

“面向人本身”

——社会理论的再认识

渠敬东 孙飞宇*

提要：本文从当今对于社会理论的几种成见出发，通过中西学术思想史中的一些简要梳理，认为社会理论研究的根本在于“回到人本身”。而真正做到这一点的社会理论是“不古不今不中不西”的思考，它的使命之一恰恰是解放经验，而不是简单区分经验研究与理论研究。社会理论乃至社会学的研究者必然要将自己的生命融入研究之中，这既是学者在中国文明传统中的责任与担当，也是社会学研究走向文明研究的必由之路。

关键词：社会理论 人 文明

一、关于社会理论的几种成见

今天，相比于社会科学的其他研究领域，社会理论或许更加需要重新理解和界定。社会理论的影响不仅涉及与社会学直接或间接相关的学科，也广泛地引起人文学科的关注、对话和运用。然而，社会理论在今天也遇到了许

* 渠敬东，北京大学社会学系教授；孙飞宇，北京大学社会学系长聘副教授。

多成见或者说误解,因此,对于社会理论的再认识,先要从社会理论的这些成见或误解开始。

第一种成见认为,理论是一种理解世界的独特方式,而且这种方式与我们理解的经验世界没有直接的关联。理论研究和经验研究的区分,多少都带着这个前提,这似乎意味着,作为一个独特的思考方式,理论研究完全沉浸在自身思维体系的运行过程,似乎闭目塞听就可以构建出一套理解世界的系统。在这种前提下,经验研究就变成了检验这些所谓的理论系统,或者说确立或挑战以往有关经验的理论假设的一项验证性工作。在这个意义上说,经验研究理解的理论其实也是跟经验无关的,因为其理论假设本身便与经验无关。许多经验研究者在面对经验时——无论是过去的经验还是当下的经验,甚至是未来的经验——都需要借助理论来做一套自我的分析,这是理论抽象化的一个非常重要的驱动力。

此外,在今天常见的中层理论往往会被误解为社会理论。在今天的学界,我们可以读到大量的经验研究者,都会说我们有一个基于经验研究的理论。这种理论与当前主流的社会学研究有关,却与社会理论的关照不同。真正的社会理论,在时间的维度上和领域的广度上面,都远远超过作为一个标准学科的社会学。也就是说,社会理论在广度上涵盖了社会学理论,然而这并不意味着社会学理论,尤其是中层理论就是社会理论。这二者之间其实有着质的区别。

第二种成见是一种简单的现在论(presentism)倾向,认为社会理论就是面对当下社会的各种问题的直接思考,理论存在的意义,是为所有现实问题研究提供概念工具箱。或者说,社会理论,只有和当下世界发生关系才有意义。在这个前提下,即便理论工作能够拉展到所谓历史的脉络,这个脉络本身都是为解释当下世界而服务和存在的。例如,美国历史社会学的分析系统,就是一种理论的现在性的体现。然而,只有对当前问题的思考,哪怕是基于某种扎实的研究进行的思考,也往往和社会理论存在着很大的区别。

第三种常见的误解是,理论研究仅仅是就文本来研究文本,是一种文本性的分析工作,所以理论研究不仅和经验研究无关,而且跟当前人的生存状态也没有多大的关系。

正是由于上面的几种误解,理论在今天显得比较奇怪:似乎什么都是理论,又什么都不是理论。我们今天一方面拒斥理论,认为那不过是“写稿子的”;另一方面又常常把某些思考方式泛化成了理论,似乎我们所有的思考和思考方式都是理论化的。与之相应,所有在社会维度上生活的人,所有这些人的具体感受又都只是经验而已,难以找到普遍性。

今天人们对理论的成见,其实也是对经验的成见,它全部基于我们的这样一种观念:认为社会中构造的人都是普遍的一分子,是分子与分母的关系,这好像是说,一种普遍性的东西在所有具体的人身上不断展开,而当我们用这种方式来从事研究的时候,社会就会出现一种极高的抽象度。人的身体、心灵、精神乃至灵魂,以及如费孝通先生所说的人和人之间的“会意”,都不能纳入理论和经验的领域,不仅往往被抽象化,甚至会被当作各种误差剔除掉。此种成见所带来的一个问题就是,若要在研究中回到“人”本身,几乎是不可能的事情。

这意味着,理论本身即是一个悖论:一方面,理论工作是基于思想者或者是理论家对世界的体验,是有关这个世界的推理演绎的一整套学说系统;另一方面,因为它直接呈现为一种普遍性的思考方式,所以大家很容易认为它和具体的、经验的人是无关的。如此一来,理论说的永远是一些归纳或推演的“一般公理”。这是今天理论面对的最大挑战。那么,理论研究如何保护和解放经验的想象力而非如上文所说在理论化中抽象经验的同时也异化了自己呢?社会理论如何应对这样的挑战,真正“回到人本身”呢?

二、何谓“回到人本身”

何谓回到人本身?在社会学兴起之初,东西方学界有大量的经典著作已经向我们表明了这个问题的重要意义,马克思回到了人的现实社会基础,涂尔干回到了人的二重构造,韦伯回到了灵魂拯救与世俗工作的问题上,这些无疑都是社会理论史上最关键的一些思考成果,本文不再展开,这里,我们

择取中国社会学传统中的两位代表人物一窥端倪。

1920年代,20多岁的潘光旦在梁启超开设的“中国历史研究法”课程上,运用他刚刚读到的精神分析理论,对于明末清初的传奇女子“冯小青”的分析,即是“回到人本身”的经典作品。这一带有强烈探索性质的研究,其最初版本就得到了梁启超的高度赞赏。直至晚年,潘光旦也认为,冯小青的案例是他破除成见、引入精神分析理论来推进理解中国社会的关键切入点。不过,从他的学术历程来看,这项“不古不今、不中不西”的研究,恰恰也因此是思考青年人的精神气质和大学教育的绝佳案例。这意味着,潘光旦对于冯小青的思考,固然源自社会改良之关切,而其实质则完全基于对人的深度呈现和理解。

潘光旦指出,冯小青研究的目的,不仅仅是一种知识上的探索,或别于传统的解释,还在于从“自恋”这一概念出发,可以理解当时的青年心态和认同的变迁。他敏锐地发现,伴随着中国社会近现代的变迁,传统意义上的家庭和与之相关的认同也发生了重大变化:人变得不同以往了。^①

潘先生在中西比较的背景下来理解这一变化,发现其呈现出了现代教育所带来的时代变迁,即传统中国对于人的理解模式被断然舍弃了。在《中国人文思想的骨干》一文中,潘光旦强调,传统中国的一个简单原则,是对外有“伦”(人际关系)、对内有“节”(分寸拿捏)。^②这意味着,传统社会从来不会把人理解成为一个单独的个体,而是理解成在过去与未来相传承的某种社会关系之中的“整个的人”。从这一理论关怀出发,潘光旦逐渐发展出了他的“中和位育”的社会理论。

这一社会理论研究的尝试,也潜含着对于同时作为学者的大学教师的批评。他认为,当时大学(即现代意义上的大学)的一个根本缺陷,就是人的消失。显然,这一批评亦可扩展到对现代社会和现代科学的批判。在1946年的

① 潘光旦:《中国之家庭问题》,载潘乃穆、潘乃和编:《潘光旦文集(第一卷)》,北京:北京大学出版社2000年版,第71页。

② 潘光旦:《中国人文思想的骨干》,载潘乃穆、潘乃和编:《潘光旦文集(第六卷)》,北京:北京大学出版社2000年版,第115、117页。

名作《说童子操刀》一文中，潘光旦以“童子操刀”的比喻来说明现代大学的弊端。所谓“童子操刀”，是说一个尚未成年、对自己、他人与社会并无太多理解的人，一旦掌握了某种知识和技能，妄加于社会生活，便是极大的危险。也就是说，科学作为工具，本来是无所谓好坏的，关键在于人对这一工具的使用。他说：“真正的人的学术包括每一个人的自我认识与自我控制，舍此，一切是迂阔不切的、支离破碎的，或是由别人越俎代谋，而自外强制的。”^①现代科学和教育对于“人”的两种忽略，“已经把人忘记得一干二净”。^②科学研究实际上并未触及人，也因此不是真正的研究。

所以，后来潘光旦也曾说过：“无论做学问，做事，做人，第一个大难关是去蔽。”^③所谓“蔽”，即是指专业化的教学和知识遮蔽了现代人对于世界的整体性认识与人格的完整培养。潘光旦认为，中国儒家传统中有着丰富的对于“去蔽”的理解：

人生是一个整体，知识、学问、行为，所以辅翼人生与表达人生的，也不得不是一个整体，凡属整的东西，全的东西，我们不能以一偏来概括；近百年来的社会科学家，凡属学养较深、见识较广，而理解力足够把握的，都作如此看法。^④

正所谓“群学之难，难在解蔽”，^⑤解蔽对于群学而言，就意味着“回到人本身”。

1940年代初，林耀华在他美国留学的最后一年，利用自己在家乡的调查材料写成《金翼》一书，也是社会研究“回到人本身”的代表之作。林耀

① 潘光旦：《说童子操刀——人的控制与物的控制》，载潘乃穆、潘乃和编：《潘光旦文集（第六卷）》，北京：北京大学出版社2000年版，第13页。

② 同上。

③ 潘光旦：《荀子与斯宾塞论解蔽》，载潘乃穆、潘乃和编：《潘光旦文集（第六卷）》，北京：北京大学出版社2000年版，第50页。

④ 同上书，第53页。

⑤ 潘光旦：《大学一解（稿）》，载潘乃穆、潘乃和编：《潘光旦文集（第九卷）》，北京：北京大学出版社2000年版，第528页。

华运用了生命传记法 (life biography), 从极为具体的连带性的社会关联出发, 呈现出一部家族编年史。这意味着, 任何一个人的生命历程, 都是一种社会生命的历程, 个体只有回到社会关联的平衡秩序中, 才能获得真正的生命价值。

林耀华借白描法来绘制编年史, 就是要削去那些用来烘托和粉饰社会生活的成分, 用最精练且精致的笔触, 勾画出最能表现社会生命之律动的线索, 虽着墨不多, 却余味无穷, 让人与人之间互动、互构的生活机理, 都能够转化成为内心里的印迹。这样的研究方法, 与以往基于观察、测量和统计的形相主义不同, 而是着重于用心来体验, 靠“心灵交通或精神接触”而来的学问, 通过直觉、同情和内省, “才能认识社会的真相, 才能抓着生命的价值”。^①

林耀华也曾说: “研究个人生命, 同时也就是研究家族社会。个人生命的变迁, 自出生至老死, 恰好绕成一个圆圈, 在这圆圈之内, 每个人生命必需依赖他人而生活, 上连下继, 循环递嬗, 由个人圆圈积成家族生活的大圆圈。”^② 社会中的人、人与人的关系, 甚或是作为国家的公民, 在生命传记的意义上是一体的关系, 不是概念上的逐级递进关系。人与物、人与人、人与祖先或神明的关系, 也非各自分立, 而是化育在每个具体的人的生活之流中, 连同各种偶然和机缘, 彼此交错, 共存一处, 呈现为社会的样貌。

人类学家弗思 (Raymond Firth) 在为《金翼》撰写的导言中, 重点引用过林耀华的一句话: “我们今天可以将‘上苍’理解为人类本身, 把‘命运’看成是人类社会。”^③ 这里, 所谓“上苍”, 即是中国人先天被赋予的东西, 是人类本身先天注定拥有的属性: 父母和兄弟姐妹、家人和亲戚, 同宗同族, 祖先, 以及各种各样的神灵, 都是既存的先在, 连养他的地方, 这片土地及土地

① 林耀华:《社会研究方法上的形相主义与体验主义》, 载《从书斋到田野: 林耀华先生早期学术作品精选》, 北京: 中央民族大学出版社 2000 年版, 第 207 页。

② 林耀华:《从书斋到田野: 林耀华先生早期学术作品精选》, 北京: 中央民族大学出版社 2000 年版, 第 167 页。

③ 林耀华:《金翼: 中国家族制度的社会学研究》, 庄孔韶、林宗成译, 香港: 三联书店 (香港) 有限公司 1990 年版, 第 ix—x 页。

之上的风俗人情，也皆是养育。个人的生命，自然有这社会生命的结构，这既是人的生长点，也是人的归宿地。

不过，《金翼》所讲的故事却还有一层含义：黄张两家的不同命运，看似早就注定了的，却与一个人怎样活出自己的社会生命有关。一个人的生命是社会赋予的，而一个人对生命的把握却来自对自身的一切社会构造的认识和践行。全书结尾处，年迈的黄东林任凭敌机从头上掠过，依然奋力锄地，说出了点睛之语，“别忘了把种子埋入土里”。这是作者对中国社会之构成根基的最简明的表达，也是对中国人的社会生命之生发和延续的最经典的概括。

在这个意义上，社会学前辈所呈现的既不是抽象的人，又不是“每一个”具体的人，而是这个社会所构造的不同的人的命运。理解这一点，我们才能接近社会理论的内核，在一种特别的经验感中理解社会理论的要义。社会理论的真切关怀在于：我们怎么才能面对具体的人？社会学何以能够做到将人作为本位？社会理论既不同于哲学意义上的认知思想文本，也不是分析工具的集合。社会理论的努力，终究是要还原出人的历史或者是思想经验，能够始终保持对经验的解放能力，体会某种意义上的思想发展的契机，这同时也是社会学最独特的魅力所在。

三、西学与我们的理论传统

我们不能否认，社会学作为一门学科的思想和方法，来自西方，这与现代世界的形成和危机密切相关。但王国维曾感叹说：“学之义不明于天下久矣！今之言学者，有新旧之争，有中西之争，有有用之学与无用之学之争。余正告天下曰：学无新旧也，无中西也，无有用无用也。凡立此名者，均不学之徒，即学焉而未尝知学者也。”^①事实上，对中国的社会理论发展来说，

① 王国维：《〈国学丛刊〉序》，载《观堂集林》，石家庄：河北教育出版社 2001 年版，第 875 页。

西方的刺激使我们很多时候能够去发现在自身传统里看不到的一些学理问题。例如,韦伯在《儒教与道教》中对于“家产制”的分析是我们耳熟能详的例子;法国汉学家沙畹(Emmanuel-Édouard Chavannes)的经典作品《泰山》和《投龙》则将山川祭祀的意义呈现出来,他们的学术关切虽对应着西方所谓的宗教方面,但由此带来的问题却值得我们关心:文明不同于所谓制度本位的神圣基础在哪里,或者其神圣的起源在哪里?

另一个例子,是与“圣俗”问题相关的双轨体制。也就是说,没有西方思想对政教关系的讨论,我们怎么会去理解中国的政统和道统之关系呢?这些问题意识,都突出地表现在费孝通等人的社会思想中,甚至对于陈寅恪来说,亦是中国历史研究的问题要害。

费孝通对中西在文化和其他方面的冲突有很深的体会,这个体会不只是接受性的,也是反应性的。对于费孝通这一代的学人来说,吴文藻带来的社会人类学在燕京学派当中形成了持久的影响。燕京大学的教育是非常独特的,不只是提高学生的学术修养,也有一些观念上面的改造。当费孝通写《花篮瑶社会组织》的时候,仍然是用社区研究的方式去研究瑶族人的生活。而当他在云南开启第二段学术生涯的时候,作为西南联大授课讲义的《生育制度》,则把抚育下一代为核心的小家庭作为基本对象来讲授。费孝通时常把人类学对原始婚姻的考察和对1930年代中国人婚姻的生活的观察并置。同时,他也把家庭视为寻找社会性父亲的过程,这些观点都相当受到西学的影响。

在去英国留学之前,社会人类学的文化观念通过吴文藻的思路,间接影响了费孝通和与他同辈的燕京社会学人。吴文藻在访问英国期间获得了马林诺夫斯基(Bronisław Malinowski)的《文化表格》稿本,回国之后,吴文藻对马氏的《文化表格》进行了长篇的评述。^①马林诺夫斯基的表格总结了此前和他同时代的诸多人类学的观念,不仅是一个人类学进行文化分类的指南,也是一个相当大的观念继承。在吴文藻的评述当中,《文化表格》本身是

^① 吴文藻:《论文化表格》,载陈恕、王庆仁编:《论社会学中国化》,北京:商务印书馆2010年版,第269—333页。

一个人类学的文化现象,更是一种文化批评,它包含了社会世界的结构和人格成长的阶段。

在1936年之前,费孝通的学术性发表,包括他翻译的书和发表的文章,以及他做的读书笔记都有一个非常鲜明的主题。那就是一个传统的文明体,在经历了现代意义上的变迁之后,如何能够找到它新的平衡或者说在现代意义上的出路。从他后来的学术生涯来看,这个问题构成了他自己毕生求学的内在动力。他在“魁阁”时期所写的对韦伯《新教伦理与资本主义精神》的长篇书评,也是这个关切的发展。在这些文字里面,费孝通非常强地体现了士人对文明体变迁的观察和关心,这个关心大概可以分成两个部分:一个部分是说这个变迁内在的机理是什么;另一个部分则是变迁是否会走向一个新的平衡。这个问题颇带着梅因的色彩,对此费孝通和瞿同祖等人,都有各自的心得。在对于这一关切的研究过程中,费孝通似乎尝试了各种西潮激荡下的研究取向:从人文生态到功能关系,从社区调查到文明变迁的关心,但背后的关心都不脱离上面两个方面。文明社会如何达到新的平衡?用“五四”时期的话语来说,就是如何实现救亡图存,为中国社会找到新的出路。

而在《江村经济》当中,费孝通对“不在家地主”的论述也深受社会史学家托尼(Richard Tawney)的影响。他对金融问题和城乡关联问题的关注,都和托尼的农业史研究有密切的关系。从“不在家地主”出发,费孝通在1940年代和其他社会学和史学的研究者共同阐发了士绅的角色和功能。其中的核心概念“双轨政治”,一方面是文化和乡土关系的阐释;另一方面,可以说是作为士人知识分子的自我省察,这对于形塑重建后社会学的知识品格是一个重要的伏笔。总之,费孝通所代表的探索,重点不仅仅是他在各个著作中的观点和结论,他在这个探索过程中的每一步,都见证了新一代社会科学家的成长之路,这条道路具有高度社会理论的色彩,同时却也是传统意义上的士人的养成道路。

费孝通的同学瞿同祖所吸收的西学资源就更加明晰。他在本科和硕士论文当中理解封建社会的思路,受到了历史法理学派(historical jurisprudence)很大的影响。在《中国封建社会》中,瞿同祖就大量引用了梅因(H.

S. Maine)等人对中世纪的研究。在这一点上,他和韦伯式的研究方向有着深刻的区别。韦伯对法律的关注,瞄准的仍然是理性化和官僚制这个大的系统。而瞿同祖则从中国所谓的中古时期法律出发,来理解社会秩序化的过程。

杨开道则是受到了美国伊利诺伊大学厄巴纳-香槟分校(University of Illinois at Urbana-Champaign,简称UIUC)学派的影响,把美国社会学和农业经济学的成果带回到了燕京大学。1930年秋,他在燕京大学工作的时候,在清河及其周围几个农村开辟了实验区,把关于农村建设的经验融入其中。用他自己的话来说,虽然是留学归国,受到美国的影响,但同时他仍然喜欢“读古书”,和梁漱溟等人主张有很多共同之处。

我们都知道,费孝通是“魁阁”(云南大学-燕京大学社会学工作站)的真正导师。“魁阁”吸收了大量西南联大的本科毕业生,实际上也是一所培养研究生的学坊。作为一个特别的教育和研究共同体,“魁阁”的关注点其实很明确:中国经济的转型和地方社区的建设。在下一代学人中,史国衡的《昆厂劳工》和田汝康的《芒市边民的摆》是两个非常优秀的研究。“魁阁”发展出了和此前的功能论很不同的研究色彩。《江村经济》和抗战期间成稿的《生育制度》其实是巧妙运用了大量关于中国社会的模式性理解,更倾向于从结构上重新讲述中国社会,而并非完全意义上的民族志作品。在这些作品里面,对于具体的社会生活和动态的人格结构的讨论依然有待进一步发展。

在“魁阁”时期,费孝通基本上亲手指导了“魁阁”的每一部重要的作品,而“魁阁”在整体上也重现了燕京学派在战前倡导的社区研究的风格,在这个学术共同体下面训练和陶冶出的作品,有明确的社会关系和时间结构。这些作品呈现了写作中国社会生活中的基本元素的灵感和方法——整个1940年代的研究都包含了对具体经验、时空和社会关系的揣摩,换言之,找到了体会中国社会结构的方式。

民族学可能是抗战时期发展最快的社会科学领域。生于19世纪末和20世纪初的这一代学人,多少都在抗战时期进入了自己人生和学术生涯的转型期,而民族学又发挥了一个具有普遍意义的学术转型的催化作用。民族

学在1920年代之后迅速发展出了田野工作的技术和方法。在这方面,凌纯声著名的民族学调查格就是其中的代表。凌纯声和吴文藻同年学成回国任教,这个调查格吸收了当时法国和德国的民族学调查格,和吴文藻曾仔细评述的《文化表格》可谓遥相呼应。

更重要的是,凌纯声代表了将民族学调查应用于理解中国社会的习俗结构的做法。1936年,凌纯声、徐益棠和卫惠林等人设计了第三次全国风俗调查。在这次调查中,三位民族学家进行了分工。凌纯声负责“生、冠、婚、葬、月令、岁时”,卫惠林负责“衣、食、住、行、器用、财物”,徐益棠负责“宗教、巫术、迷信、禁忌”。^① 尽管三位学者都是在法国学习了民族学,但分工的形式却是比照中国礼俗来进行的。

早期的经典汉学家,例如沙畹和葛兰言(Marcel Granet)等,都从莫斯(Marcel Mauss)那里获得了很多的启发,但这些工作并不是作为区域研究的汉学家对一般理论的“应用”。人类学家杨堃在这一点上是非常有心得的。他从涂尔干学派出来,通过对社神、家神的考察来讨论神圣性的问题。莫斯对中国并无讨论和研究,但他关心的恰是构造社会世界的那个非常关键的位点,这是他理论最核心的抓手。这样的理论对于构成文明体的中国,而不是一个东方社会带来了很多的启发。经典的汉学家是在理解文明的意义上成为社会理论重要的同行者和开拓者。因此,在所谓“世界历史”框架下,西学作为学术源泉被重视和中国作为文明被重申这两者被认为具有矛盾性。但从中国社会理论建设的历史来看,二者其实有很多内在呼应,而这种呼应并没有得到充分的认识。

如同一千多年前,若没有与释道的会通,就不会形成真正的理学一样。像费孝通、林耀华这些社会学家受了何种西学的影响,才能让他们做出这样的研究来?这是我们构建社会理论需要特别关注的问题。他们既不是单纯守持中国的传统,也不是单纯移植西方的理论。正是在这一点上,中国的社会理论才有了了不起的气象。

① 徐益棠:《七年来之中国民族学会》,《西南边疆》1942年第15卷,第58页。

四、多重复合的经验

可以说,社会理论的生成发现,始终与生活相伴,始终追踪着人的社会经验。到了改革开放时代,社会学恢复以来,中国社会的全新变化,总是以经验的方式催促和融入社会理论的思考之中。以1980年代为例,中国的改革事业所形成的基本经验之一,就是单位制既在恢复又在瓦解的过程中。“文革”以后拨乱反正,70年代与80年代相交,城市地区单位体制的恢复,是与农村地区全面推行家庭联产承包责任制改革并行的。这一双轨制的改革步伐,又产生了一种社会风习的复调效果:一方面,体制需要在存量上保证常规运行;另一方面,则需要在增量上寻求制度突破。因此,单位制研究的形成,就是在实体意义上不断构建,而在理念上又逐步瓦解的矛盾氛围中形成的。研究者们深切体会到了单位制内在的复杂逻辑,并将其带入改革开放的问题意识之中,才产生了一批出色的研究成果。从单位制出发来窥测中国社会总体运行的逻辑,以及内在的行政权力运行,甚至是由此塑造的层级性的人际关系和心理机制,李汉林、李路路等学者的研究对此有深刻的体认。^①

不过,单位制的构成,又不仅仅是行政权力关系的结果,撒林尼(Ivan Szelenyi)所谓的“超理性”的科层制体系,是基于社会主义体制或共产主义文明而形成的社会结构,但若从中国单位组织内部的关系构成来说,又有诸多所谓中国传统社会里的庇护关系存在,即行政层级、师生关系或长幼秩序等拟亲属关联的存在。微观组织生活中的经验感,使学者有了新的发现,即究竟有哪些中国社会固有的伦理关系依然发挥着活的作用。^②

① 李路路、李汉林:《中国的单位组织:资源、权力与交换》,北京:生活·读书·新知三联书店2019年版;李汉林:《中国单位现象与城市社区的整合机制》,《社会学研究》1993年第5期,第23—32页。

② 李猛、周飞舟、李康:《单位:制度化组织的内部机制》,载《中国社会学(第二卷)》,上海:上海人民出版社2003年版,第135—167页。

当然我们也不能否认,单位制研究亦脱离不开当下社会的那种效率至上原则的影响。换言之,承包制的总体气氛,以及市场化改革的趋势,在第三个层面上塑造了这一研究领域的问题意识。概括说来,单位制研究拓展了社会主义体制、传统文化及现代资本市场的三个文明要素的聚合,使我们从经验出发而形成的理论思考大大深化了。

确实,中国社会是不同的文明要素叠加在一起而构造的。上述研究具有非常浓厚的社会理论气息,又皆源于经验发育的涌动潮流,打破了狭隘的实证框架。这方面的另一个典型的研究领域,是社会学家有关产权的分析。事实上,产权问题,是体制改革必须面临和解决的重要议题和关键环节,关涉到社会发展的成败。社会学家通过大量的田野调查,突破了一味地批判旧体制和复制新市场的两极思维。

张静从法理社会学和新制度主义的角度出发,将产权问题聚焦在公私关系的领域,在双向的社会复合构造中发现了普遍存在于社会结构中的二元整合秩序。^①申静和王汉生则深入农村社会主义制度的内在机理之中,强调集体产权在多种原则中的呈现方式,特别从农民对土地权利的认知角度,揭示了凝结于土地之上的社会文化遗产在具体社会运行中的作用。^②折晓叶等从政治经济学的基本原理出发,将产权的经济问题扩展成为更广泛的社会问题,从集体产权私有化的个案研究出发,创造性地提出了“社会契约性产权”的概念,对于产权纠纷所呈现的三种制度因素和社会习俗基础,如何融合为微观上的具体社会行动给出了极为复杂的呈现。^③

周雪光的产权研究,则表现了管理学和社会学理论思考的融合,他所提出的“关系产权”的概念,强调了“产权是一束关系”这一中心命题,以突破西方产权理论有关产权是一束权利的判断。^④以关系产权来替代个体权利

① 张静:《二元整合秩序:一个财产纠纷案的分析》,《社会学研究》2005年第3期,第1—19页。

② 申静、王汉生:《集体产权在中国乡村生活中的实践逻辑——社会学视角下的产权建构过程》,《社会学研究》2005年第1期,第113—148页。

③ 折晓叶、陈婴婴:《产权怎样界定——一份集体产权私化的社会文本》,《社会学研究》2005年第4期,第1—43页。

④ 周雪光:《“关系产权”:产权制度的一个社会学解释》,《社会学研究》2005年第2期,第1—31页。

的基本预设,事实上已经将理论触角伸入到了关于中国社会之基础构造的思考中,这是同期社会学家一致的理论关怀。刘世定的研究,虽然基本概念和分析方法均来自经济学的经典理论,但他对于“占有”的理解,则完全扩展到三维度的社会结构(即占有的排他性方位、占有方式选择范围、占有的时限)以及占有的认定机制等领域,由此将行政关系、人际关系和财政激励等经济分析的外部因素纳入产权的构成性思考中,极大程度地扩展了新制度主义经济学的范畴,使中国式的社会思考获得了普遍性的理论意义。^①

事实上,上述基于田野经验的理论创造,不仅真正切中了时代脉搏,也从占有、经营和治理等的基础维度上触及了社会理论的经典议题。^②不仅如此,中国社会的构成性原理及其历史性的关联,也可随此脉络得以渐次呈现。譬如,人们可发现,现行的农村集体土地所有制,特别是在改革开放后加入了家庭承包制的制度因素后,开始展现出广泛存在于明清社会的永佃制的基本精神。土地的集体占有权和农村家庭的承包权甚至是转租权,就如同永佃制中的“一田二主”或“一田三主”(即田面权和田底权)的现象那样,完全超出了西方所有权制度的法权结构,形成了中国特色的具有社会保障意义的制度原则。而且,在社会主义体制下,土地在一级占有上的个体权和家族权,被集体代替,更加强化了永佃制的制度目标,同时30年周期的连续性承包合约,也极大程度地确保了农业生产和土地保障的社会基础。

所以说,这项土地制度确实是从传统社会中衍生而成的,同时也巧妙地解决了阶级剥削问题,转化了国家和个人的关系。而且,由土地制度衍生出来的其他制度,如乡镇企业的产权结构,也体现出了这样的制度精神。古今之变是相通的,其内在的道理,便是社会学基于田野的微观发现,将其理解转化成的不同文明要素的制度结晶。其中,若没有综合的理论素养和理论意识,是看不到其中蕴含的宏观思考的契机的。因此,我们没有必要强行区分

① 刘世定:《占有制度的三个维度及占有认定机制——以乡镇企业为例》,载潘乃谷、马戎编:《社区研究与社会发展(下卷)》,天津:天津人民出版社1996年版,第1364—1401页。

② 渠敬东:《占有、经营与治理:乡镇企业的三重分析概念(上)——重返经典社会科学研究的一项尝试》,《社会》2013年第1期,第1—37页;渠敬东:《占有、经营与治理:乡镇企业的三重分析概念(下)——重返经典社会科学研究的一项尝试》,《社会》2013年第2期,第1—32页。

理论和经验研究的想象力,两者之间完全是一种相互解放和成全的关系。社会理论要从复合的经验走向一种文明的体验,这是它的初心所在。

五、对文明的认知与体验

中国是一个文明体。文明体最重要的特点就是融合古今,也融合内外,不会一味守成,而是时时刻刻面对拓开的边界。任何一个文明体必然是一个多文明结构,在不同的历史时代会体现为不一样的结构。“华夏-四夷”是一个文明的结构,所谓的“儒释道”则是另一个结构,而中西融合也是这种意义上的多边形结构。对于这样一个文明体来说,只有通过冲突、交融和吸纳的过程,才能实现文明的传承和建构。在胡适所说的十六字“方针”里,“文明再造”是最终的目标;费孝通的十六字“箴言”,所说的也是文明关系的真谛,当然它更是中国文明所理解的文明关系。

任何文明,总是有一种黑格尔(Georg Hegel)所说的自我否定性的力量的,只是他不太理解中国社会的开放动力在哪里。社会学作为19世纪到20世纪兴起的学问,在此种意义上具有几个关键性的特点:第一,所有文明都具备自我转化的动力和动机,而在社会事实的层面,亦即在具体经验的层面上发现最细微的转化性事实,是社会学一项最为基础的工作。例如,费孝通最早作品《江村经济》,便是对乡村生活现代变迁的契机和线索,做了最诚恳的发现,即世界经济和帝国市场对中国传统手工业和城乡金融关联的挑战,以及如何有效转化传统资源来承续这个文明的发展。上述有关单位制和产权的诸种经验研究,也是具有同样意义的理论发现。

社会学的第二个特征,就是要从世界历史的角度来比较研究不同文明的现代道路。在社会学的经典时代里,这个问题始终是社会学这门学科的初衷所在。现代社会是在一个全球化的时代里,不同文明必彼此相交,而所有的社会机遇和危机也由此而来。马克思告诉我们,必须要正视普遍性的资本主义文明的挑战。涂尔干告诉我们,所有社会都必须要去寻求神圣的基础,而

不能为世俗主义的世界所吞没。韦伯的比较宗教社会学研究,看上去是要证明其他文明与西方文明,或者说与西方资本主义的理性化机制有何不同,却激发了不同文明对自身的理解。^①

这个时代里,除了经典三大家,也还有诸多学者的工作具有鲜明的以文明为思考对象的思想努力。如弗洛伊德(Sigmund Freud),他早期受到进化论和机械论的影响,但是同时也敏锐发现了在欧洲文明传统中久已存在的关于无意识的思想史线索。无意识及其相关的概念丛扩展了我们对于人的理解,同时也经由本雅明(Walter Benjamin)等法兰克福学派的努力,成为理解人与社会之间关系的重要枢纽。这与后来马尔库塞(Herbert Marcuse)等人在黑格尔的传统中对法国实证主义社会学的批判,有近似之处。不过,更重要的是,弗洛伊德对于压抑、焦虑和抑郁的理解,对于人之为人和文明之为文明的理解,都紧密关联在一起。在他的理解中,家庭、社会、政治和文明,乃至宗教和文明史,都可以在一个具体的人的反常行为中表达出来。

这是西方广义上的社会理论传统之中的最要害处。在这一视角下的社会理论工作,对社会研究最终要回到具体的人上面,回到人所支撑的作为制度和整体的社会、国家的运行中,都提供了最为基本的想象。文明体在具体的人和整体的社会这两方面都有极大的结构性。它有一个独特的世界观和宇宙论,同时必定塑造了社会中人最细微的思想、举止(manner)和行动,以及人与人之间的关系。无论是理论还是经验,文明体所面对的问题本身就是有世界历史含义的:要求通过一个具体的社会或一个具体的人,来构建一个世界,并且拓展出这个世界的历史。

社会学的第三个特征,特别是对于后发现代的社会来说,需要真正意义上的“文明自觉”。上文曾简要追述了前辈社会学人的西学渊源,其目的并不仅仅在于探讨他们各自的知识构成,还在于表明,对我们的自我认识来说,西方文明在现代意义上是一个自我开放和否定的过程,而不是简单的外部介入或移植的过程。费孝通晚年所倡导的“文化自觉”,即是一种“文明

① 渠敬东:《作为文明研究的社会学》,《中国社会科学》2021年第12期,第55—72页。

自觉”。内外和古今，乃是文明体的空间和时间维度，都是在文明间的互动和交往中聚合发生的。若没有现代市场的挑战，就不会有中国社会的自我重建以及对此的精微认识；若没有民族国家的挑战，中国社会学就不会有很强的民族学特质。如何构建一种更具有超越性和统合性的政体，来突破对现有的概念认识，在这个意义上，社会学这门学科具有鲜明的文明特质。

由此，社会学便有了第四个特征——社会学家不只是实证材料的收集者和验证者，更具有强烈的经验感。这里所说的经验感，并不等同于经验本身，而是对人的行为法则的默会，一种直觉性的认识、一种同情式的了解。有了这种经验反思能力，我们才可以突破既有的认识边界，在一个多重实在的关系领域里面去理解社会的构造。而中国社会特有的关系性的经验感，便是理论想象力的真正来源。其实，不只是理论家如此，每一个中国人也都如此。中国的文明体所塑造的对理论和经验的那种直接认识，其实是体现在每一个社会单元和人格里的。

如上所说，在制度或组织研究中，每个单位的运行，都不只是我们平常理解的一套制度方式，而是把这个文明所集聚的所有理解世界的方式，都纳入这套运行系统里，甚至是人与人的交往之中。在社会中具体行动的人（agent），也会产生这样的欲求，社会学面对的每个经验研究片段或社会运行的微小机制，也都处处如此。社会学家面对每个人群时，对其生活中的一举一动所给出的解释，都远远不止是区域性的，而是统合性的。这就是一个文明所养育的人的内在要求。近年来社会学界主要基于对传统儒家理论的研究而发展出的理论研究，也都有这一鲜明的特征。只有回到文明的源头，回到文明构造最核心的地方，才能够深刻理解日常生活最细微、精妙的现象。^①

因此，社会学需要对于文明的认知与体验感，这与中国社会作为一个文明体的属性有关。这样一种文明体，是探求性的、包容性的，不是被动的、防卫性的。中国的社会理论研究，应该有一种“不古不今、不中不西”的态度，有一种“囊括四海、化为我用”的胸怀气度。费孝通所说的“各美其美，美人

① 周飞舟：《中国特色社会学的理论渊源》，《社会学评论》2023年第1期，第5—17页。

之美,美美与共,天下大同”,不只是一个愿景,它既是文明构成的核心,也是每一项社会研究应有的气象。

六、士人和文明:理论研究者的责任

社会研究若要深入文明构造的肌理,社会研究者也必须要“回到人本身”,成为文明化育的具体。因此,归根到底,就像费孝通和林耀华所揭示的那样,文明要活在人的社会生命里,对文明的认识要落实在研究者的承担和体验上。

在中国的社会学传统里,如果说严复是第一代学人的代表,那么潘光旦和费孝通等便属于第二和第三代学人。如前所述,潘光旦从对于冯小青研究起步,将一生的社会认识贯穿于对时代的判断,并将他最后的实践落实在大学教育上。他的“中和位育”理论,对中国新式教育提出了一个关键问题:“教育没有能使受教的人做一个‘人’,做一个‘士’。”^①在他看来,士人是中国文明的承载者,可他最大的忧虑,也是教育最大的危机,即是士人的不再,而在大学中同时身为研究者和教育者的学者们,对此便难脱其咎。潘光旦认为,在现代社会,士人依然应该是大学教育的核心,与传统并无区别。他是这样来理解的:

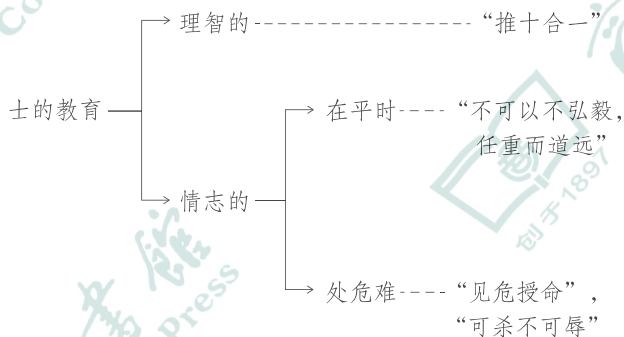


图1 潘光旦认为在现代社会士人依然应该是大学教育的核心^②

① 潘光旦:《国难与教育的忏悔》,载潘乃穆、潘乃和编:《潘光旦文集(第六卷)》,北京:北京大学出版社2000年版,第125页。

② 同上书,第126页。

有研究而无教育，有知识而无人，是“童子操刀”的大学、没有人之学问的大学，是本末倒置。在1936年《再论教育的忏悔》一文中，潘光旦认为，教育在近代以来最大的问题，就是“侈谈各式各样的教学方法而不讲究好榜样或者好楷模的授受”。^①换言之，真正的教育只有一个方法，即“好榜样的供给”；“好榜样的授受与推陈出新”，乃是教育的本意与“精意”。从这一观点出发，好的学问要有人，传统中为人师表的意思，就是要“把自己整个人格，和盘托出，做人家的榜样”。^②所以，真正的教育方法，是“历史、政治与教育三种力量”汇聚在一起，是对于人的“成人”教育，亦可称之为“养正教育”。^③

作为潘光旦的学生，费孝通在《乡土中国》《生育制度》，特别是《皇权与绅权》中，所阐发的核心即是士人这个知识阶级和具体社会的关系。一方面，费孝通自认是“五四”一代精神的继承者；另一方面，他又说自己是一个士人。对以文明为底色的社会理论思考来说，这两方面都不可或缺。

在社会学研究的经典呈现里，人们常常会从《金翼》中黄东林这样的角色来理解人，来理解最基层的人如何把握人类和命运的关系。《江村经济》的开篇，费孝通也曾说，传统社会是回不去的。在“乡土重建”的思考中，他曾提及，单从社会存在的外部条件出发，中国与世界的遭遇，总会使乡村面临溃败的危险。但他由此也更为确信，社会的建设离不开传统意义上的士绅或士人，费达生就是新一代的士绅，而他本人亦是一位典型的士人。在实践和思考中，他和姐姐扮演着相似的角色。

《江村经济》为费孝通提供了一种自我定位的立足点，也提供了中国社会理论得以构建的一个长久的立足点，即士人的培育。他后半生的学术历程都是由此开出的，直到晚年，最终化成了对士大夫的系统认识。可以说，费孝通的学术历程就是他自身的士人旅程。他无时无刻不在琢磨，当社会科学

① 潘光旦：《再论教育的忏悔》，载潘乃穆、潘乃和编：《潘光旦文集（第六卷）》，北京：北京大学出版社2000年版，第131页。

② 同上书，第133页。

③ 同上。

家成为新的知识阶级,面对着这个文明体的现代变迁,社会研究所能发挥的功能是什么?

士人群体,必要面对传统精神世界的构造,也要对国家社会的走向做文明比较式的判断,守住一以贯之的人生境界和政治理想。中国的社会学,并不是一种普遍知识的抽象塑造,而是经由家乡,再到社会、民族的深刻认识,从《金翼》和《江村经济》这样的亲缘生活的真切经验,到总体国家和世界命运的承担,这样一种具体而微的关系系统里不断生发的,是一个认知的动态过程。无论从哪个角度出发,这样的经验认识都源于人的感动生发。严复所说的“善感通者”,或潘光旦和费孝通所说的“推己及人”,便是这样一种人在其中的基于社会生态和心态的自我认识。

社会学重建以来,也有这样的社会理论家在做着同样的努力。以苏国勋的韦伯研究为例,虽然表面上他的代表作《理性化及其限制》,是一种引介和综述韦伯学说的工作,但从改革开放的时代背景来看,则充满了对中国知识分子的反思性认识,对于“文革”的灾难的反思,对中国历史性质的认识,以及对于未来社会的图景,甚至是对自我在其中曾经和将要扮演的角色的认识,所有这些思考都展露在他的研究之中。

苏国勋对西学有着深沉而烂漫的爱。他的大学时光献给了俄罗斯文化,对于文学、音乐、宗教和历史,甚至是俄国学者的拜占庭研究,都耳熟能详。他也熟悉苏联的社会和制度,甚至经历过那里发生的变迁。他生长在北京,深受中国传统文化的浸染,对日常交往的礼数也很讲究。他有韦伯那种强烈的激情,又深知社会的规范价值,因而可以同情和比较式地理解韦伯学说的隐意。由此,他能够在韦伯的研究中渗透着文化比较的意识,即在一个中国士人那里所体验到的新教构造的西方文明中内在的激进理想和强烈冲突。他将此归结为“以行动化解紧张”,这也是他自身人格的写照。

这种紧张是复合性的,既有着 1980 年代中国知识人那种遗失信念伦理的紧张,也有着一种责任伦理上的强烈关怀。他深刻地把韦伯理解成一个 literati,即士人。对韦伯的读解,自然也牵绊着对于中国近现代历史移情式的思考:在一个革命的时代里,士人将何去何从?这样一种迫切的存在感,

最终使韦伯的问题变成了我们的初衷。

叶启政是苏国勋的同辈，其精神品格与思想渊薮，也堪称是中文学界在80年代以来的代表。他身上传统文人的风骨和气质，使他在一个日渐后现代的社会中自称为“末代武士”，形单影只地与之抗争。在《进出“结构-行动”的困境》等多部著作中，叶启政一方面钟情于西方社会理论的系统思考；另一方面也执着于东方文明之理路与出路的问题意识。他回顾自己一生的“因缘际会”，始终都与“人为何存在”这一问题的思考有关。他从哲学到心理学再到社会学，甚至在社会中从定量到理论研究的学术历程，都深刻表明学术探究就是一场人生的探究。

他也曾说，自己“逐渐懂得欣赏佛教所说的‘随缘’方便”，^①由此展开从“人为何存在”到“人如何存在”的思考。他一生致力于社会理论之基本框架的认识，认为西方有关“社会”概念的主导思想，需要像尼采那样重新评估：“到了今天这个时代里，或许该是我们东方人回过头来重新思考这一大段思想发展史的时候了。”^②叶启政对于“行动-结构”的全面理论反思，同样最终落实在了有关“人”的概念上，他有关中国传统儒家和禅宗修养的思想推进，将“如何为人”的问题提升到社会构造的终极层面上，士人的精神也由此跃然呈现。

在这两位学者身上，我们可以看到为人和为学的经典关系：学问即做人，人生即学问。费孝通所说的社会科学的人文性，是基于中国文明自身的发育结构而形成的基本认识：传承是中国文明的根基，只有“回到人本身”的科学，才是学问的真谛所在。

1999年，费孝通在纪念潘光旦的文章《推己及人》一文中说，潘光旦这一代人真正做到了为学与为人的结合。他作为学生，认为自己与老师之间的差距就在于“关键是在怎么做人”。这个“怎么做人”，就是“首先是从己做起，要对得起自己”，并且在这一基础上，“考虑一个事情，首先想的是怎么对

① 叶启政：《进出“结构-行动”的困境——与当代西方社会学理论论述对话》，台北：三民书局2004年版（第2版），“自序”，第3页。

② 同上书，第5页。

得起自己,而不是做给别人看,这可以说是从‘己’里边推出来的一种做人的境界”。从“己”这个“最关键、最根本”的“核心”出发,才能够做到“推己及人”,并且“一以贯之”。^①在这个意义上,为学是要厘清文明社会的机理,而为人则要将这样的认识贯彻到完整的人生中。社会理论只有“回到人本身”,成为“为人”的学问,才能真正探究出社会构造的密码,才能担负起社会建设的使命。

Back to the Human Beings: A Re-Consideration of Social Theory

Abstract: Starting from several stereotypes of social theory, this paper, through a brief review of the history of social theories in both Eastern and Western academy, tries to point out that the essence of the social theory studies is to “back to the human beings”. The true social theory with this characteristic is a kind of thought that cannot be classified simply into studies on classics or moderns, or on Chinese or Westerns. Instead of making a distinction between empirical and theoretical studies, one of its core missions is to free experience. Thus, scholars of social theory and even sociology must put his/her own life into studies. This is responsibility and even duty of a scholar in China, and this is also a necessary step of sociology toward studies of civilization.

Keywords: social theory, human beings, civilization

责任编辑:田耕

① 费孝通:《推己及人》,载《费孝通全集》第16卷,内蒙古人民出版社1999年版,第474页。