

实践理论与中国研究： 法学与社会科学

■ 黄宗智

[内容提要]文章重新检视了笔者多年来较多使用的“实践理论”，包括对其原创者布迪厄的认识和理解，以及笔者对其理论的借用、扩延和重释。多年来，笔者提倡要建立新型的“实践社会科学”研究进路，即从实践出发来检视和重释旧理论或创建新理论，而后再返回实践中去检验。笔者关于后发展的中国国家源自西方侵略和本土自身的双重文化性及其实践历史的研究，尤其是对其变动中的正义体系的实践研究，无疑对自己重释实践理论起到至为关键的作用。此文扼要总结其中要点。

[关键词]实践逻辑 现代中国的双重文化性 二元合一与二元对立 中国正义体系中的实用道德主义 韦伯的实质理性

笔者多年来一直提倡“实践社会科学”的研究进路，写了多篇文章和三本书，也编辑了一套“实践社会科学”系列丛书（共51本）。^①本文与之前的论述不同之处在于：聚焦关于中国正义体系的研究来作为最贴切多维的实践社会科学例证；清楚区分布迪厄（Pierre Bourdieu）和笔者所谓的“实践”与一般的“经验”；检视受到帝国主义侵略或占领的后发展国家的“双重文化性”大环境对布迪厄的单一文化体的实践理论的意义；说明中西方在深层思维方式层面上的不同，特别是在对待主客观二元关联问题上；重访韦伯（Max We-

ber），从既是理想类型建构理论家又是比较历史学家的双维角度来论析他的思路，说明笔者对其的双维认识和使用，并将其与布迪厄实践理论作出比较。以上的论析是置于建立新型的实践政治经济学大框架中来讨论的。

一、布迪厄的实践理论与中国

布迪厄实践理论中的“实践”所指的，首先是一个意图超越西方主流社会科学理论中主观理论与客观事实二元对立的思维。不同于“经验”

黄宗智：中国人民大学法学院历史与社会高等研究所、美国加利福尼亚大学洛杉矶校区历史系（荣休）（Philip C. C. Huang, Institute for Advanced Historical and Social Research, Renmin University of China; Department of History, University of California, Los Angeles [Emeritus]）

及其所指的已经发生的事实(experience),包括历史事件,或个人的经验,即与“主观”对立的“客观”事实,布迪厄的“实践”不是与主观或客观任何一元对立的,而是一个意图超越主客观二元的,产生于其互动的理论范畴。(Bourdieu, 1990 [1980]: 第1章;Bourdieu, 1977)真实的世界不在主客观的二元对立,而在其二元互动和合一,即“实践”。

举例说,布迪厄的一个关键概念是“习性”(habitus)——人的实践既源自其一生积累的习性(布迪厄最关注的是阶级惯习),也来自其行动时面对某一时刻所做出的,常是紧迫情况下的抉择。也就是说,“实践”乃是由行动人的客观背景和临时的主观抉择两者所共同组成、产生的结果。在布迪厄看来,正因如此,实践的“逻辑”常是模糊不清的,不像单一面的主观理论(或被“客观化”[objectify]的主观理论)那么清晰易懂。实践既不是简单地由主观因素推动的,也不是简单地由其对立面的客观因素推动的,而是产生于两者在某一时刻或生命期中结合起来的抉择和行动。布迪厄特别突出地批评一般主流理论之试图将自身的主观理论单一面构建为客观实际或实践。(Bourdieu, 1990 [1980]: 第3章,第5章;Bourdieu, 1977: 1-30, 78-87)

布迪厄另一个相似的关键概念是“象征资本”(symbolic capital),它源自相关的主观性“资本”,如学位、头衔、地位等,其实都可以被转换为客观的、实际的资本。他通过这个概念意图说明的也是,主观与客观并非对立,而是可以在实践中相通和相互转换的。他的目的之一是借此来拓宽马克思原来对资本的唯物主义论析。这是布迪厄所追求的超越主客观二元对立的另一重要实例。(Bourdieu, 1990 [1980]: 第7章;Bourdieu, 1977: 171-183)如今,他这个“象征资本”概念在学界影响极大——几乎所有社会科学

领域都已经惯常地使用源自布迪厄实践理论的“社会资本”“文化资本”“政治资本”,乃至(中国特色的)“关系资本”等衍生概念和用词。

在西方长期以来占据主流地位的理论传统中,布迪厄提出“实践逻辑”(logic of practice)来取代主流的形式化演绎逻辑乃是了不起的,具有颠覆性的理论贡献。他试图超越的不仅是长期的主客观二元划分与对立的主流思想传统,更是被形式化理论所占据的主流思维和理论与意识形态传统,如古典和新古典自由主义经济学(和法学),尤其是他们之坚决将自己的主观建构“客观化”为经验实际。对布迪厄来说,过度“经济主义”(economistic)的马克思主义思想也如此。(Bourdieu, 1990 [1980]: 第2章,第9章)布迪厄的用意是将实践,及其即便是模糊的,不可形式化的逻辑,来取代之前的主流理论和思维的逻辑。这是对之前的理论传统的颠覆性新思维、新理论,不仅对唯心主义的形式主义主流思想如此,一定程度上对唯物主义的马克思主义理论也如此。

我们要区别他所开启的从实践出发的认识和研究进路,与人们常见的从理论——并且常是背后带有政权推动的理论,即“意识形态”——出发的研究。他的实践理论从超越主客观对立二维的“实践”出发,来对现有理论和意识形态作出批评、重释、创新。它是触发笔者多年来倡议的“实践社会科学”研究进路的理论思维。

虽然如此,我们也要直面布迪厄实践理论的局限之处。“习性”虽然超越了主客观非此即彼的二元对立,但并没有进一步纳入,考虑到即便是实践,也几乎必定会连带着对其自身的主观话语“表达”的维度。我们虽然可以借“实践”范畴来超越主客观二元对立的思维习惯,但这并不说明主客观二维不再存在。我们要拒绝的是其连带的非此即彼的思维,不是其二维存在的实际。然

而,布迪厄基本没有考虑到,关于某种实践的词语“表达”,既可能是与实践相符的,也可能是与其充满张力、背离,甚或矛盾冲突的主观建构,并因此起到深远的影响。布迪厄的“实践论”固然批评了庸俗的阶级决定论,也批评了庸俗的主观理论决定论,但这并不等于消灭了主客观二维的实际存在。也就是说,我们在他指出的“实践”之上,还要考虑到其连带的主观话语表达,以及实践与表达两者间的关联。

更有进者,布迪厄虽然做过关于一个前现代、非西方的社区(阿尔及利亚卡比利亚地区[Kabylia])的人类学深入观察研究(当然也长期深入分析了他所身处的法国社会),但他仅试图重构该地在法国侵入之前的文化状态,聚焦于文盲的农民,并没有真正关注两者共存的双重文化体中的客观与主观,以及实践与表达的问题。他仅懂得一点当地的“柏柏语”(Berber),而没有认同其文化,不像他来自当地的主要研究助手萨耶德(Abdelmalek Sayad),一辈子都感受到身处双重文化中的矛盾和煎熬。(Goodman & Silberstein, 2009:30-32;“双重文化性”见黄宗智,2005)如果从布迪厄主要仅关注单一文化体的思路,转入现代世界中的“第三世界”后发展国家和地区,我们便会立刻认识到,在现代西方的支配之下,后者实际上多已处于侵略国与被侵略国的双重文化,以及双重不同的主客观二维体系之下。对那样的环境中的“实践”的认识和研究,必须考虑到两种文化并存以及其间的张力和矛盾或超越,已经不再是一个单一文化体或国家、社会下的“实践”。

要研究这样的实践,我们不仅要关注单一文化体或社会中的主客观二维互动,还要关注到两个文化体并存之间的主观和客观,以及话语表达和实践的双维互动。而且,跨越长时段之后,无论是某种常见的实践还是与其相关的表达,都

可能形成一种具有巨大影响力的历史趋势。布迪厄并没有关注到那样广泛存在于“第三世界”中的实践,更毋庸说关于其实践与话语表达之间所可能存在的不同,因此,也没有进一步考虑那样经历长时段历史演变的制度化了的“实践”。

作为一位人类学和社会学家(主要在学科层面上),布迪厄关注的主要是同一时刻横切面的结构,与历史学家们关心纵向的历时演变,包括长时段的演变趋势问题十分不同。他对于“习性”的概括,乃是一个局限于个人一生(即便是可以代表某一阶级中的人)的概括,并不可简单适用于一个国家、社会、文化体系或制度。如果从长时段的表达与实践角度来考虑,后发展国家的“现代”处境大多不简单是一对主客观间的张力和矛盾,或单一文化体中的实践和表达,而是侵入的西方和被侵略的国家自身原有的两对主观与客观、两种实践与表达之间的不同和张力。对我们主要研究非西方的后发展国家的学者们来说,这是不可避免的关键实际和问题。

布迪厄当然也没有特别关注发展中国家的双重主客观二维在跨越长时段中不同的变迁,其“习性”概念的重点主要是在单一文化和单一时刻或人生时间段之中形成的习性,没有双重文化并存的维度。他探索的问题不包括在双重文化并存间所形成的不同主客观四维之间的张力和矛盾所导致的抉择与行动,也不包括其跨越长时段的变迁。相比后一种情况(四维世界的历史变迁),布迪厄关注的仅是简化得多的单一文化体在某单一行动时刻中的主客观二维所产生的实践,谈不上源自长期的制度化实践所积累而形成的实践倾向和趋势,更毋庸说区别那样的实践及其连带的表达层面在长时段实践中的倾向和趋势,包括两者间的张力、背离或综合。

这是我们近现代中国研究与布迪厄之间的一个关键不同。在我们的主题“中国”中,无论是

他所论析的“实践”“习性”,还是“象征资本”,都会涉及双重文化并存之间的不同以及其间的张力、矛盾和互动。当然,也包含长时段的变迁中所积累的趋势。举一简单的实例,多年以来,在中国的学术与西方现代各个社会科学学科“接轨”的过程中,都显示了多重张力和矛盾。其中,不仅包含模仿西方的主观理论来认识中国的经验或结合主客观的实践,也包含与其相反的,有意无意地坚持仅沿用中国文化和意识的主观概念,来认识中国的已经受到西方重大和深层影响的经验和实践。譬如,在改革时期的中国学术实践中,要么将中国的不同经验和实践硬塞进西方的主观理论建构,要么有意无意地坚持使用中国自身原有的主观概念来认识中国今天很大程度上已经改变了的经验和实践。在那样的大环境的学术实践中,主客观、表达与实践间的不同和张力毋庸说将会变得更加复杂、多维,但它是我们如今在中国(也是在其他后发展国家)常见的状态。它是至为关键的实际,不可能被简单纳入布迪厄那样简化了的一对主客观在单一文化体中的某时刻所产生的实践。

二、中西间的深层不同

在前现代到现代的转型过程中,西方带有更多成分的延续和渐变,而在中国,则可以看到带有更大、更尖锐的分歧和演变,包括上述两套文化体系中的主客观四维之间更鲜明的矛盾和背离,远比在西方的单一文化中表现得尖锐和激烈。中国传统面对的不仅是现代技术和机械化及其思维的挑战,更是西方文化整体对中国文化长期以来的价值观和思维的深层挑战。

也就是说,对中国的近现代而言,西方代表的不仅是实践层面的,更是主观理论和话语表达层面的全面挑战。在那样的过程中,客观的经验

和主观的理论,以及实践与其表达,更可能会带有深层的、长时段的不同。因此,我们特别需要考虑到不仅是布迪厄关注的一对主客观二元合一的超越,更是中西方文明与文化传统间的长时段和深层的不同。对中国的近现代来说,后者毋庸说乃是至为关键的问题,不仅是传统与现代间的张力和矛盾,更是中西国家之间,也是中国和西方文化之间的张力和矛盾。即便是对个人实践的理解,也要考虑到其单一方文化的习性,更要考虑到其在两种文化并存、互动的大环境中所面对的张力和矛盾。

这正是笔者长期以来研究和论述的中国近现代与西方近现代的一个比较突出的基本不同。后者虽然带有一定的剧变,但我们仍然能够看到其主观文化、价值、思维方式等方面的基本延续,当然也包括其实践。正因如此,布迪厄的“实践”分析主要倾向综合单一文化体中的主客观,而不见跨越文化体的研究,也不见两种不同文化体中的实践间的背离和长时段演变。但是,作为受他的“实践理论”——意图超越主客观二元对立的思维上的综合——深度影响的笔者自身,则在接纳他的启发之后,不可避免地需要更多关注到在过去和现在的中西并存影响中,实践与表达间的差别和背离。布迪厄基本不考虑那样的制度和国家或文化整体中的主客观四维间的互动,而笔者则一贯更多关注跨越文化边界的表达与实践间的背离。

正因如此,我们一旦将布迪厄的“实践”概念用于中国近现代研究,便会发现其实“实践”这个范畴本身还需要更深一层的分析和认识。简单的超越主客观对立的二维远不足以运用于更为复杂多维的中国近现代的历史演变过程。无论是“象征资本”还是“习性”概括,或单一的主客观体所产生的实践,都仅足以照亮相对(于整个国家与民族的灾难)较有限的部分或“场域”。它们

固然能够丰富我们对“阶级”和“资本”的认识,但对制度、国家和民族整体来说,远远不足以就此指导我们的研究。我们需要的是,将其洞见拓宽到能够包含我们关心的主题整体中的实践。

三、中西文化思维方式上的不同

更有进者,我们要认识到,在对待布迪厄所特别关心的主客观二元的关联问题上,中国的基本思维方式实际上一直都与西方十分不同。中国没有像西方那样,偏向依据像欧几里德几何学那样,要求从几个给定的定义(definitions)和公设(postulates)出发,依据演绎逻辑来认识宇宙,并据此而逐步组成了(西方长期以来的)主流形式主义思维方式。(黄宗智、高原,2015)那样的思维方式固然有它的优点,特别适合用于可以完全数学化和机械化的世界,也因此在一定程度上推动了西方早于其他文明体进入机械化时代,从而成为在“现代发展”方面领先全球的区域。(更详细的讨论见黄宗智,2022a)

长期以来,中国没有采纳那样简化了的宇宙观,一直更倾向于一种二元和多元并存互动的,更贴近有机的现代生命科学(life sciences),而不是无机的机械世界的宇宙观。在有机的世界中,一个生物,更不用说人,会对外来的动力做出某种主体性的反应,这与无机世界十分不同。据此,中国的思维方式倾向二元和多元并存互动的思维,远过于一元的一推一拉的无机的机械世界。不仅对待宇宙如此,对待(如今称作社会科学的)理论建构也如此。它从来没有接纳像西方现代时期的形式主义经济学和法学那样的,扎根于欧几里得几何学的,从几个前提定理出发,凭借演绎逻辑而得出的一系列可以完全确定和计算的结果的进路。后者固然特别适用于机械化和数学化的世界,也是西方特早进入机械化时代的

一个重要动力。一定程度上,中国的有机世界观,妨碍了其更早应用无机的世界观。我们甚至可以将此点视作中国落后于西方现代化早期的机械化发展的肇因之一。(更详细的论析见黄宗智,2022a)

从这一方面来看,中国文化一直更倾向符合前机械世界实际的,更贴近生物世界的宇宙观。它拒绝数学化的演绎逻辑下的二元对立,非此即彼的思维,而特别倾向于生物世界中的二元(或多元)主体间的互动合一的宇宙观,如乾坤、阴阳,并将其推广延伸到对主观和客观、人与自然、物与自然,乃至于人与宇宙间的关系的思维。

笔者在另文中已经详细论析,如此的思维固然可能延迟了中国进入现代机械革命,但对未来的科学进展来说,也许是一套更能容纳二元与多元互动结合的新科学世界中的宇宙观,在生命科学和医学相关的领域尤为明显。正是那样的思维,更适合如今和未来的中国。(黄宗智,2022a)

四、中国正义体系的宇宙观和实际运作

以上总结的论析实际上并不来自主观推理,而主要来自笔者自身关于清代以来的中国法律和更广义的正义体系实际运作的研究。在上述问题的方方面面,中国的正义体系乃是很好的例证。正因为其不像社会经济史(即笔者20世纪90年代之前的主要研究领域)那样涉及的主要是客观层面上的问题,而必然要包括主观层面的法律/表达/概念/理论和客观层面经验事实的双维,也包括司法实践及其话语表达的双维。它必然不仅包含法律条文,更有实际运作。因此,中国的正义体系实际上乃是对其文化整体的极好缩写。正是这样的议题,特别适合我们认识、理解中国长期以来的文化整体及其中的多维的主客观层面和变与不变,包括法律条文的表达与

司法实践间的背离或结合等各个方面。正是如此课题的研究促使笔者形成本文前半部分所述关于布迪厄实践理论的再思考。

中国法律,和更广义的正义体系,实际上非常鲜明地展示了表达与实践的并存与互动合一(dyadic integration),而不是二元对立(dualistic opposition)。首先是汉代以来的儒法合一的基本框架,既讲究儒家的道德理念,尤其是仁治和礼,又纳入法家的严厉执法,形成了一个具有特强生命力的二元合一双重性质并存的正义体系。

还有,不简单限于“正式”的由衙门处理的(主要是)刑事案件,更广泛地依赖民间社区(村庄、小城镇)在儒家仁治与“和”道德理念主导下逐步形成的非正式的民间的调解体系。我们确切地知道,到19、20世纪,中国几乎所有的村庄社区,都具有一个由社区威望人士组成的调解“细事”纠纷的非正式正义体系。

而且,结合上述的正式和非正式正义体系还形成了一个半正式“第三领域”(third sphere)的正义体系。在第三领域中,非常有意识地由国家司法机构和民间调解互动合作来处理纠纷,并给予那样的纠纷处理优先于衙门正式审判的地位。只要社区威望人士能够促使纠纷双方达成调解协议,国家正式的司法衙门几乎毫无例外(除非涉及严重罪行)都会优先允准、支持那样的解纷结果。

以上根据详实的经验证据得出的结论不仅来自笔者主要依据的诉讼案件档案研究,也来自之前深入华北与江南自然村社区组织——根据南满洲铁道株式会社(以下简称“满铁”)实地调查和笔者自身在20世纪八九十年代在其实地跟踪调查——的研究。日本侵略者的满铁在30年代后期开始对中国基层社会进行了可以称作现代社会和经济人类学的(主要依据马克思主义的生产方式和生产关系理论框架而做的)大规模精准系统研究,它们更带有详细丰富的关于村庄社

区解决纠纷的记录材料。笔者由于早年认识到这些材料之特别丰富和精准性,在1975年之后便开始对其进行系统搜集和研究。它们首先成为笔者之后完成的《华北的小农经济与社会变迁》(黄宗智,1986)和《长江三角洲的小农家庭与乡村发展》(黄宗智,1992)两本社会经济史专著的主要依据。

此外,得助于20世纪80年代中国开放对基层社会和地方政府档案的研究,笔者有幸通过美中学术交流委员会成为首批获准进入该研究的学者,前后八年进入满铁之前调查的乡村社区进行跟踪调查,并深入搜寻、查考华北和长江三角洲两地的地方政府档案,尤其是成规模的诉讼案件档案。此前,人们只能隐约猜到但无法确切证实地方政府部门的实际运作状态,尤其是其司法实践。

以上两大类资料结合,为我们提供了扎实和精准可靠的中国基层社会经济形态,包括其正义体系的实际运作的系统依据。那样的条件乃是笔者的《华北的小农经济与社会变迁》《长江三角洲的小农家庭与乡村发展》两书,以及之后的《清代法律、社会与文化:民法的表达与实践》(黄宗智,2001)和《法典、习俗与司法实践:清代与民国的比较》(黄宗智,2003)两套双卷本专著的主要依据。

再则是后续的,根据同样性质的材料写就的《过去和现在:中国民事法律实践的探索》(黄宗智,2009)以及《超越左右:从实践历史探寻中国农村发展出路》(黄宗智,2014)。这两本书是2004年笔者从美国加利福尼亚大学(洛杉矶校区)退休之后在回国教学和学术研究中完成的,是笔者从美国学术界转入中国学术界,从对中国现在和未来的消极关怀转入更积极全面的关怀之后完成的著作。它们是根据之前的主要是历史研究的延伸,结合关于中国现实的研究而写的两卷,共同形成了笔者关于农村社会经济和基层

正义体系两个学术领域的两套三卷本。

回国后期, 带入比较明确的前瞻性思考和研究之后, 笔者接着分别完成了上述两套书的第4卷, 即《中国新型的小农经济: 实践与理论》(黄宗智, 2020a) 和《中国的新型正义体系: 实践与理论》(黄宗智, 2020b)。它们是从实践出发, 加上前瞻维度和对未来的路径选择思考的研究。

正是通过上述的经验研究, 笔者最终形成了本文上半部分总结的研究进路和下半部分总结的基于中国司法实践的基本认识。正是那样的经验认识, 扩大、深化了笔者对实践理论的认识和使用, 既援用了布迪厄关于超越主客观二元对立的理论洞见, 也拓宽了其理论意涵, 使其能协助我们认识中国这样的后发展国家与西方现代化经验的基本不同。两条研究路线同样是从实践研究出发, 超越主客观二元对立的现代西方基本理论思维的著作。其不同之处主要在中国, 作为后发展国家, 所必须面对的远比西方早发达国家要复杂得多的受帝国主义侵略和支配的大历史环境, 那是个必须肩负双重文化挑战的过程。笔者从上述研究得出的方法论方面的结论是, 我们需要将实践理论置于那样的大环境中来理解、认识、使用、推进, 才可能真正洞悉中国(以及其他类似的发展中国家) 今天的历史处境和未来出路。

五、清代中国法律体系中的 “实用道德主义”

细读《大清律例》, 我们可以清楚地看到其显然是非常有意识地依赖结合崇高道德理念和实用性双维来组成的。“律”所表达的是一种理想化的道德社会。譬如, “凡祖父母父母在, 子孙别立户籍分异财产者, 杖一百”。但是, 在此律条之下的“例”则不同, 它非常实用性地考虑到, 已婚的兄弟妯娌之间常常难免会闹无休无止的矛盾。

据此, 做出了调和主观道德理念和实际情况的“例”条: “其父母许令分析者, 听”。(薛允升[著]、黄静嘉[编校], 1970: 第2卷, 87-1; 黄宗智, 2001: 22-25)

笔者将这样的基本法律构想称作“实用道德主义”——它是《大清律例》结合(我们今天称作) 主观与客观、表达与实践双维的办法, 既尊重道德理念, 也考虑到其实用性的运作。借此, 超越两者的简单二元对立, 非此即彼。上述的简单例子说明的是《大清律例》, 乃至“中华法系”整体的基本组织结构是将道德理念和实用考量视作一个互动合一的有机整体。(黄宗智, 2001)

在对待民间“细事”(民事) 纠纷方面, 则既依赖国家法律的“仁”与“和”的道德理念, 也实用性地依赖农村和城镇中广泛存在的民间调解组织和机制。一如上述, 我们确切知道, 从晚清的19世纪到民国时期, 几乎每个自然村都具有由本社区威望人士(华北村庄称“首事”) 组成的非正式调解组织来处理村庄大部分的“细事”纠纷(区别于涉及严重罪行的“重案”)。它们展示了首先是(笔者称作)“(中央) 集权的(社区) 简约治理”的司法(和治理) 模式, 尽可能使“正式”官府的负担最小化, 让民间广泛存在的“非正式”调解组织来处理“细事”纠纷。(黄宗智, 2001)

在那样的正式与非正式体系结合的框架下, 更形成了一个可以明确鉴别的, 由正式的政府衙门和非正式的民间调解组织互动结合来共同处理纠纷的(笔者称作) “第三领域”。即, 如果村庄自身的初步调解失败, 当事人之一去投诉衙门, 由于事情闹大了, 村庄的调解人士会重新启动或更积极地试图调解。在一方投诉衙门之后, 当事人会陆续获知(或通过衙门榜示, 或通过衙役知会, 或其他方式) 官府(多是县令的刑名幕友所做的) 对诉状和辩词等的初步批示: 如质疑其所陈“是否属实”, 或飭令衙役、乡保“查情”, 或因

证据不足而认为“碍难准理”,或干脆批示“不准”等。同时,社区调解人士会加劲调解(用今天的话语来说,“做双方的工作”)。在大部分的案例中,会促使双方达成共识或妥协。部分案件的当事人会就此具呈禀明官府撤诉,衙门会例行地批准。如果当事人没有正式具呈撤诉,官方一般也会简单终止调查办案。在笔者研究的628起来自巴县、宝坻和台湾地区淡水-新竹三个县级档案的案例中,有不止三分之一的案件是这样解决的。(黄宗智,2001;第5章;附录表A.3)

今天,这种非正式和半正式传统纠纷处理机制仍然健在,同样起到重大作用。以具有完整现成数据的2005年—2009年为例,在全国每年平均2500万起有记录的纠纷之中,有足足2000万起是通过非正式和半正式的调解渠道来处理的。其中,1075万起(即所有纠纷中的43%)成功地就此调解结案。(黄宗智,2016a:表1)

以上总结的多元合一纠纷处理制度乃是“中华法系”的一大“特色”,与西方近几十年为节省昂贵的必分对错和胜负的法庭费用而兴起的“非诉讼纠纷解决”制度十分不同。后者的司法整体是一个几乎完全依赖单一维的法庭审判体系。至于非正式的解纷处理,则非常明确地将其与诉讼划分开来,非此即彼,不允许跨越或兼用两者。因此,调解一般只能做到所有纠纷中的几个百分比(一般不超过2%—4%),与“中华法系”的国家(包括受到其深层影响的日本和韩国)十分不同。笔者将中国这样的治理方式称作“(中央)集权的(基层)简约治理”的体系。以上这些细节都已在笔者关于清代以来的中国正义体系的四卷本中详细论证。(黄宗智,2014;黄宗智,2020)

改革以来,中国大规模采纳西方现代法律的表达,包括个人权利和必分对错的法理,但在实践和实际运作中,则常常明显地背离其法律条文中的表达,按照中国长期以来已有的惯习来处理

一系列的西方表达和中国实际情况之间的不同,常常有意无意地在实践之中,结合或综合两者,时有遵从西方表达的司法实践,但也常有调和或混淆西方理论和表达来适用于中国实际需要的实践,更有中国自身发明的表达和法理。

笔者已经详细指出多宗这样的实例。譬如,在离婚法的条文中,突出了西方没有的“感情是否破裂”法理,它和西方建构、实施的单方过错原则的主观建构十分不同,也和西方在1960年到1980年间由于众多长期争执的离婚案件的高昂费用而放弃了那样的过错建构,决定在离婚法中不再考虑过错问题(这是“无过错离婚”[no fault divorce]的实际含义,不是说离婚案件中不涉及过错)的剧变十分不同。(黄宗智,2014,第3卷:104—111;第5章)

又譬如,在家庭男女财产继承中,虽然采纳了西方的男女平等继承原则,但在司法实践中,却依然考虑到源自“中国特色”的“孝”的道德理念——子女须赡养父母亲的准则,以是否尽了赡养父母责任为准来决定子女多得或少得的司法实施。(黄宗智,2014,第3卷:149—154)

再譬如,在侵权行为赔偿条文中,虽然在表达层面上采纳了西方法理中的过错原则(没有过错便谈不上赔偿),但在实施过程中,则较广泛采用,即便没有过错,也可以要求当事人适当负责赔偿受害者部分损失的社会责任。在这方面,它和德国的“另类”“公平正义”理论有一定的交搭,但其间的差别是,后者由于不符合有过错才谈得上赔偿的基本法理和逻辑,一直没有被纳入德国的民法典。这就再次说明,西方面对互动的二元,会几乎没有例外地将其视作二元对立体而选定其中之一。在中国则不同,虽然在诸如上述的方方面面,似乎已经采纳了西方的主观表达,但在司法实践中仍然展示了众多与那样的表达不相符的基于中国实际情况的实用考量。(黄宗智,

2014,第3卷:140-149)

我们也许可以将中国目前的整体正义体系称作一种(虽然采纳了)西方的形式化表达但一定程度上仍然采用中国惯习的司法实践的体系,两者合而为一。也就是说,我们不可简单地从其主观建构或话语表达来认识其实际运作。中国的法律体系虽然似乎已经完全采纳了西方法律的基本法理,并讲究引进的逻辑上的整合性和演绎逻辑性,包括其必分对错的基本逻辑进路,以及讲究个人“权利”等的原则,但是在实践/实际运作层面上,仍然对其进行了一定程度的中国化转释。仅看其表达层面的条文,中国似乎已经全盘西化,即既与主张全盘西化的人士的要求和企望相符,也与本土资源者对其的批评和拒绝相符,但在实际运作(司法实践)层面上仍然保留了一定程度的中国“特色”。我们也可以说,在主观的理论、话语和表达层面上,中国法律条文似乎已经完全西化,不再具有中国主体性,但在实践(实际运作)层面上,则常常带有中国特色,间或一仍其旧,间或创新。

如上的简单示例说明,在司法实践层面上,中国明显保留了其正义体系中的主体性,包括援用一系列“中华法系”的传统和特色,并且还展示了一定程度的创新。譬如,在离婚法方面,采纳了新型的,具有中国“特色”的,不论对错的,夫妻是否确已“感情破裂”的法理准则来决定是否允许单方请求的离婚。(固然,如今在法庭的司法实施的层面上,一定程度上已经越来越简化为拒绝第一次的夫妻单方面申请,但例行地允许第二次申请离婚的的司法实践。)

尤其是在非正式和半正式的纠纷调解运作层面上,如上文所述,仍然高度维持了其长期以来的传统。笔者据此认为,正是在司法实践层面上,中国的正义体系展示了承继自身传统和革命过程中所形成的一定的主体性,并没有像法律条

文那样表面上全盘接纳了引进的西方法律和法理。未来很可能将会更多地、更深层地展示中国独特的主体性。并且,不仅在司法实践中如此,更在法律条文表达层面上也可能如此。

笔者进一步提出,正是在那样的磨合中西方两者的实际运作中,我们才能看到中国真正具有长远生命力的司法实践。不同于表达层面,它不简单试图全盘移植西方法律条文和法理。虽然,(起码目前)仍然以一种“与国际接轨”的态度来处理法律的正式条文,但长远来看,真正具有生命力的不是那样表面的模仿和“现代化”或“西化”,而是实践之中正在逐步形成的一种带有更多、更明确的中国主体性抉择的法律体系的构建。虽然,目前大多仍只可见于实践/实际运作中,但从更长远的眼光来看,正是这些方面的超越简单引进的适用,才是具有真正长期生命力的抉择,才真正展示了中国未来的法律体系和(广义的)正义体系的走向。它将会包括援用传统的非正式民间调解,半正式的民间与国家法律互动的第三领域调解,更包括上述的灵活适应实际需要的各种各样司法实践。也就是说,一旦国家和全社会达到对这样的司法实践的正当性具有充分信心的地步,中国将会逐步形成更有自信的,结合与超越中西的新型中华法系,不仅在司法实践层面上如此,在法理和表达层面上也会如此。

六、中国正义体系中的实践 与布迪厄实践理论的异同

笔者从诉讼档案和实地调查资料得出的关于中国的民事正义体系中的实践和布迪厄理论无疑是带有一定亲和性的,虽然也有一定的不同。其亲和性在实践的关键性:它展示的是,中国正义体系最实在的方面是其实践/实际运作,不像表达层面那样常常仅是不符合实际运作地

引进理论、理念。20世纪以来,在表达层面上,中国的正义体系展示了三轮几乎是全盘的改革和反复:先是民国时期对西方民事法律的近乎完全的移植(虽然,也有例外,譬如在“典”相关的法律条文上,基本保留了《大清律例》的法理[黄宗智,2014,第2卷]),而后是革命时期和人民共和国时期对其的几乎完全拒绝,再是改革时期对其的再次全盘引进和模仿。但是,从实践层面上看来,其实一直都保留着一定程度的持续不变的中国主体性和特色。这样的实际运作中的正义体系和布迪厄实践理论当然是亲和的。主观的理论建构只能说明其表达层面,不能反映其实际运作。后者实际上乃是源自主观建构和实际情况之间的互动结合,是超越主客观分歧的范畴。无论是中国正义体系中的实践还是布迪厄理论中的实践都如此。

据此实例,我们可以进一步说,两者都指向采纳实践进路的社会科学研究,因为它们都要比目前的主观和客观任何一方更能精准地展示实际运作。无论是中国正义体系的实践还是布迪厄的“习性”或“象征资本”都如此——它们超越了非此即彼的仅凭主观或仅凭客观的研究进路,而聚焦于来自两者互动结合的实践和实际运作。

固然,笔者以上论述和采用的“实践”概念和布迪厄的也具有一定程度的深层不同和分歧。首先,布迪厄并没有进一步对实际运作和其话语表达之间的分歧做出论析。笔者从关乎实际运作的司法档案和基层运作材料中发现的则是,在实际运作的层面上,道德化的司法条文与实用性的司法实践的背离合一至为关键,乃是布迪厄所完全没有考虑和讨论的问题。中国实践中的广义正义体系的特点甚至可以总结为,“说的是一回事,做的是一回事,合起来则又是另一回事”。这是布迪厄实践理论没有涵盖的维度,更不用说借此来阐明通过实践和表达间的张力和互动所

形成的长时段的历史趋势。

更有进者,我们一旦掌握了正义体系背后的实践逻辑,也能够洞察到关于中国如今的小农经济背后的实践逻辑。在过去几十年中,人们多依据西方现代的理论 and 表达中所展示的从小农户家庭为主的农业经济体向规模化、机械化农业转型的模式,错误地以为那也是中国农业现代化所必经的道路,因此,长期忽视中国的不同实际——在沉重的人口对土地的压力下,小农经济必将长期延续的实际。在那样的“基本国情”下,中国农业的现代化出路其实不在不可能的全盘(西化)规模化,而在小农经济本身。但是,长期以来国家政策一直都偏重规模化农业,实际上是完全采纳和模仿了西方的主观理论建构,忽视了中国自身的客观实际,以及其小农经济在实践/实际运作中所展示的中国式农业现代化道路。尤其是,笔者称作“劳动与资本双密集化”的新型高附加值小农经济,即主要是小规模的小农经济,即主要是小规模的1、3、5亩地的拱棚蔬果,几亩地的果园,一二十亩地的肉禽鱼蛋奶的生产,在实际运作中,到2010年已经占到农业总产值的三分之二和总耕地面积的三分之一。那是伴随中国人的食物消费比例从之前粮食、蔬菜、肉食的8:1:1转化为香港以及台湾地区早已展示的4:3:3。正是新的市场需求推动了实践之中的中国式农业现代化革命。(黄宗智,2014b,第3卷;2016b)2018年以来,国家的《乡村振兴战略规划》终于认识到并纳入了这样的小农经济实践中所展示的(笔者称作)“新农业革命”,并将理论和话语表达改得更贴近中国的实际与实践。

七、瞿同祖、韦伯、布迪厄

根据实践历史和实践社会科学的视角,我们需要连带说明,在中国传统的法律历史之中,长

期以来其实一直展示了一定程度的历时演变,并不像有的研究者所认为的长久不变。这里,我们可以以瞿同祖的《传统中国的法律与社会》(Ch'ü, 1961)原作为例:其第1版原作所采用的关于帝国时期的中国法律论析的主要理论框架乃是取自韦伯(Max Weber)所建构的理想类型中的以“身份”(status)、“等级”和“差异”为主的“前现代”法律体系。不言而喻的是,一如韦伯所提出的,与现代性的以目的合同(purposive contracts)为主的法律体系乃是截然不同的。(Ch'ü, 1961: 133, 尤见第280—281页的结论,仅一页多; Weber, 1978[1968]: Chap. VIII, ii, 666—752)但是,该书第1版出版后,瞿同祖在经过本领域专家们反映和他自己的进一步反思之后,在第2版添加了新的长达10页的结论(Ch'ü, 1965: 280—289)。主要添加的是,说明中国明清时期,尤其是雍正时期的法律所经历的变动,废除了乐户、丐户、堕民、疍民等社会下层“贱民”身份标签(“雇工人”亦如此[黄宗智,1992:第5章]),用来说明中华法系在帝国时期已经展示了重要的变化,即越来越以平民,而不是不同身份为其主要对象。

根据清代的诉讼档案,尤其是18、19世纪的诉讼案件档案,我们可以清楚地看到,当时的主要诉讼主体几乎全是一般平民,罕见具有上层身份地位的有功名或爵位者。也就是说,在司法体系的实践中,其主要主体已经变成类似于韦伯构建的现代平民,而不再是帝国早期的汉代(及以前)那样以“身份”为主导性组织原则的社会。白凯(Kathryn Bernhardt)曾经撰文说明,我们可以将那样的演变认识为“中国法律体系的农民化”(peasantization of the law)。(Bernhardt, 1996)

虽然如此,瞿同祖在新的、扩大了结论中,仍然强调、重申,儒家的“礼”和身份等级上下之分,包括官民、长幼和男女之分,依然基本一仍其旧。而且,法律较少关注“民法”维度,仍然集中

于“刑法”和身份。直到后来西方法律进入中国,才会看到逐步、缓慢的本质性变化。(Ch'ü, 1965: 280—289)

瞿同祖争论的要点固然是对的,但是,正如白凯后来进一步论证,中国法律长期以来虽然带有一定的延续性,但我们也可以在明清时期看到一系列的变化,即便在妇女身份层面上也如此。白凯特别突出妇女产权方面的一些关键变化。其中一个重要实例是,原有法律规定,在丈夫没有儿子的情况下,必须按序“先尽同父周亲,次及大功、小功、缌麻,如俱无,方许择立远房及同姓为嗣”,孀妇无权过问。到1500年,为了照顾到孀妇的处境,相应实用需要,才对此作出了调整:孀妇如果不能与嗣子相处,则可以“择立贤能及其所亲爱者”为嗣,是为“爱继”,区别于之前的“应继”。到清代乾隆时期,法律更允许她一开始便选定“爱继”为嗣。(Bernhardt, 1999: 64, 68—72)

又譬如,笔者论证,18世纪后期和19世纪初期,伴随长时段的人口增长而导致日益紧张的人地关系和社会危机,贫苦人家出卖妻子来维持生计也日益频繁。1818年,刑部率先表态,不再把丈夫因贫穷所迫而出卖妻子视作违反“买休卖休”律的“犯奸”行为而惩罚。1828年,做出了更明白的解释:在“赤贫待毙”的穷人中,如果妻子为了生存也自愿被卖予别人为妻,法律不该视作犯奸行为而加以惩罚。(黄宗智,2016: 8)正是在那样的“仁”道德理念加上实用性考量之下,法律适应实际情况的演变而做出了调整。

这里再次展示了中华法系在其原来的以身份和“礼”为主的框架之上,在帝国后期已经完全演变为深层的“实用道德主义”基本框架和思维。此中,包括伴随国家人口,尤其是农民所占比例的扩增,促使法律体系日益“农民化”,包括废除之前的“贱民”身份中的多种范畴。再则是法律伴随实用性的考量而演变,如孀妇处境,以及赤

贫夫妻处境的实用需要而进行司法实践的修改。这里,我们更毋庸指出,人们已经比较广泛知道的,在农民社会中所兴起的各种各样的土地的租、典和买卖的(目的)合同关系——它们大多被法律认可(田面权除外)(黄宗智,1986:尤见第5、12章;黄宗智,1992:尤见第6章)。我们可以说,帝国后期的中华法系已经不再是简单的以儒家“礼”中的完全以身份体系为主的体系,不再是韦伯提出的简单前现代“身份”社会和“卡迪司法”类型。它已经逐步迈向更深层的兼顾道德理念和实用的“实用道德主义”。正是那样深一层的法律体系特色,将会主导后来在面对西方的挑战之后的中国反应和司法实践。

这就更加明确说明,像韦伯那样将西方和非西方简单划分为现代西方的“形式理性”(formal rational)和非现代西方的“实质非理性”(substantive irrational)两大主要类型乃是不符合历史实际的。从那样的角度来考虑,布迪厄所清楚区别和超越的主客观二元划分,以及意图超越那样二元对立的两者的“实践理论”及其研究进路,对韦伯体系的理论来说,乃是具有颠覆性和超越性含义的贡献。正是将其进一步扩延到对西方与中国(和非西方)不同的论析中,才会让我们看到中国在现代化过程中的司法实践所展示的与西方现代道路的不同,包括其主体性。藉此,我们才可能真正完全超越(一如后现代主义者所指出的)韦伯原来不可避免地带有“西方中心主义”和“(西方)现代主义”的偏见和不足。

也就是说,正是在布迪厄的实践理论的基础之上,我们才能看到非西方与西方之间的真正不同,看到非西方在现代化过程中的非西方主体性和特殊性,跳出西方中心主义中的将主观理论客观化的牢笼。也就是说,经过拓宽了的实践理论研究进路,超越了布迪厄的单一文化视野,我们才能认识到并超越西方的西方中心主义和现

代主义,认识到非西方文明的主体性和特殊性,当然也是与西方不同的“现代性”。那样,才能逼近非西方真实的传统和其不同于西方的现代性。

在学界对韦伯的认识和理解中,有的学者没有认识到韦伯思想中既有其作为理论家和“理想类型”(ideal-type)构建者的一面,也有其作为历史学家的另一面。正如笔者在《清代的法律、社会与文化:民法的表达与实践》(特别是结论章)(黄宗智,2001)中,开宗明义地说明,作为历史学家的他,使用的概括框架实际上是由理性与非理性、形式与实质两双对立类型所交叉形成的四大类型,即形式非理性、实质非理性、实质理性和形式理性。他认为,第一类型可见于历史早期的形式非理性制度,譬如,依赖神谕来解决纠纷;第二类型,实质非理性主要是完全处于统治者意愿下的制度;第三类型,实质理性可见于后来的诸如自然法、社会主义法,一定程度上乃至英美普通法——它们依赖的是包括诸如法外的统治者意愿,或道德理念,或民众惯习,或社会主义价值观等;第四类型,形式理性则是现代西方的独立的、专业化的和逻辑化的形式理性法理。这里,我们要注意到,韦伯的“形式理性”理想类型是一个比较狭窄的类型,它排除的不仅是君主的专断权力,还包括崇高的道德理念、社会公正、民众惯习和利益。

韦伯的“实质理性”类型概括是与笔者长期以来一直比较看好的,与实质主义理论传统比较近似的一条思路,如恰亚诺夫的小农经济理论、美国的实用主义传统(如美国法学界的霍姆斯[Oliver Wendell Holmes]和哲学界的皮尔斯[Charles Pierce]),和布迪厄的“实践理论”。实质、实用、实践的“三实”理论其实乃一脉相通,都应该划归“实质理性”。因此,在拙作中,笔者最终从那里出发来概括、阐明中国正义体系的基本性质。不过,一如笔者在新作《实践社会科学:黄

宗智对话周黎安》(黄宗智、周黎安,待刊:第1章)中详细说明的,“三实”理论都比较欠缺明确的前瞻性,正因如此,笔者最终采用关于中国正义体系的特色的缩写并不简单是实质理性,而是“实用道德主义”。“实用”所表达的意思不言自明,“道德主义”则说明“三实”主义都比较欠缺前瞻性。正是“道德主义”的维度说明其乃一个崇高道德理念与实质/实用/实践主义的二元结合体。(黄宗智,2001:179-184;黄宗智、周黎安,待刊:第1章)

韦伯本人则并没有将那样的归纳充分展开,而且,没有将那样的认识纳入自己对全球法律类型的最终二元对立划分。作为普适理论建构者的他,最终主要突出的仅是高度简化了的两大主要类型,即实质非理性与形式理性,将现代西方等同于形式理性,将传统非西方全简单划归实质非理性,即他之所谓“卡迪”法。这正是他被后现代主义者视作一位“西方中心主义”和“现代主义”理论家的原因。我们可以说,正是他的“西方中心主义”和“现代主义”促使他在概括中华法系时,对自己初步论析了的第三类型“实质理性”范畴基本无视,最终完全依赖简单化了的形式理性与实质非理性的二元对立来区分西方与所有历史上非西方的主要法律传统。这也是笔者为何在《清代的法律、社会与文化:民法的表达与实践》(黄宗智,2001)一书中从他的“实质理性”范畴出发,来论证中国的正义体系(以及“中华法系”)乃是一个结合“实质理性”和前瞻性的儒家“仁治”道德理念的“实用道德主义”体系。

韦伯的思维既有其深奥全面的一面,也有其简单化了的西方中心主义和现代主义的一面。忽视其中任何一面,都不能真正认识到这位非常复杂的历史社会理论家思想的整体。正是其思想体系中所包含的理论与历史二元,既矛盾又整合,给予了他的理论思想更顽强高奥的生命力,

远超过那些一维的完全整合了的“现代理性”思想和理论家,如古典和新古典自由主义的亚当·斯密(Adam Smith)、舒尔茨(Theodore W. Schultz)、诺斯(Douglass C. North)、科斯(Ronald H. Coase)等类型的纯粹“形式理性”经济理论家,或美国的“古典正统”主要代表人兰德尔(Christopher Langdell)那样的形式理性法理学家。他们仅能看到“纯”理性和单一的演绎逻辑的一面,以及逻辑上完全单一整合的理论,不像韦伯复杂得多的多面多元性。虽然,韦伯最终仍然没能突破其自身的“形式理性”和“西方现代中心主义”,而将其所简略提到的“实质理性”范畴应用于其他主要的非西方文明,但也正因如此,他最终主要是一位建构比较狭窄的抽象理想类型的理论家,特别看好形式化逻辑和理论思维,而不是主要忠于历史经验的历史学家,当然也不是看好(中国今天的治理理念中的)“最广大人民的根本利益”的人士。不然的话,我们就就谈不上布迪厄实践理论对他的颠覆性,或中国的“实用道德主义”的特殊性了。

八、结语

现代西方的二元对立主流形式主义理论思维和中国基于生物世界观中主、客观二元互动合一的思维十分不同。在当今的世界中,牛顿力学和欧几里得几何学模型的演绎逻辑仍然称霸于社会科学界,这是因为人们大多还没有真正认识到科学界之后的复杂得多的思维,包括电磁学中的二元互动合一原理,也没有认识到无机世界之外的有机生命世界中的基本原理,更没有认识到其中真正前沿的二元与多元互动结合的思维。反倒是中国传统中的多元互动合一的有机世界观更能与20世纪以来的一系列(相对牛顿机械观而言的)对之前的科学的颠覆性思路“接轨”。

而且,不仅在法学领域中如此,在经济学领域也如此。笔者和周黎安教授已经通过历时四年的持久对话来说明,中国经济的实践模式与西方是多么不同。此中包括国家与社会经济互动合一而不是二元对立的“第三领域”,国企与私企接近平分天下的“社会主义市场经济”,政商之间的二元合一,更包括中央与地方惯常使用的“发包”与“承包”,以及政府治理实践中广泛使用的官场内部的既涉及非正规“关系”也涉及正规制度与法律合同的“内包”,与政府和民间社会之间类似的“外包”实践。(黄宗智、周黎安,待刊)

那样的实际运作展示的正是中国长期以来的二元互动而非对立的基本思维方式,以及中国治理实践中的主体性与创新。今天,它们已经成为体现中外文化体系互动结合中的中国的“特色”要点。它们指向的是,中国与西方不同的主体性和中国特色的国家与社会二元结合模式,以及中国如今和未来的迥异于西方,尤其是英美自由主义模式和意识形态的思路。

笔者这几年来倡导要建立基于实践中的二元互动和多元合一的科学观来创建新型的实践政治经济学,不再将简单二元对立的机械思维等同于“现代科学”。(黄宗智,2022a)在更广泛的各种社会科学(包括法学)中,则以结合主客观的“实践”为研究的主题和出发点,据此将其与互动合一以及更为多元的宇宙观结合起来推进未来的社会科学研究,不再受缚于主、客观二元对立,非此即彼的简单宇宙观,不再将“科学”和“逻辑”简单等同于高度单一面化和简化了的,主要适用于机械世界的牛顿力学和欧几里得演绎逻辑观来认识。

此中的关键概念和进路在于从实践及其所展示的非西方文化的主体性出发来认识中国(及其他后发展国家)的历史演变,即笔者长期以来之所谓的“实践社会科学”,包括“新型的实践政

治经济学”的研究进路和理论思维。这是一个与布迪厄的实践理论带有一定的关联和亲和性的,更是和中国如今已经开始展示的理论主体性密不可分的思路。它将会是中国超越中西方二元对立的主要方向和进路。

参考文献:

Bernhardt, Kathryn, 1996, “A Ming-Qing Transition in Chinese Women’s History?” in Gail Hershatler, et al. (eds.), *Remapping China: Fissures in Historical Terrain*, Stanford University Press, pp. 42-58.

Bernhardt, Kathryn, 1999, *Women and Property in China, 960-1949*, Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre, 1990 (1980), *The Logic of Practice*, tran. by Richard Nice, Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre, 1977, *Outline of a Theory of Practice*, tran. by Richard Nice, Cambridge, England: Cambridge University Press.

Ch’ü, T’ung-tsu (瞿同祖), 1965, *Law and Society in Traditional China*, Paris: Mouton and Co., 2nd (enlarged) edition.

Ch’ü, T’ung-tsu (瞿同祖), 1961, *Law and Society in Traditional China*, Paris: Mouton and Co., 1st edition.

Goodman, Jane E. & Paul A. Silverstein, 2009, *Bourdieu in Algeria: Colonial Politics, Ethnographic Practices, Theoretical Developments*, University of Nebraska Press.

Weber, Max, 1978 (1968), *Economy and Society: an Outline of Interpretive Sociology, Vol. 2: Economy and Law (Sociology of Law)*, edited by Guenther Roth & Claus Wittich, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

白凯(Kathryn Bernhardt), 2007,《中国的妇女与财产, 960—1949》,上海书店出版社。

黄宗智, 2022a,《从二元对立到二元合一:建立新型的实践政治经济学》,载《开放时代》第4期,第141—

161页。

黄宗智,2022b,《国家与社会的二元合一:中国历史回顾与前瞻》,桂林:广西师范大学出版社。

黄宗智,2020,《中国新型的小农经济:实践与理论》,桂林:广西师范大学出版社。

黄宗智,2018,《探寻扎根于(中国)实际的社会科学》,载《开放时代》第6期,第159—177页。

黄宗智,2016a,《中国古今的民、刑事正义体系——全球视野下的中华法系》,载《法学家》第1期,第1—27页。

黄宗智,2016b,《中国的隐性农业革命(1980—2010)——一个历史和比较的视野》,载《开放时代》第2期,第11—35页。

黄宗智,2015,《实践与理论:中国社会、经济与法律的历史与现实研究》,北京:法律出版社。

黄宗智,2014a,《明清以来的乡村社会经济变迁:历史、理论与现实》,北京:法律出版社。第1卷:《华北的小农经济与社会变迁》;第2卷:《长江三角洲的小农家庭与乡村发展》;第3卷:《超越左右:从实践历史探寻中国农村发展出路》。

黄宗智,2014b,《清代以来民事法律的表达与实践:历史、理论与现实》,北京:法律出版社。第1卷:《清代的法律、社会与文化:民法的表达与实践》;第2卷:《法典、习俗与司法实践:清代与民国的比较》;第3卷:《过去和现在:中国民事法律实践的探索》。

黄宗智,2009,《过去和现在:中国民事法律实践的探索》,北京:法律出版社。

黄宗智,2007,《经验与理论:中国社会、经济与法律的

实践历史研究》,北京:中国人民大学出版社。

黄宗智,2005,《近现代中国与中国研究中的文化双重性》,载《开放时代》第4期,第43—62页。

黄宗智,2003,《法典、习俗与司法实践:清代与民国的比较》,上海书店出版社。

黄宗智,2001,《清代的法律、社会与文化:民法的表达与实践》,上海书店出版社。

黄宗智,1992,《长江三角洲的小农家庭与乡村发展》,北京:中华书局。

黄宗智,1986,《华北的小农经济与社会变迁》,北京:中华书局。

黄宗智、高原,2015,《社会科学和法学应该模仿自然科学吗?》,载《开放时代》第2期,第158—179页。

黄宗智、周黎安,待刊,《实践社会科学:黄宗智对话周黎安》,桂林:广西师范大学出版社。

薛允升(著)、黄静嘉(编校),1970,《读例存疑重刊本》,台北:中文研究资料中心。

注释:

① 参见黄宗智(2022b, 2018, 2015, 2007),以及笔者主编的“实践社会科学”系列丛书,参见历史与社会高等研究所网站,中文版:<https://lishiyushehui.cn/book/category/81>;英文版:<https://en.lishiyushehui.cn/book/category/44>。

责任编辑:刘 琼

LAW AND POLITICS

Theory of Practice and China Research: Legal and Social Science Studies

138

Philip C. C. Huang

Abstract: This article reviews the theory of practice that the author has employed for many years, including a discussion of my understanding of the ideas of its original founder Pierre Bourdieu, and my borrowing, expanding, and reinterpreting of his theory. I have long advocated the development of a new “social science of practice”, which is to say, to begin our research from the study of actual practice, on that basis re-examine and reformulate existing theories or generate new concepts, and then return once more to practice to test those. In hindsight, my own research into the biculturality of late-developing China from Western invasion and influence as well as from indigenous tradition, especially as manifested in its changing justice system, has been crucially important to my re-thinking of the theory of practice. This article summarizes the key issues and major points involved.

Keywords: the logic of practice, biculturality of modern China, dyadic integration vs. dualistic opposition, practical moralism in Chinese justice, substantive rationality of Weber

Olson’s Flawed Theory of Collective Action and Beyond: with the Practice of “Establishing Party Branches on the Company” as an Example 153

Lei Ming, Du Jinze & Deng Hongtu

Abstract: This paper points to the theoretical roots of Olson’s exaggeration of the reality universality of “free riding” in real life. Using the approach of inframarginal analysis, this paper establishes a more general mathematical model while maintaining Olson’s original hypothesis, and makes the deduced conclusion that rational and self-interested members are not necessarily “free riders”. In fact, different combinations of individual characteristics, such as the relationship between public goods and private goods, production efficiency of both, and members’ interest in both, motivate the members to adopt different optimal strategies and finally land the collective in different equilibrium states. Further, this paper takes the practice of “Establishing Party Branches on the Company” as an example to illustrate that these individual characteristics and their combination can be changed through mechanism design, so that the collective can achieve the expected better equilibrium state.

Keywords: collective action, public goods, inframarginal analysis, “Establishing Party Branches on the Company”