

从事研究时，究竟怎样做到价值中立呢？我们已经论述过，绝对意义上的价值中立确实是天方夜谭。但是，如果你将这一点视为或作为拒绝价值中立原则的托词的话，那么，你要么还是没有真正弄清价值中立的含义——它只是要求你在研究过程中保持客观的态度，避免用价值判断代替事实判断，或者说尽可能遵循科学研究本身的内在规律；要么就是你太了解价值中立的含义，意识到一旦奉行了价值中立的原则，你要么会失去随意表达自我意愿的自由，要么会失去获得某种现实利益的机会。

如果你同意社会科学研究应该奉行上述意义上的有限度的价值中立，或起码同意研究时对现实或经验资料的解释确实不应受个人或某个群体的主观好恶的左右（它到底是否会左右你，以及在多大程度上左右你，是值得讨论的另一个问题），那么你就应该意识到，在你的解释或因果分析过程中，事实重于价值，哪怕这个从事实推导出的结论严重地偏离了你的价值。这里单以马克思为例，尽管他对无产阶级充满了感情，并且为无产阶级的解放事业贡献了自己的一生，但他还是称赞“从李嘉图来说，他把无产者看成同机器、驮兽或商品一样，却没有任何卑鄙之处，因为无产者只当作机器或驮兽，才促进‘生产’（从李嘉图的观点看）……这是斯多葛精神，这是客观的，这是科学”<sup>①</sup>。试想，如果我们能够以这样的精神去从事社会科学研究，或者哪怕是从事与社会决策有关的政策研究，我们就不会为某种现实的考虑放弃科学的客观准则，不会将我们的研究作为对既定或将制定的政策的一种被动解释，而这样的研究也就真正能够起到服务现实、推动社会进步的目的。

价值中立原则在社会科学研究中的推行所遇到的问题及争论，不会因为我们今天的讨论而结束。但是，我们的讨论是有意义的：一方面，申明社会科学研究应该奉行有限度的价值中立原则，对保证社会科学研究的客观性和科学性不无意义；另一方面，申明绝对意义上的价值中立原则的不可行，不是为了使人由此获得将价值带入社会科学研究的正当性，而恰恰是为了使人提高对你的研究有可能受到各种主客观因素影响的警觉。这种警觉越是敏锐，我们对人类社会生活的认识及由此发展而来的知识，就越有服务于大众、为人类社会创造福祉的可能。

## 中国学术传统与实践的社会学：方法论的再讨论

► 邱泽奇\*

2003年第3期的《北京大学学报》（哲学社会科学版）刊登了费孝通先生的文章《试谈扩展社会学的传统界限》（以下简称《界限》），针对文章中“方法论与古代文明”一节的观点，应《天津社会科学》之约，我写了一篇《中国学术传统与实践的社会学：方法论的讨

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第26卷（Ⅱ），人民出版社，1973，第126页。

\* 北京大学社会学人类学研究所、社会学系教授。

论》(以下简称《实践》),发表在《天津社会科学》2005年第2期上。之后,除了一些读者的评论以外,还有北京大学的学生提出疑问,并询问我的观点和钱穆先生在《中国思想通俗讲话》第一讲“道理”(以下简称“道理”)中对中西思想的区分有什么异同。

费先生和钱先生都是中西兼修的前辈,他们对中国传统学术的理解并不限于经史子集的科举模式,而是常常会用西方现在的科学思维来进行反思;与此同时,他们对西方的科学也不盲从,而是惯用中国传统学术的“道理”思维来进行探讨。《界限》和“道理”可以被认为他们这一代学者对中西思维与学术进行比较的代表之一。这篇文章将试图通过梳理费先生的倡议和钱先生的讨论,以及对我在《实践》一文中的观点再次讨论实践的社会学与中国学术传统中的方法论问题,澄清“道”、“理”、“实践的社会学”之间的关系。

### 费孝通的反思与倡议

费孝通的《界限》一文从反思社会学在中国恢复重建和发展中存在的问题出发,提出我们匆忙、被动地接受和借鉴了西方近现代思想,显得粗糙和与中国的传统思想不协调。

特别是在对待人和自然的关系上,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。……在社会学领域,则不太习惯于把人、社会、将自然放到一个统一的系统中来看待,而是常常自觉不自觉地把人、社会视为两个独立的、完整的领域,忽视社会和自然之间的包容关系。(费孝通,2003:6)

正是在这个意义上,费先生提出了扩展社会学传统边界的问题。

文章从人的生物性与社会性之间的关系入手,认为在中国传统的思维框架中,人的社会性其实与其生物性一样,都是人的自然属性的一部分。“人的‘生物性’,并不是这种单独划出来的一个孤立的、独特的范畴,不是一个和所谓‘社会性’相互隔离的属性,相反,社会学中‘人’的‘生物性’,应当属于人的‘自然属性’的一部分,是一种更为广义的概念,是和人的‘社会性’融为一体的,二者是相互兼容、包容的。”正因为如此,“社会和自然,不是两个‘二分’(duality)的概念,更不是相互独立的范畴,而是同一事物的不同方面,不同层次而已”(费孝通,2003:6)。显然,费先生是在借“天人合一”的传统来评判今天的社会学的基本思维,他强烈地认为,来自西方科学的“自然”与“社会”的二分法,给今天社会学的发展带来了不少的困境。

在文章的随后部分,费先生首先提出了人类的“精神世界”现象,认为人类社会精神层次的现象是无法用“非精神”的经济、政治、文化、心理等机制来解释的。对费先生而言,人类的精神并不简单地是一种“现象”,而是一个“世界”,是人区别于其他生物的特殊性,与其关联的是社会的运行机制,而不是社会层次的孤立性的某些因素(费孝通,2003:7)。换言之,费先生认为,精神世界并不因为社会层次的因素而存在,而是因为社会运行形成的人的生物性与社会性的互动而存在和变化。

这使我们非常自然地联想到《淮南子卷七·精神训》里的“夫精神者,所受于天也;而

形体者，所禀于地也”。精神并不是神来之物，而是自然与社会的造化，正如《荀子·成相篇第二十五》所言：“思乃精，志之荣，好而壹之神以成。精神相反，一而不贰、为圣人。”“思”、“志”都不可以化约为简单的社会因素，而是以社会因素为条件的意识活动。费先生认为不能用社会层次的因素来解释人类的精神世界，强调了精神世界的不确定性及其与社会之间的持续性互动与变化。

由精神而及文化，费先生又提出了人类生物性与社会性另一个重要领域的问题，即个体的“形神分离”与社会文化使个体的精神不朽，认为人的形体是生物的，符合自然的基本规律，生老病死，无人能免；但人的精神却在乎其与社会的关系或随形体而逝，或随社会而不朽，“文化不死，创造文化的人也就‘不朽’了”（费孝通，2003：9）。由此，抽象的精神世界转而进入了个体与社会关系的现实空间，也进入了社会学的实质领域。

个体与社会关系的起点是“我”，但这不是弗洛伊德的“我”，弗氏将“我”区分为本我、自我、超我。在现代西方的学术分类体系中，这种对“我”的分析属于心理学的领域，恰恰是在这一点上，费先生提出了不同的看法，认为对基本社会关系的探讨不能脱离对个体自身的讨论，对“我”的分析应该成为社会学最重要的内容之一。不仅如此，传统对“我”讨论的思维也需要改变，不能仅仅“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’”（费孝通，2003：11）。我们常常会感到自己无法讲清楚自己，费先生提出，对“我”的主体性视角研究实际上是社会学面临的挑战。

把社会学的视角渗入“我”，绝不意味着要与心理学抢地盘。费先生认为，社会学对“我”的研究恰恰需要超越心理学，需要把“我”放在社会关系之中来审视，对“我”的反思性探讨如此，即用直觉来分析“我”；对“我”的客观性分析也如此，需要把表现出来的“我”如“忘我”纳入分析的范畴。

所有这些，都涉及中国传统学术中的基本思维，在“我”的层次上即“将‘心’比‘心’”（费孝通，2003：13）。在“差序格局”中，费先生提出，中国传统思维中对人的思考、对社会的思考，都有一个基本的出发点，就是“我”。人们总是从“我”出发，向外推展开去，来看自己身边的世界；再推展开去，来看自己身边以外的世界（费孝通，1985：21~28）。1999年在为纪念潘光旦先生诞辰100周年所写的《推己及人》（费孝通，2001：83~87）中，费先生以潘光旦先生做例子，认为潘先生那一代人“他们首先是从己做起，要对得起自己”，“考虑一个事情，首先想的是怎么对得起自己，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”，而要对得起自己，“办法是要知道自己”，知道了自己，就能“推己及人”、做到“己所不欲，勿施于人”，如此，这个社会才是一个和谐的社会。

正是在这样的语境下，费先生认为，“‘心’作为古人认识‘自我’和人际关系的核心概念，已经渗透到我们社会文化的方方面面”，“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”（费孝通，2003：14）。但基于方法论上自然与社会的分离和对立，今天的社会学恰恰无法做到把人的生物性和社会性放在同一个框架中探讨，在西方科学传统下，始终没有“特别刻意地去探讨中国延续几千年的‘心’、‘神’、‘性’等问题”。

没有探讨中国传统学术的“心”、“自我”，不是因为中国的社会学家不愿意，而是在“运用社会学来研究‘我’、‘心’这类概念的时候，原来的实证性、假设—检验模式的研究方法，还能不能奏效？”“科学方法的前提，就是可以观察和测量的东西，是要有经验性的基

础”，正因为如此，“今天社会学的一些方法，无法和古人进行跨越时间和历史的‘交流’”，“还没有找到一种跟‘理学’进行交流的手段”。而“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”，“理学讲的是‘修身’、‘推己及人’、‘格物致知’等，就含有一种完全不同于西方实证主义、科学主义的方法论，是通过人的深层心灵的感知和觉悟，直接获得某些认识，这种认知方式，我们的祖先实践了几千年，但和今天人们的思想方法无法衔接，差不多失传了”（费孝通，2003：15）。

对此，费先生提出的方案是，用“理学”改造实证主义的、科学主义的社会学。他指出，中国学术传统中的理学并不是学者思辨的结果，而是紧扣中国社会中的人际关系要义如地位、名分、权利等现实的结果，是“中国古代现实政治、社会文化运作的经验总结和指导方略，具有很强的实践性”，“理学”的核心就是“天人合一”的社会观，也是一种方法论，应该“作为今天社会学的诸多‘前沿’问题之一”来进行探讨（费孝通，2003：15）。

简而言之，在这篇对中国社会学的学科建设和学术发展充满反思和寄予厚望的文章中，费先生认为，在借鉴西方科学方法论的同时忘却了对“心”、“神”、“性”等中国传统学术领域的领悟、翻译和应用，不能不说是一个遗憾，因为对“我”、“心”、“推己及人”等基本社会要素和社会关系的理解与探讨，正是理解社会基本制度、社会结构、社会机制的基础，“是我们理解中国社会的关键，也蕴含着建立一个美好的、优质的现代社会的人文价值，社会学的研究也应该达到这个层次，不达到这个层次，不是一个成熟的‘学’”（费孝通，2003：16）。

在文章中，费先生对现代社会学主题与方法的批评以及对其发展方向的讨论，充满了社会学的想象力，用“理学”改造“科学”的思路也极富诱导性，作为中国恢复重建社会学的倡导者和引路人，费先生把理解和执行如此艰巨的学科建设的任务留给了后人，留给了后人对传统的重新学习和发现，也留给了后人对“理学”的现代应用。

### 钱穆的“道”和“理”

1955年钱穆先生出版了《中国思想通俗讲话》，其中的第一篇是“道理”。“道理”一讲共分8节，细致地阐述了“道理”的源流与演变（钱穆，2002 [1955]：1~19）。

钱先生认为，我们日常生活中的“道理”在思想与应用的源流上其实是有分别的。第一个重要的分别就是“道”前、“理”后，最先出现在文献中的是“道”，东汉及以前的思想中，“道”论居多，《论语》、《孟子》、“六经”大多言道。《庄子》曰：“道行之而成。”据此，钱先生认为，“道”的第一层意思是人的理想、欲望所在，“谁行走着的，便得称之为谁之道”。道是个体化的社会实践，且仅是实践，即道不意味着通，道可道，但不一定行得通。通者，为有道；不通者，为无道。“无道”昏君，说的就是君王的施政方向和道路行不通。

到《管子》和《韩非子》，“道”、“理”既有同时出现之处，也有分别出现之处。《韩非子·解老篇》说：“道者，万物之所以然也，万理之所以稽也。”《管子·君臣篇》则说：“顺理而不失之谓道。”钱先生据此认为，此时的“理”，显然在“道”之下，并进一步提出“理”重要性的凸显，其实始于三国时的王弼，他注解的《易经》把“理”推到了“自然”位置，认为宇宙间万事万物，既各有一个所以然之“理”，但在其背后，却又有一个最基本的“理”。

那么，“道”、“理”到底有什么分别？钱先生认为，“道是教人该怎样，理是告诉人必这样”，“理也可以说是本然的，而道则待人行之而始然”，“道是可以创造”的，“但理则不然，人只能发现理，发明理，却不能创造理”，“理在先，一成不变，道创生，变动不居”，“理是规定一切的，道是完成一切的”，“理先事物而存在，惟一而不可变”，“理”可知，“道”不可知。为明晰起见，钱先生举了一个例子：解渴。人渴了就要喝水，喝咖啡可以解渴，喝茶也可以解渴，喝不同的东西属于“道”；喝完了，把渴解了，则属于“理”。解渴的背后有一个“理”，是可知的，但喝什么解渴却不是唯一的，是不可知的，则属于“道”。

既然每个事物都有一个“理”，则“理”极有可能和“道”一样，万物万理。但钱先生认为，这也正是“道”、“理”之异，即在每一事物的“理”之外，有一个大“理”，即“天理”，统宗会元，统摄万物之理的“理”。万物之理在于人的发现，而“天理”则在天不在人。宋儒区分了“天道”与“人道”，而把万物留在了“理”的范畴，追求“天人合一”，意在得“道”，而不在获“理”。在“道”的世界里，人是主体；在“理”的世界里，物是主体，没有人的地位，人即物。因此，“人”与“物”其实已经在“道”和“理”上进行区分了，并最终服从于“理”。

钱先生认为，“道”和“理”的分别其实已经说明，在中国人的传统里并没有一个统一的宇宙观，“道”所展现的宇宙观认为在创造的过程中有多种可能的变动，有些甚至是人能做主的；“理”所揭示的宇宙观则暗示理是先存的，无法变动的。

当把这种区分放在西方思想传统中的时候，钱先生提出，中国人讲“道”，类似于西方的宗教精神；中国人讲“理”则近乎于西方的科学精神。“在西方，宗教和科学，分道扬镳，各走一端，正苦于无法调和。而在中国则认为道即理，理即道……宗教和科学的界限，在中国思想里，也就融会调和，不见有甚大的冲突”，“认为在理的规定之外，尚有道的运行。人性原于天，而仍可通于天，合于天”。

在这篇长文中，钱先生希望强调的是，“道”和“理”不同而又相同。在时间上，对“道”的探讨早于“理”；在内涵上，“道”在人的践行，“理”在天的自然；“道”因人而异，“可道，非常道”，“理”因物而异，但合于天，天有天道和天理，且天道即天理，如此则天人合一，道理合一。

### “实践”的再讨论

费先生的“我”、“心”、“推己及人”与钱先生的“道”和“理”看起来是毫不相干的两个论题，事实上却大有关系。费先生认为，科学的方法论忽视了人的差异性和变动性，无法把始终处于相对之中的“我”和“心”纳入讨论之中，更无法有效地揭示人与人之间的基本关系如“推己及人”；而钱先生却更强调对“道”的追求如果再进一步就会成为宗教，对“理”的追求如果再进一步就会成为科学。

暂且不讨论钱先生用宗教和科学来与“道”和“理”做类比是否恰当，却说费先生和钱先生讨论的实际上是一个问题，即人与物之间的“道”和“理”。费先生对“我”、“心”变动性的强调似乎特别是在阐述人的“道”性，批评把“人”物化导致的方法论错误；钱先生也认为科学与人文社会的脱节，用科学的律令来推测整个宇宙是只见了“理”的世界，不见有“道”的世界。

如此，费先生的问题似乎在钱先生那里获得了解答，即让“道”、“理”合一就能使我们理解费先生的“我”、“心”及“推己及人”，而“道”、“理”合一照费先生看来，正是“理学”的精妙所在。但按照钱先生的阐述，在“道”和“理”的关系中，“理”是主宰一切的，“人也得受理之规定与主宰”，“人也包括在物之内而仅成一物”，“如此，天地万物合成一体，只有理高出于其上”。

这一点，其实在《老子·道德经》中就已经有了。老子说，“人法地，地法天，天法道，道法自然”。“自然”为何？按照《老子》的论述以及后来的经学家们的注解，自然即“理”。许慎的《说文解字》说：“理，治玉也。”“知分理之可相别异也。”玉本自然之物，琢玉需遵循的是玉的原本之纹理，即“理”是自然存在的。王弼注《易经》也说，“物无妄然，必有其理”，指的也是自然之理。

到此，问题似乎又回到了原点，即“人道”、“天道”都合乎“天理”，费先生的解决方案即用“理学”来改造现代社会学方法论的设想，似乎又回到了“理”本身，即“理”是否科学。如果如钱先生所说，对“理”的追求近乎于西方的科学，则费先生的方案将没有出路；如果不是，“理”又是什么？

基于对费先生问题的思考，《实践》一文从现代科学的认识论源流入手，认为现代科学的基础是自然哲学，而在早期的自然哲学中，对人类自身的认识是不包含在其中的，在启蒙运动之前，所有涉及人类自身的事情如人从哪里来，人的意识又从哪里来，人际关系准则是什么等，都被纳入神学的领域，直到中世纪自然科学对神学提出挑战进而使得神学权威式微，才逐步变成了一个被纳入学术探讨的领域。

理解这一段历史的重要性在于帮助我们认清西方思想发展的“传统”，即对自然的探讨先于对人类自身的讨论，对人类自身的探讨受到先期认识自然并与神学对峙中屡屡获胜的认识论先导与影响，早期的社会哲学家们甚至直接引用了自然哲学家们的论述逻辑与认识论，对人类自身的探讨在自觉不自觉中被纳入了自然哲学的领域，使得费孝通所说的如“我”、“心”、“推己及人”等人类特有的现象等常被混同于自然现象如风火雷电之类，人类的特殊性在无意中被忽略了。

与此相反，在中国思想发展的传统中没有“神学”。我们的祖先对人类自身的讨论如果不是先于对自然的探讨，至少也是在人类与自然的比较中进行讨论的，所谓的“人法地”阐述的是人类自身行为的適切性和与自然规律的一致性，由此形成的“天人合一”认识论首先是，人是自然的、物的一部分，在这一点上，钱先生的解释是完全正确的。

“天人合一”的第二个层次是，人和物都有相同的规律。《实践》中引述了程颐的说法：“理也，性也，命也，三者未尝有异；性即理也，在心唤做性，在事唤做理。”（《语录》）即“心”与物遵循同样的规律。朱熹也认为，“天地之间，理一而已。然乾道成男，坤道成女，二气交感，化生万物，则其大小之分，亲疏之等，至于十百千万而不能齐，不有圣贤者出，孰能和其异而反其同哉”；在实践的层次上，朱熹提出，“盖以乾为父，以坤为母，有生之类，无物不然，所谓理一也。而人物之生，血脉之属，各亲其亲，各子其子，则其分而安得而不殊哉！一统而万殊，虽则天下一家，而不流于兼爱之弊；万殊而一贯，则虽亲疏异情，贵贱异等，而不桎于为我之私”。

“天人合一”的第三个层次是，天理为人所用，天理在人，就是“人道”。在《中庸》之

首，朱熹说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”修道、明理，皆为着天地万物的位育。

而要修道与明理，入手点不是人，而是物，人即物，格物致知，“盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。……至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也”（《中庸》）。

以此比之钱先生的阐述就会发现，将“理”与“科学”进行类比出现了问题。正如《实践》一文中阐述的那样，西方思想史条件下的“科学”是唯理的，与人事没有关系，科学的目的在于论证自然之“理”，且有对、错之分，符合自然，则对；反之，则错。至于“理”之何用，全然不在科学的考量之列。但中国思想史条件下的“理”完全是为人用的。例如，在朱熹那里，“天下之物莫不有理”，但这个“理”的意义在于“道可教”，在于使“人心之灵莫不有知”，做到“格物致知”，获得关于自然的“理”并不是终极目标，“天地位焉，万物育焉”才是终极目标。

转机出现了。实际上，费先生的问题，按照西方思想史的脉络来看，并不出在具体方法或者方法论本身，而是出在了本体论层次。“科学”的传统在于求真，而“道理”的传统在于为用。所谓的与“道理”相合，是说可以实践且符合物的自然规律，否则就是有理无道，而在“道理”的传统中，有理无道谓之“玄”，即无理。《老子·道德经》说“有”和“无”同出异名，就是“玄”，“生而不有，为而不恃，长而不宰。是谓玄德”。

《实践》一文已经指出，要解决费先生提出的问题，实际上在于如何让现代社会学的方法论朝向“经世致用”的方向发展，把“实践”作为科学探讨的出发点，也作为科学探索的目标。如何才能让科学成为美好社会的“道”和“理”呢？

回到费先生的问题，费先生之所以认为无法把握“我”、“心”，是因为他在讨论“我”、“文化”、“心”的时候，依然运用了科学的逻辑，陷入了西方思想传统的漩涡之中，希望获得对“意会”的全面理解。“道”之为道，就在于其“非常道”，正如钱先生所言，在于其不可知性。照“理学”的来看，如若希望获得对费先生提出的这些主题的理解，就需要将其放在具体的社会情境中，以“位育”为准则进行测量，如此，“我”就成了具体的社会角色，“君臣父子、鳏寡孤独……”“我”不再虚幻，来自“科学”的测量也获得了用武之地，对测量质量的评判自然来自“道”，行之有道，行得通为通道，行不通为死道，符合大多数人用途的为大道，满足少数人逻辑者为小道，现代社会学的方法由此而融入中国社会的“道理”之中，成为经世致用的现代科学。

费先生的一生，不正是“科学”融入“理学”的最好例证么？

## 结 论

费孝通先生2003年发表的《试谈扩展社会学的传统界限》指出，来自西方的社会学强调了可观察的、可测量的社会因素，忽视了对社会影响重大的“我”、“心”等基本要素以及“推己及人”的社会机制；认为出现这种状况的原因不在社会学家们，而在于西方科学的认

识论，并据此提出社会学的研究不仅要扩展到重要的社会要素和社会机制，更要用中国的“理学”来改造现代社会学的方法论。

可是如何改造呢？《实践》一文在分析了西方思想史中科学的传统和中国思想史中的“理学”传统后认为，对“理”的追求其实目标并不在“理”而在于“中和位育”，在于用物“理”顺人“道”。对西方认识论传统的再次梳理进一步发现，来自柏拉图传统对“真理”的追求事实上把科学之于人类的意义抛在了一边，当神学关于人类的知识让位于社会科学的时候，自然哲学的传统顺理成章地接受了这个领域，并将人物化，且唯物是用，完全不顾人性。由此形成的“社会学在近200年的发展中，尤其20世纪以后，虽然成为社会科学的重要部分、为人类知识的积累也做出了重要的贡献，但却并没有为我们创造一个更好的社会”（邱泽奇，2005：58）。

因此，要回答费先生的问题，就要使社会学能够成为美好社会的经世之学。恰是在这一点上，钱先生的“道”和“理”给了我们重要的启迪。“道”为人之道，“理”为天之义。尽管钱先生关于“道”、“理”的先后和“道”、“理”之于宗教与科学的类比确有值得商榷之处，但钱先生对“道”、“理”关系的论述却是精到的，即“道”为人类实践的逻辑，在于创生；“理”为自然先在的逻辑，在于人的发现；人类之所以要“理”，在于“理”属自然。

正是在这个问题上，问题再次回到费先生的批评上。费先生强调“我”、“心”以及“推己及人”的重要性，但却又站在“科学”的立场上来批评基于科学传统认识论的社会学方法论。实际上，改造的工具就在费先生提出的问题本身，即纯粹的知识是没有意义的，当把费先生的问题放在“道”、“理”的框架下来讨论的时候，问题的解决之道已然出现，社会学是“道”学，不是“理”学，而且费先生用自己一辈子的实践证明了这一点。

## 参考文献

程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，中华书局，1981。

《大学·中庸》，王国轩译注，中华书局，2006。

费孝通：《乡土中国》，三联书店，1985。

《费孝通文集》第十五卷，群言出版社，2001。

费孝通：《试探扩展社会学的传统界限》，《北京大学学报》（哲学社会科学版）2003年第5期。

《管子》（全文注释本），孙波注释，华夏出版社，2000。

《韩非子》（全文注释本），任峻华注释，华夏出版社，2000。

《老子》（与《庄子》合订全文注释本），傅云龙校注，华夏出版社，2000。

刘安：《淮南子》（全文注释本），阮青注释，华夏出版社，2000。

《论语》（与《孟子》合订全文注释本），刘宏章校注，华夏出版社，2000。

《孟子》（与《论语》合订全文注释本），乔清举校注，华夏出版社，2000。

钱穆：《中国思想通俗讲话》，三联书店，2002 [1955]。

邱泽奇：《中国学术传统与实践的社会学：方法论的讨论》，《天津社会科学》2005年第2期。

《荀子》（全文注释本），王杰、唐镜注释，华夏出版社，2001。

《周易》（全文注释本），马恒君注释，华夏出版社，2001。

《庄子》（与《老子》合订全文注释本），陆钦校注，华夏出版社，2000。