

一百年前、三十年来、及从今往后中华文明复兴之梦 ——试论费孝通思想从“志在富民”到“文化自觉”之转变^①

刘易平

摘要：一百年前，中国社会落后而遭西方之打。“挑战”激发“应对”。费孝通先生认为中国社会的问题是农民的“饥饿问题”，出路在于“增加农民收入”。基于此，他从早年一直到八十年代末坚持的“认识中国”的知识旨趣以及“志在富民”的社会理想即是应对的表现。近三十年以来，耄耋之年的费孝通先生转而提出“文化自觉”，并且指示今后包括中国在内的天下“向何处去？”之文化前途。本文依据上述时间之三阶段，主要围绕孔子及其他先儒之“庶、富、教”之遗训、费孝通人生觉悟历程、中国社会富裕之后的隐忧及“新战国时代”之时代背景、以及八十年代以来的社会学研究上的“综合”趋势，此四者共同促成费孝通有一个“人的发现”，这在方法论上从“社会物理学”到“社会现象学”的转换，在关怀上则表现为费老从“生态”的关注到“心态”关注的转换。

关键词：志在富民、文化自觉 生态 心态

一、“志在富民”——百年之前中国社会的“earthbound”处境所激发的学术使命

清末已降，中国开始遭遇先一步踏上现代化进程之西方冲击，老大帝国之辉煌旧梦烟消云散。自此，中国积弱积贫，外族入侵、政治腐败、民不聊生之类的内忧外患是清末乃至费孝通那代学人生存的基本境遇。面对时代提出的问题，士人君子皆试图找到中国出路的办法。就费孝通而言，我以为，“他的伟大祖国，进退维谷，是西方化还是灭亡？”之困境激发了他“认识中国”的学术使命以及“志在富民”的社会理想。在费先生等身的著述中，我以为《江村经济》可以说是他早年思想的雏形，也基本是他一直到八十年代末的思想之基本轮廓。不知此，我们就无法论及他晚年以来思想的提升性的转变。下面我主要就《江村经济》阐述他何以“认识中国”，以及如何缘于“志在富民”而孜孜以求。

《江村经济》之大意是说再生产。具体言之，它又包含两方面：社会人口再生产以及物质的再生产。其中，人口再生产之社会新陈代谢主要见诸《生育制度》，而论及“乡村工业”的物质再生产是该著作之核心。再就核心问题来看，这里的

^① 该文的写作是为了纪念中国社科院社会学所建所三十周年暨费孝通先生诞辰 100 周年纪念大会。

物质再生产主要说的是“家庭手工业”向“乡村工业”的转化之工业化道路。下面，我将从该书所论述的乡村社会之固有的“农工结合”的相对自给自足的经济状况、蚕丝业之家庭副业遭遇西方现代化了的蚕丝工业冲击、以及费孝通阐述的“乡村工业”之应对办法三方面依次阐述。

（一）乡村经济之原貌如何？

一般人都认为，传统农业社会的人民生活就是依靠一个狭义上的农业，也即种植业，而没有工业。其实不然。那种认为中西历史上的传统社会都仅靠种植业维生只是无知的学人们对历史的臆想。实际上，无论中西之传统社会，在农业之外，还有一个“工”。就费孝通所研究的江村而言，这里的经济是种植业的农业加上蚕丝业之家庭手工业，也即“男耕女织”。百姓们自己说，男人们从事的种植业的农业，解决的是“吃饭”问题，女人们经营蚕丝业的家庭手工业，解决的是“用钱”问题，两者相互配合而维系百姓的生活。

（二）家庭手工业遭遇西方现代化工业冲击而引发农村凋敝。

中国农村的问题存在于西方现代化的外在冲击与中国传统农业经济的关系之间。对此费孝通说：“目前所发生的是两种力量相互作用的结果。……一方面是世界工业的发展，生丝价格下降，另一方面是以传统土地所有制为基础的家庭副业在家庭经济预算中的重要性。”^①

具体地说，直接受到冲击的是作为农村家庭开支的不可或缺的家庭手工业部分。以前，对于江村人来说，家庭蚕丝业是农村中对农业的不可缺少的补充。百姓们靠它支付“吃饭”之外的如下“用钱”：日常所需、礼节性费用、生产的资本。而今，在西方现代化了的新兴的蚕丝工业的摧枯拉朽的冲击之下，传统的家庭作业的蚕丝业一蹶不振。蚕丝业衰退导致的剩余妇女劳动力也无法为本来就人多地少的种植业所吸纳。结果，中国农村经济的衰退对农民生活的影响如下：家庭收入不足，食物短缺，文娱性活动的停止，婚期推迟，高利贷。很多农民经济破产，问题最后集中到土地占有问题上。也正是由此，费孝通说，中国农民面临的是“饥饿问题”。尤其可恶的是，当村庄内部经济收支失衡之际，百姓只有到村庄之外的城镇借贷，而这在结果上会促使百姓陷入如下恶性循环——“目前，由于地租没有保证，已经出现一种倾向，即城市资本对外通商口岸，而不流向农村……农村地区的资金缺乏，促使城镇高利贷发展。农村经济越萧条，资金便越缺乏，高

^①费孝通，2004，《江村经济：中国农民的生活：长江流域农村生活的实地调查》，第21页，北京：商务印书馆。

利贷亦越活跃——一个恶性循环耗尽了农民的血汗。”^①

(三)“乡村工业”——“第三条道路”之解决办法。

如上所言，农村经济的直接问题出在家庭手工业的蚕丝业上，解决办法也在于如何化解蚕丝业所面临的挑战与困境。一方面，蚕丝业无法回归传统的家庭作业模式。因为它本身就是遭遇现代化的西方冲击的结果，即便回归它也无法维系。另一方面，中国也不能完全走西方工业化的道路，因为西方工业化进程本身带有的集中趋势，以及由于集中而引发很多的社会问题。费孝通说：“在现代工业世界中，中国是一名后进者，中国有条件避免前人的错误。在这个村庄里，我们已经看到一个以合作为原则来发展小型工厂的实验是如何进行的。与西方资本主义工业发展相对照，这个实验旨在防止生产资料所有权的集中。”^②

鉴于如上认识，江村人试图解决困境的办法是合作制的“乡村工业”这一“第三条道路”。

合作制的乡村工业的具体内容如下：所有权属于这个合作社的社员，蚕业学校提供技术支持以及机器设备的供给，村民出劳力以及原料蚕丝，政府出钱贷款支助，地方精英作为乡村工业的主导者。

乡村工业带有如下两个企图：

一方面，乡村工业试图解决复兴乡村经济的问题。如在江村进行蚕丝业改革的实践者所言：“我的工作目的是，通过引进新的生产技术和组织以合作的原则的新工业，来复兴乡村经济。”^③

另一方面，“乡村工业”也旨在试图避免西方现代化进程所出现的诸多弊病。对此，乡村工业有如下一体两面的企求：第一，要使得机器之类的物为人所用，而不可像资本家那样把机器作为剥削人、奴役人的工具，这样使用的机器只还是造成人民的饥饿的帮凶！江村蚕丝业改革的实践者说：“机器用来增添人类的幸福。不幸的是，它被用来为相反的目的服务。……对我来说，最重要的是，人不应该成为机器的奴隶。换句话说，把机器当做一种生产资料的人应该拥有机器。这就是我为什么坚持合作的原则。要按照资本主义的方式来组织新的工厂容易得多，但我为什么这样做呢？我应该为资本家的利益而使得人民更加痛苦么？从技术革新所得的利益应该归于参加生产的人们。”另一方面，乡村工业也旨在避免人与人之间的社会纽带断裂，而造成工人的马克思所说的“自由的一无所有”孤

^① 同上，第 237 页。

^② 同上，第 238 页。

^③ 同上，第 181 页。

弱状态。因为“农村姑娘被吸引到城市工厂里去做工作，挣微薄的工资，几乎不能养活自己，她们离开自己的而家。这种过程既损害了城市工人又破坏了农村的家庭。如果中国工业只能以牺牲农民为代价而发展的话，我个人认为这个代价未免太大了。”^① 对于乡村工业化的认可，也表明了费孝通个人对儒家的“天下为公”理想以及孙中山的“三民主义”中包含的社会主义趋向的接纳与认同。对此费孝通说：“变革者趋向社会主义的思想代表了当前中国知识阶级的部分思想状况。……这种态度在已故的孙中山先生的“三民主义”思想中阐述的很清楚，从理论上说，它被现今政府所接受并作为国家政策的指导原则。另一方面，社会主义思想在中国并非是新的东西。孙中山先生的基本政治思想是实现传统的教导，诸如“天下为公”和耕者有其田。”^②

实际上，写作《江村经济》之后乃至八十年代，费孝通的研究无不心系一个“志在富民”之关怀，因此一直想方设法使中国社会走出“被土地所束缚的困境”^③。例如，在1957年之《重访江村》所讨论的是这样一个问题：为什么种植业产量增加，而百姓收入以及社会水平下降？究其原因，费孝通认为，还是出在那个老问题上！原来“以粮为纲”之“合作化”政策虽然促使粮食产量有所增加，然而由于片面的“以粮为纲”忽视了对于江村经济生活依旧很重要的家庭副业，结果农民总收入还是有所减少，“农民的收入是否增加的关键就在副业了，……我看，要显著地提高这类地区的农民收入，单纯的农业入手是绝对不够的。如果忽视了副业的多种经营，那就会发生问题。”^④无怪乎出现粮食增收与收入下降而生活水平下降之悖论。另外，无论在研究对象上，还是在关怀的面上，费孝通的视野逐渐开阔。如果说，《江村经济》旨在以一个社区之致富之路来说明中国如何富的途径。下面我简述费孝通在随后研究中的对象的扩展说明他对于富的关怀以及解决之道。在此我以李亦园先生的话来说明之：“您从对乡村的研究到小城镇，到对这个大的区域的格局和战略性研究，不仅具有促进国家生产力的发展的实际意义，而且在人类学、社会学领域具有重要的开拓意义。”^⑤ 事实正是如此，费

^①费孝通，2004，《江村经济：中国农民的生活：长江流域农村生活的实地调查》，第181页，北京：商务印书馆。

^② 同上，第181页。

^③费孝通指出，中国传统社会的特征在于一个“土”字，然而也由于土地的限制，而困于土中。走出土地束缚之路在于“工”。关于被土地所束缚（Earthbound）的论述，原文如此：“从土里长出国光荣的历史，自然也会受到土的束缚，现在很有些飞不上天的样子。”“在这里我想说明的是生活上被土地所围住的乡民，”见费孝通，1947，《乡土中国》，第7页，第10页，北京：北京大学出版社，1984年版。

^④ 费孝通，2004，《重访江村》，第259页，载于费孝通的《江村经济》，北京：商务印书馆。

^⑤ 李亦园，2000，《中国文化与新世纪的社会学人类学——费孝通、李亦园对话录》，第296页，载于《费

孝通的视野逐步从一个乡村社区拓展到八十年代的小城镇研究，再到城乡一体，乃至区域经济，从国内市场到国际市场，从心系中部发展的“糖葫芦”格局到贯穿全国的“中华龙”格局，乃至提出面向第三世界国家的“洲际经济”。

二、“富了之后怎么办？”以及三十年来“民志在富”之隐忧

历史上，中国农村的发展陷入费孝通所谓的“被土地所束缚”的困境之中。一句话，富的问题没解决，也因此儒家之伦理王国一直无法实现。梁漱溟先生认为，中国文化以及印度文化固然远远优越于西方文化，然而它们“早熟”。何以“早熟”？在于它们没有预先解决好近代西方文明所善于解决的物质问题。无论是中国人所谈论的理想的人伦关系，还是印度人追求的面向自我的灵魂解脱，都务必以一定的物质基础作为其前提。就中国文化来看，当首先接纳西方文明，以之作为自己基础，然而再转而可以复兴自己的文明。基于此，梁漱溟展望地说：二十一世纪是中国文化的世纪。

自古以来，中国人并不是忽视或者仇视财富，尽管如此，中国也并未走上富裕道路。只是近三十年来中国才可以说总体上真正地走上了富裕之路。

以费孝通先生研究的江村来看，改革开放没几年，该村就率先解决了温饱问题。1981年费孝通三访江村的时候，他就发现：“开弦弓的老乡一致同意，吃和穿，已经不成问题。现在的问题主要是住，也即是家屋和家具。……至于穿着，已经超过了温饱的要求。对于年轻人来说，时行的式样成了主要的考虑。”^①

然而，富裕之后不必然万事如意。也还是1981年，当费孝通三访江村的时候就指出如下这一问题：“农民手上的钱怎样花法？”“……但是当我向老乡们指出了他们正在进行生活基础的物质更新时，却接触到了一个当前的实际问题。这几年农村经济复苏到繁荣提出了许多新的问题，其中之一就是用普通的话来说，农民手上的钱怎样花法？”^②十八年后，面对更加富裕的中国，费孝通喜悦而又忧虑地说：“我很高兴地看到，我们中国人生活现在有了很大的提高，有一部分人已经达到小康水平。但也因此出现了吃喝嫖赌、挥霍浪费，这样的问题来了。”^③

在此，费孝通也说明“一部分人已经达到小康水平”，那么，我们就必须承认，这不是所有百姓都富裕了。物质丰盛或者富裕是个社会量，并不是一个单纯

孝通文化随笔》，北京：群言出版社。

^①费孝通，2004，《三访江村》，第298页，载入费孝通的《江村经济》，北京：商务印书馆。

^②同上，第299页。

^③费孝通，2000，《文化的传统与创造》，第333页，载于《费孝通文化随笔》，北京：群言出版社。

的人与自然的关系，而还有社会的一面，那就是财富的社会分配。我们必须看到自九十年代以来伴随总体性富裕的贫困，以及更为恶劣的两极分化现象的存在。

此外，即便我们认为全国农村都与经济较为发达的江村一样，而假设所有人都一样的富裕，还存在另外的一个问题，那就是占有财富者的这些人的心灵状况。费孝通所说的“吃喝嫖赌、挥霍浪费”就是有些人心灵状况的外在表现。当“占有”取代“生存”^①，当“发展才是硬道理”在现实中被扭曲为“发财才是硬道理”，社会无法避免费孝通上述的忧虑。理论地看，即便是单纯坚持形式合理不会推导出实质合理性，而是最终会悖论性地走向不合理且还会危及形式合理性自身；而当形式合理性也有所匮乏之际，出现的固然只是不合理。在价值缺失的情况下，财富的数量没有上限，因为对于未经文化濡化的人来说，他的欲望是无止境的，而财富本身必然是一个既定数目，并且，对于无道德限制的“经济人”来说，财富恰恰不是一种解放的力量，而是新的奴役。对此，我称之为“money bound”。荀子以为，财富不充分大家会争。其实，进一步看，即使单纯的财富丰盛而欲望不受限制的话，人们之间还会有争。对于社会财富极端分化状态下的“战争状态”的人心，我曾经指出：人们不是嫉妒，就是愤怒！在“moneybound”社会里，“民志在富”——这是“商品拜物教”的另一种表达而已。对于当前中国局部地区少数人群中出现的消费社会现象，我们不能不承认，在这种意义上马尔库塞所谓的社会的“单向度化”的批判是必要的。

批判者的价值在于指出症候，而无力指出出路，最多不过是以怀乡之情叫人退回温情脉脉的过去！中国人不是如此，而是试图在先贤的教诲中从过去走向将来。孔子说：富裕之后的问题是教化。“子曰：庶矣哉！冉有曰：即庶矣，又何加焉？曰：富之。曰：既富矣，又何加焉？曰：教之。”^②并且，教化并不是单纯的道德说教，或者说，教化还包含物质层次本身的价值渗入。对此，马塞尔·莫斯说：“如果某样东西真是有价值的，那么，除了它的销售价值之外，它仍然具有一种情感价值。我们并不是只有商人的道德。”^③

教化的目的，就个人身心关系看，教化的目的旨在以心主宰身，对于人与人以及群与群关系来看，教化的目的在于使人们能够将心比心，和平且具有道德

^① 在不合理的社会制度下，生存与占有呈现出零和逻辑。对此，马克思曾经如是说：“你的生存越是微不足道，你表现的生命越少，你占有的财产就越多，你的异化的生命也就越大。”占有是“have”，而生存是“be”，这是人的两种生存方式，也是两种截然对立的社会道德状态。对于占有和生存关系的论述，望读者参见艾里希·弗洛姆，1988年，《占有还是生存？》，关山译，北京：三联书店。

^② 杨伯峻译注，2006年，《论语译注》，第153页，北京：中华书局。

^③ [法]马塞尔·莫斯，2005，《礼物—古代社会中的形式与理由》，汲喆译，第162页，上海：上海世纪出版集团。

性的相处^①，就个人心灵来看，则是发现生命意义所在。下面我们看费孝通晚年的“文化自觉”而“人的发现”的表现、原因，以及对于今后处理人与人以及群际关系的“教化”所指示的方向。

三、“文化自觉”——从今往后的文明复兴之梦

（一）文化自觉的提出及其表现

教化的目的在于培育人的文化自觉。韦伯说：并非理念，而是物质的和理想的利益直接支配者人的行为。然而，理念所创造出来的“世界图景”却像搬道夫（switchman）那样，决定各种利益的互动所推动的人类行为在哪条轨道上前进。教化的功能不是限制利益追寻者的人，而是濡化人，使其合乎价值地追求利益，同时也得以维系社会的秩序与发展。

就心理来看，所谓自觉，就是“觉自”，就是“知己”，也即觉悟自己的主体性。就价值来看，自觉所觉的是文化所形塑的“心”。

对于费孝通的“觉自”或“知己”，以其在社会学的研究对象上的表现次序是，从“不自觉的人”到“自觉的人”。其中，“不自觉的人”又可以依次划分为“生物个体”到“社会人”。当他早年归依马林诺夫斯基的时候，他把文化视为满足人的生物需要以及由生物需要而派生的需要的工具。当他后来转向布朗或者涂尔干的时候，他又把人看作是文化或者“社会”的载体，人反过来是制度或者社会的工具了。总之，无论是“生物个体”，还是“社会人”，都不是自觉的人。

费孝通先生晚年从以前单纯地“志在富民”转到注意到经济中的作为主体人格因素的道德力量。例如他在一九九九年他评论厉以宁先生的《超越市场与超越政府》中说道：“……因为它是社会学的范畴，研究的是人文世界的‘社会人’。我很高兴厉以宁先生不知研究经济学里的商品的供求问题，也关心人的道德力量在经济里的作用。”^②

（二）费孝通从“生态”到“心态”研究的思想转换的原因分析？

晚年以来，费孝通先生有一个“人的发现”，其研究方法从“生态”到“心态”研究的思想转换，并非空穴来风，亦非顿悟，而是有一个渐进的过程。对于促成此过程之几重缘由以及他在研究方法论从“实体”到“关系”的转换，我一

^① 在此我须指出，我不认为单纯的人与人和平相处，就是必然合理的，因为在单纯的法治秩序下，源于对法律之“报复原则”的畏惧，人们似乎和平，而实际上都是潜在的争斗者或者说“和平的斗争者”。故而，和平还必须包含道德意义于中才行。

^② 费孝通，2000，《经济中的道德力量》，载于《费孝通文化随笔》，第336页，北京：群言出版社。

并以如下五方面论述之：

1. 费孝通先生对孔子及其他先儒之“庶、富、教”之遗训的接纳

我将以如下三小节来论述这部分。第一，中国先贤关于“庶、富、教”的论述；第二费孝通对于中国传统中这一思想的接纳；最后旨在指出，须中庸地对待“庶、富、教”。

第一，中国先贤关于“富”的论述：

首先，认为中国先贤以谈论财富为羞耻，是急于发财的后人的杜撰！儒家论财富。《论语》中孔子关于“富”的论述，起码有如下这些：

子曰：“富与贵，是人之所欲也；不以其道得之，不处也。

富尔可求也，虽策鞭之士，吾亦为之。如不可求，从吾所好。

不义且富而贵，于我如浮云。

贫而无怨难，富而不骄易。

子曰：庶矣哉！冉有曰：即庶矣，又何加焉？曰：富之。曰：既富矣，又何加焉？曰：教之。^①

即便最喜欢说“仁义”的孟子也说“制民之产”，“民无恒产，则无恒心”，并且认为维系生死的粮食比礼仪重要：

“乐岁终身苦，凶年不免于死亡。此惟救死而恐不赡，奚暇治礼仪哉？”（《孟子·梁惠王上》）。

孔门之外的管子也认为民富是治国、立政之基础。

关于治国，管子说：

“凡治国之道，必先富民。民富则易治理，民贫则难治也。奚以知其然也？民富则安乡重家，则敬上畏罪，敬上畏罪则易治也。民贫则危乡轻家，危乡轻家则敢凌上犯禁，凌上犯禁则难治也。故治国常富，而乱国常贫。是以善为国者，必先富民，然后治之。”^②（见《管子·治国第四十八》）

至于立政，管子云：

首先，“轻税租，薄赋敛”之“不足持也”，而要进一步富民。富民乃立政之基。何以富民？

“故曰山泽救于火，草木植成，国之富也；沟渎遂于隘，障水安其藏，国之富也；桑麻植于野，五谷宜其地，国之富也；六畜育于家，瓜瓠葷菜百果具备，

^① 杨伯峻译注：2005，《论语译注》，第39、78、80、167、153页，北京：中华书局。

^② 管子，1995，《管子》，龙汉宸等编著，依次为第198、22、23、23页，北京：北京燕山出版社。

国之富也；工事无刻镂，女事无文章，国之富也。”反之，“不好本事，不务地利，而轻赋敛，不可与都邑”。（以上三句都见《管子·立政第四》）

其次，至于“庶、富、教”三者关系，下面所述的孔子的话即是：“子曰：庶矣哉！冉有曰：即庶矣，又何加焉？曰：富之。曰：既富矣，又何加焉？曰：教之。”

其次、我们须中庸地对待“庶、富、教”。

在此、我须稍稍解释一下中庸。中庸内在地包含下述两方面的规定：

一方面，在价值上不离开人文思想的根本；

另一方面，在思维或方法上“执两用中”。“两”是两种可欲的价值。若片面坚持其一，则是偏执了！“中”不是一般所谓的机械的“折中”，而是“中和”之中。

其次，“庶、富、教”三者起码包含中庸地对待“庶与富”以及“富与教”两方面。

先说中庸地对待“庶与富”：

对于先贤教诲中的“庶、富、教”之“庶与富”。先从数量之“庶”上看，单纯从人的数量与资源的关系看，古代与今日相比，其价值不同。即使古代战争常常掠夺土地财产还抢人口。今日超过适度的人口已经不是一个活的的财富了，或者，只有那些喜欢倡言殷红的“人口红利”以为然。“罗马俱乐部”的宣言告诫资源并不是无限的，作为消费者的人的数量之大，就是一个包袱，也因此是需要控制的。此外，在所谓的“地大物博”^①的中国，中国历史上源于人与资源之间的张力而引发的战争、移民等灾难，几乎史不绝书。甚至人口与资源的紧张会引起国民性的降低，因为人们为了生存而必须“争”。故而，庶对于历史以及今天的中国几乎都有些人多为患，而不能适度。再从结构上看，这就是“庶与富”关系了。富是财富总量，庶是人口总数。财富与人口之间的分配必须合乎既定社会的正义，这是价值渗入问题。古代之“不患寡而患不均”中的“患不均”的均，就是均衡，就是合乎社会正义。顺便说一下，这个均字，无论在很多农民起义的

^① 对于人们惯说的“地大物博”，我们实在需要具体对待。中国的地域固然广袤，这是不争的事实。但是，须知，中国是人口也确实庞大的。故而，当我们把人作为消费者的意义上看，庞大的人群与地域所限定的资源之间的关系是要注意的。再者，中国所有的地方的资源真是丰富么？不必然。广大西部、北部的戈壁滩以及沙漠等荒凉不毛之地仅是风景，而不可以作为丰硕的资源。即便有资源也因为地理位置交通等缘故而难于开发。在东南各地，人与地之间几乎一直紧张。如费孝通所研究的江村，当蚕丝业受西方冲击之下而导致的剩余妇女就无法在当地的土地上消化之。最可恶的是近年来，各种开发以及农民的掠夺性使用土地，造成土地数量日渐减少且质量衰退。最后，也最重要的，从人之主体角度言之，当我们把人仅仅作为消费者或物质占有者而定义的话，我们把自己不当人，也在超支地吞噬后代的资源而使他们无法作为人。

领袖那里，还是在少数误解马克思主义的思想家那里，总是平均主义的均了，这不过是对于不均的矫枉过正。

再说中庸地对待“富与教”：富是教化的必要条件，但不是充要条件。因为就现实层面看，人的需要层次不像是马斯洛所言的那样自然而然地上升，富裕之后的教化不必然自然实现。“不仁而富”以及“富而不仁”在我们生活中比比皆是。基于是，我们须警惕的是，繁盛的物质有时候恰恰成为新的牢笼。对于此种新牢笼，无论是马克思·韦伯之优越感背后的忧虑，抑或法兰克福学派之有些决裂式的愤怒，对于当下中国的消费社会迹象也并不是丝毫不恰当！不过，罪不在物，而在于物缺乏价值或者观念的嵌入。并且，观念与物质不二。富与教也不可分割。今天发财，明天搞精神文明，这就割裂富与教，而没有中庸地对待“富与教”。教不仅是说教，它还包含富之价值嵌入。富之价值嵌入，就涉及到马克思所说的生产方式以及决定的占有关系了。而在物本身不合理的社会倡言仁慈，那也至多不过取得富人们深夜间刹那的良心发现，而明天他还是继续做或者不得不做一个富人。因为当一个社会的价值取向在于物的时候，不占有物，就难于维系自己的生命！

最后、费孝通对于中国传统中这一思想的接纳

费孝通不再传统之外，尽管有如下因素阻碍他对传统的接近与理解：

费孝通自幼承父命学习的是新学，如他自己所言，他不是读四书五经起步，而是类似于我辈从“人口手”启蒙；另外，他又接受英国功能主义者马林诺夫斯基等教导的西学而踏上学研之路的。他在精神成长阶段又适逢“打到传统”的呼声之中，甚至他自己也自谓是一个实用主义者。

由上观之，传统是不是与他无关，甚至格格不入呢？我以为不必然。对此，我以为，起初他有些偏颇地理解了传统，而最终又如近代以来很多先是有些疏离甚至反叛传统的人一样，还是重回传统之中寻找安身立命之籍。何以“偏颇地理解”？何以“重回传统”？我下面述之：

盖因我们常常所说的传统是大传统，大传统者，经典是也，也即职业知识分子所经营者。大传统之外还有一个小传统。所谓小传统者，是礼之所存的“野”，实乃民间之实践之处，尤其是潜入百姓身体的那套惯习。两者之间，大传统又生长于小传统之中，另外，实际上，书本之经典教育在效果上不见得比得上个人天天无意识地生活于中的实践领域。如李亦园所言，费孝通费孝通从来讲究实地调查，主张从实求知，他自然一直熏陶于小传统之中。“他们是纯粹从大传统里边、

从经典里面得到的传统文化，您是从一般人的实际生活中得到的传统文化”^①另外，晚年以来费孝通自觉地补习早年大传统教育之缺失，而钻研钱穆、梁漱溟等现当代儒者的著作。

但是，我我以为费孝通早年还是有些“偏颇地理解”了儒家文化？例如，他的一直坚守的“志在富民”理想，这偏离中庸，因此对于文化价值还是有所忽视；再如他早年虽在知识上客观地概括出“差序格局”，但是在价值上他还是有所偏颇。例如他所一个人“站在个人的立场可以牺牲家，……站在国家的立场可以牺牲天下。

至于费孝通何以“重回传统”？晚年他的文化自觉、对位育理论的赞同以及对于孔子意义的再发现等，都可以作为他重回传统的明证。

2. 晚年费孝通先生学随年进，而逐步觉悟超出有限肉体生命之外的无限的“文化生命”。

我一直以为，一切文化的最根本的使命在于解决个体生物生命有限性的问题。佛教徒一直在意识世界中找“不生不灭、不垢不净、不增不减”的东西，基督徒则试图重回上帝怀抱。中国人“把心放在心中”。活在后人心中，就是不朽。对于中国之凡夫而言，“子子孙孙无穷匮”就是其信仰所在。倘若能够把自己的生命系于“烟火相续”之生命共同体之连绵锁链中，则死而无憾，盖因己身之有限者融入了那个无限的生命共同体。基于此，生儿育女对于百姓来说，实乃一宗凡俗而又神圣的“看得见的永恒”之事业；而对于中国历史上的一个自觉的社会精英而言，他们固然不如凡夫那样追求“看得见的”不朽，而是企图以穿越“立德、立言、立功”^②是三重法门，而活在不朽的“心”之世界。

另外，就学问而言，故人云：学随年进。中国人的学，不是单纯的今日意义上的工具论的“知识”，因为它还嵌入了生命于中，故而向有所谓“道德文章”之说法。费孝通先生的晚年觉悟生物生命之有限，而觉察文化生命之不朽。这些感悟见诸他的文字，他的文字反映了他人境界的再度上升：在《游滕王阁小记》中，在当年苏轼的心情中看到了他自己，触苏文而生情。他说“人老了，体质和心境自不能停留在青年的境界上。要老和壮相统一固然不能在物的层面上，提出白首之心是提到了点子上。”^③物很快就会灰飞烟灭，而心世界则常驻。

^①费孝通，2000，《中国文化与新世纪的社会学人类学》，载于《费孝通文化随笔》，第299页，北京：群言出版社。

^②需要说明的是，在中国儒家传统中，立德、立言、立功三者之间不是割裂的，而是依存且结合的，并且三者之中，有以德为主。

^③费孝通，2000，《游滕王阁小记》，载于《费孝通文化随笔》，第292页，北京：群言出版社。

心存在于人文世界中：“人可以死，可是人所处的这个人文世界却是长存的。人文世界的延续过程不但比我们的个人寿命更长，也更有价值”^①人生的觉悟对于他的研究也自然有影响。1992年，费孝通说：“我想到我对于人的研究花费了一生的岁月，现在才认识到对人的研究看来已从生态的层次进入了心态的层次了。”^②我想，这种境界下的费孝通先生终于体悟到儒家真谛了。藉此，知识已经不再是单纯的工具了，而同时也是作为学术人的他个体生命渗透与融入于大化流行的生命的归宿与见证了。

3. 中国社会变迁中伴随成就的隐忧以及“新战国时代”之“世纪末情怀”及其冲突，都激发费孝通对于“心的问题”的关注

这部分从国内以及全球两方面加以论述：其一是三十年来中国的社会的富裕及其隐忧；其二是，在上个世纪八九十年代兴起的全球化趋势下，一方面世界各地任何一个角落已经不再是与外界无关，世界各地的人群都是“地球村”的村民了，与此同时，当大家相遇的时候也可能带有利益以及文化上的矛盾与冲突。这两方面存在的问题都激起费孝通先生对于“心的问题”的忧虑。下面我依次述之：

先简述国内。先正面地看，衣食足而知荣辱。当物质繁盛之后，人们的精神问题可能成为新的需求重心。一九九八年，费孝通访问中山市，见到该市经济繁荣、百姓生活宽裕以及城乡一体化进程之喜人情景而指出中山人须“洗脚上田”和“洗脑进城”：“这些年来，我常常想，小康水平是实现社会主义的基础，所以小康之后，除了还须克勤克俭，努力发展生产之外，还应该重视另外一面，就是进入小康之后的人，怎样发展现代化的精神文明。……人生的价值问题就提到必须解决的日程上来了。”^③反面地看，衣食足不必然知荣辱，因为在价值缺失的地方，还有饱暖思淫欲。三十年来，尽管中国社会物质财富剧增，很多人达到小康水平，这是令人欣喜的成就，然而，欣喜之背后，还存在一些“民志在富”之隐忧，有极少数令人不尽如意的现象，例如贫富分化以及信仰迷误等。社会财富之两极分化是“富”与“庶”之间的关系，这种关系主要不是物的关系，而是“人与人”之间的分配关系，这其中含有价值问题。对此症候在人身上的表现：人心的沉沦与迷失，心不主宰身，而身滥用。费孝通忧虑地说：“我很高兴地看到，我们中国人生活现在有了很大的提高，有一部分人已经达到小康水平。但也因此

^①费孝通，2000，《中国文化与新世纪的社会学人类学》，载于《费孝通文化随笔》，第295页，北京：群言出版社。

^②费孝通，2000，《孔林片思》，载于《费孝通文化随笔》，第223页，北京：群言出版社。

^③费孝通，2000，《岁末访中山》，载于《费孝通文化随笔》，第284，285页，北京：群言出版社。

出现了吃喝嫖赌、挥霍浪费，这样的问题来了。”^① 这些消极的现象也呼唤安顿人心的教化问题。

再看看全球层次的人心问题。上个世纪八十年代以来，随着全球化进程日渐加深以及范围的逐步扩大，地球成为一个村子，大家彼此相依，随也离不开谁。对此费孝通认为大家“你中有我，我中有你”。与此同时，世界各地的人们走在一起，并不见得就和平相处，而是不断争斗，陷入“全球性的战国时代”^②。除了物质之争以外，还有一个“观念之争”，因此世界并不太平。“海湾战争之后人们已经注意到战争造成的环境污染，认识到人与地球的关系。这是生态关系。地球上是否还能养活这么多人，现在已经成为大家不得不关系的问题了。这是人与地的关系，但最终还是牵涉到人与人之间怎样相处，国与国之间怎样相处的问题。这才是第一位的问题。”^③ 此“战争状态”就是世人心态失调的结果，“目前导致的大混乱的民族和宗教冲突，充分反映了心态失调的局面。我们需要一种新的自觉。”^④

4. 费孝通本人在方法论上从“社会物理学”到“社会现象学”的转换

社会学领域一直以来存在社会物理学与社会现象学的紧张与冲突。所谓社会物理学偏重于客观地看待社会。它一方面忽视了对象的主体性方面，另一方面，研究者自己也自谓是一个客观的旁观者。而社会现象学虽然发觉研究者自身以及对象的主体性，而它又有无视条件的意志主义之嫌疑。实际上，诚如马克思所言，人在既定的历史条件下进行创造。条件是限制因素，也是促成因素。故而，社会与个人实际上是辩证关系。

就是社会学知识发展看，上个世纪八十年代出现了一个方法论上的新的“综合”趋势。无论是对于埃利亚斯的型构理论，还是布尔迪厄的场域理论，抑或是吉登斯的结构化理论，都表明社会学研究走出以往的社会物理学与社会现象学的精神分裂，而试图把主体与客体、集体与个人等方面加以综合。作为中国社会学的先辈人物的费孝通自不会无动于衷于这个综合潮流。具体地看费孝通的方法论，他在以往的社会物理学之外发现具有自由意志的“个人”。当然这并不表明他又一下子反过来成为唯意志论者了，而是能够辩证对待社会的物理层面以及社会及个人的主观精神层面，这最直接地表现他所著的《试谈扩展社会学的传统界限》一文，其阐述社会学的“科学”和“人文”的双重性格。

^①费孝通，2000，《文化的传统与创造》，载于《费孝通文化随笔》，第333页，北京：群言出版社。

^②费孝通，2000，《孔林片思》，载于《费孝通文化随笔》，第222页，北京：群言出版社。

^③费孝通，2000，《孔林片思》，载于《费孝通文化随笔》，第220页，北京：群言出版社。

^④同上，第222页。

上述发现与他早年一直到八十年代末之前的取向确有转折，因他费孝通以前一直不太注重人的意志层面。当他师从马林诺夫斯基的时候，他以为，文化不过是满足人的生物性需要以及由生物性需要而衍生的需要的工具。对当年的倾向，费孝通反思说：“按他已经写出的有关文化功能的理论，按照我所理解的程度看，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。”^①当他转而归依布朗或者涂尔干的时候，他又以为人只是社会的载体，人们在社会规定的格式下扮演扮演自己的角色。“在人的社会里，孩子须按照社会规定的手续出生入世，生下来旧的按照社会规定的相互对待的程式过日子；……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。”^②基于上，我们可以发现，无论是以生物个体为对象，还是把社会作为一种实在，他都忽视了人的主体。

晚年对人的发现表现如下：早在文革之社会不安时期，他也发现社会之规定角色背后的具有自由意志的“自我”。“在这个实验里我亲自感觉到涂尔干所说的‘集体表象’的威力，他所说的集体表象，就是那‘一加一大于二’的加和大的内容，也就是我们提倡说的社会的本质这个试验证实了那个超于个人的社会实在的存在。但就在同时，我也感觉到有一个对抗着这个实体的‘个人’。”^③从1978年以来，上述的对人的自觉逐步由潜在而明显，并且融入到费孝通的具体研究方法之中，他不再以为自己仅是一个客观的研究者，而也是一个参与者：“这时我对社区研究本身的功能有了一种更加明确的看法，……我们做的研究实际上是发挥人特有的自觉能力，成为自然演化的一种动力。”^④并且社区研究务必包含人的因素于中才行。此外，理论上，他开始接受他早年有些不以为然的潘光旦的“新人文思想”，并且在心理上诚恳地“接受了潘光旦先生的批评，认识到社会和个人是辩证统一体中的两面，……社会之成为实体是不可否认的。但是社会的目的还是在于是个人能得到生活，就是满足他不断增长的物质及精神需要。而且分工合作体系是依靠个人的行为而发生效用的，能行为的个人十一哥有主观能动性的动物……社会和个人是相互配合的永远不能分离的实体。这种把人和人社会结成的一

^① 费孝通，1994，《个人·群体·社会》，载于《乡土中国》，第330页，北京：北京大学出版社，1984年版。

^② 同上，第325页。

^③ 同上，第341页。

^④ 同上，第343页。

个辩证的统一体的看法也许就是潘光旦先生所说的新人文思想。”^①

（三）位育之道——先贤启示的未来方向

如果切断人的历史记忆，人只会陷入恐怖之境。并且，德勒兹如是言：过去比未来更加丰富。时间是过去、现在、以及将来的三重统一体。我们只有重回历史方，可迈向未来之路。

重回历史是找回自己的历史文化传统中的有价值的东西，并且对之进行创造性转化，以期找到走向未来之路。中国文化传统是三教合一而又以儒家文化为主。我以为，研习儒家文化，起码当回到孔子。我以为，原儒的最大理想在于洞察宇宙秩序。对于宇宙秩序，我以为主要处理天、地、人之间的关系。我们以今日眼光分析地视之，天、地、人三者分别是形上、自然以及人本身。在潘光旦的新人文思想看来，理当中庸对待三者，而不可偏执于任意之一。我们以西洋思想来看，它就一直有所偏执，其在中世纪死守“神道”，也是偏于神道。而今它又偏执于“物”，这不过是另外的偏。在潘光旦看来，中国文化自己也有所偏失，孔子罕言天与性命，历史上对于物质问题的解决也不够重视，尽管先贤并不鄙视物。这一点后儒有些变本加厉了。在此我仅从与本文有关的孔子所主要关怀的还是天下的人与人之间的人心秩序着眼，也即费孝通先生晚年以来思虑的“心态问题”。费孝通晚年试图在中国传统中发现解决当今心态问题的启示。对于孔子，费孝通说：“孔子的仁就是讲处理人与人之间的关系，讲人与人之间如何相处。”^② 仁，就个人来看，是“推己及人”的能力，也即百姓常言的“将心比心”，藉此方可以“通感”对方之心。当然，人的问题不可以局限于单纯的个人问题，它还包含群际关系。如何处理群际关系，尤其对于而今全球化的世界，实乃无可回避的问题。

时代在新的条件下呼唤新的孔子。对于已经走出“各是其是，各美其美”^③封闭世界的今天的人们来说，无论对于处理人际关系，还是对待群际关系，费孝通指示地说：“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同”。对于这句话要具体对待，目前尚未取得“共识”，无论群际，还是人际，都不仅“各美其美”，还要“美人之美”。“美人之美”不仅仅是一个“容”，盖因“容”潜含不满。要是能够“美人之美”，甚至能够以欣赏的态度看待对方，这样才能够求同存异。在逐步交融而取得共识的基础上，就是“美美与共，天下大同”了。

^①费孝通，1994，《个人·群体·社会》，载于《乡土中国》，第345、347页，北京：北京大学出版社，1984年版。

^②费孝通，2000，《对于“美好社会的思考”，载于《费孝通文化随笔》，第239页，北京：群言出版社。

^③费孝通，2000，《孔林片思》，载于《费孝通文化随笔》，第220页，北京：群言出版社。

中国古人的位育理论不仅仅是处理人际或群际关系，它还包含处理人与自然、人与超越者等方面的关系。仅就位育所处理的社会与个人关系而言。潘光旦以为：“社会的位育有两方面：一方面是位，是秩序，秩序的根据是社会分子之间的“同”；一方面是育，即是进步，进步的根据是社会分子之间适度的“异”。同而过当，社会生活变越发趋保守，腐朽以死；异而逾量，社会生活的重心不定，甚至消失，演成一种无政府状态。而这都是不相宜的。”^①这里的同与异，也就是社会与个人的关系。费孝通晚年心胸愈发开阔，学问与时俱进，走出“见社会不见人”^②的偏狭，从而才有“人的发现”，以及辩证地看待社会与个人关系^③。

新时代呼唤新孔子。费孝通先生对此有所自觉，然而终不能成为新孔子，只是为后来者的我们指示方向所在。八十八岁那年，费老在《游滕王阁小记》中谈及做人之“留有余地”以及苏东坡所写的王勃之序文中的“老当益壮，宁知白首之心；穷且益坚，不坠青云之志”。于今日之中国，总体性的富裕基本不再是当前中国社会之主要目标，富后的任务是教化。对此，先生“留有余地”而指示方向。逝者如斯夫！先生先去，后生者如我辈当知先生“白首之心”，且以之为我辈“青云之志”，以传先生精神之薪火。对此，我以为，我辈当云：舍吾其谁？

文章来源：作者投稿

中国社会学网 www.sociology.cass.cn

^① 潘光旦，2000，《尚同与尚异》，引自《潘光旦文集》（第二卷），第64页，北京：北京大学出版社。

^② 费孝通先生心胸开阔，在其对于自己一生学问的总结性文章中，反省自己早年的限制所在，“个人群体在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。”参见《个人·群体·社会》载于《乡土中国》，北京，北京大学出版社，1984年版。

^③ 对于个人的发现以及进而辩证地看待社会与个人关系，费孝通这样说：“我初步体会到这个社会里的成员必须清醒地自觉地看到社会结构的不断变化，……处在社会结构中的个人，应当承认其有主动性。……这种自觉可以说是既承认个人跳不出社会的掌握，而同时社会的演进也靠社会中的个人所发生的能动性和主观作用。这是社会与个人的辩证关系，个人既是载体也是实体。”见《个人·群体·社会》，载于《乡土中国》，北京，北京大学出版社，1984年版。