

## 费孝通与《乡土中国》

王铭铭, 杨清媚

(北京大学社会学系, 北京 100871)

**摘要:**费孝通《乡土中国》的写作有着广深的学术背景,《乡土中国》是费孝通对中国进行社会结构分析的尝试,他试图在理论上总结并开导实地研究,以构建中国社会特有的乡土伦理体系。如果说《江村经济》侧重讨论社会制度变革,那么《乡土中国》则在探讨与之相匹配的社会道德。《江村经济》与《乡土中国》之关系这条线索,贯穿了费孝通大半生对社会改革的种种设想。费孝通晚年对《乡土中国》有了一些新的思考,认为中国文化比“乡土社会”要复杂的多,并重申“文化自觉”的命题,对知识分子寄予了深切的期望。

**关键词:**费孝通;《乡土中国》;写作背景;乡土伦理体系

**中图分类号:**K825.1

**文献标识码:**A

**文章编号:**1672-433X(2010)04-0001-06

### 一

中国最重要的社会科学家费孝通先生,一生著述丰厚,《乡土中国》不过是他厚重的积累中的一小叠字纸,但是,这本小册子却具有深远的影响。

费孝通祖籍江苏吴江(旧属苏州府),1910出生,2005年去世,其人生,跨越了两个世纪、三个“朝代”,临近人生的终点,内心却仍旧保留“绅士”的认同<sup>[1]</sup>。

作为清王朝终结后成长起来的第一代人,费孝通幼年既受西式教育<sup>[2]</sup>,又浸染于乡土志家学传统中<sup>[3]28-30</sup>。青年时期,因学潮波及,他中断东吴大学医学预科的学习,北上燕京大学,投入中国社会学先锋吴文藻先生门下。本科毕业后,由吴文藻力荐,费孝通进入清华,师从俄国流亡来华的人类学家史禄国,在他指导下学习体质人类学与社会人类学。两年后,费孝通远赴英伦,在伦敦经济政治学院师从人类学大师马林诺夫斯基攻读人类学博士学位。1938年,已获博士学位的费孝通归心似箭,为避开战火,他从西贡辗转至云南,进入当时吴文藻执掌的云南大学社会学系,并负责由云大和燕大共同合建的社会学工作站。不久,在日军的炮火催逼下,工作站被迫迁往呈贡魁星阁。20世纪40年代,费正清及夫人费慰梅女士曾前来参观,工作站同仁艰苦的工作精

神、明确的工作目标及费孝通天才般的创造性<sup>①</sup>,都给费正清夫妇留下极为深刻的印象。诚然,费正清所奠定的美国汉学研究,局限于汉人的社会和历史,而对于费孝通而言,“中国”一词所涵盖的文化复杂性远远超出了汉学家的想象。费孝通认为,中国能否在战争中坚持下去,不仅要鼓舞民族团结之精神,还应顺应剧变,完成其经济和社会的现代化转型;而这项工作应先从汉人农村展开,接着在把经验传递到民族地区<sup>[4]</sup>。

从1938年到1949年,将届“不惑”的费孝通迎来了其学术生命的高峰,《乡土中国》便是这一高峰阶段的成果之一<sup>[5]87</sup>。关于《乡土中国》,费孝通说:

《乡土中国》这本小册子和我所写的《江村经济》、《禄村农田》等调查报告性质不同。它不是一个具体社会的描写,而是从具体社会里提炼出的一些概念。这里讲的乡土中国,并不是具体的中国社会的素描,而是包含在具体的中国基层传统社会里的一种特具的体系,支配着社会生活的各个方面……我这种尝试,在具体现象中提炼出认识现象的概念,在英文中可以用 Ideal Type 这个名词来指称。Ideal Type 的适当翻译可以说是观念中的类型,属于理性知

收稿日期:2010-05-10

作者简介:王铭铭(1962-),男,福建省泉州市人,北京大学教授、博士生导师,主要研究人类学。

①根据阿古什的叙述,费正清曾报道过魁阁的工作,赞扬费孝通是魁阁工作站的“头儿和灵魂”;他似乎没有亲至魁阁,其报道很可能是根据费慰梅所见。参见阿古什:《费孝通传》,河南人民出版社,2006年版,第75-77页。

识的范畴。它并不是虚构,也不是理想,而是存在于具体事物中的普遍性质,是通过人们的认识过程而形成的概念<sup>[5]4</sup>。

费孝通自己把《江村经济》与《乡土中国》视为不同学术探索阶段的产物。从1924年夏天大瑶山初次田野调查开始至1933年是第一阶段,他的主要工作是实地研究;在1933年访英归国以后开始第二阶段,主要进行社会结构分析,试图在理论上总结并开导实地研究<sup>[5]88</sup>。费孝通对自己学术思想的梳理是为了说明在不同时期自己的研究重心有不同侧重,实际这两方面的研究在内在思路上并非前后相继,而是一体两面。如果说《江村经济》侧重讨论社会制度变革<sup>[6]</sup>,那么《乡土中国》则在探讨与之相匹配的社会道德——这本质上是一个韦伯式的现代化命题。《江村经济》与《乡土中国》之关系这条线索,贯穿了费孝通大半生对社会改革的种种设想。

在方法论上,《乡土中国》主张,社会学作为综合科学,应从制度的相互关系着眼,看全盘社会结构的格式<sup>[5]91-92</sup>。费孝通用“格式”来形容结构形式,认为 pattern、configuration、integration 都是为结构研究所用的概念。在他看来,其另一部著作《生育制度》“代表以社会学方法研究某一制度的尝试”,而《乡土中国》则“属于社区分析第二步的比较研究的范围”<sup>[5]94</sup>。

费孝通所说的“格式”概念取自美国文化人类学<sup>①</sup>,后者与德国文化论关系密切,其“格式”概念,词义约等于“民族性”,指的是一整套文化传承下来的价值观念。费孝通说:“价值标准是我们行为的指针,是文化替我们砌下的道路,是社会用了压力很早灌输到每个小孩子脑中的辨别应该不应该的张本。没有一举一动不能在这个价值尺度上查得它的地位。这是决定每个人在各种可能的反应中所作的选择,一切行为的实践也是文化所定下的价值的表现。这样说来,价值标准是文化造下来指导个人行为,使其符合于社会制度所规定下的规范,它的功能就在配合个人和社会,维持社会的制度。”<sup>[7]</sup>

费孝通认为,比较研究若再推进,则会落在这些价值观念的比较上。这种比较研究法,与曾经来燕大讲学的英国人类学大师拉德克利夫-布朗(A. R. Radcliffe-Brown)所提倡的“比较社会学”之间,存在些许差异。拉德克利夫-布朗接受法国涂尔干(Emile Durkheim)的社会学观,强调将文化作为一个整体进行解释,是要“对该民族的所有道德习俗进行分析,并说明它们彼此之间的关系以及它们与社

会的基本组织组织基础之间的关系”<sup>[8]299</sup>。又说,“这里所建议的方法,乃就社会生活一切不同的方面,与整个社会机构的关系而加以研究……这里所提议的方法的主要性质,就在进行任何特殊题目的研究时,必须把整个社会生活放在心里。因此,我们不应该研究一个乡村的经济生活或宗教生活,而应该研究乡村生活的经济方面或宗教方面才对。”<sup>[9]</sup>也就是说,他不赞成从社会事实中抽取出若干价值观念的比较,而应对这些礼仪习俗在整体社会中的意义给予解释,在此基础上才可比较。以安达曼岛人的研究为例,他的研究进路是“对于每一种习俗,本章都是通过展示该习俗与安达曼人其他习俗之间的关系,以及该习俗与安达曼人的整个思想和情感体系之间的关系,来进行解释的……真正的比较法,不是将一个社会的某个孤立的习俗与另一个社会的类似习俗进行比较,而是将一个社会的整个制度、习俗和信仰体系与另一个社会的整个制度、习俗和信仰体系进行比较。总之,我们需要比较的不是制度,而是社会的体系或社会的类型。”<sup>[8]173-174</sup>他考察安达曼人的食物、技术、房屋、神话和仪式等,认为这些背后存在着土著对各种风险的防范和处理,这些风险来自于社会的对立面;而构成这些对立关系的要素是广泛的且是社会性的,比如生与死、海滨部落与森林部落、“我”与邻居或“我”与亲属、人与动物等等<sup>[8]213-224</sup>。正是由于这些对立关系的存在,社会衍生出了维持自身的一系列思考方式和行为,土著人之所以无法用逻辑思维将之表达出来,是因为他们多半尚未具有抽象思维的能力,而只能藉由具体事物来表达<sup>[8]291</sup>。最后他要说明的是,“安达曼人的确相信有一种道德力量在控制着宇宙,而且他们已采用一些简单的仪式来把他们与这种力量之间的关系进行系统化。不过……在安达曼群岛,要想从那些可能称作艺术、道德、游戏或社会典礼更恰当的东西中把我们可称之为宗教的明确事物分离出来,是不可能的。”宗教信仰,即相信无形力量的存在是人类社会的共同点,安达曼人和西方人一样,“都是在进行同

① 在《乡土中国》的“后记”中,费孝通最后补叙道:“去年(1947年)春天我曾根据 Mead 女士的 The American Character 一书写成一本《美国人的性格》,并在该书的后记里讨论过所谓文化格式的意思。在这里我就不再复述了。这两本书可以合着看,因为我在书里是以中国的事实来说明乡土社会的特性,和 Mead 女士根据美国的事实说明移民社会的特性在方法是相通的。”

样的永恒追求。”<sup>[8]300</sup>

与拉德克利夫—布朗对涂尔干的拥趸不同,费孝通及其老师吴文藻均认为涂尔干式的社会学<sup>①</sup>过于强调社会一元论,主张社会的外在性与强制性,使社会变为最终的现实,会忽略了文化各部分相互依赖的关系<sup>②</sup>。

《乡土中国》的写作背景中还包含着费孝通与社会史的对话,而这个对话在他进行江村研究的时候已经开始了<sup>[10]103-110</sup>。费孝通当时曾批评社会史研究走向了“玄学”(即以唯物主义历史哲学强解历史)<sup>[10]505</sup>,但其实《乡土中国》的写作所要树立的“ideal type”(理想型),本身也是带着“形而上”的色彩,不过,它直指的是社会精神的延续性,而非唯物史。

1936年,费孝通的燕大同门瞿同祖先生完成《中国封建社会》一书,从立意到史料分析的方法俱秉承燕京社会学派的精髓,这项研究,“不纯粹是历史的研究,所以我并不企图将中国封建社会的历史按着年代先后依次递排列着,好像历史家的叙说一样。反之,只将各种事实提出来以为各种社会现象的实证而已。我的研究也不只是一部分社会现象研究,所以我不仅着重于经济制度或政治制度一方面的讨论,而是以全部社会现象为对象,逐一讨论。”<sup>[11]6</sup>《乡土中国》与《中国封建社会》有相通之处。比如,费孝通所说的乡土社会指的是包含士、民、工、商四民的位于封建底层的这些团体;而对此,瞿同祖谈到:“士是介乎庶人与卿大夫间的一阶级”,虽非宗室贵族,但可以被举荐为官,因此在四民中有擢为士的希望,无疑最尊<sup>[11]125-126</sup>。士民虽有在社会上下流动的机会,但是“为了使庶人各执其业以事上,贵族得满足各种需求,而度着享乐的生活,士农工商不但有职业上的分工,并且须世守其祖业,不许改易。同时庶人居处也极为固定,不许迁徙。这样,不但可防止四民混乱相杂,见异思迁……这一点极其重要……一旦这个锁环被破坏了,人民可以到处自由迁徙,封建关系也就不能存在了。”<sup>[11]151</sup>费孝通开篇即讲乡土社会的累世不迁,表达的也是这个意思。不过瞿同祖只讲到封建时代,而费孝通则将其视为传统社会一贯的理想。

## 二

费孝通构建乡土伦理体系的努力是从社会基层逐渐展开的,这不同于传统经史学自上而下的做法。

构成《乡土中国》的14篇文章依次是:乡土本色、文字下乡、再论文字下乡、差序格局、维系着私人

的道德、家族、男女有别、礼治秩序、无讼、无为政治、长老政治、血缘和地缘、名实的分离、从欲望到需要,涵盖家、国、天下的伦常。

“乡土本色”大抵是全书的总论,它从“乡”与“土”的社会特征入手来谈乡村社区如何从家庭这样的种子长成中国基层社会的参天大树。“土”指的是土地、社、农业和守土意识,“乡”指的是群、故乡和具体的时空坐落。乡土社会是熟人社会,而关于熟悉感的培养“这过程是《论语》第一句里的‘习’字。‘学’是和陌生事物的最初接触,‘习’是陶炼,‘不亦乐乎’是描写熟悉之后的亲密感觉。在一个熟悉的社会中,我们会得到从心所欲而不逾规矩的自由。这和法律所保障的自由不同。规矩不是法律,规矩是‘习’出来的礼俗。”<sup>[5]10</sup>这是他对“礼”的讲法。“我读《论语》时,看到孔子在不同人面前说着不同的话来解释‘孝’的意义时,我感觉到这乡土社会的特性了。孝是什么?孔

① 吴文藻:“论文化表格”,见《吴文藻人类学社会学研究文集》,第210—212页,民族出版社,1990年版。费孝通也认为自己在1938年以后的魁阁时期尝试进行比较研究。他说:“在另一方面更使我偏向于……第二种看法,就是把社会作为一个本身具有其发展过程的实体,这种思路难免导致‘见社会不见人’的倾向,也进一步脱离马氏的以生物需要为出发点的功能论,而靠近了布朗对重视社会结构的功能论了。”(费孝通:“个人·群体·社会”,见其《论人类学与文化自觉》,华夏出版社,2004年版,第111页)

② 兴许与此有关,吴文藻在1936年引介拉德克利夫—布朗的社会人类学理论之时,化解了这种强整体性(参见吴文藻:“布朗教授的思想背景与其在学术上的贡献”,见其《吴文藻人类学社会学研究文集》,第159—189页)。吴文藻恰是以韦伯和曼海姆来批评涂尔干的,认为韦伯从宗教道德的变迁来看其对资本主义制度的影响,不同于涂尔干等人的因果关系论,而是以宗教道德为变数,以经济组织为函数,说明二者的相互依赖的关系。而曼海姆继其之后,进一步讨论思想与社会的关系;吴文藻对曼海姆所提出的,知识分子个人能够努力超脱自身所处的社会地位,不为本国家本阶级的环境所囿,则亦可以排除了定命论的束缚而求得思想上的解放,这一点似乎尤其赞赏(吴文藻:“论文化表格”,见其《吴文藻人类学社会学研究文集》,第212页)。吴文藻在1930年代初花了好几年时间钻研德国社会学,并且将其作为理解马林诺夫斯基“文化论”的基础,而这也影响到费孝通——他1937年在英国读书的时候,阅读曼海姆的著作并写过书评文章(费孝通:“书评一、读曼海姆思想社会学”,见其《费孝通文集》第1卷,第526—531页,群言出版社,1999年版)。由此,费孝通学术思想的底子可以说实际上更接近德国式的文化理论。

子并没有抽象地加以说明,而是列举具体的行为,因人而异地答复了他的学生。最后甚至归结到心安二字。做子女的得在日常接触中去摸熟父母的性格,然后去承他们的欢,做到自己的心安。这说明了乡土社会中人和人相处的基本办法。”<sup>[5]311</sup>这里他谈到礼和人情。如前所述,他在本书中呼应了韦伯关于新教伦理的讨论;韦伯所说的基督教伦理实际是一种绝对的“法”,关系着出于神意的审判,而费孝通将礼与人情合在一起讲,相形之下使得这种社会形态具有更多的弹性。在接下来的两篇文章中,费孝通讨论文字下乡的问题,论及绅士阶层与底层的乡土社会在知识和历史传统上的区别。

文字是庙堂性的,它与知识的权威联系在一起,乡土社会的知识则是一种来自生活经验的习惯,不需要思考。“极端的乡土社会是老子所理想的社会,‘鸡犬相闻,老死不相往来’。不但个人不常抛井离乡,而且每个人住的地方常是他的父母之邦。‘生于斯,死于斯’的结果必是世代的黏着。这种极端的乡土社会固然不常实现,但是我们的确有历世不移的企图……”<sup>[5]21</sup>甚至经验也无需积累,只需重复,也就没有历史变迁。

从“差序格局”到“男女有别”,三篇文章讲的是家、国、天下三者的伦常关系在社会学上的意义。他认为中国社会关系的结构是以“己”为中心,根据亲属关系的亲疏不断推衍出去的同心圆<sup>[5]26-27</sup>。这就是“差序格局”。无论是民间还是绅士,这条伦理道德秩序都是共通的。费孝通所说的这个格局并非出自乡土民间的经验,而是与丧服制度有关,其根本是以封建宗法制为轴,在本宗九族之内的直系亲属和旁系亲属。

“从己到家,由家到国,由国而天下,是一条通路。《中庸》里把五伦作为下之达道。”<sup>[5]28</sup>而且重要的是,“在我们传统里群的极限是模糊不清的‘天下’,国是皇帝之家,界线从来就是不清不白的,不过是从自己这个中心里推出去的社会势力里的一圈而已。”<sup>[5]30</sup>他强调:“在西洋社会里,国家这个团体是一个明显的也是惟一特出的群己界线”<sup>[5]30</sup>,这意味着在他看来,这个“差序格局”中“家、国、天下”的层次差等在当代社会仍旧需要延续下来,不过相对应的转变是“国”从皇帝之家转为“民族”之家。对于这个转变费孝通在这里没有进一步延伸,不过,单纯从血缘的角度并不足以解释最基本的经验事实,就是任何社会的人群居处,总是得与“别人”交往,简单说就是得有联姻的基础;若只有“差序格局”,那么除非出

了九族,不然没有婚姻的可能。近的如邻里,远的如不同民族,其中的关系要比这复杂得多。

费孝通说:“我的假设是中国乡土社会采取了差序格局,利用亲属的伦常去组合社群,经营各种事业,使这基本的家,变成氏族性了。”<sup>[5]340</sup>“我们的家既是个绵续性的事业社群,它的主轴是在父子之间,在婆媳之间,是纵的,不是横的。夫妇成了配轴。”<sup>[5]341</sup>也就是说,差序格局对社会横向关系的包含也覆盖了最基本的两性关系。不过,夫妻关系毕竟特殊,其亲密程度外人比不得,那么在家庭之外是否也如此?费孝通认为:“乡土社会是靠亲密和长期的共同生活来配合个人的相互行为,社会的联系是长成的,是熟习的,到某种程度使人感觉到是自动的。只有生于斯、死于斯的人群里才能培养出这种亲密的群体,其中各个人有着高度的了解。”<sup>[5]344</sup>这在空间上就有了要求,必须是共同生活在一方小天地里,这小天地多少是孤立的<sup>[5]344</sup>,也即“如家”感。

由此,“礼治秩序”和“无讼”两篇,讨论乡村社会中人们如何基于这种宗法制家庭的感情进行道德判断和约束;之后的“无为政治”和“长老政治”两篇讲的,则是乡土社会存在抵制皇权的可能。一方面是“天高皇帝远”,皇权为了自身的维持,在历史经验中找到了“无为”的生存价值,确立了无为政治的理想<sup>[5]362</sup>;另一方面是地方上的“长老统治”,“人的行为有着传统的礼管束着,儒家很有意思思想形成一个建筑在教化权力上的王者;他们从没有热心于横暴权力所维持的秩序。‘苛政猛于虎’的政是横暴性的,‘为政以德’的政是教化性的。‘为民父母’是爸爸式权力的意思。”<sup>[5]367</sup>这里已经可见“双轨政治”的雏形。费孝通的意思是,乡土社会既有民治自治的人心基础,在历史上也有过地方自治的制度空间,“在它的权力结构中,虽则有着不民主的横暴权力,也有着民主的同意权力,但是在这两者之外还有教化权力,后者既非民主又异于不民主的专制,是另有一工的。”<sup>[5]368</sup>占了这一工的其实就是四民之首的士,后来的读书人。说到此,若回头去看前面所谈的“文字下乡”问题,便明白这些知识分子并不是巴在土地上过活的庄稼户,他们不仅在社会阶层上下游动,也在不同的乡土社会间游动——这里的乡土社会并非仅指乡村而言,也是指中国人无论漂泊在哪里都聚居而生的意象。到这个层面,它包含着更多地方性的含义。

费孝通指出,乡土社会的社会流动不构成这个社会性质的根本改变,仍旧是血缘大于地缘:“血缘

是稳定的力量。在稳定的社会中,地缘不过是血缘的投影,不分离的。”<sup>[5]70</sup>“如果分出去的细胞能在荒地上开垦,另外繁殖成个村落,它和原来的乡村还是保持着血缘的联系,甚至用原来地名来称这新地方,那是说否定了空间的分离……籍贯只是‘血缘的空间投影’。”<sup>[5]71</sup>“很多离开老家漂流到别地方去的人并不能像种子落入土中一般长成新村落,他们只能在其他已经形成的社区中设法插进去。如果这些没有血缘关系的人能结成一个地方社群,他们之间的联系可以是纯粹的地缘,而不是血缘了。这样血缘和地缘才能分离。但是事实上这在中国乡土社会中却相当困难。”<sup>[5]72</sup>真正能对这一关系造成冲击的是商业的发展:“在亲密的血缘社会中商业是不能存在的。……商业是在血缘之外发展的。地缘是从商业里发展出来的社会关系。血缘是身份社会的基础,而地缘却是契约社会的基础……从血缘结合转变到地缘结合是社会性质的转变,也是社会史上的一个大转变。”<sup>[5]272-273</sup>诸如上海这样的都会是由于西洋文明的商业和工业刺激下产生,其发展的代价不仅是农村—市镇—城市这一传统的经济结构的破坏,也使不少传统城市、市镇以及乡村都破败退化<sup>[10]105</sup>。他的家乡苏州吴江,费达生工作的开弦弓,莫不如此。

既然乡土社会如此浑噩、静止,那么,乡土变革的希望,便不能寄托于地方。费孝通认为,过去“长老权力是建立在教化作用之上的,教化是有知对无知,如果所传递的文化是有效的,被教的自没有反对的必要;如果所传递的文化已经失效,根本也就失去了教化的意义。‘反对’在这种关系里是不发生的。”<sup>[5]79</sup>在他看来,人心是有差等的,社会改革的首要任务不是去教育农民,而是由外来的知识分子进行制度建设。他设想,只要有人带领将乡土工业安置在农村里,受守土心理约束的农民,就会自然而然走进工厂劳动起来,而不再流失在外。

虽然费孝通的这个设想在实践中并未达到预期效果,但他在《乡土中国》中表达的对文化理论的一些思考,却值得我们进一步反思与探求。《乡土中国》写就于一个特殊时期。1931年拉德克利夫—布朗到芝加哥大学讲学曾引起过一段短暂的风潮,但其后续影响并未能从根本上撼动移植自德国的文化理论<sup>[12]305-306</sup>,根深叶茂的博厄斯(Franz Boas)学派对布朗理论中忽视历史和文化形态表示不以为然。他们认为,功能主义者忽视了制度与历史的关联,忽视特定时空中制度的“当地理解”;此外,功能主义者虽有解释仪式或亲属关系存在的理由,却不能

解释缘何某一文化的信仰方式如此,而另一个文化却并非如此<sup>[12]306</sup>。不过,费孝通不全赞同民族性格论,也不全赞同各种偶合汇成的历史论。他觉得,知识分子乃是这个文明国度里特出的人物,他们是社会上下勾连的纽带,书写历史、承载历史甚至察觉历史变迁的先机:“注释是维持长老权力的形式而注入变动的内容。在中国的思想史中,除了社会变迁急速的春秋战国这一时期,有过百家争鸣的思想斗争的场面外,自从定于一尊之后,也就在注释的方式中求和社会的变动谋适应。注释的变动方式可以引起名实之间极大的分离。在长老权力下,传统的形式是不准反对的,但是只要表面上承认这形式,内容却可以经注释而改变。”<sup>[5]79-80</sup>这和博厄斯学派或者布朗笔下的原始人都不一样,后者都是无法理性思考他们文化中的神话或仪式内在涵义的,更不用说对其进行修改与创造。难怪费孝通晚年要说,他期待各国都有自己的思想家<sup>[13]</sup>。

### 三

在《乡土中国》之后,历史很快进入了另一个时代。1950年代,民族学在新中国获得了显要地位,大批社会学、人类学家和部分历史学家还来不及完成“自我改造”就投入到“民族工作”之中。费孝通先后被任命为民族访问团团长、中央民族学院副院长、国务院专家局副局长等,民族研究和知识分子研究成为这一时期他的工作重心。这段时期虽然短暂,但却使燕京大学的旧日师友又重聚在一起,成为中央民族学院研究部的主要力量。期间费孝通仍念念不忘他的“乡土”,也曾找到时机再访江村,但是由于客观环境的限制,继续进行汉人社区研究已经不可能。然而“乡土中国”的意象亦深入他的民族研究之中。受吴文藻、潘光旦等人研究的影响,他认为无论客观历史和心态上少数民族与汉人社会早已结成密不可分的纽带,中国历史进程本质上即这些人群之间分分合合的动因。1989年他将其表述为“中华民族多元一体格局”<sup>[14]</sup>,作为这一文明核心的是汉文化,而推动民族地区发展的未来方向则是“乡土化”。

晚年的费孝通倍加珍惜来之不易的“第二次学术生命”,开始重新思考一生的经历与学述。他从重读马林诺夫斯基、史禄国、派克、钱穆等人的论著中吸收了文化理论和文化史研究的内容,认识到即使在个人的生命史中也能看到“人文世界”的整体<sup>[15]82</sup>,大至中国,再大至世界,都存在不同层面的“多元”与“一体”<sup>[15]168-175</sup>。面对中国文化历史过程的复杂和丰富,他愈加认识到,从制度开出中国社会转

型的全局为时过早,应退而诉诸历史与文化。

2000年,费孝通在文章中谈到,自己来自乡土社会的对于“工业化”的理解与表达有其历史局限性,所谓“中国文化”要比“乡土社会”复杂得多:“中国的新国家形成必然受到她历史上遗留下来的文化关系的影响。传统中国不是欧洲式的小公国,而是腹地广阔,中央与地方、城市与乡村、主体民族与少数民族之间关系比较复杂而多元的文明国家,这样的国家一般被历史学家成为‘empire’(帝国),她的新形态必然也与从欧洲的小公国转变而来的民族国家(nation-state)有着很大不同。”<sup>[15]215-221</sup>他重申“文化自觉”的命题,指出不同文化中的人要对自身文化及他者文化进行沟通与理解,这牵涉到人对人、人对

社会、人对自然的基本关系的理解<sup>[15]222</sup>。他将这些希望寄托在知识分子身上:“看来当前人类正需要一个新时代的孔子了。新的孔子必须是不仅懂得本民族的人,同时又懂得其他民族、宗教的人。他要从高一层的心态关系去理解民族与民族、宗教与宗教和国与国之间的关系……这个孔子需要培养,我们应当学会培养孔子”;不仅如此,“各国都应当有自己的思想家”<sup>[13]</sup>——这也是对中国社会科学作出世界性贡献的期待。

临近“谢幕”时,这位耄耋老者呼吁应挖掘中国知识分子的心史<sup>[15]170-172</sup>,使中国社会科学摆脱应用研究的局限,提升至对精神境界的探求<sup>[16]</sup>。他说,这是他这一生要完成的最后一项使命<sup>[3]645-646</sup>。

#### 参考文献:

- [1] 费孝通. 费孝通在2003——世纪学人遗稿[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2005: 1-7.
- [2] 阿古什. 费孝通传[M]. 董天民, 译. 郑州: 河南人民出版社, 2006: 4-6.
- [3] 张冠生. 费孝通传[M]. 北京: 群言出版社, 2000.
- [4] 费孝通. 《云南三村》序[M]//费孝通, 张之毅. 云南三村. 北京: 社会科学文献出版社, 2006: 3.
- [5] 费孝通. 乡土中国 生育制度[M]. 北京: 北京大学出版社, 1998.
- [6] 费孝通. 江村经济——中国农民的生活[M]. 戴可景, 译. 北京: 商务印书馆, 2001: 21.
- [7] 费孝通. 美国人的性格[M]//费孝通文集: 第5卷. 北京: 群言出版社, 1999: 43-44.
- [8] 拉德克利夫-布朗. 安达曼岛人[M]. 梁粤, 译. 梁永佳, 校. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005.
- [9] 拉德克利夫-布朗. 对于中国乡村生活社会学调查的建议[M]//吴文藻, 编译. 北京大学社会学人类学研究所. 社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记. 北京: 北京大学出版社, 2002: 305-306.
- [10] 费孝通. 费孝通文集: 第1卷[M]. 北京: 群言出版社, 1999.
- [11] 翟同祖. 中国封建社会[M]. 上海: 上海世纪出版集团, 上海人民出版社, 2005.
- [12] 威廉·亚当斯. 人类学的哲学之根[M]. 黄剑波, 译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2006.
- [13] 费孝通. 费孝通文集: 第12卷[M]. 北京: 群言出版社, 1999: 298.
- [14] 费孝通. 费孝通文集: 第11卷[M]. 北京: 群言出版社, 1999: 381-419.
- [15] 费孝通. 论人类学与文化自觉[M]. 北京: 华夏出版社, 2004.
- [16] 费孝通. 费孝通文集: 第16卷[M]. 北京: 群言出版社, 2004: 147-148.

(责任编辑 何海涛)