

# 知识分子的心史\*

## ——从 ethnos 看费孝通的社区研究与民族研究

杨清媚

**提要：**我们对费孝通先生的理解通常有几个层次，例如从经济方面去讨论他的乡土工业，从社会方面去讨论他的“差序格局”，或从文化方面来关注他的“文化自觉”，但是这些研究大都对费孝通缺乏整体的关照。根据这一考虑，本文侧重从文化方面对他进行整体的理解，试图通过挖掘他文本中对绅士与巫的关系之论述，来看他的文化论的基本特征。这也是过去对他的文本考察不够重视的地方。本文将通过对他这些论述的重新理解，来寻找他的汉人社区研究和民族研究两块内容之间的学术关联。其中，史禄国的 ethnos 理论是本文想要重点讨论的一个角度。

**关键词：**费孝通 绅士 ethnos 心史 双轨

我现在有了“轻舟已过万重山”的感觉，但还在船上做事情。中国正在走一条现代化的路，不是学外国，而要自己找出来。我为找这条路子所做的最后一件事情，就是做“文化自觉”这篇文章。“五四”这一代知识分子生命快过完了，句号画在什么地方，确实是个问题。我想通过我个人画的句号，把这一代知识分子带进“文化自觉”这个大题目里去。这是我要过的最后一重山。

——费孝通（转引自张冠生，2000：645-646）

晚年费孝通的“文化自觉”是由对自己的反思开始的。从他不断回顾的几位老师——吴文藻、派克（Robert E. Park）、史禄国（Sergei M. Shirokogoroff）和马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski），便可以看到他早年从北京到英国这一段国内外求学的经历构成了他最主要的学

---

\* 本文在写作过程中受惠于王铭铭教授提出的宝贵意见，特此致谢！

术给养。一方面，吴文藻带领下的“燕京学派”本身已是融合英美学派的产物，为费孝通提供了社会科学研究最基本的工具——文化理论，这使他对文化的价值或精神层面尤其重视；另一方面，史禄国以 ethnos 理论为核心的欧陆派民族学使他关注不同文化和民族在历史变迁中的相互关系，同时他在大瑶山开展的第一次人类学田野，也使他对汉人与少数民族之间不同的文化特点留下深刻印象。费孝通后来的学术道路与这两方面的影响其实有密切关系，只是可能连他自己在当时都未曾清晰地意识到。在汉人研究中，由早年对江村的研究，他引出了对绅士在现代化转型中的政治经济作用，以及对历史上皇权与绅权“双轨”结构的探讨；而在民族地区，他在 1950 年代的民族社会历史调查中注意到土司、头人和巫师。面对“乡土中国”的礼治社会和民族地区的宗教仪式并存的历史与现实，他开始探索这两者背后的历史联系及其成因。

在这个意义上，我认为史禄国的 ethnos 理论是奠定他后来思考方向的一个重要因素，促使他无论在汉人社区还是在民族地区都会下意识关注它们的文化精神寄托所在。因此，他最初关注绅士和后来讨论土司、巫师两者之间有内在的学术理路，而这一理路是可以从他的文本中寻找依据和线索的。后来他将这个 ethnos 粗线条地勾画为“中华民族多元一体格局”的图景。他认为 ethnos 表达的汉与非汉民族之间混融的历史动态过程，实际隐含了更深层的含义，即在具体的政治、经济、军事关系背后，存在着不同民族的“知识分子”<sup>①</sup>依据对各自民族历史文化的掌握来处理相互之间的关系。而对这个问题的讨论，则构成了“文化自觉”的实质内容。正如他所言，“全球化过程中的‘文化自觉’，指的就是世界范围内文化关系的多元一体格局的建立，指的就是在全球范围内进行‘和而不同’的文化关系研究”（费孝通，2004/2000：222-223）。也就是说，汉人社区研究和少数民族研究作为费孝通一生学术的两个主要部分，实际背后有文化研究和 ethnos 理论的共同关联。随着费孝通的学术经历和成长，他对这两个部分之间关系的思考

---

<sup>①</sup> 在费孝通的理解中，“知识分子”是一个含义较宽的用法，早期指的是“文字造下的阶级”（费孝通，1999/1948a：479），主要包括士大夫、绅士，以及与之有接续关系的现代知识分子。而在无文字的少数民族地区，尤其是在 1950 年代的民族调查中，费孝通找到了掌握当地社会知识和权力的土司、巫师等特殊的“知识分子”（费孝通，1999/1951：258-309），到晚年则明确提出，“各国都有自己的思想家”，“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”（费孝通，1999/1992：298）。也就是说，他所理解的“知识分子”实际指的是本民族文化精神的承担者。

也不断推进，最终呈现为他在晚年强调的知识分子心态的历史研究。

为推动对这些问题的讨论，本文将依据费孝通的人生经历，先后梳理费孝通继承自“燕京学派”和史禄国的学术思想，以此来探讨费孝通变革中国社会的出发点和知识分子研究在他学术思想中的位置，继而关注他晚年思想的转折，讨论他对知识分子研究的反思于我们今天有何启发。

### 一、“燕京学派”理论的一个重要层次：文化论

从1930年至1936年9月离沪去英的这段时间，费孝通大多在北京度过，先是在燕京大学师从学界新秀吴文藻学习社会学，后又到清华大学著名俄国人类学家史禄国那里求学。到英国以后，他投身另一位人类学大师马林诺夫斯基门下，1938年学成归国旋即开展内地农村调查。在费孝通跟随马林诺夫斯基的两年时间里，从他当时与燕大同学的通信及其回忆文章中可以看到，他受英国“左派”影响颇深<sup>①</sup>，在博士论文中一度热衷于引述工党思想导师托尼（R. H. Tawney）的论著。但是，他一直保持着对极权主义意识形态的警惕，最终并没有投向“左派”，觉得“在这年头，‘左’、‘右’都似有出路，又似乎都不是去处”（费孝通，1999/1937a：531）。他对思想与社会关系的思考更多赞同于曼海姆，认为“曼氏是要修改康德式静态的、绝对的、纯粹的知识论，要修改数量的、行为的社会学，要修改马克思片面的、部分的意念论，而创立一个综合的、价值的、相关的研究思想的方法”（费孝通，1999/1937a：529-530）。而他对曼海姆的关注，与他的老师吴文藻对德国社会学的引介有密切关系。

作为费孝通的社会学启蒙导师，吴文藻不仅为他铺垫了后来的留学道路，更为社会学“中国化”奠定了基础（林耀华等，1990：341）。从1929年进入燕京大学社会学系教学开始，吴文藻逐渐探索社会科

---

<sup>①</sup> 费孝通回忆道：“提起这个学校（伦敦经济政治学院），老一辈的英国绅士们要摇头的，认为有点‘左倾’。这当然完全和事实不符，因为它正是一个社会改良主义的大本营……到了19世纪末年，一些参加工人运动的分子，最著名的如韦柏夫妇、萧伯纳、威尔斯等人组织了费边社，主张为中产阶级和工人阶级办高等学校。费边社是一个社会改良主义的团体，反对马克思主义，妄想通过合法斗争，实现‘社会主义’。他们所办的学校就是伦敦经济政治学院，曾培养出许多工党的骨干，工人贵族”（费孝通，1999/1962：102-103）。这篇文章写于1962年，由于当时特殊的社会历史环境，费孝通所说的“左倾”其实和通常学术讨论的英国政治“左派”含义不同，而他所描述的伦敦经济政治学院本属工党大本营，也即通常所说的“左派”。

学中国研究的可能。已有不少研究指出，他在综合比较法国、美国、德国、英国社会学人类学前沿的基础上，最终选择了以英国社会人类学功能学派理论作为理论主体，以社区研究为主要方法开创中国社会学的新时代（林耀华等，1990：342-343）。但实际上，吴文藻的社会学取径是文化学的，而且是将功能学派和德美文化理论综合在一起。他在1935年的一篇文章中明确谈到：“从社会学的观点来看，功能学派社会人类学有两个特点：一、功能人类学与文化社会学在理论上的关系最为密切；二、功能观点与社区观点在实地研究的方法上，完全相同”<sup>①</sup>（吴文藻，1990/1935：122）。吴文藻曾从学于博厄斯（Franz Boas），对“文化”概念及其理论发展并不陌生，是故他以“文化”为理论基础对西方社会理论进行的综合，在讲求文化的实用功能的同时，也为文化理论本身强调的“精神”留下了位置。

1932年，吴文藻邀请美国芝加哥学派的派克（Robert Park）到燕大讲学；稍晚些时期，他开始投入大量精力梳理德国社会学理论（吴文藻，1990/1934：85）。派克的人文区位学中有一部分属于心理学的内容是来自德国学派的，吴文藻后来会去梳理德国社会学理论也可能与这个启发有关。<sup>②</sup>而派克的讲课也给费孝通留下极深刻的印象，费孝通随即写了“派克及季亭史二家社会学学说几个根本的分歧点”一文进行讨论，认为派克在社会心理学上的研究超过了季亭史（Franklin

<sup>①</sup> 当时，法国涂尔干和莫斯的比较社会学正因为莫斯的缘故逐渐倾向民族学，轻实地工作而只重档案与史料，这种颇具“复古主义”色彩的研究为吴文藻所不喜，反之，他对德国文化社会学大为赞赏。他谈到：“德国的社会学，有一部分是由其他社会科学转变而成的，在文化的比较研究上，占一极重要的地位。文化社会学派的泰斗，如韦伯兄弟（Max Weber与Alfred Weber）的工作，成绩最著。而马克斯·韦伯对于经济及宗教制度的变焦研究，尤为重大的贡献。民族心理学派则自冯德（W. Wundt）、维尔康特（A. Vierkandt）以来，都是以心理历程为根据，来对语言、风俗、信仰及社会组织，作系统的解释。世人常以汤乌德（R. Thernwald）为此派的现今代表，因为他的‘功能社会学’是由民族心理学退化出来的”。此外在他眼中，英国社会学以社会制度的比较研究和继嗣制度研究为基础理论，但并未能在西方学术界获得独立地位；美国社会学则因博厄斯学派文化人类学的影响，而有文化社会学派之兴起，在学术界上大增声色（吴文藻，1990/1935：124-125）。

<sup>②</sup> 在吴文藻看来，派克的城市区位学与德国学术密切相关，其学说由五个主要部分组成：1. 人格-文化。此部分研究人类本性，以汤麦史（William I. Thomas）的愿望、态度与价值论为中心。2. 共生-协和。此部分论社区与社会，隔绝与交通，距离与亲密等，内容极其重要，后来成为发展都市学与人文区位学的张本。3. 社会化（或交感互动）。此部分分析社会历程，包括竞争、冲突、顺应与同化诸实在历程，以德国系统社会学学派始祖齐美尔（Georg Simmel）的交感互动说为骨干，而形成芝加哥派所论社会学上的中心问题。4. 集合行为（或集合行动）。此部分属于集合心理学的范围，内容有群众运动、社会运动以及政治运动（各种群众举其较著者，如帮会与秘密结社，如宗派与政党），乃至公众与舆论，民间公道与政治历程等。5. “文物”制度。此部以孙末楠（William Graham Sumner）的制度观念为出发点而稍加申释，如用“神圣的”与“世俗的”两种流行概念，来分析道德境界与政治境界的历程。<sup>③</sup>这五个部分都以精神或价值研究为导向，而第二部分则偏重研究方法（参见吴文藻，2002/1934：13-14）。

Henry Giddings) 以个体心理对外界“刺激—反应”模式的局限, 提出了一种“刺激—社会态度—反应”的模式(费孝通, 2002/1933: 143-170)。<sup>①</sup>这个模式不仅要在个体与社会之间找到一个调节平衡的“阀门”, 而且要在自然与文化之间找到一个沟通的平台——如费孝通所说, 派克是在斯宾塞和齐美尔之间的人物, 没有滑向极端的自然主义或文化主义, 亦没有滑向涂尔干的强社会论, 而是持一种关系动态论。<sup>②</sup>这种奠定于互动关系基础上的理论设想实为吴文藻和费孝通共同的出发点。

吴文藻从派克的人文区位学中延伸出的一个主要看法, 是确定中国这个大社区的基本特点, 他通过一种简单的文化比较方式, 将中国人的民族性格描述成安土重迁、宗法主义、不思变革(吴文藻, 2002/1934: 13-14)。可以看到, 这与费孝通后来在《乡土中国》中所描述的乡土社会特点相差无几。这一论述延续了滕尼斯(Ferdinand Tönnies)有关自然社会与人为社会的区分, 不过, 在滕尼斯那里, 自然社会代表了一种有机联系的、有强烈共同道德感的美好社会, 而在吴文藻这里则是保守落后的体现。吴文藻明确指出, 滕尼斯的二分法是在文明论意义上的, 不能作为社会学的研究方法(吴文藻, 1990/1934: 90)。在具体研究中, 应借助“社区”作为入手点(吴文藻, 2002/1934: 15)。因此, “社区”被视为文化研究的单位来加以运用。中国研究的第一步先要划定一块文化区域, 比如乡村社会、都市社会、部落社会, 再从中划出更小的进行实地调查的社区范围(吴文藻, 2002/1934: 16)。吴文藻虽然并不强调区域是否有严格清晰的边界, 但他无疑是将目光聚焦在这一区域范围内部, 而忽略了社区与外部, 包括社区与社区之间的联系。在后来费孝通的《江村经济》中, 这种聚焦更进一步浓缩为对一个村落的微观考察, 把这个点视为时空的极度浓缩。尽管费孝通承认, 村庄并非一个隔绝的、自给自足的单位, 而早已是世界体系中的一部分, 但这些社区内外的关系体系依旧不是他写作的重点(费孝通, 2001/1939: 25-26)。

<sup>①</sup> 季亭史, 又译“吉丁斯”, 他的社会学学说早在 1902 年即被章太炎引介到中国, 被章氏等人借以抨击斯宾塞进化论中的功利主义; 到 1906 年前后, 达尔文和斯宾塞的理论受到学界批评愈多, 其影响力很快陷入低潮, 心理社会学占了上风(姚纯安, 2006: 53-60、136-139)。

<sup>②</sup> 费孝通所说的“关系”来自德国形式社会学齐美尔一脉, 吴文藻梳理的冯维史社会学亦属同源。所谓“关系”指的是人与人之间的相互作用, 由此结成的关系的形态便是形式社会学所说的“形式”(form)。这些形式作为行为表现的范畴(categories)存在, 本身便凝结了某些意识倾向, 而其内容(content)则是经过这些形式构成社会生活的各种具体事物(参见费孝通, 2002/1933: 166)。

值得一提的是，吴文藻虽然对文化社会学有所借鉴，但他的重点并没有放在知识分子研究上，而是更侧重社会行为和社会关系，因而他有意从派克那里建立社区研究的方法论基础。也因此，他对芝加哥学派的城市社会学引介出现了一个倾斜，使其城市研究的色彩被大大淡化，为后来社区研究在农村研究的扩散打下伏笔（王铭铭，2003：1-33）。与吴文藻有所不同的是，费孝通似乎对派克提倡的 life history 个案研究更感兴趣。派克认为，“我们所生活的社会，最后还是一道德的秩序。在这道德的秩序中，个人的地位以及他对于自己的认识——他人格的中心——是被决于别人的态度和团体所维持的标准。在这种社会中，个人成了 Person”（费孝通，2002/1933：163）。因此地理、职业以及其他决定人口分布的因素，因与 Person 的地位或团体身份相结合，才在社会学研究中变得重要，但是社会学最宝贵的却是“忏悔录式的个人自述”，也即从个人一生体现的观念及其变化，这是集体性的（费孝通，2002/1933：164）。费孝通深以为然。他将这个视角和社区研究结合在一起来讨论社会变迁问题，便将对一个人物一生的整体研究转化成对具体时空中的文化接触研究，简而言之，比如，乡村社区研究就要看乡村之外的人到乡村中如何改变了当地的生活方式（费孝通，1999/1933：118-119）。更进一步说，是通过考察新的知识观念在乡村中的实践，来看思想与社会的对话关系，而这一点后来主要是通过他的知识分子研究来落实的。在这个意义上，经济变革问题成为他研究文化的入手点，但远非他的全部。他对知识分子问题的关注与他姐姐费达生有关，同时也与梁漱溟当时提倡的乡村建设运动有关。1933年他从燕京大学毕业时，梁漱溟曾邀请他赴山东邹平参加乡村建设运动，但是他似乎并没有真正参与此事，因为在同一年他就到清华读研究生去了（阿古什，2006/1981：29）。从后来《江村经济》的研究可以看到，费孝通当时感兴趣的是观察知识分子到乡村中的制度改革，而不是像梁漱溟那样亲自到乡村中开展以教育为基础的乡村变革运动。

借助派克这个平台，吴文藻及其学生在讨论中初步建立了燕京学派的理论取向和方法论，但同时吴文藻也意识到作为理论核心的“文化”概念与历史臆测关联太紧，当他在美国念书的时候，博厄斯学派已经在面对这一理论困境。因此，对“文化”概念的运用需要重新理解；这中间有一个过程。1932年吴文藻介绍文化人类学理论流变的时候，开始注意到马林诺夫斯基的功能主义，不过此时他并未推崇功能学派

（吴文藻，1990/1932：68）。1935年他的观点有明显变化，不仅请拉德克利夫—布朗（A.R. Radcliff-Brown）来燕京讲学，还连续撰文提倡功能主义。尽管拉德克利夫—布朗的结构功能主义和马林诺夫斯基的功能主义很不一样，前者强调每个部分对于整体的作用，犹如器官对于整个生物体的作用，后者关注的是诸多外在于个体的作用关系之集合；但是吴文藻似乎不太重视这一差别。继而他在马林诺夫斯基的文化论中找到了重新理解“文化”的方式，就是把这诸多关系归入三个不同层面——物质、社会（历史）和精神，也即“文化三因子”说。<sup>①</sup>

根据“文化三因子”说，吴文藻将其与梁漱溟的文化三分法相对照，认为“梁先生视文化为人类生活的三方面，足见其见识精确。只可惜是从价值观点来分类，所以他把次序弄颠倒了。如果从事实观点来分类，便应把精神生活方面放在第三，把物质生活方面放在第一。这样与我们的见解完全相同”（吴文藻，1990/1938：248：注5）。<sup>②</sup>

这个“颠倒”对吴文藻而言可谓意义重大，它意味着社会科学研究是要从经验进而历史，进而到文化或民族精神；而民族精神在当时的研究阶段是存而不论的。因为社区研究并不仅仅是物质状况的调查，“社会学家考察一社区时，除了描写经济生活和技术制度之外，还要关心民风，礼俗，典章，制度，以及民族的精神和理想”，而“有重大价值的社会学研究，必须是一个时间上的研究……例如我们研究眼前中国某一区内的亲族制度，我们决不能忽略了这制度在过去数千年来发展的大势，也不能漠视这制度在该社区内有关历史地理背景的题材”（吴文藻，1999/1936：486-488）。也就是说，在吴文藻看来，理想的社会科学研究应包含了人与自然、社会以及自我各种关系的综合，但

<sup>①</sup> 吴文藻认为马氏“文化论”代表了“最彻底的经验上的文化分类法”，是任何实地研究和分析最完善的“据为参考的‘概念格局’”，“马氏首先肯定了文化上的三个基本事实，即是：（1）物质底层，（2）社会组织，（3）语言。但是在他的文化论中，却又谈及‘文化的精神方面’，与前三者并举，当作文化的四个基本因子。所以我们在表格内稍加修改，以求符合。”这个修改是将此“文化三因子”调整为：物质底层（包括环境、工具、建筑、服饰等）、社会组织（包括家族、宗亲、团体、会社等）和精神生活（包括语言、文字等）。吴文藻又用博厄斯的文化概念与之相核对，认为“这与马氏的三分法巧合：顺应自然正与物质底层相当，个人关系正与社会组织相当，主观行为正与精神生活相当。这三分法目前在学术上甚为流行，中西所见略同”（参见吴文藻，1990/1938：194-227）。

<sup>②</sup> 吴文藻还根据这种文化三分法，历数清末以来国内思想界应对世变的主流方略及其短处，认为：第一期是对文化的物质层有了认识，以张之洞的“中体西用”为代表；第二期是对文化的社会层有了认识，从制度上感觉不足，因而注意到社会部分的变法维新；第三期是对文化的精神层有了认识，注意到语文的改进渐及心理态度和文化价值的重新估定，如梁漱溟则专从精神来讲；另外还有陈独秀受了马克思派唯物史观的影响，专从物质底层来看；上述这些观点都各偏一面，顾不到文化全体（参见吴文藻，1990/1938：215-216）。

它的进路只能从经验起步，一层层往上走。

综观费孝通一生的学术研究，似乎并未越出这条道路。他的社区研究始终以制度为导向，虽然在民族研究方面初步触及到历史层次，但是对于精神层次的研究一直关注但其实没有得到充分展开。晚年他回到文化史研究中试图对后者有所推进，又重读梁漱溟，希望能从不同文化观念的对话中去理解文化的历史与现实<sup>①</sup>，只是这中间已经过去了半个多世纪的光阴。吴文藻当时对梁漱溟的否定，自有他对学科定位、社会客观环境和时代变迁的种种考虑；而费孝通在这迂回进路中或许不乏矛盾之情，无论外因如何，其中一个关键原因可能还是与他的燕京学派的学术给养密不可分。

对于马林诺夫斯基的“文化论”，费孝通似乎有双重心态，一方面对功能学派庸俗的实用主义感到不以为然，觉得“如马氏所谓：我们的理论不在道破宇宙之秘，只是帮你多看见一些切用的事实，‘理论无非工具’的说法从此而来。在讨论文化变迁时他的态度更是显然，他没有老派克气魄大，当然更赶不上史禄国……近人切理是功能派的骨子，也正合了英国人的胃口……只有在中年人的眼里，世界是有条理的，连巫术都有功能。只有在商人的手里，螺壳都有用处……我在英国人的社会中总是逼得慌，郁涩得厉害，不畅快，可是我也羡慕他们对付世事那样游刃有余……也许我们应当从‘理由强’的追求，改变到‘能实用’的标准上去。不在天衣无缝，而在过得过冬天”（费孝通，1999/1937b: 511）。可见费孝通内心将功能学派视为时势之下的选择，但却未必是他心目中真正的学术理想。另一方面，他又对马氏“文化论”发展到后期的“文化变迁三项法”颇感兴趣。这“三项法”简单说来即“外来势力”、“接触中的事实”和“还活着的历史”，而且这三项是可以在同一社区中观察到的（费孝通，1999/1937c: 505）。这正符合他对派克的 life history 和社区研究结合的设想，并且提供了入手研究的工具。

<sup>①</sup> 1988年，费孝通在“论梁漱溟先生的文化观”一文中，将梁漱溟的文化体系论和美国文化人类学家本尼迪克特（Ruth Benedict）的文化人格论并置在一起讨论，认为两人的思想都是第一次世界大战后的产物，都是整体加特点的文化观。所不同的是，“梁先生是从对人生应采取什么态度的伦理问题上起步的”，他把中、印、西三种文明放在一个更大的发展序列中，认为人类最后要落实到肯定人生、调节欲望的儒家文化。而本尼迪克特“不像梁老先生一样从人生态度上去寻找根源，而从人的心理基础上找原因”。与吴文藻所论相近的是，费孝通也认为梁漱溟的文化论是中国思想界经历了“中体西用”、“中西各自为体用一致的文明体”阶段后的产物，“梁先生认为中西文化的区别是体系之区别。他进一步探索区别的关键而发现了不同的人生态度……梁先生这种从哲学入手归结到儒家的复兴论，尽管在其本质是属于全面接受西方文明才能回到儒家的人生态度的迂回战略，但是由于表面上被视为为儒家辩护，难于为反传统思潮所接受而不得不退居冷宫”（费孝通，1999/1988J: 337-342）。



在费孝通晚年，英国人类学家利奇（Edmund Leach）的一个提问促使他再度回到马氏文化论；这个问题是：从村落社区研究何以能见整体的中国？从 1990 年到 1996 年费孝通写了许多文章不断思考这一问题，先是用“类型比较”，后来讲“人文世界”，开始承认社区未必能够作为文化研究的适当单位，要求得对中国的整体认识，应去探讨马林诺夫斯基主张的人文世界的共相（费孝通，2004/1995：64-70）。这些共相便是人类与自然和社会相处的方式，例如在太平洋小岛上的土人依赖巫术培育园圃，他们同时也知道农耕的技术及气象候征；现代都市里的科技发达，然而人们也还要烧香求佛，不同文化知识体系表现的特点似乎不同，但是在其组成的部分上却是一致的（费孝通，2004/1995：69）。换句话说，人类不是宇宙的孤独造物，他总是身处在一个包容他的世界之中，没有一个民族文化深处不带有对这个世界的整体关怀。

有的研究认为，费孝通在《江村经济》中试图修正马林诺夫斯基的功能主义，将其从生物需要的出发点修改为社会与个人生物需要的双重合力（沈关宝，2007：27-38）；也有研究认为，费孝通的方法论其实并非功能主义（functionalism）而是功利主义（utilitarianism）的（金光亿，2007：12-15）。这些讨论可能都忽略了两点，一是费孝通对价值与道德的重视实际是与他的强调制度变革相应而生的；<sup>①</sup>二是他在晚年对文化论的再阅读，以及对《江村经济》的反思表明，他逐渐放弃了对制度变革的强调，而把对道德的讨论推向了人与自然的关系，并且试图从这个层面讨论汉文化和少数民族文化的沟通问题。

## 二、从 ethnos 看“乡土中国”：绅士与伦理

费孝通说：“我一生有两篇文章都是在 30 年代写起，至今还没有写完……第一篇《少数民族的社会调查》文章没有做完……第二篇《中国农村经济的发展》文章没有写完”（费孝通，1999/1984：533-534）。这第一篇文章指的是 1935 年他和妻子王同惠赴广西大瑶山调查，后因事故中断，所以他说“没有做完”。第二篇文章是指继瑶山调查之后，

---

<sup>①</sup> 费孝通在《乡土中国》中谈到，“我常觉得把‘生存’作为人类最终的价值是不太确切的。人类如果和其他动植物有不同的地方，最重要的，在我看来，就在人在生存之外找到了若干价值标准，所谓真善美之类”（费孝通，1998/1947：84）。

他回家乡休养的时候做了江村调查，并根据这次调查写作了《江村经济》，1957年他又去了一次江村，不过《重访江村》还没发表完他就被划成右派，所以这篇文章也是仅仅开了头而没写完。他所说的两篇文章其实只有合成一篇来看才完整。原因在于，费孝通的第一次田野是在民族地区开展的，从那时候开始，他亲身体会到中国所继承的帝国时代的遗产正是由汉与非汉民族共同构成的，离开了哪一方都残缺不全。而更重要的是，在我看来，这一次未完成的田野使史禄国的 ethnos 理论从此在他心中扎下了根，不断推动他在后来的经验研究中去思考知识分子的问题。

费孝通对 ethnos 的最初理解是指族团之间分合关系的变化历程，其中族团是以文化、语言、团体意识以及内婚范围为基础形成的团体，它们永远处在变迁之中，而它们的变迁又是以族团间的关系为枢纽的（费孝通，1999/1936：468）。从花篮瑶的研究开始，费孝通已经将 ethnos 分解成两股线索，一股是汉人与少数民族，另一股则是以汉人为主体的华夏与西方。<sup>①</sup>对费孝通而言，在民族地区，ethnos 呈现出的问题是从帝国转变为多民族国家；在汉人社区，则呈现为乡土中国的现代化转型。后者在他心目中较为优先。在汉人社会，他认为知识分子作为文化精神的承担者也承担了文化接触的各种关系之合力，因而能把握历史变迁的方向。而他笔下最早的知识分子个案即推广乡土工业的姐姐费达生。《江村经济》这本书写的其实就是费达生。

早在1932年，费孝通便以费达生的口吻写作了“提倡小规模制丝合作社”（林祥主编，2003：185）<sup>②</sup>，1934年又写作长文“复兴丝业的先声”对此项事业进行过倡导和讨论。他对丝业的理解首先是制度上的；其次，这种制度并非来自外部的技术移植，而是从乡村内部生长起来的传统复兴与现代化的接续，他引用陶希圣的观点，认为丝业作为农村的副业，是农村抵抗经济破产的最后防线；其三，由于农村信用的贫乏，乡土工业同时必须有国家或地方的公共机关承担具体的经

<sup>①</sup> 费孝通认为，历史上瑶汉关系并非总是紧张对抗的，经过最初与汉人的冲突而迁徙之后，瑶人定居瑶山几百年来与汉人形成了调适的关系。在此期间，双方的合作多于冲突，因合作则有了经济往来和语言文字学习的必要。然而近百年来，汉人由于外族压力增大而发生了强烈的向心力，开始对周围的非汉族团采取强烈的同化作用，其手段一方面是行政上的“编户”，另一方面是文化上的“教育”。面对这些同化的压力，各瑶人族团有不同的反应，一方面因经济地位的差异产生的向心动向，有可能形成“长毛瑶族”（地主）及“过山瑶族”（佃户），另一方面如果汉族施加的压力增大，他们又可能共同形成一个“瑶族”（参见费孝通，1999/1936：469-476）。可见，在谈少数民族的时候，费孝通是从汉人和少数民族的关系来看，而在谈汉人的时候，则是从西方和中国的关系来看。

<sup>②</sup> 该文原刊于1932年《国际贸易导报》卷四，第6号，但未收入《费孝通文集》，可能已佚。

济责任，随着其规模扩大将有可能造就一种新的国家经济统制制度。再者，单从政治来建设中国不可取，而从制度入手除了上述条件则还有赖于对民众的教育（费孝通，1999/1934：240-248）。1936年费孝通到这个村子养伤期间顺带进行了调查，在此基础上完成了《江村经济》一书。上述四个观点在《江村经济》中得到一进步提炼，但是这时，费达生的乡土工业已经出现了危机。

1923年，费达生从日本东京高等蚕丝学校制丝科毕业回国，次年到达吴江庙港乡开弦弓村建立蚕业指导所，1929年又成立了生丝精制运销合作社（邱泽奇，2004：13-14）。为使这个工厂能够在农村扎下根，费达生等人想方设法对缫丝机器等进行技术革新，直到1935年方宣告技术改革成功。实际上从1929-1935年间合作工厂一直负债运行，仅1929年当年的利润勉强能与资产负债持平，从1930年开始即利润剧降，不仅无力还贷而且还遭遇社员积极性减退等诸多问题（费孝通，2001/1939：192）。也就是说，在费孝通开始关注开弦弓的时候，费达生的乡土工业试验已处在一种两难的瓶颈中：一方面由于1928-1934年间国民政府不断加大对蚕业的财政投入，江苏省政府尤其积极助力，促使开弦弓原来的技术推广活动如滚雪球般不断膨胀（费孝通，2001/1939：193-194）；另一方面合作工厂并没有给乡村带来更多的利益和改善，没有形成有效的团结地方的机制，反而进一步推动乡村人口外流，正与改革者创办合作工厂的初衷相反（费孝通，2001/1939：197）。简言之，乡土工业单靠制度和技术的立不住。费孝通认为改革者通过引进科学的生产技术和组织以合作为原则的新工业来复兴乡村经济的思路，实际是趋向社会主义的思想，它并没有充分考虑乡土社会的特点。<sup>①</sup>

在费孝通的理解中，中国传统经济结构是一种“农工混合的乡土经济”（费孝通，2001/1939：172-176、238；甘阳，1994）。这种农工混合的经济形式不仅是经济关系和社会结构关系体，还包括了地主与佃户、乡绅与农民在传统社会伦理中的相互义务，这才是费孝通所关注的乡土社会的本质特征——它是一个筑基于礼法与人情关系上的团体。这种伦理关系的主体是儒家提倡的伦常观念，费孝通认为它是基

---

<sup>①</sup> 费孝通对社会史论战有许多批评，最基本的是认为社会史研究表面是在用历史思考当下和未来，其实是用虚构的历史哲学构拟现实（参见费孝通，1999/1937c：505）。他不仅反对论战中提出的马克思主义社会阶段论，也反对革命理论。虽然他所谓“农工混合的乡土经济”一说与陶希圣等人对中国社会经济“混合”状态的形容颇为吻合，但是在对待地主的问题上则反对暴力革命。

于农业生产而产生的眷恋乡土的情感意识(费孝通, 1998/1947: 6-11)。虽然《江村经济》和《乡土中国》分别成书于 1938 年和 1948 年, 前后相隔 10 年, 但实际上它们是一体两面。早在写作《江村经济》之时, “乡土中国”虽然还没有作为一种概念提出, 但是“乡土中国”所包含的社会伦理意涵在《江村经济》中却随处可见。如果说《江村经济》侧重讨论中国式的资本主义制度变革, 那么《乡土中国》则在探讨与之相匹配的社会道德。有了乡土意识的羁绊, 费孝通的乡村工业设计才有了保障。因此, 他更要强调这种乡土伦理的现实存在, 与其说这是对客观现实的描绘, 不如说是他心态的表达。这亦表明, “江村经济”和“乡土中国”作为费孝通乡土工业设计的完整规划, 揭示出他从制度和伦理的关系这一角度来探讨中国现代化的问题。

在费孝通的乡村工业设计中, 土地是最基本的问题所在, 它既牵涉到乡村的社会结构和经济形态, 也是“乡土”所指的另一重含义。他在江村研究中提出了对永佃制和不在地主制的看法, 认为恰是永佃制和不在地主制的相互嵌扣, 使绅士与佃农通过土地紧密关联在一起, 也使城镇与乡村之间有了基本的联系纽带。在永佃制中, 土地被划分为两层, 即田底和田面, 分别由地主和佃户占有, 只要是田面的所有者, 就能自行耕种土地。永佃制的真正含义在于村落共同体的存在保护了佃户的田面权不受田底占有者的干涉, 也不会轻易转移给外来户, 因此田底权的流转并不意味着土地流转, 由此限制了地权外流(费孝通, 2001/1939: 162-163)。

另一方面, 由于不在地主制的影响, 大多数地主通过代理人收租, 通常由收租局执行。而永佃制的存在一定程度上限制了地主可能进行的强取豪夺, 但长远看也使地主的利益得到保证, 因为如果佃户拒不交租被关到监狱里, 最终仍要释放他们, 否则反而会荒了田地, 无人耕种。而且重要的是, 费孝通认为这个制度的存在产生了一种相互的道义责任, 对佃户而言, 交租被认为是理所当然, 而对地主而言, 他们亦因为传统道德约束和长远利益考虑会对佃户减免地租, 也就是说, 双方之间还有一脉可以商量的人情余地, 不是赤裸裸的剥削关系(费孝通, 2001/1939: 164)。也因此, 他对国民党左派和共产党当时的土地政策有所保留, 认为平均地权的后果就是彻底破坏了地主和佃户之间的这种道义责任, 更长远的影响是使地主停止对土地的投资, 那就彻底中断了农村的金融血脉, 高利贷无非是这诸多因素推动下的畸形恶果(费孝通, 2001/1939: 167)。

在此，费孝通批评陈翰笙的《华南土地问题》把永佃制视为历史遗存的观点，因为这将推论出消灭永佃制。相形之下，他更赞同英国经济史学家托尼（R. H. Tawney）的观点。托尼认为，自耕所有制在大城市附近极不流行，相反在这些城市资本大量流入农业的地区普遍产生了土地租佃制度，这种租佃关系的产生实际是经济关系商业化的发展所致——费孝通对此深以为然（费孝通，2001/1939：163：注2；1999/1945：399-340）。不过托尼亦谈到，在这种关系中佃户和地主之间并非和平相处，在欧洲曾经发生并且仍在发生的农民斗争很可能在中国出现（费孝通，2001/1939：163，注2）。但是对费孝通而言，永佃制本身产生的对地主和佃户双方的约制已经给解决这个危机留下了一线希望，而乡村工业的推动则能更根本地解决农村的贫困问题。

在费孝通就读伦敦经济政治学院期间，托尼亦在此教学——作为英国工党的思想导师，他的经济伦理学在这所工党学院中的影响可想而知。费孝通常爱征引的是他在1932年出版的《中国的土地和劳动》（*Land and Labour in China*）<sup>①</sup>，此书自然是当时与中国研究最直接相关的论著，不过托尼最著名的研究是关于宗教与资本主义兴起的讨论。托尼所关注的是英国重商主义影响下以自由个人主义为基础的社会观，这种观念以道德自主、享有权利和拥有财产的个人作为一切社会秩序观念的源泉，它以个人为单位整合自然法与理性秩序（神意），从而否定了人与人之间的相互责任和义务，也否定了社会共同体的存在基础（塞利格曼，2006/1998：8-15）。托尼认为，这种个人主义的出现正是近代欧洲政治和社会信念中发生的重大改变，路德宗教改革打破了基督教的团体原则，其后果是进一步助长了这种个人主义；而资本主义的本质是对经济利益的无限追求，在根本上背离了基督教哲学中道德原则高于经济欲望这一核心，基督教思想改革的本意试图以一种实践伦理学式的社会理论挽救社会，但在它世俗化的过程中也失去了建筑更高的社会价值原则的可能（托尼，2006/1998：167-173）。

费孝通对制度与伦理问题的思考可以说在这些方面比较接近托尼；托尼对宗教整合社会共同体的强调，正与费孝通对乡土伦理的关注出发点一致。但是与基督教世俗化的潜在危机不同的是，在费孝通看来，乡土社会的礼法本来便是以世俗社会为出发点，必然要在其中

<sup>①</sup> 费孝通曾受到托尼经济伦理学的不少影响，他在后来云南三村的研究中还称赞托尼的《中国的土地和劳动》（*Land and Labour in China*）是关于中国农村社区经济生活“这一研究领域中最好的一本书”（费孝通，1999/1945：392）。

对人的欲望做出安排，“在乡土社会中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”；由于“乡土社会环境不很变，因之文化变迁的速率也慢，人们有时间可以从容地做盲目的试验，错误所引起的损失不会是致命的”，但是，自由主义经济思想对于乡土社会的精神却是非常有害的（费孝通，1998/1947：85）。是故，费孝通的乡土工业设计一方面要由新绅士进行引导——他们对乡土社会有熟悉感，且负有教化之职，能够减小变革的阻力；另一方面在更高一级的生产中心城镇则需要中央政府的调控力量，以应对世界贸易体系带来的风险。

从江村研究之后直至 1940 年代后期，由于抗日战争所迫，包括费孝通在内的一大批知识分子聚集在中国西南。费孝通主持着云南大学和燕京大学合办的一个小小的社会学研究工作站，继续他的内地农村调查。他认为抗战初期征兵和公共建筑<sup>①</sup>曾一时减少了农村人口的压力，但是很快，养活这批充军人口成为农民又一个沉重负担，农村的繁荣不过昙花一现。和当时各种平均地权、鼓励生育的观点不同，费孝通坚持发展乡土工业和消极地节制生育，以使土地供养的平均数降低，社会负担得到减轻（费孝通，1999/1946a：185）。云南农村的调查和这些频繁的辩论更坚定了他在《江村经济》中的基本观点。与此同时，他的眼光并不局限于国内的经济建设，他还热切关注人类世界的未来前途。战争的激化，太平洋战场的触发、原子弹的使用等，都使他对极权主义的意识形态和社会组织有着深深的警惕。他看到在人类现代化的技术发展到前所未有的顶峰之时，这种文化自身也携带着灭亡的恶魔，而正是由于技术强大的力量，今日极权主义的威胁远比历史上它的任何一次出现都要严重。他认为“若是在现代世界上出现了一个独占武器的秦始皇国，他的百世大业，要用武力把它推翻，恐怕不是件二世以内可以做得到的事了”（费孝通，1999/1946b：289）。与这些思考相关，费孝通对中国历史上知识分子如何对抗极权主义产生了进一步探讨的兴趣。

大约在 1948 年前后，费孝通曾经考虑过从实地调查转向历史研究与实地研究相结合，为此他召集了一个讨论班，和吴晗等历史学家一起对历史上的中国社会结构进行探讨。作为这次讨论的结果，费孝通写了三篇重要的文章“论绅士”、“论‘知识阶级’”和“论师儒”。相比历

---

<sup>①</sup> 费孝通这里所说的“公共建筑”指的是国民政府兴办工厂和修筑公路等举措。

史学家对史料的熟稔，费孝通的论述显得相对粗疏，他更关注的是绅士在传统观念结构中的地位与作用。在首篇“论绅士”中，费孝通指出，封建制度的渐渐废弛在秦末出现了一个重要变化，即皇帝不再专属一姓，万世一系，但专制皇权并没有在政权的转移中发生任何性质的改变，也就是说，皇帝成为宗法约束之外的一个位子或符号。这个变化实际在秦的法家变法时已经酝酿，原来“封建制度中，政权并不集中在最高的王的手上。这是个一层层重叠着的权力金字塔，每个贵族都分享着一部分权力。王奈何不得侯，侯也奈何不得公，一直到士，都是如此”，而大一统皇权出现了以后，“皇帝是政权的独占者”，“贵族是统治者的家门，官僚是统治者的臣仆”；那么，“当大一统局面形成之前，曾有些人认真地想建立一个富有效率的行政机构，这是法家”（费孝通，1999/1948b：466-470）。法家的实验是想把一切都收束到法律之内，但是这个从宗法制中“解放”出来的皇帝，却没有被如愿收入法律之中；不同于法家的失败，孔孟老庄的合作则是要“软禁皇权”，并且在后来的政治实践中取得不少成功（费孝通，1999/1948b：470）。在朝的官僚即大夫士组成了一个消极的行政机构，而在野的绅士则大多把持了地方治理。在“论‘知识阶级’”一文中，费孝通强调，无论是“大夫”还是“士”还是两者结合，中国传统知识分子并不是掌握政权的人；政道合一的王道是知识分子的理想，但事实上已经不可能，只能退而求其次，素王孔子和皇权并行天下，更确切地说，是上下分治的天下（费孝通，1999/1948a：479）。

在发表“论绅士”一文的同时，费孝通又写作了“基层行政的僵化”、“再论双轨政治”等文章（后来收录在《乡土重建》一书中），明确提出了皇权与绅权的“双轨”政治结构。其含义是，皇权与官僚行政体系结成一个自上而下的轨道，绅士和地方自治团体构成了另一重自下而上的轨道；后者加上政治哲学中的无为主义，构成了专制政治的两重防线（费孝通，1999/1948c：336-340）。这两重轨道是平行的而非上下联通的两橛，因为绅士可以通过一切社会关系：亲戚、同乡、同年等等，把压力透到上层，一直可以到皇帝本人（费孝通，1999/1948c：340）。也就是说，费孝通所说的上下分治更接近于国家与社会的区分，而皇权与绅权的双轨则是贯通了国家与社会的两重轨道。他并没有说地方上就没有皇权的存在，而是说衙门里是皇权的天地，衙门外则是孔夫子的地盘（费孝通，1999/1948a：479）。

在费孝通看来，道统和政统永远在相互斗争之中，道统面对政统

的强横，曾有三种可能的出路，一是藏守，二是屈服，三是奉天以制皇权（1999/1948d：494）。第一种出路他认为是皇权压迫的现实下绅士不得已的选择，诸如陶渊明的隐逸，有赖皇权留给的空隙，因此不是最终的解决办法（费孝通，1999/1948b：471-472）；第二种出路诸如公孙弘之流，出卖了道统，降读书人为附和强权的官吏，其实可鄙（费孝通，1999/1948d：496）；而第三种则如董仲舒以“灾异说”来约束皇权，在董氏的设想中，“上是天，中是皇，次是儒，末是民”。费孝通认为，董仲舒要以师儒来当天的代表，成为牧师或主教，假如再走一步，也许可以走到宗教的路子上去；但是这在中国历史上并没有发生，因为董仲舒的灾异说挑战了皇权的底线（费孝通，1999/1948d：495）。对此，有学者指出，费孝通并没有理解董仲舒的宗教改革是与汉武帝统一宗教的信仰同步进行的，其失败其实是被中国文明观念结构限制的结果，但是从费孝通对董仲舒的论述中可以看到，“双轨政治”在这里有了更丰富的内容，蕴含了对“双轨宗教”的思考，一方面皇帝作为天子可以祭祀上天，以此确立皇权的神圣性，另一方面是儒生成了解读天道的重要权威之一，并依托这一权威不断规范皇帝的行为与思想。由此，费孝通实际已经看到，读书人的理想是要成为帝王师，而这几乎在每个皇帝身上都落实了（张亚辉，2010：80-81）。也就是说，绅士除了扮演皇权与民之间的协调性力量之外，还在天与皇权之间扮演着类似的角色；知识分子既是帝王师又是帝王臣，围绕皇权的上下等级游动（张亚辉，2010：81）。

如果我们重新思考前述隐逸的那条道路，可将其理解成为皇帝尊崇的隐士本身也要依靠这一上下游动的结构才可成立。费孝通最终没有将隐视为理想的出路，在于他的内心总是热切希望知识分子能有所作为。如费孝通所说，他之所以对士大夫的政治意识感兴趣，是因为他想探讨历史上中国为何没有产生民主政府（费孝通，1999/1948d：485）。<sup>①</sup>他并非要提倡重振绅权，而是要理解历史上留下的观念能否为我们今天所用，双轨体系或许可以对制约集权有所帮助。他进而提

<sup>①</sup> 对此，费孝通谈道：“自从大一统的集权政治确立之后的士大夫并没有握过政权。我所谓政权并不指做官，而是政策的决定权，也就是国家的主权……我问自己：为什么中国的历史里不曾发生中层阶级执政的政治结构？这个问题使我对士大夫阶层的政治意识发生兴趣。他们怎么不去和皇帝争取政权？中国怎么不发生有如英国大宪章一类的运动？这种经济上是地主，社会上绅士的阶层怎么会在政治上这样消极？这些问题显然可以从多方面去研究……任何一种社会结构必然包括一套意识，就是认为应当如此的态度。它支持着那种结构……我认为惟有明白这种意识的内容，我们才能在要求改革社会结构时，克服这种阻碍改革的力量。”（费孝通，1999/1948d：485）



出一个严峻的问题：一旦我们制度上失去建设双轨的可能，那么知识分子是否就应放弃这种追求？<sup>①</sup>这个时候的费孝通仍然对制度建设怀抱希望，但更为显然的是，他内心对道统的坚持始终都没有放弃过。

费孝通在 1948 年的研究转向带着极大的理论雄心，他几乎是要将经验研究、历史研究和文化精神的研究综合在一起，试图一跃而过吴文藻所划出的三个阶段研究面向。《生育制度》、《乡土中国》作为他同一时期的作品，集中凝练了他从观念上对历史的理解。这种尝试毕竟与客观历史研究相距甚远，显得过于简单。这一时期，他基本上将 ethnos 的历史过程理解成文化变迁的过程，基于综合派克和马林诺夫斯基而来的关于文化变迁研究的一整套设想，他更侧重于对立关系的寻找，以此来看作为文化单位的 ethnic unit 是如何在观念与社会的互动关系中发展的，但是对于观念本身的历史却没有进一步追问。在他看来，绅士身上集合了汉人的观念与社会关系之总和，其心史所寄便是道统；乡土伦理、礼治社会、乃至双轨体系等等不过是这一心史的具体表达。

但这一心史并不是中国文明史的全部心态。1943 年费孝通和师友潘光旦等人登鸡足山朝圣之时发现，这座佛教圣地同时汇集了来自四方、夷汉不分的朝圣者，宗教的神圣感造下了这样和谐的因缘际会（费孝通，1999/1943：68-69）。他对宗教一直没有太多关注，然而这种神圣感使他顿觉心虚，自责对宗教的无知（费孝通，1999/1943：69）。他想寻找这种神圣感的来源，于是向人寻——香客虔诚却盲目，庙里的和尚早已深深沾染了世俗气，空余一篇“沙门不敬王者论”，再也没有有德高僧；向物寻——长命鸡原本便是文化驯养的产物，即使返回自然也活不下去；向山寻——山不在高，因迦叶袈裟的神话而显赫有名，但是神话中对永恒的追求便是孤独和死亡；向社会之外寻——世外桃源也一样苦于苛捐杂税。一时之间，他竟找不到这种宗教精神的寄托，或者说他觉得这种精神的前景相当悲观。姑且不论费孝通是否误解了佛教，鸡足山一行至少表明在对礼仪社会的思考之外他还曾试

---

<sup>①</sup> 费孝通认为，与双轨体系最合宜的是英美的代议制，针对梁漱溟的质疑，他回答道：“如果对英美代议制怀疑，不论它值得不值得学，或是有没有能力去学，怎样防止权力的滥用，还是个急切得加以回答的问题。这问题并不是对任何人或任何党而发的，今后无论哪一党所组成的政府必然得做比以往的政府更多的事，传统的无为主义已经失其意义，而在我们的文化遗产中所有防止权力滥用的机构又是十分脆弱。我们是否将坐视双轨体系的被破坏……如果我们果真没有能力学习英美代议制，我们有什么代替品呢？以往我们没有学像英美代议制是‘不为’呢？还是‘不能’？我很愿意梁先生能在这些问题上给我们一些指教”（费孝通，1999/1948c：351-352）。

图理解宗教的地位。随着 1950 年代的到来，他再度置身于少数民族之中，面对各种以宗教信仰为文化特点的边疆社会，他对 ethnos 的理解也逐渐开始容纳客观历史的丰富性。

### 三、文明的历史进程与心态： 从 ethnos 到“中华民族多元一体格局”

1933-1935 年，费孝通在史禄国那里只修完了第一期的人体测量学内容，课程便中断了。两年里，史禄国总让费孝通做生物解剖和人体测量，却从没有在课堂上做过一次系统讲解，费孝通除了打算盘和拉皮尺之外，其实更感兴趣的是史禄国当时正在思考的通古斯人的 psycho-mental complex 问题（费孝通后来译为“心态”）<sup>①</sup>——这是史禄国的 ethnos 理论后期的主要关注点。<sup>②</sup>

费孝通在《花篮瑶社会组织》一书中已经尝试用 ethnos 来解释大瑶山地区不同民族团体之间的历史关系，并把民族团体意识之形成放在其中进行考察（费孝通，1999/1936：422-497）。他认为，ethnos 是由离心动向与向心动向两种合力推动的变迁过程，“因族团间的关系不易达到一个平衡状态，固定的族团单位很少成立，我们所能观察的只是在族团关系网中，族团单位分合的历程而已”（费孝通，1999/1936：468-469）。花篮瑶、坳瑶、茶山瑶、滴水花篮瑶、板瑶和山子瑶都自称瑶人，其实来源并不相同，可是在和汉人对抗中，这些族团间发生了一种向心动向，这种动向推行到极致便可能形成一个取消各自单独

<sup>①</sup> 根据费孝通的解释，“Psycho 原是拉丁文 Psukhe 演化而来的，本意是呼吸、生命和灵魂的意思，但英语用此为字根，造出一系列的词如 psychic, psychology 等，意义也扩大到了整个人的心理活动。晚近称 Psychology 的心理学又日益偏重体质成分，成为研究神经系统活动的学科。史氏总觉得它范围太狭，包括不了思想、意识，于是联上 mind 这个字，创造出 Psycho-mental 一词，用来指群体所表现的生理、心理、意识和精神境界的现象，又认为这个现象是一种复杂而融洽的整体，所以加上他喜欢用的 complex 一字，构成了人类学研究最上层的对象。这个词要简单地加以翻译实在太困难了。我近来把这一层次的社会文化现象简称作心态，也是个模糊的概括”（费孝通，2001/1994：82）。

<sup>②</sup> 费孝通此前在燕京大学念书时已经对社会心理学萌生兴趣并写过“派克及季亭史两家社会学学说几个根本的分歧点”，投入史禄国门下以后又连续写作这方面的文章，如“论内省与意识——心理学方法的分析”、“霍布浩士社会发展论概论”等。前者涉及 20 世纪初期柏格森（Henri Bergson）的直觉主义心理学、詹姆士（William James）实用主义心理学等。后者则将英国社会学家、哲学家霍布浩士（Leonard Trelawney Hobhouse，又译霍布豪斯）与斯宾塞的社会学理论进行比较，推崇霍布浩士以心理学为基础的社会改良主义。不过这些讨论都比较简略。上述文章均见《费孝通文集》第 1 卷。

的族名，实行内部通婚的“瑶族”（费孝通，1999/1936：469-476）。费孝通还借助派克的人文区位学观点来解释 *ethnos*。在派克那里，社会变迁实质是指抽象的社会关系变化，其根本的规律即竞争、冲突、调协与同化，这四个连续的社会历程即社会化。在这个过程当中，自然社区逐渐生成最密切的道德关系，最后成为真正意义上的社会（林耀华，2002/1933：84-97）。上述瑶汉关系、不同瑶人族团之间的关系变化也包括竞争、冲突、调适、同化一系列过程。可见，费孝通侧重从抽象的社会历程来谈 *ethnos*，以此来排列具体的历史材料，对于历史本身并不做细部的考证。他所说的“固定的族团很少成立”，意指在历史变迁中固定不变的民族实体几乎不存在，*ethnic unit* 实际应作为科学观察的分类范畴来看待，因此他所论及的汉人、花篮瑶、坳瑶、茶山瑶、滴水花篮瑶、板瑶和山子瑶等都是在描述一个文化变迁过程中所使用的分类。

在这个研究中，费孝通对 *psycho-mental complex* 的理解指的是离心动向和向心动向的合力，简言之，即某一文化群体心理的认同感。但是，当他后来越发注意多民族互动交织的历史时，离心动向和向心动向就越难以指示历史发展的轨迹，因为这两个简化的概念范围之大，无疑包含了极其多的具体方向上的力，几乎不可能一一求和。他开始借助区域和民族史的研究，在民族地区寻找各种关系的综合体。在汉人地区，“双轨”体系表现为“皇权与绅权”，由绅士作为联结的纽带，而在少数民族地区情况则稍为复杂，其政治结构似乎牵涉到三种力量：皇权、土司或头人、巫师。

1950-1957 年间，费孝通先后访问过贵州少数民族地区和内蒙古呼伦贝尔草原，西南与北方两个区域的民族历史特点给他留下了深刻的印象。在西南地区，他关注的是历史上封建王朝与少数民族的政教关系，一是长期存在军事征伐，二是以土司制度为基础进行间接统治。这些民族和汉人一起形成了一个“一点四方”的格局：汉人居住在市镇上，四周环绕着苗、彝、仲（即后来识别的布依族）等主要民族，也即俗话说的“苗家住山头，仲家住水头，客家（汉人）住街头”（费孝通，1999/1951：265、271）。这个格局本身即是帝国体系的缩影。土司制度本质上也是一种封建，它的合法性来自皇权。费孝通认为土司制度给少数民族政治、文化自由留下了一定的空间，而从明末逐渐开始的“改土归流”是“从承认民族区别而变为否定民族区别，也就是消灭少数民族，进行同化政策的开始”（费孝通，1999/1951：288）。土司

制度的废止，进一步破坏了彝族原来比较完整的政治组织，使中央王朝在名义上建立了直接统治；以贵州彝族为例，明末彝族三大土司之一的永宁土司奢氏因叛乱被杀，其官职被废除之后，其治下的这支彝人便溃散，叙永一带的土地即被放弃，奢氏后裔亦改姓徙居他处（费孝通，1999/1951：288）。

费孝通实际指出了土司或头人往往等同于其社会本身。但是，土司或头人毕竟不同于汉人绅士，作为某一民族的王，他们坐拥一方，总掌管军政大权，拥有对其治下生杀予夺的权力（费孝通，1999/1951：289）。他们虽处在皇权的笼罩下，但其权力的性质却接近皇权。费孝通发现，在实行土司制度的地方同样存在着政教分离，土司掌握了世俗的权力，而长老或巫师掌握了宗教的权力（费孝通，1999/1951：306）。在世俗中，一族的领袖即头人或族长地位最高，其下往往有一整套掌管宗教的体系，包含行使不同职能的巫师，而在仪式中，则是由地位最高的巫（费孝通称之为“教主”）担任仪式主持者（费孝通，1999/1951：303）。费孝通特别关注西南民族中广泛分布的铜鼓，指出这种乐器原本是古代西南民族祭祀的神器，是宗族的象征，头人权力的支持来自藉由这些神器所表达的宗教信仰；汉族征服了这些民族就要强迫其交出铜鼓，以示屈服；而不愿投降的民族则将铜鼓埋在地下，走上不断流浪逃亡的旅途（费孝通，1999/1951：306-307）。与神鼓同样具有神圣性的是口述的家谱；有形的鼓由族长保存，无形的家谱则由大巫师背诵，人死的时候，要请大巫师举行仪式，把死者的灵魂导入神鼓（费孝通，1999/1951：302-303）。据此费孝通认为，“神鼓是祖先的祠堂，也是祖先崇拜的象征。教主能背诵族里的家谱，肯定每一个人在血缘组织中的身份。人死了，他的名字记入这个口头传记的家谱里”（费孝通，1999/1951：303）。

从费孝通的精彩论述中，我们可以得到不少启发。在我理解，他的叙述隐含了重要的理论内涵，也即生与死的世界如何沟通的问题构成了当地的王与巫之间关系的一个重要基础，王执掌着现实世界，巫则是来往于生死之间的媒介。与神鼓一样，无形的家谱描绘的是彼岸世界的地图，所不同的是，作为神器的鼓具体呈现了彼岸世界在现实世界中的存在，它使已逝者回到生者中间生活，这种生命的力量是生生不息的。征服这些民族就要迫使他们交出神器，这表明，历史上中央王朝清楚地知道，铜鼓是这些民族文化精神的凝结之物，对它的占有或包容意味着在这一民族的精神上永久地投射了帝国文明的烙印。

而在这里，负责天人沟通的巫就是当地社会的“知识分子”。和绅士在双轨体系中的上下游动一样，他们在当地政治和宗教结构中也处于同样的地位——一方面他们没有掌管神鼓，在世俗中地位要低于头人，另一方面他们对神圣性的把握又超越了世俗权力，在仪式中成为神圣的化身。

不过值得注意的是，此时费孝通对 *ethnos* 的理解尚未意识到要将汉人社区研究和民族研究两股线索融合为一，因而也就不察他在这两股线索上对知识分子的分别探索竟可导出如此相似的推论。但是他已经意识到，民族地区不同于“乡土中国”的最大之处便在于它的宗教性，如同他在 1956 年曾谈到的那样，宗教意识与民族意识结合、宗教和政治的结合是民族宗教的主要特点（费孝通，2006/1956a: 256）。

尽管从最初的花篮瑶研究开始，费孝通就在一种夷汉关系的思路中书写，然而直到 1978 年，他才开始认真思考民族地区和“乡土中国”如何历史地结合为一个整体。这一年费孝通发表了“关于我国民族的识别问题”一文，提出后来“中华民族多元一体格局”的雏形（费孝通，2006/1978: 293）。他认为，根据斯大林“共同语言、共同地域、共同经济生活和表现于共同文化上的共同心理素质”的民族定义，进行民族识别时要特别谨慎，因为中国历史上多民族混融杂居的情况突出，语言、地域、经济生活大多数都与单一民族不相重合，只有共同心理是相对可靠的依据。所谓共同心理，指的是历史上形成的民族认同感，强调有别于其他民族的风俗习惯、生活方式特点，并赋予强烈的感情，把它升华为本民族的标志（费孝通，2006/1978: 303）。其实这说的就是 *ethnos* 中史禄国强调的 *psycho-mental complex*，也即费孝通后来谈的“心态”。

1988 年他在“中华民族多元一体格局”一文中进一步发挥上述观点，提出，在秦汉之际汉族形成的关键阶段，北方游牧区也出现了匈奴人统治下的统一局面，汉族实际是在两大区域——黄河长江的中下游平原地带与北方草原地带并立的历史过程中出现（费孝通，2004/1988: 128-129）。不过，双方的交流与融合却更为他所重视：“中原和北方两大区域的并峙，实际上并非对立，尽管历史里记载着连续不断的所谓劫掠和战争，这些固然是事实，但不见于记载的经济性相互依存的交流和交易却是更重要的一面”（费孝通，2004/1988: 130）。他认为，“汉”人从形成开始便不断吸收包括来自北方的其他非汉民族，反之亦如是，因此没有哪个民族在血统上、文化上不是混杂的（费孝

通，2004/1988：138）。

在这个“汉”与“非汉”混杂的过程中，他所谈的民族融合其实是文化上的混合与政治上的统治相区分的。实际上从公元317年晋室南迁开始，中原地区的政权在大多数历史时期不在汉室手中，中间的例外如北宋朝廷只存在了不到200年。无论是“五胡乱华”还是满清入主，费孝通强调的是文化上的“汉化”超越了政权的更替，更进一步说，皇帝是不是汉族人并不是问题的关键，重要的是它的皇权结构是立足于“汉”的。例如“后唐、后晋、后汉三朝都是沙陀人建立的，以中兴唐朝出名的庄宗本身就出自沙陀。所以有唐一代名义上是汉族统治，实际上是各族参与的政权。在从唐到宋500年的时间里，中原地区实际上是一个以汉族为核心的民族熔炉”（费孝通，2004/1988：132-136）。因此在这个意义上，他所说的“汉族”有双重含义，一重是现代法律意义上的实体的汉族，另一重则是承担历史变迁的文化心态——后者才是他全部叙述的基础。他讨论的汉之所以能够不断吸纳其他的民族文化，是由于这个文化心态能够容纳多种民族的政治和宗教宇宙观。

在他的多元一体格局中，民族融合并不是要在文化和意识上完全同化，而是在宗教和语言上都保留其特点（费孝通，2004/1988：135-136）。既然如此，这些多元的民族文化所形成的统一体便不是均质的，而是一个巨大的混合体。他拒绝用民族—国家的方式理解这个统一体的性质，认为我们应意识到今天的“中国”是对历史上中国作为一个文明体的观点之继承：“中国的新国家形成必然受到她历史上遗留下来的文化关系的影响。传统中国不是欧洲式的小公国，而是腹地广阔，中央与地方、城市与乡村、主体民族与少数民族之间关系比较复杂而多元的文明国家，这样的国家一般被历史学家称为‘empire’（帝国），她的新形态必然也与从欧洲的小公国转变而来的民族国家（nation-state）有着很大不同”（费孝通，2004【2000】：220-221）。他谈到自己用“中华民族多元一体格局”这个概念来解释中国民族研究当中的历史和文化特征，就是试图指出，在新的国家建设中，我们必须注意到民族与民族之间、文化与文化之间的那种“和而不同”的关系，这是中国与欧洲式的民族国家最大的区别，也是世界上成功的文明体系的主要特征（费孝通，2004/2000：221）。这些“和而不同”的关系指的是心态或观念意义上的相互认知和理解。

费孝通反思自己过去对ethnos的理解只顾及到宏观层次的历史变迁，并没有具体理解在民族分分合合的历史过程中，各个民族单位是

怎样分、怎样合和为什么分、为什么合的道理（费孝通，2004/1996：166）。他觉得自己忽视了两个方面：一个方面是在民族单位中起作用的凝聚力和离心力的概念，另一个方面是民族单位本身的变化（费孝通，2004/1996：166）。也就是说，一方面关联着民族心态问题，另一方面关联着更微观具体的历史研究。他认为，多元一体格局理论上值得进一步论证的是民族共同体的主要特征——民族认同意识，进而引申出民族认同意识的多层次性问题（费孝通，2004/1996：165）。简言之，通过对 *ethnos* 的再思考，费孝通提出了理解中国这一文明体的两个重要维度：一个是民族关系史，另一个是与之结合和对话的民族心态史。前者是一个复杂多元的“上下内外”关系体，包含着中央与地方、主体民族与少数民族的等级关系，也包括族群之间的横向联系（参见王铭铭，2009：1-33）；后者不仅是心理认同，更包含了民族的情感与道德。

归根结底，多元一体格局所描述的文明史进程，其实质是汉人的心态与少数民族的心态在历史中展开对话——这是费孝通对史禄国 *ethnos* 理论精粹的继承。但是，*ethnos* 强调不同文化单位之间的张力和冲突，强调永远持续的动态过程，并不重视融合“一体”的问题。费孝通曾试图从认同的多层次对此进行补充，认为在最高的层面上，汉与非汉民族有着对汉文化这一核心的共同信仰；游牧文化区最终会落入农业文化区里，被融化成其中的一部分（费孝通，2004/1988：148-149）。1996年，他又对这一论点做了调整，认为高层次的认同并不一定取代或排斥低层次的认同，不同层次可以并存不悖，又回到对多元的强调（费孝通 2004/1996：163）。这中间的摇摆表明，费孝通最后没有继续把“一体”的问题进行实质化的论述，而将重点放在对多元的探讨上，以期取得对“一体”问题的突破。<sup>①</sup>

在费孝通内心还有知识分子这一个重要问题萦怀不去，而这个问题原本在史禄国的 *ethnos* 中并不受到特别重视——他所说的 *ethnos* 是一个远超出人类心智阶段的自启动系统（费孝通，2001/1994：84-85）。但是从 90 年代后期开始，费孝通不断回溯自己早年的研究起点，从中逐渐体会到知识分子或许可以成为解开 *ethnos* 那种强对立关系的钥

<sup>①</sup> 费孝通认为，在汉族形成的时候，多元一体也就形成了，因为汉族既是核心又是多元中的一元；而且高层次的认同可以和低层次的认同并行不悖，“甚至在不同层次的认同基础上可以各自发展原有的特点，形成多语言、多文化的整体，所以高层次的民族是一个多元复合体，其间存在着相对立的内部矛盾，是差异的一致，通过消长变化以适应于多变不息的内外条件”（费孝通 2004/1996：163）。

匙。

#### 四、结 语

过去我们更多地从马林诺夫斯基的功能主义来看费孝通，其实正如费孝通晚年所表白的，他也曾受史禄国很深的影响（费孝通，2001/1994:69-91）。追溯这一学术脉络，可以促进我们对民族地区的进一步理解，对民族研究与他的知识分子研究之间的关系有更为清晰的认识，而这方面过去没有引起足够重视。史禄国给费孝通留下的两份遗产——“心态”与 *ethnos*，成为他晚年思考文化自觉问题的重要对话对象之一。“文化自觉”用费孝通自己的话来说，就是指“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，所具有的特色和它发展的趋向，不带任何‘文化回归’的意思，不是要‘复旧’，同时也不主张‘全盘西化’或‘全盘他化’”（费孝通，2004/1997: 188）。而能对自己的文化传统有所把握和担当者，也即费孝通所认为的知识分子。

根据费孝通的理解，史禄国对心态的研究源自他对通古斯人社会中特别发达的萨满教（*Shamanism*）的研究。萨满被通古斯人认为是充当人神媒介的巫师，史禄国没有把它看做迷信或原始宗教，而是把它作为一种在社会生活里积累形成的生理、心理的文化现象来研究（费孝通，2001/1994: 82-83）。“他的理论上的贡献也许就在把生物现象接上社会和文化现象，突破人类的精神领域，再从宗教信仰进入现在所谓意识形态和精神境界……正因为他把人类作为自然界演化过程中出现的一个阶段，我时常感觉到他的眼光是一直看到后人类的时期。宇宙的发展不会停止在出现了人类的阶段上。我们如果把人类视作宇宙发展的最高阶段，或是最后阶段，那么等于说宇宙业已发展到了尽头。这似乎是一种人的自大狂”（费孝通，2001/1994: 85）。

费孝通在这里指出了史禄国对他的两个启发，一是史禄国的理论蕴含着一种去人类中心主义的人类学思考，二是史禄国对通古斯人萨满教的研究使他注意到人神沟通在民族心态形成中的特殊地位；这两者关系紧密。

史禄国的 *ethnos* 理论综合了民族志、语言学、体质人类学和考古学四大方面（史禄国，1984/1928: 3），他也曾计划从这四个方面培养



费孝通。费孝通虽然未能从史禄国处学到语言学和考古学，但他却始终关注这两方面的研究。早在 50 年代他即提出要在民族地区开展考古学研究和建设博物馆（费孝通，2006/1956b，2006/1957）。2001 年，费孝通建议召开了“中国古代玉器与传统文化”会议，集合了一批考古学家围绕红山考古的玉器发现与中国文明的问题进行讨论。他认为，通过对玉的内涵意义的挖掘，从物质切入到精神，进入价值层面的探讨，可以找到从石器到玉器这一历史进程与士大夫阶层的出现之间的复杂关系，而这正是中国文明不同于西方的重要特点之一（费孝通，2001a: 362）。

同年费孝通在“再谈古代玉器和传统文化”一文中再度提到史禄国萨满研究的重要性。当他看到考古学家对内蒙古红山墓葬玉器的研究之时，便敏锐地将其与史禄国的萨满研究联系在一起。“红山文化社会中有两批人：一批是有玉器随葬的人，另一批是没有玉器随葬的人。有玉器随葬的人很可能是代表神（God）的萨满（shaman），是上天的代言人，是通天的，他有象征其身份的特别表象（或称符号 symbol），这种表象便是玉器……我的老师史禄国认为，通古斯人起源在黄河流域，北方有些部族中就有萨满，他们就是一种能通灵的人”（费孝通，2001b: 367）。

不过，费孝通对玉的理解没有止于此，他沿着史禄国的观点继续讨论萨满之后的知识分子出现的问题。他似乎不太肯定许倬云的观点，后者断定“以汉族为中心的中华民族文化中，没有发展出萨满文化来”，而更倾向于郭大顺的观点，即中国文明走过一个从“惟玉通神”发展到“以玉比德”的阶段（费孝通，2001b: 367-368）。他认为，这个人文化的转折阶段大约从西周开始，到春秋孔子定儒家之后，“以玉比德”的概念也形成了（费孝通，2001b: 368）。“玉器的内涵从通神到通人，即从表示人与天的关系发展到表示人与人的‘礼’和‘德’的关系。这是一个很大的变化……礼是将人与人的关系神圣化（sacred）……礼最要紧的是管人与人之间的大事……德是用自己的力量来约束自己，是一种内化的自觉行为”（费孝通，2001b: 368）。那么，与之相关的古代社会分化便产生了重要的标准，就是产生了君子。君子与沟通天地的萨满不同，萨满是得天之灵的巫师，而君子则是通晓礼法的“士”。在从礼到德的过渡时期，文字的应用和“士”的出现有密切关系（费孝通，2001b: 369）。伴随着这一过程，玉器自身的品格也出现过三个阶段的变化：“第一阶段是玉器的初期阶段，它主要是作为萨满同天沟

通的法器而存在；第二个阶段是在文明社会中作为表现礼的等级制度的佩饰而出现；第三个阶段是把玉器作为人们道德品行的象征”（费孝通，2001b：369）。他建议，社会学宜借鉴考古学的成果，考察玉器缘何能成为萨满通灵的象征，后来又缘何能成为人格和道德的象征，也即考察玉在文化史中的延续与断裂的问题。

首先，费孝通指出上古史中曾发生过文明的断裂，这个断裂使中国古代社会从宗教社会转变成礼仪社会，使知识分子从巫师转变成士大夫。在这个转变中，士大夫再不能像萨满那样飞升或降神，不像他们那样自身即可以成为神。其次，对文字的掌握成为士大夫沟通神圣性的另一种方式。<sup>①</sup>但是，即使在文字出现以后，士大夫也没有抛弃玉，而是保留了对它的热爱。其三，玉所经历的历史也是知识分子心灵史，它自身的延续与断裂就是知识分子心史的延续与断裂。费孝通虽然强调断裂性，但他无法否认士大夫也曾经是巫师。他在民族地区看到过的铜鼓和巫师表明，这个文明依旧容纳着变革前的记忆。

由此我认为，费孝通实际发展了史禄国的理论：在 *ethnos* 的过程中，作为文化单位的民族不断消亡，同时又为新的民族所替代，历史其实是由许多断裂的片段组成，彼此对立冲突，而在这里巫师与绅士之间却难以截然断开。正如有的学者已经指出的那样，知识分子所倚赖的文字本身亦带有巫术的魅惑力，反之亦然；文字作为一种巫术和科学混合的造物，正可比鉴知识分子与巫师的混融（王铭铭，2010）。此外，费孝通则进一步表明，知识分子作为“文字造下的阶级”，其神圣性的来源并不单纯依靠文字，他们的道德仍旧需要有美玉象征，简言之，从萨满的通天之器到士大夫的随身佩饰，玉所承载的神圣性具有难以割断的历史连续性。正是在这个意义上，费孝通发展了他早年对知识分子的理解。在写作《皇权与绅权》之时，他的重点在于殷周制度变革之后，周代所确立的人文化的道德体系；但是他在民族地区所见的宗教问题使他注意到，只关注礼仪道德是无法充分解释“多元一体”格局的，因此在对玉的研究中，他又回到殷商的宗教文化研究中寻

<sup>①</sup> 关于这一点，费孝通曾经在“论‘知识阶级’”一文中谈到，文字是庙堂性的，官家的；知识分子是文字造下的阶级（费孝通，1999/1948a：479-480）。在更早的《江村经济》中，费孝通谈到家乡一带敬神的禁忌中有一项与尊敬知识相联，任何字纸都要送到庙宇里专门用来焚化纸帛的炉中焚化，不能随便丢弃或在厨房烧毁（费孝通，2001/1939：97）。王铭铭在“君子比德于玉”一文中亦关注费孝通对知识分子与文字关系的强调，不过在对玉的三个阶段演变过程的讨论中，费孝通对于第一个阶段玉何以成为萨满的通天神器也同样重视，认为这是红山文化的考古学重大发现（王铭铭，2006：69-85）。

找两者的历史关联。从巫师到绅士的这个过渡，在他看来并不能简单视同为进化，因为他看到两者的共时性存在，以及其共同的神圣性来源。这意味着，汉人的绅士和少数民族的巫师之间存在的历史纽带成为我们理解少数民族的基础——这也即知识分子的心史所系。至此，费孝通终于将早年沿着 *ethnos* 铺开的两条线索重新融会贯通。

2003年，在生命的最后一年，费孝通提出社会科学研究应关注将心比心地去理解他者，认为“人类的各种文化中，都可能隐含着很多永恒的、辉煌的、空前绝后的智慧，我们要学会欣赏它们、理解它们、吸收它们，这也是我所说的‘美人之美、美美与共’的本意之一”（费孝通，2004/2003：165-169）。知识分子的自觉其实是指，我们对他的智慧体悟要远重于知识和技术的堆积。

#### 参考文献：

- 阿古什，2006/1981，《费孝通传》，董天民译，郑州：河南人民出版社。
- 费孝通，1998/1947，《乡土中国 生育制度》，北京：北京大学出版社。
- ，1999/1933，《社会变迁研究中都市和乡村》，见《费孝通文集》第1卷，北京：群言出版社。
- ，1999/1934，《复兴丝业的先声》，见《费孝通文集》第1卷，北京：群言出版社。
- ，1999/1936，《花篮瑶社会组织》，见《费孝通文集》第1卷，北京：群言出版社。
- ，1999/1937a，《书评一、读曼海姆思想社会学》，见《费孝通文集》第1卷，北京：群言出版社。
- ，1999/1937b，《论马氏文化论》，见《费孝通文集》第1卷，北京：群言出版社。
- ，1999/1937c，《再论社会变迁》，见《费孝通文集》第1卷，北京：群言出版社。
- ，1999/1943，《鸡足朝山记》，见《费孝通文集》第3卷，北京：群言出版社。
- ，1999/1945，《〈云南三村〉英文版的“导言”与“结论”》，见《费孝通文集》第2卷，北京：群言出版社。
- ，1999/1946a，《内地的农村——纪念这七年艰苦的内地生活》，见《费孝通文集》第2卷，北京：群言出版社。
- ，1999/1946b，《论武器》，见《费孝通文集》第4卷，北京：群言出版社。
- ，1999/1948a，《论知识阶级》，见《费孝通文集》第5卷，北京：群言出版社。
- ，1999/1948b，《论绅士》，见《费孝通文集》第5卷，北京：群言出版社。
- ，1999/1948c，《乡土重建》，见《费孝通文集》第4卷，北京：群言出版社。
- ，1999/1948d，《论师儒》，见《费孝通文集》第5卷，北京：群言出版社。
- ，1999/1951，《兄弟民族在贵州》，见《费孝通文集》第6卷，北京：群言出版社。
- ，1999/1962，《留英记》，见《费孝通文集》第7卷，北京：群言出版社。
- ，1999/1984，《两篇文章》，见《费孝通文集》第9卷，北京：群言出版社。
- ，1999/1988：《论梁漱溟先生的文化观》，见《费孝通文集》第11卷，北京：群言出版社。

- , 1999/1992,《孔林片思》,见《费孝通文集》第12卷,北京:群言出版社。
- , 2001a,《中国古代玉器和传统文化》,见《费孝通文集》第15卷,北京:群言出版社。
- , 2001b,《再谈中国古代玉器和传统文化》,见《费孝通文集》第15卷,北京:群言出版社。
- , 2001/1939,《江村经济——中国农民的生活》,戴可景译,北京:商务印书馆。
- , 2001【1994】,《人不知而不愠——缅怀史禄国老师》,见《师承·补课·治学》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- , 2002/1933,《派克及季亭史二家社会学学说几个根本的分歧点》,见北京大学社会学人类学研究所编《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》,北京:北京大学出版社。
- , 2004/1988,《中华民族多元一体格局》,见《论人类学与文化自觉》,北京:华夏出版社。
- , 2004/1995,《从马林诺夫斯基老师学习文化论的体会》,见《论人类学与文化自觉》,北京:华夏出版社。
- , 2004/1996,《简述我的民族研究经历和思考》,见《论人类学与文化自觉》,北京:华夏出版社。
- , 2004/1997,《反思·对话·文化自觉》,见《论人类学与文化自觉》,北京:华夏出版社。
- , 2004/2000,《新世纪·新问题·新挑战》,见《论人类学与文化自觉》,北京:华夏出版社。
- , 2004/2003,《试谈扩展社会学的传统界限》,见《费孝通文集》第16卷,北京:群言出版社。
- , 2006/1956a,《中国民族学当前的任务》,见《费孝通民族研究文集新编》(上卷),北京:中央民族大学出版社。
- , 2006/1956b,《开展少数民族地区和与少数民族历史有关的地区的考古工作》,见《费孝通民族研究文集新编》(上卷),北京:中央民族大学出版社。
- , 2006/1957,《大理历史文物的初步察访》,见《费孝通民族研究文集新编》(上卷),北京:中央民族大学出版社。
- , 2006/1978,《关于我国的民族识别问题》,见《费孝通民族研究文集新编》(上卷),北京:中央民族大学出版社。
- 甘阳, 1994,《<江村经济>再认识》,《读书》第10期。
- 金光亿, 2007,《江村研究的现代意义》,李友梅主编《江村调查与新农村建设研究》,上海:上海大学出版社。
- 林祥主编, 2003,《费孝通先生大事年表》,见林祥主编《世纪老人的话——费孝通卷》,沈阳:辽宁教育出版社。
- 林耀华, 2002/1933,《社会历程之分析》,见北京大学社会学人类学研究所编《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》,北京:北京大学出版社。
- 林耀华、陈永龄、王庆仁, 1990,《吴文藻传略》,见《吴文藻人类学社会学文集》,北京:民族出版社。

- 邱泽奇, 2004, 《费孝通与江村》, 北京: 北京大学出版社。
- 塞利格曼, 2006/1998, 《学报版导言——托尼的世界及其学术成就》, 见托尼《宗教与资本主义的兴起》, 赵月瑟、夏镇平译, 上海: 上海译文出版社。
- 沈关宝, 2007, 《从学以致用、文野之别到文化自觉——费孝通老师的文化功能论》, 见李友梅主编《江村调查与新农村建设研究》, 上海: 上海大学出版社。
- 史禄国, 1984/1928, 《北方通古斯的社会组织》, 吴有刚、赵复兴、孟克译, 呼和浩特: 内蒙古人民出版社。
- 托尼, 2006/1998, 《宗教与资本主义的兴起》, 赵月瑟、夏镇平译, 上海: 上海译文出版社。
- 王铭铭, 2003, 《乡村研究与文明史的梦想》, 见《走在乡土上——历史人类学札记》, 北京: 中国人民大学出版社。
- , 2006, 《心与物游》, 桂林: 广西师范大学出版社。
- , 2009, 《中间圈: “藏彝走廊”与人类学的再构思》, 北京: 社会科学文献出版社。
- , 2010, 《文字的魔力: 关于书写的人类学》, 《社会学研究》第2期。
- 吴文藻, 1990/1932, 《文化人类学》, 见《吴文藻人类学社会学研究文集》, 北京: 民族出版社。
- , 1990/1934, 《德国的系统社会学派》, 见《吴文藻人类学社会学文集》, 北京: 民族出版社。
- , 1990/1935, 《功能学派社会人类学的由来与现状》, 见《吴文藻人类学社会学文集》, 北京: 民族出版社。
- , 1990/1938, 《论文化表格》, 见《吴文藻人类学社会学文集》, 北京: 民族出版社。
- , 1999/1936, 《〈花篮瑶社会组织〉导言》, 见《费孝通文集》第1卷, 北京: 群言出版社。
- , 2002/1934, 《导言》, 见北京大学社会学人类学研究所编《社区与功能——派克、布朗社会学文集及学记》, 北京: 北京大学出版社。
- 姚纯安, 2006, 《社会学在近代中国的进程(1895—1919)》, 北京: 生活·读书·新知三联书店。
- 张冠生, 2000, 《费孝通传》, 北京: 群言出版社。
- 张亚辉, 2010, 《萨满式文明——从巫的延续看“多元一体格局”》, 载王铭铭主编《中国人类学评论》第17辑, 北京: 世界图书出版公司。

作者单位: 中国社会科学院社会学所博士后流动站  
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](http://www.sociology.cass.cn)