

以开放的眼光看世界

——人类学需要的大视野

徐新建

引言：相关问题的学术背景

以开放眼光看世界，或者说人类学需要的大视野，可以从任何一个角度来讨论。我的方式是从读书传统出发，从人类学学科史的重要文献出发来进行讨论。所以从某种意义上来说，本文的内容也相当于一个系列的读书报告：我把几本书放到一个问题领域里面去做阐释或者说发挥。在文中被列为主要讨论的学术话题的，有下面一些书或者文献：

第一个是一本神学人类学著作，中文译本已经由上海三联书店在1997年出版。书名叫做《人是什么？》，其副标题很重要“从神学看当代人类学”。作者名字翻译成中文叫潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）。¹这本书很重要的书在国内人类学界也没有引起足够的重视。该书的分量在于把人类学放在非常重要的位置上从神学的角度来讨论人的问题和人类学的意义、局限，以及怎么样超越人类学。

第二本书是沃勒斯坦（Immanuel Wallerstein）主编的文集，它讨论当代以西方现代知识体系为主要代表的人类的学科问题。这本书的出版时间也是1997年，由北京的三联书店翻译出版。这本书的中文名字叫《开放社会科学》，其也有一个很重要的副标题叫做“重建社会科学报告书”。²它真的是一个报告，而这个报告书相当于其他领域的比如说白皮书或者年鉴。这本书的类型在某种意义上也体现了作者的预期目标。这书很薄，也没有废话，没有太多的那种文献、语录而是直接阐述问题。这个和上面那本书的风格或者方式不太一样。它不仅是提出问题、分析问题，然后总结这些问题出现的原因，而且还提出解决问题的办法。所以在某种意义上来说它是一个科学报告、实践的报告，也就是有对策性的。它的作者们是有学术担当的。

第三个不是一本书，而是一次发言，但也可以看成一本书，就是费孝通先生他在相当长一段时间对自己的学术的一些根本性的升华与总结，叫《‘美美与共’和人类文明》，被收录在费先生的《九十新语》文集当中。这个我也把它看成一部书或者一种话语。³

¹ 潘能伯格：《人是什么？从神学看当代人类学》，李秋零、田薇译，上海三联书店，1997年。

² 沃勒斯坦：《开放社会科学：重建社会科学报告书》，中译本，三联书店，1997年。

³ 费孝通：《费孝通九十新语》，重庆出版社，2005年。

第四本书，是作为人类学在中国之起点的《天演论》。作者是严复，出版于1898年，至今已隔了一个世纪。这部隔了一个世纪的《天演论》，在我看来，也是重新讨论中国人类学问题所依据的重要经典。⁴

最后说到的这本书是一部文集，刚由中央民族大学出版，叫《学科重建以来的中国人类学》。⁵在这部文集中有很多学者围绕人类学在中国的问题发言、争论、阐释、探讨。其中我也提交了一篇文章，名叫《回向“整体人类学”》。⁶

以上的这些文本或者说人类学的理论呈现，便是我要讨论的对象、背景、起点，或者是基本话题。

一、神学与人类学的对话——从《人是什么》开始

下面我们从第一本书开始。我们先简单地分析一下这本书，它讨论的问题也就是书的标题——“人是什么？”。对此，我们或许觉得重要，也可能会觉得太空，因为已有太多的人讨论在人是什么，所以会觉得这样的书多半没有什么必要读。但是再看这个副标题——“从神学看当代人类学”，这样一个气势让我们学人类学的人会不得留意。当然，你可以说我不管，因为你是神学，你不是人类学；但如果你留意，就会思考它为什么把人类学和神学放在一起，而且把两者揉到一个问题里面，也就是人的问题里面。这是我们需要注意的。我在这里不会去讲整书讨论了什么问题，有些什么样的论据，那没有必要，我们做读书报告也不是去复述一个人写了什么什么观点。我的方法是要从这本书开始往下讲要讲自己的心得和体会。这本书我看了很多遍，为了准备这个报告，今天我又把它拿来重温、回顾、反思以及再次消化。这本书最值得给大家讨论的就是它开宗明义的第一句话。这本书面对的是两种读者：神学读者和人类学读者。它开宗明义的第一句话是说，“我们生活在一个人类学时代！”这种话人类学家都没有讲，人类学家在很多现在的学科里都够牛够狂的，以至于因为人类学太牛、太狂而让很多学者讨厌、反感和警惕，比如说历史学、社会学、哲学还有其他学科，都觉得受到了人类学的挑战。但人类学家要站上去跟历史学家讲：我们今天生活在一个人类学的时代。那肯定要打架，历史学家要说，你胡说八道，我们什么时候离开过历史学时代？但现在，这句话不是由人类学家讲的，而是由一个神学家讲的，他上来第一句话，就说我们生活在一个人类学时代。这就值得重视了。

接下来我稍微把书里的一些观点分析一下，然后把有些背景杂糅进来给大家提供一个讨论的平台。首先，我们看看潘能伯格，他是神学家，而且被称为上个世纪，也就是20世纪最伟大的基督教神学家之一。这样的称号是不容易获得

⁴ 赫胥黎/严复：《天演论》，商务印书馆，1905年。

⁵ 王建民等：《学科重建以来的中国人类学》，中央民族大学出版社，2008年。

⁶ 徐新建：《回向“整体人类学”》，《思想战线》，2008年第2期。

的。只不过我们在座的人对这个名字比较陌生。潘能伯格很少被人提及。这是因为我们自己把自己的事业流放到了当下世俗的现代性牢笼里面，所以对这些很伟大、很重要、也可以称为经典的人物作品感到陌生。当然我这里这样去介绍他，也不是说我就认同或者赞赏他就是一个最伟大的什么什么的人，而是说既然有人称他为最伟大的什么什么样的人，就证明他在另外某一个视野下很重要。我希望我们把这种关于“重要性”的看法，当成我们同时代的或者说跟我们生活在一个同构的世界当中的另外一些的眼光引进来，来与我们的人类学作对照。

潘能伯格在60年代就被称为最重要的基督教新教哲学家。60年代在欧洲，他应邀作了一个系列演讲。演讲后来被修改出版成一个薄薄的册子。这个演讲当中有这样一些观点，我大致说一下——也是引到我们要分析的话题当中——即刚才提到的“我们生活在一个人类学时代”。他指出，这样一个时代有一些特征一个关于人的广泛的学科，已经成为或者正在成为当代思想所追求的主要目标。这个话是很重要的，这样一个目标产生以后，接下来的社会反映是一大批科学研究部门为此联合起来。他举了很多很多学科，基本上囊括了当代西方的三块分类——自然科学、社会科学、人文学科里面的重要内容。他认为主要是两类学科的联合：生物学家和神学家在关于人的问题上达到了相近的共识，部分地找到了某种共同语言。一个神学家这样去看人类学是很有意思的，我提前说一下，人类学在后期其实逐渐放弃了神圣性的思考和关照。所以如今大多的人类学是不知道我们在研究世界的时候，世界也在研究我们——只不过那个世界是以另外一种方式把人类学在内的各种世俗性的学科囊括到神圣性的知识传统和框架当中，来重新去回应、重新去分析、重新去阐释——这是一个不对称的现代知识格局。

由于时间关系，我就不能过多的停留在潘能伯格的文本上。下面我们再稍微转一下，看在另外一些学者看来，他的文本的意义在哪里。我要讲的是一个中国学者也就是这本书的一个主要的引进者——刘小枫。刘小枫博士为这本书写了一个中译本的序，在这个简短的序言当中提到很重要的观点：在某种意义上说，人类学是带有现代人文—社会科学综合性质的学科（刘小枫这个用法是把人文—社会科学放到一个整体当中的），然后指出将人类学作为基督教神学的对话者，这样的做法可以达到使神学与现代人文社会科学的全面对话。⁷刘小枫的评价是很敏感的，也是很尖锐的。他的意思是说，潘能·伯格不是随便把书的副标题定为“从神学看当代人类学”的，他为什么不从神学看医学呢、或从神学看政治学以及从神学看经济学呢？其实，潘能伯格认为人类学是所有现代人文—社会科学的基点；换句话说，现代人文—社会科学的基本范式的体现就是人类学。

⁷ 参见刘小枫为潘能伯格《人是什么？从神学看当代人类学》写的中译本序，李秋零、田薇译，上海三联书店，1997年，页1-3。

所以潘林·伯格才认为，我们现在“生活在一个人类学时代”，而神学若要跟这个时代对话也只有选择人类学。所以，刘小枫很清楚这本书的价值以及它的针对性。他本人也受这个观点的影响很深。刘小枫很少跟人类学正面交锋，一般情况下也很少引用人类学，但是他对人类学的态度基本是否定和批判的。很多年前刘小枫在我们川大做过一个讲座。当时我也在场。他说现代整个的世俗社会——而不仅仅是学术界——有一个偏向，有一个歪风邪气，就是所有的东西强调实证主义，实证主义的思维、实证主义的工作、实证主义的论述，乃至实证主义的生活。此偏向严重地阻碍了人向神圣性接近，使人背离了生命的意义和终极关怀而造成这样一个潮流的罪魁祸首就是人类学。刘小枫当时其实并没有直接与人类学对话，可以说当时人类学是缺席的，只是在讲阐释学的一个话题当中，找到了的这个罪魁祸首，就是人类学，他说不论在西方还是在中国，“人类学放个屁都是香的”！他感到很生气，所以要出来应对，要做这种清洗。后来我也开玩笑说，他已经闻到人类学的屁了，所以知道很臭。但是当时我没有完全的领会到他的话的意义，只是觉得他是不是在表达个人情绪化的对人类学的不满，直到后来当我看到他为潘能·伯格的书写的序言以后，才知道他是非常理性的，而且是很深刻、很准确地把握到人类学在当代西方学科谱系当中的核心地位和基本的学术作用。这就是刘小枫对这样一本书的回应。

如果把这个问题只放在西方，放在欧美阵营里面，放在基督教的文化传统或者新教的传统里面来看，感觉和中国还是很远，或者和世界其他一些场域也是很远。其似乎并不能证明是一个普世性的问题。但我们若稍微展开一下，就这个问题进行搜索和深入跟踪，便会发现事情并非如此。这个问题绝非孤立，而是由来已久的学术现象。潘能伯格早在1960年代就以其系列演讲的形式结集出版，对此做了警示性宣告。我这里再举另外一个东欧集团的东正教的领域，即我们今天比较准确地界定为白俄罗斯的地方——的一个例子。在白俄罗斯，有一个人的跟人类学有关的一篇文章也很有启发。这篇文章也翻成中文了，叫做《神学与20世纪人类学概念》。当时我看见这个作者的身份，很奇怪，白俄罗斯的一位神学博士，叫菲拉列特。他用的方法、眼光几乎跟潘能伯格一模一样，都是将人类学置于一端，神学置于另一端，进而展开这两个很重要的可以并置的思维方式和学科范式间的对话。在这篇文章当中，提出了很多精彩的话题，我这里只能大概说一下其中的主要观点。

菲拉列特认为，神学在本质上就是独特的人类学，也就是说，人类学已经成为神学一个形容词或一个比喻对照物；在有了人类学之后已不能单说神学了。这篇文章的重要性也跟潘能伯格的一样。那么菲拉列特为什么说神学本质上是独

特的人类学？他有一个很奇怪的理由——这句话很微妙，翻译成中文是这样讲的——“因为它（即神学）的收件人是人”。因为神学的收件人是人，所以神学是本质上独特的人类学。猛然听到这样的话会让我们感到陌生。在人类学的教材里我们能看得到么？很难看到。再往下，菲拉列特又进而提出：所有的人类学学说都面向人，归根到底其目标是让人更清楚地认识自己。（这是他对人类学的判断，至于人类学是否已经到达这个判断是另一个问题。那，我们不一直认为人类学的目标归根结底是让人更清楚认识自己吗？我后面就会要讲这个问题。）在菲拉列特看来，如果有一个叫做宗教人类学或者神学人类学存在的话，那么这个叫宗教人类学或者神学人类学学科的独特之处，就在于其对于“人”的理解是跟一般意义上的人类学理解是不一样的。宗教人类学里面的“人”是需要拯救的需要恢复“人”跟神的关系。这也就是神学的观点。接下来他就直接从宗教人类学过渡到了神学人类学，提出神学人类学的使命是给人类指出在这样一个世界上，面向神的精神之路。它必须研究人是什么样的，研究人的现实和当前的状况当然可能应该也包括未来的状况。我这里举一个例子——关于人类未来的状况人类学很少研究，但是有很多准人类学的，也就是世俗性人类学的文艺作品却在接近或在阐释、担当这样一个认识人的责任与目标——比如说《阿凡达》、《2012》这些好莱坞模式的电影，如果用人类学的方式分析这些准人类学的文本，我们会发现，它已经在探讨人的未来状况是什么，并且认为这个未来的状况取决于我们现在的行为，而我们这个现在的行为也必然来源于我们的过去。所以人类学有一套叙述模式，而这个模式现在已经不完整地存在于人类学的世俗的学科领域里面了。我们已把很多本应讨论的问题给放逐出去了，放逐出了人类学的整体的格局。所以神学人类学才会出来挑战。神学人类学指出，人类学有关于人的定义，但神学人类学或者宗教人类学有另外的界定。二者的不同即引发了神学跟人类学对话的必要和可能。

很有意思的是，菲拉列特还有一个整体的判断，他也是把人类学作为整体放到时代里面来进行界定的。他指出，以人类学的兴起来看，从19世纪到20世纪以来，也就是近现代以来的这个时代，被很多哲学家称为“人类学的复兴时代和人类学的灾难时代”——这句话，如果脱离了它的上下文本，脱离了它的问题意识，就很难理解，但是如果回到我刚才提的刘小枫论述的问题，就会感觉到，这其中的某些判断是有能够自圆其说的道理的：为什么叫做人类学的灾难时代？在刘小枫的论述里很清楚，在于人类学把我们引入了一个实证主义的，远离了神圣性的模式之中。所以，在某种意义上，人类学泛滥成灾正是神学家们大为担忧的。也正因如此，这些神学家才会单单挑选人类学作为他们的并置

分析和解构的基本对象。这是我要给大家特别强调的。这是一个类型，可以叫做神学与人类学的对话。

二、《开放社会科学》引出的思考

下一个类型，是沃勒斯坦（也译成华勒斯坦）和他的《开放社会科学》。在他的一系列论述中比较重要的是这样一个话语——“开放社会科学”。华勒斯坦的《开放社会科学》在1990年代就翻成了中文，很好找。

华勒斯坦是很有名的社会科学家（我们姑且这样称他）。他的地位、作用也不用在这多讲，如果我们不知道他是很可惜的，因为他的确产生了很大的影响。如今只要上网去搜，用中文就能很快的搜到华勒斯坦在美国或者在整个当代西方社会科学领域的地位：他曾经在2000年被评为美国最伟大的社会科学家。他的世界体系的理论对后人影响深远。但是我们在这里并不要全面分析或者阐释华勒斯坦的理论体系，而是继续围绕人类学以及当代社会，来看华勒斯坦的理论有什么启发。

我想引用华勒斯坦在《开放社会科学》里面讨论的问题来作阐发。他的这书是一个报告，写很漂亮。其首先回顾了今天我们习以为常的制度化学科体系，比如有人类学、历史学、民族学等等。这是谁做的？为什么？合理吗？有没有问题？如果有，是什么？怎么办？他非常清楚地把我们视为习惯了的、无处不在且不加置疑地认为是合理的科学体系，表述为一个像个蜘蛛网一样的网络，把我们每一个人困在了里面。华勒斯坦概括了这个蜘蛛网的由来——当然得出这个概括，是基于他组织一个由第一流的社会科学家组织的小组，做了很多年的分析研究，这才压缩成了几段话。这几段话的概括非常重要：

第一段话，是说以上个世纪的现状为起点回溯到16世纪。华勒斯坦指出以西方时间标识来鉴别和衡量自16世纪以来的知识体系，体现出这样一个特征，就是人们试图针对以某种方式获得的经验确证的现实而发展出一种系统的世俗知识。这个话不是一个随意的论断，值得慢慢回味和品尝，或者是分析。因为时间关系我就不能细读或细讲，只是再强调其中所说的16世纪是现今系统和世俗知识的一个界定点。

第二段话，便进入19世纪。19世纪以后思想史中的首要标志就在于知识的学科化和专业化，也就是创立了以生产新知识和培养知识创造者为宗旨的永久性制度结构。这是一个很重要的判断。大家有时间可以慢慢分析，而且我们也被包含在这个过程当中。思想史本是可以超越学科的，而19世纪以后，思想史的

标志是专业化和学科化，并且出现了生产知识和培养知识创造者这样两个重要的现象，同时形成了以这两个现象为宗旨的永久性制度的结构。你看，我们今天的学位制度：从本科生、硕士生到博士生、博士后，整个社会的学历化都在这样一个结构当中。华勒斯坦在这里的论断是中性的，没有带价值判断，只是提醒我们这是 19 世纪以后出现的一个现象。

那么，接下来一段，便触及到需要我们深入反思的问题。华勒斯坦指出，“科学”——之前的论述里都不涉及分类，而这个地方单独把科学提出来——他说，“科学”经常甚至被唯一地等同于自然科学，而其他，比如说社会科学很可怜，社会科学后面要加一个科学，而其前面则自我形容词化——让社会科学自己承认：我们是科学里面的一部分，我们叫社会“科学”。也就是说，以“科学”为核心的自然和社会的二分法，其实已先验地决定了社会科学从属于自然科学。相应的，在大学与科研机构的培养制度上，也必然使后者听从于前者。在如今的中国，现在的流行语是“项目”、“工程”、“课题”、“团队”等等，这全部是工程师们做出来的。需要问的是，凭什么一个社会的思想史要用一种类型去框定、去限制、去扼杀？不幸的是，照华勒斯坦的分析，这个现象不仅只存在于中国，全世界都如此，而且是从西方开始的。西方已经让科学超越和凌驾于其他。在这样的框架中，人类所有的学问都要向自然科学看齐。因此，哲学以及人文学科只得无可奈何被那些自然科学家视为神学的替代物，不但可有可无，甚至是迷信的替代物。大家注意，如今好些科学院的院士可以在大讲堂上公开说要废除中医。他有毛病么，不是，他是非常理性的。他的根据是，如同另外一种超上帝的代言人宣布说：中医“不科学”。于是他代表真理，要拯救我们大家。所以要注意，这不是偶然的现象。这背后有一个很复杂、很厉害、很普遍的一个结构，这个结构是思想史转化为一种制度性的生产学术的方式。这样一个现象产生以后，才派生出我们刚刚讲的这些问题。

再往后走，到了 20 世纪 60 年代以后，人们开始注意填平不同学科之间的鸿沟。不同的大类，自然科学、社会科学、人文学科之间开始努力地、艰难地进行对话，但是已经来不及了。这个鸿沟和对话最典型的一个文本是斯诺（C. P. Snow）的《两种文化与科学革命》。⁸这本书出版 50 年了。1959 年的时候，斯诺在剑桥大学有一个讲座，题目就是“两种文化”（The Two Cultures）。在那个讲座里，他通过对西方的观察，认为在自然科学与非自然科学间出现了一个难以逾越的鸿沟。这导致了人类精神世界的分裂。对此该怎么办呢？这个问题一下就轰动了学界，并被不断地讨论和延伸，直到 2009 年英国皇家学会还再次举行了

⁸ 该书由几个汉译本，可参见 C. P. 斯诺：《两种文化》，纪树立译，北京三联书店，1994 年；陈克坚、秦小虎译，上海科学技术出版社，2003 年。

一个大型的公开讨论和对话。那时我正好在剑桥访问，对这个问题十分关心。但看了相关的讨论视频后，我觉得没有办法解决，因为两者之间已经成为敌人，几乎不能重新统一到一起了。

回到华勒斯坦，他在书里也把这个问题提了出来，指出科学与人文的对立，导致了人类精神的分裂。人类在思想史领域出现分裂，而这个分裂又制度化地变成我们每一个人都逃不出去社会的法网。怎么办？《开放社会科学》提到了一些对策，但是很弱。这本书前面的分析都很有力量，当我们看到它的对策的时候，却感到相当弱。面对现实社会的真实处境，经验告诉我们这些对策很渺茫。

尽管如此我们还是要看一看，华勒斯坦的主张是什么。我选择其中一段和我今天报告相关的给大家一块重温。他说我们的出发点是基于这样一个坚定的信念即某种形式的普遍主义，这是话语共同体的必要目标；但同时我们也要承认，任何形式的普遍主义都带有历史的偶然性。这两段话把刚才讲的问题全部概括了第一个是有一个必要性的目标即普遍主义，我们必须坚守，没有也要创造出来。为什么？因为普遍主义是话语共同体的存在前提。但是问题他后面的话就留有余地了，谁来制定普遍主义，谁的普遍主义，凭什么去证明这是普遍主义？其实我们现在并非没有普遍主义。我们曾经有神学的普遍主义，现在则有科学的普遍主义。所有的人在今天可以说，你这个东西不对，他根本不跟你讲道理，只要说一句话：你这个东西不科学。这句话就相当于中世纪说，你这个东西不上帝。使用这种语句的人是很蛮横的，因为上帝没有说过，所以就要否定；或者因为你被认为不科学，所以就没有存在的理由。这样的普遍主义我们是有的，所以当华勒斯坦再说“任何时期的普遍主义都带有历史的偶然性”，这句话就很精彩。也就是一方面，我们必须有普遍主义，那样才成为话语共同体的基本成绩和目标，另一方面，我们怎么样选择、形成和看待什么样的普遍主义，这又同样是需要讨论的。

以上几本书、几个人、几个问题、几个场域，就是我今天给大家汇报“以开放的眼光看世界，人类学需要的大视野”的第一个前提或者背景，也可算是我们共同讨论时的西方层面。

三、本土情境中的学科纠葛

下面回过头来讨论我们也身处其中的本土情况，就是中国现状。关于中国现状，可以从这样几个方面来稍作展开：第一是大家都很熟悉的，一些人认为解决了但是我觉得没有解决的问题，就是关于三个学科的纠缠：民族学、社会学和人类学的区分和并列。今天无论在学理上，还是在现实的教学、研究、机构的建设

课题的设置乃至学术史的重述等等各个方面，都让我们感觉这个问题没有解决。它的原因是什么？如果要解决，出路又在哪里？我想就此稍微说一下我个人的看法。

首先，我觉得如果讨论在中国本土出现的这三个相关学科的纠葛和缠绕，得把其放在中外互动的学术史和社会交往史的语境中来检讨。这样一来，我们要看到民族学、社会学和人类学并不是问题的全部，而只是在中外交往的思想史或者叫知识史、学科史的过程中的一个部分。与之关联的整体性问题从上个世纪八十年代以来，有很多人在反思。这是很必要的，包括我刚才提到的《学科重建以来的中国人类学》。只不过这本书的时间设置晚了一点。它的重建是从“新时期”回顾；而事实上应该再往前推，推到1949年。因为从那时起取消了人类学；既然被取消就说明曾经有过。这还不够，再往前，从源头上看，这个问题怎么来的？需要深究。所以，真正要认识民族学、社会学、人类学三个学科在中国的纠葛和缠绕，需要从历史的深度，将其置于学科发生之初的境遇中来讨论，也就是讨论人类学话语里的中西交往。这是其一。

其次，讨论这个问题又不能停留在中国本土，要回到它其原话语的、母语的西学谱系之中。在那里，民族学、社会学和人类学，在某种意义上说或许有相通之处；但在更大的意义上说是不等同的。它们之所以各成一体，就在于作为一种知识范式各自拥有不同的来源和功用。那么问题便在于，这样的西学经过中外力量的推和拉，而被引进到中国汉语世界时，发生了变型，被转译或者误读，或者再创造了。这个问题，绝不是说用一个名词概括了三者，就能够说你们三个学科不要吵啦，你们就是一个，民族学、人类学、社会学都叫“cultural anthropology”，这不行。其中有着相当复杂的问题，而且跟苏联有关系。这一点我后面要讲。这里只提一下——因为冷战格局和中苏关系的原因，1949年后的中国保留了民族学地位。这问题很复杂，还牵涉到共产国际的运动和理想。所以我觉得《学科重建以来的中国人类学》倡导的回顾是很重要的。这个工作刚刚开始，横向还有扩展，纵向还有延伸。重新去厘清彼此间的联系、区别它们各自的场域，这是我提出来让大家关注的问题。

接下来的问题是，我们现在不是要做学科建设，在座的，我想也不是都一定要做一个学术史的专家，我们很多时候只是想把学科当做一个工具来实践，去解释世界、研究世界而已。大部分人类学者并不都要做学术史。所以也不必在学科的名号上花太多的时间。我所要强调的是，从实践意义层面，这三个不同称谓的学科，对应了什么样的社会现实，这是值得关注的。

先从中国出发，从当下来讲。在今天，这三个学科之所以都成立，我认为是因为它们分别对应着三个重要的场域或者现实场景。

首先看民族学。民族学之所以在中国社会最活跃，是因为中国有民族问题（我说这个“问题”是中性的），而民族问题对于中国而言，就是民族资源、民族关系、民族身份以及文化多样性和多元一体等“国情”。在这样的国情里，民族学当然有用武之地。如果在单一民族国家，或者民族身份、民族记忆、民族立场那么强势的地方，民族学很快就会被其他学科所取代。

其次看社会学。我觉得中国的社会学也值得深入讨论，因为很奇怪，很多中国老一辈学者在国外获得人类学的博士学位或者被封定为人类学家，可一返回本土，却很快转变为社会学家，而且还不仅是一个社会学家，更是一个社会工作者，也就是说，变成了一个公共知识分子、社会活动家，乃至革命者。你们看蔡元培，之后还有吴文藻、费孝通……他们都很难界定其学科所属。至于晏阳初、梁漱溟这类人，他们也不以学科、专业来作为自我标榜的身份、标尺。他们面对乡土，研究乡民，发动乡村建设。你说乡村建设是什么学？有一个乡村学吗？难说勉强要归类的话，可以归入社会学。这也就意味着中国的社会问题成为了社会学赖以生存、发展的动力。而在中国的现实境遇中，这个学科很危险，因为它直接挑战主流意识形态，从学理性、从元话语的角度来提什么是社会、什么是社会制度、什么是公民身份等等。所以这个学科和人类学一样，在1949年以后即被取消啦，直到1980年代的“改革开放”时期重新复出。可见社会学在中国不仅是一个学术的、学理的话语学科体系，更是被社会利用一种工具，是社会场域中的一种知识力量、思想力量、政治力量。这些力量借社会学的学科外衣把自己形塑成一个学术话语。这种现象为什么出现？那是因为如果没有学术话语、没有制度化的知识生产，你就是一个边缘的人、社会体制中的流浪汉。所以说，在近代中国，社会学拯救了零散的、分立的思想者，使他们在现代社会可以合法地表达自己的见解。此种合法的依据是现代性的，那就是“科学”。西方传入的“科学”以及建立在其基础上的学科谱系为现代中国的社会实践者（改革者）提供了合法性。不合法的人会很麻烦。像梁漱溟这样的人，天生大才，天性自在，可还是领取了北大头衔，从而获得更大的实践自由和社会空间。只不过此后他，了不起的地方在于，照样不受学科和身份限制，一心投入传统再造和乡村建设。在我看来，梁漱溟跟晏阳初是近代中国最牛的、最伟大的两位社会学家和乡村建设的思想家、实践者，尽管后来的历史在很长时期里把他们遗忘了。

在社会学这个学科里所承载的案例中，有关乡土中国的最后一个人物就是费孝通。这还是因为费孝通是社会学家。其实，在当年，费孝通的声音远远不及

梁漱溟和晏阳初。晏阳初可以直接跟蒋介石讨论、跟阎锡山辩论，他太厉害了，他率领一群追随者在定县做了一个试验，成果影响至今。晏阳初本人成为中国社会里少有的几位一度在国际舞台上与爱因斯坦并置的伟大人物之一。梁漱溟则是可以跟毛泽东在延安讨论中国农民问题的近代思想者。可在后来的学科体系和学术史书写中，他到哪里去啦？消逝了。因为在当下，一种思想，若没有降落或依附在如今制度化的学科里面，就难以存在，于是不得不把思想家弄成无着落的流民，抑或是精神的流浪者。

在这个意义上，我们不难理解，为什么很多人，包括现在的学者们会成群结队地去申报社科基金或各种项目，因为那个是可以被承认和统计的。你要写一篇时评或散文，没有谁认同，即便是有学术思想的散文，如果没有某个学科的人来评价，那也是不被肯定的。你的思考和研究如果与社会有关，就必须纳入到社会学这类的学科体系当中。所以说，民族学、社会学之所以在中国可以复兴、重建，在某种程度上说，是因为有强大的社会期待与应用价值乃至学科体系在作支撑。今日中国的学术格局已经西学化了，如果再有像韩愈、杜甫这样的人，他们的声音再强大，放到今天，也可能要从预科班做起，重新来学什么叫社会学、民族学，讨论一下城镇的问题，讨论一下农民工的问题，要向各级老师学西方学。这些古典文人生活在今天，命运将是被放逐出当代社会。这是另外一个问题。

很奇怪的是，在现代中国，民族学和社会学都可以找到这种强烈的社会动力，那人类学的动力在哪里？没有，或极少！所以我个人看来，人类学为什么不能成为一级学科？因为没有原动力，从国家到地方，都不需要人类学。费老先生在人类学重建的时候，不称自己是人类学的，不是他不懂。大家去仔细想想，很多人类学家都中途改行做民族学、社会学了，原因在于人类学离中国太遥远了。中国人现在需要人类吗？不。我们只需要我们自己，十几亿人已够多了，别的管不过来，想不过来。如果真是需要学术治国的话，能有民族学和社会学就不错了。要人类学做什么？面对近代以来的“救亡图存”和“国族崛起”，人类离我们还很遥远。

所以在这个意义上，这三个学科不是可以用一个词简单合并或取代的。不论在学理层面上、西学和中学的这种关系上、历史发展的进程上，还是从社会实践层面的需求、结构性的差异上来讲，这三个学科都不能同日而语，它们的纠葛缠绕将会继续下去。

不过我觉得，再往后，人类学会挑战民族学和社会学，原因是民族学和社会学的繁荣强势是虚假的。它们都过于的现实化，过于的追随实践的动力，过于追求实践层面的集团利益——包括学术利益集团。人类学的视野和目标需要超越

这样的社会结构和集团利益，要求内在地生长与普世共存的人类当中。所以它早晚会从根基上决定民族学和社会学的品格和走向。由于民族学和社会学缺少这种根基，它们跟人类学的基本话语相脱离，使得这两个学科在中国，差不多只是在做民族问题和社会问题的对策研究，而不能称为是民族学和社会学。在现在的许多社科基金指南里，“民族学”没有含在其中，而只是以“民族问题”出现。再看看人类学，那也基本上是没有的。这暴露了一个很重要的问题。这问题跟我要说的人类学需要的大视野密切相关。下面再把这个问题转向历史的层面，引出被我称为“严复模式”的问题。

四、“严复模式”：过度本土化导致的国族本位情结与狭隘的民族志

从“严复模式”引出的话题，我在这里要讲的有两点：过度本土化导致的国族本位心结，以及狭隘的民族志书写。

这里我要先解释一下什么叫“过度本土化”。这个词前面的修饰语是必要的因为要明确的是，本土化是必要的，也是你摆脱不了的。最简单的现象是你用汉语去言说人类学、社会学、民族学这些学科，而不是讲如 anthropology 之类的西语概念时，就已经移位了。所以本土化是必要的，也是必然的，我们不要简单的否定或者去排斥本土化。这一点是毫不含糊的。但是我这里要讲的是，在本土化前面用一个“过度”来修饰时，其就有问题了。

过度本土化问题的第一个表象就是国族本位的心结。当然“心结”这个词语是沿用或者改造心理学的概念，既源于“俄狄浦斯情结”，也延伸到后来使用的“集体无意识”。但是情结可能是情绪化的东西，“心结”则可能是内在的一种无意识，或群体的历史记忆。所以用“心结”这个词来讲国族本位，目的是想阐释其与人类学在中国“过度本土化”的表现和原因。第二个表象则是狭隘民族志的出现。民族志当然是人类学一个重要的产物，或者是其标志性成果。那么民族志怎么成了狭隘的了呢？我们不妨来看一下，在中国，以汉语呈现的人类学成果，其狭隘性的表现是什么：一方面，它的基本对象和归属是国族，也就是本国；然后在本国以内，再有汉民族和非汉民族二元对分，即使中国内部的文化多样性被表述为汉民族史和少数民族志，或者说对等的民族文化样态被书写成汉族化与少数民族化作品了。另一方面，在“汉族”与“非汉族”二元对分所构成的国家层面，则表述为本土的中华民族志。这样一个过分强调族群边界的书写方式，其根源与表现都远离了人类学的基本预设和学术目标。就是我上面所提过的那样，是从民族学和社会学的既有方式窜入人类学，摇身一变，变成了过度本土化的人类学而已。这种转变只完成了表象的替换，其实质并不是人类学。

这导致我们自己的混乱，比如说，上课时今天讲民族学，明天讲社会学，后天再讲人类学，学生们听来听去，找不到区别，以为不过是语言或术语游戏。问题何在呢？就在于因为缺少一个基本的人类学的范式和体系化的结构，致使真正的人类学一直没有在本土生长起来，只有表象，而无内涵，故而一不小心就变相了，又从人类学的起点落到了民族学和社会学——也就是民族问题与社会对策的构架之中。这样，民族志写的就是一个社区、一个村落或一个人群，就事论事，缺乏对人类整体的关怀、照应。但是真正的人类学只是写一个国家，只写一个民族吗？显然不是！在西方学术史里，人类学也有大有小，大的有达尔文的《物种起源》及《人类的由来》，中的有本尼迪克特的《菊花与刀》，小的有马林诺夫斯基的《西太平洋大学的航海者》和米德的《萨摩亚的青春期》等，虽然这些大、中、小的人只是人类的一种呈现和可能，但在人类学民族志的写作里，却不论大小都体现出共同的关照，即人类学的大视野，也就是对全体人不是部分人、自己人的关怀。有此关怀的作品，才是人类学的民族志。由此来看，正由于过度本土化，导致了狭隘民族志文本在中国的泛滥，人类学大视野中的民族志书写则极度缺乏。

好的转机也有，进入 21 世纪后，出现了一些新的趋向，比如在北大高丙中等学者开始倡导书写“海外民族志”。这是转型时期出现的重要信号，希望大家注意。因为面对这些转型，你不得不作出新的选择，否则即会落伍。当然中国现在出现的“海外民族志”也还只是一个开端，后面还有很多问题。为什么？海外民族志在今天所呈现出来的样式，我认为还仅仅是一个仿像式的西方人类学。或者说是对西学的倒置：你过去不是以我为他者过吗？那么好，现在我强大了，可以倒过来做了，做什么？以你为他者；若暂时不能直接做西方，就先从周边做起，做东南亚的海外民族志。我认为这是突破“过度本土化”的一种努力，却不是最佳的选择。因为这仍是同构性的错位，并没有往深处推。民族志对象的简单移位还不是本义上的人类学。而且，西方对非西方世界的民族志书写，后面依然是一套普世性的元话语，象摩尔根、泰勒，马林诺夫斯基、拉德克里夫-布朗都是，尤其是弗雷泽、列维-斯特劳斯和格尔兹，他们是以共时的普世结构来表述人、揭示人、阐释人类整体性的文化逻辑。所以在他们的研究里，任何一个地方任何一个神话、仪式或文本，都要进入这样的结构，并且都服务于揭示人类的问题。

百年多来的中国始终没有这个可能，原因之一就在于人类学进入之初，受到了“严复模式”的影响。“严复模式”的特点就是人类学的强国梦。它的问题在于，第一，这个模式改写了西方人类学，把西方普适性的人类学改写为一个

物竞天择和改朝换代的旧王朝思想的中国式文本。这个“物竞天择”是达尔文的话。达尔文的“物竞天择”是全地球的人跟万物之间构成一个生物链，在进化的过程中从过去走到现在，从而演化出了蒙昧时代、野蛮时代、文明时代，推演出了马克思所谓的原始社会、奴隶社会、资本主义社会和共产主义社会，由此构成了整个的世界图示。严复依据本土“国情”为我所用，压缩成进化论的中国版本西方入侵，“物竞天择”；我们的对策是“以夷制夷”，从而以保“适者生存”。他把《物种起源》里的人类学原理拿过来改造成保种保国的新口号和新话语他在写于“光绪丙申重九”的序里，把达尔文、斯宾塞和赫胥黎等的进化论归结为“自强保种”的学说；并以按语方式在译文中发挥说所谓“天演之事，将使群者存，不群者灭”。⁹在这样的强调和发挥后面，其实就是对弱肉强食的担忧以及对国族复兴的期盼。在与列强遭遇的诸多冲突中，这样的心理本属自然，但发展成狭隘的国族心结后则问题不少。因为过度国族本位式的心结使我们背离和扭曲了一种可能性，即人类学本可使中国真正告别轴心时代的区域性地方性知识的局限，进入人类各大文明间的对话，从而整合出人类共通的话语和新知。

“严复模式”切断了这个连接。严复以后，梁启超、蔡元培、李大钊、胡适以及我刚才讲的梁漱溟和晏阳初差不多都是一个路子，就是“以夷制夷”，把洋人的坚兵利器 and 思想制度复制过来赶超英美。梁启超怎么说的呢？梁启超一方面把严复誉为近代中国译介西学的第一人，另一方面将其引进的进化论称作与本土数千年传统“若别有天地”的“绝大变迁”者，其所谓“优胜劣败”之理普行于一切邦国种族之中，“不优则劣，不存则亡”。¹⁰把自己名字索性改为“适之”的胡洪骅（胡适）则说“读《天演论》、做‘物竞天择’文章”，可以“代表那个时代的风气”¹¹。由此可见“严复模式”在当时的影响。

“严复模式”的另一个重点在于古今之变。这也是极大地切断了我们的传统严复以前的华夏社会，在其世界图式——我们先不要说多元一体的多民族的世界图式——我们就说本土的古代社会的世界图式里，儒、释、道三家都有的既有范式，都被打破了。严复中断了两个思想可能性：一个可能性就是以大文明的方式融进一个普适性的对话和再造；另一个是断送了东亚大陆本有的超越于民族国家、超越有边界的国族思想的古代传统。这个古代传统，当然有它的虚假性，比如说“天下”是想象的，但这个传统中的世界观是实存的。严复以后的人类学断送了这个传统，所以最后不得不变为民族学和社会学，也就是汉人学、少数民族学和中国社会问题学。

⁹ 参见赫胥黎、严复译：《天演论》，商务印书馆，1981年版，页 iix-x、32。

¹⁰ 参见梁启超：《天演学初祖达尔文之学说及其略传》，原载《新民丛报》第三号，光绪二十八年（1902年），二月一日，收入沈永宝等编的《进化论的影响力——达尔文在中国》一书，江西高校出版社，2009年，页5-8。

¹¹ 胡适《四十自述》，安徽教育出版社，1999年。

所以“严复模式”是中国境遇的转折点，其即开启了新的方向，也切断了旧的可能。如今，以人类学为前沿的许多跨国、跨文明尝试涌现出来。可以看到“过度本土化”的范式会被越来越多的学者警觉和反思，同时我族本位的心结及，狭隘民族志的叙事亦将被越来越多的学者所扬弃、排斥和改变。

第三，从方法论实践的层面来谈。人类学的基本方法就是做田野，就是在实践中和对对象打成一片。我们仔细检讨一下，从我们的本科生到硕士生到博士生，我们的田野是什么？不客气地讲，我们的田野有问题，它受制于刚才讲的那两个问题：一个是学科分类的纠缠；另外一个就是严复以来本土心结的束缚。这两个因素严重妨碍了我们的人类学所应有的品位和视野，从而使我们在田野里越来越见物不见人、见木不见林，收集、描述了各种各样的物象，却不揭示其中包含的恒常事理。

这里的这个“恒常”讲的既是时间的恒常，也是普遍的恒常。回到中国本土的语境，在严复以前，传统的知识分类体系，以及一个学者面对世界的时候，都是带有一个结构去进行分类梳理的。你们去看本土的地方志结构。它怎么讲一个区域和地方？它不讲则已，要讲就要讲天文、地理，还要讲风水、讲沿革，而且还要联系天道与人文……。这不光是文体和结构上的丰富，而且是在其后面体现出一个内在的知识体系。这个知识体系很重要，大家要注意。即便在儒家当道的世俗化的科举官吏制度里面，所生产出来的经典也体现出严复以后的人所缺乏的东西。这个话题我们现在不用多讲啦，因为有很多人谈过。与之关联的第一是政统（或治统）。有的人如余英时先生更多会用治理的治、政治的治，我是用政。这个政统后面的书写者是什么人？是学者。学者有一个解释的话语或权利来描述和分析、评判这个政统。那学者凭什么有这个权利？秘密在于他们掌握着比政统更高的法宝：道统。在古代中国的汉学体系里，道统才是最重要的。所以一个地方志、一个奏本，它后面都有这么一个精神资源。严复以后，人类学引进来了，社会学、民族学也引进来了，科举被打破了，经史子集的分类系统都打破了新式学堂办了起来，洋人请了进来，西方经典也都搬了过来，但这给本土留下什么呢？不中不西、不古不今。这个现象一直持续到现在。所以我说我们现在勉强做的田野存在着狭隘性。我们有很多学者很可惜，到了这个村庄面，就真是像格尔茨批评的，是“在村庄研究村庄”（to study the village），而不是如其所说“在村庄研究”（to study in the village）。什么意思？就是说我们是在村庄做研究，而不是仅仅研究村庄；延伸而论，亦即：我们在中国研究，却并非仅仅研究中国。

五、复出的费孝通与今日社会科学

下面再看费孝通。因为在不断演变的近代中国进程里，费孝通“留下来”了梁漱溟、晏阳初等出局啦，社会学的从业者在改革开放以后，再次以社会精英和学者、专家的身份复出。费孝通则是其中一个超学科的人物。而且一旦超学科后他也即成了新时代的社会科学总代言。费孝通在复出后提出的一些观点很值得注意，比如说可谓跨学科和跨文化十六字方针：“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同”。这十六个字里我觉得深藏着期盼。连其所采用的接近古汉语的表述方式，都体现着某种重新的认同与回归。如今已有不少对这十六字进行分析“各美其美”。不用讲，这就是说要平等嘛，或者是人类自私的基因嘛，当然是各美其美了——我不说我自己美，谁说我美啊？但与之相关，后面这个“美美与共”值得分析。什么叫“美美与共”，是平面地放在一起，一人一样，这不就“多元一体”的另一种表述吗？什么叫“与共”，为什么、怎么样去“与”和“共”？答案是“美”，不是美自己和妖魔化别人，而是把不同的美、所有的美都关联在一起，那样才是真正的共；也只有那样，才能使各方的美，平等自愿地走向“与”。这些观点在费孝通的文章《美美与共与人类文明》都讲了，我这里只作了一点回应和发挥。我觉得费孝通先生其实是在讲另外一句话，在讲中华“多元一体”格局之外的东西，他把中华多元放到了世界格局、人类文明当中。这是一个展望式的论断。但这个工作没有完成。尤其是在后来把“十六字方针”里的最后一句“天下大同”改为“和而不同”以后，更体现了费孝通在强调以国家为单位的“文化自觉”基础上，对本土主体的凸显以及对国际多元的肯定。

12

我觉得，从学理层面上来讲，费孝通是中国的社会学、民族学、人类学这三个学科的代表。他当然是人类学家，师从马林诺斯基，在学历根基上有着人类普世的关怀。但或许出于“志在富民”的本土动力，他自我中国本土化，使自己转化成了社会学家和民族学家。当他集三者于一身来作总体代言之时，他的想法是非常有代表性的。这一点需要我们大家在更深、更严谨的意义上进行阐释。反过来费孝通跟严复什么关系，费孝通的思想走出“严复模式”没有？这需要再分析。

六、以开放的眼光看世界

“以开放的眼光看世界”，既是一个呼吁又是一个判断，或者是一个总结。它的来由是基于以上讲的两点：人类学学科谱系和人类学的中国现状。下面要讲的内容也顺此而来。正因为人类学在神学家、哲学家看来，可以代表整个西方世

¹² 费孝通：《创建一个“和而不同”的全球社会》。该文是作者在国际人类学与民族学联合会中期会议上的主旨发言，后刊于费先生的《九十新语》一书，重庆出版社，2005年。

俗性思想和学科体系的基本模式，也正因为它有这样的分量和品位，中国的人类学当然也应该能对这些根本性问题作出相关回应。可是若从这样的要求来看，中国一百多年的人类学可以说还没到位，或者说还在路上。

如果中国人类学没有到位，我们要做的工作就真的是重建。重建的含义有两层：第一是恢复学科；第二是超越既有（模式）。中国的人类学从严复以来，还不是严格意义上的人类学，而更多的是救亡图存的民族工具。因此，要重建就必须超越“严复模式”。如何超越？我认为，关键就在要以开放的眼光看世界。

在此，“开放”的含义也有两层：第一，是向世界的开放。这个世界是空间的、人群的、文化的、区域的，也包括纵向的时间和时代；第二，是向个体的开放就是向生命自我的开放。为什么讲向世界开放和向生命自我开放，才能够重建中国人类学？是因为中国的人类学在引进以后过度本土化导致了国族心结，使之长期停留在一种中间叙事状态里，即仅呈现为国别性的、地方性知识。一旦往前看，没世界；往下走，又没有个人。这种“民族国家”话语叙事的人类学是浮在中间的。为什么这样说？因为民族国家本身就只是人类群体的一种类型，同时也只是历史性的一种范畴，如果仅以此为起点和归宿的话，人类学是建立不起来的，只能建立“国族学”或“地方志”。所以中国人类学要有国族叙事、国族视野，也可以从这种中间的方向延展出去，但同时又应向世界和向个体/生命/自我开放。只有实现这两个“开放”以后，再以民族国家为一个过渡性的环节，或者叫以“国族叙事”为过渡性文本，就有可能重建包含着世界和个体的整体人类学。那样的话，宏观、中观和微观这三个层面合在一起，就构成了人类学所关心的完整世界。也就是说，三个层面构成的叙事：自我/个体生命的叙事、民族国家的叙事，乃至人类总体性的叙事加在一起，连融成一个有机的完整结构，才可能构成我们所谓的人类学。但是以宏观和微观两头来衡量，中国的人类学还在起步中——我这个话有点重。我的意思是若从制度性的、整体性的、观念性的指标来衡量，中国人类学还需要超越既有的框架，也就是要超越从严复以来的过度本土化、过度世俗化、过度应用性以及过度实证性所导致的既有基点和格局。

再回到我介绍背景时提出的两个问题来看：首先是神学人类学向世俗人类学的挑战。它追问道：人类学是什么？为什么你如此重要？继而它要人类学再次回答：如果你研究的对象是人，那人是什么？所以，如果说西方的学问从希腊、希伯来往下走，走到达尔文后，就以世俗和实证的人类学为代表，开始走上了另外一条路。如今，神学人类学力图通过对人类学的直面，把路引回来。

相对而言，在这种以西方为中心的学术谱系里，中国人类学是横插进来的新手和他者。他是在面对八国联军打进来时的“救国图存”工具之一，是应用性

和时效性知识话语。所以从一开始就不具备与之对应的任务和目标，也就是不觉得需要在民族国家之外，对世界和生命进行双向思考。

这样的开端，便影响到本土人类学的狭隘民族志书写。比如说，学者们到去凉山考察少数民族的“火把节”——一百年来类似的考察比比皆是。可大家普遍关注的议题是什么呢？迄今为止，无外乎是以往的“奇风异俗”后来的“地方传统”和“民族关系”以及当下的“文化遗产”乃至“经济唱戏”。有多少人认真深入地关心、观照过其中蕴含的与天人交感以及生命节律等密切相关的深层结构与普世原则？在我的初步研究和思考中，被我们用汉语称为“火把节”的事像（当地语称为“Di-ni-huo”等），就是包含在一个完整的文化体系中，既是对世界的认知，亦是生活的方式，其所承载世界观、宇宙观和生命观完全可以跟《西太平洋大学的航海者》、《萨摩亚的成年》、《菊花与刀》那样的经典民族志文本相对应和相比较，从而为人类学的世界图示演绎出更完整的案例和话语。但是正因为我们的人类学缺乏这样一些根本性的关照、视野和元话语，所以被我们看见何阐释出来的成果，就大都是零散的族群与地方场景。

这不是个小问题。在这种知识生产的类型后面是有深刻原因的。比如，西方学者在中国进行的人类学研究里，有不少关注西南的人及其民族志作品。然而若仔细辨析，其中除了部分以“中国问题”为重心者外，大多不是仅研究中国的西南，而是以此为例，讨论演变中的人类学基本话题，如仪式、身份、信仰、象征……。在这样的方式中，西方人类学者进入中国，如同进入地球任意一处的工作站。他们进来、出去，带着各自预设的问题来观察、分析，而后回到各自的学术大本营去，从讨论的议题到出版的成果，其实都与本地没太大关系。中国西南的本土只是一个多元观照中的文化他者，做什么用呢？作为总结人类普世原则的地方案例。这样的传统从葛维汉、拉铁摩尔、施坚雅等以来持续延伸着，直到后面的郝瑞、路易莎、王富文(Nicholas Tapp)……他/她们表面都是在研究中国西南，而在其后面，却站立着人类学自西方诞生以来的那些泰斗：达尔文、摩尔根、泰勒、博厄斯……。

通过这样的对比，我们便不难见出人类学目前在中西间的差异。所以当我们也开始试图从人类学角度关注西南的时候，当我们考察火把节、三月三、或百苗图、刘三姐的时候，很可惜，如果我们只注重对奇风异俗的描写抑或是仅限于行政区划内的本地自夸，乃至生产出本土演艺界那种把民族传统转变为商业资本而炮制成的“印象刘三姐”一类产品的话，那就非但成不了人类学研究，连跟西方汉学家话的可能性都丧失了。对此，关注西南彝族文化的郝瑞(Stevan Harrell)说过，即便强调人类学理论的本土化，中国学者，也包括小部

分外国的学者，所要做的工作是“承担一种很大的责任”，那就是在西方理论不足以解释的地方，做出“理论上的创新”。¹³

在这点上，还可拿同为导演的张艺谋与卡梅隆比一下。后者也使用了族群传统的“文化因子”，但其作品《阿凡达》却凸显的是星系视野，探讨“后科技时代”的人类前途，让观众通过与潘多拉星球人“维纳族”的对照，反思自己的问题和危机。在这样的比较中，作为人类整体成员之一，中国的知识生产者不能不再次反问自己，我们是否需要超越国族心结，关注并拥有人类大视野？

我想，对于这样的反问，最有效的起点，是从人类学做起。

参考文献

- 费孝通：《费孝通九十新语》，重庆出版社，2005年。
- 梁启超：《天演学初祖达尔文之学说及其略传》，《新民丛报》第三号，1902年。
- 沈永宝等编：《进化论的影响力——达尔文在中国》，江西高校出版社，2009年
- 王建民等：《学科重建以来的中国人类学》，中央民族大学出版社，2008年。
- 徐新建：《回向“整体人类学”》，《思想战线》2008年第2期。
- 严复/赫胥黎：《天演论》，商务印书馆，[1905]1981年。
- 郝瑞、彭文斌：《田野、同行与中国西南人类学研究》，《西南民族大学学报》，2007年第10期。
- 潘能伯格：《人是什么？从神学看当代人类学》，李秋零、田薇译，上海三联书店1997年。
- 沃勒斯坦：《开放社会科学》，三联书店，1997年。
- C. P. 斯诺：《两种文化》，纪树立译，北京三联书店，1994年；陈克坚、秦小虎译，上海科学技术出版社，2003年。

¹³ 参见郝瑞、彭文斌：《田野、同行与中国西南人类学研究》，《西南民族大学学报》，2007年第10期。