

复旦-哈佛医学人类学合作研究中心通讯

Newsletter of Fudan-Harvard Medical Anthropology Collaborative Research Center

人類學之友

本期主题

全球化与地方转型中的亲族仪式实践
透过华琛和华如璧的民族志棱镜
她们的视界

NO.1 2014

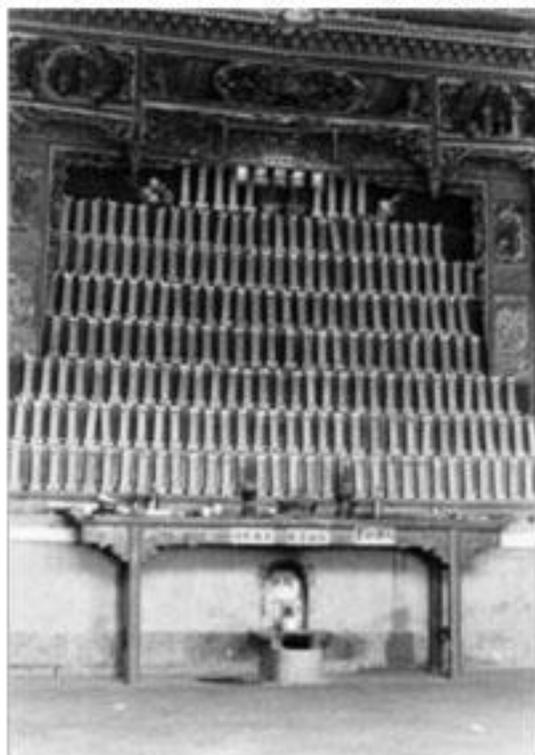
总第七期



这是华琛 (James Watson) 记录下的一个令人难忘的田野瞬间：1970 年重阳节香港新界文氏族人的祭祖仪式。当地的小学校长用广东方言向老祖先宣读一份用文言文写成的年度汇报。在场的族人大多不知多云。族长手持茶盘，祭品包括五头烤猪。



“分猪肉”是表示文氏族人在宗族中合法继承人身份的仪式。在过去祭祖是族人得以从肉制品中获得营养补充的机会。如今，“分猪肉”主要呈现是符号象征意义。



香港新田宗祠内的灵牌是华如璧凝视的田野焦点。在其著作《华南的阶级与亲族关系》中，她的一大关注点的是陈列牌位与祭祖之间的关系所折射的宗族内部阶级分化的现实。

人類學之友

特邀顾问：梁鸿 刘欣 纳日碧力戈

海外顾问：凯博文(Arthur Kleinman)

罗力波(Fuji Lozada)

邵镜红(Jeanne Shea)

陈宏图

顾问（以姓氏拼音字母为序）

陈侃 陈家华 程远

范丽珠 顾东辉 桂勇

彭希哲 瞿铁鹏 孙嘉明

王丰 于海 俞志元

赵德余 朱剑峰 周怡

主编：潘天舒

责编：张小星 沈高明

设计：邹骏飞 李铨涵

版面：雷婷 冯然

校对：沈悦菲 黄彦闽

2014 年第 1 期
(总第七期)

卷首语

亲族研究之于人类学，就像裸体画之于美术，逻辑之于哲学，档案之于历史。这句玩笑话形象生动地说出了亲族研究在人类学学科传统中的关键地位。我们甚至可以说亲族研究是人类学专业的催生婆。如果人类学者没有对亲族实践一如既往的关注（哪怕是所谓“猎奇的凝视”），经济人类学、政治和法律人类学、宗教人类学和发展人类学等分支学科会是无本之木，就连家庭社会学和性别研究也会是无源之水。

哈佛大学的华琛（James Watson）和华如璧（Rubie Watson）是中国亲族研究领域内承上启下的一代人类学者。从上世纪60年代末开始，这对夫妻档在香港新界元朗地区的文族和邓族进行了长达数十年的田野研究，与当地民众形成了紧密的拟亲属关系。与弗里德曼等前辈相比，华琛夫妇研讨中国亲族关系的视角和路径可以说大异其趣。他们分别在人类学重镇伯克利加州大学和英国伦敦政经学院接受博士训练，并在伦敦大学亚非学院任教和研究。多元的学术文化熏陶使他俩从不轻易地陷入特定的理论范式和方法论框框。在香港非殖民化和冷战特殊语境下，他们通过对处在流动和变化进程中的两个宗族日常生活实践的敏锐观察和分析，记录了一个个普通民众生老病死、婚丧嫁娶和吃喝玩乐等田野瞬间，把人类学家的拿手活做得有声有色。如果说华琛一不小心地把全球化视角和多点民族志的手段引入了对文族祭祖仪式的研究，那么华如璧则是始终如一地用女权主义和马克思主义的框架来分析田野数据。值得一提的是，这对夫妻档的田野研究从角色分工安排上来说，也与前辈大不相同。在华琛做《移民与中国宗族》一书的田野研究时，华如璧是其助手。等到华如璧做《兄弟并不平等》的博士论文研究时，就轮到华琛打下手了。可以说，他们以实际行动破了他们那个时代田野研究中“夫唱妻和”的规矩，真正实现了他们向往的社会主义中国男女平等的理想。

在上世纪90年代，华琛在哈佛大学通识课程所开设的《中国亲族：婚姻与家庭》和《饮食文化》，与另一门生物人类学权威所授的《人类生殖行为》，是被本科生昵称为Dating and Mating, Food, and Sex的三大人类学热门课程，长盛不衰。2003年华琛因此获得哈佛学院教授的殊荣。但他本人告诉我上这些大课的最初目的是为研究生助教提供些饭票(meal tickets)而已。无论是在华尔街和硅谷，华琛都会在路上被当年选修过他课程的哈佛校友认出的有趣经验。难怪有人感慨道：如果所有的人类学教授上课都像华琛夫妇那样接地气的话，人类学很难不成为热门专业。

在本辑《人类学之友》，复旦人类学教研团队师生力图以读书笔记和田野报告等形式来重温和体味华琛和华如璧的经典作品，以期在未来的探究征途中获得脱俗的洞见和智慧。

潘天舒 于花园城
2014年8月18日

目录

本期话题：当代生活语境中的亲族实践

从乡土香港到全球化和地方化的麦当劳：透过华琛教授的人类学棱镜

- 家庭与亲属制度的嬗变：常姝与华琛教授访谈录.....02
- 华琛教授北京访谈录.....22

全球化与地方转型中的亲族仪式实践

- 日常生活结构中的宗族实践：读《乡土香港》.....29
- “庙堂”与地方：对两个定性案例研究的比较分析.....32
- 温故而知新：来自华琛的启示.....38
- 重读经典的意义：以《国际移民与中国宗族》为例.....41

她们的视界

- 女性视角中的宗族实践：读《乡土香港》.....54
- 浅谈《兄弟并不平等》中的女性.....58
- 女性民族志推介.....66

田野瞬间

- 都市“白发相亲”实践的人类学观察.....80
- 玩具消费与性别建构：美国女孩娃娃店即景.....89

会议纪要

- 跨界：多维视角下的社会政策与文化实践.....92

✧·从乡土香港到全球化和地方化的麦当劳·✧

透过华琛教授的人类学棱镜

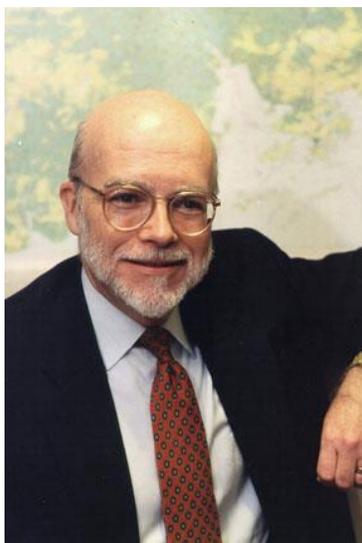
家族与亲属制度的嬗变

——常姝与华琛访谈录^注

编者按：

20 多年前，哈佛大学人类学系以费正清（Fairbank）命名的讲席教授一职吸引了美国所有的汉学人类学顶级高手前来竞聘。最后胜出的“黑马”华琛在资历和名气都似乎难以与其它角逐者比肩（包括他的个头在内）。然而事实证明，哈佛在招聘教授时惯用的“豪赌”策略至少在这一回大获成功。对于人类学系的师生来说，华琛丰富的学术训练经历和生动的课堂教学效果使这一学科在哈佛全校的影响力倍增。当然对于喜好精英理论话语的哈佛中国问题专家们来说，华琛接地气的风格让这些习惯“扶手椅人类学”式研究的大佬们浑身不自在。

华琛应该是第一位开始正视华人世界中平民百姓日常生活的哈佛费正清中心主任。毕业十多年后本人读到这篇访谈录，仿佛又听到他清脆的话音，看见他镜片后不时闪现的睿智眼神。他时时强调的重视“正统实践”（orthopraxy）的观点与他的好友凯博文（Kleinman）和赫兹费尔德（Herzfeld）的田野洞见在认识论层面上互补呼应，值得我们反复咀嚼深思。



华琛，美国著名的人类学家，哈佛大学费正清讲座教授。他自 20 世纪 60 年代末开始在香港新界新田村调查当地的文氏家族。40 年来，他在中国文化（尤其是汉人的家族、仪式、海外移民社区研究）及全球化与现代性

注：本访谈录原刊于张冠梓主编《哈佛看中国》（北京：人民出版社，2009 年）

本土化等方面取得了卓著的研究成果。

主编手记

2009年4月，哈佛大学费正清讲座教授华琛应邀接受了哈佛大学博士候选人常姝的采访。内容主要涉及华琛教授对中国研究的亲身经历和感触，以及中国的家庭、亲属制度、婚姻关系、财产关系的变化等问题。

常姝：华琛教授，您从事中国研究已经有四十多年的时间了。我想请您谈谈这个漫长旅程的起点。您是怎么对中国研究感兴趣的？您是不是因为受到了20世纪60年代美国学生运动的影响，对毛泽东的社会主义革命满怀激情，所以想去作中国研究的？

华琛：哦，实际上我的中国研究旅程最早可以追溯到将近50年前。1963年我开始在美国爱荷华大学学汉语。当时并不是因为我对中国有特别的兴趣，而是生计所迫。我家里供不起我读书，我必须每年暑假在杂货店打工或者在农场干活挣钱，来支付学费和生活费。我的家乡是一个只有400多人的小镇。直到大概18岁以前，我从没见过中国人。我记得我第一次见到中国人是在爱荷华读大学的时候。当时正值冷战期间，美国政府供钱让美国青年学俄语和汉语，以求了解苏联人和中国人。我在大学里申请到了一笔学汉语的奖学金。就这样我开始学汉语，后来在读研究生的时候继续练习和巩固我的汉语。

常姝：您是去伯克利大学读研究生的，据说当时它是美国的“左派”阵营。

华琛：对，我去了伯克利。我在爱荷华大学读本科的时候认识了我太太若璧。我很庆幸读了那所大学，从而和她有缘相识相恋。到现在，我们结婚已经有44年了。在我拿到本科学位以后，我们结了婚，然后就一起去了伯克利。我在那里接着读研究生，若璧完成本科学业。我们在20世纪60年代中期的伯克利度过了一段激动人心的时光。当时各种运动风起云涌，包括反越战运动、民权运动、非洲裔美国人的增权运动，还有流行摇滚乐的嬉皮士运动。那真是慷慨激昂的青春岁月！若璧和我加入了这些政治运动，虽然我们不是组织的领导者，只是普通的参与者。当时我继续学汉语，也

更多地了解了中国革命。我是在 1965 年去伯克利读书的，一年之后中国的“文化大革命”爆发了，它的冲击波也扩散到全世界，影响了伯克利的青年学子。我很高兴有那样一段美好的经历。

常姝：那您读本科的时候是研究中国的什么方面呢？

华琛：我当时主要是学汉语，学习中国历史。到伯克利以后我转向了人类学。刚到那里时我打算研究蒙古，所以学了蒙古语、满族语。我本来想去蒙古做田野工作，但是这个方案行不通，因为当时整个蒙古地区，包括内蒙古、外蒙古、满洲、黑龙江这些地方全是对美国人封闭的，我没办法进入，我也不能到中国内地。所以我决定去香港做田野工作，当时它还是英国的殖民地。我和若璧去了香港，开始学粤语。当时选田野点的时候，我在台湾和香港之间选了后者。现在回过头看，我很高兴作了这样的选择。我和若璧在香港的两个村庄做田野工作，之后的这些年一直常回去看看。

常姝：我很好奇的是当您在伯克利读书的时候，您对当时中国的社会主义革命是个什么印象？

华琛：这个问题提得很好。当时很多对亚洲或中国感兴趣的美国学生深受中国共产主义革命的影响。**我和我的同学们受到了“文化大革命”和毛泽东的感染，我们觉得中国正在步入第一个真正意义上的、比苏联更纯粹的社会主义国家，对中国的前景满怀乐观的期待。**大家密切地关注中国革命的进展，也读了很多关于中国的东西。但是那个时候，和大多数外国人一样，我们的关注和理解是远方的遥想，天真烂漫。我们并不知道这场革命实际进行中发生的各种问题。直到过了一些年，我们才和其他很多美国人一样，开始了解这场革命曾经造成的苦难和它的负面因素，比如 3 年大饥荒。过去这些信息都是对外国人封闭的。外国人很难去中国，即便那些有条件到中国的人，也只能去北京、上海这样的大城市，而不能去农村，所以没人知道到底发生了什么。直到多年以后，革命的真相才公之于众。大多数美国人大概是到 20 世纪 70 年代和 80 年代的时候才知道这些。在中国对外封闭的时期，你必须有特殊身份才能去中国，比如是美国共产党员。我和若璧只是两个普通的年轻人，我们直到 1977 年才第一次有机会进入中国内地。那段经历非常有趣。

常姝：您提到曾对中国革命怀有“天真烂漫”的想法，当时什么最吸引您？

华琛：当时不仅仅是我，我想很多美国青年都对一个问题感兴趣：中国正在经历从一个落后的社会走向现代社会的变革，这场变革席卷了中国民众中的每一个人，包括每一个工人和每一个农民。我们觉得这是一场非常振奋人心的历程。当时我们是从一些宣传资料来了解中国的，并不知道那些宣传理念和现实之间的鸿沟。我们原以为中国革命正在打造一个人人平等的光明未来，但当然现实不是这样，其中裹挟了不少灾难性的后果。

常姝：您刚才说你们原本以为中国的社会主义革命要比苏联革命更好？

华琛：是的，在 20 世纪 60 年代，包括我在内的很多美国青年已经了解了很多苏联革命中的负面因素，我们知道斯大林施政中一些不好的方面。我们希望和期待中国会有所不同。但日后我们知道了理想和现实之间是有差距的。

常姝：我记得您在哈佛开课的时候曾用中文说过毛泽东语录中的一些句子。

华琛：是的，“红宝书”里的句子。我在伯克利读书的时候上过学“红宝书”的课。我和同学们通过它来学中文。毛泽东很擅长写作。他写得非常清楚，用词很“白话”、朴实，通俗易懂，简单直接。他的语录是很好的学汉语的读本。在伯克利的课堂上，我和同学们一起读“红宝书”，讨论里面那些话的含义。直到现在我办公室的书架上还放着“红宝书”。

常姝：你们把“红宝书”全背下来了吗？

华琛：哦，没有，我们的中文还没那么好，记不全。但是我们很想知道中国青年正在背什么，所以我们读“红宝书”，学习如何写作。毛泽东用的是简体字，和我原来学的繁体字很不一样。对我们这些对中国很感兴趣的美国青年来说，学语录是一段很有趣的经历。

常姝：然后您去香港，和中国有了第一次切身接触？

华琛：对，我和若璧在 1969 年去了香港，在新界的村庄里住了下来，然后认识了很多从中国内地偷渡到香港的人。通过这些对中国革命有亲身经历的人，我们了解到了“文化大革命”和“大跃进”的一些灾难性后果。于是，我们迅速改变了过去对中国革命的看法，从以前那种天真的想象里跳

出来，豁然面对现实。我觉得这也是我们真正开始成为学者的转折点。这种转换也是在那个年代很多美国人共同的经历。大家想看到他们期待中的景象，但是当它们真正到了中国，才知道原来那些期盼并不曾发生。

常姝：当您回美国以后，您把这些新的信息带给了您周围的人。

华琛：对，带给了我的学生们。我1969年到香港以后，又过了8年多的时间才第一次有机会去中国内地。那是在1977年。当时毛泽东刚去世不久，华国锋执政。我和若璧在中国待了几个月，主要是去了华南的一些地方，比如桂林、广州。我们还有幸去了广东珠江三角洲的农村地区。我们见到了公社和农场。我生平第一次看到集体化劳动，还目睹了一些政治游行。当时那里的人生活很贫寒，日子过得很艰辛。我拍了很多照片，也记了不少笔记，到现在它们仍是我教学和研究的珍贵资料。

常姝：当时那些人跟您抱怨过他们的生活吗？

华琛：没有。当时有些干部陪我们去，其中有个人会讲英语。他们既给我们做向导，也要注意我们的举止言谈，确保我们不要做什么不恰当的事或者知道不该知道的东西。但很有意思的是他们是北方人，讲普通话，不会讲粤语，而我和若璧会说粤语。我们和路上遇到的人、和公社农民都说粤语，干部们不知道我们在讲什么，而我们很快就了解了很多情况。当时公社的农民看到我们既会说普通话又会说他们自己的广东话，非常吃惊。之前他们还从没见过外国人。他们看见我和若璧这样的外国人满口讲他们的话，觉得很新奇，一下子跟我们讲了很多东西。

常姝：那时候您是怎么跟他们介绍您二位是去做什么的呢？

华琛：当时我刚刚开始在美国当助理教授。我告诉他们我是个老师，教美国学生关于中国和世界的知识。他们很乐意告诉我我想知道的东西。

常姝：他们向您打听美国的情况了吗？

华琛：当然，他们对美国很好奇，问我们是怎么开始学中文的，问我挣多少钱。当时我只是初级的助理教授，按美国的标准看工资很低，几乎一贫如洗，可在他们看起来那是一大笔钱。他们问我们住的城市是什么样子的，我们吃什么，牛奶、蔬菜、大米这些东西每样要花多少钱。他们问的都是

很日常化、很实际的问题。他们问我们有没有摩托车和汽车。我说我们只有一部旧车，但他们很惊叹：“哇！你们都有私人汽车啦！”

常姝：他们问过政治方面的东西吗？

华琛：没问，我也不想谈那些，那样会给他们带来麻烦。我们只是像人们平常聊天那样谈日常生活里的好多话题，包括家庭、食物、挣钱、花钱。从这第一次的中国之行中，我学到了好多东西。我发现和人聊天最好的方式是谈他们想说的，而不是谈我想说的。我作研究经常是请人们畅所欲言。这是我很早以前学到的道理。

常姝：我还没看过您写的关于这次中国之行的文章。

华琛：我还没发表这方面的文章，但是我有大量的照片和笔记，我也写过一点东西，日后我会就这个话题写些文章的。它将更多的是我的个人经历和回忆，而不是太正规的学术作品，我最近正在把那几千张的照片扫描了做成光盘。自从我和若璧 1977 年第一次去中国内地，我们之后几乎每年都要再去。在 70、80 年代到中国的最初几次旅行中，我们拍了很多照片，也写了不少笔记，可以说我们见证了在中国改革起步之前毛泽东式社会主义的末期。之前我和若璧有过在香港农村生活的经验，而且我们都是在美国农村地区长大的（若璧在一个农场出生和长大，是农民出身，而我来自一个农村小镇），所以我们到了中国很愿意去农村看看。有些在城市长大的美国人不喜欢去中国的农村，他们不知道该怎么和农民融洽地相处。但对我们夫妇俩来说，中国的农民就像我们自己家的亲戚那样亲切。

常姝：可以想象当时他们的生活条件很苦。

华琛：确实很苦，很艰难。但是我们完全能理解，我们知道农民过日子不容易，并不觉得他们的穷苦有多么奇怪或异常。这可能和我们自己的成长背景有关。

常姝：您小时候种过地吗？

华琛：种过。我父亲有一个很大的花园。我小时候在干草地里干过活，割草喂牛，那可真是个苦活累活。但是正因为小时候吃过苦，积蓄了体力，到现在我身体很健壮。2009 年我 66 岁了，但是我的身体要比一般这个岁

数的人好。我不管走到哪里，不管是去了中国还是世界上其他地方，我都很喜欢农村。

常姝：而且您还有不少香港的农民好朋友。

华琛：是的，我和若璧在香港农村做田野工作，和不少村民是非常好的朋友，我们有长达四十多年的友谊。我们还认识他们的儿子、孙子们。这是长期在某个田野点作研究、之后不断再去的“返回型田野”带给我们的巨大快乐。有许多人类学家喜欢不停地换地方，先跑到一个地方作研究，回来写作，然后再去另一个地方甚至是另一个国家开始新的研究。这不是我走的路线。我和若璧不断地返回到华南，对那里有了越来越深入的了解。



华琛（左）在“返回型田野”工作中。

常姝：您二位这样做，难道从来没有觉得厌倦过吗？

华琛：没有，从来没有！我从来都觉得自己还有没学到的东西，我的粤语还不够好，我对他们生活的理解也不够全面彻底。作为人类学家，我们要和当地人的生活保持一定的距离，站在外面往里看，来更好地理解他们的生活。这对我和若璧来说有时候有点困难，因为我们和这些人太熟悉了，他们是我们的朋友，而不只是谈论事物的研究对象。当我们第一次到香港农村的时候，我们都很年轻，我大概是二十四五岁，我们访问的村民大多数是六七十岁。如今这些老朋友已经不在世了。他们的儿女跟我和若璧差不多大，我们和他们一起从年轻到年老。上至他们的父辈、祖父辈，下至他们的儿孙，我们都认识。也就是说，每家六七代人都是我们的朋友。我们和他们有很亲密的关系，大家经常联系。

常姝：这种跨越好几代的了解能给您二位的研究带来很强的历史深度。

华琛：是的。但同时它也有局限性。我们只能在一两个村庄建立这种深度关系，而不可能同时在很多地方这么做。比如我和若璧在珠江三角洲的一些地方作过研究，我也在江西作过研究，但不是这类的长期观察。我们每年都要回香港的那两个村子，不光是作研究，更多是见朋友，请他们去餐厅吃饭，用当地话说是“饮茶”。

常姝：您二位第一次去香港的时候，香港有哪些地方跟你们事先的设想不一样？

华琛：我们事先并不太了解香港。去那儿之前，我们对中国有很多了解，读了很多关于中国的书，看了很多关于中国的电影。**20世纪60年代的香港是一个非常特殊的地方，有点像欧洲的柏林。它是冷战的前沿阵地，一边是社会主义的中国，一边是资本主义世界，香港夹在中间。当时它是个很奇妙的地方。**

常姝：它是一道边界。

华琛：对，有点像柏林，也许柏林是最接近的类比。当时香港融聚了各种政党、各个国家的人，有共产党、国民党，有英国人、美国人等等。它那时候真的很有趣！后来它逐渐变得越来越普通、庸常了，只是一个商业中心。但在20世纪60年代，它是两个相互抗衡的世界相遇的地方。像你这样没有经历过那个年代的年轻人，很难理解当时的世界是多么的危机四伏。当时人们常常担忧第三次世界大战随时有可能爆发。而香港是这场恶战有可能发端的地方之一。我和若璧在1970年从中国香港去了苏联，那是我们的第一次苏联之行。那段经历也非常有趣。当时的苏联很强大、很现代化，跟中国反差很大。若璧的血缘一半是瑞典人、一半是俄国人，她家在19世纪迁到了俄国，后来又迁到了美国农村。她会说俄语，也学过很多关于俄国的知识。我们去了苏联，当地人像迎接回家的女儿一样热情款待她，我们在那里度过了一段很美好的时光。我很高兴我们二十多岁的时候处在那样一个时代，我们的青春岁月是那么有趣。

常姝：是的，对我这代的年轻人来说，我们的世界要稳定多了。

华琛：别担心，你们是幸运的。**我们年轻时的那个世界非常刺激，也非常**

危险，有过那么多巨大和重要的变化。我很怀念那段生活。

常姝：那时候穿梭在不同的、相互抗衡的世界里确实很刺激。

华琛：对，那时候我们也去过欧洲，去了东德和西德，而后返回中国香港一段时间，再到伦敦定居 11 年。当时我们 30 多岁，英国社会正经历从社会主义向资本主义的过渡，我们很幸运地经历了这段非常有趣的变迁。和我们以前那些精彩的经历比起来，如今的哈佛生活要显得柔和、平静多了，也有些乏味。当然就精神生活来说哈佛是个很振奋人心的地方，但不是政治意义上的。

常姝：现在你们在政治上还像原来那样活跃吗？

华琛：我们比以前更安静、更柔和了。但若璧和我是奥巴马竞选总统的积极支持者。我们对他的竞选感到非常激动。若璧参与了一些这方面的工作，我们也给他的竞选运动捐了些钱，帮助他获胜，就像其他上百万美国人做的那样。这是我们生平第一次赞助一项政治运动。我们还保留了政治参与的热情，当然这里是美国的自由民主政体。

常姝：现在我们来具体谈谈您的研究。亲属制度和宗族是您早期的中国研究著作的主题。您当初为什么选择了这个题目？在您看来，自那以后的四十多年间中国的亲属制度和宗族发生了什么变化？

华琛：我觉得我在过去 40 年间发表的所有作品都和家庭生活、亲属关系组织、婚姻模式这些重要的问题有关。若璧的作品也是这样。这不仅是因为社会人类学的训练要求我们关注亲属制度，更重要的原因是我们发现在华南——包括香港和珠江三角洲——亲属制度是当地社会生活的一个非常重要的特征，而它的重要地位至少持续了 800 年之久。在那里，长久以来，宗族或家族组织、扩展型家庭以及非常复杂的婚姻模式一直在人们的生活中占据非常核心的位置，虽然近些年来起了变化。换句话说，在我作研究的珠江三角洲和新界这些地带，如果你不是某个宗族、家族或大家庭的一员，你的生存机会将会非常狭小，因为几乎所有的一切都要靠以亲属关系为本的网络来获得。华南是大宗族大家族汇聚的核心地带，所以我们要对亲属问题予以密切的关注。我也用这个视角去研究世界上其他一些

地域，并把它引入了我的教学。比如我开的一门课叫做“食品和文化”，是透过食品现象看家庭生活、婚姻模式、民族等等和我的研究相关的问题。我在讨论印度、拉丁美洲或欧洲的时候，也是紧紧围绕亲属关系和家庭生活展开的，这是我恒久以来的兴趣。它的重要性也贯穿在我个人的生活里。我出生在一个大家庭里，有很多来自我父母两边的亲属，因此我有一张很大的亲属关系网。而我太太若璧的关系网更大。我们有各自的亲属，还有婚姻纽带联结出的亲属，所以我们自己深深地卷入了亲属关系当中。在这一点上，我们并不感到华南有多么特殊，相反觉得很熟悉。我们在香港和华南的朋友们也是生活在很大的亲属关系网之中的。

常姝：那么美国的亲属制度模式和华南的亲属制度模式有哪些差异点呢？

华琛：华南包括香港的模式和美国的体系一直有很大差别，直到最近才有所变化。美国的亲属制度是双边型的，就是说你和你父母两边的亲戚都是有联结的，你的婚姻关系网络也非常重要，所有这些方向上的关系构成了庞大而精致的网络。但在华南父系关系是最重要的，当女人们嫁出去以后，她们成为丈夫关系网的一部分，而不是依靠原来自己家的网络。历经各代，父系是最核心的关系，财产继承、姓氏、地位和权力都是沿父亲这条线即父系传递的。但在美国，所有这些你都可以从父母两条线上的亲属关系来挑选，我们所说的这种双边意义上的亲属和华南只强调单边父系继嗣的宗族或家族是不同的。对我们来说亲属网络要比父系继嗣链更重要，我们并不一定知道那条链上的所有人。相反在华南，你熟知你父亲那条线上的所有情况，但对母亲那边的情况却知道得不多。但最近这种情形发生了变化。在华南包括香港，人们开始对父母两边的亲属关系都予以重视，华南的亲属制度越来越接近美国的双边体系。由于毛泽东时代的革命使得父系继嗣链上的土地、地位、权力消失了，人们不再附着于这一条链，而开始在更广泛的亲属关系中进行选择，婚姻模式和家庭组织开始呈现“双边化”的特征。我认为在不久的将来中国将会出现亲属关系上的双边体系，这也是中国独生子女政策的影响之一。每家只有一个孩子，这个小孩要运用他或她拥有的各种关系网络，无论父亲还是母亲链条上的关系都是重要的。独生子女政策是造成中国亲属制度和家庭生活的结构发生巨变的一个因素。

更重要的原因就是我现在讲的经济因素，比如作为族产或家产的私有土地消失了。而有趣的是如今中国的土地私有正在回潮，城市中的农业用地和建筑用地又开始被私人拥有和控制了。这种情况或许会发生改变。但我认为目前新型的土地所有和土地长期租赁的模式更多是以家庭关系网络而不是父系继嗣的方式展开的。现在中国农村的土地还是归国家所有，没有私有化，而持续 30 年或更久的长期土地租赁是依照户口来进行的。如果你在一个村子里有户口，你就可以租地。目前户口身份——界定谁是村庄成员而谁不是——正在发生变化。妇女开始拥有这种成员资格和土地权利，而这是过去长久以来她们不曾享有的。所以从长远看，有关中国家庭和亲属制度的一个非常有趣的问题是妇女地位、权利、所有权的变化而引发的革命。这是一个大课题。如果我是现在而不是 40 年前开始中国研究的话，我同样会是作有关家庭、亲属制度、土地所有权、婚姻模式、彩礼和嫁妆等问题的研究。我会再次观察这些系统，它们的模式和我 40 年前所看到的有天壤之别。我始终坚信一点，如果你想了解中国社会结构的变化，你必须观察家庭、亲属制度、婚姻和财产关系。所有这些东西是互相联系在一起的，而财产是根本。我认为中国几千年来有一点是恒久的，那就是由财产界定权力、身份、地位和其他的一切。我们所看到的是由财产性质的变化而引起的家庭和亲属关系制度的变化。如果你改变了财产关系，其他一切就会跟着变。

常姝：可以说这是一种马克思主义的视角吗？

华琛：要是回到 20 世纪六七十年代，这会被称为一种较早期的新马克思主义的视角。但我不觉得一定要说这是马克思主义。我认为这是好的、坚实的人类学作品所持的关怀，这个论题贯穿在迪尔凯姆（Emile Durkheim）、韦伯和马克思的作品之中。所有的人类学先驱们都关注家庭、亲属制度、婚姻、财产的问题。我很高兴我的很多学生也在作这类的研究。这是每个人的必修课。

常姝：是的。家庭的重要性可能在中国人的生活中体现得更明显，这不只是因为儒家意识形态，也是因为它和人们的日常生活世界息息相关。

华琛：对，家庭涉及人们对生命意义的认知和自我认同感——你是谁，在

你的生命中什么是最重要的。但是我并不接受那种认为中国或东亚因为儒家思想而独特的观点。很明显，儒家思想是一种意识形态。我认为它只是次生性的“副现象”，是财产体系和亲属制度体系这些基础东西的产物，而且只是一个次要的产物。儒家思想只是一个观念领域的问题，它不是引发社会前进的发动机，而只是次要的背景。打个比方说，这儿有一列火车，牵引所有车厢往前跑的大发动机是财产、社会关系、家庭生活、亲属制度、关系的再生产和劳动等等社会的基础构件。最后一节车厢里才装着儒家思想，它是最后出现的，不属于社会结构。我称之为“副现象”，意思是说它是次生性的、次要的、不关键的。在我看来，意识形态是物质文化基础的产物。

常姝：有很多学者把儒家意识形态视作组织中国人民生活的原则。

华琛：我觉得这种解释并不确切，只是一种自我感觉。这就好比让我去论证民主意识形态是美国社会的基础，而实际上民主只是美国历史和美国经验的产物，是美国不断开拓国土、大量移民涌入的西进运动的产物。这明显和中国很不一样。民主是一场漫长的积累所孕育的果实，它是次生性的，并不是它最早出现并且界定一切。我认为儒家思想也同样如此。非常有意思的是中国的学者和官员们总喜欢谈论儒家思想，我觉得这样做有意识形态上的考虑，由此可以不触及中国社会物质文化变迁所引发的问题。东亚的政治领导人讨论儒家思想和亚洲价值观都是有其政治考虑的，这种意识形态可以给政府权威提供合法性，以便更好地管理社会。我给学生们上课的时候，我说如果你们想看看儒家式的家庭和亚洲价值观真正是什么样的，你们可以跟我去我家在伊利诺伊的农场，我将在那里向你们展示亚洲价值观。在那里，我和若璧的一大家子亲人们生活在一个社区里，互相照顾和关心，照料老年人。你会看到若璧四处奔忙，一会儿给老人端食物，一会儿又带他们去医院看病。那是一个庞大而亲密的家庭系统。我认为如果你想看现实中的亚洲价值观，你用不着去上海、北京、广州、香港或新加坡，因为那里已经不再是亚洲价值观的中心了。如果你真的相信儒家思想，你完全可以在美国、印度北部或墨西哥的农村地区找到它，你也会在那儿发现亚洲价值观。而这些东西你在中国的城市里已经找不到了，在中国农村

还能找到。

常姝：现在在中国农村还有一些几代人生活在一起的大家庭。

华琛：对，如今在中国农村的许多地区你还能找到对亚洲价值观的印证，但是已经越来越少了。在过去二十多年里，正如我的学生阎云祥和我的其他一些中国学生的作品所展示的，独生子女政策和生产方面的问题给中国人的家庭生活带来了很大变化。你在世界上其他地方也会发现大家庭以及和儒家思想或亚洲价值观很接近的价值观，只不过命名不同，比如在美国，人们或许会称之为基督教价值观。一种价值观叫什么名字并不重要，重要的是它始终是建立在家庭结构、土地所有权、雇佣关系等等生活的基本要素之上的。我并不同意有些人说的中国因儒家思想而独特的观点。我认为他们这样说是有意意识形态目的的。

常姝：我想当您四十多年前打算去中国的时候，您或许想看到中国的一些特殊点。

华琛：对，我最开始去的时候，我确实想看看中国有哪些特殊的地方。但很快我就发现中国和其他地方并没有什么太大的不同。那里有很多人，和我说不同的语言，有不同的历史，但并没有什么太不一样的地方。我从来不认为中国非常特殊。我在那里见到的现象是普遍的。那只是一个普通的地方，有普通的人群，过着普通的生活。作为西方学者，我们不能过度强调中国的独特性。我在我的作品中提出“正统实践”的概念，探讨中国的统一性问题，是想试图去理解是什么把中国不同地域的人联结在一起。

常姝：但是这一点难道还不够特殊吗？

华琛：是的，这一点是着实有趣和独特的。在长达至少几千年的时期内，中国一直是一个统一的政治单位，这个现象非常奇妙。但这和儒家思想意识形态的关联并不大，并不是儒家思想把中国人联结在了一起。起联结作用的是中央集权的国家的权力，因为国家控制了水、农业和其他各种资源。中国悠久的统一性来源于国家的控制而非人们头脑中的意识形态。我关于正统实践的学说就是在论证中国的统一依赖于国家的强权。

常姝：我读了您的几篇讨论这个问题的文章，我觉得您更多是从文化角度

解释的。您认为是国家在全国范围内推行的标准化和一统化的仪式完成了这项联结工作。

华琛：对，你的这个解读和表述是对的，但是这项联结工作是由国家来实现的，如果进一步追问什么是国家的基础，那就是它对土地、水、市场、货币和几乎一切的控制权，是这些东西维系了国家的一统。这一点我还没有论述太多。中国的情况和欧洲社会有明显的差异。欧洲没有中央集权的国家，一切都分化了，人们用不同的语言，面对不同的问题，并不存在一个统一的欧洲。但中国很不同。对我来说很有趣的一件事是中国人自己觉得他们很特殊，每个人都觉得他是中国人。我和我的中国朋友们常常争论这件事，其中有我两个相识多年的很好的朋友，一个是中国史学家，一个是人类学家。我们经常争论不休，他们总说中国很不同、很特殊，而我的论点是**中国并不特殊**，它只是有一个强大的国家政权。世界上其他地方也有过类似的强权国家，只不过没有维持。在 1000 多年前的欧洲，罗马帝国就是这类的权力中心，但是后来解体了。中国的国家强权一直保持住了。

常姝：您的想法有些出乎我的意料，我觉得这有点“非人类学”的味道。尽管我们知道世界上不同地域的人群是有共性的，但我们作为人类学家还是想努力找到不同人群的特殊深层文化逻辑，比如中国人是怎么对待生死的，而印度人又是怎么对待的。

华琛：我同意你说的，那是我们的工作。但理解所谓的独特性是一回事，解释为什么这样是另一回事，而且是一个更艰巨的任务，到现在我只做了其中的一部分。**我认为我所提出的由中国仪式正统实践构筑国家统一的观点正是对国家和权力的反映。**我们在印度、南亚看不到这样的强权国家。在欧洲这种国家只是昙花一现。在非洲也不存在这种一统的力量。相比于文化解释，国家权力的经济基础和土地所有制等因素是更为根本的力量。

常姝：我认为您的作品谈论了很多关于文化正统性的东西，也就是说中国人实践着的文化形式是统一的。

华琛：是的，我讨论了中国的核心文化是如何创造出来的。像你，一个来自于世界上那个地域的人，称自己是中国人，说你来自于一个叫做中国的地方，而你说的语言和我认识的华南朋友完全不一样。你不会说广东话、

客家话或我在华南讲的其他方言。你的北方方言和华南方言差别很大，不亚于美语和俄语、瑞典语的区别。中国人各种各样的方言都被一种叫做“普通话”的人造书面语联结了起来。什么是“普通话”？它是普遍的、平常的言语。几千年前它被人为地创造了出来，继而扩散传播。除了语言上的不同，你的家乡和我的华南朋友们所在的珠江三角洲有全然不同的生态、环境和宗教系统，然而你们都说自己是中国人。你们相隔千里之遥，却都认为自己共享一个文化系统，我觉得这个问题非常有趣。你们自己不觉得这有多奇怪，觉得这挺普通，如果没有我这样的外国人提问，你们一般都意识不到这是个问题。我经常给学生特别是中国学生提此类的问题。**我觉得作为哈佛的教授，我最好的工作就是“动摇”我的中国学生，困扰他们，使他们不安，消解他们作为局内人对中国的原有理解，这样他们回到中国的时候，就会带着全新的眼光观察它。**我觉得世界历史上最灿烂的成就之一就是历经数千年的岁月，中国的国家政府——包括帝国时期、民国时期、毛泽东时期、改革以来——保持了民众对中国人身份和统一的中国文化的认同。而中国地域之广袤多样如同一床五光十色的“百衲被”，就是像我祖母用各种颜色的碎布缝出来的一床大被子。我眼睛里的中国是“异”，而你眼睛里的中国是“同”。

常姝：我们会把自己的中国性视为理所当然。我想当您问为什么我们觉得自己是中国人的时候，很多人会说：“啊，中国有五千年的文化和历史。”

华琛：这个回答是不成立的。你们作为一个统一的中国并没有五千年的历史，甚至可能还不到二百年，反而美国比中国有更长的统一史。如果你可以客观地看待中国历史，就像我一样站到外面、以局外人身份来读中国史，你会发现中国经常是处于分裂状态，比如 20 世纪 20 年代的军阀混战期，之后是蒋介石统一了全国，继而毛泽东再进行统一。在那之前起到统一作用的是忽必烈、明太祖等人。客观地讲统一的中国并没有五千年的历史，这样的历史可能还不到二百年。但当我和我的中国学生、朋友们争论为什么你们认为自己是中国人的时候，你们几乎全部都自动地诉诸到历史、统一的文化、语言这些因素。我可以逐个地破解这些论点。我的工作就是动摇和破解你们对中国的固定理解。**我觉得中国人的文化认同是一个很重要**

也很难解释的谜，而中国学者不一定能胜任这个解谜的工作，因为你们很难以局外人的眼光来看待自己的文化。如果让我来对自己国家的文化做这样的解剖工作，我同样也会觉得困难，但还是要比你们做自己的文化轻松一些，因为美国只有很短的历史。我们只有不到二百五十年的历史，我们经历过内战，存在很多问题。美国人总在争论自己的文化，直到现在也是这样，奥巴马竞选的时候，谈论最多的就是作为一个美国人意味着什么。但在中国没有人作这类争论，没有人提问到底作为一个中国人意味着什么。如果有人被问到这个问题，他会说：“这还用问吗？我当然是中国人！”而我的工作往后退一步，喊一声：“等等，等一下，让我们把这件事情问题化。”我觉得人类学家的角色是做一个非常不自在的人。当我和村民朋友们交谈的时候，我一点也不觉得难受，我只是跟他们聊天的朋友。但当我退回来开始写作的时候，我开始分析一切，变得非常苛刻。多年前的一件事给我印象很深。我在哈佛带的第一批中国学生是阎云翔和景军，当时我也认识其他的一些中国学生，他们读了我关于香港和珠江三角洲的研究作品。有一天，我的这两个学生来找我，说你知道吗，我们可不能像你那样去作关于死亡的研究，中国人回避谈“死”，不只是因为不好意思，更是因为它是恶的，是倒霉的事。他们告诉我说，如果让一个中国的人类学家或者一个中国人去像我那样研究和分析葬礼，会是非常困难的，而我之所以能做到，是因为我是一个局外人、一个外国人，我没有中国文化中的那些禁忌和畏惧。我觉得这是一个很好的想法。在我的文化中，也有些东西是我不想研究而你们中国人可以研究的，并且研究起来毫无顾忌和担心的。这是一个关于局外人优势的好例子。一个人类学家去作某个地域的文化研究，你必须兼具局内人和局外人两种身份。

常姝：是的。尽管我是中国的局内人，但当我去异地他乡的一个村庄作田野研究的时候，我发现我和当地人在观点和风俗习惯上有不少差异。我常常问自己到底我有多中国。

华琛：差别肯定是有的，比如说年龄的差别或者其他各种因素的差别，而且你现在已经是一个人类学家了。我很高兴听到我的学生说觉得紧张、不舒服、不确定自己站在哪里，这意味着我的工作成功了，因为你们不再固

守原来的浅见了。

常姝：但同时我也发现了我和那些村民有相似的地方。比如我观察他们的清明节祭祖仪式，他们的行为步骤和对祖先的态度跟我拜祭我祖父母时的情况很接近。然后我就开始想到到底是什么力量使得他们和我做同样的事。

华琛：很好！我很高兴你在思考这些东西。如果你也去看了珠江三角洲的广东人或客家人如何清明祭祖，你会发现一些很有趣的相似点。其中的一些核心操作和观念是非常一致的。然后你就要问为什么，到底这一切是如何发生的。这种现象并不是偶然的，也不是因为什么生物因素，比如你们长了什么中国“基因”。这是文化在起作用。如果你去欧洲，你会发现有很大的不同。在欧洲的地图上你会看到很多国家，比如法国、德国、奥地利、英国、瑞典等等，整体上欧洲看起来就像是一张百衲被，对吧？但其实数千年前这张被子被欧洲的精英和基督教教堂编织得非常紧密，当时拉丁语把精英们联结了起来，欧洲具有类似中国这样的一统性。但很快这种一统性就被宗教改革打掉了。马丁·路德（Martin Luther）创建了路德派，分裂了基督教，由此打破了罗马帝国的一统局面，所有维持一统性的意识形态和实践都消退了。现在欧洲人讲的语言五花八门，包括法语、德语、意大利语、西班牙语、瑞典语、匈牙利语等等。然后你再对照地看看中国。中国人讲粤语、客家语、赣语等许多种类的方言，还有各种方言版的普通话，比如山东人讲的山东话。全国各地人讲的方言土语都不一样，但是大家都被普通话维系在一起，被国家的权力维系在一起。不管你们来自哪个地区，你们都说自己是中国人，这一点很令人惊叹。我觉得这个现象应该好好地解构和考察。

常姝：我觉得我们可以具体考察一下在哪些情况下人们会提到自己的中国人身份。

华琛：这是一个你可以考虑去研究的好题目。

常姝：是的。我们刚才谈到您发现了中国人长久以来履行的一些具有普遍、统一形式的仪式。这些仪式大多是针对人的生命转折点而展开的。您能解释为什么这些仪式如此持久吗？

华琛：这些仪式主要是围绕祭祖、死亡、婚姻、出生而进行的。它们标示

着生命的开始和结束，是生命中最关键的仪式。它们在中国特别是农村地区持续了数千年之久。但如果你现在去上海、北京、广州、香港、新加坡，或者你去观察美国马萨诸塞州的华人家庭，你会发现这种仪式结构正在消失。如果你去上海和青少年提起清明节，很少有人确切知道这个节日是干什么的，他们多数没见过祭祖活动，也没参加过葬礼。如今婚礼也有不少变化。我认为现在中国正在发生过去毛泽东曾经担心以及早期中国革命曾经忧虑的现象。革命的基本目标是要实现平等。然而今天你会看到中国正在涌现两个文化。在精英聚集的、城市化的、教育水平高的、国际性的、全球化的上海、北京以及包括香港在内的沿海城市，这些富有的、面向未来的全球化中心正在创造一个崭新的文化体系。目前还很难界定它会是什么样子。若璧 2010 年将作一项有关中国新婚礼的研究。同样地，我们也可以研究中国的新葬礼。我认为我讨论过的那些“正统实践”的仪式在中国农村依然普遍存在，但是它们也在发生变化，只不过变化速度较慢。我感到担忧的是中国正在分为两个文化，一方面是精英化、高学历、物质丰裕的沿海和中心城市，另一方面是形成对照的农村地区。这种分化是危险的，会对中国社会的结构造成破坏性的影响。从中国历史来看，这预示着某种危机。

常姝：您的意思是说那张“百衲被”会一分为二？

华琛：不只是一分为二，这张被子中的一部分有可能脱离出来自成一派。如果对中国农村不采取一些措施，后果是很严重的。但是我对目前中国领导人的一些做法很有信心。我认为他们正在努力管理好整个社会，“和谐”的概念就典型地反映了这种意识形态诉求。这些领导人非常聪明，也受过高等教育，他们制定了很好的经济决策，比如兴修向农村地区延伸的公路、铁路、港口。他们正在努力把中国经济大潮所遗忘的人群带回到潮中。这很像美国政府在 20 世纪 50 年代的做法，那时候我们修了遍布全国、深入各州的高速公路。我认为发展和开放农村地带是很明智的决策，会产生巨大的经济效应，我对中国的前景很有信心。但有一个问题是中国目前还缺乏可以联结民众的新意识形态，而在这个领域，宗教进入了。在中国特别是农村地区宗教正在复兴，有很多人信了基督教，有很多新教基督教的家

庭教会活动活跃在国家的控制之外。这是一段非常有趣的时期。对我来说中国一直是一个很有意思的国度，它现在正经历剧烈而生动的变迁。你将来还会看到更多的转折性的变化。我还很难准确地预见未来到底会发生什么，在所有关于统一性的观念之下是这张百衲被的底子，而在它的下面沉铺着太多的历史。

常姝：我们缝被子需要针线。那么在您看来，缝制一张统一的中国百衲被是用怎样的针和线呢？

华琛：国家的控制权是针，意识形态和文化系统是将所有一切缝合在一起的线。这有些像是经济基础和上层建筑的区分。经济基础（包括土地、劳动、农业、工业等的安排）是针，掌握针的人也掌握着线。但有关针的掌握权，一个现实问题是大量数据显示中国的很多地方官员也希望拿住那根针，来编出他们自己的一块新毯子。地方利益和国家利益有时候是冲突的。因此这里面牵涉到很多问题。

常姝：我最后想问的是，如果请您来向中国人介绍人类学，您会怎么说？

“人类学”的中文文字面意思是有关人类的研究，显得很宽泛，难以传达我们的独特关怀。

华琛：“人类”意味着各种类型的人，听起来有些像体质人类学。我去作研究的时候，当人们问起我的专业，我就说自己是一个“地方史学家”，是写地方史的，而这也确实是我所做的。昨天就是历史，我今天写的东西就是明天的历史。因此我给自己的称呼一点也不夸张，而且我觉得这会更好地表达我们的工作性质。我始终相信，如果你想懂得一个社会，你必须懂历史。我有很多好朋友是历史学家，我读他们的作品，也和他们合作发表过一些书。2010年我要去香港，在香港科技大学教我的“食品和文化”课。在这儿上课，我给美国的年轻人讲了很多关于中国的东西，到中国香港我打算主要谈美国、拉美、俄国和世界上其他地方的情况。我将在食品和文化这个大框架里，努力让香港的学生们思考其他社会的现象。我要试试能不能做到这一点。我认为我的教学工作就是让我的学生们“不自在”，让他们对生活提问。我在这儿上食品课的第一节和最后一节的时候，我跟学生们说我要破坏你们的生活，要让你们活得艰难。上完这门课以后，当我的

学生们再到餐馆，食品店或者在家吃饭的时候，他们将开始思考。比如当你坐在餐桌旁的时候，你不会只像动物似的吃东西，而会让自己站到局外进行观察，看谁坐在哪个位置，谁在场谁不在场，所有这些人是什么关系。也就是说，你会开始有效地分析一切。再比如当你去了食品店，你会四处看看，想想各种东西有什么含义。在这门课上，我是从食品的角度来介绍家庭、亲属制度、民族等人类学的基本问题。到课程结束的时候，学生们会对人类学的入门知识有良好的、坚实的掌握，而他们的生活也从此发生改变，他们开始观察和质询一切。这就是人类学的工作。我们总是站在外面往里看，观察事物，理解它们的含义。尽管我们有时也是这些事物的一部分，但我们要努力把自己抽离出来，以一定的距离来观照它们。这种生活并不轻松。我现在已经习惯成自然了，无论走到哪里都会习惯性地思考，有时候想停下思考、放松放松，但是很难做到。

常姝：谢谢您接受这次访谈，和我分享您的学术人生！

华琛：不用谢！我也很高兴进行这样的交流。

华琛教授北京访谈录^注

编者按：

1999年7月初，在结束短暂上海之行后，华琛教授在北京与中国人类学界的部分专家学者见面交流。这篇《北京访谈》中他谈到的一些如何在全球化和地方转型语境中进行田野作业的观点，时至今日仍有积极的指导意义。

受访人——华琛教授(James L. Watson)

采访人——《民俗研究》叶涛

James L. Watson 教授（汉名华琛、屈顺天）是美国著名人类学家、哈佛大学费正清讲座教授，他自 60 年代末开始在香港新界新田村调查当地的文氏家族，30 年来，他在中国文化（尤其是汉人的家族、仪式、海外移民社区研究）及全球化与现代性本土化等方面的研究成果卓著。今年 7 月初，借 Watson 教授来华之际，本刊主编在北京对 Watson 教授进行了专访。

叶涛：非常感谢 Watson 教授在紧张的行程中能够安排接受我的采访。《民俗研究》杂志是中国大陆唯一的一份民俗学理论刊物，它的读者对象主要是民俗学的专业研究人员。近几年，《民俗研究》杂志也特别关注中国人类学的学术发展动向，并用一定的篇幅刊发人类学的文章。人类学和民俗学在研究对象（民间生活和民间文化）方面有许多共同之处，请您谈谈这两个学科之间的关系。

Watson：在美国的大学中，人类学和民俗学的关系过去是非常紧密的。但是，在最近的 30 年中产生了一些变化，这种变化主要表现在大多数的民俗学系、科逐渐在消失，多数的民俗学家在努力地变成人类学家。我认为，这两个学科之间那些最主要的差异正在逐渐的消失。当然也有例外，有几个美国大学仍然坚持这两个学科之间的清楚的分野，如印第安那大学就是这样。可是除了印第安那大学和其他几所大学之外，在绝大多数美国大学中，民俗学和人类学之间的界限正在迅速消失。

以哈佛大学为例，哈佛大学有一个阵容特别强大的人类学系，但是只

注：本访谈原载《民俗研究》1999年第3期

有一个跨系的、跨学科的民俗学专业。这个民俗学专业实际上不是一个实体，它是由各个系里对民俗学感兴趣的教员组成的，像人类学系就有两三个教员同时也在这个民俗学专业任课。不过，这是一个很好的专业，有很多学生在那里选课，甚至也授予民俗学硕士学位。但是，在大家看来，在哈佛大学的学科结构上，系和专业还是有很大区别的。

叶涛：近 30 年来，在美国为什么会 出现民俗学逐渐消失，或者逐渐向人类学靠拢的趋势呢？

Watson：我认为有两个原因。一个是与美国大学的结构重组有关系，但是更重要的，我觉得至少在美国的民俗学中，迄今为止始终没有在理论上提出具有重要意义的模式，在这方面没有做出显著贡献。到目前为止，美国民俗学更多的是一种研究的风格，或者是一种研究兴趣所在的研究区域，而不是变成一个完整的学科。一个学科需要它的理论体系和在理论方面的建树，但美国民俗学似乎缺乏这种理论上的发展。

叶涛：近几年，中国的民俗学者也在积极地从人类学中吸取营养，也有一种民俗学向人类学靠拢的趋势。不过，与美国的民俗学学科正在削弱的情况不同，中国的人类学和民俗学现在都处在学科建设的关键时刻，两个学科同时在向前发展。就人类学和民俗学的学科建设这个问题，请谈谈您的观点。

Watson：这是非常有意思的一个问题，但是我只能就人类学的学科发展谈一些看法。我认为中国的人类学建设正面临着一个大好的机会，这主要表现在一批青年人类学者正在崛起，中国的人类学也正在成为世界人类学中的一个非常重要的部分。中国的人类学学科建设的重要性并不仅仅在于简简单单地发展出一个中国人类学，因为这在理论上的意义并不是十分重要。我觉得更加有意义的是，中国的人类学家可以在某些非常重要的方面对世界人类学做出重大贡献，而 我所看到的现象表明这种机会是存在的。

如果拿台湾的例子来比较的话，就会看到一个很有意思的现象。据我的观察，现在台湾年轻一代的人类学家，正在努力创造一种特别具体的华人风格的人类学，他们试图创造出一种既不同于美国、英国，也不同于法国人类学传统的特别本土化的华人人类学。我认为这是很有问题的。为什么呢？因为即使在美国、在英国、在法国这些地方，不同国家的人类学之间的界限也正在逐步消失。比如说在美国，像哈佛大学这样的学校，教员

来自世界各地，他们从事着各自不同的研究课题，并且尝试运用别的人类的学传统进行研究，像美国人类学家用英国传统，英国人类学家用美国传统或者法国传统。所以我认为，到目前为止，已经没有任何一种特别具体的美国人类学风格、或者英国人类学风格、或者法国人类学风格，正在慢慢出现的是一种超越了民族—国家界限的世界人类学的新传统。所以，我认为台湾年轻的人类学家正在逆流而上，做着与时代潮流不相适应的事情，我希望他们好运气，希望他们成功，但是我个人认为他们的方向很有问题。如果他们是在六十年代做这件事情的话，他们很可能成功，那时强调各个国家之间不同的人类的学风格，但是在二十一世纪我觉得是很难成功的。

叶涛：您在香港连续做了 30 年的定点调查，请谈谈您做田野作业的体会。

Watson：像大家所熟知的那样，田野作业对于人类学家和民俗学家来讲都是非常重要的，也可能是最重要的一件事。就我本人来讲，我每一次都是非常企盼着下去做田野调查。我甚至经常会做有关田野调查的梦，特别是有关我在六十年代刚刚去香港新界村庄去做调查时最初的那些体验，有意思的是每当我做这些田野作业的梦的时候，在梦中我的广东话会变得更加流利。

另外一个有关田野调查的特别身体化的体验是，就像英文词“trigger”（扣动扳机射出子弹的一刹那，近似于中文中的灵犀一点就通的意思——译者）所表述的那样，我认为在田野调查中突然能够启动我全部感觉的是嗅觉，对于嗅觉的记忆对我来说是特别重要的、特别长久的，它能够在多少年以后突然把您带回以前做调查的境地。比如说有一次，我和我的妻子在美国中部参观一个印第安人的保留地时，他们正在做饭，他们用火炭烧饭的那种味道突然在我的脑海中启动了我的记忆，一下子把我带到了 27 年以前我们在香港做调查时很多很多具体的情景之中。

我在过去的 30 多年中一直不间断地回到同样的地方去做田野作业，我在那里有很多很多老朋友，有我的“契子”（干儿子），所以，对我来说田野作业绝不意味着一种非常抽象的概念，而是非常具体的与人、与家庭连在一起的一种关系。在香港新田文氏的村子里，我有很多老朋友，其中我最好的朋友只比我大一岁，我今年 55 岁，他 56 岁，几乎每年我们都会在一起聊天、饮茶，我们一起在变老。实际上做田野调查就是这样的，你和你的研究对象在一起经历整个生命历程。我和这些研究对象保持的这种非

常亲近的关系是非常特殊的、独一无二的，甚至于我认为在和我的那些美国朋友的关系中，是不存在这种亲近关系的。当然，有一点是很独特的，我和我的研究对象的这种亲近关系是用广东话来保持的。

我认为，做田野作业实际上就是把你的调查经历个人化，也就是说，你要把你的调查和你的研究对象紧密的连在一起，在整个的一生中连在一起，这就是“个人化”。现在让我回过头来去总结 30 年来田野作业的经验，我并不是用一种非常抽象的眼光来回顾这种经历，而是用非常具体的、通过回想我的朋友、他们的家庭等来回顾我这 30 年来田野作业的过程。比如说，我是通过发生在我的朋友身上的那些变化，来看那个地区所产生的社会变化，他们所经历的社会变迁，以及社会变迁对这些朋友本身的影响。

叶涛：我了解到，近几年，您致力于麦当劳与全球化问题的研究。您一定已经知道，麦当劳、肯德基等美国的快餐现在也在中国大陆产生了很大影响。请介绍一下您有关这方面的研究情况。

Watson：首先，我要解释我为什么想起来做麦当劳的研究。我一直在强调的是，这不是我的选择，我没有做这样的选择，而是我的研究对象做了这样的选择，是我在香港新田村做调查的那些孩子们替我选了这个题目。正像我一贯对我的学生所强调的那样，人类学家就是要研究他们所调查的人民所做的事，与他们所研究的对象生活在一起，去他们的研究对象所去的地方，努力成为研究对象生活中的一部分。

到了八九十年代，我突然发现新田村的那些孩子们对麦当劳非常感兴趣，是他们非要领着我去麦当劳。在最初我试图抵制，因为我觉得麦当劳不是一个有意思的人类学的题目，按照传统人类学的观点，人类学家应该去研究那些制度化的传统文化，比如祖先崇拜、仪式、象征符号等等，麦当劳这样的内容显然不是一个适宜的人类学的题目。但是，后来我逐渐地意识到，按照上面我说的那个逻辑，人类学家应该跟随他的研究对象走，现在我研究的村庄里的孩子对麦当劳感兴趣，如果我们想研究当代人类学，我们也就要去研究孩子们正在做的事情。在他们的引领之下，我开始对麦当劳感兴趣，而且发现它是一个很有意义的题目。然后，我就开始组织我的研究生对这方面进行调查研究。

当我选择麦当劳做研究课题的时候，我面临的第一个问题就是，为什么香港的这些孩子们对麦当劳这么感兴趣？为什么他们的父母会带他们去麦当劳？对这些问题的探讨，把我引导到对于跨越民族—国家文化的一

种潮流，或者叫做全球化潮流的研究。现在我在哈佛大学正开这方面的课程。

刚才您谈到麦当劳、肯德基正在对中国大陆产生影响。这里隐含着一个问题，在把麦当劳餐馆当作一个社会制度看待时，在这种制度下面，它似乎有其独特的活力、活跃机制，具有特别的力量，对社会产生深远的影响。因此，我想在调查中搞清的是，麦当劳是否有这样的有力的影响？如果是的话，是什么样的影响。

经过我们深入细致的调查，我发现麦当劳及其相似的这种跨国公司并不是那样的有力量，并不是那样有力地改变本地社会。我进一步思考的问题是，这些跨国公司是否正在创造社会变迁，还是他们仅仅是在追随社会变迁。**我觉得像麦当劳这样的跨国公司实际上是在尾随本土社会的变化，特别是像中国这样的社会本身所产生的巨大而深刻的变化，因为中国社会产生的所有这些变化并不是由于跨国公司的影响，而是这个社会本身在经历一种自我转型，是中国人民自己在改变自己。**比如像中国的独生子女现象、中国的家庭结构的变迁、以及其他社会变化，这些因素加在一起，造成了整个社会新的变化，这些跨国公司只不过是在追随这些变化，做出适应的调整而已。像中国的独生子女们已经发展出他们自己独特的品位，这个品位里包括对麦当劳的喜爱，麦当劳只不过是迅速地做出了自己的反应。

我在美国加州大学洛杉矶分校的同事阎云翔 1997 年在美国的《民族学》杂志上发表过一篇文章，题目叫做《核心家庭的凯旋》(The Traumph of Conjuality: Structural Transformation of Family Relations in a Chinese Village.)。在这篇文章里，他强调了在中国的家庭变迁的趋势。我自己对麦当劳的研究也证明，在亚洲的几个主要社会——中国大陆、日本、南韩、香港、台湾——在所有这些社会中有一个共同现象，一旦家庭变迁中产生出那种以夫妻关系为主轴的核心家庭的变化时，换言之，当核心家庭起飞的时候，也就是麦当劳在社会上变得特别受人欢迎的时候。所以，**我建议大家要注意最近产生的以核心家庭为中心、以儿童为中心的社会变迁，非常小心地观察这些变化。**另外，希望大家注意在中国出现了像“健怡可乐”这种新的饮料，我觉得这就属于人类学上所说的“文化症候”(cultural symptom)，比如说，麦当劳的出现是一种文化症候，“健怡可乐”的出现也是一种文化症候，“健怡可乐”的出现说明人们对于自己的健康有了新的意识，对于摄入的糖分有了一种与过去完全不同的看法。每当一个类似这样的变化产生

的时候，很多很多与此相关的公司就会发财。我认为，当代人类学家应该更多地注意企业文化方面的变化，因为大企业文化现在影响着绝大多数人们的日常生活，也包括对电视等媒体方面的影响。

叶涛：最后，请谈谈您对《民俗研究》杂志的印象。

Watson：我以前就读过《民俗研究》杂志。最早大概是在香港看到的，后来在哈佛燕京的东亚图书馆也见到过。我的很多研究生都知道这本杂志。我觉得《民俗研究》杂志办得很好，印象很深，它很专业，也很漂亮。

叶涛：我代表《民俗研究》杂志的读者，再次感谢您接受我的采访。

(这次专访，承蒙 Watson 教授的学生、美国加州大学洛杉矶分校人类学副教授阎云翔博士担任翻译，特此致谢。访谈时间为 1997 年 7 月 6 日，访谈地点于北京中国大饭店)

附：阎云翔来信

叶涛兄：

我今天上午刚从欧洲回到北京并看到您的来信和访谈稿。仔细拜读之后，我觉得您对 Watson 的理解非常准确。唯一需要改动的是 Watson 所引我那篇文章的题目。文章的英文标题是 *The Trauimph of Conjuality: Structural Transformation of Family Relations in a Chinese Village*。这里，*conjuality* 指的是夫妻之间的紧密关系。简单地将该标题译成中文，大概是“核心家庭的凯旋”，与“父系家庭的凯旋”的意思正好相反。请改动，谢谢！

蒙您惠赠这么多宝贵书籍，非常感谢！

阎云翔

※全球化与地方转型中的亲族仪式实践※

日常生活结构中的宗族实践

——读《乡土香港》

复旦大学人类学专业2011级硕士研究生 邹骏飞

Village Life in Hong Kong（《乡土香港》）一书由两位在汉学人类学研究领域富有影响力的哈佛学者屈顺天（James L. Watson）和华如璧（Rubie S. Watson）夫妇共同编写完成。他们的田野研究在1969-1970和1977-1978年间在香港新界的厦村和新田进行，此后的三十多年间经常回访，与当地入始终保持联络。

新界一直是华南宗族研究的热点地区。与以往的人类学研究不同，本书中收录的文章除了基本的田野调查外，Watson 夫妇还充分利用研究地区的县志、族谱和碑刻等大量历史文献，并结合当地村民的口述史还原香港乡村发展的动态过程。

本书一共由四个部分组成，除去导读部分，分为三个专题——社会组织、性别差异和宗族仪式。

本书的第一个专题乡村社会组织（Village Social Organization）收录了六篇论文，主要从宗族的创立、过继、姻亲关系、宴席、家奴和地主-佃农关系这六个切入点研究新界的乡村社会组织。

在《中国宗族的创立：厦村邓氏（1669-1751）》一文中，华如璧透过宏观的历史角度，重建了厦村的邓氏主导宗族（dominant lineage）的创立的历史文化环境。

在此之前的中国父系宗族研究中，大都认为宗族的产生和发展是自然过程。土地、聚居和可追溯的共同的祖先是解释父系宗族形成的重要原因。华如璧认为“宗族自然形成论”缺乏“历史意识”，忽略了宗族发展的历史过程。根据她在厦村的田野研究，这种解释模式无法对厦村的主导宗族邓氏

的建立和发展做合理的解释。厦村邓氏宗族由当地三位邓性先人的后代组成，他们分散而居，并无认可的“焦点祖先”（focus ancestor）。

作者认为，邓氏宗族的创立，不关乎居所和血统，政治和经济环境才是关键。在珠三角经济持续发展、地区竞争逐渐激烈的背景下，为了巩固和发展自身利益和权力，厦村的两支邓氏继嗣群体自愿联盟，放弃追认另一个村落的祖先作为本宗族的“焦点祖先”，转而将共同的祖产转入友恭堂名下，以彰显礼仪和经济上的自主能力。厦村邓氏宗族的建立以设立“友恭堂”并用集资置办祖产为标志，以维护和拓展群体利益为目的，服务于宗族内的精英群体。

弗里德曼的宗族形成研究认为宗族的建立是分裂的过程，即一到多；而华如璧的研究则提供了另一种研究宗族形成的路径：融合，即多合一，融合的原因则与当地的政治经济环境有着相当的联系。

华如璧对于厦村邓氏宗族的研究打破了传统人类学研究的局限，将历史学的研究方法运用到了人类学宗族研究中，实现了历史学和人类学的跨学科对话。她通过对历史文献的运用，有效地重建了当地的历史文化背景，这亦对后来华南学派的建立有着重要的影响。

传统的华南宗族研究的焦点是继嗣研究，与此不同的是，华如璧在本文中另辟蹊径地将焦点聚集在宗族的婚姻和姻亲关系。在《南中国的阶级分野与姻亲关系》一章中，这一切切入点为华南宗族关系的研究提供了新的视野，宗族内部的阶级差异浮出水面。

为了保持宗族的封闭和团结，厦村邓氏宗族传统的婚俗礼仪极其排斥姻亲关系。与兄弟团结的意识形态相比，姻亲关系被视为一种分裂力量，突出宗族内部的经济和阶级差异。在当地邓氏村民看来，宗族关系才是唯一有意义的关系。在整个结婚仪式中，新郎和新娘的男性亲属几乎不会出现在同一个仪式场合，在新人成婚后也极少接触。然而华如璧在对厦村处于不同阶级的村民的了解中发现了耐人寻味的现象：邓氏的农民阶级严格地奉行排斥姻亲关系的准则，不仅在结婚仪式中拒绝与姻亲有过多的接触，在婚后仍与姻亲保持相当的距离；而同样作为邓氏宗族成员的地主商人阶级会在形式上严格执行排他性的结婚礼仪，但是另一方面，他们会和姻亲

保持较多联系，借此建立社会网络。这一对比性强烈的现象佐证了宗族研究中的一个重要观点：宗族为精英的利益而服务。借由宗族这一组织形式，同宗族不同阶级间的贫富差异被有意识的淡化了。

在姻亲关系中，宗族内的男性被排除在外，但是妇女（尤其是农民阶级的妇女）在缔结姻亲关系的活动中被赋予了较多的自由。邓氏妇女可以通过编织和经营妇女间的人际网络“形成一个保障和身份认同制度”。虽然相较于当地的父系宗族网络而言，妇女的姻亲网络只能算是边缘制度，但毫无疑问的是，这种边缘制度对男女都产生重要影响。因此，对姻亲关系的研究也为考察农村性别关系提供了帮助。

在《同吃一盆菜：中国社会中的平等宴会》一文中，屈顺天的观察对象是一种流行于深圳、香港地区的特殊饮食仪式——“食盆”。“食盆”与中国的餐饮仪式中的极其重视长幼尊卑和身份差异的传统宴会模式相悖，引起了作者的好奇，他试图分析隐藏在“食盆”这一宴会模式后的文化脉络，以解释其象征意义。

“食盆”这一习俗是广东人为了区别于客家人、确立族群身份而产生的特殊饮食习俗。换言之，“食盆”的产生在某种意义上是宗族排他性的表现。在“食盆”的用餐仪式摒弃了一切彰显身份尊卑和阶级差异的可能，这是宗族组织强调兄弟平等的理念的直接映射。

值得我们注意的是，这里所说的“平等”实际上父系社会语境下的平等——女性在这场平等的宴会中并无立足之地。

乡村社会组织这一专题多角度展示了香港乡村不同的社会组织形式，实际上这六篇文章紧紧围绕宗族这一核心的社会组织形式展开，勾勒出香港乡村宗族的父系继嗣、排他、强调内部平等和服务精英阶级等诸多属性。

参考文献：

James L. Watson, Rubie S. Watson. 2003. *Village Life in Hong Kong*. Hong Kong: The Chinese University Press.

“庙堂”与地方

——对两个定性案例研究的比较分析

复旦大学 2010 级社会学硕士 王笑

在讨论国家政权与宗教的关系时，不同的学者有着各自不同的方法理论视角，而其中来自华琛（James Watson）和杜赞奇（Prasenjit Duara）的两种虽有类似却并非一样的、有关国家与地方之间博弈的著述，是此类研究中颇为令人玩味的案例。本文选取的两个案例即为华琛《神的标准化——在中国南方沿海地区对崇拜天后的鼓励（1960-1960）》和杜赞奇《文化、权力与国家：1900—1942 年的华北农村》。两者均涉及国家权力与地方、民间信仰的关系，但是在研究方法、视角和理论呈现等方面却各有侧重。本文希望通过对两位作者论著的浅析比较，试图发掘在研究国家政权与宗教关系或者其他宗教有关话题的研究方法和理论洞见，并且领悟其对可能进行的同类研究的指导意义。

一、案例概述

华琛的《神的标准化》通过对“妈祖”——10 世纪出现在福建沿海的小神，后这一在整个中国南方地区遍布的研究，将南方沿海地区看做一个整体，从地理和历史的视角描述了天后信仰的传播。文章集中于三个方面问题的讨论：官僚精英的思想和象征以什么样的方式渗透到地方一级？农民大众如何解说这些象征？地方神如何在国家干预下，从只具有地方价值的“林大姑”（林默娘）转变为帝国信仰体系的天后？不难看出这个有趣的个案说明，一个小神被国家采纳，做了重大改变，又被当做一个官方认可的女神重新强加于地方社区。神的标准化问题核心就是思想观念在权力的各个等级之间来回流动，这些等级可以分为：（1）国家、（2）地方精英、（3）被控制地位的佃户和农民以及（5）妇女和“水上人”；而所谓“标准问题”即天后女神外在一致象征特点掩盖信仰她的不同群体的差异。

杜赞奇的《文化、权力与国家》一书则是立足于中国农村与国家政权的互动关系如何开展博弈。“国家政权建设”和“权力文化网络”两个概念贯穿全书，农村国家和国家政权是同一文化“母体”上的两个迥异的共同体，通过考察两者的历史沿革和形态变迁，“国家政权建设”与现代化进程

相连紧密，尤其是国家科层系统、行政机关架构和社会-经济机制；“权力文化网络”则与传统乡村社会联系密切，主要包括小农经济、乡绅文化、土著信仰。乡村有自成一体的自治系统，此系统被国家政权默认，是维系公民的私人空间、支撑非政治化及商品化公共活动的有效机制。

二、案例比较

（一）研究方法比较

在《神的标准》一文的研究中，作者无疑进行了长期的田野调查，在行文各处可以发现，有关“天后”神话的起源、框架的建立等资料，来自于相关的文献和当地人的口口相传——尤其是不同群体对于选择某一部分进行叙述而忽略其他部分，更是引起了作者的关注，也与其后文章结论相呼应。不仅如此，作者还通过对“天后”神话故事和其他有关神明的故事进行比较，并对神话的不同版本的研究，展示了“天后”与其他中国神灵的关系等等问题。作者选择东山庙（文家）沙江庙（邓家）这两地进行比较研究时，对于两地经济和社会背景和天后崇拜的研究，也进行了多方面的资料收集，如文字材料、口头传说，参与灵媒聚会等，正如作者开篇提到的那样，通过历史、地理的视角，建构两乡各种信仰的微观史学。

虽然难以明确华琛如何对收集到的所有材料进行怎样的归类、编码和分析，但是在一定程度上仍然可以辨明的是，即便天后起源的传说含糊不清，但是在其后的各版本故事和文献当中，有关等级这一因素的考虑被放在了重要的位置上。

而《文化、权力与国家》一书，是杜赞奇通过对南满铁道株式会社调查部所编《中国惯行调查报告》、南开大学经济研究所的社会调查材料，以及中外学者已有的研究成果等的研究，以个案的方式对华北六个村庄进行实地调查后做出的详尽的分析，通过对已有资料的掌握和田野，展现了在国家政权现代化建设的大背景下 1900—1942 年华北农村社会、政治、经济图景。

在对文本进行分析之际，作者从“大众文化”的角度，提出了“权力的文化网络”、“国家经纪”等概念，详细地论证了国家权力是如何通过种种渠道(诸如商业团体、婚姻圈、经纪人、庙会组织、宗教、神话及象征性资源等)深入乡村社会的，以及在这一过程中乡村社会又是如何作出回应的。《文化、权力与国家》探讨的方向是不同于西方中心观的“中国中心观”的历史研究，且在一些概念使用上进一步弥补了中国学研究方法的不足，

例如“文化网络”概念的提出。本书运用社会史的研究方法，因而具有社会史研究的一些典型特点，作为历史学和社会科学结合的产物，社会史研究的对象是社会大众日常生活的各个方面，本书的研究内容虽涉及一些官方的记述资料，但是更多的笔墨在华北农村的大众生活中。

在诸如此类的研究当中，田野调查是取得一手资料的不二选择，长期而深入的进入行动发生地点进行观察，更为重要的是，相对与资料如何收集，资料的意义更为关键。作者刻意通过个案研究，在描述性的背后为理论提供了解释性的洞见。当然，两篇文章也有一定的区别，《神的标准化》一文对与神话传说的关注甚高，而《文化、权力与国家》则是主要根据日本惯性调查地资料并结合华北农村的民众生活，相较于后者而言，口口相传的传说更具有发散性和不确定性，而在后期处理时可能更加需要作者本身的洞见，这也是学者在研究民间信仰时所必须具有的能力，在较为不系统的材料中理出清晰的研究脉络，但也是研究的乐趣所在。

（二）理论视角比较

由于受到涂尔干的影响，众多有关民间信仰研究的分析都指向村庄中“集体价值”，或者认为国家允准神明在维护一方凝聚力时的重大作用，《神的标准化》一文中指出，涂尔干对中国的看法似乎更适合那些并非同姓亲族居住的社区，在那里，强势家族不敢占据政治上的优势地位。可是，在权利范围和公共价值观的对立下，涂尔干的看法掩盖了庙宇组织活动某些重要的方面，使得难以依照时间的迁延探究其变化。在作者田野调查的两个地点，东山庙（文家）沙江庙（邓家）这两个案例双方都具有很强的势力，并且在作者的调查之际，已经察觉不同阶级对于天后传说的表达各不相同，并且对于天后所能庇佑的需求内容大相径庭。虽然对“集体价值”的表述持有不同的观点，但是作者也指出，他的发现与以前的田野调查者的看法互为补充，而非矛盾。作者此处持有与涂尔干相左的视角，认为其不能解决中国宗教发展的历时性问题，更多强调了建构的，而并非“结构决定行动”，更有可能的是“行动决定结构”，现在的一些实例也可以很好的说明这一观点，如今台湾“妈祖”游行，部分作用就是将一些人的精力花费掉一些，而不是在街头打架闹事；同时也能够带来经济效益。

《文化、权力与国家》揭示的意义在于：国家的政制体制由“赢利型经纪”过渡到“保护型经纪”是当今社会发展的趋势，前路漫长艰难，然而，无论需要付出多大代价这个势头都不可逆转。最关键的是，“通过在政

权与社会各部分、各阶层的上层分子建立一种互利的关系以使自身得到再生。”正如前文提及,《文化、权力与国家》一书具有社会史研究的一些典型特点:

首先,本书在使用概念上,具有典型的社会史学家概念使用的偏好。即通过更加具有包容性的中层概念——能够连接上层文化和大众文化——来调和只注重精英文化研究和只注重民间“小传统”研究的不足,如乡村社会的经纪统治、宗族组织等就可以将国家政权、绅士社会和乡村社会的研究纳入一个共同的框架。但是,本书使用的这些中层概念又不同于一般社会史中的中层概念。作者更注重这些概念中体现的矛盾、冲突与二重性。在第二章经纪统治的记述中,作者提出了一种新的模式分析方法——经纪模型去分析国家与乡村社会之间的关系。认为其比“乡绅社会”模型更为确切。经纪本身就包含两种——赢利型经纪和保护型经纪,有着双重性的特点。再如,作者在第五章描述华北地区的保护神——关帝时,表现出了在对关帝的共同信仰框架下,不同社会集团对关帝有着不同、甚至对立的理解,他们在关帝的护佑下追逐着各自的利益。

其次,在进行国家与乡村社会的关系研究时,以文化视角为选取对象,化解了国家与乡村社会对立的传统研究角度和方法。例如,各宗派、集团以及国家政权的通俗象征的部分重叠,形成了乡村的权威。祭祀体系是大众宗教中与人间统治机构相似的天界官僚机构的缩影,利用迷信中的等级体系,封建国家通过祭祀这一媒介将自己的权威延伸至乡村社会。从祭祀的文化角度,将国家与地方统一起来。

第三,社会史研究要求社会史学家选择的研究课题具有较强的理论关怀,而不仅仅是对历史事件的单线进化式的描述和表述。作者从“大众化”角度在《文化、权力与国家》一书里,提炼了“权力的文化网络”这一概念,借鉴格尔茨提出的“内卷化”概念将其扩展为“国家政权内卷化”。并通过分析“国家政权内卷化”进一步探讨“国家政权建设”这一概念。从这个角度看,杜赞奇著作中对概念的提炼、分析和应用对于当前仍停留在经验描述和就事议论阶段的学者来说,很有方法论上的启示意义。

最后,将区域研究放入更为广阔的历史进程。对历史的关注能够将庞杂的区域调查的资料有机的整合,显示一种趋势和规律性。同时,对时间的关注,在区域中引入时间的概念,就可以看到更广泛的地域中的东西。

三、结论

因为《文化、国家与权力》一书解释这一国家和乡村社会的关系是作者的主要目的，着重讨论这一层面。作者引入了“权力的文化网络”这一重要的分析概念。文化网络由乡村社会多种组织体系以及塑造权力运作的各种规范构成。文化网络还包括非正式的人际关系网。乡村社会中的权力趋向于坐落于教为密集的交叉点上——即文化网络的中心结。文化网络还可以包括地方的市场圈、婚姻圈、祭祀圈及地方水利管理组织。在进行“国家政权建设”时，应将权力的文化网络纳入考虑的体系。文化网络可以成为封建国家政权深入乡村社会的渠道。国家可以利用合法性的商人团体、庙会组织、神话以及大众文化中的象征性资源等渠道深入下层社会。文章中提到的关帝信仰使乡绅在文化意识和价值观念上与国家和上层士绅保持一致，在某种程度上国家就实现了对地方的文化控制，国家的力量深入到了地方。如果国家政权未能有效利用原有的权力文化网络，就不能在华北乡村社会中顺利实现合理化。

书中指出的处理国家与社会关系的视角与方法，对今天国家政权进入地方社会同样有着积极的指导与借鉴意义。而应用的范围也不是仅仅限于乡村社会。国家要充分重视地方自身的文化网络，争取在当地文化网络中取得合法的地位。现在香港和澳门实行的“一国两制”政策，笔者认为它就考虑到了这两个地区的文化网络，是一种国家政权的积极进入。这个概念的应用在对待少数民族的问题上，显得尤为重要，少数民族有自己的传统与文化生活，有自己一套社会组织形式，国家政权的建设不能以牺牲少数民族的传统和利益为代价，而是要与当地自然和人文环境很好的结合起来，以前很多对游牧少数民族的迁移与迫使其定居，不利于少数民族的发展，国家自身的建设。

但是，杜赞奇的研究强调了国家政权与村落的关系以及对村落的影响，缺乏更多考虑民间社会的规范对整体社会的影响，对而这一点在《神的标准》一文中就有所涉及。

在中华帝国晚期文化中、在文化标准化过程中国家当局鼓励对被“允许”神灵的信仰，正如文中所言，“初看来，中国庙宇崇拜表现得是文化的无序而不是一致，民众组建了自己的庙宇，举行庆典，但是国家以微妙的方式干预，将某种一致的东西强加于地区和地方层次的崇拜，一种很高程度的一致性是通过鼓励对神灵的信仰来实现”……“天后的高升和对她崇

拜的增加与国家对中国南方沿海地区权威逐渐加强是同步的”，在中国社会各阶层的人都要有意识地把自己与最好地代表了其利益的庙宇联系在一起这样一个前提之下，不同等级的人群依凭其在权力等级中的地位，“天后”意味着不同的东西，虽然，作为宗教象征的“天后”内涵有所转变，但从总体而言，在国家固定官僚程式的干预之下，在民间赋予这一神灵不同内涵的背景中，“天后”的地位却在逐渐上升，并最终成为帝国信仰体系的一部分。就像作者所言，虽然这一研究并不支持“公共价值”观点，却成为其补充，并肯定了民间对天后崇拜对国家政权维持整个社会体系的重要作用。例如，乡绅急于表示对国家允准神灵的崇拜来表达其作为地方精英的政治立场。文章的最后，作者回到社会的文化整合问题，他指出中国社会的独特性可能在于国家强加的是一个结构而不是内容，这样让各等级的人可以构建自己有关神明的看法。即便如此，国家也巧妙而顺利地控制了普通百姓的宗教生活。

四、结语

同样是有关国家政权与地方关系并涉及民间信仰的话题，在具体研究问题的不同之外，可以发现学者们在研究过程中，尤其是研究方法上具有很强的 consistency，这对同类研究具有很大的启示作用。自然，不同的理论视角下，对于资料的解读可能千差万别，然而在这样的定性案例研究中，对于资料收集对于问题的研究起到不可忽视的作用，历史、地理背景资料的收集，民间神话传说——甚至是不同人群表达方式的区分，口口相传的传记……无一不对问题的分析不可或缺；此外，研究者个人的洞见也是研究中极为重要的一环。这种看待问题的独到眼光和对看似杂乱无章的资料的敏感度，只能从千锤百炼中得来了。

参考文献：

- James L Watson, “Standardizing the Gods: The Promotion of T’ien Hou (‘Empress of Heaven’) along the South China Coast, 960-1960”, *Popular Culture in Late Imperial China*, ed. David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 292-324.
- Prasenjit Duara, *1988 Culture, Power and the State: Rural Society in North China, 1900 – 1942*. Stanford.

温故而知新

---来自华琛的启示

复旦大学人类学专业 2008 级硕士 何潇
德国马普研究所人类学博士候选人

全球化，跨国移民，认同，多元文化主义，世界主义这些年来成为社会科学界的关键词。热切的学者们仿佛找到了一片新大陆，旧的理论图式和方法论似乎就此被推翻或者至少被重新定位。然而面对全球化时代的种种新知，最健康的学术态度应该是“温故知新”。阅读人类学家屈顺天（James L. Watson）1975年出版的关于新界移民村（侨乡）的民族志不仅丰富我们关于移民、社会组织这些经验问题的知识，同时有益于重反思人类学知识本身。

1969年，屈顺天（James Watson）和太太华若璧（Rubie Watson）前往香港新界研究农村。如果严格遵循当时汉学人类学的学术传统，他大概只会再写一部“传统”中国村庄的民族志。当屈顺天抵达新界新乡时，他发现当地的文族的壮年人都在忙着去英国打工；但与此同时宗族的种种公共活动依然盛行。在一个社会科学界“现代化理论”流行的年代，（现代的）流动性强的移民和（传统的）稳定的宗族组织似乎风马牛不相及。然而这个出乎意料的社会事实却成为人类学家屈顺天全书关注的主题。一方面，他关注宗族组织在组织移民过程中扮演的作用；另一方面，作者考察了移民对侨乡的影响。值得一提的是，屈顺天在田野实践中勇于摆脱当时风靡一时的认知人类学范式的束缚，从而使其研究在今天看来仍然具有无可比拟的植根性和前瞻性。

作者首先追溯了这些新田文族人决定移民的社会情境。中国革命后，大量来广东的的移民在新界开始种植蔬菜，并且获得不菲的利润，传统以种植水稻为生的文族人对这些勤奋的大陆移民和他们从事的蔬菜种植业不屑一顾。但随着蔬菜经济的发展，当地生产成本不断上升（特别的劳动力成本），与此同时来自东南亚其他国家的大米开始进入香港，卷入市场经济的文族人在种植水稻上很难有利可图。从1960年代始，大部分文族人就开始放弃种植水稻，却在当时难以找到合适的替代职业。文族人从心底上瞧不上那些没有土地，在集镇上工作的劳工，觉得他们像水牛一般地工作；

与此同时，由于教育程度的限制，他们又不能做技术工人的活。在 1957 到 1962 年之间，一些文族人在周边的集镇当商人和小生产者。“这些从前的农民没有什么商业知识。他们并没有去慢慢学习怎么做生意，而是直接去投资如纺织厂，零售店，西药房这样的竞争性企业。对于他们来说，成功失败与运气息息相关。就如他们种田时依赖于运气。”只有少数从前有一些商业经验和广泛人脉关系的文族人在集镇的生意场上成功。总之，周边城市为他们提供了很少的机会。与此同时文族人并不只是偏居一隅的村民，他们的生活早就与更广阔的世界发生着联系。1950 年代之前（最早的船员起始于 1885），新田就有一些人定居在欧洲。他们有些是从前的海员，有些是在二战中跳船的“非法移民”，这些船员大都来自贫穷家庭。屈顺天在田野中遇到了一些退休的船员（其中一个退休船员就出生在牙买加），他们大都回到村里依靠自己的亲戚安度晚年。

伴随着英国 50、60 年代的餐厅热所带来的劳工需求，骄傲的文族人开始远渡重洋企图改变自己的处境。一批在当地通过土地中介、赌博操作和边界走私生意积累起资本的文族人开始去英国开餐厅，另一些文族人随着在这些中餐厅工作。在学术界开始大量关注移民和全球化进程之前，这些被认为是“落后”的文族人就开始过上了全球生活。

而屈顺天也早在大家还在关注封闭的农村社区，移民研究未流行之前，问了一个移民研究最为重要的问题：移民是如何组织的。他细致地记录了文族人是如何筹旅费（有些富裕的族房有一些公共基金，但大多数人通过在村外自筹或者是工资相抵的方式），如何跟移民局处理官僚手续（村委会起着重要作用），宗族联系如何在找工作和筹集旅费扮演中介作用。

而早在“多点民族志”被提出之前，屈顺天就开始展开多点调研，除了看新田的生活，还看文族人在英国的生活。文族人在海外并没有形成什么组织，大多数餐厅工作人员疲于应付日常生活，英语水平有限，没有太多时间投入社区活动。他们中的大多数都觉得将来会回乡，他们最为重要的参考群体还是新田文族。他们跟家乡保持着紧密的联系：寄钱回来，装修房子，给宗族捐献，办酒席。这些活动一方面为了名声，另一方面也是为未来退休考虑。屈顺天也同时观察到移民对农村社区所发生的变化。随着移民，新乡从一个生产场所变成了一个消费场所。土地不再被视为重要的财富来源，文族人把大量的钱投向私人房产。随着大量的移民外出，留守的老一代男性没有什么事情可做，他们有一种深深的无聊感，于是花很多

时间玩麻将。而随着新的工作机会，年轻人获得了更多的婚姻选择权。虽然移民后大家收入多有差距，但相对于从前依赖于土地的数量和宗族地位的地位获得模式，屈顺天认为移民具有平等化效应。令人遗憾的是，屈顺天在这里将收入的差异归功于个人原因，没有细致地思考社区内的不平等（华如璧的理论取向与他在这一点上有较大的区别）。

这是一部朴实无华却令人回味无穷的民族志。为什么？读完这本书，我发现这些陌生的文族人如我的近邻。我对他们的处境充满同情心和理解——为了骄傲的活下去远渡重洋；但偶尔也对他们暗暗不爽——自己在外是移民却照样在家里歧视从大陆来的新移民。好的民族志在于呈现人类状况的复杂性（现在的种种理论还没有真正开始考察普通人动机的复杂性！），而不在于简单粗暴地揭露制度的罪恶。其次，在方法论上，屈顺天在人类学家开始讨论单一村庄研究的缺陷的时候，就开始有意识地运用比较的方法，广泛参照引用前辈和同行的研究（如陈达 1938 年的《南洋华侨与闽粤社会》）。在当今充满竞争和火药味的学术界，这部民族志的模范作用超越了文字本身。

好的民族志总是历久弥新。在当今中国与世界相遇中，过于执迷于“新”有时只会让我们愈加焦虑不堪。如新乡这样的农民（或者是欧洲今日的温州移民）或许让喋喋不休谈论“世界”的精英们所不齿，但我们不得不正视他们开启了一个草根全球化的进程，这对我们与世界相遇和理解世界有着重要意义。

在这项研究之后，屈顺天继续了很多研究，其中包括著名的麦当劳研究。但他说自己研究的灵感总是来自他在新界认识的这些村民和朋友，他只是个记录者。改革开放之后，随着中国大陆向来自世界各地的人类学家开放，香港在人类学地图上变得没有从前那么重要，对中国感兴趣的人类学家开始行走于广袤的大陆地区，捕捉迅速变化的社会图景（如所谓的从社会主义向后社会主义转型），尝试各种新鲜的理论范式（试图突显中国研究对整个人类学的贡献）。然而我们更加了解中国和世界吗？

参考文献：

- [1] James L. Watson. 1975. *Emigration and the Chinese Lineage: The Mans in Hong Kong and London*. London: University of California Press.
- [2] 陈达.南洋华侨与闽粤社会[M] 北京：商务印书馆,2011 年 9 月

重读经典的意义

——对《国际移民和中国宗族》的思考

复旦大学人类学专业 2013 级硕士研究生 沈高明

联合国人口司 (United Nations Population Division) 和世界移民组织 (International Organization for Migration) 对“国际移民”的定义为：跨越国界的常久性人口空间移动。各国对“常久性”的定义通常不同，一般来说，时间跨度为 12 个月左右。而中国东南沿海地区，一直有着移民海外的传统，往往出现整村向外移民的情形，“移民村” (Emigrant Village) 层出不穷。许多专家学者也对“海外移民”这一现象进行了深入研究。与其他学科不同的是，人类学研究者关心政治、经济及社会等因素对移民们的影响外，还会着眼于村落里的宗族 (Lineage)，试图还原出宗族对移民的影响以及宗族与其它各方面的交互作用。

上世纪 60 年代末与 70 年代初，美国人类学家 James Watson 与他的太太 Rubie Watson 来到了香港北部的新界地区，在新田村 (San Tin) 开展了前后为期 20 个月的田野调查，意图还原移民发生前后的原因、移民对村庄的影响以及宗族在移民过程中的作用等 (Watson 1975: 2)。传统人类学界进行移民研究时，只针对移民流出地，却忽略了移民流入地的研究 (Watson 1975: 1)。这点，James Watson 不敢苟同。他不仅着眼于新田 (San Tin) 这一村庄，还放眼于作为重要移民流入地的英国。利用他去伦敦访学的机会，James Watson 对在英国的文族进行了追踪研究。把二者相应地结合，他生动形象的把 San Tin 文族的移民图景勾勒在我们眼前。值得一提的是，James Watson 的研究也为早期的多点民族志研究 (Multi-sited Ethnography) 提供了绝佳范例。

(一)

近代中国的海外移民许多往往出于生计原因，无法养家糊口，而不得不把目光放于海外，寻求新的机会；同时，由于各移民流入国相继颁布了移民法案，使得中国移民得以更顺利的进入这些国家与地区 (孙颖, 1993: 112; 潘兴明, 2005: 59)。如加拿大联邦政府于 1896 年颁布的移民法案，允许自由移民，此举导致了大量华工的流入，此后又进行限制。而新田村 (San Tin) 文族的情况似乎与此也是大同小异。新田村 (San Tin) 是珠江

三角洲最大的单姓（Single Lineage）村庄，依靠农业种植为生。而当越来越多的广东移民进入新界地区并开展“蔬菜革命”（The Vegetable Revolution）之后，伴随着劳动力成本的上升，除了种植以外并不精于其它谋生技能又对面子颇为讲究的文氏族人们逐渐陷入了窘境（Watson 1975: 18; Watson 1975: 38; Watson 1975: 42; Watson 1975: 55）。

与大陆的人们相比，那时仍处于英国殖民统治之下的香港居民在移民这一事项中，有着得天独厚的条件，即能很快地办出英国护照（Watson 1975: 59-60）。于是，文氏族人们开始考虑去英国寻找新的谋生机会。而随着 1962 年出台的《共富移民法案》（*The Common Immigration Act*）以及 1968 年的修正案，英国政府开始对移民颁发工作许可证，并进行分类。此举限制了英属殖民地的移民同时，也给文族移民带来了麻烦。他们只能分批获取许可证，进入英国。而 1950 年肇始的英国“饭店潮”（Restaurant Boom）催生了就业需求。而法案看似严苛，却保证了移民劳工在进入英国前就能获得工作。在此情境下，没有一技之长的文族年轻人得以分批进入英国，开始了他们的海外移民生涯（Watson 1975: 96-100）。

20 世纪 60 年代，美国学者 E.S.李（E. S. Lee）提出了系统的人口迁移理论——“推拉理论”。他首次划分了影响迁移的因素，并把它分为“推力”和“拉力”两个方面。他认为，前者是消极因素，因为这些因素促使移民离开原居住地；后者是积极因素，因为这些因素吸引怀着改善生活愿望的移民迁入新的居住地。从社会学的角度来探讨移民问题，“推拉理论”对于阐释有移民的流动着一定的帮助。移民流出地的经济情况有着“推”的作用，而移民流入地的机遇则有着“拉”的作用（Jansen 1970:12-13）。

在新田村这个毗邻内地的地方，20 世纪历史上对中国人生活产生过巨大影响的事件也与文族的命运牵扯到了一起。“解放战争”与“文革”，导致了大量的广东农民逃到了新界，他们自然也在新田村附近落了脚（Watson, 1975: 43）。擅于种植蔬菜的他们在租来的土地上开始大量种植蔬菜，逐渐超过了大米等粮食作物的产量。同时，随着产自泰国的大米进入了香港市场后，开始冲击本地大米的销量。文氏族人千百年来赖以生存的农业经济受到了巨大的影响。这是“推”的作用。至于“拉”的作用方面，海外的高收入以及已有文氏族人在海外立稳脚跟，这两点不容忽视。此外，文族青年由于缺乏教育，也不愿意在九龙的工厂里上班，又不擅于经商与创业。无法很好适应香港社会的他们认为：在伦敦的饭店里打工总是胜于挑着水桶

站在烈日下 (Watson, 1975:53)。

今日中国，新田村的现象已不鲜见。就农民工移民问题的角度出发，许多农村青年不再种田，城市多姿多彩的生活引诱着他们放弃原本的生活模式，渴望融入其中。缺乏一技之长的他们进入城市后，出现不适应，产生茫然。他们往往就业期望值高，对农村认同感低，承受能力差 (姚一轲，鲁中海，任汝平，2011: 115)。与他们不同的是，新田村的文族青年们只求能在海外的饭店或是其他相关行业上班即可，并不抱有很大的期望值。同时，由于他们中的许多人出生在农村，仍然盼望着有朝一日可以衣锦还乡，对于农村与土地仍有着情感。

可见，James Watson 对新田村文族人进行海外移民的原因分析，无论是针对海内移民还是海外移民来说，是具有非常大的借鉴意义的。与陈达、田汝康等研究移民问题方面的专家相比，James Watson 在新田村的田野调查，无疑更为深入。他把文氏族人的际遇与社会历史及背景相结合，为我们揭示出了文族在波澜壮阔的大历史下做出海外移民选择的意义所在。

(二)

早年出海并在英国立足的文族为后来文族的顺利移民奠定了基础，这与新界地区大量农民成为海员不无关系。香港作为太平洋航线上上的一个重要港口，在 20 世纪初，新界自然成为一个利于招募船员的地方。相对较高的报酬，对于那些农民来说有着巨大的吸引力。James Watson 在田野调查中发现，在他调查的 38 户家庭中，约有三分之一的家庭里的男性在上世纪上半叶曾做过海员 (Watson, 1975: 60-61)。

相关资料显示，20 世纪以前留居于西欧的华人劳工，以华人船员为主，他们的祖籍地主要是香港及广东宝安地区。当时，为殖民掠夺所驱使，英、荷等轮船公司的远洋货轮大量往返于亚欧之间。为了攫取高额利润，一些西欧远洋公司通过其设于香港的分公司，以不足同期西欧船员 2/3 的工资，雇佣华人水手。当这些华人水手随其工作的远洋船只抵达西欧口岸时，不时有一些人或因船务公司不负责任地将其弃留于当地，或因本人生病不能续签新的工作合同，或因希望寻找另外的工作机会等原因，滞留于停泊口岸。这些人于是成为进入西欧的第一批华人劳工移民 (李明欢，1999:16)。

James Watson 称这些人为“jumped-ship immigrants”，他们因为经济的原因或是想开阔眼界等原因而选择成为了船员。从经济或是社会地位的角度来说，当然，他们中有的人成功了，也有的人失败了。以 Man Bing-sap

(音)为例,当 James Watson 遇见他时,他已 68 岁,并已荣归故里。22 岁时,因为家中条件困难,作为老小且找不到稳定工作的他只能选择成为海员,在海上历经苦难后,他在阿姆斯特丹跳下了船,最终在伦敦开了一个小饭店,并在之后文族成员海外移民过程中起到了重要作用(Watson, 1975:62-64)。

类似 Man Bing-sap 等所谓的“跳船者”,他们通过自己的辛勤劳动,在他乡异国打拼出一定事业或是取得合法身份后,往往会引发以亲缘与地缘为主的移民。新田村的文氏族人在 Man Bing-sap 等的影响下,纷纷开始动起了海外移民的脑筋。而 Man Bing-sap 等也鼓励文族的年轻人到海外寻找工作,因为他们已经拥有盈利的饭店,可以为文族年轻人在国外的生活提供保障(Watson, 1975:67)。

似乎闽粤一带的海外移民的经历有着类似性。美国研究华人非法移民的专家胡德(M. Hood)研究居住于纽约的福州人之后,认为那些最早移民美国的福州人是一批来自福州及邻近的马尾地区的海员。他们在二战后的二十年里,在纽约跳了船,并留在了美国,为后来来自福州的移民打下了基础(Hood, 1997:77)。当早先的移民在纽约立稳脚跟后,如 Man Bing-sap 一样,希望族人来到美国,一起打拼事业。而他们所从事的也多为餐饮业。

文氏族人们有系统有规模的移民活动,离不开完善的组织,而全球化兴起后所带来的廉价航空,也极大程度上方便了文氏族人们的出行,宗族在其中也扮演了极为重要的角色。

上世纪 60 年代后,各类代理出国的旅行社在新界遍地开花。同时,某位在伦敦经营饭店的文氏族人在伦敦开了第一家旅行社,目的是为了代理文族人的移民。此后,随着机票价格的降低,在文族中出现了包机(Charter Flight)出行的现象。这极大降低了出行的成本。此外,逐渐完善的金融体系也为那些渴望移民却又缺乏资金的文族人提供了资金上的保障,各类中介担保机构层出不穷。与其他宗族相比,文族人更容易在宗族内获得贷款(Watson, 1975:87-88; Watson, 1975:90-91)。

由此可见,宗族关系在文族的海外移民中的作用无疑是举足轻重的。文族人无论是在海内还是海外都建立起了一张巨大的移民网络,我中有你,你中有我。美国学者道格拉斯·梅西(Douglas S. Massey)“移民网络理论”认为,移民网络是先行移民与故乡的后来者之间各种纽带关系的组合,其纽带可以是血缘、乡缘、情缘等。移民网络可以为后来者提供各种形式的

支援，如助人钱财、代谋差事、提供住宿等。每次迁移都成为后来者的资源，都在为以后的迁移牵线搭桥。而新的迁移又导致了网络的扩大和进一步的发展，从而推动跨国移民不断扩大规模(Douglas, 1998: 17-59)。

新田村的文族恰好是“移民网络理论”的实践者，宗族关系的作用显而易见。在 James Watson 的调查中，83%的文族移民的第一份工作是由亲戚介绍的，只有一小部分人的工作是自己找到的。而 1970 年代后，89%的移民是在为宗族里的族人打工，或者是自己做个体户(Watson, 1975: 99)。我们不仅思考，对于新田村的文族移民来说，宗族关系到底有那么重要吗？如果新田村不是一个单姓宗族的话，文族的移民生活还会成功吗？宗族在文族移民过程中，是否已是一个重要因素？

(三)

1970 年，James Watson 利用他在伦敦大学亚非学院(SOAS)教书的机会，得以对文氏族人到了伦敦后的日常生活进行观察，前后持续了三个月。此时，与乔治·马库斯(George E. Marcus)提出的“多点民族志”(Multi-sited Ethnography)尚有时日。但却可谓是相对较早的“多点民族志”研究。正如他在本书开头所提及的：传统人类学界进行移民研究时，只针对移民流出地，却忽略了移民流入地的研究(Watson 1975: 1)。James Watson 对文氏族人在伦敦的日常生活所进行的参与观察，极大程度上填补了之前相关研究的缺失，对后人具有借鉴与启示意义。

与大多数在英国的中国人一样，文氏族人们从事的也多为餐饮业(catering industry)。二战前的跳船者们开设的小饭店也开始逐渐吸引文族当地的士绅阶层，他们也愿意到伦敦开立饭馆，为以后文族在伦敦的立足与市场拓展而打下更为坚实的基础。他们中最出名的是“七人团体”(seven-man group)，他们中多为新田村委会原先的负责人，有人靠祖传，也有人靠先前的走私活动而致富。总之，他们的资本积累足以在伦敦开立饭馆，也能为文族在伦敦扩大市场做准备(Watson, 1975:67-68)。有了前人的铺垫，后来者们也有了经验，知道如何开立与运营饭馆。而解决资金与经营问题的最佳方式无疑是贷款与合伙制(Watson, 1975:106-107)。此时，宗族关系又起到了至关重要的作用。

开立餐馆过程中，合伙人往往不会是近亲，却也是文氏宗族内的成员。可见，文族人根生地固的宗族观念也对他们的生意模式产生着影响。而侨居于其他地方的华人们，也是不无如此。据统计，1968 年马来西亚 8468 家

本地工厂中（华资企业为主），家族独资经营的占 68.3%，宗亲故旧合伙经营的占 25.2%，上市的股份公司仅占 6.5%（汪慕恒，1989:70）。宗族是中国社会结构的核心，乡土地域观念在人们的头脑中根深蒂固。宗族所形成的人际关系与信用关系，以及对于华人在海外的商业、贸易和整个经济的发展，都曾起过巨大的促进作用。

马克思·韦伯把中国的家庭定性为“经济的血缘枷锁”，认为它削弱了“工作纪律”，妨碍“以自由市场方式选择劳动力”，并阻碍超脱亲故关系的“普遍商业信用”之产生。而 James Watson 则认为：最有效率和生产力的餐馆往往是由父亲或是长兄负责打理的（James Watson, 1975: 109）。这种“家族式饭店”的优势在于家庭成员能以更少的工资而进行更长时间的工作（本尼迪克特，1968:10）。这点恰恰是其他劳务人员所非能比拟的。

在伦敦的文氏族人，除了那些少数经营餐馆的以外，大多数人的岗位多为厨师、厨房帮工及招待。相对来说，招待的工资最高，并有额外的小费收入，因为他们会用英语与顾客交流。而厨师的工资相应较低，厨房帮工的工资则是最少的。这些人每天勤勉的工作目的在于攒钱，可以荣归故里或是梦想自己有朝一日也能开立餐馆。除了持续不断的工作外，居住与通勤问题也困扰着文族人。英国的相关法律规定，晚上不能留宿在餐馆里。伦敦的高房价，使得文氏族人们只能寻找较便宜的房子。在郊区的文族人可以住在离开餐馆较远的地方，而在市区的文族人通常居住于离餐馆较远的地方。于是，每天的通勤成了一大问题。每天凌晨结束营业后，地铁也已结束运营。此时，只能自己开车或是寻找黑车。这也催生了伦敦华人社区里的黑车生意（James Watson, 1975: :14-115）。

文族在伦敦的生活可谓是艰辛与不易的，但文族的家庭式移民(family emigrant)却可以视为新田村社会的延伸，虽然在伦敦并没有正式的宗族活动，但往往一些有着其他目的的非正式宗族活动，却又把他们联系在了一起。与上世纪 90 年代风靡国内的电视剧《北京人在纽约》里的王起明与郭燕相比，文族人们却又是幸运的。因为宗族、亲缘、地缘等关系，会把他们联系在一起。因为受 80 年代的“出国热”影响，王起明与郭燕放弃了自己在北京富足的生活，来到了纽约。王起明来到中餐馆打工，受到老板娘的百般刁难。而郭燕则去到工厂打工。在纽约举目无亲的他们，生活自然不易。虽然，经过奋斗，王起明获得了相对的成功，却也大起大落。我们可以试想一下，如果王起明与郭燕在纽约已有类似文族在伦敦的一样的移民

网络与宗族关系的话，他们的日常生活是否会发生变化。宗族关系在某些事情方面可以为人们提供相应的便利，至少可以保障日常的生活。

而宗族关系在伦敦的延续，使得文族人在异国他乡仍然坚持着中国文化。他们认为，中国文化骨子里是优于其他欧洲文化的（James Watson, 1975:127）。这也在伦敦形成了独特的文化环境。在许多在伦敦的文族人看来，伦敦只是一个他们暂时工作的地方，而新田村才是他们永远的家。James Watson 在伦敦进行研究的主要目的也是在于此，了解文族人究竟决定定居还是到时回归故里。

（四）

新田村文族的大量移民海外，使得村里发生了巨大的社会变迁，涉及到了日常生活的方方面面。而 James Watson 再度把视线移回新田村，为我们揭示出移民对村子的影响。

1970 年时，新田村里年龄介于 18 岁至 50 岁的成年男性屈指可数（James Watson, 1975: 169），成年男性的大量缺失，这对村里的留守妇女、老人与小孩日常生活有很大的影响。首先，男人的缺失，使得村里面临的第一个重大问题就是日常安全问题，让新田村极易成为强盗与邻村宗族骚扰的对象。因此，村里人对外来者们格外小心，如同防贼似的盯着他们。这些因素，最终使得新田村对留守妇女的规矩与约束非常多。对于那些青年妇女来说，日子显得不是那么容易。如不能轻易与除了自己丈夫之外的男子接触，不能随便让陌生人进入自己的屋子，不能在夜晚时候擅自外出。随着新田村逐渐成为一个移民流出地后，在宗族关系与封建礼教的笼罩下，所谓的“三纲五常”变本加厉。

而在著名的社会学家陈达看来，在那些移民流出地的村庄里，妇女所受到的约束远远大于别的村庄（陈达，1939:192）。其实，这些都是传统父权社会的产物。在有些人看来，只有约束与管教好了留守妇女，那么远在异国他乡的男人才没有了后顾之忧，才能安心地在海外工作。虽然有了严格的监管，但对于丈夫长期的缺席，面对寂寞冷清的生活，有些妇女难免与别的男人发生婚外情。此时，村里往往会对那些“不守妇道”的妇女进行惩罚。James Watson 在他的田野调查里，记录了这么一则故事：1960 年代早期，新田村文族里的某位在等待移民的男性族人与某留守妇女发生了苟且之事。在女的承认奸情之后，族人们立即对男的进行惩罚，把他装入猪笼后，扔进了村后的池塘。亏得警察闻讯赶来，及时解救了他。从此，这

个男的就从村里消失了，人们也把他的名字从祠堂里给去除了。至于女的下落，也不知所终（James Watson, 1975:1983）。

新田村的婚姻制度是传统的父权制婚姻，受到传统的禁锢，往往形成男主外，女主内的情况。男的外在打拼养家，女的在家操持家务，维系家庭。同时，这类关系也是不平等的两性关系：丈夫居于重要地位，妻子则处于次要地位。丈夫可以限制妻子的行动，要求妻子“守妇道”，要有贞操观念。在这种婚姻生活中，妻子过着长期分离、寂寞、无性的婚姻生活，这与传统中国婚姻中的夫妻同居生活不同。与此同时，当丈夫缺席家中时，妻子代替丈夫履行家庭责任，照顾老人孩子、维持家庭，处理家庭与外部关系，身兼数职，负担无形加重。这些责任已经大大超过传统意义上妻子所承担的责任。

随着移民数量的日益增多，这种传统上的父权制婚姻模式开始被逐渐打破，这是新田村发生的社会变迁的重要标志之一。这点很大程度上取决于在海外工作的文族青年对于自己命运的把握以及他们所掌握的经济大权，因为很多家庭需要通过侨汇来维持生活。在海外的的工作，使得年轻人们有了稳定的收入来源和积蓄，可以自己支付结婚等所带来的花销。这样，就能开始拒绝“包办婚姻”。因此，对于需要侨汇的父母来说，往往只能眼睁睁地看着儿子违背他们的意愿。在海外的年轻人们，或是自由恋爱，或是经人介绍开始相亲，甚至有时候会领回外国媳妇。婚姻模式的变化，对于新田村的冲击无疑是巨大的，也促使着社会变迁的进一步发生。而对于孩子的抚养问题，又是一个新的改变。

父母在海外打工，抚育孩子以及对孩子进行“社会化”的责任往往落到了祖父母的身上。对于孩子的父母来说，把小孩交给祖父母抚养之后，他们就可以一起出国工作。在 James Watson 的调查中，在新田村，三分之一的小孩是由祖父母抚养的；另外的三分之一是在欧洲的父母与新田村的祖父母来回照顾；而其余的三分之一，则是由留守的母亲与祖父母们一起抚养（James Watson 1975:185）。无疑，祖父母的角色在留守儿童的成长过程中是非常重要的。但是，祖父母的文化缺失以及过于溺爱，却对于他们的成长与教育是极其不利的。

正是这点，对新田村教育危机的出现起到了推波助澜的作用。由于父母在外打工，留守儿童们往往会认为读书是无用的，尤其当他们看到那些荣归故里的族人后。他们也准备着过几年后，出国投奔父母。某一留守儿

童告诉 James Watson：“历史和地理对我来说有什么用？这些可以帮助我在饭店里打工吗？我知道怎么阅读和怎么珠算，这对人和来说都是足够了（James Watson 1975:194）。”同时，宗族关系也阻碍着老师对于留守儿童的教育，老师担心一旦处罚了他们，他们的祖父母会去向学校的董事会告状。而董事会通常也是由文氏族构成的。如此，老师们也省得自讨没趣了。在这种情况下，新田村留守儿童的竞争力在日后的就业市场上，与香港本地的是无法相比的。

同样的情况，在中国的侨乡是非常多见的。在浙江青田县 2007 年进行的一项针对留守儿童教育问题的调查中发现：学校教育家庭教育基本处于脱节状态和监护人、务工父母对于留守孩子的学习非常重视但缺乏具体的支持手段两个方面的矛盾。这个矛盾集中表现在留守儿童的学习成绩上。调查显示，除极少数比较懂事的孩子学习成绩还可以外，75.0%的孩子学习成绩不佳。很多留守儿童成绩平平，知识掌握程度只有 60%，其中 10.3%的孩子对学习不感兴趣，甚至害怕学习。而在如方山乡校 238 名留守儿童中，86%的孩子明确表示今后要出国；近一半的学生为将来能顺利出国而学习（何毅，2008）。

毫无疑问，从新田村发生的社会变迁中可以看出，文氏族人们的世界观在悄然中发生着变化。他们的思想更为开放，对外面的世界也有了更为宽阔的认识，很多时候却也只关心与自己移民与在外工作相关的事情，如英国的选举，又如《共富法案》(Common Wealth)的出台与修订。但是，他们却一直没有改变他们看待世界的方式。宗族关系在其中又起着非常重要的作用，把海外与新田村牢牢地联系在了一起。

（五）

虽然在所谓的“现代化”过程中，新田村的文族在婚姻制度、教育、家庭结构等方面发生了巨大的变化，但是宗族关系却未发生实质性的变化。James Watson 称之为“保守性的变化” (Conservative Change)，即“传统机制在形式上发生着变化与调整，但其本质并未发生变化，也并不是对于旧传统的僵化不变” (James Watson, 1975:200)。在此过程中，文氏族人们既追求现代化的生活方式，又保留了先前的传统。正是在此基础上，通过移民、侨汇等关系的互动，巩固了新田村的当地文化传统，并保留了宗族关系。在其中，侨汇的作用功不可没。

二战前，那些从新田村出去又在海外跳了船的海员们往往很难联系到

老家的族人们，直到退休后，这些人才会回到新田村。唯一可以表现出他们与新田村关系的方式则是侨汇，而当新田村的传统农业经济发生改变之后，侨汇对于当地的影响逐渐加大，文氏族人们开始依赖于侨汇（James Watson, 1975:132）。此时，移民们在新田村的发展和宗族关系的维护中，所起到的作用越来越明显了。

侨汇是留守家庭日常开销的主要来源，同时海外移民们也会被要求集资进行公共设施的修缮，也要为村里寺庙的修缮出钱。文族移民们虽然身处海外，但正是侨汇体现了他们在村中的威望，也是移民们关心村中事务的象征。侨汇不仅维持与改善了新田村留守的文氏族人们的生活，也在一定程度上促进了新田村的现代化。可见，侨汇把留守的亲眷与海外移民之间的血缘关系与地缘关系牢牢地结合在了一起。

与以游牧为生的蒙古族通过牲畜来维持宗族关系类似，土地往往把以农业耕种为生的汉族的宗族关系联系起来。莫里斯·弗里德曼（Maurice Freedman）认为，正是由于土地这一共同财产的存在，才使得某些宗族的族群关系更为紧密（Maurice Freedman, 1958:128）。作为衣食之源的土地，不仅有着其自身的历史，而且是农业社会传统风俗与信仰的家园。土地关系与土地所有权反映了中国传统社会的财产法权关系，而财产法权关系影响与渗透到了日常生活的方方面面，对以农立国与以家族为中心的中国传统社会结构起着深层次与长时间的作用。而新田村所处的珠江三角洲地区，经历着从明朝以士绅地主占有土地，到清朝中期出现以宗族集团占有土地的，再到清朝末期与民国时期出现更大规模的乡族土地占有形态（叶显恩，周兆晴，2007:77）。

可见，文氏族人们共同占有的土地对早先的文族宗族关系有着至关重要的影响。而自从1960年代发生“蔬菜革命”后，这些土地也不具有了相应的生产价值，逐渐被荒废了。同时，祖传的房产也发生了贬值，往往不能为传统的祭祖活动提供资金上的支持。如果不是文氏族人们的大量移民海外，维持了数百年之久的宗族社会将受到重大破坏，宗族关系也会分崩离析。

英国出现的“饭店朝”催生了新田村文族的“移民潮”，村里所有的资源都为移民们服务。正是因为海外生活的不确定性而使得宗族关系在新田村里更为加强，文族移民们往往会向宗族内寻求支持。然而源源不断的侨汇仍在资金支持传统活动。在新田村，传统的祭祖仪式仍然存在，

归来的移民们会参加祭祖仪式。这些祭祖仪式相应地也就成为了维系宗族关系的纽带。甚至在新田村，在新界地区其他村落里已经消失的活动仍然可见。就这样，文族移民与宗族之间不断发生着互动，并努力维系了宗族关系，甚至在无形中加强了宗族关系。引申出去，宗族关系在文化遗产保护中的作用可见一斑，也是值得思考的。

结语

外人看来，在海外移民数量急剧增加与共同财产数量减少等因素的作用下，新田村文族的宗族关系必然会发生变化。而 James Watson 通过其在新田村的田野调查发现，事实却非如此。在新的时代背景下，文族的宗族关系呈现出了新的结构与新的面貌。经济原因、在海外生存的不确定性及留守亲眷等原因，使得文族的宗族关系更为紧密，把文氏族人们牢牢地团结在了一起。

在中国沿海地区，类似新田村的情况不为少数。通过文族，我们可以认识到在一个大历史的时代背景下，宗族关系是如何发生演变的，个人命运是又如何与历史及宗族关系缠绕在一起。宗族是明清以来中国地域社会最为重要的社会组织之一。透过宗族的形成、变化过程及特征，可以很好的观察地域社会的发展历程与特征。宗族关系是随着时代的前进而在不断变化着，文族亦然。诚然，James Watson 自从 1975 年首次出版本书后，又在不断进行着修改。而在如今，当已是暮年 James Watson 重回新田村，对当今的宗族关系如何进行观察与研究，这点或许正是后来的人类学家们所应思考的。

参考文献：

- [1] James.L.Watson, Emigration and the Chinese Lineage: The Mans in Hong Kong and London[M],University of California Press,1975
- [2] 孙颖.略论加拿大的早期中国移民[J].南京师大学报(社会科学版),1993,02:112
- [3] 潘兴明.加拿大与第二次世界大战[J].学海,2005,04:62
- [4] C.J.Jansen, Migration: A Sociological Problem [M], Readings in the Sociology of Migration, Pergamon Press, 1970:12-13
- [5] 姚一轲,鲁中海,任汝平.青年农民工的生存状况及其改善[J].中外企业家,2011,20:115
- [6] 李明欢.战前中国人移民西欧历史考察[J].华侨华人历史研究,1999,03:16

- [7] Hood, Marlowe, Sourcing the Problem: Why Fuzhou? [M]. Human Smuggling: Chinese Migrant Trafficking and the Challenge to America's Immigration Tradition, Paul Smith, 1997: 77:
- [8] Massey, Douglas, Worlds in Motion: International Migration at the End of the Millennium[M], Oxford Press, 1998:17-59
- [9] 汪慕恒.八十年代马来西亚经济发展趋势初探[J].南洋问题研究,1989,03:70
- [10] B. Benedict, Family firms and economic development[J].Southwestern Journal of Anthropology 24, 1968: 1-19
- [11] Chen Ta, Emigrant Communities in South China[M], Kelly and Walsh, 1939: 192
- [12] 何毅.侨乡留守儿童发展状况调查报告——以浙江青田县为例[J].中国青年研究, 2008, 10:53-57
- [13] Freedman, Maurice, Lineage in Southern China[J].London School of Economics Monographs on Social Anthropology, 1958,18:128
- [14] 叶显恩,周兆晴.明清珠江三角洲宗族制与土地制度[J].珠江经济,2007, 09: 74-80

※她们的视界※

女性视角中的宗族实践

——读《乡土香港》

复旦大学人类学专业 2012 级硕士研究生 张小星

（一）、基于新界宗族的创立模式：对弗里德曼范式的挑战

提起中国社会的宗族研究，弗里德曼是难以避开的一个名字。虽然宗族研究并非弗里德曼的新发明，但他受普里查德和福特斯等对非洲继嗣群体裂变模式的研究影响，结合汉人社会的地方性知识，提出了一种类似于库恩所界定的中国宗族的范式（the lineage paradigm），并赢得了相当的追随者。然而，与大多数人类学家不同的是，弗氏的宗族研究并未经过在汉文化中心地带长时间的扎实田野调查，是在二手资料的基础上进行的理论建构。之后很多研究中国社会的人类学家都在各自田野研究的基础上对弗里德曼的宗族范式进行了反思、批评和修正。其中伦敦经济学院人类学博士华如璧（Rubie Watson）立足于香港新界厦村的田野经验，在一定程度上挑战了弗里德曼所强调的宗族裂变模式。

在《乡土香港》（Village Life in Hong Kong）一书中，华如璧利用厦村邓氏宗族的例子挑战了弗里德曼的两个重要观点。一是弗里德曼的宗族裂变模式。弗氏相信，宗族的发展模式是一个特定的分裂过程：宗族的发展源自某个始祖，继而繁衍到群居生活。而厦村的邓氏宗族的形成与弗氏的观点刚好相反，其统一是由很多小型单位融合或聚集而来，继而发展成单一宗族组织的架构的。其二，弗里德曼认为，在裂变模式下定居的男性全部源自同一祖先，因此，他们拥有共同的父系继嗣关系。然而在厦村邓氏，要成为宗族成员，必须要是直属子嗣，同时又要捐献。如果不愿捐献，即使拥有相同的家族血缘关系，也不被认为是宗族的一员。不仅如此，邓氏的族产并不属于某个焦点祖先（focus ancestor），而是隶属祠堂名下，那些特别捐资建祠的成员在使用族产时享有特权。因而，厦村的邓氏宗族在某种程度上是自愿联盟，而不是弗里德曼认为的单系继嗣群体。

通过厦村邓氏的例子，华如璧说明了中国宗族的创立并不简单，并非只有裂变这一种形式。宗族的创立也并非弗里德曼所认为的自然过程，其统一与发展与经济和政治环境有莫大的关系。很多学者认为宗族在中国社会具有悠久的历史，因而无法追溯其源起，而华如璧以自己的田野经验证

明了华南的很多宗族时近代方才出现，这些新兴的宗族是历史的产物，是社会商业发展繁荣、竞争激烈的结果。因而，要讨论这些“新兴宗族”，必须将其置于政治经济环境和历史情境中进行动态的、实践的研究。

（二）、阶级分析的观点：兄弟并不平等（Inequality Among Brothers）

华如璧在对早期中国研究文献的梳理中发现，以往研究多注重纵向的继嗣关系，而忽略了横向的婚姻与姻亲关系。与继嗣研究强调血亲团结一致的观点不同，婚姻的缔结则牢牢建于阶级分化之上，凸显出阶级的重要意义。华如璧以香港新界厦村的资料为基础，将厦村居民划分为地主、商人和佃农、工人两个阶级。而婚姻与姻亲关系不仅是厦村阶级分化的标记，也是生产与维持这一系统的重要部分。

华如璧在深入研究村民的婚姻关系后，发现地主和佃农两个阶级在婚配和姻亲关系上存在着很大差异。首先，经济地位不同，选择的结婚对象不同。与农民相比，地主与商人娶妻的地区范围更广，并且男女双方在订婚以前就已经认识。其次，阶级不同，嫁娶聘礼形式不同。农民的婚姻礼物交换倾向采用聘礼制度，即女家利用礼金支付结婚开支，新娘收取部分聘礼，由男家负责几乎全部结婚费用。而地主和商人阶级则把重点放在嫁妆上，为了建立两家的联系并确保女儿在男方家的地位，地主商人家庭常置办丰厚的嫁妆，嫁妆总值甚至超过聘礼的价值。最后，阶级不同，与姻亲的关系也有很大差异。厦村的结婚仪式强调与姻亲保持距离，但出身地主商人家庭的男丁往往与姻亲有着各种各样的经济政治联系，而农民男丁则与姻亲没有直接联系。

那么，既然不同阶级的婚姻和姻亲关系的差异如此之大，为什么没有引起以往宗族研究的重视呢？华如璧认为很大程度上是由于兄弟平等的意识形态掩盖了实际的阶级差别。这牵涉到如何区分理想的文化和实际存在的文化的问题，体现在亲属关系上就是布迪厄的 *practical kin*（实践的亲属）与 *official kin*（官方的亲属）之分。虽然厦村邓氏村民之间的政治经济地位具有明显差距，但父系继嗣意识形态往往会刻意模糊这种差距，例如正式的结婚仪式力图维护宗族内兄弟团结互助和平等的印象。但真实的缔结婚姻与姻亲关系的实践突出了不同阶级之间的差异，成为复制阶级的重要因素。

与马克思根据生产资料的所有制关系来划分阶级的方法不同，华如璧认为传统上以土地为核心划分中国阶级的方式是有不妥的，因为虽然土地

在中国农村生活中扮演着重要的角色，然而，土地并非是划分两大阶级的唯一标准。除了经济基础外，还包括他们自身不同的社会和文化差异。地主、商人与佃农和工人两个阶级也不完全是剥削与被剥削的关系，而存在交换和互惠关系，两个阶级可以说是既相互对立，也相互依存。这种看似矛盾又实则相容的关系既是对兄弟平等价值观的维护，也是对其的莫大讽刺。

（三）、女权主义的视角：位于社会边缘的女性

韦伯眼中的社会是由社会行动者构成的，每一位社会行动者自有一套公认的目标、利益和生产策略。然而，以往的宗族研究很多都只有单一的男性的声音，女性总是被研究者理所当然地忽略了。作为一名女性人类学家，华如璧注意到这一问题，并且在田野的过程中发现，男性和女性的目标和理想各有不同，利益不一定一致，因而在日常生活中往往会有不同的生存策略。于是，在对香港新界的宗族研究中，华如璧还从女性的视角出发，分析女性在父亲继嗣群体中的身份、地位和情感认同。

在实行父系继嗣的社会中，妇女是依附于男性而存在的，她们虽然是社会一分子，却并不享有平等待遇。华如璧的田野调查肯定了宗族内部妇女之于男性的不平等。女性不能继承具有生产能力的资源，也不能拥有任何政治权力。她并没有简单地重复已有的研究，而是另辟蹊径，从名字入手，以男性的有名和女性的无名来印证宗族内部性别的不平等现象。她意识到，女性没有权利控制自己的名字，她们的身份只能由他人，由自己的丈夫和子女来界定，从而肯定了她们的边缘身份。从名字的角度来看，女性不能拥有完整的人格，没有成为一个人，她们属于这个世界，却不能控制这个世界。

虽然在父权社会中，女性总是附属于男性，处于社会和家庭的边缘。但同时她们也扮演着不可或缺的角色。她们重要，是因为肩负着生儿育女和延续香火的责任。尽管在父系价值观的主导下，妇女角色的发挥很有限，却在姻亲关系中担当着主动的角色，与弟媳、妯娌和姑子有着密切联系。在台湾农村进行田野考察的伍尔夫（Margery Wolf）以“子宫家庭”（uterine family）做为子女对母亲的认同基础，对微观的“女性社会”进行了刻画，而华如璧所研究的厦村则是在姻亲网络的基础上构建出类似“女性社会”的共同体。不过，她对女性姻亲关系亲密性的强调极有可能忽视了潜在的竞争、冲突和矛盾。这在兄嫂弟媳的关系中表现的尤为突出，为了争夺婆

家的资源和巩固自己在婆家的地位，女性与兄嫂和弟媳既有合作，更有竞争。

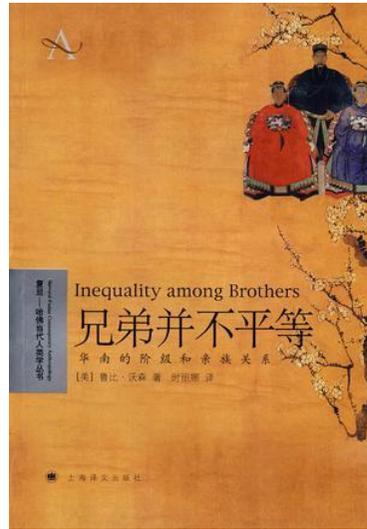
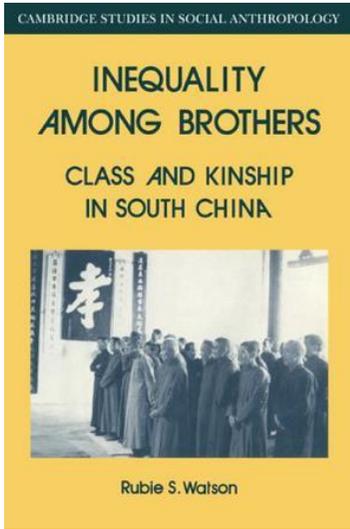
在父系继嗣的宗族中，在出嫁时所唱的哭嫁歌是女性少数能够在公开场合发声的机会，尽管这一传统在 1960 年代已经停止。与男性相比，女性对孝道的追求显得更为复杂。原则上，儿子对父家及社区的忠诚是唯一和固定的。而女儿则要对两个家庭和两个社区尽孝。因此，对妇女来说，从一而终的道德话语带有一种颠覆性质。所谓“三从四德”的要求实际是矛盾性的，为女性带来压力。新娘唱出的哭嫁歌揭露了不同人之间的紧张关系，可以用歌曲表达背叛、数落、恐惧甚至愤怒的情感并免受责难。可以说，这是父权社会赋予女性的少数“特权”之一，也是女性能够公开质疑、批评和反抗父权制度的极有限的机会。然而，华如璧清楚地意识到，虽然哭嫁歌在一定程度上反映了女性的能动性，但新娘在哭嫁歌中并没有塑造违反官方意识形态的话语，进一步说：哭嫁歌并没有解决女性的种种矛盾和冲突，反而通过肯定这些矛盾强化了妇女对孝道和妇德的认同和实践。

参考文献

- [1] James L. Watson, Rubie S. Watson. 2003. *Village Life in Hong Kong*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- [2] Maurice Freedman. 1965. *Lineage Organization in Southeastern China*. London: The Athlone Press.
- [3] Margery Wolf. 1972. *Women and the Family in Rural Taiwan*, Stanford: Stanford University Press.

浅谈《兄弟并不平等》中的女性

复旦大学外文学院 时丽娜^注



鲁比·沃森在她的《兄弟并不平等：华南的阶级和亲族关系》一书中运用现有的历史资料和实地调查收集的证据，对位于香港新界的厦村这个有着 600 年悠久历史的中国世系群作了社会历史解读，并通过描述几个 14 世纪的散居家户逐步成为 18 世纪之后的地区权力主体的过程，考察了世系群内部经济、政治、社会、文化、婚姻等诸多方面的动态关系，阐述了世系群的发展和演变及其在社区中的重要作用。

鲁比认为，兄弟情谊、资源共享、平等合作这些有关亲族的理念是邓氏族人的一致想法和共同理想。但是残酷的现实却是，邓氏族人显然并不平等。他们历代受为数很少的地主-商人阶级的掌管和辖制，这些人拥有厦村周围大量的农田，一直主宰着当地的政治和商业，控制着与外界的主要联系，而绝大部分的村民属于小农-佃户阶级。这两个阶级的对立和共存是整个厦村几个世纪以来的真实写照。20 世纪 40 年代以来，地主-商人阶级的经济地位虽然已经逐渐衰退，却依然在政治上起着控制作用。因此，“尽管世系群成员在祖先的眼里可能是平等的，但他们在涉及土地所有和政治

注：时丽娜亦为本书中译本《兄弟并不平等》（上海译文出版社，2007）的译者。

权力的日常生活中根本无平等可言。”(扉页)

这是鲁比全书的主旨。她深受马克思主义理论的影响,阶级是她在书中用于阐述论点的一个最重要的维度和视角。这是她区别于一般研究中国农村的汉学人类学家的地方。同时她与其他汉学人类学家不同的是,她没有直接从研究非洲文化的人类学家那里借用世系群模式,而是讨论具体的世系群形成、发展和壮大所处的特定社会、经济背景,并提出地方世系群的发展与地区经济政治环境之间非常复杂的、互为影响的关系,既不泛泛而谈,也不生僻艰涩,加上文字上又浅显易懂,读来让人耳目一新,饶有兴味。

在我看来,与其他民族志不同的另一点是,鲁比在书中花了大量的笔墨描述了女性在这个以父系继嗣原则为基础的世系群中的形象和地位,更为全面和生动地向我们展示了一幅女性和男性共同在一个父系继嗣占主导地位的文化生活中的图景。

我认为,她不仅用极为具体细致的历史资料和调查个案证明厦村妇女作为一个整体的待遇和处境:她们的名字不被族谱或宗祠收录;她们很少得到受教育的权利;她们被排除在世系群绝大多数的正式礼仪之外;她们在家中没有决策权和话语权;她们不拥有祖产和土地,也没有继承权,甚至对嫁妆的使用都受到限制;她们无法成为户主,也被剥夺选举权,更不可能成为族长;她们没有在宗祠里祭祖的资格,死后也不被加入祖先之列;她们大多数人依靠丈夫生活,却不能真正成为家庭的一份子,甚至也不在结婚时随丈夫的姓,而只是某种意义上的生育工具;她们无权要求娘家的帮助,她们的孩子也不能生在娘家……从这些角度来看,正如鲁比在《有名者和无名氏:中国社会的性别和人格》(The Named and the Nameless: Gender and Person in Chinese Society)一文中所说的,“厦村的妇女缺乏完整的人格,不能算真正独立的个体”(p.629)。同时,更为重要的是,她用阶级、性别和年龄这几把锋利的剑剖析了妇女这个整体的内部差异,并且通过这几个维度的交叉和融合,深入细致地描绘了妇女内部各个群体本身的主体性和能动性,以及彼此间错综复杂的关系。以下我将以小农-佃户妇女、地主-商人妇女、妹仔、情妇、娶嫁/送嫁、新娘、就业妇女等几个群体为例简单加以说明和概括。

1. 小农-佃户妇女:她们是村落生活中一股重要的力量。她们不仅是

家庭劳力的重要组成部分，而且是家庭收入的重要来源。她们不是一个沉默寡言的群体，而是在很大程度上决定着村落的基调，在充当村落制裁时尤其是一股强有力的势力。

她们比丈夫更多参与蔬菜作物的种植，而且单独负责例如挑水和捡柴这样的事情。在木头稀缺的情况下她们只好到村后的山上去捡干草和树枝。干草的稳定供给是维持一个家庭的基础，因为它不仅用来取暖和烧饭，有时还用来出售，以换取少量现金收入。(p.78)而且，每家的妇女还轮流负责多数村子土地庙的日常供奉。(p.101)因此她们的劳动和收入对家庭、村落的维持都有很大的作用。

同村妇女的很多劳动和休闲时光是共同度过的。老妪们总是聚集在村口照看孙辈、干活或者闲聊。青年妇女常常在互相陪伴和帮助下忙于家务和园艺。这些妇女是一个平等和统一的群体，而作为主导力量的中老年妇女俨然把自己当成社会生活的仲裁。如果某人失宠于这一群体，后果会很严重。因此小农-佃户妇女这股重要的社会力量其实是不容忽视的。

厦村的男人和妇女对经济和社会差异的态度形成鲜明对比。小农-佃户的妇女会直言不讳地谴责地主家庭，指出自己和地主间的差异：他们的房子更大，食物更好，土地更多，可男人们对此却闭口不谈。谈到诸如风水、命运或者往事的时候，妇女们也会欣然指出厦村人的穷富差异，而她们的丈夫则选择完全逃避或者轻描淡写的态度。(p.101-103)可见妇女不完全是一个被动的无声的群体，她们的主体性和能动性由此可见一斑。

2. 地主-商人妇女：她们虽然与其他村民最大限度地不相往来，但也不是彻底与世隔绝。养尊处优、摆脱了家务劳累的她们，也承担着生儿育女、相夫教子甚至参与家族产业的责任。

地主-商人家的妇女往往对其他大多数村民冷若冰霜。过去这些妇女雇有佣人，因此不必亲自参与一般的妇女日常劳动。佣人们跑腿、挑水，还做大多数村妇们借以经常碰面的无数杂事。尽管现在不再有佣人，但这些妇女还是把与穷苦邻居们的交往降到最低限度。也许是因为地主-商人家的妇女与小农-佃户家的媳妇肩并肩劳动的确不够体面。当然，富家妇女不是彻底与世隔绝。实际上，有些人直接参与丈夫或儿子的政治和商业事务，或以与众不同的方式安排自己家里的环境设施和日常生活。也有些人靠佣人做家务和外出跑腿，自己则全心相夫教子，甚至年老后依然专心教养孙

辈。(p.102-103)可见地主-商人家的妇女除了不受家务琐事的烦扰,也决不是人们想象中终日无所事事、饭来张口衣来伸手的贵族寄生虫,她们依然在可能的范围内发挥着自己的主体能动性。这些富家妇女们还凭借所受的良好教育和所处的家庭氛围,在培养子女、养育孙辈甚至参与商业、政治事务中扮演着重要的角色。

3. 妹仔:她们是八九岁的时候就被卖到主人家的女佣,虽然地位比男仆高,但显然还是佣人。虽然她们的婚事被当成最低贱的代表,但她们提供的劳力把地主-商人家的妇女从家务中解脱了出来。

很多富有的家庭既有年轻的女佣又有细民。这些妹仔是从她们的父母手中被买下,有些结婚以后还与主人家保持密切联系。妹仔得不到任何报酬,只靠男女主人的赏赐过活。到了婚嫁年龄,主人有责任为她们寻一门好亲。她们只从主人家里得到很少的嫁妆。新郎的家庭也一般只需为妹仔支付一笔象征性的聘礼。妹仔的婚事比最穷的农民都不如。有些穷苦的邓氏族人原配不能续后时,从富家娶妹仔作二房。(p.104)

妹仔的劳动看似琐碎,她们的角色似乎不值一提。虽然不能获得任何报偿,但并不说明她们的劳动是没有价值的。事实上,她们的劳动意义深刻。正像鲁比说的,“这些女佣可能并不是厦村劳力的重要来源,但她们的存在显然把富有的家庭和其他亲族划分开来了。也使地主-商人家的妇女能够养尊处优,摆脱家务劳累。”(p.104)更何况她们并不完全是家庭的依附品。她们成年之后也要作为独立的个体出嫁,婚仪的廉价甚至地位的低贱都不能抹煞她们在整个父系继嗣制度中不可或缺的位置。

4. 情妇:她们与包养她们的男性之间的关系不被承认。即便持续终生的关系也不能给她们带来合法地位。她们所生的后裔是否具有继承权也由男性决定。但是事实却证明,这个看似毫无话语权、决定权的群体其实也在不断地通过不同的途径努力伸张着自己的权利。因为情妇所生的后代并不一定被排除在家产的继承人行列之外,而情妇与男性的关系更是五花八门,令人叹为观止。

由于没有经过一系列婚仪过程,这些住在村外的秘密情人注定没有大婆的地位。她们即便生育男孩,这些孩子也得不到父亲的承认。他们被认为是非嫡出子,无权继承家产。是否公开承认这样的后裔,决定权掌握在父亲的手里。

包养情妇超越了大多数农民的能力范围。虽然当地人可能和附近集镇的妇女发生过暧昧关系，但大多数人都无力获得支撑一个“秘密家庭”所需的资源。(p.108-112)

鲁比认为，“地主-商人阶层的有些成员遵循的是一种婚姻和继承的策略，使得财产历代只集中在几个人手里。这些人似乎能做到鱼和熊掌二者兼得：由大婆生育一个合法继承人，从而避免财产的分散，但通过在村外建立秘密家庭，得以拥有永久的婚外性关系，同时生育的孩子又无权继承家庭财产。”(p.115)但这只是一个一般规律，事实上存在不少例外，而情妇包括她们的子嗣更不是一个安于现状甚至坐以待毙的被动群体。

5. 娶嫁/送嫁：身为礼仪专家的她们承担着保证婚仪顺利进行的重任。这些专门以此为生的多子多孙但又常常已经守寡的老妇，在完成作为普通妇女不得不履行的生儿育女、操持家务的任务之后，又扮演这样一个新的角色，从而支撑着她们的家庭，实现着自身的价值。

送嫁和娶嫁的任务是帮助和鼓励新娘，让她顺利渡过三天婚仪期间的严峻考验。她们陪伴在新娘的左右，指导她在按规定完成各种礼仪时行为得体。

另外，因为新娘离开父家、进入夫家的时候脚不能着地，送嫁得抱着新娘进出花轿。送嫁和娶嫁还负责一路陪伴新娘，从新郎家领到宗祠，并在新郎父子拜完之后，陪伴新娘在祭坛前下跪。在整个三天的婚仪中，娶嫁要教会新娘对她所遇见的很多人使用得体的亲族称谓。(p.122)到了第三天，娶嫁还要陪同新娘带着新郎家的赠礼回娘家。

这个角色显然并不轻松，而是一份既要技巧又耗体力的工作。这些已经生养众多、配偶已然辞世的老妇们带着半辈子积累的经验和技术，加上久经锻炼的体能，用现代的话说是一边“发挥余热”，一边“自给自足”。虽然礼仪专家的地位依然十分卑微，但她们在帮助新娘们完成社会角色顺利转变的同时还用那点微薄的收入独自托起一个家庭的重担，这不能不让人敬佩和景仰。她们体现出来的主体性和能动性更是不言而喻的。

6. 新娘：因为外姓婚配模式的存在，女孩必须外嫁，婚后必须适应新村落的环境，并与之紧密联系。虽然是订婚、聘礼、婚仪、婚宴、敬拜祖先等这些仪式决定新娘的地位，但地主-商人和小农-佃户两个阶层的婚配和姻亲模式是不同的，他们妻女的社会生活大相径庭。但正如鲁比说的，

“妇女是凭借本人的资格建立和维持姻亲关系的，并且不断强化着姻亲关系的社会意义。”(p.160)

总的来说，地主和商人的择妻范围更广。虽然厦村的婚仪强调姻亲的分离和避讳，但厦村的惯例就是“富人与朋友结亲，穷人和陌路婚配。”(p.128) 小农-佃户家庭和姻亲关系淡漠，而地主-商人们则十分依赖富裕姻亲间广泛的人际网络。(p.133) 这指的是新娘的娘家与夫家之间的关系。

婚礼花费也因经济地位的不同而不同。厦村富裕人群内部的婚姻交换物的特点是嫁妆，而穷人中整个过程遵循聘礼制度。富家妇女尤其意识到这一点。(p.131)

厦村的情况符合中国社会的普遍趋势，即富裕家庭的人比贫苦家庭的人更早结婚生子。富人的代际差距可能是 20 至 25 年，而穷人可能长达 30 到 40 年。这项差距显然也影响了两种家庭妇女的生育经历和人生体验。

相对而言，富家妇女比穷人家妇女的社会关系狭隘，没有她们所享有的活动自由。在厦村小农-佃户的姻亲关系中，扮演核心角色的是妇女。对她们来说，姻亲关系最突出的表现是女性姻亲在彼此人生礼仪中所扮演的重要角色。她们总要在接生、婚丧仪式以及其他很多不太正式的场合提供劳力和食物。(p.136)

我觉得，虽然不同阶级的新娘在婚仪方面存在种种差异，生活方式也千差万别，但妇女婚后与夫家的融合和与娘家的分离这个大趋势是父系继嗣制度对不同阶级妇女的共同要求。在这个背景下，富家妇女可能与夫家姻亲的联系更多是由婚前带入，继而得到延续的，并且更多的是思想、意识层面的共识，以及权势、利益方面的共享。而贫苦的小农-佃户妇女与夫家姻亲的关系则是实际生活中物质、劳务方面的互助合作。不管以何种形式存在，妇女都利用姻亲关系建立和完善自己的人际网络，并不断赋予其更多更深的社会内涵。从这个意义上说，新娘便不再是被动嫁入夫家，任人宰割的无能群体，她们的主体性和能动性也是显而易见的。

7. 工作妇女：妇女的劳动极为重要。已婚妇女主要在家庭内部劳作，未婚妇女直接参与劳动大军，并把大部分收入贴补家用。村里很多妇女为家户的经济收入做出了巨大的贡献。

已婚妇女常常在菜园里辛勤耕作，为全家提供新鲜蔬菜和现钱。多余的蔬菜则被卖给供销合作社或者小商贩。也有一些已婚妇女在工厂里干活，

不过不普遍。大量未婚妇女成为纺织女工。尽管女工工资比男性低，但未婚的女儿们一般都把收入的一大部分上交给母亲，用来补贴全家的总开销，这往往对维持整个家庭起了至关重要的作用。母亲也可能把这些收入的一部分留给女儿们自己支配；但是，总的来说，母亲控制着所有未婚女儿的绝大部分工资。女儿们觉得自己有责任为母亲和整个家户提供经济支持，同时她们可以从中得到可供私人使用的钱，以及帮助支付将来的婚礼花费。而同样参加劳动大军的未婚儿子们则积攒收入以备将来结婚之用。(p.152-153)

这些以未婚女子为主的妇女不仅愿意参加劳动大军，辛苦劳作，而且心甘情愿地成为家庭收入的主要承担者，从而维持着家户，还为自己挣下一笔嫁妆。她们在这个过程中所体现出来的主体性和能动性又岂能被人视而不见？

通过对鲁比笔下妇女角色的初步概括和梳理，引发了我的几点体会。

首先，决定女性身份、地位、角色的决不只是性别。阶级、年龄也是两个非常重要的维度。而且，通常女性角色的定位是由这几个维度互相交叉而形成并受其影响的。除了在父系继嗣制度内部作为女性所面临的某些共同境遇，处在不同阶级和年龄段的女性显然不可一概而论。比如，小农-佃户阶级的女性就过着与地主-商人阶级的女性全然不同的生活；情妇基本上就只与富人阶层有关；娶嫁/送嫁恐怕就主要是穷人老年妇女的专有职业了；同样，嫁入不同阶级家庭的新娘不会面临同样的处境和未来，不同年龄的工作妇女生活方式和家庭责任也不可能相同。

其次，厦村的女性也不是一群沉默寡言、一无所知的“隐形”群体。她们有着很强的阶级意识，对阶级差异有很清晰的认识，她们的态度也清晰可见。比如订婚、嫁妆/聘礼、婚仪、婚宴、敬拜祖先凡此种种看似雷同，实则有着天壤之别。对此，小农-佃户的妇女就敢于指出甚至公开谴责地主-商人家庭的生活方式和物质条件，也勇于为家人和自己在本阶级内建立一个互助合作、彼此获得实在利益的密切的姻亲网络。而地主-商人家庭则对自己的优越地位和显赫身份不仅时刻自知自觉，而且千方百计加以维护。比如富人家妇女对嫁妆如数家珍般的态度以及与穷人故意的疏远和隔离便是这样的例子。

最后，我认为最为重要和有趣的是，厦村的女性也不是铁板一块，即便在这样一个以父系继嗣为基础的体制内受到种种限制和约束，她们也决不是以单一、静态、被动、逆来顺受的“受压迫者”的刻板印象出现的。从某种意义上说，她们虽然被剥夺了很多可以成就“完整人格”的权利，但她们依然在各样的角色中充分发挥了自己的才能和力量，体现了自身独立的主体性和活跃的能动性。比如，小农-佃户的妇女、地主-商人的妇女都有其独立参与社会生活、承担家庭责任的一面，作为工作者的娶嫁/送嫁和劳动大军中的妇女更是如此……当然，每一个妇女小群体内部也不是完全相同的。

70年代以后，除了外在环境和体制变迁所带来的影响以外，厦村女性这个存在巨大差异的整体内部各个群体所表现出来的能动性更是不容忽视。比如，新娘和娘家的关系更为紧密，婆婆对媳妇行动的控制小了，媳妇们有了更多时间和金钱可以随意支配；年轻的女性有更多探访父母的机会，也越来越多地为娘家社区的筹款项目提供资助。此外，女性还推动年轻男性与其未来姻亲之间的交往，使其关系变得十分丰富多彩，使男女都从中得到丰硕的利益；不少女性争取婚姻自主，或不再因袭传统独自固守村落，而是和丈夫移民海外……

可以说，在我看来，免去一些片面的价值判断和纷争，鲁比笔下这些厦村女性就像顽强的竹子，哪怕在最艰苦的环境中都可以承受无比巨大的压力，再大的狂风巨浪都压不垮、打不倒；她们又像那遍地的野草，再猛的野火燃烧过后，都可以在春风里重新生根发芽，而且只会越长越绿，越长越壮。

参考书目：

- [1] Rubie S. Watson, *Inequality Among Brothers: Class and Kinship in South China*, Cambridge University Press, 1985
- [2] Rubie S. Watson, *The Named and the Nameless: Gender and Person in Chinese Society*, *American Ethnologist*, Vol. 13, No. 4. (Nov., 1986), pp. 619-631

女性民族志推介

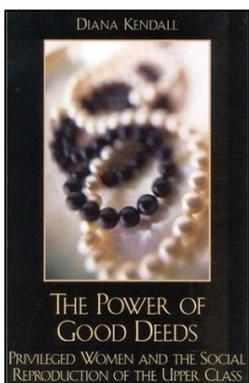
复旦-哈佛医学人类学合作研究中心主任 潘天舒

编者按：

本辑推介由女性学者所创作以女性生活世界为关注对象的九个民族志案例风格各异，在不同程度上体现了当代人类学和社会学学科公共性、植根性和前瞻性的特征，还有高度的可读性和趣味性，是学习质性研究写作的理想范本。

（一）性别 权力 社会交换

1. 《善事之力：特权女性与上层社会的阶级再生产》



标 题: The Power of Good Deeds

副标题: Privileged Women and the Social
Reproduction of the Upper Class

作 者: Kendall, Diana

出版年: 2002

出版社: Rowman & Littlefield

在大众传媒视角内，慈善是富贵人群彰显爱心、身份和力量的一种生活方式。不论是在何方，处在特权阶层的女性通常是最为吸引眼球的施善人群。然而她们是如何借操办善事时的一己之力，在谋得社会福利的同时满足一己之利的呢？《善事之力》一书的作者社会学家肯德尔以田野民族志为主要研究手段，通过“参与式观察”这一揭示内幕的上佳策略，使读者透过媒体营造的表象，来了解被遮蔽的一个社会事实，即：处于上层社会的特权女性（包括非洲裔、拉丁裔和盎格鲁裔妇女），擅长运用她们的社会交往力量来济贫帮困，并以仪式化和制度化的方法来确保不仅受助者能得到恩惠。当然她们作为行善者本身也能收获不菲的社会利益。

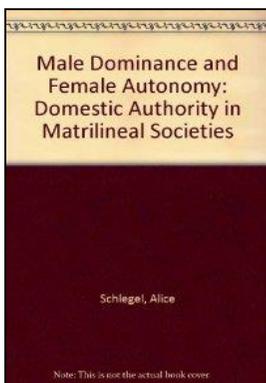
作者借助社会学的想象力来讲述贵妇名媛乐善好施的故事，并明白无误地告诉读者：行善这面棱镜所折射出的，除了有钱有势者对于贫病无助者的慷慨爱意外，还有促使善行过程中阶层和族裔边界进一步细分化和固化的机制力量。作者本人就是名门望族的一员。这一特殊身份使她能够深入热衷于投身公共事业的美国得克萨斯州上层妇女团体，与其中成员展开

访谈和对话，力图以这些精英女性的个体视角和声音来陈述她们对于慈善的观点，强调维护其排他性极强的志愿组织边界的必要性。对于这些特权妇女来说，参与各类高度仪式化的慈善盛会，早已是她们从童年时代到大学后成为名校姐妹会一员过程中社会化体验的有机组成部分，而贯穿其中的一条叙事主线，正是被作者称为“社会力量”或者“社交力量”(social power)的“善事之力。”

在作者看来，作为一股产生于行善事业并推动善行持续进展的动力，善事之力也同样是一种综合奖励、鞭策、利诱、专行、鼓励和推荐等代表阶层利益的合法势力(Kendall 2002: 4)。更重要的是，特权妇女所拥有和使用的这种行善的权力，在以往女权主义者的研究中没有得到足够的重视。因而，肯德尔在此书中通过慈善实践的视角来洞悉一个异常活跃的完全由女性主导的社区，与30年前人类学者卢蕙馨(Margery Wolf)所著的《台湾农村的妇女与家庭》颇有异曲同工之妙。

此书的写作风格比起同时代的人类学民族志稍嫌古板，但其样式中规中矩，显然是定性研究论文撰写时值得效仿的模板。

2. 《男人专权女人自主：民族志视野中母系社会的家庭权威》



标 题: Male Dominance and Female Autonomy

副 标 题: Domestic Authority in Matrilineal Societies

作 者: Schlegel, Alice

出版年: 1972

出版社: Human Relations Area Files

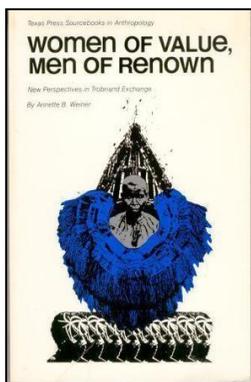
与后饱受后现代主义思潮冲击的性别人类学作品相比，此书的学术价值在于它在对大量跨文化和跨地区民族学资料进行实证比较之后，采用多学科分析手段写成的对母系社会亲族关系所做的极具历史洞见的传统女权主义力作。施莱格尔(Schlegel)创作此书的一大初衷是为了帮助解决著名英国人类学家理查兹(Audry Richards)所提出的“母系谜团”(Matrilineal Puzzle)。围绕这一谜团，作者将论述焦点集中在母系宗族内部由于母系继嗣原则和男性专权实践而产生的“入赘”丈夫与妻子兄弟们之间的直接冲突和竞争关系。在这种情形之下，女性的地位如何维持？施莱

格尔的研究表明，女性的地位在母系社会中首先不像常人想象的那么高，她们通常无法摆脱丈夫和兄弟的双重控制。只有在夫妇同居女方家族宅地（matrilocality）和母系宗族制度（matrilineality）二者同时存在的情况下，女性才能在丈夫和兄弟无法实现全面掌控的前提下，真正获得自己生活和命运的主动权。从行文风格上来看，该书明显受到韦伯社会学的影响。

作者施莱格尔为美国亚利桑那大学人类学荣休教授。她师承美国著名华裔人类学家 Francis Hsu（即许烺光）先生，是美国传统心理人类学的代表人物之一，其田野足迹遍布美国土著印第安部落（Hopi）、印度南部、非洲、马来西亚以及德国和意大利等地，是最早涉足多场域（Multi-sited）研究的人类学者之一。

2008 年秋天，施莱格尔教授曾经访问复旦大学社政学院，做了《国际心理人类学发展趋势》、《青春期问题的跨文化观察和分析》和《嫁妆与女性贞操的民族志比较研究》三场讲座，对于提高专业人类学在复旦校园的认知度起了重要作用。

3. 《女人有价，男人有名》



标 题: Women of Value, Men of Renown
副标题: New Perspectives in Trobriand Exchange

作 者: Weiner, Annette B.

出版年: 1993

出版社: University Of Texas Press

马林诺斯基在传世名作《西太平洋的航海者》（Malinowski 1922）一书中，对库拉交易圈这一将数个岛屿紧密相连的复杂网络，进行了生动描述和精彩分析。在库拉圈中，来自不同岛屿上的男子交换包括食品和当地人极为珍视的贝壳和臂饰，从而建立起有别于商品经济社会中以市场机制为特征的人际纽带。半个多世纪之后，人类学者怀娜（Weiner）重返马林诺斯基当年进行田野研究的特布里安群岛，对岛上妇女的活动和交易模式进行田野考察，并写成《有价女人，男人有名》（Weiner 1976）一书。妇女在社会交换中扮演何种角色是怀娜着重探讨的一大议题。她从三个方面入手：首先她对自己的民族志文本做进一步的充实。接着她把自己的观察发现与

马林诺斯基留下的繁琐记录加以区分和甄别。最后她透过女权主义理论的棱镜来审视自己获得的田野资料。从表面上来看，怀娜在特布里安岛上的所见所闻与马利诺斯基当年所述并无二致。男人们继续从事库拉航行，番薯仍然是男女岛民种植和交换的食物，年轻人装点美化自己的身体并使用魔幻之术来吸引伴侣。怀娜出于对岛上旅游贸易的兴趣，原本想研究木刻工艺制作这一专题。然而，她在岛上第一天的实地体验就让她改变了自己的初衷，因为她突然发现马林诺斯基完全忽视了妇女主导的仪式性事件以及公开展示的女性财富。

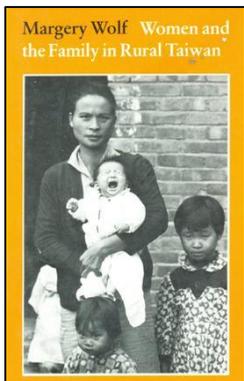
在马林诺斯基的视线之内，岛上的男子交换贝壳、番薯和生猪。而怀娜却发现，岛上的经济活动还应加入妇女交换芭蕉叶和制作精致的草裙，才能真正还原实地生活图景。尽管在马林诺斯基留下的照片和笔记中，有足够的证据表明在他的田野研究期间妇女们就有交换被她们视为财富的芭蕉叶的习俗，而在他正式发表的论著中，却找不到任何记录。直至近半个世纪之后，怀娜才重新“发现”了这一妇女经济活动传统。马林诺斯基之所以对妇女间如此活跃的交易活动熟视无睹或者说视而不见，主要是出于下列缘由：首先是马林诺斯基显然认为芭蕉叶不具备消费物品的一般特征。因为在他眼里，只有能够满足人的生物生存需求的活动才是“经济性”的（实用主义者认为芭蕉叶子又不能当饭吃）。其次是马林诺斯基压根就没有意识到妇女在经济活动中所起的重要作用。

怀娜在特布里安岛多年的田野考察使她坚信人类学必须对男性和女性活动施以同等笔墨。她认为从 20 世纪 70 年代以来人类学者一直患有“男性超载”的顽疾，田野考察时也对男女互动过程的复杂性熟视无睹（1976：12）。马林诺斯基以来的人类学者多数对女性活动和女性物品置若罔闻。就连在同一区域进行过早期田野研究的米德和她的两任丈夫（Fortune 和 Bateson）也不幸始终受制于“男性主导的路径”。由于他们对当地社会和文化的预设出了偏差，其民族志描述和分析中的各种硬伤也就在所难免。

在此书中，怀娜从女权主义视角出发，以细致的洞察力，成功地勾勒出被马林诺斯基遗漏了的由女性主导的一个生产、交换和社会网络的地方文化景观。怀娜认为：只有将男性和女性都视为积极而且自主的参与者时，经济交换的社会和文化意义才会显出其完整性。只有对女性在特定社会环境中所扮演的角色予以必要的关注，才有可能对人类互动实践做出站得住脚的解读和分析。可以说怀娜的在这部民族志作品中不仅仅做了一次“经典重访，”更是通过对马林诺斯基田野发现的验证、勘误和补正，来提醒同仁全面审视权力、等级和不平等议题（1976：236），从而达到为人类学重新定向和定位的目的。

(二) 母爱 家庭 生命史

1. 《台湾农村的妇女和家庭》



标 题: Women and the Family in Rural Taiwan

作 者: Wolf, Margery

出版年: 1972

出版社: Stanford University Press

人类学田野研究的“夫妻档”由来已久。在半个多世纪之前，田野研究的主角一般为具有博士或者教授头衔的丈夫，而妻子通常是担任助理或者旅伴的角色。然而，有意思的是，当妻子将田野遭遇、随想和反思录写成文字发表，常常会一鸣惊人，无论是其作品的销量和读者群都是其丈夫（或者前夫）所难以望其项背的。值得注意的是，在发表成名作时，这几位妻子还只有本科学历（有的甚至根本没有上研究生院）。

在 20 世纪 50 年代，Laura Bohannan（其丈夫为 Paul Bohannan）就以笔名发表了《回归大笑》（*Return to Laughter*），开了小说体人类学随笔的先河。她的“灌木丛中的莎士比亚”（*Shakespeare in the Bush*），更是人类学导论课第一周的必读文章。无独有偶，肖斯塔克的以非洲昆人妇女生命历程为题材的《尼莎》一书成名，足以使其著作等身的丈夫康纳（Konner）汗颜。在汉学人类学领域，《台湾农村妇女与家庭》一书使 Margery Wolf（卢蕙馨）的实际声望超过丈夫（前任）Arthur Wolf（斯坦福大学人类学资深教授）。

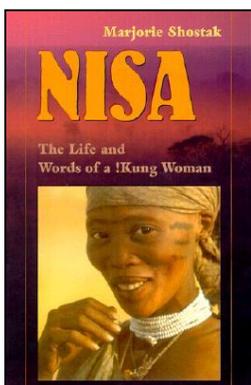
学术名分不如丈夫的妻子能够写出可读性更强的田野民族志作品，可能是因为他们从不刻意去迎合某个理论范式或者加入某个学派的论证。在田野所在地，她们似乎更易与妇女儿童和老人们打成一片，所见所闻之丰富和鲜活，一点不亚于丈夫在男人世界里所获得的看来更具权威性的资料。因而《台湾农村妇女和家庭》一书以女性的独特视角来看待中国农村普通家庭和婚姻实践所获得的洞见，具有无可比拟的价值。充斥于女性私人空间的飞短流长和闲言碎语，是卢蕙馨了解台湾农村妇女日常家庭生活意义的文化密码。

“子宫家庭”是作者以母亲为核心来建构的一个不稳定的动态家庭模型，

完全不同于以往男性人类学者主导的体现父权或者夫权利益的家庭理想类型。这种阴性化家庭的凝聚和瓦解是女性生命历程的有机组成部分。卢蕙馨的这一发现，较好地融合了主体（Emic）和（Etic）两大视角。相对而言，其丈夫几十年如一日地以童养媳案例与弗洛伊德的乱伦理论对话，只能吸引人类学圈子内很少的几位同道愿意加入这种吃力不讨好的智力游戏。

除了“子宫家庭”这一建构的概念之外，此书的亮点还在于作者叙事语言的平实和简洁，基本上没有使用时髦的学术词汇。在哈佛大学教授华琛（James Watson）所授本科核心教程 Chinese Kinship（中国亲族实践）中，《台湾农村妇女家庭》被列为必读书目。

2. 《尼萨》



标 题: Nisa

副标题: The Life and Words of a !Kung
Women

作 者: Shostak, Marjorie

出版年: 1983

出版社: Harvard University Press

作者肖斯塔克（Shostak）从1969年起就追随以哈佛人类学者 Lee 等的足迹，与其丈夫 Konner 一起对非洲卡拉哈里沙漠昆人（旧称布须曼人）进行了一系列跨学科的田野研究。在成长过程中深受美国妇女运动影响的肖斯塔克力图改变以往研究者只注重从社会组织 and 信仰体系入手，而忽视昆人（尤其是女性）对于本身生活体验和喜怒哀乐情感应有关注的倾向。她在20个月左右的时间内学习昆人语言，入乡随俗。她发觉同当地妇女打交道似乎更容易些。在结束田野工作前两周，她的研究却出现了意想不到的转折。与尼萨（化名）这位昆人女性进行的15次录音深访，成就了《尼萨》这部几乎与米德《萨摩亚成人》相提并论的佳作，在人类学界内外产生出轰动效应。

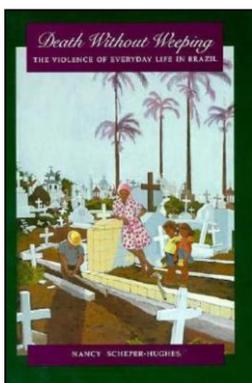
《尼萨》是美国人类学导论课的常用教材以及讲授口述史和性别研究的首选案例。在某种程度上，此书是女权主义和后现代主义结合的成功典范。以尼萨的生命史为中心内容，作者试图以尼萨的声音和视角来回顾和

评论她从孩提时代到成为人母过程中经历的男欢女爱、怀孕生育并且走向衰老的坎坷历程。作者特意提醒读者她无意以尼萨一人的经验来概括整个昆人社会妇女生活的整体性和复杂性。全书的组织堪称完美，文字简洁，很少有学术术语。第一章对昆人社会以采集和打猎为主的生计模式作了精彩的评述。每一章之前都配有简明扼要的短序来交代尼萨讲述故事的背景。作者采用的是与尼萨对话式的叙述手段，并且把重点放在全方位的个体形象刻画，而不是做典型性的概括。《尼萨》的成就自然不会被后现代主义者忽视。在《写文化》(Writing Culture)中，《尼萨》被作为多声表达和人文关注的实验民族志典型案例而给予特别的关注。

一个昆族女人的故事，以她自己的话语娓娓道来，其流畅之极令批评者无法不注意到作者肖斯塔克自己的手笔。而令人难以置信的是，作者与尼萨本人并非亲密无间。用她自己的话来说，“我没有成为尼萨最好的朋友，她也一样没有称为我最好的朋友。她很少问起我的事情，而且看来对我的生活也不特别感兴趣，而且她与我研究合作所得到的酬劳对她来说无疑是重要的”(1981: 42)。作者与尼萨本人这种带有一定经济互惠目的的合作，使人不禁会怀疑本书所涉及的一些议题的真实性，如尼萨对于性的迷恋。作者本人坦承她的确怀疑尼萨提供的某些信息的可靠程度，并且还猜测是否因为自己对性问题的关注才对尼萨讲述的故事起到了引导作用。

1991年，罹患乳腺癌的肖斯塔克重返田野地点，为《重返尼萨》一书做研究准备。书中提及尼萨为她进行治愈癌症的传统仪式。1996年肖斯塔克去世。2000年《重返尼萨》出版。

3. 《没有哭泣的死亡：巴西日常生活的暴力》



标 题: Death without Weeping

副标题: The Violence of Everyday Life in Brazil

作 者: Scheper-Hughes, Nancy

出版年: 1993

出版社: University of California Press

谢佩尔-休斯 (Scheper-Hughes) 是当代著名的医学人类学家，多年来对从精神健康到器官移植等一系列与身体和心理有关的议题发表过引人

注目的研究成果。然而，使她在人类学领域声名鹊起的，是一部长达 600 多页，题为《没有哭泣的死亡》的民族志力作。给她带来声誉和困扰的不仅是该书对于母爱普世性的人类学反思，还有由此引起的广泛争议。

对于传统的人类学者而言，婚姻和生育是一切亲族制度的基础，因为二者所造就的纽带足以将所有的亲属关系联结在一个紧密和持久的合作结构之中。然而，面临由极度贫困、饥饿和疾病以及移民造成的艰难境况之时，诸如母亲和子女这样的“天生纽带”是否还像人们想当然的那样牢不可摧？这是《没有哭泣的死亡》一书作者谢佩尔-休斯着力探讨的议题。早在上世纪 60 年代，作者作为和平队的一员就在巴西基督教堂镇目睹了令她难以忘怀的一幕：新生儿成批夭折，而亲生母亲似乎无动于衷。为以民族志的方式来讲述这个令人难以置信的悲惨故事，谢佩尔-休斯在一个叫做阿尔托·克鲁塞罗的贫民窟进行了长达 25 年的田野研究。她发现：这种貌似冷漠无情的“弃婴”行为是一种不得已的文化反应，其根源是居高不下的婴儿死亡率。在贫困和营养不良的恶劣条件下，无论是母亲而是包括天主教堂在内的社会机构，都已经对婴幼儿的夭亡熟视无睹。在日常实践中，贫困无助的母亲会在嗷嗷待哺的婴孩中，挑选出她认为有生存能力的“斗士”，继续抚养其成为社会人（Social Person）的幸运儿，同时忍痛舍弃那些看来“要死”的羸弱者。

这种由于贫困而导致的间接弑婴（indirect infanticide）行为被作者称之为“死亡率的现代化”（the modernization of mortality），是处在快速发展期的巴西国内贫富死亡率差模式显著差异的真实反映。死亡率的分布在巴西极不均衡，而社会底层是高死亡率的集中区域。处于贫病交加中的母亲，会有意无意地把看上去奄奄一息的婴儿当作“天使宝贝”送往天国（即遗弃在天主堂）。早夭的新生儿被草草掩埋，没有特殊的葬仪，坟墓也不做任何标记。当地的天主教信仰为这种间接的弑婴行为提供了意识形态方面的支持。因为母亲们愿意相信她们死去的宝贝们在天堂一定会安全无虞。她们不能露出伤悲的样子。因为如果她们哭泣的话，眼泪会展沾湿“天使宝贝”的翅膀，使他（她）们无法飞往天堂。

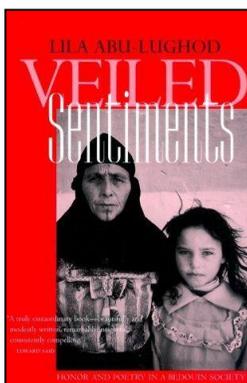
对于西方的母婴天然“绑定”理论（即 Bonding Theory）的质疑和反思是本书最出彩和最具争议之处。基于在巴西长达 20 多年的田野体验，谢佩尔-休斯认为母子之间的所谓“绑定”并非与生俱来的天然纽带关系。在更多的情况下，这种常人想当然的粘合关系往往在婴孩降临人世之后数年后形成。这种看来滞后的母子绑定模式与巴西贫穷人群的高婴儿死亡率紧密相关。如果母亲在孩子呱呱落地时就产生强烈的纽带粘合感，那么她就完全有可能会因为其早逝而悲痛欲绝。换言之，只有在一个低生育率和低死

亡率的社会环境里，人们无需担心婴儿的生存境况，才会对母子“绑定”和粘合理论的必然性深信不疑。谢佩尔—休斯的观点引发了人类学界有关母爱的普世价值的争论。一时间不管是美国和巴西本土的同行们都为此展开了激烈论战。

20年之后，这部民族志对于当代处于剧烈转型期社会的田野研究仍有启示。如何关注和反思经济发展（高速城市化和移民潮）对于农村社区的影响，尤其是穷人群体为此付出的健康代价和蒙受的苦难，谢佩尔—休斯做出了极具前瞻性的探索。

（三）诗绪 故事 剧情

《遮纱情愫》



标 题: Veiled Sentiments

副标题: Honor and Poetry in a Bedouin Society

作 者: Abu-Lughod, Lila

出版年: 1986

出版社: University of California Press

这部民族志是哥伦比亚大学人类学教授莱拉·阿布—鲁尕德(Lila Abu-Lughod)的成名代表作品。作者的父亲是一位巴勒斯坦裔学者，母亲是犹太裔的都市社会学家。通过父亲的介绍作者以拟亲属的特殊身份进入田野，于1978至1980年间在西部沙漠与利比亚交界处的一个贝都因社区进行以性别关系为对象的田野研究。阿布—鲁尕德原先计划的研究专题是男女人际关系模式与意义(1986: 25)。在浸入田野生活后不久，她发现自己所处社区成员平时大都有吟唱“小歌”(ghinnawwa)的喜好和习惯。人类学家的敏感本能使她当即决定调整研究路径，将诗歌在个体表述和私密交流中的用途和功能作为田野观察的聚焦点。

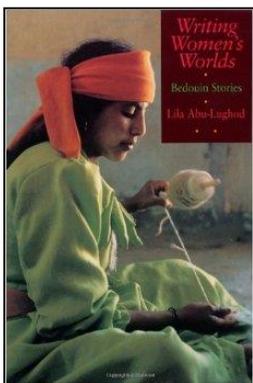
情绪政治及其文化表达是该书着力渲染和陈述的主题口头诗歌传诵在男女表情达意过程中的作用是阿布—鲁尕德关注的焦点。令人萦绕心头的诗歌唤起生动的情感生活。在还原出上述田野场景后，作者转而分析诗歌与情感在社会等级制度的维护和权力运行的地方道德时间中所扮演的复杂角色。在田野研究初期引发作者好奇心(或者猎奇心)的一个传统诗

歌样式，为她最终写就旨在反思情感政治以及意识形态和人生体验之间关系的民族志力作，提供了不可多得的契机。

阿布—鲁尕德在书中对贝都因文化进行探究，为检视诗歌实践提供必要的语境。贝都因的文化要求每个人克制情感，不能轻易显露愁绪和脆弱，同时强调在个体和家庭层面严守荣誉准则。为了维持和提升荣誉感，婚姻由家庭包办，个人必须服从整个家庭的意愿。独立则是贝都因文化的另一个重要方面。妇女和儿童尽管听命于男性，但他们仍然可以有表达自身情绪的微小方式。经济独立富足的男性可以拥有多个妻子，而他养家活口的能力则意味着荣耀和尊严。作者深入浅出地讨论了日常互动中的“小诗”样式。通过吟诵诗歌贝都因人能够在不损害荣誉的前提下以传统方式来表达感情。悲苦惆怅、向往憧憬和浪漫爱情是这类小诗的主题。通过诗歌载体她们可以在坚守荣誉准则的同时赢得同情、显露人性的软弱。

如同华琛对于教条（Orthodoxy）和“正确做法”（Orthodoxy）的区分一样，阿布—鲁尕德指出在“贝都因诗歌话语和普通社会生活话语”之间存在着明显差异（1986: 32）。这种差异存在于贝都因男女在诗歌吟诵中展现的情感及其在日常生活语境中所表达的想法和道德评价之中。在平日里贝都因人会强调独立自主的男人们之间的等级区别，而在诗歌境界中，这些所谓的共识被不断地挑战和质疑。在这部诗意盎然的民族志中，作者以诗歌为棱镜，对被面纱所遮蔽的情感进行了深度探究，为她的第二部作品《书写女人的世界》埋下了伏笔。

2. 《书写女性世界：贝都因的故事》



标 题: Writing Women's Worlds

副标题: Bedouin Stories

作 者: Abu-Lughod, Lila

出版年: 1993

出版社: University of California Press

以《遮纱情愫》一书成名的人类学者莱拉·阿布—鲁尕德(Lila Abu-Lughod)在这部带有实验民族志色彩的作品中，力图以让贝都因妇女讲述自己生活世界的故事来反思和矫正传统田野研究的理论导向和方法路径。在

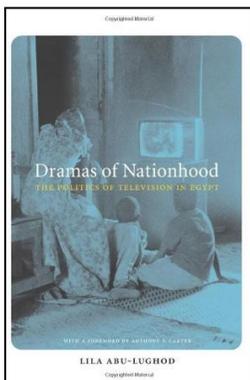
女权主义洞见的导引下，莱拉·阿布—鲁尕德对当代人类学者如何在研究过程中体现和代表第三世界女性这一充满政治性的议题，提出了自己的观点和建议，即：以反对“文化”的方式来书写女性的世界（writing against culture）。

在本书的开篇，莱拉·阿布—鲁尕德绘声绘色地讲述了自己结束第一次田野研究（《纱遮情感》）之后以干女儿身份重返贝都因社区的经历。与首次孤身一人进入田野不同的是，作者的同行者不仅有自己的父亲，还有丈夫，以及新嫁娘首次回娘家必带的贵重礼品（包括塞入奔驰车后座的一头肥羊）。此番故地重访使作者得以与自己的“拟亲属”（fictive kins）再叙温情，体验家庭生活中充满幽默和爱恨交加的氛围。作者亲眼目睹当地人正在经历的文化和经济方面惊人的变化。她决意以叙事民族志的方式来录写这一田野瞬间。

如果说《纱遮情感》的写作在格式上基本满足了社会科学质性研究论文的话，那么这本旨在书写女性世界的作品则是刻意寻求一种新颖的民族志风格（1993: vii）。为了保持贝都因妇女故事及其相互对话的完整性和复杂性，作者在写作本书时做了比较大胆的布局。她按照传统的人类学主题（父系、一夫多妻、父系平行表亲结婚和荣辱观）来建构了本书完全由女性故事主导的五个章节。本书的序言按照人类学的学术传统写成。书中田野资料的呈现则完全依赖故事讲述人本身的解释和对话。必须指出的是，莱拉·阿布—鲁尕德本人出色的剪裁质性材料和数据的专业能力，是本书紧凑性和顺畅性的保证。为了避免贝都因女性叙事被自己的权威专家声音所主宰，作者在本书故意不设结论，因为她希冀读者能自己发现、体味和感悟这些由当事人本身亲口诉说的故事本身所蕴涵的深刻意义（1993: viii）。

较之《遮纱情愫》一书，《书写女性世界》更加在意收纳和展现特定语境中故事讲述人本身的声音。故事本身生动情节（如老妇回忆反抗包办婚姻）足以吸引人类学界之外的读者。当然，作者是否有必要过度反思和质疑人类学的“民族志权威性”，则是个仁者见仁的问题。

3. 《国家情节剧：埃及的电视政治》



标 题: Dramas of Nationhood

副标题: The Politics of Television in Egypt

作 者: Abu-Lughod, Lila

出版年: 2004

出版社: University of Chicago Press

在完成《面纱情愫》和《书写女人世界》两部民族志作品之后，莱拉·阿布—鲁尔德(Lila Abu-Lughod)在上世纪 90 年代起就将田野探究的触角从贝都因部落的诵诗实践转向埃及首都开罗和乡村民众的媒体消费实践，从而奠定了她在早期大众媒体人类学领域中先行者的地位。作者经过近 10 年的努力，为通过研究电视等现代传媒手段来探讨文化、权力和个体认同构建等人类学核心议题，提供了厚实的民族志文本。

在许多国家，电视制作人通常会把肥皂剧和电视连续剧作为教化工具来指导社会成员如何学习做现代公民，而不是简单地以此作为娱乐观众的手段。然而电视受众是否从播出节目中得到制作方力图传达出的讯息并领悟其用意，研究者无从得知。为此莱拉·阿布—鲁尔德选择连续五年在斋月期间播出的埃及电视连续剧《希尔米亚之夜》作为其审视的目标文本，试图通过普通家庭观众的视角来观察和解析电视机构构建埃及的“国家文化”的复杂过程。连续剧《希尔米亚之夜》的剧情以首都开罗某传统街坊普通民众的悲欢离合而展开，叙事时间跨度从上世纪 40 年代法鲁克国王和英国统治时期到 90 年代海湾战争爆发的前夜。该剧的最大看点是两位富商尔虞我诈的争斗冲突和峰回路转的儿女之情，好似一部埃及版的《达拉斯》（美国曾经红极一时的肥皂剧）。然而与欧美工业国在黄金时段播出的电视连续剧不同的是，像《希尔米亚》这样的埃及电视节目常常刻意地将埃及全国性的政治性事件与剧中人物的生活紧密相连，突出全国各族团结统一的鲜明主题。剧中人物也几乎全部为爱国的正面形象。

在田野研究中，莱拉·阿布—鲁尔德尤其将注意力集中在三组重点人群。首先是电视制作方的专业精英，包括作家、制作人、导演、剧评人和政府官员。然后首都开罗的家庭女佣和上埃及地区深受旅游业影响的村民。当她在交谈中询问开罗妇女哪些方面最打动她们的时候，得到的回复并非充

满政治意味的情节，而是两个女性角色：一位是贵族出身的蛇蝎美人，另一位是肚皮舞女出身的夜总会老板。尽管这两个人物在剧中不受众人尊重，而且下场可悲，然而作者发现她们却是受访者最为喜爱的角色，因为这两人敢于挑战压制良家女子的道德制度。作者发现：这些居住在开罗的妇女和村民只对剧中呈现的与自己生活世界相关的道德立场表示出兴趣，而对其他难以体验的方面无动于衷。

阿布—鲁尕德认为：对于居住在上埃及的那些村民来说，他们通过电视所塑造的自己的世界，也只不过是村民日常生活的一小部分而已。他们通过电视所体验到的东西，只是长了见识，并没有取代早已存在的认知现实（。无论是地方政府实施的政策，还是跨国公司的广告宣传，外部世界早已对村民们的生活产生了深刻的影响。电视在埃及所产生社会效应在于：在晚间家人习惯围坐在一起观看电视，而非走亲访友。由于收看电视，一种跨越代际和性别的观众“体验”也油然而生。由于人们习惯于整天开着电视机，包括新闻、广告和娱乐节目在内的各种信息目不暇接。因此《希尔米亚之夜》连续剧所力图传导的道德寓意并没有被观众真切地感受到。更重要的是，对于生活在社会底层的都市女性和村民来说，都会以自己的生活体验为基础来解读连续剧输出的讯息。连续剧制作人的说教效果也会再所难免地被严酷的现实所消解。

如果单纯从学界影响力来说，《国家情节剧》或许比不上其成名作《面纱情愫》。然而，如何以民族志的洞见来与理论进行对话，质疑诸如文化霸权和媒体美学等广为人知的学说，莱拉·阿布—鲁尕德提供了一个极具借鉴价值的范本。

※田野瞬间※

都市"白发相亲"实践的人类学观察

复旦大学人类学专业 2012 级硕士研究生 张小星

编者按:

此报告脱胎于人类学方法课程的一次作业。记得那是在 2013 年被百年不遇高温肆虐的申城初夏，小星同学执意前往市中心的相亲角这一被阳光曝晒的热点，进行实地观察。她的田野报告显示，不熟悉上海方言以及单身孤军深入所带来的不便，或许正是一个以局外人的猎奇之心，得以凝视已经被本地人屡见不鲜的现象，体验特定语境氛围的一种动力吧。此报告经过编辑之后登在解放日报的“上海观察”电子版上。

(一) 观察地点



每逢周末和法定节日，上海市黄浦区人民公园的北角（靠近南京西路和九江路）人头攒动，熙熙攘攘，一群中老年人三三两两，或立或坐，以挑选商品的目光相互大量，这些人或是拿着写满信息的纸牌到处游走，或是站在在自己的“摊位”前面，这里就是人民公园相亲角。不过有趣的是，前来相亲的并不是适婚男女，而是他们的父母。¹这些父母大都在 50 岁至 70 岁之间，为子女的婚事奔波劳碌。笔者在一次偶然的的机会发现了这个有

1. 孙沛东：《谁来娶我的女儿——上海相亲角与白发相亲》，北京：中国社会科学出版社，2013 年版，p12.

趣的地方，并试图对其进行观察，主要的观察方法是无干扰观察（unobtrusive observation），力图在不干扰研究对象的前提下，利用观察来的田野资料剖析相亲角活动的人类学意涵。

（二）观察过程

1、父母自发的相亲活动

人民公园的相亲角活动于每周的周六和周日两天举行，其中周六的人数多于周日，周六下午的人数则达到顶峰。因此，很多父母都选择在周六上午十点钟左右赶到，目的是抢占一个好位置。笔者首次到相亲角观察，最受震撼的有两点。首先，参与者绝大部分是 50 岁以上的中老年人，自己在中老年队伍中特别显眼，也难免招人议论。当笔者在熙熙攘攘的相亲大军中穿梭时，经常听到“小姑娘自己来凑什么热闹”，“姑娘家是要脸面的，怎么自己来找对象。”之类的窃窃私语，多从操着上海口音的中老年女性口中传出。第二是密集张贴的“征婚广告”。父母作为子女的“代理人”代替子女相亲，子女不在场，征婚广告成为象征子女的符号，从另一个意义上来说，相亲也就是相广告。在相亲角，由父母自由组织的相亲活动都要经历以下四个步骤：挂牌，寻觅，近观，详谈。



挂牌：活跃在相亲角的父母按照挂牌的形式可以分为两类：一类是固定式，一类是流动式。固定式并不是说挂牌的位置固定，而是父母会在某个时间段内（大约 1~2 个小时）选择在一个地方“守株待兔”，等待有缘人前来。在选好地方以后，他们会将广告贴在阳伞上，或是直接平放在“相

亲袋”上。每一位到相亲角相亲的父母都准备了“相亲袋”，虽然外表并统一，但都装着相亲广告、照片等相亲材料。选择流动式的父母则不会某个地方停留过长时间，而一直在四处寻找，直到找到合适的对象为止。流动式选择随身携带相亲广告，以便随时展示。实际上，固定式和流动式并非是严格的分类标准，而是相互补充和转换的策略。固定式的父母不可能永远守株待兔，在原地呆上一到两个小时之后，会主动出击，变成流动式，流动式的父母不可能永远流动不停，当他们感到疲劳后会挑选一个地方坐下，又变成固定式。**正是两种策略的灵活运用使得相亲活动乱中有序，维持着相亲角的正常运转。**

仔细观察父母为儿女制作的征婚广告，形式十分多样，笔者将其划分为传统式，幽默式和文学式等。传统式就是用白纸黑字一板一眼地写明子女的基本情况（包括性别，户籍，年龄，外貌，性格，学历，工作，单位，收入，有无房车等）和对“有缘人”的大致要求，最后是联系方式。有趣的是虽然是给子女相亲，但大部分父母留的都是自己的联系方式，从中也可看出子女对父母代替自己相亲的勉强态度。广告大部分不附照片，没有多余的文字描述。幽默式则大量使用当代网络流行语“经济适用男”、“白富美”、“小清新”等，以生动活泼的文字描述子女的基本情况，不生硬。文学式则大量引经据典，以散文体和文言体见长。幽默式和文学式较传统式发挥的空间更大，也更加个性化，目的是对子女进行包装，更加凸显其优势和专长。²

从广告的内容来看，大概有以下发现：1、绝大多数征婚广告不附照片，即使有也是可以美化的艺术照，所以衡量男女是否相配的首要标准不是外貌，而是更重要的物质条件。2、女性的征婚需求远远高于男性，呈现出男性供给不足的局面。男性特别是年轻的优秀男性绝对是相亲角的“抢手货”，时时刻刻都围满了为女儿招亲的家长，很多女性（特别是大龄女性）的征婚广告却无人问津。3、男性对女性的要求与女性对男性的要求有所差异。一般男性对女性的要求更注重外貌因素，比如皮肤白皙，身材纤细，不戴眼镜等。而女性则更看重男性的工作、收入、有无房车等物质条件。4、存在地域上的“区隔”。很多上海人会在征婚广告上写明，“要求对方为上海

2. Edward, J. N., "Familiar Behavior as Social Exchange", *Journal of Marriage and the Family* 31:518-526, 1969.

人，外地人勿扰”，江浙沪地区的男女也有很多要求对方同是江浙沪，外地人根本不考虑。

从张贴位置来看，大部分家长或将广告贴在阳伞上，然后把阳伞撑开放在地上，或将广告直接平放在“相亲袋”上。少数家长为了使广告更加突出，专门带来相机用的三脚架，将广告挂在架子上。不过因为这种行为容易“抢风头”而招致周围家长的不满，所以仅存在较为偏僻的角落里。**更重要的是，相亲角内部已经分化出海外角、再婚角、老年角等“支角”。**这些角所在的位置一般比较固定，其中以海外角规模最大、位置最佳。海外角的布置也很有“海外特色”：在征婚广告附近插满了发达国家的国旗，格外醒目。征婚广告也往往一式两份，中文一份，英文一份，以吸引外国人。在海外角征婚的是在发达国家定居并工作的精英人士，此类人士一般要求另一半也跟自己出国，合适的人选较少。不过海外角的家长们似乎并不着急，他们并不到处乱撞，而是三三两两地坐在公园的椅子上聊聊天，等待着有缘人主动与自己联系。对于他们来说，与条件相仿的家长散步聊天，交流信息是相亲不可缺少的重要步骤。海外角有着明确的空间边界，达不到其门槛要求的征婚广告是无法进入海外角张贴的。除了海外角、再婚角和老年角等公开的空间区隔，还存在阶层上的分化，虽然没有公开的标志，却是局内人公开的秘密，是参与者必须遵循的游戏规则，否则就要招致其他人的白眼和闲话。在相亲角，白领和中产阶级是主导人群，他们有着较高的学历，体面的工作和不菲的收入，而社会底层的人群是没有资格将自己的征婚广告跟“上层人”摆在一起的，他们的广告只能贴在很偏僻的角落或干脆贴在树上，没有立足之地。相亲角在地域上也有分化，但不十分明显，目前主要呈现上海人和东北人扎堆的趋势。

寻觅：在相亲角要寻找合适的对象就要到处走动，查看各种征婚广告。通过对挂牌的观察，笔者发现看似杂乱无章的相亲角实际有着自身的运行逻辑，内部人深谙其规则，能够迅速根据自己的要求锁定目标所在区域，不会像无头苍蝇一样到处乱撞，所以那些漫无目的四处乱逛的大都是初到相亲角的“新人”，对游戏规则还不甚熟悉。在寻找合适对象的过程中，很多家长习惯于先观察别的父母在相亲角的表现；俗话说，有什么样的父母就有什么样的子女，作为子女的代理人，父母的一言一行都很重要，可以折射出子女的影子。因此，参加相亲角的父母都特别注意自己的言行举止，

以防被别人挑出毛病。“衣着打扮要整洁，行为举止要文明”已经成为家长们的共识。笔者亲眼看到一位衣着不甚讲究中年妇女，随意坐在台阶上，面前摆着女儿的征婚广告，旁边是一大袋塑料瓜子，这位母亲在嗑瓜子的时候随意将瓜子皮扔在地上而被旁人指指点点，结果没有一个人正眼瞧过摆在她在面前的征婚广告。因此，相亲不仅是相子女，还是相父母。**在寻觅阶段，大家关注的有两点，一是征婚广告，一是父母的行为举止，可能后者比前者还要重要。**

近观：“寻觅”之余，如果比较有“眼缘”，就可以进行下一步。有意者首先仔细查看对方的征婚广告，盘算着对方的条件是否与自己相配，如果相配，有意者会主动询问对方家长，如果家长临时不在则会拨打其留下的联系方式。在这一过程中，对方的家长也一直在观察主动询问的一方，如果觉得不合适，会直接拒绝，如果感觉可以，就直接进入下一步——详谈。近观时往往会发生多对一的情况，因为女多男少的客观情况，往往一位优秀年轻男士的广告面前会围满了人，这时男方的家长就掌握了主动权，神态也趾高气扬起来，而女方的家长们都很紧张，都想要获得男方家长的青睐。这时男方家长往往会按照一条条标准来考核女方，从中选择最优秀的一位进行详谈。过程类似于商业的竞标活动：先报女方的年龄，一个一个来，筛选之后再报女方的户籍，学历，工作，收入，身高，男方家长对一串串数字进行计算，最后得出一个最优选择，可以说是数字定成败。

详谈：在近观之后，如果双方都觉得合适，就会选择一个地方展开详谈，一般是在公园荷花池边的长椅上。在这一阶段，外貌成为相亲能否成功的关键因素。两人首先交换子女照片，如果都还满意就开始了解各自家庭和子女的详细情况，如父母的工作，有几个孩子，住在哪里，结婚后打算跟父母住还是自己单住，子女性格怎么样，有什么爱好和不良嗜好等。**期间，家长们的谈话策略相当考究，看似简单的对话实际都包含着丰富的内容。**例如，笔者听到一方问：“你这衣服蛮好的，是在哪里买的？”其实发问的目的并不在衣服本身，而是根据对方消费的场所估计对方的消费层次和生活品味。**详谈的过程其实就是男女双方的博弈，任何一方都会故意夸大自己子女的优势，指出对方的不足，以给对方造成压力。**例如，“我女儿单位很受欢迎的，有很多男孩子追她，要不是我没松口，她早就结婚了。”或者“你们家条件都还蛮好的，就是家里离市中心太远，不方便的。”适当

的“自夸”和“吹毛求疵”会达到预期效果，但过分地自夸和贬低对方则会被对方视作傲慢自大，不是可以信任的对象而谈崩。假如条件谈得拢的话，最后双方家长会交换联系方式，然后约双方子女亲自见面。

2、婚介主导的相亲活动

相亲角的相亲活动按性质可分为两类，一类是父母自发的相亲活动，一类是专业的婚姻中介组织的相亲活动。婚姻中介在相亲角被称为“红娘”，通过介绍结婚对象收取一定的中介费用，是相亲活动商业化的表现。目前婚介组织在相亲角的位置比较固定而且最显眼，包括正对大门和大门两侧的凉亭，而父母自发的相亲活动则被挤到了道路两侧。与父母自发的相亲活动相比，由婚介组织的婚介活动更加规模化和市场化。首先，从征婚广告来看，婚介组织的征婚广告有规定的张贴位置和统一的模板，内容毫无个性可言。婚介给每一个征婚广告编号，上面有性别，户籍，生日，身高，体重，长相，学历，单位，工作，收入，婚房，区域，婚育，备注等项目，征婚者只需要按照表格填写即可。同一中介的广告模板完全相同，但不同中介的广告模板有所差异。笔者观察到有 2~3 家中介的征婚广告比较特别，他们以“某地区+性别”的形式突出征婚者的所在区域，并且以特别大的字号放在征婚广告的开头，十分醒目。如果征婚者是上海人，那么其地区会精确到区，例如杨浦女，虹口女，如果征婚者是外地人，那么其地区只用到省，例如安徽男，山东男。值得注意的是，一部分征婚广告上对地区的界定是新上海，如新上海男。“新上海人”这个概念已经广泛出现在相亲角的征婚广告上，有些广告的户籍上也写着“新上海人”几个字，指的是已经获得上海户口但籍贯在外地的人群。

婚介组织的相亲流程与父母自发的相亲相比要简单一些，首先是登记，如果父母有找中介介绍的需求，先在红娘处登记子女的基本情况，然后红娘会询问其对另一半的具体要求，之后按照其要求提供符合要求的对象信息。如果父母觉得合适，红娘会电话联系另外一方，看对方是否同意见面。如果暂时没有合适的对象，红娘会留下父母的联系方式，待有合适的对象再通知。与父母自发的相亲活动相比，红娘介绍的效率更高，能够在很短的时间在庞大的数据库中找到可以匹配的对象，因此也称速配。选择让红娘介绍的都是子女年龄较大，有在近期结婚的需求，比较着急的父母。但

实际上很多父母对婚介不够信任，对其提供的信息也抱着怀疑的态度。他们认为父母自发的相亲活动能够面对面地交流，不容易上当受骗，因为是自己亲自挑选的，也比较放心。

笔者比较两者性质的相亲活动发现，**虽然父母自发的相亲活动也有对数字的算计，但其讨价还价的形式相对比较含蓄，双方一般要拐弯抹角，相互试探几个回合下来才能将对方的情况完全摸清楚。**并且父母自己制作的征婚广告往往不会将子女的情况写的一清二楚，相对比较模糊。而婚介组织的相亲活动必须将双方的基本情况写得一清二楚，不得有丝毫含糊。关于数字的算计也是直接讨价还价，没有任何保留的余地。**这种赤裸裸的算计不像是为子女相亲，更像是商品的买卖。**子女们也被抽象化为婚介数据库中一连串数据，丧失了人的能动性。另外，征婚双方的见面也不像是相亲，更类似于面试。有些中介甚至直接称见面为面试，面试时要带上身份证、户口本、学历证等相关证件，便于双方当面查验。可见婚介主导的相亲活动已经完全市场化了。婚介对于不同性别也有不同待遇，男性登记免费，25岁以上的女性登记需交登记费20元。并且女性登记必须本人到场，而男性登记只需要父母携带近照即可。从中可见相亲角男女人数之差异。虽然婚介主打速配的照片，承诺在短时间内速配成功，但很多家长都是两手准备，既在婚介登记，也在自己寻觅，以最大限度提高相亲效率。

（三）分析与结论

相亲角最初是由公园晨练的老人自发组织的，至今仍是白发父母社会交往与情感交流的重要途径。除了为子女介绍对象，父母相互之间也会交流很多其他的信息。例如很多生活琐事和社会时事。他们会讨论来公园几种交通工具的利弊，在哪个超市购买商品物美价廉。还有重大的新闻事件，例如薄熙来案。有炒股经验的父母还会凑在一起交流股市行情和利好利空消息等。可见，父母之间的信息交换是非常丰富的。家长里短的八卦也是她们乐此不疲的谈话主题，不过有趣的是她们只谈论其他人的八卦，对于自己家庭的情况却是有意识地保护，称之为“隐私”。八卦中包含的信息也是非常丰富的，包括谁家的女儿儿子在哪里工作，有几套房子，月收入怎么样，是哪人，相貌好不好，有没有恋爱经历，性格好不好等等，这些八卦往往在父母自发的相亲活动中成为父母相亲的重要参考。

从社会学人类学的交换理论来看，择偶也是一种理性的交换行为，在婚姻市场中，男女双方通过有形无形的资源交换，以期获得最大的回报。³如果说父母自发的相亲活动仍带有某种缘分注定的浪漫主义色彩，那么婚介主导下相亲活动的运作则完全按照市场化的逻辑和话语，也是择偶双方商品化的过程。通过婚介公司，以最小的成本（本人子女）获取最大的利益（对方子女）和最高的效率是父母的最终目标。于是，在婚姻中介登记的男女成为可以待价而沽的商品，交换双方可以公开地讨价还价。不仅如此，由婚介公司统一生产的征婚广告和编号作为择偶双方的象征符号，致使他们在这场婚姻交易中丧失了自己的主体性而沦为婚姻公司生产的产品，因而商品化的过程也往往是物化或异化的过程。与其说相亲角的择偶行为交换的是人，不如说他们交换的是一个物化的符号。

有学者研究发现：人们的婚配模式存在一定的梯度，即男性通常倾向于寻找与自己地位相当或稍低的女性为伴侣，女性则倾向于寻找比自己地位高的男性为配偶。这样，由女性“上嫁”和男性“下娶”形成“男高女低”的梯度婚配模式。（从女性角度讲是 hypergamy）相亲角女多男少的局面是当下“剩女”问题的一个缩影，通过观察可以看出“剩女”以高学历、高收入的优秀白领阶层大龄女性为主，而这类女性“上嫁”的机会往往很小，因为白领阶层以上的男性是很有限的。因而会出现白富美难嫁的局面。



通过上文的观察可以看出，相亲角的内部已经出现以地域和教育水平为主要标志的区隔，是阶层分化的表现。就地域来说，从大到小有中国

3.Edward,J.N,"Familiar Behavior as Social Exchange",Journal of Marriage and the Family31:518_526,1969.

人和外国人的区分，上海本地人和外地人的区分，以及上海内部各区的区分。这牵涉到了很重要的身份认同问题，也就是如何区分自我与他者的问题。以外地人为参照，上海人会认同自己是“上海人”，如果以上海人为参照，又会根据其所在的区来认同的身份。**相亲角以上海各区作为给上海人分类的标准背后是上海“上只角”与“下只角”的意识形态。**除此之外，“新上海人”这个称谓在相亲角出现的次数也越来越多。“新上海人”的用词虽是刻意模糊边界而为，实际却强化了“自我”与“他者”之分。土生土长的上海人不会写自己是上海人，而是会细化到区，这是上海人群体必须遵守的规则也是区分自我与他者的一个重要标志。而**新上海人自称自己是上海人，反而暴露了自己的“他者”身份，因而不被“正宗”的上海人认可和接受，另一方面他们也不被自己的家乡人所认同，正是处于一种模棱两可的阈限状态，其身份认同问题也难以厘清。**

通过观察还可以看出，相亲角的男女地位差别很大，这不仅与男女数目悬殊，供需矛盾的婚姻市场有关，还可以从性别的角度进行解释。从征婚广告中可以看出，女性对男性的要求多在物质条件，而男性对女性的要求多在身体方面：外貌清秀，身材苗条，皮肤白皙。以身体作为主要衡量标准的男性审美源于男女身心二元的隐喻，以肉体作为女性的象征，以心灵作为男性的象征，是男权主义的重要表现。而在相亲角上演的相亲活动不断以男性审美来规训女性的身体，无形中强化了女性对于这种隐喻和象征的认同。

参考文献：

- [1] Edward,J.N,“Familiar Behavior as Social Exchange”,*Journal of Marriage and the Family*31:518_526,1969.
- [2] Lasswell, M&Laswell,T.*Marriage and the family*,1991,Wadworth Publishing Company,p375.
- [3] 孙沛东：《谁来娶我的女儿——上海相亲角与白发相亲》，北京：中国社会科学出版社，2013年版

玩具消费与性别建构

——美国女孩娃娃店（American Girl Place）即景

复旦-哈佛医学人类学合作研究中心主任 潘天舒

如果说性是天生的话,那么性别差异就是社会和文化建构的(Sex is biological/natural. Gender is socially/culturally constructed). 在女权主义兴盛的美国,玩具店大概是社会性别意识通过物质文化得以构建和固化的最佳场所. 图为位于芝加哥水塔商厦(Water Place)的 American Girl Place 门店。



粉色是美国女孩从出生之后就难以洗脱的性别色。据说来自美国小镇的中产阶级家庭的女孩积攒零花钱的主要目的就是去 American Girl Place 化上 100 多美元，买个自己中意的洋娃娃。



娃娃的族裔特征不再单一,似乎“肤浅”地表现了美国多元文化的风貌。但 American Girl Place 似乎依然是为未来淑女培养做准备的一个“教室。”

有趣的是，美国女孩娃娃店的隔壁就是一家吸引男孩的乐高门店。



乐高为吸引女孩而特意发行的 Friends 已经成为性别营销的反面例子。图中的两款玩具不但有性别暗示，其技术含量（装搭难度）也有明显差异。



笔者观察到，有不少在隔壁 American Girl Place 购得洋娃娃的女孩，会顺路到 Lego 店与这位乐高女士合影。但实际购物者仍以男孩居多。

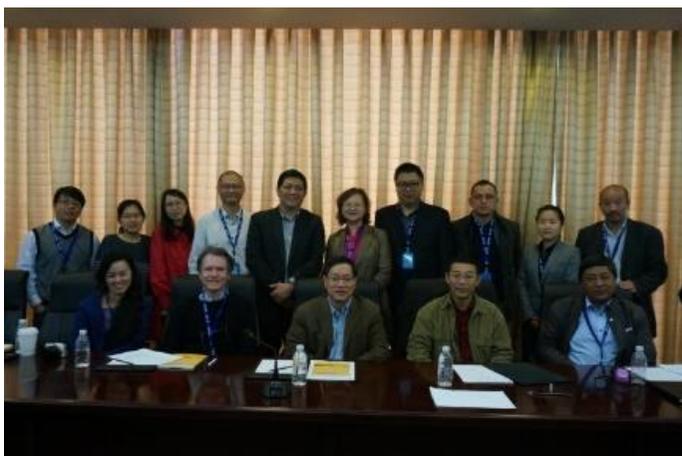


※会议纪要※

跨界：多维视角下的社会政策与文化实践

——第二次政策人类学研讨会纪要

2014年4月22日，政策人类学座谈会“社会建设与文化共生”在上海复旦大学召开。这场跨界的学术盛会由复旦大学美国研究中心沈丁立教授、复旦大学民族研究中心主任纳日碧力戈教授和复旦-哈佛医学人类学合作研究中心主任潘天舒教授主持，发言嘉宾有复旦大上海大学社会学院张亦农教授、首都师范大学外国语学院刘珩教授、独立研究员周雷博士、云南民族大学郭锐教授、华东师范大学社会学系系主任王富文教授、云南民族大学云南省民族研究所沈海梅教授、云南大学民族研究院高志英教授、北京师范大学社会发展与公共政策学院巴战龙教授、华东理工大学社会与公共管理学院董国礼教授。此外，来自复旦大学、华东师范大学、上海市社科院、上海外国语大学等高校研究机构的老师同学也参与了会议。



座谈会嘉宾合影

首先纳日碧力戈教授做开幕致辞，分享其关于“跨界”的思考和此次座谈会缘起。纳日碧力戈教授表示，“跨界”实际上就是一种“分类”，既包含我们用自己给世界分类，也包含外界给我们人类分类的过程。如萨丕尔所言，语言、民族、文化分界并不一致，但民族国家的分类使得它们一致，问题就因此产生。纳日碧力戈教授指出，我们应该更多看到这种互相分类中的文化共生，承认差异而非同化，创造人与人、人与世界的和谐关系。此次研讨会的嘉宾来自北京、上海、云南等非常具有代表性的地区，

大家就自己的研究领域和经验共同探讨跨界与多元文化实践。

中外跨界：海外民族志与外国学者的中国体验

座谈会由沈丁立教授和潘天舒教授的合作演讲“美国的他者：公共记忆视角中的夏威夷”拉开序幕，沈丁立教授首先提出了我们该如何看待日本的国际问题这一问题，从国际关系学的视角梳理了夏威夷的历史演变和政治沿革。到 19 世纪末，夏威夷的美国移民勾结本国势力进行“反客为主”的革命，推翻了夏威夷王国，开始了美国对夏威夷的统治。沈丁立教授提醒我们，日本对夏威夷的侵略只是二次侵略，只不过是两个帝国主义之间的争端，双方都非“正义”之举，而我们要反思为什么在中国的话语中都指责日本入侵美国领土，而没有质疑过美国的政治合法性。接着，潘天舒教授展示了他在夏威夷的拍摄的图片，引入了哈佛大学人类学教授赫兹菲尔德关于里程碑时间和社会时间的划分，以人类学家萨哈林斯(M. Sahalins)和奥贝塞克拉论争的经典人物库克船长为例，指出学术话语与公共记忆之间的关联与落差。他结合对博物馆、雕像、纪念碑等凝结里程碑时间又经受社会时间浸润的标志性物件的观察，指出公共记忆作为一个跨界研究课题的可能性：公共记忆作为多元社会语境中民族认同过程的一个重要的文化实践维度，对于重新解读历史事件，理解庆典纪念与爱国主义情怀及国家认同之间相互作用的意义。同时，潘天舒教授比较分析了中美两国在不同历史时期的毛泽东雕像和华盛顿雕像的多元内涵，启发我们认识到公共记忆的时空转置。

张亦农教授一直致力于跨界研究，带来了“漫画、清真寺、与头巾：全球化背景下的欧洲穆斯林政策、挑战及启示”的演讲，张教授从三个故事入手，回答两个关键问题“什么是全球化？全球化对当代移民政策的影响？”（1）丹麦最大的报纸《日尔兰邮报》于 2005 年刊登了 12 幅以伊斯兰教先知穆罕默德为主题的讽刺漫画，受到伊斯兰世界的强烈谴责。2006 年，一家挪威报纸又转载了这些漫画，使矛盾进一步激化，在伊斯兰世界引发强烈的抗议浪潮；（2）瑞士一个社区的土耳其文化中心因为建立清真寺的宣礼塔 (minaret) 与当地教堂引发矛盾，最终宣礼塔在法院判决中胜诉得建，但是引起了瑞士针对今后宣礼塔兴建的全民公投；（3）从 2004 年开始法国禁止一切公开场合的包括头巾、十字架在内的宗教标识，激起了世界范围内的穆斯林的抗议。矛盾和焦点在于认同问题：究竟是在法国的

穆斯林，还是法国的穆斯林？通过这三个事件，张教授提出了政策制定的一个悖论：政策制定和实施本来是为了解决问题，但为什么反而遭受到民族国家的反击（backlash）？全球化之下为何会对多元恐惧？最后，张亦农教授指出，随着我们研究深度和眼光层次的变化，我们首先会发现这些看似可比的事件因为历史渊源迥异而不可比，但是进一步透视，我们又能发现其中的可比之处，这就是他称为不可比的可比性（incomparable comparability）。

周雷博士以“巴西之根、资源诅咒、丛林热：巴西土著政策乱局——兼对中国走出去战略的政策人类学反思”为题，结合他自 2012 年起，与巴西利亚大学、金砖五国智库的同事在几个土著资源密集区域所进行的研究为我们揭示了“场景性知识”（scene）在商业投资、政策制定过程中的重要性。他与他的同事所进行的研究主要针对巴西政府、智库、国会、非政府组织、中国企业、中国驻巴西政府代表等方面进行访谈，以及在土著区域进行走访和调查，试图了解包括中国资本在内的外部经济力量如何在巴西土著区域进行投资，并可能产生那些社会、经济和生态影响。周雷博士认为中国和海外必须作为一个整体来考虑和研究，也就是（海外情景的）“中国观”。真正的原创性和中国本位，这不是一种学术的民族主义，而是一种真正的反思性抱负。我们要通过中国这个研究领域，中国学者这个群体，中国经验作为一种反思路径，中文作为一种思索性语言，产生一种真正的原创性，启发知识增长的原创力。如果我们能理解非洲、巴西、印度等国从封建、落后、殖民与后殖民语境中挣扎的阵痛和认知痉挛，了解他们的欲望、抱负、责任、眼光与憧憬，我们可以进行更好的沟通和交流。

与上面几位中国学者在海外的田野经历不同，王富文教授 (Nicholas Tapp) 作为一名移居中国的海外学者，以他做过的两个研究项目为例，给我们分享了他的跨界体验。王富文教授指出，就外国人在中国做应用人类学的经历来看，中国捐赠者和当地行动者之间的关系在过去几十年间变化剧烈。第一个项目是其曾担任“社会发展顾问”期间，第一次以应用人类学的成果发表了论文“Social aspects of china fir plantations in china”。该项目是由爱丁堡大学和中国林业局签订的三年的双边项目，目的是从社会学角度看为什么国有林场中的杉木（一种广泛使用的商业树种）产量逐渐减少。他们研究发现：事实上当地的社会参与是不断反馈式的，并且有着传统的

农林间作制度，当地对项目实际有自己的运用。第二个项目是西班牙政府和联合国合作的“文化在发展中的作用”项目，当时 1/4 的经费都用于中国，但是 2012 年两者财政都出了问题。在中国有了更多的资金，而西方国家也开始有了中国威胁论。在此次监测评估中发现，当地人以非常科学的方式种植蔬菜，除了向深圳、香港输送，还发展了“农家乐”。文化在这里被用作发展的工具，和联合国的初衷是背离的。

族群跨界：历史记忆与文化实践

在题为“跨国族裔国家认同的社会与政治土壤”的发言中，郭锐教授首先给我们辨析了几个重要概念：“跨界民族”、“国家认同”、“社会环境”和“政治土壤”。缅北地缘政治的特色是族群社会，在分析其政治诉求和社会经营中，郭锐教授总结出缅甸国家建构与民族整合的复杂性与艰巨性。通过佤邦控制区、克钦控制区以及中国境内的佤族和景颇族的比较，郭锐教授得出以下几个结论：第一，族群视角与地缘政治关系，可以构成我国处理与周边国家关系，稳固地区大国地位，实践近期国家主席习近平最近提出的“亲诚惠容”和“正确义利观”等外交理念实践的理论思考路径；第二，就跨界民族或族群而言，国家认同与民族认同总体上是两条平行线。他可能交叉，也可能不交叉。具有人为的动态特征。现代背景下，取决于国家相关的法律与政策及其实施效果在当地的真实反应。第三，边疆从来都不是一个静态的存在，而是具有鲜活内容的动态场域。人地关系实际上是边疆的核心概念，它具有游移和我族中心主义的特点。因此，具有一定程度的不确定性。客观上需要长期不懈的经营才能收到实效。第四，边界两边的同一民族相互影响度的强弱，取决于这个民族在其国内表现于政治、经济、文化上的实际地位，彰显着一个国家软实力的真实能量。

沈海梅教授结合自己的田野工作，带来了题为“中国的‘外籍新娘’：内流亚洲婚姻移民治理的政策问题”的生动发言。沈教授以一张数据表格展开了讨论，根据中国第六次人口普查数据，居住在中国的外籍人员数量排在前十位国家中，缅甸和越南分列于第四、第五位。国际移民时代呈现移民的全球化、加速化、多样化和女性化趋势，而一些诸如菲律宾女佣和越南“团购新娘”的移民女性在一些研究中往往被视为“无价值人口”。沈教授首先分析了亚洲女性移民中国的社会文化动力：中国成为世界工厂和新兴经济体（国民生产总值居全球第二），移民女性来中国“找工作”以改

善经济状况，或是寻求更好的生活。跨国婚姻是较不发达国家女性追求向上流动的一个途径，体现女性移民跨国流动的主动性。而中国边疆农村面临着性别失衡问题，许多适龄男青年因找不到对象而焦虑，云南边境地区成了外籍媳妇流入的主阵地。沈教授用丰富的田野数据展示了几个典型案例，探讨了亚洲女性移民在中国面临的问题：如移民身份合法性问题、性别平等与人权保障问题、人口拐卖跨国犯罪问题、艾滋病公共健康问题、跨国族群身份认同与国家安全问题等，这些都对中国现有的移民政策和法律提出挑战，值得学者反思和关注。

高志英教授以“历史记忆重构中的主体边缘化及其应对策略——基于独龙女文面的文化解释历史演变的反思”为题展开了演讲。该问题进入高教授的视野有以下三个原因：其一，何时何因“文面”成为独龙族的代名词？其二，对文面文化解释具有历时性演变，从一元走向多元；其三，文化共性与文化的族群属性。高教授首先结合丰富的史料，考察了关于文面文化解释嬗变中的主体与客体博弈过程，她发现主体的话语越来越掩盖在客体话语体系的叠加中。高教授进一步分析，首先，存在着多套话语体系的博弈，异族学者和独龙学者（文化主体）两套话语体系的延续。其次，文化主体文化解释具有选择的场景性，面对本民族学者、异族学者、政府、媒体（民族志电影）、游客采取不同的话语策略。最后，高教授提出了以下几点思考：第一，文化资源的政治化与族称的政治化相对应，其中蕴含着一系列实际利益（具体到当下是国家民族政策）；第二，对族群“文化标识”的历史记忆重构，是多重力量博弈的过程，而社会制度与国家政策始终作用于其中；第三，弱势群体（族群）在与外界博弈过程中，逐渐形成或包容多套话语体系，呈现出其生存机智；第四，被国家主流文化重构的族群文化（如独龙女文面是民族与阶级压迫的烙印）在现代场景下可能转化为弱势群体（族群）对外博弈的资源与工具，以满足外界对其的“文化想象”而获取实际利益诉求。

术道跨界：地方建设与国家认同

与其他学者结合田野工作的研究不同，刘珩教授从理论角度展开题为“乡村建设研究中的问题主位与学术主位”的演讲。刘教授发现，民族理论和政策的分离在乡村建设上亦有体现。以华中科技大学和中国人民大学为代表的乡村建设学派主张问题主位，重实践轻理论。刘珩教授发现，看

似毫不相干的乡村建设与欧洲人类学的“本土化”存在可比之处，因为二者在特定的区域甚至“边缘地带”所进行的研究以及获得的地方性的民族志经验已经生成了一套显著而且有效的社会文化批评范式和习语。这种在特定的社会、文化以及政治语境中所获得的地方性民族志经验，不但值得珍视，而且也能引起反思和共鸣，同时也构成将二者并置（juxtaposition）起来加以比较的框架。首先，中国乡村学派主张的“着意于问题透视以理解社会”的“问题主位”的观点，对于我们理解欧洲人类学最初介入自身的社会文化体系之中是有所助益的；其次，中国乡村建设学派“农村本位”、“中国本位”的主张其实含有较为深刻的“文化自觉”意识。这一点正如费孝通所言，越是知道自己传统、熟悉自身认知的经验来源的群体越发能够对其文化产生“自知之明”的文化自觉意识，越是能够明白它的来历、形成过程、所具有的特色和它的发展方向；第三，欧洲人类学同中国乡村建设学派一样，同样面临如何“解构现代性”的问题。温铁军在强调“我们还需要乡村建设”的时候，认为西方的现代化在中国是无法复制的，西方的现代化对中国是伪问题。刘教授接着指出了乡村建设学派存在的问题：首先，我们一直号称解决三农问题，但是学者缺少真正的文化关怀，真正的文化关怀是在最细微之处的关怀；其次，乡村建设学派缺乏学术梳理，我们应该对发展项目、应用模式有所警惕，反对打着发展的幌子，缺乏对当地文化的了解而盲目实施项目；最后，乡村建设学派转向政策本位或许是被逼无奈。他们在“文化”、“社会”等概念上不具备优势，只能改谈政策。然而这存在着逻辑上的本末倒置：不能以政策来说明乡村社会是什么。我们关注日常生活实践，关注具体问题本不与理论相悖。最后，刘教授介绍了一个可供我们参考的实践案例：底特律穆斯林移民的文化工作。结合当地穆斯林移民对自己身份的表述和外部认知形成 1000 字以内的宣传手册作为校准体系，配合博物馆展览、小学教材、筹款等文化工作。该项目取得良好效果，911 事件之后，人们非但没有将该地穆斯林视为恐怖主义分子，反而关注此社区的福利，通过大量捐款帮助其建设，该项目经验值得借鉴。

巴战龙教授怀着对本民族（裕固）的情怀发表了题为“顺‘势’而为：新中国民族政策构建的一种实践策略——以 1942-1954 年间尧熬尔人为例”的精彩发言。巴战龙教授首先提出了自己一个研究信念：只有学好历史，才能够研究当代问题。他提出了这样的问题：公元 840 年回鹘汗国崩溃后，

回鹘人的一支——撒里尧熬尔人为什么几经战争动乱、经济剥夺、政治压迫、文化戕残等磨难，还能够顽强地生存到今天？他们成为中国的少数民族究竟意味着什么？在简述了裕固族的历史渊源，居住地区与人口，语言与宗教，教育发展历程之后，巴战龙教授以 1954 年 2 月 20 日，肃南裕固族自治区（县级）成立，4 月 11 日，酒泉县黄泥堡裕固族自治区（乡级）成立这两个事件为切入点，试图解答尧熬尔人是怎样从一个行部落联盟制的七族“黄番”变为行民族区域自治制度的“裕固族”的？期间经历的是一个怎样的社会过程？学界对民族区域自治制度争论已久，以北京大学社会学家马戎教授为代表的“最大风险论”和中央民族大学人类学家张海洋教授为代表的“世界先进论”分属两极，其余观点则在这两极之间。

巴战龙教授梳理了建国前后关于裕固族的史料，分析 1942 年以前内外部势力与动力，和 1942-1947 年间的激烈角逐过程，进行了以下思考：第一，上书和进言大多以“祁连山七族藏民”自称，这种“写文化”的过程成为族群自我对象化的过程，促进了文化自觉；第二，“七族黄番不分家”这一政治口号的提出和实践，不断助推族群意识的高涨和增强保持“自由生活”（自治）的决心；第三，在时代潮流中，以安进朝为代表的本族精英不断得到锻炼，与国家和他族精英对话协商能力逐步提高；第四，民国后期国家政权与边疆族群的紧密互动，直接为新中国造就了当时的“民族问题”的国情。巴战龙教授的结论如下：面对少数族裔高涨的族群意识和强烈的自治决心，中国共产党，这个以阶级论和革命论为思想核心的政党，至少在 1956 年社会主义制度稳固确立以前，只能采取顺势而为的以民族识别和民族区域自治制度为核心的民族政策，只能根据“地大物博、人口众多”的现实国情建立平等、团结、互助的以“合作主义”为基调的新型民族关系。最后，巴战龙教授借用孙立平教授的一段话“分析历史进程，有时候更需要看重势。势是一种产生社会动能的趋势，这种势比一些具体的举措更为重要。”表达了他的历史观，结束了今天的发言。

从事土地研究和电影社会学分析的董国礼教授结合影片播放，带来了生动的演讲“‘他者’及国族的想象：人类学视野中的《庐山恋》”，使得此次座谈会进入尾声。董国礼教授从詹明信的“民族寓言”概念切入，分析了影片《庐山恋》中的国家隐喻。现场观影过程中，董国礼教授对一些重要镜头结合理论进行解析，如庐山风光（自然的政治化）、白鹿洞书院、国共联姻的暗示（廖承志）、“建筑学”（代表了国家认同）等。董国礼教授

启发我们,《庐山恋》可作为一个分析案例,窥探政治运动后国家认同的重塑过程。

最后发言嘉宾和与会师生就诸如“人类学家在应用项目中扮演的角色”,“文化自觉中的当地人观点和研究者视点”,“国家大型项目对当地人的影响”,“裕固族的地势观”等问题进行热烈讨论,在学术切磋、思想碰撞中,此次座谈会完美落幕。

整理者: 复旦大学人类学专业 2011 级硕士研究生 李银涵
复旦大学人类学专业 2011 级硕士研究生 冯 然
复旦大学人类学专业 2013 级硕士研究生 雷 婷



华如璧是哈佛人类学系博物馆第一位女馆长,也是第一位具备社会人类学背景的馆长。
潘天舒摄于 2001 年夏。



1977 年华如璧在香港新界厦村进行婚俗的参与式观察。这幅照片记录了她在助手帮助下按照常规做田野笔记的情形。事后她回忆说,当时她其实听闻不少老太婆对于新娘身上所穿戴金饰品的闲言碎语 (gossip), 因为彩礼是公开的秘密, 所以新娘的嫁妆 (包括其行头) 成了众目睽睽之下的焦点。老太婆通过目测算出新娘嫁妆的价值, 从而做出女方父亲是否“卖女”的道德判断。如果彩礼与嫁妆数额相当, 那么这就符合人类学家所说的“平衡互惠”的原则, 这场婚姻也可说大致公平的交易。



当华如璧在香港元朗的金店看到这些可用作嫁妆的黄金饰品时, 忽然觉得婚礼上听见的老太婆们对出嫁新娘身上行头含金量的估算, 基本上八九不离十。

Village Life in Hong Kong

Politics, Gender, and Ritual
in the New Territories



James L. Watson • Rubie S. Watson



鄉土香港

新界的政治、性別及禮儀

編者 James L. Watson • 華若蘭 Rubie S. Watson 著 張錫輝、盧景儀譯、廖曉雯、周利華校



CAMBRIDGE STUDIES IN SOCIAL ANTHROPOLOGY



INEQUALITY AMONG BROTHERS CLASS AND KINSHIP IN SOUTH CHINA

Inequality among Brothers 兄弟并不平等

华南的阶级和亲族关系

[美] 詹姆斯·沃森 著 游俊洲 译

上海译林出版社



Rubie S. Watson

GOLDEN ARCHES EAST



McDonald's in East Asia
SECOND EDITION

Edited by JAMES L. WATSON

Golden Arches East McDONALD'S IN EAST ASIA



Edited by
JAMES L. WATSON