

关于“儒家伦理与社会秩序”的对谈*

翟学伟 张 静 周雪光 周飞舟 渠敬东 应 星**

【张静】今天讨论的主题是“儒家伦理与社会秩序”。这是一个非正式的环境，所以可以开诚布公。可否请学伟教授先说说自己文章^①里关心的一些问题？

【翟学伟】20多年来，我一直在思考一些关于中国人与中国社会的问题。我一直觉得儒家伦理应该占有一定的位置。但是这个位置到底是什么？应该说，社会学学科、中国社会学界并没有好好地讨论过这个问题。西方又没有这样一个问题。

我最早是通过“面子研究”进入对中国人自身的社会文化和行为研究里面去的。研究人情和面子或者加上关系这样的概念，很自然地会涉及儒家思想这一部分。但是我想，从人情、面子去看儒家思想的作用，比直接研究儒家思想要真实。因为从儒家思想研究社会的真实性，是不太

* 本文为作者2015年3月23日在北京大学社会学系围绕“儒家伦理与社会秩序”进行的一次对谈。会谈初稿由吴柳财、李松涛、左雯敏、王斯敏等人整理。

** 翟学伟，南京大学社会学院教授；张静，北京大学社会学系教授；周雪光，斯坦福大学社会学系教授；周飞舟，北京大学社会学系教授；渠敬东，北京大学社会学系教授；应星，时为中国政法大学社会学院教授，现为清华大学社会学系教授。

① 翟学伟：《儒家伦理与社会秩序》，载汪丁丁主编：《新政治经济学评论》第33卷，上海：上海人民出版社，2017年，第39—58页。

够的。中国社会的名实分离比较厉害,就是“说一套做一套”“口号的巨人,行动的矮子”。这个问题今天依然存在。说得很好听,可行动起来往往不按照说的去做。我们开玩笑讲,西方有认知失调理论,中国人无所谓认知与行为上的一致性。这些问题可以通过对面子的研究发现,因为面子和里子可以不一样。我开始研究面子对中国人的生活来说意味着什么。这里面就涉及了儒家思想。

另一个背景是中国改革开放以后,大学也改革开放。过去我们是希望有机会到国外的大学里面去进修、读书、拿文凭,现在多少开始反过来了,有些外国大学毕业的博士想到中国高校来找一个职位。我周边有一些亚洲的学者,不管会不会讲中文,在没有进入中国之时做知识准备,会被教导那是一个儒家思想的发源地,你会进入一个重视儒家思想的地方。但是他们到了中国以后觉得非常惊讶,觉得完全看不到事先学到的任何一点儒家的东西。他们很困惑:每天和形形色色的中国人打交道,看到的完全不是事先认为的那样。他们自然想找个人来回答疑惑。他们找到我,让我来回答。

我试图回答这一问题。儒家思想在过去的真实性,我们只有通过读历史文献来感受。但是儒家在现代中国如何?我们自己在生活中的感受明显很糟。但在发表的文献里,大家仍然把儒家思想抬得很高,说得很好。我就想,说得很好听对中国社会的影响在哪儿?说得很好听的人,他自己是不是像正人君子一样生活?这都构成我要思考的问题。这些问题构成了我这篇文章想探讨的背景,当然最终还是要落实到儒家思想究竟给中国带来了什么样的社会秩序上来。

需要说明的是,这里谈到儒家思想的真实性问题,不表明儒家思想对中国社会没有影响,更不表明这只对知识分子有影响。人情、面子和关系是中国老百姓都懂的,如果我能在人情、面子、关系里面找到和儒家思想的衔接点,那在某种程度上也回答了,中国的老百姓还是受到儒家思想的影响的。这个影响是怎么过来的,也是我一直思考的。我觉得,站在社会学的角度看儒家思想,首先应该关注更真实的中国社会是什么

样子,也就是说,是关注儒家思想在真实社会中是什么样子,而不是儒家思想本身说什么。这一点,台湾和香港地区的学者做得不太好,似乎把二者想当然地融为一体了。

研究儒家思想本身可能与社会学学科之间有一定的距离,但是我們能不能在社会学学科里寻求到一些概念,有些概念可以和儒家思想发生各式各样的联系,从这个联系中看到儒家思想有关秩序的论述、观点,是如何影响到我们这个社会的。这是我写这篇论文的想法。我是回顾目前文人学者的基本特征是什么,如果社会学者要进入,可以关注一些什么样的话题。当然,这是一个探讨性的题目。

从社会学角度,我认为对儒家思想能看到这样几个方面。

第一,社会学的特点注重宏观和微观的不同划分,但是,儒家看到的社会,没有清晰的宏观和微观划分,它很希望在一个微观意义上寻找到一个概念,或者寻找到一对关系,再把这个概念扩展到宏观领域中。举个例子,比如三纲五常。三纲是在汉以后的国家层面的一个概念,但是三纲里面的内容其实是一个很小的微观社会学概念,可它的倡导、贯彻却是在宏观层面上。这一点与我们社会学区分宏观和微观是有差别的。社会学认为微观所关注的问题和宏观是不一样的,后来的社会学家也想将它们连接起来,可是连接点总有问题。但儒家思想的思考在微观跟宏观上没有什么不一样。它可以在微观上做,做出来的东西拿到宏观上去用。再比如“孝”。孝道最初要讨论的核心是父子关系的伦理原则。但是儒家把这个概念用到治天下上面去,它的微观逻辑起点和最后要实现的宏观意图是连贯的,我称这一特征为“连续体”。用儒家自己的语言来说就是修身齐家治国平天下。为了尊重社会学的做法,我在文中还是先守在微观和宏观两个层面里看社会秩序,看完以后再把两者的衔接点找到。也就是说,依照社会学,我们可以在微观里面做,也可以在宏观里面做,但最后需要找到它们在真实社会中的衔接之处。

第二,孔孟的重要性是研究儒家的人谈得最多的,但是站在社会学的角度来看,至少我觉得,荀子的观点跟社会学离得近一些。这个近的

部分,在我的文章中想体现的,主要是制度化。很多东西,不能停留在思想层面。它的意义需要进入另一层面:操作化为了解、认识和接受这个思想的人,是如何按照这个思想去做的。但是,这样做是个体性的,或者说君子在做。如果一套思想体系最终能在社会上发挥作用,最大的可能是通过一种制度化的方式建立起来,所以我们要讨论儒家的宏观意义,应该讨论它的制度化意义。这样一来就可以发现,更多的人,无论你是否愿意不愿意,都活在一种制度中,它形成一种社会文化的力量。我所说的儒家思想的制度化,不是规章制度的部分,而是指行动的社会结构,希望这个结构可以解释中国社会的超稳定性、中国人的行动逻辑和中国人的奋斗目标。或者说,如果儒家思想对中国文化的影响有制度化含义的话,这个文化,在儒家的制度化意义上,它让中国社会变成了一个什么样的社会结构,并如何指引了中国人的人生道路?这是我比较关心的一个问题。

儒家自己从微观到宏观是连续性的。按照这样一个思路,可能就跟我们北大 20 世纪 90 年代提出过的一个口号一样:“从我做起,从现在做起。”国家被想象成:每一个人好,这个社会就好;每一个人从现在做好,国家就慢慢变好。这就是儒家的思维方式。儒家设想,每一个人都修身,每一个人都做君子,每一个人都去学做圣人,这个社会不是挺好嘛!它的一个奇怪想法是,你可以根据个体的表现加出一个总和,这个总和就是社会。但是我们知道,个体无论怎么相加,是加不出一个制度层面的含义来的。事实上,在儒家思想制度化的运行当中,它也没有加出一个总和出来。社会规模越大,人人都好的假设就越不可能存在。你好,我好,我们两个人的好,在一起加出一个结果,那是可能的。我们让一家人好,或者我们让组织里面的每一个成员好,我们也许能加出一个组织的优良品质。但是你要让一个上规模的社会来确保中间的每一个人好,我认为这个假设本身就不存在。既然它不存在,这个社会就无法靠儒家自身宣扬的那套做人理念来治理这个社会,它得靠儒家的制度化来治理这个社会。这样一来,这个制度化以后产生的中国社会结构到底是什么

样子的,就成了有意思的社会学问题。

关于中国社会结构有很多说法,我在这些说法的基础上做了一张图。这张图就是一个葫芦。我借中国人的一个说法:儒家社会的葫芦里究竟卖的什么药呢?社会长久以来划分出的两大阶层靠什么把它们贯通起来,其连续性是怎么体现出来的?这个里面的最重要之处就是有一个上升通道。在中国社会百姓这一层,或者叫“民”的这一层,其内部分成士农工商,而这个士作为民里面的最高一层,是离上升通道最近的一群人,他们通过读书考试便可以走到官僚体制里面去。如果这样一个讨论是成立的,那这个结构就有了很多丰富的含义,这些含义表现在,民当中有了通过读书进入官僚阶层的机,这就是向上流动。官僚阶层不是世袭的阶层,不存在血统的观点。这样的流动至少保证了官员在不出任何问题的情况下会告老还乡,从官又回到民。那么,这个模型在暗示,他回到民以后,他的后代继续通过读书这条途径可以再进来。民当中的家人,如果他自己世代没有做过官,依然也可以通过读书,走到官场里面去。这样一来,这个社会结构就是一个充满活力的结构。一切皆因为有一个考试的途径和上下流动的通道。这个社会跟种姓制的特征有差

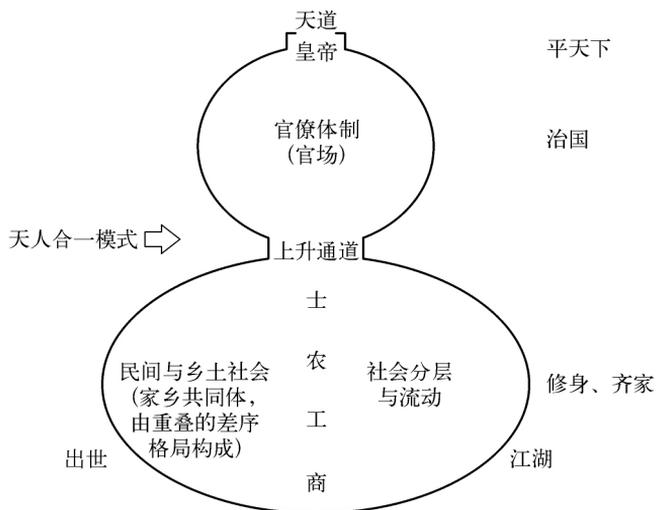


图1 葫芦模型:中国人的社会构造与政治图景

异,和现代开放社会也有差异。说得形象一点,它是有门的,但是虚掩着。这个社会把上流社会设计为一道门槛,看谁有本事进来,有的人最终进来了,有的努力半天进不来,但也没关系,他自己的失败会让他的下一代继续努力,一代一代,就成了中国人的希望。这是我在宏观上大概想说的一个观点。

中国社会还有一个特点,因为它是由微观到宏观构成了一个连续性关系,儒家思想在秩序意义上,想在微观和宏观的关系上找到一个共同的秩序。不管是儒家谈人、谈孝道,还是谈别的,这个微观的秩序按照社会学家韩格理(Gary Hamilton)的说法,跟费老的差序格局有点像:在一个同质性的逐层放大的关系里面,中国人都遵循相同的原则,就是和谐。你在家庭中,你就去寻找家庭中的和谐;你是做官的,你就在官场里面去寻找和谐;你是治天下的,你就在天下中去寻找和谐。在每一个层级之内,每一个层级之间,都构成了关系上的和谐,也构成了自组织内的和谐。

儒家并不是一个严谨的逻辑意义上的思想体系。它在社会生活中强调情境性,研究儒家思想本身的情境性也是很强的。孔子从来没有给“仁”下过一个定义,他是面对不同的学生做不同的解释。那么不同的学生,不同的场合,遇到的不同的问题,学生智力的高低,都是孔子对他讲“仁”的时候要考虑的。这样一来。你按照逻辑去思考,这样的思想体系内部是有一些矛盾的。比如说,做正人君子的思想和孝道思想。君子在儒家思想中很重要,孝道在儒家思想中也很重要,那这两个同样重要的东西放到一起看,矛盾就出来了。为了孝道,很多时候君子是做不起来的,比如说,做君子,正直很重要,君子首先做人要正,可君子为了行孝道,不能违背父母的意愿。那就说不通了。我要正,我觉得父母也有可能有不正的行为,父母也有头脑发热做错事的时候,那我怎么对待父母呢?其实这个问题不是我今天提的,《论语》中孔子的学生已经提出,而孔子的回答似乎是偏向于亲情,说孝道比正直更重要。要求人把亲情放在首位,和要求君子去做一个正直和坚持原则的人就有矛盾。这种矛盾对我要展开来讨论的人情、面子很重要。

研究儒家思想的学者,总希望去拔高“仁”的品质,但实际上,中国社会会有一个比品质和君子理想更脚踏实地的内容,这个内容让那些想有品质、有人格的人甚至都做不到。这就是权力和关系,孝道的内在逻辑中包含了关系和权力。从国家的等级建构上看,官和民之间,强调了官的权力,官的权力无所不在,无所不能。中国人的官也好,民也好,一人得道,鸡犬升天,在儒家思想制度化的意义上,已经出现了整个社会对关系和权力的趋之若鹜。这个现实部分地是从儒家秩序的思想中推导出来的,它的现实存在,反过来妨碍儒家思想层面的很多东西实现。这就是我这篇论文的基本看法。希望听听大家的批评意见。

【周雪光】这个讨论会上的各位在这个领域都有深入研究,我是外行,是抱着学习心态来的。我读了翟学伟老师的文章,感觉是恶补了一课。我简单说一下自己的体会,和大家交流一下。这些体会更多是个人的直观感受,不是一个学理上的体会。翟老师的文章从研究的角度提出了,中国社会的特殊性在什么地方。在这个基础上我们可以去解读它,去分析它。如果在实际意义上还能重构中国社会的话,假设还有这种可能性的话,首先需要有着对它的基本理解。有时我们在讨论中国社会、中国文化时,用很大很抽象的词汇来概括,而不是从具体实在的内容着眼讨论,就把很多基本的问题掩盖了,这种讨论就变成一个文献解释学了,而不是社会学意义上的理解。从这个意义上来讲,我觉得翟学伟的文章非常有意义。

关于如何看待中国社会本土性这个议题,我个人有着一种矛盾的心态。到今天为止,我在美国生活的时间超过了在中国生活的时间,但在最近的20多年里,我每年的暑假都在国内度过(只有一年除外),而且其他时间也有多次往返旅行。在这个意义上,我更多地体会到了一种跨文化的感受。在美国,在许多情形下会感受到自己是一个中国人,是身处异国他乡的,跟美国是不一样的。回到国内又常常体会到各种社会交往上的不同,更容易注意到中国社会中的许多文化特征。可以说,更多感受到的是文化冲突或不同。这种经历也让我想到了一些事情。

第一个感受是,我非常同意翟老师提出的这个观点,即文本和实践

之间要做一个区别。中国的儒教和其他的古典思想传统,在历史上留下了各种各样的解读和阐释。这些思想传统的文本解读本身,就是一个巨大的学问。但我认为,理解儒学对中国的影响,更为重要的是从实践的角度,看它在中国社会中实际上产生了什么影响。从这个意义上讲,我们从社会学角度需要关注的是:文本解读和儒教实际上表现出来的社会秩序,两者间是什么样的关系。两者之间一定是有关系的,但不是一一对应的。我们需要首先在两者间做一个区别,然后需要有意识地探讨它们间的关系究竟是什么。如果再说得直白一点,我觉得我们需要考虑思想观念的整体性意义。有一些文化教义的规则在一个侧面看极有道理,但可能隐含着其他的社会意义。例如,尊老爱幼的社会道德在不同文化中都有反映,但可能是建立在不同的社会意义上的,比如说可能是建立在等级制度基础之上的。这是我想提出的一个想法。

第二个想法是社会与政治之间的关系,这也和刚才翟老师讲的观点是一致的。儒教建立的社会秩序从修身、齐家,到治国,直至平天下。我们每个人身处这个过程中,身心随时可以感受到,礼教的很多内容都是在家庭日常生活中传递接受的。我和飞舟都是从山东来的,在山东家里,日常生活中对文化礼节没有太多感受。但我离开山东到外地就学工作后,其他地方的朋友经常提到,你们山东人的规矩多。开始还不怎么觉得是这么回事,后来时间长了才意识到,的确是这样的。小时父母常教导我们,对哥哥、弟弟、妹妹应该是什么态度,对父母、长辈应该是什么态度,在日常生活中不断地教育你。我们在成长过程中不断吸收这些文化观念产生的习俗。这种滋润于日常生活中的社会化过程,在很大程度上影响了我们在社会中最基本的定位,怎样在社会上处理人与人的关系。这是社会层面的意义。在我看来,儒教在中国政治秩序上也有着类似的重要影响。记得当年打开黄仁宇的《万历十五年》一开始就读到这样一段话,大意是说,中国皇帝的统治有两个重要方面,一是人事,二是礼教。万历皇帝要到皇太后那里去请安。按照黄仁宇的说法,这个仪式就是要给全国做一个示范,通过礼仪来体现出一个等级秩序安排。

后来读了一些这方面的文章,包括飞舟关于“五服”的研究,也说了这个道理,用翟老师的话说是“连续体”。那么,社会中人际关系的基本构造,与宏观的政治秩序是什么关系?这是一个需要关注的问题。现在公共话语中的所谓道德治国和依法治国,也反映了两者之间的微妙关系。

第三个想法是传统社会与现代社会的关系。儒教中国为传统社会提供了主流的大一统意识形态,当然,中国历史上也有着多民族、多区域的文化差异。史学家谭其骧就提出,历史上的中国社会也是多元的。孔孟之教在中国一些区域中占主流地位,特别是通过官方的科举制度推行而来。但在其他边远地区的很多地方,民众有着不同的民间信仰,例如门灶神、财神,等等。而历史上中国社会的多元化是民间的,官方的意识形态是大一统的。这是中国传统社会的特征之一。与传统社会相比,现代社会是一个多元社会,有着群体间、理念上、利益上的极大分化。在这个多元社会中建立的社会秩序,需要一个与传统社会不同的意识形态基础。这一点从跨文化角度来看尤为明显。例如,我们大学中的师生关系还有着传统的等级结构的痕迹,学生和老师间时常有着师徒、父子般的关系。在这个环境中成长起来的中国学生到美国大学后就有些手足无措了,特别是从中国文化角度来看。他们或许试图按照原来中国社会中师生关系行事,在老师面前鞍前马后,让人觉得别扭。如果中国学生完全按照美国学生方式来处事呢,你也会觉得特别别扭,似乎文化角色没有扮演好。记得在美国时,在一场以中国学生为主的讨论会上,有个学生称我为“雪光老师”,大家都笑了。有一位学生当场评论说,这是典型的中美文化的嫁接。在美国大学中,师生间都直呼其名(“雪光”),但是中国学生这样做特别不习惯,所以就在我的名字后再加一个“老师”的称谓。我也注意到自己的这个变通。我在杜克大学时,和林南先生是同事,但林先生又是我的老师。所以,我在有美国人在场用英文说话时,就称林先生“Nan”,但在中文场合总是以“林先生”称谓。另外一个例子,斯坦福大学亚太研究中心时常会接待一些中国来的学术团体,有时我也参加这些接待活动。这些代表团有时会赠送礼品。礼品的贵重价值不

一。他们会把小礼品送给我们这些“一般学者”，把最为贵重的一件礼品送给中心主任。其实，中心主任也不过是我们斯坦福的一个教授而已，与我们参会的其他教授并无身份差异。每逢此时，那位中心主任总很尴尬。可以说，中国传统的文化角色定位，人与人之间等级关系的规则，在不同文化场合下和跨文化交流过程中有一些尴尬。传统社会与现代社会之间的紧张以及如何弥合，我觉得这是一个问题。

现在中国走上世界舞台的中心，扮演着大的角色，同时也面临着价值观念的竞争。中国传统社会的一个突出特点，是法律的儒家化，即法律的差异化，不同身份、不同阶层在法律面前有不同的遭遇。当然，在西方社会中“法律面前人人平等”这个原则也并不总是可以实现的，但至少在形式上可以大致做到。但在中国社会中，法律面前的差异性对待常常是公然明朗的，而且似乎公众可以接受。这种地位身份的不平等对中国社会的能量是一个重大约束。中国学生从国内到国外以后，很多人突然感到身上的各种束缚被解脱了一样，变得非常自主，非常主动进取。在国内这些学生常常被套入到一个特定关系网里面，有着各种各样的约束性。儒教传统中个人的角色与其他的文化，现代多元文化，怎样共处，怎样兼容，怎样竞争？这些都是大问题。我们到台湾地区，到日本，都能感受到社会层面上非常浓厚的儒家文化，但同时这些社会也兼容了现代政治架构的诸多特点。如何建立这样一个兼容并蓄、传统与现代共生互补的平衡，这是一个大的问题。

与此有关的是策略的问题。我对儒教的社会实践包括政治实践持有批评态度。这个批评态度不是否定儒教中倡导的所有行为规范。许多行为规范我自己也去实践，也希望周围人都这么实践。其实，许多生存下来的文化都提出了处理人际关系的基本规则，这些不同文化间的规则有着许多共性。例如，前面讲的“尊老爱幼”在西方文化中也多有体现，有些方面甚至做得更好。更为重要的是，它们背后的理念可能是不同的。尊老爱幼可能是体现了对一般人包括人之间差异的尊重，也可能是建立在等级制度的身份差异上的。我觉得，中国社会的当今要务是需

要向一个新的方向转化。文化上的反思应该是其中一个方面。在儒教实践长期沉淀渗透的中国社会,要推动它的进步,需要大力提倡新的方向。如鲁迅所言,你要想开窗,你必须嚷着要掀开屋顶,这时候才有可能做到开窗。换句话说,儒教在现代社会亟待一个新的更新和发展。现在有一股思潮要把中国社会拉回到传统轨迹之上,回到传统的等级秩序和人际关系中去。在这个意义上,我们大声呼喊一下儒教所蕴含的政治秩序和社会秩序的问题和困难,也许结果是在实践上有着一个传统与现代、一统与多元之间的平衡。

最后是关于儒教社会的学术研究的问题。怎样去研究儒教和社会秩序之间的关系?我们注意到,我们仰慕的社会学大家如潘光旦、费孝通等,他们的研究工作对中国社会有着深入的观察和分析。我们读他们的作品时不难发现,正是因为他们有了其他文化背景下的教育经历,从跨文化的角度更能够看到中国伦理的很多细微之处,有着不同于生于斯、老于斯经历的独到感受。所以,谈中国传统思想文化,需要对其他文化有着深入的理解和研究,而不是依靠贴标签式的批判或浮光掠影般的印象。与此相关的是怎样去借鉴当代社会科学的分析工具,把儒教文化的方方面面变成可以研究、深入探讨的问题,建立起一个知识积累的过程,推动研究的不同思路,在这个学术研究过程中有一个争鸣、学术评估的过程。

【周飞舟】两位老师都谈到了一些重要的问题,是一些重要的思考维度。我写《差序格局和伦理本位》^①文章的时候,也是关心这个维度。就是刚才两位老师提到的,中国人所说的关系、面子、人情,中国人为人处事的一些原则,和所谓的儒家伦理思想,到底有什么样的关系。那篇文章的核心观点是说,这两者之间有着潜在的、很深的联系,即,从一套以“仁义”为基础的社会伦理,如何化为“亲亲尊尊”的社会行为原则,再变成所谓“宗法”“封建”的社会建制和政治秩序。这是西周时期的一个理

^① 周飞舟:《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》2015年第1期。

想社会形态。到了秦汉以后的郡县体制时，宗法封建的政治和社会秩序已经被破坏了。儒家有一套理想，并且力图将其化为一套政治和社会秩序，这套理想在西周的时候到底实现了多少，我们不得而知。但是从整个“宗法”和“封建”的精神来看，它是体现了儒家思想的义理的，就是从“仁义”到“亲亲尊尊”，我认为基本上是这样的。到了秦汉之后，外面的政治和社会秩序其实完全是变化了，在政治形态上不能实现那套理想了，所以历朝历代儒家的知识分子都在讲三代之治，因为儒家的理想是那样一个政治和社会秩序。但是历史的现实是，确实回不到那个地方去。然而，这样一套政治和社会秩序虽然变化了，崩坏了，那套核心的义理原则是不是也没有了呢？我们受一些流行的历史观念的影响很大，总觉得一定得在现实中有一套政治和社会秩序体现这些原则，它们才会继续存在，否则就会没有了。

我这篇文章其实是从社会现实着眼的，我是在社会学对经验现实的研究中深切感受到了儒家的义理和我们今天所处的现实还是有着很强的联系。这就好比一个人的身体死了，没有了，但是灵魂还在，或者叫作“阴魂不散”，影响着后面的那些人。那我们研究后面的人的时候，研究当代中国人和中国社会的时候，就要注意到它们的影响。比如，很多人在行动的时候，不一定纯粹是“以利为利”的。他一定是觉得做一件事情有利益，还要觉得做这件事是“对”的，他才会去做。大部分人都是这样。我们在说别人的时候不是这样，别人如果说我们是纯粹利益至上，根本不管“对”不“对”，我们就一定觉得不公平。我觉得后面这半句话适合于所有人。别人这么说你的一定是觉得不公平。那你认为“对”的东西，你这套道理到底是在哪里，它的根源在哪里，其实这个是我主要想谈的问题。

刚才翟老师也谈到了，就是说，“说一套做一套”，这个我们体会太深了，就是大家说起来都是正人君子，做起来就有可能是阴险小人。我是觉得，这牵扯到我们认识一个人的基本的理念问题，并不纯粹是一个逻辑问题。虽然很多人的行动都是这样，言行不一，但是现实中虽然做不到，他心里认为是不是应该做到？我接触的西方社会有限，在美国待过

一年,在香港地区待过很多年,接触过很多有宗教信仰的人,他们也有一套很强的理想和理念,我觉得他们认为爱和同情、爱和正义这套理念,丝毫不比儒家讲的要差,甚至更强一些,因为那是神的旨意。但是他们现实生活中怎么做的呢?我接触的一些人,一些把宗教信仰、爱和正义挂在嘴边向我传教的人,做起事情来一点也不比中国(内地)人做得好。平常他会特别关心你,但是你会觉得,那种关心根本不是在关心你,而是在完成上帝交给他的一个使命,你只是他完成爱的使命的媒介而已。真到了有利益纷争,比如说要分奖学金的时候,他做的真就不比中国(内地)人好。我可能有些以偏概全,只是就我个人的经历来谈,因为那是我接触到的等于是异己的文化。我觉得可能所有社会都有这个问题。也就是说,在现实社会中,所有人的行动都是有两面的,一面就是现实利益和权力,导致他做了一些自私的事情,但是他自己未必认为这么做就是正义的,就是好的。他只是没有做到而已。但是,他即使没有做到,那个东西仍然很重要。因为他只要认为这是对的,就有可能做到。我觉得这是每一个文明的理想和精髓所在。可能正是因为他没有做到,没有去实现,才更加有意义,它没有体现在每个人的实际行动上才更加有意义。其实你怎么样才能让一个人生气呢?或者惹恼、激怒一个人呢?如果是利益纷争,都是可以冷静去谈、去交易的。当你说他做的是不对的,说他不讲道理,没有爱和同情,这个时候他才会真生气。尽管他确实也是那么做的,但是你不能这样指责他,他会跟你急。因为他虽然知道自己没做到,但是不认为自己没有,也不认为自己不想做到。我觉得这个是我们去理解一个人的时候特别重要的问题。需要把这些道理在理想层面上先理解到,才能深刻地理解一个人的社会行动。有很多人是这样的,他不承认,但是他在实际生活中对人对事的时候,他经常去“索引”儒家的一些道理。就好比有些人不太认同中学课本里学的理论,但是他在对现实问题的认识上经常不自觉地“索引”那些道理。这样一来,我们把一些理想和现实行动做对比的时候,行动就不够完美,不够符合那些道理。就咱们经常说的人情、关系、面子而言,一般人并不清楚这背后的一些理

想性的观念,包括儒家讲的“仁义”“爱有差等”等等。

从正面来谈一下这个问题。所谓“伦理本位”,梁漱溟先生在提这个词的时候进行了仔细的解释,他说为什么不说家族本位而说伦理本位呢?因为家族本位的社会已经变掉了,不存在了,家族本位的社会是宗法社会,西周时期的社会叫家族本位的社会,才最合适。现在简单地批评这个伦理本位,很多人是把它当成家庭本位来批评,认为家庭本位不足以构成和解释社会。梁先生的本意恰恰是在说,宗法封建的社会已经不存在了,但是由家庭所生发出来的一套伦理深刻地影响了一个非宗法的社会结构,这是梁先生要辨别这两个概念的深刻用意。我觉得这个说法很重要,即中国社会结构就是靠家庭伦理建构起来的,它深刻影响了这个结构。

从家庭里出来的这套伦理,比如说“孝”,或者“仁”“义”,蔓延到了非家庭的结构里,影响或者渲染了社会的结构。所谓渲染,并不是说人们对对待家庭成员的态度来对待外人,而是说对待外人,一方面要有像对待亲人或者家庭成员的仁心,其实核心是一种爱和同情的东西,另一方面又要有所节制,所谓“义者,仁之节也”。义就是要有所节制,要分清对方是什么人。他不是你的家庭成员,你是以朋友还是以“政治”的态度来对待他,比如说对待君主,用现在的话说,对待上级领导、老人长者、有恩于你的人、有德行的人,就是我刚才举的这些人,你都应该有一个尊敬的态度,这叫“义”。用儒家的话来说就叫“尊尊”,其实是“义”的原则的体现。这些都是“门外之治”。这一堆人,其实都不是家庭成员。对待家庭成员是所谓“门内之治”。门内之治,以恩情为主。门外之治,是以“义”为主,爱和同情要有所节制,有所不为,这就更加重要一些。这就是随着“伦”有所不同,背后的“理”也有所变化。比如关羽对待曹操,曹操也不是他家人,但是他是出于“义”的原则,在华容道把曹操放了,中国人不但没觉得他做得不对,反而认为这是“义”的最高代表。这个“义”的原则,其实出自“仁”的原则,因为曹操对他有恩。

这些仁义观念,从家庭当中出来,然后在社会上,影响了人们的行动原则。怎么影响呢?是按照某种结构和脉络展开其影响,而不是像天上

下雨一样,一下子就滋润万物。是从我这里一层一层地推出来,是“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”。这样一个社会秩序,并不是一个外来的秩序,也不是一种超验力量安排的秩序,而是每个人心中的、以自己为中心的社会秩序。这个社会秩序,可能人人都不同,但是人人都又相同,在结构的意义上,人人心中的秩序其实是相同的。

这个秩序的特点就是差别化对待,这是它特别重要的特点。它和人的身份、地位特别有关系。比如说你是一个普通的老百姓,你所做的事情,你的行动原则,就是以“仁”和“义”的原则或者以“亲亲尊尊”的原则去对待身边的人、家人以及朋友。别人呢,就谈不上,因为那并不是一种你必尽的责任。如果你地位更高一些,责任就更大一些,你就应该用这个原则去对待你能够影响的更多的人。比如说老师,除了以这个原则对待他的家人、朋友之外,还要包括他的学生。如果你是一个单位的领导,那么除了你的家人朋友之外,还要包括你单位的下属,这个叫“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”。这是一个秩序性或者次序性非常强的东西。

现在我们可能觉得,制度和规则本身就已经能够保证一个组织运行了,又何必在此之上多加上一套所谓同情、宽容和义的制约呢?其实加上这一套东西非常重要,因为任何组织都是由人组成的,是人就有各种特殊、具体和为难的情境,是制度和规则不好处置的情境,需要有仁义之心来处置。我觉得这是儒家对组织运作的理解。现代社会谈企业文化、组织文化的时候与之比较接近。组织是这样,国家也是这样,从个人行动到国家,有层层的搭建。实际上,仁义观念在秦汉以后并不表现为一套现实的社会结构,而是一种像风气一样的东西,蔓延、延伸到了这个社会结构,到今天仍然存在。

一个组织只靠严格执行规则来运行会怎么样呢?这个组织其实是不行的,很容易成为权力的工具,人也只能成为被动执行规则的机器。在这种结构中,人本身就不太重要,结构性的位置更重要,什么人在这个位置上并不太重要。但是如果我们把儒家这套伦理原则也放进去以后,

人就变得很重要。人是什么样的人,他对待别人是什么样的态度,他什么出身,他什么样的性情,对我们理解一个组织的运作来说,这些东西就变得非常重要。当然,我说的这个是一个理想状态,可能从来也没有完全实现过。但是我认为,这个理解是带有普遍性的理解,它不完全是个人化的理解。用今天的词语来讲,我认为这种理解是对组织更加“社会学”的理解。一个人到公共领域去,是否可能摆脱私人关系的束缚,用另外一套原则行事?中国人还是会按中国这套伦理本位,或者家庭本位、“亲亲尊尊”的伦理原则来行事。

刚才两位老师批评的中国现实社会正是这个问题。但是,如果我们期望一个中国人,他分得非常清楚,在私人领域按照传统原则行事,一到公共领域,就完全摆脱掉私人关系,比如说,我在家里和朋友吃饭,是那样行事,但是我一来到学校,渠敬东立刻变成了我的同事,我完全用另外一套原则来对待他,这是否行得通?我觉得这种社会建设的挑战实在是太大,也太遥远,我本人就很难做到。这个太困难了。而且我把不准,就是真的成功了,结果会不会更好。至少从目前来看,这离现实还是很遥远。这个目标和当前现实的距离,比刚才说的中国人说一套做一套,差别更大,也更远。

举个例子。比如说一个外企公司,外国人办的,他要按照自己的模式搭建这个组织。但是他只要一雇佣中国人,他们就立刻在公司里面发展出各种亲疏远近的关系,西方社会学把这些叫作“非正式关系”。这些关系其实是为了他的行动而发展出来的。比如某个人工作没完成,要加班不能回家,但是家里有些私事,他需要找别人帮他来完成这些工作,找与自己关系亲密的人来帮忙。中国人解决这个问题一般不按照公共原则行事。按照公共原则办,需要一个很重要的前提条件,就是公司里面人人都有一个公共性的意识,都有公共责任感,还得有兼爱之心。中国人缺少的就是爱所有人的这种心,就是我喜欢帮一个人,无论我和你关系亲疏远近我都愿意帮你。如果公司里所有人有了这种心,有了这个基本的意识,我觉得才能做到按照公共原则办。我认为,刚才描述的这种

状态,在西方社会可能也是一种理想状态。西方人可能有上述的兼爱之心,但西方社会也一定是有好人坏人,有热心和不热心的差别,我觉得这个一定都是有的。所以当你遇上具体困难,你会找谁帮忙呢?找一个最愿意帮你的人。那个人和你有一些关系,你才会去找他,帮你加这个班。那些外企公司的老板,在中国体会应该是更加强烈,这个可能对他们来说是最难面对的。在这方面,我和两位老师观点的确不太一样。

【渠敬东】我觉得两位老师提出的问题是很重要的。这倒像是一种感受性的问题,不一定完全是理论上的问题。翟老师说,如果理论不回到经验,特别是现实生活经验里的话,恐怕会遇到一些挑战。这个问题本身,不单是两位老师有感受,我们都有感受。两位老师的顾虑和忧虑,我也同样有。比如说,我特别不喜欢今天很多人天天讲月月讲中国传统文化复兴这个事,这是标语,是口号,是立场,单靠这些,中国传统文化是没法复兴的,因为靠这个不能正心诚意,也不能融化在平常的生活里。像刚才翟老师说的,就是有可能变成两面派。所以,今天很多讲儒家、儒学的人,不少是有害于中国传统学问的。不是因为他研究了中国传统学问,就有利于中国传统学问的恢复和发展。这一点要识别清楚。因为这东西一旦热了,成了潮流,就很麻烦。所以这一点,我们心中的顾虑和忧虑是一样的。

我并不认为,如果对中国传统的东西感兴趣,目的就是把它变成一切历史之本,或者一切历史之根。因为中国传统的东西,本身是一个更开放的系统。传统的原则并不能完全造就中国未来的政治制度,传统的原则也不能完全成为今天做人的所有原则。我觉得这个都不符合中国,而且也不知道真正的传统是什么,今天就我们的研究来看,在我们不一定能深入理解中国自身传统更大的开放性的条件下,我们很容易将其教条化。这就涉及刚才周老师说的现代和传统、中国和西方、制度和道德的问题。我觉得这些问题都统合在一起,所以不敢轻易下结论,关于这一点,我们有大量的工作要做。

如果讲中国的社会,不能不去研究历史,当初佛教进来的时候,对儒

家产生的最大影响,就是很多人进了寺庙,连孩子都不生,众人平等。这对强调差等原则的儒教产生很大的伤害,对宗法系统造成破坏。但为什么佛教能在中国扎下根来,并成为洋洋洒洒的大乘佛教?钱穆在《中国文化史导论》中说,佛教之慈悲观与平等观,不仅抚慰了乱世中的人心,“掌握了社会大众的教育权”,亦由一种“反心内观”的思辨精神,径入儒家子弟之思想世界。他们走进庙宇,摆脱一切兵火盗贼之灾,“既得师友讲习之乐,又获书籍翻阅之便”,“偏重在学理而偏轻于信仰”,将宗教转化为教化,将佛法转化为义理,将“无我”转化为“天伦”,遂成“大乘”之说,竟开出一种印度本来未有的新宗派。钱穆总结说:“魏晋南北朝时期民族新分子之掺杂,只引起了中国社会秩序之新调整,宗教新信仰之传入,只扩大了中国思想领域之新疆界。在中国文化史里,只见有‘吸收、融合和扩大’,不见有‘分裂、斗争与消灭’。”^①

没有佛教的刺激,不会产生理学的创新。所以,传统不是要抱守残缺,只去讲一个教条。同样,赞成传统的容易沦为教条,反对传统的也容易沦为教条。我们可以批判中国传统的社会政治,但很多人一谈到传统社会政治,就说是专制社会、官本位、家本位,随便扣上帽子,却不知,帽子一旦扣上了,就无法深入去研究了,无法去同情理解了,无法去深切体会了。所以我觉得,我们不要急于下结论,应该好好去研究它,去体会它。飞舟刚才讲的是体会,我不觉得飞舟讲的对这个经验的感觉是完全对的,但他举得这些例子完全对。如果单纯拿一个制度主义的原则,拿一个公天下的原则,我们就不一定能体会这件事情的道理。但一个人一旦体会到了这个道理,他就会逐渐地去内推和外推。一个人在生活里的体验如此,一个学者更应该去这么做,所以我们要用同情的态度去理解这种学问,理解传统。我们现在缺少对传统的温情。同样,拿传统这根大棒去打现代,反西方,反佛教,也仍然缺少对传统的温情。你把传统越教条化,越缺少对传统的温情。因为你只要想想,你设身处地在现实里

^① 钱穆:《中国文化史导论》,北京:商务印书馆,2000年,第151—152页。

活着的话,那个时代的人也同样是在现实里活着,他不是在一个理想世界中活着,孔子在一个礼崩乐坏的时代里活着,他的理想才有现实基础,才有终极价值。人们越是按照理想的严格标准贯彻现实生活,就越傻,说明他根本就是个不明事理、不通感情的人,是个智力未开的人,这不是人心之本。所谓人心之本,就是在一个非常复杂的世界里从道理上去体会复杂的生活。这是我讲的一个意思。

我讲了对前三位老师发言的体会,赞成也好,批评也好,都不重要,重要的是理解。今天中国最要命的问题,是学统被破坏,道统已不再,所以怎样恢复它们,是我们首先要做的事情,这个着急不了的。着急了,路就走歪了。这其中,首先要做的是研究,这一点我可能跟两位老师的观点不完全一样。说到学术研究,我认为经验研究是社会学意义上的研究,这个非常重要,没有经验感,没有现实的体会,历史也是僵死的。但怎样去理解传统因素在现实里的作用,必然要回到理论本身的研究中去,回到经学的传统去。这并不等于说,要用经学研究的规则来衡量现实的一切,做判断和评判。但是,这个本,你若不去研究,就永远不会知道现实中究竟哪些东西在发挥作用,发挥什么样的作用,它的机理和机制在哪里。所以,我们要用尊敬的态度去研究经学的义理,这是必不可少的学问,哪怕对社会学来说也如此。费孝通晚年说,“中国社会学的本质仍然是人文学科”,就有这层意思在里面。寻文明之源,文化之本,西方人同样这样做,回到史诗、悲剧那里去,回到柏拉图、亚里斯多德那里去,回到古典的历史文本里去。所以,我们首先需要的是同情的理解,去理解那个时代的人,他心中的理想和社会的处境是什么。

其次,我想说的是,要矫正这个倾向,要矫正用现实篡改传统、用传统强加现实的做法,就要加大历史学的研究。社会学,特别是我们社会学系,要强化对历史的把握和理解。经学的道理,会应不同的情景、不同的情势发生变化,历史上,两千多年传统一直都在变异。从一个长时段的视角看,今天的现实,仍然是这个变异链条的一个部分而已,或者说只是一种变异的当前史而已。我的意思是说,研究经学原理及其构建的理

想和制度,怎样在现实的诸多条件里去变异,这是矫正把经学教条化,同时把经验简单化的一个最重要的基础。社会学要做好,一定要加大史学研究。费孝通讲得很清楚,他说郡县制替代封建制的时候,所谓封建和宗法这套东西,就已经不再全然作为现实,而是变成了士大夫的一种情结,以及知识分子所讲的构成文明最基本的精神。所以,士大夫们才会有时候不惜性命,不断对现实的制度有反动和制约。实际上,道统的存在,就是要把原初的这套精神融入每一次历史的变异里,去守持这个精神,而不是说完全再造一套制度。历史从来没有实现过标准的五服制或宗法制,封建制也从来没有完整出现过。想当初周代分封,一半是同姓诸侯,一半是异姓诸侯,并不纯然是按照大宗小宗的逻辑来构建现实的。但是,如果返观这种体制,它更具有理论上的封建特征,因为同姓异姓各半的分封制度,却在另一个方面奠定了夷夏之辨的治理基础,为解决中国特有的族群关系,以及文明一体的结构,做出了重大贡献。因此,宗法制不是封建制的死理,封建制还有更重要的面向需要研究。

我赞同翟老师说的要用制度化的研究办法来研究传统,而且我也觉得,费老等前辈做的也都是制度化研究,他们已经开辟了这种尝试。不过,这里有一个问题需要辨析。翟老师文章中的一个观点,就是家族主义或家庭主义是损害公天下的,这个判断我有些担心。如果我们细致研究西周的封建制,会发现封建制不是纯粹的“家天下”,而是“家”和“天下”。我考证了一下,周公建立了一整套所谓的宗法制度和封建制度,分茅胙土。但是,大家并不注意周代还追了一个始祖,这就是后稷,后稷说白了就是一个无从所考的始祖,带有神话学的味道。换句话说,周的宗室与后稷是没有血缘关系的,这就是有意思的问题了。对于周代的所有祭祀和礼制,如果我们现在只去讲丧服或服术,再加上宗庙这个部分,这是不够的。周代还有很多国家礼仪,比如说大蒐之礼。这有什么意思在里面呢?周代以后稷为自己的始祖,其实是以天为祖,以天命为祖。所以孟子和孔子不断在讲“天命使然”。我们说周代在礼制意义上是循着两条线索进行的,一个是宗法,一个是天命。你看《论语》和《孟子》无数

次讲到天的概念,这说明,一方面,在现实的制度里要循着五等之制建立一个所谓礼制的等级关系,或爱有差等的原则;但另一方面,在不同等级里,都有君的概念,若从最小的井田一层层扩大到诸侯,到国家,那么每一层所受到的最核心的礼制教育,都必然有一个与其对应的对自然和天的理解。

在这一点上,儒家是最讲天命的平等观的,但这不一定是现代意义上的平等观,而是在讲这样的道理,天命不可违,君为天子,也不能胡作非为,无论是《中庸》还是《礼记》对这个道理都讲得非常清楚。民是顺天之自然而形成的核心概念,后稷是一种象征,是一种自然生养的象征,后稷教人稼穡,教人种地,让老百姓养育了国家,因此从这个意义上讲,民为父,君为子。我觉得,中国传统经学里若没有这种普遍性的关怀,整个政治社会是不成立的。说白了,人们对于饿殍遍野的现象,有不忍之心,这不仅是宗法制给出的理解,而是一种源自天命概念的形而上的理解。大至一个国家,小到一个单位,都如此。所以我的意思是说,这里的公私的逻辑并不是现代制度意义上的公私逻辑,但是,它所蕴含的特殊性和普遍性,可以让中国人保持修齐治平的理想,能从修身到平天下。董仲舒后来讲天人之际的理论,跟这个也有密切关系。所以钱穆先生说,孔子是第一位,有了孔子才会有老庄,他考察老子活在孔子之后,指的是孔子的理论会发育出这些不同的派别。孔子的学说直接对应的是墨子而已,墨子才是他真正的对手。

我的意思是说,对于中国传统,我们既要知道我们认识的有限性,也要尊重它。就像我们研究西学一样,去尊重这些前人,去理解他的理想和现实关怀,才能逐渐渗透到它的本质和制度化的方式之中,否则,我们只能停留在意见和判断的层面上,做个中国人好还是西方人好,我认为这是个学理不充分的问题。如果没有对中国人理解,没有对传统理解,就没法判断这些问题。如今,文明还在延续,学统却断了大概几十年。所以,我们应该抱一个谦虚的态度,抱一个在现实生活里面有界限的态度,才能从这里边摸清楚我们还欠缺哪些东西。我刚才只是从经学的角

度来讲,但是历史的演变不完全是按照这个来的,甚至几乎完全不按这个来的。这又怎么样呢?我们今天既要懂得古人心中的理想,又要懂得历史的变化,他们曾经的处境,只有这样,我们才能真正理解我们的经验现实。

【应星】我同意渠敬东讲的,要尽可能抛弃立场先行的东西,无论是新儒家还是西化派,都不应是靶子,我们要本着“少谈些主义,多研究问题”的态度来讨论。

翟老师的文章让我重新去思考,对传统的研究在社会学中到底应该摆在一个什么样的位置上。在以前的学科划分中,这种研究路数属于本土心理学,或者是社会学分支学科里的一个——历史社会学。但我们近年来越来越强烈地感觉到,社会学研究应该要有一种超越以现实问题研究为界的格局。我把现在的社会学主流研究称之为“双峰并峙”,一峰是量化研究,另一峰是田野调查。在原来的这个格局中,由于历史没有中心性的位置,我们对许多现实问题都缺乏根基性的理解。而当退守到现实中时,我们会越来越丧失社会学的想象力。中国社会学重建已经30多年了。反思这30多年的历程,也许可以感悟到历史感的缺乏所带来的一些重要缺陷。比如翟老师文中涉及的重要问题,在今天的社会学研究中很难找到位置。因此,我们不得不去考虑,中国社会学今天是不是需要重新奠基,或说是“第二次创业”。把历史带回来,把历史研究放到社会学研究的中心位置,就是这次创业中最重要的议题。

我们进入历史研究时会碰到一个很大的困难,就是社会学怎么进入中国传统社会中去提出要研究的问题。为什么这样说呢?因为社会学来自西学,它有一整套建立在科学分析基础上的概念模式,讲究的是严格的逻辑推理,有一套比较系统化的讲法。而中国的很多东西是需要意会的,它是一种意境,比如费孝通写的东西看起来就相当模糊,你可以去体会,但他与西方实证社会学的分析路数有很大的差距。而我们社会学传统的训练,是从西学那儿过来的,要讲一套概念,然后一步步进行逻辑推演。那么,中西这两个的研究关系到底怎么样搭建,是需要特别去讨

论的。比如翟老师文章开始就讲得很明确,尽可能不要简单用西方的概念来理解“面子”“孝”这些特别具有中国味道的东西。我想这个旨趣大家可能都是认同的。但是在实际的分析中,还是会碰到一些困难,比方刚才说到“孝”,似乎有一种很强的社会交换论味道。那么,社会交换论能否恰切地理解“孝”,这可能是一个问题。再比方说,张老师论文使用了“公”“私”的概念,谈到了家庭主义私的关系在性质上不同于公的关系。那么,“公”“私”这些概念是否适合来分析中国传统社会,这也是需要再讨论的。

梁启超在《新民说》中说:“中国的二十四史不过是二十四姓的家史而已”,中国人“知有天下而不知有国家,知有一己而不知有国家”。这其实也是用西方式的公私观念来比附中国社会。西方的公私观念建立在以个人为本位、以团体格局为纽带的社会基础上;而中国传统社会观则是以家庭为本位、以差序格局为纽带的,其公私分野远不像西方社会那样泾渭分明。因此,当我们用西方的交换或公私概念来度量中国社会时,可能就会出现某些错位。

中国社会心理学的本土化问题从杨国枢那里开创出来后,已经形成了一个富于生命力的学术传统。但在其内部,实际上也一直存在着发展路向上的分歧。比如叶启政老师就对杨国枢和黄光国研究的“面子”“人情”有过批评,说他们提出的本土化理论,背后还是没有完全摆脱西方的一些概念框架。叶先生是希望能够在理论上找到尽可能贴近中国人身心状态的呈现方式。这当然又是一个很含糊的说法,什么叫“身心状态”?又怎么去研究身心状态?这都是可以讨论的。但至少我觉得,社会学在进入中国历史研究时,需要探索独特的理论呈现方式,慎用西方流行的一些概念。

一旦进入对中国传统的研究,就面临经与史的张力。飞舟从经学本身来呈现儒家的这一套东西,不管这些东西与我们当前的现实有多大的差别,这都是特别重要的,我完全同意。我们不能把孔子的讲法直接拿来跟今天的现实社会对照,因为存在着极其复杂的历史演变。举一个例

子,最近几篇文章,都在围绕费孝通的“差序格局”概念展开。这种研究的确一层层地在深入,把平面的变成立体的,把模糊的变得清晰化。但回过来看,我们对“差序格局”这个概念的探讨仍然是非常不够的,因为至今没有看到学界从史的维度去呈现这个格局,展现差序格局在中国历史中的演化过程。一方面,“尊尊”和“亲亲”的关系从本原上如何理解,这固然是重要的;但另一方面,这种关系从远古到中古,从明清到近代,到底发生了什么样的变化,这也是非常重要的。钱穆在《国史大纲》开篇就讲,我们对国史应该有温情和敬意,但是他在具体讲中国传统政治制度时,又是沿着历史脉络一点点展开的,哪些制度在哪些朝代达到了什么高度,有着什么缺陷,到其他朝代又发生了什么变化。他对国史的感情,并不影响他探究国史的生原和病原是如何纠缠在一起的,又是如何由盛而衰的。

如果我们要进一步分析“差序格局”或“亲亲尊尊”这样的概念,是不是也可以把它们放到一个大的历史脉络中去观照。何况我们从近代到当代的中间,还经历了共产主义新传统的冲击。这个正是我现在做的东西。今天在什么意义上,你可以说这个东西是早期儒家那里本来就有的,还是传统历史慢慢演化出来的,或是共产主义新传统成长出来的东西,这都需要进行仔细的辨析。因此,我们必须把经和史的张力带进来,尤其是要重视史的演变;这样我们对传统概念的理解才能真正丰满生动起来。

回到对儒家伦理秩序的理解上,我还有一些困惑的地方。翟老师刚才讲,儒家伦理秩序的要害可能是权力和关系。我不知道理解得对不对,在这篇文章中,伦理的维度似乎比较虚,而权力的维度比较实。但在儒家建构的这种秩序中,伦理与权力的关系恐怕还值得进一步探讨。即使就权力的维度而言,学者们也似乎存在着分歧。比如,费孝通和吴晗强调传统政治在基层的无为和双轨;萧公权在《中国乡村》里强调的是外在的控制,所谓的自治并非真的自治,而是为国家所利用的治理形态。这种分歧的实质在于,对儒家伦理在社会秩序中的位置的理解有所不

同。不管怎么说,对中国传统社会来说,伦理是比权力更关键的东西。因此,我们在谈及传统中国人的“面子”时,是不是不宜做太强的工具化、权力化的理解?在中国社会,人和人日常的相处中,除了权力和利益的考虑外,伦理到底占有一个什么样的位置?虽然多数人不可能完全按照儒家讲的那样去做,但他们到底会受到儒家伦理怎样的熏染?如《论语》中所说,“君子之德风,小人之德草,草上之风,必偃”。这种草上之风到底是如何行事的,是不是不宜都用权力运作来解释?老百姓受儒家伦理所熏染的状况,与现实社会种种利害处境到底是如何交织在一起的,需要更进一步的研究。

【张静】听得出有一些分歧在里头,很好,我喜欢坦率地讨论问题。

我自己有一篇已发表的文章,跟今天讨论的主题有关系,叫《公共性与家庭主义》^①,讨论家庭主义原则与现代社会秩序的关系。在这一问题上,社会学的主流看法中有含混不清之处。我认为,关键的问题是认识到,私人关系与公共关系存在性质上的差别,这是我们讨论社会秩序问题的前提。因为治学和普通聊天不同,治学关注的重点在公共秩序,而非仅仅是我们作为个人身边的生活秩序。我的文章希望说明,在不同的社会结构中,家庭主义原则发挥的作用不同,在现代社会条件下,家庭关系的特殊主义原则,很难扩展至全体社会成员,成为通用于公共关系的基础原则。

我的理由,一是真实性问题,很简单的例子,如果人们真的是用家庭伦理处理公共关系,社会就不会是现在这个样子,比如“小悦悦事件”就不可能发生。二是掌握公权者的行为问题,比如官员利用权力为亲朋谋取优先利益,引发社会的普遍反感,这说明人们不喜欢这样的行事原则进入公共关系。三是个人道德和社会伦理的问题,秉承家庭责任和道德的人是一种好人,可是所有的好人也不一定能组成一个好的社会,个人

^① 张静:《公共性与家庭主义——社会建设的基础性原则辨析》,《北京工业大学学报(社会科学版)》2011年第3期。

伦理不等于社会伦理。

好人组成好社会这样的假定实际上无法成真,原因是人们在不同的环境中,针对不同的对象和情景时行为不同。所有人组成一个大家庭,像兄弟姐妹那样相互对待,仅仅是愿望而非社会事实,而我所理解的研究工作,须以社会事实而非愿望为基础。因此,如果我们不是从愿望,而是面对真正的社会现实,就会看到,用家庭规则构建公共社会的诸多困境。我甚至认为,这至少是中国社会公共关系诸种危机的来源之一。相对于传统社会,现代社会的活动范围大大扩展,要求社会规范的性质发生改变——不是针对某个特定组织中的成员,比如家庭成员,而是针对整个社会成员,合作与共处的对象变了,家庭中私人关系的规则,或者道德,就无法在陌生关系、公共社会中,为行动者提供对他人行为预期的指南。家庭主义的亲疏远近规则和内外边界意义,妨碍规则向非个人性的公共方向转化。因此在其基础上构建的社会秩序,可能是私人社会、团体社会、地方社会、宗族社会,而非公共社会,它与规则面前人人平等的价值相冲突,而这一价值正是组成公共关系的基础,也是法治背后的道德原则。这种坚信并非来自立场或者主义,而是活生生的社会现实。

飞舟、敬东和应星刚才的发言提出了一些质疑,但还没有说服我。我感到三位同仁的批评虽有锋芒,但重心在伸张一种面对传统伦理的态度,因此,我们的讨论中,通过展示根据、逻辑及客观作用(并非动机)的究理式交锋并没有发生。

对于一个论题的讨论,立脚点背后的目标很重要。这些目标会影响到学者的分析方向。比如传统伦理这个主题,我们经常可以看到三种不同角度的讨论:美学或者欣赏的角度——关心我们感到惬意舒适的生活方式和文化氛围是什么;教化或者是做人的角度——关心我们应该成为一个什么样的人,是否应该教育我们的学生成为一个好人;作用分析的角度——关心传统伦理对于社会行为的现实影响,及其整体后果是什么。三种角度的目的不同,背后的真正的焦点问题就不同。如果从做人的角度,毫无疑问,君子伦理是我们应该的修为;从审美角度,温情令人

感到安全舒适;从作用分析的角度,我们关心的问题就变成,对于整个社会,特别是现代的、高度流动的、多元异质社会来说,传统伦理是否有助于解决社会秩序问题,对此我不确定,甚至非常怀疑。但这样的提问无关于审美和教化主题,无关当然就谈不上相互否定,因为这三个角度回答问题的逻辑不同,各自关心的基本问题是不同的。

飞舟提出国人不可能将公私分开,我也曾写文章阐明(华北西村人)公私混合的行为特点^①,这说明在判定事实方面我们是一致的。分歧在对这一事实的评价,也就是说,这一事实对于社会秩序达成的意义,飞舟的评价正面,而我则比较负面。我想,差别也许来自我们对于“秩序”的看法或标准,即怎样算是一个“好”的社会,存在不同偏好。这个问题显然需要进入价值层次,才能形成真正的交锋。但价值属于信念和规范性议题,难以用证明性语言说明。敬东提出对于传统需要理解和同情的态度,带着尊敬的态度去了解,看中国人的行为特征有哪些不同的地方……如果批评就是不理解,不同情,或者不尊敬,谁还敢批评?如果我们的研究问题是关于国人和西人的行为差别,就没有超出20世纪80年代社会科学中国化的讨论。那个时候的基本问题正是这个,而且得出的结论到现在多数人是接受的,那就是中国人和西方人的行为方式有较大的差异。对这个事实问题有共识,说明它大致已经解决,已经有研究答案:我们这个社会和他们的社会有差别。对于回答事实性问题,这是一个中性的结论,本身无关续接或者反对传统的态度。在我看来,研究者分析传统本身——不管结论是肯定还是否定,已经说明了这一论题在他们视野中的重要性,加入研究,本身就是试图对其加以理解和尊敬的行动展示,对学问的理解和尊敬,在于探究,无关结论,无关赞同还是否定。

所以,不应停留在80年代已经解决的问题上,应当往前走,提出新问题、未解决的问题。我认为,更重要的问题在于做出判断:这些差别具

^① 张静:《私人与公共——两种关系的混合变形》,《华中师范大学学报(人文社会科学版)》2005年第3期。

有什么样的性质,它会造成什么样的后果,它会把社会带到哪里去,它会形成什么样的行为标准,这些标准将形成什么样的社会,是不是符合人们利益的社会秩序。这里面棘手的研究问题很多,比如,如果传统文化能够解决现代社会的秩序问题,为什么它的效用下降了,为什么它在今天不怎么起作用了?既然那么多人很喜欢它——作为做人的道理,它在中国历史上也非常具有生命力,为什么今天它对于整个社会的规范效用在下降?这些问题靠感情反应,比如敬意、教化、温情和道德批判都无法给出令人满意的答案,如同鲍曼(Zygmunt Bauman)所言,在变化了的社会现实面前,任何道德说教都无济于事,如果说说服力可以依赖情感成立,那么仇恨和暴力就会增强说服力,热爱和偏执就会提高公正性,但我们都知,它们是截然不同的。

分析传统伦理和社会秩序的关系,虽然可以有不同的重点,像我刚才所说,从不同的角度一定会有不同的方向,但是,无论走向哪一个方向,都需要有一些基本的标准。这些标准包含基础性价值。如果这些标准不建立起来的话,很难有共同讨论的基点。目前的讨论当中,标准比较混乱,或者说还不太清楚。社会秩序虽然说是可以具有多样性的形态,没有两个社会是完全相似的,他们之所以可以互相比较,或者作为参照系的前提,是因为具有一些共同接受的标准。两个不同的社会根本就不该比较,还是因为我们没有找到标准,所以无法比较呢?比如有两种秩序,对等关系和等级关系,前者是可以相互约束的关系,后者则要有权威来约束下级,但权威自己不受下级约束,前者是双方都有自主性,后者是只有权威有自主性……在这个例子里,显然,必须存在一些标准才能评价这两种秩序:可制衡、对等性、自主性等等这样一些标准,就成为判断秩序的关键。没有标准是没有办法评估秩序的,更不要说能发展出有益的知识性讨论。

对于研究者而言,这些标准就是一些分析概念,不论出自哪里,中国还是外国,都可能构成分析标准。标准不是指那些只能说明一种现象的词,它应当满足系统性、非个人性、非偶然性、客观性等等条件,能够分

析较多现象的分析概念。所以把中西不同作为一种标准划分不是一个有益的做法,因为它妨碍分析能力的发展,也妨碍中国的分析概念走向世界。比如,费孝通先生基于中国的事实证据,命名了一种分析概念——差序格局,只有作为一种组织关系类别,可以用它分析发生在任何国家和地区的类似现象,才能成为世界共享的标准。在这个意义上,公共性、公共领域、私人领域这样的一些概念具有同样的意义,不管它产生于哪里。如果它们获得接受,就可以成为一般性的分析概念,这样,中国可能产生普适的概念,西方也可能产生普适的概念,因为知识是公共品,对全人类有用。但如果用是中还是西来分类它们,就会妨碍知识进展。

还有一些问题,我觉得挺重要,很希望能够听到社会学者的回应。比如,传统伦理中的“亲亲尊尊”,和平等、自主这些价值的关系究竟是怎样的,是无关的、对立的,还是可包容的呢?比如恩情、情义,这些中国社会特别看重的伦理价值,和社会公正的关系是什么?还有,利益和伦理是否是矛盾的?二者的正当性根基各是什么,作为秩序规则,他们各自的社会后果是什么?利益背后有没有伦理,利益是背离伦理的,还是有不同与传统利义之分的伦理?求利则不义吗?求义则无利吗?规则伦理,换句话说制度伦理,和个人伦理之间的关系是什么?我不是儒家伦理专家,但我觉得,如果要讨论传统伦理和社会秩序的关系,这些都是比较重要的问题。我感到刚才的讨论中,不知道是不是我的误解,好像把伦理和规则看成是对立的东西,但在我看来,任何规则的背后,无论是否意识到,都是有伦理的,都会发生具有道德含义的行为激励。正因为如此,才会存在好制度和坏制度的差别。这是我提出来的问题。

对于社会伦理的特点,我有这样一些看法。第一,伦理是历史性的,就是说它是变化的,某种伦理不是永恒的。比如说利益作为一个具有正当性的伦理,其实是在市场社会以后才建立起来的,但在之前它肯定不是那么具有正当性。所有的伦理都随着经济社会的变化而变动。比如生育原来是利己的,现在就变成利他的。为什么同样是生育,会变得在

伦理上有如此不同的地位？那是因为社会环境变了，一些要素的价值关系变了，福利制度也不同了。还比如，过去中国人的财产只传儿，这个现在也发生了很大的变化。与其说这是女权主义者战斗的结果，不如说是经济要素和价值的变化、财产的流动性、可交易性发展导致的结果。目前养老伦理的问题，我觉得也是这个样子。所以社会变迁总是伴随着一系列伦理的争议，其实新的伦理原则都是在争议当中建立起来的。目前中国就处在这样一个时期，我们对于伦理的争议会这么敏感，正是因为有些新的伦理原则出现，有些正在失去正当性。

第二，伦理的另一个特点，是情境性，它在不同的领域含义是不一样的。比如公域和私域、公共伦理和私人伦理。伦理是具有社会性的，就是说它具有非个人的意义。当一个人生活，像鲁滨逊在孤岛上生活，不需要伦理，因为他不会伤害到任何其他的人，也不会因为伤害到他人，反过来再伤害自己。所谓伦理其实是整体生存的条件，需要合作就需要伦理，集体生活需要伦理。最后，也是最为重要的，伦理依赖规则存在，否则没有办法延续它的生命。伦理需要表现在行为规则或是制度中，如果没有制度或者是规则作为实现伦理的形式的话，伦理就没有办法在群体生活中得到维持。从本体论上说，伦理始发的主体不一定仅仅是人，还有制度。

回应一下飞舟刚才讲到的一个现象。我认为这个现象非常有意义，而且具有普遍性。就是发现中国人无论在任何场合、任何环境里，总是在复制传统的人际关系。比如说经商，他用寻找关系、交朋友的方法。飞舟的意思似乎想说，这和西方人不同，西方概念也不能解释。我的看法是能解释。因为传统伦理关系规定了中国人的权利、责任和义务。只有在传统关系中，他才能确定和辨认这些权利、义务和责任，才能预期各自应当的反应，俗话说，就是知道自己该怎么做，他人会怎么做，知道该怎么相互对待。这些东西建立的安全性和确定性，相互的约束关系就此产生。但是当他进入到一个新领域，面对一些新关系，一些不熟悉、无法与之构造差等关系的人的时候，也不知道对方即将如何行为的时候，为

了确定预期和合作安全性,他的做法就是重建传统熟悉的关系,这样来降低风险。复制这样一种关系的用途,有利于辨认自己和对方的权利、责任和义务,知道规则,不用再去学习陌生的规则,自己所不了解的权利、责任和义务。最简单的例子,有个德国老板在中国建厂,他说最头疼的事儿是一到春节,多数工人回家再也不回来了。他们完全没有企业忠诚的概念,没有人理会跟他的工作合约。换句话说,工人和老板签订的合约,是一种陌生关系中的权利、义务和责任合约,这个合约不能约束他对老板的责任,对企业的忠诚,但是他在亲人关系、朋友关系中则能,所以只有恢复这个旧关系时,这个真正的约束才会生效。在陌生人中复制特殊关系,是为了增强确定性和约束性。没有这个,就没有办法行动。这是我的一个解释。这种解释使用了权利、责任、义务、确定性和约束性这些分析概念,它们并非不能解释中国式的问题。

如何明确、辨别、激励和约束责任的问题,在所有的社会都存在,在中国社会,是用传统的社会关系做到这一点,在西方社会,是用合约做到这一点。形式不同,但本质上都是解决责任的确定性问题。在我看来,这是社会秩序的核心问题。

【渠敬东】这可不只是一个制度问题,西方没有宗教的铺垫,几乎是不可能的。

【周雪光】你不觉得西方的宗教也是一种制度吗?

我想问问在座做研究的人,在你们的理想状态下,研究中国传统,不管是经史还是社会秩序,你们认为应该怎么样去做?从研究、教学、培养人才,还有其他方面,这个领域你们希望看到什么?不仅是你们个人的工作,而是这个领域你们希望看到什么状况?

【翟学伟】我们想得没那么大,就是在社会学教学中要有中国社会的内容,这个内容是中国社会学家通过努力做出来的成果。我们学社会学概论、分支社会学,中国这套东西却装不进去。身为中国社会学系的学生,除了自己生长在中国,中小学那一点点经历以外,他对这个社会的传统、历史和社会运行方式始终没办法知道。

【张静】他们知道的都是书本上的。

【翟学伟】或者说就是一些口号式的,理论上跟现实生活有很大距离的东西。很遗憾,一个社会科学或社会学系的学生,没有通过专业了解到他身边真实社会的运行方式。我觉得这是不应该的。

【应星】在现在的学科发展形势下,我们需要更多像瞿同祖、杨开道、萧公权这样的历史社会学研究,这还不单是为了探究历史本身,而是与理解我们的现实生活紧密联系在一起,这不是你去工厂蹲个点、发个问卷就能做的。中国社会学恢复30年,很少能看到这样把历史和现实打通的研究了。

【渠敬东】民国时候的燕京大学都教什么呢?我们回过头来讨论,问题就明显出现了。比方说,我们现在的课程都是分支社会学,但是老燕大的时候,民族学、社会学、社区研究,包括调查、历史研究,所有这些都统合在一起。

举一个例子,瞿同祖的学士论文就是做周代政治制度,中国封建制度,他打下了特别好的基础,不信去看看瞿同祖20多岁写的文章。他系统地学甲骨文,学很多东西,对西方的学问也懂。有这个基础才能使他在后面的研究中完整呈现出对问题的关心,无论是中国法律的儒家化,还是汉代社会结构、清代地方政府。所以,如果考察燕京大学的整个培养结构,是非常开阔的,这里的社会学学者,比如吴文藻和费孝通,和史学界的一把手,如顾颉刚,有完整的对话和争鸣。看今天社会学什么样,学分制啥也学不到。

【周飞舟】刚才讲得宏观一些,我是做经验研究的,主要做田野。田野调查里遇到的主要问题,其实是和读古代的东西有密切联系的。行动者认为“这个是对的”这件事特别重要,这个道理需要往前追。这是我做经验研究时最重要的感受。从方法论的角度说,要理解现实经验,就和传统的道理有关系。

【周雪光】我更关心生态学的问题。我们大家应该都有这个共识,传统对于理解现代社会很重要,而且社会学本来就该研究这些很有特点、

有历史渊源的东西。我说生态学的意思是,这需要多方面的协作研究,协作并不是说有人要统起来研究,而是说要有一个氛围。我在想这个氛围是什么样呢?比方说飞舟在研究五服,或还可能转去研究其他东西,敬东在研究封建,还有刚才列的那几个关系,应星在研究党史,翟老师在研究人情、面子,我们日常生活中的人伦表现。那么你们希望其他人,怎么能和你们的工作有所呼应?我说的呼应不是你来领导他或他来领导你,而是说如果这个领域有很好氛围的话,是什么样的情况。举个例子来说,社会学的系科建设、理论流派或研究流派,应该是什么样的状态?我在想你们如果研究十年,还是孤零零在做研究,但如果有一批人,有各种各样流派在争论,情况会很不一样。

还有,从经的角度研究,对中国古典教义的理解,飞舟有一些研究,应星做的党史,也有点社会史的味道,讲到经史之间的相互联系。当然从某种意义上,六经皆史。但是从我们做社会学的角度,和别人不一样的地方是什么样子?

【翟学伟】读经以及弄清楚中国传统思想家在经上谈了什么东西,和你认为历史很重要,搞清楚历史是对现在的意义,这是两种不同的路子。我想问,中国的学术传统内部,经上谈了什么,对这个问题的认识,无论在史学界,还是思想史学界,明清的时候已经做得非常好了。现在你能够完成的,是他们没有做的东西呢,还是因为我们掌握了新学问,至少对中国传统学问来说是新的社会科学,能够找到不同的解读方式,才让社会学有新拓展的可能性?目前,至少从讨论中写出来的东西看,并不让我感到这是一个社会学科要进入的东西,也没让我觉得,历史学家和思想家做不了这个东西。

【渠敬东】这确实是很实质的问题。我还是想回到前辈上去。我觉得费老其实是在探索,用社会学的方式理解中国历史,比如《乡土重建》和《皇权与绅权》这样的书。书的写法,不是用历史学家的方式,也不是传统经学家的方式。传统经学一定本着所谓“天不变,道亦不变”的原则,历史学家一定要考证出历史具体发生的细节,或者说历史是否真实

地这样去演绎。费老写的书不是这样的。费老写,什么东西是主导中国传统社会最重要的因素,这个因素怎么在历史过程中演变,发生的脉络是什么。费老讲双轨政治,特别是讲绅权的时候,他一定不是讲中国传统上就有绅权,他是讲从封建到郡县后绅权才出现的,所以历史条件非常清楚。

从广义上讲,这是社会学而不是历史学的分析模式。如果有误解说社会学家不能谈历史,那马克思(Karl Marx)、涂尔干(Émile Durkheim)、韦伯(Max Weber)全是历史学家,只是他们谈历史的方式和经典史学不一样,有着逻辑内在演变,包括结构条件发生的变化。社会学家应该做这种事情,他并不是对某一村落、家庭或某一朝代的具体制度、官阶,做还原性或考据性的研究,而是要看社会构成,看是社会底层、中层、上层相互联系的逻辑是什么,逻辑的演变是什么。我觉得这是社会学应该开拓的一个领域,这个领域不是社会学和历史学决然区分的地方,是可以慢慢尝试去做的。事实上,韦伯做的历史研究,本质上就是这样的。如果看中国和西方最经典的学者,社会学家非常重视历史,没有这个铺垫,你不知道现代社会从哪里来的,你根本不知道现代社会的脉络是什么。

【周飞舟】我还是从另一个角度补充。“社会学”三个字本来和中国古代的学问没关系,因为社会学是西方的学问。如果你这样定义,从西方来的就叫社会学,或者用西方方法研究的就叫社会学,那确实没有必要回到传统。但是如果你认为,社会学是谈一个社会的结构、民情,理解社会行动或社会组织的话,那这门学问可不只是西方人有,中国古代就有,只不过它不叫社会学而已。古代也没有其他现代社会科学门类,但它有一个渊源,就是关于人与人的关系。这些东西算不算社会学呢,它不算社会学算什么呢?它肯定不是历史学,很多东西都不是历史学。丧服这个东西是不是历史学,把丧服归入现代的哪个学科合适呢?其实是归不进去的,只能说是经学,但经学在现代学科中已经不存在了,这是纯粹从学科角度上面对的一个困境。现代和传统的学科设置有断裂,这是我们本身的问题。

我个人的思路,为什么要回到经学去寻找现代和当代中国人行动的意义?行动的意义包含了传统的东西、中间的变化和当下的东西。我觉得当下的东西、西方的东西(构成他行动意义的东西)相对好理解一些,受了社会学训练,可以用交换的视角分析关系,但缺的一块,是怎么理解行动中传统的意义。传统到底是怎么构成的?首先需要的是理解传统的意义是什么,这就是第一步。一个人非要那么做,纯粹是个性使然,还是其中也有社会的部分,有叫作客观意义的成分?社会学有这个信念,社会学不是纯粹个人性的东西。

【渠敬东】如果能让系统理解这个事,其实课程是应该有所调整的。但我的前提是,中西一定要有所对应,西方的课开得越好,中国的课才能开得越好,而不是这个强化,那个弱化。社会学如何做这件事?不在于我们拿历史、经学,让学生把所有的经都念了,这没有意义的,而是要念真正能构成社会结构的、社会关联部分的实质的“经”,这是需要解读的。怎么做这个解读,也不是纯粹先从概念出发,而是第一,要先寻求读经的传统做法,然后和现代的解释做对话。这样既能理解古代社会是什么样,也能理解现代社会,我们理解现实,往往是因为有张力,才能构成对现实的理解。

第二,一定要看经所谓不变东西的变化在哪里。如果我们社会学来开中国历史课,我个人认为,不需要像历史系那样各个部分都要讲清楚,而是将中国历史上社会结构变化最核心的节点讲清楚。如果没有这个系统训练的话,在现实中看不到东西,也不知道背后的逻辑是什么。美国在很多领域里课题制已经被资本征服了,所以不要觉得美国做的是本来的学问。我说的意思是,任何时期的学术形态都有其限制,有不同的可能性,要看清楚美国的优缺点,制度的限制在哪里,思想的停滞在哪里,创新在哪里,才能明白自己的处境。我总的意思是,不要把美国彻底理想化,也不要把它妖魔化。美国传来的,非常 popular 的学问,我觉得不解渴,觉得他们的水平不高,很简单,就是这个直觉。但美国也有特别好的学问,要学这个东西,比如不论它对中国研究的讨论,还是在其他领

域的研究,它的视野非常开阔,修养非常开阔,它永远不停留于某一问题单一解释的方法,我觉得这应该好好学,应该把这些人请到这儿来和大家好好聊聊。而不是整天模仿所谓标准化、程序化的方案,这样的学习,就是为了找工作而已。

【周雪光】稍微再往前面推一步,刚才你们讲的主要是个人研究,以及教学怎么去教的问题。我想问,追溯到中国传统的经和史的研究,在方法上应该有哪些特点?

宫崎市定出了一本书后,译者韩昇教授在他的序中写到,当时日本史学和中国史学的区别是,中国史学是考据学,日本史学是解释学。宫崎市定的特点,不是有一分史料说一分话,而是要多说几句,不仅要多说几句,还要嚷几句喊几声,引起大家注意。对过去的这些研究,是不是应该留给史学,社会学是不是更应该关注,经的传统它是怎样演化过来的,演化中有哪些过程机制强化了它,或改变了它,或在不同领域有怎样的应用?这块是不是社会学应该特别关注的东西?这就是研究方法和侧重点的问题,我想听听你们的意见。

【周飞舟】丧服制度是一个很特别的东西,它其实是一套制度和规则,它不是四书里讲的那套东西。你去看丧服,清代浩瀚的文献,没有人谈义理。没有思想家在谈这个应该咋样,那个应该咋样。大家纯粹是以讨论一个制度的态度来谈的,而且它特别像判例一样的东西,《通典》中有相当大一部分都是问答题,而且这问答题都是真实发生过的。死了,应该给他穿什么衣服,穿多长。去查《丧服经》,但《丧服经》里没有,有两种或三种答案,这个答案是说,根据《丧服经》的某一条原则,可以推出来他应该服这个服,他的问答是在论证他的推理过程。但另外有辩驳,有人有不同意见,说推理的某一逻辑或原则不符合儒家的经义,应该这样来推,所以最后他应该服那个服。有非常多的,非常复杂的制度讨论,它构成了一条线,就是丧服制度演变史。一直到民国,中国人确实就是这么服服的,不服你就会丢官,有的还会被抓起来,会受到各种惩罚。它的基本形态有演变,而且演变的脉络极其清晰,因为这属于礼教,

是官方文件里特别需要记载的东西。它又接到了上面的东西,因为属于经的地位,你从它当中看,怎么能够上面体现经义,下面又能实行。

像礼学里的其他东西,比如说丧礼、婚礼,历史演变就非常大,这和丧服不一样。我也不太清楚原因,可能是社会变化的结果,比方说封建制没有。因为按照丧礼的要求,一定得是卿大夫之家,有封地,才能按它这个礼的要求来办,没有封地的话,那些要求你做不到。比如说死一个人要摆 24 套衣服,到后来郡县天下之后就没有这个条件。我觉得这个变化是非常重要的,它是怎么样一步一步变化,怎么在不同等级之间变化,老百姓的怎么变,士大夫的怎么变。变化肯定不是随意变化,是按照某个原则来变化,那么它变化的原则是什么?千变万化的丧服案例讨论,读起来是最麻烦的东西,我的学生都深有体会,现实的情况非常复杂,远远超出经里面谈到的内容,经里面只是列举了一些情况,但现实情况要复杂得多。这些服例就是在讲,在变化的情况下,你应该怎么做,你为什么应该这么做,并不是随意的。它在变化的情况下,变中有不变,不变中有变。我觉得经的意义主要是在这儿。

【翟学伟】但是从史学的角度上讲,社会史和文化史都会去同样讨论这些问题。

【周飞舟】别的我不太清楚,其实我的视野比较狭窄。丧服的研究就是基本上没有,很简单,丧服的文献很少。

【应星】我从另一个角度来补充一下。我的研究从原来的经验研究,转到所谓的党史和革命史的研究,它跟史学、传统的党史其实是有不同的问题意识的。第一个,我们通常说不仅要知道制度是怎么做的,还要知道制度是怎么想的。第二个,《大河移民上访的故事》里面最重要的结论是说,农民和国家不是简单对立的,农民上访和国家摆平其实是同一个思维,遵循同样的政治文化。表面上看,国家的权力之间有斗争,有分裂,国家不是一个整块,但是它的背后又有一些整体的东西,比如共产党人是怎么炼就的,他身上的气质是怎么出来的。目前社会学主流研究对此关注是很不够的,我们要回到共产党所塑造的传统去看。

最近我参加了一次和史学家的谈话,他们对我的革命研究既失望又觉得很好。什么意思呢?他们觉得我现在做得太像史学了,似乎没见到社会学进来后带来了什么新东西。而我的想法是要有耐心,要先进得去历史的深处。史学现在有两个较突出的问题。第一个问题是做高层的与做基层研究的是两拨人,相互分离的。杨奎松、沈志华等强调把传统的实证史学带进党史研究,但他们的研究集中在高层。杨奎松自己在会上说,学生做建国史的时候,缺乏对基层社会的经验感受。而我的想法是要带着总体史的关怀进入地方史研究。不是由材料直接决定问题,而是要按照自己的问题意识选择关键事件。但具体做的时候得尽可能比照史学那样去处理材料。

第二个问题就是在党史研究上的立场偏向很明显。关心古田会议和富田事变的似乎完全是两种路数。然而,这两个大事件几乎是在同一时期由同一些人经历的,它们之间有没有内在联系,这是以前史学研究很少去考虑的。有些研究仅从术的层面去理解政治文化,而有些对道的理解又停留在意识形态层面,还有些仅从史实去梳理势的变化。而我所感兴趣的是如何逐渐把道势术这三方面贯通理解。当然,这需要特别的耐心。历史研究本身是需要时间的磨砺的。就像福柯所说的谱系学的特点:“灰暗的、耐心的、细致的文献工作。”我们需要向史学学习,我们得承认,整个史学有其深厚的传统,以及比较成熟的处理材料的方式。当然,我们研究背后的问题意识并不是传统史学的。

【周雪光】我和应星讨论过,他说第一步就是要做到史学那么严谨,所以他确实在用史学的要求做东西。这让我想起在美国社会科学界一个相应的故事,提出来看能不能和大家讨论一下。芝加哥大学政治学系有一个人叫约翰·帕吉特(John F. Padgett),是个政治学家,他花了很多年研究佛罗伦萨资本主义兴起问题。他是政治学家,但受社会学很多训练,他从哈佛毕业的时候是做网络的,学了很多网络技术。拿到tenure以后,他一头扎进佛罗伦萨这个地方,那儿有很多大家族,他搜集家族的历史记载、婚姻网络、他们互相的资金网络等。

他邀我参加了一个暑假讨论会议,他这样说过,他希望自己的研究工作首先会得到史学家的尊重,也为此花费了很大气力。他花了很多力,他的文章也发表在史学刊物上,就是应星说的这个意思。

但是他和史学家的区别是什么呢?他用网络分析技术,把过去欧洲文艺复兴在佛罗伦萨这个地方的所有网络做了很长的历史性的收集以后,在美国社会学杂志上写了一篇100多页的文章,用网络角度来解释,为什么资本主义兴起会在佛罗伦萨这个地方。他讲几个不同的网络——婚姻的网络、权力的网络和资本的网络,最后怎么会有一个新的制度产生了。他用的是史学资料,但最后的文章是用现在的技术来回答这个问题。他最近和沃尔特·鲍威尔(Walter W. Powell)合写了一本书,叫《组织与市场的产生》(*Emergence of the Organizations and Markets*),引起了很大的讨论。就是用同样的想法,提出了很多模型的东西。

【张静】我这学期读书会正在读这本书。

【周雪光】他是一个社会科学家,很偏社会学,他也是在用史学资料来回答历史上的一个现象。但他的着眼点是关心现在,是想回答更一般性的问题。我在想你们也是在回答一般性的关于中国社会的问题。这些问题能影响我们看中国社会,给我们一个独特的角度,提供一个独特的研究方法,回答一个独特的问题。

【张静】我非常赞同。我们已经触及一些在方法层面很重要的问题。一个问题,就是我们处理的经验世界和分析世界不是完全一致的。我的看法是,必须是以经验世界为基础,但是让分析高于经验世界。如果我们把认识看成是一个纵向连续谱的话,那么往上走叫“抽象”,概念、框架和理论解释,往下走就是经验,具体丰富的社会事实。学者的工作依赖社会事实,但不完全停留在这里。因为如果完全停留在这里,他就没办法抽象,没办法用一个分析的世界去看待它。但如果纯在分析世界,则没有根据。研究工作,在我看来,是从经验到分析这么一个循环往复的过程。学术训练在某种程度上,就是训练我们这样做,这是专业工作

和一般感受不同的地方。

比如我们分析一个案例,发生在中国历史或者党史上,发生在丧服或者经学里面,都没有问题,但我们的目的,是通过这个具体的案例去问一些更普遍的问题。任何一个具体的案例都是可以问普遍性问题的。不同的学科训练,差别不在材料,甚至不在对象,主要在角度、方法和提问意识。

【应星】刚才雪光老师说的我其实也非常赞同,我们的基本想法也是那样。只不过我们之前从没有从社会学进入党史研究的范例,无论材料还是方法。所以完全是在摸索,尽可能耐心点,一点点去做,最后希望能达成你所讲的。我们有这么多丰富的材料,肯定还是要找模式性的东西,只不过可能现在还做不到。

【渠敬东】周老师说意大利佛罗伦萨的例子,我觉得潘先生做的研究就是这样,他研究明清两代嘉兴的望族,和近代欧洲的人才,他就在讲为什么中国在家族里面保持血脉和优生,要如何编织社会网络。他没有社会网络分析这套概念,但其实做的是这个工作。但是他后面有更多的义理,比如说,他研究中国传统的家庭制度,或者研究“伦”这些东西的时候,他是说社会维持在这个位置的时候的网,换句话说,这个网络是为目的服务的,网络分析不是一个技术,它是为了家族能在一个特定的历史条件下延续这一目的服务的。家族在一个大的社会结构里面处在什么位置,有可能产生什么变动,或者通过联姻能达到什么效果,我觉得应该继承这传统。

社会学更应抓住什么,更应抓住那些能产生广泛影响的人,习俗、礼制、道德或者是人的风骨。怎么样能像风一样吹动老百姓,让老百姓借着风倒向了一边,他觉得我行为要是太过违逆这风向的话,就觉得不好意思,没面子。我觉得,这个东西是社会学问题。如果我们做社会史,应该做这种东西,而不是做单个人的研究。这个其实我们的前辈倒是做了好多贡献,我们应该好好向他们学学。

【周雪光】翟老师的文章提出的儒教礼学和社会秩序的问题,说到要

进入社会学的视野,那怎么把更多的人带入到这个领域呢,让更多的人有兴趣进入,你们有什么想法?

【翟学伟】我的回答可能比较悲观一点。

我可能算是进入这种想法比较早的人,至少是在岁数上、客观上是比较早一点。我觉得整个中国的学术氛围,是在一套激励机制下在做。无论是国家社科基金,还是教育部的社科基金,以及中国与西方的接轨,和当代形势下抓热点是紧紧联系在一起的。要么不断用你之所学为政府服务的课题,有很多项目,设很多科研经费,不断鼓励这些人,他们在学校里的位置就非常重要。但是另一方面,它还鼓励什么呢?虽然政府机构不知道你做什么,也不知道这个话题好不好,深刻不深刻,但你有本事在国外刊物发文章,教育机构根据这个篇数也能决定你在学界的地位。按照这几个导向,如果这一块不为政府服务,又不是抓现在社会的热点,没有办法在外国顶级杂志上发表,比如说五服,用英文讲是说Wufu,同上面各项都对不上。那它就会有一大堆的问题需要去解决。学生大多数要到社会上找工作,他们都急于要在博士期间发两篇论文毕业,要做一个让接收他的学校或者单位觉得,“你搞的这个东西和我要的很吻合”,这堆系统一运行,就让对这一话题感兴趣的可能变得非常小了。

【周雪光】我自己感觉,做研究做到最后,史学维度非常重要。我在想,为什么要在做这么多年以后,才意识到这个问题呢?这个维度能看得更深,解释得更有意思。但怎样才能学术研究中更好地采用历史的维度呢?

【张静】我深感史学重要,自己这些年阅读的东西,有关历史的多起来了,从中学到不少。但对于史实,如何提问,如何解释,还是基本问题。我感到传统治学应该有的,不是优越感,应该是危机感。一方面,和“文革”时候相比已经有了很大的进步,很多人受过专业训练,引进了很多东西。但另一方面,就是传统学术的提问方向还没有,或者还不能说有根本的动摇。这样,社会科学的一些基本逻辑、方法或概念、框架,

包括解释,跟中国传统的研究有很大的不同。我认为费孝通先生等前辈,已经开启了新的尝试,虽然他们的研究对象有关中国传统,但提问和分析逻辑已经不同。我预感在这方面或有出现冲突和辩论。但这不是坏事,因为在传统学问的支配下,这样的辩论根本不会发生。这说明差别开始出现,不是指立场的左中右,而是说基本的方法和关注点,甚至目的,现在面临着变化,学生感到无所适从,也是正常。

【渠敬东】就别说中国传统了,问问学生究竟对西方理论有多大尊重呢?也没有的,不过就是表面上用西方的概念。

【张静】我讲的主要是方法逻辑和提问意识。刚才说到陈寅恪,我觉得已经非常接近我们今天所理解的方法逻辑。他能从具体的经验问题来解答一个普遍性的问题。还有瞿同祖、费孝通,问题意识都和现代知识有关。

【应星】传统中国和所谓西方,这两个东西在陈寅恪那里是怎么铸就的,这个是特别值得专门讨论的。

【渠敬东】涂尔干也讲统计学,最核心的概念就是风俗统计学,不是今天发问卷的统计学。统计学才是研究风俗、民风的学问,不是今天什么收入、教育程度,不是这玩意儿,我觉得要不断回到社会学的原初问题,包括西方和中国的。

我只用两个概念做个对比,其实是一个概念。我们如果提封建制的时候,这不是一个非常高端的分析概念,马克思讲整个欧洲的中间部分,无论政和教都和封建有关系。我们说封建制概念的时候,历来特别尊重马克思或后来马克·布洛赫(Marc Bloch)讲的封建概念,在知识积累里我们接受它,这是个分析概念,很重要。然而,我们要提到中国的封建制概念的时候,第一个感觉是这个西方概念不可接受,觉得这个东西非常糟糕。一般接受过教育的人,一般的学生,都觉得这个东西没什么内容。这就扭曲了。我的意思是,本来很有普遍性的概念,学生却很难去接受它是个普遍性概念。封建制对中国来讲是个要了命的,既是体制,又是精神,还是文明的实质概念,如果没有能力去了解,没有受过教育,就没

有能力讲它凝结的最重要的成分是什么,反倒容易接受西方马克思主义讲的封建概念,比如说采邑、庄园这套东西。

【周雪光】但我没有读到就中国封建制的实质性内容进行讨论的文章。

【渠敬东】因为受了一套后历史学理论的影响,觉得可以全部解构啊,这个不行。何谓最核心的普遍性问题,这个东西你得有修养去接受、体会它。

【周雪光】程序化的东西能产生影响,有时候提出一个很好的分析性概念,包括封建制,别人拿很好使,打开了好多结,本来有个打不开的,但通过这一个概念赋予分析性的内容,就可以(做到)。从这个意义上讲,我们缺少这个东西。这又回到刚才张静讲的,你能不能在现象里面提炼一些具有普遍性的东西,依靠分析性的工具。

如果有一个合适的分析概念,你能提出来,而且把古今贯通起来了,我觉得这恰恰是我们现在最需要的。如果在“经”这一块,确实有新意有成果,你们需要多说几句,甚至大喊几声。不是停留在原来的解释学上,说很多人很多种解释,又添了一种,尽管是社会学家又添了一种。那距离我们的目标还是比较遥远。

【渠敬东】我再举个例子。比如,在座的有一位同学写作业交给我。他研究傅衣凌的一田二主,因为明清普遍实行永佃制,说白了,地主也没有这个权力随时任意性地收回佃农的土地使用权。为什么这么讲呢,这个是跟国家思路有关系的,永佃制的核心是天子 and 民之间的关系。你如果大规模地兼并土地,其实天子就不能遵循道统里的一个核心地位,所以必须保证民有耕地种,特别是在一个农业国家。在这个意义上讲,土地不归农民,还得保证他永久耕种。所以中国人的产权概念就发生了重大变化,地主的拥有权利和佃户的使用权利,又和西方的土地权完全不同,因为西方只要占有权发生了变化,使用权随着跟着走。我们这是你占有土地的人不能随便更改使用土地的权利。使用权就相当于某种程度的占有权。这难道不是跟西方产权理论的对话吗?

如果你要看现实,乡镇企业就是这个概念,村子的人办厂子,不要求股份,不是一个土地所有权的概念。他索取厂子给我永久性的保障,我遇到困难了你要借给我钱,我要不种地了你要让我上工。辖内的村民,要求的是土地权利,而不是工厂经营的利润获得权利,那么要求这个厂对我的保护性权利,但并不直接要分你的占有权。这不跟古代的传统社会有密切的关系吗?永佃制的权力关系对我们理解这个问题有共同逻辑性。农民你给他十足的占有权,他也不完全按照占有权处理事务,这是我反对周其仁的地方。你给他地,他第二天卖掉,回头还向村里要求保护。这个逻辑难道不在中国现实里发挥作用吗?乡镇企业是符合这个逻辑的,但是征地就不符合这个逻辑了,我会认为今天是历史的倒转。

【周雪光】将来各个领域的教科书里,都应该体现有中国特殊性的研究,纳入到教材里,比如说,经济社会学、土地关系、城镇化、社会关系、伦理等等。这是一个重要部分。如果有好的研究工作,能够达到一定层次,能对其他研究有启发,就会有借鉴的,别人就会拿来用,别人用了就会渗透到各个领域,影响到各个领域的研究成果。将来有人总结要写教科书的时候那就说,比如说,封建制这个概念对我们的解释什么有用,已经有哪些研究工作了,自然而然会进入了知识整体的一个部分。

我觉得一个方向还是很有希望的。有一本书《分析性描述》,英文叫做 *Analytic Narratives*,所以叫 analytic,史学是叙述性的,可是这些学者又加上分析性。政治学家或经济学家,做经济学方向,但研究的都是史学现象。我在想,经史方面,能不能有些东西和分析性技术结合在一起。一方面要关注史学的东西,用史的资料来做研究,需要有人把细节的东西整理出来,然后另一方面进行分析,这个社会学趋势已有,问题就是怎么样做一个好的结合。做技术的和做实质性研究的人交流,一起来带学生,既满足了学生就业,又满足了要关注历史、整理历史事件资料的要求,提供了很多进一步分析的线索。这个是不是也可以考虑?

【张静】不是只满足于把资料挖出来本身,而是分析资料,关注这个资料说明了什么。

【周雪光】提供新的分析角度来看资料的意义。

【张静】几个小时的讨论,大家很辛苦,但看得出来,也很快乐。这种非正式的小型工作坊,通过聊天来交流,推进了问题,大家都有收获,比开大会,特别是社交性的会收获要大得多。我希望在北大能够经常这么做。