

文化主体性及其困境*

——费孝通文化观的社会学分析

李友梅

提要：如何在现代化进程中保持民族文化的自觉和主体性是费孝通思想的一贯主题。费孝通的“文化主体性”，在 20 世纪 40 年代表征为中国文化在面对西方工业化浪潮时的艰难抉择，形成了费孝通式的充满矛盾情感的自由主义文化观；到 20 世纪 80 年代，表征为从本土文化出发对中国现代化模式的反思和重建；20 世纪 90 年代则呈现为在直面全球化浪潮时主动放弃本土生活传统，在参与和学习世界游戏规则和技术的过程中创建新的主体性；到 21 世纪则表征为以儒家文化为主导，克服西方文化的工具理性弊病，推动一个“美美与共，天下大同”的人类世界的建设。在不同的历史阶段，费孝通的文化情怀始终处于各种矛盾的交织之中，这与其说是费孝通个人思想中的张力，毋宁说是处在民族认同与现代性诉求结合处的知识分子的共有困境。

关键词：费孝通 文化自觉 文化主体性

“中西古今”是 20 世纪中国知识分子最割舍不去、最萦绕于怀的四个字，在其背后，是中国文化在现代化进程中的地位和命运的问题，说到底就是中国作为一个文明古国在全球化浪潮中的自我定位和发展路向以及民族认同的问题。自鸦片战争以来，中国知识分子先后围绕器物发展、制度变革开展过各种激越的探讨，到 20 世纪初特别是新文化运动以后，焦点最终集中到“文化”这一“人心”的、作为生命绵延、精神传递和死亡超越的载体的论题上来，从陈寅恪、梁漱溟、钱穆、冯友兰等老一代新儒家到第二代新儒家的代表牟宗三、余英时、杜维明，无不在中国传统文化的现代性转化问题上殚精竭虑，孜孜以求。

费孝通关于这个问题的集中思考并频频见诸文字大概是在 20 世

* 在本文的构思和写作过程中，上海大学社会学系的一些老师参与了讨论，提供了许多宝贵的思想和建议，作者在此一并致谢。

纪90年代中期以后。费孝通从他老师马林诺夫斯基的文化论和潘光旦先生的“中和位育”思想中汲取灵感和养分，提出了“人文世界”、“多元一体”、“文化自觉”等概念，在此基础上探讨了通过知识分子的“学术反思”通达中华民族的“文化自觉”的现实可能性。在许多不同场合，费孝通都对“文化自觉”的基本理念做了阐发和宣传，他指出，“‘文化自觉’指生活在一定文化中的人对其文化有‘自知之明’，明白它的来历、形成过程、所具有的特色和它的发展趋向”（费孝通，2004），即弄明白“我们各民族的文化是哪里来的？怎样形成的？它的实质是什么？它将把人类带到哪里去”（费孝通，2003a）。“文化自觉”的目的不是别的，而是“文化主体性”，即对现代化的“自主的适应”（费孝通，2004）。这种“适应”，既可以理解为发掘本土文化中与现代化规律相契合的要素，依据本土文化来重建现代化道路，亦可以理解为在本土文化同现代化要求无法结合的情境下，主动参与、学习和适应现代化的基本规则和技术，在参与中重建自身文化个性。把这两个概念结合起来，就可以说，费孝通所谓的“文化自觉”本质上是对本民族或地方文化在面对现代化诉求时的能动性的理性认知，惟其如此，“文化主体性”才成为可能。

费孝通说，他本人对“文化自觉”的思考、研究和倡导虽然只是迟到20世纪末期才频繁发表，“但是思想的来源，可以追溯的历史相当长了，我想大家都了解20世纪前半叶中国思想的主流一直是围绕着民族认同和文化认同而发展的，以各种方式出现的有关中西文化的长期争论，归根结底只是这样一个问题，就是上两代中国的知识分子一生都被困在有关中西文化的争论之中，我们所熟悉的梁漱溟、陈寅恪、钱穆先生都在其中”（费孝通，2003a）。由此可见，费孝通一直坚定地承续着上一辈知识分子之思想余脉，虽然早年较少明确地提“文化自觉”和“文化主体性”等概念，但其所思所行所研所写始终没有离开这个主题。不过，费孝通的知识结构和生平还是有其独特的一面：首先，他西学功底深刻，思考问题时必然带着浓烈的西学的问题意识；其次，他的学问始于对中国农民问题的关注，他并以知识分子的角色对中国农民活生生的日常生活展开考察和思考，这使他的学问具有与单纯禀承西学或中学传统的学院派知识分子完全不同的现实性和实用性（费孝通、李亦园，1998）；第三，在近百年的人生中，费孝通所经历的中国社会特别是社会制度始终处在激烈变动之中，他在不同年龄段所遭遇的具体社会问题和历史背景具有高度差异，因此，其关于“文化自

觉”和“文化主体性”的问题意识、具体内涵、表述方式以及解答路向甚至局限性在不同的时期都有着一些明显的差异，具有高度的阶段性特点。鉴于此，本文尝试从社会学的视角，结合历史的和文本的分析，考察费孝通的“文化主体性”思想及其变动以及其中的问题或局限。

一、40年代：自由主义者的文化困境

20世纪上半叶，中国知识界呈现出一派学术繁荣景象，对中国传统文化的反思和批判构成这一时期知识分子特别是人文知识分子的主要论题（李培林、渠敬东，2009），他们耽心于西方现代化冲击下中国传统文化的命运，形成了多种相互对立的观点和理论流派。费孝通在这个时期也完全融入到这些思考和争论之中。具体地看，费孝通的相关思考大致体现在两个问题上：一是在西方外来文化面前，传统文化能做出怎样的抉择；二是机器生产所可能带来的人的“异化”困境如何解决。

就第一个问题而言，当时的中国社会学界有两种主张，一种观点认为应该像甘地那样号召大家不穿洋布，只着土布，以传统的农村手工业来抵制西方的现代工业；另一种观点是吴景超提出的，即完全放弃农村手工业，用新型的现代工业来吸收大量的农村人口，使工业从农业中完全抽离出来。费孝通认为，前一种主张希望用道德的力量来控制个人的欲望，进而控制经济生活的变异，从人性上讲对普通大众太过苛刻，故没有可行性（费孝通，1999f：392）。后一种主张虽然从进化论角度看有其合理性，但工业化的完成是一个漫长的周期，只要考虑到在工业化真正来临之前人们的生活现实的困顿，这种主张的不切实际性就袒露无遗了（费孝通，1999f：392）。

与上述两种极端化的观点不同，费孝通基于自己的社会学调查经验，主张人们可以去寻找一种方式，以利用西方的机器工业来增加生活幸福（费孝通，1999f：389）。这一点在他的江村调查中得到了印证。在《江村经济》一书中，费孝通（1997：9）致力于说明“正在变化着的乡村经济的动力和问题”。费孝通在“江村”的调查中发现，中国农民为改善和满足基本生活条件，能够积极地接受外来知识分子的支持和帮助，主动地参与到技术与文化的变革活动中；但是，农民对西方文化和工业化的接受，并不是以完全抛弃自身的传统文化和生活方式为

前提，而恰恰是立足在自己以往的生产生活传统基础上的。因此，他得出结论说，虽然“西方列强的政治、经济压力是目前中国文化变迁的重要因素”（费孝通，1997：14），但是，“传统力量与新的动力具有同等重要性”，“中国经济生活变迁的真正过程”以及并由此所引发的各种问题，都是“这两种力量相互作用的结果”（费孝通，1997：9）。

费孝通认为，江村经验所表现出的传统文化与现代文明之间的契合关系并非天然的，而有一个从不适应和冲突向契合的艰难转变过程，有一个逐渐培育出能够直面挑战的“主动精神”。因为任何生活方式都来源于人在一定生存环境中的需求与欲望，而且“欲望经了文化的陶冶可以作为行为的指导，结果是印合于生存的条件”（费孝通，1998a：85）。譬如，知足安分的观念肇事于资源匮乏的经济生活，作为一种帮助社会位育自身处境的力量，它不仅把人安定在传统的农业生产生活方式中，维持着这个技术停顿、社会静止的局面，同时也使人不能欣赏进步的价值（费孝通，1999g：302-305）。这种文化惰性使人们不可能对各种可能的危机和挑战作出理性的预先判断并主动采取应对措施（费孝通，1998a：85），而只有在生存环境发生变化，这种不自觉的印合内在的弊病显现出来之后，人们才会被动地采取对策。“江村”农民的主动性，就是发生在现实生活条件受到冲击之后。费孝通在“魁阁”时期所做的调查也证明了这一点，即当缺乏外来文明的冲击时，具体言之即缺失不同生活方式的接触，如人口流动，或者生活上没有发生困难，中国传统文化不会寻求主动的变迁，其惯性依然会延续（费孝通，1999a：112-114），像云南以经营农田为主要业务的“禄村”，由于缺乏传统的乡村手工业，未曾发生与现代工业之间的竞争，其经济生活因此而没有受到现代工商业的冲击，仍能保持以自营小地主为基础的经济结构，其生活方式仍保持着其内在的主体性。但费孝通颇为乐观的是，中国乡土社会并不是静止的，“都市和乡村间人口的流动常是双方的，虽则双方流动的速率不同，但由都市向乡村去的人亦是很多的。这些人在都市中学得了新的社会方式，来到乡村中，做乡村社会变迁的种子”（费孝通，1999a：115），为乡村社会的“主动”思变创造了条件。当他在云南“易村”发现即便是乡村工业本身也存在不同的形式（如家庭手工业和作坊工业）时，便开始思考什么类型的乡村工业更便于与西方现代工业结合，“怎样使我们原有的工业蜕变成现代工业”（费孝通，1999d：3）的问题。从这个角度看，费孝通已经注意到了“地方性知识”的多样性对于中国现代化模式也会产生多样化的影

响。

与中国知识界过往在“体”、“用”关系的探讨中更倾向于先进技术的引用和借鉴，而尽量淡化或忽略社会组织上的更改或调整的立场不同，费孝通注意到，西方新型交通工具的发明和利用，把中国所处的环境，在短时期中大大地改变了，以前已“完成了”的社会组织自然不能适应，中国社会组织在深入地、急速地变动着，革命的感觉已打动了每一个和新环境接触着的人（费孝通，1999b：220）。从这个角度看，在江村建设新丝业的意义更主要的是指向一种新的公平的社会组织，一种平衡的文化（费孝通，1999c：248）。因此，中国农村要适应现代化，利用现代技术和建立一个与现代技术相配的社会结构，二者须臾不可分割。虽然传统乡村工业在现代资本主义生产方式下仍然有其前途，但关键的问题是传统生产方式不能依然纯粹以体力为动力，各自为政，而需要在技术上和组织上进行本质的变革（费孝通，1999d：15），以配合现代经济的运作方式。但是，费孝通（1999g：310）也认识到，与接受西方先进的生产技术相比，变革社会组织形态，建立一种能够体现新的人与人之间关系、并能有效“利用现代技术的社会组织”远为困难。费孝通关于主动变革精神、公平的社会组织形式的论述，实际上已经批判了中国传统文化在深层次上与现代化的不适应性，同他在《乡土中国》中对“差序格局”的批判（费孝通，1998a）在逻辑上和思想上是一致的。

综上所述，费孝通关于传统文化同现代化之间契合的可能性的判断有两个不同层面，在技术层面，这种契合是可能的，但在价值层面，这种契合是艰难的，只有改变传统文化中的“差序格局”，建立公平的社会组织形态，技术上的契合才能深化，中国现代化才成为可能。

第二个问题是“如何在现代工业中恢复人和机器以及在利用机器时人和人的正确关系”。我们知道，任何正常的经济活动都必然是以人为主的，人在经济生活中维持自主性的背后是人的尊严和目的的现实化，“可是机器的利用发生一种反客为主的现象”，“这种把人的活动隶属到机器活动之下，是一个现代的观念，在这观念中曾创造了空前的效率”（费孝通，1999f：393-394）。但这一观念使机器演变成了控制人类活动的主体，人的自主性以及文化的自主性受到压抑，人性被摧残，人格被割裂，它所张扬的是马克思所说的人与劳动工具的“异化”。基于此，费孝通思考的是如何在人性被泯灭的现代经济生活中再造一种和谐的人与机器（或人与人）的关系。他认为，在人和机器的理想

关系的再造中，文化传统能够发挥其独特的意义和价值。这又回到了前一个问题的对立面，即在现代经济组织的建构过程中，传统社会组织应该是可以有所作为的，“我们没有理由相信人类发明了新的技术就永远不能再恢复传统社会中高度契合的社会组织”（费孝通，1999e: 193）。在传统手工业中，“人和工具的关系是：人是主，工具是客。而且在主客之间充满着伙伴精神”，“人对于生产过程具有一种表演的态度”。充满着这种“手艺精神”的经济活动，不但不摧残人性，而且还“完整了人格”。费孝通认为，在现代机器生产的过程中，“并没有一定要销毁那种手艺精神的必然性”，完全可以在引用机器进入我们的生产过程时，保持住这种传统的“手艺精神”（费孝通，1999f: 397-399）。高度契合的中国传统社会组织，能够让人领悟到人生的意义，培育人的主体意识，提供活生生的人的生活。而这正是西方现代文化所缺乏的。

总结费孝通在 20 世纪 30-40 年代的文化思想，可以发现，一方面，费孝通给中国既能适应现代化又能保持民族文化的主体性设计了一条道路，即“在策略上大概不能避免走上复兴乡土性工业的路子”（费孝通，1999g: 371），在技术上推动民族传统工艺同现代工业化逻辑的对接，又在文化价值体系上积极自我变革，走出“差序格局”，引入独立、自由和公正的社会组织方式。另一方面，费孝通又洞察到西方工具理性独大之后对人心安顿、人与自然和谐的破坏作用，力主维护中国传统的社会组织方式。这样，费孝通就陷入到一个困境之中：如何在工业化进程中继续“手艺精神”和“天人合一”的地位？如何在摒弃“差序格局”的同时又给个人主义设置边界，防止后者的极端化对“人格”以及私人领域中的情感生活的淡化甚至侵蚀？

二、80 年代：中国现代化的反思与重建

到 20 世纪 80 年代，费孝通所面对的政治、经济和社会情境同 30 和 40 年代相比已经发生了根本性变化。“文革”结束时，中国的“总体性社会”（孙立平，2002）已经成型，与之相伴随的，是中国政治、经济、文化和社会的全面危机。具体言之，在建国后 30 年的政治、经济、社会和文化发展道路的选择上，中国基本上是在沿袭甚至照搬苏联的“现代化”模式，彻底打破原有的社会关系和地方性知识，重新建构起一套全新的、具有社会主义普世性的社会关系组合。这一选择毋

庸置疑极大地推动了中国重工业和军事工业的发展，在短时间内提升了国力，但其造成的破坏和祸患也是难以估量的，整个社会缺乏充足的自由，经济发展遭遇各种瓶颈，大规模的灾难性事件不断发生，与人类的发展方向愈行愈远，到“文革”结束时，中国社会已经接近崩溃的边缘，不得不拉开新一轮改革的序幕。

20 世纪 70 年代末以来，费孝通就是在这样一个全新的背景下开启自己的学术道路的，其关于文化的反思，实质上是对过去 30 年中国现代化道路的反思，以期在新的现代化道路探索中实现现代化与地方性文化的有机结合。鉴于过去 30 年因言获罪的经验，费孝通在自己的第二次学术生命中努力做到更有策略性，让自己的独立思考在反映经济社会现实的同时，又可以影响到国家的相关政策。因此，他在这个时期关于中国现代化的论述表面上看徒具实用主义特点，但从深层次看，却内含着一种批判和穿透旧有中国现代化模式的锋芒。在这个实践过程中，费孝通努力打通地方性知识和文化同现代化之间的隔阂，超越传统与现代的二元对立，消除波兰尼所谓的文化断裂之痛。从这个角度看，费孝通在这个阶段的“文化主体性”主要是指中国现代化进程中如何充分发掘本土文化的积极因素，在适应和推动政治、经济和社会现代化的过程中维护自身的连续性。

费孝通首先反思的是把农村和城市截然地对立起来的做法，农村普遍实行“以粮为纲”的政策，作为重工业的基础和原始积累的来源，禁止任何副业、手工业生产传统。费孝通认为，这不仅割断了许多农村地区农工商并举的传统，制约了农村经济发展的动力，造成农村的普遍贫困，而且也制约了工业本身的发展。譬如，60 年代全国推行农业机械化，大型拖拉机制造厂建成，各县各乡也纷纷办起了农机修配厂，但是拖拉机的实际使用率却提不高。主要原因就是为了确保工业资源的配置，不允许农村人口流入城市，农村积压了大量的剩余劳动力，而机械化将与这些农民抢工，因此不受欢迎，致使农机生产停滞萎缩（费孝通，1999k：241）。

在这种背景下，费孝通积极推崇 70 年代末以来苏南和温州的经济发展道路，提出“苏南模式”和“温州模式”等概念。温州人有从事商业买卖的古老传统，商业是该地区农耕生产的重要补充。但是，建国以后，农村商业被贴上了“资本主义的温床”的标签，被当作“资本主义尾巴”割掉了，结果是农民越发贫穷，温州地区有差不多一半人外出要饭和讨生活（费孝通，1999j：344）。80 年代农村实现了有限开放以

后，农民身上的政策性绳索解开了，温州传统的个体经济力量迅速复苏，带动着温州经济的快速增长。与温州的商业经济相比较，同样在计划体制主导经济的背景下，苏南地区的基层干部敏锐地注意到自身地处工业发达的东部地区的优势，发掘家庭式缫丝业传统，借助城市工业的信息、资源和技术，以集体经济为原始积累，开创“社队工业”（或“乡镇工业”）的生产模式，补充农业生产的不足，增加了农民的收入，改善了农民生活，形成了费孝通所谓的“苏南模式”。

无论是“温州模式”还是“苏南模式”，都既不是对西方工业化道路的模仿，也不是对中国计划经济道路的复制，而是中国农民根据自身条件所创造出来的农村现代化的崭新和有效道路，“是农民群众在实际生活中自己的创造”，“是在农业现代化和农民日益富裕中走出来的路子”（费孝通，1999h：86）。在这个过程中，各种地方性知识和文化同现代化的诉求之间紧密地勾连起来，在发展地方经济的同时实现了地方性文化和知识的延续和再造。

当然，费孝通对中国农民的创造性和根据自身文化特点来张扬主体性的高度肯定，不仅是因为它们改善了农民生活水平，推动着农村地区的经济现代化，而且还在于它可能呈现的政治意义。费孝通（1998b：190）指出，如果“苏南模式”这一事实能够对中国社会的客观进程发生某些影响的话，那么“从广义来说也可以包括政治活动范围之内”。换言之，“温州模式”和“苏南模式”这种以传统优势为基础而形成的内生性发展道路蕴含着一种突破计划体制与意识形态的力量。这是一种以柔克刚的力量。

费孝通把自己在苏南和温州调研中所发现的地方性知识和文化能同现代化进程有效结合的结论更广泛地运用到中国老少边穷地区如何推进现代化的思考上，并对中国政府过去的少数民族地区的经济社会政策展开了反思。以海南岛为例，当年政府仅仅基于工业发展对橡胶的大量需求而在海南岛大力发展橡胶生产，没有考虑当地少数民族的生存和发展需求，剥夺了他们赖以从事农业生产的土地资源，并把少数民族农民排除在橡胶产业之外（费孝通，1999i：59），造成了“富饶的宝岛，穷困的少数民族”，以外来人为主的国营农场剥夺黎族、苗族原住民的现象，国营农场有房子和场地，而黎族和苗族的农村还是茅草房，二者之间的矛盾引发了一系列政治、经济和社会问题（费孝通，1999m：61-62）。再如内蒙古包头市的发展道路，也是汉族人与大工业一齐进入草原地区，城市得到迅速发展，但当地少数民族基本

上被排除在工业体系和城市之外，他们一方面不得不为现代化发展奉献自身的生活来源和传统文化，另一方面又很少参与到工业化进程中，结果不仅造成了同海南一样的情况，而且使得包头同整个内蒙古地区的社会经济发展严重脱节，不能起到带动地方社会经济发展的龙头作用。

从费孝通的相关论述可以看出，他对我国各种少数民族政策之间的相互矛盾和冲突是深有感触的：一方面以发展国家经济的名义，占有少数民族的生存资源，切断其文化血脉，使他们在经济和生活上蒙受严重损失；另一方面在出现这些问题后，又采取对少数民族的照顾、扶持政策。费孝通指出，如果仅仅是出于同情而照顾、救济、补贴少数民族地区的人们，并将其确定为民族工作的一项主要内容，结果必然会适得其反，因为从长远来看，这极易使他们养成依赖照顾、救济的心理，逐渐丧失自立能力。因此，少数民族问题不是一个救济问题，而是一个发展问题，不是我们去养活少数民族，而是要让他们自己能站得起来（费孝通，1999n：68）。

费孝通认为，让少数民族在现代化进程中“自己能站得起来”的关键还是要尊重和帮助他们寻找本身的优势（费孝通，1999m：62-63），重建他们的民族自觉和民族自立的主动性：“一个民族的发展主要靠善于发挥自己的传统优势，利用一切可以利用的外在条件，提高自身社会生产力和发挥自身的精神文化”，所以，“首先还是要培育内在活力”（费孝通、鹤见和子等，1991：33），就是“要改‘输血’为‘造血’”，要“自力更生地建立有发展前途的经济基础”（费孝通，1998d：114）。譬如，在甘肃的考察中，费孝通主张恢复回族人善于经商的传统，在现代环境中继续发挥他们的传统才智，重开向西的“丝绸之路”，向中亚、西亚的伊斯兰国家提供它们所需的各种日常生活用品，寻求一种开拓西部国外市场的可能。在甘南、肃南的考察中，费孝通对“两南”这一紧靠青藏高原边缘的走廊地带十分关注，认为这里的地理环境以及“两南”与藏区的密切关系，为藏区发展提供了“反弹琵琶”的条件，可以成为藏族现代化的窗口（费孝通，1998e：175-176）。在凉山和攀枝花考察后，费孝通提出可以根据当地的民族传统和历史条件重建南方丝绸之路。

从 20 世纪 70 年代末一直到 90 年代初，费孝通关于中国各个地方立足自身传统文化优势发展现代化的思考，实质上是对后发地区现代化道路的反思，或者说是对中国 1949 年以来走过的现代化道路的

系统反思和批判。它所表现的是西方现代化目标同本土文化之间的关系问题，是追逐现代化的国家和知识精英与被污名化为“惰民”和“愚民”的底层民众之间的关系问题，是国家在把作为外来文化的现代化引入传统文化地区时的角色和行动方式的定位问题，是格尔茨的“地方性知识”在面对普遍化的现代化浪潮时的生存依据问题。这种反思同斯科特（2004）关于各后发国家如何“好心办坏事”的经验研究不谋而合，甚至二人提出的观点也是一致的，即充分尊重基层民众的文化习惯、生活方式和创造能力，而不能强行移植各种现代化模式。这种反思，延续了他在 30-40 年代的思路，但也许是出于突破过去 30 年所构建的制度铁幕的用意，费孝通没有全面展开他在那一阶段所形成的关于现代化进程中中国文化困境的系统思考，或者说简化了这个难题。可是，这并不意味着费孝通能够彻底规避这一困境，恰恰相反，在面对浦东地区直接参与全球化这一崭新的现象时，费孝通过去所形成的工具性地、实用主义地理解本土文化的浓重痕迹出现了困难。这促使他不得不在新的场景下重新思考文化主体性的难题。

三、90 年代：文化断裂下的主体再造

20 世纪 90 年代以前，费孝通先生主要关注地方性文化同现代化之间的内在契合性，强调传统文化、差序格局仍是社会变革可资利用的关键资源。但是，需要注意的是，费孝通此时的思考背景还只是同全球现代化进程保持着间接的关系，也就是说，与他此时的思考直接联系的现代化还仅仅体现在工业发展、经济增长等简单的目的性指标上，游戏规则还可以根据地方情境自行制定。当中国农村直面全球化浪潮和自由竞争的市场经济，必须按照国际规则来行事时，各种地方性文化能否保持自主性？能否主动转化全球经济规则？这是一个当时还没有发生当然费孝通也不可能提前思考的问题。但进入 90 年代以后，情况发生了转变，在上海浦东，中国政府直接引进了国际上最先进的跨国企业，浦东农民在来势汹汹的全球化浪潮面前，不仅一夜之间失去了土地，而且连传统的生存技能和生活方式也失去了凭依。他们的这种情形，与费孝通在海南、内蒙所看到的少数民族的遭遇既相似又完全不同。相似的是二者都在被外来文化和生活生产方式所抛弃，不同则在于这些少数民族还有转变现代化道路重建传统的可能

性，而浦东地区的农民的文化凭依恐怕将永远地丧失了。当然，这个问题不仅发生在浦东，当温州、苏南的农民不再满足于地方性经济供应而奋力开拓全球市场，或者说当全球化浪潮深入到中国基层的经济活动中，温州模式或者苏南模式与其相遇时，也会遭遇与浦东农民同样的困境。

显然，这种情形超越了费孝通既有的视野，所以，当浦东开发开放时，他开始意识到中国社会结构可能由此引发的深层变化，开始思考“我国今后在整体上的改革、发展、稳定所面临的新形势、新任务”（费孝通，1999p: 297），关注可能由此带来的“文化真空”（cultural vacuum）、“文化贬值”（cultural debasement）以及文化不适问题（波兰尼，2007: 135）。

面对这一新的难题，费孝通也陷入到一个困境之中，一方面他明确认识到传统虽然存在，但已不再有效，“我联想起几十年前苏州吴江开弦弦村往返震泽镇的航船，航船的这一头有几千年的文化传统，虽然航船已经失去了原有的功能，但几千年的文化传统依然还在。这个联想使我脑海里又呈现出一个问题：从中国几千年文化史的这一头到来自西方世界的现代电子信息社会，还需要中国农村在物质和精神上拿出多少投资”（转引自李友梅，2005）？因此，当务之急是“思考怎么使当地人接受和消化新体制，怎么使他们的思想方式跟着发生变化，怎么使他们具备提高自身素质的能力，讲到深处，就是如何保证开发者与农民的双方利益共同发展的思考，和如何把建设有中国特色社会主义放到一个可靠基础上的思考。我想这些问题的解决不能以拖延现代工业经济发展的进度为代价，但是新体制要实际地考虑以什么方式解决毛将焉附的问题”（费孝通，1999q: 120），亦即让浦东农民和企业主尽快转变观念，主动学习全球化时代下的先进技术和游戏规则，以保证自身能够参与到全球化浪潮中而不掉队。有鉴于此，费孝通大声呼吁国营大企业“如果不赶快自己学会和掌握这个本领，等到21世纪就太迟了，从某种意义上说，开发区有变成殖民地的危险”（费孝通，1999q: 120）；另一方面，他又不愿意放弃传统文化，渴望“土”能够消化“洋”，能把“旧皮”加到“新皮”上再生产出一种新皮来，以此解决农民的“皮之不存，毛将焉附”的问题（参见李友梅，2005）。由此可见，到90年代，费孝通的“文化主体性”发生了很大变化：在80年代，关键是根据自身文化特点来构建现代化道路；在90年代，则是放弃传统文化包袱，主动学习全球化背景下的信息技术、游戏规则和

生活方式的问题，在主动学习而非被动甩开中赢得主动性。但是，这种想象能否实现，或者说在何种程度上实现，费孝通并没有设计出一个可以操作的、确定的答案。

四、21 世纪：美美与共的诉求

20世纪以来，中西文化比较一直是中国知识分子关心的核心问题。早在20世纪40年代，费孝通就同当时中西方思想家一样对西方科学技术文明的社会后果做过反思，这一方面表现在前文已经论述的对机器与人的关系的思考之中，另一方面也表现在对两次世界大战背后的西方文化特点的思考：“人类已经受到两次大战的打击了……东西相隔，我们的传统竟迄今没有人能应用来解释当前人类文化的危机。人类进步似乎已不应单限于人对自然的利用的范围，应当及早扩张到人和人共同相处的道理上去了”（费孝通，1999g：307）。但是，在“救亡”和“富民”的话语支配下，费孝通在这方面的反思仅仅是点到为止。进入90年代之后，“文化自觉”成为费孝通思想与探究活动的聚焦点，概其成因，一是全球化进程的加快和全面深化，地球越来越小，国族之间接触越来越频繁，使“国家与国家、民族与民族、种族与种族、宗教与宗教等等之间的公共关系，变得越来越复杂”；二是受亨廷顿“文明冲突论”的刺激；三是美国“9.11”事件的震动；四是中国的逐步富裕和强大，在国际舞台上扮演日益重要的角色，特别是香港回归所带来的民族和文化自信（费孝通、李亦园，1998）；五是个人年龄的增长和精力的衰退，不能再像以往那样深入田野调查，从而有时间拾起过去的话题。所有这些均促成费孝通把中国文化置于关乎人类命运的大问题下进行反思和批判，重提“文化自觉”和“文化主体性”概念，进而达到了“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同”的思想境界。

“文化自觉”“这四个字正表达了当前思想界对经济全球化的反应，是世界各地多种文化接触中引起人类心态的迫切要求”，有助于回答“在西方文化的强烈冲击下，现代中国人究竟能不能继续保持原有的文化认同？还是必须向西方文化认同”等问题（费孝通，2003a）。在这里，费孝通关心的核心问题是中国文化在全球化背景下的命运问题。但是，费孝通绝不是粗糙地在这两个问题之间做出非此即彼的选择，“文化自觉”的提出有效地撇开了过去把传统与现代截然二分的做法，

有助于回答“怎样在‘传统’和‘现代化’之间找到接榫之处……不仅仅是‘除旧开新’，而且也是‘推陈出新’或‘温故知新’”，“加强对文化转型的自主能力，取得决定适应新环境、新时代文化选择的自主地位”（费孝通，2003a）。显然，费孝通非常清楚，在“中体西用”或“西体中用”之间做简单的取舍是对文化的一种生硬切割，中国文化的命运完全取决于其能够因时因势地自我调整，在适应社会历史变迁中不断自我反思和发展，惟其如此才能继续自身的主体性。

如果把关于“文化自觉”的意义阐释局限于对本国文化的关注，停留在“各美其美”的层次上，那就还没有真正表达费孝通的“文化自觉”思想的完整内涵。对于费孝通而言，“文化自觉”的重要意义就是获取“文化主体性”，但“文化主体性”的实现不能仅仅局限于本民族内部的文化适应和文化革新，而且取决于民族文化在全球化条件下对人类命运的贡献：“在这个正在形成中的多元文化的世界里确立自己的位置，经过自主的适应，和其他文化一起，取长补短，建立一个有共同认可的基本秩序和一套与各种文化能和平共处、各抒所长、联手发展的共处条件”（费孝通，2004）。

如前所述，费孝通早在20世纪40年代就注意到了科学技术同人的异化现象，注意到了西方文化给人类带来的双刃剑后果。这种局面到21世纪仍在延续。冷战结束以来，以美国为首的西方世界先后以武力入侵许多弱小国家，但事与愿违的是，越诉诸武力世界和平越难以获取，反而造成了全球性的文明冲突以及严重的恐怖主义。费孝通从西方启蒙思想中寻找世界失序的原因。他指出，“我们这个时代，冲突倍出。海湾战争背后有宗教、民族的冲突；东欧和原苏联都在发生民族斗争，炮火不断。这是当前的历史事实，在我看来这不只是个生态失调，而已暴露出严重的心态矛盾”（费孝通，1999o：297）。这种乱象的背后是西方强调天人对立和利己主义的启蒙文化：“西方的‘天人对立论’在当今世界上与利己主义的文化价值观结合，对全球的大众生活产生了深刻影响。从以往的历史看，这种观点曾在西方文化取得世界文化领先地位的事业中立过功，在许多非西方民族的现代化建设中也曾起推动作用。但是到了目前，我担心它走上了另外一个方向，如导致生态问题和文化关系的紧张等”（费孝通，2004）。

基于这种认识，费孝通的思考已经超越了“志在富民”和“各美其美”，而进入到中国传统儒家文化如何为人类做贡献的“美美与共，天下大同”的层面上。“我认为西方文化在强调人利用自然这一点上是有

别于东方文化的，这个差别同时也折射出中国‘天人合一’传统的重要性。”因此，“文化自觉”不能满足于单纯的文化主体性和文化存续，而“要考察我们文化中的‘天人观’的独特性及对世界上不同文化的和平共处可能有什么贡献”（费孝通，2004）。“我在孔林里反复地思考，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。目前导致大混乱的民族和宗教冲突充分反映了一个心态失调的局面。我们需要一种新的自觉。考虑到世界上不同文化、不同历史、不同心态的人今后必须和平共处，在这个地球上，我们不能不为已不能再关门自扫门前雪的人们，找出一条共同生活下去的出路”（费孝通，1999o: 298）。不难看出，费孝通对“文化自觉”的倡导，根本目的是实现中华民族在全球化背景下的“文化主体性”，但我们不能把“文化主体性”简单地理解为“文化回归”甚至“复旧”（费孝通，2004），即为“自主而自主”，而是应该从整个人类的命运出发，从重新思考中西两种文明对于人类社会走向的不同意义的角度出发来重建中国文化，来维护中国文化的自主性。

必须指出的是，正如儒家文化中的“和而不同”所彰明的，重建儒家文明的目的不在于在各式各样的东西古今文明之间“独尊儒术”，而在于同时做到“美人之美”，惟其如此，“各美其美”才有价值，“美美与共”的“天下大同”目标才可以不断贴近，而这同费孝通关于民族文化和人类文化的“多元一体”格局的想象具有本质的一致性。

费孝通关于人类社会的走向以及儒家文明在这个格局中所能扮演的角色的期待代表着中国很多具有民族情怀的知识分子的心声。但是，如果不弄清楚今天世界文明冲突的根本症结，以及儒家文明与其他文明之分歧的关键所在，要达到“和而不同”基本上是不可能的。换言之，也许不同文化所主张的不同生活方式可以并存，譬如用筷子吃饭和用刀叉吃饭可以共处，可以“和而不同”，但是，如果不同文明或文化类型之间不能达成一种公认且共享的价值观念，这种皮毛性的“和而不同”是不可能达到消除冲突的后果的。也就是说，“和而不同”本身还不能成为不同文明共处的标准，还需要在不同文明的关系中去寻找作为“和而不同”之基础的共同价值观念。但是，在费孝通以及其他中国知识分子当中，很少讨论这个问题，这恰恰让他们的思想蜕变成一种儒家浪漫主义。而且，费孝通在提出“新差序格局”（费孝通，2003b）

理念，即中国文化内在地包含着一种推己及人、己所不欲勿施于人的“和而不同”的力量时，基本上忘却了一个现实问题，即他在 20 世纪 40 年代所界定的“差序格局”文化在中国社会生活中依然强劲，旧的“差序格局”中的“自我主义”内涵很可能化解“新差序格局”的“相互理解”诉求。

五、讨论和结论

把费孝通关于文化主体性的思考置于他关于现代化的思考这一背景之中，并把其变革历程分为四个阶段，这样做有两个重要的意义：第一，阐明费孝通关于文化主体性的思考与他所处的具体历史背景有着直接的联系，后者在很大程度上影响甚至决定他在这方面的基本思路 and 观点；第二，呈现费孝通文化观的一贯性和矛盾，揭示他在民族文化问题上的根本困境。

在第一个阶段，我们可以发现，费孝通的文化观念表现出一个德国式自由主义知识分子的特点：一方面，他切身体会到西方“团体格局”中的“个人主义”相较于中国“差序格局”中的“自我主义”不仅对于个人人格和尊严而且对于社会道德、国家认同、民族现代化都具有毋庸置疑的优越性；另一方面，在关注西方现代启蒙理性所培植的科技文明对于发展生产力、促进人们福祉的巨大能量的同时又耽心工具理性张扬所带来的人的异化后果，发出“如果我能选择，我有理由宁可回到旧日，回到一个富有又平均的农民的世界。那时我会享受和平的心境、稳定的生活和友好的环境。我会生活在应该熟悉的世界里，享受有人情的生活”的感叹（费孝通，1999i：186）。即便如此，费孝通还是理性地认识到这种生活“也许只存在于诗境中”，“我们对此实在没有别的选择”（费孝通，1999i：186），也就是说，顺应西方主导的现代化潮流是迫不得已的必然选择。在这种张力中，费孝通认识到中国要维系自身的自主性，不仅应实现从“差序格局”向“团体格局”的转型以及接受西方的现代技术理性，而且应该挖掘中国传统“技艺”的优势，在具体而微的层面上克服工具理性之局限。

进入 20 世纪 70 年代末以来，费孝通的思想发展可以分为三个阶段，不过这三个阶段在时间上又有所重叠，表现为费孝通时常是在两个不同的语境和线索下思考文化问题。譬如，90 年代初时，他既在思

考少数民族如何彰显自身文化主体性的问题，又在思考浦东新区农民如何追赶和适应全球化浪潮的问题；90年代中期，他既在思考浦东农民和中国企业如何在全球化进程中占据主动的问题，又开始思考中国文化如何在世界政治经济秩序重组中发挥作用的问题。正因为这种时间上的叠合，让费孝通关于文化主体性的思考的矛盾性和困境表露无遗。譬如，在对中国1949年以来的现代化模式进行反思时，费孝通似乎已经忘却了中国传统文化中“差序格局”的弱点和缺陷，“差序格局”似乎与农民的主动性一起构成了中国农村通向现代化目标的重要力量；与40年代和80年代关注相对封闭的中国农村地区不同，90年代费孝通的关注对象变成了完全同全球游戏规则接触的开放的浦东地区，面对的是浦东农民的困境和中国企业在全世界分工体系中的地位问题。费孝通在思考中国如何把握国际游戏规则和新兴技术时，应该注意到了“差序格局”同全球游戏规则之间内在的冲突关系，以及“苏南模式”和“温州模式”的文化内涵对这些地区企业参与全球竞争的无可规避的阻碍作用。到人生的最后10年，费孝通的注意力似乎聚焦到了西方工具理性文化对于“人心”的消极后果，而忘却了在没有“个人”的条件下，知识分子何以有“人心”这一根本问题，并重新诠释“差序格局”，赋予其新的内涵，试图使其从消极意义向积极价值转变，成为“新差序格局”，并以此为依据开始想象“美美与共，天下大同”的人类前景，浪漫主义情愫弥漫在其生命的晚期。

费孝通的这种文化困境及其转变逻辑，与其说是他个人的困境，毋宁说是在现代化这面镜子面前中国文化所呈现出的结构性悖论。在面对不同的具体问题时，同一种文化的适应性和缺陷表现得并不相同，适应和失调同时存在，难以简单地取舍，因而“文化主体性”就成了一个问题。

文化的这种特点和费孝通的文化观及其困境给予我们的启示，可以这样来表述：对待民族文化，既不能虚无主义，也不能保守主义；既不能妄谈普世主义，而必须在具体的地方性情境上展开，又不能陷入特殊主义，而必须有全球视野；既不能全然浪漫主义，而必须认识到文化同生产生活需要的内在的相互依附和支持关系，又不能沉入工具主义，而必须认识到文化自身的独立性、运行逻辑和目的性。这是关于文化的完美言说，又是一个乌托邦式的想象，费孝通最终没能走出这个困境，我们同样也很难超越，但我们又不得不接过他的接力棒，上下求索超越困境的道路。也许这是一个假问题，因为压根儿找

不到确定的答案。但是，只要人们关注这个困境，走在超越它的路上，中国文化的主体性就可能延续；相反，放弃超越困境的希望的那一天，就是文化主体性迷失的那一天。

参考文献：

- 波兰尼，2007，《大转型：我们时代的政治与经济起源》，冯钢等译，杭州：浙江人民出版社。
- 费孝通，1984，《小城镇·苏北初探》，《瞭望》第44期。
- ，1989，《〈城乡发展研究〉后记》，载费孝通主编《城乡发展研究》，长沙：湖南人民出版社。
- ，1992，《行行重行行》，银川：宁夏人民出版社。
- ，1997，《江村农民生活及其变迁》，兰州：敦煌文艺出版社。
- ，1998a，《乡土中国》，北京：北京大学出版社。
- ，1998b，《中国城乡发展的道路和我的研究工作》，载《学术自述与反思》，北京：三联书店。
- ，1998c，《社会调查自白》，载《学术自述与反思》，北京：三联书店。
- ，1998d，《四年思路回顾》，载《学术自述与反思》，北京：三联书店。
- ，1998e，《〈民族地区社会经济发展〉前记》，载《学术自述与反思》，北京：三联书店。
- ，1999a，《社会变迁研究中都市和乡村》，载《费孝通文集》（第1卷），北京：群言出版社。
- ，1999b，《论社会组织》，载《费孝通文集》（第1卷），北京：群言出版社。
- ，1999c，《复兴丝业的先声》，载《费孝通文集》（第1卷），北京：群言出版社。
- ，1999d，《中国乡村工业》，载《费孝通文集》（第3卷），北京：群言出版社。
- ，1999e，《〈昆厂劳工〉书后》，载《费孝通文集》（第3卷），北京：群言出版社。
- ，1999f，《人性和机器——中国手工业的前途》，载《费孝通文集》（第3卷），北京：群言出版社。
- ，1999g，《乡土重建》，载《费孝通文集》（第4卷），北京：群言出版社。
- ，1999h，《农村工业化的道路》，载《费孝通文集》（第9卷），北京：群言出版社。
- ，1999i，《经历·见解·反思——费孝通教授答客问》，载《费孝通文集》（第11卷），北京：群言出版社。
- ，1999j，《从“江村”到“温州模式”》，载《费孝通文集》（第11卷），北京：群言出版社。
- ，1999k，《苏南行》，载《费孝通文集》（第11卷），北京：群言出版社。
- ，1999l，《海南行》，载《费孝通文集》（第11卷），北京：群言出版社。
- ，1999m，《发挥民族优势，开拓民族经济》，载《费孝通文集》（第11卷），北京：群言出版社。
- ，1999n，《少数民族地区发展战略》，载《费孝通文集》（第11卷），北京：群言出版社。
- ，1999o，《孔林片思》，载《费孝通文集》（第12卷），北京：群言出版社。
- ，1999p，《上海浦东开发开放中的一个重要问题》，载《费孝通文集》（第14卷），北京：群言出版社。

言出版社。

——，1999q，《再话浦东》，载《费孝通文集》（第14卷），北京：群言出版社。

——，2003a，《关于“文化自觉”的一些自白》，《学术研究》第3期。

——2003b，《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。

——，2004，《对文化的历史性和社会性的思考》，《思想战线》第2期。

费孝通、鹤见和子等，1991，《农村振兴和小城镇问题——中日学者共同研究》，南京：江苏人民出版社。

费孝通、李亦园，1998，《中国文化与新世界的社会学、人类学——费孝通、李亦园对话录》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》第6期。

李培林、渠敬东，2009，《20世纪上半叶中国社会学学术史》，载《中国社会学经典导读（上册）》，李培林、渠敬东、杨雅彬主编，北京：社会科学文献出版社。

李友梅，2005，《费孝通教授20世纪末研究成果的再学习》，《社会》第2期。

斯科特，2004，《国家的视角》，王晓毅译，北京：社会科学文献出版社。

孙立平，2002，《总体性资本与转型期精英形成》，《浙江学刊》第2期。

作者单位：上海大学中国社会转型与社会组织研究中心、
上海大学社会学系

责任编辑：罗琳

文章来源：《社会学研究》2010年第4期

中国社会学网 www.sociology.cass.cn