

新民族志实验丛书

何明 总主编

花腰大沐浴

新平县漠沙镇大沐浴村傣族傣雅支系村民日记

本书主编 仇学琴

日记记录人 刀绍先 白 祥 白世光 杨应仁

整 理 仇学琴 方利敏 邓小海

中国社会科学出版社

XINMINZUZHISHIYANCONGSHU

新民族志实验丛书

何明 总主编

花腰大沐浴

新平县漠沙镇大沐浴村傣族傣雅支系村民日记

本书主编 仇学琴

日记记录人 刀绍先 白 祥 白世光 杨应仁
整 理 仇学琴 方利敏 邓小海

中国社会科学出版社

XINMINZUZHI SHIYAN CONGSHU

图书在版编目 (CIP) 数据

花腰大沐浴 / 仇学琴主编. —北京: 中国社会科学出版社, 2008. 5

(新民族志实验丛书)

ISBN 978 - 7 - 5004 - 6903 - 2

I. 花… II. 仇… III. 傣族—乡村—社会生活—概况—云南省 IV. D422. 7 K285. 7

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 057368 号

责任编辑 马忠文

责任校对 郭 娟

封面设计 王 华

版式设计 王炳图

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号

邮 编 100720

电 话 010 - 84029450 (邮购)

传 真 010 - 84017153

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京奥隆印刷厂

装 订 广增装订厂

版 次 2008 年 5 月第 1 版

印 次 2008 年 5 月第 1 次印刷

开 本 710 × 980 1/16

印 张 26. 75

插 页 2

字 数 465 千字

定 价 50. 00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

“他者的倾诉”：还话语权 予文化持有者

——“新民族志实验丛书”总序

何 明

5年前，我们在云南大学“211工程”、“十五”民族学重点学科建设方案中提出设置“云南少数民族村寨跟踪调查与小康社会建设示范基地”这一项目。这是一项综合性的项目，既涉及民族学/文化人类学的理论研究，也涉及运用应用人类学“互动作业”方法及其他学科的方法以促进少数民族农村的社会主义小康社会建设和新农村建设等应用性研究，以及引进智力、项目、资金等发展实践运作问题；此外，还涉及人才培养、教学改革、民族学/文化人类学基础设施建设等内容。其中，在民族学/文化人类学理论研究中的一项具有探索性意义的工作便是：10个调查基地在当地各聘请若干名“村民日志”记录员，对本村每天发生的事情进行观察与记录，从中国少数民族农村的社会文化实际出发，把国际文化人类学界近20年来争论不休、模式各异的民族志书写问题在中国少数民族农村进行实验，让研究对象即文化持有者成为民族志的作者，运用“主位”（emic）方法，从“本文化”内部视角对自己民族和村寨的社会文化进行叙述与评论，以求在当代国际文化人类学的学术平台上进行中国民族志和文化人类学的“本土化”创新，促进具有时代特征和中国特色的文化人类学建设。

一 民族志：文化人类学知识生产的结晶和学术创新的核心

田野工作（Fieldwork）和民族志（ethnography）是现代文化人类学具有区别性意义的重要特征。在文化人类学领域，这两项工作一般被视为古典人类学与现代人类学的分野，前者被称为“摇椅上的人类学”或“书斋里的人

类学”：学者不从事系统的田野工作，其学术成果也不是通过民族志的方式表达，学术研究和理论建构的资料来源大都是旅行家、传教士、殖民者、船员等曾目睹过异文化的人士所撰写的文字资料和历史档案文献，人类学家不进行系统的田野调查，不撰写系统的民族志。从19世纪末起，文化人类学开始从古典向现代转型，其标志便是英国动物学家兼人类学家哈登（Alfred Cort Haddon）在1898—1899年两次率领剑桥大学的考察队赴托雷斯海峡进行田野调查并完成了六卷本的调查报告，其后在功能主义人类学的代表性人物马林诺夫斯基（B. K. Malinowski）和拉德克利夫-布朗（Alfred Reginald Radcliffe - Brown）的倡导与实践下，田野工作和民族志成为现代人类学所必不可少的两项核心性工作，并成为现代人类学的基本学术范式。其主要创新之处在于，“它将先前主要由业余学者或其他人员在非西方社会中进行的资料搜集活动以及由从事学术理论研究的专业人类学者在摇椅上进行的理论建构和分析活动结合成一个整体化的学术与职业实践”^①。在现代学科体系中，田野调查和民族志通常被视为文化人类学区别于其他学科的学术方法特质，尽管社会学、考古学等学科也进行田野调查，但终究没有像文化人类学那样把田野调查和民族志当作不可或缺的学术实践，也未能像文化人类学那样建构了如此系统的田野工作范式和完成了如此之多的民族志经典文本。

田野工作与民族志之间具有非常紧密的信赖关系和错综复杂的内在联系。从工作程序的表层上看，田野工作在前、民族志在后，民族志是对田野工作的调查过程和内容的记述，由此便形成了田野工作和民族志之间是因果关系、没有田野工作也就没有民族志的普遍认识。但事情远不是如此简单。

若从认识论层面探究民族志作者的学术行动逻辑，那么就会发现，人类学家的意识绝不是一块由调查对象的文化任意书写的“白板”，民族志与其所书写的文化之间更不是简单的反映与被反映之类的线性关系。事实上，人类学家在进入田野之前早已形成了特定的学术范式或称之为“理论预设”。已故著名人类学家费孝通先生在总结自己对花蓝瑶和江村的两次调查时深刻地指出：“在实地调查时没有理论作导线，所得的材料是零星的，没有意义的。我虽然在这一堆材料中，片断地缀成一书，但全书并没有一贯的理论，不能把所有的事实全部组成在一个主题之下，这是件无可

^① [美] 乔治·E. 马尔库斯、米卡尔·M. J. 费彻尔：《作为文化批评的人类学》，王铭铭、蓝达居译，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年，第39页。

讳言的缺点。”^①

事实上，人类学家选择何处作调查点、调查什么、怎么调查、如何解释等，均受其学术目标和理论范式的限定与影响。他或她是带着业已形成的术语、概念、范式进入田野，并按这些因素所框定的思维和视角进行体验观察研究对象，或有意识地或无意识地对研究对象进行有选择性地关注与调查。也就是说，人类学家开始田野工作之前已经有了一个民族志写作的基本性的框架，这一框架或多或少、或强或弱地影响与左右着田野工作及其重点和方法。作为功能主义的代表，马林诺夫斯基从在非西方的民族中寻找人类生活的共同原型的目的和个人需要的满足出发，对特罗布里恩德岛民的社会文化进行调查，在其后完成的经典民族志《西太平洋的航海者》中叙述了以“库拉”为中心的土著人社会文化，主旨则是阐述非实用功能的“库拉”的交易及其相关事项所具有的满足特罗布里恩德岛民需要的功能作用。而作为功能—结构论的代表人物和政治人类学的倡导者，埃文思—普里查德（Edward Evan Evans - Pritchard）则从在非西方的社会文化中寻找有别于西方社会制度结构的目的和政治制度的结构关系出发，对努尔人进行调查，在其民族志《努尔人——对尼罗河畔一个人群的生活方式和政治制度的描述》中重点对努尔人的政治关系以及与之密切相关的地缘关系、亲属关系、宗族体系等做了描述。可以设想，如果这两位大师交换田野调查点，他们分别所开展田野工作的方式和撰写出的民族志绝对会大异其趣的。由此可以说，田野工作与民族志的关系是相互渗透、互为因果的。

民族志是文化人类学学术实践的核心产品。作为学者，人类学家的社会角色是知识生产者，其基本职责是对鲜为人知的异文化体系和人们所熟知的本文化体系进行描述、阐释与反思并将其公诸学界和社会，也就是说，民族志是文化人类学知识生产的产品和结晶。田野工作因具有明显的私人性而无法直接诉诸公众，也无法让社会所共享，因而，从这一意义上看，田野工作是手段，民族志才是目的。纯思性的分析作品或称为“写文化之后”的工作，尽管也是文化人类学的重要组成部分，但其所分析的对象大都离不开民族志，或进一步分析民族志所叙述的文化，或以民族志为对象评论田野工作的方法，或探讨民族志撰写问题，从而使民族志成为文化人类学理论研究的基础文本和主要对象。

民族志的创新是文化人类学学术创新的基础和关键。学术创新的一般

^① 费孝通、张之毅：《云南三村》，天津：天津人民出版社，1990年，第12、39页。

进程大体是：发端于理论和方法的反思，运用于学术的研究过程，体现于学术研究的成果。如前所述，作为文化人类学的学术研究实践的重要环节，田野工作因具有较强的私人性，而形成除了其调查者本人有充足的资格进行反思之外，他人是难以进行直接评论与检讨的局面。20 世纪 40 年代，在国际人类学界发生了一场著名的争论：澳大利亚人类学家弗雷德曼（Derek Freeman）通过对萨摩亚人的再调查，对美国著名人类学家米德（Margaret Mead）20 年前对萨摩亚人的田野调查提出了质疑，批评米德的经典民族志《萨摩亚人的成年》漏洞百出、不足为信；但弗雷德曼的批评也受到了反批评，即他的调查与米德的调查在时间上相距 20 年之久，因而他的调查结论不具有证伪米德结论的权威性。这场争论所包含的问题相当复杂，其中有两个方面值得注意：其一，对田野工作的反思、证实或证伪是非常困难的，像弗雷德曼这样通过对前人调查点的再调查进行田野工作反思的事件是非常罕见的，迄今为止人类学界尚无在同一时空条件下的调查得出相反结果的典型案例；其二，对田野工作的反思往往转移到对民族志的反思甚至是以民族志为中心的反思，如弗雷德曼关于“米德忽视生物性而强调文化的观点是一种误导”的指责，实际上是对《萨摩亚人的成年》这本民族志撰写的理论方法的批评。由此可见，对民族志的分析，是反思田野调查的理论方法的主要途径。不仅如此，文化人类学的理论方法反思的结果最终要通过田野工作的试验并体现于民族志的撰写即“文化书写”的学术实践之中，而且不断创新的理论和方法只有转化为民族志撰写的实践，文化人类学才完成了学术范式的转换与创新，也才在实质意义上实现了学科的进步与发展。

费孝通的《江村经济》和林耀华的《金翼》是中国人类学在 20 世纪 40 年代学术创新最具标志性的成果，并有力地促进了中国人类学的进步与发展。这两部民族志受到当时国际人类学界最权威的人类学家的高度重视与全力推荐，被国内外许多高校列为人类学专业的必读书，至今仍然被人类学界公认为民族志的经典著作。之所以如此，主要在于它们具有前沿性和创新性等特征。《江村经济》和《金翼》是当时国际人类学界两部前沿性的民族志。费孝通亲炙于英国现代人类学大师马林诺夫斯基，在其指导下运用当时学界认定的民族志撰写规范进行文化书写；林耀华就读于美国人类学名家云集的哈佛大学，受到著名人类学家克拉克洪（Clyde Kluckhohn）等一批重要学者的训练，并按照其规范进行民族志撰写。他们站在当时国际人类学学术发展的前沿，深刻地把握住学科的最新理论和方法，并娴熟地运用这些前沿性的

理论方法开展田野调查、资料分析与文化书写。不仅如此，费孝通和林耀华以当时国际人类学的学术前沿为平台进行了大胆的民族志书写创新实验。《江村经济》和《金翼》是在国际人类学界较早进行“本文化”研究的代表性成果。当时在国际人类学界盛行以“异文化”为研究对象的条件下，他们大胆地把“本文化”作为研究对象，并分别将自己的家乡作为田野调查点，而且在一定程度上探索并实践了近30年之后由美国人类学家哈里斯（Marvin Harris）概括出的“主位”的研究方法。可以说，这两本民族志为国际人类学界关于研究对象由“异文化”向“本文化”回归、民族志书写的“主位”（emic）和“客位”（etic）区分的理论方法创新做出了有益的探索和重要的贡献。

《江村经济》和《金翼》两部经典民族志的成功案例，充分说明民族志是文化人类学学术研究最核心的成果，民族志的创新在文化人类学学科创新中具有决定性的意义。

二 “更彻底地让研究对象发出自己的声音”：以当代国际人类学界“文化书写”问题为平台的实验

不同的时代有不同的学术创新平台。我们与西方人类学家同处于21世纪，共同享有人类智慧所创造的物质和精神产品，共同分享着当代思潮和知识体系等学术资源所搭建的学术交流、对话与创新平台。作为中国当代人类学工作者，我们只有关注与融入当代学术思潮，掌握与运用当前国际学术界的话语模式解读与回答中国社会文化问题，才能够登上当代学术舞台进行中国学术的“展演”，才能建构具有时代特征、中国特色的学术体系，也才能为当代社会文化背景下的知识生产贡献中国文化的智慧。

20世纪后半叶以来，当代思潮对被现代科学和学术奉为“圭臬”的“真实”、“客观”、“实证”等原则提出质疑与挑战，“主体”、“意义”、“语言”等问题受到各学科的普遍关注并成为讨论的焦点，出现了人文和社会科学各个学科的语言学转向态势。胡塞尔（Edmund Husserl）现象学哲学将人们的注意力从独立于人的意志之外的“客体”世界引向“意义”世界，结构主义理论认为这一“意义”世界与语言体系具有同构性而不是独立于语言体系之外，福柯（Michel Foucault）和德里达（Jacques Derrida）的解构主义则提出语言体系本身是不稳定的，语言在表意状物时具有“局限性”并形成意义的“延宕”，由此便引发了“叙述危机”或“表征危机”等的认识论危机

和人文社会科学学科的“语言学的转向”^①。其将语言学理论模式作为认知范式，对已有理论和认识重新进行审视，颠覆总体性和同一性，强调多元化、相对主义和差异性，“它是怀疑论的、开放的、相对主义的和多元论的，赞美分裂而不是协调，破碎而不是整体，异质而不是单一。它把自我看做是多面的、流动的、临时的和没有任何实质性整一的”^②。

在当代哲学思想、社会思潮和学术背景的影响下，文化人类学开始对20世纪初以来形成的学科范式和知识体系进行反思，具有浓厚的科学主义、实证主义倾向的功能主义等学术思想和以田野工作、民族志撰写为核心的学术范式被放到了“学术反思天平”上重新估量，形成了一股强劲的反思与解构的学术思潮。反思人类学对以功能主义为理论基础的傳統民族志提出批评和挑战，认为其具有明显的局限性和不可靠性。其中最核心的问题是“在实证主义社会科学的霸权支配下，民族志的核心实践曾被掩饰和伪装”^③，文化书写者遮蔽了所书写的文化和文化持有者的声音。传统民族志并非如其书写者所标榜的那样，是“异文化”的“客观”、“真实”的叙述，而是西方人类学家从自己的意识形态和学术目的出发重新建构出来的文化，是“被某些支配性的框架所控制和表述”^④的文本。自20世纪初以来，西方人类学的田野工作大都在西方的殖民地进行，人类学家的西方文化与非西方文化在殖民主义的时代背景下遭遇，殖民主义等西方意识形态不可避免地影响甚至控制着田野调查和民族志的撰写，有人直接指责马林诺夫斯基的人生和学术与西方向非西方的文化渗透有着非常密切的关联性^⑤。同时，民族志往往为人类学家的学术目的服务，如从功能主义理论出发的田野调查和形成的民族志，“习俗只是拜物教化了的功利”^⑥。与此相对应的是，这些民族志为了突出所谓的“客观性”和“真实性”，大都采取了似乎是“价值无涉”的第三人称的书写方式，但从更深层次上看，则是剥夺了文化持有者的话语权以及自我、情感、世界观等的表达，实际上是人类学家借其研究对象的“自白”而阐述其思想观点的“任意裁

① 盛宁：《人文困惑与反思——西方后现代主义思潮批判》，北京：生活·读书·新知三联书店，1997年，第39—57页。

② [英] 伊格尔顿：《后现代主义的幻象》，华明译，北京：商务印书馆，2000年，第2页。

③ [美] 乔治·E. 马尔库斯、米卡尔·M. J. 费彻尔：《作为文化批评的人类学》，第49页。

④ [美] 爱德华·W·萨义德：《东方学》，王宇根译，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年，第50页。

⑤ Talal Asad, *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press, 1973.

⑥ M. 萨林斯：《文化与实践理性》，赵丙祥译，上海：上海人民出版社，2002年，第4页。

剪”。除此之外，民族志在书写上也存在着日益僵化和程式化的问题，“它们的描述形成固定的连续性程序（生态学、经济、亲属制度、政治组织和宗教信仰），对调查者角色不再重视，死板地将制度的概念切割为泛文化比较的类型学窠臼”。^①

为了克服传统民族志的缺陷、摆脱人类学的困境，当代国际人类学进入了“一个人文学科的实验时代”，西方人类学家进行了多种形式的探索与各种实验，冠以各种名称、形式各异的民族志纷纷涌现，诸如“心理动力学民族志”（Psychodynamic Ethnographies）、新现实主义民族志（Realistic Ethnographies）、现代主义民族志（Modernist Ethnographies）等等，有的倡导采用“主位”（emic）的方法，有的运用人类学家与研究对象之间对话“并置”（juxtaposition）的方式，有的干脆邀请研究对象参与民族志的写作。尽管名目繁多、意见不一，但“这一实验趋势的任务就在于：跨越现存民族志文体的局限，描绘出更全面、更丰富的异文化经验图景”^②，“更注重对他们赋予研究对象以意义的过程的反思，并更彻底地让研究对象能发出自己的声音”^③。

我们如何进行属于中国文化的新民族志实验？我们的民族志如何“跨越现存民族志文体的局限”？怎样才能“更彻底地让研究对象能发出自己的声音”？经过反复思考与学术实践，我们选择了“村民日志”这一书写路径，目的是探讨一种让文化持有者的主体性从主流文化的“话语霸权”束缚下突围出来而从其文化内部的“主位”视角自主地叙述自己的社会文化与表达“自我”的模式，以求“描绘出更全面、更丰富的异文化经验图景”。

首先，文化持有者真正成为文化书写的主人，他们所做的日志是严格意义上的“主位”观察与描述的结果。自马林诺夫斯基提出“钻进土著人的心里”的田野准则之后，人类学家们在“钻进”的问题上进行了不懈地努力。至20世纪60年代，康克林（H. C. Conklin）、弗莱特（Charles O. Frake）等人在其“新民族志”（New Ethnography）中极力倡导“主位”观察与描述的方法。其后，格尔兹（Clifford Geertz）及其弟子克利福德（James Clifford）等人发起的“实验民族志”（Experimental Ethnography）则提出了把原本被排除

① [美] 乔治·E. 马尔库斯、米开尔·M. J. 费彻尔：《作为文化批评的人类学》，第50页。

② 同上书，第49页。

③ [美] 约翰·R. 霍克、玛丽·乔·尼兹：《文化：社会学的视野》，周晓虹、徐彬译，北京：商务印书馆，2002年，第402—403页。

在外的合作研究者、田野居民等与民族志相关的人物也纳入民族志作者并让其语言直接进入文本的书写方法,即所谓“多音位”(polyphonic)模式。目前,上述学术实践的真实度、有效性、干扰性等问题仍然未能得到令人信服为解决,其深层根源则是研究者的主体性与研究对象的主体性之间的矛盾无论如何都难以弥合。两千多年前中国思想家庄子提出的“濠上之辩”难题始终无法破解,才出“浅描”的泥潭又入“过度阐释”的沼泽,才让文化持有者发出了自己的“声音”而学者所属的社会无法理解的“嘘声”即起,按照马林诺夫斯基的金科玉律“钻进土著人的心里”后便发现,原来“钻进土著人的心里”的是带着坚固的西方社会文化结构“前置”的人类学家。而“村民日志”的作者是生长于斯的“土著”,是村寨社会文化的参与者和行动者,以他们的眼睛和头脑观察本村每天的日常生活,以他们的思维和语言表达对本村发生的大小事件的评价与感受,这才是严格意义上的“主位”方法,才能真正“从内部提供有关异文化的解说”,因而对记录者来说,“村民日志”是对“本文化”的记录与反思。

其次,“村民日志”的记录者连续性地归属于他/她所叙述的社会,而他/她的视阈与其叙述对象所包括的视阈是高度重叠与融合的。在“本文化”研究中,人类学家尽管属于“本文化”,但因其境遇使他/她与“本文化”之间产生了或深或浅的“历史时间间距”,从而降低了研究者视阈与研究对象所包含的视阈之间的重叠度或融合度。费孝通对自己在家乡的田野调查体验的反思充分地证明了这一点,他说:“我是这个县里长大的人,说着当地口音,我的姐姐又多年在村子里教老家育蚕制丝,我和当地居民的关系应当说是不该有什么隔阂的了。但是实际上却并不是这样简单。当时中国社会里存在着利益矛盾的阶级,而那一段时期也正是阶级矛盾的时刻。我自己是这个社会结构里的一个成员,在我自己的观点上以及在和当地居民的社会关系上,也就产生事实上的局限性。这种局限性表现在我对于所要观察的事实和我所接触的人物的优先选择上。尽管事先曾注意要避免主观的偏执,事后检查这种局限性还是存在的。”^①“村民日志”的记录者不仅在文化认同上归属于本村的社会文化,而且境遇使他/她在实践和时间上连续性地归属于本村的社会文化,不存在“历史时间间距”所形成的视阈间隔,其视阈与所叙述的社会文化包含视阈是天然契合的与高度重叠的,因而“视阈融合”度不仅要高于“外来者”,而且高于属于本文化的

^① 费孝通:《迈向人民的人类学》,《费孝通选集》,北京:海峡文艺出版社,1996年,第312—313页。

学者。

再次,“村民日志”的叙述场域是自然而常态的,记录者的心态与通常田野工作的“报道人”大相径庭。“报道人”是人类学田野调查时不可或缺的角色,他们的“报道”场域与其日常生活具有明显的差异,属于非常态性的——面对陌生的“外来者”,围绕着研究者的询问话题进行“搜肠刮肚”的作答甚至“编造故事”。为了解决这一问题,实验民族志的一种做法是将人类学家与报道人之间的谈话过程呈现出来。然而,所呈现的仍然是非常态场域下的谈话——人类学家因拥有民族志的最终书写权而不可回避地产生一定程度的“话语霸权”,从而对文化持有者的话语表达产生干扰或渗入。“村民日志”则规避了这一问题,记录者的叙说话题是自主性的,叙说场域是常态的——在自己家中并无“他者”,做到了“想说就说”、“想说什么就说什么”、“想怎么说就怎么说”。

由此,文化持有者的关注视角、价值观念、情感模式等主体性在“村民日志”中得到了逼真而完整的表达。如果从汉语表达和学术话语的角度看,10个村寨的日志则给人以非常明显的“参差不齐”之感。但这种“参差不齐”却含有一般语用所没有的含义,不仅呈现出10个村寨文化的差异性,而且“彰显”出许多实验民族志所追求而难以企及的不同民族、不同村寨文化的“认知图式”的差异。日志所记述的内容大多是饮食、生产等琐碎而重复的生计活动,似乎是“无关宏旨”、“不得要领”的唠叨,但这是记录者基于他/她的立场对村中所发生的事件按照他/她所认定的重要性进行过筛选排序而记录下来,这恰恰体现出其关注视角、价值取向的特殊性。日志的语言表达既无文学作品的生动形象,也无学术论著的严谨高深,大多“平淡无奇”、“枯燥乏味”,且各本日志在描述的详略、反思的深浅甚至语言的顺滞等方面均有较大差异,却体现出各民族、各村寨文化的感知能力、表达能力、反思能力的差异,即其“镜像”识别的独特性和差异性。因而,尽管“村民日志”有悖于一般正式出版的文本,甚至与已有的民族志文本也大相径庭,但其内含的“张力”和所表达的意义的“深刻性”,远非一般民族志所能企及,这也正是许多实验民族志所追求的目标。

当然,来自“异文化”的学者的影响并不是说排除无遗,但我们所做的仅仅是:第一,选择“他”或“她”记录,提出了举例式的记录内容引导;第二,根据“于研究对象无害”的社会研究伦理原则,对于日志中可能会危及所描述的对象和记录人的正常生活的少量内容做了删节。

三 用汉语叙述：基于中国少数民族与汉族的文化关系的本土化实验

近年来，中国文化人类学的“本土化”的呼声渐强，且有对汉人社会研究的一些探索，但对于少数民族社会的研究，大都止于“需要本土化”之类的“舆论动员”，少有“如何本土化”方面的“指点迷津”，更缺乏“以身试法”的“躬身实践”。尽管这是一个相当复杂的问题，在此不做专门的探讨，但可以从中国文化人类学 20 世纪 30—40 年代的学科发展史中获得如下初步的启示，这就是：中国文化人类学“本土化”学术实践的核心是民族志的“本土化”，而民族志实现“本土化”的基本前提是，选择适合中国社会文化实际的途径，将国际文化人类学前沿性理论方法用于中国社会文化的田野调查与民族志书写的实验，以参与到目前国际文化人类学前沿性问题的探讨，并在当前国际学术前沿的平台上进行理论和方法的创新。

前文述及的费孝通的《江村经济》和林耀华的《金翼》两本经典民族志，不仅是学术创新的典型案例，同时也是中国文化人类学“本土化”的成功典范。两位人类学家以当时被国际人类学界所公认的理论和方法为学科平台，以具有悠久历史文化传统的中国社会文化为研究对象，并从中国社会文化的实际出发，分别选择了在西方工业文化影响之下的农村生活变迁和家族制度这两个最具中国社会文化特色并在中国社会文化中占据重要地位的问题进行调查研究，从本土文化的眼光和中国文化的表达方式进行民族志书写。诚如马林诺夫斯基所说：“我敢预言费孝通博士的《中国农民的生活》（又称《江村经济》）一书将被认为是人类学实地调查研究和理论工作发展中的一个里程碑。此书有一些杰出的优点，每一点都标志着一个新的发展。此书让我们注意的并不是一个小小的微不足道的部落，而是世界上一个最伟大的国家。作者并不是一个外来人，在异国的土地上猎奇而写作的；此书的内容包含着一个公民对自己的人民进行观察的结果。这是一个土生土长的人在本乡人民中间进行工作的成果。如果说人贵有自知之明的话，那么，一个民族研究自己民族的人类学当然是最艰巨的，同样，这也是一个实地调查工作者的最珍贵的成就。”^① 弗思对《金翼》也作出了类似的评论，他说：“作者（指

^① [英] 马林诺夫斯基：《江村经济·序》，见费孝通著《江村经济》，北京：商务印书馆，2001 年，第 13 页。

林耀华——引者注）似乎是身临其境，不论是在药铺、在闺中，还是在土匪山老巢，他都能真实地告诉我们每个人物的言行举止，甚至能探寻他们的心灵深处，解释他们当时的动机和昔日的感情……他写的是他的故乡，他从童年开始直至成年相识的人们。倘若他并不是一直与他们朝夕相处，至少他也是经常处于相同的环境。”^① 因而，尽管这两部民族志都先以英文版在国外出版，但无论是研究的对象和主题还是文化书写的视角和表达方式都是“本土化”的。

自《江村经济》和《金翼》问世以来，国际人类学发生了巨大的变化，当年被视为最先进、最科学的理论方法受到了反复的证实与证伪、肯定与否定的挑战，并从中发展、变异、衍生、创造出流派众多且取向相异的当代文化人类学理论和方法。中国人类学自20世纪80年代恢复发展以后，一批年轻人类学家尤其是曾留学欧美的人类学家进行了当代国际人类学的大量译介工作，这对于中国人类学的理论方法创新是非常必要的和不可或缺的。但这还是远远不够的，理论译介只是手段，目的是进行“本土化”创新，是将其作为背景、视野或工具对中国社会文化的事实和经验进行调查研究，撰写出具有时代特征、中国特色的民族志，解释与回答现代化进程中和全球化背景下的中国社会文化的理论和现实问题。因此，沿着费、林二位先生开辟的道路，站在当下国际人类学的平台上，进行现时代的中国文化人类学理论方法创新，撰写出“本土化”的当代中国新民族志，这是时代赋予我们的职责和任务，也是当代学术背景下中国人类学学术创新的关键环节之一。

在当前国际人类学界关于民族志书写问题的研讨中，研究者与研究对象的关系是一个关键性的问题。因而，研究中国少数民族社会的民族志，要解决的一个首要问题是中国的人类学工作者即以汉文化为主导文化的研究者与研究对象即少数民族之间的关系问题。以汉文化为前置文化结构的学者视角下的少数民族文化和西方人类学家视角下的非洲文化、印第安文化等，都可以称之为“异文化”，但其“异”的程度和本质却是截然不同的。前者之“异”，是同一种文化之内的不同文化类型的差异或同一种文化类型之中不同文化分支的差异，即中华民族“一体格局”文化中的“多元”的差异；后者之“异”，是基本上没有实质性关联的两种文化之间的差异。费孝通提出的“中华民族的多元一体格局”命题，是理解与把握中华民族中各民族文化之

^① [英] 弗思：《金翼·英文版导言》，见林耀华著《金翼》，北京：生活·读书·新知三联书店，1989年，第1—5页。

间关系的关键词。一方面,中华民族的起源是多元的,各文化区、各民族以及各民族内部各支系之间的文化也是多元的,正是这种多样性、多元化的文化构成了色彩斑斓、博大精深的中华民族文化。另一方面,从新石器时期起,中华大地上的各文化区、各族群文化之间传播、接触、交流与融合的文化互动便开始了。从春秋战国时期起,各人群之间的交流与融合进入频繁而密切的阶段。在汉族形成以后的两千年漫长历史中,其他族群融入汉族的所谓“汉化”和汉族融入少数民族的所谓“夷化”的“民族流动”从未停止过。在这种民族流动过程中,逐渐形成了一个凝聚多元文化的核心——汉族及其文化通过“一个点线结合,东密西疏的网络”^①传播与融入各少数民族及其文化之中,从而构建起由区域性到全国性、由弱到强的多元一体格局。由此可见,在中国,以汉文化为基础的学者和作为研究对象的少数民族之间的关系,是“一体”之内的“多元”的差异,两种文化之间存在着悠久、密切、深刻的内在联系,而且研究对象即少数民族文化中吸纳了汉文化的诸多因素,从而使中国人类学者与其研究对象之间保持着远非西方学者所能具备的亲密关系和沟通条件。

作为中国文化重要组成部分和中华民族交流沟通的最重要的工具,以汉文化为基础的汉语及其书写符号系统汉字早已为众多少数民族所接纳,除了大多数回族把汉语作为母语之外,许多少数民族还把汉字作为重要的甚至是唯一的书面记录与表达符号。随着近代以来民族—国家的形成、文化教育和现代传媒的推广,汉语在少数民族中程度不同地得到普及,绝大部分少数民族农村都有人能够使用汉语交流、运用汉字进行书面叙述表达。中国少数民族语言文化的这一特征,使村民运用汉语记录成为可能,也使运用“村民日志”的模式描述中国少数民族社会文化的民族志实验具有了中国特色;同时,为了使之能够为更广泛的群体所阅读,运用汉语记录也是一种别无他途的选择。

不可也不必隐讳的是,10本日志之间存在着文化书写和言语表达的明显差异。从表层上看,这一差异所呈现的是不同民族、不同村民运用汉语进行言说与表达的能力的差异,从而显示出不同民族、不同村民受汉文化影响程度的差异;从深层上看,在少数民族村民运用汉语记录的过程中,作为叙述的符号和传播中介,汉语及其特有的无意识结构和术语等被法国精神分析学家拉康(Jacques Lacan)称为交流对话的“第三参与者”因素,无疑参与到

^① 费孝通:《中华民族的多元一体格局》,见《费孝通选集》,第350页。

日志的文化叙述的建构之中了。但无论前者还是后者，其本身就具有学术研究的价值。美国语言学家、人类学家萨丕尔（Edward Sapir）认为：“言语这一人类活动，从一个社会集体到另一个社会集体，它的差别是无限度可说的，因为它纯然是一个集体的历史遗产，是长期相沿的社会习惯的产物。言语之有差别正如一切有创造性的事业都有差别，也许不是那么有意识的，但是正像不同民族之间，宗教、信仰、习俗、艺术都有差别一样。走路是一种机体的、本能性的功能（当然它不是一种本能）；言语是一种非本能性的、获得的、‘文化的’功能。”^①因此，“村民日志”除了其所叙述的内容可以作为研究对象之外，文本本身亦可置于当代实验民族志研讨的学术背景下作为一种“社会事实”进行解读。

四 对话：多维交复话语张力的实验

“对话”是现代主义民族志的重要文本策略，“学者们认识到，在民族志里所要表述的经验，必须是发生于民族志作者与报道人之间的对话”^②。为此，我们在“充分给予被研究者表达自己意见的空间”的同时，还采用了“充分对话”的文本策略。

“新民族志实验丛书”和“少数民族村落社会文化研究丛书”两套丛书的安排，是根据“充分对话”原则设计的。其中，既有同一文本内的“局内人”（insiders）与“局外人”（outsiders）之间的对话，又有不同文本的“局内人”与“局外人”的对话，而且在有的“村民日志”中还有“局内人”中不同性别、角色之间的对话。首先是“村民日志”同一文本中的“局内人”与“局外人”之间的对话，日志的主体部分是村民即“局内人”表达自己意见的空间，而“前言”及“村寨概况”则是研究者即“局外人”对研究对象基本概貌的解读。其次是两套丛书之间构成的对话，“新民族志实验丛书”的作者主要为村寨文化“局内人”，而“少数民族村落社会文化研究丛书”的作者则是作为“局外人”的研究者，两者在同一时空内对同一对象做出的不同解读本身就是一种对话，这一对话事实上还具有留给读者进行分析的“张力”。最后是不同社会角色的“局内人”的对话，即在本课题设计时要求各个调查点选择2—3名性别、身份不同的记录者进行“村民日志”

① [美] 爱德华·萨丕尔：《语言论》，陆卓元译，北京：商务印书馆，2005年，第4页。

② [美] 乔治·E. 马尔库斯、米开尔·M.J. 费彻尔：《作为文化批评的人类学》，第69、101页。