

扩展中国社会学新境界

社会
2006·2
Society
第26卷

刘少杰

摘要:费孝通晚年多次倡导,中国社会学要突破实证社会学的单纯科学主义视野,应当科学精神和人文精神并举,在对社会生活开展客观性研究的同时伸张人文关怀。根据这个原则,费孝通主张社会学应当注重对精神世界开展研究,重视文化传统、意会沟通和内在自我等方面在社会生活中的深层作用,要在各民族的古代文明中发现具有不同特点的思维方式和对社会生活的研究方式。费孝通的这些主张具有十分重要的学术价值,为中国社会学开拓新视野、展开新境界指明了前进的方向。

关键词:人文精神 精神世界 意会 主观性

从康有为撰写《实理公法全书》至今的一百多年间,中国社会学经历了19世纪末20世纪初的开创发端阶段,20世纪20-40年代民国期间的分化发展阶段,50-70年代的禁闭阶段,80-90年代末的重建阶段,21世纪初,中国社会学又进入了一个反思扩展阶段。费孝通总结了一个多世纪社会学发展的曲折历程和辉煌成就,以深厚的民族使命感和宽阔的学术胸怀,在回应当代国际社会学发生重大变化的同时,开展了深刻的理论反思,并以积极的探索精神扩展社会学的传统界限,为中国社会学展开了一个崭新的理论境界。

一、伸张社会学的人文关怀

回顾中国社会学自1980年代初以来重新发展的历程,谓之成绩显著,毫不夸张。不仅在高等院校建立了百余个社会学系,从中央到地方还建立了许多社会学科科研机构,社会学的科研与教学队伍空前壮大,而且在社会结构变迁、社会分层流动、家庭人口、群体组织、社会制度和越轨行为、全球化和中国现代化等方面开展了大量的经验调查和理论研究,中国社会学的科研能力和学术水平已经有了很大的提高。

在中国社会学与改革开放同步快速发展的同时,尽管社会学界思

想十分活跃,但是,仍然有很多困惑萦绕在学者们的心头。之前一段时间的左倾禁闭,一些学者从中吸取了比较消极的因素,其中一个比较突出的表现是,一些学者极力强调社会学是非意识形态的实证科学,排斥价值评价和意义阐释在社会学研究中的作用,仅仅承认实地调查、事实证明和数据分析作为社会学研究的规范形式,并以此来保证社会学科学精神的纯洁性。如果说中国社会学在上世纪 20 年代曾经历了一个经验化、技术化和科学化时期,那么在 80 年代中国社会学重建后,在一段较长的时间里,很多学者对经验化、技术化和科学化的强调与追求,丝毫不比前者逊色。

然而,无论从中国社会学的发端与演化,还是从中国社会的本质特征和当代中国社会学面临的社会问题,中国社会学若仅仅坚持单向度的科学立场和客观性原则,则难以完成其肩负的历史使命,也无法利用有利机遇进一步发展自己。从中国社会学的发展史也可以看出,中国社会学发端之初以强烈的人文精神和明确的价值原则表达自己的理论观点,虽然康梁和严复都对科学精神和实证原则予以高度评价,但是他们并未因此而放弃救国图存、振兴中华的价值理想,也正是把科学精神与实证原则同强烈的价值理想融汇一体,他们的学说才在中国社会各界引起强烈反响,社会学在当时才能成为显学。而在上世纪 20 年代开展的经验化和计量化社会实证调查,尽管为日后的研究留下了一些经验材料,但是实证社会学却由此迈开了走向边缘化的历程。至于民国期间留下的社会学著述,后人能够引起兴趣的也主要是那些蕴含了对中华民族前途命运深切关怀的思想篇章,而不是那些以客观性原则对生活的简单记述。

中国社会学发展的百年历史表明,中国社会学以科学精神而实,以人文精神而兴,只有科学精神与人文精神并举,才能立于学科之林的中心,才能为中国社会的发展进步作出思想理论和战略对策上的贡献。中国社会学之所以必须保持这种学术风格与思想品质,其根本还是中国社会的本性使然。费孝通的差序格局论、梁漱溟的伦理社会说等,都揭示了一个无可辩驳的事实:中国是一个以亲情关系为纽带的圈子社会、熟悉社会,儒家道德伦理已经世代相袭地积淀于人们的心理底层。中国人在社会生活中遵循的不是没有人情的“物理”,而是人际情感或人际关系至上的“情理”。“物理”是科学之理,而“情理”却是人文之理。

仅用人文学说解释不清“物理”，同样仅用科学原则也理解不了“情理”。（梁漱溟，[1949]2000：80）面对“情理”至上的中国社会，特别是要认识人际关系和情理纠纷缠绕下的中国社会问题，就必须有人文精神，或曰人文关怀，否则，仅凭科学原则，只能对大量活生生的现实问题给出流于表面的描述。

上世纪 80 年代以来的改革开放和市场经济发展，使当代中国的社会问题变得更加错综复杂。虽然在学习西方现代化经验和市场经济制度的过程中，科学精神和理性原则向中国人的传统观念和情理原则发出了强烈的冲击，但是积淀两千多年而成的文化传统和生活习惯，并非轻而易举在十几年的时间内被涤荡而去。体制内、组织内的正式制度和行为规则可以在强制性作用下得到改变，但日常生活和社会交往中的非正式制度和行为规范却难以一时改变。并且，即便是由专家系统或政府机构制定出来的方针政策，也包括由中央推进的各种重大经济社会改革，也难以摆脱情理和圈子的纠缠与束缚，各种潜规则和体制外行为，总是云遮雾绕地使事情真假难辨。因此，到了现代化进程加速发展的今天，仅用西方人的科学理性来解释中国社会生活，或仅用理性制度和法制建设来解决改革开放与发展市场经济过程中的社会问题，便显得捉襟见肘了。

正是基于这种社会形势或历史条件，中国社会学进入了反思自身历史、开拓更大发展空间的新时期。当然，今天中国社会学的主流仍然是崇拜科学精神、坚持客观性原则的实证社会学，一部分研究者并不一定赞成在中国社会学的研究中把人文精神与科学精神相提并重地发扬光大。直面中国经济社会重大变迁，从中国社会学的历史使命作出开拓性思考的应当首推费孝通，他以精深博大的社会学胸怀，高瞻远瞩地为中国社会学争取更广阔的前途而提出了超越传统学科界限、拓展学术新空间的战略选择。2002 年，92 岁高龄的费孝通在北京大学社会学系建系 20 周年庆典上作了长篇报告，这篇报告后来以《试谈扩展社会学的传统界限》为题，发表在《北京大学学报》2003 年第 3 期上，后载入 1999 年至 2002 年的《中国社会学年鉴》。这篇文章内容丰富，涉及社会学的研究对象、研究方法、学术传统和价值追求等多方面问题，但又核心明确、线索清晰。

费孝通提出的核心问题是：社会学应当是科学精神和人文精神并

重的学科,中国社会的历史与实践蕴含着深厚的人文精神和与西方不同的文化传统,仅仅用实证主义的科学方法不足以对中国社会的历史与现实作出深入而具体的研究,应当突破实证主义方法原则的限制,用具有人文精神的方法原则对中国社会开展更有效的研究,以此扩展社会学的传统界限,寻求中国社会学的新发展。费孝通(2003:5)指出:“社会学的研究方向,要考虑到这种人文方面的需要。社会学的人文性,决定了社会学应该投放一定的精力,研究一些关于‘人’、‘群体’、‘社会’、‘文化’、‘历史’等基本问题,为社会学的学科建设奠定一个更为坚实的认识基础。中国丰厚的文化传统和大量社会历史实践,包含着深厚的社会思想和人文精神理念,蕴藏着推动社会学发展的巨大潜力,是一个尚未认真发掘的文化宝藏。从过去 20 多年的研究和教学的实践来看,深入发掘中国社会自身的历史文化传统,在实践中探索社会学的基本概念和基础理论,是中国学术的一个非常有潜力的发展方向,也是中国学者对国际社会学可能做出贡献的重要途径之一。”

当费孝通向中国社会学界发出伸张人文精神、扩展社会学传统界限号召的同时,中国社会学已经展现了突破单纯实证原则、重视人文追求的新气象。近几年,中国社会学界对社会两极分化的研究、对底层社会群体困苦生活的关注、对社会不公现象和公正原则的讨论、对社会冲突和社会协调的探索、对社会失衡与社会结构断裂的分析、对弱势群体和社会保障问题的研究等等,其中都浸透着强烈的人文精神或人文关怀。也就是说,一批立足于学界前沿的社会学家,尽管没有像费孝通那样鲜明地提出伸张社会学的人文精神、超越实证社会学传统界限的战略号召,但已开始大力发扬人文精神,对中国社会发展变迁中的社会问题作出了丰富的价值评价和人文关怀。

中国社会学的人文精神转向与当代西方社会学的人文主义思潮有着直接的联系。自 20 世纪 70 年代以来,西方社会学发生了一系列广泛而深刻的变化。一方面,以美国社会学为主流的实证主义社会学形成了许多生命力旺盛的新分支学科。诸如新经济社会学、社会资本理论、社会网络理论、社会选择理论、制度社会学和组织社会学等等的新兴分支学科发展迅速,它们不仅展现了令人耳目一新的学术思想和理论观点,而且超越古典社会学的传统界限,在广泛的理论视野里同经济学、政治学和组织学等学科开展了丰富的对话交流,为社会学汲取了丰

富的理论营养,实证社会学因此变得视野宽阔、内容丰富。尤为重要的是,这些新兴学科不再像传统实证主义那样坚持严格的客观主义原则,他们开始注重社会行为或社会生活的主观性和行为主体的选择性与创造性,对意识形态、价值评价、人际关系、风俗习惯和生活意义等原来只有在人本主义文献中才被重视的话题给与了热情关注。为了深入研究这些原来被实证主义社会学忽视的因素或问题,这些新兴分支学科开始注意吸收布迪厄、吉登斯和哈贝马斯等具有人文主义色彩的思想理论,实证社会学的客观主义壁垒开始松动。

另一方面给中国社会学带来更大影响的是欧洲社会学掀起的波澜壮阔的人文主义新潮。实证主义发源地——法国,率先挑起了抨击传统实证主义的战火,福柯作为从结构主义转向后结构主义的代表,向实证主义的精神核心——科学理性发出毫不留情的批判。他通过对欧洲精神病治疗史的考察,提出振聋发聩的结论,不是患者疯了,而是理性疯了。自文艺复兴以来一代又一代被诊断为精神病患者的疯子,实质是理性压抑人性的结果,是疯狂的理性对正常人的迫害。所以,重要的不是治疗精神病患者,而是首先为理性诊断治疗。他还考察了欧洲人知识类型的变迁,认为从文艺复兴运动到当代,人类经历了4种知识类型的变化,其实质是人性从完整向分裂的转变,而导致人性分裂的罪魁祸首仍然是理性,并且是科学理性,所以科学理性必须悬崖勒马,停止分裂人性的罪恶(福柯,[1961]1991:226-227)。

布迪厄作为法兰西社会学院士、法国社会学会会长,他也像福柯一样对发源于法国的实证主义传统开展了批判。尽管他的言辞显得比福柯温和,但是对客观原则和理性主义信条的批判却毫不软弱。布迪厄既反对单纯强调客观性的实证主义,也反对单纯强调主观性的建构主义,主张从实践立场出发、融主观与客观为一体的实践主义(布迪厄、华康德,[1992]1998:11)。正是立于实践,布迪厄不仅注重研究人的社会活动、位置资源和存在场域,也重视人的情感意志、文化传统、惯习行动和意义阐释。他一再声称,社会学必须放弃单纯的科学理性,而应当同文史哲达成联姻。既要面对社会生活的客观存在,也要追求人生的意义与生活的价值。要反思社会学的功能,注意社会学话语的暴力,寻求社会学语言同日常生活的对话,实现对社会生活的双重解读。这些主张都体现了浓厚的人文主义精神(同上:126-127)。

吉登斯也很明确地反对科学主义或实证主义的立场,他认为实证主义的客观原则是片面的。实证主义根据客观原则把社会生活解释为由外在的客观结构决定,这是不符合事实的。在他看来,社会生活的结构是双向建构的,社会结构是人根据自身头脑中的知识结构、价值原则支配自己行为而建构的;社会结构的实质是行为结构的相对稳定,是心理结构依靠行为的外化,而支配行为的心理结构又是社会结构的内化,是社会结构在头脑里留下的记忆痕迹,所以,社会结构同个人的心理结构是双向建构的(吉登斯,[1984]1998a:79-80)。根据这个基本观点,吉登斯([1991]1998c:22)认为,社会学研究社会结构不应像迪尔凯姆那样仅仅注意社会整体的外在性而不去过问个人的心理活动,应当把人的心理问题纳入社会学视野。在对人的实践意识、心理体验、价值追求等方面的研究中,揭示当代人的信任危机,寻找生活的本体论支撑,为生活虚拟化、时空抽离化的风险社会建构稳定的基础与协调的秩序。另外,吉登斯([1985]1998b:370)对军备竞赛、国家暴力、专制统治和人性压抑等等只有在人文主义旗帜下才能被提出来的一系列问题都发表了自己的观点。可见,在吉登斯的著述中,人文主义精神得到了广泛而深刻的发扬。

另外,加芬克尔的常人方法学、哈贝马斯的交往行为理论、埃利亚斯的历史社会学、詹姆逊的晚期资本主义文化理论、布西亚的消费社会理论等等,不胜枚举,这些都是当代重要的具有强烈人文主义精神的新社会学流派,这些广泛流行的社会学理论形成如此宏大的人文主义思潮,不仅对科学主义或实证主义壁垒形成了巨大冲击,而且也直接反映了当代西方社会从工业社会转向后工业社会而引起的深刻变迁。

正如丹尼尔·贝尔([1973]1997:136-138)所论,工业社会和前工业社会的主要任务是解决人和自然的矛盾,或者说是主观(人)征服客观(自然),获取物质财富。因此,在工业社会和前工业社会,人类的思维方式必然与实现这种主观征服客观的任务相适应,一定要展开为主观与客观对立的思维框架。实证主义的以科学精神为根据的客观性原则,亦即主客二元对立的思维方式也就有了长期的历史根据和现实基础。然而,当后工业社会来临之后,人类社会的主要任务由征服自然、获取物质生活资料转向为人服务、协调人际关系,因为工业社会和前工业社会都是物质生活资料相对匮乏的时代,而后工业社会是物质生活

资料过剩的时代,人从自然中获取财富的物质生产因此而地位下降,由前台退居后台,主观同客观对立的思维方式也因其现实基础的变化而受到越来越严峻的挑战,科学精神、客观性原则派上的用场也逐渐缩小。

如果科学精神和客观性原则以物质生产为基础,特别是以工业生产为基础,那么在工业社会它必然被人推崇和追求。而后工业社会的主体产业是第三产业,是人为人服务的产业,其中展开的基本矛盾是人与人或主体与主体的矛盾,解决这种矛盾的不仅是单纯的科学精神和客观性原则,更需要的是人文关怀,是人文主义者一再伸张的价值评价、意义追求、沟通对话、情感交流等等。也正是适应这种空前深刻的历史变迁之需,高举人文主义旗帜的后现代主义思潮、后现代社会学和后现代社会理论如雨后春笋般迅速兴起。

总之,当代中国社会学的人文精神转向不是孤立的,它不仅有自身的思想史根源和社会生活深刻变化的现实基础,而且有着广泛而深厚的国际社会学背景和西方后工业社会思潮的现实基础。

二、拓展社会学理论的新视野

突破实证主义单纯客观性原则的束缚,必然引起社会学理论视野的变化。在片面强调客观性原则的实证主义视野里,虽然也有对价值取向、风俗习惯、道德伦理和宗教文化等主观性社会现象的研究,但是,如迪尔凯姆明确论述的那样,这些主观的社会现象在实证主义的视野里是被作为客观的物看待的。迪尔凯姆(1995:7)指出:“物究竟是什么呢?如同从外部认识的东西与从内部认识的东西是对立的一样,物与观念也是对立的。凡是智力不能自然理解的一切认识对象;凡是我们不能以简单的精神分析方法形成一个确切概念的东西;凡是精神只有在摆脱自我,通过观察和实验,逐渐由最表面的、最容易看到的标志转向不易感知的、最深层的标志的条件下才能理解的东西,都是物。因此,把某一类事实作为物来考察,并不是把它们归到这一或那一实在的范畴,而是以一定的心态观察它们。”

非常明确,迪尔凯姆所说的物是观察社会现象的一个视角,是从事物的外在性把它作为客观对象去观察的视角,这就是说不管它是实在的客观现象,还是具有主观性的精神现象,只要被纳入客观性的观察视

角,它就是物。说到底,迪尔凯姆主张的是一个物化社会现象的原则,这是一种用物理学的立场观察人类社会生活的原则,是一种彻底的科学理性主义原则,是实证主义立场最严格的表达。这种原则或立场,完全拒斥了人文主义的追求,并且也正是自维科开始,中经赫尔德、歌德、席勒,直到当代由尼采、狄尔泰、海德格尔、伽达默尔和福柯等一大批高举人文主义旗帜的思想家们坚决反对的原则或立场。

如果不是像迪尔凯姆那样坚持严格的客观立场,而是科学精神和人文精神并举地看待我们身处于其中的社会生活,那么,社会学所面对的社会现象决不是仅仅把它们转变成客观的物就能理解的。其实,迪尔凯姆是非常明确这种分歧的,如果实证主义是从社会现象的外在性来把它看作客观的物,那么人文主义者恰恰是从内在性上将之理解为主观的人。如果像费孝通主张的那样科学精神与人文精神并举,那么社会学视野里的社会现象应当是内在与外在、主观与客观并存的。

正是在这个意义上,费孝通提出了社会学研究如何对待人的生物性和社会性问题。人的生物性即人的自然性,人的自然属性和人的社会属性是不可分的统一体,只有在人的自然属性和社会属性的统一关系中才能形成对人的正确认识。实证主义社会学虽然一再声明社会学应当研究人的社会现象,但是孔德和迪尔凯姆等人却强调应当用物理学的眼光研究社会生活,其实质是把社会现象物化、客观化、自然化了。“社会和自然,不是两个‘二分’(duality)的概念,更不是相互‘对立’的范畴,而是同一事物的不同方面、不同层次而已。这种理念最好的表达方式,就是中国古代‘天’的概念。‘天’不是像西方的‘上帝’那样超越于人间万物之上的独自存在的东西,‘天’和‘人’是同一的,息息相关的。”(费孝通,2003:6)费孝通认为,应当充分肯定中国古代天人合一的思想,用这种观念去理解人类社会生活,要比实证主义视野下的单纯客观主义有效得多。

确如费孝通所论,在宋明理学和晚清今文经学中,“天”的概念同人的本质与存在都是统一的。承继了中国学术传统的中国社会学本来可以根据这种天人合一的观念确立一种超越主客二元对立的思维方式。然而令人遗憾的是,近代以来,中国学者为了救亡图存,在积极学习西方科学文化的过程中,却淡忘了中华民族天人合一的思想原则,简单效仿或移植西方的科学主义原则和客观实证主义方法,“这种匆忙的、被

动的借鉴的过程,也存在着很多粗糙和不协调之处,特别是对于人和自然的关系上,我们在接受西方现代科学的同时,基本上直接接受了西方文化中‘人’和‘自然’的二分的、对立的观念,而在很大程度上轻易放弃了中国传统的天人合一的价值观。”(费孝通,2003:6)

如果从天人合一的观念来看待人类社会,就不应当像实证主义那样把人与社会单纯地看作客观的自然存在,而且还应当看到人与社会的精神世界。“人的精神世界,可以笼统地说成‘人的一种意识能力’,但实际上,这是一个远远没有搞清楚的问题。社会学自身无法完成这种探索,但这种探索,与社会学的发展具有重大意义。‘精神世界’作为一种人类特有的东西,在纷繁复杂的社会现象中具有某种决定性作用;忽视了精神世界这个重要的因素,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。”(同上:7-8)可见,社会学应当重视精神世界的研究。

费孝通反对关于精神世界的还原论研究方法。在他看来,精神世界有自己运行变化的特点与机制,不应当用一些精神世界之外的因素来简单解释精神世界的发展变化。应当探寻如何从社会学的视角来对精神世界开展更深入的研究。“从社会学角度研究人的精神世界,也要避免一些简单‘还原论’的倾向,那就是试图把所有精神层次的现象和问题,都简单地用‘非精神’的经济、政治、文化、心理等各种机制来解释。”(费孝通,2004:8)费孝通批评的这种还原论的做法,不仅是传统社会学中普遍存在的情况,而且也是哲学、经济学、政治学、史学和心理学等学科普遍存在的做法。“还原论式的解释方式,看似一种圆满的‘解释’,实际上往往恰恰忽视了精神世界自身的特点,忽视了‘精神世界’——把人和其他生物区别开来的特殊存在物的不可替代性。”(同上:8)

基于精神世界的特殊性、不可替代性和还原论解释的无效性,狄尔泰等人曾明确提出要建立精神科学的主张。狄尔泰主张建立精神科学是直接针对当时流行的自然主义和实证主义。在他看来,不能像实证主义者那样以自然主义的眼光看人类生命和历史过程,因为人类生命和历史过程的本质是精神,而不是像物理现象一样的外在物,两者在存在形式、内容和展开过程上都有本质区别。因此,研究自然现象的物理学方法不能用来研究人类社会生活和历史过程,必须建立一门在方法原

则上完全不同于自然科学的精神科学,才能实现对人类生命活动和历史过程的理解。

狄尔泰在其建立的精神科学理论中,以人文主义精神或历史主义原则抵制实证主义的自然主义方法论,并且,也正是人文主义和历史主义原则的作用,狄尔泰也非常重视对文化的研究。英国哲学家 H·P·里克曼(1989:121)指出:“只要我们把握住德国人所强调的‘精神’概念,‘人文科学’这个译词也就抓住了狄尔泰的精神科学的含义。在狄尔泰看来,人的世界并不完全等同于精神的世界,但是,只有当人的世界为精神所充溢的时候,它才是真正人的世界。人和其他生物的区别在于:他始终处在自己所创造的‘文化关联’¹之中。甚至人的本能所采取的方向以及人与他人建立关系的方式,都往往受到文化的制约。”

狄尔泰强调人类社会生活的文化关联,其实质就是强调人类社会生活的精神本质。这就是说,如果承认精神是人类社会生活的本质特征,而精神又是以文化关联表现着人类社会的内在联系,所以,承认精神世界就必然要开展文化世界的研究。不过,虽然他强调人与人的联系方式,以及强调了社会关系,但是不等于狄尔泰明确地从社会学视野里提出精神世界的问题。他所说的精神科学包括各种关于人及其活动的科学,如文学、史学、哲学、心理学、人类学和社会学,还包括政治学 and 经济学等等。可见,狄尔泰提出建立精神科学乃是强调一种同自然科学不同的人文社会科学研究方式,具有普遍的意义。

费孝通明确地从社会学视角提出对精神现象开展不同于自然科学的研究,并认为社会学研究精神世界的基本任务是:“社会学对精神世界的理解,应该是把它和社会运行机制结合起来,但不是简单地替代,不是简单地用一般社会层次的因素去解释精神层次的活动。当然,最理想的,是在社会学研究中真正开辟一个研究精神世界的领域,从方法论层次上进行深入探索,探索如何基于社会学的学术传统和视角,开展对人的精神世界的研究。”(费孝通,2003:8)这里,费孝通已经提出建立研究精神现象的社会学分支学科,是否可以称之为精神社会学?

人的精神世界在其现实形态上就是文化存在,所以研究精神世界

1 这里笔者对译文有所改动,原文将 cultural context 译为“文化上下文”,笔者以为,其实英文的含义不过是指文化关联。详见 H.P.里克曼,1989. 狄尔泰,殷晓蓉,吴晓明,译,第 121 页。

就必须面对文化观念和传统文化。文化的运行与传承,体现在群体生活的社会性和连续性之中。社会学对文化的理解应当放到个人和群体的关系中展开,这样可以通过文化研究实现对个人与社会统一的把握。“文化的传递,必然是一种历史过程,所有文化都必须积累的,没有积累,没有超越生死、时空的这种积累,文化就不可能存在。”(同上:9)然而,尽管文化有其超越个体生死的群体性和超时空性,但是,文化一定是从特定的历史传统中延续而来。文化作为传统一定蕴含着各个民族特有的思维方式、价值原则、风俗习惯和行为模式,只有在历史的连续性中才能真实地把握文化的本质与功能。

在这里费孝通提出了文化研究在社会学中的特殊地位问题。尽管有很多社会学家对文化已经给出了比较丰富的研究,甚至可以说没有哪个社会学家能够回避文化问题,但是究竟怎样理解文化研究同社会学研究的本质联系,却很少有人作出深入思考。在费孝通看来,由于文化具有传承性和累积性,所以文化同群体和社会是不可分的,并且只有通过文化研究才能达到对群体、社会 and 历史的深刻而普遍的把握。“从‘个人和群体’的角度理解文化,‘文化’就是在‘社会’这种群体形式下,把历史上众多个体的、有限的生命的经验积累起来,变成一种社会共有的精神、思想、知识财富,又以各种方式保存在今天一个个活着的个体的生活、思想、态度、行为中,成为一种超越个体的东西。”(同上:8)这就说,虽然文化具有群体和社会的一般性,但是它不仅是对个体经验的积累,而且作为一般性的东西又能存在于个体之中。于是,文化中包含了个人、群体和社会三者之间的关系。

既然文化能体现群体和社会的一般性,又能表现个人的特殊性,那么文化就一定不是抽象的。一些关于文化的研究常常停留在传统文化与现代文化、文化观念与文化设施、文化变迁与文化转型等方面的抽象论述上,而费孝通则从个人与群体的关系上把文化研究具体化了。在他的著述中可以发现,他对文化的研究与风俗习惯、礼俗制度、行为模式、交往方式等等具体的社会现象是分不开的。他说:“认识问题的方法、思维方式、人生态度等,也同样是随文化传承的。更进一步说,文化的传承,也同样包含了‘社会的传承’。比如社会的运行机制,也是随文化传承的;社会结构,同样也是伴随文化传承下来的,一个社会基本的

结构,夫妻、父母、社会结构,都是文化的一部分。”(同上:10)

三、寻求社会学理论的新突破

从社会学视角开展精神世界或文化生活的研究,一个不可避免的问题是:人在社会生活中是怎样展开精神世界或文化活动的?或者更明确地说,人是用理性思维支配自己的精神活动与文化交往,还是像常人方法学说的那样是一种常人意识?或者如布迪厄所说的惯习或实践意识、实践的前逻辑思维?这涉及到狄尔泰提出的精神科学用何种方法研究其对象的根本问题。这也是实证主义者、唯科学主义者同人文主义者以及解释学、现象学、存在主义等当代学术思潮争论的焦点,即对象的特殊本质决定了研究方法的特殊性。实证主义或唯科学主义认为客观的科学方法适用于包括人类社会生活在内的一切现象,而在人文主义旗帜下的各种学术流派都强调人类社会生活的特殊性,并且主要是强调精神活动与物质活动的异质性。

在精神世界或文化活动中,逻辑思维和理性观念无疑占有重要地位,但是,不能像一些实证主义者那样仅仅从理性逻辑来解释精神世界或文化生活。事实上,在人们的日常生活中,大量的交往活动并非通过理性思维展开,而往往是通过感性层面上的相互领会和意义共识实现的。可是,很多社会学家过高地估计了理性思维在交往关系中的作用,片面地用理性原则来解释主要处于感性交流层面上的交往活动。齐美尔的社会互动形式说、霍曼斯的交换行为理论、科尔曼的理性选择理论、哈贝马斯的交往行为理论等等,都是用理性原则来提出和回答交往行为中的问题。费孝通(同上)认为:“在社会学最基本的‘社会关系’的研究中,实际上还存在着很多空白的领域,有待我们去进行探索。特别是在‘人际关系’中各种‘交流’的部分,始终是社会学没有说清楚的领域。比如人和人交往过程中的‘不言而喻’、‘意在言外’这种境界,是人际关系中很重要的部分。”费孝通把“不言而喻”、“意在言外”的境界称为“意会”。

“意会”是非逻辑层面上的沟通,是借助感觉、知觉和表象等感性形式形成共识,或者说通过体验和直觉而达到对某种意义的共同领悟。在由培根、笛卡尔、洛克和斯宾诺莎等人构建的传统认识论中,这种广泛存在的“意会”没有得到应有的重视,尽管培根和洛克等人也肯定感

性认识是理性认识的基础,但是限于对科学认知的追求,或者说以科学认识为模本来研究人们的认识活动,这种在日常交往活动中最基本的“意会”也就难免被忽视了。“人们之间的很多意念,不能用逻辑和语言说清楚,总是表现为一种‘言外之意’,这些‘意会’的领域,是人与人关系中的一个十分微妙、十分关键的部分,典型的表现就是知心朋友之间、熟人之间、同一个亚文化群体之间,很多事情不用说出来,就自然领悟,感觉上甚至比说出来还清楚。”(同上)

费孝通的这些观点同他早年关于中国社会结构是差序格局的论断是一致的。在《乡土中国》等著作中,费孝通论述了中国乡土社会是以土地为生存根据的乡土文明社会,这种社会的突出特征是以血缘关系或亲缘关系为纽带,每个人都凭借这种纽带形成了自己的圈子社会、熟人社会。在这种社会中,人们不仅习惯熟悉、惧怕陌生、墨守陈规、懒于求新,而且也不愿意用理性规则和法律条文支配自己的生活,而是按照礼俗惯例、通过模仿和从众展开自己的生活。在这种熟悉社会、圈子社会中,人们的意识活动或思维方式主要不是上升到抽象逻辑层面上的理性思维,而是停留在直观感受层面上的感性意识。意会就是这种感性意识的表现形式或交流形式,它在中国社会生活中占有特殊的、重要的地位。因此,费孝通(同上:11)指出:“在这种‘意会’的人际交往领域,中国文化本来具有某种偏好和优势,中国社会学的发展,也许可以在这方面做出划时代的成就。”

如果意会是一种与中国社会结构的本质有内在联系的人际交流方式,那么它就一定有其深刻的根基且普遍存在的,它也一定会展开为普遍的生活方式。因为社会不过是通过人们的交往行为而形成的,所以有什么样的交往行为或交往方式,就一定会形成什么样的生存模式或社会结构。这似乎是一种循环关系,其实这就是吉登斯所说的结构化,也就是人们的意识结构支配人形成了特定的行动模式,而行动模式也包括交往方式,它不过是意识结构的实践形式,它在社会生活中的展开就形成了社会生活模式,亦即社会结构。当然,这种社会结构又可以反过来影响和改变人们的意识结构,这就是社会结构的双向建构。

当代中国社会同费孝通在 20 世纪 40 年代论述的乡土中国相比,显然已经发生了深刻变化,但是我们看到,不仅以亲缘关系结成的熟悉社会、圈子社会的差序格局并没有从根本上得到改变,即中国社会结构

从本质上没有变化,而且意会的交流方式仍然在社会生活中普遍存在。这就说明,虽然中国社会通过改革开放和发展市场经济,积极推进了现代化进程,现代意识和现代行为方式与生活方式已经在很大层面上得到了展开,但是熟悉社会、圈子社会以及意会交流方式这些深厚的传统不会简单退出,所以同现代化进程不协调甚至阻碍其发展的生活方式仍然广泛存在。

费孝通根据其多年坚持不懈的实地调查而积累的丰富经验指出,改革开放 20 多年来,珠江三角洲、长江三角洲等地区已经实现了经济社会的快速发展,其发达程度已经达到现代化水平,而另外某些地区还停留在改革开放前的水平上。对于这种差别,费孝通(同上)指出,“在很多欠发达地区,在看得见摸得着的方面,比如制度、法律、规章、官方意识形态方面,与发达地区并没有什么差别,因为同处于中国的基本制度下,很多表面的东西是完全一致的、一样的,但是这些地区在相同的政策、体制条件下,发展的效果却很不相同。通过深度的‘参与观察’的研究就会发现,这里人们日常的细微的人际关系、交往方式、交往心态以及与之有关的风俗习惯和价值观念,和发达地区有相当大的差异,而这些‘差异’的部分,大多是这种‘只能意会、不能言传’的部分。”

那些“只能意会而不能言传的部分”往往是模糊的,因为凡是能言传的事情,就意味着人们已经在用语词把握这种事情,而当某些事物用语词表达出来的时候,就表明该种事物在人们的意识中必定已经到达了某种程度的概念化了。概念层面的认识是清晰的,而没有达到这个层面的认识就是相对模糊的。然而,尽管处于感性层面的意会同概念化、可以用语词表达出来的理性思维相比是模糊的,但是这并不表明它是不重要的,反而说明它是十分重要的。费孝通(同上)说,“这部分东西,实际上常常是构成社会经济发展差异的真正原因。所以,我们要真正有效地促进落后地区发展,比如西部开发、东北国企改革等,就必须解决这种‘意会’领域的问题,否则,仅仅在那些公开说明的、表面的‘体制’、‘法律’、‘规章’上做文章,是解决不了实质问题的。日常生活这些‘意会’的部分,是一种文化中最常规、最平常、最平淡无奇的部分,但这正是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。”

近几年,笔者发表了几篇论述感性选择的文章,²其中的基本观点在实质上同费孝通关于意会的论述是一致的。意会讲的是人际交往关系中的感性沟通形式,而笔者所论述的感性选择是指人们由感性意识支配的选择行为。虽然意会直接就沟通意识的感性形式或感性特征开展讨论,但是既然意会是人们交往行为中的感性意识活动,那么它就一定同人们的交往行为不可分离地联系在一起,并且,人们的交往行为又一定是选择行为,因为没有任何意向的交往是不会发生的,而有意向的行为也就是选择行为,所以意会支配下的交往行为也可以看作是感性选择行为。

费孝通关于礼治秩序的论述,实际上也是关于中国人选择方式的论述。在费孝通看来,礼是中国人的行为规范,是对行为和目的之间的关系不用逻辑推论、不用计算预测的传统经验,是对人们的行为具有形象示范和规定作用的仪式。不用逻辑推论,只需直接作为经验模式去效仿等等,这些都是感性活动的基本特征。连同关于中国人在社会行为中依靠亲情、熟悉、血缘等关系的论述,费孝通令人信服地论述了中国人社会选择行为的感性特征。

从费孝通关于意会的论述可以看出,他对中国人行为方式和思维方式特点的判断同在《乡土中国》中的观点并没有明显变化,并且,值此21世纪之初,他把这种处于感性层面上的意识活动或交流方式放到一个更加重要的地位,认为对之开展深入研究可使中国社会学获得突破性的进展。他说:“这种‘意会’的研究,其实就是把社会学中最基础、最一般的概念——‘社会关系’的研究向深一层推进。”“社会学者如果能够充分利用现有的条件,加强这方面的研究,有可能在理论和应用上获得一些真正突破性的进展。”(同上)

意会发生于交往关系之中,对意会问题的深入思考一定能够推进社会关系研究的深化,而深化的结果之一必然是对自我的理解。因为由交往行为结成的社会关系,也就是在主体之间发生的联系,而主体便

2 自2002年以来,笔者先后在《江苏社会科学》(2002/2)、《天津社会科学》(2003/3)、《吉林大学社会科学学报》(2003/3)、《学习与探索》(2004/6)等刊物上发表了7篇关于感性选择的文章,“感性选择”是笔者初步提出的概念,其中有很多细节问题尚需从社会学、经济学、心理学和哲学等角度进一步探索。

是自我。正是在这个意义上,费孝通(同上:12)指出:“如果要不断深化对‘社会关系’的研究,可以从不同的角度切入,除了‘意会’之外,还有一个角度,那就是从社会关系的‘两端’——人的角度来探讨。当然,我们不必再重复社会学已有的成果,不必一般地从旁观者的视角探讨‘人’这个概念,而是要从‘主体’(subjective)的、第一人称的角度理解‘人’,也就是研究‘我’这个概念。”

费孝通这些论述具有鲜明的针对性。实证社会学虽然也承认社会是由人的交往关系而形成,但是正像迪尔凯姆再三论述的那样,由人交往而成的社会关系是被作为“物”来看待的,因此社会关系的两端也就随之而被物化了,亦即不被看作具有主观性或主体性的第一人称的人——我,而是被看作具有客观性的第三人称的人——他。如米德所论,人因所处的关系不同而具有多种形态,我(I)是主体(subjective)的我,他(him)是客体(objective)的我。主体的我是能动的、由自己主观意愿支配而自主选择的我;客体的我是被动的、被指谓、被规定和被作用的我。就此而言,实证主义把社会生活客观化,人在其视野中也只能是被动的处于客体地位的我,是作为第三人称的我。这就是说,经过实证主义视野的客观化,人同时就被片面化了。或者说,实证主义者看到的是一个片面的人、是人的一个方面。费孝通提出要从“我”来研究社会关系的两端,正好同实证主义视野相反,就是要把被客观化和物化的人的主观性提出来,要求用社会学视野开展更深入的研究。

虽然主观的“我”是“我”的一个方面,但是即便这个主观的“我”也是一个可以进一步分析的“我”。费孝通(同上)指出:“从‘我’的角度,一个很值得关注的问题,就是每个人的这个‘我’,实际上都分为好几个‘我’:生物的‘我’、社会的‘我’、文化的‘我’、表面的‘我’、隐藏的‘我’、说不清楚的‘我’。”人们很容易从费孝通的这些论述联想到弗洛伊德的精神分析理论。弗洛伊德把人的意识活动区分为“自我”、“超我”和“本我”。自我是指自己能够觉察到的意识活动,超我是社会的道德伦理、政治法律等意识形态,而本我虽然也是我的意识活动,但是我是自觉不到的。自我和超我都是可以说清楚的我,而本我却是说不清楚的我。由此看来,费孝通的“说不清楚的我”相当于弗洛伊德的本我。但是,费孝通(同上)明确指出:“这不是弗洛伊德等心理分析意义上的不同层次的‘我’,而是一种社会学意义上的多方面的‘我’。”

在费孝通看来,“我”既有能讲清楚的一面,也有讲不清楚的一面,并且讲清楚的是有限的,而讲不清楚的却占有更大的部分。在讲不清楚的部分中,一部分是“生物的我”,这是人的与生俱来的生命本能,弗洛伊德称之为本我,这部分显然不是费孝通说的“我”;另一部分讲不清楚的“我”令人费解。费孝通(同上:12-13)说:“这部分‘讲不出来的我’,常常是自己不知道的,自己日常的生活、工作、举止言谈、社会交往等等,受这个‘我’支配,但自己也说不清楚,这就涉及到上面说到的人际关系中的各种‘意会’,这种‘意会’的主题,有时其实就是这个‘讲不出来的我’。比如,我们读古诗词,感到美妙的意境,仿佛跨越千百年的历史,和古人共享那种悠然的感受,这种感受,往往是‘难以言传’的,而对于一个具有这种诗词文化修养的人来说,又是‘不言而喻’的。”

在现有的社会学概念构架中,很难找到一个现成概念来明确地解释费孝通提出的“我”这个概念。就费孝通的论述而言,这个说不清楚的“我”,是一种非逻辑的感性意识状态。费孝通说这个“我”是一种阅读古诗词可以形成的“美妙的意境”,是“悠然的感受”,并且往往都是“难以言传的”,这显然是一种不能靠逻辑推论得到的感受和体验,但是又不是生物学意义上的感受和刺激而形成的反应,而是浸透着文化影响的体验或意境。虽然这种意境不可言传,但是可以意会,可以直觉、领悟。这相当于解释学所指的人在日常生活中的那种前逻辑的、具象性且具有模糊性的综合意识,吉登斯称之为实践意识,布迪厄称之为实践感,都是逻辑思维说不清楚的,但却可以通过感性体验和直觉意识而领悟的。

热衷于追求社会生活理性化的实证社会学,对这个处于理性逻辑层面之下的境界一向不够重视,由此而给社会学的未来研究留下了很大空间,并且,如费孝通所论,如果这种说不清楚的意境是支配人们社会交往更重要的意识活动或心理状态,那么对之开展研究将在更广阔的领域里更深刻地揭示人们社会行动和交往行为的根据。“对‘讲不出来’的‘我’的研究,也就是从主体的角度对人际关系互动过程中的‘意会’部分的研究,是社会学面临的又一个挑战……不管是从工具性的应用角度来说,还是从人文教育的角度来说,社会学在这方面应该实现某种突破性的进展。这将是社会学整体发展的一个重要的里程碑,在人类知识的探索上跨上一个新的台阶。”(同上:13)

四、探寻古代文明中的社会学

社会学是现代文明的产物,或者像吉登斯那样明确地界定,社会学是以现代性原则研究现代社会的科学。这个判断不仅是社会学界的共识,而且也是其他学科对社会学的普遍看法。如前所述,无论哲学、史学和文学,还是经济学、政治学和法学,其学科化都是在近代才完成的。也就是说,作为学科存在的人文社会科学都是在近代才形成的。但是,人文社会科学的各个学科在编写自己的历史时,都把自己的起源追溯到遥远的古代,在尚未分化的学术观念中寻找自己的思想源头。由此,我们能够看到各种版本的古代哲学史、古代文学史、古代经济史、古代政治史和古代法学史等等。令人遗憾的是,唯独不见古代社会学史。究其原因,显然不是在古代学术观念中找不到社会学的思想源头,因为人文社会科学的源泉在于人类社会生活。当古代学者面对社会生活展开理论思维时,不可能把社会关系、社会交往行为和社会生活无限复杂的问题置于视野之外,关于社会现象的思考不可能不发生。

诚如柯林伍德所言,历史不过是后人对前人的思想与行为的理解,人文社会科学的各个学科史更是如此。一个学科对本学科的概念界定有多宽,它所编写出来的历史就有多远。实证社会学对社会学的概念界定太狭隘了,所以按照实证社会学原则编写的历史一般只能从孔德开始,而这样做的一个结果不仅把西方社会学的历史起点限制在 19 世纪 30 年代,而且把大量内容丰富的、尚未进入现代化进程的各民族的社会学思想也都排斥在社会学的历史之外。更有甚者,把不按照实证原则研究社会问题的学说理论一概拒斥在社会学范畴之外。

费孝通要突破的社会学传统界限之一,就是实证主义为社会学划定的这个历史界限。而实证主义为社会学历史划界的根据还是它的科学主义精神和客观主义原则,所以突破实证主义的历史界限,也是批判单纯科学主义精神和否定单一实证主义原则的必然结果。费孝通用人文主义精神和肯定主观意识的原则观察社会生活,看到了比实证主义视野更丰富的内容与形式。其中一个重要的问题是,人们的社会交往关系并不仅仅是受西方学者所概括出来的认知形式或思维方式支配的,尤其是对于中国人在社会生活中的意识活动来说,仅用主观和客观的概念更难于解释清楚。他说:“传统意义的中国人,对于‘人’、‘社

会’、‘历史’的认知框架,既不是西方的‘主观’、‘客观’二分的体系,也不完全如中根千枝先生所概括的日本文化的‘纵向’特征;中国的世界观,更像是一种基于‘内’、‘外’这个维度而构建的世界图景:一切事物,都在‘由内到外’或‘由表及里’的层层递增或递减的‘差序格局’中体现出来。因此,在中国的传统思想探索中,对于‘我’的关注,自然地就继续向‘内’的方向深入,也就引出比‘我’更接近‘内’的概念——‘心’这个范畴。”(同上:14)

“心”是中国人代表着思想意识、道德修养和内心体验的概念,相当于西方人的认知、评价和审美等多重意识的综合。中国人习惯说“将心比心”,实质上包含了要从真善美三重意识境界的统一开展意识沟通和情感交流,不同于西方人把他人及其行为作为客观对象去观察和认识的客观认识活动。虽然这种“将心比心”是一种分化不明确意识活动,但是,也正是这种综合性意识活动直接体现了中国社会结构的本质特征——由亲缘关系或血缘关系结成的差序格局。因为差序格局不是二分对立关系,而是一种水波纹似的圈子关系。正是这种水波纹决定了“将心比心”的思维方式,也正是这种具有向内和向外性的“将心比心”的沟通方式、评价方式和审美方式,使中国人有了这种依赖亲情、相信熟悉的行为方式,并由此而形成了中国圈子社会的差序格局。

费孝通([1947]1998:26)进一步指出,“‘心’的主观性和它的道德性,包含着对认知主体的——‘人’——本身的鞭策和制约。这种观念,不同于我们今天很多学术研究强调的那种超然置身事外、回避是非的‘价值中立’、‘客观性’等观念,而是坦诚地承认‘价值判断’的不可避免性;它不试图回避、掩盖一种价值偏好和道德责任,而是反过来,直接把‘我’和世界的关系公开地‘伦理化’,理直气壮地把探索世界的过程本身解释为一种‘修身’以达到‘经世济民’的过程(而不是以旁观者的姿态‘纯客观’、‘中立’的‘观察’),从‘心’开始,通过‘修、齐、治、平’这一层层‘伦’的次序,由内向外推广开去,构建每个人心中的世界图景。”

如果中国人的思维方式、价值评价方式和情感体验方式,同其所面对的社会结构一样,都是这种由内向外的方式,那么以其为研究对象的社会学研究也就不应简单沿用西方实证社会学的研究方式,而应当有一种与此相应的研究方式。“今天的社会学,应该探讨古人谈了几千年的这个‘心’,究竟是什么东西。它并不能简单地翻译成‘思想’、‘智力’

等现代通行的各种概念和范畴。……中国社会学现在还没有特别讲这个‘心’，但是要在中国文化背景下研究社会，不讲这个‘心’是肯定不行的。”（费孝通，2003：14）而要讲这个心，就意味着中国社会学面对着同西方社会学不同的研究对象，于是就必然要求引入新的研究方法。在费孝通先生看来，实证社会学建立的科学的研究方法，虽然发展得比较充分，可以作为社会学研究的一种基础的研究方法；“但另一方面，我们在探讨某些新的论题和领域的时候，也需要进行方法论和方法的再探索。在运用社会学来研究‘我’、‘心’这类概念的时候，原来的实证性的、假设——检验模式的研究方法，还能不能奏效？如何奏效？这就要进行一些尝试和探索，也可能需要借鉴一些新的思考方式和研究方式。而在引入新的研究方式的过程中，我们应该以一种开阔的心态，面向全人类各种文明中蕴藏的智慧，像印度文明、伊斯兰文明、希伯来文明、东正教文明、美洲土著文明、非洲文明等等，都包含着人类长期积累的高度智慧，值得我们去深入研究、借鉴和吸收。”（同上：16）

费孝通提及的这些文明，都不是现代文明，而是前现代或古代文明。费孝通（同上：17）认为，这些前现代文明中的问题同现代文明中的问题是有区别的，而且区别不仅在于社会发展的程度不同，而且还在于这些文明中有自己经过漫长历史积习而成的传统，其中包括与现代西方社会不同的风俗礼仪、道德伦理，也包括与其不同的社会结构、心理结构、行为模式和思维方式。这些社会现象都不能仅仅用建立在现代西方社会基础上的实证社会学方法开展研究，而应当用针对“心”、“神”、“性”、“我”等现象而形成的特殊的研究方式或理解与解释方式，诸如“意会”、“感受”、“领悟”、“将心比心”等等。而这些都是被迪尔凯姆明确排斥的内在的心理学方法。他认为规范的社会学研究方法应当是指向外在性的物理学方法。

宋明理学阐发的关于研究和解释“心”、“神”、“性”、“我”等现象的一些方法原则，受到了费孝通的高度重视。他认为，“理学堪称中国文化的精华和集大成者，实际上是探索中国人精神、心理和行为的一把不可多得的钥匙。”“理学的东西，说穿了就是直接谈怎样和‘人’交往、如何对待‘人’、如何治理‘人’、如何塑造‘人’的道理，这些东西，其实是直接决定着今天社会学所谓的‘机制’和‘结构’，就是社会运行机制和社会结构。如果我们能在一个新的高度上重新审视这些前人的成就，会

给我们今天的探索提供很多新的启示,十分有助于开拓中国社会学的探索领域。”(同上:16)

费孝通这些学理深邃、气势恢宏的论述,实在发人深省。他突破了长期以来被社会学界视为不可逾越的实证社会学的边界,不仅把社会学的视野扩展到更广阔的未来,而且使社会学的目光回溯到被现代社会学淡忘了的遥远的历史。尤为重要的是,费孝通先生强调对待前现代文明中的社会现象,应当运用蕴含在前现代文明中的一些方法原则去开展更有效的研究。

根据费孝通先生的观点,宋明理学等一些前现代学术思想中包含着有效研究古代社会运行机制和社会结构的方法原则,并且宋明理学等又确实用这些方法原则对前现代社会或古代社会开展了卓有成效的研究,留下了珍贵的学术遗产。据此,为什么不能明确肯定像宋明理学的一些研究也是一种社会学研究呢?或者进一步说,我们能否提出“前现代社会学”这个概念呢?如果固守现代社会学的观念,或者只承认以现代性为基础的实证社会学而不承认有其他形态的社会学,那么“前现代社会学概念”就一定是不可接受的,甚至是荒谬的;如果敢于突破社会学的传统界限,敢于承认社会学形态的多元性,那么不仅后现代社会学概念可以接受,而且前现代社会概念也可以得到认同。

概念是思想的纽结,一个新社会学概念的明确,意味着将有许多崭新的社会学问题和社会学思想被集结起来。后现代社会学为我们展开了现代性之后的绚丽多彩的画面;前现代社会学将引领我们回溯现代性之前的深刻久远的历史境界。暂且不谈其他民族的古代文明,仅就中华民族古代文明而言,不仅宋明理学中有对中国社会的独辟蹊径的丰富研究,而且晚清今文经学、汉代的公羊学、先秦的儒学墨学等等,其中都有对中国社会深入研究后所产生的丰富的思想理论和方法原则。哲学、文学、史学、经济学、政治学和法学,都把自己的学科历史追溯到古代,为什么社会学的历史只能从现代谈起?

历史是思想的源泉,如果一个学科没有历史或历史短暂,那么则意味着这个学科在思想上是贫乏的。突破社会学的现代性限制,在未来和过去两个维度拓展更广阔的社会视野,社会学将会以更丰富的思想和更旺盛的活力屹立于学科之林。对于中国社会学更是如此,只有把中国社会学放到几千年的文化传统中加以考察,才能既发现中国社会

学的丰富性,又明晰它的特殊性。

参考文献

- 布迪厄,华康德. [1992]1998. 实践与反思[M]. 李猛,李康,译. 中央编译出版社.
- 贝尔,丹尼尔. [1973]1997. 后工业社会的来临[M]. 新华出版社.
- 福柯. [1961]1991. 癫狂与文明——理性时代的精神病史[M]. 浙江人民出版社.
- 费孝通. 2003. 试探扩展社会学的传统界限[G]//中国社会学统计年鉴(1999 - 2002). 社会科学文献出版社.
- . [1947]1998. 乡土中国 生育制度[M]. 北京大学出版社.
- 里克曼. H. P. 1989. 狄尔泰[M]. 殷晓蓉,吴晓明,译. 中国社会科学出版社.
- 吉登斯. [1984]1998a. 社会的构成[M]. 李猛,李康,译. 三联书店.
- . [1985]1998b. 民族-国家与暴力[M]. 胡宗泽,等,译. 三联书店.
- . [1991]1998c. 现代性与自我认同[M]. 赵旭东,方明,译. 三联书店.
- 梁漱溟. [1949]2000. 中国文化要义[M]. 学林出版社.

责任编辑:李 聆