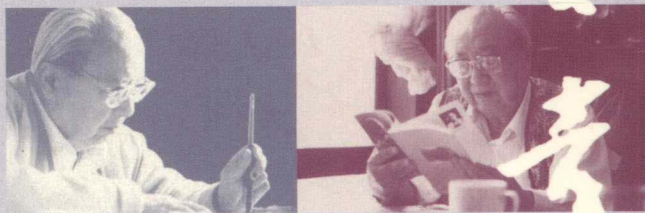


费孝通



文化主体性与 历史的主人

费孝通学术思想研究

李友梅◎主编

费孝通

文化主体性与
历史的主人

费孝通学术思想研究

李友梅◎主编

图书在版编目(CIP)数据

文化主体性与历史的主人:费孝通学术思想研究/
李友梅主编. —上海:上海人民出版社,2010
ISBN 978-7-208-09559-5
I. ①文… II. ①李… III. ①费孝通(1910~2005)
-思想评论 IV. ①K825.4
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 190385 号

责任编辑 于力平

封面装帧 人马艺术设计工作室·储平

文化主体性与历史的主人

——费孝通学术思想研究

李友梅 主编

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

常熟新骅印刷厂印刷

开本 635×965 1/16 印张 14.5 插页 4 字数 192,000

2010 年 10 月第 1 版 2010 年 10 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-09559-5/C·366

定价 28.00 元

目 录

李友梅	导言	1__
张江华	克里斯玛、公共性与中国社会 ——有关“差序格局”的再思考	9__
张敦福	“消遣经济”的现代意义 ——重读《禄村农田》	35__
汤艳文	福利供给与士绅的权力 ——费孝通“绅权”思想研究	55__
耿 敬	文化自主性与边区的现代化 ——费孝通边区开发思想研究	78__
巫 达	论费孝通先生的族群认同建构思想	95__
陈志勤	费孝通的小城镇研究与日本的内 发型发展论	108__
刘春燕	在流动的都市中重塑“邻里” ——费孝通的城市社区建设思想	137__
沈关宝	社区发展的意义与目标	160__
刘春燕	回归传统文化 重建道义秩序 ——儒家思想与费孝通晚年的学术再造	171__
沈关宝	从学以致用、文野之别到文化自觉 ——费孝通的文化功能论	193__
李友梅	文化主体性及其困境 ——费孝通文化观的社会学分析	210__

导言

李友梅

2010年11月2日,是费孝通先生的百年诞辰。费老的一生,与他所时刻关注的国家的命运紧紧联系在一起。他出生于清代末年,成长于民国时期,早年接受的是与中国传统并未完全隔绝的新式教育,而在其青年时代,又负笈英伦,接受当时最为严格的西方现代学术训练。归国后,在中国最动荡的战争年代,费老成长为这一时期中国学界最知名的知识分子之一。1949年后,费老以满腔热情参与新中国建设,却又在1958年至1978年间遭遇了一生中最大的艰难。改革开放之后,费老不但一如既往地参与学科重建,培育人才,而且“行行重行行”,深入到这一时期中国经济社会的新实践。因此,当他2005年去世时,费老不仅是享有国际声誉的学者,而且也是一位杰出的社会活动家或社会实践者。费老的这种将知识生产与社会实践紧紧结合在一起的人生,也许是今后的学者难以企及的。

今天我们在费老百年诞辰之际,如何缅怀费老的学术与人生?如何理解中国知识分子的角色与责任?费老的学术观点还能适应当代中国的转变吗?我们又当如何继承和发扬费老的学术观点?或者,费老如果在世,面对五年之中的社会转型,他又会如何提问?上述的种种疑问,仍是需要我们给予回答的。

正是基于以上的问题,我和我的同事撰写了这本论文集,这本论文集并不是对费老一生学术工作的全面总结,而是各位学者试图对上述

问题从各自的角度来认识并阐释费老的为学态度。作为这本书的导言,我也想依据这些研究与个人的理解来谈谈我对费老的一些理解。

一

首先,很多人依据费老的人生经历很容易地将费老视为中国传统绅士的继承人,譬如最近出版的一本有关费老学术史的研究著作,书名就题为“最后的绅士”,(杨清媚,2010)尽管这本著作并没有直接指称费老就是“最后的绅士”,但隐含的结论似乎也是认为费老活跃于学界、政界,走的是“学而优则仕”的传统中国士大夫的道路。

不过,在本书导言的作者看来,简单地将费老比附于传统的士绅似乎是不确切的,也未必能得到费老本人的认同,尤其是在费老的早期思想里,曾对这一社会阶层有过非常严厉的批评。

费老对士绅的批判主要来自于费老对中国皇权的否定。在费老看来,中国皇权是一种彻头彻尾的暴力。这种暴力主要表现在两方面:一方面是中国皇权的获得与变更完全是依赖武力决定的,胜者为王,败者为寇;另一方面是皇帝垄断一切权力,君主的权力不受限制,所有的官员只是其仆人与工具,并不真正拥有权力。

费老认为,绅士在中国皇权的绝对控制之下有三方面的重要作用。一是合法化王权,这一过程起始于汉董仲舒所发明的“天意”、“天命观”,使知识分子获得了对王权进行象征诠释与合法化的资格;二是用儒家的伦理规范和限制王权的滥用;三是绅士透过对地方社会的掌控将皇权限制在一定空间范围。费老认为,中国传统的社会结构,顶端是中央政府,底部是地方自治单位,皇权最终需要通过绅士这类中介传达到基层,绅士因此可以一定程度上消解与抵制皇权,也可以透过其在朝廷的亲属、同学或朋友间接影响皇帝本人的决定。总之,绅士阶级承担了帝国体制下承上启下的责任。

在费老看来,绅士虽然客观上起到了限制皇权滥用,并提供地方公

共性的作用，^[1]但却并非出自崇高的动机，相反其动力是“逃避被支配的命运，同时接近权力的泉源”。“在不受限制的君主权力之下，不仅要保护他们自己，而且保护他们的亲属和整个家族，要做到这一点，不仅需要依靠宪法或者法律的手段，而且也靠个人的影响。这正是他们所寻求的，不是向皇帝的权威挑战，而是去接近他，并为他服务，同时从这种服务中得到好处，争取把皇帝要求的负担转移到那些阶层较低的人的身上去。有产阶级企图使帝王的权力在他们身上失效，从而避免老虎的攻击。成群的官吏连同他们的亲属，在中国社会里形成一个不受法律影响的特殊阶级，他们可以免去税收和征兵的义务。然而，他们没有真正的政治权力。”（费孝通，2006：8）

这就是说，费老认为传统士绅的行为只是为了在皇权的高压下明哲保身，避免自己或其周边的人成为君主权力的牺牲品。他们屈服于皇权，既不具备斗争性、革命性，甚至也不具备完整的公共性，因为他们很可能只保护一个小团体的利益，甚至会将皇权的暴力转嫁到更低的社会阶层。费老甚至批判他们主要的知识资本对推动中国历史的前进也是无足轻重的，因为“在中国传统社会里，知识分子作为一个阶级来说，是不懂技术知识的，他们的垄断权是建立在历史智慧、文学消遣，以及表现自身的艺术才能的基础之上的”（费孝通，2006；第三章）。换言之，他们的知识只是一种脱离现代知识体系的自我消遣、自我陶醉或麻醉，让他们能在帝国阴影下过一种优雅的生活。

显而易见，对于致力于推动中国走向现代化道路的费老来说，至少是从费老早期的观点来看，他是绝对不会认为中国传统的士绅能够承担起这个历史责任的。事实上，费老也从来没有认同自己属于这一阶层。在他晚年的一份自述里，他明确地表述：“我从小有机会接触这个阶层的人，所以对他们比较熟悉，并且在我一生的经历中看到了这个旧中国士绅阶层最后走过的路程。”（杨清媚，2010：38）也就是说，他更多

[1] 汤艳文的文章讨论了这一点。

是把自己视为这一阶层衰落的历史见证人,因此,即便是考虑晚年费老对传统士绅的批判趋于缓和,费老大概也不会认为自己走的是一般传统士绅“读书做官”或者“优游林下”的老路。

二

其实,费老真正认同的是成为一个继承了中国优秀传统文化的现代知识分子,按照费老自己的说法是“通过吸收新的知识来把传统精神贯彻出来”。(费孝通,1999a:48)

费老所理解的中国优秀的传统精神,尽管没有系统表述过,但被他多次强调、认同并认为是他一生为学的根本态度:一是“天下兴亡,匹夫有责”,二是“学以致用”。费老据此认为这是他与海外学者,譬如他的老同学爱德蒙·利奇相区别的地方,他们或许以发现和创造新的知识与理论体系作为其职业目标,但费老强调他作为一个中国知识分子,应该用他的知识回报社会,参与社会实践,帮助社会进步。(费孝通,1999a:49)

对自己的学术志向,费老曾有一个比较详尽的表述:

这种“学以致用”的思想一直贯穿在我的学术研究中。我认为知识分子的本钱就是有知识,有了知识就要用出来,知识是由社会造出来的,不是由自己想出来的。从社会得到的知识应该回报于社会,帮助社会进步,这就是“学以致用”。“学以致用”本身就是中国的传统,意思就是说,得之于社会要回报于社会。我是跟着中国这一传统进行我的工作的,这也是我的志向。这志向并不是我自己想出来的,而是跟着中国的传统学来的。但是我是通过吸收新的知识来把传统精神贯彻出来,我希望这样做,做得如何我自己不敢说。(费孝通,2001:70)

费老是这样想也是这样实践的。首先,费老学术的焦点来自于中国的现实问题。费老曾把他所经历的中国时代变迁归纳为“三级两跳”:其中“三级”是指农业社会、工业社会和信息社会;而“两跳”中,第一跳是指中国从传统的乡土社会开始变为一个引进机器生产的工业化

社会,第二跳则是当代所展开的中国从工业化走向信息化的时期。费老的学术就是围绕着中国如何实现这“三级两跳”而展开,从早期的乡村工业化、到后来的小城镇研究、区域发展模式研究、中华民族多元一体研究以及全球化问题思考,都紧扣这一主题。其次,他在认识与研究方法上倡导和推动社区调查,即便在晚年,也在身体许可范围内,深入实地调查,或者把学生派到田野之中去。第三,也是最重要的,费老并不满足于做一个单纯的学者,从早期的民主运动参与,到后期在国家领导层的政治参与,费老不仅以自己的知识为社会的发展积极建言献策,还亲身参加到社会实践之中,虽然这使得费老一生命运曲折起伏,但费老从没后悔过自己的人生选择。

也就是说,费老虽然对现实生活中士绅的庸俗生活有所批判,但对中国传统知识分子的理想与价值却高度认同。刘春燕的文章正是在这一意义上讨论了费老晚年儒家思想的回归。在费老看来,每个人其实都有自私的一面,儒家的“仁”与“克己复礼”,就是主张用公控制和改造私,从而修身、齐家、治国、平天下。(费孝通,1999b:313—314)这样的知识分子,不会以一己之私来衡量个人得失,而是能够“推己及人”,从公共性角度看待其个人的境遇。我们看到,费老所推崇的一些师长都具有这一品质,典型如潘光旦先生,直到遭遇迫害死在费老怀里时,他有的不是“抱怨”与“冤屈”,而是对时代及其命运的理解。(费孝通,2001:83—87)事实上,费老终其一生,都在感叹中国传统知识分子这类优秀品质在一代一代间日渐衰减,到了晚年,费老更明确地呼唤用儒家的“德性”传统重建中国社会的“道义秩序”。

费老对中国知识分子社会责任的强调也是与他对中国社会结构的思考联系在一起的。众所周知,费老使用“差序格局”这一概念来描述中国社会结构,这一概念实际是认为中国社会的所谓公的领域是由私人领域扩张与转化而来的。^[1]因此,中国社会的“道义秩序”实际取决于

[1] 具体见张江华文章的分析。

“差序格局”中中心个体的“德性”。在费老看来,中国历史经验表明,仅仅依赖暴力是维持不了中国社会的整合的,以“德”服人的“王道”最终要胜过以“力”服人的“霸道”。儒家承担起的责任就在于规范和引导权力中心,使社会控制能够走上“王道”而非“霸道”,国家与社会良好的秩序才有可能最终实现。(费孝通,1999b:313—314)因此,中国社会的知识分子与精英有责任继承儒家的这一传统,承担起建立中国社会公共性的责任,用他们的知识参与到社会实践过程之中。

但是,费老明确意识到,知识分子的知识是需要随时代而更新的。这就是说,我们不能依赖中国传统知识与历史经验来推动和促进中国的现代化发展,因此,吸收与发现新的知识才能更好地完成“学以致用”的使命。因此,费老在其学术生涯中非常重视的两点:一是不断从现实社会生活中总结与发现新的现象与新的问题,包括中国社会变迁过程中所出现的新的社会现象,以及内外社会环境的变化;二是费老知道中国的现代化遭遇只能通过现代知识体系来加以认识,因此,费老到晚年还强调中国社会学、人类学需要“补课”并亲身付诸实践。事实上,我们从陈志勤、巫达的文章中可以看到,直到晚年,他的观点仍然能够产生国际性的学术对话,仍具有国际性的学术视野与眼光。

三

尽管费老身上打下了中国传统的烙印,并深刻认识中国传统精神的重要意义,但费老并不认为传统可以救中国。事实上,费老强调知识分子的社会责任,推崇“学以致用”,希望知识分子具有“文化自觉”的精神。

晚年费老,更进一步认识到了个人自主性的作用。1993年费老所撰写的“个人·群体·社会”(费孝通,1999a:467—490)一文中,对自己一生的学术作了一个总结与梳理。费老认为他个人早期学术上最重要的忽略是“只见社会不见人”,即过分重视了社会对个人的塑造而忽略

了个人的主体性。费老以“文革”中的个人经验为例,说明相对于社会这个实体,个体的人同样也是一个实体,个体不仅仅是被动地接受社会结构的模塑,甚至可以是“社会的对立体”。这种“对立”与“反叛”也就成为社会结构变化的最重要因素,因此,我们需要“一方面既承认个人跳不出社会的掌握,而同时社会的演进也依靠着社会中个人所发生的能动性和主观作用”。即费老认为我们每个人既在原有的社会结构下行动,也参与新的社会建构,我们每个人的思考与行动既受制于历史,也同时在创造新的历史。因此,民族的发展,取决于该民族中的个体的集体自觉。显然,作为社会精英,该民族中的知识分子应该承担起更大的作用。

因此,中国知识分子参与社会实践与“学以致用”就不仅是继承与发扬中国优秀传统文化,而且也是知识分子所必须承担的一种历史责任。正是从这一意义上,费老提出“文化自觉”这一概念。在费老看来,“文化自觉”实际就是一定文化中的人对其文化的“自知之明”,知识分子的责任就在于正确完成对其自身文化的自我认识,从而“增强对文化转型的自主能力,取得为适应新环境、新时代而进行文化选择时的自主地位”。(费孝通,2001:67)

费老指出,这种“文化自觉”既不是“文化回归”、“坚守传统”,也不是“全盘西化”,而是“大家根据自己不同的文化传统来进行创造,这就是文化的自觉和自新。自新,就是自我更新,从传统的基础上来自新,而不是从零开始”。费老预言21世纪将出现“人类文化的自觉”,(费孝通,2001:70)原有的西方中心论引导下的文化研究,是西方中心主义的,已无法体现非西方文化的自主性和生命力,(费孝通,2001:377)新的“文化自觉”的风气将逐步在世界各地展开。因此,在多元文化并存的当代世界,中国知识分子不应该丧失这一历史机遇,“在新一页人类文化发展史上,应该有中华民族实现文化自觉的恢弘篇章,在世界上起一个带头的作用”。(费孝通,2001:70)

在《进入二十一世纪时的回顾和前瞻》一文里,费老明确表述:

在就要结束这篇讲词的时候,我想特别强调一下争取文化选择的自决权问题。在人文重建的整个过程中,我们可以接受外国的方法甚至经验,但所走的路要由自己决定。文化自觉、文化适应的主体和动力都在自己。自觉是为了自主,取得一个文化自主权,能确定自己的文化方向。相应的,在我们这些以文化自觉、文化建设为职志的社会学、人类学工作者来说,也要主动确定自己的学科发展方向。(费孝通,2001:410)

因此,费老一生的学术其实更多是围绕文化主体性而展开的,他所期望的是中华民族文化的自我更新与发展,是中华民族成为其自身发展的历史的主人,中国知识分子则承担引领社会与文化走向“文化自觉”、“文化自决”的历史责任。

参考文献

- 杨清媚,2010:《最后的绅士:以费孝通为个案的人类学史研究》,世界图书出版公司。
- 费孝通,2006:《中国绅士》,惠海鸣译,中国社会科学出版社。
- ,1999a:《费孝通文集》(第12卷),群言出版社。
- ,1999b:《费孝通文集》(第14卷),群言出版社。
- ,2001:《费孝通文集》(第15卷),群言出版社。

克里斯玛、公共性与中国社会

——有关“差序格局”的再思考

张江华

在费孝通所有的著作中,《乡土中国》的阅读率无疑是最高的。这本薄薄的小书从最初问世直到现在,已过去 60 多年,不仅吸引了一代代的年青学子因阅读这本书而有志于从事社会学、人类学学习与研究,而且也让许多已有所成的学者因不断重读这本书而获得新的灵感与启示。其读者群也不仅限于社会学、人类学领域而广泛扩展到包括学术界之外的社会各领域与各阶层。

这是一件值得深思的事件。这本书文字的深入浅出、所列举实例的自然亲切固然是它赢得各式各样读者的重要原因,但更重要的,应该是费孝通对中国社会与文化现象的准确捕捉与把握,因此,即便针对这类现象,费孝通所提出的概念“没有经过琢磨,大胆朴素”,但重新阅读总能给人以启迪:我们不但从中发现许多当代社会学、人类学理论与观点可以从这里找到出发点,也发现费孝通所提出的许多概念蕴含着可以进一步挖掘的潜力,经得起现代的重新诠释,从而使得这本在费孝通本人看来还“不成熟”(费孝通,1985: I)的著作常读常新,具有经典的意味。

关于这一点,对其中“差序格局”概念的重新解读体现得最为典型。几十年来,不同的阶段不断有人试图对该概念给予厘清与进一步明确的阐释,也不断有人将其与国际上新的理论进行衔接以更好地把握对中国社会及其变迁的研究。尤其是近几年,几位国内外重要的社会学

家与人类学家又不约而同地撰文表述了对这一概念内涵及其学术意义的新的理解。这一切不但表明“差序格局”这一概念在费孝通整个学术体系中的重要性,也说明该概念仍有探索的空间。

本文试图从这里出发,进一步探讨由该概念所引出的一些问题,希望在费孝通诞生 100 周年之际,对总结、继承与发展费孝通的学术贡献有新的助益。

一、“差序格局”及其含义的诠释

如阎云翔所说,几乎所有有关“差序格局”的探讨都是从下列文字开始的:

我们的格局不是一捆一捆扎清楚的柴,而是好象把一块石头丢在水面上所发生的一圈圈推出去的波纹。每个人都是他社会影响所推出去的圈子的中心。被圈子的波纹所推及的就发生联系。每个人在某一时间某一地点所动用的圈子是不一定相同的。(费孝通, 1985:23)

以“己”为中心,象石子一般投入水中,和别人所联系成的社会关系,不象团体中的分子一般大家立在一个平面上的,而是象水的波纹一般,一圈圈推出去,愈推愈远,也愈推愈薄。(同上:25)

在《乡土中国》的另一处,费孝通还用了孔子的一段话给出了“差序格局”的另一个比喻:

子曰:“为政以德,譬如北辰,居是所,而众星拱之。”这是很好的一个差序格局的譬喻,自己总是中心,象四季不移的北斗星,所有其他的人,随着他转动。(同上:26)

显然,无论是水波纹模型,还是以北极星为中心的星图模型,“差序格局”的一个重要的基本含义是指社会成员之间存在着因关系的远近不同而有差别的行为互动模式,因此,以每个个体为中心、存在着一个与该个体由亲密到疏远而依次构成的社会关系网络。也正是从这一基

本理解出发,后来的学者对该概念的解释以及争论的焦点也主要集中在关系范畴的划分与关系行为模式的描述上。

首先,最为典型也最广为人知的是黄光国(2004:6—11)为“差序格局”所建立的模型。黄光国将中国社会的“关系”分为“情感性关系”、“工具性关系”、“混合性关系”三类,按照黄的定义,“情感性关系”,是指发生在家庭、密友、朋侪团体内的人际关系,满足个人在关爱、温情、安全感、归属感等情感方面的需要,其内部资源分配法则是“各尽所能,各取所需”的“需求法则”。而“工具性关系”则是与“情感性关系”相对的关系,“个体在生活中和家庭外的其他人建立工具性关系的目的是,主要是为了获取他所希冀的某些物质目标”。而“混合性关系”则是介于两者间的一种关系,其关系的维持与再生产依赖于中国传统的礼尚往来,其间运作的规则则是对“人情”与“面子”等概念的操弄。

与黄光国相类似的工作还有杨国枢所作的研究。杨国枢(1992)依据中国人的人际或社会关系的亲疏程度将中国人的关系分为三大类:家人关系、熟人关系、生人关系,对这三种关系,个人所对应的行为模式是:

在家人关系中,彼此要讲责任(即责任原则),而不那么期望对方作对等的回报(社会交换的预期最低)。在熟人关系中,相互要讲人情关系(即人情原则),以双方过去所储存的既有人情为基础,以自己觉得合适的方式与程度,从事进一步的人情往来。因无血缘关系,人情的亏空或赊欠终有限度,自然较会期望对方回报(社会交换的预期中等)。至于生人关系实即无任何实质关系,彼此相遇或打交道,只能依照当时的实际利害而行事(即利害原则)。两者之间既无血缘关系,也无人情关系,因而比较会精打细算,斤斤计较,对给与取的平衡或公道相当敏感,对回报的期望也很高(社会交换的预期最高)。(杨国枢,1992:106)

有关这段文字的意义我们后面还会谈到,显而易见,杨国枢延续费孝通的表述给出了中国社会中个体与其他社会成员的关系模式。沈毅(2007)也因此结合黄光国与杨国枢的表述制作了一个“从‘差序格局’

看‘工具—混合—情感’关系分类图”模型(图 1)。

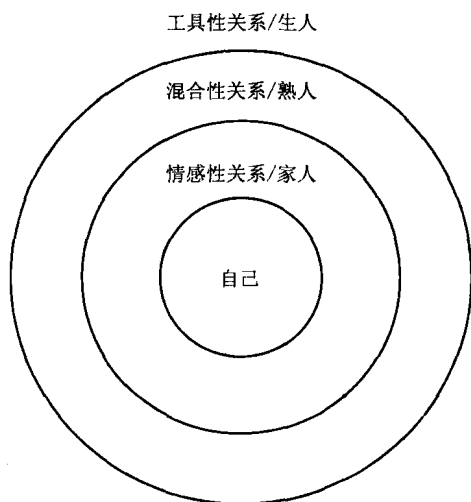


图 1 从“差序格局”看“工具—混合—情感”关系分类图

在黄光国、杨国枢之后,杨中芳(2001)、杨宜音(1999; 2000)也作了类似的研究。在格兰诺维特的研究渐趋流行后,其弟子罗家德(2007: 64)也将“差序格局”顺势与社会网研究中的“弱关系”、“强关系”概念联系在一起,建立了一个“差序格局”下的个人社会网模型(图 2)。

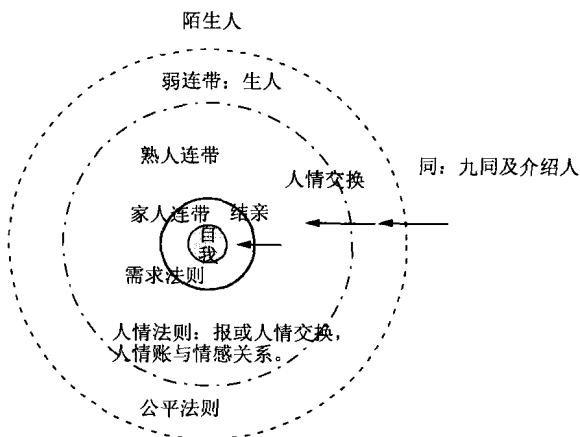


图 2 差序格局下的个人社会网示意图

近年来,阎云翔(2006)对这类“同心圆”模式提出了一个批评。阎云翔的质疑主要有两点:一是按照上面的阐述,费孝通的“差序格局”是一个平面的社会关系网,而阎认为应该是一个“立体多维”的结构。阎云翔认为“差序”实际由“差”与“序”两概念合成,即由“横向的弹性的以自我为中心的‘差’”与“纵向的刚性的等级化的‘序’”共同构成,黄光国等人的解说只注意到了其中“差”的部分而忽略了“序”的部分,因而失去了“差序格局”的丰富内涵。其二是“差序格局”应是一个社会结构的概念,而社会关系网络充其量只是社会结构的一部分,因此,简单地沿着这一方向诠释费孝通的“差序格局”概念是不完整的。

阎云翔的批评显然是有道理的。在《乡土中国》中,费孝通反复强调在所谓“差序格局”由“己”向外推过程中,中国社会与文化中的“人伦”是最重要的原则,或者认为这种“伦”实际就是“差序”本身(费孝通,1985:25)。而中国的“人伦”除了区分亲属远近与尊卑外,更重要的是强调中国社会与文化中的一些等级与从属原则,这类等级原则似乎并没有纳入到黄光国他们的思考之中。

阎云翔并没有解释他所说“差序格局”的“立体多维结构”具体是什么样子,倒是马戎(2007)在参考了阎云翔的观点后给出一个具体的描述:

如果我们再进一步引入“社会分层”结构作为空间变量,以每个人为中心,把“差序格局”中的一个个人都想像为三维空间中的一个点,其中第一个和第二个维度是社会空间中平行的距离,第三个维度是“社会分层”的距离,这些点各自推出去的波纹在四面八方、上下左右相互交汇,而且还动态地移动,由此我们可以联想到人类社会中人们之间相互关系的强弱也会因相互作用而处于不停的变动之中,或者说个人“圈子”的范围在不断地“伸缩”,这样的动态三维空间也许可以更生动地体现出“差序格局”中人与人之间复杂和变动的相互关系。

很显然,马戎实际上提出了一个与“同心圆”相应的“同心球”模型。的确,在笔者看来,如果我们依然以空间中点到点的距离作为个体与个体之间的关系距离,这类同心球的确能很好地界定一个社会成员的社