



复旦—哈佛当代人类学丛书
Harvard-Yenching Contemporary Anthropology Series

Cultural Intimacy

文化亲昵

〔美〕迈克尔·赫兹菲尔德 著 纳日碧力戈 等译



上海译文出版社

Cultural Intimacy

文化亲昵

〔美〕迈克尔·赫兹菲尔德 著 纳日碧力戈 等译



上海译文出版社

图书在版编目(CIP)数据

文化亲昵/(美)迈克尔·赫兹菲尔德著;纳日碧力戈
等译. —上海:上海译文出版社,2018.12
(复旦—哈佛当代人类学丛书)
书名原文: CULTURAL INTIMACY
ISBN 978-7-5327-7856-0

I. ①文… II. ①迈…②纳… III. ①社会人类学—研究 IV. ①C912.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 086376 号

Michael Herzfeld
CULTURAL INTIMACY: Social Politics in the Nation State
© 2002 by Taylor & Francis Group
All Rights Reserved
Authorized translation from English language edition by Routledge,
part of Taylor & Francis Group LLC.

图字: 09-2006-464 号

文化亲昵

[美]迈克尔·赫兹菲尔德 著 纳日碧力戈 等译
责任编辑/张吉人 装帧设计/张志全工作室

上海译文出版社有限公司出版、发行
网址: www.yiwen.com.cn
200001 上海福建中路 193 号 www.cwen.co
上海市崇明县裕安印刷厂印刷

开本 890×1240 1/32 印张 8.75 插页 2 字数 188,000
2018 年 12 月第 1 版 2018 年 12 月第 1 次印刷
印数: 0,001—3,000 册

ISBN 978-7-5327-7856-0/C·086
定价: 68.00 元

本书中文简体字专有出版版权归本社独家所有,非经本社同意不得转载、摘编或复制
如有质量问题,请与承印厂质量科联系调换。T: 021-59404766



复旦—哈佛当代人类学丛书

Harvard-Fudan Contemporary Anthropology

主 编

张乐天 潘天舒 Arthur Kleinman (凯博文)

James Watson (华琛)

Rubie Watson (华如璧) Theodore Bestor (贝斯特)

前言和致谢^①

将大量廉价瓷盘遍地摔碎在酒醉的舞者脚下，是许多来到希腊的外国访客在大众电影的驱使下所欢心期待的表演。在军事独裁期间，这种表演被禁止，因为它在外国人眼中危险而有失身份；到处都张贴着印刷告示，说“禁止摔碎器皿”，这让不知情者感到难以言表的神秘。不过，事实证明，军头们并非一时心血来潮。在他们被推翻若干年后，这项禁令又恢复了。一位希腊朋友对我肯定地说：砸盘子绝对不是“希腊风俗”。

这类否认和禁止，表达了操控民族文化外部形象的愿望，我对此越来越着迷，于是就写了这本书。这种闪烁其词的行为，常常置所有证据于不顾，却得到一种坚信不疑的态度支撑，足以招致外人恼怒：如果我们告诉你不存在这些事情，那么，对你来说，它们就不存在。不过，让访客仍然感到好奇的是，为什么要如此激烈地否认耳闻目睹的所有这一切。

我在本书中探究这一防卫心理背后的缘由。我要考察访客在许多民族国家面临的反差：在民族主义话语中被人格化为“民族性格”的民族文化展现和在民族亲昵空间中个人的自我展现。砸盘子是个人操演，自

① 本书翻译工作由我和多位译者共同完成，全书由我本人校译，在此向余华博士、张晓佳博士、特日乐女士、周雷博士、卢芳芳博士等学友深表谢忱！也向认真帮助我校译的武宁博士致谢！——译者

由奔放，无拘无束。希腊人用这种个人主义和无视独断权威来形容他们的民族性格；不过，法律和文化体制都公开谴责砸盘子是向外部世界展现希腊人性格的说法。是什么样的政治势力造成了个人自我的创造性表演——即我在本书中称之为社会诗性（social poetics）——和国家自我或集体自我的正式形象之间的紧张关系？

对于人类学者和其他文化研究者来说，这个问题变得越来越重要。我们虽然还在对社会和文化做民族志研究，即在相当微观的层面上描述日常生活的细节，但我们的工作是在发展势头比过去大得多的脉络下进行的，我们在个中自觉不自觉地代表了强大的有时是令人憎恨的外部力量。我们也不能像前人有时会做的那样，如此轻而易举地忽视这些前因后果。对于世界上的许多人来说，我们是一种侵入的象似符，也是侵入的动因，不仅侵入私生活，也侵入民族国家的隐私——侵入我选择称之为文化亲昵的集体空间。

许多人不把我们的研究当回事，认为它无足轻重，逸闻趣事而已，与国家大事无关。但是，既然这些事情如此无足轻重，人们为什么还要如此费劲地说它们不重要？显然，这些反应表征了意义的政治性，它取决于什么被看作是重要的，什么被降格为不过如此的无所谓。人类学者经常面临这样的指责，他们怀着过分的好奇心关注不过如此的逸闻趣事，关注不过如此的传闻，关注不过如此的少数群体，关注不过如此的边缘人和怪异人。有关人类学学术研究正当性的辩论，显现出多数群体或精英势力反对侵犯文化亲昵的辩护性质。我在以下行文中推出文化亲昵的概念，作为一种手段，指明和理解文化敏感性的痛处，弄清楚官员们对于日常生活里持续存在的这种暗箱，为何经常摆出放任的态度。

不可避免，对于一些读者来说，这项探究与任何探索一样，有更加刺激这些痛处的危险。不过，学者们若是建设性地思考他们的责任在何种程度上会让自己避开某些话题，或者他们对于东道主社区和国家的责

任会造成自己的何种政治考量，就会不得不提出某些属于此类的问题。田野经验告诉他们，看法一致属于罕见，即便倏忽一现，也难以用来可靠地预测未来事件。所以，我在下面长长的名单中先行表达的谢忱，必然是笼而统之的。首先要感谢那些几乎把我作为局内人而热情接纳的朋友，他们知道我随后的谈话范围不会限于默会文化私交圈子，事情易于变得相当公开。自从我二十多年前开始突破官方允许的希腊民间传说田野研究的范围，对所有那些远不止三五个的朋友越来越心存感激，他们容忍甚至鼓励这种不断出现的违规行为。我只能以护卫文化亲昵之堡的常用语来让他们放心：这不是希腊特有的问题。事实上，本书不是有关希腊的专著。当然，由于显而易见的原因，它倚重我在那里田野工作的例子，但本人在呈现问题时，会不遗余力地让它们具有全球意蕴。此处我的焦点主要是比较和分析；在这个新版本中，我也引用了自己在意大利和泰国的田野经验。

这些年来，我越来越感激那些良师益友，是他们形塑了我最初对许多这类问题的研究方法。我依然珍视批评性的建议：一些同仁在其他地方读过本书部分章节以不同形式出现的较早版本，此刻它们又出现在相关章节的注释中。我要在这里特别感谢本书部分章节（尤其是第一章和第六章）的阅读者们，他们就这些章节是否切合总体观照发表评论：Marc Abélès, P. Nikiforos Diamandouros, Jill Dubisch, Davydd Greenwood, Stephen Gudeman, Sally Falk Moore, Peter Pels 和 Rosalind Shaw。这些年来，以上仁者提出和风细雨的批评，他们谁都不应该为我本人对这些批评的独特处理负责。不过，毫无疑问，我还是对他们充满感激。

我深深感激 Luisa Passerini，1994 年 2 月她在欧洲大学院（the European University Institute）举办有关欧洲认同的研讨会，她邀我前去发表演讲，促成我在第六章摆出的观点。1991 年，Margaret Alexiou 热

情邀我在哈佛大学的克里斯托弗讲座 (Christopher Lecture) 上发表演讲, 对第五章和第六章也多有推动。最初让第九章成型的背景, 是由欧洲研究理事会资助、Susan Carol 和 Marc Abélès 组织的工作坊。

本书部分章节以不同形式出现在其他地方。我感谢出版社允许我使用以下材料 (现在已有大幅修改):

“Of Definitions and Boundaries: the Status of Culture in the Culture of the State,” from Phyllis Pease Chock and June R. Wyman, eds., *Discourse and the Social Life of Meaning*. 1986. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press, 77 - 93;

“On Some Rhetorical Uses of Iconicity in Cultural Ideologies,” from Paul Bouissac, Michael Herzfeld, and Roland Posner, eds., *Iconicity: Essays on the Nature of Culture*. 1986. Tübingen: Stauffenberg, 401 - 419, 现整合进入第四章;

“Les enjeux du sang: la production officielle des stéréotypes dans les Balkans. Le cas de la Grèce,” *Anthropologie et sociétés* 19 (1995): 37 - 52, 现整合进入第五章;

“Pride and Perjury: time and the Oath in the Mountain Villages of Crete,” *Man* (n. s.) 25 (1990), 305 - 322 (published by the Royal Anthropological Institute, London), 现整合进入第七章;

“The Poeticity of the Commonplace,” from Michael Herzfeld and Lucio Melazzo, eds., *Semiotic Theory and Practice*, vol. 1. Berlin: Mouton de Gruyter, 383 - 391, 现整合进入第八章;

“La pratique des stéréotypes,” *L'Homme* 121 (January-March 1992): 67 - 77 (published by the École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris), 现整合进入第九章。

还要感谢另外一些人。Alexandra Molnar 是一位机敏迅捷的研究助

理，办事有效率，计算机熟练，善解人意，使本书最初看似七零八碎、互不相干的内容统合在一起，可行而且有趣。我在劳特利奇有幸与一系列杰出的编辑合作：Ronda Angel, William Germano, Marlie Wasserman 和 Eric Zinner；所有人在不同时间以不同方式，为把旧思想和杂乱弃物转化为新物，带来出乎预料的兴奋。我衷心感谢他们，感谢三位匿名审稿人，感谢他们就本书结构提出大量建议，也感谢一位有耐心的社内文本编辑，仔细而有效地解决技术问题，我在多年写作中留下且汇集与此的百变文体造成了这些技术问题。我感谢 Michael Bickerstaff, Priti Gress, Salwa Jabado, Ilene Kalish 和 Tao Woolfe；在哈佛我要尤其感谢 Jenifer Paras，她在学期百忙中勇敢地加入，动手编撰重要的修改和增加的内容。

这个新版本适合献给新一代，特别献给我的三个外甥和外甥女：Iddo, Yoav 和 Daniel Ussishkin。

目 录

前言和致谢…… I

第一章 文化亲昵导引……1

第二章 文化亲昵的地缘政治新反思……44

第三章 定义和边界……81

第四章 有说服力的相似性……101

第五章 隐喻的危险：从波涛汹涌到热血沸腾……120

第六章 文化亲昵与欧洲的意义……136

第七章 结构性怀旧：克里特山村的时间和誓言……159

第八章 社会诗性的理论与实践：常规人与非常规实践……198

第九章 刻板化运作……217

后记 面向激进中间立场？……227

参考资料……241

第一章 文化亲昵导引

(纳日碧力戈 译)

永久之暂时性

近些年来，人类学对国家和民族主义有了迟到的聚焦和浓厚的兴趣。^① 迄今为止，人类学者大都把国家作为在本地社会生活中具有敌意和侵犯性的东西而加以回避，他们把民族主义看作是本学科令人难堪的嫡亲表兄妹，它极容易公开表达过度的本质主义和概念的物化倾向。现在他们终于开始做他们最胜任的事情，把兴趣转向国民和公职人员的经验而非正式机构的问题。即便如此，他们似乎常把官方意识形态，当作有关民族国家的真实而准确的表述。这很奇怪，因为以这种方式谈论“国家”，就如我本人肯定做过的那样，是在复制我们中的大多数人带着如此可预料的虔诚予以怒斥的本质主义。对于这种奇怪的自相矛盾，几乎无人可以完全幸免。

但实际上，多数人类学者最终发现，一些国民会比其他人更少愿意接受官方核准的文化和法律的规范。然而在危急时刻，公民当中最忠诚的往往是那些不守规矩者。即便在更加和平的时代，似乎国家通常会依

① 尤其参考 Handler (1985, 1988); Kapferer (1988); Watson (1994)。

赖由共同对国家本身表达不敬与藐视而产生的团结感。所以，我在本书中明确指出，当下本学科所面临的挑战，是透过民族一致性的表面看问题，以便探讨创造性异议的诸多可能和限度。不要再把民族国家和本质主义全都看作日常经验中遥不可及的敌人，而是要看作社会生活不可分割的方面。

这是一个可怕的挑战。民族和谐展示着欺骗性的光滑表面；它不容易暴露潜在的裂痕。所以，简单点选择，是完全忽视这些裂痕。许多社会科学家对人类学者专注于地方层面的细节，常常表现出不耐烦。我们容易看出，对官方看法的这种学术顺从，是如何发展出来的。即便那些自称反对国家的国民也要乞灵于它——无非是以那种方式谈论“它”——用来解释他们的失败和不幸，或者谴责“它”出卖自称同时代表和保护的国家利益。然而，他们在这个过程中，全都通过这些微不足道的本质化活动，把它做成自己生活中的固定装置。似乎没有人能够把它完全抛开。也许，相当独特的动乱时代是个例外，恰恰是通过表达不满，多数国家的多数国民参与确认作为他们生活中核心法定权威机构的民族国家。

我在本书中努力深究个中事理。我要问，社会行动者在使用、重述和再造官方习惯用语，以达到常常是极不官方的个人目的时，会从中发现什么样的好处？这些行为——如此经常地直接和国家权威发生抵触——实际上构成了国家认同以及非常广泛的民族认同和其他认同。我尤其关注利用文化形式作掩护来实施社会行动。我由此试图证明，对于文化形式的控制使得对文化内容有意义的操弄成为可能。同时，我要论辩，在如何提出要求并由此达到何种目的上，国家意识形态和日常社会生活的说辞如出一辙，令人深思。

社会行动者利用“法”让自己的私利行动合法；同样，国家反其道而行之，借用亲人、家庭和身体的语言使自己的公告显得亲近。这样，

革命被转化为遵从，族群清洗被表征为全民共识和文化同质，令人厌恶的恐怖推出被重塑为诱人的永恒。不过，由于这种流线型历史建立在社会亲近的习语之上，它不可能完全成功地阻止自相矛盾的余感。这样的余感可以为批判提供机会，永恒的真理可以出奇地短命。

可以说，这里所描述的立场要探讨底层观和顶层观之间的关系。不过，我宁愿把“顶层”和“底层”当作广泛共同参与的文化交结（*cultural engagement*）（比静态的文化更有过程感的术语）多种折射中的两种，仅此而已。简单化地谈论“精英”和“百姓”，会遮蔽这个共同基础（也会遮蔽这样一个事实：这些术语本身也常常是权力协商的工具），从而会阻碍分析。可比较的两极对立，诸如被殖民者和殖民者，也同样会遮蔽经济、政治、行政管理方面创造性合作的复杂过程——现在这个问题在非洲殖民政权和后殖民政权的兴衰中得到了充分说明（Mbembe 1991；Pels 1996）。

把明确不变的权力层级存在的可能最终消解掉的共同基础是什么？我想在这里为文化亲昵^①的中心地位辩说——认识文化特性的这些方面：被认为是对外令人难堪的根源，但对内总归让人倍感共同团结，对于权力基础的亲昵，此时可以让那些被剥夺权力者相信他们可以表达某种有创意的不敬，彼时又强化了恐吓的效用。文化亲昵可以放射到公共生活当中去。它可以是大肆渲染展示的所谓民族特征——美国人素朴随意，英国人善于应对，希腊人经商狡诈、猎艳好色，或者以色列人说话不绕

① 我最先造了这个词（Herzfeld 1995）。我尤其要感谢理查德·法尔敦（Richard Fardon），他让我加入那本著作的项目，让我第一次有动机认真发展它，超越二义（*disemia*）的形式模型——集体自我知识和集体自我呈现之间被编码的紧张——我一直在它上面下功夫（尤其可参见 Herzfeld 1987a：95-122）。彼得·佩尔斯（Peter Pels）（个人通信，1995）建议，“民族亲昵”（*national intimacy*）可能是个更恰当的词。我虽然同意这样的用词可以提高概念的紧张度——一般不认为民族国家是个亲昵的东西——我还是急于避免和安德森（Anderson 1983）“想象的共同体”（参见下）有关的隐含：这些仅仅和民族国家层面的现象有关。

弯子，这里仅举几个例子——这些例子让公民在面对比较正规或官方的道德以及官方不认可的时候，产生不屑一顾的骄傲。这些是内部人以集体为代价而公开表达的自我成见。在少数族群中，其使用目的在于找到与全包社会（encompassing society）的共同点，例如在离散的犹太人群的自鄙幽默中，存在对本地懂得并且能回应的外来者，施加反讽的道德压力。我认为，对致力于民族主义（以及其他有关认同形成的行话）研究的人类学者来说，文化亲昵模型是一个尤其恰当的概念，因为它会在他们的长期田野工作（十足意义上的社会亲昵 [social intimacy] 之场）的过程中凸显出来。人类学者处于极其有利的地位，知晓人们常有的自识自叹的形式。

本书阐发的几个主题聚集于这样一个命题，即民族国家的正式运作取决于——通常是烦人的、总是不舒服的——它和文化亲昵的各种实现共存。在民族国家私密空间的亲昵中至少存在一些原初的官方实践模式。人们在日常熟悉的现象中，可以辨识出某些官场上最正式的做法，这使他们对于官方的说辞和动机不断产生怀疑。此外，多数公民会同意，这个国家的公职人员都是贪婪的官僚，因此过分顺从法律，就只能是愚蠢。很难说官方利用这个制造了民族团结的修辞，但它让我们熟悉可在国内各地公民——甚至国家公务员中发现的大家彼此知晓的东西。

政府方面会出于功利目的，努力借用这种亲昵语言，在看似最糟糕的状况中操控忠诚。确实，面对全球化过程，用保护家庭生活说事，可以让言辞有说服力。家庭生活是这种策略所采用的普遍形象。互联网的到来阻碍了对于信息的独裁控制，有鉴于此，越南政府以生动的措辞应对：“‘我们刚打开门就发现新鲜空气和灰尘都进来了’，越南当时正在建立互联网连接的国有数据通信公司总裁 Pham Dao 说，‘我们要保持新鲜空气，防止灰尘’”（Wilhelm 1996）。宁静老式的家庭生活景象，不仅遮掩了压制异见的真正意图，也试图让它在国内外都变得可以接受。作为

一个更加不可思议的例子，马拉维前总统 Hastings Banda 说他自己“为母亲马拉维的美好事业无私奉献……企图以此减轻其任内侵犯人权的严重性”（*Boston Globe*, 6 January 1996, 7）。

我在早些时候出版的一部著作（Herzfeld 1992a）中提出这样一个论点：官僚们本人作为公民参与了一个象征宇宙，它为民主在一个不那么理想的世界中遭遇显而易见的失败，提供了便利的解释（一种自然神学）；我认为，这个宇宙及其合理的宇宙观，建基于社会生活中最亲昵的层面之上——因而会频频出现有关身体和家庭的隐喻，以及用来解释这个系统瑕疵的日常习语。我在此进一步考察官僚国家（official state）和它常常否认存在、时而带有扰乱性的流行习俗之间的直面交结；具有讽刺意味的是，这类流行习俗充满活力，恰恰是官僚国家本身得以延续的条件。

尤其是，学术著作和流行作品司空见惯地在概念上区分国家和人民，我把它看作是象征建构，本身值得研究。人们为什么要不断地物化（reify）国家？在这般乞灵活动的背后，无不暗含真人的愿望和设计。自相矛盾的是，就像他们要把失败归咎于某个活人，他们把失败归咎于这个虽然界定不清却属于他们生活中十分重要的存在，同时将其非人格的“物性”作为公正权威的最终保障。

相反，同样自相矛盾的是，有时令人窒息的国家正规意识形态，会在相当显而易见的一系列隐喻中诉诸亲昵和亲密：身体政治，“我们的姑娘小伙儿”，母国和祖国（*Vaterland*），战争时期的敌人就像（有时真就是）我们母亲和女儿的强暴者，观光客就像家客。此外，就像任何人一样，国家——其实就是一堆复杂多变的人和角色——用喊得漫天价响的“民族荣耀”修辞，遮掩自己难以严守崇高规则的无能。^① 这项修辞可以

① 这项有用的系统表述出自布洛克（Blok 1981），可以不涉及他的中心论点而加以保留（参见 Herzfeld 1987a: 11-12, 95）。

再清楚不过地见证本书的大体宗旨：如同所有社会行动者的做法，民族国家声称拥有的基于普世真理的恒久身份标签，本身是根据历史时刻的要求而做出的策略性调整。

这种与熟人社群挥之不去的对应，是安德森（1983）作为民族主义目标的“想象共同体”形象的基础。不过，至少需要对这个理所当然加以赞美的表述做两点改进。首先，延伸转喻“我所知道的那些人”要包括进来的巨大人口，已经不限于民族国家；他们不是唯一的想象共同体。^①也许，各地的人们都会借用身体、家庭和亲属等熟悉的构件来理解较大实体。也许这对于费尔南德斯（Fernandez）有关隐喻的著名定义来说，确实是最纯粹的社会示范：“用一个指号（sign）来预测初识不熟的[人类]主体”。

对于安德森论题的第二个改进，涉及其自上而下的表述。《想象的共同体》之所以受到多数人类学者的热情欢迎，主要是因为它认识到，要理解民族主义的魅力，就需要我们问一句，公民个人如何响应之，为何响应之。人们为什么愿意为一个抽象形式去死？例如，有时候，作为应征士兵，甚或作为纳税人，他们可能感到他们没有真正的选择。不过，问题仍然存在：为什么会存在似乎常常由这种形式的自我牺牲激发的非强迫性热情？安德森向前推进了一大步，指出民族主义给公民提供了一种手段，把他们自己的死亡转化为共享的永生。但是，他没有告诉我们，它为什么如此频频奏效；他也没有告诉我们，这种被转化的行动是否对正在形成的民族国家的文化形式产生相应的影响。

这是人类学者关心的经典分野点，而安德森没有越过那道界线。他没有把叙述建立在日常生活细节的基础之上——象征主义，共餐习俗

① 确实，努尔社会被埃文斯-普里查德（Evans-Pritchard 1940）作为国家社会的十足反例，他知道得很清楚，父系亲属制是对于政治联盟的便利表达，而不是团结全体部落的真实原因。见下，第六章。

(commensality), 家庭, 友谊——这样就会使每一具体个案有说服力, 或者会要求人们认识到各个民族主义的文化特性。就像盖尔纳 (Gellner 1983), 他在这个方面似乎认为, 民族主义从根本上都溯源于共同 (欧洲) 起源, 它们是精英视角强加于地方文化世界的象征; 地方习语被反复使用, 到了难以辨别的地步。这个立场的讽刺性在于, 它恰恰复制了它希图质疑的那个意识形态。它实际上是在说, 普通民众不能影响当地民族主义的形式: 他们不过是跟随者。此外, 它通常会忽视这样一个事实: 同作为模型的个人自我身份和家庭成员身份一样, 民族身份在包含所有理想美德的同时, 也包含了大量尴尬。民族国家的所有自上而下的叙事, 恰恰漏掉了这个令人懊丧的自我辨识, 这个对于文化亲昵的内向承认。

社会性仿像

尴尬, 懊丧的自我辨识: 这些是关于文化亲昵本质的主要标记。它们不单是个人情感; 它们也描述了对于亲昵的集体表象。我们所居住的社会越是不那么真正面对面, 那些文化习语就越是明显地变成社会关系的仿像 (simulacra)。如鲍德里亚 (Baudrillard 1988: 167) 所论辩的那样^①, 将其描述为用空虚的指号代替真实, 不是太有用; 不如将其描述为一种尝试——把熟悉的社会经验投射到不熟悉而且经常有潜在危险的环境中去。曾作为人类学研究专有焦点的边缘社群, 常常是民族性格模

① 鲍德里亚的评论涉及现代文化中更加普遍的“仿真”现象; 但他指的是谁的“真实”? 那些激情四射的民族主义者难道是被骗者吗? 人们没有幽默感来辨认直接经验的隐喻如何被任意扭曲吗? 那种经验真的是直接 (即完全不借助指号) 的吗? 或者举另外一个例子, 努尔人使用父系亲属制表达政治关系时, 比现代国家的父权主义更真实吗? 这样的表述把阶序的程度差别缩减为二元对立, 由此提出一个关于本体论的关键问题: 真实对隐喻。