

人文价值再思考

费孝通

一、引言

我十分高兴能到香港来参与关于第五届“现代化与中国文化”的研讨会的开幕式。这是祖国大陆、台湾、香港社会学和人类学同仁学术定期交流的第五次会议，上一次是 1993 年在我的故乡苏州举行的。当时我提出的论文已经用“年近谢幕”这句话开头，转眼间又是 4 年，我们大家都增添了 4 岁。我自己已经到了 87 岁，应当是从社会活动中退休的年龄了。但是还是舍不得这个和各位老朋友再一次交谈切磋的机会，违背了家人的劝阻，作此旅行。我这种心情，深盼朋友们能体会，如果我在发言中有什么不能达意或不妥之处，请多体谅。

在座的不少朋友知道，我曾在一些场合中提到，这几年我想做的一件事就是“反思反思”自己六十多年来的学术道路，对自己耗费过的笔墨“结结帐”。几次聚会虽没有特地安排与老朋友们讲述我的过去，却在客观上为我的自述和反思提供了机会。

这次研讨会的主题是“社会科学的应用与中国现代化”。这个主题隐含一种程序，即把我们这些从事人与社会研究的人所得出的结论运用到实际生活当中去取得具体效果的过程。然而，对我这

样一个已经在六十多年的时间距离之间行走过来的老人来说，它却使我想到更加复杂的问题。稍有知情的人都了解，我曾经在国际上获得过“应用人类学马林诺斯基奖”。我获得这个奖，自然是因为我在一生中写出不少文章，其中有许多早已被称为“应用研究”了，而我也曾指出自己的研究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。^①想起来大家也必定知道，对于我的研究及其“应用价值”以及关于中国现代化的看法，60年来海外一直存在不同的评论。

去年9月在吴江与朋友们聚会时，一位来自英伦的友人提起我的同窗 Edmund Leach 教授在人类学的价值问题上与我形成的差异。^②我与 Edmund 可以说是 Malinowski 门下的同门弟子，可是 Edmund 坚持认为人类学是纯粹的智慧演习，而我则觉得人类学如果不从实际出发，没有真正参与到所研究的人民的生活中去，没有具有一定的实践雄心，就难以获得自身应有的价值。Edmund 已先我而去世，我与他无法进行面对面的论辩，只能在他“缺席”的条件下“自言自语”了。在《人的研究在中国》（1993）这一讲演稿中，我不仅向 Edmund 对中国人类学者的评论作出理论回应，而且还承认了中国知识分子的传统烙印对我的“应用研究”的影响，承认了儒家“学以致用”价值观对我的潜移默化。^③不过，我能相信，Edmund 在世时一定知道我们之间的差异不全是学术传统之间的民族差异，而可能也是对社会科学体系的不同理解，甚至推得更远一点，可能是对社会科学价值观当中 Max Weber 的论点的不同看法。

Weber 曾经用“valueless sociology”来形容社会科学，也用“vocation”一词来形容学者的追求与学术的定位。所谓“valueless sociology”就是要求社会科学研究者在其研究中不要带着个人和社会的价值观来观察社会事实，干预社会的客观存在，如果一定要

翻译出来的话，这个词的意思就是“与价值判定无涉的社会学”。
“vocation”一词，我现在还找不到一个对应的中文词汇，实际上它既指一种才能又指一种具有感召力、超离社会实际的智慧，也许相当于中文中的“天职”一词。Edmund 的说法大致说来是社会科学老祖宗之一 Weber 的理论的人类学延伸。我们之间的差异，不是单独、偶然的现象，而是社会科学中一个共同的问题，Edmund 怀疑我的学术实践的价值观，我则常想“valueless sociology”是否有存在的可能性。

问题何在？在这里我不想再继续重复学术传统差异的溯源工作，倒是想提提学者的平常事。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，过去一直不感觉到是我的问题。今年年初在北京高级研讨班上我提到，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，并教育我说要“敬惜字纸”。我长大了一些还笑老祖母真是个老迷信。我长到了老祖母的年纪时我才明白“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。我一旦理解了祖母的行为和教训，我心头相当郑重，因为我一生对字纸太不敬惜了，想写就写，还要发表在报章杂志上，甚至还编成了书，毫不经意地在国内外社会上流行。如果我确是发表了一些有害于人的文章，不能不说是遗害了人。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。当然不是想像托尔斯泰那样想把自己一生的著作付之一炬。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，而是反映当时中国知识分子的心态。是非祸福自有历史去公断，不必由我去审定，要我审定我也无此能力。

我不知道 Edmund 在老年时是否也发生过同样的问题，但我

相信他能够意识到我的老祖母的“敬惜字纸”的意义，也能够理解到不存在不产生社会影响的学术作品，影响只有好、坏、大、小程度以及社会空间范围之别，因而谈“valueless sociology”我认为是不切实际的。走过 60 年的学术道路，我回过头来反思一番，深感不妨多耗费些字纸进行一些自我批评。我原来只是埋头走我的路，到了近些年来才回过头来问一问、想一想有关学术价值与社会价值的关系问题。我不久以前想到了一个词汇叫做“文化自觉”。^④在今天这个“社会科学的应用与中国现代化”学术讨论会上，我愿意把这个类似于号召的词汇予一个学术的说法，我认为这四个字可以代表我对人文价值的再思考。

二、我对自己学术的反思

回顾我一生的学术生命可以从 1936 年的江村调查算起，到去年已有 60 年，老话说是一个花甲了。现在让我从这本《江村经济》说起吧。我曾经一再声明，这本书可以说是一棵我无心插下的杨柳。Malinowski 老师在序言里对它的评语，说这本书可以说是社会人类学里的里程碑，我当时不仅没有预料到，甚至没有完全理解。也就是说我在江村调查时并不是有意识地要用此把人类学这门学科推进一步。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并没有想到会写成一本书。我是在我姊姊的好意安排下到江村去养伤的。从插在这本书里的相片上还可以看出我当时扶着手杖，病容满面，未老先衰的样子。我是凭着从当时留我寄宿的农民合作丝厂给我深刻的印象和启发中想为这“工业下乡”的苗子留下一点记录，开始作江村调查。

这棵无心插下的树苗，得到了泥土和雨水的滋养居然成活和长大了。论文写成，又印成了书出版，Malinowski 老师还为它写了

序。序里写些什么，我只是在伦敦回国前从出版这书的书局送来该书的校样上粗略地看了一遍，说实话印象并不深。当时占着我心头的是国内抗日战争。我记得船过印度停泊时才知道汉口和广州已经沦陷，当时我和同伴们忙着的是办越南起岸和过境的签证手续。我和《江村经济》英文本初次见面是在 1948 年清华胜因院的书房里 离开这书问世已有 10 年之隔。

我从西贡上岸经河口回归祖国。到达云南的昆明后，接着我就遵循 Malinowski 老师的主意，在滇池边上继续搞农村调查。其后，抗日战争结束后 内战发生 我开始投身民主运动。在这段时间里，我在学术工作上只完成了《云南三村》的中英文稿，英文本的名称还是用了和 Malinowski 老师同桌吃饭时他建议的 *Earthbound China*。中文本《云南三村》直到 1990 年才正式出版。总之我对这本《江村经济》的认识是逐步形成的。我现在的想法 认为 Malinowski 老师写这篇序的目的，似乎并不完全在评论我这本书，而是想借这篇序吐露他自己心头蓄积着的旧感新愁。

当时 Malinowski 正面对第二次世界大战的严峻形势，心头十分沉重 所以说：“我们的现代文明 目前可能正面临着最终的毁灭”。他介绍我时强调我是个“年轻爱国者”他对我能有机会成为一个“研究自己民族”的人类学者 用自己的研究成果真正“为人类服务”竟流露出“时感令人嫉妒”甚至他表白对“自己的工作感到不耐烦”他用了“好古 猎奇和不切实际”来贬责当时的许多人类学者。他还自责“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”。这些话现在看来正是一个寄寓和依托在拥有广大殖民地的帝国权力下失去了祖国的学者气愤之词。但是为了表达他的信心 紧接着说：“我认为那面向人类社会、人类行为和人类本性的真正有效的科学分析的人类学，它的进程是不可阻挡的。为达到这个目的，研究人的科学必须首先离开对所谓未

开化状态的研究，而应该进入对世界上为数众多的，在经济和政治上占重要地位的民族较先进文化的研究。^{91⑤}

我重复这些话是要指出 Malinowski 老师在把现代人类学者从书斋里拉进充满着新鲜空气的“田野”之后，接着他很明白地表示要把人类学的研究从野蛮人的田野拉进文明人的社区里去。在人类学的发展过程中第一步从书斋到田野的转变上他是立了功的，但从野蛮到文明的第二步，他在一生中并没有实现。他希望他的下一代去完成他的任务。“文野之别”这条鸿沟看来在目前还难以跨越。这是我体会到 Malinowski 老师内心的新愁。

我自问自己怎么会似乎毫不经心地跨过了这个“文野之别”的呢？Malinowski 老师的这篇序又替我回答了这个问题。他在序末的一段话里说“作者的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，是可以理解的。但本书中没有显示出这种迹象。事实上通过我个人同作者和他的中国同事们的交往，我不得不羡慕他们不持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”。他替我所做的答复是归根于中国和欧洲在文化上的差别，即他所说的道德态度上的基本差别。Malinowski 老师认为中国人并不像欧洲人那样心存民族偏见和仇恨。这个概括是否正确还有待实证。我常自己审察自己总觉得我们传统文化中对异民族的偏见不能说没有，但是和欧美相比是有差别的。我在研讨班的讲稿里已提到过欧美人类学里反映出来的“文野之别”历来被认为是人的本质之别，甚至在三十年代还有人怀疑土著民族的头脑是否具备欧美白种人所认为人之所以为人的理性。西方人类学的学者中否认“野蛮人”有逻辑思想的为数不少。这个问题到了 Malinowski 的时代还要由他挺身而出极力争辩，巫术并不是出于缺乏实证的逻辑思想

在我们的传统文化里也有夷夏之别，但孔子一向主张“有教无类”。教就是可以学习得到的文化，类是本质上的区别。孔子看到他不能在中原行其道，曾想乘桴浮于海，甚至表示愿意移居九夷之中，就表白他认为夷夏只是文化上有些差别，有教则夷即入华，人的本质是一致的，并没有不能改变的本质上的区别。

通过我的行为和思想，在 Malinowski 老师眼中看出了我们中国人和欧美人在道德素质上的不同。也许就是这种不同，使我在进入人类学的领域时很自然地闯过了“文野”这个关，所以也可以说我是靠我的文化素质过了关的。

同时，我在这里还必须指出，作为一个中国学者，我之所以能够超越文化的偏见，大概与我的国家所处的世界文化格局有密切的关系。近代以来，西方文化一直处于上升的阶段，通过它的力量延伸，数百年来为自身造成了世界经济文化的“霸主”地位。在这样一个居高临下的地位上看自己、看别人，不见得能够采用“虚心求教”的态度。这一点直到 Malinowski 老师逝世 30 年以后才逐步为西方学者意识到。

1978 年出版的一本叫《东方学》的书，作者 Said 教授说了如下一段值得警醒的话：“现代东方学者对自己的定义是，他们是与别人有所不同，他们是把东方从迷惑、异化和怪诞中挽救出来的英雄。他们的研究重构了东方已消失的语言、习俗甚至精神。他们的角色，类似于占坡里安，是他把古埃及的象形文字从罗萨塔石堆里发掘出来的。在东方学者看来，东方学的技巧如词典学、语法学、翻译学、文化阐述学等，服务于古代的、古典东方的文化价值的复原和弘扬，同时对哲学、历史、修辞学、学术流派具有贡献。但是在历史的过程中，东方和东方学者的学科必然发生变化。‘东方’的意义已从古典的‘东方’变成‘现代化’的东方，而东方学也从传统学科变成了当代文化的一部分。不过，东方和东方学不管如何变化，都

难以避免带有权力的痕迹，这种权力就是改造或再造东方的力量，也是把东方学塑造成哲学和人类学研究的方法。总之，把东方转变为现代世界的一分子之后，东方学者便可以对自己的成就和地位加以庆贺，为自己作为世俗化的创造者感到骄傲，他们的骄傲来自他们把自己当作新世界的创造者，这样的骄傲与神创造旧世界时的感觉是一样的。^{9⑥}

Said 也指出，19 世纪以来，东方学经历了两次大步伐的“进步”。第一次是 19 世纪中期至第一次世界大战结束。此时期，英国和法国在世界上获得大片的殖民地，对殖民地的研究成为殖民地行政的必需品。同时，大片殖民地的获得为东方学研究提供了调查和搜集材料的机会，因此东方学在巴黎、牛津等大学出现了一个“黄金时代”，许多资料直接来自住在殖民地的语言学家、历史学家、人类学家、考古学家。东方学的第二次大步伐“进步”发生在第二次世界大战及其后。此时期，世界格局再次发生很大的变化，二战之后许多东方社会的殖民地地位获得了解放，西方的霸主地位从英、法手中转移到新兴的美国手中。旧的霸主（英国和法国）自然还是力图保持他们的传统地位，东方学研究在他们手中仍然被“保护”为“国宝”。不过，新兴的霸主美国支持更大量的战略性区域研究，使东方学研究扩大到整个太平洋圈和亚洲的所有地区。这些区域研究大多以“跨文化理解”为口号，但是对维护美国在世界格局里的霸主地位有不可忽略的“贡献”。在这两个时期，东方学不可避免地出现不少变化，但是它的叙述、言论、研究制度的深层结构并没有脱离传统。

《东方学》一书指出的东西不仅对西方的东方学有效，对于西方现代社会科学也同样有效。在西方现代社会科学中，广泛存在一个具有两面性的“二元一体”概念。这个二元一体的概念里有一条分割世界的界线，它把世界划分为两个部分：西方和东方。而且认

为西方是强大的本土而亚洲是被打败和遥远的“异邦”。又认为，亚洲代表了一种潜在的危险，它的神秘文化在西方科学的体系里面无法解释和操作，而且可能在未来对西方造成挑战。在东方学的作品中，这种两元论一直被描绘为互补的对立。

Said 教授为我们指出，东方学与 16 世纪以来逐步成长起来的西方资本主义世界体系有密切的关系。实际上，资本主义世界体系所创造的东、西关系在社会学和经济中被当成是“传统”与“现代化”的关系，在社会学和经济学的研究中东方常被当成是传统的、古老的，西方才是现代的、新兴的。这使 19 世纪东方作为“白种人的负担”的理论进一步“合理化”。白种人的负担”的理论把东方传统看成西方人的负担或西方应该对之实施教育的异教徒。产生于西方的一系列“现代化”理论与这种东方观有着直接的渊源关系。

我自己的一生处在文化接触过程中被欺凌的文化一方，因而较为能够避开占支配地位文化对别人文化的偏见。我在许多著作中确实能够广泛参考、评论西方观点，甚至能够在中国文化内部格局中强调弱小的“草根文化”或“小传统”的动力，在文化价值观上与把世界格局中弱小民族的文化当成与“先进文化”格格不入的观点形成很大差别，这也就是我能够做到不排斥外来文化、拒绝复制“文野之别”的根本原因。

务必指出的是，提出文化的兼容并蓄观点，并非是为了一味好古、守旧，也并非为了实现 Wallace 教授讲到的“revitalization”^⑦。在受到外来支配文化冲击的状况下，站在被欺凌的弱小文化的立场上看，一时的复旧意识是值得同情的态度。但是，当这种态度发展成为一个排斥外来文化的地步，成为与西方中心主义相对的另一民族中心主义，那就可能忽略世界文化关系中“适者生存”的无情现实。我近来正在思考一个令我烦恼的问题。在北京召开的高级研讨班上，针对民族生存的危机，有人提出了“保留文化”与

“保留人”的矛盾问题。这个问题在国内人口极少的民族当中特别突出，但在在我看来不是这些少数民族特有的问题，而是个现代人或后工业化人类的共同问题，是一个值得我们研究文化的人重视和深思的难题。“保留文化”与“保留人”本来不该是一个严重的问题，因为人的生活与文化是分不开的，我的老师就认为文化就是满足人生活需要的器具。但是，到了西方中心的世界体系形成之后，非西方文化的确产生了很大危机，这些文化类型在外来强有力的文化冲击下，是否还能满足人们的需要。在社会科学里面，“现代化”这个概念的提出，大概就是为了解答这个本来与文化价值相关的问题。

西方首先发展出来的现代化理论说法多端，很难加以概括，而它们所采取的路线却是一致的。法国社会学先驱 Emile Durkheim 认为世界上存在两种类型的社会。其中，一类是“传统社会”，另一类是“现代社会”。前者的特征以社会内部群体组织的稳固性为特征；后者以多元的社会分工为特征。“现代化”指前者向后者的转型。德国的 Max Weber 认为：“现代化”意味着工业化、科层化，工业化和科层化又意味着理性化，即资本利用的有效化过程、减低投入增加产出的过程、击败竞争对手的过程及满足消费者需求的过程。对此类过程，韦伯统称为“the capitalist spirit”^⑧。虽然 Durkheim 与 Weber 在许多方面截然不同，但是二者所强调的实质是一样的。“现代化”就是“西方化”或“东方”将向“西方”社会形态转型。从 Said 的角度看，诸如此类的“现代化”构想都是以单线性的阶段式的演化论为基础的，而把所谓“现代社会”（实质上即“西方社会”）视为“传统社会”（实质上即“东方社会”）的未来图景的看法，这些看法都是旧时代的遗留，说明过去东方学偏见在西方学术界所起的作用。不过，一旦东方社会拒绝接受现代化过程中的文化转型，它们又如何可以使自己的人民生存在这个“物竞天择”

的世界？

这不是一个新问题，在我的一生中，我们国内从“器用之争”、到“中西文化论辩”甚至到目前海内外儒家文化、小传统与现代化关系的争论，文化传统与现代化的问题一直没有间断地影响着学术思考。许多人想把自己的社会建设成为与原来不同，同时能与西方社会相匹配的社会。在这个前提下，东方社会出现了对现代化和现代特性的追求。充满“东方学”偏见的西方现代化理论，常成为非西方政治的指导思想，使作为东方“异文化”的西方成为想像中东方文化发展的前景，因而跌入了以欧美为中心的文化霸权主义的陷阱。然而，怎样“医治”这一文化心理危机，怎样避免上述的陷阱，在学术表述上应当采用什么理论？

三、跨文化的“席明纳”

我在这里的叙述，目的不在为上述一系列“考题”提供应试的答卷，我相信问题的提出与思考、理论的反思，本身就具有自身的价值，而我今天的讲述及近来的几篇讲稿，都可以归入我所说的反思性质的文章，就是回过头来，多读几遍自己过去发表的文章，把自己新的体会写下来。这类文章我是从1993年在苏州召开的祖国大陆、台湾、香港社会学人类学座谈会上开始的，当时我在会上宣读了《个人、群体、社会》一文，是我重读《生育制度》一书时的新体会。这几年又写了好几篇这类文章，已收集在《学术自述与反思》（1996）这本新近出版的文集里。

学术反思并不是我发明的，以我个人说是从 Malinowski 老师那里学来的，从他在伦敦经济学院讲课时所采用的“席明纳”方式中推导出来的。“席明纳”是 Seminar 的音译，其实就是学者之间的对话。最近我们在北大又开办社会文化人类学高级研讨班，着重导

师和学员之间的对话，使学术讨论超越了单向信息传播的模式。我正在试写的学术反思文章其实就是自我讨论或称自我对话，针对我自己过去的学术成果，通过自己的重新思考，实行自我反思。对话增多了，大家放言无忌，可以开创一种学术新风。

学术对话如此，文化之间的对话亦当如此。我在这里讲述我的思考时，世界离 21 世纪不到三年了，在跨入 21 世纪之前，一些西方学者已经开始自觉到应当清理一下自己的过去，认清自己的真实面貌，明确生活的目的和意义，这正是我这一段时间里所想到的“文化自觉”的含义。西方人文社会科学界的这种表现正表示他们已经感觉到当前文化的危机，引起了许多学者的苦恼，并且有人已经开始为其寻找新的出路。一些人类学家认为，由于对“异文化”（实质上即非西方或东方文化）的研究不可能达到完全客观，因此人类学者就应该主动地把它当成“自我文化评论”的工具，利用对非西方社会的了解，来揭示西方文明的弱点。^⑨在关于现代化理论的讨论中，自六七十年代开始世界系统论者采取了进一步的看法，他们指出，“东方”社会的低度发展，并不是因为这些社会没有足够的“工业化”和“西方化”而是因为近代以来西方的殖民扩张造成了“东方世界的依赖性和从属性”。这种看法是对西方中心主义的反应，无论怎样都表明对当前世界文化走向的思考。

看来文化自觉是当今世界共同的时代要求，并不是哪一个人的主观空想。有志于研究人类学的学者，对当前人类的困惑自然会特别敏感，对当前新形势提出的急迫问题自然会特别关注。所以我到了耄耋之年，还要呼吁文化自觉，希望大家能致力于我们中国社会和文化的反思，用实证主义的态度、实事求是的精神来认识我们有悠久历史的文化。

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。文化自觉是一个艰巨的过程，首先要认识自己的文化，理解所接触到的多种文化，才有条件在这个已经在形成中的多元文化的世界里确立自己的位置。经过自主的适应，和其他文化一起，取长补短，共同建立一个有共同认可的基本秩序和一套各种文化能和平共处，各抒所长，联手发展的共处守则。

七年前在我 80 岁生日那天在东京和老朋友欢叙会上，曾瞻望人类学的前途，说了下面一句话：“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同”^⑩。这句话我想也就是今天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。这是处于分散、孤立状态中的人群所必然具有的心理状态。“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作共存时必需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。总体言之，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”，让不同文化在对话、沟通中取长补短。

人类的历史是分散、孤立的人群逐步由分而合的过程。我曾经用‘战国时期’来形容 20 世纪。^⑪在 20 世纪里发生过两次世界大战，世界列强争雄了一百年。第二次大战后殖民地民族纷纷独立，在世界舞台上出现了政治和经济上的多元局面。但由于交通和信息的发达，已出现向一体发展的势头。当前这个世界性的“战国时代”与古代中国的‘战国’有类似之处，是一个由分到合的过程，所以两次“世界大战”的发生，可以说已经预示了“世界一体”（one world）格局的生成^⑫。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。社会学者把这个世界一体化的现象称为“globalization”(全球化)我也认为全球一体化是历史的前景。

与此同时，尽管在全球的交往过程中，人类满怀着一个良好的愿望，希冀我们之间逐步能够通过沟通、宽容、互补，获得对利益和价值的共识，但以权力格局为背景的社会文化界限却尚未消除，民族-国家的现实使我所说的统一的“文化场”目前还是一种理想。

全球一体化固然可以认为是历史的前景，但是如果不解决如何一体化的过程，在这过程中不解决一系列的矛盾，这一一体化的结果是不容易出现的。现在看来在多种文化接触中，最难以多元取得一体的是文化的价值观念。因为这个原因我特别提出“美美与共”的问题，这是一个人文价值怎样取得共识的问题。所以我想在这次研讨会上着重提出人文价值的再思考的题目。

其实，社会人类学既以研究人文世界为对象，人文价值自应是它研究的主要对象。上面提到的关于“现代化”的观点，其实就是在多元的人文价值的状态下怎样进入全球一体化的问题上提出的各种观点。这些观点中，如我在上文的分析，有些是想采用由一种优势文化来取代各种不同于这种文化价值观的文化，取代方法可以是强制的或是自愿的。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念来取代其他文化的不同观点。这种看法我认为是不符合我上面所说的达到“美美与共”的路子。为了探索这一条全球一体化的路子，我们以研究人类学为天职的人，应当认真地展开讨论并通过对话来取得共识。如果能对人文价值实事求是进行再思考，不仅可以推动社会人类学前进一步，也可以为人类的发展前途作出贡献。

从英国功能主义的社会人类学和美国历史主义的文化人类学

的理论来说，我体会到它们都承认各民族文化是各具合理性的，所以首先要承认各人群的“各美其美”，然后要使具有不同价值观点的人群去互相理解别人的价值观点，首先要以容忍的态度来尊重别人和自己不同的观点。在共同合作和思想交流中逐步地认同于相同的价值观点。这个过程中，必然要有一个时期使不同的价值观点在相互的容忍中共同存在，不相排斥。我相信在有利于各方的和平共处和共同合作中，不同的观点是可以相互接近和融合的。

我进入人类学领地，正是因为受到这种跨文化的人文价值观的激励。正如 Edmund Leach 教授指出的，我的人类学的确是从理解中国本土文化开始的。但是，我关注本土文化并非为了把自己的视野局限于本土文化的界限之内，而是为了在了解自己的前提下，寻求不同人文类型和平共处的途径，因而我的不同时期的作品，既体现出一种对本土观念和不同文化价值观念的尊重，又力图展示文化之间互译和沟通的可能性。强调世界全球化过程中不同民族文化在同一时间里并存的格局对实现“天下大同”也许是必要的。

现在想起来，这确是一种异文化与本文化兼容并包的探索。Edmund 认为社会人类学应该研究“异文化”因为只有在这别的社会中人类学者的观察才能充分地客观化、避免由于社会制约造成的偏见。^⑧针对中国本土人类学者，利奇认为，除了功能论色彩有可取之处外，其它均未能超脱本土人类学者本身从小习得的司空见惯的文化，因而无法提出有说服力的人类学解释。对此，我愿意加以两点反驳：第一，无论人类学者如何能够旁观他人的社会，最终他们还首先是自己社会的一员，受他们从小习得的本文化观念的影响，在他们的写作活动中，他们更需要在家乡文化的体验下叙述他们对异文化的认识，因此他们的“旁观”与本土人类学一样不可能达到完全客观；第二，本土人类学者的工作实际上不是在一个单一的参考系下面展开的，在像我所做的那一类研究中，有两

国通”的人，但是他们从研究中得出的结论在西方也常被认为代表“外国人对中国的看法”。对于致力于中国本土人类学研究的学者来说，问题可能是与此相反。中国本土人类学者面临的是“出得来”的问题，也就是说，作为研究本土社会的人类学者，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身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)。

不过，我对参与观察的反思不只是考虑如何“出得来”的问题。Edmund等西方人类学者认为，参与到异文化中去的目的旨在让人类学者获得一种个人的涵养，使之有能力从自己的社会中分化出来，客观地认识人的生活。我的人类学研究，则强调田野工作和理论对社会产生应用的作用，同时强调使之回到本土社会去推进文化发展的必要性。

我反复强调“参与”目的不在于要“推广”一种自我文化封闭的研究类型。当前西方和中国的人类学思考不少是在批评西方殖民主义和文化霸权的前提下展开的。对于第三世界的人类学者来说，批判西方文化的支配作用固然重要。但是，从一种文化偏见落入另一种偏见的可能性是存在的：学者应当如何克服自己社会身份和权力格局导致的偏见？为了解决这个问题，对不同文化加以交叉比较和反思、对学术价值观加以定位将是十分重要，我们在超越支配性西方文化制约的同时，也要超越自身社会对我们的局限。我曾强调把研究者和被研究者联系起来，人类学者不仅要了解“别人”，还要了解“自己”。这也就是为什么我这个长期位居中国“大传统”的人，会如此执著地在“小传统”民间社会中追求理解的缘故。

人总是生活在希望里，对未来的瞩望和期待决定他当前的行