

从江村到禄村：青年费孝通的“心史”

王铭铭



费孝通

大师到了他的老耄之年，积累了丰厚的学术成就，等身的著作与老者形象成为一个难以割裂的整体，于是有人误以为，是大师在晚年创造了所有这一切。费孝通先生的《江村经济》和《禄村农田》这两部名著，也总是使人想起这位大师晚年慈祥的面庞。可我们切不可忘记，大师也有他的青春。生于一九一〇年的费先生，完成这两部著作时不过是在“而立之年”前后，他还年轻。《江村经济》出版于一九三九年，那一年费先生二十九岁，《禄村农田》出版于一九四三年，那时费先生才三十三岁，也还是一位风华正茂的青年。费孝通先生以他的激情，回应了一个时代，以他的书写，留下了他的脚印。

不能因为《江村经济》是世界人类学的里程碑而否认：这本书的书写，在必然中有它的偶然——一九三五年十二月十六日，大瑶山的向导若非失引，费先生便不会误踏捕虎陷阱；费先生若非误踏捕虎陷阱，他的新婚妻子王同惠便不会遇难于山涧；王同惠若非遇难于山涧，费先生便不会回家养伤，费先生若非回家养伤，《江村经济》一书的素材便一定会那么快捷地“合成”一部厚重的书。

令人悲悯的偶然，与史诗般的事迹融合，成为后世传诵的故事，易于使人忘记去追寻一串偶然中蕴涵着的必然。

作为体系化地梳理乡土重建观点的著作,《江村经济》是初始的。不过,《江村经济》不是费先生观点的“初始”。他早已于二十一岁时就开始对乡土社会之现代命运展开讨论。关于“乡村事业”,一九三三年费先生已提出自己的观点;而即使是将我们的眼界缩小到缫丝业,我们也能发现,一九三四年费先生已在《大公报》发表过《复兴丝业的先声》一文。

在费先生才二十出头的时候,功能主义虽已在吴文藻先生的“导游”下闯入了他的视野,但在这位青年心中汹涌澎湃的,却是“乡土事业”的中国经验。

不必讳言,《江村经济》的行文格式特别功能主义(著作完成于伦敦经济学院,不可能不带有当时伦敦经济学院的色彩)。但品味形式之下的内容,我们不难发现,这部质朴的“方志”(费先生经常如此形容人类学描述),表露出费先生学术探索的初衷。这个初衷,是基于“在地经验”来提炼一种有助于“在地经验”之改善的“在地知识”。这个“在地知识”并不复杂,它一样质朴地呈现出文化变迁的“在地面貌”。

如何理解文化变迁的“在地面貌”?梳理费先生与功能主义之间存在的微妙差异是必要的。

为了抵制之前流行于西方学界的“进化论”,功能派耗费大量精力去批判它的“伪历史”,在将“伪历史”放进历史的垃圾箱后,功能主义自身遭到了变迁的挑战。一个没有历史观念的理论,如何解释二十世纪变动的历史?幸亏功能主义在抛弃前人的理论时,给传播主义留了一点情面。也就是这一点情面,免去了功能主义的不少尴尬。“土著文化”的变迁是怎么导致的?重视研究文化的内核和坚固的外壳的功能主义者,在无法真正回答问题的情况下,诉诸传播主义,将任何文化的变迁,视作是由外来文化的输入引起的内部文化的改变。

如果说功能主义的文化变迁论是传播主义的,那么,我们便可以说《江村经济》不是功能主义的篇章。费先生并不否认外来文化所可能起的作用。然而,他没有因为这一文化存在巨大冲击力而相信,历史的缔造者是功能主义者笔下的殖民英雄。《江村经济》一书着力叙述的引进外来技术的乡绅,仿佛可以与他的导师马林诺斯基(Malinowski)笔下的英国殖民地“酋长”相比拟。然而,重点是二者之间的区别。“酋长”无非是被用来实施殖民地间接统治的“代表”,而乡绅那一群有着承继古老文明、发扬知识自主性的人,在面对强大的外来挑战时,既不忘本,又不排外,他们包



费孝通与潘光旦

括了费先生时常充满感恩之情地谈到的姐姐费达生。

在分析文化变迁的动力时，引入不同于“酋长”的中国乡绅概念，使费先生的《江村经济》成为一种不同于功能主义的现代化“内发论”。“内发论”是对变迁的一种解释，不同于功能主义继承的传播主义，它不主张“传播”这个概念所描绘的高级文化因素从文明中心向边缘的“扩散”（单向传播）。“内发论”注重的是发自内心的“变通”愿望，这更像是潘光旦先生主张的“位育”。

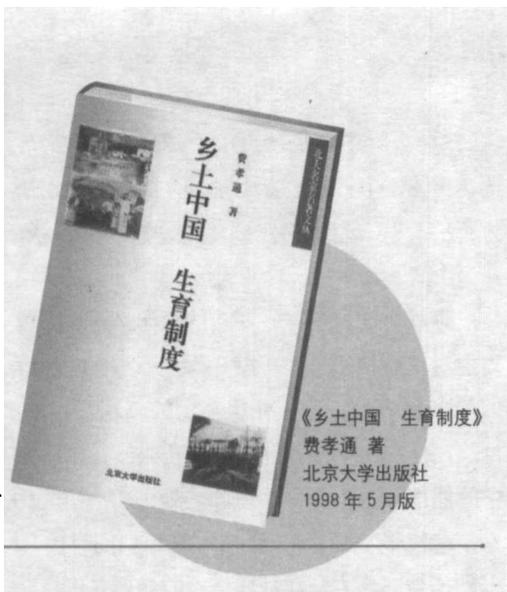
《江村经济》出版十年之际的一九四八年，费先生发表了《皇权与绅权》一书中的几篇文章，讴歌士大夫精神。十年的时间不短，但并没有改变费先生的初衷。要求士大夫对新社会的建设起关键作用，与关注乡绅对于乡土工业和文化变迁的贡献，前后连贯，体现出费先生对于现代化的“在地面貌”背后的“在地知识”的关怀。

海洋世界及在其上航行的轮船，将《江村经济》与《禄村农田》连接起来，使之成为费先生乡土中国论述的两个前后贯通的阶段。一九三六年初，费先生在广州疗伤期间，写下《花篮瑶社会组织》（与王同惠合著）；六月回江苏吴江休养；九月乘坐轮船，从上海去伦敦留学。可能是船上的日子漫长，费先生在途中完成了《江村经济》的初稿。在伦敦，他参与伦敦经济学院的人类学席明纳（Seminar），受到讨论风气的熏陶，在导师的指导下，修订出博士论文，一九三九年春完成答辩，即踏上回归国难当头的祖国之路。从伦敦到西贡，费先生与温州小商贩度过了难忘的日子；从西贡到昆明，他到底漫步了多少里程，当中的意味多么深长，却不易得知。费先生带着导师给他的

《江村经济》序言稿酬五十英镑一路走，十月抵达昆明，十一月便去往禄村。如此匆忙，是为了去那里实现他的另一个宏愿，以一笔小钱，开辟中国人类学的一片新天地。

连接上海、伦敦、西贡的海洋，连接了费先生对乡土中国的种种思绪：是所谓“海洋帝国”的世界性，对于扎根乡土的“天下”的挑战，使费先生带着沉重的负担去旅行。这当中的偶然，也不乏可以猜测之处——比如，日本空军若非轰炸昆明，费先生的“魁阁时代”也就不会来临。一样是偶然中的必然，也一样可以再度猜测——比如，在“魁阁社会学工作站”正式建立的一九四〇年之前，费先生已在禄村开展起他的比较社会学研究。

在《乡土中国》一书开始给人一种过于浓烈的泥土气息之前，费先生理解的中国，是一个农业、手工业、小商品经济及新引进的工业的“多元一体格局”，其中，农业无非是一个“基本面貌”。然而，对费先生而言，相对纯粹的“被土地围绕的”社区，代表着传统中国的经济，正是禄村农田，塑造着中国农民的形象。江村表露的是费先生对于较开放地区乡绅在现代化过程中的积极动向的肯定，而禄村则借用现代经济学框架，在封闭的乡土中寻找纯粹的可供比较的“类型”。在禄村这个“类型”中，土地的耕作不必与“当地人”有关系，土地的占有与耕作，象征的是作为集体的外来“流动农民人口”与作为集体的“当地定居者”（禄村人）之间的二元对立统一结构。禄村人拥有土地，但他们多数不耕作，耕作者是从外地来的雇佣“流动农民人口”，他们散居在村落的边缘，耕作着围绕禄村分布的土地。为了生存，“流动农民人口”的实践是理智的，如同功能主义者笔下的一般人民，“文



禄村人则与他们不同，他们与“流动农民人口”之间的关系，有些接近剥削者与被剥削者之间的关系——他们能从后者的产出提取“剩余价值”。然而，他们与先进的资本家之间有重要的不同，那就是，他们的“剩余价值”不同于资本主义的剩余价值，因为这些“剩余价值”没有被用来再生产，而是在满足生活所需的基础上，大量投入于当地的“消暇活动”——比如，诸如洞经会这样的地方性公共仪式活动。在这些活动中，费先生找到了相对于资本家而言的“非理性农民”，禄村农民将物力、财力、人力大量耗费在公共仪式活动上，所以他们不是“先进性”的。也就是说，《禄村农田》更像是对“道义经济”的研究——不过，这种经济体系当中外来的“流动农民人口”，则更像是“理性农民”。

费先生对于经济学个体理性与农民的社会理性的比较，给人的印象是：作为朝气蓬勃的青年，他像是一位经济学家，在寻找中国出路的道路中，他对于现代经济模式的效率投去“遥远的目光”，对于近处的传统“消暇经济”，他保留着高度警惕。

这一点恰是青年费孝通不同于英国人类学的一个重要局部。

在费先生创建“魁阁时代”的过程中，英国人类学以牛津大学为中心，汲取法国年鉴派社会学，在社会学奠基人涂尔干思想的影响下，这个国家的人类学获得了严格意义上的“社会”概念。遭到挑战的马林诺斯基，早已提出social imperatives(社会迫力)的说法，给自己那个不完满的理论打补丁。到了《禄村农田》发表的那年，马林诺斯基的文化论，已不再是英国人类学舞台上的主角。取而代之的比较社会学成为了主流，在不同社会中寻找集体生活的形态，成为这个国度中人类学家的主要活动。

从伦敦到昆明，费先生带着比较社会学的期待。然而，在将比较社会学改造成“农村经济类型比较”的过程中，费先生将社会人类学的新号召改造成了中国乡村经济学的思考前提。费先生并非没有在中国寻找法国年鉴派定义下的“社会”，《禄村农田》中的“消暇经济”，其实就是作为公共生活意义上的“社会”，而在费先生指导下展开“摆夷”（傣族）宗教社会学研究的田汝康先生，一九四六年发表了《芒市边民的摆》，从费先生为之写的序言来看，费先生已受到了涂尔干社会理论的深刻影响。田汝康的研究，有更多尊重“消暇经济”的成分。“摆夷”节庆活动中人的此生，与融通于神灵世界中的来生之间的交换，是田先生关注的。从社会学层次上，这种与禄村的“消暇经济”内涵完全一致的仪式，一样的是非个体主义的。如同费先生，田先生也关注“比较”，他从自己的研究中要得出的结论也还是：边民农村社区的基本观念形态，与资本主义的个体理性形成的鲜明对照。无论是田先生的书，

还是费先生的序,对于这一非个体的社会理性,都灌注了不少热情。然而,他们对于非个体的社会理性和个体理性的比较研究,不同于年鉴学派和英国结构功能学派。在他们的眼中,非个体的社会理性,总是与进步的现代经济模式有那么大的不同。

将农民的社会理性与资本主义社会的(经济学)个体理性相比较,不是没有理由,比较的意图在于使新士大夫相信,农民的社会理性是“现代性的敌人”。

费先生而立之前后的思考,牵扯到某种吊诡。费先生期待在中国涌现出来的,是现代个体理性。作为社会科学家的他,因而对“社会”这一概念怀有深刻偏见。在诸如禄村之类的地方见识到的接近于“社会”的所有一切(特别是公共仪式活动),被叙述为“现代性的敌人”。矛盾的是,费先生一九三〇年到一九四九年作品之总体,则处处见到其理解、解释、复兴中国整体社会的强烈要求。

费先生的这个吊诡,也是中国社会科学乡村研究的吊诡。

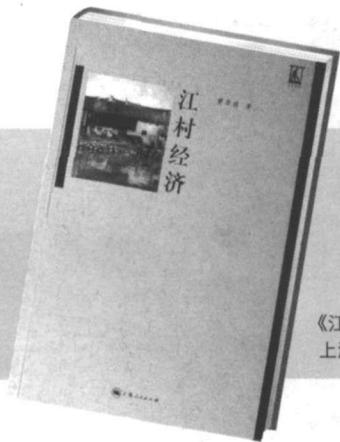
即使是在时下理论界对于农村问题的讨论

中,也同样存在严重的自相矛盾。一方面,大家对于以“大包干”为核心形式的“耕者有其田”或“农地私有化”制度抱有过高期待,以为这是彻底改变农村面貌的“灵丹妙药”;另一方面,有鉴于“改革”依赖乡土中国的“小农经济”,我们中又有不少人试图在西方社会理论的“团体主义”概念中寻找中国农村的出路。

“大包干”的事儿大家熟悉了。可什么是“团体主义”?

在痛恨“小农经济”的学者看来,“团体”两字的对立面,便是乡土中国的“一盘散沙局面”,而“一盘散沙局面”又暗含了一种与现代化理论相关的问题;持“团体主义”观点的学者承认,乡民文化含有现代“理性经济人”的因素,但他们又强调指出,这种文化缺乏“团体精神”,带有浓厚的“个体主义”色彩,自身构成一种乡村现代化的障碍。

“新农村”需要什么样的“团体”?最近,理论界对此问题展开了比较激烈的辩论。有些人认为,要建设“新农村”,就要借重具有深刻的“团体主义内涵”的东亚(日本、韩



《江村经济》费孝通 著
上海人民出版社 2006 年 4 月版

国、台湾地区)“农会模式”,协助农民建立他们自己的非农经济合作体,使他们能够积极、有效地应对都市对于乡村的侵袭。另一些人则针锋相对地认为,五十多年来,农村已建立了一套带有行政色彩的“共同体制度”,这一制度与有助于维持平等、消除不平等的“社会主义新传统”相联结,自身具备推进“新农村”建设的力量,因而,所谓“农会模式”,无非是“画蛇添足”罢了。

两种解释(方案)之间是对立的,不过,它们都出自于对乡土中国文化模式的思考,其前提假设是:乡土中国既是“一盘散沙”,便不可能推动现代化;要“拯救(或重建)乡土”,我们只有两种外在选择——要么靠地方精英、工商机构、知识分子和民间组织的结合,自外而内地帮助农村创造他们“自己的团体”,要么依靠政府(特别是基层政权)的力量,行政和观念,双管齐下,自上而下地推行发展的新方略。

最近,主张用“团体主义”来拯救乡土的学者中有人认定,早在宋代,中国农村已广泛出现乡民的“个体主义”、“小农经济”,这种倾向发展到如此严重的地步,以至于也是从当时开始,儒家便已开始思索“改革农村”的方案。

“宋儒改革说”如能得到论证,那无疑就是一项重要的学术发现。然而,到底乡土中国是否像理论家说的那样长期停滞于“一盘散沙”的状态中?对此,学界并无共识。

可以猜想,早在七十年前,费先生已预见到了问题的严重。而对于我们而言,更要紧的是怎么理解费先生:禄村围绕着庙宇等公共空间产生的聚合是不是“社会”?如果非得说不是,那么,对于费先生而言,什么才是“社会”?

《禄村农田》表面上与《江村经济》形成对照,实则二者前后融通,都在论述费先生眼中作为进步力量的士大夫的历史创造力。在费先生看来,不是诸如禄村那样的“消暇农民”,而是具备士大夫气质的乡绅,才是历史的动力,因为只有他们能继承古代中国士大夫的进取心,能迎接一个古老文明面对的外来挑战。禄村的公共生活之所以不被他当成“社会”,原因得以明了:一个小地方的公共性,对于“大社会”的公共性而言,无非是如同非洲努尔部落的“裂变”,充其量,只能是“一盘散沙”。可是,中国真正的公共生活又来自何处?我们只有在《皇权与绅权》一书中才找到答案——士绅作为粘合皇权与个体人民的化合剂,是“中国社会”得以形成和维持的关键要素(就这点看,无论是《江村经济》的“内发论”,还是《禄村农田》的“消暇经济”,都是《皇权与绅权》铺陈的知识分子社会学的“注脚”)。

青年费孝通如此思考,暮年的老先生依旧选择以“秀才”(北京大学教授)为自己的最后身份。

我们的想象世界,一直没有超脱他的“心史”。

(本文为二〇〇六年十一月五日上午在江苏吴江宾馆“纪念费孝通先生江村经济研究七十年学术研讨会”上的发言)