

【传承与脉络】

本土化问题意识与文化自觉

——从费孝通江村调查谈起

李建新

内容提要:本文以费孝通先生成名作《江村经济》序言为切入点,首先概括了费老的导师马林诺斯基对其江村调查的定位和评价;接下来讨论了费老同门埃德蒙·里奇对中国学者的中国研究包括江村调查的两个质疑与费老对此的回应;再次梳理了费老恢复学术工作之后的两大本土化研究问题,即“小城镇建设”和“边疆地区发展”;最后展示了费老晚年的学术反思和文化自觉。旨在通过看似跳跃性的解读,串起费老学术研究的特点和成就,通过重新回顾和认识江村调查以及由此带来的学术争论,对我国社会科学产生积极影响。

关键词:江村调查;行行重行行;志在富民;文化自觉

2016年是费孝通先生江村调查80周年,在21世纪的当下,中国社会学已然从20世纪80年代初的重建中逐步稳健地发展起来,学术专业性和社会影响力都有了长足的进步。不过,在一些根本性的问题上,重新回顾和认识费孝通先生的开创性工作仍然能够给予我们以深刻的洞见和长久的指引。如何认识江村调查带来的学术价值和学术争鸣?相同或不同的学术背景,读出一样或不一样的费孝通都很自然,任何“所见略同”或“见仁见智”的解读都在情理之中。

不同于以费老为个案的人类学史“三圈”纵横深入研究(杨清媚,2010),也不同于费老学术传记的历史视角(阿古什,2010),本文主要从费老导师马林诺斯基(Malinowski)的一“褒”评价和同门师兄埃德蒙·里奇(Edmund Leach)的一“贬”质疑出发,以费老第二次学术生命中的两大研究议题为主线,最后回落到费老晚年的学术反思和文化自觉,这些看似不相关联的跳跃性的学术解读,实则是呈现费老无论是在践行“志在富民,改造中国”还是在致力于学科发展“文化自觉”,都没有离开导师的期望和对同门们的回应,而这也串起了费老学术生涯的特点与成就,笔者相信这样一种解读方式会加深和丰富我们对费老学术实践和思想的了解,也希望能对当下的社会学研究和发展有所启发。

作者简介:李建新,北京大学社会学系教授,博士生导师,主要研究方向为人口学、人口社会学、老龄健康。

一、马林诺斯基对费孝通“江村调查”的定位和评价

费孝通先生1936年的江村调查已经成为我国社会学学术史上的经典,对于这部经典,最早最深刻的解读莫过于费孝通先生的导师马林诺斯基。1938年费老江村调查结果出版之际,他的导师马林诺斯基为他写下了序言,并作出了高度的评价,这里我将他导师这一评价内容大概归纳为四点:

首先是对这一研究的学术价值的高度评价。马林诺斯基在其序言开篇这样写道:“我敢于预言费孝通博士的《中国农民的生活》(又名《江村经济》)一书将被认为是人类学实地调查和理论工作发展的里程碑。此书有一些杰出的优点,每一点都标志着一个新的发展。”他进一步写道:“这是一个土生土长的人在家乡人民中间进行工作的成果。如果说人贵有自知之明的话,那么,一个民族研究自己人民的人类学当然是最艰巨的,同样,这也是一个实地调查工作者的最珍贵的成就。”(费孝通,1999/1938:214)一个是发展里程碑,另一个是土生土长的本土研究。面对导师如此看重与厚爱,费老起初并不完全理解。因为“当时我还是个初入门的年轻小伙子,既没有这眼光,也没有这雄心,甚至我在江村调查时也没有想到会写成一本书”(费孝通,1999/1997:186)。所以后来费老曾多次提到,他写江村调查是“无心种下的杨柳”,没想到写成了而且得到了如此高的评价。后来他才理解,他的导师之所以给这么高的评价,主要是两个原因。导师马林诺斯基虽然把现代人类学者从书斋里拉进充满着新鲜空气的“田野”,但没有把人类学的研究从野蛮人的田野拉进文明人的社区。从这个意义上讲,作为学生,费孝通实现了他导师的宏愿,即跨越了文野之分的鸿沟。与此同时,还完成了以土生土长学者的身份对本土社会的研究。作为中国人去研究中国这样的有着深厚文化传统的社会,将人类学的田野调查从对异域文化的研究、对初民社会的研究转为对于自己社会的研究、对发展社会的研究。正是因为这个本质的转向,才被马林诺斯基称之为人类学里程碑式的发展。这两点费老都做到了,因此被给予了高度的评价。

马氏对江村经济第二点评价实际上是对费孝通这一研究体现出的学术定位与学术责任的肯定。马氏指出“费博士看到了科学的价值在于真正为人类服务”,“此书的某些段落确实可以被看做是应用社会学和人类学的宪章‘中国越来越迫切地需要这种知识,因为这个国家再也承担不起因失误而损耗财富和能量’”(费孝通,1999/1938:214-215)。的确,如果说马氏选择人类学还如他自己调侃所说,是“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”,那么,费老选择人类学则是要为社会为“万民造福”。早先费老从医学转到社会学,师从吴文藻等先生,再转向体质人类学,最后才师从马林诺斯基学习文化人类学。费老之前受到吴文藻先生“社会学中国化”理念的影响,强调学术的实用性,立足于“认识中国、改造中国”这样一个实用社会学的学术定位和学术责任,在这一点上费老的导师给予了充分的肯定,而费老在后来回应里奇质疑的时候也一再重复和强调了这一点。

第三点是关于方法论的评价。马林诺斯基认为虽然《江村经济》研究的是江村这一个案,但是在这个个案上,能够以小见大,反映出社会条件类似的整体特点,所以从方法论上也给予了肯定。马氏说:“费博士著作中的原理和内容,向我们揭示了现代中国学派的方法论基础是多么结实可靠。本来的主要题材是对湖泽地带的平原乡村生活的一次实地考察。那水道纵横的平原是数千年来在物质上和精神上抚育中国人民的地方。不言而喻,在乡村生活、农村经济、农业人口的利益和需求中找到的主要是农业文化的基础。通过熟悉一个小村落的生活,我们犹如在显微镜下看到了整个中国的缩影。”(费孝通,1999/1938:

217)当时马林诺斯基的弟子费思(Firth)提出了“微型社会学”概念,用来专指马氏所说的“社会学的中国学派”的特点。按照费思的表述,微型社会学是以一个人数较小的社区或一个较大的社区的一部分为研究对象,研究者亲自参与当地的社会活动,进行亲密的观察,从而获得对于更为广泛的地区和群体的一种了解的研究方法。(费孝通,1999/1996:24)

最后一点实际上是马林诺夫斯基对于费孝通学术立场的肯定和对学术研究的期待。马氏赞扬费老的著作“一切观察所具有的特征是,态度尊严、超脱、没有偏见。当今一个中国人对西方文明和西方国家的政治有反感,这是可以理解的。但本书未发现这种迹象”,“虽然这本书是一个中国人写给西方读者看的,文字中没有特殊的辩护或自宥的流露。相反倒是一种批评与自我批评”(费孝通,1999/1938:219)。马氏知道学生费孝通并不是一个人在做本土研究,而是背后有一个团队,也就是国内由吴文藻先生领导的“中国学派”团队,这个团队一直在做中国社会调查。因此马氏希望看到费孝通们的愿望能够实现:“他还希望终有一日将自己的和同行的著作综合起来,为我们展示一幅描绘中国文化、宗教和政治体系的丰富多彩的画面。对这样一部综合性著作,像本书这样的专著当是第一步。费博士的书和他同行的贡献,将成为我们可能完成的精雕细琢的镶嵌品中的一件件珍品。”(费孝通,1999/1938:217-218)这是马氏的一个期待,一个对学生费孝通起步可以展开宏大研究的期待,而费老从这里开始迈步,就再也没有停止下来。

笔者这里概括出来的四点评价,也可以说是贯穿了费孝通先生整个学术生涯。费老后来也曾讲到,自己学术生涯的奠定就是从江村调查开始,江村调查孕育了他一生的学术道路,这条学术道路有两条主线,一是学术抱负的社会责任,即认识中国、改造中国的实践,这体现在马氏评价的第一点和第二点中。二是理论与方法的学术拓展、文化自觉,这体现在以上评价的第三和第四两点中。无论是了解还是鼓励,导师就是导师,对于费老的研究,导师马林诺夫斯基给予了充分的肯定,但如此之高的评价也引来了诸多的质疑。

二、里奇对“江村调查”的质疑和费孝通的回应

费孝通江村调查最大的肯定和褒奖来自自己的导师,而最大的挑战与质疑则来自自己的同门。在20世纪30年代发表《江村经济》后,费老收获了很高的学术声誉,但也遭到了学界同行的质疑,费老的同学人类学家埃德蒙·里奇就是其中之一。里奇在他1982年的著作*Social Anthropology*中对中国学者包括费老研究中国问题提出了两点质疑,“一是像中国人类学者那样,以自己的社会为研究对象是否可取,二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国情”(费孝通,1999/1990:42),即对本土化研究和个案代表性进行了质疑。所谓本土化研究,即人类学学者以自己的本土社会为研究对象是否可取?里奇质疑是因为研究者生活在这个社会、这个文化中,难免会有其不能察觉到的成见,而这个成见,就会让你扭曲自身的社会和文化。第二个质疑是所谓的代表性问题,即微型社区研究能否代表中国宏观整体?个案调查能否推广至一般?这第二个方法论上的质疑更经典,其争论也一直在持续。在这里我们可以看到同门的质疑恰恰是导师所肯定的。从费老的回忆中我们发现,实际上,早在费老进入英伦攻读博士期间讨论论文选题时,就一方面得到了导师们的肯定,另一方面也遭到了一些质疑,而其中代表人物就是里奇。所以可以说“肯定”与“质疑”在20世纪30年代费老留学做研究做论文时就在他导师的“席明纳”(Seminar)中埋下了,而且伴随了费老学术生涯一生。

由于费孝通的学术工作直到20世纪80年代才重新恢复,他在90年代才又一次具体了解到里奇的这

些质疑。于是,在1990年7月“东亚社会研究”研讨会上费老做了题为《人的研究在中国》的演讲,算是正式回应了里奇的质疑。可惜里奇已经去世,费老无不遗憾地感慨道,他不能到场了,这只能是一场“缺席的对话”。关于第一个问题费老认为研究自己的国家与社会可以说是一种情感与责任,是毋庸置疑的。费老想对里奇说“我自己知道我为什么要学人类学,入学的动机可能是我们两人同在一个学术领域分道扬镳的根源。我原本是想学医学的,但是后来放弃了成为一个医生的前途。因为我那时自觉地认识到‘为万民造福’比‘为个人治病’更有意义。可见我的选择是出于一种价值判断”(费孝通,1999/1990:43)。费老进一步解释说,这种价值判断离不开他所属的文化和时代,生于20世纪初期的中国人,生逢社会巨变和国家危难,所以“简单地说,是想学习到一些认识中国社会的观点和方法,用我所学到的知识去推动中国社会的进步。如果真如里奇所认为的中国人研究中国社会是不足取的,就是说,学了人类学不能使我了解中国的话,我就不会投入人类学这门学科,即使投了也早已改行了”(费孝通,1999/1990:44)。在这样一个危机四伏的中国,费老不可能像西方一些学者那样有一份悠闲,坐在摇椅上思考做学问,把社会人类学作为表演才华的舞台,或展示其智力的练场。对于为何中国知识分子选择自己的社会,费老还进一步从中国传统文化角度回答了里奇。费老说“存在于中国知识分子中的传统烙印,随手可以举出两条,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”(费孝通,1999/1990:49)。费老感慨道,两千年前孔夫子对他们那代人依然有深刻的影响,当年孔夫子周游列国不就是传播其思想并用于社会吗?所以“务实的精神潜移默化,渗入学术领域,结果使像我这样的人毫不自觉这是古老传统,而投入现代的学科里,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。在一定意义上说,这种学派形成并不是处于任何人的创见,很可以说是历史传统和当代形势结合的产物”(费孝通,1999/1990:49)。争论归争论,虽与里奇看法有分歧,但费老说,这对于有人类学修养的人来说完全可以理解,大家不妨“各美其美,还可以美人其美。这是人类学者的共识”(费孝通,1999/1990:49)。在这里我们看到了传统文化对费老那一代知识分子的深刻影响。

土生土长的学者怎样研究自己的本土社会呢?费孝通提出了“进得去,出得来”的方法。对他者社会调查存在如何“进得去”,对本土社会调查则存在怎么“出得来”的问题。里奇们认为,人类学者在本土文化中容易犯“出不来”的毛病,本土人类学者往往无法从自己所处的社会地位和文化偏见中超脱出来做出“客观的观察和判断”。同样,费老认为“主张以异文化研究为己任的人类学者往往也存在‘进不去’的缺点,研究他人社会的人类学家通常可能因为本身的文化偏见而无法真正进行参与观察”(费孝通,1999/1997:200)。如何解决作为本土人类学者面临的‘出得来’的问题,费老指出“重要的是要从我们所处的社会地位和司空见惯的观念中超脱出来,以便对本土社会加以客观的理解。本土人类学的要务在于使自己与社会形成一定的距离,而形成这种距离的可行途径是对一般人类学理论方法和海外汉学人类学研究的深入了解。通过这种了解,我们可以在一定程度上把自己的社会和文化‘陌生化’(defamiliarization)”(费孝通,1999/1997:200)。

事实上,费孝通这种本土化的“实用社会学”思想源于1930年在清华大学学习社会学跟随的吴文藻先生。当时有为知识而学习还是为应用而学习的争论,费老选择了后者,并加入了吴文藻的社会学中国化的团队。吴文藻早年主张社会学中国化,所谓中国化,吴文藻先生指出,“在我从事社会学研究的时期,中国社会学研究的历史还很短。当时大学教社会学的情况是‘始而由外人用外国文字介绍,例证多用外文材料,继而由国人用外国文字讲述,有多讲外国材料者,亦有稍取本国材料者。又继而由国人用本国文字讲

述本国材料,但亦有人以一种特殊研究混作社会学者……’因此,社会学‘仍是一种变相的舶来品’。这种情况使我们面临社会学中国化的问题。对这个问题我当时的想法是‘以试用假设始,以实地验证终;理论符合事实,事实启发理论;必须理论和事实揉合在一起,获得一种新综合,而后现实的社会学才能植根于中国土壤之上,又必须有了本此眼光训练出来的独立的科学人才,来进行独立的科学研究,社会学才算彻底的中国化’”(吴文藻,1982)。

不难看出,费孝通的研究正是沿着这条道路进行的。我们不妨把费老这种从实求知、从基本国情出发,发现、认识和解决问题的思维方式称为“本土化问题意识”,正如谢立中指出的,这是“从本土社会行动者的主位立场出发,通过把握本土社会特色的方式来理解某一社会”(谢立中,2017)。当然,费老的研究并没有止步于研究对象研究问题的本土化,费老在后续的学术生涯中一直秉持着这种“本土化问题意识”和“社会学中国化”理念。谢立中曾根据社会科学本土化学者们的主张和实践,把“社会科学本土化”分为四种类型,即对象转换型本土化、补充一修正一创新型本土化、理论替代型本土化和理论方法全面替代型本土化。(谢立中,2017)费孝通一生的学术历程正是这样一条从研究对象到理论的修正与创新,再到新理论与研究方法的尝试,是层层递进的本土化过程。

针对里奇第二个质疑:个别社区的微型调查能使你认识中国的全貌吗?费孝通坦率地说:“这个问题的矛头直指我的要害,因为如果我学人类学的志愿是了解中国,最终目的是改造中国,我们采取在个别社区里进行深入的微观观察和调查的方法,果真能达到这个目的么?个别入手果真能获得概括性的了解么?”(费孝通,1999/1990:45)“以江村来说,它是一个具有一定条件的中国农村,中国各地的农村在地理和人文各方面的条件是不同的,所以江村不能作为中国农村的典型,也就是说,不能用江村看到的社会体系等情况硬套到其他的中国农村去。但同时应当承认,它是农村而不是牧业社区,它是中国农村,而不是别国的农村。我们这样说时,其实已经出现了类型的概念了。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,1999/1990:46)在这里我们看到,费老的回应并没有把自己的江村调查作为中国社会的典型代表,但是他认为江村至少可以作为社会文化条件与之较为相近的地区的代表。是的,中国社会并不是一个同质性很高的社会,充满丰富性、差异性、复杂性,但这并不代表个案无法反映整体。费老强调了类型的概念,认为通过类型比较法是有可能从个别逐步接近整体的。所以从后来费老的实践中,如云南三村调查和小城镇研究,不难发现他是通过不断地归纳不同的类型和模式,来概括中国、研究中国;通过“逐步、接近”这样的路径来了解中国,这也是在学术实践上回应里奇的质疑和批评。

在费孝通的研究方法论中,有一个鲜明的特点就是实用社会学的态度。费老很好地继承了由吴文藻先生开创的有中国特色的“从实践出发的社会科学”的理论和方法,从认识和改造中国这一目的出发来构建自己的方法论体系。费老认为要针对自己所研究的要求来选择研究的对象和研究方法,不应存在一种先验的方法论倾向,而应在实际研究中灵活地运用各种研究方法,从而“从实求知”。但这并不表示作为一个应用社会人类学者会轻视纯学理的方法论训练和研究,而是不在空泛的讨论中迷失研究的主要目的。

事实上,从20世纪80年代恢复学术工作之后,费孝通不仅仅在学术对话学术反思中回答里奇们的质疑,更在本土实践改造中国中回应了里奇们的挑战。

三、行行重行行——江村调查在新时代的延续

“行行重行行”是费孝通用古诗句为自己乡镇发展研究结集成册出版所用的书名,但实际上这也是他恢复工作之后孜孜不倦耕耘不止的学术生涯写照。在“认识中国、改造中国”这个理念指导下,20世纪80年代费老恢复学术生涯后首先接续了“从实求知、志在富民”这一传统,延续了本土化的问题意识,做出了许多有价值的实用性研究。在费老的诸多研究中有两大主题:第一大主题就是农村发展、小城镇研究,这是1936年江村调查的延续,不仅在江村追踪调查,了解它在这半个世纪里的变动,而且把研究从江村扩展到区域扩展到了全国;第二个就是边疆发展、民族研究,这是1935年花蓝瑶调查研究的继续,探讨全国一盘棋下的边疆民族地区共同发展和中华民族多元一体论。

我们首先来看农村发展、小城镇这一主题。关于中国农村发展问题的观察和思考,实际上1936年费孝通在进行江村调查时就已经开始了。所以,费老说:“回想起我自己对中国农村问题的认识,《江村经济》确实是一个重要的起点。在这本书里我注意到中国农村里农业、家庭副业、乡村工业的关系。1938年我从伦敦回国,在抗日战争时期,在中国云南省的内地农村进行社会调查,使我进一步看到在一个人口众多、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。”(费孝通,1999/1981:146-147)。1938年费老从英国学成回国加入吴文藻云大社会学系工作并建立“魁阁研究小组”,20世纪40年代结集出版研究成果《云南三村》,继续关注农村工业、民族地区发展议题。抗战胜利以后,费老又以“人性与机器”为题就“中国手工业前途”进行了论述,费老指出“讨论和设计中国战后经济建设的朋友们中间有不少心目中似乎只有‘英美式呢还是苏联式’这一简单的课题。这课题背后有一个极其不合常识的假定,那就是中国好比一张白纸,要染什么颜色就是什么颜色”(费孝通,1999/1946:387)。显然,费老对于脱离中国本土国情的战后工业化建设设想不以为然。费老指出要避免西式现代化之后的弱点和流弊,不能成为机器的奴隶,要从“中国是一个土地稀少,人口众多的国家”以及中国传统手工业中的“人为主工具为客”、“人和物相成,人在物里完成他的生活”国情和传统出发,中国选择“分散工业在广大的农村中,使我们一大部分可以分散的工业和农业配合来维持大多数人民的生活,是一条比较切实的出路,而且这条出路里可以避免西洋机器文明所引起对个人和社会的不良影响。这最切实的出路也是一条合于理想的出路,因为在这种方式中所组织出来的经济是合于人性的,是促进人类幸福的,是可以实现机器真正功效的经济”(费孝通,1999/1946:400)。一年之后,在回答吴景超先生对此观点的批评时,费老再次强调,“我们认为任何一个国家所能采取的社会制度必然受该国文化和社会处境所影响,所以我们认为我们的课题并不是‘英美式呢,还是苏联式呢?’而是以增加人民生活程度为目的。熟察我们自己的历史背景及社会情况,设计一个能利用机器生产的中国式的社会方式”(费孝通,1999/1947:435)。

20世纪80年代费孝通恢复学术工作之后就马不停蹄地行行重行行,1981年三访江村,随后1983年发表《小城镇、大问题》一文,展示出费老对我国农村问题的深刻认识和改革开放新形势下解决农村发展问题时不我待的紧迫。事实上,对于一个现代化国家来说,从人口学的角度看,人口转变是嵌入在现代化、工业化、城市化过程之中的,人口转变首先由死亡率下降开始,然后生育率持续下降,最终到低死亡低生育水平,人口转变过程中生育率滞后于死亡率下降必然带来人口数量迅速增长,而人口数量增长才有了人口流动的这个条件。新中国成立以后,我国步入了现代化进程之中,与此同时,也开始了人口转变,由于我国

人口死亡水平在新卫生医疗制度下迅速下降,所以六七十年代我国人口经历了高速增长时期。1982年第三次人口普查时,我国大陆人口已经超过十亿,是费老三四十年代关注我国农村问题的两倍多,加之新中国之后建立了城乡户籍二元制度,我国农村人口始终保持在80%以上。这样一个基本人口国情,必然存在农村发展和农村人口转移问题。所以,费老1983年提出的小城镇大问题,旨在如何解决农村发展和农村人口如何转移出来的大问题。那么,费老给出的药方是什么呢?费老认为我们既不能像发达国家,走羊吃人的道路,也不能走发展中国家那种无序的大城市化道路,中国的工业化只能是一条迥然不同的道路,而乡镇企业小城镇化道路就是一条可行的道路。小城镇如同他形容的蓄水池,首先可以转变农民的身份,让农民离土不离乡,从土地上转移出来,另一方面又不给已经拥挤的城市增加人口负担,所以费老这种主张,是结合江南农村实际情况就地城镇化的主张。

为了能够更好地探索我国城乡发展道路,1984年费孝通“走出”了他熟悉的江村,进苏北、去温州、下两广,从而发现了不同的城乡发展模式,“离土不离乡”就地城镇化的“苏南模式”;“小商品、大市场”的“温州模式”以及“借船出海到造船出海”的“珠江模式”。由此费老进一步提出了“发展模式”的概念。费老指出“模式是指在一定地区,一定历史条件,具有特色的经济发展的路子。这个概念使我们的研究工作推进了一步,要求我们从整体出发探索每个地区的背景、条件所形成的和其他地区相区别的发展上的特色,从而引导我们进入不同模式的比较”(费孝通,1999/1990:307)。费老进一步指出,“这个概念有它的使用价值,它防止了全盘照搬的办法,所以我们提出了‘因地制宜,不同模式’的观点”(费孝通,1999/1990:308)。对于我国80年代走出的这种发展模式,学者也给出了很高的评价,“中国乡镇企业崛起的最深刻意义或许在于,它为华夏民族从农业社会转向工业社会提供了可以依托的微观社会组织基础。不同于一般把企业建在乡村,中国乡镇企业的发展并不以削弱、破坏以至最终摧毁原有的乡土社区为代价,而是与原母体乡村社区结成唇齿相依、濡沫相济的极为紧密的共生共荣关系,从而有力地加强并重建了乡土中国的共同体”(甘阳,2012:60)。

不得不说,费孝通这项研究具有超前性。事实上费老1983年提出这个问题的时候,中国农村人口流动规模还不是很大,还不到千万人,随着我国改革深入和城乡发展加快,特别是邓小平1992年南巡讲话之后,我国流动人口从几百万到几千万然后跨过一个亿直到现在的两个多亿。今天的农村发展问题已经发生了新的变化,不少地区出现了农村的空心化,农村的留守儿童、空巢老人等问题。所以请大家注意,费老提出的问题,实际上仍然在那里,并没有完全解决。我们依然要面对农村发展问题和农村人口出路及农民身份转移的问题。如今我们提出了新型城镇化的发展道路。从这个意义上来讲,费老在农村发展这问题方面提供的这种选择和预见,充分体现出费老从国情出发的本土化问题意识和“志在富民”的人文关怀,而这些依然是身处当下的我们要思考和要面对的。

第二个主题是边疆民族发展、中华多元一体论。正如费孝通自己总结的,边疆发展研究是其一生的第二个大课题。我们先大致梳理一下费老的民族研究学术脉络。费老的民族研究脉络大致是这样的:1935年花篮瑶调查——1939年与顾颉刚关于“中华民族是一个”的对话——新中国成立之后参加民族识别工作——20世纪80年代恢复工作之后的全国一盘棋的边疆发展论(1983)以及后来的中华民族多元一体格局理论(1988、1996)。费孝通先生很早就对中国边疆和多族群差异有了自己的认识。1935年对广西花篮瑶的实地调查研究使他切身认识到中国族群文化多样性的现实。后来一个很重要的事件是费老和顾颉刚先生1939年关于“中华民族是一个”的争论。当时的背景是日寇已经入侵中国,伪满洲国已经建立,内蒙古也在

蠢蠢欲动闹独立,各地都在闹自治,国将不国,危机四起。在国家、民族危难时刻史学家顾颉刚先生喊出了“中华民族是一个”,反击了日本及西方学者和政客使用“中国本部”概念和“民族自决理论”,揭露了他们分裂中国的野心和企图。当时费老刚刚回国,比较年轻,踌躇志满,他从人类学体质、语言、文化差异的学理角度质疑了顾颉刚先生的民族观,顾颉刚先生则连续著文两篇回应了费老,不过,这次费老选择了沉默。到1993年顾颉刚先生百周年纪念会的时候,费老回顾了这段历史,给出了当时沉默的“答案”。在当时国家危亡的情境下,国家民族危亡问题更重要,顾老的呐喊更有时代的价值,而学术争论则不合时宜。(费孝通,1999/1993:30)新中国成立以后,1950年代费老参加了民族识别工作,对民族工作、边疆发展一直都投注心力。

20世纪80年代费孝通恢复学术工作以后,一边开始重访江村,另一方面也再次聚焦边疆民族地区发展。在访问了广西、新疆和内蒙古等少数民族地区以后,1983年春节在中央统战部党外人士座谈会上,费老提出了“全国一盘棋,做好人口这块棋”的思路。费老指出:“为人口这块棋做两个眼的地方。一个是在作为农村经济文化中心的小城镇,一个是在亟待开发的少数民族地区。”(费孝通,1999/1983:34)在这些学术探索和积累的基础上,费老于1988年提出了著名的“中华民族的多元一体格局”理论。费老指出“中华民族作为一个自觉的民族实体,是在近百年来和西方列强的对抗中出现的,但作为一个自在的民族实体则是几千年的历史过程所形成的。它的主流是由许许多多分散孤立存在的民族单位,经过接触、混杂、联结和融合,同时也有分裂和消亡,形成一个你来我去、我来你去,我中有你、你中有我,而又各具个性的多元一体”(费孝通,1999/1988:381)。这是一幅丰富多彩的历史长卷,以时空坐标也难以表述。可以清楚地看到,费老这里提出边疆发展、民族国家问题又是一个非常本土化的、至今还没有解决好的重要问题。

关于民族边疆论的观点西方学者的研究也值得关注。有影响的如美国学者拉铁摩尔的“内陆边疆理论”。他提出了一线两侧的理论。一线是长城一线,两侧是长城内外,一侧是草原游牧少数民族,另一侧是中原农耕汉族,中国的历史就是沿着长城这条线展开的,两侧你来我往、相互冲突、相互依存(拉铁摩尔,2010)。这个理论在某种意义上讲丰富了我们以往的中原中心论的观点。另外一个有影响的就是“新清史”理论,它的历史渊源与日本学派和德国学派有关,尤其是日本学派。在甲午战争以后,日本就有了瓜分中国的行动,他们要建构他们的边疆历史观为他们分裂肢解中国服务。他们关于中国的那种中国本部观、民族观是根据西方民族国家的理论进行建构的,这也是为什么在1939年顾颉刚先生奋笔高喊“中华民族是一个”的大背景。有这样一种历史渊源之后,不少人就自然而然地对新清史有了警惕和怀疑,因为这条线是割不开的。当然也有相反观点,代表人物之一是欧立德,他想划清这条界线,认为新清史提供了一种不同的叙事,并没有政治企图,他更想展现的是他族视角下如何看待中国,如满文语境下是怎么看待中国的,这汉字书写的“中国”历史文化是怎样的不一样(欧立德,2016:16)。某种意义上讲这种史观多了不同的角度来理解中国丰富的民族历史。

我国边疆稳定与发展更具有重大现实意义。而在西部边疆,稳定与发展、民族认同与国家认同始终是一个重大的问题。以西方民族国家理论考察中国民族边疆发展、国家认同等问题,始终存在着现实困境。早在1926年,费孝通的老师吴文藻先生就遇到了这样的挑战,吴文藻在其发表的《民族与国家》一文中,通过中外比较,梳理了“民族”与“国家”的概念,从中国历史文化的现实出发,吴文藻认为民族有共同语言文字有共同的历史传统,民族是文化的,国家是政治的。而民族超出了文化定义的范畴,往前走一步,就变成国家了。(吴文藻,2012/1926:399)回到本土化的思考,在边疆地区,不同历史民族观往往会带来国家认同的困惑。以新疆为例,就维吾尔族而言,知识分子们关于其历史和族源的认识有所不同,一些知识分子认

同从匈奴到突厥到现代维吾尔的演变路线,而历史上匈奴与汉朝、突厥和隋唐是对峙对等的。为了厘清维吾尔族与历史上突厥和现代土耳其的关系,另一些研究则更强调维吾尔族是漠北高原回鹘人的后代,曾帮助唐朝把突厥人赶走这段历史,希望肃清近代泛突厥主义思潮对当代社会的不良影响。还有一种解决问题的思路是“去民族化”,其目的是淡化民族中的“政治化”身份,增强国家认同。不过,事实上由于各民族(族群)在体质、语言、历史文化等方面的确存在着明显的差异,这些差异有些可以融合缩小,有些则可能无法消弭,因此各少数民族(族群)在族源上有自己的一套认同并不奇怪。

那么,民族如何不超越文化而成为政治的国家观,建构一个与国家认同不相冲突的民族观?实际上,在当下的边疆发展和民族治理实践中,费孝通的多元一体民族观并未过时,相反是没有获得充分的体现。在触及“民族”这个概念问题,费老指出,“我们不应该简单地抄袭西方现存的概念来讲中国的事实。民族属于历史范畴的概念。中国民族的实质取决于中国悠久的历史,如果硬套西方有关民族的概念,很多地方就不能自圆其说”(费孝通,1999/1993:30)。其实费老在1996年重新讲民族研究、中华民族多元一体的时候,已经看到了一些新变化,因为在20世纪90年代我国边疆地区如西藏、新疆等地已经出现了一些分离活动。所以费老在这个时候就特别强调民族凝聚力,考虑怎么样把我们的民族向多元一体的方向推动,多元是事实,“一体”是向心力。所以费老再次表述多元一体理论的时候,认为中华民族多元一体格局有三个主要论点:“第一是,中华民族是包括中国境内56个民族的民族实体,这是一个相互依存统一不能分割的整体。这个论点我引申为民族认同意识的多层次论。多元一体格局中,56个民族是基层,中华民族是最高层。第二个论点是形成多元一体格局有个从分散到多元结合成一体的过程,在这个过程中必须有一个起凝聚作用的核心。汉族就是多元基层中的一元,由于它发挥凝聚作用把多元结合成一体,这一体不再是汉族而是中华民族,一个高层次认同的民族。第三个论点是高层次认同并不一定取代或排斥低层次的认同,不同层次可以并行不悖,所以高层次的民族可说实质上是个既一体又多元的复合体,其间存在着相对立的内部矛盾,通过消长变化以适用于多变不息的内外条件,而获得这个共同体的生存与发展。”(费孝通,1999/1996:101)实际上,费老多元一体格局与吴文藻早年“民族与国家”有着传承继承关系。吴文藻的“民族与国家”论证为我们展示出了富有启发性的国家观,吴文藻先生论述的“中国”,是一个超民族的、超社会的国家,因为这个国家里面包括各种各样的民族,各种各样的社会;如果从文化上看,也一定是超文化的文化。(王铭铭,2012:44)而维持这个“超”机制则是费老后来所概括的“你中有我,我中有你”的多元一体格局。(王铭铭,2012:48)事实上,费老中华民族多元一体格局有着吴文藻先生“超民族”观的影响,静态讲是一个彩图拼联的多元整体,动态说是一个齿轮咬合的运行系统。

面对今天“一带一路”的新形势,边疆发展或内陆边疆发展出现的新问题,吴先生、费孝通的这种从中国历史和现状及实践出发的精神,这套“超”民族概念和“多元一体”理论都值得我们后辈深入学习认真领会,遗憾的是我们还没有还没能很好地读懂并应用这套理论。要认识中国就必须认识边疆,无论从胡焕庸先生“瑗瑗一腾冲”人口地理分布线,或拉铁摩尔的“内陆边疆”论来认识,还是从吴文藻先生的超民族观和费老的“多元一体”理论来实践,对于国家实现一带一路发展设想和边疆民族地区发展都具有重大现实意义。

四、学术反思与文化自觉

反思与超越是费孝通学术道路的另一大特点。从1980年费老正式平反之后的学术生涯来看,我们大

体上可以把费老的学术分为前后两个十年,1979年我国社会学恢复之后,前面几年费老一直都在为恢复和重建社会学人类学学科而奔波。1983年以“小城镇大问题”为始,费老重新开启了以“认识中国、改造中国”为目标的基础性相关经验研究,包括上述讨论的两大主题,这是应用社会学的一部分。到1993年以后,费老的工作就慢慢转向学术反思。这部分工作也可分为两个方面,一个是方法论,一个是学科建设。这部分学术反思工作的标志是费老1993年《个人·群体·社会》的这篇文章,此后十余年,费老笔耕不息,致力于“学术反思”与“文化自觉”的创作。

不妨简要地回顾一下费孝通的学术历程,这样也许对我们更好地理解费老的学术思想有帮助。费老1930年从东吴大学医学专业转入燕京大学社会学,师从吴文藻先生,成为以吴文藻先生为首的倡导“社会学中国化”实践的骨干成员;1932年美国芝加哥大学社会学家派克(R.Park)来华讲学,费老深受其社会调查方法影响,并付诸行动;1933年费经吴文藻介绍考入清华大学研究院,师从俄籍著名人类学家史禄国(Shirokogorov),开始学习人类学。按照史禄国老师的6年培养方案,两年为一期,分别修学体质人类学、语言人类学和社会人类学。1935年两年一期的体质人类学学习结束之后,费老获得了清华大学公费留学资格。听从导师史禄国建议,赴少数民族地区调查,1935年暑期开始携夫人去广西大瑶山进行实地调查。1936年留学出国前养伤时期,做了后来的“江村调查”。随后远赴英伦,师从英国著名功能学派人类学家马林诺斯基,1938年博士毕业回国。所以,费老晚年在做学术反思的时候曾说,他学术思想是从几位老师那里来的,在这当中“第一个影响我的是吴文藻先生,第二个是潘光旦先生,然后是三个外国人,一是派克,二是史禄国,三是马林诺斯基”(费孝通,1999/1998:373)。从吴文藻老师那里,费老学到了两个重要思想,一个是社会学中国化,一个是把人类学和社会学结合起来,运用人类学的方法发展中国的社会学,从实际调查中出思想、出理论。而潘光旦先生那里是“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。在潘先生思想基础上,费老提出了“人文世界”这个概念。

国外学术思想方面,对费孝通影响颇深的其实还不止这三位导师。20世纪80年代末,费老在接受采访被问到与另一位英国著名人类学家拉德克利夫-布朗(Radcliffe-Brown)的关系时,费老回答道,没有来往,但读过他的书。费老说:“他(德拉科利夫-布朗)把功能主义的性质讲得更清楚。马林诺斯基着重文化的生物基础,他把一切文化和人的基本需要相联系。我的功能观点不完全和马林诺斯基相同,在这点上更近于拉德克利夫-布朗,或者涂尔干。我不得不说我曾受涂尔干的强烈影响,因为我直接接受这种观点,即社会构成一种和生物性质不同的实体,他不仅仅是个人的联合也等于说一加一不等于二,而是多于二。”(费孝通,1999/1987:191)所以,费老还受到了布朗、涂尔干等人的影响。其实还不限于此,新近发现的费老关于“新教教义与资本主义精神之关系”的佚稿,反映了费老20世纪30年代末曾经读过韦伯并受其影响。费老在这篇佚稿中写道:“在自然科学中,我们要推因求果。推求因果时,我们承认这被审视的二种现象都是没有自由的,都受定律的支配而活动。在人事范围之内,因果关系能否解释就成了问题。人是有意识的动物,有意识就有判断能力,判断包括选择,选择包括自由,既是有自由,如何能以因果定律来应用于人事?所以在确定我们的问题时,我们不得不略加一些说明。”(费孝通,2016,8)学者在解读这篇佚稿时,认为费老在因果关系的认识上走的是中道,注重多因素关系分析,比较契合韦伯的原意。韦伯是把实证主义注重因果性探求的理性精神借用过来,与历史学派对个体、对主观意义的敏感结合起来,他既不偏重实证主义,也不偏重历史主义。(王铭铭、苏国勋等,2016:34)可见,中外各种学派皆是费老学术思想的养分,费老的学术思想是海纳百川的。所以费老曾这样形容自己的学术定位,“在我身上人类学、社会学、

民族学一直分不清,而这种身份不明并没有影响我的工作”(费孝通,1999/1993:24)。正因为费老学术的跨学科背景,所以民间对于费老使用“行行重行行”作为自己著作的书名有这样的解读,行既是“行(hang)”也是“行(xing)”(王铭铭,2012:63)。前者是学科跨“行”,后者则是社会践“行”,这或许是费老学术思想、社会实践的真实“写照”。

在研究方法论方面,早年同门里奇的质疑始终萦回在费孝通的脑海之中,其晚年的回应也不再只是单纯的反驳,而是反思与超越。在1996年《重读〈江村经济〉序言》一文中,费老写道,“直到80年代,我第二次学术生命开始时,才总结过去的实践中,清醒地看到了我过去那种限于农村的微型调查的限度。后来我明白无论我研究了多少类型,甚至把所有的多种多样的类型都研究遍了,如果所有这些类型都加在一起,还不能得出‘中国文化和社会’的全貌,因为像我所研究的江村、禄村、易村、玉村等等的成果,始终没有走出‘农村社区’这个层次的社区。整个‘中国文化和社会’却不等于这许多农村所加在一起的总数。农村不过是中国文化社会的基础,也可以说是中国的基层社区。基层社区固然是中国文化和社会的基础方面,但是除了这个基础知识之外还必须进入从这基层社区所发展出来的多层次的社区进行实证的调查研究,才能把包括基层在内的多层次相互联系的各种社区综合起来,才能概括地认识‘中国文化和社会’这个庞大的社会文化实体”(费孝通,1999/1996:34)。当然,费老在意识到微型调查的局限时,始终没有否定微型社会学不可取代的价值,费老指出:“‘微型社会学’有它的优点,它可深入到人际关系的深处,甚至进入语言所难于表达的传神之意”(费孝通,1999/1996:36)。一方面肯定社会人类学“微型社会学”调查方法的优势,另一方面,也看到了微观调查、类型调查的不足。事实上,近年来随着量化方法和技术的不断进步,社会科学领域也出现了偏重于量化研究的趋势,认为量化的方法可以在较大程度上跨越这些局限,但实际上,不同的方法都有其优势与局限。国外关于定量与定性方法的争论在20世纪后20年如火如荼地展开,如“三角定位法”的局限(质性、定量与个案)、“混合方法”的提倡都在社会学学科不同的领域里展开了对话。(Blai-kie,1991;蒋逸民,2009)在消解多种方法论之间的张力和误解上,费老的实用主义的方法论传统依然值得我们借鉴,他认为方法与问题密不可分,研究的“问题”仍然是第一位的,一种固定方法不一定能解决主题的问题,应针对不同的研究主题来选择适当的方法。

费孝通到了晚年,并不满足于自己的社会科学研究,在社会学的学科定位和研究对象上,费老认为除了研究可量化的数字与方法,社会学还必须研究情感和价值。2003年,费老在《试谈扩展社会学的传统界限》一文中指出,“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’”(费孝通,2004/2003:147)。过去我们都太注重科学这一维度,社会学的人文维度在一定程度上被忽略了,所以费老特别列举了社会学“人文”这些需要扩展的方面,如“究‘天人之际’”、“精神世界”、“文化与‘不朽’”等等,许多这些都是我们不易测量的、不可确定只能意会的,可以看到,费老在这里扩展了学科领域和研究方法。

这一认识也可以从自然科学与社会科学的差异性上获得支持和理解。无论是自然科学还是社会科学,在观察与认识事物中都存在“化繁为简”的倾向,都希望抽象出一个简单的模型,但背后有着不同的哲学思想和逻辑。麦尔(Mayr,1982,2001)在1982年曾将之区分为两种思维模式,即柏拉图的类型思维(typological thinking)和达尔文的总体性思维(population thinking),两种思维范式分别指导着自然科学与社会科学。柏拉图把世界分为本质世界和表象世界,并认为只有本质世界是值得认识的。自然科学遵循柏

拉图的哲学理念,试图探寻本质的世界(world of being);而社会科学接受达尔文的总体思维,展现的则是表象世界(world of becoming)。柏拉图的类型思维对应的是高斯方法,达尔文的总体性思维对应的是高尔顿方法。(Yu Xie, 2007)实际上社会科学面对的是有差异的个体,这种差异正是社科研究中无法忽略的有价值的认识对象。自然科学是去除误差以寻求真值,社会科学是存留差异以认识总体。例如2016年10月至11月我国神舟十一号顺利上天和运行是一个确定性的明晰因果关系的自然科学结果;而2016年11月美国总统大选候选人特朗普出人意料地获胜则是一个虽有确定性但又无法排除所有不确定性的社会科学过程。因为不确定性,所以很多社会现象和结果是没法准确预测的,同时社会过程还存在着反身性,预测过程本身也会影响最终结果。事实上,诚如费老所说,社会学具有二重性,表现“科学”属性一面是可观察、易量化、易确定的、更适合因果的解释;而属于“人文”属性一面则是丰富、复杂、流动的,更需要意义的理解,这也是社会学中涂尔干与韦伯不同流派的传统。不同属性的研究对象需要不同的研究方法,重要的是我们要清楚社会科学中的“科学”与“人文”是统一体,需要对话而不是对立。

“文化自觉”是费孝通晚年提出的重要概念和重要思想。这也许是费老学术生涯中最后最重要的概念,这是费老一生孜孜不倦学术追求的写照。“文化自觉”这一概念内涵丰富,纵横兼收。在讨论不同族群之间的关系,国与国之间的关系,世界几大文明之间的关系等一系列文章中费老都谈到了“文化自觉”。费老指出文化自觉:“表达了当前思想界对经济全球化的反应,是世界各地多种文化接触中引起人类心态的迫切要求,要求知道:我们为什么这样生活?这样生活有什么意义?这样生活会为我们带来什么结果?”(费孝通,1999/1997:160)费老进一步指出,“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,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’。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”(费孝通,1999/1997:166)。费老对20世纪做了一个比喻性说法:“20世纪是一个世界性的‘战国时代’,在20世纪里国与国之间、文化与文化之间、区域与区域之间,有着明确的界限,这个界限是社会构成的关键。这是我们共同经历过的历史事实。而在展望21世纪的时候,我似乎看到了另外一种局面。20世纪那种‘战国群雄’的面貌已经受到一个新的世界格局的冲击。民族国家及其文化的分化格局面临着如何在一个全球化的世纪里更新自身的使命。”(费孝通,2001/2000:323)在这里,既可以看到费老论述中空间区域的扩展,也可以体味到以“绅士”为中心看世界的“家、国、天下”的情怀,这超越了“三个区带”或“三圈”的概括。(杨清媚,2010:16)

而从纵向发展的视角看,20世纪也是我国社会发生深刻变化的时期,这段时期先后出现了三种社会形态:农业社会、工业社会和信息社会。面对21世纪的到来,我们该如何选择,费老将我们的发展阶段形容为“三级两跳”,即从农业社会跳跃到工业社会,再从工业社会跳跃到信息社会。这样的一个巨大变革中,费老再次指出“文化自觉”是当今时代的要求,为实现中华民族伟大复兴我们有必要强调人文主义,提倡新人文思想。所以,“面对经济全球化的世界潮流,我们在开始第二跳的时候,要记住把这些想法带上,把‘天人合一’、‘中和位育’、‘和而不同’的古训带上,把对新人文思想、新人文精神的追求带上。这样去做,我们就获得比较高的起跳位置,也才能跳得高、跳得远,在真正意义上实现中华民族的伟大复兴”(费孝通,2001/2000:329-330)。费老这一思考也得到了学者应和,甘阳提出:“21世纪的中国人必须树立的第一个新观念就是:中国的‘历史文明’是中国‘现代国家’的最大资源,而21世纪的中国能开创多大的格局,很大程度上将取决于中国人是否自觉地把中国的‘现代国家’置于中国源远流长的‘历史文明’之源头活水中。”

(甘阳,2012:1)毫无疑问,无论是学科的发展,民族国家复兴道路的选择,还是全球化和文明冲突关系的探索,“文化自觉”都是一个有价值的理论工具,值得我们深入去学习领会与实践。

行文最后,重回文初马林诺斯基关于江村调查序言评价,可以清晰地概括出费孝通学术历程的特点,即学术道路的两条主线。一条是“志在富民”理想的践行。从“本土化问题意识”出发,以花蓝瑶、江村经济以及后来的小城镇大问题、边疆发展等社会调查社会实践为代表,费老“行行重行行”,足迹遍及祖国大地,这是从实求知,认识中国改造中国的实践。费老晚年也一再强调“一直到现在,我这一生的经历中根本目的并没有动摇,就是‘认识中国、改造中国’。我这样说,也这样做。一生中则遇到过种种困难,我都克服了。年到七十时,我还是本着这个‘志在富民’的目标,应用人类学方法,到实地去认识中国农村、中国的少数民族,凡是贫困的地方我都愿意去了解他们的情况,出主意想办法,帮助他们富起来。我认为一个学者就应当是个用科学知识来为人民服务的人”(费孝通,1999/1993:25)。另一条就是社会学人类学中国化的建设与发展的追求。从早年的《生育制度》、《乡土中国》的写就,到晚年逐步展现的“学术反思”,“多元一体”、“文化自觉”学科领域的拓展和理论的创新,这一切都秉持了费老从事社会学人类学研究的初心,都饱含着导师吴文藻、马林诺斯基的期许。这两条主线看似平行,但却相辅相成,是实践与理论并重。诚如周飞舟所言,“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”(周飞舟,2017)。

2016年10月,笔者在参加费孝通江村调查80周年学术研讨会时,会议主办方要求与会代表提笔留言,当时笔者的留言是“志在富民,文化自觉”,实际上这是笔者对费老学术生涯的一个认识,也是对费老学术道路特点的概括总结。费老永远是我们学人的楷模。

参考文献:

- 阿古什,2006,《费孝通传》,董天民译,郑州:河南人民出版社。
费孝通,1999/1938,《费孝通文集》(第二卷),北京:群言出版社。
——,1999/1946,《费孝通文集》(第三卷),北京:群言出版社。
——,1999/1947,《费孝通文集》(第五卷),北京:群言出版社。
——,1999/1981,《费孝通文集》(第八卷),北京:群言出版社。
——,1999/1983,《费孝通文集》(第九卷),北京:群言出版社。
——,1999/1987,《费孝通文集》(第十一卷),北京:群言出版社。
——,1999/1990,《费孝通文集》(第十二卷),北京:群言出版社。
——,1999/1993,《费孝通文集》(第十三卷),北京:群言出版社。
——,1999/1997,《费孝通文集》(第十四卷),北京:群言出版社。
——,1999/1998,《费孝通文集》(第十四卷),北京:群言出版社。
——,2001/2000,《费孝通文集》(第十五卷),北京:群言出版社。
——,2004/2003,《费孝通文集》(第十六卷),北京:群言出版社。
——,2016,《新教教义与资本主义精神之关系》,《西北民族研究》第1期。
甘阳,2012,《文明·国家·大学》,上海:上海三联书店。
蒋逸民,2009,《作为“第三次方法论运动”的混合方法研究》,《浙江社会科学》第10期。
拉铁摩尔,2010,《中国的亚洲内陆边疆》,唐晓峰译,南京:江苏人民出版社。

- 欧立德,2016,《新清史提供一种不同的叙事,并没有政治企图》,《东方早报·上海书评》11月27日第16版。
- 王铭铭,2012,《超越“新战国”——吴文藻、费孝通的中华民族理论》,上海:上海三联书店。
- 王铭铭、苏国勋等,2016,《费孝通先生佚稿〈新教教义与资本主义精神之关系〉研讨座谈会实录》,《西北民族研究》第1期。
- 吴文藻,1982,《吴文藻自传》,《晋阳学刊》第6期。
- ,2012,《论社会学中国化》,北京:商务印书馆。
- 谢立中,2017,《论社会科学本土化的类型——以费孝通先生为例》,《江苏行政学院学报》第1期。
- 杨清媚,2010,《最后的绅士》,北京:世界图书出版公司。
- 周飞舟,2017,《从“志在富民”到“文化自觉”:费孝通先生晚年的思想转向》,《社会》第2期。
- Blaikie, Norman W. H. 1991. “A Critique of the Use of Triangulation in Social Research.” *Quality & Quantity* 25(2).
- Mayr, Ernst. 1982. *The Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution, and Inheritance*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mayr, Ernst. 2001. “The Philosophical Foundations of Darwinism.” *Proceedings of the American Philosophical Society* 145.
- Yu Xie. 2007. “Otis Dudley Duncan’s Legacy: The Demographic Approach to Quantitative Reasoning in Social Science.” *Research in Social Stratification and Mobility* 25.

Awareness of Indigenization and Cultural Self-Consciousness: Starting from Hsiao-tung Fei’s Jiangcun Fieldwork

LI Jian-xin

Abstract: Taking the preface of Hsiao-tung Fei’s masterpiece *Peasant Life in China* as the starting point of discussion, this paper summarized Malinowski’s evaluation of Fei’s survey in Kaixian’gong village first, and then discussed Edmund Leach’s query on Chinese scholars’ China studies and Fei’s responses. Furthermore, this paper revisited Fei’s two issues concerning indigenization, including construction of small towns and development of border areas, which were raised after his rehabilitation of academic work. At last, this paper demonstrated Hsiao-tung Fei’s academic reflection and cultural self-consciousness in his twilight years. The jump thinking in this paper epitomized Fei’s great contributions and his untraditional academic features, and it is promising to facilitate the growing of Chinese social sciences through revisiting and restudying Fei’s Jiangcun fieldwork and the ensuing debates on this topic.

Key words: Jiangcun Fieldwork; The Long Walk; Ambition in an Affluent Society; Cultural Self-Consciousness

(责任编辑:王水雄)