

意会与良知： 儒学与中国社会学的界限扩展

周飞舟

提要：本文探索的是中国特色社会学理论体系建设中儒家思想所能起到的作用。沿着费孝通先生指出的路径，本文力图用礼学、理学思想讨论“意会”与“讲不清楚的我”，避免以非精神因素解释精神世界的还原论倾向。本文发现，“意会”的思想基础是儒家的性情论，而礼在性情论的基础上搭建了意会之桥，“讲不清楚的我”的思想基础是儒家的修身论，从正心诚意到格物致知是良知之我明觉澄彻的过程。综合而言，良知之我是意会之桥的两端，良知愈明，意会愈成。

关键词：意会 良知 性情 中国特色社会学 社会学中国化

作为一门学科，社会学一直兼具科学性和人文性两种性格。作为社会科学，社会学用相对比较科学的方法展开社会调查，研究社会问题，讨论社会运行中的机制和因果关系，能够在政治、社会和文化的许多领域发挥作用。同时，社会学也表现出很强的人文性，关注人与社会的一些基本问题，与个体人格和社会风尚关系密切，涉及社会结构的深层基础。中华文明绵延数千年，其最突出的特点之一就是以深度内省和反思的态度对待人、群体与社会的关系，积累了大量深邃厚重的思想成果，可以成为我们建设中国特色社会学的重要理论资源。本文从社会学视角切入，考察和检视中国传统思想尤其是儒学不同于西方社会理论的特征，探索中国的老传统在新时代获得新生的可能性。

一、从社会学中国化到中国特色社会学

社会学引入中国百余年来，“社会学中国化”的议题一直贯穿其间，即西方的社会学是否应该实现中国化，或者应该以什么方式实现中国化。谢立中

(2017) 以费孝通先生的作品为代表,将社会学中国化分成了“对象转换型”“补充—修正—创新型”“理论替代型”和“理论—方法全面替代型”四种方式(谢立中 2017),这实际上代表了社会学中国化的两个阶段。第一阶段发生在民国时期,包括了前三种方式。以吴文藻先生为代表的“燕京学派”是社会学中国化最早的倡导者,他们主张引入西方最新、最先进的社会学理论和方法来研究中国问题,其成果以费孝通《江村经济》为代表。而《生育制度》不仅用社会学理论研究中国社会,还基于中国经验对相关理论提出补充、修正,并提出了“社会继替”等新概念。《乡土中国》则是基于中国经验的理论创新,是民国时期社会学中国化的典范作品。《乡土中国》虽然是“理论替代型”的代表,在理论概念上有所创新,但在本质上仍然是西方理论遭遇中国经验时的变形,其理论“底色”仍然是西方的。举例来说,书中两个核心概念“差序格局”和“礼俗社会”实际上对应着西方理论的“团体格局”和“法理社会”,其背后则是涂尔干的“机械团结/有机团结”与滕尼斯的“共同体/社会”理论。从这个意义上讲,前三种方式虽然层层递进,但仍然都是“以西释中”,这也是“燕京学派”关于社会学中国化的深层理念。

改革开放以后,社会学得以恢复重建。20世纪80、90年代,社会学中国化经历了一个大量引进西方社会学经典理论和新方法的过程,与民国时期十分相似。进入21世纪以来,社会学中国化的问题重新出现。较早的讨论集中于开展经验研究时如何对待和运用西方的社会学理论。“华中乡土派”强调理论应该更多地来自“田野”而非“西方”,以应星为代表的一些学者则更加强调西方理论在分析田野经验时所发挥的想象力和洞察力(应星,2005;吴毅等,2005)。同时,随着量化研究方法在中国社会学研究中的广泛运用,方法与经验的关系也逐渐成为学者们热衷讨论的话题。在这个阶段,社会学中国化的讨论高潮发生于21世纪头十年后期,讨论的焦点从“以西释中”迈向了“以中释中”和“以中释西”(谢宇 2018;周飞舟 2018;贺雪峰 2020)。

谢宇(2018)对社会学中国化的看法代表了本土化反对者的基本立场。他认为,社会学的核心使命是如何以西方理论和方法更深入地研究中国社会,中国社会是西方理论和方法的“议题”和“应用”。在这一点上,谢宇的观点与早期燕京学派的主张并无本质的不同。他又进一步指出,社会学在理论和方法的“范式”上没有必要进行中国化,因为科学理论和方法是具有普适性的,在这方面主张社会学本土化就是个“伪问题”。

对此,贺雪峰针锋相对地提出了中国社会科学的“主体性”问题。他提出,社会科学的理论和方法来自具体的经验,不可避免地带有地域和文化色彩,而且

宣称社会科学理论和方法的普适性本身就是一种与地域文化密切相关的意识形态。他认为,从主体性的角度看,社会科学的普适性才是一个伪问题,而真问题是如何认识社会科学理论背后的“主体”。社会学的中国化不是西方理论在中国的应用,而是以中国社会和文化作为主体来吸收、借鉴西方理论和经验,一切应以中国的历史和现实为标准(贺雪峰 2020)。笔者以为,就主体而言,西方社会学是以西方社会为主体的,其理论预设带有不言而喻的西方历史文明的特征,不能同情、贴切、深入地理解中国社会而具有局限性是理所当然的事情。真问题的关键在于中国社会的主体性如何体现在中国社会学中,或者说中国社会学的立场、本位应该如何确立(周飞舟 2022)。

中国社会历史悠久,文化博厚广大。从中国社会的主体或本位来理解中国社会,需要有充满温情与敬意的基本态度。自晚清民国以来,虽然社会思潮的主流以西风东渐为主,但仍有一些学者全力站在本国本位的立场上来理解中国社会,许多见解卓然超越其所处时代,为我们当前构建中国特色社会学的理论体系提供了本位立场。

梁漱溟先生将中国社会结构与西方社会进行对比,提出了家庭本位和伦理本位的概念,用以总括中国社会文化的总体特征。在梁漱溟看来,西方社会以个体或团体为本位,而中国社会以家庭为本位。家庭既非个体,又非团体,是一种人与人之间特殊的关系结构。家庭本位的中国社会崇尚“以对方为重”的伦理情谊与“人生向上”的伦理志向,伦理通过以家庭为中心的日常生活加以体现,造就了“伦理本位”的中国社会。虽然这些概念是相对于西方“个体本位”“上帝本位”的观念提出的,但是“伦理本位”极为鲜明地彰显出中国社会团结并向上超越的主体性特征,与西方概念双峰并峙,毫不逊色(梁漱溟 2005/1937)。

钱穆先生对中国社会的理解比梁漱溟更进一步。在钱穆看来,能够将身、家、国、天下统合会通的力量就是社会结构的核心力量,这种力量来自中国文化中的“心”。“人生乃一社会……家国天下,则人与人相会合,乃为文化人。凡其会合皆有统。身统于心,实则家国天下亦皆统于心,故人心乃人生最主要一统会”(钱穆 2001)。人必有群,群之和合本于人之德性。中国人所崇尚的德性贯通日常生活和天地万物,贯通一身一家与邦国天下,故不分公德私德。建立在“一以贯之”的德性基础上的中国社会有一骨干群体开创、领导社会风气。钱穆提出中国社会的结构是“四民社会”,“四民”即士农工商,而士这一群体担负着榜样典范的伦理责任。作为一名历史学家,钱穆对中国历史兴衰的分析是以士这个特殊群体的流变、升降和转化为框架的。在钱穆看来,一切过往的历史都是当时的

社会历史学好比一本“有字人书”,记载了当时社会的痕迹和光影;而社会学好比一本“无字天书”,饱含了人生和人心的各种可能,又被过去的历史影响和塑造(钱穆 2012)。钱穆虽然不是社会学家,但是他对社会的讨论与历史融为一体,采用了完全以中国社会为主体的视角。

潘光旦先生对中国社会的研究除了极其重视家庭的本位作用之外,还重点讨论了中国社会的关系形态——“伦”。在潘光旦看来,社会学就是研究人伦之理的,因此应该叫作伦理学。伦理就是人与人之间关系所蕴含的道理。正所谓“道不远人”,中国社会的结构性原理就蕴含在人伦日用之中。潘光旦引用《礼记·中庸》里的概念,将此称为“中和位育”。“位育”是人伦关系的形态和演化;“中和”则是贯通人伦天地的至理。理以伦而显,伦以理而明。潘光旦以此将“明伦”看作中国社会学的使命(潘光旦 2000/1948)。

梁漱溟、钱穆、潘光旦三位先生从始至终坚持中国社会的主体性和本位,看重以儒家社会思想为主流的中国文明传统。相比之下,费孝通先生则有一个明显的转向过程。谢立中(2017)指出,费孝通晚年的长文《试谈扩展社会学的传统界限》(以下简称《扩展》)是他的研究进入“理论—方法全面替代型”阶段的代表作,此文表明他已经转向了以中国传统思想作为中国社会研究的主体性根基。笔者认为,费孝通的思想转向具有一定的必然性,是他作为社会学家深入中国社会实践、行行重行行的结果(周飞舟,2017)。自20世纪90年代开始,费孝通提出“文化自觉”论,倡导对中国文化传统进行再认识。他像自己提倡“志在富民”一样,在“文化自觉”的探索上也身先士卒,在迟暮之年仍然不断“补课”,其“自觉”的成果集中体现在上述《扩展》一文中。在文章中,他跳过了有关社会学中国化的讨论,直接进入如何在中国传统基础上认识社会学的基本问题,指出了建立中国特色社会学的基本路径。

费孝通先生在《扩展》一文中指出,社会学发展到现在虽然取得了很大的成就,但是面对剧烈变迁的人类社会,仍然有许多短板需要补齐。其中一个最大的缺陷就是对人自身以及人与人交往过程中精神因素的研究远远不够,面临如潘光旦所说的“童子操刀”(潘光旦,2000/1946)的困境。过去的社会学研究大多用“还原论”将精神问题转化为非精神问题。所谓“扩展社会学的传统界限”,是要将人的精神世界纳入社会学的讨论范围。人与万物的区别在于精神世界,人类社会的深奥难解之处在于精神因素在人与人交往时所发挥的神奇作用,这些作用往往因超出语言和逻辑的范围而只能“意会”,这就是所谓的意在言外。“意会”是社会结构中最深刻、最核心的部分。

日常生活中这些“意会”的部分,是一种文化中最常规、最平常、最平淡无奇的部分,但这往往正是这个地方文化中最基本、最一致、最深刻、最核心的部分,它已经如此完备、如此深入地融合在人们生活中每一个细节,以至于人们根本无需再互相说明和解释……它是一个无形的、无所不在的网,在人们生活的每个细节里发生作用,制约着每个人每时每刻的生活,它对社会的作用,比那些貌似强大、轰轰烈烈的势力,要深入有效得多;它对一个社会的作用,经常是决定性的。(费孝通 2009/2003: 451-452)

这些“意会”的主体是“讲不清楚的我”,有时就是“讲不出来的我”。当前,社会学通过各种社会关系来定义的“我”并不是真正的“我”;通过自己的反思而知道的“不想讲出来的我”也不是“我”。

这部分“讲不出来的我”,常常是自己也不知道的,自己日常的生活、工作、举止言谈、社会交往等等,受这个“我”支配,但自己也不清楚,这就涉及到上面说的人际关系中的各种“意会”,这种“意会”的主体,有时其实就是这个“讲不出来的我”。(费孝通 2009/2003: 454)

这些“意会”主体之间的互动和交往过程很多时候是一种“将心比心”的过程。“心心相印”“心心相通”并不是一种语言、逻辑的交流,而是一种“直接”的感通。社会学如果要对“意会”“讲不清楚的我”和“将心比心”进行研究,就要对“心”展开研究。费孝通(2009/2003)指出,“心”有两个特点,一个是主体性,一个是伦理性;不能用测量、实证、因果以及“价值中立”的方法去研究它,而应该顺着“心领神会”的思路去扩展社会学研究的传统界限。中国社会学要面对人类社会的巨大变革,能够心有灵犀地领悟这个时代的“言外之意”,就要从中国传统社会思想尤其是儒家的理学中汲取营养。

理学堪称中国文化的精华和集大成者,实际上是探索中国人精神、心理和行为的一把不可多得的钥匙……理学讲的“修身”、“推己及人”、“格物致知”等,就含有一种完全不同于西方实证主义、科学主义的特殊的方法论的意义,它是通过人的深层心灵的感知和觉悟,直接获得某些认识,这种认知方式,我们的祖先实践了几千年,但和今天人们的思想方法无法衔接,差不多失传了。(费孝通 2009/2003: 462-463)

构建中国特色社会学，并不是要建立一种与西方社会学相对立的知识体系，而是要基于中国的历史和现实，在中国社会的“水土”中培育出具有中国特色的理论和方法。费孝通先生的晚年论述指出了建设中国特色社会学的一条路径，即汲取传统儒家尤其是理学思想的深厚学养，探索“心”“意会”“感通”这些西方社会学中研究相对薄弱的议题，探索能够深入讨论这些议题的新方法。本文以儒学为本展开讨论，并不追求与西方概念一一对应，也是对新的理论研讨方式的探索。具体而言，“心”和“讲不清楚的我”对应于社会学理论中行动者的主体性和能动性，“意会”则对应于社会学理论中人与人的互动方式和结构。儒学对这两大部分均有丰富精微的理解和讨论。

二、意会之桥

费孝通先生在《扩展》一文中指出，“意会”是人们交往过程中“不言而喻”“意在言外”的一种境界。

人们之间的很多意念，不能用逻辑和语言说清楚，总是表现为一种“言外之意”。这些“意会”的领域，是人与人关系中一个十分微妙、十分关键的部分。典型的表现，就是知心朋友之间、熟人之间、同一个亚文化群体成员之间，很多事情不用说出来，就自然理解、领悟，感觉上甚至比说出来还清楚。
(费孝通 2009/2003: 449)

这里“意会”的内容与波兰尼(Michael Polanyi)提出的概念“默会知识”(tacit knowledge)很相似，是与能够明确被语言和各种符号所表达的知识不同的“认识”。在很多时候并没有经过行动者的自觉而直接成为行动者的实践。波兰尼从西方认识论传统入手讨论默会的结构，重在分析认识者作为主体如何协调其认识的不同部分，如将辅助意识和集中意识协调起来，实现从前者到后者的飞跃。波兰尼反对逻辑实证主义传统对认识“主体”的消解，强调知识的个体特征，但这又不同于纯主观的心理状态论，格外看重认识者主体对外部现实以及对他人意图的认识对于默会的重要作用(郁振华 2001；波兰尼 2021)。波兰尼关于默会的理论在一定程度上构成了我们讨论意会问题的基础，启发我们从认识者与外部现实以及与其他行动者之间的关系来讨论意会问题。在此基础上，我

们尝试通过儒家思想中礼学和理学的相关认识来对意会问题进行讨论,以彰显其背后的文化和文明特征。

一般而言,宽泛的“意会”包括基于相似背景或共享知识的理解,如基于同一行业知识的暗语、“黑话”,或者基于一些“潜规则”或非正式约定的相互呼应的行为,如特别的身体姿态、“眼色”“手势”等。它与基于明确语言、逻辑、规则的交流不同,但是两者亦有一些相似之处,如彼此会意的人之间有明确的自觉,而且一方通常是有意识地主动“发出”某种符号,另一方接受、解读并对这些符号做出反应。这种一般意义的会意在人际互动中很常见,但并非费孝通所强调的“意会”。本文所讨论的“意会”,特别指人与人之间“不期而遇”、具有高度不确定性的“意会”,通常跟人与人之间的“感通”联系在一起,就是所谓“心心相印”“心有灵犀一点通”。这种“通”很多时候是不自觉的,是不期然而发生的,是一种人与人之间在情感、心志、用意方面的沟通和融合。中国文化中人人熟知的例子是“高山流水”的知音故事。

伯牙善鼓琴,钟子期善听。伯牙鼓琴,志在高山。钟子期曰:“善哉,峨峨兮若泰山。”志在流水,钟子期曰:“善哉,洋洋兮若江河。”伯牙所念,钟子期必得之。(列子 2011: 139)

这是“意会”的一种典型代表。在这个故事中,伯牙所奏的琴音不能完全算作意会的媒介或符号,因为同样的琴音对大部分人都不会有这样的效果,听到琴音也不会心意相通。但是若无琴音,则意会便没有可能。所以琴音与其说是意会的媒介,不如说是意会的“引子”,只是一个条件,真正起决定作用的还是伯牙和子期这两人特定的性情。而性情的状态与外在条件的关系是儒家思想中最重视、讨论最多的问题。

在儒家思想传统中,意会或感通是人与人之间情志交融的理想状态,几乎所有的人际交往都以此为最高目标,可以称之为“和”。《礼记·中庸》有云:

喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。(《礼记·中庸》)

这是儒家性情论的核心论述。喜怒哀乐是情,当其未发时已经蕴含了至善的人性,人性对情感表达的期待就是至中至当而不偏,所以叫作“中”;喜怒哀乐

发出来的时候如果能够符合人性的期待,节制恰当而不偏于极端,就叫作“和”;发出的情感如果不能“中节”而有所偏倚,与“中”不相对应,就是不够中正的情感表达,所以性恒为“中”,情却未必“和”。简要而言,喜怒哀乐未发时为性,已发时为情;性是情的本源,情是性的表现。具体而言,性是“天命之谓性”的性,至中至善,是感情表达的内在依据。情的兴发和表达若要符合性的至中,就需要对情有所节制。而这种节制的根本力量来自内在的性而非外在的规范和情境,所以对情的节制叫作“中”节,即从中而节;这种对情感的节制性表达符合人性的善,所以叫作“和”。“和”即是“合”。朱子在回答弟子有关“和”字的问题时说“只是合当喜,合当怒。如这事合喜五分,自家喜七八分,便是过其节;喜三四分,便是不及其节”(朱熹,1986: 1516)。这里所谓“合当”的标准,就是儒家所说的性。由此可见,考察儒家关于情感的讨论,情并非本体,必须追溯至其关于人性的讨论。

儒家所言人性,是指天所赋予人的独特性,或者说天道体现为人道,具体而言就是“仁”,或者更具体地分为“仁义礼智”四德。喜怒哀乐发出来时所谓“和”与人性中的“仁”是相合的。需要说明的是,作为人性核心内容的“仁”并非一个深奥玄妙的概念,它虽然“深藏”于人性之中,但通常表现为人与人交往时喜怒哀乐的某些状态。例如同情或共情便是“仁”最重要的表现之一。孔子以“立人达人”说“仁”,孟子以“恻隐之心”说“仁”,都是在强调仁表现为同情的一面。程子说“医书有以手足风顽谓之四体不仁,为其疾痛不以累其心故也。夫手足在我,而疾痛不与知焉,非不仁而何?”(程颢、程颐 2004: 74)自己手足麻木叫作“不仁”,对别人的喜怒哀乐毫无感应也叫作“不仁”,后者是现代汉语中这个词的主要意涵。同情的感应是仁的表现,但并不能说这种同情就是“仁”。仁可以说是未发之“中”,同情、恻隐是喜怒哀乐的已发之情,在很多情况下,居高而下的怜悯或泛滥的同情都不够“中节”,所以不能说同情便是仁。朱子在评论以痛痒知觉说“仁”时讲得很透彻:

唤着不应,抉着不痛,这个是死人,固是不仁;唤得应,抉着痛,只这便是仁,则谁个不会如此?须是分作三截看:那不关痛痒底,是不仁;只觉得痛痒,不觉得理底,虽会于那一等,也不便是仁;须是觉这理,方是。(朱熹,1986: 2562–2563)

朱子明确指出,痛痒不关心是不仁,痛痒关心也不一定是仁,“须是觉这

理”即喜怒哀乐之情合乎仁之理,才是“和”。如果我们将“和”理解为人与人之间情志交融的“意会”状态,那么“和”是不易达成的。一个人没有情志的抒发当然不会引发对方的感应,一个人尽情抒发自己的情志也未必会引发对方的感应。进一步而言,即使一个人尽情抒发自己的情志而感染了别人,引起情感的泛滥乃至狂野、欢腾状态,也不能叫作“和”。人与人之间能够“感而遂通”,需要合乎人性中的“仁”或者是“理”。

对一般人而言,要使得情能够合乎性,并不是靠反思和内省,而是要靠人与人之间的社会实践。这是一种以情感表达为核心、以性情中和为目标的关系实践,即儒家所说的“礼”。

仁者人也,亲亲为大。义者宜也,尊贤为大。亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也。(《礼记·中庸》)

《中庸》里孔子这段话指出了“礼”的内容是遵循亲亲、尊贤的原则而形成的,其根源是人性中的仁义。仁义通过亲亲、尊贤来表现,而亲亲、尊贤又通过“杀”“等”来表现,礼的内容就是各种各样的“亲亲之杀”“尊贤之等”。所谓“杀”,所谓“等”,就是礼中的各种身份、等级、亲疏和尊卑秩序,构成了亲亲、尊尊及其基础上的喜怒哀乐等情感表达的规范性框架。那么,礼是如何在实践中规范情感表达,又如何使其合乎仁义的呢?

对《礼记》中的“仁者人也”,汉代郑玄的注文为“人也,读如‘相人偶’之‘人’,以人意相存问之言”(阮元校刻 2009: 3535)。所谓“相人偶”,是两人相对或共处于同一情境中,“偶”字强调其身份相近、地位相似、位置相同。在射礼中,“卑者与尊者为耦,不异侯”(《仪礼·大射》),因为射礼以两人一组进行,故称为“耦”。这句话的意思是若地位尊卑不同的人恰好组成一耦,则不再对箭靶的尊卑进行区分,可见“耦”即同位之义。《仪礼》中,郑玄用“相人偶”注经的地方有两处:

“公揖入,每门每曲揖”(《仪礼·聘礼》)。郑玄注:每门辄揖者,以相人偶为敬也。凡君与宾入门,宾必后君。(阮元校刻 2009: 2227)

“宾入,三揖”(《仪礼·公食大夫礼》)。郑玄注:每曲揖,及当碑揖,相人偶。(阮元校刻 2009: 2335)

这两处都是描述君与宾以及众随从进门时的礼。因为尊卑不同,所以君先宾后,但是每当经过门或转弯作揖时,都是相对作揖、不分尊卑,郑玄注以“相人偶”。唐代贾公彦疏曰“云‘凡君与宾入门,宾必后君’者,以宾主不敌”,“云‘以相人偶’者,以人意相存偶也”(阮元校刻 2009: 2277)。贾公彦的意思是,虽然地位尊卑不等,入门分先后,但在作揖时以同等地位的方式来作揖,这意味着“人偶 相与为礼,仪皆同也”(阮元校刻 2009: 815)。所谓“以人意相存偶”,是说这种相人偶的方式是为了表达“意相存问”。

郑玄“相人偶”的解释揭示了“仁”在礼中的表现形式。根据上面的分析,相人偶有两种含义,除了情境相似,还有一种是两人“意相存问”的关系,“独则无耦,耦则相亲”,“犹言尔我亲密之词”(许慎撰、段玉裁注,1981: 365),是“仁”本来就具有的含义,也显示出“仁”才是“意会”的根源。现实中人人皆有仁,但表现方式、表现程度不同,并非任何两人都能产生意相存问、尔我亲密之意,所以另一个重点在于这二人所处的情境条件。二人所处位置相同,“同则相亲”(《礼记·乐记》),二人相亲的原因在于“耦”和“同”。也就是说,郑玄以“相人偶”来理解“仁者人也”这句话的意思是在强调“同”。有“同”才能“通”,“同”是条件,“通”是效果。“相人偶”的重点看似在强调“同”,实则强调“通”。

礼中“相人偶”的同位之义构成了情感表达、彼此感通的前提。需要强调的是,“同位”并非指地位相同,而是位置相同,是就特定的时间、空间而言的,无论是射箭还是当门、当曲、当碑都是如此,具有很强的情境意涵。之所以如此,是因为礼最重身份地位的差别,绝大部分礼的情境都是身份地位相近的人采用相同的仪节,如主人、主妇、众主人、亲者、庶兄弟、宾等各有其位,各有其节。换言之,礼就是对身份地位的差序安排。这种差序安排恰恰使每个人身边都是与自己身份相同、相似的人,在行礼的过程中揖让周旋、进退趋避,訚訚侃侃,襜如翼如,容易在行为的控制中产生情感的沟通、感通和共鸣,与某些仪式中的集体欢腾大异其趣。

从行礼者的角度看,礼对行动者提出了严格要求,这些要求与其说是仪节、规范层面的,毋宁说是精神层面的。

太上贵德,其次务施报。礼尚往来,往而不来,非礼也;来而不往,亦非礼也。人有礼则安,无礼则危,故曰:礼者,不可不学也。夫礼者,自卑而尊人。虽负贩者,必有尊也,而况富贵乎!富贵而知好礼,则不骄不淫;贫贱而知好礼,则志不慑。(《礼记·曲礼》)

这段文字最能体现礼对行动者的要求和“期待”,重点有二。其一是“报”,即行动者将自己的行为看作对对方行为的回报。“贵德”即施而不望报,是对“大贤以上”的君子圣贤的要求,对普通人则不能期待其施不望报,施而思报、甚至为报而施也是正常的。礼的重点不是施不望报,而是强调受施必报,即“往而不来非礼也”。这样一来,施者望报而施,报者因施而报,施者又报,往来无穷,便会有“报者,天下之利也”(《礼记·表记》)。其二是“自卑而尊人”。礼最重尊卑,但是对于所有行礼者的期待却是“自卑而尊人”,即以看低自己身份地位或者抬高对方身份地位的态度去“报”。正所谓“辞让之心,礼之端也”(《孟子·公孙丑上》)。辞让是礼的基本精神。无论是经典文献中还是日常生活中的礼,其重心都在辞让,就是以对方施惠降尊和自己不配不敢为基本态度。这种辞让精神也让行动者无论受到什么对待都不敢不“报”。若每个人真能够做到自卑而尊人、受施而必报,则都会真的有“尊”,即使贩夫走卒也会有“尊”。这里的“尊”不是外在身份地位的尊,而是自尊、尊严或者受人尊重的“尊”。有了这种“尊”,富贵者不骄不淫,贫贱者不馁不顽,所以叫作“人有礼则安,无礼则危”。

以礼的精神、按礼的规范行事,就会接近于仁。礼相当于“中”与“和”之间的桥梁和道路。《论语》云:

颜渊问仁。子曰:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”颜渊曰:“请问其目。”子曰:“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。”颜渊曰:“回虽不敏,请事斯语矣。”(《论语·颜渊》)

在孔子看来,礼是仁的实现路径,仁是“礼所生也”的本源。“喜怒哀乐发而皆中节谓之和”的“和”字是合乎人性中的“仁”,但是由于仁体难以把握,礼便成为行为和情感的标准。孔子在颜渊追问之后连说四个“勿”字,就是强调动容周旋、喜怒哀乐都要合乎礼。这样一来,仁就通过“礼”转变为在特定的社会实践场景中表现的“和”。我们下面来看一下这背后的细致逻辑。

人只要与外面的事物接触就会有所动、有所感,即生喜怒哀乐之情。这时的情感、行为虽然与人性有深层的联系,但是隐而不彰,更多是受到外物的引诱、兴发或压抑所致。若此时固执己见而不能扩充,放任己情而一往无复,就会为外物所蒙蔽、牵引。孟子曰:“耳目之官不思,而蔽于物。物交物,则引之而已矣”(《孟子·告子上》)。孟子将心之外的耳目口鼻也看作“物”,如美食悦口、美色娱目就叫作“物交物”。“引之而已矣”,就是说情感、行为、见解随物而流,因物

而放,无法收拾,离性中仁义越来越远。要克服这种蔽于物的倾向,就要让心占据主导。但儒家的思路并非静坐反思、与物隔绝——与外在事物隔绝的方法虽然可以让心暂时占据主导,却难以避免在接触外物时重新被引诱沦陷。孔子给颜渊指点的路径是复礼。所谓“复”,朱子注为“反也”,“反”即“返”,就是返回到“礼”,因为礼所对应的正是内心的仁。具体而言,即按照礼的标准来规范自己的言行和抒发、节制自己的情感,每件事都按照礼的标准来做,视、听、言、动一丝不苟。为了与孔子回答颜渊时不厌其详、循循善诱的态度形成呼应,朱子在《集注》中悉数引用了程子为此所作的《视箴》《听箴》《言箴》《动箴》,如引用《视箴》云:“蔽交于前,其中则迁。制之于外,以安其内”(朱熹,1983:132)。以朱子的理解而言,真能做到“非礼勿视”,就能够“由乎中而应乎外,制于外所以养其中也”(朱熹,1983:132)。

儒家的“礼”名物繁多、内容庞杂,大多是一些“名物度数”“揖让周旋”的礼器、礼物、仪节、仪式,对于情感、行为、言语主要的规范方式看上去是死板僵硬的,但是其背后的“礼义”是专注于行礼者的情感表达,如何使其“无过”“无不及”。无过无不及就是“和”。《礼记·檀弓》中孔子的学生子游对有子说:

礼,有微情者,有以故兴物者,有直情而径行者,戎狄之道也。(《礼记·檀弓》)

礼主要是为了规范行礼者的情感表达方式和表达程度。“微情”,就是节制、减轻丧礼中孝子的情感表达,如丧礼中的哭踊有节;“以故兴物”,则是重在促生情感表达,所谓感物起兴,触景生情。节制和兴发构成了礼与情感的主要关系。《礼记·檀弓》中子思曰:

先王之制礼也,过之者俯而就之,不至焉者跂而及之。故君子之执亲之丧也,水浆不入于口者三日,杖而后能起。(《礼记·檀弓》)

子思对礼的理解是能够使得“过之者”节制自己的情感,“不至焉者”(不及者)兴发、抒发自己的情感,达到“中节”的地步。对于父母去世、处于极度悲痛的子女而言,三天不吃饭、“杖而后能起”是礼的期待,过此则伤害身体而难以继,不及此则过于简薄而未免失礼。至于不顾礼的规范,直情径行地表现自己情感的行为,子游斥之为“戎狄之道”。这种表达越强烈,离儒家所追求的“和”的

状态就越远, 不会真正地感染别人, 也不会与人意会、感通。

所谓“克己复礼”, 即根据礼的标准来控制自己的言行和情感。孔子对颜渊所说的“四勿”, 其关键在于控制身体, 这就是“修身”的主要内容。也就是说, 通过让自己的身体动容周旋皆合乎礼, 实现心对身的控制。

传统中国是礼治社会, 礼远远超出了《仪礼》《礼记》等经典文本中的范围, 将日常社会生活“礼”化了。从儒家思想礼学和理学的观念来看, 礼的日常生活化, 或日常生活的礼化是修身齐家的必然结果, 礼的主要功能是教化社会。例如, 在《论语》二十篇中, 《论语·乡党》记载了孔子的行为仪表, 其中一部分是孔子在礼仪中的容姿、做派和情感状态, 但也有很多内容是孔子在日常生活中的言行举止。礼是修身的“学校”, 而社会生活是修身的真正实践场所。

综上, 我们对儒家思想中围绕意会的各种条件安排进行了分析。可以看出, “和”是感通的理想状态, 而礼是通往这种状态的道路, 或者说, 礼架起了人与人之间的“意会”之桥。意会作为一种有些神奇的、不期而遇的情感交融状态, 能否发生在很大程度上取决于人与人的性情相投。架起意会之桥不意味着意会必然会发生; 但若无此桥, 直情径行的感情抒发便不会有真正的感通作用。礼的实质不在于那些琐碎细密的繁文缛节, 而是在于对行礼者的一种由身体行为到情感的约束: 情感的“节文”一方面构成意会的前提条件, 另一方面又是行礼者的一种自我教育。事实上, 以“报”和“自卑而尊人”为主的自我教育使得克己复礼的行为主体不断各自启发和节制自己的性情抒发, 不断延展自己意会之桥的一端。两端相接之日, 便是意会发生之时。

三、良知之我

礼的教育不等于礼的“内化”或“规训”, 而是内心的“仁”与身边的“礼”彼此呼应、相得益彰的过程。性情在这个过程中日益醇厚, 气质在这个过程中不断变化, 自立而立人, 自达而达人, 是所谓“学以成人”“学做人”的过程。如前文所言, 克制、“节文”的情感表达是礼的教育目标, 也构成具有这样的人格气质的人彼此意会的前提条件; 性情醇厚、气质温良的人是中国社会中人人敬重和佩服的, 也是意会的主要人格类型。要做这样的人, 就需要在“仁”与“礼”的呼应中“修身”。而“修身”的对象、“意会”的主体正是“第一人称”的“讲不清楚的我”。

修身理论最为精要和概括的表述体现在《礼记·大学》中:

古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知。致知在格物。(《礼记·大学》)

《大学》中所列出的“八条目”即格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。自修身而外,是“天下之本在国、国之本在家、家之本在身”(《孟子·离娄上》)的社会关系层次,如费孝通先生所说,“从‘心’开始,通过‘修、齐、治、平’这一层层‘伦’的次序,由内向外推广开去,构建每个人心中的世界图景”(费孝通 2009/2003: 459),侧重于人与人的关系,其中“意会”是我们讨论的重点;自修身而内,则是对“我”即行动主体的深入论述。

修身的关键在于“先正其心”,处理身心关系,即以心约身。在儒家看来,身是心的体现,身体的情感和行为状态若不合乎礼,或者不得其正,其原因在于“心”不正。心不正在情感、行为方面的表现有两类。一类是情感泛滥、行为极端,如怒气勃发而导致过激行为,忧患交加而导致抑郁自残,等等。人在这类状态下会“失去自己”,如俗语所谓“昏了头”“上头”,言语行动随情而流。另一类是情感淡漠、行为懵懂,如视而不见、听而不闻,只有其形声,不知其意义,心不在焉。这两类情况都好像心离开了身,心与身分离。孟子将这种状态叫作“放心”,感叹人们自己的鸡犬走丢了都知道找回来,心丢了却不知往回找(《孟子·告子上》)。要“求其放心”,需要像孔子指点颜渊那样克己复礼,即将身体调整到礼的规范中来,节文自己的情感和行为,使其既不淡薄又不过于激烈。以礼约身是将心找回来的方式,通过身体的端正合礼而使情感、行为变得中和,“以外养内”。但这只是借助礼来控制自己,使身体合乎“礼”;要做到真正的“复礼”,需要心合乎“理”。礼是一个控制身体的标准或依据,这个标准的实质并非要使自己的情感和行为保持平和稳定,而是要使其在心的指挥下合乎“中”、合乎“理”。进一步而言,修身复礼的关键并非要使人处于喜怒哀乐波澜不惊、平庸肤浅的状态,而是当喜则喜、当怒则怒、当哀则哀、当乐则乐。如果一个人见到极端恶行而没有强烈的愤怒,就是麻木不仁。所以修身是所谓“内外交养”,以礼约身是以心约身的手段,以心约身是以礼约身的目的。心不但要“在场”,成为身的主导,而且要“正”,这才是真正的“心身一体”。

在儒家思想体系中,礼学侧重“以外养内”,以礼和身体的关系为主要对象;理学则侧重“以内制外”,以心与身体的关系为主要对象,从身到心,从心到性,一直向人心深处探索。要正其心,就要诚其意。所谓“意”,朱子注曰“心之所发

也”,即《中庸》所谓喜怒哀乐“未发”“已发”的“发”,是萌发、发动的意思。心正与不正,能否控制情感和行为,其要害在于人与事物刚接触时发动的意念、意思、意欲是一种什么样的状态。

“意”的重要特点在于它是外人不知、自己知道但不一定明确自觉的一种状态。《大学》有云:

所谓诚其意者,毋自欺也。如恶恶臭,如好好色,此之谓自谦。故君子必慎其独也。(《礼记·大学》)

好恶之意因好色、恶臭而发,通常是一见闻即有好恶,并没有清晰的自我意识,或者说,好恶的产生没有经过内省和反思,是自然而然的。这些自然兴起的感受和意欲非常真切实在,构成了情感和行动的动力和活力。但另一方面,由于是触于物而动,因所感而兴,这些感受和意欲容易受蒙蔽或引诱而一往无复,等到其发展壮大成强烈的情感和行为时,再去节制就更加困难,因此要在“意”的萌发处下功夫。这种功夫就是“诚”。

所谓“诚其意”,是“实其心之所发,欲其一于善而无自欺也”(朱熹,1983:3-4)。心之所发为意,意之所向未必皆善,不善的原因是受外在事物的蒙蔽或引诱而与性之至中不合。“实其心之所发”,是要确定“意”的主导是心而不是物。实际上,“意”是心的“未发之中”感于物而动所产生的,一定是既根于心又发于物,是两者结合的产物,但是关键在于两者的轻重主次之别,即以心为主导还是以物为主导。以“如好好色”而言,如果知道面前的美人已经名花有主,其颜色之好并不因此而减,好之之意也不因此而衰,但心中便知道好之之意不可任其发展下去,此为诚。如果不管不顾而任其向外发展,就是“不诚”,或者说“自欺”。所欺者非他,正是自己心中所存之“中”。“欺”即背离而不知,或不愿知、不敢知的意思。由此我们可以看到,对应于费孝通先生所提出的“讲不清楚的我”的问题,心中所存仁义才是真正的“自”“我”,而爱美之心、好色之意是未发之中感于外物的已发之情,若不符合未发之中、所存仁义,诱于物而流,便叫作“自欺”。“意”是心与物触发的结果,所以相对而言,心“内”而意“外”,若意随物而流而脱离了心,便是“自欺”。这样我们就能理解“诚”或“实”的意思:诚其意就是使“意”表达、体现心之所存,以心之所存灌注于所动之意而皆实,使这些“意”不出现不符合仁义的不安,达到内外昭融、表里澄彻的状态,这叫作“自谦”,与“自欺”截然相反。

诚其意是自我审视的过程。因为这些意念、意思、意欲还都处在人不知而已独知的状态,虽然也是“我的”“自己的”,但是很容易蔽于外物而变成不是“我的”“自己的”。所谓“慎独”,是要通过已发之意、已发之情审视更加内在的“自己”“未发之中”。只要发现自己有自欺之意,或者自谦之意不够充分,就说明其意不诚,没有将性中的仁义落到实处。

好色、恶臭之意真切而不明觉。要诚其意,即性中仁义在意念发动的时候发挥主导作用,就要“格物致知”。这里的“知”是心作用于“意”的表现。有了“知”,则意知所诚,心知所正,身知所修,“知”是八条目的关键所在。

“知”是在修身过程中的一种自觉、明觉的意识,即意识到意念、意思、意欲是否与心中仁义相合,形成比较明确的判断。若相合则判定为善,若相违则判定为恶,“知”即知善知恶,也就是俗语所谓“知好歹”。明儒王守仁将此处的“知”理解为孟子所说的“良知”,致知便理解为“致良知”,这是王学的核心。良知与其说是知识,不如说是一种直觉式的价值判断,是孟子所谓“不虑而知”者。这种价值判断或者直觉意识如何产生,是“致知”的关键内容。

儒家对知识按照其来源方式大致分为两大类。一类叫作“见闻之知”或者“常知”,通过学问思辨得到;另一类被程子叫作“真知”,阳明叫作“真切笃实之知”,主要通过身心实践得到。程子曾说:

真知与常知异。常见一田夫,曾被虎伤,有人说虎伤人,众莫不惊,独田夫色动异于众。若虎能伤人,虽三尺童子莫不知之,然未尝真知。真知须如田夫乃是。故人知不善而犹为不善,是亦未尝真知。若真知,决不为矣。
(程颢、程颐 2004: 16)

人文和社会领域的知识,大多可以分成这样两类。真知无论此前是否见过、听过、知道,一般要通过亲身实践、用心体会才能得到。空有实践而不用心,仍然不能叫作真知。所以程子说,一个人知道一个行为不善而仍然会去做,是因为他的“知”不是真知。常知可以通过实践变成真知,而良知的基础是真知。

良知既然是“不虑而知”,其与知识的关系就很复杂。宋儒张载将良知称作“德性之知”。

见闻之知,乃物交而知,非德性所知;德性所知,不萌于见闻。(张载,1978: 24)

一方面, 德性之知是对自己心性的认识或者自觉, 并非从见闻而来。非但如此, 有很多时候, 耳目见闻还会桎梏人的自觉。人在黑暗中自指口鼻比在镜子面前更加迅捷真切, 就是这个道理。另一方面, 人对德性的自觉不依赖于见闻之知, 甚至不依赖于真知, 但又是以知识为基础的。因此, “致知”之“致”的内容便很是精微深奥。儒家的“致知”之学仍然是博学笃行的学问, 在儒家看来, 通过与世隔绝、静坐内省而得到的种种体验是虚幻的光影, 而非经世致用、立身行道的良知。阳明在《传习录·答顾东桥书》中说:

所谓致知格物者, 致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知, 即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物, 则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者, 致知也; 事事物物皆得其理者, 格物也。是合心与理而为一者也。
(王守仁 2015: 55 – 56)

所谓“致”, 就是将良知推致于事事物物上。宋儒与明儒在此有不小的分歧。朱子强调“推极吾之知识, 欲其所知无不尽也”(朱熹, 1983: 4)。致知即“穷理”, 那么“理”到底是在事事物物中还是在心中? 朱子在《大学或问》中有云: “人之所以为学者, 心与理而已。心虽主乎一身, 而其体之虚灵, 足以管乎天下之理; 理虽散在万物, 而其用之微妙, 实不外乎一人之心”(朱熹, 1986: 416)。理虽然在万物, 但是和心有着密切的关系。理并非是一个完全客观的存在, 而良知需要人们去万物中找寻和推衍。实际上, 良知对善恶的价值判断不能直接从事物中推衍而出, 这是个比较明显的共识。坚持要从客观道理中推导出价值判断, 不免有胶柱鼓瑟之蔽。例如父为何应慈、子为何应孝这种问题, 是无法通过事实判断推论而出的。《朱子全书》中记载朱子曾谓“父子本同一气, 只是一人之身, 分成两个, 其恩爱相属, 自有不期然而然者”, 明儒王夫之批评道:

如此迂诞鄙陋之说, 必非朱子之言而为门人所假托附会者无疑。天下岂有欲为孝子者, 而痴痴呆呆, 将我与父所以相亲之故去格去致, 必待晓得当初本一人之身, 而后知所以当孝乎? 即此一事求之, 便知吾心之知, 有不从格物而得者, 而非即格物即致知审矣。(王夫之 2011: 404 – 405)

良知作为直截了当的价值判断, 不能这样推衍而出, 孟子说“不虑而知”“不学而能”就是指此而言的。但是这并不等于说致知是一个神秘的过程。由见闻

之知到真切笃行之知,体究践履,事事物物用心体察,是格物致知的前提。阳明强调“致知”是“致吾之良知”,是说良知在本质上是人性,人人皆有,致知就是自觉或觉醒,但是由于自觉或觉醒的程度不同,所以就具体每个人而言,“吾之良知”就有大小广狭之别。极恶之人,若被人讦之为恶,也会怍于色而怒于言,这就是良知尚存的证明。凡人困知勉行,君子学知利行,圣人生知安行,关键不在于其良知之大小,而在于是否能“致”、能尽,是否能推至极致。现实中人与人之间由于家世、气质、境遇、学养不同而成长有迟速、闻道有先后,承受担负责任的能力就有差别。“致吾之良知”就是每个人以自觉的良知为标准,尽心竭力而为之,能承受担负多少就承受担负多少,将自己的良知“充满”、扩充至其极致。每次充满的范围就是自己定义自己“做人”的范围,每次扩充的程度就是自己成长、进步的程度。孟子所谓“尽心”、荀子所谓“尽伦”,与《大学》所谓“致知”同条共贯,都是就每个人充分发挥其主体性而言的。

再进一步而言,每一次推至极致、每一次的“尽”都是一个人所自觉的良知的全体。尽心的范围有多大,其担负责任的世界就有多大,其“天理”世界就有多大,一个人的世界由尽心而成就。致知、尽心是一个人对自己的“定义”,也是对他人、对社会、对世界的“定义”。船山先生说“故尽孝而后父为吾父,尽忠而后君为吾君,无一物不自我成也”(王夫之,1975: 122)。一个人尽孝、尽忠首先是对自己的为人子、为人臣的定义,同时也“定义”了父与君。一个不孝的人实际上没有将父亲作为自己的父亲,在他那里,父亲只是生养了他,但算不上人伦意义上的“父亲”。《孟子》中记载曾子孝养父亲曾晳与曾元孝养曾子的差别,虽然他们都孝养有方,但曾子被称为“养志”,以父之心为心,曾元只可谓“养口体”。曾子使得曾晳成为养志意义上的“父亲”,曾元也未必不尽心,只是就其所自觉的良知范围和程度奉养曾子。但是相比之下,就作为“父亲”的内涵而言,曾子就不如曾晳完满充实。为人君也一样,一个没有忠臣的君即使有再多的手下也算不上人伦意义上的“君”。船山所谓“无一物不自我而成”,就是说由我而外,由己及人,我所尽之心、所致之知覆盖范围有多大、程度有多深,我的人伦和社会世界就有多大、多丰厚。《孟子》云“亲亲而仁民,仁民而爱物”。《中庸》有云:“成己,仁也;成物,知也”。尽心、致知是由内而外的扩充过程,是既成己、又成人成物的过程。在这个过程中,人既定义了亲、民、物的社会,也反过来定义了自己。由此看来,“吾之良知”或者说“我的自觉”最接近费孝通先生指出的“讲不清楚的我”。之所以讲不清楚,是因为“我”的实质内容就是我的“社会”,“吾之良知”所覆盖的范围是被“我”定义和成就的,因此是“一体”的。我的良知所尽

范围只限于我的家人, 则我就定义和成就了我的家人, 也通过家人定义和成就我自己; 我的良知所尽范围扩展到群体、组织和国家, 我就定义和成就了我的群体、组织和国家, 也通过群体、组织和国家定义和成就我自己; 我的良知所尽范围扩展到天地万物, 即儒家所说的“与天地万物为一体”, 舟车所至、人力所通、日月所照、霜露所坠而无不持载覆帱, 良知之我扩充至极是广大无垠的。

大部分人伦关系都是相对的, 父子君臣的关系并非只由子、臣来完成, 也需要为父者尽父道、为君者尽君道。但是在儒家的社会思想中, “反求诸己”是第一要求, 即严格要求自己而宽容对待对方, 以对方为重。知之所致、心之所尽就是先问自己是否尽孝、尽忠, 如上一节所分析的, 这是人际关系中能够与对方产生“意会”的前提。意会是心与心的交融, 只有在双方都“致吾之良知”, 都用心、尽心的情境下才有发生的可能。当一个人不问自己是否尽心, 而只关注对方是否尽心, 或者以对方尽心为自己尽心的条件时, 意会发生的通道就已经被隔绝了。意会之桥搭建的方式是良知之我的扩充。

致知、尽心不能只靠意志实现。致知解决的问题是价值判断的觉醒或决断。一方面, 觉醒或决断是受人物、事件、情境的激发或启发而非凭空做出的; 另一方面, “应不应该做”的问题总是与应该如何做的问题连在一起。致知面对的问题是: 我如何对待对方、如何处理此事才是合适、适当的, 我如何才能心安? 对方的心态、处境, 事物的状况、走向是客观的存在, 并不以我的意志为转移。因此, 要真正地“致吾之良知”, 还要“格物”, 使得事事物物皆能真正用我的良知安排妥当, 而良知也正是在这种安排过程中变得明觉澄彻的。

对于主体行动者来说, 格物之“物”大多是以见闻之知的方式呈现的。这些见闻之知是关于对方的心态、处境, 事物的状况、走向的知识, 也会有很多前人经验的积累。作为这些知识的结晶, 礼提供了如何去做才能适当、如何去做才能心安的基本规范。这就如同有了规矩就可以画出基本的方圆。见闻之知如同画方画圆的材料, 礼如同圆规尺矩。格物之“格”是要求通过道德的实践和身心的投入, 将见闻之知变成真切笃实之知。以奉养孝亲为例, 如果只是讲孝的知识、道理或仪节, 那么很少有人比得过教书的先生和台上的演员, 但是良知作为自觉的价值判断, 如何可能直接在这些口耳论辩和仪式表演中实现? 言胜于行、纸上谈兵通常会离良知越来越远。但是这并非是说见闻之知对于致知无用, 格物正是格此。

多闻而择, 多见而识, 乃以启发其心思而会归于一, 又非徒恃存神而置

格物穷理之学也……智者引闻见之知以穷理而要归于尽性; 愚者限于见闻而不反诸心, 据所窥测, 恃为真知。(王夫之, 1975: 125)

船山先生此处的意思是, 见闻之知在勤于实践、善于用心的人那里便成为格物致知的助力, 在图恃耳目、因身发智的人那里便成为格物致知的阻力。这其中的关键就是身心一体的道德实践。在身心一体的道德实践中, 见闻之知变得真切笃实而有明觉精察的良知出现, 这叫作“致知在格物”。此处仍以奉养孝亲为例。孝子将冬温夏清之奉养仪节用心贯注于与父母相处的日常中, 事之以礼, 反求诸己, 三省吾身, 做到无一丝一毫不安之意, 就是格物致知、诚意正心的修身实践。良知在这样的用心实践中逐步自觉、扩充, 成为修齐治平的根本。孟子曰:

梓匠轮舆, 能与人规矩, 不能使人巧。(《孟子·尽心下》)

高明的能工巧匠只能教人规矩, 不能教人“巧”。用格物致知的理论来理解这句话, 规矩仍然是“物”, 是身心实践的对象。巧则是良知, 不能通过学习规矩而学会巧。巧是在身心实践中心领神会的自觉。无规矩、无“物”则无巧, 但巧在“格”而不在“物”。

四、余 论

本文沿着费孝通先生《扩展》一文所指出的方向, 扩展性地讨论了“意会”与“讲不清楚的我”的问题。在讨论的方法上, 本文也遵循了费先生指出的原则, 一是用“第一人称”的视角, 以“我”为中心由己及人、由内而外地展开视野, 将社会关系放在层层叠叠的差序格局中进行考察; 二是运用儒学尤其是理学的已有成果。关于如何运用这些成果, 费先生在《扩展》一文中也有明确的指导:

理学的东西, 对于我们深刻理解中国人的心智, 具有很大的价值, 很有认真整理和分析的必要, 但它的表达方式和内在的思路, 和今天社会学的思想方法、思路、范畴很不相同, 所以我们要研究这些传统的东西, 就有一个“解读”和“翻译”的过程, 这就是所谓“解释学”(Hermeneutics)的来源。这种“翻译”, 就迫使你必须真正用心, 彻底理解这些东西, 你不吃透它们的含

义,是翻译不出来的;同时,翻译也是创造新概念的过程,通过研究这些传统文化的概念,我们有可能融会古今,结合今天社会学的思路,提出一些源于传统、又不拘泥于传统的、具有普遍性意义的新的范畴和概念。(费孝通,2009/2003:462)

本文的主体内容就是一个“解读”和“翻译”的尝试。由于学养所限,笔者虽然足够用心,却未必能够吃透,更谈不上创造新的概念和理论,只是力图为建立中国特色社会学提供一些中国文明自身的学术资源。对应于西方社会学的理论体系,“意会”与“讲不清楚的我”所关注的是社会行动者在人际交往中的一些特别状态,这些状态在已有社会学理论体系中的讨论较少,却是中国社会现实中非常重要和具有普遍意义的问题。立足于中国本位的立场,本文阐释了儒家思想对此的深刻理解。

在礼学和理学的体系中,意会是人与人之间性情相投、心心相通的状态。要达到这种状态,需要对情感的抒发进行节文,过者节之,不足者兴之。节文的理论基础是使得情合乎性的“未发之中”,即人性中的仁义;节文的方法则是以礼约身。礼的重点在于“报”,要求行动者“自卑而尊人”,即反求诸己。而反求诸己之道就是《大学》中的“八条目”,“己”与“讲不清楚的我”密切相关。

修身的内容是“格致诚正”,即格物致知、诚意正心,欲修身必诚正,欲诚正必格致,所以格物致知的理论研究的是最深层的“我”,这也是宋明理学最用力、最精深的内容之一。“讲不清楚的我”即“吾之良知”,是一种在身心实践中获得的价值觉醒或自觉。良知覆盖的范围就是“我”的范围,从一身一家之狭到国家天下之广,是儒学中“仁”的社会表现形态。良知通过不停不懈地反求诸己而推己及人,使“我”不断地扩充,与亲、民、万物同体共情。有良知之我,才有意会之桥。良知是意会的前提,意会是良知在社会关系中的表现。

与现有社会学理论相比,儒学所认识的人与社会的关系别具一格。良知微弱之时,受外物引诱的意欲所支配的视听言动形同“傀儡”,物交物则“我”非“我”。良知的扩充、成长在社会互动实践中展开,其丰盈光耀之时,“我”的视听言动和顺积中,英华发外,周流满惬意,就可能带来意会感通、情志交融。由此,“我”的层层展开既是差序格局的社会结构,也是中和位育的成人之道。

参考文献:

波兰尼·迈克尔 2021,《个人知识:朝向后批判哲学》,徐陶、许泽民译,上海:上海人民出版社。

程颢、程颐 2004,《二程集》,王孝鱼点校,北京:中华书局。

- 费孝通 2009/2003,《试谈扩展社会学的传统界限》,《费孝通全集》第十七卷,呼和浩特:内蒙古人民出版社。
- 贺雪峰 2020,《本土化与主体性:中国社会科学研究的方向——兼与谢宇教授商榷》,《探索与争鸣》第1期。
- 梁漱溟 2005/1937,《乡村建设理论》,中国文化书院学术委员会编《梁漱溟全集》第二卷,济南:山东人民出版社。
- 列子 2011,《列子》,叶蓓卿译注,北京:中华书局。
- 潘光旦 2000/1946,《说童子操刀——人的控制与物的控制》,潘乃穆、潘乃和编《潘光旦文集》第六卷,北京:北京大学出版社。
- 2000/1948,《“伦”有二义——说“伦”之二》,潘乃穆、潘乃和编《潘光旦文集》第十卷,北京:北京大学出版社。
- 钱穆 2001,《略论中国社会学》,《现代中国学术论衡》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 2012,《中国历史研究法》,北京:九州出版社。
- 阮元校刻 2009,《十三经注疏》清嘉庆刊本,北京:中华书局。
- 王夫之,1975,《张子正蒙注》,北京:中华书局。
- 2011,《读四书大全说》,《船山全书》单行本之六,长沙:岳麓书社。
- 王守仁 2015,《王文成公全书》,王晓昕、赵平略点校,北京:中华书局。
- 吴毅、贺雪峰、罗兴佐、董磊明、吴理财 2005,《村治研究的路径与主体——兼答应星先生的批评》,《开放时代》第4期。
- 谢立中 2017,《论社会科学本土化的类型——以费孝通先生为例》,《江苏行政学院学报》第1期。
- 谢宇 2018,《走出中国社会学本土化讨论的误区》,《社会学研究》第2期。
- 许慎撰、段玉裁注,1981,《说文解字注》,上海:上海古籍出版社。
- 郁振华 2001,《波兰尼的默会认识论》,《自然辩证法研究》第8期。
- 应星 2005,《评村民自治研究的新取向:以〈选举事件与村庄政治〉为例》,《社会学研究》第1期。
- 张载,1978,《大心篇第七》,《张载集》,北京:中华书局。
- 周飞舟 2017,《从“志在富民”到“文化自觉”:费孝通先生晚年的思想转向》,《社会》第4期。
- 2018,《行动伦理与“关系社会”——社会学中国化的路径》,《社会学研究》第1期。
- 2022,《社会学本土化的演进与本位》,周晓虹、翟学伟主编《中国研究》总第28期,北京:商务印书馆。
- 朱熹,1983,《四书章句集注》,北京:中华书局。
- ,1986,《朱子语类》,黎靖德编,北京:中华书局。

作者单位:北京大学社会学系、北京大学中国社会与发展研究中心
责任编辑:杨 可

transformation, it has also begun to form a knowledge system with Chinese characteristics, though one that awaits systematic elaboration. Furthermore, if the interplay of state shaping, social demands, and Western influence constitutes the actual logic of Chinese sociology's reconstruction, then its ideal logic cannot be complete without incorporating the dimension of Chinese cultural tradition. In this sense, bringing tradition back into Chinese sociology is an essential pathway to achieving localization or Sinicization, endowing sociology with a Chinese cultural character, and constructing an autonomous knowledge system.

Cultural Inheritance, Development, and the Autonomous Knowledge System of Chinese Sociology

Tacit Understanding (*yihui*) and Conscience (*liangzhi*): Confucianism and Expanding the Boundaries of Chinese Sociology *Zhou Feizhou* 47

Abstract: This paper explores the role that Confucian thought can play in the construction of a theoretical system for sociology with Chinese characteristics. Following the path indicated by Fei Xiaotong, it endeavors to employ the doctrines of Ritual Studies (*Lixue*) and Neo-Confucianism (*Lixue*) to discuss the concepts of "tacit understanding" and "the inexpressible self", thereby avoiding the reductionist tendency of explaining the spiritual realm solely through non-spiritual factors. This paper reveals that the conceptual foundation of intuition lies in the Confucian theory of human nature and emotions. Building upon this theory, ritual constructs a bridge for tacit understanding. The intellectual basis of "the inexpressible self" is rooted in Confucian theory of self-cultivation, wherein the process from rectifying the heart-mind and sincerity to investigating things and extending knowledge represents a journey of the conscience-endowed self towards clarity and lucid awareness. In synthesis, the self-grounded in conscience constitutes both ends of the bridge of intuition: the brighter the conscience, the more fully the tacit understanding is achieved.

The Concept of *Shi* in Pre-Qin Political Thought: Reflections on the "Organization of Political Forces" *Zhao Feng* 69

Abstract: Theoretical research on China's bureaucratic tradition has long adhered to the Western paradigm of "bureaucracy", overlooking the theoretical potential of the concept of *Shi* as found in pre-Qin texts such as the *Shenzi* and *Han Feizi*. This paper first traces the intellectual origins and core meanings of the discourse on *Shi* in the Huang-Lao and Legalist traditions, then reconstructs it into a general theoretical framework centered on the "organization of political forces". Using this perspective, it re-examines Max Weber's concept of legitimacy and demonstrates the analytical power