

# 全球化背景下的文化研究及其思考<sup>\*</sup>

翁 乃 群

内容提要: 本文根据作者近来读到的有关论著对欧美社会文化人类学关于“全球化”的定义、“全球化”研究的社会文化和理论变迁的背景以及一些社会文化人类学者在全球化背景下的文化研究做了简略的介绍。对于社会文化人类学来说,“全球化”不是文化同一化,而是商品、钱、人、图像、技术、知识和思想等各种客体和主体,在全球范围内以前所未有过的广度和速度的流动。“本土化”则是对应于上述“全球化”的另一个社会事实。同样,传统的复兴往往也是全球化过程中的一个内容。作者还根据自身的文化观察与思考对全球化背景下的社会文化人类学研究提出了一些见解。

一般说来,人类不同文化、不同社会群体、不同宗教信仰、不同思想的接触和冲撞有着与人类本身同样久远的历史。“全球化”(globalization)则是近年来媒体、学者、政治家等常常使用的,或挂在嘴边的时髦词。80年代末以来,在西方,尤其是在美国的社会文化人类学界关于或涉及全球化的论著或学术讨论越来越多。虽然在国内学术界直接涉及全球化的论著或讨论还不太多,但与“全球化”有着密切关联的“西化”和“本土化”则是国内社会人文学界不衰的话语。对外来学科理论、方法和范式的本土化问题则是长期以来国内学者的热门话题,其中有不少学者将本土化提到民族自觉或政治自觉的高度来讨论。笔者认为,这种现象本身就是全球化过程的一种表现。本文这里试图讨论的“全球化”或“本土化”是某种社会事实及其对这些事实的描述,而不是一种主张。从大量历史和民族志资料来看,本土性只有放到历史过程中才具有意义。当我们将某种社会或文化现象说成是“本土的”,不但要赋予它空间的限制,而且也要赋予它时间的限制。它既不是从来就是这样的,也不是永远都是这样的。它是变成本土的。因为世界发展至今,没有一个文化完全是本土的。提倡学科本土化,实际上是作为社会文化能动者的倡导者本身对自身认同的文化的参与建构的一种实践。而这些对笔者来说,就是全球化的一个具体内容。

虽然以社会文化为主要研究对象的社会文化人类学近年来的研究中,也和其他学科一样,常常使用“全球化”这一名词,但和以往使用某一“术语”一样,在使用“全球化”这一似乎大家都明白的名词时,许多社会文化人类学者都对它给予了与一般人从字义上对它的理解不相同的定义。笔者拟从近来所读到的有限论著,以及自己所观察到和经验过的社会事实和文化现象,介绍和探讨当今“全球化”背景下文化研究的一些问题。为了避免从字面上对社会文化人类学界“全球化”用词的误解,有必要在本文的开头就对社会文化人类学者的几种“全球化”定义做

<sup>\*</sup> 在撰写此文过程中,刘北城曾提供一些参考书目。纳日碧力戈和刘北城对一些术语的翻译也曾给予帮助。借此对他们一并表示感谢。

一个简单的介绍。

## 社会文化人类学者的全球化定义

虽然社会文化人类学界对“全球化”没有统一的定义,有些学者甚至对它提出质疑,但使用“全球化”的学者则越来越多。这里引用三位社会文化人类学者对全球化的定义。

瑞典斯德哥尔摩大学社会人类学系教授汉尼尔兹(U. Hannerz)指出:

现今有一个世界文化,但我们最好确信我们明白它意味着什么。它是由多样性(diversity)体系而不是同一性(uniformity)复制品为标志。既没有出现各种文化意义(meaning)和表达(expression)体系的全盘同质化,也没有任何迹象表明这种全盘同质化会很快出现。但世界已成为一个各种社会关系的网,在它的不同地区之间有着文化意义以及人(people)和商品(goods)的流动(Hannerz, 1990, 237)。

美国加州大学江滨校区人类学系教授克伊尔尼(Michael Kearney)指出:

地球的陆地表面大部分被分在为各个国家的领土。这里所说的全球化是指不仅在各个国家内但同时又在超越它们的范围之外所发生的社会、经济、文化以及人口的变化过程,以致于只关注地方的变化过程、认同以及分析单位不能对地方有完整的了解。换言之,我们面对的是“世界范围的社会联系的强化,这种联系的强化连接了相距甚远的地方,以致于此地发生的事情是由于千里之外彼地的事件所引起的,反之也是如此”(Kearney, 1995, 548)<sup>①</sup>。

另一位美国人类学者,罗彻斯特大学的福斯特(Robert J. Foster)认为:

马克思和恩格斯在《共产党宣言》认为时间—空间的压缩是资本主义生产方式的特点,全球化描述了这一特点的过渡趋势(参看Chakrabarty, 1992)。这也就是说,全球化意指图像(images)、人民(people)、货币(money)、技术(technologies),总之各种主体与客体,在全球表面上的流动的急剧加速(Appadurai, 1990)。这些流动在不断地加速的同时其距离也愈加遥远。但是,其流动的网并非固定不变的,也不是均衡的。还有障碍;并非每个事物都向所有方向的各个地方流动(参看Hannerz, 1996)。正如拉斯(Lash)和乌尔利(Urry)所指的:实际上,这种流动是在非常明确的特定时间,向着非常明确的特定空间进行的。并且,这些劳力(labor)、资本(capital)和符号(signs)流动的具体时间和具体空间是由多个非常具体系列的制度决定的。而这些起初是经济规则的各种制度,同时也表现为空间规则的各种制度(Lash & Urry, 1994, 12)(Foster, 1999)。

从以上定义中可以知道,社会文化人类学者所指的全球化是全球范围内的“社会、经济、文化”或者“图像、人民、货币、技术,总之各种主体和客体”的流动。而上述事物在世界范围的流动构成了新的、萨林斯所指的“多文化之文化”(a Culture of cultures)(Sahlins, 1998),或汉尼尔兹所称的“多网之网”(A network of networks)(Hannerz, 1992)的全球社会文化体系。虽然人类文化接触古已有之,但至少只有发展到资本主义时代,并且是在打破了国家界限、地区界限以至洲际界限之后,这种文化接触过程才被一些学者们视为具有“全球化”的意义。

社会学者费德斯通(Mike Featherstone)认为全球化过程是指全球文化相互联系的扩展。

<sup>①</sup> 该文中的引文是引自吉登斯1990年发表的《现代性的后果》(The Consequences of Modernity)一书。一作者注

它同时又可以被理解成导致形成一个戈比托夫(I. Kopytoff)和汉尼尔兹所说的全球人寰(global ecumene)。而这里所谓的“全球人寰”指的是一个“持久的文化互动和交流的地域”(Featherstone, 1990, 6)。如果说上引学者的定义强调的是上述事物流动的广泛性和速度的快急,那么萨林斯所指的“多文化之文化”和汉尼尔兹所指的“多网之网”则强调的是文化的互动和交流。但他们都不认为全球文化正在或即将变成同一化。萨林斯指出:“在某种程度上,全球同质化和地方变异是同时出现的,后者是在本土文化自治(native cultural autonomy)的名义下对前者的回应”(Sahlins, 1998)。

在30年代当马林诺斯基有机会涉足非洲时,他便强烈地感受到这种过程。基于这种感受,他提出了“社会人类学田野工作的研究对象应该是变动中的美拉尼西亚(也包括西太平洋的Trobriand岛)或非洲的土人。他们已成了全球社会的公民,正在和全球文明相接触。他们实质上正受着多种文化的支配。研究变动中的土人将使我们不必再用随意猜臆的方法去重构他们在欧洲人入侵前的文化去追寻一项项基督教信仰和一件件怪异的欧洲人禁忌的来源,而可以直接去看,这些事情实际上是怎样正在活动,怎样和他们原有的文化相抵触和冲撞,或是怎样被吸收进入他们的生活。另一方面说,这种正在我们眼前发生的文化传播的过程正是人类发展上极为重要的历史事件。忽略了这种研究一定会使人类学丧失它最重要的任务之一。”(转引自费孝通,1998,4)<sup>①</sup>从马林诺斯基对费孝通《江村经济》一书的赞许中可以知道,他不仅认为费孝通对苏南开弦弓村的研究开创了社会人类学研究农业文明社会的先例,而且很重要的是费孝通将开弦弓村放到了超越地方以及国家界限的经济、文化互动的背景下去考察。<sup>②</sup>

社会文化人类学者看到的全球化是“克里奥尔化”(creolization)的,本土化(indigenization)的,或是“中体西用”的,而不是“可口可乐化”(Coca-colonization)、“麦当劳化”(McDonaldization)或“美国化”(Americanization)的(Foster, 1999; Sahlins, 1998; Hannerz, 1987)。所谓“克里奥尔化”强调的是在应对图像、物品、人们和货币的全球流动,地方主体所表现的发明能力(inventiveness)和创造力(creativity)。

福斯特认为全球化不是简单地意味着一种世界经济体系。它是关于已经进行着的上述各种主体和客体的流动的超加速过程的结果。在这些结果中,很重要的一点是前所未有的一种自觉的相对化(an unprecedented relativization of consciousness)。“换言之,全球化是关于想象,是关于与面对的人们和多个地方相联系的不同认同”。(Foster, 1999, 9)“全球化是一种反省过程(a reflexive process)。所谓反省是指面对由于根本的非地域化(deterritorialization)导致修正个人和集体认同的新可能性,从而使得对这些新可能性的自我检视(a self-monitoring)和批判鉴别(a critical appreciation)成为必须。”对于这一点,近来社会学者和人类学者似乎有着共识(Foster, 同上)。

阿巴杜莱(A. Appadurai)在《全球文化经济的分离和差别》(Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy)一文中认为:“当今全球经济的复杂性是与经济、文化和政治之间的某种根本的分离有关系。而对这种分离我们才开始进行理论探索”。为探索上述的分离现象,他建议将全球文化流动的五个方面作为研究的基本框架。它们分别是:1)族群图景

① 在今年4月底由中国社会科学院民族研究所组织的题为“全球化背景下的文化研究”小型学术座谈会上,从王铭铭的发言里获悉费孝通(读马老师遗著《文化动态论》书后)一文,读后获益不浅。

② 费孝通在《读马老师遗著《文化动态论》书后》一文中提到马林诺斯基对他《江村经济》一书中“蚕丝业”一章的特别赞赏。

(ethnoscapes); 2) 媒体图景 (mediascapes); 3) 技术图景 (technoscapes); 4) 金融图景 (financescapes); 5) 思想图景 (ideoscape)。这五个图景不是无论从任何角度来看都是相同的客观原本关系, 它们是各种社会主体(包括民族国家、多民族和散居国外的社区, 以及不论是宗教的、政治的或经济的次国家集团和运动, 甚至诸如村落、邻里和亲戚等各种亲近的面对面群体) 基于各自不同的观念建构出来的思维产物。由于这些社会主体所处历史、语言和政治背景的不同, 使他们曲折想象出来的图景不同。其实, 个人角色是这一系列基于观念建构的图景的最终落脚点。因为最后是由既体验又构成更大社会图景的社会能动主体, 在某种程度上根据他们自己对这些图景呈现的东西的感觉, 对这些图景进行驾驭。这些图景可被称之为“想象的世界”(imagined worlds) 的各种建筑物, 即由散布在世界周围的人们和群体根据所处历史情景的想象建构出来的多元世界(Appadurai, 1990, 296-297)。

### 社会文化人类学全球化研究的社会文化和理论变迁的背景

当 30 年代马林诺斯基有机会涉足非洲时, 他发现了正在发生巨大变化的非洲社会文化。他看到了“传统的非洲, 输入的欧洲和两者凑合在一起的文化”。基于此他提出了“三项研究法”(the three columns approach) 用于分析研究文化变迁, 并在《珊瑚岛田园与巫术》一书的后记中对自己的特洛布里安岛人研究进行了反省。他认为当时自己没有意识到“现时一个人类学者在特洛布里安岛上面临的现实并不是没有受到欧洲影响的土人, 而是在一定程度上已被欧洲影响改造过的土人”。而他将原本已经进入“殖民地文化”时期的这些土人视为保持着原有文化的“野蛮人”是他在美拉尼西亚所做的人类学研究的最严重缺点(费孝通, 1998, 4-5)。

二战以后, 在欧美社会文化人类学传统的田野研究地区, 在宗主国文化的影响下社会文化变化的过程更加突出。西方“文明”的长期侵蚀, 使得殖民地人民的民族自我意识日益高涨。正是在与宗主国文化接触的过程中, 殖民地人民的文化和民族自觉得到了极大的强化。而后来蓬勃发展起来的反对殖民统治的民族解放运动大多数都是由受到西方“文明”影响最深的殖民地知识精英所领导。随着殖民地人民的独立解放, 他们文化和民族意识的加强, 西方社会文化人类学者在那里进行的田野研究也越来越多地被当地人民, 尤其那里的知识精英们当作殖民文化侵略的一个部分而加以抵制。其结果是西方社会文化人类学者的传统田野地的急剧缩小和减少。与此同时, 本土社会文化人类学者也开始出现。

此外, 几个世纪的殖民统治加速了这些地区的社会文化从“简单”、“古老”、“原始”、“野蛮”、“落后”向“复杂”、“文明”、“现代”发展。西方传教士、殖民者、学者以及受西方文化教育的当地知识精英对当地社会文化的研究和记录, 也促使了这些社会从“没有历史”、“没有文字”、“没有国家”变为有了“历史”、“文字”、和国家。这些发展变化在二战以后, 尤其 60 年代以后更为突飞猛进。正是在争取民族解放和国家独立过程以及之后, 许许多多殖民和后殖民时期的知识精英奋力于创造国家文化, 再造民族“传统”。原殖民地社会文化的发展变化, 原先“简单”、“原始”、“野蛮”社会文化的日益消失, 加上人类学传统研究田野的减少, 致使社会文化人类学者越来越多地关注较为复杂的农业文明社会文化, 再进而关注现代工业社会文化。

虽然 30 年代马林诺斯基已经意识到在殖民地的社会文化变迁中, 殖民地人民自身的能动作用(费孝通, 1998, 9), 但真正将殖民地和后殖民地人民的能动作用视为他们社会文化变迁的主要动力, 则是近年来才有的情况。近年来社会文化人类学界才真正地重新对这些已经有了久远历史的, 而当今显得更为广泛、更为突出、更为迅猛的社会文化变迁的事实给予了巨大的

关注和重视。二战以后,一方面是殖民地人民纷纷独立,另一方面是世界各国、各地的经济越来越被拖入到世界资本主义经济体系中来,各国、各地的经济生产越来越被纳入到以资本主义经济大国以及大跨国公司为主宰的经济秩序中来,在相当大的程度上,他们被迫按照这些经济秩序制定和安排自己的生产格局和产业结构。正是在这一背景下,类似上述全球化定义中所指的,诸如商品、人、信息、知识和图像的各种主体和客体的流动在不断地以前所未有的速度发展扩大。尤其是在60年代之后,马林诺斯基所指的文化冲撞不只是停留在原殖民地,也不只是所谓“文明”对原殖民地的冲撞和影响,而且是蔓延到了被视为“文明”的中心地区,包括了所谓“落后”和非西方“文明文化”对西方“文明社会”的冲撞和影响。这种中心和边缘的反向运动是原殖民地和其他非欧美国家的人口由于种种原因,而向欧美国家流动所带来的后果。

在当今时代,上述包括物质和精神的東西以及作为这些東西的创造者的人,在全球流动的范围、速度以及造成的文化冲撞和相互吸纳已远远超过了马林诺斯基所能达到的想象。这种流动成为了世界各国、各地人民日常生活中所面对的现实。主要源于德国古典思想的文化概念,关注的是植根于国家疆域之内的人们的不同特征。但根据国际劳工组织最近的统计数字表明,1992年居住在自己祖国以外的人们就达到了史无前例的数字,即有一亿多人由于战争、失业和穷困等而居住到他们母国之外。正如金(King)在他著的《文化、全球化和世界体系:认同表达的当代背景》(Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity)指出的那样,“不仅愈来愈多的人没有了根,而且他们也失去了土壤。文化越来越变成非地域化”(Keamey, 1995, 557)。萨林斯指出“今日巨大的移民流动现象正在创造出一种新的文化构成(cultural formation),即一个没有实体(entity)的明确社区(ad-community),从第三世界的一个农村中心跨文化地,并常常跨国家地延伸到大都市的‘国外的家’(homes abroad),整个社区靠商品、思想和人的往来运动联合起来”。其结果一个地理的村庄很小,但其社会的村庄则伸展到千里之远(Sahlins, 1998)。就如在美国洛杉矶、迈阿密的拉美文化,在美国纽约的加勒比文化和中国文化,在意大利的塞内加尔文化,在法国的阿尔及利亚文化,越南文化和柬埔寨文化,在西班牙的摩洛哥文化,在德国的土耳其文化,在荷兰的印度尼西亚文化,在西欧各大都会的华人文化,在美国加利福尼亚州的墨西哥文化和亚洲文化,在美国的印度文化,在英国的印度西部文化和锡克教文化等等。正因如此,在1994年美国人类学年会上一个题为《文化的重新思考:超越知识帝国主义和旧时的狭隘地方观念》(Rethinking the Cultural: Beyond Intellectual Imperialisms and Parochialisms of the Past)的讨论组上,格尔兹(C. Geertz)强调居住在邻近的现代人群常常不享有共同的文化,反而与分散远离的人群相互联系,结果是一个不断扩展的相互联系的世界:“我们试图在一个并没有将自己清晰区分成聚合为许多社会或许多传统的,高度混杂的世界里寻找我们的田野……从而使文化的分析变成更加困难的事业”(Keamey, 1995, 557)。

1984年奥尼尔(Sherry Ortner)在她著名的“六十年代以来的人类学理论”一文中,引用伯克尔(Peter Berger)和陆克曼(Thomas Luckmann)的精辟短句来概括自60年代到80年代以来社会文化人类学在方法论上的发展变化,以及不同学派的差异:“社会是人类的产品。社会是客观现实。人是社会产物”(Ortner, 1984, 158)。奥尼尔认为先前大部分的人类学强调的是上述句子中的中间一句,即认为社会或文化是某种形式的客观现实,其自身的发展动力在相当大程度上是独立于人的能动作用之外。美国文化人类学和心理文化人类学则强调的是上述句子中的第三句,即社会或文化是如何塑造个性(personality)、意识(consciousness)、看法和感受

(ways of seeing and feeling)。只是到了近年,人类学才开始研究社会和文化本身是如何被生活于其中的人,根据他们的目的(意愿)和作用生产或再生产出来(Ortner, 同上)。也就是说 80 年代以来社会文化人类学在不否认上述句子中的第二、三句的同时,加进了对第一句的研究。社会文化人类学对全球化的研究,应该说是这一趋势的继续。

近 20 多年来,社会文化人类学者对他们研究中最重要,关于文化的概念的定义有了很大的变化。虽然社会文化人类学者并没有将视文化为共同享有(shared)的符号(symbols)和规范(norms)体系的这一长期认识丢弃,但这种认识已越来越多地受到认为文化是非共同享有和分散的社会意义的组合体(an organization of nonshared, distributed meanings)的看法的挑战。(Foster, 1991, 235)在传统的定义中,文化是一系列高度模式化的(patterned)、紧密结合在一起的(cohesive)和连贯一致的(coherent)象征性表现(representations)或信仰(beliefs)。这一系列符号概念构成了人们对现实的理解力。通过濡化(enculturation)它们得于未经触动地被再生产出来。而这些定义和认识的最大问题是它不能解释文化变迁和个人的社会能动作用。于是,为了对这些定义加于修正,批评者们越来越强调经由实践经验的文化建构,并且提出“文化实践的人类学”(an anthropology of cultural practice)(Ortner, 1984; Editorial, 1989)。

80 年代盛行起来的基于“实践”(practice)理论的社会文化人类学研究,实际上是对伯克尔和陆克曼的“三角”理论的三个方面,即“社会是一种制度,这种制度是具有巨大强制性的,然而它又是可以经由人的行动和互动被制造和被改造”的一种独特的赞同。(Ortner, 1984, 159)随着社会文化人类学的方法论发生了变化,他们把研究的关注点也从社会人背后的结构、文化语法或社会功能转到了社会能动主体在社会惯习影响下的实践。

## 全球化背景下的文化研究

二战以后,尤其是 60 年代以来,越来越多的社会文化人类学者研究被称之为复杂的社会。(Ortner, 1989, 97)近年来,他们也越来越关注全球性各种文化交流和互动的研究。

拉美(或许是阿根廷)人类学者萨维里亚诺(M. Savigliano)1995 年出版了一本题为《探戈和激情的政治经济》(Tango and the Political-Economy of Passion, Boulder, CO: Westview)一书。该书探讨了探戈舞的跨国变化过程。探戈舞起初是流行于阿根廷工人阶级的舞蹈。后来它被输出到欧洲。在那里被改编精炼成上流阶级的舞蹈。而后这一上流社会的舞蹈又被引进到日本。同时,它又被引回到阿根廷并在新殖民背景下变成了既适于工人阶级又适于精英阶层的阿根廷民族象征(Kearney, 1995, 556)。

1997 年华琛(James L. Watson)编著出版了题为《金双拱东进:麦当劳在东亚》的论文集。在该论文集序言的开头,华琛就谈到了他和该论文集的其他作者为何研究起在大多数人看来并非是人类学合适研究题目的麦当劳“快餐”,并为他们的研究的学术道德合法性进行了辩护。与此同时,他还谈到这一研究的学术意义和价值。他引述了他常常对研究生说的行规信条(a mantra):“在田野工作中你住在人们住的地方,你做人们做的事,你去人们去的地方。”因此他认为当世界上越来越多人去麦当劳、购物中心、超级市场以及录像带商店等地方时,如若人类学者不跟着他们去那些地方,那么人类学者就将失去其存在的意义(Watson, 1997, v-viii)。该书收集了五篇分别关于麦当劳在北京、香港、台北、汉城和日本的“地方化”论文。

书中的第一章是由阎云翔撰写的“麦当劳在北京:美国文化的地方化”一文。说起麦当劳人们通常会想当然地认为它是“美国文化”的代表。阎云翔通过在北京麦当劳的田野调查,给

读者讲述了麦当劳地方化的过程,并分析了中国消费者和麦当劳的经营管理者及其员工是如何在互动中将这一原本“地道”的美国饮食文化赋予中国文化的意义。北京的麦当劳成为被地方化了了的,中国版的美国文化(a localized, Chinese version of Americana)的一个代表。

在美国,以快捷、价廉取胜,并被大众所广泛接受的麦当劳,虽然在北京也受到了热烈的欢迎,但其中被赋予的意义与其美国祖源地却有很大的不同。麦当劳的“快捷”慢了下来。光顾北京麦当劳的中国顾客平均就餐的时间远远长于在美国麦当劳顾客平均就餐的时间。作为美国便捷快餐店象征的麦当劳,在其北京的许多顾客眼里是悠闲消遣的好场所。麦当劳店堂里宜人的温控环境和悦耳的轻音乐,使不少中国顾客把麦当劳作为闲聊、会友、亲朋团聚、举行个人或家庭庆典仪式的好地方。被美国大众视为价廉的麦当劳餐食,在北京则成为正在形成的中产阶级群体常常可以就餐的地方,而对收入不高的大多数中国人来说只是偶尔可以光顾。对北京和中国老百姓来说,麦当劳作为美国文化的符号意义比它作为快餐符号意义更为重要。光顾麦当劳体验他们想象中的“美国文化”要比去那里吃汉堡包填饱肚子更有意义。有些顾客把光顾麦当劳当作重要活动,不仅专门打的而去,还要留影纪念。麦当劳也同时成为了中国百姓心目中“现代化幸福生活”的象征之一。在有些媒体的“忆苦思甜”式今昔对比文章中,光顾麦当劳成为了当今“甜美”生活的例证。为了吸引更多的家庭来聚餐,北京麦当劳把“欢聚麦当劳,共享家庭乐”作为他们主要的广告词之一。总之,在中国消费者、麦当劳的经营管理者和店员的互动中,北京麦当劳成为了具有中国文化特色的“美国文化”。

福斯特新近发表了题为“全球化时代美拉尼西亚人类学”(Foster, 1999)一文。该文是他对以下现象所引发的思考而写出来的。巴布亚新几内亚特有的天堂鸟被作为外国人拥有的啤酒公司的商标图案,而这一商标图案又被巴布亚新几内亚的土著男子画到了他为其母系氏族战斗时用的大盾牌上。这位男子与他的大盾牌的图片以及天堂鸟的商标图案又分别出现在远离巴布亚新几内亚的英、美出版的书籍和广告上。福斯特认为这些现象表明一种社会、经济和文化过程,即全球化过程。这也就要求研究美拉尼西亚的人类学者考虑两方面的问题:一方面这些现象是在特定历史时刻由各种人、钱、图像和技术的流动造成的,另一方面是对居住在特定地方人们的经验是越来越需要通过对他们与居住在其他地方人们的关系中去了解。就好像这些人们是在同一时间里在同一地方生活。

福斯特认为在全球化时代的今天,美拉尼西亚成为了只是正在不断发展的图像与思想、资本与商品、人与技术流动的全球化网络结构中的一个地方。在这一网络构造过程中,历史和文化的偶然性决定了美拉尼西亚的特殊性。也就是说,这一网络的建构使得美拉尼西亚变成更像在由各种变动着的,并非总是平衡对等的社会网络构成的全球网中的一个地方性集合(a localized concentration),而不是一个固定的地理位置或一个广阔文化区域。因此,他认为一个研究美拉尼西亚的人类学者需要回答这样一个问题,即社会联系和社会关系,不论是旧的还是新的,是如何通过富有意义的方式沟通交流。这种交流或多或少是与以前社会文化模式相延续的。他们还需要问在被称之为美拉尼西亚的地方正在出现何种已经变化的或可选择的文化形式、社区和人观。因此,他建议通过将美拉尼西亚的各种社会关系与前所未有的、大规模的网络相联系来研究这些关系的构成或重构,以推进美拉尼西亚人类学研究。而这样的人类学是需要运动的、多点的民族志研究,并使之既适应于探索和描述全球的流动,又得以保证通过对研究地的深入细致田野研究去发现全球化经验的不同差异。

美国人类学家萨林斯(M. Sahlins)去年在北京大学社会学人类学研究所主办的第三期社

会文化人类学高级研讨班上的讲话中谈到,1966年在美国芝加哥召开了著名的“狩猎人”(Man the Hunter)会议。在会议上大多数与会者认为他们谈论的是当时即将消失的狩猎生活方式。但12年之后上述会议的其中一位发起人在另一个类似的会议上指出,时至今日狩猎生活方式仍是活生生的事实。在前一次会议上,他们为狩猎族群发出了讣告。现在他们发现以狩猎和采集为生的群体不仅在欠发达的非洲、东南亚仍存在,而且在这个星球发达的北半部分,从北极圈、欧洲、西伯利亚和北美的亚北极圈地区,狩猎、捕鱼和采集群体也还继续存在。他们使用着诸如枪支、雪地车、机动捕鱼船、电磁无线电通讯器材以及可以在各种地形条件下行驶的车辆等现代化的生产、交通、通讯工具,继续维持着他们传统的“旧石器时代”的文化生活方式。

萨林斯还举了休斯(Charles Hughes)的研究为例。1960年休斯在研究白令海圣劳伦岛上讲西伯利亚尤比克语(Yupik)的甘伯尔(Gambell)社区时认为,随着时间的流逝,这些爱斯基摩人能成功地与大陆的经济和社会结构相连接。反向的相互运动,即一方面是大陆的西方文化流入岛内,另一方面是该岛居民朝大陆流动,使得当地的本土社会遭到破坏。搬到大陆的甘伯尔的村民将不再是爱斯基摩人,他们将不再保留他们的文化传统。而五六十年代,当年轻人离开岛上去当兵,或由传教和慈善机构,以及印地安事务局资助下到大陆念书,或当由印地安事务局开展的“重新安置和就业帮助”计划下,一些岛民全家搬迁到安克雷奇、西雅图和奥克兰等城市,都将使他们学会像白人那样生活。他们将由此割断与他们老家和文化的联系,并不会再回到那里。随着越来越多的岛民向上述方向流动,甘伯尔作为爱斯基摩人的村庄将会从世界上消失。但到了80年代,许多学者发现甘伯尔的人口非但没有像原先一些学者所预想的那样日益减少,反而是有了明显的增长。包括甘伯尔在内的许多爱斯基摩人的传统村庄及其文化不仅没有消失,反倒普遍出现文化复兴。约瑟夫·乔根生(Joseph Jorgensen)研究组发现八九十年代的爱斯基摩社会文化的变化既大又小。说变化大,是指大量的现代生产技术和家用产品流入到他们的社会里。说变化小,是指这些新技术全部被用于他们传统的生存生活方式,并按照他们的传统生产关系和分配方式来进行操作。虽然他们狩猎、捕鱼和采集的功效直接与他们对资本主义的依赖相适应,但在甘伯尔父系氏族体系仍很兴盛。他们的生产方式仍由亲属制度的秩序来维系。从亲属成员间的互助,到通过冬季表达人与动物生命的互给关系(reciprocal life-giving)宇宙观的庆典的复兴,都表现了他们传统的继续兴盛。与此同时,那些移居大陆城市的爱斯基摩人不仅没有失去他们的文化,而且将他们的文化延伸到远在俄勒冈和加利福尼亚氏族同胞的居住地。(Sahlins, 1998, 11—13)这表明现代技术并非必然改变传统社会文化。

众所周知,宗教从来是社会文化人类学研究的一个重要内容。但在以往的研究中,社会文化人类学主要关注的是诸如部落的、祖先崇拜的或其他地方性的宗教传统,而对诸如基督教、伊斯兰教和佛教等跨地方的世界性宗教并没有给予很多的关注。近年来随着社会文化人类学研究对象的大大扩展和方法论的变化,这一情况有了明显的改观。社会文化人类学者越来越多关注这些世界性宗教在传播过程中如何和地方文化互动,并被赋予地方文化的意义。(Hefner, 1998)这些研究也充分表现了全球化背景下社会文化人类学文化研究的新动向。

随着人类学研究日益被放到诸如世界资本主义体系的更大社会秩序的宏观结构背景下加以实践,人类学研究的方法也日益适应其研究对象的更加复杂化趋势。人类学调查报告从传统基于单向(single-sited)参与观察研究向基于现今多点(multi-sited)参与观察研究转变。后者



通常是横穿诸如“地方”和“全球”、“现实世界”(lifeworld)和“体系”(system)等二元关系的研究(Marcus, 1995, 95)。近年来出现的多点人类学研究报告(multi-sited ethnography)往往是和各种新的跨学科研究相联系,其中包括对传媒、科技和广义文化的各种研究。如对电视和电影产品以及大众对它们的接受情况的研究;对新生育技术和基因工程等生物技术的研究;对诸如因特网的新电子通讯方式的研究;关于环保和中毒灾难的研究等等。在多点研究实践过程中,社会文化人类学者采用或创造了相应的研究方法。马尔库斯将这些相应的研究方法归纳为如下几种:追踪人群(follow the People)的方法;追踪物(follow the thing)的方法;追踪隐喻(follow the metaphor)的方法;追踪情节、故事或寓言(follow the plot, story and allegory)的方法;追踪生平经历或传记(follow the life or biography)的方法;追踪冲突(follow the conflict)的方法等等(Marcus, 102-113)。

### 全球化背景下文化研究的思考

1997年晚秋,笔者在湘西一个佛寺的观音堂内的角落诧异地发现被供奉的圣母玛利亚泥塑像。圣母玛利亚入了佛门,观音菩萨和圣母玛利亚同堂。是佛寺被天主教化了或是天主教被佛化了?是佛寺被西化了,或是圣母玛利亚被本土化了?很遗憾由于时间匆匆,未能了解其中缘由。但想了一下观音菩萨也是外来的神,只是来了一千多年,被赋予了许多中国本土文化的意义,渐渐地人们也就忘却了她原本也是一个外来神,而将她视为了中国本土神。在我国当人们把穿西装视为“西化”的一种文化表现时,他们往往是以“中山装”作为参照对比的本土服装。但却往往也忘记了“中山装”也是源自于外国。萨林斯提醒人们,“至少从博厄士和他的学生们的著作开始,人类学者们就已经知道各种文化通常在渊源上是外来的,而在模式上则是地方的”。他引用了林顿(Ralph Linton)几十年前对美国普通男人日常习惯的生动描述为例:“吃完早餐我们的户主坐下来读当天的新闻。这些新闻是以古代闪米特人创造的文字,用德国人发明的工序在中国人发明的材料上印刷出来的。当他被有关外国的麻烦事情的报道所吸引时,如果他是一位好的保守公民,他就会由于他是百分之百的美国人而用一种印欧语言感谢一位希伯来的神”。(Sahlins, 1998, 18)不胜枚举的例子表明,被视为本土的文化,在很大程度上是本土化的结果。只是随着其本土化过程的推移,人们逐渐忘却了其外来的渊源。或是在与新的外来文化相参照对比时,先被本土化了的外来文化被当作了本土文化的参照例。

其实,上述阎文涉及的麦当劳地方化过程,难道不是人类历史上和现实社会生活中经常发生或正在发生的社会文化变迁过程中的重要内容?想想历史上所有其他外来文化的传入,何尝不都是有着相似的过程。不论是外来的有形器物或是外来的无形思想,不论是硬件或是软件都有被本土化(localization/indigenization)的过程。中国文化是如此,外国文化也是如此。中国的火药传到西方就被变成了制作快枪利炮的材料。中国的指南针传到西方就成为他们远航殖民扩张的工具。中国饮茶文化传到英国便被加以本土性创造,成为英国贵族式的饮茶方式,并创造出“午茶时间”(teatime)的习俗。后来这种饮茶方式又被民间化,成为了英国人普遍的饮茶习惯。与茶文化祖源地中国百姓爱喝绿茶不同,他们好喝红茶,且还要加糖和牛奶。所用茶具和冲泡的顺序也被赋予了英国社会文化的意义。<sup>①</sup>英国喝茶的方式后来又被传回到茶文化祖源地的香港和广州一带。当汽车传到中国,车窗上或被挂上帘子,而现在则又由帘子发

① 参见《中国茶落“英”缤纷》,《参考消息》1999年5月7、8日第8版。

展到贴膜或镀膜。这是在汽车生产大国里罕见的现象。80年代初,当西服重新在国内出现时,被赋予了开放的符号意义。穿不穿西服则被赋予了保守和开放的政治隐喻。这和本世纪初,源于西方的中山服被赋予革命的象征有其相似之处。对于农村人来说,西服是城里人的象征,乡下人穿上西服也就往往带有不是乡下人,或是变成了和城里人一样的隐喻。佛教传入汉族地区被“汉化”,传入西藏被“藏化”,传入傣族地区被“傣化”。来自西方的马克思主义到了中国就被发展成为具有中国文化意义的革命思想和理论。社会主义传到中国则便被赋予了中国的特色。

传统文化的复兴是当今与“全球化”过程同样值得人们关注的社会文化实践。两种实践是共存的、互动的。其实,许多传统的复兴是对“全球化”的抗争。有些弱势文化或地方文化的激烈复兴运动,正是由于强势文化和多种外来文化的咄咄逼人造成的。在某种意义上,前一种“实践”是后一种“实践”的回应,反之也是如此。具体到近些年来国内出现的各种“传统”的“复兴”,无疑还有国内本身的政治和历史的原因。在许许多多的后一种“实践”中,以其说是传统的复兴,不如说是传统的再创造。当认真观察某种民间信仰的复兴时,往往是在其中发现新的现代话语。如风水重新被“复兴”时,往往被加上某种非传统的,或与传统相去甚远的,诸如“生态保护”的科学话语。就是在近年来知识精英所复兴的儒学中,也免不了有西方二元论和人文主义思想的一些影子。因此这些“传统”已经不是原来意义上的传统。在外来文化被地方化的同时,地方文化往往也受到外来文化的影响而被非地方化(deindigenization)。

人类不同文化的接触和互动与人类社会有着同样长的历史。近代以来随着航海技术和交通的发展,不同文化接触和互动的地域距离障碍变得越来越小。殖民主义时期以及后来的二次世界大战,都在暴力冲突下伴随有较大范围的不同文化冲撞。但是作为不同文化的冲撞和互动的规模及其广度和深度,都没有二战以后,尤其是60年代以后来得更大。80年代以来,在非暴力背景下经济全球化的迅猛趋势和现代信息技术的飞速发展,使不同文化的冲撞和互动达到了空前的广泛和深入。文化冲撞所引起的变动从来就不是单向的。文化冲撞中,并非有哪一种文化是完全被动的。在这方面,阎云翔对北京麦当劳的研究,给人们提供了非常生动的例证。由此可见,“全盘西化”之说,不论对反对者或者提倡者来说,都是一种虚幻的东西。它从来就不是,也不可能是一个事实。没有一个人可以找到这样一个历史事实。作为生物体的人,或许在不久的将来可以被克隆,但作为人创造的文化则永远是不可能被克隆的。萨林斯在《再见悲哀的比喻:在世界近现代历史背景下的民族志》一文中指出:“在近现代历史上‘传统’往往表现为一种变化的文化特殊方式”(Sahlins, 1993)。在与外来文化的接触过程中,“传统”往往表现为地方文化对外来文化的特殊反应。从这个意义上说,在当今全球化背景下的文化研究既要关注文化的变迁过程,还要跳出地方视野的局限。

一个社会文化的延续既包括继承也包括创新和发明。不同文化的交流和互动,以及相互间的相互借和吸纳构成了创新和发明的一个重要方面。在人类社会历史中,在不同的地方和不同的时期都曾发生过各种文化复兴运动。但这些文化复兴运动往往不是对旧时文化或“传统”的重复,而更多的是赋予旧文化或“传统”以新的意义。正因如此,在复兴“传统”之时往往不可避免出现关于传统的“正统性”、“正宗性”之争。一些“过来人”认为被复兴的“传统”并没有按老规矩去做,甚至指责复兴“传统”者是在糟蹋传统。这种情形不仅并非罕见,反而是很普遍的。在某种意义上,这正是反映“传统”和“现代化”有着密切的关系。在现代化或全球化背景下的传统复兴或许可视之为传统的现代化。反过来说,也可以视之为现代性的传统化,在

某种意义上,或视之为现代性的地方化。

在当今世界经济全球化时代,交通工具的高度发达,尤其是通讯信息技术的飞速发展,以及世界贸易的迅猛扩展,致使不同文化的接触已远远超过了马林诺斯基的时代,并达到了不可同日而语的地步。因此,在这个时代如若社会文化人类学研究中仍仅仅拘泥于或停留在重构静态社会结构和文化语法上,或是仅仅关注被认为“偏远的”、“相对闭塞的”、“传统的”、“严格地域化”的社会文化,而对全球化的多数区域或背景表现出冷漠的态度,则将是更为严重的缺点。

全球化必然要求从有着中心和边缘,以及严格边界的两维式欧几里德空间向一个无边界的、常常是包括多个不连续且相互渗透的次空间构成的多维度全球空间的改变。这一方向的改变总是与理论和研究的焦点的重新调整,即从以各个国家内有边界的社区以及各个国家本身为理论和研究的焦点,转向到以各个国家只是其组成部分的空间为它们的焦点。(Kearney, 1995, 549)从这个意义上说,在研究或探讨某个地方“传统”的复兴之时,在空间上不能不将其放到更大的社会文化体系或全球体系中去思考,而在时间上要关注其再生产的过程。

试想在今世界上人们很难找到一个单一文化环境的社会。绝大多数人们都是生活在多元文化环境中,以致于许多人常常会在“自己”社会里遇到文化认同的困惑,以及在同一社会中不同文化的冲突变得越来越普遍和突出。同一社会里不同代际之间、不同社会界别和阶层之间会出现越来越多“我们”和“他们”的差异。即使是在农村,由于人口、商品、信息等流动的加速,也变得日益多元化了。值得指出的是,电脑网络的出现为文化的建构提供了新的超越物理空间的虚拟空间,从而为作为社会能动主体的人们提供更广阔的想象世界。这也为这些社会能动主体在再生产社会文化过程中有了更多创新和发明的源泉和选择。

综上所述,欧美社会文化人类学者对“全球化”有各种不同的定义,但大多数都认为世界资本主义经济体系的全球化使全球各种文化及其能动主体的流动达到了空前的规模和深度,而它又并没有使全球文化同一化。从某种意义上说,“本土化”和传统的复兴是“全球化”的重要内容。在“全球化”的背景下,世界上各个国家或各个地区的各种文化构成了一个相互冲撞、交流和互动的全球多维网络的图景。在这个全球网络中,每一种文化不再固定于一个地理位置上,而是在网络中做着不规则、不均衡以及不等速的运动。文化在空间上是流动的,在时间上不仅仅是被继承的,更是被创造的。因此,研究文化的过程,即文化的继承、文化的冲撞、文化的变迁,总之,文化的再生产和再创造,是与研究文化的结构或文化的语法以及文化的“传统”有着同样重要的意义。在“全球化”背景下,社会文化人类学者不仅需要把自己研究的对象或问题放到多元文化背景下去探讨和分析,也要充分意识到被研究的文化是由在多元文化背景下生活的社会文化能动主体再生产和创造的。基于上述新的认识 and 新的理解,许多社会文化人类学者感到原有的各种研究方法和理论存在有很多不足和缺陷,受到了极为严峻的挑战。因此,探索新的研究方法和理论,开拓新的研究领域,成为了近几年来许多社会文化人类学者主要的学术实践和精力倾注的方向。而在这些方面,中国社会文化人类学者也应该作出努力,并大有作为。

参考文献:

费孝通,1986,《江村经济》,江苏人民出版社。

——,1998,《读马老师遗著〈文化动态论〉书后》,刊载于《21世纪:文化自觉与跨文化对话》,北京大学社会

学人类学研究所、北京大学人类学与民俗研究中心。

- Appadurai A., 1990, Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy, In *Global Cultrue*, ed. Mike Featherstone, 259—310. London: SAGE Publications.
- Chakrabarty, D., 1992, The Death of History? Historical Consciousness and the Culture of Late Capitalism, *Public Culture*, 4: 47—65.
- Foster, R. J., 1991, Making National Cultures in the Global Ecumene. *Annual Review of Anthropology*, 20: 235—260.
- , 1999, Melanesianist Anthropology in the Era of Globalization, *The Contemporary Pacific: A Journal of Island Affairs*, 11(1): 140—159.
- Hannerz U., 1987, The World in Creolization. *Africa*, 57: 546—559.
- , 1989, Notes on the Global Ecumene, *Public Culture*, 1(2).
- , 1990, Cosmopolitans and Locals in World Culture, In *Global Culture*, ed. Mike Featherstone, 237—251. London: SAGE Publications.
- , 1992, The Global Ecumene as a Network of Networks, In *Conceptualizing Society*, ed. A. Kuper, 34—56. London: Routledge.
- , 1996, The Local and the Global: Continuity and Change, In *Transnational Connections: Culture, People, Places*, 17—29. New York: Routledge.
- Hefner, R. W., 1998, Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age. *Annual Review of Anthropology*, 27: 83—104.
- Kearney, M., 1995, The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism, *Annual Review of Anthropology*, 24: 547—565.
- Lash, S. & J. Urry, 1994, *Economies of Signs and Space*. New York: Sage.
- Marcus, G. E., 1995, Ethnography in / of the World System; the Emergence of Multi-Sited Ethnography, *Annual Review of Anthropology*, 24: 95—117.
- Ortner, S. B., 1984, Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies of Society and History*, 26: 126—166.
- , ed., 1989, *Author Meets Critics: Reactions to “Theory in Anthropology since the Sixties”*, Ann Arbor: Program on the Comparative Study of Social Transformations, University of Michigan.
- Sahlins M., 1993, Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History, *Journal of Modern History* 65(1): 1—25.
- , 1997, What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century, 参加 1998 年 6 月北京大学社会学人类学研究所举办的《21 世纪: 文化自觉与跨文化对话》国际学术系列讲座时的讲演稿。
- Watson J., ed., 1997, *Golden Arches East: McDonald's in East Asia*, Stanford: Stanford University Press.
- Yan Yunxiang 1997, McDonald's in Beijing: The Localization of Americana, In *Golden Arches East: McDonald's in East Asia*, ed. by James L. Watson, Stanford: Stanford University.

作者系中国社会科学院民族研究所副研究员, 博士  
责任编辑: 谭 深