

人類學之友

特邀顾问：梁鸿 刘欣 纳日碧力戈

海外顾问：George Marcus

Michael Herzfeld

詹梅

罗力波(Fuji Lozada)

顾问（以姓氏拼音字母为序）

纳日碧力戈

潘天舒 邵京

詹梅 朱剑峰

主编：朱剑峰

责编：陈若云 沈高明

设计：沈高明 石潘瑾欣

版面：柴茜 冯博雅

校对：陈若云 李兴华

2015 年第 2 期
（总第十期）

目录

本期主题：FIST 课程特辑

二十一世纪人类学理论与实践：面向 21 世纪的民族志

FIST 课程简介：二十一世纪人类学理论与实践

- 课程简介与小结.....2

课程记录（一）：詹梅：全球化视野

- “弱势跨国主义”..... 7
- 全球健康与药物.....11
- 全球化的历史与地理视野.....14
- 全球化的资本主义.....17

课程记录（二）：乔治·马尔库斯：在 21 世纪“写文化”

- 论多点民族志与当代田野实践.....23
- 人类学方法论的新思考..... 25
- 民族志研究中的“微公众”以及他们如何发声.....31

课程纪录（三）

- When George Meets Michael: 有关 Marcus - Herzfeld 复旦对谈的反思与断想.....34
- 何瑞雪：金融民族志的方法与理论思考..... 36

课程感悟

- 对于“多点民族志”的再思考.....40
- FIST 课程感想：George Marcus 与 21 世纪民族志的写作.....44
- 《写文化》后我们如何“写文化” 47
- “二十一世纪人类学理论与实践”课程感想.....52
- 听 Marcus 讲课感想..... 55
- FIST 课程总体感受.....59
- 医学人类学的思考.....63

附录

- 和 George Marcus 夫妇漫步田子坊.....67

※FIST 课程简介※

二十一世纪人类学理论与实践：

面向 21 世纪的民族志

FIST课程简介与小结

“21世纪人类学理论与实践：面向21世纪的民族志”

2015年复旦大学FIST课程之“21世纪人类学理论与实践：面向21世纪的民族志”圆满落幕。本次课程由加州大学尔湾分校人类学教授George Marcus领衔主讲，21天的密集课程配了备国际化的授课阵容、前沿的讨论议题和多元化的教学手段，面向复旦大学本科生、研究生、博士生及社会公众开放，为复旦大学师生和各位人类学同行带来了一场当代人类学的丰富盛宴。

复旦大学社会发展与公共政策学院博士生导师潘天舒、朱剑峰教授作为本课程主持人，特邀当今国际人类学领军人物—加州大学人类学欧文校区资深教授George E. Marcus，以及美国中生代人类学者代表詹梅教授，复旦大学人类学和民族学研究所所长纳日碧力戈（全国首位人类学民族学长江学者）等组成国际化的教学阵容。本课程的主讲团队成员从哈佛、斯坦福、芝加哥、法国巴黎高等社会科学研究学院等知名学府获得博士学位，绝大多数在美国一流名校有长期的教学经验，年龄层次合理，有的还与George E. Marcus教授有师承和合作者的关系，同时团队人员中还包括了南京大学、华东师范大学的人类学教授，真正做到了跨国、跨校的合作，这是本课程在师资配备方面的最大特色，也是课程在较短时间内与中国学子成功分享当代人类学前沿研究成果的质量保证。

课程内容包括二十一世纪人类学研究方法、多点民族志的应用、全球化的历史和地理、金融民族志等当代国际人类学热门议题，主题丰富并极具挑战性，还邀请到英美人类学界两位领军学者George E. Marcus和Michael Herzfeld就“21世纪人类学出路”问题进行对话，参与课程的师生与主讲学者也都进行了热烈的互动和交流。

本课程在一个月的时间内，通过全面而系统的课程讲授，以人文关怀为主要学科导向，以面向21世纪的民族志田野实践为立足点，论述和分析全球化和地方转型语境中所呈现的核心议题，如：多点民族志研究的应

用、多场域田野实践、数码时代的民族志研究、科学技术学的人类学研究，作为理论的现象学和现象学的理论，言语社区的真实与虚拟以及多元社会中的族裔的认同等，为修课者描述出真正体现 21 世纪民族志研究发展走向的路线图，为人文和社会科学相关学科的学生提供坚实的学理基础。

※课程记录（一）※

詹梅：全球化视野

“弱势跨国主义”

柴茜 杨佳妮 整理

6月8日上午的讲座是2015年复旦人类学暑期FIST课程的第四讲，来自加州大学尔湾分校的詹梅教授从弱势跨国主义（minor transnationalism）的角度继续为大家带来人类学的全球化研究进展。讲座的线索主要分为三个部分，分别是19世纪末20世纪初、无产阶级世界主义时期以及当前时代背景下的全球意识。

首先，詹梅老师回顾了上周全球资本主义的脉络，从我们日常生活以及社会理论中最常见的树的比喻（家谱、族谱等）出发，对比根系与块茎理论，认为块茎理论在全球化研究中具有重要影响，从而建构起对世界认识的重要价值。块茎具备对于复杂文化的隐喻，是对“联系性原则”（principles of connection），异质性原则（principles of heterogeneity）和多元性原则（principle of multiplicity）的表达，直接导向德勒兹理论当中的光滑空间。应用于全球化研究当中，即表现为地区和国家在不同的时期由于其历史特性会被不同的人所想象建构，这些复杂的想象也需要从特殊的时刻和阶段去看待。20世纪早期的亚洲正是一个被当时的中国知识分子塑造为一个地区建构的历史时刻。另外一个生动的例子是1955年中非万隆会议发起的不结盟运动。

詹梅老师分别从种族、国家和地区视角来解读“亚洲”的建构历史。什么是“亚洲”？从词汇角度看，在中国出现的是17世纪由传教士引入的音译“亚细亚”（yaxiya），这样的外来词汇体现了当时西方对中国逐渐开始深入渗透的影响。但是直到19世纪，“亚洲”作为一个地方和空间才被广泛接受和认知，同时“亚洲”也取代了“亚细亚”，成为表示世界五大陆之一的一个公认的地缘政治术语。“亚细亚”和“亚洲”这两种不同的话语表达代表了世界秩序的不同视角，并不简单只是一个地理区域或概念，而是有着相当丰富的政治色彩。



图为万隆会议宣传画

伴随着亚洲的历史建构过程的是民族国家的兴起和领土的失落。清末以“反清复明”、“去除鞑虏”为口号的革命党人最初希望建立的是拥有同一个民族、同一种文化、同一种语言的民族国家，“同文同种”是其划定的地区边界。但之后，受到中华文化辐射的周边国家如越南、韩国、菲律宾也被中国知识分子纳入“同种”的话语体系内。最后，由于共同的殖民遭遇和对抗西方的共同目标，波兰、印度、夏威夷等也被纳入“同种”话语之中。一个广泛的，非西方的全球空间出于共同的生存威胁被连接起来。1907年在东京成立的Asian Solidarity Society就是由部分中国知识分子，日本社会主义者，印度、越南、菲律宾等国的社会活动者所联合建立的。至此，一种新形式的亚洲主义在反抗殖民遭遇的过程中被建构起来。詹梅老师提出，在全球化的进程中，“地区”不再只是已经存在的时空范围，不再只是地理文化密切关系的必然结果，而是成为一个历史的产物和构建。非领土化（deterritorialization）是这一时期的重要标志，即绕过国家达成地区性的团结。

正如梁启超所言，上古是统一之中国，中古是亚洲之中国(China of Asia)，而现代则是世界之中国（China of the world）。全球化的进程也正是地区实体和边界的移动过程。新兴全球语境的出现，带来的是国家在世界位置的全球化意义的变迁。

接着，詹梅老师简要介绍了无产阶级世界主义时期的全球意识，在当时的中国主要表现为世界无产阶级大团结的意识形态。

最后，詹梅老师将视角从历史转移到当下，从中非关系的角度来解读中国由不结盟运动到新自由主义的历史转变。20世纪50年代到70年代的中非关系通过中国输出的一系列援助项目（铁路、大坝、医疗等）达到历史的最高点。但从90年代以来，伴随着中国国内的巨大转变，中国对非洲的投资项目也产生了变化，在国家援助之外，私人和国家层面的投资成为了主体。



图为中国援非医生在进行治疗工作

在资本全球化流动的今天，中国的在非投资以及劳工制度饱受争议，不但在非洲工人中的雇主形象下降，甚至在全球引发了“中国帝国主义”的质疑。詹梅老师援引Ching Kwan Lee在赞比亚和坦桑尼亚所做的比较研究说明，这样的变化主要来自于中国管理者和非洲工人双方世界观和相互期望的差异，根植于各自的阶级和民族历史，特别受到他们对社会主义和后社会主义的不同经验的影响。非洲工人在接受了曾经社会主义实践时期的“铁饭碗”和高福利之后并没有完成后社会主义经济结构调整的意识转变，与同时完成了后社会主义转变和新自由主义兴起的中国投资和管理模式产生了巨大的冲突。Ching Kwan Lee将冲突原因总结为几个方面：第一是语言障碍。中国管理者没能学习当地语言，并与当地工人缺乏沟通。第二是生活条件的不平等，中方人员与当地隔离、封闭的生活空间和优越的

待遇与非洲工人的工作状况形成鲜明的对比。第三是种族偏见，中方管理者对非洲工人存在诸如懒惰和缺乏职业道德等刻板偏见。中方管理者认为吃苦和牺牲是一种职业道德，但非洲工人将其视为对劳动力的剥削。这是后社会主义的中国经验在非洲当地产生的冲突和矛盾。

冲突最突出的表现就是非洲工人对于不稳定的“非正式工作”和低福利待遇的强烈排斥，并由此引发了一系列的罢工事件。但罢工的成果并不总是那么有效，赞比亚工人可以利用全球铜市场的繁荣为自己争取更多议价的空间，而坦桑尼亚的纺织工人却并没有取得显著的成果。

无论是西方的所谓“文明使命”，还是中国投资者在新自由主义下的在非贸易和投资，中国和西方国家在非洲的活动都是全球体系和全球意识的一部分，这一进程中的利益各方需要更多的关注和反思。

全球健康与药物

雷婷 黄彦闽 整理

6月8日下午的讲座是本次FIST课程詹梅老师的最后一次讲座，她在课程开始首先对之前的讲座内容做了简要的回顾，她谈到：之前的课程主要涉及了全球化与人类学的各种理论，其实人类学不仅是作为一种田野研究的方法，或者说是要将理论运用到田野实践之中，而在很多时候它强调的是对田野的分析。既不是一种传统意义上的理论，也不是跑到田野之中做了一天的参与观察和访谈，我们就是人类学家了。人类学的独到之处在于能够深入细微的日常生活当中，做出很有意义的分析。而且这种分析会和我们平时所见的大理论有所不同，甚至还能够对包办一切的大理论提出挑战。就像讲座之初所提到的维梅尔的帽子，就是从一幅画里的一顶帽子着眼，就能够讲出一个全球化的故事。而且是一个与平日所见很不一样的、复杂的全球化的故事。

下午的讲座，詹梅老师围绕全球健康与药物这一主题进一步探讨了全球化实践与理论。如何理解“理论”，詹梅老师提到她最喜欢对她的博士说的一句话就是：理论是受到学术潮流影响的他人的思考，而只有思考本身永远都不会过时。思考是你自己的，任何人都无法剥夺你的思考，而且你的一生都可以用来思考。而通过对全球健康与药物主题的讨论，詹梅老师并不希望将其仅看作是一个个案，而是能够由此打开一扇通向全球化研究的窗户。詹梅老师向我们详细讲解了医学人类学有关天花的研究，天花疾病是一种传染疾病，很难根绝和治愈，同血吸虫病类似，而艾瑞克·沃



尔夫（Eric Wolf）也在其文章中提到：传染疾病是困扰全球健康卫生的一大难题。

许多医学人类学家对于天花和牛痘都有所研究，而其中对此最有著名的研究来自于布鲁诺·拉图尔（Bruno Latour）。拉图尔是一名后结构主义者，他的思想与布迪厄很不一样，后者仍然带有结构主义规范色彩，比如他的社会区隔、文化资本、社会资本等概念。而拉图尔的研究被称作是科学与技术研究（Science and Technology Studies, STS），他将科学比喻成黑匣子（black box），大部分时候我们仅仅知道的是科学的结果，比如来自于我们的教科书，我们知道各种公式和定理，但是我们看不到的是科学的实践（science in action）。所以拉图尔就走入科学实验室之中，对科学知识是如何生产的，科学事实和概念是如何被创造的，以及研究对象是如何被发明的等等进行了研究。

为了更好地理解这一研究路径，詹梅老师以拉瑞萨·海因希斯（Larissa Heinrich）的天花研究为例展开分析。结合天花的研究，詹梅老师谈到对于科学技术普遍进步的标准叙述一般都是：我们以前没有这种技术，而现在我们有了。而这种叙述所预设的前提是，传染疾病是起源于一个特定地区的，而中国则是天花的摇篮，中国是这一全球性传染疾病的起源地。而海因希斯在他的《中国如何成为“天花的摇篮”》一文中极力反对这一观点，他通过查找和阅读一系列的历史材料，得出全然不同的结论。海因希斯这篇文章中提到了在18世纪后半叶，一个法国的耶稣传教士，他来到中国进口天花疫苗。为什么他会在这个时期来到中国呢？因为此时法国经历了大革命，并且发生了一场涉及到哲学、科学、宗教等方面的社会运动，即启蒙运动。而恰在这段时间，法国出现了天花感染，并传播到了欧洲。如今我们都知道需要接种牛痘，但是在当时法国国内对于是否引进牛痘还产生了剧烈的争论。一开始，路易十六极力反对牛痘，因为天花被看做是来自于上帝的惩罚，如果你做了任何不善或者不道德事情，上帝就会通过使你感染天花来惩罚你。所以在这种宗教道德的影响下，教会势力认为引入牛痘其实并不必要。即使是在当下，这种将疾病与道德话语相联结现象也并不罕见。但是同时，教会的这一做法却受到了启蒙运动领导者的批判，认为他们是愚昧落后的。在这种背景下，西博（Cibot）来到了中国，他发

现中国早就有了天花，并且人们已经有了防御措施，并非牛痘而是接种人痘。在10世纪的中国，中医里就出现了预防天花的治疗方法，被称为“种痘术”，即通过取用天花病人的痘痂，用棉花蘸着塞入健康人的鼻孔，这个健康人就会感染天花的某些轻微症状，但从此永远也不会患上天花了。中医这种治疗方法也传到了亚洲其他国家，并传到了欧洲。但是中医中对这种种痘并没有进一步发展。但这种情况在法国已经发生了变化。在法国已经出现了可以预防天花的疫苗，即牛痘。通过种牛痘来预防天花的传染。但是比起牛痘，接种人痘更容易危及人的生命。而传教士希望能够通过中国的例子来反对牛痘的引入，并且指称中国是天花的摇篮。西博按照现在的标准并不算是一个好的人类学家，他在中国的时候阅读了一些医学材料，并且按照欧洲的年代观念对它们作了新的解读和编写。按照欧洲的年代学观点，中国在上古时期还没有出现天花，直至中古时期才出现。但其实在中医发展史上，并没有明确对应的历史时期。但是在传教士的转译之中，却成为了实在的年代学，并且得出天花在中国已有3000年历史的结论。

所以，我们从这个故事中可以学到什么呢？如果我们注意医学科学的基本情况，它是历史的一大进步，从一个无目的的地点到达另一个目的地，与此同时对抗关系。医疗的方法也是对传统的挑战。与此同时，不是因为异文化间的误会，而是因为有目的的翻译问题，中国传统的文本，包括中国文化实践，中国医学实践都存在着不同层度的误解。在重申、重述中重新存在着文化事实。如同中国是很多疾病的起源地一样，天花以及天花的预防也都起源于中国，变成了中国疾病。这就是为什么中国还被称为“东亚病人”。这在现在仍旧是存在的一个问题。

随后，詹梅老师展示了《经济学人》一期杂志的封面，主图是带着口罩的毛泽东，左边写着“the SARS virus, Could it become China's Chernobyl?”。

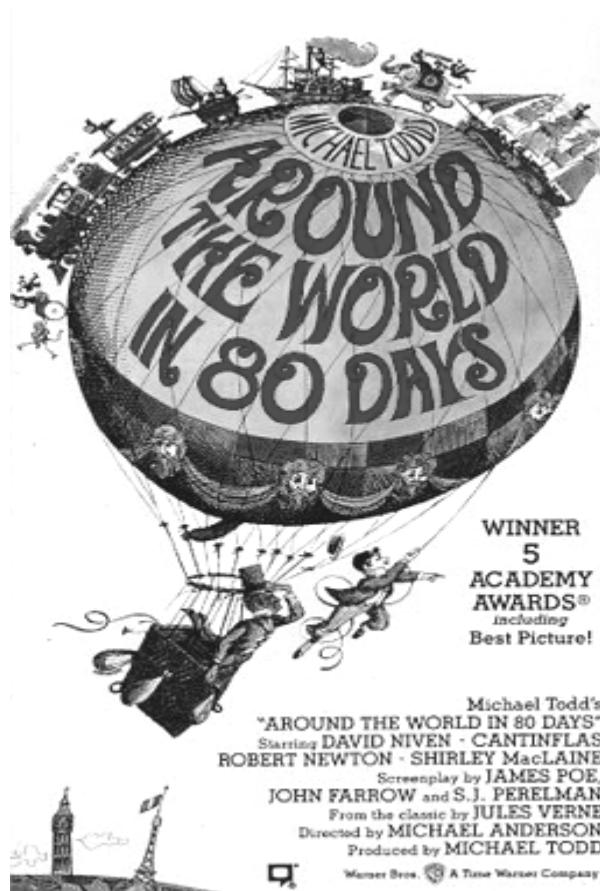
全球化的历史与地理视野

张小星 整理

2015年6月4日上午10:00, 来自加州大学尔湾分校的詹梅教授继续3日的讲座主题, 对全球化的历史与地理进行演讲。接着周三下午的讲座, 詹梅教授提到人类学要怎样才能合作, 在对松茸项目的合作研究中研究者通过对不同地区的研究进行合作, 这是人类学研究的全球化。在一开始, 人类学家都是独行侠 (ranger), 成效也很高, 现在合作研究越来越普遍, 很多夫妇都是搭档做人类学研究。

由于文化并非是静止和一成不变的, 即文化在不断变化, 詹梅教授指出人类学家和社会科学家在研究全球化时, 会将其作程为一个多样, 展开的阶段去研究, 以试图捕捉到当地全球化的文化行动。在今天, 人类学家在研究全球的项目过程中的文化时也遭遇许多机会和挑战, 文化不是孤立的, 没有完全与世隔绝和一成不变的文化, 我们可以把现在的文化与其他做比较, 人类学家在此基础上可以提出更多有意思的议题。在提到的挑战的时候, 詹梅教授向大家提问什么是传统人类学的特点? 人类学需要参与式观察的田野研究, 需要我们长时间参与到被访者的生活中, 研究对象——人和物——都是偶然随机出现的, 研究问题在当地长时间参与观察中需要变化调整, 在全球化下的合作显然需要标准的研究方法和研究目标。还有一点是当代社会我们要研究的当地居民, 是来自“全球”, 而不是来自“本地”。

接着, 詹梅教授向大家介绍了全球化带来的变化。首先是交流和交通的发展, 这正是全球化带来的“时空压缩”, 即一定地域范围内人际交往所需的时间和距离, 随着交通与通讯技术的进步而缩短。詹梅教授随即提到成龙主演的电影“环游世界八十天”, 在没有飞机、没有远洋轮船、也没有新干线的凡尔纳的1872年如何做到80天环游地球的呢? 我们可以看到海报页上的交通方式包括热气球, 火车, 人力车, 鸵鸟, 大象, 雪橇, 船等。主演通过各地的时差, 逆向行走使得他80天走遍世界。



除了交通，还有通讯的改变。詹梅教授提到以前在上海做田野拜访研究对象他们都是看报纸，而如今身边的人都是用微信微博等一系列电子产品，这既是通讯技术的发展，也同样带给我们对于旧模式的怀念与反思。

在交通通讯发展之外，全球化还带来了国际金融市场的发展以及国际贸易服务的扩张。詹梅回顾昨天同样提到早期贸易的扩张和全球化，其中包括糖、茶叶等货品和商品。全球化是空间扩散和全球一体化的组合。现如今上海成为中国的商业中心，发展迅速。但是在上个世纪90年代，随着很多企业的资产重组，以及全球化带来的跨国企业，产生了大批的下岗工人，尤其是上海当时的纺织工厂，上海重新发展成为中国乃至世界金融中心。接着，詹梅教授介绍了分散服务（disperse services）的概念，比如像电话线，在使用信用卡，电话等设备总有一个终端以及大量分散的客户端，

在当今全球化指服务在各地分散遍布，比如一台电脑的制作，从技术设想到零件到出厂是由全球各国共同参与的，这也可以称为全球的相互影响。在全球化的趋势下，很多国家成为全球化都市（global city），尤其是金融方面，全球化都市这个概念最早由Saskia Sassen提出。在上个世纪80年代，被称为全球化都市的有纽约，伦敦，东京。这个排名是建立在在金融服务上的，纽约的金融服务是外借服务（borrow service），东京是贷款服务（lend service），伦敦是调停服务（mediate transaction），由此可见分散服务也是十分集中的，这些城市集中于他们的金融服务。

然后，詹梅教授指出全球化带来的变化还有人、物以及思想的流动。人的流动也就是迁移（migration），UC伯克利分校一直被称为中国留学城，随着全球化，很多中国人走出国门求学、工作。还有商品，制造业服务以及思想的流动，詹梅教授在这里提出中国梦之声（Chinese Idol）就是借鉴了美国选秀节目American Idol的节目形式，思想的传播非常迅速。最后，詹梅教授提醒大家下午会继续进行全球化下的资本主义讲座。

全球化的资本主义

冯博雅 宗慧文 整理

2015年6月4日下午，复旦人类学暑期Fist课程迎来了来自加州大学尔湾分校的詹梅教授的第三场讲座：全球化视角下的资本主义。讲座围绕着世界体系理论、紧密联系中的世界、欧洲中心论和相关理论评价这四个主题展开。

首先詹梅老师回顾了上午讲座课程谈到的时空压缩概念（time-space compression）：现代社会人际交往所需要的时间和空间距离由于交通工具和通讯技术的发展而被大大压缩。随着资本主义的生产方式由福特式转向灵活的、小规模、弹性的生产方式，造成了在一个高度一体化的全球资本流动的空间经济内部的分裂、不稳定、短暂和不平衡的发展。随后詹梅老师引出了沃伦斯坦的世界体系理论并带领同学们展开讨论。世界体系理论核心观点在于世界体系是一种反现代化和“human progress”的不平等体系。1851年在伦敦水晶宫举办的世博会展品按照功能而不是国家来分类的意义正在于强调人类社会的共同特征。詹老师认为世界体系理论是有关现代资本主义发展的理论，特别是放到二战以来许多殖民国家独立运动的兴起背景下来思考。为了理解发达国家和发展中国家，特别是东方世界和西方世界以及老牌殖民国家和新兴国家，比如非洲亚洲东南部之间不平等产生的原因。正如马克思的分工理论（division of labor）所强调的，高度一体化的分工和高度一体化的全球市场促进了资本主义在全球范围内的流动。马克思经典理论认为劳动分工发生在资本主义国家资产阶级和工人阶级之间。沃伦斯坦坚信马克思资本主义的理论模型，但不同的是，沃伦斯坦认为分工发生的场合是在世界这个大舞台上，而经济、劳动力和资本因素在美、英等中心国家，边缘和半边缘国家中仍占基础地位。人类学家关心的问题则是在世界体系中“文化”的位置在哪里。世界体系不仅仅是由中心国家（core state）、边缘国家(periphery state)和半边缘国家组成的政治经济体系，而且强调一种“geo-culture”。而这种“geo-culture”仍然是全

球资本主义概念下的“唯一”文化。当然也有其他的文化，但是也需要被纳入到等级制度影响下的全球资本主义文化范围内。

詹梅老师指出，沃伦斯坦的世界体系是一种有界限的单位，而这种单位并不是有关社会的、文化的或是民族国家的体系，而只是一种从世界的角度出发的理论体系。世界体系理论所采用的跨学科的手段对于经济学、社会学、人类学等学科产生了重大影响。一个争论在于这些学科之间的划分是人为的。为了弄清楚资本主义世界，我们只有采用‘unified approach or singular approach’。发达国家的“gentleman”和发展中国家的“labor”是世界分工的事实和这种分工体系造成的不平等结果。

讲座第二部分围绕着紧密联系的世界这一主题展开。詹梅老师指出,1970年代早期是人类学历史上一个非常重要的时期：人类学的研究方法,理论建构和写作策略都发生了重要变化。而在探讨世界体系理论时一个非常重要的人物便是Eric Wolf。课程讨论了Wolf的重要著作《Europe and the People Without History》。“people without history”指的是被西方世界隔离和孤立开来的“primitive people”，是已经过去的历史，而不被承认是现代史的一部分。这里所说的“孤立”特指一种历史上静止不变的状态，比如我们在国内电视上常常看到的非洲原始部落或是太平洋岛国一些仍在用原始工具的小部落。詹梅老师指出人类学强调我们要在当地人的语境下思考问题（local point of view）。但是Eric不满意的是从一个民族或是国家的内部来理解文化。世界体系理论认为，国家和民族是不可能脱离世界而独立存在和发展的。资本主义，特别是全球资本主义是被所谓的世界历史深深影响。因此詹梅老师认为Eric想要说明的是应当从世界体系的角度出发来解读文化的内涵。詹梅老师紧接着将世界体系理论和社会文化进化论进行了比较。作为Taylor、Morgen和Spencer的后继者，美国人类学家Leslie White在19世纪和20世纪初因为主张社会文化进化论而盛名一时。特别在20世纪四五十年代二战和冷战的背景下，这种社会文化进化论十分流行。将一切人类文化纳入到一个统一的模式之中，并用一种单线（unilinear）的历史发展阶段或发展序列囊括一切可能的人类文化发展过程，从而否定了人类文化的特殊性及其发展方式的多样性的意义。这种种族主义和进化论的腔调一直为美国人类学之父，博厄斯和他哥伦比亚大学的学生，比如

本尼迪克特·米德等一批文化相对论的支持学者所深深批判。Julian Steward 在《Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution》一书中提出了多线进化的理论以及文化生态学和“文化核”的概念，认为在相似的环境条件下会有单一或者是相似的进化形式，但是会有几种具体的文化形式出现在所有的人类群体之中。这种特殊进化论被定义为文化在不同路线上的多元的、分权的、历史的演化，特定文化的适应性调整。另一种观点，借鉴了盛极一时的热动力学（thermodynamics）认为人类社会的进化史实际上是以消费牲畜获得能量为前提的。人类社会的历史就是能量使用上不断进化的历史，一般进化是“从少到多的能量占有，从低层次到高层次的整合，从低程度到高程度的适应性演化”。一个例子便是Marvin Harris对印度牛的崇拜和对牛肉的回避。这种崇拜和回避与宗教和当地的宗族文化无关。印度拥有众多的人口，对于蛋白质和热量有着更多的需求，但是饲养牛要消耗更多的能量。因此印度对于牛的崇拜和回避牛肉是为了节省更多的能量来满足巨大的人口基本需求。这些进化论的思想十分功利主义。Marshall Sahlins所写的这本《Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of the “The World System”》也是早期他作为文化进化论者的著作之一，提出了“general evolution”的概念。

Eric Wolf也深深受到世界体系理论的影响，十分关心那些处于全球资本主义下的非西方世界人民。詹梅老师认为我们不能简单只去研究独立的文化和民族，不能将他们脱离全球分工的大背景而认为他们仍然保持分离和静止不变的状态。我们所需要做的是进行跨文化和跨国研究。相应的代表性著作是Sidney W. Mintz的《Sweetness and Power》。这是一部将糖作为一种商品和阶级性别权力的概念联系起来进行的跨国研究经典著作，特别是比较了中心地区和边缘地区的边界。因此詹梅老师也指出世界体系理论深深影响了人类学以及人类学的写作：民族志。不是在一个小村庄或者一个小城市做静止研究，而是对研究对象进行跨国的跟踪研究。研究重点在于经济对象，文化或者被称为是意识形态的研究对象则排第二位。

紧接着詹梅老师抛出三个问题以供同学们课后思考：第一，全球化是否意味着普遍化？第二，差异和特殊性是否总是可以被归纳在被经济主导的世界体系之中？第三，我们如何解释全球化的过程中不仅仅是经济驱动

力在影响？詹老师讲述了她的一位学生在韩国做移民研究的例子。这位学生发现一些人为了更好的工作机会和报酬迁移去韩国，然后将钱寄给自己家里的亲人以供生活和投资。这些移民并没有获得更好的报酬或者真正转到一大笔钱，他们中的很多人却依然会去日本等地进行短途旅行，或者在当地基督教的训练下迁移到发展中国家。因此结论是很多人进行迁移并不出于经济的目的，而是出于一些其他不可以被解释的原因。接着詹老师继续抛出问题：传统社会去哪里了？是被世界体系吸纳，或是成为了发达国家的牺牲品？

在第三部分，詹梅老师简单讨论了欧洲中心主义：倾向于从欧洲的角度来解释其他非西方国家的文化与历史，给出了一种西方视角理论下对世界的解释；同时倾向于将欧洲或西方世界的理论实践等同于世界共性的东西，而忽略了从特定视角下对其他国家或地区的社会文明进行理解和解释。每个国家都有自己国家的历史，这种历史非观念上的，而是客观存在的。人类学家非常关心符号价值，而让詹老师很失望的是非常多学者倾向于使用某一经验性研究的案例去证明诸如沃伦斯坦世界体系的理论。但他们忽略了每一个理论的发展都离不开理论者所处的特殊历史，政治和文化情景，比如福柯的后结构主义是有着对法国1968年学生运动和法国阿尔及利亚战争历史背景的独立思考从而得出的结论。

在讲座的第四部分，詹梅老师带领大家一起着重分析了著名的美国人类学家Marshall Sahlins对世界体系理论的分析 and 评判。Marshall Sahlins，曾经是多线进化论的坚定支持者，后来转向了Symbolic Anthropology。他对于世界体系理论的批判在于：第一，世界体系理论让本地人成为了西方资本主义的牺牲品，并且否认了他们自己国家或历史的独特性；第二，在不断坚持和强调世界体系理论普适性的同时，实际上强化了西方社会的支配地位。因为实际上西方社会无论是在经济还是在政治上都统治和支配着全球世界。马林诺夫斯基希望人类学就像数学和物理学一样成为一门实证的科学，列维斯特劳斯则希望人类学应当像音乐，没有人希望人类学仅仅是人类学，除了弗朗茨·博厄斯。博厄斯本人从来不采用其他学科的已有理论，他只是按照自己的想法去从事经验研究。而Sahlins则认为应当拿起人类学的传统采用历史研究的手段来思考文化如何传达全球物质力量，并

以一种严肃的态度去思考文化，而非仅仅看到文化的表象，或是作为真实物质的一种错误象征。为了说明这个有些抽象的概念，詹老师举出书中太平洋贸易的例子，作为一种角度去理解全球资本主义。其他例子比如被卷入全球资本主义市场的中国清代商人，夏威夷酋长和美洲印第安部落。

接着詹老师以中国清代的商业贸易为例进行了具体讲述。当今世界中国在全球经济体系中占有十分重要的地位，Sahlins则对基于宣扬国威的朝贡贸易绑架全球贸易体系的中国历史进行了回顾和讨论。他区分了两种价值：声望价值和交换价值。然后提出中国在历史上是如何让本国的声望价值绑架了全球的贸易体系。英国本希望通过工业革命创新的技术产品来打开一条与中国的贸易线路但却并未成功。有人简单归因为文化差异，而Sahlins则进一步归因为贸易商品的符号价值差异。从英国人的视角来看商品贸易与其说是技术创新的结果，不如说是道德驱动导致的结果，其背后有着深深的宗教因素影响。而中国朝廷的天子则认为自己担负有将乱世转为治世的重担。天子所在朝廷的太和殿处于紫禁城中心位置，而紫禁城又处于北京的中心地带，北京又是当时的世界中心。天高皇帝远的处理办法是每五年一次的朝贡，来巩固与朝廷的纽带联系。因此当英国使者将技术发明创造或者被中国认为是很奇怪稀奇的东西呈现给皇帝，特别是在皇帝的生日或者处于中国历法中的“黄道吉日”时，后者是很高兴的。因为皇帝认为自己可以纳入世界上遥远国家朝贡的贡品而非商品，从而加强自己对于“天子”身份的认同感。因此皇帝不认为这是一场商品贸易，而是一种朝贡的仪式。因此在这里并非讨论的是文化差异，而是一种宇宙观的不同而导致的对贸易行为的不同看法。而英国则使用商品的交换价值来衡量这场贸易的目的。接下来讨论了宇宙观(cosmology)和资本主义法则(law)的区别。宇宙观要求interpretation和创新，而法则则要求explain。

詹老师总结认为，Sahlins借助清朝时期英国与中国的贸易过程中产生的宇宙观和资本主义生产之间产生的变化中，说明了世界体系并不是一种单一的西方世界主导的现象，而是需要放在具体历史过程中进行分析的结果。关于世界体系理论的反思，从解释所有的文化现象到资本主义或经济的一般法则，将之放在宇宙观的层面上进行思考，是一种非常传统的人类学思考方式。

※课程记录（二）※

乔治·马尔库斯：在 21 世纪“写文化”

论多点民族志与当代田野实践

陈若云 雷婷 整理

2015年复旦人类学暑期FIST课程“二十一世纪人类学理论与实践：面向21世纪的民族志”第二阶段课程由来自加州大学尔湾校区的George Marcus教授主讲。6月15日下午的课堂上，George Marcus主要介绍了他将和我们探讨20世纪90年代以来的多点民族志的发展以及在当代进行田野调查所面对的新挑战。

首先，纳日碧力戈教授进行致辞：《写文化》一书出版到现在已经过了二十多年，全球社会的各个方面都发生了巨大的转变，我们已经进入了一个数字化生存的时代，但是如何写文化、如何跨文化，仍然是一个绕不过去的问题。在日常生活中存在着两种倾向，每个人都在不断地跨越文化边界，同时作为自己的文化主体，又在制造更多的文化边界。我们生活在一个充满风险和不定性的世界，欢迎George Marcus教授在这一阶段的课程中，与我们一起探讨在21世纪如何“写文化”，以及当代人类学需要面对的问题。

George Marcus教授这几次课程包括以下三方面的内容：第一部分将探讨当代全球化背景下民族志的写作和分析；第二部分则讨论1990年以来人类学领域宏观理论的发展和变化，以及理论如何从田野中产生，如何与研究方法互相联系和结合；第三部分则会聚焦近年来他所感兴趣的新型“实验性”民族志项目，为我们分享他与艺术家等其他领域的工作者以及在WTO等组织机构进行合作（collaboration）的探索。

随着科技的发展和互联网的兴起，许多学生对于虚拟空间和互联网研究都很感兴趣，但在具体的研究中可能会遇到方法论上的一些问题。George Marcus教授提到，数字人类学并非自己最擅长的研究领域，但他同事和学生中有许多人对于网络游戏、网络社区、社交工具、搜索引擎、大数据等都有过或正在进行相当有意思的研究，他同事Tom Boellstorff所著的《第二人生》（*Coming of Age in Second Life*）、《民族志与虚拟世界》（*Ethnography*

and Virtual Worlds) 应该可以为想要进行相关研究的学生提供一些参考和借鉴。

然后，他回顾了个人在人类学领域的成长史和学术兴趣的转变，还分享了他早年做田野的照片和轶闻。在他读中学时，姐姐嫁给了一位马来西亚的人类学家，一封封田野来信使他萌生了对于考古学和人类学的兴趣。之后，他到汤加按照人类学的“传统模式”（classic model）对拥有财富的上层集团和葡萄牙贵族进行调查，研究财富在代际间的流动以及社会权力。在其之后不同田野地点的调查过程中，他发现自己对于民族志方法和如何开展田野工作本身有更加浓厚的兴趣，而这一系列的经历对于他作出在《写文化》中的批判和反思都具有重要意义。当他展示一张他年轻时候与博厄斯的合照时，不经提醒，在场的人中应该几乎没人能够认出来照片中的瘦小伙子就是眼前的George Marcus。

之后，Marcus教授还向我们介绍了他近年来参与的几个项目的经历，如2001年在受WTO在日内瓦所进行的一项研究，以及在加州大学尔湾校区的民族志研究中心（Center for Ethnography）自2000以来感兴趣的几个主要方向，包括与田野调查中的研究对象、学科内部的学术人员等多方各种形式的合作（collaboration）的问题，将人类学与视觉艺术相结合的探索，尝试用当代装置艺术进行民族志调查的展示以及目前所完成的一部分实验性作品等。

最后，Marcus教授与现场的师生进行了问答和互动，并欢迎各位同学在之后的两次课程上可以就自己在具体研究中碰到的问题和疑惑与他展开交流。

人类学方法论的新思考

傅颖 柴茜 整理

6月17日上午，2015年度复旦人类学暑期FIST课程迎来了美国加州大学尔湾分校George Marcus教授的第二讲。承接昨天的讲座，Marcus再次回顾总结了过去20-25年间人类学经典研究方法论的变迁，同时结合个人学术生涯和研究兴趣谈及了对人类学创新空间以及未来发展方向的思考。

Marcus提到，《写文化》一书是与人类学过往研究模式的一种决裂。并不是说之前的模式完全过时了或是应该废止，而是说在世界正在变得越来越相互联结的今天，人类学的过往研究模式具有很大的局限性。

经典的人类学研究假设是民族志是在特定地域进行的，而这个区域自成一个文化整体。在这样一种心态和意识下，学生的学术训练就是去做一个深入的民族志案例，学习民族志技巧，并最终成为有关那个地区文化的专家。但这样一种认识无疑受到了19世纪以来殖民主义世界体系下的世界观的影响。

二战后，当代人类学家有了这个问题意识，认识到这种传统具有弊病，但在实践上，研究模式改变不多，对于学术生产没有重大影响。到了20世纪60年代以后，出现了一系列对过去的批判，人类学试图从学科的去中挣脱出来，这广受当时年轻人类学者的欢迎，给了他们尝试的机会，去做一些不一样的学术训练和田野工作，以及发掘新的研究方法。到了20世纪80年代，这股反思思潮又遭到了很多老的人类学者的不认同，还有些哲学家认为这是“坏哲学”，女权主义者也说这一批判其实是她们首先提出来的。当时产生了许多学术政治纠纷，但不管怎么说，这股学术思潮还是保留下来了。

当然，并非所有人都认为应该从以民族志为核心的人类学工作传统中抽离出来，很多人继续以列维斯特劳斯的方式做结构分析，有些人继续研究“村庄”。但大的趋势是，年轻一代人类学家对于新的领域日益更感兴趣，世界的状况也正在变化，民族志研究方法于是对此作出了调适性反应。《写文化》便是在这个时期产生的，其中Marcus的章节提出了“多点民族

志”(multi-sited ethnography)这一概念。到了20世纪90年代,这股思潮在欧美人类学界蔓延开来,“多点民族志”的定义也有了不同的版本。

在这个历经数十年的反思过程中,马林诺夫斯基或埃文斯-普里查德等人的经典民族志范式受到了挑战,人们开始重新思考人类学方法论。

至于Marcus自己,他认为自己接受的是传统人类学训练。在他职业生涯初期,研究的是传统的太平洋岛民、被殖民地的人民(即汤加人)。但在研究开展的过程中,他对方法论使用本身产生了兴趣。他自问:在一群人中间生活一两年,到底能学到什么?何况这群人本身也出现“多点散布”、移民各地了。同时,他对于由大面积移民引起的汤加社会自身的变化非常感兴趣。汤加移民到了澳大利亚、新西兰等国后,很快在那里发展了汤加人社区,而汤加本国反倒变成象征多于实在了。Marcus认为,如果他忽略了汤加人的移民行为和其文化的国际化,便认识不到其70年代复杂的移民历史也同样影响深远,这就不是传统的宗族系统和经典阐释能说清的问题了。

到了80,90年代,很多人开始对于人类学历史感兴趣,人们开始意识到除了马林诺夫斯基,还能有别的模式。与此同时,还有一个重大思潮:学界开始挑战传统的欧洲哲学和社会理论,法国后结构主义思想家在美国异乎寻常地受尊崇。这些人可能只在1960年代的法国本土受到欢迎,但由于翻译和阐释的原因,从1970,1980,直到1990年代中期却一直走红美国,《写文化》正是这一思想思潮的一部分。

1995年之后,Marcus一直在思考,如何用富有创造力的方式来创新方法论。他认为,对于年轻研究者来说,其训练是在某地进行深入而广泛的观察调研,在有限的时间内反思学科已有的概念和观点,这是很有必要的。但这并不意味着对于社会生活的概括到此就结束了。他一直在思考,是什么样的原则和思路,创造出了可供人类学家深入研究的巨大空间。

在讲座中,Marcus提出了以下几个关键词来阐释自己的思路。

1、合作(collaboration)

Marcus认为,自《写文化》以来到现在,对于“合作”的强调一直在持续着。《写文化》一书揭示了民族志写作和知识生产其实是多么合作化的一个过程,并使得那些在经典民族志中默默无闻的信息提供者站到了台

前。这个观点非常重要，因为它既挑战了人类学传统中殖民主义的观点，也挑战了个人主义的观点；因为虽然其中的观点、数据都是研究者一手搜集的，但这个搜集的过程总是涉及到他人的。Marcus认为，有必要重新发掘这一强调合作的传统。

为什么提合作呢？因为人类学学科到底还是非常个人化的。合作不仅仅是方法或观点，而是你进行田野调查的环境，并且这里的关键问题是该如何进入田野？不是突然空降到社区、实验室或者医院，而是说，你是通过何种思路(mentality)进入田野的，进入的过程与周围环境有千丝万缕的联系。这才是现代意义上的合作。在西方，20年前的合作版本是强调“发展”，但人类学家的作用是很边缘化的，只有当需要“理解”当地人的时候，人类学家才被叫来咨询，以便继续顺利开展发展计划。如今，“合作”具有双重含义：一方面，这既意味着如果能够明确规定各种合作的方式和标准，人类学实践可以走得更远；但同时，这也意味着合作也可以是在全球联接聚合的背景下的一种理论和形式。总之，“合作”的概念远没有听上去那么简单。

2、教学法的挑战与实验(Pedagogical Challenges and Experiments)

Marcus还谈到了他目前任职的加州大学尔湾分校是如何录取研究生的。他们喜欢录取脑子里已有项目想法的学生，而项目如何才算可信，学生需要证明他们在这方面有着深入的知识。Marcus自己当年刚进研究生院时，他宣称自己想和马林诺斯基一样，到一个地方去，学习当地语言文化，沉浸其中，学习差异。这种态度固然是很好的，但如今，申请者最好还能够说：我在非洲的某个NGO工作，我专门帮助柬埔寨地雷区的孩子的，或是我会在某个难民营或医院从事大量的工作。因为这能够说明，他们往往对于问题有复杂深入的认识，已经在某地深深扎根了。

3、第三空间，并行地点，中间形式(Third Space, Para-sites, Intermediate Forms)

4、平台和数字建构(Platforms and Digital Compositions)

5、现代装置(Contemporary Contraptions)

6、在设计与艺术间碰撞民族志(Jostling Ethnography Between Design and Art)

Marcus认为，有一些分析性的问题对于人类学家的写作来说是富有终极趣味的，但它们并不是田野记录中的数据，而是在这个过程中从概念、分析、或理论的角度建构出来的。常常，在田野笔记和数据中，知识越积越多的时候，你最终会创造出一篇关于当地某个线状的有趣的文章。Marcus感兴趣的是，在多地点田野工作中，如何在早期捕获这个过程，并使其变得“显见”。令他感兴趣的是一种“中间形式”。在这里，所谓的中间形式，并行地点，或第三空间，并不是说只有人类学家和当地被研究的村民，而是由人类学家、村民、和第三方的观众共同构成（可以是其他学者、其他公民等）。Marcus把他们叫做人类学的“微型公众”(micro publics)，他们目前在人类学职业界是“隐形的”(invisible)，而Marcus认为他们应该变得更显见。所以，Marcus的兴趣点在于，创造出第三个空间，一种横向的形式，寻找出他们对于研究的作用在哪里。

设计师和参与性艺术家们因为其专长，在“中间”的那个空间里发挥着作用，为公众创造物件。Marcus对他们的做法很感兴趣，和他们合作的经历对于他来说是一段有趣的、迟来的职业旅程。从某种程度上来说，这也是维克多特纳(Victor Turner)职业生涯的最终停泊地：他对于仪式的研究最终到达了一种关注灵性的程度。而Marcus在设计 and 艺术方面的探索始于2008年与Paul Rabinow的一次合作，当时他们写了一本书，名叫*Designs for an Anthropology of the Contemporary*，用设计工作室的方法来处理民族志材料。自此以后，两人各自尝试，各有得失。

Marcus提到，有时他与同事也会困惑，他们研究的这一处于“中间地带”的知识该叫什么？不管是对学科同事，还是对公众，都需要有这样一个称谓介绍。于是，他采用了现成的流行语：原型样品(prototype)。这里的样品，是处于“中间位置”的思想观点。举例来说，在1986年《写文化》一书中，Marcus在他的章节里引用了Paul Willis的*Learning to Labor*一书。该书的主要洞见是，工人阶级的孩子最终也变成了工人，恰恰是因为他们对于中产阶级教育制度的具有阶级意识的反抗。Marcus认为，基于这一洞见，可以发掘不同的“原型样品”，即新的互动模式，然后在田野中展开试验，并通过合作来实现。这就很像设计师和艺术家做的工作了。他觉得，

很多艺术家在特定地点做的参与性的作品展示，很大程度上与田野工作具有异曲同工之处。

最后，Marcus以自己近期的几个项目为例，说明了正在探索的几个不同的研究模式(modality)。

第一个模式是在某一具体民族志项目的基础上，进一步发展，重来一遍，做得更多。比如，Marcus在世贸组织(WTO)进行过民族志研究，从人类学家的眼光来看一个官僚化、重理性的机构是如何运作的。但在此完成的基础上，他又有了一个想法，为什么不来一个“第二幕”(second act)呢？为什么不在这同一地点来一场装置艺术(installation)呢？于是在2013年6月，真的有了这样的“第二幕”篇章，人类学家重新进入世贸组织的田野，发掘矛盾点。

第二个模式是当有艺术家获得赞助去进行某一项目时，人类学家也进入参与。举例而言，在美国，贫富分化是由来已久且被广泛报道的现象，而在加州大学尔湾校区区域，有位富人出资赞助了一个“展示贫穷”艺术项目，由两位艺术家负责筹建，且Marcus也参与了设计。项目最终创造呈现的是一个214平方英尺的汽车旅馆内的居住空间，力求重现当地穷人生活的真实。在展览开放的时候，来自富裕阶层的参观者可以在其中任意穿行，坐下休息，观察各种物件等。民族志研究目的是为了了解富人是如何看待贫穷和社会不平等现象的。在这一例子中，民族志设计和参与式艺术相遇，产生了“富有成效的遭遇”(productive encounter)，这样的“遭遇”潜在地能够放大现有的对话、辩论、现象等，主动地“诱导出”(elicit)一些原先不明显的概念；这和传统的“沉浸式”(immersion)方法只是观察“自然产生”的社会现象很不一样，后者得到的知识是被动的、没有放大的、甚至没有用语言表达出来的。因为，此类项目也在拓展民族志方法论方面做出了大胆尝试。

第三种模式是“工作坊”(working shopping)，即在已经完成的工作的基础上，进行进一步的人类学研究。这个基础工作可以是任何阶段的，在一个主意，一篇论文，一本书的基础上，都可以开始做。比如Douglas R. Holmes在对于中央银行的研究基础上所著的The Economy of Words一书。

在讲座的最后，Marcus提到，对于学生来说，还会想要掌握一些理论家的全面理论，比如说马克思、韦伯、福柯等。同学们需要向这些思想家学习，以便从他们那里“借”概念，这样才能针对田野研究构建宏观问题。但在此之后，你和这些理论家的关系，在人类学中，会变得非常模糊。所以理论究竟何用？Marcus认为从某种程度上来说，理论是让你能够用一种结构性的方式，来针对田野研究思考和提出问题。

民族志研究中的“微公众”以及他们如何发声

雷婷 整理

6月18日上午，在田子坊的故事吧，Marcus讲述了写文化之后的人类学应该走向哪里。一开始，Marcus谈到在他的职业生涯中，“写文化”成为了一个历史时刻，它给予西方世界的人类学家用区别于传统的方式探究不同问题的自由。对他个人而言，写文化批判的启发在于将民族志本身看成一种文本和表征。而他对于合作民族志的兴趣主要是源自于方法论上的思考，但是他也很快意识到在当时老练的人类学家是有实践文化批评的。就理论而言的文化批评，包括人类学家如何发明和使用理论，理论的构成，经验性的民族志案例等等。在写文化之后，Marcus意识到，理论是内嵌于方法之中的，所以我们需要对理论进行重新讨论，而不是一个高深的宏大理论来概括一切，理论应该要契合你的研究对象本身。然而，Marcus认为经典的民族志形式下是不能够按照这种方式来发展理论的。

那么在后全球语境中，我们应该如何在不抛弃民族志方法的前提下，发展人类学的理论呢？Marcus提出多点合作的方法，也可以看做是实践实验民族志方法的一种尝试。在这个过程中，比起参与式观察更为重要的是不同学科之间看待问题视角上的相互磨合，我们需要学会如何跨学科的“翻译”文化概念，我们需要向我们的研究对象学习，重新思考“复现”（emersion）这一概念，与各种专家学者一同共事，不同专家的专业知识能够有益于一个合作项目的推进。并且，在研究者与研究对象之间要保持平等的关系。

随后Marcus提出了当代人类学理论的六个特点：

理论应植根和融入研究的过程，我们应该坚持小理论（lower case theory）；

理论作为一种高级形式，它通过它自身的权威来塑造田野数据以及民族志的话语。然而，民族志写作者将他们自己看做是外行的，他们将理论作为一本书的核心，再挑选证据来支撑理论；

将理论作为研究的脉络，使得人类学的调查与其他学科有所区别。人类学会讨论一些大问题，例如什么是种族，礼物的交换如何创在社会关联等等，但是人类学的研究需要从田野中着手；

理论作为人类学的主干，包括文化、亲属关系、仪式、交换等议题，这主要来自于十九世纪末期到二十世纪早期的经验性研究。亲属关系对于人类学研究的具有最大的贡献；

人类学家以外行的身份进入其他学科的理论领域。田野调查常是基于一些有关民族、宗教等议题的大的哲学理论，但是又绝非等同于哲学。

理论的发展与上世纪70至90年代的复兴运动（revitalization movement）有着密切联系。伴随后结构主义的兴起，我们会看到一些新的变化，学生不再对包罗万象的理论感兴趣，而是比如将复杂的科学研究中的生物理论转译成民族志式的观察与阐释。

最后，Marcus也谈到他所描述的只是一种趋势，也非绝对，并与现场的师生进行了精彩的互动，他鼓励人类学的教师和学生不懈探究自己感兴趣的研究方向。

※课程纪录（三）※

When George Meets Michael:

有关 Marcus - Herzfeld 复旦对谈的反思与断想

潘天舒



George 遇见挚友Michael，在复旦进行有关“21世纪人类学”出路问题的讨论，这必定是一件的有意义的事。因为即便在美国，他们几乎没有可能一起在学术场合展开无拘无束的对谈和交流，哪怕是在一年一度的美国人类学学会年会（简称AAA）这样的场合。作为这次“华山论剑”的始作俑者之一（另一位是加州大学的詹梅教授），本人随意记下几点即时反思和断想。

1、 两人并未进行众人期待的激辩，尽管他们入行的情形和学术成长的轨迹有所不同，但是对于Marcus参与主编的《书写文化》(Writing Culture)所带来的人类学学科结构的“未预后果，”看法大同小异，只是各自的表述方法不同。有趣的是，两人均未使用“后现代主义”（postmodernism）一词，连“后殖民”和“后结构”这样的字眼，也只出现过2、3次。

2、 Marcus 曾戏称 “I love anthropology. But I was poorly trained.” 当他在耶鲁读本科时，人类学家Murdock的实证主义路径及其创建的“人类关系地区档案”（Human Relations Area Files）已经乏人问津。而在哈佛大学社会关系系读博时，他亲眼目睹了老态龙钟的学术泰斗帕森斯面对系科分化无可奈何的窘态。他在哈佛时学术大神Daniel Bell和Barrington Moore的课程，受益匪浅。当社会关系系一分为三（社会学、心理学和人类学之社会部）之后，他自然而然地成了人类学博士。这一专业学习轨迹，让人觉得《书写文化》一书似乎是命中注定要他来完成的。

3、 Marcus和Herzfeld首次邂逅是在剑桥大学。据Marcus回忆，Herzfeld当时还是考古学专业的本科生（模样与今天没啥两样），常常呼朋唤友，混迹于本地的希腊小饭馆。Herzfeld 最后决定选择牛津大学攻读社会人类学，师从名著《努尔人》Evans-Pritchard（行内人昵称E-P）的弟子Campbell。选择希腊这样一个处在现代欧洲边缘地带的“文明古国”进行田野研究，在当时可谓罕见。

4、 Herzfeld与E-P因为学术问题的讨论，在后者去世前2个月有幸单独交流。也许出于个人的情感因素，Herzfeld对《书写文化》一书中Mary Louis Pratt一章对E-P和Malinowski作品过于政治化和无视历史语境的批评尤为不满。他指出其实批评者并没有读出E-P字里行间英国老牌学者惯用的自嘲和幽默笔调，同时，她也忽视了像Malinowki那一代在殖民语境中进行田野研究的人类学者，其实对种族矛盾和不平等现象早有强烈的感触和深刻的反思，只是缺少（也不可能）当代学者所具备的分析框架和辩论策略而已。对此Marcus 并无太大异议。

5、 由此可见，《书写文化》虽然具有昭示人类学范式转移的符号意义，但此书毕竟是由学科背景和旨趣不尽相同的作者共同完成的。不同篇章的作者所表示的观点和主张也各异其趣。当然，此书开启了人类学“思维非殖民化”和反思时代，促使人类学学者在有意思的地方做有意思的工作。对此两人深信不疑。

6、 Marcus和Herzfeld的学术训练分别在耶鲁-哈佛和剑桥-牛津完成。这让他们在学术起点大大高于同辈学者。他们对此毫不讳言，而且高度认可经典训练对于研究生教学的好处（classical virtues），即便是在21世纪的

今天。而且在人类学系科体制内，他们都是极为重要的制度建设支柱（两人都长时间担任所在大学的系主任和研究生教研主管）。

7、《书写文化》的作者之一James Clifford, 是历史学出身，缺少田野实地体验，故而他提出的“民族志的权威性”（ethnographic authority）说法一直为Herzfeld所诟病和不满。Herzfeld认为这一说法非常不靠谱，其表达的是一种骄傲的姿态。只要有田野体验，所谓“民族志的权威性”就会存在。人类学者要做到的不是在口头上质疑甚至否认，而是始终对此保持审慎和自省。令人略为吃惊的是，Marcus 也基本认同Herzfeld的看法。如果Clifford在场的话，他会尴尬吗？

8、对于众多把《书写文化》当成人类学入门圣经来对待的行内人来说，他（她）们或许不知，Marcus始终在寻求超越《书写文化》所既定的研究视角和样式的可能性。笔者认为，Marcus对于美国精英阶层所做的前瞻性研究，似乎没有得到行内人应有的关注。



金融民族志的方法与理论思考

沈悦菲 冯博雅 整理

6月17日下午，来自华东师范大学人类学系的Horacio Ortiz副教授为我们带来了一场围绕金融民族志展开的精彩分享。本次分享的内容主要包含以下三个方面：1、理论与方法问题2、在纽约、巴黎和上海的田野研究3、研究结论。

首先，Ortiz老师介绍了自己研究的理论框架，他采用政治人类学视角考察货币和金融制度，同时融合人类学对组织和全球化的分析，力图通过跨学科对话挖掘出分析思路的聚焦点。作为金融民族志的起点，他首先关注的是日常实践中的货币、及其背后所具有的意义和身份认同。从人类学的分析视角来看，货币绝不仅仅是狭义的、经济学意义上的价值交换的媒介工具，它还具备了经济、道德、宗教、政治、地理等多方面的意涵，并借助货币的交换、流通构成了我们所身处的“社会”。因此，可以说货币制度本身也是一种政治制度。与此相关，金融制度为货币资源的分配提供了合法性。金融制度的政治功能就是创造、收集和分配货币，从而在社会等级的生产与再生产过程中扮演重要角色。

当然，金融行业的日常实践离不开广泛存在的金融官僚组织，接下来，Ortiz老师把金融制度放进金融机构组织情境当中进行考察。组织中存在各种正式与非正式的规则和制裁手段，个人的职业生涯和专业关系也充满了互补、竞争和等级，一切都处于不断的冲突和动态之中。在官僚组织中，标准化流程控制下显而易见的日常实践，恰恰体现了金融流程及其背后蕴藏的梦想、意义和合法性。此外，专业金融实践借助标准化的规则、流程和契约等种种方式实现了全球化，并借助资金流动建立起全球性的联系。由此，金融行业创造出了一个具备特定想象的全球性政治空间。

在讲座后半部分，Ortiz老师向我们讲述了他以金融分析师身份进入纽约和巴黎金融机构开展参与式观察的田野经历，并着重介绍了他正在进行的在上海的田野思考。他始终强调，金融制度本质上是嵌入于政治的。因此，他希望从不同地域金融制度之间的差异和冲突中，把握人们对“投

资人”、“市场”、“国家”、“民族国家”、“危机”等金融概念的理解，以及对“中国”、“西方”、“全球”的想象。此前，Ortiz老师获得了金融分析师的学位，并在上海、苏州、巴黎等地的高学院教授金融课程。目前，他正在完成对金融专业人士的深度访谈，同时在一家小型并购咨询公司开始参与观察。基于访谈资料，他初步考察了金融行业在中国近现代史上的宏观经济角色和政治合法性。

讲座最后，Ortiz老师热情解答了在场的同学们关于田野进入、伦理和理论分析等各方面的疑问，令大家受益匪浅。期待今后有机会聆听老师进一步的田野发现。

※课程感悟※

对于“多点民族志”的再思考

沈高明

距离“多点民族志”（multi-sited ethnography）这一概念的最初提出，已经过去了近三十年。当初，“多点民族志”的说法，乔治·马库斯（George Marcus）教授是基于他在汤加王国的田野调查的基础上而成。在汤加的田野调查中，他发现，随着该国的移民流出日益增多，受到全球化进程的影响越来越大。因此，马林诺斯基等早期人类学家所倡导的传统意义上的民族志研究方法逐步囿于困境，无法从更完整地叙述与还原出处于全球化进程中的汤加文化与社会。所以，乔治·马库斯开始认识逐渐意识到“多点民族志”此概念，并尝试以此种形式写了一篇汤加文化国际化以及汤加要素是在全球化背景下如何得到重置的文章（乔治·马库斯，1980）。之后，他正式提出了“多点民族志”的概念。

其实，先于乔治·马库斯，已有学者尝试对被研究对象进行过长时间的跟踪，包括了空间上的转换。上世纪60年代末期至70年代初，美国哈佛大学人类学教授屈顺天（James Watson）在对香港新界的文氏宗族进行研究时，不仅只在新界的文氏村庄对文氏族人的日常生活进行观察。同时，也利用他在伦敦大学亚非学院（SOAS）教书的机会，对于那些已移民伦敦并在那里以靠经营饭店为生的文氏族人进行观察与研究，前后持续了三个多月。最终，完成了《移民和中国宗族：文族在香港和伦敦》（*Emigration and the Chinese Lineage: The Mans in Hong Kong and London*）一书。此时，距离乔治·马库斯提出“多点民族志”还尚有时日，可谓是“多点民族志”研究的早期范本。

与其他人类学家早期对于“多点民族志”的认识一样，乔治·马库斯早期对于“多点民族志”的认识也只是认为其与民族志调查点的移动（movement）和流动性（mobility）有关，强调对全球化变化所引起的新关系和程序变更的经验研究（乔治·马库斯，2010）。而在如今，随着全球化进程的加速，更应知晓关注对象的意义、如何关注以及整个追踪过程的如何进行。

诚然,相对来说,以针对国际移民的研究进行入手,是比较方便的“多点民族志”样本。但是,这些方法也使得一些人类学家产生了困惑,此种方法势必使得民族志研究变得单薄,从而导致对于投入田野工作强度的削减,而正是那种长期细致深入的田野工作才使得人类学研究及其相关知识建构呈现其独特价值(乔治·马库斯,1997:97)。因此,在全球化的时代背景下,如何使得“多点民族志”研究更深入,更能挖掘出现象背后的意义所在,恰恰是如今的人类学研究者所应充分考虑到。我们应该充分认识到,除了在某些范围内移动的被研究对象外。更多的时候,“多点民族志”的被研究对象往往是跨文化与跨国界的。此时,更需要从“他者”的视角出发,了解跨文化之于被研究对象的意义所在。

“多点民族志”产生的时代背景是全球化的加速发展,而对于全球化的研究则离不开“世界体系理论”(The Theory of World System)。“世界体系理论”的确立,为“多点民族志”研究奠定了基础。“世界体系理论”试图用中心边缘依附关系、世界劳动分工和阶级冲突等变量来分析世界体系的历史演变,从而解释16世纪以来的世界发展史。而马克思学派人类学家艾瑞克·沃尔夫(Eric Wolf)则从人类学的角度出发,对“世界体系理论”进行阐释。他认为,人类世界是一个由诸多彼此关联的过程交织而成的整体,在这个网络中,有历史的欧洲和“没有历史”的非西方关联到了一起。在其代表作《欧洲与没有历史的人民》(Europe and the People without History)探讨了16世纪后,欧洲大陆是如何把其他大陆的不同社会组织和族群的国家卷入到全球化的进程中。其中,“没有历史的人民”(people without history)指的是被西方世界隔离和孤立的“原始人类”(primitive people)。这些都是已经过去的历史,是不被现代社会所承认的一部分(艾瑞克·沃尔夫,1982:3)。但是,这些不被承认的一部分,却已无法避免地卷入到了全球化进程中。因此,对于这些民族或是国家的理解,既要从其内部入手;同时,也应从世界体系的角度出发,对其文化的内涵进行解读。

所以,对于“多点民族志”研究来说,不能只是研究独立的民族与文化。在全球化的时代背景下,不能简单地认为其仍保持分离和静止不变,而是应该从世界体系的角度对其进行理解和研究。此时,恰恰需要的就是

跨文化研究，将被研究对象置于全球化背景和世界体系之下，才能更为立体、更为生动地还原出错综复杂的权利和关系。

在“多点民族志”研究过程中，除了从跨文化研究的角度出发，仍应将各种过程及其社会建构的地方层次相结合。在《现代世界体系中民族志的当代问题》（*Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System*）一文中，乔治·马库斯认为，好的民族志研究，往往需要对历史的政治经济学背景有感受力。他以二战后的美国为例：二战后，国际秩序日渐衰弱，美国开始占据霸权地位，而这种霸权甚至开始侵蚀美国自身的福利国家形式；从美国人的角度看，他们感觉到了国内与国际的现实基础正在发生根本性的转变；而反映到学术界，是已经中心化与组织化的知识领域的广泛撤退，如历史、文学、艺术及建筑学等学科；中心化与组织化开始让位于碎片化和实验精神，而在此过程中，民族志则是先于这一潮流而成熟的利器（乔治·马库斯，1986:167）。所以，可以认为，在二战后，美国的政治经济学界开始向民族志进行转向，而优秀的民族志研究往往也不能脱离于历史、政治及经济等各类背景，“多点民族志”研究更是如此。

除了跨文化研究与对于政治经济学等的考量外，在民族志研究过程中，乔治·马库斯时时刻刻强调“合作”（collaboration）。他认为，自《写文化》（*Writing Culture*）问世二十五年来，对于“合作”的强调一直在持续。虽然人类学学科还是非常“个人化”的，但是在进入田野调查环境的时候，往往需要有“当地人”的配合，不是突然空降到某一社区的。进入的过程与周围环境有着千丝万缕的联系，离不开“合作”。在西方语境中，二十年前的“合作”，是强调“发展”；那时，人类学家的作用是很边缘化的，只是在涉及某些具体开发项目的时候，才参与相关的咨询工作，使得项目得以顺利地进行。而在二十年后，“合作”则被赋予了双重意义：一是在田野调查的过程中，意味着可以明确双方各种合作的方式和标准，这样就使得人类学家的田野调查走得更远；二则意味着“合作”也可以是在全球化背景之下的各方聚拢融合，不仅是理论上，也是在实践中所能践行的¹。

¹ 根据乔治·马库斯 2015 年 6 月在复旦大学所进行的“*What is the Space of 'Paraethnography' Especially in Multi-sited Projects That Depend on Collaboration With the*

如今，对于所有的“民族志”研究来说，注重全球化背景的同时，也应意识到互联网与新媒体所带来的冲击。网络空间的虚拟化、虚拟化背后的个体的空间转换、网络空间身份认同等，都给“多点民族志”研究在方法论上带来了新的挑战。

可以说，无论时间与空间是如何不断发生着变化，理解“他者”与构建“他者”仍是人类学的核心命题之一。而在理解和构建的过程中，也是通过发现“他者”与认识“自我”的过程中。而乔治·马库斯的“多点民族志”则恰巧可能是较为有效的途径：通过“追踪人群”(Follow the People)、“追踪事件”(Follow the Thing)、“追踪隐喻”(Follow the Metaphor)、“追踪冲突”(Follow the Conflict)、“追踪生命历程”(Follow the Life)等方法来跨文化、跨地域进行展开(乔治·马库斯, 1995:95-115)。在这一过程中，发现“他者”，认识“自我”，完善“自我”。

参考文献：

1) Marcus, George. E. 1980. "Power on the Extreme Periphery :the Perspectives of Tongan Elites in the Modern World System", Pacific Viewpoint 22:48-64

2) 乔治·马库斯,《十五年后的多点民族志研究》[J],西北民族研究, 2011:3

3) Marcus, George. E. 1997. "The Uses of Complicity in the Changing mise-en-Sense of Anthropological Fieldwork". Representations 59:85-108

4) Wolf, Eric.1982. Europe and the People without History, University of California Press.

5) Marcus, George. E. 1986. "Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System", in Clifford and Marcus, Writing Culture

6) Marcus, George. E. 1985. "Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-Sited Ethnography", Annual Review of Anthropology 24:95-117

FIST 课程感想：

George Marcus 与 21 世纪民族志的写作

雷婷

中国的人类学学生很少有不熟悉乔治·马尔库斯(George E. Marcus)，这主要是归因于他在上世纪90年代出版的《作为文化批判的人类学》以及《写文化》这两本人类学著作的在人类学界的巨大而广泛的影响力，当然也离不开中国学者对这两本书的及时引入和翻译。今年暑假，马尔库斯来到了复旦人类学，承接和扩展了他在那两本书中谈论或提及的一些概念与问题，与我们一起讨论21世纪民族志的写作问题。

民族志(Ethnography)是我接触人类学以来最常见到的词，它作为人类学学科的关键概念之一，我认为它既代表着一种长期的，深度的参与及观察的研究方法，同时它本身作为人类学研究成果表达的载体，如何构建与阐释其自身也引起了人类学学科内部对方法论的争议与讨论。而学者们如何定义“怎样书写一本好的民族志”，则间接地勾画出他们心目中对人类学的合理想象。民族志写作这个问题谈论起来并不容易，它绝非仅是一个技术性的问题，在我看来更是方法论的问题。倘若一直将这个问题悬置而视而不见，那么对于人类学专业的年轻学者，尤其还有从头接触人类学的学生而言，多半是要因此感到慌张和焦虑的。在我学习人类学的过程中，我也同样因此感到迷茫和困惑。比如，当我兴冲冲地读完《努尔人》之后，着实对里面丰富详实，条理明晰的民族志材料感到赞叹时，却又翻到格尔茨(Clifford Geertz)在所著的《论著与生活》(Geertz 1989)一书中如此评价《努尔人》：“埃文斯-普理查德的经典研究都始于发现我们文化中的某物在另一种社会中是如何缺失的……这些研究都以一个发现作结，即其他替代物——巫术、世系组织或者神性的形象足以取代它们。”(Geertz 1989)但是他随后又说：“现实倾向于被描述，其本质要求我们直截了当地谈论它——一把铁锹就是一把铁锹，一朵玫瑰就是一朵玫瑰——否则就是幻想、废话和自我蛊惑，这种奇怪的观点引出了更奇怪的观点，即如果

现实主义丢失了,则事实也随之丢失了。这不可能是正确的。”(Geertz 1989)这简直就让初学人类学的我感到矛盾不解透了。然后,我遇到了马尔库斯。我花了很长的时间阅读和消化他的作品,忽然有种豁然开朗的感觉——终于有人愿意好好谈谈这个问题了。

而这次他的复旦之行,又在原有的基础之上进一步深化和具体了他对于民族志研究的主张,并且也跟我们分享了他对“写文化”影响的看法。在一次讲座上,马尔库斯谈论到,“写文化”成为了一个历史时刻,它给予西方世界的人类学家用区别于传统的方式探究不同问题的自由。但对他个人而言,写文化批判的启发在于将民族志本身看成一种文本和表征。而他对于合作民族志的兴趣主要是源自于方法论上的思考,但是他也很快意识到在当时老练的人类学家是有实践文化批评的。就理论而言的文化批评,包括人类学家如何发明和使用理论,理论的构成,经验性的民族志案例等等。在写文化之后,马尔库斯意识到,理论是内嵌于方法之中的,所以我们需要对理论进行重新讨论,而不是一个高深的宏大理论来概括一切,理论应该要契合你的研究对象本身。然而,马尔库斯认为经典的民族志形式下是不能够按照这种方式来发展理论的。

那么在后全球语境中,我们应该如何在不抛弃民族志方法的前提下,发展人类学的理论呢? Marcus提出多点合作的方法,也可以看做是实践实验民族志方法的一种尝试。在这个过程中,比起参与式观察更为重要的是不同学科之间看待问题视角上的相互磨合,我们需要学会如何跨学科的“翻译”文化概念,我们需要向我们的研究对象学习,重新思考“复现”(emersion)这一概念,与各种专家学者一同共事,不同专家的专业知识能够有益于一个合作项目的推进。并且,在研究者与研究对象之间要保持平等的关系。

他最后落脚点在于当代人类学的理论,认为应该具备六个特点:第一,理论应植根和融入研究的过程,我们应该坚持小理论(lower case theory);第二,理论作为一种高级形式,它通过它自身的权威来塑造田野数据以及民族志的话语。然而,民族志写作者将他们自己看做是外行的,他们将理论作为一本书的核心,再挑选证据来支撑理论;第三,将理论作为研究的脉络,使得人类学的调查与其他学科有所区别。人类学会讨论一些大问题,

例如什么是种族，礼物的交换如何创在社会关联等等，但是人类学的研究需要从田野中着手；第四，理论作为人类学的主干，包括文化、亲属关系、仪式、交换等议题，这主要来自于十九世纪末期到二十世纪早期的经验性研究。亲属关系对于人类学研究的具有最大的贡献；第五，人类学家以外行的身份进入其他学科的理论领域。田野调查常是基于一些有关民族、宗教等议题的大的哲学理论，但是又绝非等同于哲学；第六，理论的发展与上世纪70至90年代的复兴运动（revitalization movement）有着密切联系。伴随后结构主义的兴起，我们会看到一些新的变化，学生不再对包罗万象的理论感兴趣，而是比如将复杂的科学研究中的生物理论转译成民族志式的观察与阐释。

《写文化》后我们如何“写文化”

柴茜

毫无疑问地，《写文化》作为一本在当代不可不提的人类学反思之作，强烈地影响着之后的人们对人类学和民族志的理解，也在一定程度上预测了或者说引导着一种新的民族志写作方式。与此同时，相应的批评和辩论也一直持续着。

曾经，人类学被认为是一个“秘制科学性”的过程，人类学家们把收集到的田野资料转化成科学客观的民族志文本。这一从庞杂而散漫的记录发展为以专门的方法论为依托的学术研究成果的转变标志着以马林诺夫斯基为代表的“科学的民族志”的兴起。然而，民族志的阅读者无从得知这一科学客观结果的生产过程或者去验证它。人类学家在这一过程中到底扮演怎样的角色，他的资料是否可靠，他的视角是否客观，对于广大受众来说，这一塑造科学的过程无疑是神秘的。

直到拉比诺在《摩洛哥田野作业反思》中以十足的创意把田野过程本身作为记叙的对象进行写作，把这一秘制科学性的神秘过程展现了出来，“让读者看到，他在调查中并非客观的观察者，而是作为一个活生生的人在行动，甚至像当地的混混儿一样接受性招待；而那些被研究的人也是复杂的人，并非只是被观察者，他们也在主动利用他。”¹

事实上，研究者自身的文化、经历、教育等等都对他所书写其研究的文化，书写文化的手法有着重要的影响。另外由于田野研究方式的特殊性，研究者们收集到的第一手资料是从他的眼睛中，他的耳朵里看到、听到的东西，不管他的态度和立场是多么坚持客观，归根结底依然是一种主观的体验。之后，他们需要将这种个人的主观体验转化成民族志文本。可以说在书写的“他者”中其实隐藏着“自我”，投射着“自我”。

如何处理主观与客观，“自我“与”他者“的关系是反思人类学学术活动过程的焦点，也是所有民族志学者在“写文化”、“写他者”的时候必然面对的问题。

¹ 《写文化》，第 12 页

《写文化》一书之所以在甫一推出便冲击了整个人类学界正是因为其对于民族志真正基础的直面以及对以参与观察为途径的经验研究的反省。一些学者不满于它破坏了科学民族志的传统和学术基础，但这并不影响更多的人开始反思。同时，也有一些人担心人类学会就此走上碎片化的道路，逐渐丧失其作为一门独立学科的基础。

在《写文化》之后，在经过数十年的辩论之后，我们到底应该如何“写文化”？就一个正在进行民族志练习的人类学专业学生而言，我得到了很多启发。

如何选择民族志对象？

曾经的人类学研究似乎一直致力于为全球民族志档案添加比较的材料或待解决的问题，在一个固定的地理环境中描写和分析不是前现代就是非现代的生活形式是很长时间的主流。正如乔治·马库斯在讲述其个人研究历程时一再强调的那样，多样性的、跨学科的热潮注定取代了旧的人类学样板，人类学的中心和边缘已经变换了位置。

《写文化》成书于1980年代，到如今又过去了三十几年，全球社会的各个方面都发生了巨大的转变，“异文化”早已不再是民族志对象的主体。我们能够发现，人类学学者的视角越发地个人化，基于他们的背景、经历、兴趣、思考来选择自己的研究对象。实验民族志更是把研究本身和研究者自我的体验作为了民族志对象和阐述的中心。

民族志对象的扩张是实际发展的必须，同时也是一种视角的解放。基于个人经历的，跨学科的，合作的民族志对象的选择能够最大激发研究者个人的研究兴趣和想象力，也能够更好地构建研究者及其对象之间的网络从而进入地更为彻底。“在有意思的地方做有意思的工作”，这也是我对理想的民族志研究的期待。

如何写作“整体”？

人类学学生在写作民族志时最常遇到的一个问题就是如何架构起自己的文本，如何在将写作对象文本化的同时尽可能展现其全貌。通常来说，

研究者们都希望以一种整体的方式来研究、写作一个社会、一种文化。正如文中所说，民族志研究者们总是以“整体观”看待自己的对象。

但是在实践中我们会发现，用文本架构整体并不容易，除了要对整体布局了然于胸，如何分布、取舍、轻重的技巧也十分关键。

桑顿在《民族志整体观的修辞法》一文中的观点在一定程度上解答了我的疑虑。他认为，民族志的基本问题是如何运用“撰写”让“日常”与“历史”和“环境”发生关系。既然撰写是想象的一种产物，那么正是在想象中，微观宇宙和宏观宇宙的合成才得以发生。但是在民族志文本中，对整体的描述是离开了空间的描写，是由一个个章节和副标题统领的部分组成的，是由一句句日常生活的“只言片语”组成的。要解决这个问题而达到整体性的效果，民族志依靠的是一种修辞技术，即“分类”。“分类的诗学”是获得“整体性”的手段。² (Thornton 1988: 286)

由对象的分类获得关于对象的整体认知，这是语言艺术，也是基于逻辑预设：分类的逻辑是需要假设整体的存在的，所以当分类被认为是周延的时候，分类的集合就被认为代表着整体。

在《洁净与危险》中，玛丽·道格拉斯也曾强调分类之于社会系统，之于人类自身的重要性。分类与整体正如两面相对而立的镜子互相映照，为我们看待自己的研究对象，写作民族志开启了一个重要的思路。

我们的目的是什么？

如果说民族志的目的是写作“他者”，在“他者”与“自我”之间，客观与主观之间如何把握是一个关键的问题。玛丽·路易斯·普拉特在《寻常之地的田野工作》中说，“民族志写作中的个人性叙述与客观性描述是并存的，因为它调解学科内部个人性和科学性权威之间的矛盾。”“个人性叙述调解了介于田野工作要求的自我投身和正是民族志描述中的自我隐身之间的矛盾，或者至少部分消解了它给人带来的苦恼。”³

传统的民族志学者同他们的“他者”之间的关系往往是一种我-他们的关系，甚至越过“我”，直接代言“他们”。科学民族志把对他者的描述

² 《写文化》，第 14 页

³ 《写文化》，第 62 页

当做一种权威和不容置疑，这显然并非总是事情的真相。就算研究者试图接近真实，真实是否存在，什么是真正的真实却又成了一个问号，甚至是一个哲学的终极命题。

吸取了前人经验之后的现代的民族志学者，应该要放弃所谓真实和客观对研究的束缚。民族志最可贵的应该是一种敢于面对真实的态度，而非对于真实的执着。因为真实并非只有一个，一些看似不真实的答案背后其实也是一种意义上的真实。

此外，民族志的目的并非仅是写作“他者”，很多时候也是写作“自我”。民族志培养了一种对自身处境的清晰思考，正如弗吉尼亚·伍尔夫所提倡的：“让我们永不停止思考——什么是我们身处其中的“文明”？这些仪式是什么？我们为何应该参与其中？这些职业又是什么，我们为何应该从中获利？总之，它要把我们，受过教育的人，带往何方？”⁴（Whoof 1936: 62-63）在当代，将民族志视为一种解读“自我”的方式对于我们来说甚至可能是更为重要、更为实际的解释路径。

如何从学科规范中受益

人类学作为一门独立学科，其规范性体现在具备体系的理论、方法和学术话语上。

理论作为一种高级形式，作为“巨人的肩膀”，以权威的姿态影响着研究者的专业训练、田野操作和解读视角。然而也会有研究者陷入理论的掌控，将理论先作为民族志的核心而后选择证据支撑理论，这未免有些本末倒置。

关于这个问题，乔治·马库斯在讲座中提到，对于学生来说，还是需要掌握一些理论家的全面理论，比如说马克思、韦伯、福柯等。同学们需要向这些思想家学习，以便从他们那里“借”概念，这样才能针对田野研究构建宏观问题。但在此之后，你和这些理论家的关系，在人类学中，会变得非常模糊。所以理论究竟何用？马库斯认为从某种程度上来说，理论是让你能够用一种结构性的方式，来针对田野研究思考和提出问题。

⁴ 《写文化》，第 31 页

对于人类专业的学生来说，掌握理论是使自己具备人类学的眼光和思维来解读世界的重要工具，但不能让自己过分被理论所掌控。不仅是理论，学科的规范性使得学科内的民族志作品很大程度上也会烙上各种专业术语、公共语言的印记，写“文化”一方面受益于专业训练，同时也不免被专业训练的文字框架所束缚。我们在人类学的习读过程中，在实际的田野工作和民族志写作中，要始终记得：人类学“将在它的努力中更关注它的责任、它的伦理和它对各种他者的义务，而不是关注将它作为一门学科进行推动的行会似封闭的，对辩论、模式和理论传统的痴迷。”⁵

参考文献：

【美】詹姆斯·克利福德 乔治·E. 马库斯 编，高丙中 吴晓黎 李霞等译，《写文化——民族志的诗学与政治学》，商务印书馆，2006.6

⁵ 《写文化》，第15页

“二十一世纪人类学理论与实践： 面向 21 世纪的民族志”课程感想

沈悦菲

疲惫而充实，独特故难忘

2014年7月，复旦人类学团队代表社政学院首次参与学校FIST项目，开设“二十一世纪人类学理论与实践”课程，引发了长江三角洲地区人类学兄弟院校师生们的广泛关注和热情参与。今年六月，经过多方联系、细致协商和精心筹备，第二期课程终于以一如既往的高平台、高品质、高参与，在复旦文化人类学的阵地上再次打响。

天公不作美，连绵的雨季漫过了整个六月，忙碌的筹备、奔波的课堂与湿漉漉的体感，交织在阴暗的背景色里。作为复旦人类学团队的一份子，在每个学年即将结束之时，我们开始习惯性地期待、忙忙碌碌地迎接，然后在奔波与煎熬之中努力消化一场持续近一个月的人类学大餐。

坦白的说，这不仅仅是一场盛宴，同时也是一轮逃不过去的检阅。为了应对紧凑的课程安排、眼前厚厚的背景文献、密集在现场交流，我们着实需要像FIST课程缩写的字面意思一样，握起拳头，咬紧牙关，好好干上一仗。更有意思的是，这样一段“同甘共苦”的特殊时期仿佛意外地成了复旦人类学团队共享的一番节庆仪式，疲惫而充实，独特故难忘。

人类学学科与全球化浪潮

如今，“全球化”这个字眼已充斥于新闻媒体和大众话语，似乎成了二十一世纪讨论任何议题都绕不开的大背景和作用力。在学术界，作为重要的社会过程和文化现象，“全球化”同样是各类学科关注和研究的重点议题，那么人类学研究如何以独特的视角参与其中？反过来，全球化现象对人类学研究又有什么影响？这就是本期FIST课程始终紧紧围绕的主题。

伴随着丰富的艺术作品和历史资料，来自加州大学尔湾分校的詹梅教授娓娓道来，引导同学们从历史的视野对全球化问题进行探讨。16-18世纪

欧洲重商主义、贸易刺激下的海外殖民扩张、原始工业资本主义的出现、“自由贸易”概念的形成与演变，所谓知其然且知其所以然，这些人类历史的足迹有助于我们更加深刻系统地理解今天所面对的全球化世界。

人类学的视角告诉我们：不能简单地将全球化等同于经济全球化。人类学家研究全球化，就是要在相同之中发现不同，并解释这种不同是如何形成的。此外，全球化也并不是静止的或是已经完成的既定事实，也不是一个整齐划一的结构，其研究价值就在于内部的多样性和正在发生的过程。因此，尽管人类学起源于人们试图理解不熟悉的异文化的努力，而在当下，人类学田野工作的挑战更在于如何将本文化“去熟化”，并将其置于全球资本主义体系以及无处不在的权力关系网络之中进行考察。

《写文化》与民族志方法论反思

1986年，《写文化：民族志的诗学和政治学》由克利福德和马尔库斯合作编辑出版。这本酝酿已久、呼之欲出的论文集，一经问世便引起轰动，成为反思传统民族志写作方式的标志和广为引用的经典。今年，复旦人类学团队邀请到美国加州大学尔湾分校马尔库斯教授担任本期FIST课程主讲，亲自授课，可谓荣幸之至。

课堂上，马尔克斯教授亲切地与我们分享了自己的人类学学术生涯、研究兴趣和田野经历。作为一个亲身经历了社会和思潮变迁的过来人，他的讲述和宝贵思考有助于我们这些如今仍伴随着人类学发展方向摸索的“半成品”更生动地理解人类学学科的昨天、今天和明天。

马尔库斯教授强调，《写文化》并不是对传统人类学“村庄”研究模式的全盘否定，而是针对前者在全球化背景下的明显局限而进行的反思、修正和探索。经典的人类学田野模式根植于19世纪以来的殖民主义世界体系，二战后、尤其是20世纪60年代以后，出现了一系列对人类学学科的过去的批判以及试图从中挣脱出来的尝试。

马尔库斯教授为本期课程带来的最大亮点，无疑是关于近年来他所感兴趣的新型“实验性”民族志项目的精彩分享。他详细介绍了他与艺术家等其他领域的工作者以及在WTO等组织机构进行合作（collaboration）的项目经历。他特别关注如何与田野调查中的研究对象、学科内部的学术工

作者等多方开展合作，尝试将人类学与视觉艺术相结合，用当代装置艺术进行民族志调查的展示等等做法。对我们学生来说，这些非常前沿的尝试尽管略显遥远，却也是不乏新视野的启发。

多点民族志及田野案例

面对这个主体日益相互联系、边界越来越模糊的世界，马尔库斯教授在《写文化》一书中提出了“多点民族志”这一概念，并在1990年代成为欧美人类学界的一场潮流，影响至今。

詹梅教授通过围绕全球健康与药物主题的讨论来启发大家开展全球化研究。作为当代医学人类学的重要分支，布鲁诺·拉图尔教授倡导的科学与技术研究（Science and Technology Studies, STS）致力于打开科学的黑匣子，揭示科学结果背后复杂的知识生产过程。詹梅教授举了天花和非典的例子来说明，关于医学实践的叙述如何在重述和翻译过程中被不断建构起来。此外，伴随器官移植技术而出现的身体的全球化，也是当前医学人类学关注的话题。器官在全世界范围内跨地域、阶层、种族的贸易流动，引起了人类学家从政治经济学视角的考察和批判。

来自华东师范大学人类学系的Horacio Ortiz副教授分享了他的金融民族志研究思路以及近几年在巴黎、纽约、上海的田野进展。在人类学看来，货币绝不仅仅是狭义的、经济学意义上的价值交换的媒介工具，它还具备了经济、道德、宗教、政治、地理等多方面的意涵，并借助货币的交换、流通构成了我们所身处的“社会”。因此，货币制度本身也是一种政治制度，金融制度通过创造、收集和分配货币，在社会等级的生产与再生产过程中扮演重要角色。当然，金融行业的日常实践离不开广泛存在的金融官僚组织。标准化流程控制下显而易见的日常实践，恰恰体现了金融流程及其背后蕴藏的想象、意义和合法性，并借助资金流动创造出了一个具备特定想象的全球性政治空间。

听 Marcus 讲课感想

黄彦闽

今年的暑期Fist课程有幸能听到Marcus讲课，虽然由于不可控的原因，很遗憾我并没有全部听完Marcus的课程，并且因为各方面的原因也并没有百分之百的理解Marcus讲授的所有内容。但仍旧感受到Marcus的睿智与魅力。

本科时一知半解的读了《写文化》，心里总会想Marcus到底会是一个怎样的人，能够具有这样的思辨精神。在后现代主义狂潮席卷下，人类学成为众多人文学科中遭其攻击最严重的学科之一，在这场“表述危机”中，人类学的大理论似乎都丧失了解释力，因此陷入了深深的窘境中。这场所谓的危机也给人类学未来的发展提出巨大挑战：即人类学将如何面对对于质疑并重塑自己的权威，又如何对本土社会提出批判。在此背景下Marcus一方面顺应学术潮流提出学科应该也有必要进行自我反思，另一方面，又争锋相对的提出“实验性民族志”(Experimental Ethnography)来回应乃至解决后现代批评给人类学造成的困境。

“合作”

Marcus不断思考如何用具有创造力的方法来创新人类学现有的方法论，他认为十分有必要训练人类学研究者在某块田野点上进行深入且广泛的田野观察，并在有限的时间内思考学科已有概念和观点。不仅如此，还需要锻炼对社会生活的概括能力。不仅如此，Marcus还不断思考创造出可供人类学家深入研究的原则和思路又是怎样的。

Marcus讲到人类学方法论的创新，包括合作，多点民族志，与设计艺术的碰撞，人类学家与调查者以及调查空间所营造的第三空间。

给我留下最深印象，并且我认为最值得被人类学研究者所感谢的，便是Marcus提到的“合作”这一方法。这是指现代意义上的合作，即人类学者是通过何种思路进入田野，并与当地人建立联系，让当地人信任你，进入田野的过程以及周围的环境，这一切的联系。可以看到，Marcus实际上

想要强调的是人类学研究者田野调查中从选择和进入田野开始，到田野中的观察、访谈，再到之后的写作、民族志诞生等这所有一系列的知识生产，就是多方合作。我们可以很轻易的想象如果这种合作的缺乏将造成怎样的后果。

我认为Marcus这里提到的“合作”十分重要，人类学者喜欢提“互动”，无论是自我互动，还是人际之间的互动，人与社会的互动，人与自然的互动等等，互动的语言、动作、制度、活动、思维等等都会被认真观察、访谈、记录并进行分析，但往往当局者迷，人类学者是否常忽视了发生在自己身上的互动，自身进入田野当中与田野这个场域、当地人、当地文化之间的互动。抑或是，人类学者当惯了隐形人，所以习惯性忽略自身的存在，由此也忽略了自身与外界的互动？

强调“合作”，其实是强调一种关系，让人类学研究者不会沉浸在自己的研究中自大，认为则一切民族志成果都是自己一己之力，而忽视了自己研究中的知识供给者，不仅仅是知识供给者，还有在田野调查中为自己提供住宿、甚至是为自己提供食物的“当地人”。

其实，说到这，“合作”的内涵和“有担当的人类学”的内涵又是十分契合的。这两种思路所强调的都不仅仅是人类学者，而是背后的知识贡献者——人类学者的调查对象。并强调的是知识反馈，“当地人”为我们的知识诞生贡献了那么多，那我们能反馈于他们什么？为他们的生活、社会做些什么？才不至于成为一个吃完就走，还不自知的忘恩负义之徒？我觉得这些都是我们这些人类学研究者需要反思的内容。

我的一则小故事

有幸在Marcus来授课期间被安排成为半日导游。虽然天空下着小雨，但还是阻挡不了Marcus和他太太想要出去走走的心。于是我还是继续陪伴了Marcus和他的太太游玩了鲁迅故居等地。在半天的接触中，感受到了Marcus和他太太的魅力，我也从最初的胆怯变得话匣子大开，聊了许多他们对于上海，对于中国其他地方的印象等等。还短暂的提及了我计划当中的毕业论文，也正是这短短的几句哈，让我回家后思考了良久。

我记得当时Marcus听说我已经研二了，就直接问我，想要研究什么。恰好那几天我一直在不断的想自己的毕业论文，所以就十分模糊的说了大致的研究对象“Starbucks”，没想到他听到时突然扬起眉毛，开玩笑的语气问我“OH~ How much did Starbucks give you?”

虽然只是玩笑话，但也让我思索良久，我研究Starbucks的目的是什么？

Starbucks作为无数商业调查者的心头好的同时，也成为一块可以带来不俗收益的肥美大蛋糕。因为对于商业调查者而言其利益终端在企业，他们受聘于企业，为企业提供调查服务，来帮助企业改善和创新自己的产品和服务以获取更高的收益。

可我并不是这样的，从这个计划一开始就没有受雇于企业，也没有为任何人服务，起点是自己，终点，我希望不仅仅限于学科内部。

我之所以会有这样的研究计划，最开始的兴趣是来自于对一个主营咖啡，却在中国市场上做的风生水起的咖啡馆的好奇，即想知道为什么一个水土不服的跨国文化却能如此完美落户？

随着观察和调查的深入开展，发现跨国性全球化企业，比如Starbucks，McDonald等等，它们的成功不仅是因为它们有着象征现代化美式文化做靠山，而是因为它们在本地文化落地时所做的自我建构。这种对自我企业品牌、内涵、商品、理念等文化的建构，运用的方法和语言表述既是当地人所喜好与熟悉的，如推出月饼、茶饮等，同时更是一种有意的身份区分和对社会阶层的区分，比如建构现代化属性、白领属性、城市第三空间等等。这样的商业模式既让当地人陌生也让当地人熟悉。

但无论怎样建构，最后出来的产品的内涵往往都会背叛创造者。比如现在在我所收集的资料中显示，在福州星巴克的消费群体中，将其作为完全的休闲空间来消费的人并不是占大多数，有部分消费者时将其作为工作场所的延续——一个更合适的工作社交空间，他们会在咖啡馆里谈工作、接待客户、洽谈合约等等。

与此同时，Marcus教授的这句玩笑话，也让我感受到作为一位人类学出身的学生，应该承担的社会责任。如Marcus教授所提到的“合作”，以及Herzfeld教授所提倡的“有担当的人类学”，怎样才能因为自己的调查研究为这个社会带来一点不同。从本科学习这个专业之后，我就想着要为

弱者发声，为女性发声，用自己的知识为这个社会创造一些不一样的价值，因此我开始反思自己的调研思路 and 计划，不能为了研究 Starbucks 而 Starbucks，我应该怎么做可以让这次的研究不仅更有趣，而且更“人类学”些。

FIST 课程总体感受

冯博雅

这次的fist系列讲座议题非常丰富，每个课题根据全球化展开，包括全球经济、政治、文化、医疗等等，除了这些议题，George Marcus教授著作《写文化》中全球化视野的多点民族志-“合作”(collaboration)研究也在此系列讲座中重点提及。

詹梅教授向大家介绍了全球化带来的变化，全球化带来的“时空压缩”，即一定地域范围内人际交往所需的时间和距离，随着交通与通讯技术的进步而缩短。令我感触颇深的是詹梅教授提到的当今的人类学的研究方法，理论建构和写作策略，自1970年代早期，都发生了重要变化。在詹梅教授的讲座中，她提到Eric Wolf关于世界体系的论述：国家和民族是不可能脱离世界而独立存在和发展的，所以我们不能从一个民族或是国家的内部来理解文化。人类学家理解文化要从全球化，从世界体系的角度进行。就像讲座之初所提到的维梅尔的帽子，该学者就是从一幅画里的一顶帽子着眼，从全球化的思路出发，讲出了一个很精彩的，与平日所见很不一样的、复杂的故事。而与之呼应，Horacio Oritz老师从金融的角度讲了一个精彩的全球化案例，他关注的是日常的货币，货币流通的制度的政治功能就是创造、收集和分配货币，从而在社会等级的生产与再生产过程中扮演重要角色。日常金融实践离不开广泛存在的金融组织，Horacio Oritz老师在上海，纽约和巴黎对金融组织展开了调查，他发现专业金融实践以种种方式实现了全球化，例如标准化的规则、流程和契约，并借助资金流动建立起全球性的联系。由此，金融行业创造出了一个具备特定想象的全球性政治空间。在医疗方面，詹梅教授以Larissa Heinrich的天花研究为例展开分析，指出传染病并非只有一个起源地，不仅在中国，并且在启蒙运动时期的法国，也出现了天花感染。在10世纪的中国，中医里就出现了预防天花的治疗方法，被称为“种痘术”，即通过取用天花病人的痘痂，用棉花蘸着塞入健康人的鼻孔，这个健康人就会感染天花的某些轻微症状，但从此永远也不会患上天花了。中医这种治疗方法也传到了亚洲其他国家，并传到了欧洲。

法国因为宗教的原因，认为天花是来自于上帝的惩罚，如果你做了任何不善或者不道德事情，上帝就会通过使你感染天花来惩罚你，所以传教士指称指称中国是天花的摇篮。因此，随着国外有目的的翻译问题，中国传统的文本，包括中国文化实践，中国医学实践都存在着不同层度的误解。天花以及天花的预防都起源于中国，无独有偶，还有很多其他疾病也是如此被归为中国。中国人不仅被看做“东亚病夫”，被世界肆意当作不洁的，低等的人，这与西方所宣称的人人都是平等的也是不相符合的。除此之外，詹梅老师还给了我们另一个关于医疗的全球化的例子，器官移植。在十分贫困的南印度，有着专门移植肾脏的村落，被称为“移肾村”。当地居民以此为生，不仅是他们必须贩卖自己身体的一部分，而且并没有多少利润可图。这些器官，包括内脏、头发、指甲、皮肤、骨骼、眼角膜、心室瓣膜等等从南印度流到欧美，这些东西在全球贸易中流通。

而除去这些围绕全球化的议题研究之外，本次系列讲座也多次提到在全球化视野下的人类学多点民族志及合作(collaboration)。George Marcus教授为我们分享了他与艺术家等其他领域的工作者以及在WTO等组织机构进行合作的有趣经历。他认为合作不仅仅是方法或观点，而是你进行田野调查的环境，并且这里的关键问题是你该如何进入田野？关于合作，Marcus举了一个他亲身经历的例子。在美国，贫富分化是由来已久且被广泛报道的现象，有位富人出资赞助了一个“展示贫穷”艺术项目，由两位艺术家负责筹建，而Marcus也参与了这个项目。民族志研究目的是为了了解富人是如何看待贫穷和社会不平等现象的。在这一例子中，民族志设计和参与式艺术的“合作”，潜在地放大了一些现象，争议等，“诱导出”(elicit)了一些原先不明显的概念。令他感兴趣的是这一种“中间形式”，这个中间形式是由人类学家、居民、和第三方的观众共同构成（可以是其他学者、其他公民等）。Marcus把他们叫做人类学的“微型公众”(micro publics)，他们目前在人类学界是“隐形的”(invisible)，而在这个项目创造了一种第三空间，使得很多概念、分析和理论显而易见。而詹梅教授推荐阅读的“2009世界松茸项目”同样也是“合作”的案例，作者通过全球化与觅食理论提出人类学传统关注的是联系，Mogu Mogu通过菌根翻译指出了此次合作研究的核心，日本松茸技术在国际化现代科学之间的历史分层

对话中得到发展；Lieba Faier在木曾中央（Central Kiso）指出天气和昆虫对松茸的影响；哈撒韦（Michael Hathaway）则说明“后殖民科学”的兴起，对于中国松茸种植技术和研究的巨大影响。

由于此系列讲座由George Marcus教授主讲，我们不可避免的要提到他的代表作之一《作为文化批评的人类学》，在这本书中，Marcus提到后现代的本质是文化开始反思自身，这种反思包括：对异文化的态度是否客观、是否秉持文化相对论、对本文化是否反思与批判。一直以来，人类学被认为具有悠久的文化批评的传统，显著的例子包括美国文化人类学以文化相对论的立场来反对种族主义，英国功能主义人类学家以非西方社会中宗教与巫术的社会功能来挑战西方启蒙起来科学和理性的霸权。但Marcus认为人类学这一批评功能的效用仍尚未全部发挥出来，因为大多数人类学家把更多的精力放在异文化的探索上了。为了在后现代的知识困境中重建人类学这一学科的有效性，作者呼吁是时候履行它的诺言，将其文化批评功能充分发挥出来了。而詹梅教授提到欧洲中心论和世界体系的时候就是运用到了这种反思和批判的精神，欧洲中心论倾向于从欧洲的角度来解释其他非西方国家的文化与历史，给出了一种西方视角理论下对世界的解释；同时倾向于将欧洲或西方世界的理论实践等同于世界共性的东西，而忽略了从特定视角下对其他国家或地区的社会文明进行理解和解释，詹梅教授批判道每个国家都有自己国家的历史，这种历史非观念上的，而是客观存在的。詹梅教授着重分析了著名的美国人类学家Marshall Sahlins对世界体系理论的分析 and 评判。詹梅教授指出沃伦斯坦的世界体系理论是一种反现代化和“human progress”的不平等体系。1851年在伦敦水晶宫举办的世博会展品按照功能而不是国家来分类的意义正在于强调人类社会的共同特征。Marshall Sahlins对于世界体系理论的批判在于：第一，世界体系理论让本地人成为了西方资本主义的牺牲品，并且否认了他们自己国家或历史的独特性；第二，在不断坚持和强调世界体系理论普适性的同时，实际上强化了西方社会的支配地位。因为实际上西方社会无论是在经济还是在政治上都统治和支配着全球世界。詹梅教授以中国清代的商业贸易为例进行了具体讲述:Sahlins借助清朝时期英国与中国的贸易过程中产生的宇宙观和资

本主义生产之间产生的变化中，说明了世界体系并不是一种单一的西方世界主导的现象，而是需要放在具体历史过程中进行分析的结果。

我现在正在做关于群体认同的田野研究，随着资讯、网络、交通等先进技术的发明和普遍使用，世界正变得越来越小。“地球村”时代的到来，使人类文化的交流更趋频繁。对于一些跨文化的族群，不同的文化交流必然会导致文明冲突吗？全球化时代的文化是全球性和地方性的对立统一，“和而不同”应该成为全球化场景下的文化发展和文化共生的必由之路。因此，正如纳日老师所说的，在多文化交融的背景下，“各美其美，美人之美”的文化自主和“美美与共，天下大同”的文化自觉应该成为消解文化或“文明”冲突的重要途径。

这次系列讲座的主题是“二十一世纪人类学理论与实践：面向21世纪的民族志”，如詹梅教授所说，在当下，人类学更关注如何将本文化“去熟化”，我们所研究的全球化，不仅仅是其他人熟知的经济全球化，也包括文化等等，就像人类学家萨林斯所说，文化并非是经济的装饰品，而是决定经济多样性的方式。在全球化的影响下，没有完全与世隔绝和一成不变的文化。我们今后做相关研究，就是要在相同之中发现不同，并解释这种不同是如何形成的。

医学人类学的思考

万莉

本次FIST课程邀请了以研究医学人类学著称的美国加州大学人类学教授詹梅女士授课。她的中医人类学研究路径相对于许多带着中医课题到美国做研究的人类学者正好相反，研究从美国开始，再延扩到中国。课题最初的田野考察点设在旧金山，因为在旧金山，中医治疗已相当流行，再也不会发生把燃艾条误认为吸大麻，一些美国人都曾尝试过针灸治疗、服用过中草药，而研究主题则定为“中医药在美国的发展”。然而经过与美国的中医爱好者的多次接触，詹梅教授改变了研究思路，决定放弃单一定点的田野调查，转而跟随美国的中医爱好者做多点田野随访。这些采访对象为学习和传播中医跑遍了美国甚至世界各地，他们边走边学边传播，这样的随访过程最终奠定了詹梅教授“中医全球化”的研究主线，拓展了中医人类学的研究视野。

医学人类学(Medical Anthropology)是一门人类学和医学交叉的应用学科，它认为每一种文化都有自己特有的疾病观，由此不同地域不同文化的人们对同样的疾病表征提出不同的病因解释并衍生出自己独特的治疗手段及模式。医学人类学就是将人类学的理念与研究方法应用在不同文化对疾病认知、治疗实践和健康保健等医学研究领域的应用人类学。中医学几乎是世界上唯一具有连续性文化的传统医学，以此利用人类学理论和方法来研究源远流长的中医文化是我国医学人类学的重要课题方向。

在我国第一部关于医学人类学研究的专集是1986年中国人类学会出版的《医学人类学论文集》。其中，人类学家刘咸教授在《中国古代对于医药人类学的贡献》中提出，《黄帝内经》不仅是中国人体测量学的创始而且也发现了血液循环；《洗冤集录》中使用了许多现代法医人类学的方式；《针灸甲乙经》和《铜人腧穴针灸图经》中阐述了针灸人类学；《神农本草经》、《新修本草》、《证类本草》、《本草纲目》、《滇南本草》等则讨论了本草人类学，因此刘教授认为我国的医药人类学源远流长，既带有体质人类学性质，又属于文化人类学范畴。

随着国内人类学者开始将西方人类学理论与中医学文化相结合，中医文化人类学应运诞生。中医文化学者何其灵率先立足中医学的文化视野，涉足有关疾病及治疗中与中医文化相关的医学文化人类学研究领域，随着医学文化人类学研究认识的加深，以及中医文化研究对医学文化人类学理论与方法的借鉴和推广，不同专业背景的学者从各个层面对中医文化人类学进行了研究。

比如，中、西医学双博士后张明雪教授从中、西医学的起源、形成、发展、差异与交融出发，探讨两种医学在各自文化背景下的嬗变规律。医学史、科技史专家廖育群教授从名与实的角度思考中医文化的研究。中医医史文献博士后罗大中论述了影视人类学的方法对医家影像资料收集的规范作用。中医临床基础博士潘志丽探讨中医传承文化与人类学田野工作的共性。哈佛大学科技史教授席文(Nathan Sivin)举例《伤寒论》之“寒、热”，主张医生就像其他社会成员一样，也要对社会广为流传的价值观做出响应，他还利用《诸病源候论》所述“产后血运闷”、《千金翼方》所载“产运”疗法、《本草纲目》治疗“产乳血运”等材料，表明禁忌与仪式治疗在某种程度上的有效。社会与政治学硕士陈国晨以医学人类学为视角，从哲学观念、认知方式、价值伦理和人与自然关系四个方面，对脉诊和解剖这两种医学技术手段进行文化剖析，指出中西医结合不仅需要技术层面上的沟通交流，更需要隐藏在技术身后文化的融合，才能更好地为人类健康服务。

当然，人类学专家更关注中医传统文化与人类学理论方法的结合和互动。人类学专家陈华教授从理论、方法和实践三个方面讨论了人类学为医疗保健研究提供的新视角、新工具和新理念。认为检验中医的有效性需要建立一套包括病理检验、患者的身体感受和心理感受、社会的评价等要素的综合评价体系。万霞博士直接以“中医文化人类学”为标题，提出，中医文化人类学思想贯穿于中医学的脏象学、病因学、诊断学、治疗学以及养生学等方面，主要的研究方法有现场调查法、全面考察法和比较法。文化人类学为中医发展提供了有效的研究方法，将它应用于中医研究，有助于中医理论的发展和疗效的综合评价。

随着中医文化学、文化人类学、医学人类学的拓展，作为交叉学科的中医文化人类学历经数十年的发展，学科理论框架和研究领域基本明晰。加之近几年我国对中医传统文化的重视和关注，对中医药文化内涵、核心理念、价值观念等进行深入挖掘、整理和研究，中医人类学文化研究迎来了新的发展机遇。相关的医学人类学专著也层出不穷，如邱鸿钟教授的《医学与人类文化》、徐一峰教授等的《文化与健康——医学人类学实践》、陈华教授的《寻找健康——医学人类学调查与研究》等。

这正验证了哈佛大学人类学系主任凯博文教授的话：“从你的身体健康状况能看出整个社会怎样（Your health tells the society as a whole）”疾病和医疗是与人类生存息息相关的共同体验，中医文化人类学研究历经数十年开拓，正呈现出广阔的发展前景，将为更多人所了解、所接受。

本次社会发展与公共政策学院主办的“二十一世纪人类学理论与实践：面向 21 世纪的民族志”的FIST课程中，对我启发最大就是由詹梅教授所介绍的医学人类学部分。詹梅教授以民族志田野实践为立足点，不仅回顾了早年所做的中医全球化研究课题，更以人文关怀为导向介绍了她最新对水痘病症的人类学研究，让我收益良多。正如詹教授所言，中医虽是一门传统医学，但并非是一成不变的古老的医学，需要从医学人类学和文化人类学两方面来理解传统中医，对中国传统医学的人类学研究值得进一步深入挖掘和探索。

※附 录※

Long life and best wishes

——和 George Marcus 夫妇漫步田子坊

陈若云

一、George Marcus, 你要不要在萨义德的《东方学》上也签个名？

6月14日下午，我和复旦人类学研究生沈高明一起带George Marcus夫妇到田子坊游玩。他们都对上海里弄民居充满好奇，Patricia更是从早上就开始心心念念下午可以自由穿梭于small alleys和narrow streets。虽说告诉了他们目的地叫田子坊，不过可能拼音对他们来说还是略显难记。我和沈高明带他们从三号门进去，直走左拐就是一家叫storytelling的咖啡馆。这家“故事吧”一楼对外营业，二楼、三楼则是由复旦毕业的社会学博士郭莉所创建的慧丛文化咨询公司的办公场所。周日这里的人比平常要多，几个小姑娘站在门口挂着“复旦商业人类学教学与研究基地”的牌子前很是好奇。

进店以后，我想起我上次来这里的时候似乎看到过书架上有本《写文化》，于是找了找，果然被我找到。我把书抽出来，举到George面前，看，你的书！Patricia连说，在异国都市一条小巷子里邂逅自己写的书真是很奇妙的体验，还有，有这本书的咖啡馆一看就很高端。一楼都坐满了，服务员告诉我们四楼还有个阳台，我们就扶着楼梯踏着小而陡的老房子的楼梯往上爬。

四楼意外地让人惊喜。不过两平米的窄小空间，摆放一张木桌子和几个椅子，站在上面俯瞰整个田子坊区域，老式红砖房的屋顶尽收眼底。原来我们误打误撞登上天台，是田子坊景区的最高点。之前的闷热也被哗啦啦吹过来的凉风驱散，夫妇俩边喝咖啡，边称赞这真是个好地方，George还讲起了他在阿根廷开讲座的故事，当时他开讲的地方二楼是个歌剧院，地方也是好得让人难忘。我下楼把《写文化》带上来，Patricia调侃说，你

趁此时赶紧恶补一下书的内容，也是个很不错的主意。George则转过来带着有点遗憾的表情说，我刚打算和儿子facetime，失败，因为发现那边是凌晨两点，我问在这儿？他回答，Why not!

我们在天台坐了好一会儿，Patricia和我开始怂恿George，你应该在书上签个名！他装作很担心的样子，签上名了咖啡馆该不会要我赔吧？说不定他们发现书被“破坏”之后，会把书扔掉呢。我说，我们可以偷偷签一个，不告诉他们。最后他终于决定签名，我赶紧拿手机录下这一刻，他在书的扉页写上：Long Life and Best wishes, George E. Marcus, June 14, 2015。

下楼的时候，我说，这家咖啡馆还有许多关于人类学的书，George开玩笑说，嗯，或许应该在其他人写的书上也签上自己的名字。我抽出架子上另一本书问，这本怎么样？George接过书，哈哈，是萨义德的《东方学》，Patricia则大叫，天，他都死了多久啦！

二、猜猜老马喜欢什么样的明信片？

Patricia喜欢各类小饰物，老马则对明信片情有独钟，对于自己是现在可能为数不多的还在写明信片的人之一也颇感自豪。我们走进一家店里，店里的两面墙上挂满许多以人物为主题的明信片，他就一张一张指着问画中的人是谁。

这个人是谁？

仓央嘉措。一个西藏诗人，这上面几行字是他的诗。

嗯，那我要这张了。

这个人呢？

海子，也是个诗人。

他有名吗？

有名。不过……

不过？

他自杀了。

唔。这个是？

徐志摩，也是个诗人。

你觉得他怎么样，你喜欢他的诗吗？

呃……还好，不过似乎有些关于他婚外恋的传闻。

好吧，这个呢？

张爱玲，是个作家，曾经在上海住，后来搬去了美国。

她有名吗？

嗯，很有名，这张是她很经典的照片。

哦，这张是她，这张是她，这张也是她？

对。

这个呢？

三毛，也是个作家，我很喜欢她的！她嫁给了一个西班牙人。

噢。

后来也自杀了。

好的吧。这个呢？

张国荣，超级有名的电影明星，也是歌手。你们看过《霸王别姬》吗？

看过，很多年前啦。

里面就有他。

真的？里面有他？！这个帅哥呢？

还是他。

这个男的呢？

还是张国荣，都是同一个人。（老马耸耸肩）

对。然后，他也是自杀的。

最后George兴高采烈地买了一张浦东的风景明信片，带走了仓央嘉措、张爱玲、三毛和张国荣，对于之后再遇到的其他明信片都看不上眼。我问你是有特别喜欢哪一种类型的明信片吗，他说，唔，也没有啦，但去哪里还能找到一家店，走进去全挂着一堆画着自杀的诗人们的明信片呢？

三、童心未泯的“学霸”夫妇

年过六十的George Marcus和一头酒红色短发的夫人Patricia都特别健谈，充满活力。George是个赫赫有名的人类学家，夫人Patricia则是历史学家，两人目前都在加州大学尔湾校区执教。这对“学霸”夫妇的对话却没有一点书卷气，看着他们俩一直抖段子、互相吐槽，我们也被笑得不行。Patricia喜欢拍照，给我们展示她给George拍的照片，说，瞧，我把他拍得多好。照片里的George戴着墨镜拳头支着下巴，站在一块写着GREAT GEORGE STREET的牌子旁边，一副大明星的架势。早晨在游览复旦校园时，看到校史馆门前的两只石狮子，Patricia大叫，George，你该和它们合照一张大头贴，起名The Lion of Anthropology! 走到刻着“复旦诗魂”的两本石书的塑像前，我解释这是the spirit of poetry, poetic耶，她用胳膊肘子捅捅George，嘿，你的“诗学”，紧接着自己就跳上了塑像上，坐着让他给她咔嚓咔嚓拍了几张。我给他们俩拍了合照，Patricia一边划着手机一边把两人的合照举到George面前，Look Look Look! How cute! George慢吞吞地没有反应，Patricia还紧追不舍，Is it Cute? George也一直在抖夫人的糗事，说她玩心重，有一次在来中国的前一晚还跑去跳舞结果崴了脚，还坚持说“我一定要去中国”，结果坐在轮椅上被抬上了长城，也算当了一回好汉。

在田子坊时，Patricia则像个小女生，看见自己喜欢的小玩意都会叫着George，George，得意洋洋地展示，问他觉得怎么样。后来吃酸奶时沾到了脸上，还撒娇让George帮她擦，搞到George在我们面前也有点不好意思。看着Patricia在我们提示下还是一直擦不到准确地方的样子，George来了句点评，你们看，平时谁如果脸上沾到东西，都是由别人来提醒自己擦掉的，人受不了的，往往是别人脸上的污迹，是不是很有意思？哇，对细节这么敏感，到底是个人类学家。