

系方面发挥更大作用，这无疑将提高社会学在中国学术体系中的地位、并使社会科学家在促进国家构建和各民族共同繁荣方面做出重要贡献。民族社会学正是我国社会学与广义的民族学之间的桥梁，特殊的学科位置决定了民族社会学的学术担当。从社会学的民族/族群研究角度来看，这个学科应当在问题意识以及社会学研究方法和理论在少数民族社会中的适用性方面为社会学界提供线索和思路；从广义民族学的角度来看，这个学科的贡献就在于规范的社会科学方法在民族/族群研究中的应用。习近平总书记在最近召开的新疆工作会议上提出“要加强民族交往交流交融”，“推动建立各民族相互嵌入式的社会结构和社区环境”，这就对民族研究提出了新的课题和任务，民族社会学的重要性更加突出。

民族社会学自上世纪 80 年代以来已经在我国得到了较快的发展，在理论探讨、经验研究、教材编写、人才培养等方面都取得了可喜的成就，也在基础理论和实证分析方面为中央和各级政府制定民族政策和民族地区发展规划提供了科学依据，发挥了积极作用。但是，中国的民族社会学学科的发展还存在诸如基础理论薄弱、学术研究的规范化程度较差、专业研究人员缺乏、社会影响和学术交流薄弱等各方面问题<sup>1</sup>。作为一门新兴分支学科，民族社会学的进一步发展和提高还需要一个过程。社会科学研究工作的目的在于从实求知，敢于创新，服务社会。国家和社会的知识需求和现实需要要求我们承担起进一步深入研究民族地区和少数民族社会的重任，这也为民族社会学这个特定学科和专业领域的发展提供了广阔的空间。

## 【论 文】

# 社会科学中的文化自主性问题<sup>2</sup>

渠敬东<sup>3</sup>

九十年代以来，中国社会科学的发展呈繁荣景象，队伍越来越壮大，研究成果也越来越规范化，一度竟有压倒人文学科研究的态势，没过几年就确立了自己的话语优势地位，以至于文史哲的学术研究，似乎必得借助国际上最通行的社会科学概念范畴和话语体系，才不致落后挨打，使自己边缘化。这里，暂且不说人文学科现状，中国社会科学十几年的复兴和繁荣，反映出了一些最基本的特点，而且，其内部在研究风格、立场和取向上，也越来越呈现出巨大的张力。大体说来，目前中国社会科学总体上表现出来的三个基本倾向很值得关注，尤其与我们所讨论的“学术的文化自主性”问题密切相关。

首先，配合“与国际接轨”的浪潮，社会科学不仅在教育和研究上继续贯彻制度移植的方针，在理论和方法上也继续追踪西方最新研究成果，积极主动地坚持思维移植的路线，继续扩大自己的战果。而且与诸人文学科相比，社会科学这方面的特点更为明显，越是最新的理论和方法，就越有学术的合法性和正当性。从大量的学生学位论文的文献综述中，我们可以明显看到这种西方话语体系占据绝对主导地位的趋向。其次，近年来，与上述思潮相应也在学术界涌出了一股逆潮，即一种号召从本土经验出发进而宣扬本土学术意识的思潮。甚至出现了这样一种很有意思的现

<sup>1</sup> 赵利生、刘敏、江波主编的《民族与社会之间——中国民族社会学基本理论研究文集》，中国社会科学出版社 2010 年，第 16-17 页。

<sup>2</sup> 本文刊发于《开放时代》2006 年第 1 期。

<sup>3</sup> 作者为北京大学社会学系教授。

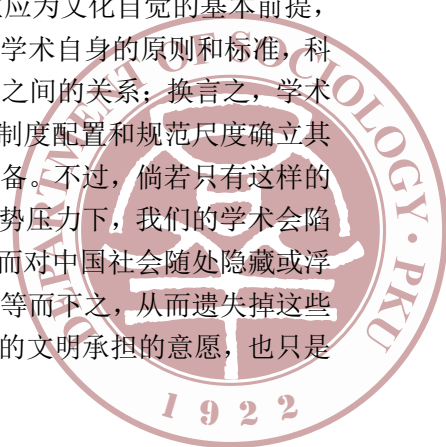


象，移植派的步伐越坚定，本土派的呼声则越强烈。本土派的立场非常明确，即无论从中国社会的传统来看，还是从近三十年的社会转型和变迁过程来看，中国经验是独一无二的，不能用西方学术的理论和方法来度量，单纯用西方学术的眼镜来考察中国现实经验，不仅看不清，还会走了神，不仅会妨碍我们触摸中国社会的具体现实，甚至会遮蔽这种现实，造成中国社会科学工作者普遍的精神无能状态，恰如韦伯所说的“无生育能力的亢奋”那样。在这些学者中，有的主张我们应该不带理论所形成的既有观念直接进入田野，直接记录中国社会最本真发生的一切现实状况，深入挖掘中国社会所独有的本土学术资源；有的则主张应该建立一套与西方社会理论完全不同的概念体系，如“人情”、“面子”这样的概念，进而彻底颠覆西方对中国社会科学研究的学术殖民。

当然，除了上述两种倾向外，社会科学界近来更明显地反映出了一种带有强烈的社会批判意味的学术倾向。奇怪的是，这种倾向夹杂着“左”“右”两方面的思想资源，并存在于“移植派”和“本土派”的两种思潮之中。这种倾向的一个基本立场，就是从“弱势群体”出发，借用权利话语主张社会公正。其基本的理论基础，是“国家与社会的对张关系”，即认为国家与社会是两者完全不同的形态，具有两种不同的运行逻辑，因此，社会科学家应该持有一种明确的学术道德立场，即从社会的逻辑出发，确立社会自身的独特价值，为弱势群体的利益辩护。不过，值得讨论的是，上述这种倾向若单纯建立在道德关怀和责任的基础上，不免会给学术研究本身带来危险，毕竟“课堂不是鼓动家的舞台”，科学不能为单一价值所引导；倘若从学理的角度看，这样一种与国家对峙的社会原则也多有想象的成分在里面，无论从西方的现代化过程，还是从中国现实发生的社会转型及其历史基础来看，国家与社会的关系都没有这样简单。

面对这样三种基本倾向，现在我们回过头来看看我们所要讨论的主题：究竟什么是中国学术的文化自主性问题。首先，我认为中国学术的文化自主性之所以成为一个很重要的问题，并不与中国近来国力增强的现实有直接的逻辑关系。我想，对任何一个对世界文明有所承担的文明体系来说，文化自主性是这个文明或民族至始至终面对的问题，若从学术史的角度看，清末民国的许多学者比我们今天认识得更清楚，这个问题的迫切性不在于今天我们国家的经济有实力了，而在于我们忘记了我们必须有的这个承担。中国文明及其所依赖的社会基础对整个世界现代文明的意义，我想不是文化相对主义者所说的那样，仅仅是一种文化多元共存的意义，中国文明不是马来文明、新加坡文明，她的价值也不是世界上那个小国家的文明所能等同的。对目前以西方文明为主导的现代世界体系来说，中国文明是少数几个能够孕育和构成其未来可能性的文明体系之一，说得悲观一些，甚至有可能是唯一的文明体系。对此，我们必须要有清醒的认识，没有这个前提，就没有这里所谓的文化自主性。我们前人已经做过相当的努力，我们必须接续这个传统继续努力。文化自主意味着，在整个世界未来的文明格局中，我们不是尾随者！

不过，如果把我们的话题再缩小些，问题就不这样简单了。说到“中国学术的文化自主性”，问题就会变得复杂许多。我个人认为，就目前中国学术研究的现状而言，所谓“中国学术的文化自主性”，实有双重涵义：即“学术自主”和“文化自觉”。学术自主应为文化自觉的基本前提，但学术自主必以文化自觉为指针。学术自主意味着我们首先必须确立学术自身的原则和标准，科学研究必须有其自身的指涉，必须首先辩明其与政治立场和道德关怀之间的关系；换言之，学术本身并非直接是由其他价值原则来统摄的，学术必须继续通过适当的制度配置和规范尺度确立其自身的独立性，中国学术的这条路依然很长，我们得有充分的心理准备。不过，倘若只有这样的标准或尺度，没有更高的价值考量，特别是在西方学术话语体系的强势压力下，我们的学术会陷入因无视自身而茫然无措的境地，只顾去清扫西方理论的边边角角，而对中国社会随处隐藏或浮现出来的大问题漠然视之，使我们对这些问题本身的总体性反思变得等而下之，从而遗失掉这些问题本身所蕴涵的检讨整体文明的意义；若是这样，无论我们有怎样的文明承担的心愿，也只是



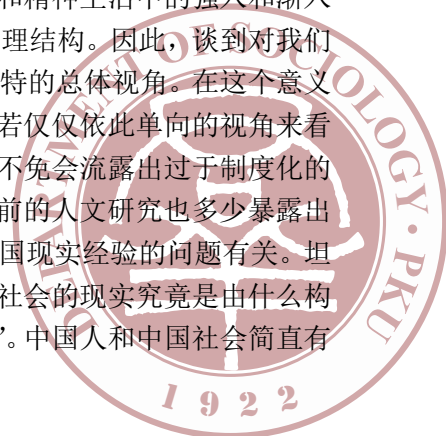
枉然，未来我们将会越来越失去属于我们自身生活的幸福的可能性。可是，倘若我们只有文化上的自觉，而无自主的学术，那么由此唤起的民族热情和文化亢奋也将是没有生育能力的。单纯的热情和亢奋换不来清明的头脑，由此而来的文化，也必然是低等的文化，何来文明承担！

说到这里，我们就会认识到，若实现这样的学术意义上的文化自主，就必须具备两个条件：就外部条件来说，我们这些学者必须具备进行自主学术研究的制度保障和保护；就内在条件来说，我们必须具备基于中国经验本身的扎实而敏锐的问题能力。前一个条件用不着多说，大家都清楚，后一个条件却值得好好说说。

若从学科的角度看，中国社会科学的学术处境本来就很尴尬。自西学东渐以来，中国社会科学从无到有，其基本的学科分类体系、概念体系和论述方式都是沿用西方既有的设置来安排的，所以，一百多年以来中国社会科学的研究总是处在一种实质意义上的两难处境之中，那些表面看来最符合西方学科理路的中国经验研究虽然论证形式规整，但总有言尽意难尽的隔靴搔痒之感，而那些用力图尽量采用本土话语来阐发本土问题的学者，却总是憋一肚子话道不出来，总会流露出辞不达意的学术失语感。我想，这恐怕就是上文所说的移植派和本土派分别面临学术困境的根源。不过，我个人也觉得，中国社会科学表现出来的这种局促性，也未见得全是坏事，我们至少可以说，这种焦虑本身恰恰可以证明我们的学术依然具有自身生命的特质。人有焦虑，可以证明他还活着，学术有焦虑，恰恰可以证明他还有许多生命中未解的难题需要去琢磨和解决。所以，我很想说，中国社会科学自发形成的自主性从来就没有泯灭过，只要严复有焦虑，王国维有焦虑，梁漱溟有焦虑，我们今天的学者有焦虑，这就是中国社会科学潜藏着的希望所在。

当然，在学术研究上从自发到自觉，需要有个总体的认识过程。但我们必须首先意识到这种自发性的根源。我认为，中国社会科学学术的自发性，直接来源于中国文明及其社会形态本身所具有的总体特质。对于一个有一定学术操守的学者来说，即便他带着一整套西方的学术概念，只要他深入到中国最具体的社会经验现实中去，他就会即刻感觉到研究的焦虑，他一定不会认为，他所面对的所有缠杂交错的各种现象可以用现手的概念工具迎刃而解。在具体的经验研究中，我们随处会遇到说不清、道不明的难题，学术上的失语，首先是因为丰富的现实经验本身使然，这恰恰说明，所有这些经验现象每时每刻都藏着突破既有概念体系的契机。其次，这种焦虑的产生，与这个文明在我们身上孕育的属于我们自己的经验感受力有关，对于学者来说，文明给他自身的文化蕴涵和积淀，以及由此形成的认知上的知觉和视界更为重要，所有认识社会的过程必须先以对自身的感知和认识为前提。在这个意义上，特别是就我们自身的生命感知来说，我们必须承认，我们自己有自己对生活的“好”、“乐”、“幸福”的经验感受，这是所谓文化自觉的最根本的基础。文化自觉源于我们对自身生命和生活的最根本的尊重和自信。

学术研究在文化上从自发到自觉的过程，首先基于对自身的信念和认识，而且，这种信念必须建立在对自身文明形态的总体认识的基础上。但对于社会科学来说，问题的复杂性在于，中国当下的社会形态与其传统的文明形态并不呈现为直接对应的关系。这是因为，构成我们当下社会形态的，既有传统文明的根源，也有西方的现代因素在我们物质和精神生活中的强入和渐入过程，更有几十年来共产主义文明凝结在我们身心中的制度结构和心理结构。因此，谈到对我们自身的认识，中国的社会科学应该有其自身更丰富的经验感受和更独特的总体视角。在这个意义上，移植派和本土派虽各自有其反思中国经验的出发点和合理性，但若仅仅依此单向的视角来看待如此复杂的经验现实，就不免显得有些一厢情愿了。移植派的研究不免会流露出过于制度化的倾向，本土派则免不了会寄托于过于宽泛的文化基础，当然，中国目前的人文研究也多少暴露出了后一种流弊。当然，这一讨论也与中西概念究竟哪个适用于研究中国现实经验的问题有关。坦率地说，这个问题不是个真问题，至少可以说不太朴实。今天，中国社会的现实究竟是由什么构成的？甚至我们的身心是由什么来构造的呢？简单地说，“古今中西”。中国人和中国社会简直有





着这个世界最复杂的结构。所以，无论中西，无论古今，都有用来分析我们社会的适用的概念。比如，今天的中国已经成为了世界工厂，光农民工就有一亿两千万的人口，正在形成一个广泛的阶级群体，阶级这个比较西方的概念就很适用来研究中国社会；再比如，在我们今天的社会学分析里，很少见到“礼”这个中国传统最核心的概念，对这个概念弃之不用，我个人认为这是我们社会研究中很大的悲哀，“礼”在中国社会现实运作中起的重要作用，往往会因为不使用这样的概念工具来分析，所以得不到确当的把握。李安宅先生解放前早就做过《〈仪礼〉和〈礼记〉的社会学研究》，今天的社会学家却忘得一干二净了。

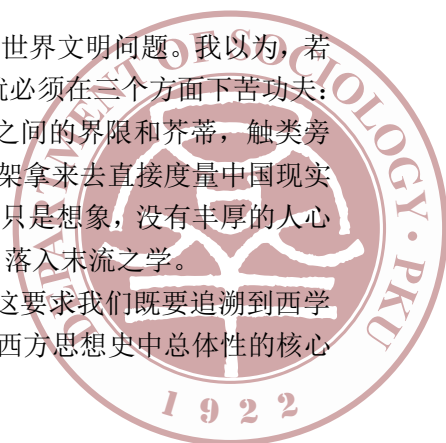
更重要的是，在最具体的经验研究中，中国的社会科学家们越来越感受到，任何一个看起来狭小局部的社会问题，似乎都纠缠着社会结构的方方面面，倘若严格依照西式的学科分类体系都不能够加以充分全面的把握。单纯的政治学、社会学、法学等学科视角，即便触及到中国社会的变迁中的一个微小问题，都似乎显得很局促，不那么自足。一方面，这可以说我们目前学科的专业化能力不够，但另一方面，恰恰说明这样的专业化能力在应对中国现实问题时其本身就是不充分的，不自足的。大家都能明确意识到，百年来中国始终处于一个大转变（great transformation）的过程之中，这种总体性变迁中发生的任何一个微小问题，都是总体性的大问题，我们必须时刻提醒自己，我们遭遇到的所有问题都具有原生性的理论意义，这是处于这个时代的中国文明为我们提供的思想宝库；何一个问题，都不能借用已经全面结构化西方社会所形成的学科体系来处理，在他们那里也许是个局部问题，到我们这里就要复杂得多，这些问题都是用西方既定的学科化的小理论处理不了的。正因为发生在大转变时代里的小问题都是总体问题，所以我们必须要回到一个总体文明的角度来考察一切问题，这才是我们今天谈我们的文化自觉的根本要义。因此，我们必须得从中西两个方向上回到思想家们曾经面对过的那个总体性时代，正如孟德斯鸠所说的，我们必须以检讨我们的国家总精神和文化总精神为起点，才能担负起这个大转变时代交给我们的学术使命。

今天我们来讨论中国学术的文化自主性，意义重大而深远，这不是因为我们没有资格做这样的承担，而是因为我们忘记了这种承担而越来越失去了我们的资格。这个问题对社会科学的研究者来说显得尤为严肃，因为我们受到的学术挤压越来越强烈，而我们遇到的现实困惑也越来越强烈。更重要的是，由于既有的学术传统割断了很长时间，我们并没有扎实的文化培育基础和深刻的文化反思能力来应对这些挤压和困惑。中国的社会科学在人心与政治两端都缺少充分的思想营养，倘若分析社会现实没有人心的照看，批判社会现实没有政治的远见，倘若社会科学没有心性之学滋养，没有政治之学提升，社会科学家们不从照看自己出发来关怀社会，不从照看国家出发来理解社会，那么这里所说的社会也只能永远是一个先天不足、后天失调的婴孩，决不会在世界文明中占有一席之地，更不用奢谈去承担世界文明的未来可能了。几十年前，梁漱溟、吴文藻、瞿同祖、费孝通等老辈社会科学家们都有这样明确的自我意识和自我文明的意识，他们都把中西古今的思想资源、人心政治的思想资源作为中国社会科学发轫的根基和命脉，今天的社会科学家们不知会有怎样的感怀！

在这个大转变的时代里，中国问题就是中国问题，中国问题就是世界文明问题。我以为，若要发现这些问题，发现这些问题的根本要义和价值，中国的社会科学就必须在三个方面下苦功夫：

1. 全面培育自身对中国社会经验现实的经验感受力，消除学科之间的界限和芥蒂，触类旁通，兼收并蓄，融会贯通。这里没有捷径可走，把人家现成的理论框架拿来直接度量中国现实是行不通的，以为我们只要赤脚走进田野就能判识中国现实的真相也只是想象，没有丰厚的人心凝练，没有深刻的政治洞见，我们的学问就只能是小圈子里的学问，落入末流之学。

2. 必须对西方学科分化的学理根源和历史脉络加以深刻检讨。这要求我们既要追溯到西学之根本，又要对西方现行的学术制度体系有通盘的认识，既要去检讨西方思想史中总体性的核心



问题，又要严格既有的专业化科学方向作出自己扎实的学术研究，以总体问题的角度带动专业研究，再以专业研究的理论突破彰显总体问题的文明意涵，是中国社会科学研究根本进路。

3. 从大学教育入手，在社会科学的专门化教育中植入人文教育的要素，并将与中国经验现实有关的理论和实践课程制度化，尽快制定专门研讨中国社会科学学术传统的课程计划。所有这些都旨在建立人心与社会、文明传统与社会现实的思想纽带，用文明总精神和国家总精神来统领社会科学研究的取向和命脉。

中国社会科学对中国文化和世界文明的自觉承担，是中国的文明传统和现实经验交给我们的命运和使命。一个人或一个文明，倘没有文化的自觉，就不会过上好生活。

## 【报刊文章】

### 康熙与教皇使者的一次交锋<sup>1</sup>

张国刚（清华大学历史系教授）

康熙皇帝与路易十四、罗马教皇都有直接或间接的交往。他请路易十四多派传教士来华，请罗马教皇允许传教士遵照利玛窦规矩继续留在中国。

17世纪末叶，耶稣会内部正为中国礼仪之争，闹得不亦乐乎。核心内容是，中国教徒可以祭祖祀孔吗？康熙也被带进去了，为此还与罗马教皇及其使节有一次激烈的交锋。

徐日升、张诚、白晋等在华传耶稣会士，是曾经帮助大清朝与俄罗斯签订《尼布楚条约》的功臣，也是康熙皇帝在天文、历法、数学等自然科学上的老师。他们焦心于罗马教皇对于其在华传教事业的干预，特请示康熙帝关于中国礼仪的问题。这个问题是，请皇帝证明，中国人祭祖祀孔之礼仪，无关乎宗教信仰。康熙慨然应诺，特颁发谕旨，确认耶稣会士理解正确。此谕旨被翻译成拉丁文，送到梵蒂冈，教皇大怒：我们宗教事务，岂容一个异教君王判断！并派出特使铎罗到中国去检查教务。

铎罗1705年4月到达广州，同年12月14日抵达北京，12月31日首次觐见康熙皇帝。虽说是礼节性的，但双方为一些人事问题有不同意见。铎罗提出在北京设立总主管，管理全体教士。康熙当时没有答复，后来答复说，这位宗教事务主管，必须从在宫廷中服务了10年以上的传教士中选择。这不符合罗马教皇的意图，教皇之意要夺回在华传教的主导权。康熙提出在铎罗使团中选一人出使罗马，以报聘教宗。铎罗推荐的人选，康熙也已同意，后来发现此人不通中文，提出由宫廷耶稣会教士白晋为正使，铎罗推荐的人为副使。白晋曾撰写《康熙传》，深得皇帝信任。对此，铎罗很是不爽。由此可见，康熙意识到不通中文，不了解中国文化的传教士，很可能会坏了大清与西方关系。

半年多以后，即1706年6月29日，康熙第二次接见铎罗，对于铎罗的目的已经有所警惕。康熙很关切教皇对他那道谕旨有什么回应。铎罗支支吾吾，不愿意正面回答。康熙不得要领，邀铎罗次日游览畅春园。

次日，即6月30日，在畅春园会面。康熙开门见山警告特使，不要干涉中国人的习俗，天主

<sup>1</sup> 本文刊载于《南风窗》2016年1月27日-2月9日，第3期，第101页。

