

名实分离的传统秩序观： 潜规则盛行的文化心理学基质

汪新建 吕小康

(南开大学 社会心理学系, 天津 300071)

摘要: 名实分离是传统中国社会的常见秩序形态, 它与传统秩序观的特征有关。在审美秩序优于逻辑秩序的基本状态下, 对秩序正当性的标准体现出实质正当优于形式正当、动机优于程序的特征。对这种秩序观的实践, 使得在社会层面上的名实分离不仅成为必然, 而且成为必须, 这也就是所谓的潜规则盛行。这种二元或多元秩序状态, 同时又被其文化观念隐舍地包容, 进而维护着传统社会无须整合的和谐秩序。

关键词: 名实分离; 秩序观; 潜规则; 文化心理学

中图分类号: B84 **文献标识码:** A **文章编号:** 0257-0246 (2010) 01-0029-05

社会中是否存在“潜规则”, 与这一社会对理想秩序形态的定义有关, 因为往往只有违反了这一理想秩序观的行为和现象, 才会被认为是“潜规则”, 进而加以拒斥或批判。然而, 对于什么样的秩序是正当秩序的问题, 不同民族、不同时代会有不同的标准。传统中国对秩序的基本预设与建构思路, 与现代社会秩序观念和规则体系存在巨大差别。民族的深层文化心理和价值期待, 在漫长的岁月中潜移默化地塑造着个体的行动策略, 进而奠定了这一社会的基本秩序形态。这种文化心理的某些因子, 无形中促成了社会中潜规则泛滥的现实。本文的论述将从中国思想传统中展现的秩序观入手, 具体分析传统社会中的现实秩序形态, 揭示这一社会中名实分离的传统如何塑造了潜规则盛行的悠久文化心理根源。

一、审美优于逻辑的基本预设

审美秩序与逻辑秩序的区别源自于国外学者郝大维、安乐哲的区分。^① 在他们看来, “理性”(或“逻辑”秩序)是西方社会的秩序观, “审美”秩序则是儒家的秩序观。逻辑或理性秩序的目标总是脱离具体的特殊性而指向普遍性, 其实现需要有单一的逻辑和统一的意志、法令等原理, 并以强制的方式推行于社会, 从而达到社会行为的整齐划一。在理性秩序的主导下, 西方文化传统中对单一秩序宇宙的信仰强化了对自然和社会统一性的追求; 法则作为秩序的外在决定性根源奠定了理性有序永恒观的基础。在欧洲的思维模式中, 各种秩序成分是可以单元化的, 因而可以进行重新组合和演绎, 并根据某一特定的原理一一推导而出。秩序将最终可以整合成一个规则实体或序列, 而社会也将依此而进行组织。

相反, 审美秩序则发端于个别事物的独特性, 多样先于统一, 分离先于关联。一个以对审美秩序的热爱为基础的社会, 例如传统中国, 并不会广泛运用法则、标准、规范等建立秩序, 也不会使某一逻辑公理成为社会秩序的客观基础。在中国文化中, 很难找到单位性的世界始基, 相反却充满了二元

作者简介: 汪新建, 南开大学社会心理学系教授, 研究方向: 社会心理学、心理治疗理论; 吕小康, 南开大学社会心理学系讲师, 研究方向: 社会心理学。

^① 郝大维、安乐哲:《通过孔子而思》, 何金俐译, 北京: 北京大学出版社, 2005年, 第160-161页。

创生和不同性质的元素之间相互依存、互为补充的观念。它强调的是结构和功能,而不是实体和元素;强调的是秩序肇始的机制,而不是秩序肇始的元素;秩序的建立和协调也不依赖元素或原理在逻辑上、实体上的统一,而是通过功能上的互补与糅合而达成。

阴阳观念的兴盛,可以看做是这种思维模式的展现。“万物负阴而抱阳”、“一阴一阳之谓道”、“阴阳者,天地之道也。万物之纲纪,变化之父母,生杀之本始,神明之府也。”(《黄帝内经·素问》)等等,均是这种观念的反映。这与西方《圣经·旧约》中“最初,上帝创造了天和地”、“因为父怎样在自己有生命,就赐给他儿子也照样在自己有生命”、“我因为父而活着”的观点形成鲜明对比。因此,“如果说中国哲学是‘阴阳创世’,那么,基督教则应当是‘单亲创世’。中国哲学是二元的创世机制,而基督教则是一元的”^①。从源头上讲,中国人对二元甚至多元秩序的同时并存,是从不陌生的。

由于审美秩序更注重情境性、个人性和主观体验性,因此必须分解到个人的内心,由内而外地建构这一秩序,从而达到“和而不同”的境地。《中庸》之开篇将此观点表现得淋漓尽致: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。致中和可以说是儒家的一大核心思想和理想秩序状态。按此段文字,“中”与“和”只是个体对待自身情绪与情感的控制方式或状态,但儒家突然之间给它一个巨大的“逻辑”上的“飞跃”,即由“致中和”的主观状态而达到“天地位焉,万物育焉”的客观结果。后世儒家的思想与此一脉相承,如宋朝理学的代表人物之一程颢干脆宣称:“一心可以丧邦,一心可以兴邦。只在公私之间耳。”^②这正是儒家思想的“妙处”,它并不在乎逻辑上的推理和论证,而更多是以一种“本立而道生”的自然而且想当然的态度,推演世间的秩序。

这种秩序与其说是逻辑的,不如说是审美的;与其说是理性演绎的结果,不如说是主观情感和价值观投射的虚拟物、理想物。只要目的存在是正当的、应然的,那么手段和条件的阙如就不会成为实现这一目的的障碍,个体依然可以“知其不也而为之”,并以此作为衡量一个人高尚与否的标尺和是否具有君子品行的条件之一。这种文化理想赋予了每个个体以主动性和积极性,有利于他们培养一种舍我其谁的“主人翁”精神,指明了一条可能成功(但不保证是否可行)的道路;但它缺少一个共同判定标尺,或者说,普遍性的标尺从来不在秩序成立的必要条件之列。在审美秩序优于逻辑秩序的前提下,任何普遍性、不涉及具体情境的观念可能都是无法想象的;至于这种秩序是否在客观上完全覆盖现实生活的所有领域,自然也就不是其关注的焦点。表面的说辞固然可以众口一词,但它们更多的只是一种普遍性的口号和愿望,一旦结合具体的情境,就可以异化为各种具备个人特征的行动纲领,而无须提供逻辑上的证明。

二、动机优于程序的正当性标准

由于审美秩序缺少一个共同的、外在的客观律则,对秩序正当性的判断只能归结为主观的、内心的动机,力图通过动机的“善”而根除现实的“恶”。“动机优于程序”的正当秩序观念,可能导致以下这一情况:只要符合实质正当,可以绕过程序上的繁文缛节(即程序正当)而直接作出某些行为;程序上正当与否只是次要问题,只要行为符合大义,则大可不必在意。

例如,孔子认为“言必信,行必果,硁硁然小人哉”,孟子也称“夫大人者,言不必信,行不必果,惟义所在”。作为真正品德高尚的人(大人),并不以遵守言行的直接一致为最高鹄的。这当然不是说他们鄙视诚信、宣称君子应当言而无信,而在于他们不是以言行的机械一致为最高价值,也不以守法为荣,而是以仁义为最高价值,将价值归宿定于内在的柔性标准。于是,在对实质正当的价值

① 余治平:《中国的气质:发现活的哲学传统》,北京:中国社会科学出版社,2004年,第40页。

② 程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局,1982年,第367页。

秩序观（道、仁、义、德等）的主导下，孔子称：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）孟子则称：“上无道揆也，下无法守也，朝不信道，工不信度，君子犯义，小人犯刑，国之所存者幸也。”（《孟子·离娄上》）约束在上之人和君子的不是法而是道，法则只针对小人而言。换言之，只知守法者只算是小人，尚不能登君子之堂；外在控制只适合用于下等人，上等人应当以道而衡量之。

由于决定行为正当与否的最终标准在于人的内心，如何甄别他人内心的高下、真伪、善恶便成为一门极其重要而高深的学问，如何修正自身内心、提升自我道德也成为一门必须则严谨的功课。而建立良好秩序的一个重要手段，就是保证权力执掌于君子之手。这就是中国传统德治思想的基本要点。然而这一“保证”如何能够实现呢？儒家并没有从外在制度的角度入手，而是一再地强调自省、修身的重要性，这种自省和修身是儒家对其理论的“失效”的自我辩护，而这又是无法证伪的，因为心正与否，缺少具体、外在的评判方式，无法进行操作化的衡量。因此，儒家学说似乎永远占据着一个不会失败的立场，成为一种国家意识形态而绵延千年不绝；人们对社会秩序的判断，于是存在一个永远高尚但又不太现实的标准。

另外，儒家学说对许多关键命题的探讨，大多裹足于实质正当，而不再深究如何以外在的形式保证之衡量之；至于何为实质正当，又视具体的问题与情境而定，缺少明确的领域与界限。例如，公私相对的观点在中国源远流长，并带有强烈的伦理规范色彩。用《韩非子·五蠹》中的话，就是“古者仓颉之作书也，自环者谓之私，背私谓之公，公私之相背也，乃仓颉固以知之矣”。时至今日，“大公无私”依然是文化中最赞赏的行为之一，“损公肥私”则遭到人们的普遍唾弃。但是，在事实层面上，公私混淆、假公济私的行为却依然层出不穷；价值观层面上对私的口诛笔伐取代不了这一行为在社会层面上的普遍泛滥。陈弱水在对中国传统上的“公”、“私”观进行细致的历史检讨后，也得出结论道：“在历史上，中国人其实一直不太讲究公私之分，公私关系大部分的重点放在以公灭私，即使谈公私之别，也经常是在心理或动机的层面作要求，而颇轻实际行为的检察与规范……公私之别，存在心上，不是以行为的形态为划分标准。”^①这种理念层面的严厉批判与行为层面的屡禁不止的并存，形成了强烈的反讽效果。

这种重动机、轻程序的观点，也极大地影响了中国的法律制度，使得中华法系在呈现出以人为本、德主刑辅、执法原情的温柔面时，也存在同罪异罚、忽视程序，甚至为满足实质正当而临时调整、牺牲法律的消极面，从而为潜规则的制造和产生打开了方便之门：行为的“不守规矩”，并不能一律视为不合理，而要分析其背后的“隐情”与道义；当人情与规则发生冲突时，不是选择服从规则，而是选择变通规则或改变规则。法律于是最终沦为一种权宜性的工具，而只有高高在上的仁义道德，才具有最高的决断效力；法律审判程序更是可有可无，只要保证心存仁义，则自可便宜行事，民间传说中对“上方宝剑”和“钦差大臣”故事的热衷，说明了这一观念的普遍性。这或许能在一定程度上维护社会和谐，在某些事件的处理上也可能更具效率，但在这种秩序观的笼罩下，很难在整体社会内产生普遍的以法律为行为准绳的现代法治理念。为此，季卫东曾有此评判：“在儒家看来，‘礼缘人情’而制度化，因而‘礼许变通’；只要认为符合实质性正义，就可以摆脱承诺或规范在形式和细节上的羁绊。实际上，所谓为尊者讳、让乱臣怕的‘春秋笔法’，不外乎公然提倡站在体制的立场上，按照特定的价值观来曲解事实，隐瞒真相。这种观念在中国的政治生态中是如此的根深蒂固，直到今天，我们依然能够不断发觉它的影响。”^②在当时的情境下，这样做完全是合乎其“公正观”的，但若以现代法治程序化的眼光看，自然存在严重的缺陷了；然而这种文化心理的顽强存在，使得潜规则的泛滥拥有无比坚实的群众基础。如果没有秩序观念的现代化转型，想达到理想的现代法

① 陈弱水：《公共意识与中国文化》，北京：新星出版社，2006年，第104页。

② 载郑永流主编：《法哲学与法社会学论丛》第9期，北京：北京大学出版社，2006年，第156-157页。

治目标,恐怕是不太现实的。

三、和谐而非整合的秩序观

没有客观的共同标尺的秩序以及处处体现出对立面的双重秩序形态,能否称为一种“秩序”?实际上,提出这样一个问题,意味着对“秩序”的理解只限于“逻辑秩序”。而本文的假设是,中国古代的秩序观并不以逻辑为必要条件。而“只要我们放弃西方社会学理论典型的秩序观——即把社会秩序构想成‘一个高度整合的实体’,那么上述矛盾就消失了。事实上,中国人所讲求的社会秩序,其重心在于‘和谐’(hamony),而不在于‘整合’(integration)^①。它可以容许一种充满弹性的、宽松的、暧昧的或昏昧不明的秩序状态,甚至只有在这种状态下,和谐的秩序才能维持”^②。秩序的存在并不必须要求有值得普遍信任的原理和体系,其和谐与融合反而是一种预先的设定。这正是古代儒家和道家秩序观的特点。这种和谐型的思维强调人际的自然和谐,因而有意无意间在互动中为自己和对方撑开一个自主行动的空间,构成一个留有余地的、模糊暧昧的、未被明确规定又具有潜在可能性的空间,从而形成了一种“间隙化秩序”。这是一个看似散漫而不纷乱、看似合一又预留空间、看似不同又和谐运作的社会。西方思维并不寻求与他人行动相调和,而是产生一种“顺服性”行动,追求顺服一个绝对真理的权柄,遵从一个最高权威者的命令,从而产生“整合式”而非“和谐式”的秩序观。^③人类学家许烺光对美国人与中国人的生活方式的观察,则从一个侧面支持了这一观点。^④

由于东西方的秩序观在基本预设上存在不同,决定了解决强调审美秩序观的中国社会问题,很难完全采取西方式的结构化、数学化的理解思路,多元秩序的并存在传统中国人看来,可以是完全正常的;而现在之所以我们会将许多行为看成潜规则,一个重要的背景就是因为中国自近代以来已经开始了曲折的现代化进程,我们现在的思维方式与对正当秩序的判断标准,已经体现出接近西方观念的某些趋势而与传统标准拉开一定距离。而在基础上呈现的现实秩序,也很难是某种单调统一的形态,必然有其独特而复杂的面貌。

四、名实分离的真实秩序

上述论点对观察传统中国的秩序形态与潜规则现象,无疑具有帮助作用。一代大儒朱熹曾经感叹:“千五百年之间,正坐如此,所以只是架漏牵补过了时日,其间虽或不无小康,尧、舜、三公、周公、孔子所传之道,未尝一日得行于天地之间也。”^⑤然而有意思的是,其所传之道也未尝一日不得“闻”于天地之间。两者之间的差池,虽然令理想主义的儒生痛苦不堪,却似乎并未对社会秩序造成多大的困扰,也未对日常生活层面的普罗大众造成多少认识上的困惑。“只要不涉及政治现实,民间依然是天高皇帝远;但一涉及政治现实,便无所逃于天地之间。在生活的层面是弱控制,只要纳税缴粮,依于伦常教化便可;但在符号与象征层次则是强控制,只要对于国君的符号与象征提出异议则可能罪诛九族。”^⑥政治层面的波谲云诡、战战兢兢,与乡土层面的波澜不兴、自由散漫,正好相映成趣,共同塑造了中国传统社会特有的二元秩序特征:意识形态和价值观完全一统的表层秩序之

① 这里的整合应当是严谨意义的词义。Integration在英文中,有不同事物之间相互结合以构成一个新的整体之意,成为这一新整体后,原有的成分即完全消失或作为一个有机的单元包容于新整体中,而不再有其本质上的独立性。

② 邹川雄:《中国社会学理论》,台北:洪叶文化,1999年,第100-101页。

③ 邹川雄:《和谐型思维与张力型思维:〈老子〉与〈圣经〉思维方式之比较》载杨国枢主编《中国人的思维方式》,台北:台湾大学心理学系本土心理学研究室,1997年。

④ 参见许烺光:《美国人与中国人——两种生活方式的比较》,彭凯平等译,北京:华夏出版社,1989年,第129页。

⑤ 朱熹:《朱文公文集》卷36 四部丛刊初编缩印本,上海:商务印书馆,1965年,第579页。

⑥ 林安梧:《“道德与思想之意图”的背景理解:以“血缘性纵贯轴”为核心的展开》载杨国枢主编《中国人的思维方式》,台北:台湾大学心理学系本土心理学研究室,1997年,第148页。

下，涌动着丰富复杂的各种“潜秩序”，正是它们填补着具体生活之中的各种空白，构成虽非一统、又各自和谐的底层秩序。两者之间互相妥协，彼此共存；只要不是一方过分侵占另一方的空间，自可相安无事，一个封建大一统的帝国便可垂手而治了。名实分离对社会秩序的困扰，更多的时候也只是体现在思想理念中，而不是在现实生活中。

另外，通过在中国历史上，对意识形态进行“创造性发挥”和“地域化解释”这一现象不仅常见，而且是维持社会秩序与和谐的常见手段。例如，美国学者杜赞奇认为，传统华北农村的不同组织虽各有其信奉的文化象征，但不同的文化象征之间可以进行通约，其方式在于“象征增添”、“象征盗用”，即“在达成共识的基础上接受某一偶像或符号，但却赋予该偶像或符号以新的意义”^①。通过这种增添或盗用，审美秩序得到了维持，一种变异的正当性也开始形成，它虽与国家意识形态的正式文本不完全相同但并不会公然违背，使得地方能够维持一定程度上的自治局面，从而争取合作、避免冲突。可见，单纯从社会秩序稳定的角度看，名实分离并不一定会伤及稳定，也并不一定与当时的社会公正观不相符合。

表层秩序的一统与底层秩序的纷杂以及两者“携手共处”的状态，与中国传统的秩序观是完全匹配的。在审美秩序观的笼罩下，秩序的分层、不同等级之间存在不同的秩序，本来就是正当而合理的，如果天下只遵循一种秩序，那才是“咄咄怪事”了。内圣外王修身养性，那是读书人的事业；普通百姓不遵守此等高级的道德理想，也并不算逾矩。君子固然要喻于利，正其谊不谋其利；小人们则不必谨守此律，最多只需把面子名声置于不顾，便可获得实利。因此就可以理解为什么梁漱溟会认为传统中国的社会是一个非常“公平”的社会：“名誉面子归士人，财利则与之相去最远；念书的人讲财利，要为大家所不齿。士人照例要清贫，要为寒士……名誉面子既让给士人，财利便让给最无面子的工商。”^②通过将不同的社会资源（权力、金钱、声望）分配给不同的人群，从而实现社会的“和谐”，这与注重个体权利和利益、注重分配公正的现代和谐社会的理念，实在相去甚远。

在评价作为传统社会文化价值标准的儒家学说时，西方社会学家韦伯曾认为，“这一种知识分子伦理对于广大民众的作用只能是有限的”^③。从社会行为的实际发生面上看，韦伯的判断无疑是正确的。民间盛行的各种民谚、格言、故事、戏剧等等，充分说明了中国是如何使用计谋或虚伪的礼仪以达到自己的私利。这一行为固为圣人君子所不耻，却是小人们的正常手段；在社会缺少制止这些手段的强制性措施的前提下，只好在行为层面上听之任之，但保留或加强道德上的口诛笔伐，以显示道德优越感和权威中心之所在。杨联陞认为，儒家的理想人格固然是君子人格，但它也维护、至少是容忍小人的所为，允许小人以其道德标准行事，只是将其在道义上划定为小人。^④等级身份和道德审判的存在，使得行为面上的分歧已成为次要事情，因为不同的行为虽有高下之别，但各有适用人群，符合其应有的身份，也得到了其该有的惩罚；“名”已经得到强调和维护，因此也大可不必追求“实”上的一统，社会也可维持其正常秩序。

在这，我们又一次看到无需整合的和谐秩序的达成，而这从西方传统的角度可能是无法理解的。这又一次提醒我们，对“潜规则”这一“名”（概念）所对应的“实”（事实）的功能分析，不能脱离历史与时代背景。而潜规则这一概念与事实的流行，则正源于这种独特的文化心理基质。

责任编辑：马 妮

① 杜赞奇：《文化、权力与国家：1900—1942年的华北农村》，王福明译，南京：江苏人民出版社，2004年，第2页。

② 梁漱溟：《乡村建设理论》，上海：上海人民出版社，2006年，第60—61页。

③ 韦伯：《儒教与道教》王容芬译，北京：商务印书馆，1997年，第281页。

④ 杨联陞：《中国现代学术经典·杨联陞卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年，第881页。