

差序格局与中国社会的现代转型

□ 肖 瑛

内容摘要 “差序格局”是理解中国社会构成和运行以及“民情”的重要概念。中国历史上通过各种制度化努力，曾经发展出尊尊和亲亲等等级化的差序格局类型，在实践中还衍生出社会心理意义上的差序格局，这些差序格局类型之间相互渗透和纠缠。在市场经济条件下，差序格局并没有消失，反而实现了自身的创造性转化，形成基于理性意志的新差序格局。理性意志与新差序格局的悖论性结合，使得中国的现代化道路变得至为艰难和漫长。

关键词 差序格局 新差序格局 自然意志 理性意志 个人主义 自我主义

作者 肖瑛，上海大学社会学院教授。（上海 200444）

基金项目 教育部人文社会科学研究规划基金项目（10YJA840046）、上海市教委科研创新项目（11ZS99）、上海高校一流学科建设计划

2015年是新文化运动发端100周年。关于中国现代化特别是国民性与现代化的关联的批判是新文化运动的主旨，也是理解一个世纪以来中国社会科学发展的主要线索。“差序格局”的提出可以被视为这个脉络中的重要环节。在过去几十年中，差序格局既作为接续和深化新文化运动之主题的核心视角，又受到多方面的学术批评和发展，本身就构成当代中国非常重要的学术史。本文试图在既有相关研究积累的基础上，把“差序格局”放置在历史视野下分析其变动性，探讨其对于洞察中国社会和国民情感结构即“民情”^[1]变化的有效性。

传统差序格局的多种形态及其复杂纠缠

过去100年来，中国学者关于中国社会的组织方式与“民情”的探讨，一般都是在中西比较的语境下进行的，得出了一些基本结论：西方人重公德，中国人重私德；西方奉行普遍主义原则，中国奉行特殊主义原则，等等。梁漱溟对公德和私德做了如下界定：“对于社会的道德，就是公德，……这人对那人的道德，就是私德。……中国人讲五伦，君臣怎样，父子怎样，夫妇怎样，兄弟怎样，朋友怎样，都是他的生活单是这人对那人的关系，没有什么个人对社会大家的关系（例如臣是对君有关系的，臣对国家实在没有直接关系）。”^[2] 牟宗三对中西文化中普遍主义和特殊主义的分殊做了分析，认为“儒教的主观性原则，是

从仁、智、诚立论的。基督教的主观性原则，是从Universal love立论的。……博爱是从上帝而来，孔子的仁，则从自己的生命而来。……虽然在仁的步步向外感通的过程中，当然具有普遍的、宇宙的、泛博的涵义，然而它不单具有普遍性，而且由于感通有远近亲疏之别，所以具有不容忽视的‘差别性’、‘特殊性’或者‘个别性’。……儒家思想中对仁、智、诚的表现，则是一个向外推扩的过程。正因为向外推扩，才出现远近亲疏的层次观，由家庭的父母兄弟，推至家庭外的亲戚朋友，以至无生命的一瓦一石，由亲及疏的层次井然不乱，依顺人情而不须矫饰”^[3]。

梁漱溟与牟宗三关于中国传统人格和社会组织模式的讨论，同费孝通提出并阐释的“差序格局”有着本质的一致性。费孝通也是在中西文化对比的基础上指出，“差序格局”作为中国传统社会的基本组织方式，表现出若干相互矛盾的特点：（1）各种社会群体以成员间的情感、血缘或者地缘等帕森斯所谓的“情感取向”，而非价值中立取向的权利和义务关系构筑起来，难以形成“超乎私人关系的道德观念”^[4]。（2）虽然这些情感、血缘和地缘关系的客观存在使得所有社会群体具有某种客观实在性，但同时又是高度主观的。处在每一个群体中心的都是一个活生生的人，他可以主观地为情感、血缘或者地缘设置边界，不同人在这个群体中的亲疏远近关系端由他来确定。因此，以“自己人”和“他人”的区分为基础，人对人的依附是这种群体的基本构成逻辑。这一方面表现为进入该

群体的每一个人都附属于这个群体特别是处于圈子中心的人，没有作为独立个体所应有的人格、尊严和自主性，其人生价值就是为这个群体甚至群体领袖奉献自己；另一方面又表现为以“己”为中心的“自我主义”^[5]的盛行。“为自己可以牺牲家，为家可以牺牲族……在这种公式里，你如果说他私么？他是不能承认的，因为当他牺牲时，他可以为了家，家在他看来是公的。当他牺牲国家为他小团体谋利益、争权利时，他也是为公，为了小团体的公。在差序格局里，公和私是相对而言的，站在任何一圈里，向内看也可以说是公的。”^[6]这样，“差序格局”构建了以个人为中心、公私不分的社会结构和变动模式。^[7]

近年来，国内学者关于“差序格局”的讨论更具细致化。学者们认为，对“差序格局”的理解，不仅要从事心理的即“差”的角度进入，费孝通的原初思考是此观点的代表（虽然他本人晚期在自我反思时，认为当时思考差序格局时是只见结构不见个人），而且应该从社会结构和社会秩序之建构即等级制传统“序”的角度进入，甚至“序”是形塑“差序人格”的结构性基础。^[8]此外，还应该引入历史的维度，并在历史上再现“亲亲”和“尊尊”这两种“差序格局”之间复杂的互动关系。^[9]这样，差序格局就从一个一般的分析性概念转换成一套复杂的分析性框架，或者说一系列前后相继的重要问题：首先是等级制的、相对静态的“序”与动态的、多样化的、社会心理的“差”之间的分殊；然后是等级制中的“亲亲”和“尊尊”这两种对应于不同客体的“伦”在现实中的纠缠；最后是等级制意义上的差序格局对人格的差序化的深远影响，即“序”与“差”之间的关系及其现代后果。

对于第一个问题，阎云翔与吴飞等学者都做了区分，指出差序格局中垂直的伦与水波纹式的社会心理差别之间的分别。对于第二个问题，吴飞从西周以来复杂的丧服制度中发现，差序格局首先表现在“亲亲”和“尊尊”等森严的“差等”制度层面，包括“亲亲”必须服从于“尊尊”，从而构建起立体的而非费孝通提出的平面的“差序格局”形态，确立西周以来贵族权力体系的主体性。^[10]对于第三个问题，翟学伟强调差序格局在这个方面所表现出的动态性。^[11]吴飞则认为，费孝通意义上的差序格局是社会心理意义上的，其来源不应该是“尊尊”而是“亲亲”的转化，因此等级制意义上的“五伦”当然会在其构成和实践中打下深刻的烙印。^[12]但这两种解释都没有回答制度意义上的“差序格局”对社会心理意义上的“差序格局”的具体影响。倒是阎云翔的“差序格局否定人格平等的可能性，不承认权利义务之间的平衡，最终导致差序人格的产生。对于等级差异的强调也决定了差序格局之下只有如费孝通所说的‘自我主义’，不会有个人主义。而没有独立、自主、自由的个人及个人主义的价值观，也不会有团体格局”^[13]的论断，明确地回答了这个问题。

如此，差序格局在中国传统社会就有了两种形态：第一种是等级制意义上的差序格局，第二种是社会心理意义上的差序格局。前者又可以进一步区分为尊尊与亲亲两个子类。这两种差序格局之间不仅仅是立体与平面的差别，更为根本的是对“己”的不同理解和运用。在等级制下，“己”是儒家所倡导的“克己复礼”意义上的。孔子所说的“君子求诸己，小人求诸人”、“己欲立而立人，己欲达而达人”，都是在反复陈述“修己以敬，修己以安人，修己以安百姓”，即修身齐家治国平天下的内圣外王的演进逻辑。而费孝通笔下的“己”，则是“自我主义”，虽然这种自我主义不一定是完全个体意义上的自私自利，而是同差序格局中的特定层次的群体利益联系在一起，与托克维尔所说的只顾及小群体自身之“私”的“集体个人主义”^[14]有一定的对应性。这两种“己”在费孝通看来是相通的，由“己”到“天下”构成“君子”的行动逻辑，反之则是“小人”的行动逻辑。两种差序格局所呈现的还有“名”与“实”的紧张，前者是“名”，后者是“实”。说其是“名”，一方面是从孔子“名不正则言不顺”的角度言说的，另一方面则指其同实际操作之间的巨大鸿沟。丧服制度所呈现出的尊尊和亲亲的差序格局在丧礼等仪式上没有操作的困难性，但是否能在具体的权力和利益实践中得到有效贯彻则没有定数。杭苏红通过对西汉外戚唐爵的研究揭示了实际政治生活中“亲亲”的差序格局对“尊尊”的权力等级的凌驾和改变，呈现了“内圣外王”不仅作为一种知识精英的自我修养目标，而且作为一种以家的模式改变和重建国家模式的现实。^[15]从宋代李贽对收留他的耿定向“所讲者未必公之所行，所行者又公之所不讲”的激烈批评中，亦可见士大夫阶层所宣称的“己”与其实践的“己”之间的对立。^[16]“君子”这一理想人格大多停留在“文”的层面，而日常生活中人人皆“小人”。在法律层面，瞿同祖也发现明文与实践之间的普遍分化。^[17]由此可见儒家学者身上普遍存在着“名”与“实”分离的现象，这同费孝通所说的两种“己”逻辑的相互贯通是一致的。名实分离的原因多种多样，其中之一就是各种“名”之间的矛盾性共存所带来的解释张力，如虽同为礼治文明，但“父为子隐，子为父隐”的“亲亲”逻辑在与代表“尊尊”逻辑的法律相遇时，可能产生一定的两难选择，从而为实践中的取舍留下了足够的空间。

吴飞说社会心理意义上的差序格局发乎“亲亲”的差序格局是有道理的。这一方面符合血缘作为自然意志最先到社会团结作用的通常解释，另一方面同李泽厚说的儒家传统的“情本体”逻辑一致。礼发乎情，并以“导达人之情感”为目的。这里的“情”不可规避地最先是面对亲人和熟人的。惟情感是交流的，“中国社会沉浸在此尚礼的风气中，一切讲交情，讲通融，像是缺乏力量。但弱者在其间，却多回旋转身之余地，因此一切可以滑溜前进，

轻松转变。”^[18] 由此可以发现几个有意思的问题：其一，既然礼发乎情，那么亲亲逻辑是接近情的，而尊尊逻辑虽然在丧服制度上系亲亲逻辑的延伸，君臣之间执父子礼，但对于大多数人而言，还是不能改变君臣关系外在于情的现实，至少君臣之情要比血缘之情淡漠很多，尤其对于远离庙堂的“小人”，“君”只是遥远的抽象符号。因此，即使最大的强制力也难于使基于情感的即社会心理意义上的差序格局渗透到政治实践中，改变甚至抽空其本质诉求。其二，与“尊尊”这种等级森严的差序格局相比，社会心理意义上的差序格局要灵活得多，其构成和实践完全可能因时因地不断变动，譬如韩少功的《马桥词典》就把“小人”在日常生活中的差序格局的运行逻辑刻画得栩栩如生。马桥村民使用的“格”，在一定程度上相当于差序格局：第一，一个人在差序格局中的位置端赖于其所掌握的资本及资本的稀缺性。村民明启掌握做馒头的技术，在公社甚至县里开大会的时候经常被叫去做馒头，同地方权力机构有接触的机会，因此不仅被同村人敬称为“明启爹”，而且连有过抗美援朝经历的大队书记本义对其也敬三分，在大队开会时会请他发表讲话，他也有资格指导大队的工作，“俨然成了半个干部”。但后来因为与县委招待所一寡妇相好，把公家的面粉私赠给了寡妇，东窗事发后被开除了给干部做馒头的资格，明启瞬间就从马桥村差序格局的中心跌落到边缘，不仅“爹”的称呼被取消，而且成为全村耻笑的对象。此外，如有人寄钱、生的儿子多、拥有一瓶传说作为贡品的龙牌酱油，都能起到提升“格”的作用。总之，在马桥村，“一个人的资历、学历、出身、地位、信誉、威望、胆识、才干、财产、善行或者劣迹，甚至生殖能力等等，都会使当事人的格发生变化”^[19]。可见，日常生活中的差序格局并不必然是基于尊尊或者亲亲等等差关系的，而具有高度的随机性和偶然性，跟特定地方共同体的资本构成休戚相关。第二，差序格局不仅是个人基于作为私人的“己”的利益、权力、情感和价值诉求而建构的个人性的社会关系的亲疏选择机制，更重要的是地方共同体在具体时空背景下达成的不言而喻的共识，一定程度上可能超越个体或者集体的具体利益和权力诉求。

新差序格局：现代化进程中的转向

差序格局所建构的是道德共同体，尊尊和亲亲的等级制差序格局在这个方面的作用是毋庸置疑的，其基于五伦和地缘的压力为传统中国人的逐利行动设置了直观的道德边界，维持了家庭和地域社会的相对稳定。今天中国人异口同声地讨伐“道德滑坡”时，最直观的表述就是这一传统共同体的道德约束能力的消退。单从差序格局的道德功用流失角度看，涂尔干式的诊断原则完全适用于中国。但是，如前所述，社会心理意义上的差序格局如费孝通所言

是一把双刃剑，在生产道德性的同时造就了中国国民性中公私不分、有私德无公德的弱点。若只看到差序格局的道德伸张功能的衰退这一点还远远不够，需要进一步洞悉的是：当前中国的道德问题与差序格局是否还有直接关联？若有关联，则要进一步追问：差序格局是当前中国道德问题的自变量还是因变量？笔者认为，当前中国道德体系的匮乏是由“差序格局”在市场经济条件下的复兴造成的。^[20]

讨论差序格局同市场经济或者资本主义的关系，首先需要确定理念型的“市场经济”和“资本主义”。关于这一点，最为著名的当为韦伯在《新教伦理与资本主义精神》的序言和《儒教与道教》中从文化比较的角度对现代资本主义的界定。他指出，若只把逐利作为资本主义的本质特征，那么只要有人的地方就会有资本主义，即使中国历史上也不乏资本主义，但只是政治的资本主义以及掠夺的资本主义，而且，“单纯的冷静和节俭同‘营利欲’和重财结合起来，还远不是典型的近代经济职业人阶层所谓的‘资本主义精神’，也不能产生这种精神”^[21]。真正的资本主义即市民资本主义，或者说理性的工业资本主义或者说自由交换的资本主义，也只有在近代西方社会才拥有：“一种资本主义的经济行动就是建立在通过对各种交换机会运用来获取利润的期望基础之上的，也就是建立在和平地获取利润的基础之上的。”^[22]在这个意义上，资本主义并不是指不择手段地实现利润最大化的行动，相反，它一方面运用理性与和平的交换方式追逐最大化利润，另一方面甚至是对上述非理性的逐利冲动的约束，至少说是一种理性的调和。这样，韦伯有效地区分了现代资本主义与各种形形色色的逐利动机，并提出了一个问题：现代资本主义所需要的文化基础是什么？

在韦伯之前，亚当·斯密的《国富论》应该被视为对市场经济或者现代资本主义的行动规范做过最为系统规定的文本。斯密想象了一个完全没有任何干预、行动者完全按照自然力量进行理性的自由竞争的市场。很多人会认为斯密的这类讨论基本上是一种乌托邦。但换一个角度思考就会发现，在工业革命正在深入、市场竞争一片混乱的背景下，与其说斯密是在凭空创造一个市场经济的乌托邦，毋宁说他是在对既有的市场经济行动逻辑以及国家与市场的关系尝试进行规范的一种努力，建构一种服务于自由交换的理性市场经济目标的文化形态，以此规范市场领域中不同行动者的职责和彼此之间的关系。从这个角度看，理性化的资本主义和市场经济的发育过程并不是一个去文化的过程，而是一个再造相关文化的过程，当然，地方性文化也可能对新文化的生产产生强劲的反动效果。

无论是韦伯笔下的基于新教伦理的工业资本主义，还是亚当·斯密所论述的始于人性的市场经济，其核心都是个人主义。这种个人主义不是纯粹自私自利的原子，而是高度理性化、虽有竞争关系但在人格和规则上彼此尊重且

无人身依附关系的个人。在这个基础之上，家庭、市场、政治和社会之间适度分离，不同领域遵循不同的行动逻辑，不同逻辑通过法治的和道德的方式被规制在相应的领域之内。惟其如此，市场的交换才会理性化与和平化，才不会诉诸其他领域的权力（强力）、情感、信仰抑或欺诈。当然，这里所建构的是现代社会和市场经济的理念型，日常生活中不可能存在完全纯粹的市场经济形态。但需要注意的是，不能因为它不可能在现实中完全存在就否认其合法性，恰恰相反，它所呈现的市场经济的各种特点和逻辑正是我们应该追求的。虽然在事实上会存在多种多样的市场经济形态，但只要是一种现代市场经济形态，就必须遵循它的基本要求。

学者们和当代的怀旧者们都认为中国的社会转型始于1978年，但阅读早年的一些文献不难发现，我们今天的很多感叹实际上在上世纪20年代以来梁漱溟、钱穆、钱锺书、费孝通等学者的著作中已经广泛存在。这说明，中国的技术和市场转型及其带来的社会和道德后果在20世纪初期就已经出现。费孝通在《江村经济》中呈现了缫丝产业的工业化对农村经济结构的改变及其所导致的社会后果，后果之一就是传统家庭结构和权力模式的松动，女性经济地位的提升催生出个人主义在当时中国社会的滥觞。^[23]但是，费孝通的陈述只是表明了个人主义在中国兴起的苗头，而没有对新生的个人主义在中国的特点及其影响做更深入的讨论。这个工作在阎云翔的研究中得以深化。阎云翔早期的研究再现了1949年以来中国传统家庭结构在工业化和共产主义意识形态的攻击下逐步解体的过程，但对这种个人主义的特点和运行逻辑的讨论，在他最近的研究中才得以清晰地呈现。在阎云翔看来，今天中国的个体化在很大程度上仍然没有摆脱自我主义、特权主义和特殊主义的窠臼，一方面是对传统家庭结构和地方道德模式的瓦解，另一方面则是自我主义的不断强化。换言之，当下中国的个体化进程在总体上看是“没有个人主义的个体化”^[24]，其既在解构传统差序格局内在的道德意涵，又依然处在差序格局的范畴之中，以差序格局作为自己的叙事框架，在某种程度上是差序格局在新的历史条件下的再生产。

具体而言：（1）个体化在当今中国的确表现出冲破差序格局之束缚的倾向，追求人的独立、自主和尊严成为很多民众的自觉行动。（2）但是，由于中国的个体化没有一个早期的个性化历史作为基础，也缺乏适当的公民教育，即缺失自然权利的文化基础和相关的制度保障，是一种没有“解放政治”作为基础和前提的虚空的“生活政治”，缺乏理论自觉的普通个体往往强调自我权利而“忽视义务和他人个体权利”，变成“无公德的个人”^[25]。因此，这种个体化过程通常很难同内在于差序格局的“自我主义”有效区分开来。但由于“逐利”动机和行动的被正当化，这种“自我主义”较传统的“集体个人主义”更缺

乏集体性，其对基于传统差序格局所建构的以血缘、地域为中心的道德共同体的作用往往是破坏性的，传统社会基础秩序开始破产，诸如家庭解体更为便捷、“杀熟”现象屡见不鲜，以致蔓延成资中筠忧心忡忡的“全民腐败”之势。（3）正因为其本质是“自我主义”，所以这种个体化与现代意义上的自由、民主、平等等个人主义的核心理念往往背道而驰，而同特权、特殊主义不可分割地纠缠在一起，这种背景对个体化产生的后果之一，是表面上看中国人的个人权利意识已经觉醒，实质上则是个体或者群体对自身特权的追求，^[26]如工人对单位制的怀念，城市人对农民工的排斥，包括最近大城市居民对“异地高考”的激烈反对，其本质都是特权主义和利己主义而非尊重人人平等的个人主义。从这个角度看，解构差序格局的并不是个人主义，而是差序格局自身，是差序格局塑造的、被当代利益观念所激进化的自我主义。（4）当然，我们不能由此简单地断定传统差序格局真的走入了穷途末路。事实上，家庭作为共同体依然有效，血统论的变相抬头，“拼爹”被广泛认可，都是明证。而且，为小家牺牲集体甚至国家的现象具有更为明显的正当性，比如腐败通常总是以家庭和亲属关联为单位，一些研究也暴露出地方官场中错综复杂的裙带关系。这些都说明，以家庭为中心的集体个人主义在当下中国具有强劲的冲击力，传统差序格局在缺乏法治约束的背景下仍然没有消退。（5）在传统差序格局与自我主义同增长的同时，更值得关注的是一种新的差序格局在新的历史条件下得以生长，并无限放大了自我主义的实现空间。对于此点，本文着力进一步阐述。

差序格局不仅局限在血缘和地缘以及制度化的君臣关系之中。事实上，中国历史上有着多种多样的扩张差序格局增强社会资本的方式，其中无论在民间和精英阶层都最为显著也最为普遍的就是，通过称兄道弟来构建不同个体、家族之间的准血缘关系，所以，“桃园三结义”和“梁山好汉”等故事在中国成为流传千载的美谈。在乡土社会背景下，这类差序格局是附着并模仿血缘和地缘关系而得以建构和存续的。而当前中国，在“以为人的物欲的无限放大就是市场经济”这一素朴的市场理念支持下，人们普遍发现，“在家靠父母，出门靠朋友”这样一种社会资本再生产方式对于个人利益的满足是最为有效的方式。于是，一方面是党的准清教徒式的教育，每一个个体都向党交心，自觉切断自己的各种社会关联而建立以党为崇拜对象的纯粹政治意义上的人际关系；另一方面则是各种个体化的利益主体暗地里相互勾结，形成跨越政治、经济、文化和社会边界的利益共同体即利益集团，在相互利用中最大限度地攫取社会资源。不断涌现的各类腐败“窝案”正是这种新差序格局的表现，坊间流行的“跟对了人”、“站错了队”等俗语所涵摄的就是这种新差序格局逻辑。新差序格局的集大成者，也就是吴敬琏所说的“权贵资本

主义”在中国的丛生和催生出的形形色色的各类特殊利益集团。吴敬琏在提出“权贵资本主义”时，特意标注了该概念的英文表达crony capitalism。这样，“权贵资本主义”就更清晰地呈现了其裙带、朋党和唯亲的本质，其背后的差序格局含义更是昭然若揭。换言之，权贵资本主义就是不同的个体利用自己所占据的资本，有意识地同在资源占有上能给自己助力的其他个体或者群体建立起各种血缘的和准血缘的私人关系，以方便自己攫取公共资源的非正式制度。这种私人关系网络同现代性是完全背道而驰的，是法治不力，公权不彰，腐败蔓延，黑道盛行的渊藪，是“坏的市场经济”的根源。^[27]

虽然社会资本的扩张模式大量借用了传统“差序格局”中的血缘、地缘、情感、称兄道弟等团结机制和建构形式，但在团结强度上显然不能与后者同日而语。即使传统社会下称兄道弟的差序格局模式具有浓郁的道德强制力，并因此而削弱了其自我主义的工具主义味道。今天的差序格局一方面涵摄传统差序格局的结合模式，包括以人格作为交易砝码即人身依附关系的重建；另一方面又是纯粹的工具主义化，其中隐含的“自我主义”，从费孝通语境下的以集体为单位的“自我主义”，滑向完全的以“个体”为单位的“自我主义”，人们参与其中的终极目的不是社会资本本身，而是通过最大限度地扩展社会资本，为满足私人物质欲望和获取权力资本创造最为便利的条件。从这个角度看，这种差序格局不再是把人禁锢在某个具体共同体中难以逃脱的“伦常”，而是蜕变成高度理性化和工具化的利益和权力获取机制，因此可以命名为“新差序格局”。

由此不难理解，“差序格局”逻辑尽管在理论上同现代市场经济的基本原则、现代科层体制的权力规则、现代社会的基本法治理念完全对立，但并没有因后者的引入而退出历史舞台，反而渗透到社会领域中。在当代中国某些权力和利益空间中行动的，表面上看是一个个的现代法人，实际上是按照“差序格局”逻辑重组的各种帮派性质的利益集团。这样，“差序格局”在遭遇市场经济对人的物质欲望的强劲刺激时，悖论性地把自身的重组和瓦解结合在一块，瓦解的是传统差序格局的道德性，重建的则是基于特殊主义和情感偏向，唯利是图的新差序格局，后者正是前者的始作俑者。而其中的根本症结和动力是，“自我主义”即从外向内推的“己”的全面彰显，和内圣外王的“己”的约束力的彻底消隐。新差序格局不仅彻底摧毁了传统社会的道德边界，造成家庭解体或者家庭成为腐败的根源，导致道德滑坡，而且从市场、科层制以及学术体制内部瓦解并置换其应有的游戏规则，摧毁经济、政治、文化和学术之间本应存在的边界，并让这些空间呈现出巧取豪夺、弱肉强食、腐朽堕落的“丛林状态”，比霍布斯所描述的自然状态更可怕、危害更大。在后种状态下，较量仅仅凭借个体的肉身；而在前种状态下，人的智慧、技

巧高度发达，肉体的力量差别对于打败对方已经无足轻重，肆无忌惮地合纵连横与掌握制造游戏规则的权利才是制胜法宝，最终塑造了一个“赢者通吃”的社会。在此意义上，托克维尔所谓共同体坍塌后所形成的，围绕着个人蝇头小利即“只顾自己”所生产出来的“集体个人主义”，与这种差序格局式的“自我主义”不可同日而语。毕竟，前者还是在程序公正的平台上，按照多元主义的游戏规则运行；而后者在现代性条件下缺失合法性，其运作是地下的，不可把握也不可治理，“法治”更无从谈起。

从自然意志到理性意志： 不同差序格局的构成逻辑

如何判断传统差序格局下的社会构成？费孝通采用滕尼斯的“共同体”与“社会”的区分架构。费孝通在《乡土中国》的第一篇文章“乡土本色”中写道：“在社会学里，我们常分出两种不同性质的社会：一种并没有具体目的，只是因为在一起生长而发生的社会；一种是为了要完成一件任务而结合的社会。”这两种社会既是滕尼斯语境下的共同体与社会的区分，也是涂尔干笔下机械团结与有机团结的差别，而“用我们自己的话说，前者是礼俗社会，后者是法理社会”^[28]。显然，在这里，费孝通简单地把滕尼斯意义上的共同体，与他在该书后文提出的差序格局意义上的中国乡土社会直接等同了。事实上，在很多中国学者的意识中，这种比较的合理性也是不言而喻的。在笔者看来，这种对应固然有一定的道理，但也存在简单化的嫌疑，容易忽视不同背景下诸共同体的内部组织逻辑和社会心态的差异，以及由此带来的各种不同社会后果。

滕尼斯区分共同体与社会的基本依据是自然意志与理性意志的分化。滕尼斯把意志视为思维的能力。所谓自然意志，指生命的统一性，思维属于物质实在的一部分，即非反思性的思维；所谓理性意志，则指生命的分化，物质实在与思维分离，思维具有自身的独立性，工于计算和选择。自然意志与未分化的共同体相关联；理性意志一定存在于个人主义的、自私自利的市民社会并促进其再生产。^[29]滕尼斯的这种二元论想象把共同体与抽象社会或曰市民社会对立起来，似乎在市民社会下不再有共同体。但自从滕尼斯创造出共同体概念以来，如何在市民社会中重建共同体就成为现代性的一个重要议题。许多关于现代共同体的讨论，都聚焦于个人主义前提下的，基于某种共同的情感或者价值归属而建构（诠释）的或具体或抽象的组织或者社会，以超越冰冷的原子化抽象社会的想象，如普特南笔下的社区、安德森笔下的民族国家，等等。显然，在现代共同体的想象中，自然意志与理性意志并非绝然对立的，而正应和了滕尼斯自己说的“在实践中，二者不可分离，自然意志通过理性意志得以表达，理性意志扎根于自然意志之中”^[30]的观点。换言之，在西方学界，共同体有两种类型：一种是基于自然意志的传

统共同体；一种是在理性意志基础上重建自然意志的现代共同体，后者是对滕尼斯所说的由个体基于分工和利益关系构成的抽象“社会”的有限超越，以期在抽象社会中重塑情感、道德、价值等团结的纽带。

根据费孝通的论述，中国的乡土社会是自然意志意义上的。但是，如果我们深入到不同差序格局类型之间的关系，还会有更多的玄机呈现出来：（1）从自然意志与阶序角度界定的共同体内部的人群之间，有着相对稳定和确定的等级关系，“尊尊”和“亲亲”意义上的“差序格局”无疑也是这样，君君臣臣、父父子子、夫夫妻妻的阶序关系不论在名上还是在实上都分别建构出一个秩序化的共同体，无论是婚丧嫁娶还是利益和权力的谋求，都依这种阶序规范而行，道德与利益、价值与理性高度合一。（2）但是，当现实中“尊尊”和“亲亲”之间出现利益、权力的扞格时，在两类差序格局之间如何选择和调和就被提上每一个当事人的议事日程，自然意志在一定程度上让位于理性意志，虽然当事人在选择时还是会根据自然意志来对其取舍做出合法化说明。譬如，基于个人或者小群体利益和权力诉求，而把包括丧制在内的各种“礼制”当作合法性的仪式和象征符号予以承认并践行，但却依据自然意志来对这种行为做因果解释。（3）自然意志与理性意志之间更为复杂的关系体现在社会心理意义上的差序格局上。虽然费孝通意义上的差序格局无疑内在地具有道德共同体的取向，同尊尊和亲亲的五伦密切勾连在一起，但正如前文对《马桥词典》中“格”的分析所表明的，实践中的差序格局的构成和变动逻辑往往是高度多样化的。差序格局不仅存在于每一个个体心中，也存在于具体共同体的心照不宣的共识中；不仅尊尊和亲亲的逻辑在差序格局中占据重要位置，而且不同个体或者家庭所生产或者获取的其他资本类型和数量，也在影响甚至改变着尊尊和亲亲的逻辑，影响着差序格局的实践和重构。此外，“君子”与“小人”的区分还在一定程度上影响着“名”层面的差序格局与“实”层面的差序格局之间的距离。换言之，中国传统共同体中的群体心理和人际关系，要比西方学者笔下的传统共同体中的群体心态和人际关系远为复杂，甚至基于此所形成的关于个人与共同体之间关系的理解也是不确定的，每个成员心中的或者在特定时空条件下所形塑的集体情感的道德共同体边界，与外显的制度化 and 仪式化的共同体边界并不合一。这种复杂性所产生的一个结果就是，个人主义的难产和制度上以及心理上的基于个人主义的特权主义的持续猖獗。

与传统差序格局相比，新差序格局似乎离自然意志愈行愈远了，转化为纯粹的理性意志，这也正是其为“新”的原因。在新差序格局中，价值和道德不再具有自然意志的特点，而完全沦为攫取利益和权力的工具，“自己人”的确定也端赖于特定情境下居于差序格局之中心的人对自

身利益和权力诉求实现的最有效渠道的展望、设计和选择。需要注意的是，在滕尼斯那里，理性意志一定是跟个人主义联系在一块的，这里的个人主义不仅指工于计算的自利者，同时还指涉其与个体的独立性之间的相互促进关系。^[31]但是，在新差序格局中，理性意志从来没能推动个体突破差序格局所内在的人身依附关系，而只是培育个体更有效、更理性地建构和使用差序格局的能力。

讨论到这里，如果我们非要从差序格局中找到自然意志的影子，那只能说，作为思维方式和实践方式的差序格局本身属于自然意志范畴，因为至少到现在为止我们还没能找到超越差序格局的普遍自觉，而策略性地组织和利用各种形态的差序格局来谋取自身利益和权力的努力，都属于理性意志范畴。这种自然意志与理性意志既有效分工合作又悖论性纠缠的局面，长期存续，于今为甚。看到了这一点，我们才能回到中国社会向现代性实现自身的创造性转化的难度，要比单纯走出滕尼斯意义上的共同体要大得多的原因分析上。更为具体地说，当许多新儒大家以及新近一些儒学学者都在证明，中国传统社会包括士大夫阶层和草根自古就有民主智慧和发达的民主技术以及繁荣的公共生活和精神，并指出这种转化充满希望时，^[32]现实似乎残酷得多。究其根源，往往在于这些学者只从“名”或者经典的层面而非现实生活的层面来论述这些问题，忽视了差序格局作为中国最为核心的“民情”对社会的组织和日常运行的决定性作用。在差序格局下，民主的技术、公共生活都被等差化、私人化，而难以生产出人人平等的实践效果。明乎此，对中国社会变迁的研究，就不会拘泥于单纯理念上的探讨，而会自觉地深入到实际的社会生活中，寻求其实践逻辑。

需要指出的是，本文并没有做出把差序格局彻底非法化的判断，而只是强调，差序格局与现代社会基本秩序之间的关系，大体可以对应于罗尔斯界定的“统合性教条”与“重叠共识”之间的区分与关联。

参考文献：

- [1] 渠敬东. 占有、经营与治理：乡镇企业的三重分析概念（下）. 社会，2013（2）；刘亚秋.“总体性”与社会学的历史视野. 社会，2013（2）.
- [2] 梁漱溟. 东西方文化与哲学. 北京：商务印书馆，1999：49.
- [3] 牟宗三. 中国哲学的特质. 上海：上海古籍出版社，2007：42
- [4][6][28] 费孝通. 乡土中国 生育制度. 北京：北京大学出版社，1998：30、30、9.
- [5] Fei, Hsiao-tung. From the Soil: The Foundations of Chinese Society. Berkeley: University of California Press, 1992: 62-64.
- [7] 张江华. 卡里斯玛、公共性与中国社会：有关“差序格局”的再思考. 社会，2010（5）.