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

本期推荐

纳日碧力戈：都市里的象征舞台

——在京蒙古族那达慕及其符号解释

潘天舒：体育人类学研究散议

——基于文化观和田野视角的洞见与思考

復旦大學

社会发展与公共政策学院

NO.1 2012

总第一期

图为波士顿 Fenway 球场内一场棒球比赛的现场　摄影：潘天舒

人類學之友

特邀顾问：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（按字母排序）：

陈家华　程远　范丽珠

顾东辉　桂勇　瞿铁鹏

沈奕斐　于海　张乐天

赵德余　朱剑峰　周怡

主编：潘天舒

责编：陈相超

设计：沈艳

版面：李铱涵　冯然　冯锦锦

申言夫

校对：张小星　邹骏飞　王笑

2012 年第 1 期

（总第一期）

卷首语

《人类学之友》是复旦大学社会发展与公共政策学院社会学系文化人类学师生共同搭筑的平台。它立足于复旦人类学新浪博客和“人类学之友”微博，对诸多议题都保持着探讨和反思的热情：从文化之道到田野之术，从吃喝玩乐到生老病死，并试图以此来获得在全球化和地方转型语境中体验“人之所为人”这一学科终极命题的感悟和洞见。本通讯的创办宗旨在于彰显复旦文化人类学前瞻性、公共性和植根性特征，并着力描绘医学人类学和商业人类学为导向的学科构建路线图。

早在上世纪三四十年代，著名英国人类学家马林诺斯基就指出：人类学前沿研究的视线应该从所谓的“蛮荒村寨”转向人类文明平淡却着实紧要的方面，如经济、教育、法律、人口、卫生和营养体系等等。只有这样，人类学才能体现其科学的实用性，而不至降格成为一种慵懒者的心智游戏。在半个多世纪之后，国际医学人类学领军人物凯博文在《复旦-哈佛当代人类学丛书》总序中也表达了相似的观点。 他认为国际人类学学科关注的对象正在转向当代主要社会和地区，如 中国、日本和欧美各国等等。人类学家不但注重都市社区范围内的研究，而且还表达出将其研究成果服务于政策辩论、项目实施和普通传媒的强烈意愿。这两位处于不同历史阶段的人类学家，尽管理论旨趣相异，然而对于学科的前瞻性、植根性和公共性特征的看法以及对于学科走向的判断，却显示出高度的一致性。

凡是敢于超越经院藩篱和摆脱精英意识的中外人类学家，常常具有前瞻性的视野，不但能够使学科与时代的变化同步，在保持植根性这一田野方法基本原则的前提下，灵活积极地调整研究思路和目标。在国际人类学的黄金时代，人类学家对于引导公众意见，尤其是纠正种族、性别、以及国际关系问题的种种偏见和谬误，起到了令今人难以想象的作用。而人类学研究成果一旦受到公众关注，成为公共话题，也将促使人类学者将目光投向象牙塔之外真实世界中的芸芸众生，而不是拘泥于对某个范式、概念、或习俗的反复分析和讨论。

国际人类学的发展经验，对于正处在历史变革之中的当代中国人类学和相关社会科学领域内的学者如何把握机遇和应对挑战，具有“他山之石”的功用。有鉴于此，《人类学之友》希望传递出复旦文化人类学教研团队在实践中凝聚的共识：在现有的国内学科格局之下，拓展融学理思索与应用实践为一炉的医学人类学和商业技术人类学等分支学科，丰富新形势下想象和塑造当代中国人类学和民族学学科的思路和手段，以期实现费孝通三十多年前立下的“迈向人民的人类学”的宏愿。

潘天舒 于花园城

2012 年 10 月 18 日

· 目录 ·

本期话题：体育人类学 **1**

纳日碧力戈：都市里的象征舞台
——在京蒙古族那达慕及其符号解释 2
潘天舒：体育人类学研究散议
——基于文化观和田野视角的洞见与思考 28
陈相超：后奥运时代群众体育发展的困境
——有关海岛 Y 县群众体育实践的田野札记 35

研究生田野掠影 **41**

沈艳：田野随笔 42
冯然：第一次田野体验 44
冯锦锦：崩溃的边缘 47

本科生风采 **49**

叶崴：从他们的“热气”到我们的“热气” 50
王庆仪：舌尖上的人类学 56
袁博：山东沂蒙山区狐仙故事讲述情境中的权力构建 61
高原：“穿越剧”中的文化人类学视野和启示
——以“清穿剧”《步步惊心》为例 67

书目推介 **74**

阿瑟·克莱曼：疾痛的故事 76
西奥多·C·贝斯特：邻里东京 78
罗伯特•埃默森；雷切尔•弗雷兹；琳达•肖：如何做田野笔记 80

复旦人类学相关介绍 **81**

本专业概况 82
本机构概况 83
讲座动态 84
活动动态 87

[本期话题：体育人类学]

体育人类学为观察和分析体育实践的文化意义、社会功能和表达模式提供了新颖别致的视角。这里刊出的微型民族志、田野札记和散议以不同的方式，充分展现出以体育为棱镜来研究仪式结构、社会变迁、族群认同、文化构建等焦点议题时的趣味性和独特性。

都市里的象征舞台

——在京蒙古族那达慕及其符号解释

复旦大学社会高等研究院副院长 纳日碧力戈

1981 年 5 月 17 日早晨，北京市的蒙古族、达斡尔族、鄂伦春族、鄂温克族聚集到中央民族学院操场，参加北京市首届蒙古族那达慕大会。9 点多，以中央政治局委员、中央统战部部长、五届全国人大常务委员会副委员长乌兰夫和国务院副总理兼国家民族事务委员会主任杨静仁等为首从中央到地方的党政领导人以及社会知名人士和学者，等上主席台，大会正式开始。

1997 年 5 月 17 日早晨，北京市的蒙古族、达斡尔族、鄂伦春族、鄂温克族、裕固族、锡伯族聚集到中央民族大学的操场，参加 1997 年度庆祝内蒙古自治区成立五十周年在京蒙古族那达慕大会。同样有国家和省区领导人参加。

北京现在大约有 1 万蒙古族，他们大多来自内蒙古的城镇和农牧区，从蒙古文化的资源库来到国家文化的中心，在学习和实践当中建构了自己的边缘身份。他们的“真身”虽然来到北京，出于现代化都市的怀抱之中，但他们的心灵却为他们构筑了一道符号边界。他们在这样一个边界上商讨和交换象征资源和物质资源，并在这个恒久的过程中形成了自己的边缘身份：他们有许多人会说汉语和蒙古语；他们不再放牧牛羊，但却有着放牧牛羊时的心态；他们不穿蒙古袍，但却喝蒙古奶茶；他们在北京举行从原来农牧区老家引进的“那达慕”；他们在市场经济和亲朋好友的场景中不断转换着身份，在理性和情感之间“流动”。本文的写作建立在对于北京“那达慕”的“田野调查”上，结合个人生活史的片断，透视北京蒙古人在的行为、知识的运用方式以及他们的自我观察，用日常语言表达一些人类学观点，从“人”的角度描述他们的边缘身份和符号边界。

一、 历史的构建：从游牧到定居

七百次草枯荣，七百次雁去来，蒙古族先祖创造了独特的嬉乐方式那达慕。

经过战争的锻造，经过血和泪的淬火，那达慕“好汉三艺”日臻精深。蹄落骤雨，箭生疾风，力量与智慧的角逐显出男儿的骁勇。

五色江嘎（摔跤手颈项佩带的五色彩带）抖我们的落了历史尘埃。那达慕迎来了“北开南联，内因外联”的使命。嬉乐和如果获得时代的支点，同样可以把经济与政治撬动。(《内蒙古文化》，1991，4）

“那达慕”(Nadam)的蒙语意思是“娱乐”、“游戏”。据说这种娱乐活动的历史可以追溯到氏族时代。（阿都沁，1991）既然是“娱乐”和“游戏”，氏族社会乃至以前的人自然都会了：“那达慕”的本义一半是“说文解字”，一半是“命名”和操作。人类对食物起源的偏爱似乎有二：越古越好；越新越好。对“那达慕”起源的追溯者，取了“越古越好”的倾向。

如果把“那达慕”追溯到氏族时代，那就找不到“蒙古人”了。

对蒙古草原历史的系统记载，可以追溯到匈奴时代；对蒙古族缘起的想象，可以追溯到无穷。蒙古草原位于欧亚大陆腹地，相当于今天的兴安岭、阿尔泰山、贝加尔湖、叶尼塞河、额尔齐斯河上游和阴山之间。这里几乎不受南太平洋和印度洋的暖流以及北冰洋海风的影响。干旱缺雨，这里不适于大面积农耕。多少年来，蒙古草原上的游牧民族逐牧水草，居毡房，饮乳酪，食兽肉。他们必须经常和周边的农业民族和商业民族交换，因而开放一直是包括蒙古族在内的北方游牧民族的社会和文化特征。我们现在所说的“民族”多与“国家”联系在一起，蒙古草原上的国家形式体现为家产制国家，国家主权和人身领有权的观念混杂在一起，领属民没有完全丧失人身自由，家产制国家观念扩大到主权领域。（纳日碧力戈，1997）政治、经济、军事的流动性，造成族群的大交流、语言的大交流，许多族群或先后或同时出现在这里，以致于要判断某个族群的“族源”，就成了大难题，至今学术界至今对蒙古族的族源有多种说法。（亦邻真，1962）

13 世纪初，成吉思汗建立蒙古汗国，实行千户制度，将军事体制和地方行政体制合二为一。在此之前，匈奴、鲜卑等游牧族群，都实行过千户制。

1279 年，元世祖忽必烈灭南宋小朝廷，将蒙古草原与中原连为一体，建立了当时世界上最强盛的帝国。元朝的建立使蒙古地区的政治中心南移，建立上都（在今内蒙古正兰旗东 20 公里处）和大都（今北京）。但与中原文化的接触，并没有使蒙古人完全放弃自己的游牧文化特征，有些甚至得到制度化的确定。虽然，蒙古草原相继出现了一批城镇聚落，但它们往往是蒙古诸王贵族的藩邸所在；按照传统惯例，这些大贵族坐镇草原，享受从汉地封邑中搜刮来的财物，在自己的驻牧地建造王府庭阁，设立庙宇，兴办学校，由属民种植果蔬。在元代，与大都并立有上都，属于陪都，每年四月，元帝由大都去上都避暑，沿途举行狩猎。上都是决断草原地区重大政事的地方，内有汉式宫殿，也有草原毡帐，车辆辐凑，牛马嘶鸣，中原风习与草原民俗交融一处，为蒙古文化的多元性又添一层风韵。

15 世纪中叶，蒙古达延汗统一漠南之后，其孙阿拉坦汗，率土默特部驻牧丰州滩，与中原互市，接纳内地汉人，加大了农业的比例，为后来的土默特蒙古族的出现奠定了经济基础和文化环境。清代，满族统治者为了控制桀傲不驯的蒙古人，除了封爵、赏赐、联姻和大兴喇嘛教以外，还推行了一整套盟旗制度，使蒙古王公贵族互不统属，分而治之。这种封固政策极大地限制了蒙古人的游牧开放传统，使他们逐渐丧失了北部屏藩的地位。

土默特蒙古族在实行盟旗制度后的 300 多年间，便丧失了自己的许多文化特征，他们从牧业转向农业，从说蒙古语转向说汉语，变成了今天居住在呼和浩特和包头之间的土默特蒙古族农民；他们是蒙古人中变化较大的一支，他们的文化变迁也表现了整个蒙古族文化变迁的力度。当然，更多的蒙古族保持了自己的传统文化，当然这种文化不可能是“纯粹”的，因为蒙古族的文化和其他许多文化一样，从来就不是“纯粹”的。

二、 序曲：那达慕的筹备

如果说蒙古族不一定是作为欧式民族国家的那种“想象的共同体”，(Anderson,1983)，但他们却有丰富的“共同体的想象”。“那达慕”就是这种“共同体的想象”的形式之一，它沟通了蒙古人历史的想象和现实的存在。

记得，1980 年 9 月中旬，在北京中央民族学院工作和学习的朝鲜族师生员工，以及在其它单位工作和学习的部分朝鲜族同胞聚集在中央民族学院，举行了民族传统体育运动会。这次运动会对我们中央民族学院的学生触动很大。……

9 月 22 日内蒙古文艺演出队来到中央民族学院。在比较广泛地征求广大干部和师生员工意见的基础上，经我们几个人初步研究之后，就在致欢迎词的同时发出了 1981 年夏委（季）将在北京举办首届蒙古族那达慕大会的倡议。我们的倡议立即受到了观看演出的近 1500 余名同胞们的热烈拥护。消息传出后，在社会上业引起了强烈的反响。各界蒙古族群众热情支持这一倡议，并纷纷来人来电话询问此事，鼓励我们一定要下决心办好那达慕大会。（巴·孟和，1991）

在北京举行那达慕首先要具备几个条件：人、领导批准、同意资金、场地、宣传。此外，还有京内外蒙古族的想象、对这种想象的动员以及确立这种想象的方向。整个“游说”活动，上上下下要花去不少时间和精力，目的之一就是要创造和保持（再生产）一种有关在京蒙古族的想象空间，使之成为一面镜子。京外的蒙古人用这面镜子照自己，把自己和北京联系起来；中央的领导用这面镜子照自己，从中看到民族政策的作用；其他民族用这面镜子照自己，观察自己的模拟形象。筹备组申请，上级领导批准，前提在于有大致相同的想象，想象“那达慕”从开幕到结束的过程，想象它会带来的图景、观众、解释和意义。申请要转化成文字形式，要印刷出来交给上级，要有上级的批示。上下级的想象和推理不可能百分之百地吻合，但不吻合的那部分要处于整个设计思想（想象）的边缘，而且越少越好。按照惯例，首届“在京蒙古族那达慕”一旦成功举行，它获得了历史的合法性，就可以按既定方针办了。

对于上级领导来说，那达慕是对民族政策的历史回顾，是对全国少数民族的一次象征性检阅。举行那达慕的场地虽然不大，但那时一个占据了人们想象力的空间，就象一座露天剧场，一幕电影，从有限演化出无限。在我们的一生中有多少宏大场面是亲身经历的，有多少壮观景色是亲眼目睹的？恐

怕多数都是在类似电视那样的方寸之间捕捉到的，影视手段缩小了我们的距离，也放大了我们的空间。方寸虽小，想象无限，视觉无限，听觉无限，感觉无限。

北京的蒙古族大多集中在民族出版社、中央人民广播电台、中央民族翻译局、民族印刷厂、中国社会科学院民族研究所、中央民族歌舞团、北京大学、中央民族学院（中央民族大学）等 8 个单位，加上其它方面的蒙古族，他们的人口达到万人左右。

同年 10 月 20 日，我们以上述八大单位蒙古族同胞的名义起草了“关于在京蒙古族举行那达慕大会申请活动经费的请示报告”，并经各小组负责人联席会议补充修改之后上报了北京市民委。在国家民委、北京市民委、中央民族学院领导支持下，特别是在乌兰夫同志关怀下，1981 年 5 月 15 日该申请被批准，但无经费来源。于是我们做出决定，要以捐款的形式集资举办那达慕。（巴·孟和，1991）

在市场经济下，想象要有想象的媒介，就象看电影、看剧要有电影院和剧场一样：那达慕的会场，即便是四周围着墙，大小不足一箭之地，也足可以使人想象到古代和未来，任思绪飘向额尔古纳河东岸[1]。处此以外还要有演员，专业的和业余的，大多是义务演出，目的是为了交流感情。不过这些都还不能算作真正意义上的想象媒介；真正意义上的媒介是钱。在城市里办那达慕，每一步都要花钱，就是义务奉献，主办者也要有些“表示”方说得过去。如果说最初办那达慕还有些新鲜劲儿，大家有钱的出钱，有力的出力，奉献多于索取。但是，长此以往就有了困难。主办者们每年早早就想着到什么地方去“化缘”，从大款到大官，都要一一招呼到，希望他们出现钱。当然，说到钱的来头，大款和大官是不一样的：大款的钱是个人的，大官的钱是公家的。不过，现在已经有大官也开始个人掏腰包了，这年头花公款已经不象往日那般潇洒。

总的说来，资金来源有社会集资和国家机关赞助两种形式。以第一届北

[1] 据说是蒙古族的发源地。

京那达慕为例，干部每人捐 1 元，学生和战士每人捐 5 角，其中民族出版社的蒙古族干部集资 1000 元，共集资 1600 多元。此外，内蒙古文化厅派出文艺演出队义务演出，内蒙古体委派出摔跤和射击运动员义务表演，内蒙古电视台派出新闻记者，内蒙古广播电台义务录制民族文艺节目，内蒙古民族用品厂提供摔跤服和靴子等。这样，这次那达慕的各种资源业就得到了解决。

中央民族学院（现在叫做中央民族大学）的大操场是举行“那达慕”的理想场所，那里不仅有一年一度的大学春季运动会，还有各种少数民族的节日活动也在那里举行；那里也是师生早锻炼的场所，是不同年级、不同班级的男女生能够经常相遇的地方之一；那里是在许多展现智力和知识的环境以外，展现躯体和体能的环境；那里是太极拳运动和球类比赛并存的刚柔相济之地。同时，更重要的是，中央民族大学是国家民族政策的体现场所，来自边远地区的少数民族子女在这里学习，然后毕业；有的留下来，继续教后来的少数民族子女。用现代化的标准看，少数民族要发展，首先就要扫盲，扫完盲还要提高，而来到北京这样的地方提高，来到毛主席曾经生活、工作过的地方深造，至少对于最初几届那达慕的主办者来说，那时梦寐以求、无上光荣的事情。“新生代”们也许不这么想，但这是后来的变化。当那达慕在一片旗海歌声的中央民族学院的大操场上举行的时候，它已经不仅仅是男儿们表现威武雄壮的体魄，女子们含情脉脉的场所，而是充满各种符号、各种期待的地方。国家的格局是固定的，地方部门却能够有所变通；政府的民族政策长期稳定，但个人的思绪变化万千。那达慕象一块大大的海面，吸收了各种各样的成分，允许各种各样的解读，默认各种各样的认识。符号的意义来源于运用；符号的运用是一次又一次的“命名”（这是“什么什么”；我叫它“什么什么”；我以为它是“什么什么”；我看它好象是“什么什么”……）

举办首届在京蒙古族那达慕大会的消息一经传出，立即受到广泛注意，《人民日报》、《光明日报》、《北京日报》、《北京晚报》、《内蒙古日报》、中央人民广播电台国际部、中央人民广播电台国内部、内蒙古人民广播电台等中央和内蒙古的媒体都做了报道。在京蒙古族那达慕不仅得到上级领导批准，也得到社会的广泛承认。

出于专业习惯，我们从北京的那达慕联想到印度尼西亚巴厘岛的仪式。

那里的仪式本身是一种社会存在方式，是公共意义得以产生的场所。那里的人不是去期待和迎接仪式到到来，而是永远和仪式伴随在一起，形影不离。人格融化在仪式中，仪式中满是人格。巴厘岛的仪式不是对象化的客体，而是类似于“天人合一”的忘我境界。

巴厘人的历书观念——他们划分时间单位的文化手段——对此有明显反映；因为它们主要不用于衡量时间的流逝，也不用于强调过去瞬间的独特和不可逆，而是用于标记和类分表现在人类经验中时间特征。巴厘历书（或毋宁说不止一个历书；因为我们将会看到有两种历书）把时间分割成有界单位，不是为了计算和累计它们，而是为了记述它们和描写他们的特征，为了公式化地表述它们不同的社会、智力和宗教上的重要意义。(Geertz,1973:391)

印度尼西亚巴厘岛的历法体现的是重要的社会秩序，对于一个稻作文化来说，通过节日和庆祝来分割时间，具有极强的操作、控制和调节意义。作为主要以游牧业起源的蒙古族，其历法和时间的分割，当然不会象巴厘岛人的那样复杂，制度化也不会那么严格，但他们毕竟有一套相应于自己社会和文化的历法体系。[2]蒙古族都过春节（大年），称为“查干萨日”(“白月”)；一些地区蒙古族在每年阴历腊月二十三过“小年”。[3]在牧区和农村过年，往往伴随着大规模的社会动员，例如全社区都要在基本相同的时间以基本相同的方式进行祭火、祭灶活动，全家老小或者整个部落向火神祷告。社区成员在时间、空间和行为模式的共享中，达成心理上的凝聚。在北京过年就没有这样的条件，也没有这样的气氛，最多几家要好的朋友来往一番，缺少家乡那种社区互动的场面，更缺乏时间、空间和行为模式的共享。在京蒙古族那达慕正好弥补了这个不足，至少在心理上达到了这样的效果。北京的那达慕每年 5 月份举行，而且多在中央民族大学的操场举行，构成了以年为单位的

[2] 由于近现代蒙古族在社会、经济、文化等方面发生了较大的地区性差异，其历法也发生了变化。在蒙古族的地区差异中也可以看到一种受外来影响的共性，那就是他们都受到汉族经济和文化的强大影响。在历法方面，他们先是借用汉族的阴历，后是阴阳历并用。在文字相对发达的地区，如伊克昭盟的牧区，节日和祭祀活动多用阴历计算。

[3] 蒙古族的地区差异不容忽视，在半农半牧区或者农区，接近汉族的节日活动比较多，而在牧区就相对少些，但那里有相当多的祭祀活动。过去，在藏传佛教流行时期，法事当然不会少。

时间节奏和以中央民族大学为对象的空间定位，而这种时间节奏和空间定位是大多数北京蒙古族认同、共享、期待和置身其中的。表面上看，整个那达慕会场有些杂乱无章，经常出现一些出乎组织者意料之外的插曲，有不少逢场作戏，也有不少“计划不周”，但是，那达慕仍然在不少人的事后不满之后，照旧举行，组织者们仍然辛辛苦苦地为大家服务。其实，在那达慕会场的逢场作戏和“老谋深算”中，在许多不满和怨言中，有一种“社会语法”以及按照这种“社会语法”构造的“想象空间”。在这个“想象空间”中，有两种结构并存，一种是场内的“结构”，一种是场外的“反结构”和“无结构”（Turner,1967）。不过，这两种结构不在同一个层面并存，而是在不同层面进行“对话”：作为从场外引进的结构，主席台上坐着政要名人，主席台下是“平民百姓”；在开幕式上，首要领导要讲话，要有入场式；要升国旗、奏国歌等等。在场内的想象空间里，“反结构”起着主导作用：“平民百姓”俨然以主人的身份（或至少是平等的身份〕对主席台上的政要名人品头论足，议论他们的发言通畅不通畅、他们的衣着是否合适、他们的坐次是否排列得当等等。在那达慕比赛完举行的宴会上，学生可以和老师平等地畅饮，即便醉酒也不会象平常那样“成问题”，有什么事情大家都还彼此谅解，因为这是那达慕。无论是场内场外，大家都以蒙古族的身份过那达慕；即便是在场外，他们共享同一个时间和同一个话题：在场地之外，时间和话题成为强化蒙古族族属意识的两个因素。到场的蒙古人，有的穿蒙古袍、说蒙古语，有的穿西服、说汉语，有的穿中山装、说蒙古语，有的身高马大，有的身材矮小，但他们都是共享一个空间、时间和话题的蒙古人。当然，只有空间、时间和话题，还不能百分之百地把他们联系在一起。除此之外，还需要亲身体验以及建立在个人生活史上的推理和想象。“民族”是在特定历史条件下形成的，以共同的血缘意识或者先祖意识从而在此构建的神话或者历史为核心，以共同的语言、风俗或者其它精神－物质象征要素为系统特征，以政治操作为手段，以家族本体为想象空间，以家族关系为象征结构的人们共同体。（纳日碧力戈，1995）族群意识（或者不那么严格地说“民族意识”）形成和培养，建立在面对面社会（家庭、邻里、朋友圈子等等）中对于“被认为”属于“族群”特征的一些因素的认知、确认及其延伸和联想之上；在

那些“被认为是同胞的人身上，总能找到一些父母、兄弟、朋友的“基因”或者“影子”，并且还总能得到某种“回报”。现在的社会现实又恰恰鼓励这样的族群意识：没有族属或者不被认同，就象没了档案一样，令人感到若有所失，甚至会受到国家监控系统的干预。

在那达慕上还有一类人，他们在场外也是有身份的人，说话占地方，可是在这个充满符号的学校草场上，他们不象歌手、政要那样引人注目；但也不能说他们地位降低，遭到人们的鄙弃：他们只是失去了任何身份，因为没有什么人知道（也有可能装作不知道）他们个人进步的历史，也没有人期待在他们身上能够得到什么样的社会资本和感情资本。既没有人褒奖他们，也没有人贬低他们；他们就是他们自己，和别人没有什么直接关系。没有观众的戏剧只能是自娱或者自嘲，或者什么都比不是。也许只有在这样为数不多的场合，才能使他们忘我，不再那么自以为是，不再那么处处感到自我的存在。他们在这里失去了映照自己的镜子，在别人淡淡的应酬中，在漠然的眼神中，看不到自己，也看不到真正的别人。他们在事后为自己报不平，有的发誓再也不参加，有的上次发誓不参加，这次又来了。那达慕是各取所需的地方，人们的交往既平等又不平等，这要取决于你想要得到什么。怀着经济目的来的，就要讲市场效益；怀着感情目的来的，就要讲人缘儿。

筹款既可以通过单位，也可以通过个人。不过单位是比较可靠和稳定的来源，当然，现在单位也越来越拿不出许多钱了。单位出钱有两层含义：一是资助，一是支持；在中国，单位的支持至关重要。所以，出钱单位的领导在那达慕上就显得比较有脸面，常常能在主席台上就座。比起同样也出了钱的大款来说，他们多一层“政治资本”，即“制度力量”。这样，政治加经济的合力就比经济的单独力量要强大，“两手硬”就比“一手硬、一手软”要更符合人们的心理。于是，在那达慕上有时会出现出钱单位的领导人得意、出钱大款失意的情况。如果换一种情况，一方是不出钱的政治家，一方是出钱的大款，那就复杂了：要权衡政治家的地位、大款出钱的数量或者潜力，等等。筹款的人显然具有某种“道义”力量，他代表的是北京的蒙古族，为的是“人民的利益”，没有什么私心。所到之处，不管有没有钱可捐，都要表现出对他们的敬意。负责筹款的人主要是中央民族大学蒙古语言文学专业

的老师，他们既代表学校里的蒙古族师生，也代表那个举行那达慕的场地——大操场。

三、97 年那达慕：符号结构

举行那达慕要有一定的程式：

- 入场式
- 宣布赞助者和领导名单
- 领导讲话
- 比赛开始
- 比赛结束
- 其它活动

升国旗、奏国歌标志了那达慕大会的开始，身穿民族服装的女大学生护着国旗入场，跟着是抬着会徽的男青年，再后是仪仗队，他们身后是各单位的代表和运动员、工作人员。国旗和国歌告诉人们这个时间和空间所属于的国家和国境，隐喻了建国以来 55 个少数民族的地位。单位告诉人们一种通行的分类：单位过去是现在仍然是多数人的工作、生产乃至生活的单位，即便是个人家的事情，许多也要拿到单位去解决。现在的单位只能正在转移，但考虑到历史的记忆和感情的投资，单位的象征意义不能低估。在入场式上，有的单位只有一个人到场，那他也要站到举牌小姐的身后，跟着她绕场一周，表示单位的存在。单位和民族在这里发生交叉，让认知人类学者感到“范式”的存在：[4]

[4] 我们对于分类系统只考虑一个维度（即包容），而对于“范式”就要考虑两个以上的维度。而且这两个维度互有重合。当多项语义特征按照一定的维度排列并且互有交叉时，我们就得到了一个“范式”。 假设我们用♂（雄性）、♀（雌性）、Φ（中性）、M^{-1}（成年）、M^{-2}（少年）、M^{-3}（童年）、M^{-4}（幼年）、H（马）来表示有关动物的分布特征，那么就可以得到如下范式：

种马 stallion	H♂M^{-1}
骒马 mare	H♀M^{-1}
骟马 gelding	HΦM^{-1} M^{-2}
不满 5 岁的牝马 filly	H♀M^{-2}
不满 5 岁的马驹 colt	H♂♀M^{-3}
幼驹 foal	H♂♀M^{-4}

（见后页）

MonA	♀ZS	EwA	♀ZS
MonB	♀MD	XbB	♀MD
MonC	♂MF	DwC	♂MF

在围绕那达慕形成的这个范式中，参加者既有相同之处，也有不同之处，各取所需，互相沟通或者互相对立，形成“多元一体格局”。他们身处同一个范式，同一个结构中，但各自的情况又各具特色，不仅相同。

升了国旗，唱了国歌，各单位“展示”完毕，这时，大会主持人开始宣布前来参加大会的国家和自治区领导人的名单和赞助者的名单。这是根据符号资本(Bourdieu, 1994)进行分配的位置，是一种社会的象征分层：宣布的名单要有一定的先后次序，谁派在前面，谁列在后面，主要是根据“贡献”的大小，尤其是捐款的多少，捐款多的在先，捐款少的在后。

1997 年 5 月 17 日举行的北京那达慕恰逢内蒙古自治区成立五十周年庆典。

大会主席台上方横幅写着“庆祝内蒙古自治区成立五十周年在京蒙古族那达慕大会”，两边的条幅上分别写着“中国达始经发公司祝那达慕成功!”、“韩国韩亚公司祝贺那达慕召开!”、“泛达集团向那达慕表示祝贺!”、“蒙古航空公司祝贺那达慕召开!”大会语言是汉语和蒙古语。主持人有两个，一个用蒙古语，一个用汉语；说蒙古语的主持人先说，然后说汉语的主持人重复。但有时也有例外，直接由说汉语的主持人说。语言既是一般的交际工具，也是特殊的象征符号（当然象征符号的作用也在于交际，只是它们的特殊性足可以使它们独立于一般的交际作用）。在那达慕这样的场合，尤其在正式

（续前页)横向第一组表示：马，雄性，成年；猪，雄性，成年。横向第二组表示：马，雌性，成年；猪，雌性，成年，如此等等。表中的每一格都简明扼要地反映了各个“标签”的特征分布，其中对于种马和骒马来说，它们都涉及“成年”和“性别”两项特征，处于同一个范式中，互相之间构成范式关系。 (Tyler, Stephen A. , 1969:9)依此类推，正文图表中，MonA 表示某位蒙古族成年，MonB 表示某位蒙古族青年，MonC 表示蒙古族少年（如中央民族大学预科班）；EwA 表示某位鄂温克族成年，Xb 表示某位锡伯族青年，DwC 表示某位达斡尔族少年；♂表示男性，♀表示女性；SK 表示中国社会科学院，MD 表示中央民族大学，MF 表示民族翻译局等等。这样我们就看到表中的年龄、性别、工作单位等三个特征互相交叉，形成一个范式：民族相同单位不同，年龄不同，性别有时相同，有时不相同；单位相同民族不同。

发言的时候说蒙古语，能够为蒙古族身份带来更多的“合法性”，这时候的蒙古语似乎是蒙古族血统的隐喻。平时那些民族虚无主义者到这个时候，似乎也就只能默认语言和血统的关联，但只限于此时此地，“过期作废”。但语言学和经济学都讲省力，即花最小的代价或者力气，得到最大的利益或者功效，要尽量避免不必要的“浪费”。同样，只要通过说蒙古语达到了预期的结果和效果，那就没有必要“阐释过度”：能用汉语一句话说清楚的，就没有必要绕弯用蒙古语说：要照顾那些不会蒙古语的老乡和其他民族的贵宾。只要最开始给观众一个印象即这是一个说蒙古语的那达慕以及某人（尤其是主持人、大会主席）会说蒙古语就够了。手段为目的服务。

升国旗是一项庄严的仪式，国旗班入场是大会第一项，接着是各单位代表队入场。入场的格局和奥运会、亚运会、全运会乃至校运会的相同，各代表队都由一个举着单位牌子的女青年引导入场，打牌子的女青年走得笔直，后面的代表队比较随便。国旗班由 8 位武警组成。接着是民族翻译局代表队，如大会主持人所说，他们多年来翻译了大量文件和其它文字材料，在民族和民族之间、中央和地方之间架起了沟通和理解的桥梁。中国社会科学院代表队只有一个成员。民族出版社的入场象征了印刷文字的力量，他们用少数民族语言出版了大量国家政策和法规，也出版了大量图书著作。中央电台代表队象征了中央的声音，它保证少数民族及时听到北京的声音，用语音来一次次确定国家的主权、领土完整和 56 个民族的位置。雍和宫代表队由 12 人组成，他们虽然不食人间烟火，却个个精神饱满，腰杆挺直；“雍和”在蒙古语的意思是“协和、团结”，“协和、团结”在此时此地的意思是“国家统一、人民团结”。参加这次那达慕大会的还有达斡尔族、鄂伦春族、鄂温克族、裕固族和锡伯族的代表，他们都属于阿尔泰语系，这是另一种认同。武警战士们行注目礼，升国旗，五星红旗冉冉升到旗杆的顶头。在地方上举行那达慕，常常还能看到青色的旗子，因为蒙古人尚青。

先由大会执行主席团秘书长呼格吉夫宣布大会主席团名单。然后由头戴土尔扈特蒙古帽的大会执行主席布仁巴雅尔介绍领导和来宾。全国人大、全国政协有关部位领导和北京及个有关方面的领导，他们有：全国人大常委副委员长程思远、国务委员兼国家民委主任司马义·艾买提、全国政协民委副

主任及中国伊斯兰协会会长安士伟、统战部副部长李德洙等 21 人。此外还有辽宁省阜新蒙古族自治县代表团、内蒙古科左后旗旗长、云南省民族学会蒙古族研究会常务主任等。在全国的政治中心北京召开那达慕，具有强大的辐射力和丰富的象征意义。从上到下、从中央到地方，都“微缩”和“复制”到了北京。

大会第五项由大会执行主席王满特嘎致开幕词。他用蒙古语发言，由翻译用汉语再翻译一遍。他说，1997 年是中国历史上具有重要意义的一年，在这一年香港回归，洗清百年耻辱；在这一年，内蒙古自治区庆祝自己的 50 周年生日。他最后预祝那达慕成功。

第六项是向领导人和来宾敬献哈达。一群身穿红色和绿色蒙古袍的女大学生向主席台上的领导人和来宾献哈达。哈达是藏族和蒙古族礼仪上用的丝巾，长短不一，以白色为主，另有红、黄、浅蓝等各色。“哈达”为藏语 khabtags 的音译，与藏族的宗教文化关系密切，由于藏蒙宗教文化的渊源关系，哈达也进入了蒙古地区。这是空间的位移。后来，蒙古族在迎接中央领导和贵宾的时候，也向他们敬献哈达，以传统礼仪表达深情厚谊。这是时间的位移。

献完了哈达，领导人开始讲话，讲话的先后当然是按照官职大小和先宾后主来进行的，这大概是个国际标准。在 700 年前这种场合大概要请成吉思汗来讲话了，不过，现在这些领导人在符号意义上应当和他老人家差不多。一方面是因为天气热，另一方面大家明白讲话的礼仪性质，所以他们讲得都很简短。云南蒙古族研究会副主任赵云峰的讲话比较有特点。他说：“我们是来自云南边疆的蒙古族同胞，我代表一万五千云南蒙古族同胞和云南蒙古族研究会，向今天参加民族团结盛会的个位领导和同胞们致敬！……我们在云南 26 个民族大家庭中，有了自己的地位。但是，（我们）始终没有忘记自己是大草原的儿女、成吉思汗的子孙……。尽管我们云南蒙古族同胞远离大草原，同你们远隔千山万水，但强烈的民族之情紧紧地将我们联结在一起。让我们更加紧密地团结在党中央周围，让我们为民族团结和发展民族经济和文化而奋斗。”

他虽然是在北京发言，但他心目中的听众是那些内蒙古的蒙古族同胞；

他一方面提到要发展民族地方的经济和文化，另一方面也提到要团结在党中央周围。

1981 举行的首届那达慕大会因为有乌兰夫、杨静仁等高层领导人参加而增辉不少，后来的规格就赶不上当初了。此外，那时的演出多围绕传统节目进行，演员也是一些老演员，如哈扎布、查干朝鲁、斯琴塔日哈等。现在就不同了，有时没有演出，有时演员是新近成名的流行歌星，这次为那达慕大会演出的演员包括腾格尔。从坐次的排列来看，一般是中央领导人居中，然后是厅局、处级干部和大款。等到坐次排满了，专家教授也就没有几个位置了：在大学校园里举行那达慕，在拥抱知识的高等学府中构建了一种不以知识论高低的场景。有人说蒙古族是政治民族，这话不假：一个曾经入主中原的民族，当然是一个政治民族。即便是现在，这个民族和其他少数民族一样仍然在政治享受一些优惠：有自己的人大代表、政协委员和自治地方的最高领导人，有自己的立法权，有管理地方财政的自治权等等。所有这些都使蒙古族作为政治民族的地位，继续保持下来。不仅蒙古族，其他少数民族何尝又不是政治民族？少数民族区域自治的核心就是自治权，也就是政治权力，就是少数民族的政治地位。

大会第八项，来宾向大会赠送礼品。然后由大会执行主席呼格吉夫宣布赞助单位和个人名单：

国家民委 5000 元

北京市民族联谊会 4000 元

中国达始敬业发展有限公司董事长封福民 10,000 元

蒙古航空公司 10,000 元

韩亚航空公司 10,000 元

泛达集团公司董事长文娜女士 5000 元

中国牛黄经济开发公司 5000 元

包头市劳动局 5000 元

雍和宫管理处 5000 元

哲盟科左后旗人民政府 5000 元

内蒙民委 3000 元

锡林郭勒盟住京办 3000 元

民族大世界 3000 元

北京国立资产投资管理有限公司 3000 元

内蒙古驻京办事处 2000 元

内蒙古宝丽雅有限公司陈利明、白红 2000 元

北京市三家村文化事业有限公司 2000 元

民族出版社蒙语室 1000 元

中央翻译局蒙语室 1000 元

国内电台蒙语组 1000 元

中央民族大学 1000 元

赤峰市驻京办事处 1000 元

阿拉善盟行政公署驻京办 1000 元

国际电台蒙语部可 500 元

中国社科院少文所蒙文室 500 元

中国社科院民族所道布、郝时远、朝克、色音索都巴特尔 400 元

民族团结杂志社蒙编部 300 元

朝克、白雪原、陶格斯 1000 元

阜新蒙语办 1500 元

云南蒙古族研究会 600 元

在宣布完赞助单位和个人名单之后，各单位代表队退场，比赛开始。人群开始涌动，高音喇叭用蒙古语不断发出各种指令。看那达慕不象看戏剧，等待的时间比观看的时间要多一些，人们就需要不断对自己的时间和空间做调整。它看起来更象运动会。当然，在地方上，那达慕还有重要的集市功能。由于比赛都是小范围的，用不着在时间和场地上做严格的排序，所以操场一下子就变成好几堆人的天下，有的看投布鲁，有的看摔跤，有的看射箭。场里的人走动着挑那些精彩的场面观看，也有的为自己的熟人和朋友拿衣服、鼓劲。场外的人则互相攀谈，新朋好友自由交流。那达慕是松散的、自由的，除了那些组织者和领导人，其它人并不承担什么义务，也用不着“善始善终”，

非要等全完了才散伙儿。但是，那达慕的结构是完整的，那些观众无非是些可以替换的“棋子”,“丢”了一枚或几枚，换上就是了。关键是棋法不要乱，象征的秩序不要乱。不管一个人做什么，总有人按照预定的程序，让时间这样流淌，而不是那样流淌；让空间这样划分，而不是那样划分。

那达慕比赛结束之后，就有一段通常是吃饭的时间，也就是说，有一段时间需要“填补”，需要“消磨”。重要的人物自然有人请吃，但普通人也有他们的聚餐。晚上一般有演出或者电影。等看完了演出或者电影，等大家散去以后，原来早已开始陆续散去的人，总算最后散尽。

四、赛事：精神游牧

- 投布鲁
- 摔跤
- 射箭
- 杂语

虽然，在比赛的时候，由于大操场是平的，不象大剧院那样是坡形的，挡住了稍远一些观众的视线，影响了他们的情绪，但是，比赛是整个那达慕大会象征性的高潮。过去的蒙古人号称“马背民族”，他们组成的“马上行国”，征战千里之外，震撼欧亚。但是，在经过四大汗国的分封、盟旗制度等历史事件之后，“马背民族”的活动范围已经小到苏木（相当于过去的公社）或者嘎查（相当于过去的大队），“马上行国”也早已不复存在。据说，过去打仗的时候，蒙古骑兵能够七天七夜不下马背，以乳汁干酪充饥解渴，有时还把坐骑背部的血管割开，放血吸吮。他们以速度和耐力赢得一场又一场战争。所有这些固然成为过去，但那种象征性的精神游牧却并没有结束，依旧在充满物质分界的角落维持着。

牧区的情况有所不同，那里有宽敞的地方，“好汉三艺”（或称“好汉三赛”）的头一项，几乎毫不例外的是赛马。我的画家朋友朝戈说，草原上的眼光不同于城市的眼光。草原上的蒙古人眼睛透明，内心世界坦荡无邪，看一双眼睛就知道千万双眼睛；城市里的人眼睛里面有一层遮掩，有一层保护，

千变万化，让人摸不透。城市人的眼睛让人隔膜，草原人的眼睛让人震撼。蒙古人出名地爱马，他们供奉的“玛尼宏”旗绘有九匹神马，马褂和马靴是他们喜欢的服装，马奶酒是吉祥的饮料，马头琴是传统的乐器，赛马则是展示技艺和人格的娱乐活动。赛程一般是 30 公里。此外，古代蒙古人打马球的习俗，称为“布鲁”。

然而，北京的那达慕不可能找到这样的场地；既然是象征性的，也就不那么认真了。虽然赛马在传统那达慕中占首位，但以和马相关的“布鲁”代替，也还说得过去。这叫做以部分代替整体的“提喻法”。在北京那达慕上，参赛者以步代马，以曲颈棍（布鲁）做投远比赛，这里已经失去过去那种比赛马术、智慧、灵巧等方面的意义，但是，抛开那些“世俗”的视觉形象，他们在精神上似乎仍在比赛一种看不到的马术、智慧、灵巧。

摔跤在历史上曾经是军事训练的一部分，成吉思汗的名将木华黎、者别、别勒古台、合撒儿等，都是著名的摔跤手。清朝政府经常召集蒙古各地摔跤手进京，与满族摔跤手比赛。按照传统，在摔跤开始的时候，双方要各有几名有名望的长者唱“摔跤手之歌”，歌唱三遍之后，摔跤手们腰胸挺直，两臂伸开，上下摆动，作雄鹰展翅状。蒙古式摔跤实行单淘汰制，一跤定胜负。在北京那达慕上参加摔跤的选手，一般都是来自农牧区的学生，他们虽然不似专业摔跤手那般健壮、高大，但也是个个身强力壮，灵活迅猛。有趣的是，在 1997 年的那达慕上，报名参加摔跤的竟然有两个“老外”，大概是中央民族大学的留学生，两个人都是身高马大，一个是白人，一个是黑人。先是那位白人留学生上来和一个蒙古族学生摔，可能他对历史上的蒙古人记忆犹新，所以显得非常拘谨，上来只是试探，不敢进攻，结果被对方轻易放倒。接着那位黑人留学生上来，他比前一个肌肉发达，浑身是力，他没几下就把对方摔倒。在场的蒙古族摔跤手们可能感到没有面子，大家就又推选了一位颇有实力者，把那位黑人选手摔倒了。

箭术是游牧民族进攻和防卫的重要技艺之一，据《蒙古秘史》记载，成吉思汗与札木合结为“安达”（结拜兄弟），两人互赠骨制箭头和带响的箭头。蒙古草原上流传着许多有关弓箭的神话。其中之一说，在很久以前的一次战争中，蒙古人被敌人包围，而箭已经用完，情况危机。这时，突然间乌云密

布，大雨倾盆，模糊了敌人的视线。雨停时，蒙古人发现满地是箭，他们拣起天降之箭，打败了敌人。在蒙古草原上举行的骑射比赛中，射箭男女老少都可以参加。箭靶用皮革制做，宽约 1 米，长 2 米，射箭时站在距离箭靶 50－70 步远的地方，五六人一组轮射，能射穿箭靶者为胜。

其实，在北京的那达慕上，已经没有多少善射者了，能射中靶子就算可以，就不用说射中靶心了。但是，手握弓箭，体会这样一种气氛，却确实有精神游牧的味道。关键不在于是否射中靶子或者靶心，关键也不在于是否获得名次，而在于在这样的时间和空间里对参赛者身份的定义，对弓箭的说法，和对这一段经历的记忆。那感觉就象坐在游戏机前如身临其境，在旁观者看来是在玩游戏，但在游戏者看，这是“真的”，因为他已经投入其中，已经被声响符号“俘虏”、“淹没”、“同化”。把历史上、草原上的的骑射拿到北京来，建造一种“微型景观”，也不失为一种历史的记忆和家乡的记忆。

苏联的著名学者巴赫金在青年时代迁居维尔纽斯，那里有风格各异的建筑，有各种语言、阶级和族群。这是一个“杂语”之地，对他的“对话理论”的形成，产生了重要作用。他用“对话理论”批判了弗洛伊德反社会的精神分析，颠倒了索绪尔的结构主义，（凯特琳娜·克拉克、迈克尔·霍奎斯特，1992；刘康，1995），强调对话的重要性，这和布尔迪厄的实践理论对结构主义的批判性补充，有异曲同工之合。当然，“杂语”不是没有“语法”，“实践”不是没有“结构”，关键是不要静态地看问题，好象一切都是笼罩在不变的“语法”和“结构”之下。

北京是一个典型的杂语区，在这里有南腔北调，有各种生活方式，有各种艺术风格；有人要在北京人和上海人之间作比较，恐怕不可靠。上海人总归还能看出他们的某种性格倾向和某种文化模式，而北京就难了。从燕赵到元清，北京在文化上的时空“位移”不能不可谓巨大，其杂语交汇的积淀不能不可谓深厚。中央民族大学亦可谓“五十六个民族驻京办事处”，这里有各个民族的师生在这里“教学相长”，是一个早在“中华民族园”之前就已经存在的“中华民族园”。在京蒙古族那达慕选择在这里举行，本身就意味深长。除了各民族的“大杂语”，还有蒙古族的“小杂语”。在中央民族大学的校园里工作和学习的蒙古族，有的来自牧区、半农半牧区，有的来自农区；

有的能说蒙古语，有的不能说；有的说科尔沁方言，有的说察哈尔方言；有的是“老蒙古”，有的是刚改变了族属的“新蒙古”。在那达慕会场上，有各种各样“对话的喧声”。这是一个特殊的场合，在这个特殊的时空配置里，吹牛可以不上税，醉酒可以不后悔。在这里他们可以“复得返自然”，可是游牧、征战。有一位蒙古族画家说，迪斯科是成吉思汗发明的，说他在征战途中骑在战马上上下颠簸，突发奇想：这不是一种舞蹈吗？于是，迪斯科应运而生。在东北蒙古族地区流传的“本子”故事，包括《说唐》、《三国》等等历史演义，但情节、时序、风格等等方面与汉地差别很大，有许多张冠李戴的移情现象，但它们毕竟是“杂语”的产物，是土特产，不能简单进行评说。这种“本子故事现象”在北京的那达慕上也可以找得到。

五、结束：渐渐落下的幕布

- 人群散去——等待明年
- 从长袍到短袍——昨天变成今天
- 从短调民歌到长调民歌——今天拥抱昨天
- 同乡聚会——四大汗国
- 空寂的主席台——回到现实

就这样，那达慕年复一年地举行着，一届又一届蒙生班的学生从中央民族大学毕业。那达慕虽然不象巴厘岛上的历法那样复杂，把人和社会的方方面面在时间和空间上划分得那么细致、严格，但它够得上是个“宏大话语”，就象当初成吉思汗用鞭子指着远方说要征服鞭子所能指到的世界之极一样，蒙古人天生就是“宏大话语”的制造者：他们中间有无数的李白、齐白石、邓肯、洛查丹马斯，但缺乏足够的孔子、哥白尼、牛顿、达尔文。无论如何，一年一度的北京那达慕，属于历法上的大手笔，是地域上的大手笔，是象征符号的大手笔。今年散去，等待明年。

如果以位于呼和浩特和包头之间的土默特为例，那里的蒙古人在几百年内就脱下长袍（蒙古语称“德勒”），换上短袍，放弃牧业，转向农业，这叫做昨天变成今天。有一次，我向一位著名蒙古学家请教蒙古人将来会是什么

样子，他说以后都会变成“土默特”，但这还需要相当长一段时间，恐怕要几百年。我想，到那个时候，世界的“数字化生存”已经更加重要，人们面对的不仅是“这是什么”或“这应该是什么”的问题，而是“这应该叫做什么”或“以什么方式称呼”的问题。所以，现在的问题到那时候也许就没有了意义。但这一切都是历史发展的结果，而不单纯是想象的结果，想象只有和历史结合才有真正的力量。如何把想象和历史结合？那就是今天拥抱历史的问题。不只一个蒙古族人对我说，东北蒙古族的短调民歌不如草原上的长调民歌动听；也有几个蒙古族人说，今天的蒙古人比过去的蒙古人在人种上退化了。也许这是因为短调民歌过于接近周边其它民族的民歌，而长调民歌风格迥异的缘故。若给人们安上想象的翅膀，大约有一半或者更多的人要飞向过去的历史，因为多数人在多数情况下总是感到失意，“现代化”总让他们感到某种不适应。那达慕是不是以今天拥抱了昨天？还是以昨天拥抱了今天？现实属于少数人的，理想属于多数人。

有意思的是，每当那达慕散会，参加者们余兴未尽，他们常常以老乡为单位聚会，科尔沁老乡、“前郭”老乡等等，各自化出自己的边界，令人想起成吉思汗及其后人夺得天下之后，形成四大汗国的历史来。[5]对于多数社会现象来说，边界总是流动的，要确定一个事物性质，就要先确定它的边界；要确定它的边界，就要先给出它的脉络和过程。边界不是平面的，而是立体的。

那达慕结束以后，中央民族大学的大操场又恢复了往日的节奏，成了早锻炼、军训、运动会的场所。主席台在多数情况下是空的，谁愿意上去就上去，没有人会和你理论。在一番象征符号的动员之后，北京的蒙古人又回到现实中，有的教学，有的翻译，有的播音，有的演唱，有的行商。一个陌生人要在这茫茫人海中随便找出几个蒙古人，恐怕还不是举手之劳。在北京，用来定义或者区分族群身份的机会和标记并不多，但不多不等于没有：除了身份证以外，举行和参加那达慕就是这样的机会和标记之一。

全球化和地方化的说法是一种概括，具体的情形还要到象那达慕这样的

[5] 大蒙古国建立后，成吉思汗和他的后人曾举行三次大规模西征，摧毁了花拉子模汗国，击溃了俄罗斯大公联军，灭亡了阿拔斯王朝，元初形成钦察汗国、伊利汗国、察合台汗国和窝阔台汗国，并称“四大汗国”。

活动中去定位。我们在不断调整自己的符号边界，但这些流动的边界会产生某种质和量的“公分母”或“总感觉”，使一种大家都能感知但又说不清楚的“大边界”蜿蜒在我们的记忆、想象和操作当中。符号边界不是不存在，而是不容易描述，不容易看得真切，但在感觉中它们是存在的。在那达慕中，要找出那些符号、图像和物件的起源相对容易，但要说出它们之间的关系，就没有那么容易了。科学送给我们的语言不足以确切描述文化现象。但如果我们努力把它们描述出来，即便是一种主观的、科学语言的描述，也可以让人感到某种“东西”的存在。即便如此，无论是这种描述还是感觉，都因为过于符号化而与科学主义无缘。我们不得不承认，组成现实生活的恰恰是这些符号化的过程及其结构，留给科学主义的空间并不很多。就离开现实的距离而言，与其说那达慕有许多想象的空间、不贴近现实，倒不如说科学定义了空间、使它远离民间生活更确切。如果你愿意和人类学者交流的话，他们中的某些人可能会告诉你，符号是现实的，科学是想象的。

文化的存在形式是什么？是复制。文化被不断地复制，在复制中存在，在复制中保持价值和意义。所谓“原汁原味”的文化，从严格意义上说，是不存在的：文化经历了一代人又一代的派生，要找到它的客观实在源头，几乎是不可能。我们所说的文化或者文明的源头，是一种根据某些现存实物或者话语形式[6]的推理，在很大程度上靠说服和信奉来得到认可。今年的那达慕结束了，明年又即将开始。每一次那达慕的形式大同小异，但其内容变化万千；上一次和下一次的区别不大，但最初的一次和最后这一次却有着明显的差别。文化的变迁没有明确的界线，当我们看到某种剧变的时候，那已经经过很长时间的酝酿，只是我们没有注意到这样的“未雨绸缪”。世界万物的边界变化多端，它们始终保持一种有机统一，处在一个共同的生态之中。世界大同，最终归结于生命的大同，归结于生命多样性的共存并置。然而，我们的文化却给予我们许多偏见：文化是差异的结果，差异必然造成偏见。与其强辩说我们没有偏见，不如承认自己有偏见，在交流中求得某种共识（妥协的共识）。我们的偏见编织了我们头脑中的“结构”，这个结构容易映射到现实生活中去，被误认为是现实本身的结构。当然，“结构”并非从头脑中

[6] 如形成文字的权威观点、“国家标准”的定义、民间传说、公众信仰等等。

无端产生，而是我们的感觉、思维和现实互相作用的结果，是“第三种产品”。所以我们所说的“现实”往往是被我们的主管“结构”所分割的“现实”，其中充满了文化特色。现实是存在，只是我们的认知能力和它还有一段距离。

六、隐喻和转喻：那达慕的观察

北京的那达慕充满了象征，牧区的那达慕充满了现实。北京的那达慕是隐喻，牧区的那达慕是转喻。

“隐喻”和“转喻”[7]的用法来自布拉格语言学派的雅格布森，而列维-斯特劳斯更多地使用“纵聚合”和“横组合”[8]来表达同样的意思。利奇在解释以上概念的时候，使用了音乐的比喻：在乐谱上，一个个音符互相搭配，组成曲调，属于横组合；书写乐谱、手指弹奏的动作及其和音波的关系，属于纵聚合。另外需要了解的相关概念，还有“符号”和“代号”：前者指甲因素和乙因素不存在内在关系，即不属于同一个文化脉络时的关系；后者正好相反相反，存在内在关系，属于同一个文化脉络。(利奇，1990：12－13)因此：

符号/代号=隐喻/转喻=纵聚合关系/横组合关系=交响乐/主调(利奇，1990:14)

---

[7] 转喻指“部分代表整体”，转喻的代号是它所代表事物的一部分或者与之关系密切的东西。例如“烟指示火”中的“烟”既包含代号，也包含转喻关系。与此相对应，隐喻指分属于不同文化脉络的两个事物之间的类似（类比）关系，例如用王冠作为啤酒的商标。“转喻表示邻近，而隐喻则取决于类似。”（利奇，1990: 2-13。）

[8] “组合”(syntagmatic relation) 在索绪尔的《普通语言学教程》中，指以语言的线性特征为基础的词的排列关系，又译为“横组合关系”；它总是由两个或两个以上的几个连续单位组成。“聚合”(paradigmatic relation)，又称“纵聚合关系”。聚合是一种联想关系(association)，它指在话语之外，某些有共同点的词会在人的记忆里集合起来，形成有各种关系的词汇群。组合关系是现场的，以连续单位的构成长度为特征；而聚合关系是不在场的，它把非实际出现的单位组成记忆系列。若从严格的语言学定义出发，那么，在一个句子里，一个词与其他词有组合关系，与可在本句中替换它的词有聚合关系。例如：

I↔gave↔Tracy↔the↔book（我给了特雷西那本书）
　　|
passed（传给）
　　|　　↔=组合关系
handed（递给）　　|=聚合关系
　　|
threw（仍给）

参见杰克·理查兹等编著刘润清等译：《朗曼语言学词典》，山西教育出版社 1992 年版，第 329 页；索绪尔著高名凯译：《普通语言学教程》，商务印书馆 1982 年版，第 170－171 页。

北京的那达慕属于符号、隐喻、纵聚合关系、交响乐：这里没有以“里”(gazar)计程的赛马，没有蓝天白云下的摔跤，没有百步穿杨的射箭，当然也没有牧民们朴实的眼睛。牧区的那达慕属于代号、转喻、横组合关系、主调：这里有头缠丝巾的小骑手，他们的坐骑就来自日常放牧的马群；这里有惊心动魄的摔跤，摔跤手们为自己的盟旗和苏木拼搏，为自己的阳刚、豪放拼搏；这里有连中靶心的射箭，这种技艺是牧民人格的一部分。北京的那达慕可以用另外一种方式取代，即使不办也不会有什么大不了的事情；可是，牧区的那达慕要是不办，那就好象缺了什么。北京的那达慕是属于“事在人为”，牧区的那达慕属于“水到渠成”。前者要跑上跑下，要请示汇报；后者是牧民生产、生活的一部分，是水草丰美、牛羊肥壮的自然表达。前者来自人工，后者来自自然。

蒙古人曾经大规模地“逐牧水草”，随遇而安，没有明确的国界观念，没有现代这样的土地意识：一切（包括人在内）都和大自然联系在一起。民族国家的建构把外来的想象、分类和商品带到后来的蒙古人中来，彻底改变了“茶马互市”、战争掠夺的简单做法。政治的较量和历史的格局，使把他们分割牧区蒙古人、农区蒙古人和他们之间的半农半牧区蒙古人这样几个类型。此外，现代城市化的过程，还把他们进一步划分成城市蒙古人和非城市蒙古人的类型。以上几种类型犬牙交错，互相重叠,造成一句话说不清楚的“失语症”。没有什么人能够说清哪一个人、哪一群人是真正的蒙古人。从现代史开始以来，蒙古人的定义及其理解和解释，都不可避免地和整个中国民族国家的建构联系起来。

民族国家不仅是“想象”的(B. Anderson，1983)而且是行动的、实践的、强权的和控制的,它要用一系列“权力技术”（教科书的国家标准、国界的划定、档案、登记、税收、选举等等）和市场消费、信息流通等等手段，来使这样的想象变成“客体”,变成既定事实,变成“公理”。(R. J. Foster, 1991)民族国家的建构过程，就是蒙古族由自然族群变成“国有”民族的过程，就是获得在现代国家中的政治合法化的过程。其实，从孙中山时代的“汉满蒙回藏”五族共和，到新中国建立后识别的 56 个民族，蒙古族始终得到国家和政府的承认和再承认，其地位始终和中国国家的主权联系在一起。

然而，物质的变迁不等于心理的变迁，隐喻不等于转喻。对于蒙古族各部分来说，他们各自存在隐喻和转喻的跨文化置换的问题，这种置换需要有一个阈限期或“空无”状态。[9]根据英国人类学者玛丽·道格拉斯（Mary Douglas）的观点，每一种文化都有自己一套区分正常和反常的分类体系，这套体系和具体的社会脉络密不可分：鞋放在商店橱窗里展示的时候时干净的，放在餐桌上就脏了。(M. Douglas, 1966)

例如，一种新的观念或者意识形态、新的生活方式、新引入的消费生活，或者社会的和政治的运动，可以被政府和权力精英(power elites)视为有利于国家和社会的健康、富裕的纯洁与神圣之举，因而受到鼓励；或者相反，被视为反社会、不道德，从而破坏社会健康和富裕的行为，而遭到谴责。

正因为如此，在理解一种宗教现象或者文化现象的时候，就需要考虑政治、经济和社会形势。也就是说，要结合具体的政治、经济和社会背景，来理解宗教和文化体系。（金光亿，1996:391-392）

放到商店橱窗里的鞋以及和大自然融为一体牧民相应文化背景下的转喻，如果把这种和特定文化脉络的其他要素横向组合的转喻，理解成脱离这种特定文化脉络的纵向聚合和隐喻，就会出现“短路”、“误解”和错误的行动，造成消极的“历史记忆”。(P. Connerton, 1989)人类学者要知道承载文化的个人、群体在“跨文化位移”之后，都存在一个“阈限期”，只有这些个人而后群体在经历了这个“阈限期”，并且重新找到自我以后，整个“成丁礼”方告完成。同时，也要充分考虑外来因素如何能够在本土文化中变成转喻，变成本土文化的有机成分，而不是一种遥远的隐喻。我们常常会发现，那些被认为是纯而又纯的属于民族文化的东西，往往是从外面借用或者是后来制造出来的，但它们一旦被借用和制造出来，也就

[9] 范·吉尼普(Van Gennep，又译汪继乃波)认为仪式过程分三个阶段：隔离(seperation)、阈限期（liminal period）、包容阶段（incorporation stage）。人们通过一段时间的隔离进入阈限期，既丧失了原有身份，也还没有获得新的身份，然后在包容阶段上获得了新的身份。维克多·特纳称这种阈限期为“空无”（communitas），这是一种反结构或者无结构的经历，原有的身份丧失或者颠倒。参见金光亿：《现代背景下的宗教和礼仪》，载周星、王铭铭住主编：《社会文化人类学讲演集》，上，天津人民出版社 1996 年版，第 393-395 页。另参见V. Turner: *The Forest of Symbols*, Ithaca: Cornell University Press, 1967.

成了本文化的有机部分，具备充分的合法性、合理性来为这个文化的认同和仪式服务。服装是如此，饮食是如此，甚至语言也是如此。

从牧区的那达慕到北京的那达慕是一个从转喻到隐喻的过渡。北京的蒙古族有许多来自农村和牧区，他们进入北京的时候，先要经历一段“失语期”，举目茫然，无所适从，就如同进入了一个“空无”状态和“阈限期”。但很快他们就适应了北京，开始获得一种新的身份，重新找到自我。这是从个人角度看。从一个群体象征地看，整个进京的蒙古群体好象先堕入一个“空无”状态和“阈限期”，然后重新发现自我，并且通过举办那达慕来加以表达，[10]完成了从转喻到隐喻的过渡。无论是当事者还是旁观者，如果能够弄清隐喻和转喻的不同功能，辨明隐喻和转喻的转承关系，那对于增加有关人类群体、人类文化的知识，无疑是大有裨益的。

从结构主义观点看，脱离上对立关系的任何孤立因素都是没有意义的；关系赋予意义，独立失去意义。转喻是亲切的，隐喻是遥远的；主调属于交响乐的重要组成部分，它是由一个个音符横向组合而成的，而书写乐谱、手指弹奏的动作及其和音波的关系则是一种纵向关系；横向关系和纵向关系对立统一，构成强大的交响乐阵容和音响，但是彼此不能互相取代。“既能进得去，也能出得来”， 隐喻和转喻的跨文化置换，是我们理解和解释象征与仪式的积极角度。

（本文原刊于郭于华主编《仪式与社会变迁》）

参考文献：

[1]《内蒙古文化》，“那达慕”专号，1991（4），呼和浩特。
[2]阿都沁：《那达慕之由来》，载《内蒙古文化》，“那达慕”专号，1991（4）。
[3]巴·孟和：《难忘的日子——忆北京首届那达慕》，载《内蒙古文化》，“那达慕”专号，1991（4）。
[4]凯特琳娜·克拉克、迈克尔·霍奎斯特：《米哈伊尔·巴赫金》，语冰译，北京，中国人民大学出版社，1992。
[5]利奇：《文化与交流》，郭凡、邹和译，广州，中山大学出版社，1990。
[6]刘康：《对话的喧声，巴赫金的文化转型理论》，北京，中国人民大学出版社，1995。
[7]纳日碧力戈主编：《中国地域文化·蒙古草原文化卷》，第一章：《导论》，蒋宝德
[8]李鑫生主编：《中国地域文化》，上卷，济南，山东美术出版社，1997，1765－1775页

[10] 在此之前当然还有其他类似于那达慕的活动或者经历，但没有那一种能和那达慕的功能相比。

[9]纳日碧力戈：《民族与民族概念再辨证》，载《民族研究》，1995（3）。
[10]亦邻真：《中国北方民族与蒙古族族源》，载《内蒙古大学学报》社会科学版，1962（1）。
[11]周星、王铭铭住主编：《社会文化人类学讲演集》，上，天津，天津人民出版社，1996。

[12]Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities*. London: Verso.

[13]Bourdieu, Pierre. 1994. Strucures, Habitus, Power: Basis for a Theory of Symbolic

[14]Foster, R. J. Making National Culture in the Global Ecumene. *Annu. Rev. Anthropol*. 1991. 20:235-60.

[15]Dirks, Nicholas B. et al eds. *Culture/Power/History*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1994, pp. 155-199.

[16]Connerton, P. 1989. *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press.

[17]Douglas, M. 1966. *Purity and Danger*, London: RKP.

[18]Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basik Books, Inc.

[19]Turner, Victor. 1981. *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell Universtiy Press.

[20]Tyler, Stephen A. ed. 1969. *Cognitive Anthropology.* New York: Holt, Rinehart and Winston.

体育人类学研究散议

——基于文化观和田野视角的洞见与思考

复旦-哈佛医学人类学合作研究中心主任 潘天舒

一．体育实践的文化意义

在人类学家的眼里，体育作为文化的有机组成部分，是受制于规则的竞技活动，更是具有仪式性和游戏特征的集玩耍、工作和休闲为一体的社会实践模式（Blanchard and Cheska 1985: 60）。对于球员和职业俱乐部老板来说，体育就是工作。同时体育比赛也是观看者（如球迷）在个体和社会层面表达认同的重要场合。通过赛场这一精心营造的幻想世界，球迷与他们所仰慕的英雄共同感受胜利的喜悦和失败的沮丧。体育竞赛最本质的特征似乎就是对抗，或者说是为比赛而比赛。而植根于社会秩序之中的体育活动，究竟在多大程度上受到文化的作用和影响？

首先，田野视角中的体育实践是特定语境中社会关系和文化理想的折射和反映，与宗教节庆仪式一样充满表演张力。曾经在巴厘岛悉心阐释“斗鸡”文本的格尔兹（Geertz）就主张：田野工作者应该把任何竞技和嬉戏作为一种“属于现实”(of reality）的和“为了现实”(for reality)的文化素材来加以解读，同时阐释充溢各种符号的文本在传导价值观和核心理念的社会化过程中呈现的多层意义（参见 Geertz 1973：93-94）。如果将美式橄榄球视作美国文化的重要象征来进行浓描（thick description），我们就有可能“破译”隐藏在球赛这一程式化事件中的符码来感知现代日常生活的本质特征。阐释人类学意义上的橄榄球赛作为一个厚重的文本，已经赋予我们深度阅读文化的机会，并由此领悟以专业化为基础的社会分工特征、在球场上攻城略地的商战隐喻以及贯穿其间的团队精神，从而获得解析北美企业文化模式的最佳视点。

图为巴厘岛斗鸡现场 来自搜狐网

就理念而言，体育项目始终映现出一种核心价值观(如公平竞赛)。在实践层面，体育运动的开展本身又是在地方场景中一种制度文化的重新翻译过程。当摩门教徒把篮球引入印第安纳瓦霍部落居住区后，这项运动就很快被赋予新的不同含义并产生出在白人看来是不可理喻的玩法。纳瓦霍人的篮球赛中看不出刻意的进攻性,而且球员喜欢把球传给与自己的亲友，而不是处在有利位置的队员，毫不在意输赢（见Blanchard 1974）。如比较棒球在美国和日本的不同玩法，我们不难发现其中显示出的两套与社会关系相关的核心价值观的差异。当美国球员加盟日本棒球队后，随之而来的就是那种强烈的个人主义作风和标新立异的打法。这与崇尚服从大局、自我牺牲和人际关系和睦的球队氛围显然格格不入，产生文化冲突在所难免（Whiting 1979）。近年来，不断有日本球手加盟美国职棒联盟赛[1]，文化适应和制度安排始终是影响选手临场表现的两大问题。

图为波士顿 Fenway 球场内介绍球员的告示牌　摄影：潘天舒

[1]加盟波士顿红袜队的日籍球员田泽，在本赛季状态不够稳定。

在马林诺斯基进行过经典田野作业的特布里安群岛，板球这一源于英国的绅士游戏，经历了长达一个世纪的极为戏剧化的本土化过程。当年传教士把板球运动介绍给土著岛民的初衷，是想传授一种“文明人”的休闲和娱乐方式。然而随着这一运动的不断普及，到了上世纪 70 年代，板球已经演化为一种高度地方化的村际比赛，以替代原先的纷争斗殴。首先球赛是政治结盟的一种方式。东道主永远是胜者，但赢的比分不能太大，以免使客队难堪。队员们载歌载舞，不时使用巫术来辅助击球手和投手。为了提高准确性，当地人还重新设计了板球拍。球赛也是食物和其他物品进行仪式性交换的场合。当地人利用板球赛来表达他们拒绝殖民化的立场。在 1974 年出品的民族志影片《特布里安岛的板球》（*Trobriand Cricket*）中，一位村民代表说道：“我们终于抛弃了白人的游戏；板球现在是我们自己的运动。”

图为民族志电影 *Trobriand Cricket* 的剧照

20 世纪 60 年代以来，人类学田野调查手段开始被越来越多的西方学者用于研究“足球流氓”等经常引起公共传媒关注的社会议题。英国利物浦大学管理学院的皮尔森费时 16 年，以参与式观察的方法对曼联、布莱克普尔和英国国家队的球迷进行了细致的研究，系统地总结出主导这批他称之为“嘉年华球迷”（carnival fan）行为的亚文化准则（Pearson 2012）。通过跟队随访，皮尔森对这比貌似狂放不羁的“嘉年华球迷”在国内和国际球场的表现方式有了真切的了解。皮尔森发现创造嘉年华式的节庆氛围是球迷支持者观赛的主要动机所在。球赛嘉年华为他们在日常生活规范之外，以成群结队的方式酗酒滋事，挑衅其他球迷和冲撞足球权威和警方来表达自己认同及情感，提供了极好的机会。皮尔森的研究注重以球迷的声音和立场来阐述包括球迷骚乱在内的事件，在纠正先前学界内外对于“足球流氓”的刻板偏

见的同时，也为如何更有效地维持球场秩序和控制人群提供了宝贵的第一手的资料。

二．全球化与地方转型背景下的体育人类学研究

在全球化浪潮的冲击之下，包括奥运会在内的国际体育赛事实际上已经成为各种政治和经济力量的对抗和平衡的平台。竞技赛场所展现的除了选手高超的技能和、运动员精神和以“公平竞赛”为准则的所谓世界主义（cosmopolitanism）精粹之外，还有民族主义情感和利益集团的贪婪。在冷战期间，奥运会和国际锦标赛场为北约和华约两大敌对阵营意识形态的持久较量，提供了不见硝烟的阵地。在苏联和东欧，以军事化和“科学”手段培养尖子运动员的机构和制度安排造就了所谓的“体育工厂”。其产品就是一批批在国际大赛上掠金夺银的好手。他（她）们使欧美选手在田径、游泳和球类项目上的优势几乎荡然无存。对垒双方的运动员的身体几乎成了不同政体和团体表达极端爱国主义的工具。

在信息全球化的时代，如何发挥人类学视角和方法在文化理念和实践经验两个层次上所占据的独特优势，将考察重心从地方道德世界中的单一场域转向现代民族-国家语境中多点和多地的体育实践过程，是一个极具学术价值和现实意义的课题。体育运动的中国模式无疑是学界内外的关注焦点。1949 年以来，举国体制的实施使得一些源于西方的体育项目如乒乓、羽毛球、体操和跳水等几乎成为中国力量的代名词。中国教练和运动员通过实践摸索出的一整套因地制宜的训练手段，在截然不同的制度文化语境中完善和丰富了这些项目的内涵，并使之在世界范围内进一步发展和壮大。在北京和伦敦奥运会上中国代表团的傲人成绩唤起了全球华人民族主义情感，也引发了西方媒体带有种族偏见的谬论。

从上世纪 80 年代起美国密苏里大学人类学教授包苏珊（Susan Brownell）就尝试使用多学科交叉的研究手段，对中国女运动健将和国际奥林匹克运动对于中国的发展进行了从微观个体到宏观制度整体的描述、探讨和解析。在其专著《为中国锻炼身体》（Brownell 1994）、《北京的赛会：奥运对于中国的意义》（Brownell 2008）及其《何振梁与奥运五环路》（英译

本）中，她展现出熟练运用理论工具却不拘泥于既定范式和分析框架的能力，以及通过中国经验反思欧美学界固有思维定式的创新意识。值得一提的是，她的曾祖父是美国第一位成功地为华工维权的州级大法官。1980 年她通过选拔赛，成为美国奥林匹克运动代表队七项全能选手。在此之前她连续三年参加充满政治意味的美苏田径对抗赛。然而由于美国发起的对莫斯科奥运会的抵制，她失去了展示才华的良机。1985 年她成了北京大学的一名留学生，并代表学校参加全国大学生运动会，获得一金二银的成绩(她创造的全国纪录至今未被打破)，对于实践中的举国体制，她有着比一般中国人还要真切的“局内人”的体验和感受。应该说，包苏珊堪称传奇的个人成长经历、在加州大学研究生院所受的学术训练、以运动员身份而进行的参与式观察以及她与包括何振梁在内的中国体育界人士结下的情谊，使她获得了令同行嫉羡的第一手资料，并且奠定了她体育人类学代表人物的地位。她不止一次地指出：中国竞争 2000 年奥运会主办国之所以失利，其原因主要在于西方大国长久以来一直没有消除的殖民主义和帝国主义傲慢心态。作为国际奥委会（瑞士洛桑）的顾问，她以学者和体育权威的双重身份，为维护中国在国际奥林运动中的应有尊严起到了积极的作用。

图为包苏珊在北京奥运会期间，接受中外媒体的采访时所摄

图为在《何振梁与奥运五环梦》发行式上，包苏珊作为英译者发言。

包苏珊的同道罗力波（Lozada）以球市和球场为聚焦点，运用社会学的想象力，对上海这座象征中国现代性的城市内足球职业化表象后隐匿的世界主义和民族主义两种情绪的宣泄作了深入细致的观察和分析(Lozada 2006)。球迷们一方面对地方俱乐部和国家队的赛场表现极度不满和愤懑，另一方面又以观赏欧洲职业联赛的方式来想象和描绘异域文化的图景。以竞技体育为棱镜，罗力波通过运用田野民族志手段，揭示出全球性消费文化和地方转型这两股结构性力量所主导的体育产业化对于处在城市巨变中的普通民众的多重意义。

同包苏珊一样，罗力波也是一位体育运动好手。除了在大卫森学院教授人类学，他还任该校男子网棒球[lacrosse]队教练。

图为罗力波在大卫森学院任男子网棒球[lacrosse]队教练时所摄

包苏珊和罗力波的前瞻性探索为后奥运时代的中国的体育人类学田野考察和反思提供了宝贵的经验和洞见。作为公共领域的流行文化模式，体育是形塑个人与社区以及社会与国家之间的互动关系的动力。注重实证、比较和细节的人类学方法为析察体育在社会语境和文化实践过程中的地位和作用，提供了行之有效的工具。而人类学的文化观以及跨学科的思维路径，必

将推动学者对当代中国体育实践进行卓有成效的历时性和共时性研究，并取得令各界瞩目的成果。[2]

参考文献:

[1]Blanchard, Kendall. 1974. Basketball and the Culture-Change Process: The Rimrock Navajo Case. *Anthropology and Education Quarterly*, Volume 5, Issue 4, pages 8-13.

[2]Blanchard, Kendall and Alyce Taylor. 1985. *The Anthropology of Sport*.

[3]Bergin & Garvey.Brownell, Susan. 1995. *Training the Body for China: Sports in the Moral Order of the People's Republic*. Chicago: University of Chicago Press. 2007. *He Zhenliang and China's Olympic Dream* (English Translation).

[4]Beijing: Foreign Languages Press.2008. *Beijing's Games: What the Olympics Mean to China* . Roman and Littlefield.

[5]Geertz, Clifford.1973. *The Interpretation of Cultures*.New York: Basic Bo.

见中译本：《文化的解释》，译林出版社 1999 年。

[6]Lozada, Eriberto. 2006. "Cosmopolitanism and Nationalism in Shanghai Sports." *City and Society*, Vol.18, Issue 2, pp.207-231.

[7]Pearson,Geoff. 2012. *An Ethnography of English Football Fans:Cans,Cops,and Carnivals*. Manchester University Press.

[8]Ronin Films. 1979. *Trobriand Cricket* (Directed by Gary Kildea and Jerry Leach).

[9]Whiting, Robert. 1979. You've Gotta Have "Wa." *Sports Illustrated*, September 24: 60-71.

[2] 由于时间和篇幅限制，本文未能对耶鲁人类学家 William Kelly 对日本职业棒球的不懈探索以及历史学家 Xu Guoqi 以中国百年奥运梦为主题所做的开创性研究展开评述。

后奥运时代群众体育发展的困境

——有关海岛 Y 县群众体育实践的田野札记

复旦人类学 2010 级硕士研究生 陈相超

从北京奥运会成功举办至今，已有数个年头，举国上下参与体育的热情似有日渐高涨之势。2011 年笔者在海岛 Y 县的渔业社区进行为期两月的田野调查过程中，对几项具有地方特色的传统群众体育项目产生了浓厚的兴趣。通过参与式观察和访谈，笔者对基层群众性体育发展所面临的困境有了真切的认知。中国军团在奥运和国际赛场上夺金的荣耀与地方上体育活动的现实之间，存在着难以想象的反差。笔者以札记形式所呈现的几个田野瞬间所折射出的问题对于当前中国群众体育事业而言有一定的普遍性。可以说，在实践中“体育”概念的模糊性、群众体育在当地生活中的角色和地位的不确定性是构成困境的主要因素。

困境之一：概念不清

“体育”这个我们经常接触的概念似乎不用多讲，一般人会同意对其作出以下的（或者是类似的）界定：“体育是以身体运动为基本手段，以培养人的身心健康，促进人的全面发展，服务社会为终极目的的一种社会文化活动。”[1]群众体育，其概念是：“人民大众在余暇时间自愿参加的 ,以健身、健美、医疗、消遣、娱乐和社交为目的的内容广泛、形式多样的体育。曾译为大众体育,也称社会体育。”[2]而此处讨论的群众体育是相对于更为专业化、参与人群更加固定有序、相关产业链更加发达和完整的竞技体育而存在的范畴。参照Y县体育局陈局长的说法，此处的所谓群众体育运动关注的是除去竞技体育领域的所有体育活动。

相对而言，群众体育的参与人员无序、零散、随意，由于模糊性的显著

[1] 徐佶. 新的体育视角:休闲体育——兼论休闲体育与群众体育、大众体育、社会体育的关系[J]. 广州体育学院学报, 2006 (5):22.

[2] 中国体育科学学会,香港体育学院编.体育科学词典[M].高等教育出版社,2000:212.

存在而增加了统计上的困难。事实上，群众体育在界定上的困难还不止于此，因为当我们说人们参与的某一项活动是否属于群众体育的范围，这有时候也并不是件易事。例如，像桥牌等棋牌类的活动如今已作为国际竞技体育的项目，但到了民间，就很难轻易判断其属性。如果几个人聚在一起不玩钱或者只以极少数的钱作为赌注以增加活动的趣味，官方就通常会认为他们是在进行一项群众体育；而如若赌注金额较大，就可被认为是聚众赌博而非体育活动了。如此，我们就不禁要问：究竟是否算作赌博难道是可以容易判断的出来的么？

且不提这种较为特殊的情况，我们还可以举个例子来反映群众体育其概念界定的模糊性和随意性。例如，一个人昨天晚上吃完晚饭后匆匆出门，穿过公园，走过大桥，到另一个小区去送点东西，事情办完后返回到家里休息；而这个人今天晚上饭后觉得闲着没事，决定出门走走，也穿过公园，走过大桥，绕了一大圈才回到家中，他把这认为是闲暇休息中打发时间并且锻炼身体的强度较轻的体育活动。如此，我们看到，一个人在不同时间出于不同的心境和原因所做的内容基本一致的事情，前者不算是体育活动，而后者却可以算。

我们举上面的两个例子是为了分两个方面质疑群众体育概念本身的不牢固。对于个人而言，参与活动者的看法起很大作用，尽管也的确存在着很多一般人达成共识的代表性项目。而落实到构成人群的活动时情况则更复杂一些。仍以桥牌为例，如果几个人在社区的棋牌活动室进行，并赌点小钱，则没什么人会觉得有什么不妥；而如果是暗地里在某人家里进行，也押上同样金额的钱，如果被人举报了叫来警察，则很可能会被当作赌博而被带走。

这种出于地点差异而造成的后果不同，对于笔者访谈的几位体育局的人员而言，是由于人们不该偷偷摸摸地进行这些活动，其动机就有问题；如果到棋牌室进行，会显得光明正大些，动机没什么问题就不太会被认为是赌博了。这种说法听上去似乎有些道理，但是仔细思考一番又不是那么回事：人们进行这些活动的动机往往是相似的——无非是出于爱好或者打发时间等，而真正的关键仍在于地点。笔者认为，其内含的原因在于，我们如果在被认可的机构和公共区域内活动并缴纳一定费用，则是可以得到认可和保护的，

至少一般不被反对；如果是在难以被控制和管理的私人领域活动，一旦被人举报，则极易被列入谨慎盘查的名单。也就是说，在这个模糊的概念的背后，其利益以及权力的存在与博弈虽然常常不明显，但应当也是存在的，这是我们在观察和研究中需要注意的。

困境之二：角色不明

笔者调查的海岛 Y 县位于长江三角洲最南端，三面环海。该县的群众体育一直与当地各集镇的文化风俗关联着。与该县五大集镇相关的招牌项目分别是：挢花龙、舞鱼灯、武术、太极拳和游泳等。可以说，Y 县的群众体育优势项目是契合于当地的自然社会环境的。

对于这一点，当地体育主管部门也是默认的，认为它们“扎根于本地环境，传承着先人的血统，也收获着应得的荣誉”。用通俗的话来说，即是当地的群众体育运动主要仰仗这些传统项目拿奖。可以说，这一功能是这些项目之所以得到官方保护的最重要原因。

然而，在 Y 县有关群众体育的诸多文件中，只提到了群众体育对于丰富群众日常生活、强身健体的作用，而对一些群众体育项目在当地社会生活的其他方面所扮演的角色避而不谈。例如，下文中将会着重讨论的挢花龙就是个典型，它本身是极具宗教意义的集体仪式，只是在传承中经由一些有心人为舞龙赋予了特定的规则，发明了“花龙绕柱”之类的步法而成了一项“体育运动”。而官方的宣传中并不会强调其“主要作用”，如此便造成了群众体育角色不清的困境。

事实上，这些所谓的体育项目，在更多时候其实近似于一种“游戏”。马林诺夫斯基在《文化论》中就曾把公开游艺、体育比赛、凡俗舞蹈等作为一种完全非生产和非建设性的游戏，并指出它们的功能。他说道：“公共游艺、体育比赛、凡俗舞蹈……在社会团结上却有它的很重要的贡献。”[3]这种民间持续传承的特色群众体育项目正是一种带有文化娱乐、再现传统、对内团结、对外竞争的参与人数众多的游戏。在项目开展的过程中，一种戏剧性的氛围笼罩在参与者和观看者的周围，当地的历史与当下的时空连接起来，重叠的影像让沉浸于其中的人们相信这里的未来是明晰可测的，至少在文化

[3] 英 马林诺斯基,费孝通 译.文化论[M].北京:华夏出版社,2001:90.

上也许是亘古不变的。于是，这样的神话在一次次隆重的节日中以不变的实质（变化了的实质也没人会去深究）和调适于今的形式的恰当的结合中，不断经由被创造出来的集体记忆而得到实现。而当地的社会与组织的结构也在活动从筹备到完成的整个过程中显现出来。

不管人们是否会去反思，大家都认可这些项目是当地很“土”很“旧”的活动。而这种“土”和“旧”正是这个被认为缺乏“历史和文化底蕴”的地方借以缅怀自身过往的典型修辞。即使是被认为最前卫、最“忘本”的小青年也会觉得如果过年没有那些土里土气的活动，那就不叫过年；如果大型群众体育赛事上，当地的特色项目拿不到往年的好名次，那就会非常地丢脸；如此等等。如此，不管这些由民间自觉传承的特色项目究竟被作为仪式活动还是体育项目，其在不断变化的实践中流传下来之本身，就是具有多方面意义的。若放到国家层面，体育对塑造民族精神具有以下的特殊作用：“体育能激发民族情感、引导社会风气、提高文化认同度和增强政治归属感”[4]。而若放到当地，这些群众体育项目也具有相应的作用。

困境之三：地位不稳

关于这个困境，并不是当地所有的群众体育项目都需面对的共同问题。能真切感受到地位不稳、后继乏人的都是需要有大量社区居民参与，在传统社会中扮演重要作用的集体活动，如挢花龙、舞鱼灯等。在此，笔者试图以挢花龙为个案，讨论海岛 Y 县群众体育运动的另一困境。

Y县的挢花龙于 2011 年被列入第三批国家级非物质文化遗产名录[5]，它作为特色独具的沿海龙舞，在 80 年代收入全国艺术科学重点研究项目的《中国民族民间舞蹈集成·浙江卷》，2009 年又被列入浙江省非物质文化遗产保护名录，直至 2011 年列入国家级“非遗”名录。挢花龙一般作为“传统舞蹈”来宣传，这虽也提到它与渔区传统民间信仰及当地整体传统文化有关，但是其在宗教信仰、区域政治、文化象征等方面却在事实上被有意无意地遮掩了。

[4] 陶倩,梁海飞. 体育对塑造民族精神的作用[J].上海体育学院学报,2007(9):1-5.
[5] 确切地说，挢花龙是被收入到该批国家级非物质文化遗产名录的《国家级非物质文化遗产扩展项目目录》的“传统舞蹈”组中。

挢花龙的意义是多重的：首先，它保持着最初的观赏龙灯保留下来的审美和娱乐的功能，增添节日气氛，娱人娱神。如过去在正月十五夜，全岛通宵舞龙即表明了这一点。第二，花龙在正月里遍访全岛的宫庙，就好似人们互相之间走亲戚一样，除了投庙，还常常有热闹的会龙表演，这就巩固了宫庙之间的联系，进而巩固了各社区之间的联系。第三，社区中的花龙起着强调社区边界、增强社区人民归属感和凝聚力的作用。按照传说中的内容，挢花龙曾帮助消灭强盗乃至倭寇，是社区防御和认同中强有力的道具和象征。第四，花龙的独特造型、多变阵型和运行管理模式等还体现了当地所具有的海洋文化的特色。第五，花龙具有宗教方面的功能，如其特有的收殇仪式[6]即体现了花龙在这一方面的功能。

着演出服装的男子挢龙队在训练挢花龙　来自：浙江文化信息网

在谈了花龙的这么多功能后，我们可以将它放入它所在的这个社区中，这样便更能看清花龙在当地的传统地位。Y 县是个典型的移民社区，其常住人口是在数百年前陆续从其他地区迁移过来的。对于一个住满了饱受漂泊、排挤和背井离乡之苦的移民社区而言，一个被塑造成区域固定、边界明晰的社区可以提供安全感、归属感，因而社区边界的划定和强调是非常重要的。挢花龙这一集体仪式就长期担负着这一重要职责，它给了社区的居民以莫大的抚慰。然而，在近几十年中国社会剧烈变迁的背景下，花龙在社区中原本稳固的地位也受到了严重威胁。虽然花龙已被收入国家级非物质文化遗产名录，但它的衰落却是正在实际发生着的。社会经济的发展和生活方式的变迁，使得人们的生产生活、精神世界和娱乐方式等方方面面都发生了变化。原本

[6] 龙队在猜龙师的带领下，一边念及全岛的各个宫庙神明的名号，一边用香去点沿路的“殇鬼”，以此来使社区在新的一年中获得太平。龙队行遍既定路线后返回所属宫庙，卜卦问神，如果神明认为还没收殇完毕，则还要再行一遍，直到神明满意为止。

挢花龙的主力——男性现在大多进了工厂，他们中已很少有人参与像舞龙这样的社区传统公共事务，只有一些没有正式职业的中年女性，由于有充足的闲暇时间，逐渐自发组织起来，形成了女子龙队。就目前而言，尽管挢花龙已被收入“非遗”名录，而且社区中的女性也逐渐接过了承担社区公共事务的责任，但我们却还是能看到挢花龙这一群众体育运动在社区变迁的洪流中难以稳固自身地位。

图为女子龙队在社区广场表演

小结

本田野札记揭示了海岛 Y 县群众体育面临的困局，如：概念不清、角色不明和地位不稳等。要想深入探究其前因后果，必须从改革开放以来本地区所经历的前所未有的经济转型这一语境入手。群众体育活动的日常化和制度化，不能仅仅依靠政府重视、加大投入就可一蹴而就的。从当地的社会现实出发，依循社区变迁的轨迹，才有可能找到让群众体育与人们社会有机融合的调适之策。

参考文献:

[1]徐佶.新的体育视角:休闲体育——兼论休闲体育与群众体育、大众体育、社会体育的关系[J].广州体育学院学报,2006 (5):22.

[2]中国体育科学学会,香港体育学院编.体育科学词典[M].高等教育出版社,2000:212.

[3][英]马凌诺斯基,费孝通译.文化论[M].北京:华夏出版社,2001:90.

[4]陶倩,梁海飞.体育对塑造民族精神的作用[J].上海体育学院学报,2007(9):1-5.

[研究生田野掠影]

田野随笔

复旦大学 2010 级人类学硕士研究生　沈艳

从 3 月底到 8 月初，为期 4 个半月对“上海老年夫妻照料的日常体验”的访谈终于落下了帷幕。最后完成访谈的那位老人中间拖了很久，令我一度担心完不成，在带回最后一份访谈录音时，有种如释重负的感觉。但是在下午整理这份录音时，想想这几个月的经历，想想他们几年如一日的悉心照料，想想自己从一开始对突如其来的疾病的不知所措，再到等待过程中的煎熬，病情反复时的绝望，我深深地被他们感动，原本一两个小时可以完成的整理花了整整一个下午。

曾经相濡以沫的两个人，当其中一个突然生活要仰仗另一个人时，我不知道他们需要多么勇敢才能接受这个残酷的现实，我也很难想象他们是如何乐观、豁达地带病生活和以照料老伴为生。我试图去理解他们的生活，或许带着一丝好奇。他们用最朴实的语言告诉我是责任、是命运、是应该的，或者是以前我享了 TA 的福，或者只是用没办法三个字淡淡地回答。但是无论答案如何，他们都在无怨无悔的付出。当疾病降临到自己身边的时候，才觉得自己再怎么试图去理解他们似乎也一直只是一个旁观者，只是在了解他们做了什么、为什么这么做这类问题，只是在追寻一个个“事实”，我所带入的情感充其量也只是同情，而所谓的同情大抵还带着居高临下的姿态来看待他们的疾病、他们的生活，隐约带着年纪大了生病不足为怪的念头。这是我 6 月自己碰到困难时候的反思。所谓的移情，所谓对研究对象深刻的理解，也是需要研究者自身有充分的生活历练以后才能达到的，比如说痛，别人再生动的描述，没有痛过的人怎么去体会别人口中的这个字眼。

四个多月以来，我被他们对老伴几年如一日的照料感动着，感谢他们在百忙之中抽出时间接受我的访谈，更感谢他们毫无保留地和我分享他们的故事。每次打电话给刘爷爷，他总是满口答应，他会为了我的到来而减少午睡的时间，在我表达我的歉意的时候笑着说白天睡得太多不好，我们已经睡了一个多小时了，甚至有几次，他都会提前在楼下等我，怕我不知道哪里开灯，

会在那漆黑而陡峭的楼梯上摔倒。而自己身体不好的袁老师，每次也都欣然接受我的造访，一次性完成一次访谈有困难他会休息了再跟我说话。他说他欢迎我来，只是怕自己不能很好得完成我们的访谈。李爷爷在接受了我两次访谈以后，他一直推说自己忙，后来又说自己没时间不想继续做了，在跟邵老师讨论压缩访谈提纲后再次给他打电话，他又爽快地答应了，后来他才告诉我，他前段时间心脏病复发住院了，他那天跟我聊了很多，从自己的病到照料妻子的经历到国际形势，他说他以为拒绝我了我就不会再来，而我很感谢他一出院就接受我的到访。很感谢他们能信任我，能毫无保留地和我讲述他们的故事、描绘他们的生活，能在讲到高兴处放声大笑，又在讲到伤心处低声落泪，甚至能放心地让我暂时承担照料者的角色，自己出去买报聊天。

每个老人经历了岁月的洗礼，不管是目不识丁还是老知识分子，他们都显得平和而富有生存的智慧。讲起地下党的生活，讲起文革时的经历，他们如数家珍，但平淡地像是在讲述他人的故事。他们也并不只是沉溺于过去，对于未来，甚至是未来的国际形势，他们也有自己的判断，只是淡淡地说自己看不到了，口气中略带一丝遗憾。他们虽然居住在上海最繁华的市区，但是他们的生活已经远离了这浮华和喧嚣，守着与自己相伴了一生的伴侣过着最简单的生活。“温和从容，岁月静好”，这样的字眼用在他们身上再合适不过。经历过岁月洗礼的他们对一切都坦然相待。唐阿姨身患肠癌，治疗花掉了家里几乎所有的积蓄，而长期使用药物对她的肾脏造成了巨大的负担，最终得了尿毒症，只能依靠每周三次的透析来维持生命，但是她说她在做透析的时候遇到很多还未成年的孩子，他们远比自己可怜，自己虽然生活条件并不好，医疗负担也很重，但是相比没有退休金、没有医保的人她又幸福很多。人生不是有太多的苦痛，只是选择了不合适的比较的标准。人生中可能会遭遇的“突发事件”太多了，以致于无常才是生活的常态。面对生活的无常，沉溺于已经发生的事实于事无补，更重要的是面对，思考在新的现实条件下如何更好的生活，或许老人们的豁达和淡然是最好的面对方式。

第一次田野体验

复旦大学 2011 级人类学硕士研究生　冯然

历时四个半月的对外滩街道老年配偶照料者日常体会的访谈结束了，看着最后呈现的工作日程表不禁心生感慨。以前从未体验过真正的人类学访谈的我，在这段时间里成长了很多。

从一无所知地“进入田野”的第一天开始，我这个“陌生人”便感受到了珍贵而无私的情感。急急忙忙地出门，和师姐一起“打的”到地铁站，发现录音笔坏了，邵老师“打的”把备用的录音笔送来我们下地铁的出口；前一天志愿者鲁老师在电话里像对孙儿一样叮嘱我在哪站哪个口出来，再往哪里走可以找到居委会，结果我还是迷路，到居委会的时候她听说了非常痛惜的表情：“这么近你还打的？！”30、31 号两天我抱着死猪不怕开水烫的心态由志愿者带领进入他们地盘上选出来的各户人家，仰仗着各位志愿者老师在社区的良好声望，我几乎不费吹灰之力就获得了满脑子新鲜的印象和信息。当然无知总是有代价的，两天中走访了七位照料者，只有三位后来是做下去的，分别是朱阿姨，刘阿姨和杨叔叔。没有继续的往往是因为生病太严重，所以这两天的震撼是最大，因为以前从来没有走近过这么多痛苦。记得一位照料妻子的 88 岁老教师，自身也多次患脑梗，住在旧房的顶楼，一个人做所有家务并照顾阿尔茨海默症晚期的妻子，组成了他全部的生活。我们在说话时他的妻子就面无表情地坐在旁边，他的脸上也没有一丝笑容，几乎快要变得和他的老伴一样，区别在于所有的问题他都能轻松作答，他是因为痛苦而麻木的。他不愿被录音，我也感到任何问卷上的问题对他来说都太过残酷，因为能够感觉得到在这样沉重的生活中他仍然保持着那一份尊严。另一位照料阿尔茨海默病丈夫的王女士 80 岁，房间十分脏乱，她自己心脏病开过刀，说的每一句话都带有哭腔，好像实在无法言说在这种情况下还要拉扯有病丈夫的苦痛，就迫切地把衣服脱下来给我看刀疤，拉着我把整个抽屉翻遍寻找病危通知书。那时候是三月份，她和老伴都穿着破破烂烂的棉衣，那痴呆的老头儿坐在沙发上，脸上是和老教师妻子一样没有悲喜的“淡定”

神情。我后来却因为她未符合研究对象标准没有再回去，心里感到很愧对她的信任，然而能够感到她是那么需要人去关心，我无权也无钱，能做的只有同她一起哭了。无论是前一位的冷漠还是这一位的激烈，都让我有冒犯了别人的感觉，几乎是心怀恐惧地落跑。这医生没做足功课就遇见重病患的糟糕感觉，真的是让我体会到了。

不管好的坏的体验都是财富，虽然真正让我感受到友谊的是最后完成所有访谈的五位老人，然而这种不符合研究标准的前期经历让我对研究者个人力量的渺小和受到的制约有了一定体会。在和当地权力部门沟通的时候难免出现不尽人意的地方，但是这却是在访户之上至关重要的一层关系，这一次我们上头有邵老师，但总有轮到我们自己去和领导们打交道的时候，这又是另一大考验。

虽然“每人六个”的“配额”是完成了，还是有着许多遗憾。对于问卷我深知自己没有“读薄”，即完全领会老师设计的逻辑。所以在提问的过程中很难兼顾问卷和讲述者的“故事”。虽然最后和老人熟悉起来后，渐渐学会在听故事的同时穿插自己的问题，把谈话的主动权掌握在自己手中。但是脱离问卷聆听和提问，离开后再做纸上记录的境界远远没有达到。至多边记边听，不让讲述者等待。另外，因为没有参与式观察的部分，虽然问的是关心生活的问题，但仍然感觉到自己作为调查员这样一名局外人的身份，在谈话中无法完全放松，无法摆脱在限定时间内完成问卷的意识。换到这些老人的角度看我对他们的访谈，自然感到受到了很高的期望。然而也许只有我们这些刚步入社会的年轻人和已经写下丰富的人生篇章的他们共同生活一段时间，同时头脑中拥有扎实的理论背景，才能更自然地问出问卷中的问题，自主地进行人类学研究。我怀着对他们的尊重和羞愧做着这项工作，知道自己的能力有限，所以只要求自己：1.完成问卷 2.和他们做朋友。

对同一份问卷的回答，可以反映出那么不一样的性格，真的十分有意思。我无意用几个词语来说明一个人，但是有一些美好的时光深深地印在脑海中。朱阿姨拉着我参观她布置好的新房间，坐在她刚刚洗干净的沙发上，讲她对将要到来的女儿一家的复杂情感，窗外下着淅淅沥沥的雨。李阿姨每次都坚持把我送到楼下，跟门口坐着的人开玩笑说我是她孙女。王阿姨和我最

后一次坐在种满花草的阳台上，扇着蒲扇，伴着近在咫尺的工地上的打桩声一问一答。刘阿姨最后一次戴了一块好看的丝巾，虽然不知道是不是专门为访谈而戴，却让人感觉特别好。杨叔叔思路清晰得对每个问题都可以一篇小短文来回答，在不到五平米的小房间里有了许多愉快的谈话。而不愿回答抽象问题的林爷爷给我留下印象最深的是住处的复古风格，以及墙上挂着的许多老照片。所有的桃子、西瓜、大麦茶、话梅糖，所有直接或间接的鼓励，都十分难忘。在此感谢这些可敬的老人们。

崩溃的边缘

复旦大学 2011 级人类学硕士研究生　冯锦锦

上海七月的白天，阳光灼热得烫人。这是外滩街道一处包裹着新公寓外套的旧楼房。一个学生气未脱的小姑娘悄声走近，熟捻地输入四位密码，楼道铁门应声而开，她带着满身热气，在昏暗中摸索着爬上老式木梯。三楼的一家老夫妻呵呵地把小姑娘引进了内屋，这位近八十的女主人剖开刚买的甜瓜，招呼着。小姑娘不是这户人家的曾孙女，学术任务是其走访的契机。透过第一次街区志愿者的引荐后，小姑娘接连来此四次，每次摊开提纲、拿着录音进行着有些古板的访谈。可即便如此，女主人能说："我们自己人，不要客气。"

外滩街道的其他五处被走访的人家无外地奉上了同等的热情。老者对非亲年轻人的关怀，不禁令小姑娘动容。这些人家的共同处在于，他们都是七十以上的退休老年夫妻，夫妻中有一位病情较重，需要倚靠老伴照料。紧实的照料体现在，夫妻分别充当病人和看护的角色时，必须紧密地共享时间和空间，不得不付出实在的体力劳动。因而，照料是残酷的，前者剥夺了个人寻求生活情趣的自由，而后者更是损耗着浸透风霜的老迈身躯。这些人家都是中产阶层，二人三四千的月收入不足以支付保姆费或进入高档养老院，于是他们用一种类似"阿 Q 式"的自慰排列出保姆的"麻烦"和谣言中养老院的"恐怖"。当然"麻烦"、"恐怖"亦或许出于都市某种对陌生人的偏见。老人又是有骨气的一族，勉强可以维持时，他们不希望子女在赡养上付出过多。他们的婚姻建立在离婚盛行之前父母媒妁重要之时，他们用互联的生活经验构筑起一种情感的默契。这种默契或许可以解读为责任、亲情、爱情等之类的内涵模糊的大众辞藻，而当事人青睐于责任说，至于后两者不被提及的一个重要原因在于他们的文化观中，这类名词真空于夫妻生活，但不理解不代表不存在，它们也是社会的后辈从人类心理特性探寻部分老一辈得以维持坚固生活模式的一个参考。这些对夫妻在疾病面前不离不弃地这样做了，而且尽心竭力，其中一位老人需要照顾近乎瘫痪的帕金森老伴，叹道："我苦啊！年轻的时候要没日没夜地干活，年纪大了要没日没夜地照顾她。生活

没有一点意义。”现实是，没有意义的生活，他坚持了十多年，这需要何种毅力，他口中的“良心”驱使着他这么做！良心，俨然是这位老人体认自我人格的标尺。老人撑着浮肿的老眼，支着红肿的双手，近 24 小时地守候在婴儿般无力的妻子旁。没有人帮他，妻子一方盼着妻子早亡，唯恐老夫妻俩的“贫贱”蔓延至自家门庭；老人称自家的亲戚姐妹念及儿时曾受老人经济救助的旧情偶尔探望，但这种探望与邻居的相帮一样于事无补；而膝下独子是个收入微薄的司机，老人不愿其分心上一代，甚至将老伴的退休工资用于孙女的学费，期求日后儿子能知恩送终。这样的一位老人是孤立无援的，同时他则宣言不要别人帮忙。一个有良心的人正在心甘情愿地吃苦，这该是有良心者的普遍宿命么？

不希望外来者插手照料另一半的老人们期盼着什么？这些对老夫妻是受困在玻璃中胶着的沙粒，他们听着时间嘀嗒地溜走，生命的沙漏悲壮地舞出最后的回旋，面对急速下坠的生命活力，二人相互推挤着减缓对方的最后一粒滑落瓶颈。死亡的过程远比结果骇人，时刻提防生命迹象的消殒是惊心动魄的，而且常无先兆可循。前一刻还处于稳定期，下一刻就得命悬一线地在医院任凭冰冷的仪器穿刺进温软的身体。笼罩疾病致命的乌云，两个老人游走在崩溃的边缘维护着孱弱的平衡，任何一方的意志薄弱，都会导致局面的分崩离析。老伴因一次着凉而病危，自三年前中风便包揽照料工作的瘦小老太憔悴而茫然；这日走访，恰恰引其回忆过往共处的甜蜜，缀泣今日恐永别的酸楚，悲伤的洪流湮灭了她。然走访竟未遭其反感。就此而言，走访者若能够温柔地拾起他人崩溃的碎片，那么走访便是充满荣光的。衰老的个体面对青春的时代，他们希望有一个同感同叹的伴侣，当这样珍贵的唯一存在岌岌可危时，资源匮乏的一部分就必须咬牙坚挺，经过是磨人的，势态是不可逆转的。这些灵魂在逼仄的空间里与死神抢夺生机，惨烈！至亲子女不能代替配偶成为老人的语伴，一旦失去，老人的意义世界就是一片荒凉的孤岛。惯提的理解能挽回些许，这时，甚至一个慈爱、愿意聆听的陌生人也能缓解这类老年人的冲击，一如被接纳的小姑娘：这令他人感到，自己的价值受到肯定，他们需要的共鸣续存了。可是，又有多少这样的陌生人呢？而社会能允许陌生人保存纯粹沟通的初衷么？

[本科生风采]

从他们的“热气”到我们的“热气”

——对外地来穗大学生“病痛建构”的考察

复旦大学社会学系 2008 级本科生　叶葳

热气和上火都是中医药体系中的专有名词，两者的病因有所不同，而外在表现的程度上，热气轻于上火。但是在中国人的日常实践中，这两个词语的用法因为极端的流行与普及，都发生了一定改变。譬如，本来火气仅指“内生”型的（因为情绪或作息而导致）阳气过剩，但是在日常生活中吃了辛辣的食物等原因引起的不适感觉，我们也会简单地归于“上火”。热气也是一样，热气概念的使用者（粤文化地区人）将热气极端地推广放大，使其也成为了当地文化体系中最重要的一部分。

更重要的差别在于，上火和热气这一对中医药病理名词，在中国人的日常实践中被拆分开来，不再一齐使用。甚而，使用地域与人群也发生了分化：“上火”的普及更广，热气则仅在广东地区被使用。

“王老吉”凉茶的品牌营销正是一个典型的例子，“王老吉”最开始是广州西关一间有名的凉茶店，在路边售卖已经煎好的凉茶。当时的“王老吉”故事里包含这样一首有名民谣：“王老吉，解热气，身子不妥快快吃，不良症状一碗甩。”而在“王老吉”不断做大，销售铺遍全国之后，为了打开普通话用户市场，其在央视黄金时段的广告语也就变成了“怕上火，喝王老吉”。

个人在广州的生活经验告诉我，外地人来广州，往往经历了一个对“热气”这个概念从无到有的过程。在此次研究中，我访谈了一些从外地来广州上大学的学生。他们全都表示，在来广州之前，没有听说过这个词；同时又都认为，热气和上火绝不完全一样。从对“热气”的一无所知，到感受、应对热气问题：这其间他们经历了一个文化的“转译”过程。因此，我将援引拜伦·古德在”Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective”一书中对病痛建构的讨论思路，用以考察“热气”作为一个陌生词汇是如何进入外地大学生生活的。

热气与医学人类学

医学人类学对于疾病和身体的讨论有多种思路,在福柯及本尼迪克特之后的当代研究被认为主要沿袭经验研究方法和文化相对主义价值取向，具有一种实践性的倾向。[1]拜伦·古德认为，这些研究主要可以分为“认知主义取向”及“意义本位取向”。[2]

其中，“意义中心”取向的医学人类学从解释传统（interpretive tradition）发展而来，将文化与疾病的关系置于分析中心。其基本主张是“疾病不是实体，而是解释模型”。[3]“疾病”是一种对复杂人类现象的框设，本身就通过解释过程建构，也因而疾病可以经由解释活动被了解。另有一种批判的医学人类学的取向，被认为源于与“意义本位”解释取向的对话，强调政治、经济及社会力量，引入权力分析来思考作为一种“文化形式”的医学。[4]

拜伦·古德在以上研究思路的基础上，提出了一种“意义本位”与批判主义传统相结合的理论思路[5]。古德首先引入了卡西尔（Ernst Cassirer）的“形构（formative)”概念，将医学看作一种“符号形式”。卡西尔讨论科学、宗教中的“形构原则”，认为“其并非只是对经验性给定的反映，而实际则遵照着某一独立原则生产出它”。[6]古德认为医学也是一样，并遵循这一思路，讨论了医学院如何通过“看”“写”“说”等实践训练使得医学生进入一个新的医学的世界，并就此解释了生物医学中的“形构原则”。[7]古德对符号学、现象学的继承，对符号网络等分析思路的使用，使其较好地整合了对

[1]Ortner,Sherry B.1984.*Theory in Anthropology Since the Sixties.*Comparative Studies in Society and History.Vol.26, No. 1.

[2]Good,Byron.1994. *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective,*CambridgeUniversity Press,pp.32-66.

[3] Good,Byron.1994.*Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective,* Cambridge University Press, p.54.

[4] Good,Byron.1994.*Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective,* Cambridge University Press,pp.57-60.

[5] Good,Byron.1994. *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective,* Cambridge University Press.

[6]Good,Byron.1994. *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective,* Cambridge University Press, p.68.

[7] Good,Byron.1994.*Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective,* Cambridge University Press, pp.65-87.

于病痛意义的理解，和疾病在更大社会范围中的实践和塑造。因此，后文中对于“热气”的讨论，也将延续古德的分析思路来进行。

“热气”的生成：从无到有

外地大学生对于热气的最初认识，往往来自于同广州本地人的社会交往中。热气问题首先是以一种文化惊异（cultural shock）的形象出现。

大一有一次，跟一个广州同学一起去北方玩，玩了二十多天，到最后几天的时候他就特别疯狂地去找龟苓膏吃。他就说他热气了，必须要吃，不吃受不了。你知道北方那边很少有地方卖这种东西，然后我们就走了很多很多超市去找龟苓膏。从那以后，这件事让我印象比较深刻，也就有点相信龟苓膏、凉茶这样的东西。(M1)

我有一个室友就是对这方面的感觉特别细腻敏感。就是她感觉她快热气了，就立即不吃她觉得热的东西。她好像从小就那样，就有那种该吃什么才吃什么的那种意识。会说这个什么热那个什么寒。我们一起吃饭的时候就超级不一样。(F2)

这种需要“特别疯狂地”去立即解决的“热气”，是外地大学生所不曾有的体验；而那种敏锐逃离“热气”的生活技能也同样让他们惊讶。之所以会有惊异，是因为这个词在他们本来的生活中不存在，他们也找不到任何一个可以完全对应的词来转换理解（尤其，全部被访者都认为“热气”与“上火”并不完全一样）。也正是这种“惊异”提示了我们，广府民间医学文化体系与其他地方是不一样的，“热气”是一种新的疾病范畴。

而惊异还只是外地大学生对这种新的医学体系的一种最初的观望。他们的“热气”仍然是他们的，我们还没有。但是，作为无时无刻都处在一定社会关系中的社会人，与这种“新”的文化体系的碰撞是不可避免的。尤其，当身体出现异常的时候，人们并不是独自去感受：表达自己的感受、定义症状、与他人交流解释、应对症状……这些过程必定会包含社会网络中其他成员的介入。[8]“热气”在“自己”身体上的初现，也正是与和“他人”的互动密不可分。

首先往往是广州人作为一种文化的传播者，开始使用自己的医药认识来定义这些外来者的身体，并且提供相应的解决方案：

[8][美]凯博文.《苦痛和疾病的社会根源》[M].郭金华译.上海:三联书店出版社,2011: 146-150.

你知道在广州你一上火肯定就有人会过来跟你说，你这是热气，你要喝凉茶啊，或者吃点龟苓膏吧。在这种情况，别人老跟你说，你就会去尝试。不见得很相信，但是就想试试也没什么。(F1)

我偶尔会口腔溃疡，他们就会说这是热气啊。就是要我少吃这些热气的东西，就是少吃那些饼干啊薯片啊的东西。(M2)

个人身体、生活中的一部分，被另一种文化体系中的他人揪了出来，并被指认为“热气”。通过由他人定名（designition）的方式，“热气”成为了自己身上的一种标签。被贴标签正是一种“被认同”，正是进入一种新的文化体系的开始。[9]

在身体被他者定义为“热气”的同时，面前也立即提供了根据这种定义而生成的相应的解决方案。而当人们尝试性地开始使用这些解决方案时，就开始了一种关于“热气”的实践活动。开始喝凉茶、开始饮食清淡、开始拒绝膨化食品……正是这些实践，将“热气”真正带入我们的身体。

那别人跟你说了，你肯定会先学着做一下。因为广州人在这方面肯定是有经验的，在一个地方就要入乡随俗，学习一个地方的习惯。而且它肯定是有好处的。你其实不见得一去到广州就热气啊湿热啊什么的，但是他们这边的习惯就是搭配这边的环境的。如果不这样做可能就不行。(M3)

我们本来还不确定自己的身体状态究竟是什么：它本来可能叫做上火，或者口腔溃疡，或者喉咙痛，或者仅仅是模糊的“不舒服”。但我们开始学着以应对“热气”的方式来应对。于是那种我们还不确定的状态，就渐渐有了它的轮廓和范围。及至最后，终于可以一声指出“我热气了”。一位河北男同学的描述非常精准地表达了这种过程：热气是到广州之后才开始关注的一种状态——因为广州提供了这个词，这种状态得以被形容，才得以被关注。

热气是一种亚健康状态。但是大家生活中可能不见得会使用亚健康这样正式的词。其实就是因为我到广州之后开始关注身体上这种亚健康的状态，另外也是广州这边提供了“热气”这样一个生活化的词让我可以来形容他。跟人说亚健康感觉太装逼了。但你跟别人说“我最近好像有点热气”，大家都懂的。但是回到家乡那边，别人又不知道热气是什么，所以我也不会说。(M4)

[9] [美]罗伯特·汉.《疾病与治疗:人类学怎么看》[M].禾木译.上海:东方出版中心,2010.

由此可见，“热气”的到来，提供了一个新的词汇去标记、一个新的视角去关注生活和身体中原本未被关注的一些部分。而它之所以可以普及到外地大学生身上，也是因为作为一种“大家都懂的”语言，它可以更好地完成人们的交流。

如果没有相关的热气知识和体验，就无法了解广州同学在说“我最近好像有点热气”时是一种什么样的状态和目的——可能不严重，不会直接影响工作和学习，但是有些不舒服，可能想要饮食清淡、好好休息。同时，如果没有相关的文化背景，也会无法很好地表达自身：“我最近有口腔粘膜上的表浅性溃疡的问题，而且粉刺增生，可能不适宜进行刺激性饮食”------这种生物医学用语在日常交流中的低效率和意义缺失是不可想象的。

“热气”的生成：实践对病痛概念的再强化

值得提出强调的是，关于“热气”的相关实践中，最重要的一个实践技术体现在对食物的分类中。广东人对于食物有“热”与“寒”的区分，在防治热气的实践中，实践策略往往被简单地视作：不要去吃会导致“热气”的食物；或者在不慎吃了“热气”食物后，应立即使用“凉茶”等凉性食物进行“补救”。

广州人不管男女老少都会跟你说什么东西很热气，就说明他们每个人对食物都有最基本的判断，什么东西什么人能不能吃。但我在老家那边，同学之间从来都没有这样讲过。(F1)

你相信吗，我之前都不知道荔枝是热气的。我跟我妈，可以一个人吃两斤荔枝。……现在知道了它这么热气，肯定不可能再那么吃了。(M5)

这种针对性的食物策略可能是有效的，因而会被行动者反复实践，从而逐渐形成一种习惯。在同许多访谈对象一起用餐时，他们都表现出了这样的习惯：在挑选甜品时首先排除芒果类食物；在点了辣的食物后立即再去购买凉茶佐餐……事实上，一旦热气对应的食物策略变成一种习惯，那么热气的地位也就自然地被巩固了。

通过上两小节的讨论，可以看到一种“热气”的建构过程：它首先并不是一个词语置换，外地大学生并不是简单地把以前普通话里叫“上火”的现象改称为“热气”；也不是一个“无中生有”的创建过程——并不是外地大

学生来到广东，得了一种叫做“热气”的新病。

热气既不是一个已有的，也不是一个全新的东西。它是一种语言对生活的重新组织，是用新的符号去标记一种有所改变的生活。这种标记过程源于新环境的社会互动，引发了新的实践，而新的实践又反过来促成了新标记“热气”的形成。因为考察的对象是在十八岁之后才开始接触到这种文化体系，我们可以更清晰地看到在“最开始”的时候，一种身体观念是如何形成的。

朱迪斯·巴特勒（Judith Butler）在讨论性别问题时强调，男人和女人之间的生物性差异并不是外在的、客观的，而是一种不断反复的实践的结果。这种实践又注定是在社会网络和政治权力的框架下循环往复，因而造就了人们现在的身体观念。[10]在“热气”的例子里，我们更是可以明显的看到“热气”并不是一种广州人的病，其他地方之所以没有“热气”不只是因为地理和生理的差异，而是因为其他地区不存在那种广州化了的中医药理论体系，也没有一种可以作为规范的“热气”定义，也就无法被引用（citation）而表演出主体（subject）。

外地大学生在广州的经验更是说明了这件事，“热气”既不是广州地方的病也不是广州人的病，而是一种广州文化的病。

参考文献：

[1][美]凯博文.《苦痛和疾病的社会根源》[M].郭金华译.上海:三联书店出版社,2011.

[2][美]罗伯特·汉.《疾病与治疗:人类学怎么看》[M].禾木译.上海:东方出版中心,2010.

[3][美]朱迪斯·巴特勒.《消解性别》[M].郭劼译.上海:上海三联书店出版社,2009.

[4]Good,Byron.1994.*Medicine,Rationality and Experience: An Anthropological Per--spective*.Cambridge:Cambridge University Press.

[5]Ortner,Sherry B.1984.*Theory in Anthropology Since the Sixties.*Comparative Studies in Society and History.

[10][美]朱迪斯·巴特勒.《消解性别》[M].郭劼译.上海:上海三联书店,2009.

舌尖上的人类学

复旦大学社会学系 2010 级本科生　王庆仪

和面、擀皮、拌馅、包饺子……一家人其乐融融地围坐在桌前吃着年夜饭。镜头中出现的是一张又一张质朴的笑脸。“其实在这样一个晚上，吃的是什么并不重要，此时在中国人心里没有什么是比跟家人在一起更重要，这是他们全部的希望。这就是中国人，这就是中国人的传统，这就是中国人关于主食的故事。”

这是来自纪录片《舌尖上的中国》中的一个小小的片段。这部红遍电视和网络的纪录片以中国大江南北的食物为视角，通过对于食物背后文化与传统的追寻与探求，不仅直指每个华人观众的味蕾，更是通过胃直指每一颗华夏儿女的心。食物是最温和也是最有效的激发华夏子孙认同感的媒介，它激发的不仅是每一个电视机前观众的食欲，激发的是在这个漂泊的时代每个人心底的思乡之情。

中国的著名人类学家张光直曾说过：“到达一个文化的核心的最佳途径之一就是通过它的胃。”[1]柴米油盐虽为俗人琐事，但并非难登大雅之堂，它是探究社会与文化内涵的最基本和重要的领域。从文化人类学的角度，这部《舌尖上的中国》是一个绝佳的透镜，可以映照出中国社会的文化特征及其变迁。人类学从创立之初就一直关注的是人类的文化发展与变迁，与饮食相关的人类学研究的著作和电影近些年来也十分热门，比如说，尤金·安德森的《中国食物》就是一本极佳的历史人类学作品。该书从历史发展的角度探究了中国食物为什么会发展成今天这个模样，并且试图为世界上其他的饥饿中的国家寻找到类似中国的经验。畅销书《厨房里的人类学家》是一位留美人类学博士在放下博士论文后进入厨艺学校学习的经历，她在书中说道，厨房是无尽头的田野，它见证了耐心、专注、饱含情感的人生，它使人类明白如何在这样一个工业化流水线的时代对一碗清汤致敬。这几年在大屏幕上，对于食物深层次文化和个人归属感探究的影视作品也遍地开花，一向以追求

[1]Chang, Kwang-chih (ed.). 1977.*Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives.*Yale University Press.

精致和细节之美的日本陆续拍摄了《海鸥食堂》、《深夜食堂》、《南极料理人》等如散文一般的影片，试图让日益快餐化和简单化的料理重新找到宗教一般的神圣感和仪式感，使美食与人类生存繁衍建立起古老而新鲜的关联。

那么，饮食与人类学之间到底存在着怎样的联系？它的背后到底蕴含着怎样深奥的文化奥秘等着我们去解答？饮食口味与烹饪方式的改变将给我们未来的生存与发展带来什么样的影响？我将以中国的饮食为案例来做一些粗浅的解答。

饮食人类学有一句名言，“We are what we eat”[2]。在人类漫长的历史发展过程中，食物的意义早就不再是为了填饱肚子这么简单。从文章开头列举的包饺子吃年夜饭那一个片段，或者是西方的圣诞节大餐和感恩节的烤火鸡，甚至是《舌尖上的中国》中关于清真寺和拉面的片段，清真寺的召集声与老师傅如入化境的拉面场景充满了神圣感与仪式感。在这里，饮食的社会文化功能与意义跃然而出，不同文化背景和宗教传统的人们可以在食物中寻找到各自的文化认同感，而这些传统的食物是人类生活仪式中最重要的一部分，它维持了一种信仰与认同，一种个人与所属群体和社会之间关系的建立。从人类学的角度来看，食物可以归纳出以下一些文化意义与功能：强化认同感、区分等级、建立关系、弥合冲突、整合群体、敬祭祖先、沟通鬼神。

在中国的饮食传统中，文化已经融入了日常生活的方方面面之中，成为了一种日常生活的文化反思的途径。中国的文化本质上是以饮食为取向的。俗话说，“民以食为天”。饮食是中国人生活方式的核心，也是中国人精神气质的组成部分，可以说是中国的国粹。从语言人类学的角度来分析，中国的各地语言中的谚语和俗语都是以“吃”来隐喻日常行为。例如，“第一个吃螃蟹的人”形容勇于尝试新鲜事物，成语“浅尝辄止”指批评缺乏深究探索的精神，找工作被称为“找饭碗”，受欢迎被称为“吃香”，受委屈被叫做“吃亏”，甚至在威胁他人时还要说“让你吃不了兜着走。”由此可见，在中国，“吃”是人们感知和把握世界的最基本途径。每个孩子在学习母语的同时已经在脑海中对于食物有了特殊的情感。

在《中国食物》一书的最后两章中，尤金·安德森用亲身的田野调查阐

[2]Gabaccia, Donna R.1998.*We Are What We Eat: Ethnic Food and the Making of Americans.*HarvardUniversity Press.

述了食物与中国人的对于“天地”“万物”之间信仰与敬祭祖先、沟通鬼神之间的关系。中国博大精深的中医学的基础就是“医食同源”与“天人合一”的概念，同时，食物与中国传统民间巫术之间也有着密切关系。食物作为自然和人类之间的纽带，它连结了人与自然、人与天地万物。“神、鬼、祖先——超自然现象的三个传统类目——也接受特定的供品。从最早的时代起，宗教就有力地促进了美味佳肴，因为神和祖先必须供奉上品。这种状况与西方社会的状况完全相反。”[3]正是因为人是通过食物与天地万物、神鬼祖先之间产生关系，食物本身被赋予了一种神圣的含义，它成为了一种象征性的符号、一种仪式性的符号。比如，荔枝、榴莲等水果被赋予了“热性”的意义，而螃蟹、则被赋予“寒性”的意义。食物的身上体现了阴阳调和的道教观念。从宗教社会学的角度来看，中国人的宗教本质上是一种信仰“天”的宗教，因此食物与“天地”相连的性质使其在中国人的宗教信仰中占据了极为重要的地位。

正是因为“吃”文化的博大精深深入了华夏子孙的骨髓，因此它自然而然地成为了一种阶级再生产的方式，成为了社会身份的象征。如果你熟知中国的历史，从古至今的文人雅士总是要提笔写一点对于“吃”的感受，就如袁枚的《随园食单》可谓是代代相传的佳作。大多数文人笔下的不是食谱，那个是厨子谈论的。文人们谈的是文化，吃的也是文化，他们喜欢玩味的不仅仅是食物的滋味，更是食物的意义与象征。

如果借用社会学家布迪厄的名言来说，“如何吃是造成精英与普通百姓区隔的方式”[4]。吃俨然成为了一种文化资本，如何吃也就成为了每个人的惯习。对于文人来说，对食物的鉴赏能力是他们区分于普通大众的平凡味蕾的一种区隔方式；对于官场上的精英来说，食物的档次和吃的排场是区隔中下层阶级的重要方式之一。这就可以从根本上解释为什么中国的公款吃喝现象极为严重并且屡禁不止。对于中产阶级来说，吃的意义成为了炫耀性消费的一部分。美国制度经济学家凡勃伦在《有闲阶级论》一文中曾明确地指出，社会分层中的中产阶级倾向于使用炫耀性消费的形式来使自己区分于其他

[3][美]尤金·安德森.《中国食物》[M].马嫚、刘东译.南京:江苏人民出版社,2003.
[4]Bourdieu,Pierre.1984.*Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Harvard University Press.

的阶级。[5]凡勃伦提出“炫耀性消费”这一概念以解释当时的金钱竞赛，同时这种炫耀性消费还能够以向其他人扩散的方式来获得更多的声望。

而在中国文化中，中产阶级的炫耀性消费除了体现在车、房和高档奢侈品外，还体现在饮食中。举一个简单的例子来说，为什么人类要吃那些营养价值与价格不成比例的食物？人们喜爱在餐桌点的“高档”食物，如鲍鱼和鱼翅，从营养学和经济学的角度来说，它们并不比普通鸡蛋的蛋白质和营养元素含量更多，并且在海洋污染日益严重的今天，鲍鱼和鱼翅中的重金属含量也日益增加。但是中国人对于鲍鱼和鱼翅的热爱丝毫没有因为环境污染和保护鲨鱼的公益宣传而减退。或者说，即使有一天人们因为良心发现选择不吃鱼翅，也会寻找到另一种替代鱼翅地位的高档食物。可以说，我们吃进肚子里的早就不是蛋白质、碳水化合物、脂肪和纤维素，而是文化和象征意义，是道德信念和阶级立场。

在文章的最后，我要分析的正是《舌尖上的中国》这部纪录片给人们思考的留白。这部纪录片多次提到了现在食物原材料的采集和捕获越来越困难，高质量无污染的天然食品已经濒临灭绝。代代相传的美食不仅仅是农业的生产和制作的方式，更多的是传统的生态环境、伦理规范和人际关系。在查干湖破冰捕鱼的老当家，他渔网的网眼很大，多少年他都不肯变，为的是把小鱼留在湖泊里。对于这些老一辈的人来说，人是不应对大自然贪婪的，最原始的人类生存与发展观才能够使大自然取之不尽，用之不竭，生生不息地为人类带来福泽。而现在的中国人与食物、自然之间那美好质朴的情感已经破碎了吗？纪录片中每一道美丽的菜肴的背后都可以找到相应的食品安全的负面新闻：毛发制作的酱油、污秽熏出的臭豆腐、吃了瘦肉精的猪肉、化学制作的假鸡蛋等等。当人们对通过味蕾进入肚里的食物产生了严重的不信任与怀疑，那么人类最重要的文化与象征意义就在一点一滴被蚕食。

纪录片中更令人感到心酸的场景是藏族母女翻山越岭采集松茸到进入日本超级市场出售，时差仅仅差了 6 个小时，但价格却翻了十几倍；五芳斋的员工像机器一般每天可以包上 3000—5000 个粽子。在资本的全球化过程

[5][美]凡勃伦.《有闲阶级论---关于制度的经济研究》[M].蔡受百译.北京:商务印书馆,1964.

中，流水线上和运输链上的食物所反映的传统与现代之间的紧张矛盾：食物、资本与全球化之间的关系究竟是推动了人类的进步还是使人类的情感和味蕾开始退化？在全球化的背景下，我们现在已经可以足不出国就品尝到来自世界各地的美食，人们之间通过食物划分的阶级鸿沟和文化差异已经逐渐被科学技术和交通运输的发展所打破。工业革命在改变我们生活方式的同时，也改变了我们食物生产和消费模式，改变了我们的味蕾和情感，甚至改变了食物的文化意义。当我们不分等级与地位，不分民族与国家，可以随时品尝到“地球村”中的各种美食时，吃进胃里的更多的是“罐头食品”的滋味。工业化使得传统的手艺也不再如当初一般受尊重。当人们在端午节品尝的是经过机械化包装的粽子，像这样缺少了亲人双手的温度，滋味的重复化与外观的同质化的食物除了填饱肚子以外，意义何在？

参考文献：

[1]袁枚,陈伟明.《随园食单》[M].北京:中华书局,2010.

[2]庄祖宜.《厨房里的人类学家》[M].北京:文化艺术出版社,2010.

[3][美]凡勃伦.《有闲阶级论---关于制度的经济研究》[M].蔡受百译.北京:商务印书馆,1964.

[4][美]尤金·安德森.《中国食物》[M].马嫒、刘东译.南京:江苏人民出版社,2003.

[5]]Chang, Kwang-chih (ed.). 1977.*Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives.*Yale :YaleUniversity Press.

[6]Gabaccia, Donna R.1998.*We Are What We Eat: Ethnic Food and the Making of Americans.*Harvard: Harvard University Press.

[7]Bourdieu,Pierre.1984.*Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste.*Harvard:Harvard University Press.

山东沂蒙山区狐仙故事讲述情境中的权力构建

中国语言文学系 09 级本科生　袁博

引论

文化需要在代际之间传递，需要让原本对族群文化一无所知的儿童准确认知族群的习俗、观念——这不可避免地涉及到使用语言进行阐释的过程，许多族群会选择采取叙事方式向儿童解释地方习俗、观念。通常，这类民间叙事构成了当地民间故事的主要成分。儿童通过地方民间叙事，逐步对地方文化观念进行认知，实现濡化（enculturation）过程。

在地方性观念中，由成人向儿童讲述民间故事的本意通常并非幻想叙事，而是在族群内部传递地方性现实的民间教育方式。然而，民间故事中所传递的地方性现实，与生活体验中的现实情形有时并不完全一致。这使得民间故事的内涵，常常在幻想叙事与真实叙事之间摇摆不定。

由于个体思考方式差异，面对地方性现实，每个人都可能会产生与地方性观念不一致的离心倾向。同时，在任何时期，都会有源于外界的观念冲击着地方性知识结构。在代际传递过程中，地方性现实本身面临着信任危机。

然而，在代际知识传递的过程中，地方文化传统虽有所嬗变，但依然保持了较为稳定的状态。可以假定，通过民间叙事传递地方知识的过程本身就包含了一种向心聚力，使族群成员信服于地方观念体系，足以维持较为稳定的地方文化传统。如果这种假设成立，民间叙事讲述过程中必然伴生着一种权力机制。

下面，将以对山东沂蒙山区狐仙故事讲述情境的分析为例，以田野观察为基础，尝试从人类学角度探索民间故事讲述过程中可能隐含的权力机制。

本文主要以在山东省沂蒙山区南舟村[1]的实地调查（人类学田野作业）为基础而撰写。

一、“怪着”：狐仙故事讲述中的观念传递职能

1 注：为保护提供信息的当地村民隐私，村名已更改，受访者姓名使用化名。

在山东沂蒙山区的南舟村，有这样一种民间观念：狐狸是一种带有神秘力量的动物，不可随意捕杀或袭击狐狸，否则会被“怪着”。因此，村民一般不会袭击在村落周围出没的狐狸，对狐狸敬而远之，这已经成为了一种习俗。

如同许多地方性词汇一样，“怪着”是一个很难用标准概念准确解释的词汇。要理解“怪着”的内涵，只能从以叙述方式呈现的民间故事中寻找答案。当村子里有成年人发现年幼无知的孩子在袭击狐狸时，成年人会马上制止，并脱口而出：“当心被‘怪着’！”。并且，成年人会讲述一个故事，解释袭击狐狸后带来的后果：被“怪着”。

这类故事大致情节为：某人偶然间捕杀或袭击了狐狸，在事后也并未在意这件事情。然而，没过多久，其人便精神失常、甚至家破人亡，带来极为可怕的严重后果。在故事讲述过程中，狐狸不再被称作狐狸，而被称为“狈狐子”，强调狐狸所带有的神秘力量。故事结局中主角遭遇不幸的原因无一例外地归咎为：被狐仙“怪着”了。

狐仙故事是当地常见的故事类型，狐仙故事发生的时间、地点、故事主角常常变化极大，但故事的主要情节基本不变，以此来向儿童传递以“怪着”一词为核心的民间观念。无论如何，在成人向儿童的讲述中，整个事件被认定为是真实存在的，形成一种地方性现实。有时，甚至以村落中可见的人事遭遇进行附合，作为狐仙故事的内容。

在该村落的狐仙故事讲述中，实际上包含了民间信仰内核。向儿童讲述狐仙故事的关键目的在于：使其相信——狐仙故事线索单一，重点强调不遵循族群习俗所产生的危险后果，并且这种后果是令儿童感到恐惧的，迫使儿童信服于成人所讲述的话语。

如同许多民间故事一样，山东沂蒙山区流传的狐仙故事含有使儿童感到恐惧的成分，而故事中制造的恐惧感，是有所指向的：强调不遵循族群习俗约定所产生的恶果。这一方面迫使儿童信服于族群所传递的地方性现实，确保族群观念的有效传达；另一方面，故事本身的情节描述了这种地方性观念的内涵。故事讲述过程带有一种强制性的观念传递意味——而故事本身的情节结构，构成了讲述过程中最基本的权力机制。

二、家庭故事讲述中的代际权力结构分析

笔者在田野调查时发现，讲述狐仙故事不限于以向儿童进行观念传递为目的的场合。讲述狐仙故事，也是南舟村村民日常生活中的一种娱乐方式。

讲述故事，是南舟村村民在电视机还未普及前的家庭日常娱乐方式。[2]然而，不同类型的故事有不同的讲述场合：村里的说书人会讲述来自《三国演义》、《隋唐演义》等书面文学的历史故事；在家庭晚饭时，会讲述村子里新近发生的事情——一些比较实际的事件；而家庭晚饭后的空闲时间，往往会讲述狐仙故事。晚饭后讲述的狐仙故事，大多情节曲折、包含丰富的细节，文学性较强，但这些狐仙故事基本仍旧以“怪着”的过程作为叙事线索。

在家庭中，由谁讲述狐仙故事，看似是一件比较随意的事情。习惯上，也没有严格界定狐仙故事该由谁讲述的规矩。但实际上，选定狐仙故事的讲述者，隐含着一种代际权力结构。

一般而言，在家庭饭后聚集时，不会由儿童讲述狐仙故事。即使有孩子试图向成年人讲述狐仙故事，也会被长辈认为是毫无根据的，被讥笑为信口胡说的无稽之谈。当地人认为，讲述故事时可以添加适当的虚构成分，但一个故事必须以事实依据作为内核，否则讲述故事就被认为是没有意义、混淆视听的。

当老年人在场时，不会由晚辈讲述狐仙故事，平时给孩子们讲述狐仙故事的青年父母自觉地让老年人来讲述。否则，会被视为对老人的不尊敬。因为老年人的阅历比青年人更丰富，讲述的故事也被认为更具权威性——在老年人面前，青年人不具备讲述狐仙故事的资格。在家庭中讲述狐仙故事时，总是由长辈向晚辈讲述。并且，长辈在故事讲述的过程中会有意无意地表明，他的讲述有一定证据的，是可以被信服的——而其中最有力的证据，就是他比晚辈具有更多的人生经验，对当地的地方性现实了解更为充分。

至于是否相信狐仙故事的内容，村民或多或少持以犹疑不定的态度，在西方科学思想冲击着地方性知识的当今时代更是如此——从科学角度看，关于传说中狐仙“怪着”的事件，很难找到确凿的证据加以证实。然而，多数村民依旧选择遵循不轻易袭击村落附近出没的狐狸的传统习俗。

2 注：目前，在停电不能收看电视时，或没有电视机的家庭，依然可以见到这种现象。

从地方性现实角度看，由长辈所讲述的故事本身的权威性就是一种证据。狐仙故事讲述过程中，长辈将自己的讲述定义为真实叙事。讲述者与收听者之间发生的“讲述故事--听信故事”过程，其本质是对话语的认可过程：收听者将讲述者的话语认可为真实叙事，而这种认可过程是单向的。出于对长辈的尊重与信任，晚辈认同于长辈的讲述——“讲述故事—听信故事”过程中潜存的是“命令—服从”的基本社群权力结构。这种权力结构在家庭的代际间实现，构成代际权力结构。

权力是一种控制他人行为的能力[3][3]。然而，权力嵌入社会的方式并不仅依靠由规范形成的外部强制力量来执行，文化控制（culture control）也是其中一种重要方式。文化控制指族群权威力量对个体意识进行塑造，使个体意识与族群观念相一致。而在家庭故事讲述过程中，长辈的话语代表了来自文化传统的族群观念，族群观念借助长辈话语形成的权威属性进行传递，在一次次讲述中对听众意识进行塑造。在讲述过程中，族群以文化控制方式在代际间实现对晚辈文化观念的定型作用。

三、同龄人狐仙故事讲述中的权力构建：以个案分析为例

南舟村的孩子也可能成为狐仙故事的讲述者。尽管在家庭聚集时轮不到小孩子讲，但在放学后或游戏时，儿童常向自己的同龄人或比自己更小的孩子讲述狐仙故事。相对于成年人，孩子们似乎更倾向于将狐仙故事认定为真实叙事。

但是，并非所有孩子的讲述都能让同伴信服；实际上，也并非所有的孩子都有资格扮演讲述者的角色。笔者在田野调查时观察到这样一组典型个案——

南舟村的低年级小学生：徐刚、徐新、赵涛、徐牧[4][4]四人为互为邻居，并常在一起玩耍。在玩耍之余，常常由徐刚讲述狐仙故事。在讲述完毕后，徐刚一般会补充事实依据，以证实自己讲述故事的真实性。诸如：“我亲眼看到村子西边小树林里的那只狐狸在说话，诅咒村子南面住的那户麻风汉。”

3[美]威廉·A·哈维兰：《文化人类学（第十版）》，上海社会科学院出版社，2006 年版，P350

4 注：受访者姓名均使用化名

徐刚还会问自己的伙伴们："你们看到了吗？"其余的三个孩子一般会做出这类回答："看到了，真的。"

然而，当四个孩子中的其他成员试图讲述狐仙故事、并想确证自己的讲述时，常常会被徐刚打断："不可能的，你在胡说。"另外两个孩子会保持和徐刚一致的态度。孩子们似乎已经达成一种默契——只有徐刚讲述的狐仙故事才是真实可信的。

徐刚、徐新、赵涛、徐牧四人之间的关系结构，可以被看做人类学意义上的同龄团体（age group）。和其他团体组织相似，同龄团体中也包含了一定的权力结构以维持组织形式。狐仙故事讲述，与成长过程中的同龄团体权力构建过程密切相关。

在同龄人的小团体中进行狐仙故事讲述时，讲述者本人的威望对狐仙故事的信服度起着决定性作用。将有威望的头目所讲述的故事认定为真实叙事，成为了南舟村儿童形成的同龄团体中保持对首领认同、形成团体统一观念的有效方式。

而儿童同龄团体中的统一观念，归根结底，还是承袭自族群传统中的地方性观念。并且，随着儿童成长，幼年时期的观念逐渐转化为成人领域的地方性观念——同时，童年时期同龄团体中伴随故事讲述而形成的权力结构，也可能会继续维持。

例如，当地老者谈到："赵应方从小就是孩子王，他讲什么样的"瞎话"（当地人对以狐仙故事为代表的民间故事的称呼），小孩们都信他的；现在，年轻人们还是选他当村长。"

结语

在南舟村，狐仙故事被认为是一种真实存在的事件，构成当地地方性观念的一部分。权力，是统一个体对事件的理解的过程。以民间观念为内核的民间故事讲述过程中，包含了在代际间进行观念传递的权力因素，并以文化控制方式塑造了个体的文化意识。

在当地，对故事讲述意义进行评价的核心标准，是其真实性——听众对故事讲述的信服程度，决定于讲述者的威望。同时，听众对讲述者故事的信

服，也表明讲述者权威的确立。此时，民间故事讲述过程本身成为了一种权力行使的外在符号。

参考文献：

[1][美]威廉·A·哈维兰.文化人类学（第十版）[M].瞿铁鹏译.上海:上海社会科学院出版社,2006

[2]刘其伟.文化人类学[M].台湾:艺术家出版社,1991

[3][美]克利福德·吉尔兹.地方性知识[M].王海龙译.北京:中央编译出版社,2000

[4]叶舒宪.文学与人类学[M].北京:社会科学文献出版社,2003

[5][英]罗伯特·莱顿.艺术人类学[M]. 李东晔,王红译.桂林:广西师范大学出版社,2009

[6][德]沃尔夫冈·伊瑟尔.虚构与想像:文学人类学疆界[M].陈定定译.长春:吉林人民出版社，2003

[7][美]詹姆斯·克利福德.写文化——民族志的诗学与政治学[M].高丙中译.北京:商务印书馆，2010

[8]郑元者.美学与艺术人类学论集[M].沈阳:沈阳出版社,2003

[9]刘守华.中国民间故事类型研究[M].武汉:华中师范大学出版社,2002

[10][美]戴维·赫尔曼.新叙事学[M].马海良译.北京:北京大学出版社,2002

[11]俞可平.社群主义[M].北京:中国社会科学出版社,1998

[12][加拿大]威尔•金里卡.自由主义、社群与文化[M].应奇.上海:上海译文出版,2005

[13][美]丹尼尔•贝尔.社群主义及其批评者[M].李琨译.北京:三联书店,2002

[14][荷]米克·巴尔.叙述学.叙事理论导论[M].谭君强译.北京:中国社会科学出版社,2003

“穿越剧”中的文化人类学视野和启示

——以“清穿剧”《步步惊心》为例

复旦大学社会学系 09 级本科生　高 原

当下，中国似乎涌动着一股“穿越剧”的热潮。这其中，以清朝康熙年间“九子夺嫡”为故事背景的穿越大戏《步步惊心》和《宫锁心玉》最为著名。影视界、学术界关于“穿越剧”的争论也是较多的，龙年的央视春节联欢晚会上更是出现了以讽刺“穿越剧”为题材的小品。

其实，在国外的一些影视作品中，也不乏以“穿越”为载体的创作，如《蝴蝶效应》《阿凡达》《源代码》《盗梦空间》等等。只不过，国外的“穿越剧”大多以“穿越”为载体，以“逻辑推理”为内容；而国内的“穿越剧”大多以“穿越”为载体，以“情感故事”为内容。

关于“穿越剧”的是是非非，以及国内外“穿越剧”的孰优孰劣，并非本文的讨论重点。之所以在文章的开头把这些问题提出来，一方面是作为本文的一个引子，另一方面也是想努力消除读者对于“穿越剧”的先入为主的偏见，这将有益于读者跳出影视评论的视角，更好地去从人类学的学术视角去理解和分析。

本文将以清朝穿越剧《步步惊心》为例，深度剖析和解构“穿越剧”中的人类学视野。至于读者是否看过《步步惊心》这部电视剧，并不会影响对于本文中所论述的“人类学视野”的理解。因为本文的论述重点并非其剧情，而在于其主题内核中的文化人类学视野和启示。

一．参与式观察

人类学研究的核心方法莫过于“田野研究”了。而这其中又以“参与式观察”为主要特征。《步步惊心》虽然并非一部专门展现人类学思想的影视作品，但在其作品的表现中，却透露出了一些人类学的视野和关怀。试想，“穿越”到古代的现代人，在古代社会中所扮演的角色和身份，不正是一种

“参与式观察者”吗？只不过，这种“参与式观察”是虚拟的，是想象的，是带有科幻色彩的，是具有影视作品展现力的，是在现实生活中没有可能出现的。

参与观察法的奠基人是马林诺夫斯基。在马林诺夫斯基的眼中，“文化如同一个生物有机体，其整体运作和维持依赖于机体各个部分所发挥的不同功能。在这一整体论的全观视角中，特定社会和文化系统内的组成部分如环境、人口、技术、社会组织（家庭、婚姻、亲族实践、性别关系等）、政治和宗教都是研究的重要变量。参与式观察是了解和分析这些变量如何互动和相互影响的上佳手段。”[1]

我们姑且把剧中的女主角马尔泰·若曦看作一位“参与式观察者”。因为从某种意义上讲，她的确深入到了中国古代社会的生活背景之中，实际参与了中国古代社会的日常生活，并在这一过程中进行了细致入微的观察。通过她“参与式观察”的行为本身，我们可以形象地看到人类学中“参与式观察”方法。我们甚至可以戏称，穿越回现代的马尔泰·若曦，或许可以完成一份十分出色的田野研究报告，因为她的“参与式观察”是十分深入而到位的。

但在这里，我们想讨论的重点是，参与式观察者究竟该具备哪些规范和伦理？哪些行为是参与式观察中需要注意和避讳的？例如，《步步惊心》中有一个比较有趣的情节，由于从现代穿越到古代的马尔泰·若曦已经从所学的历史中了解到了四阿哥（雍正）将成为皇帝的继位者，便处处对他小心谨慎，服侍得也十分周到；再比如，了解历史的马尔泰·若曦知道和四阿哥争夺皇位将给八阿哥带来祸患，便提醒八阿哥要提防四阿哥；另外，马尔泰·若曦曾旁敲侧击地透露，她自己并不是这个时代的人。看似带有影视剧色彩的情节背后，实际上可以引发我们对于参与式观察伦理的反思：这是否违反了参与式观察者的伦理规范？

这由此引发我们反思的一点是：参与式观察者究竟应不应该暴露自己的身份？究竟应不应该向被观察者透露自己的研究目的？这实际上是一个比较难以回答的问题。如果参与式观察者暴露自己的身份，透露自己的研究目的，那么他们将无法排除观察结果即使是无意间被更改和操纵的可能性；但

[1] 潘天舒：《发展人类学》，上海：华东理工大学出版社，2009，P123

如果他们隐瞒自己的身份，不透露自己的研究目的，又有可能对研究对象造成一定的伤害。

另外，参与式观察者还应当尽量避免通过自己的既有经验和价值观去干涉和引导研究对象的生活。因为这样不但会影响研究对象本身的价值判断，无法做到研究过程的客观性，更会给研究结果带来不可估量的损失。因此在参与式观察的过程中，参与式观察者应当遵循一定的伦理规范。不伤害、不影响研究对象，保证学术研究客观性，应是每一个参与式观察者需要恪守的准则。

二. 女权主义视角

《步步惊心》虽然以清朝康熙年间的“九子夺嫡”为故事背景，但其作品的思想内核在于对于中国古代女性悲剧命运的思考和关怀。

剧中的女主角马尔泰·若曦，原是现代社会的白领丽人，然而在剧中却阴差阳错穿越到了清朝年间。众所周知，清代的中国社会仍旧是一个男权主义的社会，女性的社会地位很低，女性的权利无法得到保障。正是由于这样的社会背景，使得中国古代女性的悲剧命运似乎有了一定的必然性。《步步惊心》剧中对于几个女性的悲剧命运的描绘，似乎让我们看到了这种必然性。

马尔泰·若兰：马尔泰·若兰是剧中女主角马尔泰·若曦的姐姐，她是蒙古草原孕育的儿女，但由于中央政权与少数民族政权的联姻，使得马尔泰·若兰不得不放弃自己的心上人，并不情愿地嫁给了八阿哥。由于她并不喜欢八阿哥，因此她结婚后的生活是悲哀的，最终在疾病的折磨下含泪死去。这里我们从女权主义的视角不禁产生了如下疑问：中国古代女性的婚姻自主权究竟应不应该被剥夺？中国女性究竟应不应该拥有对于自己婚姻的决策权？

八福晋明慧：明慧是一个颇具争议的人物。一方面，明慧是可恶的，她为了争取到八阿哥的宠爱，而不惜使用一些卑鄙的手段；但另一方面，明慧又是可悲的，她争宠的目的只是为了拥有一个爱自己的男人，她时刻随着八阿哥命运的起起伏伏而改变着，最终在被八阿哥休妻后而上吊自杀。我们不禁想问：中国古代女性的命运为何注定要和男人的命运绑在一起？在一夫多

妻制的中国古代，争宠究竟是女性的一种理所应当的本能，还是一种不守妇道的罪过？

十三侧福晋绿芜：绿芜的出身是一名雅妓，卖艺而不卖身。由于深得十三阿哥的喜爱，而后又在十三阿哥最困难的时候陪他一同度过，因而成了十三侧福晋。但是她的命运也从这一刻改变。在中国封建社会中，人们的出身显得十分重要，特别是女性，出身的好坏一定程度上决定了她的命运。由于在当时的社会里，“雅妓”的出身非常卑微，因此绿芜受到了其他福晋和侧福晋的排挤和非议。最终为了不因自己的出身而给自己的丈夫和女儿带来不好的影响，最终选择投河自尽。这引发了我们的思考：出身很大程度上是由先赋性所决定的社会地位，这种先赋性的因素难道真的就无法靠后致性的努力来弥补吗？这种悲剧性的命运，难道是从出生那一刻起就注定了的吗？

其实，在人类学的早期研究中，也曾有过“男性偏见”“重男轻女”的现象。甚至包括马林诺夫斯基在内的大家也曾犯过同样的错误，“即便是身为女性的发展人类学家在田野实践中也难免会带有男性偏见”[2]。从女权主义的视角来看，这种男权主义的话语体系是需要批判的。这对于我们的启示是，在人类学的研究中，我们应树立一种“以科学精神和人文关怀为核心的女性发展观”[3]，一方面应在人类学研究的实践中消除这种性别偏见，另一方面要在研究的过程中注入更多的对于女性命运的关怀。

三. 文化相对主义

以上我们从“女权主义”的视角，探讨了中国古代女性的悲剧命运。正如我们之前所说，这是一个时代造就的悲剧，因而这种悲剧命运本身具有其内在的必然性。但是，从“文化相对主义”的视角去看待这个问题，以及看待中国古代社会的其他问题，我们又似乎可以得到不同的结论和全新的启示。在封建社会的文化背景和文化语境之下，这种对于女性恋爱和婚姻的某种程度上的限制甚至强制，实际上对于封建社会的稳定和发展具有一定意义上的正向功能。

“人类学意义上的‘文化相对主义’，即要了解和认识某种文化，必须从

[2] 潘天舒：《发展人类学》，上海：华东理工大学出版社，2009，P161-162
[3] 同上，P170

这种文化自身的价值和信仰入手，而不是采用其他文化的标准。也就是说，不同文化之间存在的差异是无法用所谓科学标准来确定孰优孰劣。”[4]如果我们把《步步惊心》剧中的女主角马尔泰·若曦看做是一个田野参与观察者的话，那么她对于中国古代社会诸多制度的不理解，实际上是源于她一直在用现代社会的文化价值观去衡量古代社会，因而无法摆脱这种“先入为主”的价值取向对于其思维方式和行为方式的影响。

《步步惊心》剧中马尔泰·若曦之所以无法理解中国古代社会的“皇帝指婚”制度，是因为她头脑中“先入为主”地拥有了现代社会的“婚姻自由”观念，因而她对于这种“皇帝指婚”制度就本能地植入了一种主观的价值判断。但正如我们前面所说，任何一种文化都无法用科学的标准来评判其优劣，任何一种文化都有着其利弊两个方面。至于究竟是利大于弊，还是弊大于利，实际上取决于人们探讨和评判它时的文化语境和价值立场，而并非是由其文化本身的内涵所先天决定的。利与弊都是基于一定的文化背景和文化语境而言的。

比如这种在现代社会看似不合理的“皇帝指婚”制度，从社会学中的结构功能主义的视角去看待和评判，实际上在那个时代背景和社会环境下有着重要的正向功能。例如，通过皇子或格格与少数民族部落子女的联姻，可以有效地增进中央与地方、处于统治地位的民族与被统治民族之间的友谊，促进社会的和谐，确保政权的稳固。在封建文化的大背景下，这种文化话语是容易被理解和接受的。

“文化相对主义作为方法论原则，能使我们在研究异文化时做到尽可能客观，最大限度地减少主观偏向。”[5]作为一个人类学或社会学的研究者，遵循这种文化相对主义的方法论原则，可以帮助我们更好地解读特定文化语境下的文化内涵，可以有效地减少由于“先入为主”的主观价值判断而造成的研究结论的偏差。可以说，文化相对主义原则并非仅仅是对于研究者在伦理上的要求，更是在方法上直接决定了研究的结论是否真实、客观、有效。

四. 社会进化论

[4] 同上，P91

[5] 潘天舒：《发展人类学》，上海：华东理工大学出版社，2009，P92

从上文所说的“不同文化之间存在的差异是无法用所谓科学标准来确定孰优孰劣”我们可以得出结论，中国古代文化和现代文化是无法评判哪一个更加先进的。但是从社会进化论的观点来看，“存在于地球上任何地方的文化，都会以步调一致的方式向前和向上发展或演进。”[6]

从这个意义上再去看此前提过的问题，“婚姻自由”应当是一种比“指婚制度”更加先进的文化。在社会不断前进和发展的过程中，文化也是在不断进步和革新的。因此糟粕的文化被逐渐剔除，先进的文化逐渐占据优势地位。这种否定与被否定的过程推动了整个文化的发展和进步。

但是从这种分析中我们也不难看出“社会进化论”本身存在的弊端和局限。其中最为突出的一点是，这种分析带有明显“事后解释”的痕迹，我们还是始终没有跳出“先入为主”的主观价值判断。正如《步步惊心》剧中的主角马尔泰·若曦，在她的观念里，本能地认为现代社会的文化是比古代社会的文化更加进步的，因而她顺理成章地去否定“指婚制度”，否定“一夫多妻制”。实际上，这种逻辑方式的局限在于，我们仍旧坚信现代社会的民主和自由观念是先进的，因而我们本能地将古代的诸如“指婚制度”“一夫多妻制”否定为一种落后的、糟粕的文化。这种看似合理的因果推理，实际上在它的原因解释上有着巨大的解释力缺陷。

“社会进化论”的这种解释力缺陷并非是偶然的，这是由于其理论产生背景的缺陷所导致的。一方面，“社会进化论”的提出本能地带有“西方中心论”的前提假设，因在其理论视野中，东方人和西方人被完全放置在西方（文明和理性的代表）与非西方（落后和非理性的他者）的二元论框架中进行比较分析[7]，因而其思维方式上本能地带有西方人的优越感。诚如我们此前所说，由于中国现代社会的文化体系逐渐被西方的民主自由观念所充斥和占据，因此从现代中国人的角度去排斥和否定中国古代的某些文化，也便不难理解了。另一方面，“社会进化论”的观察角度和研究方法也不能有力地支撑起其理论的框架，以带有偏见的二手记录为主的数据来源更是为人类学界所诟病。

需要解释和补充的一点是，上述分析并非否定“文明进程是一个能去旧

[6] 同上，P20

[7] 潘天舒：《发展人类学》，上海：华东理工大学出版社，2009，P45

创新、有选择、新陈代谢的过程”[8]这一观点。我们想表达的观点是，在分析古代的、过去的一些文化的时候，我们应当跳出现代文化对于思维方式的束缚，还原当时的文化氛围和文化语境，不能单单以现代人的视角去评判过往文化的作用与价值。我们理应看到，任何一种在现在看来并“不合理”的文化，在当时的时代背景和文化语境下都发挥了巨大的社会正功能。这也与我们此前从“文化相对主义”的视角分析所得出的结论不谋而合。

参考文献：

[1]潘天舒：《发展人类学概论》，华东理工大学出版社，2009 年版。

[2]威廉·A·哈维兰：《文化人类学》，瞿铁鹏、张钰译，上海社会科学院出版社，2006 年版。

[3]费孝通：《费孝通九十新语》，重庆出版社，2005 年版。

[8] 费孝通：《费孝通九十新语》，重庆：重庆出版社，2005

[书目推介]

本中心出版物

复 旦-哈 佛 当 代 人 类 学 丛 书

Harvard-Fudan Contemporary Anthropology

丛书总序：

过去的几十年，社会和文化人类学在全球范围内经历了深刻的变革。出版这套丛书的目的，是让中国读者能领略到在人类学理论、研究方法、实证发现和应用实践方面的最新成果，正是这些激动人心的成果，充分体现了这场具有深刻而持续影响力的变革。

哈佛大学人类学系教授们的近期研究，是对当代人类学动向的极好阐释。这套丛书，第一次使得中国的教授、学生和有兴趣的普通读者，能接触到这些研究作品。目前，国际人类学界最值得注意的变化之一，就是其关注对象正转向当代的主要社会和地区，如中国、日本、欧洲各国和美国等等。而另一重要趋势，是作为社会和文化人类学分支的医学人类学，正逐渐占据日益显著的中心地位。这一动向显示，人类学家正在转而研究影响当代各共同体的重点社会问题，并开始表达出努力转化人类学研究成果，使之能为政策辩议、项目实施和一般传媒所用的意愿。丛书中的部分作品也使我们看到，医学人类学已经成为一方联结社会和人文科学，另一方联结健康和政策科学的“桥梁”。用跨越不同社会空间的“桥梁”来比喻复旦大学和哈佛大学间的关系，尤其是新近创立的复旦一哈佛医学人类学合作研究中心，是最为恰当不过的了。

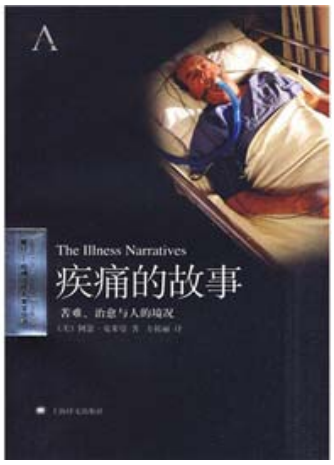
我们相信，包括华琛(James L.Watson)、华如璧(Rubie Watson)、赫茨菲尔德(Michael Herzfeld)、贝斯特(Theodore Bestor)及本人在内的哈佛人类学家，在比较文化和社会研究方面所做的田野实践和理论探索，将为中国人类学学科的国际化和专业化作出应有的贡献。

凯博文（Arthur Kleinman）

本期书目推介

疾痛的故事

——苦难、治愈与人的境况



作者：[美] 阿瑟·克莱曼

译者：方筱丽

出版社：上海译文出版社

丛书：复旦-哈佛当代人类学丛书

推介理由：

《疾痛的故事》全书围绕着“帮助病患”这一写作目的展开。作者通过对 illness 这个日常用语（译作“疾痛”）的阐释，为他所要表达的观点找到了一个很好的切入点，先在头两章从四个方面勾勒出疾痛的意义，再叙述十一个章节中各位慢性病患的疾痛经验，“疾痛”意义的四个方面是故事的骨架，在阅读时注意纲举目张。倒数两章是对作者采用的民族志方法的理论总结，也是一名经验丰富的临床医师和人文主义者对同行的循循善诱。“疾痛是不能被测量的。民族志、自传、历史、心理治疗——这些才是建立个人苦难经历的环境知识的正确方法。”“对慢性病的心理治疗，总归只是一种哀悼或安抚。”即便如此，作者还是对医学界现状进行了不留情的批判并在医疗体制的方方面面提出了自己的建议，以期唤醒医学从业人员的道德责任感，希望人们以一个“现在尚不流行的方向，重新思考医学”，在这种实践探索中彰显了与《道德的重量》的深刻反思相同的力度。

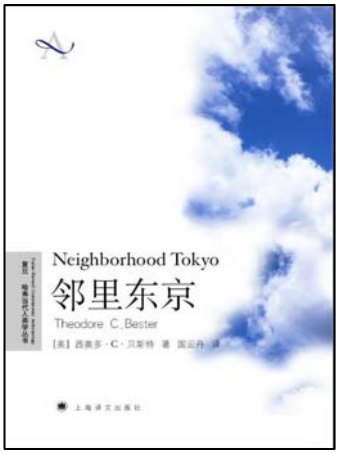
在上学期对外滩街道老年配偶照料者的访谈项目中，我们几位研究生在 Jean Shea 老师的指导下试图更好地了解上海老年配偶照料者遇到的挑战和解决的办法，包括社会往来和家庭分工，以及他们的想法和感受。在他们照料的配偶中，有脑梗或脑溢血引起偏瘫、糖尿病、腰椎间盘突出和颈椎炎、骨质疏松等种种令人揪心的慢性病。然而令人惊讶的发现是，与年龄有关的

“依赖者”角色并非不可避免，甚至肉体受到损伤的老年人也仍然可以在感情上继续支持他人，或想出创造性的办法来保证家庭生活中的能力。按照凯博文的说法，对主体的尊重“使得照料者甚至是被照料者更珍惜现在成为更完整的人。即使我们体验到了我们的限制和失败，护理也是使我们更加人性化的自我修养的实践。通过建构我们的人性，我们使世界更加人性化，我们自己的道德培养在对世界的体验中深化意义、美和善。”

《疾痛的故事》所表达的观点是：慢性疾病就是一座连接着身体、自我和社会的桥梁，因此提倡医生将诠释疾痛经验作为核心工作。由对疾痛经验的重视引出我们对人的境况（文化和生物的辩证作用）的认识，即普遍的苦痛和死亡，也即《道德的重量》中所说的“人生无常”。后面这本书以生动的人物小传和深刻的洞察力揭示了，勇敢面对生活中的危机和无常，并超越地方性价值观所带来的的限制，才是真正重要的事。凯博文讲述的身体和心灵上的疾痛故事共同启示我们人生问题是如何造成，如何被控制，又是如何产生意义的。普通人都会与书中的故事主角在打击和挫折这方面产生共鸣，人生阅历越丰富就越能感同身受，人类学这种与生活的相关性正是它吸引我的地方所在。

（复旦大学 2011 级人类学硕士研究生　冯然）

邻里东京



作者：[美] 西奥多·C·贝斯特

译者：国云丹

出版社：上海译文出版社

出版年：2007

丛书：复旦-哈佛当代人类学丛书

推介理由：

《邻里东京》是近三十年前在东京都立大学社会学系读研的 Bester 携妻子潜入东京最基层的邻里中体验生活，以谦虚、好奇与友爱的交往之心换得的理论文本。在书中被树做“靶子”的是前人对日本城市邻里的三个论点：1.邻里是前工业乡村生活的遗留；2.邻里是政府的行政单位，其划分单为地域政治的方便；3.传统城市邻里中，老中产阶级的生活方式确实维护了社区生活的稳定性，但是却固步自封，从而与现代化和社会变迁相违。

邻里（neighborhoods）的概念：邻里绝不是官方的行政规划，外人看来，各邻里弥散又毗邻，识别不易；然邻里的独立与自我意识如其内居民敏感于各邻里隐形边界一般凸显。因之，邻里是个包含着社会意义且民众公认的地域识别指标。

宫本町（作者为其研究的邻里所取假名）的传统主义实践：本书以揭示宫本町社会结构和内在动力为己任。在日本当地认知中，像宫本町这样的社区过时、守旧，可 Bester 这个旁观者强调，宫本町不过是在迈向现代化时举起了传统的旗帜作为障眼法。“传统主义”是操纵、创造和重新组合传统——文化模式、文化符号和文化主题——的这样一个即兴发挥。Bester 就“传统主义”如何维持当代日本社会组织形态做出了阐释，认为当代人群采取以传统合法今日格局的策略：突出表面的连续性，弱化变迁在现实中发生的剧烈程度；换言之，传统主义，即驾驭传统符号的胜利掩埋了变迁的实质。

在民族志描写中，Bester 抓住了冲突这样一个切入点，其笔下默然而行

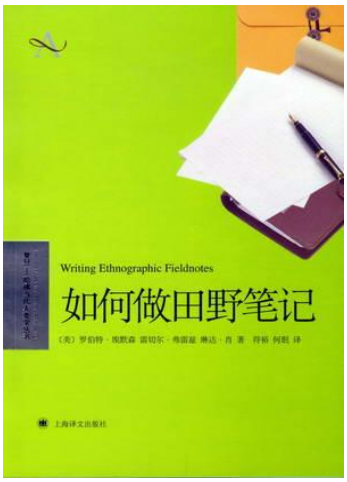
的冲突内容是形而上的各类符号，正是这些非肉体暴力的冲突驱动了宫本町在传统掩映下变迁的涡轮。然而宫本町邻里内外各种力量的角逐在拉扯中动态平衡，使得宫本町的表面稳固得以维持，社区生活得以传衍。其中，邻里外的力量来自日本社会特定的历史背景——“东京 20 世纪早期发展与邻里制度的创造之间的关系，或邻里组织领袖作为整个东京阶层化力量的一份子所具有得社会地位”；Bester 认识到，作为一个微观社区的描述者，其眼光不能限于局域，而要将邻里与城市的互动和社区内部的阶层功能并置。

本书的一点引发深思：全球化下的都市发展也许最终不同质。对于都市的评价标准不可照搬西方的模型。类似于宫本町对抗区政府时做出的回应，各国的各地区定然会凭借不同历史遗留和际遇转化政府的统一规划，巧妙利用政府规划的赞助建立有自己特色的维持方式。体制内权力机构的入驻，渐渐消减地方乡绅的非正式势力，如同“酋长”的没落带来部落的湮灭，是否也造成了社区共同体的沦落，令许多被都市化的郊区社区变得“形聚神散”，往日即使是表征性的亲密会一去不返么？

（复旦大学 2011 级人类学硕士研究生　冯锦锦）

新书速递

如何做田野研究



作者：罗伯特•埃默森；

雷切尔•弗雷兹；

琳达•肖

译者：符裕；何珉

出版社：上海译文出版社

丛书：复旦-哈佛当代人类学丛书

译者推介：

神经科学家 E.P.Gardner 与 J.H.Martin 在谈到人类怎样感知外部信息时，提出了这样的一个问题：Does a falling tree make a sound if no one is near enough to hear it? 我喜欢把它上升到哲学高度，人们究竟如何去构建所处的世界。这个问题在做田野笔记时也同样存在，只不过以一种更具操作性的面目出现：在田野调查中我们应该关注什么，应该记录什么，又应该怎样把纸面上抽象而潦草的速记，转化成活灵活现又富有见地的故事？与此同时，人类学学者还会面临另一个两难命题（dilemma）：不戴主观眼镜去“看”（look）决不会使人有所“见”（see），而不以客观准绳的感觉（perception）却总也是不能够还原出人世间的万象（reality）。

（复旦大学 2007 级人类学硕士研究生　符裕）

[本中心动态]

本专业概况：

复旦人类学

硕士学位授予点。现有复旦校聘教授 1 人，人才引进重点岗位副教授 1 人，复旦名誉教授 1 人，海外特聘教授 1 人，教育部长江学者 1 人，海外优秀学者课程项目教授 2 人。

主要研究方向：

1.都市人类学

城市化语境中的社区空间和人际关系重构、田野实践视角中的养老社会支持体系、都市亲族关系维护和婚姻模式的变迁、文化变迁与社会性别构建、历史记忆与文化遗产保护的人类学解读、全球化背景下的“世界主义”（cosmopolitanism）的地方性表现和文化身份塑造、移民与社会正义、民族学研究范式创新等。

2.医学人类学

针对社会医疗化的人类学考察和解析、道德转型语境中的疾病与污名化、人类学视角中的关爱与护理、医学伦理实践与田野体验、身体与医疗、“文化干预”与疾病诊治和康复、民族医药学、田野研究方法在治疗实践中的变通与应用等。

3.商业与技术人类学

经济人类学与当代商业文化实践、全球化与地方转型、消费主义和跨国主义的人类学解读、田野视角中的儿童与青年文化模式、科学技术话语与文化实践、人类学与商业伦理、饮食文化、田野调查方法与商业实践等。

近年来主要科研成果与学术交流：

出版专著 5 部，发表论文 30 余篇，承担课题 20 多项。同哈佛大学、华盛顿（St. Louis)大学、明尼苏达大学、比利时布鲁塞尔自由大学（ULB)、香港中文大学、香港科技大学等著名大学的相关专业，保持广泛的交流与联系。

开设的主要专业课程：

文化和人类学理论、人类学研究方法、社会人类学原著选读、都市人类学、发展人类学、全球化与文化研究、中国农村社会结构变迁研究、医学人类学、饮食人类学、社会性别、视觉文化、商业和技术人类学等。

本机构概况：

复旦-哈佛医学人类学合作研究中心

为促进医学人类学在中国的发展和复旦大学人类学学科国际化和专业化的发展，复旦－哈佛医学人类学合作研究中心于2007年10月在复旦大学社政学院成立。哈佛大学亚洲中心主任、国际医学人类学领军人物凯博文担任中心荣誉主任，潘天舒担任主任，张乐天教授担任中心的复旦理事会主任。理事会成员还包括其他来自复旦和哈佛的教职人员，如著名华裔人类学家阎云翔(UCLA 教授) 、美国戴维森学院的罗力波(复旦特聘教授)和弗蒙特大学的邵镜红(JEANNE SHEA)教授等。特邀学术顾问包括上海市卫生局副局长肖泽萍教授、上海精神卫生中心主任徐一峰教授、哈佛医学院陈宏图教授、复旦大学公共卫生学院严非教授等。

医学人类学是国际人类学中发展最快的一门分科。它是社会和文化人类学理论与心理学、公共卫生、全球健康和社会医学实践的完美结合。在国际学术界，医学人类学以其科学审慎的研究态度以及体现人文情怀的研究风格，已经成为作为联结人文、社会科学和医学领域最重要的桥梁。基于本学院的复旦哈佛医学人类学合作研究中心也将充分发挥其重视跨学科交流的研究视角和手段，为学术探索和决策咨询服务。

复旦—哈佛燕京学社“文化与健康”论坛是中心伊始与哈佛大学燕京学社成功举办的首个国际学术研讨会。以当代人类学视野中的医学实践和卫生政策为主题，论坛参与者从各自的研究视角出发，展示医学人类学、社会学流行病学、社会学和心理学等领域的进展成果，分析当前国际、国内健康问题热点，反思传统医学模式对于诊疗文化的影响，探讨人类学对医学研究的推动作用，并探讨医学、公共卫生政策、健康研究新思路。

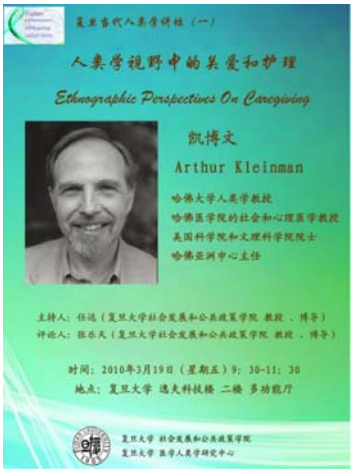
从2008年起，中心与哈佛大学人类学系和上海译文出版社合作，推出复旦-哈佛当代人类学丛书，举办当代人类学论坛、质性研究工作坊和应用人类学与中国实践系列讲座，并积极拓展与哈佛大学人类学系和哈佛医学院全球健康和社会学部、华盛顿圣路易斯大学人类学系、香港中文大学人类学系等知名高等学府的师生课题合作和交流互访，在医学人类学项目合作以及课程建设等方面开始取得实质性成果。中心现阶段的研究项目包括：上海地区青少年精神卫生状况调查（田野研究部分）、多学科交叉视角中的上海老龄化社区的护理照料、社会转型语境中的饮食安全与道德实践等。

讲座动态：

本中心举办的学术讲座主要由“当代人类学论坛”、“质性研究工作坊”及“应用人类学与中国实践系列讲座”构成。其中，以“当代人类学论坛”为主体，形成一体两翼的制度化学术活动框架。其目的在于践行复旦人类学公共性、植根性和前瞻性的特色。

[一]当代人类学论坛

简介：本系列讲座主要邀请具有国际知名度的人类学和相关学科学者，展示其最新研究成果或分享其研究进程中的设想和思路。



历次讲座嘉宾与讲演主题：

第一期：凯博文（Arthur Kleinman）：人类学视野中的关爱和护理

第二期：包苏珊（Susan Brownell）：美中大国崛起的盛典：1904 年圣路易斯世博会和 2010 年上海世博会

第三期：拜伦·古德（Byron J.Good）：论说医学和心理人类学的“研究对象”

第四期：夏德斯（Thomas J. Csordas）：身体-世界关系中的疾病与能动性

第五期：范彼德（Peter van de veer）：城市渴望——来自上海的田野视角

第六期：姜克维（William Jankowiak）：中国新生代：热恋与冷婚之性别差异

第七期：黄柏琪：从比较的观点看个人主义：古代印度与近代西方

第八期：庄孔韶：人类学：我们做些什么？

第九期：纳日碧力戈：人群如何共生：来自人类学的启示

[二]质性研究工作坊

简介：本系列讲座探讨如何灵活变通地运用跨学科交叉视角，针对不同的研究对象，在不同的田野语境，以研究伦理和方法论为主题进行深度交流和论辩的平台。

历次讲座嘉宾与讲演主题：

第一期：宋柏萱（Priscilla Song）：田野研究中的伦理问题——一位哈佛博士的见解

第二期：邵京：边疆·伦理·治理：以感染性疾病的控制为例

第三期：张虹：我做田野 15 年：多种研究方法的综合运用

第四期：包洁敏：田野视角中的美国佛教

第五期：麦固敦（Gordon Mathews）： 闹市里的“隔都”

第六期：姜克维（William Jankowiak）：理论在田野工作方法中的应用：以亲密关系研究为例

第七期：邵镜红（Jeanne Shea）：健康、老龄化和家庭社会研究中的质性研究方法

[三]应用人类学与中国实践系列讲座

简介：本系列讲座邀请学界内外的专业人士以案例分析的方式，探讨人文和社会科学视角和方法在商业调查和政策咨询等公共领域的应用价值和现实意义。

历次讲座嘉宾与讲演主题：

第一期：联合利华公司资深市场调研经理姚岚：商业领域里的质性研究

第二期：TBWA 大中华区策略总监侯静雯：建立受众对话——从消费者视角转向受众视角

第三期：VF Corporation 亚太区消费者洞察总监茅志菁：人类学在公司的应用

第四期：美国东亚人类学学会会长罗力波（Fuji Lozada）：全球化与文化：变化中的中国消费者

活动动态

复旦大学首届人类学日

时间：2011 年 11 月 16 日

主题：入世界 探未来

简介：本届人类学日以国际性、前瞻性为特征，邀请了来自社会文化人类学、考古人类学、体质人类学等不同领域的国内外学者。本届人类学日吸引了校内外人类学同好，通过生动的形式传播了专业人类学知识，提升了人类学的知晓度，扩大了人类学的影响力。

Fudan Anthropology Day
人类学日 2011.11.16

会徽

会议议程：

2011 年上海人类学学会学术年会

暨复旦大学首届人类学日

会议议程：

上午

地点：复旦大学逸夫科技楼多功能报告厅（第四教学楼旁）

8:30－9:00 新老会员签到

9:00－9:10 复旦大学领导致辞

9:10－9:40 金力会长作人类学学会年度工作报告

9:40－9:50 上海市社联领导讲话，并颁发“人类学终身成就奖”

10:10－10:20 社会发展和公共政策学院院长彭希哲教授致词，宣布复旦大学首届人类学日开幕

10:20－11:00 周国兴先生（北京自然博物馆，研究员，前馆长） 作“我的人类探索之路”的学术报告

11:30－12:00 张海国教授（上海交通大学医学院） 作“肤纹研究的近况”的学术报告

下午

地点：复旦大学逸夫科技楼多功能报告厅（第四教学楼旁）

13:30－14:30 吴松弟教授（复旦大学历史地理研究所所长） 作“浙南山区的祭祖及其意义”的学术报告

14:30－15:30 Kidder 教授（美国华盛顿大学人类学系主任）

作“重现‘中国的庇贝’——河南三杨庄考古”的学术报告

16:00－17:00 Frachetti 教授（美国华盛顿大学人类学系）

作“中亚细亚的游牧民族与‘亚洲的脉搏’”的学术报告

晚上

地点：复旦大学学生艺术教育中心（国定路440 号）

18:30－21:00 话剧演出（复旦大学社会发展和公共政策学院沈奕斐博士制作）

“事说新语——从社会性别视角重新阐释传统故事”

时间：2011年11月16日（周三）

主办单位：上海人类学学会 复旦大学现代人类学教育部重点实验室

复旦-哈佛医学人类学合作研究中心 复旦大学历史地理研究所

本中心宣传展板：

复旦大学首届人类学日
复旦-哈佛医学人类学合作研究中心——人员介绍
Fudan-Harvard Medical Anthropology Collaborative Research Center
2007年10月20日，由中国复旦大学与美国哈佛大学共同组建的“复旦－哈佛医学人类学合作研究中心”正式成立，成为国内首屈一指的医学人类学研究基地。这对于推动医学人类学在中国的发展、促进复旦大学人类学学科国际化和专业化的发展有着极其重要的里程碑意义。
研究中心由哈佛大学人类学系系主任、国际医学人类学领军人物凯博文（Arthur Kleinman）担任中心荣誉主任，任职于复旦大学社会发展与公共政策学院的哈佛人类学博士潘天舒担任主任，复旦大学社会发展与公共政策学院张乐天教授担任中心的复旦理事会主任，哈佛大学人类学系资深教授屈顺天（James Watson）任本中心哈佛理事会主任。
《复旦－哈佛当代人类学丛书》陆续出版是本中心的一大成果，凯博文教授作为专家委员会主任，为复旦－哈佛当代人类学书系作总序，该书系的出版，是复旦与哈佛合作，为实现当代中国人类学走向国际化的一次意义深远的有益尝试。
凯博文 Arthur Kleinman
华知明 Robin Watson
贝斯特 Theodore Bester
国际人类学界有一重要趋势，是作为社会和文化人类学分支的医学人类学，正逐渐占据日益显著的中心地位，复旦大学文化人类学教研团队以公共性、植根性和前瞻性为导向，紧密关注国际人类学发展趋势，在建立复旦-哈佛医学人类学合作研究中心后，在国际化和专业化的轨道上迅猛发展。
张乐天
瞿铁鹏
纳日碧力戈
潘天舒
沈奕斐
朱剑峰
复旦大学文化人类学教研团队出版物（选）
我们建立了公共交流平台，联系我们，关注我们：
复旦人类学博客：博客：http://blog.sina.com.cn/fudananthro
复旦人类学微博：http://weibo.com/fudananthro
入世界 探未来

复旦大学首届人类学日
复旦-哈佛医学人类学合作研究中心——学术活动
Fudan-Harvard Medical Anthropology Collaborative Research Center
复旦大学文化人类学教研团队专注学术，积极策划与开展系列讲座，在与国内外人类学界保持密切交流的同时，也使同学们得以了解人类学的最新研究成果和发展趋势，为提高人类学的知晓度和影响力贡献热力。
我们策划的讲座包括三个系列：“当代人类学讲坛”、“质性研究工作坊”、“应用人类学与中国实践”。
讲座活动过程投影
研究生田野调查投影
目前，复旦大学文化人类学专业以研究生教育为主体，形成了紧密协作配合的教学研团队，本专业的研究生积极参与到学科建设中来，亦积极进行田野调查，云南、贵州、山西、山东、浙江、上海等地都留下了我们的足迹。
入世界 探未来

活动掠影：

复旦大学副校长、上海人类学学会会长金力教授为周国兴教授颁发 2011 年度人类学终身成就奖

部分与会人员合影

华盛顿大学(St. Louis) Tristram R.Kidder 教授讲座

复旦史地所所长吴松弟教授讲座现场

关注我们：

复旦人类学新浪博客：
http://blog.sina.com.cn/fudananthro

复旦-人类学之友新浪微博：
http://weibo.com/fudananthro

[封面图片：那达慕盛会掠影，来自乐途网]