

社会学与文化自觉^{*}

——学习费孝通“文化自觉”概念的一些体会

苏国勋

提要: 本文以费孝通学术思想“从生态研究进入心态研究”的变化经历为范例,结合社会学研究对象从物质实体向关系实在的转化倾向,论证社会学研究从单纯追求实用性向实用性与人文性相结合的客观发展趋势,以及文化自觉在社会学研究中所扮演的重要角色。

关键词: 文化自觉 和美 人文性 生态秩序 心态秩序

一、引言

近来,国内学术界纷纷关注文化自主性问题。在笔者看来,文化自主性的根本,就是近年来费先生反复讲过的文化自觉问题。1998年,费先生在北大百年校庆时曾写道:

在中国面向世界,要世界充分认识我们中国人的真实面貌,我们首先要认识自己,才能谈得到让人家认识我们和我们认识人家。科学地相互认识是人们建立和平共处的起点。

人文学科就是以认识文化传统及其演变为目的,也就是我常说的“文化自觉”。在文化传统上说,世界没有一个民族有我们中华文化那么长久和丰富。我们中国人有责任用现代科学方法去完成我们“文化自觉”的使命,继往开来地努力创造现代的中华文化,为人类的明天做出贡献。(费孝通,1998)

在该文中,他进一步解释说:

* 本文是笔者为参加北京大学召开的追思费孝通学术思想研讨会而撰写的论文,值此费老辞世一周年之际,谨以此文表达对一代宗师人品和学术思想的崇敬和感佩之情。

文化自觉,意思是指生活在一定文化中的人对其文化有“自知之明”的意思。不是要“复归”,同时也不是主张“全盘西化”或“全盘他化”。自知之明是为了加强对文化转型的自主能力,取得决定适应新环境、新时代的文化选择的自主地位。(费孝通,1998)

从社会学视角立论,文化是一个价值体系,它是由理念价值、规范价值、实用价值(即所谓道德理想、典章制度、器物行为)三个层面共同构成的统一整体。它是一个民族—国家自我证成的根本特征。从这个意义上说,坚持文化自主性,就是做到文化自觉,这是一个民族—国家自尊、自重、自信的体现。在当前全球化背景下,文化自觉既是中华民族与世界上他民族之间的共处之道,也是中国社会内部多民族、多种文化之间的共生之道。对于中华民族来说,做到文化自觉,既不妄自菲薄,也不妄自骄矜;既拒斥“文化霸权主义”,也反对“我族中心主义”;就是要秉承“和而不同”的立场处理好不同文化、不同民族—国家之间的相互关系。在这个问题上,1993年费先生在与日本学者的学术交流中以恢宏的气度、豁达的胸怀、简练的语言高度概括了他对人类社会及其文化未来发展的途径和光明前景的看法:“各美其美,美人之美,美美与共,天下大同”。这十六个字精辟地阐明了文化自觉的要义,也是我们今天谈论当代中国学术文化自主性的基本前提。费老以其一生的学术实践身体力行,为后人在学术研究中坚持文化自觉、践行文化自主树立了楷模,他的学术思想发展的每一阶段都体现着治学和做人的统一,浸透着老一辈学人深厚的文化自觉意识,值得我们认真学习和总结,一代接一代地将薪火传承下去。

二、“脚踏实地,胸怀全局”

1980年7月,社会学作为一门学科刚刚在中国大地破土复出,为了培养师资和科研人才,费先生亲自主持了社会学恢复后的第一个暑期讲习班,邀请了美国匹茨堡大学和香港中文大学的教授以及国内一些知名的老一辈专家为学员们讲授社会学知识。开班伊始,作为讲习班主持人(当时称班主任),费老就开宗明义地以“为现代化服务的社会

学”(sociology for modernization)为题,讲解了恢复社会学教学和研究是为了更好地认识中国和为中国的现代化服务的宗旨。作为讲习班的一名学员,我清楚地记得,费老结合自己几十年的学术实践,从江村社会经济调查到西南联大写作《禄村农田》时期的社会人类学田野调查,再到解放后在贵州和云南进行的少数民族社会历史调查,深入浅出地讲解了社会学对于深入了解和认识中国社会,尤其对于在中国实现现代化的作用和意义。费老讲课中浅显易懂的语言、生动的比喻、理论联系实际的分析给大家留下了深刻印象。他语重心长的教诲令我们这些初涉社会学的学员感到既新奇又实在:新奇的是,从一些不被人们注意的日常生活现象中可以得到许多与常识不同的认识,并将此提升到科学知识的层面;实在的是,社会学并没有需要经过玄思妙想才能去理解的深奥大道理,而是一门强调一切认识离不开社会实践、立足本土的地方性知识(local knowledge)的学问。这一认识成为激励学员们日后脚踏实地从事社会学工作念兹在兹的座右铭。

给我留下的另一个深刻印象是,费老作为老一辈知识分子的杰出代表,其爱国爱民的赤子之心、希望用自己的有生之年为国家的现代化服务的拳拳报国之情,溢于言表,流露在学习、生活的每一个细节中,使每个讲习班学员每当谈论起费老的精神品格无不肃然起敬,深受感动。当时费老已进入古稀之年,但他仍几乎每天参与外国教授的讲课和讨论,适时地做出必要的补充和解释,引导学员用中国事实恰当地理解西方的理论概念。他特别强调以认识中国社会为宗旨的“为现代化服务的社会学”与以西方社会发展模式为依归的现代化理论原则之间的区别。这一点对于我这个正在攻读现代外国社会理论的研究生来说,具有非常重要的警示作用。在笔者看来,费老在此时提出这一口号具有很强的针对性:其一是为社会学正名。在中国文化脉络下,人们深知“名不正则言不顺,言不顺则事不成”的道理,要想推倒压在社会学身上长达几十年之久的种种“罪名”和不实之词,就必须显示出社会学在解决社会实际问题上的效用,为此必须把刚刚恢复的社会学引向侧重经验研究之路,以期表明这门学科是以应用研究为主的,同时又具有解决社会问题的实用功效;其二,社会学恢复伊始,开班第一讲就请美国教授讲授西方社会学理论,这在当时并非没有异议。“为中国现代化服务的社会学”口号的提出,固然起到了政治上的自我防卫作用,但更重要的是,其三,讲习班的成功举办充分显现出费老在社会科学发展前景上

的学术洞见和全局观。两种观点两个境界,其间差别岂可以道里计。

费老认为,发展中国社会学既不能用传统学术“复归”的办法,也不能走“全盘西化”或“全盘他化”的路,而必须立足于当代中国的现实,用科学的方法来研究中国的实际问题,从而使研究社会的这门学科成为科学。类似的表述在80年代的一些社会学教科书中所在多有,尽管从今天社会科学水平上看这种表述似可斟酌(以免导入实证主义之途),但在当时——社会学停滞近30年、十年“文革”浩劫刚刚结束不久——强调社会学应以自然科学为摹本,致力于经验科学化,与过去惟上、惟书相比已是很大的进步。费老认为,社会学研究必须立足本土,同时要深入地了解这门学科在世界的发展,要有全局观点;结合实际学习理论,但不惟书,不惟上,不照抄照搬。这在现在看来已近乎老生常谈了,但在当时确乎需要政治勇气,此外更需要文化自觉。

三、“从生态研究进入心态研究”

社会科学研究需要文化自觉,这既是研究对象的性质决定的,也是研究者本人应具备的学术素养。众所周知,社会科学的对象并非自然生成的现象,而是由人们有目的的行动造成的结果,其中除了有时空、环境等客观因素的作用之外,更多的是由人的主观动机、意图乃至价值观所引发的行动建构而成。与此相关,现代认识论已不再把科学,如数学视为对可见的和不可见的物的研究,而是看作对关系和关系类型的研究(卡西尔,1995)。循此思路可以看到,当代科学的对象正经历着从实体向关系的转变。如社会学,在这门学科创立之初从孔德视社会学为社会物理学、斯宾塞基于进化论观念把社会比喻为生物有机体,到涂尔干主张像研究物一样来研究社会的社会实在论观点,以及形形色色的机械论、有机体论、地理环境决定论等各种还原(化约)论观点大行其道;曾几何时,今天的社会学主流已转到从各种不同视角,如制度论、功能论、文化论、建构论、嵌入说、理性选择说等,着重研究不同层面上的行动者,如经济与社会、市场与国家、市场与民间组织之间的互动关系。由此不难看出,这里确有一个研究对象从外在向内在、“从物质实体向关系实在”的转化趋向,前后两相比较迥然有别。导致这一转变固然是因为社会认识论的根基已从经验主义转到后经验主义,自库恩的《科学

革命的结构》一书出版以来后经验主义对社会学研究方法论的重大影响明显可见；当然也因为社会学研究实践在不断扩展，社会认识逐步深入，这从以下事实可见一斑：社会学从创立之初实证主义即在方法论上占据主导地位，及至中期研究重心转到美国后与美国本土的实用主义传统相结合，转向工具实证主义（instrument positivism），^①再到20世纪60年代以后批判理论、符号互动论、现象学社会学、常人方法学、科学的社会研究、科学知识社会学（SSK）等反实证主义流派的勃兴，及至80年代出现的“人文科学回归宏大理论”（Skinner, 1985）以及试图综合现有理论视角的“新功能主义”（Alexander, 1985），则是上述研究进路综合、整合发展趋势的理论表达。

费老一生坚持“从实求知”的学术实践，他的每一篇文章都紧密地贴近中国社会经济的发展变化，牢固把握着时代的脉搏，自觉地把“志在富民”作为自己学术活动的始终如一的追求。从30年代开启的第一次学术生命中，他使用人类学方法深入边远乡村，坚持田野调查，完成了《江村经济》、《生育制度》、《乡土中国》等一系列早期著作，其中他对中国社会结构的精辟分析并概括为“差序格局”的深刻洞见，为他在海内外学术界赢得了崇高的声誉。在“文革”结束后的第二次学术生命中，费老不顾古稀之年的身心劳累，为重建和发展中国社会学殚精竭虑。为推动我国社会经济事业的发展，他从农村到小城镇、再到城市社区，“行行重行行”，实践了“志在富民，皓首不移”的诺言。90年代进入晚年以后，当他回顾一生的心路历程时，他把早期的那些研究归结为“人文生态层次上的研究”，表示并不满足于这些成绩，认为在全球化时代，人类“还需要一个所有人类均能遂生乐业，发扬人生价值的心态秩序”，而这更值得社会学去探讨。为此他提出“从共存的生态秩序研究进入共荣的心态秩序研究”的命题。费老这一时期越来越多地谈论文化问题，提出“文化自觉”，强调“文化自主”，主张不同文化之间要“和而不同”。费老的这一思想变化，在笔者看来，是从学术研究上切合了当代社会学对象从外在客体向内外综合转换的发展趋势。如在他生命晚年发表的《试谈扩展社会学的传统界限》一文中，费老明确提出：

^① 工具实证主义的典型特征，一是以伦德伯格为代表，相信社会可以通过科学获得救赎，一是以拉扎斯菲尔德为首的哥伦比亚大学致力于量化研究的方法论探讨，而被米尔斯贬称为“抽象的经验主义”（abstracted empiricism）（关于这个问题可参见 Bryant, 1985）。

社会学是一种具有“科学”和“人文”双重性格的学科,社会学的科学性,使得它可以成为一种重要的“工具”,可以“用”来解决具体的问题……然而,社会学的价值,还不仅仅在于这种“工具性”。今天的社会学,包括它的科学理性精神,本身就是一种重要的“人文思想”;社会学科研和教学,就是一个社会人文精神养成的一部分。社会学的知识、价值和理念,通过教育的渠道,成为全社会的精神财富,可以帮助社会的成员更好地认识、理解自我和社会之间的关系,以提高修养、陶冶情操、完善人格,培养人道、理性、公允的生活态度和行为,这也就是所谓“位育”教育的过程,是建设一个优质的现代社会所必不可少的。(费孝通,2005:483)

在阐释心态层次的秩序时,费老多次提到他的老师潘光旦先生的“位育论”：“我紧紧跟随他(指潘先生)学习了30多年,经常听他根据儒家的中庸之道反复阐发的‘位育论’。位就是安其所,育就是遂其生。在全球性的大社会中要使人人能安其所,遂其生,就不仅是共存的秩序而且也是个共荣的秩序”(费孝通,1999)。这表明,费老提出“共荣的心态秩序”并非是对“共存的生态秩序”的简单否定,而是将其融会在自身中,即“中和”,其运思逻辑是中国文化特有的和合学说,而不是西方文化奉行的主客分立、二元对决的零和逻辑。由此可见,从“位育论”到“共荣的心态秩序”,一以贯之的是两代先辈学人对中华文化的深刻自觉,这种文化自觉培育了中国知识分子那种有容乃大之胸襟的价值根源,构成了中华民族多元一体格局的认同基础。

四、“各美其美,美人之美”

尽管早在上个世纪30年代吴文藻先生就提出了社会学中国化的口号,但由于时代和客观条件的限制,除了引导当时的社会学工作者更多关注和研究中国社会的现实问题之外,并未引起从学理上对社会认识论问题的深入反思,终使这一真知灼见未能超出前贤的先知先觉阈限而发挥出更大的影响。及至台湾学者重提这个口号时,已是全球化浪潮搅动得东亚大地风起云涌的80年代了(参见杨国枢、文崇一编,1982)。回顾近年来有关社会科学中国化的讨论,由于涉及到社会科学

知识的普遍性/特殊性、全球性/地方性的相互关系问题,出现了因各执一端而造成的一般/个别、同一/差异的理论上的两难局面。讨论者在通常的情况下都是援引辩证法的对立统一规律来解说和辩护自己的观点。这种做法从理论和方法论上看当然是顺理成章的,但对于以解决社会实际问题为旨趣的经验科学,如社会学来说,却还缺少具体方法层面上的操作意义。关键在于如何理解两个对立方面的统一以及这种统一以何为基础:是分立抑或是中和?不消说,西方文化主张对立面是通过差别、对立、矛盾的运动和斗争达到统一的,也就是从分立讲统一的;而从中国传统学术的“理一分殊”概念看,文化世界体现着从一元整体到多元分殊的现象,就文化的全体来说“理”是一、是本体,然而就文化的分殊面来说,“理”又是分殊的、是客观的认识对象,要通过个别的特殊的认知和分离来确定。因此,要把握由“理一”显示出的“分殊”现象形态又不能失却其主体性和整全性(参见成中英,2001)。这提示我们:文化世界是一个有机整体,它同时具有特殊性(分殊)与一般性(理一)的面向,对其特殊性的认知能够统合于一般性之中,因而“分殊”的“理”,只是一元的“理”的个别表现。简言之,西方文化把统一的基础放在分上,而中国文化则主要侧重在中和上,这是两种解决问题的不同路向。

大凡学习过一点宗教社会学知识的人都知道,人们的宗教知识是从进化论角度习得的,任何一本与宗教有关的教科书都告诉人们宗教信仰是从泛神论(自然神论、万物有灵论)到多神论再到一神论发展进化的。在这种习而不察的概念所组成的宗教知识框架影响下,人们自然而然会得出一神论信仰要比多神论和自然神论信仰高级、精致甚至理性这样的价值判断,殊不知这种貌似客观—中立的宗教知识和概念里浸透着浓厚的西方中心论的价值观念。从福柯的知识/权力说中人们可以看到这种宗教社会学知识作为一种权力对人们精神领域的宰制作用,用这种概念框架去研究中国宗教或民俗信仰,必然会得出中国人在宗教信仰领域中的无知、愚昧、迷信传统、非理性、实用主义、功利心态,进一步推论出西方文明优于东方文明的结论。其实,这个结论早已为19世纪以来的人类学研究所证伪,这种以己之长比人之短的做法也成为西方的比较文化或跨文化研究最为人所诟病之处,适足表现出西方中心主义所固有的机械论之线性思维定式的偏狭、不宽容、为我论,在文化上搞以我划线、排斥异己,其根源恰恰存在于西方的宗教(文化)

原教旨主义之中。反观中国人的宗教观念或民俗信仰,倘以西方宗教为基准,其中确有包括祖先崇拜在内的多神信仰、“临时抱佛脚,有事才拜神”的功利心态等方面的问题或弊端。但如果换个角度思考,从中国文化所习惯的和合思维方式和行为方式上去认识,这反倒可能是中国文化的一个长处:正是这种在信仰上宽容、豁达、包容异己、海纳百川的胸襟,体现了中国传统文化中的“毋意,毋必,毋固,毋我”(孔子语)、中和变通的哲学思想。惟其如此,才使有数千年历史的中华民族避免了欧洲发生的十字军东征和伊斯兰圣战式的、惨烈的宗教屠戮。

按照哈贝马斯的说法,信奉西方宗教的欧洲人,其强烈的民族主义情绪最集中表现在欧洲历史上长期以来排犹主义盛行(哈贝马斯,2000)。据史书记载,公元70年,犹太人被罗马人打败,首都耶路撒冷被攻陷亡国后,惨遭屠戮,不得不背井离乡、颠沛流离辗转迁徙于世界各地近两千年。然而,在欧美各国备受歧视的犹太人却凭借着一神论的宗教信仰和民族语言文化的支撑,迄今仍保留着犹太民族的独立地位和身份。可具有讽刺意味的是,潘光旦先生(1983)的研究表明,犹太民族流落在中国的一支却在开封融入了中华民族。当然,开封的犹太人融入中华民族的史实,有着复杂的主观和客观因素,其中的主要角色固然是犹太人,但谁人又能说与其周围的民族及其文化、社会制度、宗教信仰没有关系?为什么犹太人没有融入东欧的波兰、俄罗斯,西欧的法国、德国,也没有融入与中国毗邻的印度?上述国家历史上都曾有过犹太人出没,这一切难道都是偶然的吗?联想到近年来中东巴勒斯坦与得到美国支持的以色列(犹太人)的武装冲突几近演变成两个民族之间冤怨相报、轮回式仇杀的惨烈战争,我们不难看出,一神论的救赎宗教——无论美国、以色列信仰的基督新教、犹太教或阿拉伯民族、巴勒斯坦人崇信的伊斯兰教——在终极关切上的排他性,以及在行为取向上对“异教徒”的不宽容、不妥协,集中体现了宗教原教旨主义(或基要派)的偏狭,必然减弱或背离他们口头宣称的“宗教信仰自由”和多元文化主义的精神。在全球化时代,中华民族的这种平等待人、取人之长、兼容并蓄、有容乃大的气度和精神必将进一步发扬光大,因为这种精神本身,从和合观点上看,就是“全球性”的题中应有之义,必然是构成全球文化的一个不可或缺的组成部分。

由此看来,在社会学研究中,决不能以西方的是非标准作为评估中国一切事务的判准,而要经过思考、分析,不惟书本、不惟洋人,坚持文

化自主性,做到像费老所说的“从实求知”。这样说并不意味着西方文化一无是处,相反,西方自启蒙运动以降在科学技术、人文理念、社会建制等方面取得的许多成就已成为人类文明的主流成分,值得我们认真学习借鉴,否则就会在另一个极端上堕入我族中心主义(ethnocentrism)的陷阱。问题是我们过去对待自己的传统文化往往采取一种虚无主义的态度,妄自菲薄,丧失了文化自觉。应该承认,基于漫长历史发展的结果,中西方文化沉淀为两种不同的文化样态,二者既呈分立态势,又是一种互补关系,共同构成当代世界文化的两个主要类型。概括说来,西方文化基于主客二分立场发展出一种侧重经验分析—逻辑推理的理路,目标在于获取主体对客体的控制和支配;中华文化则立足于物我两忘的互为主体性(inter-subjectivity)之上,倾向历史综合—直观隐喻的路向(相对于自然的而言,历史的亦即社会的、文化的),以保持人对外部环境的调适、适应。

犹如韦伯(2004)所说,西方文化的精神旨在理性地支配世界,中国文化的精髓趋向于理性地适应世界。尽管这种单从类型学上谈论文化可能带有失之笼统、言不及义的弊病,故有被人讥评为“大而无当”之虞,然而,任何理论都是一种思维的抽象,一种概括,因而都需借助概念工具,只不过有些概念指涉的是对象的集合性(如属、种差等)特征,有些则只关乎个体性特征,它们之间只是视角(perspective)上的差别,并无品质优劣的不同。何况任何概念,从现代认识论上看,都只是一种建构,仅仅表示着一种主体的立场和取向,并不意味着如本质主义(essentialism)所主张的那样概念与指涉之间一定名实相符,因此大可不必求全责备。中西方文化上的这种差异性和互补性凸显在中西方医学关系上。众所周知,中医的经络学说视人体为一系统整体,通过“望闻问切,四诊合参”的途径达到辨证施治的目的。而西医是建立在生物学、生理学、解剖学和临床治疗学等基础学科之上,把人身整体分解为局部组织进行治疗的。二者依据各不相同的理论和方法对疾病进行治疗,疗效也各不相同。通常认为,西医对急性病症、局部病变疗效要优于中医,而中医和中草药则对许多慢性疾病和疑难杂症有显著疗效,同时又可免除西医西药所衍生的许多副作用。近年来,世界卫生组织也在大力倡导将传统医学与现代医学结合起来,以达到疗效上的互补,为改善人类的健康状况而服务。

中华文化与世界文化之间以及西方文化与世界文化之间,都有一

个局部对整体、特殊性对普遍性、地方性对全球性的问题；而中西方文化又都是世界文化的构成性成分，二者之中都含有整体、普遍性、全球性的内容，因而中西方文化之间是一种平等关系，而非隶属关系。不仅如此，世界上不同民族的文化之间的相互关系亦应作如是观。文化自觉要求我们对中华文化所具有的世界文化身份及其与其他民族文化之间的关系有一个清醒定位。费先生提出“各美其美，美人之美”就是提倡在不同民族文化间既要知己之长，也要晓他人所长；相互学习，取长补短；“己欲立而立人，己欲达而达人”，推己及人；以健康和豁达的心胸平等对待自己和他人，共同面对新世纪全球化对人类提出的巨大挑战。

五、“美美与共，天下大同”

在一些论述中，全球化在文化上的表现往往被描述成变民族文化为世界文化的单向过程，这是一种片面的、静态的单向思维。必须从这种静态思维转向一种双向的动态思维，即把全球化视为一种从民族文化向世界文化以及从世界文化向民族文化之间的双向、不断循环往复的运动过程。这样说来，文化就永远处于不断变化的运动过程之中，而不是某种静止状态。文化是一个由表意符号组成的世界，它非常容易在不同系统中传播，文化传播的作用方式和生产方式就是一种流动状态，所以传播学用流通、交流、沟通等词汇名状文化。从文化变迁角度上看，任何一种文化都在不同程度上经历着发生、发展、衰退、再生的过程，这是一个普遍的现象。说到底，文化变迁就是选择、吸纳、同化不同系统的文化成分，将其变成自己的构成性要素，这在古今中外的民族文化中都是屡见不鲜的。因此，文化在任何时候都是一个动态的、开放的、不断变化着的系统，它的发展、壮大永远离不开与其他文化的交流、沟通和传播。任何担心全球化可能带来文化冲击和消极后果而主张文化上“闭关自守”的观点，都是没有根据的，也是做不到的。相反，为了把我们的民族文化发展壮大成真正符合时代需要的先进文化，就必须进一步深化文化领域里的改革开放，以不断创新的精神从世界各民族的优秀文化中吸取营养，来改革和更新自己的文化传统。

这样说来，在全球化时代做到文化自觉，就不仅要了解自己民族文化的长处，还应了解自己文化的短处，特别是那些不符合时代要求的、

阻碍社会生产力发展的落后观念。譬如,传统道家思想提倡藏锋保身,退而守拙;经验直观的思维模式,正言反说的隐喻表达;神秘性的思辨象征,反智式的抱残守阙;重长久而不思进取,贵和合而不事竞争;显然这一切都难以适应全球化的激烈市场竞争,也使文化交流难以畅通。这就要求坚持文化自主性要有全局视野,认清世界发展的主流趋势,促进国际文化交流的开展,了解不同民族文化的长处,尽力吸收作为自身的构成性要素。费先生形象地使用中国传统文化以和为美的“和美”思想去表征人类文化的发展前景:“美美与共,天下大同”。显然,这是从“和”的进路来展望世界文化的发展前景,世界上各民族的优秀文化和美地融为一体之日,亦即人类理想社会到来之时。这样看来,全球文化就包含着世界的和民族的、全球的和地方的两种充满张力的要素。用当代西方一些社会学家的话说,全球文化的形成过程是一个世界的和民族的、全球的和地方的、普遍的和特殊的两者的对立统一。罗伯森(R. Roberson)用全球地方化(glocalize, glocalization)来说明全球化是一个相对自主的双向过程,其间存在着普遍性的特殊化和特殊性的普遍化双重动因(罗伯森,2000)。贝克(U. Beck)把这一对立面相互转化的辩证法之学理根据归结为思维的悖论——自反性(reflexivity)(贝克,2001),吉登斯(A. Giddens)则把它视为现代性的后果(吉登斯,2000)。吉登斯特别提到,全球化时代社会科学的一个重要特点就是,它的概念、理论、话语不断循环往复于自己研究对象之中,并且“自反性地”重新建构、改变着研究对象,也就是赋予对象与自己原来的理论、概念、论述以完全相反的性质。譬如,全球化概念、理论、话语就是明显例证,本意是表征全球社会发展的世界整合、统一、同一的趋势,现在不仅指这一现象,而且还把与之相反的意义赋予其中,亦即与世界整合现象相伴还添加了凸显特殊性的“寻根”热潮,争取弱势群体权利的“差别的政治”、“承认的政治”、“多元文化主义”的崛起,以及民族分离主义、宗教原教旨主义的盛行。可以想见,在全球化的压力下,随着国际上南北半球国家之间贫富差距的增大以及由此引起的“反全球化”浪潮的迭起,民族—国家内部不同地区由于开发程度的差异所导致的收入差距和经济利益的差别,也会以多元文化主义为诉求在文化自主性上曲折地反映出来,民族分离主义、宗教极端势力、地方主义、家族主义都会以地方、民族、宗教或家族寻求同一性的方式表现出来。这些都会为当代的人文学术研究带来更多的挑战。究其原委,与其说全球化使社会科

学研究变成不稳定的、具有各种意料不到的风险,毋宁说全球化时代使社会认识的对象,即社会本身充满了不确定性。

从这个意义上说,全球化时代的文化自觉也不是一个一成不变的、封闭的概念,其内容显然要随着全球社会经济的日益丰富发展而不断改变。因此,胸怀全局,全面地了解 and 掌握世界脉搏和各民族文化发展变化的信息,吸取世界各民族文化中的精华,在相互学习中共同努力克服全球化为世界带来的风险,为一个更为和谐的世界的早日到来而贡献力量,就成为今天坚持文化自主性的一个不可或缺的方面。这就是费老“文化自觉”概念给我们的深刻启发。

参考文献:

- 贝克等, 2001,《自反性现代化》,赵文书译,北京:商务印书馆。
- 成中英, 2001,《合内外之道:儒家哲学论》,北京:中国社会科学出版社。
- 费孝通, 1998,《百年北大与文化自觉》,“中华校园网”(www.54youth.com.cn)。
- , 1999,《中国城乡发展的道路》,载《费孝通文集》第12卷,北京:群言出版社。
- , 2005,《费孝通论文化与文化自觉》,北京:群言出版社。
- 吉登斯, 2000,《现代性的后果》,田禾译,南京:译林出版社。
- 哈贝马斯, 2000,《关于主权和公民资格的过去和未来》,曹卫东译,《国外社会学》第6期。
- 卡西尔, 1995,《人论》,甘阳译,上海:上海译文出版社。
- 潘光旦, 1983,《中国境内犹太人的若干问题——开封的犹太人》,北京:北京大学出版社。
- 罗伯森, 2000,《全球化:社会理论与全球文化》,梁光严译,上海:上海人民出版社。
- 韦伯, 2004,《中国的宗教 儒教与道教》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。
- 杨国枢、文崇一编, 1982,《社会及行为科学研究的中国化》,台北:中央研究院民族学研究所。
- Alexander, Jeffrey C. (ed.) 1985 *New functionalism*. Beverly Hills, CA: Sage Publications.
- Bryant, Christopher G. 1985 *Positivism in Social Theory and Research*. London: Macmillan.
- Skinner, Quentin (ed.) 1985, *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.

作者单位:中国社会科学院社会学研究所
责任编辑:渠敬东

PAPER

Sociology and Cultural Awareness *Su Guoxun* 1

Abstract This article, taking professor Fei Xiaotong’s academic thought change “from morphological studies to the studies of mentality” as the example and using transform of sociological object from the substance of matters into the reality of relationships for reference, argues that sociological research is undergoing transformation from a concentration of utility alone to combination of utility and humanity, and the cultural awareness on our own civilization and its social constitution will play the important role in the future.

The Social Transformation and Reformation of Chinese Working Class
 *Shen Yuan* 13

Abstract If we adopt the view of K. Polanyi’s so-called “great transformation”, especially M. Burawoy’s so called “the second great transformation” to look at the market transformation in contemporary communist societies, there formed two different academic routes —“neoclassic sociology” and “sociological marxism”. The first route focuses on elites while the second route concerns about the historical destiny of working class and underclass in the social transition. In China, due to the inequalities of institutional arrangement on the starting point of transformation, Chinese working class might be reshaped in two different ways in terms of market society. There are two theoretical models of “labor study” in sociological theoretical tradition, namely “Marx model” and “Polanyi model”, which provide effective theoretical perspective on how “migrant workers” and “state-owned enterprise workers” form the working class in market society. Assisted by these theoretical lenses, we can reconstruct the research problem of “migrant workers” and bring them into the framework of class formation. Finally, Burawoy’s concept of “factory regime” might offer a theoretical and methodological stance to make specific, manufacture process centered ethnographic research on working class formation in the transformation era.

Social Reproduction and Dominance: Further study on social mobility regimes
 *Li Lulu* 37