

人情、面子与权力的再生产

作者：翟学伟

《星光居士严肃脸》及参考文献持续更新网址

<https://github.com/xingguangjushi/xgjsysl>



人情、面子与权力的再生产

| 第二版 |

Face,
Favor and
Reproduction of Power



翟学伟 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

人情、面子与权力的再生产

翟学伟 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

还在督促自己每天进步一点吗？

还在坚持每天阅读的习惯吗？

还在为找不到自己喜欢的书籍烦恼吗？

那～

你愿意与我成为书友吗？

国内外当下流行书籍

各图书销量排行榜书籍

大量工具书籍

使我们受益终生的书籍

.....

海量电子版、纸质版书籍及音频课程

还有贴心的“学习管家”服务哦！



微信: shuyou055

图书在版编目（**CIP**）数据

人情、面子与权力的再生产 / 翟学伟著. —第2版. —北京：北京大学出版社，2013.8

ISBN 978-7-301-22873-9

I. ①人... II. ①翟... III. ①社会学—研究②社会心理学—研究
IV. ①C91

中国版本图书馆CIP数据核字（2013）第162438号

书 名：人情、面子与权力的再生产（第二版）

著作责任者：翟学伟 著

责任编辑：胡利国

标准书号：ISBN 978-7-301-22873-9/C·0921

出版发行：北京大学出版社

地 址：北京市海淀区成府路205号 100871

网 址：<http://www.pup.cn>

新浪官方微博：@北京大学出版社

电子信箱：hlgws0380@sina.com

电 话：邮购部62752015 发行部62750672 出版部62754962

编辑部62753121

印 刷 者：

经 销 者：新华书店

650mm×980mm 16开本 21.25印张 310千字

2005年5月第1版

2013年8月第2版 2013年8月第1次印刷

定 价：43.00元

未经许可，不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有，侵权必究

举报电话：010-62752024 电子信箱：fd@pup.pku.edu.cn

目 录

[第二版自序](#)

[自序](#)

[一、研究视角与方法篇](#)

[中国人与中国社会研究的反省、批判及出路](#)

[儒家的社会建构——中国社会研究的视角与方法论的探讨](#)

[心理学本土化之我见——从本土概念向本土研究方法的转化](#)

[事实再现的文学路径——建构社会与行为科学中的人文方法](#)

[二、关系模式研究篇](#)

[中国人际关系模式](#)

[中国人关系网络中的结构平衡模式](#)

[社会流动与关系信任——也论关系强度与求职策略](#)

[三、脸面与人情研究篇](#)

[中国人脸面观的同质性与异质性](#)

[在中国官僚作风及其技术的背后——偏正结构与脸面运作](#)

[人情、面子与权力的再生产——情理社会中的社会交换方式](#)

[四、社会运作理论篇](#)

[“土政策”的功能分析——中国地方与组织领导的权力游戏](#)

[中国人在社会行为取向上的抉择——中国人社会行为变量的考察](#)

[个人地位——中国日常社会学理论的建立](#)

[社会系统、关系运作与权威结构——在北京大学的讲演](#)

[索引](#)

第二版自序

拙作《人情、面子与权力的再生产》初版于八年前。当时编写此书的动机，是因为北大出版社有计划出一套由华人学者自己写成的社会理论论丛。这其中似乎隐含有这样一层意思，即从事社会理论或社会学理论方面的研究者并非全部来自西方，华人学术界还是有人在从事这项研究工作的。后来这个计划因故搁浅了，其他相关著作大都并入了未名社科菁华丛书，而我的书则归入了社会学文库。其实，此书的初版自序里多少记述了这一计划，只是读起来会让人疑惑不解。

此书出版后，共印了三次，发行量已逾万册。总体上讲，评价是积极的，问题自然也不少。现在回过头来反思我的这些成果，首先依然自我感动的，还是我的勇气。我们模仿、吸收、批判乃至摧毁一些西方的学说、理论、流派并不难，难的就是我们能立起一种什么样的东西。我在研读西方社会学理论书籍时，常常自发感慨，以为西方社会学理论家们有两个方面很了不起：一是他们有非凡的学术能力，尽可能不留余地地把他们在社会生活中感受到的或感受不到（由数据提供）的现象提炼成一些严谨而切合的理论模式，并不断推陈出新；二是他们有一种广阔的心胸来跨越地区差异，尽可能地把这些理论模式建立在更加普遍的意义之上。这最终导致了其他非西方学者只能穷其一生来追随、研究、评价其中的一家一言，或者一个人物的思想生平。由此两点来比照非西方地区的学者，他们多少就显得渺小和可怜。他们自我定义身处学术边缘，对西方学术心悦诚服。为了让自己的学识强盛起来，他们恨不能把自己全部心思都用在掌握这些学科的概念、理论和方法上面，哪怕掌握其中的一小部分也心满意足。因为唯有这样，他们才能给自己壮胆，也才能对他人评头论足。

所以我想，如果一个中国学者要想在西方人几乎不留余地的缝隙中来挖掘自己的理论、概念和方法，不说是痴心妄想，起码也是自讨苦吃。且不说这其中一样要关乎此人是否具有很强的学术能力，能把形形色色的社会生活转化为理论，他首先要有的，便是这勇气。当然，以中国学术界的现实情况来看，即使他有了这样的勇气，也下了力气，可还是不行，还有取悦的问题。因为这样的成果一旦流布发表，它们还面临或被声讨，或被冷落的处境；最大的可能则是让它自生自灭，成为“绝学”。虽然我知道自己资质平平，并面临着这样的困局，但我还是想以我的独立思考，来认识中国人与中国社会，并尝试建立本土的社会学模型或理论。

我想，生活于中国的每一个人，包括外来工作或做短暂停留的人们都会意识到，中国社会运作的核心概念就是“关系”，以及由此延伸出来的人情、面子与权力运作等。关系作为一个概念，不单是中外社会学家看到的研究中国社会的重要工具，还是普通中国人自己再明白不过的生活常识；同样，关系也不是哪个社会学家的重大发现，而是每一个中国人都心知肚明的行事原则。在这片土地上，每个人都常识般地知道：关系是可以取代制度的；一切在其他社会本应作为制度性的功能，在中国都可以让位给关系来运转；而当中国人在一些事务运作中发现自己无论如何都没有“关系”时，那也不是因为有一套号称“社会资本”的理论在教会他们如何建立社会网络，而是那些压根儿就不懂社会学的人们都能意识到：他的生活道路面临着严重的问题。所以，在中国研究关系现象，不同于西方社会学中的许多专业概念。那些概念不过是由学者们创立并加以运用的解释性的或测量性的工具，是社会学家们自己的事；而关系却是每个中国人必须懂的事，是他们每天必须应对的：迎来送往、请客送礼、应酬打点、八面玲珑、溜须拍马、拉帮结伙、处心积虑、阳奉阴违、勾心斗角、排斥异己，当然也有同舟共济、雪中送炭、侠肝义胆、

感恩戴德、荣辱与共等等。这些现象虽被国人心领神会，但如何被理论地建构与叙述，以便更有效地解释中国人与中国社会，则显得尤为重要和迫切。在中国，关系研究得好不好，并不是由几个相关领域的社会学家来评说的，而是由每一个普通的中国人来评说的。几个专家讲好，普通人说不好，我们不能轻易地说，普通人不懂，专家懂；反之，普通人说好，专家说不好，我们却可以自鸣得意。因为我们或许真比专家看得清楚，此即所谓“世事洞明皆学问，人情练达即文章。”我以为，一个本土研究者的研究起点完全可以这样设问：目前中国的一大批专家学者怎么了？明摆着的事情说不清楚，说清楚的事情很少与中国现象沾边。其实在我们的社会里，民间智慧、默会知识、流行段子和歪门邪道是最发达的。前者已部分地放入我的书中，后者可以在此试举几例：比如从地沟油提炼成正品油到山寨品打败名牌，从“华南虎照”到“假文凭可以在官方网上获得验证”，从各种行业的业余级选手打败专业队伍再到古玩赝品蒙蔽专家眼睛，乃至最终打败科学仪器的检测等，比比皆是。更加需要警惕的是，专家与对手之间竟然还会里应外合，玩起了双簧，透露出这个社会之“戏份”的隐喻。当然还有一种可能，中国经济高速发展的奇迹也发生在其中，而不在经济学家们的模型中。很多时候，专家被戏谑为“砖家”，成为“不可信”的代名词。他们除了以专家身份自居外，往往在抓瞎，在纸上谈兵。同理，社会学家也自认为，如果依照一套日趋成熟的调查方法去设计问卷，然后认真地确定抽样框进行抽样，实施调查，输入数据，统计运算，就可以得到科学的结论。可没想到的是，在很多情况下，他们经常被那些问卷填答人、被访者、信息提供者乃至雇佣的员工们开涮。关于中国人的理论，如果不注意这点，只按程序走，做出来的成果很多是自欺欺人的。我自己的研究心得是，我们要深入生活，向民间智慧、默会知识乃至段子学习，向许多爆料人、记者、制片人和作家致敬。只有他们才可以告诉我们，我们所处的真实世界和现实图景。于是，我在学习西方社会学理论的同时，更加喜欢并浏览他

们的作品，也关照自己的生活样态。我希望把我观察到的、阅读到的和体会到的这些社会现实转化成学科中的理论、假设和研究架构，也自己尝试做些初步的经验研究。我就这样一路走来，走到今天。我自己的感受是，我多多少少还是看到了西方社会学中没有言说过的部分；我终于发现，还有一些“学术余地”深藏于中国社会之中；我也领悟到了，一个中国学者的使命应该是把这一宝藏做成同西方社会学理论一样好的东西，并让它们不只属于地方，而属于世界。可令我惊讶的是，八年下来，有关中国人的关系、人情、面子和权力等理论方面的探讨，依然是个冷门。学术与生活之间如此冰火两重天，是不可思议的。由此，我也不无遗憾地想，我本人也就这点能耐，凭我一人之力这样走下去，又能走多远呢……

借此书重印，我做了不少修订。首先，我将此书的所有文字都重新梳理、润色了一遍，尤其对“事实再现的文学路径”“在中国官僚作风与技术的背后”及“人情、面子与权力的再生产”等几篇论文做了较多的修订；另外，我还去掉了原书的最后一篇，增加了我上世纪90年代的一篇旧作“土政策的功能分析”以及我于2010年春季在北大举办的“人文与社会：跨学科系列讲座”上的一次演讲。之所以做这样的取舍，是因为“土政策”是中国社会的一种独特的权力与权宜方式，符合本书的主题；而选用一篇讲演记录，则因为它可以较通俗而完整地反映我这几年的研究取向和思考理路。读者借此演讲，大体可以看出我这些年来逐渐汇聚而成的中国人与中国社会的总体研究框架是什么样子的，也算初步实现了我初版序言中留下的一个夙愿，逻辑地展示我曾在不同侧面研究过的中国人与中国社会。最后，我想借此感谢北京大学出版社，因为得到这次修改再版的机会，让我的个人作品系列构成了研究中国人与中国社会的三部曲。它们是：《中国人的脸面观》《中国人的关系原理》及《人情、面子与权力的再生产》。

翟学伟

于2012年春节

自序

接到北京大学社会理论研究中心打来的电话，让我收集整理我有关社会理论方面的论述，由北大出版社结集出版，多少让我感到有些意外和为难。其主要原因是，我并非一个从事社会理论或社会学理论研究的学者，因此也不能肯定自己发表的作品，哪些可以归为此类。或许，最终促使我还是能将发表在不同专业杂志上的论文冠以社会理论之名凑在一起，不过是因为我在从事本土社会的研究中，一旦遇到一些绕不过去的理论问题，尚能勇于面对它们罢了。

其实，在经验研究中直面乃至解决遇到的理论问题，本是学术研究中的一个极为普遍的现象，欧美学者的形形色色的理论大多也来源于此。然而许多中国学者往往在这个时候却不能直面，而是自觉或不自觉地将西方理论搬来或移植西方理论去了。在他们看来，理论与方法的问题必须是西方的，经验研究可以是中国的。为此，我眼中的从事理论研究的人，大致分为三种：一种是那些本身就在研究取向上对理论问题感兴趣，专门从事理论思考与研究的学者。他们往往喜欢对社会现象和问题做概念上的、类型上的、演绎上的和批判性的研究。我以为，他们算真正的社会理论家。另一种人是在其解决现实的、经验的或实证的问题时，遇到了解释上的、视角上的和方法上的难题，这时诸如概念、方法论、模式及理论上的一系列问题都出现了。若不直面和解决这些理论问题，会导致有关经验研究进行不下去，或者变得无的放矢。当然这不是说所有遇到这类问题的学者都会关注理论问题。对于那些只对经验研究感兴趣的学者，他们通常会将这些问题交给理论家去处理；假如他们愿意自己腾出手来思考 and 解决这些问题，他们在这一点上就会产生一些理论性的成果。我的情况显然属于这一种。还有一种则是那些致力于介

绍和评述西方理论的学者，他们在国内外文资料难得的情况下曾起过重要的作用。但我始终认为，评介理论和从事理论研究是两回事（有的时候很难分得清，是因为有的学者两者兼而有之）。虽然深入系统地领会和评介已有的经典理论（包括思想传统）对于建立任何新（本土）的理论都是必需的，似乎也没有哪种理论不借助前人的成果，就可以凭空地建构出来，但介绍和评述在本质上应该是为前两种人的理论开拓服务的。如果一个社会中所呈现出的研究状况是前两种人太少，而后者太多的话，那么该社会的社会理论研究非但不繁荣，而且贫乏。

十多年来，我一直在社会学和社会心理学领域从事本土的研究，也有机会同两岸三地的同行在一起交流。在交流过程中，我发现，如何从事本土的经验研究不能简单地理解为仅仅是启用本土的概念来获得经验性的结论，或者说在经验研究中得出了同西方学者相反的结论，然后做一番中国文化的解释。所谓本土研究（或通常所讲的本土化研究），是一个理论上需要探讨和解决的问题。这些问题随着本土研究的深入，也越来越多，越来越复杂：比如本土研究是否就是对本土社会里的成员的研究；本土研究是否就是通过寻求本土概念来从事实证研究；本土研究是否就是因为有了不同于西方研究的结论需要给出本土的解释；本土研究是否意味着自己也能寻求新的研究范式、视角或研究方向；本土研究是否可能在方法论上找到西学学术与中国传统学术的结合点等等。我正是带着这些问题来从事我的具体研究的，也是通过具体研究最终从理论上来思考其中的答案的。随着我的这些思考逐步地展开，我也就不再囿于社会学和社会心理学自身来回答这些问题了，而多多少少看到了东西方民族的思维方式、对世界的理解、学科类型划分及叙述方式的差异和对话等问题。对于这些触及哲学、历史、文化及学术传统的探索，我看也只有用社会理论来涵盖了。

收集在这里的论述，是我自从事研究以来前后整整十年发表的有关作品。当我把它们放在一起后，我才知道自己这些年都做了什么，哪些是已经取得的成绩，哪些是存在的、尚没有解决的问题。比如，当我看到自己这些年在讨论本土理论怎么做较为可行的时候，我为自己没有做一个口头上的巨人、行动上的矮子而感到欣慰和自豪。且不论我的理论尝试是多么地不自量力，也不论这些尝试是否成功，单就这些尝试本身已足以说明我的勇气。另一方面也的确形成了不少初步的框架、概念、模式和方法。但罗列出这些论文后，我看出我现在的最大不足是，我的研究单独地看都尚能自成逻辑体系，但既然它们都是关于中国人与中国社会的现象和生存方式，如何能让它们彼此之间构成一种逻辑关系，还有一系列的问题需要解决。应该说，我收在这里的最后一篇论文是我对以往研究做的一个统筹的逻辑安排，即将我在不同时期产生的不同研究成果整合到了一个统一的逻辑分析框架中来了。当然我也知道这个框架仍然是一次尝试。如何将它完善起来，显然还有很长的路要走。

最后，我简单地说明一下我这次结集的依据及其想法。这次结集，我的理论性论文大致可分为三个方面的探讨。首先是我本人对如何从事本土研究的阐述。其中有社会学的、有心理学的、有社会史的，也有面向本土社会科学的。我现在在这一方面最需要探讨的问题有二，一是本土社会与心理方面的研究在社会科学的意义上，其方法论究竟是什么，二是这方面的探讨如何能在操作化的层面得到实现？这两个问题从我一进入本土研究时就一直困扰着我。我为此不断地收集资料，有些想法已在这些论文中提出来了，但专题研究凭我目前的学识和功力，是写不好的，还需要花更多的时间。其次，收进来的一些论文的起点本是做经验研究的。但如前面所说，为了弄清概念的含义，或是为了让经验研究的结论同西方有关理论做比较，最后也需要回到理论上来回答一些问题，我也就把它作为理论性的论文来看待了。另有一方面的论文是我尝试

建构的几个具体的本土理论模型，它们最终对中国社会与中国人的解释力如何，或许需要实证检验及至于时间上的考验。

翟学伟

2003年11月20日于南京寓所

一、研究视角与方法篇

中国人与中国社会研究的反省、批判及出路

社会与行为科学本土化的运动自20世纪80年代以来在华人学术界逐渐开展。比较而言，它的发展在各地显得不太均衡，其中以台湾地区开展的时间最早，热情最高，讨论最热烈，成果也最多，香港其次，而大陆相对滞后。从直觉上判断，造成这一格局的原因主要同一个地区的学术带头人的学术旨趣、学者所处的社会背景及研究资金投入的方向和要求有很大的关系。如果说我的这一直觉判断没错的话，那么中国大陆目前所处的学术氛围在这几个方面都还比较欠缺，也就是说，由于大陆的社会与行为科学是随着改革开放而得到恢复和发展的，因此，一方面“改革”必然带来政府对学术应用性成果的需求，许多社会科学的价值是在政策导向、政策咨询及其相关的基金投入中得到体现的；另一方面“开放”又导引学者尽可能多地向外学习和借鉴，此时学术的评价标准往往是以知道、学习和引述外国东西的多少来衡量的。

由于我身处中国内地，却一直在从事中国人与中国社会的研究，且不在台港两地的本土化研究圈内。这就使我有机会站在一个“边缘人”的角度来独立地思考和检讨这30年来的本土化运动与西方学术体系的关系，以及如何在此之间取得平衡才算合理等这样一些较为根本性的问题。现在，我将这些思考和自己的实践体会写出来。需要申明的是，我的这篇文章并不是要对这30年来的这场运动做出客观的评价，主要目的只是将我认为值得探讨的问题提出来，以期获得更多的学人来思考和关心。当然面对这些问题，我也试图提出一些我自己的初步看法，而这些看法仅仅是方向性的，也就是说，我不可能对一些重要问题详加阐发和

做缜密的论述。

一、本土化的理想与现实之检讨

回顾近30年来的研究，我发现，本土化研究的发生与展开经历了这样一个过程：首先是学者们不知不觉地习惯于在西方学者规定的研究框架里做研究，接着逐渐转化到其结论的对立面上来做结论，现在已发展到多元化的局面了。比如，我们原先的许多研究只知道用西方的现成理论、概念、方法来描述和分析中国人与中国社会，从不考虑它们同研究对象及其社会文化的脉络之间是什么关系，以及不同社会成员对自己的社会有没有不同的预设等问题。随着本土化研究在华人学术界的逐步开展和深入，尽管上述问题已有了较大的改观，但比较文化上的二元对立倾向又随之暴露出来，即我们从原来的生搬硬套西方成果转向了在西方许多研究的对立面上来呈现自己的社会与文化特征，诸如西方人的价值是个人主义的，中国人的价值是集体主义的；西方人的行为是普遍主义的，中国人的行为是特殊主义的；西方文化是罪感文化，中国文化是耻感文化；西方社会代表着现代性，中国社会代表着传统性等等。看起来，这样的研究比照搬西方理论与方法或一味验证西方学者的研究成果，已有了很大的不同或进步，而且从结论上看也很贴近中国实情，但这类研究很轻易地就把中西文化摆在了比较的两极，好像它们之间始终泾渭分明一样。再者，现在的多元化格局尽管造成了更多的讨论空间，不同的学者在其中可以寻找自己的视角和方法^{[\(1\)](#)}，但这未必就意味着本土化有了什么实质性的进展，因为走投无路或东张西望都可能导致多元化。比如原先的套用和二元对立也还在继续潜在地发展着，它们本身也构成了本土多元化中的一个部分，或许还是主流。在这种情况下，我注意到杨国枢近来提出了一个从事本土化研究的标准，即“本土契合

性”的问题，杨国枢的定义是：

研究者之研究活动及研究成果与被研究者之心理行为及其生态、经济、社会、文化、历史脉络密切或高度配合、符合及调和的状态，即为本土契合性（或本土性契合）。只有具有本土契合性的研究，才能有效反映、显露、展现或重构所探讨的心理行为及其脉络。(2)

杨国枢此后又写专文阐述这一提法(3)，显然隐含着这样一个前提，即目前（或至少在本土化研究未开展以前），我们的学术研究尚没有达到上述的本土契合性标准，甚至不知道有这样一个境界。现在有了这一提法，我们不但可以用它来衡量我们过去所做的研究如何，也可以知道我们下面将怎样进行研究。

本土契合性作为一个具体的操作概念是同本土化这个大概概念紧紧扣连在一起的。在我看来，在这个概念背后有一种要让整个学术研究“迫降”的动力。它意味着华人学者应该从西方研究范式中撤回来，西方学者也要从所谓的普遍性原则中收回去，大家都来做同自己社会文化相契合的研究。至于比较普遍性的研究工作则是大家下一步才要做的事。但问题在于，迫降并不能导致本土化的研究可以自发性地生长，我们面临的问题是面对已经产生影响的西方学术，包括科学哲学、学科架构、研究方法和概念等，同我们要契合出来的研究成果是什么关系？具体而言，问题还是回到了杨国枢当年面对西方人的发问，如果没有西方心理学，中国心理学是什么样子？由此而牵连出来的问题还有：欧美学术并没有提出过如此复杂的本土化概念，为什么他们就没有遇到研究过程和结果不够本土的问题呢？或者说，是什么妨碍了我们不能把产生在西方的社会科学理论、概念、方法和工具运用在我们的学术研究中？是因为不产生于本土文化中的研究成果就不能契合于我们的社会？还是他们的

研究结论同我们对本土社会的认识不一样（或是使用他们的方法所得出的结论同我们对自己社会的感受（认识）不一样？抑或是他们的方法用在中国是错误的？[\(4\)](#)如果我们真地找到了这个妨碍我们的东西是什么后，那么我们在本土研究中用什么来取代它们（或者说得谨慎一点，来弥补它们的不足）呢？这些问题是我这几年来一直挂念着，而又无头绪的问题。

对于上述问题的解决我认为首先需要承认的是，长期以来，一种被称为社会及行为科学的研究框架和角度是由西方人设定的，当然他们的这种设定既不是一贯到底的，也不是一朝一夕的，而是经历了上千年的演变与锤炼，才得以逐步确立、传播、扩散，并在世界范围内获得其学术统治地位的。中国早期学者在近百年的学术研究中一方面要面对自己社会的快速转型，另一方面还要面对如此强大的学术体系，他们经受了从国学向西学的转化。尽管他们转化时的心态并不相同，立场也不一样，但不得不加以肯定的是，这种转化在相当程度上给中国学术注入了新（科学性）的、现代性的特征。因为在中国学术的自身成长中既没有社会学、心理学、社会心理学、文化人类学、经济学及政治学等学科，也没有哲学、伦理学、文学及宗教学上的分类，我们所有的仅仅是经、史、子、集之类。不仅如此，中国传统学术里的一个主要特征就是它的说教性，也就是说，中国传统学术一向不注重给人们提供心理与社会构成与运作上的原理、分析和解释，而只注重提供人们在社会中该怎么做的认识和观点，所谓“修齐治平”、“三从四德”、“三纲五常”等等即是典型。因此，如果说中国学者在东西文化的碰撞中最终接受了西方学术，那他们接受的不仅是西方对这些学科的分类，同时还有西方人文、社会及行为科学中的视角，以及由这一视角确立的概念、理论和方法，或者说，整个西方学科的研究范式已成为近代以来中国学者的研究指南。它使得中国学者开始了由应然研究向实然研究的转化。然而也就是在这一

单方面的吸取过程中，我们的研究视角理所当然地被西方人规定下来，我们的研究理路和方法被他们训练成一种程序，而熟练地运用这些程序就意味着我们获得了从事这些学科研究的资格证书。但随之而来的问题是，这样的程序化研究，虽然一方面促使学者们在研究中国社会、文化、历史和人的心理与行为时具有了科学（客观性）或学科性的特征，其中许多学术成果是过去传统学术所不可想象的和不可企及的，但另一方面，有关中国人与中国社会的结构、特征和行事理路等研究却并不因这一转化就变得越来越清晰，越来越具说服力，而在很多情况下是越来越模糊，也越来越不符合事实。社会，在众多的研究报告中变成了一个没有自己历史和文化的社会；人，在许多调查和实验中变成了没有社会背景和情境的人。人文、社会及行为科学的本土化及随之而来的本土契合性概念正是在这种情况下被提出来的。

从这个角度来审视本土化和本土契合性，我发现这里面有一个重要而隐蔽的问题被忽略或省略掉了，即面对上述这两方面而产生的悖论（吊诡），我们到底要“化”什么？本土契合性的提出显然是力图把本来那些口号性的要“化”的东西具体化了，那么怎样来确定这种契合性呢？我这里的意思不是说我们要找多少条标准来衡量一项研究是否契合了，而是说，我们在什么程度和层次上来进行契合呢？一涉及程度和层次，就必然要面对西方和中国不同的学术传统。应该说有不少西方理论是高度抽象的，正因为它们本身高度抽象，因此也到处契合，当然我们也可以说到处契合就是不契合，结果我们还是要用迫降的方式绕回到本土研究和西方学术传统的关系上来。比如一个西方理论在解释本土社会现象时再“贴切”，是不是也没有我们自己的研究贴切？再比如，如果我们写出了一份没有受过西方学术训练和影响的研究论文，是否就意味着它与本土非常契合了？因此我认为本土化也好，本土性契合也好，尽管杨国枢的意思是要根据本土的历史、文化及遗传等来建构理论、概念与方

法，但由于本土化运动本身关于两种学术传统的关系问题没有解决，因此它在实施中就只能是一个从西往东、从表到里的过程。这在操作层面上，更多的研究就是拿西方的研究方法和手段来寻找和处理本土的概念，然后发展出不使用这种本土概念就不易得出的本土结论。沿着这样的思路来认识本土化，任何一个从事社会与行为科学研究的人，总是先要接受严格的西式训练，然后再来转变他的观念，让他去做同本土相契合的研究。

我这样讲，不是要反对本土化，而是说，本土化研究是关于中国人与中国社会之研究途径之一，而大陆学者如此热衷于西方学术的套用，也算是途径之一。只是就目前的研究情况和水平来看，前者的确比后者能更进一步地认识和解释中国人与中国社会罢了。我这里要讲的“中国人与中国社会研究的本土视角”是想提出这样一个问题：除了这两种途径之外，还有没有其他的途径让我们不“套”也不“化”，而能够研究中国人与中国社会呢？

二、本土研究与本土训练

不“套”也不“化”，不是要回到中国过去的学术分类传统中去认识社会，也不是要给常识性的知识或传统学术思想，留下它存在的合理性空间^{[⑤](#)}（因为我在前面已经说明，中国传统学术的说教式特征并没有带给我们现代科学研究所需要的原理），而是要在现有的学科框架（包括已经交叉的或可能交叉的学科框架）中进行学科性的自生性研究。我认为应该这样做的理由是，因本土研究而建立起来的社会与行为科学知识形态应该既不等于西方的相关理论、概念和方法，也不等同于中国传统学术中的社会知识和本土化过来的研究成果。所谓不离学科框架是说我们的学科对象、领域、范畴及基本问题是确定的，比如社会学针对

社会，心理学针对心理，人类学针对文化等，而且各自都有自己的一套并等待继续扩张的概念、命题、推论、方法、理论即验证方式等。只不过不同学者看到和理解的社会、心理或文化可以大相径庭罢了。而学科的自生性研究是指许多理论、概念和方法是要由本土研究者自己开发的意思。可见，我的观点是不撇开现有的学科类型学来做本土的事业。但这个看起来再简单不过的问题，其实隐含着一个大问题：如果一个学科类型是西方人划分的，那么它是否就不可能做本土研究了？关于这一点，我们要搞清楚的是一个学科类型的确立是否意味着它的内涵和外延就非常确定，比如说西方的社会学、心理学和社会心理学是一个什么样的框子？它们是否一定是这样的而不是那样的？如果是的话，我觉得本土化可施展的余地是不大的或者只好退回到中国传统学术中去看中国，要么就只能采取现在本土化研究中的契合性做法，用西方的学术传统横向切入本土社会的特征。这里，我们且不谈台港学者关于本土化的文章怎么说，只要看看他们的做法，就觉得他们确实是在不破坏这些大框子的情况下来从事本土化研究的。虽然这一点同我的观点没有多少差别，但接下来的重要差异是他们又进一步假定了这个类型中的式样是一定的。比如说在西方学术中，实证主义和现象学是他们看世界的一主一次的方法，本土化的研究成果中有什么突破呢？他们要争论的不是实证主义和现象学是否一定是用来框定这些学科的不二法门，而是争论在中国人与中国社会的研究中是采取实证主义的方法好，还是现象学方法好，或者两种都可以试试看。这样一种研究本土化的思路看起来是多元化的，实际却让人有山穷水尽之感。其实，就西方学术发展史而言，如就社会学或心理学来看，虽说有一个类型，但这个类型的样子本身却不很肯定，比如孔德（A. Comte）提出了社会学及其实证主义，不代表这个学科怎么做就得由孔德来定，正因为孔德说了不算，才会有后来的斯宾塞（H. Spencer）、涂尔干（E. Durkheim）、韦伯（M. Weber）、米德（G. Mead）、舒茨（A. Schutz）、霍曼斯（G. Homans）、哈

贝马斯（J. Habermas）及布尔迪厄（P. Bourdieu）等人，他们在社会学这个框子里看到了不同的社会机理而建起了不同的视角、理论和方法。看起来，社会学的样子在他们手里发生了变形，但他们却都不断地发展和推进了社会学。再看心理学，精神分析和行为主义对心理学的理解完全不同甚至极端对立，人本主义也有自己的一套想法，但不影响它们都在探讨心理学，推进心理学。由此可以认为，由研究对象、范畴和基本问题而确立的研究领域和类型虽是需要，但也许永远是不能成型的。这里需要辩护的我的立场是，我这里所谓的这个学科类型不只是一个专业空壳，即一个学科名称，只有研究对象的差别，而无一种有范式的框架。其实，由学科的研究对象而形成的框架更多地不是靠研究对象本身来表示，更多的还要由范式、他者（客观性）、逻辑推论的方法、概念系统表达的方式、研究方法的创新和学科认同的规范体系（包括颁布注释体例）来确定的。也正因为此，它才总是能给后来人留下进一步思考和扩展的空间。

但现在的本土化是怎么做的呢？我们能讨论的只是你是心理实验，他是量表测量，而我是个案调查；你是非实证取向，我是实证取向；你是诠释学，我是现象学等等。这些争论以及对研究方法取向之关怀本身，就已经排除了我们在本土研究中寻找其他（本土）取向的可能性了。而本土化研究能做的事，不过就是在西方的某种取向下做些具体研究来告诉大家，我们的研究同西方的结论不一样而已。

我这里想说的意思是，将中国社会文化特征作本土性的研究不单是一个本土化的问题，即一个转化和重构西方学术理论与方法来研究本土社会的问题，而是一个参与改变一种学科框架或推动这个学科框架发生进一步扩张的问题。在我近些年的学术交流中，我发现，凡从事本土化研究的学者多少都受过某一特定的西方学术传统的训练，比如有的接受

的是实证主义的训练，有的接受的是现象学的训练，有的接受的是批判理论的训练，有的接受的是诠释学的训练，走到一起后，各人都有自己的看家本领，结果做本土化研究的方法也不一样，对本土化研究的认识也不一样。从表面上看，本土化研究呈现出了百花齐放、百家争鸣的局面，但我想到的的是，为什么没有人接受的是本土的训练？这种训练在西方学术没有进入中国前，许多国学大师曾经不自觉地接受过，因为他们别无选择。但我要说的是，在西方的学科类型里从事研究，为什么不可以有本土的训练呢？由于这种训练事实上已经是在绕不开的西方学科框架下进行的，我想它的内容和作用也就不同于过去。过去的国学训练使得不少国学功底很好的学者打不通本土学术与西方学术之关系，结果他们面临的只能是放弃与选择，而现在的本土训练偏偏需要对西方学术传统做全面的认识和批判。本土化的学者往往是只接受西方学术传统的一种路数而不顾其他，结果他们只是想把他接受的那个学术传统嫁接在本土化的研究上，以便得出不嫁接前得不出的研究成果。本土训练不是这样。研究者所接受的不是西方的哪种学术传统，然后再化成中国的东西，而是对西方的各家路数做平行的了解，又因为自己是一个研究本土社会的人，因此可以在它们之间发生的碰撞中进行思考，最后来确定自己所研究的问题的最佳位置在哪里。

也许有人认为，这种训练方式里面似乎隐含着某种神秘色彩而让入门者无所适从。其实上述问题在西方人类学中已有过争论，而且已有重大进展。在人类学的传统中，西方人类学家本来一直是用自己的话语来描述和解释非西方民族和部族的，后来他们发现这种描述和解释同当地人的描述和解释不一样。时至20世纪60年代后期，派克（K. L. Pike）提出了人类学的研究中存在着客位（etic）研究和主位（emic）研究的差别。客位研究是西方人类学家所从事的客观性研究，主位研究是当地人的见解。[⑥](#)但需要争论的问题是哪种研究能够真实地反映当地的社

会事实呢？当这个问题在人类学中还没有结论时，另一个相关的问题又产生了，也就是在西方人类学史上，即使两个都采取客位研究的人类学家在研究同一个部族时，竟然也会得出完全不同的甚至相反的结论。可见，客位研究也不一定就具有客观性。[\(7\)](#) 由此一来，我们既不能说客位研究没有主观性，也不能说主位研究没有客观性。正是在这种背景下产生了吉尔兹（C. Geertz）的“深描说”（thick description）。[\(8\)](#) 吉尔兹的方法并不意味着这里面已经没有了争论的空间，也不意味着这里面存在的问题已经解决了。但可惜的是在这个对本土化研究者而言最需要研究和争议的地方，却只有杨国枢明确地倡导，本土化的研究是主位性的研究。[\(9\)](#) 而在我看来，这里的主位实际上就是我上面谈到的那种嫁接式的研究。

因此，我认为本土化的训练因为内含一种不能扬弃的西方方法取向和门派训练，使得本来有望在方法论上有所突破的研究被忽视了。我提倡的本土训练则是一种对东西方学术传统做比较性且系统性的训练，其目的是为了参与学科范式和理论的更新。从学科发展史来看，研究范式的更新会迫使接受和采纳这个范式的后来学人来进一步地修正、实施、深化这种研究取向，从而形成一个看人和看社会的新视角和新方法。当然，即使一个学者不搞本土化，或不赞成本土研究，他也完全可能实现这一目标。但本土研究同他们的区别就在于我们正是要求一个研究者通过其本土研究来实现这一目标。遗憾的是，本土化的研究者没有看到这一点；而在忽略这一点的前提下产生的本土化理论，一定都是比较小器的。

那么，这样一种由内向外走的（由两种文化学术碰撞的）研究实例是否有过呢？我这里先举一个比较早期的非社会与行为科学学者的观点，来看一看如果有一个符合我上面本土训练条件的学者谈他对中国人

与中国社会的认识，会给我们一种什么样的视角和理论？此人就是自称“两脚踏东西文化，一心平宇宙文章”的林语堂。林语堂关于中国人与中国社会的精辟见解主要集中在他的《吾国与吾民》（1935）一书中（尽管这部著作有的地方有错误，有的地方写得比较粗糙）。在这本书中，我注意到他对中国人社会生活的概括是所谓的“阳性三位一体”（the male triad）和“阴性三位一体”（the female triad）。[\(10\)](#)用今天的学科分类来看，阳性三位一体是一个社会学的本土模式，其不同于西方社会学的地方在于，它是完全站在本土的立场上来认识中国社会的。所谓阳性三位一体是说中国的社会等级是由“官、绅、富”来综合体现的。这里面最有意思的地方是，这个模型多少同韦伯提出来的权力、荣誉、财富有几分相似，但我可以肯定当时的林语堂没有机会知道韦伯的观点。即使他知道这一观点，转而用韦伯的划分标准来看中国社会运作，我个人觉得还是没有阳性三位一体的提法好，因为作为本土概念的“官”，我们在其中所挖掘出来的内容可能比研究“权力”要丰富，而后者太容易把我们引到西方的概念里面去了。[\(11\)](#)林语堂的阴性三位一体在今天来看，是一个社会心理学的本土框架，他认为中国人的行动受到“面、命、恩”的支配。这个框架在西方的社会心理学中连可参照的框架都没有（如果有的话，是林语堂幽默地将其比喻为中国的女神，让人联想到西方的平等、自由、博爱等概念），但我认为它实在是把握住了中国人心理与行为的精髓。还有一个值得我们思考的问题是，林语堂为什么不直接提出三个本土概念就算了，而要用三位一体这个说法呢？我觉得这里面可能想说的意思是，它们彼此之间已构成了复杂的关系，或建议我们不要拆开来认识它们，这一点可以引申出我下面要谈到的对中国传统概念的思考。比较我自己对中国人际关系的研究，在没有参考林语堂这一观点的情况下，我曾提出过中国人际关系的模式是人缘、人情、人伦构成的三位一体。[\(12\)](#)现在看来，它们正好同林语堂的阴性三位一体之间有一一的对应性，其中“命”对“缘”，“面”对“情”，“恩”对“伦”。这种对应关系

让我意识到本土研究不同于本土化的地方在于前者的起点是由内向外发展出去的，而后者的起点是由外向内转化的。

三、本土立场与学科既有框架的关系

如果本土的研究是由内向外发展的，那么这里面是否还有一个本土契合性的问题呢？我认为就没有了，因为我们做出来的研究都是本土的研究。这时的研究所面临的问题已不是食洋不化的问题，也不是能不能“化成”的问题，而是究竟是直接使用西方的理论、概念、方法好，还是建立本土的理论、概念、方法好。如果我们说一种本土的理论、概念、方法是好的，不意味着西方的不好，因为每一个社会都有自己的关怀面向和运作模式；当我们说一种西方的理论不好的时候，也不是指它本身如何，而是说用它来解释我们的关怀面向和运作模式时，它看不到或解释不了我们所要的那些知识和原理。其实，西方学者在理论方面也希望从其他文化哲学中接受养分，虽然他们希望的目的在于他们想修改和扩大自己理论的解释力。同理，虽然本土理论是从本土中产生的，但建立者的目的也不能限制在本土社会里作解释，而是可以把它放到同类社会（如儒家文化圈国家），也可以在吸纳其它本土理论或西方理论时修正出一个具有普遍意义的理论。我的这一阐述并非空穴来风，社会学理论中已有先例。比如最早的面子研究就是针对中国人的，但被美国社会学家戈夫曼（E. Goffman）拿过去后变成了社会互动的普遍原则⁽¹³⁾，之后又对他的戏剧理论（dramaturgical theory）产生了重要影响。⁽¹⁴⁾从这个例子中，我还想到了另外的一个疑问：本土化的提倡者认为，如果不同地方的本土化理论遍地开花之后，最终可以形成一门真正的人类社会与行为科学。我很怀疑这样的一种大同理想。从以往理论产生的事实上看，普遍性的理论往往是一个被理论大家个人（或持相同观点的群

体）提出来并被他人反复求证的过程，而不是被几个观点不同的学者讨论出来的结果。因此，如果世界的不同地方真的出现了几种本土理论，我能想到的不是如何整合的问题（因为做到这点并不难），而是谁来整合的问题。

关于本土研究，我不赞成一个不了解西方学科或相关领域发展的学者来做，我尤其不赞成那些不了解科学研究方式或科学哲学的人来做。这就是我上面提到的，任何研究还是要有一个框子，要有概念、方法和理论等。走出了这个框子，我们就会不知道对方在说什么，也不知道自己要干什么。中国古人的研究基本上就不在这样的框子里面，因此古人的研究成果在今天看来至多只能当作本土研究的对象、参考文献和要挖掘整理的资料，而不能作为一种已有本土研究成果或理论来对待。也就是说，中国古代思想者和学者对社会、人生、宇宙和心理等方面的看法同今天的社会与行为科学家研究成果及其理论，是完全不同的两个东西。一个在框子外，一个在框子内。[\(15\)](#)我们知道，儒家、道家或佛家如何认识人与社会与我们在学科里研究儒家、道家或佛家如何认识人与社会，是完全不同两种研究思路。本土研究应该是指受过科学思维训练的那些人对本土社会与人进行的研究。

但这里面会随之又出现一个似乎有点矛盾的问题：我在前文认为这个学科是有扩张性的，可以变化的，现在又认为这个学科是要确定的，是有框内研究和框外研究之分的，那如何来肯定一种研究成果既没有出框子，但又具有扩张性和可变性呢？我认为这个问题还需要有进一步的专文来探讨，特别是在后现代理论出现后，情况更为复杂。但就目前我能想到的做法是，今天的本土研究者最好能够出入于中西方学术之间，我们对这个复杂问题的处理是在东西方学术的自由出入中确立的。具体地讲，西方学术研究一般对实证与思辨、演绎与归纳、因果分析和相关

分析、定性研究与定量研究等区别和运用都很明确，而本土化在深层次上则表现出用这种思维方式在理解和解释中国人上不甚成功。我认为，当一个学者采用这种思维来研究中国人与中国社会时，就已经隐含了他是在用西方的方法来切割、看待和处理中国的问题了。采用这种研究方法或者可能会把中国社会中的许多关键问题切割掉了，或者可能是以为东方社会具有神秘的或巫术的特征（试想一下站在西医的角度看中医的感受）；但反过来说，如果为了研究本土现象，我们用中国（中医）的思维和概念来言说，我们自己是明明白白的，但它在科学里表示什么也就不清楚了。这样的正反事例在本土化研究中都已经出现，从西方学术立场连接本土研究的有杨国枢的《中国人的性格与行为的形成与蜕变》（1988），黄光国的《儒家思想的内在结构：庶人伦理与士之伦理》（1995），余安邦、杨国枢的《社会取向成就动机》（1991）等⁽¹⁶⁾，而反过来用中国的思维来统合西方思维的企图是李美枝、王镇华的《发现、诠释与感通——心理学知识旨趣与实践旨趣的融合》（1997）等。但这两种做法对本土研究而言都是危险的。用西方研究思维来嫁接本土研究，或用中国传统研究思维来融合西方科学的研究方法，都会游离于学科框架的边缘。这就是我反复强调还是要进行两种学术传统碰撞的原因。为什么说在碰撞中才有本土性，而上述两种方式却不具本土性呢？因为采用西方思维方式的学者在研究本土化问题时，往往不知不觉地会让西方的研究思维长驱直入，他这时无法发现他面临的问题在哪里（这里不是指他要研究的问题，而是研究方法上的问题）；反之，坚持本土思维的学者也会令本来在西方学术里很清晰的思路，被中国思维方式（如易经）搞得含含糊糊。因此，只有兼具两种学术传统的学者才能很好地平衡这里面可能出现的倾斜。这里我不妨再举一个平衡得很好的例子。我最近发现，中国人对概念的理解和分类同西方人不同。⁽¹⁷⁾比如中国人好“礼”。可这个“礼”是什么意思呢？翻阅儒家的经典，我们不但不能获得关于它的明确定义，反而发现做人中的是是非非、大大小小、

方方面面都同“礼”有直接的关系；就连一个人还算不算个人，也同礼直接有关。如果从一个人的一举手一投足到一个体是人还是畜生都要用礼来衡量，那这个礼指什么？假如我们像《礼记》那样将礼的方方面面说一通，或者像董仲舒和朱熹那样也将礼阐述一番，那无论如何，这些解释都是在学科研究框架之外的；假如我们力图用一个现代的学科概念来表示礼，那就是学科内的。结果我们知道，在现代社会科学的概念中，关于“礼”的最恰当概念莫过于说它是一套人与人交往的原则和规范，但这样就不知不觉地陷入了西方学术的窠臼。任何一个生活在中国社会的人都会感觉到，原则和规范并不能表达出中国人在礼上的讲究。因为“礼”所要求的灵活性和随机应变能力是原则和规范所不及的，甚至是原则和规范所不许的。这时，我们再来看一下一项符合我讲的出入于中西方学术的汉学研究，是如何既用现代概念，又突破西方思维的的例子。美国学者郝大维（David L. Hall）和安乐哲（Roger T. Ames）在关于中国人自我的研究中指出：

礼并非只是固定于一个文化传统内部的适切性的标准

（standards of appropriateness），这些标准有助于塑造和管理这一传统的参与者，它们还具有重要的创造意义。因为礼与作为秩序的来源的规则与原则的区别就在于，礼不仅告诉参与者什么是适当的，而且这些由他们加以实行。它们是这样一种形式的构造，为了具有效验，它们必定个性化以适应每个参与者的独特性和品性。

[\(18\)](#)

我所谓的本土训练，出入于东西方学术之间，就“礼”的研究而言，就是希望本土的研究不要用原则和规范来研究中国人的礼，因为这种研究会把中国文化中最精华的部分漏掉；也不要站在儒家学说立场上说礼是这个意思还是那个意思，而是能在一个现代学科框架里面叙述出中国的礼的含义与特征，且比较它与西方人所讲的规则有什么差异，然后再来看

这些含义与特征如何影响了中国人的心理与行为以及如何建构了他们自己对社会的理解。结果，我们最终就可能发现，中国人与中国社会自身的一套运作方式特征与原理是什么。关于这套运作方式的知识建立就是我所谓的本土研究，其建立本身就拓展了我们认识世界的单一途径。回想我在给“脸”和“面子”下定义时的艰辛和困惑，也是如此。[\(19\)](#)我当时以为这只是因为脸面这个概念比较特殊，比较不好把握。现在我才能体会到在中国社会，无论是先哲们的知识诉求，还是老百姓的现实生活，中国人主要是靠体会和感悟来把握知识及其运作规律的，而非先获得一套带有原理的“知识”，然后来实践它的。但这样一种文化不是不可描述和阐述的，更不能认为是不可研究的，关键是我们如何来将这个社会与文化的特征放入某种学科框架内，用逻辑而准确的语言表达出来。这里的描述、阐述和准确表达是说，一个学科框子在任何时候都是必须的。而我们在力图表达它们的同时，就很可能正在构造该学科框子内的另一种视角和理论。还是以郝大维、安乐哲的关于中国人的自我研究为例，他们认为西方关于自我的研究是在心灵论、身体论、目的论和意志论等框架中进行的，而中国人的自我是无我的、无心的、无躯体的、无目的的和非意志的自我，这样就需要给自我的研究再加入一个框架，他们称之为“焦点—区域式自我”，即大多数中国学者关于自我的认识既不凭借“一般本体论”（*ontologia generalis*），也不求助于“普遍原理的科学”（*scientia universalis*），而是用“语境化方法”（*ars contextualis*），把特殊的家庭关系或社会政治秩序所规定的各种各样特定的环境构成一种区域，区域聚焦于个人，个人反过来又是由他影响所及的区域塑造的。[\(20\)](#)由这一研究来看，我们就可以比较清楚地知道各个理论在说明中国人的自我问题上的解释力，我们就会认为最后一种自我理论比较合适。但我们也清楚地意识到，如果郝、安两位先生不通西学的话，也是提不出这个合适的自我研究框架的；同样我们也意识到，这个关于自我研究的新框架是对自我研究的一个贡献。

四、本土概念的研究方式

从上面的讨论中可以看到，本土研究的成功与否的最关键问题是我們如何对待本土的概念。目前在本土化运动的推动下，我们的做法是先找出本土的概念，如缘、面子、送礼、孝等，然后进行一番界定，最后用实证主义的方法来研究它们在研究人群中的表现方式或态度，以发现一些不同于西方人的地方等。这当然是一种方法，只是这样的方式显然是我上面讲的那种本土化式的，也就是从外向内的，由西向东的，从上往下的。这里的“外”、“西”、“上”指的就是西方看世界的理念和方法，它在为我们提供看现象的角度和工具，差别只是它们原本框定的概念和现象发生了非西方性的变化，也让我们看到一些西方学科看不到的东西。目前还有一种本土的概念研究是对概念进行深层次的探讨和文化上的解释，有雄心的学者会以此建立起自己的理论模式。然而这些研究都有一个共同的倾向，就是对本土概念界定及分类上的西式追求。可问题也就出在很多本土的意蕴都是在这种追求中丧失的，比如我们研究报恩和人情这两个本土概念，但界定后发现它们就是西方社会学中所讲的社会交换（social exchange），再比如我们界定面子，界定的结果发现它就是西方社会心理学中讲的印象整饰（impression management）。而事实上任何一个熟悉中国人与中国社会的人都会发现，中国人所讲究的这些概念并不是这些意思，它们在不同的社会里会有不同的理解和不同的心理感受及不同的行为表现。可一旦变成一个界定清楚的概念后，这种不同就消失了，尽管我们承认这对西方人想建立一种普遍性理论是合理的，也是他们的思维方式决定了他们要这么做，但就对研究中国人与中国社会而言，就不合理了。再有一个问题就是我们会因此而只能建立起单一性的理论模式。而郝大维和安乐哲通过自己的比较文化研究则清楚

地意识到：

与西方哲学传统主流相比，中国传统是历史主义的，它呈现为系统。就此而言，它抵制以理论的和概念的语言来表达，这种语言预先假定了诸如客观性、严格的同一性等这样一些它不熟悉的观念。概念化需要原理、单一的意义、命题与事态的符合，以及参照意识，这些与由价值论聚合在一起的中国的伦理学、美学和宗教的传统毫不相干。汉人的故事是一个连续不断的文化叙述，而不是各种可孤立理解的学说和意识形态，对它的研究，向我们展示了一个具有其内在逻辑、奔腾向前、持续不断，又总是随机而变、不可预料的传统。[\(21\)](#)

结合我自己的研究，我发现，许多中国本土的概念不一定要靠一个完整而准确的定义来说明，它在很大程度上是靠我们结合文化性的叙述和典型的故事来完成它们的意义的，我在《中国人的脸面观》（1995）一书中提出的“描述—情境—诠释法”、《中国社会中的日常权威》（2004）及论文《在中国官僚主义作风和技术的背后》（2006）中就有这种叙述故事的倾向。如果我们这样做了，是否意味着要放弃我们研究中所坚持的学科框架或对概念界定的追求，而必须在中国传统的学术思维框架中来实现我们独特的研究成果呢？当然不是。我认为，我们可以对要做研究的本土概念这样处理：一般而言，大凡那些比较难定义的概念都是由中国传统文化自身孕化出来的，并被中国人在日常生活中及在儒家（或其它家）思想中反复使用的，比如孝、己、人情、关系、面子、缘、恩、义、礼等。对于这些概念，定义它们不但是困难的，而且定义了以后会带来很多问题。比如是否进入了西方的概念中去，或挤干了本土文化的内涵，或用西式的思维来看中式现象等等，与其这样，那最好就不要定义它们。但这是不是说，由于不定义它们，就不可以在现在的学

科框子里对其进行探讨了呢？其实，在现代学科研究中，概念是否一定要定义本身就有争论。这里，我们可以从布鲁默（H. Blumer）提出来的一种对概念的构想来获得启示。布鲁默在建构他的符号互动论时，也遇到了一个比较相似的问题，这就是：

……社会学家们都希望通过运用更多的定义性概念来讨论各种被精确定义的事件，但是经验世界的性质使这一愿望无法实现。这是因为经验世界是由在不同情境中的行动者之间不断变化的符号互动过程所组成的，因此，那些只能在某些情境中剖析某些事件的概念不可能把握现实社会的整体关联性。更为重要的是，社会现实最终是由个体之间的符号互动过程建造起来的，这一事实更有力地说明，由概念所指示的实际情况将会转化与变动，因此不能通过严格的操作定义作出简单的分类。_ [\(22\)](#)

布鲁默认为虽然经验世界的本质阻碍了定义性概念的发展，但我们可以用“敏感化概念”（sensitizing concept，又译触发性概念）来把握这变动不定的经验世界及社会事件的过程及其评价。与此同时，在这个概念的基础上，建立起一种社会学的理论也是完全可能的。_ [\(23\)](#) 我这里不去评论布鲁默的这个概念建构得如何，也不是说布鲁默的这个概念就一定可以用于研究中国传统概念。我想表明的是，建立理论体系或扩张的方法不是非此即彼的，或者有正确和错误之分，西方学者之间也有分歧。而我们不能简单到要么就用西方的，要么就得回到中国的前现代学科性中去。我们为什么不能发展出一个现代的、学科的而又是本土的方法进入本土的现象中去呢？

我们还应该看到，本土的研究也不是一定要在本土社会中寻找、挖掘、收集、整理那些被中国典籍或日常社会反复使用过的概念。有些研究在对上述的本土概念或本土现象进行了描述、阐述或总结后，也有可

能产生一些现代性的学术概念，比如费孝通的差序格局⁽²⁴⁾、许烺光的情境中心⁽²⁵⁾、梁漱溟的伦理本位⁽²⁶⁾、杨国枢的社会取向⁽²⁷⁾及前述的焦点—区域式自我等。由于这些概念不是源自中国传统社会的日常话语，而是来自一个学者对于本土文化的某一重要或核心问题的界定，因此它们就可以被精确地定义了。我自己近来发表的一篇题为《个人地位：一个概念及其分析框架》⁽²⁸⁾就是想表明，从面子、人情、报、关系等一些很难定义的本土概念到建立一个明晰的学术概念的可行性和可过渡性。

吉尔兹在讨论客位研究和主位研究时也曾经提到过两个概念，“贴近感知经验的概念”和“遥距感知经验的概念”。显然吉尔兹的意思是这两个概念并没有谁高谁底的说法，但有各自的问题，前者太通俗琐碎，后者太抽象术语化，因此他提出：

……在这儿，真正的问题，亦即马林诺夫斯基通过用“文化持有者内部的眼光”这个个案的展示所提出的问题是，你不必真正去成为特定的“文化持有者本身”而理解他们，亦即文化人类学的分析方法所昭示的两种概念所揭示的角色处理问题。或者，更确切地说，在不同的个案中，人类学家应该怎样使用原材料来创设一种与其文化持有者文化状况相吻合的确切的诠释。它既不应完全沉湎于文化持有者的心境和理解，把他的文化描写志中的巫术部分写得像是一个真正的巫师写得那样；又不像请一个对于音色没有任何真切概念的聋子去鉴别声音似的，把一部文化描写志中的巫术部分写得像是一个几何学家写得那样。⁽²⁹⁾

吉尔兹显然是站在西方学者的角度又希望能克服西方的学术思维才说这番话的，其实我们上面所说的人情、面子、关系等概念同贴近感知经验的概念有几分相似。当然区别也是有的，这就是它们在中国社会也可以

很抽象——一种没有确切定义的抽象，而我所说的可准确定义的现代科学性概念也接近遥距感知经验的概念，但对本土研究来说又是很贴近的。因此本土概念的处理方法，即使用吉尔兹的分类概念来看，为什么不可以是从贴近感知经验的概念到遥距感知经验的概念都由本土的学者自己来完成呢？其结果可能就比西方人类学家做得更好。

结论

可见，我所谓的本土研究，无论是其视角、理论、概念、方法，还是具体的社会现象等，都与本土化研究有所不同。我的基本看法是，首先本土研究应该在现代的、发展的、有学科分类的基础上来进行，但这种进行既不需要去“化”西方社会及行为科学中的什么东西，也不需要一只手拉住西方某一理论流派的方法，另一只手操弄本土的概念和变量，而是尽量回到中国社会现实去看、听、闻，去观察、发现、体会，然后去寻求用什么来表达它们是什么。这种寻求既不是在西方的理论、概念和方法指引下来确立我们的研究对象和内容，也不是找到研究对象和内容后用西方的视角和方法来看，更不是回到中国传统的学术思维中去寻求解决问题的途径，而是在中西方学术之间做本土的定位。其次，这样一种研究思路不存在在本土化过程中出现的二元对立性和本土契合性。一种由中国社会中产生出来的研究，既不会关心如何使用一套西方的理论，也不会关心如何让自己的研究如何同西方结论相反它只关心我们在这个社会中能有什么样的学术成就来准确地反映和合理地解释这个社会。当然，这里面可能涉及这样一个问题，即一个研究者应该接受什么样的学术训练才可能让他做到这一点呢？因为一种能被称为社会学、心理学、文化人类学的学科，首先就是由西方人确立的。但我认为，接受西方这些学科框架，并非就是接受某种范式、理论、方法等传统，也

不是一定要去证明某种理论的正误，而完全可能是获得一种学术眼光、学术敏感、处理资料的方法及获得阐述、分析与解释上的逻辑和语言能力而已。站在这样的立场上来看，阅读西方的学术经典，并不意味着我们在进行学术洗脑，而是让我们感受到一种社会和人的现象被有洞察力地叙述的张力有多大。再次在这种立场上所可能采用的研究方式，在认识上也不同于本土化中的种种争论，在结论上又是由自己社会的问题意识所引导的。它们不源于西方某个理论，也不必然同西方社会相对立，并在所获得的研究结论上还不同于当地的民众生活经验和当地传统思想经典，如儒家思想等，甚至还能建立起导致学科进一步扩张的视角、理论或方法。

总之，我的观点是，所谓本土研究就是不去套用西方现成的东西，也不投机取巧地做二元式的对比，更不应回到传统学术思维中去，最好还不要去试图化西方的什么东西，而是一方面全面了解西方有关学术思想，另一方面直接面对我们自己的社会、文化、心理与行为，重新进行思考和研究。或者说，本土研究就是让我们在确立学科框架的同时换一个角度，即不直接通过西方学科中的概念、理论和方法来发现现象和问题，而是从本土的现象和问题出发，来寻求相应解决问题的途径、方法和对应工具，建立本土的学术概念、理论和分析框架。因为在这种视角中，我们既能看到我们的历史演变和文化理念如何造就了我们的社会，我们的社会背景和特定情境如何模塑了我们的心理和行为，以及我们现在的社会与文化面对现代化究竟能有什么样的改变，又能看到我们所看到的这些东西在视角与方法论、理论与概念、研究方法与研究工具等方面能为我们所投身的学科做出什么样的贡献。

目前世界人文社会科学发展中有两种现象应该引起本土研究者的注意。一是自20世纪70年代以降，西方的社会学、社会心理学、文化人类

学等都相继进入了各自的危机阶段，许多西方学者在其中进行深刻的检讨和反省；二是后现代思潮的涌现，其中一个重要方面就是打破工业化给我们社会带来的单一化和标准化，以此提升人的自主性和选择性。虽然中国社会与行为科学本土化的发起并不一定同上述学术背景有多少关联，但在这种背景中从事本土研究毕竟是一个绝佳的机会，即为社会与行为科学做出贡献的机会。试想如果西方社会与行为科学处于强势状态，本土研究的成果要想注入就会相当困难，如果西方人自己就在进行自我批判，那么一种本土研究就有极大的可能来推动世界学术向前发展。如果我们的本土化研究只是局限于一种从外向内的研究方式转换成从内向内的研究方式，那我们也就等于失去了这个机会。

(1) 参见杨国枢主编的《本土心理学方法论》中的各篇论文，详见《本土心理学研究》1997年第8期。

(2) 杨国枢：《心理学研究的本土契合性及其相关问题》，《本土心理学研究》1997年第8期，第87页。

(3) 第一次是杨国枢《在我们为甚么要建立中国人的本土心理学》一文中提出来的，详见《本土心理学研究》第1期（1993）。

(4) 杨中芳、赵志裕：《中国受测者所面临的矛盾困境：对过分依赖西方平定西方量表的反省》，《中华心理学报》，第29卷（1987），第2期。

(5) 葛鲁嘉：《本土传统心理学的两种存在水平》，《长白学刊》1995年第1期。

(6) K. L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of Structure of Human Behavior* (The Hague: Mouton Press, 1967) .

(7) 王海龙：《导读一：对阐释人类学的阐释》，载吉尔兹：《地方性知识》，北京：中央编译出版社2000年版，第17页。

(8) 详见吉尔兹：《文化的解释》，上海：上海人民出版社1999年版。

(9) 虽然杨国枢在近年讨论“本土契合性”的文章中涉及了这一点，但他没有就此提出看法，而是想通过本土契合性来取代这一讨论，详见杨国枢：《心理学研究的本土契合性及其相关问题》，见《本土心理学研究》第8期（1997）。

(10) Lin, Yutang. *My Country and My People* (New York: The John Day Company, 1935), 192-202.

(11) 我们可以试举钱穆的一个研究心得。钱穆说：“中国自秦迄清，大体说来，政府均设有宰相。最低限度说，在明以前是有宰相的。明代废宰相，但仍有‘内廷’与‘外朝’之分别。其间细节虽多变，但大体制则沿袭不改。宰相以下，政府百官，在中国历史上称为‘职官’，或称‘官职’。西方论政重‘权’，中国论政重‘职’。一官即有一职，职官即是政府组织中之职位分配。我们此刻称君权、相权云云，实由西方观念来。实际中国政府仅有职位之分，无权力之争。中国人称‘权’，乃是权度、权量、权衡之意，此乃各官职在自己心上斟酌，非属外力之争。故中国传统观念，只说君职、相职。凡职皆当各有权衡。设官所以分职，职有分，则权自别。非在职位之外别有权。中国史有‘职官制’，君亦一职，仅在百官之上，非在百官之外。又乌得有西方人之所谓‘君权专制’？在中国，权在职之内，非有权始有职。此层分辨极重要，惜乎我在此刻不能畅为发挥。”参见钱穆：《中国历史研究法》，《钱宾四先生全集》第31卷，台北：联经出版事业公司1994年版，第27页。

(12) 翟学伟：《中国人际关系的特质——本土的概念及其模式》，《社会学研究》1993年第4期。

(13) E. Goffman, *On Face Work, Psychiatry*, 1955, 18.

(14) E. Goffman, *The Presentation of the Self in Everyday Life* (Garden City, N. Y.: Doubleday Press, 1969) .

(15) 比如三国魏文帝时期的学者刘邵写的《人物志》对人的研究就不是学科框架内的研究，他的观点只能作为我们研究本土心理学的对象，而非视角。有关刘邵的心理学思想，参见杨国枢的《刘邵的人格理论及其诠释》，载于黄应贵主编的《人观、意义与社会》，台北：中央研究院民族学研究所出版，1993。

(16) 这里的说法采用了李美枝和王镇华的《发现、诠释与感通——心理学知识旨趣与实践旨趣的融合》，《本土心理学研究》，第8期（1997）。

(17) 翟学伟：《儒家的社会建构：中国社会研究视角与方法论的探讨》，《社会理论学报》，1999，第3期。

(18) 郝大维、安乐哲：《汉哲学思维的文化探源》，南京：江苏人民出版社1999年版，第36页。

(19) 翟学伟：《中国人的脸面观》，台北：桂冠图书公司1995年版。

(20) David L. Hall & Koger T. Ames, *Thinking from the Han-Self, Truth and Transcendence in Chinese and Western Culture*, New York: State University of New York Press, 1998.

(21) 郝大维、安乐哲：《汉哲学思维的文化探源〈中文版自序〉》，江苏人民出版社1999年版。

(22) 乔纳森·H. 特纳：《社会学理论的结构》（杭州：浙江人民出版社，1987），418。

(23) H. Blumer, *What Is Wrong with Social Theory ?* In H. Blumer, *Symbolic Interactionism—Perspective and Method* (New Jersey: Prentice-Hall, Inc. Press, 1967) .

(24) 费孝通：《乡土中国》（北京：三联出版社，1985）。

(25) Francis Hsu, L. K.. *Americans and Chinese* (New York: Doubleday Press, 1970) .

(26) 梁漱溟：《中国文化要义》，《梁漱溟全集》第3卷，（济南：山东人民出版社1990年版）。

(27) 杨国枢：《中国人的社会取向》，载杨国枢、余安邦主编：《中国人的心理与行为：理念与方法（一九九二）》，台北：桂冠图书公司1992年版。

(28) 翟学伟：《个人地位：一个概念及其分析框架——中国日常社会的真实建构》，载《中国社会科学》1999年第4期。

(29) 吉尔兹：《地方性知识》，中央编译出版社2000年版，第73—74页。

儒家的社会建构

——中国社会研究的视角与方法论的探讨

所谓社会构成是指人们在社会中的组合方式及其特征。客观地讲，一个社会以什么样的方式组合起来，同该社会所处的地域、人与环境的互动及自身的历史发展脉络有很大的关系。不能否认，这种发展并非一个简单的人类自然演化过程，而是被一种意识、观念及其冲突所引导。当该社会中的成员，特别是一些专职人员（如知识分子或统治者）反观和用其理论观点来思考自己的社会构成时，这种反观和思考本身将影响、限定、规范或重塑这一社会，这就是所谓的社会建构。可见从社会构成到社会建构包含了社会成员通过某些思想，有目的地对一种原有而自发的社会构成所进行的改造。即使在哈耶克（F. A. Hayek）看来，社会理论探讨的主要对象是社会中那些自生自发的秩序^{[\(1\)](#)}，但我认为如果一种社会理论的建立一旦被社会成员接受，就会导致社会的再建构。一个最明显的例子莫过于马克思（K. Marx）的阶级斗争（社会冲突）理论。当它作为一种社会理论而被一些社会成员接受后，不但引起了人们重新对社会中的人口特征及其阶级进行划分和解释，而且导致了根据这个划分所产生的革命行动和新的社会制度。从这一观点来看，我们可以说，任何一种看似客观的社会构成在其历史长河中都被多次地建构过了，而我们今天所处的文明社会都是被某种理论或观点再建构的结果。当然在这种再建构的过程中又会有一些自生自发的秩序出现，这就是为什么社会理论也不停地变更的原因。

本文不打算在较广泛的社会科学范围内来探讨社会理论和社会构成的关系问题，而有关思想、理论与社会的关系早在大半个世纪前，就有

张东荪的论述，尽然也有本土意味。[\(2\)](#)我这里是想从中提出一个社会建构的理论预设问题。任何知识者在构想或对社会进行建构时都会有他们对社会的预设和理解，而这个预设和理解在不同的社会中并不相同。具体而言，本文关心的一系列问题是，西方社会学中业已建立起来的社会学理论是在什么样的社会预设中提出来的，他们的研究理路同中国知识者建构社会的理路是否相符，或者说我们能否用它们的预设来解释或建构中国社会？而接下来的一个问题是，如果原先的中国社会构成已经一再受到本土的早先知识者的社会理论的指引的话，那么这个社会理论是什么，它是如何从社会构成中产生并反过来对社会进行再建构的？如果将前一个问题和后一个问题连起来问的话，那就是我们现在要建构的本土社会学理论应该在哪里呢？

一、个人与社会：西方社会研究的两种理路

一般来说，西方社会中的知识分子大都把自己的社会理解和解释为一种个人主义的社会，前者为认识论个人主义，后者为方法论个人主义。但个人主义作为一个概念，无论在起源还是在含义上都是十分复杂的。即使在西方，个人主义在不同的国家和不同的学科，意义也不尽相同。英国学者史蒂文·卢克斯（S. Lukes）在《个人主义：分析与批判》一书中曾小心翼翼地辨认了个人主义在法国、德国、英国、美国的历史和区别，也分析了它在哲学、宗教、伦理学、政治学、经济学、法学等学科领域中的不同含义。不过可以肯定地说，西方学者关于个人主义阐述上的差异并没有构成他们对西方是一个个人主义社会这一命题的怀疑，至多只有新旧个人主义之分。直至从80年代以降，在美国才出现了一股强烈的反对西方个人主义的社群主义，但看其势头，要想撼动个

人主义似乎是不可能的。[③](#) 尽管卢克斯在书中是以一种困惑的或批评的态度引用埃利·阿莱维（Elie Halevy）的一段话来开场的，但我认为这段话还是能大体反映出个人主义在西方社会和思想中的大致情形。阿莱维说：

在整个现代欧洲，事实上，个人都具有了对他们的自主性的意识。每个人都要求得到所有其他人的尊重，认为其他的人都只是自己的同伴或地位相等的人；社会似乎，也许越来越像是从构成社会的自觉意志中产生出来的了。个人主义学说的出现和成果本身就足以表明，在西方社会中，个人主义是一种真正的哲学。个人主义是罗马法和基督教伦理的共同特征。正是个人主义，形成了卢梭、康德和边沁的哲学之间的相似性，当然在其它方面它们又是迥然而异的。甚至今天仍然可以认为，不管是作为一种解释社会事实的方法，还是作为一种实践的学说，个人主义都能够决定改革者活动的方向。[④](#)

这段叙说的不足之处在于它的跳跃性和笼统性，但它所包含的内容已足以说明个人主义是从西方传统社会和思想中脱胎出来的一种认识个人与社会的思维方式，它在西方的影响力是全方位的。

从西方社会学的预设角度来认识个人主义的影响力，有两个问题需要讨论：一是西方社会学发生的思想背景，即为什么会有人要用一种叫做社会学的学科来研究社会构成和社会现象；二是西方社会学家由此而建立的方法论和理论框架有哪些。

关于第一个问题，我们发现，最早提出建立社会物理学的圣西门主义者也就是最先系统地反对个人主义的那些人。他们反对启蒙主义对个人的赞美，并对社会的原子化和无政府状态感到恐惧，因而希望建立起

一种有机、和谐的社会秩序。显然，从初衷上看，社会学的提出和建立，为这种希望提供了保证。但作为一门研究社会的专门学科的诞生，有一个社会学的根本问题是必须回答的，这就是社会究竟是什么，它的真实性到哪里去寻找？由于当时个人主义思想已在西方大行其道，因此通常的回答就是“个人”，也就是说社会不过是各个个人的组合，因而社会的实质是个人的意志或精神的集合体和抽象物。但这个回答显然不能令圣西门（C. H. Saint-Simon）和孔德（A. Comte）等人满意，由于他们对社会学研究的期待是对社会现象的规律性探讨而不是对个体活动或心理现象的研究，又由于当时物理和生物在解释自然现象中的外在环境性和整体性特征已经成为可能，因此社会被假定为一个有机的实体思想便产生出来，正如孔德本人所说：

实证精神认为，单纯的个人是不存在的，而存在的只可能是人类，因为无论从何种关系来看，我们整个发展都归功于社会。社会的观念之所以在我们的认识中似乎还是个抽象之物，这主要是由于旧哲学体系左右之故；因为实在说来，那种性质乃属个体观念，起码在我们群体来说是如此。 [\(5\)](#)

也就是说实证永远是社会性的。我们不必通过社会中的个别要素或原子成分来理解社会，而是通过社会的结构和变迁来认识社会。由此可见，西方社会学的出现在理论预设上是在个人主义的对立面上建立起来的，尽管当时孔德并不否认心理也对社会现象起重要作用。

孔德的这一社会学思想在英国社会学家斯宾塞（H. Spencer）那里构成了一种紧张。在斯宾塞看来，社会是一个超有机体，它同有机体的相似性在于社会具有同生物一样的进化过程及其机体内各系统之间的协调关系。但在生物体内，各部分是为整体而存在着的，而在社会中的个体却不为社会存在而活动，相反，社会是因为个体的活动而存在的。由

此观点，斯宾塞推导出社会为个体服务，个体是第一性的，社会是第二性的。但社会学的性质使斯宾塞不能完全回到个人主义的立场上去。这就造成斯宾塞社会学理论具有一种个人与社会之间的逻辑混乱，他一方面把社会当作一个有机的实体来研究，另一方面却又承认社会是由个体相加组成的原子，所以社会要为个体而存在。

这种紧张一直影响后来社会学家对社会建构的理解和解释上的激烈争论。例如法国社会学家涂尔干（E. Durkheim）在他的《社会学方法的准则》中表现出了对孔德和斯宾塞在社会学方法论上的不满。他认为社会学不能在个人意识和社会现象之间徘徊，为此他明确地提出了他的“社会事实”（social fact）概念，他说：

这类事实由存在于个人之身外，但又具有使个人不能不服从的强制力的行为方式、思维方式和感觉方式构成。因此，不能把它们与有机体现象混为一谈，因为有机体现象由表象和动作构成；也不能把它们与仅仅存在于个人意识之中并依靠个人意识而存在的心理现象混为一谈。这样，它们就构成成为一个新种。只能用“社会的”一词来修饰它，即可名之为社会事实。这样称呼它最合适，因为十分清楚，它既然没有个人作为基础，那就只能以社会为基础：要么以整体的社会政治为基础，要么以社会内部的个别团体，诸如教派、政治派别、文学流派或同业公会等为基础。另外，也只有这样称呼才合适，因为“社会的”一词只是在专指那些不列入任何已经形成的和已经具有名称的事实范畴的现象时才具有明确的意义。

[\(6\)](#)

但他的这一观点随即遭到了学界的种种非议，以至于他又在该书的第二版序言中用较大的篇幅再做申辩。

而另一位持久影响社会学理论发展方向的社会学家马克斯·韦伯（M. Weber）却引导了另一种思路。他说：

所谓“有机”社会学的方法，试图从整体出发来解释社会的共同行为，然后在共同行动里，对单个的人和他的举止作出阐释，类似于生理学对待身体器官在整个机体的家庭里的位置。在其他学科里，对一个整体的各个部分，从功能上观察的这种方式在多大程度上（迫不得已地）必须是明确的，在这里先不讨论：众所周知，生物化学和生物机械的观察，原则上是不会以此为满足的。对于阐释性的社会学来说，这样一种表达方式：1. 可能用于实际直观和临时取向的目的；2. 只有它能帮助我们在某些情况下找出那个社会行为，对这种社会行为作阐释性理解，对于解释一种互相关联是至关重要的。然而在这一点上，社会学的工作才刚刚开始。是的，在社会机构方面（与有机体相反），我们能够除了纯粹确定功能的相互关联和规则（规律）以外，还能做些所有自然科学永远无法止及的东西，就是对参与个人举止的理解。……[\(7\)](#)

韦伯的这段话对前述的社会学研究具有全面的批判性。在他看来社会学的研究毫无疑问地可以进入个人的动机中去。正如他在临终前的一封短信中写的那样：“如果我要是个社会学家的话……那么驱除仍然游荡在我们中间的这种集体概念的幽灵，乃是我的主要使命。换句话说，社会学理论本身的产生只能根据一个或更多的独立个人的行动，因此必须严格采用个人主义的方法。”[\(8\)](#)有学者认为其实韦伯在自己的社会学研究中也并没有看到多少个人主义方法论的运用。而由涂尔干提出的用一个社会事实来解释另一个社会事实的方法却被人们普遍地采纳，尤其是在定量的研究中。但从社会学的建立至今，许多较杰出的社会学和社会理论家仍然坚持个人主义的认识论和方法论，诸如塔尔德（G. Tarde）、帕

累托（V. Pareto）、麦独孤（W. McDougall）、萨姆纳（W. G. Sumner）、霍曼斯（G. C. Homans）、哈耶克、波普尔（K. Popper）、沃特金斯（J. W. Watkins）等。

正因为西方社会学在对待个人主义预设上的种种差异，并由此造成个人与社会之间的两极状态，进而导致了他们的社会学研究理路上的两种取向：一种是在个人的立场上研究社会，即微观的社会学取向，由于这种取向将社会的建构还原到个体身上，因此他们不排斥心理学，进而带有社会心理学的特征；另一种是在社会的立场上研究社会，即宏观的社会学取向，其特征是将社会学和心理学完全区分开来，不再把社会现象还原到个人的心理与行为上来解释。随着社会学理论的发展，这两种取向的鸿沟也越来越明显，对社会建构解释的偏差也越来越大。行动主体（agency）与社会结构（social structure）之间的关系成为社会学家争论不休的一个话题。如就具体社会学理论而言，立足于个人层次上的社会学家建立了理解社会学、符号互动论、社会角色理论、戏剧理论、常人方法学、社会交换理论等，它们以自我、符号、角色、表演、互动和交换等概念为基本，提出了社会建构的互动性和过程性。而立足于有机或整体层次上的社会学家则建立了结构—功能主义、中层理论、冲突理论、现代化理论和其他关于结构性的理论等。它们以地位、不平等、阶级、分层、制度、变迁等概念为基础，来建立一种解释社会建构的一般性模式。布劳（P. Blau）曾经声称他的社会交换理论要力图打通微观和宏观上的界限，建立起一个在微观上偏重过程到在宏观上偏重结构的过渡理论，但他在晚年写的一篇论文中承认，他的这项努力还有很长的路要走。^[9]他的这种沮丧可能来自于西方社会学理论本身一直是在一种二元对立的思维中来构造和解释社会的。

二、制度与话语：中国社会建构分析

的基点

西方社会产生的这种通过二元对立的思维来构造和解释社会的传统，可以在古希腊的城邦制、罗马法⁽¹⁰⁾、基督教和文艺复兴⁽¹¹⁾等历史活动中来寻求它的起源。如果将人类构造和解释社会的方式加以概括的话，我们大致可以看出，人们对社会的这种作用大体上同两个因素有关：制度与话语。由此在我们分析中国社会建构的特征时也从这两个方面入手。

制度在一般意义上是人们在社会互动中产生的一系列原则和规范。这些原则和规范一方面对行动的个体具有约束作用，以保证个人对他人的行为预期和关系协调，另一方面它们对公共社会的正常运行提供保证。从西方社会制度的建立特征上看，上述两个方面在运作中具有分化的倾向，个人行为的约束涉及的是私人领域，社会秩序的正常化属于公共领域，因此早在古罗马法律中就有私法和公法之分。现在我们的问题是，中国社会的建构是否有将个人领域与公共领域分离开来的倾向，如果我们通过中国社会制度的研究无法确立这种划分的话，那么中国社会制度本身就不可能提供从两个不同的层面看社会的基础，但是，如果中国社会在制度上不做这样的设立，那么这个制度是什么呢？它是用什么方式连接个人与社会的呢？

制度分析给我们提供的是一种现实的社会建构方式。同制度建立的一个相关问题则是有关建构、确保、改造、认识和解释制度的种种话语是什么，因为社会上的许多制度正是在一种特定的话语中确立的。我这里所使用的话语含义基本上就是福柯（M. Foucault）的话语理论。因为福柯话语分析的重点正是想探讨社会性制度与话语实践在历史中所形成的关系。根据福柯的理论，话语实践不是人们的日常语言，而是权威

性主体以某种被人接受的方式所说的话，即所谓的“陈述”。由于它的严肃性，一旦一个陈述产生，就会被明确地要求社会成员承认其真理性。通常，权威性主体在言语上的权威性来自于它们是社会那些专家们以专家身份说出的话。值得注意的是福柯分析话语的重点不是要人们去探讨一个话语本身是否为真，而是它在实践中如何被当作真，这就是所谓的知识的考古。[\(12\)](#)为了研究上的方便，我这里将关于中国人的话语分成两层含义来分析：（1）当人们在运用其话语来表达其思想时，这些话语的自身特征（如构词）是否包含了使用话语的人不自觉地就把社会建构设想或理解成这样，而不是那样了。例如翰森（C. Hansen）就曾经发现汉语本身多强调部分—整体模式，名词一般没有可数与不可数之分，这个特点导致中国人在描述事物时也不必将世界描述为由个体组成的，而家族的行为既可以由家庭来解释，也可以由个人来解释[\(13\)](#)；（2）社会权威人士的知识实践，即福柯所讲的严肃话语的传播和被接受过程。我们这里的问题是，中国社会的专职知识分子有效地向统治者和大众指导、传播、强化、推动了自己有关社会建构的思想了吗？他们有自己的建构社会的方法论吗？中国社会被他们解释成什么样子呢？因篇幅的原因，以上讨论在本篇中只做源头性的探讨，不做全面地展开。

三、宗法社会：社会构成的复制与缩放

首先，我们先来看一下中国社会为自己设立的制度问题。在中国历史上，有一套制度一直在影响着中国社会的建构，这就是宗法制。所谓宗法制，指的是关于确立、行使和维护宗子权力的各种规定。宗法规定的出现一方面同当时中国社会业已建立起来的社会结构有关，即当中国社会从原始氏族社会进入具有国家形态的社会时，同其他国家相比，有

一个重要的特点几乎被所有的历史学家注意到了，这就是它非但没有打破的血缘关系，反而将国家形态建立在了原先的血缘关系基础上。因此从实质上讲，中国原始的氏族组织和国家形态合而为一了。另一方面，中国社会在氏族与国家结合的过程中出现了如何建立和世袭王位的问题。历史上的王位争夺，使周人在此问题上欲图通过建立宗法制来加以解决。

宗法即宗子之法。它大体出现在殷商时代，而完备于周朝。其社会建构方式是：“一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及丧服之制，并由是而有封建子弟之制、君天子诸侯之制；二曰庙数之制；三曰同姓不婚之制。此数者，皆周之所以纲纪天下，其旨在纳上下于道德，而合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德团体。周公制作之本意，实在于此。”⁽¹⁴⁾也就是说，自周朝以来，中国社会被建构成了一种以父系血缘关系为原则，将同姓、同氏的人们连结成一个受宗子绝对辖制的共同体社会。在这个社会中，对后来的中国社会建构最具影响的，是宗法制中的分封原则，嫡长子为大宗继承父位，余子为小宗，分封出去，大宗以祭祖与小宗区别开来。在周朝，大宗分出来的小宗就是诸侯，诸侯的嫡长子继承诸侯爵位，余子被封为卿，卿再按这一原则封出大夫，大夫又依此封出土，士以下为庶民，故士的余子不可再封，但这并不影响庶民也可以按此方式来构成自己族内的宗法制。在这一原则中，我们看到中国社会建构上的复制性与缩放性特征：一种国家的、阶层内部的建构原则在不同的社会等级中是贯通的或被效仿的。结果国家机构和社会群体不相分离，同时“家”与“国”之间构成了一种同一性或贯通性的关系，王国维从社会功能角度精辟地阐述了这一建构的精妙之处：他说：

是故有立子之制，而君位定；有封建子弟之制，而异姓之势弱，天子之位尊；有嫡庶之制，于是有宗法，有服术，而自国以至

天下合为一家；有卿、大夫不世之制，而贤才得以进；有同姓不婚之制，而男女之别严。且异姓之国，非宗法之所能统者，以婚媾甥舅之谊通之。于是天下之国，大都王之兄弟甥舅；而诸国之间，亦皆有兄弟甥舅之亲，周人一统之策实存于是。此种制度亦由时势之所趋，然手定此者实惟周公。[_\(15\)_](#)

虽然这一阐述有将周人的宗法制理想化之嫌，因为在宗法制的影响下，世卿、士大夫制是普遍存在的，但我们依然可以看到周人建立宗法社会的出发点。

上述的分析向我们揭示了中国社会学意义上的两个传统：（1）中国的政治、社会、家庭及个人之间的关系不同于其他社会，它们具有连续性和同一性的特点；（2）在中国社会被建构的过程中，没有宏观与微观的明显划分，只有复制和缩放的关系。尽管在这一过程中，各社会现象之间在贯通时仍会出现许多差异[_\(16\)_](#)，但作为一种看社会的思路就是这样被确定下来的。

在我们考察中国宗法制度史之际，最后还有一个问题应引起我们的注意，即宗法制作作为一种国家制度自春秋时代后就趋于解体，但作为一种思想行为模式和日常社会构成方式，在儒家思想和话语的实践中一直延续下来，毕竟中国社会的改朝换代使宗法制一再需要有自身的适应性调整。[_\(17\)_](#)概括起来看，这种调整的方向是一个从大宗向小宗推广、从贵族的世袭制向平民的家谱制普及、从它的政治功能向它的社会功能转化等。简言之，中国的宗法制在其经历的不同历史阶段中本身曾经历了一个由神圣化向世俗化的发展过程，而正是这一普及过程，几乎使所有的中国人都学会了用复制和缩放的方式来认识、建立和解释他们的生活空间。

四、国家与个人：中国人的话语分析

在中国社会的话语实践中，关于个人与社会、微观与宏观的话题，由于受宗法制的影响，一个最显著的话语实践就是“国”与“家”二字的结合，组成“国家”。虽然中国历史上的国家形态经历过许多次改变，乃至今天意义上的国家已完全不同于历史上任何宗法、专制等形态，但我们并没有因此在语言上使用其他词语来替换“国家”二字，以表示这里面可能完全不同于“国家”二字结合而成的政治制度，目前学术界借用一个西方表达是“民族—国家”，但中国人对这个概念不甚了了，大多数人，包括媒体继续喜欢说“天下”。可见，如果拿话语变迁和制度变迁相比，话语明显地具有其相对的稳定性和滞后性，借用奥格本（W. Ogburn）的术语，这两者之间多少也存在着“文化脱节”（cultural lag）的问题，或者说，人们往往是用现成的话语来理解以前没有的或引进的新东西，特别是在思想和制度层面。

在中国古代社会的话语实践中，“国”字的含义异常丰富，它可以表示城、地域、氏族、政治机构等，而按照中国社会的宗法制度，其含义还表现在以下几个方面：（1）君主。国本身是一个抽象的或宏观的概念，但它在中国可以用来指一国的君主。如：《汉书·陈汤传》：“国家与公卿议，大策非凡所见，事必不从。”《晋书·陶侃传》：“国家年小，不出胸怀。”《资治通鉴·汉记·灵帝中平六年》：“至使国家播荡”，胡三省注：“东都君臣谓天子为国家”。因此在中国人的思想观念中，效忠国家，也就是效忠君王，这点并没有随着国家含义的改变而改变。

（2）社会。社会是一个外来语，故在中国的传统话语实践中并没有直接表达国家即社会的言语，但从社会所反映的内涵与外延来看，社会所包含的内容也是国家所包含的内容，如群、家、区域等。在西方政治、社会、法律等学术传统中，国家与社会之间构成的是一种对立的关系。

前者指一种政府的、统治性的、等级的、管理性的政治实体，而后者作为同前者的对立则是指人们的聚居和自发交互作用的构成及其生活、劳动、娱乐群体。这种西方式的二元对立模式曾一再被中国学者用来分析中国历史上的“公共领域”或“市民社会”及其相关问题。而从中国社会的话语实践上来看，中国人的国和社会并没有对立关系，两者之间可以互换：社会可以指国家，国家也可以指社会。梁漱溟对此很有见地地写道：“中国人头脑何为而如是？若一概以为是先哲思想领导之结果，那便不对。此自反映着一大事实：国家消融在社会里面，社会与国家相浑融。国家是有对抗性的，而社会没有，天下观念就于此产生。”[\(18\)](#)

（3）天下。传统中国话语中的国家是一种多重性的国家形态，如皇帝、诸侯王、列侯等，因此从格局上看，中国传统社会是大国中间套着小国。又由于中国疆域辽阔，人们在观念上把中国当作世界，而这个世界又由一个皇室来统治。于是中国人在表达国家时，也可以表达成天下。虽然顾炎武在《日知录》中曾经指出国家与天下在概念上有差异，即亡国不等于亡天下，但从顾炎武的解释上看，亡国与亡天下更多的是内容上的和程度上的不同，而没有国与天下的概念上的不同[\(19\)](#)，正因为如此，“天下兴亡，匹夫有责”也可以说成“国家兴亡，匹夫有责”。而其他话语，诸如家天下、打天下、平天下、共天下等，都和国的含义差不多。

中国词语中家的含义也同样丰富，既包容社会，也包容国家。它可以表示：（1）家庭、家族、宗族等具有血缘或准血缘关系的群体。

（2）国、封地。如《左传》桓公二年：“天子立国，诸侯建家”。《孟子·梁惠王上》：“千乘之家”。《周礼·夏官·序官》：“家司马各使其臣”。中国传统上将家与国混用和合用，说明了中国社会的建构方式具有很强的自身特点：结构上的复制和放大、内涵上的宏观与微观不分、思维上的非二元对立倾向、社会规范上的可推论性（详见下节）等。所

以这些都可以通过我们对于家与国并用的话语分析中看出。传统中国人的话语实践导致了即使国家在形态上发生了改变之后，仍然可以保持话语的历史惯性和思维特点，如在今天中国人的话语中，仍有“×家王朝”、“保家卫国”、“亲如一家”、“国兴家旺”、“国破家亡”等说法，许多最现代的歌曲继续咏唱着“我们的大中国，好大的一个家”、“我们是相亲相爱的一家人”，或者在小家、大家、国家之间反复联系。

以上我们是就中国社会的传统话语实践来分析中国人是如何理解社会建构的。下面我们还可以通过考察前述的西方个人主义话语在中国社会的实践，来分析社会与个人之间的关系在中国的误读过程。

个人和社会之间的对立思想最早是由一些留洋中国学者介绍到中国来的。有趣的是在西方社会学的历史发展中，在这种对立上最自相矛盾、最缺乏逻辑性的斯宾塞，却是给中国学者以最大影响的社会学家。或许斯宾塞的矛盾，在中国人看来不矛盾，而且中国知识分子需要借用他的矛盾理论来解决中国自身的问题。即社会学建立之际的综合性和整体性要求和从个人主义角度来建构社会的理想和要求，在斯宾塞的著作当中产生了紧张。而他竟然用生物有机论的比喻，也就是用细胞和有机体之间的依赖关系作类比，把这个问题轻易地解决了。然而这种在西方社会学方法论上极有问题的思路正合中国人的理解社会的胃口。结果斯宾塞的学说在中国占有优先地位。当年严复一方面对斯宾塞思想大加赞赏，另一方面通过翻译斯宾塞的《社会学研究》（旧译《群学肄言》）告诫整个中国知识界，这是西方所谓最重要的社会学思想，进而使这一思想在中国学者中得以广泛而深入的传播，并产生了巨大的影响。史华兹（B. Schwartz）精辟地看到：

对于正在摸索把中国作为一个社会——国家，而不是一种文化来理解的严复来说，几乎完全类似于生物有机体的社会有机体这一

概念，为他提供了对于国家的尽可能生动的想象，这就是：一个有机体与其他有机体共处在达尔文主义的环境中，为生存、为发展、为优胜而斗争。“一群之成，其体用功能，无异生物之一体。大小虽异，官治相准，知吾身所以生，则知群之所以立矣；知寿命之所以弥永，则知国脉之所以灵长矣。一身之内，形神相资一群之中，力德相备。身贵自由，国贵自主。”斯宾塞的另一个与社会有机体的生理学概念紧密联系的概念是，社会“群体”的质量有赖于“各个单位”或细胞的质量。“社会有机体”的概念和强调各个个体的质量两者之间的逻辑关系，像通常指出的那样，尽管表面看起来似乎有道理，实际上却是经不起推敲的。然而，因为两个概念都与严复最最关注的事直接有关，他就无意深究两者的关系了。[_\(20\)_](#)

严复的这种思维不是他个人的思维，而是当时中国学者的思维。在史华兹引用的严复自己的一段对国富民强的高论中，我们看到的正是他不但把斯宾塞的“社会比作身体”换成了“身体比作社会”，而且具有明显地通过微观推宏观和将这两者不再对立的倾向。严复的这一思想使当时的许多著名学者，如梁启超、康有为、孙中山等人开始寻求如何在个体和群体、小我与大我、家族和国族、私德与公德等之间建立起有机的联系。

在这一时期，章太炎的个人主义观点似乎显得比较独特。他试图通过建立个体的自主性概念来表明个体应当与任何外部世界无关，由此否认个人或者同社会/国家的对立，或者同社会/国家的关联。在他看来，个体自主是一个与国家、社会、宗教、家庭等毫无责任和义务的，且同社会的发展、历史的目的无关的个人自主。[_\(21\)_](#)看起来，章太炎似乎走向了极端的个人主义。但只要分析一下他的思想脉络，就可以发现，他的个体自主性既同他分不清西方式的国家与社会，进而也不导致个人与社会的对立有关，也同他中国式的思维有关，即先预设了个体同家庭、

村落、社会、国家、天下有关，然后对这种思维方式做反向性的思考。

五四运动前后，随着西方思想在中国的传播与盛行，个人主义的话语在中国显得更加暧昧，它在不同话语情境中可以被当成完全相反的概念来加以使用。有的学者用它来批判中国传统，也有人把它当作中国的传统。刘禾在研究中清醒地发现了这一点。她说，在中国，“个人主义话语与通常的看法相反，它与民国早期出现的民族国家的大叙事之间有某种若即若离的关系。像当时流行的其他话语一样，它以自身的方式参与了现代意识形态和权利重组的重要进程。这种参与方式不能冠之以任何简单的结论（如真/伪个人主义的结论）。个人主义并不总是构成民族主义的对立话语，启蒙运动也并不是民族救亡的反面。这两种话语之间的张力产生于各自历史性内涵的不稳定性，同时也源于它们之间的互相渗透，互相盘结。”⁽²²⁾显然，一个在西方出现的同国家主义、社会主义和民族主义相对立的概念，在中国被转化成了一系列相互补充的概念。因为在根本上，中国人无法理解国家或社会对立面上的个人会是什么样子，它们之间只能是依存的关系，但这一切是以家夹在中间为依托的。⁽²³⁾

结果，尽管个人主义概念在中国发生了很大的转换，但有一个问题也开始突显出来，即当人们在争论中越是隐去一种已被复制和放大了数千年的从家推广到国的社会建构方式，也就越容易发现个人与社会之间的对立关系。可见，直至今天人们仍然在讨论的民主问题、市民社会问题和私人与公共领域问题，都是建立在这种省略的基础上的。可关键的问题是，省略了之后这些讨论就只能是概念上的，而不是真实社会建构（social construction of reality）上的。即使一种话语的移植及其实践如同我上面所讲的那样，肯定也会参与到中国社会的建构中去，但我们不能忘记的是，由于原有建构模式的作用，曲解和走样也同样在参与这种

实践。

五、儒家：知识精英的话语实践

在我看来，儒家的社会建构在一定程度上就是中国社会的建构。我的这一观点是出于两方面的理由。一是儒家并不是从孔子开始建立的，而是从周公开始建立的，用荀子的话讲，周公是第一位儒学大师。孔子只是一位儒学的集大成者，他继承、发扬、更新了尧舜、汤、文、武，特别是周公的衣钵，将儒家思想体系化。然后在以后的历史文化中，最终使它在各思想流派中占据了上风，未因时代的变换、朝代的更替而衰亡。周公的儒学在相当程度上就是一套关于社会建构的思想和制度体系，虽然到了孔子那里，儒学的内容更加丰富了，具有了更多的哲学含义，但社会建构的原则，仍然是孔子思想的最重要组成部分。当然这并不是说中国社会中的其他思想派别就没有影响甚至指导中国人的社会生活，但从总的传统思想对中国人的影响上来看，其他学说的影响更多地是在人生的其他方面，如生命、宇宙、养生、谋略等，而非社会建构方面。二是儒学并非只是一种探讨社会建构的学说，而是在中国历史上真正地参与指导了中国社会建构的思想。由于这一学说同中国的宗法社会紧紧相扣，从而导致中国社会从官方到民间，都以儒家的社会建构学说来认识、理解、解释或治理社会。换句话说，儒学已被那些生活于可大可小之家中的人所接受了，它成为了真正影响中国人社会心理与行为的主导力量。

早期儒家社会建构的最重要概念，就是“礼”。但礼的含义是无所不包的。《礼记》上开篇就讲：

夫礼者，所以定亲疏、决嫌疑、别异同、明是非也。……

道德仁义，非礼不成。教训正俗，非礼不备。分争辩讼，非礼不决。君臣、上下、父子、兄弟、非礼不定。宦学事师，非礼不亲。班朝治军，莅官行法，非礼、威严不行。祷祠、祭祀、供给鬼神、非礼、不诚不庄。是以君子恭敬撙节，退让以明礼。鹦鹉能言，不离飞鸟。猩猩能言，不离禽兽。今人而无礼，虽能言，不亦禽兽之心乎？夫唯禽兽无礼，故父子聚麀。是故圣人作，为礼以教人，使人以有礼，知自别于禽兽。

这段话里有两层意思：一想表明礼是面面俱到的，凡是人之各种不同类型、不同层次、不同领域中的行为都存在礼的规定问题。二想将礼抽象到人之所以为人的高度，认为礼是区分人类和禽兽的标准。这种概念很符合儒家对社会建构的解释。也就是说，在儒家的概念体系里面，概念的本身不具有分别用来阐述微观和宏观、具体和抽象的特征。一个概念的确切意思只有在不同情况下才能做不同的理解，换句话说，儒家的概念本身并不能辨认出含义、层次或大小上的区分。这点在孔子的社会建构的思路里表现得也很明显。

比如儒学发展到孔子，核心概念已变成了“仁”。仁看起来是一个概念，但在不同情况下，其含义差别很大。如：“孝弟也者，其为仁之本与！”（《学而》），讲的是家庭中的子女对父母的行为。“巧言令色，鲜矣仁！”（《学而》）、“恭宽信敏惠”（《阳货》）讲的是个人的人格特征。“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”（《雍也》），讲的是做人的方法。“克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。”（《颜渊》），讲的是个人对规范的遵从。仁者，“爱人”（《颜渊》）则是就仁的抽象意义来谈的。因此仁的概念既是具体的，也是抽象的。它在微观上既可以小到一个人的表情和动作，如“巧言令色”，在宏观上又可以表示一个国家的统治原则，如仁

政。这种概念运用上的特征还反映在儒家思想中的另一个重要概念——“孝”上，《孝经》上说：

子曰：“先王有治德要道，以顺天下，民用和睦，上下无怨。汝知之乎？”曾子避席曰：“参不敏，何足以知之？”子曰：“夫孝，德之本也，教之所由生也。复坐，吾语汝。身体发肤，受之父母，不敢毁伤。孝之始也。立身行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也。夫孝，始于室亲，中于事君，终于立身。……”

在这一段话中，孝的含义明显具有一种从小到大、从个别到一般的过程。可以说将概念的操作和概念的抽象混合使用是儒家概念的一个特点。

概念上的这些特点也被儒家反映到建构社会的各个命题上来，如孟子所说的“亲亲，仁也；敬长，义也；无他，达之天下也。”（《尽心上》）“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”（《滕文公上》）按照西方社会学的思路，父子和君臣、夫妻和子女、家庭关系与社交关系、血缘关系与政治关系等都完全不在一个层面上，而且要清楚地加以区分。可是，儒家在陈述中将它们放入了一个层面：具体和抽象、微观与宏观仍然被结合在了一起。无论是孟子提出的五伦之间，还是后来的董仲舒提出的三纲五常之间，都存在着一个明显的建构社会的思路，即作为不同领域或不同范畴的类的概念之间，在含义的关系上都具有很强的相容性和包容性。这完全不符合形式逻辑中的概念与外延上的相斥原则（不理解中国社会建构思维方式中的这一特点，就无法理解今天中国人提出的五讲、四美、三热爱）。而形式逻辑中在个别和一般、具体和抽象之间建立起来的归纳和演绎思维也不同于儒家思维的特点。也就是说，儒家强调的一般和抽象不是从归纳中来的，而是从个别经验中来的，如《论语》中的“孝弟也者，其为仁之本

与”，《孟子》中的“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，《孝经》中的“资于事父以事母，而爱同；资于事父以事君，而敬同。……故以孝事君则忠，以敬事长则顺”等都表明了个人的体会和经验是具有推广性的。这正是中国许多思想家认为的人可以“尽心”、“尽性”、“穷理”的原由。

用西方科学哲学的标准，我们看到的儒学可能是概念运用上的混乱，用西方社会学理论与方法论标准，我们看到的是社会的不同层面被纠缠在一起。但这种具体和抽象、微观与宏观、含义间的包容性特征正反映了儒家从事社会建构时在方法论上的一个重大特点，即儒家所认为的各个概念之间具有非对立关系以及人事和社会现象之间具有可推延性，而这一切在儒家看来已在宗法制中得到了实践的证明。

从这个视角来看中国社会，我们发现中国社会建构中的很多概念：天与人、情与理、德与法、孝与忠、家与国、私与公、内圣与外王、亲亲与尊尊、世袭与纳贤、等级与平等、君主与百姓、个人与社会等都没有形成对立关系。有了这种对应概念之间的非对立关系，便有了概念自身的或对应概念之间的包含和推延的可能性。这就是儒家为什么能将家庭中的孝顺利地推延到治国，或能从修身推到齐家，从齐家再推到治国，从治国又推到平天下的思维依据。西方人没有这种思维，于是费正清（J. K. Fairbank）只好把这种思维说成是连锁推论法（method of chain reasoning）[\(24\)](#)，并以为这是没有道理的。一本《孝经》完全是通过概念的包容性关系来建立一种推延性关系而达至社会和谐有序的书：“君子之事亲孝，故忠可以移君；事兄悌，故顺可以移于长；居家庭理，故治可以移于官。是以行成于内，而名立于后世矣。”（《广扬名》）而孔子在《论语》中提出：“己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬”、“己所不欲，勿施于人”、“忠恕”等等，则成为后人理解和实

践孔子社会思想的关键。

结语：中国社会研究的理路

可以说，儒家建构的社会理论是一种一度理论，由于它长期参与中国社会的建构，因此在我们现今提出建构中国社会的二度理论之际，就不得不考虑儒家建构的特点、影响及其流变。通过我上面对儒家社会建构的分析，我认为儒家的社会建构大致有以下几个特点：

1. 儒家的社会建构是同中国的宗法社会相吻合的，它一方面来自于宗法社会制度，另一方面又进一步地指导、参与了中国宗法社会的建构。

2. 儒家的社会建构本身具有非常强大的社会基础，原因在于它以每个个人和家庭生活为起点，无形中使所有的人都可以来实践这一建构过程，而不把对社会的建构和解释权限制在统治者和知识分子之中。

3. 儒家社会建构的概念和命题具有微观与宏观、具体与抽象、理论与实践、个别与一般相贯通或相统一的特点。这一特点决定了儒家不是通过一系列社会现象的对立面来建构社会，而是在社会现象的融合面上来建构社会的。由此，为这些社会现象而生的概念与概念之间相互交错，彼此包含。理解和解释出来的社会结构中多以有“对应”的一面为重，有以“对立”的一面为轻。

4. 儒家在社会建构中预设了人心相同和相通的方法论，它力图使人相信，个人的经验、体会和发生在身边的事件、与他人的关系、家庭的规范制度等都可以推广到更大的人事上去。

如果用这个思路做标准来衡量中国现有的社会理论，我们就会发现大凡具有这样的特点的理论，尽管其本身或许是初步的，有的只是一个概念上的构想，但都对中国社会有很好的解释力。我在此试举四例：第一个是梁漱溟的“伦理本位”理论，他力图排除东西方学者对中国社会的误读和误解，看到了中国社会的家本位、伦理性和家国、社会与个人等非对立的特点。[\(25\)](#)第二个是费孝通的“差序格局”，这个概念将自己紧紧地扣在中国家族的“五服图”和“修身、齐家、治国、平天下”的框架里，提出了中国社会格局上的以己为中心向外逐渐推延的结构。[\(26\)](#)第三个是许烺光的“情境中心”，该理论通过对中国宗法社会之核心构成的研究，提出中国人在社会行为上的对他人、亲属、国家的依赖关系，并建立了一个由家庭中的两人组合（轴，dyad）推延社会的方法。[\(27\)](#)第四个理论不为社会科学研究的学者所注意，但我认为该理论对中国社会建构的把握是非常简明而深刻的，这就是林语堂在《中国人》一书中提出的“阴性三位一体”（female triad），即主宰中国人心灵的三位女神是“面子、命运、恩典”。[\(28\)](#)这三个概念不但对中国人社会行为概括准确，更重要的是林语堂还看到了它们的一体性关系，尽管他本人对此阐述得非常不够。另外，在现代学者当中，一些有识之士对西方社会的研究范式也保持着高度的警惕。[\(29\)](#)

试用我本人做过的一些研究也能印证儒家社会建构的这些特征。例如在我研究过的中国人的脸面观问题中[\(30\)](#)，我发现：（1）脸面作为一个概念就很难断定它是指性格上的概念还是关系上的概念。（2）它同中国宗法社会强调的敬祖观念有直接的因果关系，每一个人都是家族链中的一环，因此个人的行为表现总是同其他家族成员相关，这倒不是说他的个性总是被压抑了（许多学者按西方个人主义标准会这样认为），而是说他在表现自己能力或水平的时候不但要考虑自己，还要考虑到其他的成员，如能否为家人争光或是否因他而让相关的人丢丑。

(3) 由于每个人都生活在家庭中，都有祖先和父母，因此中国不是某一类人或某一阶层的人讲脸面，而是人人都要讲脸面。尽管个人的能力、水平、性格等可能都不一样，但这并不要紧，人人都可以在自己力所能及的范围里去做。(4) 这就造成脸面的内涵不好确定，它可以是惊天动地的大事，也可以是鸡毛蒜皮的小事。脸面内涵的包容性导致它同其他概念之间既没有对立关系（如讲原则与不讲原则、光荣与虚荣、理智与情感、表与里、名与实等），又可以从微观向宏观上推延。这种推延既表现为个人或家庭要面子，一个国家或阶层也要面子，也可以表现为个人的面子不但代表自己、家人，也代表地区、民族或国家。正如詹姆森（F. Jameson）在研究中国文学时所认识到的“讲述一个人和个人经验的故事时，最终包含了对整个集体本身的经验的艰难叙述。”⁽³¹⁾分析到这里，我们不能说面子是社会学研究中的微观概念，当然也不能说它是宏观概念，因为儒家在建构社会时并没有这样的划分。用同样的思路，我们也可以发现西方社会学研究中的微观概念——角色，在中国社会研究中也可以延展到宏观社会中去讨论，因为君君、臣臣、父父、子子，不只是一个人际关系上的角色命题，也是社会秩序和社会制度上的等级命题。再如中国社会非常讲究的“礼”字，它是特殊主义的呢，还是普遍主义的呢？如果礼的概念能被清楚地定义，或找到它的对立概念，那就很容易被判断出来。可它的含义是如此的丰富，而且又不同“法”相对立，这个问题就不好回答。余英时曾说：“表面上看，‘礼’好象倾向‘特殊主义’，但‘礼’本身仍是一个具有普遍性的原则。”⁽³²⁾但他接着又说：“‘礼’虽然有重秩序的一面，但其基础却在个人，而且特别考虑到个人的特殊情况。”⁽³³⁾可见，中国学者在处理本土概念而同时又面对西方概念时，有力不从心之感。又如，我在研究中国人的社会行为取向时，提出了中国群体运作中的四个因素：家长权威、道德规范、平均分配和血缘关系的配置是决定中国人社会行为取向的关键，以打破个人主义和集体主义的二元对立范式。显然，这四个因素之间也具有包容性

关系。由于中国其他群体乃至整个社会都具有血缘群体的复制性和缩放性，因此这四个从家族结构中演绎出来的因素，同样可以拿到家族群体之外来讨论，尽管现实社会中的运作会比家族运作更复杂。

现在我要回答的问题是，如果儒家社会建构中的个人和社会、微观与宏观不是对立的，方法论上也没有相应的个人主义和整体主义之争，那么儒家建构出来的社会是一个什么样的面目呢？我认为，无论是在建构的方式上还是在认识论上以及方法论上，儒家给我们造就了一个连续统的社会（a society of continuum），当然它造成我们的困惑点也在这里。中国学人在西方分类学的影响下可以在这里面切出自己想要的东西，但一旦切出来，这个东西就不再是原先的样子了。即使我们对这个东西研究得再精细，也不能说明它原来的意义和作用。比如把人情说成是西方的情感或社会交换之类，把中国人所讲的“关系”翻译成 interpersonal relationship 等，把“脸面”翻译成 face 等，就已经在犯这样的错误了。同样，如果我们把中国经济运行就当作经济学书本中所讲的概念、模型和原理来研究，也显得天真了一点。从西方分类学看这个连续统的社会，你要什么类型的东西，它都有。你可以说有私，也可以说有公；你可以说中国人朴实，也可以说中国人狡猾；你可以认为中国社会像一盘散沙，也可以说该社会极具凝聚力；你可以说它等级观念很强，你也可以说它均平到了极端；你可以看到它的顽固的保守倾向，你也可以看到它的无限的涵化力。文明和愚昧、勤劳与懒惰、公正与舞弊、有信和无信、知足与贪婪、亲热与冷漠等等无不在这个连续统中非对立地共存着，总之，你要什么，它有什么。为什么呢？因为你对一个不可分的连续统做了西方式的对立性的分类。

儒家社会建构上的非对立关系和可推延性，并不是说中国社会在现实上没有对立的现象，或现实的行为和建构推延中没有障碍，如忠孝不

能两全，修身不能齐家或治国等。但正因为儒家的建构上的这一特点，才使中国人不得不使用他们的计谋或策略来化解这种对立。⁽³⁴⁾这便是中国社会形式主义盛行、计策随处可见的根源。这也是我在本书关于“个人地位”的研究中预设中国社会结构和行动主体之间达成了一种权宜关系的依据，又是我建立中国社会学分析框架的起点。

本文无意反对那些想用西方社会学者建立的各种宏观或微观理论来解释中国社会的学者，但本文对这些学者的提醒作用是，如果一个学者提出的理论见解或实证研究想参与中国社会的再建构的话，那么他要意识到他面临的问题之复杂性，即一种不具有相同社会土壤和背景的社会在接受和使用一种外来理论时，该理论如何能具有社会时空上的对应性和解释上的契合性呢？即使一个致力于用西方思想体系重构中国社会的学者，希望能用一些西方的社会建构方式来冲击儒家的这种建构方式，但如果我们在冲击之前没有认识到儒家社会建构的特点，没有建立一个解释儒家社会建构的理论，这种冲击不是无力的，隔靴挠痒的，就是自说自话的，或在实践中被中国人改头换面的。如果坚持强行推进，付出的代价会更大，人民公社制就是一个很好的例子。

虽然我这里的许多想法目前还较粗糙，而且更多的是从传统出发的，但它至少在对应性和契合性上要比直接引进西方社会学理论更能理解中国社会，进而也更可能产生本土的社会理论，乃至更能影响到对中国社会的再建构。需要声明的一点是西方社会、西方社会理论作为我们研究中国社会的一个参照系，永远是需要。或许有人会说，本土理论本身就是同西方理论之间构成了一种对立关系，我不这样认为。首先，至少本文本身想论述的是，儒家自身在建构中国社会时并没有将中国社会中的对应要素对立起来的倾向，而没有论证说儒家的社会建构是否同西方社会建构对立。其次，就本土理论和西方理论而言，它们也不必然

存在着对立的关系。任何一个想建构本土理论的人，如果想在西方社会和理论的对立面上来建构自己的理论，一来其本身就没有摆脱二元对立的纠缠，二来西方现有的理论已经给我们提供了很充足的、让我们省心的范式，诸如西方与东方、个人主义和集体主义、罪感和耻感、普遍主义与特殊主义等等，也无须我们这样辛苦了。

(1) 参见邓正来：《哈耶克的社会理论》，见哈耶克：《自由秩序的原理》，北京：三联书店1997年版，第1—65页。

(2) 张东荪：《思想与社会》，长沙：岳麓书社2010年版，第98—127页。

(3) 详见公共论丛，《自由与社群》（北京：三联书店1998年版）中的文章。

(4) [英] 史蒂文·卢克斯：《个人主义：分析与批判》，朱红文、孔德龙译，北京：中国广播电视出版社1993年版，第1页。

(5) 奥古斯特·孔德：《论实证精神》，黄建华译，北京：商务印书馆1996年版，第52—53页。

(6) [法] 涂尔干：《社会学方法的准则》，狄玉明译，北京：商务印书馆1995年版，第25页。

(7) [德] 马克斯·韦伯：《经济与社会》，林荣远译，北京：商务印书馆1997年版，第48页。

(8) 转引史蒂文·卢克斯：《个人主义：分析与批判》，北京：中国广播电视出版社1993年版，第119页。

(9) Peter M. Blau, “Microprocess and Macrostructure” in *Social Exchange Theory*. S. C. Karen (ed.) (Newbury Park: Sage Publication, 1978), p99.

(10) 参见梁治平：《寻求自然秩序中的和谐——中国传统法律文化研究》，北京：中国政法大学出版社1997年版，第17页，第23页。

(11) 参见史蒂文·卢克斯：《个人主义：分析与批判》，中国广播电视出版社1993年版。

(12) 参见徐贲：《走向后现代与后殖民》，北京：中国社会科学出版社1996年

版，第128—129页。

(13) 转引自史蒂文·卢克斯：《个人主义与集体主义》，载王宾、阿让·热·比松主编：《狮在华夏——文化双向认识的策略问题》，广州：中山大学出版社1993年版，第272页。

(14) 王国维：《殷周制度论》，见《王国维论学集》，北京：中国社会科学出版社1997年版，第2页。

(15) 王国维：《殷周制度论》，第12页。

(16) 如杜维明就认为父子关系和君臣关系完全不同，各有自己的逻辑结构。参见杜维明：《现代精神与儒家传统》，北京：三联书店1997年版，第143页。

(17) 详见冯尔康：《中国宗族社会》，杭州：浙江人民出版社1994年版。

(18) 梁漱溟：《中国文化要义》，《梁漱溟全集》第三卷，济南：山东人民出版社1990年版，第163页。

(19) 顾炎武：《日知录集释》，石家庄：花山文艺出版社1990年版，第590页。

(20) [美] 本杰明·史华兹：《寻求富强：严复与西方》，南京：江苏人民出版社1996年版，第50页。

(21) 汪晖：《个人观念的起源与中国现代的认同》，载《中国社会科学季刊》1994年春季卷，第51—84页。

(22) 刘禾：《跨语际的实践：往来中西之间的个人主义话语》，载《学人》第七辑，南京：江苏文艺出版社1995年版，第100页。

(23) 朱岑楼：《社会制度——家庭制度与社会组织》，载《中华民国社会发展史》第一册，台北：近代中国出版社1985年版。

(24) J. K. Fairbank, *The United States and China* (Harvard University Press. 1983), p. 77.

(25) 载《梁漱溟全集》，第3卷，山东人民出版社1990年版。

(26) 参见费孝通：《乡土中国》，北京：三联书店1985年版。

(27) F. L. K. Hsu, *Americans and Chinese: Reflections on two cultures and their people* (New York: Natural History Press 1972). 许烺光：《文化人类学新论》，台北：联经出版事业公司1979年版。

(28) Lin Yutang, *My Country and My People* (New York: The John Day Company 1935), pp. 159-202.

(29) 刘东：《寻求中国研究的范式更新》，载《学人》第七辑，南京：江苏文艺出版社1995年版，第419—468页。梁治平：《清代习惯法：社会与国家》，北京：中国政法大学出版社1996年版，第8—21页。

(30) 翟学伟：《中国人的脸面观》，台北：桂冠图书有限公司1995年版。

(31) 德里克·詹姆逊：《处于跨国资本主义时代中的第三世界文学》，载张京媛主编：《新历史主义与文学批评》，北京：北京大学出版社1993年版，第251页。

(32) 余英时：《从价值系统看中国文化的现代意义》，参见余英时：《中国思想传统的现代诠释》，南京：江苏人民出版社1989年版，第30页。

(33) 同上书，第30页。

(34) 中国化解这一矛盾的一个个案是清朝万历年间，皇帝的元辅张居正的父亲去世，按儒家规定的孝道，张居正应当离职回家守孝三年，但当时的万历一刻不能离开他，面对忠孝不能两全，最后的化解办法是张居正以布袍代替锦袍、以牛角腰带代替玉带在文渊阁中照常办事，后来又只回家待了三个月。详见黄仁宇：《万历十五年》，海拉尔市：中华书局2007年版，第18—21页。

心理学本土化之我见

——从本土概念向本土研究方法的转化

本文充其量是一份研究提纲。这样说的原因是，一来我有很多地方还考虑得不成熟；二来我在构思这篇文章时，越发感到下面要讨论的问题非常复杂，而这一复杂性在一篇一万多字的文章里说不清楚。由此，我在此文的写法上只要求自己能把思路理出来，把要讲的问题讲清楚，以供关心本土心理学研究的学人来思考。这里需要交代一下的是，我写这篇论文的目的主要是提出问题，而非解决问题，因为文中涉及的问题靠我自己的力量是解决不了的。

在这里，我想讨论的主要问题是，西方心理学的基本特征是什么；如果我们要从事本土心理学研究的话，只关注于当地研究对象的特征是否可行；如果我们将这一研究方式转向本土方法论，我们会面临一种什么样的困境，以及在我们的本土社会中有什么样的资源可以帮助我们寻求摆脱这一困境的出路？

一、心理学科的性质

现代心理学是在德国莱比锡大学的心理实验室中诞生的。这一特定诞生地点和特定诞生方式，标志着心理学科自其哲学的母体中摆脱出来之后，就再也不愿意同其母体之间有什么瓜葛了，而是更希望自己同自然科学取得实质性的联系。考察心理学产生的历史，我们发现，心理学走向摆脱哲学之路，在一定程度上还要归结为哲学本身。从19—20世纪初，在欧洲的自然哲学中出现了一种自然一元论的思想，其基本观点是

把物理学和化学当作我们认识物质世界的学科基础，生物学和生理学是在此基础上产生的分支，用来研究较为复杂的有机物，而心理学则可以表达为是建立在这两门分支学科上的更复杂的科学。(1) 无论心理学家愿不愿意接受这些学科之间构成的层层累加起来的的关系，它们在事实上已具有了一种还原论的特征，即心理学的基础是生物和生理，而生物和生理的基础是物理和化学。在欧洲，比此观点形成更早一点的世界观是机械论，该观点把世界假想为一架“巨大的机器”，假定世界的一切事物都可以因此而获得精确的、有规律及可预测的认识。(2) 再加上这一时期正逢科学与技术的飞速发展，也为把人的心灵放在“这部机器”中来加以认识提供了可能，比如直至今天，一些心理学家仍然想通过研究计算机原理来认识或模拟人的思维及认知过程。另外，在17世纪，经验主义开始在英国出现；在19世纪，实证主义开始在法国出现，尽管它们彼此之间存在着一定的差异，但它们与自然一元论、机械主义的共同之处，就是判定人心是可以通过自然科学中的观察、实验和测量来认识和预测的。当然，上述思想为当时从事心理研究的学者提供的还只是理论上的准备，而直接给予心理学家提供研究思路和研究方法的学科，主要是物理学和化学。虽然物理学研究的是物质世界，但其所建立的探索方式给心理学家带来了持续仿效的可能及其实际的成果，特别是在认知研究方面；而化学则让心理学家模拟出心理也可以用元素及其彼此的化合的分析方式来建立模式。以上这些以揭示物质世界为己任的学科在19世纪通过生理学的过渡，终于形成了科学的心理学或曰现代心理科学。从上面的简要回顾中，我们可以看到，促成心理学形成的思想和学科尽管很多，而且这些学科在研究方法上也存在差异，但心理学力图对其研究现象做出客观的、规律的、普遍性的以及精确的描述、解释及预测，则一直是其追求的基本目标。美国心理学家查普林（J. P. Chaplin）和克拉威克（T. S. Krawiec）是这样评价心理学的这一产生过程的：

心理学作为一门自然科学赞同四大科学原理：一元论、机械论、操作主义和决定论。这些原理的作用是为心理学提供资用的假说，在研究工作的实施中和对研究成果的解释中给予指导。每一原理，如我们所看到的，在它自己的参照系内都是有用的……[\(3\)](#)

由于心理学需要将自己建设成像自然科学那样的学科，并以生物学和生理学为基础，因此作为研究对象的人在心理学家（特别是行为主义心理学家）眼中就同动物没有太大的区别。也就是说，心理学家相信，当他们在研究动物活动原理的时候，他们实际上是可以发现人类的许多特征的。看起来心理学家的这种做法不太合理，把人的社会性降低到生物性的水平或将两者合而为一了（如在心理学内部，有社会生物学、社会动物等提法）。但正因为这样，心理学家才有可能声称，自己所从事的工作是科学性的工作，而有别于哲学中的人性思辨、宗教中的神学教义和巫术中的算卜活动等。

然而，心理学作为研究人的学科毕竟要涉及人性的（非动物性的）那一面，因此人的社会性至少在人格心理学和社会心理学那里是必须要被承认的。只是由于受自然科学的影响，即使是可以作为社会科学的心理学在西方心理学家那里可以被容忍不涉及生物学和生理学，但却被要求用类似自然科学的方法来从事研究，比如美国社会心理学家卡尔·拉特纳（Carl Ratner）在小结美国社会心理学发展历史时，谈到为此学科作出贡献的人物主要有：芒斯特伯格（Hugo Munsterberg）、特里普立特（N. Triplett）、奥尔波特（Floyd Allport）、纽科姆（Theodore Newcomb）、谢里夫（M. Sherif）、勒温（Kurt Lewin）及阿希（S. Asch）等。虽说这些人物所研究的领域并不相同，理论也不一样，但其相同之处就是他们都采用了实验的方法来研究人的认知、性格与社会交往活动等，而麦独孤（William McDougall）、罗斯（E. A. Ross）和

米德（George Herbert Mead）等一批社会心理学家则被当作具有哲学化倾向的社会心理学家来看待。[\(4\)](#)结果，无论从哪个方面来看，心理学的最重要特征都是在于其研究方法的自然科学化。尽管这一点不是绝对的，在心理学内部也有许多争论，甚至产生了像精神分析、人本主义心理学等一些不怎么符合心理研究之科学标准的学派，而且在社会心理学内部也有上面提到的乔治·米德的符号互动论那样的非实证主义理论流派，但由于坚持科学主义立场是心理学研究的主流，由此不太被心理学接受的这些流派只能去影响哲学、伦理、历史、文学艺术和社会学、政治学等的理论流派，乃至影响了人类的生活，却不易影响心理学主体自身。退一步讲，即使心理学内部多少受到了这些流派的影响，却被来自行为主义方面的影响抵消了。这一点在今日心理学方面不是有所减弱，而是日趋强大。以至于号称第三思潮的马斯洛（A. H. Maslow）之人本主义心理学，一方面在左右开弓中诞生，另一方面其影响力也更集中于心理治疗方面。可我的观点是，由于他的“科学心理学”极具反思的意味，在很大程度上批判了传统的科学心理学，因此对本土心理学的讨论不无启发。亚瑟·澳斯（Arthur G. Wirth）在评价马斯洛的《科学心理学》一书时有这样一段话：

马斯洛……向当前仍然占优势的世界观提出了挑战，这种世界观一直支配着人格研究和人类行为研究的方法论和课题。例如他告诫说，心理学研究中的方法论主要是模仿物理学的机械论传统，它遮住了我们的视线，使我们不能充分认识人格，而对人格的认识是我们的迫切需要。由于机械论的传统非常适合对动物行为的研究和对人类行为某些方面的研究，采用这种方法的人已经在论证说，这些方法是获取人格科学知识的唯一途径。马斯洛认为这种观点的信从者是有罪的，因为他们企图仅仅从他们熟悉的操作法出发来说明人类生活的全貌。他要求行为科学家正视一个问题，在一味坚持传

统方法论的权威中，是否有个人安全需要的考虑在作怪。_ (5)

在马斯洛看来，人应该被当作一个整体来研究。由于自然科学的方法往往把人分割成许多零件和元素来进行分析，结果这些原子式的分析是否反映了人的特征是不得而知的，甚至是值得质疑的。心理学家之所以要坚持这样的方法，并不是他们要坚持科学，而是在保护自己的自尊和成果。由此，马斯洛在人的研究问题上，反对机械主义，其实就是在反对传统的科学心理学。而他一旦加入了整体论方法，实际上就是在向哲学、社会和文化研究靠拢。虽然人本主义心理学在这条路上走得不是太远，只希望能够扩张科学的概念，以便能把非机械主义的、非实证的、非因果决定论的方法论放进来，但这些毕竟让我们知道通往研究心理学的道路并非只有一种。

无论怎样，心理学一旦想把人当成人，而不再是物来研究，那么整体论的问题、人性的问题、情感的问题、情境的问题、文化的问题、习性的问题、历史的问题等就会像潮水般涌现出来。其实，这一点在冯特（W. Wundt）考虑建立“民族心理学”时已有所察觉，故不主张用自然科学的方法来研究该学科，只不过后来的社会心理学在奥尔波特的影响下坚持将冯特的这种“不主张”强行推向了“可能”，因为这些实验主义的、机械论的方法论同美国学术界奉行的实用主义哲学是吻合的。

由此，如果要我来给以往的科学心理学的性质做一判断，我认为心理学实在是一门不涉及社会与文化并想以此“硬”又硬不起来的所谓“科学”。

二、本土心理学研究的本质

要让这样一种“硬科学”来关注一个地方的人之心理与行为似乎是不可能的，因为这种意义上的心理学认为人的心理和行为是普遍的。任何一种对当地人心理与行为的研究都属于一种心理学的反动。如果说本土心理学要把其研究对象转向本地人，那么这种说法的理据在哪里呢？换句话说，在心理学研究的大框架内，当地人有哪些地方需要心理学家给予特别的关注呢？我想，对于这个问题的思考开始是从研究经验中发现的，也就是说，一些非西方心理学家在以当地人为研究对象时越发感受到，目前西方所谓科学的心理学提供给我们的理论和知识同我们本地人的心理和行为之间有较大的距离。这种距离使当地心理学家意识到，当他们回归生活时，他们是中国人，而当他们研究心理时，他们变成了西方人。[\(6\)](#)这种生活和研究之间的角色置换使得他们痛感，这样的研究同其生活之间缺少联系，简单地说，也就是从书本里到实验室里得到的心理学研究成果同自己的生活没有关系，自然也解释不了本地人的心理与行为。于是，这样的反思就顺理成章地使得本土的心理学家想通过研究本地人来获得一种关于本地人心理与行为的新知识体系。[\(7\)](#)

本土心理学的提法一旦出现，就会产生两个比较重要的涉及方法论的基本问题：一是如果心理学科从其传统出发，坚持在人的生物和生理水平上来看本地人，那么本地人的什么地方同其他民族的人不一样呢？直观上我们都发现他们的不同之处主要是人的个头、肤色、毛发及脸型（包括五官的形状）等的不一样，可这些构成体质人类学或所谓命相学的问题是本土心理学家研究本土性的依据吗？显然不是。因为我们不能判断（哪怕通过实验证明）人种或地方人的外表特征不一样，他们的感知能力或行为方式是否不一样，或者说不同肤色的儿童在同一社会里接受社会化，结果会因肤色而产生感知和行为上的差异。因此研究生物和生理特点的心理学家不会关心本土化的问题，虽然他们可以拿本地人来做实验，但他们的出发点更多地是想通过对周围人的心理研究来获得心

理学上的普遍知识，就如同皮亚杰（Jean Piaget）通过对自己孩子的研究想证明一般儿童的心理阶段性特征一样。我记得杨国枢在《我们为什么要建立中国人的本土心理学》一文中曾经提出，本土心理学也要关注人格发展中的进化和遗传作用。[\(8\)](#)不过，人格包含个体的进化和遗传是可以肯定的，但地方性性格是否可以通过进化和遗传来实现，是值得怀疑的。一个可以证伪的现象是，在国外出生的连中国话都不会讲的中国人身上是否有中国人或者中国某地方人身上的心理特征呢？本土心理学中的文化问题势必会呼之欲出。

二是当地学者对当地人的心理与行为的解释同西方心理学或其他学科的解释不一样，并非没有被关注文化差异的西方学者自己注意到，尤其是文化人类学家或心理人类学家。坚持科学性的西方学者认为，所谓解释上的差异，主要是由于是否使用了科学的方法造成的。在西方学者看来，地方性的解释一般不具有科学性，因为这种解释同当地人的知识与信仰体系联系在一起[\(9\)](#)，比如就中国人对人的（生理）心理学解释而言，最本土的解释应该是气和阴阳五行的解释。[\(10\)](#)但这种解释不要说西方心理学家不接受，就是今日希望本土化的心理学家也未必接受，可见，坚持西方人发明的科学方法也是本土心理学家不想或无法放弃的研究法则。

以上两个问题虽然实现了将本土心理学家研究对象转向了本地人，但如何处理西方心理学家设计好的研究方法和程序，是一个悬而未决的问题。正是在上述这种矛盾冲突中，本土心理学才会有今天的研究局面，即他们仰赖对本土社会文化的熟知和心领神会，能够寻求到一些西方心理学家发现不到的，或不知其所以然的，或不知其重要性的心理与行为。这点主要表现在本土心理学家对本土概念的把握比西方心理学家占有较大的优势，可是在研究这些概念的方法上他们只能沿用西方心理

学中的实验、测量、统计等方法。我在这里要指出的是，这种看似比起西方心理学已经本地化了的研究，实际上并未摆脱西方心理学的框架。其实，西方心理学家完全可以承认他们对其所研究的对象没有当地学者了解，也不清楚一些本土性的概念及其意义，但只要当地学者采用了他们传授的方法，就是在做他们想做的etic研究，而关心此问题或现象的其它心理学家（无论是他们属于哪种倾向的心理学家），只要有兴趣便可以做同样的工作，或者说，本土心理学家企图通过寻找本土概念来进行西方式的心理学研究，并不能说明这项工作本土心理学家才能从事的工作。如果我们给某个西方心理学家一个本土概念，或有机会让他（或她）体会到其中的意思，他（或她）会怎么做呢？不也是用调查、实验、测量等方法来进行研究吗？这时，我们能想象出我们比西方人高明吗？要说还是高明，那也只能是我们对本土概念及其研究结果所做出的文化解释比西方学者深入细致一些，研究中的变量考虑要比西方人周全。然而，这种强项只是初步的。比如不了解中国的西方心理学家可能会把中国社会中的“人情”（*renqing*）理解为英文中的情感（*emotion, affection*），然后按照他们对感情的认识来设计其研究。如果这时一个研究本土的心理学家告诉该学者，人情不是西方心理学中的情感，并告知了他有关人情的意思或让他有机会体会中国人情，那么本土心理学家关于人情的研究是否还是比西方学者高明，就很难说了。我认为，通过寻求本土化的概念来进行西化的心理学研究，是我们把中国人当作地方性的研究对象而产生的一种研究思路。我不是说这个思路不好，而是说这个思路不够本土化，或者让西方学者不难做到。如果说西方心理学家目前还没有做到，主要是由于他们还坚持他们的心理学方法论，或在普遍主义的幻想中来建构他们的理论呢。

从以上的分析中，我以为就心理学学科的发展而言，大力倡导本土心理学的贡献，在本质上首先是在提倡人的心理学，也就是倡导人的社

会性，而非人的生物性。当然关于这一点，一些西方的心理学体系也不例外，诸如人格心理学、社会心理学、（跨）文化心理学以及人本主义心理学派等。其次，本土心理学的独特贡献是，它还希望心理学家在人的问题上先解决地方性的心理与行为问题，然后再来解决人类的或一般性的心理与行为问题。可问题在于，地方性概念一旦出现，本土心理学就必须在心理学的框架内加入地方性的内容。我在前面基本上已排除了有关人种、生物及生理进入“地方性”之可能性。那么随之而来的问题就是，这种地方性的内容更多地只能是杨中芳提出的历史、文化与社会。[\(11\)](#)历史、文化与社会加入，使得本土心理学的研究方式不但不可能比现在的心理学研究方法及其结论更“硬”，反而会变得比它更“软”。我们在前面回顾西方心理学发展史中已经看出，这是一个受过西方心理学正规训练，却想从事本土心理学的学者有点无可奈何的，却又不得不正视的走向。

三、从本土概念的研究中发现方法论问题

显然，如何能切实有效地研究本地人的心理与行为，是本土心理学面临的重大方法难题。由于本土心理学首先将人限制在当地人身上，它一方面要涉及本土社会与文化，另一方面又要用实证主义的方法来揭示其中的内容，结果只能是采用被研究对象身上的可被诠释性的本土特征加上实证主义的研究。如果这些本土性特征可以有一个或一些本土的概念来说明的话，那么通过对本土概念的文献搜寻以及对此概念做定量的描述和分析，就会成为目前本土心理学研究的一个比较一贯的套路。对于这一套路的使用，比较早期的有陈之昭的中国人面子研究[\(12\)](#)，后来是叶光辉的孝道研究[\(13\)](#)，现在有郑思雅、李秀丽及赵志裕的辩证思维

研究⁽¹⁴⁾，而将这一套路发挥到集大成者地步的，则是黄丽莉的中国人人际和谐与冲突的研究。⁽¹⁵⁾最后这项研究及其出版意味着，本土心理学者在寻求本土人的文化特征，并由此产生本土的概念及其模式，再用西方的定性和定量方法来进行分析这一方面，已经获得了一个令人满意和令人鼓舞的成绩。可以这么说，这一成绩是本土心理学关于把中国人作为研究对象而获得的最高成就。但这类研究中潜伏的问题是，一个从本土文献中梳理出来的本土概念及其模式经过用西方心理学的方法分析之后，所得的结论还是不是一个本土的结论？至少我在读这样的论文和著作时有前后脱节的或叫两张皮的感觉。具体而言，我感到有些本土概念不做定量研究、不操作化反而容易懂，定量或操作以后却容易产生不少疑惑。为什么会这样呢？我认为其中最重要的原因，就是西方心理学在研究层面上将概念进行分类，再以分类为据，做进一步的变量上的操作化来获得结果的。这种研究方式最关键的地方是先将抽象的概念变得可操作，然后依此设计出许多小问题或指标，从中来获得对所研究概念的了解。然而我却发现，许多中国人常用的本土概念是很难分类的，也是很难进行概念操作的。如果我们对这些概念做强行的分类和操作，结论就会同中国人的实际生活有距离，用杨国枢的话讲，就是失去了“本土的契合性”⁽¹⁶⁾，这样的概念既包括仁、义、礼，面子、人情、关系，也包括缘、孝、和谐等。比如就概念的不可分类而言，我以黄光国的“人情与面子之理论模式”来加以说明。在黄光国做成的“资源分配者的心理历程”图式中，他将工具性关系、混合性关系、情感性关系一方面看作为“关系判断”，另一方面也看作“仁”；将公平法则、人情法则、需求法则一方面看作“交换法则”，另一方面看作“义”；将客观决策、人情困境、亲情冲突一方面看作“心理冲突”，另一方面看作“礼”等。⁽¹⁷⁾这里面的“一方面”指的是西方式的分类，也就是说，关系判断、交换法则、心理冲突是我们对资源分配者的心理历程所做的阶段划分，它们各有不同的意思，即在逻辑上有不兼容的分类特点，而“另一方面”指的是

中国式的概念，即把关系判断、交换法则及心理冲突分别说成是本土概念中的仁、义、礼。这就有问题了，因为关系判断、交换法则和心理冲突可以交叉成为仁、义、礼中的任何一个，而非其中固定的一个。也就是当我们随便指认交换法则也是仁或心理冲突也是仁，抑或它们都是礼的时候，它们在本土概念里都是说得通的。因此，这便造成了黄光国怎么把西方分类与中国概念对应都是合理的，但我们想怎么调整也没错。再者，上面的西式表达中有心理历程的意思，但用中国的仁、义、礼来顺着心理历程走，也不符合这三个概念的意思，因为它们之间具有兼容性的逻辑特点，并没有一个前后的心理阶段性，比如儒家强调的仁、义、礼、智、信等五常只是讲做人的各个侧重点，而不是表示它们之间有一个心理历程。中国人和谐与冲突的研究也一样，和谐是一个本土的概念，冲突看起来是和谐的反面，其实，它不是一个很中国化的概念。在西方社会学中有冲突理论，但没有和谐理论，比较相反的理论是均衡理论，属于帕森斯的结构—功能主义。为什么要这样看待和谐和冲突呢，因为这样表述是我所谓的切割式的表述。谈和谐似乎在研究中国人，可是不和谐就是冲突吗？如果认为是，那么我们研究中国人的领域就是上述成果中所反映的这个样子。然而中国人的和谐反面可以是不合作、不团结、内耗、玩阴招、搞小动作、勾心斗角等，这些都不是冲突的意思，而是为了避免冲突的意思。比如中国谚语“三个和尚没水吃”，不是说他们互相打起来了，而是说，他们处于彼此内耗的和谐之中（不打、不闹、不争、不吵，但谁也不抬水，却也不离去，死也死在一起），这才是我们要研究的中国人心理。

显然本土心理学从研究对象身上体现的本土现象和特征做起，迟早要触及方法论与研究方法的问题。应该看到，一些本土心理学家多少对这些方法论问题做过探讨，《本土心理学研究》杂志也出过专辑。就目前这方面的本土研究而言，似乎有两种观点，一种观点以黄光国为代

表，他的基本做法是通过重新组装或搭配西方心理学及其他学科的方法论来获得一种看本土心理与行为的理论架构。用他自己的话讲，就是“倘若我们要让社会科学在华人社会生根，倘若我们要在东方社会中推展‘心理学本土化’运动，我们一定要对西方科学哲学的发展先有基本的了解，从其中选择适合的方法论和认识论，来分析我们的文化传统。”[\(18\)](#)由于这种组装方式是为本土而设的，因此说它本土也未尝不可。但其中的问题，我们在上面也看到了。另一种取向以李美枝为代表，她是希望通过对中国传统流传下来的涉及方法的经书来重新整理西方心理学的方法，以获得一种关于我们对本土心理学方法论的认识。[\(19\)](#)可问题是，西方的研究方法自有其自身的传统，用中国的传统来重组西方的科学思想，也会出现或者不可包容，或者不可简单相加的问题。显然，前一种方法隐含着要用西方的方法论来统领本土心理学，后一种方法隐含了要用中国传统思想中的方法论来统领西方研究中产生的方法论，因此我认为有必要讨论本土方法论的根基及本土资源在哪里。

四、从研究概念向研究方法的转移

通过以上的讨论，我们可以看到，西方的科学心理学基本上是排除文化的（至多也仅以科学方法来对待文化，如文化心理学），但本土心理学是必须接受文化的，放弃对文化的认识与探讨，就等于放弃本土心理学。那么为什么文化心理学在本土心理学家看来还是不能解释本土心理与行为呢？问题在于这种文化心理学中的所谓文化仍然是西方人在科学的框架中确立的文化含义。这倒不是说西方人建立的东西就一定不能用，而是说西方人在建立文化心理学时仍然是用他们文化传统里面的科学或实证思维来认识文化问题的，比如就概念本身而言，西方文化的词根是“耕种”，也就是说把原有的自然物改变成为人为的器物或产品以及

与此产生的观念，就叫文化；而中国的“文化”是让人脱离自然特征，变得有修养、有知识的过程，这个过程需要教育，所以中国文盲或粗鄙之人常说自己没有文化。可见，中国人所谓的文化在西方比照下，其实是“受教育”或有“艺术性”或“文艺性”的意思，并在生活方式上非常讲究，即所谓“文化人”。在西方文化问题上，也存在着“两种文化”的说法，一种叫“科学文化”，另一种叫“文学文化”。[\(20\)](#)显然如果文化心理学不走科学的道路，它就很难被心理学科所接受。由此而造成了他们在科学文化视角中看到的文化心理与行为，依然是他们对人的心理与行为的理解。这本身就是一种文化现象。而本土心理学能够在西方的文化心理学科已有之际还需要产生发展，一定是认为文化心理学对文化心理的理解和解释还是不能说清楚当地人，或者也有认识论和方法论的错误，因此即使这种心理学加进了文化视角和文化比较等本土心理学也强调的东西，但仍然不能对当地人的心理与行为进行研究，或为当地人服务。可见，无论心理学不涉及文化也好，涉及文化也好，都不符合本土心理学的希冀，结果本土心理学家认为这项工作只能由自己来完成。

但我在上面已经提到，用西方心理学家提供给我们的思维和研究方法与工具来研究中国人，我们即使做得再好，也就是比他们更了解自己文化的细致与微妙之处而已，也就是比他们看到得多，或者同他们的结论不同，或是相同的结论不同的解释，乃至不同的结论不同的解释等。可问题出在我们这些结论和解释都是在西方方法论的指引下获得的。概念、分类、命题、假设、因果关系和相关关系是我们片刻不能离开的研究法宝。可我在其它地方提出，当我们试图给本土的概念下定义的时候，我们就很可能已经走到西方学术传统里面去了，因为中国人的许多本土的重要概念是没法定义的。[\(21\)](#)任何一种可能的限定都会使本土概念的原意丧失，而变成一个研究者为了研究方便而使用和操弄的变量罢了。比如面子，何友晖曾在20世纪70年代撰写论文，逐条说明它不是什

么，诸如面子不是人格、不是道德、不是自尊、不是规则、不是地位等等⁽²²⁾，但他为什么要花那么多精力和口舌来说它不是什么呢？因为它多多少少也是什么。这就是本土概念给我们本土研究者带来的麻烦。如果我们不管三七二十一，就硬要给面子下一个定义，然后按西方的实证主义研究程序开始做操作性的研究，我们能获得中国人关于面子方面的结论及其知识吗？或者说这个结论一定比西方研究面子的学者高明吗？

由此看来，我认为本土心理学从前面近20年对研究对象及其特征的关注上，应该转移到本土心理学的研究方法上来。这时，我希望我们找到的本土方法论和研究方法不是以西统中，或以中统西，而是要在中国文化传统和现实社会中找到研究中国人的方法论来。这里的方法论不应该指中国传统文化中一些观人术，如麻衣之类，也不包括中医当中对人的一套理解，如阴阳五行等，而是指中国人身上一直具有的比较稳定的思维倾向与文化特征。比如我们已经发现在中国人的思维倾向中，一直透射出来一种整体论的思想。尽管在西方社会学视角和人本主义心理学中也有整体论的思想，但整体论思想并非一种，中国传统思维中的辩证的整体论思想可能对我们建立本土心理学的方法论会有重要的意义。例如，成中英在研究儒家思想与传播学理论的关系时认为，儒家思想中的整体论是一种全体和局部进行式的相互决定论。他说：

……一个人必须知道最终和全部的现实，以便正确地理解一个人应如何在不同的场合行事。了解个体事物的正确性依赖于知道总体标准和规范，因而孟子明确地提出，整体正了局部就不会歪了……

在中国哲学中，虽然强调理解全局以便理解局部，但是也同时存在着强调理解局部以便理解全局，或者为了做更大的事要从做小事开始。……很清楚，从整体到局部的运动过程，和从局部到整体

的运动过程都被认为是获得知识、洞察现实的，同等重要和必须的有效条件，同时也为发展个人人性和他人人性的基础之基础。_ (23)

可见中国传统思维中的整体论具有辩证的思想，这种思想对中国人理解世界和现象有自己的方法论特点，这点我在下面再谈。仅从这种思维方式中我们就可以看出中国本土方法论中本具有的人文化倾向。注意，我这里所指的人文科学化是就一般情况下人们所说的社会科学和人文科学的区别而言的，皮亚杰指出：

……在人们通常所称的“社会科学”与“人文科学”之间不可能作出任何本质上的区别，因为显而易见，社会现象取决于人的一切特征，其中包括心理生理过程。反过来说，人文科学在这方面或那方面也是社会性的。只有当人们能够在人的身上分辨出哪些是属于他生活的特定社会的东西，哪些是构成普遍人性的东西时，这种区分才有意义（这一假设正是这种区分的根源）。_ (24)

按照皮亚杰的这种区分，我们在上面认为本土心理学要研究当地的历史与文化，其本身就表明了本土心理学不同于自然科学。而在它具有了社会科学性质的同时，也就是说在具有了研究人的社会性的同时，还有可能要进一步向人文科学靠拢。因为我们研究的重点正是人身上的那些属于其生活在特定社会里的东西，而非那些构成人的普遍性的东西。但坚持本土心理学社会科学化的学者会认为，本土心理学中要探寻的普遍性东西，也是那些在当地人身上普遍存在的东西。就当地人而言，这些东西仍然需要接近自然科学的方法来研究。但从本土的角度出发，我在前面已经提到了这种方法在认识本土现象和问题上是不适切的。那么究竟有什么方法是自于本土心理学自身呢？我只能说是中国传统文化中的人文主义倾向所导致的方法论特征。钱穆曾指出：

中国人言心，则与西方大异，西方心理学属于自然科学，而中国心理学则属人文科学。何以必称之为科学？以其亦据人生种种实际现象而言，有实际材料可证可验，故常称之为科学。惟一重自然，一重人文，斯不同耳。实则人文亦是一种自然，西方则从自然推言及人文，中国则从人文推言及自然，先后轻重缓急又不同。

西方人言心仅属人身之一部分，其身与外面接触，则有种种欲，亦有种种不欲。所欲则迎之，所不欲则拒之。其实西方自然科学之种种发明，皆与此有关。中国人则认心为一身之主，故身之所欲所不欲，转属次要地位。而心之所欲所不欲，则更属主要地位。中国之人文科学，乃由此而建立。[\(25\)](#)

我在前面已经提到，整体论与人文主义之间具有很大的亲合性，因此认真地研究中国本土资源中的辩证整体主义和人文主义内涵，或许会对我们探讨本土心理学方法论和研究方法有启发意义。

五、心理学的本土资源

我想，尽管讨论辩证整体主义和人文主义具有哲学研究的意味，但由于中国人的心理与行为深受它们的影响，因此我们需要认识这种哲学给中国人认识和解释世界以及人事等，带来了哪些特征？我目前根据一些汉学（哲学）研究和自己的研究所能小结出来的特征来看，大约有四个方面：

一、整体与部分的相互性及其互相转化。西方人的科学研究思维一直受到古希腊罗马思维传统的影响，即一种直线性的思维，这种思维很容易产生形式逻辑中的演绎法和归纳法，并由此确定事物之间的因果关

系。但中国人的思维具有图式性的特点，一个事物是被放入一个整体中来理解的，或者说是被放在关系中来理解的^[26]，而且该事物也会因关系上的变化而产生变化，或反过来影响整个整体，因此中国人在理解现象时不重视直线式的因果关系。或者说西方人在研究中为了确定因果关系，要尽可能地控制住可干扰变量，以确定自变量和因变量的因果关系。但中国人认为一种结果的发生是由多种因素造成的（无需考察哪个单独的原因真正决定了事物的结果），因此中国人在行动上具有综合性特征，比如一个学生成绩不好，我们不是去找影响成绩的自变量是什么，而是认为这种结果同许多方面有关，结果通过搞家教、多做练习题、延长学习时间、给予物质奖惩等等，就可以把成绩搞上去。按西方人的理解，他们很想知道在这一事件中究竟是哪个因素在决定该学生成绩的好坏？而按中国人的理解，每一项措施都是很得力的，有效的，不能说哪一个因素最关键。因此在中国，“综合治理”、“双管齐下”、“拳打脚踢”等词的使用频率很高。

二、概念操作的人文主义倾向。如果说人文主义倾向是非实证主义的话，那么中国人建立的人文主义传统实际上是强调实证的。当然倘若我们把实证主义界定为一种科学研究方法，那中国当然是没有这种方法的。但假如实证主义的含义大体可确定为我们做研究时要通过经验和操作来获得对事物的认识，那么儒家的人文主义倾向中处处显示对人的这种要求。比如就拿儒家强调的概念“知”来说，以往中国心理学家套用西方心理学的“认知”概念，以为儒家及其后来思想家所讲的“知”是指心理学里的“感知”。而郝大维和安乐哲（David L. Hall and Roger T. Ames）认为，这里的“知”应在“使之真实”的意义上（in the sense of “making real”）将其译为“实现”（to realize）。它的基本意思包含了在中国人的认识活动中知识与行动之间没有鸿沟，同时也表示人对一系列相互联系的事态结果中做出预言和预测的能力。^[27]这仅是就翻译而言

的，其实在中国社会中，包括“知”在内的许多概念，其含义都非常丰富，一般用科学研究当中的操作定义来对其进行操作，不但不能把握其人文含义，而且会因此而分割掉它的整体性意义，并遗漏掉很多很复杂的内涵。从前一篇论文中我们知道，儒家对自己的概念不做界定，或许正是为了让人在实证中来获得对于这个概念的“知”，通过“知”又可以来操作其下一次的行动，由此使人在循环往复中体会出一个概念的真实意义。我想这种儒家人文主义下的实证论，其侧重点是让人自己去行动，然后在若干次的行动中逐渐体悟到一种界定不清楚的含义究竟包含哪些意思。这种研究方式对我们现在从事心理学研究未必没有启发，比如布鲁默（H. Blumer）不就认为可以在研究中通过“触发性概念”（sensitizing concept）来研究经验世界么？[\(28\)](#)

三、类别的相互包容与依赖性解释。由于中国辩证整体思维的影响，造成概念的不确定性，这又势必会影响我们在概念内涵的基础上对其做外延上的分类。也就是说，我们对本土概念的分类性研究，很容易发现有些意思已经被其他概念包含了，比如我们就很难确定“仁”、“义”、“礼”之间的界限在那里，也很难肯定“人情”、“面子”、“关系”等是表达同一种意思，或不同的意思。我认为，中国传统社会中的概念基本上是导引性的，一个概念只给人一个大概的方向，如何理解各人自己的实践活动。但概念之间的过渡性和模糊性并不意味着我们即使不从事实际活动就无法理解。同样受整体观的影响，我们对一个概念的理解需要依赖另一个概念的存在，也就是说，虽然我们不能给一个概念下一个明确的定义，但我们能从两个概念的互相参照中获得其中一个概念的指向，比如我们要理解“阳”，那我们就把“阳”放在“阴”的背景中来考虑；当我们想不出中国人说的“脸”是什么意思，那就把它放在“不要脸”的意思下来考虑。需要注意的是，中国本土概念上的这种两极性（conceptual polarity）不表示中国社会与心理的构成中有二元对立

的关系存在，郝大维和安乐哲精辟地指出：

……在中国古代形而上学的滥觞和发展中，“两极性”一直是一种主要的解释原则。所谓“两极性”，是指两个事件之间的一种关系，每一个事件都把另一个事件作为自身存在的必要条件，每一个存在都是“本身如此”的，而不是从任何超越的力量中获得它的意义和秩序……

二元论对关系的解释导致了本质主义。世界的要素被视为分离和独立的。相反，对关系的两极性解释则是情境主义的，即认为世界上的一切事物都是互相依赖的。[\(29\)](#)

因此在西方的方法论中，两个变量之间的决定与被决定关系是因为有两个独立的要素之间出现了自变和因变的关系。但在中国，概念是彼此依赖的，不是独立和分离的。用西方结构主义的观点看中国概念，我们会误以为阴阳之间是最具代表性的对立关系，而实际上，中国人认为它们之间是互补的，互为转化的。因此在我们从事中国社会与心理研究时，个人与社会、公心与私心、自我与他人、集体主义与个体主义，还包括前面讨论的和谐与冲突等概念之间并没有我们想象的那种对立关系，不明白这一点，我们的本土视角就调整不过来。

四、以类比或隐喻的方式推理，而非逻辑的方式推理。中国人的推理方式不是在形式上从概念到命题、从命题到假设、从假设到证明、从证明到理论的过程。中国传统哲人想出的推理方式主要是通过模拟来一步步说明其中的道理。比如矛盾这个概念在西方是可以很哲学化的概念，但在中国这个词语来自于中国古代常用的兵器中的矛和盾，然后通过一个以己之矛攻己之盾的寓言来比喻我们在生活中或在思考中抽象的矛盾概念；再比如规矩和准绳这两个概念，也是中国古代木工技术中的

角尺、圆规、水平仪和墨线斗，后来我们将它们用来表示思想、道德、行为等的原则，正如孟子所云：“规矩，方圆之至也；圣人，人伦之至也”，这时的人伦之至就是通过模拟了方圆之至推导出来的。关于这种隐喻式的推理方式，我们在朱子的一段话中看得更加清楚，朱子说：

自上推而下来，只是此一个理，万物分之以为体，万物之中又各具一理。所谓“千道变化，各正性命”，然总又只是一个理。此理处处皆浑沦，如一粒粟生为苗，苗便生花，花便结实，又成粟，还复本形。一穗有百粒，每粒个个完全，又将这百粒去种，又各成百粒。生生只管不已，初间只是这一粒分去。物物各有理，总只是一个理。（《朱子语类》卷九四）

用类比或隐喻的方式进行推理在中国人看来是有很强的说服力的。但按照西方的思维来看，这里面存在这一个比喻是否恰当以及比喻的限度问题。但我想，中国人喜欢比喻是因为处于一种人文化的社会里，比喻当否同一个人的文学修养关系很大，故观察自然和熟悉古代子集词章就显得十分重要。至于比喻的限度在中国人看来是不存在的，因为中国人假定万物的理是相通的。这里引出的一个重要预设是，中国人认为人通天地，人与人之间也是将心比心的。既然人心相通，那么实证方向上的具体方法主要就是以体验、体会、体察、体悟等人文方法为主⁽³⁰⁾，而非实验、测量和理性的预测。

结语

值得注意的是，心理学中的本土资源不是本土心理学方法本身，本土心理学的方法应该在比较充分地了解了中国人的思维方式、世界观、文化特征、语言结构之后，并系统地比较了西方科学方法之后而建立起

的一套现代的研究中国人的方法。那么以上我们所讨论的本土资源有助于本土心理学方法之建立吗？对于这个问题，西方心理学中的人本主义心理学、西方社会学中的符号互动论等已经给予了明确的回答。当然，要想从一种人文取向的辩证整体论思想中发展出契合中国人心理与行为的方法与技术，显然不是一件简单的事。它需要从事本土心理学的专家或关心中国人心理与行为的其他学者共同来探讨。我个人以为，如果我们在这方面有突破，会将本土心理学研究推向一个新的阶段，并发生一次质的飞跃。

(1) J. P. 查普林、T. S. 克拉威克：《心理学的体系与理论》，北京：商务印书馆1983年版，第23页。

(2) 杜·舒尔茨：《现代心理学史》，北京：人民教育出版社1981版，第16—17页。

(3) J. P. 查普林、T. S. 克拉威尔：《心理学的体系与理论》，北京：商务印书馆1983年版，第28页。

(4) 卡尔·拉特纳：《美国社会心理学的历史与现状》，载《中国社会科学》，1984年，第2期，第213—223页。

(5) 亚瑟·澳斯：《前言》，载马斯洛：《科学心理学》，昆明：云南人民出版社1988版，第1页。

(6) 杨国枢：《心理学研究的中国化：层次与方向》。见杨国枢、文崇一（主编）：《社会及行为科学研究的中国化》，台北：“中央研究院”民族学研究所1982年版。

(7) 杨中芳：《如何研究中国人》，台北：桂冠图书出版公司1996年版，第10页。

(8) 杨国枢：《我们为什么要建立中国人的本土心理学》，参见《本土心理学研究》1993年第1期，第22—23页。

(9) 王海龙：《导读一：对阐释人类学的阐释》，参见克利福德·吉尔兹：《地

方性知识》，北京：中央编译出版社1999年版，第17页。

(10) 参见杨国枢：《刘邵的人格理论及其诠释》，参见黄应贵：《人观、意义与社会》，台北“中央研究院”民族学研究所1993年版，第89—128页。

(11) 杨中芳：《试论如何深化本土心理学研究：兼评现阶段之研究成果》，载杨国枢主编：《本土心理学研究》1993年第1期。

(12) 参见陈之昭：《面子心理的理论分析与实际研究》，载杨国枢主编：《中国人的心理》，台北：桂冠图书公司1988年版。

(13) 参见叶光辉：《孝道认知的类型、发展及其相关因素》，台湾大学心理学研究所1992年博士论文。

(14) 参见郑思雅、李秀丽及赵志裕：《辩证思维与现代生活》，载《香港社会科学学报》，1999年第15期，第1—25页。

(15) 参见黄丽莉：《人际和谐与冲突》，台北：桂冠图书公司1999年版。

(16) 杨国枢：《心理学研究的本土契合性及其相关问题》，参见杨国枢主编：《本土心理学研究》，1997年8期。

(17) 参见黄光国：《多元典范的研究取向：论社会心理学的本土化》。载阮新邦主编：《社会理论学报》，1999年第1期，第16页。

(18) 黄光国：《多元典范的研究取向：论社会心理学的本土化》，参见阮新邦主编：《社会理论学报》，1999年第1期，第2页。

(19) 李美枝、王镇华：《发现、诠释与感通——心理学知识旨趣与实践旨趣的融合》，参见杨国枢主编：《本土心理学研究》，第8期。

(20) C. P. 斯诺：《两种文化》，北京：三联书店1994年版，第8—9页。

(21) 翟学伟：《本土社会研究的本土视角》，参见阮新邦主编：《社会理论学报》，2000年第2期。或见本书第一篇论文。

(22) Ho, D. Y. F. “On Concept of Face”. *American Journal of Sociology*, 81 (1976), 867-884.

(23) 成中英：《中国哲学和当代传播学理论》，参见史蒂夫·莫滕森选编：《跨文化传播学：东方的视角》，北京：中国社会科学出版社1999年版，第60—61页。

(24) 皮亚杰：《人文科学认识论》，北京：中央编译出版社1999年版，第1页。

(25) 钱穆：《中国学术论衡》，长沙：岳麓书社1986年版，第71页。

(26) 莫滕森：《跨文化传播学：东方的视角》，载史蒂夫·莫滕森选编：《跨文

化传播学：东方的视角》，第4—5页。

(27) 郝大维、安乐哲：《孔子哲学思微》，南京：江苏人民出版社1996年版，第34页。英文版见David L. Hall and Roger T. Ames. *Thinking through Confucius* . New York: State University of New York Press, 1987, p. 50.

(28) H. Blumer, “What Is Wrong with Social Theory”? In H. Blumer, *Symbolic Interactionism—Perspective and Method* . New Jersey: Prentice-Hall, Inc. Press, 1967.

(29) 郝大维、安乐哲：《孔子哲学思微》，南京：江苏人民出版社1996年版，第10页。

(30) 参见翟学伟：《中国人际关系的特质——本土的概念及其模式》，载《社会学研究》1993年第4期。

事实再现的文学路径

——建构社会与行为科学中的人文方法

社会与行为科学在研究方法上不同于人文科学之处，在于前者倾向于选择实证主义之路径，即力图通过模仿和采纳自然科学的方法来认识和理解人类的社会与行为。具体而言，社会学中的调查与统计和心理学中的实验与测量等技术均已成为最能反映这一方向的代表性方法。然而，作为研究的手段和工具，无论何种方法，其目的都是为了揭示、发现或解释人类的社会和心理之事实及其规则。那么，习惯于从人文角度来认识人与社会的中国传统思维能否成为现代社会与行为科学的一种研究方法呢？或者说，中国传统中的人文研究取向是否能结合到现代的社会与行为科学研究中，被当今的研究者们所使用呢？本文在此试图解决这一问题，具体而言，即通过论证文学再现社会真实之可能，来建构一种研究人与社会的人文方法。

一、从社会与行为科学角度看故事怎么讲

众所周知，中国传统学术历来重视历史故事的陈述与对其所含道理的体悟。或许是由于传统中国的科学研究及其工具的不发达；或许是在中国人看来历史、寓言、成语典故及一个简单的比喻等本身就能蕴涵人生的道理；或许中国人太喜欢直觉和感悟，不善于分析和逻辑推理；或许中国人不喜欢讲大道理而喜欢让故事本身来警示他人；或许中国人更乐于把人生答案藏在故事里让听者自己去回味；抑或中国人认为故事中

的道理是不证自明的，而证明反而是多余的；等等。总之，传统中国人更乐于让闻者自己在故事中明白宇宙、社会与人生的事理，体悟生命的真谛。[\(1\)](#)

我们大体可以认为，中国人的思维和阅读本身就是叙事性的。中国社会历来都没有出现过系统探讨文化思想和社会生活的鸿篇巨著，许多观点都是一种“在叙述中的理解”[\(2\)](#)。看一看中国人的日常生活便可以知道，人们喜闻乐见的典故成语、地方戏曲、民俗节日、雕花图案、案头摆件、自然景观等大都是由一个个的历史故事编织、浓缩或诠释而成的。而《二十四孝》和《龙文鞭影》之类的儿童读本则可以使中国孩童无须更多的系统学习和钻研深造，就已经在故事中领会了中国文化的精神实质和理想追求，从而影响他或她一生对人与社会的认识和理解。看起来，由西方发展而来的社会与行为科学似乎在中国已取得了学术主导地位，而中国传统学术早已式微，但翻开那些标榜为研究中国官场韬略、权术、为人处世之类的学术著作看一看，许多学者仍没有做任何的分析 and 探讨的意思，不过是把一段段中国历史上有所记载的故事用白话文归类整理出来，起个名头（连概念都没有产生），来一段提示，最多也就是夹叙夹议一番。因为这些作者习惯认为，会收集、讲述且会议论这些故事就是在“做研究”了。

以今天的学术标准来衡量，这样编辑和叙述故事当然不是社会与行为科学的研究，但中国人如此习惯于从故事中来了解人与社会，却不断地刺激我思考这样的一个问题，即从故事中获得理解社会运作原理的方法能不能成为当今社会与行为科学研究的路径之一。看起来，这种研究路径更多的是遵循着中国人的这种思维习惯来的，其实也不尽然。且不说后现代史学观对有关问题的争辩[\(3\)](#)，单就不同文化中的人倾向从文学和艺术中看人与社会及各种的宗教经典大都通过故事来启迪众生，足

以表明人们认识社会的过程中存在着这种倾向。但既然要把这样的倾向作为社会与行为科学研究的一种方法，我们显然又不能像上述的作者那样，把许多相似的故事堆在一起，或按时间顺序排列一下，然后语重心长一番，而是应该研究故事如何讲才能成为一种认识社会的科学方法。众所周知，作为讲故事的本身，本来同社会与行为科学无任何关系。如果故事要作为一种方法来讲，那么在讲之前先需要建立一个为何要讲的研究框架。这里为什么一定要有一个研究框架呢？因为研究者一方面需要让该故事同该研究的目的和性质相契合，而为了实现这一契合，研究者在讲述的方式之前应有理论知识上的准备，或者操作上和策略上的考虑，比如研究的概念和命题、知识背景、选择这种方法的理由、该故事的代表性及其意义以及它们能否反映作者要研究的现象、问题等；另一方面，因为事先有了一种研究框架，研究者可以用其框架分析和解释这些故事之所以这样发生而不那样发生的理由。这样一来我们就建立起了下面所讲的故事，同我们所要得到的某种社会运作原理及其机制间的有机联系，同时也克服了中国传统思维中的那种含蓄和自己体会的问题。我目前已尝试将这种方法应用在两个方面：一是对中国以往社会的研究，也叫社会或心态史的研究__[\(4\)](#)__；二是对中国当前社会与行为的研究。[\(5\)](#)

需要说明的是，以上我提出来的方法不同于社会与行为科学研究中的文献法和个案研究（包括人类学的田野工作及其他质性研究方法）。其根本区别除了叙述方式不同之外，关键还是它们对真实的理解不同。在实证主义方法论的影响下，文献作为二手资料并不符合实证主义的要求，研究者即使使用了文献法也会被鼓励再去收集一手资料。因此在社会与行为科学研究中，文献法往往是一种对他人研究的回顾、铺垫和补充证明，其意义将落实到自己的实证研究同这些文献资料之间构成什么关系，换句话说，社会与行为科学强调实证主义，正是想表明它

对研究者仅利用文献法的排斥和对研究者亲自从事经验研究的肯定。而个案研究和其他的质性研究方法也就成了研究者从事经验研究并验证文献真伪的方法。不过，即使社会与行为科学研究认为自己获得的个案比文献更可靠、更真切，另外一个研究上的不足也随之出现，即这种研究通常没有代表性，因而其结论不易回到一般性上来。由此观点来看，我们便可以看出讲故事作为一种研究方法，由于兼具实证主义研究路径所排斥的特点，所以不易被社会与行为科学研究所接受。因此，如果讲故事可以作为方法，关键问题是我们能否论证作为文献的故事不但真实可信且具有代表性。而这种论证的过程又应该由故事本身具有的品质来体现，而不需要到故事之外去验证，否则我们还得回归到实证主义的方法中去。

二、从历史变文学能否到文学变历史

为了讨论清楚本文所关心的问题，我首先要界定我这里所谓的故事即是指过去发生的事，也就是历史记述。史学的传统即为故事的叙述，它包括所有对已发生事件、现象的记录和数据描述。19世纪末，德国历史学家兰普莱希特（Karl Lamprecht）给历史下了一个类似的定义，历史“基本上是一门社会心理科学”。[\[6\]](#)根据这个观点，历史学所阐述的历史，是某一时代的精神和人们的心态；70年之后，另一位很有影响的美国社会心理学家格根（Kenneth J. Gergen）在《作为历史的社会心理学》（1973）一文中表达了一个相反相似的观点：社会心理学所研究的实际上也是历史。[\[7\]](#)这些观点用历史学家唐德刚的话讲，就是人类的社会行为（social behavior）在过去所发生的现象都是历史。[\[8\]](#)

我们知道，就一种研究方法而言，故事最需要确保的就是它们是否真实地反映了过去或现在发生的社会与心理之事实。如前所述，由于这

样的思考在实证主义观点的影响下，基本上受到排斥，因此有关故事的真实性的争论主要集中于史学、哲学、文学批评等人文科学。同样受实证主义的影响，不少传统治史学者也假设，只要人们正确地掌握和运用史料就可以揭示社会事件的真相。这种假设无论在中国的传统史学，还是西方19世纪中叶的兰克（Leopold von Ranke）所建立的史学实证主义中都得到了肯定和发展。因此，传统史学的基本任务在很大程度上，就是通过挖掘和查证资料去“讲述”一些让人信以为真的故事（如实直书）。而这些挖掘和查证的常见资料包括文献记录、档案、文件、报道、日记、书信、正史、地方志、历史数据和回忆录、文物考古等，但不包括文学作品。可是，无论在史学界还是在哲学、文学批评界，文字记载的历史能否反映历史的真相一直存在着争议。这一争议开始比较宏观地表现为对历史学究竟是科学还是艺术的争论，也就是过去是否能被科学地研究。或许是受到后现代思潮的影响，这一问题现在比较具体地转化为对话语形式的争论。其中在这一研究点上最有代表性和最有影响的人物，是美国著名批评理论学家和历史学家海登·怀特（Hayden White）。细读怀特的著作，便可以看出，怀特的工作是在力图颠覆历史的真实性，也就是想证明历史即使拥有大量的史料作保证，也不能反映过去发生的真实事件。其基本观点是，虽然过去的事件本身是客观的，但当它成为历史学家的一种特定叙述语言及其形式时，这种客观性就不再存在了。也许受故事自身结构的要求，历史学家往往把本身在过去发生的事实转化为有开头、情节安排和结尾的故事，并用自己理解的浪漫、悲剧、喜剧或讽刺类型来设定故事的基调。因此历史不是事实，历史同其他文学形式没有什么区别，而所谓的史实性材料也不过是一种写作形式而已。他说：

从研究档案到建构话语，再到把话语转译成一种书写形式，在这一整个过程中，历史学家必须想象作家所采用的那种语言比喻的

策略，赋予其话语以隐在的、二级的或内涵的意义，这要求不仅要把他们的著作当作信息来接受，而且作为象征结构来阅读。历史话语中包含的隐在的、二级的、内涵的意义是对构成其显在内容的事件的阐释。由历史话语产生的这种阐释赋予按年代顺序排列的序列事件以形式的连贯性，也就是虚构小说中情节结构的那种连贯性。给编年史的事件以一种情节结构，也就是我所说的情节编排的运作，是通过话语技术继承的，这些话语技术在技术上是比喻的而非逻辑的。[\(9\)](#)

怀特的这一番话也许让长期从事考证和考订工作的历史学家们愤愤不平，但我们又不得不承认他的表述在方法论层面上所具有的一定的合理性。而我这里暂不考虑这一合理性的程度，为了建立社会与行为科学中的讲故事方法，我想把怀特的话反过来说：如果历史不过是一种文学形式的话，那么一种文学形式是否可以再现历史。

就小说在中国历史发展中的演变、地位和作用而言，我们可以看到，小说在相当长一段时间是被当作历史来看待的，即小说具有补正史的功能。[\(10\)](#)同时中国历史的叙述方式也极大地影响了中国历代小说家的创作思维和方向。[\(11\)](#)众所周知，历史的发生总是同不同的人的参与和谋略相联系，诸如桃园结义、三顾茅庐等，其中牵涉的就是人物关系和心理活动。这就必然会引出史料的不足或不详细及文学作为史料的填补性特征。比如《三国志》是对中国古代后汉时期魏、吴、蜀汉对峙的记录，但如果我们对其中许多人物之间的交往的细节，特别是他们之间的微妙关系如何改变了历史走向感兴趣的话，那我们就会认为看《三国志》是不够的，而要去看《三国演义》。但这时我们也知道《三国演义》是小说不是史料，有些内容是不可信的。再比如我们可以通过史料去了解宋江作为淮南盗，伙同三十六人如何横行河朔、转掠十郡等方面

的活动情况。但如果我们想了解宋江是如何取代晁盖成为梁山泊首领的，一百零八将的座位是如何排出来的，那么就需要看小说《水浒传》，但又觉得其中一定有作者的杜撰。由此一来，历史中有许多日常的社会场景及其展开的部分不是通过史料，而是通过文学制造的。而这种填补缺失的工作实际上可以成为作家创作历史文学的动力。又比如，我们都知道发生在民国初年的“杨乃武与小白菜”一案是有史料记载的，但这个案子的史料是不连贯的（犯人供词、朝廷奏折等）。这就会促使文学家们根据他们的后代和当地人的口头回忆加上自己的想象和发挥，写出各种长短不一的小说和剧本。虽然这些回忆和传闻在历史上是否真实已无法确认，但如果从该案情发展以合理解释性的角度来看，这些传闻和小说又是必不可少的。通过以上的一番讨论，我们大致先可以得出一个初步的结论：如果历史记录处处要以事实为依据，那么历史就没有办法实现它的讲故事目的。反之如果要让历史成为故事，就不可能处处以事实为依据。就已发生的事实所能再现的张力而言，一面是想要获得比较充分的史料有一定的困难，需要那些不可信的记载来弥补和发挥，如传说、小道消息、秘闻（秘事）、秘史、野史、稗史、传闻、笑话、逸事、黑幕、口头回忆（口述史）等等；另一面是这样的弥补使曾发生过的事情已经不真实、不确切了，但它们从另一个侧面则间接而完整地再现当时的场景以及事情发生和发展的来龙去脉。

三、史学抑或文学：哪种叙述方式为真

文学不能反映事实真相的主要依据是因为它的虚构性和想象力，从而使一些人物和情节同历史不符。在历史学的史料运用中，排斥历史演义、传奇小说、弹词剧本等文学作品等曾有过深刻的教训。在明末，

《新编剿闯通俗小说》第一回有一则“李公子民变聚众”的故事，后来在《新世弘勋》与《樵史通俗演义》得以发挥，将李岩其人其事说得有鼻子有眼，使得李岩与红娘子的故事家喻户晓。于是清初的史学家计六奇信以为真，在他的《明季北略》中作了载录。三百年后，郭沫若又在《甲申三百年祭》中将其作为史料加以引用评论，成为史学研究中一个轻信文学而使用史料不当的典型。[\(12\)](#)这一事例也可以用来旁证李幼蒸对怀特观点的批评。他说：

在史家写作策略中的修辞学自由并不能用以否定历史文献中“硬性”内核的存在。正是史学话语类别对于文献运用的限定，使其本质上区别于文学话语，不论二者运用着多少美学的和修辞学的共同手法。不管怀特指出19世纪史学叙事中包含着多么大量的主观创作成分，此一事实并不能否定相关历史过程的客观存在本身。[\(13\)](#)

石昌渝（1994）认为：

史传的生命力在于真实性。歪曲的和伪造的史传文字，因种种原因也许可以一时流布天下，但历史事实终归要纠正它，虚假对于史传来说是致命的。然而对于史传的真实性又不可做绝对的理解。事实上历史学家不可能把历史上发生过的一切都巨细无遗地记载下来，它总要有所选择，有所强调和有所省略，由于历史的久远，许多事件的细节都因时间的淘洗变得模糊了，有些则湮灭不闻了，历史学家在重述该事件时还需要揣度当时特定的情势，用自己的想象加以描绘。所以，任何一部史传都只能接近历史本来的样子，而不可能与历史事实完全吻合。所谓史传的真实性，一般只是指它所记载的史料有根有据，并非伪造和歪曲。既然史传的记载经过了历史学家的主观筛选和编排，那就谈不上纯粹的客观性了，可以说任何

史传都有历史学家的主观因素在里面。历史学家在选择什么，强调什么的时候，头脑里就已经有一种价值观念在进行着衡量，更何况历史学家往往是“述往事，思来者”，有所为而作。[_\(14\)_](#)

以上这种历史和真相之间存在的复杂性关系，在法国哲学家利科（Paul Ricoeur）看来是其客观性的尺度问题，由于历史学家面对的不是过去的事实，而是过去事实留下的痕迹，因此这种客观性中就具有主观性，问题不过是这种主观性需要调整，以适应于历史的客观性。[_\(15\)_](#)所以我们也也许可以做这样的断定，没有历史学家可以保证其研究一定是客观的，即使他为之努力了，由于受史料的限制，他的努力只能成为史学上的一种要求和褒奖，而不可能成为一种事实。大多数历史学家或许都会承认，真相本身是不连贯的，历史资料所能给出的往往是人物、时间、地点和部分活动情况记录，是文学的手法让它们变得连贯起来。

中国的那些关注文学的史学家们在研究实践中为了谨慎起见，往往使用文史互证的方法来确保文学描写具有的事实基础。比如中国著名历史学家陈寅恪在其史学研究中就使用了“诗史互证”的方法。因受清朝乾嘉学派和西方实证主义的影响，他及其他史学家们所用的方法主要是通过对文学作品的研究来寻找故事的原型，以便发现文学作品背后所发生的真实的历史。另外一种倾向是，中国的一些学者还是认定某类文学应该真实地反映社会及其变迁的。美国作家赛珍珠以描写中国农民生活的小说《大地》在世界文坛上获得巨大的成功后，有一些中国学者对其中的真实性提出了批评。例如该书最早的中文本译者伍蠡甫就认为，《大地》给读者所描绘的是世界为人的本能所主宰，男人只知拥有土地，女人只是绝对服从。穿插于故事之间的，是接连不断的灾荒、农民的愚昧、兵匪与强盗的骚扰等等。译者在译序中进而问道：这难道是中国真实情况吗？还有人评论书中描写的习俗也同中国人实情不符。[_\(16\)_](#)且

不谈赛珍珠在答复中是否确认了中国人生活习俗上的真实性问题，单就一部小说而言，中国的文艺批评家为什么要纠缠于一部小说中的各种各样的真实性问题呢？这至少能够表明，相当部分人认为文学作品是真实社会的缩影，多少必须坚持真实性原则。如果文学创作者辜负了读者的这一期待，而在一种社会文化的虚构性描写中误导了读者，就达不到小说应有的社会和历史功能。正如中国早期小说理论家夏曾佑在比较了历史和小说后所指出的：“小说者，以详尽之笔，写已知之理者也。”只有写的事来自真实，才能“与人人胸中之情理相印合”，反之写假事，便没有了审美性和感染力。[\(17\)](#)文学上的这种真真假假正是钱锺书所讲的“即使在满纸荒唐言的神怪故事里，真实事物感也是很重要的成分：‘虚幻的花园里有真实的癞蛤蟆’（imaginary gardens with real toads in them），虚幻的癞蛤蟆处在真实的花园里……”[\(18\)](#)

同样的问题也可以发生在历史研究当中。我们可以反问道，史料的记载就一定是历史事实吗？历史研究难道就不是一种历史学家的构想吗？美国史学家柯文（Paul A. Cohen）通过对史学家把义和团作为事件、理解和评价之不同结果的研究，的确也看到：“某些人（声名卓著者为海登·怀特和保罗·里克尔）的观点是，从本质上看，历史与真实之间毫无连续性可言。他们认为，从根本上说，历史是在叙事，是在讲故事，而‘真实’却不同。因而历史学家在写历史时，把一些构想或结构强加到了历史上。”[\(19\)](#)

四、日常生活史料缺失与文学描写的丰富性

历史的真实性除了它的连贯性和修辞性问题之外，还存在着本身的

缺陷，即对日常生活尤其是事件之隐情的忽视。主要原因除了史学家假定了重大事件和过程才是历史的主题和发展动因之外，客观上讲，日常生活属于互动双方的和私人的经历，它也许不可告人，只有当事人自己心知肚明，或者因为它们本身的日常特征而不值得在历史上做必要的记录。以中国人的社会交往研究为例，比如在以往中国社会和行为的某一领域的研究中，虽然诸如家庭生活、亲属关系、同乡会、士绅、市场、官场、司法审判及社会流动等领域，或一些重大的社会运动及其领导人方面，其历史资料多少还是比较丰富的。中国学者和西方的汉学家的确已根据这些史料做出了不少研究成果，产生了许多重要的结论。但如果我们假定这些领域的发生与成长是与中国人特有的关系状态密切相连的话，此一方面的研究成效就不那么显著了。但我们在日常经验中常感受到，个人之间的交往对中国社会生活的影响是重要的。而当我们带着这样的认识去研究这些问题时，我们的史料并没有给我们留下什么记载。即使在今天的中国，这样的事情仍然在发生着。比如就我们目前可以读到的许多政治家或企业家的成长和大小人物的光辉事迹而言，我们偏重记载的是他们的创业和奋斗过程及取得的成就，但一般不会对文字上留下他们在这过程中所建立的社会关系对他们成功的重要作用，或者我们在认识上就认为这些作用应该秘不可宣。好在这些成功人士还活着，认识他们或帮助过他们或知道他们底细的人还活着，因此那些不见之于文字的部分还为不少人所知。尤为有趣的是，历史有时同我们开的玩笑是，一旦有的“英雄”出了问题（比如生活纠纷或犯法），这些秘而不宣的部分就被披露（或招供）出来，其发迹过程中的关系领域成为人们讨论的重点。而一个不可否认的事实是，这一部分的最有力的表现形式往往是小说，而不是档案。它们往往成为某类小说（比如纪实文学、传记文学、历史小说、批判现实主义小说等）的原型。反过来讲，如果这些人物没有“出事”，而且同时代的相关者始终守口如瓶直至已归西天，那么我们就没有任何理由主观臆断这里面存在的关系作用，结果所有一切

也就成为辉煌的历史。在这种情形下，除非我们否认我们自己的生活现实或社会阅历，除非我们不去关注中国人的关系研究，除非我们还侥幸认为中国人的成功未必有“关系”的作用，否则我们就没有理由不把上述已被切割的社会研究领域弥合起来，获得一种对社会运作的连贯性的解释。其实如果从关系的角度来看上述的不同领域，也许一些更为重要的社会现象将展现在我们面前，诸如亲缘关系如何影响了个人社会流动的方向、同乡会或乡绅如何影响了官场的运作、家族联姻如何影响了司法审判等等。

一旦确定了这一点，我们就不得不去关注在史料上缺失而在文学上丰富地展示人物场景和脉络的心史。我们知道，社会互动是一个缓慢的、积累的或者只有互动双方才心领神会的过程。福尔索姆（Kenneth E. Folsom）在研究类似问题时指出：

在中国史研究中，历史事件、制度和人物太多地散发着一一种冷冰冰的、没有人情味的气息。中国人的浓烈的温情和仁爱消失在职官名称、章奏和上谕的一片混杂之中。只凭变换那些著名官员的姓名就可以在实质上完成你对历史的叙述。巨大的语言障碍只是部分原因，更为重要的则在于传统中国史志和传记的特质。其中固然有我们需要的原始材料，但是通常却缺乏私人生活情况的记载。一个中国政治家的政绩会被详细记载下来，可他的生日却通常付之阙如。中国的历史记载是从国家的观点来写的，因而，查寻历史人物的七情六欲的任何努力通常都会一无所获。只有把从私人信函、日记和奏折中收集来的点滴材料拼凑在一起，研究者才能开始看到既有弱点又有力量、既有欲望又有嫌恶的活生生的中国人形象。[\(20\)](#)

特别是当社会互动的作用和意义还不为史学家们所重视时，人们更多关注的是事件本身的进展，而不知道许多重大历史事件之所以这样发

生而不那样发生，是同事件中的人们长期积累的关系状态分不开的。然而这个道理更多的不是历史给我们的，而是小说给我们的。也许出于以上的种种理由，也许是历史研究者的个人兴趣，我们也能看到不少学者是从文学中来研究历史的。比如极力主张客观史学的梁启超也认为《儒林外史》、《水浒传》等小说极具史料价值^[21]，其他如萨孟武的《红楼梦与中国旧家庭》、《水浒与中国社会》、《西游记与中国政治》，黄仁宇的《从〈三言〉看晚清的商人》，陈大康的《明代商贾与世风》，杜家骥的《中国人际交往礼俗》，吕伯涛、孟向荣的《中国古代的告状与判案》等等都在历史书中使用了文学资料，花山文艺出版社出版的晚清社会小说丛书在《活地狱》等小说的内容提要中则明确地认为它们有“重要的史料价值”^[22]，而恩格斯对巴尔扎克的《人间喜剧》的评价是他“给我们提供了一部法国‘社会’特别是巴黎‘上流社会’的卓越的现实主义历史，他用编年史的方式几乎逐年地把上升的资产阶级在1816年至1848年这一时期对贵族社会日甚一日的冲击描写出来……在这幅中心图画四周，他汇集了法国社会的全部历史，我从这里，尤其是在经济细节方面所学到的东西，也要比从当时所有职业的历史学家、经济学家和统计学家那里学到的全部东西还要多”。^[23]

当然，上述的这些观点不是要一口否认在那些被史学家认可的丰富的史料中就没有关于日常生活的资料，而一定要通过小说来再现历史，也不是说，过去那些关系运作的社会现象就一定没有被真实地记载下来，而是说，由于前人没有意识到那些重大的历史事件中有日常往来上的积累和铺垫作用，或由于这些交往的人物不愿意将隐情公布于众，或者研究者在意识上没有把这一部分同后来发生的历史联系起来看，因此史料在这方面出现了缺失。

以上讨论如果回到文史的方法论上来讲，我们也许会发现在再现社

会与人的心理上，我们始终无法跳出文学和历史孰优孰劣的怪圈。因为看起来，连贯性、修辞和补充历史记录所不足的问题，恰恰说明了小说在写法上的全知视角。正如清代的纪昀所谓：“小说既述见闻，即属叙事，不比戏场关目，随意装点；……令燕昵之词，媒狎之态，细微曲折，摹绘如生，使出自言，似无此理，使出作者代言，则何从而闻见之，又所未解也”。[\(24\)](#)小说的作者对人物在所有场合的所有言行都能够描写出来，一方面让读者在阅读中感到了满足，但另一方面又让读者把这种描写当作了虚拟的生活来看。这似乎成为小说创作的一个特点，也是历史学家不相信小说作为史料的一个有力证据。可问题是那些史学家相信的正史是否能躲得过这种描写方法呢？钱锺书说：

吾国史籍工于记言者，莫先乎《左传》，公言私语，盖无不有。虽云左史记言，右史记事，大事书策，小事书简，亦祇谓君廷公府尔。初未闻私家置左右史，燕居退食，有珥笔者鬼瞰狐听于傍也。上古既无录音之具，又乏速记之方，驷不及舌，而何其口角亲切，如聆欬欬。或为密勿之谈，或乃心口相语，属垣烛隐，何所据依？如僖公二十四年介之推与母偕逃前之问答，宣公二年自杀鉏麇前之慨叹，皆生无傍证，死无对证者。注家虽曲意弥缝，而读者终不厌心息喙。[\(25\)](#)

全知视角不但在《左传》中能看到，在《史记》和其他正史中都能看到。这就在无形中告诉我们，通过写作修辞上具有“硬性”还是“软性”，是用想象力还是一切以客观为依据，在记录方法上是用全知视角还是用收集多少史料写多少内容的限知视角等，并不能判定一份资料或文献是史料记载还是小说写法，我们至多只能说两者之间的偏重是有差异的。即使我们无论如何还是相信历史更加偏重真相，我们在方法论上也找不到偏重的“度”，即一种衡量真实性的标准在哪里。而后现代主义要颠覆

的也就是这个“度”。[\(26\)](#)

五、一种人文研究方法的建构

以上的文史之争如果放在社会与行为科学关照中进行思考，也许我们会得到不同的甚至是超越性的认识。我下面要提出的从文学作品中获得真实性的方式，同我们上面提到的文史互证不同，同传统研究中的一手资料和二手资料的划分也不相同。上面已经交代，我这里是想通过故事本身叙述直接看到社会中的人的真实生活，而非什么故事之外的验证。那么为什么这一做法仍然是可行的呢？黄仁宇的回答是“因为小说家叙说时事，必须牵涉其背景。此种铺叙，多近于事实，而非预为吾人制造结论”。[\(27\)](#)还有一种回答是认为小说中有些事实是正史中没有的，如果它们在小说情节中反复出现，或被小说作者在书中进行点评，就可以作为当时社会上的一个热点来分析[\(28\)](#)，这些回答同我在前面讨论赛珍珠时的说法基本相同，没有太大的说服力。我认为能否真正地从小说和其他文学作品中取得事实，是由我们的研究对象和层次来确定的。也就是说，如果我们的历史研究是想弄清楚历史上的哪个人在什么时候什么地方说没说过什么话或做没做过什么事，那么文学中的描写是不可信的。前面的全知视角的问题就出在这里。如果我们的历史研究是想知道那个时候的社会是什么样子，人们都说些什么，做些什么，打扮成什么样子，有什么礼节、习俗和社会风气等等，那么文学中的描写就是可信的。梁启超当时已有此史识，他说：“鲁智深醉打山门”固非实事，但“元明间犯罪之人得一度牒即可以借佛门作捕逃藪”，却是事实。“胡屠夫奉承新举人女婿”固非事实，然“明清间乡曲之人一登科第，便成为社会上特别阶级”却为事实。[\(29\)](#)显然在学术研究中是否把文学作为真实材料，是看我们要研究的对象是特指（能指）的，还是所指的？如果是

特指的，我们就需要尽可能地寻找到可靠的资料和实物；如果是所指的，那么对于那些惜墨如金的历史学家来说，他们给出的历史画面并不如文学家。

现在我们应该认真思考和反思一下，为什么传统史学一定要认真对待史料的真伪呢？因为它关注的是那些特定的人物和特定事件的真实性。而什么样的学科在关心普通人（而非人物）的社会经济生活、文化习俗、人情世故呢？是社会与行为科学。检视一下黄仁宇为什么要通过《三言》来研究历史呢？因为他研究的是“晚明的商人”；陈大康也一样，他为什么要通过有关明代的小说来研究历史呢？因为他题目定的是“明代的商贾与世风”（虽然他自己都不敢承认他的研究就是历史研究）；恩格斯为什么认为巴尔扎克的小说里有历史呢？因为恩格斯关心的是法国巴黎的上流社会、资本家和贵妇人等。在社会学里，商人、资本家、贵妇人或上流社会、资产阶级是什么？是角色、地位、阶层和阶级，而非人物和事件。如果我们在研究中研究的是历史场景中的角色、等级、互动、群体、关系网络、社会流动和社会风情之类，那么这种真实就不是历史学家所坚持的史料了，而是另一种意义上的真实。这个真实我把它取名为“符号—行为事实”，而前者的事实则是“人物—事件事实”。从这两种不同的事实取向上，我们可以同等地面对历史材料和文学作品，关键是看我们想研究什么。以中国传统家庭中的孝道为例，如果我想知道中国历史上的十大孝子或这十大中谁是最著名的孝子，或者我想知道中国历史上最大的世代同堂人家是哪个朝代的什么人家，那这就是“人物—事件事实”取向的研究，我必须通过阅读大量的历史记载并通过考证找到答案，比如二十四史或地方志。如果我想知道中国人的孝道在家庭和社会上是如何表现的，或有哪些方面及其表达方式，或者我想知道中国传统的大家庭中的人际关系如何复杂，父子、兄弟、夫妻、婆媳、妯娌等关系如何运作，那这就是“符号—行为事实”取向的研究，

完全可以通过大量地描写中国社会和文化的小说来得到答案，比如《红楼梦》、《大地》、《家》、《四世同堂》、《京华烟云》等，更不用说那些中国古代中的许多言情小说。晚清小说研究专家米列娜（Milena Dolezelavá-Velingerová）则进一步认为：“没有任何一位前代小说家像晚清小说家那样力求忠实地描写他们自己的年代。中国现代小说一反传统小说的习惯，不再假说事件发生于过去或发生于非特定的时间，而是直言不讳地宣称：读者所读的就是作家观察到的现实”。⁽³⁰⁾ 马克梦（Keith McMahon）在研究了中国人（色）情小说后也认为：“小说事实上比儒、道、释的‘道’和二十四史更能反映中国文化”。⁽³¹⁾ 更值得注意的是，我们在小说中既能看到将自己的真实生活写成自传体小说的作品，如李六如的《六十年的变迁》、张戎的《鸿》，也能看到因受社会学和人类学的学科影响，在中国社会人类学家中用小说来表达中国社会中的家庭和人际关系的学术作品，比如林耀华的《金翼》。

当然如果我们能在史实文献资料中直接看到符号—行为事实的记载，或者同小说相互参照，那当然更好。因为小说毕竟是在我们文献和档案记载不足的情况下才寻求的解决方法。其实，通过史料来再现符号—行为事实的成果也不少，例如黄宗智的系列研究、冯尔康的《古代社会生活琐谈》、徐杨杰的《宋明家族制度史论》、史凤仪的《中国古代的家族与身份》、王玉波的《中国古代的家》、雷家宏的《中国古代的乡里生活》、文崇一的《中国历史上的行为与结构分析》等等。那么，作为符号—行为事实上的史料描述和文学描写，究竟那种写法更能再现我们已经发生过的社会生活呢？我认为他们在符号—行为事实层面上是没有什么分别的。

现在我将人物—事件事实和符号—行为事实的各自特点制表如下：

人物—事件事实	符号—行为事实
---------	---------

1. 有名有姓的历史人物，往往是在某个领域做出重要贡献的人物。	1. 无名无姓的普通人或虚构姓名的人，扮演着社会赋予的某种角色。
2. 在历史上发生过的重要事件，有时间、地点、参与者及发生经过等人证、物证和历史记录。	2. 在历史上频繁发生的日常生活事件，不重视准确的时间、地点和真实的参与者人名，但重视对事情发生的过程、场景和特点的描述和理解。
3. 重点是要通过材料来证明人物和事件的真实性。	3. 重点是通过材料来叙述当时发生事情的来龙去脉，显示该事情在该社会文化背景中的运作方式和逻辑。
4. 个别的或特指（能指）的人和事。	4. 典型的或泛指（所指）的人和事。
5. 排除任何子虚乌有的不实之词。	5. 因没有人物事件的真实性，故不存在相关的考证。但要排除作者的价值涉入和主观的议论。
6. 无代表性。	6. 通过社会认同和反响（共鸣）或研究论证，可以获得代表性。

通过以上的比较，我们可以看出，一项关于故事的研究如果倾向于了解中国历史上某人物的重大行为情况及其对社会演变的重要意义，那么我们就要使用历史文献；如果倾向于了解它在社会文化背景下的历史意义及其运作，或者研究它在中国传统社会里的形形色色的小人物们在处理和解决生活工作等方面的作用，那我们就可以使用文学作品。显然，社会与行为科学研究的目的正好不是那些社会上的特别人物和事件，而是普通人的社会生活原理。讲故事之所以可以作为一种社会与行

为科学的方法来运用，是因为我们能在故事中看到符号—行为事实的一面，反之即使人物—事件事实再真实，它们也难以构成社会与行为科学的基本内容。

接下来还有一个重要的问题是，我们如何获得所述故事的代表性呢？让我们先来看唐德刚给的一个说明：

……阿Q和猪八戒在历史上是否实有其人呢？答案当然是“没有”。根据胡适之先生作“考证”、写“传记”的原则，有一分证据只能讲一分话，有九分证据不能讲十分话，所以胡适之先生所写而考据十分严谨的“丁文江的传记”里，主题丁文江就实有其人。他传记中一切的故事，都有百分之百的真实性。所以丁传便是一本杰出的历史著作。

……

比他较先执笔的，鲁迅也写了一本“阿Q正传”。阿Q并无其人，阿Q的故事也是百分之百的虚构，如果在某小学的国文班上，有某位小学生答卷说阿Q姓桂，是实有其人，那他的老师一定把他的考卷打零分——历史上哪有真阿Q呢？

……

我们这个荒唐而可爱的世界里，老朋友阿Q实在很多；精明的丁文江博士毕竟太少了，他的社会代表性也太小了。你能说只有“有一分证据、说一分话”的“丁文江的传记”才是历史、才是传记？那“没有一分证据，却说十分话”的《阿Q正传》是虚构、是小说？历史上、社会上，并无阿Q其人！其实他的社会代表性却远过于丁文江博士呢。[\(32\)](#)

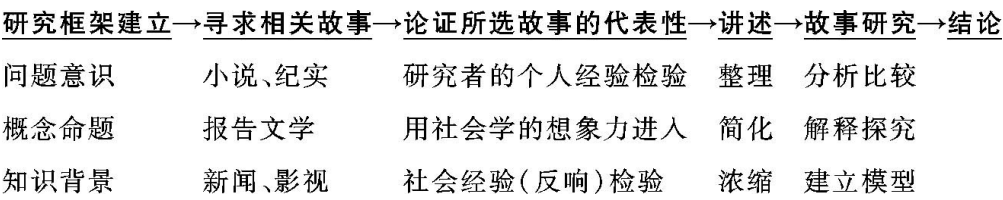
从这一例子中，我们可以发现有一种社会与行为科学研究中的“假”现象不是社会事实上的假，而是代表性上的假，社会与行为科学研究不会关注一个历史上真实但曲折离奇的人和事；反之，一个事实上的假而代表性上的真，则在社会与行为科学中具有了很强的研究价值。对于后者的研究和分析，虽然得不出这个人到底是谁，但会让我们了解一种社会及其该社会中的人的心理与行为。当然故事中人事的代表性证明，也是一个复杂的过程。在我看来，它也许要具备以下几个方面的因素才可以成立：首先是中国小说和故事的讲述方式无意识地贯穿着中国人整体思维的特点⁽³³⁾，这个特点使中国人在讲述“点”的时候实际上在表达“面”。梁启超说：“泰西之小说，所叙者多为一二人之历史；中国之小说，所叙者多为一种社会之历史”。⁽³⁴⁾詹姆森（F. Jameson）在研究中国文学时也发现“讲述一个人和个人经验的故事时，最终包含了对整个集体本身的经验的艰难叙述”。⁽³⁵⁾其次，符号—行为事实本身的探讨和提取也是将具体人事转化为具有社会代表性的过程，即从具体事件、情节和情境转化为社会及其关系运作的原理和概念；再者采纳这种研究方法的学者应该是一个具有自身的社会学想象力和社会学训练（鉴赏力）的人。他应该在研究前已考察了他所选故事的创作目的和意义，以及了解该故事的流传广度和社会反响。因此这里面的一个难题是其代表性的论证部分来自文学典型性的论证，而社会与行为科学中所选的故事往往已是一种代表性的二度证明了，其初级性是在研究前通过社会大众证明（反响和认同）实现的，比如阿Q。

对照我上面的讨论，我们可以清楚地看到，胡适的丁文江研究再真实，也只能是历史取向的研究，而阿Q的研究再不符合事实却是个很好的社会与行为科学研究。当然，人物—事件事实和符号—行为事实在有的情况下并不是分得那么清楚，因为更多的情况是我们感受到的是历史研究中穿插着文学性叙述。这也可以解释为什么现在影视流行的“戏

说”，说不是也是，说是也不是。

结语

也许讲故事即便不作为社会与行为科学的一种认识人与社会的方法，其本身也在社会与行为科学研究中被无意识地使用着。我在这里将其作为一种方法提出来，关键还是我们必须回答这一方法为什么可以。说历史可以是因为学界默认了历史研究可以反映社会与人事的真相，从而可以实现它同社会学、心理学、人类学等学科之间的沟通。现在我说文学也可以是我们同样证明了文学再现社会事实的价值，而且其符号—行为事实上的社会与行为再现能力更符合社会与行为科学研究自身的要求。以上我所建构的社会与行为科学的讲故事方法可以用下面的图式来表示：



我认为，故事（符号—行为事实）研究的真实性更重要地是看其社会生活逻辑和情理是否真实，因为它研究的对象都是普普通通的人的社会生活。作为社会与行为科学的研究，试图弄清这些普普通通的人和事的发生时间、地点、人名、参与者以及谁究竟说了和做了什么等等，比起那些重大的人物及其事件来说，已经没有什么必要。它们所能显示的重要性，正是在于我们从中所能形象而生动地感受和理解到的社会与行动的运作、规则、功能及其潜在的重大意义等。也许我们找到的许多故事是张冠李戴的，且有作者声明，要求读者和观众不要对号入座，但只要它们的叙述完全符合中国人真实生活的逻辑和情理，而且在今天社会

上依然活生生地发生在我们的面前，或者说是被我们的个人经验和社会经验所检验，那么我认为它们在社会与行为科学意义上依然真实有效。当然，要将讲故事作为一种社会与行为科学的研究方法，还有一些具体和操作上的问题需要进一步研究，并在实践中加以修改。但这种人文方法的建构对我们更好地认识和理解中国社会文化，将有非同寻常的意义。因为中国文化传统中留下了太多的社会生活和文化理路被藏在了故事里，等待着我们在社会与行为科学中用契合于它们的方法（而非内容分析法）来重新发现它们，乃至构成我们解释中国社会与文化及中国人心理与行为的出发点和归宿。

(1) 我这里试举曾国藩的《挺经》为例。李鸿章说：“我老师的秘传心法，有十八条‘挺经’，这真是精通造化、守身用世的宝诀。我讲一条与你听：一家子，有老翁请了贵客，要留他在家午餐。早间就吩咐儿子，前往市上备办肴蔬果品，日已过已，尚未还家。老翁心慌意急，亲至村口看望，见离家不远，儿子挑着菜担，在水塍上与一个京货担子对着，彼此皆不肯让，就钉住不得过。老翁赶上前婉语曰：‘老哥，我家中有客，待此具餐。请你往水里稍避一步，待他过来，你老哥也好过去，岂不是两便么？’其人曰：‘你叫我下水，怎么他下不得呢？’老翁曰：‘他身子矮小，水田里恐怕担子浸着湿，坏了食物；你老哥身子高长些，可以不至于沾水。因为这个理所以请你避让的。’其人曰：‘你这担内，不过是菜蔬果品，就是浸湿，也还可以将就用的；我担中都是京广贵货，万一着水，便一文不值。这担子身份不同，安能叫我让避？’老翁见抵说不过，乃挺身就近曰：‘来来，然则如此办理：待我老头儿下了水田，你老哥将货担交付于我，我顶在头上，请你空身从我儿旁边岔过，再将担子奉还。何如？’当即俯身解袜脱履。其人见老翁如此，作意不过，曰：‘既老丈人如此费事，我就下了水田，让你担过去。’当即下田避让。他只挺了一挺，一场争竞就此消解。这便是‘挺经’中开宗明义的第一条。”转引刘克敌：《陈寅恪与中国文化》，上海：上海人民出版社1999年版，第16页。

(2) 郝大维、安乐哲：《汉哲学思维的文化探源》，南京：江苏人民出版社1999年版，中文版序。

(3) 王晴佳、古伟瀛：《后现代与历史学》，济南：山东大学出版社2003年版，

第134—156页。

(4) 参见翟学伟：《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2004年版。

(5) 翟学伟：《在中国官僚作风及其技术的背后——偏正结构与脸面运作》，参见本书。

(6) 彼得·柏克：《法国史学革命》，台北：麦田出版股份有限公司1997年版，第13页。

(7) Kenneth, J. Gergen, "Social Psychology as History," *Journal of Personality and Social Psychology* (1973), 26, 309-320.

(8) 唐德刚：《史学与文学》，上海：华东师范大学出版社1999年版，第16页。

(9) 海登·怀特：《后现代历史叙事学》，北京：中国社会科学出版社2003年版，第301—302页。

(10) 石昌渝：《中国小说源流考》，北京：三联书店1994年版，第1—10页。

(11) 陈平原：《中国小说叙事模式的转变》，北京：北京大学出版社2003年版，第208—222页。

(12) 陈大康：《明代商贾与世风》，上海：上海文艺出版社1996年版，第313页。

(13) 李幼蒸：《历史符号学》，桂林：广西师范大学出版社2003年版，第33页。

(14) 石昌渝：《中国小说源流考》，北京：三联书店1994年版，第77页。

(15) 保罗·利科：《历史与真理》，上海：上海译文出版社2004年版，第5—6页。

(16) 刘海平：《赛珍珠和她的中国情结》，参见赛珍珠著：《大地三部曲》，桂林：漓江出版社1998年版，第15—16页。

(17) 王旭川、马国辉：《中国近代小说思想》，上海：华东师范大学出版社1997年版，第44页。

(18) 钱锺书：《一节历史掌故、一个宗教寓言、一篇小说》，参见钱锺书：《七缀集》，上海：上海古籍书店1985年版，第155页。

(19) 柯文：《历史三调：作为事件、经历和神话的义和团》，南京：江苏人民出版社2000年版，第2页。

(20) 福尔索姆：《朋友·客人·同事》，北京：中国社会科学出版社2002年版，前言。

(21) 许冠三：《新史学九十年》，长沙：岳麓书社2003年版，第33页。

(22) 可见李伯元的《活地狱》、《文明小史》，天公的《最近官场秘密史》，黄小配的《二十载繁华梦》及陆士谔的《最近社会秘密史》（天津：花山文艺出版社1996年版）中的内容提要。

(23) 恩格斯：《致玛·哈克奈斯（1888年4月初）》，参见《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社1995年版，第462—463页。

(24) 石昌渝：《中国小说源流考》，北京：三联书店1994年版，第6页。

(25) 钱锺书：《管锥篇》第一册，北京：中华书局1979年版，第164—165页。

(26) 凯斯·詹金斯：《历史的再思考》，台北：麦田出版社有限公司1996年版，第135—136页。

(27) 黄仁宇：《放宽历史的视界》，北京：中国社会科学出版社1998年版，第6页。

(28) 王日根：《明清小说中的社会史》，北京：中国财政经济出版社2000年版，第8—9页。

(29) 许冠三：《新史学九十年》，长沙：岳麓书社2003年版，第33页。

(30) 米列娜编：《从传统到现代——世纪转型时期的中国小说》，北京：北京大学出版社1991年版，第9页。

(31) 马克梦：《吝啬鬼、泼妇、一夫多妻者》，北京：人民文学出版社2001年版，中译本序。

(32) 唐德刚：《史学与文学》，上海：华东师范大学出版社1999年版，第21—23页。

(33) 钱穆：《晚学盲言·整体与部分》，桂林：广西师范大学出版社2004年版。

(34) 陈平原：《中国小说叙事模式的转变》，北京：北京大学出版社2003年版，第217页。

(35) 德里克·詹姆森：《处于跨国资本主义时代中的第三世界文学》，载张京媛主编：《新历史主义与文学批评》，北京：北京大学出版社1993年版，第251页。

样章到此结束

需要完整版

扫下面二维码

或加微信：shuyou055

领取

中国人在社会行为取向上的抉择

——中国人社会行为变量的考察

近百年来，中国人社会行为的取向及其特征一直是有关中国人心理与行为研究中的一大难题。无论是在过去还是现在，西方学者大都用其所建立的比较社会学或跨文化心理学的理论和方法对这一问题做过多种解释，比如马克斯·韦伯（M. Weber）侧重的西方清教伦理和儒家伦理的比较^{[\(1\)](#)}、帕森斯（T. Parsons）提出的西方普遍主义与中国特殊主义的划分^{[\(2\)](#)}、全德斯（H. Triandis）进行的西方个人主义和东方集体主义的一系列研究^{[\(3\)](#)}以及许多西方学者从事的中西文化中的自我、成就动机等研究。无论这些西方的理论模式有多少差异，但其基本公设都假定中国人的社会行为取向是集体主义的。然而当一些受过西方社会学、心理学和文化人类学影响的或留学西方的华人学者涉足这一问题时，观点就开始有了分歧。他们从各自的学科角度入手，对这一问题进行了一些准本土的研究，并在一定意义上提出了自己的模式。其中较有影响的有众多学者归纳的“家族主义”^{[\(4\)](#)}和“利己主义”^{[\(5\)](#)}、费孝通的“自我主义”^{[\(6\)](#)}、梁漱溟的“伦理本位”^{[\(7\)](#)}、许烺光的“情境中心”^{[\(8\)](#)}等。若将中西各自建构的理论相比较，准本土的理论似乎比后者有较大的说服力。但这里存在的一个较大的问题是，中西方之间和华人之间的各种理论在结论上往往大相径庭，乃至完全相反。也就是说，这些见仁见智的乃至天壤之别的结论非但没有让我们弄清中国人社会行为上的特征，反而增加了认识上的难度。就总体而言，由于受西方理论与方法的训练或影响，更多的中国学者依然全盘相信并接受西方学者用其理论、方法得出的中国人为集体主义的结论，而且还套用其方法对此做进一步的验证工作。

在以上有关研究中出现的这一局面既同西方学术所占据的主导性地位有关，也同中国人社会行为本身具有的复杂性有关。前者借用余英时的话说：“中国知识界似乎还没有完全摆脱殖民地的心理，一切用西方的概念为最后依据。甚至‘反西方’的思潮还是来自西方，如‘依赖理论’、如‘批判学说’、如‘解构’之类”^[9]；而后者在法国结构主义哲学家罗兰·巴特（R.Bathes）比较了西方和日本文化后，对中国文化所表现出的困惑上也可以略见一斑，那就是：在中国，可以反映文化特点的“能指”符号过于稀薄。^[10]但我认为，尽管中国人的社会行为特征比较其他文化而言有许多复杂的因素，但进行理论上的概括并非不可能。要想实现这一目标，应该将其建立在两个必要的前提之上，一是对西方的理论要能进得去，也能出得来。所谓进得去就是要充分了解西方的理论模式；所谓出得来就是知道它们的局限性及其问题在哪里。众所周知，以往华人学者在近现代对中国社会与中国人的研究中有一种强烈的依赖西方理论、方法和研究工具的心理。随着研究的深入，一些学者已越来越多地感受到了这一点，如杨国枢和文崇一在20世纪80年代初就提出：“我们所探讨的对象虽然是中国社会与中国社会的中国人，所采用的理论与方法却几乎全是西方的或西方式的。在日常生活中，我们是中国人；在从事研究工作时，我们却变成了西方人。”^[11]

事实上，近20年来，在人文及社会科学界，一批台湾、香港、大陆及国外等地的华人学者已先后达成了人文及社会科学本土化的共识。随着研究的深化，如何认识中国人社会行为取向也越来越成为研究的重心，并产生了诸如何友晖的“集体主义取向”与“关系取向”^[12]、杨国枢的“他人取向”与“社会取向”^[13]及黄光国的“人情与面子模式”^[14]等具有一定说服力的理论模式。但这些理论仍没有摆脱中国人在社会行为取向上是不是集体主义或其他什么主义的纠缠。例如，1988年，当杨国枢赴美参加由十几位教授组成的“中国、日本、印度之人格观念讨论会”的月

会上被发问：如果西方的心理学完全不存在，而由中国学者自行发展出一种现代心理学，那会是一种什么样的心理学时，杨国枢当时的应答是：可能是一种偏向集体主义的心理学。[\(15\)](#)可时至1992年，在“中国人的价值观国际研讨会”上，本土化的倡导者之一杨中芳却正式开始发难：“中国人真是具有集体主义取向吗？”[\(16\)](#)她在文中列举了不少世界著名学者对这一命题所持的反对意见与论证，并提及有的学者直接以中国人为个人主义相对之。可见这一问题所具有的敏感程度。以上这些“应答”和“疑问”不但表明了本土化研究者对中国人社会行为取向这一核心问题的关注，而且显然还隐含着—个明摆着的事实，即在以往众多中外学者的有关研究中，中国人的行为取向有向集体主义一边倒的严重倾向。杨国枢进而认为，杨中芳在该论文的结论中所列举的中国人价值取向的特点，仍具有集体主义的色彩。

本文欲图再次探讨这一问题并同时对中国人的集体主义取向或个人主义取向这种二元分法提出质疑。鉴于杨中芳提及的一种观点，即至少到目前为止，我们还没有发现用哪种实验方法和测量工具可以有效地帮助我们准确地理解中国人的社会行为是什么取向[\(17\)](#)，本文在此先尝试着提出一种理论模式和一系列假设，其目的是为了先能使我们从各式各样的“主义”，尤其是集体主义和个人主义二元划分的困惑中摆脱出来，并以一种新的分析框架来看待中国人的社会行为取向以及它和集体主义或个人主义的关系。在此之前，我曾从中国国民性角度对有关问题做过纲要性的论述[\(18\)](#)，而我这里所要建构的是一种本土理论模式，它将对中国人社会行为取向做更加完整而系统的解释。当然我在此无意否认上述的每一种结论都有其合理的一面，只是认为已有必要产生一种更具解释力的理论来修正、涵盖或统领它们。这一模式的建立将有助于我们设计出一套属于中国人自己的研究策略和方案。至于今后如何能有效地在此理论假设的基础上进行经验研究，我将在结论中提出一些设想，以期

将来能对这一理论模式中的若干命题加以验证。

一、问题之症结：各执一端与“泥沙”之争

中国人在社会行为取向上的特征具有或不具有集体主义倾向，最早发端于中国人国民性的研究。然而，中国“国民性”的根本特征历来是个悬案，远不如西方人为个人主义或日本人为集体主义那么干脆。其种种结论往往是盘根错节，相互矛盾，甚至自相矛盾，以至难以清理。但为了叙述的方便，我还是将以往研究中国人的社会行为取向是集体主义或个人主义的对立要点排列如下：

- (1) 个人和集体（社会），哪个优先，哪个为重。
- (2) 自我取向还是他人（社会）取向，重自我，还是重他人。
- (3) 人格及其行为表现是受到尊重，还是受到抑制。
- (4) 个人是自主性的，还是依赖性的。
- (5) 个人利益高于集体利益，还是集体利益高于个人利益。
- (6) 地位等级观念弱还是强。
- (7) 人际关系倾向理性还是倾向感情。

由于相当多的学者认为中国人社会行为的特点属于以上七点中的后者，因此中国人属集体主义。在我对这一问题进行分析之前，先来看一看几个著名学者的不同意见。如费孝通在提出他的著名的差序格局时指

出：

在这种富于伸缩性的网络里，随时随地是有一个“己”作为中心的。这并不是个人主义，而是自我主义。个人是对团体而说的，是分子对全体。在个人主义下，一方面是平等观念，指在同一团体中各分子地位相等，个人不能侵犯大家的权利；一方面是宪法观念，指团体不抹煞个人，只能在个人们所愿意交出一分权利上控制个人。这些观念必须先假定了团体的存在。在我们中国传统思想里是没有这一套的，因为我们所有的是自我主义，一切价值是以“己”作为中心的主义。_[\(19\)](#)

这里的关键问题不是自我主义究竟是什么，而是中国人并非集体主义，因为中国人并没有一个固定的集体，他们所有的就是以己为中心的而又各自不同的并不断变化的社会网络。因此“私”是中国人社会行为的核心。

而余英时从中国人的价值层面上则认为：

“礼”虽然有重秩序的一面，但其基础却在个人，而且特别考虑到个人的特殊情况。从这一点说，我们不妨称它为个人主义，不过这里所用的名词不是英文的individualism而是personalism，我认为前者应该译作个体主义。…… “礼”或人伦秩序则要求进一步照顾到一个具体的个人。这一形态的个人主义使中国人不能适应严格纪律的控制，也不习惯于集体生活。这种精神落实下来必然有好有坏。从好处说是中国人爱好自由，但其流弊便是“散漫”，是“一盘散沙”，自由散漫几乎可以概括全部中国人的性格。……一个具有自由散漫的性格的文化决不可能是属于集体主义的形态的。_[\(20\)](#)

墨子刻（T. A. Metzger）是在中国人的自我层面上来讨论中国人的集体主义问题的。按照一般通行的观点，中国个人的自我是萎缩的，不受重视的，但从下面的一段话中，我们可以发现墨子刻旨在力图区分中国人的自我确认与自我满足的方式同西方人不一样，但这并不意味着因此可以把中国人的价值体系简化为集体主义，他写道：

然而，即使儒家自我确认的范式排除了对……家族主义或集体主义的任何简单化的强调，它仍然明显地区别于被唐君毅和大多数学者视为与儒家伦理相对立的“个人主义”。由于我们西方人很难想象一种缺乏个人主义，却一直强调自我确认的社会制度，某些学者便简单化地把中国文化当作集体主义的和缺乏对个人重要性的任何强调的一种文化来加以描述。_ [\(21\)](#)

从以上这些研究结论中，我们可以看出费孝通对中国人的“己”和“私”的观点对上面的（1）、（2）、（3）、（5）中的后者都有所否定；余英时对中国道德中个体的特殊性阐述对（4）、（6）、（7）的后者等有所否定；而墨子刻的“自我确认”对（2）、（4）的后者有所否定。因此，我们完全有理由来怀疑集体主义和个人主义很可能不是一对用来分析中国人和西方人（或中国人内部）相反取向的框架，也有充分的理由来怀疑集体主义是否能代表或概括了中国人社会行为的总体特征。总之，我们在上述七点中看不出中国人非此即彼的特点。

通过以上的讨论，我认为，在中国社会文化中，用集体主义和个人主义（自我主义）这对概念来说明中国人的社会行为特点，存在着明显的简单化的倾向。这无疑在一定程度上会限制住我们对中国人社会行为复杂性的理解。为此，我们一方面要尽可能地避免甚至舍弃对这两个概念的关注，另一方面，还要建立起一种新的概念构架来理解中国人社会行为的取向。而这个概念构架寄希望于将社会行为作为一个结构系统来

分析。

要想建立一种新的概念架构，首先还需要对以往学者的“泥沙”之争做一番回顾，所谓“泥”有“凝结起来”之义，表示中国人的合群，有“凝聚”、“团结”、“合作”、“尚情”、“无我”等说法（尽管其意义并不完全相同）；“沙”有“散散漫漫”之义，表示不合群，有“内耗”、“内斗”、“内讧”、“窝里斗”、“不团结”、“不合作”、“一盘散沙”等之义。由于泥沙之争其实是集体主义和个人主义之争的具体化和延续，因此在上述这种各执一端的讨论框架中，通过对泥沙之争的回顾也可以使我们看清问题的症结在哪里。

在中国近代史上，“泥沙”之争大概是由梁启超先挑起的。他在1902年发表的《新民说》中集中讨论了中国人对“群”的道德观念。他指出：“合群之义，今举国中稍有知识者，皆能言之矣。问有能举合群之实者乎？无有也。”[\(22\)](#)自五四运动以来，这一观点开始成为在中国文化和政治上及中国社会之未来讨论的一个焦点。如孙中山在《三民主义》里对此作了呼应，点出中国人是“一盘散沙”，陈独秀在《卑之无甚高论》一文中认为“中国人民简直是一盘散沙……人人怀着狭隘的个人主义，完全没有公共心。”而鲁迅除了在众多的杂文中提出了有关类似的思想外，他写的一篇杂文，篇名就叫《沙》。40年代后，费孝通的差序格局可视为对这一观点的理论概括，意指每一中国人都处于一个一层层大套小的同心圆中央，而那些大小不等的层层圆圈都表示他人同那个位于中心个体的不同关系，而个人和他人群体的关系就是一层层地把他们牺牲掉的关系：

我们一旦明白这个能放能收，能伸能缩的社会范围，我们可以明白中国传统社会中的私的问题了。我常常觉得：“中国传统社会里一个人为了自己可以牺牲家，为了家可以牺牲党，为了党可以牺

牲国，为了国可以牺牲天下。” [\(23\)](#)

中国人可以这样一圈圈地牺牲他人是为了最后保住自己。因此，费孝通的结论是中国人自然是自我主义。这一路线上的思想在今天被台湾作家柏杨传承下来，细读他的《丑陋的中国人》一书，说来说去，中国人最丑陋的地方还是“窝里斗”或“不团结”。

但上述命题自出现以来，就在学术界、文化界和政治上受到强有力的反击。梁漱溟一马当先，在《东西方文化及其哲学》中认为：

西洋人是有我的，中国人是不要我的。在母亲之于儿子，则其情若有儿子而无自己；在儿子之于母亲，则其情若有母亲而无自己；兄之于弟，弟之于兄，朋友之相与，都是为人可以不计自己的，屈己以从人的。他不分什么人我界限，不讲什么权利义务，所谓孝弟礼让之训，处处尚情而无我。虽因孔子的精神理想没有实现，而只是些古代礼法，呆板教条以致偏倚一方，黑暗冤抑，苦痛不少，然而家庭里，社会上，处处都能得到一种情趣，不是冷漠、敌对、算账的样子，于人生的活气有不少培养，不能不算一种优长与胜利。 [\(24\)](#)

梁漱溟的意思是说中国人一向不讲自我，而处处以他人为重，因而家庭和社会都是和谐与友爱的。没有个人主义，当然也没有争斗。后来他把中国人的这种特征概括为“伦理本位”，以突出中国人的和谐特点。这一思想同样在钱穆的观点中也可以找到。钱穆认为：

故西方有个人主义而中国无之。依中国观念，亦可谓先有家，乃有己。先有国，乃有家。先天下，乃始有国。先有一共通之大同，乃始有各别之小异。故各别之小异，必回归于此共通之大同，

乃始得成其为一异。西方人则认为先有异始有同。先有己始有群。群纵有同，而已之各别之异则更重。然则使无人人类共通之群，何来而有此分别各自独立之小己乎？[_\(25\)_](#)

钱穆的这一观点和费孝通的差序格局可谓针锋相对。他力争道，由于中国人讲“和”，故总是把“群”放在首位，没有群在先，便没有我可言。近年来，我国台湾心理学家杨国枢通过对中国人行为取向更系统的考察，提出了中国人“社会取向”的理论模式。在对中国人的社会行为进行了较完整的分析后，他最终把中国人归结为集体主义。[_\(26\)_](#)可以毫不夸张地说，认为中国人有集体倾向并带有“合群”或“和谐”的观点，几乎是现代海内外学者关于中国国民性研究的共识。

对于这一令人困惑而又费解的难题，美国人类学家许烺光有他自己的看法。他在著述中一方面对有关的概念作了调整，提出一个“情境中心”的概念来让中国人的“集体主义取向”之界定变得模糊一些，另一方面又专门对中国人的“泥”与“沙”的特征进行了一次切割，即以中国宗族为界，宗族内为“泥”，宗族外为“沙”。他说：

……与此同时，必须指出的是，中国非亲属组织的缺乏导致了孙中山博士所指的中国人像一盘散沙。然而本书的读者会认识到中国人决非一盘散沙，尤其在亲属关系和地方组织中，中国人彼此在一起的力量比粘土还紧。至于一盘散沙的中国人性格，只有在主要亲属以外的团体关系中才会出现。[_\(27\)_](#)

许烺光的这一切割似乎给上述的僵局打了个圆场。但我们不禁要问，以亲属组织为界来分割中国人国民性是“泥”是“沙”，是否比以上的分析更合理呢？答案基本是否定的，因为以上两方都有理由认为，他们的结论是对中国人的各种群体而言，并没有什么亲属上的内外差别。中国的社

会现实也完全能证实这一点。但许烺光的观点无形中给了我们一个启发，解决这一难题的关键是中国的家族主义究竟是个什么东西。梁启超、孙中山、陈独秀等认为中国人为“沙”，是因为中国家族主义太发达；梁漱溟、钱穆、杨国枢等认为中国人为“泥”，也是因为中国人很强调家族主义。

这样，家族主义显然成了解决这一问题的突破，而突破的关键却不在于以家族为界做内外的分割方面。这就意味着，我们不能停留在对家族主义的笼统理解上，应该对其内部结构做一些深入的了解。

二、研究视角与方法

以上所涉及的种种结论无疑都是东西文化比较的结果。虽然这种方法已越来越不太被社会学和心理学家所重视（而为人类学家所强调），但它的有效性正体现在定量研究所不易达到的更一般的层次上，而且关于社会中的人的行为取向如何，其本身也是比较而言的。即使是实证研究，没有比较，我们还是无法确定这种行为在一般层次上的类别与方向。这足以说明，文化模式的比较无论在什么时候对于我们解开这一谜底，都是十分必要的。但同时需要指出的是，以往的文化比较也存在一些问题。其中最重要的问题就在于人们没有很好地区分出东方文化模式中的中国文化和日本文化所存在的本质差异。而这又是我们分析不出中国人是什么行为取向的一大障碍。因为当我们把西方人的社会行为作为我们研究的参照系时，我们或许会承认中国人社会行为上多少有集体主义的取向，但如果我们把日本人的社会行为作为我们研究的参照系时，我们又会认为中国人的社会行为不怎么具有集体主义的倾向。这意味着，西方学者认定中国人具有（或部分中国学者认定中国人不具有）集体主义取向，是在同他们社会行为取向的比较中得出的。但这种结论无

形中把中国人等同于东方人，即把中国人等同于日本人。而作为中国人或日本人自己，很多人都会清楚地认识到中国人不同于日本人，乃至日本人的集体主义取向对我们来说也是陌生的。显然，通过比较两种文化模式下结论，最容易犯的错误是在正反两极上来考察不同文化模式的特征。假如我们通过三种文化模式的比较就可以避免这样的错误，不再做非此即彼的简单推论。

本文的文化模式比较是采用目前已为部分学者所越来越重视的家庭模式上的跨文化比较。从目前的研究成果来看，这种比较的最大优点是可以深入到一个社会文化的核心位置，因为家庭模式上的差异可以反映出文化价值的差异，而一种文化价值之最常见的传递模式在任何社会都主要是通过家庭进行的。从家庭模式看文化模式，不但比从价值本身看文化模式更真实，而且也更具有普遍性。例如每一个中国人都知道家的重要性，但不是每个中国人都知道儒家的重要性；每一个中国人都受家的影响，但不是每个中国人都受儒家的影响。其他社会在自己社会伦理和家庭上的关系亦然。比较家庭模式的另一个优点是，家庭结构是指家庭成员关系的构成方式。这种方式本身不但是生成个体社会行为的原初条件，而且是一种持续和稳定的条件。在这一层次上做比较研究，我们一方面可以回到对个体行为的分析上去，另一方面又可以延伸到对群体行为的分析上去。因此，可以断定，比较文化模式的一种有效途径是对不同文化中的家庭模式进行比较。当然，采用这样一种途径并不意味着要贬低各社会的文化价值比较，相反，我恰恰是要说明家庭模式对其文化价值的影响力以及文化价值，在很大程度上是通过家庭来实现其传承的。借用许烺光的观点来说，那就是家庭中的父子两人关系结构在前，而孝的价值观在后，重要的不是孝的价值观和其他文化有什么不同，而是父子关系和其他文化有什么不同。[\(28\)](#)

作为一种研究方法，最先强调以家庭结构为基点来比较不同文化模式的学者，早期有马克斯·韦伯，比较系统的论述大概要数许烺光了。他从理论上提出了不同文化在家庭结构上的差异，并以此作为其分析不同文化中的人之心理与行为的公设⁽²⁹⁾，推导出了这一文化中的人在行为上的种种特征。这种研究方式在他对中国人和美国人的比较研究中得到了成功的运用，然后又分别在比较日本人和印度人中发展得更加成熟。许烺光在家庭比较中曾较早地提出过这样一个重要的观点：

……我曾经排除了平均继承制对于中国社会发展的重要影响。
……现在我不得不收回我在这方面的观点。因为恰与中国相反，日本普遍习俗是单子继承制，这种继承制于中国和日本社会组织的某些基本差异有直接的关系。……⁽³⁰⁾

由于许烺光的比较在总体上是围绕他的中国人的“情境中心”说展开的，所以他只发现了中国的亲属组织形式对中国人社会行为的意义，但并没有意识到中日继承制上的区别同其社会行为取向有何因果关系。在这一问题上，我国台湾人类学家陈其南的观点同许烺光十分相似。他在此基础上得出了美国、日本和中国因家庭影响，在企业组织上有各自的特征，他说：

本文的比较研究指出典型的欧美企业组织是偏重于“契约的关系”与“市场规范”的经营方式，此种特征很清楚地植根于西欧传统家族制度的个人主义和契约关系的成分。相对的，日本式的企业组织则承袭其传统“家”制度所特有的经济共同体观念和垂直的“亲分子分”之结构特质，我们称之为“身份关系”与“共同理念”的经营方式。透过对于中国传统家族制度的研究，我们也理出了中国人的系谱观念和家庭经济单位的构成法则，进而论证这些系谱中心主义的理念、态度和团体意识如何呈现于“中国式”的企业

组织形态和管理方式，我们称之为 “差序关系” 导向的纯营利经营方式。 [\(31\)](#)

陈其南的家庭制度比较，已涉及了家庭结构和个人主义、团体意识的关系，但就出发点而言，陈其南也没有看出这种家庭结构和中国社会行为取向的关系。因为陈其南和许烺光所关注的焦点都是中国的家庭结构对中国工业化及其社会组织的影响如何。但至少就经济发展和企业组织的经营方式而言，不同文化中的家庭模式所起的重要作用是可以被证实的。

然而，我们如何来证明家庭模式对社会行为取向的重要作用呢？美国社会学家林南（Nan Lin）沿寻这一思路，提出了一种家庭资源转移理论。此理论认定家庭资源转移的内容和对象是对家庭和社会运行有决定性影响的要素。家庭资源可分为权威（authority）和财产（property）两大类。不同的社会对这两类资源转移的重点不同，故它们可以作为两项重要的变量，用来考察一种社会的家庭注重哪项资源的转移和这两项资源转移中的一致性如何。同上述的比较研究相比，该理论注重了权威和财产两项因素，从而避免了单从财产的分配和继承方面进行考察的不足。林南认为虽然西方（Anglo-Saxon）、日本和中国在家庭结构中都存在着权威和财产两项的转移，但各种家庭结构中这两种转移的方式不一样。日本和西方在这两项转移上具有一致性，其中日本家庭在转移权威时同时把财产一同转移给同一继承者，西方家庭是在把财产转移给继承者的同时便附带转移了权威。尽管这里面暗含了西方和日本的家庭结构不尽相同，但它们在家庭资源的转移上都选择了一致性的方向，即在家庭制度上保证了把两项资源一同传给同一个继承者。这个继承者在日本通常是长子，而在西方则不确定，可以包括女性。但中国家庭在这两项转移的方向上呈现出了不一致。中国家庭偏重权威转移，一般由长子

继承，财产则诸子平分。根据中国家庭的这一特点，他推导出中国社会具有（1）权威集中，（2）家源和血缘为重，（3）以小单位方式运行，（4）以感情为主，而排外性较强等特点。[\(32\)](#)结合许烺光和陈其南的观点，我现在要把问题集中在中国家庭资源转移的一个重要特点上来，这就是得到家庭权威的嫡长子，因家庭资源转移的不一致性而不能得到更多的财产，反之，得到等量财产的诸子却不能平分权力，以构成权力抗衡。这究竟意味着什么，它会对中国人的社会行为产生什么样的影响呢？

三、四项因素的提出及其关系

这里我首先要假定的是，家庭资源转移上的一致性足可以使社会行为操作简单化，因为它们之间构成了一种互为保证的关系。换句话说，获得其中的一项资源就等于无形中获得了一项资源。反之，家庭资源转移上的不一致性却使社会行为复杂化。因为资源转移上的相互分离使家庭成员，一方面本可能因资源均等占有而具有权力抗衡性的特征，但另一方面又不能构成这样的均衡性，而必须服从权威者，进而导致这两项资源之间构成一种张力。在这种社会中，单靠这样的张力来化解紧张似乎是不可能的。为了使权威得到保证，另一种因素介入进来，以强化权威的力量，这就是伦理道德。它成为维持权威的有效手段。在西方社会，家庭资源转移上曾有过的不一致，也出现过借助其他因素的情况。美国社会学家丹尼尔·贝尔（D. Bell）在研究中指出：

当资本主义通过垄断家族把财产和权势合为一体来延续统治时，它的确拥有历史的力量。后来，在资本主义内部发生了第一场深刻意义上的结构变革，即家族财产同管理权力相互分离，从此资本主义丧失了通过权贵血脉延续统治的可能。如今的经济决策权掌

握在“机构”手里。这些机构的首长无法把权柄传给其后代——因为财产不再私有（而是公司集股化了），决定管理职位的不再是财产，而靠专门知识……[\(33\)](#)

从这里，我们可以看出，当权威和财产相分离时，无论哪种社会都会寻求第三，甚至第四种因素来适应或维系人们原有的社会关系或组织运作（而两者不分离时则不需要附加其他变量）。所不同的是，现代西方社会面对这一相似的现象，增加的是“专门知识”，并形成了相应的管理阶层。而传统中国社会却选择了“伦理道德”，其主要特征是维持纲常名教之士大夫阶层的产生。而儒家学说在中国传统社会备受重视，正是因为它直面了这一系列问题。中国人的伦常体系固然复杂，但无论多么复杂，其核心就是“孝”。孝所要表达的涵义就是对权威性的服从。

当这一概念从家庭结构中被深入贯彻时，其操作的界线也大至被确定，这就是血缘关系。因为中国伦理系统所要规范的重点是家庭继承制以内的成员，而不是那些分享不到财产的人。总之，一种给予权威又不给予相应财产，而给予财产又不给予权威的家庭结构，会造成社会互动中的两种格局：一是就家庭内部而言，在不能以财力为保证的权威者和有同等财产但无权威的继承者之间，会产生出一种伦理性的协调和控制关系。二是就家庭外部而言，财产分配上的均匀性使人们也不倾向于离开其家庭去另谋生路，而仍然注重血缘、家谱及亲情等。由此形成中国人社会行为中四个不可缺少的重要因素：

（一）权威地位（包括对身份、年龄、地位、等级及辈分的重要性的强调）。

（二）道德规范（以“孝忠”和“重义轻利”为核心）。

（三）利益分配（包含对经济、社会和心理上获得平均性和均衡性的计较）。

（四）血缘关系（包括真正的、扩大的或心理认同上的血缘关系）。

这四项因素所具有的共同含义都表明，中国人在社会生活中首要的任务就是对复杂人事关系的处理。因此，本理论的基本前提就是：中国人在社会行为上确实存在着注重关系的倾向。但值得注意的是，具备这一前提只是告诉我们研究中国人的社会行为的基点在哪里，而非结论是什么。中国人倾向在“关系”中（而不是人格或群体或其他方面）选择行动路线，并不表明中国人在关系取向，因为“关系”二字不但不能表现中国人社会行为的特征究竟是什么，而且从社会学角度上看，任何社会中的人都是以关系结成的，并非只有中国人才有关系。可见，中国人在社会行为上的总体特征不过是“讲究关系”而已。如果我们认可这一点，那么我们研究社会行为取向的关键就不是在“关系”本身上面，而是在如何“讲究”上了。提出这种细节上的差异可以使我们认识到，中国人社会互动不但复杂，而且有重计策性的一面。

现在，我从下往上来分析这四个因素及其关系。首先，正如许烺光所说的，中国人的他人取向一般只体现在血缘关系范围内，当然有时也会延伸到更广大的认同范围内，比如我们有着同一祖先（炎黄），我们是自家人。其次，这一范围内的权威者必须在这一群体内实施均等的资源分配，即中国人常说的“一碗水端平”。然而，要想摆平各成员之间的关系是件很难操作的事。这就意味着中国家庭中的权威者在无法用财产来维持其权威性的情况下，只能选择儒家的宗法伦理来进行规范，因此这种价值体系也必然具有集体主义性质。如果没有这点做保证，那么中国人的凝聚力也就维持不了。这也是中外学者从价值层面分析出中国人

为集体主义取向的原因。显然，血缘关系的亲密性和儒家思想的规范控制，使中国人的群体中出现了“和”的局面。但我们这时可能会忽视另一个重要问题，也就是平均分配的原则一直在深刻地影响和牵制着中国人的这一行为取向。它表现在儒家伦理的实施不但建立在血缘关系上，而且还建立在诸子平分原则上。如果这一原则发生了动摇，那么血缘关系的亲密性和宗法道德所具有的制约性也跟着出现动摇。而即使回到价值层次上看，分配不均现象本身也是违背儒家伦理思想的。由此，在很多情况下，权威者无论从价值、制度还是现实出发，都不会放弃这些原则来考虑个人能力和品德的差异，比如中国人不会因为其家庭成员中有败家子、无赖或废物而剥夺他的财产继承权或获得平均分配财产的权利。正因为平均分配原则的重要，所以单纯地认为用儒家伦理就可以控制人的行为实在是太过理想化了，或者说，儒家所倡导的绝对服从权威只是一种价值上的要求或理想上的期待，但在实际操作中是有条件的。夸大伦理道德的作用而忽视平均分配的作用，会对中国人的社会行为方式产生误解。其实，较为合理的解释框架是：中国家庭在权威和财产转移上的分离导致了权威者和其下属成员之间存在着一种双向性的依赖关系。权威者在财产没有均分的情况下，除了强化道德规范外，往往也有向下属妥协或讨好下属的倾向，而下属则因为在此群体中可以获得均等的资源也愿意归属、依附该群体及遵从权威，最终导致集体主义倾向；相反，如果因家庭财产没有实施均分，那么集体主义倾向也会随之消失，由此所带来的个人主义将不同于西方个人主义的含义。其涵义是，由于血缘关系及认同的作用，个人主义并不导致该群体的解体，只导致勾心斗角、见利忘义、阳奉阴违等内耗性行为，以夺回他认为该得的那一份。可见，中国家庭和社会结构中存在的权威危机不是近现代化对传统的冲击⁽³⁴⁾，而是根植于这一结构本身。

以中国群体的这一特点来比较日本群体及西方群体，我们可以发现

以上四因素在他们那里有的是多余的。首先由于日本的单子继承制，使权威者的权威性可以由财产来做后盾，而不必一定要强调伦理道德的作用。如果再在这种情况下强化集体主义的价值体系，那么集体主义倾向是明确的，因为没有成员会要求获得资源的均等性。其次，对于那些没有得到而想得到权威和财产的家庭成员来说，他们也不会再归属或依附于该群体，而是选择离开去寻求另一个群体，如做婿养子或加入社会组织乃至外出游荡或者出家。由此，由中国输入到日本的“孝”一直是被转化为“忠”来使用的，他们更看重认同的群体，而非血缘群体。许烺光认为：

……在日本的一子继承制中，非继承人必须要脱离他所出生的家族，加入或者组成其他团体，在这类集团中，由于他们的评判标准是成员关系而非家属关系，所以其范围扩大到地区或者全国。这类区域性和全国性组织起着一种有效的基础结构作用，当日本陷入来自西方的紧张压力时，这些团体起了促进日本现代化进程的作用。[\(35\)](#)

以上问题对西方人而言，则会变得更加简单。当家庭财产继承性上的个人意愿以法的形式被确定后，契约是社会互动的最有效原则，因此它导致社会行为取向上的个人中心。以上分析可见表1：

表1 中国、日本、西方社会行为中的四因素情况

类型	权威地位	伦理规范	利益分配	血缘关系
中国	强	强	强	强
日本	较强	较强	弱	一般
西方	弱	不同	不同	弱

表1中含有两种不同的比较，一种是程度上的差异，我用“强”、“较

强”、“一般”、“弱”来体现；一种是性质上的差异，我用“不同”来体现。在权威地位和伦理规范上，中国和日本属于强，但西方较弱；而西方的不同点上则偏向契约而非道德。中国人在利益分配上不同于西方，表现在中国的平均分配制和西方的财产继承制上的性质上的差异。日本在血缘关系上的强度弱于中国，在于中国人的血缘关系是从“真正血缘关系”扩展到“认同的（拟）血缘关系”，而日本人更偏重“认同的（拟）血缘关系”。

四、中国人社会行为取向中的内在机制

现在，我们越来越清楚地认识到单从中国的儒家价值观或所谓的权威主义（人格）来说明中国人社会行为取向存在重大的缺陷。从比较现实的观点来看，中国人在社会群体中非常重视利益分配上的均衡性，这是导致中国人社会行为上具有集体主义或个人主义走向的杠杆。但值得注意的是，资源分配上的均等性不是单指经济上获得等量的利益，而是一种综合性的指标。它既包括经济学上群体成员对财产的平等性获得，也包括心理学上权威者在认知上对谁更器重，在情感上对谁更亲密或相反，以及在社会学上各成员因年龄或资历而占据的地位是否合适，向上流动的速度是否一样，占有的社会资源能否持平，等等。以上的这些操作上的难度是可以想象的。但无论做到这些多么困难，努力去做是必需的。孔子说：

丘也闻有国有家者，不患贫而患不均，不患寡而患不安，故均无贫，和无寡，安无倾。夫如是，故远人不服，则修文德以来之。既来之，则安之。今由与求也，相夫子，远人不服不能来也，邦分

崩离析而不能守也，而谋动干戈于邦内。吾恐季孙之忧，不在颛臾，而在萧墙之内也。（《论语·季氏》） [\(36\)](#)

孔子在此看出了利益和道德之间的一种紧张关系，而想从道德上来让人懂得均的重要性，即做到见利思义，把中国人拉回集体主义的轨道上去。但我所要讨论的关键问题是，在实际操作中达到综合指标上的均衡性是否可能。

《说文》释“均”为“平也”。可见“均”字不只有“平均”的含义，还有“均平”的含义。均平的意思可以在《诗·小雅》“我马维驹，六轡既均”中略见一斑。即这里指的是六匹马在各自的方向上均等地使用力气。这样一来，我们就有必要界定出“均”究竟对中国人而言是什么含义了。我认为，“均”这个字在中国社会的分析框架中是一个很特别的概念，首先其本身不具有集体的意味，也不具有个体的意味，而表示可以向不同方向变化的意味。“均”在中文中既有平均（以同求和）的意思，又有均衡（和而不同）的意思。平均不一定均衡，均衡也不一定平均。根据“均”的这两种含义，平均一般和中国人的个人私利有关。它假定个人总是期望自己的社会资源和其他社会成员得到得一样多；而均衡一般和群体的稳定性有关，它假定群体之中没有矛盾和冲突，成员间达成了协调的关系。可见，上面两层含义正好构成一种相反相成的关系。其中平均的含义在中国群体中具有个人的方向性，而均衡的含义带有集体的方向性。当我们再回过头来认识中国人在社会行为取向上的这两种方向时，我们就可以发现中国的家庭结构模式企图通过保持两者的一致性，来实现个人主义和集体主义的并举。换句话说，就是试图用维持个人在私利上获得和他人相同利益，来达到彼此关系上的和谐。总之，中国人是想借助道德把利益分配中出现的不同取向合而为一，把原有可能相反的东西转变成相成的东西。进而，当这种价值模式构成时，它既为个人

也为集体。它想解决的问题是，在农耕社会，以个体能力来保证生存是不现实的，也是不可取的。个人再有谋生的本领也要归属为自家人群体。但群体不去考虑各个体的利益的等量性也不行，因为只重视个别成员的能力与回报而忽略分配上的均等性，会造成该群体中的成员各奔东西。结果只能是既要让能者多劳，又要讲平均分配，以实现群体内的平衡性和稳定性。以上这种均衡和平均相结合的结构模式所体现的运行方式是，一方面，群体成员因自己对群体资源的平均占有而不轻易离开他的群体，另一方面，平均分配在操作化上的难度极易造成群体成员的不满，从而导致中国人既不愿意脱离自己的群体，又会产生面和心不和的局面。

以上这四种因素的作用也使中国人在社会行动中具有整体性的思维，即不把个人和集体对立起来。而对于日本及西方而言，其群体的均衡性都正好建立在个人的不平均获得财产的基础上。在日本，集体主义的建立所体现的是，只要个人归属于该群体，那它就不能计较其个人的得失，反之，对于那些计较的人来说，那它只能选择公开分裂的道路，去组合另一个群体。日本人类学家中根千枝指出：

……许多集团发展到相当阶段时，就发生裂变，这已被认为是当然的。这种情况被称作温良裂变，因为待其下属积聚起相当的力量而希望独立时，这种裂变无论对于领导或是下属都是意料之中的。然而，分裂出来的小集团跟原有的中心不一定永远和睦相处。

[\(37\)](#)

日本人群体中的这一分裂倾向贯穿于老式家庭、店铺及次子、养子、仆人甚至新式职业中。在西方，群体的结合方式更为简单，成员和成员之间的关系是合伙的契约关系。这种群体对个体而言是满意就加入或留下，不满意则退出，而群体的均衡性只能在契约的规范下才能得以实

现。

追究以往学者的不同观点，我们可以看出，主张中国人是集体主义的学者看到的是中国人对血缘关系的注重和认同，同时又有儒家伦理道德的强化和规范作用。一言以蔽之，他们看到的是中国人同姓则同德的一面。而主张中国人是个人主义的学者看到中国人一旦结合在一起就会各怀私利，互相倾轧，即看到了利益分配和道德间的紧张关系。前者的结论出自于本文提出的四个因素中的服从权威、儒家伦理、分配平均和血缘亲密；后者的结论出自于权威危机、道德失范、利益冲突和同室操戈。可见，在中国社会，当任何社区、组织、群体和个体在实际中发生何种行为取向，将由四个因素配合的比重来定。

到此为止，我们可以从家庭结构在权威和财产转移上的特点中引申出以下三个重要问题：第一，作为儒家文化圈中的日本，其家庭结构并不类似于中国，而是类似于西方。第二，西方家庭不重视权威转移而更重视财产转移的特点，和西方的个人主义价值观是相通的。而日本家庭注重权威转移而不注重财产转移的特点，和日本的集体主义是相通的。这也意味着，个人主义导致的人际关系只是对契约的重视。这极易构成费孝通所谓的“团体格局”⁽³⁸⁾或许烺光所概括的“俱乐部”群体⁽³⁹⁾；集体主义导致的人际关系是对权威服从的重视。这易于构成很多学者都认为的东方社会那种严格的“辈分等级制”和“孝忠”思想。前者的权威转移包含在财产转移中，后者的财产转移包含在权威转移中。第三，由于中国家庭在这两项资源转移上的不一致性，有可能会导致一种既不属于个人主义，也不属于集体主义的价值倾向。一方面，中国人强调对权威的遵从而带有集体主义的倾向；另一方面，中国人强调个人在群体中对财产的平均占有和分配而兼顾了中国式的个人主义倾向。由此，权威集中导致的集体主义和平均分配产生的个人主义之间，形成了一种张力。这

一张力之力度上的差异，既可能把中国人拉向个体对权威的忠诚上，也可能把中国人引向权威对个体平均分配的妥协上。马克斯·韦伯认为，西方的清教伦理与外部世界处于一种强烈而严峻的紧张状态之中，而中国的儒教所体现的则是对世上的万物采取一种随和的态度。[\(40\)](#)从这种推论出发，西方的工业化就是由这种紧张性所致，但所谓中国的“亲社会性”是否也具有紧张性呢？我认为仍然具有，这一紧张性不体现在社会与自然之间，而是体现在社会内部。可见，这四个因素在中国社会从来都是共同发生作用的。

五、四因素的配置及其命题

通过以上分析，我们可以清楚地看出，研究中国人社会行为的取向应该将权威地位、道德规范、利益分配、血缘关系等四个因素做通盘的考虑。任何的偏颇，都会得出不同的结论。如果我们把这四个因素做一理想型的排列，就可以产生下列图表（见表2）：

表2 中国人社会行为中四因素理想配置表

四种因素	中国集体主义	中国个人主义
权威地位	↑ 建立	↑ 瓦解
伦理规范	↑ 制控	↑ 失控
利益分配	↑ 平均	↑ 不均
血缘关系	↑ 亲密	↑ 冷漠

表2说明：中国人在同他人以及在社会群体中进行社会互动时，都会对这四个因素作不同的组合，以确定其社会行为的方向。中国人是否走向集体主义先以血缘关系及其认同性来决定，而后是要看各种社会资源的分配在成员间是否均等。如果均等并达成各成员间的均衡性，那么

他们则接受该群体的道德规范，最终遵从于权威，走向合群、团结、友爱、克己奉公、以他人为重的集体主义。如果中国人在进入血缘关系后，发现社会资源分配不均，则会导致他们对道德规范的违背，进而使权威瓦解，产生内讧、窝里斗、冷漠、自私、嫉妒等所谓中国式的个人主义。

表2中的配置方式是两种最极端和最理想的配置途径。但在现实社会中，这四个因素的配置方式并非总是如此清晰。它们按多变量矩阵会组合成16种方式，而这些方式中可以有八种方式比较容易出现。为此我们可以对这四个因素本身、八种配置的可能性及其关系等提出以下若干命题：

命题1. 中国人的任何社会行为都包含这四个因素

这一命题不但在中国人稳定性的社会互动中存在，而且在初次社会互动的一开始就可以表现出来：即一旦社会交往发生，互动的双方便开始确定双方身份与地位，因为身份和地位中隐含着一个人的权威性。如果在接触过程中不明确对方的身份和地位的话，便很容易冒犯对方。常言“有眼不识泰山”就是这个意思。与此同时，为了保证不冒犯对方，互动的规范性则体现在相互的礼让行为之中。而初次社会互动中的交往利益和血缘关系表现为，试探对方的利益回报（考察对方对自己有没有用）和拉入自家人范围的可能性（比如见面先问对方是哪里人）。

命题2. 中国人社会行为的取向由这四个因素的配置情况而定

这一命题是说，中国人的社会行为取向性并不是确定的，它的方向性受四个因素的内在变化来决定。如果这四个因素分别为建立、制控、平均、亲密，那么其行为取向一定是集体主义。如果这四种因素分别为

建立、制控、平均、冷漠，那么因第四个因素的作用，行为取向虽然有所弱化，但仍趋向集体主义。如果这四个因素分别为建立、制控、不均、冷漠，那么因后两个因素的改变而在取向上就会引起个人主义，又因前两个因素的作用，仍然能维持住集体主义，但这时的集体主义已和“抱怨”、“忍”并存。如果这四个因素分别为建立、失控、不均、冷漠，那么取向性因权威的维持只是表面集体主义，而实质是个人主义。中国人常言“对权威的架空”就隐含这一点，集体主义取向已名存实亡。如果这四种因素分别为瓦解、失控、不均、冷漠，那么一定是个人主义。如果这四个因素分别为瓦解、失控、不均、亲密，那么因第四个因素的作用，行为取向是趋向个人主义。如果这四个因素分别为瓦解、失控、平均、亲密，那么因后两个因素，特别是平均因素的作用，可以在一定意义上取代道德因素的作用，使个人主义被潜伏或压抑，维持住了集体主义。如果这四个因素分别为瓦解、制控、平均、亲密，那么从表面上看权威者的无能会导致个人主义，但由于后三个因素已经制约住了个人主义，而产生实质集体主义，常言有领导不力或儒家的无为管理思想。从总体上看，权威集中因素和其他三因素的任何可能的配置都能在集体主义的方向上，哪怕是表面的集体主义；而利益分配的不均因素和其他三因素的任何可能的配置都会对个人主义的方向上，哪怕是隐含的个人主义。这也是中国人的个人主义不同于西方人的个人主义之处。

命题3. 利益分配的平均与否是导致两种相反行为取向的杠杆

这一命题是由上述命题中推出，也就是说，中国人在四因素的配置中，以利益分配的导向性为社会行为取向定位的关键因素，它直接影响权威、规范和血缘的正走向能否有效，或这三因素的反走向是否可能。

命题4. 平均性是一系列综合指标，涵盖物质利益分配上的等量、社会资源分配的均衡和社会情感投入的均匀

这一命题是说中国人不单把获得等量的物质利益看做实现了平均分配，而倾向把平均分配看成一个综合的指标。它包括社会地位上的安排与升迁的速度，上级对下属能否一视同仁或是否偏心，也包括下属对上级对待各个成员的方式是否满意。而集体主义取向意味着每一个成员都相信在经济、社会和心理上受同等待遇，以及上级在提拔某下级时要对其他同级成员做令人较为满意的说明或对不满成员作安慰，还包括会“和稀泥”和“各打五十大板”的本领。一言以蔽之，权威者能摆平各成员之间的关系。而个人主义取向则表明一综合指标的失衡。

命题5. 中国人的个人主义取向不导致公开分裂或自立，而是表现为内耗

之所以有人看不出中国人社会行为取向上的个人主义，是因为他们不易看到中国人在社会群体中公开的分裂行为的出现。这一方面是血缘关系在起作用，即中国人在血缘关系上无论是亲密的还是冷漠的，由于中国家庭分家上的特点导致中国人对同一祖先的认同；另一方面中国人在社会群体中因分配原则上的等量性导致人们对共同利益分配的关心，以及对自己认为应该得到的而又未得到那部分的牵挂，而表现出内耗行为，即“我不行，也叫你行不起来，我得不到也叫你得不到”的心态。从理论上分析，真正引起公开分裂的群体只可能是在分配中以不平均分配为原则的群体。在这一原则支配下，个体对利益分配的无望会导致他选择分裂的方式来获得他的利益。这种现象发生在日本非但不表明他们是个人主义，而仍然是集体主义取向的结果。而个体对集体关系的脱离和另谋他路则是西方人的个人主义。

命题6. 中国人在价值体系中强调的是个人与社会的整体性、过渡性和统一性，而非对立性和先后性

建立在中国家庭模式之上的儒家思想体系并不看重社会至先还是个人至先，而只想体现个体对集体和集体对个体的相互依赖性。为了强调这种依赖性 is 相互的，儒家一直不忽视个人的地位，认识到修身的重大意义，也不忽视群体与社会，认识到个人的修身可以使社会和谐、有序、稳定。因此，“道”既是个人的德性，也是社会的秩序。内圣与外王之间的关系是相辅相成的，而非哪个为先，或者说哪个为先并不重要，重要的是不能外王但不内圣或内圣但不外王。

命题7. 中国人社会行为的紧张性表现在利益分配与道德规范之间的冲突与调适

在儒家思想的发展中，伦理道德的作用越被强调，义利之间的紧张性也越显重要。由于中国人社会行为的取向是同时受四因素决定的，所以道德的制约性在本质上是相对的，而不是绝对的。当中国的道德因素在社会行为中被突显出来时，中国人对私利的需求不是不表现，而是以扭曲的或以间接的形式表现出来，这是谋略文化在中国社会发达的最主要原因。

命题8. 中国人的社会行为取向具有很强的变通性（情境性）

由于中国人在社会行为中要由四个因素来决定其取向，便造成中国人社会行为的特点带有很强的变通性。原先不是自家人的人可以成为自家人，原来摆不平的事可以摆平，原来的冲突可以变得和睦，原来的不服从可以转而唯命是从，或相反。中国人在社会行为取向上对四因素配置的结果很容易导致对场合的重视。一切社会行为可以随场合的变化而变化，因为四因素中的每一因素也都带有不同的方向。中国人在社会互动中从占陌生人的便宜到从“大水冲了龙王庙”，再到互相利益上的推让，足以说明这种变通性有多大。

命题9. 中国人的关系结构为纵向与横向并存式。

以往的学者认为中国人际关系具有纵向的特点，也就是父子结构和孝的关系。但从家庭模式的比较中，我们可以清楚地看出，真正的纵向人际关系只有在权威和财产转移方向一致的日本社会才有可能，因为他们只维系主干，但不顾分支。而在中国人际关系结构中，纵向的意思是说横向的亲缘关系是由父子关系带来的，这是一种分支和同根的并存关系。以往的观点过多地强调了其中的权威这一种因素和规范与血缘等部分因素，也就是说，这种分析框架只重视身份和地位的研究，包括道德中孝的一面。其实，中国人在道德规范上不但重孝，也重悌，在关系结构上不但重视父子、君臣关系，也重视夫妻、兄弟与朋友关系。如果我们再考虑到分配因素，就可以很清楚地看出中国人在人际关系中不像日本人那样忽视横向关系。由此，日本人际关系上的纵向的特点导致集体主义，西方人际关系上的横向的特点导致个人主义，而中国人际关系的特点则是上面两者都不能概括的，因而也是两种取向并举的。

以上九项命题都是中国人社会行为的四因素的配置以及由四因素之间的关系所产生的。它们可以使我們更深入、更系统地解释和理解中国人的社会行为，而不是简单地把它们归结为无论何种意义上的集体主义或个人主义。

六、结论

从以上的研究中，我认为，要想搞清楚中国人在社会行为上是什么取向，必须摆脱中国人究竟属集体主义还是个人主义这种对立性关系。不仅如此，更重要的是还要摆脱西方学者在研究中设置的二元对立的范式。在本文的研究中，我们可以看出，集体主义和个人主义对于解释日

本人和西方人的社会行为取向是很有说服力的，但用这两个概念来解释中国人都存在着明显的不足。因为比较中国人社会行为中的这四个因素，日本或西方并不同时拥有它们，更不会出现彼此之间相互配置的可能。因此，处于集体主义和个人主义两端倾向的正好是日本和西方，而非中国。就中国人本身而言，他们在观念中一般不把个人和集体作为两个对立的关系。集体是同个体各个方面都休戚相关的生活单位，即把个人、家庭和组织作为一个连续体来加以认识。以此特点同日本相比，为了组织和集体而牺牲家庭或个人在日本可能，但在中国不可能；以此特点同西方人相比，由于西方人把个人家庭组织分得十分清楚，进而家庭是一个培养未成年人走向自立并最终同父母分离（无需互相依赖）的场所，集体不过是他可以出入自由，以实现其个人成就或获得收入的社团单位。可见，中国人对集体含义的理解要比日本人和西方人广泛、模糊。在中国人看来，个人的社会行为方向性如何，是要依据场合而定的，而场合的变化又是随四因素的配置变化而变化的。结果，中国人根据权威主义，伦常是非，利己和平均主义及强烈的血缘意识，会在其不同的配置中表现出不同的行为方式。他们在制度和对策、普遍主义和特殊主义、专制和自由、合群和内耗等之间也一直留有空间和余地，进而使中国人的社会行为中总带有世故、圆通及见风使舵的色彩。

由此可见，当我们摆脱了西式的二元范式的窠臼，就可以对中国人的社会行为取向做以下几个结论：

1. 中国人社会行为的取向富有弹性和灵活性，和日本和西方人相比，似乎介于两者之间，并时常在其间流动。
2. 这种取向上的特点产生于中国社会的家的结构。
3. 受这种结构和整体性思维的影响，集体和个人不是一种相对立

的关系，而是一种相互依存的关系。

4. 在价值层面上，中国人面对这样的关系，强调行为各要素之间的正向理想配置，或者说，能将个人和集体融为一体并同时满足两者的需要是怎么强调也不过分的。

5. 个人和集体间的相容性关系既不是集体取向，也不是个人取向，它包含了个人和他人（群体）互相从对方那里获得自身利益（今天在中国流行的“人人为我，我为人人”，“主观为自己，客观为别人”等都是这种相容性的体现）。

6. 在制度和现实层面上，中国人社会行为的各要素之间不构成一致性关系，而是紧张性关系，它导致中国人的社会行为是否能达到社会价值观所强调的和谐，必须依情境和四因素的配置情况而定。

总之，中国人社会行为取向的运作依照家长权威建立、伦理规范控制、财产分配平均化、血缘关系的认可（或不认可）而定。而在这四个因素中，血缘关系用来限定集体意识的范围，资源分配方式决定在群体中对集体与个人重心的偏移，而儒家思想的作用在于抑制这种个人主义导向，达到集体主义，最后这两种力量在家长的权威性上加以汇合。一方面，家长权威在儒家伦理中得到强化，另一方面又在分配制度中受到削弱。这就是中国人在社会组织中常言“摆平摆不平”。这句话看似平淡无奇，其实却最切实最深刻地蕴涵了中国人在社会行为的取向上的抉择。这如同一筒中之滚动的球，它并不被固定在哪一端。滚动的方向是由这一圆筒两端被置之高低来决定的，同样的比喻也很像跷跷板，其重心依支撑点的位置成两边的份量来决定。所以这一理论模式也可称为中国人“社会行为配置理论”或“本土社会行动模式”。从这一模式出发，也许能解答几个原先在学术界一直争论不休的问题：（1）儒家的道德是

公德还是私德。依照这一模式结构，便可以发现儒家的道德实质上是公私兼顾、公私不分的，但有血缘和泛血缘的倾向。（2）儒法互补问题。儒家的道德规范在制约上的失范，使得中国社会及组织中的权威者从来不敢轻视法家之道。（3）利义之辩。权威因素和分配因素上的构成方式造成在中国伦理思想史上的利义之辩从来没有间断过，但也从来没有让人心服口服过。其实两者在本理论中构成了一种张力。（4）中国人的计策行为。这一模式导致中国人的谋略文化必然发达，因为谋略文化所体现的都是在利益争斗上的智慧。（5）这一理论正印证了一些学者对《易经》的研究结论：中国文化的特征是“不可无不可，”⁽⁴¹⁾而不表现为一种单一的行为取向。

从本文的这一理论构成上看，原先国内外学者得出的有关中国社会行为是集体主义抑或个人主义的结论，都是在四因素中择其一种因素来理解中国人的社会行为的。诸如中国人是权威主义、利己主义、关系主义、伦理本位、家族主义等。而通过本文对于中国人的行为取向的理论建构，我认为有必要重新对此进行理论上的再探讨和实证上的再研究。在这类研究中，我们应注意对中国人的家长权威、规范遵从、资源分配、血缘认同等几个方面做指标设计，尤其要考量中国人在社会互动和群体中对“均”的经济学、心理学及社会学意义上理解。我相信，推进这一方向上的研究成果，不但对我们深入理解和解释中国人的社会行为结构与相应策略具有重要的理论和现实意义，而且对建立中国人自己的社会学和社会心理学体系也具有非常深远的意义。

⁽¹⁾ 详见马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，于晓等译，北京：三联书店1987年版；《儒教与道教》，洪天富译，南京：江苏人民出版社1993年版。

(2) 参见T. Parsons, *Social System* (New York: Free Press, 1951)。

(3) 参见H. C. Triandis, “Collectivism vs. Individualism: A reconceptualization of a basic concept in cross-cultural psychology”, in *Personality, Cognition, and Values : Crosscultural perspectives on Childhood and adolescence*, C. Bagley & G. K. Verma (eds.) (London: Macmillan Press, 1987); “Individualism vs. Collectivism: Cross-cultural Perspectives on self-ingroup Relationships”, in *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 54, 1988, pp. 323-338.

(4) 参见杨懋春:《中国的家族主义与民族性格》, 参见李亦园、杨国枢主编:《中国人的性格》, 台北:桂冠图书公司1972年版, 第113—67页。

(5) 参见李树青:《蜕变中的中国社会》, 台北里仁书局1982年版。

(6) 详见费孝通:《乡土中国》, 北京:三联书店1985年版。

(7) 参见梁漱溟:《中国文化要义》, 参见中国文化书院编:《论中国传统文化》, 北京:三联书店1988年版, 第134—8页。

(8) 详见Francis L. K. Hsu, *Americans and Chinese: Reflections on Two Cultures and Their People*, New York: Garden City Press, 1970.

(9) 参见康丹:《文化相对主义与普遍主义》, 载《二十一世纪》(香港)1991年第8期。

(10) 张石:《“中心空虚”的日本文化》, 载《读书》1992年第10期。

(11) 杨国枢、文崇一主编:《社会及行为科学研究的中国化》, 台北“中央研究院”民族学研究所1982年版。

(12) 参见D. Y. F. Ho, “Psychological of Collectivism: With Special Reference to the Chinese Case and Maoist Dialectics” In *Cross-cultural Contributions to Psychology*, L. H. Eckensberger, W. J. Lonner, & Y. H. Poortinga (eds.), Lisse, Netherlands: Swets & Zeitlinger press, 1979; 及何友晖、陈淑娟、赵志裕:《关系取向:为中国社会心理方法论求答案》, 参见杨国枢、黄光国主编:《中国人的心理与行为》, 台北:桂冠图书公司1991年版, 第49—66页。

(13) 参见杨国枢:《中国人的性格与行为:形成及蜕变》, 载《中华心理学刊》1981年第23期;《中国人的社会取向:社会互动的观点》, 见杨国枢、余安邦主编:《中国人的心理与行为》, 台北:桂冠图书公司1993年版, 第87—142页。

(14) 详见黄光国:《人情与面子:中国人的权力游戏》, 见黄光国编:《中国人的权力游戏》, 台北:巨流图书公司1988年版, 第7—56页。

(15) 杨国枢：《我们为什么要建立中国人的本土心理学？》，载《本土心理学研究》1993年（创刊号），台北：桂冠图书公司1993年版。

(16) 杨中芳：《中国人真的具有集体主义取向吗？》，中国人价值观国际研讨会（1992）油印本。

(17) 详见杨中芳：《试谈中国实验社会心理学的本土化》，载《广州师院学报》1989年第2期；《中国受测者所面临的矛盾困境：对过分依赖西方评定量表的反省》，载《中华心理学刊》1987年第2期。

(18) 详见翟学伟：《“泥”与“沙”——为中国“国民性”之症结求答案》，载《二十一世纪》（香港）1994年第2期。

(19) 费孝通：《乡土中国》，北京：三联书店1985年版。

(20) 余英时：《从价值系统看中国文化的现代意义》，载《文化：中国与世界》1987年第1期。

(21) 墨子刻：《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》，南京：江苏人民出版社1990年版，第43页。

(22) 梁启超：《新民说》，沈阳：辽宁人民出版社1994年版，第104页。

(23) 费孝通：《乡土中国》，北京：三联书店1985年版，第27页。

(24) 梁漱溟：《东西方文化及其哲学》，北京：商务印书馆1987年版，第153页。

(25) 钱穆：《中国学术论衡》，长沙：岳麓出版社1986年版，第44页。

(26) 参见杨国枢：《中国人的社会取向：社会互动的观点》，载杨国枢、余安邦主编：《中国人的心理与行为》，第87—142页。

(27) Francis L. K. Hsu, *Americans and Chinese: Reflections on Two Cultures and Their People*, p. 379.

(28) 参见许烺光：《文化人类学新论》，台北：台北联经出版事业公司1983年版，第112页。

(29) 同上。

(30) Francis L. K. Hsu, *Americans and Chinese: Reflections on Two Cultures and Their People*, p. 287.

(31) 陈其南：《文化的轨迹》，沈阳：春风文艺出版社1987年版，第88页。

(32) 详见Nan Lin, “Chinese Family and Social Structure”，载台北《“中央研究

院”民族学研究所集刊》1988年第65期。

(33) 丹尼尔·贝尔：《资本主义文化的矛盾》，北京：三联书店1989年版，第38页。

(34) 参见L. W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics-A Psychocultural Study of the Authority Crisis in Political Development* (Massachusetts: The M. I. T. Press, 1968)。

(35) Francis L. K. Hsu, *Americans and Chinese: Reflections on Two Cultures and Their People*, p. 287.

(36) 清代学者俞樾在《群经评义》中认为，这句话中的“寡”和“贫”字在传写中相互移动了位置。

(37) 中根千枝：《日本社会》，许真等译，天津：天津人民出版社1982年版，第47页。

(38) 费孝通：《乡土中国》，北京：三联书店1985年版，第22页。

(39) 许烺光：《宗族·种姓·俱乐部》，薛刚译，北京：华夏出版社1990年版。

(40) 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，第257页。

(41) 章秋农：《周易占筮学》，浙江古籍出版社1990年版，第3页。

个人地位

——中国日常社会学理论的建立

属于交往范畴的一种既模糊又有特色的概念叫作“关系”。众所周知，在中国漫长的历史长河当中，无论是在政治体制中还是在民间生活中，无论是在儒家的价值传统中还是在社会自身的运行中，“关系”的这一特色性含义都具有其实质性的重大意义。即使是在改革开放的今天，许多实证研究都在证明，中国社会结构的转型、市场经济的发育及个人的成功在一定程度上仍受“关系”因素的作用和影响，[\(1\)](#)乃至西方经济学者在解释华人社会经济现象时有“关系资本主义”的提法。[\(2\)](#)对于“关系”的研究，以往我们注重的是宏大的叙事方式，比如“关系”同市场经济、政治（腐败）、地方保护主义、法制等的关系，而忽略了它的日常性。实际上，上述这些经验研究所昭示的，正是中国社会中的很多大事件和大格局都是以日常行为为基础的。

探讨中国人的日常行为中的“关系”，我们发现最为常见的表达即是“人情”、“恩情”、“面子”、“报答”、“送礼”等词语。然而当东西方学者想把这些词语转化为概念来认识中国人的关系时，他们得到的是一些感性的或零星的认知，而不是一个明确而具有逻辑性的分析框架。譬如“关系”一词本身字面空泛，而内涵却丰富具体，它似乎在中国达到了只能意会，不能言传的地步；又如“面子”一词自明恩溥（A. Smith）一百年前首次将其列为中国人的第一特征起[\(3\)](#)，其含义也让人琢磨不透，它既可以同关系、人情、报等概念相互包含，又同荣誉、虚荣、做戏、形式主义、光宗耀祖、地位、道德、自尊、礼节等意思纠缠在一起。实在是叫人“不想还好，一想可就觉得糊涂”[\(4\)](#)（鲁迅语），“举个

例子很容易，下个定义却很难”⁽⁵⁾（林语堂语）。再如“人情”在儒家经典中的本意是指人的本能，诸如喜、怒、哀、乐之类，但老百姓却乐于在亲情和世情的含义上来加以使用，诸如“做个人情”、“送人情”、“欠人情”、“人情债”等⁽⁶⁾，而这些意思多少也基本上同“报”的含义相类似。许多中国学者在研究中放弃了对它们进行定义而直接使用这些概念，其原因是这些概念在中国文化背景中不下定义比下定义还要来得清楚。可是，一旦这一背景不成立，它们立刻就会变得很难读解。许多西方学者在其研究中只好用拼音，如*guanxi*, *renqing*, *mianzi* 等，而不是相应的翻译，如*interaction*, *communication*, *relationship*, *tie*, *face*等来表示。正因为此，无论在国内还是国外，关于中国人交往和“关系”上的研究一直缺乏一个能将这些概念界定清楚并将其整合起来的研究范式⁽⁷⁾，致使目前很多研究成果显得零碎且分散，构不成对中国人的交往形态的整体性解释。本文通过对这些日常概念的梳理，建构出一个新的概念，以便对中国日常社会建构和运作进行理论性探讨，并使该概念成为一个解释中国社会关系构成及其运行机制的分析框架。

一、原有概念框架的检讨与研究假设提出

如果我们用现有的西方社会学体系来认识中国社会中的“关系”，就可以发现一个表达人际交往的最重要概念当属“角色”。许多社会学家认为，通过对角色的分析可以解释社会交往的建构和运作原理。围绕角色概念的丰富含义，社会学也相应地发展出了三种理论范式：（一）结构角色理论。自林顿（R. Linton）20世纪在30年代提出角色是地位的动态体现起⁽⁸⁾，该看法被许多社会学家所接受⁽⁹⁾，直至布劳（P. Blau）后来用结构主义的观点对它进行了最为系统的研究。布劳认为，社会角

色就是社会位置，而社会结构就是社会位置的分布。这种分布不是抽象的概念，而是可以用数量表现的事实。社会位置可分为两类：类别参数和等级参数。前者如人的性别、民族、职业、住所等；后者如教育、声望、财富、权力、年龄等。人们在社会上的角色和地位的分化，相应产生出社会的异质性和不平等性，由此对社会整合产生影响。[\(10\)](#)（二）角色过程理论。源自乔治·米德（G. Mead）开创的社会行为主义，后相继衍化成符号互动论、社会角色理论等。这个框架预设了社会先于个体，而个体在参与社会活动中需要从自我中逐渐分离出一个外化的自我来顺应这个社会。结果这种顺应外化成了符合他人期待的社会角色。

（三）角色表演理论。由于受马克斯·韦伯（M. Weber）的理解社会学和舒茨（A. Schutz）的现象学社会学的影响，加芬克尔（H. Garfinkel）的日常方法论与戈夫曼（E. Goffman）的戏剧理论提出了互动双方的假定、理解和表演者自我呈现的策略。尽管他们的理论框架并不相同，但他们似乎都认为，社会是由没有历史背景的个人在现实互动中建立起来的真实社会，不存在什么外在于个体之上的稳定的规范与结构。角色和地位在中间的作用不过是互动者互动时使用的有意义的符号或面具而已。[\(11\)](#)而社会学家只有去了解行动者的主观意识、共同设定、印象整饰等，才能理解社会。

以上三种理论范式虽有自身的解释优势，却也有各自的不足。如结构角色理论把社会看得太有秩序，以至于将个体的行为看成一种相应的机械反应；角色过程理论把个人扮演角色看做是对他人期待的顺应，结果也只暗示了个人适应社会的那一面；而以角色的主观性为起点的社会学理论，由于完全把社会交还给了个人的意识、自我或表演的策略，因而忽略了超越个体之上的社会制度对人的制约作用。以上研究范式上的对立导致了吉登斯（A. Giddens）、布尔迪厄（P. Bourdieu）等一些社会学家的新方法论。前者提出了社会建构的两重性问题[\(12\)](#)，而后者

提出了“实践性”与“习性”[\(13\)](#)等概念，其目的都在于说明行动者（agency）与社会结构（structure）之间的作用与反作用关系。可以说，西方社会学研究中出现的这一新理路，源于当代西方社会学家希望在这种对立性之间找到一种认识社会的新途径，但这种努力仅仅是理论上的而且是针对上述问题而生的。

在中国社会，由于其建构方式本身就不同于西方社会，因此从中产生的理论构想本身就可以不受西方社会学传统及其发展的制约，而从自生的传统脉络中寻求灵感。也就是说，中国社会本身就不是以这样一种二元的方式建构起来的，因此其理论的基础也不在建立或调和二元结构的理论方面。比如就拿医生给病人看病这件小事来看，这事本身在原有框架中怎么说也不过是治疗者与被治疗者的角色关系。结构论者讲的是互动中的制度约定；互动论者讲的是各自如何各扮演角色；而现象学看到的则是医生或病人的对话方式和自我表演。即使新框架，也是围绕这种关系来解释其中的个人与结构对关系建立上的相互作用的。但中国人在看病时往往会发生另一种现象，即病人总希望他能同医生建立一种个人的或特殊的（即医生和病人关系之外的）关系，结果送红包或托人关照等行为在中国社会就非常地普遍。又如师生关系本来也不过是一种教与学的角色关系，上述种种理论说到底也是教育体制与个人学习行为之间所发生的结构和互动问题。但中国许多学生家长却明白，这里面的问题是如何动用各自的社会资源，如请客、送礼、帮忙办事等，来为孩子的班主任和主课教师服务，以加强老师对自己小孩的特别待遇。可见中国人交往上的日常性具有围绕角色理论很难解释清楚的现象。也许是由于中国社会学研究者过于依赖西方理论框架，导致中国社会中本来就具有的很多至关重要的现象、概念、理论和方法论材料，乃至可能超越西方二元结构讨论之外的理论探索，均被我们忽视了。

为了形成本文的分析框架，我从中国社会的一些经验事实出发，首先假设：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，他如何能将自己的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。⁽¹⁴⁾

关于这一点，许多中国人在现实生活中多少都有些感性认识。如有人将这些现象比喻为“打擦边球”；有人把它直接归纳为“上有政策，下有对策”或者叫“轰轰烈烈走过场”；又有人具体形象地把招待吃饭时规定的“四菜一汤”说成“四盆一缸”等等。仍举上面的医生给病人看病为例，按照我的这个假定，如果医生和病人之间通过送红包或他人关照而建立起了其特殊“关系”的话，那么他们的行动规范仍然是医生依据病情开药，但策略上完全可以由病人要求医生开他要的药，或开同此病无关的药，甚至其他东西（如补品），但药房的账目完全符合医院的要求和财务制度。根据这一假设，我认为权宜出来的真实社会建构不宜像西方社会学那样采用二元划分的方法，如制度和非制度、结构和行动者、理性的和非理性的等，也不能简单地用后来的西方社会学家的新理论来生搬硬套，因为这里存在一个西方理论无法涵盖的运作空间及其规则。这些空间及其规则看似个体仍受制于社会角色及其规范法则，但实际上个人可以机智、灵活地实现其个人的目标。

可以认为，任何一种真实社会在建构中多少都会存在这样的现象，但本文只对中国人的这类行为进行研究。

二、一个概念的提出

从上面的分析中，我们已经看出，西方社会学中的角色概念并不能解释清楚中国人的“关系”。也有不少学者因此会坚持从儒家伦理思想出发，用仁、义、伦常、礼节等概念来解释。但我认为，这种表示基本上是价值层次上的，属应然性的，而非实然性的。这似乎一直是中国日常社会研究止步不前的症结所在。[\(15\)](#)可见，要想在社会学意义上揭示中国社会建构的本质，我们首先要解决的问题就是能提出一个既能被现在的社会学所接受（即具有学术性、通用性、明确性和可操作性），又能把那些失去的运作空间和规则找回来的概念。

从上面的假定出发，我下面要寻求的概念应当从中国人实际生活中产生，但又要尽可能地使之同角色概念和儒家伦理思想相关联。理由是，中国实际生活中的有些词语所表现出的意思，正是中国人将现实情境同儒家规范结构协调的结果。比如上面提到的面子、人情等。这些概念中所包含的丰富含义正表达了我所假定的行动者和社会结构权宜出来的真实社会建构与运作之策略和过程[\(16\)](#)，只不过因为这些概念没有经过学术处理和界定，才使中国日常社会建构的关键仍不易看清而已。

当然，要想厘清这些日常性词语的学术意义是相当困难的，因为它们在感性上是可以意会的，但在理性上是很难概括准确的。为了梳理上的方便，我去繁就简地认为，“人情”和“关系”应该是“面子”派生出来的两个概念（“报”隐藏在这三个概念当中）。理由是根据人情和关系这两个概念的日常含义，我们在经验上发现它们的有无或中断是因一个人有没有面子引起的。换句话说，中国人在社会互动的时候一般不会同没有面子的人讲什么人情和关系，即使要讲的话，也要看在另一个人的面子上。[\(17\)](#)虽然中国人客观地处在血缘、地缘或其它关系之中，但不是凡

有此类关系的人就都有面子。显然，我们在中国人的关系研究中不能只笼统地认为中国人看重血缘和地缘关系。这种认识不但不够准确，而且非常粗糙。如果关系的建立来自中国人所讲究的面子，那么我要建立的概念就应当先从分析面子开始。

中国人所谓的面子，在起源上既同“脸”、“颜”、“面目”等用语密切相关，也可引申为“光”、“气”、“丑”等，这类用语所表现的涵义是指一个个体单位在其社会圈内所展示的形象类型及其程度。由于这种类型及其程度受儒家道德和日常礼仪的标准的检验，由此可以根据这种检验的结果，搭配成“要脸”、“争脸（争光、争气）”、“丢脸（丢丑）”、“无脸见人”、“厚脸”、“厚颜无耻”、“不要脸”等义。这就说明，当一个个体在他所表现的形象达到了道德或礼的规范标准时，他就会被与他交往的人看得起，受到尊敬和赞誉，或特别优待，反之则被瞧不起，遭到冷落，或被唾弃，这就是所谓的有没有面子的问题。由此一来，面子在根本上是一种由于个体单位表现出来的形象类型而导致的能不能被他人看得起的心理和行为。[\(18\)](#)而当一个人一旦在社会交往中具有了脸上的被评价性，也就预示了他可能发展出的人情和关系，如当我们说“看在我的面子上”时就等于说“我和你有这份情”，或“我知道你不会不买我的账。”

以上这种分析是尽可能地从众多的日常含义中归纳简化出来的一种理想型（ideal type）分析，它的核心是中國人在交往中有强调是否“被看得起”、“被当回事”、“被买账”和“情份如何”、“算老几”、“有没有资格”及是否“掉价”的特点。但每个中國人都知道，脸和面子在中国的实际用法中多种多样，更主要的是可以互相混用和通用，如“争脸”和“争面子”，“给面子”、“赏脸”和“做个人情”，“托关系”、“报答”和“回报”等等。因此分析出了这些概念的含义及其关系上的理想型后，我们与其再退回到这些概念的繁杂含义里面去，不如从中产生一个新的学术概念来

得合理。如果我们做到了这一点，我们一来可以摆脱对各自复杂含义取舍上的纠缠和研究上的分散、零碎之局面；二来可以以这一概念为基础来寻找中国人日常社会建构的框架；三来即使我们还有种种理由仍然使用面子、人情、关系等概念，我们也就不再是任意或含混地使用它们，而是能更加清楚地知道这些概念的运作指向与边界。正如我们知道角色这一概念的运作指向和边界可以是它的社会地位、社会规范或他人期待、自我表演一样，我们也应产生一种解释框架，看清楚面子和人情等的运作方位和边界在哪里。可见，一个新概念的提出和一种分析框架的建立，在实质上是希望能给中国人的社会关系运作方向一个定位。

上述的梳理使我有理由认为，启用“个人地位”（英文可相应译作 *personal status*）一词，可以较完整、准确、学术性地表达出面子、人情、关系、报等日常生活概念的含义。所谓个人地位是指一个体单位自身具有的社会重要性在社会交往中被他人（社会）所承认的方式及其程度。这里面包涵以下几层意思：（1）“个人地位”是一种社会交往中的概念，而非个人特征性（人格）的概念，即它同社会地位对应，而不同人格对应，因为它只有通过一种关系的建立才能体现。（2）个体单位自身的“社会重要性”来自于人们在交往中对彼此的社会有价值资源所进行的定义和判断。通俗地讲，它更多地是表示一个人的“身价”如何，而非“身份”如何，但这两者之间并不相斥，存在一定的交叉性关系。

（3）“承认的方式和程度”既有主观性的和计策性的，又有外在的表现性。一方面它要靠一个个体依据自己积累的交往经验对自己的社会重要性做估价，另一方面也可以从他人的说话语气、客气程度、重视程度、热情程度、接待规格或其他仪式行为和事件中看出。（4）由于社会交往人一个个体有很多社会交往，往往会对各交往者做心理上（心目中）的排列出一种先后顺序（即日常语所谓的“掂量”），即个人地位序列体系，以体现社会重要程度上的差别。[\(19\)](#)

回过头来再看下面子、人情、关系、报等概念，我们可以发现它们的模糊含义可以在此概念中得到较为清楚而整合性地展现。因此，我认为研究中国真实社会建构的关键或权宜法则，可以放在分析“个人地位”的形成、获得和社会运作的方式上面。

三、个人地位的形成与提升途径

角色这个概念在西方社会学中始终是一个微观概念。相形之下，它在中国人看来却是一个既微观又宏观的概念。西方社会学认为这一概念作为分析社会的起点在微观层次上可以作为互动方式的最小单位，在宏观上可以构成我们认识阶层、社会结构的基础。而在中国人看来，这一概念不但足以直接表现宏观社会结构的层次和等级，比如君君、臣臣、父父、子子，或儒家的五伦，而且在它之下还可以再分出许多更加微观而复杂的社会运作现象。这些复杂的现象就是中国人所讲究的交情、脸面、报恩、做人等。显然中国人在现实的复杂关系中认识到，通过角色的儒家规范作为中国人处理交际规范的原则非但不具体，反而很空洞，里面的内容还需要有一套做人的细腻原则和策略来填充。诚如一些研究中国社会的学者中所看到的那样，中国社会是靠个人关系（personal relationship）联结起来的社会。[\(20\)](#)

在我看来，个人关系很不同于人际关系（interpersonal relationship）。虽然人际关系也是指个人与个人的关系，但这一层意义上的个人是有角色的个人，它表明的是种类的概念，如中国五伦及其规范即属此类。而个人关系指的却是一个真实的个人面对着角色规范关系原则和自己所面临的现实生活环境所表现出的实际关系状态。但问题的复杂性在于实际关系状态并非就一定是指个人关系，而没有角色和规范的作用。关于个人关系与角色规范之间的关系，我认为在中国社会，

可能是一种价值与实际、规范与操作的交织。在价值层面上，儒家想通过“礼”的操作来实现其理想化的角色关系。如董仲舒所谓的礼者“序尊卑贵贱大小之位，而差内外远近新旧之级者也”。⁽²¹⁾看起来，儒家反复强调的礼似乎已规范了人的一切行为程式，但正因为它在实际中不可能做到这一点（单这两句话中的变项组成的多变项统计分析，如序列上是“尊”，差别上是“外”会怎样；序列上是“贱”，差别上是“近”又会怎样等），就得让礼根据具体的情境来灵活地操作了。这就在现实上促使了一个体只能以礼为据，在交往中结合自己的实际情况来自主地区分每一具体对象同他的特定关系。从这层意义上讲，一种作为人际关系的概念不但不表示个人关系，反而限制个人关系，因为它要让人们以类的方式遵循相应的规范来互动。而个人关系互动出来的结果同儒家想表达的规范恰恰相反。在礼的名正言顺的指导和推动下，伦常规范只被灵活地运用于个人关系之中，而失去了米德所讲的概化他人（generalized others）之可能。忽视了人际关系和个人关系这两个概念之间的重要差别，就会误把中国社会的价值倡导或制度设立看做是中国社会之真实建构的本身。

当个人关系在社会中日显其重要性时，个人地位也随之游离于社会角色和地位之内或之外而表现出来，进而使它的获得途径和表达方式同角色也有所不同。前者需要讨论的是自我、面具、地位、表演、规范和他人期待等一系列问题，而根据我提出的中国人社会行为取向上的四因素模式变量⁽²²⁾，我认为个人地位的获得、提升及运行方式等则会在以下几个方面有充分的表现，它们分别是个人权威、道德品质、礼尚往来及连带关系。

（一）个人权威。权力是一个个体（或群体）在特定的角色和地位上所表现出的迫使他人产生遵从性的能力或影响力。根据美国学者丹尼

斯·朗（D. H. Wrang）的定义，“个人权威有双重含义：一方面，它是基于掌权者的特殊性格和能力，而不是基于其社会角色或广义的规范品质；另一方面，它源于对象对独特的个人品质的感觉和评价而不是掌权者强制、奖励或提供专家咨询的资源。”⁽²³⁾在布劳等人看来，权威是权力的合法化，它更多地体现出受权力控制的人对权力拥有者的赞成和承认。⁽²⁴⁾可是，个人权威其实不需要合法性的支持。因此许多中国人不太理解西方社会学家和管理学家为什么津津乐道于领导是一种行为，是一种合法性的权威。他们宁可相信领导是指一个人拥有了一种魅力、资格、威望、才干、手腕和/或品格。如果比较韦伯的统治类型划分，即将权威分成法理型权威、传统型权威和卡里斯玛权威（charismatic authority，又译个人魅力型权威）来看，那么传统型权威和法理型权威所产生的结果主要是赋予一个人的社会地位，而个人地位一般可能会部分地表现在传统型权威中，而集中地表现在卡里斯玛权威上。韦伯本人在研究卡里斯玛式权威时也发现：“中国人的理论充分显示了君权地位的卡里斯玛特征，而这是依附于他的个人资格，以及他的被证实的个人价值。”⁽²⁵⁾根据上面所说的个人地位可以被包含于社会角色和地位之中的含义，卡里斯玛式权威也可以隐藏在传统型权威或法理型权威之内，如家长制或科层制之内。这意味着在中国社会，如果权威者建立不起来他的卡里斯玛，即使他有法理型权威做依托，其权威的危机都只是个时间问题。另外，我发现，从个人地位角度来看权威类型，在中国社会我们还可以看到一种弱势权威的存在，即以社会地位之弱来获得个人地位之强。这种看似矛盾而不可能存在的权威，往往表现为一个个体不以强者面目而是以自己是弱者来导致强者对自己的顺从，比如独生子女对父母、妻子对丈夫、囚犯对长官、学生对老师、下级对上级等，都会在一方缺乏强势时采用一哭、二闹、三上吊等行动来获得以柔弱胜刚强的效果。中国江湖上的手下败将常讲的“看在我上有老母下有婴儿的份上，饶我一命吧”就属于用弱势权威来实现强者屈从的一种策略。这点背后

可能有儒家和老子思想的支撑，需要另行研究。

（二）道德品质。在中国，道德的本义有遵从和维护权威者之意，如孝、尊、敬、恭等。它作为一种表示个人品德含义的出现，可能发生在孔子对“君子”涵义的修改之后。中国词语中的君子原指一种占有统治地位的人，故有君君、臣臣的说法，表示不同等级地位上的角色要按自己角色规范来行事。但同样也是孔子，在他强调了这样一种角色地位和规范后，又将君子的含义转化为一种高尚的、有修养的、有学识的人。转化之后，君不但同臣相对立，而且同那些不守道德的或没受过教育的小人相对立。[\(26\)](#)上面的这种转化暗含了一种前提上的改变，即位于君子地位上的人不一定是个守道德的人，而不在君子地位上的人也不一定不是一个君子，从而使个人品质成为衡量君子的关键。这种前提的改变使得一个个体的个人地位不但凸显出来，社会地位淡化下去，而且也确立了个人地位有别于社会地位的另一种空间。因为它使人人都相信，只要他注意培养自己的道德情操，就能提高他的个人地位（而非社会地位），即“德高”可以“望重”。

（三）礼尚往来。礼尚往来在中国不单反映一般意义上的社会交换行为，而且具有报的含义。通常意义上的社会交换主要指双方对等的交换，而报指的却是一种不对等的交换。[\(27\)](#)交换的对等关系在客观上导致的是人与人的社会交易和投资互不拖欠而随时可以终止，而不对等关系所要造成的客观结果则是相互拖欠，并且具有反复循环下去的特点，即所谓的你敬我一尺，我敬你一丈；你滴水之恩，我涌泉相报。由此一来，中国式的交换带有一种恩的观念，即表示因对方的施礼或帮助而更看重和敬重对方，进而达成更为友好的或联系得更亲密的关系，并做好以更大的投入来回报对方的准备。可见，报的根本含义就在于个体通过礼尚往来来提高一方的或彼此的 personal 地位。如果这种行为引起了对方的

对等性偿还，那就意味着送礼者的个人地位没有提高，而如果一方用加倍施予方式来让对方为此和自己在交换上拖欠下去，或彼此拖欠下去，则表明了互动的双方在逐级地加重自己在对方心目中的地位。虽然他们各自的或彼此之间的社会地位都没有改变，但互相之间的个人地位却不断升级。当然这种个人地位上的升级也许最终会引起社会地位的提升，但这是另外一个问题。

（四）连带关系。传统中国是一个以血缘为纽带发展起来的社会。它对个人地位的获得具有两个方面的影响：一是从纵向上看，前定（代）的社会地位的高低会影响后代的个人地位的高低，如一个人出生于名门望族，可以使之获得先赋性的个人地位；二是从横向上看，一个人的社会地位或个人地位的提升会引起相关他人的联结倾向（即所谓“一人得道，鸡犬升天”）。因为在中国社会，如果一个人能联结上那些有权势的或有头有脸的人就等于自己也有了个人地位，比如在中国历史上，母亲或妻子可以过问政治主要因为他们同有权势的统治者有连带关系；干部子女经商畅通无阻是因为他们有个身居高官的爸爸。费孝通曾用差序格局这一概念对中国社会的这种关系网络的形状进行了概括和描述^[28]，但差序格局主要指的是个体在社会空间上的天然分布，而个人地位想表明的是人们根据个人地位高低而建立起来的网络社会，即人们常说的“找熟人”、“托人”、“撑腰”或“沾光”等。根据个人地位这一含义，即使人们在事实上存在着血缘或准血缘关系，但如果没有个人地位，也不会有人去联结他们。比如在“文革”期间，大学生里流传着这样一种说法：“一年土，二年洋，三年不认爹和娘。”这意思是说尽管爹娘很亲，但由于他们在大学生的交往圈中不够体面，身为儿子的大学生也就只好装着不认识他们。当然在连带关系里，还有一个显性个人地位和隐性个人地位的划分问题。显性个人地位是指已被他人承认的个人地位，也就是说个体的社会重要性已是事实，上述的托人或沾光等皆属此

类；潜性个人地位发生在个人地位虽未获得，但他人在交往中对对方的未来个人地位有所顾忌或产生了预期。因此个体在他人没有或个人地位不高的前提下仍有联结倾向，是出于他有为自己将来留条后路的考虑，即属于一种计策性行为。可见，“关系”在中国社会的特定含义之一，是指一个人能否联结上事实上的或可能性上的有权有势的他人。

从上述的四种产生个人地位的基础及个人获得社会资源的途径来看，中国社会的真实建构其实是围绕着形成和提升一个个体的个人地位而展开的。它反映出中国人在建构真实社会时有明显的交往个别化的倾向。这可以成为我们理解中国真实社会建构的起点。

四、个人地位的运作方位

我们在前文已看到，有学者提出中国人的特征是个体主义、个人主义、自我主义、利己主义等⁽²⁹⁾，并发现了礼的个人含义和具体性。⁽³⁰⁾由于这些学者看到了个人在中国社会的突出地位，因而发现中国人因有个人化倾向而缺乏联结成公共社会的可能性。又有学者认为中国人的特征是集体主义、关系主义、他人取向、情境中心、伦理本位等⁽³¹⁾，由于这些学者看到了儒家思想中的社会角色及其规范对中国人的影响，认为中国社会是一个合群的和重视血缘关系的社会，因而提出中国人具有重群体和重关系的倾向。面对同一个社会而产生出两种相反的观点，我认为关键问题出在中国社会联结的可能性上。其实中国人在社会行为和社会形成的特征上既不是个人取向，也不是群体取向。中国社会既无法借助于社会角色及其规范而联结成一个具有公共性的社会，也不像一盘散沙那样不能联结成一个大型社会，而是通过个人地位的获得来联结成一种网状社会。如果一个处在关系中的个体能获得他的个人地位，如“面子”、“人情”等，那他的关系圈就能迅速扩大，形成他广泛的

社会网络，如果一个处在关系中的个体无法获得他的个人地位，则他就同其他个体无法产生联结（但不排除他想方设法通过寻找一个中间人来联结）。这里值得注意的是，联结（**connection**）不是团结

（**solidarity**），如果不加区别，就很容易导致将中国社会或者被误看做为集体性的社会，或者被误认为是散漫性的社会。

为了分析个人地位在中国社会的运作方式，我先根据一些社会学家的观点，将社会行为分为表现性行为 and 工具性行为。[\(32\)](#)从我上面对个人地位获得的四种方式中可以发现，如果一个个体通过他的个人权威和道德品质来得到他的个人地位，那这种建立方式属表现性的；如果一个个体通过礼尚往来或连带关系来得到他的个人地位，则属于工具性的。从社会的发生角度来看，表现性行为是社会建立的基础，也可以是社会地位、角色和等级制的起源。如果一个社会中没有人先能通过表现性行为来获得个人地位，那么再用工具性行为来获得个人地位则不可能。用通俗的话来讲，即在一个社会生活圈中，比如家族、乡里等，如果没有人争光，也就没有人沾光。这点同霍曼斯（**G. Homans**）把社会行为的发生还原到行为主义心理学的观点很不相同。我认为，从社会学的研究起点上讲，表现性行为在个人地位的形成上是自生性的，如成就、本领、能力、年龄（辈分）、德行、人格魅力乃至容貌等，它构成了个人在社会生活中的活动基础；而工具性行为在个人地位形成上是派生性的，如裙带、老乡、求情、沾光、施报、交易、托人、拉帮结派等，它导致了日常社会的建构从单一性走向复杂性。

研究个人地位的社会运作，主要是分析上面提到的个人地位生成的四个因素是如何在社会中相互作用和相互制约的。

首先来看一看表现性行为中的个人权威和道德品质之间的关系。从儒家思想角度来讲，个人权威和道德品质之间本应是同质性关系。儒家

的仁君、内圣外王、修齐治平等思想都反映出儒家有将个人权威同道德品质合为一体的倾向。但在实际生活中，这两者之间的理想结合缺乏必然基础。个人权威和道德品质之间的现实运作所发生的分离，可能在于儒家伦理结构自身的矛盾性。一方面，儒家伦理中的孝亲观念使得辈分和亲情这些先赋性（ascribed）参数可以让社会中的每一个人都有机会和场合获得他（或她）的社会和个人地位。这样一种制度安排在无形中就等于让个人在无须努力的情况下就可以得到他的个人权威了。以上这种个人权威人人有份的现象，我将它称为个人权威的普遍性原则，也就是是一些社会心理学家发现的中国人具有权威性的人格特征。[\(33\)](#) 另一方面，就儒家伦理结构的矛盾体而言，假如每个人都可能获得个人权威，那么君子的含义将再度发生改变。前次改变发生在社会角色和地位向个人道德品质的转化上，而这次改变则从内在的道德修养外化为他人的评头论足上或尊敬之上。因为对每个人来讲，有辈分和亲情是可能的，但个个都讲道德是不可能的。讲个人权威的可能与讲道德的不一定可能使个人地位的含义再度发生改变。由于前一次改变是从社会地位向品德的转化，角色已不再重要，而这次转化，品德也已式微，重要的问题已变成了他人如何来评价自己。这时，个人权威和道德品质之间的关系不再是个体因修养德行而赢得他人的尊敬，而是个体总是要求得到一个好名声。至此，不论一个人的品质言行如何，降低一个人的声威就意味着让这个人蒙受羞辱。[\(34\)](#) 最终，表现性个人地位的运作所产生的他人评价只单向地形成了他人的正面评价，而不再可能出现负面评价。我将这一现象称为他人的正面评价性原则，也可俗称为不得罪人原则。

再看一下工具性行为中的礼尚往来和连带关系之间的关系。礼尚往来一般指双方之间的施报关系，而连带关系通常指一方同多方之间的联系。我曾在中国人际关系网络的平衡性原则中指出，三个以上的中国人在社会交往中非常重视社会资源分配上的平衡性原则。所谓平衡性原

则，是指中国人在同三人以上的具有同等个人地位者交往时，往往用等量交换原则来保持一方和多方之间的平衡关系。而在这样的交换格局中，任何一方不遵循这一原则都会造成人际关系上的紧张和冲突。这一点正好同两人之间要遵循的报的原则相矛盾。因为任何三个人以上的交往关系拆散开来看，都是两人关系，而两人关系所遵循的报的原则是要不断地提高彼此的 personal 地位。结果，两个人之间的个人地位越高，也就预示着第三者的个人地位相对降低，致使三人以上的平衡性原则遭到破坏。互动中的个体面对这样一种潜在的原则冲突，就会再在其基础上形成一个更为圆通性的原则，即在有三个以上的同类个体出现的情况下将报作为一种两人之间的隐蔽性行为来加以实施，达成彼此间的心照不宣，从而使三人以上的关系网络仍然维持原有的平衡。我将这一原则称为交往的表面平衡性原则，也可俗称为摆平原则。

下面再来看一下表现性行为和工具性行为之间的关系。表现性行为和工具性行为如前所说是一种原生与派生的关系。根据它们的各自行为特征，派生的工具性行为可以使原生的表现性行为受到强化。也就是说，当一个人的表现性行为因得到他人的承认而提升了其个人地位时，他就会用工具性行为来报答对方；当一个人的表现性行为得不到他人的承认而致使其个人地位下降时，他就会用工具性行为来惩罚对方。因此，社会交往因受他人正面评价性原则的驱使，工具性行为因受交往表面平衡性原则的驱使，以及后者对前者的一再强化，导致这种社会在个人关系建构上必然发展出交往的形式化的特征。这一特征在中国语言中被许多尊称、敬语、谦辞等（久仰、大驾光临、不敢当等）固定下来。一旦交往形式化运作起来，又必然会模糊表现性行为本身的程度差异及其同工具性行为在获得个人地位上的性质差异。例如在各种评奖过程中，找关系获个奖、花钱获个奖、靠已有的名气获个奖与靠自己的实力获个奖，并没有什么本质区别，但获不获奖却有本质的差别，此为“不

得罪人原则”的结果；又如评奖委员会在给有些人颁各级奖项的同时，也不会忘记让更多的参与者获个优秀奖、鼓励奖、组织奖、文明奖之类，此为摆平原则的结果。可见，儒家价值体系所建构的社会，本身就有一套社会评价标准，但因个人权威的普遍性原则、他人正面评价性原则和表面平衡性原则的作用及其后者对前者的强化，这种评价标准已被交往的形式化特征所消解，带来的只是每个人对个人地位高低的焦虑和敏感度的增加。以上的个人地位运作造成了表现性行为在生成中原本具有的客观评价体系和社会规范体系，但运作的结果却变成人们的一种工具性的应世策略。因此在中国社会，个人地位的获得和运作中的最核心问题就是能否分辨出表现性和工具性的差异以及会不会产生形式化的问题。而我们从这一问题中又可以发现，上文提出的社会结构和行动者之间的权宜，作为一种实现的可能，是借助于个人地位运作中必然发生的主观计策性和外在评价性来实现的。

五、个人地位和社会地位之比较

韦伯在提出社会地位的划分标准时，是将声望同权力、财富一道来标志不同个体在社会分层中的等级。仔细辨认韦伯的这三个标准，我们发现，权力和财富是两个客观性指标，而声望的情况就有些复杂了，因为声望是社会成员对个人所占据的社会位置的社会评定。作为社会个体，由于他们之间的价值和社会经历的差别，造成对声望评价的不同。声望之所以能作为一个测量社会分层的标准，也就是因为社会学家相信，社会上的大多数个体对一种个人地位持有相同或相似的稳定看法。尽管它是个人的主观反映，但它具有统计学上的意义。可惜的是，由于本可以作为个人地位的声望参数被附属在权力和财富等社会地位之内，因此它更多地是被当作一种同社会地位基本相同的职业角色（类别）来

加以研究的。

布劳在社会角色和地位的分析中是通过划分类别参数和等级参数而有逻辑地展开的(35)，但我认为布劳的这种地位分类有问题。也就是说，布劳由于没有考虑到类别参数也含有社会等级这一事实，结果使他的类别参数和等级参数之间并没有一个客观的划分标准。正如布劳本人将年龄归为等级参数一样，其他的类别参数（诸如性别、民族、职业和住所等）为什么不可以是等级参数呢？结果在他的分析框架中让人们看到的是社会只存在一个等级序列，即使社会结构中存在着异质性，也不过附属在等级地位之中，这就影响了他对社会宏观结构的推论。

从韦伯的社会声望也具有社会分层含义的观点和布劳对社会结构的等级分层中的不足之处受到启发，我认为在一般性的社会中存在着两种地位等级：社会地位等级和个人地位等级。其中权力和财富是划分社会地位等级的两个重要参数，而社会名望和人际情感则是区别个人地位等级的两个重要参数。后两个参数用中国词语来表达很近似于面子和人情。(36)还有一些等级参数究竟是属于衡量社会地位的，还是属于衡量个人地位的，在不同的社会文化里有所不同，如年龄和性别在有的社会（如中国传统社会）是衡量一个人社会地位的标准，但在另一些社会或时代里（如西方社会）只属于个人地位，无法构成划分社会等级的指标。

比较个人地位和社会地位的异同，主要是认识它们在研究框架上的异同。这两种解释社会运作的框架不是相互排斥的，而是两种视角，两种分析社会的途径。它们在现实社会运作中往往是相辅相成的。从理论上讲，个人地位上的有价值社会资源通常靠社会角色来赋予，而相同角色之间的特殊性也需要个人地位来体现，比如都是局长，但因其所控制的社会资源不同，或者都是教授，其学识、德性、年龄不一样，其社会

重要性也就不一样。如果将这种相辅相成的关系放到不同的社会类型中比较时，我们还可以发现，如果一个社会在规范上是强调用个体的先赋性参数来限定他的社会角色和社会地位，但又存在着生成个人地位的社会基础（如中国社会），个人地位在现实社会运作中就越显得具有潜在的重要性，因为它成为社会个体区分自己与相同社会位置上的他人的唯一方式。反之，如果一个社会在规范上越是强调用个体的获得性个人地位就可以改变其社会地位，那么这时的个人地位获得就容易同他的社会地位合为一体（如现代西方社会）。假如一个社会完全用森严的世袭等级来建构其日常社会而对个人地位不留多少余地，那么个人地位的作用将下降到最低限度（如传统西方的世袭制和印度社会）。倘若一个社会在处于缺少社会角色规范的情况下，那个人地位将会代替社会角色和地位来维持社会运行。最后一种类型的社会较容易在宗教社会、秘密社会和集群行为中出现。

角色原是作为一个戏剧学词汇进入社会学的，这就意味着围绕角色的理论仍可以在戏剧化的比喻上体现出它们的差异。比如结构论者关心的是演出的剧本对角色是如何要求的，演员表演得符不符合规范；互动论者关心的是演员的真实自我如何进入角色；现象论者关心的是演员这时如何在观众面前计策性地展现自我技术和能力；而个人地位分析框架所关心的则是在一场戏中无论演员演得好坏，观众和演员之间是否能达成捧场的关系。哪一种理论对中国真实社会更有解释力是显而易见的。

用这个框架再回过头来看儒家社会理论，我们看到，中国人在实践儒家五伦时并不是按照西方社会学中的角色和地位理论来行事的，而是按照个人地位概念来行动的，即效忠、孝悌、恭敬等角色规范行为并不发生在角色关系上，而是发生在个人关系上。如人们实际效忠的是某一

特定的个人，而非某种特定角色。西方式的一仆二主是社会角色和地位运作的结果，而中国式的一仆不从二主是个人地位运作的结果。

结语：中国人日常社会学分析框架的建立

从以上对个人地位的分析研究中，我们可以看到，个人地位这一概念能提供给我们的分析框架是：

1. 真实社会的建构是社会个体运用行动策略同现存的社会结构相权宜的产物。

2. 它在中国日常社会中以个人权威、道德品质、礼尚往来、连带关系为基础建构起来，从而表现出交往的个别化倾向。

3. 交往的个别化导致社会个体对彼此有价值的社会资源的承认方式及其程度的重视和交换，这就产生了有别于社会地位的个人地位，它在类型上可分显性的和潜性的。

4. 个人地位是他人在一个个体心理空间上的序列分布，而非人口在社会空间上的等级分布。这使个人地位既具有个人内在的计策性特征，又具有外化的个人关系特征。

5. 从社会建构的发生学上看，个人地位由个人的表现性行为引起。

6. 从社会关系网络的建立上看，个人地位由个人的工具性行为引起。

7. 一个个体的个人地位获得与否决定他进入社会关系网络的可能性。

8. 个人地位的失去或下降会使得一个个体蒙受耻辱或建立社会关系网络时的失败，通常需要借助于中间人来修补或联结，而能够充当中间人的人仍然是那些在双方那里都已产生个人地位的人。

9. 个人权威的普遍性原则、他人的正面评价性原则和交往的表面平衡性原则是表现性行为和工具性行为相互作用而产生的三个重要原则，这三个原则导致个人交往中普遍存在的形式化倾向。

10. 个人地位使得一种特定的个人影响、情境或场合比一般的角色对应和规范原则更重要。

11. 个人地位由于比社会地位更容易获得社会资源而会受到社会个体的高度重视和运用。

12. 个人地位既能帮助一个个体获得或改变其社会角色和地位，也能使处于相同社会地位上的个体具有明显的区别。

我在前面提出，任何社会都存在着这样的个人地位，如果将中国社会的个人地位产生基础加以一般性的抽象，那么我们会看到，人格权威、个人特征、社会交换、感情程度等因素是我们分析任何一种社会中的个人地位的基础框架。

在我这个分析框架建立之前，许多西方社会学家及有关学者在各自的经典论述中也片断地提出过各自的一些见解，如米德在社会及组织中看到的人格力量和个人关系的作用^{[\(37\)](#)}、库利（C. H. Cooley）在社会互动中提出的镜中我概念及个人优势同权威形成的关系^{[\(38\)](#)}、托马斯

(W. I. Thomas) 提出的情境定义的真实性问题⁽³⁹⁾、戈夫曼 (E. Goffman) 反复研究的日常接触⁽⁴⁰⁾、韦伯在社会地位的划分中认识到的社会荣誉的特别之处⁽⁴¹⁾、帕森斯 (T. Parsons) 在建构社会行为模式变量中提出的特殊主义⁽⁴²⁾及由海曼 (H. Hyman) 开始而逐渐发展建立的参照群体理论等。⁽⁴³⁾在有关中国社会的研究中, 罗素 (B. Russell) 认为要面子维护了每一个中国人的尊严。⁽⁴⁴⁾韦伯发现中国人因为讲面子而发展不出契约性的社会组织⁽⁴⁵⁾, 费正清 (J. K. Fairbank) 看出面子是因个人尊严获得的社会赞许⁽⁴⁶⁾, 帕森斯看到中国人在社会生活中只关心获得一个好名声。⁽⁴⁷⁾还有一些社会学家用特殊主义纽带这一概念来概括中国人的关系特征⁽⁴⁸⁾, 而对力图揭示中国人性格的鲁迅、林语堂等文学家来说, 他们也只能用“中国精神的纲领”、中国人的“阴性三位一体”或统治中国人的“女神”等文学性语言来表述中国人的这类行为规则。⁽⁴⁹⁾总起来看, 在中国这一方面的种种论述中, 当以殷海光对“面子和声威”的阐述和杜赞奇 (P. Duara) 的有关实证研究最接近个人地位的基本含义。⁽⁵⁰⁾我提出这样一个分析框架正是希望我们能对中国社会乃至人类社会中的有关问题进行清晰而系统的研究, 它使我们对中国人的社会交往、计策行为、组织运作、沟通方式、领导行为、规范与行动的关系及社会一般特征——集体主义的还是个人主义的以及公共的, 还是个别性的等, 都有一种更真实而深入的认识; 也使我们对一般人类社会中的情感行为 (如两人相爱而生的巨大社会能量)、评价行为 (如人们对权威或明星的崇拜)、理性行为 (如理性交换的限度、角色规范的制约度、正式和非正式组织对社会行动的各自影响) 等有重新的解释和理解。

我认为, 无论是东方还是西方, 从微观研究出发来分析日常社会及其行为规则应该说是社会学中一个值得提倡的研究方向⁽⁵¹⁾, 特别是中国人的思维特征能将日常社会的建构原则运用到更重大的事件中去。众

所周知的儒家思想体系就是建立在日常规范的基础上的，但它的意义却远远超出了日常人伦。从事微观的或日常社会的研究，不但可以使社会学的宏观理论的解释力增强，也能使我们不断地发现社会构成和运作中的潜在过程、结构和一些新原则，从而使得社会学的研究更真实、更贴切、更严密、更精细、更具经验性及更具解释力。

(1) 参见李路路：《私营企业主的个人背景与企业“成功”》，载《中国社会科学》1997年第2期。袁岳、王欣、张守礼：《北京外来人口中的三种权威及其影响》，载《战略与管理》1997年第2期。陈吉元、胡必亮主编：《当代中国村庄经济与村落文化》，太原：山西经济出版社1996年版，第5章。

(2) 参见何梦笔：《网络、文化与华人社会经济行为模式》，太原：山西经济出版社1996年版，《作者的话》第3页。

(3) 亚瑟·亨·史密斯：《中国人的性格》，北京：学苑出版社1998年版，第1—4页。

(4) 鲁迅：《说“面子”》，参见《鲁迅全集》第6卷，北京：人民文学出版社1991年版。

(5) Lin Yutang, *My Country and My People*, New York: John Day Book, 1935, p. 200.

(6) 翟学伟：《中国人际关系的特质——本土的概念及其模式》，载《社会学研究》1993年第4期。

(7) 何梦笔：《网络、文化与华人社会经济行为模式》，第35页。

(8) 详见R. Linton, *The Study of Man*, New York: Appleton, 1936.

(9) 参见乔纳森·H. 特纳：《社会学理论的结构》，杭州：浙江人民出版社1987年版，第四编。

(10) 彼特·布劳：《不平等与异质性》，北京：中国社会科学出版社1991年版。

(11) 参见C. Wolf, “Status” in *The Social Science Encyclopedia*, A. Kuper & J. Kuper (eds.), Routledge & Paul, 1985, p. 826.

(12) 详见A. 吉登斯：《论社会学方法新规》，载《天涯》1997年第15期，第156—157页；《社会的构成》，北京：三联书店1998年版。

(13) 详见布尔迪厄：《文化资本与社会炼金术》，上海：上海人民出版社1997年版；《实践与反思——反思社会学导引》，北京：中央编译出版社1998年版。

(14) 参见翟学伟：《“土政策”的功能分析——从普遍主义到特殊主义》，载《社会学研究》1997年第3期。

(15) 这里是指近来在台港和大陆等地的学术界开展的本土化运动，有关观点参见杨国枢主编：《本土心理学的开展》，载《本土心理学研究》，1993年创刊号；杨中芳：《如何研究中国人》，台北：桂冠图书公司1996年版。

(16) 详见Hu, Hsien Chin, “The Concept of Face”, in *American Anthropology*, 46 (1944). Yang, Lian-sheng, “The Concept of ‘Bao’ as a Basis for Social Relationships in China”, in *Chinese Thought and Institutions*, J. K. Fairbank (eds.) University of Chicago, 1957. 参见黄光国：《人情与面子：中国人的权力游戏》，载黄光国编：《中国人的权力游戏》，台北：巨流图书公司1988年版。

(17) 详见翟学伟：《面子·人情·关系网》，郑州：河南人民出版社1994年版。

(18) 详见翟学伟：《中国人的脸面观》，台北：桂冠图书公司1995年版。

(19) 我在研究中国人的面子时曾经提出了心理地位的概念，这个概念同这里的个人地位的概念的关系是（1）心理地位一般只适用于解释面子，而不能涵盖更多的关系上的内容；（2）按照我在本书第一部分第二篇的假定，中国社会具有连续统的特征，因此在中国，心理地位、个人地位和社会地位的关系是一个连续的关系，是一个互相包含而非排斥的关系；（3）个人地位偏重对个人关系的解释，心理地位偏重对心理排序的解释。

(20) T. Parsons, *The Structure of Social Action*, New York: Free Press, 1961, pp542-52. F. Butterfield, *China Alive in Bitter Sea*, London: Cororet Books 1983, pp. 74-5. T. B. Gold, “After Comradeship: Personal Relationship in China Since the Cultural Revolution”, *China Quarterly* 104 (1985), p. 673. J. K. Fairbank, *The United states and China*, Harvard University Press (1976), p. 12, p. 93. 金耀基：《关系和网络的建构：一个社会学的诠释》，载《二十一世纪》1992年8月号。

(21) 董仲舒：《春秋繁露·奉本》，上海：上海古籍出版社1989年版，第58页。

(22) 翟学伟：《中国人在社会行为取向上的抉择——一种本土社会心理学理论的建构》，载《中国社会科学季刊》1995年冬季卷。

(23) 丹尼斯·朗：《权力论》，北京：中国社会科学出版社2001年版，第67页。

(24) 彼得·布劳：《社会生活中的交换与权力》，北京：华夏出版社1988年版，第233页。

(25) 马克斯·韦伯：《经济·社会·宗教》，上海：上海社会科学出版社1997年版，第193页。

(26) 余英时：《儒家“君子”的理想》，见余英时：《中国思想传统的现代诠释》，南京：江苏人民出版社1989年版。

(27) 费孝通：《乡土中国》，北京：三联书店1985年版，第75页。Yunxiang Yan, *The Flow of Gifts: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*, Stanford University 1996.

(28) 费孝通：《乡土中国》，第24页。

(29) 有关讨论详见翟学伟：《“泥”与“沙”：为中国“国民性”之症结求答案》，载《二十一世纪》1994年4月号。

(30) 余英时：《从价值系统看中国文化的现代意义》，载《文化：中国与世界》第1期。

(31) 详见翟学伟：《“泥”与“沙”：为中国“国民性”之症结求答案》。

(32) 林南：《社会资源和社会流动——一种地位获得的结构理论》，参见南开大学社会学系编：《社会学论文集》，昆明：云南人民出版社1989年版，第256页。

(33) 杨国枢：《中国人的社会取向：社会互动的观点》，参见杨国枢、余安邦主编：《中国人的心理与行为》，台北：桂冠图书公司1993年版，第110—4页。

(34) 参见本尼迪克特：《菊与刀》，北京：商务印书馆1994年版，第155页。

(35) 详见彼特·布劳：《不平等与异质性》，北京：中国社会科学出版社1991年版。

(36) 西方社会在这两个参数上的实例是人们对某个明星的崇拜和对某个人的爱所表现出来的种种不同于角色规范的行为，但它显示的社会生活范围比中国社会小得多。

(37) 乔治·H.米德：《心灵、自我与社会》，上海：上海译文出版社1992年版，第272—276页。

(38) 查尔斯·库利：《人类本性与社会秩序》，北京：华夏出版社1989年版，第118页，第204—32页。

(39) W.I.托马斯：《不适应的少女》，济南：山东人民出版社1988年版，第2章。

(40) 戈夫曼：《日常接触》，北京：华夏出版社1990年版。

(41) Max Weber, “Class, Status, Party”, in *The Study of Society*, Peter I. Rose (eds.), New York: Random House, 1970, p. 337, p. 341.

(42) T. Parsons & E. Shils, *Toward a General Theory of Action*, Harvard University, 1950.

(43) H. H. Hyman, “The Psychology of Status”, *Archives of Psychology*, No. 269 (1942).

(44) 罗素：《中国问题》，上海：学林出版社1996年版，第161页。

(45) 详见马克斯·韦伯：《儒教与道教》，北京：商务印书馆1995年版。

(46) J. K. Fairbank, *The United States and China*, p. 104.

(47) T. Parsons, *The Structure of Social Action*, pp. 542-552.

(48) Steve Duck & Daniel Perlman, *Understanding Personal Relationship: An Interdisciplinary Approach*, London: Sage, 1985.

(49) 鲁迅：《说“面子”》，Lin Yutang, *My Country and My People*, p. 195.

(50) 殷海光：《中国文化的展望》，北京：中国和平出版社1988年版，第145—55页。杜赞奇：《文化、权力与国家》，南京：江苏人民出版社1994年版，第6章。

(51) 参见李猛：《迈向关系——事件的社会学分析：一个导论》，载《国外社会学》1997年第1期。

社会系统、关系运作与权威结构 ——在北京大学的讲演

翟学伟：非常高兴能够参加北京大学举办的“人文与社会”跨学科讲座。[\(1\)](#)

接到汪丁丁教授的邀请，我感到非常荣幸。为了这次讲座，我把原来在其他地方的演讲内容做了一些调整，以便能够更集中地反映我这些年来的研究。简单地说，我研究中国人关系的时间有20年左右，对这一方面有一些自己的观点，也有一点发言权，其中一些地方还有我的理解和创新。我很想在未来的研究当中，最终摆脱目前社会科学，特别是西方社会科学所限定的很多东西。我想从其中走出来，重新建立起一个研究中国人与中国社会的视角和架构。下面，我来谈一下我自己将如何从这里面走出来，提出我自己的理论架构，并且测试我的理论架构在解释中国社会和中国人方面，是否比我们使用现有的西方社会科学的理论架构要更强大一点。我今天带来的这个题目，看起来是讲三个主题。实际上我是把这三个主题连在一起讲的。借用林语堂在《中国人》一书里的话来讲，它们很像一种阳性或阴性三位一体的东西，而我这里还想突破的是再把阳性，也就是社会结构，同阴性，也就是社会心理，也结合起来讲，那就不但是三位一体了，而且符合阴阳转化与阴阳合一了。

一、研究中国人与中国社会的视角及其可能的途径

将社会与心理、结构与行为结合起来讲，可以统称为对中国人和中

国社会的研究。以往这类研究是分头进行的，而且各有自己的学科归属，井水不犯河水。但这样做下去有很多问题解决不了，需要整合与打通，或叫跨学科。所以我在进入研究之前，先想谈谈我的研究视角与方法论方面的问题。总体上看，现在中国社会科学界主要是采用西方的范式、理论及概念，或拿着实证主义的方法来研究中国人与中国社会的。当然，当代中国人与中国社会问题不是一个简单的社会学问题，也不是经济学问题，而是一个社会科学的问题，而且人文学科也是一个很强大的传统，现在有很大的市场。目前此论题已经慢慢浮现出几种不同的研究趋向，它们都有各自的优势和弱点。

第一种是人文取向的研究方式，即从哲学、历史、文学及文化的角度出发，进行中国人与中国社会的思考。我记得，20世纪80年代初出现的最早思考中国人的一些书，其实不是社会科学家们写的，而是文学和历史学家写的，有的是搞文化研究的人写的。20年后回头来看，它们的问题出在哪里呢？我觉得，是出在情绪化的倾向以及研究范式方面。五四新文化运动后，一波又一波的关于中国人与中国社会的讨论，其中有太多的价值涉入，尤其是批判意识太强，导致我们不能冷静客观地来面对中国人与中国社会，不能进入研究分析的层面，更谈不上好的研究方法。

第二种是国学取向的研究方式，就是通过对中国文化典籍的解读来了解中国人与中国社会。这种研究方式在民国的时候就很强大，在哲学、文化和伦理学界也很盛行。最近由于百家讲坛的推动，我们再一次遇到了类似的问题。我个人认为，这样的研究不太可取。因为毕竟社会科学已在中国生根，通过回归传统国学去找答案或者是站在那种立场上来认识中国社会，所看到的東西大都是应然的，和我们在社会科学里看到的東西完全不一样。而且国学取向的研究方式有一个预设，就是中国

思想家很了不起，以前学人很了不起。这就免不了赞美的成分偏多，带着得意和羡慕来诠释，而中国人与中国社会当中很多实然问题则被掩盖掉了。

第三种是西方学界有关地域性的研究，这一点大家都知道。国外的中国研究，目前也是一个不可忽略的，甚至为我们的研究带来很大启发和影响的一种研究方式。它开始主要在历史学范畴内，近20年来进入社会科学领域。但这种研究是用西方思维来看待中国和中国社会的。其中不乏很独到的东西，却也有很多偏差和偏见。中国人的特点与中国社会的运行不是他们讲的那样，可是如果你接受了它的范式、定义和方法，你就不知不觉地也这样认为了。目前最大的问题就是西方理论与中国经验的问题，似乎世界各地都在给西方学者提供建构理论的材料，但世界各地的学者自己却不能根据经验来建立理论。这个现象很奇怪。比如中国改革开放30年，改革开放的经验，包含西方人也没有走过、没有尝试过。这里面成功的不成功的经验都有，但一到理论上就很苍白。我们要么就拿西方理论来说事，要么就是经验总结，就是没有自己的理论。很多现象你用一个西方概念来看，意思是不准的。这不禁让我想到一个很简单的例子：我们中国人要好的时候，男人跟男人可以勾肩搭背，女人和女人可以手拉手，按照西方人理解这就是同性恋，可这在中国只表示亲密。我记得在网上看到中国江湖小说被翻译成英文，像《笑傲江湖》，他们想要知道这个小说里武功最高的人为什么是个变性人，但我们却认为这是武功境界高了就会发生的问题，同性取向扯不上关系。又比如“中国功夫”被翻译成“拳击”、“格斗”等，意思也不对了。这时你就发现，概念的差异会导致理解上的差异。你还会发现有些中国东西用西方人的语言来说，意思就变得怪怪的。

长时间以来，我一直在思考这个问题：究竟从哪里入手才能体现出

我们自己（或者本土学者）的研究取向。同当今的社会科学研究相比，中国人与中国社会的研究应该放在什么样的视角上或层面上来思考？关于理论、方法、概念、命题等，我们可以做什么？

为了让大家理解我下面要讲的内容，我先把我的方法论思考简述如下（PPT呈现）：

一、本土化与本土性的差异。

二、二元对立与连续统的差异。

三、逻辑/分类与隐喻/理解的差异。

四、界定性的与脉络观的差异。

先看“本土化”和“本土性”的差异。大家可能多少听说过，关于本土的研究有一种提法叫做本土化。20世纪90年代起我对此做过一些研究，但是我现在已经不大提这个概念了。我在此想把这个概念和我一个新想法作比较，也就是本土性研究。本土化是什么意思呢？就是你承认西方有一套东西，但是你接着承认那个东西拿到中国是生搬硬套的、隔靴搔痒的。怎么办呢？因此你感觉到不合适，就需要“化”，化到合适为止。本土化的研究就试图转化西方的概念、理论和方法，只是目前达到的程度是转化了一些概念而已，看趋势，估计方法和理论很难转化。而现在我想做的是本土性的研究。本土性就是不转化任何东西，在对中国人与中国社会的思考中建构自己的概念和理论，以此也与人文、国学进行区分——因为它们不需要建构概念和理论。我的理论中一定要有社会科学里所强调的概念要素，概念与概念之间要构成命题和逻辑的推理，而不是罗列“中国人、中国文化的特点一、二、三、四、五、六”。我试图要建立的是一个理论架构，即在社会科学的框架中，对中国人与中国社会

自身所表现出来的种种现象进行概念上的和理论上的提炼，然后在这个基础上建立一个分析架构。这是我对“本土化”和“本土性”差异的理解。

下面谈二元对立与连续性关系的不同。虽然西方社会科学的很多理论彼此之间并不相同，而且有很多争论，但从总体上来考察西方社会科学，我们会发现一个基本的特征，就是它倾向于作二元对立的划分。所谓二元对立的划分，就是说人的大脑分为左半脑和右半脑。左半脑偏向抽象思维，有理智；右半脑偏向形象思维，有情感。西方对人的大脑的认识导致了他们看世界也用二元对立的方式来看。比如说空间有上有下，有左有右；性别有男和女、年龄有成年与未成年；人有身与心、好与坏、善与恶；世界有神与人、世俗与神圣、传统与现代、国家与社会……无论是什么样的理论，包括社会学内部的理论，西方学者也喜欢区分实证的、现象学的，结构的、行为的，或者是集体的、个人的。西方的文学作品也有这个倾向，比如说《理智与情感》、《傲慢与偏见》、《红与黑》、《战争与和平》、《灵与肉》等。文学家可能觉得，要把两个对立的東西放在一起构成二元对立的关系，才会让你觉得世界充满着张力及冲突。在社会科学领域，“国家与社会”的视角对中国很多学者的影响是很大的，当然我个人对此持保留看法。

在中国人构造的社会里面，无论是我们的主观上对客观事情的认识，还是用主观构造出来的生活世界，都不是用二元的方式建立起来的。比如说，天人合一，政教合一，儒道释互补，阴阳转化等。别人讨论精神文明和物质文明哪个更重要，我们说“两手都要硬”；别人问“社会上有很多的现象怎么办”？我们说“综合治理”，“双管齐下”，更不要说“官商勾结”，“警匪一家”——警察抓坏人天经地义，但我们认为，警察和坏人在一起，不好分。西方人说，白就是白，黑就是黑，黑不可能白，白不可能黑；但中国人说，灰可不可以，就是既不自也不黑。中国

人习惯于连续性的思考，所以如果你对对我的研究有所质疑，请你不要建立在二元对立关系上问我问题，因为我对中国社会的看法是连续性的，很多事物和现象之间很难找到一个清晰的界限。西方的理论有清晰的界限和界定，但是中国人习惯于模糊化的、连续的思考过程。我觉得，这种视角更接近对中国社会的认识。

再看逻辑/分类与隐喻/理解的不同。西方倾向于对社会科学、人的生活，甚至整个世界做界定性的认识。以西方心理学为例，心理学喜欢做实验，把活生生的存在于具体生活环境中的请人请到实验室去；西方的社会科学喜欢用实证主义的方法，用变量的方式，然后测定男女的年龄跨度、每月工资收入范围及其他所要研究的问题，其中分类方法非常重要。可是，中国人喜欢隐喻的、理解上的认识。以中国人的思维，要理解一个人，就应该把他放回到他的社会中去理解。比如说，夫妻两个吵架，我们不去测量其人格特征，而是问他们怎么结的婚，过的什么日子，住在什么地方，有没有老人和孩子……问了一大堆就明白了他们为什么吵架。这就是把一个事件放回到背景里面去的例子。但是西方人竟然想的不是测量就是实验，指望在这其中解释人的行为，而且坚持这种研究方式是正确的，也可以用来理解活生生的人——用中国人的思维方式来看，这是不可思议的。但是我们要和国际接轨，写的论文要让他们认可，所以我们也要把人叫到实验室里面去做实验，也移植一大堆量表——用这种方式真的能让我们理解中国人吗？中国人在实验室里对实验者做出的反应是他在生活中的真实反应吗？大家太关注SCI有多少篇论文，但却并没有研究出真实生活中人们的状态是什么样的。我们就在实验室里面照着西方的方式做实验，除了被试的皮肤、人种不同，其他的都和西方的研究一样。西方人更绝，觉得人不过是哺乳动物而已，为了避免伦理问题，连人的研究都不想做，转而用白鼠做研究，然后全世界心理学家都跟着美国人养白鼠去了。试想，当我们研究白鼠的时候还会

有背景的问题吗？一定说也有背景，也就是可以忽略不计的铁笼子。另外，我们中国人对人的理解在很大程度上是在隐喻方面。比如中国人好面子，翻译成英文是face，西方人觉得那就是人的一张脸。我就在书中试图告诉西方人，“面子”在中国是一个隐喻，其中的文化涵义需要你去了解背景、然后再把人放到文化里面去才能理解。这样一来他们才知道，中国人讲面子的时候，其实已经不是指人的面孔了，还有许多其他涵义。再比如说中国人讲“关系”，这个词也有一点别的含义，就是“后门”，这就是一个隐喻。“靠山”是一个隐喻，“撑腰”又是一个隐喻，“大树底下好乘凉”也是一个比喻。我认为，解读中国、理解中国人的所思所想可能都是跟隐喻有关的。

最后来看界定性的与脉络观的差异。一个中国人，包括学者要想弄清楚一个现象，对有没有概念界定不感兴趣。西方的实证主义特别看重对概念的定义，可是用它来研究中国的一些概念则是不可取的。我多年的研究发现，中国社会最重要的概念都是不能定义的概念，一旦定义，反而就不明确了。这是我的困惑，也是以后在方法论上要谈论的问题。比如说，儒家讲的“仁”一定不能定义，只要定义一定是错的。儒家讲的“义”和“礼”也不能定义——当然这些抽象的伦理概念不能定义似乎也可以理解。但是，中国人用于社会上的概念也不能定义。比如说，“面子”、“人情”、“关系”等，现在有不少人想做这方面的测量，我觉得量表的设计不对头。但是不能定义是不是就意味着不能理解和研究呢？奇怪的是，不定义，中国人一样能理解；直接使用一个词，没有人认为这个概念不能用，没有人说不懂，但是一旦定义，这个概念就错了。其实，实证主义的定义就是为了便于测量，而为了测量做定义，会损失掉很多中国文化中重要的东西。

从关联的角度出发，从背景的角度出发，从情境的角度出发，是中

国人看事物的一个特点，所以我认为对中国人与中国社会的研究可能需要一种脉络式的研究。用分类的方法，包含用一种切割式的方法来研究中国，使得这个连续性很强的社会会被切割得支离破碎，因为你下刀的地方恰恰是中国文化的精华所在。脉络式的研究方式是什么呢？它带有关联性的思考在里面。整个中国社会、中国人、中国文化体现出来的是一个基本的架构，表现的是中国人喜欢对事物与事物之间的联系方面进行的思考，而不是对事物的本质进行思考。从宇宙到天、从天到地，再到人和其他的事物之间的关系，中国文化的思考更多的是一种关联式的，是一种联系的。所以我们在学马列的时候提倡，“要用联系的观点看问题”当然能够得到绝大多数中国人的同意，因为这些和中国传统是相合的。但大家一说“形而上学”，就会觉得奇怪，因为这同逻辑有关。这些问题需要深入地讨论下去，但是在这里我只是作为一个引子，来让大家知道，为什么我用我自己的方式来讲中国人与中国社会。

二、中国社会的构成及其系统

讨论完上述的视角和方法，我就认为，研究中国人与中国社会不是一个把它们简单地看成学科研究对象的问题，而是为了研究它们首先要做视角和方法调整的问题，否则我们会看不到或者看错它们。下面我就试着用连续的、脉络的观点来认识一下中国社会是一个什么样的社会。我首先要说的是：中国社会是最成熟的农业文明。

这个社会在整个传统文化中凸显出了四个彼此相联系的特征（PPT呈现）：

一、天、地、耕种/灌溉的关联性（天、地、人的关系）

二、小农经济与家庭生活（利己性与社会网络）

三、中华帝国的官僚体制（社会等级与权贵）

四、由此而生的思想传统（儒家、法家与道家的互补）

看起来，这些并非难懂，但是我们在城市发展、工业化的过程已经开始慢慢忘掉了我们所处的这些自然与人文的环境。今天的中国社会经济的发展依然不能说是工业社会，而只是在走向工业化。你玩后现代，除了时髦，同中国社会没有关系。中华人民共和国成立六十年来，中国经历了很多事情，我觉得在很大意义上是因为第一代领导人了解农村社会的特征，才使得中国能够走到今天。如果他们不考虑这些特征，可能有很多事情的结果就不同了。第一个例子，当时中国革命开始学习苏俄和其他一些国家，当这些理论和实践引进中国的时候，革命家一开始想在城市里面闹革命——上海就是非常重要的地方——但是后来发生了白色恐怖，革命中心就转移了。后来走的是“农村包围城市”的道路，带来了中国革命最终的胜利。如果当时的国家领导人接受了西方人的观点，认为占领大城市就等于统治了这个国家，这种革命实际上是不成功的。毛泽东认识到了中国的革命要从农村开始，中国的革命是跟农民、土地革命有关的。从这种意义上讲，我觉得农村、农业、农民对中国有特殊的意义。第二个例子，中国改革也可以按照东欧或者苏联的模式来进行，但是中国的第二代领导人认为中国的改革应该从农村开始。所以当年作为城里人，我们对土地承包、万元户很陌生。西方社会心理学家也发现，中国人的现代化不同于西方，也是从农村开始的。虽然后来城市化和企业的改革不怎么顺利，甚至有一些地区没有改好或者出现了大问题，但是农村改革为后来其他的改革奠定了很好的基础。第三个例子，在世界性金融危机到来的时候，中国又一次想到了农村，想到了“家电下乡”的活动。我一再想，每次中国在有难的时候都能想到农村，平常

为什么就想不到，想到只是去农村去搞那么多企业，去污染土地，造那么多的小别墅，把耕地面积都给占了？

可见，我的第一个判断是，中国还是一个农业文明的社会，包括今天生活在城市里的人的社会心理与行为也是一样。我后面会提到，中国人大量的思维方式和交往方式，是以农业文明作为逻辑基础而建立的。农业社会究竟是什么呢？众所周知，中国农业社会关注天、土地和灌溉。我最近写的一篇“公”与“私”的文章，其中有一部分谈到天或天道，因为中国发文章要有英文的摘要，所以就找了一个美国学生帮我梳理。他一看到天就用了heaven。我虽然不能用英文很好地译我的摘要，但也知道这些词的含义是完全对不上去的。怎么办呢？他说没有对应的词，只能这样。如果我用英文向英语世界的人来介绍中国的“天”的概念，不停地跟他们讲heaven或sky，他们会觉得中国文化不过如此，或者非常好理解，也和他们自己的文化差不多。但假如我跟西方人讲“天”，他问天是什么，我说：“天就是tian，你自己去了解，你自己去研究什么是天。”他就得承认，这里面的东西他不懂的太多了，他就会来了解中国人的所思所想。同样，关系是什么？关系就是guanxi，英文没有这个词就得让西方人自己去了解。我想，多用汉语拼音也许是逼着西方人来了解中国一种最初步的办法。其实，我说的都不是天方夜谭，也不是自以为是，今天很多研究中国社会的西方人都说“guanxi”，不再用其他的词，再有，西方学者也不再用face来理解脸面，而是用“lian”和“mianzi”，其他如renqing（人情），ganqing（感情）、bao（报）等。这就是让他们重新理解中国人与中国社会的过程。

农业文明的首要特点是关注天。中国人关注天，是因为农耕让我们不关注天不行，传统农业是靠天吃饭，望天收。最近中国西南发生干旱，漫长的几个月下来天气总是这么奇怪。对中国人来说，这是天灾，

人拿天没有任何办法。它要怎么样你得由着它、顺着它。但在西方的文化里，他们觉得任何的自然方面的东西，都可以用人的智力、工具、发明创造和知识去改变。比如对于中国人来说，冬天到了就穿棉袄、盖棉被，但是西方人就发明了空调，让屋子里像夏天；中国人夏天到了要脱衣服，西方人看到夏天到了，还让你穿着，因为有空调降温；中国人总认为人和路的关系是“有路就往前走，前面没有路就绕过去”；西方人则要建路、铺路，甚至是打山洞，架设桥梁；中国人讲上天是讲神话，西方人可以真的做一个大金属盒子把许多人装进去，在天上飞一圈。在农业社会，人们想让天下雨的时候它不下，不要天下雨的时候它偏下，怎么办呢？中国人也没想到过人工降雨，自来水浇灌，唯一的办法就是雨下多了储存起来，不下雨了把水放出来——这是中国人的智慧方向。人的力量，就是在不能征服世界的时候只在自然、天地之间做调整，我想，中国人所有的智慧都在于在天地之间做调整。今天在中国可以提出创新的口号，但是中国人真的缺乏创新思维。可是一说“调整”中国就是一流的，说调整马上就会调，说整顿马上就整顿，因为中国人在天地之间几千年就是不停地调过来调过去。金融危机我本人感受不太深，道理其实很简单——跟灌溉所影响的中国人的思维有关。平时省着点花，急用的时候我们就有钱用，而西方人都把未来还没有挣到的钱先花掉了。贷款出现问题，一发生经济危机就什么都没有了。中国人的储蓄思维是，有多少钱办多少事，家里总要留些钱，平时就想着预防万一，这样的社会怎么会有危机呢？西方人很奇怪：你们怎么老想存款，我们怎么老想赚钱？我会告诉他们：“我们水都会存，钱怎么还不会存呢？”我们连银行都叫储蓄所。

中国农业文明关注的第二大特点是什么呢？我认为小农经济与家庭生活。小农经济作为同市场经济的对立，是自给自足的，也就是说，自己生产是为了自己消费，而市场经济是自己生产，给别人消费，“前

者”几乎没有流通和市场环节，而后者必须要有，中国农民为自己干活，形成了自利性的人格倾向，但人的劳动又是要合作的。如何合作，不同类型的社会有不同的方式，中国人没有想过农业社会要用什么其他的组织形式来从事劳动，诸如大集团式的、庄园式的、农场式的，或者公社式的等。中国人的最重要的合作形式就是家庭合作。毛泽东时代试过公社，可是没有成功，中国农民离开家就不知道怎么种地。由此一来，中国社会已经不需要在家庭之外建立什么别的组织，也缺少家庭之上的价值观，一定要说有，也是家庭的扩大。由此一来，中国人的利己性不仅向内收缩，也可以向外扩充，似乎也有利他性，比如家乡人甚至到天下一家。对中国人来说，在家之外建立组织或组织起来搞一种信仰都是多余的，很少人热衷于此，许多人也不会参与。今日一些社会团体有些热闹，主要是因为里面的职位吸引人，不是内容吸引人。中国社会中的家庭和西方社会学中所讨论的家庭之间最大的不同是，家庭在西方社会意义上只是社会中的一部分，是实体；可它在中国几乎是社会的全部，是虚实相间。所谓“修身、齐家、治国、平天下”，是一个从个人直至国家之间的连续统。中国人从来不觉得国和家、家和个人是分开的。社会学是工业社会的产物，工业社会是由社会组织建立起来的，所以西方社会学把“组织”看作是一个核心的概念，可中国漫长的农业社会使得中国人对“组织”这个词很陌生，一直到中国近代革命才引入了组织这个概念，而且往往特指党派。比如说，你回家跟太太说：“我今天终于加入组织了”，我们都明白你在说什么。即使西方影响到了中国，使中国人知道家庭之外还有社会组织，而非特指党派，但是我们也没有用“组织”这个词，而用了“单位”。单位一方面把组织的元素吸纳进来，另一方面又把家庭中的很多元素也吸纳进来，这就又构成了一个新的连续性的人群关系——个人、家庭、单位、组织，现在要加上社区。在中国，家庭跟单位一直分不太清楚，直到最近一二十年的市场化，两者之间的界限才渐渐清晰。为什么分不清呢？因为你在单位也可以当在自

己“家”里面：农村人在家里面想要的东西，城市人的单位都能给你。要房子，单位盖房子；要吃饭，单位搞个食堂；要带孩子，单位建一个幼儿园；孩子要上学，大单位可以搞一个子弟学校；炒菜没有油，单位发金龙鱼；在家没有办法洗澡，单位搞个澡堂……单位简直就是家庭的延伸，所以中国人动不动就去找单位。这样你能说离开家庭进入单位，就是进入一种西方意义上的“组织”了吗？显然不能。如果你套西方社会科学中的“组织”概念来研究中国的组织，那么你一界定、一切割，中国社会最重要的特色就不见了，全世界的组织也就变成一样的了，最终回到什么制度、流程、管理之类的问题上去。今天许多讲座里讲的组织行为学或管理学之类就是讲这种千篇一律的管理原理，只可惜中国人的行为方式完全不是这样的。

在中国，单位中同家庭相连的部分是很重要的，是我们中国人选择是否进一个单位的重要标准。我们说中国人自由散漫，无组织无纪律，这是一个工业化的评价。中国人在家干活不上班，怎么会有时间概念？早晨四点钟起床和早晨十点钟起床有什么区别？不都是在地里面种地吗？有人说中国人勤劳，在我看来也谈不上勤劳——因为中国人都想做省油的灯。没有电，点油灯又嫌浪费，想省油就早点睡。晚上八点不到就睡，到早上四点就醒了。醒了去种地，这样就被人说成是勤劳。西方人有夜生活一说，往往会持续到半夜，个个都不是省油灯，起来得就晚了。所以我觉得，在中国农业社会，家庭生活就是一切。家庭生活既没有作息概念，也没有上下班的时间概念，但是却有劳动的概念。再说，孩子要念书也在家里面念；你说要娱乐，中国人的家庭就是最好的娱乐场，你还要到哪里娱乐呢？没有卡拉OK，没有网吧，没有咖啡吧，你只能享受天伦之乐，多生孩子，那就是乐。还有一个乐，有点儿不可告人：如果一个人在外有了相好的，要不要离开家呢？中国文化也很奇怪，不需要离开家，家里面的妻子竟然说“你带回来就行了，我给她准

备一间房子，我做老大，她做老二。”还有西方的社会保障体系，中国人觉得非常奇怪：养老院怎么会跟政府或社会有关，养儿防老嘛。我生孩子就为了他养我。我怎么把他养大了他却想把我送到别的地方去呢？中国的家庭已经大到让你找不到出去的边界和出去的理由，因为所有的事情你都在家里做了。如果你现在同我抬杠，问我：“人这一生有没有遇到陌生人的时候？”那当然肯定有的。可你再想想，遇到他们你怎么称呼呢，还是“大爷”、“大伯”、“大妈”、“大姨”、“大嫂”、“大哥”、“大姐”地乱喊了，这就又没有走出去。所谓“四海之内皆兄弟”。比如我从南京坐飞机到哈尔滨开会，觉得很无聊，就从会场上溜出来看看街景。但是天黑了，街上没有什么人。我就跑到一家小店，这家店卖小家电，什么插头、灯泡之类，我一人就这么转悠着。这时，过来一个人问我：“哥，买些啥？”——真是祖国处处有亲人，走到哈尔滨我还有个“弟”。中国人改革开放、城市化、工业化，也涉及一个称呼的转换。见到陌生人该喊什么呢？“先生”这词以前就有，只是让词语有些变化；“小姐”以前也有，不过现在尤其不能喊。“同志”几十年前也有，今天又不让你喊。北京人喊什么我不知道，至少南京人喊“师傅”。叫什么师傅呢？你又不是猪八戒。所以就找不到一个合适的称呼来进行正常的社会交往。怎么办呢？邻居家小孩打了你的孩子，你其实很生气，可也只能说“哥哥不要打弟弟”。这还不是一家人吗？这就说明，在中国人的现实生活中，家庭的包容性非常大。大到在社会层面，人与人的结合是家乡，家乡人外出会组织成帮会，比如同乡会、商会、会馆等。而在国家的层面，中国政治也的确确实一直是通过“家”的方式来建构“国”，所以在学术界也有“家国同构”的说法。

农业社会的第三个特点中华帝国的官僚体系。孙中山说，中国人像是一盘散沙。这是由于家庭星星点点分布在中国广大的乡村里面，造成这个社会缺乏组织，缺乏一种中间层。你让同乡人组织起来尚且可能，

但让几万万同胞组织起来就很难。国家出于政治、稳定、治理、军事、灌溉、动员等需要，要建立一种政治架构。可是就在这沙盘上，家庭生活越松散，官僚体制就越严谨，越严密，即所谓中央集权制。西方社会学家韦伯在考察的时候对此感到非常惊讶。他考察现代社会的官僚制，却发现古老的中国文明竟然也有这样一个制度——当然和西方的不一样——他觉得，这样一个传统的农业社会也能够架构起如此庞大的官僚体制，其中又包含君主的思想，真的令人费解。有君主思想就很难建立起现代意义上的官僚体系，现代意义上的官僚就是要打破君主的观念，所以英国、日本都走到其他道路上去。但是在中国，这两者是合在一起的，存于一种体制之中。由于社会当中除了家庭、乡里乡亲以外没有别的组织形式，在这上面突然建立起庞大的官僚机构，会导致中国人在心目中把“做官”看作人生的唯一出路。即使有其他出路，比较做官，还是差很多。这是官本位的来源。今天的社会虽然发展出了很多其他形式的组织，但所有这些组织都在向官靠拢。以教育为例，高等院校明明是一个教学、科研单位，但是它一样有行政化的倾向。教授在一起讨论得最多的不是学术，而是谁还有机会当官，谁还有机会从主任升到院长、校长，最后到国家什么部里去任职。政府一招聘官员，教授们就蠢蠢欲动。学校内部的管理也是行政化，教授是靠边站的。在中国，当教授发现自己只能当教授时，他还要追问一句，教授相当于行政多少级？然后得到的答案就说教授四年内相当于正处级，四年后相当于副厅级。弄清楚了，其实什么都没有，但心里面就很踏实，就很舒服，也就知道了自己在这个社会中处于什么地位了。

中国的社会官僚体制有一个非常奇特的地方，就是形成了一个倒金字塔，这是史学家的说法，我下面还有自己的观点。这是什么意思呢？就是越靠近百姓的官，人数越少；越往上走，人数越多。所以中国人讲官场不是指百姓和官之间的关系，而是官与官的关系，因为走上去以后

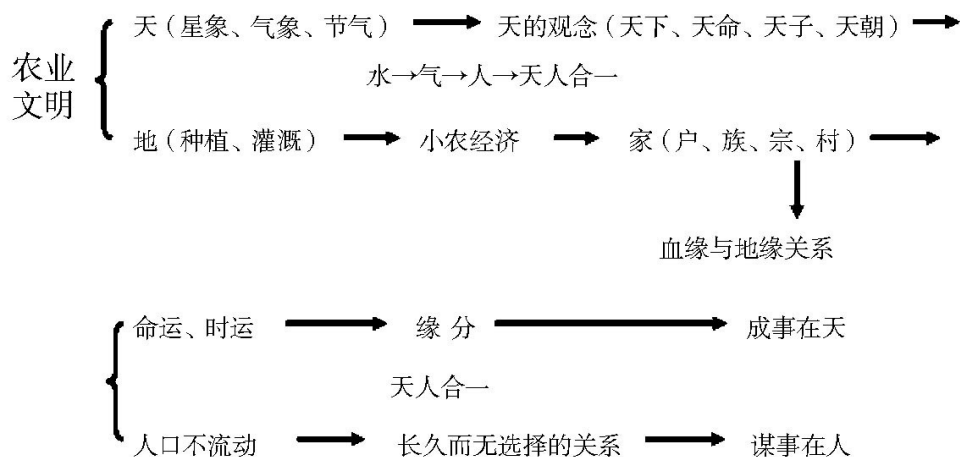
周围全是官，分布在各个部门。大家都关注自己在哪边，哪个部门重要，哪个地方的资源多；又由于家乡、派系观念的渗透，也要问问自己是哪条线上的，这就形成了一个官场的系统。真正面对百姓的可能就是我们在很多戏曲里面看到的地方官员，比如县太爷，他们直接面对着黎民百姓。他让黎民百姓体验到做官的重要性。在中国做官，官员们享有很多特权。可是特权积聚过多，社会不满的情绪就会激增，就会倾覆，动荡。怎么平衡呢？中国文化设计出了一个官僚的开放制度，也就是不搞世袭制——你不是羡慕我吗，没有问题，你可以参加考试，你只要考上你就跟我一样——这就是科举制度。这种制度开放到不管考生来自什么样的家庭，只要肯读书就有机会。所谓王侯将相，令有种乎？我觉得，这个制度基本上把社会中的很多尖锐的矛盾都消解了。由此一来，家家户户都忙着做一件事，那就是生儿子——因为科举考试没有女子的份。很多人认为，从农业人口的角度来讲，生儿子是为了增加劳动力。我看远古是这样，中古就不这样了。你甘心生个儿子种田吗？当然是先考科举，考不上再去种田。所以儿子一生下来，整个家族省吃俭用地培养他。最理想的状态是，孩子聪明，书读得好，然后考个好成绩。这是全家人的兴奋点，也是孩子对家人的最好报答。科举制度的开放，不断地吸纳，导致官僚体制对社会产生巨大的吸引力，构成了中国社会的超稳定性。但是同时有一个新问题产生了，即人们对知识的追求总是跟做官相联系的，读书不是为了求知，更不是为了探索真理。

最后一个特点，我想讨论一下儒、法和道的问题。有关农业社会的很多问题，像天象、节气、天灾、战争、农业生产与技术、统治术等等，会引发各种各样的思想流派竞争，但是竞争到最后，哪一个思想对我上述的三点构成了指导性的意义，这个思想就可以在中国文化中变成一支重要的学派而流传下来。事实上，对于构成中国农业社会生活体系有指导意义的思想，主要儒家思想。为什么呢？因为儒家思想的主要核

心就是“君君，臣臣，父父，子子”，就是“亲亲，尊尊”。君臣就是对着官僚体制说的；父子就是对着家庭生活说的，最后都归结为一个“孝”字，即“以孝治天下”。你不用像“百家讲坛”讲的那样一句句地理解中国思想家说了什么。你首先要知道，儒家是紧扣住中国社会构成来宣扬自己的观点的，也没有超越过我上面列的三大背景。儒家的重心是强调五伦：父子、夫妻、兄弟、君臣、朋友。其中三伦都在家庭结构里面；君臣一伦在官僚体制中；朋友一伦在社会生活中。而君臣如同父子，朋友如同兄弟，好了，所有关系都吸纳到家庭里面去了。生人关系、组织关系、公共关系等，在儒家里面是没有的，所谓“四海之内皆兄弟”，还有什么其他关系呢？所以孔子不会思考这些东西。因为你不可能让一个思想家去思考农业社会没有的关系。现在是有了，但却是没有规范的混乱关系。我们看到，儒家思想在中国大行其道，因为它可以用来指导上述的第二、第三个特点，核心要解决人与人的秩序问题，但进入官僚制度，不借助法家思想也管不好。这依然根源于家和自私的力量。而道家更多的是对着第一特点说的，就是思考天、地、人之间的关系，人和自然的关系，人和生命的关系，生命和自然的关系，人的健康、寿命和自然之间的关系……这都是道家反反复复思考的。这种思考有没有科学性呢？你用今天的科学来套当然看不出什么科学性。有很多东西没有任何根据，只是靠人的直觉、人的五官对自然界感受思考出来的。但回到生命，就是回到个体性，回到生命哲学，所以道家思想深入到了中国人的内心深处，成为中国文化的根底。所以说，中国的儒家、法家和道家在中国历史上占上风，是有其社会结构性的意义的，是嵌入于中国社会系统之中的。

三、由图式推导出中国社会系统与中国人社会行为的关系

有了这四个特征以后，我想用脉络观把中国人的行为模式从中国社会系统当中推导出来，大致可以得到下面这个图（PPT呈现）：



从这个图式可以看到：首先是农业文明导致了农业生产对天的关注。这个“天”的概念非常大，包括星象、气象、季节、节气等方面的变化。结果中国人形成了天的观念，中国太多太多重要的概念都和天有关系。比如说中国有“天下”一说，而缺少国家与民族的概念，后者是近代以来逐渐形成的。中国有强烈的天命观，强烈到什么地步？不论二十一世纪中国的社会有多么发达，你走到中国的许多现实生活里，还是要承认中国人脑子里依然保留了天命的思想。包括我到广州、深圳去讲课，大家在一起吃饭聊天，很多饭桌上的故事都是跟这个有关系，中国人特别喜欢谈这方面的事情；过去许多军阀作战也很相信天命，成功与失败都会想到天数、气数、命运、时运；许多西方人认为盖房子是建筑，然后是环境，中国人盖房子也是跟天命有关，这就是所谓风水，这不是建筑与环境的问题，而牵扯着人的命运；很多人认为自己的生活需要自己把握，包括做生意，但中国人认为做生意要看“天时、地利、人和”。即使我们去发达的香港，看到中银大厦造得很高，把旁边的汇丰银行吓了一跳——你这家中国银行盖成一把刀的形状，我的生意怎么做，只要上班，

头上永远立着一把刀，从风水上讲生意还可以做吗？怎么办，没法把它拆掉，又没法自己搬走，就去问风水大师怎么办。大师说“我教你一招，你楼顶上面架四门炮，你对着它，它一砍你就轰它。”你们用西方理论会觉得这是无稽之谈，但你要理解中国人的行为，你就需要这个系统。天的观念随着时代的变化在中国人的头脑中是不容易消失的。特别是女孩找不到男朋友的时候，你问她怎么回事，她会告诉你：“有一些东西要随缘的，我的缘分还没有到”。我有时候在思考：袁世凯已经当了中国的最大官了，还想怎么样，总统不就是最大了吗？但是这个问题一旦放到中国文化当中，就可以理解了——人民同意的事情还要看看天同不同意，天不管总统，只管天子，所以人同意了，还不行，得让天同意，这就是中国政治的合法性，比如一个人有野心，他还得打着“替天行道”的口号。因为中国的连续统思维，即社会不是一个单独运行的系统，所有方面都和中国农业社会构成中的天对社会的影响有关，所以中国人的事变成了天的事。在中国人的观念里，生命不是自然生物体的存亡，而是跟天有关的，是与我们心中非常崇高、神圣、被敬仰的天相关的。从中我们可以看出很多问题，包括我刚才讲的官僚体制里面也有很多问题是用天来说话的，所以叫做“天朝”。

中国人的农业社会，由客观的天产生天的观念，再到中国人在心理上有命运和时运的观念，是一个慢慢变化的过程。中国人把天的观念、命运和时运的观念用于人与人之间的交往，就产生了一个西方人理解不了的词，叫做缘分——我认识你，是命运安排的结果。中国人把最重要的夫妻关系都用缘分来界定，说明中国人对自己一生的安排有由外部神秘力量控制的倾向。中国人很难用爱不爱来表达夫妻关系，这就是因为夫妻关系是缘分问题，不是爱情问题。有人说现在好了，社会进入21世纪了，年轻男女跑到“非诚勿扰”节目上来了，网上婚介所全有了。你别被外表变化所蒙蔽。比如你看电视时爱上其中一位，赶快报名，等轮到

你，那女孩已被选走了，你只好现场再定一个，这还是缘分问题；反过来说，如果你看好的女孩还在，那也真是同你有缘。那么，在缘和爱之间，是往爱那边去好，还是往缘这边来好呢，不好说。要说变，现在中国人选择了折中方案，这就是“配”。配，是爱与缘的混合。我们说“你们两个挺般配的”。般配了不爱才可惜；配了，就可以爱了。反过来，你追求一个人，追半天追不上，你说“我老追你，你怎么不睬我”，她回你一句：“你也配？”这就是说想爱还要看配不配。你看中国从来都是“天仙配”，然后变成“速配”，从来没有“速爱”。中国人找对象有一个考虑层面，就是是否相称。为什么中国人把爱看得不那么重要，没有像西方人那样，看成是维持两个人关系的基础呢？我也琢磨过来了。比如说现在讲台上的这个盖子和这个盒子，他们可以合起来就叫做“配”。配的好处在哪里呢？是牢固。用命运的力量——缘分——来控制你，用“配”的力量来控制你，含义只有一个：牢。爱的确很重要，但是爱不牢靠，两三天就分开了。经常有父母告诫儿女：“这个人可爱，长得是好，条件是不错，但是不可靠，你们两个时间不会长的。”这是什么意思呢？中国人觉得婚姻这件事情是越长越好，你说得多长啊——天长地久、海枯石烂啊。中国人把人的事用天来解释。可西方心理学只讨论人格，只研究人的内在特质。如果我们用天来解释人的结合，两个人一旦牵手成功，即使在生活中骂、吵，甚至打，大家也都知道两个人在一起这种状态不会变动。有人说西方人也有白头到老的，可是他们是在用加法过日子，有一天的爱，就过一天的生活，也可以过到最后。中国人是先有一个一辈子的设想，然后一天一天慢慢勾掉，用的是减法。西方人每天早晨起来要问候或用亲吻来示意爱，下班回来再用同样的方式说明“爱”还在。但缘分观则让中国人认为这完全多余，进而没有了任何表示，因为一切都很稳定，干嘛多此一举？缘分最大的好处就是一辈子处于婚姻放假。什么叫放假？我举一个例子，原本有一个人，你们做同学的时候他还没有结婚，他（或她）每天照镜子、换衣服，勤快得要命。

但是几年不见，他（或她）身材变形了，人也比较邋遢。你一问，原因是他（或她）结婚了。结婚什么意思呢，就是可以不修饰了，甚至不管自己的形象了。但是西方人都成老太太了还爱美，其深意还是想保持着对对方的吸引力。西方人的婚姻生活是有紧张感的，因为每天夫妻都在想“我还能吸引他（或她）吗”？我告诉他们，“中国人比你们幸福的地方，就是我们不用考虑这些。”西方的心理学喜欢讨论动机行为目标，认为人实现目标在于自己的努力。而中国人觉得，很多事情能不能成，并不完全靠自己的努力，即使是百分之百的努力，还是有一个时运、机会、命运的问题。

关于土地引发的问题我不展开多讲，土地（不是钱）才是农民的命根子。学习过中国革命史的都了解土地革命、土地改革。这些事件都是对应着触动中国社会的最根本问题而进行的。中国人重视土地、实行小农经济，然后是家庭生活。家庭生活之后就出现了中国人对血缘和地缘关系的关注，血缘、地缘关系的关注会引导我们去研究人的社会交往。中国人与人之间的关系的起点是人口的不流动。我们今天的社会科学都是二战后从美国移植的。但是美国是一个移民社会，它要关注一个处在随时可能移动的人的权利、平等、自由。这是西方社会科学，包括心理学、政治学、社会学、经济学等的核心。它们假定一个社会以个体为单位，而且是自由移动的个体，好比西方的自助餐。但是中国人由于在农业社会中建立了家庭，土地不能移动，那么，家就和土地相互依赖，好比中国吃大餐的固定席位。当然，战争、饥荒也会导致人口的流动，这是一个移民生根的大话题，今天我不讨论。

中国的人口不流动导致了中国人喜欢祖祖辈辈生活在一个地方，外来者、陌生人在中国有特殊的含义，隐含了根底浅、被欺负、不安全等意思。人口的不流动在日常生活中也看得很清楚，比如你填过很多表

格。中国人不问你是哪里出生的，而是问祖籍在哪里。中国人平时问你哪里人，绝对不是问现在的户口所在地，自己在哪里出生的，而是问你老家，你爷爷是哪里的人。这似乎意味着搞清楚一个人的祖宗八代比搞清楚他本人更重要。又如中国人骂人绝对不骂本人。什么样的社会会骂本人呢？到处移动的个体。因为他移来移去，并没有背景，你抓住他，骂他本人就行；但是如果他一生很少移动，一骂连带出来就是一大片。所以中国人骂人是爬杆子地骂，最后就会骂对方的祖宗。这些都是在脉絡观中才能看到。

四、中国人关系的向度及其运作

理解了中国社会的系统，我们下面就可以讨论中国人的关系了。关系这个词，在西方人那里往往用互动、交流、交往、沟通等，但是很难用到“关系”，要用，也泛指两事物有联系。可“关系”在中国社会使用得非常多。它不是指普通的交往，而偏重于指中国农业社会所构成的长久而无变化的交往。中国人所谓的“搞关系”就是希望把短暂的有选择的关系变成长期的无变化的关系。

我先来谈一谈中国人关系的长久性。中国人以为，关系不是一天、两天的事，不是短暂的事，而是一个很长久的事。中国人绝对不把单面的打交道的人或角色互动说成“有关系”，比如顾客、医患、买卖等关系。我们说“这个人跟我有关系”，那么肯定就是指家人、亲戚、同学、战友、朋友、同事或邻居等等。这些关系同血缘、地缘关系相吻合，是断不了、拆不开的。西方人重视小家庭，重视夫妻关系。夫妻关系是什么呢？是契约关系。中国人重视父子关系，这是永久的关系。

无变化也叫无选择。无选择性是什么呢？爸爸妈妈能不能选？不能

选。兄弟姐妹能不能选？不能。同乡、同学、同事能不能选？不能。我觉得这是研究中国人关系的起点。西方所有的社会科学，无论讨论市场、讨论组织，还是讨论家庭、学校，西方人不会去过多考虑这些问题。如果你面对一个和你有长期而不能选择的关系的人时，你怎么和他相处？社会科学极少讨论这个问题。因为在西方，无论是政治学、社会学、经济学还是心理学，它们永远在提醒你：你是一个个体，你有你的独立性，你可以做你自己的决定。西方的家长也这样教育他的小孩：什么事情你要自己决定，而且你到了一定的年龄后，要自己学会到外面去生活，不要待在家里面。可见西方人有互动、交流、吸引和冲突等，但这些都指向短期而有选择的。

在中国，关系的复杂性在于你得面对一群你没有办法选择和替换的人。你跟他吵架之后还是需要面对他，发生矛盾后还是他。要换一个，没有人换；要挑一个，不能挑。这是中国人关系的起点。有人会说，你讲的是以前的事，现在我搬了好多次家，生活在了城市里，这个理论就不准确了。但是我以为，只要你是中国人，只要你在家待过，上过学，或者工作过，这种关系就会出现，造成中国人关系的复杂性一代一代地传承下去。以上大学为例，你一头扎进去就是四年，在宿舍里面对三个至七个不能挑不能选的人，你会怎么过？中国人之所以没有隐私的观念，之所以觉得我们能够长期地在一起亲密无间，为什么？原因在于你有什么我不知道啊？你说梦话，加上平时有那么多外人不知道的事，我太知道你了！所以你为什么跟我那么亲密，是真心好吗？其实是你没有选择。有人说，现在的独生子女，在家里面也很自由，一个人一间屋子。但关键是，你的房间能关门吗？你放学回来把门一关，你父母买菜回来发现你在家还关上房门，他肯定会觉得你在搞什么名堂。在家里面给你一间独立的房间可以，人不能独立，请别关门。

中国的很多关系是结构性的，不是由个体的意志决定的。这就是“人在江湖，身不由己”。从这个意义上讲，中国为什么说“和为贵”，就是永远要让大家在长久而无选择的关系当中维持良好的关系。无论你是否愿意不愿意，这都是必须的。西方不存在这个问题，不愿意就不愿意，愿意就愿意。西方人会告诉你他不愿意跟你好，“我不喜欢你，我觉得我们俩合不来。”中国人会说这些吗？你问他背后是不是说过你的坏话，他都不敢承认——“我听说你背后说跟我合不来。”“哪里，我和你最好。”你为什么这么答，不是说中国人喜欢表里不一，喜欢面和心不和，其实是无可奈何的，说了又能怎么样，关系还是结束不了。为什么西方人简单呢？他们的关系是短暂而有选择的。时间短，说什么都可以，说完就走了；有选择，我连说都不用，受不了你就走了。所以当你有一天到国外读书的时候，你会发现绝大多数的西方高校都是一人一间房。这在结构上构成了你的短暂而有选择的社交方式：合得来，开门；合不来，关上门。这就叫有退路，有个人空间。中国人除了被窝以外没有退路。要说退路也是身子钻到被窝笼子里，但是头还在外面。中国人在家里有父母，在结构上是看住他了；考上大学，终于觉得自由了，然后一头栽到几个人共住一个房间，又被好几个人盯死了，连独处的机会都没有。这些事情，从表面上看只是一些现象。但是现象后面有一些东西，让你觉得想挣脱也挣不掉，这就是中国人的关系结构要素。为什么我们叫它关系，而不叫沟通、交往？因为沟通、交往，可以是短暂的，也可以是长期的；你可以有选择，也可以没选择。但关系就往长久而无选择的方向走，这就容易产生很多“做人”的问题及对付人的“计谋”，也发生了东方心理学中的“忍”。所以鉴于上述关系要素，关于中国人的关系运作，我提出了若干个命题（PPT呈现）。

一、情理并重。长久与无变化导致中国人的理性不容易发展起来，但这绝对不是说中国人没有理性。一旦你把人与人的交往方式放到一个

长期而没有变化的条件下时，那么这个社会里面的人与人的交往，只能发展出一种不能太讲理，也不能不讲理的情境。太讲理，每天都有争论，伤感情，不讲理也不行，我们失掉了互动的预期。最好的办法就是合情合理、于情于理都要如何如何。所以在中国社会，光讲理大家接受不了，光讲情也不行。怎么办呢？就变成了情理交融、合情合理。

二、关系秩序的建立。我刚刚已经提到，如果关系短暂而又需要无选择时，那么只好用契约来保证。如果关系是短暂、有选择的，那么趣味性、吸引力就非常重要。西方人因为兴趣爱好而产生的结合叫俱乐部，也有很多形式的社团。在西方人看来，我跟你在这方面有共同兴趣，我们就可以走到一起，搞个组织，做些事情。因为他们觉得，几个人有相同的兴趣，可以志同道合搞些活动。但是中国人不考虑这些东西，无论认识不认识，无论友好不友好，中国人的组织更多地来源于家庭的放大，同乡会，同学会，商会等。在中国人的关系中，秩序不用以契约方式来建立，它就存在于儒家的五伦关系之中。因为父子、夫妻、兄弟、君臣等关系都是不对等的，其中一方对另一方具有支配性，只有朋友除外。西方人对朋友的理解非常窄，中国人的则非常宽，中国人想在里面找一种没有高低的，没有主导和服从性的关系，可一旦关系对等，其中的秩序就很难建立了。中国人不喜欢对等关系，就像不喜欢吃自助餐一样。比如同学聚会，导师不参加就会乱，有导师参加就不会乱。对于朋友关系，孟子提到信，就是朋友有信，这是什么意思呢？在我看来，五伦关系中最松散、最不牢固关系就是朋友关系。太松散，会导致没有高下尊卑，没有等级贵贱，没有血缘的关系。要在这样的关系上建立信，没有其他四伦那么容易。有时，一个人很多秘密不跟父母讲、也不跟领导讲，所以找朋友讲。但是一讲，别人就充分掌握了你的信息，你就被控制了。只要关系一不好，就会产生问题。包括现在互联网上出现的这个“门”那个“门”，归根结底就是因为交了朋友，后来又不

好了，所以掌握信息的一方就会抖出来。

三、空间上的同一性一再强化。我们刚才看的脉络图，提到中国人注重血缘、老乡的关系，造成中国人在空间上的同一性一再强化。强化出来的结果是什么呢？我称之为“关系的同域化的命题”。这是由中国人以家庭为单位放大出来的，所以中国人说同乡、同学、同事、同僚、同门等等，都想说明共同的区域之间的人与人的交往在中国人看来比兴趣更重要。在一起一同生活过，一个屋睡过，一同吃过，一起学习过，一起战斗过等这个“同”对中国的关系强化具有很强的作用。

接下来我们来看看中国人的关系分类。

如果我们要将关系分几个类型，怎么分呢？我有一个与西方社会不同的划分，我称之为“同质性交换”和“异质性交换”。同质性交换在西方是少有的。以西方人的交换理论，他们认为交换的意思是：拿你有的换你所没有的。这就是西方交换理论的前提，贯彻了整个市场交易和社会交换。比如说我们去寻找可交换的对象，你有什么，他有什么，然后类与类之间怎么交换；再比如交换怎么导致了权力？因为你手上没有资源，如果你想要我的资源，我就可以控制你，这就是权力形成的根源。

但是我研究中国人时发现，中国人似乎更强调同类交换。什么叫同类交换？我今天请你吃饭你别忘了下次请我吃饭。如果我请你吃饭，你帮我做另外一个事，那就叫做异质性交换。对于农民而言，我今天到你家帮你盖房子，那就意味着下回我家盖房子你来帮我盖；今天你住院生病了我陪你，希望以后我家有什么事情，我很难过的时候你也陪陪我……我读《诗经》的时候读到“投桃报李”，诗的最后一句说是为了感情，即永结为好，是很有见地的。我觉得同质性交换是为了感情而发生的交换。异质性交换是为了利益而进行的交换。但是请注意：理性，西

方社会科学的核心概念“理性”只有在异质性交换中才能产生。同质性交换多了，自然产生不了理性，只有把同质性交换转向异质性交换才有市场和交易发展的空间。但问题是中国市场发展到今天，有很多交换来自于咱俩曾经同吃同睡同住。我支援过你，你也请过我，我们有很多同质性交换的时候，将来也就会有异质性交换。这就是从中国传统中导出来的交换模式。中国人一般很难抛掉情感性的交换，直奔利益的交换。今天很多地方所构成的社会交换的网络，同乡会、同学会在这里面起到很重要的作用。这都是我们思考的关系不怎么同西方人一样的地方。比如在交换过程中，西方人会直接关心现在发生了什么事，他能帮什么。中国人则要先谈感情，然后再会回到帮助上来。

既然中国社会是一个连续性的社会，我对关系中的人情分类也做了一个连续性的思考。也就是根据感情的深浅程度分成：感恩戴德、人情投资与礼尚往来。我认为，中国人人情中最浓烈的是恩情，即感恩戴德。恩情是什么呢？我没法下定义，但是中国人觉得什么时候才能把人情定义为恩，同事件有关系。比如人生的转折点、人的生死关头、人处于危险.....在受到威胁、危难的时候，这时的交换行为是“恩”的行为。但是我们一生中跟许多人交换，我们往往碰不到一个人危难、危险、生命转折的时候，所以一般来讲，关系当中也很难建立起恩情关系。可一旦建立起来，这类关系就是最重要的。因为恩情的价值是无限性的，所谓在未来的交换中没有办法拒绝。为什么价值会无限呢，中国人认为，如果你在最危险的时候、生死关头或者你人生中遇到坎的时候我帮了你，那这种帮是没有办法用物质、利益计算清楚的。比如说我看到你很饿、眼看快要断气的时候给你喝了一碗粥，你不能醒了之后只送给我一碗干饭。看起来，你交换上没有问题，但你是无情无义的。所以中国人交换时不喜欢对那个东西本身进行计算，而是对东西所流露出来的背后的很多隐喻进行理解。比如，甲考大学考不上，乙老师费了很大劲儿，

帮他弄到学校里面去了。甲在学校里面找到了缘分，最后毕业找到好工作，又生个儿子，还成为一个领导干部，该生想回报这位老师，如何算得清楚。此时，甲很感谢乙。

甲说：“××老师多亏你帮忙，我想谢谢你。”

“你怎么谢呢？”

“这样吧，我银行一共就十万块钱，我都给你吧。”

“我为了这十万块钱会帮你吗，我是冲着这十万块钱来的吗？你觉得我帮你的忙就值十万块钱吗？”

这就搞的好像甲在犯错误，其实乙心里想不想要呢？当然想了，但又觉得不够。

结果甲说“我怎么办呢？”

“我也不知道。”这话等于说，乙拿住了甲，还没有想好要他怎么还。

“你别这样，这样我心不安了。”乙想，你心不安就对了。

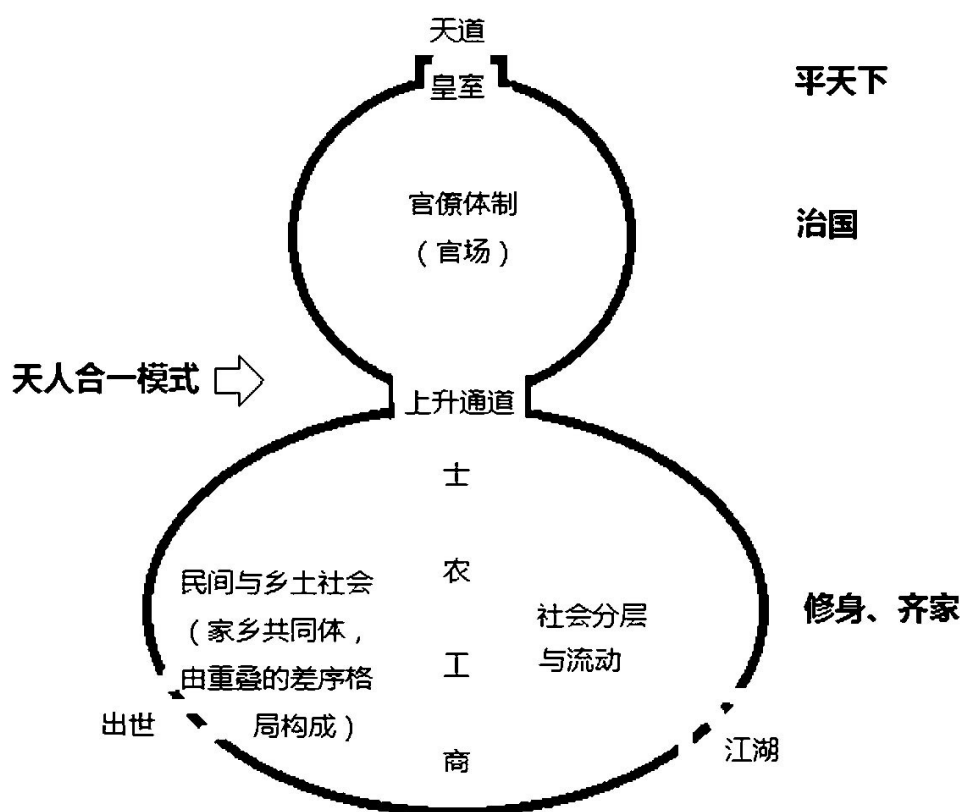
中国人最厉害的一招来了，就是让甲等通知。有的人等到通知时才发现，对方的要求太高了，帮不了，但帮不了也得帮，因为“恩情”很难拒绝，进而造成了一生的“欠”。如果等了一辈子通知没有等到怎么办？快咽气的时候，甲把儿子叫过来说：“我们家欠他的情，你千万别忘了。”这个欠下来的恩情就一代一代传下去了。我认为，恩情是契合中国人长期无变化的人际交往。这就是情理并重的思维，和市场理性的东西不一样。另一种人情是人情投资，我称之为价值—工具理性，就是送

礼。送礼本源自中国，但是受到了西方市场经济的强化。送人情、欠人情、利益交换、讨价还价都是在进行人情投资。你瞄准目标，有求于他才会投资，你的投资方向是明确的，而且投入也很大。但是你经过理性的思考，知道回报更加大，所以再大的投资，你也会接受，因为更大的回报等在后面，这很接近于市场中的交易行为。那么如何分辨人情投资和感恩戴德的差别呢？你想让一个人跟你产生恩情关系，就一定要在这个人还没有变成目标人物的时候，施恩于他。当一个人变成目标人物的时候，无论你怎么想跟他建立恩情关系都不可能了，因为他这时都会把你的帮助理解成投资关系。可见恩情是事先投资，比如大家在做同学时，一个人想回家没钱，你把你钱包里的钱给他回家，因此自己不回家了。这个人将来发了以后，第一个想到的就是你，在恩情上面会感谢你。但如果一个同学已经做了官员，你去做人情，这就不是恩情，而是人情投资了。所以这是有差别的。最后是礼尚往来。我就不做解释了，日常的人与人之间的交往都会涉及礼尚往来，而今天的很多人想借助于礼尚往来来实现前两种可能性，这些问题也是值得我们去思考的。

中国社会的权威结构

前面的讨论，我们是从宏观背景进入微观的社会互动的，现在我需要再从微观进入宏观看中国社会的结构，我到底想表达什么？当我用一种连续性的及脉络式的路径来理解中国从天人合一、家庭生活与官僚制、儒家思想，回到与中国社会的时候，我发现很多问题是连在一起的，而不是切开的。微观的社会关系运作再上升到宏观的社会结构，我认为中国社会架构很像一个葫芦，最上面是天道，连接皇权，接下来是官僚体制，中间留了一个通道，这个通道下面是中国广大且分散着的各种各样的共同体。这些共同体的构成是我们所说的差序格局，就是说每

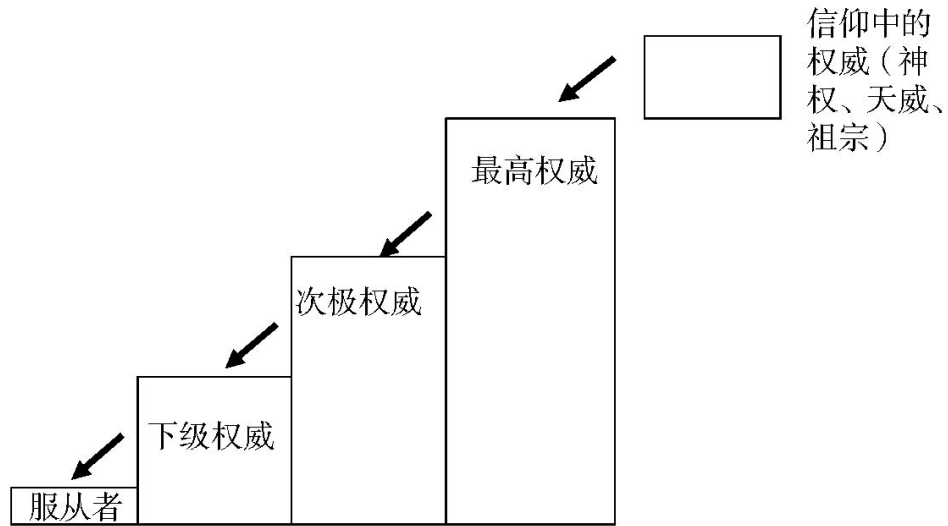
个人以自己为中心逐渐扩散出去的关系圈所构成的社会网络。中国人不鼓励单枪匹马闯天下，中国人离开他的共同体就会孤苦伶仃、无依无靠。个人借助他所处的共同体，大家在互相的支撑和交换中实现了一个人由共同体走向国家之路，最终通过这个通道进入官僚体制。这就使得下面的共同体和上面的国家结构有着紧密的关联。而这个紧密的关联会导致什么结果呢？我想这里面存在一个中国人行动的动力问题。每一个个人、每一个地区、每一个群体、每一个社会网络都有一个动力，如果这个群体想在社会上站得住，就要有靠山。一个共同体要能够成功，前提是一方面要先推着一个人进入官僚体制，另一方面这个人又能够同地方或群体勾连起来，这和“一人得道，鸡犬升天”相类似。见图（PPT呈现）：



葫芦模式：中国人的社会与政治图景

国家与社会的关系是什么呢？这两者不是对立的关系。国家与社会因为这种官本位、家本位的并列，通过中间一个通道构成了一个权力与关系的官民动力系统。中国人对权力的追求导致社会对个体的压力，这个压力导致共同体中很多人想挤到一个通道里面去，走到这个官僚结构里面去，这个时候官僚制就具备了强大的吸引力。在这个强大吸引力的状态下，就出现一个问题，假如失败了怎么办？这很有可能出现两种选择。第一种，在中国，真正想反抗、想革命、想斗争的人是在此路不通之际，因为他觉得自己是一个失败者，已不可能走到这个系统里面去了，他就很可能走到这个系统的反面，甚至形成反社会的力量。第二种失败的人更加广泛。大多数如我前面说的，马上想到成家立业。为什么呢？生儿子啊，让他再去试。儿子再失败了怎么办呢？再结婚生儿子……中国人往往通过这样的方式实现几代人的梦想。家谱的意义也是由此体现的。

下面我想就关系来讨论权威的结构。韦伯曾经提出过三种权威模式，但我这里将提出第四种。从连续体的观点来看，中国的权力结构是什么结构呢？首先中国的共同体中的权力和国家官僚权力不像西方的二元对立或分类，西方一般都把它们分开来比较。但是在中国，我们从社会系统看到的关系运作会影响到国家结构，即在共同体的权力和国家的官僚权力场中间有一个重合地带。而我们要讨论的概念“权力的再生产”就是在这个重合地带建立起来的。权力的再生产是什么意思呢？我们先来看看下面的图式（PPT呈现）：

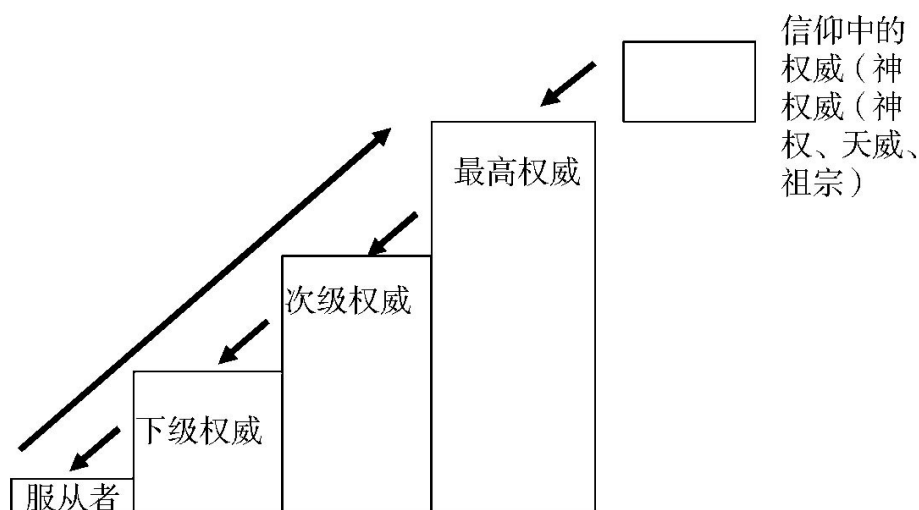


从图中我们看到，所有的社会都有信仰的权力系统，无论是神权、天威、祖宗，还是巫师等，这些为现实当中的权威构成了合法性，然后社会中出现最高权威，一层层往下控制。这在全世界都是一样的。但中国社会的权力结构有什么地方不一样呢？

想想《红楼梦》中的一段情节，贾政看到贾宝玉每天混来混去不好好念书，很生气拿着棍子就打贾宝玉。宝玉在家庭中地位很低没有办法，他就叫边上的人把他妈妈找来，王夫人来了以后劝丈夫：“你别打我的儿子，打坏了怎么办？”母亲心痛，但是能不能控制丈夫呢？难说。王夫人想：我管不了你，有人能管你。怎么办呢？再往上走，把贾母找来。贾母一出现说的那一番话，对于研究中国社会中权力结构也很有启发意义。她的一番情理交融的说教加上自身长者的地位，使得这件事情马上发生了扭转——她说：“你爹死得早，我一手把你拉扯大，你现在不得了了，把我孙子打了……”说了一通，她还觉得不解气，叫丫鬟备轿。儿子把母亲气走，西方人觉得走就走好了，但是中国人会怎样呢？这时贾政把棍子一扔，说：“妈你别走！”曹雪芹没有继续写下去，我这里给他续一下：此事之后，贾宝玉继续在家里面无所事事，在这妹

妹的房间里转转，在那个花园里串串。他爸爸回来了看到儿子还是没有长进，这时候他怎么办？还得打他一顿啊。但这时候这个办法不灵了，贾宝玉跟原来不一样了，他会说：你打打看，我找你妈去！中国有一部小说叫《羊的门》，其中讲到一个“文革”下放的北京老干部在村子里经常挨贫下中农批斗，一个民兵排长经常搀扶或私下同情他。这个老干部“文革”后官复原职，民兵排长当了村长。于是乡村里发生了这样一种现象，县里的一些决议需要征求这个村长的同意。

什么意思呢？就是在中国任何一个地位低下的、没有权力的人都知道，关系能够导致权力的翻转，我称之为“权力的再生产”。见下面的图式（PPT呈见）：



这种翻转会导致什么呢？就是当中国人面对一个没有任何权力的人时，我们还不能说这个人没有权力，而要再看看他的关系状态，尤其是恩情关系。比如此人有什么来头，什么背景，什么靠山，有什么人撑腰。这就是一种脉络观。你确定他没有了，那会是一个结果；如果有关系，那又是一个结果。反之，你只要看到一个人既不是官，又没有权力还那么横，就可以推测一定有人给他撑腰。背景、靠山、撑腰等，是一

种隐喻，需要我们去揭示它们在中国的含义。所以我觉得，本来中国就是一个官本位导致权力膨胀的社会，又因为关系和权力的结合，再导致无权者之权力的再生产，使得这个社会的问题更加严重。西方人研究权力，不过是研究A同B的关系。而中国人的权力结构是石头、剪子、布。西方人永远在AB里面做研究，如果要加进C，那就再研究BC。可是，中国人的权力关系是ABC构成的循环关系：看起来，每两者之间都有大小，可三者之间却没有大小。同样的循环还可以看晚清时候流行的儿童游戏：百姓、洋人、官，即百姓欺压洋人，洋人欺负官，官压百姓或所谓老虎吃鸡，鸡吃虫子，虫子吃棒子，棒打老虎之类的谚语中看到。在中国，权力本身就很大，又因为关系加深了权力的强大。在这样的社会，我们如何从中挣脱出来，获得一种国家的进步，社会改良与个人的发展，我想这是大家值得思考的问题。

我的讲演就这样，谢谢各位。

现场互动

主持人：各位同学，下面进入提问环节。

提问：能不能请您回忆一下在您的童年、幼年或者少年时期和父母产生冲突的事，就是由您来决定，但是他要牵制你决定的一件事情。

翟学伟答：绝大部分中国孩子都是以“乖”作为社会化是否完成的标准。我记得，当年在家复习考研究生。那时候我已经成年了，成年人应该有权利做自己的决定。我考研究生最紧张的时候，从远方来了几个亲戚，要我们一家人陪着在城市里面玩一玩。我很自然地流露出“我不

想玩，我想回家看书”的情绪，但是我没有说出来，只是玩的时候很不开心。然后我父亲就说我是一个不懂礼貌的人。我说我考研究生再不复习来不及了。我父亲很生气。他很严厉地说，“你要走就走！”他调头就带着他们一起走了，弄得来我家玩的亲戚很不好意思，过来拉我，说：“你要看书就先走吧。”我看我父亲的样子已经没有办法走了，只好继续跟在后面，一直玩到结束。这件事情充分说明了关系比个人意志重要得多，我们处在长久而无选择的关系里面。

提问：我想问一下您关于中国权力和关系的现状的观点，未来的前景怎么样？

翟学伟答：我觉得国家在名称上先把官改成公务员，然后网络的发展使得很多东西的透明程度在提高，会有一些改观。当然又有很多方式在控制着网络舆论。这是一个漫长的博弈过程。当然如果仅仅作为口号来说是越来越好，但是我不关心明天怎么样，我只关心有什么机制可以让它慢慢走到一种新的可能性里来。

提问：我想问一下西方商业化社会引进以后，我们家庭观念的破碎导致了严重的影响，在这种情况下个人如何生存和发展？

翟学伟答：中国家庭规模在缩小，观念在淡化，这或许是一种趋势，但这些还不能说明中国人的关系和权力运作不重要了。我们的研究会讨论根源问题，但模式运行起来可以脱离根源。当然要打破一种社会模式，还是需要考虑这个根源强大与否。

提问：请问西方生命文化要求的流动性和个体性是什么？

翟学伟答： 我曾经有一篇文章想表达如果中国社会流动起来会发生什么事。我的观点是，首先，中国的大规模流动是发生在农民工层面的流动，学生的社会流动基本上是按照我们上面说的社会结构展开的。农民工的流动非常厉害，出来了大量的研究报告。但是我们发现中国的农民工流向城市不是一种和传统告别，而是把整个村子流过来，包括北京周围的城中村等，他们依然有传统的邻居关系，把传统融到这个现代化城市里面。我可以在这干活，但是我要回归到有安全感的传统、有关系网的社会里面去，这是传统转变为现代社会会发生的事情。

其次，无论借鉴多少西方人的那种一开始就考虑一个移民社会如何用制度来确保移民和流动不发生问题的理论和经验，在中国都没有发挥应有的作用，因为中国社会长期的不流动所产生的信任是非常强大的。这是什么意思呢？就是跑得了和尚跑不了庙。在中国所有的信任是建立在知根知底的基础上的——我对他的信息有全方位的控制，我对他才有信任的可能。但是中国社会一旦爆发流动性，除了一串电话号码数字以外，对方所有信息都消失掉了。这种消失是爆发式的，在中国很难找到一个治理方式可以补上。诚信危机就在这个时候爆发了。我觉得中国的诚信危机跟传统社会碎片化、原有的信任关系不再支撑和起作用有关，而新的机制，像美国社会那样一开始就需要在流动中建立人与人的信任机制，在中国是没有的。这时候坑蒙拐骗就会产生。

提问： 个人在这当中怎么发展呢？

翟学伟答： 我曾经有一篇文章，基本观点就是我希望社会学在未来发展成为对个人有用的学科。为什么这样讲呢？因为社会学老跟你谈数据、谈调查、谈结构、谈制度，谈到后来个人就会变得很渺小。社会学变成对个体有用的知识的时候，里面的知识传递方式和建构方式就要

有一个新的转向。这个转向要往个人方向上走，有没有个人知识呢，我觉得有。包括历史、文学、法律，这些对你的成长都有利，但是我的讲课到目前为止，社会学的知识还不能为个人提供，所以我回答不了你。

提问： 我们都知道在中国社会学研究里面有一本书很有名，就是《乡土中国》，在您这次讲座的参考书中也有这本书。我自己也看过，也很喜欢。我想问您对这本书评价是什么，对您有什么启发性、建设性的建议，以及在现在中国社会中，您认为有哪些意见可以得到修正呢？

翟学伟答： 这是很花时间的问題，但是我可以简单回答一下。我建议你看我在《中国社会科学》上发的一篇《再论差距格局》，主题就是费孝通理论的遗产与局限，这篇文章基本上是我对费孝通的学术贡献做的个人的思考。简单地说，我对费老的评价是：他是一个在当年搞中国派的年代当中，第一个能够不依赖于西方的架构，独立到中国农村去看，并且用自己独立的思考来研究乡土中国的学者。他的书里面提出差距格局的概念，我想再过三十年都没有一个学者可以拿一个概念和费孝通这个概念来比。所以我要去谈他的差距格局好在哪里，贡献在哪里，但是我也要谈局限性在哪里。今天中国学者想做中国社会研究，如何在这个概念的基础上再往下走，我都有个人的思考。

提问： 您刚才谈到的中国社会结构形成的方式建立在农业文明四个组成要素上，你好像把整个社会发展的逻辑起点推到自然和地理的因素上去了。我觉得，农业文明相对于游牧文明而言，流动性大的文明是人类发展过程中文明的进步。您的意思我觉得是说，农业文明发展到一定时候有一个停滞，架构稳定以后自己也逃不出去了，所以我们的思想到了儒道以后没有办法超脱儒道构架的思想体系了。西方的思想，其实

最后也是农耕定居的文明，他们怎么样逃脱这个模式的呢？这对我有一点点困扰，是不是说一旦跳出这个模式以后，就会使所有的在农耕文明基础上发展的社会结构都会向西方社会结构靠拢？现在中国也这么大幅度地融入世界贸易，我想这个贸易肯定是异质性的交换，这样肯定是由理性主导的，这是不是意味着至少在商业文明方面中国越来越向西方靠拢，您是不是就认为以后中国的结构就走向这条道路呢？

翟学伟答： 今天的问题有不少是关于以后和未来的，但是我恰恰觉得社会学不关注以后和未来。当然我们可以用逻辑加以推导。我就这里面几个点来讲一下：第一，如果你看冯友兰的书，他也认为人类社会是从农业、工业这样过来的；然后看五四运动前后的书，受进化论影响也会认为社会的进步是农业、工业的顺序。但是讨论中国社会、中国人、中国文化模式的时候，我自己偏向于不用这套观点来看这个社会。用这套观点看社会就相当于找到一把尺子，这是西方人给你做好的，你拿这把尺子看社会形态，你永远不比它好。中国社会当中有些东西是西方可能再往下走也没有的，中国现在有一些东西再往下走也走不到西方的现今里面去的。现在也有人谈“中国模式”、“中国特色”或者是“第三条道路”，不管用什么词来换，包括中国奥运会的办法，都让我们感觉到，其实中国人愿意沿着自己的一条可能的路往下走，可能是既非传统中国又非今日西方。当然这是未来的预期，我也不敢说会怎么样。

你的第一个问题，我不是一个环境论决定者，我也不想从地域来谈人。但是我觉得要谈清楚中国的问题，就要用中国的理论方式，要找到一条出路，那就是我们习惯于把人放在背景中看。比如说鱼缸里的鱼，西方人会看鱼，会抽象出来讨论这个鱼。中国人会说鱼在鱼缸里面，这适合养多大的鱼，鱼和水之间是什么关系，这是关联式的思考。这样，我们对于一些东西的理解会超越于西方分类式、抽象式的理解，就能够

看到中国社会更多、更关键的东西。我是为了看到更多的、更关键的东西才回到背景中。我给美国学生上课的时候说：“不管你是什么皮肤的人，让你面对一个长久无选择的人，你的关系就是中国人所讲的关系。”所以不要用文化来说事，而要把找到的要素摆进去来看人类，这是我的观点。谢谢大家。

[\(1\)](#) 此讲座是由北京大学国家发展研究院于2010年春季举办的“人文与社会：跨学科讲座系列”，其安排为第一讲，邵东方，“西方与中国学术的分流与同流以及相关问题的思考：以汉学中的人文学研究为例。”第二讲，刘东，“诸神之争与通识教育”。第三讲，李零，“说中国大一统——中国制造中国”。第四讲，夏中义，“百年中国学术思想三位历史人物——从王国维、王瑶到王元化”。第五讲，王焱，“苏格兰学派VS. 法国古典社会思想”。第六讲，翟学伟，“社会系统、关系运作与权威结构”。第七讲，施俊琦，“行为决策中的认知与偏差”。第八讲，魏宝社，“走向演化的认识论”。

索引

A

阿莱维 (E. Halevy)

阿Q

阿希 (S. Asch)

安乐哲 (Roger T. Ames)

奥尔波特 (F. Allport)

奥格本 (W. Ogburn)

澳斯 (A. G. Wirth)

B

巴尔扎克

巴特 (R. Bathes)

白乐日 (E. Balazs)

拜天地

柏杨

报

鲍曼（Z. Bauman）

贝尔（D. Bell）

本土概念

本土化

本土理论

本土契合性

本土社会学理论

本土心理学

本土训练

本质主义

比较社会学

边沁

边燕杰

边缘人

辩证思维

表达性结构

表现性行为

波普尔 (K. Popper)

博弈

布尔迪厄 (P. Bourdieu)

布劳 (P. Blau)

布鲁默 (H. Blumer)

C

财产

财富

参照群体理论

参照系

曹雪芹

策略

查普森 (J. P. Chaplin)

差序格局

场域

朝廷

陈独秀

陈其南

陈寅恪

城邦制

成中英

耻感文化

传统权威

崔群

D

大我

大众传媒

单位意识

代表性

道德规范

道家

等级参数

邓小平

地方保护主义

定量研究

丁文江

定性研究

董仲舒

杜赞奇 (P. Duara)

多米诺 (G. Domino)

E

恩格 (M. Ng)

恩格斯

恩情

二元对立

F

法理权威

法学

范式

方法论

非理性

非实证

费斯廷格 (L. Festinger)

费孝通

费正清 (J. K. Fairbank)

非正式群体

冯特 (W. Wundt)

冯友兰

佛家

福阿 (E. B. Foa & V. G. Foa)

福尔索姆 (K. E. Folsom)

符号互动论

符号—行为事实

福柯 (M. Foucault)

弗洛伊德 (S. Freud)

父权

福山（F. Fukuyama）

父子关系

父子结构

G

概化他人

个案研究

戈夫曼（E. Goffman）

格根（K. J. Gergen）

格兰若维特（M. S. Granovetter）

革命

个人地位

个人关系

个人权威

个人主义

个体主义

公德

公共领域

工具性行为

功能主义

官本位

官僚技术

官僚体制

官僚主义

官僚作风

关系

关系网络

关系信任

关系运作

官员

光绪

归纳

归因

国民性研究

郭沫若

国学

H

哈贝马斯 (J. Habermas)

哈耶克 (F. A. Hayek)

海德 (F. Heider)

海曼 (H. Hyman)

韩格理 (G. G. Hamilton)

翰森 (C. Hansen)

汉学家

郝大维 (David L. Hall)

和谐

何友晖

何智丽

红包

宏观

后现代

胡适

胡先晋

化学

话语

怀特 (H. White)

还原论

皇帝

黄光国

黄丽莉

黄仁宇

黄宗智

获得性

霍曼斯 (G. C. Homans) (G. Homans)

霍桑实验

J

继承制

吉登斯 (A. Giddens)

基督教

吉尔兹 (C. Geertz)

计划经济

计六奇

计谋

集权主义

集体主义

机械论

纪昀

贾宝玉

家本位

加芬克尔 (H. Garfinkel)

家谱

家庭结构

家庭资源转移理论

家长权威

家族

家族主义

交换资源

结构—功能主义

结构角色理论

结构平衡模式

结构主义

金耀基

京官

经济人

经济学

精神分析

经验主义

决定论

角色

角色表演理论

角色过程理论

角色亲情体验法

君权

君子

K

卡里斯玛权威

康德

康有为

科举

克拉威尔 (T. S. Krawiec)

客位

柯文 (P. A. Cohen)

科学心理学

科学哲学

孔德 (A. Comte)

孔子

库利 (C. H. Cooley)

跨文化心理学

L

拉特纳 (C. Ratner)

莱维 (M. J. Levy)

兰克 (Leopold von Ranke)

兰普莱希特 (K. Lamprecht)

朗 (D. H. Wrang)

老乡

老子

勒温 (Kurt Lewin)

雷丁 (S. Redding) 155

类别参数

礼

李安宅

李昌平

利己主义

理解社会学

利科（P. Ricoeur）

李六如

李美枝

李沛良

礼尚往来

历史学

历史主义

礼物

理想型

理性

理性人

李幼蒸

李宗吾

脸

连带关系

脸面

脸面观

脸面四分图

脸面运作

连锁推论法

连续统

量表

梁启超

两人关系结构

梁漱溟

良心

两种文化

列维—施特劳斯（Levi-Strauss）

林顿（R. Linton）

林南

林耀华

林语堂

刘禾

刘建军

鲁迅

卢克斯 (S. Lukes)

卢梭

陆贽

伦理本位

伦理学

罗马法

罗斯 (E. A. Ross)

罗素 (Bertrand Russell)

吕坤

M

马克梦 (K. McMahon)

马克思

马林诺夫斯基 (B. K. Malinowski)

马斯洛 (A. H. Maslow)

麦独孤 (W. McDougall)

脉络观

芒斯特伯格 (H. Munsterberg)

梅约 (E. Mayo)

孟子

米德 (G. Mead)

米列娜 (Milena Dolezelavá-Velingerová)

面子

描述—情境—诠释法

敏感化概念

民族—国家

民族心理学

民族主义

明恩溥 (A. Smith)

默顿 (R. K. Merton)

莫雷诺 (J. L. Moreno)

墨子刻 (T. A. Metzger)

N

内容分析法

内圣外王

纽科姆 (T. Newcomb)

P

帕累托 (V. Pareto)

帕森斯 (T. Parsons)

派克 (K. L. Pike)

批判理论

皮亚杰 (Jean Piaget)

偏正结构

平衡标准

平衡性

平衡性原则

平均分配

平均主义

普遍主义

Q

气

齐美尔（G. Simmel）

启蒙主义

潜功能

潜规则

钱穆

钱锺书

强关系

强信任

乔健

切合性

情感

情境

情境定义

情境中心

情境主义

情理

情理社会

情义

穷尽随机归纳法

全德斯（H. Triandis）

权力

权力的再生产

诠释学

权威

权威主义

权宜

全知视角

裙带关系

R

仁

人本主义

人格心理学

人际关系

人类学

人伦

人情

人情交换

人情类型

人情投资

认识论

人文方法

人文科学

人文主义

人物—事件事实

人缘

认知平衡理论

认知失调理论

日常权威

儒家

儒家思想

弱关系

弱信任

S

萨孟武

萨姆纳 (W. G. Sumner)

赛林 (M. Thelin)

赛珍珠

三从四德

三纲五常

三讲

莎士比亚

杀熟

上访

社会冲突理论

社会构成

社会建构

社会交换

社会交换理论

社会结构

社会角色理论

社会科学

社会控制

社会理论

社会流动

社会排斥

社会取向

社会圈

社会人

社会事实

社会网络

社会网络理论

社会物理学

社会系统

社会心理学

社会行为配置理论

社会行为取向

社会学

社会学理论

社会与行为科学

社会运作

社会制度

社会资源理论

沈从文

身份层级

深描说

生理学

圣人

圣西门（C. H. Sain-Simon）

生物学

市场经济

石昌渝

史华兹（B. Schwartz）

视角

市民社会

士绅

世袭

实验主义

实用主义

实证主义

舒茨（A. Schutz）

舒兹（W. C. Schutz）

斯宾塞（H. Spencer）

私德

斯多弗 (L. Stover)

私人领域

思维方式

宋江

孙中山

T

塔尔德 (G. Tarde)

他人取向

态度

唐德刚

唐君毅

特里普利特 (N. Triplett)

特殊主义

滕尼斯 (F. Tönnies)

天地君亲师

体质人类学

天理

天命观

天下

天子

贴近感知经验

同情心

同治

同质性

同质性交换

涂尔干（E. Durkheim）

土政策

团体格局

推己及人

托马斯（W. J. Thomas）

W

王充

王国维

王权主义

韦伯（M. Weber）

微观

文崇一

文化脱节

文化心理学

文学

文艺复兴

沃特金斯（J. W. Watkins）

五常

五服

物理学

五伦

X

西方社会学

西方心理学

戏剧理论

西学

夏曾佑

先赋性

显功能

现象学

相关分析

香火

孝

小我

谢里夫（M. Sherif）

新传统主义

心里地位

心理实验

心理学

性情人

形式主义

行为主义

许烺光

血缘关系

荀子

Y

严复

演绎

杨国枢

杨连陞

杨乃武

阳性三位一体

杨振宁

杨中芳

遥距感知经验

尧舜

叶光辉

依赖理论

一元论

异质性

异质性交换

因果分析

因果关系

殷海光

印象整饰

阴性三位一体

阴阳五行

隐喻

有机体

余安邦

预设

余英时

缘分

袁世凯

Z

詹姆森 (F. Jameson)

张东荪

张戎

章太炎

赵志裕

哲学

政策

争光

整体主义

政治学

中根千枝

中国人的心理与行为

中国人与中国社会

中国文化

中国心理学

忠恕

中央集权

周公

主次关系

主从关系

主从结构

朱瑞玲

主位

朱子

专制主义

庄子

滋贺秀三

自家人

自然科学

自我

自我主义

宗法社会

宗法制

宗教学

罪感文化