

作为文明研究的社会学

渠敬东

摘要：社会学的开创者，无不以现代性的文明化进程为入手点，对社会构造的总体特征给出既具有实证基础又具有整全视野的分析和判断。中国社会学的兴起以及在学术进步中所坚持的发问方式，始终与中国文明的思想基质、制度形态、文化模式、民族属性和政治框架之总体结构紧密联系在一起，也始终与中国同整个世界交往、沟通甚至相互塑造的方式紧密联系在一起。就此而言，西方经典社会学家的思想方法和问题视域，与其说给了我们值得效仿的路径，规定了我们的思考轨迹，不如说正是他们在思想上的非凡努力，激发了中国社会学面向自身文明与现代世界接壤和碰撞处所展现的蔚为壮观的思想图景。当前，中国社会的发展正面临着世界历史前所未有的大时代，社会学应以时代赋予的使命，将古今中外仍在发挥着活的社会演变效应的文明要素纳入自身的视野内，以长远的眼光来审视中国与世界正在发生的一切。若要将中国的现代化探索从学理层面上升到人类根本处境的高度，创造人类文明的新形态，社会学需要开拓出全新领地，返回经典的视域。

关键词：现代化 文明研究 经典视域 社会学

作者渠敬东，北京大学社会学系教授（北京 100871）。

一、返回经典社会学的想象力

中国的现代化是一条途中之路，一切正在展开，一切尚未完成，一切又充满可能。一百多年来，中国人极尽艰辛地探索这条道路，也曾提出各种思想和方案，最终将这一中国式的现代化建设成具有自身特色的社会主义制度。一直以来，社会学作为一门基础学科，从理论和经验研究等方面看，始终在为这项事业作出贡献。但长期以来，社会学研究过于依赖移植而来的概念范畴，研究策略上也过于迷恋中层理论，很容易陷入一种狭窄封闭的境地：对中国社会的具体经验不敏感，对既有的分析概念少有追问和反思，沉浸于方法技术，忽视那些悠久历史沉淀而成的社会实在、具体实践所发生的创造性经验，以及在面向世界的时代里所遭遇的大问题和大挑战。今天，社会学需要有真正意义上的学术气魄，去再次进入中国文明的深处，展开人类诸文明所共同构建的世界的广度和丰富度，来探索文明复兴的道路。

今天，我们已充分认识到，一门学科的真正品格，不在其体制化的规范，而在其问题化或发问的源起处。纪律化的规训（discipline），有助于一个学科常规知识的积累，却难以成为学术灵感的来源，难以回应巨变时代未料的后果，更难以处理具有世界历史时代的文明之问题。任何学问，若失去原初的生命冲动，便不可存活，也无从延续。而与其他基础学科相比，社会学形成最晚，较难定型，也容易成为冗余。可在最靠近我们的时代处，社会学在降生之时，却有着最开阔的学术胸怀和最强劲的生命律动，努力在思想与社会的茫茫暗夜中寻找一线“曙光”。伴随社会学的发展，整个世界正在大踏步地迈入现代化的普遍历史进程，整个人类也开始承担起休戚相关的共同命运。但现代世界危机四伏，历经不同文明生成和养育的族群，如何不被历史的潮流遗弃、淹没或吞噬，又如何能够重振自身的文明，迎接、顺应甚至引领这时代的潮流，由之产生的思考，才可谓社会学的学科初衷与责任。

社会学形成于西方，但这并不意味着中国社会学只能作为尾随者，一味效仿西方既有学说、概念和方法，最后落得个“南橘北枳”的结果。但这也同样不意味着仅靠我们自己的信念和幻想，闭目塞听，自说自话，不睁开眼睛去看世界发生的一切，就能够找到我们未来的道路。相反，若要找到我们的道路，就必须更深入地认识西方，认识西方之外的各文明区域，因为所谓“现代化”，恰恰意味着人类不同的文明已经迈入一个世界中来，彼此共存相依，凝成了人类命运的共同体。因此，我们必须转换思路，去从现代文明史，特别是经典社会学中，寻找那些对现代社会最有体察、最有辨识、最为宏阔也最为深邃的思想时刻——就像卡尔·马克思的伟大思想那样，不属于某个国家或某个时代，而属于整个人类，才能由此获得启发和激励，展开学术的想象力，为中国式现代化新道路找到真正的思想和经验基础。

西方社会学之形成，与西方意义上的文明化社会之形成密切相关，而这里所谓现代意义上的“文明化”，实则与第三等级、资产阶级或中产阶级的兴起是同步的。这一世界历史的缘起，又经历有商业社会、工业社会、金融社会乃至信息社会的各个阶段，以及一神论宗教的瓦解和绝对主义国家的建构，加之不同文明所选择的不同道路，情形相当复杂。在思想层面，苏格兰启蒙运动及亚当·斯密、大卫·李嘉图等确立的英国古典政治经济学，从伏尔泰的风俗（民情）论、卢梭的契约论、孟德斯鸠政治与民情的混合学说发展而来，后经圣西门和孔德发扬的法国实证社会科学以及社会主义学说，康德、黑格尔意义上的普遍观念论、心理学的有机论，以及重返历史起源的德国民族史观，都可以被视为社会学的前身，都在密切关注着人类历史前所未有的上述挑战。

社会学的经典理论，正是应着工业社会的来临，并极大程度地汲取、综合和批判了上述现代思想而成型的。首先，是卡尔·马克思批判地继承和吸收了英国古典政治经济学、法国空想社会主义学说和德国古典哲学的思想资源，率先进入资本主义生产方式的形态和结构分析中，将其在人类自然史进程中的成就和矛盾彻底揭示

出来。不仅如此，马克思还通过大量的历史学和人类学笔记，借助新古典学的研究方法，呈现了家庭、私有制和国家之起源与演进的文明史路径，从而将资本主义前后的历史逻辑完整展现，为人类的未来道路指明了方向。

埃米尔·涂尔干则从现代社会的失范和道德危机入手，通过重新检讨当时盛行的功利主义、契约论、道德统计学、心理学有机论以及康德主义的各类思潮，提出了作为理性和情感之本质的自成一类（*sui generis*）的“社会”学说。更重要的是，涂尔干系统整合了以库朗热等为代表的古典史成果，以及以澳洲图腾制度为基础的人类学研究，创立了圣俗二分的社会存在理论，并创建社会学年鉴学派。此后，马塞尔·莫斯等学者深入开启了分布于世界各大区域的比较文明研究，为 20 世纪的宗教社会学、结构语言学、现象学、结构主义等发展提供了重要的思想支撑。

马克斯·韦伯对于西方现代世界的认识，一直往返于古今之间。他有关资本主义之宗教伦理的讨论，不仅仅关心新教入世禁欲主义的精神气质及其在支配和经营上的组织效应，也将古代文明中的农业、法律和政治共同体（即早期国家）中的核心议题纳入文明之历史关联的整体视域里。^① 不过，韦伯虽然承认现代世界的理性化具有普遍意义和效力，却依然看到了预定论的内在矛盾。在一个不知有神也不见先知的时代，理性化以及资本主义精神亦不过是一种“历史个体”。^② 因此，对于世界诸宗教的考察，其本质在于揭示不同文明所开辟的世界图景和生活样式，以把握人类未来诸种可能的命运。

综上，“文明”这一概念，可以说是以两种面目呈现在现代社会的实质领域。一是向着一个普遍的历史目的迈进的文明化进程中，一切都似乎循着进步的统一步伐，根除过去、通向未来，由此，是否就会为人类展开同样的命运，或是共同形成一种全新的未来社会？二是那些曾经创造过自身的传统，并在特定区域将其普遍化的文明及社会形态，如何遭遇这种所谓“世界历史”的挑战，如何激发和重塑自身应对共存世界的方式：冲突还是适应？转化还是兼容？社会学的开创者，无不以现代性的文明化进程为入手点，对社会构造的总体特征给出既具有实证基础又具有整全视野的分析和判断。

二、现代化进程中的内在矛盾

现代化是人类希望求得进步的努力，却也是一个矛盾的概念。不可否认，现代化进程最早是由西方发育、推动和扩展的，这种带有浓厚资本主义色彩的现代文明

^① 参见马克斯·韦伯：《古典文明衰落的社会原因》，《民族国家与经济政策》，甘阳等译，北京：三联书店，1997年，第1—33页。

^② 参见王楠：《价值的科学：韦伯社会科学方法论再探》，《社会》2014年第6期。

曾经取得的物质成果，一度让所有人以为“历史的目的”会终结于此；它所造就的发展模式，为世界其他古老的文明体系规定了未来方向。但社会学的出现，却打破了这迷梦般的幻觉。只有从人类生活的最实在处出发的思想，才能真正透露出最敏锐的洞察力和忧患意识。社会学告诫人们，现实的历史还深陷于更加矛盾的境地，从制度到人心，都远未获得和解，现实的一切及其过去的历史，亟待做总体的检视和反思。

埃利亚斯曾指出，文明（或文明化）是一种“西方国家的自我意识”，或说是“民族的自我意识”。^①很显然，这里所说的“文明”与古典学家涵义广泛的文明概念有所不同，而带有一种现代性的普遍观念：即在一种“有教养的”意义上，通过自我意识来对行为和情感进行适当的管理控制，进而形成一种社会关联上的民族风貌（即礼仪或礼貌）。埃利亚斯将这一文明化进程追溯得很远，从查理曼大帝一直到路易十四有着不同的历史阶段，但最后的落脚点，还是最终走上最高舞台的资产阶级。这些所谓的市民阶层，承袭了贵族的宫廷礼仪，目的却是要确立强制性的职业规范，^②以及个人内在的自我控制和更理性化的社会风习。

埃利亚斯的上述说法并未比黑格尔的论断多出什么内容，反而减弱了后者所强调的新的历史对于精神统一性的追求。^③但从另一方面来说，黑格尔由自我意识发展而成的绝对精神，也没有成为真正的历史，反而像弗洛伊德后来发现的那样，文明变成了一种压抑性的不满，一种歇斯底里的病症。^④所以，“文明化”作为一种现代形态，如同法兰克福学派所说的“启蒙辩证法”，^⑤始终是以背反或悖谬的方式存在着，一方面在整个人类的自然史中提供了前所未有的发展动力，另一方面却又积聚了多重而深重的矛盾和危机。

历史经验说明：现代化或现代意义上的文明化，并未像人们想象的那样获得文明的高度，也不是人类发展的最终答案。

马克思社会理论的最大贡献，是彻底揭穿了资本主义生产方式以及表现在具体的人身上的结构性矛盾。也就是说，资产阶级所奠定的现代文明，将市民社会跃升为一种主导逻辑，把扩张为商品世界的社会逻辑与收缩为纯粹占有的私人逻辑“完

① 参见诺伯特·埃利亚斯：《文明的进程：文明的社会起源和心理起源的研究》，王佩莉、袁志英译，上海：上海译文出版社，2009年，第1页。

② 参见诺伯特·埃利亚斯：《文明的进程：文明的社会起源和心理起源的研究》，第509页；Norbert Elias, *The Court Society*, trans. Edmund Jephcott, Dublin: University College Dublin Press, 2006.

③ 参见黑格尔：《精神现象学》，贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆，1979年。

④ 参见 Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, trans. James Strachey, New York: W. W. Norton & Company, 1989.

⑤ 参见马克斯·霍克海默、西奥多·阿多诺：《启蒙辩证法：哲学断片》，渠敬东、曹卫东译，上海：上海人民出版社，2020年。

美”结合起来。^①《德意志意识形态》中明确指出，资产阶级所谓的自我意识，必是由“社会存在”来决定的。西方文明一直以来的存在论基础，只有到了以资本积累为目的的商品生产时代，才第一次具有了社会性本质：在资本主义生产方式中，一切存在皆超越于以往的家庭和国家形式之外，成为“普照的光”或“特殊的以太”，^②将整个世界纳入物质性的普遍联系之中。

马克思一举把资产阶级在观念论基础上构筑的存在原理颠转过来，并告诉我们，只有“现实的社会历史条件”，而非通过人性假设而形成的设计论证，才是所谓现代文明的基础。虽然这种生产方式可以通过分工与协作将劳动力的潜能发挥到极致，创造出无限财富，却也将人本身、人与人的现实关联彻底物化、平均化和抽象化。劳动本来是人类自我创生的第一动力，通过对物的使用来实现对自身的具体使用（即具体劳动中的使用价值），但在资本逐利的无限支配下，却只能在商品交换和资本抽象的过程中，使人背离自由的目的，而陷入以虚假自由为幌子的奴役之中：自由地出卖劳动，必然地为资本剥夺。在这个意义上，无论是黑格尔，还是后来埃利亚斯所说的“自我意识”，都不过是资产阶级的一种观念的幻觉而已。

马克思的上述发现，对历史进程有持续而深邃的解释力。资本主义内在的矛盾逻辑，如今已进入学术生产、文化工业、心理意向、象征指涉和信息传播等领域并扩展开来。这些风险和危机，随着全球化时代而进一步被强化，特别是数字化时代的来临，物质和技术世界的抽象性愈强、资本对人的宰制愈加隐蔽……这些都需要我们采用马克思的眼光来审视人类生活的当下与未来。

如果说马克思将现代社会的认识角度重新拉回到现实的大地上，那么涂尔干则更为关心人们心灵中的社会状态。只不过，这种被他称为“规范”（norm）的集体意识，并非只是一种观念的构造，更是一种实在。他同样认为，现代社会的运行并不顺畅，由资产阶级塑造的经济竞争和政治革命虽然带来了工商业的繁荣，却时刻威胁着社会的生存。涂尔干的规范科学，或曰道德科学，就是要通过考察实在的社会事实，来揭示现代社会的失范状态，并像《自杀论》那样进入现代人的内心机理之中，探究作为绝对个体的“自我主义”和弃绝个体的“非我主义”（即现实中的民族主义或国家主义），如何在现代社会中并行而生。

一战甚至是近在眼前的当代史，都充分证明了现代社会的道德政治危机，以及一种“世纪末”情绪的来临。当然，涂尔干从未仅在现实中驻足脚步，他要追问：这个所谓的“现代性”真正的由来在哪里？我们赖以依存和依恋的“社会”，何以有其存在的根源？他发现，正是神圣性的匮乏和缺失，造成了现代社会的疾病。现代

^① 参见《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1998年，第189—198页。

^② 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，2012年，第151—153页；《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，2012年，第707页。

社会的最大危险，便是将纯粹个体的原则凌驾于集体，或以绝对的抽象观念僭越于社会。若人们不再有具体的社会交往，也无超越于自身的精神归往，在普遍缺失依恋感、归属感和敬畏感的时代里，社会必然行将消亡。

不能不说，从《自杀论》的讨论、有关宗教的理解，甚至安葬他的墓地来看，涂尔干的思想中多有犹太思想的影响。相比而言，韦伯社会理论中的新教基因，则决定了其突出的个体论原则及“末世论”的焦虑感。一般认为，韦伯对于资本主义之精神起源的理解，归于加尔文宗的天职观和预定论，即由一种理性化行动以及伦理的理性化要求而组建的世界。但从韦伯对现代社会的分析和判断来说，情形极为复杂，事实与价值、纪律与自由、责任与信念之间的紧张比比皆是。

这里的问题在于两个方面。首先，新教徒的入世禁欲主义或是自我纪律的要求，是在“除魔的世界”中发生的。这意味着，理性化只能在现世生活中发生，因此人与“神”的关系，便被悬置起来，无法像以往的基督徒那样依凭一种彼岸意义上的“神”，得其护佑；人只能有多神论的经验，深陷于持续理性化的制度体系中，深陷于价值领域的“诸神斗争”中。于是，卡里斯玛便有题中之义了，这是一种超越性的个人理念所指引的革命或创造性行动，^①包含一种基于信念伦理的“使命预言”，韦伯本人便是化身此道的样板。

其次，入世禁欲主义虽能为资本主义奠定精神基础，却只有发生学的意义；就像马克思所说资本积累的逻辑必然代替其原始积累的逻辑一样，一旦资本主义“大获全胜”，便会自行运转，再也不需要“清教徒肩上轻飘飘的斗篷”了。韦伯终其一生，都处于这一新教徒式的资本主义困境里，在以学术为天职的极致理性化及其责任伦理的要求下，去寻求涵括多重因果关联的解释可能性，同时又必须在政治行动决断中从内在的信念里获得激情，并保持尼采意义上的强力意志。我们可以想象，在“末世论”的浓厚氛围中，这个承担起人类文明之一切历史的个体，有何等的英雄气概，又何等悲壮！

从社会学三位奠基人的学说中，我们可以看到，他们分别从当前史中社会实在与价值的多重矛盾出发，对于文明化的现代社会之起源、过程、结构，以及物质和精神状态给出了不同的解读，并将自己独特的生活实践诉诸其中，从而极大程度地开展出现代社会之实质构造的不同层面。由此，所谓现代意义上的文明，被社会学

^① 这种所谓以政治作为天职的原型，应该便是韦伯在《新教教派与资本主义精神》中所追溯的平信徒传统。韦伯指出：“平信徒对教会的支配，从某种程度上说，其表现方式就是追求平信徒布道的自由（发布预言的自由）……这种要求不仅动摇了路德教的圣职观念，也动摇了长老会的神赐秩序观。平信徒的支配在某种程度上还表现为反对任何职业神学家及传教士。只有既非培养亦非官职的卡里斯玛才会得到承认。”参见马克思·韦伯：《新教教派与资本主义精神》，《新教伦理与资本主义精神》，阎克文译，上海：上海人民出版社，2010年，第380页。

家彻底打开，那里纵横交织的光与影、苦与乐、兴与衰，构成了未来的命运，也构成了人类究竟要顺从还是改变这命运的未来。

三、作为古今之间、自我与他者之间的文明研究

今天的教科书常把社会学的兴起，看作一场实证科学的革命。的确，无论是马克思的唯物史观基础，还是涂尔干所说的社会事实，或是韦伯强调的客观有效性，都努力使社会学直面现代社会的现实存在及内在矛盾，超越于形而上学的思维。不过，实证科学的发展，并不构成社会学产生的充分条件。经典社会学之所以能够对当下社会形成综合而深邃的洞察力和批判力，还在于他们通览古今之变，能够从新兴的古典学研究那里获得丰厚的给养。

莫米利亚诺（Arnaldo Momigliano）指出过，即便是当前史的书写，也必须注入古典史的成分，古今之间永远存在最紧密的续接。当初，罗马人从希腊史学那里获得灵感，创造出民族史的书写形式，后来基督教会史学围绕着使徒谱系和正统教义来构造历史，中世纪才有了思想依托。^① 只有到了18—19世纪，实证史学成为主流，学者们才很少再像维科、布克哈特和库朗热那样，从古典时代寻求现代解释的灵感，也很少再像勒南、吉本、孟德斯鸠那样，带着对未来的灵魂探求来理解古典的世界。

然而，经典社会学家古典史的修养极深，甚至本人即是杰出的古典学者。他们还吸纳了19世纪新古典研究在人类学、语文学、民族志等方面的重要成果，不仅深化了西方文明系统中的自我认识，也从“他者”那里寻得对人类历史一般演进规律的认识，以及对社会本原的探索。这其中，核心焦点仍然是现代化问题：倘若现代资本主义如马克思所说是一切历史的必经阶段，或如韦伯所说理性化具有普遍意义和效力，那么所有作为他者的文明，或后发现代化的民族国家，该如何踏入这一历史潮流？迎接他们的难道必然是同样的道路和命运？

1. 马克思对于古代及近代诸文明的研究，大体分为几个层面：一是以博士论文起步的希腊哲学研究，二是追察社会形态演进的文明序列，三是从家庭、私有制和国家的起源入手来探求社会发展的总体规律，四是从东方社会出发来探索超越资本主义的历史可能性。

马克思的博士论文看似讲的是德谟克利特和伊壁鸠鲁的自然哲学中原子运动的差别，却从后者有关原子偏斜运动的讨论中，发现了一种自我规定的价值。这种“偶然”或“抽象的可能性”，恰恰说明原子王国中所展现的是一种人的自我意识，是现实中具有自由性质的个体的人；而且，只有原子间发生碰撞，只有在人与人广

^① 参见阿纳尔多·莫米利亚诺：《论古代与近代的历史学》，晏绍祥译，北京：北京大学出版社，2015年，第107—127、162—179页。

泛形成的社会关系中，自由才能实现其真正的现实性。^①很显然，马克思有关希腊自然哲学的研究，已明确了现代问题的基本要点：只有在现实的人与人的关系中，自我意识才能破除“命运的束缚”，实现否定之否定的自由历史过程。

马克思对于不同文明区域的观照，则体现在《经济学手稿（1857—1858）》中。在有关“资本主义生产以前的各种形式”中，特别指出了亚细亚生产方式中的自然共同体形式之特征：“凌驾于所有这一切小的共同体之上的总合的统一体表现为更高的所有者或唯一的所有者。”^②他在中国、印度、南北美洲及古代凯尔特人那里，都看到了这样的历史状况。随后，他从希腊、罗马和犹太人那里，发现了“以城市作为农民（土地所有者）的已经建立的居住地”，^③即耕地作为城市领土的所有制形式。最后，他又从日耳曼人那里，发现了中世纪城乡对立中的封建制度。由此，马克思从生产方式的意义上将前资本主义的各种文明形态构建起一种演化序列，最终用具体的历史辩证法呈现出文明史向着资本主义过渡的历史图景。

1879—1882年间，马克思通过阅读柯瓦列夫斯基、摩尔根、梅因等人的作品，留下《古代社会史笔记》中五篇重要文献。他借助以非西方原始社会形态为研究对象的人类学、民族志、法制史和社会史新成果，形成了从家庭到国家社会发展的系统思想。马克思认为，人类社会运行的核心逻辑，是生活资料的生产和人类自身的再生产，决定着社会组织形态及社会意识的文明演变进程。其中，家庭从早期血缘形式经由各个历史变化，最终形成专偶制形式，国家亦从最早的氏族组织向现代国家发展，其最根本的核心枢纽，正是由原始公有制向私有制转变所推动的。在这个意义上，资本主义的家庭与国家，都不是自足的，都不过是私有制及资本积累下的商品生产之本质的体现。

19世纪五六十年代，马克思开始密切关注俄国革命问题；^④1877—1882年，他曾三次集中讨论俄国社会的未来发展道路。^⑤在马克思看来，1861年农奴制改革以后，国家正在以极尽所能的办法榨取和蚕食作为俄国社会支点的农村公社。在资本主义的危机已经暴露出来、俄国政治极端不确定的情况下，如果农村公社能够尽快构建起“现代社会所趋向的那种经济制度”，便“不必自杀就能开始获得新的生命”；^⑥“假

① 参见《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，2001年，第27、62页。

② 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第467页。

③ 《马克思恩格斯全集》第30卷，第469页。

④ 1881年马克思为自己开列的《我书架上的俄国资料》中有120多种俄文书籍。

⑤ 特别是在《给〈祖国纪事〉杂志编辑部的信》中，马克思指出：“如果俄国继续走它在1861年所开始走的道路，那它将会失去当时历史所能提供给一个民族的最好的机会，而遭受资本主义制度所带来的一切灾难性的波折。”（《马克思恩格斯全集》第25卷，北京：人民出版社，2001年，第143页）

⑥ 参见《马克思恩格斯全集》第25卷，第467页。

如俄国革命将成为西方无产阶级革命的信号而双方互相补充的话，那么现今的俄国土地公有制便能成为共产主义发展的起点。”^①这就是马克思关于“跨域卡夫丁峡谷”的著名论断。换言之，由特定历史文明所塑造的东方社会，亦可以找到自己的方式，迈入超越资本主义的新的历史阶段。

总之，马克思文明研究中所贯彻的历史辩证法，是要在古今的往返与推进中看见未来的。马克思曾引用摩尔根的话说：“社会的瓦解，即将成为以财富为唯一的最终目的的那个历史历程的终结，因为这一历程包含着自我消灭的因素……这（即更高级的社会制度）将是古代氏族的自由、平等和博爱的复活。”^②马克思告诉我们，历史不是现在通向未来的单一道路，而是聚合着过去、现在和未来的人类的总体实现。

2. 涂尔干的文明史研究，也贯穿于他一生的著述及《社会学年鉴》的编撰中。涂尔干这样说过：“比较历史学和比较民族志的方法，可以使我们得到规范的起源，说明规范最初被分解、后来又逐渐积累起来的构成要素。”^③19世纪以来，西方古典文明的研究，不再仅局限于文献的范围，考古学和人类学的新学问，从器物、制度和文化的构型出发，对于文明构造的历程和规律以及背后渗透的哲学基本问题都给出了强烈刺激。^④涂尔干最早的作品《社会分工论》，就对于古今制裁法，如犹太教的《摩西五经》和日耳曼人的刑法系统以及《十二铜表法》等进行对比考察，发现了压制法与恢复法的差别，从而进一步阐发机械团结和有机团结的理论，确立了社会分析的思想框架。

后来，他又从库朗热的《古代城邦》那里获得启发，系统追溯了家庭与城邦之外的另一条文明史线索，即职业法团从希腊到罗马再到中世纪查士丁尼时代的发展，从而将“社会”的实体形态溯源到西方文明的基本脉络中，使社会学的研究对象和方法在历史的维度内得以落实。在对现代意义上的民主制、契约权、财产权等关键范畴的考辨中，涂尔干系统考察了在古代文明中的神圣起源，说明仅靠设计论证而构建的现代社会，若丧失其象征性的神圣基础，便不可能获得存在的根据。《教育思想的演进》讲稿则考察了自早期教会一直到法国大革命的中等教育史的演进理路，指出中等教育在曾经历史的生活总体中，对于国家之政治构造、民族之精神底色乃至整个西方文明史的接续与重启都起到了不可或缺的作用。他指出，教会、帝国和大学的三者关联，是文明的总架构。其中，教育因在不同时代界定、选择和阐释文

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第379页。

② 《马克思古代社会史笔记》，中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译，北京：人民出版社，1996年，第192页。

③ 涂尔干：《职业伦理与公民道德》，渠敬东译，北京：商务印书馆，2015年，第3—4页。

④ 参见莫米利亚诺：《现代史学的古典基础》，冯洁音译，上海：华东师范大学出版社，2009年，第96—104页。

明的方式不同，发挥着激活传统的作用，^①由此，文明才会成为永续的生命。

葛兰言曾指出：“《宗教生活的基本形式》一书，在理论上具有极其重要的意义。涂尔干向所有人质问：‘难道说宗教真的终结了么？基督教已经成为过去了么？’虽然过去的那些伟大存在曾经在我们的父辈那里唤起了强烈的激情，而我们不再感受和体会，但没有什么可以取代它们，这正是我们道德平庸和混乱焦虑的根源。”^②在涂尔干看来，他之所以要利用人类学家有关澳洲土著图腾制度的最新研究来探究宗教的本质，目的仍然是要指向现代人的社会存在。他说：“我们的起点，需要将我们的心灵从所有预先构想的观念中解脱出来，回到我们前概念的激情和习惯中去。”^③

涂尔干的宗教研究，目的是要解开规范构成的秘密。他认为：“宗教提供给我们的这些事物的表象不是个人理性的产物，而是集体心灵（l'esprit collectif）的必然结果。”^④涂尔干要接续类似于康德的工作，去寻找构成社会生活之基本前提的原初概念。在他看来，人类学最新发现的图腾信仰，便是破解谜题的密码。由此，他从本体论、实在论、知识论和伦理学等总体知识入手，展开了一系列有关“社会”的证明：宗教作为群体灵魂的精神本原，使社会成为人类世界的第一因而存在，并通过仪式和仪轨将其内化为人的身心状态，塑造了社会规范，确立了社会即是道德起源的命题。后来，社会学年鉴学派的诸弟子，在马塞尔·莫斯的引领下，展开了世界范围内的诸文明形态和要素之研究，特别强调文明在总体呈现和交易义务中的流动性和共享性特征，扩展了有关社会作为一种自然赠予的理解。^⑤

3. 韦伯的古典文明研究是他“以学术为天职”来践行的“历史个体”的重要组成部分。韦伯本来就是一位兼修农业史、城市史、法制史和政治史的古典学家。不

① 参见渠敬东：《教育史研究中的总体史观与辩证法——涂尔干〈教育思想的演进〉的方法论意涵》，《北京大学教育评论》2015年第4期。

② Marcel Granet, “La sociologie religieuse de Durkheim,” *Europe*, vol. 86, 1930, pp. 287-329, 转引自 Marcel Fournier, *Émile Durkheim: A Biography*, trans. David Macey, Cambridge: Polity Press, 2013, p. 604. 另参见 Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Karen E. Fields, New York: Free Press, 1995, p. 429.

③ 爱弥尔·涂尔干：《教育思想的演进》，渠敬东编：《涂尔干文集》第4卷，李康译，上海：上海人民出版社，2003年，第17页。

④ 爱弥尔·涂尔干：《乱伦禁忌及其起源》，渠敬东编：《涂尔干文集》第6卷，汲喆等译，上海：上海人民出版社，2003年，第84—85页。

⑤ 参见马塞尔·莫斯：《诸文明：其要素与形式》，马塞尔·莫斯等：《论技术、技艺与文明》，蒙养山人译，北京：世界图书出版公司，2010年，第58—74页。涂尔干学派有关世界文明的研究具有经典意义：如杜蒙（Louis Dumont）对于印度种姓制度体系的经典文明研究，葛兰言（Marcel Granet）对于中国上古史中的祭祀、节庆、神话传说及封建制度的文明构型研究，于贝尔（Henri Hunbert）对凯尔特文明的研究，豪德里古（André-Georges Haudricourt）从文明的角度对技术和南岛语系的语音学研究，以及勒罗瓦-古尔汉（André Leroi-Gourhan）对北太平洋的考古学研究等。

过，他的所有此类考察，都始终以多重因果关联的方式纳入对现代文明的关注中。譬如，韦伯关于罗马农业史的研究，其焦点并非在一般意义上的农业形态学上，而是罗马土地在公法和私法上所确立的不同范畴，并由此判断这些概念在更为广泛的印欧文明区域的农业体系中是否形成了相应的基本社会结构；^① 甚至于他还要继续提出假设，来考察中世纪法律和经济史与罗马上述制度的关系，并探究所谓世界公民的观念如何在土地及种植的意义最初得以确立。^②

1895年韦伯的“弗莱堡演讲”（即《国民经济学中的民族性》）与次年《古典文明衰落的社会原因》，^③ 将罗马共和国末期的大庄园制看作家产制及雇佣制管理的先河，将土地经营提升为独立的行政单位，由此将古代文明与德国容克庄园体制联系在一起，来分析这一阶层对于德国构建民族政治共同体的关系，从而对现代民族与国家构建中的复杂理论问题给出了深刻反思，为俾斯麦政治体系提供了检讨的依据。^④ 这充分说明，在韦伯那里，古今之间的文明关联，始终根植于一种因果有效性的现实历史关系之中，文明问题从未以前后分割的方式存在过。或者说，只有对于文明之构造的往复探究，古代和现代社会的生成性规律才能得到揭示。

不过，还有一个更深层次的文明问题需要给出解释，《宗教与世界》开篇即提出，“身为现代欧洲文化之子，在处理普遍历史问题时，总不免提出以下问题：究竟哪些情势，致使那些在，且仅在西方出现的文化现象，像我们通常以为的那样，它们的发展具有普遍的意义和效力？”^⑤ 这一问题的提出，似乎有些古怪：如果现代资本主义的形成是由一些独特的因素造成的，为何却是普遍性的？对其他文明来说，这种普遍与特殊的关系是否是一种倒转的关系？韦伯的宗教社会学，本质上就是一种文明研究：“社会学所要研究的并不是宗教现象的本质，而是因宗教而激发的行为”；“研究的指涉范围仅只于作为现世的（diesseitig）一种人类活动的宗教行为：一种根据日常目的、以意义为取向的行为。”^⑥ 从这个角度来讲，新教入世禁欲主义所催生的行动和伦理的理性化以及一整套资本主义系统，乃是科学思维、职业官僚和市民国家等独特的文化现象。在韦伯看来，这种无所不在的理性化，已经提升为

① Max Weber, *Roman Agrarian History: In Its Relation to Roman Public and Civil Law*, trans. Richard I. Frank, Claremont, California: Regina Books, 2008, pp.1-3.

② Max Weber, *Roman Agrarian History: In Its Relation to Roman Public and Civil Law*, p.172.

③ 参见马克斯·韦伯：《古典文明衰落的社会原因》，《民族国家与经济政策》，第1—33页。

④ 参见田耕：《民族与政治共同体的关系：从“弗莱堡演讲”到“经济与社会”的两条思路》，《社会》2020年第6期。

⑤ 译文有改动，参见韦伯：《中国的宗教 宗教与世界》，《韦伯作品集》第5卷，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第448页。

⑥ 韦伯：《中国的宗教 宗教与世界》，《韦伯作品集》第5卷，第414页。

一种文明的动力原则，^①“将历史形成的生活之道上升到人类根本处境的高度，赋予历史事件和历史情势以超历史的意义”。^②

另一个关键问题，韦伯也必须给出解释：即从世界宗教，也就是各文明构造的历史出发，理性化从来不是西方文明所独有的，那么，为何其他文明未能发展出资本主义的普遍意义和效力呢？就此而言，韦伯的宗教社会学就必须包含类型化的文明比较研究和发生学因果分析，以做出回答。^③事实上，在韦伯博大精深的著述中，比较文明研究几乎囊括了世界诸宗教体系的全部，无论是宗教自然史中各阶段演化的纵向历程，还是诸如天主教、犹太教、伊斯兰教、印度教以及中国的儒教与道教等各大文明体系，都成为以理性化作为实质问题的比较研究出发点。例如，他要解释，儒教文明的“理性化”发育程度极高，或者说，中国的家产制、官僚制中富有大量的“理性主义”要素，为何没有发生资本主义的后果；为何在儒家那里，理性主义与传统主义才会结合得极其紧密，而非像新教那样，努力破除巫术的影响，径直向着不断理性化的激情方向发展，如此等等。

从上述经典社会学家的文明研究看，单就西方文明史自身的发展路径而言，他们无不关心古今之间的嬗变与续接，特别是在现代世界中的转化性构造。与此同时，他们或从现代社会的机理出发来重新审视世界诸文明的构成原理，或从社会的演进史出发来深入探讨人类的自然史进程，视野之宽广、局面之宏阔、思想之深密，都是晚近社会学者可望而不可及的。大时代造就学者的大境界，现代世界兴盛与衰亡并存，机遇与危险同在，若不与时代休戚与共，伟大的思想亦不会存在。就此而言，中国社会学究竟要从别人那里学什么？是亦步亦趋、照抄照搬人家的概念和范式，还是去追寻这门学科曾经发生的那个波澜壮阔的历史时刻，重温先辈的心志、胆识和胸怀？值得我们深思。

四、中国社会学的发轫及其文明视野

反观中国社会学，就学科本身来说虽起步稍晚，却几乎紧随西方的脚步。不过，从清末至民初，韦伯所说的西方资本主义之普遍意义和效力，在很大程度上是以外

① 韦伯必须做出一种解释：即只有理性化足以将一切存在纳入其轨道，并通过不能停歇的革命性动力，才能从思想和制度上持续推动整体社会得到洗礼，才能成就一种“普遍的意义和效力”；与此同时，维持上述革命动力的激情来源，以及在人的灵感与制度的革新上塑造的灵魂原理，也必须得到完整的说明，即支配意义上的卡里斯玛，必须为社会经济诸领域提供“非常规性”的刺激，通过不可遏制的理性化行动，来塑造持久的否定传统的力量，时刻逼近普遍化的世界构造。

② 李猛：《理性化及其传统：对韦伯的中国观察》，《社会学研究》2010年第5期。

③ 参见苏国勋：《理性化及其限制：韦伯思想引论》，北京：商务印书馆，2016年。

部因素植入中国的，具有人们常说的外生性特点。但单纯的外生性，并不能构成文明意义上的解释，因为任何意义上的文明变迁、转化或再生，都无法单纯依靠移植来完成；若一种文明仅靠借用外生因素来存活的话，便意味着生机不再。

因此，考察中国社会学的形成机理，仅靠考察外部移植的学术史或知识建制的学科史远远不够，必须深入晚清以来以中国文明的视角来吸纳和融合外来学说的诠释史和接受史。无论是前期的魏源、廖平或王韬，还是后来的康有为、梁启超等，这些学者如何秉承清代学术之传统，理解和融汇现代西学之内涵，是把握中国社会学学科本质的要害所在。就此而言，至少要通过三百年学术史的考察，才能真正发现中国文明发生现代转化的思想契机，社会学才能溯其源、张其本。

简言之，廖平、康有为等以今文经学为底色的公羊学阐释，将孔子塑造成一位改革家的形象，为近代思想植入了革命性要素，从而突破了韦伯所说的儒教传统主义之瓶颈。由此，儒家的进化哲学和改革精神、佛教的平等意识，乃至墨学和名学的思想维度融为一处，才将西方的现代思想倾向“化入”中国文明基因，从而使现代意义上的思想变迁成为可能。

同样，严复虽大量译介西方思想论著，使穆勒的功利论、卢梭的平权论和斯宾塞的进化论得以系统呈现，并提出“宗天演之术，求会通之理”的主张，但对于世界演化之终极形态的认识，则主张依然回到老子思想的本原处：即“《老》谓之道，《周易》谓之太极，佛谓之自在，西哲谓之第一因，佛又谓之不二法门，万化所由起迄，而学问之归墟也”。^①由此，中国文明在融入世界的过程中，才能守持对“天地元始”的终极追问和独特理解，从而对历史的终极目的给出自身化育而成的普遍价值。

可以说，如果我们不清楚上述“群学”在文明维度上的思想根源，以及在中国现代社会变迁中的总体地位，就无法理解社会学作为一门新兴学科的本质所在。事实上，无论是章太炎、刘师培，还是王国维、陈寅恪等，都无不把扎根于发现实在的学科意识，以及新旧交织、古今融通的学问传统，作为现代新学术的支点。如章太炎认为，现代学术中应有两门“统一科学”来主导，一是“欲发现一切科学之原理，而据此原理，以综合一切科学者，是为哲学之目的，此所以称科学之科学也”；二是“欲测定复杂之程度，而使一切科学从其发现之早晚而排列之，是为社会学之目的，此所以亦称科学之科学也”。^②群学是实现现代社会中国转型的首要科学形态，无论是历史和政治，还是理财（经济学）与刑名（法学），都要遵循依据具体材料而确立多重因果关联的方法，并回应“吸收输入外来之学说”与“不忘本来民族之地位”的关系，来辨析社会之运行机理，阐发文明之再造价值。

^① 严复：《老子评点》第25章，王栻主编：《严复集》第4册，北京：中华书局，1986年，第1084页。

^② 岸本能武太：《社会学》上卷，章太炎译，上海：广智书局，1902年，第10页。

同西方经典社会学一样，中国社会学并不因其发端于现代，而将自己的问题域仅局限于当下社会。相反，在中西会通的格局下，它一开始便将古今问题，即现代问题的困境与中国文明的基质和脉络紧密相连，通过观照自身整全的文明史历程来理解中国社会的现代转变。无论是王国维有关殷周制度变革的论述、陈寅恪有关胡汉政治糅合的研究，还是吴文藻所主张的人文区位学和边政学，都直接指向了古今之变的核心问题。当然，现代学术的科学意识，也构造了如二重证据法、材料学，或是实地调查和测量统计技术等理性化科学的发现手段。

具体说来，20世纪20—30年代建制化的中国社会学，自起步阶段便践行着社会学“中国化”的学科使命。但社会学要“中国化”，倘若离开文明问题的指引，也便成了无源之水。以燕京学派为例，虽说社会学家和人类学家的早期研究多以“家乡”为起始，甚至受到过国际学者的质疑，但家乡研究的实质观照点，却具有内在的文明视角。费孝通的《江村经济》密切关注的是城乡关系中的土地、金融以及乡土文化的继续问题，这与斯密、马克思和托尼所着重分析的资本与土地关系紧密相关。而且，城乡关系中的地主和士绅，以及资本主义和帝国主义冲击下的变迁效应，恰恰说明这一文明所涉及的诸领域，需要进行总体的调适和转化。也正因此，费孝通在大量的田野研究后，回到有关皇权与绅权、正统与道统的传统社会双轨体制研究上，目的就是要将个案实体纳入文明构造的总框架中理解。他的这种从实求知的心路历程，一生从未改变，无论是求教于潘光旦等先生对传统人伦礼制的理解，还是晚年倡导重振“文化自觉”的意识，都表明中国现代学术需要从整体上重返文明格局的雄心。

同样，林耀华的《金翼》，虽说是对于家乡社会的一次深描，但其理论思考的核心焦点，却反映在《义序的宗族研究》中所关心的古今之变的文明问题。依林耀华看来，中国社会从宗法到宗族的演变，不仅扩大了族属的范围，使乡土社会得以发展成更大规模的社区化组织，同时也塑造了以家庭为本位的社会结构，进而形成由家庭到宗族次第扩展的组织体系。^①由此，人伦关系随之再界定，土地、继嗣、祭祖，以及地方治理和神明崇拜的形态皆随之改变。^②可以说，此项研究真正将传统意义上的经学和史学问题，与现代意义上的生命史叙事和田野调查结合起来，将大视野中的文明变迁映射在微观社会生态的描摹之中。这充分说明，古老的文明就活在今天的社会现实里。

作为文明研究的中国社会学，还有一层独有的想象力。这是因为，就西方现代文明的发展轨迹来说，自绝对主义国家兴起以来，整个世界开始缔造一种新的国家

^① 参见林耀华：《义序的宗族研究》，北京：三联书店，2000年。

^② 参见渠敬东：《探寻中国人的社会生命——以〈金翼〉的社会学研究为例》，《中国社会科学》2019年第4期。

及国家间的秩序，由此，主权、领土、人口、民族、语言甚至人种等一系列要素，成为确立自我认同和他者认知的主流范畴。但依然有两个文明意义上的重大问题需要探讨：一是中国自古以来作为多族群、多民族的政治体，并非以单一民族和语言来构建自身的政治认同，或者说，中国的政治构造，恰如费孝通所说的，是一种“中华民族多元一体”的格局；二是中国长久形成的与外部世界互通与互构的方式，有其独特的文明基础及途径，中国文明对于普遍价值的追求，自有其独特的通路。

在这个意义上，中国的社会学家大都是民族学者，都将所谓的边疆之学理解成中华文明的一体之学。正是因为现代通行的民族国家架构，对于中国传统政治及治理关系构成了重要挑战，才促使社会学家必须以一种新的想象力来奠定国家理由的学说。故吴文藻等发起“边政学”运动，主张“为政由学始”，大力发展“边疆民族政治思想、实事、制度及行政的学科”，以期再造一种融合各民族的现代文明国家形态。由此，民族研究成为文明研究的一个重要领域。燕京学派的费孝通、林耀华以民族志的方法，进入西南民族地区进行实地调研，以“文化表格”中物质、社会和精神三层次入手，考察民族的起源、变迁及与其他民族的互构模式，恰如鸟居龙藏对《凉山彝家》的评论那样：“实将罗罗社会学上之事实完全网罗无遗，据此书则读者对罗罗之民族社会文化等，宛如身临其境”。^①

与此同时，李安宅、李有义、林耀华等亦深入各地藏区大力进行实地调查。尤其是李安宅对于甘南拉卜楞寺的研究，刻画了西藏文明史中从宁玛巴，到萨迦巴和噶举巴再到格鲁巴，从密宗到显宗，^②从巫术到知识的文明演化进程，总结了以佛教为主体的宗教社会之演进与变迁的轨迹和规律。^③事实上，早期中国社会学的边疆和民族研究，是常以通观的学术视角来阐发的，如杨成志的西南民族研究，从根本上回应了西方之东方学的基本问题；马长寿的西北民族研究，综合了传统西北史地研究的核心议题；凌纯声、芮逸夫的东北民族研究，则将传统的史志和方志加以有效结合，来回应文明衔接和存续的现代难题。

由此看来，中国社会学的兴起以及在学术进步中所坚持的发问方式，始终与中国文明的思想基质、制度形态、文化模式、民族属性和政治框架之总体结构紧密联系在一起，也始终与中国同整个世界交往、沟通甚至相互塑造的方式紧密联系在一起。就此而言，西方经典社会学的思想方法和问题视域，与其说给了我们值得效仿的路径，规定了我们的思考轨迹，不如说正是他们在思想上的非凡努力，激发了中

① 鸟居龙藏：《〈凉山彝家〉书评》，《燕京社会科学》1948年第1卷。

② 如密宗强调伏藏、咒语和仪轨，显宗强调语文、戒律与经典辩难，从中足以看出藏传佛教理性化的进程。参见李安宅：《藏族宗教史之实地研究》，北京：商务印书馆，2017年。

③ 参见杨清媚：《“燕京学派”的知识社会学思想及其应用——围绕吴文藻、费孝通、李安宅展开的比较研究》，《社会》2015年第4期。

国社会学面向自身文明与现代世界接壤和碰撞处所展现的蔚为壮观的思想图景。所有这些学术探索，既是对一个历史悠久的文明体如何重新焕发新生的审慎思考，更是这一文明体再次走向复兴不可或缺的部分。

五、未来的展望

社会学源于西方，亦在中国的土地上茁壮成长；社会学源于对现代化及其危机的问题意识，亦在中国社会建设的摸索实践中得以生发，努力走出一条独特的发展道路。中国的现代化，几乎涉及了自身及人类文明的各类遗产：中国与西方、古典与现代、内陆与边疆……此外，还有一些文明构造本身的变量：中央与地方、礼制与风俗、士人与庶民、庙堂与山林、凡俗与神圣……所有这些纵横交错的文明要素皆在历史与现实中多重地结合融汇在一起，深刻影响着未来。

当前，中国社会的发展正面临着世界历史前所未有的大时代，社会学绝不能将自身封闭在概念移植、标准对接、技术模仿、方法照搬的窠臼之中，而应以时代赋予的使命，将古今中外仍在发挥着活的社会演变效应的文明要素纳入自身的视野内，像费孝通说的那样，既要从实求知，行行重行行，又要志存高远，以长远的眼光来审视中国与世界正在发生的一切。从文明研究的角度说，社会学还有诸多重大的研究领域等待发掘，但从事实出发、从田野出发、从问题出发、从本土经验及“文化自觉”出发的原则，要守持不变。若要将中国的现代化探索从学理层面上升到人类根本处境的高度，创造人类文明的新形态，社会学需要开拓出全新的领地，返回经典的视域。

未来的中国社会学研究，可大致在中国及其与世界文明的关系层面入手。首先，有关中国文明的社会学研究，有如下几个重要领域。

1. 深入理解中国文明的本原基础，从天道与人伦的基本原理出发，解读诠释经史原典，从天人关系、家国关系、人神关系出发理解中国社会原初的“一本”和“一体”结构，^①并结合考古学、文献学和人类学等实地材料，加以实证考辨。

2. 从中国传统社会的制度构造和治理机制出发，辨析社会政治运行的基础性概念：如封建与郡县、礼制与风俗、帝制与官制、城市与乡镇等，通过具体而微的思想文献和实证史料分析，对不同于西方政教关系的政道关系体系（即费孝通所说的政统与道统的双轨体制^②）做出全面阐述。^③

3. 细致探究中国传统社会中的社会分层结构，无论是早期封建社会中的层级、

^① 参见周飞舟：《一本与一体：中国社会理论的基础》，《社会》2021年第4期。

^② 参见费孝通：《皇权与绅权》，《费孝通文集》第5卷，北京：群言出版社，1999年。

^③ 参见渠敬东：《中国传统社会的双轨治理体系：封建与郡县之辨》，《社会》2016年第2期。

席次与爵级,^① 还是秦汉以后的官吏分途与官绅分立,^② 以及官级与品级的复杂关系, 都对于理解中国式制度构架及其运行机制具有重要意义。对于地方社会来说, 如何理解基层社会上下分治的治理结构, 如何理解地方社会从宗法到宗族社会的变化, 如何理解民间崇拜与祖先祭祀的关系及其对日常生活的作用机制, 都是极其重要的课题。

4. 通过梳理从上古史“天下观”下的“夷夏之辨”到皇权郡县制度下的治边方略, 如盟约制、合婚制、羁縻制等构造民族关系的原则, 深入辨析天下国家、帝制国家、王朝国家等与西方世界中的帝国和现代民族国家在概念上的殊异,^③ 构建“中华民族多元一体格局”的政治秩序, 以及国家认同的文明基础。

5. 从“非社会”和“反社会”领域入手, 进一步研究文明形态中的超越性存在方式。无论早期时代的任侠传统, 还是后来出现的帮派社会, 都构成了与现实社会秩序相对应的潜在社会体系。同样, 士大夫阶层用来寄托精神归宿的山林世界, 又将儒、释、道三者的理想追求结合起来, 塑造着对天地万物永恒秩序的建构和诠释。所有这些因素, 都从反向上制约、补充和平衡着现世社会的运转。

社会学若要“中国化”, 就要从当今的历史和现实中去寻找发现上述文明要素的活的存在, 发现社会构造中的文明底蕴。通古今之变, 就是要从现实中看到历史的逻辑, 从历史中发现今天的可能性。与此同时, 亦要判断条件和情势的具体改变, 如何促发社会形态及逻辑的演变。社会学若要“中国化”, 就是要经由经验、历史与理论的融通, 建立一套基于自身文明由古续今的概念分析体系, 并通过具体的实地经验调查加以验证。

有关中国文明与世界文明的关系, 需要考虑以下几个方面。

1. 中国进入现代世界, 需要对现代世界的本源、流变和趋势做系统的梳理、诠释和追踪, 特别是对西方现代化所关涉到的古今交织、内外互渗的整体文明进程, 以及其中蕴含的精神理念、历史进程和现实矛盾, 需要像经典社会学家那样做综合完整的解析, 而非一味地仿效和挪用。在中国式现代化的具体实践中, 各个领域对于现代文明的创造性吸纳和转化皆取得非凡的成就, 如何细致辨析和总结这些创造的逻辑脉络和机制机理, 并于其中发现中国文明与西方文明在现代发展中的对接处、结合点, 便是理论创新的来源所在。

2. 就西方现代文明化的历程而言, 不同国家因不同宗教、民族和文化背景以及不同社会条件而多有分途。因此, 通过比较历史分析的方法, 深入考察其中的多

① 参见阎步克:《层级化与席位爵——试论东周卿大夫士爵之演生》,《北京大学学报》2021年第4期。

② 参见周雪光:《从“官吏分途”到“层级分流”:帝国逻辑下的中国官僚人事制度》,《社会》2016年第1期。

③ 参见赵世瑜:《“王朝国家”与前现代中国的国家转型》,《清史研究》2021年第4期。

样性和复杂性，考察不同国家的制度基础、文化气质和历史情势所带来的现代化道路的不同选择，进一步对应反思中国现代化进程中的关键节点，是理论发现的契机所在。

3. 现代资本主义不是人类历史的最终归宿。现代世界同样共生着各种思想潮流和制度建设的不同理想和方向，特别是社会主义文明中的制度建设及其价值内涵，需要从历史源流、社会实践和精神重建等各个方面加以总结和提升。中国现代社会建设，不是单纯的传统复归，而是文明再造的复兴之路。

4. 社会学应密切关注中国与外部世界，特别是与诸文明区域的互通、互构和互融的历史和现实。中国面向世界，不能仅限于实务性的交通与交流，而在于通过对于世界诸文明区域从古至今的全面了解，在共筑人类文明新形态的意义上进行普遍历史的探索。真正理解世界，就要突破中西对应的思想话语和知识格局，将不同文明理解世界的观念和方法纳入更大的视野中，“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同”。

5. 面向世界的中国社会学，需要通过切合实际的科学方法，采用学科发展中的最新手段，在整个世界范围内，对不同地域、族群、制度、文化的文明区域展开不同主题的田野考察，深入世界的细微处，来展现其现实构造的复杂面和历史传承的丰富面。今天，我们对整个世界正在发生的一切还知之甚少，只有通过社会学和民族志的艰苦工作，才能用我们自己的眼睛看见真实的世界。

今天的世界，正处于剧变即将到来的时刻，风云变幻。这不只是一个每个人疲于奔命的小时代，还是一个人类文明迎接重大挑战的大时代。这是一个经典的时代，唯有重返经典社会学的大问题和大视野，我们才能抓住未来。

〔责任编辑：李凌静〕

Heart to Heart: On Fieldwork in Chinese Sociology

Zhou Feizhou • 37 •

Fieldwork is an important tool in sociological research and has played a central role in the history of sociology in China. Post-reconstruction sociological fieldwork has made an important contribution to uncovering China's social fabric, revealing some of the key features of the modernization path with Chinese characteristics. The New Era requires sociological fieldwork to have a deeper grasp of the pulse of the times; we must sum up the developmental experience of fieldwork, advocate the carrying on and further development of Fei Xiaotong's "heart to heart" fieldwork and promote the development of a sociology that focuses on the people.

Sociology as the Study of Civilization

Qu Jingdong • 55 •

The founding fathers of sociology all used the civilizing process of modernity as a starting point for their provision of an empirically grounded holistic analysis and judgment of the overall character of social construction. The emergence of Chinese sociology and the way questions are raised in the course of its academic progress have always been closely linked to the overall structure of Chinese civilization in terms of its intellectual foundations, institutional forms, cultural patterns, national identity and political framework, and also to the way in which China interacted with and communicated with the world and their mutual shaping. In this regard, the intellectual approaches and problem horizons of the classical Western sociologists, rather than giving us a path to follow and defining the way we think, have inspired, through their extraordinary intellectual efforts, the spectacular intellectual landscape that Chinese sociology presents at the point where its own civilization meets and collides with the modern world. At present, the development of Chinese society is facing an era unprecedented in world history. Sociological studies in China should take on the mission given by the times and incorporate into its perspectives those elements of civilization that have played and are still playing a living role in the evolution of society, and should take a long-term view of what is happening in China and the world. If China's modernization quest is to be elevated from the theoretical level to the level of the fundamental human condition and is to create a new form of human civilization, sociology in China needs to break new ground while returning to the classical realm.

Social Change and Social Research in the Digital Age

Wang Tianfu • 73 •

In the 21st century, the rapid development of China's economy and society has coincided with the arrival of the digital age. The information and communication