

主持人语

在中国，人类学的海外社会田野作业已经在世界各地展开，其中相对集中的一个区域是欧美社会。这对于中国人类学、中国社会科学区域国别研究具有特殊意义。对真实的人、现实的社会进行调查，是社会科学的首要工作。西方的社会科学能够率先发展起来，是基于他们较早培植了承担第一手调查研究的社会学和人类学。西方从地理大发现之后开始全球扩张，与之相伴而生的人类学由此成长起来，成为国际显学。但长期以来，世界人类学基本上就是欧美人类学，主要是欧美学者对于非西方人群的观察研究。中国有人类学已逾百年，却一直没有发展起来以欧美社会为对象的调查研究。最近十多年，中国人类学在戮力开创海外民族志的新天地的过程中，积累了二十多项以欧美国家的具体社区为参与观察对象的研究成果，成为复数的世界人类学（world anthropologies）中的一支生力军，成为中国社会科学的世界社会调查的一个先遣队。

欧美人类学对于他者的研究当然包括对于中国社会的参与观察，当前我们也开始形成深入欧美社会实施参与观察的创新团队。我们从欧美人类学的凝视对象，转而成为凝视对方的知识主体，由此奠定了知识生产的一种新型关系。使这种新型关系发挥社会科学的价值，是一个值得进一步讨论的议题。

每一个民族志的对象都是独特的，是其所在社会的缩影，也是我们自身可能性的一次见证。人类学研究必须把观察对

象作为个人、社群、一个国家的社区、一种文化的创造性实践者，以及作为人类文化多样性的一个代表等诸多方面贯通起来。我们以欧美为对象的研究固然是要认识欧美社会与文化，其实同样具有价值的是由此认识我们自身的局限性与可能性，反思我们的过去，展望我们的未来。

人类学研究他者，终究还需要把他者转化为对话的伙伴。中国与欧美的同行在知识领域成为对话的伙伴是两个社会成为伙伴的思想条件。由此而言，我们的欧美社会与文化研究既是学术课题，也是实践问题。

高丙中

2019年3月1日

“博雅工作坊”第 17 工作间

欧美社会与文化的民族志研究

2019 年 2 月 25 日

本期博雅工作坊由北京大学社会学系教授高丙中牵头，来自中国社会科学院、人民大学、重庆大学、暨南大学、华东师范大学等高校院所的 10 名专家学者与会研讨。北京大学区域与国别研究院院长钱乘旦在致辞中表示，2018 年 11 月，区域与国别研究院举办了亚洲国家田野调查的工作坊，主要聚焦周边国家，本期欧美社会与文化的人类学田野调查工作坊是上一期的延伸，探讨的地域范围进一步扩大。今天与会的有不少国内该领域的年轻学者，他们深入对象国，在当地停留很长时间，沉到社会的底层去探讨一些非常细节性和深入的问题。另外，今天会场还有两位外国青年学者，学术是没有国界的，我们对他们表示热烈欢迎。

高丙中教授在开场发言中表示，近年来我们在世界很多地方开展了苦行僧似的田野作业，之后完成相关学术报告，这种模式逐渐得到社会科学界的认可。人类学一定要去研究他人，通过研究他人完成“他人”成为“我们”的转化，这一方面是世界历史进程阶段性的要求，另一方面则是人类学知识生产特有的方法论的运用。中国学者研究欧美，从人类学的角度看很多人会觉得奇怪，因为过去只有欧美学者到所谓发展中国家去做人类学研究，但这反映出时代与社会在变化，中国的学术在世界学术格局中的位置也在变化。从我们

作为被凝视的学术研究对象，到现在转为凝视他们，再到我们与他们的对视，整个过程既是呼应“人类命运共同体”等政策话语，也是推动学术相通的必由之路。

中国社会科学院欧洲研究所副研究员张金岭的发言题目是《法国的国家与民族认同：基于日常生活的观察与思考》。

他表示，目前国内很多对该主题的研究大多集中于历史上法国的国家与民族认同是如何形成的，又是基于怎样的事件和理念形成的，在政治层面上其民族与国家的认同是如何体现的，而很少有基于普通人的日常生活经验的角度分析。从普通人的层面去理解法国人如何建构自己对于民族和国家的认同，能使我们真正认识到他们所倡导的理念及价值导向。

在很多民族国家的框架下，民族与国家是同构的，在法国其同构特性更为强烈。英语的民族通常用 Nation，在法语中尽管写法一样，但却具有强烈的双重语义，即在指代“法兰西民族”时，也强烈地指向于以它为主体所建构的国家。此外，法语中有很多词都可以用来表达民族，比如“peuple”是指人群及其构成的民族，nation 是指民族及其构成的国家。还有很多词用来表示国家，比如 État，从“国家”意义上指代人类共同体，但不等同于政体意义上的“国家”。

法兰西民族并不是族群的概念，而是一个政治共同体，是一种政治的建构、契约的产物。这种民族的观点并不是在法国大革命后才被予以明确，在 13 世纪初就已经有了相关的民族意识，之后在 14、15 世纪以法国王室为代表的世俗力量与教会斗争中不断发展。今天的法国已经从一个“契约

的产物”变成超越个人利益的集体利益的保障者，作为民族它又是一个主张自由平等的公民个体以理性和自愿的方式所组成的集合。虽然它具有同构性，但当指向国家和民族两个不同含义时，它又有了不同的意义，只是在日常生活中二者是结合在一起的。1882年法国人类学家勒南提出，构成一个民族的根本性要素是成员共同生活在一起的意愿，这是涉及民族认同价值导向中最核心的一点，也是共和主义价值观念的核心。这个观念在19世纪末也成为了德国和法国战争动员很重要的价值导向。如果用一个词来表述法国民族与国家认同的机制，可以称其为共和模式。

法国人的日常生活中随处可见指向于民族和国家建构的符号。比如在法国各城市甚至是乡村中都有相同的空间命名，一是共和国大道，二是戴高乐广场。前者指向于法国政体的特殊机制，后者指向于民族国家的重要政治人物。当人们在法国看到非常多的共和国大道、戴高乐广场、很多以著名历史人物命名的街道时，能感觉到一种历史的沉淀，以及作为一个民族共同体成员的强烈意识和共同意愿。法国公共场所还有很多纪念碑，其中纪念一战的是最多的，因为一战被法国人认为是历史上最辉煌的战争，他们称之为“大战争”，而对于二战，法国人则经常称其为“抵抗运动”。这些纪念碑主要设立在法国城乡的中心广场上，借助这样一种公共生活空间的规划时刻提醒着法国人自己民族国家的历史。

虽然法国强调的是政治共同体的建构，但在法兰西民族的建构过程中，其族裔文化特征从未缺席。历史上法国人由高卢人、法兰克人，还有被征服而来的所谓的少数民族组成。

通过共同生活，不同地域的不同文化特色逐渐融为法兰西文化的内核。即便是作为一个整体的法兰西文化，它在向外呈现时也有很多文化特质，比如浪漫、精致感等等，这些文化特质就是其族裔文化的特征。文化建构也是法国人日常生活中强烈指向于民族国家建构的一种空间设置。比如 1998 年里昂市内一片区域被联合国教科文组织命名为世界文化遗产，因为这片区域见证了里昂纺织工业及城市的发展历程，也是当代法国行政机关许多重要机构的所在地。这样一种将历史与当下相结合，对于历史文化街区的保护，实际上也是在加强人们对于民族和国家的认同。

除了可以感知的空间，法国很多公共场所还有很多指向于民族国家认同的无形的符号。比如玛丽安娜头像与红白蓝三色及自由、平等、博爱等文字组成的图像，在许多机构、文件或个人证件上都能看到。法国没有正式的国徽，因此很多人都将此图像称为国徽，因为其中既有象征着法国民族建构的英雄玛丽安娜，还有法国国旗的颜色及三字箴言，这些符号都指向了法国民族国家的建构。此外，时间作为现代国家治理的一种制度，也在引导着法国人的民族国家建构。法国的公共假日有 11 天，有两种类型，一类是世俗节日，包括很多与民族国家建构相关的节日，比如反法西斯纪念日、一战纪念日、国庆日；另一类是宗教文化节日，与前者相比，这些节日在法国特别强调政治共同体的民族建构中就显得很弱，但也都强烈指向于法兰西民族的族裔特征和文化特征，很多人已经不将它们作为宗教节日，而是文化节日，通过世俗的方式将其沉淀在日常生活中。

张金岭认为，法国共和模式这种看似很好的制度导向其实存在很多困境。比如族裔认同与民族认同，长期以来法兰西民族的形成基本是以法兰西疆域下本土民族和欧洲裔外来民族为主体的，但是二战以后，随着非欧洲裔移民的到来，其内部的文化多元性越来越明显，原有的共和模式已经很难去整合这种多元性，其内部很难再产生一种忽视族裔文化特征从而建构共同的政治共同体的意愿，民族单一认同的结构慢慢受到多元现实的挑战，成为法国面临的严重问题。

基于上述问题产生了民族认同与国家认同的分离。最初二者是具有极强的同构性的，但由于外来族裔的存在，二者出现分离迹象。一方面，作为政治共同体的成员，从国家层面看是法兰西共和国的公民，但从族裔特征来看，就未必是被认可的法兰西民族成员，由此在现实生活中产生了各种各样的歧视。同时，在法国政治导向中往往忽视了社会微观层面上对于族裔认同的强调，从而导致法国内部的团结被撕裂。某种意义上说，外来族裔群体作为少数族裔群体的身份没有被得到承认，这也就损害了他们作为法兰西民族成员身份认同的承认。

综上所述，法国共和模式实际上是存在危机的，它能否继续整合法国社会的多元现实仍值得讨论。共和模式本是一种开放的框架，但随着多元现实的发展，封闭的认同已经出现。法国在民族国家认同方面的经验对于当代中国社会有很强的借鉴意义。尽管两国历史文化传统不同，制度设计也不一样，但中国学者以经验的方式研究法国，可以更好地感知人类社会现代性发展在法国语境下的历程。

中山大学博士后 Lars Johan Rodin（鲁丁）的发言题目是《瑞典萨米人和主流社会对山川观念的冲突》。他表示，这一研究缘起于其祖父在一生中一直隐藏其萨米人的背景，直到去世前才告知他，因此希望通过研究，理解祖父为何“羞于”承认自己是萨米人。

据介绍，萨米人生活在欧洲北部的北极地区，主要分布于在挪威、瑞典、芬兰和俄罗斯（科拉半岛）。这片广阔的区域也被称之为北卡罗特或巴伦支地区，当地原住民则称其为萨米（Sápmi）。如今，被国界分隔的萨米人等原住民和少数族裔，并没有统一的萨米语言、文化甚至是构成萨米人身份的明确共识，反而因国界的分隔差异性更为明显。他们在自我认同问题上面临着痛苦的对抗，同时又试图保持跨越国界的文化统一。然而，多元化的萨米人共同体之间也存在着共同点，那就是对于山川（landscape）的理解，特别是对驯鹿放牧地的理解。基于此，鲁丁利用“纪念碑”（Monument）的概念对“山川”这一术语进行重新概念化，并阐述萨米人对于土地的理解。这与仅将土地视为可开发资源的社会主流观念形成了鲜明对比。

纪念碑通常被视为人们用来纪念重大事件、统一信仰、表达社会认同的有形物体，其所蕴含的意义往往与政治相关。然而，为了实现研究目标，缓和当前萨米人与主流社会之间的持续对立，在理解纪念碑意义时，必须超越民族国家的框架。换句话说，作为纪念碑的山川不应被视为自然意义的专有区域，而应透过社会、现实和生活的维度去理解。当山川被视为本质上通过生活而存在并获得意义的空间时，它就成

为了社会的一部分，心灵的一部分，以及过去记忆、行动和变化的一部分，它通过那些在其中生活的人的思想、信仰和愿望成为一个活的、呼吸着的空间，它存在于生活中形而上和形而下的双重领域。

或许有人因此会对山川产生误解，事实上，在这一环境中，重要的是理解山川并不存在普遍的本质。“地方”是具有错综复杂的本质的，对于空间的无限感知需要通过居住在“地方”才能实现。这自然带来了身份、地点的观念，即对于一个地方的意义的理解只能来自于亲历者对于生活强度的深刻感知。带着这一观念，遗产保护理论学者大卫·罗温索（David Lowenthal）的开创性工作追溯了对自然和文化的历史态度，通过对比基于西方文明及其历史的“主流”自然观与一些原住民群体的观点，正确地解决了这个问题：“自然似乎本质上在我们之外；我们也许渴望感受自然对于生命的涵养，但与某些原住民和部落民族不同，我们很少将自己置于自然的位置或将自己投射到非人类的生命形式中去。”

与罗温索的论证相呼应，鲁丁主张对这种不同的自然、山川观念的承认，而非一般的接受。他对“山川”一词的使用以及与该术语相关的含义在很大程度上区别于其他可能使用的词语，例如“环境”。山川——经由人类有意或无意地改变和塑造，其意义中已经有了“人的因素”。相同的山川可能会因为群体不同的经历、利益演化出不同的意义。以萨米人的生活作为背景，这一点也可以得到例证。过去当指称萨米人用于放牧驯鹿的区域时，几乎不会用地图提供的名称进行表述，此后由于地图的普及率提高，在提及上述地区

时，更多用的是地图上的名称，但这种行为并没有改变萨米人对相关区域的命名方式。对于萨米人来说，这些名字不仅代表其最基本的地理信息和其拥有的自然资源属性，还融合了萨米人在这片土地上的生活经历和历史文化意义等。换句话说，萨米人的传统文化与生活经验是无法仅仅通过地图上的名称呈现出的。相似的对立问题还发生在萨米人和瑞典国家之间，主要表现为政府为了拓展矿产业，很多萨米人的传统牧场由于日益的资本化从而失去了其原本具有的生活和文化意义。

事实上，这些国家（挪威、瑞典、芬兰和俄罗斯）和萨米人之间关于土地使用的争议正在加剧。在这种对立中，试图保留传统生活方式和文化的萨米人不仅受到政治和经济方面的冲击，还受到了文化和精神上的影响。他们不仅要面对社会主流如何看待、传承、尊重其文化，还要面对其曾经生活的土地如今被四个国家分隔的现实。因此，借助国际化路径协调对“山川”的不同看法是十分必要的。

此前，联合国曾表示，希望瑞典履行国际劳工组织关于独立国家土著和部落民族的第 169 号公约，但这是否算是一种合适的和解方式有待商榷，因为该公约内容可谓乏善可陈，仅仅在第 14 条提出了一些在国家和原住民之间发生分歧时进行协调的空洞措施。此外，这些措施很可能引发民族国家视角下的解读，因此并不算是一个有价值的解决方式。因此，鲁丁建议双方通过谈判的方式解决相关土地的使用收益权问题，这样既不会改变国家对荒原地区概念的认定，仍将保留国家对于土地的管辖权，同时也保障了当地原住民自主决

定土地用途的权利。

中国社会科学院俄罗斯东欧中亚研究所副研究员马强围绕《东正教堂和文化宫：俄罗斯乡村公共空间的嬗变》主题进行发言。他认为，苏联解体近三十年后，社会转型仍在俄罗斯乡村持续进行。在不同的时代和社会制度下，教堂和文化宫分别是乡村中文化空间、仪式空间和意识形态的载体，二者的兴衰废立成为百年来俄罗斯乡村社会转型、重构的缩影，是俄罗斯乡村社会变迁的表征。

据介绍，他的田野调查点在俄罗斯中央黑土区的腹地塞硕夫卡村，一直以来都是俄罗斯农业比较发达的地区。村中最高的建筑是圣尼古拉教堂，教堂是塞村的中心，其他的公共建筑设施都围着教堂而建。教堂门前是广场，广场北边是学校、村邮政所、卫生所，西北侧是国营的村供销社。教堂东侧紧邻塞村公园，再往东是村委会、派出所和储蓄所。但在 20 世纪的绝大多数时间里，这座教堂是被荒弃的，当时位于村西边的集体农庄执行委员会才是该村的中心。2009 年他到达塞村前，这里发生了两件大事，一是 2008 年村子重建教堂，二是一年后村中的文化宫关闭。而在苏维埃时代恰好是一种相反的景象，文化宫一派繁华，教堂则残破不堪。从表面上看教堂和文化宫两个公共空间代表了两个时代的表征，实际上其背后是一套文化体系的变迁，连接着信仰、意识形态、地方仪式、节庆及日常生活一系列的社会文化实践，公共空间废立的背后就是这些文化体系和社会实践的转换。

塞村的公共生活都是围绕着教堂展开的。在革命前的俄

国，几乎所有的塞村农民都是虔诚的东正教徒。他们的洗礼、婚礼、葬礼等最为重要的人生仪礼都要在教堂举行，神甫为其祝福或安魂。东正教日历融合了古罗斯时代多神教节日传统，与农耕生产紧密相连，农时节气与东正教日历巧妙地对应起来，成为农民生产生活的节奏。在每个农民家庭中都有圣像角，它位于屋中最明亮的地方。圣像角摆放着基督、圣母以及护佑家庭成员的圣徒圣像，圣像角下供奉圣物，供一家人祈祷和礼拜。圣像角是家庭中最为神圣的地方，按照俄罗斯人的风俗，家里的大事一定要在这个神圣的空间，在神的注视下完成。

20 世纪 30 年代苏联全面的集体化给塞村带来了翻天覆地的变化，塞村教堂的命运发生转折。在集体化运动中，为了塑造“文化”新人，灌输社会主义伦理，苏维埃政权掀起了消灭文盲运动、宣传无神论和压制宗教仪式的运动。宗教信仰被认为是愚昧的，也是“没有文化”的。土地的集体化运动和无神论运动齐头并进，捣毁教堂是无神论教育运动的标志性事件，塞村的教堂就是在这一时期被毁掉的。伴随着教堂被捣毁而来的是文化宫的建立，从而成为公共文化和启蒙教育的中心，成为培养社会主义新人的公共空间。塞村文化宫的建立主要是为了丰富集体农庄的文化生活和精神生活，这里经常召开集会进行宣传表彰，也时常举行聚会和舞会。虽然文化宫成为一个新的文化空间，但却无法承担教堂以往的职责。文化宫也有图书室和电影院，希望通过阅读和放映电影使民众放弃原有的宗教信仰，重新拥有新的精神生活，但显然这个目标并未达到，当地的东正教则迅速从公共

生活中转移到隐秘状态。

上世纪 90 年代初，集体农庄解散，习惯生活在集体主义襁褓中的塞村人失去了依靠，“所有人为所有人负责”的集体主义理念也随之消失。在社会变革的阈限中，人们普遍感受到道德的缺失，生活的目的为了满足金钱、私欲，缺乏公共意识和公民精神，乡村自治和公共生活缺失。俄罗斯政府部门希望能用东正教信仰团结和动员民众，普通民众希望通过东正教信仰得到心灵的慰藉。东正教的复兴、教堂的重建成为一种风潮蔓延至全国。但教堂的重建并不等于信仰的重建，在世俗化背景下新一代俄罗斯人并没有革命前的俄罗斯人那么虔诚，更多的是把东正教的身份当成一种文化的认同甚至是民族认同的符号。与此同时，文化宫的经营在集体农庄解散后也举步维艰，很多最后只能关闭。

马强指出，通过塞村的案例，可以进一步认识俄罗斯的社会转型。第一，俄罗斯的乡村经历了两次社会转型，集体化和私有化，都是以西方国家的经验为模板的改革，最终都没有达到目标，这之中改革的设计者和实验者对于文化差异性的忽略是失败的重要原因之一。第二，今天讨论的欧美国家指向的是西方发达国家，但俄罗斯实际上不属于西方。近年来俄罗斯也被普遍认为是欧亚国家，但是从俄罗斯整个历史进程看，西方是他们前行的一个路标，而不是最终方向。最后，当代著名哲学家霍鲁日曾说过，俄罗斯人具有交往的天赋和塑造的天赋，俄罗斯文化在包容他者的同时也能塑造出自己的文化逻辑。一直以来俄罗斯研究可以分成两种类型，一是用既有的理论模式来套俄罗斯的经验，二是认为理性无

法理解俄罗斯，成为一种不可知论。在某种程度上，这两种模式都造成了对俄罗斯的误读。研究者应在俄罗斯的文化逻辑中理解俄罗斯现实，这就需要对俄罗斯思想的把握和扎实的实地调查。

华沙大学博士研究生 Krzysztof Kardaszewicz（张晓风）的研究对象是波兰的华人社会。他表示，华人社区是波兰发展最快、变化最快的外国社区之一。虽然人数很少（不到 10,000 人拥有官方居住文件），但华人社区提供了外国人将波兰作为移民目的地国家以及中国侨民移民模式演变的洞察视角。

拥有 3850 万人口的波兰，在其现代历史的大部分时间里是移民外迁国家，其全球移居人口约有 2000 万人（主要集中在美国），因政治或经济原因而移民的经历被写进了几代人的生活记录中。这种流动性的最新例证是波兰在 2004 年加入欧盟后，约有 100 万波兰人从事着与移民英国有关的工作和研究。在波兰后社会主义转型的多年间，它一直是移民西欧的过境国，即使在今天，外国定居者人数也不及波兰总人口的 1%。近年来，该国逐步从移民过境国向潜在移民目的地转变，波兰华人社区的历史由此也成为这一动态过程的一部分。

波兰华人侨民经历了三次主要的移民浪潮，与波兰后社会主义转型的时间表大致相同：20 世纪 80 年代中期的浪潮与波兰经济转型同步；2004 年的浪潮因其欧盟成员国的身份而起；2012 年的浪潮既标志着中国与中东欧地区交往开启了新篇章，又反映出 2008 年经济危机后 10 年中的新移民动态。

在很长一段时间里，中国人的存在被其他移民社区所掩盖，他们要么更成熟，要么数量更多。比如越南侨民，其在波兰的存在要归功于社会主义学生交换计划，在 1989 年之后又出现了大规模的经济移民。据非正式统计，高峰期有 5 万越南移民活跃在批发贸易和餐饮业务中，他们拥有完善的社区和文化组织。虽然现在人数有所下降，但波兰大众对“亚洲”文化的想象仍深受越南人的影响，对华人社区的商业活动和文化遗产的理解也往往停留在此前越南移民留下的印象，甚至被其混淆。

另一个例子是自 2014 年以来已成为波兰最大外国人群体的乌克兰侨民。由于 2006 年波兰为六个邻国开放了灵活的工作许可证制度，乌克兰工人周期性地前往波兰工作的情况越来越普遍。在俄罗斯对乌克兰进行军事干预以及随之而来的政治和社会动荡之后，这种趋势演变为大规模移民。2015-2017 年，约 80 万至 100 万名乌克兰季节性工人每年前往波兰，许多人最终定居于此。目前，波兰近一半的外国人都是乌克兰人，在建筑，农业和服务业中占有很大比例。上述两个外国人社区是波兰成为新兴移民目的地的重要例证。在这个过程中，华人社区规模较小，但老侨民和新侨民之间的变化也非常明显。

老侨民大多由前两次移民浪潮（20 世纪 80 年代和 2004 年）而来，他们主要由寻找新商机的企业家组成，包括由学生转变成的商人，与国有企业有关系的投资者，以及中国“东欧热”所产生的群体，即温州农村经济移民和通过俄罗斯和匈牙利到达波兰的“穿梭商”。对于他们中的大多数人而言，

波兰是一个新的后社会主义市场，也是中东欧开展业务的主要国家之一，为此他们定期在波兰、捷克、匈牙利和意大利之间转移。由于他们主要关注经济收益，因此迁移策略主要是“追随金钱”，通过改变地点以寻求更多机会而不是定居在某个地方。这在一定程度上也反映出中国国内的移民行为，以及欧洲的一些华人社区遵循的相似原则：经济链式移民和寻求机遇式移民。

关于时机与移民流动性的一个有说服力的例证是华沙唐人街的形成。1989年后，华沙市中心被废弃的 X-lecia 体育场变成了一个户外市场，一直到 2008 年都是欧洲最大的集市，吸引了来自中欧、前苏联加盟共和国、土耳其甚至越南和中国的贸易商。然而，为了筹备 2012 年波兰欧洲杯，这个市场最终被拆除，此后，中国商人开始将业务转移到 20 世纪 90 年代中期在华沙郊区开发的大型综合批发市场，也即今天的华沙唐人街。随着波兰加入欧盟并融入了更大的欧洲市场，作为始于 2004 年第二次移民潮的一部分，新唐人街的贸易侨民开始大幅扩张。华沙迅速成为一个受欢迎的物流和批发贸易中心，随之而来的是快速的商业增长和大量商品的快速销售。一些交易商回忆称，他们可以轻松地从中国订购 30 集装箱的单一类型产品（如白色网球鞋），并且毫不费力地售出。贸易热潮吸引了来自其他欧洲国家的贸易商，这些国家的众多华人也纷纷来到这里开展新业务。

虽然许多移民通过经营变得富裕，但却缺少稳定性，整个华人社区仍然是暂居的状态。通常情况下，随着竞争的加剧以及税收控制和法规的严格执行，许多商人都遵循旧策略，

离开该国去其他地方开展业务。据粗略统计，约 90%的原始贸易侨民离开后都没有再回来。实际上，除了追求“快速获利”，还有几个重要原因导致他们难以长期定居。

波兰人和中国人不同的商业风格是一个关键的挑战因素。中国商业活动的灵活性和实用主义允许交易者快速解决问题从而轻易地“完成交易”，而波兰的贸易节奏较慢，交易行为通常发生在既定的监管和大量严格的官僚机构的背景下。中国商人经常抱怨波兰机构对其业务的干扰以及税务、海关部门的“骚扰”。此外，多年来对快速收益的关注意味着只有少数资源丰富的中国商人能够制定更大的商业战略，比如一位女商人基于当地的琥珀品牌产品（从珠宝，啤酒到化妆品）建立了一家新公司，引发大多数中国企业家参与非法开采琥珀并将其出口到中国的激烈竞争。这些聚焦即时收益的商业行为引发了不少人的质疑，由此导致贸易侨民与波兰主流社会之间的文化误解。中国的贸易社区被认为是“孤立的”和“对外人封闭的”，这常常引起对中国的误解和对“富裕的外国人”的不信任。

不过，在过去几年中，上述问题和社区的状况都发生了重大变化。从 2012 年开始，中国与波兰的外交和经济交往呈现出新动态，高层双边国事访问不断，“16+1 倡议”在华沙启动。此后，作为“一带一路”倡议的参与者，波兰受到越来越多的关注，这种关注转变为访问团、游客和中国移民的增加。由此开始的第三次移民浪潮与此前的侨民大不相同，主要由白领专业人士、大学生和那些为自己的孩子寻找合适学校的中产家庭组成。对他们而言，波兰不再单纯是寻求商

机或财富的地方，而是一个经济增长和环境状况相对稳定且生活成本较低的欧盟成员国，许多新移民的动机也变为寻求更好的生活质量。

虽然这一变化意义重大，但目前尚不清楚它是否会转化为一个长期的趋势。尽管这些华人新移民通常受过更好的教育且较富有，但他们仍面临着一些持久性挑战。比如语言障碍和建立更深层次的当地关系的困难可能会导致他们持续的社会和文化孤立，事实也证明这很难克服。不确定如何应对当地机构（从医疗到学校教育到税收），新移民往往只能依赖翻译以及私营部门的服务。最后，由于新法规对申请 3 年居留签证这一最受中国新移民欢迎的定居方式提出了更严格的要求，许多表示准备购买房产并长期留在波兰的家庭也开始不确定是否能够留下来。随着华人社区在新移民出现的情况下不断发展，波兰是否能摆脱过境国家的定位还有待观察。

暨南大学外国语学院讲师尚文鹏的田野调查聚焦美国波士顿地区的“在家教育”，是以个体家庭为对象的研究，在一个个生命故事的叙述中呈现能动个体的教育实践，思考规训与反规训、个体化社会的关系建构等话题。

据介绍，自 1993 年合法化以来，美国“在家上学”的人数迅速增加，2016 年人数达到 230 万，占美国全部学龄人口的 4%。采取这种教育方式的家庭具有多样性，在地理分布、种族、宗教信仰等方面都呈现出较大差异性，且逐年扩大。实施“在家教育”的父母一般具有较高学历，经济收入属于美国典型的中产阶级。

尚文鹏的田野点位于美国马萨诸塞州的大波士顿地区，选择的研究对象有限定条件，即居住在城市，并非出于宗教动机进行“在家教育”，政治倾向自我描述为左翼人士。选择这样的研究对象是因为“在家教育”在美国一般多出现在南部或中西部的乡村家庭，并且经常出于宗教动机，而波士顿地区的教育水平很高，但在此前 10 年选择“在家教育”的人数增长了一倍，值得深入研究。

某位选择“在家教育”的母亲认为，“学校像医院，只有生病才需要去，将来有一天送孩子上学是因为我没有办法继续教孩子”。这一观点得到了不少有同样选择家长的认同。对她们来说，在家教育是一种非常有吸引力的教育和生活方式，而并非逃离学校后的替代性选择。还有家长表达了其教育使命，比如希望孩子学习他们的价值观，而不是受学校的影响。这是因为美国的公共舆论一般认为，孩子在社会化的过程中，家庭、父母具有品格教育的权威性。这种道德共识支撑着许多家庭选择“在家教育”。

家庭和学校二者谁更能培养出自主的个体，有关这两种文化传承方式和文化传承场所的斗争，在历史上一直没有停止过。伴随着现代性的发展，父母在教育阵地节节败退，学校教育已经逐步压倒了家庭教育，成为现代社会支配性的教育形式。但自 90 年代以来，这两种方式的斗争在以选择的自由为特征的第二现代性的背景下变得更加尖锐，美国选择“在家教育”的人越来越多。

选择“在家教育”的另一个重要动机是出于对学校的不满，这也是占绝大多数比例家庭的动机。按照福柯的观点，

学校是一个规训的机构，通过一系列规训的技术和监控手段生产出顺从的人。对于这一点，有三个女儿、在剑桥开设建筑师事务所的布瑞特表示，学校是一个“人为”的地方，就像密封的细菌培养器，日复一日地将人固定在同一地方。学校按照年龄将孩子分年级，像人为地对物品分类后塞到不同的盒子里一样，这种设置根本就是错误的。此外，一些家长对于学校课程的设置也有意见，表示虽然认同公立教育，但希望孩子在学校里学习的是真实而非被曲解的历史。

事实上美国的公立教育改革一直在进行中，总的趋势表现为联邦政府开始更深地介入本属于地方事务的教育领域，实施更多标准化测试。这一来引发了很多争议，教师群体对此感到很恐慌，因为很多教学内容要围绕考试重新设计，父母也不买账，他们指责这些标准化措施会压制孩子的创造力，会愚化头脑。但同时，私立学校也存在问题，一方面是私立学校具有自我封闭的精英主义，另一方面是现实的经济成本压力。

“在家教育”实际上可以理解为由父母发起的文化公民身份的实践，他们质疑标准化的国民教育，挑战在学校进行公民培育的常规路径，能动地建构一套自己对教育、国家、公民等问题的理解。这些家长并不认同“home school”的称谓，而是用“city school”的表述方式，他们充分利用城市的公共教育资源，强调在家上学的社会化优势，如不再局限于围墙之内，不会受制于刻板的时间和空间安排。他们作为能动的个体，灵活地选择适合自己的资源，从结果上看更为高效。但另一方面，在自由选择的逻辑下，把孩子送去各种机

构，为上大学做各种准备，与中产阶级将孩子视为培养工程的做法并无根本差异。作为一个社会人，他们对孩子未来发展的期待很难真正超脱中产阶级价值观，他们对社会生活的意义以及个人价值的理解始终与他们的社会经济地位有关。

综上所述，从家庭到学校，按福柯的观点是一种规训的统治技术，但从学校回到家庭，却不是简单的反规训。在美国，它可能是现代国家和市场制度的更高级形式，是人们发自内心的自我规训。

中国人民大学人类学研究所副教授刘谦的田野调查对象同样聚焦美国教育，她分享了2013-2014学年在费城城中心贫困社区一所公立学校开展的田野工作，以及对那里考试活动的观察与思考。

刘谦的田野调查点位于美国费城中心的安卓学校。该校所在的学区从规模上看排名美国第八，2014年时共有13万学生，学校中一半为“特许学校”，即学校办学经费来源于政府，日常运作由校长负责，很多规则可以不用比照公立学校，这样可以使它摆脱公立学校面临的一些困境。安卓学校从学前班到八年级共有449名学生，比例最高的是拉丁裔学生，约占35%，其他学生分别是非洲裔、白人、亚裔及其他族裔。在2013-2014年对费城学区200多所公立学校的评分中，安卓学校为1.5星，最高为5星，同时该学区至少有80所学校被评为1星。因此，安卓学校在该学区具有一定的典型性。

安卓学校考试的情况可以用庄严和宽松两个词形容。首先是宾州的统考，这是基于标准的考试，用以测量学生的学

业水平，衡量学校帮助学生达到学业标准的程度。所有宾州3-8年级和11年级的学生每年要进行数学和阅读测评，5年级、8年级和11年级的学生要进行写作测评，4年级和8年级学生要进行科学知识的测评，考试成绩要进入学生的终身档案。

考试之前教室里所有带字的物品都要被遮盖住，考试时每份答题册都对应着一个学生的名字，并带有条形码。监考老师宣读考场纪律并要求学生签字，考试期间监考老师不能说任何话，否则有可能被学区巡视员认定为学校作弊行为。应试期间学生可以吃口香糖，擦鼻涕，甚至对于部分试题可以使用计算器。最重要的是考试没有时间限制，如果学生没有在规定时间内答完，将被统一转移到其他考场继续答题，直到完成考试。另外，学生考完后不能议论考题，因为考题是学区委托考试公司设计，拥有商业版权。

日常考试同样具有庄严和宽松两个特性。安卓学校的平时测验由班主任负责，她在设计试卷时会将一些答题选项删去，这种试卷是提供给那些需要语言支持或在特殊教育项目中跟不上的孩子。此外他们没有期中和期末考试，小测验也没有时间限制。严苛的一面则体现在无论是书面考试还是手工项目的成绩，都会进入学生平时记录系统，并且这个记录是跟随学生终身的。

如果用社会时间的视角对这种既严密又宽松的考试方式进行分析，可以看出，严密体现在时间节奏-精准的监测节奏与程序；时间价值-基于时间的精确计算与分隔；默会共识-考试时段的巡视三个方面，而宽松则体现在时间主题-

个体化的答题时间；默识共识-考试时段的日常行为、考后放松；时间价值-与考试节奏想脱离的教学活动等方面。

刘谦表示，之所以用社会时间的视角进行分析，是因为所有的实践活动都是在一定的时间感基础上展开的，不同的社区有不同的节奏，不同的时间的感受，以及在某段时间内大家应该有怎样的行动范式，这是有共识的。因此社会时间可以作为一个理论承载分析不同社会的运行模式和其背后的意识形态。

考试是人类永恒的难题，对考试的思考涉及如何看待人，如何看待知识，如何衡量人与知识的关系等问题，通过回答这些问题了解一个社会的物质支撑和制度表达，反映出一种观念。可以看到，安卓学校的考试体系非常注重人的差异性，同时也注重人的经验性存在，因此知识就成了为人所用的一种手段或工具，这也是美国实用主义最本质的想法。在人和知识之间，知识不等同于文本的崇拜，儿童也不是祖荫下的传承，而是需要通过个体经验获得书本知识的体验者与实践者。教育是考试的一种模具还是一种容器值得进一步探讨。以何种方式来培育花朵的成长，是每一个国家和每一个民族都在思考的问题，而不同的方式投射出的是对人和人性的不同理解。

重庆大学人文社会科学高等研究院讲师梁文静的发言题目是《美国公益组织的道德经济：中镇仁人舍的个案》。她认为，道德经济的基本立场是反对市场经济单纯追逐利益的做法。通过对美国公益组织中镇仁人舍个案的研究，可以看出公益组织的道德经济虽然反对形式市场经济，但实质上

是市场经济的一部分。

据介绍，仁人舍(Habitat for Humanity)是美国帮助中低收入人群获得房屋的公益组织。2015 年底，仁人舍在美国各地有 1500 多个分部，在世界上 90 多个国家开展项目。她开展田野调查的中镇位于美国中西部，是美国社会学家林德夫妇(Robert Lynd & Helen Lynd)曾进行著名中镇研究的地方。仁人舍的起源是共享农庄，其创始人是富勒夫妇。富勒在 30 岁时就成为了百万富翁，此后由于他陷入对金钱和利益的追逐中而丧失了信仰，由此引发一系列问题，后来他开始自我反思，放弃富翁的生活加入共享农庄，并发展出中镇仁人舍。

道德经济的概念最初来源于英国历史学家汤普森，基本立场是“反资本主义”，即反对市场经济单纯追逐利益的做法。后来其含义转变为互惠，尤其强调中上收入阶层的赠予。与汤普森道德经济的基本立场一致，中镇仁人舍反资本主义。另外，中镇仁人舍的运作资金很大一部分来自于企业家捐赠，这反映出以公益组织为中介的赠予关系。但与汤普森民众“骚动”道德经济的主体是底层民众不同，中镇仁人舍体现出中上收入阶层主动承担社会责任。

富勒于 1980 年提出“基督经济学”的说法，这主要来自于耶稣基督用五片面包和两条鱼让一大群人吃饱的故事。具体到仁人舍，基督经济学体现在：第一，建房无利润，房贷无利息；第二，仁人舍的建房资金主要来自当地仁人基金，包括捐赠、房贷还款以及所属商店的营利；第三，世上贫富差距很大，富人义务向穷人分享财富；第四，人们的需求最重要，对这些需求的满足跟人们是否有用或生产能力的高

低无关。恩惠和爱平等地面向所有的人。

中镇仁人舍项目时常强调他们给伙伴家庭的房贷是无利息的，这也是仁人舍的基本理念之一。其依据是圣经中“我民中有贫穷人与你同住，你若借钱给他，不可如放债的向他取利”的表述。通过无息房贷，仁人舍获得了可循环的资本来服务更多家庭；伙伴家庭再以自己的力量获得房屋并为他人的房屋做贡献，这是体面和有尊严的事情。

中镇仁人舍为伙伴家庭建房的资金有很大一部分来自于企业家，体现了他们以公益组织为中介的道德经济实践。除资金外，一些企业提供包括服务于物资方面的好意捐赠，几乎每一栋仁人舍都能得到像惠而浦、陶氏、威士伯等美国知名公司的捐助。一些企业家还会以个人身份对仁人舍进行捐赠，他们认为这种付出很值得，能够有机会帮助那些银行无法帮助的购房的人们。

中镇仁人舍以公益组织为载体，采用了营利组织的一些方法，这也是其道德经济与汤普森“民众粮食骚动”的道德经济不同的一点。主要体现在以下几个方面。一是仁人舍虽然整体上没有营利，但有收入和支出。收入大部分来自二手货物店，支出主要包括工作人员的工资及相关筹款活动的花费。二是使用雇员。1986年成立后，组织理事会下属12个工作委员会，成员无论是管理者还是建房者都是志愿者。开始雇佣员工后，只留下了治理、财务、选择伙伴家庭及绿色节能建房四个委员会，相关服务更加专业化，建房速度也變得更快。三是遵循市场经济的相关规范。中镇仁人舍一般每年卖两笔伙伴家庭的债务给银行来获取现金，但银行提供给

中镇仁人舍的现金数目是原债务数额的 80%左右。中镇仁人舍认为银行拥有扣费的权利，因为比如本该等待 20 年才能获得的 5 万现金，现在尽管只拿到 4.25 万美元，但立即可以用来建房。中镇仁人舍还借鉴了银行的一些制度。比如，在选择伙伴家庭时，它会要求证明申请者偿还房贷的能力。在宣传方面，仁人舍采用商业部门的一些办法，比如用邮寄的方法将年终总结、参加交房仪式的邀请函、感谢信、节日祝福以及募捐卡等寄送给人们来获取更多支持。

梁文静最后指出，中镇仁人舍的个案表明，公益组织的道德经济反对市场经济单纯追逐利润的做法，强调赠予。与汤普森的道德经济来自底层民众不同，公益组织的道德经济主要由中上收入阶层的一部分人发起。公益组织的道德经济还能够满足一些人的物质需求，是对市场经济的重要补充。这将鼓励国民包括企业积极投身公益慈善中。另外，它接受和采用市场经济的一些运作方式。这为国内公益组织的活动带来启发，也有助于增加国人对公益组织的理解。

华东师范大学民俗学研究所讲师王立阳关注的是美国的中产阶级家庭。他认为，中产阶级被视为现代社会的象征和社会稳定的基石，但近几十年来美国中产阶级出现了衰退和空心化的危机，引起美国社会的焦虑，并成为近十年来美国政治纷争的焦点之一。他的田野调查从微观的文化实践角度呈现中产阶级的脆弱性，通过美国印第安纳州中镇一个中产阶级家庭的临终关怀实践，展现个体的生命危机所造成的家庭经济和精神上的困境，甚至可能带来阶层下滑的后果。

据介绍，该研究是关于中镇居民人生仪礼的民族志研究。

所谓人生仪礼就是在人生命的一些关键时刻比如诞生、结婚、怀孕、死亡所举行的仪式。这些仪式不仅对于个人的生命周期很重要，对于整个社会秩序的保持和价值观的传递也是非常重要的。

中镇位于美国印第安纳州的东北部，林德夫妇认为这里无论是气候、文化、经济，还是地理位置、人口等，都具有美国小城镇的典型特征。小镇生活在美国整个政治和社会生活中是非常重要的，托克维尔曾经认为小镇生活是美国政治的发源和公民成长的土壤。中镇所在的印第安纳州是美国一个传统的共和党票区，现任美国副总统彭斯曾任州长，但中镇的政治版图却呈现出摇摆状态，它曾经先后将票投给小布什和奥巴马，2016年总统选举时也分别选择了特朗普和桑德斯。中镇的工业目前处于衰落的状态，只有一些小工厂，城镇的居住布局仍保持了上世纪20年代的分明特色，工人阶层、非洲裔、精英阶级分区仍存在。

王立阳表示，此次田野调查的对象家庭在当地属于中产阶级且政治倾向偏于保守，他们支持共和党，称奥巴马是社会主义者。在田野调查的后半段，这个家庭遭遇了一次生命危机。人生仪礼是一种非常难进入状态的研究，因为目前很多相关研究更多关注的是仪式的理想性，而真正的人生仪礼研究需要深入私人领域。因此，这次偶然遭遇到的生命危机成为了人生仪礼研究的难得契机。

中产阶级问题实际上是美国当下一个非常重要的问题。美国皮尤研究中心2015年曾发布报告，显示美国各阶层的人口和收入变化。数据显示，1971年美国中产阶级人口占总

人口的 70%，但在 2015 年已下滑至 50%；从收入上看，中产阶级的收入占整个美国家庭收入的比例也从 62% 下降到 43%。中产阶级开始萎缩，贫富差距日益悬殊，由此产生了他们对社会的焦虑。新型中产阶级衰落引发的焦虑在日常生活中很难被观察到，而个体遭遇的生命危机以及在危机中呈现出的社会反结构、颠覆的因素，却能使隐藏在日常生活中的中产困境显现出来。

这次生命危机始于调查对象家庭的房东太太的父亲在 2013 年感恩节后病情加重。对于如何安排照料老人的问题，家庭成员间产生了分歧，最终决定将两位老人接来一起住。然而，2014 年初两位老人搬来后不久，房东太太母亲的心肺疾病又发作，诊断后已处于无法挽回的状态，医院建议家庭选择临终关怀，即不再对其做积极的治疗而是用保守的治疗以保证病人免受过多痛苦。由于临终关怀在美国的普及以及房东家庭基督徒的身份，他们接受了医院的建议，并开始着手进行精神上与物质上的准备。

令人始料未及的是，临终关怀却给这个家庭带来了非常严重的后果。首先因为需要看护病人、照顾家庭，房东夫妇分身乏术，最后不得不推掉自己公司的一半业务生意，家庭经济状况受到影响。此外，尽管家庭向相关机构申请了临终关怀的志愿服务，但由于资源有限，照顾病人的精神压力仍由整个家庭来承担。2014 年 4 月初，房东太太的母亲过世了，但对于整个家庭来说，危机并没有结束。2018 年房东太太在 facebook 发布了一篇文章，回顾了经历危机的整个过程，讲到了那个时期的无助，讲到他们失去了自己的房屋，被迫搬

到一个状况百出的生活环境中，整个家庭的社会阶层位置也由此下滑。

王立阳表示，这虽然是一个小家庭的故事，但这种个体经验中却包含着社会反思与变革根基，特别是在生命危机中，它揭示了文化共享所掩盖的对于生命际遇的不平等。一般来看，中产阶级从教育到疾病、死亡都有各种各样的焦灼和不安，但由于社会的原因，这种焦灼和不安往往被描述成一种个人的失败，实际上，这背后存在的是系统性问题。正如赖特·米尔斯所说，焦虑的背后反映的是资源的慢性剥夺、失业的幽灵与中产阶级的持续性危机。

北京大学社会学系高丙中教授在会议总结时表示，国内的欧美社会研究面临一个基本的挑战，即这些国家的个人对待国家的认知，与国内学界个人对国家的看法有很大的差别。比如今天谈到的萨米人对国家的挑战，以及俄罗斯、法国、波兰的案例等，都反映出一个国家内部有很大的差异和张力。今天我们做田野民族志是想在世界社会的概念中观察个人和国家的关系，它不是一个对应的不可分的关系，国家是我们归属的群体，但并不是唯一的。欧美国家已经经历了高度合一的阶段，内部也存在差异性，但他们能够将多样性、差异性视为积极的因素看待，而不是去限制或扼杀。今天大家的发言为我们提供了对于人、社会、政府、国家及它们本身的界定的思考，丰富了做人类学民族志研究的大概念和基本认知。

进行田野作业首要一点就是对象，相对于别的学科，田野作业的对象有更多专业性的规定，同时也更具个体性。人

类学基本的贡献和学科能力就是每个人都能生产出自己的对象，也就是每个人通过自己的生活、学习经历从而以个人路径的方式产生出独特的研究对象。与此同时，在创造对象的过程中一定会有创新与开拓，而民族志方法的创新则是人类学锲而不舍的追求。今天每个人的报告都有或明或暗的对方法的讨论，因为创新和开拓必须有正当性和合理性。即使报告内容没有引发关注或较大反响，但对于创新正当性和合理性的说明，也是会成为创新、拓展方法的一种共享，为人类学知识共同体做出贡献，为后来人提供启发。