



民族志问题反思笔谈二则

——兼《思想战线》“民族志经验研究”栏目结语

编者按：随着人类学学科的发展，作为其专业术语的“民族志”逐渐演而为集方法与文体意义于一体的学术规范，此种复义性对应于其内涵构成因素的多元性，提供了反思讨论维度的多种可能性。有鉴于当下中国民族学人类学界关于民族志反思所呈现出的不同研究姿态与取向，本刊特延请倾力关注此领域动向的高丙中教授为专家主持，于本刊今年第一、三、五期就“民族志经验研究”问题组织推出了一批专栏文章。值此栏目将告一段落之际，又得王建民、高丙中二位先生纵论民族志在其核心学科内的存在样态与意义，亦为本栏目之一小结。

关键词：民族志；田野调查；反思；研究范式

中图分类号：C912 文献标识码：A 文章编号：1001-778X (2005) 05-0039-06

民族志方法与中国人人类学的发展

王建民

(中央民族大学 民族学与社会学学院教授)

田野民族志^①方法被认为是人类学的基本功，民族志田野工作的经历被视为人类学家的专业标志，因此，田野民族志经验和相应的民族志文本在人类学学术认同中就成为十分重要的象征物。抚今追昔，总结民族志方法在中国发展中取得的成就，分析其中存在的问题，是更清晰地认识和定位中国人人类学学术发展的需要。

在中国，文化人类学^②作为一个独立学科在诞生之初就是以采用民族志方法进行田野调查为学科建立与发展的一个主要标志。早在20世纪30年代学科创建初期，老一代人类学家就认识到民族志研究方法和方法论对学科发展的重要性，陆续发表了许多相关文章和著作，对指导当时的学科发展与整合起到了积极的作用。李济、凌纯声、吴文藻、李景汉、卫惠林、吴定良、林耀华、言心哲、柯象峰、张少微、梁钊韬等一批老一代人类学家和社会学家都曾经撰写过许多至今依然颇有学术价值的论著。他们中的大多数人经受过在西方学术体系的学院化人类学及相关学科的学术训练，颇为关注研究方法，

针对当时国内学术界所亟待解决的问题，讨论了调查者与调查对象的关系、田野工作的作用和意义、问卷调查法和比较方法可能存在的问题、本土语言学习对田野工作的重要性等方法论问题，也涉及到各种不同的调查方法和技巧、调查提纲、田野笔记、体质人类学测量和各种调查工具的使用等具体研究方法问题。我曾经将他们的部分成果汇集在一起，编成《20世纪中国人人类学民族学研究方法与方法论》，列入“20世纪中国民族学人类学经典著作丛书”，希望作为人类学研究者或爱好者的读者们能够由此更好地体会民族志方法和方法论，特别是对中国场景下的人类学研究方法和方法论有所认识^③。

就新一代学人的民族志工作来说，庄孔韶的银翼、阎云翔的下岫村、景军的大川村、王铭铭的溪村、张鹏的北京浙江村、徐平的羌村、赵旭东的李村等社区研究，以及王筑生对景颇人、蔡华对纳人、翁乃群对纳日人等族群的讨论，各具风采，不胜枚举，且都有相应的民族志作品发表。与此同时，港台和海外人类学家于中国大陆的民族志研究实绩亦

^①田野民族志 (ethnography) 通常可以译为“民族志”。不过，按照景军教授等人的意见，这个英文词汇翻译为“田野”之似乎更为妥当。这样可以避免与国内各地方志办公室等政府机构组织的修志工作中的“民族志”相混淆。这一词汇的译法问题到目前为止依然没有能够引起更多学者的重视。本文依旧使用“民族志”作为“田野民族志”的略称。

^②在本文中，人类学主要指文化人类学，同时也可以视为作为一个学科名称使用的民族学的同义语。

^③参见凌纯声、林耀华等著《20世纪中国人人类学民族学研究方法与方法论》，民族出版社2004年版。

贡献良多，并大多在中国大陆有持续时间较久的民族志工作场所。

当前，一些国内大学人类学、民族学专业的博士、硕士研究生在攻读学位期间也较重视在国内外进行较长期的田野工作，保证了以学位论文形式出现的民族志作品的学术质量。许多研究者的田野调查工作不仅是持续了一个周期，而且他们学会了当地人的语言，搜集了大量翔实的民族志材料，增加了研究的原创性。这些民族志田野工作为中国人类学的进一步成长提供了扎实的基础。

一批学者对民族志方法和方法论问题给予了很大的关注。2002年6月，为了开展“中国本土条件下的人类学方法论研究”课题，在京的近20位著名人类学家汇聚一堂，就人类学研究方法的教学和教材、中国人类学有无本土化等问题发表了各自的见解。在近期发表的人类学论文中，涉及到民族志方法及其讨论的也占有很大比例。民族出版社出版的“20世纪中国民族学人类学经典著作丛书”除了编辑上述讨论专集外，已经整理出版了《湘西苗族调查报告》、《贵州苗夷社会研究》两部中国人类学先辈的民族志作品。2005年，高丙中教授在《思想战线》主持“民族志经验研究”专栏，对民族志方法和方法论问题进行讨论。专栏中的论文既包括民族志方法论反思，又有民族志文本，还有对民族志的研读和思考。

然而，从中国文化人类学、民族学当前的发展情势来看，尽管近年来学术发展有了很大长进，但在民族志方法方面却依然存在不少问题。

汪宁生曾经批评中国民族志工作中的弊病，“大家忙于利用前人的资料（包括建国以后存在不少问题的民族调查资料）写出一本又一本大作，编出一套又一套丛书，而很少踏踏实实从事长期田野工作。……未作过任何调查的人也在国外自称是民族学家。特别是田野工作方法仍无人讲求，在调查中不能按照科学程序办事；对材料的分析仍受陈旧模式的束缚；迄今很多少数民族还没有比较完整的民族志。”^①

这里就涉及到要不要做民族志工作，没有田野经验的“民族志”还是不是民族志的问题？此外，少数人类学的年轻学者入门可能没有几天，也许是受到后现代主义的影响，认为从此人类学就不用做田野工作了，或者没有扎扎实实的民族志基本功也可以为之。

近20年来，在国际人类学界，后现代主义人类学家开始仔细反思田野工作者是如何获得资料以及民族志文本是怎样产生的。他们认为，应当使得发现的实践和过程清晰可见，率直说明实际的田野体验——而以前这些内容并不包括在公开出版的“科学的”民族志中。这就涉及到描述方式。在这种方式中，人们将极其私人的田野工作体验看成是一种

与田野工作相一致的感受。随着民族志工作特定程序的进一步明确，资料搜集的田野工作程序愈加清楚明白，后现代主义者开始感到田野工作将无法达到科学的目的。然而，清晰明白的个人经历也是实现科学目标的过程的一部分。最初，关注是更为反观性的，即告诉民族志读者调查者在田野工作中所经历的那些方面，而不仅仅是田野调查的人类学结论。随后，在民族志写作中，人类学家所使用的修辞方式成为被关注的主题，以强调民族志作者如何使他们的读者确信他们确实在“那里”进行田野工作，他们的民族志报告是精确而符合事实的。近来，一些后现代人类学家提倡自白式的民族志。在这种新型民族志形式下，田野工作者成为注意的中心，关注点在于人类学家是如何了解一个特定社会的，而不再是该社会本身，即被研究者的生活方式。如果人类学家只是将自己在田野工作时到底做了什么以及田野工作的结论是如何得出的表述得更加率直清楚，就表示这些学者的田野工作已经受到这种民族志新思想的影响。

应当指出，没有深入的民族志过程，民族志作品就成为无本之木。即便是围绕所谓“话语”展开的讨论也不应该是纯粹的考据之学。一些学生曾经和我讨论，说打算作关于某某问题的“话语讨论”的学位论文。我告诉他们，可以，但是你必须弄清楚这些话语背后的方方面面。什么人在什么样的情景之下提出的？为什么会提出相关的说法？为什么是这样说而不是那样说？这些都不能够只是按照你个人的主观判断来推论，而必须通过大量的访谈，了解背后的故事，通过细节来描述和说明。即使是分析文本，也有文本分析的方法，不是仅仅堆砌了别人的一段段文字就可以叫做“话语分析”的。

民族志田野工作有一套相应的规范。许多著名的人类学家的田野工作经验为后来的人类学家提供了田野工作的典范。在学院派的人类学教学中，通常会指出民族志田野工作的一般程序，向学生提示应当注意的问题。概括来说，田野工作包括准备、实施和撰写三个阶段^②。

在田野工作之前的准备阶段，调查的训练、筹集经费、熟悉情况是基本的要素。首先，对现代人类学理论和方法的学习是不用说的了，在研究之前还应当熟悉你想要研究的某一领域前人的理论成就以及其论点中值得商榷之处。其次，田野工作经费的筹措和预算计划可能会对人类学家提出另外一种不小的挑战。再者，还要通过收集和熟读有关该地区或者族群的文献来熟悉调查点的基本情况，在此基础上，针对所要研究的问题而拟定尽可能详细的调查提纲——尽管这个提纲可能要在田野调查时不断得到修改。

人类学家到了野外，会碰到很多意想不到的问题。这些问题可能包括研究地点的选定、开始接触

^①详细论述请参见汪宁生《文化人类学调查：正确认识社会的方法》（增订本），第8页，文物出版社2002年版。

^②有关民族志田野工作方法的著作包括类似学生手册的程序性教本，也有人类学家的个人经验总结，还有有关方法论的讨论。

对象、开始学习语言。

人类学家到达调查地之后，首先可能遇到的困难和问题是具体调查地点的确定问题。有些学者事先查阅了各种资料，选择一个他自己认为“合适的”田野工作地点；有人是到调查地转悠，然后发现一个自己感兴趣的地方；有些人类学家是到他人研究过的地点进行追踪研究；有时候接待人会帮助人类学家选一个地方作为调查点——但这种选择也许伴随着这个介绍人个人的考虑，不过，也许这正是一个进一步深入了解该社区的突破点。总之，每一个族群或社区都有它自己的特点，都是一个适合人类学研究的对象。在田野调查中，对一个小社区进行挨家挨户的普查和绘制地图是人类学家采用的最基本的调查技巧。这两种方法使田野工作者能够广泛接触调查对象，还常常能证实不确实的情况，使田野工作者熟悉环境。大范围的概况普查可以作为抽样调查的基础。收集系谱和生活史资料也是调查者通常会做的事情。语言学习对人类学家来说是十分重要的，通过特定族群的语言对其文化才可能会有更深入的理解。而田野中的社会关系更应该引起注意和思考，当代民族志工作上应当是研究者与你所研究的那些人之间建立两种主体间对话的过程。

记录情况是每个田野工作者的中心工作，传统上的办法就是把谈话和访问的情况尽可能详细地记录下来。一些田野工作者也坚持写日记，这些日记可以提供气候、事件、田野工作者的经历、情感变化等所有活动的资料。开始记录资料后，笔记要按话题和主题来规范化编排。随着田野工作的进展，资料急速增多，为了保证大量资料能够得到方便的利用，还要建立一个编排、整理资料的编码体系。这个体系对明确进一步调查的领域和日后整理材料是十分有用的。调查中，人们也越来越多地使用照相机、录音机、录像机、电子计算机和全球卫星定位系统，帮助记录和整理资料，并丰富记录的手段。

在民族志撰写阶段，人类学家的首要任务是如何将收集来的丰富资料转换成人类学的概念性语言。对人类学家来说，最终问题是如何将被研究社会的文化范畴翻译为人类学语言，用人类学语言进行描述。使用人类学概念，通过参与观察获得的材料，有时辅以比较研究，说明在不同文化独特性的那些方面之上文化的普同性——田野工作的最终产品是一部民族志，在其中，田野工作的结果和分析被整合在一起。丰富的、细节化的民族志描写已经成为人类学研究的目标。尽管人们正在探讨多种的民族志撰写形式，但是，民族志撰写中资料的引用、地图和图片的利用等也都有一些应当遵循的规范。由此，人类学家对文化的解释得以与更多的人进行交流。

在当今中国人类学的发展中，另外一个较为明显的问题是民族志田野工作与理论分析没有很好地结合。有些时候，我们看到某些民族志文本对一个村寨的问题进行了较为全面的叙述，但却不能令人满意。这种文本通常的模式是先讲历史，然后开始

就村寨的生态环境、政治、经济、婚姻家庭亲属制度、社会组织、宗教、艺术及当今的发展问题等一一罗列，看起来倒是很全面，通篇却似乎很难找到一个明确的理论问题，让人觉得这种论著就是为了写民族志而写民族志。

自马林诺斯基和博厄斯开创了民族志田野工作方法迄今，我认为，可以将民族志田野调查分为全面地（或称百科全书式的）调查和专题调查两类。前一类民族志调查就是到一个社区去，对当地社会文化的各方面进行全面的调查，这种工作模式可能会较为全面地把握所研究社区的状况，是人类学家最初较多采用的办法。在这类民族志工作中，某些部分可能是研究者更重视的，就可能会有更为详细地关注和描述，以至于有些学者批评这类民族志研究者设计的调查提纲有过于细致和繁琐之嫌。然而，由于涉及面宽，站在当今人类学研究专业立场上看，其在某些具体问题研究层面可能不够深入和具体。

随着人类学研究的深入，超越这种百科全书式的民族志田野调查方式就成为必然，需要在某一问题上更有细致的调查和更深入的理论讨论，要有聚焦。于是，就出现了在当代人类学研究中应用更多的专题式民族志调查的田野工作模式。这类民族志往往要聚焦于某一专题，围绕其进行更为专门同时也更为细致的访谈和参与观察，因为这种研究需要大量细节，由这些细节才能够导出或建构更为复杂和精深的解释。不过，在田野考察和研究中，人类学家依然是用整体的观点来观察社会。一方面，他们将截然不同的观察综合起来，创造出“文化”或“社会”的整体架构，强调文化或社会是一个整体，只有在整体的语境中才能理解它。另一方面，尽管一些当代人类学作品将注意力聚焦到某些具体问题，但从总体上来看，人类学仍关注广泛的、不同方面的问题，而不是从某一个方面来观察和分析。

民族志工作也需要更强烈的问题意识，这是需要在系统而扎实的学术训练中逐渐培养的东西。通过大量的民族志作品的阅读，我们了解了人类学前辈们的观点，更知道了他们的这些思想火花是怎样形成的，依托于哪些文化的观察与体验。我们在广泛而有重点的阅读中，逐渐就会熟悉当前人类学讨论的热点问题和重点话题，并且知道不同学者依靠世界各地的民族志材料得出的不同结论。你个人的民族志田野经验怎样？有没有可能去进行对话？在什么角度上去进行对话？如果没有民族志田野工作的深厚积累，你想要参与到讨论中是会有困难的。有的年轻人类学者有时会沾沾自喜，似乎很容易就介入到有相当学术水准的人类学热点、难点问题了。读书不够导致的理论把握不准确和缺乏民族志田野工作经验也许就是我们在严肃的学术讨论中最经常碰到的问题。

民族志方法的掌握可以通过多种途径。在大量实践的基础上总结和摸索，也许是来自田野的民族志作者成长的途径。而学院派体系的民族志方法教学的起点可能是书本，然后再到田野实践。2005年

4月，来自云南大理学院的张锡禄、四川平武县方志办的曾维益、四川凉山西昌民族研究所的马尔子被邀请到北京大学的讲堂，与书斋中高谈阔论的人类学专业师生对话，以中国西南地区的田野经验向学院派人类学提出挑战。这实际上是一个相互学习

的过程，通过这种交流，我们才能够更好地把握民族志方法，实现人类学理论与民族志田野经验的完美衔接，真正有学术水准的民族志才可能诞生，中国人类学学术水准才有可能得到整体提高。

人类学反思性民族志研究： 一个范式的六种尝试^①

高丙中

(北京大学社会学系、中国社会与发展研究中心教授)

反思(性)、反观(性)、反身性(reflection, reflexivity)，由哲学概念进入经验研究的社会学、人类学等学科，是指一种由关于对象的知识生产反回到关于自我的知识生产的取向。我们原来习惯的思维是从自我到他者，从主体到对象，这是一种由此及彼、由近及远、由熟到生的思绪，而反思性取向要反转过来，从他者到自我，从对象到主体，是一种转由彼及此、由远及近、由生及熟的复杂程序。概括而言，人类学的反思性是从这样一种转变开始的，也就是使作为认识出发点的自我反而成为认识兴趣所指向的对象。

西方人类学在马林诺斯基和拉德克利夫-布朗成为学科带头人的时代(1922~)确立了写实主义的科学民族志范式。知识创新的批判精神在现象学哲学、解释学、后现代主义思潮深度影响经验研究方法的学术氛围下，在20世纪60年代末和20世纪70年代催生了对于人类学加以反思的强烈意识^②。人类学家对于自己的学术活动作为一种具有政治经济的动因和后果的社会实践的反思和批判是从人类学与殖民主义、帝国主义和欧洲中心主义的密切却被忽视的联系开始的^③。而反思的进程要想不止步于这些宏大话语层面，就必然要与民族志结合。

民族志研究被置于反思性的审视维度之中，在1977年产生了影响深远的《摩洛哥田野作业的反思》^④。此前，民族志一直是通过田野作业单方面地记叙作为研究对象的群体的故事，而拉比诺(Paul Rabinow)的这本薄薄的大作以十足的创意把田野作业过程本身作为记叙的对象。他在引言中提到，他出发前夕肯尼迪总统被刺杀，他途经巴黎时感受到了1968年知识分子学生运动失败后的压抑，他在摩洛哥初入调查点时注意的是欧洲殖民主义历史的残余。他让读者看到，他在调查中是作为一个活生

生的人在行动，而那些被研究的人也是复杂的人。他经受了冲突和友谊，也在最后阶段与一个具有明确的文化自觉意识的当地访谈对象(Ben Mohamed)在关于各自文化的讨论中增加了对自己所代表的西方文化与当地人的伊斯兰文化的隔阂的认识，彰显了西方文化中本质主义的“他者”和“他性”(Otherness)的问题。

拉比诺在导言中申明了自己的学术路径。遵照保尔·利科(Paul Ricoeur)的说法，他把解释学(hermeneutics)的问题界定为“通过对他者的理解，绕道来理解自我”^⑤。他进而把解释学的这个策略引人民族志，其中的“他者”自然是调查对象，其中的“自我”却不是小我。他说：“至关重要的是要强调，这不是任何意义上的心理学，尽管在一些段落中带有明显的心理学的色彩。这里讨论的自我(self)完全是公共的(public)，它既不是笛卡儿主义者的纯粹大脑的思考，也不是弗洛伊德主义者的深层心理的自我。毋宁说它是通过文化中介、具有历史定位的自我，它在持续变化的意义世界里发现它自身。”^⑥

社会学大家贝拉(Robert Bellah)在该书的序言里表示他对拉比诺的欣赏就是从后者发挥利科的“通过对他者的理解，绕道来理解自我”的路数开始的。贝拉说，该书的大部分篇幅都被赋予了这个目的，作者意图明确地面对在投身于理解他者的过程中所遇到的巨大困难和千头万绪的问题。作者也暗示，本来是去理解“他者”的这个研究项目其实是由对于如何理解“自我”的一种深深的困惑所驱动的。当然这个“自我”不是人格的、心理的自我，而是文化的自我。贝拉已然说明：“本书最辛辣之处或许在于，读到倒数第二章时，我们很清楚地看到，作者(以文化的自我而非人格的自我说话的作者)

^①感谢教育部人文社会科学研究《社会转型过程中公民身份建构的人类学实证研究》(02JAZD840001)课题的资助。

^②Scholte, Bob. *Toward a Reflexive and Critical Anthropology*, in Deil Hymes, ed. *Reinventing Anthropology*, New York: Random House, 1969.

^③例如, Gough, Kathleen. *Anthropology: Child of Imperialism*, in *Monthly Review* 19, No. 11: 12~27. Asad, Talal, ed. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1973.

^④Rabinow, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, 1977.

^⑤Paul Ricoeur. *Existence at Hermeneutique*, in *Le Conflit des Interpretations Editions Du Seuil*, Paris, 1969, P20.

^⑥Rabinow, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, 1977.

没有用一种‘我的文化’（我文化）去与甚至相对来说最现代化的摩洛哥村民的言之凿凿的‘你的文化’对举。意识到这一点是颇为悲凉的。作为安慰，书中隐约向我们透露出这样一种观念：因为已经失去了一种传统的‘我文化’，现代西方知识分子将各种文化合成的总体拿来为我所用。显然，这就是‘绕道’所指的全部意思。”^①

布迪厄在跋中直接把拉比诺的创意概括为“把对对象的研究作为研究对象”。他说，拉比诺把解释者的使命转变为针对他自己、针对他的解释。他以一组“决裂”来提升拉比诺的著作对于人类学的划时代意义：“这种以一种明显的自恋面向自我的转折，本身是一种与文学灵感迸发的那种自我满足的决裂，不仅如此，它所导致的远不是什么私下的坦白，而是对求知主体的一种客观化。但是，它标志着另一种更具有决定性的决裂，即与科学工作中的实证主义观念决裂，与对‘天真的’观察的自满态度决裂，与对尼采所谓的‘纯洁成胎说’（dogma of immaculate conception）的自信决裂。它还包括另外一个从心理学来说无疑是最困难的决裂，即与克利福德·格尔茨所展现的‘精致化的实证主义’标志决裂，与格尔茨的写作风格所展现的全部诱惑决裂。”^② 布迪厄指出，他把求知主体作为对象，承认知识是涉及主体的一种建构，凝视（gaze）、观察（observation）等看的方式不是天真纯洁的，结论的得出是复杂的人为产物，并不是像圣母玛利亚童贞受孕那样保有其纯洁性。在《思想战线》的“民族志经验研究”专栏中发表的《文化书写与对象建构》、《看的方式》^③ 可以看作是对于布迪厄在此论述的观点的发挥。

通过民族志方法来反思人类学学术活动的主体（自我）及其背后所依赖的价值、假设，在拉比诺的《摩洛哥田野作业的反思》之后蔚然成风。杜蒙（Jean-Paul Dumont）的《头人与我》、克拉潘扎诺（Vincent Crapanzano）的《图哈密》、杜外尔（Kevin Dwyer）的《摩洛哥对话》相继出版^④，直到1986年，《写文化》的问世标志着人类学反思时代的最后确立。我们在《思想战线》的“民族志经验研究”专栏中选介了《写文化》中罗萨尔多反思调查询问与被调查对象的关系的文章作为这个风气的一个代表^⑤，也以书评的方式介绍了这股思潮在当前的民族志中的表现，其中罗香凝（Lisa Rofel）和刘新（Xin Liu）的新书都是获得许多好评的例子^⑥。我们之所以选介这两本民族志，一是因为它们讲述的是关于中国当代和当前的故事，我们读起来很亲切，二是因为它们体现着西方人类学民族志

新的理论关怀和明确的反思意识。

我们看到，中国人类学的民族志著述正在经历一个从写实性到反思性的转变。“民族志经验研究”专栏正是要见证这个转变。我自己在近几年参加的博士学位论文评议和答辩中强烈地感受到了这种转变的冲动。民族志的写作和关怀确实复杂起来了。对于越来越多的年轻学人来说，民族志不再是一种客观呈现科学研究成果的简单明了的文体，而是可以尽情发挥自己语言能力的文章；不只是为了记录远方的对象，也是（或者说其实是）为了认识自己。他们在选题和论文构思上都是具有反思意识的。

中国的思想方法里是有“反求诸己（身）”的说的。不过我们在这里讨论的“反思性”、“反身性”（reflexivity）还是一个西学概念。在人们熟知的意义上，反思性是指研究者对他的研究所处的整个环境以及他与环境的相互影响的必然性的明确意识。如果从实证主义的科学要求来说，研究者既然意识到了对于研究的这种人为的影响，就要努力克服它对结论的客观性的干扰，以达到最终科学的认识^⑦。反思人类学的知识创新却是另一个思路：既然研究者的背景和研究活动发生的环境必然要以各种形式出现（包含）在研究中，那反过来把原来被作为干扰因素要排除而实际上只是悬置起来的“影响”写出来，是否也是一种知识或认识呢？这种新思路的探索被证明是富于创见的。民族志原本生产关于对象的知识，反思性使关于对象的知识客观性、独立性、权威性受到了限制，却意外地增加了获得关于研究者的背景（他自己的社会和文化）的知识的机会。反思的多种视角则让这种机会从多方面得以实现，这种由彼及此、由远及近的思想范式也就在实际研究中衍生出众多的方案。我们从本专栏中的研究个案中可以认识6种可能的方案。

让思想的触角从边缘回转到自己身在其中的中心，是反思性民族志研究的一个最擅长的大类，我们有3个个案可以诠释这个大类的3种具体方案。一是何家祥的《农耕他者的制造》，由一个汉族内部受歧视的群体反观汉族传统的中心价值；一是李春霞的《彝民通过电视的仪式》，由一个少数民族社区遭遇电视的简史映照出中国过去30年的一种变迁；一是岳永逸的《传说、庙会与地方社会的互构》，由民间社会的地方认同符号的生产过程反观参与其中的知识分子和官方^⑧。在这一大类里，叙述的对象与反思、映照的对象分别处于价值、区位的边缘与中心。

何文调查研究的对象是置民群体，探究的是

① Bellah, Robert. *Foreword*. In Rabinow, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, 1977, P. ix.

② Bourdieu, Pierre. *Afterword*. In Rabinow, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, 1977, P. 163.

③ 李立《文化书写与对象建构》，杨春宇《看的方式》，均见《思想战线》2005年第3期。

④ Dumont, Jean-Paul. *The Headman and I*, University of Texas Press, 1978; Crapanzano, Vincent. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, The University of Chicago Press, 1980; Dwyer, Kevin. *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*, The John Hopkins University Press, 1982.

⑤ [美] 罗萨尔多，《从他的帐篷的门口：田野工作者与审讯者》，高丙中译，见《思想战线》2005年第3期。

⑥ 吴晓黎《民族志与现代性故事》，康敏《民族志与“我”和“我的叙述”》，均见《思想战线》2005年第1期。

⑦ Davies, Charlotte Aull. *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*, London: Routledge, 1999, P10.

⑧ 何家祥文、李春霞文可参见《思想战线》，2005年第5期；岳永逸文见《思想战线》，2005年第3期。

“蛋民歧视”问题，达到的结论在解释歧视问题之外还涉及对中国传统社会以定居农耕为基础的核心价值的辨识。何家祥的研究要解释的观点是：他们作为贱民被歧视并被限制与当地村民通婚，被禁止参加科举，根源在于他们被话语技术制造为汉族农耕文化的他者。传统社会通过这种对非农人口边缘化甚至妖魔化，强化固有的农耕经济格局，维系既有的以儒家重农守土的家庭伦理为中心的基本价值。作者重新叙述了蛋民这个农耕文化的他者被边缘化的历史过程，反过来思考中国传统社会的政治、经济尤其是主流文化的机制及其时代局限，指出蛋民歧视的消解只可能发生在农耕文化价值不再起主导作用的当代。

李春霞的文章讲述的是一个彝族山村的居民在近6年的时间里如何由“化（电视化）外”之民过上媒介化（mediated）地球村村民生活的故事。通过仪式（rites of passage）一直是人类学最核心的研究对象之一，研究社区成员跨过时间（人生阶段、日历阶段）、空间的边界的程序。当代生活是经过媒介化的生活，电视传播使偏居一隅的人能够看见（并可能“熟悉”）世界范围内的其他人的生活，世界类似于一个村了。在这样一个我们大家都习惯了媒介化的日常生活的时期，作者居然找到了一个正处于这个通过仪式之中的社区，见证了村民们成为“当代人”的过程。作者的社区叙事被置于“前电视社区生活/媒介（电视）社区生活”、“前现代生活/现代生活”、“彝人/中国人”的结构之中，我们在理解草坝子和她的人民如何调整自己以适应电视楔入的生活的时候，我们还在努力理解我们所处的大社会稍早经历的这个过程。虽然我们的电视通过仪式完成不太久，但是我们已经是身处鲍肆而不闻其臭。李春霞在一个较短的时间、一个可以整体地把握的村子、一个可以把个人的闲言碎语纳入整体加以理解而成为论证资料的社区，让我们大家对自己已经很习惯的生活重新产生间距（由熟回生），产生认识的兴趣，从而审慎地考虑一下我们经过电视已然改变的生活的现代性问题。

岳文写的是华北一个庙会的复兴过程，其中，主神传说的历史化和本地化与地方社会的重构过程都同时卷入了民众、知识分子和地方官员之间的合作性互动，卷入了口承文化与书写传统之间的互相转化。他看到，知识分子和官员这些“上边的人”始终都是“下边”的乡民们揣摩、研究的对象，是乡民眼中的“他者”。他在文末的一段引文特别具有推动反思的力道：“虽然水祠娘娘贾亚茹的事迹已过多年，但村民们愿意宣扬历史，教育后人，继承先人舍己为人、助人为乐的光荣传统。……水祠娘娘庙会是在县、乡、大队各级领导支持下进行的。可是各级领导从不出钱，举行庙会是要用钱的，建水祠娘娘庙更要消费一些资金，你看用什么途径……”

李霞的文章①把实践视角和女性视角聚合在一

起，得以把以前被遮蔽的妇女在汉人亲属关系中作为行动者的角色呈现出来。她的民族志描述围绕山东一个农村的妇女在构建家庭过程中的各种亲属关系实践而展开，经验材料证明妇女具有不同于男子的家庭观：“她的家庭”是玛格丽特·沃尔夫所说的“子宫（母系）家庭”（uterine family），是她出于安全感和感情归属感的需要而建立起来的，以妇女和自己的丈夫、子女为主要成员的家庭，是妇女婚后感情和经营的中心。它是现实地存在的，不能被同化到丈夫的家族之中。这一个案以实践来反思一直以来把中国的亲属制度表述为父系宗族图式的理论缺陷，把妇女从族谱文字的认知模式下解放出来了，也就把中国现实的亲属关系的活力从传统的亲属制度的男权理想（图式）的约束下解放出来了。这一个案应该算是代表着两种反思的类型：一是从实践反思学术，二是从妇女的实践反思男权的抽象图式。

龚浩群的文章②讲述了泰国中部一个乡的地方自治经验，针对性地发掘了泰国经验对于中国乡村自治的意义，其中最富有启示性的是以人的多重目标为依归的治理思想、居民有效参与的公共生活、权利和义务相匹配的公民身份。泰国在发展、稳定和民主等重要指标上的成就是值得我们拿来映照自己的问题的。不过，龚浩群的个案除了这个层次的反思价值，还在一个更大的结构层面彰显出海外民族志对于中国学术的自省能力的意义。从反思人类学看来，人类学最基本的长处是通过对于异国他乡的调查研究来引起自己的社会对于特定事物的兴趣，回答自己社会所关心的问题。在这种知识生产方式中，中国一直是作为人类学的田野作业对象国而存在的，中国还不被认为是输出人类学家到国外开展田野作业的知识投给体。龚浩群的田野调查和她作为博士学位论文的民族志写作对于中国的人类学界来说是一种新的知识生产模式的开始，在经验研究的领域探索了通过看世界而看自己的一种可能性。

反思性民族志的研究范式在上述个案中得到了自觉意识明确程度不同的尝试。当然，我的概括包含有自己的主观意愿在里面，但尽管如此，我还是想说，它们分别代表了一种范式的6种路向或6种可能的类型：一是从汉族边缘群体反观汉族的整体（中华性），二是从“后发展”的少数民族看现代社会，三是从民间审视知识分子和官方，四和五分别是从妇女的行动反思男权思想图式并兼及从日常实践反思学术，六是从海外看中国。再简化一下，它们彰显了从边缘看中心、从实践看观念、从海外看中国的思想方式。这种“自一返”的学术范式是具有无限魅力的悠游于两端之间的思想运动和表述活动。我们在此列举它们，只是为了见证中国学界的民族志研究的反思时代的来临。

（责任编辑 洪颖）

①请详见李霞《依附者还是构建者？》，见《思想战线》2005年1期。

②请详见龚浩群《国家·公民·权利》，见《思想战线》2005年5期。