

儒家的社会理论建构*

——对偶生成理论及其命题

翟学伟

提要:儒家的人伦思想在中国近现代学术史上已逐步走入了社会科学范畴。其中“关系本位”成为社会学家研究的核心。然而,对于“关系”的理论建立是否需要借助西方社会理论或放入本体论与认识论去讨论,关系到该理论建构的方向选择。有研究表明,以天人合一为框架的中国文化偏重于关联宇宙论,即以阴阳关系构成来认识世界。本文就此提出,儒家的社会理论是由“对偶生成”为起点建立的一种具有价值导向性的关系运作理论。

关键词:关联思维 对偶生成 关系构成 儒家社会理论 人情与面子

“儒家”在中国思想史或者学术史上经常被表述为一种“思想”“伦理”“道德”“文化”“传统”“学说”“智慧”等,却极少和“理论”沾边。或许我们可以直截了当地断言,儒家不是什么理论。可是,为什么儒家思想不能转化成理论?答案乃在于理论的本意源于西方学术内部的一种表述。从古希腊哲学到自然科学再延伸至社会科学,虽然理论的内涵不断调整,但其基本含义、限制性条件及其要求是能够得到确定的。所谓理论,必须具备一组陈述、自洽的逻辑推演与检验过程。自然科学对理论是否成立的要求非常高,而社会科学的需求则相对较低。尤其在社会学领域,大量的所谓理论其实并不符合上述要求,只是有比较强的理论论述罢了。近代以来,随着西风东渐,儒家一直在与西方学术体系的碰撞中寻求自身的位置,分别被放入哲学、伦理学、政治学、法律、教育学、心理学乃至管理学当中,被假想为一种东方理论的根苗,或被当作中华文明中最核心部分来同西方文明进行对话。即便如此,儒家自身最终还是没有被当作理论来对待,因为儒家学说本身是由一系列相对松散的对话与警句构成的。

这种对话与警句给人的印象是教诲式的,即在应然层面告诉人们

* 本文为2016年度国家社会科学基金重大项目“儒家伦理的社会化路径”(16ZDA107)的阶段性成果,在此致谢。

怎么做是对的,其含义又会随着不同时代而任由后人释义和发挥。而社会科学的诞生与发展,为我们对其内在的假设以及其所构造而成的社会推演提供了可能。这样的可能之所以重要,首先来自中国学术需要与世界学术对话,而非停留于思想文化意义上的弘扬或批判;其次,儒家内部的一些学术争论经久不衰,部分原因也在于其理论内涵不够清晰。如果说儒家成为理论是可能的,那么我们将有可能看到其内在逻辑和边界在哪里,进而就此获得一种本土性的知识,而不再止步于修齐治平的道德教化或泛谈现代性的转化。

一、儒家的社会学研究及其问题

众所周知,儒家在其漫长的历史演变中业已成为一个内容繁杂、支系较多并与其他思想合流的思想体系。它与现代学科的结合更多的是哲学、政治哲学及文化研究。本文所要涉猎的社会学部分,贯串于儒家整个发展历程的伦常方面。所谓从社会学的角度看待儒家,不仅仅是说我们要用社会学的概念和方法去研究儒家,而是进一步期待这样的研究会发生一次研究范式的转换,即实现从“应该是怎样的”到“为什么应该是怎样的”以及“事实是怎样的”的转变。

当然,从目前许多讨论来看,这样的转换对中国学者来说意味着诸多学术思维调整与学统的改变。直至今日,这样的转换也未完成。这里暂且撇开国学与西学间的重重障碍不论,单从近代以来中国在西方列强面前所饱受“屈辱”,就能预料到中国学者一开始是试图借西学打击儒学的。这一倾向最早发端于引进西学及社会学的严复,接着有诸如谭嗣同在《仁学》(1899)一书中用“以太”(自然科学)对儒家思想的猛烈抨击,康有为在《大同书》中对家族主义的诟病,以及梁启超在《新民说》(1902-1906)中将儒家伦理斥为“私德”,等等。在此之后,由陈独秀、吴虞等在《新青年》(1916-1922)上发起了一系列痛批儒家的文章,以至于近十几年来在哲学界发生的“亲亲相隐”大辩论,在一定程度上也是这一传统的延续。与此同时,近代以来的西方思潮也带动了部分中国学者开始以新的眼光看待儒家伦理所包含的学理,开启了社会科学研究的新路径。

对此进行论述的第一人是蔡元培,他在留德之际写就的《中国伦

理学史》(1910)即开始以西方社会科学的方式对此书做出定位。他说,“盖伦理学者,知识之径途;而修身书者,则行为之标准也。持修身书之见解以治伦理学,常足为学识进步之障碍。故不可不区别之”(蔡元培,2010:5)。类似的观点还有傅斯年的《中国学术思想界之基本谬误》(1918)等。至胡适写作《中国哲学史大纲》(1919)之际,他已把儒家思想看作“人生哲学”(伦理学),以“人生在世应该如何行为”而区别于宇宙论、知识论、教育哲学、政治哲学与宗教哲学。当时蔡元培对此书的评价是“证明的方法”、“扼要的手段”、“平等的眼光”及“系统的研究”(蔡元培,1991:2),单从这几方面来看,儒家思想本身已经转变成成为社会科学研究对象。几年后,身为哲学家的冯友兰将《中国之社会伦理》(2001a)一文发表在当时的《社会学界》刊物上,暗示了儒家伦理可以是一个社会学的问题。几乎在同一时间,潘光旦通过对儒家思想与社会生物学的比较,把儒家人伦思想取名为“孔门社会哲学”。相应地,儒家的“伦理思想”也被“社会思想”所取代。另外冯友兰已开始用“理论”来研究儒家的婚丧祭礼(冯友兰,2001b);李安宅则用社会学研究了《仪礼》与《礼记》(李安宅,2005);瞿同祖探讨了“中国法律之儒家化”(瞿同祖,2005);而潘光旦认为,儒家所重视的人伦纲常就是社会学需要讲解的社会关系(潘光旦,1999a:479),他尝试融合两者,提炼出了对应于 social adjustment 的“位育”之概念(潘光旦,1999b:8)。其实,真正提及“儒家社会理论”的第一篇论文恐怕还是冯友兰写出的《在中国传统社会基础的哲学》(2001c),此文中多次使用了“社会理论”一词,只可惜没有被后人关注到。

值得关注的是,以一种“思想体系”作为社会学的研究对象,本不是社会学这个学科应有的任务,所以上面大量思想论述多少是将儒家的论述、制度化方面及社会现实混合在一起的。直至费孝通接受了西方社会学的功能论,才基本实现了其间的剥离,获得了以社会学学科自身看待儒家影响下之中国社会的新视角(翟学伟,2009,2016a)。

细审儒家伦理进入社会学研究的这一历程,最引人注目的当数中国学者从中提取的“关系性”特征。所谓“关系性”,源自儒家对“人伦”的重视以及由此而发生的社会主导性影响,正如梁启超所指出的,“中国专注重人与人的关系。中国一切学问,无论那一时代,那一宗派,其趋向皆在此一点,尤以儒家为最博深切明”(梁启超,2004:100)。胡适则说,“儒家的人生哲学,认定个人不能单独存在,一切行为都是

人与人交互关系的行为,都是伦理的行为”(胡适,1991:83)。这一论断历经潘光旦至费孝通再到梁漱溟,都没有改变。所以梁漱溟最终说了一句总结性的话语,“伦理本位者,关系本位也”(梁漱溟,2003:109)。自此,“关系本位”成为儒家之社会学研究的基调,且其他相关研究也一再体现这一特色,比如胡先晋(2006)的“面子”研究、杨联陞(2008)关于“报”的研究、许烺光(2017)的“情境中心”说、乔健(1988)的“计谋”刍议、金耀基(1988)的“人情”研究及张德胜(1989)的“秩序情结”研究等。

真正将“关系”作为一个独立概念并加以社会科学化,源自20世纪80年代中国台湾与中国香港地区学者推动的社会与行为科学本土化。所谓独立概念,意思是说从这一刻开始,中国社会学者已不再将“关系”和“人际关系”“社会交往”“角色互动”“社会交换”等概念混为一谈,重启了中国社会学本土化之可能。在这一过程中,杨国枢(1993)的“社会取向”、何友辉等(1991)的“关系取向”与“关系主义”及黄光国(2009)的“儒家关系主义”等概念都对“关系”进行了反复研讨。其中直接以儒家社会理论之名来讨论关系的学者是金耀基,他从20世纪80年代以来持续地对儒家伦理中的关系、关系网、人情和面子等进行了社会学式的探究,勾勒出儒家与中国人实际生活之间的联系。另外一个重要学者是黄光国,他自20世纪80年代提出“人情与面子”的社会学模型后,又于近年直接提出了“儒家关系主义”概念。如果说这一概念有什么意义,或许就是将“儒家”与“关系主义”叠加在了一起。

小结以上儒家伦理进入社会学的研究历程,我们可以看到,作为中国人日常生活原则的儒家伦理,一方面在社会学研究中站稳了脚跟,另一方面尚有许多悬而未决的问题有待重新认识。应该说,将儒家应然层面的“伦理”还原为实然层面的“关系”,是儒家社会理论建构迈出的最坚实的一步。学者们在其中看到的是:关系本位不同于个人本位;关系主义方法论不同于个体主义或集体主义方法论;“报”的交换不同于社会交换;人情、面子与社会网络(圈子)等研究,则将关系研究深化到了西方社会学理论尚无力涉足的领域。但我们也应该看到,目前的关系研究是在一些零散的研究中展开的。中国社会学者目前所能做到的只是把这些零散的研究统统归到儒家的或关系取向的含义之下,却没有构建起一种组合或组装起来的统领性框架。再者,目前关系研究的

所谓理论化其实更多的是借助西方社会学各式各样的理论来言说的。如果我们不求助于西方理论,关系自身的理论性便不能成立。比如金耀基的研究更多的是社会学如何看待儒家的一些洞见;黄光国(2004)的人情与面子模式,说起来是一种理论模型,但支持其理论的法则却是符号互动论、社会资源理论、社会交换理论与社会正义论,如果抽掉这样一些理论,那么人情和面子理论剩下的是什么呢?几乎是两个缺乏内涵的本土概念。如今“关系”研究的新套路是嫁接上西方的“社会资本”理论。当然,笔者从不否认上述研究有什么不好,只是此类研究路径一旦形成(事实上早已形成),会让原本可能发生的理论研究不再发生。正因为此,比较一下由西方理论自身发展出的“自我”“理性”“价值”“情感”“个人主义”等概念,便可看出“关系”研究更多的是在描述性上呈现其含义的。如果不借助西方理论,这样的特征往往仅停留于文化性的解释,诸如“家族制度”“血缘和地缘”“熟人社会”以及“乡土社会”等。

二、儒家“关系”理论化的出发点

本文所要解决的问题是:儒家这套伦理体系的社会学根基及其理论自身何在?为了实现这一目标,本文在研究策略上倾向于对儒家伦理加以社会理论化的处理。换句话说,笔者认为对儒家伦理作文化性的解释不是社会学研究的方式,这一路径广泛存在于哲学、伦理学、历史学及文化研究等诸多学科,因而无法看出社会学研究所承担的独特贡献。当然,本文侧重这一研究策略也不意味着不涉及文化。我们知道,西方社会学理论的背后就是西方文化,追溯起来,它们的一系列社会学概念大都是由西方文化支撑的。因此,本研究这里所谓的偏重,只是对社会学本土研究内部只看重文化解释的纠正,以此取得同西方社会学平等对话的地位。或许,当我们优先寻求到一种“关系构成”方式时,反而更能看出其自身的文化特征在哪里。

讨论儒家伦理的社会理论化,首先需要论证的是儒家同社会学是否存在相似的关注点。例如,潘光旦的“中和位育”说源自《中庸》的“致中和,天地位焉,万物育焉”。《中庸》有言:“极高明而道中庸”,也就是说,再高明远大的圣人之道也是从日常生活开始的。即所谓“君

子之道费而隐。夫妇之愚，可以与知焉，及其至也，虽圣人亦有所不知焉”（《中庸·十二章》）。这一思想延续到宋代，在朱熹那里被反复强调，例如他说，“道者，日用事物当行之理”（《中庸章句集注》）。“只是眼前切近起居饮食、君臣父子兄弟夫妇朋友处，便是这道理”（《朱子语类》卷十八〈大学五或问下〉）。在儒家看来，与其在高深抽象的意义上论述自己的学说，不如回到生活细节中去做一些日常实践，只有在极为普通的日常生活实践中加以体会，道的含义才能显现，“本立而道生”（《论语·学而》）。据此，以今日学术内部眼光来看，我们应当可以理解成儒家的“日常人伦”或“人伦日用”的背后是有理论关怀的。所谓“唯天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？……苟不固聪明圣知达天德者，其孰能知之？”（《中庸·第三十二章》）“诚”，既连接修齐治平，也连接格物致知，后者用今天的话来讲，就是知识探究了。当然，儒家希望从“器”中认识的“道”，其目的不在于知识建构本身，而是寄希望于人人皆可以开悟的境界。只是对于当下研究者而言，也不妨说理论建设与“达道”有异曲同工之妙。那么什么样子的生活是日常生活呢？虽说包括着起居饮食，但最重要的部分就是自己与他人相处的恰当方式。一旦相处方式出了问题，那么“达道”便不可能。

孔子对“人伦”与“达道”的关系思考，有其时代背景。孔子生于乱世，礼崩乐坏是孔子亲身经历的。正如荀子所说，“先王恶其乱也，故制礼义以分之”（《荀子·王制》）。从这一点来看，儒家学说在很大程度上正如同今日之政治理论或社会理论。如果站在中国文化的全局上来看儒家思想，我们还可以发现中国传统中的其他自然哲学，诸如天文、地理、术数、历法等，基本上都是为政治而展开的。政治治理的核心靠儒学，儒学的核心是纲常，纲常的核心是人伦。显然，这是一个由自然观向政治观再向社会观直至人伦观的步步收拢过程。一言以蔽之，儒家思想构成的基本思路是，天下兴衰在政治，政治治理在日常，日常关键在人伦，而日常人伦议题正好可以落入现代社会学的议题。可如此重要的议题为何发展不出中国本土社会学的气象呢？西方理论的强势也许是外在因素，更主要的原因在于我们不知道儒家的应然与社会学研究所要求的实然之间如何处理。从本文上述的研究回顾看，儒家伦理看似进入了社会学的研究之中，但我们依然看不出这样的理论建立之立足点在哪里。这里的关键在于，当儒家伦理还原为实然的“关

系”后怎么办？

如何对待实然性,是一个实在论的问题。这个问题的讨论首先得回到西方哲学的本体论与认识论上去。中国古典哲学为了求得与西方哲学的比较与对话,熊十力、李泽厚、陈来等曾分别提出过“体用不二”、“情本体”或“仁本体”等概念。这些概念虽然想在内涵上区别于西方,却终究要陷入实在性意思的改变或含混之中(丁耘,2016)。另外,“情本体”固然看重人伦日用,但终究还得还原到个体性上去讨论(李泽厚,2014:85)。在西方,本体论是“存有”或“是”(being)的形而上学问题。本体论在儒学中如何理解,从利玛窦向西方介绍儒学算起便成为难题。西方学者虽然对儒家的看法与评价褒贬不一,却总想知道它的本体论和认识论是什么。比如莱布尼兹(2006)对中国“理”“气”“天”等概念做过“神学”比较研究;黑格尔指出,儒家因缺乏个人普遍意志的思考而不具有实体性,故最终只能停留于具体的社会关系层面(黑格尔,1983:164-166)。帕森斯也说,“儒学以它几乎是纯粹的道德学说,是没有任何明确的形而上学基础的实践准则的汇集而闻名。孔子与形而上学的思辨毫无关系”(帕森斯,2003:611)。

其实,以回到本体论和形而上学上来讨论儒家思想,是对中国文化的曲解。从葛兰言在《中国思维》(1934)一书中首次提出“关联思维”开始,葛瑞汉、李约瑟、艾兰、史华兹、安乐哲等都试图摆脱本体论来研究中国文化。郝大维、安乐哲认为,中国文化对宇宙的认识不在因果思维框架中(郝大维、安乐哲,2005:51-66),它虽讨论宇宙秩序,但不讨论导致宇宙秩序的因素为何。史华兹明确指出中国思想中没有化约主义,“中国古代对超然地、精确地观察自然毫无兴趣”(史华兹,2006:34),而是形成了“关联宇宙论”(correlative cosmology)。这种宇宙论并不追问世界的本源与本质,却从包含世界所有自然秩序的“道”中回到了孔子所重视的社会秩序上来。

平心而论,我们不能说西方思维中没有过关联思维,只是由于这样的思维总是无法解释现实中的异样,于是无论是对基督教思想还是科学思想而言,因果关系思维都最终取代了关联思维。可是在中国这一边,关联宇宙论在其文化当中是被当作一种亘古不变的正当性来加以维护的,进而导致现实世界中与此设定的不符合部分会被舍弃或忽略。韦伯认为,“这世界的宇宙秩序被认为是固定而不可违反的,社会的秩序不过是此一秩序的具体类型罢了”(韦伯,2004:220)。史华兹看到:

在礼的概念背后,隐含着某些假定,它类似于西方“自然法”概念中的某些假定。其假定之一就是,认为人类世界和非人类世界存在永久性的“自然”秩序(道)。就人类社会而言,这种道是一种规范性的东西——它告诉我们人类社会应当是什么样子,西方的自然法概念所说的是如何使现实与所谓自然秩序相符合的问题。而在儒家那里,这种秩序首先表现为儒家所维护的现实社会结构。这种社会结构基本是一张人际网。(史华兹,2006:44)

此一观点可能构成的对社会科学方法论的挑战在于,由价值判断所规定的社会行为方式如何被客观化地研究。但无论如何,“道”不是指西方哲学讨论的本体论,因为当“道”作为一种无所不包的秩序时,没有古希腊哲学所追求的“实在”(史华兹,2006:29)。葛瑞汉通过比较指出:

中国人偏爱的未分之物的名称仍然是“道”。如果我们自己倾向于把“道”看作一个绝对实在(Absolute Reality),那是因为我们的哲学大体上具有对存在、实在与真理的诉求,而中国人的问题总是“道在何方”?中国思想家孜孜于探知怎样生活,怎样治理社会,以及在先秦末叶怎样证明人类社会与自然宇宙的关联。至于何为真实、何为存在,眼睛可睹,耳朵可闻,触觉可感,又何问题之有?(葛瑞汉,2003:258-259)

可见,“道的形而上学只关心‘变化’而无异于‘本质’,只困惑于‘如何变’(how becoming)而无惑于‘有什么’(what is there)。或者说,有什么就是什么,这只是一种给定的存在状态,而重要的是存在的无穷可能状态,恰如老子所言‘道可道非常道,名可名非常名(可因循之道便不是根本之道,可定义之概念便不是根本概念)’”(赵汀阳,2016:65-66)。安乐哲在总结了许多西方学者对中国文化的讨论后小结道:

人的本体性构成“存在”与儒学的“做人”人生,这两者的根本不同,人们一直未曾给予足够关注;而结果却是,人们毫不觉察地将儒家的脚,用鞋拔子穿到希腊的鞋子去……近来考古发现的文献令人振奋……这些考古文献为我们提供了更多文本证明,确认

了儒家“关系构成”的“成人”观念,也是对于将人视为互不联系“存在”“质性”认识的人观念的一种根本分别。这种在儒家“仁”,与自古希腊以来根本个人主义之间,所做的分别具有的哲学含义,是很让人信服的、具有持久力量的。如果我们不认识这一差别,那么我们会继续根据儒家传统所没有的假设推定,并将其“理论化”。(安乐哲,2017:101)

安乐哲的这一判断寻找到了一个儒家理论研究的原点。我们不妨进一步指出,西方人对世界的认识是要在因果思维框架中去探索并解释,而中国人是要在关联思维框架中去设定并实践。既然儒家思想所制定的社会行为没有本体论与认识论所关心的“存有”或“是”的问题,自然也就没有理论上要回答的“知”的问题。换句话说,儒家的“知”不是去认识社会秩序的存在方式及原理,而是要人人去实现其设定的目标。正所谓“克己复礼为仁”(《论语·颜渊》)。

可我们对此理论建构的难题在于,当中国社会学的研究已经把儒家伦理关系转变成实然中的关系构成时,这点是否已符合西方学术中所讨论的本体论和认识论了呢?笔者个人的看法是否定的。对于一种关系构成的“存有”或“是”的问题,在本体论中是可以回到“原子”“个人”“自我”“意志”这样的概念中去的,因此西方社会学讨论关系时的基本单位是“个体性”。假定社会构成的背后是个人,个人的背后是自我,那么这样的自我需要被设定为主观能动性的生物体,或者具有“自由意志”的灵魂,从而导致了他的心灵、理性、非理性和选择性等活动。这些活动看起来是多元化的,可在其“多”的后面有一个“一”,即一个抽象独立的主观性个人。这样的个人因在现实中具有无数种遭遇,那么社会学就应该在其中寻求导致发生此等遭遇背后的社会法则及其原理是什么。可是,儒家眼中的关系是返回不到独立自主的个人身上去的。它因被放入一个“天人框架”中而消解了对个体性的回归,也就是说儒家的宇宙假设是以关系为前提的。它试图从关联宇宙论推出的两人关系组合为起点,再从两人关系角色推论出社会构成,进而也将个体性问题屏蔽掉了。葛瑞汉在回溯这一思维形成背景时说:

这时的思想趋势是杂家(调和论, syncretism),兼采诸子百家有益成分的帝国行政设置与意识形态的组合,与从公元前100年

前后开始居于主导地位的儒学。一个有意思的新奇事物是关联宇宙建构的引入,这最初是天文学家、占卜者、乐师、医师与其他这些以外的能工巧匠的本职范围。正是通过一种基于阴阳(Yin and Yang)与五行(Five Processes)的宇宙论,这种宇宙论经由道德与自然范畴的关联而把人类道德纳入宇宙秩序之中,在人有机会把自身作为一个道德中立宇宙(moral neutral universe)中的惟一例外来反思之前,天与人之间危险的鸿沟在中国已经被填平了。(葛瑞汉,2003:356-357)

将中国人的这种宇宙论与西方文化相比较,我们可以发现彼此看社会的不同视角。西方文化的视角或是从宗教或是从数理(逻辑)来探究宇宙的。它留下的问题是上帝未设计人间社会,可当成凯撒的事留给人类自己去解决。这一视角最终推动了现代科学的发生,也就是通过科学研究来探究世界的奥秘。于是,整个西方文化的导向都在于发现自然与社会运行的法则。由此而发展出的社会科学也按自身学科通过理论化的方式来寻求人类社会自身运行的法则。这一导向带给社会学研究的意义就是尽可能用客观化的手段和工具来发现、描述及预测社会是如何运转的。但关联宇宙论没有走出这样的认识论。孔颖达在《周易正义》序中说道:

夫《易》者,象也。爻者,效也。圣人有以仰观俯察,象天地而育群品,云行雨施,效四时以生万物。若用之以顺,则两仪序而百物和;若行之以逆,则六位倾而五行乱。故王者动必则天地之道,不使一物失其性;行必协阴阳之宜,不使一物受其害。故能弥纶宇宙,酬酢神明。宗社所以无穷,风声所以不朽,非夫道极玄妙,孰能与于此乎?

显然,在这样的思考框架中,宇宙与社会运行法则是事先预定好的,人的作为就是依照这样的法则行事便可。这种论述其实是一种人文主义的视角,它一方面来自于人对万物的直觉观察与联想,但另一方面又具有强烈的价值判断。葛瑞汉意识到:

具有人中心观(man-centred perspective)的中国偏爱于用原始

科学为其建构世界观,而西方延期选择了宗教,并限制原始科学对自然现象的解释。中国人选择的是一种问题的全盘解决,即把自己置于世界之中又使世界服务于自身的目的;西方为宗教保留了前者而为后者留下以待日后用自己的方式解决的空间,这也许有利于现代科学的最终出现。(葛瑞汉,2003:358-359)

从以上的讨论中,我们可以看到,无论是西方宗教还是科学研究,自然规律、社会运行及人间交往的规则是一系列有待探索的问题,需要有无数学科及其理论来不断推进,由此获得关于自然与人的知识。而中国文化所呈现的特点是,从宇宙直至社会运行,其法则都是给定的。它已被圣哲找到、设立而毋庸置疑,重心已落在如何实践方面。由此一来,儒家伦理理论化的重点不是寻找社会运行的法则,而是如何理解、贯彻这些法则以及这样的法则在实践中会发生什么。意识到这一点,我们便能发现中国人为何总是将心思放在变通、权宜与计策上,而不是对社会规则本身的遵守与执行上。

从方法论上看,这一转向所带来的疑惑是,既然“关系”已通过中国社会学者的努力回到了实然层面,为何又要再次回到儒家里面去讨论其规定性?这不是又将实然问题回到应然问题上去了?笔者认为,如果放弃了这样的设定性探寻,就意味着儒家社会理论本身不成立。这是其他社会学者研究儒家伦理时无路可走,不得不求援于西方理论的主要原因。因为此时此刻的社会学讨论将不得不回归个人(agency),不得不讨论其主体本身的各种行动,不得不讨论“社会互动”如何发生等,而这些已与儒家伦理没有关系了。因此,所谓儒家社会理论,其现实的“关系”构成方式总是连接着儒家对此问题的规范设定。我在此不得不将此称之为社会学研究范式的转移(paradigm-shift)。

三、儒家社会理论的基本框架

对于从文化性上解释中国人的关系,人类学家和社会学家均看到了宗族制度、五服与人伦,尤其是五伦的重要性。社会学者沿着这一思路,在占据语言优势的情况下,还将五伦进一步放大到了“十同”,即同

宗、同乡、同仁、同僚、同事、同门、同学、同伙、同胞、同志。由“同”所建立的关系理论属于社会学意义上的同质性理论,但中国人在此中所追求的关键其实是同中求异。在这一方向的研究中,最好的理论是许烺光提出的“父子轴”,因为父子轴在差异性线索上可以推断中国文化的基本特征,比如纵向、血缘、等级、孝道等,以此比较西方文化的“夫妻轴”,可以推断横向、契约、平等、崇尚爱情等(许烺光,2000:118-121)。所谓“轴”(dyad),在英文中也指两人关系组合。许烺光用“轴”来比较文明模式的差异,看起来是受到“公设”方法的影响,但其背后的推论方式则含有关联思维的特点,只是他的推论偏重于内容方面。而笔者试图建立的理论起点将从结构开始,即关联宇宙论的演化方式如何构成了中国人的关系形式,由此而得出关联思维的起点与展开是从包含父子关系在内的一系列的“对偶性”发端的(葛瑞汉,2003)。《周易·系辞上》说:

天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。动静有常,刚柔断矣。方以类聚,物以群分,吉凶生矣。在天成象,在地成形,变化见矣。

是故《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。

在这样的对偶性关系中,阴阳是对偶的根本,即“一阴一阳之谓道”。“阴阳虽殊,无一以待之。在阴为无阴,阴以之生;在阳为无阳,阳以之成,故曰‘一阴一阳’也”(《周易正义·周易兼义卷第七》)。在中国哲人看来,道本身是虚无的,而从无到有,不能是单一的。如果是单一的,就如同什么都没有。为了让事物现形,只有通过事物之间的对偶性才可以把道的含义表达出来。谭嗣同(1994)也说,“‘仁’,从二从人,相偶之义也。‘元’,从二从儿;儿,古人字,是亦仁也。‘无’,许说通元为无,是无亦从二从人,亦仁也。故言‘仁’者不可不知‘元’,而其功用可极于‘无’”。因此,儒家所谓的“关系”不是泛指任意事物间达成的 relationship,而是特指“对偶”、“对称”或“匹配”。

对偶关系的基本要素是其差异性,如果两事物只对称而无差异,那只能成双。这就是说,中国人所要表达的“关系”是有限定性的。其基本命题组合可以表述为:

命题1:世界原初是由 x 和 y 的对偶性生成的,而不是任意由 x 和 x 或者由 y 和 y ,以及包含了 x 和 y 之间的各种可能性生成的。对偶性必须建立在关系中,而不能还原到 x 或 y 本身。由此一来,世界的构成方式不是原子化的,也不能还原为个人身体、自由意志或理性选择,而只能是关系化的存在。以此作为出发点,关系是个体存在的前提,它的规范性条件限定着该社会对个体的定义和理解,而不是相反。在这样的世界框架中, x 或 y 的含义需要从对方中获得认识,而非寻求自身的本质。关系构成一旦回归个体,那么交往则会有无限的可能性,这是西方社会互动学说的出发点。所以,对偶性关系限定是一种文化对宇宙的定义,不是古希腊几何学所谓的公理。其正当性来自于自然秩序在直观上呈现为天地、日月、昼夜及春夏秋冬的运行,即“常识理性”(金观涛、刘青峰,2015:137)。在中国人看来,以此常识性类比法则可以推论人类生活应有的面貌:

有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼义有所错。夫妇之道,不可以不久也,故受之以《恒》。
(《易传·序卦传》)

以西方求索事物发生发展规律来看,阴阳对偶性产生世界虽然是事实,但不是唯一的事实,更不用说天地、日月等不过是以人们在地球上的某个位置上所得到的认识。同样,配偶性繁殖也未必是繁殖的全部,动植物中也有单细胞繁殖及无性繁殖。显然,单纯地作为一种文化上的定义来追溯西方传统,那么无论是回顾古希腊哲学家提出的土、风、水、火四元素说,还是“创世纪”中所谓上帝造万物以及造人,并从男人身上取下肋骨来造女人,对偶性现象都没有出现。可是在中国,男女不但对应于阴阳,而且五行说的重点也不在回答世界组成的元素是什么,却指包括人自身在内的世界因各元素相互对偶匹配(相反相成):水克火、火克金、金克木、木克土、土克水;木生火、火生土、土生金、金生水、水生木。由此可见,对偶间的差异性是中国认识整个世界的出发点,也是推广和解释社会的起点。

命题2:对偶从物性上看具有时空上的或事物间的彼此匹配、对应、相吸或互济等特性,并可以从功能上得到彼此间产生的稳定性。比

如天“长”地“久”之所以可能,就是因为天地符合这样的关系。由此类推,人间的对偶之稳定性也能够以此方式获得。无论是五伦还是三纲六纪,均因符合这一框架才使自身拥有了自然法般的永久合法性。这也表明儒家不关心那种短暂而松散的随意性关系组合,后者完全构不成儒家定义的世界。

命题3:人间的对偶性以天然之情,也就是亲情为根本。人类的本性原本变化多端,单就中国思想而论,既有杨朱的爱自己,也有墨翟的“兼爱”,而儒家则把人际的天然之情设定为人应有的“孝亲”。所谓孝亲是指任何一个生命来到人世间都是其父母恩赐的结果(翟学伟,2019)。这一结果所发生的连环效应是子女要以恩情的方式加以回报,以此实现亲情间双向循环。由此,儒家强调的“仁”不是西方意义上的“爱”。“爱”是个体性的,一个人可以爱上帝,爱自己,爱他人。但“仁”之“爱”是“亲”,“亲”之情必由两人关系而生。“仁者,人也,亲亲为大”(《中庸·第二十章》)。“仁,亲也”(《说文》),进而发生“亲亲之杀”等是亲情的自然现象。虽说儒家的关系构成理论本身可以看作理性主义,但它在运行机制上却以亲情为本,而亲情的发生与培养又只能处于对偶的差异性之中,比如夫妻、父子、兄弟姊妹等。作为人的本能之情,它原本是“喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲”,但上升为对偶性情感后就会有“父慈,子孝,兄良,弟弟,夫义,妻听,长惠,幼顺,君仁,臣忠”(《礼记·礼运》)。那么如果一个人由着自己的本性去生活会怎样呢?答案是会受其本能欲望驱使,为满足私欲,出现争利、争斗。即使这些行为不产生,独善其身也是可悲的,所谓“欲洁其身,而乱大伦”(《论语·微子》)。由此,人之情必须要在正面的价值导向上进行规训,让情感在关系构成中有所指引。《礼记·礼运》说:

故圣人之所以治人七情,修十义,讲信修睦,尚辞让,去争夺,舍礼何以治之?饮食男女,人之大欲存焉。死亡贫苦,人之大恶存焉。故欲恶者,心之大端也。人藏其心,不可测度也。美恶皆在其心,不见其色也,欲一以穷之,舍礼何以哉?

在儒家看来,不讲“孝悌”,回到本能欲望,最终将导致人间有序的生活不复存在。亲情培育之根本在于“尤贵乎能持久,能始终如一”(潘光旦,1999b:11)。其运行模式则为报答、感恩或“父母之仇,不同

戴天”等。

命题4:儒家伦理中的角色对偶不同于西方所谓的角色互动论,因为其结构中自带有高低和上下之分。表面上看,x和y,或x与x及y之间在关系构成上都可以发展出角色,但其内涵有所不同。首先,对偶性互动只强调互动之间的差异对称,而排斥其他类型互动,比如男人间、女人间及平辈间或同伴之间的互动,因为这样的互动方式会造成互动的随意性,即没大没小、没上没下。荀子说:“群而无分则争。争则乱,乱则离”(《荀子·王制》)。除非能以父子、兄弟(也是男人间)、姊妹、婆媳(也是女人间)、长幼(可以是男人间或女人间)来互动,秩序才能得到保证。由此一来,对偶所生成的角色互动总是分辨式的(见命题5)。它不断地在用等差的方式构成家人、亲人、同族、同乡等之间的对偶关系,甚至中国人对“人”的文学式表达也是“男人的一半是女人”,却不会将其比喻成来自不同的星球。其次,对偶间彼此所要求的内在完整性导致关系构成不能以消灭对方为目的,只能以对方存在为前提。这一特点常被中国武侠小说家所描绘,也就是说,彻底消灭了对手也意味着自己练就的一身功夫再无意义。再者,这样的关系构成所产生的意义也意味着人世间没有永远的赢家和输家,赢的意思是指一个人或一个家庭在世上取得暂时的优势,而关系持续所带来的下一代的较量将会重新开始。世间没有笑到最后的人,唯有保证关系永续才有未来,其他一切都被看成此一时彼一时,三十年河东三十年河西。所以对偶关系不是静态的,它始终处于动态或互为转换中。动态与转换之意说明了x和y角色并不固定,x在流变中会成为y,y在流变中会成为x。比如儿子会成为父亲,而父亲也是儿子;赢家也会输,输家也会赢。因此,角色更多地是由对方、情境与境遇所决定的,而不由自己的性质所决定。处于情境中的角色虽然也有自己的地位和身份上的属性,但更突显的是其背景性和脉络观的意义,从而造成角色概念自带戏份、应变与世故。反观西方互动理论,它所讨论的角色更关注其人格或者身份认同。其重点在自我的发生、身份确认与自我实现方面,也可以讨论自我与地位、角色之间是什么关系等。而此类角色研究即使存在着角色对偶性,其意义也很容易被忽略。这点造成西方社会互动的出发点均需从个体“对等性”或“平等性”开始,此时,其间发生的不平等只来源于个人拥有的社会资源及其控制。而儒家所讲的不平等则是由先赋所规范的,儿子再有资源也得听从老子的。显然,现实层面的人际

互动一旦溢出差异对偶性框架,中国文化便会把其看作是不合理的、负面的,或不够人性的(见命题6)。尤其是关系一旦真的回落到了个人,该文化也倾向用贬义来进行描述,比如孤单、孤独、孤苦伶仃、顾影自怜、孤芳自赏、孤立无援、无依无靠、举目无亲、无家可归、自以为是、我行我素等。

命题5:对偶性关系角色无法勾勒出一个人与任意他人的互动框架,其重心只能落在彼此身份地位的反复辨认上。为何差异性是很重要的?因为差异性会带来对偶关系中的主次与尊卑;为何对偶是重要的,因为对偶可以始终建立彼此“互以对方为重”,并“产生均衡”(梁漱溟,2003:109-110)。由此,身份差异性的认定在儒家伦理及其实践中是必要条件,比如中国人在任何场合都需要排座。如果彼此身份条件相当,就得再衡量其他差异,比如辈分、年龄、性别、入职前后及亲疏远近等,直至最终找到各自的不同点。所以说对偶是五伦、三纲五常或亲亲、尊尊的社会运行规范的根基,是“礼制”背后的根本假设。从这一点出发,中国文化中的礼是内嵌于等级社会及其行为系统中的,而不是一种外在化的礼仪规定。表面上看来,礼制可以用典章来作为强制性的规范,但其运行总是内在化的。由此,“礼崩乐坏”不是典章自身问题,而是世道已经使对偶中的差异性不复存在。对此,儒家有着深刻的认识。“子曰:‘人而不仁,如礼何?’”(《论语·八佾》)这类警句是在反复强调等级的内生性。所谓“名不正,则言不顺;言不顺,则事不成;事不成,则礼乐不兴;礼乐不兴,则刑罚不中;刑罚不中,则民无所措手足”(《论语·子路》)。

命题6:对偶关系的确保,造成群体中不可能出现两个相似度极高的人。相似度越高,发生争斗的可能就越大,反之则和谐。《荀子·王制》说,“夫两贵之不能相事,两贱之不能相使,是天数也”。又说,“隆一而治,二而乱。自古及今,未有二隆争重而能长久者”(《荀子·致仕篇》)。所以中国人的至理名言是“一山容不得二虎”,也就是说互动双方是否相似,是中西方社会学理论不同走向的逻辑起点。由于西方的社会学理论设定的 x 具有任意关系组合的特征,那么相似度极高的情况就很容易发生。这点在其社会价值观的生成上,就会演化成一个人要在平等、自由、契约、竞争、冲突或个人权利保障中寻求出路,而其中所发生的权力关系也更多的是力量的对比。莱布尼兹在比较西方思想与儒家时指出,一种千真万确的“人与人相互为狼,这条格言完全符合

人类的实际”(莱布尼兹,2006:292-293)。可是将此格言放入儒家社会中却是另一番景象,人们彼此尊敬、和乐融融。韦伯进一步指出:

宇宙秩序的伟大神灵显然只在于企盼世间的和乐,尤其是人类的幸福。社会的秩序亦是如此。只有当人能将一己融入宇宙的内在和谐之中,那么心灵的平衡与帝国的“祥和”方可且当可获得。(韦伯,2004:319)

这就是说,差异性的匹配方式导致的价值方向将沿着“和为贵”方向走,而“和”的实现又得“和而不同”。此时,深藏于其中的权力运作更多的则是权衡或权谋。与此同时,权衡与权谋又总离不开关系的复杂性(见命题7)。

命题7:关系对偶在时间的长河中是无始无终的,是一种生生不息的理念。其含义是开放性的,而组织的含义则是封闭的。关系的开放性导致它只关注关系能不能连上,而不考虑在制度上允不允许连上。组织的封闭性必须要确认成员资格,并为组织目标的达成阻断同外界的联系。关系的开放性很容易发展成关系的谱系化,并在客观上产生家族或形成地方性势力。处于关系中的人们往往需要上追始祖,引发“慎终追远”之凝聚,并通过世代延续来扩张现时的社会网络。这一模式既发展于宗族、村落,也发生于江湖、帮派与师承关系之中。最终,派系、山头、圈子和人脉成为这一社会运行的基本特征。再者,位于关系网络中的人们都不希望关系在自己身上结束,因而导致传承将成为网络社会的首要问题。由同一祖先传递下来的关系一旦出现单传是极为危险的,多线性的传递虽然解决了中断的危险,却带来了关系自身的复杂性,即亲疏远近和盘根错节。于是制度化地解决关系的复杂性成为必然,而宗法制与服制将顺理成章地成为理顺其复杂性的核心制度,也和诸命题一并确立了男性中心的地位。不过,男权优势只是规范性的,它在特定情境及动态中始终为阴性发挥留下极大的空间。

命题8:作为一种给定的天人框架,虽然说其内在的运行是动态的,但是其框架本身的维持却显示了超稳定的特征。人们的价值目标为此设立,行为方式由此限定。按照亲亲尊尊的原则,纵横交错的社会网络将按照横向轴与纵向轴两条线延伸。横向轴重点由从近及远的血缘地缘构成,纵向轴重点由触及上天、鬼神、先人及上下尊卑的等级构

成,但两者在运行时却彼此包含。亲亲包含尊尊,尊尊里也有亲亲。由此在运行系统中发生了两个价值导向:亲亲首先强调的是以家为核心而扩展出去的关系共同体,人们彼此间建立的亲密性将导致资源共享或共摊,以此发展为价值观上的有福同享、有难同当;尊尊的侧重点则是等级差异,即认为社会的划分有贤和愚、富贵与贫贱、劳心和劳力、上流社会与底层社会之分。故人与人之间的阶层落差是理所当然的,但可以在动态性中通过个人努力与关系运作,尤其是通过读书实现向上流动。由此一来,社会财富共享与阶层不平等之间构成了张力,并维持着必要的平衡。社会阶层悬殊的发生在于人的先天与后天两个方面,也对应着命定与时运两个方面。这两个方面同时运行,会给人生、家庭和王朝带来兴衰和起落。所谓“生死有命,富贵在天”(《论语·颜渊》)、“谋事在人,成事在天”(《三国演义》中诸葛亮语)、“一命二运三风水,四积阴功五读书”,“命里有时终须有,命里无时莫强求”(《增广贤文》)等均是这一框架的写照。接受这一框架的人即是“安身立命”乃至“认命”,而“革命”之含义虽然丰富,但其基本含义即是打破这一框架。

四、中国人对儒家关系构成的实践

讨论完儒家社会理论的规范性框架,本文回答了“应该是怎样的”背后的“为什么应该是怎样的”问题。现在可以回到该理论实践问题上来,也就是它“事实是怎样的”问题。正如前文所述,在这样的转化过程中,儒家社会理论研究的重点已不在社会运行的法则上,而是在这套法则产生的实践结果方面。我们知道,儒家学说虽然在中国社会一直占据主导地位,但这不意味着儒家怎样教诲,中国人便会怎样行动。迫于生存环境的压力、自利行为与自身的各种欲望,尤其是权力欲,中国人希望在这样的框架中寻求到适合自己的行动策略。当然,由于儒家伦理的正当化与制度化,中国人由此形成的行为逻辑不会走向与其抵触、抗争与冲突方面,而会走向协调、附和与利用方面,进而最终形成一种“权宜性”的行动框架。笔者曾在另一篇论文中讨论过对此框架的理解。

一个真实社会的建构(social construction of reality)是一个自主的行动者与社会规范结构相权宜的产物。也就是说,当社会个体无形或被迫地接受社会先于自己的那些社会角色和社会位置,而个体在其规范的制约下又有自己的意图要表现时,他会采取一种同社会结构相变通或相权衡的行为方式来行动。这时的社会个体关注的问题是,他如何能将自己主观意图或计策同外在规范调适起来,即既能在行动的规范上不显得违反制度的合理性,但同时又实现自己意图的策略性介入。而这一行动的结果往往会造成形式上的名实相符和实际上的名实分离。(翟学伟,1999)

笔者认为,这样的行动框架现在看起来,就是儒家社会理论的实践框架。在此框架中,儒家社会理论的实质性内核会转移到以下几个方面。

首先,从思想资源的利用来看,以儒家来解决中国社会现实问题是远远不够的,因此中国文化始终少不了道家、法家、兵家以及外来佛家的补充,而近代以来则以西方思潮的冲击为主。从中体西用或西体中用,最后发展出相互补充或全盘否定等倾向,引发了社会上各种价值碰撞与动荡,对照出儒家自身的局限,也影响着社会自身的变迁与现代性的走向。但无论如何,上述补充进来的思想往往是超日常的,而在日常人伦方面依然是儒家资源占主导。这是儒家社会理论的研究仍然可以解释现代中国日常生活的理由。换言之,当许多宏大的社会问题还原到微观层面上来寻求答案时,我们依然看到的是儒家的人伦框架。

其次,对偶生成出来的角色等级化,并不像儒家自己预想的那样理顺了人世间的关系。这套规范系统一旦运行起来,至少还有三方面的余地,其中最为突出的是五伦中的朋友关系。从儒家社会理论上,将朋友作为其中的一伦,实际上是给差异性对偶留下了一个口子。所以在有关儒家人伦的论述中,有时不得已只能强调四伦。但无论如何,儒家将朋友列为其中一伦是有其深意的:第一,朋友关系看似平等,但放入儒家的关系框架内依然符合差异性对偶,比如视朋友为兄弟,或拜把子,或将朋友分成新旧等。第二,根据前文对x和y的关系设定来看,朋友关系因缺乏角色对偶,最容易走向关系的任意性。这导致在中国社会(或江湖),一切不受等差限制的关系都只能往朋友上靠,造成朋友一词在中国人交际上的泛滥。但儒家留下这样的余地,其实是对人

性中真性情的放逐,其中包括真情的流露、交心、畅所欲言,让人生有一知音或知己等,因为这等真情实感很难出现在差异性对偶中。第三,朋友角色一旦超出差异性,很容易起到“去角色”的作用,即表明彼此感情深厚到无法再用角色规范来互动,从而走向“私交”或“私情”中去,成为中国人关系中的另一种价值追求(义气)。所以,朋友在五伦中虽然极为特殊,但它反映出儒家理论本身的圆融,或者对人性的另一种理解。尽管这样的余地儒家伦理中不占主导,但却在实际生活中很容易成为主导。例如,今日中国社会关系既非传统社会那样依赖于君臣父子或亲亲尊尊,也并未达到一般性(市场化与法制化)的社会互动,而长期处于以朋友建立关系网络进行运作,或者说,中国人的许多事业成功很大意义上来自“中国式的合伙人”。

再次,中国人为了自己的生存与儒家伦理所妥协出来的真实关系就是“人情”和“面子”(黄光国,2004;翟学伟,2013)。以往我们单纯从既有的社会学角度看待人情和面子研究,似乎认为它们无足轻重。可一旦通过对儒家社会理论的深入理解和推论,就能发现它们给中国人展现出一个非常重大而广阔的社会运作空间,以至于不能认识它们,就无法认识中国人的特性(翟学伟,2016b)。为什么其他社会的人际互动几乎不讨论人情和面子?那是因为如果没有对偶关系的稳定构成和长久连接,可以不需要这样的互动方式。人情和面子实在是儒家社会理论的现实表达及实际延伸,因为只有它们的运行,中国人才能找到维系彼此社会生活的现实感及其意义。其基本内涵在于,人情虽来自于对偶关系所形成的感情设定,但其稳固性未必真依赖于儒家所谓天然的对偶性关系,而是靠一套内在的价值培养与外在的心理强化。这里的实际运行就是“报”之观念的建立,其运行方式是在互惠中形成“互欠”,进而使得处于人情网络中的各方都受制于这一困局,但其现实作用则在于人们在礼尚往来之间获得生活的意义。而面子的源头是儒家所强调的“名”或“节”,它连接着一个人在其社会网络中的身份和地位,也连接着耻、自尊与品行,转化为中国语言的通俗表达就是“脸”。在差异性对偶性关系中,因为一个人被要求保持其特定地位与德行,故“脸”的形塑显得极为重要,而当“脸”所连接的这些特征无力支撑或失去时,尚需维持的“脸”其实就转化成了极富戏份的“面子”。这造成了中国人行为方式上的名实分离及形式主义盛行。可见,人情与面子是儒家伦理的变异,是其规范性框架在关系实践中产生的结果。

最后,任何关系框架都无法限制谋略的发生。正如前文所言,由于儒家伦理是沿着应然的、规范的和适宜的方式演化的,其既定性和规则性使得它成为阳性理论,而它的反面是该理论没有言说到的、私下的或在规范运行中自行处置的部分。有关关系中的阳面和阴面,我们可以通过下象棋的比喻来加以理解,大凡有关棋面上的角色和规则都是阳面的,但这盘棋如何谋划布局则是阴面的。这决定了儒家充其量也只讨论了中国人日常生活中的一半内容,还有一半内容是其无论如何都不可能规范到的部分。关系谋略不属于儒家思想,因为有这种心机的人被儒家统统斥为小人。儒家强调做人要光明磊落,堂堂正正。但也正是具有这样人品的人最容易被别人算计,最终催生出谋略的使用。这一方面的研究是由胜雅律(2006)开启的,乔健(1988)将其带到社会学本土化中来,但始终被大多数学者所忽略。

对偶所发生的差异性价值导向性曾抵制过佛教的传播,也阻挡过基督教的入侵,因为后两者均不提倡这一理念。它还可以解释为何普通的陌生人关系很难进入儒家的视野,或者说为何我们将中国社会定义为熟人社会?以往我们给出的文化解释是因为中国人崇尚家族主义、重视血缘和地缘,而更准确的解释应该是陌生人关系不具有可辨认的对偶关系所需要的差异性要件。失去了这样的要件,也就等于失去了一整套用来交往的法则。反之,为何儒家一再期待将父子与君臣、孝悌或亲亲尊尊推广至社会乃至天下?就是希望天下所有关系都能用差等性的对偶建立起来。子曰:“弟子入则孝,出则弟,谨而信,泛爱众,而亲仁”(《论语·学而》)。《孝经·天下章》中“爱敬尽于事亲,而德教加于百姓,刑于四海”,唐玄宗的批注是:“则德教加被天下,当为四夷之所法则”。可见,对偶生成理论是一个由微观推论宏观的理论,而不是微观与宏观相分离的理论。

五、结 论

通过以上论述,我们可以大致勾勒出儒家社会理论的基本面貌,儒家社会理论的主体构成由中国文化所塑造的圣人对宇宙观的设定所创,它被假定为由阴阳相互构成的动态结构而演绎出来的生活世界。这一框架一经产生,便持久而稳定地影响了中国人的政治、社会及文化

生活的方方面面。

阴阳互构的宇宙观所建立的儒家社会理论可以称为“对偶生成理论”。该理论的基本内涵是对人与人的关系做匹配化的差异性处理,故此排斥将社会的构成还原为个体化的倾向,更不倾向于以自我构建社会互动的研究路径;同时它也排斥任意性的,尤其是对等性的社会互动,进而体现出自身关系的差等性及整体性特征,以利于社会的秩序化与和谐化。而当这一具有价值倾向的关系学说获得中国社会文化的统治性地位时,儒家伦理本身即成为一套被普遍认同的社会规则。相应地,中国人的社会行为原理也从原本学理意义上的寻求规则转向对其运作以及所带来的效用或结果方面。但较为遗憾的是,这样一套社会规则一旦进入实践,这一看似设计周全的理论框架便遭遇到许多解决不了的社会难题。因此,一方面是该规范性框架的统治性地位依然坚挺,另一方面则需要借助其他思想资源加以补充。而回到社会实际的儒家伦理已经被现实中的中国人发展成一种权宜型的行动框架,以便于处理其自身利益与儒家伦理之间的关系,其最为重要的操作框架就是人情与面子的理论,甚或不可避免地将做人与谋略贯穿其间,造成社会运行中的阳面与阴面。由此,儒家社会理论的建构应是由其规范性框架与行动性框架构成的完整体。它既有其超稳定的秩序性,却又充满了内在的活力,而这样的活力还需要放入动态机制中去理解,即在这样的社会中,我们看到安于现状的耐受力 and 期待未来改变的爆发力并存,看到认命与机遇、等待与拼搏同在。而任何试图固化或扁平化此社会的努力最终都会归于失败。

从文化类型上看,儒家文化的形成主要是和农业生态文明相勾连的。现代化的中国在很大程度上已经脱离了这样的文化背景,从而导致儒家文化的整体性衰落。尤其自辛亥革命以来,儒家思想在建制上已经离我们远去,成为“游魂”(余英时,1998)。但也正因为儒家不再被期望在建制上发挥主导性作用,才使得日常人伦成为其最后的防线或根基。此时此刻的关系构成及变异会广泛地沉淀于中国人日常生活的各个方面,并充盈于整个社会和政治系统的运行之中,成为其体制的各个环节中的润滑剂。因此,单就这方面看,中国人的基本生活面与儒家并没有发生断裂,该理论的建构对中国人与中国社会仍具有相当的解释力。当然,随着市场化、城市化和互联网时代的来临,人与人的各种关系也在发生全面而深刻的改变,需要更新的理论来对其加以解释。

但不可否认的是,儒家社会理论是众多有关人间关系理论的重要一支。由于它在两千多年来的运行中固化了中国人与中国社会的诸多特点,自然当会成为当下中国社会学理论发生的基础与源泉。

参考文献:

- 安乐哲,2017,《儒家角色伦理学——一套特色伦理学词汇》,孟巍隆译,济南:山东人民出版社。
- 蔡元培,1991,《中国古代哲学史大纲序》,胡适《中国哲学史大纲(卷上)》,姜义华主编《胡适学术文集·中国哲学史》上册,北京:中华书局。
- ,2010,《中国伦理学史》,北京:商务印书馆。
- 丁耘,2016,《哲学与体用——评陈来教授〈仁学本体论〉》,复旦大学上海儒学院编《儒学与古今中西问题》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 冯友兰,2001a,《中国之社会伦理》,《三松堂全集》第11卷,郑州:河南人民出版社。
- ,2001b,《儒家对于婚丧祭礼之理论》,《三松堂全集》第11卷,郑州:河南人民出版社。
- ,2001c,《在中国传统社会基础的哲学》,《三松堂全集》第11卷,郑州:河南人民出版社。
- 葛瑞汉,2003,《论道者——中国古代哲学论辩》,张海晏译,北京:中国社会科学出版社。
- 郝大维、安乐哲,2005,《期望中国——对中西文化的哲学思考》,施忠连、何锡蓉、马迅、李珣译,上海:学林出版社。
- 何友辉、陈淑娟、赵志裕,1991,《关系取向:为中国社会心理方法论求答案》,杨国枢、黄光国主编《中国人的心理与行为(一九八九)》,台北:桂冠图书公司。
- 黑格尔,1983,《哲学史讲演录》第一卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆。
- 胡适,1991,《中国哲学史大纲(卷上)》,姜义华主编《胡适学术文集·中国哲学史》上册,北京:中华书局。
- 胡先晋,2006,《中国人的脸面观》,欧阳小明译,翟学伟主编《中国社会心理学评论》第二辑,北京:社会科学文献出版社。
- 黄光国,2004,《人情与面子:中国人的权力游戏》,黄光国编《面子:中国人的权力游戏》,北京:中国人民大学出版社。
- ,2009,《儒家关系主义——哲学反思、理论建构与实证研究》,台北:心理出版社。
- 金观涛、刘青峰,2015,《中国思想史十讲》上卷,北京:法律出版社。
- 金耀基,1988,《人际关系中的人情之分析》,杨国枢主编《中国人的心理》,台北:桂冠图书公司。
- 莱布尼兹,2006,《论中国哲学》,陈乐民编《莱布尼兹读本》,南京:凤凰出版传媒集团、江苏教育出版社。
- 李安宅,2005,《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学的研究》,上海:世纪出版集团。
- 李泽厚,2014,《李泽厚对话集——中国哲学登场》,北京:中华书局。
- 梁启超,2004,《清代学术概论·儒家哲学》,天津:天津古籍出版社。
- 梁漱溟,2003,《中国文化要义》,上海:上海世纪出版集团、上海人民出版社。
- 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,1999a,《社会学者的点、线、面、体》,潘乃谷、潘乃和选编《潘光旦选集》第3卷,北京:光明日报出版社。
- ,1999b,《生物学观点下之孔门社会哲学》,潘乃谷、潘乃和选编《潘光旦选集》第2卷,北京:光明日报出版社。
- 乔健,1988,《建立中国人计策行为模式刍议》,杨国枢主编《中国人的心理》,台北:桂冠图书公司。
- 瞿同祖,2003,《中国法律与中国社会》,北京:中华书局。
- 胜雅律,2006,《智谋》,袁志英、刘晓东等译,上海:上海人民出版社。
- 史华兹,2006,《论中国思想中不存在化约主义》,张宝慧译,许纪霖、宋宏编《史华兹论中国》,北京:新星出版社。
- 谭嗣同,1994,《仁学——谭嗣同集》,沈阳:辽宁人民出版社。
- 韦伯,马克斯,2004,《中国的宗教》,《韦伯作品集》第5卷,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。
- 许烺光,2000,《文化人类学新论》,张瑞德译,台北:南天书局。
- ,2017,《美国人与中国人》,沈彩艺译,杭州:浙江人民出版社。
- 杨国枢,1993,《中国人的社会取向:社会互动的观点》,杨国枢、余安邦主编《中国人的心理与行为:理念及方法篇(一九九二)》,台北:桂冠图书公司。
- 杨联陞,2008,《“报”作为中国社会关系基础的思想》,张晓丽译,费正清主编《中国的思想与制度》,北京:世界知识出版社。
- 余英时,1998,《儒家思想与日常生活》,余英时《现代儒学论》,上海:上海人民出版社。
- 翟学伟,1999,《个人地位:一个概念及其分析框架》,《中国社会科学》第4期。
- ,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。
- ,2013,《人情、面子与权力的再生产》(第二版),北京:北京大学出版社。
- ,2016a,《中国人的日常呈现——人情与面子的社会学研究》,南京:南京大学出版社。
- ,2016b,《伦:中国人之思想与社会的共同基础》,《社会》第5期。
- ,2019,《“孝”之道的社会学探索》,《社会》第5期。
- 张德胜,1989,《儒家伦理与秩序情结——中国思想的社会学诠释》,台北:巨流出版公司。
- 赵汀阳,2016,《天下的当代性:世界秩序的实践与想象》,北京:中信出版集团。

作者单位:南京大学社会学院
责任编辑:徐宗阳