

第四届现代化与中国文化国际研讨会论文集

中国人的 观念与行为

主编 乔健 潘乃谷

中国人的观念与行为

中国人的观念与行为

主 编 乔 健 潘乃谷

*

天津人民出版社出版

(天津市张自忠路189号)

北京新华印刷厂印刷 新华书店天津发行所发行

*

850×1168 32开本 14.5印张 2插页 550千字

1995年10月第1版 1995年10月第1次印刷

印数:1—3,000

ISBN 7-201-02195-8/C·125

定 价:18.00元

绪 言

乔 健

收集在这里的二十八篇论文都是在“第四届现代化与中国文化研讨会”上发表过的。研讨会于1993年10月11日至18日先后在香港及苏州举行,有来自中国大陆、台湾及香港地区、美国的三十四位中国学者参加,共发表了三十三篇论文(部分没有宣读)。论文集编辑委员会从这三十三篇论文中选取了二十八篇,编成此书。作为研讨会筹备委员会及编辑委员会的召集人,笔者首先要说明一下这个研讨会的历史与意义。

“现代化与中国文化研讨会”的起源可以追溯到1978年。那年秋,一批在香港中文大学任教的社会科学学者包括金耀基、李沛良、林聪标、杨国枢和乔健就“社会科学研究的中国化”这个问题发起了一个小型的、非正式的座谈会。从1978年底到1980年底,这个研讨会断断续续地就相关的课题作了十次座谈,每次有十几至二十位学者参加。这些非正式的座谈直接促使在台北的中央研究院民族学研究所于1980年12月21日至24日就“社会及行为科学研究的中国化”这一专题,召开了一个研讨会,除了台湾当地外,并有从香港及新加坡去的,总共二十一位学者参加。所宣读的论文稍后由杨国枢与文崇一编辑,由原主办单位于1982年刊行专书。这本论文集在海峡两岸都引起了广泛注意。在中国,复旦大学首先在其《社会学丛刊》上摘要介绍。费孝通先生对这些问题的讨论表示了极大的兴趣与关注,一再呼吁集中各地区中国学者对这一问题作进一步讨论。在费先生的不断推动及香港中文大学积极支持下,第一届现代化与中国文化研讨会便于1983年3月7日至21日在香港中文大学召开。这个研讨会一方面继承1980年的台北研讨会,继续研讨社会科学研究中国化,也就是现代社会科学与中国文化的关系,同时更进一步研讨如何用现代社会科学知识分析与帮助解决中国现代化过程中的种种问题,兼顾了理论与应用的两个层面。

参加第一届研讨会的有来自中国大陆、新加坡、美国及台湾和香港地区的三十二位中国学者。这是1949年以后,第一次两岸中国学者在中国人的地方会聚一堂,用中国话讨论中国人共同关心的问题。在当时非常轰动,两岸及香港地区的传媒都作了大量报道,在中国知识界产生了深远影响。作为这次讨论会筹备委员会的召集人及实际承办人,笔者对其结果深感欣慰。

第二届“现代化与中国文化研讨会”于1985年11月在香港举行,仍由香港中文大学举办,笔者仍为筹备委员会的召集人与实际承办人。从这一届起,研讨会

了特定主题,这一届的主题是“中国家庭及其变迁”。第三届以“宗教与伦理”为主题,由香港大学主办,于1988年6月在香港举行。前三届研讨会的论文都已结集成专书出版^①。

在费孝通先生的督促下,笔者从1992年夏天开始积极筹备第四届现代化与中国文化研讨会,香港中文大学与北京大学同意联合举办,并由国内各方面提供了资助,香港中文大学也取得了蒋经国国际学术交流基金的部分资助。经过一年多的筹备工作,终于在1993年顺利地依原定计划召开。关于第四届研讨会的主题,经与两岸及香港地区的有关学者一再沟通,终于确定为“观念与行为的探讨”。由于这一主题内涵十分广泛,所以参加的学者不再只限于社会科学,有不少位哲学、文学与历史学者参加。这里所选的二十八篇论文,都是围绕着这一主题开展的。费孝通先生的“个人、群体、社会”一文虽是对其一生学术历程的自我思考,但却正好点出了观念与行为的探讨所涉及三个层次,所以列于书首。其他二十七篇论文有五篇是对中国人的一些基本观念的讨论与分析;五篇是对中国传统观念的新的诠释;五篇是讨论传统观念与价值的现代转化;六篇是讨论中国人的行为与性格;六篇是对当代中国人的观念与价值的探讨。二十八篇论文涉及二十九位作者,其中十一位来自中国大陆,九位来自台湾,八位来自香港,一位来自美国。

从1983年到1993年,十年之间,“现代化与中国文化研讨会”先后召开了四次,已经逐渐成了沟通两岸及香港地区中国知识界的桥梁。第四届讨论会由香港中文大学与北京大学联合举办,首次在中国大陆召开,是这桥梁向一岸的延伸,大幅度地扩大了它的影响。我们现在正筹划第五届研讨会在台湾举行,如果成功,便是这桥梁向另一岸的延伸,完成了对两岸及香港地区中国知识界的全面沟通,影响自更深远。

注① 三次研讨会出版有下列三种论文集:

《现代化与中国文化研讨会论文汇编》。乔健主编,李沛良等编辑。香港中文大学社会科学院暨社会研究所联合出版。1985。

《中国家庭及其变迁》。乔健主编,李沛良等编辑。香港中文大学社会科学院暨香港亚太研究所联合出版。1991。

《中国宗教伦理与现代化》。黄绍伦编。香港:商务印书馆。1991。

目 录

绪言.....	乔 健(1)
个人、群体、社会——一生学术历程的自我思考.....	费孝通(1)

一、一些基本观念的论析

传统中国宇宙观与现代企业行为	李亦园(17)
中国人的“公”、“私”观念.....	金耀基(40)
富贵与道德：再论价值的冲突与整合.....	文崇一(51)
均寡论衡：近代中国思想发展的一条线索.....	张德胜(78)
现代化与时空观念及其设置的转型——以土族为例	高丙中(96)

二、传统观念的新诠释

中国哲学中普遍和谐观念的现代意义.....	汤一介(108)
儒家伦理与中国现代化.....	陈 来(114)
孝与现代化.....	岳庆平(123)
中国传统文化对后现代化社会的馈赠.....	冯之浚(137)
王道与霸道新论.....	朱通华(154)

三、传统观念与价值的现代转化

儒家价值观的现代转化：理论分析与实证研究	黄光国(163)
中国人对现代化的反应：心理学的观点	杨国枢(209)
中国文化的宿命主义与能动取向.....	李沛良(240)
家族意识在农村工业化中的作用.....	王思斌(253)
传统的民族观与中华民族一体观.....	陈连开(261)

四、行为与性格

中国传统士人的政治理想与现实.....	王寿南(277)
现代化与中国知识分子性格的转变.....	吕正惠(295)
人在江湖：略说赛场概念在研究中国人计策行为中的功能	乔 健(306)

中国书法与文人性格·····	高尚仁	管庆慧(311)
现代化过程中的祖先崇拜:闽、台汉人社会之比较·····	庄英章	(325)
华人父母的权威观念与行为:海内外华人家庭教育之比较研究·····	吴燕和	(339)

五、当代观念与价值的探讨

中国大陆当今文化价值观念之探索·····	朱 谦	(351)
重建中国的社会主体文化·····	马 戎	(362)
论中国社会结构的转型及其机制·····	宋林飞	(375)
政治文化的意涵与观察·····	胡 佛	(389)
香港政治文化的持续与变迁·····	关信基	(413)
家户组成与家庭价值的变迁:台湾的例子·····	章英华	(429)
编者作者简介·····		(454)
编后记·····		(456)

个人、群体、社会

——一生学术历程的自我思考

费孝通

年近谢幕，时时回首反思多年来在学术园地里走过的道路，迂回曲折，留下的脚印，偏缪并呈；究其轨迹，颇有所悟。趁这次老友会聚，略作自述，切盼指引，犹望在此生最后的尾程中勉图有所补益。

—

对“社会”历来有两种基本上不同的看法。一是把社会看作众多个人集合生活的群体。严复翻译 sociology 作“群学”。众人成群，一个个人为了生活的需要而聚集在一起形成群体，通过分工合作来经营共同生活，满足各人的生活需要。人原是动物中的一类，衣食男女，七情六欲等生活需要，来源于自然界的演化，得之于个人的生物遗传。在这些方面人和其他动物基本上是一致的，只是生物界演化到了人这个阶段出现了超过其他动物的智力。人被生物学者称之为 homo sapiens, sapiens 就是智力的意思。凭此特点人在其满足需要上具备了超过其他动物的能力。人和人能通过共识和会意建立起分工合作的体系形成了聚居在一起的群体。

严复把 sociology 译作群学，以我的体会说，是肯定活生生的生物人是构成群体的实体，一切群体所创制的行为规范，以及其他所谓文化等一切人为的东西都是服务于人的手段。

另一种看法却认为群体固然是由一个个人聚合而成，没有一个人也就没有群体，这是简单易明的。但是形成了群体的个人，已经不仅是一个个生物体，他们已超出了自然演化中的生物界，进入了另一个层次，这个层次就是社会界。在这个层次里一个人不仅是生物界中的一个生物体，或称生物人，而是一个有组织的群体里的社会成员，或称社会人。社会是经过人加过工的群体。不仅不像其他动物群体那样依从生物的繁育机制吸收新的成员，也不像在其他动物一样，每个人可以依它生物遗传的本能在群体里进行生活，在人的社会里，孩子须按社会规定的手续出生入世，生下来就得按社会规定相互对待的程式过日子；在不同时间，不同场合，对待不同的对象，都得按其所处的角色，照着应有的行为模式行事。各个社会都为其成员的生活方式规定着一个谱法。为了方便作个不太完全恰当的比喻，像是一个演员

在戏台上都得按指定了的角色照剧本规定的程序进行表演。一个歌手都得按谱演唱。社会上为其成员规定的行为模式，普通称为规矩，书本上也称礼制或法度。它确是人为的，不是由本能决定的；是经世代不断积累和修改传袭下来的成规。通过上一代对下一代的教育，每个人“学而时习之”获得了他所处社会中生活的权利和生活的方武。不仅如此，如果一个社会成员不按这些规矩行事，就会受到社会的干涉，制裁，甚至剥夺掉在这个社会里继续生存下去的机会，真是生死所系。

社会在自然的演化中是继生物世界而出现的一个新的但同样是实在的世界。这个世界是以生物体为基础的，正如生物体是以无生的有机体为基础一样。生命的开始，出现了生物界，生物群体的发展，出现了社会界。人还是动物，但已不是一般的动物，人的群体已不是一般的群体，上升成为社会。从这个角度来看，社会本身是个实体，生物人不能认为是社会的实体，而只是社会的载体。没有生物人，社会实体无法存在，等于说没有有机物质，生物实体无法存在一样。有机物质是生命的载体，生物人是社会的载体。实体和载体不同，实体有自己发展的规律，它可以在载体的新陈代谢中继续存在和发展。正如一个生物人是由无数细胞组成，个别细胞的生死，不决定整个人的寿命。个人的生命正是靠其机体细胞的不断更新而得以延续。同样的社会里的个别成员，因其尚属生物体，还是受生物规律的支配，有生有死，但并不决定社会群体兴盛存亡。因之，生物实体和社会实体是属于自然演化过程中的两个层次。人有两个属性：生物人和社会人。

这一种把社会看成比生物群体高一层次的实体和把社会只看成是人的群体的生活手段，从理论上说是两种不同的看法。

二

我初学社会学时，并没有从理论入手去钻研社会究竟是什么的根本问题。我早年自己提出的学习要求是了解中国人是怎样生活的，了解的目的是在改善中国人的生活。为此我选择了社会学。现在回头看来，我是受上述第一种看法的引导而进入这门学科的。把社会学看作是一门研究人们群体生活的行为学科，很符合严复翻译的意思，社会就是人类的群体。更符合我的主观倾向的是社会所规定的一切成规和制度都是人造出来，满足人的生活需要的手段，如果不能满足就得改造，手段自应服从人的主观要求。中国人民在我这一生中正处在社会巨大变动之世。如果社会制度不是人类的手段，那就好像谈不上人为的改革了。

我第一本翻译的社会学著作是奥格朋(Ogburn)的《社会变迁》。那时我还刚刚和社会学接触。这本书给我的印象很深，因为我很同意他的科技进步引起社会变迁的理论。科技变迁了社会的其他制度也得相应地变迁，不然就出现社会脱节和失

调。科技的进步是人为的,是人用来取得生活资源的手段,其他部门向科技适应也得出于人的努力改造已有的制度。这个理论对我很有吸引力。我把这本书翻译成中文,在商务书馆出版,也可算是我进入社会学这个学科的入门标记。今天提到这件事是想说,我是无意地从上述的对社会第一种看法进入这个学科的,我说无意地因为我当时还没有领会到还有第二种看法,所以并非有意的选择。

接着我在燕京大学学习的最后一年,适逢美国芝加哥大学的派克教授来华讲学。我被他从实地观察来进行社会学研究的主张所吸住了,据说这种方法来自人类学,我就决心去学人类学,虽然我当时对人类学还一无所知。我从燕京大学社会学系毕业后,由吴文藻先生介绍考入清华大学研究院跟史禄国教授学人类学。史禄国原是帝俄时代国家科学院里的人类学研究员。十月革命时他正在西伯利亚和我国东北考察,研究通古斯人。当时俄国发生了革命,他不愿回国而留在中国进入了当时的中央研究院,后来又和同事们合不来,转入清华大学教书和著书。人类学在中国当时还少为人知,我投入他的门下,成了他所指导的唯一的研究生。

他依据欧洲大陆的传统,认为人类学所包括的范围很广,主要有人类体质、语言、考古、社会和文化。可说是人和人文的总体研究。他为我定下了一个六年的基础学习计划,包括体质人类学、语言学和社会人类学三个部门,规定我以两年为一期,三期完成。我从1933年先修体质人类学,同时补习动物学,作为第一期。按清华大学的章程,研究生学习只规定至少两年,没有限期。我就准备按他的学习计划进行,预备修完三期。到1935年暑假我结束了第一期,学会了人体测量和体质类型分析,写出了两篇论文,经过考试委员口试及格,按清华的章程,两年后考试成绩优秀可以取得清华公费留学的资格。1935年正逢史禄国的休假期,而且他自己又另有打算,决定休假后不再继续在清华任教。所以他为我作出了新的安排,1935年暑假后到国内少数民族地区进行调查一年,然后1936年由清华公费出国晋修,他不再自己指导我第二和第三期的学习计划了。

我按他的意见,1935年暑假到广西大瑶山,现在的金秀瑶族自治县,去进行实地调查。我携带了人体测量仪器以进行体质调查,并有前妻王同惠同行,共同进行社会调查。该年12月中结束了大瑶山里的花篮瑶地区的调查后,准备转入附近坳瑶地区时,在路上迷失方向,遭遇不幸事故,我自己负伤,前妻单独离我觅援,溺水身亡。我在医伤和休养期间按和王同惠一起搜集的资料写成《花篮瑶社会组织》。这是我第一本社会实地调查的成果。

按史禄国所设计的学习进程,这是我超前的行动,因为社会人类学这一部分是安排在第三期学习计划里的。在编写这本书之前我只阅读过史禄国关于满族和通古斯族的社会调查,印象并不深,而且我对社会理论也并没有系统地学习过。回想起来,从史禄国老师学到的也许就是比较严格的科学态度和对各个民族在社会结

构上各具特点、自成系统的认识。所谓各有特点、自成系统就是指社会生活的各部门是互相配合而发生作用的,作为一个整体就有它特独的个性。我通过瑶族的调查,对社会生活各部门之间的密切相关性看得更清楚和具体了。这种体会就贯串在我编写的这本《花篮瑶社会组织》里。我从花篮瑶的基本社会细胞家庭为出发点,把他们的政治、经济各方面生活作为一个系统进行了叙述。

瑶山里所取得的体质测量资料我没有条件整理,一直携带在行李里,最后在昆明发生李闻事件后仓促离滇全部遗失,花篮瑶的体质报告也就永远写不出来了。但这并不是说我这两年体质人类学的学习对我的学术工作上没有留下影响。除了我对人类的生物基础有了较深的印象外,通过分析类型进行比较的科学方法也为我以后的社会学调查开出了一个新的路子。

我原有的学习计划既然发生了改变,1936年暑假我就准备出国,并由吴文藻先生安排,决定到英国 L. S. E 跟马林诺斯基学习社会人类学。就史禄国给我预定的计划而论,免去了语言学的一节。

从瑶山回到家乡我有一段时间在国内等候办理出国入学手续,我姐姐就利用这段时间为我安排到她正在试办农村生丝精制产销合作社的基地去参观和休息,这是一个离我家不远的太湖边上的一个名叫开弦弓的村子。我利用在村里和农民的往来,进行了一次有类于在瑶山里的社会调查。我带了这份在这村子里收集到的有关农民生活的调查资料一起到了伦敦。

我根据这批开弦弓的调查资料写出的提纲,首先得到了当时我在伦敦的导师 Firth 的肯定,随后又得到 Malinowski 的注意,当即决定他自己亲自指导我编写以中国农民生活为主题的博士论文。当时我并不明白为什么我能获得这样顺利的学习机会。后来在有人看到我的论文后,向我提出了个问题:你怎么会在没有和 L. S. E 接触之前,就走上了功能学派的路子?那时我才明白我从史禄国那里学来的这些东西,着重人的生物基础和社会结构的整体论和系统论,原来就是马氏的功能论的组成部分。我当时只觉得马氏所讲的人类学是我熟悉的道理。我们相见以前,已有了共同的语言。

回到我第一节里提出对社会的两种看法,我在这个阶段还没有作出明确的选择。原因也许在我当时并没有意识到除了第一种看法之外,还有第二种看法,和两种不同看法的区别。这表明我在理论上不够敏感,也就是功底不深。

我对史、马两位老师理论上的特点直到现在也不敢说已经了然。我听说史禄国后来看到了我那本《江村经济》时曾经表示过不满意的评论。我模糊地感觉到在他的理论框框里,我这本书是找不到重要地位的。但由于我没有吃透他的理论,我还不敢说哪些方面引起了他不满意的反应。

对马氏的理论我多少有一些捉摸。按他已经写出来的有关文化功能的理论,按

我所理解的程度来说,基本上是属于我上述的第一种看法。马氏的功能论的出发点是包括社会结构在内的,文化体系都属于人用来满足其基本生物需要及由生物需要派生的各种需要的手段。这一点他是一直坚持的,同时他也承认文化的整体性,就是说人为的满足其需要而创造出的文化是完整的,所谓完整就是完备而整体的。它必须满足人作为生物体所有的全部需要,本身形成一个整体,其各部分是相互联系和配合的一个体系。简单说是整体论和系统论。

他提出这一套理论是有其历史背景的,他是个人类学中主张实地调查的先行者。他长时间的住在 Trobriand 岛的土人中间,学会土语,直接参与土人的集体生活,他深深觉得要理解一个群体的生活必须从整体上去观察他们怎样分工合作,通过有系统的活动来维持他们的生活,也就是满足他们的需要,而人的一切需求都是从人作为一个生物体而发生的。食色性也,是从人是动物这个属性上带来的。从这个基本的生物需要出发,逐次发生高层次的需要,如维持分工合作体系的社会性的需要等等。他用这个理论来批判当时在人类学界盛行的文化传播论、历史重构论等等,因为这些理论都是把文化要素孤立起来,脱离了人而独立处理的。比如当时就有些学者把图腾信仰脱离他所发生的具体群体而研究其起源,流动和在人类整个历史发展中的地位等等。他以当时盛行在欧洲的人类学作为靶子,针锋相对地提出功能论、整体论和系统论。这在人类学学科史上是一次革命性的行动,使人类学的研究回归到科学的行列。

三

马氏自己称他的人类学理论是功能学派。他的所谓功能,就是文化是人为了满足其需要而产生的,所以都是有用的手段,文化中各个要素,从器物到信仰对人的生活来说都是有功能的,功能就是满足需要的能力,简单说就是有用的。功能一词是英文 function 的译文。这词在英文中原有两个意义,一是普通指达到目的所起的作用,二是在数学里的函数,如果说甲是乙的函数,甲变乙也随着要变。马氏称自己是功能学派实际上是一语两义都兼有的。但在叙述他的理论时却常强调第一个意义,比如他在论巫术时就强调它在支持实际农作活动的节奏和权威的作用,用来批判过去认为巫术是未开化的人思想上缺乏理性的表现,是一种前科学或假科学思想的产物。十九世纪在欧洲人类学充满着当时通行的民族优越感,把殖民地上的土人看成是未开化的野蛮人,把土人的生活方式看作是一堆不合理的行为。功能论是针对这种思想的批判,但是这种理论走到极端,认为文化中一切要素都是有用的,又会给人以存在就是合理的印象。这个命题在哲学上常受到批判,在常识上也和社会的传统中颇多对人无益而有害的事实不能协调。至于把满足生物需要作为

功能的基本标准更是不易为普通人所接受。因之当马氏的功能论在人类学中盛极一时之际,就有不同的看法出现。而且就出现在也自称是功能学派的阵营里。最突出的是曾到过燕京大学讲学的 Radcliffe—Brown。

布朗也是主张实地调查而且主张文化整体论和系统论的人类学者。但是他认为功能的意义不必挂上有用无用的鉴别上,更不应当和生物需要挂钩,他把功能意义作数学中的函数来讲,那就是把功能的含义去掉了马氏所强调的一半。当时我们这些年轻的学生,经常把他们两个看成是在唱对台戏的主角。对我这个对理论缺乏敏感的人来说,在这场争论中除了看热闹之外,并没有认真思考加以辨别,而实际上却被这个争论带进了我在本文开始时所述对社会的两种看法的迷阵里。当我接触了功能派的先锋法国涂尔干的著作之后,对第二种看法发生了兴趣。他比较明确的把社会看成本身是有其自身存在的实体,和生物界的人体脱了钩。

我在医预科和在体质人类学课上受到的基础训练和社会文化和生物挂钩原是比较顺理成章容易接受的。但是我对社会的看法却被马、布的争论所动摇了,特别是联系到在瑶山和在开弦弓的实地调查的经历,使我逐渐倾向布氏的一面。我在初步进入社区的实地调查中所得到的感受值得在这里回忆一下。

当我踏入一个社区时,我接触到的一群不相识的人。我直接看到的是各个人在不同场合的行动举止。这一片似乎纷乱杂呈的场面里,我怎样从中理出个理解的头绪呢?这时我就想到了社会行为是发生在社会所规定的各种社会角色之间,不是无序的而是有序的。如果我从这个角度去看在我面前展开的各个人的活动,就有了一个井然的秩序。不论哪一家,我们如果用父母、子女、亲戚、邻居等社会角色去观察这些似乎是杂乱的个人行为,就可以看到在不同人身上出现重复的行为模式,比如不论哪一家,母亲对儿子之间相互的行为都是类似的,成为一种模式,而这套行为模式却不同于妻子对丈夫,甚至不完全相同于母亲对女儿之间的相互行为。我在实地调查中才理解到一个社区中众人初看时似乎是纷杂的活动,事实上都按着一套相关的各种社会角色的行为模式而行动的。再看各种社会角色又是相互配合,关节节构成一个网络般的结构。从这个结构去看这社区众人的行为就会觉得有条有理,一点不乱。而且这个有条有理的结构并不是当时当地的众人临时规定的,而是先于这些人的存在,也就是这些人从小在生活中向一个已存在的社会结构里逐步学习来的。这就是个人社会化的过程。这个结构里规定的各种角色间的相互行为模式也是个人在社会中生活时不能超出的规范,一旦越出就有人出来干涉,甚至加以制裁。也因之在一个外来的调查者所能看到经常都是些按照社会模式而活动的行为,有时也可以见到一些正在或将会受到制裁的超规行为。作为一个人类学者在实地调查时,通常所观察到的就是这些有规定的各种社会角色的行为模式。至于角色背后的个人的内在活动对一般的人类学者来说就是很难接触到的。

我的社区调查不论在瑶山或在江村,现在回头来看,是不够深入的,还是满足于社会角色的行为模式,因而影响了我对社会的看法,把它看成了自成格局的实体,表达得最清楚的是我根据讲课内容编出的《生育制度》。

我本人的具体经历也影响了我学术观点的形成。所以在这里得补充几句。我是1938年离开伦敦的。那时,我国的抗日战争已进行了一年,我的家乡已经沦陷,原在沿海的各大学都已迁入内地。所以我只能取道越南回国,到达昆明,在当时的云南大学和由清华、北大、南开联合的西南联大工作。实际上,我到了云南,立即继续我的社会调查,接着以罗氏基金对燕京大学的社会学系的资助在云南大学成立了一个社会学研究中心,为了避免轰炸,设立在昆明附近呈贡的魁星阁,而普通就称魁阁。从这时起,我的学术环境是相当偏僻和孤立的,除了少数原来的师友外,和外地及国外的社会学界几乎隔绝。不仅我们在当时和自己这个小圈子之外的思想很少接触,而且没有收集和储藏过去社会学书籍和资料的图书馆,我们对国内外过去的社会学遗产也得不到运用。这种缺乏消息交流对学术思想的发展确是一个很大的限制。现在回想起来,就能看到这种特殊环境的确对我自己学术思想有很大的影响。影响之深不仅是当时寡陋孤闻,而且造成了自力更生,独树一帜,一切靠自己来的心理,一直发展成为我后来不善于接受新的社会学流派的习惯。

1943年我虽则有由美国国务院的邀请参加了当时所谓“十教授访美讲学”的机会在美国住了一年,但是我却利用这时期,忙着编写在魁阁的调查结果。在美国几个大学的同行协助下写出了 *Earth bound China* 和 *China Enters the Machine Age* 两书。说实话我并没有用心去吸收当时国外人类学和社会学的新思潮。比如我在哥伦比亚见过 Linton,在芝加哥见到 Redfield,哈佛商学院见过 Eiton Mayo,我也在编写上述两书时都得到了他们的关切和具体协助,但是我对他们的著作却没有深入的钻研。除了我回国后翻译过 Mayo 的一本著作外,对其他几位老师的著作并未认真细读。至多是吸收了一些皮毛,为我已在胸中长成的竹子添些枝叶。

我在老朋友面前无需掩饰,从四十年代后期起,直到七十年代结束前一年我在国际的社会学圈子里除了两次简短的接触之外是个遗世独立的人物。

四

回到我在昆明这一时期,我们在魁阁的研究工作是按照了《江村经济》所走出的这条路前进的。这条路我们称之为社区研究。社区这个名词是我这一代学生时代所新创的。其由来是1933年燕京大学社会学的毕业班为了纪念派克教授来华讲学要出一本纪念文集,我记得其中有一篇是派克自己写的文章需要翻译,其中有一句话“Commnity is not Society”,这把我们卡住了。原来这两个名词都翻成“社会”的,

如果直译成“社会不是社会”就不成话了。这样逼着我们去澄清派克词汇里两者的不同涵义。依我们当时的理解,社区是具体的,在一个地区上形成的群体,而社会是指这个群体中人与人相互配合的行为关系,所以挖空心思把社字和区字相结合起来成了“社区”。

社区这个概念一搞清楚,我们研究的对象也就明确了,就是生活在一个地区的一群人的社会关系,社区可大可小,一个学校,一个村子,一个城市,甚至一个民族,一个国家,一直可以是团结在一个地球上的整个人类。只要其中的人都由社会关系结合起来,都是一个社区。有了这个概念我们实地观察的对象也有了一定范围。我当时就提出可以在瑶山进行民族集团的社区研究,也可以在各地农村里进行社区研究。在1933年这种社区研究就在燕京大学学生里流行了起来。我到了昆明还是继续走这条路子。

还应当提到的是魁阁研究工作标榜的特点是比较方法和理论和实际结合。在接受派克社区研究的概念和方法时,同时是由吴文藻先生为首提出的社会学中国化的努力方向。燕京大学的学生就是想通过社区研究达到社会学的中国化。社会学中国化其实就是社会学的主要任务和目的是在讲清楚中国社会是个什么样的社会。通过社区研究能不能达到这个目的呢?当然我们要说明中国社会是个什么样的社会,科学的方法只有实地观察,那就是社区调查。但是有人就质问我们,我们的社区研究如果是一个具体的社区,那也只能是中国的一部分,你们能把全国所有的农村城市都观察到么?社区研究只能了解局部的情况,汪洋大海里的一滴水,怎能不落入以偏概全的弊病呢?我们对此提出了比较方法和理论和实际结合的对策。我在这里不能详细加以说明,好在我前年在东京的一个讨论会上发表的“人的研究在中国”的发言中已经答复了这个问题,这里不再重复了。

这里我想说的是社区研究的理论基础是直接和1936年到燕京大学讲学的布朗有关的。他在美国芝加哥大学开讲的人类学课程,就称作为比较社会学。社区研究接纳了布朗对社会的系统论和整体论的看法。我想只有从每个社区根据它特有的具体条件而形成的社会结构出发,不同社区才能互相比较。在互相比较中才能看出同类社区的差别,而从各社区具体条件去找出差别的原因,进一步才能看到社区发展和变动的规律,进入理论的领域。

魁阁的社区研究从1938年到1946年,一共只有8年,而且后来的3年由于教课任务的加重和政局的紧张,我自己的实地调查已经无法进行。所以魁阁的工作只能说是社区研究的试验阶段。这种工作一直到80年代才得到继续。

魁阁时期的社区研究基本上是瑶山和江村调查的继续。如果把这两期比照看看,这一期除了继承整体性和系统性之外,加强了比较研究同理论挂钩的尝试。先说比较研究。如果要从本人的经历中寻找比较研究的根源,还应当推溯于我在清

华研究院里补读比较解剖学和跟史禄国学习的人体类型分析。我们既然已在由内地看到了和沿海不同农村在社会结构上存在着差异,我们更有意识的在昆明滇池周围寻找条件不同的农村进行研究,用以求证我们认为凡是受到城市影响的程度不同的农村会发生不同的社会结构的设想。这种方法上的尝试,我在 *Earth bonnd China* 一书的最后一章里作了系统的申说。这不能不说是魁阁的《云南三村》比了瑶山和江村的研究在方法及理论上提高了一步。

比较研究的尝试在另一方面更使我偏向于本文开始时提出的对社会的第二种看法,就是把社会作为一个本身具有其发展的过程的实体,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,而靠近了布朗重视社会结构的功能论了。

五

魁阁后期,由于兼任云大和联大两校的工作以及当时政治局势的紧张,我不便直接参预实地调查,所以更多时间从事讲课和写作。也可以提到,当时直线上升的通货膨胀使个人的实际收入不断下降,而我又在 1940 年成了一个孩子的父亲。我们在呈贡的农村里赁屋而居,楼底下就是猪圈,生活十分艰苦。因之,我不能不在固定的薪金之外,另谋收入。我这个书生能找到的生活补贴,只有靠我以写作来换取稿费。我在当时竟成了一个著名的多产作家。大后方的各大报纸杂志上经常发表我的文章,我几乎每天都要写,现货现卖,所得稿费要占我收入之半。写作的内容,不拘一格,主要是我课堂上的讲稿和对时事的评论,以及出国访问的杂记。这段时间里所发表的文章后来编成小册子发行,其中比较畅销的有《初访美国》、《美国人的性格》、《重访英伦》、《内地农村》、《乡土中国》、《乡土重建》、《生育制度》、《民主、人权、宪法》等。

这许多为了补贴生活而写下的文章里,其实更直接暴露我的思想,而我思想也密切和我的学术思路相联系的。现在回头翻阅一看,其中很明显的贯串着我在上面所说的向社会实体的倾斜。我的三本访外杂写,实际是把英美的社会分别作为各具个性的实体所谓民族性格来描述的。尽管其中我常用具体看到的人和事作为资料,我心目中一直在和中国社会作比较。比如我把住处经常迁移的美国城市居民和中国传统的市镇和乡村的居民相比较而以“没有鬼的世界”来表明美国社会的特点。文内尽管有人有事,而实际是把他们作文化的载体来处理的。

我在美国时特别欣赏 R. Benedict 的《文化模式》和 M. Mead 的《美国人的性格》,我根据 Mead 这本书,用我自己的语言和所见的事实写出了《美国人的性格》一系列文章,并编成一册。这里所说的社会性格都是超于个人而存在和塑型个人的

社会模式。这不是把社会看成了超人的实体的思路么？我又写出了《乡土中国》一系列文章，也许可以说和《美国人的性格》是姐妹篇，现在看来，这种涂尔干式的社会观已成了我这一段时期的主要学术倾向。

上面已提到这种倾向在理论上表白得最清楚的是在1936年完成那一系列《生育制度》的文章。我明确地否定家庭、婚姻、亲属等生育制度是人们用来满足生物基础上性的需要的社会手段，相反，社会通过这些制度来限制人们满足生物需要的方式。这些制度是起着社会新陈代谢的作用，甚至可以说，为了解决生物界中人的生命有生有死的特点和社会实体自身具有长期绵延、积累和发展的必要所发生的矛盾而发生的社会制度。我说如果从以满足两性结合的生物需要作为出发点，其发展顺序应当是说由于要满足两性结合的需要而结婚生孩子，接着不得不抚育孩子而构成家庭，又由于子孙增殖而形成亲戚，这种一环扣一环可说是“将错就错”形成的社会结构。如果反过来看由于社会需要维持其结构的完整以完成其维持群体的生存的作用，必须解决其内部成员的新陈代谢的问题，而规定下产生、抚育新成员的办法，而形成了“生育制度”。这个制度并不是用来使个人满足其生物上性的需要，而是因婚姻和家庭等规定的制度来确定夫妻、亲子及亲属的社会角色，使人人得以按步就班地过日子。这两种对“生育制度”的不同理解正好说明功能派里两派的区别。

我这本《生育制度》是在1946年和潘光旦先生一起住在乡间时完成的，他最先看到我的稿纸，而且看出了我这个社会学的思路，和他所主张的优生强种的生物观点格格不入。当我请他写序时，他下笔千言，写了一篇“派与汇”的长文，认为我这本书固然不失一家之言，但忽视了生物个人对社会文化的作用，所以偏而不全，未能允执其中。

他从社会学理论发展上提出了新人文思想，把生物人和社会结合了起来，回到人是本位、文化是手段的根本观点。这种观点我们当时并没有弄通。而且我们当时的处境并没有条件和心情展开学术上的理论辩论。我把全书连着这篇长序交给商务书馆出版后，自己就去伦敦访问。1947年返回，我和潘先生虽则同住一院，但却无心继续在这个社会学的根本观点上进一步切磋琢磨，这场辩论并没有展开，一直被搁置在一旁，经过了近半个世纪，潘先生已归道山，我在年过八十时才重新拾起这个似乎已尘灰堆积的思绪，触起了我的重新思考，这已是九十年代的事了，留在下面再说。我这本《生育制度》实际上结束了我学术历程的前半生。

1947年在英国访问以及回国之后到1949年北京解放，这段期间从我写作上说我曾称之为“丰收期”，北京的“中建”周刊，上海的《观察》周刊和《大公报》经常有我的文章，但我所写的主要是时事评论，其中固然表达我对社会的基本观点，而且通过观察及三联书店出版了我在抗战时期所发表的文章的集子，一时流传很广，成了当时的一个多产作家，但是回头来看，这段时间，在学术思想上并没有什么新