

# 以中释外：基于文明互鉴的中国社会科学自主知识体系建构<sup>\*</sup>

梁永佳

**提要：**本文提出“以中释外”，主张用华夏文明的原创思想释译域外世界。作者认为，现代社会科学体系是欧美学者用理解自身的知识展开域外研究的产物，其创新之道不在于到远方发现新“例外”，而在于回到“希腊罗马认识域”进行新解读。这种通过释译域外世界丰富自身文明的思路承袭了人类共有的文明互鉴智慧。“以中释外”旨在通过文明互鉴超越“中国特殊论”，探索中国思想的普遍性，用华夏视角对无限复杂的域外世界进行文化翻译，在具体经验研究中通过对话与欧美论述形成互补，从而建构能以理服人的中国社会科学自主知识体系。

**关键词：**以中释外 文明互鉴 自主知识体系 文化翻译

社会科学是知识人通过对自身和其他世界的经验研究探索人类社会文化普遍性的知识体系。这种体系并非当代西方所独有，而是各文明的共同特征，这就是“文明互鉴”，即在借鉴他者中丰富自己，在变迁中赓续传统。随着西方文明内生的现代性在世界播散，其基本命题逐渐遮蔽了其他文明的视野，成为非西方学者效仿的知识生产模式。但这种模式终究是西方中心主义的，自主权在西方。<sup>①</sup>在中国建设哲学社会科学“自主知识体系”的今天，有必要复兴华夏传统中的古老智慧，重新审视中国。但是，更有必要的是解释世界。

本文提出“以中释外”这一主张，认为用华夏文明的原创思想考察域外社会是中国社会科学建构自主知识体系的一个可行途径。中国学者有优势将中国古代思想开发成理解域外世界的社会科学概念，并通过在经验研究中与现有欧美社会科学理论展开具体辩论，来彰显这些思想的原创性。既然现代社会科学仅

---

<sup>\*</sup> 本文为国家社会科学基金重大项目“亚洲文明特质以及人类文明多样性研究”(2021MZD014)的阶段性成果。感谢宗树人、张亚辉、杨成、黄华新、阿嘎佐诗、刘琪、陈进国、李蕾、石汉等人的点评和启发。

<sup>①</sup> 关于社会科学的“西方中心主义”讨论甚多，例如萨义德(2000)的研究。

能捕捉大致 2% 的经验世界 (Graeber, 2015: 4), 而绝大多数现代社会科学理论都源自西方文明的原初论述, 那么包括中国学者在内的非西方学者就可能借助各自文明历史上的原创思想开发出一个个面向经验世界的新解释体系。新体系并不谋求取代旧体系, 而是通过互补来复兴长期存在的“多重普遍性”。长养于中华文明的学人也可能凭借自身的“华夏视野”(Sinic perspective), 在丰富的经验世界中看到不同于“希腊罗马认识域”的事物与规律。实现这一思路的最佳途径不仅在于研究学人所处的自身社会, 更在于研究域外社会, 以兑现社会科学理论的普遍性承诺。

本文限定在对社会科学的总体讨论上, 但承认每个判断都可能存在例外, 这是总体讨论面临的共同问题。下文首先分析中国社会科学知识生产的四大误区, 继而回顾西方社会科学的希腊罗马认识域, 随后以西亚与南亚为例说明文明赓续的规律, 最后借助人类学的“文化翻译”主张讨论“以中释外”的可行性。

## 一、中国社会科学知识生产的四大误区

社会科学自主知识体系建构的提出既基于对未来中国的愿景, 也基于对过去学术的总结, 更隐含着对现有社会科学知识生产的批评。笔者认为, 中国社会科学知识生产存在四大误区。首当其冲者当属“以西释中”, 即用欧美社会中生成的命题来解读中国实践, 再拿来反哺某个欧美理论, 这是百余年来中国学术的主流路径, 主导者之一当数通过日本引入西学的梁启超先生(桑兵, 2002)。这种研究不论在具体问题上的贡献多么重要, 其基本命题多可回溯到欧洲启蒙思想、中世纪神学、古希腊哲学, 尤其从属于他们关于“人性”的假设。这类研究越精密, 可能问题意识就越小, 越难以摆脱西方文明的制约。郑永年(2022)曾批评充斥各项级期刊的以“来自中国的证据”为副标题的论文, “都没有找到中国的问题和命题, 只是用中国的证据来印证西方的理论和命题而已”。

“以西释中”常使中国学者满足于用中国材料与西方理论对话, 不经意间成为欧美学者眼中的“中国问题专家”。但是, 绝大多数中国学人仅在成年后接触西方文明, 难以在不受中国文化价值“干扰”的条件下练就一颗雷同于西方学者的“欧洲心”。中国学界对此积弊早有共识。例如, 朱云汉(2019)指出, 我们不能简单套用自由主义、历史终结论或西方中心主义来解读中国。葛兆光(2009: 1)指出, “西方国家的‘中国学’实际上是‘外国学’, 问题意识与研究方法都不是

中国的……不要把欧美国家内部形成的学术问题当成自己的问题”。

但是,在纠正“以西释中”的努力中,很多学人不经意间陷入了第二个误区,即“中国特殊论”。论者断言,既然中国经验超出了西方理论,就需要“另起炉灶”自造理论。例如,温铁军(2008)认为中国经验是独特的,超出了西方现代化话语,需要扎根中国本土社会才能切实地理解中国。贺雪峰(2017)认为西方理论不适合中国经验,应该以“田野-理论-田野”的“大循环”路径取代西方社会科学“理论-田野-理论”的“小循环”。甘阳(2007:21)认为,相比中国学人,西方学人无法真正理解中国历史,“因为西方自己的历史是断裂性的,是不连贯的”。“中国特殊论”的共同缺陷在于假定其他地方不特殊,没有超出西方理论,这反倒强化了欧美社会科学的普遍性。任何经验都是特殊的,以经验超出理论恰恰是欧美社会科学的知识生产套路。像“中国特殊论”这样的“母国特殊论”在世界上比比皆是,但并未引起可观的范式革命,其原因或许在于承诺解释世界的社会科学家其实不太了解远方的世界,只是朴素地觉得周遭世界难以用西方理论予以通顺的解释。实际上,这种感受稀松平常,甚至普遍存在,它或许只能用来补充旧理论,并不足以生产新知识。

相比“另起炉灶”的主张,后殖民运动的代表学者更为切合实际。论者不仅以本国经验解构欧美理论,更试图化特殊为普遍,期待启发其他地区的研究。例如,汪晖(2008a)认为中国的“革命传统”外在于亚洲的殖民经验,构成了新自由主义之外的政治过程。陈光兴(2006)强调台湾历史的殖民特征及其与东南亚的对话可能。这些论述代表了大量以某地理范围“作为方法”的探讨,例如日本作为方法、中国作为方法、亚洲作为方法等(竹内好,2016;沟口雄三,2011;孙歌,1995)。但正如王铭铭(2021)所说,如果不能揭示普遍问题,那么“家园”作为方法不会有真正的理论贡献。后殖民主义固然希望打破西方学术霸权,但多数学者着眼于福柯的“历史化”解构套路,并未跳脱出西方启蒙以来的基本命题,甚至有可能重复了平庸的“第三世界例外论”(Chatterjee,1998:345)。这里的第三种误区同样强化了“欧美谈普遍,我们找特殊”的当代社会科学分工。

第四大误区可以称为“以中释中”,这或许只能算作“不足”。论者以中国思想解读中国经验,在“社会科学本土化”的号召下培育了一代社会学、法学、哲学、心理学的中坚力量(杨国枢、文崇一主编,1983;叶启政,2006)。例如,应星(2007,2010)以“气”解释中国社会集体行动,主张将“任气行侠”等古代思想和民俗语汇提升到社会学理论的高度。周飞舟(2018)以“伦”“理”概括中国社会基本运行模式,认为这种概括比“结构”“组织”“关系”等西方社会学的中国研究

成果更有比较优势。本土化运动对中国社会科学自主性贡献甚大,也启发了笔者提出“以中释外”的主张。但这一思路对“非中非西”世界缺乏关注,难以证明自身的社会科学属性(梁永佳,2019)。中国内生思想固然比外来理论更能贴切地解释中国,但并不能证明它们能解释世界,并不比外来理论具备更为普遍的诉求。

上述四大误区的共同缺陷在于主流学者过于关注中国经验,将社会科学研究等同于中国社会研究,缺乏华夏文明思想曾经拥有的普遍性关怀,缺乏古人对异己世界的兴趣。古代学人既反求诸己,更胸怀天下;不仅读万卷书,更走万里路。孔子、司马迁、玄奘、苏轼、王阳明的游历均已达到当时人力的极致。他们的学术雄心并不在于“中国问题”,而是“为天地立心,为生民立命”,追求自身文明所能达到的最高境界。可是,大致以晚清为分水岭,中国学人的关怀逐渐从“天理”收缩成“公理”,从“天下”收缩成“国家”(汪晖,2008b),从华夏文明的“天下大同”理想收缩成用欧洲标准衡量的“吾国吾民”。与欧美社会科学相比,我们对中西之外的广袤世界缺乏学理意义上的兴趣。

## 二、欧美社会科学:从“人性论”到“希腊罗马认识域”

欧美社会科学是西方文明思想体系的产物,多数研究问题来自对“人性”的前设性判断。今天的社会科学脱胎于“道德哲学”,前有霍布斯、卢梭、维柯等启蒙思想家的铺垫,后有英国工业革命与法国大革命的催化。亚当·斯密将政治经济学发展成涵盖各项社会问题的综合体系,孔德将实证主义认识论发展成“社会物理学”,并改造成今天名为“社会学”的社会科学体系。马克思的科学社会主义与韦伯的解释学体系奠定了德国社会科学两大基石(Dahrendorf, 2003; Bryson, 1932)。詹姆士与杜威则替美国社会科学打下了“实用主义”底色,在让其社会科学严谨可靠的同时也忽视了历史变迁和本体论反思(赵鼎新, 2018; Giammatteo, 1998)。演化论、精神分析、符号学、应用数学的诞生与播散使社会科学大大专门化和应用化,并通过两次世界大战强化了民族国家治理术的面向。尽管批判理论、后殖民主义、后现代主义、女性主义等批评传统一直很强盛,但社会科学始终以认识、操控、改造对象化的社会世界为主流(华勒斯坦等, 1997)。如今,指数级增长的经验数据已使社会科学成为繁殖力强大的科层体系(Graeber, 2015),很难穿过其枝叶茂盛的社科大树去追寻其西方文明的认识论根基。

作为社会科学的道德哲学是在“上帝已死”之后形成的思想,其前提是确立

一个由自然法和契约原则规定的、可以受到主动干预和改造的“凡俗世界”，这个世界的标志是16、17世纪出现的一种新的“自我”。它可以置身事外去观察、批评、分析一个曾被上帝创造、现已自行运转的俗世，它“从找到我们在宇宙(cosmos)中的位置，转变到在宇宙(universe)中建构秩序”(泰勒,2016:135)。凡俗世界是可塑的,可以按笛卡尔的方法进行解析和操控,不再像过去那样永恒。美国独立可谓道德哲学的关键事件。它第一次创立了一个无关上帝、纯然由人的能动性集结而成的凡俗组织,急需以新知识来运转。道德哲学正是应对凡俗世界而产生的,它讲求协调各方利益、保障个体权利、创造自由环境,让个体可以集结成网络。这些命题至今仍是当代欧美社会科学的主要关切(泰勒,2016)。

“俗世”作为道德哲学的前提,其成立依据在于“自然”的诞生。德斯科拉(Philippe Descola)认为17世纪的欧洲思想已将主体“客体化”,塑造了一个今天深入人心的“自然”。伽利略《关于托勒密和哥白尼两大世界体系的对话》、萨弗里(Roelandt Savery)的画作以及笛卡尔的二元论都展现了“文化”和“自然”的二分,后者是冰冷的、无思想的、外在于人的。“欧洲也由此开始了对事实的崇拜”(Descola,2013:62),不仅出现了探索自然规律的自然科学,也出现了讨论精神、道德、平等、人性、法则、律令的社会科学,并产生了诸如宗教、政治、法律、国家、民族、社会等今天耳熟能详的社会科学研究对象。其中,从整体的“俗世”中脱嵌出来的“经济”至今仍然被视为社会科学的核心范畴(Dumont,1977)。德斯科拉认为,这是欧洲思想史从“类比论”(analogism)到“自然论”(naturalism)的一次本体论转向。与大写的“自然”相对的是“俗世”,里面充满了小写的诸“文化”。地理大发现以来的航海家、传教士、殖民者获得了大量关于远方的经验材料,直接触发了启蒙思想、东方学、社会科学的渐次出现。

在“一个自然,多重文化”的自然主义本体论前设下,启蒙时代的道德哲学家们共同虚拟了一个“自然状态”(state of nature),将美洲、非洲、澳洲土著置于人类演化的底端,将欧洲置于理性的顶点(Descola,2013:82),并通过“需要”“稀缺”“生物性”“权力”等貌似普遍实则神学意味浓厚的概念来衡量世界(萨林斯,2019:70-117)。“法律与哲学的问题就成了人仅凭作为人的资格应该具备何种权利……霍布斯、格劳秀斯、洛克这样的作家不再从《圣经》叙述开始,转而提出这样的问题:如果人类只有人的属性,那么人类的自然状态是什么样的?”(Graeber & Wengrow,2021:33)这是他们重视非西方社会的开始。《鲁滨逊漂流记》《康迪德》《论人类不平等的起源》《社会契约论》等作品均思考自然状态的人如何可能结成社会(李猛,2015)。这个问题在19世纪则体现为将非西方世界

置于更接近自然状态的“人伦问题”,其根源在于亚里士多德的“形质论”(吴飞,2017)。简言之,今天的欧美社会科学从来不是一个探讨欧美社会的知识体系,而是以欧洲中心论探索全世界的体系,其实质在于“以西释外”,其方法在于比较,其目的在于构建,即在文明互鉴中构建合理的理性秩序。这是一个文明的本分,也造就了迄今为止最具有反思力的社会科学知识体系。

“人性论”即是基于自然状态的建构,是“神创论”的替代品。卢梭探索人类的自然状态,是为了找到根植于人性的社会性,即“把所有的社会组织形式拆散以后,我们仍然可以发现能让我们拿来建造一个新的组织形式的各项原则”(列维-施特劳斯,2000:510)。人性论为欧美社会科学建立了坚实的基础。政治学、经济学、社会学、人类学、法学可以说均始于某种对“人性”的公理性判断——人是秩序的动物、竞争的动物、合作的动物,以及追求权力、理性、利益最大化的动物,等等,它们均预设了个体主义价值观(迪蒙,2003)。在很大程度上,今天社会科学那些炫目的方法技术和臃肿的理论体系仍然在测量启蒙时代的关键词——财产、平等、秩序、自由、权利、正义、道德,并论证这些关键词所构造的原始命题,如“人创而平等”,“私有财产不可侵犯”,“人是会思考的芦苇”,等等。这些命题不论遇到多少反例,都依旧保持着文明原初思想的惯性。

在“人性论”的讨论中,性恶说占据压倒优势(萨林斯,2019)。霍布斯认为人天生贪婪自私,只有让大众恐惧的威权君主才能帮助人克服对他人的恐惧,实现从原始人的自然状态过渡到欧洲人所处的政治状态。这个假设来自当时的“原始人”报告。即使在那些报告悉数破产的今天,处于“自然状态”的原始人仍然构成了很多学科不容置疑的逻辑起点,因为这个邪恶“人性”是当代社会科学的根基。例如,迈克尔·曼(Michael Mann)在其鸿篇巨制《社会权力的来源》的开篇,就用一段不长的文字解释了自己关于“社会权力”的全部用心,那就是“人性”:“人类是无休止地、有目的并且是有理性地为增进他们对生活中美好事物的享用而斗争”(曼,2007:5-6)。这种近乎公理性的判断几乎将人性等同于兽性,由此形成了他的“意识形态、经济、军事、政治”(IEMP)社会权力分析模式。人的历史就这样变成了一部人类利己史。

但是,有关人性自私贪婪的假定是萨林斯所称的“人性的西方幻象”。他说,整个“西方文明建立在对人性顽固而错误的看法之上”(萨林斯,2019:238)。来自西方的独特的形而上学,即人如何从自然状态过渡到理性状态的道德哲学推演假定了自然与文化之间的对立,认为人是自身兽性不情愿的奴仆。霍布斯、马基雅维利、康德、亚当斯、麦迪逊等西方文明的重要思想家无不致力于寻找克

服人性贪婪自私的办法。最晚近的性恶论巨擘当数弗洛伊德,当他说“人对他人来说即是狼”的时候,“如同是西方数个世纪以来自我憎恶的回声”(萨林斯,2019:226)。与众多文明不同,西方文明将人性置于文化之前,形成了一整套无视文化差异的“普世价值”论述,尽管并不存在抽离具体文化情境的经验,因为“在百万年的人类进化过程中,由生存和选择构成的整个情感系统,已被充满意义的符号世界所取代,于是也与人的感官刺激所做的直接反应形成了区别”(萨林斯,2019:94-95)。今天的竞争模型、稀缺假说、科层制度、理性选择、三权分立、博弈论、社会生物学等学说和学科均致力于压抑人性中的兽性,防范社会陷入独裁专制或无政府深渊。这两者既是《伯罗奔尼撒战争》的主题(Sahlins,2004),也是好莱坞神剧的主题。萨林斯(2019:217)认为,今天的平等主义政治体制不过是替代君主制克服人性贪婪的手段而已,“当阿奎那对亚里士多德的‘人是政治的动物’这一说法给予经济性发挥时,我们就可以知道社会理论是什么了”。

这或许正是欧美社会科学的宿命。作为一个整体,它终究是西方文明对经验世界的一种可能的普遍性论述而非全部可能,且有着自身的本体论前提和认识论路径,我们可称之为“希腊罗马认识域”(Greco-Roman episteme),也即知识生产的可能性及其先决条件。正如福柯所言,“在一个给定文化及其给定时刻,定义全部知识可能条件的认识域只有一个,不论这些知识表达为理论还是被默默实践着”(Foucault,1970:183)。欧美各社会科学学科均以希腊文命名,并以“逻各斯”结尾。其原创范式也多半要上溯到某个希腊或拉丁词汇,如惯习(habitus)、呈献(prestatio)、地方知识(metis)、平等(isonomia)、自我(ego)、城邦(polis)、博爱(philanthropia),等等。各种以“cracy”结尾的希腊文术语和大量以“homo”开头的著作构成了当今社会科学的基础文献库,这还不算各种表达文字逻辑的拉丁文词汇,如 sui generis, status quo, a priori, vice versa, etc. 等。源自古希腊罗马的概念成了描述全世界的普世概念,如家族、财富、政治、经济、哲学、宗教、奴隶、城邦、议会、僭主、君王、正义、民主、法律,等等。今天欧美社会科学界执牛耳者习惯于“言必称希腊”,直接接续希腊罗马哲学,或是溯及中世纪神学,至少也要回到启蒙思想,因为他们几乎都是为古典学所深度格式化的知识人,以传承西方文明为使命,以继承他们的“往圣绝学”为己任。胡塞尔将认识论上溯到亚里士多德,萨林斯将人性论上溯到修昔底德,阿甘本将自然与文化的对立上溯到“诡辩家”,福柯将性科学上溯到古罗马。怀特海(2011:63)说:“对构成欧洲哲学传统最可靠的一般描述就是,它是对柏拉图学说的一系列脚注”。简言之,欧美社会科学的理论宇宙不论如何快速膨胀,其基本规律仍由其大爆炸

时刻——启蒙时代——所生成的规则所制约,即不断回到“希腊罗马认识域”。

因此,“六经皆史”的判断同样适用于欧美社会科学。今天盛行的社会科学是西方文明根据自身经验对西方和非西方社会的描述。它生发于道德哲学,要改造一个上帝已死、独立于自然、文化多样的“凡俗世界”,其共同前提在于“人性的西方幻象”。从古至今,欧美社会科学的范式更新并非通过更精细的经验研究完成的,而是通过回到自身文明的基本命题完成的。如果非西方的社会科学家仅满足于在母国经验中找“例外”,将很难实现范式创新,更不用说撼动整个知识体系了。我们不可能像欧洲古典学养育的学者那样获得西方中心主义,因为我们自身的文化会自动“干预”这种中心主义,再多的“补课”也无法抹去我们的原生文化,非西方诸文明必须从自身传统中汲取自主社会科学知识的养分。

### 三、文明互鉴:社会科学的知识生产方式

对于西方文明中长养的学者来说,回到希腊罗马认识域很正当,这是其文明赓续的“正解”。这种“永恒的回归”既是神话性的(伊利亚德,2022),也是一个文明体系面对异质而崭新的外部世界所做的自然应对。它必然是西方中心主义的,因为“我族中心主义”终究无法克服。我们不能像主流后殖民主义那样仅满足于解构西方知识,而是要追问自己能否建构知识。非西方文明中长养的学者如果不能在与其他文明的交流中以我为主,不能用外来知识升华自身文明的核心关切,就可能困在知识下游的枝节讨论中,无力培养自主的社会科学。

如果将“文明”视为由物品、观念、通道、符号、意向等“在质量和数量上都足够广阔、大量和重要的文明现象的整合体……[和]表现这些现象的社会群体的一个相当大的社会整合体”(莫斯,2010:63),那么像技艺、艺术、音乐、故事、货币、组织、制度等因素很容易在社会之间发生借用,使不同样态和演变中的文明形式呈现开放、多样、等级性、松散的特征,使“文明”呈现与“文化”和“社会”不同的形态。每个文明都存在贯穿其内部各范畴的“道德母题”(moral milieu)(涂尔干,1999:106),前面探讨的“人性论”就是如此。少数实现“轴心时代突破”的文明借助书写体系实现了跨越生理记忆能力的知识积累,形成了通常所说的“思想传统”及其现代形式之一,即“社会科学”。西方文明、南亚文明、西亚文明、华夏文明等可谓具备这种积累性思想传统的代表形式。相比之下,同样恢宏灿烂的埃及文明、两河流域文明、南岛语系文明、马来文明、通古斯-满语文明、



阿兹特克文明等则因为缺乏或者丧失了文字传统,而没能形成反映和规范经验知识的思想体系。

与口传社会不同,以书写文字为载体的思想传统是可以积累的,并呈现三大特征。第一,基于“此世—彼世”二分的宇宙观及其内部争议而呈现巨大的反思性,即对现象世界持续保持怀疑、综合和再理论化(艾森斯塔特,2005)。第二,以符号记录宇宙秩序的外部书写媒介大大延长了人的时间感,形成了古今断裂与延续的长时段宇宙观。书写文字改变了大脑的认知方式,形成了不同于“神话思维”的“理论思维”模式,并持续至今(Donald,1991)。第三,由于文字难以改变,对古代知识的解读通过知识人的继承和传递而分化成不同传统,并通过创立和扶植超地域组织形成了“正统”与“非正统”的持续张力,例如古文经学与今文经学的分道扬镳、大乘佛教与南传佛教的教义分野、道教针对佛教的制度化、什叶派与逊尼派的千年敌对、基督教从犹太教中创生,以及耆那教、佛教、锡克教等印度各宗教与婆罗门教之间对宇宙本体认识的差异,等等。而通过回到原初命题以吸纳新事物,也成为文明的赓续模式。

就知识生产而言,文明中的知识人处于鸿蒙开辟之后的“二次觉醒”(second naïveté)状态(利科,2017),各文明内部传统的差异都是在某些共同的命题基础上形成的。例如,亚伯拉罕系文明不论内部分化多么剧烈,都难以抛弃一神创世论,外在于宇宙的上帝虽然已经退出今天的社会科学,但外在于文化的人性却跟上帝的观念一样无所不能。例如,于1967年提出的“电车难题”就十分类似中世纪的神学命题,只关心抽象的“人”及其天赋权利,而不像其他文明那样从具体的场景出发,追问当事人之间的亲疏远近。南亚诸知识体系创新也一向以此世与彼世持续的对话为主基调(杜蒙,2017),佛陀、闍弥尼、波颠闍利、辩喜、甘地均以经常性的遁世修行影响俗世。华夏文明自从出现“尚古”的元叙事以来(冯友兰,1989:37),革新经常以复古的面目出现,“为往圣继绝学”与“为万世开太平”同等重要。这是中国思想史的重大问题,此处无法展开。但我们也许可以说,文明的根本命题往往相当稳定,以至于在很多外人看来无关痛痒的争议在局内人看来却是高度敏感的,例如堕胎、高利贷、茹荤、舞蹈、纪年分别在美国、西亚、南亚、中亚、东亚内部构成备受争议的问题,正是文明的“道德母题”使然。

“文明互鉴”是有文字的文明体的基本知识创新方式。书写传统中的知识人面对自身文明的现实问题之时,会通过回到原初思想来叙述、理解、容纳、超越不见于原初叙述的来自其他文明体系的思想、观念、叙述、经验,从而拓展和再造自身文明。不仅当代社会科学要不断回到希腊哲学,几乎所有文明都要通过回

到过去来整合“他者”。这正是汤因比、艾森斯塔特、泰勒、伯克等人论证“多重现代性”或“多个文艺复兴”的理由(Eisenstadt, 2002)。

杰克·古迪(Goody, 2010)认为,以撰写历史为特征的有文字文明并非西方专利,世界主要文明均会不断通过回到原初文献来容纳不曾见于本文明的新元素。伊斯兰文明史上著名的“阿拔斯王朝”(Abbasid Caliphate, 公元750—1258年)就曾在鼎盛时期出现了意大利式的“文艺复兴”。巴格达以原初经典建立普遍王权,同时也大规模翻译和讲授世俗的“外来科学”,例如梵文的《卡利拉·瓦·迪姆纳》(*Kalila wa Dimna*)以及各种波斯和巴比伦经典。王朝最支持的工作则是翻译和传播古希腊著作,“亚里士多德和柏拉图的著述,以及他们的继承人与竞争者的作品,如斯多葛派、毕达哥拉斯派、新柏拉图派的著述均被纳入穆斯林学术,并深刻影响了后来的伊斯兰神学、神秘主义、科学、政治思想”(Goody, 2010:106)。在融汇东西方各有文字文明的过程中,伊斯兰文明形成了独具一格的社会科学思想,造就了伊本·赫勒敦(Ibn Khaldun)这样的社会科学先驱。他的学说建立在对材料真实性的严格辨析之上,遵循严谨的逻辑推理,对国家形成、历史动力、政府本质、经济活动等众多当代社会科学议题有着非凡的解释力(Alatas, 2015)。赫勒敦的成就堪比黑格尔、孔德、休谟(Gellner, 1983:10),“是一位发明了今天我们所说的社会科学的伊斯兰哲学家”(Krugman, 2013)。

欧亚大陆早在青铜时代就是一个统一体:作为“一个简单的历史事实,科学思想在不同文化之间已经传播了几千年。它通过每个接受它们的文化转化成新的东西”(Pingree, 1992:563)。但是,欧洲学者则从启蒙时代努力将“西方”历史从它真实的、互动的历史背景抽离中出来,否认了迦太基、腓尼基、波斯、埃及、印度的影响。古迪(Goody, 2006)认为,中国和伊斯兰世界在西方历史中起到的作用超过了最激进的历史分析所能承认的程度。因此,虽然不可否认18世纪后期的工业革命是一项欧洲成就,但这场革命根本离不开中国的布匹、陶瓷和纸张,也离不开印度的棉花。制度领域,尤其是知识生产和价值观,包括数学、医学、人文、民主、个体主义和浪漫爱情都不是欧洲人的独家专利。文艺复兴与其说是欧洲人的发明,毋宁说是欧洲人借鉴和吸纳其他文明的结果。

中国与印度文明也是在彼此借鉴中不断实现自我更新的。中国不仅是一个保持大小传统沟通的超越性文明体,而且一直在与印度彼此借鉴。两者在观念、制度、价值等方面持续不断的相互借用、流传、互动与综合被杜赞奇(2017)称为“流转历史”(circulatory history)。一个地方发生的事件、思想、知识会影响到另一个地方,并被有意识地借用,进而形成新的综合。例如,佛教滋养了中华文明

之后又传回印度,并形成了中印混杂且彼此密切交流的政体和艺术作品。犍陀罗文明、阿拉伯文明、西方文明正是以文明互鉴的方式融入华夏文明的,其中西方文明融入华夏文明的过程还远未完成。

可以说,在比较中认识他人、在借鉴中丰富自己,是所有文明的一贯做法。只是在大航海时代以来,这样的格局才开始在印度教、佛教、伊斯兰教文明中逐渐消失。渠敬东(2021:61)以近代西方与中国为例,指出广义的社会学实质在于“文明研究”,学科的奠基性论述都是对“社会总体特征给出既具有实证基础又具备整全视野的分析和判断”,其根本特征是对“古今之间、自我与他者之间的研究”。他认为,马克思回溯古希腊唯物哲学,并通过摩尔根、梅因等古典人类学家创建整合世界历史进程的学说;涂尔干继承古希腊城邦研究,并与莫斯等人合作开展了对世界诸文明及其要素的系统研究;韦伯立足于古罗马法律和经济史完成了对世界各大文明的比较宗教学研究。中国的康有为、严复、王国维、费孝通、林耀华等奠基性社会学家也在西方经典社会学家的激发下,直接回应了中华文明及其现代命运的问题。

总之,可以将当下的中国社会科学自主知识体系建构放到更广泛而久远的“文明互鉴”视野中考察,因为通过吸纳和整合异于自己的思想、技术、制度、物品来丰富和塑造更具有包容力、理解力的自我,正是文明赓续的共同道路。存于当世的文明体既延续了自身在轴心时代突破阶段就已经确立的基本命题和思想,更重视对其他文明的认识、研究和吸纳,这是“文明互鉴”的重要意义。

#### 四、以中释外：作为文化翻译的文明互鉴

如果以“文明互鉴”来审视文明叙事的当代形式——哲学社会科学,那么中国社会科学自主知识体系的建构需要考虑在“中”的立场上解释“外”,这正是费孝通先生在《试谈扩展社会学传统界限》中提出的主张。他首先号召“深入发掘中国社会自身的历史文化传统,在实践中探索社会学的基本概念和基本理论”,认为“这是中国学术的一个非常有潜力的发展方向,也是中国学者对国际社会学可能做出贡献的重要领域之一”(费孝通,2003:5)。这里,费先生并没有将中国学术研究等同于“关于中国社会”的研究,而是要求中国学者用自身的历史文化传统研究关于“人”的根本问题。

在对待世界其他文明的问题上,费先生直截了当地使用了“借鉴”二字:“在

引入新研究方式的过程中,我们应该以一种开阔的心态,面向全人类各种文明中蕴藏的智慧,像印度文明、伊斯兰文明、希伯来文明、东正教文明、美洲土著人文明、非洲文明等等,都包含着人类长期积累的高度智慧,值得我们去深入研究、借鉴和吸收……人类的各种文化中,都可能隐含着很多永恒的、辉煌的、空前绝后的智慧,我们要学会欣赏它们、理解它们、吸收它们,这也是我说的‘美人之美、美美与共’的本意之一”(费孝通,2003:14)。费先生这段话包含着“文明互鉴”的基本要素。中国学人要以自身文明为出发点,不能将西方文明中的问题当成自己的问题,但要“研究、借鉴和吸收”其他文明。这是非凡的洞见。今天的脑科学研究发现,人初次进入符号世界的幼年时代和道德化的少年经验是决定性的。情感与社会认知很可能在20岁左右脑白质成熟之前就已经不可逆地固定了(Krämer et al.,2010;Tottenham,2015)。这个时段养成了人的人生观、世界观、价值观,但更重要的是具有本体论意义的宇宙观,即世界如此这般的基本要素。人就是这样被“格式化”为特定社会里的人的。

来自其他文明的成年人不论多么情愿,都无法抛开自身的养育而“再格式化”为另一个文明里的人,就像成年人学到的第二语言既无法覆盖自己的母语,也无法与别人的母语媲美一样。我们不论多么努力地进入欧美思想谱系,都难以成为他们的“母语学者”,也无法排除华夏文明的“干扰”。“鱼最难知道自己生活在水里”(Linton,1936:13),人最难知道自己生活在文化里,而学者或许最难知道自己生活在特定的文明认识域之中。具备黄宗智(2005)所说的“文化双重性”的学者并不能同时属于两种宇宙世界。我们可以在学术讲座中侃侃而谈,却很可能在鸡尾酒会上格格不入。我们难以接受上帝创世,但是这么看的欧美学者则大有人在。归根结底,学者同样是特定文化的产物。非西方学者很难给欧美社会科学带来范式性革命。欧美高校开放办学将近一个世纪,却几乎从未有非西方学者提出过跨学科、超时代的社会理论、文化理论或政治理论。这当然不是非西方人“不够聪明”所致,也不是后殖民、后现代学者常说的“歧视”所致,而是因为一个被自身文明格式化的非西方学人无法被另一种文明的宇宙观再格式化。

基于费孝通先生以中华文明为根基借鉴其他文明的主张,本文提出“以中释外”的概念,建议用中国古代思想解读域外社会。“以中释外”谋求的不是“中国例外”而是“中国普遍”,但并不是那种“放之四海而皆准”的普遍性,而是将理论视为一种能够跨越具体社会环境的洞识,即“基于特定时空中形成的、可以用来表达另一个时空的观念”(Jenco,2015a:4)。“以中释外”尤其不谋求与其他文

明所揭示的普遍性展开“零和博弈”，而是基于经验世界无限复杂的认识，承认其他普遍性的价值，鼓励所有非西方文明的学人用自己的认识域思想理解自己之外的世界，实践费孝通先生所说的“各美其美、美人之美”的普遍性。

“以中释外”将社会科学视为以自己的文化翻译和整合异己知识的建构，认为这是不同文明都可能存在社会科学自主性的理由。就中国来说，当代中文社会科学研究看似使用母语，实则大大受制于翻译成中文的知识体系。关键词基本都是从欧洲语言借用的、外在于华夏文明认识域的欧美概念，甚至只是通过日语转译的外来词(王铭铭,2023)。民国学者引介这些理论、概念、方法的目的就是在中国发现新的事实，进而推进社会变革(Jenco,2015b)。这种引介对于中国现代化进程至关重要，但其缺陷在今天已经很明显。其中一个问题就是“得鱼忘筌”，以至于我们如今甚至很难察觉那些来自另一个本体世界的范畴体系已经以现代汉语的形式支配了我们对世界的认知(梁治平,2017)。

在与欧美学术史的比较中回溯自己的文明源头，我们会发现先秦思想、魏晋玄学、宋明理学等其实并不仅仅是“中国思想”，而是关于天地、万物、百姓、世界等范畴的理解和思辨，与古希腊哲人、阿拉伯学者、印度思想家的思想具有类似的意义和成为当代社会科学概念的潜力。古代中国提出的“伦”“道”“法”“气”“理”“心”“物”“格物致知”“推己及人”“将心比心”等原创思想不该被视为仅能解释中国社会的主张，而应被看作一般社会科学价值的普遍性言说。

但是，当代社会科学的深入程度已经不允许我们仅止于重复过去那种译介式的文明互鉴，我们还需要“行万里路”，以自己的问题意识考察异己社会，展开对他们的实地经验研究，而且后者更为重要。欧美日澳等老牌发达国家不仅系统翻译了其他文明的基本文献，更对全世界展开了持续而深入的研究，在有的领域甚至比本土学者更出色，如东南亚史、非洲政治、种姓制、亚太经济和伊斯兰教法等等。就中国而言，不仅我们的敦煌学、道教研究一度无法跟欧美日俄匹敌，就连“华人华侨”这样具有战略意义的学术领域，我们的研究至今仍在不少议题上落后于国际同行。原因就在于很多主流学者想当然地以为“中国社会科学”就是研究中国社会的科学，难以认同“中国看世界”的关键意义。现代世界大国无一不是重视域外社会研究的学术强国，他们雇用和培养了大批研究域外社会的高水平学者。相反，第三世界国家则几乎只雇用研究本国社会的学者，满足于自己和“西方”的简单比较，把母国与西方的差异视为西方理论没有覆盖的“例外”。研究中国社会固然是我们的主要工作，但中国社会科学的雄心不应仅止于提出一个个有关中国的新解释，而应重视如何用华夏文明的视野解读世界，以

走出自己的方式认识自己。仅研究中国而不重视对域外的社会科学研究,如何应对百年未有之变局?又如何建构人类命运共同体?在这个意义上,正在生成的“区域国别学”对中国社会科学自主知识体系建构或许有着特殊的责任。

“以中释外”在认识论上得益于中外人类学的“文化翻译”(cultural translation)主张。人类学是一门在经验研究中探索哲学问题的经验哲学,其实质在于以自身知识体系“释译”(interpret)他者的生活,因为将“某些原始语言翻译成我们的语言是非常困难的,构成了整个课题最主要的问题”(Evans-Pritchard, 1956: 12)。释译要求尽量“从土著视角出发”,对土著的释译进行跨文化释译(格尔兹,1999)。人类学者并不谋求开发“价值中立”的抽象概念体系,而是谋求以自己的文化理解他人的文化,因为我们不能“天真地以为‘现实’是某种中介或者‘第三语言’”(Gellner, 1970: 121)。

人类学研究要求尽量理解实践中的范畴,并用自己的范畴释译对方。这是一场“有序的发明”(Wagner, 1975),或曰“可控的猜测”(controlled equivocation)(Viveiros de Castro, 2004),目的在于“变生为熟”。这不同于那种无视本体论差异、将对方没有的范畴硬套在对方甚至所有社会身上的做法,因为正如上面所说,像“政治”“经济”“法律”“暴力”“市场”等范畴都是特定文明认识域的产物,无法通过伪装价值中立的“理念型”加以“客观比较”。雷蒙·阿隆批评社会科学“几乎看不到任何批判性的、比较性的、多元性的理论”(Aron, 1960: 29),是想指出我们离“客观”还很远,只能做到尽可能地用自身的思想贴切地解释对方。因此,社会科学的当务之急或许不是发现更多的规律和机制,而是理解别人的说法和做法,探索“美人之美、美美与共”的途径。这种理解就是“释”,即用自己的范畴尽量忠实地翻译对方。它不是一个找到对应词的工作,而是用耐心的描述解释对方生活的工作。

由于不同世界存在本体论差异,跨文化的发明或者猜测必须能够容错,因为我们终究只是解读甚至误读别人,但它仍是最贴切的理解,也会丰富自身的视野和包容性。例如,华夏文明正是通过对佛教经典和西方思想的翻译获得了更强的包容性和更大的生机。这就是文明互鉴,它在历史上表现为释译对方的经典。但在今天,由于人员、物资、观念、技术的交流更加密切,社会科学也普遍重视经验研究,我们不仅要翻译别人的书,还需要释译别人的实践。

关于“文化翻译”,杜蒙(Louis Dumont)提出了具有一般社会科学意义的论述:“如果人类学存在一个整体的目的……那就是让我们认识到我们的社会形式在我们身上留下的那些神圣不可侵犯的、下意识的预设”(迪蒙, 2003: 12)。

因此，我们对他者世界的研究一直是有预设的，一直处于跟自身的“隐含比较”之中。欧洲人类学者不得不将非西方的实践翻译成“伦理”“政治”“经济”等欧洲特有的范畴，但这些范畴其实并不能准确地说明别人的社会。因此，研究就成了不断尝试如何建构自己能懂、对方也承认的事实。人类生活在“默会”的符号体系里，外来人只能用自己的默会知识体会当地人的默会知识。因此，一个人类学家“呈现的图景不是一个主体缺失的图景，而是某人看到某事物的图景……这才是我们想要看到的那种图景（就像原子物理学），我们的立场一开始就很彻底，观察者无法脱离观察”（迪蒙，2003：3）。

在中国古代有较多关于“文化翻译”的论述。以“推己及人”为例，它所蕴含的知行观，以及“己身—他者”的认识论和伦理观，都能帮助我们探索域外社会的某些至今隐而不彰的面向。费孝通先生就指出，像天人合一、推己及人这样的观念“不同于我们今天很多学术强调的那种超然置身事外、回避是非的‘价值中立’、‘客观性’等观念，而是坦诚地承认‘价值判断’的不可避免性（inevitability）；它不试图回避、掩盖一种价值偏好和道德责任，而是反过来，直接把‘我’和世界的关系公开地‘伦理化’”（费孝通，2003：14）。这种将知识视为“我”有道德地认识“他者”的见解，与西方学术将一切归咎于“权力”的做法正好相反（萨义德、斯皮瓦克等后殖民学者就将所有关于非西方的知识归结为“知道的意愿”，认为知道目的是支配）。实际上，以“抵抗”为名的后殖民研究仍然满纸福柯，以另类叙事为名的底边研究仍然来自葛兰西。两者并未超出“希腊罗马认识域”。

在“以中释外”的思路下，笔者不揣浅陋，尝试用《老子》的“贵货”“不积”“小邦寡民”三个概念解读美拉尼西亚的库拉交换。笔者认为，《老子》的思想让我们看到，库拉交换的总体效果是保持了关键社会要素的分散，使人们耗尽精力积累宝物和名望，但整个系统又能巧妙地将过度的积累消解殆尽，从而使整个社会体系处于高度分散的状态，避免出现社会权力过于集中和不可逆的“文明化”过程。当引入另一个文明中的原创思想时，这个当代人类学研究得最透彻的体系却呈现了未曾被论述过的面向（Liang，2022）。这一研究“反衬出我们的学科多么深刻地受到欧洲中心主义的限制……很多论文用回到古希腊的方式说明某些想法很古老和普遍，作者却一点都不感到尴尬。而梁永佳这篇文章……揭示出那些自以为普遍的欧美思想不过是一种地方狭隘主义”（Chin，2022：455）。

其实，“以中释外”不乏先例。例如，《大同书》就是一部用春秋公羊学解读世界趋势的论著。康有为（2012）笔下的公羊学并非“中国思想”，而是透视人类命运的理论。这个努力在今天看来固然是“失败”的，但却构成了当时知识分子

世界观的极致,也是一个旧学学者试图认识新世界的最后努力。李安山(2020)提醒我们,《诸番志》《瀛涯胜览》《四洲志》《清史稿·属国传》并非简单的信息汇总,而是当时学人基于自身世界观的知识创造。王铭铭(2008)追溯中国思想史上“西方学”的谱系,认为从西王母到天竺、泰西等“西方”体现的正是古代学人对域外世界的秩序化讨论。近年来,赵汀阳(2005)以“天下”论述一个可能的世界秩序,同样取得了可观的成就。这些研究都体现了以华夏文明为中心解读其他文明的努力。但我们仍需延展对域外社会的实地田野调查和以中国哲学范畴呈现的事实、过程、体系,尤其是其本土概念。这让我们有机会超越西方特殊的“自然状态”假设、“人性论”幻象,在权力、支配、平等、理性选择等本体预设之外,发现“伦常”“公道”“知行”“轻重”“天人合一”等各种可能的解读。它的目的在于互补而不是取代。更重要的是,这种知识体系是自主的。

## 五、结 论

“以中释外”的依据在于对中国社会科学知识生产误区的认识、对当代欧美社会科学的总体判断、对文明互鉴经验的历史考察,以及对人类学“文化翻译”的认识论延伸。本文提出了一系列观点:欧美社会科学的创新之道不在于更细致地观察经验世界,而在于回到希腊罗马认识域;发生了轴心时代突破的各大文明均设定了彼此不同的本体论和基本命题;这些文明都以借鉴其他文明的方式延续自身;一个文明中长养起来的知识人无法成为另一个文明中的“母语”学者;现有社会科学知识仅观察到了极小部分的经验事实;普遍性理论的实质在于提出跨越地域的洞识;欧美主导的社会科学是一个有着自身价值预设的、“以西释外”的体系;当代社会科学并不能做到“价值中立”的客观分析,能做到的和特别值得做的是跨文化、跨文明的翻译、理解。基于上述认识,我们用中国古典思想和概念来释译中国之外的经验世界,就有可能发现新的脉络,提出新的知识,并通过具体问题的辩论提出能以理服人的、中国自主的社会科学理论。中外人类学的“文化翻译”主张已经为这一做法提供了一定的认识论基础和大量的成功案例。

我们习惯了用涂尔干、福柯、布迪厄、伯林、滕尼斯,甚至柏拉图、奥古斯丁这些对中国几乎一无所知的思想家的思想来分析中国社会,却很少尝试用中国先哲的思想去理解域外世界,尽管孔孟老庄、程朱陆王的学说毫不亚于他们的欧洲



同侪。华夏文明的早期论述,如《老子》《论语》《易经》等应该也可以与《理想国》《君主论》《乌托邦》《利维坦》等政治哲学元典一样,被用于理解与中国古代思想没有直接关联的世界。欧美和中国的社会思想都有其普遍性,但也都植根于自身文明的独特性。这些智慧之间应该是互补关系而不是取代关系。欧美人既然可以用他们的社会思想理解中国,我们也可以用中国思想解读包括欧美社会在内的域外世界。更为理想的研究则是使用这些不同源头的思想理解一个“非中非西”的第三方。这样的研究才能彰显华夏文明的独到之处,看到希腊罗马认识域难以捕捉的范畴、规律、过程。如果说欧美学者在世界各地看到了权力、制度、支配、种族、法律,那么我们能否在中国之外看到仁、道、运、礼、气?

如果我们不能真正成为西方人,那么他们也成为不了“我们”,难以在不受自身文明“那些神圣不可侵犯的、下意识的预设”制约的情况下用华夏文明的思想来审视世界,这就使华夏学人的社会科学知识建构有了“自主”的基础。这种自主知识体系的建构并非简单地回到先秦时代,而是用华夏文明的具体原创思想与当代西方社会科学就具体的经验研究展开细致的辩论,这样才能以理服人。因此,我们需要更有体系地掌握“西学”而不是排斥它。也正因为如此,这种自主性不一定要限定在中文学术里,甚至不一定限定在中国境内,但必然需要制度支撑。否则,这种自主性一旦出现,就可能像“后殖民主义”“底边研究”运动那样迅速被欧美高校体系“收编”。需要特别说明的是,华夏文明思想是复杂多样的,研究者只能在具体甚至单一的思想脉络中展开“以中释外”的工作,例如用礼学、道家或者王学研究同样复杂的南非博物馆、日惹地景、荷属东印度公司、廓尔噶民族主义、跨境瑜伽、塔吉克斯坦社会节奏,等等。

近代以来中国学人对欧美思想的持续翻译,以及当代马克思主义的中国化、法学和经济学等学科的中国化都构成了“中国社会科学自主知识体系建构”的一部分。“以中释外”只是在这个历史轨迹上提出的一个可能路径。它的直接目标在于揭示“中国特殊论”的有限性,聚焦于华夏文明的普遍性。因此,本文呼吁正在建设中的“区域国别学”能为中国生产关于世界的自主知识。

笔者愿再次强调,“以中释外”无意取代现有欧美社会科学体系,而是基于经验世界无限复杂的认识,提出一个能在具体经验研究上展开辩论的、能以理服人的、不必自说自话的社会科学自主知识生产方式。“以中释外”与欧美社会科学之间是互补关系而不是取代关系,这也是文明互鉴的本意。

“以中释外”还仅仅是一个初步的建议,离形成自主知识体系还有不小的距离。华夏文明中关于知识的洞见、方法的探索、本体的判断都可能让中国学者在

对域外世界的研究中获得强大的自主创新能力。但“行远者储粮,谋大者育才”,这些艰巨的工作需要学界培养出学贯中西、看懂世界的新一代学人。真正的自主知识体系也不应仅止于以中释外,更要从文明互鉴的高度超越“我对你错”的思维惯性,在多重普遍的世界里展望一个共同而包容的全球文明。

### 参考文献:

- 艾森斯塔特,2005,《轴心时代的突破——轴心时代的特征与起源》,沈原译,苏国勋、刘小枫主编《社会理论的诸理论》,上海:上海三联书店。
- 陈光兴,2006,《去帝国:亚洲作为方法》,台北:行人出版社。
- 迪蒙,路易,2003,《论个体主义——对现代意识形态的人类学观点》,谷方译,上海:上海人民出版社。
- 杜蒙,路易,2017,《印度各宗教的遁世修行》,《阶序人:卡斯特体系及其衍生现象》,王志明译,杭州:浙江大学出版社。
- 杜赞奇,2017,《全球现代性的危机:亚洲传统和可持续的未来》,黄彦杰译,北京:商务印书馆。
- 费孝通,2003,《试谈扩展社会学的传统界限》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》第3期。
- 冯友兰,1989,《中国哲学简史》,《三松堂全集》第6卷,郑州:河南人民出版社。
- 甘阳,2007,《通三统》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 格尔兹,克利福德,1999,《深描:迈向文化的阐释理论》,《文化的解释》,纳日碧力戈等译,上海:上海人民出版社。
- 葛兆光,2009,《序》,葛兆光主编《“民间”何在?谁之信仰?》,北京:中华书局。
- 沟口雄三,2011,《作为方法的中国》,孙军悦译,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 贺雪峰,2017,《“大循环”:经验的本体性与中国主体性的主体性》,《探索与争鸣》第2期。
- 华勒斯坦等,1997,《开放社会科学:重建社会科学报告书》,刘峰译,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 怀特海,2011,《过程与实在:宇宙论研究》,李步楼译,北京:商务印书馆。
- 黄宗智,2005,《近现代中国和中国研究中的文化双重性》,《开放时代》第4期。
- 康有为,2012,《大同书》,北京:中华书局。
- 李安山,2020,《中国的区域国别研究:历史、目的与方法》,《云大地区研究》第2期。
- 李猛,2015,《自然社会:自然法与现代道德世界的形成》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 利科,保罗,2017,《解释的冲突:解释学文集》,莫伟民译,北京:商务印书馆。
- 梁永佳,2019,《超越社会科学的“中西二分”》,《开放时代》第6期。
- 梁治平,2017,《“事律”与“民法”之间——中国“民法史”研究再思考》,《政法论坛》第6期。
- 列维-斯特劳斯,克劳德,2000,《忧郁的热带》,王志明译,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 曼,迈克尔,2007,《社会权力的来源》第一卷,刘北成、李少军译,上海:上海人民出版社。
- 莫斯,马塞尔,2010,《诸文明:其要素与形式(1929/1930)》,莫斯等著、施郎格编选《论文明、技术与技艺》,蒙养山人译,北京:世界图书出版公司北京公司。
- 渠敬东,2021,《作为文明研究的社会学》,《中国社会科学》第12期。
- 萨林斯,马歇尔,2019,《人性的西方幻象》,王铭铭编选,赵丙祥、胡宗泽、罗阳译,北京:生活·读书·新知三联书店。

- 萨义德,爱德华,2000,《东方学》,王宇根译,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 桑兵,2002,《梁启超的东学、西学与新学——评狭间直树〈梁启超·明治日本·西方〉》,《历史研究》第6期。
- 孙歌,1995,《作为方法的日本》,《读书》第3期。
- 泰勒,查尔斯,2016,《世俗时代》,张容南等译,上海:上海三联书店。
- 涂尔干,爱弥尔,1999,《宗教生活的基本形式》,渠东、汲喆译,上海:上海人民出版社。
- 汪晖,2008a,《去政治化的政治:短20世纪的终结与90年代》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- ,2008b,《现代中国思想的兴起》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 王铭铭,2008,《西方作为他者——论中国“西方学”的谱系与意义》,北京:世界图书出版公司。
- ,2021,《“家园”何以成为方法?》,《开放时代》第1期。
- ,2023,《从文化翻译看“母语”的地位问题》,《开放时代》第1期。
- 温铁军,2008,《“中国经验”与“比较优势”》,《开放时代》第2期。
- 吴飞,2017,《人伦的“解体”:形质论传统中的家国焦虑》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 杨国枢,文崇一主编,1983,《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。
- 叶启政,2006,《社会理论的本土化建构》,北京:北京大学出版社。
- 伊利亚德,米尔恰,2022,《永恒回归的神话》,晏可佳译,上海:上海书店出版社。
- 应星,2007,《“气”与中国乡村集体行动的再生产》,《开放时代》第6期。
- ,2010,《“气”与中国乡土本色的社会行动——一项基于民间谚语与传统戏曲的社会学探索》,《社会学研究》第5期。
- 赵鼎新,2018,《从美国实用主义社会科学到中国特色社会科学——哲学和方法论基础探究》,《社会学研究》第1期。
- 赵汀阳,2005,《天下体系:世界制度哲学导论》,南京:江苏教育出版社。
- 郑永年,2022,《怎样的教育系统能够生产出原创性思想?》,前海国际事务研究院网站(<https://www.qiia.org/zh-hans/node/244>),10月9日。
- 周飞舟,2018,《行动伦理与“关系社会”——社会学中国化的路径》,《社会学研究》第1期。
- 朱云汉,2019,《突破与超越:21世纪的中国政治学》,《经济导刊》第11期。
- 竹内好,2016,《作为方法的亚洲》,熊文莉译,高士明、贺照田主编《人间思想(第四辑):亚洲思想运动报告》,台北:人间出版社。
- Alatas, Syed Farid 2015, *Applying Ibn Khaldūn: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*. London: Routledge.
- Aron, Raymond 1960, “Science et conscience de la société.” *European Journal of Sociology* 1(1).
- Bryson, Gladys 1932, “The Emergence of the Social Sciences from Moral Philosophy.” *The International Journal of Ethics* 42(3).
- Chatterjee, Partha 1998, “Secularism and Tolerance.” In Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and Its Crisis*. Delhi: Oxford University Press.
- Chin, Elizabeth 2022, “A Hubris of Firsts.” *American Anthropologist* 124(3).
- Dahrendorf, Ralf 2003, “Social Science.” In Adam Kuper & Jessica Kuper (eds.), *The Social Science Encyclopedia* (Second edition). London: Routledge.

- Descola, Philippe 2013, *Beyond Nature and Culture*. Translated by Janet Lloyd. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dumont, Louis 1977, *From Manville to Marx*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Donald, Merlin 1991, *Origins of the Modern Mind*. Cambridge: Harvard University Press.
- Eisenstadt, Shmuel N. (ed.) 2002, *Multiple Modernities*. Piscataway: Transaction Publishers.
- Evans-Pritchard, E. E. 1956, *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Foucault, Michel 1970, *The Order of Things*. London: Tavistock Publications.
- Gellner, Ernest 1970, "Concepts and Society." In Dorothy Emmet & Alasdair MacIntyre (eds.), *Sociological Theory and Philosophical Analysis*. London: Palgrave Macmillan.
- 1983, *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Giammatteo, Philip 1998, *The Birth of American Social Science: An Archaeology of Power/Knowledge*. Unpublished PhD Dissertation, Department of History, University of Hawai'i at Manoa.
- Goody, Jack 2006, *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2010, *Renaissances: The One or the Many*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graeber, David 2015, *Utopia of Rules*. Brooklyn: Melville House.
- Graeber, David & David Wengrow 2021, *The Dawn of Everything*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Jenco, Leigh 2015a, "Introduction." In Leigh Jenco (ed.), *Chinese Thought as Global Theory*. New York: SUNY Press.
- 2015b, *Changing Referents: Learning Across Space and Time in China and the West*. Oxford: Oxford University Press.
- Krämer, U. M., Bahram Mohammadi, Nuria Doñamayor, Amir Samii, Thomas F. Münte 2010, "Emotional and Cognitive Aspects of Empathy and Their Relation to Social Cognition—an fMRI-Study." *Brain Research* 1311.
- Krugman, Paul 2013, "Opinion: The Decline of E-Empires." *The New York Times*, August 25.
- Liang, Yongjia 2022, "Esteeming Goods for Non-Accumulation, Small Realm with Few People: Interpreting Kula with Laozi." *American Anthropologist* 124(3).
- Linton, Ralph 1936, *The Study of Man: An Introduction*. New York: D. Appleton-Century Company.
- Pingree, David 1992, "Hellenophilia versus the History of Science." *ISIS* 83(4).
- Sahlins, Marshall 2004, *Apologies to Thucydides*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tottenham, Nim 2015, "Social Scaffolding of Human Amygdala-Mpfcircuit Development." *Social Neuroscience* 10(5).
- Viveiros de Castro, Eduardo 2004, "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation." *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1).
- Wagner, Roy 1975, *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

作者单位: 浙江大学社会学系  
责任编辑: 杨 可