

从“志在富民”到“文化自觉”： 费孝通先生晚年的思想转向

社会
2017·2
CJS
第37卷

周飞舟

摘要：本文是对费孝通先生晚年思想转向之成因的研究。费孝通晚年的研究强调理论与实践并重，力倡“文化自觉”，由早年注重西方文化变而偏重于中国传统文化。通过对费孝通晚年著作的详细考察，本文认为，费孝通的思想转向是他在对中国现实社会的不间断的调查、实践和反思中形成的。这种思想转向是一种“社会科学”的转向，而不是文化立场的转变。本文以四个部分来论述这种转向的发生。前两个部分讨论费孝通晚年谱写的“两篇文章”，即小城镇和乡镇企业研究、民族和边区开发研究。在这两个领域的经验研究中，费孝通都遇到了社会学和人类学上的挑战，他发现：乡村工业、民族和边区的发展都不只是经济社会政策的问题，甚至也不是经济和社会结构的问题，而是和其背后“只能意会、不能言传”的心态和文化有关。如何把握这些心态和文化，是本文的第三个部分，即费孝通晚年社会学方法论的主要内容。费先生从英国人类学家 Leach 因《江村经济》所提出的两个方法论问题入手，在生命的最后十多年里展开了漫长而严谨的反思。反思的结果一方面是对社会学研究方法论的新看法，也是对上述两个经验问题的总回答，另一方面是对“文化自觉”理论的方法论补充。本文的最后一个部分讨论的是费孝通作为一个社会科学家，晚年如何身体力行，在“差序格局”中“推己及人”，延续了中国传统文化中以天下为己任的士大夫精神，是为真正的“文化自觉”。

关键词：费孝通 社会学方法论 文化自觉

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2017.04.006

From “Aiming to Enrich People” To “Being Culturally Self-Conscious” : Fei Xiaotong’s Turn of Thoughts in His Senior Years

★ 作者：周飞舟 北京大学社会学系 [Author: ZHOU Feizhou, Department of sociology, Peking University] E-mail: feizhou@pku.edu.cn

本文在写作中得到了刘爱玉、吴柳财的许多帮助，特此致谢，文责自负。

ZHOU Feizhou

Abstract: This paper is to study reasons for the turn of thoughts in Fei Xiaotong's senior years. His later study emphasized both theory and practice, advocated "being culturally self-conscious", and shifted focus from western culture to traditional Chinese culture. Through careful examination of Fei's later works, this paper argues that his turn of thoughts stemmed from his constant investigation, practice and reflection towards Chinese society. This turn is of "social science" instead of a change of cultural stand. This paper elaborates this turn in four parts. The first two are namely the study of small town and township enterprise, and the study of ethnicity and the frontier. In empirical studies within both fields, he had encountered sociological and anthropological challenges. He found that township enterprises and development of ethnic regions were issues more than economic and social policies, or even economic and social structures, but were closely related to attitudes and culture that were implicit and unspoken. How to treat these attitudes and culture is the center of the third part, the main contents of Fei's sociological methodology in his senior years. Fei started from the methodological questions regarding *Peasant Life in China* raised by Sir Edmund Leach, and spent the last decade of his life in contemplation and reflection. The answers are first, a new perspective of sociological methodology, and second, a development of the theory of "Being Culturally Self-Conscious". The last part of this paper entails a discussion of Fei's practice as a social scientist to "reach out to others from oneself (*tuijijiren*)" in a "Pattern of Difference Sequence (*chaxugeju*)" and culturally self-consciously inherit the traditional spirit of the Chinese *literati*.

Keywords: Fei Xiaotong, sociological methodology, cultural self-conscious

费孝通先生是一个不断对自己进行反思的社会学家和人类学家。他生活在纵贯晚清、民国、新中国的三个时期,用他自己的话来说,是生活在中国社会“三级两跳”的历史时期,在这样一个激烈变化的时代,他的思想之深邃与他晚年从不间断的学术实践与反思是密不可分的。这使得他晚年的思想在不断变化之中,也与早期思想呈现出很大的差异。从表面上看,这些差异可以概括为两个方面。

首先,是从看重实践转变为实践与理论并重。费先生早年有志于学医,后来很快转向社会科学,因为“人们的病痛不仅来自身体,来

自社会的病痛更加重要”，他的理想就是要“学社会科学去治疗社会的疾病”（费孝通，1987c：387）。这种救世务实的想法贯穿于费先生一生大部分的时间，因而他在学科问题上格外强调实践，晚年转向强调理论和文化的变化实际上也正是来源于对学术实践的反思。这方面的转变表现在费先生对很多问题的看法上，可以费先生对严复和伊藤博文的想法为例。

中国的知识界有着“严伊同学”的传闻。两人同赴英伦学习海军，结果回国后，一从事于翻译与思想，一从事于维新与富国强兵之实务，民国时期的知识分子多以为严复“比伊才高”但功业实逊于伊。费先生说，他最早无条件地接受这个说法，在看过严氏译著之后，则产生了“严胜于伊”的想法：“功虽显赫，昙花一逝；言留于世，流久弥长”（费孝通，1982g：418—419）。但是从“文化大革命”时期起，费先生的看法发生了改变：“我觉得个社会的生产技术不改变，生产力发展不起来，外来的思想意识生不了根，会换汤不换药，旧东西贴上新标签。从这方面着眼，严逊于伊了”（费孝通，1982g：419）。书和理论固然重要，“我们也有一个风气，书中出书，……书，书，书，离不开书，很少到实践里去。我很崇拜的严幾道先生也没有脱离这么个传统，他没有把真正科学的、实践的精神带回来，带回来的是资本主义最上层的意识形态的东西。”（费孝通，1982a：229）这是1982年的思想。到1993年，在《略谈中国社会学》一文中，费先生又提到严复的事情，但是这次的看法却是“严远胜于伊”了：“事过百年重评再估，不能不体会到严氏的选择具有深意。他似乎已洞察到思想意识在社会演进中的关键作用。西方文化的勃兴从表面上看是它的坚甲利兵，而其科技的基础是在还是19世纪的启蒙思想，而《群学肆言》即是其中的一块基石。……改革社会的风云从此风靡全国，不能不承认严氏的远见超众。”（费孝通，1993：246）。

其次，是从看重西方文化到中西文化并重，并越来越偏重中国文化。费孝通先生以新式教育启蒙，早年接受的是新式教育，国学基础不够牢固，¹中学也是留学生办的新学。“接着上了教会办的大学，从东吴

1. “我没有进过私塾，没有受过四书五经的教育。连《三字经》《百家姓》也没有念过。”（费孝通，2002：346）；“要是说‘国学’，那么我的基础就差得多了。我认为所谓国学，不仅仅是懂得古文，还要对中国的哲学思想、人文思想有深刻的理解才行。我在这方面没有下过工夫，基础不够扎实，研究得也不够深入。”（费孝通，2003b：473）

转到燕京,又进了清华研究院,并再去英国留学,一生受的教育都是西方文化影响下的‘新学’教育”(费孝通,2002c:346)。以西方学术训练的眼光观察中国社会而得到的创见使得费先生成为中国社会学、人类学最为重要的奠基人之一。其中,他自己认为最重要的两个概念“差序格局”和“社会继替”就是在这种背景下形成的。但是,费先生晚年对这两个概念都作了深刻的反思,其理解和阐释也发生了巨大的变化。下面以“差序格局”概念来加以说明。

在早年的《乡土中国》一书中,费先生提出了这个中国社会学近百年来最为著名的概念。在用“水波纹”的比喻说明了这个概念的基本内容之后,费先生说出了他对于中国人“自私”和“自我主义”的结构性的解释:

在我们中国传统思想里是没有这一套(平等观念)的,因为我们所有的是自我主义,一切价值是以“己”作为中心的主义。
(费孝通,1948:129)

我们一旦明白这个能收能放、能伸能缩的社会范围,我们就可以明白中国传统社会中的私的问题了。我常常觉得:“中国传统社会里一个人为了自己可以牺牲家,为了家可以牺牲党,为了党可以牺牲国,为了国可以牺牲天下”。(费孝通,1948:130)

以西方社会理论来观察中国社会,会比较容易地发现那些熟视无睹的现象背后的结构性原因。到晚年,费先生重新提到“差序格局”概念,但是基本看法则与早年恰好相反:

能想到人家,不光是想自己,这是中国在人际关系当中一条很主要的东西。老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼,设身易地,推己及人,我的差序格局就出来了。(费孝通,1998b:274)

当你使用这个概念(“心”)的时候,背后假设的“我”与世界的关系已经是一种“由里及外”、“由己及人”的具有“伦理”意义的“差序格局”,而从“心”出发的这种“内”“外”之间一层层外推的关系,……从“心”开始,通过“修齐治平”这一层层“伦”的次序,由内向外推广开去,构建每个人心中的世界图景。(费孝通,2003a:459)

我们对比早年和晚年的说法就会发现,费先生对中国社会结构“差序格局”的客观认识并没有改变,还是以“我”为中心的水波纹结构,但早年认为这种结构是自私和自我主义的根源,而晚年则认为这

种结构是“推己及人”的必由之路。这种类似于 180 度大转弯的态度也表现在对古代其他一些问题的看法上，比如宋明理学。1984 年，费先生去武夷山，写过一篇《武夷曲》，称自己对理学和朱子“自幼即没有好感”；在 1989 年的一篇散文《秦淮风味小吃》中，费先生不无讽刺地说：

试想程朱理学极盛时代，那种道貌岸然的儒巾怎能咫尺之间就毫不踌躇跨入金粉天地？……时过境迁，最高学府成了百货商场。言义不言利的儒家传统，在这里受到了历史的嘲笑。……我倒很愿意当前的知识分子有机会的都去看一看，这个曾一度封锁我们民族的知识牢狱。（费孝通，1989f:271—274）

在 2003 年的《试谈扩展社会学的传统界限》一文中，理学成了费先生心中社会学扩展界限的关键所在：

理学堪称中国文化的精华和集大成者，实际上是探索中国人精神、心理和行为的一把不可多得的钥匙。……理学的东西，说穿了就是直接谈怎样和人交往，如何对待人、如何治理人、如何塑造人的道理，这些东西，其实就是今天社会学所谓的“机制”和“结构”，它直接决定着社会运行机制和社会结构。

我们今天的社会学，还没有找到一种跟“理学”进行交流的手段。

理学讲的“修身”“推己及人”“格物致知”等，就含有一种完全不同于西方实证主义、科学主义的特殊的方法论的意义，它是通过人的深层心灵的感知和觉悟，直接获得某些认识，这种认知方式，我们的祖先实践了几千年，但和今天人们的思想方法无法衔接，差不多失传了。（费孝通，2003a:461—463）

费先生晚年的这些变化，学术界已经有所注意和研究，有学者将其称为费先生晚年的“思想转向”（陈占江、包智明，2015）。对于这种“转向”，学者们大多认为这是费先生作为一个责任感的知识分子的文化观念的“超越”或者“回归”（李友梅，2010；刘春燕，2010）。本文所要论证的是，费先生晚年从实践转向理论、从西方现代转向中国传统并不是一个“文化”的转向，而是一个社会科学研究者学术实践的结果。这两大变化与费孝通先生一生坚持不懈的对社会学、人类学

研究方法论的反思有关。而这些方法论的反思又与他坚持“从实求知”的研究传统有着密切关系。本文力图对费先生晚年的“第二次学术生命”进行一个文本上的考察,从中找到线索去理解费先生的这种转变是如何发生的。

所谓“文本上”的考察,是指本文的论据和分析都主要依靠费先生1980年以后的作品。费先生有个特点,就是“有话就写、即兴成章”(费孝通,1988a,13:6),“我一贯是心里有什么,笔下就写什么。在这个意义上,不失是后人用来作为历史研究的资料。我在校阅时没有做任何修改”(费孝通,1987b:339)。有些“讲话”文章都是费先生“原汁原味”、略加润色后的想法:“我每次下去,人家总是不肯放过我,要我留下些话头,作现场讲话。跟我一起下去的同志就用录音机把我所到之处的讲话录了下来,一路整理。回家后由我动笔修改成文,送出发表。从《小城镇大问题》到最近的《包头行》都是经过这样的工序写出来的。”(费孝通,1991:422)费先生的这种写作风格使我们有机会通过文本去窥见、理解他的内心想法和反思路径,去考察其思想转向与学术实践的内在关系。

一、志在富民:乡镇企业和小城镇研究

在1980年重新获得学术研究和参与国家政策研究的机会时,费孝通先生已经年届七十,他当时表过一个态,要用10年的时间将在反右和文革期间失去的20年“补回来”,完成以前未完成的“两篇文章”(费孝通,1984g:534)。这“两篇文章”是指费先生早年两个主要的经验研究内容,后来费先生又将其称为做活全国人口这盘棋的“两只眼”。其中第一篇是指费先生解放前在广西大瑶山的少数民族调查,但是意外发生,研究中断。解放初期虽然参加过一些民族识别工作的调查,也未能一了其民族和边区开发研究的心愿。另外一篇文章则是指由《江村经济》所开创的农村发展研究。解放后,费先生于1956年再赴江村,可惜《重访江村》的连载文章未发表完即被划成“右派”而中断。1980年费先生得以三访江村,家乡的变化激起了他接续乡村研究的兴趣。在此后20多年里,乡村发展一直是费孝通先生研究中最为核心的内容。

对于乡村的发展,费先生的认识在不断的调查研究过程中,经历了

阶段性的变化。这些变化从两个方面表现出来，一个是农村经济发展的模式，另一个是农村经济发展的区域。下面笔者分别从这两个方面追寻费先生的思考路径，试图理解这些实践经验与其晚年思想转向的关系。

农村发展模式，费先生总结为“有农则稳，无工不富，无商不活，有智则进”四句话（费孝通，1984d:369）。早在1937年的《江村经济》中，费先生就指出“恢复农村企业是根本的措施”，这是基于江南农村人多地少和农副结合的历史事实得出的结论（费孝通，1938:226）。在1956年重访江村时，费先生对当时片面发展农业、轻视副业的情况忧心忡忡。到1980年三访江村时，他就非常敏感地注意到了当时的社队企业在农村经济和农民生活中所起的作用，并开始追踪乡村工业的发展踪迹，称之为“工业下乡”（费孝通，1981b:150）。这些社队企业大多是在“文革”期间创办起来，是“乱世出英雄”的结果（费孝通，1983d:214）。由于苏南毗邻上海，大城市里的正常生产秩序遭到破坏，下放插队的干部、知青以及一些退休工人通过牵线搭桥，解决了办工业所需的原料、设备、技术和产品市场等问题。改革开放以后，苏南在实行联产承包责任制时，仍然保留了集体所有制性质的社队企业，成了后来名满世界的“苏南模式”乡镇企业的基础。乡镇企业所代表的农村工业化的道路使得费先生异常兴奋和激动，因为这和他半个世纪以前所思考的农村问题若合符节。费先生“感到自己盼了数十年之久的东西就在眼前，农村真正的工业化、现代化正在社会主义条件下出现”（费孝通，1983d:222）。他像是找到了一把能够使得中国农村开启飞跃发展的钥匙，迫不及待地想要将乡村工业推广到全国各地的农村。1984年，他考察了苏北五个地市，其中最为关注的内容就是当地乡村工业的发展情况。他发现江苏省从南到北，工业产值的比重呈现阶梯型的下降，所以得出结论说，“怎样发展工业和发展什么工业是当前苏北经济发展的主要课题”（费孝通，1984e:428）。此后几年，费先生去赤峰、包头、定西、甘南、洞庭，“心焦情急”、“坐不暖席”，到处所思所想，就是如何“从农业里长出工业来”，直到他于1986年2月的温州之行。

温州调查使得费先生对自己提出的“无工不富”的“法门”进行了反思，他果断地摒弃了在全国推广苏南模式的思路，而提出了“一个目的、

多种模式”的战略方针,这是他晚年对自己乡村研究的第一次重要反思:

我看到了各个地区农村发展的不平衡,所以发生了一种想法,就是江苏像是在金字塔的顶端。当然很容易得出一个结论:苏南的今天就是其他地区的明天。

这个推论是不完全正确的。我通过去年初的温州之行才意识到在我的认识上有毛病,发生了偏差。中国农村的发展有共同的一面,也有不同的一面。假如只看到相同的一面,就发生片面性,而且会导致政策上的一刀切,工作上的一般化。……苏北的一些基层领导很想把苏南的一套搬到苏北去,可是搬了几年还是不行,效果差一半还多。原因就是各自的条件不同。……温州和苏南历史条件不同。……温州人的老祖宗传给子孙的看家本领有了用武之地。……这种发展模式只有温州人能够做到,因为他们有自己独特的历史条件。(费孝通,1986c, 240—241)

在反思的基础上,费先生提出了“以商带工”的“温州模式”。温州人多地少的情况比苏南更加严重,而且也缺乏苏南的地理区位优势。温州模式之所以成功,一个关键因素还是由于“温州由于有他们的历史传统,懂得自己搞流通市场”。这是对费先生的第一个冲击。“温州模式”给费先生带来的另外一个巨大的冲击是对家庭在经济发展中作用的想法。

家庭是费先生一直关注的重要研究内容,他对于中国家庭的研究也做出了突出的贡献,这集中表现于1940年代的《生育制度》一书中。他在书中提出了“接力模式”和“反馈模式”以区别西方和中国的家庭结构。“反馈模式”虽然从表面上看要求有大家庭的形式,但是如果考察家庭结构的变化,却会发现小家庭即使在传统中国社会也是占多数的家庭形式。费先生认为,这是因为大家庭并不能适应小农经济的农田经营和劳动(费孝通,1982c:255)。解放后经过了人民公社、包产到户以至乡镇企业兴起之后,小家庭也是普遍的形式,上世纪80年代初江村较为常见的大家庭只是由于农民住房紧张导致的。因此,费先生不无焦虑地提问说“中国家庭结构的变动是否会靠近甚至趋同于西方的接力模式?因为“具体的经济和人口等因素又从不同方向影响着家庭

结构的具体变动,也正在改变赡养的方式和内容”;“反馈模式”只是靠“伦理及法律确认子女对父母的赡养义务”得以持续(费孝通,1983a:56)。无疑,费先生是认同“反馈模式”的,但是他也感到其经济和人口的基础正在受到侵蚀,而在当时的条件下,造成这种局面的恰恰是费先生最为看重的苏南模式的集体乡镇企业。虽然这种集体经济模式有些“像是传统家庭手工业的扩大和集体化”,²但是在费先生看来,这可能是在苏南这种人多地少和农工相辅的地方不得已的选择,“要实现工业现代化,这些是应当改进的”(费孝通,1983d:220)。苏南与苏北相比,最大的优势就在于有集体社队企业的基础,“通过公社、生产队等各级集体经济实体,自己投资创办了工业;工业里累积的资金除一部分分给社员,实际上是以工补农,扣一部分支持各级社区的公共建设和公益事业外,都用来作再生产的资金。这是通过集体渠道的积累,效力是比较高的”(费孝通,1984e:416)。相比之下,苏北就面对“从什么渠道能把这些分散的资金集中起来,使其成为发展工业的资金”的难题。实际上,不只是苏北面对这样的问题,全国大部分没有社队企业、且实行了包产到户的地区都有这样的难题。这些“难题”可以帮助我们理解费先生足迹遍布包产到户的农村,却几乎没有对包产到户的赞誉之辞,直到1986年的温州之行。温州之行引发的反思使他似乎突然发现了传统家庭在经济发展中的“新活力”:

严格说,如果个体的意思是指个人,温州街上的作坊也并不真是个人所有的,而是家庭所有的。家庭里有不少成员,而且通常并不限于直系亲属组成。许多是已婚的兄弟甚至亲戚组成的家庭作坊。(费孝通,1989c:215)

在温州看到的家庭企业,也使他对“苏南模式”有了新的重要认识:

这里我们可以体会到个体所有制和集体所有制只在概念上可以有严格的界限,这种界限在现实中是相当模糊的。……如果允许我在这一点上再作一些发挥,我想说在苏南模式中的社区所有制在一定意义上也是家庭所有制的发展。

2. “社队企业有顽强的生命力。有个队办工业赔了钱,我问他们怎么办?回答是赔钱还得搞,这是因为工厂看来是赔了钱,但是生产队每一家都有人在厂里做工,挣得工资,所以不允许关厂,而宁可少拿一点工资。”(费孝通,1983d:220)

……在生产队的具体运作中,我看到了传统大家庭的影子。……从这个角度看,社队企业的发生,它的经营方式,招工和分配原则,无处不能从传统的大家庭模式里找到对应。社队企业是社队的副业。我并不要贬低新生事物新的一面,只是想指出新生事物似乎都不能和传统模式相脱节,而是常常是脱胎于传统模式的。(费孝通,1989c:216)

“传统大家庭的影子”是说尽管苏南模式和温州模式在各方面差异很大,但是作为其发展基础的社会结构仍然是传统的。到上世纪90年代后期中国经济形势和格局发生较大变化时,费先生就更加重视家庭的作用,并由此上升到中国传统文化在经济发展和稳定中的作用。大量的“民工潮”的出现之所以没有带来很大破坏力,“就是以农户为基础的联产承包责任制和我们中国特别密切的传统家属关系,发生着西方人士所不易理解的社会保险的巨大力量”,“我们不就是摸着农村里有家可归的石头在渡工业现代化的河么?”(费孝通,1996b:285)在大量国企职工下岗、社会保障工作不够完善、部分人员生活出现困难的情况下,“家”这个社会的基本细胞所带来的“父母、子女、亲戚的互相帮助,增强了渡过困难的能力。这种状况体现了几千年传下来的‘修身、齐家、治国’的中国文化的特点”(费孝通,1997c:60)。

费先生对农村经济发展研究的另一个显著特点,体现在他对以小城镇为基础的发展区域的高度关注,这与他带有功能论色彩的思想方法有关。小城镇研究是费孝通先生晚年经验研究的突出成就,其发端在于那次1980年的“三访江村”。

早在30年代写《江村经济》时,费先生就注意到小城镇在农村经济中的作用。从三访江村开始,小城镇与乡村工业化和乡村发展的关系便成了费先生关注的核心问题。他发现,小城镇的繁荣与衰落实际上是和农村的工副业密切相关的,众多类型的小城镇发挥着人口集中、商品流通、工业生产以及文化、政治等不同的功能。小城镇既是农民脱离农业、从事工副业和商业的起点,又是连接农业和工商业的关键环节。城镇以周围的农村为“乡脚”,没有了“乡脚”,小城镇就没有了源头活水。费先生将吴江县的小城镇分成了“三层五级”,五级之间也是层层包含的关系。苏南的小城镇被费先生看作是与苏南的乡镇企业“共生”

的生态关系,小城镇及其周围的农村“乡脚”构成了乡镇企业发展的“母体”,而乡镇企业则像是个儿子。费先生多次用到这个比喻来形容这种生态关系,并将苏南的“以工补农”以及小城镇的基础设施建设看作是中国的母子“反馈”关系。(费孝通,1987c:430)

费先生这种重视功能关系和系统关系的视角迅速扩展到了其他地区的发展研究上。在苏北,他看到了“集”、“镇”的差别以及联系;在赤峰,他强调农业和牧业之间“以牧为主、农牧结合”的关系以解决当地非常严重的生态失衡的问题;在包头,他重点考察包头钢铁厂与包头市的关系,发现“包头是包头、包钢是包钢”,两者虽然同处一个城市,但城市与企业两不相干,包钢就像在包头市中的一个“孤岛”。费先生就此提出一个“人文生态失调”的概念。所谓人文生态,“是指一个社区的人口和社会生产结构各因素间存在着适当的配合以达到不断再生产的体系”(费孝通,1989c:230)。包钢作为一个“三线企业”,走上了一条典型的“企业办社会”的道路,导致企业本身的负担越来越重,产生“失调”的问题,而另一方面,包头市却又不能从包钢的落户中获益。费先生的看法“就是企业的小社区和所在地的大社区这两张皮,必须贴在一起,向社企分离的目标迈进”(费孝通,1989c:234),达到一个“两利”的结果。如果说农村是小城镇的“乡脚”,费先生在此处的思路就是要把社区、城市变成大企业、大工厂的“厂脚”。大企业可以通过在社区、城市中办分厂、办小企业把根扎下去,发展自己的“厂脚”。在对陕西宝鸡市的调查中,费先生说:

小企业同大企业的关系,我叫它儿子同父亲的关系,是‘分房独立’。分房是我们中国的老习惯,儿子大了,分出去,给他一笔财产,自己独立门户。由于有了这些小厂,老公司职工的子弟全都就业了,工人安心了,这个厂长就好当了。(费孝通,1989e:265)

费先生这种以“功能”“体系”为核心的思路在他1989年考察珠江三角洲时得到了进一步的扩展,并提出了以发展区域经济为核心的“珠江模式”。珠江模式是香港的“蜂窝工厂”在省港两地工资和地价的落差下扩散到珠江三角洲的区域发展模式。这种扩散最初所采取的主要是“三来一补”的方式。费先生将省港地区加上周边的广西、湖南等地设想成为一个以香港为中心的扩散圈层,希望“港风”能够吹及民族边

区的广西(费孝通,1989c,13:221)。等到1992年再赴珠江考察时,他对自己区域发展的思路展开了进一步的反思,他看到了珠江三角洲四小虎各自不同的发展战略,以及以“造船出海”的方式对香港的经济辐射作出的反应,即主动地引进外资和现代技术、现代经营方式,提高了本地企业的实力,而不是一味作为香港企业的后方工厂。

自1992年到1994年底,费先生又重点考察了河南、山东等地,足迹几乎遍布两省各市。1994年10月,费先生第17次访问江村,年底在南京参加了《小城镇 大问题》座谈会,写了一篇《小城镇研究十年反思》,这是继1986年温州行之后对农村发展研究的第二次重要反思。

这次反思的起因是费先生在重访苏南时注意到的几个新现象:一个是乡镇企业有变成“小国营”的趋向,一个是城镇的基础设施建设滞后,还有一个就是“民工潮”开始初步涌现,“离土不离乡”开始变成“离土又离乡”了。后面两个现象对费先生形成了更大的冲击,使他觉得他过去的研究“只吃了小城镇这颗核桃的肉,而丢了核桃的壳”,只想着小城镇如何能发展乡镇企业而富民,却很少去想人们住在小城镇是否舒适。这个经验研究中的反思导致费先生展开了对自己社会学研究方法的反思,他说自己的“缺点是见社会不见人”:

我费了不少笔墨来描写社会结构,就是人们需要遵守的由社会约定俗成的行为规范,有如“君君、臣臣、父父、子子”那一类,而没有讲过一个人怎样在这套规矩里生活。人的生活是有悲欢、有喜乐、有爱恨、有希望又有懊悔等极为丰富的内容,就这方面的生活内容讲,人各有别。我的缺点就在只讲了社会生活的共性而没有讲社会里生活的人的个性,只画了乐谱,没有听到琴音,只看了剧本,没有看到台上演员的精彩表演。(费孝通,1995b:33—34)

费先生在1990年过80岁生日时,朋友问他一生的志向,他脱口而出说:“志在富民”。为了富民,他虽然垂垂老矣,但仍“行行重行行”,而且在思想上也是不断反思。如果说农村发展研究中的第一次反思使费先生看到历史传统和家庭的重要性,那么这第二次反思则使他看到人、人的心态的重要性。第一次反思使费先生看到富民的多样性和多种模式,第二次反思则使费先生看到富民的难度和艰巨性。上世纪90年代

初的反思正是费先生从“生态”研究转向“心态”研究的关键时期。在费先生看来,只是靠摸清经济结构和社会结构及其关系,并不一定能解决人的问题,不能增进对人的喜怒哀乐的了解,甚至也不能解决经济发展本身的问题。他在余生里奔走全国,提出长江三角洲、黄河三角洲开发战略、西部边区开发战略,在年逾 90 岁时仍然计划着沿京九铁路“串糖葫芦”,促进纵贯中部的城市区域开发,用他自己的话来说,“亲眼目睹、亲身经历、亲笔记录”了中国农村城市化及其发展问题(费孝通,1998e: 320)。在 2003 年他有一段深有体会的总结:

比如,在很多欠发达地区,在“看得见摸得着”的方面,诸如制度、法律、规章等方面,因为同处于中国的基本制度之下,所以与发达地区并没有什么差别,很多表面的东西是完全一致的,一样的,但这些地区在相同的政策、体制条件下,发展的效果却很不相同。我们通过深度、“参与观察”的研究就会发现,这里的人们日常的、细微的人际关系、交往方式、交往心态以及与之有关的风俗习惯和价值观念,和发达地区有相当大的差异,而这些“差异”,大多是这种“只能意会、不能言传”的部分。这部分东西,实际上常常是构成社会经济发展差异的真正原因。

根据这些年的实际调查经验,我觉得在地方社会中,越是我们“外人”看不出、说不清、感觉不到、意识不到、很难测量和调控的文化因素,越可能是一些深藏不露的隐含的决定力量,越可能是我们实际工作中的难点,也越值得我们社会学研究者关注。(费孝通,2003a:451)

这可以看作是费先生对其农村发展研究的关键问题的最后总结。从开始关心农民收入、到后来关心经济和社会结构,再到后来关心人的观念和心态,这种转变正是费先生“行行重行行”的结果。当他年届 90,很难再从事实地调查的情况下,他也仍然做出过努力,试图用重视“人”、重视“心态”的思路去分析经验问题,这集中体现在 92 岁时写的《对上海社区建设的一点思考》一文中。这种探索无论成功与否都为我们后人开辟了重要的研究思路。

二、多元一体：民族与边区开发研究

民族和边区研究是费孝通先生“两篇文章”中的另外一篇，构成了他“第二次学术生命”的重要部分。回顾费先生从事民族和边区开发研究的历程，我们仍然可以清晰地看到费先生通过不断的观察、实践、反思，展现了从“志在富民”到“文化自觉”转变的心路和学术历程。

据费先生自己说，他对于少数民族和边区研究有着特殊的感情（费孝通，1998c：291）。在恢复新的学术生命、三访江村之后，他就逐步展开了一系列的“边区行”。与江村相比，边区的少数民族普遍面临贫困和发展落后的问题，费先生“志在富民”的思想也完全适用于少数民族。这种急迫的心态最为鲜明地体现在他的一篇游记式的文章里。在甘南，看了当地落后的经济后，费先生游览了当地喇嘛教的圣地拉卜楞寺。费先生看到“许多信徒甘心情愿地把一生劳动的积累，一下子都施舍给寺庙，自己再去过乞讨的生活”，又看到当地的藏民对自己这样的上宾顶礼膜拜，不仅感叹说：

他们那种忠厚虔诚的性格只应引起人们的尊敬，但是他们所得到的现世的报答却是艰苦和悲惨，那又怎能使我心安呢？……我对他们真是感愧交加。他们是值得尊敬的人，因为他们是有理想的人，没有理想怎能这么虔诚？但是他们自小从社会接受的理想又给他们带来了什么呢？如果一个无神论者也可以用祈祷来表达他的心愿，我很想祈求他们所信奉的神明能允许他们在现世预支他们后世得到的报应。（费孝通，1985b：198）

可见，在这个时期，费先生心中最为核心的问题就是“发展”，并且这种边区发展不能只是汉族的发展，而且必须是“少数民族的发展”。在他看来，民族间平等相待、和谐相处的实质是必须要有“事实上的平等”，而这种平等“必须通过发展经济来实现，对外开放、对内搞活的方针同样适用于民族的范围内”（费孝通，1985c：290）。为了实现这个目标，费先生不遗余力。在广西瑶山，他生平第一次喝了猕猴桃酒之后就开始为这个产业到处做“广告”（费孝通，1981a：113；1983b：139）；1986年，在甘肃临夏，他“串门闯户”，发现当地经商跑拉萨的大大部分都是回族或者信伊斯兰教的小民族，这使他突然意识到这个地区历史上是连

接西藏和甘肃的一条贸易走廊，而回族善于经商的历史传统使得在这条走廊上奔波的人有着鲜明的民族特点（费孝通，1986b：163）；在海南，他看到当地橡胶产业有着巨大的发展，但是受益的都是国营农场，而黎族、苗族的农村还是茅草房（费孝通，1987a：306）……这些现象使得费先生开始从富民和办工业、发展经济转向更深层次的思考：民族关系到与少数民族的发展有着什么样的关系？

费先生早年之所以涉足少数民族领域的研究，与他在清华大学跟随史禄国学习体质人类学有比较密切的关系，这构成了他早年基本的民族观。从英国学习人类学回国之后，他写了一封信反驳顾颉刚“中华民族是一个”的观点，并在报纸上刊出。接着顾颉刚又撰述长篇大文进行反驳。费先生表示当时并不能理解顾颉刚的意思，认为不符合中国多民族的历史事实（费孝通，1993d：269）。解放以后，费先生参加了当时民族识别工作，这给他带来了认识上的很大提高。通过实际调查，费先生认识到，中国社会既不能用前苏联斯大林所定义的“民族”概念简单地进行划分，也不能用资本主义的“民族—国家”的概念去理解中国的民族差别，“‘民族’的概念是活的，不是死的，是一个发展的概念。”“民族识别不能从定义出发，不能离开一定的历史条件”（费孝通，1985a：28—29）。根据中国的实际情况，“民族”概念本身包含了三个层次：

第一层是中华民族的“民族”，这是中国历史发展决定的，确确实实存在一个中华民族。第二层是组成中华民族整体的各个具体民族，……第三层是中华民族里各个民族内部的各种“人”，如广西金秀瑶山里的五种瑶人。（费孝通，1985a：29）

在对广西金秀瑶山的研究中，费先生对民族关系的研究呈现出更加深刻的认识。广西金秀的瑶族根据他们的自称可以分为五种，从语言上看，他们可能分别有不同的来源，进入大瑶山之后，逐步凝聚成为一个民族共同体，但是又保留着一定的各自的特色。大瑶山中呈现出的民族之间“既有融合、又有分化”（费孝通，1986a：13）的复杂情况，在费先生看来，就像是中华民族的一个历史的缩影，一个“宏观研究中的微型调查”（费孝通，1986a：14）。

在这些考察和思考的基础上，1988年，费先生在香港中文大学发表了《中华民族的多元一体格局》，形成了他对民族问题的理论观点。

这篇著名的论文既可以看作是费先生一生对民族问题研究的总结,又可以看作是此后所思考的重大问题的开始,对于理解费孝通晚年思想的转向具有重要的意义。

这篇文章认为,中华民族的形成是由一个“华夏”的核心,随着历史的进展,像滚雪球一般地将周围的异族吸收容纳进了这个核心并不断壮大,同时也不断渗入到其他民族的聚居区,构成了一个你中有我、我中有你的不可分割的统一体,这个民族实体经过了民族自觉而称为中华民族。

对于理解费先生晚年思想尤其是社会学方法论的反思和转向,这篇文章有两点值得注意:

首先,费先生在本文中第一次正式提出了“自觉”的概念,并认为这是民族形成的关键所在。自觉是在“自在”的基础上产生的。费先生说:

汉作为一个族名是汉代和其后中原的人和四周外族人接触中产生的。民族名称的一般规律是从“他称”转为“自称”。生活中一个共同社区之内的人,如果不和外界接触不会自觉地认同。民族是一个具有共同生活方式的人们共同体,必须和“非我族类”的外人接触才发生民族的认同,也就是作为民族意识,所以有一个从自在到自觉的过程。(费孝通,1988c:116)

中华民族作为一个自觉的民族实体,是近百年来中国和西方列强对抗中出现的,但作为一个自在的民族实体则是几千年的历史过程中形成的。(费孝通,1988c:109)

费先生在此文章提出的“自觉”的概念与十年后(1997年)提出的“文化自觉”的说法并无实质性的不同,只是在此时,他还没有明确意识到文化与“自觉”之间的深刻联系。事实上,费先生之所以在1997年提出“文化自觉”的概念,也是直接与民族问题有关的。³那年1月份在北京大学社会学人类学研究所举办的“社会文化人类学高级研讨班”上,有个鄂伦春族的学员提出了这种人数极少的少数民族的文化存亡问题。鄂伦春族的狩猎文化很显然不能适应现代社会,但是狩

3. “我在提出‘文化自觉’时,并非从东西文化的比较中,看到了中国文化有什么危机,而是在对少数民族的实地研究中首先接触到了这个问题。”(费孝通,2002c:347)

猎文化就是鄂伦春族的标志。如果族人放弃这种文化，适应现代社会，那么还能称之为鄂伦春族人吗？所以这里有一个严酷的选择：是保存文化呢还是保存人？由此，费先生由民族问题进入了现代化和全球化问题的思考：

我近来正在思考一个令我烦恼的问题。……这个问题在国内人口极少的民族当中特别突出，但在我看来它并非只是这些少数民族特有的问题，而是个现代人或后工业化人类的共同问题，是一个值得我们研究文化的人重视和深思的难题。（费孝通，1997b:49）

充满“东方学”偏见的西方现代化理论，常成为非西方政治的指导思想，使作为东方“异文化”的西方，成为想象中东方文化发展的前景，因而跌入了以欧美为中心的文化霸权主义的陷阱。（费孝通，1997b:51）

其次，费先生在《多元一体格局》一文中也提出了引导他余生一直在思考的问题：导致民族融合和中华民族凝聚的核心要素到底是什么？在此文中，他也尝试性地进行了解答：

看来主要是出于社会和经济的需要，虽则政治的原因也不应当忽视。……大多数的少数民族王朝都是力求压低汉族的地位和保持其民族的特点，结果都显然和他们的愿望相反。政治的优势并不就是民族在社会上和经济上的优势，满族是最近的也是最明显的例子。……如果要寻找一个汉族凝聚力的来源，我认为汉族的农业经济是一个主要因素。看来任何一个游牧民族只要进入平原，落入精耕细作的农业社会里，迟早就会服服帖帖地、主动地融入汉族之中。（费孝通，1988c:141—142）

在这个阶段，费先生还是着眼于他一生秉持的社会经济分析。事实上，早在上世纪30年代写就的《乡土中国》一书中，他就倾向于用生产方式的社会经济解释代替文化解释。在1985年的《社会调查自白》一文中，他还是在强调“土地”就是中国文化的根本特征。人是由土而来、归于尘土的自然循环的一部分，这种农业不是和土地对立的农业，而是和谐的农业。

随着上世纪90年代费先生转向重视文化的思考，他对这个问题的

回答也发生了变化。实际上,从费先生一系列著作中很难搞清“文化”到底是如何第一次出现在费先生关于民族融合问题的思考中的。不过,细读全集,有两处线索可以参考。

第一处是1996年《重读〈江村经济〉序言》一文中“意犹未尽”的思索:

热心于文字和语音结合的人们没有注意到“方块字”在中国几千年文化中所起的积极作用,那就是阻挡了以语音差别为基础、由方言发展不同语言而形成分割为不同民族的历史过程。最清楚的例子是多语言和多民族的欧洲,到现在还不容易合成一体,在东亚大陆上我认为正因为产生了这个和语音脱钩的文字体系,汉族才能保存地方方言而逐渐统一成一个民族,而且掌握着“方块字”作为信息媒介的汉族才能起到不断吸收和融合其他民族的作用以成为当今世界上人口最多的民族,同时还起着多元一体的中华民族的核心作用。(费孝通,1996a:275)

这是将中华文字作为凝聚力来源的一个重要因素。另外一处则出现在中国社会学学术史上必将成为重要事件的《孔林片思》一文中:

这个思想是我在山东游孔林的时候,突然有感而发的。人的思想有时候是很奇怪的,往往是突然受到启发而悟到的。我在孔林兜圈时,突然意识到孔子不就是搞多元一体的心态这个秩序吗?而他在中国成功了,形成一个庞大的中华民族。中国为什么没有出现像前捷克斯洛伐克及前苏联那种分裂的局面,是因为中国人有中国人的心态,而中国人的这种心态是怎样形成的,汉族怎样形成这样一个大民族,11亿人又是怎样会形成这样一种统一的“认同”(identity)?这不是偶然的,也不是一种空洞的概念,而是一种具体的东西,影响深远的东西。(费孝通,1993c:244)

这已经很明确了,费先生从此开始在以儒学为核心的中国文化中寻找民族凝聚力的答案。他对传统文化的理解是“社会学”式的,即并不是从理论和文本出发、离开具体的人的行动来谈文化。例如他认为,解决香港问题的“一国两制”的智慧就来自于中国文化,只不过“邓小平想到这一点,不一定是从理论上边想,他是从实际生活里边感觉可以这

样做,后来实践也证明可以这样做。这就伟大了。”“我是看到了文化在里边发生作用,中国文化骨子里边有这个东西。在他身上,在一个特定的时候,这个东西发生了作用,他来了灵感”(费孝通,1998b:269—270)。中国文化里有的“这个东西”,“必然有一种力量,一种容忍的同化力,也可叫它凝聚力”(费孝通,1993e:294),具体而言,费先生认为是“和而不同”的包容性:

“和而不同”就是“多元互补”。“多元互补”是中华文化融合力的表现,也是中华文化得以连绵延续不断发展的原因之一。我在《中华民族的多元一体格局》一文中,提出了中华民族形成过程中的“多元一体”理论,得到了学界同人的广泛认同。在中华文化的发展过程中,多元的文化形态在相互接触中相互影响,相互吸收,相融合,共同形成中华民族“和而不同”的传统文化。(费孝通,1998d:304—305)

这可以看作是费先生为他文章中提出的问题找到的答案。在其晚年绝笔之作的《“美美与共”和人类文明》一文中,费先生又一次强调了他的答案:

中华民族在漫长的“分分合合”的历程中,终于由许许多多分散孤立的族群,形成了一个“你来我去、我来你去、我中有你、你中有我,而又各具个性的多元一体”。所以,在中华文明中我们可以处处体会到那种多样和统一的辩证关系。……儒家学说中又有什么东西使它成为一种联结各个不同族群、不同地域文化的纽带,从而维系和发展了中华民族的多元一体格局?(费孝通,2004:545)

费先生从少数民族研究、边区开发研究到对中华民族的研究充分体现了他“从实求知”的治学气质,从志在富民到区域发展,再从挖掘少数民族的历史传统和特色文化到对中华民族多元一体的思考,一步步走来,由微观到宏观,由经济、社会到文化,其思考的问题、思考的广度和深度也像百川融汇一样,用他的“第二次学术生命”将“两篇文章”写得大气磅礴。这“两篇文章”是志在富民、务实求真的经验文章,但是贯穿于这两篇文章背后的,则是费先生一生恪守的“从实求知”的方法论原则。当然,在其生命最后的二十多年里,费先生对社会学、人类学的方法论反思也从来没有停止过,正是这种反思为社会学的发展和中国的

化留下了巨大的财富。

三、从实求知：社会学方法论的反思和转向

费先生早期对社会学的理解,是以人类学田野调查为核心的社会调查方法为主。⁴社会调查不但是社会学获得认识的主要方法,也是社会学理论的主要来源。费先生说,自己早年缺乏系统深入的社会学训练,⁵所以才有晚年不断要进行“补课”的动力。费先生非常强调社会调查的作用,是建立在自己过去社会调查的经验基础上的。社会调查对社会学之所以重要,是因为它像“实验”是自然科学的关键方法一样,是社会科学的主要认识来源。在八十年代,费先生讲“社会学”的时候基本上都是在讲“社会调查”,他指出,社会调查对社会学的重要作用有以下几个方面(费孝通,1982f:303):第一,方便运用比较方法来获得新知识。社会调查可以使我們进入到我们自己不太熟悉的社会环境中去,这种“陌生化”更有利于我们发现“不寻常”的地方和问题。第二,社会调查的直接观察法经常会发现一些“意外的”、“出乎意料”的现象,而这些现象是我们认识社会的最为重要的线索。这些现象,只有在实地看到或遇到才会激发研究者的思考,这是实地调查的意义。⁶第三,费先生也开始强调问卷调查、定量研究对社会学的重要意义。⁷

从早年一直到整个八十年代的“行行重行行”,费先生“志在富民”的研究、对社会学学科重建的认识等努力都是建立在这种以社会调查为核心的“从实求知”的基础上。所谓“从实求知”,也就是他自己所谓“实事求是”的研究方法:

4. “所以社会学是以社会调查为基础的,通过社会调查,社会学的理论结合了社会实际。”(费孝通,1982d:277)“自然科学离不开实验,社会科学离不开社会调查。”(费孝通,1982e:297)

5. “解放前我虽在一些大学里教过社会学的课程,但我个人的主要兴趣在于社会调查。在学校里所讲的大多是一些能利用我的调查资料的专题课程,对于社会学整个领域缺乏有系统的全面研究。”(费孝通,1983c:165)

6. 八十年代的调查中,费先生经常举的例子是通过江村的姑娘“烫头”而发现乡村工业的端倪及其导致的家庭关系的变化(费孝通,1982b:242)。

7. 但是到1988年,费先生在《经历·见解·反思》一文的对答中,明确表示了对问卷式的社会调查的看法:“我怀疑它们,我不能相信它们中大部分所根据的原始数据的可靠性,因为使用的指标常常不是从所研究的地方得来的。我们使用家庭、亲属关系等等的调查项目,但这些项目的定义来自什么地方?它们常常是根据其他地方的资料提出的,然后简单地应用在这里。那可能导致严重误解。”(费孝通,1987c:439)

一切要从已发生的事实为基础，观察和描述“已然”。用可以观察到的事实为材料，进行比较和分析，探索在事物发展中可能发生的情况，做出设想，然后通过思考，引发出“或然”。最后以实践去检验其正确与否，经过历史的对证，得出“果然”或“不然”的结论。（费孝通，1995a:1）

直到1990年，费先生看到了早年的英国同学 Sir Edmund Leach 的著作《社会人类学》一书之后，展开了对自己从事一生的调查方法及方法论的不断反思。在此书中，Leach 针对费先生的《江村经济》一书提出了两个问题或者说是批评：一个是在中国这样广大的国家，个别社区的微型研究能否概括中国的国情？另外一个像中国人类学者那样，以自己的社会为研究对象是否可取？这两个问题构成了我们理解费先生在其余生中对社会学方法论深入反思的总线索。

在1990年的《人的研究在中国——缺席的对话》一文中，费先生尝试着对 Leach 的问题进行了回答。对于第一个问题，费先生仍然秉持着他在这个阶段所理解的“从实求知”方法，认为江村的研究虽然不能代表中国，但是“从个别出发是可以接近整体的”，费先生用了他经常强调的“类型比较法”来为自己辩护：

把一个农村看做是全国农村的典型，用它来代表所有的中国农村，那是错误的。但是把一个农村看成是一切都与众不同、自成一格的独秀，*sui generis*，也是不对的。……所以我在这里和 Edmund 辩论的焦点并不是江村能不能代表中国所有农村，而是江村能不能在某些方面代表一些中国的农村。（费孝通，1990b:345）

费先生认为，只要坚持不懈地进行更加多的乡村、更大区域的调查，就可以不断地在“类型比较”中“逐渐”“接近”对整个中国农村的认识。实际上，费先生从英国学成回来之后所进行的《云南三村》的研究，八十年代所进行的小城镇—经济模式—边区开发—区域发展的研究等，可以看作是以实际行动对这类问题的回答。

对于第二个问题，Leach 的意思是说，中国人研究中国社会难免会有偏见，有价值 and 感情的因素起作用而影响研究的客观性，这个问题的提问逻辑与第一个问题是相似的。但是费先生的回答却与回答第一个问题时的客观态度全然不同：

我自己知道我为什么要学人类学,……我的选择是出于一种价值判断。……我学人类学,简单地说,是想学习到一些认识中国社会的观点和方法,用我所得到的知识去推动中国社会的进步,所以是有所为而为之的。如果真如 Edmund 所说中国人研究中国社会是不足取的,就是说,学了人类学也不能使我了解中国的话,我就不会投入人类学这门学科了,即使投入了,也早已改行了。(费孝通,1990b:342—343)

这种态度激烈的回答费先生本人也明显感到不满意,这导致了他就此问题展开了漫长的方法论反思。追索这个反思过程,有利于我们理解社会学方法论和社会学中国化的许多重要问题,也有利于我们理解费先生临终前几年提出的划时代的创见。要细致地理解费先生在此问题上的心路和思考历程,我们必须从他对于社会学核心问题的认识开始。

个人与社会的关系是费先生所受人类学、社会学训练中关注的核心问题,费先生也是在此基础上提出他早年最重要的两个学术概念之一:“社会继替”。“社会继替”的理论基础是以马林诺斯基为代表的英国结构功能主义人类学,是“为了解决个人有生死、社会须持续的矛盾,也就是生物的个人和社会的集体之间的矛盾”(费孝通,1984f:447)。在费先生看来,生物人是社会的“载体”,而社会是生物人的“实体”(费孝通,1993b:217),两者的关系犹如细胞与生命的关系一样。社会这个实体是出于个人的需要而存在,但是社会作为实体,有自己的发展的规律,它的发展和延续是通过个人的生死或者说社会的新陈代谢来实现的。

费先生的理论与马林诺夫斯基的不同之处在于,马氏倾向于认为社会结构及文化体系是用来满足人的基本生物需要及衍生的各种需要的手段,而费先生则更强调社会作为“实体”而独立于并限制人的生物需要的部分(费孝通,1993b,14:231)。在这点上,他自己明确承认自己受到拉德克里夫·布朗以及涂尔干的影响,即社会构成一种和生物性质不同的实体(费孝通,1987c:434)。这种观点是他解放前最为高产的以《乡土中国》、《生育制度》为代表的系列著作背后的主要理论,“这种涂尔干式的社会观已成了我这一段时间的主要学术倾向”(费孝通,1993b:231)。

在《生育制度》一书中，费先生发展了涂尔干式的社会实体论。这是他对此书最感自豪的一个贡献，也是他对于 Arkush 在《费孝通传》中把自己看成一个主要受西方理论影响的社会科学家而感到不满的重要原因⁹：

然而，当我特别被涂尔干的“集体意识”概念吸引的时候，作为一个中国人我发觉有必要把他的概念转成垂直的。他的概念像是一个平面的人际关系；而中国的整合观念是垂直的，是代际关系。在我们的传统观点里，个人只是构成过去的人和未来的人之间的一个环节。当前是过去和未来之间的环节。中国人的心目中总是上有祖先下有子孙，因此一个人的责任是光宗耀祖、香火绵绵，那是社会成员的正当职责。那是代际的整合。在那个意义上我们看到社会整体是垂直的而不是平面的。（费孝通，1987c：434）

《生育制度》可以说是费先生早年的得意之作，¹⁰但是却未能得到他最为敬重的老师之一潘光旦先生的赞许。潘先生为此书写了一篇很长的序言，认为此书固为一家之言，但是却“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”（费孝通，1993b：232）。此后经历了文革、经历了八十年代“志在富民”的力行重行，费先生对个人与社会的关系进行了重新的反思之后，开始“多少已接受了潘光旦先生的批评，认识到社会和人是在辩证统一中的两面，在活动的机制里互相起作用的。”（费孝通，1993b：237）

费先生所理解的潘光旦强调的“生物个人”与马林诺斯基所强调的个人的“生物需要”是不同的。这个“新”的生物个人由两个方面组成，而不是此前费先生理解的“社会实体”的傀儡。一个方面是纯粹生物性的一面，作为生物人，就是自然生物演化的一个阶段；人的精神领域和人文

9. 费先生对美国学者阿古什(R. David Arkush)写的《费孝通传》不满意的“最大的缺点”就是“他把我的思想作为一种受了西方影响的思想来分析，从西方的学术发展来评价我。他不理解我的东方‘底子’，没有把我当成一个中国学者。我是中国人，我的基本看法，也是中国人的看法”。（费孝通，1985e：370）阿古什写《费孝通传》的主要依据都是费先生的早期作品，其中最能体现“中国人的看法”的当属《生育制度》中的“反馈模式”了。

10. “不过就在那时我写了一本我喜欢的理论性著作《生育制度》（1947年）。我喜欢那本著作。它是我最好的著作之一。”（费孝通，1987c：404）

世界当然也是这个过程的一个阶段。另一方面这个生物人有一个精神领域,能够“自觉”地认识这个自然演化的世界。费先生的这个思想是结合了潘光旦先生“中和位育”的新人文思想与他早年在清华的老师史禄国的思想的产物:

在读了史氏的理论后,油然而生的一种感觉是宇宙本身发生了有“智力”的这种人类,因而产生了社会文化现象,其后不可能不在生物基础上又冒出一种新的突破而出现一种后人类的物体。(费孝通,1994:327)

费先生此时开始形成个人和社会关系的新观念:人是宇宙和自然的一部分,人类被赋予一种“自觉”的能力,所以可以说自然通过人类而变得有意识,而人类对自然、社会和自身的认识都是通过“自觉”而获得的。这种“自觉”并非是“社会实体”的自觉,而是个人通过社会实体而变得“自觉”,是“我”的自觉。这种自觉就是所谓的“人文世界”,用史禄国的话来说叫做 *psycho-mental complex*, 费先生将其译作“心态”。根据费先生自己的解释,心态是一种“文化的心态”,不仅仅包括了一个人的行动,更重要的是包含了背后的思想意识、感情、爱好:“不仅仅是我的讲话、我的行动,而且还有我讲话内容的意义,以及我很希望你们能听懂我的话的这种感情和志向”,这成为费先生晚期思想中理解个人与社会关系的核心概念(费孝通,1999b:405)。

费先生用这种观念审视和反思自己过去的研究,将“从实求知”的方法论赋予了新的意义。就是在这一年,1994年,费先生在《小城镇十年研究反思》中对自己“只见社会不见人”的研究进行了深入的自我反省。小城镇十年的研究又何尝不是“实”呢?但这在此时的费先生看来,这种实地调查还不够“实”:

我尽管主张实地调查,主张理论联系实际,但在我具体的社区调查中我始终是一个调查者的身份去观察别人的生活。换一句话说,我是以局外人的立场去观察一个处在另一种生活中的对象。(费孝通,1993b:233)

根据这些话,我们可以理解为费先生说的“从实求知”的“实”并不一定是实地调查就可以,解放前的社区研究和改革后的富民研究都是这样一种“实”,是“只见社会不见人”的研究。真正的“实”是要找到社会实体下面个人的“自我感觉”,这是费先生所说的“心态”的意思。具

体地说,这种“心态”既不是人与自然的“生态”关系,也不是人与人相处的“利害”关系,而是人与人相处如何理解对方、如何看待对方的“道义关系”¹¹。这种心态、这种“道义关系”,就是费先生所说“人文世界”也就是“文化”的核心部分。

这样的人文世界,按照费先生对马林诺斯基的理解,既不能说完全就是自然的一部分,也不是与自然世界对立,而是把自然和人文世界的“联结处给填实了”(费孝通,1995e:216)。人文世界来自自然,既是对自然的“加工”,又是自然通过人的“自觉”。在这种观念之下,人类的文化无论处在什么样的偏僻角落或者什么样的时代,无论在表面上如何千差万别,都有本质上的一致性,都有可以相互沟通和相互理解的基础,马林诺斯基功能学派的“心法”就是“众出于一,异中见同”(费孝通,1996a:261)。研究者面对的主要任务,就不是客观的、“局外人”的观察,而是真正的了解:

研究者必须要有一种新的观点和境界,就是研究者不但要把所研究的对象看成身外之物,而且还要能利用自己是人这一特点,设身处地地去了解这个被研究的对象。(费孝通,1995e:208)

这种“设身处地”的方法,就是在田野考察的基础上,一种基于自我“内省”的认识文化的方法。就是要到实地中去“体会”、去“呼吸一下清新的空气”,去了解一种活生生的生活的一部分,充满着有哭、有笑、有感情的举止言行,把文化拉回到人的生活本身“,而不是把文化建立在奇谈怪论或者“无知”的基础上(费孝通,1995e:206—207)。

在1996年《重读〈江村经济〉序言》一文中,费先生对Leach的问题又进行了基于上述深刻反思的、学理上的回答。作为马林诺斯基的弟子,Leach也承认,人类学研究文化的方法是基于“内省”：“我们起初把别人看成是乖僻,但到头还得承认人们的‘异相怪样’正是我们从镜子里看到自己的模样”(费孝通,1996a:261)。费先生回顾自己生平三次人类学的田野调查,即广西金秀瑶山、云南禄村和江苏江村,发现其中用“内省”的方法认识地方文化时有着程度上的差别:“我对所接触到的

11. “越来越感到我过去太偏重在社会结构的分析和描述着方面。。。。我不能不想到我的后蒙老师派克教授早就指出的人同人集体生活中的两个层次:利害关系和道义关系。我抬了基层,丢了上层,这是不可原谅的。”(费孝通,1993c:257)

人、事、物能心领神会的程度确是不同的”。在家乡的江村基本没有任何困难,在禄村就要用“官话”来交流,而在瑶山,只能依靠说汉语的人帮助。费先生依然能够清晰地回忆起初进瑶山、被黑黝黝的一群人围住的那个“友好但莫名其妙的世界”。理性地分析这种“内省”的方法,可以看出,研究者过去的经验在认识新的文化时起着“参考体系”的作用。新体验与过去的旧经验相异,认识就得到了拓展。但是,在认识这些文化现象时,我们所赖以“参考”的经验是高度个人化的,而不像认识自然或社会经济现象那样有着普遍性的、定律或定理式的“参考体系”。之所以称之为“内省”而不是“学习”,就是因为这种认识拓展实际上是个人的经验和体验的扩展,拓展的结果也不表现为知识或规律的发现,而只是一种新的体验、新的理解,是“我”和研究对象的心灵的沟通和融合:能够从研究对象的角度来理解研究对象的文化,此之谓“设身处地”。

至此,对于 Leach 所提的第二个问题,在马林诺斯基《〈江村经济〉序言》的后发下,费先生给出了一个理性、冷静而谦逊的答案:“根据我的经验,只以传媒手段的语言来说,本土人研究本文化似乎占胜一些”(费孝通,1996a:264)。这当然不是最终的答案。半年以后,在1997年,费先生即提出了他晚年最为重要的“文化自觉”的概念和理论,这不能不说有 Leach 提问的后发之功在内,而费先生最终的这个回答也远远超出了 Leach 提问的层次,进入了另外一个超越方法讨论的学术和人生境界。

Leach 所提的第一个问题,即“微型研究”的代表性问题,费先生在不断反思之后的答案也与几年前“类型比较法”完全不同。随着在个人与社会的关系反思中对个人、对个人的行为、思想与感情的重视,费先生产生了对人文世界研究中个人与群体、个体与整体之关系的新看法:

在人文世界中所说的“整体”并不是数学上一个一个加起而成的“总数”。……每个人生活需要的方方面面都要能从这个人文世界里得到满足,所以人文世界不能是不完整的。……这样看来,如果能深入和全面观察一个人从生到死一生生活各方面的具体表现也就可以看到他所处的整个人文世界了。

Leach 认为我们那种从农村入手个别社区的微型研究是不能概括中国国情的,在我看来,正是由于混淆了数学上的总数和人文世界的整体,同时忘记了社会人类学者研究的不是数学而是人文世界。(费孝通,1996a:258—259)

在这种看法的引导下,费先生开始摆脱田野研究中寻找“典型”的困扰,也基本放弃了“类型比较”的努力。但是他仍然认为这种“以微明宏”的“微型社会学”的方法论思想存在着一些局限,比如不能解决“多维一刻”的时间、空间和文化层次上带来的问题,所以并不完全适用于自己以“应用”为主而不是以“理论”为主的研究。¹² 这其中的未尽之意直到费先生去世前两年以 93 岁高龄所发表的专门论述社会学方法论的《试谈扩展社会学的传统界限》一文中才正式给出给了一个他自己感到满意的答案,这个答案可以看作是费先生对“类型比较法”和“拓展个案法”的最终超越。

在这篇文章中,费先生虽然没有再去回顾促使他进行社会学方法论思考的那两个核心问题,但是他在文中的讨论,实际上一方面明显是对上述两个问题的回答,另一方面又超越了这两个问题,成为对社会学方法论的“中国式”思考。他将对方方法论的考察几乎完全置于中国文化的传统中进行,提出了“将心比心”这一带有强烈中国色彩的方法论原则。

在这个全新的方法论思想里,费先生首先从个人和社会的关系方面出发,“端正”了“我”认识他人和社会的基本方式。人与人组成的社会的关键要素,并不在于现成的制度、法律、规章等方面,而是在于“人们日常的、细微的人际关系、交往方式、交往心态以及与之有关的风俗习惯和价值观念”,“一个社会、一种文化、一种文明,实际上更多地是建立在这种‘意会’的社会关系基础上,而不是那些公开宣称的、白纸黑字的、明确界定的交流方式上”(费孝通,2003a:450),这些“只能意会、不能言传”的“不言而喻”的默契是人与人组成的群体和社会中最为关键的部分,就是费先生讲的“人文世界”、“心态”的核心,费先生将其视为区域发展研究、甚至“引进外资、企业改造、基层组织、民族关系、都市文化、社区建设”等等

12. 在社会学方法论的发展中,学者们对于个案研究的讨论的关键问题也在于重视个案研究的理论价值而非应用价值。例如“拓展个案法”也是建立在理论关注基础上的方法(卢晖临、李雪,2007)。费先生在此处的讨论正是这个意思(费孝通,1996a:274—275)。

研究中有待突破的重要部分。这种“心态”之所以重要,是因为社会制度和社会关系中的行动主体是“我”、是“讲不清楚的我”,而不是一些物体和动物。在费先生看来,社会关系的“两端”——都是“我”,都是主体的、第一人称的,而不能将这些行动主体看作是和研究者这个“我”不一样的“我”。由此看来,社会学研究者所面对的不是作为对象的、宾格指称的“我”,而是同样具有主体性的“我”,即一个主体研究另一个主体或众多的主体。所以社会学研究“精神世界”或者“心态”的方法,是不应该将研究对象视为一个客体:

即使讨论别人的“心”的时候,其描述的口吻,也就像一种“设身处地”地类似于“主体”的角度在说话(有点像电影中的“主观镜头”),而不是所谓“客观”的旁观者的角度。像“三顾频频天下计,两朝开济老臣心”的这个“心”中,就有这种感觉,这首诗透出的杜甫的心情,好像和几百年前的孔明获得了一种跨时代的“通感”,仿佛在直接感受孔明那种“良苦用心”。在这种陈述的习惯中,“将心比心”的说话法,就是顺理成章的了。“心”这个概念造成的这种微妙的感受,既有中文构词和语法的原因(没有明确的主格宾格),也反映了中国古代思想在方法论方面的一种特点,这是我们今天在一般的科学实证方法论之外,可以注意研究的一些新的领域。(费孝通,2003a:458)

“心”的“主观性”特征决定了,要认识另外的“主体”,不能单靠“我们今天实证主义传统下的那些可测量化、概念化、逻辑关系、因果关系、假设检验等标准,而是要用‘心’和‘神’去领会”(费孝通,2003a:458)。“别人的内心活动不能靠自己的眼睛去看、靠自己的耳朵去听,而必须联系到自己的经验,设身处地地去体会”(费孝通,2000:49)。用心、神去领会的,是人心中所蕴含的由具有社会性和历史性的文化(费孝通,2003c:510)所赋予的那种可以“心心相通”的“灵”和“慧”(费孝通,1999a:397),也就是所谓“只能意会、不能言传”的部分,正是借助于这个部分,我们处于各个时代的人,都有条件可以“究天人之际、通古今之变”。这种贯穿时空、潜行心底的气蕴,赋予了不同时代、不同社会中的人以精神气质,也构成了群体得以凝聚、文化得以绵延的基础。至此为止,费先生在强调“心”的主观性特征及其重要性的同时,也算是从侧面又进一步回答了 Leach 的第二

个问题。在这个不断回答、不断反思的过程中，费先生“从实求知”的方法论观念，从侧重社会转向侧重人，从侧重现实转向侧重人心，从侧重实证转向侧重理解和阐释，从侧重政策问题转向侧重理论和历史问题，对社会学的看法也发生了改变：

社会学是一种具有“科学”和“人文”双重性格的学科，社会学的科学性，使得它可以成为一种重要的“工具”，可以“用”来解决具体的问题……，然而，社会学的价值，还不仅仅在于这种“工具性”。今天的社会学，包括它的科学理性的精神，本身就是一种重要的“人文思想”：社会学科研究和教学，就是一个社会人文精神养成的一部分，可以帮助……以提高修养、陶冶情操、完善人格、培养人道、理性、公允的生活态度，这也就是所谓“位育”教育的过程。（费孝通，2003a：438）

费先生强调的“心”的另一个特征，即心的“道德性”，使得研究者在认识别人的“心”的同时，也就是在“将心比心”的同时，将“我”和世界的关系变成了一种“由里及外”、“由己及人”的具有“伦理”意义的“差序格局”：己所不欲，勿施于人；以忠恕的态度由己及人、由近及远地去认识他人和世界。这种认识方式，既是在认识世界，又是在反思自己：“包含着对认知主体的‘人’本身的鞭策和制约”（费孝通，2003a：459）。这使得费先生对 Leach 的第二个问题也给出了自己最终的答案：

这种观念，不同于我们今天很多学术研究强调的那种超然置身事外、回避是非的“价值中立”、“客观性”等观念，而是坦诚地承认“价值判断”的不可避免性（inevitability）；它不试图回避、掩盖一种价值偏好和道德责任，而是反过来，直接把“我”和世界的关系公开地“伦理化”（ethicization 或 moralization），理直气壮地把探索世界的过程本身解释为一种“修身”以达到“经世济民”的过程（而不是以旁观者的姿态“纯客观”、“中立”地“观察”），从“心”开始，通过“修、齐、治、平”这一层层“伦”的次序，由内向外推广开去，构建每个人心中的世界图景。（费孝通，2003a：459）

费先生这个对方法论问题的回答，是他在实践中不断反思的结果。从对农村和边区研究中困惑的反思，到对自己经世济民、学以致用、责任感的反思，再到最后对中华文明的反思而达到的“文化自觉”，费

先生借助中国传统的社会思想去理解过去的种种经验,犹如点亮了一盏灯,照彻了以往的研究历程和未来可能的社会学中国化的方向。这盏灯并非只是费先生自身经验反思的结果,而是中华文明在“复杂的社会结构中上通下达、一贯到底”、“气脉相通”的那种精神气质所孕育出的结果。

四、文化自觉:精神世界中的“差序格局”

费先生“在清朝末年出生,在小城镇里长大,在当时的教育体制中循级而进,‘正途出身’,在国内和国外大学里学过所谓社会学和社会人类学,抗日战争时期在大学里当了教授”,此后“经过了一段坎坷不平的遭遇”(费孝通,1984b:263),在重新获得“第二次学术生命”时,已年届古稀。此后的二十多年,先生自嘲“笑我此生真短促,白发垂年犹栖栖”(费孝通,1984h:545)。所栖栖者,一方面在于他撰写了“少数民族边疆开发研究”以及“志在富民”这两篇文章”,另一方面,他对自己的一生也不断地进行反思,而恰恰是基于对自己生命历程的反思,扩展到对中国文化的反思,谱写出了另一篇关于“文化自觉”的“大文章”。

费先生把反思也叫做“自觉”,就是他所说的从“由之”的状态到“知之”的境界。追寻费先生晚年的精神世界,我们可以看到他本人的“自觉”与“文化自觉”呈现出清晰的关系:

学术反思是个人要求了解自己的思想,文化自觉是要了解孕育自己思想的文化。因为要取得文化自觉到进行文化对话,以达到文化交流,大概不得不从学者本人的学术反思开始。学术反思到文化自觉,我认为是一脉相通的。(费孝通,1998a:251)

费先生的反思始自1987年与美国人类学教授巴博德的一次长谈。当被问及“反右”和“文革”中的经历时,费先生除了表示自己当时思想处于混乱状态外,还指出这段经历使自己“逐渐了解真正的人”,因为人们谈话、甚至用行动表达的观点都不一定是真正的观点,自己也学会了看清一些人的“真正的面目”。这些切身经历对自己思想的影响一直到1993年才比较清楚:

(文革期间)我觉得仿佛是置身于一个目的在有如显示社会本质和力量的实验室里,……这个试验证明了那个超于个

人的社会实体的存在。

但就在同时我也亲自感觉到有一个对抗着这个实体的“个人”的存在。这个“个人”固然外表上按照社会指定他的行为模式行动：扫街、清厕、游街、批斗，但是还出现了一个行为上看不见的而具有思想和感情的“自我”。这个自我的思想和感情可以完全不接受甚至反抗所规定的行为模式，并做出各种十分复杂的行动上的反应，从表面顺服，直到坚决拒绝，即自杀了事。这样我看见了个人背后出现的一个看不见的“自我”。这个和“集体表象”所对立的“自我感觉”看来也是个社会实体，因为不仅它已不是“社会的载体”，而且快已是“社会的对立体”。（费孝通，1993b：217）

这段文字非常鲜明地显示出费先生晚年从“社会实体论”转向文化心态论背后的线索。那么，这种看不见的“自我”，甚至是“社会的对立体”的“自我”又是由哪些因素所决定的呢？

在这里，费先生的自我反思体现了一个社会学家的思考路径，即从认识自己开始，而认识自己的方法却是“我看人看我”，即在自己所处的社会关系和文化环境中认识自我。

费先生晚年经常提到自己的家人，提到父亲和母亲对自己的影响，这背后饱含了个人的感情。他在晚年不断提起前妻王同惠，似乎她还在冥冥中伴随着自己。费先生说，自己一生中遭受三劫，每一次都与死亡“接触、拉了手”，但无论是瑶山脱险、昆明逃跑还是文革抄家，费先生与王同惠共同翻译的《甘肃土人的婚姻》书稿“在60年风雨沧桑中”“奇迹般地跟在身边，一直未曾丢失”，“它怎么就一直跟着我？找不出理由”（张冠生，2014：126—127）。

除了自己的家人，在费先生一生的师友中，关系最为密切的是潘光旦先生。费先生说自己和潘先生的关系可谓复杂，其中有世家关系、师生关系、同事关系、邻居关系、难友关系（费孝通，1989b：190）。费先生称潘先生是“活字典”，极其称许他的学问。在反右和文革期间两人共历患难，潘先生遭受迫害，在费先生的怀中去世。二位先生虽称师徒，亦是挚友。在费先生眼中，“潘先生发挥了儒家思想来讲人和人怎么样相处，怎么样才能处得好”（费孝通，1989b：191），他不但讲得好，而且做得也好，“是个好人”，是个潘先生强调的“人伦”（潘光旦，2010：252）

中的好人：“不管上下左右，朋友也好，保姆也好，都说他好”。潘先生之所以能做到这一点，是因为他为人有“己”：“懂得什么叫做‘己’”，“自己能清楚地看待自己”，而且能够“推己及人”：“一事当前，先想想，这样对人好不好呢？那就先假定放在自己身上，体会一下心情。己所不欲，勿施于人”，“他的人格不是一般的高。我们很难学到。造成他的人格和境界的根本，我认为就是儒家思想。儒家思想的核心，就是推己及人”（费孝通，1999c:470）。

在费先生对自己的学术反思中起重要作用的另外几位学者都是费先生早年的老师：史禄国、马林诺斯基以及罗伯特·派克。通过回顾与前两位老师的交往经历及其思想，费先生系统地反思了自己关于个人与社会、个人与文化关系的思想，从史禄国老师那里发展了“心态”的概念，并以此作为补充马林诺斯基老师偏于人与自然的“生态”关系的理论。两位老师对费先生的影响，远远不止学术上的。两位老师都流亡异国，对中国文化颇为尊重，与费先生颇有缘分。费先生不止一次提到史禄国为自己准备的一双高筒皮靴在瑶山遇险中保住了自己的双腿。而马林诺斯基对费先生的欣赏绝不限于学术研究上的。费先生越到晚年，就越多地回忆起与“马老师”交往的各种细节：马老师给 Firth 打电话，说“费孝通今后归我指导”；马老师闭目坐在躺椅里，凶猛地抽着烟，听自己一字一句地读论文；马老师这个“可怜的”单身老人，有时自称是费自己的“叔叔”；马老师送自己的书上用汉字签了“马、马、马……他学会写这个字！”“可我失去了所有他为我签名的书！”（费孝通，1987c，12、396）；回国前马老师给的 50 英镑支撑了魁阁的工作；马老师给《江村经济》写的序言让自己一读再读，虽然他已去世多年，但是序言中的远见卓识就如同当年座下亲炙一样指导着自己对方法论的反思。2000 年，费先生以 90 岁高龄，细读罗伯特·派克的《社会学这门科学的引论》（Introduction to the Science of Sociology）进行“补课”，写了一篇很长的《补课札记》。在这篇文章中，费先生并没有大段深入讨论派克的社会学思想，而是根据 Raushenbush 写的派克传记，用了很长的篇幅叙述派克的个人经历以及如何进入芝加哥大学社会学系的。这其中的关键，是派克和汤麦史（I. W. Thomas）的“缘分”（费孝通，2000:43）。在大段引述了汤麦史写给派克的仰慕钦佩的信件后，费先生说“反复琢磨这些信件，发生了一种玄妙的感觉”。汤麦史的信中表现出对于两

人关系的一种预感性的直觉,觉得遇上派克是“一生中的大事”;而派克则说“在汤麦史这个人身上初次找到了一个和我说同样语言的人”。这句话的意思背后既有叹知己之难得,又有最后“初次”见到“灯火阑珊处”那人的欢喜。费先生说:

派克把社会看成是一群能交谈的人组成的集体。交谈就是用同样语言说话。社会也就是通过共同语言交谈的这些人组成的。这些人达到了心心相印,互相了解,在行为上互相配合,才能完成一种集体行为,成为一个社会实体。(费孝通, 2000:44)

在这里,费先生将心比心,用自己的体验、用“心”领会两人的关系,其旨在于指出社会关系背后“心”所起的主导的作用,心的“主观性”(互相理解)和“道德性”(互相欣赏)对于理解社会关系乃至社会结构的重要意义。在这一点上,费先生是把汤、派两人的关系当作“理想型”来展示什么叫做社会关系中的“心心相印”了。

亲人朋友之外,费先生对家乡也表现出格外浓厚的感情。费先生第一个成功的研究是在江村产生。从1980年三访江村开始,到2002年,费先生又到访江村24次(共26访),基本上每年一次。他的苏南模式、小城镇、外向型经济等理论看法,以及对自己农村研究中忽视城镇环境建设、“只见社会不见人”等思想的反思,都是在不断访问江村的基础上提出来的,1999年第23次访问江村时,还提出了集体企业向家庭工业转化的问题。可以说,江村是费先生思想和感情的寄托之所在,他需要不断“忙里偷闲”地回到江村去汲取营养和灵感。他说:“每当我回到家乡,听到女同志讲的吴语,有如欣赏音乐,觉得飘飘然,令我入迷。”(费孝通,1999d:497)他把自己比喻成一名离开土地的“农民工”(费孝通,1985d:306),无论身在何地,都挂念着家乡。1981年他去澳大利亚讲学时,发现一位华人教授试验培育的一种高产平菇味道鲜美,他就把种子带了回来,托人带到家乡去育种。经过当地一位干部的努力,竟然培育成功,家乡农民家家养菇而致富,并且取名曰“凤尾菇”(费孝通,1984a:250)。家乡农民养兔卖兔毛,费先生也对此极其挂心。兔子吃什么饲料、卖到哪里去对费先生来说都是极为重要的事。给江苏省委副秘书长朱通华写信时时常提起“我的凤尾菇和小白兔”(费孝通,1985f,20:86)。每次回乡,乡亲们总要托费先生“办点事”,比如一位公

社主任要他想办法搞个车皮从山西运煤,还有吴江松陵镇的同志要费先生通过关系买卡车(费孝通,1984c:291)。费先生说:

我的祖祖辈辈在家乡育养了我,我虽则已由老而衰,但我没有忘记家乡,有生之日总想为家乡这片土地上多加上一点肥料,能长出比我这一代更有出息的子子孙孙。生命和乡土结合在一起,就不会怕时间的冲洗了。

我看,还是我的家乡好。(费孝通,1996c:287)

基于对家乡的这种质朴的情感,费先生对足迹所到之处最多的少数民族地区,乃至对大江南北的中国农村,都寄托了深厚的感情,这也是他“推己及人”的结果。他对西北地区生态恶化的情况心急如焚,对温州家庭工业兴盛、市场发达的盛况欣喜莫名;他看到香港的大厦里密密麻麻的“蜂窝工厂”,竟然突发奇想,“我当时只想摇身一变,变成个孙悟空,把香港工业大厦里的蜂窝工厂一口气吹到大陆上去”(费孝通,1989c:217)。他自嘲自己在暮年余岁中像一个“高级宣传员”(费孝通,1987c, 12:430)一样往来奔波,受到这种感情和责任感的驱使,而这种责任感对于科学研究的影响,也受到过学界的质疑而成为一个方法论问题。除了在方法论上对此进行反思之外,费先生也用内省的方法“反观”自己,这种带有强烈的感情和责任感的性格来自何处呢?

我这种在 Edmund 看来也许是过于天真庸俗的性格并不是偶然产生的,也不是我个人的特点,或是产生于私人经验的偏见,其中不可能不存在中国知识分子的传统烙印。随手可举出两条:一是“天下兴亡,匹夫有责”,二是“学以致用”。这两条很可以总结我自己为学的根本态度。

想不到 2000 多年前的孔老夫子对我这一代人还会有这样深的影响。孔老夫子还不是主张少在看不到摸不着的玄理上去费脑筋?他周游列国还不是为了寻觅有益于社会的机会?务实的精神潜移默化,深入学术领域,结果使像我这样的人,毫不自觉这是古老的传统,而投身入现代的学科里,形成了为了解中国和推动中国进步为目的的中国式应用人类学。(费孝通,1990b:348)

这个“觉悟”发生在 1990 年,自此而后,费先生直接将个人的经历、

学术和反思与中国文化联系了起来，揭开了其晚年“文化自觉”论的序幕。

实际上，在世变方激的1989年，费先生就已经开始思考宏观的文化问题，指出二十一世纪应该是一个“经济上趋平、文化上趋同”的世纪。经济和科学技术的发展使得人们交流机会增多，但是交流的增加可能也会意味着冲突和对抗的增加，而冲突和对抗增加的根源，可能是源于人们各自文化的隔阂（费孝通，1989d：251—261）。所以说，此前时代的主题是人与自然如何相处，而此后的主题则转向人与人如何相处，这就是费先生在《孔林片思》一文中提出的由“生态”转向“心态”的问题意识的来源（费孝通，1992：39）。在新的世纪，人类的冲突仍然是以物质利益争夺为核心的冲突，所以费先生说这将是一个“危险的世纪”，是一个新的“战国时代”（费孝通，1998d：300）。这里的悖论在于，冲突的危险恰恰来自于一个人们在物质上越来越互相依存的世界。这个世界需要有心态的协调或者说是“道义秩序”的建立：

我认为人的社会有三层秩序，第一层是经济的秩序（economic order），第二层是政治上的共同契约（common contract），有共同遵守的法律，第三层是大众认同的意识。……这第三个秩序，即道义的秩序，是要形成这样一种局面：人同人相处，能彼此安心、安全、遂生、乐业，大家对自己的一生感到满意，对于别人也能乐于相处。我们必须造就这样一个天下。……（费孝通，1993c：243）

费先生的这种看法，是基于他所传承的马林诺斯基的文化论：人类的文化生于自然，服务于自然和人的需要，在本质上是一致的。人类可以通过内省和自觉的方法，通过认识自己的文化而认识异己的文化，通过自知以知人。而要做到这一点，必须要先有对自己文化的认识，这是费先生对马氏文化论的发展，简单地说，就是对自己文化的“自知之明”，即文化自觉（费孝通，1997a：1）。

文化自觉是费先生晚年“第二次学术生命”学习和思考的总成果，像百川汇海一样，其中既包含着对农村发展、民族关系等现实问题的思考，也包含着对个人与社会、个人与文化关系的理论和方法论的思考，还受到他自己的人生经历和历史责任感的驱使。费先生明确指出，文化自觉的意义在于反对经济学和社会学研究中将东、西方关系看作是

“传统”和“现代”关系的单线进化论思路,不能再将充满“东方学”偏见的现代化理论当作非西方政治的指导思想,“跌入以欧美为中心的文化霸权主义的陷阱”(费孝通,1997b,16:51)。“在运用进化论思想的过程中,西方人类学家经常为了满足他们的理论需要,将非西方文化的各种类型排列为一个特定的时间上的发展序列,好像所有的非西方文化都是在成为西方世界的“文化残存”(cultural survivals)”(费孝通,2001a:247)。

在这个基础上,费先生对社会学的发展和社会学中国化的问题也提出了重要的观点,因为在他看来,社会学恰恰就是实现“文化自觉”的关键学科。

社会学本身就是一门使人“自觉”的学科,社会学的田野调查能够帮助我们明白个人与社会的关系。从这个意义上说,社会学的“田野”无所不在、无所不是:

人类学和社会学的田野不只是在少数民族地区,而是在所有的人和社会的实际生活中。我们每天都生活在人文世界里,到处都有“田野”。……为什么有些人看不到自己每天生活在其中的那个社会是怎么运行的,却要特意去找一个地方观察中国人的生活,其实他们忘记了自己也是中国人,把田野工作神秘化了。……我把这个田野扩大了一点,目的是想提示大家田野工作要从自己开始,要从听懂别人的讲话的意思为出发点。有人问我:在一些事物面前,你怎么看得出来问题,我为什么看不出?这就是所谓的“悟”,悟就是心中有“我”,把我放进社会和文化里去。看不到人文世界的复杂性,就不懂得认识,也不可能解释好人的生活。(费孝通,1995c:107)

要心中有“我”有“悟”,要能听懂别人的意思,就要有文化的自觉。在纪念吴文藻老师的文章中,费先生着重谈了社会学中国化的重要意义。早在他初入燕京大学之门时,吴先生就试图用中文在课堂上讲授“西洋社会思想史”,由于缺少对应的中文词汇,吴先生为此付出了极大的努力。此时提出的“社会学中国化”的主张,是“为了纠正在中国大学里竟要用外语来讲授社会和人文科学的课程的怪事”,是要克服“半殖民地上的怪胎”。费先生回顾当时产生的现象有二:

一种是用中国已有书本资料,特别是历史资料填入西方

社会和人文科学的理论；另一种是用当时通行于英、美社会学的所谓“社会调查”方法，编写描述中国社会的论著。……吴文藻老师当时对上述的两种研究方法都表示怀疑。（费孝通，1995d：184）

力图重建中国文化基础上的社会学，是费先生晚年最为重要的努力之一。他念兹在兹，将早年的燕京、晚年的北大视为社会学中国化的基地，所以对北大也充满感情。他说：

算笔统账，首、身、尾三段都可以说我是北大的人。……我把主要精力放到北大，还是为了要在重建社会学中贯彻早年我在燕京学得的社会学中国化的路子。……想不到这原来是旧燕归来，我从未名湖畔开始走入社会学这门学科，现有回到未名湖畔来继续谱写生命之曲的尾声。北大既包括了早年的燕京，当年抚育我的就是它，我没离开它给我的教导，晚年还是回到了它的怀抱。人生最大的安慰还不是早年想做的事能亲身见到它的实现么？北大，我感谢你。（费孝通，1988b：12—13）

在费先生看来，中国的社会学在中国文化的熏陶下首先要教人做人。他说，“不知道怎样当好人，就不会做个好公民”（费孝通，1989a，13：181），社会学一方面教给人们如何去理解社会变化的规律、学习认识社会的研究方法，另一方面也在教导人应当如何在社会中生活、应当如何做人。（费孝通，2002a：331）

做个好人，需要有充分的文化自觉。在90岁以后的几年里，费先生集中思考的就是中国文化的特点和凝聚力之所在。他概括总结了四个方面的特点：一是中国文化的继承性，即通过强调家庭的作用所塑造的中国人“上有祖宗、下有子孙”的传承意识，这是中国文化得以延绵不断的重要原因；二是中国文化的自然观，基于对人和自然的关系的认识，发展出一种“天人合一”的“态度”：“实际上是我们‘人’作为主体，对所有客体的态度，是‘我们’对‘它们’的总体态度”（费孝通，2003a：442）。这种态度，发展出了后面两个特点。三是中国文化的包容性，即“和而不同”，“和而不同”就是“多元互补”，这不但塑造了中华民族的多元一体格局，也成为“一国两制”的理论基础，同时也成为费先生“美美与共”“十六字诀”的文化基础。四是中国文化的基本精神气质，即“推己及人”。由己出发，亲亲而仁民，仁民而爱物，“其实也构成一个‘差序

格局’。问题的核心是:我们把人和人之外的世界视为一种对立的、分庭抗礼的、‘零和’的关系,还是一种协调的、互相拥有的、连续的、顺应的关系”(费孝通,2003a:442)

能想到人家,不光是想到自己,这是中国在人际关系当中一条很主要的东西。老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼,设身处地,推己及人,我的差序格局就出来了。这不是虚构的东西,是切切实实发生在中国老百姓的日常生活里边的,是从中国文化里边出来的。(费孝通,1998b:274)

费先生所总结的中国文化的这四个特点,看上去是“各美其美”,即对自己文化的自信和自尊,但这四个特点又充分体现出中国文化包容、开放的根本特征,具有“美人之美”的文化基础。因此,只有充分地认识到自己文化的特点,充分地“各美其美”,才有可能“美人之美”和“美美与共”,在一个“天下大同”的世界里获得文化的自决权和自主权。

这些浩瀚博大、美轮美奂的思想成果,是一个年逾古稀的老人用生命来书写和完成的。自1980年开始,费先生就有一种“来日苦短”的紧迫感,虽然他豪迈的自称“相逢如相问,老骥试霜蹄”,但是在“行行重行行”的途中,看到祖国日新月异的发展而兴奋之余,总有一种人生将尽的遗憾:“举头见春芽,心惊又一年”(费孝通,1985f:101)、“行行未匝月、触目惜流光”(费孝通,1985f:109)、“皓首低徊有所思,纸尽才疏诗半篇”(费孝通,1986d:230)。1990年后,从费先生深入展开对文化的反思开始,这种遗憾便开始逐渐消失。在此年缅怀福武直的一篇文章里,费先生想到“人寿原不应以天年为限”,“作为生物的个人固然各有其自然的限度,但人之所以有异于其他生物者,即在天年之外又有可离其肉体而长存的社会影响,亦即固然之所谓立德、立功、立言。”(费孝通,1990a:298),而这种能够使个人超脱生死、不朽长存的力量来自于其所归属的文化,尤其是中国文化中“上有祖宗、下有子孙”的历史意识,这成为每个有生有死的中国人的最终寄托,同时“文化也得以一代一代延续下去”(费孝通,2002b:336)。

在一篇读《史记》有感散文里,费先生透露出了自己历史观的变化过程。费先生小时候读《史记》,觉得太史公“文中有我”,将自己的感受融入了所写的历史人物之中。文革期间,当费先生因言获罪,出现了与太史公类似的遭际时,“亲友侧目,门庭罗雀”,真切地体会到了太史

公“肠一日而九回，居则忽忽若有所亡，出则不知其所往”的心境。通过太史公和自己的人生阅历，也真切地体会到书中人物的“啼笑悲喜”。费先生将这种思接千载、心心相通的体验叫做“时间的空洞”（费孝通，1993a：161）。如果说人与自然的“生态”史是一种进步的历史的话，那么人与人的这种可以跨越时间体验的“心态”史不也就是一部传承、绵续的历史吗？在这个“生生不息、难言止境、永不落幕”的历史文化面前，人生的意义除了融入其中之外，又有什么其他的选择呢？费先生的这种“自觉”正是所谓“我心光明，亦复何言”的儒家圣贤的境界。

这种非进步的历史观并没有减轻费先生身上那种与生俱来的热情 and 责任感，只是这种责任感由社会的发展变成了文化的传承：“我现在越来越感觉到我这一生就像住在旅馆那样，最终是要走出旅馆门的，但是我走了以后，还会有新的客人进来，连续不断，这个新来的人和我是什么关系呢？”（费孝通，2002b：336）他早年研究过士绅，到晚年自觉地将自己认同为中国历史上绵延不绝、以“继绝学”为己任的士大夫中的一员。他晚年曾干脆地回应一名英国教授对于自己身份认同的提问：“我还是绅士，没变！”（王铭铭，2005）怀着这种想法，费先生年龄越大，越显得有生命的活力。他说自己看陈寅恪的书，就想到了两个字：“归属”（费孝通，1998b：259）。文化人要找的是安身立命的地方，就是在找归属，费先生一生不断地求索和反思，涓滴成流，也找到了自己的归属：

我回顾一生的学研思想，迂回曲折，而进入了现在的认识，这种认识使我最近强调社区研究必须提高一步，不仅需看到社会结构，而还要看到人，也就是我指出的心态的研究。而且我有一种想法，在我们中国世代代这么多的人群居住在这块土地上，经历了这样长的历史，在人和人中和位育的故训的指导下应当有丰富的经验。这些经验不仅保留在前人留下的文书中，而且应当还保存在当前人的相处的现实生活中。怎样发掘出来，用现代的语言表达出来，可能是今后我们社会学者应尽的责任。对这个变动越来越大、全世界已没有人再能划地自守的时代里，这些也许正是当今人类迫切需要的知识。如果天假以年，我自当努力参预这项学术工作，但是看来主要是有待于后来的青年了。愿我这涓滴乡土水，汇归大海

洋。(费孝通,1993b:217)

五、余论

本文通过细绎费孝通先生的作品,追踪他在学术研究和学术反思上的心路历程,归纳出其晚年思想的转向并试图讨论和分析这种转向的深层原因。一个明显的结论是,作为一名强调田野调查和受到西方社会科学训练的社会学家,费先生的文化转向并不是一个“文化”现象,与中国近百年历史上众多早年崇尚革命与维新、晚年转向保守与传统的学者很不相同。费先生的学术成就在中国社会学界和人类学界首屈一指,无论是其早年对中国社会的深刻洞察,还是晚年对文化自觉的远见卓识,都代表了这两个学科过去百年来在中国的最高成就。正因如此,费先生本人的学术实践和反思道路远远超出了个人范围,对中国社会学乃至社会科学都具有重要的启示。

从具体的学术实践来看,费先生在乡镇企业、小城镇和民族研究中遇到了深层次的问题和挑战,这些问题和挑战使得他觉得单纯依靠西方社会科学的理论和方法不足以应对。这与他早年使用西方社会科学理论观察中国社会的所取得的那些进展截然不同,是费先生立足于中国现实、不断深入之后才遇到的困境。在费先生看来,那些人与人之间的“只能意会,难以言传”以及不足为外人道的因素如果在一个地方的社会结构中起着重要的作用,甚至影响着一个地方的经济发展和社会稳定,社会学就应该正面对待和处理这些因素。这就是费先生转向心态和文化研究的现实原因。作为一个社会科学家,费先生首先将这个问题转变为一个社会学的方法论问题,即如何解决“只见社会不见人”的问题,然后又意识到,要见到“人”,必须要见到“心”,要见到蕴育和培养“人”的文化。要对自己的文化和文化中的人加以研究,首先需要有“自知之明”,也就是需要有文化自觉。由此可见,90年代的“文化自觉”与80年代的“志在富民”之间,表面上相差甚远,实际上草蛇灰线,其间有着对于一个社会科学家来说必然性的联系。这种必然性随着中国社会科学的发展正变得越来越明显,这也显示出费先生作为一名先驱者和开拓者的意义所在。

解读中国社会深层次的关系结构和意义结构,站在一个“局外人”的角度是远远不够的。费先生现身说法,指出自己身上“志在富民”、

“学以致用”的心志是根源于中国的古老传统，自己的社会科学训练再好，也不能冷静客观地摆脱这种与生俱来的热情和责任感。正是有了这种心志，让自己变成“局内人”，才能与研究对象心心相通，才能体会到我们这个时代的“言外之意”。研究人而不重视“心”和“心态”，就是费先生自己所说的“不可原谅”的错误。要推进中国社会和中国人的“心”和“心态”的研究，就需要在方法论上有所突破，需要“拓展社会学的传统界限”。社会学的理论和方法都来自西方社会，要做到有所拓展和突破，需要从中国传统思想中寻找线索。费先生晚年推崇宋明理学，其良苦用心正在于此。

参考文献(References)

- 陈占江、包智明.“费孝通问题”与中国现代性[J].中央民族大学学报(哲学社会科学版)(1):5—15.
- 费孝通.[1938]2009.江村经济[G]//费孝通全集(第二卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:68—283.
- 费孝通.[1948]2009.乡土中国[G]//费孝通全集(第六卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:108—188.
- 费孝通.[1981a]2009.龙胜猕猴桃[G]//费孝通全集(第九卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:113—119.
- 费孝通.[1981b]2009.三访江村[G]//费孝通全集(第九卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:135—151.
- 费孝通.[1982a]2009.英伦杂感[G]//费孝通全集(第九卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:226—232.
- 费孝通.[1982b]2009.怎样去了解中国社会[G]//费孝通全集(第九卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:239—246.
- 费孝通.[1982c]2009.论中国家庭结构的变动[G]//费孝通全集(第九卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:252—261.
- 费孝通.[1982d]2009.关于社会学的几个问题[G]//费孝通全集(第九卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:274—284.
- 费孝通.[1982e]2009.建立我国社会学的一些意见[G]//费孝通全集(第九卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:293—302.
- 费孝通.[1982f]2009.谈谈我是怎样搞调查的[G]//费孝通全集(第九卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:303—311.
- 费孝通.[1982g]2009.“严伊同学”[G]//费孝通全集(第九卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:416—420.
- 费孝通.[1983a]2009.家庭结构变动中的老年赡养问题——再论中国家庭结构的变动[G]//费孝通全集(第十卷)呼和浩特:内蒙古人民出版社:38—56.
- 费孝通.[1983b]2009.再谈猕猴桃[G]//费孝通全集(第十卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:139—143[2009].
- 费孝通.[1983c]2009.《社会学概论》前言[G]//费孝通全集(第十卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:164—169.
- 费孝通.[1983d]2009.小城镇大问题[G]//费孝通全集(第十卷).呼和浩特:内蒙古人

- 民出版社:192—233.
- 费孝通.[1984a]2009. 家乡的凤尾菇[G]//费孝通全集(第十卷). 呼和浩特:内蒙古人民出版社:250—255.
- 费孝通.[1984b]2009.《美国与美国人》旧著重刊前言[G]//费孝通全集(第十卷). 呼和浩特:内蒙古人民出版社:261—264.
- 费孝通.[1984c]2009. 农民要买汽车[G]//费孝通全集(第十卷). 呼和浩特:内蒙古人民出版社:291—295.
- 费孝通.[1984d]2009. 对苏北地区乡镇企业及小城镇发展的几点看法 [G]//费孝通全集(第十卷). 呼和浩特:内蒙古人民出版社:369—374.
- 费孝通.[1984e]2009. 小城镇——苏北初探[G]//费孝通全集(第十卷). 呼和浩特:内蒙古人民出版社:396—428.
- 费孝通.[1984f]2009. 日译《生育制度》序[G]//费孝通全集(第十卷). 呼和浩特:内蒙古人民出版社:443—450.
- 费孝通.1984g]2009. 两篇文章[G]//费孝通全集(第十卷). 呼和浩特:内蒙古人民出版社:533—540.
- 费孝通.[1985a]2009. 社会调查自白[G]//费孝通全集(第十一卷). 呼和浩特:内蒙古人民出版社:6—84.
- 费孝通.[1985b]2009. 甘南篇[G]//费孝通全集(第十一卷). 呼和浩特:内蒙古人民出版社:177—199.
- 费孝通.[1985c]2009. 潘光旦先生关于畚族历史问题的设想[G]//费孝通全集(第十一卷). 呼和浩特:内蒙古人民出版社:287—291.
- 费孝通.[1985d]2009. 九访江村[G]//费孝通全集(第十一卷). 呼和浩特:内蒙古人民出版社:306—327.
- 费孝通.1985e]2009. 谈写作答客问[G]//费孝通全集(第十一卷). 呼和浩特:内蒙古人民出版社:367—370.
- 费孝通.[1985f]2009. 关于“小城镇 大问题”的通信[G]//费孝通全集(第二十卷). 呼和浩特:内蒙古人民出版社:59—210.
- 费孝通.[1986a]2009. 瑶山调查五十年[G]//费孝通全集(第十二卷). 呼和浩特:内蒙古人民出版社:7—15.
- 费孝通.[1986b]2009. 为了西北地区更好更快地发展[G]//费孝通全集(第十二卷). 呼和浩特:内蒙古人民出版社:154—169.
- 费孝通.[1986c]2009. 我国农村经济发展战略[G]//费孝通全集(第十二卷). 呼和浩特:内蒙古人民出版社:236—247.
- 费孝通.1986d]2009. 英伦曲[G]//费孝通全集(第二十卷). 呼和浩特:内蒙古人民出版社:230.
- 费孝通.[1987a]2009. 发挥民族优势 开拓民族经济[G]//费孝通全集(第十二卷). 呼和浩特:内蒙古人民出版社:306—310.
- 费孝通.[1987b]2009.《山水、人物》自序[G]//费孝通全集(第十二卷). 呼和浩特:内蒙古人民出版社:337—340.
- 费孝通.[1987c]2009. 经历·见解·反思[G]//费孝通全集(第十二卷). 呼和浩特:内蒙古人民出版社:386—447.
- 费孝通.[1988a]2009.《费孝通学术精华自选集》自序[G]//费孝通全集(第十三卷). 呼和浩特:内蒙古人民出版社:6—9.
- 费孝通.[1988b]2009. 旧燕归来[G]//费孝通全集(第十三卷). 呼和浩特:内蒙古人民出版社:10—13.
- 费孝通.[1988c]2009. 中华民族的多元一体格局[G]//费孝通全集(第十三卷). 呼和浩特:内蒙古人民出版社:109—147.
- 费孝通.[1989a]2009. 教育是为了提高人的素质[G]//费孝通全集(第十三卷). 呼和浩

- 特：内蒙古人民出版社：181—185.
- 费孝通. [1989b]2009. 从私交到公关[G]//费孝通全集(第十三卷). 呼和浩特：内蒙古人民出版社：190—196.
- 费孝通. [1989c]2009. 四年思路回顾[G]//费孝通全集(第十三卷). 呼和浩特：内蒙古人民出版社：209—247.
- 费孝通. [1989d]2009. 从小培养二十一世纪的人[G]//费孝通全集(第十三卷). 呼和浩特：内蒙古人民出版社：251—261.
- 费孝通. 1989e]2009. 宝鸡讲话[G]//费孝通全集(第十三卷). 呼和浩特：内蒙古人民出版社：262—269.
- 费孝通. [1989f]2009. 秦淮风味小吃[G]//费孝通全集(第十三卷). 呼和浩特：内蒙古人民出版社：270—275.
- 费孝通. [1990a]2009. 缅怀福武直先生[G]//费孝通全集(第十三卷). 呼和浩特：内蒙古人民出版社：298—300.
- 费孝通. [1990b]2009. 人的研究在中国[G]//费孝通全集(第十三卷). 呼和浩特：内蒙古人民出版社：340—349.
- 费孝通. [1991]2009. 应该说是有点缘分[G]//费孝通全集(第十三卷). 呼和浩特：内蒙古人民出版社：422—424.
- 费孝通. [1992]2009. 孔林片思[G]//费孝通全集(第十四卷). 呼和浩特：内蒙古人民出版社：39—44.
- 费孝通. [1993a]2009. 《史记》与书生私见[G]//费孝通全集(第十四卷). 呼和浩特：内蒙古人民出版社：161—164.
- 费孝通. [1993b]2009. 个人·群体·社会——一生学术历程的自我思考[G]//费孝通全集(第十四卷). 呼和浩特：内蒙古人民出版社：217—240.
- 费孝通. 1993c]2009. 略谈中国社会学[G]//费孝通全集(第十四卷). 呼和浩特：内蒙古人民出版社：241—258.
- 费孝通. [1993d]2009. 顾颉刚先生百年祭[G]//费孝通全集(第十四卷). 呼和浩特：内蒙古人民出版社：266—272.
- 费孝通. [1993e]2009. 面对世纪之交，回顾传统文化[G]//费孝通全集(第十四卷). 呼和浩特：内蒙古人民出版社：294—296.
- 费孝通. [1994]2009. 人不知而不愠[G]//费孝通全集(第十四卷). 呼和浩特：内蒙古人民出版社：315—331.
- 费孝通. [1995a]2009. 农村·小城镇·区域发展——我的社区研究历程的再回顾[G]//费孝通全集(第十五卷). 呼和浩特：内蒙古人民出版社：1—23.
- 费孝通. [1995b]2009. 小城镇研究十年反思. [G]//费孝通全集(第十五卷). 呼和浩特：内蒙古人民出版社：24—34.
- 费孝通. 1995c]2009. 关于学习风气和田野工作[G]//费孝通全集(第十五卷). 呼和浩特：内蒙古人民出版社：105—110.
- 费孝通. [1995d]2009. 开风气 育人才[G]//费孝通全集(第十五卷). 呼和浩特：内蒙古人民出版社：180—192.
- 费孝通. [1995e]2009. 从马林诺斯基老师学习文化论的体会[G]//费孝通全集(第十五卷). 内蒙古：内蒙古人民出版社：193—233.
- 费孝通. [1996a]2009. 重读《江村经济》序言[G]//费孝通全集(第十五卷). 呼和浩特：内蒙古人民出版社：245—281.
- 费孝通. [1996b]2009. 浦东呼唤社会学[G]//费孝通全集(第十五卷). 呼和浩特：内蒙古人民出版社：282—286.
- 费孝通. [1996c]2009. 吴江的昨天、今天和明天[G]//费孝通全集(第十五卷). 呼和浩特：内蒙古人民出版社：287—293.
- 费孝通. [1997a]2009. 开创学术新风气[G]//费孝通全集(第十六卷). 呼和浩特：内蒙古

- 人民出版社:1—6.
- 费孝通.[1997b]2009.人文价值再思考[G]//费孝通全集(第十六卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:40—59.
- 费孝通.[1997c]2009.从京九铁路通车说开去[G]//费孝通全集(第十六卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:60—64.
- 费孝通.[1998a]2009.从反思到文化自觉和交流[G]//费孝通全集(第十六卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:251—258.
- 费孝通.[1998b]2009.中国文化与新世纪的社会学人类学——费孝通、李亦园对话录[G]//费孝通全集(第十六卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:259—279.
- 费孝通.[1998c]2009.我的一个梦想[G]//费孝通全集(第十六卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:291—292.
- 费孝通.[1998d]2009.中华文化在新世纪面临的挑战[G]//费孝通全集(第十六卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:300—306.
- 费孝通.[1998e]2009.中国农村工业化和城市化问题[G]//费孝通全集(第十六卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:309—322.
- 费孝通.[1999a]2009.参与超越,神游冥想[G]//费孝通全集(第十六卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:393—399.
- 费孝通.[1999b]2009.我对中国农民生活的认识过程[G]//费孝通全集(第十六卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:400—417.
- 费孝通.[1999c]2009.推己及人[G]//费孝通全集(第十六卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:470—474.
- 费孝通.[1999d]2009.回家乡 谈发展[G]//费孝通全集(第十六卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:497—501.
- 费孝通.[2000.补课札记[G]//费孝通全集(第十七卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:7—108.
- 费孝通.[2001a]2009.人类学与二十一世纪[G]//费孝通全集(第十七卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:247—260.
- 费孝通.[2002a]2009.《社会学精品原版教材系列》序言[G]//费孝通全集(第十七卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:331—335.
- 费孝通.[2002b]2009.哲学社会科学的春天[G]//费孝通全集(第十七卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:336—340.
- 费孝通.[2002c]2009.关于“文化自觉”的一些自白[G]//费孝通全集(第十七卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:343—352.
- 费孝通.[2003a]2009.试谈扩展社会学的传统界限[G]//费孝通全集(第十七卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:438—465.
- 费孝通.[2003b]2009.暮年漫谈[G]//费孝通全集(第十七卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:466—495.
- 费孝通.[2003c]2009.对文化的历史性和社会性的思考[G]//费孝通全集(第十七卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:510—527.
- 费孝通.[2004]2009.“美美与共”和人类文明[G]//费孝通全集(第十七卷).呼和浩特:内蒙古人民出版社:536—552.
- 李友梅.2010.文化主体性及其困境——费孝通文化观的社会学分析[J].社会学研究(4):
- 刘春燕.2010.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[G]//李友梅.文化主体性与历史的主人——费孝通学术思想研究.上海:上海人民出版社.
- 卢晖临、李雪.2007.如何走出个案——从个案研究到扩展个案研究[J].中国社会科学

从“志在富民”到“文化自觉”：费孝通先生晚年的思想转向

(1):118—130.

潘光旦. 2010. 说“伦”字[G]//儒家的社会思想. 北京:北京大学出版社.

王铭铭. 2005. 费孝通的学术理想[J]. 书城(5):32—34.

张冠生. 2014. 田野里的大师:费孝通社会调查纪实. 北京:海豚出版社.

责任编辑:路英浩