

名实关系和现代社会想象^{*}

徐 冰

提要:中国当代改革的“渐进方式”运用了传统思维,使意识形态(“名”)随着成功经验(“实”)的积累而渐进转变。这种方式在维护稳定和寻求变化之间寻找平衡,促进了经济的高速增长。传统思维曾在前现代与道德的差序格局相联系,但在近期它的策略化和工具化削弱了公共道德意涵,并催生一种不公平的、利益的差序格局。本文认为,扭转这个格局应该以现代自由作为继续改革之“名”的核心理念,并围绕这个理念对差序格局进行现代转化。

关键词:差序格局 绅权 自由社会 社会想象

一、制度论和文化论之间的对立

中国当代改革有两条线索,一条经济先行,另一条文化开放。在这两条线索之间,政治民主谨慎地进行,以把握稳定与变化之间的平衡。在经济先行中受产生于西方的社会科学,特别是经济学训练的学者曾起智囊作用,而主流社会科学遵循自然科学般的客观性准则,因此文化在这些学者的话语中只处于边缘位置。靠这种准则获得权威的学者多自称制度论者,他们将传统人文学者称为文化论者,与后者拉开距离,甚至与后者形成对立。

但是排斥文化的话语无法充分理解改革的开始、当前的问题和未来的方向。改革开始的标志之一是恢复高考,而高考是文化与制度统一的典型。高考既有科举的传统根源,又学习西方现代教育模式,因此它的恢复是同时对中国传统和西方现代文化的开放。在1980年代中期经济改革的中心转入城市时,出现了30多年间的第一次“文化热”。那次“文化热”不仅延续了“五四”时期批判中国文化的主题,而且延续

^{*} 本文受到上海市教委重点项目“中国社会变动中的‘名’与‘实’”、上海浦江人才项目“从‘名实分离’到公民社会”和上海大学085项目“公共性系列”的资助,特此感谢。

了“五四”时期重建中国文化的主题。它首先介绍西方现代人文思想,随后建立“中国文化书院”。在利益格局大幅调整开始的1990年代初,出现低调的“闭门读经”。经过“闭门读经”的准备,并因应市场转型的问题,1990年代后期出现“新左”与“新右”之间的主义之争,2000年代初出现高调的“国学热”。从2000年代中期以来,关于制度之“名”的主义或者意识形态讨论也牵涉到对传统文化的态度,而且并不只限于政治经济学。相关讨论一边复习“中体西用”和“全盘西化”的老观点,一边在这两个老观点之间形成新版本。

因此在改革中制度与文化是密不可分的。中国当前制度论和文化论对立的原因可能是暂时限制,例如为维持稳定而暂时回避自由和民主,使一方或者双方未及充分表达自己的观点;但还可能是视角的狭窄。两个原因相互联系,但是后一个更持久。今天,自由、平等和民主已经成为中国社会中公认的核心价值,在这种情况下后一个原因值得反思。对此我想从一个例子开始分析。

改革期间一种具有结构主义意味的观点受到一些中国文化论者的青睐,这种观点可以联系本尼迪克特(Ruth Benedict)的话来理解。本氏引用印第安格言说,“混沌初开,上帝赐予每个民族一只陶杯,他们便各自饮入了自己的生活。”于是,这些中国学者认为一个民族有什么样的开端就有什么样的未来,而且中国必将重返儒家传统。他们对现实的解释含混而任意,好像无论遇到什么困难只要任由传统思维发挥作用就能转危为安。这种观点受到一些制度论者的批评,被这些学者称为“文化宿命论”(秦晖,2011)。这些学者认为中国的出路只能是继续建立现代自由民主制度,他们还将“全盘西化”改为普遍主义,认为现代制度与文化无关(秦晖,2011)。上述文化论者感到文化切实地塑造制度,而且继续改革需要文化动力。虽然他们也承认自己对文化与制度之间的勾连还显牵强,但是制度论者的“非文化论”亦难令他们信服。

这个例子引自一位制度论者(秦晖,2011),但他并未曲解自己的辩论对手,例子中的双方分别是当前中国学界典型和有说服力的观点。双方的相似之处是,都将自己所相信者描述成符合社会科学客观性要求的東西。这些要求首先为制度论者所信奉。他们的思维特点是使用一些二元对立的范式,例如普遍和特殊、社会结构和个人意向以及实然(what is)与应然(what ought to be)等,并将对立双方中的一方视为客

观,另一方略去不谈。这个例子中的制度论涉及自由,而自由涉及应然,但是这个制度论认为此应然是普遍的,因此可以视为实然。文化是与心灵密不可分的概念,心灵是指涉人类的主动性,因此时时与应然相关。但是这个例子中的文化论将文化的核心——思维方式——描述成具有不变结构的东西,并因此像对待实然一样对待文化。这两个观点共同排除的是在情感、善(应然)与制度之间的讨论,这是它们视角的狭窄之处。

现代制度与文化之间的关系也是西方当代社会理论的议题。一种理论认为,虽然如韦伯所说,现代性的起源与西方文化有关,但是它的结果与文化无关。它的结果是工具理性的制度,而这种制度普适于人类。这种制度论被查尔斯·泰勒(Taylor, 1992)称为“现代性的非文化论”(a-cultural theory of modernity)。他自己则倡导“现代性的文化论”(cultural theory of modernity)。后者认为现代性的核心是关于社会的道德秩序的印象,是这些社会想象(social imaginaries)塑造了自由民主政治和市民社会(Taylor, 2007)。这些想象不仅起于特殊的文化背景,而且始终具有文化特征。非西方文化的现代社会想象可能与西方不同,因此世界上可能出现多元现代性(multiple modernities, Taylor, 1992, 2007)。

“现代性的文化论”有更具说服力的辩论对手,那就是罗尔斯(John Rawls)(1988)关于程序自由主义政治的正义(justice)理论。这个理论也是工具理性的批评者,并以重塑普遍自由的道德基础为目的。英美程序自由主义政治的道德哲学主要是功利主义,在实践中功利主义与工具理性有亲和关系,而工具理性的泛滥使这种政治的道德底线观趋于模糊。针对这个问题,罗氏指出,功利主义的牺牲原则(为了多数人的利益而牺牲少数人的利益)将替罪羊的罪恶合法化,因此违背了康德的普遍自由原则。而且在实践中,牺牲原则秘而不宣,因此其公共性(publicity)是有限的。罗氏提出“最大最小原则”(maxmin),以优先保障条件最为不利的人的利益。在宪政或者自由民主社会中自由已无可避免地与平等交织在一起,而这个差别对待的原则恰是为了更好地实现平等。^①

泰勒承认普遍主义权利的重要性,并以之作为自由主义政治的第

① 这段对罗尔斯的回顾参考了利科(Paul Ricoeur)(2007: 41-88)的讨论。

一维度,但他认为程序正义只讲权利而忽视文化中的善,因此可能使权利失去文化动力。为弥补这个不足,他阐释自由主义政治的第二维度:“承认的政治”(politics of recognition, Taylor, 1995: 225 - 256)。这个维度不仅考虑个人之间的差异,而且考虑社群之间的文化差异。进一步,他认为西方人对第一维度的理解也是在自己特殊的文化中“抽离”(disengage)^①出来的。如果不能认识到这一点,西方人不仅可能将自己的文化观念强加给其他文化,而且可能使西方现代文化在新的世界格局中趋于枯萎。

与西方学者相比,中国学者在制度和文化之间的讨论还显薄弱。一方面制度论者无力表述扭转不公利益格局的正义原则;另一方面文化论者无力在新的时代背景中发挥中国思想之所长,将利益(interest)和善(good)统一起来阐释自由。西方语言中利益一词原有善的意思(利科,2007: 43),但是庸俗的唯物主义、工具理性和“抽离”的观念将其遮蔽。以泰勒为代表的当代诠释学重塑关于善的道德哲学,以便在制度论和文化论之间建起沟通的桥梁。诠释学从情感开始的本体论,以及受社会学启发的与原子论(atomism)抗衡的整体论(holism),都与中国思想有相通之处,而且可以借由中国思想而加以发展。从诠释学的立场,中国当代改革以共同致富为善,但是这个善的实现不能缺少其他善的配合。这些善不仅包括个人性格上的诚实和宽容,而且包括社会属性上的经济的独立、政治的透明、知识阶层的担当、最高权力的制约渠道和自治,等等。

在上述中西学术脉络之间,与诠释学相通的中国思想是中国脉络的潜力,而阻碍这一潜力发挥的是对一些源自西方的二元对立断章取义的移植。在西方思想中二元对立既有提高语言准确性之长,又有扭曲整体论实在(reality)之短。西方学者不断提出新的对立来突破旧的对立,以兼顾准确性和整体论。例如,物质和理念的对立曾是西方现代哲学的基础之一,而且这个对立与自然科学的客观性准则有亲和性。在为社会学奠基时,韦伯和涂尔干认识到人类实在的性质与自然科学的对象不同,因此使用工具与价值、个人表征与集体表征等新对立术

① “抽离”是泰勒在诸多著述中所使用的概念,对它的简要说明见 Taylor, 1988。它指笛卡尔以降西方现代认同的一个特征,即把认同与情感、社会和宇宙背景分离,使认同远离后者并对后者采取工具性姿态。我对这个概念的意思稍加修正,认为它不仅限于工具性,而且包括某种形式化的价值观,例如康德的自由观。

语来取代物质与理念的对立。在他们之后的曼海姆(Mannheim, 2011)明确指出物质和理念的对立是虚假的,当代社会理论进一步突破韦伯、涂尔干和曼海姆等的对立。诠释学中的实然与应然便是这样的术语。但是不少中国学者在使用这些术语时并不了解它们所在的脉络,而是急切地用它们来排除难以讨论的东西,以做减法的方式来证实自己观点的客观性。

这些中国学者曲解西方术语的原因既源自深远的文化之异,又源自时代的特殊性。这里时代的特殊性指庸俗唯物主义的流行。这种主义也是西方当代的隐忧,它是世界观祛魅(disenchantment)的负面产物。但它在中国的影响更大。因为在西方保留着与之抗衡的力量,例如宗教和人文主义,但在中国这些力量受到“文革”等运动的摧残。经历“文革”的吴思不仅创造了“潜规则”一词,而且对庸俗的唯物主义有概括的说明。他不相信理想的真实性,认为阳明心学的“正确性不足一半”(吴思,2004:141)。马克思主义以人类的全面自由为理想,因此他认为这种唯物主义不够彻底。他所相信的唯物主义是他所认为的中国历史的元规则,那就是暴力最强者说了算(吴思,2004:410-411)。在不相信心灵自主性上,不少中国当前的社会科学学者与吴思有相似之处,他们使用二元对立术语的主要目的是排除心灵的阐释。因此他们谈韦伯的工具理性而不谈其价值理性,谈涂尔干的实证主义而不谈其符号学,谈福柯(Michel Foucault)的话语策略而不谈其主体诠释学。他们将工具、策略、利益和权力等视为实然和客观,将价值、善、理想和道德秩序视为应然和主观。前者是物质的变体,后者是理念的变体。

但是现实问题要求放弃物质和理念的二元对立。从2000年代初以来,有所不公的利益格局日趋固化。这不仅使经济的持续高速增长难以为继,而且危及社会团结。与社会团结相对的不仅有社会动荡,而且有社会崩溃(孙立平,2010)。社会动荡指社会中力量的大规模冲突,社会崩溃则指社会中力量的消亡。如果将社会比喻成有机体,那么社会崩溃指组织、器官坏死的状态。而社会崩溃的危险来自于理念的瓦解。改革的30年演绎了物质和理念之间的辩证法,这段历史说明涂尔干的观点有真理的成分。涂氏指出,社会是人类可以在自然中观察到的、物质力量和道德力量最强劲的集合(Durkheim, 1995: 1-20、418-448)。孙立平曾自称制度论者,只谈实然而不谈应然,但是对现实的敏感使他修正原来的观点,呼吁重塑理念和展开社会想象。

因此破除物质与理念、实然与应然的对立是推进共识讨论的前提,在这个前提下才能展开在制度和文化之间的社会想象,并通过这些想象将自由、平等和民主等核心价值落实于制度和日常生活。我认同上述中国制度论者的自由民主方向,但是认为中国的现代社会想象不能脱离自己的文化背景。中国传统思维对改革产生隐含的影响,这些影响既有创造又有扭曲。

二、改革中的传统思维

1980年代中期邓小平认识到,政治体制改革如果不能跟进经济体制改革就无法持续下去。他指导了《中华人民共和国香港特别行政区基本法》(以下简称《基本法》)的起草,并希望从香港的有限自治中获得对内地进行政治改革的启发。他指示,《基本法》的起草“宜粗不宜细”,以免给未来特区造成被动。同时,这个法案的“基本精神”要早日公布,以使港人放心(周南口述、宗道一等整理,2009)。“基本精神”是在中国中央政府、香港地区以及英方的磋商中形成的,也是制定具体规则的原则。后来中英对它的理解产生歧义,这既有现实利益的考量,又涉及历史意识。一个多世纪前香港(三大地区)的割让和租借是中国的耻辱,香港的回归则是中国复兴的一步。现代化是有普遍主义理想的历史,同时对普遍主义价值的阐释是在各民族内外的利益之争中不断扩展的。“基本精神”的公布之所以理直气壮,是因为它与广大中国人的历史意识相吻合。而“基本精神”和现代普遍主义价值之间的关系,则需要在实践中继续阐释。因此这个指示的执行人说,中国并不反对民主,但是民主改革要以维持中国稳定为前提来进行(周南口述、宗道一等整理,2009)。

《基本法》公布后,中英关于“基本精神”的争议中还涉及中国传统和西方现代思维方式的差异。英方倾向以明确的规则改变事态,中方则坚持以“基本精神”为事态的发展定下基调。在中国内部重大政策的“精神”也是关键所在,它开始的时候模糊而具包容性,并期待结合实践中的成果不断澄清,在它的不断澄清中意识形态之“名”发生变化。并非任何主义都堪当这个“名”的重任,新权威主义也许在现实中很实用,但它与民主的方向相左,因此经不起历史的考验。费孝通

(2009:66-67)对邓的思维方式表示赞赏,认为其中有中国文化骨子里的东西在起作用。一些西方学者认为资本主义和社会主义是对立的,但是中国思维能让二者并存和结合。费认为邓没有在理论上多想,但他的判断运用了传统思维。社会层面上的传统思维原本基于乡土社会,并与差序格局有密切联系。但是现在差序格局有了“一国两制”的新版本,传统思维在以城市为中心的现代社会有了新的运用。

为维持稳定,邓小平在1990年代初提出暂时搁置主义之争。随后改革进入“渐进方式”阶段,这个方式也有传统思维的影子。前苏东国家的市场转型首先对政体和意识形态(“名”)进行根本性转变,然后快速、大规模地立法,以正式制度推进社会结构(“实”)的转变。但是“渐进方式”首先维护既有政体和意识形态的权威,以GNP^①的增长取代主义之争。主义之争并未真正消失,而是在每一次重大经济政策的讨论中反复出现。每一个重大政策在开始时都以模糊而具有包容性的“精神”开始,这为执行中的阐释留下变通的空间。如果变通阐释中经济探索取得成功,这些阐释就被纳入澄清政策的话语之中;如果失败就退回原有规则。随着成功经验(“实”)的积累,意识形态(“名”)发生渐进的变化。从“公有制”到“计划经济为主、市场调节为辅”,到“两种经济体制并存”,再到“社会主义市场经济”(孙立平,2004:365-393)。

“渐进方式”在维持稳定的同时张开经济探索的空间,取得举世瞩目的经济成就。这个方式中的“精神”需随着成功经验的积累而不断澄清,形成社会共享的理念。邓小平并不长于理念,但他相信后代有这个智慧。但是因为庸俗物质主义的影响,以理念澄清“精神”持续滞后。对这种“滞后”的一个安慰性解释是,随着社会中物质财富总量的增长,民主就会“自然”地实现。改革的历史否定了这个观点,事实是,如果不及时树立新的理念,不仅经济增长难以为继,而且可能危及社会团结。无论在西方现代还是在中国传统中都有关于利益分配的道德哲学,但是庸俗的唯物主义同时背离二者,并将中西观念进行策略化阐释和运用。于是,“厚黑学”和“潜规则”被当作传统智慧的精华,工具理性与价值理性的联系被切断。“精神”的模糊性所张开的空间既可能

① 那时常用GNP(gross national product)一词,即国民生产总值。而近来则常用GDP(gross domestic product)一词,即国内生产总值。只要是该国公民,无论在什么地方创造的最终产品与劳务的市场价值都计入GNP。只要是在该国领土上,无论哪国人创造的最终产品和劳务的市场价值都计入GDP。

是创造理念的沃土,又可能是腐败滋生的温床。

西方现代主流政治哲学长于对普遍自由的形式论证,而社会学长于将自由与社会结构联系起来。韦伯关于现代社会诸领域之区分及其宗教拒世(rejection of the world)源头的讨论,是一个关于现代自由社会之历史追溯的提纲(Weber, 1991: 323 - 359)。这个提纲所指导的宗教社会学常被称为文化论,而《经济与社会》(Weber, 1978)则常被称为制度论。后继学者从韦伯的制度论中归纳出如下命题:在现代社会中,政治(权力)、经济(财富)和声望(教育)等领域之间越相互独立,社会的稳定性越强(特纳,1992: 182 - 185)。相关思想通过布迪厄(Pierre Bourdieu)影响撒列尼(Ivan Szeleyzn),孙立平则受撒列尼的影响而在中国与东欧之间进行比较。韦伯的文化论与制度论是相互联系的,^①但孙氏偏重的是后者。

孙立平(2004: 284 - 296)指出,在改革中权力资本、经济资本和文化资本并不相互独立,而是以“总体性资本”(total capital)的形态存在。这个资本形态的雏形是在1990年代初的经济热中形成的。那时的“圈地运动”开房地产业之先,而房地产业是此后20年的经济引擎。在“圈地运动”中,一些官员的子弟拿着有权力背景的批条,以近乎零成本的经济投入得到地方的土地开发权。在“圈地运动”之外,孙氏还回顾了其他几次攫取“总体性资本”的风潮,其中少数官员的子弟都是特殊的受益者。在这种权钱交易的模式蔓延到基层之后,“拼爹”便成了社会中的流行用语。

在权力资本迅速转化为经济资本之后,文化资本成为二者交易的服务者。在1990年代中期中央政府决定经济降温时,便有专家学者召开研讨会呼吁放松银根,为房地产业松绑。接着高校办起各种精英班,使官员和老板通过公派或者自费进修而轻易得到当时稀有的硕士、博士文凭。从这个雏形可以看出,在总体性资本中权力资本始终保持支配地位,并与经济资本形成交易关系,而文化资本处于依附地位。到了2000年代初,一些官员、老板和依附于他们的学者已经形成一个“精英集团”。他们在总人口中的比例甚小,但在“总体性资本”中所占的比例甚大。绝大多数社会成员则沦为“弱势群体”。“精英

^① 在《经济与社会》中有大量的宗教讨论,其中还有韦伯计划而未及撰写的、关于伊斯兰教的著作提纲。

集团”是既得利益者,因此不希望改变现状,“弱势群体”希望改变现状,但是无能为力。费孝通晚年致力于阐释差序格局在新时代的积极意义,但某些“文化精英”以“圈地运动”为例,对差序格局的庸俗化运用值得警惕。这种策略化和工具化的运用中剔除了修齐治平的政治与道德理想,并促生了一个与自由和平等的现代理念相左的利益格局:一个以大城市为中心的、以房价为明显指标的、等级鲜明的利益差序格局。

在1990年代末“总体性资本”定型之际,文化资本的声望继续下降。为解决1990年代中期开始的经济降温政策所引发的内需不足问题,教育部于1999年实施大学扩招政策。该年的扩招比例达47.4%。此后数年招生比例小幅增长。到了2008年,教育部认识到扩招政策的盲目性并予以停止。但是这个政策的消极影响从2009年开始显现。此时金融危机的影响犹在,中国经济结构的弊端显现。于是毕业生就业单位的等级明显下降。为缓解这个问题,教育部又出台研究生的扩招政策。这两次扩招都因教育准备不充分,导致教育质量的下滑和文凭的贬值。高等教育的普及是改革的主要成就之一,它使中国知识阶层的人数翻倍增长。1982年大专以上学历人口占中国总人口比例只有0.6%,到了2012年这个比例已经增至8.9%,仅在校大学生当时就有3000多万。^①但是高校和研究生扩招的动机值得反思。所有大学生毕业后都能在等级高的单位工作是不现实的,但是资源在上述利益差序格局的不同等级之间的分配不均值得反思。改革促进了人口的自由流动,大学生是自由流动的先行者。他们中的多数人离开故乡,成为凭借平等竞争而在更好的地方安家立业的榜样。但是近些年来房价的飙升使他们美梦难圆。2012年中国的房价收入比已达12:1,很多大城市、中心城市的房价收入比甚至达到20:1,^②而新毕业生的平均工资低于工薪阶层的平均工资。^③汉语中常把社会结构比喻成“皮”,将个人比喻成“毛”。那些怀抱自由和平等理想的大学生就像漂浮在新利益格局这张“皮”上的“毛”,难以找到新的自我定位。

① 国家统计局官网,2008年11月3日(<http://www.stats.gov.cn>);《中国教育报》官网,2012年11月13日(<http://www.jyb.cn>)。

② 源自上海热线,转引自凤凰网2013年6月9日(<http://www.ifeng.com>)。

③ 源自《光明日报》,转引自新华网2012年6月27日(<http://www.xinhuanet.com>)。

三、传统中的名实关系

在费孝通早期社会学中国化专著《乡土中国》中有“名实的分离”一文,对它的理解需要联系该书的其他篇章和费氏在《皇权与绅权》中的几篇文章。在写这两本书期间,费氏用心阅读韦伯和曼海姆(杨清媚,2010:2),并从对英美的观察中获得感悟。因此这两本书中的概念,或如费氏所称的,这些理想型既有韦伯和曼海姆的痕迹,又有在中国传统和西方现代之间的比较。在中西之间费氏对知识阶层予以特殊的重视,^①他希望形成一个取代绅权的现代民主渠道。他的思考从“名实的分离”开始,终于以绅权取代长老统治。

“名实的分离”一文指出,在中国思想史中,在社会变迁急速的春秋战国时期有过百家争鸣,但自秦汉定于“一尊”之后,多以注释的方式谋求变动。“一尊”历史中的常态是社会变动较慢,因此保守传统的长老权势很大。这种权力既与现代民主政治中的同意权力不同,又与阶级斗争中的横暴权力不同。它有在儒家文化上的同意基础,但是不能容忍反对:如对孝的常识性解释就是“无违”。但是社会仍在变动,为适应新的需求反对是不可避免的。于是,只要表面上承认长老权威的形式,内容就可以经注释而改变,名与实之间有距离成为常态。在社会加速变动的时期,以注释的方式歪曲原意的情况就会发生。在非常时期,还会出现“挟天子以令诸侯”的事件,结果是位与权、言与行、话与事、理论与现实完全取向于分离(费孝通,2011:71-75)。

《乡土中国》主要讨论基层乡村,但也提及皇权。“差序格局”一文指出,“为政以德”的王者居权力差序格局的中心,他四季不移,其他人都要围绕他而转动。按照儒家的理想,王者的“无为”说明他的仁爱。他要“为民父母”,而不是“苛政猛于虎”。这里隐含的意思是,乡土社会的差序格局是基础,在此基础上有皇权的差序格局。后者给前者留下自治空间,二者之间有一致性。但是费氏在《皇权与绅权》中表达了他早期更成熟的思想,即皇权和基层之间存在张力。绅权与长老权力

^① 费孝通在《皇权与绅权》中交替使用知识分子和知识阶级两个术语,二者基本同义,只是前者偏重精神气质,后者偏重人群的划分。为扭转斗争思维的偏颇,本文采用近期中国社会学中常见的做法,以阶层取代阶级。随着改革中高等教育的普及,知识阶层所指涉的人群范围迅速扩大。

有所重叠,但是二者仍有不同。长老权力一味保守传统,绅权则包含变革的力量。绅士固然是地主阶级中的成员,以维护自己家族利益为目的,但绅士同时是儒家理想的担纲者,他们试图通过对正统的重新阐释而限制皇权。费氏认为,在中国历史上道统的担纲者有一个在政治等级上逐渐下移的过程。上古时期的圣人是王,到了周公圣人变成代王执政者,再到孔子圣人变成素王。再向下移,素王的继承者就是绅士,他们主要在县以下的基层社会行使权威。中国传统政治不能是皇权的暴力一词所能完全概括的,这是因为皇权的暴力受到两道防线的制约:一道是“无为政治”理想的驯化,一道就是绅权。前者是自上而下的,后者则是自下而上的。这两条权力轨道并行,但在它们之间绅权尤其值得重视,因为它是建立现代民主的宝贵遗产(费孝通,2011: 89 - 126)。

费孝通对“一尊”历史的理解受另一位社会学中国化早期探索者他的同学瞿同祖的影响。瞿同祖(2005, 2012)指出,中国的封建社会发端于殷代,完成于周代,在春秋战国时期开始崩溃,至秦始皇建立帝国而完全瓦解。秦汉的法律原为法家所拟定,但从汉武帝时期开始儒家化。中国法律系统地儒家化始于魏晋,成于北魏。在隋唐采用之后,儒家化法律成为中国法律的正统。因此费氏的“一尊”乃是皇权的横暴和儒家的教化的混合物。费氏分享瞿氏的观点,认为社会控制不能只靠皇帝独裁的霸道,儒家的王道亦为制度合法性所不可或缺的基础。而讨论王道(道统)与霸道(政统)之间的关系,不可避免地涉及春秋时期的思想争鸣,把“一尊”传统的思想准备追溯到孔子。在这个传统中绅权是否能够缓冲皇权的横暴,进而皇权是否真的“无为”?这是费孝通和吴晗争论的焦点,也是近期一些中青年学者的议题。尽管结论不同,但是这些学者都认为儒家曾以道德理想来阻止皇权的横暴(秦晖, 2010; 吴飞, 2011; 姚中秋, 2012)。

费孝通没有说明绅权所指涉的具体时期,但是他的描述与宋代以后的历史比较贴近。钱穆(2002)指出,在这段历史中因为相权的弱化,皇权的专断日趋加剧。他的视角是自上而下的。如果把自下而上的轨道纳入考虑就会发现,在这段历史中儒家内外有过求变思想,这些思想通过公开讲学和民间书院得以传播。特别是在明代中后期,公开讲学和民间书院一度繁荣,自下而上地影响皇权和基层自治的诉求一度十分强烈。这些诉求包括东林党和复社的道统、泰州学派对儒学的平民化、何心隐对平等的朋友一伦的重视,以及李贽的童心说,等等

(万明主编,2005)。这些思想都在差序格局的道德图景之内,但是它们在这个图景之内对既有意识形态(“名”)进行了激烈的批判。那个时期还出现了张居正所领导的政治改革,而且那次改革就是从“核名实”开始的。那次改革有重视商业和削减供养皇族的费用等积极政策,这些政策与上述新思想有重叠之处,因此张居正为李贽所推崇。但那次改革之“名”依托于既有皇权,因此与新思想有程度之异。当新思想挑战这个“名”的权威时,双方便由相似转为敌对。张居正“灭天下书院”,何心隐因此遭杀身之祸。张居正隐舍地挑战了皇权,因此遭死后鞭尸的厄运。李贽同时为何心隐和张居正而惋惜,他自己则自杀于狱中。^①

绅权随明代的灭亡而走向低谷,直至清代后期才有所复兴。这次复兴的开端是曾国藩独立组建军队和筹措军饷,以“用兵而权不在手”的非常方式剿灭农民起义。他的目的是维护清代皇权,但是他的成功反而动摇了皇权。一方面,中央政府缺乏改革的胸襟和果断,另一方面,在国内外思想与军事力量的夹击下清代军事和政治的重心逐渐外倾和下移。这两方面的合力动摇了皇权的权威,为东南各省独立和互保埋下伏笔(眭达明,2014)。虽然在“一尊”传统中绅权并未取得制衡皇权的正面胜利,但是它的最后一次伸张为共和埋下伏笔。

从1970年代末开始,海内外华人学者再次发起社会学中国化和本土化讨论。在这场讨论中学者们发展了费孝通的思想,邹川雄(1998)便是其中的佼佼者。邹氏指出,“名”和“实”之间的距离是中国传统社会在持续变动中的常态,而且此常态源于《易》的思维。从哲学上说这种思维是阴阳互补的辩证法,在主体性层次上它以《中庸》所说的“时”(选择适当的时机)和“中”(做出适当的行为)为修养与行为方式,在

① 这里参考了黄仁宇(1995)和朱东润(2008)的说法,但我并不同意黄氏对明代名实分离原因的解释。他(1995: 272-274)自称受康德的影响,认为作为社会科学对象的中西历史都与自然科学的对象一样遵守自然法(natural law)。中西历史都像蜗牛曲线一样展开:在曲线上的每一个点都既被道德观念的力量向外拉,又被管理能力等现实力量向内拉。明代的名实分离是向外拉的力量——道德主义——过强和向内拉的力量——数目字管理——过弱的反差所致。我认为他对康德的解读有误。康德认为人类道德实践受纯粹道德理性的指引,而反对将道德理想向工具理性妥协的功利主义。韦伯较康德更关注工具理性,但他认为是价值理性的转变(新教伦理)促成了(资本主义之)工具理性。黄氏在道德哲学上的观点笼统而薄弱,这使他无法充分讨论明代中后期关于道德秩序的社会想象的变化。在那些变化中有将权力重心从皇权向绅权转移的努力,而这些努力失败的主要原因是它们与既有皇权之间的矛盾。

社会层面上它体现在“阴阳默认”的制度上。在制度层面上，“阳”就是“名”，指用语言和符号所表征的社会的共识和神圣性；“阴”则指人们为了各自的利益而采取的策略与工具性行动，当然利益与自私的情绪与欲望相关。在阴阳互补的思维中这两个方面虽然有距离，但是并不彻底割裂。无论孔子、荀子的“正名”，还是董仲舒的“深察名号”，他们的“名”（指涉中央政策）都具有模糊性和包容性，而为执行它的行动（“实”）留下再阐释的空间。具体行动是在对“名”的不断再阐释中做出的，“名”的实践有一个从模糊到清晰的过程（邹川雄，1998：88 - 102）。

邹氏进而指出，在与韩非（法家）和黄老（道家）的竞争，董仲舒（儒家）的帝王学取得上风。董氏之所以取得上风，是因为他吸收道家、法家以及阴阳家等思想，在阴阳互补上考虑得最为周全。从《春秋繁露·离合根》中的一段话，可以读出“儒道法相杂”或者“儒道法互补”的思想：“故为人主者，法天之行，是故内深藏，所以为神，外博观，所以为明也，任群贤所以为受成，乃不自劳于事，所以为尊也，泛爱群生，不以喜怒赏罚，所以为仁也。”在“天道之大者在阴阳，阳为德，阴为刑”（《汉书·董仲舒传》）和“功出于臣，名归于君”（《春秋繁露·保位权》）等语句中，邹氏还读出“阳儒阴法”的含义。这个思想的落实就是“阴阳默认”的制度（邹川雄，1998：209 - 215）。

邹川雄在两个方面发展了费孝通的思想。一方面他引入西方当代社会理论中的语言学理论，不再简单地将社会行动（“实”）看作制度与政策之“名”的对立面，而视二者为连续的过程：执行“名”的行动是在对“名”的再阐释中进行的。另一方面他援引中国古代历史中丰富的思想和事件，这有助于后继学者结合这些思想和事件来修正和发展费氏的理想型和概念。但是因为受到福柯等法国（后）结构主义的影响，在邹氏的理论结构中主体性处于边缘位置。福柯是庸俗物质主义的激烈批评者，但是他以另一种方式否认主体性：主体性不过是社会话语实现其策略的工具。这个观点是在对西方现代历史的回顾中形成的，但是它转而成为邹氏回顾中国古代历史的视角。这个视角使邹氏误读了董仲舒，进而得出中国古代社会制度是“阳礼阴谋”或者“阳儒阴法”的结论。

参考瞿同祖（2012：309 - 374）的讨论，董仲舒的确以“阴阳五行”来解释王道隐微思想的宗旨，以“德与刑”与“阴阳四时”相联系，但他与法家在“刑”与“德”的主从问题上有鲜明的区别。紧随“阳为德、阴

为刑”他便指出,“阳者承天意从事,故任德而不任刑,刑者不可任以治世,犹阴之不可任以成岁也”(《汉书·董仲舒传》)。他进而指出,“为政而任刑,谓之逆天,非王道也”(《春秋繁露·阳尊阴卑》),“使德厚于刑也,如阳之多于阴也”(《春秋繁露·阴阳义》)。这些思想显然不是儒表法里的。邹氏对董仲舒的误解影响了他的现代化观点。如果价值(理念)始终让位于工具(策略),现代化便可能不是充满艰辛的心灵创造,仅靠传统思维方式的运行就能自然地实现。但是这个观点与中国现代化历史不符。中国的现代化跌宕起伏,充满曲折。

因为对中国现代化的曲折有深切的体会,费孝通对知识阶层有特殊的关注。他认为,无论在中国古代还是在中国的现代化中,知识阶层都是塑造社会共享合法性的担纲者。在提出绅权问题半个世纪后,他晚期重提知识阶层的问题。他联系玉器的考古学指出,汉字“士”在起源上与“玉”相关。“玉”是从石中“理”出来的,士则因为“讲理”而成为文化的担纲者。绅士是上古时期“士”的继承者,现代知识阶层则是绅士的当代继承者(费孝通、朱学勤,2005)。

四、“名”、理念和现代社会想象

“一尊”历史的常态是名实分离的吗?中国传统思维是否有适用于将来的成分?我对前一个问题的回答为否,对后一个的回答为是。本文最后一节尝试说明这两个回答的诠释学视角,这个视角的历史对话则留待将来的研究。

我同意邹川雄(1998)的观点,中国传统社会中的名实关系受源自《易》的思维方式影响,而且儒家对这种思维方式的发展突出地体现在《中庸》上。《中庸》开篇提出“致中和”的情感现象学,然后梳理与之相关的政治与社会道统。韦伯(Weber,1991)认为在轴心时代^①世界各主要宗教都有“拒世”特征,但他没能理解,儒家在那个时代所开启的是在这个世界中“下学上达”的道路。在这条道路上,情感与心灵是阐释人类主体性和本体论的起点和核心概念。《中庸》有“费而隐”和

① 韦伯(Weber,1991)并未使用轴心时代的术语,这个术语是雅斯贝尔斯受韦伯影响而提出的。

“显”与“微”的思想,这个思想一方面指出以人类理性(语言与逻辑之“显”)来理解有情实在的有限性,另一方面成为后世,特别是宋明儒家阐释心灵的源头。宋明儒家认为,心灵指涉情感的表达(“已发”和“显”)和潜力(“未发”和“隐”)。

西方现代转变也有“下学上达”的意味,在这个转变中心灵也是阐释主体性和本体论的概念。这一点笛卡尔在17世纪就已指出,但18世纪末浪漫主义运动中的本真性(authenticity)观念与中国思想似更为接近。这个观念认为人类基本存在状态是情感,发掘和表达原始情感意味着自我价值的实现。从这个观念衍生出西方现代诠释学的基本命题,人类是“自我阐释的动物”(self-interpreting animal, Taylor, 1985a: 45-76, 1985b: 15-57)。这个命题与中国思想有相通之处,后者认为人类是自我修养的生命。这个观念还是西方现代积极和实质自由的源头之一,泰勒(Taylor, 1995: 225-256)“承认的政治”就是以它为基础阐释的。而泰勒的这个阐释方式与儒家内圣外王相统一有相似之处。

在先秦著作中名家被称为辩者,由此可以看出汉字“名”兼有语言和逻辑的意思。但在社会与制度合法性之“名”的建立上,名家以及另一个善辩的学派墨家的影响都不及儒家,原因在于这个学派对情感的理解不足。而名家的这一不足又是因为它将语言(逻辑)与事物(实在)割裂开来,在这一点上它与以自然科学为榜样的逻辑实证主义(logic positivism)或者逻辑经验主义(logic empiricism)相似。诠释学继承了古希腊以降的逻各斯(logos)传统,重视语言和逻辑,并将二者统一(Taylor, 1985a: 248-292)。但是诠释学的认识论不离本体论,因此与儒家和道家的思想更接近,而与名家相远。在阐释情感(欲望、动机)的过程中,诠释学扩展语言的范围,使之包括各种符号,如图腾、国旗、国歌、宗教与政治仪式(涂尔干)、各种艺术形式,甚至梦(弗洛伊德)(参见 Taylor, 1985a: 248-292)。于是“庄周梦蝶”、《广陵散》和礼乐也在语言之列。而且,诠释学认为符号既是经验(“实”),又是语言(“名”)的起点。“符号是人类迈向初始意义(primary meaning)的一步,这个意义的意图在于把我们同化于被符号化的东西,而我们此时尚未能够在理智上支配这种相似”(Ricoeur, 1970: 17)。

这个观点有助于我们重新认识《易》的思维方式 and 儒家发展它时所建立的名学。《周易·系辞传》说,“子曰,书不尽言,言不尽意。然则,圣人之意,其不可见乎?子曰,圣人立象以尽意,系辞焉以尽其

言。”“象”是一种模糊而具包容性的符号，“系辞”则是以语言阐释的伦理。这个由一种直觉的抽象到具体、由模糊到清晰的思维不仅为“一尊”传统所继承，而且延续到当代改革中。在改革中“精神”取代“象”，而“精神”将被理念和阐释理念的话语所澄清。而且，从“一尊”历史至今，“精神”的模糊和包容性有现实的考虑。中国地域广阔、人口众多，因此中央政府的政策要给各级、各地区的执行者留下变通阐释的空间。

因此邹川雄(1998)所说的名实距离主要指“名”从(直觉的)抽象到具体、由模糊到清晰的过程，而不是名实分离。这是“一尊”历史中的常态。费孝通早期所描述的差序格局主要指涉“一尊”历史，但是可以引申，差序格局的起源更早，涉及中国封建社会的形成。费孝通(2009)晚期则试图说明差序格局可能走出“一尊”历史，而具有现代意义。他这时的阐释与《中庸》更为接近：差序格局是在“天人合一”世界中的社会想象，它似乎具有经历史之变而不失生命力的永恒意义。这个想象的内部基础是“心”，因此具有自由的意味(费孝通，2009：207 - 234)。《中庸》指出人类理性的有限性，但是儒家并不因此放弃理性，而是以“正名”和“用名”来建立和维系社会的道德秩序。而由(直觉的)抽象到具体、由模糊到清晰的思维，便是以有限的理性面对复杂变化的一种方式。

可以认为，在中西思想相通之处的诠释学命题指涉人类共享的自由观。那就是人类能够通过文化方式发挥自己的情感潜力，向着应然的方向塑造自我，而且自我阐释包括建立制度。利科(2007)指出，形式化的法律的正义起于对不公的愤慨，而这些愤慨起于不公对善的违背。法律与政治的领域可能有善的属性：法律以和平的言辞取代暴力来定纷止争，公开的政治则塑造诚实的人格。这两个领域的善既有相对的独立性，又与其他领域的善相联系。而对社会诸领域的善的区分与整合，则可以泰勒(Taylor, 1989)关于欲望的评价和善的根源的道德哲学为基础来讨论。康德的自由观是从历史经验中“抽离”的，诠释学则将此“抽离”“再嵌入”(re-embed)历史经验。只有在“抽离”与“再嵌入”的循环中，才能建立普遍主义权利和文化中的善之间的联系。可以认为，泰勒和利科将罗尔斯(1988)的“无知之幕”(veil of ignorance)揭开，阐释作为文化间“交叠共识”(overlapping consensus)的自由。而且他们吸收社会学的洞见，将善的范围从个人性格扩展到社会领域。因此泰勒(Taylor, 1995：258)指出，自由社会(liberal society)

是在最高程度上实现特定的善或者权利准则的社会。它以与基于平等的权利相一致的方式,将自由之诸善与集体之自治最大化。

泰勒(Taylor,2007:2、27)进而指出,西方现代自由社会是由一系列现代社会想象所塑造的。社会想象是人们想象他们社会存在的方式,他们怎样与他人结合在一起,事物如何在他们及其同伴之间进行,在常态中他们遇到什么期待,以及在这些期待背后的深层规范观念和图像是什么。这些想象比理念的意涵宽泛,理念常以理论的方式澄清,社会想象的载体则包括图像、故事和传说。理念常是少数思想家的专利,社会想象则为人口众多的群体、阶层甚至整个社会所共享。但是这样的事例并不少见:少数思想家和知识阶层率先在既有社会想象的基础上创造和接受一些新理念,这些理念后来又成为大众所共享的新社会想象的核心。西方现代社会想象就是这样形成的。这些想象都是从基督教的社会想象转变而来的,这个转变被泰勒称为“大脱嵌”(the great disembedding)。在“大脱嵌”的背景中,出现“作为客观化实在的经济”(the economy as objectified reality)、“公共领域”(the public sphere)、“公与私”(public and private)和“主权人民”(the sovereign people)等新的想象。社会各领域的区分和新整合是这些想象道成肉身的结果。

差序格局之于中国有似基督教之于西方,它是中国人现代社会想象所由衍生的文化母体。在“一尊”历史中差序格局有鲜明的等级观念,中世纪的基督教亦然。但是社会是在实然和应然之间循环建构的,而不只是重复过去。孙立平(2004:284-296)的资本分析暗示文化资本应该独立,而费孝通的绅权—现代知识阶层说则涉及此独立的历史可能性以及它对中国现代民主的意义。

20世纪40年代中国思想界有过民主与宪政的讨论,在那些讨论中有些学者认为费孝通像梁启超在50年前一样想恢复绅权,做司马光式的腐儒。费氏认为他们误解了他。他(2011:285-293)指出,像其他传统组织一样,绅士已经不合时宜,而需要以一套现代制度来代替。至于以什么制度来代替,还有待讨论。这些批评者是当时的“顶层设计者”,他们主张加强中央集权并自上而下地落实宪法。费氏承认现代化需要有力的中央政府,但是认为只有这条轨道是无法落实宪法的。宪法是限制政府权力的契约,因此不能没有自下而上地限制政府权力的轨道。这些学者所预设的观点是中国的宪政只能靠少数人先知先觉,然

后由这些人去“改良”大众的生活。费氏则认为自下而上的轨道需要贴近基层的知识阶层来担纲,而这个阶层要继承传统中的绅士精神。

双方的辩论集中于绅权的“无形”。张东荪指出,费氏的“双轨”容易引起误解,因此不如改为“两橛”。甲橛指皇帝和官僚的政权,乙橛指乡民为了地方公益而自己实行的互助。费氏认为“两橛”的形态是从“有形组织”(formal organization)上看得出来的,就像一根竹竿上的两节。如果只从法定组织(de jure organization)看去,就连乙橛都看不到。因为地方的自治组织是“实有”(de facto)但非法定的。而且绅士这个“无形组织”(informal organization)的影响不限于竹竿上的乙橛,而是整根竹竿。因为绅士可以从一切社会关系,亲戚、同乡、同年等等,把压力渗透给上层,一直可以到皇帝本人,形成自下而上的“无形轨道”。针对“无形”而“实有”的绅士组织,“双轨”才是更好的概念。这个观点带着费氏对英美的感悟,他发现这两个现代民主政治的代表都有双轨政治。英国的国会大厦和首相官邸并峙,美国的国会大厦和白宫相望(费孝通,2011)。

2000年前后的中国更不适合恢复绅权,但费氏仍对绅士和知识阶层的问题念念不忘。为什么“无形”的绅权曾经拥有“实有”的权威?因为绅士继承了儒家的道统。中国现代知识阶层如何可能拥有“实有”的权威?因为这个阶层可能担负新的道统。这个道统可以在“大学”一词的翻译“university”中看出一斑,它想重新阐释“修齐治平”,使之与现代普遍主义自由相符。而且,因为他们所掌握的知识,知识阶层能够在历史对话中重新发掘传统中的潜力,突破当前意识形态的局限(利科,2012:23-59)。

这种历史对话是费孝通早期已经开始,而我们今天应该继续的探索。虽然余英时(2004:1-10)以内在理路(inner logic)的概念来说明,不宜越过清代而直接在明代寻找现代化的文化资源,但是针对绅权和知识阶层的问题,我仍然认为明代中后期值得特殊关注,因为那段时期的社会想象比清代活跃。在当代和那段时期之间的历史对话可以展开差序格局现代转变的丰富想象。但这样的研究已非本文力所能及,而只能留待将来。

参考文献:

陈寅恪,1993,《陈寅恪诗集》,北京:清华大学出版社。

- 费孝通,2009,《费孝通论文化自觉》,费宗惠、张荣华编,呼和浩特:内蒙古人民出版社。
- ,2011,《乡土中国 生育制度 皇权与绅权》,上海:世纪出版集团,上海人民出版社。
- 费孝通、朱学勤,2005,《费孝通与朱学勤访谈录》,原载于《南方周末》,引自百度文库(<http://wenku.baidu.com>)。
- 黄仁宇,1995,《万历十五年》,北京:中华书局。
- 利科,2007,《论公正》,程春明译,韩阳校,北京:法律出版社。
- ,2012,《诠释学与人文科学》,孔明安、张剑、李西祥译,北京:中国人民大学出版社。
- 罗尔斯,1988,《正义论》,何怀宏、何包钢、廖申白译,北京:中国社会科学出版社。
- ,2011,《政治自由主义(增订版)》,万俊人译,南京:译林出版社。
- 钱穆,2002,《中国历代政治得失》,北京:三联书店。
- 秦晖,2010,《帝制兴衰:辛亥百年话“传统”》,原连载于《南方周末》,引自豆丁网(<http://www.docin.com/p-377571432.html>)。
- ,2011,《文化决定论的贫困——超越文化形态史观》,《南方都市报》,12月24日。
- 瞿同祖,2005,《中国封建社会》,上海:世纪出版集团,上海人民出版社。
- ,2012,《中国法律与中国社会》,北京:商务印书馆。
- 陆达明,2014,《不出五十年清朝必亡——曾国藩和心腹幕僚赵烈文密谈录》,《南方周末》,1月16日 C20版。
- 孙立平,2004,《转型与断裂:改革以来中国社会结构的变迁》,北京:清华大学出版社。
- ,2010,《中国社会正在加速走向溃败》,共识网(<http://www.21ccom.net>)1月20日。
- 特纳(Jonathan Turner),1992,《社会学理论的结构》,吴曲辉译,台北:桂冠图书股份有限公司。
- 托克维尔,2012,《论美国的民主》(上、下),北京:商务印书馆。
- 万明主编,2005,《晚明社会变迁:问题与研究》,北京:商务印书馆。
- 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。
- 吴思,2004,《隐蔽的秩序》,海口:海南出版社。
- 杨清媚,2010,《最后的绅士:以费孝通为个案的人类学史研究》,北京:世界图书出版公司。
- 姚中秋,2012,《华夏治理秩序史:天下》(上册),海口:海南出版社。
- 余英时,2004,《朱熹的历史世界》(上、下),北京:三联书店。
- 周南口述、宗道一等整理,2009,《邓小平关注香港〈基本法〉的起草》,河南省委党史研究室主办《党史博览》第3期。
- 朱东润,2008,《张居正大传》,西安:陕西师范大学出版社。
- 邹川雄,1998,《中国社会学理论:尺寸拿捏与阳奉阴违》,台北:红叶文化事业有限公司。
- Durkheim, Emile 1995, *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press.
- Graham, Angus 1986, "Appendix: The Meaning of Ch'ing." In *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*. New York: State University of New York Press.
- Hansen, Chad 1995, "Qing in Pre-Buddhist Chinese Thought." In Joel Marks & Roger T. Ames (eds.), *Emotions in Asian Thought*. New York: State University of New York Press.
- Mannheim, Karl 2011, *Collected Works of Karl Mannheim (vol. 7), Essays on the Sociology of Culture*. London: Routledge, Taylor and Francis e-Library.

- Ricoeur, Paul 1970, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Trans. by Denis Savage. New Haven and London: Yale University Press.
- Taylor, Charles 1985a, *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- 1985b, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers II*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- 1988, “The Moral Topography of the Self.” Stanley B. Messer, Louis A. Sass & Robert L. Woolfolk (eds.), *Hermeneutics and Psychological Theory: Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology*. London: Rutgers University Press.
- 1989, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- 1992, “Inwardness and Culture for Modernity.” A. Honnath, T. McCarty, C. Offe & A. Wellmer (eds.), *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Trans. by R. William. Cambridge, Mass: M. T. Press.
- 1995, *Philosophical Arguments*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.
- 2007, *Social Imaginaries*. Durham and Landon: Duke University Press.
- Weber, Max 1978, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Eds. by Guenther Roth & Claus Wittich. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- 1991, “Religious Rejections of the World and Their Directions.” In Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*. Trans. and eds. by H. Gerth & C. Wright Mills, with a new preface by Bryan Turner. London, UK: Routledge.

作者单位:上海大学中国社会转型与社会组织研究中心、
上海大学社会学院
责任编辑:罗琳

Abstract: Based on data of 2010 Shanghai survey, this article uses OLS regression method to explore the influence factors of the alienation of city residents. The results show that demographic variables such as gender and marriage have significant effects on alienation. Then social status, social cohesion, life satisfaction, social inclusion and *hukou* segregation produce different significant effects on alienation. Furthermore, we investigate whether the differences in alienation between the *hukous* are related to other variables or whether *hukou* can be regarded as an independent factor that impacts on alienation. Finally, we find that different *hukous* show different levels of alienation and the effect factors are different from each other.

Professional Ethics and Civil Morals: Durkheim on relationship between the society and the state *Qu Jingdong* 110

Abstract: Emile Durkheim believed that the whole society was lost in anomie after The Franch Revolution being constructed by abstract personalities and abstract politics. To dispel the contradiction and antithesis between the society and the state, a new social science based on the social realities and norms must be established from the perspective of laws and mores, and by tracing back to the historical tradition of Corporation and its modern transformation, the social reconstruction and moral individualism should be founded on the organizations of professional groups. At the same time, by a critique of the political theories of social contracts and their ideas of abstract states, Emile Durkheim proposed that the modern democratic polity was not formed by the transfer of rights from individual will to general will, also not by the absolute authority of national will, but by professional groups as elementary political units and representative system in terms of them. It was society *sui generis* that provided the supreme sacred basis for the modern state and the human ideals beyond the real politics, uniting the professional ethics and civil morals.

The Relationship between *Ming* and *Shi* and Modern Social Imagination *Xu Bing* 132

Abstract: The “progressive way” of the contemporary reform of China has applied the Chinese traditional thinking, which changes ideology (*Ming*) gradually with the increase of successful experience (*Shi*). This way has been seeking balance between stability and change, and successfully promoted the high-speed growth of economy. Before modernization, Chinese traditional thinking way had been related to the differential pattern of morality, but recently its strategic and instrumental application has been contradictory to modern public morality and fostered an unfair differential pattern of

interests. This paper argues that modern freedom should be taken as the core idea of the ideology of the successive reform, and the differential pattern needs modern transformation around the idea of modern freedom.

Neo-Historiography and the Formation of Early Chinese Social Science: A study on Chen Fuchen's theory of "minshi" Hou Jundan 152

Abstract: The birth of Chinese sociology was not only affected by the Western culture (particularly during the period of the Hundred Days of Reform in 1898), but also shaped by the traditions rooted in the Chinese ancient thought and the structures of Chinese society. Based on a review of inner history, this research takes Chen Fuchen's thought as an example to propose that those traditions embedded in Chinese local history have prompted the birth of the early modern Chinese sociology. The author finds that the traditional doctrine of practical-oriented method, popular among the scholars in Zhejiang province during the middle of 19th century, had impacts on Chen's idea of "minshi". Merging together the ideas of Yongjia, Mind study (*xinxue*) and the historiography of Zhang Xuecheng, Chen endowed the value of traditional Confucianism with a new explanation. In addition, he reconstructed the shape of traditional historiography based on the instructive ideas of positive historiography of Henry Thomas Buckle and empirical philosophy, and proposed a system of theory of social science. The author argues that Chen not only put forward a theory of human nature to respond to the requests of social reconstructions after the Taiping Rebellion in the middle of 19th century, but also tried to propose a constitutional agenda to resolve the political crises in the late Imperial China. In a word, the idea of "minshi" marked a milestone of the history of Chinese sociology and expressed the traditional Chinese literati's political ideal.

Taste, Reflection and Body: Rousseau on the relationship between moeurs and the modern individual Zhang Guowang 177

Abstract: Emile Durkheim regarded Rousseau as an important source of modern social theory because of Rousseau's finding that the social order is "sui generis". However, based on the double features of "moeurs", we should examine the complex relationship between individuals and moeurs in the context of modern society. In "Discourse on the Sciences and Arts", Rousseau showed his thoughts on this issue in a critical and warning way. Rousseau revealed that moeurs would face crisis when it lost the support of the modern individual's spirit, at the same time, this crisis was also a crisis of the modern individual itself.