

“差序格局”概念中三个有待澄清的疑问

廉如鉴

[内容提要] “差序格局”是一个尚未精确界定的触发式概念，留下来很多重要的疑问有待澄清。其中三个疑问值得高度关注：第一，“差序”除了包含人与人之间横向的亲疏差别，是否还包括人与人之间纵向的等级差别？第二，“差序格局”和社会网络理论中的“自我中心网络”概念有何异同？第三，中国人的行为是否可用“自我主义”来概括？本文在评述相关研究之后提出自己的看法：1、费先生关于“差序格局”的原始文本里存在着“名实分离”的矛盾，从而导致了“是否包含等级制”的种种争论。2、差序格局和自我中心网络的一个核心区别是“圈层性”，近几年出现的多种“现代版差序格局”忽略了这一点。3、将中国人行为概括为“自我主义”会面临很多理论上的困难。

[关键词] 差序格局，自我主义，等级制、自我中心网络、伦理本位

费孝通先生在《乡土中国》里提出了很多重要的理论概念，其中以“差序格局”最为著名，一些学者甚至认为这是他最重要的理论遗产。¹今天，“差序格局”已经成为描述中国社会结构的经典概念，在本土管理学、法学、政治学等研究领域中被广泛引用。然而遗憾的是，这个极为重要的概念却存在一些“先天不足”：《乡土中国》仅仅是一部课堂讲义性质的小册子，《差序格局》一文也不是严格意义上的学术论文，而是一篇极具启发意义的学术散记；费先生并未在文中对这个概念做出严格界定，他本人在后半生也很少提及它，²并且未再作进一步的系统发挥。今天看来，这个概念里有一些非常重要的疑问有待澄清，其中三个疑问尤其值得高度关注：第一，“差序”除了包含人与人之间横向的亲疏差别，是否还包括人与人之间纵向的等级差别？第二，“差序格局”和社会网络理论中的“自我中心网络”是否相同，有何异同？第三，中国人的行为是否可用“自我主义”来概括？本文就力图对这三个疑问进行反思与探讨。

一、“差序格局”是否包含纵向的等级结构

近年来，围绕“差序格局”是否包含等级结构的问题，学界产生了一些争论，

其中最具有代表性的两篇文献是阎云翔的《差序格局和中国文化的等级观》和翟学伟《再论“差序格局”的贡献、局限与理论遗产》。阎云翔认为“差序”指的主要是中国传统社会等级秩序上的“序”，其次才是横向亲疏关系上的“差”。³翟学伟则明确认为“不能把差序格局放到立起来的架格上看”，“差序格局”不包括等级制的含义。⁴吕德文、孙国东的两篇文献也表达了和阎云翔类似的想法。⁵虽然尚未看到明确支持翟学伟观点的文献，但是他的看法和学界的通常理解相符。我们可以把这两种对立的观点分别称为“等级论”和“非等级论”。

两种观点都有原始文本的依据，“等级论”的依据主要有两个方面：

第一，费先生把“差序格局”和“团体格局”相对应，认为前者是中国社会的“格局”，后者是西洋社会的“格局”。“格局”一词有社会结构的意思，费先生把它称为“社会结构的架格”。阎云翔批评很多学者遗忘了这一点：“无论团体格局还是差序格局，其中心点都是社会结构，或者用费孝通本人的话来讲，是‘社会结构的格局’。有意思的是，后人却将‘差序格局’理解成社会关系的结构，再推论为人际关系的结构，再进而变成‘关系’、‘关系网络’的同义词。”⁶既然费先生打算刻画这个“社会结构的格局”，自然就不应该忽略传统社会里的等级制，所以“差序格局”描述的是中国社会的立体结构，既包含有纵向的、刚性的等级化的“序”，也包含有横向的、弹性的以自我为中心的“差”，并且“纵向的等级差别至少与横向的远近亲疏同样重要”。⁷

第二，费先生在解释“差序”时借用了儒家“伦”的观念：“伦重在分别，在礼记祭统里所讲的十伦，鬼神、君臣、父子、贵贱、亲疏、爵赏、夫妇、政事、长幼、上下，都是指差等。‘不失其伦’是在别父子、远近、亲疏。伦是有差等的次序。”⁸“十伦”是古人在伦理生活中最常见的十种辨析社会关系的框架，它既包括亲疏差别，又包括君臣、父子、夫妇、长幼、上下的等级差别。费先生既然用“十伦”阐释“差序格局”，说明他确实打算把等级制含义纳入其中。

“非等级论”的依据主要是费先生对差序格局概念的具体表述。费先生关于“差序格局”最集中、也是最常被学界引用的一段文字是：“以‘己’为中心，像石子一般投入水中，和别人所联系成的社会关系，不像团体中的分子一般大家立在一个平面上的，而是像水的波纹一般，一圈圈推出去，愈推愈远，也愈推愈薄。”⁹这段话分明是对个体的社会关系进行刻画，绝不是对社会宏观结构的描

述，更没有提到等级制。费先生又从这段话引出“自我主义”的概念，即缺乏公德、差序有别、自利取向、群己不分。¹⁰这是一个微观层面的分析，是对乡土社会里个体行为取向的描述，也没有涉及到权威、服从这些等级性行为。更重要的是，“自我主义”连同水波比喻无法和等级制共存于一个概念下。翟学伟对阎云翔的观点进行了这样的反驳：“一旦把差序格局放在立起来的等级架构中看，费先生突出的自我中心便没有了摆放的位置，因为晚辈或地位卑微者无论如何也不会处在等级结构的中心，或者说，中国人自己把自己放在关系格局的中心是说得通的，但把自己放在等级的中心是说不通的。可见，一旦差序格局被客观化、立体化后，位于中心的人就只剩下一人，那就是皇帝。这显然不是费先生的意思。”¹¹

由于两种观点都有原始文本做依据，因此它们在反驳对立观点时就不免要对对方所引文本作重新解读。阎云翔的困难在于不得不面对原始文本中的水波比喻和“自我主义”，很明显，它和等级制难以在一个概念下并存。阎云翔的解决方案是：保留等级制含义，批评费先生的水波比喻和自我主义不太恰当：“用水波纹来比喻差序格局并不十分恰当，因为个人不是这个纲纪差等的中心，更不能随意‘由己推人’地推出如何在这一纲纪差等的结构下生存发展的个人模式。”¹²阎云翔同时抬高另一段原始文本的理论地位：“依我看来，上面引述（关于“十伦”的引述）的才是费孝通关于差序格局较为严格的定义。”¹³

作者认为，阎云翔的上述观点面临很大的理论困难。众所周知，水波比喻是费先生本人关于“差序格局”最集中的一段描述，“自我主义”更是被他反复强调，《差序格局》一文的后半部分谈的都是“自我主义”，占了全文近一半的篇幅。而“十伦”中的贵贱、上下这些等级关系在文中只是一笔带过，篇幅极少。因此，贬低水波比喻和“自我主义”的重要性，把“十伦”作为“差序格局”的“真正定义”，这种处理方式难以令人信服。

翟学伟则不得不面对这样一个难题，“格局”这个概念如何处理？在字面上它确实有宏观结构的意思。翟学伟的策略是把“格局”解读为“情景”，以剔除其等级制的含义。“原先‘格局’是相面先生的用词，表示个体之间的区别。潘先生（潘光旦）借用这个用法，是想对此格局赋予新意，也就是把相面的格局含义用在社会上，从而导致这个概念在词性上很像‘情境’，即同时具有主客观

的双重特征。”¹⁴翟学伟转借潘光旦先生关于“格局”的解读，这是相当迂回的，因为费先生在《差序格局》的原文里就有关于格局、伦的解释：“为什么我们这个最基本的社会单位的名词会这样不清不楚呢？在我看来却表示了我们的社会结构本身和西洋的格局是不相同的，我们的格局不是一捆一捆扎清楚的柴，而是好像把一块石头丢在水面上所发生的一圈圈推出去的波纹。”¹⁵又如：“其实在我们传统的社会结构里最基本的概念，这个人和人来往所构成的网络中的纲纪，就是一个差序，也就是伦。《礼记》大传里说：‘亲亲也、尊尊也、长长也、男女有别，此其不可得与民变革者也。’意思是这个社会结构的架格是不能变的，变的只是利用这架格所做的事。”¹⁶这些原文都清楚地表明，费先生的“格局”指的确实是社会结构，翟学伟把“格局”理解为“情景”，就有“我注六经”的意味。

总之，“等级论”和“非等级论”都有原始文本的依据，但是在批评对方观点时都不得不在一定程度上对对方引用的原始文本进行重新解读，而这些新的解读都很难让人信服。笔者认为，造成上述困境的根本原因在于，费先生的《差序格局》一文本来就存在一个“名实分离”的内在矛盾。一方面，费先生没有采用“差序关系”而是采用了“差序格局”这一名称，并称它是“社会结构的格局”，这说明费先生确实希望用这个概念来把握乡土中国的基本结构。正如阎云翔等人看到的，要实现这个理论意图就绝不能忽略等级结构，因此“差序格局”应该包括等级制含义。另一方面，从这个概念的具体内涵来看，费先生对它阐述却是在微观层面展开的：¹⁷“差序格局”的中心是“自己”；所谓“差序”是和自己在远近亲疏上的差别；自己的行动在“差序圈层”中展开，呈现出“自我主义”的面貌。我们看到，费先生在论述中基本没有触及到等级制与人们在等级制下的权威关系、服从行为。一方面可谓是“名”，另一方面可谓是“实”。面对“名实分离”的局面，我们究竟应该如何取舍？究竟取其“名”还是取其“实”？抑或“名实兼收”？

最理想的情况当然是“名实兼收”，但这并不可能。翟学伟和阎云翔已经清楚地表明了：“自我中心”与等级制不能共存于一个概念之下。¹⁸只有在个人关系结构的视角下，“自我中心”、“自我主义”才能讲得通。而在等级制里，“自我中心”、“自我主义”是讲不通，无法摆放的——只有皇帝才算是等级制里的中心。面对这种鱼与熊掌不可兼得的局面，笔者倾向于取其“实”，因为理解这

个概念的主要依据应当是费先生对它的具体阐述，而不是名称或者费先生一些未实现的理论意图。虽然“差序格局”名为“格局”，而且费先生希望用它来描述中国社会的“架格”，但在整篇文章里，费先生并没有从宏观社会结构的层面对它做出哪怕是粗略的阐发，仅仅在提到“十伦”时对等级差别一带而过。文中的大量篇幅谈的是水波比喻、自我主义，尤其是后者占了将近一半的篇幅，因为后者是解释中国人何以自私的直接依据。所以，作者认为从费先生的具体表述看，“差序格局”是一个在微观层面描述乡土社会里个体的社会关系结构、行为取向的概念，没有等级制的含义。另外，这个概念的影响主要集中在本土行为心理研究、管理行为研究、人际信任研究等微观研究层面。而在社会分层研究、政治结构研究等宏观研究领域里，很少有文献提到这个概念。这也说明，学界主要是从人际互动结构的角度理解这个概念的。我们知道，一个已经有广泛影响的概念往往在应用、引申中产生“自在的力量”，有了独立于提出者的“公共内涵”，成为波普尔所谓的“第三世界”里的存在。我们在把握这个概念的内涵时，也要顾及到学界对它的通常理解。

笔者认为，费先生之所以没有觉察到他论述中有“名实分离”现象的原因，可能在于他没有把“差序格局”和“许多差序格局构成的网络”区分开来。他在《维系着私人的道德》一文开篇说：“中国乡土社会的基层结构是一种我所谓‘差序格局’，是一个‘一根根私人联系所构成的网络’”¹⁹。这说明，费先生认为“差序格局”等于“私人联系的网络”。但事实上，形似水波的“差序格局”只是“一个人的关系格局”，许多“差序格局”组合起来才能出现“私人联系所构成的网络”²⁰。两者并不相同，前者大约相当于社会网络理论中的“自我中心网络”(egocentric network)，后者大约相当于“整体社会网络”(whole network)。在一个人的关系格局里，他本人自然处于中心。而在整体社会网里，个体都处于等级结构里，很少有人能够宣称自己是这个网络的中心。前者是一个微观层面的描述，后者才从宏观上描述了乡土社会的结构。正是由于费先生没有对两者进行区分，误把“自我中心网络”当作“整体社会网络”，所以才把“差序格局”视为“社会结构的格局”，并最终导致一些学者认为这个概念包含等级制的含义。

二、“差序格局”和“自我中心网络”的关系

上文指出，“差序格局”是和社会网络理论里的“自我中心网络”属于同一层次的概念²¹。由于当时还没有出现社会网络理论，所以《差序格局》一文没有对两者之间的关系进行处理。今天，社会网络理论已经成为西方社会学领域里的一个“显学”，其中的“自我中心网络”和“差序格局”非常相似。前者是一个“纯西方血统”的概念，后者则是本土化概念的经典。那么，它们之间究竟是等值关系还是包含关系，抑或其他关系？这个问题迫切需要学界努力澄清，本文将对此做一些初步的尝试。

首先比较一番它们之间的异同。两者的相同之处是比较明显的，它们都是对个体周围社会关系网络的描述，网络的中心都是自我，自我和周围其他个体在关系上都有亲疏远近之别²²。然而，两者之间的区别也是非常鲜明的。

第一，“差序格局”有“结构”和“行动”两层含义，它首先描述了每个中国人周围的社会关系结构，其次分析了中国人在这个关系结构下的行为方式——自我主义。“自我中心网络”则只有“结构”的含义，它主要用来描述个体周围社会关系的结构——当然这个结构并没有离开行动，但它主要作为行动的自变量或因变量而存在。²³

第二，在“差序格局”里，人们的行为有特定的原则即自我主义，人们按照关系上的亲疏远近进行充满特殊主义色彩的交往互动。在“自我中心网络”里，个体的行为没有特定原则，自我可能和其他人有特殊主义的交往，如种种情感互动；也可能有普遍主义的交往，如种种工具性互动。行动的性质决定了关系的性质，在“差序格局”里，人与人的关系均是私人联系；而在“自我中心网络”里，人与人的关系多种多样，既有种种私人关系，如亲属关系、友谊关系等，也有普遍主义的团体成员间关系，如工作团体关系、信仰团体关系。²⁴

第三，在结构形态上，“差序格局”强调“圈层性”，而“自我中心网络”没有强调“圈层性”。“差序格局”里的亲疏远近主要是就“圈层”而言的，指的是不同圈层和中心的关系程度：“像水的波纹一般，一圈圈推出去，愈推愈远，也愈推愈薄。”²⁵具体说，家庭圈层在内，房支、家族、国、天下等圈层层外推，越推越远。“自我中心网络”里的亲疏远近则是就个体而言的，指的是其他个体和自我中心的关系远近，并没有强调网络里的某些成员属于一个共同的圈层。因

此，在结构含义上，可以说“差序格局”是一种特殊的“自我中心网络”。

那么，传统社会里的中国人为什么会有这种“圈层性”极为鲜明的关系网络呢？其原因大致有以下几点：其一，在传统中国社会里，各种社会关系都处于血缘关系的笼罩下，从而导致各种关系维度高度耦合。具体而言，由于传统社会高度封闭，缺乏人员流动，地缘关系和血缘关系就高度重合：“地缘是血缘的投影，不分离的。”²⁶另外，由于缺乏社会分工，家庭、家族是“事业组织”，业缘关系也由血缘关系来决定。总之，血缘关系的远近亲疏决定了人们在情感、工具、义务等方面的远近亲疏，而血缘关系本身又是容易“分层”的。于是个体周围的关系网就呈现出清晰的差序性圈层。其二，乡土社会又是一个礼治秩序的社会，“亲亲有术、尊贤有等”的礼治伦理以血缘关系为根据对社会关系进行了分类、界定，并区别对待，这就强化了圈层之间的差别。其三，宗族组织非常讲究家庭、房支、家族、宗族等各个圈层间的内外差别，这种圈层差别又得到家产分配等制度设置的极大强化。

在现代社会里，由于人员流动率高，社会分工发达，所以人际关系结构中的“圈层性”没有传统社会那样鲜明。其原因在于以下几个方面：其一，血缘关系不再处于决定性地位，地缘关系、业缘关系有了很大的独立性。在这种背景下，各种关系维度不再高度重合，例如，自我可能会和一个人发展出强情感关系，而和另一人发展出强工具关系。由于不同维度的关系无法在强弱程度上进行对比，所以很难清楚地指出两者在亲疏远近上的差别。如果情感关系、工具关系和义务关系再进行多种组合，亲疏远近就更不容易界定。既然不能对人与人之间的关系距离进行清晰对比，自我周围的关系网络就不会出现清晰的圈层。其二，圈层之所以是圈层，而不是一个逐渐衰减的引力场，有一个重要原因是圈层之间必须有相当的封闭性：对中心而言，一个圈层内的人必须具备某种封闭性的资格或名分，外圈层的人欲进入内圈层必须取得这种资格或名分。在经典的“差序格局”里，这个名分是血缘关系，血缘关系的亲疏决定了其他关系的亲疏。而血缘关系有天然的封闭性，不论从外圈层进入内圈层，还是从内圈层退到外圈层都极为不易。在现代社会里，各种非血缘关系如工具关系、情感关系逐渐重要，获得了独立于血缘关系的地位，两人之间即使没有血缘关系也可以发展出极为亲密的关系。由于非血缘关系封闭性不强，人们可以通过加大情感互动、利益互动加强彼此间的

关系，也可以通过减少互动疏远彼此之间的关系。在这种情况下，圈层的界限就是游移不定的，个体周围的关系网络在结构上更像一个开放的、逐渐衰减的引力场，而不像“投石水波”。其三，在现代社会里，“亲亲有术”的伦理纲常失去了意识形态上的主导地位，不再发挥强大作用，来对网络内的各种关系进行分类界定，并要求人们针对不同的关系类别采取不同的互动方式。

根据对“差序格局”和“自我中心网络”之间异同的分析，可以看出：从内涵上讲，这是两个不同性质的概念，“差序格局”兼具结构和行动两层含义，“自我中心网络”则仅仅有结构的含义；单从结构的意义上讲，“圈层性”是“差序格局”在结构形态上的显著特征，如果一个人的社会关系网络没有明显的“圈层性”，只有亲疏远近，这就只是一般性的“自我中心网络”，而不是“差序格局”。由于社会关系的“圈层性”主要出现在传统社会，所以笔者赞同刘世定的观点²⁷，即差序格局可能适用于除中国乡土社会之外的各种传统社会。但笔者对目前流行的种种“现代版差序格局”²⁸持怀疑态度，这些“现代版差序格局”往往缺少了“圈层性”，更像是一般性的自我中心网络。

三、“自我主义”是否是对中国人行为方式的准确概括

前文指出，“差序格局”包含两方面的内容：第一，以自己为中心、层层外推、越推越薄的关系圈层。第二，层层外推的自我主义的行为方式。然而，检索国内外关于“差序格局”的相关文献，会发现这些文献主要是在前一个方面应用、引述这个概念，大家普遍认为这个概念形象地刻画了中国人人际关系的结构；但是引用“自我主义”的情况就相对少了很多，当然也很少有文献明确质疑它。笔者认为，事实上，“自我主义”的概念和国内外的很多相关研究存在抵触，非常有必要对此展开深入探讨。

按照费先生的描述，“自我主义”分为两个方面：外推与内收。当中心实力厚时，个人能够沿着“家—国—天下”的路径层层外推，扩展自己的影响力，对家人、国人、天下人承担起责任，这就是传统儒家所谓的“修齐治平”。当中心实力薄时，个人沿着“天—国—家—个人”的路径层层内收，最后就像落魄的苏秦一般“妻不以为夫，嫂不以为叔”（是否是“妻不以我为夫，嫂不以我为叔”）。无论外推还是内收，都表现了中国人这样的价值选择：自己重于家人、

家人重于国人、国人重于天下人。费先生把这种情况概括为：“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。”²⁹费先生提出这个观点的背景是民国时期的民族性大讨论，属于一种“绝对自私论”，³⁰类似于潘光旦先生描述的“独夫品行”，即全副精神只替自己打算，在生存困境中甚至会做出卖妻鬻子的行径。³¹

通过梳理国内外的相关研究，笔者发现费先生关于中国人行为的上述判断会遇到以下几种质疑：

第一，贺雪峰在《公私观念与中国农民的双层认同》一文里对“自我主义”层层内收的过程提出怀疑。在评论王铭铭关于福建溪村的研究时，贺雪峰指出：“费孝通与王铭铭似乎都过于注重差序格局中‘愈推愈远，也愈推愈薄’的方面，将差序格局看作均质的实体，而忽视了差序格局中各方事实上的非均质分布。……事实上，建立在家以上的差序四级（亚级房支、聚落房支、家族—村落、村外），并非均质分布的，而是有一级的认同构成是超过家庭的主导的基本认同和行动单位，且因为这一级基本认同和行动单位的存在，而压抑了其它各级的认同水平和行动能力。在一个村庄竞争激烈的乡村社会，‘家族—村落’一级认同就会凸现，而其下各级认同受到抑制。而在聚落房支的认同与行动能力很强时，家族—村落认同则可能被房支竞争所切割与破坏。”³²

也就是说，在乡村社会里常常会因为社会形势需要，出现家庭之上的某个极为强大的圈层，它或者是聚落房支，或者是村落，人们对它的认同超过、压抑了其他内外诸层，这就打破了“自我主义”层层内收的过程。如此一来，在乡村社会里，完全可能出现一切以村落为重的“村落主义”，或者一切以聚落房支为重的“聚落房支主义”，当然更可能出现一切以家庭为重的“家庭主义”。在“村落主义”的行为模式下，人们会为了村落的利益放弃自己、家庭的利益；在“聚落房支主义”的行为模式下，人们会为了聚落房支的利益放弃自己、家庭、村落的利益。这样，家庭、房支、村落已经有了接近“团体”的品质，是贺雪峰所谓的“认同和行动的单位”，而有异于费先生所说的“社会圈子”。

贺雪峰的上述分析提示我们不能把社会圈子全然看作阻碍乡村社会组织的存在物，而要看到社会圈子在某些情况下有向团体转化之可能，这就要求我们重新评价乡土社会的组织资源，这不论在理论上还是在实践中都有重要意义。

第二，尽管费先生指出，自我主义并非个人主义，但是“为了自己可以牺牲家，为了家牺牲党，为了党牺牲国，为了国牺牲天下”这个说法还是和个人主义有千丝万缕的联系。众多研究指出，个人和团体在中国社会相对较弱，家庭和天下则特显重要——这与西方社会恰好相反。于是，自我主义会受到家族主义和传统天下观的双重质疑：许多学者认为中国的家族主义传统非常强大，个人很难“为了自己牺牲家”，同时在数千年的中国传统社会中，天下、社稷、君主往往是人们责任担当中最重要的一环；另一方面，自我主义和“礼治秩序”也可能存在抵牾之处，因为乡土社会中的“礼”强调个人对于家族、父兄、丈夫的义务，在这些重重礼数之下，个人很难为了自己牺牲家人、家族，更多的则是相反的情况。对此，笔者已在《自我主义”抑或“互以对方为重”》一文中有所讨论，在此不赘述³³。

第三，自我主义遇到的最根本理论挑战来自于梁漱溟先生对民族自私性问题的批判。³⁴梁先生批评的对象主要是潘光旦先生的“人种自私论”，不是费先生的“自我主义”。但是由于“自我主义”和“独夫品性”都属于“绝对自私论”，因此梁先生批评潘先生的观点也可适用于费先生。

梁先生认为，中国传统社会的构造是“伦理本位”，而西方则“辗转反复于个人本位和社会本位之间”，³⁵两种社会构造分别培养出中国人和西方人不同的社会习惯：前者形成了“伦理情厚”的习惯，后者形成了“讲究公德”的习惯。他说：“要知不能离团体而生活者，就养成其团体生活所必需的习惯，不能离伦理而生活者，就养成其伦理生活所必需的习惯。同时，各于其所不必需者，每每不习惯之。中国人不习于爱国合群，正亦犹西洋人之不习于孝亲敬长。夫何足怪？”³⁶因此，用西方人的习惯看，中国人自然是“自私的”，同样，如果用中国人的习惯看，西方人则显得“不知尊亲敬长”。

另外，一个特定的社会构造产生特定的道德要求、评价标准。评价一个人的道德水平不能离开他所处的社会构造。在西方社会构造下，“是否自私”是评价一个人道德水平的重要标准，而在中国“伦理本位”的社会构造下，能否做到“克己复礼”、“循规蹈矩”才是评价一个人道德水平的标准。如果离开中国社会构造用“是否自私”来评价中国人，是不恰当的。当然，反过来说，如果脱离西方社会的构造，用“是否尊亲敬长”来评价西方人也不合适。

总之，在梁先生看来，伦理本位的社会构造没有使中国人养成“讲究公德”的行为习惯，也没有产生“讲究公德”的伦理规范，所以中国和西方人相比自然显得“缺乏公德”。但是决不能把中国人之“缺乏公德”视为“自私”。“自我主义”和各种“中国人自私论”都忽略了这样一个事实：在中国文化下，原本是没有“是否自私”这个问题，³⁷“是否自私”是一个来自于西方文化的提问，这种跨文化提问的合理性非常值得怀疑。西方公私观主要处理“公共利益”与“私人利益”之间的关系问题，是功利主义性质的道德体系，这种功利主义公私观就诞生于“功利本位”的世俗生活并和其相匹配。与西方世俗社会不同，中国社会生活的性质不是“功利本位”，而是梁漱溟先生所说的“伦理本位”。在“伦理本位”的生活中，人们最关注的是维护彼此间的伦理关系、名分关系，至于互动各方在利益、情感上的真实需求并不是中国传统社会里人们关注的重点。因此中国人的行为动机是在“名分”、“伦理”、“礼义”和“私欲”之间游移选择，不是在“利公”、“利他”和“利己”之间游移选择。梁先生正是在这个意义上说中国是“无所谓自私”的。

把“是否自私”这样的提问加诸中国人会出现这样两个问题：第一，如果根据中国人的某些表现认为中国人自私，就会以为中国人像西方社会里缺少社会性的人一样，在利己、利他、利公之间总是选择利己，不考虑利他、利公。如果根据中国人在某些方面的表现认为中国人不自私，就会误以为中国人像“具有公德的西方人”一样，具有强烈的公共意识，并勇于承担公共责任。但是上述两种理解都完全偏离了中国人的动机结构、意义世界。第二，承认民族自私性的学者能够从现实生活中、传统里找到数不胜数的例证来证明“中国人是自私的”；否认民族自私性的学者也同样能在生活与典籍中获得大量材料来证明“中国人不自私”。这就使很多思虑周详的学者陷入矛盾之中，例如最早提出中国民族自私性问题的美国传教士亚瑟·亨·史密斯（Arthur Henderson Smith），他一方面举出大量例证说明中国人不关心公共事务、公共设施、公共卫生；另一方面又说：“在中国历史的关键时刻，尤其是改朝换代之际，总会有一批忠诚果敢之士挺身而出，勇敢献身所信奉事业，他们得到最高的褒奖。这些人不但是爱国者，而且是无可辩驳的证据，证明了中国人在具有公共精神的领导人的带领下，完全有可能激发出极其英勇的气概。”³⁸又如梁启超，他是民族性讨论的核心人物，我们最熟知的

是他对民族自私性问题的批判，但他也曾说过：“中国人号称利己心重者，是非真利己也，苟其真利己，何以他人剥夺自己之权利，握制自己之生命，而恬然安之，恬然让之，曾不以为意也？”³⁹任公的观点数有反复，他在《清代学术概论》中说自己持论常“随感情而发，所执往往前后相矛盾。”⁴⁰通过本文的分析，可以看到，除了感情因素，任公产生困惑的根本原因可能在于这个问题本身就存在“先天缺陷”。

通过梳理自我主义所遇到上述理论困难，笔者认为，“自我主义”建立在“中国人是自私的”这个评价之上，而这个评价来自于西方的道德框架，脱离了中国传统社会的内在构造，同时这个概念也没有充分重视传统伦理对中国人行为的塑造作用。⁴¹在中国文化体系下，不论是“大传统”提倡的“精英伦理”，还是主导民间生活的“小传统”礼俗，都没有充分重视个人的权利、利益、欲望，而是反复强调个人对于家族和君亲师的义务。虽然这些文化提倡不可能完全转化为现实生活里的行为，但在“礼治秩序”的乡土社会里，这些文化设置还是能够发挥基本的效力。一个被“社会化”了的人，首先要承担起种种“为人”的义务，难以做出绝对自私的行为。“自我主义”更像是中国人在“低度社会化”下的行为模式：如果一个人还有一定的家族主义观念，他就很难为了自己牺牲家；如果他遵循君臣有义、朋友有信的伦理，他就很难为了自己牺牲对方。只有当这些道德礼俗失效时，一个人才能为了自己牺牲家族、君父、朋友。

四、总结

由于“差序格局”这个概念是在一篇学术散记性质的短文里提出的，兼之费先生后来又并没有对其进行系统的加工雕琢，所以这个概念本质上是一个尚未精确界定的触发式概念，⁴²留下来很多重要的疑问有待澄清。鉴于这个概念的重要性，对这些疑问进行深入探讨非常必要。本文选择了其中的三个问题进行了初步分析，分别提出作者的一些理解体会，希望能收到抛砖引玉之效。

¹ 翟学伟：《再论差序格局的贡献、局限与理论遗产》，载《中国社会科学》2009年第3期。马戎：《差序格局——中国传统社会结构和中国人行为的解读》，载《北京大学学报(哲学社会科学版)》2007年第2期。

² 翟学伟：《再论“差序格局”的贡献、局限与理论遗产》，载《中国社会科学》2009年第3期。

-
- ³ 阎云翔：《差序格局与中国文化的等级观》，载《社会学研究》2006年第4期。
- ⁴ 同注2。
- ⁵ 吕德文：《“差序格局”的拓展性理解——行动单位的视角》，载《江海学刊》2007年第4期；孙国东：《特权文化与差序格局在生产》，载《社会科学战线》2008年第11期。
- ⁶ 同注3。
- ⁷ 同注3。
- ⁸ 费孝通：《乡土中国》，上海人民出版社2006年版，第23页。
- ⁹ 同注8。
- ¹⁰ 廉如鉴、张岭泉：《自我主义抑或互以对方为重》，载《开放时代》2009年第11期。
- ¹¹ 同注2。
- ¹² 同注3。
- ¹³ 同注3。
- ¹⁴ 同注2。
- ¹⁵ 同注8，第22页。
- ¹⁶ 同注8。
- ¹⁷ 马戎明确表示：“差序格局分析的核心对象是单个的人，讨论的是人与人之间的关系，并在人际关系网络的分析中讨论人与团体(包括家、国等)的关系。在“差序格局”理论中，具体的个人(“己”)是核心，他推出去的“一波一波”波纹所具有的社会意义是围绕着“己”来显示的，具有相对性和伸缩性，是对社会结构的微观层面的分析。”参见马戎：《“差序格局”——中国传统社会结构和中国人行为的解读》，载《北京大学学报(哲学社会科学版)》2007年第2期。
- ¹⁸ 不能共处一个概念之下，并不意味着不能在现实中并存。事实上，它们分别指的是现实中两个层面的现象，前者是乡土社会宏观上的纵向结构，后者指的是乡土社会里每个人在微观层面的人际关系、互动原则。每个人都有以自己为中心、按照亲疏程度划分的社会关系圈子，同时每个人都生活在宏观的社会等级结构里。在互动中，每个人既要顾及到互动者和自己在亲疏远近上的差别，也要顾及到和自己的尊卑贵贱上的差异。
- ¹⁹ 同注8，第26页。
- ²⁰ 马戎：《“差序格局”——中国传统社会结构和中国人行为的解读》，《北京大学学报(哲学社会科学版)》2007年第2期。
- ²¹ 这一点是就“具象层面”而言的，从结构形式上来看，两者确实非常相似。需要指出的是，社会网络理论更倾向于把个体中心网络视为一个研究社会网络的“分析视角”，而差序格局则是一个“理论概念”。
- ²² 自我中心网络理论里经常用到的表述是“强关系、弱关系、直接关系、间接关系”——这些表述也是亲疏远近的意思。
- ²³ 一些社会网络研究侧重分析个体的自我中心网络如何影响其行为，另有一些研究详细分析了个体如何建构其自我中心网络。前一类研究把网络作为自变量，后一类研究把网络视为因变量。
- ²⁴ 在“正式组织关系是否包含在社会网络中”这个问题上是存在争论的，边燕杰认为社会网络不包含正式组织关系，参见边燕杰：《社会网络十讲》，社会学视野网，<http://www.sociologyol.org/yanjiubankuai/xuejierenwu/bianyanjie/2008-05-07/5310.html>。
- ²⁵ 同注8，第24页。
- ²⁶ 同注8，第34页。
- ²⁷ 刘世定，〈《乡土中国》与“乡土”世界〉，载《北京大学学报(哲学社会科学版)》2007年第5期。
- ²⁸ 参看杨善华、侯红蕊，《血缘、姻缘、亲情与利益——现阶段中国农村社会中‘差序格局’的‘理性化’趋势》，《宁夏社会科学》，1999年第6期。李沛良，《论中国式社会学研究的关联概念与命题》，载北京大学社会学与人类学所：《东西社会研究》，1993。张继焦，《差序格局：从‘乡村版’到‘城市版’——以迁移者的城市就业为例》，《民族研究》2004年6期。
- ²⁹ 同注22。

³⁰ 同注 9。

³¹ 王造时也持类似观点，表达方式与潘光旦非常类似。参见丁伟（编）：《中国民族性》，西安：陕西师范大学 2006 年版，第 55 页。

³² 贺雪峰：《公私观念与中国农民的双层认同》，载《天津社会科学》2006 年第 1 期。

³³ 同注 10

³⁴ 需要注意的是，梁漱溟反对“中国人自私论”，但不反对“民族性改造”。与其他学者相比，梁漱溟甚至做了更多的“民族性改造”实践工作。梁漱溟和潘光旦等人的区别主要在于如何判断“缺乏团体意识”这个“毛病”的性质上。

³⁵ 梁漱溟，《梁漱溟全集第三卷》，山东人民出版社 2005 年版，第 189 页。

³⁶ 梁漱溟，《梁漱溟全集第三卷》，山东人民出版社 2005 年版，第 314 页。

³⁷ 在中国历史上不乏“礼崩乐坏”、“人欲横流”的乱世，但中国传统典籍里很少见到“自私自利”这样的字眼，即使有一些，也不是我们现在所理解的和公德相对的意义。如黄宗羲《明夷待访录·原君》中所说“向使无君，黎庶尚各得自私自利也。”这里的“自私自利”并没有贬义，不是现今意义上的“自私”，而是指人自然的行为倾向。与自私相对的“公益”、“公德”也是直到清初才出现并广泛流传。参见陈弱水：《公共意识与中国文化》，北京：新星出版社 2006 版，第 103 页。

³⁸ 美国，亚瑟·亨·史密斯，《中国人的人性》，姚锦镛译，北京，中国和平出版社 2006 年版，第 71 页。

³⁹ 梁启超：《国民所缺之德与不知之识》，载丁伟（编）：《中国民族性》，第 32 页。

⁴⁰ 葛懋春、蒋俊（编选）：《梁启超哲学思想论文选》，北京大学出版社，1984 年，第 504 页。

⁴¹ 费先生认为“自我主义”是中国社会“事实上的公式”，这说明他清楚看到伦理道德和行为实态的差别，但他似乎放大了两者之间的差别，低估了“礼治秩序”下，传统伦理对人的熏陶约束作用。

⁴² Herbert Blumer, “what is wrong with social theory? ”, *American Sociology Review*, 1954, pp. 19.

作者单位：山西大学政治与公共管理学院

原载：《开放时代》2010 年第 7 期

文章来源：作者投稿

中国社会学网 www.sociology.cass.cn