

主持人语

中国已经是一种全球性的存在，无论是中国人的全球流动，还是中国商品的全球销售，都以一种极快的速度增长着。中国性同时以实体、实物的形式和符号的形式让这个世界丰富起来。这是中国知识界百年未遇之新格局。中国社会科学的经验研究随着自己人流和物流走向世界各地，应该是必然的。到海外进行社会调查研究，是国际人类学的学科取向。中国人类学顺应新形势的需要，由北京大学社会学系的人类学专业作为先行者，在本世纪之初开始有组织、成规模地走进境外的具体社区，开展规范的人类学田野作业，完成关于海外社会生活的民族志著作，迄今北大师生约 35 人完成自己的海外社会实地调查，引领、推动国内近十个机构共计完成约 70 项海外民族志，分布在五大洲五十多个国家，大致形成了一种世界性的布局。

中国人类学的海外民族志在兴起之初主要是以亚洲为对象的。从 2002 年北大社会学系人类学专业博士生龚浩群决定去做泰国研究，到博士生康敏、吴晓黎接着选择马来西亚、印度，逐渐从周边扩及西亚、中亚，现在已知的田野点分布到日本、蒙古国、菲律宾、越南、柬埔寨、老挝、缅甸、新加坡、巴基斯坦、尼泊尔、以色列、土耳其、哈萨克斯坦、吉尔吉斯斯坦、乌兹别克斯坦等国以及台湾、香港等地。

中国人类学对于亚洲社会的具体社区的真实生活的田野作业，带回来我们对于亚洲文化的多样性的见证。亚洲横跨了最多的时区，覆盖了从极地、草原、沙漠、高原、平原

到热带雨林的各种生态环境，是两河流域文明、南亚文明、中华文明的发祥地，产生了犹太教、基督教、佛教、印度教、道教等世界重要宗教信仰，同时也是民族和语言的多样性最为突出的大陆。亚洲各国既有自己独特的历史，也有共同的在现代遭遇西方的经历。中国的社会科学要通过实地调查研究认识一个真实的世界，我们对于亚洲的民族志研究应该排在优先的位置，并且最好能够为其他地区的经验研究树立范例。这些研究是中国社会科学在新形势下开拓进取的尝试，也是培养新一代深入理解异文化、擅长国际比较的人才的过程。北京大学区域与国别研究院提供平台让这些新生力量聚集一起，相互交流，共同提高，无疑将对他们从人类学的社区研究迈向更加广阔的、多学科结合的区域研究发挥提携之功。

高丙中

2018年12月23日

“博雅工作坊”第14工作间

亚洲的人与社会：人类学的实地田野调查

2018年11月3日

本期博雅工作坊由北京大学社会学系教授高丙中牵头，邀请了八位长期在亚洲各地从事社会田野调查的专家与会。北京大学区域与国别研究院院长钱乘旦教授在致辞中表示，此次会议是研究院举办的第一次关于人类学方面的学术活动，人类学是当代社会科学中一个非常重要的领域，因为它涉及人的生存状态、人的生活条件、人和社会的关系等“人的问题”，需要做大量艰苦的工作。今天的活动与之前举办的博雅工作坊在形式上有一定的差别，八位受邀学者将与大家分享他们在不同国家或地区所做的田野调查的详细情况。相信经过他们的介绍，一定会令我们大开眼界，让我们看到世界其他地方的人们是如何生存的。

北京外国语大学亚非学院副教授康敏结合她在马来西亚多年田野调查的经历，围绕《人类学的“去蔽”行动——以马来社会为例》主题进行发言。

据介绍，她的研究地点位于马来西亚吉兰丹州，这里是一个非常传统也相对保守的地区，保留了非常多的马来传统艺术，当地的主要政党是伊斯兰党。她在吉兰丹州东北部的一个村子里住了10个月，该村大概400户人家，1200多人，常住居民百分之百都是马来人。在这里，她对女性身体的规训进行了相关研究。

马来西亚穆斯林的女性满月后要进行割礼，但更多是一种传统仪式性的，带有“去邪”的意义，和男性的仪式很不同，男婴会举行带有伊斯兰色彩的宗教性“剃发”仪式。幼儿园时期，人们对儿童的穿着并不特别讲究，比较随意，不用戴头巾，日常生活中男孩子性别区分不是很明显。上学后，儿童就要被慢慢地灌输伊斯兰的羞体观。所谓的羞体，就是身上比较性感的部位，或容易让人产生性联想的部位，比如脖子、耳朵、小腿都属于羞体，更奇特的是女性的声音也被认为是羞体，正常情况下，没有特殊理由，女性是不应当在公众面前唱歌的，如果喜欢唱歌，也只能唱给自己的家人听。有学者称，之所以不能穿露出身体线条的衣服，是为了避免妇女被当作物品被他人凝视。

伊斯兰服饰有非常明确、严格的要求，用于遮盖羞体的服装被学者认为也是将男女分开的手段，与之相关的是空间的分割。幼儿园时期男女是在一起的，但到了大学后，男女在公共场合一定是分开的，在各种集会上，男女遵守空间上的不混淆。比如在庆祝穆罕默德生日的家庭活动中，大厅里都是男性在进行宗教活动，妇女则在厨房给他们准备食物，前后空间是由一道门帘象征性地分开。而在结婚时，新娘和新郎因性别的区隔也不能坐在一起，新娘要坐在很远的地方。

康敏认为，对女性身体的规训，其背后反映的是权力争夺。正如布尔迪厄所说，“男性统治的社会通过服装控制女性的身体从而控制这个社会”。在吉兰丹州首府哥打巴鲁的超市中，收银台分成男和女两个通道，由于是伊斯兰党控制的州政府决定的，这种做法被“巫统”大肆批评。而在去年，

某华人学校组织了慈善筹款晚会，但中途却被哥打巴鲁市议会宗教执法人员叫停，并被处以罚款，理由是演出没有经过市议会的批准，另外演出存在男女同台的情况，根据 1998 年娱乐管制法令条例，任何形式的舞台演出都不允许女性参演。

马来西亚的现代化进程需要女性作为生产力加入劳动大军，但在让妇女进入生产公共领域的同时，却又将她们从公共舞台上排除出去。对于这种规训，妇女们也并不是无法抵抗，她们在日常生活中仍发挥着积极的作用，在经济活动中也非常活跃，甚至能够通过一些场合表达自己对禁令、规则的不满。

康敏最后总结称，人类学最重要的是可以让社会关注那些不被言说的普通人的日常生活，因为在历史文献、档案、媒体的报道中，人们很难听到他们发出的声音。民族志的方法要求研究者到现场去，学习研究对象的语言，通过研究展示不同社会、文化、人群的多样性和复杂性。此外，人类学田野调查也能帮助研究者促成一种关系性的自我成长，有助于更好地理解对方的文化。最后人类学的方法能够更好地实现自我与他者的视域融合，学会站在对方的角度看问题，帮助人们实现真正的善。

北京大学外国语学院东南亚系副教授史阳围绕《巫术的宇宙观：菲律宾阿拉安人的精神信仰和巫术治疗》主题讲述了他在菲律宾进行田野调查的情况。

他的研究对象是生活在菲律宾民都洛岛上的阿拉安人，该群体约有一万人，说阿拉安语但无文字。他们居住在典型

的东南亚式高脚屋中，一般是几个核心家庭住在一个长屋里，每个家庭都有很多孩子，穿着树皮布，长相相似，难以分辨。阿拉安人以游耕农业为主，他们将山坡上的旱地通过火烧进行清理，之后在土地上种植旱稻或甘薯、芋头等块茎类作物。

史阳表示，他在当地调查的内容是阿拉安人的口头传统，他们每天都会进行看上去像是装神弄鬼的各种仪式，由此产生一个问题，这些看起来光怪陆离、荒诞的行为背后有着怎样的含义？比如在旱田开垦前要进行占卜，杀鸡看其形态，以此决定这块地来年是否会有好的收成；再比如通过杀猪后观察猪脾脏的形态，占卜疾病是否能治愈，是否能摆脱厄运等等。阿拉安人有各种各样的仪式，如果将其中的逻辑体系进行梳理，可以看出它有一套完整的知识系统，并且是从宇宙观开始的。阿拉安人认为，世界是创世神创造并由它守护，世界分天上的世界、地下的世界和人间的世界；人是有灵魂的，同时世界上还有各种各样的精灵，他们分为善灵和恶灵两种，善灵被称为卡姆鲁安，其中有一种是专门作为人类和创造神的信使，恶灵被称为麻冒，其中有一种是人死后变成的亡灵，名为卡布拉克，沟通人与神和精灵的使者就是巫医。阿拉安人认为，多数人死后灵魂都会上天，但有一部分做了坏事的人的灵魂会变成亡灵，会回到人类生活的周围，比如有人梦见刚刚逝去的亲人，这就是很不好的事，因为阿拉安人相信人的灵魂会被亡灵窃取并带到地下，人就会生病死去。

阿拉安人认为恶灵居住在世界上各个地方，他们有具体的名字和特定的样子，在日常生活中如果被恶灵侵扰会走厄运。比如有人去森林打猎，回来生病了，那就说明他在森林

中被恶灵的长矛扎中了，灵魂被窃取了。与此同时，善灵也居住在全世界各地，有自己的名字和不同的职能，比如专治头痛的，专治肚子痛的。善灵的领导称为善灵之王，它负责管理善灵体系，此外在善灵中还有个特殊的角色，名为巴德巴丹之灵，它能将人类的呼唤传达到创世神那里。

巫医（巴拉欧南，意为祈祷者）是负责呼唤善灵前来赶走恶灵的人。史阳表示，每个巫医都有自己个性化的吟唱方式，通过进一步调查发现，巫医除了反复呼喊“善灵你要来救人”等祈祷词，还要不断讲述关于善灵的故事，比如说善灵曾经做过什么事，救了谁。这一套口头传统讲述，在民俗学看来是典型的神话传说或英雄史诗，是民间文学和治疗相结合的一种方式。

阿拉安人的巫术治疗是存在清晰逻辑路径的。首先是祈祷发誓，希望善灵能来帮忙，巫医会说，“如果善灵将病人治好，我会举行仪式还愿”，而善灵是否能来治疗，还需要神谕的仪式。在这个过程中存在一个信息传导链，巫医通过呼唤信使，信使将消息告诉创世神，之后创世神派某位善灵前来进行具体治疗，每个要素环环相扣。

史阳认为，通过这套系统可以看出，首先阿拉安人有一套自己的宇宙观，主要是基于神话传说的体系，描述了他们信仰的世界是怎样的，基于这种宇宙观，形成了关于善恶二元对立的意识形态体系，通过传统口头表述形成一种信仰，投入到各种各样的仪式当中，上述三点结合在一起，就是阿拉安人关于精神信仰的一整套地方性知识体系。巫医治疗实际上分两个层面，一个是狭义的治疗，就是指治病，另一个

是广义的治疗，是指禳灾祛祸。巫术的意义并没有随着社会现代化而改变，反而在很多层面有了更高的体现，文学在其中发挥了重要作用。巫术和仪式承载于神话传说体系中，神话传说则提供了关于善恶二元对立的意识形态，这套意识形态用在实践中就是所谓的巫术。如果进行简单定义，巫术就是人们为了生存繁衍，借助神秘虚幻的认识和想象，创造出的各种法术，期望以此为途径，寄托和实现某些主观愿望。

史阳表示，对包括巫术在内的外国文化进行研究，有助于认识科学中一些最基本的概念。比如人们今天对疾病的认识往往源于现代西方医学体系，多指身体经受的痛苦，但如果将概念进行延伸，疾病也可以指不好的经历给人的身心带来的负面影响。在阿拉安人现代性较弱的传统社会中，病态的定义是指人和社会不和谐的状态，包括身体生病和遭受厄运，因此需要借助巫术进行相应的治疗。治疗既包括治病，让身体恢复健康，也包括对因疾病带来的痛苦进行精神上的安抚。从这个角度看，阿拉安人的巫术治疗体系为他们提供了精神寄托，从而达到心理暗示的作用。

北京大学外国语学院副教授王宇的发言题目为《从外国学者的角度看以色列的犹太性与民主性》。

王宇表示，以色列是一个犹太国家，从最早的《贝尔福宣言》中表明英国支持犹太民族在巴勒斯坦建立民族家园到1947年的分治协议，一系列法令性文件都规定了其是犹太国家。以色列建国是基于天赋的和历史的权利，历史权利是指两千多年前他们在这块土地上建立过国家，天赋权利实际上是指神授之权，具有宗教概念。1950年以色列发表独立宣言

时，称该国要成为全世界犹太人的家园，向他们敞开了移民大门，之后通过的《回归法》规定，全世界的犹太人及其后裔、配偶在任何时间都可以前往以色列成为其公民，这一法律在以色列乃至全世界都颇受争议，被认为具有明显的犹太性，对非犹太人是一种歧视，比如很多巴勒斯坦流落在外的难民，无法回归这块土地。对此以色列辩称，这不是歧视非犹太人，而是因为以色列是犹太国家，要给犹太民族一些额外特权。2018年7月，以色列通过了《犹太民族国家法案》，更是公然宣称犹太性高于包括民主性在内的其他国家属性。

以色列的《独立宣言》指出要摒弃宗教信仰、种族和性别的区别，保证公民的政治、社会平等权，保证宗教、教育文化自由，保护所有宗教圣地。上述要求以色列人大部分都做到了，建立了西方意义上的民主国家，实行三权分立，进行民主选举。1949年以色列第一次国会选举时，阿拉伯人是有投票权的，以色列建国后，阿拉伯语和希伯来语是官方语言，但在《犹太民族国家法案》通过后，阿拉伯语不再是官方语言，而是具有特殊重要意义的语言，也再次表明犹太公民和非犹太公民并没有实现真正的平等。

以色列的犹太性还反映在政教分离的不彻底，宗教可以以党派的形式参与政治生活，参加国会选举，甚至与其他党派联合执政。此外，宗教还干预了公共和个人生活，比如以色列没有世俗婚姻机构，所有人的婚姻都必须在其所属的宗教机构登记，如果婚姻状况不符合其宗教的教规，是无法进行登记和被承认的。因此尽管以色列是一个世俗国家，但宗教性贯穿每个人的一生，犹太教实际上起到了国教的作用。

在公民权利和义务方面，当犹太性和民主性发生矛盾时，犹太性也是高于民主性。比如以色列虽然没有在法律上明文规定对犹太人有优待，对阿拉伯人没有优待，但往往会有一些形式上的规定，表明哪些人可以获得优惠，而要获得这些优惠需要哪些特殊条件，以此对犹太人和阿拉伯人区别对待。

王宇表示，近年来在以色列能明显感到一些变化，比如现在耶路撒冷几乎没有意大利餐厅，因为肉和奶同吃是不符合犹太教规的，很多餐厅纷纷倒闭，一些居民因耶路撒冷日益宗教化，子女教育和日常生活受影响而搬离。宗教化也影响了以色列的外交，比如在定居点问题上，很多犹太教徒和民族主义者认为，约旦河西岸曾是犹太人国家的土地，他们不能放弃在那里建定居点，这个问题也成为巴以和谈很重要的障碍。以色列中央统计局曾有报告显示，约 42%的以色列人自定义为世俗者，约 38%的人是传统到信教，12%是正统派犹太教，8%的人是极端正统犹太教，尽管只有 20%的犹太人是正统派的，但其他世俗的犹太人也会将犹太教视为广义的文化范畴予以尊重和遵守，承认犹太教的价值观。

以色列的极端正统派犹太教徒居住得较为集中，对外比较封闭，在其内部按照自己的理念管理社区，并对他人的生活方式进行监督。为避免受现代化的影响，他们拒绝手机、互联网等现代科技，如果社区有重要通知，通常是用传统的张贴布告或大喇叭喊的方式。正统派犹太教徒不用工作也不用服兵役，生活完全由国家供养或从其他国家得到资助，他们以研读圣经为职业，完全不接受世俗教育。然而，他们当中很多人是反对以色列国家存在的，因为在建国前犹太教主

流人士是反对犹太复国主义运动的，他们认为这是世俗的运动，犹太人流散在世界各地是神的旨意，不应通过政治运动甚至是战争成立国家、拥有法律，抛弃神的律法。正统犹太教徒严格履行圣经的规定，比如只要得到宗教承认，以色列女子 15 岁就能结婚，从而可以生养众多；再比如对于定居点问题，他们认为这个地方是神的应许之地，没有必要还给巴勒斯坦人。

王宇认为，以色列对于正统派犹太教社团是很宽容的。建国初期，面对现代化和世俗化的冲击，犹太社团感受到危机，他们集全社团之力，让最好的学生在经学院学习，为保证他们一心向学，全社团都对他们给予支持，而到了现在，社团的义务已变成以色列国家的义务。然而，与很多人期待的犹太社团力量会变小完全相反，犹太社团在高生育率的推动下不断壮大，并且宗教党派政治影响力不断提升。比如以色列政府对于新建定居点并不完全持支持态度，有时只是被犹太教徒所胁迫，不得不对其进行保护，国家的宽容也成为犹太性重要的表现。

未来以色列的宗教性将如何发展？以色列教育部长曾公开地说，犹太教的教育高于对数学的学习，这一说法得到了很多宗教党派的支持。王宇认为，随着以色列人口比例的变化，未来会出现不太好的倾向，即该国的犹太性、宗教性会日趋加强。

中央民族大学世界民族学人类学研究中心讲师赵萱同样以巴以关系为研究对象，围绕《人类学视角下的巴以冲突》主题进行发言。

赵萱认为，在国际问题研究尤其是以国际政治、国际关系主导的地缘政治研究中，存在一种普遍的认知，即巴以冲突的对象肯定指向领土，包括约旦河西岸的土地、定居点建设、加沙地带等，但在领土背后蕴含的是一个民族国家的基本诉求，这个诉求可以追溯到威斯特伐利亚体系，也可以追溯到威尔逊十四条，但实际上这个诉求是主权、领土、人口的三位一体。国内外现有的巴以冲突研究主流范式是依循地缘政治视角展开的，存在着国家中心主义和领土中心主义的特征和缺陷，但也有积极的意义，比如有助于让人们更简单地理解这些国际问题，可以结构化人们的思维。领土观是在19世纪中后期奠定的，当时随着民族主义浪潮及民族国家的逐步确立，以政治地理学和地缘政治学两个主要学科为基础，到了20世纪80年代尤其是90年代冷战结束后，西方有一批以批判地缘政治、批判边界研究的社会学家和人类学家加入到对领土的讨论中，他们希望从领土转向人口，从地缘政治转向生命政治，在这个基础上领土的内涵就变得丰富了，不再是简单的land，而是包含了司法体系和政治技术的territory，变成了一个综合性的概念，领土的概念也被进一步修正，从国家为中心，强调稳定性、固定性和预先性转向了多主体参与的历史建构过程，国家只是其中一个行动者。领土争夺也被视为一种社会冲突，可以通过社会内部的制度群体甚至是个人来呈现，领土在这个层面上的空间范畴被大大解放了。在方法论层面，八十年代女性主义研究者率先将民族志方法引入到国际关系研究中，地缘政治不再认为只存在由上至下的发展路径，也受到由下至上力量的影响，也是

在这个基础上，国家才具有生成性，政治才具有日常性。上述理论的转型成为用民族志方法研究巴以冲突的基础。

据赵萱介绍，他的田野调查点在东耶路撒冷的橄榄山。以色列于 1948 年建国，之后通过 1967 年的“六日战争”控制了整个耶路撒冷，一直到 1993 年签订《奥斯陆协议》，再到 2000 年开始修建隔离墙，可以看出以色列对耶路撒冷的控制已从军事转向了市政，即告别了所谓国家民族战争的时期，转向了市政体系的建设。以色列政府在耶路撒冷试图完成的工作是希望通过市政的手段，使其成为以色列国家的有机组成部分，在方式上不完全依赖于军队等国家暴力机器，而是依靠一系列国际协定和政治谈判来实现，通过立法机构、计划单位、市政当局包括对阿拉伯地方家族的吸收和利用，将其融入到以色列国家的进程和社会结构之中。与此同时，巴勒斯坦对于以色列市政进程的反抗，也不是通过简单的暴力冲突，而是通过家族等社会内生性力量加以限制约束和协商。

赵萱围绕定居点问题讲述了他在当地进行田野调查的情况。他表示，定居点可以分为几类，在早期犹太人复国回归的时候，他们建立了一批定居点，有可能在南部的沙漠，也可以在西部的沿海地区，这类定居点逐渐发展为城市或农业的主要集中地，例如特拉维夫就是由定居点发展起来的城市，另一种是社区定居点，比如位于约旦河西岸属于半封闭的准军事社区，第三种是嵌入式定居点，在东耶路撒冷巴勒斯坦人的聚集区中，有一些插着巨大以色列国旗的独栋房屋，当地阿拉伯人也称其为定居点。随后，他讲述了三个在东耶

路撒冷因土地房屋买卖引发阿拉伯人和犹太人冲突的故事，并指出，土地在现代阿拉伯人尤其是巴勒斯坦人的意识中，不仅仅代表着财产，还有政治上的国家、宗教上的圣地、认同上的家族领地三方面的含义，在这个背景下，巴以冲突从国家层面转向了家族甚至家族内部，领土争端以更多样和复杂的方式展开，在多空间层次下，土地作为一个更宽泛的概念，承载了领土的日常化思考，也使人们将非国家主体纳入研究视野中。

赵萱提出，民族国家作为 19 世纪后出现的概念，如果说构成了巴以冲突的基本动力，并且结合宗教和族群两个概念形成了巴以冲突的基本框架，那么从人类学角度看，这一框架是否是唯一的，是否包含了巴以冲突的全部故事？首先需要承认的是，市政建设而不是军事冲突成为了领土争夺的焦点，日常生活中的空间规划、土地购买、流动管理都是领土争夺的表现形式。因此产生了两个问题，第一，因何为敌？如果空间并不完全是主权司法模式下被争夺的客观事物，而是一种生命政治权利关系不断生产和重组的能动因素，那么领土争夺就绝不是争夺领土，而是以争夺领土的方式来重塑我者与他者的关系，是对秩序的反复重塑；土地也不是被争夺的对象，而是其空间尺寸和内涵不断变化的人的关系的场域。所以，土地的政治根本上是人的政治，领土的争端事实上是人的差异性的争端。第二，与谁为敌？在此前的故事中，敌我关系是不断变化的，随着空间层次的调整不断进入到更复杂的维度中。主权之间的敌对事实无法涵盖地方社会日常生活中敌人的多样化和场景化，而这反过来则对巴以之间以

族群来确立的冲突“断层线”提出质疑。可以说，与谁为敌以及因何为敌并不是一个“主权决断”的结果，而是日常生活逐步展演的动态过程。

赵萱最后认为，隔离墙一直以来并不仅仅是为了隔离，而是希望将以色列和约旦河西岸地区在社会和市政方面联结在一起，从这个角度来看，隔离墙不是一条“线段”，而是一种生命政治的政治技术表现形式。

在互动环节，几位发言者就听众感兴趣的问题进行了解答。

提问：请问史阳老师资料的来源是当地巫师还是普通人？因为不同的人阐述的立场不同，作出的论述也会不同。另外您一直强调典型性，这种典型性是以我们的观点、立场确定的还是属于当地的典型性？第三，关于二元对立，是现代科学的认知还是当地人的一种意识？最后涉及变迁的问题，现在那个社区中还是和您当时研究时一样吗？我们知道阿拉安人不是真正信仰巫术的，而是在信仰和怀疑之间游移。

史阳：对这个问题专注的研究是从 2007 年开始，用了五、六年时间，期间去了 20 多个村舍，访谈过上百个报告人，通过对报告人访谈的梳理得出调查报告，因访谈对象众多，涵盖社会精英及民众，总体上看比较有代表性。做民族志工作，希望能对这个民族有盖棺性的了解，但同时民族也具有变迁性，现在看到的这套巫术体系，是他们在现代社会经济条件下最合适的表现，因为他们没法接触到现代医学，作为山上赤贫的原住民，只能用这种方式进行治疗。如果对东南亚很多土著社会有一定了解，会发现相当多偏远山区的

原住民一直处于社会边缘，延续着自己的方式生活，也许未来社会发生变化会使他们也发生变迁，但巫术思想是他们最基本的认识，这与中华传统文化在当代有不同的表述方式比较类似。

提问：王宇老师提到的极端正统派犹太教，他们认为犹太人散居全世界是一个更好的状态，神给他们的应该服从，但他们为什么去以色列而不去其他地方，比如说东南亚、日本、中国？

王宇：定居在神的应许之地，是圣经里对犹太人的一个要求，此外一个重要的原因是二战期间欧洲所有比较大的犹太社团都被屠杀，同时因以色列国的建立，在其他国家生活的犹太人因以色列的存在无法继续在当地居住，即便他们不喜欢以色列，但也认为这里是神给的土地，应当在这里生活，但也有一些信教的犹太人认为现代的以色列国家是一个工具，现在先存在着，先跟巴勒斯坦打着，打完后再变成神权国家，这样会促进救世主的到来。约旦河西岸定居点建设也有一个变化过程，1967年战争后以色列希望通过建立定居点扩大战略纵深，1993年《奥斯陆协议》的签订使信教的犹太人突然意识到，他们的应许之地很有可能因和平而还给巴勒斯坦人，因此大规模的犹太人不顾政府禁令自发定居，所以他们现在考虑的不是国家的利益，而是更长远的弥塞亚、救世主这些东西。

中国社会科学院民族学与人类学所副研究员吴晓黎在下午阶段首先发言，题目是《田野中的印度：日常生活与社会肌理》。

据她介绍，第一次去印度是前往克拉拉邦，该邦位于印度最西边，是一片狭窄的绿色土地。克拉拉邦不是大城市，很多地方其实就是小城镇的延续，房子不高，现代化程度上完全比不上中国的一些地级市，但当地的建筑既朴素又优美。在首府住了四、五个月后，她前往距首府 30 公里的乡村，由于距离近且城乡差距较小，住在那里的人很多都不是农民，有公务员也有社会组织的工作人员。虽然克拉拉现代化设施非常一般，但当地经济、文化生活相当丰富。

在村里和村民聊天时，她经常会被问及是哪个宗教的，如果只是回答对佛教感兴趣，并不能令他们满意，因为他们希望通过宗教来确定对方的社群身份。她表示，刚到克拉拉时，会感到人际关系与中国有些相似，外来者并不会特别的隔阂感，这源于南印度社会较强的接纳性与融入性，但之后会慢慢感受到社群的概念，首先就是宗教身份，当地有三个大的宗教社区：印度教徒、穆斯林和基督徒，相互间边界较为清晰。在当地，无论哪个宗教群体，对于印度教的宗教文化都较为熟悉，比如经常能看到湿婆、象头神的形象。在克拉拉邦人的信仰中，女神信仰是非常重要的部分，同时印度教神话中性别的流动性也是很强的。

吴晓黎表示，一些宗教文本中能看到很多印度教的介绍，会讲到印度文明强烈的“出世”取向，哲学及神学将“出世”与轮回脱离，将与最远处的“梵”合一的状态作为终极理想，但人们在寺庙中所求的却都是现实的幸福，他们虽然知道来世的观念，但这并不是他们关注的所在，所以在田野中看到的宗教和文本中的有非常大的差别。印度教自 19 世纪以来

也经历了非常大的变革，“法”在印度教文本或传统的社会领域中是非常重要的概念，但在人们的生活中却很难听到这个词，而“业”的概念在解释世间很多事时还会经常出现。

吴晓黎称，印度教是一个默认的身份，人们不用信仰某个神，但只要生活在这种氛围中，就无法避开它的影响，所以尽管很多人号称不信神，但在很多生活细节中仍透露出其印度教的文化背景。另外，除亲属、朋友关系外，当地人还有一个重要的社会关系，即社群关系（community），实际上是指称种姓的婉语，由于种姓是意识形态上“有问题”的概念，很多人不会直接表明自己的种姓，但会表明自己所属的社群，这也反映出种姓在很大程度上依然规范着人们的生活，尤其是私生活领域，因此 community 在印度有特定的含义。

吴晓黎最后总结称，很多人在做海外研究时，都会涉及“研究内容与中国是否有现实相关性”，这是存在偏差的。比如一些文章拿印度的问题进而说中国的问题，忽略了这个问题在印度语境中的复杂性，这种研究态度对印度这个文明深厚、社会复杂的大国是不公正的。另外，仅仅依据短时间内看到的和所接触到的部分印度就对整个印度下结论，也是印度研究中存在的“盲人摸象”的问题。要避免这种现象出现要靠深度研究，摸清具体问题背后各方面的根节，同时增强历史的维度，对所下结论的问题有清晰的理解。

中央民族大学世界民族学人类学研究中心副教授龚浩群的发言题目为《超越“我”与“他”：基于人类学泰国研究经验的再反思》。她在发言中结合自己在泰国的田野调查，介绍了人类学进行新自由主义研究的探索。

龚浩群表示，从事政治经济学研究的人，更多关注的是政治经济制度层面的内容，而很多人类学家在 20 世纪 90 年代特别感兴趣的是新自由主义和灵性体验的人类学研究，也就是说，在新自由主义中，当个人的成就完全取决于自我的时候，需要对个人进行情感上的改造。有研究者指出，个体实际上被定义为自我驱动的，总是回应市场变化的自治的经济行为者，这成为了新自由主义的核心。对于人类学来说，如何观察社会结构中经济与文化的转型，汇聚并孕育出新自由主义主体，是研究者对新自由主义批判性民族志研究的兴趣所在，因此有人提出了关于新自由主义的批判人类学。

具体来看，对于新自由主义下的宗教研究可以分为两个路径，一个是关于神秘经济的研究，比如在泰国人们拜神是为了应对生活中的不确定性，或是解决贫困及其他问题，这种神秘经济被认为是调动真实的想象中的魔法手段，达到物质上的目标。另外一种灵性经济，是指新自由主义经济催生出另外一种经济与宗教相结合的形式，强调个体的重要性和普适性和自我修养，也就是说，个体所取得的经济成就与拜神无关，一定要自己去“修”，要自我完善。有文章指出，灵性经济不是将宗教视作逃避或者对抗新自由转型的手段，而是将工人转变为更具有激情的宗教主体和更有生产力的经济主体的一种规划。

龚浩群认为，神秘经济和灵性经济在泰国都是存在的，但新的宗教形式与新的政治生活目标之间的关系却被人忽略了，特别是在泰国的语境下，当政治动荡成为全社会的核心问题，人们实际上是无法回避宗教和政治之间的关联的。

新自由主义对于个体的关注如何改变人们对政治的理解？新宗教形式又如何回应新自由语境当中的政治转型？这些都是通过研究提出的问题，所以她希望从一个新的角度理解当代泰国曼谷的中产阶层的宗教实践和新自由主义经济与政治转型之间的关系。

据介绍，她于 2013 年暑假和 2015 年寒假两次前往泰国进行田野调查，每次为期一个月。在 2013 年的调查中，她接触到佛教修行当中的身心技术，这一技术指导修行者如何呼吸、走路、吃饭，以及如何用手势帮助修行者进入入定的状态，这种形式与乡村中做功德的宗教礼仪是完全不同的宗教生活形式。2014 年，泰国发生军事政变，一年后当她再次前往泰国时，乡村佛教和都市佛教的阶层分化已经非常明显，修行者的政治态度更加清晰，再次表明宗教与政治实际上是无法分离的。

龚浩群表示，她观察到在泰国乡村，人们在节日都打扮得很漂亮，开心地前往寺庙，但在曼谷中产阶级参与的佛教仪式中，他们主要讨论什么是痛苦，为什么有那么多痛苦，以及如何从痛苦中解脱。他们认为，宗教应该高于道德，宗教是教人解脱的，而不是告诉人们如何做好人，好人往往解脱不了，因为好人总觉得自己欠全世界，生活得很痛苦。也有很多访谈对象宣称，佛教是关于“苦”的科学，它能让人产生智慧，认为修行实践是科学的方法，不管人们信仰什么宗教，都可以通过实践获得解脱。对于贫困等社会问题，他们认为，实际上没有真正的贫困，任何的贫困都是因为人们的欲望太多，如果人们能够明白欲望不合理，调整自己的内

心，就不会觉得自己贫困，如果每个人都不觉得自己有问题，都能通过修身修好，这个社会就没有问题。

龚浩群介绍了她在曼谷某寺庙女子修行处参加活动的情况。她表示，修行者认为，修行是对佛法的实践，在这个过程中身体技术是实践的法门，要求从对身体的感受进入对内心的审视，个体在当下的解脱是修行者的最终目标。他们强调宗教的核心是止息痛苦，痛苦的根源在于欲望，他们认为解决个人的问题是解决社会问题的前提。

龚浩群最后总结称，在泰国语境下，她将灵修概括为一种灵性政治，通过灵修，中产阶级把个体转变为更具有激情的宗教主体和更具有个体价值自觉性的政治主体，在他们的宗教实践中，对政治的关注并不是分离的，他们也谈政治主体，但这个政治主体是个体价值的自觉性，他们认为政治的好坏与否、整个社会的好坏与否取决于个体。他们也是为社会服务的，但服务的基础并不是改变制度，而是改变个体，让每个人改变自己，这是他们的哲学基础。此外，灵性政治还包括以下维度，即个体的解脱被视为宗教的最高价值，也是灵性训练的最高目标；个体的解脱是解决社会问题的前提，一切社会问题都可以归因为个体灵性的缺陷，并且可以通过灵性训练得以解决。龚浩群认为，灵性政治不仅仅是对政治状况的反映，也影响着修行实践者对于国家权力的理解，人们关注的重点可能会从改革社会和政治制度转变为改变内心，不强调公平和正义的问题，也就否定了社会和政治变革的重要性，如果说灵性政治意味着行动者通过自我救赎来规避政治社会转型中的冲突，那么从目前泰国中产阶层的状况

上看，这种政治冲突解决的前景仍然是非常模糊的。

陕西师范大学“一带一路”建设与中亚研究协同创新中心助理研究员李如东结合他在吉尔吉斯斯坦东干人生活区的实地调研，以《政治转型中的社会与文化：基于吉尔吉斯斯坦东干人社区实地调查的概述与思考》为主题发言。

据他介绍，在苏联建立和解体的过程中，整个中亚的社会政治都发生了较大转变，很多人认为苏联建立后进行的集体公社的社会改造，使得中亚这些地方从绿洲社会、农牧社会逐步进入集体农庄的基本社会组织形态，原本共享的伊斯兰文化和突厥语文化，逐渐被苏联所制定的民族政策切分为乌兹别克人的、哈萨克人的或吉尔吉斯人的民族文化，东干族也通过相应的民族政治创制了本族的语言。苏联解体后，上述制度、政策都有了新变化，一方面，这些国家作为原苏联的加盟共和国转变为总统制或议会制国家，另一方面，尽管这些国家在民族政策上接受了苏联时期民族识别的基本格局，并没有对新的民族进行重命名，但在民族政治方面有了新变化，首先是各国的主体民族极力凸显本民族文化，将本民族语言作为国语，同时解散民族政策的执行机构，成立新的民族大会。在这个组织中，并不是本国所有民族都在其中，只有人数达到一定数量的民族才有代表，这些代表能够通过民族大会进入议会，从而参与政治活动，而人数较少的民族就没有这种机会。在历史书写方面也有非常大的转变，以吉尔吉斯斯坦为例，吉尔吉斯族的历史被重新书写，玛纳斯无论在神话传说还是符号象征方面随处可见。在新的符号不断进入的同时，苏联时期遗留的空间特征、符号及观念仍

在延续。正是在前苏联的影响仍然延续的语境当中，新的主体民族试图赋予一个国家新的内容，东干族在这个过程中开始了社会和文化的网络拓展，这种拓展以一些特定的社会组织作为基础。

李如东指出，在社会组织结构中，第一种关系形式是亲属。东干人称亲戚为“亲亲”，但这个词的意思与人类学中常规的亲属关系又有所不同，“亲亲”包含有很多“理智”关系而并非“血亲”关系的亲戚。在东干人群体中，尽管经历了苏联时期集体农庄的社会改造，亲属制度或家庭模式有所变化，但在苏联解体后，仍有不少东干族维系着联合家庭的模式，他们虽然居住在同一个村落不同的房屋中，但其家庭基本经济收入仍由家长统一管理和分配，与此同时，新的核心家庭也在不断分化。苏联解体后，东干人的家庭模式既有重新恢复扩大的家庭，也有向小家庭方向过渡的情形，但在苏联时期，家庭关系往往被附着于集体农庄的关系之中。

第二种关系形式是“连手”，这个词的含义有点类似于中文的“组”，但更多指向“年龄组”的组织形态。如果说亲属关系中无论是理智的、血亲的或姻亲的都有一定的同质性，那么在连手组中仅仅存在性别上的差异，至于来自什么民族或宗教都不是限定性因素。连手有时也被东干人用来指代朋友关系，但这种表述却并不是说被表述对象是连手组的成员，当朋友关系持续较长时间后，该表述对象会被邀请参加连手组的活动，这时他会被称为亲连手，但即便如此，他仍不会被视为连手组的成员，因为他不具备和其他成员相同的经历或同质性。同一连手组的成员年龄差距通常在三岁以

内，在连手组中，即便是有亲属关系的人，晚辈对长辈的称呼也是“连手”。在年龄较大的人群中也有连手组，但和年轻人不同，他们将连手组变成了合作关系，通常会成为生意上的伙伴，甚至相互之间成立类似信贷担保的机构。

第三种关系形式是村落共同体。当地的访谈人表示，村落共同体有几层意思，一是可以指一个小群体，比如今天现场参加研讨会的群体，二是可以指同一个村落的人，且可以超越此村落的范围，但不能代表更大的穆斯林共同体，这种扩大化的村落共同体也成为东干人社会网络构建的基础。

最后两种关系形式是姻亲关系和买卖关系。东干人尽管有族内婚的原则，但实践中很多人都突破了这一原则，不仅有与俄罗斯人结婚的，也有与其他穆斯林结婚的，部分东干人政治精英甚至将与吉尔吉斯族的望族结婚作为他们获得政治资本的重要方式。东干人的买卖是指一切的买入和卖出的活动，通常有集市、商铺和跨境三种贸易方式，有意思的是，在贸易过程中，亲属关系、连手组、姻亲等关系都是编织贸易网络的元素，社会网络和经济网络出现叠加。

李如东指出，在政治转型过程中，东干人的文化和认同也有所调整，一方面是因为东干人受俄语文化和苏联时期文化影响较多，另一方面是苏联解体后中亚地区伊斯兰教开始复正，加之中国的影响不断加入其中，东干人在表述自己身份的时候常常有不同描述，但在文化认同方面，他们则对前苏联和祖籍地的文化更加认同，在政治认同方面更加倾向于吉尔吉斯斯坦。

李如东认为，在政治转型作为基本语境的情况下，东干

族的社会文化网络不断地与政治转型互动，在互动过程中，他们“被边缘化”的状态逐渐有所改善，当主体民族要赋予新的国家新的文化内容的时候，旧有的社会关系网络及文化在这个国家中仍然具有一定的影响力，并且能够参与到国家政治转型过程中。

北京大学社会学系人类学专业博士生阿依努尔·艾尼瓦尔的发言题目是《乌兹别克斯坦田野作业的反思》。

她表示，年少时曾看过一部关于乌兹别克斯坦的电影《神奇的苹果》，当时觉得乌兹别克斯坦人很亲切，语言也很相近，由此产生了对当地的向往。但当身处乌兹别克斯坦后，却发现无论是语言还是其他一些方面，都和当初想象的不一样。

据介绍，她的田野调查点在乌兹别克斯坦首都塔什干，主体民族占人口的 65%，这里还生活着非常多的其他民族群体。尽管这里与中国的大城市相比仍有一定差距，但作为首都，这里仍是乌兹别克斯坦经济文化最为集中的地区。她在当地选了两个社区作为民族志研究的对象，调查期间遇到很多困难，比如进入社区发放问卷受阻，无法与当地男性被调查者接触，很难获得当地社区居民的信任等等。面对这些难题，她想方设法最终较为顺利地完成了调查工作，也收获了不少心得。她表示，要把握田野调查的特殊性，通过调查方式的调整和进入田野方法的转换更好地获知调查对象的信息。与此同时，在研究者与被研究者之间建立起互惠关系，也有利于双方知识成果的相互回馈。田野调查的过程是从面对陌生到难以割舍的过程，从田野调查的主体立场看，田野

不是“他者”的，而是关于“你”和“我”之间的过程。在田野中，研究和生活的界限非常模糊，很多时候田野调查不仅仅是研究的过程，更是对研究者理解力、交往态度和责任心的考验。

在互动环节，现场听众就相关发言内容向专家提出问题。

提问：请问李如东老师，根据您的田野经历，阿列克村东干族对外交流时使用的是哪种语言？

在这方面存在代际差异，老年人群体基本都说东干语，苏联解体后成长起来的年轻人俄语更好，同时吉尔吉斯语也比较好。老一代人即便会说吉尔吉斯语，也并不是通过学习学会的，而是在交往的过程中学会的。

提问：请问李如东老师，您提到在中亚五国建构新的民族国家、开始政治文化转型的背景下，东干人对于由此带来的变化似乎比较适应，但实际上，由于其内部存在差异性，外部环境变化产生的影响是否也会使他们产生多元性？

李如东：在主体民族建构民族国家的过程中，主体民族不断去苏联化、去俄罗斯化，不断凸显其主体性，东干人在这个过程中也经历了很多认同方面甚至是现实方面的冲突，他们最终的应对方式是不断强调在宗教实践上的严格性，在民族主义方面开始进行反向叙述，一方面认为自己被边缘化，另一方面也表现出要和主体民族更加紧密，在表达民族主义诉求时，恰恰采取的是非民族主义的话语，比如强调要和吉尔吉斯人共享苏联记忆，强调共享的伊斯兰文化，通过这种方式缓解话语之间甚至是现实中的冲突。

在当天研讨会的最后，北京大学社会学系教授高丙中总

结称，与世界上其他大洲具有相对应的地理和人群概念不同，亚洲实际上只是一个地理概念，文化、宗教、语言、民族都更具有差异性和多样性，因此对于今天各位专家分享的田野调查成果，与其说具有亚洲属性，不如说更具有世界属性，只有将亚洲当成世界看，亚洲的研究才有方法论的意义。今天不少发言都是以真实的个人为实践主体，在亚洲的地理空间范围中探索这个时代和世界的变化，这对于社会科学研究来说是难得的。人类学学科的难度或魅力所在，就是要从一个范畴进入，然后通过研究打破这个范畴，产生出另外的指引，就如同今天以亚洲路径为起点谈问题，之后破除亚洲带给我们的局限，进而讨论这个时代和这个世界的议题。