

探求均衡之治： 基于公民主体性与儒家文化的论述

涂少彬 著

中国社会科学出版社

探求均衡之治： 基于公民主体性与儒家文化的论述

涂少彬 著

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

探求均衡之治：基于公民主体性与儒家文化的论述 / 涂少彬著.
北京：中国社会科学出版社，2012.4
ISBN 978 - 7 - 5161 - 0844 - 4

I. ①探… II. ①涂… III. ①社会主义法制 - 研究 - 中国
IV. ①D920.0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 084734 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 任 明 陈肖静
责任校对 冯 炜
责任印制 李 建

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 (邮编 100720)
网 址 <http://www.csspw.com.cn>
中文域名：中国社科网 010 - 64070619
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京奥隆印刷厂
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2012 年 4 月第 1 版
印 次 2012 年 4 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 13.75
插 页 2
字 数 211 千字
定 价 38.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社联系调换
电话：010 - 64009791
版权所有 侵权必究

目 录

导论：均衡，无处不在	(1)
第一章 公民主体性概述	(17)
第一节 公民主体性及其相关概念	(17)
一 博弈论与法治均衡	(17)
二 宪政	(33)
三 公民社会	(37)
四 权利机制	(41)
五 公民主体性	(47)
第二节 公民主体性的多重解读	(63)
一 自由主义的解读	(63)
二 社群主义的解读	(66)
三 主体间性的解读	(69)
四 马克思主义的解读	(73)
第三节 公民主体性的制度模式分析	(77)
一 自治模式	(78)
二 责任模式	(80)
三 规范模式	(83)
四 阶级模式	(85)
第二章 我国公民主体性发展的话语困境	(90)
第一节 后现代主义与公民主体性	(90)
一 解构主体——后现代主义对公民主体性的批判	(90)
二 时空错位——后现代主义与我国公民的主体性	(94)
第二节 传统文化与公民主体性	(97)
一 传统文化与公民主体性的一般关系	(97)

二 我国儒家文化传统与公民主体性	(100)
第三节 话语“瓶颈”——亟待突破的公民主体性	(103)
一 理性——公民主体性自我确证的基石	(103)
二 宽容妥协——公民主体性共存的必然	(107)
三 精英寡头化与社会民粹化——公民主体性二维消解	(117)
第三章 公民主体性与我国公共领域的发展	(124)
第一节 公民主体性发展的社会条件	(124)
一 经济条件	(124)
二 思想条件	(125)
三 政治条件	(125)
第二节 公民主体性与公共领域	(126)
一 公民主体性与市场领域	(127)
二 公民主体性与政治领域	(132)
三 公民主体性与公共舆论	(135)
四 公民主体性与社会组织	(140)
五 公民主体性与社会运动	(143)
第三节 强势公权力下的公民主体性	(146)
一 供给不足的权利	(147)
二 “系统权力——原子权利”模式的失衡	(149)
第四章 中国语境下的公民主体性发展路径	(152)
第一节 “公权力”型塑公民主体性的动力	(152)
一 合法性论述发展的需求	(152)
二 权力矛盾运动逻辑的推动	(158)
第二节 公民教育——公民主体性的社会再造	(161)
一 学校教育——公民主体性话语型塑	(161)
二 公域实践——公民主体性社会型塑	(169)
第三节 主体公民——法治国家的根基与归宿	(175)
一 公民主体性与社会自主性	(175)
二 自主社会与国家	(177)
第五章 儒家文化均衡与法治现代化模式演化	(179)
第一节 儒家文化演化与儒家“活法”	(179)

一 儒家“活法”的界定	(179)
二 儒家“活法”的基本均衡	(184)
三 儒家“活法”均衡的属性	(189)
第二节 儒家“活法”与中国社会团结模式	(192)
一 涂尔干的启发与局限	(192)
二 儒家“活法”与中国社会团结的模式	(195)
第三节 儒家“活法”与儒式公民社会	(197)
一 公民社会的两种文化与团结模式	(197)
二 国家法与“活法”共构儒式公民社会	(201)
三 公民主体性与儒家文化的和解?	(205)
四 儒家“活法”与中国法治模式	(207)
致谢	(212)
后记	(213)

导论：均衡，无处不在

一 博弈论是法治问题的显微镜与望远镜

有关法治的价值、规范与社会实证的研究在法学界已经相当多，本书主要选取公民主体性与儒家文化这两个对象来进行论述，并以演化博弈论为工具将二者联系起来进行深入分析。

以我国法治现代化为背景，以公民主体性与儒家文化为主要论题进行研究时，如若不以法学、经济学及社会学的理论与方法为基础并以演化博弈论为工具来分析，就难以得出精细而有说服力的结论。如果没有分析工具的更新，仅从一种宏大叙事走向另一种宏大叙事，本书所作的分析就易滑向一种空泛的宏大叙事，就会产生后现代主义哲学所讥讽的讲“大故事”（great narrative）。

在本书中，社会学的态度与方法只是基础性的态度与方法，本书最重要的方法是博弈论的方法，尤其是以博弈论发展的新阶段——演化博弈论为中心来对本书的主要论述对象进行分析。在本书中，无论是对宏观问题还是微观问题的分析，演化博弈论的观点与方法从总体上贯彻始终。

在西方，博弈论自20世纪20年代就开始发展起来。1994年，三位博弈论学者获得了该年度的诺贝尔奖，这一标志性的事件使得西方法学界更多的学者开始关注并使用博弈论的观点与方法来分析法学问题。然而，在中国，博弈论尤其是其最近的发展阶段——演化博弈论的应用在法学界还非常少见。就连演化博弈论一些经典著作的中文译著如H. 培顿·扬的《个人策略与社会结构——制度的演化理论》（2004年中译版）、乔根·W. 威布尔的《演化博弈论》（2006年中译版）、约翰·梅纳德·史密斯的《演化与博弈论》（2008年中译版）、肯·宾默尔的

《自然正义》（2010年中译版）的出版，也都是最近几年的事。尽管如此，建立在实证与数理逻辑上的演化博弈论对社会问题所具有的强大解释力，使我们不得不对它给予足够的关注与应用——演化博弈论应该进入法学研究方法体系的中心。

当然，演化博弈论也是建立在博弈论的一些典型范例与基础模型之上。如果用我们熟悉的语言来解释博弈论，博弈论就是研究人际间的互动策略与行为，并由此类行为形成相互关联的行为的集合及相应的行为规则。用英国经济学家肯·宾默尔的话来讲，所谓博弈，“就是人类或者动物在任何情况之下的互动。参与者所计划采取的行动称为策略（strategy）”^①。当然，更多的学者将策略界定为博弈参与人行为选择的规则，而参与人的行为则是策略中的变量。有些博弈论译者将其翻译成“战略”，这容易引发读者的阅读障碍——似乎博弈论研究的都是宏观而影响巨大的“战略”。实际上，博弈论中的策略，在我们日常生活中每个人每天都在用，比如，在中国驾车，你会靠右行，这就是你的策略。又比如，你与一个人相向而行，你们都在悄无声息地协调自身的步行速度、位置与方向而不至于相互碰撞。这种协调行为，也是博弈论中所指的策略。又由于人们的行为与人们所共享的一些符号相关，或者说，人们的很多行为受其自身所知的符号的影响，而这种符号又多与各种文化相关，因此，文化对人们的策略及行为影响非常大。这里的符号含义广泛，它包括人们的精神、理念、知识以及更宏观层面的文化，等等。比如，结合本文论述的对象来举例，中国人在人际交往中为什么那么重视“面子”？用博弈论的观点来看，这是因为千千万万中国人个人的策略选择而促进演化的，一旦社会形成了重视“面子”的均衡，它就是一种文化，一种规则，一种习俗，如果有人偏离它，可能会付出很大的代价，或者不会有额外的收益。均衡，简言之，就是某一活动参与人对该活动的参与行为采取的最优策略或行动的集合。当然，策略，也指重大政治、经济甚至是战争策略。总之，在人类社会，从宏观到微观，人们的策略行为无处不在，而社会均衡也无处不在：从一个国家特定文化、宗教、道德、惯例、习俗等的形成，到即时通信工具比如QQ

① [英] 肯·宾默尔：《自然正义》，李晋译，上海财经大学出版社2010年版，第10页。

的使用，某些流行语言的普及使用，都体现了千千万万的个人分散的策略最后达致一个稳定的均衡；而均衡，在演化博弈论中，与一国的文化、宗教、道德、惯例、习俗与流行的规则几乎是等同的，或者说，后者是人们的行为演化均衡的现象与结果。

博弈论作为一种科学的研究方法之所以这么重要，就本书而言，这是因为：

第一，博弈论对宏观社会中个人行为的选择分析入微，它已成为关于人们行为选择模式的一般性理论。博弈论对个人行为选择的研究非常细化，它不仅研究人们的自主理性选择，也研究人们的模仿性选择与机械性反应选择。博弈论对人们行为的研究能周延而又入微地进行解释。这种对人们选择的模式化研究对本书解释公民在权利激励或者是传统文化要求下的行为选择模式非常有用。

第二，博弈论对社会宏观层面的文化、传统、习俗与惯例的解释力及说服力非常强。博弈论不仅解释人们的微观行为，而且通过模型与数理运算来解释千千万万的个人微观行为的集体结果——均衡。均衡，简言之，即不特定个人在给定预期下其优势策略选择的稳定结果状态的集合。经过人们长期的选择与演化，均衡往往形成了某种文化、传统、习俗与惯例，或者是某种法定的制度，等等。

第三，博弈论中的基本范畴“均衡”不仅能够便利地用来解释一些曾经只能模糊解释的法社会学现象，比如习俗，而且能够把这些现象的内涵与外延用数理逻辑描述得更清晰。此外，均衡这一概念不仅能描述静态的法社会学现象，比如一个具体的社会习俗的存在，而且还能够描述动态的法社会学现象，比如一个社会习俗的发展演变趋势。这就使得曾经难以言说或者述而不清的法社会学研究对象得以明晰化，进而能够拓展研究对象的广度与深度。

第四，博弈论中的经典博弈模型，如囚徒困境、驾车博弈、狩猎博弈、情侣博弈等能够很好地解释法治与传统文化之间的宏观关系。类似的，这些博弈模型能将传统法学研究方法中一般性的论述语言无法论述清楚的问题予以明细而细致的论述，这种论述更具有解释力与说服力。

总而言之，对于公民主体性与中国社会的儒家文化问题，引入博弈论来进行细致深入的研究方能避免空泛的宏大叙事，并尽可能地将问题

论述得更清楚。

引入博弈论的方法，我们可以发现，原来传统的社会规范、人们精神层次的认识、信念及现实的行为选择并非是贴一个负面的标签式评价——如庸俗、不正之风、落后、封建、无价值等——就会使其自动退出社会文化与规范的舞台，相反，其生命力的强韧可能足以与法治之法展开竞争。同时，当我们引入博弈论，就可以看出，传统社会规范与现代法治之法也并非是一场零和博弈，但如果制度设计不当，它们会使我们陷入囚徒困境；制度设计得当，传统社会规范与现代法治之法之间也会存在帕累托改善的空间^①。而且，可以通过程序法治的路子以程序性对话的管道将传统社会规范与法治之法更多地交由制度自发的演进来协调，这不仅可以使儒家传统与法治之法之间的竞争取得双赢的结果，而且也能使得社会规范不致僵化——社会规范和社会发展能够大体上同步进行，不至于出现法律规范与社会生活脱节、法律规范与人们的认同脱节、社会规范与法治规范之间陷入囚徒困境，最后导致社会成本而增大，无法收到良好的法治效果。

对于本文的研究主题来说，无论是主题公民主体性、儒家文化还是次一级的主题儒家“活法”、法治等，本书都力图引入博弈论的观点与方法来进行分析；同时，由于中国目前处于社会转型期，既有的社会均衡与新发展的均衡如儒家文化与法治规范演化速度很快，它们会随着各种社会变量的变化而发生较大的变化。因而，对这些研究对象，进行静态的研究是不够的，必须尽可能地厘清它们与其他变量之间的关系，并给出相应发展的路径预测。

二 反观日常生活

要用博弈论来研究本书的主题，我们的研究视角要切入人们的日常

^① 帕累托（1848—1923）是法国巴黎出生的意大利经济学家。自从现代经济学家主要关注社会资源的配置以来，经济学界逐渐倾向于接受以帕累托命名的所谓帕累托效率准则：经济效率体现于配置社会资源以改善人们的境况，主要看资源是否已经被充分利用。如果资源已经被充分利用，想再改善我就必须损害你或别的什么人，想要再改善你就必须损害另外某个他人的利益，这时候就说一个经济已经实现了帕累托效率。（参见王则柯《博弈论平话》，中国经济出版社2004年版，第77页）在纳什均衡中，博弈参与人收益总和最大的均衡为具有帕累托优势的均衡。

行为，反观日常生活是必需的。在当代中国的法学研究借助西方近代法学话语的叙事狂飙突进，在学界内部进行着话语循环生产时，或许，反观一下被宏大叙事忽视的日常生活，我们可能会发现另外一些东西。

据《中国新闻周刊》报道，2006年，贵州人肖敬明远赴宁波做点小生意，与在当地的贵州老乡打成一片，因得到老乡的照顾，倒也赚了些钱，小日子过得还不错。然而，在这些愿意照顾他生意的老乡中，也有一些在“道上”混的，常常打架斗殴。2008年，几个老乡因跟一个东北人发生纠纷，杀死了该东北人。肖敬明是这场杀人事件的主要见证人。在公安机关反复做思想工作的情况下，肖敬明愿意出来指认嫌犯。《中国新闻周刊》刊文写道：“出于良知，见证一桩斗殴致死案的贵州农民肖敬明，匿名指认了行凶者——自己的亲戚和老乡。他的匿名在法院出乎意料地被曝光。他受到死亡威胁，被迫流亡天涯，在‘法律’与‘乡党’、‘公民作证’与‘保护缺失’之间苦苦挣扎。”^①

这里姑且不论上述引文中的法律表述错误的问题。^②表面上，这纯粹是法律技术性规范缺失或者是所谓司法系统操作失误造成的。但如果只是这么看，我们可能就会丧失一个反思自己日常生活进而反思我国法治均衡与传统儒家文化的机会——国家构造的法治均衡与传统文化形成的非契约性均衡之间存在什么样的竞争关系吗？我们的法治构建必须对这个问题有明晰的回答。当然，这个问题的讨论留待后文分析。

1999年，依法治国的原则入宪，这可谓是我们这个民族自1840年尤其是“文化大革命”噩梦以来生发在治国战略认识上的一个重要转折点。这一方略，简言之，就是借鉴域外的成功治国经验，以法治的理念、公理、原理、原则与规则来嵌入中国社会的公私领域，并以法治之法来重构社会中人与人之间的关系，形成法治均衡，达到重整中国社会以达到长治久安的目的。

相应的，学术界关于法治的论述也是卷帙浩繁，这些论述的确是起到了法治启蒙的作用——就法治理念而言，的确是构造了一种法治的意识形态；然而，法治均衡是否形成并替代了现实社会生活的相关均衡

① 张鹭：《证人肖敬明的恐惧》，《中国新闻周刊》2008年第47期。

② 我国刑事诉讼法并没有规定证人的姓名在法院要保密。

呢？这恐怕又是另外一回事。

法治规则能否进入生活，在学界许多人看来，这是关涉到法治能否成功实现其目标的关键。比如，有学者认为，“中国法治的主要问题是法律不能贯彻于生活”^①。法治构造的社会关系能进入日常生活吗？要回答这个问题，我们可以再看几个生活中的实例。

2011年，四川人熊汉江在其打工的广东省潮州市古巷镇讨要工资，结果被人挑断手脚筋。在当地四川同乡会的参与下，四川籍的打工者集体讨要公平，并引发了一场群体性事件。无独有偶，同年，广州增城，一四川摊贩因与当地城市协管员发生冲突，结果引发了另一场以四川籍为主的在粤同乡群体的群体性事件。

从上述事件中，我们可以分析出许多问题，但是，有一个问题很重要，即在法治的背景下，同乡会这种具有强韧传承性的社会团结方式我们该怎样对待？用博弈论的观念来看，同乡会是以特定地缘为纽带自发形成的一个社会团结均衡的组织。在上述几个事件中，老乡关系，即地缘纽带，仍然在中国人的社会团结方式中占据着重要地位。这种社会团结均衡是如何形成的？它为什么具有这么强韧的传承性？为什么当地官方的相关组织难以起到联系、组织与管理一些外来打工者的功能？它与中国当今官方的社会组织制度有什么样的关系？需要整合吗？能够以官方组织整合它吗？无论是前文所述的挣扎于法律与老乡关系之间的肖敬明，还是这里的同乡会，这些日常生活中反映出来的问题，并非是可以随意忽视的不重要的问题，也不是用“落后”或者“没有法律意识”之类的标签就可以打发的，它反映了我国法治社会构建中无法回避的一些重要问题。

正如奥地利法学家埃利希所说，如果我们向一个在某个国家旅行过的人打听那个国家的社会生活规则时，他会讲那里的婚姻习惯、家庭生活结构和商业实践，他可能很少会讲到裁决诉讼的规则。^② 同样的道理，对于中国的法治状况与社会治理，我们也不能仅仅通过纸面上的法律规则与极少数进入司法程序或新闻事件中的事件来进行评判，更重要

① 郑永流：《法律方法阶梯》，北京大学出版社2008年版，第7页。

② 沈宗灵：《现代西方法理学》，北京大学出版社1992年版，第274页。

的是，我们要深入规则、司法实践与新闻事件的背后，看到社会生活中的普通人与社会生活中的事实，去认识社会生活的均衡，进而探寻理性的治理之道。

就同乡会来看，尽管一些媒体习惯以简单的修辞语言将其标签为庸俗团体，但实际上，在中国社会的许多群体中，同乡会是层出不穷的。有时候，虽然没有同乡会的正式名称与组织形式，但是，基于同乡纽带的团结形式仍然以种种形态在运作着。

我们且看一些新闻媒体的报道，《解放军生活》曾载有一篇小文，题目为《老乡观念的七宗罪》；《中国教育报》一篇小文报道，《武汉高校，学生拒绝庸俗风》；《解放军报》还有一篇文章报道，《“老乡”真的管“用”吗？》。实际上，地缘纽带、老乡会等对中国社会团结方式的影响远远不止报道的这么多。只不过，在有些领域，这种纽带或组织却是被鼓励的，比如，在全国很多地方都存在的××商会。

实际上，地缘纽带只是中国社会的传统团结方式之一。除了地缘纽带之外，中国社会还有血缘、学缘、亲缘等团结纽带，它们在社会生活的许多领域中发挥着实实在在的作用。如果我们只是认为，这些“庸俗”的社会团结方式只是某些社会角落甚至是所谓文化层次不高的群体才有的团结方式，那我们可能就错了。即使是受西来法治理念与规则浸淫已久的法律人，也常常“动用同学关系与师生情缘”来办理案件。^①而这种关系与情缘正是中国社会传统均衡表现的另一种团结方式，即学缘。无论地缘也好，学缘也罢，都与本书要论述的传统儒家文化构造的社会均衡密切相关，也是中国社会构造法治均衡的文化背景。

也就是说，即使是在最应该以新的法治均衡与社会团结方式——法治的方式来安排自己的行为、组织社会共同体及其生活的时候，一些法律人一样得心应手地利用传统文化构造的均衡并使用传统的社会团结方式来“生活”。这是偶然的、例外的或者说的不合规律的，还是我们对此应该有更多的思考与分析？

这么多年来，我们的法治叙事狂飙突进，我们的权利理论建构也是汗牛充栋，然而，我们最应该给予关注的日常社会生活及其均衡却似乎

^① 宋功德：《法学的坦白》，法律出版社2001年版，第105页。

很少进入我们研究的“法眼”，即使很多学者认为社会生活的法治化是中国法治能否成功的关键。就这种意义上来说，很多时候，我们学界的研究似乎是在一个虚拟的界面上操作，这些理论操作的并非是社会生活，也没有深入日常生活，而是在操作话语本身。简言之，我们或许是遭遇了一个视域是否适当的问题。中国的法治，我们必须要将视域放置到每个普通人的个人行为选择上，放到他们的日常规则与认同的均衡上来观察、研究与建构。一言以蔽之，我们的法学与法律到底要如何处置我们的日常生活中无处不在的均衡，到底要如何对待我们的日常生活中的最普通、最常见、最一般的理念、原则、规则、认同及其均衡。

实际上，中国法治的一个基础性的问题或许是外来话语及规则构造的均衡与传统话语及规则构造的均衡之间长期竞争的问题。对中国而言，没有现代意义上的法治的治理已有几千年了。然而，没有现代意义上的法治规则与法治均衡，并不意味着传统社会是无政府无治理无均衡的，相反，在传统社会条件下形成各种社会均衡的过程中传统社会秩序的维持规则也同时形成。当然，中国传统社会没有平衡好社会精英之间的关系，^①没有制约好权力，用博弈论的观点来看，社会的统治阶层与被统治阶层之间竞争容易形成囚徒困境，所以它往往日趋衰败。当传统的社会治理规则被视为落后而引入西方的法治治理方略的时候，传统的均衡及其对应的话语体系只不过是从小国家支持的话语层面隐退了，然而，传统的社会均衡本身并没有退出社会生活的舞台，它仍然以强有力的方式支配着我们的社会生活——退出，只是一种正式的官方层面上的话语与规则上的退出而已。作为借鉴而来的法治方略，它要构建一种均衡，并要切入并嵌入这个已有均衡支配的社会，就面临着既有社会均衡的强力竞争。

在既有众多的法治叙事中，法治价值与目标上的修辞性论述多过法社会学尤其是法经济学的研究，以演化博弈论为理论工具进行研究的更是少见。这些修辞性论述往往遮蔽了法治的重要问题，即，中国社会既有传统文化构造均衡的影响力。我们的“法眼”常常忽略了我们的日

^① [英] S. 戈登·雷丁：《华人的资本主义精神》，谢婉莹译，上海人民出版社 2009 年版，第 43 页。

常生活本身。日常生活中的理念、规则、逻辑及其背后的社会均衡，才使得我们的生活不同于基督徒、穆斯林及其他文化形态下的人们生活。

三 儒家文化仍是我们的现实与命运

当我们用“法眼”反观我们的日常生活，我们将会发现，中国社会的儒家文化及其构造的社会规范是我们常常行之而不觉的认同及规范。这些认同与规范，使得我们在法治问题上经常出现不自觉的思与行上的分裂。按照博弈论的观点来看，这是由于同一个个体在面对一些社会问题时分裂出现了两个“理性人”：一方面，我们可能认为法治是一种有效率的社会均衡，因而我们认同法治的治理方式与规则；但另一方面，传统的社会均衡仍然在起作用，如果我们偏离了传统的社会均衡，我们个人在一些事务上可能付出代价，因而，在具体行为上，我们会选择顺从传统观的均衡来行动。进而言之，在目前中国社会的法治均衡与传统儒家文化构造的均衡中，二者相互竞争，传统文化构造的均衡仍然具有强大的竞争力。

当面对两种均衡时，理性人发生了分裂，我们的问题是，这种“理性”的分裂是可控的吗？换言之，这种分裂，作为分裂主体的个人是能够自由选择吗？

对这一问题的回答，西方的叙事资源中有两种“主义”来回答：一是自由主义，一是社群主义。自由主义强调个人选择——用博弈论的观点来讲就是策略的自由选择——的自由与超越性：个人面对自己行为及目标的各种可能，具有选择的自由与自主性，这种自由与自主能够超越外在环境的约束与影响；而社群主义则认为，个人的偏好具有文化性与社群性——用博弈论的理论来讲就是特定社群的文化构造的均衡对个人行为的选择具有收敛性^①，从将个人偏离社会均衡的行为吸收到社群的文化均衡中，表面上看起来的一个自由与自主的超越行为，实际上并不具有超越性——个人选择的行为与目标都是受文化均衡的影响，尤其是

^① 博弈论中的收敛（converge），是指一定均衡通过维持自身存在的奖惩机制，使人们为了效用收益最大化，而调整自己的策略，并由不均衡状态向均衡状态发展的现象。

当一个人接受外来文化及其构造均衡形态有限的情形下更是这样。自由主义的观点在常识上更具说服力——我们确实在很多事情上可以做出超越文化的选择，而社群主义从历史与均衡的发展上来看也极具说服力——中国历史上那么多的思想家，他们左冲右突，看似“自由”与“自主”的选择，但也终究没有冲出中国文化的均衡。

然而，实证可以观察到的却不像自由主义与社群主义那么泾渭分明，实证可以观察到的是，一定社群中的人，虽然他的偏好的确受其社群文化所型塑（shaping），而且，他的选择经常受不自觉的文化均衡的影响；同时，一定社会也确实可以观察得到，它的发展路径确实具有超越自身文化均衡的事实与趋势。比如，儒家文化地区，受外来文化及其构造的规则的影响，也确实发展出来了不同于儒家文化的外来文化，或者说，外来文化在儒家文化地区也确实生根发芽了。

但是，当我们环顾港台地区及日韩新各国时，可以发现，即使是受到西来法政制度与文化的影响，儒家文化并没有因此而日渐式微，它只是调整了其形态、构造、领域与影响力。简言之，即使是在西方法政制度与文化的影响下，儒家文化不过是进行了一定的自我调整并顽强地生存下来。

论述至此，以下问题自然产生，即在现代法治社会，从一种宏观文化的角度来看，公民具有自主的能力吗？换言之，他面对社会生活中的诸多选择，如何运用自主性来进行顺应法治均衡的策略选择？儒家文化仍然是我们的文化现实与宿命吗？对这些问题的回答，既要对社会经验进行观察，同时也要从理论层面进行论证。然而，自由主义和社群主义这两套叙事极难清楚明晰地对之予以论述，虽然它们也确实找到实证的社会现象来支持自己的观点，但总是模模糊糊，难以解释对方主张的观点中的现象为何存在，而这种存在对己方观点又意味着什么。而作为科学工具的博弈论，能简易地将自由主义与社群主义的观点予以明晰地解释：简言之，自由主义与社群主义表达的是社会文化、传统、习俗与惯例等等演进路径中不同策略的结果。社群主义表达的是一个特定社群的不同均衡的演进状态——有限理性的主体人很难真正确知自己完全正确的利益所在，他一般会通过模仿被认为是最有利的策略来实施，因为在特定文化构造的规范下，偏离他所模仿的行动，可能要付出很大的代

价。这样，一个特定社群的主体就不断地跟随自己社群的文化演进；而自由主义则反映了尽管特定社会有不同的均衡，但是人们可能会尝试背离传统均衡来获利，也可能会“犯错”，当这种背离或“犯错”获得了更大利益的时候，经过一段时间类似案例的积累，他们就可能开辟出一个新的均衡。只不过，可能让人有点难以理解的是，自由主义所表达的均衡可能恰恰是自由本身：一个社会选择了崇尚自由的这种传统的均衡，若有人企图偏离自由要给人们以遏制自由的制度，那么，他可能会付出很大的代价。比如，英王要不经国会同意而征税，他可能被驱赶下台，接受法律的制裁。这实际上可解读为英王违背了英国社会长期形成的贵族与英王之间的关系均衡：贵族在当时的英国社会享有很大的自由，贵族的自由就是一种历史形成的均衡。

类似的，儒家文化构造了中国社会数千来形成的均衡，这些均衡仍然在发挥着它的作用。我们有太多的社会传统与习惯难以偏离，如果偏离可能遭受社会的惩罚——这种惩罚可能是冷眼、嘲笑、排斥，等等；或者我们有太多的社会均衡需要我们遵从，如果遵从，我们可能从中获利——比如好的名声、赞扬、温暖、支持，等等。比如前文所述的同乡会就是特定均衡的产物。一个社会的均衡无处不在，同一种事务，可以有不同策略去参与，进而形成不同的均衡。然而，从一个均衡发展到另一个均衡，有时是很短的时间，例如，从计划经济均衡到市场经济均衡；有的均衡则持续非常长的时间，例如，清明祭拜祖先。显然，儒家文化的形成、发展与演进的时间久远，它与社会中其他的均衡之间的关系复杂而密切，要完全摆脱哪怕是降低它的影响，不是短时间内所能够促成的。

1840 年以来的中国，屡遭挫折，似一个慌不择路的路人，在危亡与理想中左冲右突，欲摆脱外来的压力与一些传统的均衡以求救亡图治，结果仍然留下了民族的诸多痛苦与遗憾。现时切入法治之路，力图以现代法治上的权利义务模式来重构中国社会，从制度层面激活公民主体性，使每个人都是自己的主权者，发挥最大的主动性与社会进步的动力从而促成现代性法治均衡的形成。然而，沿着这种目标前行的道路上，我们能走多深走多远呢？

从传统社会儒家的人治、德治、礼治到当今社会的法治，用博弈论