

双重文化自觉下社会科学主体性追求

——评黄宗智从实践出发的研究方法

桂 华

DOI:10.14185/j.cnki.issn1008-2026.2016.08.011

退休前,黄宗智先生是UCLA的“超级教授”。在早期的学术活动中,黄宗智先生主要从事海外中国研究,在农业经济史和法制史方面做出了杰出的探索。他的代表作有《华北小农经济与社会变迁》(下文简称《华北》)和《长江三角洲小农家庭与乡村发展》(下文简称《长江》)。他基于详实的历史经验材料所做的农业经济史研究,回应了国内外相关领域的一些重要命题,提出了诸多全新的观点,而他所运用的规范分析方法也契合国内社会科学重建时期对新方法的需求,树立黄宗智先生在中国研究方面的地位。近年来黄宗智先生完全投身国内学术界,从历史研究转向对中国现实问题研究,从海外研究转向中国学术主体性研究,实现了自身主体文化意识的转向。带着“海外”与“中国”的双重文化自觉,黄宗智先生试图以个人的学术实践来呈现中国社会科学主体性质问题,其关怀和努力都值得思考。

一、学术主体性转换

让人印象深刻的是,大概在2000年以后黄宗智先生将精力转向国内,2001年他创办中文刊物《中国乡村研究》,2004年在美国退休以后,他受聘到中国人民大学授课和培养学生,这超过了他个人对具体研究问题的兴趣本身,也与之前的通过学术作品影响国内学术研究不同,他开始亲身参与到国内学术界,并十分关心中国的社会科学发展和学术主体性建设问题。这些行为就体现了他本人所说的从“消极关怀”向“积极参与”的转变^[1]。

这一态度的转变,显示了黄宗智的学术主体性转换。对此他本人给出的解释是:“回到国内为关心国是的青年学者开课,并为国内读者写作,自然而然地从消极的关怀转向积极的参与。”^[2]黄宗智原是从事“中

【作者简介】桂 华,华中科技大学中国乡村治理研究中心副研究员,主要从事农村社会学、土地制度研究。

国研究”的；“中国研究”属美国学术的一部分（边缘地位），他本人属于美国学术界的一分子，最近十来年他从“中国研究”转向“中国学术”，有意或无意地疏离了“中国研究”，而逐步成为“中国学术”的重要一部分。在这里，“中国研究”与“中国学术”是两个不同的事物，也许二者能够针对同样的研究对象、分享共同的学术资源、运用相似的分析方法，但却不可忽视二者在研究旨趣和学术目标上的差异，正是后一方面赋予某种研究以学术主体性。过去对黄宗智及其学术的讨论，多数是从其具体研究观点和学术方法角度进行的，基本忽视了其研究路径和学术理念背后的主体性问题。对具体观点和具体方法的分析，固然有利于在具体研究层面上借鉴吸收或者批判，而若是忽视了学术主体性问题，则很难理解黄宗智“要做什么样的学术”。在具体研究之余，黄宗智一直致力于研究方法和学术道路的探讨，隐含在这些背后的是他的学术主体性追求。学术主体性属于超越并决定具体观点和分析方法的本体论层次问题，我尝试从这个角度重新理解黄宗智的研究。

二、“中国研究”与“中国学术”

正如黄宗智所指出的，战后美国的“中国研究”主要是出于国家安全的考虑和冷战背景下“了解自己的敌人”的动机，其学术上的成果是副产品^[3]。因此，吕德文将美国的“中国研究”称作为“中国观察学”。尽管如此，“中国研究”的政治性也不能完全掩盖它作为“一项超越国界的事业”^[4]的学术性。基于政治性与学术性两方面，吕德文总结了“中国研究”的两个前提：“一是在极端意义上，‘中国研究’作为在美国国家战略利益考量下的‘区域研究’的一个部分，它必然受到对策研究及意识形态的影响；二是在另一个极端意义上，‘中国’作为美国社会科学的一个研究客体，‘中国研究’所要回答的是社会科学理论的问题，关心的是填补理论的空白，从而证实‘公认理论’的普遍性或对此做出‘偶然性’解释。”^[5]这两个方面共享的一点是，作为对象的“中国”都是客体，“中国研究”在政治上服从美国利益，在学术上针对美国（或者西方）的学术命题。

与之相对，真正的“中国学术”应是将中国当作主体，如果不说“中国学术”也包含着服务于民族国家利益的政治性，它至少也应该将提炼出真正具有解释力的本土社会科学理论当作目标。社会科学超越民族国家边界的学术性，恰恰建立在其对自身的文化意义上民族特性（历史传统与社会

现实)的深刻理解上。以具有五千年历史和十三亿人口的中国为研究对象的“中国学术”,目标是从历史和现实中提炼出相对独立并体系化的理论框架;“中国学术”可以与西方社会科学对话,却不是以此为目的;“中国学术”可能会参照和学习西方社会科学,但绝非西方社会科学的附庸。“中国学术”之所以能够且必须具有主体性,是因为中国这个“民族”在当今世界体系中必然具有主体性(我的导师贺雪峰曾与学术同行争论时说,只有中国这样大国才存在具有主体性的独立学术,香港、台湾、菲律宾、新加坡这些地区和国家的社会科学研究必然是附庸性的)。也是从这个意义上讲,“中国学术”越是民族的就越是世界的。

不同地区的社会科学能够跨越政治性对立,关键在于社会科学具有超越政治框架的文化性,文化既具独立性,也存在跨越“民族国家”范畴的交流性。无论美国的“中国研究”客观上被赋予了多少政治期待,主观上,黄宗智本人如任何一位真诚的学者一样,都是致力于学术研究,正是学术本身的超越性为他实现学术主体性的转换提供可能前提。因此,我们姑且可搁置美国“中国研究”的政治背景,仅从学术层面理解问题。

从“中国研究”向“中国学术”转换,实质是将“中国”作为研究客体向将“中国”当作研究主体转换。与很多学者单在方法论层面上讨论中国社会科学主体性及其可能的做法不同,黄宗智的方法论反思多是基于具体研究进行的,因此,我们可以看到,他的方法主张多数是以他自己过去的研究为例说明的。这样讨论方法的套路并不一定为习惯于国内通行的方法研究与具体研究分离的同行所清晰把握。黄宗智所倡导的“走向实践出发”的中国社会科学研究,既提出理论联系经验的“实践论”认识方法,也提出了通过研究实践的积累推动中国学术发展的进路。实践不仅指作为研究对象的历史社会经验的实践性,也是指学术本身的实践性。

三、实践的认识论与本体论

黄宗智以实践态度对待学术发展,如其尝试对他的学术历程做出阶段性转换划分,毋宁认为他的“中国学术”情结是一个从不自觉到自觉的生长过程。这个起点可以追溯至其所接受的历史学研究训练,他回忆说:“我自己在华盛顿大学的研究生训练完全是强调经验研究的训练:即强调在选定的题目中寻找新的信息,阅读文本和文件,使用文献检索手段,细致的注脚等等。这样的训练中是不接触理论的。”^[6]黄宗智是在做完研究梁启超的思

想史博士论文之后,才开始“如饥似渴”地阅读理论。尽管新接触到的各种社会理论让他感到“兴奋”,并迫不及待地理论运用于具体研究的冲动,然而之前完整的经验训练让他避免陷入对理论“不加批判地运用”。黄宗智认为他的《华北》一书能够做到在使用概念之前进行批判性辨识的原因是满铁调查材料的丰富性,能够将“形式主义经济学”“实体主义”和马克思主义三种农民学传统综合运用于华北小农经济的分析,关键在于他走的是经验研究的道路。经验研究反对将概念本质化,认为社会理论是对事物存在与变迁逻辑的抽象,无论是“形式主义经济学”“实体主义”还是马克思主义的分析都只能触及华北农民不同阶层(阶级)以及同一阶层(阶级)的不同面向,如果用单一理论去解释华北农民行为方式和社会现象,必然只能得到片面甚至错误的认识。在《华北》研究中,他“汲取了许多理论传统中只要有助于理解材料证据的那些看似零碎的东西”^[7],这种所谓折衷的做法体现的是经验研究方法,将实践经验当作学术认识的最终来源,概念和理论构成达到有效认识的可选择手段。

当然,经验研究方法本身不必致学术主体性转换。美国的“中国研究”有其自身的主体性,以费正清为首的美国学者所开创的“中国研究”,既继承了欧洲汉学对中国历史和文化的研究传统,也将当代中国社会变迁开辟为主要研究主题。对当代中国的关注,有两个方面是客观绕不开的,一是中国是在经历西方的“侵略”(或“冲击”)之后开始发生近代巨变,二是革命之后的中国走上了与西方不同的“社会主义”道路,二者都涉及中西关系。无论美国的“中国研究”学者提出何种框架来解释这段历史实践,都是参照美国(西方)历史经验来认识的。分析黄宗智的学术作品发现,他对“中国研究”主体性的反思,并不是一开始就有,而是在具体研究过程中逐步觉悟。《中国研究的规范认识危机》(最早于1991年发表于英文杂志《近现代中国》*Modern China*,后于1993-1994年在国内刊物《史学理论研究》连载)一文是他完成华北小农经济和长江三角洲农村经济商品化研究之后的进一步思考,他在该文中提出“规范认识的危机”概念,即对“那些为各种模式和理论,包括对立的模式和理论所共同承认的、已成为不言自明的信念”的反思^[8]。与《华北》一样,《长江》也是将对立的理论传统(马克思与斯密的经典理论)综合运用于材料分析,得出了与两种经典理论皆不相同的结论,并由此而反思表面对立的两种经典理论所共享前提的有效性。隐蔽在不同理论背后的“规范认识”,本质是对历史经验的概念化造成的,马克思与斯密共同认为农业上的商品化必然带来资

本主义发展,是基于特定的英国历史经验做出的,而长江三角洲的历史经验证明这一结论的无效性。社会理论自身存在普遍化的动力,实践经验的特殊性恰恰可以解构概念本质化倾向,为趋近更真实的认识和完善理论提供契机。

与在《华北》这样具体研究中仅在认识论层面上保持对理论警惕的做法不同,“规范认识危机”表明黄宗智已经从本体层面意识到经典理论的局限性,即无论这些看似精巧理论都是基于西方历史实践产生的。如果说前期对理论的批判性运用,来自于他所受经验研究训练的一种本能反应,那么,到了《长江》完成之后,他的反思就从用的层面上升到体的层次。真正学术主体性的自觉意识应该始于他对理论的本体论反思。在《中国研究的规范认识危机》一文的末尾,黄宗智提出:“我们现在的目标应该立足于中国研究自己的理论体系,并非是退回到旧汉学的排外和孤立状态,而是以创造性的方式把中国的经验与世界其他部分联系起来。”这样的呼唤,可看作是黄宗智主动扬弃美国的“中国研究”传统(方法上继承,学术主体性上抛弃),自觉转向“中国学术”的开端。

单从方法论层面看,在这个转换前后,黄宗智持续经验研究中的理论联系经验的做法并没有改变,也就是说,他所倡导的“从实践出发”的方法可以涵盖前后两个阶段。在这个层面上,“实践”能够提供相对于理论的经验材料,“从实践出发”的研究是指基于经验材料分析的研究。这样的“经验研究”路径是相对于纯粹概念演绎的“理论研究”而言的,它并不足以区分“中国研究”与“中国学术”,因为美国的“中国研究”也多是运用经验研究方法。一个典型的例子是,黄宗智与彭慕兰的争论,二者观点上的分歧很大程度上是源于材料证据的占有差别,尽管黄宗智将彭慕兰的“大分流”观点看作是“规范认识”的产物,而《长江》本身也很难说就属于具有自觉主体意识的“中国学术”,因此,二人的争论可看作是“中国研究”内部的争论(彭慕兰的研究本身包含着回应黄宗智的目的)。“从实践出发”的经验研究,能够尽可能避免理论自身具有的陷阱,也可在局部反思“规范认识”及其背后的西方社会科学的主体性问题,但实践经验对具体理论和个别概念的冲击(解构)却不足以替代“中国学术”这项长期性的建设工作。

“中国研究”与“中国学术”的差异不在方法层面,二者能够分享相同分析方法,它们的差异是在本体论层面上。相对于“中国研究”,“从实践出发”的中国社会科学研究包含着对“中国学术”主体性追求。“实践”在黄宗智那里有三层相互交叠而又略有差异的内涵,分别是相对于理论、

相对于表达和相对于制度而言的^[9]。对此,我个人的感受是,由于他本人是在具体研究过程中分别界定实践内涵,脱离了这些具体研究,反倒是很难抽象地区别实践概念在不同语境下的差异。基于对其具体研究的阅读,我将实践理解为,具有主体性的中国历史和社会经验,这又可分两个层次理解。首先,“实践”指的是学术研究要以经验事实为起点,强调这个意义上的“从实践出发”,属于认识论层面问题,他在《认识中国——从实践出发的社会科学》一文中集中精力处理这个问题,并提出了基于悖论现象的研究策略和避免将概念本质化的认识论观点。黄宗智认为近代中国革命过程中形成的“实践论”(“从实践的认识出发,进而提高到理论,然后再验之于实践”)认识方法不同于西方主流的形式主义认识的“从理论前提出发的演绎方法”,为了说明这点,黄宗智举斯密和韦伯从理性人假设构建理论体系的做法为例对比(应该说,斯密和韦伯都属于“理论研究”,目标是构造一套较为纯粹的理论体系,用其比较“经验研究”方法,略有不当之处)^[10]。在这个层次上强调实践优先性,可避免理论肢解经验事实,美国的“中国研究”属于“经验研究”套路,至于具体研究中能多大程度避免将中国的实践经验硬塞到理论框架,这取决于研究者占有材料多少和他的处理材料能力。

真正彰显黄宗智的学术主体性追求,是他对“我们要做什么样的学术”问题的追问,他说:“在国内,为关心国是的青年开课,我发现,自己必须回答这样一个问题:我们做学术,有什么具体的、关乎中国现实和未来的重要问题的贡献?在国内,面对自由主义霸权的现实,当然需要反思和批判。问题是,在批判之上还要建树。中国的现实固然需要批判,但是仅凭批判和否定,对改变现实是在无补于事。”^[11]与“怎么做学术”相比,“要做什么样的学术”多了一层目的性成分,二者以不同态度对待中国历史和现实,在前者,作为一个学者仅需在“价值中立”立场上,运用科学的研究方法分析之,其目的在学术本身,在后者,学者还需要问的是从事知识生产的最终目的是什么,其中包含了“价值”选择。对此问题,黄宗智本人的答案是:“我认为,学术研究完全可以,并且应该带有一定的价值观念。当然每个人的选择各有不同,但我自己认为学术的一个可取的目标是民众的幸福。”^[12]

费孝通先生在与英国人类学家利奇争论社会人类学研究方法论问题时,曾指出,他本人做中国社会研究的目的,不是像躺在摇椅上的人类学家那样玩“智力游戏”,他的目标是“了解中国社会”,是为中国谋划未来出路^[13]。在这一点上,黄宗智与费孝通是一致的。该观点也可运用到“中国研

究”与“中国学术”的比较上,如果可将美国的“中国研究”(抛开政治内涵)视作为,把中国历史和社会经验放在西方(美国)理论体系中辨识解读的“智力游戏”的话,那么,“为人民大众谋幸福”的“中国学术”最终目的是中国本身。如果说美国学术活动属于美国社会实践的一部分,那么,从属于美国学术界的“中国研究”也必然是以美国社会实践为最终指向,在那里,中国历史和社会经验是美国学术的客体,“中国”也将丧失其真实存在性而变成由理论书写的“概念化”事物。与之不同,“中国学术”连同中国学术界都属中国社会实践的一部分,“中国学术”最终目的指向中国现实和未来,尽管中国历史和社会经验也将被中国学术界“概念化”地书写,但是这个被“概念化”的中国不是要替代活生生的实践中的中国,它只是为了更好地推动现实中国发展。这就是“中国学术”的主体性。

在此可以认识到,历史和社会现实的主体性和能动性属“实践”另外一层内涵。所谓的实践的主体性是指,历史和现实类似于一条缓缓流淌的河流,它的方向和速度要受客观规律和所处环境的影响,学术研究首先是要认识它,也可以在尊重客观规律的基础上改造引导它,但绝不至于作为学术研究产物的概念和理论替代实践本身。有主体性的历史和社会实践构成理论认识的本体,在实践面前,学术成果属次生的,这是“实践论”认识方法的本体论基础。我的这种抽象理论化的讨论方式大概不为黄宗智所喜,他本人并没有直接讨论实践的本体性问题,尽管他的研究中包含了这些。在法制史研究中,黄宗智致力于探索中国民事法律的实践,他发现,“近百年来中国虽然在法律理论和条文层面上丧失了主体意志,但在法律实践层面上,却一直显示了相当程度的主体性”^[14]。黄宗智不反对将包括法律在内的近代中国实践处理为“现代性”问题,他只是反对将复杂的实践问题抽象概念化或者意识形态化,他认为,“现代性的实质内涵寓于对现代理念的追求的多样化历史实践而不是单一的理论约定”,因此,要“把‘现代性’置于一定的历史情境之中通过其实践过程来认识”^[15]。他的这种意识还体现在“现代传统”这个概念中,他提出这个概念“来突出已经具有一个半世纪历史传统的中国近现代实践对这个现实所做的回应以及其所包含的‘实践逻辑’”^[16]。由于“实践逻辑”不具有理论的单一完整性特征,当研究从实践经验出发时,矛盾而丰满的实践过程可以刺激研究者看到不同于理论逻辑的“悖论”社会现象,这构成新认识的起点。

黄宗智倡导学术研究的实践性,十分反对那种“脱离眼前的事实而借理论之名来做高度意识形态化的空洞论说”^[17]的做法,他很少抽象地讨论

学术方法问题,这给人造成的印象是,他将“要做什么样的学术”与“怎么做学术”两个问题纠缠在一起,后果是模糊了人们对其学术主体性的认识。在他那里,“实践”所具有的认识论与本体论两种内涵的差别也被模糊了。这既与他的学术研究进路有关(认识是从经验开始,学术也从具体研究实践开始),也可能是一种策略。由于学术主体性包含了价值选择成分,作为一个在方法上秉持“价值中立”的学者,和一个受过西方自由文化精神侵染的人,他可能不太喜欢轻易张显“个人的(Private)”价值关怀。当然,还有更重要的一点也许是,他这样做,是试图对国内学术界意识形态化色彩过浓这个现实的“矫枉过正”。

四、双重文化自觉

尽管我们不一定非得像激进的文化主义者那样,全盘将知识等同于“权力”或者意识形态,然而不得不承认的是,任何一项社会科学学术研究都不可能完全做到与价值无关。学者所能够做到的是,明白这一点,既尽量追求方法层面的“价值中立”,又不刻意隐藏自己的价值选择。与社会活动家和政治家不同,学者是基于科学研究来伸张自己的价值,那么他就更应该根据对实践经验即事实的认识来做出价值选择。黄宗智较少谈论学术目的问题,这可能是他作为学者所具有的一贯信念。社会科学在认识和价值之间所存在的不可弥合地带,他的选择是尽量用学术方法去处理。他回顾自己的学术历程说:“我进入不惑之年后,对自己学术的一贯要求是要做创新性的经验研究,同时从新的材料中得出新的概念。理论的用途不在真理,而在提出问题;我们要借助理论来建立新概念,而不是简单地应用/证实现有理论,或简单地证伪现有理论。我们的目的应该是:创建符合中国实际,带有中国主体性的学术和理论/概念。”“有中国主体性的学术”不是纯粹的理论概念体系,其终极目标是:“在建设性的现实关怀下,可以通过过去这些方法的实践来探寻其中的实践智慧,由此来建树今天可用的方法。”^[18]

站在外人的角度看,他的这一心路转换中依然包含着内在张力,即分别对应于实践的认识论与本体论层次的“事实”与“价值”的张力。我觉得,既然任何表述和方法都不能弥合“如何做学术”与“要做什么样的学术”的张力,那么,就不妨乘着学者“良心”做出自己的选择。黄宗智回忆他早年放弃思想史研究的原因是,它的“关注点限定在上层文化,而忽略了普通

人民^[19]，而“自己无论在感情上还是能力上，都更倾向与关注普通人民，而又比较喜欢解答关于人们实际生活的问题”^[20]。他所说的普通人民当然是指中国的普通人民，将学术对象和目的定位为普通人民（和“为人民大众谋幸福”），十分接近毛泽东在延安文艺座谈会上提出的“为群众”和“如何为群众”两个基本问题的要求^[21]。在当下语境中，黄宗智所指向的普通人民既少了政治化的阶级内涵，也完全不同于时下所流行的庸俗化“底层”概念的内涵。

尽管黄宗智尝试用“回顾性”与“前瞻性”一对概念来统筹社会科学研究的学术性与价值性，但从回顾实践历史的“经验研究”方法中，是无论如何也不能够推出包含价值观念的前瞻性选择，不过他相信对“实践逻辑”的深刻研究，有助于从“现代传统”中发掘出有利当下实践的可用资源和指向未来的前瞻性方案。黄宗智固然是十分明了其中张力，他依然是以学者的理性姿态来对待其价值追求。从“中国研究”向“中国学术”的转换，在某种意义上，可看作是黄宗智从一个受规范社会科学方法训练的学者向具有深切现实关怀的知识分子（不是被简称为“公知”的公共知识分子）转换。与中国的知识分子传统不同，学者的关怀若不是停留在学术“象牙塔”中，身处美国学术界的“中国研究”学者的现实关怀也多半是服从于美国的历史传统。回顾黄宗智的学术研究、学术主张和学术历程，却能够深切地从中感受到学者与知识分子的两种特质，并且后一方面在其回国任教之后更加显现。他所秉持的实践性学术方法（如，不赞同抽象理论研究、反对脱离具体研究的纯粹方法论探讨、反对意识形态化的价值主张等等），可看作是两种特质融汇的产物。学者的科学理性精神与知识分子的价值关怀，二者结合起来，彰显着黄宗智身上的文化双重性。

文化双重性是黄宗智对近代中国研究做近似知识社会学考察时提出的，他将其定义为“一个人对两种不同文化的共时性参与”，并举语言运用的例子说明^[22]。黄宗智属于华裔美国人，并从事“中国研究”，他本人当然具备文化双重性。与文化双重性相对的是民族国家范畴下二元对立认识框架，文化与国家、军事不同，文化不是对峙性的，而是可以相互交流和融合的。当学术研究从属于民族国家边界时，其政治性内涵被放大，学术争论就演化成为意识形态之争。若从文化的角度理解学术，学术研究就具有超越性（可超越民族国家，也许还可以超越阶级？）。源于“国家安全”考虑的美国的“中国研究”，在政治性之外还具备学术超越性，这是黄宗智从“中国研究”成功走向“中国学术”的前提。在学术与政治的关系中，包含了认识论上“事

实”与本体论“价值”二者间更原本的张力。作为一个具备现实关怀的人,放弃“中国研究”的政治性后,需在纯粹学术之外另寻价值之根,黄宗智的“中国学术”延续了他之前“中国研究”的“经验研究”的方法传统,又融入了新的主体性价值追求,这就是我之前所说的转换过程中的扬弃。

若是过分地强调其价值选择,也可能不会为黄宗智本人所接受,因为那样做反倒有可能误解其本意。黄宗智明确表示他与封闭的旧汉学之不同,汉学家们“沉迷于这样一些假定:中国有发达的文化,这些文化既是独特的也是优越的。他们不仅在智识上而且在情感上献身于它们所研究的主体”^[23]。旧汉学这种通过反对所有社会科学理论来表达对中国文化“主体性”推崇的做法,最终只可能变成一种意识形态声张。黄宗智并不认为全部的中国“实践逻辑”都是有价值的,而是认为其中既有可用的智慧,也有糟粕,西方的实践经验对于中国也不等同于帝国主义的坚船利炮,其中包含中国当下和未来实践不可忽视也无法回避的优秀资源。因此,“中国学术”既不是要走抱残守缺的守成道路,也不是要走全盘西化的新自由主义道路,而是如他对中国法律出路设想的那样,在对西方现代主义与中国传统深刻反思基础上,超越二者对立,寻找共存、拉锯、协调和融合道路,最终建立中国自己的现代性^[24]。

在方法论层面上,基于文化超越性而形成的双重文化视角,可避免研究中的文化民族中心主义和文化相对主义。在价值层面上,黄宗智与汉学家以及“本土东方主义”者们同样“同情”甚至“认同”中国文化与中国传统,这显示出他较历史虚无的全盘西化者更具有现实关怀的特质,不同的是,黄宗智反对将文化实体化,他持有实践的历史观。黄宗智尝试在传统与现实、中国与西方之间沟通,寻找实践性的中国现代化道路,表现出开放而有主体性、理性而又热忱的风格,这是文化双重性带来的。

如果说开放朝向的是西方、有主体性指向的是中国,理性体现的是科学精神、热忱表现中国知识分子现实关怀的传统,那么,黄宗智就是在双重文化自觉下从事学术研究。他既将“中国研究”的规范分析方法运用于中国学术研究,又将为人民大众谋幸福的目的注入学术事业,属两种文化的融合。如果非要在黄宗智的学术实践中区分出两种文化传统的主次,那么,在他的主体性转换之前的“中国研究”中,科学研究是体,中国实践经验是用,在他转换之后,在具有中国主体性的“中国研究”中,中国的前途命运是体,科学方法是用。黄宗智的学术实践越是沿着向“中国学术”方向发展,就越

美籍华人,他的根基还是在“中国”(文化而非民族国家意义)。当然,黄宗智所能够接受的是经过现代性转化的中国文化传统。中国文化的如此魔力(包容性),可能正源于他所说的“实用道德主义”特性。因为,黄宗智先生的理念与现实相融合、价值与实践相统一的学术方法与学术追求,恰恰是中国“实用道德主义”文化传统的一个例证。//

注释:

[1][2][11][12][17][18] 黄宗智《我们要做什么样的学术?——国内十年教学回顾》,载《开放时代》2012年第1期。

[3][4][22] 黄宗智《近现代中国与中国研究中的文化双重性》,载《开放时代》2005年第4期。

[5] 吕德文《在中国做“海外中国研究”——中国研究的立场与进路》,载《社会》2007年第6期。

[6][7][19][23] 黄宗智《学术理论与中国近现代史研究》,载《学术界》2010年第3期

[8] 黄宗智《中国研究的规范认识危机——社会经济史中共的悖论现象》,附在《长江三角洲小农家庭与乡村发展》第412页,[北京]中华书局2000年版。

[9][14][15][24] 黄宗智《过去和现在——中国民事法律实践的探索》第20、258、234、256页,[北京]法律出版社2009年版。

[10] 黄宗智《认识中国——从实践出发的社会科学》,载《中国社会科学》2005年第1期。

[13] 费孝通《人的研究在中国——个人的经历》,载《读书》1990年第10期。

[16] 黄宗智《悖论社会与现代传统》,载《读书》2005年第2期。

[20] 黄宗智《青年学者如何阅读学术著作和做读书笔记》,载《文史博览》(理论)2011年第3期。

[21] 《毛泽东选集》(第三卷)第853页,[北京]人民出版社1991年版。