

# 行动伦理与“关系社会”<sup>\*</sup>

## ——社会学中国化的路径

周飞舟

**提要:**本文梳理和考察了“社会学中国化”的路径,将其分为“接轨”与“自觉”两个阶段,并指出“自觉”阶段的必要性和迫切性主要来自于现实经验研究的要求。在寻求对经验现象和社会行动的深层的、“精神”的理解和解释的过程中,中国本土的概念应该努力与中国漫长深厚的学术研究传统对接,才能实现真正的社会学中国化。本文就对接的方式进行了初步探索,指出针对中国这样一个“关系社会”,可以尝试从行动伦理层面切入。当代中国人的社会行动中包含了大量的传统伦理因素,是构成“关系”的一个重要基础。正是这些行动伦理将当前的经验现象与中国的文化传统在社会学研究的层面上连接起来,为拓宽社会学中国化的路径提供了可能。

**关键词:**行动伦理 差序格局 社会学中国化

2005年第1期的《社会学研究》杂志发表过一篇应星的书评文章《评村民自治研究的新取向》。在这篇文章中,应星对他称之为“乡土派”的研究进行了批评,并仿照米尔斯对美国主流定量研究“抽象经验主义”的称呼,将乡土派称为“朴素的经验主义”(应星,2005)。所谓“朴素”,一方面是指乡土派反对西方理论,另一方面指乡土派的“理论”主要来自于田野,合而言之曰“野性的思维”。作为一名以优秀的经验研究著称的社会学家,应星当然不反对田野研究,他所反对的是缺乏理论关怀和理论指导的经验研究。在他看来,乡土派从田野中生发的那些零散的理论概念,接续不上既有的学术研究传统,形不成像样的理论,因而也不会有重要的创新。田野中的零星发现,如果不能接续在强大的理论和学术传统之上,充其量只是一些受到新鲜刺激所得到的火花,不会有生发的潜力。在全志辉、吴毅、贺雪峰等人的回应性文章中,一个讨论的重点就是学术研究传统应该如何建立(全志辉,2005)。

---

\* 本文写作和修改过程中,边燕杰、赵鼎新、应星诸师友或提出批评,或给予启发,特此致谢。

虽然吴毅等人认为乡土派既没有“反西方”，也没有“反理论”，但是双方对如何建立学术研究传统的分歧却变得很明确：中国社会学的社会研究应该与哪些学术传统对接？是“西方的”、“理论的”，还是“本土的”、“田野的”？“本土的”、“田野的”能否构成一种学术传统？

对于这种学术争论，我们很容易关注其分歧而忽略其共同点。事实上，在双方的争论背后有一个更高层次的共同之处，即建立或者选择学术研究传统的标准应该是为了更好地、更深入地理解当前中国的经验现实。如应星所言，“社会现象不是自在的，而是被呈现、被建构出来的。没有人独特的感知，没有敏锐的问题意识，社会实在纵然如神祇般矗立在山顶，人也可能视而不见”（应星，2005：220）；或如吴毅等人所言，“在生活本身所呈现出来的义理逻辑之中去寻找对于现存理论的碰撞和激荡”（吴毅等，2005：89），理论和学术传统无论是作为发现的工具还是对话的对象，都是理解经验现实时必不可少的，所以是实用的、功利性的。双方围绕福柯的权力理论展开的争辩越发证明了他们对理论所持的相同态度。既然理论是为了更好地理解现实而存在，那么什么是所谓“更好”的标准呢？或者换句话说，用什么标准来判断在理解村庄治理的某些问题时是福柯的理论还是其他的理论有着“更好”的洞察力呢？更为广泛地说，什么样的理论和学术传统能使我们更好地、更深入地理解和研究中国当代社会？这个问题是双方分歧的关键所在，要深入讨论这个问题，则需要将视野扩展到中国社会学研究的发展史中。

## 一、社会学中国化的路径与启示

社会学进入中国的时期，是中国传统思想正在发生大变革的时期。清末民初的思想家如康有为、梁启超、王国维对传统经学进行了改造，努力建立新的史学传统，而这个新传统与社会学有着密切的关系（渠敬东，2015），在客观上为社会学的发展作了思想上的准备。在传统经学的枷锁被打破之后，各种西方社会思想得到了迅速的扩散和传播。而作为一门社会科学的社会学在中国的教学、实践和应用，则在民国时期最为繁荣。在欧美的社会学进入中国之后，中国第一代社会学家即提出“社会学中国化”，其中尤以燕京大学吴文藻先生倡行最力。在他

指导和影响下而形成的“燕京学派”是民国时期众多社会学派别中最为突出的学派之一,一度被称为“社会学的中国学派”,可以被看作是“社会学中国化”的代表。按吴文藻在《社会学丛刊》“总序”中对“燕京学派”研究方法论的提法,是“以科学假设始,以实地证验终”,研究对象则是“社区”及背后的文化、制度和功能,也就是说,“社会学中国化”的内容是如何运用西方社会学的理论和方法来研究中国社会。在今天看来,这只是“社会学中国化”的第一步,但是在缺乏社会科学传统的中国学术界来说则不失为一个创举。张静认为,“燕京学派的工作,可以更准确地定位为现代社会学在中国的开建设,他们开启了新的、专业的社会研究。其主要特点与其说是本土化道路的提出,不如说是研究角色、议题、方法及目标的转换”(张静,2017:29)。所以与其称之为“社会学中国化”,不如说是社会学、社会科学在中国的“落地”和应用。在这个意义上,从陈独秀、李大钊等到以毛泽东思想为中心的马克思主义在中国革命和实践中的运用都是这个“社会学中国化”的一部分。在新的理论和方法的指导下,中国社会的诸种现象都呈现出完全不同的面向,民国社会学也因此出现了一大批优秀的研究成果。

如何运用西方社会学的理论和方法是当时学者们面对的共同问题。谢立中以费孝通先生的研究为例,指出了三种运用西方理论和方法的不同方式(谢立中,2017)。第一种叫做“对象转换型”,就是直接运用西方理论和方法研究中国的社会现象,这以《江村经济》为代表。第二种叫做“补充—修正—创新型”,其典型特征是用中国本土的社会事实对西方社会学的理论做一些修正和补充,或者在此基础上提出一些启发性的概念,这以《生育制度》为代表。费孝通先生自己曾说,《生育制度》一书是将涂尔干的“平面的人际关系”转成“垂直的”“代际关系”(费孝通,1987:433)。第三种叫做“理论替代型”,是指研究者“基本上放弃了来自西方的概念和命题,用一套完全来源于该国/地区人民生活实践的本土性概念、命题替代了前者,但却还是沿用了移自西方社会学的思维或研究方法(如实证科学方法、诠释学方法、辩证方法等,尤其是实证科学方法)”(谢立中,2017:43)。费孝通先生的《乡土中国》就是这种方式的代表,书中提出的如“差序格局”、“礼俗社会”、“无为政治”等概念正是试图建立适合中国的概念和理论体系的努力。但是,谢立中敏锐地指出,这些本土性很强的概念是在西方社会学理论启发和对比下获得的,比如差序格局和礼俗社会的概念明显受到涂尔

干“机械团结/有机团结”与“共同体—社会”理论的影响。这种“替代”实际上仍然是站在西方理论的立场,运用社会科学方法,从外向内观察中国社会的思想成果。

20世纪70、80年代,港台地区兴起了一波“社会学本土化”的浪潮,以杨国枢、金耀基、黄光国等为代表的一批学者提倡“社会学中国化”或“本土化”,对中国社会的一些重要的本土概念,如“人情”、“关系”、“面子”、“耻”、“报”等进行了广泛的研究和分析。这波浪潮的起因,一方面是由于西方社会科学理论和方法对港台地区进行“学术洗脑”(杨国枢主编,2012:5),另一方面也由于社会科学界不断感受到来自现实的“中国人的许多行为和思考方式……还一直保留到今天……是一种了不得的韧性或是弹性,或者说,根本就是一种惰性、一种行为方式,历几千年而不变”(文崇一、萧新煌主编,2013:1)。我们注意到,这种“社会学中国化”的动力与民国时期完全不同。民国时期,西方理论和方法犹如启蒙的明灯,照亮了中国社会的实践,赋予社会科学的学者们以大量的灵感以及新的发现和概念。而到港台的“社会学中国化”时期,在西方理论和方法占研究的主导地位时,人们又感到这些理论和方法与中国社会的现实颇有错位,缺乏杨国枢等人所说的“本土契合性”。港台这批学者的努力正是为了使西方理论和方法与中国的本土社会现实更好地“契合”,所以他们在分析中国本土概念时,仍然以使用西方社会科学理论和方法为主,或者说是用西方的理论和方法去“解剖”这些中国的本土概念。这种努力好比用西方医学和解剖学理论去分析中国医学的经络穴位一样,虽然在短期内能够产生很多学术成果,但是这些学术成果既无法与西方学术传统形成对话,也无法对本土的经验研究形成有价值的启发。例如用交换理论来分析“孝”或“报”的观念,而无视其理论背后的个体主义和平等主义预设,分析的结果只能是将这些观念中的本土特征消解掉而已,并不能构成对这些观念真正深入的认识。正是由于这些原因,此类研究在90年代之后便迅速趋于式微,今天的港台社会科学界已经是欧美理论一统天下的局面了。

无论是在西方理论和方法的对照下形成的关于中国社会的新概念,还是用西方理论和方法对中国本土的概念进行分析,其立场都是西方本位的,其背后的问题意识、理论洞察、分析方法都扎根于西方学术传统之中,这导致了一些新的本土概念如“差序格局”虽然极具洞察

力,但是缺乏生发力,难以构成本土理论的基础。支撑差序格局这个概念的学术传统,是诸如“有机团结/机械团结”的社会理论。近年来一些学者试图将这个概念与中国传统的经学如丧服理论对接,正是为了使它扎根于中国社会的土壤之中(吴飞,2011;周飞舟,2015)。而一些传统的本土概念,如关系、人情、面子等,也被西方的理论和方法所“肢解”,如同将一棵大树分成干、枝、叶进行分析,无视树根及其扎根的水土,使得这些本来极具生命力的本土概念要么变成西方社会学概念的“附庸”,如“关系”变成交换理论或者博弈理论的“中国版本”,要么变成笼统抽象的“社会资本”这种在很大程度上被滥用了的“剩余范畴”。

自20世纪80年代社会学在大陆恢复重建以来,社会学研究在短短几十年内又重复了民国时期以及港台地区曾经走过的“社会学中国化”的道路。80年代是大量译介和引进西方社会学理论和方法的时期,到了90年代,中国学者在广泛深入的田野调查中,运用这些理论和方法,取得了丰硕的成果。费孝通先生的乡村发展研究和陆学艺先生的社会结构研究可以作为突出的代表。其中,陆学艺先生运用西方社会学的分层理论,在长期深入中国现实的田野研究基础上,提出了关于中国社会结构的分析框架(陆学艺,2006),开创了一条中国学者以阶层理论进行社会结构研究的道路。

在大量的经验研究基础上,许多中国社会学研究者开始试图提出基于本土立场的问题,从而开启了社会学中国化的新阶段。以应星的研究为例可以说明这样一个过程。其《大河移民上访的故事》这样一个堪称典范的经验研究,除了得益于作者在重庆某县细致深入的田野调查工作之外,其中社会学的洞察力和想象力与作者深厚的西方社会学理论修养,比如本文开头提到的对福柯理论的深入把握极有关系(应星,2001)。此后,在长期研究上访现象的基础上,应星提出了“气”这样一个既具概括性、又具有独特解释力的本土概念(应星,2007)。这一概念并非来自于西方社会理论的启发,而是来自于对田野经验的体察和概括。在这一点上,这一概念与“乡土派”贺雪峰等人提出的“社会关联”并无本质性的差别(贺雪峰、全志辉,2002)。事实上,正如应星批评乡土派的概念不能对接西方的学术传统一样,“气”这一概念也面临同样的困局。作为一个纯粹从田野经验中生发出的概念,连理论的表述都相当困难。有过相似田野经历的学者更容易感受到“气”的力量,而大部分人则只能在理念层次去理解。这个“气”与我们日常

生活中所说的“气”到底有什么关系？连接这两种“气”的潜在的、无形的根源和力量是什么？应星随后试图从民间传统的“痕迹”如谚语和地方戏曲中寻找“气”的实质，这无疑是一种类似于“寻根”的尝试（应星，2010）。但是这种尝试似乎并不成功，这构成了他在此后转向革命史研究的主要动力。应星的研究展示出谢立中所说的从“对象转换型”到“理论替代型”的清晰过程，只是他并没有满足和止步于提出本土概念以及用西方的理论和方法去分析本土概念，而是转入中国的历史传统中寻找本土概念的根源和理论生长力。

学者们从“对象转换型”转向其他本土化类型的原因各不相同。应星的转向可以说是源于一种理论建构的努力，而其他一些学者的转向则直接源于经验研究中所遭遇的问题。下面我以费孝通先生的晚年转向作为典型来加以说明。

谢立中指出费孝通先生晚年有一个“理论—方法全面替代型”本土化的努力，以他晚年《试谈扩展社会学研究的传统界限》一篇长文作为代表，这也是谢立中提出的第四种“社会学本土化”的类型（谢立中，2017）。实际上，除了这篇论文之外，费先生自提出“文化自觉”的理论之后，晚年的一系列文章都体现出一个明确的问题意识，即社会学研究应该“中国化”。这种“中国化”不同于以《江村经济》、《生育制度》和《乡土中国》所代表的“中国化”路径，而是应该通过“文化自觉”，即对自己的文化传统有一个“自知之明”，“明白它的来历，形成过程，在生活各方面所起的作用，也就是他的意义和所受其他文化的影响及发展的方向”（费孝通，1997：1），即通过追溯自己的文化传统，通过“认祖归宗”来中国化。费先生“文化自觉”理论的提出，与他20世纪80年代的小城镇与乡镇企业研究以及民族与边区开发研究的经历有关。在“志在富民”的“行行重行行”过程中，费先生发现，一些不发达地区与发达地区相比，在政策、制度、法律和体制方面并没有什么重要的差别，最大的差别在于“这里的人民日常的、细微的人际关系、交往方式、交往心态以及与之有关的风俗习惯和价值观念”，这些“外人看不出、说不清”，“只能意会、不能言传”的部分，“实际上常常是构成社会经济发展差异的真正原因”（费孝通，2003：438）。这些“真正原因”构成了社会学研究中国社会的巨大挑战。费先生通过不断的反思发现，自己过去所用的理论和方法很难触及这些“真正原因”，他说自己犯了“只见社会不见人”的错误，只重视“生态”不重视“心态”的错误，从而转向对

社会学方法论的反思。这些反思最终转化成“文化自觉”的思想,指出“社会学中国化”通过“各美其美”以达到“美人之美”、“美美与共”,能够使中国应对 21 世纪文明交融和冲突的挑战(周飞舟,2017)。

继费孝通先生之后,郑杭生先生大力提倡“理论自觉”,并将其作为“社会学中国化”的关键。“社会学的‘理论自觉’,则是‘文化自觉’在社会学这一门学科中的特殊表现”,“所谓中国社会学的‘理论自觉’,是指从事社会学教学研究的人对其所教学和研究的社会学理论有‘自知之明’,即要明白它们的来历、形成过程、所具有的特色和它的发展趋向,分清楚哪些是我们创造的,哪些是汲取西方的”(郑杭生,2009)。郑杭生是将理论自觉放在“文化自觉”的背景下展开讨论的,他从社会学自欧洲开始、传播到北美、继而扩散到全世界的历史入手,提出了“社会学世界格局”的看法,认为中国社会学和西方社会学长期处在一种“边陲—中心”关系之中,因此中国社会学容易形成一种根深蒂固的“边陲思维”,所以他提倡的社会学中国化的第一步就是要破除“边陲思维”(郑杭生,2004,2013)。

从上述的简要回顾中我们可以清楚地看出,社会学中国化实际上可以分为两个阶段:“接轨”阶段和“自觉”阶段。第一个阶段就是西方社会学理论和方法在中国传播和运用的阶段,这也是吴文藻等人最早提出的“社会学中国化”的含义。这个阶段的主要特征就是如何更好地学习西方理论和方法,并在经验研究中得以运用,所以这个阶段既可以叫作“社会学中国化”,也可以叫作“中国研究国际化”,与国际“接轨”。事实上,社会学进入中国虽然已历百年,但这个阶段远没有结束,在许多学者眼中,这个阶段甚至还没有真正开始,因为中国社会学界对西方的社会学理论和方法并没有真正深入地了解 and 掌握,社会学还有待西方真正的“启蒙”。但是这个阶段也产生了一些问题,促使中国的社会学家开始对理论和方法进行一系列的反思。

这其中最为主要的问题在于,使用西方的社会学理论与方法研究许多经验现象时会导致社会学的研究脱离现实,而忽略了真正重要的问题。西方社会学的理论和方法在欧美形成,其问题意识、理论假设、社会现实背景乃至研究条件都无不带有西方思想和社会的特征。欧洲社会学理论与西方文化传统中的基本观念有密切的关系,美国社会学理论在总体上带有其实用主义哲学的特征,而美国社会学的实证方法带有很强的个体主义和科学主义色彩。如果我们对这些特征不加以

反思,而把它们当作普适的理论和方法加以应用,虽然有可能在短期内产生大量的新成果,但是这些成果很多不过是西方理论和方法“中国版”的副产品而已。而且,这些“中国版”的“副产品”往往被视为农业社会、传统社会的遗迹或残留物,虽然有助于我们加深对中国社会的理解,但是却会使得我们在研究中形成一系列的价值判断,这些判断又会导致我们对经验现实加以曲解。例如,大量的社会学研究发现,在企业组织中人际关系的力量非常强大,与西方社会有显著的不同,在西方理论的对比下显示出中国社会结构的特色。但是当我们进一步研究发现,这些人际关系在企业高层表现为家族企业的行为特征,在中层表现为拉帮结派、在底层表现为各种地缘群体或者圈子,并且上下层之间充满了私人性的庇护关系时,我们会不自觉地在西方理论指导下对此作出潜在的价值判断,会将这种结构特征简单地看作是“落后”的。有很多人认为,这种结构之所以在中国很普遍、力量很强大,是因为中国社会还没有发展到西方社会的程度。虽然许多社会学家遵循着“价值中立”的原则,不把这种判断写进文章里,但是不等于这些判断不影响我们的态度,使得我们在研究这些现象时不能够客观、细致而深入地理解研究对象的想法——用费孝通先生的话来说,不能够“意会”研究对象的意思。这样一来,我们的研究即使能够客观描述出企业组织中的社会结构,也会想当然地认为可以依靠简单的制度建设来改变这种企业内部的特征,甚至可以“坐等”这些特征随着社会的发展和进步逐渐淡化和消失,这就是费先生所说的“只见社会不见人”的错误。

所以,社会学中国化的第二阶段,可以说是一个“自觉”的阶段。这个阶段对中国社会学来说才刚刚开始。无论是从经验研究的问题出发,还是从理论反思出发,一些社会学者越来越意识到,运用西方社会学的理论与方法在面对中国现实问题时会遇到一个“瓶颈”,这个瓶颈导致我们难以深入到问题的核心层面。而要突破这个瓶颈,需要文化自觉和理论自觉。

## 二、社会研究与文化自觉

费孝通先生晚年在讨论文化自觉时,大多是用人类学的概念讨论文化问题,诸如生态/心态、利害关系/道义关系。用社会学的概念来理



解,费先生强调的是社会学理论中行动—结构二元对立问题中的一个维度,即行动与结构中的价值和意义问题。费先生认为,离开价值和意义,无论对于人的行动还是对于社会结构都无法构成深入的理解,当然也谈不上真正的解释。费先生说:

从社会学角度研究人的精神世界,要避免一种简单“还原论”的倾向,那就是试图把所有精神层次的现象和问题,都简单地用“非精神”的经济、政治、文化、心理等各种机制来解释。还原论式的解释方式,看似一种圆满的“解释”,实际上这种“解释”恰恰忽视了精神世界自身的特点,忽视了“精神世界”——把人和其他生物区别开来的特殊存在物的不可替代性。社会学对于精神世界的理解,应该是把它和社会运动机制联系起来,但不是简单的替代,不是简单地用一般社会层次的因素去解释精神层次的活动。(费孝通,2003)

事实上,从经典的社会学理论家韦伯、涂尔干到当代的社会学理论,价值和意义问题都是极为重要的一个方面,但是这并不一定能体现在社会学的经验研究中。“价值中立”并非“无视价值”。在经验研究中,许多研究者声明的“价值中立”并非自己作为研究者的“价值中立”,而是无视或者有意地“删除”了研究对象的行动价值和意义,只在“机械”的层面描述这些行动。例如有些研究者在研究农民工流动时,不关注农民工的态度和观念,除了描述流动规模、流动特征外,只是简单利用统计手段以农民工的个人和经济特征如年龄、性别、家庭规模、收入等“解释”这些流动特征。这种解释对于我们认识这种社会现象来说不无意义,但这不是完全的、深入的解释。支撑这些解释的,是从后门“偷偷”溜进来的研究者本人对行动者(农民工)的行动价值和意义的理解,实际上构成了对行动的深层意义上的解释:农民工之所以如此这般流动,是为了追求更高的收入,也就是说行动受到利益的驱动和支配。所以说,这恰恰不是韦伯所强调的“价值中立”,这种“偷梁换柱”式的价值替代塑造了社会学研究中那些千篇一律的持个体主义观念的、精打细算的行动者形象。这种基于理性假设、尤其是工具理性假设而描绘的行动者形象只是社会学研究的“开始”而非完成。在韦伯看来,在理解和解释复杂的社会行动时,基于理性而建立的分析框架的

目的是为了理解那些“偏离”理性的行动。

此种情况下所建构出的严格的理性的行动,对社会学来说,基于它明确的可理解性和它的清晰度,可以作为“类型”(理念型),以便将受到各种非理性因素(如情感、错误)影响到的行动,当作与纯粹理性行动的“偏离”现象来理解。(韦伯,2005:7)

韦伯随后清楚地表示,这种基于目的理性的假设展开的分析,绝不意味着在现实中目的理性的行动是最为主要的行动方式,也不意味着在现实中行动是完全由理性所决定的。而且与对工具理性的行动的理解相比,对于价值理性行动,我们对行动者所秉持的目标或价值的理解必然是有所偏离的,偏离的程度视我们对这些目标或价值的理解程度而定。例如,一个宗教狂热分子的行动要求我们通过了解其宗教价值而接近对其行动的理解。虽然韦伯并没有明确地表述,但是似乎他认为存在一个理解价值理性行动的连续谱:我们离行动者的目标或价值越“近”,就越容易进行“拟情式”的体验性理解;离行动者的目标或价值越“远”,就只能进行尽可能的“知性”(理性)的理解。

在韦伯的四种行动类型中,工具理性行动可以更多地使用以理性为主的分析框架来理解;情感和传统类型的行动则需要更多使用非理性的“拟情式”的体验理解;价值理性行动则介于这两种理解方式之间——采用何种方式实际上取决于研究者和研究对象的“关系”。这种“关系”就是费孝通先生晚年反思的社会学方法论的核心问题之一:一个人类学家研究自己而非他人的社会是否会由于个人偏见而影响研究的科学性?他之所以会反思这个问题,不仅仅是源于有人对他的《江村经济》这种“家乡人类学”研究的质疑,更是来自于他在小城镇和乡镇企业研究中遇到的问题:所谓“只见社会不见人”,就是自己费了不少笔墨来描述社会结构,却没有正视社会结构中的人的喜怒哀乐,他的研究“只画了乐谱,没有听到琴音;只看了剧本,没有看到台上演员的精彩表演”(费孝通,1995:34)。究其原因,自己是“以局外人的立场去观察一个处在另一种生活中的对象”(费孝通,1993:233)。而要真的能够理解行动者的所思所想,能够接近那些“只能意会、难以言传”的态度和感情,能够理解那种“不言而喻”的默契关系,能够“设身处地”地站在行动者的立场,就要进入行动者的“精神世界”,或者说是观

念和意义世界。对于理解精神世界而言,则不是可以简单地靠排除“偏见”、保持一个科学而客观的态度就可以做到的。

一个人的精神世界或者说观念和意义世界,大致可以分为三个层次,即欲望的、情感的与思想的。欲望以及与此相联系的利益与权力,构成了我们理解行动的基本分析框架。在这个层次上,不同国家、不同文明中行动者的行动颇多相通之处,也是观念世界中与费先生所说的“生态”或者“利害关系”的物质世界关系最为密切的部分。西方社会学理论与此相关的部分对中国社会学研究的启发最大,而且权力理论的发展也与社会学的经验研究互相促进。这也是本文开头部分提及的应星与“乡土派”的争论中称赞福柯权力理论对中国抗争政治研究具有巨大作用的深层原因。在这个“生态”层次上,西方社会学理论和方法指导下的对中国社会的经典研究,如魏昂德的工厂政治研究、周雪光的组织研究、边燕杰的关系研究等都是极为深入细致的。但是在情感和思想的层次,就是费先生所说的“心态”或“道义关系”的层次,西方社会学理论的启发和指导力量就明显减弱,中国的行动者对西方理论的分析框架的“偏离”就变得很大,或者说西方理论所包含的思想和价值与中国的行动者在行动时所朝向的目标之间就发生了偏离,不能很好地契合。要弥补这种“偏离”,实现理论与经验的契合,只靠用西方理论和方法去分析和解剖那些包含思想和价值的本土概念恐怕是远远不够的,社会学要真正地中国化,需要通过文化自觉,回到中国文明的传统中汲取营养,实现理论和方法的创新。

要理解中国人的行动意义和精神世界,就不能简单站在“局外人”的立场,而是要回到中国文明的传统中来。当然,经过了一百多年的西化,中国人的精神世界与传统中国有着很大不同。吴文藻先生在翻译马林诺夫斯基的《论文化表格》一文时,强调一个文化是由三部分组成,如果我们将其挪用到当前的中国社会,那么我们可以说当前中国人的行动意义受到三种力量的影响,一种是中国传统的,一种是西方的,第三种则是百余年来中西混合所形成的新传统(吴文藻,2010)。一般的行动者因其际遇不同而受到这三种力量不同程度的影响,其本人常常懵然不自知。但是作为研究者,要理解其行动背后的观念和意义,则不能不对此加以重视。当前的社会学研究者所受的基本训练都是西方社会学的理论和方法,对于第二种力量相对熟悉。对于中西混合的新传统则不太熟悉,这种传统中相当大的一部分与当前的意识形态有关,

比如“核心价值观”就是典型的混合传统的表现。相对而言,最不熟悉的是中国文明自身的古老传统,在这一点上,大部分社会学研究者和中国社会中的普通行动者没有什么大的差别,都是“日用而不知、习焉而不察”,很少去反思自己的观念在哪些层次、何种意义上受着中国传统潜移默化的影响。按照吴文藻先生的观点,如果一个社会中的传统分为物质的、社会制度的和文化价值的三部分的话,其中物质的部分变化最为迅速,社会制度的部分变化居次,变化最慢、对人的行动之潜移默化的影响最大的是文化价值的部分。据此而言,我们如果要对中国社会的深入研究和了解,必须首先认清这种文化传统在中国人行动中的表现,要能够像化学实验一样将行动中所蕴含的不同意义、不同意义所依据的不同传统分解出来。这才是真正深入的社会学中国化。而要做到这一点,首要的任务就是对中国文明中那些“活着”的传统有清醒、深入的认识。

### 三、行动伦理的历史渊源

中国当代的社会学研究中,一个极为重要的议题是围绕“关系”这个本土概念展开的。在人际网络的研究中,学者可以大量使用美国社会学的技术手段来讨论中国人际关系网络的特点,这形成了不少可以直接与西方学者对话的研究成果。但是在这些研究中,“关系”这个概念与西方社会学中的“social network”没有本质的差别,学者们在测量中国的关系强度时,只是需要根据中国社会关系的特点对测量手段和分析方式进行一些修正和补充,而这也是许多社会学者心目中的“中国化”或者“本土化”过程。除此之外,也有大量研究真正涉及了极具中国特点的“关系”概念。学者们发现,中国社会中“关系”之发达程度及其对于社会运行起作用的程度远超过“social network”或者“personal relationship”在西方社会中的地位。从乡村治理到城市社区,从农民工流动到上访与抗争,在社会学经验研究的大部分领域中都会发现“关系”所起的核心作用。中国的社会学者大都反对将“国家与社会”范式直接应用于中国社会的分析,其主要的原因是在中国难以找到西方意义上的由市民社会和公共领域组成的“社会”。但是这并不等于中国不存在一个与“国家”不同的政治和社会领域,只是这个领域是由“关

系”所连接起来的行动者组成的。这样的“关系社会”并非一个与国家对立的领域,而是一个无处不在、也可以在政府组织和政府行为中见到的“社会”。与“国家与社会”的紧张关系不同,这样一个以“关系”形态为主的日常生活构成了中国社会基本的民情和行为方式,成为国家和正式制度的社会基础。我们甚至可以说,“关系”的研究就是中国的“市民社会”研究,对“关系”本身的深入分析和讨论是深入到中国社会本质特征的关键之所在。

以群体性事件研究为例,从应星较早的研究开始,在逐步细致和专业化的研究过程中,学者们发现,各种社会关系既是集体行动的重要动员力量,也是政府用于消解群体性事件的关键所在。在大量的经验发现基础上,有学者提出了“关系控制”的概念,用以概括这种国家与民众互动的独特方式。所谓“关系控制”,是说当发生抗争事件时,“地方政府会动员与抗争者相关的体制内成员或其他较依赖国家的个体,要求他们参与事件的处理。这些参与者可能是抗争积极分子或潜在抗争者的亲属、朋友或老乡等,他们被要求通过开展思想工作以转化抗争者,使其停止行动或不加入抗争”(邓燕华,2016)。这种通过“找关系”去“做工作”的方式也会广泛地应用于征地拆迁、拦截上访、社区治理以及各种日常生活实践中,发挥着令人吃惊的效果。社会学对此的解释几乎都依赖于费孝通先生提出的“差序格局”概念。在经验研究中,差序格局通常被理解为“亲疏远近”的关系结构的概念。在邓燕华提出的分析框架中,差序格局被理解为“强弱”关系的格局,政府动员的“说客”与控制对象关系越强,控制就越有效。

至于差序格局为何能起到这样的作用,肖瑛的解释代表了学界典型的理解。

在制度与生活的互动中,“差序格局”扮演的角色是模糊私人关系与公共利益、正式制度与习惯法的界限,并工具性地建立各种情感和道德的共同体,以实现私人或者制度的目的……总之,“差序格局”在制度实践中的作用就是以特殊主义的生活逻辑替代普遍主义的制度逻辑,即使其在特定情境中实现了正式制度的目的,但其实质还是造成了正式制度的差别性实践,消解了正式制度自我期许的普遍主义的价值基础和合法性。因此,以“差序格局”为线索洞察制度与生活的互动逻辑,或者在制度与生活的互动进程

中厘清“差序格局”的存续、演变甚至消弭,是把握中国社会变迁的重要环节。(肖瑛,2014)

这实际上承续了费孝通先生在《乡土中国》中提出这个概念时的基本理解,就是在与西方“团体格局”的比照之下来看的差序格局的特殊主义的、“私”的浓重色彩,差序格局变成公共利益私人化、正式事务关系化的“利器”,被工具性地使用。但这也是典型的站在西方个体本位立场上的理解。团体格局与差序格局是两个结构概念,其背后分别对应着不同的结构原则,而且这两种原则原是在各自的文明传统中独立形成的,互不相干,需要分别加以理解。团体格局的结构原则是“普遍主义”、“平等的”、“公”的,并不意味着差序格局的结构原则就是“特殊主义”、“差别的”、“私”的,就比如我们认为一个以“博爱”为行为准则的人是高尚的,这并不等于另外一个不以“博爱”为行为准则的人就是不高尚的。我们也需要站在另外一个人的立场上看看他的行为准则、他的高尚之处在哪里。实际上,只有将差序格局放到团体结构的原则上进行对比,而且先认同了团体格局的原则,才会得出这样的结论。中国近代以来对中国社会“私”字当头的认识,就是在与西方社会结构原则的对比下得出的。但如果只就中国传统文明本身的原则来看,差序格局恰恰是一个以“公”为基本原则的结构。要理解这一点,需要站在中国本位的立场,从中国传统社会的本体论层面来认识。

与西方个体本位或个体—社会二元对张的结构相比,中国社会可以说是家庭本位的。中国传统意义上“家”的概念伸缩性极大,既可以指父子、夫妇,也可以指家族、宗族,还可以将各种社会关系通过“伦理化”的方式看作“家庭成员”,所谓“四海兄弟”,最大还可以扩展至国家天下,所谓“天下一家”。所谓家庭本位,是说一个人的伦理责任、道德义务乃至生命价值都以他与家庭的关系为基础建立起来。判断一个人是否可靠、是否好人,最基本的标准并不是看他是否遵守一些个体性或普遍性的道德原则,也不是看他为天下作出了多大贡献,而首先要看他父母、子女是不是够好,是不是尽到了一个为人子女、为人父母的本分。用儒家思想的话来说,首先要看这个人是否“孝”和“悌”。由于“家”是一个以家庭为核心、可以向外延伸和扩展的结构,所以家庭本位可以在另外一个意义上说又不限于家庭,而是将家庭中的道德义务和生命价值向外扩散,在扩散的过程中,这些“本位”的道德和价值不

限于家庭,而是影响到整个社会,所以梁漱溟先生称之为“伦理本位”(梁漱溟,2005),但其始终是“家庭伦理”而非社会伦理。

差序格局的结构原则就是建立在占核心地位的家庭伦理基础上的(周飞舟,2015)。这个结构的框架由“伦”构成,其原则由“理”构成,结构与原则结合称为“伦理”。<sup>①</sup>有“伦”而无“理”,则此结构内的人只有行动而无价值指引;有“理”而无“伦”,则价值难以通过结构指引行动。我们在这样的结构和原则之下讨论人的行动,就不至于将行动、结构与原则割裂开来,把行动作为纯粹工具理性的行动进行分析。如前文所述,在当代的社会学研究中,行动和结构分析经常在脱离行动意义和价值的框架内展开,或者是用单纯的利益—结构分析作为对行动的解释,或者简单地使用一些价值观念来作为对行动的理解,而不分析这些观念来自哪里、其根源如何。本文尝试使用“行动伦理”这样一个分析性概念,是为了将行动的分析放到结构与原则的框架中进行讨论,即将“行动—结构—原则”整合在一起,使用行动伦理(“行动—伦—理”)这样的名词则是为了引发对中国自身传统的重视,“伦”指的是中国社会的差序结构,“理”则是指结构背后的理念和精神。当代社会研究的主要问题在于看到了“伦”而忽视了“理”,或者用西方的结构原则简单地代替“理”,这是导致经验和理论研究难以深入的主要原因。

在中国传统社会中,“伦”和“理”有着密切的对应关系。“伦”有五类,即父子、君臣、夫妇、兄弟、朋友,“理”即“父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信”。五“伦”是五种最为基本的社会关系,中国人会将其他各种社会关系如地缘关系、业缘关系等政治、经济关系“比附”为其中的一种或两种,如将师生比附为父子,将邻居比附为兄弟,同事比附为朋友、兄弟等,从而将一些外在的社会关系内在化、差序化,继而伦理化。某些“同事”一旦被视作朋友,则社会关系便“私人化”,同时朋友之间的伦理如讲信用、讲义气等要求也随之而至。这些伦理要求也称为“常”,有五伦,有五常,合为“伦常”。“五常”的标准表述是“仁、义、礼、智、信”,其中“仁”和“义”又是基础。这些基于家

<sup>①</sup> 潘光旦先生就认为中国的社会学其实可以译为“伦学”或“伦理学”。按照“伦”字本来的意思,“伦理学”更为“清切”(确切)一些,只不过从事道德学研究的人“捷足先登”把“ethics”译成了“伦理学”(潘光旦,2010:252)。

庭关系、私人关系的伦理<sup>①</sup>随着每个人差序格局的扩展蔓延至各种政治、经济和社会关系,构成了中国这样一个“关系社会”的道德基础。在当代中国,虽然新型的社会关系层出不穷,但是从行动伦理的视角来看,人们通常仅在与陌生人打交道时或处在一个陌生环境中时使用现代社会的行为和制度规范,而且经常不尊重、不遵守这些行为和制度规范,这是中国人被批评“素质低”的主要情境。一旦熟悉起来,行动者通常会努力将新型的社会关系“纳入”(比附)自己的差序格局,或者说将差序格局扩展至新型的社会关系,从而也将行动伦理带入了这些关系,规范着双方的态度和行为,也成为衡量对方和自己行为的基本标准,对方在自己差序格局中的地位是“伦”与“常”相互作用的结果:对方讲信用、讲义气,则朋友之,进而兄弟之;朋友背叛,则路人之。那些无法改变或者很难改变的关系,如父子、兄弟、夫妇等“天伦”关系,伦常也起着调整关系的作用,具体机制当另文论述。

在行动伦理中,“仁”和“义”产生于家内的父子兄弟之间,构成了行动伦理的基础部分,当然也成为我们认识在当代中国这样一个“关系社会”中行动伦理的基础。从社会学的观点看,“仁”与“义”构成“关系社会”的伦理基础,关键在以下几点。

首先,行动伦理以家庭为本,以“孝悌”为基本的内容,“孝悌”即为“仁义”在家内的表现。《孟子》说,“亲亲,仁也;敬长,义也”。又说,“仁之实,事亲是也;义之实,从兄是也。”仁生于“父子有亲”之“亲”,即父母与子女的恩情。仁作为儒家传统中最重要、最基本的德性,其最为核心和基本的部分就是“父慈子孝”中的“慈”和“孝”。对于这个核心部分,儒家思想用“孝”、“悌”作为专门的概念来进行强调。《论语》中说“孝悌也者,其为仁之本与”,是说仁的实践或者开端要从孝做起。义,是在恩情基础上生发的尊敬,在家庭中首先表现为尊敬兄长,也就是“悌”。按照朱子的理解,孟子所说的“仁之实”、“义之实”的“实”犹如“种子”,这些种子“推广开去”,所形成的“爱人利物”、“忠君弟长”,都是从孝悌开始的,都是仁义的“华采”。在一个差序格局的社会里,人与人之间在发生互动时,每个人在观察和考量对方是否值得信任时,

① “君臣关系”亦由父子关系比附而来,所谓“资于事父以事君”,君臣关系与父子关系的不同在于恩义两端的重要性不同,即所谓“门内之治恩掩义、门外之治义断恩”,在本质上也是一种具体化的、个人化的关系,而非抽象的社会角色之间的关系。此问题甚为复杂,当另撰文专述。



并不是以社会的责任和义务为标准,也不是完全以对方对自己的态度为标准,而是以对方在他自己的差序格局中的行动伦理为标准。<sup>①</sup> 作为中国人,我们会觉得一个孝顺父母、对他自己的亲人和朋友够好的人更加可靠,而不一定是对我们好就可靠。在这种分析视角下,在邓燕华(2016)分析的“关系拆迁”案例中,弟弟给姐姐发短信“亲情比钱重要些”这句话的含义就不止单纯的利益博弈那么简单,而是在提示这个行动背后的伦理意涵。尽管像大多数类似的案例一样,这样的行动伦理实际上“帮助”政府顺利完成了维稳或拆迁,但是差序格局背后的以“亲亲”为主要的理念也得到了强化,而这些理念不但是一个人在差序格局中的立身之本,也是整个中国社会的道德基础之所在。从行动伦理的视角来看,无论是“关系动员”还是“关系控制”,都证明了在中国社会中伦理的重要性,实际上也是传统社会“以孝治天下”的意识形态在某种程度上的延续。

其次,行动伦理以“感通”的方式连接了人与人之间的互动与理解,关系中体现伦理的机制是“将心比心”。儒家传统认为,“仁”与“义”都是人在与另外的具体的人<sup>②</sup>接触时所自然生发的爱敬之情。郑玄强调“相人偶”之“仁”,宋儒以“觉”言“仁”,以“麻木”为“不仁”,都是在强调主体生命在具体情境中的感通能力。以情絜情、将心比心是“仁之方(方法)”的“恕”,是一种“拟情式”的、“投入理解”式的了解他人的处境、态度和情感的基本方式。而这种感通能力只有在家庭成员之间、亲人朋友之间才会最自然、最充沛地发挥。一个人与自己越亲密、关系越密切,这种理解方式就越重要。既然这构成了人与人之间互动的基本方式,当然也应该是构成社会学对人的行动理解的基本方式。如果韦伯认为这种理解方式对于传统、情感以及价值理性的行动时非常重要,是对于知性理解方式的补充,那么在儒家传统中,这两种理解方式的有效性还与一个“差序格局”有关:家庭成员之间最需要“拟情

① 这方面最有代表性的例子之一见《韩非子·说林》：“乐羊为魏将而攻中山，其子在中山，中山之君烹其子而遗之羹，乐羊坐于幕下而啜之，尽一杯，文侯谓堵师赞曰：‘乐羊以我故而食其子之肉。’答曰：‘其子而食之，且谁不食？’乐羊罢中山，文侯赏其功而疑其心。”乐羊食子、吴起杀妻，在差序格局的社会里，次序颠倒，所以连受益的国君也很难最终信任他们。

② 强调“具体”，是因为“仁”生发于能够耳闻目睹、亲身感受的具体情境，如见孺子将入于井而激发的恻隐之心，而非抽象的“爱”的理念的结果。朱子《四书集注》在注解《孟子》“见牛未见羊”章时强调：“盖人之于禽兽，同生而异类，故用之以礼，而不忍之心，施于见闻之所及。其所以必远庖厨者，亦以预养是心也”。

式”的沟通,越往外推,则越需要知性的理解。在儒家的思想传统里,我们可以说,亲密关系中,“仁”、“义”最为充盈和丰沛,“感通”最重要;越往外推,越需要借助于“礼”、“智”、“信”来达到沟通和理解。在这种分析视角下,对于亲人、好友这类的关系,我们应该更加强调其行动伦理的一面,即观察和分析双方沟通、乃至“感通”的过程,这对于中国社会学来说无疑是相当空白的领域,其中的一些重要问题,如感通的主体、感通的条件、感通与说理的关系等都会成为研究中国社会的重要议题。

再者,行动伦理是以“外推”为基本方向的,是“公”而非“私”的。“仁”与“义”从本质上讲是指向他人、理解他人的,就是孔子所谓“仁者人也”的意思(陈来,2017),只是这种“指向”是有差等的,是发生在差序格局中的。我们会经常忽视这种“差等”的重要性,而没有认识到这种等级性的“人伦”结构是“仁”与“义”这种伦理能够落到行动上的必由之路。抹杀了差等和伦次,家庭的亲密关系的重要性就得不到凸显,强调“自然”的、“拟情”的仁义便失去了实践的基础。在儒家传统里,普通人最高的伦理责任就是“孝悌”,一个不顾家人的人便不能期望他会将外人放在心上,不能期望他会对外人有真正的“同情”。所以强调孝悌,正是为了“仁民爱物”,就比如一条湍流,必然要有地势的高低差等才能流动出去以滋润灌溉外物。由“仁义”生发的爱敬之情,其外流的动力既不是来自于超验的神秘力量,也不是来自于公共的理念,而是来自于这种有自然差别的天秩“彝伦”所构成的“势能”。强调孝悌,如同蓄水。水性就下,蓄积越多,外流之势越大。儒家所谓“推己及人”,贵在“为人有己”,能够践行家庭伦理,此所谓“家庭本位”或“伦理本位”。所以说,“外推”或“推己及人”的关键机制有二,一是“为人有己”,视父母、夫妇、子女为“一体”,孝悌为本;二是“爱有差等”,人的关系有了亲疏远近和高低上下,爱和敬的情感才能“自然”地向外流淌。由此言之,在差序格局的关系社会里,一个人的生命价值首先是维持好家庭,然后推己及人,这就是“仁”的最高要求。至于能够外推到何处,则取决于一个人的能力、地位和运势,并非“仁”的标准。若论公私的话,“仁”便是最大的“公”,不仁便是“私”。所以程子说,“仁者,公也”(《二程遗书》卷九);“仁之道,要之只消道一‘公’字”;“公则物我兼照,故仁者所以能恕,所以能爱”(《二程遗书》卷十五)。在中国文明的传统里,一个人是否“自私”,最为重要的标准、也是首要的标准是其能

否以拟情的态度对待家人、对待自己的亲密关系。或者换一个角度说,只要心中有父母,只要“孝”,就是“公”,而不一定要普惠外人才是“公”。反之,心中没有人伦,只有自己和抽象的“他人”概念的人,即使毫无“情欲之私”,也只是“私”,是“成就他一颗私己的心”。<sup>①</sup>

站在中国传统思想的视角看待当代中国社会中的“关系”,就需要对关系中的个人进行针对行动伦理的分析。或者换一个角度说,需要对“关系”中的行动者自觉或不自觉秉持的伦理进行分析。这需要我们将当前的经验研究与中国的学术传统进行对接,将行动伦理的分析播种于中国传统思想的水土之中,才能开出社会学中国化的理论之花。简单地将“关系”视为工具性的结构或者“社会资本”,实际上是以“利益—权力”的技术分析替代了真正的社会研究。人们在利益—权力之网络中行动,行动的目的是追求权力和利益的最大化,这种目的又反过来解释了行动,这种社会分析除了目的一假设之外,只剩下人们“怎样”、“通过何种复杂的手段”、“在何种复杂的结构中”行动的技术展示,这不正是韦伯所说的理性化的“铁笼”吗?只是在中国这样的社会,有些社会研究者比社会本身更早地进入了“铁笼”,因为中国社会还远远没有变成一个“理性化”的社会。在今天的中国社会,如果“关系”背后没有行动伦理起作用,它早就沦为利益—权力结构的一个组成部分,既不能实现“关系动员”,也不能实现“关系控制”,“关系好”、“关系坏”只是利益和权力的计算结果,而与对方的人格、感情无关,也不会让人动心动情,这种“关系”就决不会成为各种力量深入到社会基层发挥作用的渠道。

行动伦理作为切入中国传统思想的一个维度,是在强调社会研究

① 孔子在与子贡的对话中,明确表明“博施济众”超出了“仁”的要求,不是判断一个人是否“仁”的标准。“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人”,心中有别人即可。王阳明在《传习录》中有“精金喻”,意谓仁好比金子的纯度,心中有别人即是精金。至于爱多少人,救多少人,则属于金子的“分量”。《传习录(上)》云:问:“延平云:‘当理而无私心。’‘当理’与‘无私心’如何分别?”先生曰:“心即理也,‘无私心’即是‘当理’,未‘当理’便是‘私心’。若析心与理言之,恐亦未善。”又问:“释氏于世间一切情欲之私都不染着,似无私心。但外弃人伦,却似未当理。”曰:“亦只是一统事,都只是成就他一个私己的心”(王守仁,1992:26)。由此可见,在“人伦”中立人达人,就是“仁”;抛弃人伦,就接近“私”。在儒家传统里,“公私”之别在一定程度上表现为“人伦”与“反人伦”之别。当然,中国传统社会中关于“公”、“私”的理念还有很多复杂面向,并不尽然由儒家思想传统所主导。但无论如何,中国传统“公私观”乃至中国人今天的“公私观”不能简单以西方社会的公私观来作替代性的理解则无可疑问。当代有关中国“公私观”的详细讨论,参见沟口雄三,2011。

中行动的意义及其与中国传统的关系,是在强调中国人的社会行动是关乎德性的,而并非意味着中国人的社会行动一定是有德性的。一个强调“孝”的文化并不一定在现实中造就更多的“孝子”,<sup>①</sup>而是将“孝”变成一个人认识他人和认识现实的主观条件,并以这种方式塑造着历史。在以“孝”为理想的社会里,“孝”的行为虽然只局限于自己的家庭,却最容易被感通、最容易感动到他人,并因此构成这个社会“外推”的条件和基础。一个不孝的人也会很在乎别人是不是“孝”,而不会将其视为别人的、与己无关的“私人道德”。一个不顾亲情的人与自己的友谊必然不是纯粹的,是值得怀疑的,“及人”必须要从“推己”开始,这就是一个差序格局社会的基本气质。所以,“孝”虽然在西方理论的视野下是一种典型的“私德”或者狭隘的德性,但是在中国的关系社会里却以“感通”、“感动”的方式奇特地实现了它的普遍性和公共性,成为这种社会结构下所有德性的基础。

“推己及人”虽然构成了关系社会的基本理念,但是这并不一定直接表现为现实中人的自然而然的行动。“推”的方式、机制和条件,涉及复杂的礼制、政治和国家体制,构成了我们理解古代国家和社会制度不可或缺的理念。到近现代以后,政治和国家体制中更融入了古今中西的复杂因素,面对当前的中国社会现实,这些行动伦理潜藏在复杂的制度和人事中,虽隐约可寻,但大都晦暗不彰。要对此获得清晰的认识,不但需要对中国传统的思想有更加深入的认识,也需要对西方和现代国家与政治体制有更加深入的认识,才能理解这些行动伦理如何在现实中延续和变化。钱穆先生在《中国学术通义》中有云:

人之有群,亦犹有其身。惟身属物质人生,群属人文人生,然在两者间亦有可通。群亦有生气,有生机,一如其身。其身果生气流转,生机活泼,其身亦健而无病。其群亦然。其群果生气流转,生机活泼,其群亦健而无病。中国人于所谓天人之际,古今之变,亦皆好言气。自然界之与人文界,过去世之与现在世,其间亦皆相通,中国人即指其相通处曰“气”……中国人因言气,乃言“道”。道者即指由此至彼,由彼至此之相通道路。于是而有大道,有小

<sup>①</sup> 强调“孝”的文化通常会将“孝子”塑造为一种理想人格,成为大多数人希冀达到而难以达到的目标。所以越是强调“孝子”的文化,达到符合其“孝子”标准的人反而会越少。

道。其气由此至彼,由彼得之,斯曰“德”。德亦有大德、小德。所通所得,各有大小。就全体言,则有一潜移默运之主宰。或曰“上帝”,或曰“天”。在人身言,此一主宰曰“心”。此不指心脏,亦不指头脑。心脏、头脑,仍各是一体,而非全体。仍可解剖,仍可由专家分别求之。而此潜移默运以主宰乎此一身之心,则一经解剖便无所见。亦非专家分别所能知。必通乎其人之一身,与其自幼至老之一生,会通而观,乃始见有其存在。亦可谓心即是其身生命之主宰。群亦然,亦当有一潜移默运之主宰之存在。此主宰,既不是政治上一最高元首,更不是社会上几许强有力的巨富豪门。凡属一切人世间权位、财利、名势之所在,皆不足以主宰此一群。中国人则名此主宰曰“道”。道之所在,斯即主宰之所在。(钱穆,1998:221)

中国社会的“道”乃是中国传统在漫长的历史传承中融汇而成,当代中国的社会之“生气流转”、“生机活泼”,亦有赖于潜移默运、无所不在的“气”与彼此相通、主宰斯群的“道”。当代中国社会学的研究,只有将自己与此“道”相接,才能与中国社会的“气”相贯通,实现真正的社会学中国化。

### 参考文献:

- 陈来,2017,《“仁者人也”新解》,《道德与文明》第1期。
- 邓燕华,2016,《中国基层政府的关系控制实践》,《学海》第5期。
- 费孝通,1987,《经历·见解·反思——费孝通教授答客问》,《费孝通全集》第十二卷,呼和浩特:内蒙古人民出版社。
- ,1993,《个人·群体·社会——一生学术历程的自我思考》,《费孝通全集》第十四卷,呼和浩特:内蒙古人民出版社。
- ,1995,《小城镇研究十年反思》,《费孝通全集》第十五卷,呼和浩特:内蒙古人民出版社。
- ,1997,《开创学术新风气》,《费孝通全集》第十六卷,呼和浩特:内蒙古人民出版社。
- ,2003,《试谈扩展社会学研究的传统界限》,《费孝通全集》第十七卷,呼和浩特:内蒙古人民出版社。
- 沟口雄三,2011,《中国的公与私·公私》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 贺雪峰、仝志辉,2002,《论村庄的社会关联——兼论村庄秩序的社会基础》,《中国社会科学》第3期。
- 梁漱溟,2005,《中国文化要义》,上海:上海世纪出版集团。
- 陆学艺,2006,《中国社会结构的变化及其发展趋势》,《云南民族大学学报(哲学社会科学)

- 版)》第5期。
- 潘光旦,2010,《说“伦”字》,《儒家的社会思想》,北京:北京大学出版社。
- 钱穆,1998,《中国学术通义》,《钱宾四先生全集》25,台北:台北联经出版社。
- 渠敬东,2015,《返回历史视野,重塑社会学的想象力:中国近世变迁及经史研究的新传统》,《社会》第1期。
- 全志辉,2005,《乡村政治研究诸问题——对应星批评的回应和进一步思考》,《社会学研究》第3期。
- 王守仁,1992,《王阳明全集(上)》,上海:上海古籍出版社。
- 韦伯,马克斯,2005,《韦伯作品集:社会学的基本概念》,顾忠华译,桂林:广西师范大学出版社。
- 文崇一、萧新煌主编,2013,《中国人的观念与行为》,北京:中国人民大学出版社。
- 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。
- 吴文藻,2010,《论文化表格》,《论社会学中国化》,北京:商务印书馆。
- 吴毅、贺雪峰、罗兴佐、董磊明、吴理财,2005,《村治研究的路径与主体——兼答应星先生的批评》,《开放时代》第4期。
- 肖瑛,2014,《从“国家与社会”到“制度与生活”:中国社会变迁研究的视角转换》,《中国社会科学》第9期。
- 谢立中,2017,《论社会科学本土化的类型——以费孝通先生为例》,《江苏行政学院学报》第1期。
- 杨国枢主编,2012,《中国人的心理》,北京:中国人民大学出版社。
- 应星,2001,《大河移民上访的故事:从“讨个说法”到“摆平理顺”》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- ,2005,《评村民自治研究的新取向:以〈选举事件与村庄政治〉为例》,《社会学研究》第1期。
- ,2007,《“气”与中国乡村集体行动的再生产》,《开放时代》第6期。
- ,2010,《“气”与中国乡土本色的社会行动——一项基于民间谚语与传统戏曲的社会学探索》,《社会学研究》第5期。
- 张静,2017,《燕京学派因何独特?——以费孝通〈江村经济〉为例》,《社会学研究》第1期。
- 郑杭生,2004,《社会学本土化及其在中国的表现》,《广西民族学院学报(哲学社会科学版)》第1期。
- ,2009,《促进中国社会学的“理论自觉”——我们需要什么样的中国社会学?》,《江苏社会科学》第5期。
- ,2013,《破除“边陲思维”》,《北京日报》9月2日。
- 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。
- ,2017,《从“志在富民”到“文化自觉”:费孝通先生晚年的思想转向》,《社会》第4期。

作者单位:北京大学社会学系  
责任编辑:杨典