



上海大学社会学文库

主编 / 张文宏

历史与民族志

“民间文化与公共秩序”学术研讨会论文集

张佩国◎等著



中国社会科学出版社



上海大学社会学文库

主编 / 张文宏

历史与民族志

“民间文化与公共秩序”学术研讨会论文集

张佩国◎等著



中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

历史与民族志：“民间文化与公共秩序”学术研讨会论文集 / 张佩国等著. —北京：中国社会科学出版社，2015.6

ISBN 978-7-5161-6285-9

I. ①历… II. ①张… III. ①人类学—学术会议—文集②民俗学—学术会议—文集 IV. ①Q98-53②K890-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 131069 号

出版人 赵剑英
责任编辑 冯春风
责任校对 张爱华
责任印制 张雪娇

出版 中国社会科学出版社
社址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮编 100720
网址 <http://www.csspw.cn>
发行部 010-84083685
门市部 010-84029450
经销 新华书店及其他书店

印刷 北京君升印刷有限公司
装订 廊坊市广阳区广增装订厂
版次 2015 年 6 月第 1 版
印次 2015 年 6 月第 1 次印刷

开本 710 × 1000 1/16
印张 20.25
插页 2
字数 343 千字
定价 65.00 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联系调换

电话：010-84083683

版权所有 侵权必究

目 录

没有历史的民族志

- 从马凌诺斯基出发 胡鸿保 张丽梅 (1)

历史活在当下

- “历史的民族志”实践及其方法论 张佩国 (15)

“中华”蒙译的历史话语

- 民族国家的建构 纳日碧力戈 (28)

儒教神话的历史建构 田兆元 (35)

“国家人类学”三题 范可 (49)

从“因寺名镇”到“因寺成镇”

- 南翔镇“三大古刹”的布局与聚落历史 吴滔 (60)

国家认同与“客家”文化

- 江西省上犹县营前镇个案研究 黄志繁 (87)

通过征用帝国象征体系获取地方权力

- 明代广西土司的宗教实践 张江华 (107)

权力秩序

- 明清地方神的建构与崇拜 刘春燕 (135)

清宫萨满祭祀与“夷夏东西说” 张亚辉 (154)

神判与官司

- 一个西南村庄降乩仪式中的讼争与教谕 汤芸 (180)

文明的固化与信念的变异

- 围绕华北乡村庙会中龙观念转变的再思考 赵旭东 (198)

对弗里德曼“国家—宗族房支分化”解说模式的

田野检视

- 以山东费县闵村闵氏宗族为例 杜靖 (212)

云南诺邓历史上两套丰产仪式之关系的研究	舒瑜 (260)
从“菩萨们的恩怨”看黔中屯堡村寨的社会统合	
——以九溪村的抬舆仪式为例	张原 (276)
村落开发与公共性重构	
——三门源村水资源利用的过去与现在	陈志勤 (287)
民间信仰与地方社会的整合	
——基于对周雄信仰流变的考察	董敬畏 (307)
后记	(321)

没有历史的民族志*

——从马凌诺斯基出发

胡鸿保 张丽梅

(胡鸿保, 中国人民大学社会与人口学院;

张丽梅, 西南政法大学政治与公共事务学院)

人类学是一门从近代西方兴起的学科, 进入中国已有百余年的历史。如今在社会科学里讨论所谓“民族志”, 基本就是讲的“ethnography”(有异译“人种志”, 我们不去纠缠, “舍名质实”, 也当作“民族志”处理)。^① 作为学科专业术语和一套方法, 它的奠基者应该是马凌诺斯基, 正是马氏在 20 世纪 20 年代开创了现代人类学的“科学民族志”。不过, 大约在 20 世纪 60 年代以后, 这种研究方法在受到挑战的同时也得到了改进, 而民族志也经历了新的发展阶段。^② 从共时—历时的两分来看, 民族志方法及其本质特征无疑是属于共时性的, 有人批评马氏的科学民族志缺少历史的维度, 后现代主义的民族志又有把历史和历史性(historicity)归结于当下的取向。我们觉得, 从人类学史的角度对民族志的历史和/或历史性进行一番审视, 应该有益于提高民族志研究的水准。

一 马凌诺斯基革命

在 19 世纪中期人类学确定独立学科地位到 19 世纪末期以前, 人类学的资料收集工作和理论研究工作彼此分离的。早期人类学家中, 除摩尔

* 本文刊载于《社会学研究》2012 年第 2 期, 署名“张丽梅、胡鸿保”。

① 参见胡鸿保、左宁《“民族志”译名的歧见》,《满语研究》2008 年第 2 期。

② 参见[美]奥特纳《20 世纪下半叶的欧美人类学理论》,何国强译,《青海民族研究》。2010 年第 2 期;高丙中《民族志的科学范式的奠定及其反思》,《思想战线》2005 年第 1 期。

根曾深入实地对易洛魁人进行调查之外，绝大多数都是像泰勒、弗雷泽这样的“扶手椅上的人类学家”，对别人收集记录的、信度无从保证的二手资料予以选择性利用，在跨文化比较基础上推测历史发展的规律性。

19世纪末以来，专业人类学家如哈登、里弗斯、塞里格曼等开始走出书斋，进入土著部落进行实地考察，但他们的田野工作大多还是局限于“调查工作和表面知识”，在当地翻译和西方白人的帮助下“造访一个广大地区上的许多部落，以期画出分布图和指明有待调查的问题”，民族志材料大多来自转录过来的文字资料，或者是对特别挑选出来的“好的报道人”所进行的相对较短时间的、正式的、有偿的访谈。这种做法其实并不能很好地保证田野调查资料的全面性和准确性，里弗斯清楚地认识到这一点，呼吁学界改变这种做法，转而进行“深度田野工作”，其最典型的做法是“让（人类学者）在某个社区或400—500人的社群中生活一年以上，同时研究他们的生活和文化所有方面……用当地话来进行调查，而超越一般的印象”。^①他还在“深度田野工作”的总体框架下，提出了一些具体的工作原则、方法和注意事项，并写在1912年版《记录与问询》（第四版）^②中。1914—1918年间，马凌诺斯基因缘际会之下在梅鲁岛和特罗布里恩德群岛待了两年多时间，与土著人一起生活，沿着里弗斯所指引的方向发展了现代民族志田野工作体系，在人类学界引发了一场深远革命。

以1922年《西太平洋的航海者》的出版为标志，作为一种研究手段和学术范式的现代民族志隆重登场。它具有三方面的突出特征。第一，系统的田野工作方法：在至少一年的完整生产、生活周期内，远离白人，学习土著的语言，采用土著的观点和视角进行参与观察和深度访谈，并对土著的所言、所行、所思之差别进行仔细辨析和移情理解。第二，文化全貌观，为此，民族志调查必须包括三个方面：1）用一系列图表记录部落组织及其文化构成之全貌概观；2）以民族志田野笔记的形式记录“实际生活的不可测度方面以及行为类型”；3）提供对民族志陈述、特殊叙事、

^① 转引自 James Urry, “‘Notes and Queries on Anthropology’ and the Development of Field Methods in British Anthropology, 1870—1920”, *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1972, pp. 45—57.

^② 该书第六版已出中译本，参见英国皇家人类学会编订《人类学的询问与记录》（第六版），周云水等译，香港，国际炎黄文化出版社2009年版。

典型说法、风俗项目、巫术模式等的说明。^① 第三,功能主义的科学文化理论:文化整体各构成要素之间彼此关联,这种关联就是“功能”,即“对需求的满足”,而生物有机体的天然需求又是一切功能联系之基础;民族志研究不仅要记录所见、所闻,还必须对其功能进行分析,进而构建一门“文化科学”。这样,马凌诺斯基将民族志、田野作业和理论统一了起来,彻底改变了以往资料收集和理论分析、实地调查和书斋工作相分离的状况,大大提高了田野作业所获资料的质量,民族志也因此真正具备了作为独特研究方法和独特文本形式的双重特性。^②

此后,大量人类学者因袭这种民族志方法对非西方的部落社会进行共时性的调查研究,写出了许多优秀作品,功能主义成为人类学史上盛极一时的理论范式。而更引人注目的是,以费孝通等为代表的中国学人将功能主义民族志方法成功地运用于文明社会的村落研究,拓展了人类学的学科视阈,同时也使马凌诺斯基式的科学的、整体民族志尊荣更盛。

二 功能主义人类学的变化:以利奇为例

功能学派反对进化论和传播论者的“臆测历史”,这在人类学理论史上具有重要意义,然而,在一段时间内却矫枉过正地拒斥一切历史材料和方法,仅仅注重共时性、整体性研究。拉德克利夫—布朗虽然承认了历时性研究的价值,但依然坚持与功能研究相关的共时性研究要先于与历史研究相关的历时性研究。英国功能学派这种“无历史”的取向一直为后世人类学家所诟病。但我们也应该注意到,1940年代中后期尤其是1950年代以来,英国功能主义人类学的发展日益走向多元化,利奇、埃文斯—普里查德等人都曾在人类学研究的历史维度上有所反思和实践,^③ 在此仅以

① [英] 马凌诺斯基:《西太平洋的航海者》,梁永佳、李绍明译,北京,华夏出版社2002年版,第18页。

② 参见胡鸿保、张丽梅《从事民族志》,《世界民族》2010年第1期。

③ 有着历史学背景的埃文斯—普里查德认为“功能论者在倒掉臆测历史的洗澡水时,也把真实历史这个婴儿一起倒掉了”,并致力于发展一种“历史人类学”。参见 E. E. Evans - Pritchard, "Social Anthropology: Past and Present, the Marett Lecture, 1950", *Man*, Vol. 50 (Sep.), 1950, pp. 118—124. 另外还可以参考已经出版中译本的普里查德的论集《论社会人类学》,冷凤彩译,北京世界图书出版公司2010年版,上篇,第四讲“田野工作和经验主义传统”;下篇,第三讲“人类学与历史”。

利奇为例做一简要说明。

因为马凌诺斯基和弗思的影响,利奇“在开始时是一个‘纯粹的’经验功能论者”。^①他的第一部专书《罗旺达兹—库德人的社会与经济组织》(*Social and Economic Organization of the Rowanduz Kurds*, 1940)就是用功能主义观点写成的。不过,利奇却并不囿于功能主义的平衡论观点,他在经验观察的基础上指出:库德人正经历一个迅速改变的时期,而这一改变乃是外来行政干扰的结果;并由此得出结论:所有的社会在任何时期都只是维持一种不安定的平衡,“处于一种不断变迁和可能改变的状态”。^②在1954年出版的成名作《缅甸高地诸政治体系》一书中,利奇进一步发展了这种“动态平衡”的观点。他明确指出,拉德克利夫—布朗的结构功能平衡论虽然是当时英国人类学界的思想主流,但英国社会人类学“已在这套过于简化的假设上滞留太久了”,他写作该书的目的就是要打破“社会体系皆天然地带有均衡性”这一幻象。为此,利奇将均衡状态运作的时间幅度延长到一段有150年之久的时期,并试图明白地指出“均衡假设具有虚构的(唯心论的)性质”。基于细致的田野观察和广博的历史文献,利奇提出了关于克钦政治制度的“钟摆模型”:克钦社会政治形态并不是稳定不变的,而是在民主的贡老制(gumlao)和专制的贡萨制(gumsa)之间来回摇摆,从而在较长时段内维持一种动态的平衡。^③

当时,恪守“正统”的功能主义人类学家即便是在跨时段的“再研究”中,也片面强调平衡论,无视历史变迁。对此,利奇曾予以点名批评。他注意到,继弗思的蒂科皮亚研究(基于1929年的田野调查)和福蒂斯的塔伦西研究(基于1934—1937年的田野调查)之后,两人又分别对各自的田野点进行了再研究。其中,弗思的再研究发生在1952—1953年,并据此撰写了专著。虽然其间社会经济和人们生活都发生了剧烈的变化,但他们依然不约而同地坚持自己所研究社会的变迁只是表面的,社会结构及其基础依然如昔。利奇认为,问题的症结在于,正统的功能论者眼

① E. R. Leach, *Social Anthropology*, New York: Oxford University Press, 1982, p. 44.

② [英] Adam Kuper:《英国社会人类学——从马凌诺斯基到今天》,贾士衡译,台北,联经出版事业公司1988年版,第225页。

③ [英] 利奇:《缅甸高地诸政治体系——对克钦社会结构的一项研究》,杨春宇、周歆红译,商务印书馆2010年版。

中除了社会的连续性之外，便再也容不下其他。^①

在这样的条件下，利奇的克钦研究著作明确指出“真实的社会绝非均衡的”，直接挑战功能派人类学正统，尤其是布朗的结构功能论，在英国社会人类学的发展史中具有承前启后的意义；动态的钟摆模式虽然仍以平衡为导向，但已经加入了结构上的冲突，并以此作为其内在的动力机制，具有突破性意义。此外，利奇还初步探讨了人类学分析中对历史材料的综合使用问题^②。当时有专业人士的书评说道：

……利奇引入了时间因素，这在英国社会人类学中自马凌诺斯基时代起就经常被忽略。尽管利奇待在克钦地区的时间太短，无法亲自观察其社会变迁，但他倾尽全力将文献资料拓展到尽可能久远的历史年代，从而使其论证基于大量以时间为序的事实材料之上。

利奇博士认识到使用此类历史材料的必要性……随着人类学家的兴趣从诸如特罗布里恩德和蒂科皮亚之类封闭和相对稳定的社会转向与发达文明接触的复杂社会，变迁的过程可以从历时性角度进行研究，也就是说，人类学分析不仅可以使用现实材料，也可以使用历史材料。我认为该书朝这个方向迈出了重要的一步。^③

尽管利奇利用了文献、顾及了历史，但他却自认“不是一个历史学家”，也“不相信能解释/重构过去或者预测未来的历史发展规律的存在”，他所感兴趣的是“人类文化的细节而非通则”。^④而民族志田野研究方法，正是获取“人类文化细节”的不二选择：

① E. R. Leach, *Social Anthropology*, New York: Oxford University Press, 1982, pp. 36—37. 而林耀华先生的“三上凉山”似乎能够成为利奇此种解释路径的一个旁证。林先生通过对凉山的“再研究”，发现了“凉山巨变”，但其理论视角也从初访凉山时的功能论转变成成为“三上凉山”时的进化论。参见林耀华《三上凉山——探索凉山彝族现代化中的新课题及其展望》，《社会科学战线》1986年第4期、1987年第1期。

② Stanley J. Tambiah, *Edmund Leach: An Anthropological Life*, Cambridge, U. K. New York: Cambridge University Press, 2002, p. 84, pp. 89—90.

③ C. Von. Fürer-Haimendorf, “Review”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 17, No. 2, 1955, pp. 389—392.

④ E. R. Leach, *Social Anthropology*, New York: Oxford University Press, 1982, p. 49.

社会人类学的田野工作通常是在不熟悉的环境中进行的，同时，因为田野工作者最初是个陌生人，他无法事先准备好以某种既定的方式和他的研究对象打交道。这是一种有益的经验。最终回到自身所在社会环境的人类学田野工作者通常会发现他的家乡已经变成一个颇为不同的地方。我们所受自身文化习惯的束缚似乎有所缓解。

……我这一类型的田野工作是小范围、个人化的事情。研究“团队”通常只是单个的个人，或者可能是一对已婚夫妻，也许还有一个当地的助手。研究的田野地点是一个当地的社区；也许只是百来个人，极少多于两千。一开始，主要研究者应当是社区的陌生人，并希望在离开之前彻底改变这一身份。他们本身将会变成这一社区的成员，至少被社区所接纳。通过对被研究者日常生活的直接参与，他们将逐渐能够从内部去理解当地的社会、文化体系。

……1) 我试图从整体上理解被研究民族的“生活方式”；2) 这种“生活方式”是由不断重复的社会剧的扮演构成的。剧中的人物，即社会角色，在一定程度上是固定的，就像构成剧情的他们之间的相互关系一样。但特定的个人在特定的时间、特定的部分，角色扮演的的方式也会发生一些变化。

就像剧中的角色和扮演角色的演员之间存在差别一样，田野研究的资料必须从两个方面来看待。观察者必须区分当地人实际上怎么做的与他们自己所说他们是怎么做的；区分社会规范和当地人对社会规范的个体性解释。

在写作过程中，不同的人类学家会对资料的这两个主要方面赋予不同的权重，但是，在田野中，人类学家必须同时关注这两个方面。他不能仅仅区分思想和行为，还必须注意到它们之间是如何关联的。^①

显然，尽管利奇本人对功能学派的“无历史”取向有所反思和实践，但他依然恪守马凌诺斯基的民族志田野研究传统，主张对小规模的异文化社会进行较长期的参与观察，强调区分被研究者的所言、所行、所思，辨析其差异、体会其关联，且十分注重田野研究中的现场互动和

^① E. R. Leach, *Social Anthropology*, New York: Oxford University Press, 1982, pp. 129—130.

移情理解：

在田野情境中，人类学家的目标是：信息提供者把他当作学生，接纳他为干亲，并时刻准备将他们的生活方式教导于他。这样，人类学家最大限度地被信息提供者接纳为“我群体”的一员。^①

也正因为如此，利奇并不推荐初学者从事“自己社会”的研究，并曾在多篇文章中对“中国功能学派”的一些英文代表作提出了较尖锐的批评。在他看来，以人类学家自身所在社会为对象的研究路径本身就存在方法论上的困难，《金翼》和《一个中国村庄》的民族志调查和资料呈现在现场感方面存在欠缺，《祖荫下》为了用人格心理理论说明中国文化的普遍性特征，不惜牺牲西镇民家人的地方文化特色。^②

三 作者的现身与多声部民族志

马凌诺斯基传统的田野工作历来强调田野现场的参与和互动，强调研究者对研究对象的移情理解。然而，为了构建一门“文化科学”，研究者往往倾向于在民族志文本中隐匿作为研究工具的研究者本身及其具体的研究过程，只是尽可能地对民族志资料进行科学描述和客观反映，并通过对“在那里”（being there）待过较长时间的强调来凸显“回到这里”（being here）所撰民族志的权威性。^③ 1960年代前，尽管对马凌诺斯基的功能主义理论提出批评的不乏其人，但其民族志田野工作体系却极少遭遇非难，人类学田野调查和民族志撰写的客观性和权威性俨然成为不言自明的学科承诺，为人类学从业者所笃信。^④

① E. R. Leach, *Social Anthropology*, New York: Oxford University Press, 1982, p. 147. 由此足见现代民族志与其他学科实地调查的区别。现在某些“历史人类学家”的作为，好像只配叫作“户外史学”（outdoor history）。

② E. R. Leach, *Social Anthropology*, New York: Oxford University Press, 1982, pp. 124—127.

③ 参见 Clifford Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Cambridge: Polity Press, 1988.

④ 巴特在他撰写的“英国和英联邦的人类学”里指出，今天的人类学依然需要马凌诺斯基式的田野作业。参见〔挪威〕弗雷德里克·巴特等《人类学的四大传统——英国、德国、法国和美国的人类学》，高丙中等译，商务印书馆2008年版，第62—64页。

可是,在马凌诺斯基逝世 25 年后,其田野日记被公开出版,名为《严格词义上的日记》(以下简称《日记》)。这部《日记》把马氏在民族志著作中从未提及的苦闷与厌倦、对土著的反感情绪、田野工作过程中诸多“不当”做法等推向了前台。^①对此,讳莫如深者有之,谨言者有之,批评者有之,维护者亦有之。但总体而言,人们倾向于将《日记》作为一种“真相”,由此质疑马氏民族志描述的真实性以及科学的文化理论的可能性,进一步的反思则直指田野作业的客观性、人类学者的职业道德以及民族志的合法性。

我们认为,马氏日记是一份有专业价值的文献,它有助于后辈学人更好地了解人类学学术生产的过程,以及研究者本人在此过程中扮演的复杂角色。恪守“文化科学”范式的马凌诺斯基在田野工作中遇到了一些矛盾、问题,并有所省思和应对,但他生怕这些东西会削弱其民族志权威,于是极尽艰难地在主观与客观、日记与民族志之间树起一道藩篱,把日记当成一种对田野的逃避,一种与学术相对立的个人生活,最终将自己置于人格统一与理论整合的双重困境。^②

如今,学界同仁越来越认识到,“对文化的分析不是一种寻求规律的实验科学,而是一种探求意义的解释科学”。^③研究者自身的经验、情感正是洞察他者的中介。日记、信件、关于田野工作本身的自传和传记都具有独特的民族志价值。随着《摩洛哥田野作业反思》、《天真的人类学家:小泥屋笔记》、《头人与我》等专门叙述个人田野经历及其反思的实验性文本的面世,民族志写作中作者“现身”蔚成风气,多声部民族志也应运而生。^④

肖斯塔克的《尼萨——一个昆人妇女的生活与诉说》^⑤一书便是用多声部叙述个人生活史的方式研究远方异域人群的一种尝试。该书以主要报

① 参见 Bronislaw Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, New York: Harcourt, Brace & World, 1967.

② 参见 胡鸿保、张丽梅《马凌诺斯基的追寻和迷思——由〈严格词义上的日记〉谈起》,《北方民族大学学报》(哲学社会科学版)2009年第4期。

③ [美] 格尔茨:《文化的解释》,韩莉译,南京,译林出版社1999年版,第5页。

④ 不过,我们应该注意到的是,某些作品的论述对象/主体已经不再是当地的社区居民而转换成了民族志作者自身及其工作。用布尔迪厄的话说就叫作“把对对象的研究作为研究对象”。(参见[美]拉比诺《摩洛哥田野作业反思》,高丙中等译,北京,商务印书馆2008年版,第155页。)

⑤ 参见 Marjorie Shostak, *Nisa: The Life and Words of a ! Kung Woman*, New York: Vintage, 1983 [1981].

道人（尼萨）的个人叙述为主体，同时注意呈现作者（肖斯塔克）自己的个人叙述以及第三方的民族志概括和评论，试图以这三种“声音”的并置来调和客观化的民族志表述和田野工作中的主观性经历之间的矛盾，并尝试建立个人叙述在民族志表述中的权威。

尼萨的个人叙述无疑是全书的主体部分，通过对访谈录音的翻译和编辑，她的生活史以第一人称叙述的方式得以展现，并按照生命周期的顺序排成从“早期记忆”、“家庭生活”、“丛林生活”、“初涉性事”、……“渐渐变老”等15章。此外，还有两种“声音”。一种是属于作为正在体验异文化的年轻美国女子肖斯塔克的，穿插体现在《尼萨》一书的“导论”和“结语”部分：这主要是肖斯塔克的个人自白，讲述了两次田野经历的背景和过程，在异文化环境中的兴趣、生活调适、感受和想法。另一种声音则属于人类学家这个角色的，具体就是“导论”和“结语”里交代尼萨故事的收集过程和表述框架的形成等内容，以及加在每一章前面的民族志概括和评论（其中同时融合进了其他受访者的讲述）；所有这一切有助于读者在更全面、更开阔的文化背景中理解尼萨的个人叙述。肖斯塔克借此在一个人性化的框架中实现了三者的相对平衡。因此，在马尔库斯和费彻尔的力作《作为文化批评的人类学：一个人文学科的实验时代》（1986）里，出版不久的《尼萨》即被视为将个人叙述用作民族志的成功范例。与此同时，克利福德在会议论文集《写文化：民族志的诗学与政治学》（1986）里也提供有一篇题为“论民族志寓言”的文章，对《尼萨》作了深入的评介。^①

此外，该书（以及作者身后出版的《重访尼萨》^②一书）对研究者和被研究者的关系、田野现场的互动和研究伦理等问题也着墨颇多，肖斯塔克还专门撰文对其进行了详尽地回顾和讨论^③。这对于我们把握民族志

① 参见[美]马尔库斯、克利福德编《写文化》，高丙中等译，北京，商务印书馆2006年版。需要注意的是，该书与《作为文化批评的人类学》受到有的同行学者的批评，被认为“在许多方面都偏离了对人类学的主流理解。民族志成为这门学科的核心并且它逐渐等同于书写”。参见[挪威]弗雷德里克·巴特等《人类学的四大传统》，高丙中等译，北京，商务印书馆2008年版，第391页。

② 参见Marjorie Shostak, *Return to Nisa*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

③ 参见Marjorie Shostak, "What the wind won't take away: The genesis of *Nisa—The Life And Words of a ! Kung Woman*", In: *The Oral History Reader*, Perks, Robert; Thomson, Alistair (eds), London: Routledge, 1998. 中译文载定宜庄、汪润主编：《口述史读本》，北京，北京大学出版社2011年版，第219—232页。

的特征及其撰写方式具有重要参考价值。

如果说肖斯塔克这位作者在不同文本中的“现身”主要是从正面介绍人类学家赢得研究对象的友谊,收集、整理、呈现田野资料的过程和技巧,澳大利亚学者休谟等人编著的《人类学家在田野——参与观察中的案例分析》一书则正好相反。该书收录了16篇反思性文章,作者们分别回顾和介绍了各自田野工作中的尴尬时刻以及紧张、焦虑、不适、自我怀疑等负面体验。当然,他们的目的绝不仅仅是对田野研究过程的“揭秘”。事实上,该书旨在将田野研究中偶然(或经常)出现的个体不适和社会挫败感正常化,并将其视为成功的参与观察不可避免的组成部分,因为“意图将自己同时定位为局内人和局外人的做法终将产生社会性的分裂”,而民族志田野工作“具有本质上的自传性质”。^①对此,人类学家无须遮掩,而是应该予以承认、正视,并努力使其成为新的研究视角与理论观点的源泉。

四 讨 论

自马凌诺斯基革命以来,民族志田野工作便成了人类学学科定位的基础。时至今日,严格意义上的民族志仍然遵循马凌诺斯基的基本准则。后现代主义的人类学对人类学家的自我身份及其专业实践进行了深刻反思,而功能主义人类学也在后继者那里得到了修正,但是,田野现场的主客互动依旧是民族志研究方法的核心特征:

……民族志,指对于一个特定的人类社会的描述性研究或进行这种研究的过程。当代民族志几乎完全是根据实地调查,并要求人类学家完全沉浸在他的研究对象的文化和日常生活里。……由于民族志具有“主体间性”的性质,它必然是从事比较研究的。鉴于人类学家在田野难免会有一定的偏见,他的观察和描述一定在某种程度上是相对的……当代民族志通常着眼一个社区,而不是个人;关注当前的情况描述,而不是历史事件……详尽的现场记录依然是田野工作的核心……^②

① [澳]休谟、穆拉克:《人类学家在田野——参与观察中的案例分析》,龙菲、徐大慰译,上海,上海译文出版社2010年版,第1—21页。

② 译自《在线不列颠百科全书》里的“民族志”词条,参见<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/194292/ethnography>。

在人类学走出原始部落走进文明社会后,文献成为田野作业里重要的补充;很多人类学者试图超越“到那儿”式的“见证”,走进“历史田野”、“文献田野”,研究“穿越时间的文化”的整体性结构和长时段变迁,打造所谓“历史民族志”。对此,马尔库斯和费彻尔不无批评地指出:

我们认为,民族志学者显然既不需要为展现其叙述的历史环境而弄巧成拙,也不需要叛逃到传统的社会史中……我们有很好的理由保留民族志写作的相对共时框架,其中一个理由是田野工作本身在本质上是共时的,它所针对的是某一特定时期或某一时间点……我们遇到的挑战,不是废除共时性民族志的架构,而是充分地发掘民族志框架范围内的历史意义。^①

综上所述,在西方语境下,“民族志”从严格词义上来看还是“指涉当代的”、“非历史的”。所谓“历史民族志”应该是指历史上的民族志,而不是指一部民族志本身是今古结合的作品,若有此意,则也是指作者除了现时的实地调查研究之外还辅之以文献研究。只有田野研究中对于文献的利用,不存在所谓“走进历史田野”之说,^②历史民族志(如元代周达观的《真腊风土记》)仅仅是文献而已(现场感那是“别人的”,且当事人没有将其当作“历史民族志”)。真正的民族志是要有主客面对面互动的、有切实的伦理问题的、有贯穿研究始终的反身性^③特点的。一些实地调查研究者(如《街角社会》作者威廉·怀特)的事后回顾或反思,其

① [美] 马尔库斯、费彻尔:《作为文化批评的人类学——人文学科的实验时代》,王铭铭、蓝达居译,北京,生活·读书·新知三联书店1998年版,第137—138页。

② 西哲赫拉克利特曾有言道:“人不能两次踏进同一条河流”(People can not step twice into the same river)。研究历史需要借助中介。有人把“能为研究者提供关于过去事件之知识的任何实体”(不仅仅限于文献,还包括遗存等等)通称为“来源”(source)。“来源”是连接“实在”跟“研究者”的一个中介。信息通过中介有被曲解的危险。这也揭示了使用“二手资料”跟从事参与观察法、访谈法等现场研究的本质差异。

③ Davies说,自反性就是“a turning back on oneself, a process of self-reference”,并认为“自我”能够而且必须被用于民族志写作当中。民族学家必须对于不同的权力关系保持敏感。参见C. A. Davies, *Reflexive ethnography: a guide to researching selves and others*, London: Routledge, 1999, p. 4, p. 108, p. 100。凡此,在面对文献的书房研究中,似乎很少需要费心推敲。

实很能够展示出与文献研究不同的特点。^①

张佩国在接受上海大学学生访谈时对“历史的民族志”与“历史民族志”做了明确的区分。他借用他人的话说，“历史民族志”是面对过往的一段岁月，就是针对“过去”而不是“现在”。可是“历史的民族志”则不然：

在我看来，历史活在当下。所谓“历史的民族志”对应英文就是“historical ethnography”，它强调田野不仅仅是当下的田野，也不仅仅是利用历史文献那么简单。^②

我们觉得从实地工作方法（相对于“事前的准备阶段”和“事后的资料整理、文本撰写阶段”来说，尤指“置身现场”环节）思考，民族志几乎相当于横剖研究（cross-sectional study，亦译作截面研究），乃是对一个代表某个时间点的总体或现象的样本或横剖面的观察和分析，尽管这里的时间点可能不如“全国人口普查”那么精确，而可能是一个较长的时段，如，一个月。访谈仅仅是以“参与观察”为基本特征的田野工作的一环。访谈涉及口述历史应该反映的是受访“土著”的“历史心性”。口述历史所谓“过去的声音”实质必然是“现在的声音”。正如有人在评介汤普森《爱德华七世时代的人们》时指出的：

他的“爱德华七世时代的人们”毕竟是那些继续活下来而变成“乔治王时代的人”和当前的“伊丽莎白一世时代的人”。在这么多年间，一些记忆已经消退，或也许受到随后经历的影响。他们的童年记忆，难道不是有很多是在他们年龄较大时回忆的产物吗？……^③

^① 参见[美]威廉·富特·怀特《街角社会》，黄育馥译，北京，商务印书馆2006年版。尤其是其中的附录一“关于《街角社会》的成书过程”和附录二“怀特对一个弱者的影响”。

^② 参见徐晶、谢杲馥、张佩国《从政治伦理学到历史民族志——访著名人类学者张佩国教授》，《西南民族大学学报》（人文社会科学版）2011年第3期。

^③ 转引自[英]托什：《史学导论——现代历史学的目标、方法和新方向》，吴英译，北京大学出版社2007年版，第269—270页。