

旁观者的“外位”考察与发现

——论汪德迈《新汉文化圈》的几个要点

张 灵

摘 要：汪德迈研究东亚“汉文化圈”，提出新的汉字理论与语言学说，通过对东亚社会、政治、经济、历史实证性深入考察，论证汉文化圈各国和地区在20世纪陆续实现经济起飞的原因正在于汉字奠定的智慧基因以及通过汉字所承继的儒家的群体主义、礼治主义所带来的活力。东西文明并非此消彼长、水火不容的两种价值体系，而是可以彼此融合、相得益彰的。

关键词：汪德迈 《新汉文化圈》 汉字 儒家思想 群体主义

法国汉学家汪德迈（Léon Vandermeersch）将毕生精力用在对于东亚“汉文化圈”诸国和地区历史文化以及政治经济和社会变化发展的全方位、系统性的考察、研究，而且他职业生涯的一半以上的时间是在汉文化圈诸国和地区的教学研究岗位度过的，作为欧洲第一个掌握甲骨文的学者^①，他独特罕见的学术背景和人生经历，使他对“汉文化圈”诸国和地区的文化整体性与多样性获得了大量的感性认识并积累了丰富的第一手资料^②，进而取得了丰硕的学术成果，其中在20世纪80年代中期出版的《新汉文化圈》一书可以看作他对“汉文化圈”诸国和地区的整体性研究的代表作，出版之初就在欧洲引起极大的反响，被认为是“熟读中文典籍，掌握汉字精髓，领悟中国文化的‘文心’”

① 董晓萍、〔法〕金丝燕：“出版说明”，〔法〕汪德迈：《新汉文化圈》，北京：中国大百科全书出版社，2022年，第2页。

② 〔法〕陈彦：“译者的话”，〔法〕汪德迈：《新汉文化圈》，第3页。

之大作。^①三十余年过去了，本书对中国文化、东亚经济特别是中国经济发展的推论应该说完全应验了，而作者关于汉字文化、中国文化特别是儒家文化、国家治理的很多独到见解依然具有学术的生命力，值得我们进一步借鉴、思考。

一、提出了新的汉字和“文言文”理论与语言学说

汪德迈深入的研究和敏锐的观察准确把握并描述了汉字的特点在于作为一种表意文字，它直接记录语言的意念（ideē），并指出“这便是汉字作用如此之大的奥秘所在”。^②

作者指出，一般而言，拼音文字具有一个语义分节上的灵活性，而且，无论语义分节形式如何复杂，拼音语言都将之“原封不动地记录下来，书写法不触动它”，尽管拼音文字也有诸如“书写符号——字母——的分节仅仅只能近似地记录语言的音素分节”等局限，^③但一般西方学者认为拼音文字的语言代表人类语言的更高级阶段，而表意文字的“表意法只能适用于语言记录的过渡阶段，最终将为拼音法所取代”，甚至认为：“汉字的运用是现代思想和科学精神传播的巨大障碍”。^④但汪德迈通过自己仔细扎实的观察和研究发现，作为表意文字的汉字巧妙避开了拼音文字另一个必然遇到的困难，即“对语音的因素的分析”^⑤，它甚至不要拼音文字在语义分节上的灵活性，因为拼音文字将形式复杂的语义分节原封不动地记录下来，势必造成字词数量的过度膨胀。而汉语“在词义上显示出凝练和集中的特点”，语义的意念

① 《“法国汉学家汪德迈〈新汉文化圈〉国际学术研讨会”召开》，《中国社会科学报》2022年12月24日。

② 〔法〕汪德迈：《新汉文化圈》，〔法〕陈彦译，第2页。

③ 同上书，第184页。

④ 同上书，第185页。

⑤ 同上书，第184页。

组合上“具有较大的灵活性和衍射功能”。^①

那么，汉字和汉语又是如何做到词义的凝练集中和语义在意念组合上具有较大的灵活性和衍射功能的？汉字和汉语之所以具有这样的特点，在汪德迈看来，不仅涉及作为一种表意文字的汉字本身的特点，而且涉及“文言文”这一概念。

汪德迈认为：“在中国文字那里，我们看到的不仅仅是一种简单的口语记录体系，而且是不同于口语的另外一种语言。在这里口语不仅仅被记载下来，而且被重新组合过了。这一特点可一直上溯至汉字的起源。公元前1500年左右，汉字系统便作为一种独立的语言而非当时口语的记录系统而形成了。这一系统绝非已经失传的古老的汉语口语，而是像欧洲拉丁语一样，作为一种书写语言流传至今。这一特殊语言，中文称之为‘文言’。”^②“中国文言文词简洁、语义凝练，这一天才创造显然同文言起于并用于卜筮有关。”^③他曾以“祸”字为例做了阐发：“极为可能，一些图画文字演变成为文言文之词汇而同口语无联系，这类字的名称往往来源于隐喻……一个意为‘祸’的字即是一片肩胛骨经占卜焚烧留下裂纹的图形。……口语中‘祸’显然可以用更为普通的词来表达。所以很有可能这个字是以纯书写方式创造出来的。……此字汉语古音虎。……以令人生畏的象征——虎来意指此字，于是虎即成为祸的注音。”^④

首先，作者认为，汉字和文言文不是像一般语言那样是在对口语的记录过程中创生、形成的。汉字是作为占卜符号而创造的，而文言文是用来表述“通过肩胛骨占卜术所制造出来的卦卜形状”，这一特殊的起源和发展过程，决定了这样一种事实：“最早直接刻在甲骨上的文言记文，都严格遵守着定型的模式，与其说是一种语言，毋宁说是

① [法]汪德迈：《新汉文化圈》，[法]陈彦译，第3页。

② 同上书，第188页。

③ 同上书，第190页。

④ 同上书，第196页。

一种算法 (algorithm)。”^①作者进一步认为汉字作为表意文字其各个字的“词义范围之间”的关系是得到“中国式的理性化的重建”的，而这是值得称道的，因为一般语言的社会约定俗成是没有得到充分控制的，而文言（或者说汉语）的书写语言的约定俗成则得到了充分控制。这就使得“汉字词义不仅明晰，而且是一种视觉上一目了然的明晰”。作者还明确指出：“至于汉字词义关系是根据一个前科学的或多或少带有卜筮色彩的思辨过程而建立的这一事实则并不重要，重要的是明晰的词义关系的建立。正是这一明晰使汉字成为极为有力的词汇工具。”^②

以上论述无疑可以概括为：汉字和文言文的创生和完善过程，与一般普通语言（而不仅仅是一般表意语言）截然不同，它不是普通的社会化约定俗成的结果，而是高度精英化的产物——是当时社会中具有高度的文化水平、思想智慧的特殊人群——占卜师——所创造的，它充分体现了人类思想的思辨性、人类思维的明晰性、对汉字语义内涵与不同汉字语义范围关系的“中国式理性化重建”。

如同大多数学者认识并同意的汉字“六书”理论所显示的，汉字的创生、丰富、完善的过程充满了规律性、科学性，显示出了高度的人类智慧。汪德迈也指出：“首先，必须区分开原生字即所谓‘文’与派生字所谓‘字’。……所谓派生字的‘字’，其意即为‘乳儿’。”而《说文解字》收“文”489个、“字”7701个。“这标志着汉字体系的语言学的合理化的重要性的增强。”^③“汉字的构字法极为明晰，它使得汉字在原生字和派生字两大分类基础上又每类一分为二（实际说来，传统文字学将派生字分为四类）。”在另一处汪德迈还论述道：“在中国文言文中，书写符号——表意符的数目经长期的发展达到5万之多……这一数目从来未显得过于繁重，因为它适应了语言学上的要求，即从语言学上来说说是功能性的。这一语言学的功能性是通过汉字之间的派

① [法]汪德迈：《新汉文化圈》，[法]陈彦译，第191页。

② 同上书，第214页。

③ 同上书，第193—194页。

生衍变逻辑表现出来的”。而其他表意文字在这方面所存在的“十分难以解决的问题迎刃而解了”，“这一问题便是如何组成足够数目但又易于操作的书写符号问题。……中国汉字并非书写符号，其本身就是词……汉字一直被作为词而成为词典编纂学研究对象”。^①“汉字的不同音符总共近1000个……形声法的‘形’同音融成一体，即是说派生字被作为一个整体嵌入一定的词法类型里去。”^②

汪德迈上述表述的大部分并非是他第一个提出来的，但他吸收的各种意见辅助完成了他关于汉字、文言文和汉语的独到见解。这些从不同侧面、角度展开的看法，无不围绕着同一个问题：经过充满智慧的发展，汉字体系“语言学的合理化”在不断增强，汉字的数量达到了5万之多，充分满足了思想情感表达的需要，然而又没有普通表意文字的那种数量难以有效增加或普通表音文字可能存在的、一定程度上的数量过多而文字之间相互割裂较严重的弊端，因为汉字从“文”到派生“字”，从象形、指事到形声（以及转注、假借），贯彻着明晰的“构字法”，“通过汉字之间的派生衍变逻辑”使汉字的内在语义、文字数目和文字之间具有充分的“语言学上来说”的“功能性”而一直作为“词典编纂学研究对象”。特别是“形声”造字法，借助近千个不同音符，与不同的“形旁”相融合，巧妙地使“派生字被作为一个整体嵌入一定的词法类型里去”。正是这种内在的智慧性、科学性，使汉字一方面具有5万之众，但另一方面有内在的贯通性、融合性或者说有机性。

在汪德迈看来，汉字不能不说是创造了一个人类语言的奇迹——以高度的科学性实现了“一与多”的辩证性、灵活性，当然也是智慧性。

如果说汪德迈特别阐发了汉字独特的起源、创生、发展过程，综合运用语言学理论对汉字、文言文和汉语的发展史及其特点做了充分独到的分析、总结的话，他也没有忽略或低估始源性、基础性汉字的

① [法]汪德迈：《新汉文化圈》，[法]陈彦译，第191—193页。

② 同上书，第200—201页。

“象形”“图画”特点和其深远的意义。他特别注意到了“文”和“字”的区别的重大意义，更自觉地看到了“文”的优先性、本根性和重要性，这一“文”的特点不仅奠定了汉字的象形性、直观性，而且它是与表意性（当然也和这种表意的非随意性，即语义的范围清晰性和相互关联性等结合在一起）立体地融合、铸造在一起的。汪德迈鲜明提出：“文言是文之所言。”^①

“构字者通过重构图画文字，有时不惜改变其形状来分离字干，在可能的情况下甚至分出与发音相符的注音偏旁。同时，长期的演化进程使得汉字书写逐渐规范化，以至最后汉字的组成元素只剩下20来个规范的笔画。……只要遵循汉字笔画的排列位置，快速书写时虽改变汉字轮廓也不致发生混淆了。”^②这一精妙的阐释无疑充分肯定了汉字的象形、图画特点的同时，肯定了它对“象形”“图画”局限的突破，这一突破是通过“重构图画文字”“有时不惜改变其形状来分离字干，在可能的情况下甚至分出与发音相符的注音偏旁”等种种技术手段来实现的。如果说这些论述重点在述说汉字如何突破局限的话，它的潜台词、前提条件依然应该记得——“文”是基础，是本体性的，这就是汉字强大力量的根本性所在：“汉字书写的图式化，……强烈凸现出通过构字法造出新字的词义之间的各种关系。汉字有象形特征，虽历经沧桑至今象形性仍然很强，然而汉字之所以令人神往，绝不是因为其象形的特点，而是因为它是一种真正的词义图像（images sémantiques）”^③。汉字的这种力量被汪德迈表述为“词义图像的力量”：“汉语字与字之间的词义的关系清晰明白，……如果说文言句法同口语十分相似的话，那么词法——语法意素及其运用——则是极为不同的。……词义图像的力量即是中国文言为何能使用词义如此集中和凝练的原因。……依据字与字之间的词义的关系的线索而进行的强有力

① 〔法〕汪德迈：《新汉文化圈》，〔法〕陈彦译，第201页。

② 同上书，第200—201页。

③ 同上书，第201页。

的归纳使得文言文成为一种能够探求物质深层奥秘的具有世界意义的语言。……中国古典文学也独特无双。”^①“这即是为什么中国文学中，作为文学创作支柱的叙事体文学从未得到发展的原因。……口语进入文学，是出现在白话文文学之后的事情，随着唐代变文出现了史诗类作品，随着宋代话本出现了浪漫体的作品。然而这两种体裁开始都受到佛教的明显影响，即是说它们是外来的，非正统的。”^②如果说对汉字的“象形性”和“词义图像”的特点和力量作出了新的高度肯定的话，他的“只要遵循汉字笔画的排列位置，快速书写时虽改变汉字轮廓也不致发生混淆了”这一论述还有力揭示了中国书法的秘密，而他关于句法等论述还给出了中国古典文学之所以“独特无双”的阐释，他还用叙事体文学在中国的晚出反过来进一步印证了关于中国文字、文言的独特性的看法。

汪德迈关于汉字、文言文、汉语等的看法，综合吸收了至今已有的众多看法，将这些看法同丰富的现代语言学理论融合在一起作出了新的阐发，不仅对人们关于汉字、汉语已有知识理论做了新的印证，使我们对汉字、文言、汉语的特点有了更深刻的领会以外，他还发现了汉字、文言文更为独特的创生、发展的过程和机制，即汉字、文言并非古代汉语口语的书面语或书面记录，而是以一种特殊的独立文字、语言而创生和逐步发展起来的，当然，它在发展的过程中也逐步和汉语口语的发音、词汇相互影响、相互吸收，从而逐步实现自身的丰富完善，充当了、替代了古代汉语口语的书面语的角色（实际上，汉语口语的书面化如同作者所论，是随着唐宋“变文”“话本”而出现的）。这样，作者不仅从语言学理论的层面上，归纳、描述、肯定了汉字、文言文和汉语特点，还从发生学的角度给出了它们何以能够如此的有说服力的解释。应该说，关于汉字、汉语的一些特点，中外一些学者在一定程度上都有所察觉，比如著名文字学家唐兰先生早就说过：“在

① [法]汪德迈：《新汉文化圈》，[法]陈彦译，第202页。

② 同上书，第202—203页。

中国，几乎可以说没有语言学。但是，中国人用文字学统一了古今的殊语，也统一了东西南北无数的分歧的语言”，中西文字是“倾向不同的”。^①哲学家叶秀山认为：“西方文化重语言，重说，中国文化重文字，重写。……中国文化在其深层结构上是以‘字学’为核心的。”^②香港著名学者饶宗颐先生说：“汉人是用文字来控制语言，不像苏美尔等民族，一行语言文字化，结局是文字反为语言所吞没。”当代学者北京大学徐通锵先生通过对比指出中西语言编码的基础单位不同，一个是词一个是字。^③学者孟华也主张汉语的“字本位”说，在言文关系中强调汉字的自主性、本位性，“认为文字不仅是记录语言的手段，更是看待语言的一种方式”。^④而针对古典文学的语言特点，也有学者以所谓“单文思维阶段”说解释中国古典诗歌语句文字的精少问题。^⑤总而言之，一方面这些关于汉字、汉语特点研究的著作即使是在汪德迈著作汉译本问世之后发表的也多没有吸收到汪德迈的成果，另一方面这些论述对问题的揭示也没有汪德迈的深刻、透彻。职此之故，语言文字学家王宁先生充分肯定汪德迈的著作“对汉字的表意特性，汉字和汉语的关系，却阐释得十分清楚”。^⑥

我们通过汪德迈的研究成果看到，汉字和文言，不仅具有象形的特点、语义直观的特点、每个汉字对应完整意念的特点、汉字之间在语义上相互内在贯通而具有“语言学上的”功能性的特点之外，其实“形声”造字法还使汉字具有拼音文字、表音语言的优点（并且回避了它们的缺点）。因此，汉字和文言，如同作者所论述的，不是一种普通的由社会所约定俗成的语言（口语）的记录，它是一种高度智慧化

① 唐兰：《中国文字学》，上海：上海古籍出版社，2001年，第5页。

② 叶秀山：《美的哲学》，北京：人民出版社，1991年，第26、27页。

③ 徐通锵：《语言论》，长春：东北师范大学出版社，1998年，第33页。

④ 孟华：《汉字：汉语和华夏文明的内在形式》，北京：中国社会科学出版社，2004年，第173、230页。

⑤ 刘晓明：《“语”“文”的离合与中国文学思维特征的演进》，《中国社会科学》2002年第2期。

⑥ 王宁：“序”，〔法〕汪德迈：《中国教给我们什么》，〔法〕金丝燕译，北京：中国大百科全书出版社，2020年，第2页。

的、综合创造的结果，它是一种高度立体、内在精密的体系，它是精英的语言文字，这也是它的推论性、派生性秘密所在。当我们通常说，汉字是“方块字”的时候，也许特别强调了它的笔画结构在平面限度内的灵活、全面、集成式布局安排的特点。这一概括就笔画视觉而言、就其图画性而言无疑是正确的。但如果我们再结合上汉字和文言在语义内容和潜在语法等等方面的高度融合的贯通性立体性的话，应该说“方块字”也可以从隐喻的层面反映汉字、文言文和汉语的高度精密性、凝练性与视觉化。这些特点也是与汉字、文言具有的高度的智慧性（科学、理性）相一致的。与汪德迈对汉字、汉语的看法相反，过去限于理论的局限和见识的不足，有一些“轻视汉字的现代主义者”曾向我们提出一个挑战：“能否背负着一个浸透了落后传统的如此沉重的文字重担而进入西方文明的先进行列？”^①针对这一质疑，汪德迈指出：“日本人认为，近代意识与科学思想之所以能在日本如此迅速地传播，就是因为有汉字作为传播的工具，得力于汉字词义的高度明晰。在这里，我们从一个始料不及的角度，从近代思想的角度又一次发现了汉字语言的天才的逻辑性。”^②

显然，在经历了汉字电子信息化处理考验之后，人们对汉字是否能够适应现代科学技术的担忧应该是烟消云散了。但关于如何从理论上、学理上深刻认识汉字、文言文以及汉语，还是不妨先回到汪德迈这里。他关于汉字、文言和汉语的观点无疑为我们提供了一套新的理论，值得我们进一步研究，特别是精英性的汉字与文言如何与汉语的口语互动，代理其书面形式，汉字如何不断吸收口语的发音，汉字与文言如何不断规制与优化口语等问题，还有待我们进一步展开。但汪德迈关于汉字、文言文和汉语的本体及特点的看法无疑具有巨大的学术价值。法国当代汉语学家白乐桑也赞同汪德迈关于汉字、汉语的观点，指出他的独创性以及目前在学界的尴尬处境：

① [法]汪德迈：《新汉文化圈》，[法]陈彦译，第212页。

② 同上书，第213页。

“把一个文字说是 langue (语言), 这当然是非正统观点”而且不为现在的观点所接受。^①

汪德迈关于汉字、文言独立于汉语口语而自行创生发展、自成一种特殊的语言而非一种口语的书面记录或形式的看法, 显然构成了一种新的语言学说, 这无疑是十分重要的。正是这一学说不仅支撑了关于汉字、文言文、汉语特点的理论阐释, 而且既得到了汉字在朝鲜、越南、日本等国家地区得到传播、采纳这一历史事实的印证的同时, 更给出了何以朝鲜、越南和日本诸国家民族可以运用汉字来记录自己的口语语言, 以及汉字何以在这些民族国家的语言文化中不仅扎下根来而且还促进了其文化的继承与发展这一现象。正如作者搜集了大量一手材料、经过充分的论证之后所说: “正如汉字可以用来记录中文一样, 汉字也可以用来记录任何其他语言, 虽发音不同, 但语义不变。”^② 以日本为例, 作者写道: “至晚于7世纪初, 日本人就开始或者按汉字的意义或者汉字的发音来用汉字记录他们自己的口语。按照意义, 即是用与日本词同义的汉字来记录日本词, 但按日语发音; 按照发音, 即是将日本词拆开成单音节, 然后用发音相近的汉字为其注音, 不考虑意义。”^③ 汉字在朝鲜和越南的使用与此相似。可以说正是作者看到了汉字作为一种书写符号体系独立于汉语口语的特点以及汉字具有那样一些特点和优点, 决定了它们不仅可以超越自身和产生国中国的口语语言而具有了一种超越民族国家地区与口语语言、而自成一种可以通用的语言的特点, 因而使它得以在东亚诸国家民族历史文化发展中担当了重要的角色。对此, 汪德迈论述道: “在词义上显示出凝练和集中的特点。从直接关系到意念组合的语义上讲, 拼音文字呈中性, 而汉字则具有较大的灵活性和衍射功能。这便是为什么汉字作用如此巨

① 龚君姬、吴剑:《探究“月球语言”的“庐山真面目”——法国白乐桑(Joël Bellasen)教授访谈录(上)》,《国际汉语教学学报》2022年第3期, DOI: <https://doi.org/10.46451/ijclt.2022.03.06>。

② [法]汪德迈:《新汉文化圈》, [法]陈彦译, 第3页。

③ 同上书, 第204—205页。

大，影响如此深广，并使得整个汉文化区域的思维传统都深深地打上了它的印记的缘故。”^①“汉文化诸国之间不同的文化特质都深深嵌刻在一个共同的心态基石之上，从而又使得这些国家之间的近似性远较西方以印欧文明为基础的国家之间的近似性为强。这一共同的心态基石，就是普遍运用于汉文化圈各国的汉字。”^②

这些看法，也为“汉文化圈”这一历史文化事实的存在给出了合理的解释，为关于“汉文化圈”文化特点、文明优缺点的进一步的阐释奠定了基础，并为作者在总目标上所设想的为世界经济中心从大西洋沿岸向东亚转移的学说取得合理解释确立了基础。可以说，在这里，作者为全书命题的答案埋下了一个伏笔、一个潜在的基石：通过汉字，东亚诸国文化中奠定了一种高度的智慧以及智慧不断积累增长的基因。也正如民俗学家董晓萍先生所言，汪德迈“从中国古代语言文字学的角度，找到了撬动中国古代社会研究的杠杆”^③，某种意义上，汉字成了一种“元语言”。

汉字的独立性、语义优先、视觉直观、表意与表音巧妙结合、语义内在深刻关联等特点，使它具有晶体化特点，它犹如今天的信息技术中的芯片（chip），深深嵌刻在汉字文化圈诸国家和地区的文化中，显示并发挥着智慧与文明的力量、作用。

二、对儒家文化和儒教社会的特性 做出了新的阐发

某种意义上，是经济上获得成功的“日本奇迹”和“亚洲四小龙”引起了西方对东亚文化尤其是“儒教社会”的高度关注。“日本还保留着深受西方游客喜爱的殷勤的民风，但是成功地跻身于世界发达国家

① [法]汪德迈：《新汉文化圈》，[法]陈彦译，第3页。

② 同上书，第214页。

③ 董晓萍：《论汪德迈中国学》，《民俗典籍文字研究》2020年第2期，第67页。

之林的日本的出现，却以自己的特征打破了西方世界的色彩和谐。日本的特征令人担忧：它们是否是日本的特殊活力的体现，更确切地说，是否是日本得以较其他国家发展更快的特殊活力的体现呢？”^①这也正是汪德迈着力本课题研究的一个重要动机所在。

作为充分熟悉东亚社会的“他者”，天然地可以站在“外位”的西方人，汪德迈首先观察到了儒家文化和日本及“亚洲四小龙”的经济腾飞之间存在的密切关联。他敏锐地对当时西方学界以“禅”文化来破解其中之谜的时潮表现出了冷静的质疑：“西方关于日本经济模式的‘禅之侧面’的研究有如繁花盛开”，但“佛教曾经给予并且还在给予东亚社会巨大的道德伦理影响，然而佛教却从未影响到社会结构”。他清楚地看到“汉文化诸国和地区结构是由儒教不是由佛教规定的”^②。可以说关于儒教和社会结构的关联在总的大方向上，汪德迈为我们科学地理解东亚汉文化圈各国和地区在现代社会的经济快速发展问题确立了有价值的研究框架、坐标。

“儒教的结构如何呢？用三个词便可以回答：家庭、礼仪、文官制。……文官制也已完成其历史使命。至于说儒教模式的家庭，在亚洲新型工业国，除了新年的拜年与祭祖的遗风外，还残留下来些什么呢？儒教不可能不随着古老的社会消亡而消亡，因为它不像道教、佛教、神道教和朝鲜的萨满教，它是传统社会的原则本身。”^③汪德迈从三个关键组织、机制或制度这种社会建制上，将儒教对社会的影响落实在社会的机体上，为我们理解儒教和东亚社会的关联确立了坚实的基础。近现代以来，东亚社会也随着全球的科学技术以及人文社会思想的发展、进步而发生了巨大的变化，汪德迈既看到了“儒教模式的家庭”“文官制”在新兴工业国消失的历史事实，但他并没有局限于社会的表面，而是将目光透过社会的局部和表面，而且从理论上，他自

① [法]汪德迈：《新汉文化圈》，[法]陈彦译，第219页。

② 同上书，第228页。

③ 同上书，第228—229页。

觉地认识到儒教不像道教、佛教、神道教、萨满教，因为儒教“它是传统社会的原则本身”。这样的论断既是基于作者对东亚社会历史传统的深入了解，也是基于作者对儒家思想以及道家道教、佛教、神道教、萨满教等重要信仰体系的深刻理解。

汪德迈指出：“传统上看，儒教社会的教育程度远较我们西方社会为高。”^①“汉文化国家和地区家庭储蓄率在全世界首屈一指。”^②“……从东亚社会强烈的储蓄倾向中，我们不难发现流传经久的节俭、朴素和深谋远虑的传统，儒家一直将此看作经济上最基本的美德。……任何地区都没能像汉文化诸国和地区一样如此巧妙地将这种传统转化为存款，使家庭参加到整个社会的发展中来。只要你经常往来于这些国家和地区，你就会发现这一地区的企业、国家和社会在发展上，有着某种共性，使这一地区具有一种与西方国家十分不同的总体特点。”^③除了这里作者指出的基于儒教的影响而为东亚汉文化圈国家和地区民众普遍具有的勤劳、节俭、考虑长远等有利于社会经济发展的因素以外，更值得注意的是汪德迈提出的“群体主义”“礼治主义”“功能主义”诸概念所意味的文化价值与力量：“由于汉字是从东京到北京，从平壤的台北各种语言的书写符号，作为思想的载体，汉字必然受影响于它所曾传递的思想。……参照以家族关系为纽带的古老的社会模式，我们对仍然活跃于当世的一种可以称之为‘群体主义’的社会现象做出解释；以儒家礼仪观为参照，我们可以对汉文化社会为什么会成为一种突出的‘礼治主义’的社会作出解释；以旧有的国家科举文官制为参照，我们可以求得对很大程度上建立于某种‘功能主义’之上的与‘政治’国家观正相反的国家观的解释。这些参照系统之所以必不可少，是因为群体主义、礼治主义和功能主义从未在西方传统中出现过。”^④

① [法]汪德迈：《新汉文化圈》，[法]陈彦译，第222页。

② 同上书，第226页。

③ 同上书，第227页。

④ 同上书，第231—232页。

关于“群体主义原则”，汪德迈阐释道：“儒家思想有深刻的反个人主义色彩。……在说到自然界不同事物序列（元素序列、草木序列、禽兽序列和人的序列）的等级差别时，荀子阐述了人何以能称为四时万物之首的道理。其文曰：‘水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气、有生、有知并且有义，故最为天下贵也。’所以人的神圣不是人的个性，而是人的‘有义’的社会性。”^①在他看来，“群体主义原则”正是儒家文化和西方文化在总原则上相异的所在，因为在“群体主义原则”的儒家文化看来，“人的神圣”不在“人的个性”——这是西方“自由主义”文化的原则——而在“人的‘有义’的社会性”。人之所以神圣，就在人是有社会性的，是讲求“义”的，“义”是一种群体性的价值诉求，是一种主体间性的价值理想或原则。他进一步关联西方观念申论道：“是社会给个人以存在的意义而不是相反。在这里，社会关系的两极分布正好与我们所知的西方传统，尤其是基督教传统相反，后者通过灵魂的神学来宣扬人的个性。由于同西方的个人人道主义相反，儒家思想对我们说来似乎是有消极的意义。其实儒家思想不仅不消极，而且是积极的，但它是另一种人道主义，它将人提到自然万物之首的位置。儒家认为，人不同于只是具备简单性别属性的动物，在人与人之间的关系中表现出一种高级的社会属性。这一思想在我们西方找不到对应的词来表达，权且称之为‘群体主义’。”^②

在汪德迈看来，儒教社会的“群体主义原则”虽然在最高诉求上超越一般自然，但并不排斥自然，而是将自然原则和社会原则融合在一起：“国家的群体主义首先是从自然万物之秩序来谈社会的，社会模式是由自然规定的，而从历史秩序上来讲的社会，仅仅是以不同的形式或多或少依照自然规律而建立起来的模式。个体的存在不仅仅以社会的存在为条件，而且只能在由自然规定的社会属性中才能实现自我。

①〔法〕汪德迈：《新汉文化圈》，〔法〕陈彦译，第232—233页。

② 同上书，第233页。

孔子的名言‘君君、臣臣、父父、子子’即为儒生共同信奉的社会哲学的金科玉律。这一信条强调家庭关系，原因是家庭关系使社会关系是由自然规律规定的这一点得到充分的体现。正如荀子所指出，人类家族关系是从生命繁衍开始自然而然地建立起来的。这即是为什么按照儒家理论，直接由自然规定的家族模式推而广之而成为社会模式的道理。”^①儒家的人类社会的“群体主义”也是建立在“自然物质秩序”之上，是在“自然规定的社会性中”实现的，显然这既不同于抛弃、忽略自然物质存在和秩序的“群体主义”，更不同于只是建立在自然万物秩序和自然规定性基础上的“个人主义”——这种情形或许接近于“社会达尔文主义”。因此，我们看到，汪德迈对于儒教、“群体主义”的理解与阐释是建基于扎实的现代学术思想理论基础上的，对儒教文化和东亚社会文化的理解在总体上不仅透彻而且其阐释具有很强的现代品质和学术意义。

汪德迈对儒教“群体主义”阐释还有力、准确地对接上了他以“家庭、礼仪、文官制”三个关键点把握儒教社会结构的学术框架。

汪德迈是这样理解儒教社会如何从家庭出发而将以“孝”为中心的“礼仪”推广到整个国家和社会层面。这也是“义”的实践途径吧。汪德迈指出：“一种关系，规定某种特殊义务，完美地实践这种义务就是实践这一德行。最重要的义务即子对父的义务。从这里引申出最基本的德行，儒家一切其他德行皆从此来，这即是‘孝’。”“社会关系变化万端，复杂异常，然而每种社会关系总是可以从某种与其最为接近的家族关系中找到一种既恰当又有区别的定性。”^②汪德迈特别观察了社会生活中的“叙亲称呼”的普泛化，这种普泛化当然典型地折射了“孝”从“治家”到“治国”的轨迹：“这习惯至今仍是家庭关系规定社会关系结构的传统的明显表现。在社会整体之中的每个成员之间都按照特定的关系存在着，各种关系的微小差异都通过细腻的感情体现

① [法]汪德迈：《新汉文化圈》，[法]陈彦译，第234—235页。

② 同上书，第235页。

出来,从这些特定的互有差异的关系中引申出来的各种义务也得到准确无误的实行。这种细腻的感情于是成为相对于‘孝’的另一个儒家的基本德行——‘仁’。……事实上,‘仁’构成了儒家人道主义的精髓。”^①这倒是一个很透彻的理解:“仁”是儒家人道主义或“义”的精髓,而“孝”是它的实践方式。由此情感与理智相统一的一种社会范式得到了有力的说明。

汪德迈发挥了其对东西方社会和文化深入了解这一优势,对西方的个体至上的社会与儒教国家群体主义的社会做了精确的对比,指出各自的优点和弊端。他看到了“群体主义”的优点,也没有忽略其存在的缺点:“……法律上预定的关系范式同自然天定的——即道德的社会关系范式毫无共同之处。后者是具体到个人的、活生生的,前者是抽象的、人为的。另一方面,自然天定的社会关系是沉重的、强制性的,而法律预定的社会关系则因其抽象,而是轻松的、无强制性的,至少从其原则上讲是如此。每个人选择他所希望的范式。如此建立起来的,法律意上的个人主义的自由观,从本质上讲与群体主义毫无共同之处。一方面,群体主义的社会表现为一个热情亲近的、人人互不陌生的社会,但社会压力可以发展到令人窒息的地步,另一方面,个人主义社会表现为一个冷酷的、精于算计的社会,它给予个人更多的自由,但一旦个人主义心态发展到极点,社会便会使个人与世隔绝,给个人以布朗运动分子的自由。”^②

那么,“群体主义”在中国以外的汉文化圈特别是社会制度西化的日本完全解体、衰退以至于消失了吗?汪德迈教授指出:“正是因为儒教已经彻底衰亡,它的遗产才能重新输入到新时代的精神中去而不同国家发展相冲突。……汉字系统正充当了保存儒教精神的绝妙的太平间,汉字的词义网络正是儒家思想网络本身。”^③特别是通过全书的一半

① [法]汪德迈:《新汉文化圈》,〔法〕陈彦译,第237页。

② 同上书,第238—239页。

③ 同上书,第230页。

以上的篇幅，汪德迈通过政治、东亚诸国与地区在近现代以来的错综复杂的相互关系的演变以及经济成长过程的全方位的梳理、透视，看到了汉文化圈诸国文化和社会里流动的、走向现代“和谐”“协同发展”与和平相处的内在潜流、倾向，尤其是汉文化圈各国和地区国家与民族内部无法抹去或抑制的“群体主义”的文化心理倾向，或者说价值倾向。如果我们借用一下“软实力”这个说法的话，或许可以说，儒教或儒家文化在体制层面已经随着现代性社会的到来在汉文化圈各国和地区消亡了，但作为一种“软性力量”，它借助着汉字而保存、渗透在汉文化圈各国和地区的社会之中。这样，汪德迈关于汉字和儒教文化及社会的学说由点到面贯通了起来。但关键的问题，或者说汪德迈关注的焦点问题是汉字和儒教文化与全球经济增长中心从大西洋两岸向太平洋两岸转移的关联在哪里？

三、东亚社会经济活力与群体主义之间关系的深刻阐释

视野开阔的汪德迈总是能够更辩证全面地看取、观察问题，一方面他看到：“绝对的东西是不存在的，即使是在过去最典型的儒教社会里，群体主义也得给某种个人主义留下一席之地。这种个人主义是通过那些初级的法律形式体现出来的。”^①而“在个人主义社会的大海里，总是存在着一些群体主义的堡垒，在堡垒内部人际关系被看作是自然的，主要建立于道德上的而不是法律上的。这类堡垒中最顽固的无疑应该还是家族——这一儒教社会结构赖以维系的出发点。在当今个人主义大大膨胀的社会里，不仅仅这种群体主义的堡垒势单力薄，而且对于这种以家族为范围的堡垒来说，轻微的社会压力便是足以诱发其解体的因子”^②。显然，汪德迈注意到个人主义和群体主义的社会并非

① [法]汪德迈：《新汉文化圈》，[法]陈彦译，第239页。

② 同上书，第240页。

泾渭分明截然不同互不相关，其实在一个社会里，彼此包含着另一种“因子”。那么群体主义在现代社会究竟如何存在和发挥作用，以及如何更全面地看待儒教文化为代表的群体主义，都值得进一步思考。在这些方面，汪德迈都提出了给人以启发的新看法。

尽管汪德迈提出“除了新年的拜年与祭祖的遗风外，还残留下来些什么呢”的问题并认为“儒教不可能不随着古老的社会消亡而消亡”^①，但他指出：“无论在哪种形式的政治制度下，群体主义的心态尽管受到个人主义思想的严重侵蚀，但仍然极富活力。它不仅使得某些传统社会生活特性得以保存，如节日、庆典、各种习俗等，而且给工业社会结构注入了一种性质迥异的精神。我们感兴趣的正是这一点，因为这种新的社会活力不仅生机勃勃而且颇有效益，我们有理由将其看作东亚国家经济起飞的一个首要因素。”显然在汪德迈看来，在以个人主义、自由主义主导的市场经济社会中，儒家的群体主义渗透过社会制度的网络而“注入”了社会并带来了生机勃勃的新的社会活力。它们有时又不仅是“注入”“渗入”社会，而且是弥漫、笼罩社会，甚至是一张隐形的网络而把社会紧密联结在一起：“群体主义精神持续存在于汉文化诸国和地区的第一个标志是弥漫于这些国家和地区的那种社会氛围，这种社会远较西方社会严密，它实际上是一张由各种关系编织起来的凝聚力很强的严密的网，这张网不是按照自愿的原则编织起来的，而是由左邻右舍，职业活动，孩子在同一学堂上学习以及自然少不了的家庭等因素强加给人们的。”^②随着社会的近代化即“发达化”，这种渗透社会的群体主义会发生怎样变化？“社会越发达，家庭之外的社会活动就越多，家庭自然失去了它作为社会关系中心的原有功能。但是，这些关系并没有解体，而是按照集体生活的各个不同侧面重新组织了起来，为了不遭个人主义侵蚀，群体主义改换凝聚方式以图适应。任何一个深入到群体主义集团内部的西方人都会感受到压力，

① [法]汪德迈：《新汉文化圈》，[法]陈彦译，第228—229页。

② 同上书，第242页。

这种压力甚至可以通过语言障碍显示出来。在汉文化圈中最发达的国家——日本，这种社会压力表现得尤为强烈。在发达社会，最重要的活动是经济活动，是企业的活动。而在东亚社会，正是企业形成了群体主义的中心。”^①通过对日本社会的深入观察，汪德迈看到，对集体主义生活崇尚的群体主义在“现代性”发达的日本，“家庭之外”的社会活动中，经济活动、企业活动并没有替代传统社会中的群体主义活动成为最重要的社会活动，而是与人们的想象、预料相反，企业反而成了“群体主义的中心”。有些西方观察家以为，日本企业的“本厂精神”或许是企业政策主导的结果，但汪德迈却认为二者之间的因果关系相反，是社会中的群体主义精神促使企业制定了那样的政策：“事实则恰恰相反，本厂精神是职工带给企业的，是古老的群体主义凝聚力的作用，政策是为适应这一情况而实施的。”汪德迈看到，注重群体主义的日本并非看轻物质利益，人们对物质利益的重视是一致的，但“物质的东西也许并不是最重要的。……日本工作则远较其他地方辛苦。这种情况使得1979年欧洲共同体的一份著名报告中称日本人为‘有工作癖的人’。实际上，无论是在日本，还是在其他汉文化国家和地区，工作本身并非如此重要，重要的是工作的社会意义。在这一地区，人们肯定工作的社会价值，而不是像西方那样消极地看待工作。……日本快速的工业化的早期有一个照搬西方企业体制的阶段，随之而来的是一个由民族心态决定着企业生活日本化的过程。”^②显然，更加辛苦地工作、“有工作癖”这自然与物质利益有关，然而这物质利益却是为了一种更高的目的和价值，或者说它的背后或前面有一种更高的价值追求、价值归宿：即“群体主义的东西”，因此，虽然工业化早期的日本也照搬西方的企业体制，但最后日本的工业化还是走上了“企业生活日本化”的过程——“群体主义的心态并不仅仅影响企业内部生活，

① [法]汪德迈：《新汉文化圈》，[法]陈彦译，第243页。

② 同上书，第244—245页。

而且还同样影响到企业与企业之间的关系”^①，“社会压力较好地平衡了双方的利益对立，以致在这里既无必要，也无可能将保护合法利益的行动推向暴力的极端。群体主义社会远比个人主义社会平衡稳定”^②。由企业内部的“本厂精神”，推及企业间的全社会生产领域，进而得出“社会压力”较好地平衡了企业和个体、企业和企业双方之间的利益关切，让我们看到了“群体主义”犹如不散的幽灵在工业化的日本存在的身影和作用的方式，更让我们看到了其作用的意义：在这样的社会里“既无必要，也无可能将保护合法利益的行动推向暴力的极端”，而在东西文化、企业与社会的全方位对比之下，汪德迈得出了“群体主义社会远比个人主义社会平衡稳定”这样的结论，这无疑正对应着群体主义社会的原则与理想——“和谐”，也与作者通过对近代以来汉文化圈各国和地区之间的政治经济关系、特别是政治关系的实证式梳理、观察所看到的在这一地区和国家之间无论裂痕、猜忌、矛盾与冲突曾经如何持久与激烈，但始终内在地流荡着一股不可阻止的寻求谅解、和谐、合作与团结的力量与诉求这一点相一致、相呼应。

我们进一步从更多侧面看看作者的相关论述，包括从日本以外来观察：“儒教伦理是十分有效的，即使在那些存在着健全的法律制度的地方（如殖民地）。华人企业家避免求助于法律制度，他们害怕割断与那个被证明为最有效的体系的联系。……一些古老的做法没有被放弃而是被吸收到新的制度中去。”^③作者从国家、银行与一般企业之间的金融关系角度看到了一种体现群体主义的现象：“在日本，企业的负债率可以达到在欧美难以想象的高度。”^④允许企业有很高的负债率，显出了银行与负债企业的“共克时艰”的凝聚力和群体精神，也体现了一种银行与企业之间的高度信任，这似乎也呼应着对只顾自己物质利益的

① [法]汪德迈：《新汉文化圈》，[法]陈彦译，第248页。

② 同上书，第249页。

③ 同上书，第251页。

④ 同上书，第252页。

经济短期行为的共同规避，也与遇到问题时华人企业家的选择有一种深刻的一致：“华人企业家避免求助于法律制度，他们害怕割断与那个被证明为最有效的体系的联系”。——那种最有效的体系的联系，显然超出法律上的物质利益的单纯关切——“最有效的体系的联系”显然要比纯粹法律、经济的联系丰富与重要。

同样，作者看到汉文化圈群体主义的强烈认同，但也不仅不否定或忽视汉文化圈特别是日本社会存在激烈竞争，而且还发现了这里的竞争异常激烈，而“群体主义的作用仅仅是力求竞争公平进行”。“力求竞争公平”显然是把“竞争”和“公平”融合在一起，可能正因如此，“日本的竞争机制比西方要健全一些”^①。在另一处，作者论述道：“日本人的‘和’，便是防范法律个人主义泛滥的有效之堤。”^②这一点无疑同这里的“竞争”与“公平”相融合的价值理念、价值秩序意识是相一致的。通过以上的历史描述和理性阐释，汪德迈给出了以日本为代表的汉文化圈各国和地区在20世纪陆续在社会现代化、工业化道路上迅速崛起的原因所在、活力所在。更让我们看到了传统儒教文明的群体主义与现代工商业为核心的社会依然具有巨大的积极意义，不仅给企业和经济发展带来活力，而且能够促进社会更加公平、平衡、稳定。

四、在社会治理等学术或理论问题上的创见

在关于汉字文化圈、儒教社会、东亚国家经济起飞的原因等问题的研究过程中，汪德迈展示了其在一些文化研究、社会治理研究等方面所形成的极富创新性的理论见解，值得我们进一步研讨。

① [法]汪德迈：《新汉文化圈》，[法]陈彦译，第253页。

② 同上书，第262页。

对儒家伦理和礼治的精彩论述。汪德迈认为：“儒家伦理的基础不是宗教而是礼仪。从中国传统中发展起来的礼治精妙绝伦，世无其匹。……在古代中国，宗教仪式被精心地、有意识地、智慧地从其宗教基础分离出来，经过改头换面而系统地用于日常行为。……由于社会是先验地存在着的，其结构是由同一的宇宙规律规定的，所以个体的行为活动在个体的目的被明确之前就应该是符合自然法则的。……礼仪便是为保证个体行为顺应自然法则而设的形式系统。礼仪的目的不是达到某种目的或目标，而是寻求个体行为之间以及个体行为与自然界万事万物的生息机制的合一即形式的和谐。这是一种可以称之为‘形式性逻辑’的理性。而不是我们熟悉的‘目的性逻辑’的理性。”^①虽然汪德迈以“儒教”为名来展开对本书的核心问题阐述的重要组成部分，但他并不把儒家思想及其社会实践等同于一般宗教，而是认为在儒家思想主导下，古代中国的“宗教仪式被精心地、有意识地、智慧地从其宗教基础分离出来，经过改头换面而系统地用于日常行为”，这其实是颇为准确地指出了儒家思想实践的非宗教性，它的目的或向人们灌输的理想不在天国或来世，而在日常现实。在古代中国文化视域，社会相对与个体是先验地存在着的，而且社会的结构“是由同一的宇宙规律决定的”，这就意味着，在这样的文化眼里，不仅个体要顺应社会、与社会相和谐，而且相对于人类社会，宇宙是先验地存在着的，因此人类社会要顺应自然宇宙的规律、与自然宇宙相和谐。于是进一步得出推论：“礼仪便是为保证个体行为顺应自然法则而设的形式系统。礼仪的目的不是达到某种目的或目标，而是寻求个体行为之间以及个体行为与自然界万事万物的生息机制的合一即形式的和谐。”这种理解，就超越了从某一构成元素出发的目的论、实质论价值评判，而将万物放在了“间性”的关系之中看待，这无疑与中国古代的“和实生物、同则不继”的多元论、万物相成而不相害、“天地与我并生、

①〔法〕汪德迈：《新汉文化圈》，〔法〕陈彦译，第254—255页。

万物与我为一”的思想观念深刻一致。就此意义上，汪德迈指出古代中国文化（尤其是作为儒家实践机制的礼仪），其“目的不是达到某种目的或目标，而是寻求个体行为之间以及个体行为与自然界万事万物的生息机制的合一即形式的和谐”。“形式的和谐”这一对“礼仪”“礼治”的注解，无疑是新颖的，有说服力的，而且融合、包含了作为中国文化重要一翼的道家思想的精髓。当然我们也可以将之视为儒家道家相一致、相叠合的元素、部分。这种“形式性的逻辑”，作者认为完全不同于西方的“目的性逻辑”。这一对比不仅清晰、突出地显示出了中西文化的某些实质差异，而且具有重要的思想启迪意义。同时这样的对比发现也正是基于汪德迈对中西文化与社会有全面深入了解的优势。当这种“形式的和谐”“形式性逻辑”被置于文化观念的顶级核心位置的时候，显然是把个体和社会放在了最广阔的自然宇宙的坐标背景下来思考。某种意义上，超出了“目的性逻辑”“实质性逻辑”视野的局部性、局限性。

关于中国文化中的宗教问题，汪德迈有一个很有意义的看法：“儒教群体主义的一个明显的特点是其不带任何宗教信仰色彩。自孔子时代（前551—前479年）起，中国古代宗教就已失去其超度作用而转变成为一种纯宇宙论。……儒家伦理摒弃所有形而上学的目的论，将形而上学的问题留给佛教。儒家的唯一的终极目的就是实现社会的和谐——宇宙和谐在人世间的影子。”^①一方面，明确肯定了儒教、儒家的非宗教性，将“形而上学的目的论”明确同儒教、儒家伦理相剥离，并在中国文化的总体和历时维度上，指出伦理中的“形而上学目的论”被留给了佛教，同时将儒家的“终极目的”分辨、凝练为唯一的一点即“实现社会的和谐”。而且汪德迈还将儒家的这一“终极目的”作进一步的宏观观照或者说引申，认为儒家的终极目的“实现社会的和谐”乃是与儒家的自然宇宙观贯通的，并以总体宇宙观为基础的，因为作

① [法]汪德迈：《新汉文化圈》，[法]陈彦译，第241页。

为儒家的终极目的“实现社会的和谐”乃是“宇宙和谐”在人世间的折射、投影或“贯彻”、呼应。无疑这一简短的论述中包含了汪德迈对于中国文化的宏观、透彻的理解与阐发，关于“宇宙和谐”“社会和谐”的看法正与儒家追求“仁”“和”的“群体主义”深刻、准确地对应与关联着。

关于社会、政治、政治性及群体主义与政治制度等理论问题，汪德迈的著作也透露出一些与我们通常所具有的观念很不一样的看法。“群体主义决非政治性的，它是一种社会范畴，可以在任何政治制度中生存。然而反过来说，只要它存在，它就必然作用于建立其上的政治制度。”^①我们一般的观念中，“群体主义”“个人主义”就是指一种具有社会公共性的政治观念，但是在这一段论述中汪德迈对一系列术语的所指做了精密的区别，所以他认为“群体主义绝非政治性的”，而认为“群体主义”是一个社会范畴，而社会显然又是相对于“政治”“政治制度”的。这一潜台词蕴含丰富的学术理论见解。

他还提出一个“礼治主义”概念，以之描述和概括中国传统群体主义在社会和国家治理中的作用方式。“中国礼治主义实际就是这种形式性逻辑理性运用于规定社会活动而获得极大发展的产物。”^②作为西方人，他还鲜明地反省道：“囿于自己的文化传统，我们常不无蔑视地将礼仪规定的行为看作某种僵化的没有目的性的行为。然而中国的礼治却远远不是一种消极的制度，它的体系复杂精深。”^③他说：“儒家赋予礼以多种含义。……一，按照自己内在法则运行的所有宇宙运动的形式；二，同宇宙运动形式相一致，旨在调节人际关系的由各种仪式所规定的人类行为模式，如婚姻、丧葬、诞庆、祖先崇拜等等；三，以上模式指导下的日常生活模式。实际来讲，人们一般是在后两种意义

① [法]汪德迈：《新汉文化圈》，[法]陈彦译，第240页。

② 同上书，第255页。

③ 同上书，第255—256页。

上谈论礼，指符合礼治道德的人的行为。”^① 他将西方的主导治理方式概括为“法制主义”，并将礼治主义和法制主义在对比关联中展开论述，给人颇多启迪。

如果说儒家的礼治主义的社会规范即“礼”“礼仪”的话，在汪德迈看来，这礼、礼仪自然是一种行为的形式性规范，因此儒家礼治主义也是一种“形式主义的治理”，同时他也深刻指出：“儒家道德的形式主义既非我们经常认为的某种伪善的标准，也非仅仅是对表面浅层规则的遵守。……儒家的道德反省一再回到这一点上来，认为行动是内心世界的表现，不反映内心精神的行动是无意义的，宁无行动也勿使精神与行动分离。”^② 礼仪规范，虽然看似只是行为的“形式”规定，是一种“表面浅层规则”，但它绝不是伪善的，因为儒家要求行动成为内心世界的表现，“不反映内心精神的行动是无意义的，宁无行动也勿使精神与行动分”。这一点无疑也蕴含这儒家礼治主义的一个软肋、弱点——即可能对人的“诛心”式的束缚与压制。而特别有学术意义的是，汪德迈看到礼、礼仪、礼治有沦为外表的形式主义的可能，但是“如果说人们行为所应遵循的形式是从外面灌输的，那是由于舍此别无他法”。作为一种治理规则，无论是儒家的礼治主义还是西方的法制主义，它们都是运用一种“行为的形式性规范”来实现治理，这是它们共同的地方。应该说这种对于礼治主义的“形式性规范”的转换说明，使我们对儒家社会治理方式的认知更清晰了一步。那么这两种截然不同的社会治理观念有什么不一样呢？

汪德迈认为：“法制主义同样是形式主义的，但意义却与儒家完全异趣。法制主义源于目的性逻辑而非形式性逻辑理性”。“礼仪是从外部来规定内部，通过对行动的规约来使意向符合于行动；而法律则是从内部来规定外部，通过对意象的规约来使意向与那个将它外化的行动相一致。这一规约的出发点和方向的不同正反映了群体主义与个人

① [法]汪德迈：《新汉文化圈》，[法]陈彦译，第256—257页。

② 同上书，第257页。

主义的对立。”^①

“礼治主义与法制主义相比较，在处理民事关系上明显优越，但在处理经济关系时则显得十分不济。……经济活动实际是在礼治主义的肌体上发展起来的令人讨厌的赘生物，法制关系制度的胚胎便是从此萌生的。”^②在这些论述里，汪德迈看到了礼仪、礼本身常常被置于了更高的重要性位置，就这个意义上说，它体现的是一种“形式性逻辑理性”。这一点在中国社会里是存在的，比如，常常“辈分”所要求的“礼”“礼节”“礼仪”就超越了对具体个人人品及行为动机、目的的考虑，而相反，立足于个人主义的西方法制主义，则追求一种“目的性的逻辑理性”——考量一个行为的目的、动机等等，而对行为的外在形式相对约束较少。虽然不能说这个对比、分别是绝对的，但具有很大的学术启发性。

关于礼仪，汪德迈还论述道：在现代社会，特别是发达工业化的日本，“与其说礼仪处于一种边缘的位置，毋宁说它在深层结构中起作用，在那些为制度所规定的异常有生命力的日常习俗中起作用。这些礼仪习俗传达的是一种社会和谐精神，日本人称之为‘和’。它继续维系着社会秩序、等级，起着缓和和经济行为所致的过分粗暴的后果的作用。礼仪之名已不存在，人们不再像古时候一样设置繁复的礼仪制度以治理国家。礼仪分崩离析了，但又无处不在。”^③这一点论述无疑可以看作汪德迈关于“群体主义”作为东亚经济发展水平快速提高的原因之解释的另一个维度的注脚。

在同西方社会对比的时候，汪德迈曾指出群体主义社会对个人造成的压迫感之弊端，然而他也辩证地看到了群体主义礼仪对个人的“解放”作用的一面：“有礼仪形式可以依据而无须表现个性也会使人

① 〔法〕汪德迈：《新汉文化圈》，〔法〕陈彦译，第258页。

② 同上书，第259页。

③ 同上书，第260页。

轻松闲适。”^①

针对传统中国的国家观念、国家制度，汪德迈给出了不少新鲜的看法。“如果人人都按照自己的真正的自然方向行事，那么他的行为本身便是合乎礼教的。这即是儒家以‘无为’政府来概括理想的政府的原因所在。我们现在要谈的所谓国家功能主义的概念，便是建筑在这一分析之上的。”^②虽然以“无为”作为理想政府的观念首先在道家，然而儒家无疑也是赞成的，这与传统中国崇尚“无讼”“息讼”的法之“无为”观念相一致。而更耐人寻味的是他在此一国家观念基础上所提出的“国家功能主义”概念及其在传统中国的应用。针对西方对中国古代政治制度的一些片面看法，汪德迈提出了质疑，如所谓的“古代中国的帝王制度即是由君主一人主宰国政的专制政体”这一概括，他并不完全赞同：“孟德斯鸠创立三权分立理论，阐明了法治国家的机制，中国专制主义摇身一变又成为最为恶劣的原始野蛮的暴政的样板，黑格尔曾经有一段勾勒出中国专制政体特征的话至今仍然继续滋润着那些先入为主之见。‘专制帝王君临中国大地，操纵组织严密的政府和等级森严的国家，甚至宗教和家庭事物都由国家法律所规定，个人在精神上无个性可言。’”^③显然黑格尔为代表的西方偏见是建基于“个人主义”主张的立脚点上的。古代中国“由于无力将社会关系加以法律概念化，中国政治制度将永远处于幼稚时代。这一观点为各种关于中国无历史，中国无发展，中国的王朝更迭是一种永无休止的周而复始的循环运动等的说法提供了理论依据。……这类关于中国的看法——如果算是看法的话——是基于西方对所有非西方事物的一种傲慢的盲症。”^④在汪德迈看来：“从严格的政治意义上讲，即国家政权的社会构成的属性来讲，中华帝国从来都不是一个政治国家。儒家认为，社会

① [法]汪德迈：《新汉文化圈》，[法]陈彦译，第261页。

② 同上书，第271页。

③ 同上书，第272页。

④ 同上书，第273页。

不是后天建成的，而是先验存在的，同样，国家也不能被建成，既不能由一个暴君、一小撮首领也不能由整个人民所建成。它的形成机制可在运行中逐步完善或者起变化，但是其基本结构却是先验地预设的。这样，我们便不能将这种国家权力说成是严格意义上的政治权力。即一种能够推动组成城邦、社会的人以自己的行动方式行事的匀质的权力。”^①这一论述中，汪德迈所说的国家的基本结构是“先验地预设的”也许带有形而上学的色彩、因而值得商榷的话，我们忽略这一点而从论述的整体看，他无疑是把古代中国国家观念的源头与生发过程“悬置”了起来，而他提出的在儒家看来社会和政权“不是后天建成的，而是先验存在的”“国家也不能被建成，既不能由一个暴君、一小撮首领也不能由整个人民所建成。它的形成机制可在运行中逐步完善或者起变化”这一看法，蕴含历史发展观的辩证法，甚至具有存在主义的开放视野，即社会和政权是在“历史”的演进中而不是在其外“无中生有”地创建的。而更为值得关注的是，这一段论述中，汪德迈显示出了有关“政治”“政治国家”“均质权力”的学术观念。“均质权力”显然应该是暗中对应对了“个人主义”的政治观念，意味着一定范围的个体权利（包括分有权力）的平等、均同，而按照传统西方观念只有在此基础上才能产生西方那样的政治观念和政治制度——即法制主义意义的政治国家。而“中华帝国从来都不是一个政治国家”，那么一个“非政治国家”又意味着什么？

汪德迈指出：传统中国“这种国家权力只能叫作礼仪性的”，也是“符合自然的”，但不是“西方自然法意义上的权力——反映了个人主义世界观的人类自然属性的权力”，中国这种“国家权力合乎自然的观点是从宇宙论意义上讲的，是功能性的，非政治性的。所谓功能国家乃是一种纯行政国家。同由政治权力支配或自生于某种社会形式的组织相反，古代中国的帝国组织是一种只具备行政管理性质的权力制度，

①〔法〕汪德迈：《新汉文化圈》，〔法〕陈彦译，第274页。

它无须政治权力支配，只以礼仪来进行调节。”^①在此可以清楚看到，在汪德迈看来，传统中国之所以是“非政治国家”就在于古代中华帝国组织是只具备“行政管理性质的权力制度”，它“无须政治权力支配，只以礼仪来进行调节”。他进一步说：“所谓官吏制度便是最严格意义上的纯粹官僚主义的国家制度。官僚制度的功能主义没有权力的分立，只有技术上的功能的区分。……皇帝本身的权力则从来没有界定。……这种至高无上的权力又完全是非政治的。”^②“中国的古典国家理论认为皇帝绝非一个可以任意支配政权的独裁君主，它以一种完全不同的方式来解释帝王的功能，将这种功能看作一种存在于宫廷帷幕深处，行政上最为僻静地方的相当于盲点的功能”。^③“如以法制主义的标准来衡量中国，中国则从未发生过变化。”^④——“权力”而非政治！这一系列的论述中，汪德迈显示出其所指的政权“非政治性”“非政治国家”概念的核心在于中国古代的政权包括皇帝的权力都只是一种行政的功能性安排。“历史上中国或其他汉文化国家所经历过的各种不同的政权形式，总是按照不同比例的礼治与法治的结合。但同现代欧洲各国政权相比，其最终的统治方法显然是多一些不干预主义，少一些极权主义。中国刑法发达，唐律比欧洲中世纪的任何法典都完善得多。然而长期以来通行的中国官员政绩评价标准却是官员们越少诉诸刑罚，便越是政德昭彰。”古代中国政权具有“不受任何政治机制控制的官僚政权的独裁特点。必须承认，中国功能主义具有官僚系统自我调节机制，中华帝国的行政管理水平，曾达到近代以前世界任何国家都不能与之匹敌的高度完善的境界。”^⑤这些论述突出了中国古代政权的“功能主义”行政特点，而这一点是与其“非政治性”描述关联讨论的。对这种功能主义行政的特点汪德迈做了进一步强化论证：“近代西方正是从传

① [法]汪德迈：《新汉文化圈》，[法]陈彦译，第275页。

② 同上书，第275—276页。

③ 同上书，第276页。

④ 同上书，第277页。

⑤ 同上书，第278页。

统中国借用了这一制度。科举制之于行政权力正如民主制之于政治权力。对于帝王权力本身也设有一种有效的称为封驳的制约制度。……对于较为重要的案件必须运用书面诉讼程序。……最后的调节权力属于帝王所有，虽有封驳制但却无控制。”^①“科举制”强化了“行政权力”的运行，这同样是与“政治性”对比而论的：“正如民主制之于政治权力”。“程序”与“制约”的功能也得到突出。“功能主义”“官僚系统自我调节机制”等一系列概念具有高度的相关性，都旨在说明古代中国政体的功能主义特点，而且作者认为“中华帝国的行政管理水平，曾达到近代以前世界任何国家都不能与之匹敌的高度完善的境界”。在另一处他结合“群体主义”论述道：“中国行政体制调节社会的职能优于所有欧洲近代以前的行政体制，……像中国古代这样具有根深蒂固的群体主义结构的社会，有足够的力量来与官僚政权抗衡。最无防御能力的社会阶层是农民阶层，他们备受地方村社富豪的剥削，同时又倚靠这些富豪的行政庇护。从礼治主义中之所以引不出国家的政治统治的概念，也是因为群体主义社会具有充分的自己保护自己的能力。”

现在我们来对汪德迈的上述论断作一综合概括，我们可以看到：一，中国古代政权的行政性和功能主义，是与前面所说的礼仪的“形式性逻辑理性”说一致的，包含着道家哲学的“有无相生”、儒家的“和实生物”、“和谐”等“间性”智慧。而作者认为商鞅为了贯彻自己的国家专制主义思想而“采取的强化国家的第一项措施便是解散群体主义的支柱——氏族”^②。二，“中国古代这样具有根深蒂固的群体主义结构的社会，有足够的力量来与官僚政权抗衡”、“礼治主义中之所以引不出国家的政治统治的概念，也是因为群体主义社会具有充分的自己保护自己的能力”等表述表明，政权与社会并非空间上完全叠合、同一的存在，它们之间存在不同的作用领域，彼此之间可以形成一种制衡，当然也可能相互之间形成一种互补。如何更好理解“社会”，这

① [法]汪德迈：《新汉文化圈》，[法]陈彦译，第279页。

② 同上书，第280页。

一段值得参考：“中国人是一盘散沙。这一比喻曾广泛流传但并不确切。它使人理解为中国人个人主义太强以致无法团结起来。实际上正好相反，中国无论是国民党还是共产党的革命志士，总是力图将个体从结构紧密的关系网中解脱出来，而成为具有阶级意识的革命大众。”^①显然“社会”意味着“政权”之外的一种社会组织力量，而建立在个人主义之上的法制主义国家的政治统治则是一种全方位的统治。社会的力量不足以抗衡政权，而政权的运行中，行政系统是要受到“政治”的制约的。这种政治的制约乃是一种政治—权力规则的体现与实现。这里其实显示的是西方文明发展史上关于立法、司法、行政三权分立的观念与实践的一部分重要内容，即“政治游戏”机制对行政的牵制。

我们可以通过作者对汉文化圈部分国家和地区的国家治理特点的描述来进一步确认作者的有关理论。他说：“1911年中华民国的缔造者孙中山曾启用旧制度的两种最卓有成效的调节机制监察和科举用于国家政权组织。今天台湾的现行宪法规定，政治权力不是分为三权，而是分为五种不同权力。”而台湾地区公共治理表现出“社会政治化程度低弱和偏重于行政而非政治的统治倾向。汉文化社会是政治化程度很低的社会”^②。汉文化圈“绝大多数民众对国家事务漠不关心”^③。“在日本，人们不大利用政治机构的渠道，而是比西方多得多地利用行政手段来直接解决重大事情，社会结构性的力量直接影响行政部门。”如日本的“经团联”（经济团体联合）和“总评”（日本劳动组合总评议会）^④就具有重要的社会力量或影响力，日本“官僚政权与大的社会组织之间的接触机制的存在，使政治本身的机制受阻，而且政治机制本身也因之或多或少地被扭曲”^⑤，“行政权力在很大程度上支配着建于其

① [法] 汪德迈：《新汉文化圈》，[法] 陈彦译，第291页。

② 同上书，第281页。

③ 同上书，第282页。

④ 同上书，第283页。

⑤ 同上书，第284页。

上的政治方向”。^①作者认为：“日本西方式的政治制度留给人的印象是，无论它的存在、运行都停留在表层上，而行政与社会则紧密相连。……日本工业政策的大方向难道不是主要由经济团体联合会和通产省而不是议会决定的吗？……一方面，群体主义社会能够较好地自我维持其各压力集团之间的平衡，而在个人主义社会里寻求这种平衡正是政治权术所应起的作用；另一方面，礼治传统的行政调节机制中‘和’（调和各种利害关系）的意识十分发达。在那些镇压机构健全的民主政体的汉文化国家和地区，西方式政治制度虽然存在，但仅仅是一个外壳。”^②作者的这些论述，特别是关于在政体上早已西化的日本社会的实际政治结构和运行机制的描述，进一步显示了作者关于“政治”的独特观念、关于汉文化圈各国和地区的礼治主义、群体主义在国家治理和国家公共生活中依然发挥作用的空間所在和作用方式的认知。尤其是日本的经验和事实，具有极大的启示性，群体主义、礼治主义、功能主义的国家治理方式机制的融合，既阐发说明了汉字文化、儒教文明在现代社会使经济实现高速增长的巨大作用，无疑也悄然说明，现代民主政治的具体结构与运行方式并非完全只能按照标准的西欧—美国方式——以“三权分立”和“权力均质”预设下的议会民主强势制约行政权力的“政治国家”方式为唯一模板，事实上，日本社会的变通，以及汉文化圈诸国和地区历史，均折射出“礼治主义”“群体主义”的社会空间所具有的巨大的活力和价值。这是值得我们进一步深长思之的。

当然看到了汉字文化圈的这些历史遗产及其独特的价值，并不意味着汪德迈罔顾了历史的发展，忽略了世界历史现代性的当下。他曾针对20世纪80年代汉文化圈一些国家和地区“执政党职能的政治性不强”“执政党主要关心的是发展经济与现代化”等现象指出，这些“国家权力组织形式是行政的，即是说按照技术性的功能划分的。由于发

①〔法〕汪德迈：《新汉文化圈》，〔法〕陈彦译，第285页。

② 同上书，第286页。

育不健全，它还不具备成熟的力量，国家必须通过相当独裁的权力集中来补救自身的不足，这就必然导致责任的不稳定及随之而来的任人唯亲和腐败堕落等现象”^①。那么，日本的中西兼纳与融合，特别是具有议会政治的整体结构但又弱化“政治”而强化、倚重行政功能的实践这一点无疑给我们重新思考世界各国的治理传统和完善当下的社会制度具有极大的启发价值。

汪德迈曾指出：“革命所带来的对一党有利的所有公共事务甚至私人事务的极度政治化，是古代中国法家政治的现代翻版。”^②“从本质上讲，群体主义社会就既非法律的也非严格意义上的政治的。……在汉语中，国家权力并非一个指示词而是一个关系词，用一个秤锤（权）的隐喻来表示。最先放上天平的不是国家而是社会，国家是社会权力的平衡码，而不是相反，社会应该是国家权力的平衡码。”^③就中国而言，他借历史提出了商鞅主义的通过法律将全部权力政治化地集中国家的反思的必要，并对给“社会”留出群体主义空间以某种建议。

汪德迈关于日本社会曾说道：“变革完成后的日本社会的勃勃生气，令人回想起旧儒家社会的特征。当然，西化使日本人的心态增加了十分严重的个人主义成分，但是，群体主义精神并没有灭绝，它在法律的背后，保持在礼仪形式之中，深深地影响着按照西方模式建立的国家政治生活方式。而且，国家政治机构的功能主义倾向的减弱，又使政治机构本身在很大程度上成为多余的。”^④在日本的西方式国家政治机构之后，作者留意、描述的那些没有灭绝的群体主义、礼仪与礼治主义，让人想到孔子《论语》里的重要指示：“绘事后素”。显然，在西方式国家政治机构之后，是由来已久的儒教群体主义、礼治主义！说到礼仪，汪德迈曾指出：“葬礼仪式以一种强大无比的力量显示

① [法]汪德迈：《新汉文化圈》，[法]陈彦译，第287页。

② 同上书，第294页。

③ 同上书，第295页。

④ 同上书，第297页。

出以死者为中心的整个社会关系的范围、强度。……个人主义都从相反的意义上来说来阐释群体主义，从自身出发颂扬节日的放任自由、欢乐纵情和将社会等级舍弃不顾的一面。”^①——这段精彩的对比里我们可以看到，在儒教文化礼仪中，作者捻出的是“葬礼仪式”，而在西方个人主义文化传统背景下的礼仪中，作者捻出的是节日“狂欢”。孔子就极其重视葬礼仪式，甚至认为葬礼上“与其易也宁戚”，葬礼是针对死去的人的，当然充满了精神性，而且群体性的，这个群体性不仅关涉活着的人，而且包括了死去的人，甚至是特别重视死去的人。因此，“葬礼仪式”彰显了群体主义特点，而西方的节日——“放任自由”“欢乐纵情”“社会等级舍弃不顾”等特点不正如巴赫金所系统阐发的“狂欢”理论所说的那样典型地体现了西方个人主义的平等、自由的文化精神吗？

个人主义、法制主义、政治国家都是围绕着财产等物质利益之核心而展开的。而群体主义、礼治主义、非政治国家围绕的是生命、“仁爱”、“和谐”。

汪德迈在描述传统汉文化圈各国和地区的国家观念时指出：“由闰月系统巧妙连结起来的昼夜交替，月年递增显示了这个宇宙法则的生生不息。中国传统一直将国家机构同哲人思辨中的宇宙运行结构的各个部分相提并论。”^②这也是体现了儒教国家观念里的“和谐”背后更远大的支配逻辑。

在论述到传统儒家国家理念的时候，汪德迈如前所述，有这样的话：“最先放上天平的不是国家而是社会，国家是社会权力的平衡码，而不是相反，社会应该是国家权力的平衡码。”那么，在“个人主义”和“群体主义”之间，如果说如同国家与社会一样应该彼此补充、相互平衡的话，“个人主义”基础上的以物质财产为根本的法制主义、政治国家，和群体主义基础上的礼治主义、非政治国家的治理力量，二

① [法]汪德迈：《新汉文化圈》，[法]陈彦译，第263页。

② 同上书，第271页。

者之间又该孰先孰后？

如果仔细察看以上对比，不难看出：“个人主义”基础上的以物质财产为根本的法制主义、政治国家，范围小，建立在目的性逻辑理性之上，因而坚实可靠！而群体主义基础上的礼治主义、非政治国家的治理力量，建立在功能性的形式逻辑理性之上，折射或源自自然宇宙的总法则，因此更包容、更博大。

更重要的是，个人主义，着眼在物；群体主义，着眼在生命。

无疑，大可包小，而非相反。群体主义的“和谐”宗旨、生命的逻辑应该在后，包容个人主义的自由、财产的逻辑。

绘事后素！在物质权利的背后是宇宙的和谐、生命的和谐、友爱。当然“绘事”在后，它代表文明的新阶段，它代表物质文明高度发达的现代性核心部分，它是现代社会的纲领，尽管它不指向最后与最高的人类目的——这是由群体主义追求与维系的。所以，虽有“绘事后素”之说，但“绘事”与“后素”应该兼而求之。

换句话说，在全球一体化时代，人类命运共同体应该建立于儒教文明的“功能主义”和谐共处的原则之上，这是最高的原则。而在一国内部，现代发达的日本社会和国家制度的实践为我们敞开了诸多思考的空间。

这可能是汪德迈的《新汉文化圈》给我们的总启示。