

重建社会秩序的先秦思想

社会
2006·5
Society
第26卷

王兴周

摘要: 社会秩序问题一直是社会学的中心问题,也是重要的中国现实问题。关于中国传统社会秩序思想的专门研究不多,分析层次不高,局限于儒家研究。本文选择结构主义方法论,以社会秩序建构的目标(个人和社会的关系)和途径(内在途径和外在途径)作为分析框架,发现社会秩序是先秦社会思想的主题,先秦思想界出现了孔孟、荀子、老庄、墨子、韩非、杨朱六大社会秩序观,这些重建社会秩序的社会思想对于当今社会有可以借鉴之处。

关键词: 社会秩序 先秦 结构主义 目标 途径

秩序问题一直是社会学的中心问题,“秩序问题使社会学成为可能”,“有关行动和秩序的预先假设是社会学展开的轨道”(亚历山大,2000:9-11)。社会秩序问题是社会学的元问题,是社会学研究的出发点和根本性归属。¹ 社会秩序也是中国一个重要的现实话题。21世纪的中国正经历着巨大的社会转型,其核心内容是社会秩序的转型,这个转型可以理解为社会秩序的重建。“和谐社会”、“社会公平”、“社会稳定”、“协调发展”等时代性主流话语都反映了当代中国社会对重建社会秩序的追求。正如 H. Laurence Ross(1963:4)所说,自从有文字记载的历史,我们就能看到人们已经在考虑社会秩序(social order)。柏拉图、亚里士多德、圣托马斯、马基雅弗利和霍布斯等西方思想家都曾经将社会秩序作为思考的主题;同样的情况也发生在中国古代,老子、孔子、墨子、孟子和荀子等思想巨人也曾将社会秩序作为他们共同的思想主题。笔者认为,中国社会学界探索社会秩序问题的主要路径之一就是追寻现实社会秩序问题的历史根源,探寻前贤先哲构建中国社会秩序的经典智慧,谋求历史和现实社会秩序的无缝衔接、平滑转型之路。

王兴周 中山大学政治与公共事务学院社会学系讲师

1 关于这一问题,高懿德、牛磊(2003)有专门论述;另外,吉登斯(1998)、杨心恒、郑杭生等学者关于个人与社会关系问题的方法论讨论也从另外一个角度阐述了社会秩序问题是社会学的元问题。

一、相关研究回顾

借用王处辉(2000)的概念,中国社会思想史研究分为“系统研究”和“专题研究”两类。“系统研究”成果主要以教材形式呈现,这些“系统研究”对中国古代社会秩序思想或多或少都有所提及,但大多是顺便论及,而且内容重复、论点分散,其中王处辉、杨孝濬对先秦思想家社会秩序思想的论述比较值得参考。

迄今大陆关于中国社会思想史的专著罕见,只有《中国社会思想早熟轨迹》(王处辉,1996)和《中国古代大同思想研究》(陈正炎,1986)。《中国社会思想早熟轨迹》一书包括十个专题,其中第六章“规矩方圆:社会规范思想”、第九章“社会控制:矫治越轨的方案”和第十章“模式的维护:社会整合思想”都涉及中国古代社会秩序问题。论文集《追寻中国社会的自性》也有个别“专题性研究”成果。其中,娄章胜(2004)研究了中国谚语中表现出的社会秩序思想;夏当英(2004)总结了庄子关于“人与社会”的思想,并讨论了庄子对儒家社会关系支配性原则的消解。另外一些专题研究案例来自港台地区和海外的学者,其中《儒家伦理与秩序情结——中国思想的社会学诠释》(张德胜,1995)一书是少有的专门研究中国古代秩序思想的专著,该书将先秦社会概括为“失范社会”,并认为社会秩序紊乱是先秦社会的头号问题。在此基础上,张德胜(同上:157-190)借用弗洛伊德的术语指出儒家伦理具有“秩序情结”,即对和谐、安定和团结的渴求;突出社会要求,抑制一己情欲;虚己让人,处处以别人为重;强调对等回报,礼尚往来。最近翻译出版的韩国学者宋荣培(2003)撰写的专著《中国社会思想史》指出,孔子面对以前的社会秩序完全崩溃、社会没有重新安定下来的过渡期无秩序状态的“社会危机”,试图使社会回到自己极为信奉和喜欢的传统中去(信而好古)。

近几年有关先秦社会秩序思想的学术论文较多集中在对儒家伦理中社会秩序观的讨论。戴庆康(2002)阐述了儒家建立在家族血缘关系和家庭人伦秩序之上的社会政治伦理秩序设计。康菁洋(2005)认为先秦儒家借礼乐的倡导与弘扬,恢复“三代”盛世的理想秩序。尹文汉、钱汉东(2001)指出以仁爱原则为基础,以礼教和儒家法等伦理控制为手段,以维护家国同构的宗法秩序为目的的儒学社会秩序的基本构成。黄甲寅(2000)比较了亚里士多德与孟轲的社会秩序思想,并认为正是

这两种社会秩序思想的不同,奠定了当今中西方社会秩序现状差异的基础。唐晓林(2004)提出了“社会秩序整合原初理念”概念,认为中国古代社会秩序整合的原初理念是“合和”与“威慑”。卜宪群(2005)分析了社会秩序与国家秩序之间的关系,并以中国古代历史发展为线索探讨了国家与社会的一般关系。王处辉、胡翼鹏(2005)分析了传统“大同”与“小康”的理想社会秩序观,其主要观点是,大道流行时“公”作为一种价值理性,是整合社会秩序的基本准则;而大道隐没时,“礼”就作为一种工具理性成为规范社会秩序的选择。

综观以上关于中国传统社会秩序思想的研究,笔者认为有以下几个方面的不足:1、专门研究社会秩序思想的成果的不多,多为顺带研究。专门研究社会秩序思想的成果,专著仅见《儒家伦理与秩序情结——中国思想的社会学诠释》(张德胜,1995),论文也只有数篇。2、李锦全主张思想史研究分三个层次:个案研究、学派分析和整体通观(参见解丽霞,2005)。以上关于社会秩序的研究基本处于个案研究、学派分析层次,没有达到整体通观的层次,表现为所有研究基本都是对某一思想家或某一流派的社会秩序思想进行研究,未见将中国社会思想当作整体进行研究的成果。3、几乎所有研究成果都有一个共同的研究预设:中国传统社会秩序观等于儒家社会秩序观,所以研究对象都基本选取儒家学派或儒家人物,研究结论都基本是对儒家社会秩序观的总结;关于道家、法家、墨家等其他流派的社会秩序思想的研究极为罕见。4、著名知识社会学家曼海姆([1936]2000:29)将思想史研究方法论归结为认识论方法、心理学方法和社会学方法三种。²对照以上关于社会秩序的研究,方法论基本处于认识论方法、心理学方法阶段,表现为,除少数成果³外,对社会秩序产生的历史背景分析不充分或干脆不予分

2 他认为:“认识论的方法和心理学的方法,都共同地企图从发生在主体上的现象来解释含义。在这种情况下重要的不在于他们是否考虑具体的个人或一般化的理智之类,而在于在这两种情况下个人的理智都被理解为和群体分离开了。因此,他们在认识论和心理学的根本问题中不知不觉地引进了错误的假说,以致社会学研究不得不纠正这些问题。关于后者最重要的是,它终止了把个人从它在其中思考和经验的群体分离开来的虚构。”(曼海姆,[1936]2000:29)他从社会学角度认为,知识生产是群体协作的过程,思想的客体世界具有共同的内涵,知识并不是冥思苦想出来的,认知具有共同性、是集体的认知(同上:30-34)。

3 如《儒家伦理与秩序情结——中国思想的社会学诠释》(张德胜,1995)、《中国社会思想史》(宋荣培,2003)。

析;对思想家或流派之间的比较研究较少;对思想家或流派之间的关系和互动研究较少;对学术共同体和传统思想的结构研究较少。5、赵鼎新(2004:32-33)认为社会科学的认识方法有两个传统:解读传统和解释传统,⁴前者寻求事物内在的逻辑关系,即理解人类活动在一定文化条件下的内在含义或意义;后者寻找事物或事件中的因果关系。显然以上关于社会秩序的研究大多属于解读传统,基本都包含几个内容:某思想家或某流派有社会秩序思想;某思想家或某流派社会秩序思想有哪些涵义;这些社会秩序思想在现实中意义如何。而以下内容则较为少见:为什么会有某种社会秩序思想;该社会秩序思想对其他思想家的影响;该社会秩序思想与历史现象的因果关系;该社会秩序思想与现实社会现象的因果关系。正如王中江(2004)指出的,根本性问题包括“有效思想”贫困、“问题意识”薄弱、方法论缺乏和重描述轻解释。⁵

二、本文的研究思路和分析框架

本文希望在清醒认识上述不足的基础上,将中国社会思想的研究推进一步。笔者认为,方法论的自觉比研究本身更为关键。崔大华(2004)总结了20世纪中国哲学史的诠释模式经历了历史主义、历史唯物主义和新历史主义的三次变迁,这种快速变迁是外缘性理论选择的结果,而不是内在的理论演进过程。笔者认为,没有所谓最好的方法论,只有最合适的方法论;我们不一定选择最好的方法论,但一定要选择最适合研究主题的方法论。只要同时具有“合法性”和“合理性”,崔大华总结的历史主义、历史唯物主义和新历史主义等诠释模式都可以在今天的思想史研究中找到用武之地。经过比较,本文选择结构主义

4 赵鼎新认为两个传统各有优劣,可以相互补充,赵本人“还是把解释传统放在解读传统之上”。

5 就“有效范式”贫困来看,我们一方面怀疑、犹豫于是否运用西方范式,另一方面我们又没有自创或自制的范式。就“问题意识”薄弱来看,我们缺乏想像力和思维力,提不出深刻的问题,只能在老问题上重复、徘徊、纠缠,研究层次低下。就方法论缺乏来看,我们根本没有丸山真男、史华兹、狄尔泰、M·舍勒、曼海姆、柯林武德、L·劳丹、吉尔伯特之类的思想史方法论大师,没有自己的方法论。就重描述轻解释来看,按L·劳丹的说法,在西方,思想史研究就有重描述轻解释的弊端,中国思想史研究问题更为严重,大量描述性著作出现而解释性研究远远不足(王中江,2004:70-73)。另外,崔大华(2004:82-86)、陈赞(2004:13-15)、任强(2001a, 2001b)等人的文章也对中国思想史研究存在的问题提出了类似的批评。

方法论⁶对中国传统社会秩序观进行研究。笔者同意童强(2002)的观点,他主张从结构的角度界定思想史并展开研究,将思想史看作一个有不同层次的、复杂的结构整体。思想史研究既是历史研究,也是理论探索。思想的结构史研究与传统的方法并不矛盾,它在吸收结构主义方法论的长处时,通过对结构的解释保持了人文研究的传统。

M·福柯(M. Foucault)是影响最大的结构主义代表人物之一,曾经“赢得结构主义者所统治的时代的中心地位”的评价,其主要研究领域是“知识的结构”,“他企图发现据说是在连续不断的变化过程中的知识的社会代码”(库兹韦尔,1988:10-11)。他运用结构主义方法论对欧洲近代思想史进行了建构。他认为,人类文化及其历史,不论其现象如何复杂,都受内在结构的制约。他对欧洲近代思想发展作了形式分析,否认欧洲近代思想发展的历时性,认为它只是在知识范围内的结构交替。他认为欧洲近代思想发展经历了三种知识型,三个时期的文化史各有不同结构,与三个时期的文化相适应的结构分别是综合结构、分析结构、立体结构(参见刘景泉,2003:9-10)。应该说,M·福柯为我们提供了成功的案例。另一个成功案例是社会学家J·H·特纳(Jonathan H. Turner)。社会学自19世纪初产生以来,出现了林林总总的理论,J·H·特纳([1987]2001)认为这些理论具有共同的整体性,即A·孔德倡导的“社会学是科学”,围绕这一主题,产生了七种理论视角,由此J·H·特纳建构了“社会学理论的结构”。

参照结构主义方法论特征,⁷借鉴M·福柯和J·H·特纳的经

6 结构主义起源于法国,后扩展至整个欧洲大陆。法国社会理论家认为结构主义不是一门哲学,而是一种方法论。代表人物有哲学和社会学家阿尔都塞(L. Althusser)、历史哲学家M·福柯(M. Foucault)、美学和文学评论家J·德里达(Derrida)、巴尔特(R. Barthes)、心理分析学家J·拉康(J. Lacan)等等。

7 沃野(1996)总结结构主义方法论有五个主要特征:(1)整体(Wholeness) 结构主义者认为,注重整体是研究事物本质的唯一途径,单独的部分之所以有其自身的意义、功能和确定性,是因为它的所有的一切都归属于整体,惟其参照整体才能够表现出来。(2)关系(relationships) 结构主义者相信,现实的本质并不单独地存在于某种时空中,而总是表现于此物与它物间的关系之中。(3)消解主体(decanting the subject) 结构主义者认为,在各种门类的社会科学中,所谓对人的研究,如何探索人的本质等,其途径不是直接地研究人自身,而是要研究那种与人类有种种关系总和的整体。这种整体虽然基于主体,由不同的个体及其相互间的关系所构成,但整体一旦建立,个体自身的意义就消溶于其中了。因此,个体之存在的意义就必然让位于社会的整体。(4)自调(self-regulation)。“自调”是结构主义者在解释系统之所以存在时所认定的根本原因。自调具有两个相联的功能:其一是维护;其二是关闭。尽管(转下页)

验,同时针对中国社会思想研究的现状和问题,本文的研究思路可描述如下:

第一,关于研究范围。这里的研究范围是指研究所涉及的时空范围。本文的研究范围界定在先秦,⁸这有两个含义:从时间上来看,包括春秋、战国两个历史时期,大致从公元前770年至公元前221年;从空间上来看,先秦包括春秋、战国两个时期的华夏民族活动区域。这种界定有两个原因:一是因为结构主义是从对共时分析的追求引发在特定时空中的定性研究法。共时分析是结构主义方法论的特征(沃野,1996);二是因为先秦社会思想是中国社会思想的源头,先秦社会思想具有多元化、流派化的特征,而且先秦社会思想对社会秩序的追求是任何时代无法比拟的。

第二,关于研究对象。本文类似于李锦全的整体通观,将先秦社会思想整体作为研究对象。这是因为研究对象是先秦社会思想,但不是先秦思想,不包括哲学、政治学、经济学、法学之类的思考;研究对象是先秦时期整个知识共同体,思想家、流派、团体等不再是独立的研究对象,但却是研究对象的组成部分或要素;研究对象是整个先秦社会思想,儒家、道家、墨家和法家思想等只是以要素形式存在。

第三,关于研究目的。本文重在建构、重在解释,希望分析先秦社会秩序思想形成的原因及其历史影响、先秦社会秩序思想的结构要素之间的关系。描述不是主要目的,但会以前人的描述研究为基础,笔者并不纠缠于思想家和思想的细节,重在建构其整体性和结构性。

第四,关于整体性。先秦社会思想的整体性是本文关注的焦点,从下文的分析可以看出,先秦社会思想的整体性表现为对社会秩序的共同追求,犹如现代社会学对科学性的整体关怀。

第五,关于要素。先秦社会秩序观的要素既不是以思想家个人形

(接上页)部分的意义和重要性只能依赖于整体性的系统,但整体并不是空中的飞来之物,它不仅要求诸个部分的有机集合,而且时时需要各个部分在集合过程中去维护它的“生命”。(5)转换(transformation)。结构主义者所提倡的转换,其性质则是强调部分与部分、部分与整体间变化的动态性。法则不是静止性的一种客观存在,而是时时处于被结构和正在结构的转换过程之中。在这动态的过程中,变化是它的根本特性。

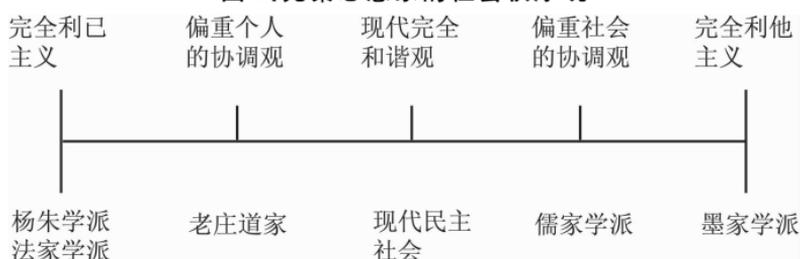
⁸ 先秦有广义和狭义之分。广义的先秦,指秦统一中国以前直至远古,包括原始社会(传说中的远古至尧、舜、禹的时代)、奴隶社会(夏、商、周、春秋时代)和封建社会确立的战国时代。狭义的先秦,指秦统一前的春秋战国时期。本文所说的先秦即狭义的先秦。

式出现,也不是以儒家、道家、法家、墨家之类的传统流派划分形式出现,而是以思想本身的结构形式出现。

第六,关于演变。正如前文所述,本文以结构主义方法论为分析框架,重在共时性的研究,会暂时悬置历时性。换句话说,本文有一个研究预设:先秦社会秩序思想相对稳定。正如 M·福柯的观点,笔者认为思想的演变是结构性的,结构具有一定的稳定性。

第七,关于社会秩序分析框架。根据笔者的研究,社会秩序的建构思路基本上从目标和途径两个角度展开。从目标角度来看,主要是回答个人与社会的关系问题,即从个人角度建立社会秩序还是从社会角度建立社会秩序。C·H·库利([1902]2000:26)《人类本性与社会秩序》一书第一章的标题就是“个人与社会”,并将“社会与个人”作为全书的主题,而不仅是本章的主题。从 C·H·库利的角度来看,所谓社会秩序就是个人与社会的有机统一状态,首先个人把全人类作为一个整体而通过社会 and 遗传的渠道从中吸取生命的养料;另一方面,社会整体也依赖每一个个人,每一个人都给整体生活贡献力量。他指出“脱离了社会秩序就没有人的存在,人只有通过社会秩序来发展自己的个性,“只有糟糕的社会秩序才是和自由对立的。自由只有通过社会秩序或在社会秩序中才能存在,而且只有当社会秩序得到健康的发展,自由才可能成长。”(同上:297-301)由此可见,C·H·库利讨论社会秩序就是讨论个人与社会的有机关系。杰弗里·C·亚历山大([1987]2000:5-6)在《社会学二十讲:二战以来的理论发展》一书中用了“科学思想的连续统”(Continuum,连续统一体的简称)这个概念,连续统的两极分别是“先验的环境(理论)”和“经验的环境(时事)”,社会学理论的不同传统则居于两者之间。笔者在此借用相同的分析思路,将先秦社会秩序目标观也看成一个连续统,连续统的两极分别是“完全利己主

图 1:先秦思想家的社会秩序观



义”和“完全利他主义”，这样我们可以发现，先秦思想家的社会秩序主张将处于两极之间的某个位置，如图1所示。

从途径角度来看，主要是回答社会秩序即个人与社会的有机统一状态如何建立。美国社会学家E·A·罗斯([1901]1989)认为社会秩序通过“自然秩序”和“社会控制”两种途径达成，前者包括同情心、互助性和正义感三个部分；后者包括国家、人身依附关系和等级制度等等。M·韦伯([1913][1984]2000:48)则认为社会秩序的正当性通过两类因素得到保障：纯粹的内在因素和保障因素。前者包括纯粹感情因素，如献身精神；价值理性，即相信该秩序表现了个人负有义务的最终价值，如风俗、美学或其他价值，并相信它的绝对有效性；宗教因素，如相信对救赎物的占有依赖于对秩序的自觉遵守。后者包括惯例、法律，不遵守会受到鄙视或强制性惩罚。通过比较可以发现，E·A·罗斯和M·韦伯的理论大体一致，前者的“自然秩序”、“社会控制”概念和后者的“纯粹的内在因素”、“保障因素”概念接近。为了分析方便，笔者将社会秩序建立的途径归纳为内在途径和外在途径两类，分别对应于“自然秩序”、“纯粹的内在因素”概念和“社会控制”、“保障因素”概念，从以上所述两方面角度来分析先秦社会秩序观。⁹

三、社会秩序：先秦社会思想的主题

笔者曾经提出中国社会思想史研究中的社会问题模型，“即将人类思想史上有关社会问题的思想作为社会思想史的研究对象或研究主题”（王兴周，2004）。循着这一思路，下文将从先秦社会问题的论述开始。

张德胜(1995:51)运用涂尔干的概念将春秋、战国时代的社会特征

9 思想史研究一般有两条路径：一是“史”的路径，侧重还原历史真相，主要方法是考证、比较；二是“学”的路径，侧重理解思想家的思想内涵，即用现代哲学、社会科学的概念工具去投入理解古代思想家的思想。两种路径各有优劣，由于历史自身是不能说话的，所以“史”的路径只能是一种基础性研究工作。“学”的路径可以让历史说话，可以从古代思想中提炼出有启发性的结论，但是，由于现代哲学、社会科学产生、发展于西方社会，语境差异会导致用其概念工具理解中国古代思想家的思想时出现合理性问题。本文属于“学”的路径，容易让人产生合理性疑问。但是笔者认为，事物都有正反两方面，从一个方面看另一个方面必然都是反的，同样不存在完美无缺的方法论，社会科学产生以后就一直存在实证主义和人文主义的方法论分野甚至对立，但并不影响社会科学家个体选择实证主义或人文主义。当然，生硬地用古人的思想来说明、验证甚至影射研究者个人的观点就是分割、裁减历史了。

概括为“失范社会”。具体表现为：人人不安其位，各阶级不肯接受既定的社会疆界；人的情欲无法节制；人们极端自私，只顾一己之利益；人与人之间只有赤裸裸的利益交往；自制规则。张德胜的结论则直接点明了先秦主要社会问题，“虽然动乱不是春秋战国时代所独有的特色，但当时所发生的动乱，确实与别的不一样，起码对当时的人来说，它是头号问题，动摇了社会秩序的基础，构成了严重的规范性的挑战。”

Eitzen 和 Zinn(1993:43)认为，由于社会差异(年龄、种族、性别、体能、智慧、家庭背景、财产、组织归宿与工种等等)的客观存在，社会单元之间的基本关系具有双重特征：即秩序模型和冲突模型。秩序模型表现为凝聚、意见一致、合作、互惠、稳定与持久；社会单元互相依赖，保持整体性，社会系统各部分之间协调一致；由于社会目标和文化价值的高度统一，社会合作、整合程度高，社会单元之间由于共同利益而互相需要；社会变迁具有渐变、适应、改良特征，社会基本保持稳定。米切尔([1979]1987)将“社会秩序”一词同于“社会凝聚力”，包括三个主要特征：个人对共同的规范和价值准则的信奉；从共同利益中产生的相互依存性；个人与群体的认同感。《马克思主义百科要览》(马克思主义研究网)对“社会秩序”的描述包括三个方面：(1)一定的社会结构的相对稳定，也即所有社会成员都被纳入一定社会关系的体系，每一个人都被置于一种确定的社会地位，各成员及各种社会地位之间的关系都被社会明确规定；(2)各种社会规范得到正常的遵守和维护；(3)把无序和冲突控制在一定的范围之内。综合起来，社会秩序应该具有四个方面的内容：信奉、遵从共同规范和价值；社会结构相对稳定；社会关系协调；无序和冲突得到控制。春秋、战国时代的中国社会在这几个方面都出现了严重问题。

首先，共同规范和价值缺位。翦伯赞(2001:333-334)论述了春秋、战国时代意识形态的混乱状况，包括宗教方面天道观念的动摇，原来统一全社会意识形态的天道观随着天子权威的没落日益瓦解，“随着诸侯权力的涨大，各个封区却出现了他们自己封区中之独立的地方神。”“礼崩乐坏”四个字则充分反映了当时社会行为规范的状况，一部《春秋》充满了“非礼也”的记载(同上:338)。张德胜教授用“失范社会”来概括春秋、战国时代的社会特征，说明了当时旧规范过时、新规范未立的现实。

其次,社会结构动荡不稳。西周通过层层封授,建立了从天子、公、侯、伯、子、男到庶人的等级社会结构,从前11世纪到春秋开端约400年时间,这一社会结构基本稳定,运转良好。进入春秋、战国时代以后,来自政治、经济、文化各方面的社会变迁因素不断冲击这一社会结构。表现为,封建社会结构逐步形成,新兴社会阶层对旧有社会结构形成冲击;天子、公、侯、伯、子、男到庶人等各阶层实力发生变化从而不安其位;规模不断壮大的手工业和商人阶层和地位不断提高的“士”阶层对旧有社会结构也形成冲击。结果爵位等级制度逐步破坏,僭越之事层出不穷,出现“君不君,臣不臣”的混乱局面。正如杨孝濬(1982:39-40)所总结,“在春秋时代,社会形态以‘乱’为其特征”,“社会秩序非常混乱,人与人之间、国与国、诸侯与诸侯等之角色,以及君主与臣子、地主与雇佣之间的关系,都已开始混乱。”

再次,社会关系严重失调。春秋、战国社会出现了“父子不相亲,兄弟不相安,夫妇离散,莫保其命,泯然道德绝矣”(《战国策·序》)的局面。墨子对当时社会关系严重失调的现实揭露得最彻底,“今若国之与国之相攻,家之与家之相篡,人之与人之相贼,君臣不惠忠,父子不慈孝,兄弟不和调,此则天下之害也……天下之人皆不相爱,强必执弱,富必侮贫,贵必敖贱,诈必欺愚。”(《墨子·兼爱中》)在250多年的春秋时代中,有36名君主(诸侯)被大臣(贵族)杀害,72个诸侯国没落(宋荣培,2003:25)。

最后,社会冲突激烈。翦伯赞(2001:292)统计,据《春秋》所记,在250多年的春秋时代中,言“侵”者60次,言“伐”者212次,言“围”者40次,言“师灭”者3次,言“战”者23次,言“入”者27次,言“进”者2次,言“袭”者1次,言“取”言“灭”者不可胜计。在战国248年的历史中,大小战争多达222次,战争惨烈程度空前绝后,“争地以战,杀人盈野;争城之战,杀人盈城。”(同上:300-301)

宋荣培(2003:32-37)这样分析儒家思想形成的背景:以前的社会秩序完全崩溃了,社会没有重新安定下来,出现了过渡期的无秩序状态。孔子号召世袭贵族(君子)和知识分子阶层(士)恢复正在解体的礼,为重建社会秩序而努力。陆玉林(2004:54-58)曾探讨“先秦学术的主题”,其结论是“诸子学术实有共同之主题,即重建现实政治、社会、道德与思想的秩序。”陆玉林还分析其原因有二:一是外在客观原因,礼乐崩坏之际,秩序重建是当务之急;二是内在主观原因,知识阶层自觉

承担历史使命。他还认为,先秦学术关心讨论的问题,如宇宙自然问题、人性问题、道德问题、传统问题、人格问题等等都是重建秩序主体下的分论题。

正如前文所述,张德胜将先秦社会概括为“失范社会”,并认为社会秩序紊乱是先秦社会的头号问题,在此基础上,张德胜(1995: 157 - 190)借用弗洛伊德的术语指出儒家伦理具有“秩序情结”。但是,笔者不同意张德胜(同上: 159 - 160)另一个观点,即“四家¹⁰之中,只有儒家直接回应规范的挑战,其余三家,都不是像孔子那样以建立社会秩序为终极关怀。大抵言之,法家专注于设计霸术,墨家为普罗大众请命,道家则致力于乱世中寻找自我救赎。”正如陆玉林的觀點,重建社会秩序其实是诸子学术共同关注的主题。

笔者认为,“儒道墨法”社会思想具有共同的出发点和价值目标,也可以说终极关怀,那就是重建有序社会,救民于乱世,不同的仅仅是实现目标的途径和手段。法家的社会理想是建立“至安之世”(《韩非子·大体》),是秩序井然的社会,“物者有所宜,材者有所施,各处其宜。”(《韩非子·扬权》)法术势只是其手段而已。墨家对社会秩序的追求毫不逊色于儒家,甚至过之而无不及,其社会理想是“天下之人皆相爱,强不执弱,众不劫寡,富不侮贫,贵不敖贱,诈不欺愚。”(《墨子·兼爱中》)“视人之国若视其国,视人之家若视其家,视人之身若视其身。”(《墨子·兼爱中》)墨子追求没有战争和纷乱的和平社会,所有这些都符合前文所述的社会秩序标准。张德胜认为道家仅仅致力于乱世中寻找自我救赎,其实老子追求的社会目标是“小国寡民……甘其食,美其服,安其居,乐其俗”(《老子·八十章》),即所谓的人民安居乐业,社会安定平和。庄子基本上继承了老子的社会理想,而且他还进一步追求“无欲而天下足,无为而万物化,渊静而百姓定”(《庄子·应帝王》)的和谐社会境界。正如陆玉林(2004: 54)的评述“道家,老子之说虽然不能简单断为‘君人南面之术’,但其‘道’是为治世而设甚是明确。”

四、先秦社会秩序思想的结构

综合目标和途径两方面分析,我们可以建构出先秦社会秩序思想

¹⁰ 指儒、道、墨、法四家。

的结构模式。(见表 1)

表 1:先秦社会秩序思想的结构模式

目标 途径	利己主义	偏重个人的协调观	偏重社会的协调观	利他主义
内在途径	杨朱模式	老庄模式	孔孟模式	-
外在途径	韩非子模式	-	荀子模式	墨子模式

(一)孔孟思想

该思想有两个特点,一是在个人和社会的关系方面强调个人和社会的协调,但偏重社会利益;二是主张通过内在途径建构社会秩序。

先秦儒家持中庸世界观,不走极端,所以在个人和社会的关系方面并不简单强调某一方面,希望建立个人与社会的和谐关系;在其人生哲学上主张“修身、齐家、治国、平天下”四者并重;在政治主张方面强调国家利益和个人利益的协调,突出表现为孟子的民本思想;在社会关系方面要求做到对等均衡,即父慈子孝、兄友弟悌、君惠臣忠、朋友有信。但是,“克己复礼”的主张表明了孔孟在个人与社会关系发生矛盾和冲突时选择社会价值的倾向。

在建立社会秩序的途径方面,孔孟重视内在途径,以孟子学说最为典型。认为“四端”之心是人的本性,生而俱有,“恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。”(《孟子·告子上》)“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。”(《孟子·公孙丑上》)“仁、义、礼、智,非由外铄我也,我固有也。”(《孟子·告子上》)所以,在个人修养上强调“养心”、“寡欲”;在社会交往中强调“忠恕之道”和“反求诸己”(《孟子·离娄上》),以消除冲突和矛盾;在政治上主张德政、仁政、教化,反对刑法。

(二)荀子思想

荀子被归入儒家学派,是因为个人与社会整合观与孔孟之道完全一致;他成为儒家学派的另类和异端,是因为他持有与孔孟完全相反的外在途径建构社会秩序思想,甚至于教出了韩非子这个法家学派集大成者,但因为其个人社会整合观又入不了法家学术圈。荀子的出发点和价值观与孔孟一脉相承,都强调仁、义、礼、智、信的社会规范作用,只

不过荀子将仁、义、礼、智、信看作外在的规范，而孔孟将仁、义、礼、智、信看作内在的人性。正如杨孝濬(1982:56)所说：“荀子认为人性恶，要以‘后天性’的方法来限制由先天带来的劣根性，所以他逐渐发展出‘法家思想’。”荀子注重礼仪法制，在政治上主张独裁，加强控制，尊君贵法，强化教育。

(三) 韩非子思想

该思想也有两个突出特点，一是在个人和社会的关系方面强调个人利益，主张通过充分满足个人利益来建立社会秩序；二是主张通过外在途径建构社会秩序。韩非子有两个关键词：一个是“计算之心”，一个是“法”，这最能说明韩非子社会秩序观的两个特点。

韩非子的人性论直接来源于荀子，持性恶论观点，但他比荀子极端得多，他根本不相信人与人之间有向善的可能。他认为人的本性是自私自利的，都以“计算之心”、从自己的私利出发来待人处事，所以没有信誉可言，“信人，则制于人。”（《韩非子·备内》）儒家所言的“仁义礼智信”等处理人际关系的准则是虚伪的、无用的，由于利欲之心是出乎人们的本性，所以韩非认为社会中人与人关系的本质是自利自为。“父母之于子女，产男则相贺、产女则杀之。此俱出父母之怀衽，然男子相贺，女子杀之者，虑其后便，计之长利也。父母之于子，犹用计算之心以相待，而况无父子之泽乎。”（《韩非子·六反》）韩非认为人际关系是交换关系。“王良爱马，越王勾践爱人，为战为驰；医善吮人之伤，含人之血，非骨肉之亲也，利所加也。故舆人成舆，则欲人之富贵；匠人成棺，则欲人之夭死也。非舆人仁而匠人贼也，人不贵则舆不售，人不死则棺不买。情非憎人也，利在人之死也。”（《韩非子·备内》）虽然韩非子持的是极端利己主义观点，但是这种利己主义和对社会秩序的追求并不矛盾，反而是统一的，因为个人利益只有社会秩序可以保证，没有社会秩序，个人利益会受到伤害。换句话说，韩非子建立社会秩序的目的是更好地满足社会成员个人的利益需求。

韩非子对儒家的社会整合方案持否定态度，认为仁、爱只能带来祸乱，所以主张使人们“远仁义，去智能，服之以法。”（《韩非子·说疑》）父母教学就是例子。主张以法和威来控制人们的社会行为，“吏用威严而民听从”（《韩非子·六反》），“无规矩之法，绳墨之端，虽王尔不能以成方圆；无威严之势，赏罚之法，虽尧舜不能以为治。”（《韩非子·奸劫

弑臣》)主张进行思想控制,要求结束百家争鸣,用法家思想统一全国思想,“言行而不轨于法令者必禁”,而且提出“禁奸之法,太上禁其心,其次禁其言,其次禁其事。”(《韩非子·说疑》)可见韩非子的社会秩序观与罗斯的“社会控制”概念和韦伯的“保障因素”概念十分接近。

(四)墨子思想

墨子在个人和社会的关系方面强调较为纯粹的社会利益,他认为个人是为社会而存在,同时主张通过外在途径建构社会秩序。前者接近孔孟又明显区别于孔孟,后者接近于韩非子但又另具特色。

墨子认为“兴天下之利,除天下之害,利人即为,不利人即止。”(《墨子·非乐上》)主张“有力者疾以助人,有财者勉以分人,有道者劝以教人”(《墨子·尚贤下》)的利他精神。孟子曾经这样评论:“杨氏为我,是无君也;墨氏兼爱,是无父也。无君无父,是禽兽也。杨墨之道不息,孔子之道不著,是邪说诬民,充塞仁义;仁义充塞,则率兽而食人,人将相食。吾为此惧,闲先王之道,距杨墨,放淫辞,邪说者不得作。”(《孟子·滕文公下》)《颜氏家训》曾言:“墨翟之徒,世谓热腹;杨朱之侣,世谓冷肠。肠不可冷,腹不可热,当以仁义为节文尔。”(《颜氏家训·省事》)我们可以这样来理解颜之推的这段名言:1、将墨子与杨朱对立来看,正好说明墨子思想是与杨朱极端利己主义思想相对立的极端利他主义思想;2、作为儒家思想的拥趸,颜之推不赞成墨子的人生观,主张孔孟的“仁义”观,也说明了墨子思想与孔孟思想之间的区别在于过于站在利他立场。

墨子建立社会秩序的主要途径有三个:1、社会舆论。对遵守行为规范的“善人”进行褒扬,并将其提拔为社会管理者;对于越轨者则提出批评,而且“上之所罚,而百姓所毁。”(《墨子·尚同下》)2、刑法。“古者圣王为五刑,请以治其民,譬苦丝缕之有纪,网罟之有纲,所连收天下之百姓不尚同其上者也。”(《墨子·尚同上》)“善用刑者以治民,不善用刑者为五杀,以乱天下。”(《墨子·尚同中》)3、宗教迷信。“当天意不可不顺,顺天意者,兼相爱,交相利,必得赏;反天意者,别相恶,交相贼,必得罚。”(《墨子·天志上》)“明乎顺天之意……则刑政治,万民和,国家富,财用足,百姓皆得暖衣饱食,便宁无忧。”(《墨子·天志中》)“其事上尊天,中事鬼神,下爱人。”(《墨子·天志上》)这些思想和韩非子的法家思想交相辉映,构成了先秦外在社会秩序构建途径思想

的主体内容。

(五)老庄思想

比较而言,老庄思想与孔孟思想在形式上最为接近。该思想特点是,在个人和社会的关系方面,和孔孟一样,老庄强调个人和社会的协调,但不同的是偏重个人利益;同时也主张通过内在途径建构社会秩序,只不过孔孟的内在途径具有社会性,而老庄的内在途径具有自然性。

老庄追求的社会秩序是所谓素朴社会,即无文化社会、齐万物社会、禽兽社会,“山无蹊隧,泽无舟梁;万物群生,连属其乡;禽兽成群,草木逐长。是故禽兽可系羈而游,鸟鹊之巢可攀援而窥。夫至德之世,同与禽兽居,族与万物并。恶乎知君子小人哉!同乎无知,其德不离;同乎无欲,是谓素朴。素朴而民性得矣。”(《庄子·马蹄》)在老庄的观念中,个人和社会浑然一体,难分彼此,是与非、人和万物都可以“齐”,个人和社会就更可以“齐”了。对于老庄来讲,个人和社会的完整统一是自然秩序的表现,是不需要讨论的当然性问题。在社会交往方面,庄子反对利益交往,主张自然交往,“夫以利合者,迫贫祸患害相弃也,以天属者,迫贫祸患害相收也……夫相收与相弃亦远矣…彼无故以合者,则无故以离。”(《庄子·山木》)“君子之交淡若水,小人之交甘如醴。君子淡以亲,小人甘以绝。”(《庄子·山木》)但是,“为善无近名,为恶不近刑,缘督以为径,可以保身,可以全生,可以养亲,可以尽年”(《庄子·养生主》)的人生实践哲学又反映出老庄在强调个人和社会协调的同时,又偏重个人利益的倾向。

庄子社会整合方案的总原则是:任其自然,不治而治,“莫之为而常自然”。具体作法:1、抛弃一切社会规范。老庄对所有外在的社会控制方式都持排斥态度;2、寡欲,无撻人心。人们追求名利富贵,社会也容易失控,所以要整合社会,就不要刺激人们的欲望;3、绝圣弃智,即恢复自然秩序。可见,孔孟虽然主张内在秩序途径,但只是为社会行为规范寻找理论依据和实现方法;而老庄主张的内在秩序途径,则是彻底否定社会行为规范,希望通过愚民、自愚、寡欲、绝圣、弃智等途径恢复他们认为客观存在的“道”,即原始自然秩序。

(六)杨朱思想

《孟子·滕文公》篇云:“杨朱墨翟之言盈天下,天下之言,不归于

杨,即归墨。”可知春秋之世,杨朱之学与墨学齐驱,并属显学。杨朱一般被列入道家学派,但杨朱思想与老庄思想有根本差别。正如前文所述,该思想在个人和社会的关系方面强调较为纯粹的个人利益,是极端利己主义的典型,与墨子思想正好处于两个极端;在建构社会秩序的途径方面和老庄基本一致,主张通过内在途径建构社会秩序。

孟子说:“杨子取为我,拔一毛而利天下,不为也。”(《孟子·尽心上》)《吕氏春秋》说:“阳生贵己。”(《吕氏春秋·审分览·不二》)韩非子说:“今有人于此,义不入危城,不处军旅,不以天下大利易其胫一毛……轻物重生之士也。”(《韩非子·显学》)《淮南子》说:“全性保真,不以物累形:杨子之所立也。”(《淮南子·汜论训》)这些描述都刻画了杨朱极端利己主义的形象。按扬朱学派的社会设计,人们都“损一毫利天下不与也,悉天下奉一身不取也。人人不损一毫,人人不利天下,天下治矣。”(《列子·杨朱篇》)笔者同意王处辉(1996:124-127)的观点,杨朱的极端利己主义和追求社会秩序并不矛盾。从杨朱的立场来看,贵生、重己就是社会秩序构建之路。杨朱学派的社会思想,是站在没落贵族阶级的立场,从直观主义认识论出发的。他们所反映的是那些在社会变革中没有前途的一部分人的利益。由于这些人过去的利益和社会地位不断下降,他们就需要退于自身之隅,采取明哲保身的处世态度,并企图以此宗旨,形成一个人人“为我”的天下大治的社会。其实这只是一种乌托邦社会。

在建构社会秩序的途径方面,杨朱和老庄基本一致,主张通过内在途径建构社会秩序。杨朱认为“为我”、“贵己”具有社会控制功能,人们都“为我”、“贵己”,就不会做有害于自己的事,就会节制不利于己的欲望。如果人们都掌握了“全生之道”,就不会以物累形、煞费苦心去谋取有害于生命的利益。人人都自觉这样做,儒家的仁、义、礼、智等社会道德规范及一切行为规范就无用处。通过“为我”、“贵己”节制各种欲望就是最好的社会控制途径(同上:125-126)。

五、几点结论

(一)荀子兼有儒法两家的思想;老庄思想和孔孟思想在形式上最为接近;墨子思想和杨朱思想基本形成对立的两极;韩非子思想则揉合了墨子思想和杨朱思想。

(二)孔孟思想和老庄思想具有持久生命力,成为中国后来社会秩序观的两大主要来源,而荀子、墨子、杨朱、韩非子思想均盛极一时,但都昙花一现,答案也许是在个人和社会的关系方面强调个人和社会的和谐协调成为孔孟思想和老庄思想长存的理由,而其他思想早衰的根本原因就是走了极端,并最终导致死亡。

(三)现实中国存在较为严重的社会秩序问题。从社会结构角度来看,社会阶层结构与现代化建设进程还不相适应,社会分层机制不符合公平、正义原则,社会分层结构仍然带有刚性的、封闭的特征(郭红霞,2004)。从社会失范和控制角度来看,转型期中国社会利益分配不合理,利益关系失衡;社会控制能力弱化,法制建设不理想,社会政策科学化、民主化、法制化、程序化程度不高;价值取向多元化,社会心理严重失衡,道德滑坡,拜金主义、享受主义、极端利己主义等沉渣泛起,引发社会不安定因素;权力腐败等不正之风蔓延,越轨行为增多(向德平、田北海,2003)。从社会秩序形态角度来看,当代中国实际社会秩序可以概括和描述为“法治秩序”与“礼治秩序”、“德治秩序”、“人治秩序”、“宗法秩序”等组合而成的“多元混合秩序”,它同国家追求的理想社会秩序即“法治秩序”不一致(刘作翔,1998)。这种情况和先秦多少类似,所以先秦思想家重建社会秩序的社会思想有可以借鉴之处。

参考文献

- 卜宪群. 2005. 古代国家秩序与社会秩序的一般关系:以中国历史为中心的探讨[J]. 史学理论研究(4).
- 陈赞. 2004. 探寻思想史研究的“历史性”与“思想性”[J]. 学术月刊(12).
- 陈正炎. 1986. 中国古代大同思想研究[M]. 上海人民出版社.
- 崔大华. 2004. 20世纪中国哲学史诠释模式的变迁[J]. 文史哲(1).
- 戴庆康. 2002. 伦理优先的儒家社会秩序设计:从孟子的“窃负而逃”之假说谈起[J]. 西安电子科技大学学报(社会科学版)(3).
- 高懿德、牛磊. 2003. 论社会秩序问题与社会哲学的主题[J]. 学术论坛(4).
- 郭红霞. 2004. 新时期中国社会秩序建构重点之考量[J]. 长白学刊(1).
- 黄甲寅. 2000. 社会秩序思想:亚里士多德与孟轲之不同[J]. 华中农业大学学报(社会科学版)(1).
- 吉登斯, 安东尼. 1998. 现代性与自我认同:现代晚期的自我与社会[M]. 赵旭东、方文,译. 北京:生活·读书·新知三联书店.

- 翦伯赞. 2001. 先秦史[M]. 北京大学出版社.
- 康菁洋. 2005. 论先秦儒家社会秩序思想[J]. 武警学院学报(2).
- 库利, 查尔斯·霍顿. [1902]2000. 人类本性与社会秩序[M]. 包凡一、王源, 译. 华夏出版社.
- 库兹韦尔, 伊. [1980] 1988. 结构主义时代[M]. 尹大贻, 译. 上海译文出版社.
- 刘景泉. 2003. 社会结构论[M]. 海天出版社.
- 刘作翔. 1998. 转型时期的中国社会秩序结构及其模式选择——兼对当代中国社会秩序结构论点的学术介评[J]. 法学评论(5).
- 娄章胜. 2004. 略论谚语中的社会思想[G]//追寻中国社会的自性. 陆学艺、王处辉, 主编. 广西人民出版社.
- 陆玉林. 2004. 中国学术通史. 先秦卷[M]. 人民出版社.
- 罗斯, E·A. [1901]1989. 社会控制[M]. 秦志勇、毛永政, 译. 华夏出版社.
- 曼海姆, 卡尔. [1936]2000. 意识形态和乌托邦[M]. 黎鸣、李书崇, 译. 商务印书馆.
- 米切尔. [1979]1987. 新社会学词典[M]. 蔡振扬, 等, 译. 上海译文出版社.
- 任强. 2001 a. 中国传统法律思想的研究思想——以先秦儒家的礼法思想为例[J]. 现代法学(2).
- 宋荣培[韩]. 2003. 中国社会思想史: 儒家思想、儒家式社会与马克思主义的中国化[M]. 中国社会科学出版社.
- 唐晓林. 2004. 中国社会秩序整合原初理念探析[J]. 求索(8).
- 特纳, 乔纳森·H. [1987]2001. 社会学理论的结构[M]. 贾春增, 等, 译. 华夏出版社.
- 童强. 2002. 结构与思想的结构史[J]. 南京大学学报(6).
- 王处辉. 1996. 中国社会思想早熟轨迹[M]. 人民出版社.
- . 2000. 中国社会思想史研究的历史回顾与瞻望[J]. 社会学研究(1).
- 王处辉、胡翼鹏. 2005. 论传统“大同”与“小康”的理想社会秩序观[J]. 南开学报(哲学社会科学版)(2).
- 王兴周. 2004. 中国社会思想史研究中的社会问题模型[G]//追寻中国社会的自性. 陆学艺、王处辉, 主编. 广西人民出版社.
- 王中江. 2004. 何种意义上的思想是: 镜框、描述与解释[J]. 北京行政学院学报(2).
- 韦伯, 马克斯. [1913][1984]2000. 社会学的基本概念[M]. 胡景北, 译. 上海人民出版社.
- 沃野. 1996. 结构主义及其方法论[J]. 学术研究(12).
- 夏当英. 2004. 庄子“人与社会”思想解[G]//追寻中国社会的自性. 陆学艺, 王处辉, 主编. 广西人民出版社.

- 向德平、田北海. 2003. 转型期中国社会失范与社会控制研究综述[J]. 学术论坛 (2).
- 解丽霞. 2005. 思想史的“两重性”探求及意义衍生——李锦全先生对中国思想史本质的诠释[J]. 现代哲学 (4).
- 亚历山大, 杰弗里·C. [1987]2000. 社会学二十讲: 二战以来的理论发展[M]. 贾春增、董天民, 等, 译. 华夏出版社.
- 杨孝滢. 1982. 中国社会思想史[M]. 五南图书出版公司.
- 尹文汉、钱汉东. 2001. 儒学社会秩序的形成、结构及其现代意义[J]. 安徽农业大学学报(社会科学版)(4).
- 张德胜. 1995. 儒家伦理与秩序情结[M]. 巨流图书公司.
- 赵鼎新. 2004. 解读传统还是解释传统[J]. 社会观察 (6).
- Eitzen, D. Stanley and Maxine Baca Zinn. 1993. *In Conflict and Order: Understanding Society*. Allyn and Bacon.
- Ross, H. Laurence. 1963. *Perspectives On the Social Order*. McGraw -Hill Book Company. Inc.

责任编辑:李 聆