

阿波罗遭遇浮士德：面对一种乡土之变

——重读《乡土中国》的新观察

赵旭东

【内容摘要】 重读费孝通的《乡土中国》一书，其对乡土之变的发问，重新设定了我们理解过去中国、当下中国和未来中国关系的一个全新的起点。今天的乡土中国正在面临着一种乡土性之变，即所谓静态和秩序的阿波罗遭遇到动态和躁动的浮士德，或者说稳定性遭遇到不确定性。新乡土性意味着人心之变，同时表现为社会之变以及文化之变。所谓“新遇到旧”，意味着一种乡土中国在基层的草根式生长模式的转化，由此而生成一种旧乡土和新乡土之别，以及新旧二元变奏的乡村构造——“旧”的东西在顽强地应对各种“新”的形式出现，同时尝试着各种可能的自我适应性的转化。也正是因为这样一种生活变奏，才真正保证了乡土社会自身的韧性力量的生发，即如费孝通描绘的乡土社会的总体性结构中一种生命力的动力性根源。

【关键词】 费孝通 乡土中国 人心之变 结构之变 文化之变 二元变奏

【作者】 赵旭东，中国人民大学社会学理论与方法研究中心研究员、人类学研究所所长，青海民族大学兼职教授。（北京 100872）

【基金项目】 国家社会科学基金重大项目“文化比较视域下中西思维方式差异性研究”（19ZDA021）

自《乡土中国》于1948年出版至今已70年有余，城市化进程中的乡土中国不断续写着新篇章。时代的转折点上，迫切需要我们回到原点追思乡土中国之变不断延续的奥秘。而这本内蕴精髓的小册子也迎来重新阅读的高峰，这种重新阅读既是一种回望，也是一种前瞻，是人们对于自己身处其中的中国文化的根基性留恋，以及对于未来理想性的期许。在此意义上，《乡土中国》这本书显然已经不再是一个纯粹的印刷文本，而是经由不断阐释具备了一种独特的象征性意义与价值，成为很多问题讨论的起点。它代表着那个时代的人们对于中国社会理解的一种结构功能论





新视角的形成，由此而凝缩了一个游走于东西方的中国学者，试图基于在“自己的人民”中间所开展的人类学田野工作，而提出一种真正对中国社会结构的新认识。这无疑是来自基层乡土中国社会的观察在观念上的提升，而非传统文人庙堂之上居高临下般孤傲地俯瞰，或如道家那种文以载道一般执着于单一教化理念的文化批判。《乡土中国》一书真正提出了一些问题，也试图解决一些问题，更为重要的是预示了类似“阿波罗遭遇浮士德”的问题。

重读的意义：过去、现在与未来的心灵朝圣之旅

作为一位在学术追求上由中而西，又由西而中，最终从异域迈向本土的中国社会学家、人类学家和民族学家，^①费孝通从自我反观之中开启了理解中国社会独特性结构的新探寻之旅，并尝试从一种文化本位的视角总体性观察与思考中国社会的“多元”与“一体”关系。这种观察和思考，将成为一个对于中国意识下的本土社会科学方法的整体性理解之路探寻的路标，或者如马林诺夫斯基所称的那种“里程碑式的”意义存在。^②这种路标式或里程碑式的意义，从根本性上而言，就是费孝通思想中的那种印辙极为清晰的，基于人类学，并与社会学和民族学相互融为一体而发挥解释力^③，且极为务实和自觉地在一种结构功能视角下去理解中国的发展之路，以及从世界性意义上而言的文化自觉思想的展开。要去领会这些，自然离不开对他的基础性的《乡土中国》一书的重新阅读。

《乡土中国》的出版恰逢新中国成立前夕，它试图为新中国的创始和成长提供一个基础性的样貌和结构。而新中国无疑是在旧乡土中国的基础上所发展起来的一个新型国家，不少问题并没有完全抛离乡土的观念而去独立发展，很多问题也必然在乡土的观念上展开讨论。因此，尽管此书最初的出版时间距离现在已经过去一个甲子，但在我们的汉语世界之中，对于《乡土中国》这本书的阅读，人们内心的渴望不仅不减，而且还变得愈发强烈。

乡土虽非过去一样的乡土，一切似乎也在变化之中。人们试图从这种阅读之中去理解正在发生于眼前的无可抗拒的那些巨大的世界性改变，渴望从这份阅读中获得一些对于每个人周遭新环境、新处境以及新选择的新启示。当越来越多的人积极热情地去重新阅读一位已故社会学家在半个多世纪以前所写的关于中国基层社会的分析，在诸多阅读者个体的激情和渴望的背后，更多的是一种时代精神的映射。这也许恰恰是当下逐渐有了一种文化自觉或文化自信的中國人在寻找自己的文化认同中，最为寻常的认知与应对的方式。

在这一点上，我们不能否认，当下越来越多的人在日益面对一种城市化生活的转型。^④有太多的人，他们虽不在乡村里居住和生活，却怀揣着种种无名的乡愁——面对着离开故土、放弃熟人圈子与迁入城市、重新融入新环境的那种进退维谷的艰难选择。甚至可以说，更有太多的人，无一例外地将要去面对在并非自己曾经极为熟悉的生活空间里，培育起一种心灵孤岛般的对于全新生活焦灼的应对。也会有越来越多的人，似乎如时空穿越一般瞬间被抛掷进一个陌生人所组成的社会，以及全新生活方式所构成的世界之中，目之所及充溢着新鲜事物却又感到无比陌生。总之，他们都共同性地失去了对于周围世界的熟悉感。

这里隐含的是一种城乡关系的新转变，曾经城乡一体的文化熟悉感在日益消失，人们的生活突然之间被撕扯成城市与乡村因相互对立而分裂出的两种文化。相较于城市而言的乡村价值，在受到强力贬低之中，被看成夕阳一般日渐衰落的景象；但在这种基于预设的城乡对立的意象而生

成的相互否定中，又猛然觉悟到自身文化的独特性存在，并意欲在一个迷失了的十字路口中努力寻找真正能够返回到曾经出发之地的路径，由此开始有了一种文化觉知和觉醒。行走在现代都市文明的街头，人们彼此之间虽然有高度的礼貌和互敬，也会投以淡淡的微笑，但鲜少见到曾经的那种传统乡土熟人社会彼此间热情地打招呼、相互关心关爱的真实情景。为此，更多的人决定重返一种曾经拥有的心灵家园，或者是正在这种寻求重返的路途之中。在这样的时代背景下重读费孝通《乡土中国》一书，无疑成为开启人们重返之路的方向指引，对更多年轻一代人的生活而言，也有了一种回首既往并面向未来的共同性价值引领的可能，以及对于当下生活之中的乡土之变的发问。

对于生活在城市之中的人们，或者对于每一个生活在当下的人而言，都在追问这一切何以会发生？又何以会在中国发生？而曾经的乡土中国，它究竟会是一幅怎样的风貌？在它日益渐行渐远的背影里，还能留下怎样一种挥之不去的集体记忆或集体认同？而这样的集体记忆或集体认同，又将如何塑造中国在未来世界中的发展形态？所有这些问题，都是越来越多地感受到跟这个世界的发展有些隔膜的中国人真心追问的问题。在中国社会越来越多地跟西方世界相互紧密地联系在一起，共同发展出一个极为特殊的国际秩序的新时代里，我们的确也需要从费孝通《乡土中国》一书所揭示出来的中国基层社会的文化逻辑中来一次真正的再出发。甚至可以说，我们需要来一次基于对费孝通思想研究的社会科学的心灵朝圣之旅，静下心来体味其于细微之处的宏观理解与微观洞察的独特魅力，由此全方位地领会我们自身以及周遭的语境，领会国际范围内基于一场新技术革命而日益涌现出来的一系列新的文化转型。或许，这也是一个理解中国人的文化自信以及文化自觉力量的机会选择，或者说，由此而不知不觉地就重新设定了理解过去中国、当下中国以及未来中国关系的一个全新的起点。

乡土性之变：阿波罗遇到浮士德

当下，周围的生活正面临着或者正在发生一个基于人类世界大转型背景下的乡土性之变，这或许是在阅读了《乡土中国》一书之后最值得思考的一个问题。对于现代世界之中的所有变化，它实际上也预设了一种状态改变的前提，也就是从某甲的状态转换到某乙的状态，这中间可以有一种差异性的明显区分或辨识，也会借由一种观念而体现在种种人的行为表达的扭转或形态的转变上。因此，要去理解一种变化，就必须留心于两种不同状态之间的前后联系或相互转化，以及能够塑造这种转化的力量究竟为何，这种转变发生的缘由究竟何在。

德国的思想家斯宾格勒在其著作《西方的没落》一书中，曾经专门讨论到西方世界从古典文明时代向现代世界转变的两种类型间的大扭转。^⑤其中一种便属于古典的太阳神阿波罗精神中所内隐的观念，它不去刻意求索世界的种种改变，而是尽其所能地去维持乃至维护既有静态的社会秩序。人们由此更为相信，人所生活于其中的这个世界才是宇宙秩序中最为完美的，无须再去做任何一种改动或者改变。至于一种社会形态上的大逆转，那更是不可能发生之事。而在这些旧有秩序的坚守者的内心之中，那个既有的秩序的存在便属于一种美好极乐的世界。对此，人们只要是用一种日常之力去加以维持便是秩序本身，维护现有秩序便是对这个世界的最大福报。而在中国的上古时代，孔子儒家思想中的“克己复礼”，于此无意之中便有着一种暗合，似乎使一切都恢复到周朝的礼仪制度便可以还诸侯纷争的乱世以太平。“克己复礼”也成了一种最根本的社会



价值追求，这也是中国文化中具有支配性的儒家思想的核心价值标准，即一切皆以尧、舜、禹的时代为一种理想生活的参照，不去寻求任何秩序构造的改变。

但对于曾经由西方所主导的现代世界的发展而言，却又无反顾地从一种静态的、理想主义的阿波罗世界中逃逸出来，基于一种所谓躁动的浮士德精神的追求，把一种不断变化和改变了的价值加诸一个又一个现代人的灵魂之中去，使得每个人都如浮士德一般处在一种疑虑、不安、亢奋和焦躁之中。这种追求改变的观念，并不是一种自然的改变，更多是一种人为的成就，是人经过并且在克服了各种困难和阻碍之后的一种新的生存状态的获得，而所有这些无疑都属于文化或文明意义上的。在这里，作为一种现实世界，其所强调的“变”可谓一种“硬道理”。变化、变动、变迁成为现代人的口头禅，这不单是指在艺术的追求上，^⑥在学术思想和知识的追求上亦是如此。基于此，一种所谓新出现的“新”，也可以在未来转化成为一种新出现的“旧”，如此循环递进。此中的辩证的否定性逻辑，使得一种日常生活不再是维持或固守一种既有秩序的存在，而是要求不断去打破这种既有秩序的安排，实现行为规则，从而实现真正的全新创造。这种创造的观念，包括今日流行的“大众创新”的观念，作为一种有似超越时空的神话表述，无疑引发了一种意欲去寻求并尝试改变自身命运的价值观念的流行，由此而支配现代人生活中一举一动的行为倾向以及在生活上的情趣认同。

显然，费孝通所说的乡土社会，应该属于一种最为古典形态的或者说有着阿波罗精神的社会，因为这样的社会更多强调彼此间的相同而非差异，甚至连彼此的气味都可能是相同的，即所谓“大家因为从小就在一起玩耍”，因此“好恶相投，连臭味都一般”。^⑦但正是这样的一个乡土社会，也在现代浮士德精神影响下、强势文化引领下不得不去作出带有根本性扭转意义的改变。也可以说，环顾我们彼此同在的这个世界，如果去做一种总体性概括，便不得不去真正面对一种实实在在的乡土性之变。它根本变在了人心之上，变在了社会之上，变在了文化之上，最终也必将会相互揉搓而激荡出一种新乡土性，为生活于其中的人们所共享并付诸于一种共同认同的生活实践和选择之中。

人心之变

首先，会有一种基于乡土性之变而激发出来的新乡土性特征的涌现，其最为根本的一个特征，是有着一种灵动性存在于人的内心世界之中，即人们从内心之中接受了变化并试图对此予以一种直接的适应，具体便是人的心态的转变。这也更为特别地展现在了人的情感性生活之中，那些不曾在乡土社会中流行的所谓“谈情说爱”，在今日的中国城乡广阔的空间里渐渐流行开来，甚至成为一种时尚的追求。^⑧而个体性的价值认同，也在这个过程中悄然成长。

在费孝通所撰写的《乡土中国》一书中，我们清晰地感受到，对中国的乡土社会而言，在传统的家庭之中，根本上是排斥西方人那种习以为常的谈情说爱的价值观的。当然，这并不是说乡土社会里的人没有谈情说爱的存在。只是在这样的社会或者传统大家庭的氛围中，这方面的议题并不会被高调地提倡，甚至还会受到某种压抑，彼此的情感表达隐而不显。在此意义上，似乎乡土社会之中内置了一种感情上的“冷漠”，不论是在夫妻之间，还是在父子之间，都是不乏其实例存在的。而这背后的社会性逻辑，便是要借此促进恪守“男女有别”的生活秩序的生成，使得家庭和社会之中的两性可以彼此占据各自不同的生活空间，完成一种社会意义的“男女有别”的

分工合作与家族事业的统合。概括而言，在中国社会之中，家庭并不是夫妻之间能够真正自由地或私密性地去谈情说爱的地方，而是基于一种土地生计或集体的家族事业的要求，更为在意由此所营造出来的家庭及其事业发展的优先性，不同的人也各自融入各自家庭的组织之中。家庭生活中会强调男女有别、性别各有分工，每个人也在其中获得了一种适恰的社会身份，扮演着一种专门的角色，由此而有了一种家庭生计乃至家族事业的持久。总之，个人情感的表达是依附于家庭生计而发展的，是基于家庭中心的这个本位而发生的。

家庭对中国人而言，显然具有一种永恒的价值，它也是社会价值构造的核心和重心。中国家庭观念所认同的，不是像西方世界中的那种家庭作为暂时性存在的亲子两代人的小家庭模式，而是如何能够将其家庭谱系的脉络世代绵延地传递下去，实现代际相承，从而以上一代人直接嵌入下一代人的生活方式完成一种家庭的再生产。大家由此才可以相互融洽地生活在一起，并沿着这条亲属关系的所谓生育制度链条，往下传递家庭成员之间的责任和义务。在这里是没有可能在所谓的“感情问题”上下一番功夫，或者说在感情上细细地予以体验的。而且，感情的东西也难有一种稳定性可言，它随时都可能发生一种性质的改变。而所有的那些改变和不确定性的存在，都是追求一种稳定和连续的乡土社会所无法真正容纳的。或者说，家庭中的成员一旦真的特别在乎一己所有的独特性情感，在乎个人独特性价值的存在感，反倒彼此间会滋生“说不清、理还乱”的种种家庭矛盾和冲突，甚至家庭日常生活的维持都将变得困难，而这一结果恰恰是生活在乡土社会的人们最不愿意看到的。在这一点上，费孝通所理解的乡土中国的“男女有别”的家庭与社会关系，显然并不是落在一种好与坏的道德评价上，而恰恰是从一种实际生活的展开与维持的层面上专门提出的。

当然，要真正想在异己的两性之间去达成某种完全认同的一致性的情感体验，几乎也是不大可能做到的事情。所谓基于情感的和谐家庭生活，往往需要夫妻之间以及父母和子女之间不断费力磨合，而这一点在乡土社会往往并不需要，有时甚至是多余的。因为相互的感情交流和冲突的化解，以及家庭关系磨合上的成功，都需要更多的时间成本，这往往是生活简朴的乡土之人不愿背负的一份沉重的情感债务。换言之，对于更多是以农事生活为基础的乡土社会之人而言，他们不会把自己的生活完完全全绑定在看似并不可靠甚至有些让人捉摸不定的情感体验之上。与此同时，人们的情感依恋又似乎是由一种乡土社会自身的既有结构规定的，不需要一种亲身体验便可以维系和持守，大家在并非直接的情感表达之中，相互保持着情感上的单一性。

在某种意义上，西方世界的家庭往往属于一种暂时性的存在，其临时组合起来的夫妇双方，在完成一种生儿育女的任务之后，伴随着成年子女离开家门，曾经的家庭存在的意义也便象征性地死亡。直到这个家庭真正消亡的这段时间里，夫妇之间生活上的相互依赖，依靠的便是彼此间曾经的以及新感受到的种种私密性的情感体验和自我调适，以此度过一段没有子女在身边而要一起去生活和应对的更多的“空巢”时光。这显然属于西方世界所认可和流行的一种家庭再生产的模式，是一种更多为个体自身存在而考虑，而非更多为家庭本身而考虑的家庭模式。

显然，在中国社会之中，这种模式是不大容易见到的，甚至可以说恰好相异，中国的家庭模式更在意家庭本身的持久存在，而不是把个体自身的价值放在第一位。一种扩大了的家庭模式，一直在中国社会中长期存在。三代人甚至是“四世同堂”的共同生活的家庭，在乡村社会乃至城市社会中也广泛受到认可和赞许的。而在真正乡土社会之中，这种大家庭的生活模式会表现得更为突出，中国南方乡村的那种聚族而居的场景着实令人印象深刻，大家如果有机会去看看江西、



福建、广东乡村客家人的那种超大规模的围屋建筑，这一点也就可以不证自明了。^⑨在这样的大家庭之中，往往都是一代人叠加着一代人相互接力式地生活在一起。而由于有一种结构性的“感情淡漠”，反倒无形之中保证了家庭秩序的完整以及顺畅运行。

伴随着西方现代价值所主导的求变、求新、求异的价值观念，借由各种新媒体对这些新观念、新选择的快速传播和广泛接受，由此带来的生活方式以及价值观念上的改变，无形之中也使得中国的家庭模式向着一种小型化方向去发展。曾经几代人聚在一起生活的家庭生计或事业，在这个过程中有一种自动萎缩甚至自我解体的倾向。清晰可见的一点便是，有越来越多的家庭生计安排的事情，已经不再需要由所谓家庭内部或家族成员之间的分工合作而完成。比如，通过雇佣专门的劳力和使用器械便可以完成自家田地里庄稼的种植以及收割等，家庭或家族成员之间的联系因此也自然而然地变得稀疏，失去了原来那些致密性连接的功能。

但不能否认的一点是，这种家庭结构的顽固性，却又有着一一种超乎寻常的强劲韧性。个人在心理上对于单系父子轴的依赖关系，并没有因此而发生真正的改变，父母依旧可以在儿子成家之后直接地去跟儿子一家人生活在一起，或者通过帮助照看子女的下一代而转化出一种新式的大家庭结构模式。反过来，作为一种回馈，子女依旧会有着巨大的照顾自家老人生活的那种尽孝义务的压力，这也是子女面对年老的父母自认为应有的一种天经地义的责任。这一点在中国人的文化观念之中并没有完全地丢失掉，或者说以家为中心的赡养义务的责任感，仍旧根深蒂固地存在于人们内心的乡土观念之中，尽管在实际的作为上，每一个家庭会有不同的表现方式。这在一定意义上又内含于一种人心的变化之中，内在性地延续着一种中国式的大家庭模式。这种模式也会内在地期待一种恒久不变的运行模式，因此其核心的价值在日益变化的场景之中依然能够真正保持一种不变。这种“变”与“不变”之间的张力，持续地影响着人们的价值判断和行为选择。

结构之变

乡土社会的另一个所能改变的方面是社会这一维度，即乡土社会结构性特征的转变。显然，曾经生活在彼此间有着差序格局关系的一环套一环的社会圈子里的人，开始越来越多地从中脱离出来，成为独立的个体，有了一种个体存在价值上的自我觉知。而这种脱离最为明显地体现在人的流动性上，即从乡土社会中离开，总体上呈现为从“乡土中国”到“离土中国”的趋向。这种改变是带有根本性意义的，因为它会因此而改变既有的乡土社会的结构。我们也会注意到，乡土社会之变，更为核心地体现于一种乡土社会的结构之变上。

现代人显然要比传统时代的人们有着一种更为频繁的流动性，定居的农民也会更高频次往返于城乡之间，甚至在海外与中国本土之间往来穿梭。这种人口的流动性，随着越来越方便的交通、通信等基础设施的快速建设，无形之中带动了一种城乡关系的大转变。在乡土社会中的城乡关系，显然会相对地保持一种基于距离的稳定性。传统时代的村里人如果要进城，更多的是到县城里去，而且一年之中也不过就是那么有限的几次进到县城而已。但现在则可能变成一个近郊的农民开着私家车，或者凭借便捷的公共交通而在城乡之间来来往往的摆动，甚至有些人已经变成是天天要如此往返度过生活了。对很多人而言，这种在城乡间的摆动成为一种日常生活。

与此同时，一种城市化的概念，也在明显地侵蚀着曾经的乡土社会的居住空间。由此，人们更多的不是和自己面对面熟悉的人保持着一种由自己而向外延伸出去的群己之间的社群关系，而是要更多地处理那些并不熟悉的陌生人之间的关系。一种新的在陌生人之间相互平行且对等的契约性关系，逐渐地取代一种人和人之间的相互依附性关系。人们日常要去处理的，显然已经不是基于人地关系的在农业上的投入产出的乡土生计，而是要在城乡之间不断去摆动，以寻求能够真正获得更多城市剩余出来的可以通过打工去挣钱的那份生计。^⑩

乡土的社会圈子，其自身的范围空间也在不断扩大，并日益融入陌生人的社会之中，由此一个纯粹的乡土社会，进入熟悉人的圈子，陌生人的圈子，以及由陌生人向熟悉人过渡的中间圈子这样三元共存的交往模式之中。此时，一种差序格局的模式，在熟悉人圈子的生活之中，仍旧在顽固地发挥着其独特性的作用，并且依旧需要有一种基于“关系主义”基础的价值维护，^⑪也会更为强调这种关系中基于互惠的一种礼物而非去个人化特征的商品交换的精神。但是，在一种陌生人的圈子里，人们追求更多的是利益最大化观念之下效益优先的对等性交换，而且更看重这背后由利益驱动的商品经济的价值内涵。这里的熟悉人与陌生人的两个圈子中，相互之间本来是可以井水不犯河水地各自独立运行的，一种属于共同体生活意识下的乡土社会的文明，另一种属于锱铢必较的现代商业文明。但是，由于一种相互间不得不发生的频繁流动与接触而产生的两个社会圈子之间的不断触碰，使得一种可以相互融通的半熟人关系的中间圈子得以形成。两个属于不同类别的社会圈子之间密切地相互渗透，因为这种触碰效应的发生而成为可能，甚至变得不可或缺。人们从土生土长的乡土性的彼此熟悉，转换到不得已要去认同基于某种机缘巧合关系的那种对于初次见面的陌生人的熟悉和接纳。比如，从本属于同一个家族，或者同属于一个村落，再或者更宽泛而言的同属于乡亲、老乡的关系，一下子就转换到基于陌生而向熟悉关系转化的那种同学关系、同事关系、商业伙伴关系以及临时性的种种可能的陌生人之间的关系。种种形式的一次性的机缘，日益转变成一个人生活之中不可抗拒乃至一种固定化的存在。从乡土社会生活之中走出来的人们，似乎对此习以为常，也知道该如何相机而动，并在这种适应之中选择出新的生活方式和价值观念。

而真正到了新媒体蓬勃发展的时代，基于移动互联网的微信朋友圈等，更有效率地使这种半熟人的社会关系的场域，转变为一个无限大的空间，或者说一个可以无限扩大的虚拟空间。在当下这个移动互联网的世界之中，基于一种强大的随时随地可以进行的网络搜索，人们根本无须调动曾经的乡土社会差序格局关系中一层层的圈子，直接用所谓“关键词搜索”的方式，或者在微信朋友圈中“喊话”的方式，就可以不期而遇地“震”出各种所欲寻求的事项或者潜在有合作关系的熟悉但却陌生的人来。人和人之间的关系因此不再是曾经的那种差序格局中的圈层网络式的连带关系，而是随时可以去做一种即时性提取的信号与信息连接。

换言之，这里实际隐含着一种乡土社会结构的根本性巨变，这种巨变显然是由一种“旧”和“新”这样两个社会圈子频繁而又方便地接触或者触碰而发生的一种交互融合来实现的，整个社会也因此而处在由“旧”向“新”转变的过渡阶段。

文化之变

最后，这种乡土性的转变最为重要的体现在一种文化维度的改变上。不可否认，对人类学家



而言，文化首先是建立在一种物质环境的基础之上，没有这个基础性的存在，文化发生的依托或载体也就无从谈起。有什么样的物质条件，也便会有什么样形态的文化表达，文化的萌生与转变产生于对周围物质环境的适应之中。因此，才有山地文化与平原文化之别，陆地文化与海洋文化之异，沙漠文化与雨林文化之差。某一种独特性的物质环境，自然会为一种独特的文化形式提供创造以及生产上的资料来源，这也使得人类文化的多样性成为可能。

可想而知，一个没有丰富木材的地区，如果想要见到纯粹是用木材搭建的房屋，是不大可能的，除非当地有发达的运输。反过来，在亚马孙雨林中的各部族或者中国西南山地丛林中，能够见到形式多样的以木结构为主的干栏式建筑。当然，这方面的格调的统一并不足为奇。因为当地环境中随手或者只能随手取用的灌木材料，真正保证了这种统一性和一体性的建筑模式的生产、留存与延续。而一旦这种取材于周边自然环境的材料供应模式改变了，或者更多采用外来人工制品，那么地方性的统一性的建筑风格的改变，也就是一件或迟或早的事情了。

值得指出的一点是，传统世界与现代世界之间最大的不同便是，自然与人造的分别。在所谓传统时代，人们更多体现出自然主义的情怀，一切都会尽其所能地取用于自然，然后又使之回归于自然，相互间循环转化，人与自然之间最终融为一体。这毋庸置疑便是循环社会的典型文化形态，而乡土社会便属于循环社会中的一种，即费孝通所谓“乡土社会在地方性的限制下成了生于斯、死于斯的社会。常态的生活是终老、是乡”。^⑩在这方面，人们不会有太多超乎于自然资源之上的人为的制造，更多会利用周边自然固有的石材、木材以及泥土来搭建房屋，或采集，或狩猎，或种植，借此来准备日常的食物以果腹，因此才有所谓采集狩猎、游牧以及农耕社会形态在人类历史中的长久存在。这些社会的一个共同性特征便是，尽可能多地依赖于一种大自然的供给，而不会节外生枝地另造一套跟自然格格不入的过度人为的制品。

换言之，在这样的社会之中，人跟自然之间有着一种融合性而非相互对立的分离或异化的存在。即便是作为并非实用的艺术装饰，人们所采用的原料和颜料，也一定是更为主要地来自自然本身。比如，人们从各种天然矿物之中研磨出需要的颜料涂抹在自己的身体、动物的皮革以及岩石墙壁之上，以此来寻求各种象征性意义的文化表达。人们在生活之中凭借一种自然天成的工具，去表达自己内心所涌动着的一切观念。乡土社会无疑便是在这样的循环社会的基础上不断发展的，它追求的不是日新月异的凭空创造，而是如何能够保障既存的秩序可以得到更为持久的维护与延续。

而现代世界，基于对理性反思性的唯一性存在的持守，以及17世纪笛卡尔怀疑论哲学的观念支配，世界的一切都发生了可谓天翻地覆的改变，这无形之中印证了马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中一再所说的“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界”^⑪。对于现代世界本身而言，确实不幸而言中的是，在不断寻求自身的改变的那样一种执着追求之中去发展自身，并使自身有所进步。古希腊哲学家赫拉克利特的那句“一切皆变，无物常驻”的名言，也成为这个时代里人们生活的座右铭甚至是生活现实的真实写照。或者如基佐对欧洲文明史的概括那样，“各色各样的体制、思想、原则都奋力争取某种统一性、某种理想，这种统一性和理想也许永远不能达到，但人类靠着自由和工作而向它靠近”。^⑫

当然，对于21世纪的整个世界而言，基于物质性文化而言的最大改变，莫过于虚拟性的互联网真实，在不知不觉中极具影响力地进入千家万户每分每秒的生活之中。人们通过互联网的海量信息在时刻了解、分享以及拥有彼此刹那间的虚拟性连接，原本宁静独立而又可以安稳下来的

生活，便从一种相对封闭的大门里被鼓噪着而全部释放出来，相互进行着极度敞开式乃至完全无界限的交流。借由手机这方小小的屏幕，各种信息幻化成符号蜂拥而至，随时随地且挥之不去，人们更多生活在越来越多的选择以及由此而构造出来的自我意识的自觉之中，个体的存在因此成为越来越值得去关注和呵护的对象，不仅有着自己对于自己，还有着他人对于自己，乃至整个世界对于自己的一种关注和刺激。这也无形之中带来了人与人之间基于个体自觉而有的在文化价值与表达方式上的大转变，人们借助网络转化着曾经在现实生活之中所实现的那些生活的可能性，并使之成为一种虚拟的真实存在。

人们从曾经的乡土社会那种并无太多转变机会的空间，即一切都是对既有传统生活的复制以及对传统行为准则并行不悖地践行，一下子转换到充盈着新奇与转变的空间，即追求新鲜事物、新鲜机会、新鲜生活并渴望参与其中，寻求一种纯粹自觉之下的个体性生活样式的新选择。由此而导致所谓的生活在变，文化也在变。并且，这还是在向着一种并非确定的未来、发生一种灌注以无限希望的个体和群体意识上的自我扭转，它顺带也在改变着人们曾经基于乡土生活所构筑起来的那些根深蒂固的文化观念，使之或快或慢地发生着一种自身的转变或转型。^⑮

新遇到旧：一种草根式生长模式

实际上，对一个不断变化的现代世界而言，费孝通基于乡土中国的乡土社会观念的提出，正是对于这个未来变化的方向作出一种判断的基线或出发点。而从他所划定出来的这个不变的基线“乡土”出发，通过东西方之间相互的观照比较可以断定，一种在世界之中围绕着自我而存在的社会前后左右上下改变的方位究竟是怎样的，或者在未来不确定的世界之中变化的轨迹究竟又会是怎样的。在此意义上，这必然会围绕乡土社会这一讨论的基线而有所谓旧乡土与新乡土的分别，乡土社会文化转型的发生也就自然地不可避免了。

对于这里所言的新乡土，其意义实际上就是在一种旧乡土之上又添加或者融合进一些变化要素的项目，也可以看成是一种“新”遇到“旧”的新旧二元并置的模式结构。这里所说的旧乡土，实际就是相对于新乡土而言的未曾改变过的乡土社会存在的根基，比如人和土地的关系、人和人的关系以及社会分工下的种种关系等。因此，经过如上这一番解释，乡土中国本身的含义也就从费孝通最初写《乡土中国》这本书的时代的那种意欲要去理解基层中国社会的结构，一下子转换到如何真正去看待这种社会结构的自我转变的发生。或者对于今天的中国而言，更为准确地说，是基于乡土重建而达至新时代乡村振兴的基层社会结构大扭转的发生。^⑯

但在这里，应该预先要有的清晰认识便是，一切事物的所谓变化都必然包含着“变”与“不变”两个向度的共存，也即变化不会是绝对意义上的存在，甚至“变”与“不变”之间必然是谁也离不开谁的相互指涉性的关系，或者说是相对而言彼此互依互释的一种存在。换言之，“变”本身是相较于“不变”而存在着的，而这种“不变”也一定是因为相对于“变”得到清晰的自我体现和刻画。这恐怕就是我们如何去看待事物发生的最为一般性的原理——二者处在一种辩证性的关系之中。同时，这样的一般性原理，也可以应用到对乡土社会及其文化转型的理解之中。而且，我们对于乡土中国究竟为何的理解，也只有放置在这样的背景之下，才能够真正获得更为周全以及贴近于真实发生的理解。

我们应该清楚的一点是，一种乡土社会最为基本的结构特征还是可能顽固地存在着的。也就



是说，不论世间万物怎样改变，乡土社会结构性的基底或要素还是会一直存在，而不会发生最为根本性的改变，甚至即便是改变了，也还可以通过某种自我修复机制来使之获得在新环境之下的整体性自我的稳固或固化。这多少有些像房子的地基，如果地基坚固，那么可以恒久不动。而修改了的或者置换了的，往往是房屋地基以上的其他部位的结构以及与此结构相对应的那些功能设置。可以说，基于历史发展的悠久性，以及对农业的持久性投入，中国乡土社会结构的根底依旧牢固地存在。

现代性的发生和蔓延并没有将乡土社会的存在连根拔起，是因为人和土地之间的关系没有发生根本性的改动，即那些所谓祖祖辈辈栖居于土地上的人们，仍旧拥有一块土地并可随时返回到自己作为家园的土地之上。甚至可以说，正是源自农耕文明的深厚传统，没有从根本上转换土地所有制下人和土地之间的结构性依附关系。因此，人们在名义上还是会因以村为基本单位的集体土地占有权而长久、稳定地依附于土地之上，也即以村落为基础的集体产权的土地所有制形态。这时的乡村作为一个整体，仍旧可以保持独特性的乡土村落的认同，同时可以支配自己所拥有的已经分配到各家各户的集体土地的使用。换言之，人终究还是依赖于土地而生活，人跟土地的关系还没有真正发生改变。这恰恰是乡土社会之所以还能够存在，并可以保留其最为基本样貌的根基所在。由于土地自身的不动性的存在，有着独特灵性的人便可以因此而有所谓自由流动的发生；又由于土地使用权的持续，人可以随时返回到自己的乡土社会或家园生活之中去。而所有这些可能性的前提便是，人因为和土地之间既有关系的稳定存在，即便在远离了自己所属的乡村之后，仍可以不断地从外向内、又能从内向外地像一架钟摆的摆锤一样不时地摇摆回到自己的家乡中来，即回归到自己祖先曾经居住过的家园世界中来。其在彝族生活中突出地表现为“指路经”^⑦，或者如汉族中的亡魂归位而转化为祖先的观念，都从某种象征性的意义上隐含着乡土社会中本土文化观念的那种“有去又有回”的自我循环意义上的摆动性文化价值的重要性。^⑧

此外，在村落之中最为重要的居住格局，也没有因为新的技术的改变而有真正的改变。在这方面，乡村和城市之间并没有一种实质性的对等交换的可能，土地名义上仍旧属于村落集体所有，谁也无权私自将这一土地所有权据为己有或纯粹性私有，去进行一种基于共同市场的交易，这也就在无形之中保证了乡土社会结构可以有不改变其特性而存在的基础。这种不变性使得农民认同的根基没有被真正地撼动或者拆解，农民因此不会完全转化成为社会中的流民，或者陷入如西方城市“贫民窟”意义上的那种极度底层化的离散与不确定的生活状态。因此，也才会有的一种基于乡土重建而至乡村振兴的村落建设，再达至一种自我完善的“美丽乡村”构筑的乡村振兴意义上的全部可能性，或者在国家政策执行上去予以落实的出发点。^⑨人们也会基于家乡意识的根基性集体认同，而对家庭和家族投诸更多的关注度以及更多地参与建设的实践。

而所有的变化之维又都自然而然地附加到这样一种不变的根基或基础之上，这种模式多少类似莽原草场的生长，即近乎于草根式生长模式的那种社会结构。对于草地上的青草而言，其所露出地面的茎叶部分，无论如何摇摆，它的根基性的东西，或者说草的根系部分，是稳固地扎根在泥土之中。也即，它的根系在地下顽强地向着四周蔓延开去，即便是遭遇了寒冬，大片的草木都枯黄了，甚至可能还经历了无数次的烈火焚烧，但待到春天到来之时，枯草又会重新发芽生长，而且如果土壤肥沃、气候适宜，必然还会茁壮成长。而这种草根式生长模式，应该是可以转过用来以判断或推论中国乡土社会在其应对各种变化之时的基本姿态的。也就是说，只有一种不变的根系以及可以不断改变外部形态间的相互配合，才会有一种所谓“新”遇到“旧”

的那种文化间的触碰效应的发生。“新”在“旧”中孕育，而“旧”的东西在顽强地应对着各种“新”的形式的出现，并尝试着各种可能的自我适应性的转化。因此，在对待新旧关系的理解上，我们能够放低姿态地去看待当下“新”遇到了“旧”的过程中的自我转化，也才会是一种更为妥帖的表达。

这里的触碰效应，也可以说是一种新的差异性融合模式。换言之，在新与旧之间可以发生一种化合反应，形成新的、但根本上又是在厚重根基之上的结构性重构的新形态。比如，在一个时期，农业会受到高度重视，借助于一种传统教化的巨大力量，使得人们无须或不用从事其他非农产业，以农耕方式的粮食生产为主业，也可以真正安心于自己土地的劳作。但恰恰是因为自然条件以及年度性的土地收成的不足，或者因为灾害的发生而无法得到实际生活的保证，又或者因为可耕种土地面积的有限性和人口数量增加压力的持续加大，人们也便自动、自发地离开土地，在家乡土地之外的广大空间去寻找各种可能的生存机会。

比如，农业社会在历史上所出现的各种形式的逃荒，所谓“闯关东”或者如浙商、徽商等离土经营之类，都属于这种离开土地的生活。中国的历史并不缺乏农业以外的那些发明创造，或者说它从来不曾是单一农业的发展模式，而是农业与农业以外的产业之间交替互补而发挥作用的。^②这种离开土地的非农生活，对中国的农民而言，具有暂时性的意义。因为在他们的概念里，土地根本上还是属于其所在的那个村落，也是属于自己的，这也就保证了离开家园的目的并不是要彻底地和永远地离开他们所拥有的土地，而是要用一种离开土地的方式来换取土地收入不足的那份差额性补充，传统乡土社会也用一种“工农相辅”的概念来做这种表达。^③而一旦土地的收入足够应付人们的日常生活，人们外出行动的驱动力自然就会随之减少。如果情况不是这样，一种向外行走的离开土地的行动力就会持续不断地得到增强。因此，也才会有人们遇到颗粒不收之年的出外逃荒，以及丰收之年对于生活安逸所获得的心满意足之感。一种知足常乐的价值观，便在乡土社会之中得到文化表达上的自我固化。在这方面，人是不会轻易彻底地同土地断绝开一层关系的，除非是一种无可抗拒的纯粹制度性的限制而使得这种联系有一种人为的阻断。比如，城乡户口制度落实之后的城乡分离效应的发生，使得乡村里曾经的种田之人可以留存在土地之上，而进入到城市获得城市户口并长期留居在城市的人，不再有回到自己乡村土地上去生活的机会。至于这些人的后代，自然更难有基于乡村的乡土生活的真正回归了。

但是，那些留存在土地上依靠种田为生的乡村之人，仍旧处在一种自然发生的“危”与“机”的相互转换的变奏之中，要去找寻能够有某种稳定生活的物质来源，自然也就不会去排斥一种不断要返回到乡村中来的城乡间的流动性。这也很自然地成为“新”与“旧”之间触碰和融合之后新乡土意识不断涌现的最为突出的一个特征。显然，在这一点上，城市并不是乡村之人必然要去，或者必然愿意去的一个地方，城市根本上是乡村之人可以去对农业生产的不足进行一种自我调节的辅助性的补偿之地。基于土地劳作的农产品的收入越是不充足，这种辅助性的补偿机制就会越是需求旺盛地在发挥调适性的作用。结果便带来乡村之人在行为上的一种改变或适应，也就会有更多的人离开土地而进入城市之中，以此来寻找可以补充农业供给不足的辅助性的补偿性资源或收入。一家之人能够在一起长相厮守，显然是乡村之人最为基本的生活上的诉求，但当生活难以得到保障之时，便可以割舍掉一部分不必要的消费，比如教育、医疗，更包括各种奢侈性消费之类。一旦真正触及温饱的底线，他们也只能是举家离开乡村而来到城市之中，或者到更为富裕之地去寻求生活。但是，一旦环境有所改变，温饱的问题得到解决，他们往往又会想着如何返回到自己



乡村的家中生活。

因此，一年到头的所谓“青黄不接”之时，通常也是离开家的村民人数最多的时节，同时是家庭花费需要最多而恰恰收入最少的时节；而到了年终岁尾，有了积累和剩余的所谓“一年到头”之时，往往又是挣了钱的农民首先要返回家乡进行年度性消费的时候，人们借此也对来年的生活寄予着种种新的期望，并在这方面预先谋划和安排。对一个乡村之人而言，年度性生活的基本节奏大致如此了。但现代社会所提供的方便的流动性这一新的要素，在触碰到或者遭遇到持久存在的旧有的乡土社会中人和土地之间的相互依赖性关系，而发生所谓“新遇到旧”的化合反应之后，便自然出现了新旧之间的相互融合与转化，形成了在一种新的城乡关系间去不断寻求来回摆动的新的生活方式。只是摆动的幅度大小会随着乡村自身利益提供的多寡而有所改变，即当乡村自身有着更多的利益供给之时，摆动的时间就会更多地朝向并靠近于乡村这一端，反之，自然更多地会靠近于城市这一端。^②一种新的流动性，恰恰是因为对土地依赖的不变而保证了费孝通所说的基于土地而生活的“乡土本色”的保持，甚至可以说，乡土性的固有存在可以有一种自我的再加强或者再固化。

而有一种不变的乡土性，自然也会有一种改变了的乡土性，这恰恰是新事物在遇到了旧事物之后触碰效应的必然结果。在这个过程之中，真正变化的乃是体现在人与人之间的关系上，也就是人群关系上的差序格局转变为相互间的契约关系，并更加朝商品化交易精神的方向上去不断转化。而当互联网遍布城乡，便无形之中加剧了这种转变的速度。而且，在人们有更多的时间依赖互联网来进行沟通、联系以及获取信息之时，乡村之人交往的格局模式也在发生着改变，即朝向更多陌生人之间的平行关系转化。由此，基于商品买卖关系的一次性契约关系日益多地进入乡村人的生活日常之中，而曾经有的乡土社会的差序格局关系也更多被局限在一个相对有限的熟人乃至家人关系的范围之内。而一旦离开了这个范围，一种理性计算的商品交换的关系，便发挥着核心的支配性作用。当然，这里也不乏一种差序与平行契约关系之间的相互混合，也就是在化陌生人为熟人的关系上，人们会将这两种性质不同的关系模式予以合并，希望通过差序格局的关系模式来转化陌生人的关系，以便真正在其中获得自己的一些独特性利益。与此同时，在没有这种利益的瓜葛之时，两种关系模式的运作，又会在各自的场域之中发挥独特性范围的影响力。也就是说，其中的一种场域是熟人之间的关系，另一种场域便是陌生人之间的关系。

其中，乡土社会的家庭结构的改变表现得最为突出。曾经的家庭结构再生产的模式转换为，向城市化或者都市化的建设与发展的那个资源空间，不断输送劳动力以及支撑者的模式。换言之，面对城市之中资源的集聚，只要能够想办法离开乡村，一个乡村家庭便会毫不吝嗇地去鼓励下一代人实现此种离开。比如，通过考取大学等途径直接进入城市之中，寻找一份稳定的工作，获得一个城市户口。而那些没有什么机会离开乡村故土的人，才可能是真正长久地留存在乡村里的人员。尽管其时常也会在城乡之间进行一种为着家庭生计或生活改善目的的摆动，根本上还是生活于乡村之中的。而曾经子承父业式的家庭生产和传递模式，显然已经离真实生活世界中的价值观极为遥远了，家庭因此更加会成为留守人员的家庭，而不再是基于生计或事业经营的家庭。同时，这种家庭结构在发生着一种持续性上的断裂，也就是说家庭不再是那种通过一种分家、分灶以及由此分配赡养老人义务和责任的方式，延续着旧有的乡土传统的养老模式。而是当子女长大成人之后，由于大多时间不在家中而造成家庭角色的空缺，使得家庭自身基于土地的生产更多要依赖于商品交换式的契约关系的供给，比如雇人收麦子、给农田施肥打药之类。同时，家庭之中因为

人力的不足，又要保持一种对于土地劳作传统的情感和习惯上的依赖，因此，那些乡村家庭中的留守老人转而也成为主要劳动力。当然，在这方面所能够产出的粮食和农作物十分有限，更多还是用来满足在家之人的基本生活以及一些有限的生计补贴。

总之，如果我们特别细心地留意中国乡村家庭生活的变迁就会发现，它比一种单单的情感生活的转变要丰富得多。为一家一户基本生活的保障，家庭可以一分为二地撕扯开，甚至农民日常的生活也可以被撕扯成城乡两分、各自一半的生活。至于不少被生活的重压所驱使而被污名化的农民工，几乎还没有空闲的时间去深度思考或自觉意识到这背后更为深层次的偏见。为了在自己的土地上持久地生活下去，乡村之人可以不惜一切代价地去对原有的家庭生活做一种根本性的改变或重构，以此来适应外部更为重大以及更具不确定性的生活格局的转变。由此，乡村里的孩子们被尽可能多地送到城市学校中去读书，而从城市之中挣来的余钱也被更多地用在乡村房屋的修缮以及重建上，哪怕村里造好的新房子甚至空在那里少有人住。农民工靠着有限的福利保障而去做城市里最为辛苦的活计以此获得酬劳，在许多城里人的视野之中，也变成一种平常生活。与此同时，这样一种家庭生活的变化，也在一点一点地蛀蚀着乡村生活的其他更多的方面，包括乡村的组织、道德、语言、宗教以及文化等，尽管我们一时还看不到这种变化在未来真正的后果，但它们明显是朝一种根本性变化的方向而发展。

一种二元变奏的乡村构造

从一种模式分析的意义上而言，当下乡土社会本身正处于“变”与“不变”的交互性的变奏之中。显然，一种人和土地之间相互依赖关系的不变性以及家庭结构关系的改变，在一种无法分开的相互纽结之中不断向前行进。

它也表现在改革开放政策中最为突出的一种“家庭联产承包责任制”的落实上。我们也看到了在乡村社会之中最为重要的二元构造，即一方面的土地以及另一方面的家庭。而在那里生活的人们，却又紧密地将土地和家庭最为牢固地连接起来，进行着一种有着传统生活的复制与转化，由此延续着由祖辈所传递下来的人和土地之间在农业生产方式上的协作关系，而转化的是乡土社会既存的家庭结构，并以此来适应新出现的在技术上、生计上以及周遭大环境上的种种改变，以及不可预测的未来相互融合发展的趋势。

但也正是因为这样一种生活变奏，才真正保证了乡土社会自身的韧性力量的生发。农民清楚地知道，土地对于他们而言的那种世代代生活于其上的传统的价值，他们为此而努力自保，并尽其所能地去复制一种既有的生活传统。与此同时，他们更多地会将命运的安排放置在去适应这一可变性的维度上。也因此，他们才可能认同一种从不流动到流动，从大家庭到小家庭，从聚合到分离，从依附到契约，从无隐私到有隐私，乃至接纳“浪漫之爱”的诸多价值以及生活形态的转变。而所有这些改变，又都会像草根生长一般，表现出其独有的韧劲出来。人们从中获得了事物自然发生、发展的原生性意象，用一种独特的生命力去守护着它，并追随着它的影响，由此来使自己的生活会了“以不变而去应万变”的一种生存智慧的发生与积累。

而在他们经年累月不断成长的生命里，依赖于土地而生活的那种心理情结，也会随之用来去构筑生活上的基本情趣。随着一种年龄的成长，以及漂浮不定的生活机会的增多，这种情趣的增长不仅没有减少反而愈发强烈。甚至在他们无法返回到家乡故里之时，也会去创造出种种怀旧或



乡愁的意象，以此来填补一种乡土精神的极度空缺或者虚空。这恐怕也是我们的文化里，费孝通所描绘的乡土社会的总体性结构之所以一直会有一种生命力的动力性的根源所在，同时也使得这种文化有其自身的独特性价值。

乡土中国的曾经发生以及费孝通笔下的那些精准概括，或许会成为我们理解当下以及未来种种改变的基线存在，由此而使我们来时走过的路以及将会朝向的道路选择更为清晰。这中间的差距，也将成为理解一切改变真实发生的意义与价值的根本。在值得与不值得、应该与不应该、可能与不可能的种种权衡之间，我们必定会给出自己独有的选择。而所有这些对于乡土中国的新观察，须建立在此种对当下和未来方向性选择的真实感悟或自我觉悟之上，这也恰是通过重读《乡土中国》一书去理解乡土之变的根本意义之所在。

注释：

- ① 赵旭东：《马林诺夫斯基与费孝通：从异域迈向本土》，载潘乃谷和马戎主编：《社区研究与社会发展》，天津：天津人民出版社，1996年，第104—145页。
- ② B. Malinowski, "Preface". Hsiao-tung Fei, *Peasant Life in China: A Field Study of Country Life in the Yangtze Valley*. London: Routledge & Kegan Paul. 1939, pp. xix.
- ③ 赵旭东：《费孝通思想的三重品格——论人类学、社会学以及民族学学科意识在中国之成长》，《江苏行政学院学报》2020年第5期。
- ④ 2021年5月11日公布的第七次人口普查的数据显示，居住在城镇的人口占总人口数的63.89%，而乡村居住人口只占36.11%。详见国务院新闻办就第七次全国人口普查主要数据结果举行发布会，中华人民共和国中央人民政府网：http://www.gov.cn/xinwen/2021-05/11/content_5605842.htm，2021年5月11日。
- ⑤ 斯宾格勒：《西方的没落》（第一、二卷），吴琼译，上海：上海三联书店，2006年。
- ⑥ 关于这一点的讨论可参阅拙文。赵旭东：《文化在变：人类学家的一种应对——有关方李莉一次艺术人类学讲座的延伸性思考和评议》，《民族艺术》2020年第5期。
- ⑦ 费孝通：《乡土中国》，北京：生活·读书·新知三联书店，1985年，第44页。
- ⑧ 人类学家阎云翔最早注意到了这种转变，可参阅阎云翔：《私人生活的变革：一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系（1949—1999）》，龚晓夏译，上海：上海书店出版社，2006年，第18页。
- ⑨ 在周建新的研究中，在2004年的统计中，他注意到了—个城市化以后的广东梅州客家人宗族中，户均人口数为3.44人。参阅周建新：《动荡的围龙屋——一个客家宗族的城市化遭遇与文化抗争》，广州：广东人民出版社，2018年，第47页。
- ⑩ 赵旭东：《乡土如何触碰旅游——一种文化转型视角下乡村振兴人类学的新发展》，《原生态民族文化学刊》2020

年第1期。

- ⑪ 黄光国：《儒家的关系主义——哲学反思、理论建构与实证研究》，台北：心理出版社，2009年。
- ⑫ 费孝通：《乡土中国》，北京：三联书店，1985年，第4页。
- ⑬ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第506页。
- ⑭ 基佐：《欧洲文明史——自罗马帝国败落到法国革命》，程洪逵、沅芷译，北京：商务印书馆，2005年，第28页。
- ⑮ 张文潇、赵旭东、罗士洞：《中国乡村研究的第三条道路——一种文化转型人类学视角的回顾与反思》，《贵州大学学报》（社会科学版）2019年第2期。
- ⑯ 赵旭东：《乡村振兴三部曲——从乡土中国到理想中国小康生活的文化路径追溯》，《社会科学》2020年第5期。
- ⑰ 黄建明：《彝族经籍〈指路经〉研究》，北京：民族出版社，2012年。
- ⑱ 赵旭东：《枝杈社会与乡土社会的文化转型》，《民俗研究》，2015年第4期。
- ⑲ 赵旭东：《乡村振兴三部曲——从乡土中国到理想中国小康生活的文化路径追溯》，《社会科学》2020年第5期。
- ⑳ 赵旭东：《乡土如何触碰旅游——一种文化转型视角下乡村振兴人类学的新发展》，《原生态民族文化学刊》2020年第1期。
- ㉑ 这是费孝通基于对中国农民生活的认识而有的一个洞见，他所谓的“工农相辅”有如其晚年演讲《我对中国农民生活的认识过程》中所指出的那样，“农民的生活不能只靠农业，一定要有副业，一定要工农相辅才能生活得好一点”。引自《费孝通文集》（第十五卷：1999—2001），北京：群言出版社，2001年，第20页。
- ㉒ 关于“城乡之摆”这一点的讨论，详见拙作。赵旭东：《乡土如何触碰旅游——一种文化转型视角下乡村振兴人类学的新发展》，《原生态民族文化学刊》2020年第1期。

编辑 李梅 校对 赵秋月