

# 费孝通先生佚稿《新教教义与资本主义精神之关系》 研讨座谈会实录

王铭铭 苏国勋 渠敬东 周飞舟 孙飞宇 杨清媚 王楠

时 间 2015年11月2日

地 点 中国社会与发展研究中心(北大费孝通中心)240 会议室

召集人 王铭铭(北京大学社会学系教授)

与会人 苏国勋(中国社科院社会学研究所研究员)、渠敬东(北京大学社会学系教授)、周飞舟(北京大学社会学系教授)、孙飞宇(北京大学社会学系副教授)、杨清媚(中国社科院社会发展研究所副研究员)、王楠(中国政法大学社会学院社会学系副教授)

录音整理 罗杨、孙静、金婧怡、张常煊

王铭铭 感谢各位来参加这次研讨座谈会,请在座几位老师围绕费孝通先生佚稿《新教教义与资本主义精神之关系》谈谈各自的看法。另外,今天是费老的生日,是他诞辰 105 周年,我们开这样一个会,也可以算是一种纪念。

好些年前,我和硕士研究生张瑞将费老的佚稿《新教教义与资本主义精神之关系》整理出来,在《社会人类学与比较文明研究通讯》第一期刊登。

我们在《费孝通先生佚稿“新教教义与资本主义精神之关系”整理后记》一文中说明了这篇佚稿的发现过程。北大相关人员几年前从原燕京大学的阁楼上清理出来很多书,准备当废品卖,有学生回来说,里面有吴文藻先生的遗物,于是潘乃谷老师带了好几个学生赶去把它们抢救回来。量蛮大,整整好几箱。她告诉我这件事,当时,我则正好想着应该有个学生研究燕京大学的某些“小故事”,于是,委托当时的硕士生张瑞整理那批文献。张瑞在整理过程中发现了费老的手稿,也就是我们今天讨论的这篇。我给了他一个命题作文题目,就是由他把这篇佚稿整理出来,并且写成一篇硕士论文。

在整理过程中,经过一些研究和讨论,我们形成一个共识,认为这是费孝通在魁阁时期或前期的作品。费孝通在魁阁时期的代表作《禄村农田》中有些内容与这篇佚稿重叠,二者都有托尼(R. H. Tawney, 1880~1962年)的“影子”。费老写《江村经济》时,还没有这个“影子”,而《禄村农田》则与《江村经济》有很大的不同,我想这个不同,主要来自韦伯学派的影响。费孝通在伦敦听了托尼的课,形成对韦伯学派的一些认识。相比来说,二者间,《江村经济》更为质朴,是有关中国本土工业主义的著作,费孝通在书中主要是在探索当地士绅如何演化成技术精英,并带领江村的人去应对世界体系的东扩。《禄村农田》的问题意识更像是韦伯主义的,即,究竟欧亚大陆东面的这个版块有没有资本主义的潜质,韦伯的研究最后得出的结论当然是否定的。

这大致是费孝通这篇佚稿的发现、整理、考证的过程和情况。

我觉得这篇佚稿非常有意思的是它的附录,是非常好的学术史梳理,从马克思、韦伯、桑巴特(Werner Sombart, 1863~1941年)到托尼关于资本主义的讨论。费孝通是想探究在当时的中国,资本主义何以可能的问题。



王铭铭 苏国勋 渠敬东 周飞舟 孙飞宇 杨清媚 王楠·费孝通先生佚稿《新教教义与资本主义精神之关系》研讨座谈会实录

1936至1939年,这一时段可谓是费孝通的“江村时代”。他1939年回国,带着江村给他带来的“小小利润”,即马凌诺斯基(Bronislaw Malinowski, 1884~1942年)赠送的50英镑序言的稿酬。费老带着稿酬到云南,准备建立一个中国式的学术机构。1939年至1943年,在费孝通领导之下,在一个小庙里建立起一个类似于伦敦经济学院人类学系的地方。这一时段可谓是费孝通的“魁阁时代”,可以说它是50英镑建立起来的。当时为了躲避轰炸,费孝通他们的生活、研讨、写作,甚至刻印都在庙里进行。刚才说到费孝通从江村到禄村有一个过渡,后者的理论兴趣更强,前者对现实中的中国工业化怎么走更为关心。在魁阁时代,费孝通的内心其实有过摇摆。我认为《禄村农田》延续了他由《江村经济》表露出来的现实关怀。但是,在“魁阁时代”,费老偶尔也表现出神话学式和宗教学式的焦虑,特别表现在《鸡足朝山记》这篇文章里,焦虑使他有时对务实主义的社会学持一种否定态度。魁阁时代,费孝通带着各种不同气质的徒弟,有些人更关注务实的东西,有些人更关注宗教学式的社会学探索。

1943年到1944年,费孝通到芝加哥大学访问。在这段时间,他与雷德菲尔德(Robert Redfield, 1897~1958年)相识,他把在云南三村的一些发现跟雷德菲尔德交流,而在这个过程中,雷德菲尔德也在谈文明人类学、大小传统的问题。费孝通与雷德菲尔德的交往相当亲密,兴许他们形成了一些重要的共识。我认为这样的背景致使他1945年回到清华后,表现出对理论概括和历史的兴趣,当然用费孝通自己的话说,他那个阶段也遭受到许多非议,很多人批评他是英美派的功能主义者,这些批评者往往是一点都不懂历史。但从《生育制度》、《皇权与绅权》、《中国绅士》这些著作可以看出费孝通对理论概括和历史的兴趣,这些书中有很多内容能够重新与芝加哥学派的人类学支脉联系在一起。

我想说的另一点是,这篇佚稿和费孝通在《禄村农田》中对这个文本里的理论的应用,给我们很多启示。《禄村农田》里没有全盘突出理论的导论,不像我们现在的学位论文,都是先抛出一个文献回顾,中间夹一个民族志或者是经验社会学的研究,最后得出一个结论。《禄村农田》把理论的东西化得比较小,淳朴地用田野的材料去讲他发现的東西,但这并不意味着他的民族志材料背后没有理论关怀和学术史梳理。因此,这让我想到燕京社会学。

林耀华、陈永龄、王庆仁三人合写的吴文藻传记中提到,从吴文藻先生开始,提出中国化的社会学,而这个社会学包括三个内容:第一,吴文藻先生亲自也鼓励他的学生要寻找有用的理论框架,而且往往是在西学里面寻找;第二,鼓励自己的学生用找到的理论指导中国国情的研究;第三,用这种方式来培养独立的科学研究人才。原文“独立”两字没有加上重点号,则我愿给“独立”两字加重点,说明最终还是要培养出独立的科学研究人才。

吴文藻先生对于中国社会科学怎么做,思想讲得很透。我觉得费孝通的佚稿让我想到了吴文藻先生如何带学生,如何培养中国社会科学的研究人才。我觉得费孝通的这篇佚稿和禄村的研究可以说是吴文藻先生这个路子的典范实证,这意味着在选择理论的时候,应该把自身当作选择的主体,而且对选择的东西采取消化的态度,但问题是,是什么东西使我们有消化外国理论的“胃”?这似乎在费孝通的多数作品里没有清楚表述,但仔细想来,费孝通似乎也有这方面的东西,他的“胃”使他能“消化”。比如,早期他对反思性的绅士的崇尚,在他看来,绅士是不完全适应现代化的,只有反思性的绅士,甚至是像他自己说的,技术化的绅士,就像他姐姐费达生,是消化西方文化的“胃”。他早期对于绅权和士绅还有相当多的批评,而晚年提倡“文化自觉”这套理论,因为他更加受到钱穆先生的新儒学的影响,更有儒学化的倾向。这个是不是他的“胃”?士绅和文化自觉是不是他的“胃”?也很可能并非如此,因为他或许很早就开始思考宗教的问题,比如这篇佚稿中表现出的对宗教的兴趣。《禄村农田》后面似乎有一种背景,如费老自己提到过,当年他的姨妈在云南传教,她相信基督教可以救中国,费老是借他姨妈的关系进了禄村的,估计他在田野中和他姨妈相处甚密。费孝通在这篇佚稿中认为中国的情况与韦伯所说的情况是不同的,可他的学生和同事,如田汝康和李安宅,分别对傣族和藏族的宗教加以重视,而且都给予正面的评价。费孝通对他俩并非排斥,他给田汝康所写的《芒市边民的摆》的导言带有浓厚的涂尔干式宗教论态度。关于费老的学术之“胃”,那到底是士绅式的,还是一个更加广阔的比较文明式(他的老友雷德菲尔德一直想开拓的视野,而这费老也曾有关注的)?这个问题很值得我们探究。

这些是我所能想到的,先谈谈,供批判。

苏国勋老师是国内韦伯理论的研究专家,是社会理论研究的带头人,我们都曾获益于您。是不是先说说?

苏国勋:很高兴参加这个会议,因为拿到这篇佚文的时间很短,仓促地看过一遍就过来开会了,本来需要认真地学习后再作发言,主持人点名要我发言,只能谈谈个人的一点初步管见,不妥之处,还望批评指正。

当我看到敬东发给我这篇佚稿的时候,使我大感意外。过去一直认为中国早期社会学家很少有人论述马克思·韦伯的思想,我读研做毕业论文时曾查阅过当时力所能及能拿到的材料,只在20世纪40年代孙本文的一本书中看到马克思·韦伯的名字,而且只是间接提及,并非直接论述。由于中国的社会学是中经日本舶来自英美,早期对孔德(A. Comte, 1798~1857年)等人的实证主义方法论和斯宾塞(Herbert Spencer, 1820~1903年)的社会有机体论以及功能主义比较熟悉,因为它比较契合中国人从整体看待社会生活的理路,而对从个人及其行动上研究社会的德国人的思路,亦即现在称之为“方法论的个体主义”的观点,比较陌生。这或许是早期社会学家鲜有论及韦伯及其思想的原因。另外从时间上看,韦伯在国际学术界出名是在二战前的1930~40年代并与美国社会学家帕森斯(Talcott Parsons, 1902~1979年)有关。帕森斯早年曾在韦伯任教多年的德国海德堡大学留学,1927年以德国学术界关于资本主义起源的争论(亦即韦伯主张的新教说与桑巴特主张的犹太教说的分歧)为题做论文获博士学位,回国后旋即即将韦伯的《新教伦理与资本主义精神》一书翻译成英文并于1930年出版,从此韦伯在国际学术界声名鹊起。此后,随着1937年帕森斯的《社会行动的结构》一书对韦伯“行动”概念的阐发,以及从“理解”(Verstehen)行动背后的主观意义上研究社会的进路在社会科学领域的广泛传播,加之战后现代化研究在世界各地的风行,都可直接或间接地溯源到韦伯,从而使韦伯的知名度在国际学术界闻名遐迩。而西方学术思潮东渐作为一个过程需要一定的时间,即一个思潮在西方的流行与传播到中国中间有一定的时间差。

反观这一时期的中国,正值抗日救亡运动如火如荼开展的时期,东北沦陷、华北危急,拉开了抗日战争的序幕,这是“救亡压倒启蒙”的危急时刻,所有这些元素都是那一时代的中国社会学少有关注韦伯的原因。此次费老这篇佚文的发现可以说弥补了这方面的空白,费先生在英国留学期间从英文学术书刊中接触到韦伯思想,大大地缩短了与国内在认识韦伯思想上的时间差,仅从学术交流史上看,它把中国社会学对韦伯思想的借鉴和研究提前了几十年,就具有很高学术价值,至于这篇佚文在费先生学术思想中的地位和意义,则需要深入研究后作出进一步的阐发。

费先生的这篇佚文,可说是中国人认识韦伯思想最早的文本。从时间上看,比这篇佚文稍早一些或许是20世纪30年代由当时在上海的商务印书馆出版的韦伯《社会经济史》一书,该书实际上是韦伯著作的首个中文译本,出自当时任教同济大学、同时任商务印书馆编译的郑太朴先生(1901~1949年)的译笔。郑氏早年留学德国,在哥廷根大学攻读数学和物理学,回国先后在同济和多所大学教授德文和数学,在商务出版的著述和译著有二十余种,其中比较著名的有牛顿经典力学名著《自然哲学之数学原理》,被称为“经典物理学的经典”,对在国人中传播科学思想具有里程碑式意义。费先生的佚文是对英文版《新教伦理与资本主义精神》一书的阐释和解读,郑先生是从德文对韦伯《社会经济史》原著的译译,两种文本都是中国早期社会学的作品,从两个不同方面切入韦伯思想的要义,可说是相得益彰、相映成辉:前者的立意在于揭示新教伦理与资本主义的选择亲合性关系,后者更多是论述现代资本主义发生的社会历史条件,前者倚重宗教文化的观念-伦理的作用,阐释的是作为一种价值由它引发的行动预期后果的关系,解决的是(意志)自由的问题,后者侧重对行动构成社会历史限制的利益-制度之制约,解决的是(因果)必然的问题。然而,恰恰是以这两本书为表征的这两种不同取向的立意,构成了韦伯社会研究中的文化论进路与制度论进路两种不同立意的结构和张力。放大开来可以说,《新教伦理》是韦伯题为“世界诸宗教的经济伦理”的比较宗教系列研究的标杆,而《社会经济史》是韦伯过世后由其遗孀编辑和命名为《经济与社会》这一鸿篇巨制的浓缩,按韦伯的本意,他本人更钟情“经济、诸社会秩序及权力”这一名称,两者之间正是“行动/结构”或“观念/利益”这一社会学的基本问题的显现,个中正好契合韦伯“理解的社会学”之主旨追求。不过,《社会经济史》问世时是以经济史的名义刊



王铭铭 苏国勋 渠敬东 周飞舟 孙飞宇 杨清媚 王 楠·费孝通先生佚稿《新教教义与资本主义精神之关系》研讨座谈会实录

发的,其社会学意义明显受到了遮蔽,而《新教伦理》一书从一开始就直接表现的就是正宗的社会学诉求(这从孔德最初关于社会学的构想唯独不提经济因素可窥一斑,虽然韦伯与此大异其趣),侧重经济行为背后的宗教-文化(伦理)因素的作用。从中可以想见,费先生90年代晚年多次谈到社会学研究领域的扩大、从生态研究到心态研究的问题,并非到了晚年才滋生出这一想法。其实,重视精神、观念、习俗、文化的作用,本身就是社会学、文化人类学研究的题中应有之义,也是中国学术的一种传统,它在费老的思想发展中也是其来有自,这篇佚文即是佐证。费先生之所以在90年代多次谈及这个问题,在我看来,毋宁是针对改革开放以来经济因素在社会生活中的影响明显上升,以及社会学恢复以来把主要精力都放在经验性的社会研究上,甚至是对当时流行的一种看法——认为社会学的主要任务就是社会工作——的一种反证。

我同意王铭铭老师的看法,认为这是费先生魁阁时期的作品。在我看来,它不可能是1930至1933年费孝通在燕大读书时写的,除了燕京大学论文书写须从左至右的竖排体例之外,那个时候是救亡压倒启蒙的时期,整个华北已经安放不下一张平静的书桌了,难于静下心来思考宗教伦理与社会发展的关系问题。另外,从内容上看,这篇文章里多次提到马克思、涂尔干、韦伯和托尼,前三个大家都比较熟悉,唯独托尼可能不太熟悉。托尼是1930年给帕森斯所译的《新教伦理与资本主义精神》英文版写序言的作者,我这次还特意找出这篇序言看了一遍,从中可以看到它对费先生当时思想的影响。这篇序言在由上海人民出版社2010年版的《新教伦理与资本主义精神》中文译本的“前言”中,是阎克文翻译的,可以找来一读。

我认为这篇佚文中提到的“生活系统”这个概念有重要意义,它的意义在于:一是它指出社会即“生活系统”,它是由思想、信仰(理论)与经济状况、社会背景(事实)两方面构成,“一切生活于社会中的个人都有(其)由意志所指定的地位,和共同完成这意志所树下的目的责任”(《佚稿》第三页),连同后边的一系列阐释,人们从这里有一种与后来帕森斯的意志论行动理论相关的AGIL分析格式异曲同工之感,譬如我们可以用“生活系统”对应于帕氏的“行动系统”,甚至亦可把“经济状况”、“社会背景”视为“适应环境(A)”、“达致目标(G)”、“思想”、“信仰”亦可类似于“整合(I)”和“潜在模式维持(L)”。尽管费先生的这篇佚文涂尔干思想很重,是用整体思想来立论,也可理解为是从盎格鲁-撒克逊传统的有机体-功能-整体-系统观念对韦伯“方法论个体主义”的“理解社会学”的解读。尽管佚稿并没有提及行动理论,也没有提及帕森斯的《社会行动的结构》(1937)一书,但恰恰是“生活系统”的概念弥合了社会学上的唯名论与唯实论、整体论与个体论之间的张力。换言之,生活即行动,正是“生活系统”诸领域亦即不同取向(理论的、实践的)的社会行动构成了社会。二是与伦理的理性化有关。文中明确谈到,“经济行为是为宗教生活(行动)为中心的伦理标准所左右的”(《佚稿》第三页);“西方中世纪的传统精神转变为近代资本主义精神是一种伦理观念的转变”,二者的区别在于它的“伦理基础上”突出了社会理性化的关键在于伦理理性化。按照韦伯的说法,理性化在不同领域里有不同表现,如法律领域有法律的形式理性化,经济领域的理性化表现为可计算性、可预测性,而伦理的理性化,是与驱动个人行动的价值、信仰、意志密切联系在一起的。生活系统诸领域构成社会,生活系统必然要和行动和伦理联系在一起,换言之,伦理是和对个人的意志、信仰发生作用的价值、义务、责任、纪律等自律意识直接相关的:价值-伦理-行动-生活系统诸秩序,几者之间是密切相联的。因此,关注生活系统与伦理理性化之间的关系,亦即沟通了社会理论中的个体(行动)论与整体(秩序)论。佚稿中的“生活系统”,打破了传统的“秩序”、“领域”、“社会”概念的静态意涵,蕴含了动态的意向在其中,这样也就打通韦伯的方法论的个人主义与和涂尔干的社会整体主义的壁垒。放大开来,在中西文化间作跨文化比较研究时是否亦可作如是观?值得思考。

渠敬东:其实苏老师在解释王老师说的“胃”的问题,这个概念是挺重要的。

苏国勋:应该说佚文对韦伯思想的把握和他本人的定位是非常准确的,这点在当时尤其难能可贵,因为那时韦伯的著作除了《新教伦理》外都还没译成英文,英文版的《经济与社会》是80年代初才问世的。联想到后来80年代改革开放初期,有人当接触《新教伦理》后就说韦伯是文化论者,而当后来读到《经济与社会》时又说他是制度论者,表现在坊间的许多社会学教材中,有的把韦伯定位是唯心主义者,有的把它归类为反实证

主义 都有以偏概全的毛病,有失偏颇。费老的佚文没有这方面的弊端,也没有由此引出在生活系统变迁中何种因素占主导地位的问题。我认为费先生在因果性关系的认识上走的是中道(middle way),注重多因素的相关分析,比较契合韦伯的原意。换言之,韦伯是把实证主义注重因果性探求的理性精神借用过来,与历史学派对个体、对主观意义的敏感结合起来,他既不是偏重实证主义,也不偏重历史主义,他对二者都持批判的态度,如对德国经济学历史学派的批评,对实证主义学派也进行批判。所以他也受到来自两方面的指责,譬如他的好友和学生也是海德堡“韦伯圈子”成员的哲学家、心理学家雅斯贝尔斯(Karl Jaspers, 1883~1969年),最不满意韦伯的地方就是认为他受实证主义影响太重了。韦伯确实不满意以归纳逻辑为主要方法的实证主义的浅薄,但它同样也反对经济学历史学派以抽象的演绎逻辑为基本分析方法,怀疑它的效度,特别是对施莫勒(Gustav von Schmoller, 1838~1917年)等人以强调经济学的伦理性、以民族精神来抹杀其客观性的做法保持警惕。他把社会学定义为“对社会行动进行诠释性理解并对其过程和结果予以因果性解释的科学”,其中明显就包括意义理解和因果性解释亦即文化论和制度论两个面向。然而,他对因果性的解释却一反他那时代自然科学机械论盛行的流弊,摒弃其中的目的论和决定论成分,开辟了多元因果解释的先河,因而是耐人寻味的,例如他认为包括对“行动的外在过程及动机及其一切关联”的把握都属于因果性关系。费老的佚文仅据《新教伦理》一书的论证视角评价说,“韦伯创舍弃推求社会现象之因果关系而注意社会中各种现象之关系论,他不否认经济基础在社会现象中之地位,而反对将一切社会现象归为一种原因之决定论(意即决定论——引者注)”。这不仅与从后来才问世的韦伯其他著作得出的见解吻合,而且也与当前大数据时代的科学弱化对因果性的渴求,代之以相关性扩大因果性的内涵的做法相契合。这也从另一个侧面说明社会现象单单决定于经济基础属于一种偏见,并不能解释一切现象。“精神生活和物质生活并没有一定谁是因谁是果,它们都是生活系统中的一部分。生活系统经常向着调合和统一的路上去”。社会学的追求在于使人明了“宗教生活和经济生活如何调合,并不是要讨论宗教和经济在社会现象谁是因谁是果”。这些掷地有声的言辞说明了韦伯的思想以及费老当年的评价都具前瞻眼光,令我们这些后学叹服!

王楠:我接着刚才苏老师说的谈一谈。苏老师谈的问题与王老师提到的,费老的反思性自觉或文化自觉,与更精神性的层面之间的张力到底是什么有关。苏老师有一个方面看得特别准,实际上,费老在写这篇文章时,他要借生活系统的模式来建构一个模式,这个模式其实费老在文章里有非常清楚的讲法:“生活系统因叙述便利起见可分为两个方面:一是生活所藉以结构成系统的思想、信仰等,一是决定生活内容的经济状况、社会背景等。”换句话说,他一开始分析生活系统的时候,就把思想或者比较精神性的层面,与物质或者比较实践性的有形的层面,共同放在生活系统里面来考虑。然后,在分析从中古的基督教原先的教义和规定的内容,到后来的变化,这套机制是如何运转的时候,费老把他的这个结构解释得最清楚。在他的佚稿第五页中写道:“教义的内容是根据了社会的意向而规定的,社会的意向是受了生活的内容的改变而改变。生活的内容是受种种经济、社会、政治、宗教等等势力影响而形成的。任何势力有变化,生活的内容即受影响而发生变迁。宗教的教义因为要维持生活系统的完整不致破裂,迟早亦发生变迁。”所以,构成生活系统的要素,包含经济的、社会风俗的、道德的、政治的、宗教的以及多种因素,并且是整体性的构成。这个讲法有点像孟德斯鸠相对整体化去理解社会的视角。这里面任何一个要素在外界形势发生变化的时候都会相应地作出调整。例如,费老举的例子,到了中世纪晚期,商业活动扩张,生活系统内部就有要素发生了重大变化,而且影响了整个系统,使得系统必须调试,原有的系统不可能保持原样。所以,整个系统为了回到一个协和或者平衡的状况,其他的要素要跟着去调试。这个是他所说的“教义的内容是根据了社会的意向而规定的,社会的意向是受了生活的内容的改变而改变。”这是一个蛮有趣的结构,由要素构成整体的生活系统,构成系统之后,一个因素变化会引起其他因素随之发生变化。

苏老师刚才用伦理性化、生活样式的概念来讲这个问题。虽然没有直接用韦伯的概念去讲,而是用生活系统这个概念,但实际上在韦伯那里也存在一个相对整体化的对社会的理解,而不是认为社会只是由精神因素一维,或者是经济因素一维简单构成。



韦伯的《经济与社会》中也有他想要建构一种相对整体化的社会的表述。所谓韦伯的伦理理性化,主要体现在他讲社会学概念的时候提到的“正当性”概念,或者一般意义上的“合法性”概念。韦伯的社会行动理论特别容易还原到个体化的社会观或者社会唯名论的。其实,整个《社会学的基本概念》一书从前面讲最抽象的个体和行动结构,慢慢地要把这个个人纳入有逻辑的行为体系或社会的组织结构中去,而组织的结构最主要的“正当性”落在韦伯所讲的支配类型或权威类型。但韦伯在讲支配类型或权威类型的时候,绝对不是按照一般理解去讲政治的意味,其实它同时包含了宗教的意味。换句话说,无论是神权还是政权,在韦伯看来,都可以用支配类型或权威结构来构建它的整体。后来,他借助卡里斯玛的日常化与对社会阶层的分析,他可能慢慢理解到,构建整个社会组织能力的注脚还得是正当性的概念。比方说,在一个国家里,为什么支持政府,当然可以说,是为了自己利益,党派倒了,国家就乱了。但其实构成政治或国家政治正当性的绝不是单凭个人利益,而是类似于文化或道德基础的大义或正当性来支撑它。这不能简单化约为个人利益,它在韦伯那里转化为,无论来自传统还是来自法理,或者来自卡里斯玛,种种类型里面带有神圣性的内涵和正当性的成分,以此作为社会组织的支配类型的最基本基础。但是在这个结构里面,比如说追随卡里斯玛的干部,他们实际上更多地从俸禄或实际利益的获得来追随、维持、承认权力体系或社会组织。但还有一点,韦伯在《宗教社会学》里认为,知识分子是与宗教更相关的人,他们作为文化的担当者,会形塑出一整套伦理的样式,而这种样式实际上规定了社会中人的基本的、伦理的生活方式。所以,整体的结构实际上是由精神的、宗教的、观念的层面、现实的、行动的、制度的、有形的、风俗习惯以及经济的层面,结合联系而成的。

苏老师洞察得非常准,在韦伯那里不存在彻底的唯名论,或者没有一个整体性的社会分析的视角或逻辑,只不过在《经济与社会》里这是被打散的,也分散在好几本书里的各个地方。这与费老的生活系统的概念是相一致的,换言之,韦伯和这一阶段的费老都认为,社会应按照一个自身和谐、调和的生活系统来理解,而宗教是这个系统中的一个维度,而且是相当重要的维度,宗教带有伦理或基本生活规范的确定意涵。在变迁的层面上,它不会发生单个因素的变迁,整体的变迁必须由多个维度共同完成。

渠敬东:简单来讲,从这篇佚稿看出,费老是一个心性上比较中国化的学者,无论是从老人家的内在修养,还是从吴文藻先生的影响来看,费老在这方面是明显的,有着中国人本身的问题感和问题化的方式。因此,他读西学的东西,读出来的是,这是最重要的,对于我们今天的学者来说,也是需要揣摩的最重要的东西。我们现在研究涂尔干、韦伯、弗洛伊德等思想家的文献,说白了,就是我们读出来的是。用韦伯的话来说,映入我们的世界里面的,不是观念的投射,而是有经验感的带入,其实,这也是生命感的带入。所以从来都不是完全西方的东西。我不同意所谓只研究中国而不研究西方的说法,因为映入我们的世界的究竟是什么,用费老在这篇读书报告中的话说,是由我们的“生活系统”来决定的,即由“中国”之历史和现实的经验来决定的,其实历史上对于佛教的研究,也是这样一种方式,所以才有大乘。这个文本,特别好的地方,就是我们可以做一种文本性的考察,我们要细致地发现,费老从韦伯那里读出了什么,这是他反映他学习过程的一个文本,也是我们再次进入中国社会学脉络的一个文本。

所以说,我尤为感兴趣的是,费孝通在读《新教伦理与资本主义精神》的时候,关注了什么,掌握了什么,消化了什么,当费孝通讲的乡土溃败、现代兴起以后,即“生活系统”已经出现了问题的时候,应该用什么资源使社会结构再次得到调整,这是老人家最为关注的既切实,又极具思想创造力的问题。结构重组,所依赖的肯定不仅仅是传统资源,而是要融合各种各样的资源来进行调整。在此意义上这个文本非常重要,苏国勋老师刚才讲到了这个重点。

所以,我们应该考察,费孝通在他的阅读过程中,不太关注或不太重视什么内容,因此,也能看出他最关注和重视什么内容。例如,他在文中引用富兰克林(Benjamin Franklin, 1706~1790年)这一段,是原文照录而没有具体分析,富兰克林是韦伯谈资本主义时的起点,因为他确立的是在资本主义情况下的人格形态,要使人理解所谓的伦理理性化的具体涵义,正如苏国勋老师所讲的,全面理性化在人身上的具体表现。韦伯把富兰克林作为一个经验起点,是极富寓意的,但费孝通对富兰克林及其新教下的人格状态,似乎并没有多么大

的兴趣。此外,费孝通也没有深入阅读社会行动方面的内容,反而对于生活系统之调适的问题最为关注。但韦伯之所以最西方化的一点,正如苏国勋老师在《理性化及其限制》一书里讲的,正是以行动化解紧张的主题,这是韦伯身上最要害的地方。

王楠刚才主要讲的,是费孝通如何转化韦伯这本书的内容。费孝通读这本书是有选择的,而且是自然而然的选择。他选择了“生活系统”这个范畴,这是中国人非常容易理解的。中国人生活形态的调适,以及每个人的修养境界,就是达到彻底的中庸和平衡,这是对理想世界里的各部分调适能力的刻画,这一点,在林耀华所著《金翼》中也可以非常清晰地体会到。所以,费孝通选择了这部分内容,作为理解韦伯的整体问题之出发点,其实说明,他在研读本书的基本经验意识上,已经不那么西方了,或者说,已经不太依照韦伯所刻画西方人的气质,来把握西方理论了。费孝通更看重的不是韦伯笔下标准化的人格形态,而是这种形态所呈现出的一整套调适系统是什么,决定了这套调适系统的精神内涵是什么。他真的把这个问题功能化了,但此处的功能化,并不是功能主义的原理,而恰恰是中国人对自我、对想象中整个社会的平衡状况的理解。一旦费孝通选择用“生活系统”的方式来看待整个文明的原点和基本的要素及其组合,他的思考就紧紧围绕着我们的生活系统中都有哪些要素发生变化,哪些要素加入结构重组,哪些机制能够形成这样的重组过程,而不是仅仅就西方来谈西方,这样就完成了西学中国化的过程。因此,我会猜想,如果费孝通读的不仅是这本书,而是《儒教与道教》,他会有什么反应?

苏国勋 我想他会反应出以儒教和道教为代表的中国传统文化与西方文化之间的共生和张力。

渠敬东 这就提醒我们应以何种方式去研究西方。所以,我们不用和韦伯叫板,不用过于在意韦伯对于中国的研究是否完全合乎原本的中国。因为他研究中国是为了自己的问题,并不着意于取把握纯粹的、完整的中国。换句话说,在比较宗教学的视角下,他的中国研究,是基于自己的问题意识出发的。费孝通读韦伯也是一样,是用韦伯研究中国的方式去理解韦伯,有所选择,有所增减,他看到的是核心要素及其组合方式。有的学者要么套用西方理论研究中国,要么说诸如韦伯这样重要的人物研究中国研究得不对,这其实跟实质理论没有直接关系,关键是王铭铭老师所说的,我们接触不同思想时,内部的消化过程,即“胃”才是核心问题。

这个文本反倒让我看到了读西学的核心问题:第一,对不同“生活系统”的人的样式和与政教关系的样式,要有一种知识上的理解;第二,要看到他在讨论自身系统里的问题的时候,哪些是该系统中的重要要素以及它们的构建方式是什么,这对于我理解自身社会的构成与变迁是有理论帮助和启发的;第三,这些要素并不是异文明挑选出的生活要素,而是我自身经验中的生活要素;第四,只有这样的理解过程,才能建立我与异文明的亲和性,在这个意义上,我自身的系统是开放的,韦伯做到了这一点,其实就意味着已经进入我们生活系统的内部了。佛教在中国也经历了这个过程,佛教被理学和其他的形式完全消化掉了。这正是我们今天来讨论韦伯和费孝通的核心。费孝通不是保守派,他知道市场、资本必然要进入中国,意味着我们在自身系统的调适中,必须把它们作为重要要素重新调适到我们自身的系统中,这才是文明的伟大发明。费孝通一生恐怕都是在做这一点。他晚年提出“文化自觉”,更让我们看到,讨论西方的问题,必须回到中国的问题上来消化,不仅是回到切实的经验问题,而且是长期历史形成的文化处境。这是一个开放的系统,非常开放的系统。

周飞舟 我是外行,就接着敬东说两句。我对费先生的印象是,他的早期和晚年,尤其20世纪90年代以后,其实是非常不同的。因为我做经验研究,所以对他早期的作品,如《江村经济》、《乡土中国》以及后来的一系列作品,尤其是80年代关于小城镇的读得很多。我一直觉得,在费先生1990年代提出“文化自觉”以前,并不是像刚才大家讲的谈两个世界或者生活系统,而是就经济和社会制度谈得最多。在《乡土中国》中最明显,他不是就文化谈文化,而是用经济和社会制度的研究替代了文化的研究。但最近看了费先生晚年的东西,如《扩展社会学的传统界限》一文,他又认为精神世界不能用经济和社会生活去理解,需要新的方法论去讨论,他生前



王铭铭 苏国勋 渠敬东 周飞舟 孙飞宇 杨清媚 王 楠·费孝通先生佚稿《新教教义与资本主义精神之关系》研讨座谈会实录

最后一篇文章里也说精神世界是最重要的问题。我不知道我理解得对不对,他所谓的反思,是对他的早期研究带有否定性质的反思。他认为要理解精神世界,不能通过理解物质生活去理解,而是提出了一些新的设想,如通过宋明理学、诚信正义等。所谓精神、宗教等研究方面,它们在费先生整个学术生涯中的位置是怎么变化的呢?如果没看到这篇佚稿,我的原本印象是费先生一直不太关注这些方面,以至于中国的社会学传统也不太关注它们。但费先生晚年的著作是另外一种思考,而且我觉得是特别重要的反思。

孙飞宇 这几年我一直在研究生的课上讲《新教伦理与资本主义精神》这本书,看了费孝通这篇佚稿以后感觉非常亲切,也大吃一惊,从来没想过费孝通也有这样的作品。我特别赞成渠老师的观点。王老师您一直比较关注“化”的问题,这其实是会面临一些困境的。联系到刚才的讨论,我想说的第一点是,这种“化”不只是我们的问题。我在韦伯研究方面是外行,但这两年一直在教他的这本书,所以也算比较熟悉。1930年帕森斯翻译的他这本书,在今天的英文学界虽然成为经典,然而也有许多批评,因为它带来了一个帕森斯化的、美国化的韦伯。最新的卡尔伯格(Stephen Kalberg)的译本其实也有他的问题,或者说他自己的角度和风格。这恰恰反映出“化”的问题在哪里都有,不同的问题对应不同的时代、不同的学界对于韦伯的不同理解。

第二点,我也同意刚才几位老师的观点,这篇佚稿不太可能是费孝通在1930年代的作品,因为1930年韦伯这本书刚刚被翻译成英文,他不太可能那么快就有机会读到英译本。

从这篇稿子可以看出,在中国的学术传统中,费老在半个多世纪以前就已经对韦伯的著作已经有了相当深的感受。在整个1980年代,与韦伯有关的学者,包括翻译、讨论,比如于晓、陈维纲以及相应的一批人,当然就《新教伦理与资本主义精神》这本书而言最重要的是苏国勋老师的博士论文,这些学者的韦伯研究与“文革”之后他们对中国问题的思考和讨论直接相关,他们对韦伯的讨论和考量直接关系到中国与现代社会,或者说作为“现代世界”之代表的资本主义,或者说现代的经济生活有何种亲和力。费老的这篇佚稿能够让我对当时知识分子的心性有更为丰富的了解。今天韦伯的著作有了新的中译本,也代表了对韦伯的不同理解。从这篇佚稿可以看出,从民国到现在,中国社会学和社会理论对哪一些理论有非常敏感的感知,这其实与每一个时代相对应。费老提出“生活系统”这个概念,与他在晚年提出“文化自觉”这个概念一样,不能仅从他提出的这个概念来理解这个概念,而是要把它放在过程中,把它看成是一项长期工作的一种总结,而不是一个开始。从这样的一个过程中可以看到,“化”的问题一直都有,费老有他那个时代所面临的问题,我们有当下如何面对西方经典文本的问题。今天,每个人都在现代化的处境里,如何遴选、阅读、写作,带着怎样的思考、经验、问题,以什么样的视域阅读,这本身就是一个“化”的过程。当下的处境是我们阅读的一个重要因素,虽然阅读境界的最后决定还要靠许多其他的因素,如韦伯关于意志论的判断。韦伯最核心的问题是他在开篇就提到的,“究竟是什么样的历史机缘造就了我们这样的人”。我们处在当下这个时代,我们的精神、气质到底是如何造就出来的,但这个问题在费老那里,被转换为了对“生活系统”的讨论。这种讨论的意义在于,它是费老对于当时中国的问题的思考。所以,即使一个中国学者读西方理论,他思考的资源仍然是中国式的。联系到今天学界争论的许多问题,要不要简单地区分古今、中西,要不要去做真正意义上不古、不今、不中、不西的研究,取决于对于“化”这个问题的进一步思考。正是在这个意义上,“生活系统”这个概念的提出特别具有启发性,它试图打破唯名论和唯实论的区分,或者说打破中西的区分。这是我读这篇佚稿感觉特别亲切和非常有收获的地方。

渠敬东 没有佛教,哪有理学。总是觉得要守着自己的,这样不行。

孙飞宇 我最后还有一个感慨,当年苏老师在这么严峻的政治条件下学习韦伯的社会学理论,这本身已经能够说明问题了。



渠敬东:当时做这项研究很有可能拿不到学位,但是苏老师还是会去做。

苏国勋:当时有一票否决的可能性。

杨清媚:在读费先生的这篇佚稿的时候,我在想费先生关心什么问题,他关心的问题也决定了他用什么样的视角去读韦伯。在费先生那里,关于整个中国现代化转型的问题萦绕不去,它不仅仅是经济与社会的关系,而且也是人的精神结构如何适应新的社会状况和时代状况的问题。费先生和他同时代的学者看到的是中国整个的社会状态和资本主义生产下的现代性之间的差别,这个差别对他来说是一个很大的焦虑。我从这个起点去理解他这篇文章。

几位老师都谈得很充分,费先生在这篇佚稿中讨论了生活系统的组织,并且特别讲到了宗教改革。这对他而言意味着什么?他从宗教改革讲起,讲到19世纪,这其中有一个世界经济史的转变,背后是资本主义如何在各个地方零星发端,然后形成了一个世界体系。费先生在文中讲得很清楚,这个世界体系在西班牙帝国时期形成第一个商贸中心——安特卫普,然后转移到荷兰的阿姆斯特丹,再到伦敦。这是西方资本主义从15、16世纪发轫,到17、18世纪英法这一系列中等规模的民族国家兴起之后,逐渐形成的一套以民族国家为基础的资本主义世界体系。这背后的经济史线索非常明确。文章开篇即描绘了在内陆封建状态下的欧洲,突然面对一个开放的海洋文明时的表现。航海时代对欧洲带来的冲击同样是巨大的。这种海洋文明也是现代资本主义文明的性格,跟内陆的欧洲封建制完全不同。这意味着欧洲的精神气质和人格必须要改变。因此,费先生会关注路德(Martin Luther, 1483~1546年)和加尔文(John Calvin, 1509~1564年)两种变革方式。路德面对的是德国那种农村共同体、以容克地主为主体的社会阶层结构,而在英国出现的是加尔文式的改革,针对都市和工商阶层。如果没有路德和加尔文,那么欧洲对资本主义的地区性的回应是不能够完成的。而费先生抓住了韦伯这个研究的启发,就是韦伯看到了德国与英国的情况,它们各自与资本主义矛盾,从中产生了两种方式,一种是基于农村的,一种是基于都市的。费先生一开始从江村、禄村,到20世纪50年代的讨论,其实都是以乡村为基础,研究现代化的变革。90年代以后,他开始讨论诸如上海这样的城市发展问题。在他看来,上海作为国际性的大都市,是城市性的资本主义形态,那么他要考虑它跟乡村的关系是什么,不同之处是什么,其中会出现比如大规模劳动力流动的问题,这是不是能够从一贯的乡村的方式起步,不同地区对资本主义生产方式的应对可能是不一样的。费先生在小城镇之后的一些研究,比如西部的开发,其实都可以放在这两条线索里比照理解,这是我想到的第一点。

第二点是,费先生在这篇佚稿中还比较了路德与加尔文的气质。他评价路德的改革采用了更“软”的方式,当路德面对德国乡村时并不想通过改革割裂原有的文化和历史传统,他仍试图保留共同体的结构与精神内核。而费先生评价加尔文是“硬心肠”的,认为他以更加坚决的方式来要求精神和社会结构彻底变革。加尔文面对的情形是城市中共存的异质性和流动性的族裔群体,他的改革方向是以高度理性计算的个体主义作为整个社会重组的基础,因为在城市里,个体主义是必须要有的,我们无法做到仍然像共同体那样生活。加尔文在他的环境下做出了他的选择。费先生文中并没有特别批评加尔文的意思,对于费先生而言,他虽然知道这两种方式都有各自合理之处,但他自己的做法某种程度上也是“软心肠”的。虽然他内心里觉得人在精神上必须是现代化的人,但是在社会结构上可以保留乡土的温情。比如他在小城镇研究中,试图通过“离土不离乡,进厂不进城”这种方式,把家庭形式和工厂对接起来,将村庄作为一个完整的社会,给原来的传统以孕育的空间。

第三点是,费先生对韦伯的一些理解,与韦伯所着重的点存在一些偏移和差异。韦伯讲资本主义发轫的时候,更习惯于从内部——不管是社会内部还是国家内部来讲一种生活系统的发育,但是在费先生看来,在19世纪后期世界已经成为一个霸权国家稳固支配的世界体系之下,应该把中国放在这样一种后发的状态下,我们才能去看中国有没有机会。对韦伯来说,英国有机会,因为它处在那样的时代,而中国有没有这个机



王铭铭 苏国勋 渠敬东 周飞舟 孙飞宇 杨清媚 王 楠·费孝通先生佚稿《新教教义与资本主义精神之关系》研讨座谈会实录

会 费先生其实一直都没有能够给出明确的回答。他的想法可能是先做,能不能行得看后来做出来的结果。我们可以回到费先生对江村和禄村的研究来看。江村不仅仅是一个关于本地村庄研究的民族志。费先生在开篇谈到国际生丝价格的波动对中国乡村工业的影响。在1909年以前,中国的生丝出口数量和价格是占上风的,而在1909年之后,由于日本丝织业的发展,在国际市场挤占了中国的份额,虽然中国蚕丝仍有出口增长,但是实际竞争使丝价不断下跌。一战之后到1930年代,日本向美国倾销蚕丝,使中国蚕丝出口量价大跌,江村的缫丝手工业破产,原本的发展过程被打断了,所以才有费达生进行手工业的复兴。江村其实是世界贸易体系下的一个生产末端,它的家庭手工业的方式被裹挟在资本主义生产链条之中。那么,要推动家庭手工业的转型,英国的模式是不是费老想象中合适的方式?英国是以家庭手工业的方式生产平民大众日常消费的织布产品起家,通过“圈地运动”和土地交易积累起大量资本,在这个过程中形成了 gentry,原来的乡村发展为城镇。禄村的情况则不太一样,费先生写禄村的消遣经济、分田制度,使人感觉到禄村的社会结构和精神结构还感觉不到资本主义的吹拂,它的转型可能更为困难。那么我们可以设想的是,要解决禄村的问题,是否不仅需要费达生,还需要路德那样的人呢?总之,结合费先生的经验研究,给我的感觉是,他对韦伯的讨论有非常多来自现实经验的想法,包括对整个外部环境的综合考量。

苏国勋:费老提出的“文化自觉”,是个很高的思想境界。我是抱着很谦虚的态度学习了费老的“文化自觉”思想,在费老逝世周年时写了一篇文章作为纪念,回忆了社会学恢复时费先生在第一期讲习班的教学生活,同时针对他1990年对中日文化交流所写的“各美其美,美人之美,美美与共,天下大同”题词做了些浅显的阐释,认为这十六个字本身就是对文化的民族性形式与文化的时代性内容之间关系的深刻而透辟的概括。在跨文化比较研究中,任何一种文化都是一种主体性文化,在这个意义上,主体性具有时空范畴的意涵,主体性就体现为民族性;与此同时,现代化、全球化又使文化的主体性由一种形态过渡到另一种形态,使主体性呈现为变迁过程,因而主体性也具有时间意味。在全球化时代,文化的主体性开始向主体间性转化,将主体性融合成相互主体性(inter-subjectivity)。人类文化就是从主体中孕育诞生的,然后朝向主体间性文化发展,也就是从同质性向异质性发展。人们的注意力大多放在“各美其美”与“美美与共”上,其实中间的“美人之美”阶段更值得玩味,它强调即使主体性文化也不仅要“各美其美”,而且还要有欣赏他人长处的雅量,才能实现“美美与共”的大同境界。“各美其美”是主体性的本分、本能,“美美与共”是理想,“美人之美”才是现实的行动。费老的这一主张体现出重视事物转化过渡的中间状态,与庞朴先生的《三生万物》一书讲的体现古代中国人智慧的“太极元气,函三为一”之说相通,还有《老子》讲的道法自然,一生二,二生三,三生万物,都表明以“三”为表征的中间事物具有比两极更丰富、更生动的内涵。这些都体现出中国古代人的智慧,与三分法相比,二分法把中间很多很丰富的东西化约为两个点,因此三分法更有值得重视的东西,主张走一条中道。中国文化历来讲中庸之道,但中庸绝不是平庸或庸俗,而是“极高明而道中庸”。

渠敬东:苏老师说的很有道理。其实西方所谓的二分,就是辩证法,辩证法是从起点走到另一个极端,再打回来,一次不行,所以要不断来回才能达到中庸,这个特点,在黑格尔那里表现得最明显。我这几年跟王铭铭老师一起关注边疆问题,也跟刚才苏老师的讨论有关系。其实苏老师说的“三”不只是三,所谓的“二”指的就是西方的对立哲学或者是作为高级版本的辩证法,而“三”指的是不同的文明主体,但它不一定是三个,可能是四个或五个,但它又不等于万物。它有文明主体的主体性,即有各个文明体所具有的普遍主义特质,但整个世界没有多少文明体,整个世界的文明体是以个数来计的。所以,理解费老的“各美其美,美人之美”,如果只是对立的话,其实不存在这种状态。同时,“三”又不是多元的意思,而是有几个点的意思。我一直觉得中国文化的核心是这个东西,它不是排斥性的。钱穆先生说得特别好,你面对外来的东西的时候,不是去赞美它,也不是去排斥它,而是先去理解它,包容它,其实你马上会看出它的正当性,看到它的美,它构建理想生活的样态。但是,对于我们自身来说,外部文明的美并不是绝对的,不是我们最后的基础,或者换句话说,你慢慢淘换,慢慢融汇,它就会变成你的,而且你淘换到自己这里的时候,其实你自己就可以“三生万物”了,你变成一个大的

“世界”的概念了。这跟王老师一直研究的边疆问题特别有关系,不研究边疆问题,根本不知道中国是怎么回事,这是我这几年的体会。因为在边疆,会马上看出你自己文明的对抗性和它的包容性,这两者的力量在哪里,它的方式是什么。它肯定不是一个纯粹战争的方式,不是一个对抗的方式。我觉得苏老师是在这个意义上理解费老这十六个字的。中国文化正因为有这个特点,使得它的包容性和世界化的能力更强,原来是华夏和周边的关系,现在是中国和世界的关系。

苏国勋:现代西方学者也意识到二分的弊端,比如德国卢曼(Niklas Luhmann,1927~1998年)的《社会的社会》。物质社会有大量灰色地带,但二值逻辑把世界变成两个点,其实真正丰富多彩的是大量的中间状态。所以中国哲学说“三生万物”,并不是说一定是一万个,而是指诸多的丰富多彩。西方最明显的就是这种形式逻辑,排中律,就是排除矛盾的灰色地带,不承认中间状态的合理性。中国文化恰恰相反,不理解中国文化这一点,就没有理解到中国文化的精髓。我们的长处就是“一分为三”,“三生万物”。“是”和“非”只是一和两点。

渠敬东:现在的新儒家,恰恰是西方思维的,认为只有这个,没有那个,只有中国,没有西方,这是纯粹的西方思维的表现,我一直觉得,我们的历史所揭示的,恰恰儒释道彼此交融共生的这种方式。

周飞舟:苏老师提到的庞朴那本书我看过,他还有一本书叫做《儒家辩证法研究》,里面有一篇文章也是讲“三生万物”的,他说中国概念的基本范畴就是三,其中罗列了儒家经典里特别多的概念都是三个并列。我非常崇拜费先生晚年写的一些东西,对于这些,我们最重要的使命是不要让他成为绝响。尤其是费先生最后一篇文章,他分成了几个部分,每一段话都需要大段的注解,因为都是纲要性的说明,某种意义上是他这一生的反思和总结。他早年读些什么书,中年读些什么书,中间的人生经历、研究经历,到改革开放,他又觉得最后的东西是什么,其实他在临终前说最后一个东西就是社会学应该变成什么样。费先生大多的感受都是“我没有时间了,但是我知道了应该怎么办”。其实这些文章透出了一种很急迫的张力,我读了好多遍,应该好好学习。今天听大家的讨论,我觉得费先生早年和晚年其实是一以贯之的。

苏国勋:就像刚才说的,什么是生活系统,佚文中说一方面是观念,一方面是物质。物质这方面就是康德哲学的现象,而观念这方面就是物自体,现象这部分可以用知性来把握,因为这是因果性必然律起作用的领域,而物自体这方面,就是精神,是与意志相关的自由领域,在康德那里要用意志、信仰去把握,而在新康德主义者的韦伯那里是借助价值去理解驱使行动的“主观意义”(动机)去趋近、去认识物自体,这样就与伦理发生了关系。与康德那里认识过程被分为感性、知性、理性三个阶段不同,从韦伯把社会行动分为情感行动、传统行动,目的理性和价值理性行动中,可以看出他把认识分为非理性和理性两个阶段,情感行动、传统行动属于非理性阶段,目的理性和价值理性行动属于理性阶段。目的理性亦称工具理性,用来把握因果性的必然律起作用的现象界,而价值理性则用来认识与意志相关的自由领域,即物自体。可见韦伯的理性中包含有康德的知性内容,而剔除了康德理性中的宗教信仰成分。韦伯的社会学从行动立论,对于行动者来说,社会(生活系统)理性化最重要的莫过于伦理理性化。因为伦理就是规范,就是主观意识中的主观意向要实现的公共意识。通过价值去理解动机以达到趋近物自体(自由)的目的,这就是韦伯的理路,只不过他不像康德那样只做概念范畴上推演,而重在经验现象上的操作。新康德主义价值哲学是19世纪德国思想界的一个重要思潮,文德尔班(Wilhelm Windelband,1848~1915年)是其代表,受其影响,作为这一思潮麾下的一名社会学家。韦伯有关价值的社会学思想,包括他的价值中立性与价值相关性的关系,需在这一背景下认识才能得到理解。费老用生活系统把物质和观念这两方面结合在一起,既有主观意义的理解,又有因果性分析,确实揭示出了韦伯社会学思想的要义。



王铭铭 :由于时间原因 ,我不得已要打断大家 ,宣布会议结束。从一篇不长的文本 ,各位老师引申出许多东西来 ,意犹未尽 ,我收获最大。苏国勋老师和王楠老师谈到生活系统在社会学理论上的价值 ,敬东、飞舟、飞宇都谈到学术传承和创新、学术主体性 ,清媚谈作为知识分子 ,费先生的自我定位 ,这些都让我学到很多。相信在座的同学们收获也一样大。有机会的话 ,下次我们还可以进一步讨论。

## “Silk Road Economic Belt” and Central Asian Geopolitics

*Pan Zhiping*

**Abstract:**Situated in the heartland of the Eurasian continent, Central Asia is a hub which the “Silk Road Economic Belt” (SREB) cannot bypass when the Belt runs westward. Central Asia is also located at a geopolitical crossroad where major powers such as USA, Russia, EU and China are playing four-way “games” among three nations, having important effects on the progress and prospect of the SERB. China should realize that firstly it is critical to know how to conduct practical and in-depth cooperation with Russia in Central Asia and secondly to know how to make Central Asian people feel close at heart with Chinese people; thirdly China should also understand that security situation constitutes a real and present obstacle to the SERB due to the fact that Islamic extremist forces have risen in recent three decades and extremist groups are becoming more and more extreme.

**Key words:**Silk Road Economic Belt; Central Asia; geopolitics(see P.42)

## The Establishment of Sociology at Northwest University for Nationalities and Mr. Zheng Hangsheng

*Liu Rong*

**Abstract:**The sociology in China has experienced a tortuous process of development. After the reform and opening, sociology and its related discipline such as folklore, anthropology and ethnology was founded by Professor Hao Sumin, a senior scholar and representative of that generation, under the direct support of Mr. Fei Xiaotong , etc., at northwest university for nationalities. Since the beginning of the new century, Mr. Zheng Hangsheng has made a historic contribution to the development of sociology in China. He not only devoted to strengthening sociology as a discipline but also concerned about its growth at Minzu universities. We, as the member of northwest university for nationalities, cannot forget Mr. Zheng Hangsheng’s help and support in our establishment of sociology.

**Key words:**Zheng Hangsheng; sociology; discipline construction; northwest university for nationalities(see P.137)