

# 儒家的社會建構： 中國社會研究視角和方法論的探討\*

翟學偉

南京大學社會學系

**摘要** 西方社會學理論從建立直到其方法論都包含了個人與社會的對立以及研究思路上的微觀與宏觀的二元劃分。由於中國社會受宗法制度與觀念、話語實踐以及儒家倫理思想等諸方面的影響，形成了它在建構邏輯、方式、解釋和實踐思路都不具有西方二元對立範式的特徵。因此，如何把握儒家社會自身的建構的特徵是建立本土社會理論的基礎。

社會構成是指人們社會中的組合方式及其特徵。客觀地講，一個社會以甚麼樣的方式組合起來，同該社會所處的地域、社會互動及自身的歷史發展有很大的關係。但我們也不能否認，這種發展並非簡單的自然過程。當該社會中的成員，特別是一些專職人員(如知識分子，或統治者)反觀和思考自己的社會構成時，這種反觀和思考本身將影響、界定、規範對社會的構成，這就是所謂的社會建構。可見從社會構成到社會建構包含了社會成員有目的的對一種原有而自發的社會構成的改造。即使在哈耶克(Frederich A. Hayek)看來，社會理論探討的主要對象是社會中那些自生自發的秩序，<sup>1</sup>但我認為如果一種社會理論的建立一旦被社會成員接受，就會導致社會的再建構。一個最明顯的例子莫過於馬克思(Karl Marx)的階級鬥爭(社會衝突)理論，當它作為一種社會建構的理論而被一些社會的人們接受後，不但引起了人們對社會中的人口特徵的階級劃分和解釋，而且導致了根據這個劃分所產生的



革命行動和新的社會制度。從這一觀點來看，我們可以說，任何一種看似客觀的社會構成在其歷史長河中都被多次地建構過了，而我們今天所處的文明社會都是被某種理論或觀點再建構的結果，當然在這種再建構的過程中又會有一些自生自發的秩序出現，這就是為甚麼社會理論也不停地變更的原因。

本文不打算在較廣泛的社會科學範圍內來探討社會理論和社會構成的關係問題，而是想從中提出一個社會建構的理論預設問題。任何知識者在構想或對社會進行建構時都會有他們對社會的預設和理解，而這個預設和理解在不同的社會中並不相同。具體而言，本文關心的一系列問題是：西方社會學中業已建立起來的社會學理論是在甚麼樣的社會預設中提出來的，他們的研究理路同中國知識者建構社會的理路是否相符，或者說我們能否用它們的預設來解釋或建構中國社會等，而接下來的一個問題是，如果原先的中國社會構成已經一再受到本土的早先知識者的社會理論的指引的話，那麼這個社會理論是甚麼，它是如何從社會構成中產生並反過來對社會進行再建構的？如果將前一個問題和後一個問題連起來問的話，那就是我們現在要建構的社會學理論應該在哪裏呢？

## 一 個人與社會：西方社會研究的兩種理路

一般來說，西方社會中的知識分子大都把自己的社會理解和解釋為一種個人主義的社會，前者為認識論個人主義，後者為方法論個人主義。但個人主義作為一個概念，無論在起源還是在含義上都是十分複雜的，即使在西方，個人主義在不同的國家和不同的學科，意義也不盡相同。英國學者史蒂文·盧克斯(Steven Lukes)在《個人主義：分析與批判》一書中曾小心翼翼地辨認了



個人主義在法國、德國、英國、美國的歷史和區別，也分析了它在哲學、宗教、倫理學、政治學、經濟學、法學等學科領域中的不同含義。不過可以肯定地說，西方學者關於個人主義闡述上的差異並沒有構成他們對西方是個個人主義的社會這一命題的懷疑，至多只有新舊個人主義之分。直至從八十年代以來，在美國才出現了一股強烈的反對西方個人主義的社群主義，但看其勢頭，想撼動個人主義似乎是不可能的。<sup>2</sup> 儘管盧克斯在書中是以一種困惑的或批評的態度引用埃利·阿萊維(Elie Halevy)的一段話來開場的，但我認為這段話還是能大體反映出個人主義在西方社會和思想中大致的情形。阿萊維說：

在整個現代歐洲，事實上，個人都具有了對他們的自主性的意識。每個人都要求得到所有其他人的尊重，認為其他的人都只是自己的同伴或地位相等的人：社會似乎，也許越來越像是從構成社會的自覺意志中產生出來的了。個人主義學說的出現和成果本身就足以表明，在西方社會中，個人主義是一種真正的哲學。個人主義是羅馬法和基督教倫理的共同特徵。正是個人主義，形成了盧梭、康德和邊沁的哲學之間的相似性，當然在其他方面他們又是迥然而異的。甚至今天仍然可以認為，不管是作為一種解釋社會事實的方法，還是作為一種實踐的學說，個人主義都能夠決定改革者活動的方向。<sup>3</sup>

這段敘說的不足之處在於它的跳躍性和籠統性，但它所包含的內容已足以說明個人主義是從西方傳統社會和思想中脫胎出來的一種認識個人與社會的思維方式，它在西方的影響力是全方位的。

從西方社會學的預設角度來認識個人主義的影響力有兩個問題需要討論：一是西方社會學發生的思想背景，為甚麼會有人要



用一種叫做社會學的學科來研究社會構成和社會現象；二是西方社會學家由此而建立的方法論和理論框架有哪些。

關於第一個問題，我們發現最早提出建立社會物理學的聖西門主義者也就是最先系統地反對個人主義的那些人。他們反對啓蒙主義對個人的讚美，並對社會的原子化和無政府狀態感到恐懼，因而希望建立起一種有機、和諧的社會秩序。社會學的提出和建立，為這種希望提供了保證。但作為一門研究社會的專門學科的誕生，有一個社會學的根本問題是必須回答的，這就是社會是甚麼，它的真實性到哪裏去尋找？由於當時個人主義的思想已在西方大行其道，因此通常的回答就是“個人”，也就是說社會不過是各個個人的組合，因而社會實質是個人的意志或精神的集合體和抽象物。但這個回答顯然不能令聖西門(C. H. Saint-Simon)和孔德(Auguste Comte)等人滿意。由於他們對社會學研究的期待是對社會現象的規律性探討而不是對個體活動或心理現象的研究，又由於當時物理和生物在解釋自然現象中的外在環境性和整體性特徵已經成為可能，因此社會被假定為一個有機的實體的思想便產生出來，正如孔德本人所說：

實證精神認為，單純的個人是不存在的，而存在的只可能是人類，因為無論從何種關係來看，我們整個發展都歸功於社會。社會的觀念之所以在我們的認識中似乎還是個抽象之物，這主要是由於舊哲學體系左右之故；因為實在說來，那種性質乃屬個體觀念，起碼在我們群體來說是如此。<sup>4</sup>

也就是說實證永遠是社會性的。我們不必通過社會中的個別要素或原子成分來理解社會，而是通過社會的結構和變遷來認識社會。由此可見，西方社會學的出現在理論預設上是在個人主義對



立面上建立起來的。儘管當時孔德並不否認心理也對社會現象起重要作用。

孔德的這一社會學思想在英國社會學家斯賓塞(Herbert Spencer)那裏構成了一種緊張。在斯賓塞看來，社會是一個超有機體，它同有機體的相似性在於社會具有同生物一樣的進化過程及其機體內各系統之間的協調關係。但在生物體內，各部分是為整體而存在着的，而在社會中個體不為社會的存在而活動，相反，社會是因為個體的活動而存在的，由此觀點而推出社會為個體服務，個體是第一性的，社會是第二性的。但社會學的性質使斯賓塞不能完全回到個人主義的立場上去。這就造成斯賓塞社會學理論具有一種個人與社會之間的邏輯混亂，他一方面把社會當作一個有機的實體來研究，另一方面卻又不能回到社會是由個體相加組成的原子論上面去。

這種緊張一直影響後來社會學家對社會建構的理解和解釋上的激烈爭論。例如法國社會學家迪爾凱姆(Emile Durkheim)在他的《社會學研究方法論》中表現出了對孔德和斯賓塞在社會學方法論上的不滿。他認為社會學不能在個人意識和社會現象之間徘徊，為此他明確地提出了他的“社會事實”(social fact)概念，他說：

社會現象具有特別的性質。它們是存在於人們身體以外的行為方式、思維方式和感覺方式，同時通過一種強制力，施以每個個人。這些現象不同於有機體的現象，後者是通過某些形態和動作表現而存在的。它們也不同於心理現象，心理現象只存在於個人意識之中和通過個人意識表現出來。總而言之，這些現象具有一種新的性質，只有用“社會的”一詞可以表明這種性質和它的含義。因為個人不可能有“非有機體的”和“非心理”的現象。只有社會



才具有這種現象。諸如政治團體(整體或其中一部分)、宗教、政黨、文協、行會等等，都是社會的現象。另一方面，“社會的”一詞只有用來表示一種綜合的現象，一種與已經形成的個體現象相脫離的現象，才有確定的意義。<sup>5</sup>

但他的這一觀點隨即招來了學界的種種非議，以至他又在該書的第二版序言中用較大的篇幅再做申辯。

而另一位持久影響社會學理論發展方向的馬克斯·韋伯(Max Weber)卻引導了另一種思路。他說：

所謂“有機”社會學的方法，試圖從整體出發來解釋社會的共同行爲，然後在共同行動裏，對單個的人和他的舉止作出闡釋，類似於生理學對待身體器官在整個機體的家庭裏的位置。在其他學科裏，對一個整體的各個部分，從功能上觀察的這種方式在多大程度上(迫不得已地)必須是明確的，在這裏先不討論：衆所周知，生物化學和生物機械的觀察，原則上是不會以此爲滿足的。對於闡釋性的社會學來說，這樣一種表達方式：1.可能用於實際直觀和臨時取向的目的；2.只有它能幫助我們在某些情況下找出那個社會行爲，對這種社會行爲作闡釋性理解，對於解釋一種互相關聯是至關重要的。然而在這一點上，社會學的工作才剛剛開始。是的，在社會機構方面(與有機體相反)，我們能夠除了純粹確定功能的互相關聯和規則(規律)以外，還能做些所有自然科學永遠無法涉及的東西，就是對參與個人舉止的理解。<sup>6</sup>

韋伯的這段話對前述的社會學研究具有全面的批判性，在他看來社會學的研究毫無疑問地可以進入個人的動機中去。正如他在臨終前的一封短信中寫的那樣：“如果我要是個社會學家的話...那麼



祛除仍然游蕩在我們中間的這種集體概念的幽靈，乃是我的主要使命。換句話說，社會學理論本身的產生只能根據一個或更多的獨立個人的行動，因此必須嚴格採用個人主義的方法。”<sup>7</sup> 有學者認為其實韋伯在自己的社會學研究中也沒有看到多少個人主義方法論的運用。而由迪爾凱姆提出的用一個社會事實來解釋另一個社會事實的方法卻被人們普遍地採納，尤其是在定量的研究中。但從社會學的建立至今，許多較傑出的社會學家 and 社會理論家仍然堅持個人主義的認識論和方法論，諸如塔爾德(Robert G. Tardi)、帕累托(Vifredo Pareto)、麥獨孤(William McDougall)、薩姆納(William G. Sumner)、霍曼斯(George C. Homans)、哈耶克、波普爾(Karl Popper)等。

正因為西方社會學在對待個人主義預設上的種種差異，並由此造成的個人與社會之間的兩極狀態，進而導致了他們的社會學，研究理路上的兩種取向。一種是在個人的立場上研究社會，即微觀的社會學取向，由於這種取向將社會的建構還原到個體身上，因此他們不排斥心理學，進而帶有社會心理學的特徵；另一種是在社會的立場上研究社會，即宏觀的社會學取向，其特徵是將社會學和心理學完全區分開來，不將社會現象做個人的心理與行為上的解釋。隨着社會學理論的發展，這兩種取向的鴻溝也越來越明顯，對社會建構的解釋的偏差也越來越大。行動主體(agency)和社會結構(social structure)之間的關係成為社會學家爭論不休的一個話題。如就具體社會學理論而言，立足於個人層次上的社會學家建立了理解社會學、符號互動論、社會角色理論、戲劇理論、日常生活方法論、社會交換理論等，它們以自我、符號、角色、表演、互動、交換的概念為基本，提出了社會建構的互動性和過程性。而立足於有機或整體層次上的社會學家則建立了結構-功能主義、中層理論、衝突理論、現代化理論和其他關於結構性的理論等，它們以地位、不平等、階級、分層、制度、變遷



等概念為基本來建立一種解釋社會建構的一般性模式等。布勞(Peter Blau)曾經聲稱他的社會交換理論要力圖打通微觀和宏觀上的界限，建立起一個在微觀上偏重過程的研究過渡到在宏觀上偏重結構的理論，但他在晚年寫的一篇論文中承認，他的這項努力還有很長的路要走。<sup>8</sup> 他的這種沮喪可能來自於西方社會學理論本身一直是在這種二元對立的思維中來構造和解釋社會的。

## 二 制度與話語：中國社會建構分析的基點

西方社會產生的這種通過二元對立的思維來構造和解釋社會的傳統可以在古希臘的城邦制、羅馬法、<sup>9</sup> 基督教和文藝復興<sup>10</sup> 等歷史活動中來尋求它的起源。如果將人類構造和解釋社會的方式加以概括的話，我們大致可以看出，人們對社會的這種作用大體上同兩個因素有關：制度與話語。由此在我們分析中國社會建構的特徵時將從這兩個方面入手。

制度在一般意義上是人們在社會互動中產生的一系列原則和規範，這些原則和規範一方面對行動的個體具有約束作用，以保證個人對他人的行為預期和關係協調，另一方面它們對公共社會的正常運行提供保證。從西方社會制度的建立特徵上看，上述兩個方面在運作中具有分化的傾向，個人行為的約束涉及的是私人領域，社會秩序的正常化屬於公共領域，因此早在古羅馬法律上就有私法和公法之分。現在我們的問題是中國社會的建構是否有將個人領域與公共領域分離開來的傾向，如果我們通過中國社會制度的研究無法確立這種劃分的話，那麼中國社會制度本身就不可能提供從兩個不同的層面看社會的基礎，但是，如果中國社會在制度上不做這樣的設立，那麼這個制度是甚麼呢？它是用甚麼方式連接個人與社會的呢？





制度分析給我們提供的是一種現實的社會建構方式，同制度建立的一個相關問題則是有關建構、確保、改造、認識和解釋制度的種種話語是甚麼，因為社會上的許多制度正是在一種特定的話語中確立的。我這裏所使用的話語含義基本上就是福柯(Michel Foucault)的話語理論。因為福柯話語分析的重點正是想探討社會性制度與話語實踐在歷史中所形成的關係。根據福柯的理論，話語實踐不是人們的日常語言，而是權威性主體以某種被人接受的方式所說的話，即所謂的“陳述”。由於它的嚴肅性，一旦一個陳述產生，就會被明確地要求社會成員承認其真理性。通常，權威性主體在言語上的權威性來自於它們是社會上那些專家們以專家身份說出的話。值得注意的是福柯分析話語的重點不是要人們去探討一個話語本身是否為真，而是它在實踐中如何被當作真，這就是所謂的知識的考古。<sup>11</sup> 爲了研究上的方便，我這裏將關於中國人的話語分成兩層含義來分析：(1)當人們在運用其話語來表達其思想時，這些話語的自身特徵(如構詞)是否包含了使用話語的人不自覺地把社會建構設想或理解成這樣，而不是那樣了，例如翰森(C. Hansen)就曾經發現漢語本身多強調部分-整體模式，名詞一般沒有可數與不可數之分，這個特點導致中國人在描述事物時也不必將世界描述爲由個體組成的，而家族的行爲既可以由家庭來解釋，也可以由個人來解釋；<sup>12</sup> (2)社會權威人士的知識實踐，即福柯所講的嚴肅話語的傳播和被接受過程。我們這裏的問題是：中國社會的專職知識分子有效地向統治者和大眾傳播、指導、強化和推動自己關於社會建構的思想了嗎？他們有自己建構社會的方法論嗎？中國社會被他們解釋成甚麼樣子呢？因篇幅的原因，以上討論在本文中只做源頭性的探討，不做全面地展開。



### 三 宗法社會：社會構成的複製與縮放

首先我們先來看一下中國社會爲自己設立的制度問題。在中國歷史上有一個制度一直在影響着中國社會的建構，這就是宗法制。所謂宗法制指的是關於確立、行使和維護宗子權力的各種規定。宗法規定一方面同當時中國社會業已建立起來的社會結構有關，即當中國社會從原始氏族社會進入具有國家形態的社會時，同其它國家相比，有一個重要的特點被幾乎所有的歷史學家注意到了，這就是當中國作爲一種國家形態出現時，它非但没有建立在被打破的血緣關係的基礎上，反而是建立在原先的血緣關係基礎上。因此從實質上講，中國的原始的氏族組織和國家形態合爲了一體。另一方面，中國社會在氏族與國家的結合的過程中出現了如何建立和世襲王位的問題。歷史上的王位爭奪，使周人在此問題上欲圖通過建立宗法制來加以解決。

宗法即宗子之法。它大體出現在殷、商時代，而完備於周朝。其社會建構方式是：“一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及喪服之制，並由是而有封建子弟之制、君天子諸侯之制；二曰廟數之制，三曰同姓不婚之制。此數者，皆周之所以綱紀天下，其旨在納上下於道德，而合天子、諸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德團體。周公制作之本意，實在於此。”<sup>13</sup> 也就是說，自周朝以來，中國社會被建構成了一種以父系血緣關係爲原則，將同姓、同氏的人們聯結成一個受宗子絕對轄制的共同體的社會。在這個社會中，對後來的中國社會建構最具影響的，是宗法制中的分封原則，嫡長子爲大宗繼承父位，餘子爲小宗，分封出去，大宗以祭祖與小宗區別開來。在周朝，大宗分出來的小宗就是諸侯，諸侯的嫡長子繼承諸侯爵位，餘子被封爲卿，卿再按這一原則封出大夫，大夫又依此封出土，士以下爲庶民，故士的餘子不可再封，但這並不影響庶民也可以按此方式來構成自己族內的宗法



制。在這一原則中，我們看到中國社會建構上的複製性特徵：一種國家的、階層內部的建構原則在不同的社會等級中是貫通的或被效仿的。結果國家機構和社會群體不相分離，同時“家”與“國”之間構成了一種同一性或貫通性的關係，王國維從社會功能角度精闢地闡述了這一建構的精妙之處。他說：

是故有立子之制，而君位定；有封建子弟之制，而異姓之勢弱，天子之位尊；有嫡庶之制，於是有宗法，有服術，而自國以至天下合為一家；有卿、大夫不世之制，而賢才得以進；有同姓不婚之制，而男女之別嚴。且異姓之國，非宗法之所能統者，以婚媾甥舅之誼通之。於是天下之國，大都王之兄弟甥舅；而諸國之間，亦皆有兄弟甥舅之親，周人一統之策實存於是。此種制度亦由時勢之所趨，然手定此者實惟周公。<sup>14</sup>

雖然這一闡述有使周人的宗法制理想化之嫌，因為在宗法制的影響下，世卿、世大夫制是普遍存在的，但我們可以看到周人建立宗法社會的出發點。

上述的分析向我們揭示了中國社會學意義上的兩個傳統：(1) 中國的政治、社會、家庭及個人之間的關係不同於其它社會，它們具有連續性和同一性的特點；(2) 在中國社會被建構的過程中沒有宏觀與微觀的明顯劃分，只有複製和縮放的關係。儘管社會在複製和縮放過程中，各社會現象之間在貫通時仍會出現許多差異，<sup>15</sup> 但作為一種看社會的思路就是這樣被確定下來的。

在我們考察中國宗法制度史之際，最後還有一個問題應引起我們的注意，即宗法制作為一種國家制度自春秋時代後就趨於解體，但作為一種思想行為模式和日常社會構成方式，在儒家思想和話語實踐中一直延續下來。但畢竟中國社會的改朝換代使宗法



制一再需要自身在社會的變遷中做適應性調整。<sup>16</sup> 概括起來看，這種調整的方向是一個從大宗向小宗推廣、從貴族的世襲制向平民的家譜制普及、從它的政治功能向它的社會功能轉化的過程。簡言之，中國的宗法制在其經歷的不同歷史階段中本身曾經歷了一個由神聖化向世俗化發展的過程，而正是這一普及過程幾乎使所有的中國人都學會用複製和縮放的方式來認識、建立和解釋他們的生活空間的。

#### 四 國家與個人：中國人的話語分析

在中國社會的話語實踐中，關於個人與社會、微觀與宏觀的話題，由於受宗法制的影響，一個最顯著的話語實踐就是“國”與“家”二字的結合，組成“國家”。雖然中國歷史上的國家形態經歷過許多次改變，乃至今天意義上的國家已完全不同於歷史上任何宗法制、專制等形態的國家，但我們並沒有因此在語言上使用其他詞語來替換“國家”二字，以表示這裏面可能完全不同於“國家”二字結合而成的政治制度。可見如果拿話語變遷和制度變遷相比，話語明顯地具有其相對的穩定性和滯後性，借用奧格本(W. Ogburn)的術語，這兩者之間多少也存在着“文化脫節”(cultural lag)的問題，或者說，人們往往是用現成的話語來理解以前未有的或引進的新東西的，特別是在思想和制度層面。

在中國古代社會的話語實踐中，“國”字的含義異常豐富，它可以表示城、地域、氏族、政治機構等，而按照中國社會的宗法制度，其含義還表現在以下幾個方面：(1)君主。國本身是一個抽象的或宏觀的概念，但它在中國可以用來指一國的君主。如：《漢書·陳湯傳》：“國家與公卿議，大策非凡所見，事必不從。”《晉書·陶侃傳》：“國家年小，不出胸懷。”《資治通鑒·漢記



·靈帝中平六年》：“至使國家播蕩”，胡三省注：“東都君臣謂天子為國家”。因此在中國人的思想觀念中，效忠國家，也就是效忠君王，這點並沒有隨着國家含義的改變而改變。(2)社會。社會是一個外來語，故在中國的傳統話語實踐中並沒有直接表達國家即社會的言語，但從社會所反映的內涵與外延來看，社會所包含的內容也是國家所包含的內容，如群、家、區域等。在西方政治、社會、法律等學術傳統中，國家與社會之間構成的一種對立的關係。前者指一種政府的、統治性的政治實體，而後者作為同前者的對立則是指人們的聚居和自發的交互作用的群體。這種西方式的二元對立模式曾一再被中國學者用來分析中國歷史上的“公共領域”或“市民社會”及其相關問題。而從中國社會的話語實踐上來看，中國人在話語中的國和社會並沒有對立關係，兩者之間可以互換，社會可以指國家，國家也可以指社會。梁漱溟對此很有見地地寫道：“中國人頭腦何為而如是？若一概以為是先哲思想領導之結果，那便不對。此自反映着一大事實：國家消融在社會裏面，社會與國家相渾融。國家是有對抗性的，而社會沒有，天下觀念就於此產生。”<sup>17</sup>(3)天下。傳統中國話語中的國家是一種多重性的國家形態，如皇帝、諸侯王、列侯等，因此從格局上看，中國傳統社會是大國中間套着小國。又由於中國疆域遼闊，人們在觀念上把中國當作世界，而這個世界又由一個皇室來統治，於是中國人在表達國家時，也可以表達成天下。雖然顧炎武在《日知錄》中曾經指出國家與天下在概念上的差異，即亡國不等於亡天下，但從顧炎武的解釋上看，亡國與亡天下更多的是內容上的和程度上的不同，而沒有國與天下的概念上的不同，<sup>18</sup>正因為此，“天下興亡，匹夫有責”也可以說成“國家興亡，匹夫有責”。而其它話語，諸如家天下、打天下、平天下、共天下等，都和國的含義差不多。



而家的含義也同樣豐富。它可以表示(1)家庭、家族、宗族等具有血緣或準血緣關係的群體。(2)國、封地。如《左傳》桓公二年：“天子立國，諸侯建家”。《孟子·梁惠王上》：“千乘之家”。《周禮·夏官·序官》：“家司馬各使其臣”。中國傳統上將家與國混用和合用說明了中國社會的建構方式具有很强的自身特點：結構上的複製和放大，內涵上的宏觀與微觀不分、思維上的非二元對立傾向，社會規範上的可推論性(詳見下節)等都可以通過我們對於家與國並用的話語分析中看出。傳統中國人的話語實踐即使國家在形態上發生了改變之後，還仍然保持着話語上述的歷史慣性和思維特點，如在今天的中國人話語中，仍有“X家王朝”、“保家衛國”、“國興家旺”、“國破家亡”等說法。

以上我們是就中國社會的傳統話語實踐來分析中國人是如何理解社會建構的。下面我們還可以通過考察前述的西方個人主義話語在中國社會的實踐，來分析社會與個人之間的關係在中國的誤讀過程。

個人和社會之間的對立思想最早是由一些留洋中國學者介紹到中國來的，有趣的是在西方社會學的歷史發展中，在這種對立上最自相矛盾、最缺乏邏輯性的斯賓塞，卻成爲引起中國學者的最大熱情的社會學家，這或許是因爲中國學者所希冀的正是能化解這種對立的人。本來，社會學建立之際的綜合性和整體性要求和西方社會從個人主義角度來建構社會的理想和要求，在斯賓塞的著作當中產生了緊張。而他竟然用生物有機論的比喻，即細胞和有機體之間的依賴關係把這個問題輕易地解決了。然而這種在西方社會學方法論上極有問題的思路正合中國人的理解社會的胃口。結果斯賓塞的學說在中國佔有優先地位。當年嚴復一方面對斯賓塞思想大加讚賞，另一方面通過翻譯斯賓塞的《社會學研究》使這一思想在中國學者中得以廣泛而深入的傳播，並產生了巨大的影響。史華茲(Benjamin Schwartz)精闢地看到：



對於正在摸索把中國作為一個社會-國家，而不是一種文化來理解的嚴復來說，幾乎完全類似於生物有機體的社會有機體這一概念，為他提供了對於國家的盡可能生動的想象，這就是：一個有機體與其他有機體共處在達爾文主義的環境中，為生存、為發展、為優勝而鬥爭。“一群之成，其體用功能，無異生物之一體。大小雖異，官治相准，知吾身所以生，則知群之所以立矣；知壽命之所以彌永，則知國脈之所以靈長矣。一身之內，形神相資一群之中，力德相備。身貴自由，國貴自主。”斯賓塞的另一個與社會有機體的生理學概念緊密聯繫的概念是，社會“群體”的質量有賴於“各個單位”或細胞的質量。“社會有機體”的概念和強調各個個體的質量兩者之間的邏輯關係，像通常指出的那樣，儘管表面看起來似乎有道理，實際上卻是經不起推敲的。然而，因為兩個概念都與嚴復最最關注的事直接有關，他就無意深究兩者的關係了。<sup>19</sup>

嚴復的這種思維不是他個人的思維，而是當時中國學者的思維。在史華茲引用的嚴復自己的一段對國富民強的高論中，我們看到的正是他不但把斯賓塞的“社會比作身體”觀換成了“身體比作社會”，而且具有明顯地通過微觀推宏觀和不將這兩者對立的傾向。嚴復的這一思想使當時的許多著名學者，如梁啟超、康有為、孫中山等人開始尋求如何在個體和群體、小我與大我、家族和國族、私德與公德等之間建立起有機的聯繫。

在這一時期，章太炎的個人主義觀點似乎顯得比較獨特，他試圖通過建立個體的自主性概念來表明個體應當與任何外部世界無關；由此否棄個人或者同社會/國家的對立，或者同社會/國家的關聯。在他看來，個體自主是一個於國家、社會、宗教、家庭等毫無責任和義務的，且同社會的發展，歷史的目的無關的個人自主。<sup>20</sup> 看起來，章太炎似乎走向了極端的個人主義；但只要分



析一下他的思想脈絡，就可以發現，他的個體自主性既同他分不清西方式的國家與社會的區別有關，而不導致個人與社會的對立，也同他中國式的思維有關，即先預設了個體同家庭、村落、社會、國家、天下有關，然後對這種思維方式做反向性的思考。

五四運動前後，隨着西方思想在中國的傳播與盛行，個人主義的話語在中國顯得更加曖昧，它在不同話語情境中可以被當成完全相反概念來加以使用，有的學者用它來批判中國傳統，但也有人把它當作中國的傳統。劉禾在研究中清醒地發現了這一點，他說，

[在中國]個人主義話語與通常的看法相反，它與民國早期出現的民族國家的大敘事之間有某種若即若離的關係。像當時流行的其他話語一樣，它以自身的方式參與了現代意識形態和權利重組的重要進程。這種參與方式不能冠之以任何簡單的結論(如真/偽個人主義的結論)。個人主義並不總是構成民族主義的對立話語，啓蒙運動也並不是民族救亡的反面。這兩種話語之間的張力產生於各自歷史性內涵的不穩定性，同時也源於它們之間的互相滲透，互相盤結。<sup>21</sup>

顯然一個在西方出現的同國家主義、社會主義和民族主義相對立的概念，在中國被轉化成了一系列相互補充的概念，因為在根本上，中國人無法理解國家或社會對立面上的個人會是甚麼樣子，它們之間只能是依存的關係，但這一切是以家夾在中間為依托的。<sup>22</sup>

結果儘管個人主義概念在中國發生了很大的轉換，但有一個問題也開始突顯出來，即當人們在爭論中越是隱去一種已被複製和放大了數千年的從家推廣到國的社會建構方式，也就越容易發





現個人與社會之間的對立關係，可見直至今天人們仍然在討論的民主問題、市民社會問題和私人與公共領域問題，都是建立在這種省略的基礎上的。可關鍵的問題是省略了之後這些討論就只能是概念上的，而不是真實社會建構(social construction of reality)上的。即使一種話語的移植和實踐如同我上面所講的那樣，肯定也會參與到中國社會的建構中去，但我們不能忘記的是，由於原有建構模式的作用，曲解和走樣也同樣在參與這種實踐。

## 五 儒家：知識精英的話語實踐

在我看來，儒家的社會建構在一定程度上就是中國社會的建構。我有這個觀點是出於兩個方面的理由，一是儒家並不是從孔子開始建立的，而是從周公開始建立的，用荀子的話講，周公是第一位儒學大師。孔子只是一位儒學的集大成者，他繼承、發揚、更新了堯、舜、湯、文、武、特別是周公的衣鉢，將儒家思想體系化，使它後來在各思想流派中佔據了上風，而並不因為時代的變換、朝代的更替而衰亡。而周公的儒學在相當程度上就是一套關於社會建構的思想和制度體系，雖然到了孔子那裏儒學的內容更加豐富了，具有了更多的哲學含義，但社會建構的原則，仍然是孔子思想的最重要組成部分。當然這並不是說中國社會中的其他的思想派別沒有影響甚至指導中國人的社會生活，但從總的傳統思想對中國人的影響上來看，其他學說的影響更多地是在人生的其他方面，如生命、宇宙、養生、謀略等，而非社會建構方面。二是儒學並非只是一種探討社會建構的學說，而是在中國歷史上真正地參與指導了中國社會的建構。由於這一學說同中國的宗法社會緊緊相扣，從而導致中國社會從官方到民間，都以儒家的社會建構學說來認識、理解、解釋或治理社會。換句話說，



儒學已被那些在家的放大與縮小中生活的人所接受了，它成爲了真正影響中國人社會心理與行爲的主導力量。

早期儒家社會建構的最重要概念，就是“禮”。但禮的含義是無所不包的。《禮記》上開篇就講：

夫禮者，所以定親疏、決嫌疑、別異同、明是非也。...  
道德仁義，非禮不成。教訓正俗，非禮不備。分爭辨訟，  
非禮不決。君臣、上下、父子、兄弟、非禮不定。宦學事師，  
非禮不親。班朝治軍，蒞官行法，非禮，威嚴不行。禱祠、祭  
祀、供給鬼神、非禮，不誠不莊。是以君子恭敬撙節，退讓以  
明禮。鸚鵡能言，不離飛鳥。猩猩能言，不離禽獸。今人而無  
禮，雖能言，不亦禽獸之心乎？夫唯禽獸無禮，故父子聚。是  
故聖人作，爲禮以教人，使人以有禮，知自別於禽獸。

這段話裏有兩層意思。一是想表明禮是面面俱到的，凡是人的各種不同類型、不同層次、不同領域中的行爲都存在禮的規定問題。二是想將禮抽象到人之所以爲人的高度，認爲禮是區分人類和禽獸的標準。這種概念很符合儒家對社會建構的解釋。也就是說在儒家的概念體系裏面，概念的本身不具有分別闡述微觀和宏觀、具體和抽象的特徵。一個概念的確切意思只有在不同情況下才能作不同的含義的區分，換句話說，儒家的概念本身並不能辨認出含義、層次或大小上的區分。這點在孔子的社會建構的思路裏表現得也很明顯。

比如儒學發展到孔子，核心概念已變成了“仁”。仁看起來是一個概念，但在不同情況下的含義差別則很大。如：“孝弟也者，其爲仁之本與！”〈學而〉講的是家庭中的子女對父母的行爲。“巧言令色，鮮矣仁！”〈學而〉、“恭寬信敏惠”〈陽貨〉講的是個人的人格特徵。“夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達



人。能近取譬，可謂仁之方也已。”〈雍也〉講的是做人的方法。“克己復禮爲仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。”〈顏淵〉講的是個人對規範的遵從。仁者，“愛人”〈顏淵〉則就是就仁的抽象意義來談的。因此仁的概念既是具體的，也是抽象的，它在微觀上既可以小到一個人的表情和動作，在宏觀上又可以表示一個國家的統治原則，如仁政。這種概念運用上的特徵還反映在儒家思想中的另一個重要概念——“孝”，《孝經》上說：

子曰：“先王有治德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨。汝知之乎？”曾子避席曰：“參不敏，何足以知之？”子曰：“夫孝，德之本也，教之所由生也。復坐，吾語汝。身體發膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝，始於室親，中於事君，終於立身。…”

在這一段話中，孝的含義明顯具有一個從小到大，從個別到一般的過程。可以說將概念的操作和概念的抽象混合使用是儒家概念的一個特點。

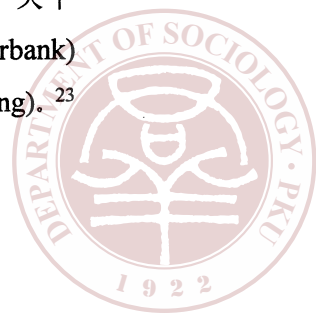
概念上的這些特點也被儒家反映到建構社會的各個命題上來，如孟子所說的“親親，仁也；敬長，義也；無他，達之天下也。”〈盡心上〉“父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。”〈滕文公上〉按照西方社會學的思路，父子和君臣、夫妻和子女、家庭關係與社交關係、血緣關係與政治關係等都完全不在一個層面上，而且是要清楚地區分的，但我們仍然可以看到儒家在陳述中將它們放入了一個層面，具體和抽象、微觀與宏觀仍然被結合在一起。無論是孟子提出的這五倫之間，還是後來的董仲舒提出的三綱五常之間都存在着一個明顯的建構社會的思路，即作為不同領域或方面的類別的各個概念之間在含義的



關係上都具有很強的相容性和包容性，完全不符合形式邏輯中的概念外延上或各概念之間的相斥原則(不理解中國社會建構思維方式中的這一特點，就無法理解今天中國人提出的五講、四美、三熱愛)。而形式邏輯中在個別和一般、具體和抽象之間建立起來的歸納和演繹思維也不同于儒家思維的特點。也就是說，儒家強調的一般和抽象不是從歸納中來的，而是從個別經驗中來的，如《論語》中的“孝弟也者，其為仁之本與！”《孟子》中的“老吾老及人之老，幼吾幼及人之幼。”《孝經》中的“資於事父以事母，而愛同；資於事父以事君，而敬同。...故以孝事君則忠，以敬事長則順。”等都表明了個人的體會和經驗是具有推廣性的，這正是中國許多思想家認為的人可以“盡心”、“盡性”、“窮理”。

用西方科學哲學的標準，我們看到的儒學可能是概念運用上的混亂，用西方社會學理論與方法論標準，我們看到的是社會的不同層面被糾纏在一起，但這種具體和抽象、微觀與宏觀、含義間的包容性特徵正反映了儒家從事社會建構時在方法論上的一個重大特點，即儒家認為的各個概念之間具有非對立關係以及人事和社會現象之間具有可推延性。而這一切在儒家看來已在宗法制中得到了實踐證明。

從這個角度來看中國社會，我們發現中國社會建構中的很多概念：天與人、情與理、德與法、孝與忠、家與國、私與公、內聖與外王、親親與尊尊、世襲與納賢、等級與平等、君主與百姓、個人與社會等等都沒有形成對立關係。有了這種對應概念之間的非對立關係，便有了概念自身的或對應概念之間的包含和推延的可能性，這就是儒家為甚麼能將家庭中的孝進行順利的推延到治國，或能從修身推到齊家，從齊家再推到治國，從治國又推到平天下的思維依據。西方人沒有這種思維，於是費正清(John K. Fairbank)只好把這種思維說成是連鎖推論法(method of chainreasoning)。<sup>23</sup>



而這種思維在西方人看來是沒有道理的。一本《孝經》完全是一個通過概念的包容性關係來建立一種推延性關係而達至社會和諧有序的書：“君子之事親孝，故忠可以移君；事兄悌，故順可以移於長；居家理，故治可以移於官。是以行成於內，而名立於後世矣。”〈廣揚名〉而孔子在《論語》中提出：“己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬”、“己所不欲，勿施於人”、“忠恕”等等成爲後人理解和實踐孔子社會思想的關鍵。

## 六 結語：中國社會研究的理路

儒家建構的社會理論可以說是一種一度理論，由於它長期參與着中國社會的建構，因此在我們現今提出建構中國社會的二度理論之際，就不得不考慮儒家建構中國社會的特點和影響及其流變。通過我上面對儒家社會建構的分析，我認爲儒家的社會建構大致有以下幾個特點：

- 1 儒家的社會建構是同中國的宗法社會相吻合的，它一方面來自於宗法社會制度，另一方面又進一步地指導、參與中國宗法社會的建構。
- 2 儒家的社會建構本身有非常強大的社會基礎，原因在於它以每個個人和家庭生活爲起點，無形中使所有的人都可以來實踐這一建構過程，而不把對社會的建構和解釋權限制在統治者和知識分子之中。
- 3 儒家社會建構的概念和命題具有微觀與宏觀、具體與抽象、理論與實踐、個別與一般相貫通或相統一的特點。這一特點決定了儒家不是在一種社會現象的對立面上來建構社會，而是在社會現象的融和面上來建構社會的。由此，社會現象而



生的概念與概念之間相互交錯，彼此包含。理解和解釋出來的社會結構中可以有對應一面，但沒有對立一面。

- 4 儒家在社會建構中預設了人心相同和相通的方法論，它力圖使人相信，個人的經驗、體會和發生在身邊的事件、與他人的關係、家庭的規範制度等都可以推廣到他人或更大的人事上去。

如果用這個思路做標準來衡量中國現有的社會理論，我們就會發現大凡具有這樣的特點的理論，儘管其本身或許是初步的，有的只是一個概念上的構想，但都對中國社會有很好的解釋力。我在此試舉四例：第一個是梁漱溟的“倫理本位”理論，他力圖排除東西方學者對中國社會的誤讀和誤解，看到了中國社會的家本位、倫理性和家國、社會與個人等非對立的特點。<sup>24</sup>第二個是費孝通的“差序格局”，這個概念將自己緊緊地扣在中國家族的“五服圖”和“修身、齊家、治國、平天下”的框架裏，提出了中國社會格局上的以己為中心向外逐漸推延的結構。<sup>25</sup>第三個是許烺光的“情境中心”，該理論通過對中國宗法社會核心構成的研究，提出中國人社會行為上的對他人、親屬、國家的依賴關係，並建立了一個由家庭中的兩人組合(軸, dyad)推延社會的方法。<sup>26</sup>第四個理論不為社會科學研究的學者所注意，但我認為該理論對中國社會建構的把握是非常簡明而深刻的，這就是林語堂在《中國人》一書中提出的“陰性三位一體”(female triad)，即主宰中國社會運作的三位女神是“面子、命運、恩典”，<sup>27</sup>這三個概念不但對中國人社會行為的概括準確，更重要的是林語堂還看到了它們的一體性關係，儘管他本人對此闡述得非常不夠。而在現代學者當中，有識之士對西方社會的研究範式也保持着高度的警惕。<sup>28</sup>

試用我本人做過的一些研究也能引證儒家社會建構的這些特徵。例如我曾研究過的中國人的臉面觀問題。<sup>29</sup>我發現(1)臉面作為一個概念就很難斷定它是指性格上的概念還是關係上的概



念。(2)它同中國宗法社會強調的敬祖觀念有直接的因果關係，每一個人都是家族鏈中的一環，因此個人的行為表現總是同其他家庭成員相關，這倒不是說他的個性會總是被壓抑了(許多學者按西方個人主義標準會這樣認為)，而是說他在表現自己能力或水平的時候不但要考慮自己，還要考慮到其他的成員，如能否為家人爭光或是否因他而讓相關的人丟醜。(3)由於每個人都生活在家庭中，都有祖先和父母，因此不是某一類人或某一階層的人講臉面，而是人人都要講臉面，個人的能力、水平、性格等可能都不一樣，但這並不要緊，人人都可以在自己力所能及的範圍裏去做。(4)這就造成臉面的內涵不好確定，它可以是驚天動地的大事，也可以是雞毛蒜皮的小事。臉面內涵的包容性導致它同其他概念之間既沒有對立關係(如原則、制度等)，又可以確從微觀向宏觀上的可推延性，這種推延既表現為個人或家庭要面子，一個國家或階層也要面子，也可以表現為個人的面子不但代表自己、家人、也代表地區、民族或國家。正如詹姆森(F. Jameson)研究中國文學時所認識到的“講述一個人和個人經驗的故事時，最終包含了對整個集體本身的經驗的艱難敘述。”<sup>30</sup>分析到這裏，我們不能說面子是社會學研究中的微觀概念，當然也不能說它是宏觀概念，因為儒家在建構社會時並沒有這樣的劃分。用同樣的思路，我們也可以發現西方社會學研究中的微觀概念——角色，在中國社會研究中也可以延展到宏觀社會中去討論，因為君君、臣臣、父父、子子，不只是一個人際關係上的角色命題，也是社會秩序和社會制度上的命題。再如中國社會非常講究的“禮”字，它是特殊主義的呢，還是普遍主義的？如果禮的概念能被清楚地定義，或找到它的對立概念，那就很容易被判斷出來，但它的含義是如此的豐富，而且又不同“法”相對立，這個問題就只好回答，余英時曾說：“表面上看，‘禮’好像傾向‘特殊主義’，但‘禮’本身仍是一個具有普遍性的原則。”<sup>31</sup>但他接着又說：“‘禮’



雖然有重秩序的一面，但其基礎卻在個人，而且特別考慮到個人的特殊情況。”<sup>32</sup> 可見中國學者在處理本土概念，而同時又面對西方概念時顯示出的力不從心之感。又如，我在研究中國人社會行為取向時提出了中國血緣群體運作中的四個因素：家長權威、道德規範、平均分配和血緣關係的配置是決定中國人社會行為取向的關鍵，以打破個人主義和集體主義的二元對立範式，顯然這四個因素之間也具有包容性關係。由於中國其他群體乃至整個社會都具有血緣群體的複製性和縮放性，因此這四個從家庭結構中演繹出來的因素同樣可以拿到家族群體之外來討論，儘管現實社會中的運作會比家族運作更複雜。<sup>33</sup>

現在我要回答的問題是，如果儒家社會建構中的個人和社會、微觀與宏觀不是對立的，方法論上也沒有相應的個人主義和整體主義之爭，那麼儒家建構出來的社會是一個甚麼樣的面目呢？我認為，無論是在建構的方式上，還是在解釋社會的方法論上，儒家給我們造就了一個連續統的社會(a society of continuum)，當然它造成我們的困惑點也在這裏，中國學人在西方分類學的影響下可以在這裏面切出自己想要的東西，但一旦切出，這個東西就不再是原先的樣子了，即使我們對這個東西研究得再精細也不能說明它原來的意義和作用，比如把人情說成是西方的感情或社會交換之類，把中國人所講的關係翻譯成 *interpersonal relationship* 等就已經犯了這樣的錯誤，同樣把中國經濟就當作經濟學來研究，也顯得天真了一點。從西方分類學看這個連續統的社會，你要甚麼類型的東西，它都有，你可以說有私，也可以說有公；你可以說中國人樸實，也可以說中國人狡猾；你可以認為中國社會像一盤散沙，也可以說該社會極具凝聚力；你可以說它等級觀念很強，你也可以說它均平到了極端；你可以看到它的頑固的保守傾向，你也可以看到它的無限的涵化力。文明和愚昧、勤勞與懶惰、公正與舞弊、有信和無信、知足與貪婪、親熱與冷漠等等無





不在這個連續統中非對立地共存着，總之，你要甚麼，它有甚麼，爲甚麼呢？因爲你對一個不可分的連續統做了西方式的對立性的分類。

儒家社會建構上的非對立關係和可推延性並不是說中國社會在現實上沒有對立的現象，或現實的行爲和建構推延中沒有障礙，如忠孝不能兩全，修身不能齊家或治國等。但正因爲儒家建構上的這一特點，才使中國人不得不使用他們的計謀或策略來化解這種對立。<sup>34</sup> 這就是中國社會形式主義盛行，計策隨處可見的根源。<sup>35</sup> 這就是我預設中國社會結構和行動主體之間達成了一種權宜關係的依據，也是我建立中國社會學分析框架的起點。<sup>36</sup>

本文無意反對那些想用西方社會學者建立的各種宏觀或微觀理論來解釋中國社會的學者，但本文對這些學者的提醒作用是，如果一個學者提出的理論見解或實證研究想參與中國社會的再建構的話，那麼他要意識到他面臨的問題的複雜性，即一種不具有相同社會土壤和背景的社會在接受和使用一種外來理論時，該理論如何能具有社會時空上的對應性和解釋上的契合性呢？即使一個致力於用西方思想體系重構中國社會的學者，希望用一些西方的社會建構方式來衝擊儒家的這種建構方式，但如果我們在衝擊前沒有認識到儒家社會建構的特點，沒有建立一個解釋儒家社會建構的理論，這種衝擊不是無力的，隔靴撓癢的，就是自做自劃的，或在實踐中被中國人弄得面目全非，如果堅持强行推進，結果付出的代價會更大，人民公社制就是一個很好的例子。

雖然我這裏的許多想法目前還較粗糙，而且更多的是從傳統出發的，但它至少在對應性和契合性上要比直接引進西方社會學理論要能理解中國社會，進而也更能產生本土的社會理論，乃至更能影響到對我們社會的再建構。需要聲明的一點是西方社會、西方社會理論作爲我們研究中國社會的一個參照系統，永遠是需要的。或許有人指出，本土理論本身就是同西方理論之間構成了



一種對立關係，我不這樣認為。首先至少我這篇論文本身想說的是儒家在建構中國社會時並沒有將中國社會中的對應要素對立起來，而不是說儒家的社會建構有或沒有同西方社會建構對立起來。其次，就本土理論和西方理論而言，也不必然存在着對立的關係。任何一個想建構本土理論的人，如果想在西方社會和理論的對立面上來建構自己的理論，一來其本身就有擺脫二元對立的糾纏，二來西方現有的理論已經給我們提供了很充足的、讓我們省心的範式，諸如西方與東方、個人主義和集體主義、罪感和耻感、普遍主義與特殊主義等等，也無須我們這樣辛苦了。

## 注釋

\* 本文的寫作是在阮新邦先生的問題中產生的，去年我在香港逗留期間，他就我另一篇尚未發表的論文中提出的中國社會建構具有微觀貫通宏觀的觀點提出了疑問，並進行了討論，事後他邀我就此寫一篇論文，我雖感到這一觀點醞釀得還不夠，但在他的鼓勵下，我還是先將我的初步想法寫下來，並對他的激勵表示感謝！另外，此研究曾獲得“台灣中流文教基金會”的資助，謹此致謝！

- 1 參見鄧正來，〈哈耶克的社會理論〉，載於哈耶克，《自由秩序的原理》（北京：三聯書店，1997），1-65。
- 2 詳見《公共論叢》第四期，（1997）中有關“自由與社群”專題的文章。
- 3 [英]史蒂文·盧克斯，《個人主義：分析與批判》，朱紅文、孔德龍譯（北京：中國廣播電視出版社，1993），1。
- 4 奧古斯特·孔德，《論實證精神》，黃建華譯（北京：商務印書館，1996），52-53。
- 5 [法]迪爾凱姆，《社會學研究方法論》，胡偉譯（北京：華夏出版社，1998），5。
- 6 [德]馬克斯·韋伯，《經濟與社會》，林榮遠譯（北京：商務印書館，1997），48。
- 7 轉引自史蒂文·盧克斯，《個人主義：分析與批判》，119。
- 8 Peter M. Blau, "Microprocess and Macrostructure," in *Social Exchange Theory*, ed. S. C. Karen (Newbury Park: Sage Publication, 1978), 99.



- 9 參見梁治平,《尋求自然秩序中的和諧——中國傳統法律文化研究》(北京:中國政法大學出版社,1997),17,23.
- 10 參見史蒂文·盧克斯,《個人主義:分析與批判》。
- 11 參見徐賁,《走向後現代與後殖民》(北京:中國社會科學出版社,1996),128-129.
- 12 轉引史蒂文·盧克斯,〈個人主義與集體主義〉,載於《獅在華夏——文化雙向認識的策略問題》,王賓、阿讓·熱·比松主編(廣州:中山大學出版社,1993),272.
- 13 王國維,〈殷周制度論〉,載於《王國維論學集》(北京:中國社會科學出版社,1997),2.
- 14 同上注,12.
- 15 如杜維明就認為父子關係和君臣關係完全不同,各有自己的邏輯結構。見杜維明,《現代精神與儒家傳統》(北京:三聯書店,1997),143.
- 16 詳見馮爾康,《中國宗族社會》(杭州:浙江人民出版社,1994).
- 17 梁漱溟,《中國文化要義》,見《梁漱溟全集》,第三卷(濟南:山東人民出版社,1990),163.
- 18 顧炎武,《日知錄集釋》(石家莊:花山文藝出版社,1990),590.
- 19 [美]本杰明·史華茲,《尋求富強:嚴複與西方》(南京:江蘇人民出版社,1996),50.
- 20 汪暉,〈個人觀念的起源與中國現代的認同〉,《中國社會科學季刊》第九期(1994),51-84.
- 21 劉禾,〈跨語際的實踐:往來中西之間的個人主義話語〉,載於《學人》,第七輯(南京:江蘇文藝出版社,1995),100.
- 22 朱岑樓,〈社會制度——家庭制度與社會組織〉,載於《中華民國社會發展史》,第一冊(台灣:近代中國出版社,1985).
- 23 John K. Fairbank, *The United States and China* (Cambridge, Mass.: Harvard University press, 1983), 77.
- 24 梁漱溟,《中國文化要義》。
- 25 費孝通,《鄉土中國》(北京:三聯書店,1985).
- 26 Francis L. K. Hsu, *Americans and Chinese: Reflections On Two Cultures And Their People* (New York: Natural History Press, 1972) 及許烺光,《文化人類學新論》,張瑞德譯(台北:聯經出版事業公司,1979).
- 27 Lin Yutang, *My Country and My People* (New York: The John Day Company, 1935), 159-202.



- 28 劉東, 〈尋求中國研究的範式更新〉, 載於《學人》, 第七輯(南京: 江蘇文藝出版社, 1995), 419-468及梁治平, 《清代習慣法: 社會與國家》(北京: 中國政法大學出版社, 1996), 8-21.
- 29 翟學偉, 《中國人的臉面觀》(台北: 桂冠圖書有限公司, 1995).
- 30 德里克·詹姆遜, 〈處於跨國資本主義時代中的第三世界文學〉, 載於《新史主義與文學批評》, 張京媛主編(北京: 北京大學出版社, 1993), 251.
- 31 余英時, 〈從價值系統看中國文化的現代意義〉, 載於余英時, 《中國思想傳統的現代詮釋》(南京: 江蘇人民出版社, 1989), 30.
- 32 同上注.
- 33 翟學偉, 〈中國人在社會行為取向上的抉擇——一種本土社會學理論的建構〉, 《中國社會科學季刊》第十三期(1995), 96-108.
- 34 中國化解這一矛盾的一個個案是清朝萬曆年間, 皇帝的元輔張居正的父親去世, 按儒家規定的孝道, 張居正應當離職回家守孝三年, 但當時的萬曆一刻不能離開他, 面對忠孝不能兩全, 最後的化解辦法是張居正以布袍代替錦袍, 以牛角腰帶代替玉帶在文淵閣中照常辦事, 後來又只回家呆了三個月。詳見黃仁宇, 《萬曆十五年》(海拉爾市: 內蒙古文化出版社, 1996), 23-27.
- 35 參見翟學偉, 〈土政策的功能分析——從普遍主義到特殊主義〉, 《社會學研究》第三期(1997), 88-95.
- 36 見翟學偉, 〈中國日常社會的建構及其運作〉(暫定名), 未發表.

