

超越社会学既有传统^{*}

——对费孝通晚年社会学方法论思考的再思考

赵旭东^{**}

社会学在中国已经历了百余年的发展，形成了自己独有的一些性格。显而易见，这些性格在新的世界格局下还将继续保持下去，但是这并不意味着其不可改变，因为任何学科的发展都是以顺应时代的变化而使其自身发生改变的，如此，一个学科才会命运长久。在今天，这种改变更加需要一种有自觉意识的对于原有界限的超越，而费孝通晚年有关中国社会学学科“补课”的倡议及其身体力行的实践也着实为这种自我超越提供了一个样板，同时也为社会学在中国的发展提供了一种新的共同体意识。尽管由于费孝通晚年的经历和阅读的限制，他并没有在这一问题上作系统的阐述，却为后来人的再研究以及深度阐释提供了问题出发点。

社会学在中国的发展道路

不言而喻，社会学是伴随着西方社会科学理念的成长而在19世纪末和20世纪初传入中国的，^①这样，影响这门学科成长最为重要的概念几乎都是经由翻译而来自于西方，比如实证、功能、结构、冲突以及分层等，中间虽经历过1930年代以燕京大学社会学系吴文藻为代表的“社会学中国化”的发展道路，^②但究其根本，依旧是取西方理论与概念而套用于中国现实之上。当然，也有被称为“吴门四犬”的费孝通、林耀华、瞿同祖、黄迪等人在不同研究方向上对于西方社会学概念在中国场景下的融会与贯通，甚至还有包括像李安宅、杨庆堃、冯家昇、李有义、陈永龄等在内的一批在早期社会学中国化取向上作出辉煌成就的吴门弟子的不懈努力，^③这些努力在一定意义上成就了吴文藻以及之前包括孙本文在内的一些中国社会学家所试图发展的社会学中国化道路。

但是，这种西学本土化的融通和努力并没有从根本上实现西方社会学概念与中国现实社会及其解释上的契合，中国社会学在追随西方社会学的发展进程中，型构出来的仍旧是一种移植型的品格，这种品格明显体现在源于本土的理论极为匮乏。尽管一些人试图攀附古代中国思想家有关“群”的论述，

甚至最早社会学概念的翻译就是严复提到的“群学”，^④但这样的努力终究势单力薄，并没有延续这条思想的道路去发展建基于中国文明基础之上的社会学传统，甚至连“群学”的译名也被最初来自于日语的“社会”二字所取代，由此而使中国社会学一直在这个意义上探讨问题，限制了中国社会学家所能够关注到的分析单位。中国传统思想中一直存在的宏大与抽象的整体性社会范畴仅仅成为一种历史知识而在课堂上讲授，其并没有顺理成章成为一种自觉意识，由本土范畴资源去建构一种或多种社会理论。结果，由此造成的一个主导性局面是，大量的社会理论以及社会学理论和概念都是由外部移植而来，社会学理论也不过是西方社会学理论的汉语版，甚至可以说，支撑这门学科的参考资料以及阅读文献的绝大多数或者核心内容都是非汉语原创的，许多是直接或者间接通过译介而移植西方的思想到汉语语境之中来的，这种赛义德（Edward Said）意义上的“旅行理论”或者“理论的旅行”对近代中国而言不仅是弥漫在本土学术氛围中的一种主导话语，而且还渗入到我们对于生活的认识中，这便

* 本文写作受到2010年度国家社会科学基金一般项目“20世纪30年代社会学的‘中国学派’研究”课题资助（批准编号：10BSH001）和中央高校基本科研业务费专项资金资助（项目编号：2009JC08）。

** 作者赵旭东，中国农业大学人文与发展学院社会学系教授（北京 100083）。

① 姚纯安：《社会学在中国近代的进程：1895—1919》，北京：三联书店，2006年，第29—55页。

② 李怡婷、赵旭东：《一个时代的中国乡村社会研究——1922—1955年燕京大学社会学系毕业论文的再分析》，《乡村中国评论》第3辑，济南：山东人民出版社，2008年。

③ 参见潘守永：《林耀华评传》，北京：民族出版社，2009年，第21—35页。

④ 严复有关“群学”的翻译可参见姚纯安：《社会学在中国近代的进程》，第38—39页。

是现代性话语在我们日常生活中的不断蔓延和具体实践。^① 在社会学的中国化发展道路上, 这种现代性话语通过国家现代化的诉求而获得合法性, 并与一种本文后面所论及的实用性格相互依存, 形成了中国社会学的发展道路。

西方社会学及其相关理论经由一种旅行的方式进入到中国社会学界, 这种努力在中国社会学发展的早期以及 1970 年代末以来社会学重新恢复时期曾占据主导地位, 每一位有影响的中国社会学家最初都以能够翻译或者读懂西方的原始文献作为其学术道路的核心追求之一。但是在这种不断翻译与借鉴之中, 能结合中国现实提出可延伸探讨的、带有反思性和批判性的理论问题极为少见, 而一门学科所期待的由原创性理论延伸出的经验研究更是凤毛麟角。在这门学科中, 存在更多的可能是顺应国际潮流的应声附和或者转而成为西方原创理论的试验场, 或者是走了另外一个极端——专注于问题解决、对层出不穷的社会变化的即时应对或者以居高临下姿态所作出的不痛不痒的政策建议。可以说, 很多这方面的社会学对话都是以一种补充与完善或者追随与发展的心态去应对现实的发展, 因此从根本的意义上来说, 这些做法完全是在复制西方的学术路径, 而这种复制西方理论的思路在叶启政看来, “它往往不可避免地要把社会带上重蹈西方社会之旧辙的路途上去, 严重的甚至是加深了问题的困扰”。^②

换言之, 这样一条社会学的中国发展之路, 一旦在西方社会学界出现某种中断和传统的断裂以后, 社会学在中国的延伸性发展也就成为不可能, 由此造成的一个后果就是, 我们不断地返回到原点上重新提社会学问题, 与此同时, 所有的积累都可能因此一下子变成可以随手弃之的“垃圾”, 丢入到“历史的垃圾箱”中,^③ 即那些从实地调查积累起来的社会学数据和资料, 仅仅具有历史学家眼中的史料价值, 而没有了一种通过延续性积累而构建出环环相扣的社会学理论的传统。因此, 在中国社会学发展中, 本来属于学术共同体共有的学科理论构建似乎一下子转变成私人欲求。^④ 甚至, 作为个体的社会学家在社会学的每个发展时期都试图发展某种独创理论, 最终却又因无法真正延续其理论余脉, 而不能够构建出一种深植于中国文化的社会学理论。借用诸多翻译性概念所构建的理论, 由于其自身缺乏语义逻辑的启示性、社会与文化的关联性以及真正意义的现实关怀, 使得这些理论天生便具有了移植性社会学理论的缺陷。任何新出道的社会学家都试图去创新理论, 最终似乎又无可逃脱、如西西弗斯神话所寓意的那样不断回到理论构建的原点上, 由此承受着这种回归原点的悲剧式命运的捉弄, 进而使得任何一位社会学家都无法在社会学理

论的解释力和涵盖力上有任何有真正深度以及洞察力的自我提升。另外, 由于隔靴搔痒式的理论移植, 也使得很多本土学者以这些外来的社会学理论和概念无法贴近中国社会为由, 从内心深处去排斥各种理论以及理论建构的企图心, 由此进一步强化中国文化“经世致用”这个既有品格中那种从经验到经验的实用性格。这恰恰构成社会学在中国发展道路上的另外一种遗憾, 同时也成为费孝通晚年反思的对象。

实用性与中国社会学的既有性格

可以说, 作为舶来品的社会学, 其在中国的发展历程中, 始终没有能够真正摆脱西方社会学的影响。^⑤ 甚至很多时候, 我们对西方社会学家著作的熟悉程度会让许多西方学者惊讶, 对于那些已经过去的经典论述以及经典社会学家的思想, 在某种程度上, 他们甚至不一定比我们熟悉。这种西学在中国社会中的普及以及以刻板化的形式占据思想主导的状况, 甚至还体现在整个人文与社会科学的领域之中, 否则就不会有 1980 年代最先在中国台湾涌现出那些包括心理学、社会学以及人类学在内的所谓社会科学本土化潮流, 并最终波及中国大陆有关社会科学本土化的激烈讨论,^⑥ 甚至到最近中国哲学界, 依旧试图对这个老问题给出

- ① 杨美惠曾借用赛义德的旅行理论分析中国乡村社会中传统复兴的一些问题, 这在一定意义上构成了对由现代性话语所激发的遍及整个社会的现代性改造运动的抵制。参见杨美惠:《传统、旅行的人类学与中国现代性话语》,《中国农业大学学报》2007 年第 2 期。
- ② 叶启政:《从中国社会学既有性格论社会学研究“中国化”的方向与问题》,《中央研究院民族学研究所专刊》(乙种之 10) 1982 年第 4 期。
- ③ 王铭铭最先用“历史的垃圾箱”来指涉人类学与历史学之间可能的互惠关系, 本文用此比喻, 更多是指社会学的调查资料没有被进一步消化而逐渐流入到历史学文献当中, 许多早期社会学家有关中国村落的调查都已经不再受到当下的社会学家关注, 而更多地成为历史学家的宝贵文献资料。关于“历史的垃圾箱”的讨论可参见王铭铭:《漂泊的洞察》,上海:上海三联书店, 2003 年, 第 108—132 页。
- ④ 最近这方面的努力可参见郑杭生、陆益龙:《增强理论自觉, 促进学科发展——谈中国社会学与人类学、民俗学的关系》,《中国社会科学报》2010 年 7 月 20 日, 第 11 版。
- ⑤ 叶启政:《从中国社会学既有性格论社会学研究“中国化”的方向与问题》,《中央研究院民族学研究所专刊》(乙种之 10) 1982 年第 4 期。
- ⑥ 关于这一点可参见赵旭东:《反思本土文化建构》,北京:北京大学出版社, 2003 年。

一些新的解释。^①

无独有偶,在东方学研究领域,人们仍旧在延续“颠倒的东方学”的分析套路,有些过度强调东西方文化之间的差异,并无意识地使这些差异逐步实质化或者客体化。^②所有这些做法,可以说在一定程度上暴露出中国“五四”运动的后遗症,这种后遗症的核心也正像杨念群最近的研究所指出的那样,是中国文化在借助西方的理性观念来使自身的文化事实不断归约为可被分析的对象,是一种自身整体性的断裂。^③

单就社会学这门学科的发展而言,上述这种状况随着 1979 年社会学在中国的恢复并没有发生多少改观,社会学在中国的发展一方面在理论上体现出一种上述所谓原创理论的匮乏状态,另一方面,也没能摆脱掉其既有的“实用性”追求,并在逐渐的发展过程中使这门学科凸显出一种实用的性格。^④这正像一些批评者所指出的,在 1979 年以后恢复社会学的一段时间里,过度强调应用的所谓“庸俗化”的社会学开始占上风,社会学在缺失理论的前提下却在不断地延伸自己的发展道路,由此造成的一个直接后果就是真正的理论反思几乎处于一片空白之中。苏国勋在对社会学恢复十年(1979—1989)的回顾性文章中就明确地指出了这一点,他称社会学的理论研究不仅没有起到指导实践的作用,反而甘愿充当“应用研究和实践的附庸、尾巴”,正像他所指出的那样,1980 年代社会学刚刚恢复,主流学界强调“社会学是研究社会问题的一门学问”、“社会学是社会调查研究的学科化”,并把这看成是这门学科的理论化取向,随着改革的深入以及对社会经济协调发展的强烈需求,社会学的研究对象一下子转变成“研究现代社会良性运行和协调发展的条件和机制”。^⑤这种做法在一定程度上强化了“一向中国社会所具之‘实用’、‘实证’、‘移植’、与‘加工’性格”,^⑥这种不断调整其研究对象的中国社会学,尽管结合了中国实际,但是其在理论深度上并没有真正得到提升,其借用的解释性资源依旧是西方既有社会学教科书层次上的那些与中国实际相去甚远的理论和方法。换言之,中国社会学的理论支撑依旧是通过某种翻译以及在此基础之上引介西方社会理论而得以实现的。

关于这一点,与中国社会学发展有着极为密切关联的费孝通在其学术生涯尤其是晚期思考中有所回应。这里不仅要指出中国社会学既有性格中的这种“实用性”倾向的存在,更要去思考在何种意义上实现对这种社会学实用性格的自我超越,这是费孝通晚年所提倡的“自觉”意识的自我超越。没有了这种超越,中国社会学的发展可能永远只是一种自我否认以及相互否认式的原地踏步,对于新的参与者而言,似乎一切都命定地要从头开始。显然,这种状况不应该

成为中国社会学必须承受的无可避免的命运。

虽然,费孝通本人对于中国社会学恢复过程中出现的不足曾有多处表白,但是,他确实属于苏国勋所批评的那类过度强调社会学应用性而具有实用性格的社会学家之一,费孝通多处有关“理论要联系实际”以及“从实求知”的口号都无可避免地被一般人看成是一位彻底主张经世致用而无超验思考的社会学家代表。但费孝通显然不是这样的一位社会学家,真正与其有过面对面交往的学者都不会否认其才思敏捷的思维能力以及开题破路的启发性的睿智。当然,那时费孝通所处的际遇,并不是一两篇文章所能够解释清楚的,^⑦作为受过完整西方社会科学训练的中国社会学

① 香港中文大学哲学系的刘笑敢曾经专门撰文批评在中国哲学的阐释中借用西方概念,也就是以自己并不熟悉的西方哲学概念去解释自己熟悉的中国哲学的概念所造成的反向格义,这再一次把西方的概念是否适合于解释中国的观念和文化的的问题重新提了出来,构成了讨论的新空间。关于这一点可参见刘笑敢:《反向格义与中国哲学方法论反思》,《哲学研究》2006 年第 4 期。

② 季羨林在为《东方文化集成》撰写的“总序”中不断强化这样一种隐喻,那就是西方原来那只睁大的观察世界的眼睛现在闭上了,而中国曾经闭上的两只眼睛在渐渐睁开,其意在强调东方文化相对于衰落的西方文化的新崛起。在这个意义上,无非是在把西方人曾经高调提出的一切都是以西方文明为中心的东方学的论调反过来,又过度强调东方文化的中心地位。但东西方文化之间实际很难清楚地区分出你我,两者之间的融合不是没有,只是某种特质在某些文化中占据突出地位并被固化为主导的核心文化价值而有所不同而已。参阅季羨林:《〈东方文化集成〉总序》,王宏纬:《尼泊爾——人民与文化》,北京:昆仑出版社,2007 年,第 4—14 页。

③ 杨念群:《“五四”九十周年祭——一个“问题史”的追溯与反思》,北京:世界图书出版公司,2009 年,第 53—54 页。

④ 这种学术场域中实用性格的养成,与近代以来中国学术新传统的建立之间有着极为密切的关系,最早康有为对于乾嘉考据学者的批判,体现了一种新的强调学术经世致用的观点,并开始成为主流,而章太炎所承袭的以“求是”为学术纯粹追求的看法那时已日渐式微。关于这一点可参见陈平原:《中国现代学术之建立——以章太炎、胡适之为中心》,北京:北京大学出版社,1998 年,第 34—35 页。

⑤ 苏国勋:《中国社会学的健康发展之路——坚持应用研究与理论研究相结合》,苏国勋:《社会理论与当代现实》,北京:北京大学出版社,2005 年,第 162 页。

⑥ 叶启政:《从中国社会学既有性格论社会学研究“中国化”的方向与问题》,《中央研究院民族学研究所专刊》(乙种之 10)1982 年第 4 期。

⑦ 关于这一点,费孝通在其 1999 年出版的 14 卷本

家，费孝通在特定的时代承担起了恢复社会学的重任，这种恢复也只能在西方既有理论和方法的学科框架中展开，只能在翻译和介绍西方社会学作品的同时脚踏实地的从现实入手去发现真正的中国社会学问题，与此同时，费孝通经历了中国改革开放以来的社会大转型，他也因此不得不去面对急速变迁的中国现实，在他看来，理论远水不解近渴；而实践中层出不穷的问题意识，使得中国社会学在1979年恢复以来走出了一条很难用一个概念、一个理论、一条线路去涵盖的独特之路。

不可否认，这条道路确实可以用“实用性格”来加以概括，但其复杂性却不是这四个字所能够完全涵盖的，否则便不会有费孝通晚年对社会学方法论的极为强烈的自我反思意识，希望通过“补课”的方式去追溯在中国社会学中曾经中断了的传统，这一传统就是对燕京大学社会学系在1930年代所积极倡导的与美国芝加哥学派学术传统的接续与在方法论上的超越。这种“补课”行动的一个无意后果就是，为中国社会学在新时代的自我超越提供了良好契机。

由“补课”引起的反思

作为1980年代中国社会学恢复的引路人，费孝通借助“补课”的方式使得社会学在中国社会科学领域中有了一席之地，这是毋庸置疑的事实。^①邓小平在1979年3月《坚持四项基本原则》的讲话中提及社会学时，强调“现在也需要赶快补课”，这一点既成为恢复社会学的一个契机，也成为社会学未来发展取向的一个基调。可以说，“补课”观念一直伴随着社会学自1979年以来的发展进程。^②由于有着国家主导的时代背景，社会学恢复期的取向必然与苏国勋所概括的“实用性格”紧密地联系在一起，这也是毋庸置疑的事实。在今天，似乎没有必要为此而去作一种无用的自我辩驳。但是，问题的关键可能是，无论是社会科学界，还是中国社会学界似乎都没有真正注意到，作为一位曾经亲身经历过早期社会学中国化的历程，并为之作出不懈努力的社会学家，费孝通在其晚年所作的对社会学在中国发展的缺憾的深度反思，是向其向整个社会学界提出补课的“倡议”之后开始的。这不是随口说出来的口号，而是身体力行的实践，费孝通在重新阅读一些早期曾给予他重要影响的社会学家的作品中开始了他的反思之旅。这种反思同时夹带着对这个学科的警醒，即以一位耄耋老人的一生经历在向这个学科的所有同仁发去一种召唤，希望这些学者们“脑筋要灵活，要能跟上这个时代的变化……思想要搭得起来，不能够平面地走……”^③

这些话看来有些琐碎，实际上是对学科整体走向所提出的一种真诚的批评和担忧，即便在今天也是值

得回味与消化的。这样一种批评性召唤体现了那一代人对于学术的本真追求，其核心就是要不断地超越自己的过去，费孝通一生的学术发展历程多少已经说明了这一点，从早期村落研究，到后来的类型比较、小城镇研究，以及晚年的文化自觉思考，这种自我超越的努力一直都在费孝通身上进行着。

如果我们将费孝通一生的著作用中国绘画的三个词汇来加以形容，那么，早期的《江村经济》、《禄村农田》代表的是用笔考究、一丝不苟的工笔画法；中期的《乡土中国》、《乡土重建》已经有写意的趣味了；在晚年以《学术自述与反思：费孝通学术文集》（1996）、《师承·补课·治学》（2001）、《论人类学与文化自觉》（2004）等著作为代表的一系列在“补课”观念引导下的反思性作品，已经体现出浓郁的文化与反思性关怀，可以说是对一种大写意的泼墨手法的娴熟应用，这种手法的巅峰状态，最为明显地体现在他2003年所写的发表在《北京大学学报》上的《试谈扩展社会学的传统界限》。^④在这篇长文中，我们可以深切地体会到作者不受任何既有框框束缚而做自由思考的那种随意与智慧。^⑤

这篇最初写于2003年10月的论文，并非一篇孤

① 《费孝通文集》的“文集前记”中有多处表白，他不仅认识到一个作者的文字无法脱离其社会和时代背景，同时还意识到有些东西是无法用语言去做真正彻底的申论的。费孝通：《费孝通文集》第1卷，北京：群言出版社，1999年，第4页。

② 作为费孝通晚年学术助手的潘乃谷教授，曾有专门的文字记录费孝通晚年在不同场景下对于社会学要补课的讲述。至少1998年1月29日费孝通与北京大学社会学人类学研究所领导的谈话中开始提到了“补课”的问题，他在对中国考古学家苏秉琦的著作《中国文明起源新探》的评论中提到了这一点，认为中国考古学在这一点走到了前面，把文化的“硬件的格局”搞出来了，社会学则没有做到这一点，拿不出真正的东西来。在这个意义上，考古学发展出一条道路，而社会学则是有路却没有通下去。关于这一点的细致论述可参见潘乃谷：《费孝通教授谈补课》，费宗惠、张荣华编：《让社会更美好》，北京：群言出版社，2002年，第46页。

③ 费孝通：《师承·补课·治学》，北京：三联书店，2001年，第338页。

④ 参见1998年2月7日费孝通与北京大学社会学人类学研究所研究人员的对谈；赵旭东：《费孝通对于中国农民生活的认识与文化自觉》，《社会科学》2008年第4期。

⑤ 此文随后被收录在费孝通：《费孝通文集》第16卷，北京：群言出版社，2004年，第147—174页。

⑥ 费孝通：《试谈扩展社会学的传统界限》，《北京大学学报》2003年第3期。

立存在的文章,如他自己所指出的,他擅长围绕一个自己所关注的主题去写一系列的文章,《乡土中国》以及《乡土重建》便是以这样的方式补缀成书的,因此,2003年的这篇文章应该看成费孝通晚年诸多建立在“文化自觉”以及文化反思概念之上的对中国社会学这门学科在方法论上进行总体性反思而写下的连续性文章中的一篇,当然,这也是比较有代表性的一篇。尽管我们可以从费孝通的一些早期作品中注意到一些不断反思社会与文化本质的言语,但这种反思意识真正体现在他对老师辈的学者,诸如吴文藻、潘光旦、史禄国、派克以及马林诺夫斯基等人的回忆性文章中。

尤其是派克,费孝通在1998年6月之后开始了对这位美国社会学奠基人的重温之旅,在重新阅读和回忆中,费孝通明确了社会学在中国重建中的困境以及实现目标的难度。^①即便如此,费孝通并没有为自己晚年反思的做法感觉到有任何的不恰当。在经历了一年多的阅读之后,费孝通重新认识了这位早年曾经引领他进入社会学之门的美国老师。这种思考也直接激发了他对于文化之间究竟该如何“美美与共”的思考,这种思考几乎伴随着费孝通走完其学术生涯的最后岁月,如果查阅费孝通生前所创建的北京大学社会学人类学研究所出版的系列工作论文,我们就会发现,费孝通在离他逝世不到一年的2004年8月写下了《“美美与共”和人类文明》一文,这足以证明费孝通晚年在这一问题上所作出的不懈追求。

可以说,费孝通晚年差不多用了十几年的时间开展了对有关社会学学科本身发展的反思,这为后来的人提供了一笔精神遗产,这笔遗产也许不是以系统的结构呈现出来的,而是在情境性的叩问与应答之中所作出的一种不断向前推进的回应与思考,在这个过程中留下来的文字,成为费孝通所说的“文化的不朽”的基础。斯人已逝,文字永存。通过重新阅读和梳理,可以在中国社会学重建的遗憾之处,再做一些身体力行的工作,使得在费孝通晚年言语未尽之处,能够延伸出启示中国未来社会学道路拓展的意义。

面对费孝通晚年的思考,苏国勋之前对于费孝通及其所引导的中国社会学在20世纪后20年的恢复时期的那些批评,显然已经被费孝通晚年自我否定式的超越加以涵盖了。最近苏国勋的一篇有关社会学学科史的回忆性文章中,他已经特别注意到了这一点,一方面苏国勋继续不遗余力地批评那些过度强调社会学理论自身概念性游戏的做法,另一方面也肯定了费孝通在晚年那些颇有价值的思考,特别是超越一般社会学概念讨论的从“生态”到“心态”的更为宏大的社会理论思考。^②

这种思考也许才真正触及社会学的根本问题,那

就是人与社会之间关系的格局究竟是怎样的问题。在此方面,我们之前对西方有关这一问题的思考确实知道得很多,却没有我们自己的贡献。我们可能极为熟悉古典三大家在这一问题上极为细致入微的议论,却无法从我们自己已有的社会思想传统中梳理出来一种可以和这些西方论述形成一种真正意义上对话的理论和认识。而费孝通晚年的反思恰恰是要在这条道路上去不断地延展,也只有这样,之前社会学的实用性格才能够真正得到自我超越,否则只能出现不同社会学传统之间相互否认和排斥、最终出现分裂与隔绝的状态,这不仅不利于中国社会学的长期发展,也不利于这门学科独立性理论的产生。

个人、社会与文化的融通

若对费孝通晚年的思考做一总结,那么一定是围绕着“人”这个概念展开的。由这一概念延伸出来的有关“文化自觉”的概念更是费孝通晚年思考中的一个代表性概念。这里,“人”是不离开社会与文化而存在的,通过人的实践活动的勾连能力,社会与文化相互联系在一起,同时得以延续下去。对于这一点,费孝通从根本上反思,在中国文化里,究竟还有哪些资源可以帮助我们盲目落入既有实证主义社会学的陷阱中不能自拔之时,可以凭此自救?

费孝通早期在燕京大学所受训练恰恰属于这一实证主义社会学传统。作为费孝通的老师,吴文藻尽管在燕京大学力主社会学中国化,但他把这种中国化的途径牢牢地建构在当时流行于西方社会科学界,并主导中国社会科学学术话语的实证主义基础之上,他在自己主编的《社会学丛刊》总序中声称自己的立场就是“以试用假设始,以实地证验终”,接下来又强调“理论符合事实,事实启发理论,必须理论和事实糅合一起,获得一种综合,而后现实的社会学才能植根于中国土壤之上,又必须有了本此眼光训练出来的独立的科学人才,来进行独立的科学研究,社会学才算彻底的中国化”。^③

上述这段话预示了早期中国社会学的实证主义与经验论的发展取向,而社会学的中国化也是建立在这样的目标之上。其引导着费孝通等一批研究者投身到这种经验现实的调查和分类中去,但是,大家那时似

① 费孝通:《费孝通文集》第15卷,北京:群言出版社,2001年,第229—230页。

② 苏国勋、熊春文:《见证中国社会学重建30年——苏国勋研究员访谈录》,《中国农业大学学报》2010年第2期。

③ 转引自王建民:《中国民族学史》上卷,昆明:云南教育出版社,1997年,第283—284页。

乎并没有欲望要超越经验事实的层面去做更为宏大和独具深度的社会学分析。至少，费孝通晚年所强调的“神游冥想”的社会学超越性反思已经离这种实证主义的社会学很遥远了，^①这也再一次体现出他对自身的评价——如脱缰野马的学术性格，换言之，他从来不愿意在既有的框架里去寻求简单的资料积累，这可能也是他晚期反思的最为基础的思想动力所在。

在这个过程中，以前实证主义社会学所忽视的个体，在晚年的费孝通那里被重新看重。他尝试着把人放到其存在的社会与文化场景中去思考，这种做法，应该说更多地是来自于中国文化自身的传统，特别是费孝通在晚年所不断提及的“天人合一”的观念。这虽然是一个对于阅读汉语文献的中国人而言再熟悉不过的观念，但是，经过费孝通晚年对此概念的重新诠释，其便具有了一种社会学理论建构的意义，而这也许是费孝通晚年思想中最为值得重视的精神遗产。

关于“人”的概念，费孝通早在《人的研究在中国》以及《个人、群体、社会》这两篇文章中就已经讨论过。费孝通所理解的人，从来都是生活在特定社会与文化场景中的，而非抽象的。费孝通有关人存在于社会的讨论，在其作品《乡土中国》中有最为完整的呈现，这种讨论延续到后来就是有关社会何以能够不断延续下去的那一系列的讨论，成为讨论“中华民族多元一体格局”的理论基础，而这一理论的核心就是费孝通在《乡土中国》一书中所发展出来的有关中国社会关系中的“差序格局”概念的讨论。这种差序格局，显然既不同于日本纵式社会关系的结构，也不同于西方人与社会两分的社会结构。^②

对于人赖以维系其自身发展的文化而言，费孝通晚年提出的“文化自觉”概念映射出这一观念中“人”在其中所具有的独特地位。显然，费孝通在这里所暗示出的是，在一个文化中的人有此自觉，而不是文化本身有此自觉。也就是在此过程中，不是文化选择人，而是人选择了文化，在这里，人是第一位的。^③真正激发费孝通去思考这一概念的问题意识，最初就是人本身。作为一个族群如何能够生存下去这一现实问题，进一步涉及人及其所承载的文化如何能够相互和谐地共同存在下去的问题。1998年7月，他参加了在北京大学举办的人类学高级研讨班，会上一位鄂伦春族女学者对于鄂伦春族人的生活现状的描述引发了他有关文化边界与文化自觉概念的思考，他在这位学者的报告之后插话，强调文化自觉这个概念的重要性。^④这跟他在这个会上的主旨发言可以相互得到印证，在主旨发言中，费孝通回顾了他的英国老师马林诺夫斯基有关文化动态论的论述，这是建立在他早年对这本书翻译和阅读的基础之上的。重新阅读以及那位鄂伦春族学者的报告，启发了他有关文化自觉

概念的独立思考及其不断完善，同时也成为费孝通晚年社会学补课的一个直接推动力。

尽管有上述学术铺垫，但对个人及其与社会、文化三者关系的讨论，最为突出也最为集中地体现在上文所提及的《试谈扩展社会学的传统界限》一文中。可以说，重新解读费孝通这篇文章的真实意涵，对于中国社会学乃至整个社会科学的整体走向都十分必要。在这篇文章里，费孝通以一位已经走过93年人生历程的老人身份向学界发出新的信息，这信息肯定不是民族主义的，但并不意味着没有一种世界主义和文化主义的内涵。借此，他希望在我们尝试了各种个人、社会和文化之间的关系类型的分析之后，返回到古代中国文化中去寻找新智慧来弥补社会学理解上的不足。这种智慧绝对不会因为谁占有了武力就会屈服于谁，也不会因为自身无力而被人占有，也就是，弱者并不一定缺乏智慧，他们反而是那些经常被人们忽视的或者遗忘的智慧，需要我们以一种谦虚的姿态重新捡拾起来。也只有在这个意义上，西方社会科学近来所论及的“默会之知”（tacit knowledge）才能够与中国实践中“知道如何去做”的智慧之间发生对话和交流。^⑤当西方社会科学开始幡然醒悟于这些“知道如何去做”的默会之知的时候，智慧超越于知识本身而对人生存于其中的社会和文化的理解才有了深一层的把握，这些曾被我们轻而易举忽视和遗忘、现在又被称为“智慧”的东西可能才是让“我们真正理解中

① 此次对谈的录音整理经由费孝通亲自改正后以《参与超越，神游冥想》为题收录在其文集中，有关社会学家要有一种“神游冥想”的品格最初就是在这次谈话中提出来的。这次对谈的核心是批评一些只重调查而缺少高屋建瓴理论思考的社会学家。而其“参与超越”的含义也在强调人因为有灵而逐渐凸显出来的非动物性，因此需要有一种思想的超越，而不是简单的事实描记。参见费孝通：《费孝通文集》第15卷，第1—7页。

② 关于费孝通“文化自觉”概念的提出可参见赵旭东：《文化的表达——人类学的视野》，北京：中国人民大学出版社，2009年，第56—57页。

③ 费孝通：《论人类学与文化自觉》，北京：华夏出版社，2004年，第183页。

④ 日本人类学家中根干枝曾称日本社会结构强调的是纵式社会关系，阶级和阶层的区分不明显，而代际之间的关系很密切。而欧美国家的社会结构强调更多的是横向关系，甚至印度社会也有类似结构。关于这一点可参见中根干枝：《适应的条件》，朱京伟、张吉伟译，石家庄：河北人民出版社，1989年，第42—44页。

⑤ 对有关“默会之知”的概括性讨论可参见邓正来：《哈耶克社会理论》，上海：复旦大学出版社，2009年，第88—97页。

国社会的关键”，而没有达到这个理解层次的社会学，还谈不上是一门成熟的“学”或者说 science(科学)。后面这个英文是费孝通专门挑出来放在“学”的后面作为特别说明的，以此来说明这门学科的基础在哪里。^①

在谈论人的问题时，费孝通显然不是孤立地去谈生物性存在的人，而是强调了作为整体性存在的人，这样一种人处在天人之间的宇宙性联系之中，并且与其所在的社会和文化相互联系并融通在一起。在这种联系与融通之中，个人摆脱了西方论人时的独立而孤独的“个体”(individual)状态，成为与社会和文化相互融通在一起的作为整体存在的“个人”(person)。人是以其所承担的社会角色来加以定位的，因此，人除了有生物性的存在之外，最为重要的还有社会性的存在，也就是每一个人都可能是某种角色的承担者。这些角色不仅在横的方向相互联系在一起，如，在中国社会，这种横向联系构成一种差序格局的理想形态；在垂直的“纵”的方向上，又跟“天”这个概念密切地联系在一起，如此，作为自然的“天”就不是独立于人的社会生活而存在的，而是紧密地联系在一起。^②“天”成为生活世界的一部分，通过儒家所宣扬的崇天、敬天以及畏天的信念本体，渐渐渗入生活世界中，形成垂直关系中人与天之间的圆融一体，这种观念早在汉代大儒董仲舒那里就已经基本形成了。^③经由两千多年的儒家教化，天人之间的特殊关系在中国人的观念中根深蒂固，并体现在日常生活实践中。^④

在中国古代文化里，天气变化不仅仅是一种自然的变化，也被认为可以在人所在的生活和社会中得到一些体现。《后汉书》中有很多有关灾异的记载，都是在这样一种观念驱使下留存下来的史料，在那里，甚至皇帝寿命的长短也密切地与自然天气变化联系在一起，皇帝及其统治牢固地与天命观念联系在一起。^⑤这类古史文献几乎占据秦汉以来的史书记录的核心地位。汉代的诏书中屡见不鲜的便是对这些天气变化异常的恐惧描述，这种被当时知识分子所宣扬的、并被执政者深信不疑的宇宙观念，深刻地影响了当时的政治运行。^⑥这样一种天人关系的视野，显然在极度强调实证主义社会学方法论情况下很难有其解释上的合法性。实证主义方法论的核心是社会事实的对象化，西方实证主义传统中的人不是作为活生生的人而是作为一个被观察的对象，这一点构成西方社会学早期强调“亲证”的物理解释的传统，后来的学者试图超越，在西方是这样，在中国也曾经如此。章太炎在最初引入社会学时就确切地指出了这种弊端，他在1902年为其所翻译的日本社会学家岸本能武太的两卷本的《社会学》撰写的“自序”中提到，“社会学始萌芽，皆以物理证明，而排拒超自然说”。而岸本能武太的《社会学》虽依循西方的社会学，却吸纳英国社会学

家斯宾塞以及美国社会学家吉丁斯的见解，“不凝滞于物质，穷极往逝，而将有所见于方来，诚学理交胜者哉！”^⑦这种对于人与社会关系的解释方式不仅在日本学者的早期洞见中可以发现，实际上在我们自己的解释传统中，也是不难获得的，特别在天人关系问题上，可以看成是中国文化里最具特色的一种观念，以此构成与西方之间的差异。^⑧

值得强调的是，由人构成的社会同样要求与自然的“合一”，也就是人类社会依照自然的原则去建构自身，而在此意义上，社会的基础就不再是一种强制性的人造之物，而是自然原则的体现。相比天人之间相应变化的原则，在中国文化里，人类社会原则中所体现出来的实际上是一种自然的原则。这样一种认识在费孝通看来对于中国社会学极为重要，只有明确了这一点才能够从根本上去“摆正人和人之外的世界的关系”。^⑨而没有对这种关系的整体性理解，想进一步得出人与社会、文化之间关系的解释，就变得极为困难。因此，在这一点上，中西文化之间的差异得到了凸显，

- ① 费孝通：《试谈扩展社会学的传统界限》，《北京大学学报》2003年第3期。
- ② 如果作一细致考证，费孝通注意到天人关系的问题应该受到其晚年所阅读的钱穆传记的影响。钱穆自己在晚年似乎突然对“天人合一”的观念有了一种新的理解，这一点激发费孝通认识到，“人的脑筋一直是在动的，不会停的，学问没有穷尽”，因此高调提出“世变方激，赶紧补课”。关于这一点可参见费孝通：《费孝通文集》第16卷，第328—333页。
- ③ 参见余治平：《唯天为大——建基于信念本体的董仲舒哲学研究》，北京：商务印书馆，2003年，第85—119页。
- ④ 费孝通：《试谈扩展社会学的传统界限》，《北京大学学报》2003年第3期。
- ⑤ 据史学家的研究，能够集中体现这种天人感应观念的灾异说集中记载在已经失传的刘向撰述的《洪范五行传论》中，后来严可均所辑录的《全汉文》中《条灾异封事》也收录了反映刘向灾异思想的条目。参见李庆：《中国文化中人的观念》，上海：学林出版社，1996年，第99—101页。
- ⑥ 胡秋原：《古代中国文化与中国知识分子》上册，北京：中华书局，2010年，第299页。
- ⑦ 汤志钧：《章太炎政论选集》上册，北京：中华书局，1977年，第170—171页。
- ⑧ 张君勱甚至断言：“在吾国人之思想中，天人之间，初无大鸿沟之横亘，与西方思想中将上帝与人类划为两界者，大不相同。此中西两方最大差异之点也。”引自张君勱：《明日之中国文化》，北京：中国人民大学出版社，2006年，第81页。着重号为笔者所加。
- ⑨ 费孝通：《试谈扩展社会学的传统界限》，《北京大学学报》2003年第3期。

相对于中国文化传统中的整体性的天人合一观念，西方文化孕育出来的是在局部用力的民族，如钱穆注意到的，希腊人并没有统一整体的观念，即雅典是雅典，斯巴达是斯巴达，各自为政，形成一种分的态势，终究也形不成作为整体的希腊国，而我们自先秦时代甚至更早到黄帝时代就已经是一个强调大一统的国家了，并且总是以“一体”为核心展开社会与文化的构建。^①

“天人合一”这一影响中国人两千多年的哲学概念，最早有相关记载的是出现在董仲舒的《春秋繁露》之中，如其中《阴阳义篇》中提到“以类合之，天人一也”，在《深察名号篇》中说“天人之际，合而为一”。^②尽管后来宋明理学对此有更为精细的阐发，但其核心还是在强调人和自然之间相互融洽的关系，核心是天和人之间的相互映射，即天人感应，结果造就一种认识，那就是人理即是天理，而天理一定承载着人道。这一点甚至被后来的儒家学者方东美拿来进一步区分中西文化的差异以及中国传统哲学内部观念差异的根本，凡是持守“天人合一”观念的都被归为传统中国哲学的主流思想，而其他的则被看成是旁枝末节，不值一提；而西方文化中天人两分的观念成为与中国文化相互区别的基础性观念。^③对于“天人合一”内涵的理解，金岳霖的解释非常直白，在他看来，“天人合一”不仅是“伦理与政治合一”，而且还是“个人与社会合一”。^④这个判断已经凸显中西文化中的个人与社会观念上的差异，而对这种差异的理解必须回到人与社会、文化之间的关系上。可以说，在天人合一观念主导下的文化从来都没有生长出那种强烈的人与社会两分、并经由人们各自让渡出来的权利来构建一种相互可以保持安全的霍布斯意义上的社会秩序；而是每个人都通过忘我的与天合一的修养来实现人与社会的融洽，这显然不是通过社会规则的强制性约束来构建社会秩序，这是一种柔性约束，是由人的修养达成的一种对于自我的约制，它不求诸外在力量，而求诸自身修养基础上的领悟能力。

与此同时，不论是传统儒家还是新儒家，都强调天人之际关系的根本是出于一种整体性的追求，这一点在既有的社会学思考中显然被忽视了。在社会学领域中，到处充斥着分裂。这种分裂可以说是直接承袭了西方文化中人与自然两分的宇宙观念，进而将人与社会之间的关系也看成是分裂的两个领域，而没有切实注意到人与社会之间、社会和自然之间的那种你中有我、我中有你的包容性关系。^⑤在这种关系中，人处在中心位置上，社会以人中心一圈圈地向外推出去。在这种推的过程中，如何看待人和人以外的世界，就构成了不同文明中世界观念的差别。

显然，人和自然之间被看成是对立的，这是一种认知；而人和自然之间被看成是相互协调的，又是另

外一种认知。在中国社会，占据主导的世界观显然是后一种。但是，自近代开始完全接受西方的天人两分的世界观以后，分析的视角逐渐替代了整体性的思考，论述语言中理论与经验、个体与社会、理性与情感、传统与现代、断裂与和谐、分裂与统一、多元与一体、生存与发展、心和身、官和民、国家与社会等两分概念和表述充斥于社会学教科书和论著中，导致更多的社会学者只求分析和推理，而不知整体性的观察和理解，更不知在何种途径上去超越这种两分法的解释途径。甚至对于费孝通晚年提出的“中华民族多元一体格局”这一富有传统中国文化整体性和包容性的智慧性概念，也给予过度的分析性肢解，要么单方面强调多元而排斥一体，要么只注意到一体而否认多元的社会现实，这显然是缺乏整体性视角的一种误读，在更深层次上，似乎也没有体会到费孝通有关民族问题社会学思考的真正核心所在。^⑥

应该进一步指出的是，这种强调整体性天人合一观念的社会基础是以人为中心的，但是人的中心地位的确认，却因为人自身时空存在的局限性而无法得到彻底的贯彻，而人所具有的精神世界或者意识能力，却在克服这种存在的局限性。在费孝通看来，一旦我们“忽视了精神世界这个重要因素，我们就无法真正理解人、人的生活、人的思想、人的感受，也就无法理解社会的存在和运行”。^⑦在他这样说的时候，我们注意到“人”作为一个主体的存在，已经被费孝通纳入到中国社会学的既有框架中去。这一点，过去显然由于对法国涂尔干一派社会学的过度强调，而人为地忽略了。费孝通重提之，不仅是当下的世界变化迫

① 钱穆：《晚学盲言》上，北京：三联书店，2010年，第5、9页。

② 张岱年：《“天人合一”思想的剖析》，苑淑姬编：《中国观念史》，郑州：中州古籍出版社，2005年，第24页。

③ 参见李安泽：《生命理境与形而上学——方东美哲学的阐释与批评》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第129页。

④ 金岳霖：《道、自然与人——金岳霖英文论著全译》，北京：三联书店，2005年，第57页。

⑤ 费孝通：《试谈扩展社会学的传统界限》，《北京大学学报》2003年第3期。

⑥ 包括徐杰舜在内的一些民族学研究者最近对费孝通“中华民族多元一体”观念的民族史解读试图扭转那种既有传统中单向度看待民族关系中的多元或一体之间的那些极端看法，这是极为有益的理论探索。参见徐杰舜：《从多元走向一体》，桂林：广西师范大学出版社，2008年，第2—4页。

⑦ 费孝通：《试谈扩展社会学的传统界限》，《北京大学学报》2003年第3期。

使他去思考有关精神问题的社会学,而且,这也曾是英国功能论社会学中不曾丢弃掉的东西,早期影响过费孝通的英国社会人类学家马林诺夫斯基以及拉德克利夫-布朗,他们都曾有心理学训练背景,或者有意借用心理学知识来强化功能论解释上的完备性。

在 1979 年恢复社会学时,费孝通也没有忘记在这个学科中专门添加上“社会心理学”这一分支学科,并形象地称其为恢复社会学的“五脏六腑”之一。当今中国社会学界还依然保有社会心理学的这一学科方向,并由此吸引了研究兴趣介乎社会学与心理学之间的一批优秀学者,为有社会学旨趣的心理学家找到了一处自我表达的空间。^①只是后来社会心理学研究者过度谦虚地把自己的研究仅仅看成社会学研究的一个补充,而没成为费孝通所期待的那种研究精神世界或者“心态”的先锋,或者社会学研究的引导者。尽管费孝通没有提及社会心理学的这个任务,但是,如果中国社会学不去关注费孝通所提出的作为人的特殊性的精神世界的问题,那么这个分支学科怎么能有真正意义上的研究对象呢?这种状况正像方文所指出的,欧洲社会心理学的传统注意到了作为“知识行动者”的个人,而我们的许多研究似乎还仅停留在并非起决定性作用的关系结构的分析之中。^②

人“心”与“我”及对传统社会学界限的超越

实际上,费孝通在晚年不断地追问他的老师俄国史禄国最先透露给他的 Psychomental Complex 这个概念的意义究竟如何。史禄国在论及这个概念时,强调的是心理和精神层面的群体传承,这些传承是知识、实践以及行为,它们可以在代际之间传递,还可以从周围的人群中借得,甚至还可以由某个群体的成员自发地创造出来,其根本是指一个动态适应过程,并通过心理层次的复合传递下去,史禄国因此将之称为 Psychomental Complex,另一方面为了强调这一动态适应过程,又称之为 Ethnos。^③当然,费孝通没有专门区分这两个英文词,大略都翻译成“心态”,而且还一再强调这个翻译仅仅是一个模糊的近似翻译,对这个词语的来源,费孝通有这样一段解释:

由于史氏对用字十分严格,不肯苟从英语的习惯用法。这也是普通读者不容易读懂史氏著作的一个原因。他用词力求确切性,于是许多被各家用滥的名词总是想逃避,结果提了不少别人不易了解的新词。他抛开通用之词,采用拉-瓦原字,使其不染附义, Ethnos 是一个例子。更使人不易理解的是用一般的英文词汇加以改造而注入新义,如他最后亲自编刊的巨著的书提名为 *Psychomental Complex of the Tungus*。Psycho 原

是拉-瓦 Psukhe 演化出来的,本意是呼吸、生命和灵魂的意思,但英语里用此为字根,造出一系列的词如 psychic, psychology 等意义也扩大到了整个人的心理活动。晚近称 Psychology 的心理学又日益偏重体质成分,成为研究神经系统活动的学科。史氏总觉得它范围太狭,包括不了思想,意识,于是联上 mind 这个词,创造出 Psychomental 一词,用来指群体所表现的生理、心理、意识和精神境界的现象,又认为这个现象是一种复杂而融洽的整体,所以加上他喜欢用的 complex 一字,构成了人类学研究最上层的对象。这个词要简单地加以翻译实在太困难了。我近来把这一层次的社会文化现象简称作心态,也是个模糊的概括。^④

① 费孝通在四川社会学研究会筹备组座谈会上曾指出,在社会学开始恢复之时,他以“五脏六腑”这一形象化的比喻来说明社会学要朝哪个方向恢复,“五脏”主要是指这门学科的机构构成,分别是学会、研究所、学系、图书资料中心、书刊出版部,而“六腑”是指社会学的六门基本专业课,包括社会学概论、社会调查方法、社会心理学、城乡社会学、比较社会学(社会人类学)、西方社会学理论。费孝通:《关于社会学的几个问题》,费孝通:《费孝通文集》第 8 卷,北京:群言出版社,1999 年,第 287 页。

② 西方心理学早期有内省的传统,通过强调极为客观地记录内部心理的实际感受来获得心理学知识,这一点后来被华生的行为主义心理学所颠覆,强调完全外部的刺激和反应之间的联结。到了最近 30 年,由于认知心理学的兴起,内省的方法又在另外一个意义上得到恢复。但中国心理学并没有走这样的道路,而是基本上在亦步亦趋地跟随美国主流心理学的发展趋势,没有注意到自身可以有内省或者认识能力的方法,不是从社会内部去寻找心理解释,而是把心理现象挂到文化这棵大树上,无法真正形成有自身特征的解释力量。而欧洲的心理科学,特别是偏重社会的社会心理学继承了早期欧洲心理科学的内省传统。从新角度,“以知识行动者为中心”去理解社会中的人,而不是反过来去理解社会和文化之后,再给予人以标签。关于“知识行动者”的讨论可参见方文:《学科制度和社会认同》,北京:中国人民大学出版社,2008 年,第 28—36 页。赵旭东:《重温欧洲社会心理学的学科制度》,《中国图书商报》2008 年 9 月 23 日,第 5 版。

③ S. M. Shimokogoroff, *Psychomental Complex of the Tungus*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd, 1935, p. 1.

④ 费孝通:《人不知而不愠——缅怀史禄国老师》,费孝通:《费孝通文集》第 13 卷,北京:群言出版社,1999 年,第 85 页。着重号为笔者所加。

先抛开 Ethnos, 对于 Psychological Complex 这个词, 社会心理学家本来应该在这方面作出一些贡献, 但由于过度地将心理与精神的内容还原成生理和大脑层次的解释, 对于身体、意识和精神整体性的关注被排斥在正统社会心理学的研究领域之外, 而社会学又因为过度追随制度和结构层面的分析, 无暇顾及个体心理层次的精神世界, 而这些被忽略的应该就是费孝通所关注的人的精神世界范围。

有了这个精神世界的存在, 人与人之间以及人与外部世界之间的沟通才成为可能。在费孝通那里, 则是专门拿中国文化里“心”这个概念作说明, 以期明了在一个特殊的文化里, 个体与个体之间的沟通方式, 这种沟通方式明显带有中国文化意涵。

“心”这个字在汉语中本来是一个指代身体五脏之一的概念, 属于有形身体的一部分, 却被古代中国人看作是灵魂的思考之处。在这个意义上, 作为物的“心”又即刻转化为一种精神存在, 也就是代表着一个人的主体性存在。在这个意义上, 心是人们构造自己与外部世界关系最内部的一层, 由这一层不断地向外延展构成了可以通过“将心比心”与他人关系的比照, 从而达成与外部世界的沟通。这与孔德的实证主义以及韦伯的价值中立等西方社会科学方法论概念有着根本的区别, 这种区别造就了认识论的差异。尽管实证主义有多种转化形式, 其核心原则一直强调如何停止我们自己内心世界的活动去对“我”之外的世界进行客观、精准的描述, 以此实现对于我以外的世界的确定性把握, 即通过对于真实而非虚幻、有用而非无用、肯定而非犹豫、精确而非模糊以及肯定而非否定这五种实证逻辑的追求来实现这一目标,^①而这种认识论取向, 已不同于东方世界里比较崇尚的那种由“心心相印”来获得理解的做法及其背后逻辑。支配现代西方兴起的理性, 在这里遇到了另外一种以“我”为中心而展开的不断向外类推的思维方式, 使得人类理性的单一性问题受到了根本的挑战。^②

在西方认识论传统中, 心不是用来感受的, 而是用来做判断的。从笛卡尔开始, 心的另外一个代名词就是理性, 它在笛卡尔的沉思之中被提高到“神”的位置上, 其有别于物质性和广延性的肉体而不能够被分割, 同时它还是不能受到质疑的绝对真理的来源, 并与充满着七情六欲的身体分离开来, 一切的罪恶、不确定性、变化以及感受性, 都被推到了这个有形的身体之上, 而心则是洁身自好, 卓然不群的。^③在这个意义上, 才进一步有英国分析哲学家赖尔 (Gilbert Ryle) 在《心的概念》(The Concept of Mind) 一书中开篇所说的, 在西方文化里, 身体和心灵各自所发展出来的两部历史, “一部历史由他的躯体内部发生的事件和他的躯体遇到的事件所组成, 另一部历史由

他的心灵内部发生的事件和他的心灵遇到的事件所组成”。^④这可能是到目前为止西方认识论中有关身心两分的最为精彩的论述, 它体现在西方的社会、文化乃至历史的表述中。

但是, 在中国文化里所强调“将心比心”的做法, 却反映出来另外一种认识论传统, 即一切社会的构成核心都是在这“心”上, 缺少了这个“心”字, 个人便失去了灵魂, 而物和心之间有一种整体性的连带关系, 不能够相互分离。费孝通在论及潘光旦身上所体现出来的那种“推己及人”的儒家风范时开始谈论这个问题, 当时他还没有提及“将心比心”, 而是谈论“己”这个字, 这是指英文里的 self (社会中的自我), 而不是一般意义上的 me 或 I (私我), 通过对于“己”的认识和理解, 推广到对他人的认识和理解, 这就是推己及人的真正意涵。^⑤后来费孝通开始用“心”来指代这个“己”, 而社会就是借助这种心物融通的整体性表现出一种秩序, 结果一切都由这个“心”来统摄。而社会中个人之间能够相互往来, 所依靠的就是这心与心之间的沟通。在这种沟通之中, 心也被提升到近乎神秘的位置上, 不仅要求人们要“心心相通”, 而且还要求有一种“由里及外”、“由己及人”一层层地向外推出去, 逐渐构成相互联系在一起的社会道德化体系, 这个体系是由内而外不断放大的真诚、共存、协调、和睦、温和、宽厚、利他、建设性等要件构成, 这是一个“己所不欲, 勿施于人”的克己体系, 这个体系既是对人的活动的一种激励, 也是对这种行为的一种制约。这是一种自我约制而非社会约制, 相比于霍布斯所构想的人人自危的“利维坦”而言, 我们强调的“将心比心”文化可能更加具有包容性和融通性, 社会秩序更多地是靠一种发自内心的比较和理解构建出来的。

费孝通试图将这种以“心”为基础的理解和沟通方法, 进一步提升为一种有别于一般实证主义方法的

① 关于孔德这方面思想的介绍, 参见周晓虹:《西方社会学历史与体系》第1卷, 上海: 上海人民出版社, 2002年, 第40—41页。

② 杰克·古迪曾细致地比较了以亚里士多德三段论为基础的西方理性观念与其他地区, 包括印度、中国和日本在内的非三段论占据主导的文化中, 不同形式的理性表达之间在逻辑上的根本差异。关于这些讨论, 可参见 Jack Goody, *The East in the West*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 1f-48.

③ 笛卡尔:《第一哲学沉思集》, 庞景仁译, 北京: 商务印书馆, 1986年, 第90页。

④ 参见赖尔:《心的概念》, 徐大建译, 北京: 商务印书馆, 1992年, 第4—5页。

⑤ 费孝通:《费孝通文集》第15卷, 第83—87页。

社会学研究方法，可以将其简单概括为理解的方法，这种方法在西方社会科学中惯常是以解释学的面目出现的，即在言说者与听讲者之间搭建起一架可以沟通的桥梁。在中国文化语境中，我们是用“会意”来加以表达的。在费孝通看来，能够构成一个文化里会意的那部分，往往都是这个文化里最为平常的内容，其平淡无奇甚至无法为人所觉察，但恰恰是这种不易为人所觉知的部分才构成了这个地方文化中“最基本、最一致、最深刻、最核心的部分，它已经如此完备、如此深入地融合在生活的每一个细节中，以至于人们根本无需再互相说明和解释”。^① 尽管在这里，费孝通并没有提及维特根斯坦后期哲学中的“默会之知”以及玛丽·道格拉斯有关“内隐的意义”的讨论，但这三位大师之间却有着一种共同的理解，都注意到语言和言语之外的社会与文化的存在方式。^②

这种“会意”甚至对于我们自身的理解都会发生作用，即费孝通所谓的“说不清楚的我”。在有关这个问题的讨论中，费孝通一开始便指出在分析此问题上也有方法上准备的不充足，这里所谓的方法即是社会科学比较通行的从旁观者的角度来进行直接观察，这种方法对于社会学家而言本来是再熟悉不过了，而费孝通自己也曾经是践行此种方法的一个典范性人物，但是，垂暮之年的费孝通却执意要抛弃这种方法，强调“要从‘主体’（subjective）的、第一人称的角度理解‘人’，也就是研究‘我’这个概念”。^③ 实际上，从“我”的角度去理解我们自己，这在社会学方法论的传统里是一个曾经被忽视的维度，我们习惯从我的角度去观察别人，而不太肯反求诸己去理解自己。把理解“我”自己当成是一种方法，这恰是费孝通试图超越传统社会学界限的一种有益尝试。

他坚持认为，“我”是多样的，诸如生物性的、社会性的、文化性的等，这些不同的“我”对一个具体的个人而言可以分为两个部分，一个部分是可以讲清楚的“我”，这种“我”往往体现在一个人对于“我”的反思之中，是属于反思之中的“我”。“反思的‘我’，是自己能说清楚，能看得见的，只是故意隐藏在心里，不公开说出来，不想让别人知道。”^④ 对于这个“我”的理解比较容易，人们如果愿意把这个“我”用语言表达出来就可以了。但是，最难于理解的是我们无法去界定、描述和解释的那个“我”。即便可以通过意会的方式来传达这个不能表达出来的“我”，但费孝通的问题是，在这里表达的主体究竟是谁呢？也就是连“我”都说不清楚的话，那么由谁来表达“我”呢？

对于实证主义所提倡的由实际观察来寻找证据的方法，费孝通认为至少在理解不能够说清楚的“我”的这一部分是没有什功效可言的。针对这一部分内

容，费孝通重新引导我们回到一些可能并无法为经验事实所印证的直觉的方法。也许对哲学谈论直觉并不是问题，在这方面，伯格森的理论堪称典范，后来梁漱溟也对伯格森的直觉理论进行了阐述和发挥。^⑤ 而在心理学中有关顿悟的一系列研究也证明此类非逻辑的直觉的存在。^⑥ 但是，唯独在社会学中，任何一本有关方法和方法论的教材中都不会列出一种被称为是“直觉”的方法，费孝通试图超越的恰恰就是这个界限，在他晚年的思考里，一直都在强调社会学在方法上必须超越实证主义引导下的那套只问事实而不求理解的研究方法。在费孝通看来，这个可以通过直觉来感知的“我”往往是指一种“会意”的我。这种会意的“我”，实际上是通过超越语言的限度而表达出来的“我”，这种“我”特别体现在各类艺术表达的形式之中，今天艺术人类学和美术史的大量研究都在试图对这样一些表达给出一种全新理解，这在一定意义上和费孝通所说的通过直觉的把握来理解“我”有不谋而合之处。

在这个意义上，从“我”的视角来感受“我”、理解“我”，这不仅应该是一种方法，还可能是一个新的社会学研究领域，这个领域可以结合有关自我的心理学研究和认知人类学研究，对于“我”的存在形态的丰富性，以前多是心理学、人类学乃至文化研究方面各自独立发展的相关理论与研究方法，社会学在这方

- ① 费孝通：《试谈扩展社会学的传统界限》，《北京大学学报》2003 年第 3 期。
- ② 玛丽·道格拉斯在其文集《内隐的意义》中专门论及维特根斯坦有关知识的社会建构的含义（参见 Mary Douglas, *Implicit Meanings: Selected Essays in Anthropology*, London and New York: Routledge, 1999）。另外从社会理论来探讨这一问题的还有从赖尔和博拉尼到哈耶克的有关默会之知的发展线路，赖尔 1945 年宣读的《知道如何与知道那个》（*Knowing How and Knowing That*）论文对于知识和规则之间关系的理解以及博拉尼在《个人知识》（*Personal Knowledge*）一书中所提及的“默会之知”启示了哈耶克对这一问题的更为深入的探讨。关于这一点可参见邓正来：《哈耶克社会理论》，第 92 页。
- ③ 费孝通：《试谈扩展社会学的传统界限》，《北京大学学报》2003 年第 3 期。
- ④ 费孝通：《试谈扩展社会学的传统界限》，《北京大学学报》2003 年第 3 期。
- ⑤ 参见高瑞泉：《直觉与工具理性批判：梁漱溟对儒家经典的文化诠释》，李明辉编：《儒家经典诠释方法》，上海：华东师范大学出版社，2008 年，第 203—219 页。
- ⑥ 罗劲：《顿悟的大脑机制》，《心理学报》2004 年第 2 期。

面的研究几乎处在失语状态,即便是有心理学的相关自我研究,^①以及人类学有关自我的文化研究,^②对于“我”的认识仍旧不能穷尽。费孝通在这里提出了一个非常有价值的概念,那就是一个很少有研究去关注的“被忽略掉的我”和“被否定掉的我”的概念。这些不会进入到以强调真实、有用、精确、肯定等实证性要素自居的社会学家的视野中去,而这才是超越社会学传统界限的基础所在,并可能是将来在田野研究以及交叉学科研究中最值得开拓的研究领域。

在这里,晚年的费孝通似乎参悟到一种“我”的存在的否定性倾向,由这种社会表达所构成的那种社会道德意识的出现和提升,则是单单依靠实证主义视角而无法捕捉到的社会事实。这同时也是费孝通所亲身经历过的那个特殊的时代留给他的一个无法抹去的深刻印象。在那个时代里,社会把这种“忘我”和“去私”强调到了极致,不是通过发自内心的修养通达,而是通过由外而内的洗脑过程来实现这种“忘我”和“去私”的目标。霍布斯这位17世纪的哲学家在《利维坦》一书中津津乐道的可能就是这样一种去掉私欲的现代政体的建立,在霍布斯看来,生活在一种自我以及个人欲望都极度满足的自然状态会引起“所有人反对所有人的战争”,为了去掉这一己私欲,相互约定建立一个每个人都让渡出一部分自我权利的社会是霍布斯以及后来的国家至上论者所不断追求的目标。^③

费孝通所提的问题在另外一个维度上替卢梭回应了霍布斯,也同样具有挑战性。费孝通追问的是,如果“我”的否定性倾向占据了上风,在对于“我”是什么并不能够说清楚的前提下,“我”和“私”究竟指代什么,就容易成为武断的界定了。它甚至可能指代一个人的生命、欲望、自我意识、物质财富等,如果这些都被否定了,人剩下的还有什么呢?在这个“我”被不断否定的逻辑里,社会行动者的主体究竟是什么,也就无法弄清楚了。

费孝通显然触摸到了中国文化里深嵌于其中的否定性逻辑,在这一逻辑里,费孝通更加强调在中国的人文价值之中所隐含的那种深层次的张力,这种张力既可以在一定时代塑造出在道德意义上真正达到忘我的仁人志士,当然也可以将这样一种道德约束转化为外部的力量,并将之推到极致,而导致社会崩溃以及秩序混乱。同时,这种张力又可能使得中国文化自身的包容性和柔韧性得到极致的表达,在这一点上,其优胜于以排他性和僵化性为突出特征的西方基督教文化。文明的冲突也许更多的是出现在有着强烈排他性与僵化性的文明内部或之间,而不是出现在自身有着强烈包容性和柔韧性的文明与其他缺少此类特质的文明之间,这是由一种富含包容性与柔韧性的文化自身

的涵盖力决定的。而这些问题似乎并没有真正进入到主流社会学的思考中去,这可能也正是费孝通晚年专门要求人们对于这种否定的我、讲不清的我以及不讲出来的我等的“社会我”的表现形式加以进一步研究,并以此超越社会学传统界限的初衷所在。

结 语

作为一位扎根于中国现实的社会学家,费孝通晚年对这个学科在中国的发展道路的反思不仅为自己也为这个学科未来的延伸开拓出一片新的天地。在经由一种长期的对中国社会与文化的观察与思考之后,费孝通所作出的判断是要试图超越他自己以及整个中国社会学在特殊的社会与文化背景下所形成的既有性格,即要在实证主义之外对映射到我们生活实践以及文化表达中的中国传统哲学观念的社会学理路进行一种文化观念史的追溯。

这里既有对他曾参与其中的中国社会学实用性格养成的反思与批判,同时也有回到中国传统观念中去寻求一种解释性资源和方法论提升的努力。这显然不是去寻求西方发展之路的例外,而是切合中国社会实际去发展出一种可以对中国场域中的个人、社会与文化这三者进行综合解释的理论构架。这是从超越一般社会事实之上的整体性角度来看待中国文明的一种努力,这种努力在把中国社会学道路延伸到超越于实证主义平面的维度上去,即尽力在垂直的上下关系方面做更有深度的探求,以此实现对这个学科既有传统的超越。

对这种自我超越性的思考,构成了费孝通晚年思考中最为精彩的篇章。显然,如果缺少了这一篇章,也许对于费孝通的评价可能会是另外一种样子,至少我们在理论认识上还可能在原地踏步,而难以这样有深度地反思今天社会学在中国的发展之路。显然,面对费孝通的这些遗赠之言,我们不能不去思考社会学在中国如何自我超越,这一点显然是之前的很多社会学家都不愿意花时间去思考的问题,当然这也是一个依赖单一实证主义视角所不能够处理的问题,需要有一种新的方法论综合的魄力和学术宽容之心。

概括而言,费孝通晚年思考的一个核心就是用其一生的经验去理解作为整体性而存在的“人”,以及作为可以与外界进行沟通的“我”,如何借助某种社会与文化的机制而发生相互勾连。这种勾连可以使人

① 杨国枢、陆洛编:《中国人的自我:心理学的分析》,重庆:重庆大学出版社,2009年。

② 马塞勒主编:《文化与自我:东西方人的透视》,任鹰等译,杭州:浙江人民出版社,1988年。

③ 霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,北京:商务印书馆,1985年,第92—127页。

生活在一种既有过去又有未来,既有天上,也有地上,既有社会,又有文化的连续体中,这不同于西方近代以来的认识论或者早期西方智慧所衍生出来的那种人与外部世界截然对立的关系及其导致的各种文化要素之间的相互对立与冲突。费孝通晚年一直在思考的有关文化界限以及文化自觉的问题,在一定意义上,为近代西方以民族国家为基础的社会发展到极致之后所出现的一些困境提供了一种可以避开的途径,而离开了这一点再去理解费孝通的晚期思考,就显得有些隔靴搔痒,不着边际了。特别是那种继续将费孝通有关发展的讨论,纳入到一种缺少反思性的现代化论者的言语范畴中去,或者仅仅是注意到了他对“实用”这个词的随意使用,却没有注意到他在使用这一词汇时更为深刻的社会与文化语境,如此,就离费孝通真正想说的非常遥远了。

在一定意义上,如果社会学不以现代民族国家的边界来框定自身,那么社会学根本上是对于一种文明的研究,这是社会学超越近代民族国家边界基础的一种新尝试。应该清楚,社会学绝对不是只看见树木不见森林的学问,它是在清楚具体树木生长规律的前提下而对于整体森林的生长态势有自己的判断。正像罗素在《西方的智慧》一书中一再强调的那条以哲学和科学为基础的西方理性发展的主线,这条主线不断延伸并变得粗壮,使得这一文明凸显而成为现代世界的主导,这确实是其他文明无法比拟的。^①今天,我们在面对由这种文明所带来的不尽人意的非预料性后果时,中国几千年文明中所积累起来的智慧又该有何作为呢?这种作为的可能性也许在于我们既有的对于“人”的看法上以及由此延伸出来的对于天人之间整体性关系的思考上。在这个曾经被误解成“落后”的文明中,传统中个人、社会与文化这三个要素之间的关系构想,恰恰在今天具有了一种新的价值,它在西方现代性所造就的满目疮痍的荒原上,重新播下培育绿洲的种子。同时,这种个人、社会与文化三者之间在观念上所强调的融合或融通关系的不断转变,也在更深层次上给予了这个文明自我创造性转化的发展动力。在新的时期,我们有必要形成一种全新的有关这种动力机制转变取向的判断。因此,需要有一种切实可行的方法论作为基础,否则便不能对这种趋势给出一种比较切近事实而又超越于事实本身的判断。而这种方法论基础的构建,又必须根基于这一文明自身发展的轨迹。

在费孝通晚年,他恰恰从方法论上试图超越中国社会学长期沿袭西方社会学所形成的实用性的、二元对立的以及在人与社会之间加以割裂地去看待社会与文化的那些既有性格。在这种超越之中,他似乎再一次揭开中国文化中可以用来理解中国文明自身发展中

的那些概念,这在中国社会科学发展的道路上,可以算是一种真正意义上的承前启后的新探索。这些新探索已经激发一些学者从更大的视野去看待文明与文明之间的互动,^②甚至从费孝通早年的学术作品中,我们也能够注意到这种今天成为学术热点的宏观分析架构;特别是在他的学士论文里所直接提出的有关亲迎的“三区论”,更是值得学界用心再去分析与挖掘。^③

当然,未来社会学的发展道路会更为漫长,需要更多的人参与到这中间来,并有意识地对费孝通晚年思考中所留存下来的言论、欲言而未尽之意以及由此可以触类旁通的新研究空间,进行更深层次的延伸和拓展。没有了这种学术上的接续和延伸,在学术苑囿中,我们也许可以看到一些散点式分布的独立思考者,却不见有一条可以将这些学者联系在一起并且不断涌动着的学术长河,而这条长河便是学术传统。这一点在我们既有社会的传统中也是极为缺乏的。为了这个目标,值得重读费孝通。而这也许是在费孝通先生诞辰一百年的日子里最好也是最有价值的一种纪念。

〔责任编辑:刘亚秋〕

-
- ① 罗素:《西方的智慧——西方哲学在它的社会和政治背景中的历史考察》,马家驹、贺霖译,北京:世界知识出版社,1992年,第419页。
 - ② 比如王铭铭最近依循费孝通晚年有关藏彝走廊的论述展开实地考察,奋力提出“三圈说”,影响颇具。参见王铭铭:《中间圈——“藏彝走廊”与人类学的再构思》,北京:社会科学文献出版社,2008年。
 - ③ 费孝通早在1930年代便提出亲迎的“三区论”,这一点可以和王铭铭最近提出的“三圈说”做一些比照性分析,并把这个学术传统的脉络进一步梳理清楚。参见赵旭东、齐钊:《费孝通的“三区论”与王铭铭的“三圈说”的比照分析》,《开放时代》2010年第7期。