

# “燕京学派”的知识社会学 思想及其应用

社会  
2015 · 4  
CJS  
第 35 卷

## 围绕吴文藻、费孝通、李安宅展开的比较研究

杨清媚

**摘要:**本文比较了吴文藻、费孝通和李安宅对知识社会学的引介与消化,以及在此指导下的经验研究,基于此尝试论证三人分别开拓了三种知识社会学的经验研究路径。吴氏以曼海姆的知识社会学为主要依据,主张知识与知识人受限于社会本体论,走向实践改造社会的国家主义。费氏一直到 1950 年代之前似乎在曼海姆与韦伯之间摇摆;到晚年则尝试从新儒家出发,提出社会科学应借鉴诠释学,关注“心”的问题,从而重新接近张东荪的知识社会学。李氏原先引介曼海姆最积极,后来转向吸收张东荪的思想而走向韦伯,认为应该更全面地考察整个知识系统在社会中沉淀的不同层面。通过上述比较,文章尝试指出,社区研究可能需要与知识社会学结合,才能将我们对国家与社会的理解推至更深处。

**关键词:**知识社会学 燕京学派 吴文藻 费孝通 李安宅

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2015.04.004

## The Ideas and Practices of “Yanching School” about Sociology of Knowledge: A Comparative Study on Wu Wenzao, Fei Xiaotong, and Li An-che

YANG Qingmei

**Abstract:** Sociology of knowledge was introduced to China by some professors and students of sociology at Yanching University in the 1930s. Its introduction was seen as a tool for constructing a social scientific framework of knowledge in Chinese studies, which would cover community studies of Han Chinese, ethnic studies and overseas studies. The three parts shared a character in common: the

---

\* 作者:杨清媚 中国社会科学院社会发展战略研究院(Author: YANG Qingmei, National Institute of Social Development, Chinese Academy of Social Sciences)E-mail: qingmei\_yang@163.com

approach of comparative studies of sociology of knowledge. Under this approach, the sociologists of “Yanching School” focused on the ethos of community or nation and how ethos were diversely expressed through different kinds of relationships between ideas and institutions. It is through the comparative study of social ethos that the pluralistic structure of Chinese civilization could be examined. To reveal this method specifically, this paper offers a comparative analysis of three key figures’ works from “Yanching School”: Wu Wenzao, Fei Xiaotong and Li An-che. These three sociologists developed their own unique path of empirical studies of sociology of knowledge. Wu was a follower of Karl Mannheim and believed that society constrains knowledge and intelligentsia, leading to a type of statism that trusts state to function as a reformer above society through action. Fei seemed to waver between Mannheim and Max Weber until the 1950s. In his late years, Fei began paying attention to New Confucianism and suggested that social science should borrow from hermeneutics and study the question of “Mind”. At this time, Fei actually went back to Zhang Dongsun for the same inquiries. Li was originally the most faithful follower of Mannheim of the three, but he soon turned to Weber under the influence of Zhang Dongsun. He was interested in how the entire system of knowledge was being interpreted and internalized at different levels of society, whether they were elite intelligentsia, the dominant class or common people. All three sociologists cared for the same question: did Chinese civilization achieve its internal order through combining and organizing various types of knowledge system? With the enormous complicity of modern society, it would be a good idea to incorporate sociology of knowledge and community studies. It will help deepen our understanding of state and society. Sociologists of Yanching School have given us a good start already.

**Keywords:** sociology of knowledge, “Yanching School”, Wu Wenzao, Fei Xiaotong, Li An-che

---

本文所说的“燕京学派”指的是燕京大学社会学系以吴文藻及其弟子为中坚组成的研究群体,间或涉及几位与吴文藻有相同实地调查旨趣的同事。<sup>1</sup>这个群体的核心成员当为吴文藻及其第一代弟子。到了

---

1. 学界围绕这个名称有许多争议,问题的焦点主要集中在“学派”二字上(参见胡炼刚,2011)。本文认为,吴文藻及其学生对中国社会的理论和实践探索构成了中国社会(转下页)

1950年代,他们中的大部分人以及在他们影响下的学生和同事积极投身于新中国的民族社会历史调查工作,有的还加入了中央研究部;在20世纪80年代社会学重建过程中他们又再度成为中坚力量。这段客观历史意味着,今天中国社会科学不可避免地要涉及燕京学派的学术遗产问题,我们如何理解它,便会影响到如何理解自己。

纵观既有对燕京学派民族志研究成果的分析,基本上聚焦在功能主义的问题上,然而,这种聚焦构成了对学科的扁平化叙述,以至于遮蔽了分析者自己的视线,模糊了燕京学派与其所处时代的哲学、社会科学界的关系,也看不到他们留下的如此多理论探讨的痕迹以及这些前沿理论与其田野实践的关系。由此人们也自然就不太清楚,“知识社会学”这个今天显得陌生的词汇,在燕京学派的形成阶段所起到过的重要作用。通过知识社会学,燕京学派建立了对中国整体的比较研究框架,无论是汉人社区研究与边疆民族研究,还是中西比较研究,甚至包括中国与印度的比较研究等方面,已经隐约呈现了他们基于轴心时期古典文明的比较研究意识——从基督教文明到儒教文明,乃至到佛教文明。各人对于这个宏观格局的不同角度的认知,使燕京学派内部既呈现了一定的张力也充满相互砥砺的学术创新。

本文尝试梳理燕京学派对知识社会学的解读线索,并通过其各自民族志研究并置阅读,结合对其核心成员各自作品与思想的比较分析,逐渐勾勒其集体观念的结构,探讨在这个共同结构之下,各人不同的具体理论和经验取向。这一尝试的目的仅仅在于将“燕京学派”从某种已有的学术定见中解放出来,还原其丰富性,以为进一步激发我们的问题意识打开局面。

---

(接上页)科学早期的奠基之一,他们有共同的问题意识,共同的学习讨论氛围,共同的理论引介,以及面对问题时相近的思维路径,若从学术共同体的角度称之为“学派”并不为过。有学者通过对1925—1951年间的燕大本科和硕士论文的分析,指出从1930年代到1940年代论文数量激增,主题扩展,有较为清晰的理论背景和问题意识,成为燕大社会调查较为辉煌的时期,这首先得益于吴文藻带领下的社会学本土化的努力,尤其与聚拢在他麾下的一批青年研究人员的努力分不开(朱浒、赵丽,2006)。由此可见,尽管那时的当事者们未必自称为学派,但是从吴文藻对自己团队的设计、学界同仁已经将其视为一类学术群体来看,他们实际已有学派之形势。无论称之为学派还是研究群体,这种“名”之问题的解决实际上需要对其思想内在理路有进一步探讨才可推动,故而本文尝试在此层面进行努力。

## 一、燕京学派对知识社会学的引介过程

燕京学派是国内学界最早谈到知识社会学的同人。1934年,吴文藻在《德国的系统社会学派》一文中,提及曼海姆(Karl Mannheim)的知识社会学是一支新的社会学取向。他这二百多字的介绍表面上只是评论曼海姆对其导师齐美尔的看法,但是,实际上在吴文藻对曼海姆看法的肯定中也清楚地表明了他对其知识社会的理解。他认为,曼海姆继承了齐美尔关于社会互动(interaction)的观点,一方面要把握整体的社会现象,即从“观念”入手,关注情感和心里;另一方面则要深入日常生活的经验事实,即侧重人与人之间相互作用的方式,关注行动模型是适应、分离还是冲突等;因此,曼氏所提倡的社会学“兼用了综合与分析的两种观点”(吴文藻,1990a)。上述这个介绍无论在国内还是国际学界都属于领先的,因为,吴文藻撰写此文时曼海姆才40岁出头,主要活跃在匈牙利和德国思想界,尽管与阿尔弗雷德·韦伯(Alfred Weber)交往密切,但大抵上并不为英语学界所熟知。直到1933年曼海姆因躲避种族迫害移教伦敦政治经济学院后,其于1929年初版的德文版著作才在1936年被翻译成英文出版,即 *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge* (中文版译名《意识形态与乌托邦:知识社会学导论》),其在英语学界的影响才进一步扩大。

以吴文藻为首的团队密切关注国际学术的敏感动向,曼海姆此书一出版即被注意到了。1937年,正在伦敦政治经济学院攻读博士学位的费孝通就此书写了一篇题为“评曼海姆的思想社会学”的书评,并将心得通告了他在国内读书小组的同学。在该书评中,费孝通将“sociology of knowledge”翻译为“思想社会学”,指出知识论与社会情境之间存在复杂的互动关系,既不像康德所说的知识本身是静态的、绝对的、纯粹的,与社会之间并无直接关系;也不像马克思所说的知识是片面的、部分的,完全由经济条件所决定。费孝通(1999a)认为,应该借助知识社会学的路径,建立一种对思想与社会进行综合研究的方法,这种方法既是历史的,也是涉及价值研究的。

李安宅随后翻译了曼海姆该书英文版的第五编,以《孟汉论知识社会学》为题发表于1938年6月出版的《社会学界》第十卷,并附以张东荪的《思想言语与文化》一文(张耀南,2003)。李安宅此译作甫一出版,吴文藻

立即将其引用到他的《论文化表格》(1938年)一文中。恰恰是这篇著名的文章被认为是功能主义的“檄文”,奠定了后来学界对燕京学派的基本印象。该文表明吴文藻完成了对曼海姆理论的消化,并在此基础上明确边政学的方向,开始形成燕京学派整体研究格局的雏形。自此以后,燕京学派在经验研究方面迅速成熟起来,不再局限于一般的社会调查<sup>2</sup>,更有部分学者从仅仅对曼海姆知识社会学的引介转向理论与经验相结合的研究,诸如费孝通、李安宅、田汝康、瞿同祖等人的探索。

吴文藻与张东荪同年发表的两篇文章显示燕京学派与思想界对西方方兴未艾的知识社会学关注的同步性。然而,双方呈现出不同的取向。与前述吴文藻的肯定不同,哲学家张东荪不仅对曼海姆的知识社会学做了批评性的解读,还在其基础上尝试建立自己的知识社会学理论。张东荪被认为是中国近代思想史上将中国哲学西化得最系统和最完整的人物,其哲学体系溯源于康德并融合了同时代的柏格森和怀特海,形成了自成一家的知识社会学理论(陈荣捷,2006:610—617)。

张东荪认为,曼海姆所讨论的知识范围是社会上流行和表现出来的具体思想,比如某学说、某主义,然后分析其中的社会关系;而他本人所理解的知识不止于这些,更包括具体思想所涉及的观念范畴,“所注重者不是社会上的思想,乃是思想背后的骨干”(张东荪,1938:18)。他所讨论的“知识”概念是在与文化、生命交互下形成的;生命可被看作是不不断逝去之流,知识则是把握(*grasping*)流逝、寻求附着固定的努力(张东荪,2011:47)。由于不断逝去的生命是不可知的,一旦它被表现出来

---

2. 值得说明的是,燕京大学社会学系另有一脉社会调查的传统,这一传统与其作为教会学校的背景密不可分。社会学系的创始人步济时在1918年任教于燕大之前,曾在基督教青年会带领学生参与社会服务,在推动发展校园服务几年后,他开始设想在大学建立一个培训社会服务人员的正规机构,以改变中国社会贫弱的处境,实现基督教宗教救赎的目标。所以,在他的指导下,燕京大学社会学系创办之初的教员全部是青年会的干事,在燕大的工作属于义务性质。到1920年代,社会学系获得外界资助,能够逐步聘用一些中国教员,而这些人几乎都是从美国留学回来的,诸如李景汉、杨开道,他们对于美国社会学强烈的实用主义和社会服务精神并不陌生。步济时在燕京大学所开设的课程是“社区组织”,还有另一门与甘博(Sidney D. Gamble)合开的“社会调查”课(阎明,2004:13—14)。也就是说,吴文藻到燕京大学之前,燕京大学社会学系已有一条非常清晰的社会调查脉络。吴文藻对此并不充分认同,在他看来这些调查还未能揭示作为整体的中国究竟有何结构特点,因而显得碎片化、表面化(吴文藻,1990:152)。相比之下,功能主义提供了一种文化系统论,将社会不同方面的组合视作有机体,因而得到吴文藻的重视(齐群,2014)。

即已经被把握;藉由一个个知识的堆积,人们才可理解“活着”的生命状态,才能赋予存在以价值,因而知识本身就是价值所在(张东荪,2011:47)。当知识朝同一方向堆积,便逐渐显出共同性,成为集合的知识,在这个意义上,它就是文化。从超有机体界的角度来说,文化与社会实为一体两面(张东荪,2011:4)。这种文化的本质是符号,它为个体提供了行为样式但不是具体的行为——因为每个个体的行为不可能一模一样;它触发的是个体对不同情境下的行为边界的认知(张东荪,2011:48—50)。由上述讨论可见,张东荪将知识的社会性与社会本体论区分开来,承认知识可成为集体意识,但并不认为知识来源于社会,而是相反。他指出,马克思式的知识论只讨论利害关系对思想的影响,这种思想的范畴是狭义的;而他所注重的是一个民族有历史性的那些东西,比如传说、制度、民俗、语言和时代精神等,以及这些历史因素对于当下人们精神的不自觉影响(张东荪,2011:109—110)。

张东荪的知识社会学赋予知识以前所未有的独立地位,使社会成为追逐知识之光的影子,从而高扬知识人的脱俗人格;从他的路径确有可能在根本上重新奠定中国知识分子的文化自信。但是客观上由于这种知识论毫不留情地贬斥现实问题,故在当时鲜有理解者或追随者,自然也就难以获得实证研究的支持。尽管他对社会学的燕京学派诸人的影响并不那么具体而一致,但他对曼海姆鲜明有力的批评,却是他与燕京学派之间一开始就埋下深刻分歧的重要因素。

张东荪自1930年开始执教于燕京大学哲学系,与1929年到燕京任教的吴文藻成为同事;燕京学派其他学人亦多与张东荪有过关联。有趣的是,费孝通曾上过张东荪的哲学课,但他坦言不喜欢这门课,而张东荪估计对他也不甚满意,只给了他70分,是费孝通大学课程中的最低分(张冠生,1999:63)。李安宅则与张东荪来往甚密,称张东荪为“师”;并且,在1931—1932年间,李安宅与张东荪同为《大公报》的《现代思潮》栏目的主要撰稿人(张洪彬,2009)。

值得说明的是,李安宅虽未直接从学于吴文藻,但是在课外与吴文藻交往亦多。1929年李安宅毕业后曾想留校任教未果,在吴文藻的帮助下,请校务长司徒雷登保荐,申请到了去美国加利福尼亚大学伯克利分校就读人类学的机会(吴文藻,1982:47;陈波,2010:12—13)。吴文藻对李安宅也比较看重,认为他是第一位经由自己仔细考虑、有选择性地

安排出国留学后有所成就的学生,特别是他通过对美国新墨西哥州祖尼人的民族志研究,学到了博厄斯学派所长的历史文化比较研究方法(吴文藻,1982:47)。归国之后,李安宅与社会学系其他学人黄迪、赵承信等均有较多来往合作,尤其在曼海姆知识社会学的引进、边政学等方面做了许多工作,说他是燕京学派中较为活跃的人物之一是不为过的。

不妨可以这样说,李安宅是在1930年代以后,才逐渐走上成熟的学术道路。吴文藻向他指出了经验研究的方向,而张东荪则更深度地将他带到知识社会学的理论研究路径上来。在节译完曼海姆著作之后,于1938年在抗战爆发后李安宅和夫人一起赴甘南拉卜楞寺调查,历时三年,以后几年又陆续在康区作补充调查,其成果最终汇成《藏族宗教史之实地研究》一书。该书将藏传佛教作为一套知识系统,备述其知识史、知识类别、教育制度、僧团组织,以及教会与地方政权的关系等,是基于知识社会学的一项较完整的民族志。该民族志研究的完成标志着李安宅已经抛弃了曼海姆的知识社会学。这种转变可以被看作是李安宅未必充分理解曾经对他影响巨大的张东荪理论的体现,因为他延续的是马克斯·韦伯关于知识的卡里斯玛的相关论述,强调知识成立的前提之一仍旧是需要得到社会验证的。

大约与李安宅在甘南地区进行田野调查的同一时期,费孝通在云南魁阁工作站的探索也产生了知识社会学的经验研究成果——田汝康的《芒市边民的摆》一书。费孝通在为该书所作的序言中写道,涂尔干的宗教社会学研究本质上是知识社会学,人类学对宗教的研究应该回到涂尔干的这一启发;田汝康笔下的芒市就是这方面一个很好的个案(费孝通,2008:4、12)。这个角度可以说是曼海姆的延伸。至此,费孝通与李安宅之间不同的知识社会学取向已经逐渐清晰。

1946年,吴文藻在其主编的《社会学丛刊》“甲集”中出版了张东荪的《知识与文化》一书(潘乃谷,2005:74);尽管他自己坚持走曼海姆的方向,但这并不妨碍他对张东荪所激发起来的理论探讨的欣赏;1948年,费孝通的《皇权与绅权》一书出版,成为燕京学派的知识社会学研究的尾声。1950年代之后,这一学术团体的同人各奔东西,后来又成为思想改造的对象,及至费孝通因议论知识分子问题而受难,知识社会学竟成为加诸研究者自身的桎梏,是才逐渐淡出了学界视野。

如上所述,燕京学派对知识社会学的关注是从关注曼海姆开始的,

但不久便出现了分流。其中,吴文藻沿着曼海姆的路径继续开拓;而费孝通一直在20世纪50年代之前似乎在曼海姆与韦伯之间摇摆,到晚年他的第三次学术生命阶段则尝试从新儒家出发,提出社会科学应借鉴诠释学,关注“心”的问题,从而重新接近张东荪的知识社会学;而李安宅则从拉卜楞寺研究开始时就放弃曼海姆,有意识地接近张东荪,但最终走向了韦伯。

## 二、吴文藻的知识社会学:文化与国家

吴文藻是燕京学派中较早将“知识”概念扩展为与“文化”范畴大致相同含义的学者。“文化三因子”说是他将曼海姆有关知识与社会关系的讨论和功能主义文化观相结合的产物。

人类学功能学派之所以获得吴文藻的青睐,很大程度上是因为功能学派在殖民地治理中的应用性;这种应用性主要体现为“功能主义”作为理论工具提出了将社会科学知识转化为现实生产力的可能。吴文藻本人至少先后引入过三种不同国别传统的“功能主义”,一种来自德国社会学家齐美尔(吴文藻,1990a:95),另一种来自拉德克里夫—布朗,还有一种来自马林诺夫斯基。

第一种“功能主义”指的是占据一定空间的、人与人之间动态的相互关系之总和(吴文藻,1990a:95)。所谓“关系”指的是态度的行为倾向,而不论这些行为在哪些社会领域里发生。吴文藻指出,这是一种形式社会学,它将社会原理视为几何学,只追问其空间存在的形式,而不追问其内容——也就是关注某个区域内不同人群的交往(和排斥)行为之密度与规律,例如支配、服从、模仿、分工等,不过这些形式需要基于具体的社会内容才能够被抽象出来。由于“形式”属于抽象的普遍,内容则是经验的、特殊的,前者被推到极致就进入哲学领域,后者发展下去则有统计社会学,因而这两者构成了形式社会学的内在矛盾(吴文藻,1990a:96—98)。如本文第一部分所述,吴文藻在研究形式社会学的时候开始关注曼海姆,是因为曼海姆也想在两者之间取一个中和。

对于布朗和马氏的后两种功能主义,经过比较和甄别,最后吴文藻是以布朗的见解为基础来消化后者(吴文藻,1990c:129)。在吴文藻看来,马林诺夫斯基的功能主义把社会功能的发生归结于生理欲望,并且仅在功能发生时进行解释,并不追求一贯性,因而不够充分。相比之

下,布朗的功能主义是要通过比较社会学来看制度体系内部的相互配合关系,寻求对文化进行通则性的解释(吴文藻,1990d:175—176)。所以在展开实地研究之初,吴文藻对学生的实地调查均以制度体系为指导焦点,他让林耀华到福建调查宗族,让杨庆堃去山东调查市场,让徐雍舜到北京附近的郭县调查乡村诉讼,让黄石到河北定县调查礼俗,让黄迪到河村镇调查村镇结构,让李有义到山西徐沟调查土地制度,让郑安伦到福建调查侨民,让廖太初到农村调查私塾教育;<sup>3</sup>还有他鼓励受伤后的费孝通去江村调查社会组织(费孝通,1999c:371)。

吴文藻所追求的是像自然科学一样能对社会进行通则解释的社会科学。所以,在他看来,布朗深受函数科学的影响,可能打通自然科学与社会科学之间的界限(吴文藻,2002:249)。吴文藻对布朗这一点尤其欣赏,并且在《论文化表格》中也将“功能主义”界定为一种类似函数的相关性,它们指的是文化三因子——物质(object)、社会与精神的相互关系(吴文藻,1990e:203)。

精神自身没有动力,需要借助与其他两个因子的关系才能发生变化;而其他两个因子则要与精神相关才能形成对文化变迁的真正推动。推动力来源于不同类型的知识,其中由物(object)的层面产生的推动力来自对物的利用产生的科学与技术;由社会方面产生的推动力来自对社会风俗与法律进行规定的伦理、宗教、艺术等制度。

三因子的关系必须通过经验研究才能得以体现,因此当进入经验领域的时候,尤其是试图说明文化变迁的动力与过程时,便要借助形式社会学的分析。所以无论是几何式的还是函数式的社会学,根本的性质并无差别,它们都构成了吴文藻对观念进行研究的基本取向。

与物(object)的知识相比,社会制度与精神的关系更近,往往是精神的直接呈现;其中又可分为自然生长的制度与人为制定的制度,前者源自风俗习惯,后者则系人们充分运用理性和意志对自然进行限制与规范(吴文藻,1990e:207)。两者之间辨析越清,则意味着后者的思想性越强,越摆脱宗教或宗法的制约。吴文藻认为,只有后者越发达,才越可能超越基于地方风俗和家族组织的松散联合,造就一个以国家为主体的民族精神,本质即黑格尔意义上的民族国家。他指出,“一国人

---

3. 综合参见费孝通,1999b:300—316;2001a:8—25;王炳根,2014:398;马林诺夫斯基,2001:17。

民的自治精神,愈益发达,对于立法的伦理基础,亦愈易了解”(吴文藻,1990e:208—209)。他相信这种启蒙理性带来的现代化将是世界的未来,随着人类交往区域日广,接触日多,各种宗教的知识论会退居次要地位,道德观念的内容越澄清化也即越来越理性(吴文藻,1990e:211)。因此,社会制度的变革对于精神的发展至关重要。

可见,在吴文藻看来,物质、社会与精神三因子构成一个链条,其中,社会为中间核心的部分,它承接着文化精神的制度化的功能,以及将技术变革力量传递到人们观念层面的功能。由于文化总量是该集体一切人所携带的知识总和,而文化的成就并非由大众的平均知识水平决定,却是由其高峰期来体现的,所以在一个群体中,当各人的天赋、兴趣、教育造诣等有所区别并导致个体之间知识差距过大的时候,就容易使社会发生裂解(吴文藻,1990e:201)。

那么分别来自物质与社会这两重动力之间的关系如何?吴文藻认为,在对此问题的认识上,马克思和涂尔干分别占据两个极端,马克思以物的知识作为推动力,而涂尔干以社会制度作为推动力,“都是片面的定命论,只知其一而不知其他,因而漠视了文化各部分间互相依赖的实际性”(吴文藻,1990e:211)。相比之下曼海姆的说法更有弹性:其一,曼海姆关注的是社会构造与意识形态之间的关系问题,认为一个知识分子运用思想的方式常常有意识或者潜意识地受其所处社会地位的影响;其二,意识形态也会影响个人的思想;其三,个人如果能够超越自身的社会地位,便可能超出国家和阶级局限,走出意识形态的陷阱;其四,思想可以反过来影响社会(吴文藻,1990e:212)。

关于第四点,曼海姆原意指的是知识社会学对认识论的修改,提出理论是人们在经验摸索中得到发展的,方法论和认识论的革命一直是经验方式本身革命的结果以及对此做出的反应(曼海姆,2009:273)。这是在暗示,实践本身既是知识的来源,也是修改知识的途径;科学知识如此,意识形态如此,民族精神的改造也是如此。吴文藻将这一点发挥到边政学研究之中,即主张用现代化思想去改造边疆社会。他认为,物质、社会与精神这“文化三因子”,每一项因子都有可从经验入手的方法,物质可由器物入手,社会可由制度入手,精神可由语言入手,其中精神的经验研究最困难、方法最不成熟(吴文藻,1990e:220)。要在实践中改变精神实在是最难预测方向和判断程度的,更实际的办法是从改变物质和社

会着手。既然科学知识本身也要讲社会条件,那么显然社会制度的变革才是第一推动力。他于1942年在《边政学发凡》一文中明确指出,边政学包含思想、(实地经验)事实、制度和行政四个部分,四者之中以事实和制度最重要,直接关乎行政的推行(吴文藻,1990f:277)。

文化既然是一个整体,那么文化变迁最主要的途径就是文化接触。吴文藻认为,海外华侨研究可以为边政学提供很好的借鉴,通过推行民族通婚同居,可望达成文化同化,使之与中原文化混合为一,完成一个中华民族文化,造就一个现代化的中华民族国家(吴文藻,1990f:281)。这里的“中华民族文化”实际与“中华民族国家”重合,前者是作为文化精神的国家,后者是作为行政实体的国家。

由于吴文藻以为,边疆没有思想只有社会,因此也不会考虑到边疆社会可能有其自身的意识形态——如曼海姆(2009:53)所说的某个具体社会历史集团的思维总体结构,而以为现代化变革只需要从汉区发力即可。他的这个看法在留学期间已见端倪。<sup>4</sup>1933年他与冰心、郑振铎、顾颉刚等人赴内蒙百灵庙考察时,表露得更为直接。他注意到蒙古包承载了蒙古人的社会空间,既是蒙古人社会生活的总体象征,也是其文化精神的突出表现。蒙古人的游牧生活方式很大程度上得益于蒙古包能使其随时将整个社会带走,“因迁居无定,邮局、学校,亦不能成立”,就连在西北势力逐渐扩大的天主教也无可奈何,往往教堂刚建好,“蒙人恐防游牧,均携包远避,汉人乃附聚而来,耕田筑堡,遂成村落”,所以蒙古地区“交通隔绝,民智不开,而文化的提高,亦受了莫大的限制”。要使蒙古进入现代化,就必须拆掉蒙古包,使蒙民从游牧生活改成定居(吴文藻,1990h:84)。可见,吴文藻注重知识社会学和功能主义人类学的引介,实际上与他对中国现代化前景的既有设想分不开。

综上所述,我们认为,吴文藻对曼海姆的引介实际上是为展开他自

---

4. 应该说,吴文藻尚在美国留学期间已萌生这一民族国家的观念。他写于1926年的《民族与国家》一文,主张民族国家的本意不是一民族建立一国家,而是多民族国家,其中民族是一种文化精神,不含政治意味,国家则是政治组织,以文化为基础(吴文藻,1990g:35)。已有学者指出,对于中国而言,这种多民族国家模式内部所包含的双重文化界定构成了内在矛盾:一种来自国家自身历史传统的“大一统”的文化观,另一种来自地方共同体内部孕育的文化观,两者在现代民族国家制度中缺乏结合的基础,从而不可能像西方那样形成纯粹的政府—公民关系主导的政治结构(王铭铭,1999;2000)。

己的知识社会学研究服务的,他本无意去做这个分支学科的梳理工作。而恰恰是曼海姆的知识社会学理论启发吴文藻实现了以下理论视角的转变:(1)将“功能主义”的动力解释从一种无意识的冲动(人的冲动或者社会的冲动)转化为能被人所自觉并主动把握的理性认识(具体为思想与意识形态),这种转化使有计划的社会变迁成为可能;(2)将社会结构与人的内在精神沟通起来,并认为可以由经验研究解决,这一命题构成中国现代化转型的基本问题;(3)提供文化三因子排序的依据,使人类学的应用从布朗和马林诺夫斯基那种以呈现当地社会为主的状态,转变为促进制度变革以有利于行政的主动姿态。

“文化三因子”说的提出,表明燕京学派进入成熟期,形成自己基本的思想框架。首先,以社会组织及其价值观念为中枢;其次,提倡基于制度的比较研究;再者,社会科学有其发展研究的任务,是以国家作为总体的文化精神寄托,并以此作为对所有地方社区文化变迁的指导原则。今天看来,这个框架虽然粗糙,却包含了燕京学派后续研究对话的基础与问题意识的源头。

### 三、费孝通的知识社会学:知识与知识人

沿着吴文藻开辟的比较研究方向,费孝通进一步开拓了燕京学派的研究格局。他将比较研究发展出三条线索:从江村到禄村再到“双轨政治”的分析为其一,集中于乡村经济与政治制度的比较研究;中国与西方社会的比较研究为其二,在费孝通晚年更拓宽为中国文明与印度文明、基督教文明的比较视野;其三呈现为民族研究,而实为宗教与礼教的比较研究。这三条线索都以知识社会学作为基础。

费孝通对曼海姆的理解,与吴文藻既相同也有异。相同之处在于,(1)思想是文化的一部分,可应用功能的方法来研究;(2)思想不能脱离社会情境存在;(3)在这个意义上,认识的真伪与是非问题因有主观成分而变得复杂(费孝通,1999a:527—528)。不同之处在于,吴文藻的知识社会学对社会本体论有很强的依赖,认为解决意识形态冲突要从社会制度入手;而费孝通认为,知识分化的根本冲突在于价值观不一致,对于价值问题,应通过寻求超出矛盾双方的立场来达到相互理解,而不是强求双方的意识形态必须一致(费孝通,1999a:526—531)。好比一个人有两个桔子和两个香蕉,另一个人喜欢桔子,于是拿四个香蕉与此

人换两个桔子,如此前一个人就有了六个香蕉,所得比之前要多(费孝通,1999a:529)。这样的交换当然是皆大欢喜的局面。

可见,费孝通未必赞同吴文藻的文化同化政策。自1938年《论文化表格》发表以后,吴文藻便将更多的精力放在边政学研究方面(费孝通,1999d:380),而费孝通则继续做比较社会学,到20世纪40年代又开始对话历史学,做绅士与基层政治经济结构的题目。在吴文藻看来,意识形态统一是国家统一的必要条件,但在费孝通看来,不同社会之间的互相依赖才是最基本的。他认为战时经济如何维持稳定乃是事关长期抗战的基本问题(费孝通,1999e:473)。通过对江村和禄村的比较,他看到,经济作为社会关系再生产的一部分,将每个人组成一个嵌套的网络,而土地制度的类型则涉及到社会作为一个整体的再生产方式,决定了这个社会关系网络所能延伸的范围与边界。但是这种基于利害关系的交往还不足以使乡土社会形成一种带有团结性质的团体(费孝通,1999f:463)。绅士本身已从乡土社会中独立出来,但仍承担着这种团体组织的功能,是乡土社会的伦理担纲者;基于这一认知,费孝通逐渐聚焦于作为独立阶层的知识分子。也就是说,费孝通所理解的国家整合,一方面需要依靠弹性的制度,另一方面依靠知识分子;他既不像吴文藻那样基于彻底的国家主义,但也没有放弃制度路径。

#### (一)基于知识分化的乡土社会与绅士

费孝通对乡土工业问题的理论思考借鉴韦伯甚多。他曾就《新教伦理与资本主义精神》一书写作长篇书评<sup>5</sup>,比较路德和加尔文各自的出身阶层属性及所处时代的自然与社会环境等,辨析两人各自宗教改革的特点和方向。韦伯所讨论的制度与精神的关系,亦由此成为费孝通乡村研究的参照坐标,只不过其中的资本主义制度和新教伦理替换为乡土工业和新绅士。后来他在一系列著作中分别处理过这两个方面的问题。

在《江村经济》和《云南三村》中,讨论的是乡土工业制度产生的可能、推行的方式,以及适应不同社会条件应当采取的类型。江村作为这方面比较成熟的例子,得益于费达生、郑辟疆等这一类新绅士的推动。费孝通考虑的是,江村的新绅士能够带来一种新的制度尝试,通过制度

5. 参见:费孝通. 2015. 新教教义与资本主义精神之关系. 佚稿.

本身的移植、模仿或变形,或许能更快地将变革在全国范围内推广起来,而规避一些类似“齐物论”的难题。在这个意义上,引领变革的可能只需要一小部分人就可以了。所以在《乡土中国》、《乡土重建》和《生育制度》中,一方面呈现新绅士所处的社会情境,另一方面试图理解中国的知识传统中哪些部分是如何与农民社会接洽在一起的。这些都将是有利于新绅士重新找到与乡村的关联。

在这一点上,费孝通与吴文藻一样,看到的是知识和制度轨道双双下沉往基层走的趋势;其中又以制度轨道的铺设为更基础的条件。同时,费孝通认为,现代化的变迁策动力源自汉区,这背后或多或少也有“文化三因子”论的影响——后者预设了人所感知的文化变迁表现为时间落差,以及区域空间中的中心与边缘关系。

然而,费孝通与吴文藻关注的知识分子及其角色并不一致。费孝通认为,能够有效推动基层社会现代化制度建设的,可能是那些出身本地、熟悉乡土情况并能回到乡土的知识分子;而吴文藻认为,来自中央或者更发达地区的知识分子才可能制定更符合现代化变迁方向的政策,本土的知识分子受其社会条件所限,不一定有那种眼光。如果基于韦伯的思路,吴文藻所渴望见到的是那种依赖高度理性治理的现代国家,必须要以高度组织化、官僚化与去巫术化为条件,历史上只有基督教新教最大限度地达成了这些条件(韦伯,2004:424—428)。尽管吴文藻未必能看到这些,但是他对边疆和地方社会治理的理解却是较为单一的自上而下的渠道;相反,费孝通则注意到,这种贯穿到底的理性的制度设计事实上行不通,因此,他在1940年代后期提出的“双轨政治”构成了对吴文藻理想的补充。

他认为,传统的绅士通过其社会关系,可以把压力透到上层甚至到皇帝;这些人构成了自下而上的政治轨道(费孝通,1999g:340)。这种双轨的形成源于皇权与绅权两种权力的性质不同,前者在封建解体之前来源于血缘,而在这之后则来源于武力;后者的性质是教化,其理想原型是周公和孔子(费孝通,1999h:486—488)。这两种意识形态的对张使国家本身充满矛盾和张力,不可能形成一插到底的权力轨道。

汉代的时候中国政治结构已经出现过一个大的变化,就是类似西方的政教二分体制改革尝试失败,士大夫所继承的道统逐渐退出朝堂。造成这个局面的直接原因是董仲舒奉天以制皇权的失败,道统非但没

有压住皇权,反而成为之后农民暴力革命的依据;皇权的专制暴力性没有丝毫改变。另一方面的原因是,与董仲舒同时期出现了公孙弘这样的人物,开辟出纳师儒入官僚的道路;到韩愈的时候,已不再问皇权是否合于道,而是以政统为道统,皇帝有责任起用士人,而士人也有责任自荐于朝廷,为皇权服务(费孝通,1999h:494—498)。费孝通认为,自韩愈之后,中国的士大夫沦为依附皇权的官僚,所谓师儒,也成了乡间的教书先生(费孝通,1999h:499)。这位教书先生很可能指的是朱熹。正是这位出身小官之家、几乎终身靠祠官的微薄薪酬度日,却能笃志儒学、广授门徒的“教书先生”,一举厘定儒家道统,被认为是孔孟之后新儒学的集大成者(陈荣捷,2007a:134—152)。

在这种情形下形成的知识实践,使道统吸收了一种地方治理的含义,要对民风民情进行规训;这种知识是关于社会规范的。基于对上述脉络的梳理,身处当代的费孝通所关心的问题是,现代知识需要输入基层乡村社会,知识分子怎样才能下乡,才能让农民接受(费孝通,1999h:435)。他所说的现代知识,指的是现代技术,而不仅仅是文字。但是在原有的知识结构没有改变的情形下,单有现代技术还不够,正如朱熹为应付佛教的空与道家的无为对社会道德的消解而发展出一种新的形而上学,曾使儒学领域扩展到俗务之外一样(陈荣捷,2007b:215—228),当时的知识分子也面临着知识论上的变革。费孝通认为这需要知识分子到社会中去,关注实际的民生问题,使理论、事实和实用三者汇合起来(费孝通,1999i:413)。但同时他也承认,重视实务只是阶段性的工作,并不是社会科学的最终任务;中国社会科学研究的未来应该对现代化下人类文化失衡的危机做出回应,当我们能提出这样的思想贡献时,才意味着中国现代社会的成熟(费孝通,1999i:416)。在这一点上,他最终抛开了吴文藻对国家作为文化精神承载者的希望,将其归之于知识分子。

## (二)不同的现代性:中国作为开放的知识体系之可能

费孝通对中国与海外世界的比较与前述他对乡土社会的研究关系密切,两者背后都有寻找对中国现代性问题之回答的努力,并且与同时代很多学者相似,一开始他的比较对象主要是英美。但不同的是,他的比较研究没有停留在文化学的比较,而是从知识社会学的角度,对观念意识形态、社会结构与知识实践都有所涉及。若是将他所有关于海外研究的论述集中在一起,那么这一点就会看得更加清楚。

限于篇幅,我们仅以1947年出版的《美国人的性格》为例来谈这个问题。这本书的本意并不是要对美国文化进行批评,而是尝试从美国人自身的处境来解释当时流行的一些美国式的概念,比如公平、道德等,并进而讨论由此形成的美国国际战略的特点。<sup>6</sup>

作为新教国家,美国社会由各种团体组成,组织原则源自教派。美国家庭的一般形式是一对父母加上未成年的孩子,家庭规模之小,使得孩子所能感受到的所有温情都来自父母。但是社会对孩子的目标却是要胜过父母才能更“美国化”,而“更美国化”没有统一的标准,只能是跟父母不一样。因此父母的教育方式绝不是以自己为模铸来培养孩子,而是鼓励孩子胜过同辈人,获胜者才能获得父母的爱作为奖赏。这和爱上帝是一样的。清教徒信仰中严厉的、全知全能的上帝,直接通过对每个人的赏罚来显现其意志。一个人比别人更能干、更能致富,就表明越得到上帝恩宠,因而也就是更好的人。在这个意义上,物质即道德。新大陆的新,不只是地理上、制度上的,也是道德上的新。这是一整套基于自然法的国家概念。

这是造成美国社会与欧洲、印度和中国都不一样的地方,即它只有“社会梯阶”(social class)或者用今天的概念来说是“阶层”,而没有等级。印度的种姓制度是等级制的一种极端形式;欧洲中古封建社会也是等级社会,在封建制崩溃之后进入资本主义初期,产生了流动的中间人物,但除了像英国这种老牌资本主义国家仍然保留贵族等级之外,一般没有彻底梯阶化。而美国社会既没有顶端也没有底层,永远在流动之中。因而美国的社会地位是比较出来的,物质成为比较高下的标记,由此形成一种“数目狂”的癖好。数目也就是记录,美国人好刷新记录;记录越高,越说明个人价值,越值得崇拜。它的上下两个社会层次构不成阶级式的社会集团,中间部分也如此,只能横向地发展出各种“社(团)”。

费孝通认为,美国的道德理想提倡普遍平等,但是道德实践永远以社会为界限,对圈子外的人杀戮和欺骗不是非道德的,有时还会受到奖励。在对待黑人问题上,美国只有两种选择,要么真正消除种族界限,维护道德理想的完整性;要么维持种族偏见,维护社会的完整性。美国

---

6. 本小节内容是根据费孝通《美国人的性格》一书做的综述与分析,为免累赘,除了直接引用的部分之外,凡出自该书的地方均不再标注出处。

选择的是后者。美国社会表面上开放多元,那是就不断竞争和变动的社会地位而言,但内在是孤立、内向和封闭的。个体可以承认别人也有自己的价值,但是不会承认自己的价值体现在他者身上,无论个体还是家庭都是原子式的。因此费孝通说,美国关心的是自我安全,而不是人类的繁荣(费孝通,1999j:192)。

对于美国的这种保守主义的社会结构特点,费孝通在别处也有过讨论,认为这与其社会形成时的某种乡土性有关。美国的工业只集中在少数区域里,如同大农场上的小黑子,广袤的国土大片都是农场或荒地。虽然城市人口远比乡村人口多,但是由于集中在某些州里,所以上议院议员数的比例反而是乡村居民代表居多。这些人的特点是独善其身,组织性不强,讨厌工业社会和工人。那么国家如何抑制这种分散性并发展现代化?措施就是通过大规模铁路工程和水利工程来发展大规模农业,一步步引发对汽车、机械、化工、仓储、能源等需求(费孝通,1999k:141)。所以,“二战”之后,美国积极拓展海外市场的不是工业而是农业,其外交对象也是缺粮的工业区域(费孝通,1999k:142)。

与吴文藻所说的制度研究不同的是,费孝通认为,理解“美国”将其作为一种理想的国家制度类型,与在现实中考察其制度运行同样重要。换言之,不能简单以他人的理想类型当做自己的理想类型,或者反过来也一样。他预见到,在资本主义现代化已经成为全球性的经济力量时,美国的潜在危险是将所有的等级制摧毁,将开放社会转变成孤独的个体。

费孝通本人之所以对这方面的比较研究十分重视,源于以下理由:首先,他认为,在经济上全世界已经进入一个分工合作体系,一个世界性的大社会开始形成,但是各地的人们从个别历史中形成的文化,相互之间仍存在巨大隔阂甚至对立,导致国际摩擦冲突不断。虽然过去一向提倡国际关系以利益为先,以为这样会使大家各自保全而减少冲突,但事实上真正的国际冲突往往超出利益关系而体现在价值层面,所以出现损人不利己和损人又损己的情况。如何克服文化的特殊性带来的障碍?这就涉及文化形塑个人的两种方式:一种是以理解的方式说服个人;另一种是用感情的方式取信于人。前者是科学的、理性的,后者是宗教的和感情的。要使人超出自己的文化特殊性的限制,只能诉诸前者,也即“民族自省”的方式(费孝通,1999l:49—50)。

其次,费孝通希望通过比较研究,引起学界对文化和社会分析的兴趣,并进而来了解自己。他指出,“我们对于自己文化的传统、处境和发展方向是必须要有一个全盘清理一次。我现在所做的工作可以说只是在迎接这个时候”(费孝通,1999l:51)。

上述两点可以说是晚年费孝通所提的“文化自觉”的前身。在绅士研究中他已经意识到士的理想人格是高于社会规范的,并且在他们的示范下,整个社会规范的道德意义被提高了。他特别提及孔子说的“民可使由之,不可使知之”,后来还涉及知难行易的说法,想以此强调的是动员民众最有效的方式是感情和宗教(费孝通,1999l:50)。不过在费孝通看来,这显然不是士的行为特点。因士有知而理性,不肯随波逐流。可以想见,能以理性方式沟通的个人,也就是知识分子的理想类型,文化的担纲者。“民族自省”也好,“文化自觉”也好,其出发点都不是国家或社会,而是针对知识分子提出的。简单地说,就是希望知识分子能够超出一己之利去想问题。这个“己”包含一切实用的社会关系,比如他的“差序格局”所说的个人、家族、地方团体,同时还包含学科、单位部门、行业、民族国家等等,这些都是文化特殊性的表现。

费孝通对美国的个体主义和保守主义的讨论,如他所说,构成了反观中国研究的重要参照。美国的农业工业化表明,这种工业性质加强了国家控制,但并没有能破除其文化内在的封闭性——那是根植于新教的个体主义的坚实内核。非基督教来源的其他文明的知识,在其知识体系里被降为实用并被要求服从改造,因为它们不符合自然法。中国的乡土社会也有类似的保守性、封闭性和实用主义,但是士的文化理想不同于小农,历史上曾多次吸纳西来的文化价值,那么在此基础上,中国未来是否可能提出一个可以协商的、足够开放的知识体系作为多元价值观交汇的机制?这个问题应该说是“文化自觉”的题中应有之义。

### (三)礼教与宗教对话:作为双重知识体系的文明

费孝通在1941年为田汝康《芒市边民的摆》一书所作的导言中,针对吴文藻的边政学思路,提出了一个新问题:如果边疆有社会也有思想,那么是否也可以通过知识社会学的方法进行研究?他认为,田汝康所研究的芒市摆夷的宗教活动完全可以从曼海姆的知识社会学角度进行重新解释,当我们将宗教视作一套观念(及意识形态)时,应该去关注

当地人相信什么是真的,以及他们在此信念下发生了什么行为,在生活中导致什么结果(费孝通,2008:6)。从这个问题推论,中国作为文明体,就不仅仅是一套皇权与绅权的知识结构,而必然是礼教与宗教并行的知识体系。

导言开篇即指出,对宗教的科学研究在涂尔干那里已经成为一种知识社会学研究。根据涂尔干的看法,(1)超自然的观念也即宗教,是社会的表象,是人们将对社会的感受表达出来形成的。(2)从感觉到观念形成需要经过一套范畴的组织才能表达,这个范畴属于人的思维能力,它既不是先验存在的,也不是囿于经验本身,无法超出经验感受来创造现实没有的东西;它即知识,是从社会中孕育出来的能力(费孝通,2008:1-5)。

费孝通不完全赞同涂尔干关于宗教是社会表象的讨论,他认为,如果说社会是引起感觉的实体,宗教是由感觉中形成的观念,那么现实中各种不同的宗教形态,究竟是社会实体不同,还是相同的感受但是形成的观念不同?这两者并不容易辨析清楚。宗教这一知识类型固然是从社会中产生从而具有社会性,但其内容未必由社会决定,如曼海姆所言,“观念本身是一件实有的事物”,也即知识本身可以作为客体来加以认识(费孝通,2008:6)。

如果从曼海姆的知识社会学来理解,宗教作为知识体系的首要问题是其知识的担纲者通常会从社会中独立出来,而田汝康对此几乎未曾涉及,他只关心仪式体系而未讨论僧团与教义。费孝通似乎不是不知道这一点,因为他在导言后半部分花了一定的篇幅讨论孔子和老庄等人,认为他们没有诉诸宗教的形式却达成了与宗教等同的社会文化效果。但是当他面对田汝康的材料时,反而没有将宗教中的知识分子问题正面提出来,而是拿弗雷泽(James Frazer)一个模糊的说法,将宗教归结为人面对自然时的集体实践。可众所周知的是,佛教亦是由“圣人”创制的知识分子的宗教。这表明他的潜意识里,宗教与礼教的双重知识体系方面,礼教占据更高等级。这个认识一直影响到他后来对“中华民族多元一体”格局的阐释。

宗教因其自身的特殊性,在吴文藻的“文化三因子”说里是一种直接通向精神问题的科学研究对象。按照费孝通自己对宗教较为广义的理解,他一生在边疆民族地区亲自接触过三种类型的宗教,分别是藏传

佛教、汉传佛教,和以巫术和祖先崇拜为特点的仪式体系。<sup>7</sup>此外,他通过别人的调查有所涉及并且关注的还有两种,一种即田汝康调查的南传上座部佛教,另一种是他的老师史禄国很感兴趣的通古斯萨满。至于基督教新教,费孝通在美国研究中已经看到,美国的新教已经彻底伦理化。<sup>8</sup>在这个意义上,基督教新教与礼教性质更为接近,而不同于这五种宗教。这几种宗教带给费孝通的感受并不一样。

实际上,不妨可以说费孝通对中国宗教的真正接触是在写作此导言之后,在1943年与潘光旦应邀去大理讲学并游览鸡足山之时。关于这次游历,费孝通写了一篇《鸡足朝山记》,讲述了他们一群汉人知识分子在面对佛教名山时如何去理解佛教知识(费孝通,1999o,60—83)。这本身就是一次礼教与宗教的对话。鸡足山同时是藏传佛教、汉传佛教和南传上座部佛教的圣地,接纳来自各方的朝圣客,因此其本身堪称一座多种知识混杂的熔炉。

对于这种混合性,费孝通此时是持保留态度的,因为在他同时期的文章中表露出这种混合性可能意味着对理性秩序的干扰;<sup>9</sup>他对中国

---

7. 前两者费孝通在鸡足山有所接触,后一种在他1950年参加中央访问团第三分团到贵州工作时接触过,他在考察报告中记录了苗族的“吃牯脏”仪式、仡佬族的“跳鼓舞”,认为这些仪式是其社会秩序和社会团结的体现(费孝通,1999m:258—309)。

8. 或因心境使然,费孝通对英美新教国家那种现实主义倾向感到不满。在1945年出版的《初访美国》中,费孝通说美国城市可惜没有了“鬼”的存在,那是缺乏对历史作为永恒不灭的存在的敬畏感。他说:“我不太看得惯现在那种只知道此时此刻的人。把此时此刻当作存在是虚幻的感觉。我们一举一动中本身就累积着从宇宙原始时起一直进化到现在的整个历史,而且这一举一动又就在决定我们无穷继起者的命运。在此时此刻,片面地,抽象地,虚假地来估计生活,这生活也必然是单薄,卑劣,至少也是空虚的……”(费孝通,1999n:298)

9. 费孝通的态度是矛盾的,一方面他认为人生应如农作一般有其时序,在什么年纪做什么样的事情,符合社会对人的要求,但另一方面,他也承认人的自然并不与社会的理性要求完全符合,要充分发挥天性,有时候就会与社会秩序起冲突。他列举了几种观点:卢克莱修曾以希腊神话中的半人半马怪为比喻,认为两个生死时序不同的东西不能配合;弗洛伊德认为通过潜意识(像做梦一样)来释放被压抑的自然;燕卜苏(William Empson)认为正如达尔文将草本与多年生果树嫁接一样,人生可以容纳多种时序。费孝通觉得前两种都不是令人满意的解答,而第三种也许有出路,但是这还需要论证(费孝通,1999p:54—59)。这个文章的意思是说,通常我们认为,一种文化提供一种社会秩序的安排,社会秩序往往都是基于理性的要求,但是人的自然并不是这一种社会秩序就能够满足的,除了吃喝拉撒之外,他有超越现实的各种想象和体验,总是试图逃逸理性的限制。因而如果有一种文化类型不是以社会秩序为目的,那或许能够给这种自然以恰当的安置。这两种文化类型(本质上是知识类型)的结合,或许有助于健康人格的养成。

宗教的疑惑也来自于此。随之而来的问题是,这种混杂性中,礼教是否如他所想的占据最高位置?如果不是,那么这种混杂的知识体系是以何种原则结构自身?这两个问题构成了他后来讨论“多元一体”和“文化自觉”的起点。如前文所说,费孝通心目中始终保持着礼教作为最高的知识等级,这在某种意义上与其说是经过研究之后的结论,毋宁说这首先是一种情感选择。他不是没有意识到宗教研究可能对这种自我认同的冲击,所以在很长的时间里他回避了宗教研究的相关题目。他等待着,一直到能够更成熟地回应这个问题的时候。

尽管如此,《鸡足朝山记》还是流露出费孝通对佛教的知识社会学研究的一些想法。有两个场景分别描述他与僧团和信众接触的感受。寺院里的僧人或者受税吏勒索,或者慑服于武力者的权威,或者想要增加寺院经营,总之已无超脱俗世红尘之能,知识的衰落很明显,反而是那些经长途跋涉而来的朝圣者仍保留对佛教的单纯信仰。当僧人们将费孝通一行当作中央来的大官礼遇有加之时,朝圣者们并没有对他们产生敬畏感。对此费孝通写道:“他们的眼光中充满了问号:哪里来这一个在神前不低头的野汉?……他们的虔诚引起了我这种内心的自疚。我凭什么可以在这个圣地这样骄傲?我有什么权利在这宝塔里占一个地位挡着这些信士们的礼拜?……我心里很不自在,感受着一种空虚,被打击了的虚骄之后留下的空虚。”(费孝通,1999o:69)这说明,在民族地区的社会,礼教不一定能占据最高等级,僧团在这些社会内部仍旧是宗教知识体系的担纲者;僧团或有可能屈服于世俗,但是这不一定是基于对礼教的承认,而是基于对国家权力的认可。这意味着,佛教僧人与儒教的知识人之间的知识竞争,可能首先发生在朝堂之中。这将涉及我们对宗教和礼教的治国意识形态的理解,沿着这个思路将“国家”的解释维度打开了。

这对前述混杂性的问题而言无疑是一个推进方向。不过越往前推进,曼海姆则显得越来越不足。虽然费孝通在乡土社会与绅士的研究中已经明显倾向于韦伯将知识分子作为独立阶层的观点,但是仍割舍不下知识分子的社会背景和社会关系作为知识实践的支撑,以保障他的乡土工业设想。然而,在面对宗教与礼教关系时,像佛教这样以救赎为目的的知识论及其承担者,其知识实践一开始就要超越其社会背景,这一些问题则是曼海姆的知识社会学无法处理的。因此,后来费孝通

没有完全比照他的绅士研究来讨论,而是更多地借鉴了史禄国(Sergei M. Shirokogorov)。

史禄国有两个理论为人所知:ethnos 和 psycho-mental complex。前者指说同一语言,自认为出于同一来源,具有完整的一套风俗和生活方式并对此有所自觉的群体,其形成与整合的过程;后者费孝通译为“心态”,指的是群体所表现的生理、心理、意识和精神境界的一种整体性的现象(费孝通,1999q:85)。“psycho-mental complex”来源于史禄国对通古斯萨满的研究,“psycho”有生命、呼吸和灵魂的意思(费孝通,1999q:85)。史禄国在使用这个词根的时候,脑海中一定会浮现萨满沟通人神的状态,那是关于生命的直接体验,而这种直接体验如何落实到可以为集体所把握的文化现象则是他创造这个词组想要描述的。费孝通认为自己的“多元一体”论直接从 ethnos 中来(费孝通,1999q:91);这是指民族分分和和的过程,而“心态”其实构成了更核心的问题,指向的是这些历史上的大小政权如何互相承认而整合在一起。这是宗教与礼教关系问题的一个现实转化。

晚年的费孝通认识到,这个问题的解决首先可以从宗教与礼教双方都涉及的知识分子的相互沟通来探讨。他通过玉的研究来证明巫与士的精神传统是相通的(费孝通,2001b)。玉最初作为萨满祭祀的神器而具有沟通天人之魔力。但若仅仅如此,还不足以使其从诸多沟通神圣性的圣物中脱颖而出。在这个过程中,士对玉的各种自我比赋和赞美起到了重要作用,使玉具有超越时代的审美价值。当士以玉比德的时候,这个“德”已经超出一般伦理的意义,包含了这个文明对理想人格的全部定义,而具备神圣性,比如圣人。所以圣人的德性和萨满玉器的魔力都是精神的直接反映;圣人和玉一样,都是精神的容器。圣人能够体察这些无意识结构,并将其呈现出来。这个呈现过程的结果,形成最基本的制度创建、语言、文字、工具等。这个过程无法用历史学来一步步论证,却是客观的、能为人所感受和直觉的观念史过程。

与吴文藻的“文化三因子”说比较而言,吴文藻对物的理解是从其使用方面来讲,他将关于物的知识视为技术——包括巫术与科学,两者在这个意义上是同一的。而费孝通将物拓展为精神的表现,把巫术作为一种具备形而上学意义的宇宙观。他进一步解开了吴文藻坚持的知识的社会决定论,认为知识自身有其发展的动力,可以被单独理解;这

种知识与知识人之间的选择性亲和,推动了社会演化。

对本文而言,最有价值的无疑是他为整体地理解中国指出了一个新的研究方向:宗教和礼教的对话。这种知识的双重结构很可能是导致这个文明一直保持其充分开放度的重要原因。

#### 四、李安宅的知识社会学:知识与政教关系

如果说费孝通是站在礼教的一方来看宗教与礼教的对话关系,那么李安宅则相反,他是站在宗教的一方,更确切说是站在藏传佛教文化的角度,来看汉藏比较。

李安宅因其后来的研究领域及其成果而被定义为“藏学家”,在燕京学派诸人中似乎走出了最特殊的一条路,实际上他的研究仍是燕京学派知识社会学经验研究中的一脉,只不过,其知识社会学最后发展的方向是最反对知识的社会决定论的,这比费孝通晚年的努力有过之而无不及;但是和费孝通的不同之处在于,他坚持主智主义的知识社会学,排斥类似巫术、咒语、迷幻仪式等认识成分。他对知识的界定是非常严格的具有形而上学含义的理性产品。

李安宅的知识社会学研究可以分为两个部分:(1)知识分子的灵性与知识的关系及其传承,这是沿着韦伯的思路对藏传佛教的论述展开的;<sup>10</sup>(2)知识作为一套符号体系来塑造秩序,这来自美国文化人类学的表现理论。

第(1)部分的内容在《藏族宗教史之实地研究》一书中有较为集中的讨论。该书名为宗教史,实为知识史研究;前三编叙述了藏传佛教发展的过程,第四编是格鲁派重要寺院拉卜楞寺的民族志。

在前三编中,李安宅指出,藏传佛教从早期阶段发展到格鲁派为主导的当前状态,是一个戒律趋向严格、修持方法不断强调理性的过程。以朗达玛灭佛运动为界,之前的藏传佛教属于早期翻译(术称“前弘期”),也叫宁玛巴;之后翻译输入的佛教属于后期翻译(术称“后弘期”),后来演变成萨迦巴、噶举巴和格鲁巴。宁玛巴被认为是未改革的

---

10. 最近已有学者梳理了李安宅的研究与韦伯思想之间的继承关系,指出李安宅从僧团戒律、知识来源、知识体系的构成三个方面来讨论藏传佛教知识史的变化,而这三个方面均是韦伯在对印度宗教和佛教研究中奠定的;这实际上指出了李安宅的知识社会学思想中有一个源头乃是韦伯(张亚辉,2013)。这种见解对本文启发甚大。

教派,萨迦巴和噶举巴称为半改革的教派,格鲁巴为改革的教派;虽演化有先后,但现实中是三派并存的(李安宅,2005:19)。

从宁玛巴开始,藏传佛教已经有系统的佛寺教育,并且分为南北两大学府,以及围绕这两个学府为中心的两大学派。宁玛巴是藏传佛教真正告别原始佛教那种个体修持技术,进入知识理论体系化的阶段,开始可以通过系统学习来达致救赎之道。其知识体系有两个显著特点,一是掘藏传统,一是修持密宗瑜伽。李安宅认为,密宗瑜伽本质上是一套修持灵性的技术,是个体自身的达致圆满非常重要的手段(李安宅,1942)。但是光有密宗是不够的,显宗在萨迦巴之后至格鲁巴体系里的地位越来越重要。显宗的主要内容包括语文学习、戒律、经典等;无论哪个教派都要学完显宗之后才能学习密宗。如李安宅所说,显宗着重道德和自我控制(李安宅,2005:56)。

显宗地位抬升的一个重要原因,是由于宁玛巴的伏藏、咒语和仪式继承了很多前佛教时期的苯教内容,重视巫术性的仪轨,这一点引起部分僧侣反感,开始有意强调静修止观的显宗修行,由此出现萨迦巴。到了格鲁巴的时候,经由宗喀巴的改革,重新安排显宗和密宗内部的知识次序,确立了菩提道是一种逐级而上的科学过程,由理智的理解逐步到灵性的体验都有步骤可循。在这种状况下,由知识而致的卡里斯玛变得特别重要,就连已经认定转世的活佛,人们虽相信他有超自然的灵力,但是并不认为他与生俱来会有相应的学术地位;他虽然在自己的寺院有行政权力,但是与其他僧侣一样都必须经过正规的学术训练(李安宅,2005:92—134)。

格鲁巴的知识体系突出知识而非巫术技术的特点,使其在活佛的卡里斯玛传承上出现新的转变。<sup>11</sup>与宁玛巴大师特有的咒术修持、噶举巴大师的苦行主义相比,格鲁巴的转世活佛不是依靠巫术性的卡里斯玛,而是围绕知识成就与事功来建立声望的(张亚辉,2013:127)。

李安宅关于拉卜楞寺的研究表明,拉卜楞寺的建立本身即属于嘉样(又称嘉木样)活佛一世的一项宗教事功,而嘉样活佛在整个藏区以

---

11. 卡里斯玛是韦伯所使用的概念,指的是某些个别人物所拥有的肉体上与精神上皆特殊的超自然禀赋;拥有卡里斯玛的人物,通常被认为是先知、救世主、英雄。人们服从其权威由此产生卡里斯玛支配。纯粹的卡里斯玛最显著的特点是与有序的经济相对立(参见韦伯,2004:262—267)。关于韦伯对藏传佛教的卡里斯玛传承的讨论,可参见其《印度的宗教》一书。

知识闻名,因而从二世嘉祥活佛开始,每一世嘉祥活佛一生中必然担任一次青海塔尔寺的法台(即住持高僧)(李安宅,2005:113)。同时,从建寺开始,拉卜楞寺就与其最大的供奉者河南亲王血肉相连,政治势力上的起伏也连带影响到嘉祥活佛系统声望的升降(李安宅,2005:125)。

应该说,事功对于某一支活佛转世体系的存续是一个重要的影响因素,而知识则是决定转世方式和内在特点的核心。

李安宅的研究表明,在活佛转世直接继承的卡里斯玛与其经过学习积累获得的卡里斯玛之间,存在一种等级关系:前者可称为活佛体系,后者可称为高僧体系。在拉卜楞寺所在的安多藏区,格鲁巴寺院通常是高僧体系高于活佛体系,这一等级的根源在于该地区的格鲁巴遵循的是以“法”为核心的宗教原则(张亚辉,2013:127),而在其他藏传佛教区域,则还存在以“佛”或“僧”等其他宗教原则为依据形成的教区制度。对于后两者李安宅并没有展开讨论,但他所揭示的以“法”为核心的传承原则实际上抑制了活佛体系卡里斯玛活跃的情况,其实也就在一定程度上限制了现实中因政治势力竞争而试图操纵宗教的意图,从而使其整个政教关系没有彻底地神权政治化。因为活佛转世通常会在特定的家族出现,高僧体系至少保留了底层平民争取声望的出口,使之凭借学能获得更高的社会地位。

也就是说,在藏传佛教内部的宗教原则会与不同的政治历史条件相结合,形成一整套寺院与教区制度,中间亦产生与官僚制结合的问题。不仅如此,李安宅特别感兴趣的还有藏汉之间知识交流的关系,这也影响到藏传佛教知识系统内在的多元性如何能够具体构成整体国家的组成部分。

李安宅所探讨的问题,实际上是费孝通在鸡足山已经看到但当时未予以更多重视的问题。费孝通在鸡足山意识到边疆地区有它自己的制度与精神,并且看到宗教作为当地的精神源头发挥着社会整合的作用,这不是用礼教可以统合的社会。但是,当费孝通将宗教也视为一种知识体系的时候,在他心目中这种知识体系与乡土社会的道德体系之间是有等级的,后者要高于前者。而李安宅的理解则不同,他认为宗教与礼教的对话关系是彼此交织的,在汉边所形成的这样一个有自己自尊和完整的形而上学体系的辉煌的知识体系,本质上是一个文明体,如果要产生对国家的向心感,则必然要在国家的意识形态结构中容纳这

套知识;如果坚持以儒家为中心的等级观,那不可能达到这样的目的。所以他在该书的前言中就断言,沟通汉藏文化,必须研究喇嘛教。费孝通到晚年的时候,对自己早年的想法是有反思的,他放弃了原来这套带有华夷之辨色彩的说法,从一个更具结构论的角度来谈宗教与礼教的沟通关系,这在他关于玉的研究中已经清楚地表现了出来。从这个意义上,他回到了李安宅的问题。

值得指出的是,李安宅与田汝康的研究都表明,燕京学派对知识社会学的理解和运用中,其经验研究有一部分是涉及佛教社会的。他们两人分别揭示了佛教社会的两个层面。田汝康从仪式入手,讨论佛教通过救赎观将平民社会整合在一起;这是基于卡玛(Kama,指功德积累)的整合原则。李安宅则将拉卜楞寺的年度仪式区分为僧团的仪式与为大众的仪式,前者有很多是纪念性的,并非为俗人积累功德。在他看来,佛教社会如果仅看宗教如何利用救赎观与平民社会结合这是不够的,还需要看僧团自身的伦理要求及其制度构成,两者缺一不可。因为卡玛的动力源头是僧团;而僧团自身的道德追求是外在于社会、超越社会的,当它越能实现自身追求时,它就越能实现对社会的示范和牵引。

李安宅另一部分的知识社会学研究主题是关于藏传佛教的佛像与象征关系问题,这方面主要见诸其对拉卜楞寺的佛像研究,如《藏族宗教史之实地研究》中详述了拉卜楞寺密宗佛像——本尊和护法,在《从拉卜楞寺的护法神看佛教的象征意义——兼谈印藏佛教简史》中也关注了同样的问题。他指出,佛像的姿势、颜色与组合都是象征秩序的,修行者面对本尊佛像静坐观想,由佛像的造型、表情所表达的象征含义在自我意识中唤起人内心的实际感受,如观想愤怒像,则唤起自身的愤怒;对实际感受到的这些情绪,不是消灭它,而是在自我意识中安顿它、给予它适当的位置。直到最后阶段,连佛像本身也不需要了,自己可以自由地指挥一切自然,即进入涅槃(李安宅,1981:56)。

这一点与费孝通对乡土社会的研究发现不同。费孝通看到的是礼仪知识与秩序的关系,通过对行为实践的规训来营造秩序感,所以他理想中的新绅士要知道知行如何合一,对此,明白制度轨道是首要问题。而李安宅考察的象征与秩序的关系则意味着,理解为何去做要先于如何去做,只有启发人对自身的认识,才能得到对社会和宇宙的认识,所以教育和学习是最重要的。这些不同恰恰意味着,如果以李安宅的藏

传佛教社会研究反观费孝通的乡土社会与绅士研究,可能有助于促进我们对汉人知识分子的反思和理解。若与前述相对照,费孝通所关注的绅士的知识来源便更为清楚,它们未必如费孝通所想,从乡土社会中产生;可见知识分子有自身的精神追求,也不只是讲经世致用。另外,李安宅所涉及但未深入的活佛,明显是费孝通未及考虑的官僚制度问题;而费孝通所讨论的土地制度问题对于社会整合的影响,则是李安宅没有看到的。两人缺失的方面恰好为我们提示了未来应当进一步研究的方向。

李安宅所讨论的重点,并不在于揭示藏传佛教发展历史的细部,而在于通过对其知识史大线条的梳理表明:(1)佛教社会通过知识的区分和占有来造成社会分类,这点与费孝通所讨论的汉人社会性质一样。这显示出中国文明的性格是以知识人为主导的。能与这种文明结合的部分,需要提供相应的知识论,才会被这个文明所承认。所以中华民族的多元一体格局本质上可以视作一个知识格局。(2)以知识分子为主导的无论是宗教类型还是礼教类型,都有与基层社会结合的部分,但是这一部分的结合能力不是来自基层社会自下而上的动员,而是来自这种知识类型与王权的结合关系,以及知识内部的革新能力。简言之,知识在宫廷中的角色决定了它在整个文明中的等级。

## 五、比较与继承——知识社会学是否可以开启中国研究的新问题？

在燕京学派的研究中,知识社会学更多地是被作为研究角度而非具体学说来理解的。从吴文藻开始,根据知识的来源,实际区分了基于知识分子的愿景和基于社会的精神这两种知识。他的边政学主张表明,他所关心的是知识分子的愿景,而对社会的精神是存而不论的,因为后者涉及社会本身形成的历史与组织结构特点,并非经济和政治所能完全覆盖,所以他没有真正处理这个问题。费孝通一开始也关心知识分子的愿景如何实现,比如其江村经济研究的主要对象费达生、郑辟疆等都是这一类型的新绅士。到20世纪40年代的时候,他涉及的皇权与绅权,仍是在讨论旧的绅士。这类绅士是乡土社会的精神承担者,他们半镶嵌于传统社会结构中,构成政治结构的中间环节。费孝通在这时候开始对社会的精神产生研究兴趣,并意识到知识分子

不能仅凭自己的未来愿景而去任意改造社会。所以对于费孝通的研究,我们仅仅局限于关注他的江村研究是不够的,只有将他关于江村的研究和他的绅士研究、城乡关系研究以及与英美的比较研究联系起来看,才能明白原来他一直在为知识分子寻找位置。李安宅的藏区研究则表明,汉藏两个社会发展需要实现两者之间的衔接,光有外部的汉人知识分子的愿景,动力还是不足的,需要从藏区社会内部培养出一种对汉人新文化的亲和感;而由于藏传佛教的知识分子过于迷恋其自身那种宗教知识的卡里斯玛,所以这种知识转型可能需要一种类似启蒙的过程。

上述分析表明,燕京学派的功能主义的社区研究其实是与其知识社会学研究互相配合的,这一点在以往并没有得到充分重视。从学科重建以来,我们更侧重于社区研究,而不太关注知识分子研究;或者更准确地说,不太注重将知识分子作为社区研究不可或缺的“配套”的课题。

在吴文藻、费孝通和李安宅三人当中,费孝通与李安宅都更明确地意识到,中国社会通过知识的配置方式形成了知识分子与非知识分子的划分;而这两部分如何连接起来,两个人对此有不同的回答。比如费孝通在《乡土中国》当中谈到的“熟人社会”,之所以不需要文字是因为很多事情面对面就能解决,而这种人与人的接触依靠的是彼此默契的礼(费孝通,1999r:316—395)。什么是“礼”?其实是一套不断重复的定型化的生活方式。这一套礼下庶人的办法就将知识分子与乡土社会有效地并接起来,使后者懂得秩序和节制。李安宅在边疆并没有看到类似这样的并接机制,那么边疆社会是依靠什么完成其社会整合?也就是说,他对僧团与社会如何并接未有进一步的讨论。

这种二分法不同于“大传统”与“小传统”的分类法,后者主要是以政治经济的网络规模为前提来界定的,比如住在城镇中的市民属于大传统,但他有可能是商人而不一定是知识分子。对知识分子的界定还是应该以其知识根源为依据,或者如费孝通所说,像孔子那样有普遍的人道主义追求的人以及有志于此道的人;或者如李安宅所说,像遁世修行者那样追求神秘主义的解脱者,总之,能使整个文明的思想高度突破社会限制。

在燕京学派活跃的那个时代,民族国家正处于初建之中,一切制度仍有较大的发育空间,尚且有必要诉诸于社区研究与知识社会学并行的思考。经过这几十年的变迁与积累,社区实际上已经更为复杂,而我们如果

单纯依靠社区研究来解决整体中国的整合问题,就会变得更加艰难。

反观当时的研究,对燕京学派而言,知识社会学相比社区研究仍是更为基础的,这使得燕京学派能够开拓出对中国进行整体研究的大格局;并使他们能够广泛涉及汉人社区研究、边疆研究、海外研究,其主题囊括了经济、政治、文化、宗教、社会与国家等众多领域。今天民族学、社会学和人类学三科孤立的状况,无非是国家体制对学科拆分的结果,实际每个学科负责不同的微观研究,而它们的知识基础都有燕京学派的知识碎片。这意味着,如果我们在总体问题上没有突破,那就仍旧是在燕京学派所提出的问题框架下进行重复劳动。有研究指出,燕京学派的民族研究其实是一种民族学化的社会学,它受英美的影响,对科层权威的中间形态相对宽容得多;而当时国民政府支持下的中研院民族学,则主要基于历史学和民族史的视野,故更倾向于中央集权(王铭铭,2010)。但是,就对民族国家的共同追求而言,这两者的差异其实很微小。

中国的整合或者说国家理论是中国社会科学自诞生之日便困扰不已的问题。基于前述三位学者在知识社会学问题上的不同取向,我们得以看到燕京学派国家理论的丰富性。吴文藻期待新教国家那样的理性的现代化国家,认为知识分子所做的工作就是要打通这个渠道。费孝通最终认为,基于文明结构的国家形态,应保留对非理性结构的宽容和开放,因为国家理性的承担者是知识分子而不是民间社会,吴文藻所设想的从国家贯穿到个人的控制不可能实现,也不应该实现。

李安宅推进了这种国家理性的开放度。他认为,中国的国家观念是不同知识版块的结合,而我们受西方民族国家意识形态迷惑,以为他们的西方知识体系是特别主要的部分而贬低其他知识体系,这本身是荒谬的,我们只能基于原有的知识结构,来结合并配置现代西方的知识论。具体而言,过程大概并不会像费孝通所设想的那样必须先通过儒家知识体系的转化才能实现,相反通过佛教知识体系的转化或许更为可行。他通过对藏传佛教知识体系的梳理,指出其知识的核心部分是个体高度理性化的哲学,对世界与社会已经有成熟的思考秩序。这可能引申出一个有趣的提问:佛教社会的现代化是否不必以乡土工业为起点,因为它本身对现代性的追求已经很高;如果现代性有一种发展序列,它其实应该在我们之前而非之后?

韦伯关于亚洲宗教性格和中国宗教的讨论,与燕京学派寻求的整

体性的中国研究进路不谋而合。我们也许可以将其总结为,东亚文明的精神气质表现为一种知识性格。考虑到知识社会学比较研究在未来能够拓展的方向,也许特别值得关注费孝通与李安宅的思考,实际上,他们两人共同涉及的大问题可以分解为两个方面:(1)中国的知识体系结构是何种形式?(2)何种知识结构的调整对应现代化问题更有效?与此相应,具体的比较研究的展开至少还应该包括:佛教知识体系下的不同社会类型比较、汉藏官僚制的比较、汉藏社会土地制度比较,等等。类似的比较研究可以拓展到其他类型的知识社会系统。从这点来看,燕京学派的比较研究仅仅是开始,而我们的比较研究还有待重新出发。

### 参考文献(References)

- 陈波. 2010. 李安宅与华西学派人类学[M]. 成都:巴蜀书社.
- 陈荣捷. 2006. 中国哲学文献选编[M]. 杨儒宾、吴有能、朱荣贵、万法先,译. 黄俊杰,校阅. 南京:江苏教育出版社.
- 陈荣捷. 2007a. 朱子固穷[G]//朱学论集. 上海:华东师范大学出版社:134—152.
- 陈荣捷. 2007b. 早期明代之程朱学派[G]//朱学论集. 万法先,译. 上海:华东师范大学出版社:215—228.
- 费孝通. 1999a. 书评一、读曼海姆思想社会学[G]//费孝通文集. 第一卷. 北京:群言出版社:526—531.
- 费孝通. 1999b. 中国城乡发展的道路——我一生的研究课题[G]//费孝通文集. 第十二卷. 北京:群言出版社:300—316.
- 费孝通. 1999c. 江村通讯[G]//费孝通文集. 第一卷. 北京:群言出版社:369—391.
- 费孝通. 1999d. 开风气育人才[G]//费孝通文集. 第十三卷. 北京:群言出版社:373—385.
- 费孝通. 1999e. 农村的囤米[G]//费孝通文集. 第二卷. 北京:群言出版社:433—438.
- 费孝通. 1999f. 漫谈桑梓情谊[G]//费孝通文集. 第五卷. 北京:群言出版社:460—465.
- 费孝通. 1999g. 乡土重建[G]//费孝通文集. 第四卷. 北京:群言出版社:300—440.
- 费孝通. 1999h. 皇权与绅权[G]//费孝通文集. 第五卷. 北京:群言出版社:466—502.
- 费孝通. 1999i. 中国社会学的长成——为《日本社会学年会报》写[G]//费孝通文集. 第五卷. 北京:群言出版社:407—416.
- 费孝通. 1999j. 铁幕安在[G]//费孝通文集. 第五卷. 北京:群言出版社:188—196.
- 费孝通. 1999k. 美国之内[G]//费孝通文集. 第五卷. 北京:群言出版社:139—142.
- 费孝通. 1999l. 美国人的性格[G]//费孝通文集. 第五卷. 北京:群言出版社:1—51.
- 费孝通. 1999m. 兄弟民族在贵州[G]//费孝通文集. 第六卷. 北京:群言出版社:258—309.
- 费孝通. 1999n. 初访美国[G]//费孝通文集. 第三卷. 北京:群言出版社:219—346.
- 费孝通. 1999o. 鸡足朝山记[G]//费孝通文集. 第三卷. 北京:群言出版社:60—83.
- 费孝通. 1999p. 人生的时序[G]//费孝通文集. 第三卷. 北京:群言出版社:54—59.
- 费孝通. 1999q. 人不知而不愠——缅怀史禄国老师[G]//费孝通文集. 第十三卷. 北京:群言出版社:75—91.
- 费孝通. 1999r. 乡土中国[G]//费孝通文集. 第五卷. 北京:群言出版社:316—395.
- 费孝通. 2001a. 我对中国农民的认识过程[G]//费孝通文集. 第十六卷. 北京:群言出版社:8—25.
- 费孝通. 2001b. 再谈中国古代玉器和传统文化[G]//费孝通文集. 第十五卷. 北京:群

- 言出版社: 364—370.
- 费孝通. 2008. 序[G]//芒市边民的摆. 田汝康, 著. 昆明: 云南人民出版社: 1—12.
- 胡炼刚. 2011. 中国社会学史上的“燕京学派”[N]. 中国社会科学报(2月24号): 第16版.
- 李安宅. 1942. 喇嘛教育制度[J]. 大学月刊 2(8): 10—15.
- 李安宅. 1981. 从拉卜楞寺的护法神看佛教的象征主义[J]. 西藏研究: 22—35.
- 李安宅. 2005. 藏族宗教史之实地研究[M]. 上海人民出版社.
- 马林诺夫斯基. 2001. 《江村经济》序[G]//《江村经济》. 费孝通, 著. 戴可景, 译. 北京: 商务印书馆: 13—19.
- 曼海姆. 2009. 意识形态与乌托邦[M]. 姚仁权, 译. 北京: 中国社会科学出版社.
- 潘乃谷. 2005. “魁阁”的学术财富[G]//重归“魁阁”. 潘乃谷、王铭铭, 主编. 北京: 社会科学文献出版社: 66—84.
- 齐群. 2014. 社区与文化——吴文藻“社区研究”的再回顾[J]. 浙江社会科学(3).
- 王炳根. 2014. 玫瑰的盛开与凋谢: 冰心与吴文藻(一九〇〇~一九五一)[M]. 台北: 独立作家.
- 王铭铭. 1999. 民族与国家——从吴文藻的早期论述出发(上)[J]. 云南民族学院学报(6): 19—25.
- 王铭铭. 2000. 民族与国家——从吴文藻的早期论述出发(下)[J]. 云南民族学院学报(1): 20—26.
- 王铭铭. 2010. 民族学与社会学之战及其终结?——一位人类学家的札记与评论[J]. 思想战线(3): 8—19.
- 韦伯, 马克思. 2004. 支配社会学[M]. 康乐、简惠美, 译. 桂林: 广西师范大学出版社.
- 吴文藻. 1982. 吴文藻自传[J]. 晋阳学刊(6): 44—52.
- 吴文藻. 1990a. 德国的系统社会学派[G]//吴文藻人类学社会学研究文集. 北京: 民族出版社: 85—121.
- 吴文藻. 1990b. 西方社区研究的近今趋势[G]//吴文藻人类学社会学研究文集. 北京: 民族出版社: 151—158.
- 吴文藻. 1990c. 功能派社会人类学的由来与现状[G]//吴文藻人类学社会学文集. 北京: 民族出版社: 122—143.
- 吴文藻. 1990d. 布朗教授的思想背景与其在学术上的贡献[G]//吴文藻人类学社会学文集. 北京: 民族出版社: 159—189.
- 吴文藻. 1990e. 论文化表格[G]//吴文藻人类学社会学文集. 北京: 民族出版社: 190—253.
- 吴文藻. 1990f. 边政学发凡[G]//吴文藻人类学社会学文集. 北京: 民族出版社: 263—281.
- 吴文藻. 1990g. 民族与国家[G]//吴文藻人类学社会学研究文集. 北京: 民族出版社: 19—36.
- 吴文藻. 1990h. 蒙古包[G]//吴文藻人类学社会学文集. 北京: 民族出版社: 75—84.
- 吴文藻. 2002. 布朗教授的思想背景与其在学术上的贡献[G]//社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记. 北京大学社会学人类学研究所, 编. 北京大学出版社: 239—270.
- 阎明. 2004. 一门学科与一个时代——社会学在中国[M]. 北京: 清华大学出版社.
- 张东荪. 1938. 思想言语与文化[G]//社会学界(第十卷): 17—54.
- 张东荪. 2011. 知识与文化[M]. 长沙: 岳麓书社.
- 张冠生. 1999. 费孝通传[M]. 北京: 群言出版社.
- 张洪彬. 2009. 张佛泉先生笔名考[J]. 胡适研究通讯(2): 28—31.
- 张亚辉. 2013. 安宅社会的知识性格——读李安宅《藏族宗教史之实地研究》[J]. 西北民族研究(3): 123—128.
- 张耀南. 2003. “知识社会学”在中国[N]. 光明日报(8月13日).
- 朱浒、赵丽. 2006. 燕大社会调查与中国早期社会学本土化实践[J]. 北京社会科学(4): 45—53.