

社会工作“绿色转向”的本土思想资源

——对费孝通相关论述的考察

赵万林

(北京大学社会学系,北京 100871)

摘要:面对日益严重的环境危机,西方社会工作发生了“绿色转向”,并对我国产生了一定影响。中国社会工作在接受西方影响的同时,也要关注相应的本土思想资源。费孝通围绕“天人合一”“消遣经济”“人文生态”所作的论述,对于推动中国社会工作的“绿色转向”具有重要意义。首先,费孝通从差序格局的角度对“天人合一”所做的社会学解读,有助于我们走出西方社会工作“绿色转向”中的潜在张力。其次,作为一种源自本土的经济态度和生活方式,费孝通所说的“消遣经济”为我们探寻有别于消费主义的生活方式和另类社区发展道路提供了本土经验参照。最后,从费孝通对“人文生态”的强调中可以看到,在当前的社会处境下,“发展”仍然是中国面临的重要任务,保护自然环境并非放弃发展以及对自然的开发利用,而是将自然生态保护与人文生态建设结合起来。

关键词:社会工作的绿色转向;费孝通;天人合一;消遣经济;人文生态

中图分类号:C916 **文献标志码:**A **文章编号:**1009-1505(2020)05-0155-10

DOI:10.14134/j.cnki.cn33-1337/c.2020.05.015

一、问题的提出

日益频发的自然灾害与环境危机给人类敲响了警钟,也促使社会工作进入到环境议题的讨论之中。事实上,在睦邻组织运动时期,社会工作实务就涉足社区环境的治理,但由于后来转向个人疗愈,社会工作者逐渐遗忘和忽视了自然环境和建成环境(built environment)对服务对象的影响^[1]。20世纪八九十年代,面对日益深重的环境危机以及环境风险分配的不平等,西方研究者开始将自然环境重新带回到社会工作的视野之中,以实现社会工作的“绿色转向”^[2]。面对新的时局,索恩(Seine)较早对自然的重要性进行了讨论^[3]。他认为社会工作要实现自己的专业承诺,就要重视自然环境问题,并建议在社会工作课程中加入与环境危害相关的内容^[4]。20世纪80年代后,与生态环境相关的社会工作文献大幅增加,其中被引用最多的作者有贝斯特霍恩(Besthorn)、多米内利(Dominelli)以及格雷(Gray)和

收稿日期:2020-02-11

基金项目:国家社会科学基金青年项目“城市社区社会工作理论创新及整合行动体系构建研究”(17CSH051)

作者简介:赵万林,男,北京大学社会学系博士研究生,主要从事农村社会工作与社会工作理论研究。

科茨(Coates)等^[5]。贝斯特霍恩尝试将奈斯(Naess)的深层生态学引入到社会工作领域,他的博士论文就旨在重构社会工作的“人在环境中”理念。在他看来,深层生态学要求社会工作从“人在环境中”的“浅层生态社会工作”朝向“人与环境共在”(person with environment)的“深层生态社会工作”转变^[6]。格雷和科茨同样侧重于从深层生态学的角度展开对环境社会工作的思考^[3],并于2012年主编了《环境社会工作》一书。多米内利试图超越深层生态取向的论述,她认为,虽然深层生态社会工作聚焦于人类与社会环境和物理环境之间的互动,但却没有看到环境危机的社会政治根源,从而未能动摇人类特权的根基^{[7]9}。在她看来,环境危机的产生与不平等分配跟“个人占取式的新自由资本主义”(possessive individualistic neoliberal capitalism)的所有权形式密切相关;在这种所有权形式下,少数人支配着土地与水资源,并借助市场机制谋求个人利益^{[7]218},进而造成“金钱往上流,污染往下流”的不平等局面^[8]。回应环境危机的根本方案在于变革当前的发展模式,改变不平等的社会关系、权力关系和资源分配体制^{[7]9}。

西方社会工作的“绿色转向”近年来也对我国社会工作研究产生了一定的影响,这主要表现在以下两个方面。首先,为中国社会工作的实务研究提供了新的理论视角和话语资源。本世纪初,我国一批社会工作专业师生开始扎根社区开展农村社会工作实践,提出了“以能力建设和资产建立为本的农村社会工作实践模式”,该模式倡导关注在地社区和民众所拥有的资源与优势,同时通过“城乡合作、公平贸易”的方式,致力于探索有别于资本主义的另类(alternative)发展道路^[9]。这种探索最终指向民众的可持续生计和社区的可持续发展,从而得以将环境保护与社区发展结合在一起,其在基本理念和基本做法等方面与绿色社会工作存在着亲和性^[10]。这种亲和性进一步促使研究者从绿色社会工作的角度去对已有的本土社会工作实践经验加以总结,提出了“绿色社会工作空间介入模型(green social work spatial intervention)”^[11]。其次,在中文世界出现了一些关于绿色社会工作的译介性文本。多米内利的《绿色社会工作》被翻译成中文并由社会科学文献出版社出版,相关的中文文章也得以陆续发表^[2,8,12-13]。

上述文本有助于我们了解西方学者关于绿色社会工作的思考及其对中国社会工作的借鉴意义,同时也存在着一些需要加以拓展的地方。第一,无论是从译著还是文章来看,都侧重于介绍多米内利的绿色社会工作,而对西方社会工作界关于自然环境的讨论的整体学术脉络缺乏细致的梳理。第二,无论是实务研究还是理论译介,都侧重于直接应用或介绍西方的理论,而没有对本土的相关思想资源加以挖掘。本文尝试从第二个方面来回应当前研究。当前相当部分的研究者都承认东方智慧(如佛家与道家的思想)和地方性文化对于推进环境社会工作研究具有重要的意义^[5]。就此而言,对中国本土的思想资源加以挖掘无疑是一项值得开展的工作。本文拟以费孝通先生的相关著述为考察对象,对此做一个初步的探讨。费先生是我国著名的社会学家和人类学家,他一生“从实求知”,在“富民”的旨趣下开展社区研究,其研究成果带有鲜明的实践关怀。费先生的很多研究成果都直接对社会工作实践具有重要的借鉴意义,如早年的“乡土复员论”和晚年对于“生态”和“心态”的强调。在环境研究领域,有学者已经对费先生的论述作了初步的分析^[14],但对费先生提出的一些关键概念和思想没有作进一步讨论。结合社会工作的“绿色转向”,本文试图回答以下两个问题:费先生围绕生态环境保护作过哪些论述?这些论述对于我们推动中国社会工作的“绿色转向”有何启发?

二、“天人合一”与“差序格局”

西方社会工作的“绿色转向”主要存在着两种不同的进路,其典型代表分别是贝斯特霍恩与多米内利。一如上述,贝斯特霍恩从深层生态学的角度来拓展社会工作的价值与理论基础,而多米内利则认为应该通过社会政治途径来回应当前的环境危机以及环境风险的不平等分配。多米内利的绿色社会工作基于基变社会工作和反压迫社会工作的立场,具有明显的政治色彩^{[7]28}。从20世纪中后期的“绿

色思潮”^①来看,绿色社会工作的运思逻辑实际上与社会生态学如出一辙,二者都认为环境危机存在着社会政治根源,主张从社会政治层面来回应环境危机。在这个意义上,社会工作“绿色转向”中的两种主要进路实际上就是深层生态学和社会生态学。虽然社会生态学与深层生态学都主张环保,但二者在环境危机的根源及其化解方式等方面的主张,以及对待“人类中心主义”和“内在价值”的态度上却存在着分歧乃至对立^[15]。这种分歧在实践中表现得更为明显,深层生态学批评社会生态学是“人类中心主义者”“斯大林主义者”,社会生态学则批评深层生态学为“生态法西斯主义”,由此引发了上世纪80年代“绿色反对绿色”的大论争^[16]。就此而言,社会工作“绿色转向”的两种不同进路也使得这一转向潜藏着一种张力,这种张力本质上就是社会生态学与深层生态学之分歧在社会工作领域的再现。费先生晚年从差序格局的角度对“天人合一”所做的阐释,在不同方面触及到社会生态学与深层生态学的论点。不过,费先生的观点并不完全趋同于社会生态学的阵营,也跟深层生态学存在着差别,从而为我们弥合西方社会工作“绿色转向”中潜藏的张力提供了可能。

在人与自然的关系上,费先生继承了中国传统思想中的看法,即“天人合一”观。钱穆先生对“天人合一”有着深入思考,去世前认为自己对此产生了彻悟,并将其视为“晚年最后的成就”^[17]。钱穆先生的彻悟,为费先生思考中西文化差异以及人与自然间的关系提供了思想资源。费先生认为,西方文化存在着严重的以利己主义为中心的价值观,即认为所有的物都是“为己所用”,这种“夸大了人的作用”的价值观固然曾帮助西方文化领先于世界,但同时也催生了人与自然之间的对立,引发了一系列环境危机;而中国文化总体上是主张“天人合一”并反对“天人对立”,它并不将自然视作无尽索取的对象,而是强调人应该尽可能地去适应自然^[18]。在《试谈扩展社会学的传统界限》中,费先生进一步将人、社会与自然放在“天人合一”的框架下加以思考。他认为,人、社会与自然三者是一体的,“人是自然在长期的演化中取得的最高成就,人的行为需遵循天道,同时天也随着人的行为而不断做出反应”;社会是人根据自身需要创造出来的第二环境,但社会的创造及其演化建立在自然规律的基础上,人以及人造的社会不可能和自然法则对抗^[19]。

在费先生看来,“天人合一”并不只是一种哲学主张,更是“乡土社会”中人与自然相处的活生生的经验。以土地为例,费先生早年的乡村调查关注的并不只是土地制度,他还将土地视作自然之物,描绘了人地之间的伦理关系。土地为人生命的展开提供了空间载体,也为其提供了重要的生命给养,也正因为如此,从土地中谋生的人深谙土地的可贵,并小心地侍奉象征着生命的土地^[20]¹⁰⁹,让从土地中得来的东西最终又回到土地中去,以实现人与土地之间的相互成全,“人的生命并不从掠夺地力中得来,而只是这有机循环的一部分。甚至当生命离开了躯壳,这臭皮囊还得入土为安”^[21]⁵⁵。土地是离乡游子的寄托,在人们的观念中,一包红土可以被用来治疗水土不服与游子的思乡病^[20]¹⁰⁹。人与自然间的紧密关联,同样型塑了人的生命体验,如“土都快埋到脖子了”等说法常被人们用来作为生命的标记^[22]。

作为一种哲学主张和生活经验,“天人合一”有着深刻的伦理含义,它是个体与其周遭之间关系的表达,“而这种关系,是从我们人这个中心,一圈圈推出去,其实也构成一个‘差序格局’”^[19]。费先生在这里不仅道出了“天人合一”这种“观念”的伦理实质,也指明了这种伦理关系的具体展开方式,即差序格局。“天人合一”所主张的不是人与自然的无差别平等,而是以人为中心去认识和利用自然,并将伦理从人(中心)推展到自然(外围)。费先生的这种主张,也与古人认知世界的方式相会通:“不知彼者视诸此,由近以推远,即小以且大,此人类求知之恒蹊”^[23]。事实上,上文提到的人与土地之间的伦理关系很大程度上也就是人与人之间的伦理向自然身上推展的结果。人们对土地产生的熟悉感和亲

^①20世纪中后期出现了两种主要的“绿色思潮”,即社会生态学与深层生态学,这两种思潮与生态女性主义和生物区域主义共同构成了激进环境主义最重要的四支力量。

密感乃至将土地化作自己人格的一部分,固然与人长期在一块土地上劳作有关系,但同样重要的是,人与人之间的伦理羁绊对人与自然之间的亲密发挥了很大的作用,不仅土地经营的好坏关乎个人的名誉与社会承认,而且“起源于亲属关系,又在对祖先的祭祀中加深的那种情感,也表现在对某块土地的个人依恋上”^[24]¹⁹⁶。类似的证据也可以从“劝君莫打三春鸟,子在巢中待母归”等表述中找到,“莫打三春鸟”便是一种基于人伦生发出来的对动物的伦理^[25]。由此可见,费先生所说的人与自然之间的差序格局,很大程度上就是人与人之间的伦理关系向自然之物的延伸与推展。

进一步而言,这里所提到的人地之间的伦理关系是非常具体的,是人们对生养自己的故土的伦理情感。土是“故土”,情是“桑梓情”。这种情感能否推展至其他人或其他地域?回答这个问题,可能仍需回到费先生的差序格局。费先生早年的时候更为关注差序格局的向内收敛,到了晚年则更加关注差序格局的向外推展^[26]。费先生晚年提到,“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼,设身处地,推己及人,我的差序格局就出来了”^[27]。由此,差序格局的重要一面就是推己及人,也就是将伦理关怀向他者推展,而且这种推展并非局限于亲属关系和地缘关系,而是向广阔世界的他者开放。那么,差序格局中伦理的推展是如何实现的呢?凌鹏的研究对这一问题的回答颇具启发性,他认为,人们之所以能将伦理关怀从亲属关系推展至“异乡人”,关键在于人们在亲属关系中培植了深厚的感情和伦理,正是这种伦理情感的培植与养成,使得人们能与“异乡人”发生感通(即社会工作所说的同理心),进而推己及人^[28]。就此而言,对故土或周边自然的深厚伦理情感正是人们将其推展至他者的伦理基底,有了这样的伦理基底,人们得以对他者在特定环境下的生活状况产生感通;进而,有了这样的感通,人们得以将对故土的那种伦理情感推展至“他者的故土”。由此,人与更广阔的自然之间的伦理是以人们对故土的情感为伦理基底,通过差序格局将这种伦理进一步推己及人、推己及物实现的。反观费先生笔下的那条“公家的”苏州小河,便是因为人们未能推己及人而被污染的^[20]¹²⁴。贝斯特霍恩的经历也可以用来说明这一观点。据贝氏自己表露,他幼时生长在堪萨斯州的一个农区,在这里他对湿地和其他物种形成了深度的共情,而正是这种经验促使他后来将深层生态学引入到社会工作领域^[29]。

总而言之,在费先生看来,中国思想传统中的“天人合一”不仅是一种哲学主张,更是一种重要的伦理规范,这种伦理是按照差序格局的方式由人这个中心向外围(自然)一圈圈推展出去的。处于差序格局中心的“人”通过将伦理情感推展至自然,得以将自然熔铸为自身人格的一部分,“人”进而成为“容有他者的己”^[30]。“(孔子)不像杨朱一般以小己来应付一切情景”^[20]¹³⁰,讲的就是差序格局中的人并非只专注于自己,而是要推己及人(物)。正是这个“推”的过程,人成为了“容有他者的己”,从而避免了深层生态学所批评的“人类中心主义”。“容有他者的己”虽然与深层生态学所提倡的“生态自我”都强调人我、物我之间的连接^[31],但“生态自我”体现的是深层生态学所谓的“生态中心主义平等”^[25],而“容有他者的己”则认为“人”并非与周遭的人、物没有差别^[30]。费先生认为,人类对世界的认知受限于我们自身的视野,在人类的视野中,我们不可避免地会认为人是自然演化的最高成就,而“我们只能在这种局限性中讨论问题”^[19]。如上所述,人与人之间的伦理情感以及人与周边自然的伦理关系是我们对更为广阔的自然产生伦理情感的基础。离开这个基础,人是难以对自然发生抽象的伦理情谊的。“他(孔子)不像耶稣或中国的墨翟,一放不能收”^[20]¹³⁰,这句话说的实际上就是差序格局中的推己及人或推己及物,不会在“推”的过程中连我们自己这个“中心”都忽略了,从而也就避免了社会生态学所批评的“生态法西斯主义”。就此而言,通过从差序格局的角度对“天人合一”进行社会学式的阐释,费先生实际上为我们提供了一套区别于社会生态学与深层生态学的替代性论述,从而为我们超越西方社会工作“绿色转向”中潜藏的张力提供了可能。

三、“克己复礼”与“消遣经济”

处于差序格局中心的“人”是“容有他者的己”,这个“己”不仅是推己及人和推己及物的“己”,也

是“克己复礼”的“己”。推己及人和推己及物讲的是将伦理情感由“己”这个中心向外推展,而“克己复礼”讲的则是“己”的养成问题。通过“克己复礼”这一过程,人得以从生物人成长为社会人。费先生认为,在“天人对立”的价值观导引下,西方人习惯于将文化视作是人的造物,作为人的造物,文化本质上是为了人而存在,这种片面强调文化之“人为性”与“为人性”的看法忽略了文化的社会性与历史性^[32]。文化具有超越个体的性质,个体要在社会中生活,必须学会“在社会中生活所需的一套行为方式”^[33]。这套生活方式也就是我们所说的文化。由此,文化并不是只有“人为、为人”的特点,也具有“以文化人”的含义。“以文化人”是培育新的社会分子从而顺利实现社会继替的手段,这种手段广泛存在于东西方社会,所不同的地方在于文化本身的内容与性质。文化不同,为该文化所化之人也便不同。费先生认为,“己”的含义以及对“己”的态度构成东西文化的一个关键差别,西方语境下的“己”是利己主义的“己”,中国则是“克己复礼”的己,西方文化是“扬己”,中国则是“克己”,“己”是被压抑的对象^[18]。这进一步说明,即使在差序格局中“人”处于中心地位,但却在根本上不同于“人类中心主义”。

“克己复礼”背后表征的是一套礼治秩序。费先生认为,儒家思想企图设计出一个社会结构,并在这个结构中规定各种身份(君臣父子等),以及个体如何按照自己的身份和角色安分地展开自己的生活。这种安分守己的精神就是“礼”,自动的服从“礼”也就是这里所说的克己。“礼”配合着封闭静止且没有扩展机会的匮乏经济,催生了“知足常乐”的社会文化心态,“快乐是人生的至境,知足是达到这境界的手段”^{[21]6}。知足心态不同于西方的“无餍求得”精神,前者是“修己以顺天”,通过控制自己的欲望来应付有限的资源,后者则是“修天以顺己”,通过控制和征服自然来满足自己的欲望^{[21]10}。知足作为一种共享的社会文化心态,对人们的消费行为施加了文化上的限制,“它承认在一定范围内的要求是适当和必要的,超出这个范围的要求是浪费和奢侈”^{[24]151-152},因而中国人在幼年时就不断接受安于简朴的思想熏陶,这种安于简朴的思想还与灶神信仰联系在一起,使人们普遍认为浪费会受到老天爷的惩罚。在知足安分的文化氛围中,人们享有一种“消遣经济”的经济态度和生活方式。

作为一种经济态度,“消遣经济”在根本上不同于西方经济学的“快乐主义”假定。19世纪以来,西方经济学者按照“快乐主义”的假定,认为所谓经济的原则就是“以最少痛苦换取最大快感”;为了获得更大的快感,就要创造更多的效用或忍受更多的痛苦,如此才有更多的享受,于是出现了“多生产、多消费、多享受的三多主义”^{[34]99}。在这种经济观的影响下,现代西方先后出现了以生产为中心的资本主义经济和以消费为中心的计划经济,身处这两种经济体系中的人,“整天的地,忙于工作,忙于享受,所谓休息日也不得闲,把娱乐当作正经事做,一样累人”^{[34]102}。“消遣经济”则不同于此,它放弃了“快乐主义”假定,认为幸福不是来自于无尽地追求欲望的满足,而是尽可能地避免更大的痛苦^{[34]99}。基于云南禄村的实地调查,费先生发现,无论是雇工自营还是把农田租给别人经营,土地所有者都存在着脱离劳动的倾向,他们“宁愿少得”也“不愿劳动”。以西方的经济原则来看,土地所有者的选择当然是不经济的,但费先生认为,土地所有者脱离劳动的行为正体现了“以较少的痛苦避免较大的痛苦”这种不同的经济原则:在依靠简单工具和人力的农业生产中,劳动需要忍受较大痛苦,相对而言,“少得”意味着较小的痛苦。虽然脱离劳动看上去是土地所有者的特权,因为他们掌握着土地,拥有不劳而获的特权,但是那种避免痛苦的经济态度却是广泛存在的,“厌恶劳动是禄村普遍的态度”^{[34]102}。

人的生活并不仅仅由生产与消费构成,而是包括人际交往、集体活动、公共仪式、养生送死以及工作之外的休闲等更为丰富的内容。生产、消费以及除此之外的其他社会活动共同构成了人的完整生活。在“消遣经济”这种经济态度的影响下,为了避免较大的痛苦,人们对自己的欲望施以限制,通过“少消费”实现“少劳作”。“少劳作、少消费”的结果是发生了闲暇。在这闲暇中,人们展开了自己的完整生活。张宏明在费先生的指导下重访了云南禄村,并对禄村人如何打发闲暇时间做了比较详细的描述。张宏明的研究表明,禄村人的闲暇背后隐藏着公共仪式活动,这些公共仪式活动是人们“消遣”和休闲的重要方式。类似“吹洞经”的公共仪式活动几乎每月都会举行,这些活动以教人向善为主要内容和主要目的,如宣讲“孝顺父母、尊敬长辈、和睦乡里、教训子孙、各安生理、毋作非为”等道理,从而感

化了人心;人们通过这些闲暇中的集体活动不仅塑造了村庄的社会秩序,也强化了村民的集体认同^[35]。由此,“消遣经济”不仅让人避免了劳作的痛苦,也使其得以在由少劳作和少消费所得来的闲暇中享有一种带有超越性或灵性的集体生活。这种集体生活既增强了整个村庄的社会关联,也促成了个人生活的完整。同时,教化性的公共仪式让传统的礼治秩序得到了维护,“克己”“知足”等文化心态在“集体欢腾”中被持续地激活。换言之,公共仪式的教化性功能,为礼治秩序(克己复礼)和“天人合一”的伦理价值锻造了相应的主体;“消遣经济”的两个面向(经济形态和生活方式)互为表里。

梳理费先生关于“克己复礼”“知足心态”“消遣经济”等方面的论述对于推动中国社会工作的“绿色转向”以及构建中国社会工作的本土话语体系是有意义的。研究表明,消费主义与当前的环境危机存在着紧密的关联,正是消费主义的盛行和对自然资源的过度开发加剧了当前的环境危机^[36]。社会工作“绿色转向”中的两位代表人物贝斯特霍恩与多米内利也都重视消费主义对于环境的影响。多米内利批评南希(Nancy)未能考虑到消费主义对社会工作实务的影响^{[7]6},贝斯特霍恩虽然对绿色消费运动(green consumerism)持批评态度,但很明显他并不是否定消费主义与环境危机的关联,而是认为绿色消费运动未能看到自然的内在价值,仍然持守着浅层生态学的观点;换言之,贝斯特霍恩对绿色消费运动的批评在于后者对消费主义批判得不够彻底^[6]。此外,作为“绿色思潮”的重要部分,生态学马克思主义也极力批判消费主义对经济社会发展和生态环境的破坏性影响^[37]。就此而言,探索一种有别于消费主义的生活方式,对于我们回应当前的环境危机是有积极作用的。也正是在这个意义上,多米内利在《绿色社会工作》中花了一章的篇幅来描绘原住民的生活方式,而古学斌教授也曾多次在学术会议上强调社会工作应该从“原初丰裕社会”中寻找启发。而从费先生对“消遣经济”所做的论述中可以看到,除了塞林斯(Sahlins)笔下的“原初丰裕社会”,即使在中国这个拥有灿烂文明的“文明社会”,也存在着一种通过欲望的自限而得以实现“少劳作、少消费、多消遣”的“丰裕社会”。在这个意义上,费先生在云南禄村发现的“消遣经济”为我们寻找有别于消费主义的生活方式和社区发展道路提供了本土经验参照。

四、“自然生态”与“人文生态”

在传统的乡土社会中,人们能够将人与人之间的伦理情感推展至自然之物,人与自然之间大体上是一种和谐共处的关系。但近代以来,在“救亡图存”的刺激下,中国从西方引进了大量的社会思想。这些社会思想的引进诚然推动了中国的现代化进程,但在这一被动的引入过程中,中国传统思想的内在价值却受到了忽视,“特别是对于人与自然的关系上,我们在接受西方现代科学的同时,基本上直接接受了西方文化中人和自然的二分的、对立的观念,而在很大程度上轻易放弃了中国传统天人合一的价值观”^[19]。由此,上世纪中后期,在“战天斗地”“征服自然”等口号下,我国的自然生态遭到了巨大的破坏^[19]。面对自然生态失衡的问题,费先生一方面回到中国传统思想(如上文提到的天人合一),并以此反思西方文化和西方价值观的缺陷;另一方面则借助“人文生态”和“自然生态”等概念讨论了如何在发展中实现人与自然之间的共存。

20世纪八九十年代,费先生走访了我国北方和西北广大的少数民族地区。基于在内蒙古和甘肃等地的调查,费先生越来越认识到环境问题的重要性和严峻性。由此,相较于早年的乡村调查与晚年的小城镇研究,费先生对自然生态失衡的直接关注和论述多集中于少数民族地区调查的系列文章中。正是在这些文章中,费先生正式提出了“人文生态”和“自然生态”两个概念。在晚年的学术反思中,费先生重温了潘光旦先生对功能主义的批评,认为自己之前的研究“见社会不见人”,进而提出要从生态层次进入到心态层次的研究^[38]。就人与自然的关系而言,“天人合一”与“消遣经济”等价值取向和经济态度说明了心态这个概念对于维护自然生态平衡的重要性,而“人文生态”概念则是费先生在实践层面所指出的一种发展路径,这种发展路径既致力于实现“富民”的理想,也致力于在现代化过程中实现

城乡之间以及地区与地区之间的公平。同时,“人文生态”建设也是保护自然生态平衡的重要方案。

位于甘肃中部的定西长年灾荒不断,素来背负着“陇中苦甲天下”的标签。自然生态的失衡是定西贫困化的重要原因,要发展当地的经济,改善人们的生计生活,首先就需要恢复自然生态的平衡。为此,定西政府着力推动种草工程,并取得了一定成效。不过,费先生在对定西的调查中发现了一个颇为有趣的问题。虽然在种草工程初期,政府通过提供补贴的方式激发了农民种草的积极性,使得当地的生态环境有了一定程度的改观,但是随着种草工程的推进,提供补贴已经难以动员农民种草。农民对种草的态度发生了从积极配合到消极应付的转变。之所以发生这种转变,用当地农民自己的话来讲就是,“草不能当饭吃,你还叫我种,难道让我吃草?”,费先生据此意识到,“草的转化不单是一个自然生态的问题,而是一个人文生态如何与自然生态协调平衡的大问题”^[39]。

立足于具体的语境,费先生所说的“人文生态”的含义是非常具体的。在《定西篇》中,费先生指出自然生态要与“人文生态”相协调,人们在维护自然生态平衡的同时应推进“人文生态”建设,其具体方案则是将“农本牧业”改造为“牧本农业”。定西的自然条件并不适宜发展农业,但是,当地的经济结构却是“以农业为本,以牧业为主的封闭自给性结构”^[39]。在不适宜发展农业的地方形成以农业为主的经济结构,结果造成草场的破坏与沙化,出现了自然生态失衡。而定西政府启动种草工程,虽然理论上有利于自然生态的恢复,但现实中却难以调动农民的积极性,也无法改变当地的贫困面貌。无法调动农民的积极性,也就难以扭转当地的自然生态失衡。费先生认为,调动农民积极性进而解决当地的贫困问题的关键在于实现“草的转化”,“草固然不能当饭吃,可是在一定的条件下,草可以转化为吃得更好的‘饭’”^[39]。让“草”成为更好的“饭”,就需要“以牧促草”,即在种草的同时发展牧业,并与广阔的市场对接,从而让农民能够从种草上得到经济利益和改善生计的机会。费先生认为,商品化畜牧生产是定西发展的必经之路,而要实现这一点,则离不开农业(畜牧业与种植业)、工业(牧业产品的加工)以及商业(市场和流通)之间的配合。在上述意义上,“人文生态”第一层面的含义就是经济结构的调整。对定西而言,调整经济结构的意义在于“以牧促草”,而草的生长对于当地自然生态的平衡具有重要意义。

当然,“人文生态”的含义并不只是经济结构的调整。在《包头篇》中,费先生提到了包钢的“人文生态失调”问题,他指出包钢的“人文生态失调”表现在两个方面:首先,包钢未能融入到当地社会,从而既没有带动地方社会的发展,也使自身陷入到“不仅要包钢还要包人”的困境;其次,包钢未能带动地方社会的发展,从而加剧了东西部地区的发展差距,出现了“孔雀东南飞”“一江春水向东流”的情况^[40]。由此,费先生指出“人文生态”建设的另外一个重要方面就是包钢等企业(以及东部的相关企业)要将技术和产品扩散出去,发挥企业对地方社会的辐射效应;同时,东西部地区之间要形成合力,东部为西部提供技术、人才等方面的支持,而西部则为东部提供自然资源,这种思路也就是费先生所说的“以东支西、以西资东、互惠互利、共同繁荣”^[41]。由此,“人文生态”不仅涉及到经济结构的调整,而且也涉及到地方企业与地方社会的融合,以及东部与西部地区之间的互惠互利。对包头等西部城市而言,经济结构的调整离不开技术与人才等关键要素,而这些要素一方面来自于包钢等重工企业在当地的技术扩散,另一方面则来自于东部地区的支持。对包钢等地方企业而言,融入地方社会有助于他们走出“企业办社会”的困境。对东部地区而言,也需要通过技术和产品扩散来建设坚实的腹地,并获得西部地区在自然资源方面的支持。

事实上,在“人文生态”的第二层含义当中,费先生关照了经济发展中的公平性问题。“以东支西、以西资东”是为了实现东西部地区的共同发展,而在倡导共同发展的同时,费先生更为重视西部地区借东部地区的“东风”来实现自身的发展,从而缩小西部与东部地区之间的发展差距。费先生多次提到,“民族地区的发展必须是民族本身的发展”^[42],也就是说,一个地区的发展必须要能让当地的人分享到发展的红利,而不能是先发地区对后发地区的资源进行掠夺性的开发,也不能是资本对人或人对人的剥削。如何实现这一点呢?费先生早年在论述“乡土复员”的时候提到,为了将红利最大程度地截留在欠发展地区并在普通农民之间加以合理分配,可以发展家庭工业的合作组织,通过这些合作组织

为家庭工业提供社会化服务;同时,可以用服务工厂替代原来的作坊^{[21]91-101}。服务工厂不同于家庭工业,前者是集中生产,后者则是以家庭为单位进行分散经营;服务工厂也不同于作坊,前者具有互助性和服务性,而后者则主要是商业性质。在费先生看来,家庭工业的合作组织和服务工厂能够通过生产、金融和销售等环节的合作来避免剥削,从而让技术改革和经济发展能够提高社会上大多数人民的生活程度^{[21]95}。沿着这种思路,费先生晚年的时候还提到了河南民权的“三级联营制”、信阳的“公司+农户”以及焦作的“公司+基地+农户”等。此外,费先生还指出,“有些工业扩散到小城镇,总的说,是一件好事,但不能转嫁污染”^[43]。

总而言之,在费先生那里,保护自然生态的同时必须考虑到人的需求,否则再美好的生态理想也难以在现实中落地生根。从定西农民“草不能当饭吃”的说法中,费先生得出自然生态必须与“人文生态”相协调的结论。“人文生态”的含义十分丰富,放在具体的语境中,它主要有三方面的指涉:经济结构的调整、企业与地方社会的结合以及城与乡和地区与地区之间的互助合作。从费先生对“人文生态”的论述中可以看到,虽然费先生与多米内利一样重视自然生态保护以及发展中的公平性问题,但与后者相比,费先生这位世纪老人目睹并经历了中国普通人民的贫困,也亲身体验了祖国遭遇列强欺凌的悲愤和屈辱,这使得他对于“富民”“发展”有更多的追求,对工业化也主要持守鼓励和欢迎的态度。这无可厚非,就像邱泽奇教授所说,“费老是一个蛮有骨气的、也蛮傲气的人。中国人受西方人的气,对他来讲,一直耿耿于怀,他始终希望推动中国社会的发展”^①。就此而言,费先生之所以满怀着推动中国经济社会发展的强烈愿望,是存在着相应的社会条件的。在竞争无处不在的国际社会中,建立不同文化集团和谐相处的“心态秩序”或道义秩序固然重要,^②但仍位于发展中国家之列的中国要想保有自己的生存空间和民族尊严,免受霸权和强权的欺凌,必然要谋求进一步的发展。同时,在实现现代化的过程中,我国也存在着严重的城乡发展失衡以及地区发展差距扩大等现实问题。在这个意义上,支撑费先生“富民”理想和“强国”使命的社会条件仍然构成我们当前的基本处境。从而,中国社会工作的“绿色转向”并非站在激进的立场上否定发展的必要性与重要性(如极端的社会生态学主张),或片面强调生态正义和环境正义而忽略了人的需求尤其是弱势群体的发展需求(如极端的深层生态学主张),而是要通过“人文生态”建设促进经济发展、环境保护与社会公平等多重使命的实现。

五、结 语

在西方社会工作发生“绿色转向”并对我国社会工作带来一定影响的背景下,本文围绕“天人合一”与“差序格局”、“克己复礼”与“消遣经济”、“自然生态”与“人文生态”三个主题,对费先生的有关论述做了较为系统的梳理。本文认为,费先生在以上三个方面展开的论述,对于推动中国社会工作的“绿色转向”具有重要的启发,是可供我们吸收的本土思想资源。具体而言,这些启发表现在三个方面。首先,费先生从差序格局的角度对“天人合一”所做的深入解读,既避免了社会生态学所批评的“生态法西斯主义”,也避免了深层生态学所批评的“人类中心主义”,从而为我们弥合西方社会工作“绿色转向”中的潜在张力提供了可能。其次,透过知足心态和“消遣经济”,费先生呈现了一种不同于西方主流的文化心态、经济态度和生活方式,知足和“消遣经济”以及背后隐藏的集体活动,不仅有助于我们走出消费主义的桎梏,而且也为我们探寻另类社区发展道路提供了本土经验参照。最后,费先生对“人文生态”建设的强调,表明在当前的世界格局和社会处境下,“发展”仍然是中国面临的一项重要任务,中国社会工作的“绿色转向”需要通过“人文生态”建设在经济发展、环境保护与社会公平之间努力达成平衡,否则再美好的生态理想也不过是空中楼阁。进一步来说,费先生的以上论述对我们而言可能

①内容来自《通讯联播》微信公众号,《邱泽奇:社会学不能脱离当下的社会》。

②费先生晚年倡导建立世界各国各文化集团之间的“心态秩序”,以使所有人都能遂生乐业。

是更为切己的学术:“天人合一”是费先生对本土思想传统的继承,“知足常乐”与“消遣经济”是费先生对国人内心世界和生活方式的共情,“人文生态”则反映出费先生对本土社会处境的洞察(中国在世界格局中的地位以及国内发展失衡的现状)。就此而言,费先生的上述思想深深地扎根于中国的文化传统与社会现实之中,他对国人内心世界的洞察(知足与消遣)更是带给我们一种切身之感。在这个意义上,本文认为,当我们在追踪西方学术潮流的同时,也需要时时回看我们自己所置身的文化传统与学术脉络。正如费先生所说,“人也有根的,个人不过是根上长出的枝条,他的茂盛来自这个根,他的使命也在加强这个根”^{[21]56}。或许,对于社会工作研究而言,我们也应该具备这种“根”的意识和自觉。

参考文献:

- [1] KRINGS A, VICTOR B G, MATHIAS J. Environmental Social Work in the Disciplinary Literature, 1991–2015[J]. *International Social Work*, 2018, 63(3): 275–290.
- [2] 高丽, 于梦娇, 赵环. 全球化背景下的生态议题与社会工作的绿色转向[J]. *新视野*, 2018(4): 69–75.
- [3] COATES J, GRAY M. The Environment and Social Work: An Overview and Introduction[J]. *International Journal of Social Welfare*, 2012, 21(3): 230–238.
- [4] SOINE L. Expanding the Environment in Social Work: Case for Including Environmental Hazards Content[J]. *Social Work Education*, 1987, 23(2): 40–46.
- [5] RAMSAY S, BODDY J. Environmental Social Work: A Concept Analysis[J]. *British Journal of Social Work*, 2017, 47(1): 68–86.
- [6] BESTHORN F H. Deep Ecology's Contributions to Social Work: A Ten-Year Retrospective[J]. *International Journal of Social Welfare*, 2012, 21(3): 248–259.
- [7] DOMINELLI L. *Green Social Work: From Environmental Crises to Environmental Justice*[M]. Cambridge: Polity Press, 2012.
- [8] 黄彦宜. 环境议题在社会工作观点的移转: 对社会工作教育的意含[J]. *社会政策与社会工作学刊*, 2014(2): 1–35.
- [9] 张和清, 杨锡聪, 古学斌. 优势视角下的农村社会工作——以能力建设和资产建立为核心的农村社会工作实践模式[J]. *社会学研究*, 2008(6): 174–193.
- [10] DOMINELLI L, KU H B. Green Social Work and Its Implications for Social Development in China[J]. *China Journal of Social Work*, 2017, 10(1): 3–22.
- [11] KU H B, DOMINELLI L. Not only Eating Together: Space and Green Social Work Intervention in a Hazard-Affected Area in Ya'an, Sichuan of China[J]. *British Journal of Social Work*, 2018, 48(5): 1409–1431.
- [12] 陈星星, 徐选国. 绿色社会工作: 迈向生态环境关怀的社会工作新论述[J]. *华东理工大学学报(社会科学版)*, 2018(3): 1–10.
- [13] 严骏夫, 徐选国. 从社会正义迈向生态正义: 社会工作的理论拓展与范式转移[J]. *学海*, 2019(3): 87–93.
- [14] 陈阿江. 环境社会学的由来与发展[J]. *河海大学学报(哲学社会科学版)*, 2015(5): 32–40.
- [15] 王云霞. 深层生态学与社会生态学思想异同之比较[J]. *南开学报(哲学社会科学版)*, 2010(6): 94–102.
- [16] 张惠娜. 绿色反对绿色: 布克金对深层生态学的批判[J]. *世界哲学*, 2010(3): 25–34.
- [17] 陈勇. 国学宗师钱穆[M]. 北京: 北京大学出版社, 2007: 336.
- [18] 费孝通. 文化论中人与自然关系的再认识[M]// 费孝通. 费孝通全集: 第17卷. 呼和浩特: 内蒙古人民出版社, 2009: 302–313.
- [19] 费孝通. 试谈扩展社会学的传统界限[M]// 费孝通. 费孝通全集: 第17卷. 呼和浩特: 内蒙古人民出版社, 2009: 438–465.
- [20] 费孝通. 乡土中国[M]// 费孝通. 费孝通全集: 第6卷. 呼和浩特: 内蒙古人民出版社, 2009.
- [21] 费孝通. 乡土重建[M]// 费孝通. 费孝通全集: 第5卷. 呼和浩特: 内蒙古人民出版社, 2009.
- [22] 王建民. 找回“社会”的自然和神圣维度——以《乡土中国》为例的文本解读[J]. *社会学评论*, 2019(3): 3–12.
- [23] 吕思勉. 理学纲要[M]. 北京: 东方出版社, 1996: 4.
- [24] 费孝通. 江村经济[M]// 费孝通. 费孝通全集: 第2卷. 呼和浩特: 内蒙古人民出版社, 2009.
- [25] 王云霞. 深层生态学与伦家思想的会通及其生态意义[J]. *齐鲁学刊*, 2019(4): 25–33.

- [26]周飞舟.从“志在富民”到“文化自觉”:费孝通先生晚年的思想转向[J].社会,2017(4):143-187.
- [27]费孝通.中国文化与新世纪的社会学人类学[M]//费孝通.费孝通全集:第16卷.呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009:274.
- [28]凌鹏.京剧《四进士》中的“异乡人”与“好人”:论明清社会中“差序格局”的另一面[J].社会,2019(6):62-86.
- [29]BESTHORN F H. Ecopsychology, Meet Ecosocialwork; What You Might Not Know—A Brief Overview and Reflective Comment[J]. Ecopsychology, 2014, 6(4):199-206.
- [30]王铭铭.联想、比较与思考:费孝通“天人合一论”与人类学“本体论转向”[J].学术月刊,2019(8):143-167.
- [31]BESTHORN F H. Radical Environmentalism and the Ecological Self; Rethinking the Concept of Self-identity for Social Work Practice[J]. Journal Progressive Human Services, 2002, 13(1):53-72.
- [32]费孝通.对文化的历史性和社会性的思考[M]//费孝通.费孝通全集:第17卷.呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009:510-527.
- [33]费孝通.生育制度[M]//费孝通.费孝通全集:第4卷.呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009:217.
- [34]费孝通.禄村农田[M]//费孝通.费孝通全集:第3卷.呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009.
- [35]张宏明.土地象征——禄村再研究[M].北京:社会科学文献出版社,2005:139-163.
- [36]SHAJAHAN PK, PSHARMA. Environmental Justice; A Call for Action for Social Workers[J]. International Social Work, 2018, 61(4):476-480.
- [37]徐琴.消费、消费主义与生态危机[J].哲学动态,2017(12):85-91.
- [38]费孝通.孔林片思[M]//费孝通.费孝通全集:第14卷.呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009:39-44.
- [39]费孝通.定西篇[M]//费孝通.费孝通全集:第11卷.呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009:159-176.
- [40]费孝通.包头篇[M]//费孝通.费孝通全集:第11卷.呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009:126-142.
- [41]费孝通.定西地区区域发展刍议[M]//费孝通.费孝通全集:第10卷.呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009:489-500.
- [42]费孝通.海南行[M]//费孝通.费孝通全集:第12卷.呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009:291-305.
- [43]费孝通.及早重视小城镇的环境问题[M]//费孝通.费孝通全集:第10卷.呼和浩特:内蒙古人民出版社,2009:256-260.

Local Intellectual Resources for the Green Turn of Social Work: An Investigation of Fei Xiaotong's Relevant Statements

ZHAO Wanlin

(Department of Sociology, Peking University, Beijing 100871, China)

Abstract: In response to the environmental crisis, the western social work is undergoing a green turn, which has also exerted its influence on the Chinese social work. When accepting the influence of the west, Chinese social work needs to pay attention to the corresponding local ideological resources. Fei Xiaotong's discussion on the Unity of Man and Nature, Recreational Economy and Human Ecology is of great significance for us to promote the green turn of Chinese social work. First, the sociological interpretation of Unity of Man and Nature from the perspective of differential order pattern by Fei Xiaotong, can help us get out of the implicit tension in the green turn of social work. Second, as a local economical attitude and life style, Recreational Economy provides us with local experience to transcend consumerism and explore an alternative community development path. Finally, according to Fei Xiaotong's Human Ecology, development is still an important task facing China, and therefore, to protect the natural environment is not to give up development and the exploitation of natural resources, but to combine natural ecological protection with human ecological construction.

Key words: green turn of social work; Fei Xiaotong; unity of man and nature; recreational economy; human ecology



(责任编辑 彭何芬)