O. Reischauer）的一段話（中國人明確地承認普遍原則，但是另一方面卻以強烈的特殊主義取向來沖淡它們²¹）。這些論調很容易讓我想到中國文化中的另一個相關且爭論已久問題，即名與實是什麼關係，也就是說有學者認為中國人在價值上認可的東西，未必是他們行為上就照著去做的，行為上去做的未必是他們在價值上認可的。²² 但這種解釋用在這裏更多的也許是敷衍罷了。

以上的種種討論給我研究的兩個最重要的啟發：首先，我不否認中國人可以將特殊主義轉化為普遍主義，或者相反，這點首先明確了我們不能站在單一的立場上來看待中國人的社會關係。但這種轉化不是具體原則與抽象原則上的轉化，也不是簡單的說一套和做一套的區別，而是具有操作上的轉化方式；其次，這一轉化不能在西方的這對概念的理解框架中來得到答案，而是需要對中國人使用概念的方式進行研究。在這裏，我們要問的問題是，為什麼借用了一個西方的概念（特別是他們解釋中國的概念）來分析中國現象，就很容易似是而非、模稜兩可？或雖深刻卻不合理；有道理但不充分；有見地又不是那麼回事？我的觀點是，首先是中國文化的特徵和傳統經典形成的中國人對自己社會的預設不同，結果導致了自身的社會認知和行為的模式。

四 中國社會構成的預設

那麼，中國社會中的關係特徵究竟如何呢？在我看來，若要在理論上澄清這個問題，首先有一個重要的研究預設需要調整或替換：這就是普遍主義與特殊主義，作為一個二元對立的概念想



在中國人與中國社會中得到（無論是理論的還是經驗的）驗證，是沒有答案的。因為中國人的社會認知、社會行爲及其儒家思想均不體現二元對立的關係，而近似連續統（continuum）的關係。連續統的概念是指在兩極之間存在著一種過渡性，這種過渡使兩極之間的差異和對立變得模糊，而凸現了彼此之間的相通、相容乃至相互轉化的可能，從而形成一種你中有我、我中有你的社會認知方式。在這樣一種思維模式上，中國人通常不去尋求兩個事物之間的邊界在哪裏，而是試圖尋找兩個事物之間可融合的地方在哪裏，由此一來，中國人所謂的不同不是對立的，不過是兩極之間各有側重罷了。

因此研究中國人與中國社會，我們首先需要把研究視角及其框架放在一種調和的、中間路線的和不走極端的假設之上。而這種視角的出現使得一些在二元對立思維框架中不受重視的特徵凸現出來：首先中國人並不在對立性上使用概念，概念更多地是對應關係，正反關係，但不是對立關係。諸如理智與情感、肉體與靈魂、自然與文化、自我與他人、公共與私人等概念在西方是對立的，但在中國不是，包括陰陽也不是；還有一些概念自身具有強大的包容性、無需通過對應的概念獲得理解。它們要麼自生和派生出一些連續的概念，要麼同其他相容概念構成遞進的、彼此包容的關係，前者如“道”、“氣”、“天人合一”，後者如“修身、齊家、治國、平天下”、“仁、義、禮、智、信”等；再次，正因為概念與概念之間總是可能存在一種模糊的地帶，沒有清楚的邊界，從而使對應的概念之間只反映某種意思的側重點，而不是去清晰地區分它們的界定差異，比如五講四美三熱愛、人情和面子、孝和忠、仁和義等。最後，這種認識理路在思想和方法論上，主要是用關聯思維來類推。比如儒家的移孝作忠和以孝治天下。儘管中國人在實踐這樣的類推中也會遭遇到對立的情況，如《龍文鞭影》中的“陽孝尊忠”，即忠孝不能兩全，



但中國人對於這兩種情況均不置可否。在這樣的類推思維影響下，中國人從來沒有認為“孝”只限定於家裏，而“忠”限定於國家，兩者分屬兩個不同的領域（家庭和政府），或完全可以沒有關係。

在這樣的思維框架中，我們不會去選擇理性主義或非理性主義這樣的推衍方式來認識社會，而是把社會構想成爲人的“情理”交融作用的產物。帶著這樣的思維，每當兩個現象相對立、事實與設想不相符、行動與制度相牴觸、兩種觀點相衝突的時候，中國人就會在其中找到一種兩全其美的或各有遷就辦法來調和解決，這就是所謂的權宜之計或變通。而像帕森斯那樣將人的行爲選擇分爲兩極（dichotomous choices），以爲中國人的傳統文化模式要求人們選擇其一（前者），這在根本上不符合中國人思維和行動的邏輯。

五 情理社會的發生

現在需要回答的是中國人與中國社會爲什麼會產生這樣的預設，我認爲這個答案不僅是一個對於中國傳統經典思想對中國人的影響問題，同時也是一個中國人生存環境的使然。衆所週知，中國傳統社會是一個農耕社會，其中有兩個重要的社會現實問題是中國人一直面臨的：一是土地將中國人家祖祖輩輩地捆綁在一處，由此而缺乏家庭之外的生活和個體流動的可能性；二是以家爲組織的生產單位既需要經營和管理的規範，也需要和樂融融的親情氣氛。爲了相容這兩個方面的要求，家庭規範往往不是制度性的，而是倫理性的。前面引述的梁漱溟的觀點中也有這樣的看法，即“團體與個人，在西洋儼然兩個實體，而家庭幾若爲虛位。中國卻從中間就家庭關係推廣發揮，而以倫理組織消融了個



人與團體這兩端。”與現在工業社會作比較，我們可以清楚地看到這兩個特徵正在消失殆盡，同時也說明情理社會是不適用於工業文明和市場經濟的，因為組織也好，市場也好，都不相信眼淚，都希望六親不認。但我們也知道，一種社會的到來要想產生出與之相適應的思想，是一個漫長的過程，特別是原有的思維方式還能給當今的中國人提供社會資源的時候，它就更不可能消失，甚至還會加強。於是從傳統思想的發生來看，中國人無論在生活實踐中還是在著書立說中，均需要找到一種情和理都不偏廢的理論模式。在各種答案的競爭中，儒家思想逐步脫穎而出，因為他設計出來的一套實踐理性大體可以解決這樣的問題。從《禮記》到董仲舒再到朱熹，儒家逐漸地找到了一種能將上述生活合法化的認識框架。《禮記·禮運》上說：

是故夫禮，必本於大一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神，其降曰命，其官於天也。夫禮必本於天，動而之地，列而之事，變而從時，協於分藝。其居人也曰養，其行之以貨力、辭讓、飲食、冠昏、喪祭、射禦、朝聘。故禮儀也者，人之大端也，所以講信修睦，而固人之肌膚之會、筋骸之束也；所以養生、送死、事鬼神之大端也，所以達天道、順人情之大寶也。

而董仲舒在先秦儒學的基礎上將上述思想發揮到了極致，他說：

禮者，繼天地，體陰陽，而慎主客；序尊卑貴賤大小之位，而差內外遠近新舊之級者也。以德多為象。萬物以廣博衆多、歷年久者為項。其在天而象天者，莫大日月，繼天地之光明，莫不照也。²³



天之生人也，使之生義與利。利以養其體，義以養其心。心不得義不能樂，體不得利不能安。義者，心之養也。利者，體之養也。體莫貴於心，固養莫重於義。義之養生人，大於利矣！何以知之？今人大有義而甚無利，雖貧與賤尚榮其行，以自好而樂生。人甚有利而大無義，雖甚富則羞辱大惡。²⁴

這些思想逐漸在朱熹那裏匯合成“天理人欲”的討論。看起來，朱熹的天理和人欲之間似乎是水火不容的對立關係，其實朱熹的意思是順天理的人欲是人情（道心），而不講天理的人心則是人欲。而他試圖要滅的正是人要同天對立的那部分，從而實現人情與天理之間的融合。²⁵ 種種跡象表明，儒家在構思其學說體系的時候，把人的一切社會現象類比於天的活動運行，從而反過來可以推出人如果不按照這些規則去做，不只是擾亂社會秩序，而且是違背天意。在這套秩序學說中，有一套符合我上面所討論的一些彼此包容的交叉的概念。比如禮、仁、義、利、德、天、人等。透過這些概念，我們可以大致梳理出儒家想表明的思想是天人之間和諧而有序的關係。中國人講天理人情，是在說理是天定的，人無能為力，不能改變的，不可抗拒，既是命，也是命理。但人情是人化的，屬於七情六欲，具有很大的個體變動性。在連接這個不變與變的過程中，先王（聖人）承天之道設定了禮，就是想以此將不可變的道理和可變的性情連接起來，讓人情順著天意的規則走。從這裏，我們看到，天理偏重於秩序（道）之意，而人情偏重隨心所欲之義，但儒家不想承認它們之間不可調和。余英時指出：

“禮”雖然有重秩序的一面，但其基礎卻在個人，而且特別考慮到個人的特殊情況。從這一點說，我們正不妨稱它



爲個人主義。不過這裏所用的名詞不是英文的individualism而是personalism，我認爲前者應該譯作個體主義。社會上的個體是指人的通性，因而是抽象的。個人則是具體的，每一個個人都是特殊的，即所謂“人心不同，各如其面”，“物之不齊，物之情也”。“禮”或人倫秩序並不否定法律和制度的普遍性和客觀性，但卻不以此爲止境，法律和制度的物件是抽象的、通性的“個體”，因而只能保障起碼的公平或“立足點”的“平等”。“禮”或人倫秩序則要求進一步照顧每一個具體的個人。這一型態的個人主義使中國人不能適應嚴格紀律的控制，也不習慣於集體生活。……自由散漫幾乎可以概括全部的中國人的社會性格。²⁶

禮一方面講究秩序，另一方面又照顧到個人的特殊性，最終將特殊主義和普遍主義糅合到一起。這樣一來，“天理”與“人情”這兩個原先就彼此包容的概念在禮的作用下就逐漸簡化爲“情理”的說法，而這一說法恰恰說明了中國社會的運作不在普遍主義和特殊主義做選擇，卻是力圖讓兩者兼而有之。

六 情理社會的運作方式

討論完中國傳統社會的假設後，我們發現，中國人思考問題方式不注重純粹的理性、推理，也不注重事前制定的條例和制度的設置，而是注重任何事情都要根據當時的情況來看。中國人喜歡講“計劃跟不上變化”、“走一步看一步”、“到時候再說”、“酌情處理”等都是認爲任何事情不可能事先就完全決定下來，當然也不是說不要事先的原則和框架。一切還是要從具體



的、已發生的情境來考慮。這樣才能“合情合理”、“入情入理”、“通情達理”。就以中國人開會為例，要開會事先總要訂一個到會時間，但這不意味著會議就會準時開始。推遲一點，等多些人到了再開始雖不合規定，但很通情達理。如果是重大會議，主持人在策略上會把到會時間提前，但這個計策也只是一兩次有效。一旦中國人發現“上當”，又會回到以前的做法上去。其實只要會議的主辦者是中國人，也不必那麼計較。因為連他自己也認為這樣做是合情合理的。而不管三七二十一，到時間就開，反而不合情理。由此一例可見中國人的生存實踐就是力圖在原則和情境之間取得調和。

原則和情境之間的調和是任何一個生活在中國社會的人必須理解的法則。所謂天地良心、公道自在人心等雖是中國人所訴求的普遍規則。但這種普遍性的獲得不是靠外在的制度規範，而是由內心的領會。所謂良心發現，人人心裏都有桿秤就是這個意思。於是我們知道，中國人是用將心比心、體諒、設身處地的方法來達到普遍性的，即儒家所強調的同情心。同情心在方法上就是推己及人，或叫忠恕，也就是將自己的“私心”轉化為“任何人”都免不了，凡是人都會如何如何的表達句式。這樣句式既可以讓利己之心坦然，又可以讓他人產生共鳴。

由上述分析，中國人際交往中的普遍主義和特殊性主義所構成的調和關係具有三種彼此相關的實踐方式。一是中國的普遍主義原則主張由內向外，也就如余英時所說的“‘仁’是一個道德觀念，其根據在心性論，這是內在超越的取向”。雖然費孝通同余英時得出的觀點不同，但也看到了這一點，他說：

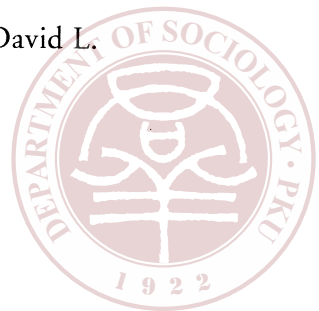
我們如果要瞭解西洋的“團體格局”社會中的道德體系，決不能離開他們的宗教觀念的。宗教的前程和信賴不但是他們道德觀念的來源，而且是支援行為規範的力量，是團



體的象徵。在象徵著團體的神的觀念下，存在著兩個重要的派生觀念：一是每個個人在神前的平等；二是神對每個個人的公道。²⁷

這就等於明確地說，西方人的道德體系或法律觀念是由外向內的。都是普遍原則，但由內向外和由外向內的結果是不一樣的，由內向外的普遍性來自人的修養或自覺，所以它的一個必然的結果是一種主觀的體驗，比如體悟或境界；而由外向內的普遍性來自社會的共識，比如神或法，所以它的一個必然結果是一種客觀的律令。作為一種主觀的心性，它所具有的普遍性更多地是一種假定，也就是假設了人性本善的普遍性和人人皆可為聖人的可能性，這種普遍性和可能性的實現與否同人的道德內化及其盡心知性有直接的關係。但我們知道，一個人的道德境界是沒有標準的，也是不能同一的。設想兩個人的道德境界都很高，但他們的標準是不一樣的，就如同兩個長壽的人，其養身之道是沒有同一的。所以儒家在這個問題上可以定一些道德楷模，如堯舜之類，但不能定一個標準。而為了修成這種道德楷模的境界，一個人只能從特殊性開始，用現在的話講，就是從身邊的人和身邊的事或者從生活中的一點一滴做起，才能逐漸明白人與人之間的抽象而普遍性的真諦。比如儒家所謂的“仁”首先就是要盡孝悌之道，盡個人的本分，即從自己的父母和兄弟做起，也就是儒家的所謂的“克己復禮”。

提到禮，人們自然會認為這就是中國普遍性的客觀標準，其實這是一個誤解。不要說周禮的繁雜性反映的是禮的特殊性，也不要說孔子已經把它內化爲了仁，單就禮這個概念本身，就蘊含著無窮的個體性、創造性、主觀性和自主性。郝大維（David L. Hall）和安樂哲（Roger T. Ames）說：



禮並非只是固定於一個文化傳統內部的適切性的標準（standards of appropriateness），這些標準有助於塑造和管理這一傳統的參與者，它們還具有重要的創造意義。因為禮與作為秩序的來源的規則與原則的區別就在於，禮不僅告訴參與者什麼是適當的，而且這些由他們加以實行。它們是這樣一種形式的構造，為了具有效驗，它們必須個性化以適應每個參與者的獨特性和品性。從這個意義上說，禮是指示、發展和表現一個人自己對於義（importance）的意識的、一套靈活的規範。說禮與體的關係是表面的，意思是禮同內與外、個人與社群的結合部位的分界面相連接。²⁸

儒家思想中的這一套說辭講到底，非常強調人的內心體驗，而缺乏操作上的程式和客觀標準，雖然儒家給人們的交往定了一些原則，如董仲舒說過，禮者“序尊卑貴賤大小之位，而差內外遠近新舊之級也”。²⁹ 它一旦運作起來必然帶有了相當程度的個人經驗性和自主性。由此一來，禮也就總是根據特定的情境來當下確定的一種個人交往的原則，而這個原則也是一個實踐儒家道德之人才能做得恰如其分、恰到好處；而一個只知道按規矩辦的人恰恰做不到這一點。這是其二。

三是由近及遠。從特殊主義到普遍主義如上所述，是一個連續統的過程，但這個連續統對個人而言不是一個不斷實踐最終實現的過程，而更多的是一個實踐中的想像過程，比如修身、齊家、治國、平天下這一著名論斷，能給人以現實可行的最多是修身與齊家，僅此而已。儒家強調的五倫的實踐中都是由己及人、由親及疏、由熟及生、由家人及外人的。這就意味著，越是特殊性的原則越清楚，越是普遍的原則越含糊，所謂仁、禮、忠恕等這些看似普遍主義的概念同西方的公正含義、同一標準及制度安



排相比，正是它們的模糊性和機動性。在中國人看來，普遍原則本身並非一個制度規範，也不是一個超越個人和群體之上的律法，也難以一視同仁，所謂的一視同仁在中國是用在確定了交往距離後，等距離的人們應享受相同的待遇，而非對所有遠近的人一樣對待。最終，實現這一連續體的方法只能是從自我向外推（將心比心）。可是，當西方文化特別是制度文明影響中國後，中國人意識到了先建立清晰的普遍主義原則的重要性，以便對付自己過於靈活的交往原則。但沒有想到的是，即使中國人在標準建立和制度安排上下了很大的功夫，中國人一樣有辦法把普遍主義變成特殊主義。比如當中國社會要求人們按制度和規範行事的時候，我們最為常見的現象就是：“上有政策，下有對策”；“制度是死的，人是活的”。

結論

通過我對儒家思想及其在實踐中的推導，我認為中國社會中所結成的社會關係在操作上既可以是特殊主義始，普遍主義終；也可以是普遍主義始，特殊主義終。所謂今天中國人所講的“從我做起，從現在做起”；“人人為我，我為人人”；“只要人人都獻出一點愛，世界將變成美好的人間”之類都是前者推導的具體體現，而土政策在中國社會的盛行則是後者的應用。³⁰

正因為此，從今天我們建構中國社會科學的本土框架而言，我認為我們首先應該打破西方學術界認識社會的二元對立範式，尤其要打破用它來解釋中國人與中國社會研究視角。應該承認，站在二元對立的西方視角來看待中國人與中國社會的現象，的確可以讓我們把一些過去不清晰的、互相牽扯、彼此相容的問題分



辨清楚。因此西式的範式自身及其對中國的研究為我們改變範式，建構自己的理論提供了很好的參照系。也正是因為有這樣的參照系，一種非二元對立的社會是如何構成的也就由此而清晰地展示出來。可以說，如果沒有這樣一種參照系和前人在此參照系中對中國社會關係的種種論述，我們也不可能在其中發現更加合理的理論模式，所有的只是過去的國學知識體系。

情理社會就是我們從非二元對立的範式中找到的一種更為合理的看中國社會的視角。在這個可稱為連續體的視角中，我們可以發現中國社會把自己設定在了情理調和的基礎上。為了讓這樣的調和可以操作，中國人在概念上通常不做界定，而是把概念放在不同的情境中去理解。進而，無論是其抽象性還是具象性，都可以在具體的情境中獲得。以這種方式得到的含義不是對概念的界定，而是各概念意涵的側重差異。這種側重使許多相關概念的界定不是關鍵，情境理解更為重要。

於是雖然特殊主義和普遍主義是西方人提煉和界定的兩個概念，但如果用它們來解釋中國人的社會關係，它們含義和關係進入到中國情理社會的邏輯框架中就不再是原先的意思了。在這一框架中，中國人不傾向把它們看作對立的，或把它們分為兩種層次來使用，諸如中國人在行動上偏向一方，或在具體方面是特殊主義抽象方面是普遍主義，或說起來是普遍主義做起來是特殊主義等，而是用調和的方法使兩者之間相互包含並且可以發生轉化。由此中國人也無需在它們之間做出選擇。

雖然中國社會經濟正在發生著深刻的變革，生活方式甚至在發生裂變，但我們從現有的口號、制度安排及市場行為中看到了太多的尚沒有什麼變化的種種調和。由此看來本文所探討的理論視角對中國人與中國社會的解釋力如何也就不言而喻了。



注釋

- * 本文論文受中國國家社會科學基金專案“建構中國社會心理學理論的方向：視角、方法與模型”（批准號04BSH021）立項資助，在此鳴謝。
- 1 喬納森·特納，《社會學理論的結構》（華夏出版社，2001），34。
 - 2 彼得·漢彌爾頓，《派森思》（台北：桂冠圖書公司，1990），114。
 - 3 韋伯，《韋伯作品集·第五卷》（桂林：廣西師範大學出版，2004），319-320。
 - 4 林端認為韋伯的研究方法中已經具有了二元對立的傾向。見林端，〈韋伯的倫理研究，兼論其二元對立的理念型研究方法〉，《社會理論學報》春季卷（2003）。
 - 5 何兆武、柳卸林主編，《中國印象——世界名人論中國文化（下冊）》（桂林，廣西師範大學出版社，2001），256-257。
 - 6 參見楊中芳，〈試論中國人的道德發展，一個自我發展的觀點〉，載於《中國人的心理與行爲（一九八九）》，楊國樞、黃光國主編（台北：桂冠圖書公司，1991），1-2。
 - 7 丁學良，〈現代化和不同社會的結構〉，《讀書》，8期（1985），109。
 - 8 梁啟超，〈論公德〉，見《梁啟超文選》（中國廣播電視出版社，1992），109-114。
 - 9 梁漱溟，〈中國文化要義〉，見《梁漱溟全集》，3卷，79-90。
 - 10 馮友蘭，〈新世訓〉，《馮友蘭全集》，397。
 - 11 梁漱溟，〈中國文化要義〉，《梁漱溟全集》，3卷，81。
 - 12 余英時，〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，見余英時，《中國思想傳統的現代詮釋》，南京，江蘇人民出版社1989年版，25-26。
 - 13 李澤厚，《中國古代思想史論》，人民出版社1986年版，22。
 - 14 金耀基，《從傳統到現代》（廣州：廣州文藝出版社，1989），44-45。
 - 15 金耀基，〈儒家學說中的個體和群體〉，《中國社會與文化》（香港：牛津大學出版社，1993），11。
 - 16 弗克斯·巴特菲爾德，《苦海沉浮》（成都：四川文藝出版社，1989），54。
 - 17 明恩溥，《中國人的特徵》（北京：光明日報出版社，1998），303-309。
 - 18 費孝通，《鄉土中國》，23-33。
 - 19 費正清，《偉大的中國革命（1800-1985）》（北京：世界知識出版社，2000），50-51。
 - 20 楊聯昇，〈報——中國社會關係的一個基礎〉，《中國思想與制度論集》，段昌國等譯，（台北：聯經出版事業公司，1976），364-365。



- 21 金耀基，〈儒家學說中的個體和群體〉，見金耀基，《中國社會與文化》，11。
- 22 陳其南，《文化的軌跡》(瀋陽：春風文藝出版社，1987)，23。
- 23 董仲舒，《春秋繁露·奉本》(長沙：嶽麓書社，1997)，164。
- 24 董仲舒，《春秋繁露·身體之養重於義》，151。
- 25 朱熹，《朱子語類》，卷一百一十五，(桂林：廣西師範大學出版社，1998)，249-251。
- 26 余英時，〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，《中國思想傳統的現代詮釋》，30-40。
- 27 費孝通，《鄉土中國》，30。
- 28 郝大維、安樂哲，《漢哲學思維的文化探源》(南京：江蘇人民出版社，1999)，36-37。
- 29 董仲舒，《春秋繁露·奉本》，164。
- 30 翟學偉，〈“土政策”的功能分析，地方與組織領導的權力遊戲〉，《中國人行動的邏輯》(北京：社會科學文獻出版，2001)，100-118。

