



复旦——哈佛当代人类学丛书
Harvard Fudan Contemporary Anthropology

Anthropologists in the Field

人类学家在田野

参与观察中的案例分析

〔澳大利亚〕林恩·休谟 简·穆拉克 编著 龙菲 徐大慰 译



上海译文出版社

A

复旦——哈佛当代人类学丛书
Edited and Translated by Anthropology

Anthropologists in the Field

人类学家在田野

参与观察中的案例分析

〔澳大利亚〕林恩·休谟 简·穆拉克 编著 龙非 徐大慰 译



上海译文出版社

图书在版编目(CIP)数据

人类学家在田野:参与观察中的案例分析/(澳)休谟(Hume, L.), (澳)穆拉克(Mulcock, J.)编著;龙菲译. —上海:上海译文出版社, 2010. 10
(复旦—哈佛当代人类学丛书)
书名原文:Anthropologists in the Field: Cases in Participant Observation
ISBN 978-7-5327-5024-5

I. 人... II. ①休... ②穆... ③龙... III. 文化人类学—研究 IV. C912.4

中国版本图书馆CIP数据核字(2010)第033445号

Lynne Hume Jane Mulock

ANTHROPOLOGISTS IN THE FIELD

Cases in Participant Observation

Copyright© 2004 by Columbia University Press

Simplified Chinese translation copyright © by Shanghai Translation Publishing House

Published by arrangement with Columbia University Press

All rights reserved

图字:09-2007-896号

人类学家在田野——参与观察中的案例分析

[澳]林恩·休谟 简·穆拉克/编著 龙菲 徐大慰/译

上海世纪出版股份有限公司

译文出版社出版、发行

网址:www.yiwen.com.cn

200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc

全国新华书店经销

上海颀辉印刷厂印刷

开本 890×1240 1/32 印张 11.5 插页 2 字数 210,000

2010年10月第1版 2010年10月第1次印刷

印数:0,001-4,200册

ISBN 978-7-5327-5024-5/C·041

定价:36.00元

本书中文简体字专有出版权归本社独家所有,非经本社同意不得连载、摘编或复制
如有质量问题,请与承印厂质量科联系。T:021-57602918

总序

过去的几十年,社会和文化人类学在全球范围内经历了深刻的变革。出版这套丛书的目的,是让中国读者能领略到在人类学理论、研究方法、实证发现和应用实践方面的最新成果,正是这些激动人心的成果,充分体现了这场具有深刻而持续影响力的变革。

哈佛大学人类学系教授们的近期研究,是对当代人类学动向的极好阐释。这套丛书,第一次使得中国的教授、学生和有兴趣的普通读者,能接触到这些研究作品。目前,国际人类学界最值得注意的变化之一,就是其关注对象正转向当代的主要社会 and 地区,如中国、日本、欧洲各国和美国等等。而另一重要趋势,是作为社会和文化人类学分支的医学人类学,正逐渐占据日益显著的中心地位。这一动向显示,人类学家正在转而研究影响当代各共同体的重点社会问题,并开始表达出努力转化人类学研究成果,使之能为政策辩论、项目实施和一般传媒所用的意愿。丛书中的部分作品也使我们看到,医学人类学已经成为一方联结社会和人文科学,另一方联结健康和政策科学间的“桥梁”。用跨越不同社会空间的“桥梁”来比喻复旦大学和哈佛大学间的关系,尤其是新近创立的复旦-哈佛医学人类学合作研究中心,是最为恰当不过的了。

我们相信,包括华琛(James L. Watson)、华如璧(Rubie Watson)、赫茨菲尔德(Michael Herzfeld)、贝斯特(Theodore Bestor)及本人在内的哈佛人类学家,在比较文化和社会研究方面所做的田

用中国人习惯的说法,这套丛书将有助于全面矫正人类学在中国知识分子和技术专家眼中的形象和面貌。它不仅是对哈佛大学研究的一次展示,更重要的,是向读者推荐一些在人类学界内外已产生重大影响的新思想和新看法,如文化亲熟说、地方性的道德世界、社会的疾痛体验、生命文化过程等等。这套书,还展示了都市人类学、中国乡村研究以及行政机构的田野考察方面的最新研究成果。它将展示人类学方法在精神医学领域,包括像政治性创伤、医学伦理及医学人文等方面的最新应用和研究。我们希望通过齐心协力,能在中国创造出全新的人类学领域,同时,鼓舞中国的同仁们为世界范围内的人类学探索 and 发现,奉献出激动人心的成果。

我们谨将此书献给乔纳森·特尔弗，正是在本书筹备阶段，他不幸辞世。他的论文收录在本书的第六章。

致谢

我们谨在此感谢那些为本书出版作出贡献的人们。马丁·福斯和吉利恩·哈奇尔森为本书提供了经常性的讨论、支持和鼓励。吉尔·朗德尔、维多利亚·伯班克和格雷格·阿克力在此共同分享了重要的理论洞见和方法论观点。戴维·特里格给予我们耐心的帮助和建议。我们还要感谢每一位为本书提供作品的作者,他们在忙碌的学术活动之余拨冗在限期之前提交了论文。

引言:尴尬的空间,创造性的场所

林恩·休谟/简·穆拉克

人类学研究包括使用多种技术以收集有关人类信仰、价值观和实践活动的资料。民族志学者的核心方法论——参与观察(participant observation),要求研究者在观察的同时(尽可能)参与他们所意图记录的社会活动。其基本原理是:借助“在那里”(being there)以及积极参与身边的互动,研究者能够更为切近地体验和理解“局内人”的观点。^①民族志的实践同时还假定:保持足够的理性距离以确保研究者能够批判性地分析他们所参与的事件,是十分重要的。这意味着,对于田野中与接触者所建立的关系,他们应该愿意而且也能够抽离足够的距离,以便对他们所研究的社会世界中一些想当然的规则和期望加以确认和反思。民族志学者必须能够同时运用局外人和局内人的眼光观察,尽管这两种视角都会有所偏颇。因此,对于那些我们寻求更深入理解的个体,好的参与观察要求我们在亲熟与距离之间,保持某种有意识的平衡。通过以上界定,参与观察者实际上是有意将自己置身于一系列尴尬的社会空间之中,而其中的一些空间相较于另外一些更加难以居留。

在过去三十年间,有关人类学的反思性讨论日渐成为“主流”,在诸多人类学和社会学著作的反思性讨论中(如 Powdermaker 1966; Malinowski 1967; Golde 1986[1970]; Hammersley & Atkinson 1995[1983]),均提到了田野工作这种不适和矛盾的性质。与类

似著作不同的是由人类学家和宗教研究学者哈维(Harvey)所搜集的这十六篇原创论文,强调了这种民族志的不适与尴尬所带来的潜在创造力。论文作者们描述了在学术生涯的不同时期,一系列田野工作的经验如何使他们感到作为一个专业工作者,至少部分来说,似乎未能达到预期的研究目标。书中的每位作者同时也展示了如何通过对上述同一经验细致的反思,最终获得对所记录社会场景本质的重要洞见。他们的工作对当下这一重要课题,即建立一种公正而理性严格的“民族志”参与观察,均作出了各自的贡献。

本书即意在使这种偶然(或经常)出现的个体不适和社会挫败感(这或许是成功的参与观察不可避免的一部分)正常化;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。无论是对我们自己还是我们的研究参与者而言,如果我们抗拒我们研究领域的完整性和投入感,试图在渴望“属于”的同时又保持理性距离,这样做其实是选择了一种矛盾而又混乱的社会匿名身份。居留于这样一种空间的个人和感情代价常常是高昂的,而且也易于导致理论化的不足。本书所搜集的资料共同揭示了参与观察为何仍是一种强大和诱人的研究工具,以及尽管它给研究者带来深刻的个人挑战、令其付出意想不到的代价,却为何我们中的许多人仍然钟情于它。无论如何,若为专业目的而需要建立和维持某种亲熟关系,参与观察仍是一种主要的“先进的”实践。其最大优点和最大缺点均在于此,这在本书的诸多故事中有清楚的揭示。

① 见布莱德伯德(Bradburd 1998)对“在那里”的重要性进一步的讨论。

我们自己尴尬的田野工作经验是促成本书的最初动机。在此我们做简短描述以期揭示这样一种田野研究过程,希望我们的读者能够更好地避免其中一些方法论上的焦虑和自我怀疑,正是这种焦虑和自我怀疑塑造了众多的田野遭遇。

林恩

1980年代中期,我在澳大利亚东北部昆士兰地区的一个土著部落雅拉巴,进行了长达十三个月的田野工作,那是我一生中最为艰难的一个时期。早前在瓦努阿图美拉尼西亚岛一个偏远的小村子里进行的田野研究(参见 Hume 1985)使我确信:我已经“证明了”自己是个人类学家,于是认为自己足以应付任何田野工作了。可是不久我就认识到,不同的研究场景需要不同的个人策略以帮助研究者克服沮丧乃至绝望的感觉。在整个研究过程中,我极度焦虑,几乎想过放弃,只是由于在准备阶段已经耗费了太多的时间和精力,我才感到必须要完成这一田野工作。

在雅拉巴的经历让我了解民族志研究究竟会困难到什么地步。我的研究主要关注土著基督教和19世纪晚期建立雅拉巴教区的英国传教士的影响(见 Hume 1988)。传教士的影响几乎消除了雅拉巴土著语言的所有痕迹。除了点滴的“方言”以外,^①土著英语已经成为当地交流的方式,因此我无需再学习一种新的语言,这使得我的工作相对容易些。但是另外诸多因素却令工作更为困难,其中包括:几十年种族歧视所造成的土著对白人的不信任,不

① 这个地区所讲的任何土著语言都被称作“方言”。

同的沟通方式^①和安排时间的方式。^② 雅拉巴人认为我不过是一个来刺探他们生活,问东问西然后转而离去的白人研究者。我心酸地意识到,对他们来说,我的存在根本全无必要。此外,在社区里还有许多不同派系,这意味着如果你和一个派系的成员亲近,那么你就难以接近另一派系的成员。社区里存在的诸如暴力和酗酒等等问题也加剧了我的不安和不适。

不过另一方面,这些因素的直接体验也激发了我对雅拉巴生活的深入思考。例如,我了解到对于一个有着很强亲属纽带的人来说,要处理他们自己近亲牵涉在内的冲突场面会是多么困难。^③ 我同样了解到,要想结识社区里的人,找一个社区外的土著人陪同将会容易得多。我一个十分关键的受访者是一位名叫汤姆的老人,在他孩童时期白人警察将他从昆士兰北部带到传教团,^④自那以后许多年他都漂泊在外。我常常坐下来,和他及其他的老人们谈论过去,渐渐地,人们开始接受我记录他们传教时期的生活。建立起这个角色以后,我感到舒服些了,尽管所有关于这个话题的尝试还是得由我主动。

在这里,我从未经历我在瓦努阿图人那里所感受的友善。我

① 直接问问题或者直视对方眼睛都被视为鲁莽。许多资料都是在我长途驱车将人们从一个地方送到另一个地方时,通过倾听人们在我车里的谈话获得的,或者仅仅是通过安静地坐着听获得的。

② 与人约好见面经常毫无用处。如果我安排某天某时与某人见面,总会有别的事情取而代之(例如,他们可能去钓鱼或者买东西了,或者要去领福利支票,或者就是那会儿根本不想谈)。

③ 雅拉巴警察自己就是社区的成员,人们也期待他们仅仅是社区成员。在许多年前的一个场合,许多说着不同语言的群体聚集在一起,当来自社区外的人们(愿意或者不愿意)加入传教团,派系斗争频繁发生。尽管由于历史上的虐待和殖民控制,他们对白人警察怀有敌意,但是在某些场合,请他们出面却是解决不断升级的暴力的唯一办法,因为当地警察根本无法逮捕自己的亲属。

④ 许多“混血儿”从他们的土著母亲那里被带走,因为当局在那时候寻找任何有“白人血统”的孩子,把他们作为白人而不是黑人抚养。当时大家认为孩子们会过得更好一些,也能够融入白人社会。

感到自己像一个闯入者——我越是了解这个地方的历史,了解一些老人过去的遭遇(参见 Kidd 1997),就越是感到我个人的“使命”在某种程度上不过是自私的,也许对社区目前的境况于事无补。附近镇子上一些人坚不可摧的种族主义信条也令我沮丧。双方长期不信任的历史加剧了我的不适感,我不断质疑自己身处那里的原因。有时我会逃到开尔伦斯(距此四十五分钟车程)会会朋友,光顾那里的周六酒吧,喝喝咖啡,看看新闻,逛逛市场,以此度过那段艰难的时期。^①

离开田野以后,我仍会回顾那段经历以吸取教训:一些研究者更加适合某种类型的研究场所(参见 Prattis 1997:63),但是即使在最为糟糕的情况下你依然能够有所洞见、有所收获。通过尝试参与和观察的亲身体验,我更好地理解了土著社区居民生活的困难、当地白人和黑人对待彼此的态度、政治决策与良好意图如何形成和建设社区、又是如何影响下一代的生活。然而我个人的感情,我的受访者的感情,都影响了我对自己、对我的研究价值的判断。我能够充分了解为何雅拉巴人并不欢迎我,但是这并不会使我的工作容易一些,或者减轻一些自艾自怜。我决定下一次研究应该去一个对我来说更为友善和更易走动的社区。^②

① 伯克萊和洪特(Beckerleg & Hundt 第十章)同样描述了“逃离”田野的需要,一方面是为个人安全起见,另一方面也是为了摆脱感情负累。他们为此在田野中建立了一个空间,一个“研究对象”不容涉足的人类学田野工作站。

② 我的第三次田野工作经验(1991)是多地点的,需要长途跋涉横穿澳大利亚,对当代异教和巫术进行研究(参见 Hume 1997)。在该案例中我所面临的方法论困难包括:在一个相当分散的、零星的、名声不佳的社会区域追寻潜在的研究参与者;将一套由地区上相异的群体持续建构的分散的信仰和实践加以概括所带来的挑战;一些认为我的研究“无足轻重”和太过“新世纪”(其中一个甚至指出这并非“真正的人类学”,对我竟然“如此”感到失望)的学术同仁们“嗤之以鼻的言论”。然而我却发现这个田野工作完全适合我的个性,也合乎我的兴趣。

简

在完成第一次民族志田野工作之后大约有足足三年的时间,我都尽量不去看我那时的笔记或者访谈记录。只要一想到那时的诸多感受和显见的失误会卷土重来,我就着实难以忍受。在长达两年对澳大利亚健康或灵性运动(Australian alternative health or spirituality movement,也叫“新世纪”)中本土偶像运用的田野研究中,尽管我也曾真正享受过那么一些时刻和谈话,但整个田野工作却充斥着不安、疑问、尴尬与失望,有时甚至是恼火(参见 Mulcock 2001, 2002)。而导致这种不适和失败感的主要原因,恰恰是我所受过的人类学训练所带来的种种期望,特别是有关相对主义与和谐的理念。

尽管我是“在家”,也即在我生长的城市(西澳大利亚的佩思)进行研究,但是健康或灵性运动的场景对我来说却几乎是完全陌生的。在田野工作的早期,我不由感到了某种程度的迷失,或者说是“文化震惊”。与伊达·费得泽拉(Ida Fadzillah 第三章)的惊奇相反,她在原本以为会不同的地方找到了相似之处,我则常会为我所遭遇的巨大差异而感到惊奇和挑战。我曾经(天真地)以为,既然拥有相似的文化和教育背景,我与受访者之间一定共享着对世界的基本理解。因而,当我在思考“新世纪”的世界观和神学观时为了以示尊重,试着放弃我一直以来理所当然信奉的有形的或者形而上的“现实”假定时,我不禁感到天旋地转。而我竟然是在自己的家乡进行研究,这令那种眩晕的感觉更为强烈;每天我都游走在陌生和熟悉之间,和那些告别自己文化场景、暂时浸入另一种存

在方式的民族志学者迥然不同的是,我试图维持我在两个文化领域之间的平衡,它们虽然有时也有相同之处,但却时常处于竞争之中。^①无论是在学术界还是日常生活中,“新世纪”运动都声名狼藉,^②这意味着我得努力寻找和保持一种适度的相对主义立场来开展我的田野工作。而我对文化挪用(cultural appropriation)讨论的关注,由于我同情亚文化群体的人类学倾向,使得这种挣扎更为复杂了。我最初是如此强烈地赞同本土对“挪用”的批评,以至于我根本无法理解作为我研究中心的非本土的、新世纪“挪用者们”的活动。^③

费南德兹(Fernandez 1990)探讨了在文化相对主义和道德相对主义理念之间经常会发生的困惑。他指出,作为民族志学者,在我们倾听“受访者”讲述的时候,我们应能“悬置”(suspend)我们的任何怀疑,直至我们对他们的立场获得同情性理解之时。这种相对主义并不等同于对文化讲述者的内容采取某种道德立场。对于那些为我的研究作出慷慨贡献的人,对那些常常会展示他们弱点和无能的人,在我用批判性的学者眼光去审视他们的信仰和行动之时,学会暂时悬置我对新世纪哲学的怀疑以示敬意地聆听,总能够帮助我克服我的负疚和妥协感。

与我的导师之一格雷格·阿克力(Greg Accaioli)的一次谈话,为我提供了一个重要的视角,让我看到我自己、我的研究参与

① 例如,参见林恩在前面脚注里所说的学术界对她“新世纪”研究的反应。麦特利(Mattley 1998: 151—153)同样揭示了学术界对那些声名狼藉的田野地点的反响。

② 在整个研究中我的身份变化多次,现在则由于和马丁·福斯在其批判人类学的讨论中所概括的类似理由而缓和得多。同样参见穆拉克(Mulcock 2002)。

者、那些持反挪用立场的学者和本土活动家们的共同尴尬,这是跨骑于多元、冲突视角之上的尴尬。^① 阿克力谈到身处社会夹缝中的不快,他指出对于许多人类学家来说这是他们共同的命运,他们同时置身于“田野”和“家中”两处地方,既属于又不属于任何一方。他的反思指出这一可能性:作为民族志学者和个人,我们也许注定了生活在夹缝中,而我们所使用的主要的方法论,要求我们同时参与和观察社会活动,在寻求亲熟关系之际保持距离,则使得我们的处境更为糟糕。^② 正是这些观念使得我能够忍受贯穿我整个研究的尴尬感,并且帮助我认识到:这样的尴尬在学术上是富于建设性的,而分析自己的不适感也具有诊断性的价值。

与“和谐”概念(其对民族志努力及相应的形式而言至关重要)相关联的期望,是导致我的失望与挫败感的根本原因,而这种感觉一直伴随我“新世纪”研究的始终。我与我的研究参与者间建立起的和谐关系确实作用很大,但是由于诸多原因,却在本质上或者说不可避免地存在局限性。这些原因包括:年龄差距(我似乎总是比我研究的人们年轻许多),我的个人议程(我寻求学术的而非灵性的知识,并且我同情那些被称为亚群体的人),我田野工作的多地点性和内在结构(参见 Mulcock 2001; Muir 第十四章),以及人们忙碌的生活方式;参与观察相互冲突的要求(我感到自己在两股互不相容的力量之间挣扎,一股力量迫使我内省——工作场所本身的目的,而另一股力量则令我关注外界——我每天搜集资料、进行观察,记

① 参见马库斯(Marcus 1999a: 7—8)关于在“分散的”田野地点工作的挑战。

② 海墨斯利与阿特金森(Hammersle & Atkinson 1995: 113—117)认为“边缘性”体验是参与观察最具压力的一面。他们同样指出这并不见得就需要避免,而田野中太过舒适,太过“在家”,同样不见得就好(114—115)。

住种种描述性细节究竟是为了什么)。在绝大多数时候,我所建立的亲熟关系反而令我不知道该选择新世纪事件中的哪些访谈,或者该略去哪些关系。这并不是我期待或者希望的田野工作,因为它根本未能反映我所理解的成功的人类学研究。我最终意识到,无论如何,我未能与我的研究参与者建立当下的友谊与合作,^①这一“失败”却是田野工作自身所特有的价值观和互动形式的根本标志。

我最初的民族志田野工作经验促使我以更为批判性的眼光去思考参与观察的目的与挑战,及其所获得的知识类型。1999年末,我为美国人类学会年会撰写了一篇文章,题目就是“当田野工作不再有趣:民族志研究中的个性和定位,又,处于尴尬空间中的民族志。”^②这篇文章是一个开始、一个起点,最终让我完成“民族志循环”的理性与情感过程(Spradley 1980)。

参与观察的民族志

本书所搜集的论文反映了民族志学者已日渐认识到反思研究实践的价值。^③参与观察作为一种极富挑战性(尽管其简单的名字带有欺骗性)但是又能够带来潜在回报的社会研究的方法论,当下的一个课题即是揭示、披露及曝光其复杂性和价值,本书的所有作

① 我带入田野的女权主义观念——与研究参与者在写作作品及学术成果方面密切合作——同样是没有成效的(参见 Stacey 1988, Wolf 1996, Bloom 1997 所进行的讨论),部分原因是由于我与之工作的人对我和我的研究根本就没有足够的兴趣,因此也不愿意贡献更多的时间来参与研究。绝大多数人甚至都不愿意检查他们的访谈记录。

② 参见穆拉克(Mulcock 2001)已出版的此论文版本。

③ 事实上,克里克(Crick 1993:4)认为,自1970年代以后有关田野工作的写作已经成为“一个主要的人类学增长产业”。

者也在此和我们一起分享了他们的经验和观点。通过公开解构、分析、审视我们的田野工作经验,我们能够帮助公众加深对我们方法论的理解。通过吸引人们注意参与观察所要求于我们的特定技巧,给我们带来的个人考验,我们才能够展示其复杂精细和勃勃生机。

近期的一些其他著作也做了类似尝试。一些著作致力于探讨田野工作中特别困难的方面:诸如暴力(如 Nordstrom & Robben)、性遭遇(如 Kulick & Willson 1995),选择性现实的体验(如 Young & Gouler 1994),运用某种特定的田野工作途径带来的挑战(如 Wolf 1996)。另一些著作则仅仅是提供了个人的或者是“现实的”田野工作叙述(如 Hobbs & May 1993; Lareau & Schultz 1996; Grills 1998a; Watson 1999; Amit 2000a)或者解密田野工作转变为学术知识的过程(如 Okely & Callaway 1992; Hastrup & Hervik 1994; Emoff & Henderson 2002)。在此基础上我们加入了我们的声音,揭示了参与观察的困难常常是感情上“龌龊”的工作,同时也强调其可能产生有价值的成果。

参与观察要求研究者运用他们的社会自我作为主要的研究工具(如 Powdermaker 1966:19; Stacey 1988:22; Kaplan Daniels 1983; Krieger 1985; Ganguly-Scrase 1993)。对于许多民族志学者来说,他们有两个自我,一个是个人先定的带入田野中的自我,一个是进入田野以后必须建立的作为研究者的自我,而要在两者之间划清界限常常是十分困难的。^① 一方面是依照深植的个人价值观行事的

① 例如,参见兰波·罗奈(Rambo Ronai 1992),福特尔(Fortier 1996),雷恩哈兹(Reinharz 1997),麦特利(Mattley 1998)。有趣但是并不令人吃惊的是,上述这些作者,连同波尔梅克(Powdermaker),斯特西(Stacey),凯普兰·丹尼尔斯(Kaplan Daniels),克雷格(Krieger)和甘古利-斯奎斯(Ganguly-Scrase),文中所列的,均为女性。