

本土“理想型”与社会理论立场^{*}

——邹川雄的两部“本土化”专著述评

徐 冰

1995年，邹川雄于台湾大学社会学研究所完成博士论文《拿捏分寸与阳奉阴违：一个传统中国社会行事逻辑的初步探索》。几年后，该论文分为《理论》和《实践》两本书出版。其中，《理论》的篇幅较《实践》一本多出1/3，可见其论文的重心在理论上。

这不是一般的社会学理论论文。以往那些论文常常在西方理论脉络中选择一个（或者几个）人物、概念或者命题进行讨论。它们常有比较固定的模式和参考文献，以在既有观点基础上增加一点新意为目的。而邹氏的论文是一个“本土化”的尝试，以开拓对中国人与中国文化的社会学研究为志向。它涉及穿梭于中西之间、各学科之间的知识，需要研究者自己创造概念、构思架构，表达原创思想。这样的论文耗力更大，可能引起更多的争议，因此并不多见。虽然已经完成了10年多、出版了5年多，但是它不会像“批量生产”的论文那样每过几年就显得过时。与之相对，它在同类研究中只能称为“近期的”，它也会给很多年后的同类研究带来启发。

鉴于这两本书的特殊价值，笔者愿意花些笔墨为它们做评。

一、理论旨趣

在“导论”第一段，邹氏就指出，这是一项“本土化”研究。他关怀的是，在西方理论居支配地位的时代，如何能够既认真看待西方理论所展开的视野与观点，又摆脱“西方中心主义”的束缚，而能够妥帖地理解本

* 这两本书是《拿捏分寸与阳奉阴违：一个传统中国社会行事逻辑的初步探索》、《中国社会学术实践：阳奉阴违的中国人》。文中将分别简称它们为《理论》和《实践》。

土社会人们的身心状态(《理论》, 1999: 1)。

邹氏的“本土化”观点承自他的导师叶启政教授, 后者在“叶序”中对此观点进行了阐述(《理论》, 1999: ③—⑧)。

此“本土化”观点是在与实证主义相抗衡的方法论脉络之中引出的, 它的预设是社会科学与自然科学有所不同。叶氏指出, 人类社会有一个可贵的特性, 就是人们的所想、所感、所视、所为依社会环境而不同, 因此, 社会现象并不像物理现象那般遵循同一的自然法则。人类社会中的“自然”是“同”中充满了“异”, 而这些“异”才是要探讨的关键意义所在。

“叶序”中说, 西方现代社会科学可能揭示出了人类生活的一些共性, 而且, 一百多年来, 西方社会中的思想、价值在全球蔓延, 使得其他社会分享了一些西方社会的特征。因此, 西方学者所建构的知识, 特别是马克思、韦伯、涂尔干等大师的理论, 对理解其他社会也有举足轻重的价值。然而, 台湾社会毕竟有着与西方不同的源远流长的文化传统, 由此形成种种与西方不同的“社会表征”。它们在自己社会的现代化过程中难以保存完好, 有些削弱、有些扭曲, 但是不会完全消失, 而是以“变了形”的方式坚韧地存在着。因此, 即使现代化有一些普遍特征的潜势, 它们在台湾社会中也无法以西方原产地的原有姿态一成不变地呈现, 它们也一样“变了形”。在这西方现代文化与中国传统文化的双重变形之处, 叶氏提出了“本土化”研究的一个基本方法。

这一方法就是将中国传统与西方现代行事理路的“理想型”(ideal type)进行对照。这个方法有着深刻的理论目的: 挖掘西方知识背后所深藏的文化成见, 特别是诸多哲学人类学的预设。这样做可以反过来加深对中国人与中国文化的理解, 从而开启本土社会学研究的大门。

韦伯曾经倡导在社会学研究中使用“理想型”概念, 这是一种“思想实验”的方法(韦伯, 1997: 29)。它基于新康德主义的假设, 即真实是“无限之流”(an infinite flux), 无法在它的整体中把握它。研究者只有从具体的真实中抽取出特定的元素, 形成概念, 才能获得知识(Hekman, 1983: 20)。这样建构的概念也称为“构念”(construct), 理想型就是把许多分散的、时有时无的个体现象的某一(或者更多)侧面抽取出来而形成的分析性构念(Hekman, 1983: 31—33)。

邹氏在“结论”部分延续了“叶序”的观点, 并引用吉登斯(Anthony Giddens)所说的“社会学的三种想象力”, 继续阐述此建构本土“理想

型”的理论价值(《实践》, 2000: 165—180)。

首先, 在 20 世纪末的台湾, 许多传统中国社会的事物已经“变了形”, 人们现在的身心状态、思维方式和行事逻辑与传统中国人有一定距离。因此, 邹氏的传统理想型并不完全, 甚至不主要来自直接经验, 而是很大程度上依赖于祖先留下的文献资料。这种工作需要吉氏所说的“历史的想象力”, 去重新发现我们自己刚刚经历的过去。同时, “变了形”并不意味着传统已经完全消失, 它与现实仍有千丝万缕的联系, 这有助于发挥历史的想象力。

其次, 在西方文化笼罩的社会中, 发挥吉氏所说的“人类学的想象力”有助于避免“种族中心主义”(ethnocentrism)。西方社会理论的一些术语, 一方面衍生于西方文化脉络, 具有西方性格; 另一方面可能具有一些普遍意涵。邹氏一方面借用社会理论中具有普遍意涵的重要概念, 如“相互主体性”、“共识观/冲突观”等, 作为建构其理论的基础; 另一方面将一些西方性格较强的概念作为参照, 以凸显中国本土概念的特征。这些对照包括“目的理性行动/拿捏分寸行动”、“策略性行动/谋略行动”等。

第三, 吉氏所说的“批判的想象力”指关心未来各种可能性的发展。邹氏的理想型是关于传统中国而不是现代社会的, 因此在“批判”维度上好像较弱。但是, 他的“理想型”具有更宽广的视野, 提供更深刻的洞察以及更多自我反省的可能性, 因此有助于关照今日的台湾社会, 提出关于未来的假设。他的假设是, 台湾的现代化是不能绕过中国传统体制的, 这是传统中国与西方现代双重变形的“相生”与“相克”过程。

这就是邹氏建立中国本土的“理想型”的理论旨趣。

二、“理想型”的铺陈

马克斯·韦伯的“基督教观念”(Christianity)堪称“理想型”的典范。它的意涵来自“表达信仰的文章、从教堂法规与习惯而来的规范、行动的格言, 以及无数具体的相互关系的结合”, 韦伯把这些意涵融合成一个“理念”。

邹氏却不容易找到这样简明的标签, 因为中国人不强调以单个清晰的概念来把握意涵, 而是用一些词语相互呼应地表达超出字面本身

的意思。

他以汉语中的日常用语“拿捏分寸”和“阳奉阴违”作为切入点，并为它们赋以理论意义。“阳奉阴违”原是一个贬义词，但是邹氏赋予它以人们通常意识不到的社会学意义，使它与“阴阳互济”、“阴阳调和”这两个褒义词联系起来（《理论》，1999：4）。

如果要给这个“理想型”贴标签，可能要将这两个日常用语连起来，称为“拿捏分寸与阳奉阴违”。这是邹川雄博士论文的大标题，也与《理论》一书的小标题大同小异。他有时说中国人思维与行动的理想型是“拿捏分寸”（《理论》，1999：229），这时的重心在哲学思维或个人态度上。经过所谓“社会性转化”之后，“理想型”的重心滑向“阳奉阴违”。所以他选择“阳奉阴违”作为《实践》一书的小标题。

要理解这个“理想型”的意涵，需要把这两个日常用语与周围的其他概念联系起来，形成一定的脉络。而这个脉络的“脉纹”，即邹氏所说的“逻辑”，或者“叶序”所说的“理路”，则需要联系邹氏的铺陈方式来理解。下面沿着《理论》一书的章节顺序来理解他的“理想型”意涵。

首先，在“引子”与“第一章”中，邹氏将“拿捏分寸”作为中国传统思维方式的特征，并在思想史中进行阐述。

他从庄子“庖丁解牛”的寓言引出“拿捏分寸”的神韵：自由生活的真谛在于使内在人心与外在世界之间的节奏合拍，形成“合宜”关系。这又牵涉出一个将世界观和方法论联系起来的观点：这个世界是一个阴阳格局的世界。阴阳是一对对偶概念，但它们不是二元对立而是往复交感的。这些思想源自中国群经之首——《易》，而《易》有一个从自然到人心的思路。沿着这个思路，最后的核心在“时”与“中”的把握上。后来的《中庸》把这个观点阐述得更清楚：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”这就是“拿捏分寸”思维的主旨（《理论》，1999：63）。

其次，“第二章”将这个哲学的思维与社会的秩序和行动结合起来，使之具有社会理论的意义。

传统中国社会秩序的调节机制是“礼”，儒家以“正名”来形成“礼”的共识。这里的“名”有两层意义，一方面它是理想的共识，具有客观性；另一方面它又必须在日常生活中实际地提取与阐释，被行动者赋予主观意义。儒家经典符号体系中的“名”不像西方概念那样严谨，留下

很大的模糊空间。人们在这个空间里灵活多变地对它进行再阐释,这就是拿捏分寸的行动。于是,经典或者“阳”的层面的“名”与它的具体运用或者“阴”的层面的“实”之间有了距离。名实分离是中国社会中常见的现象,人们不仅容忍它,而且认为有必要,因为这给他们留下很大的创造空间(《理论》,1999:98—102)。类似地,与“礼”相关的还有一些“阳/阴”对偶概念,如“公/私”、“义/利”等,都是“阳”的层面确立共识,“阴”的层面拿捏分寸。

第三,“第三章”从“共识秩序”向“权力冲突”转化,建立“共识/冲突”之间的也是更鲜明的“阳/阴”二重模型,即“阳奉阴违”的行动模型。

“礼”本身就与阴阳二重性现象联系在一起,但是这还主要在共识秩序或者“阳”的范畴。只有将权力和利益的冲突纳入考虑,以相关的谋略行动作为“阴”的范畴的主要内容,才能描绘出更鲜明的“阳”与“阴”之相反相成的画面——“阳礼阴谋”的画面。邹氏吸收了福柯(Michel Foucault)的“积极的权力观”,认为权力不仅是压迫与禁止的力量,而且是生命力量与智慧的表现。福柯的权力与策略联系在一起,而邹氏所说的谋略与西方理论家所说的策略还有所不同。后者重视手段与目的的联结,近乎遵循客观因果法则;前者的“机心”与“修养”的色彩更重,目的是形成一种冷静、灵活多变和圆熟的身心状态,适应多变甚至危险的情境。

“阴”的层面的谋略思想十分丰富,兵家的《孙子》、道家的《老子》和儒家的《易》是几个代表。在这些思想和“礼”的思想的交汇作用下,中国人的行动是“阳奉阴违”的,这可以概括为“阳儒阴道”;中国的政治哲学——帝王学——是“阳奉阴违”的,这可以概括为“阳儒阴法”。这是邹氏这个研究中最闪光、最重要的观点。

第四,“第四章”在社会历史条件的层次上分析阳奉阴违的默认体制的展现过程。

邹氏指出,传统中国社会的组织主要靠两个层次的伦理,一是皇权政治伦理,它促成了政治的大一统;另一个是宗法差序伦理,它在基层社会中的影响更大。这两个层次的伦理之间既存在矛盾又相互吸收,促成了“阳奉阴违”的默认体制。皇帝颁布的命令,经过地方、宗族和个人,在各个级别上会不断打折扣,但是从官员到百姓都不会公开(“阳”的层面)违背它,只能私下(“阴”的层面)里重新阐释它、改变它。

经过四章的转承,可以看出这个“理想型”意涵的深厚。

三、铺陈思路与理论立场

邹氏的“理想型”有着深厚的中国意涵,这说明他的“本土化”探索是成功的。同时,这个研究不是中国传统学问的“自然”延伸。它是社会学的理论研究,社会学是衍生于西方的一门科学,因此邹氏不可避免地受到西方理论的影响。他的铺陈思路是受一些西方观点影响的,这些观点在西方脉络中是有立场的。这个立场参与形成了他的视角,影响他去“看”什么,影响他揭示中国本土意涵时的轻重缓急。

笔者尝试揭示他的立场,探讨这个立场对其研究的影响。

(一)“社会性转化”

邹氏建立“理想型”的目的是理解中国本土社会人们的身心状态,他想传神地呈现出中国人心灵世界的某一层面,想贴近中国人的行为(《理论》,1999:2)。这里的心灵世界与“叶序”中所说的“所想、所感、所视”大体相当,但是,邹、叶二人都不使用“心理”这个更简明的词,这样的措辞是有意为之的。

他们认为,身心状态类似于社会学家布迪厄(Pierre Bourdieu)所说的“惯习”(habitus),而与心理状态有所不同。后者是一时或者短暂的情境因素所致,而前者是长期、稳定的惯性状态(《理论》,1999:6—7)。这个观点延续了马克思、涂尔干和韦伯三大社会学家的思想。

在马克思那里,社会心理是浅层而多变的,社会意识则更深刻、更稳定。原因之一是前者的主体是个人,后者的主体是社会。说“社会”是一个主体可能有些费解,对此,涂尔干做了进一步的阐述。

涂氏指出,要把“社会”当作“物”来看,而这个“物”是能够思想的。在他那里,“社会”与“集体”两个词可以互换,他把集体对作用于它的各种物的思想反映称为集体表征(collective representation)。集体表征是最重要的社会事实之一,由此,社会事实不是没有任何心理性质的,因为它毕竟表现为思想或行为的方式。社会事实与心理事实的区别在于,前者是关于个人的,而后者是关于集体的。^①他是从原始宗教开始讨论集体表征的,但是把它延伸到作为西方现代理智脉络之基本单元的

^① 翟学伟对涂尔干的“社会的”与“心理的”关系进行了讨论,见翟学伟(2004:4—6)。

概念上。他指出,概念是普遍性表征,因为它们是集体现或者社会的表征。社会是一种能使思想具有普遍性、具有概念和类别特点的机制,概念表达的是社会想象事物的方法(阿隆,2000:242)。可见,涂尔干用集体表征来描述理智的历史演进过程,在这个过程中面前,个人心理就显得浅显和多变了。

韦伯也是在对当时的心理学进行批评的同时来确立社会学的对象与方法的。他指出,心理物理学或者生理心理学研究反射行为,法国社会心理学——黎鹏(Le Bon)的群众心理学和塔德(G. Tard)的模仿心理学——研究群体中的非理性“行为”,对行为者而言,对这些行为都无法恰当地予以语言表达,好像神秘经验一样是自己所无法理解的。与此相反,社会学所关心的“行动”则是行动者能够用语言表达、能够赋予主观意义的,因此是能够进行理性理解的(韦伯,1997)。与反射行为以及群体中的情绪和模仿行为相比,理性的行动是深刻而持久的。

“心理”并不都和浅薄、多变相联系。邹氏引用李泽厚的观点,认为文化心理有一个深层而稳定的结构(《理论》,1999:9)。这是中国思想史的观点,在西方称为心理哲学或者哲学心理学。在上述三大家为社会学建立基础的时候,西方现代的哲学心理学已经发展了两百多年。学者们相信每个人都有有一个相同的心理结构,社会生活乃是以此心理结构为基础而展开的。这里的“心理”显然不是浅薄、多变的,而与李泽厚所说的“心理”相似。这种深层的“心理”与实验心理学所关心的浅层的“心理”汇聚成一股“心理学主义”的思潮。三大家是在与“心理学主义”对抗的过程中为社会学争得一席之地的。他们认为,上述浅层“心理”无涉意义,而深层“心理”又太过抽象。

马克思说:“人的本质不是单个人所固有的抽象物,实际上,它是一切社会关系的总合。”根据这个观点,邹氏指出,当代哲学和社会理论中的一个重要观点就是反对笛卡儿以孤独的思维主体作为理论建构的出发点,从“主体性”向“相互主体性”的“转化”是一个大趋势(《理论》,1999:82)。笛卡儿关于思维主体的观点为17—19世纪的哲学心理学定下了基调,因此,这里的“主体性”与“相互主体性”分别与哲学心理学和社会学相对应。循着这个思路,中国思想史中的心理哲学观点就是“社会性转化”的前身。

《理论》前两章就是按照这个思路编排的。这不是中国古代思想史的顺序。在中国古代思想史中,政治哲学和心理哲学是相互纠缠着发

展的,而以宋明理学为代表的心理哲学是在比较晚的时候才成熟起来的。这个思路的基础是上述“转化观”。

当然,邹氏所提及的吉登斯、布迪厄等人都是受过心理学训练的社会学家,他们都在削弱“心理”与“社会”之间的二元对立,并因此在当代社会理论界享有盛誉。

但是,这两本书给笔者留下的整体印象是,邹氏受法国(后)结构主义进路的影响较大,这个进路沿袭了涂尔干等“社会”决定“个人”的观点。的确,“相互主体性”已经成为当代社会理论中的重要观点,而在这时,还有没有主体性可言呢?这是当代社会理论中最细微、最深刻的问题,下面将渐次地进入这个问题。

(二)“共识到冲突的转化”

《理论》中最重要的观点“阳礼阴谋”是在第三章中阐释的,而这一章的思路基于另一个“转化观”——“共识到冲突的转化”。

冲突论并不一直是社会学中的主流。在20世纪上半叶的一段时期,社会学的重心移到美国。帕森斯的功能论名扬天下,马克思的冲突理论却因为与共产主义运动的联系在美国遭到禁止。但是,这不意味着冲突观对社会学的影响中断了。

韦伯指出,西方的现代化肇始于价值理性的转化,却功成于工具理性的蔓延。而在工具理性的背后,则是几百年来不断被阐释的利己观。霍布士在17世纪时就指出,人是不断追求权力、财富、快乐、安逸等利己欲望的存在者,这会导致所有人对所有人的战争。帕森斯就是吸收了霍氏的观点,提出抑制人的利己本性的功能论的。^①

工具理性是西方现代社会的一个特征,它也成为社会学家审视所有社会的一个视角。这样来看中国的传统社会,容易得出“应然”与“实然”脱节,甚至恰恰相反的结论。“应然”对应于儒家理想,“实然”则对应于追求利益、权力的行动。邹氏的“阳礼阴谋”观当是受这种思想启发而形成的。

然而,社会学是一门有整合社会科学之野心的学科,它自始就有整体论的倾向。与此相联系,它的每个重要理论之内以及诸理论之间常常充满矛盾。因此,不能以个人的利己论为起点,沿着直线式逻辑推出

^① 关于“人是利己的存在者”与西方现代社会学之间的关系,见洪胜杓(2006)。

社会学的所有观点。

自涂尔干以后,社会学并没有忽视道德理想(“应然”),而是不断揭示它们在社会共识方面的功能。所以,在邹氏的“阳礼阴谋”中,并不是“阴”为真、“阳”为假,而是分别指涉社会和个人两个层面。他把前者称为客观的,后者称为主观的,认为两者之间是可以相互转化、相互配合的(《理论》,1999:147)。“真实”应该是两个层面相互作用而形成的整体。

梳理前三章,好像经历了一个“心理”与“社会”之间的循环,邹氏要进一步阐释主观的心理意涵。但这不是他的思路。他指出:

“阳奉阴违”的行为是身处于具阳/阴二重性和间隙化之社会情境下的中国人,当其以追求利害及成功为目的时,也就是进行谋略行动时,所往往采取的行动策略。在这里我们考虑的是处于社会共识秩序与权力网络下的“社会人”,而不强调个人心理动机的好坏。(《理论》,1999:160)

可见,当他以“阳奉阴违”来概括中国人真实行动的特征时,他的重心已经转到“阴”的层面上了。“阴”是主观的,但又不是心理的,这话矛盾吗?

他没有解释清楚。我们可以结合上面的讨论提出以下解释:(1)在邹氏看来,心理的是个别人的、多变的。而按照利己观,功利动机是每个人所共有的、稳定的动机,因此它不是心理的。(2)这种动机对应于韦伯所说的主观意义,它是社会学的。(3)按照福柯的理论,权力行动是社会脉络而不是个人决定的。所谓策略是脉络的策略,它与个人心理无关。(4)中国人的自私不只是个人的自私,它包括在“差序格局”中,为小圈子中的利益牺牲大圈子的利益(《理论》,1999:219)。这种利己是社会的,而不是个人心理的。

这几个方面的解释之间并不是连贯的,其中存在着矛盾。研究者需要自己取舍,建立体系。而这是一项艰难的工作。

韦伯从(1)转到(2),他是从个人行动开始讨论的,然后一跃过渡到宏观的文化系统上。福柯不满意于这个思路,他把重心放在微观社会脉络上。

可以看出,邹氏更欣赏并借鉴了福柯的理论。好像他是从(3)向

(4)转,讨论以“差序格局”为特征的中国社会脉络中的权力行为。但是,他只是在一个注释中提到“差序格局”与中国人的自私之间的关系,而没有系统地阐述中国人的自我观与谋略行动之间的关系。

就是因为邹氏吸收了西方理论的观点,认为真实的行动是追求利益与权力的,是工具或者功利的,因此关注“阴”的层面的谋略行动。但是,这种行动对人的存在有什么意义,他没有深入阐释。他回避对动机的深入阐释,这是受福柯的影响。

邹氏引述了福柯的名句:“权力关系本身是意向性的(intentional),但却是非主体性的(nonsubjective)”(《理论》,1999:219)。这里的意向性指权力关系中充满了策略,而非主体性则指没有人能够发明或者制定权力运作的逻辑或者目的。在行动者有意识追求的目的之外,存在着特定脉络本身的策略逻辑,它不能归因于任何人的计划或者有意识的目的。

这个权力观要在(后)结构主义的脉络中来理解,福柯参与推出了这个脉络的一个招牌式观点:“主体性之死”(death of subjectivity)。

列维-施特劳斯(Levi-Strauss)等结构主义者反对诠释学重视时间的观点,转而重视空间。他们所描绘的空间结构是纯形式的,超越任何具体认同。好像这个结构不随时间而变化,类似于康德所说的物自体(多斯,2004:576-577)。福柯认为,不同时期、不同局部的社会结构是不同的。但是,在以社会结构(无论是宏观的还是微观的)排斥主体性(认同内容)这一点上,他与列维-施特劳斯是一致的。福柯等以描绘排除主体性的空间图像的方法来证实“主体性之死”的假设,此方法与此假设之间有循环的关系。

福柯认为权力是话语结构的内在性质,因此,“非主体”的权力观是“主体性之死”观点的翻版。

泰勒(Charles Taylor)指出,权力与支配不需要一个清晰界定的施行者,但是,它们需要一个受害者。只有在某事强加给某人时,才能称为支配。权力可能为情境所刻画,支配者和被支配者都陷于情境之中。但是,只有在压抑人们重要的欲望、目的的时候,才能谈到权力。这时需要关于自由的观念,假设没有权力压迫,人可以实现什么价值?因此,权力不可避免地主体性的观念联系在一起。

(后)结构主义者批判原子论的主观主义,在揭示文化语言的背景对理解行动的重要性方面做出很大贡献。但是他们走到了另一个极

端,以结构之名消解人类行动的目的性维度。这个极端的观点是错误的。福柯反对原子论的权力观,他的这个观点是深刻的。但是,他以极端的方式排斥主体性,因此使权力失去了关键特色。他以这样的权力观为基础所做的历史分析极具原创性,但是其中存在着矛盾(Taylor, 1985: 152—183)。

泰勒对福柯的评论是当代社会理论界诠释学与(后)结构主义两个进路的代表人物之间的对话。这两个进路都反对经验主义的原子论观点,都关注“相互主观的意义”(intersubjective meanings)。但是这时,还有没有主体性可言?两个进路的回答是不同的。(后)结构主义宣称主体性死了。诠释学认为还是要谈主体性,只是这不是封闭于个人之内的,而是在“对话”中建构的主体性。

这两个进路之间的分歧是细微的,但又是深刻的,它涉及对文化语言的态度问题。(后)结构主义认为语言是异化人的,而诠释学认为语言能够表达自然之真实,并且参与构成了人的真实存在。

可以看出,邹氏反对原子论观点,关注“相互主体性”。这时,他受福柯的影响较大,主体性概念在他的理论框架中失去了位置。但是,他要阐释的中国意涵却涉及主体性问题。于是,内容与结构之间出现了矛盾。

邹氏指出,福柯的权力理论突出“实(体)”的控制,因此具有西方色彩。邹氏自己则突出中国式权力对“虚”的控制,这是在阴阳虚实中拿捏分寸,其目的在于保全自身(包括身心及权位)(《理论》,1999: 220)。而这种拿捏分寸、保全目的需要进入人的内心世界来阐释。他说《老子》的智慧有一种伟大的胸怀,《易》更追求一种坚忍而不苦闷的情操,它们都涉及内心的拿捏分寸的修养,这才是中国人人生修养的精华所在(《理论》,1999: 185—186)。但是在排斥主体性的结构里,这样的点睛之语却只能在边缘位置,显得支离破碎。

不仅这一章,后面《实践》一书的表述也受这个结构的影响。

《实践》中表述得最清楚、最能给人留下深刻印象的是开始部分,这是关于政治领域的“阳奉阴违”的。邹氏在“自序”中概述了这个领域的逻辑:“阳”宣扬礼义道德而“阴”则为利益分赃,“阳”为文人政府而“阴”为胥吏暗盘政治,“阳”强调共识团结而“阴”则拉关系、搞派系。这种看不出人生修养的“阴谋”在他的结构中是比较容易表述的。

《实践》最后一章描述人际互动与个人领域的“阳奉阴违”,而这是

与人生的修养关系密切的领域。

邹氏指出,中国人的社会化是一个先学“阳”、后学“阴”的过程,“阳”塑造了公开场合的“公己”(public self),它符合儒家的道德理想;“阴”是在私下场合满足“私己”(private self)的利益与情感(《实践》,2000:131—142)。可见,由“阳”到“阴”是把“阳”往下拉、打折扣的过程。在这个过程中,人们可以为“名实不符”、“假公济私”进行辩解。这些做法是受情境影响而形成的,“阴阳”二重性的社会体制使人们感到不确定和不信任。在这样的环境下,所谓原则只能放在“心”里。这时,做到“外圆内方”是需要自我修养的(《实践》,2000:142—158)。

这一章中常有闪光点,但是整体看却显得有些散乱。邹氏的“公己”、“私己”概念引自社会心理学家杨中芳。杨氏认为,“私己”来自内在、原始的冲动,是自私自利的。于是,中国人自我的两面性是外表的“公己”(大我)和内在的“私己”(小我)之间的反差所形成的(杨中芳,1991)。而邹氏所说的“内方”好像不是自私的原始冲动。那么,自我的深层是由什么构成的?有没有文化的因素?

“叶序”中说,将中国传统与西方现代的“理想型”进行对照,可以挖掘西方知识背后的文化成见,特别是诸多哲学人类学的预设。这句话值得回味。

上述分析显示,建构中国本土的“理想型”需要把自己的本体论预设明确地表述出来,否则这个理论结构就“拿”不出那些闪光的中国式观点,对那些观点的表述就会显得散乱。

而一个本体论预设与一定的价值关怀又是联系在一起的。

四、理论立场与价值关怀

像霍布士那样,预设人是自私自利的动物,很可能支持抑制自私本性的法律。像福柯晚期那样,预设人是具有“性审美”潜力的动物,很可能要求社会话语减少对此潜力之压制。像泰勒那样,预设人是自我阐释的动物(a self-interpreting animal),很可能支持有助于实现文化自我之价值的政治制度。像儒家那样,预设人有善的自然潜能,很可能支持有助于自我修养的社会规范。邹氏的预设更复杂,但是,这个预设也会倾向与一定的社会理想有亲和关系。

社会理想涉及邹氏所说的“批判的想象力”。他认为,台湾的现代化是不能斩断与中国传统文化的联系的,中国传统模式经过“变形”,可能成为现代模式的一个基础。这个观点同样适合中国大陆社会,很多学者已经认识到这一点。中国文化的现代转化是当前社会科学家们所关心的问题。

近些年来,中国传统谋略受到突出的关注。描述官场权谋的古装电视剧连续不断,“戏说”中的何鬻甚至成为一些人为官的榜样。谋略是中国传统文化中的重要部分,但是,在大陆流行“厚黑学”、台湾出现选举丑闻的背景下,这些重视谋略的现象却令人担忧。

面对这样的社会状况我们更能感到韦伯的深刻。他指出,资本主义是一个理想,现代化是从价值理性的转化开始的。泰勒继续指出,经过现代转化,自我理想取代了新教伦理的地位,成为西方人现代化的内在动力。在“自我实现”这个口号的背后,有着深刻的哲学思想。泰勒把这种思想称为“真诚的伦理”(the ethics of authenticity)。他指出,这种自我观与工具理性成犄角之势,它可以阻止工具理性对人的异化(Taylor, 1992)。

如果没有“真诚的”自我观的配合,西方的工具理性不仅不能得以充分发展,而且可能成为异化人的“铁笼”。相应地,如果没有自我修养与情怀的支持,中国式的谋略可能使人们丧失安全感,使社会陷于诚信危机之中。

邹氏不满于仅在工具的层次阐释谋略,他要进入中国人自我修养与情怀的境界之中。这是他的深刻之处。但是在他的“相互主体性”结构中,主体性失去了位置,因此他的深层关怀没有充分表达出来。

基于这种深层关怀,中国人的现代化道路不应是将传统理想往下拉、打折扣,而是对它们进行转化,形成与现代工具理性相配合的现代自我观。这种观念是针对普通人而不是圣人的,在这个意义上,好像它比传统理想要低一些;但是,它比古代理想具有更鲜明的普遍性观点,在这个意义上,它比传统理想还高呢。可以预言,受深远的中国传统文化影响的社会,它们的现代化也需要深刻的理想。

从上面的介绍与评论可以看出,邹氏的本土化研究不是“义和团”式的。它需要吸收西方前沿社会理论,并与中国传统思想、中国(包括台湾)社会中的经验相互撞击,形成清晰的理论结构。这种结构要有深

刻的哲学人类学预设,要“拿”得住具有中国神韵的经验现象。在急功近利的时代里,这样艰难的探索是少见的。

笔者在10年前就读过这篇博士论文,近期再读这两本书,仍然受到感染,很快进入深深的愉悦状态之中。

这是令人钦佩的研究。笔者尝试揭示邹氏的理论立场,并从其他立场与他对话,是希望能够拓展理论视野,加深对他的理解。而激励更多学者做出更多中国原创性的社会学理论研究,是笔者这个书评更大的目的。

参考文献:

- 雷蒙·阿隆,2000,《社会学主要思潮》,葛志强、胡秉成、王沪宁译,北京:华夏出版社。
- 弗朗索瓦·多斯,2004《从结构到解构:法国20世纪思想主潮》(下卷),季广茂译,北京:中央编译出版社。
- 洪胜杓,2006,《儒家与近代社会学家的人性理论之间的比较研究》,中国社会科学院社会学研究所,《社会理论》第2辑。
- 韦伯,1997,《社会学的基本概念》,顾中华译,台北:远流出版公司。
- 杨中芳,1991,《试论中国人的“自己”:理论与研究方向》,载杨中芳、高尚仁,《中国人、中国心——人格与社会篇》,台北:远流出版公司。
- 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。
- 邹川雄,1999,《拿捏分寸与阳奉阴违:一个传统中国社会行事逻辑的初步探索》,台北:洪叶。
- ,2000,《中国社会学实践:阳奉阴违的中国人》,台北:洪叶。
- Hekman, Susan 1983, *Max Weber and Contemporary Social Theory*. Oxford: Martin Robertson Press.
- Taylor, Charles 1985 “Foucault on Freedom and Truth.” *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers II*. London: Cambridge Press.
- 1992 *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.

作者单位:中国社会科学院社会学研究所
责任编辑:张志敏