

阅读

[阅读材料]

1. 费孝通著作对西方社会科学家的启示¹

韩格理

摘要: 本文进一步详述了费孝通的核心著作《乡土中国》对中西方社会的对比。这种进一步对比表明它与对开发社会学的中西方社会理论有实质性作用。这项任务不仅使西方学者可以学习费孝通的分析方法,同时也可以澄清中国学者对费孝通关于中国社会的分析的误读,因为他们只注重于费孝通对中西方社会比较的中国那一半,从而无法了解他的著作的理论深度。本文对费孝通的对比加以概念化 (conceptualizes), 以纠正韦伯对中国社会的错误分析。

关键词: 费孝通, 马克斯·韦伯, 统治/支配权, 合法性, 孝, 差序格局, 团体格局

费孝通是中国二十世纪最有影响力的社会科学家。那些致力于研究中国社会的学者认为费的著作作为构建一门研究中国社会、以中国为中心的社会学学科做出了最重要的贡献之一。时值费孝通诞辰一百周年的纪念日, 我以为我们应当反思为何费的著作在美国及欧洲地区的影响力不大之原因何在。或许答案显而易见: 他的著作绝大多数由汉语著成且内容大部分都关乎中国社会, 因此其观点未能在欧美地区广泛传播。这当然可算作部分

¹ 本文是为纪念费孝通教授诞辰100周年于2010年12月5日在伦敦政治经济学院举行的题为“理解中国, 与中国人沟通”的国际大会而作。本文发表在《全球中国比较研究》(中文版)2016年第1期; 英文版见 *Journal of China in Global and Comparative Perspectives* (JCGCP), Vol.1, 2015。本文再次发表于《社科汉语研究》2022年第1期, 旨在作为中高级阅读部分的两篇文章的参考文献, 请读者结合阅读。

的原因，但是以外语写作来描述异域的福柯、哈贝马斯或是布迪厄却能够在美国赢得大量忠诚的读者。如若深究，会得到更为复杂的原因，正如我即将在后文作出的诠释，我认为这与费的写作风格和作品内容有关，并且这二者作为屏障或多或少遮住了费孝通理论著述中具有开创性的方方面面。毫无疑问，费的著作是值得西方读者更为深入地去阅读与理解的，原因不仅在于费孝通对于中国社会之本质的深入洞见，更在于他对于中西方社会的理性类型的对比 (ideal-typical contrast) 为重新理解西方社会指明了一条路径。

本文意图对费孝通的核心著作《乡土中国》中提出的中西方社会之对比做出进一步的详实的阐释。在我和王政的译本中，我们把费的中西方之对比 (差序格局和团体格局) 译为是“组织性的关联模式 (organizational mode of association)”和“差异性的关联模式 (differential mode of association)”。我将进一步阐释其中区别以及它与中西方社会的社会学理论之间的关联。这项任务实属重要，原因不仅在于为西方学者分析费孝通著作提供帮助，也为那些误读了费孝通著作的中国学者提供新的视角，因为这些中国学者仅仅着眼于费孝通关于中西对比的中国这方面的知识，从而导致无法理解他的著作中理论的深刻性。

背景

在我开始讨论之前，请允许我先简单地介绍费孝通《乡土中国》一书的背景情况。这本书写于二战结束后的数年间，曾在《世纪评论》刊物中按章节次序发表，这一刊物在当时深受学界人士欢迎，直至新中国成立的1949年。费的《乡土中国》及其姊妹作《乡土重建》的目的在于告知中国读者如下道理：中国社会所依赖的制度基础与西方社会大不相同，因此中国的改革者需要认识到这些差异并以此为鉴。

《乡土中国》一书看似简单，实则不然。该书篇幅短小，好像没有太强烈的学术性。其主题浅显，但是表述雅致。在读者尚无深入了解这本书的主旨时，他们是无法认识到费孝通对中西方社会的独到见解和深入洞察。大多数著名的欧洲社会科学家之所以能够在美国拥有广大的读者群是因为他们在著作中明确地呈现出理论的深度和广度，迫使读者通过艰难地游历其篇章作出答案。然而费孝通却有意地遮掩其智慧，谦虚谨慎地对待自己的学术造诣，渐渐地引领着读者跟随他的思路，似是行走于一条由一桩桩轶事铺成的中国社会之旅。以至于中国读者误以为书中并无真正的理

论,只不过是一系列对中国乡土社会观察、或者中国传统社会抑或费孝通著述年代的中国社会运作的描述而已。读者从未真正明白费孝通所言为何意,我想这其中的“模凌两可”是费的有意而为之。他试图让那些受过良好教育又态度冷漠的城市读者认识到他们自己是彻头彻尾的中国人,有着明显的中国式思维和行为方式,因为他们也都是“来自乡土”。

费孝通使用的两个简单的类比

《乡土中国》是费孝通最理论化的著作,然而理论在书中却被巧妙地隐匿了起来,以至于大多数读者无法认识到费孝通为建立研究中国社会的社会学学科所作的贡献的意义。该书以之为基础的核心对比概念直到第四章才出现,在随后的章节里,费孝通通过不同的制度领域的研究来深入说明该对比。在简短精炼的章节里,费孝通覆盖了人际关系、亲属制度、性别关系、合法统治权、权力结构、社会和地域流动性以及日常生活的现象学。但是他的分析过于简短且没有传统学术著作的任何特征,以至于读者很难理解他的思想的理论化过程。也许,这是这种按章节分次出版致使所有的章节看似无所关连,而实际上并不然。

多数读者都能理解书中就中西方社会所做的两个类比:即将石头投入池塘的波纹和码放在田里一把把稻草堆分别代表中国和西方社会的比喻。书中的核心即中西方社会之对比就是围绕着上述两个类比一点点展开的。似乎一切读起来都那么浅显易懂,甚至无关紧要。然而,当我于1984年第一次阅读《乡土中国》时,恰好在研究一个问题:尝试着去理解并描述中国“孝”的理念与古罗马“家父权”(patria potestas)制度的差异。很多西方学者曾经用“孝”的理念与“家父权”制度这组对照概念来说明传统中国与罗马社会的相似之处。¹其中最著名的是马克斯·韦伯,这位被视为三大社会学之父之一的德国社会科学家。正如我在下文会进一步阐述的,韦伯将“孝”与罗马法中规定家户内至高无上的父权联系在一起,早前我便意识到韦伯在将这组对照同化的过程中犯了一个严肃的类型学上的失误(Hamilton, 1985),但是当我在阅读《乡土中国》时,我立即意识到可以从书中找到一种新的方式,一种来自中国的方式来表述二者的差异。我也知道没有人曾经翻译过这本书,我需要亲自去做这件事情,因为我从直觉上意识到费孝通研究的正是这个理论问题,同时也意识到他的贡献之重要性。

¹ 见 Hamilton (1984) 与其他学者关于使用这两个概念分别对等于中国古代西方社会的讨论。

费孝通的两个类比的社会学意义

费孝通于1947年试图通过《乡土中国》这本书来告知中国读者：中西方社会差异较大，且这并非表面现象，而是深入骨髓直抵这两个社会最核心意义的范式 (core meaning patterns)，即德国社会学家称之为 *Weltanschauungen*，或英文的“a world view (世界观)”。费孝通自创了一个关于中国社会组织架构的种理想类型的概念“差序格局”，来描述中国人的世界观。其含义在于，中国人通过不平等的，等级排列的二元社会关系将他们的社会范式化。费孝通用池塘里从内向外辐射的波纹作为类比来进一步解释“差序格局”，距离石子的中心点越近，其影响越大于他们从撞击点越走越远的波纹。

波纹意指社会关系，每个人都是在他/她特定的社会关系网络的中心点。¹ 与你最亲近的关系即家庭成员：父亲、母亲、兄弟、姐妹。取决于各自的角色，每个人都有义务遵从地位高的人。每一对二元角色关系都是不同的，且意味着每个人服从的行为是有差异的。当从核心家庭关系向外扩展至邻居、同学、同乡、同事，这些角色也将带来不同的责任义务关系。对于居低位者来说，在亲近关系圈内，从原则上说，服从是规范也是义务；但在较远的关系圈内，从理论上说，有余地去选择是否服从。其结果形成一个以自我为中心的亲友关系网络，把每个人都连接在一个互为义务的网络中。费孝通认为，中国人生活在这社会世界中，这种世界观影响着他们的一生。

费孝通把与中国的“差序格局”相对的西方社会的世界观的称为“团体格局”。他认为西方社会更像是一个由一根根的稻草堆成的干草堆。每一根稻草是与他人不同且平等的。一根根稻草组成了一束束干草捆，干草捆聚堆成大的干草捆，所有的干草捆放在一起便成了干草堆。通过这个类比，费孝通意图说明西方社会中的个体是独立且平等的，他们从属于具有明晰界限的组织，个体通过组织可以在权利与义务上获得自我感。组织，如社团或办公室，这些小组融入较大的组织，如城市或公司，这些较大的组织融入更大的单位，如州或省，如此下去直至一切无所不包单位，即

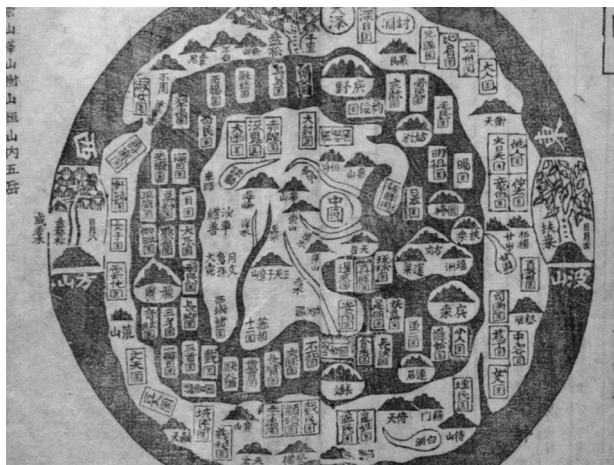
¹ 在本次费孝通纪念大会的论文选集中，阎云翔(2004年)在他的文章脚注之2，提到费孝通在这里使用了“他”。我们在翻译是加上了“他或她”。这个修改不带政治意义，纯粹是为了理论的严谨。意识是费本人于1947年用英文写作，他也会用“他”，我相信这个“他”包括了男性和女性。

费孝通所定义的民族国家。在每一个层次的组织中，个体的行为受到制约，权利与义务受到组织层次的限制，只要不侵犯其他人的权利和义务，他们有自由去做自己想做的事。

尽管他可以用其他的类比来对比中西方的世界观，费孝通选择这二者来阐述他的主旨并非偶然。事实上这种类比所描述的意象在中西方社会里非常普遍。我不会对它们的反复出现加以归类，但是我仅仅指出这些意象在各自社会里确实意味着什么，而费孝通试图去理解它们的真义。

水圈中的层层波纹在中国社会中是一个反复出现的意象，比如精雕细琢的一个套一个的象牙球。这种层层嵌套的雕琢方式有其哲学含义，它暗示了中国人的世界秩序观，最里最深的领域是家庭，最外侧的是天下，二者都在天之下。这种含义我们从早期中国的地图中可以更清晰的看出。图一是中国十五世纪的地图，中国的位置在图纸的正中心，其他国家围绕其外侧，有些距离远有些距离近。这是一张反映了中国人的世界观的对已知世界的描绘，能从中窥见“中国的朝贡体系”，一个圈在一个圈之内。这张地图绝对无法为你从一国到他国导航，但是你能通过这张地图去看各国之间的关系，如韩国距离天朝很近，其他国家便很远。

图一：十五世纪的中国地图，显示中国的朝贡关系

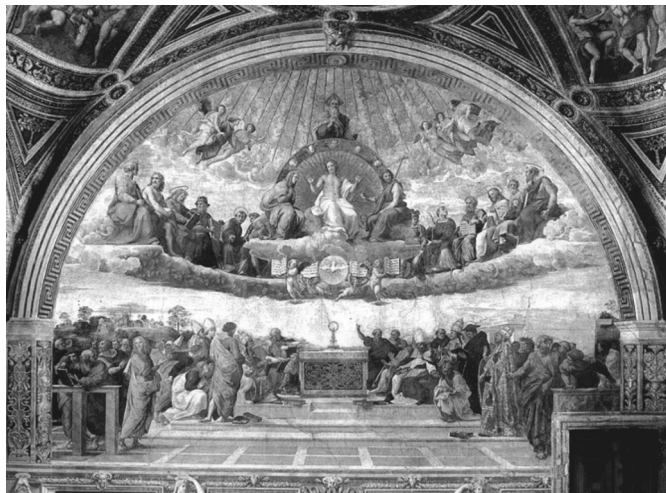


日常生活中的例子比比皆是。最近我与一位同事合作发表了一篇文章，题目叫做《圆桌》，文中我们探讨了台湾商人名副其实地利用圆桌的思想来组织他们的商业交易。多数台湾公司是家族企业。所有人即“老板”以及“老板娘”，他们组成了内核；向外一圈即“班底”，是公司的核

心集团，由一小部分对老板忠心耿耿的雇员组成，班底也许会也许不会包括老板的儿子；再外一圈是其他一些雇员，他们的地位正如大家庭里的其他成员；在公司所组成的圈子之外，是与该公司合作的其他公司，即“卫星工厂”。一年四季，老板与老板娘与亲近雇员几乎每天围着圆桌吃午餐。有时在特殊场合，他们召集全体职工聚叙。到了年末，公司会举办一年一度的“尾牙宴”，圈子的结构是由一圈一圈围着的圆桌为宴会刻意安排的。尾牙宴中受邀的不仅仅是公司的班底和雇员，还包括承包商及其雇员们。宴会中的每个人的位置是综合考量其等级制度以及水平距离的，正如阎云翔(2004年)在他的文章中注意到的，我在后面将继续讨论。

现在让我们看看费孝通使用的西方社会构成的意象：根根稻草成束再成捆，最后成了草堆。这种意象在西方社会是普遍存在的，从描绘各种现代组织的权力结构的简单图表中便显而易见。甚至在更早之前，早在这种描绘现代组织的方式流行之前，相同的组织意象也很普遍。图二便展示了这种意象的含意。这是一幅拉斐尔创作的壁画，简称“争议”(Disputa)，是在梵蒂冈教皇私人书房里发现的。这幅画的创作与米开朗基罗的西斯廷教堂同期，都是在1509年。从这幅画中我们可以看出十六世纪早期基督教的等级制度：上帝端坐在最顶端手握着地球，周围环绕着天主，上帝看着我们，统领世界；基督在第二层的最中间，两侧是圣母玛利亚和施洗者约翰，周围环绕着先知和不同学科的人；位于最底层的是教皇、皇帝、红衣主教和其他世俗权威。他们争论话题是圣礼的意义。

图二图 2：拉斐尔关于圣礼的纷争



在这幅壁画和那张描绘权力结构的线块图里，组织中的每一个人都屈从于处于最高的权威（或上帝），其权威超越了组织本身。¹图中掌握权威的人（或神）的位置从中心向外辐射，更重要的是，权力被疏导到一个外显的结构中去，因此，居低位者作为代理之权威凌驾于总体组织的某些方面上，并且每一个相对的下属都具有某些特定的权利与责任。这种权力线状结构赋予处于某单元内部的人以指令他人的合法权力（如权利），从而来完成单元（如块块）内的责任。

重新概念化费孝通的两个类比

让我们用一种更社会学的方式重构这些意象。考虑到代表中西社会的这些意象，我们需要认识到费孝通为描绘中西世界观所做的不懈努力。好比阎云翔（2004年）指出的，许多研究费孝通思想的批评家往往误读了费孝通作品的深度和广度，把“差序格局”这一核心仅仅当做描述社会关系横向网络的概念。正如费孝通在《乡土中国》的第四章里清楚地阐述：差序格局和团体格局分别指是中、西方社会**基本**的秩序。

首先需要说明的是费孝通的这组中西对比是理想类型。在《乡土中国》英译本（Fei 1992）的序言里，我们讨论了费孝通方法论的逻辑，以及他是如何紧密地沿袭了马克斯·韦伯创建的理想类型的逻辑。费孝通在1986年《乡土中国》的再版前言里（第II-III页）指出：

我这种尝试，在具体现象中提炼出人事现象的概念，在英文中可以用 ideal types 这个名词来指称。Ideal type 的适当翻译可以说是观念中的类型，属于理性知识的范畴。它并不是虚构，也不是理想，而是存在于具体事物中的普遍性质，是通过人们的认知过程而形成的概念。这个概念的形成既然是从具体事物里提炼出来的，那就得不断地在具体事物里去核实，逐步减少误差。

因此，清晰可见的是“差序格局”和“团体格局”并不是极端的对立概念。事实上，它们毫不相关，每一个都来自于对相应社会的分析，每一个概念都是为了分析更具体的情境而综合归纳出该社会的普遍特性，以便分析更具体的术语。这些概念是起点而非分析的最终成果，以及对于理想类型的检验看它是否有助于具体的分析。

¹ 在西方语境中的壁画及其含义的进一步讨论，见 Hamilton 2006: Chapter One.

其次，这两个理想类型建构于同一观点，每一个理想型代表着一个规范化的观点，即个体置于社会。在此，我要强调“规范化”。从自我在社会的观点出发，西方社会里的个体面临的是被当做理所当然的组织景观，正如水中鱼，除了水，个体感受不到其他。这种景观是规范化的，因为生活在组织的框架下，好像应该这样生活，它告诉个体他们应该如何去感受，他们是否在任何特定的时刻确切地以这种方式去生活或感受。

这种规范性框架是一种社会学景观，主要体现在如下四个方面：首先，当儿童渐渐成长，他们不断被社会化，逐渐认识到这种组织框架的真实性与合法性，并且学习如何去驾驭他们的社交世界；其次，纵观生命历程，每个人需要不断作出决定来掌控社交景观以从中获利。组织景观充满着“做什么”和“不做什么”的行为准则，所以每个人可以在脑海中描绘出一幅可以实现目标的人生图景；第三，该组织景观被社会中的每一个人认可，一直以来被用来诠释他人与自我的行为，他人之行为在何种程度上契合规范框架为我们评判他人提供依据；第四，也是最重要的一点，没有人能够完全达到社会标准框架下的要求。实际上，社会规则不断地与其他社会规则发生冲突。家庭规则与工作规则往往产生矛盾，甚至在家庭内部，对某一角色的服从可能与对另一角色的服从产生冲突。规范的社会图景充满了重叠与矛盾之处，因此每一个人都无数次的冲犯了他们社会中这样或那样的社会规则。此外，人人皆知，任何时候都完全遵守社会规则是一件不可能办到的事情，也因此在一个社会中都产生了一种社会性的借口词汇，为那些在一个社会景观的某个位置中不能完成义务与责任的人提供解释。

费孝通的远见即在于他提出的理想类型在规范性层面展示了中西方社会里个体生存的差异。“差序格局”和“团体格局”都包括了等级秩序和横向的元素，但是两者的鲜明对比在于各自社会的秩序，这两种秩序是截然不同的。由于各自社会中的组织框架以不同的方式创造出他们各自的社会存在，因此中西方社会完全展示出两种不同的样态。

《乡土中国》一书中既有费孝通的理论陈述，也包含了他对于中西社会本质与差异的洞见。由于种种原因，费孝通无法在后期著作中继续阐释这种对比，但是这并不意味着六十余年后社会学家的研究不去延伸费孝通所开启的理论。我认为扩伸费孝通思想、让其著作在西方更被了解的办法就是用他的理想类型来纠正马克斯·韦伯对中国的误读。

用费孝通的理论纠正韦伯对中国的分析

在二十世纪前二十年里, 马克斯·韦伯的重大课题并贯穿于他所有的著作, 主要是对西方社会在 19 世纪及 20 世纪初快速发展而其他地区却坚守传统的生活方式渐渐落后之原因提出科学的解释。最主要然而绝非唯一的原因便是利润导向的资本主义发展模式。为了解决这个历史性的问题, 韦伯建立了一种由西方历史经验为中心创造的理想类型的方法。正如我在其他地方讨论的那样 (Hamilton, 1984, 1989), 这种方法引导韦伯建立了以欧洲为中心的概念。印证韦伯以欧洲为中心的研究方法最为典型的例子便是他对于中国社会的分析。在《经济与社会》的早期版本以及在他最初把中国放在文明的比较分析框架中, 韦伯认为中国社会的宗族制 (patriarchalism) 与古代地中海盆地的父权制属同一类型的社会现象。除此之外, 从经验研究上看, 韦伯相信中国的宗族制比古代西方的更为极端 (1951: 第 243 页)。他进一步争辩, 西方的基督教 (尤其是在宗教改革后) 成为一种转型的力量, 为社会带来变革的动力, 与西方不同的是, 中国社会无法挣脱“民族的羁绊”(1951: 第 237 页), 儒教和道教均无法摆脱父权 (patriarchy) 的桎梏从而无法为理性主义与资本主义铺垫一条转型的道路。

韦伯的核心论点即以“父权”(patria potestas) 和“孝”这对概念为中心把古代地中海社会与中国社会的父权体制等同化。这些观点主要体现在这位罗马法律和古代地中海文化的专家所著的关于古罗马法律的论文以及后来的《古文明的农业社会学》(1976 年) 一书中。他深刻地思考了地中海盆地的权威模式并意识到宗法制和世袭制的各种组合 (即宗法制度逻辑从家户向外延到政治、经济领域) 是该地区权威的体现形式。然后, 韦伯认为, 父权主义在罗马社会的体现达到了极致: 它被编纂成一部内容详实且以家父权为核心教条的法律。(1976, pp. 274-292) 罗马法在法律的形式上承认了父权权威的三方面: 作为一家之主对于继承者 (即子嗣) 的至高无上的权威; 作为一家之主对于妻子与儿媳的至高无上的权威; 作为一家之主对于家产包括奴隶在内的至高无上的权威。在罗马法中, 作为信条的家父权使得家户成为独立于国家的管辖单位, 并使得一家之主 (即家长) 成为这个管辖单位内独一无二的个体来合法的执行他的意志。

在韦伯生命中的最后十年, 他对西方社会的分析增加了比较的维度, 以便概括出一套独立的、与众不同的文明特征, 从而为西方按照既有的方式继续发展提供合理性。韦伯最先采纳的比较的案例是中国, 一种与韦伯

擅长的欧洲相去甚远的文明。通过那些他能够接触得到的二次文献，韦伯很快就得出了如下结论：中国社会的“孝”（通常以为英文的 *filial piety*）等同于古地中海文明的“家父权”（拉丁语 *patria potestas*）之概念¹。

在“家父权”制度下，一家之主拥有不可僭越至高无上之地位，直至生命尽头。这种制度的产生及发展有其经济、社会、政治以及宗教的根源（贵族家庭的延续，依据亲族与家户之关系而建立的军事联盟以及父亲同时具有扮演家庭牧师之角色的现象）。“家父权”制度在经济条件最为多变的时期存留了下来，直至最终在帝国下它的力量被削弱，甚至权力下移至子嗣。在中国，“孝”之道将家长的无上地位延续下来，通过“责任”之概念进而由国家和官僚地位的儒家伦理将其演绎到了极致，这也是政治驯化的部分原因所在。（Weber 1978: 第 377 页）

韦伯数次在他的著作中提到“孝”与“家父权”这两个概念。每次都得出相同的结论：“孝”不仅在立法原则上与古代西方的“家父权”等同，而且也在经验构造（*empirical configuration*）上也与之等同。问题是，这样的定性是不准确的。费孝通提出的两种理想类型可以帮助我们理解“家父权”与“孝”的逻辑结构，表明无论从类型学，还是经验构造的角度来看，二者并非相同的概念，尽管二者在历史上有其关联性。

从一方面来看，“家父权”制度可被视作“立法原则”的象征，赋予人在各自管辖范围内践行活动的权力，这个原则即同于费孝通提出的“团体格局”之概念。从另一方面来看，“孝道”规定人在角色安排下所必须履行的义务与责任，这个原则即同于费孝通提出的“差序格局”之概念。前者强调的是权力而后者强调的则是人在某位置上的服从性。乍眼看上去，此二者似乎是同一枚硬币的正反两面，即一人的权力体现于他人之义务的履行。这显然是韦伯得出的结论。但是，通过费孝通的视角，我们可辨识出“孝”与“家父权”是完全不同的现象。

迈向合法的司法权统治的中西方体系的理论

在理论术语上，这两个概念在个人与位置的描述上均有不同。作为一个立法原则，“家父权”（*patria potestas* [拉丁] *paterfamilias* [英文]）界定

¹ 这段话源自韦伯的《经济与社会》（1978）一书。他在《中国的宗教：儒教与道教》（1951年）一书中他也做出了类似的结论，比在这里的结论至少早五年。见施鲁赫特（Schluchter）著作（1989）关于韦伯的各种版本的研究。

了权限范围，并把权力行使者 (agent) 界定为有权利使用个人权力的人¹。作为一家之主的家长，有权将他的意愿强加在其他家庭成员身上。从种种对权威特征的描述来看，一家之长的个人权力得到绝对认同。从宗教术语上讲，正如韦伯和他人所注意到的，一个人凭借其超绝能力或达到更高真理层次，亦即居高临下的层面，而获得个人私权。在古代社会，家长扮演着祭司，其自身的神祇地位是可以传承的（韦伯称之为僧侣统治、神权政治或君主统治等），与众多的神祇一起辅佐帝国的统治，其神权也表现为不同的形式 (Weber 1978: 1159)。这个意象的表述清晰地体现在拉斐尔的绘画里，如图 2 所示。

最初，父权的意象与父权的合法性融为一体，它贯穿于西方历史，甚至影响至今。在一篇颇有洞见的文章中，罗伯特·贝拉比较了基督教和儒教文化语境中的父子关系。他指出：在基督教文化中，父子关系的形象“首先从基督教上帝的观念衍生出来，随后整个象征性结构围绕此展开。在此意象中，权威来自上帝——“坚定不移的原动力”和万事万物变化的终极原因。这一意象不具有生物学的意义 (Bellah 1970, 第 82 页)。贝拉写道：“基督教对政治和家庭权威的态度”是‘基于权威派生性的前提的’，在此基础上构建的父子关系之观念，不是生物学意义上的，而是“父母与君王当受尊崇。”(1970, 第 92 页)。

伴随着该意象，权力被描画成一种积极的力量，是来自超人意志的力量，此超人行使其意志的权利和合法性来自更高的权威，比如上帝或自然法则或民众的意愿。贝拉说：“在西方，从摩西启示开始，每一种社会关系的具体范式从原则上看均起源于终极性论……在西方，唯有上帝是最终行使权力者。”(1970, 第 92 页) 在超神的感召下，民众，而不是其地位或角色，成为了西方意象的焦点。救赎、自由、理性和契约都成了人们借以行使意愿的概念。就像稻草堆里的稻草，处于组织机构内的每个人都可以使用相同的有关权利和义务的词汇来使其行为合法化。

统治 (支配权 domination) 被看成是授权者的意志行为，那么，从逻辑上讲，需要在权限内合法行使个人权力，在权限之外就是非法的，因为这

¹ 韦伯反复强调从传统权威传承下来的个人权力。就此议题，韦伯最精辟的分析在其关于“纯粹型”的传统权威的讨论中 (1978, 第 227 页)。这个讨论尤为重要，因为它奠定了韦伯的传统权威类型的理论基础。此中，韦伯对他称为“双层空间”的传统权威进行了界定。一方面，这种传统权威将行为与某种“具体传统”结合起来，另一方面，将行为与“不受任何规定约束”的主宰者个人的特权结合起来。

种权力会与他人的特权发生冲突。在西方，多数争夺权威的冲突事实上都是关于权限的冲突。比如，家长制在西方之所以衰落，并非因为家长们完全失去其权威，而是因为他们的权限范围缩小了，与其他合法权利拥有者相比，他们在权限范围内的权利减少了。在家庭以外，西方的统治者宣称其司法权限高于一切臣民，包括父权制下的家庭成员。在家庭之内，新教允许孩子和妻子要求他们自身的权利，可以违背世俗界家长的意志，以支持天界之父。‘在上天关照我们的天父’赋予人们坚持有原则的违抗立场，这个立场能够持续地支持西方司法权的基础，即使该立场直接挑战了司法本身的界限。

作为合法角色中国权威

在用线条与方块的方式简明地标明权力结构的图示里，“父权制”象征拥有权力者所处的地位。与之相反，“孝”体现的是处于从属地位的人必须顺从地履行相应的义务。正如从中心处向外扩散的层层波纹（伦），“孝”限定了一系列二人互动关系以及在此关系中处于从属地位之人所需履行的义务角色。儿子在与父母的关系中处于从属地位需履行相应的责任与义务，他本身的意愿与生活中的处境甚至是他父母的存殁都无法改变这一事实。履行角色所分配的义务不受环境的改变而改变，无人能逃脱履行义务的必要性，甚至是中国的皇帝，作为天子，从原则上来说，他需要履行这个角色所带来的相应的义务，这也包括他作为其父母、之子所应尽的责任。

《孝经》是一本诠释“孝道”的经典之作¹。相传《孝经》著于汉代早期，是一本汇集了格言警句、共十八章、总计2000余字的小册子。汉字“孝”本意为敬顺父母，但是在《孝经》一书中，它的意义得到延伸与提升，“孝”意味着服从角色的普遍法则。万事万物，芸芸众生无一例外都有各自的角色去履行，否则，世界将毫无秩序。书中的第一章陈清了总前提：“孝是美德的基础与文明的根基”，尽管“孝之概念源自于对父母的敬顺”，然而它延伸到涵盖世间万事万物。统治者作为天子，有其孝之道（第二章）；贵族阶层有其孝之道（第三章）；为官者有其孝之道（第四章）；直至平民百姓均有其孝之道（第六章）。

书中关于“孝道”的意象十分明确。世人有其各自的角色需要完成，

¹ 在以下的段落中，我用的是 Mary Lelia Makra 翻译的《孝经》Xiaojing (1970)。

世间万物也尽是如此。天与地要完成份内的责任，行于其间的世人亦应如此（第七章）。履行角色带来的相应义务是万物的秩序所在，只有各尽其职才能使世间免于灾祸（第十一章）。角色在本质上是二元的，每一对事物都可以找到低顺从于高的表达方式。居高位者通过完成他的义务建立一种良性示范进而支配居低位者。父亲亦需对他的父亲尽孝；皇帝上对天地尽忠下对父母尽孝，通过这种典范行为的建立来统治帝国。角色是事物之秩序的内在组成部分，不仅适用于人际关系也是世间其他事物相处之道。受制于角色既是规范的原则又是规定的义务，居低位者应当始终感受到这一原则并以之为然。这些原则与义务的存在与究竟是谁占据高位无关。

这里的关键之处在于孝的真意在于居低位者服从其自身的角色，而不是顺从居高位者的命令。这一点在《孝经》在第十五章中有清晰的阐述：

主人的弟子问：“倘若儿子完全听命于父亲的指令毫无半点反叛，这是否可以称为孝？”主人答曰：“何出此言？……若事关道德是非，儿子则需站出来警示其父，正如臣子在是非面前需明辨黑白，力谏君主以免其落得不仁不义之境地。总而言之，事关道德是非之事，需要有正义之力量辅而纠正。你如何能以为孝仅仅意味着完全遵命于父之令？”

在关于“孝”的讨论中，无论是在《孝经》一书中，或是任何其他中华文明的经典著作中，都看不到为个人权力提供合理依据的解释。事实上，相反的主题却屡见不鲜。人性是由角色的精心培育以及在履行角色的中发掘个人的特质造就的。这是儒家思想的本质主题。在西方“家父权”制度中，强调的是个人而非角色；而在中国“孝道”体系中，称道的是处于角色之中的个人。在“孝”体系中，人需要严格地否定自身的个人欲望、唯我独尊甚至个人的魔法和魅力 (charisma)，这与西方社会强调的这种精神从而创立司法制度大相径庭。

“孝”体系与“家父权”制度最本质的区别体现在罗伯特·贝拉的比较研究中。贝拉认为，尽管直至现代社会，中西方的父权制与继嗣制看似相近，但中国社会中的父子关系意象与犹太教和基督教完全不同。“当儒家思想应用于政治与家庭权威领域，在儒家思想的象征系统里我违背父命可能是有道理的。”(Bellah 1970:84 页) 中国人没有“上帝，在天之父”的概念，没有超验层次，在那里可以发现一个更大的现实并使世俗的权力合法化。取而代之的是通过一种内在的理由为统治者提供合法支持。

中国人的宇宙观描绘了世间万物的内在本质：天、地、人是构成整体的三个完全不同的组成部分，每一部分都有其各自的本质与角色，自亘古

以来共同维持着整体的稳定。李约瑟将中国人的宇宙观描述成“没有神指引的意志有序的和谐，犹如自发而有序的舞步……没有人受制于法律也没有人受到他人在后面的推搡，而是在一种自发的意志和谐中有序的协作。”(Needham 1956:287 页) 李约瑟还就此将中西方做了对比，他认为西方盛行的是“意志的相互冲撞”，即如“无数个台球之间的相互碰撞，一个球体的滚动源于另一个球体的碰撞”，这一切受制于上帝，那是不为所动的原动力 (Needham 1956, 第 287 页)。

在中国人的宇宙观中，原则上说，没有命令，只有顺从的存在。正如《易经》所言，“上帝无需给四季施令，然后四季交替从未改变；因此我们从未见到圣人给凡人施令，然后凡人却自发的遵从他的意愿” (Needham 1956:561-562 页)。居高位者通过履行他们自己的义务使他们的特权合法化，即让居低位者向他们尽义务，如此便使整体的运转正常化、合理化。正如贝拉得出的结论：儒家思想里“这种低对高的顺从归根结底并非指向个人，而是指向具有永恒效力的人际关系模式。” (Bellah 1970: 84 页)

一些支持这一理论的实证证据

“家父权”制度与“孝”体系分别代表合法统治的非常不同的原则，我将通过费孝通的评论来进一步说明这个观点：它们不仅在理论层面上有区别，在经验研究上也有区别。换句话说，如果理论正确且类比是有效的，那么需要通过经验研究检验二者之间的差异。为了表明他的理论的合理化，费孝通从《乡土中国》的第五章开始，向我们阐述这些类比是如何应用于真实的生活中。类似于此，我在早期的著作 (1980 和 1990 年) 中在中西方之间提供了三组经验研究上的对比。在每一组对比中，我选取西方父权制与继嗣制中的制度化领域作为研究对象与中国作对比。进而发现，中国与之对应的制度化领域通过“孝”来解释更好。

第一组从时间维度来对比分析西方“家父权”制度与中国的“孝”体系 (1990:85-88)。韦伯与一些其他学者认为父权制是盛行于古代地中海盆地的合法的统治原则，随着时间的推移，该制度的影响力逐渐弱化。一个有意思的问题是，一家之主具有对妻子和孩子惩罚的权力，所依据的法律原则叫做“生杀权” (*ius vitae necisque*)，至于这项权利在多大程度上被行使还有待讨论。毫无疑问的是一家之主具备“生杀权”是受到承认的，直至罗马时代，该权利才被撤销，因为罗马统治者夺去了这些权利并否认非统治者具备这些权利 (Thompson 2006 年)。如果我们用生杀权作为衡量父权

统治的权力，我们争辩一家之主 / 族长在古代的权威较之于后期更大¹。更进一步说，我们可以将生杀权的废止看作是一场关于家族内部掌握生死大事之人选的权力斗争的结果。在公元四世纪晚期，罗马皇帝宣称他们具有高于一切的地位并具备生杀权。从那以后，一家之主的权力开始受制于皇族的世袭统治与封建贵族制度。到了早期现代，西方的父权制的影响力已经弱化到核心家庭内丈夫对妻、子的某些特定合法权力上。

在中国，父亲同样具有惩戒孩子甚至致死的权利，但是与西方相比，时间轴是倒过来的。根据瞿同祖的研究，从最早期至唐（公元618-906年）、宋（公元960-1279年）代，无论因何故杀妻弑子都是受严令禁止的（Qu 1961，第19页）。但在到了最后的两代王朝，即明（1368-1644）、清（1644-1911）两代，父母若因子女不忠不孝而杀之并不会遭受惩罚。在这明清两代，不忠不孝的行为在法典中被明确列出并且极大地加强了父亲对妻、子的权威。到了明代，从唐代沿袭下来的法典变得更为严苛，赋予了父母在地方司法场所请求判处子女甚至是死刑。瞿同祖认为“政府仅仅作为一个机构指定法律法规并确保一切都正常履行。”（Qu 1961:27页）

如何解释父亲与丈夫由于不忠不孝之原因惩罚妻、子的权力日渐增长这种现象呢？没有证据显示明、清两代的统治者弱小无力，因为事实却恰恰相反（如Spence 1975）。值得考虑的是，在中国漫长的历史进程中，“孝”道变得越来越合理化，主要的角色（即三纲五伦）越来越典型化且在明清两代里得到加强。

“孝”的合理化进程即发生在儒家思想重新解读与再加强的结合过程中，使其作为官方教条为中国的帝国统治提供合法依据。这一过程被称为“新儒学”，始于宋朝，持续到清代末期并产生了许多变体。新儒学将重点放在了三纲五伦上面，孝的新意变为一种美德稳定了整个帝国。在下面的两组对比中为这个解释提供了素材。

第二组对比着眼于家户的架构（1990:88-92）。“家父权”指的是一家之主对于家户方方面面之权威，包括奴隶。在地中海区域，拥有奴隶并且把他们当作家庭财产是很正常的现象。正如韦伯所说，古代的家户（*oikos*），即延伸的父系领域，是该区域当时最基本的经济、政治单位（1976年），好比正如亚里士多德在《政治学》一书中所描述过的。韦伯在地中海区域做了仔细的比较，认为家户是一个“强烈地受到传统束缚的统治结构... 庄园

¹ 正如《圣经》里亚伯拉罕和以撒的故事

和加入领主庄园得依赖关系，不能单方面解决”(Weber 1978:1012 页)。家户房地产集中于一家之主掌管，赋予其权力来统治其财产以及依附者。在罗马法中，“家父权”制度的核心是家长控制以及维系家户的能力。尽管后期遭到削弱，这种权力在西方持续到近代，直到现代资本主义发展时期才结束。

然而在中国，家族资产，包括奴隶和依附于土地的农民，这在早期封建王朝中较为常见，至明清时期已不多见。尽管家父之于妻与子之上的权威在后期封建中国有所加强，这种权威并没有扩展到核心家庭成员之外。在中国奴隶制度自古代到唐朝很盛行；大农庄、雇佣依附于土地的农民在宋代很常见；但是到了明朝，亲子关系得到更为严格的定义，一家之主失去了将这种权力延伸到直系亲属圈外的能力。另外，农民变得更为自由，那些缴纳佃租的有权在土地上耕种，从事于市场交易的人都独立于地主 (Rowe 1985, Eastman 1988)。

显然，中国的家户架构与父亲是否具有惩戒子女的权利无关，这在西方是大不相同的。西欧的发展趋势所带来的一切预言不能简单地套用于中国。这种偏差意味着在中国，统治的本质与西方相比在更小的程度上个人化、任意化，而是更固定在角色的履行中的理性行为¹。

第三组对比大概算是最具有说服力的 (1989 年)。既然统治的合法性原则在中国并不是基于某人在司法领域内的个人权力行使的能力，那么中西方的世袭统治的结构就有所不同。中国的世袭统治基于“孝”的理念与角色服从。简而言之，我们可以将西方国家 (包括家产制国家) 的组织情况概括为如下三点特征：首先，合法权力的最中心概念，是把权力集中在有权施加命令的人身上；其次，有一个自上而下的行政管理机构，建立起一条命令传递链，使得掌权者下达的命令能够在链条内自上而下得传递；第三，掌权者的命令仅在合法的司法管辖范围内有效力，一旦超出范围，命令无效。以上三点特征在很大程度上符合韦伯对统治这一概念的系统分析，正如他明确表述在《作为职业的政治》一文中 (1946 年)。此外，上述这些也与费孝通提出的“团体格局”概念吻合。

我曾经争辩中国帝国时代晚期的国家组织形态与西方国家大不相同，表现在三个方面。首先，中国的政治组织并非象行政机构那样运作的，而

¹ 奇怪的是，在西方的发展趋势也是个人化和武断变得越来越少，个体行为理性化更为固定了。不同的是，在西方，理性的合法性周围着法律，而不是角色。

是依靠身份等级制度，即组织内部通过身份等级分配角色，这些角色相互独立并不受到明确的命令结构影响。¹我们可以把这个组织想象成精雕细琢的象牙球，相互独立的球一个套着一个；也可以把它想象成中国式的嵌套盒，一个个小盒子层层嵌套，就像石子激起的层层波纹一样。中国式的身份序列包括一个核心的身份圈，被另外一个身份圈围绕环绕着，如此往复下去。那个象征性的中心圈由普通人构成，官员和其他政务人员处于中间圈，皇帝和皇族世家处于身份圈的最外侧，即围绕着整个中国。正如一句中国古谚语所说“天高皇帝远”，皇家离普通百姓非常遥远，它远在天边，这与“天子”一说相符，他在天朝里面下达天命。

处于不同身份圈的人们各司其职：普通人侍奉父母；官宦臣子上为皇帝分忧下为家族操劳；皇帝及皇族世家的任务则是顺应天意。不同身份圈的人之间有一条沟壑间隔彼此，随着时间的推移，来自不同阶层的人之间几乎没有正式的联系。圈际间的沟通往往由中间人来联络，这些中间人被归为“外人”或“贱民”，如太监、官衙的信吏、奴隶或家仆，他们无法在身份体系里面找到自己对应的位置 (Hamilton 1989 年)。

在西方的政治组织里，领导者必须领导个体，个体的权力位置赋予其权利和义务，在其司法管辖范围内表达自己的意志的。但是在中国的政治组织里，保持等级制的主要方式不是通过命令，而是通过自我修养（其表率作用）和纠正他人不符合角色规范的行为方式。这个观念化融入了政府的词汇中，如“政治”这两个由“政”和“治”合并的词。“政”由两部分组成，左边为正确或恰当的行为，右边为跟随。“治”意思是治疗或治愈。“政治”提供了中国的统治的意象：权力跟随正确的行为，权力者为下属做榜样。

各司其职作为一种良政的意象渗透到中国的帝国时期的统治者的日常活动。比如，通常中国的皇帝不会颐指气使的施号命令，而是颁布皇家法令。汪德迈对中国的皇家法令做出了分类，他认为这些至高无上的指令“绝非是一部明确的制定法，而是最基本的自然法，从未为政府规范出一套正确的行为模型”(Vandermeersch 1985: 13 页)。他将西方的法律与中国

¹ 类似的组织秩序在西方的一个例子是大学。学生，教师，行政人员，形成个体的不同类别；不同的规章制度应用于不同的类别，伴随着不同类型的社会荣誉。在大学内，从理论上讲，没有统一的指挥，大学负责人没有权利直接到其他部门对个体发号施令。相反，作为一个系统的控制，学校强制为每个部门提供不同的规章制度，原则上说，每个部门是通过适当的监管机构而自治的。

的仪式秩序 (ritual order) 做了对比：

仪式秩序原则是以传统仪式为原型，即“理”，万物之原则或原因。只有遵循“理”，世界才能和谐有序。一旦这些仪式得到认可，社会变得和谐，每一个个体自发地做出利人利己的行为……人们被神圣仪式的权威引导着去遵从于这些所谓“仪式”，尤其是社会等级秩序中的居高位者。这也解释了为什么最重要的法令都关乎那些仪式盛典以及那些地位尊荣的人……。中国人将从不干涉居低位者的管理者作为典范，管理者的行为本能地受制于与社会秩序相契合的德性。

中西社会合法统治的上述三项“测试”为后续的研究做了一个铺垫，费孝通对中西方社会的比较的经验研究也为后续的研究打下了基础。然而，这两套比较研究都指出：尽管在跨文明的比较研究会会有很多困难，但是中西方的合法统治原则存在实质的差异。进一步说，这些差异表明了一个事实，不同社会中的合法统治原则型塑了不同的制度领域的活动的组织方式。

结语

尽管篇幅有限，但是足够的经验证据显示出中西方社会的合法统治原则的不同并且体现了不同的经验架构。如果接受本文的论点，且两者的差异有足够经验证据支持，我们便不能够将中西方社会的政治与社会体制等同，一些社会科学家经常犯这个错误。我们应该充分认识到费孝通最初的洞见，并且将它视为合法权威形象的文明的意象。它对社会活动的常规组织有直接、持续的影响。直至今日，对费孝通的洞见所做的后续分析还远远不够，仍需更进一步的提炼和测试。只有到那时，我们才能问出那些亟需解答的问题：经历了大半个世纪巨变后的中国在何种程度上依然受到差序格局的影响？同样我们也可以向西方社会提出同样的问题：经历了改革巨变的西方社会是否还存在着古代父权制度的意象，如果存在，以何种形式？韦伯对西方社会的分析以及费孝通对中国社会的分析的影响将会持续到我们所处的这个时代，这是否是一个合理的假设？我们是否可以假设韦伯所描述的“合法的理性的统治”代表西方父权统治的剧烈转变，这种转变为人类提供了平等的路径去接近神圣法律和上帝？又或者，我们不去假设在经历了现代化的劫掠后，中国的“孝”制度仍有其现代表现？这些重要的问题的提出以及答案将有益于我们深入了解我们所处的时代。

费孝通的分析能够让全世界的社会科学家在不受欧洲中心偏见的影响下使用这些概念。不像数学，如果在社会科学研究中使用简约分析法会导致谬误的产生。即使是在同一所属的文明区域，那些看似相似的制度都不尽相同。粗心地使用概念会扭曲我们对活动的世界加以研究的对象；当所谓正确的方法论蒙着伪科学的面具将概念变得晦涩难懂，社会科学家也就无法以一种严谨的态度去理解社会。在《乡土中国》一书中，费孝通找寻的是能够在方法论上符合中国国情的概念，并且在《乡土重建》一书中告诫学者：套用西方概念来分析中国社会将带来有害的影响。当代的学者对这个警告仍需虚心聆听并加以关注。

参考文献

- Bellah, Robert. 1970. *Beyond Belief*. New York: Harper and Row.
- Chan, Alan K.L. and Tan, Sor-Hoon Eds. 2004. *Filial Piety in Chinese Thought and History*. Singapore: Routledge, Curzon.
- Eastman, Lloyd E. 1988. *Family, Field, and Ancestors: Constancy and Change in China's Social and Economic History, 1550-1949*. Oxford: Oxford University Press.
- 费孝通：《乡土中国》，北京：三联书店，1985年重印 [(Fei, Xiaotong. 1985[1947]. *Xiangtu Zhongguo* (in Chinese), Beijing: SDX Joint Publishing Company)].
- 1992. *From the Soil: The Foundations of Chinese Society*. Translation of Fei Xiaotong's *Xiangtu Zhongguo* with an introduction and epilogue by Gary Hamilton and Wang Zheng, Berkeley: University of California Press.
- Hamilton, Gary. 1984. 'Patriarchalism in Imperial China and Western Europe: A Revision of Weber's Sociology of Domination', *Theory and Society* 13 (May): 393-426.
- 1989. 'Heaven is High and the Emperor is Far Away', *Revue europeenne des sciences sociales* 27: 141-167.
- 1990. 'Patriarchy, Patrimonialism and Filial Piety: A Comparison of China and Western Europe', *British Journal of Sociology* 41 (March): 77-104.
- 2006. *Commerce and Capitalism in Chinese Societies*. London: Routledge.
- Hamilton, Gary and Kao Cheng-shu. 2009. 'The Round Table: A Reconsideration of Chinese Business Networks.' In E. Sinn, Wong Siu-lun, Chan Wing-hoi. Eds. *Rethinking Hong Kong: New Paradigms, New Perspectives*. Hong Kong: Centre of Asian Studies, The University of Hong Kong.
- Holzman, Donald. 1998. 'The Place of Filial Piety in Ancient China', *Journal of the American Oriental Society* 118, 2 (April-June): 185-199.
- Ikels, Charlotte. Ed. 2004. *Filial Piety: Practice and Discourse in Contemporary East Asia*. Stanford: Stanford University Press.
- Makra, Mary L. (Trans.). 1970. *Xiaojing*. New York: St. John's University Press.
- Needham, Joseph. 1956. *Science and Civilization in China*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Qu Tongzu (Ch'u T'ung-tsu). 1961. *Law and Society in Traditional China*. Paris: Monton.

- Rowe, William T. 1985. 'Approaches to Modern Chinese Social History', in Olivier Zunz. Ed. *Reliving the Past: The Worlds of Social History*, pp. 236-296. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Schluchter, Wolfgang. 1989. *Rationalism, Religion and Domination. A Weberian Perspective*. Berkeley: University of California Press.
- Spence, Jonathan D. 1975. *Emperor of China: Self Portrait of K'ang-Hsi*. New York: Vintage Books.
- Swidler, Ann. 1986. 'Culture in Action: Symbols and Strategies', *American Sociological Review* 51 (April):273-286.
- Thompson, Steven. 2006. 'Was Ancient Rome a Dead Wives Society? What Did the Roman Paterfamilias Get Away With?' *Journal of Family History* 31, 3 (January):3-27.
- Turner, Karen. 1993. 'War, Punishment, and the Law of Nature in Early Chinese Concepts of the State'. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 53, 2 (December), 284-324.
- Turner, Karen, Feinerman, James V., Guy, R. Kent. 2000. *The Limits of the Rule of Law in China*. Seattle: University of Washington Press.
- Vandermeersch, Léon. 1985. 'An Enquiry into the Chinese Conception of the Law', in Stuart R. Schram. Ed. *The Scope of State Power in China*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press.
- Weber, Max. 1976[1909]. *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*. Trans. R.I. Frank. London: Verso.
- 1951[1920]. *The Religion of China*. Trans. and ed. H. Gerth. Glencoe, Ill.: Free Press.
- 1978[1921-22]. *Economy and Society*. Trans. and ed. G. Roth and C. Wittich. 3 vols. Berkeley: University of California Press.
- 1946. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Trans, ed., and with an introduction by H.H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.
- 1958[1904-5]. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Trans. T. Parsons. New York: Charles Scribner's Sons.
- 阎云翔:《网络社会的道德等级和社会利己主义:重读费孝通〈差序格局〉一文》,见王斯福、常向群和周大鸣主编《费孝通研究》第2卷,中国社会科学全球化丛书,北京:新世界出版社;伦敦:全球中国出版社,2017年版。
- Yan, Yunxiang. 'Moral Hierarchy and Social Egoism in a Networked Society: The Chaxugeju Thesis Revisited', in Feuchtwang, S; Chang, X. and Zhou, D. Eds. *Fei Xiaotong Studies, Vol.2, Globalization of Chinese Social Science boo series*, published jointly published by Global Century Press (London) and New World Press (Beijing), 2017.

韩格理教授 (Gary G. Hamilton), 美国华盛顿大学杰克逊国际研究院社会学系荣休教授, 是该学院前任副院长。著有《新兴经济体, 多个不同路径: 南韩与台湾的经济组织与国际贸易》(2006年), 《中国社会的商业与资本主义》(2006年), 以及《市场的制造者: 零售商是如何改变全球经济的》(2011年)。他还以将费孝通的《乡土中国》(*From the Soil - The Foundations of Chinese Society, a Translation of Fei Xiaotong's Xiangtu Zhongguo*. Introduction and Epilogue by Gary G. Hamilton and Wang Zheng, Berkeley: University of California Press, 1994) 介绍到英语世界广为中国学者所熟知。