

从学以致用、文野之别到文化自觉

社会
2006 · 2
Society
第 26 卷

费孝通老师的文化功能论

沈关宝

摘 要:著名社会学家、人类学家费孝通先生在社会学中国化的过程中,对社会人类学的理论和方法发展作出了巨大贡献,具体表现为:1、学以致用的价值取向;2、对马林诺斯基功能理论偏颇的修正;3、提出“心态”概念和“文化自觉性”观点;4、应用类型比较的田野研究方法。

关键词:文化功能 文化自觉 文野之别

对于社会人类学家而言,人们最易觉察的是他们在研究对象中穿梭,进行田野调查,他们的研究成果给人印象最深的往往是那些栩栩如生的社会事实。然而圈内人士谁都明白,田野调查虽不需如计量社会学研究那样要事先提出理论假设,但实地研究的全过程却一刻也离不了理论工具的导引,这种导引被形象地喻为田野作业的“脚手架”。有了“脚手架”,登高而望远,通过对所见事实的穿凿、顿悟,将原先的理论推进一步,形成新的“脚手架”。正是从这一意义上说,社会人类学的田野研究是新理论拓荒的必要步骤。

2005年,以94岁高龄谢世的费孝通先生无疑是理论拓荒者队伍中令人瞩目的一员。但汗颜的是在费老师生前,我始终未能真正领悟他的“脚手架”及其拓荒的理论成就。我一直有这样的期盼,不知哪一天,费老师又把我叫进他的书房,亲自为我指点迷津。直到明明白白地知道这样的日子不会再来的时候,才怀着沉重的心情,将沉甸甸的《费孝通文集》搬下书架,认真研读。本文就是数月的读书心得和体会,以此告慰费老师的在天之灵。

一、学以致用、志在富民的价值取向

读着费老师的书,时时有豁然开朗之感。可我仍然不敢说对他的学术思想已经了然。这种情况的发生固然可以归于自己的愚钝,但同时也与费老师学以致用用的学术研究理念有关。

学以致用是中国学士的老传统,到了中国盛极而衰、积贫积弱而备受列强欺凌的时期,学以致用与民族振兴相连结,老传统得以强化。费老师就出生、成长于这一时期,因此学以致用便毋庸置疑地成为他治学的终极目标和研究的前提预设。

费老师在 1928 年考入东吴大学医预科,最初的想法是当一名医生,替人治病。可是两年以后,他的思想发生了变化,“那是受当时革命思想的影响,我决定不再继续学医,而去学社会科学。我当时想学好医也只能治一人之病,学好社会科学才能治万人之病。于是……转学到燕京大学,进了社会学系。”(费孝通,[1981-1983]1999:309)

在随后的三年里,燕京社会学系的学习并不如费老师之愿,因为“很少讲到中国社会”(同上)的课堂教学与他自己提出的学习要求相去甚远。在时隔 60 年之后,费老师在他《个人·群体·社会》一文中说到他早年的要求是“了解中国人是怎样生活的,了解的目的是在改善中国人的生活”(费孝通,[1993]1999:469)。这一不合导致他在 1933 年考进清华大学,师从俄籍教授史禄国学习人类学。从此,费老师展开了他研究中国社会文化的长卷。

在《乡土重建》一书里,费老师依据他在江村和禄村的调查,提出了“工业下乡”的主张(费孝通,[1948]1999:380-402);在上世纪 50 年代的民族研究中,费老师提出在民族的区域自治过程中,必须提供发展生产力的保障和特别保护民族文化的观点(费孝通,[1954]1999:398-416);在 80、90 年代的小城镇研究中,费老师除了再次强调以农工相辅的方式解决乡村剩余劳动力的出路问题,还形象地将小城镇建设比喻为“人口蓄水池”,指出了一条切合实际的中国人口城市化发展道路(费孝通,[1983][1984]1999:192-387)。这里不需要列举更多,费老师的一生诚如他自己所言,是一介书生逢盛世,实践他学以致用、志在富民的理想。

学以致用、志在富民的治学道路一方面使费老师及其从事的社会

人类学学科得到了社会广泛的认识甚至认同；另一方面也使他的学术观点被误解甚至遭曲解。在我当费老师的及门弟子时，曾听到一些朋友评论我的导师只是一位应用人类学家，在理论上没有什么惊人之处一类的话。对此，当时的我无意去争辩，但心中多少憋了一口气，在下文我打算作一点迟到的答复。当然我猜想我这样做是会让在天国的费老师摇头笑我小家子气的，因为费老师在《我看人看我》一文中表达了他一贯的态度，“必须尊重每一个认真研究过我的学者对我评论的权利”（费孝通，[1982]1999:515），一种文章千古事，任凭后人评说的虚怀若谷的态度。

至于严重的曲解则来自于费老师在伦敦经济学院学习时的同学利奇（Edmund Leach）教授，并引发了一场有关社会科学性质和方法的讨论。

利奇教授和费老师不仅同为马林诺斯基的学生，而且又都在各自的国度里为同一门学科的发展作出了杰出贡献。然而，在社会人类学的学科性质、价值取向以及方法论等诸多问题上，两位同窗的观点却发生了重大的分歧。

据费老师介绍，在上世纪 80 年代初出版的《社会人类学》一书里，利奇教授提到了包括费老师在内的早期中国人类学者的研究。在这位思想犀利的学者看来，除了费老师的《江村经济》可以作为例外，其余的大多数都是失败的例证。个中原因是因为“他们的眼光看来已被私人而不是公众的经验所产生的偏见所歪曲了”（费孝通，[1990]1999:41-50）。据此，他认为那种以自己所处的社会作为研究对象的实地研究是不可取的。由于我尚未读到这位师叔伯的书，故对他“所谓”的失败不敢妄议。但我在上世纪 90 年代初留英时，也听到过类似于此的说法。因此，如果我的理解不错的话，利奇教授的话里有三层意思：第一层是指社会人类学研究不应当有任何功利目的，而强调它的应用性有可能玷污这一学科的纯洁性。对此，他在书中说到：“社会人类学并不是一门自然科学意义上的科学，也不应当以此为目的。如果说它是什么，其实不过是艺术的一种形式”（同上）。第二层是指田野工作者在研究过程中应当摈弃任何成见甚至偏见，保持价值中立。第三层在上文中没有引出来，但问题却更尖锐，那就是社会人类学所做的微型研究，其结论是有局限性的，任何想通过微型研究达到认识全局的努力注定是

徒劳的。

不幸的是,在费老师读到《社会人类学》这本书时,利奇教授已经作古。但费老师可能出于对他这位师兄弟的看法实在不敢苟同,所以就有了如他自己所言的“自言自语式”的“缺席对话”。

在对话中,费老师似乎觉得利奇教授否定人类学是一门科学的话语背后有其衷曲,由此他联想到他们共同的老师马林诺斯基在《〈江村经济〉序言》里的一句话:“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”。进而费老师说:“在西方人类学门内至少有一些学者把它作为表演才华的戏台,或是更平易一些,是一种智力的操练或游戏,或竟是生活中的消遣。我本人对这些动机并无反感。在一个生活富裕,又是竞争激烈的社会里,当个人谋生之道和社会地位有了保证之后,以人类学来消磨时间或表现才能,确是不失为一种悠悠自得的人生。可惜的是,我自己明白,我没有条件这样来对待这门学科,事实上也走不上这条路子;即使走上了,也不会觉得愉快的。”(同上:43-44)

从这里可以看到,费老师认为社会人类学是一门科学其实是不容置疑的,关键的问题是各人的治学动机。马林诺斯基对西方工业文化的厌倦与无奈,试图借此躲进他自己营造的西洋式的桃花源是一种选择;像利奇教授那样,将这门学科作为智慧演绎的艺术,也是一种选择;至于费老师的选择动机,“我是出生于20世纪初期的中国人,正是生逢社会的剧变,国家危急之际。从我的这种价值判断出发,我之所以弃医学人类学……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,所以是有所为而为的。如果……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,[1997]1999:184-186)

尽管费老师坚持自己学以致用(有所为而为)的选择,也尊重与理解与他不同的选择。但从他的话里还是可以体味到他那意味深长的潜台词,那就是每个人的学术动机和选择都不纯粹是个人的旨趣使然,而更重要的是“他所属的文化和所属的时代”的产物。这就联系到了利奇教授的第二层责难,即关于价值中立问题的认识差异。

在费老师看来,他与利奇教授之间的意见相左不仅出于学术传统

的民族差异,而且可能也是对社会科学价值观中韦伯论点的不同认识所致。韦伯曾提出价值中立(*wertfreiheit*)的主张,以此规范社会科学研究,要求研究者在研究中不要带着个人和社会的价值判断去观察研究对象,保持社会事实的客观性。然而,费老师的一生却一直否认有一门韦伯所谓的与价值判定无涉的社会学存在的可能性(费孝通、李亦园, [1998b]1999:373-374)。

记得1981年我们几个初学者在费老师指导下编写《社会学概论》时,我曾向他请教过如何看待韦伯上述论点的问题。费老师为我举了《西游记》里天庭和众神压制孙猴子的故事为例,说到连已经没有了七情六欲的神仙在观察孙行者时都无法做到价值中立,更何谈社会中人!1985年我随费老师到温州调查,夜宿雁荡山,谈及学术研究与研究者的人生意义时,费老师认为如果学者的研究成果对他人、后世不发生文化价值影响的话,那么他的社会人生将是毫无意义的,至多只是作为生物性的个体,来这世上匆匆地走了一遭。至于价值影响的大小好坏,那是时势和个人的造化,而不是自己的企求所得,因此学者的眼睛一闭,也就任凭他人去评说,就像夜幕下的雁荡山峰一样。

由此我领悟到,费老师始终把自己的成名作《江村经济》称为“无心插柳”的意义在于,社会科学的研究既摆脱不了既有文化的浸染,研究成果也无法避免发生文化上的影响。换言之,文化之链是客观存在的社会事实,个人刻意追求未必求得,故意逃遁也未必能够挣脱。费老师还将这一学术价值传承的规律浓缩在他幼年一段经历的回顾中。他说:“就我个人而言,在写文章和拿出去发表时,我并没有想到这并不是个人的行为,而是会对别人发生一定作用的,所发生的是好作用还是坏作用,过去一直不曾感觉到是我自己的问题……童年时我看到过我祖母把每一张有字的纸都要拾起来,聚在炉子里焚烧,并教育我们说要‘敬惜字纸’。我长大了一些,还笑老祖母真是老迷信。我长到了老祖母的年纪时才明白‘敬惜字纸’的文化意义。纸上写了字,就成了一件能为众人带来祸福的东西,不应轻视……因此近来常想到祖母的遗教,觉得应当自己回头看看我过去的文章和著作。当然……已经行世的著作,火是烧不尽的。同时也明白我写下这么多字纸,并不仅仅是我个人的作品,而是反映了中国知识分子的心态。是非祸福自有历史去

公断……”(费孝通,[1997]1999:184-186)。

二、对马林诺斯基功能理论的修正

费老师学以致用价值取向既源于中国传统文化的潜移默化,又来自社会人类学中文化功能论的巨大影响,两者孰重孰轻,这里难以判断。但毫无疑问的是,费老师的理论旨趣不仅强化了他的价值信念,而且使他在所谓的不经意间就跨越了禁锢西方社会人类学近百年的“文野之别”,从而使中国的社会学和人类学从一起步就站在了这门学科的世界巅峰。

毫无疑问,费老师的理论跨越离不开前人的肩膀。就其文化观的思想渊源而言,有五位费老师的老师是必须提到的,那就是吴文藻、潘光旦、史禄国(Shirokogorov)、派克(R.Park)和他的博士导师马林诺斯基(Malinowski)。这里限于篇幅,略去这些思想大师们的理论体系,只是最简单地勾勒他们对费老师文化观形成的影响。吴文藻先生是倡导“社会学中国化”的第一人,他的这一主张自然与费老师以科学认识中国的社会文化而救亡图存的志向一拍即合。同时,他认为社会学的发展应当借鉴人类学的研究方向的观点,不仅使费老师认同当时普遍流行的实证主义,而且引领他踏进了人类学的大门。潘光旦先生的“中和位育”思想博大精深,其中对费老师一生发生重大影响的是他关于文化的两个层面的观点。对此,费老师曾这样说:“潘先生对我影响比较重要的思想是‘两个世界’,一是人同物的关系的世界,一是人同人的关系的世界。我在潘先生思想的基础上提出了‘人文世界’这个概念。”(费孝通,[1998a]1999:373-374)

费老师([1994a]1999:87)称自己是史禄国教授的“及门而未出师的徒弟”,原因一是史氏为费老师规定的学习计划因不可人为因素而中断,二是在从师的两年中,对他提出的 Ethnos 理论,即“深入到生理基础去阐明社会行为的心理机制”,虽然心仪,但当时觉得高深莫测,不能完全理解(费孝通,[1994a][1994b]1999:75-91;95-117)。但时隔 60 年之后,费老师才体会到“他在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。这样一以贯之地把人之所以为人,全部放进自然现象之中,作为理性思考的对象,建立一门名副其实的人类学。”(费孝

通,[1994a]1999:87)正因为有此体会,费老师认为史氏对他的学术影响更深刻,甚至超过马氏,费老师晚年提出的“心态”概念和“文化自觉”观点,都可追溯到史氏的教诲。派克教授曾是芝加哥学派的创始人,他在上世纪30年代初来华讲授的人文区位学理论与方法使费老师深受启迪。而且派克提出的要成为社会学家,首先要“弄脏”自己的手,即深入到社会生活中去;其次要会读书、写书的说法始终激励着费老师去付诸实践。

马林诺斯基教授对费老师的影响是全面的,是费老师实现超越的直接奠基人。在赴英拜马氏为师之前,费老师已经认识到“功能学派既以文化结构为研究对象,而且注重文化的整体性,所以不能离开了研究对象的所在地而推考的,于是注重实地工作。”(费孝通,[1993]1999:77)进了伦敦经济学院之后,费老师的认识又进了一步,他说:“马老师把文化密切地和人的生活挂上了钩。……他喜欢说文化是人用来满足生活需要的,所以说文化是有功能的。功能就是满足生活需要的能力。满足生活需要是文化所起的作用。人的生活需要首先是生物需要,所以……认定人基本上是个生物机体是马老师固定不移的立场,‘功能说’是他朴实的文化论的出发点……这是我接触马老师之后深刻的体会。”(费孝通,[1995]1999:412)

综观费老师一生的研究,可以看到他始终坚持实地调查,他所研究的对象一直是文化的结构分析,他所使用的工具也从未离开过功能理论。例如在《江村经济》里,他就应用了马氏关于文化变迁的“三项法”,简明地阐述了“任何变迁过程必定是一种综合体,那就是:他过去的经验、他对目前形势的了解以及他对未来结果的期望。”(费孝通,[1938-1941]1999:2)而且费老师还强调:“过去的经验并不总是过去实事的真实写照,因为过去的实事,经过记忆的选择已经起了变化。目前的形势也并不总是能得到准确的理解,因为它吸引注意力的程度常受到利害关系的影响。未来的结果不会总是像人们所期望的那样,因为它是希望和努力以外的其他许多力量的产物。”(同上)

由此可见,费老师确是马林诺斯基的传人,并通过他自身的努力使社会人类学和文化功能论达到一个新的境界,即社会人类学的中国化与费孝通的文化功能论。具体说来,费老师的新贡献主要有以下四个方面:1、跨越“文野之别”,开启了社会人类学研究的新纪元;2、探讨功

能分析的层次问题,弥补了马氏功能论的不足之处;3、提出“心态”概念和“文化自觉”观点,预测人类文化的发展趋势;4、在实地研究方法上倡导类型比较法。这里先集中讨论前两个方面,后面的两点将留到本文第三节加以展开。

所谓“文野之别”是西方人类学研究的固有传统。在马林诺斯基举起功能主义旗帜推进这门学科之前,欧美的人类学部分歪曲地接受达尔文的进化论,沉浸在西方文化中心主义里不能自拔。这种状况明显地表现于他们所谓的“目的论”和“文化残存”概念。简单说来,“目的论”是把西方置于文明阶梯的顶端,作为全人类未来发展的目标和方向。出于这种西方中心历史观的理论需要,社会人类学“将非西方的各种类型排列为一个特定的时间上的发展序列”,以此标示着“所有的非西方文化都是在成为西方世界的‘文化残存’”(费孝通,[2001]1999:377)。于是,当时的社会人类学研究,就成为身处文化发展顶端的“文明人”对于作为“文化残存”的“野蛮人”的猎奇。就研究方法而言,常见的是那些被称或自称是“摇椅上的学者”,“利用传教士、探险家、商人对非西方民族的记载,来整理自己的思路,构思人文世界的宏观历史……”(同上:378)。据说连大名鼎鼎的弗雷泽也是用这种方法写出他的名著《金枝》的,可见此风之盛。

费老师认为,马林诺斯基作为对这种观念和方法进行反思的第一代人,不仅及时地意识到了这种文化研究的局限,而且依据他在特罗布里恩德(Trobriand)岛上参与观察的资料和他自己作为饱受战争、病患苦难的波兰民族一员的体悟,提出了功能主义并以实地研究来刷新这门学科。功能主义的核心是“重新恢复一度被‘古典人类学家’当成‘文化残存’的非西方文化的名誉,……非西方文化的存在,不是因为它们是西方文明的历史对象,而是因为它们都在各自的生活场景当中扮演着社会作用,满足着人类生活的特定需要”(同上)。因此,所谓的“文明”和“野蛮”的两种文化都有功能上同质的一面,而人类学应对当时划分的“文野”两类人给予同等关注。

功能主义和实地研究使社会人类学的一代新风蔓延开去,马氏的旧感得以抒发,但新愁接踵而至。“要从这种对过去曾被称为‘野蛮人’的研究所用的田野方法去研究‘文明人’行得通么?这是一个想把社会人类学再提高一个阶段必须解决的问题。”(费孝通,[1996]1999:19)换

言之,如何才能跨越“文野之别”的新问题萦绕在马林诺斯基的心头。恰在此时,费老师的《江村经济》让马氏看到了解决这一问题的曙光。于是,马氏在为这本书写的序言里特别提到该书是在中国这样“一个世界上最伟大的国家”里,“一个土生土长的人在本乡人民中间进行工作的成果”,而书中的内容“包含着一个公民对自己的人民进行观察的结果”(马林诺斯基,[1936]1999:214-216)。显然,在马林诺斯基的眼里,费老师是第一个将社会人类学的目光从所谓的“野蛮人”转向具有悠久历史的文明社会的研究者;《江村经济》是第一对本民族文化进行实地考察的成果。而这意味着他的文化功能论预言,即社会人类学应当同时研究文明社会的主张得到了部分的实现。因此,马氏认为这是一个“最珍贵的成就”,“将被认为是人类学实地调查和理论工作发展中的一个里程碑”(同上)。

费老师自己对马氏关于《江村经济》开拓了这门学科新领域的赞赏抱有谨慎态度。这种态度里自然含有学无止境的谦逊,但更重要的是他对“文野之别”的更深入的思考。他认为首要的理论问题是要认清“文野之别”的别在哪里。“我们不应过于简单地以西方的种族成见一语把这区别予以抹掉。Trobriand 土人和中国农民以及伦敦居民存在着相同一面是基本的,因为他们都是人,所以应当都是人类学的研究对象。……我认为马老师和功能论就是想以一切人类文化都是人类依据自己的生物需要和集体生活的需要而产生的这种基本认识,来消除人文世界中本质上文野的差异,……但如果我们只讲文野一致也会导致文野无别的错觉,也就是忽视了人本身在文化上的演化,忽视了人的历史。所以我们既要从根本上肯定人类的一致性,也要注意……人在发挥它生物遗传的底子上创造的人文世界,因处境不同存在着各种不同的选择。……这种差别也是客观存在的。而且这种差别也曾引起了不同民族在过去的历史里产生了不平等的地位。我们不当因为反对这种不平等而把差别也根本否定掉。我们既要承认文化本质的一致,也要重视文化形式上的差别。”(费孝通,[1996]1999:25)

上述论断表明,费老师不仅以其《江村经济》对“文野之别”作简单的超越,而且运用功能观点对“文野之别”作了全面的理论阐发。从中既体现了他将进化论和功能论联系起来的完整的历史观和文化发展观。同时,也清晰地显示了他从实求知的科学态度。正如马林诺斯基

所言,费老师所作的观察具有态度尊严、超脱的特征,“通过我个人同费博士和他的同事的交往,我不得不羡慕他们不恃民族偏见和民族仇恨,我们欧洲人能够从这样一种道德态度上学到大量的东西”(马林诺斯基,[1936]1999:219)。马氏的充分肯定联系到前述利奇教授对由中国人类学者研究中国社会文化的质疑,两人的观点相去甚远,简直可以说是南辕北辙。

如果说《江村经济》冲破了“文野之别”的话,那么费老师的《生育制度》一书则可以视为他对他的马老师的功能理论的不足进行修正和弥补的尝试。

可能是出于对“传播论”、“遗俗论”等人类学古典理论的批判,马林诺斯基的功能主义理论特别强调人作为生物体的基本需要,即中国传统所谓的“食色,性也”。尽管马氏在他的文化框架里也列出了除基本(生物)需要以外的派生(社会)的和整合(精神)的需要,并将它们与基本需要组合起来,成为三个不同的层次。但在费老师的眼里,单从字面上去理解,第二层次需要是从生物需要中派生出来的,第三层次又似乎是加诸于生物需要之上的附属品,要求根本的话,实际上仍然只是“食色性也”(费孝通,[1995]1999:413-414)。

人的生活一刻也离不了生物需要的满足,这是人所共知的道理。而且作为人的生活方式的文化,从发生学的意义上说是从满足有机体的生物需要起步的。这大概也是一个不争的事实。然而人的生活并不是一个个生物有机体的单独存在,如果那样的话,今天的人文世界早就灰飞烟灭了。问题就出在人这种动物的独特性:群居且有文化。群居产生了一个我们所称的社会;有文化才使人类社会得以绵延。因此,人的生活是社会生活,人类有机体的基本需要是在社会中得到满足的,社会是一个外在于人类个体的客观存在。从这一观点来看,马氏的功能主义理论虽然使陷于泥潭的社会人类学柳暗花明,但它也确有过于强调基本需要而忽视社会性需要的偏颇。

费老师显然在留英期间就从马林诺斯基与另一位人类学大师布朗(Radcliffe-Brown)的理论争辩中意识到了自己老师的不足之处。因此,他在《生育制度》一书里有意识地吸纳了法国社会学家涂尔干(E. Durkheim)的“社会事实”观,提出他所谓“社会继替”的新概念。他说:“我不同意马老师在《野蛮人之性生活》一书里描述的那个人文世界是

这地方的土人为满足生物需要而发生的(观点),……我认为并不是为了满足性的生物需要,不得不生孩子,生了孩子不得不抚养和教育孩子,男女双方不得不结为夫妇,组成家庭,一直到不得不组成宗族或氏族。我认为人们结合成了社会,为了要维持社会的存在,社会一定要有一定数量的成员去维持其完整,使分工合作体系继续不断发生作用和不断发展,就必须有一个新陈代谢的机制。这个机制我称之为‘社会继替’。为了完成社会继替的功能,才产生婚姻、家庭、亲属等一系列社会制度,总称之为‘生育制度’,包括生殖和抚育相联系的两节,维持群体存在的必要活动。……因而把性的本能作为家庭和抚育等文化行为的基础是颇成问题”(费孝通,[1995]1999:414)。¹

这里请允许我插一段题外话。上世纪80年代初我在南开大学讲授《社会学概论》的部分章节时,曾对美国社会学家帕森斯(T.Parsons)的社会行动理论,特别是他的功能必要条件(AGIL)推崇备至,孰不知帕氏在上世纪50年代提出的观点,费老师在上世纪40年代已经涉及。帕森斯的维护模式(Latency)的功能条件与“社会继替”的观点简直可以说是异曲同工。记得在费老师门下时,他曾告诫我,要了解他的学术思想,最好的办法是跟着他一起“走路”(作实地调查),直接去读社会这本无字之书。当然读有字之书也是一种方法,但最好从读《生育制度》开始。当时我找到这本书,也翻了两遍,但我却未能透悟他在《生育制度》里对社会文化的看法已经超过了他的马老师。看来读书不认真、不连贯总是我治学的一个痼疾。

作为学者,看法的偏颇是寻常事,但难能可贵的是自己对自己的反省。1995年费老师在学术反思中重读自己写下的《生育制度》,“发觉我固然修正了马老师过分强调生物需要的观点,但我本身又陷入了另一极端,犯了只见社会人不见生物人的毛病。我写了一篇自我批评的文章……其中我接受了潘光旦先生的新人文观点,把文化看成节制生物本能以协和社会关系的机制,……文化不但不仅是用来满足人的生物需要而且可以用来限制人的生物需要。于是走出了单纯‘满足生活需要’的老路”(同上:415)。

其实,马林诺斯基教授也和费老师一样在进行不断的反思。在他

¹ 引文中括弧内的文字系笔者所加。

1944 年的遗著中,将群体生存的社会需要与个体机体的生物需要并列。费老师读到马氏遗著后十分高兴地说:“这也许可以说我的《生育制度》和马老师的文化论还是相衔接的,而不是唱了反调”(同上)。

三、“心态”概念和“文化自觉性”的观点

自上世纪 80 年代初直至去世,费老师重获自由,开始他的第二次学术生命。为了珍惜这来之不易的机会,弥补此前失去的光阴,他一面承担起重建中国社会学及人类学的繁重工作,一面身先士卒,马不停蹄地在他曾经做过实地调查的村子里进行重访,并不断开辟新的观察基地。在此过程中,他常常对自己和身边的学生提出这样一个问题,能否将人的心理活动也列入我们的研究范畴?因此,当他在晚年提出“心态”概念和“文化自觉”观点时,我并不感到突如其来。

说到心态,不能不提到潘光旦先生的“中和位育”观。依费老师的理解,“中和位育”是把个人与社会结成一个辩证的统一体的新人文思想。它一面承认社会是实体,个人在其中有分工,有各自的岗位,而且分工必须合作,各个岗位之间应当配合,因此社会不能没有共同遵守的行为规则,自然也不能没有维系行为规则的力量。与此同时,社会这股力量的根本目的是满足个人生活的物质及精神的需要,而且分工配合的体系是依靠个人行为发生效用的,行为者又是有主观能动性的,他知道自己需要,一旦得到满足就积极行动,得不到满足就消极。因此,个人是社会的活的载体。如果说社会是一个客观存在的实体,那么个人也是一个客观存在的能发生主观作用的实体。社会 and 个人的关系就是这两类实体的相互依存,不可分离(费孝通,[1993]1999:489-490)。

从马林诺斯基的基本需要,到涂尔干的社会实体,再到潘光旦的中和位育,费老师的聚焦点在个人-社会-个人之间兜了一圈。正如他自己所说,“回顾我这 60 年的研究成果,总起来看还是没有摆脱只见社会不见人的缺点,……于是我得回到潘光旦先生……提出的中和位育的新人文思想”(同上:487-489)。然而,我们应当看到这个圈子不是简单的回归,费老师重新看到的人并非是生物机体的面相,而是在起着主观能动作用的人的思想和感情、忧虑和满足、追求和希望。这就是他所谓的“心态”。费老师认为,研究社会变化不能忽视相应的人的“心态”的变化(同上)。

在重读史禄国教授的旧著时，费老师发现史氏在对通古斯人所作的研究中用了 Psycho-mental Complex 这一概念。“Psycho 原是拉丁文 Psukhe 演化出来的，本意是呼吸、生命和灵魂的意思，但英语里以此为词根，造出了一系列的词 Psychie, 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。我近来把这一层的社会文化现象简称作心态”（费孝通，[1994a]1999:85）。

将人类的意识观念列入研究视野，费老师并不是第一人。几十年前行为科学兴盛之时就有不少所谓的“主观指标”；近来所谓的族群理论也把自我认同意识作为族群存在的依据。但在实地调查基础上提出“心态”概念，而且将心态现象置于生物现象和社会现象之上，三者共同构成社会人类学的研究对象，那是费老师的新观点，它涵盖着对人类文化多面相的深入思考。

费老师的心态现象说也得到了著名人类学家李亦园先生的认同。李先生在与费老师的谈话中说：“我觉得把‘文化’限定在这些‘可观察’的特质是误解了‘文化’，‘文化’应该也包括很多看不见、‘不可观察’的思维部分，或者就是人类学家所说的‘文化的文法’那一部分。例如一个民族的价值观、宇宙观、人生观，甚至于逻辑架构等等。这些抽象不可观察的文化特质……是一个民族的文化核心，实在是不可忽略的。”（费孝通、李亦园，[1998]1999:392）

在我的理解里，费老师晚年静下心来作学术反思，固然有年老体衰的原因，但对于一个年过九旬的老人，读书、笔耕不息，其中的动力大概是想为自己的研究作出理论上的概括，以更清晰的面貌留于后世。显然，这一努力收到了成效，“心态”是其一，“文化自觉”是其二。但可惜的是，费老师却在总结的丰收期里与世长逝，这不能不说是学术界的憾事，是中国人类学和社会学的一大损失。

应当说，费老师作学术反思的动力源于他对中国社会文化在世界文化发展趋势中的地位的认识。首先，费老师以中国自古以来的分

合之道认为全球一体化是历史的必然。他说,“两次‘世界大战’的发生,可以说已经预示了‘世界一体’格局的生成。当前国家与国家、民族与民族、种族与种族、宗教与宗教等等之间的相互接触越来越频繁,使原来分立的人文世界逐步向一个‘地球村’转变”。其次,费老师觉得在世界如何一体化的诸多问题中,最为突出的是多种文化接触中的价值相异、观念相左的问题,换言之,“这是一个人文价值怎样取得共识的问题”(同上)。接着,费老师在对西方文化的总体性特征和关于现代化的各种观点进行系统分析后获得这样的认识:偏重“人为”的西方文化的进取性和隐藏在现代化背后的“西方中心主义就是要以欧美的价值观来取代其他文化的不同观点”(费孝通,[1997]1999:197-198),这显然不是一条正确的文化融合和发展之路。

那么,现代化、全球化的出路何在?费老师在他80岁生日之际用“各美其美,美人之美,美美与共,天下大同”这句话提出了异文化相处和交流之道。而“这句话也就是我提出的文化自觉历程的概括。‘各美其美’就是不同文化中的不同人群对自己传统的欣赏。……‘美人之美’就是要求我们了解别人文化的优势和美感。这是不同人群接触中要求合和共存时必须具备的对不同文化的相互态度。‘美美与共’就是在天下大同的世界里,不同人群在人文价值上取得共识以促使不同的人文类型和平共处。总而言之,这一文化价值的动态观念就是力图创造出一个跨越文化界限的‘席明纳’(讨论会),让不同文化在对话、沟通中取长补短”(同上:196)。

在初步完成“文化自觉”的上述四个步骤之后,费老师以他那特有的激情写道:“如果大家能同意现代化是当代世界中人际关系的新发展,那么也当可以认为现代化应当是一个‘文化自觉’的过程,即人类(包括学术人)从相互交往中获得对自己和‘异己’的认识,创造文化上的兼容并蓄、和平共处的局面的过程。从这个角度来理解现代化,为的是在跨入21世纪之前,对20世纪世界‘战国争雄’局面应有一个透彻的反思;为的是避免在未来的日子里‘现代化’的口号继续成为人与人、文化与文化、族与族、国家与国家之间利益争夺的借口;为的是让我们自身拥有一个理智的情怀,来拥抱人类创造的各种人文类型的价值,克服文化隔阂给人类生存带来的威胁。”因此,“文化自觉”并不是一句口号,而是对“人文价值的重新思考”,是“人类美好前景所依托的基础”

(同上:201-202)。

四、开创并实践“类型比较方法”的田野研究

严格说来,费老师的对文化功能论的最主要的贡献是他在田野研究方法上的推陈出新,即由他提出的田野研究“类型比较方法”。但由于学术界熟知的缘故,这里仅就引起争议的问题略作表述。

在一个较容易观察的小社区内,将人们的生活需要及其得以满足的途径,即社会的结构性安排或社会制度,清晰地揭示出来。这是功能学派田野研究的老方法。费老师在每一个社区所使用的研究手段,与这一老方法并无多少差别。但费老师早在撰写《江村经济》时就已经意识到了这种微型研究的普适性问题。半个世纪以来,围绕着这一问题,费老师的研究受到来自国内外不少人的质疑,其中也包括前述的利奇教授。

为了突破微型研究有可能导致的限制,费老师提出并实践了他的“类型比较方法”。所谓类型,自然指相同条件下形成的相同事物。但费老师认为由于条件不可能完全一致,类型也就不可能是个别的众多重复。“我所说的类型只是指主要条件相同所形成的基本相同的各个体”(费孝通,[1990]1999:46)。正如江村只是中国农村的一个类型,它并不代表整个中国,但它无疑代表了主要条件相同的一类农村。循着这思路,费老师认为:“如果我们用比较方法把中国农村的各种类型一个一个地描述出来,那就不需要把千千万万个农村一一地加以观察而接近于了解中国所有的农村了。”(同上:47)

当然,这种接近的程度有赖于类型选择和比较标准的科学性,但那纯粹是研究方法的技术问题了。

掩卷长思,费老师的音容笑貌仿佛就在眼前。我似乎感觉到他在这厚厚的十六卷文集里的许多未尽之意。对此,我想那应当是我们这些后辈学生义不容辞的责任。

参考文献

费孝通.[1933]1999.人类学几大派别——功能学派之地位[G]//费孝通文集(1).群言出版社.

- . [1938]1999. 江村经济[G]//费孝通文集(2). 群言出版社.
- . [1948]1999. 乡土重建[G]//费孝通文集(4). 群言出版社.
- . [1954]1999. 对于宪法草案关于民族问题基本规定的一些体会[G]//费孝通文集(6). 群言出版社.
- . [1981-1988]1999. 学术简述[G]//费孝通文集(11). 群言出版社.
- . [1982]1999. 我看人看我[G]//费孝通文集(8). 群言出版社.
- . [1983]1999. 小城镇大问题[G]//费孝通文集(9). 群言出版社.
- . [1984]1999. 小城镇的发展在中国的社会意义[G]//费孝通文集(9). 群言出版社.
- . [1990]1999. 人的研究在中国[G]//费孝通文集(12). 群言出版社.
- . [1993]1999. 个人·群体·社会——一生学术历程的自我思考[G]//费孝通文集(12). 群言出版社.
- . [1994a]1999. 人不知则不愠——缅怀史禄国老师[G]//费孝通文集(13). 群言出版社.
- . [1994b]1999. 从史禄国老师学体质人类学[G]//费孝通文集(13). 群言出版社.
- . [1995]1999. 从马林诺斯基老师学习文化论的体会[G]//费孝通文集(13). 群言出版社.
- . [1996]1999. 重谈《江村经济》序言[G]//费孝通文集(14). 群言出版社.
- . [1997]1999. 人文价值再思考[G]//费孝通文集(14). 群言出版社.
- . [1998a]1999. 从反思新文化自学和交流[G]//费孝通文集(14). 群言出版社.
- . [2001]1999. 人类学与二十一世纪[G]//费孝通文集(15). 群言出版社.
- 费孝通, 李亦园. [1998b]1999. 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]//费孝通文集(14). 群言出版社.
- 马林诺斯基. [1938]1999. 《江村经济》序言[G]//费孝通文集(2). 群言出版社.

责任编辑:路英浩