

费孝通学术思想中的中国式现代化路径

——从乡土中国到转型中国的一种文化转型人类学的新探索

赵旭东^{1,2}, 海子奕²

(1. 中国人民大学 社会学理论与方法研究中心, 北京 100872;

2. 中国人民大学 人类学研究所, 北京 100872)

[摘要]费孝通的学术生涯与中国现代化的历程交相辉映。无论是“差序格局”“志在富民”“文化自觉”这些经典概念,抑或是学术生涯晚期对“心态”的关注,费孝通始终基于本乡本土的立场来思考中国作为一个积贫积弱的国家应当如何实现现代化。同时,他也特别关心不同的现代化模式对中国人历史传统和家庭人伦的冲击。梳理费孝通不同学术阶段中内隐的中国式现代化追求,从他思考的层次、方向和力度中汲取营养,可以为当下中国式现代化以及人类学自主知识体系建设的相关讨论提供新的启发。

[关键词]费孝通;中国式现代化;文化转型人类学;文化自觉

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2024.03.009

当前,中国式现代化以及各个学科自主知识体系建设的讨论正如火如荼,人类学也不例外。以本乡本土人民为研究对象,费孝通的“家乡人类学”尝试既开辟了人类学的另一种可能,也不自觉地融入了近现代中国人对于现代化的追求和由此产生的一系列困惑。以“迈向人民的人类学”为标识性命题,费孝通表明了“中国人类学有别于西方人类学的学科使命,是提供积极的现代性方案”。^[1]此时,我们希望通过梳理费孝通学术思想中有关中国式现代化追求的知识谱系,呈现费孝通对中国式现代化过程中种种问题的思索和回应,为当下中国式现代化以及人类学自主知识体系建设的相关讨论提供新的启发。

一、从乡土中国到乡村工业化

在为费孝通《江村经济》所作的序言中,马林诺夫斯基(Bronisław Kasper Malinowski)写下了这么一句对人类学的经典理解:“人类学,至少对我来说是对我们过分标准化的文化的一种罗曼蒂克式的逃避。”^[2]言下之意,马林诺夫斯基的人类学旨趣是希望跳脱在他看来过分标准化的西方文化,寻找到

作者简介:赵旭东,法学博士,中国人民大学社会学理论与方法研究中心研究员,中国人民大学人类学研究所所长、教授、博士生导师,青海民族大学特聘教授;海子奕,中国人民大学人类学研究所博士研究生。

文化的多种可能性。这是一个成长于老牌西方发达国家、经历了英国整个漫长而辉煌的现代化历程的人类学家的趣味。而对于在备受屈辱的近代中国成长的费孝通而言,到遥远的异乡寻找到“他者”和文化的多种可能性是不切实际的。1910年出生的费孝通在东吴大学求学时就深感许多贫穷是社会造就的,医治身体疾病反而是其次的。1936年底,在他赴英国伦敦政治经济学院不久,抗日战争便爆发了。1938年,费孝通回到中国,那时的他更是需要直面“落后就要挨打”的残酷事实。

早年在农村实地调查时,他亲眼见到农村地区由于内忧外患,“难以维持最低生活水平,陷入不足温饱的极端贫困境地”,也是农民吃饭穿衣都成问题的历史现实,促使他产生了尽力使中国农民脱贫致富的使命感,这为“志在富民”的追求扎下了根子。^[3]在一个积贫积弱的国家成长,“富民”思想深深地刻印在费孝通的研究旨趣当中。基于特殊的时代背景,他始终将自己的研究和中国的社会问题联系在一起,直言自己学习社会人类学的动机是“觉悟到不解决民族和国家的前途问题,也就谈不到个人的出路”,因此想要“摸索出一条科学地研究中国社会的道路”。^[4]那么,在思考中国现代化问题的同时,就必须对中国乡土社会有清晰的认识。

学成回国后,费孝通在西南联大和云南大学讲授“乡村社会学”,以“十四篇文章”洞悉乡村社会的特点。正是在这一时期,费孝通最具代表性的作品横空出世,即直到现在依然有着广泛而重要影响力的《乡土中国》。如果谈现代以来中国社会学和人类学最具原创性和影响力的学术概念,绕不开的便是费孝通在《乡土中国》中提出的“差序格局”。基于一种比较视野下的文化洞察,费孝通所提的差序格局概念涉及“群己、人我”的界限,以一种异常简洁和清晰的方式洞察了中国乡土社会的根基。在书中,费孝通具体描述如下:

西洋的社会有些像我们在田里捆柴,几根稻草束成一把,几把束成一扎,几扎束成一捆,几捆束成一挑。每一根柴在整个挑里都属于一定的捆、扎、把。……我们的格局不是一捆一捆扎清楚的柴,而是好像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。^[5]

借助“差序格局”概念,费孝通对中国人的家、乡土社会乃至中国人的国民性作了深入的讨论。中国人的家是事业组织,西方人的家是情感组织。中国人的“家”是伸缩自如的,家人的范围也是因时因地可伸缩的。^[6]在文字下乡、乡建运动如火如荼的背景下,费孝通却深刻地认识到文字下乡的难处并不是乡下人愚笨,而是因为在乡土社会人与人的交往中,文字是多余的。在《乡土中国》的“文字下乡”部分,费孝通提到大家说乡下人“愚”是不公道的,他们既不是智力不及人,也不是知识不及人,而是在乡土社会同一定型生活中生活的人们,“没有用字来帮助他们在社会生活中生活的需要”。^[7]费孝通清醒地认识到,“现代化过程中,我们已开始抛离乡土社会,文字是现代化的工具。”因此,“要辨明的是乡土社会中的文盲,并非出于乡下人的‘愚’,而是由于乡土社会的本质。”费孝通还特别指出了语言和文字的共通之处,“因为文字和语言只是传情和达意的一种工具,并非唯一的工具。”^[8]不管是知识还是文化都应该是基于人的生活体验产生的,如果不是,那么就有可能成为一种霸权。这样一整套对乡土社会同情式的文化理解的确触及了乡土社会的本质,但费孝通也认识到,在遭遇现代化的冲击之时,固步自封是不可能的,乡土社会不可避免地要卷入现代化的巨浪之中。

从英国回国后,费孝通在抗战后方进行农村调查时发现,我们“在一个人口众多、土地有限的国家里,要进一步提高农民的生活水平,重点应当放在发展乡村工业上”。^[9]如果说在1949年以前,推动费孝通去调查研究的是国将不国、民族救亡的巨大压力。那么,1949年后他面临的则是怎样迅速建成一个社会主义现代化国家的问题。^[10]20世纪50年代初我国顺利进行了土地改革,“一五”计划的两个主

要任务是工业化建设和社会主义改造,且受“苏联模式”的影响,“农村主要是去搞粮食来支持城市发展大工业”,国家并“没有发展农村小型工业的政策”。^[11]1957年费孝通重访江村,那时候虽然粮食增产,但是他提出的“乡土工业”的主张与当时的政策相抵触,没有被接受,而且在“反右”时还因此受到了批判。

在费孝通重新恢复研究工作后,他在1981年三访江村,他发现江村此时的个人年均收入已经接近300元,位于全国前列,大约是全国平均水平的三倍。而在三年前的1978年,江村的个人年均收入还只有114元。费孝通认为江村能够如此快速地富裕起来是因为“家庭副业恢复了,集体小工厂办起来了”,“发展前途最大的显然是工业”。^[12]但现代化如果变成了城市的野蛮发展和乡村的日益凋零,那么这和当时改革者的最初意图却是背道而驰的。基于中国的农村人口众多这一国情,费孝通认为工业不宜集中在少数城市,而是应该分散到广大农村里去,也就是“工业下乡”,这样才能避免国家经济结构中人口过分集中,同时不产生大量的脱离农村的劳动者。城市虹吸乡村的人、财、物,是费孝通不愿看到的。由此,费孝通提出“小城镇”发展模式也是希望中国能走出一条与西方工业化——新型机器工业集中在城市,农村濒于破产,农民背井离乡充当新兴工业的劳动后备军——不同的道路。1982年之后,费孝通的社区研究领域先是从农村扩大到小城镇,地域上从一个村扩大到吴江七大镇,又到整个吴江县,再扩大到苏南地区。正是在这样一个顺着行政区域的层级进行的过程中,他看到了一种超越行政区域的经济事实,这也是“经济区域”概念在中国经济生活中的萌芽。

20世纪80年代由于乡镇企业的兴起,不管哪种类型的乡镇都走上了工业化的道路,但因为各地的地理、历史、社会、文化的条件各异,发展路径有所不同。1984年费孝通走出苏南进入苏北地区开展调查,发现两地仍然存在着发展的差距。等到1986年进入温州考察时,他才明白发展的差距并不都是起步的先后不同,并提出了“发展模式”这一概念,指的是“在一定的地区,一定历史条件下,具有特色的经济发展的路子”。^[13]在“苏南模式”的研究中,费孝通将地处江北的南通划到了苏南经济区,和苏州、无锡、常州并称,因为这四个城市“都位于长江中下游,都是由于乡镇工业的兴起而进入工业化时期的”,而且它们的乡镇工业“前身是人民公社时期的社队工业”。^[14]在80年代初江苏实行家庭联产承包责任制时,苏南地区没有把社队企业分掉,在改制过程中,乡和村的人民政府替代了之前人民公社和生产大队来管理集体经济,一方面保留了集体经济的实体,另一方面借助上海的经济辐射和扩散继续发展了乡镇企业。^[15]这就是费孝通提出的“苏南模式”,在这里,经济区域的概念已经超越了地理区域。而其他很多地区并不具备“苏南模式”的基础发展条件,所以必须根据实际情况另寻出路。温州当时人多地少,靠农业难以维持温饱,许多人选择外出打工,省吃俭用将挣得的钱寄回家乡,这也成为了温州一带家庭工厂的启动资金,逐渐发展成了“小商品、大市场”的局面,这是“温州模式”的发展方式。

在河南民权县,当地的庭院经济有两条“龙”,一个是果农以农户为单位种葡萄,再由乡镇的集体企业榨汁发酵,县里的国营酒厂再制成果酒;另一条则是纺织品抽纱,纯手工,老人孩子都能干。初级成品集中收整后由县工艺品厂加工包装后出口。这种千家万户均能参与、在村内劳作就能增加收入的发展模式,被费孝通称为“民权模式”。他认为这种模式可能更适合中原农业地区的经济发展。在福建福清县,很多由侨胞投资兴办的企业,成片开发成工业小区,和国际市场密切相连,费孝通称之为“侨乡模式”。^[16]1987年,费孝通在甘肃调查,他注意到在甘肃和青海交界的祁连山两麓居民除汉族外还有一些少数民族,这里处在青藏高原和黄土高原之间,形成一道夹在藏族与汉族之间的民族走廊,在经济上也是牧业和农业的过渡地带,此地历史上也是茶马贸易中心河州的故地。基于这一特殊

的历史、地理条件,费孝通主张“恢复它作为农牧贸易的基地,把临海和海东联合起来,共同发展成为向青藏高原发展贸易的中心”。^[17]这也标志着费孝通的研究工作进入了新的层次:区域发展研究。

在东南沿海和西北地区的实地考察让费孝通感觉到沿海和内地发展的不平衡问题十分明显,这种“东部和西部之间的差距里包含着民族经济水平的差距”,不仅关系到共同富裕,也和民族共同繁荣息息相关。在对青海、甘肃、宁夏、内蒙古进行考察之后,他指出这些省份的共同之处在于都可以“利用黄河水量充沛、落差巨大和沿河资源丰富的优势,可以水电为龙头,发展原材料工业和深加工工业,稳定发展农牧业”。^[18]1988年建立黄河上游多民族经济开发区的建议得到了支持;在不久之后的1989年,费孝通基于珠江三角洲和长江三角洲的经济发展先例提出了建立黄河三角洲开发区的问题;1991年,根据在大小凉山的考察,他提出了以攀枝花为工业中心的“点—线—面”发展方针,推动云贵高原的全面发展;1992年,为了改变中部地区和沿海地区的发展差距,他提出了发展欧亚大陆经济走廊的设想;1994年,他提出了关于西北黄土高原和西南熔岩地区的扶贫具体建议。^[19]至此,费孝通有关经济区域发展的设想,已经接近了“全国一盘棋”的格局,这些都是费孝通以“志在富民”为目标进行的中国经济现代化的探索。

二、文化自觉:关于中国现代化议题的“自知之明”

“志在富民”可以说是费孝通对于中国经济现代化追求的个人志向,他也说“推动我一生学术工作的主要动力,就是希望为农民富足、农村兴旺、中国强盛做点实事”。^[20]那么,“文化自觉”则是新的历史时期下他对中国面对的全球化和现代化问题所作出的回应。这种回应可以从两个层面来理解。

第一个层面关乎少数民族文化的存续。在《中华民族的多元一体格局》一文中,费孝通第一次正式提出了“自觉”的概念,并指出这是民族形成的关键:

生活在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,也就是所谓民族意识,所以有一个从自在到自觉的过程。^[21]

此时的“自觉”概念和“文化自觉”并没有本质性的差异,可以说前者是后者的雏形。正是基于对中华民族多元一体格局的宏观认识,费孝通已经开始意识到了在社会变革和文化交汇过程中一个具体的社会群体“自觉”的重要意义。有了“自知之明”,才能“对自己的文化和文化中的人加以研究”。^[22]在后来提出“文化自觉”时,费孝通并非从东西文化的比较中看到了中国文化的危机,而是仍然和民族问题有关。在考察鄂伦春族和赫哲族时,费孝通发现他们面临着信息社会到来后自身文化如何长期保存的问题。^[23]在少数民族的发展方面,费孝通反对放任各个民族在不同的起点上自由竞争,这样做的后果必然是水平较低的惨遭淘汰,多元一体格局中的“多元”就会逐步萎缩,少数民族的现代化可能指向更大的趋同。在费孝通看来,“一个社会越是富裕,这个社会里的成员发展其个性的机会也越多;相反,一个社会越是贫困,其成员可以选择的生存方式也越有限。”他认为,“经济越发展,越现代化,各民族间凭各自的优势去发展民族特点的机会也越大。”^[24]多民族的共同发展,是世界一体化过程的一部分,“民族平等是件有关人类命运共同体的根本大事。在一个和平大同的世界里,民族平等是绝不能少的条件。”^[25]鄂伦春族面对的问题不是这些少数民族特有的问题,而是现代人或后工业化人类面对的共同难题。

在第二个层面,“文化自觉”这个概念可以从小见大,“从人口较少的民族看到中华民族以至全人类的问题。”^[26]西方首先提出了“现代化”这一概念,不管是涂尔干还是韦伯,他们强调的实质都

是一样的:“现代化”即“西方化”,或“东方”向“西方”社会心态转型。这些“现代化”的构想都是将“东方”视为传统的,认为“西方”才是现代的。文化自觉则是让充满“东方学”偏见的西方现代化理论不再“成为非西方政治的指导思想”,避免“跌入了以欧美为中心的文化霸权主义的陷阱”。^[27]在全球化和中国追求自身现代化的过程中,中华文化应该怎么办?中国要如何面对现代化伴随的诸多冲突?“文化自觉”是费孝通给出的回答。

文化自觉只是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,所具的特色和它发展的趋向……自知之明是为了加强对文化转型的自主能力,取得决定适应新环境、新时代时文化选择的自主地位。^[28]

费孝通认为应通过文化自觉来应对不同文明的冲突,一方面需要对自己的文化价值有深刻的了解,一方面也要“对时代变化作出积极有效的反映”。^[29]之所以提出文化自觉的概念,也是由于中国现代化过程中既有“西学东渐”,有科学与玄学的争论,有对我们自己传统文化的深刻批判,也有东西方夹缝之间的犹豫、彷徨和乱象。时至今日,中国人也时常陷入一种左右摇摆的矛盾心态之中。在世界性的不同文化互相交流、碰撞和发展的过程中应该容许个性的存在,中华民族的多元一体共存方案,对于世界文化多元一体共存的格局建设也是同样适用的。不同的“文化之间的冲突往往是出于知识体系的冲突而非一定是价值观的对立,知识体系的冲突往往来自社会和经济的不平等,因此问题并非不可解决”。^[30]费孝通“各美其美、美人之美,美美与共,天下大同”的思想格局中尊重、欣赏的立场对我们思考中国式现代化的本质特征以及自主知识体系建设依然非常重要。

三、心态秩序:“文化自觉”的学术延展

在早期的著作中,费孝通结构功能主义的倾向还是比较明显的。在接触了涂尔干的作品之后,他对把社会看成有其自身存在的实体这一看法产生了兴趣,于是在马氏和布氏的争论中,自己逐渐倒向了布氏的一边。在刚开始进入社区进行实地调查时,他觉得社会生活中有条有理的结构是先于个人存在的,是“人从小就在生活中向一个已存在的社会结构里逐步学习来的”。实地调查时观察到的各种“满足于社会角色的行为模式”影响了他对社会的看法,于是费孝通也将社会“看成了自成格局的实体”。^[31]在《生育制度》一书中,他犀利地指出生育本身是损己利人的,生育制度也是一种为了种族绵延的人为保障,而婚姻则是为了确定社会性父亲,从而进行双系抚育,在不断循环中达到社会继替的目的。^[32]在中国的传统社会里,夫妻感情是不被重视的,绵延子嗣在婚姻里才是更重要的,血缘礼俗关系而非个人情感才是调节乡土社会生活和人际往来的根据。

在早年对江村的考察中,费孝通发现在蚕丝工厂取代家庭工业的过程中,城市的工业吸引了农村劳动力,这种人口流动破坏了农村地区的传统社会结构,并且影响了家庭的亲属关系。^[33]基于这样一些思考,20世纪30年代,费孝通在《江村经济》的基础上写了一部英文小说《茧》(Cocoon),讨论的核心就是“乡村与现代化之间似乎存在一种紧张关系”。^[34]《茧》通过呈现以宝珠为核心的一整套亲属制度和社会制度的变化,来推演乡土社会可能发生的现代化过程。费孝通希望“以乡村作为现代性的载体”,从而缓释现代化对乡土社会带来的冲击。这依然主要是一种对乡村生态的关注,也就是费孝通一直致力的“社区研究”。但随着一系列人生境遇的轮转,费孝通自身的切身经历深刻影响了他的核心学术关切。费孝通认为,“一个人的思想总是离不开他本人的亲身经历”,人生中那些不寻常的经历也必然会反映在他之后的学术思想和立身处世的现实生活上。在“文化大革命”之前,他并不觉得自己和社会是对立物,在一系列政治性活动发生之后,我们可以看到费孝通对社会的看法从“社会实体

论”转向了关注文化心态背后的线索：^[35]

作为一个教授的社会角色可以被他的学生勒令扫街、清厕和游街、批斗。这种有着社会权力支持的行为模式和“文革”前的教授角色的行为规范是完全相悖的。……我觉得置身于一个目的在有如显示社会本质和力量的实验室里。……在这个实验里我亲自觉到涂尔干所说“集体表象”的威力……也就是我们通常说的社会的本质这个试验证实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”固然外表上按着社会指定他的行为模式行动：扫街、清厕、游街、批斗，但是还是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，并作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”看来也是个实体，因为不仅它已不是“社会的载体”，而且可以是“社会的对立体”。^[36]

同时，随着社会条件的改善，人民生活水平逐渐提高，费孝通逐渐意识到人在富起来之后就出现新的问题，即“人们心态正在发生着变化”。^[37]尽管费孝通在八十岁的生日宴会上曾将自己一生的作为总结为“志在富民”，但“衣食足而知荣辱”的古训却也让他开始反思自己的研究“过于满足于研究社会的生态而忽略了社会的心态”。^[38]基于广泛的社会调研，费孝通在晚年对自身的学术关切也有着“自知之明”，反思道“见社会不见人”是长期以来做社区研究的主要缺点。^[39]1990年12月，费孝通在日本东京的东亚社会研究国际讨论会上发表了“人的研究在中国——个人的经历”的演讲，提出“各种文化中塑造出来的具有不同人生态度和价值观念的人们带着从思想上到行为上各种不同的方式进入了共同生活，怎样才能和平共处，成为必须重视的大问题”。^[40]费孝通认为，在进入小康之后除了考虑人与自然的关系之外，也应当考虑人与人之间怎样能更好相处的问题，“生态关系是指人和人的共存关系，心态关系是指人和人的共荣关系，人和人既要共存也要共荣。”^[41]这里对心态的关注，是费孝通在中国快速变化所带来的一系列转型问题中所提炼出的一个核心学术议题，也指向了他个人所体验和经历的那个时代落到个人头上的重量。在晚年谈话录中，费孝通坦言：

我这一生碰上了一个剧烈变动的时代。做这个时代的人不容易。变动的实质是过渡。过渡时期的人，处在文化边际的位置上，安身立命之地不容易找得到，稳得住。……这个时代不简单，旧的东西都打破了，新秩序怎么才能建立起来，还没有人看到。

“过渡”是一个转型社会中常常需要面对的议题，越是激烈的转型，就越意味着非同寻常的“过渡”，对个人的世界也是巨大的挑战。不同于以往传统中国社会里有共同推崇的价值体系，并以此作为行为实践的准则，随着社会结构转变同时发生的是人的心态的转变，现代社会中的人更加追求个体性价值认同。阎云翔在20世纪末对下岬村的研究就展现了这种变化，日常生活中的道德规范从强调为了一个伟大目标而自我牺牲和艰苦奋斗转变为在具体的物质方面专注地追求个人幸福和自我实现。也就是说，“界定人生意义的伦理已经从集体主义转变为以个体为中心的道德规范。”^[42]年轻人在择偶和婚姻方面也更加要求独立和浪漫，老一辈人更看重“两家门当户对，所以两人应该有共同语言”，而年轻一代“却总是在强调两人之关系的亲密”。^[43]和价值观念的转变同时发生的还有家庭结构的变化，三代、四代同堂不再是唯一的家庭生活形式，子代结婚后和父母分家成为了更多人的选择。在激烈的观念变革中，矛盾和冲突无可回避，而家庭往往成了这些矛盾和冲突爆发的中心场域。

四、不断转变之中的现代化求索

毫无疑问的是，现代化就意味着变化，意味着转型。但中国的现代化是一个史无前例的现代化过

程,我国不少社会学研究者都从各个维度论述了我国现代化的特殊性,比较典型的有孙立平提出的“断裂社会”。孙立平指出,中国社会的断裂不仅仅是“断裂成两个部分,而是断裂成多个部分”,“不同的部分几乎是处于完全不同时代的发展水平,他们之间也无法形成一个整体的社会。也就是说,整个社会是分裂的(不是在政治的意义上,而是在社会的意义上)。”^[44]李强则指出了我国阶层结构的特殊性,是一个倒过来的“丁字型”社会结构,“下层群体过大,而且下层与其他群体之间属于一种两极式的(或直角式的)连接方式,因而导致社会群体之间甚至整个社会处于一种‘结构紧张’状态。”^[45]国外学者保罗·威利斯在其新著《在中国寻觅现代性》中感叹中国“是一个在实施全世界最大和最戏剧化的超速现代化自然实验的地方”。^[46]

从乡土中国到乡村工业化道路的思索,再到对文化自觉、心态关涉等议题的敏锐关切,费孝通学术思想的转变恰恰呼应了整个中国社会变化的频率和节奏。这里所言的变化并非费孝通立场发生了变化,其本质上是中国社会时代主题不同,因此面临的议题不同,由此激活了费孝通对中国现代化这一宏大议题的持续思考。早期中国的温饱难题是最突出、最迫切的问题,费孝通以不同模式的乡村工业化作为应对,到后来民族、国家冲突中反映出来的心态失调,费孝通提出以文化自觉来构建新的秩序,在中国社会不断变迁的过程中,文化自觉和心态秩序的建立始终是紧密勾连的。中国现代化的阶段不同、目标不同,那么所需要的解决方案也有所差异。在社会巨变的浪潮中,如何构建一种新的文化体系和价值观念,让人与人之间更好地共处?这不仅仅是知识层面的问题,更是基于人的生活体验的实践问题。在社会的巨大变动中,“聚居在社区里生活的一个个人内心世界是怎么样的?他有什么忧喜哀乐?他们有什么希望和追求?他们有什么梦,有什么心事?这些在我过去的记录中都隐约其词,含糊不清,捉摸不准。”^[47]费孝通认为,只有搞清楚这些,以此为基础构建的文化才有根基,中国的现代化转型才有实现的可能。

当前的中国有着万花筒一样复杂的现实。以最大限度追求经济利益和效率的现代工业文明在很大程度上已经将人绑架,人不仅是文明成果的享受者,也是科学技术不断进步所伴随代价的承受者,甚至可能成为追求效率的牺牲品。与此同时,惯于自嘲的玩笑话、敢于调侃的表情包都成为青年人的社交必备,不知不觉中暗藏悲观和无奈的社会心态已然成为青年人的社会病。社会像一台永不疲倦的机器,永远向前翻转,剩下轮番上阵马不停蹄的流水线工人。早年以人类福祉为目标的工业革命在几个世纪之后演变成了更新换代无比迅速的科技革命,但如今的科技进步带来的到底是便利还是不便,已经难于辨清。难道这就是我们追求的现代化吗?我们的现代化是否一样会走向马克思·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中所描绘的那样一副冰冷场景——“专家没有灵魂,纵欲者没有心肝,这个废物幻想着它自己已达到了前所未有的文明状态”?^[48]这里很难给出答案。

流心认为“无法表达真实的自我是当代中国个体的特征”。他以20世纪90年代社会关系的破裂为中心,描述了农村社会道德经济的崩溃和不道德政治的胜利,并认为任何道德秩序的崩溃都会在很大程度上创造一个新的道德空间。在这个道德空间里,个人不再认同对社会生活意义的任何固定解读;相反,他们根据特定的情况,巧妙地操纵文化表达形式,使其达到个人利益的最大化,使存在的条件变得模糊、不确定,并随时发生变化。^[49]说到底,中国式现代化终究是人的现代化,抛却了人本身的现代化是不真实的。一切的经济建设和文化建构始终应该是以人为中心的,需要基于人的生活体验,回到生活中去了解人的心态,自下而上地思索诸多政策和社会治理实践。就像费孝通所说的“进入群众的生活中去看‘文化’”,要看的“文化不是刊印在书上的关于文化的记载,而是群众的活动,是他们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,把文化回给了人的生活本身”。^[50]

随着全球化局势的展开,费孝通认为“经济上全人类已经捆在一起,而大家能和平相处的新秩序却还是遥遥难望”,但是“一个全球性的社会不能只有利害的层次而没有道义的层次”。^[51]心态是一个极富伸缩性的议题,既指向乡土社会的现代化转型,也可以指向国与国的相处,更可以指向个体如何寻找到坐标与位置的安身立命问题。“差序格局”以“己”作为中心的自我主义^[52]曾经是费孝通批判的对象,晚年费孝通对差序格局的再阐释也透露出他关注点向“人”本身的转变,他认为差序格局是一种天人合一、推己及人的文化理想。^[53]中国文化对人、人与人之间的关系以及人与人如何相处的研究早已有之,费孝通认为孔子的“仁”就是讲处理人与人之间关系的,孔子虽然“从正面入手研究心态”,但“落入了封建人伦关系而拔不出来,从实际出发而没能超越现实”。他提出当前时代“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”,^[54]需要一种“新的自觉”“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”。要在思想和理论的争论中筛选出人类能共同接受的认识,为全人类共同生存下去寻找一个办法。^[55]

五、走向关系自觉:文化转型人类学视野中的中国式现代化

中国的社会转型是“社会生活和组织模式从传统走向现代、迈向更加现代和更新现代的过程”,从某种意义上来说,“社会转型”和“社会现代化”是几乎同义的。^[56]周晓虹也指出,中国社会学的话语实践毫无例外地成为一种“转型叙事”。^[57]但是“真正决定一个国家是否实现现代化的因素并非是与自身文化传统的完全决裂,而是社会结构的转型,因为如果从深层意义上来理解,传统本身就是一个蕴含着过去、现在和未来的动态积淀过程”。^[58]社会转型告诉我们的是社会的问题出在哪里,未来应该如何改进,但是“文化转型则会明确地告诉我们,人们在这快速的变迁之中如何构造出一种新的价值理念、生活方式以及新的文化类型”。^[59]我们要理解社会转型对于人的意义,关键还是在于对其背后的文化转型进行更加深入的理解。保罗·威利斯就用一种“文化现代性”(cultural modernity)的视野来审视中国,他关注的是中国人的生活体验和符号秩序(symbolic order),这与费孝通对心态的关注有异曲同工之处。在费孝通对“心态”的强调中,他特别关心人的安身立命问题,尤其是在社会激烈变革中的安身立命问题。在现代化进程中,我们能看到的是国家富强,工业化、城市化带来的恢弘的经济成就,而这些光鲜背面往往忽视了人们的心态也在悄然发生变化。

文化转型是很难真正表述清楚的,不像社会转型可以借助于一种制度的安排,文化转型不可以这样去做,它是在无意识之中影响你的价值判断。文化不仅是物质、符号的变化,最根本意义上呈现的是关系^[60]的变化。在文化转型人类学的视野下,我们需要敏锐关注到中国人日常生活中的本土概念,重新拾回费孝通在《乡土中国》中所展现的那样一种面对中国最基层社会的谦卑,重视我们生活中的日常概念所担负的时代重量。

中国现代化的成就举世瞩目,其中经济结构发生的改变和社会结构的调整对人的生存方式的影响是巨大的,频繁的社会流动带来了陌生的人群,虚拟网络中的交往产生了新型的人际关系。人与人之间的关系基础不再是传统乡土社会那样基于熟悉和信任而进行往来,而是有了更多的自由空间,随之而来的便是陌生感带来的信任危机和不安全感。与此同时,不同的生活背景和成长环境塑造的不同的价值理念发生碰撞的机会也不断增加。虚拟交往取代了很多面对面的交流,也为沟通带来了更多新的误解和冲突,冰冷的屏幕后面是更容易情绪化的用户。在互联网时代,具有“信息茧房”特征的网络社交媒体形成了基于戈夫曼概念的“关系剧场”,陌生人、朋友甚至亲人在观念上的“割席”成了一种寻常的社会景观。^[61]相比起费孝通所希冀的“各美其美,美美与共”,信息社会下的我们在某种程

度上似乎背道而驰了。在当前,中国人的心理状态的变化(如普遍性的内卷和低落等)、青年心态的转变(如躺平、女性主义日益普遍的影响以及婚育观的变化等)、人与人之间关系的新变化(如搭子文化、家庭中的断亲等)越来越呼唤我们将人类学对心态问题的关注转向一种“关系自觉”。这里,“关系自觉”既是个人议题,也是社会性的议题,更是国家和社会治理中需要面对的。

费孝通晚年对差序格局的反思以及对心态的关注,表明他已经意识到中国在面对工业文明会遭遇冲击,也是乡土文明会面对的冲击。如何走向更加公共、多元的社会形态,“关系”不仅是个人之间的,也是更宏观的社会之间、国家之间的关系议题。无论在性别、家庭、社会还是在国家治理方面,形形色色的关系交织在一起,各种对立的、矛盾的、冲突的观念缠绕其中。如此,就需要以一种“关系自觉”来努力开辟在过渡和转型之中的边界与位置,为家与国、个人与社会、男与女、子女与父母等多重角色之间的关系确定边界以及未来发展的方位。

同时,人类学研究也面临着如何转型方能与这个时代契合的难题。面对世界秩序格局的改变,费孝通就曾提出现在的人类学“不能像过去的人类学那样,满足于描述静态的本土性的原初的文化,必须要看到它的变化。文化的变迁应该成为以后人类研究的主题”^[62]。显然,面对今天的世界,不可能再以静态视角去看待乡村社会的结构和功能,而是需要在流变与转型中看到其间可能有的断裂与连续的共同性存在。^[63]所以相比以往,“今天的人类学家必然承载了一种不同于既往时代的文化自觉与文化重建的使命,这种文化自觉与文化重建的根本就在于,如何在一种世界性的文化转型过程中,有意识地凭借一种知识建构的主体性,而去重新定位人类学以及由这种人类学所引导的人类学家们在整个人类知识体系中新的作业。”^[64]经济、政治环境的变迁必然带来文化的转型,科学技术的进步也必将导致人与物的关系出现新的形态。在一次访谈中,费孝通指出:

当今的物质文明和精神文明还并没有真正的协调一致,新的物质文明需要有一个新的精神文明、一个新的文化观念、一个新的道德标准,但到现在为止,这个新的精神文明还没有真正跟上来,还在探索和完善之中。也就是说,人类新的发展建造了一个新人文世界,这个新的人文世界不是和自然统一的,而是对立,是和自然相对抗而存在的。^[65]

由此观之,对于新的人文世界的探索也是人类学进一步可聚焦的目标。进而“在文化与文明共同存在的和而不同的前提下塑造一种全球性意义上的共同性价值和认同”,这是在“包容了差异性存在的前提下而有的对于彼此间共同性意识的构建”^[66]。在考察少数民族地区时,费孝通发现自然环境的改变可能会威胁到他们的生存环境和生存方式,在现代化趋势高歌猛进的背景下,他认为一些少数民族“只有从文化转型上求生路,要善于发挥原有文化的特长”,才能在不断变化的世界进程中“求得民族的生存与发展”^[67]。可以说文化转型是当前人类共同的问题。在现代社会的文化转型中,文化也日益担负起在人的精神世界中疗愈的功能。^[68]在新的形势之下,我们仍然需要保持人类学田野作业的经验传统,从实际生活中去观察社会与文化,对个体复杂生活体验进行深描,对流动的社会边界有更多的体察,兼具旁观者的眼光和局内人的参与感,人类学的理论资源、自下而上的视野和田野研究方法是帮助我们在复杂的当代中国社会理解他人和自我的关键,亦是中国人文社会科学自主知识体系建设的关键。人类学始终不是一个形而上的学科,从根本上仍然需要保持和现实问题的连接点。在当下这样一个处处都是断裂和他者存在的社会,我们需要进一步观察文化转型的不同面向,观察社会生活背后的人的心态问题和精神世界的困顿,尤其是各种关系出现的裂痕和缝隙,而不仅仅只是关注光鲜的、可见的表面。“人民的人类学”是“真正的应用人类学”,“是为广大人民群众利益服务的人类学”,^[69]“应当是使广大人民对自己的社会具有充分的知识,能按照客观存在的社会规律来安排他们

的集体生活,去实现他们不断发展的主观愿望”^[70]的人类学。

注释:

- [1][30]杨清媚:《中国人类学对中国式现代化的理论探索》,《中国社会科学》2022年第3期。
- [2][33]费孝通:《江村经济》,北京:北京大学出版社,2012年,第5、202-204页。
- [3][14][15][16][17][18][19]费孝通:《农村、小城镇、区域发展——我的社区研究历程的再回顾》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》1995年第2期。
- [4][10][24][25][31][39][69][70]费孝通著,麻国庆编:《美好社会与美美与共:费孝通对现时代的思考》,北京:生活·读书·新知三联书店,2019年,第364、370、239、253、448-449、458、373、374页。
- [5]费孝通:《乡土中国》,北京:北京出版社,2005年,第31-32页。
- [6][7][8][52]费孝通:《乡土中国·生育制度·乡土重建》,北京:商务印书馆,2011年,第25、24、24、29页。
- [9][11][12][13]费孝通:《中国城乡发展的道路——我一生的研究课题》,《中国社会科学》1993年第1期。
- [20]陆学艺:《费孝通与中国社会学的重建》,《光明日报》2005年5月10日。
- [21]费孝通:《中华民族的多元一体格局》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》1989年第4期。
- [22][28]费孝通:《反思·对话·文化自觉》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》1997年第3期。
- [23][26][67]费孝通:《关于“文化自觉”的一些自白》,《群言》2003年第4期。
- [27]费孝通:《我对自己学术的反思——人文价值再思考之一》,《读书》1997年第9期。
- [29]费孝通:《我们要对时代变化作出积极有效的反映》,《社会》2000年第7期。
- [32]费孝通:《生育制度》,北京:北京联合出版公司,2021年。
- [34]杨清媚:《城乡关系及其现代化:对费孝通〈江村经济〉与〈茧〉的比较》,《社会》2021年第3期。
- [35]周飞舟:《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年第4期。
- [36]费孝通:《个人·群体·社会——一生学术历程的自我思考》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》1994年第1期。
- [37][54][55]费孝通:《孔林片思》,《读书》1992年第9期。
- [38][47][51]费孝通:《略谈中国的社会学》,《高等教育研究》1993年第4期。
- [40]闫云翔:《多元化:心态秩序与中国式现代化》,《探索与争鸣》2022年第5期。
- [41]张智楚:《人类学的新使命——从“生态”研究到“心态”研究——访费孝通教授》,《群言》1992年第9期。
- [42]闫云翔:《中国社会的个体化》,陆洋等译,上海:上海译文出版社,2012年,第25页。
- [43]闫云翔:《私人生活的变革》,龚小夏译,上海:上海人民出版社,2017年,第92页。
- [44]孙立平:《断裂:20世纪90年代以来的中国社会》,北京:社会科学文献出版社,2003年,第8、11页。
- [45]李强:《“丁字型”社会结构与“结构紧张”》,《社会学研究》2005年第2期。
- [46]Paul Willis, *Being Modern in China*, Polity Press, 2020, Preface, p. vi.
- [48][德]马克思·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维纲等译,北京:生活·读书·新知三联书店,1987年,第143页。
- [49]Liu Xin, *In One's Own Shadow: An Ethnographic Account of the Condition of Post-Reform Rural China*, Berkeley: University of California Press, 2000. 转引自 Arthur Kleinman, *Deep China: The Moral Life of the Person*, University of California Press, 2011, p. 8.
- [50]费孝通:《从马林诺斯基老师学习文化论的体会》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》1995年第6期。
- [53]费孝通:《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)》2003年第3期。
- [56]郑杭生:《改革开放三十年:社会发展理论和社会转型理论》,《中国社会科学》2009年第2期。
- [57]周晓虹:《中国社会学的重建:现代化与转型叙事——辅以40位社会学家的生命历程为线索》,《社会学评论》2023年第4期。
- [58]李培林:《另一只看不见的手:社会结构转型》,《中国社会科学》1992年第5期。
- [59][64]赵旭东:《文化转型人类学》,北京:中国人民大学出版社,2018年,第7、5页。
- [60]这里的“关系”意指其字面上的含义,而非许多日常语境中作为一种社会资本的“关系”。
- [61]陈云松:《观念的“割席”——当代中国互联网空间的群内区隔》,《社会学研究》2022年第4期。
- [62]费孝通著,方李莉编:《全球化与文化自觉——费孝通晚年文选》,北京:外语教学与研究出版社,2013年,第21页。
- [63][66][68]赵旭东:《迈向一个“和而不同”的全球社会——一种面向于世界未来的文化转型人类学的新探索》,《西北民族研究》2023年第1期。
- [65]费孝通、方李莉:《全球一体化发展中所遭遇的文化困境》,《民族艺术》2001年第2期。

[责任编辑:刘姝媛]