

远方文化的迷

—— 民族志* 与实验民族志

● 王铭铭

一、引子：远方的求索

在西太平洋，有一片岛屿从新几内亚的东部延伸到所罗门岛，其中有一群平坦的珊瑚岛，名叫“特洛布里安德”（Trobriand）。在这宁静的地方，住着特洛布里安德人，他们有的在肥沃的田园上栽种丰富的农产，有的在沿海捕鱼，有的依赖自己的手工业技艺为生。以田园农业为生的人们，常常生产出超过他们所需要的产品的盈余，他们把这些盈余献给地方酋长、送给亲戚、或在公共场合展示以表现自己的力量。在平静的生活中，生产、社会和宗教的实践是特洛布里安德人赖以表达生活意义的途径，文字没有成为他们创造历史的工具。

1915年，从遥远的地方来了一位自称为人类学者的人，叫马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski），是个三十刚出头的白人，可是会讲一点地方话，而且六个月以后可以用当地话与特洛布里安德人交谈。特洛布里安德人不甚了解他的来历和身世，不过英文的记载告诉我们马先生是一位波兰人，原来学的是科学和政治，后来因为身体不好不能继续

* 这里的“民族志”指“ethnographies”，其原意为对某地或某族群的社会和文化的全面描述。国内译法对“ethnographies”的原意没有准确的体现。考虑到翻译惯例和讲述之便，本文沿用旧译。

做科学研究，而且受一些文人墨客的影响对人类学产生兴趣，去了伦敦经济学院向有名的人类学家威斯特马克（Westermack）学习。虽然人类学名为对人类的研究，但是它把如特洛布里安德人这一类的社群看成代表人类基质的种类

马氏是一个远方的来客，但是他在小岛上呆了共两年（1915-6, 1917-8）。在他来以前，当地人从来没有碰见一个外来的异族人对他们的日常生活如此关注。马氏常问一些十分无聊的问题，比如“你们在栽种的时候是把种子的芽端向上还是向下掩埋？”或者，“你们放棺材时是把它竖放还是倒放？”马氏显然不只令当地人不安，而且还令住在当地的其它白种人（传教士和殖民地官员）不安。为什么他问这么多细节？更“无聊”的是，马先生还满热衷于观察人们的言谈举止，而且常参与特洛布里安德人的生产和社会实践。观看当地的仪式，他常和当地人去打鱼、下田、参加巫术的表演。有时马先生还当场把看到的事件画成图表，展示它们的组织

为什么马先生要这么做？当地人除了把他当朋友之外，很少问起这个问题，不过他们心里面一定讶异不堪。马先生从来没有向特洛布里安德人解释他的使命，不过在他写的“田野日记”（fieldwork diary）中，他说他的目标远大，他要建立一种叫“文化的科学”的东西，而这种科学必须依据对远方的人类的日常生活、制度和思维方式的深入了解。他有时不免也感到生活在偏僻的地方的无聊、压抑等等，但是一想到自己的雄心，他充满信念和活力。有一次，马先生和一群当地人出去走动，回来后觉得满无滋味，他想：

“我看土著的生活离我自己的生活的很远，对我来说没什么意思，他们的生活好象狗的生活一样无聊。不过，在与他们的交往中，我得出一个结论，我想我在做的事是令人荣耀的……我对他们的生活和语言很了解，如果我能把这些东西‘记载’下来的话就会拥有很有价值的材料。我必须用心实现我的雄心，必须把语言和记录的材料搜集、整理出来，找寻研究当地妇女生活、社会表象等等方面的方法……”^①

1918年的某一天，马先生离开了特洛布里安德岛，回到他来自的地方。他在奥地利结了婚，后来又生了一场病。不过，1922年起，马先生开始在他做过学生的伦敦经济学院讲课。1927年，从遥远的西太平洋回到西方世界的马先生成为伦敦经济学院第一位社会人类学系主任。他在该院从事教书和研究直至1938年才离开，去芝加哥大学任教授至1942年逝世为止。

1922年至1935年间，特洛布里安德的素材成为他在伦敦教书期间最核心的作品，在马先生的授课中也成为主要内容。在经济学院，他的地位是中间性的，他在萨里格曼（Seligman）的民族学和威斯特马克（Westermarck）的社会学之间找到一个空间，他讲授社会人类学（social anthropology）。开始他参与一个跨学科的研讨会（seminar）的讲座工作，他逐步以自己的魅力吸引学生，最后使跨学科研讨会成为社会人类学专业研究班，他在会上讲述他在西太平洋岛屿的经历及从这个经历中获得的社会—文化观察，同

^① 引自 Bronislaw Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, London, 1967, 第158-9页。

时给学生提供一个刺激他们思考的基地。来参加研究班的包括后来成为著名人类学家的来自牛津的埃文思—普里查德 (Evans-Pritchard)、来自新西兰的弗思 (Raymond Firth), 以及来自东方的费孝通。

马先生的课被公认十分有趣而且刺激。他进教室是总拿一叠纸, 没有经过任何形式的寒暄, 就开始读他的田野笔记, 碰到有意思的段落时, 就停下来问学生对他的资料有什么评论, 如果学生没回答, 他便点名发问。对东方人, 马先生的态度十分得体而富有权威。费孝通说过, “马林诺夫斯基正像东方的导师, 对他的学生来说, 他是一个父亲似的人, 他把我们带到他的家中, 有时让我们替他传信, 有时我们甚至还替他煮饭。而我们对能为他做这类事感到高兴。”^① 通过他的特洛布里安德人的生活资料, 通过他的讲习活动, 马林诺夫斯基建立了一个“预言家”的形象。

特洛布里安德岛的经历, 不仅给马林诺夫斯基提供了创造自我作为一个社会人员新时代的预言家的形象, 以及提供了他赖以刺激他的学生的思考的工具, 而且还为他提供了最主要的写作素材。在 1922 年至 1935 年间, 马林诺夫斯基的主要著作都是围绕特洛布里安德人的生活而写的专论。^② 在此期间, 他写了七部专著, 全是通过组织特洛布里安德岛的材料加以修饰加工的论著。这七部著作的每一部都有一个单一的焦点, 合起来是关于特洛布里安德人的交易、家庭生活和生育、神话、社会规范、园艺的全面描述和分析。

在所有的专著中, 马林诺夫斯基都表达他的三个主要论点, 而这三个论点均是以特洛布里安德人的素材来说明的。这三个论点分别是: 第一, 研究文化不能把文化的某些个别方面分割开来, 而应把文化的不同方面放在它们的实际用途的背景下考察; 第二, 社会人类学者不应依赖被研究者的口头言论和规则来研究人, 而应重视他们的行为; 第三, 如果人类学者已经理解被研究者的行为并已把这些行为放在一定的场合中考察的话, 那么他们就会发现“野蛮人”的头脑与西方人一样具有理性 (rationality), 因为他们也懂得如何操作和利用可能的机会。这三个要点成为马氏创立的功能主义的基础。

二、民族志与“文化科学”的建造

马林诺夫斯基的人生经历之所以引起研究人类学史的学者的兴趣, 原因不仅在于马氏是现代形式的社会人类学的创造人之一, 而且在于他提供了七十年来社会人类学者的生活与工作的典范。用西方人类学者常用的话来讲, 马氏生活史的总体历程经历从“在这里” (being here), “到过那里” (being there), 及“回到这里” (coming home) 三大阶段, 而“这里”指的是他开始研究社会人类学的学院和文化 (西方), “那里”指的是他

^① 转引自 Raymond Firth 文 “Malinowski as scientist and as man”, Firth ed., *Man and Culture*, 1957, 第 9 页。

^② 关于这些专著的概况和评论, 请参考 Michael Young, ed., *The Ethnography of Malinowski*, London, 1979

田野作业的基地—离学院十分遥远的特洛布里安德岛 (异文化或 other cultures)。这三段式的学术生活经历,对于马氏“文化科学”的知识和理论的形成起决定性作用。在特洛布里安德岛,马林诺夫斯基之所以会一面觉得生活“无聊”另一方面觉得住在那里对自己的雄心之实现很有帮助,原因在于他试图以自己人来完成“这里—那里—这里”的社会人类学旅途

在马林诺夫斯基去西太平洋以前,他因为被著名人类学家弗雷泽的《金枝》一书所吸引,从中欧来到伦敦经济学院求学。刚开始,马林诺夫斯基对当时流行的社会和文化进化论和刚刚开始盛行于美国人类学的历史特殊论和文化传播论并没有形成系统的批评,而且对田野作业也没有作出论述。在里弗斯 (Rivers) 等前辈的敦促下,他吸收了进化论的某些观点,对里弗斯对民族志研究的初步论述默然欣赏。虽然他的创树性论文是在去了特洛布里安德岛之后才发表的,但是我们可以猜想在他的远方之旅发生以前便形成了在人类学界争雄的决心。在当时的情况下,在人类学界独树一帜的途径,显然是对学界的现存学说加以全面的评论,而进化论、传播论和历史特殊论的重大缺陷正好是把文化切割成碎片再把它们用一定的人为架构 (如进化的程序和传播的线路) 连接起来的做法。里弗斯对民族志的初步论述已经提供了对这种做法的重新改造的方法论基础。里弗斯说:

“强化的研究工作,必须对研究的规模有所限定,还必须使研究深化。其最典型的做法是让 (人类学者) 在某一个社区或四至五百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。在此社区或社群中,研究者能够对当地的所有人有所认识,能够研究当地生活习俗具体的体察,能够用当地话来进行调查,而超越一般的印象。”^①

在特洛布里安德岛,马林诺夫斯基所采用的方法基本上是里弗斯所建立的,可以说是他把二十世纪初的十几年社会人类学对以前研究的重新思考贯彻到研究的实践中。马林诺夫斯基把自己的研究法称为“参与观察法” (participant observation),其含义与里弗斯的论述一致,不过,他创造的对文化全貌 (totality or culture) 的研究法,在当时颇具新意。在田野作业中,马氏形成一个观点,主张民族志的调查必须包容三大类的素材。

其中,第一类是有关制度 (institutions) 和风俗的整貌概观,他通过所谓的“具体证据的统计法”加以研究。研究这一类素材的目的,在于建构一系列的图表,用以使研究者更方便进入社会中与习俗有关的活动。这种图表包含两个内容,它一方面概述社会活动的元素,另一方面指明这些元素之间的关系。图表的基础是当地人讲述的情况和人类学者的观察。第二类是第一类资料的补充,因为第一类资料局限于对人们认识中的制度、风俗与活动,第二类资料则是对观察到的社会行动的现实情况的记录,马林诺夫斯基把后者称为“日常生活的非思索性素材” (the imponderabilia of everyday life) 它实际上指

^① 见 W. H. Rivers, “Report on anthropological research outside America”, *The Present Condition and Future Needs of the Science of Anthropology*, Washington, 1913, 第6页。

的就是人类学者的民族志田野工作笔记，或者是人类学者对被研究者的实际行为与理想规范的比较观察。第三类素材是一系列的民族志说明，以及对被研究社区的人们的叙述风格、典型的口语表述、民俗、巫术模式等的说明。马氏把这一类东西当成对被研究的“土著”的思维方式的描述。^①

马林诺夫斯基强调，这三方面素材的搜集，有助于证明文化对活动的影响和个人对规则的操纵，以及这两个不可分隔的方面在被研究者思维中的位置。回到伦敦之后，马氏便对这个看法加以反复的论证。在他的论述中，文化素材成为“文化科学”（the science of culture）的证据，说明文化是互相关系的风俗和器物的整体，在社会人文科学中探讨文化，不应把文化的某一部分抽出来“比较”，而应把文化的个别因素放在整个文化的场合（context）中考察。马氏的这一论断显然是为了证实他的功能主义的有效性而作出的，不过，在满足他自己的理论建构的意愿时，他创造了社会人类学对社会科学理论的“个案检验”（case tests）的传统。引库柏（Adam Kuper）的话说：

“……他（马林诺夫斯基）总是用民族志的描述，对他认为过于抽象和流行（于西方）的有关‘原始人’的理论提出批评。他常把特洛布里安德人放在复杂的制度场合下考察，不过他更常用他的有血有肉的事例，对学术理论提出反驳。”^②

他的七部以特洛布里安德岛为基础的人类学专著，每一部都有一个鲜明的主题。例如，《西太平洋的航海者》（1922）的焦点放在人类社会的交换关系的研究上，而它所使用的方法是对特洛布里安德群岛的库拉圈（the Kula）的个案研究。依据马氏，库拉是一种交换形式，它由不同岛屿的居民共同完成，在岛屿间形成环状循环。交换的物品有两种，一种是称为“梭拉哇”（Soulava）的红贝壳项链，另一种是称为“木瓦利”（Mwali）的贝制臂镯。前者以顺时针方向传流，后者以相反方向传流。交换受传统的规则限定，为巫术和公共仪式所伴随。交换的物品没有多大的实用性，而且参加库拉圈的人是终身制的。项链和臂镯是象征性的物品，它们的交换是仪式性的，但是这种仪式性的交换联带一整套实用物品的交换，他的交换圈与日常岛屿之间的农产、渔产、手工业产品的互通有无是重叠的。库拉圈形成极复杂的组织，使不同的部落互相牵连，形成有机的整体。^③

通过库拉圈的描述，马林诺夫斯基想证明一个道理。这就是，西方学术界常把“原始人”看成非理性的民族。以这一观点来看特洛布里安德人的库拉圈，便会得出一个结论，好像这种交换是纯象征性的，不具有现代交换的实质意义。可是，如果把这种象征的交换制度与特洛布里安德人的社会生活的其它方面联系起来做功能关系的考察，就会发现特洛布里安德人有他们的理性（rationality），因为象征的交换背后有实质性的互通有

① 参见 Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, London, 1922, 引论章。

② Adam Kuper, *Anthropology and Anthropologists*, Routledge, 1991, 第 25 页。

③ Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*.

无的行为存在。马氏后来把同样的道理推及原始人的巫术和宗教的研究。巫术和宗教在许多学者看来是“信仰”，与“科学”是对立的没有实用性和理性的东西。通过对特洛布里安德人的巫术和宗教的研究，马氏认为这种流行的观念是错误的，因为原始巫术和信仰提供了“前科学条件下”，人们维护心理安全感的手段^①。他说，“原始人承认自然和超自然力量的存在，他们还试图使这两种力量为自己的利益服务。”^②

马氏做了许多民族志描述工作，看起来都是十分具体的描述分析，但是实际上是为他想创造的“文化科学”服务的。他把文化元素的功能相关性的分析，看成是“文化科学”的内核，同时相信民族志是这一“科学”的经验基础。正如利奇（Edmund Leach）所说的，马氏的功能理论有很多漏洞，但他的民族志方法却为现代社会人类学研究奠定了方法论基础^③。在马林诺夫斯基的系统化民族志专著出现以前，人类学者对文化元素采用“分而待之”的方法，把不同社会和时空里的文化元素凑成如泰勒（Tylor）的《原始文化》和弗雷泽（Frazer）的《金枝》一类的作品。马氏和他的追随者则几乎一直采用“专著”（monographs）的方式写作，把自己的描述和分析规定在单一社会和时空。后来，这种写作和研究法在美国也占支配地位。它的优点在于使人类学研究注意到文化元素所处的社会场合和时空的重要性，以及使人类学者能采用被研究者的观念分析他们的文化。

三、文本学派对民族志的重新思考

马林诺夫斯基之所以把民族志的描述塑造成“文化整体”与人的需求之间的功能关系的写照，原因在于他想利用他所学到的哲学方法论对人类学进行全面修正，并从中创造自己的“科学预言家”形象。年青时代，他在德奥哲学体系中学到批判经验主义和民俗心理学，这为他创立以经验和全观描述为特点的民族志提供哲学基础。他在英国的人类学训练，使他掌握了人类学的民族探险的基本方法和人类心性研究的工具。并且，他在少年时代对他的故乡波兰的战争和分裂局势的痛恨，使他力图在异邦寻找稳定、统一、而平和的社会模式。而英国的实用主义哲学的盛行，为他提供了一切追求的借口和条件。在这样的情景下创造出来的民族志，强调的自然是社会一体化、人类的需求、经验主义的描写等等“逻辑”。虽然马林诺夫斯基对自己作为民族志作家所处的背景深有意识，但是为了让他的雄心壮志得以实现，他压抑了自我意识的表现，而只在学术圈中表现他的科学精神。

在二十年代至六十年代，许多人类学著作是在马氏的民族志方法的启发下写成的。七十年代以前，虽然有不少人类学者以隐晦或直接了当的方式对他的功能论提出批评，但

① Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Chicago, 1944.

② Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Chicago, 1944, 第15页。

③ 参见 Edmund Leach, *Social Anthropology*, Fontana, 1982, 第26-8页。

是很少人反对他所建立的田野工作法和民族志描述体系^① 六十年代, 列维-斯特劳斯 (Claude Lévi-Strauss) 的“结构人类学”重视从多文化的比较中寻找人类思维的深层结构, 在方法论上形成与功能主义的民族志相反的形式, 在一定意义上回到了早期的形态。虽然列维-斯特劳斯的概念对社会人类学者影响很大, 但是即使是采用他的概念的人也很少采用他的叙述架构, 而保留民族志的特色。不过, 后来的人类学者逐步想从马氏的作品和人生中探求人类学所碰到而没有回答的问题: 文化是不是真的那么美好? 为什么马林诺夫斯基要去遥远的地方寻找他的科学? 从西方到原始部落的旅途有什么意义? “原始人”是不是真那么服从集团的规则?

对于马氏的整体民族志, 七十年代出现了三种批评。第一种批评来自英国本身, 主要的代表人物是阿萨德 (Talal Asad)。作为一个新马克思主义者, 阿萨德从民族志田野工作的背景出发对民族志工作者提出一个问题。在功能主义时代 (1920- 1960), 社会人类学者并没有意识到民族志的调查是在一定的文化碰撞的场合下发生的, 甚至还为了建立自己在西方社会的地位, 提倡为改善殖民地行政作一些工作。阿萨德的问题是: 因为人类学对“原始部落”的调查研究是在殖民地开展的, 所以殖民主义时代的文化间的遭遇 (colonial encounter) 会不会对人类学本身有影响? 他自己提出肯定的回答, 认为所有的“科学民族志”实际上与西方的殖民意识形态有密切的关系, 马林诺夫斯基的工作和人生实际上与西方向非西方社会的文化渗入紧密相联^②

与第一种批评相一致, 第二种批评来自西方七十年代以来对于什么是文化的自我和“他人” (other) 的反思。许多学者开始意识到西方发明的社会人类学的研究, 实质上是通过“异文化” (other cultures) 的描述中, 获得一种对西方文化的“威望” (superiority) 的主观论证。例如, 费边 (Johannes Fabian) 在《时间与它文化》 (1983) 通过对社会人类学表述中的“时间和时态”对进化论以来人类学各学派加以重新思考。他认为, 功能主义以前的人类学总用“过去时”来讨论非西方文化, 把非西方文化当成西方文化以前的历史; 而功能主义之后的人类学则把非西方文化当成“没有历史的文化”, 似乎只有西方文化才有历史。^③ 1978年出版的萨伊德 (E. W. Said) 的《东方学》一书, 对西方的东方研究的激烈批评, 也对人类学的“异文化”研究作出反思, 促使他们承认民族志是一种具有意识形态意义的言论 (discourse)^④

第三种批评比较富有建设性, 它可以总称为“解释人类学” (interpretative anthropology), 并与美国人类学家吉尔茨 (Clifford Geertz) 关系最为密切。吉尔茨说:

“人类学或社会人类学中的职业实践者所做的工作是民族志, 而民族志或

① 有意思的是批评马氏理论的人, 往往采用马氏的方法学来表述他们的批评。一个实例是: Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma*, London, 1954

② 参见 Talal Asad, ed., *Anthropology and the Colonial Encounter*, New York, 1973

③ 参见 Johannes Fabian, *Time and the Other (How Anthropology Makes its Object)*, Columbia, 1983

④ 参见 E. W. Said, *Orientalism*, Penguin, 1978

‘作民族志’被理解成为通过人类学分析法或得某一形式的知识的途径。

这种做法应该说不不是方法论的问题。从某一个角度来看,‘作民族志’在于建立关系、选择被研究者、作笔录、找寻宗谱、画田野地图、写日记等等。不过,调查技术和过程并不决定民族志这种事业是什么,决定这点的是一种知识的努力,或借用来尔(Ryle)的话,这种探索是一种对‘浓厚’的描述的追寻。”^①

换言之,吉尔茨认为原来社会人类学把民族志视为“文化科学”,这种看法值得商榷,因为在田野作业和民族志写作的过程中,人类学者所做的事实上是通过描述表达自己对社会、文化、人生的阐释。也就是说,虽然人类学者研究的对象可以是同一个文化或同一种文化现象,他们可能对它产生不同的阐释,从而使他们提供的“知识”具有相对性。^②

对人类学与殖民主义的关系、“异文化”研究和人类学解释性的重新思考,引起了八十年代以来对民族志的文本(ethnographic texts)加以分析、解剖和批评的潮流。

1982年《人类学年鉴》发表马库思(George Marcus)和库思曼(Dick Cushman)名为“民族志作为文本”的文章,系统地概括了新近对民族志的评论可更新。两位作者主张,民族志可以作为一种文学批评研究的对象,他们运用文学批评对故事的梗概(plot)、观点(point of view)、性格化(characterization)、内容(content)和风格(style)的划分和分析法,对民族志的写作法进行全面的分析。^③依据马库思和库思曼的分析,马林诺夫斯基及其追随者创立的民族志可称为一种现实主义的作品,它们具有如下九个方面的特点:

1. 叙述结构 传统民族志(现实主义民族志)中最典型的叙述结构的特点是“全观性”(totality),其理论基础是文化科学或功能主义,所以往往把民族志当成回答文化或社会个别元素与整体的关系问题。因此,这种民族志的写法是:先把文化或社会作横切面的切割,然后用功能关系的理论把它们联系起来。

2. 民族志作者在文本中的角色 为了表现现实主义民族志的所谓“科学性”,早期的民族志作者常不用第一人称来讲述他们所看到的事件和制度,当他们看见某人做某事时,他们不说“我看见某人做了某事”而是说“某人作了某事”,有意使他们的叙述显得客观。这种做法产生两种互相矛盾的效果:一方面作者让他们的作品表现出一定的“科学性”,另一方面使读者不知到在田野作业中人类学者的知识与他们获得知识的方法之间的关系。

3. 被研究者的共性 因为以前的人类学者十分关心把社会—文化当成整体的研究对

① 参见 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, 1973, 第 5-6 页。

② 这一点在 1983 年出版的弗里曼(Derek Freeman)对米德(Margaret Mead)关于萨摩亚人的研究的“客观性”的攻击性批评中,得到充分的体现。

③ 参见 George Marcus and Dick Cushman, “Ethnographies as texts”, *Annual Review of Anthropology*, 1982, 11: 25-69

象，所以在他们所写成的民族志中被研究者个人的性格和特色总是被压制或消除，好像他们没有个人的个性而只有集体的特同特点或民族性（national character）这种对被研究者的个性的压制，意在使研究显的科学和现实，而实际上减少了民族志的可信程度。

4. 田野作业经验的构成 现实主义民族志一开始就重视对田野作业的条件和经验作出交代，这样做的目的是为了让民族志显出它们的权威性论断，使书中的观点受读者接受。有时，为了使人觉得民族志很反映现实，人类学者故意说自己的研究有局限性等等，或这在前言、后记、脚注中提及作者如何经历某事等等，他们大部分还喜欢制作一些图表、照片、地图，以便表现他们“去过调查地点”。不过，由于现实主义民族志作者偏向把他们的作品看成“科学论述”，因此在书中田野工作者的经历所占的篇幅极少。

5. 日常生活情景 现实主义民族志作者对日常生活的情景十分重视，他们常花很大篇幅去描写某个事件。这种做法间接地表现人类学者与他们的被研究者之间的“密切关系”，同时它也是人类学者把自己的概念贯穿到描述中的途径。对日常生活的重视，在曼城学派的人类学研究中被发展到极占，成为格拉克曼（Max Gluckman）和特纳（Victor Turner）等人表达他们的社会观点的手段

6. 当地人的观念的表述 写作游记的作家在描述文化的时候，几乎都比较直接地把自己的观感写出来，让人知道这是他们的观点和引象。相比之下，人类学者不愿意说他们写的是自己的看法，而总是说某看法是被调查社区的人的想法。在马林诺夫斯基时代，此做法的表现是主张当地人的观念即为功能的观念的看法。后来，弗思（Raymond Firth）十分强调“让当地人讲话”。到列维—斯特劳斯那里，“当地人的观点”成为他的思维结构论的一部分。

7. 具体素材的推知法 虽然社会人类学的研究是在时空上十分局限的社会中展开的，但是人类学者总是强调把具体的事例推向具有理论意义的结论，对具体事例的描述停留在它们所能代表某种“典型性”（typicality）上，而并不进入所研究的具体事例的细节。这种做法不仅使作者从现实中分离出来，而且还使被研究的社区游离到理论的相关性之外，使民族志成为与作者和社区无关的论述

8. 术语的润饰 在处理学术术语与描述的关系时，传统民族志作者用一些特别的术语来表现他们是“专家”以及与一般的作家的差异，同时又试图避免采用太多术语而使他们的描述显得不现实。因此，他们不得已在术语和描述之间找寻平衡点，从而使他们的努力显得有点虚假

9. 被研究者的概念和言论的注解 民族志作者对被研究者所用的方言不一定有深入的了解，有的甚至并不掌握足够的词汇。在民族志中，作者往往避而不谈自己的语言能力。他们在文本中对被研究者用的概念加以注释，以体现自己的作品的“现实性”，但他们闭口不提自己对被研究者的语言掌握程度，这使人怀疑他们的解释是否符合实际^①

从总体来看，马库思和库思曼等我们可以称为“文本主义者”（textualists）的民族志

① 参见 George Marcus and Dick Cushman, “Ethnographies as texts”, *Annual Review of Anthropology*, 1982, 11: 25-69, 第 30-7页。

评论家指出，长期以来社会人类学者采用社会科学的研究法，对这些方法的有效性没有进行思考，而使他们的作品充满问题和矛盾。对民族志进行文本学的分析，不仅揭示了民族志的特点，而且为克服民族志的缺点提供了前提。

四、实验民族志的“艺术”

与对现实主义民族志的重新思考同时，人类学界出现一股对民族志作出新实验的潮流。正如马库思和库思曼所言，这一潮流的基本特点有三：一是把人类学者和他们的田野作业的经历当作民族志实验的焦点和阐述的中心；二是对文本组织的有意识的组织和艺术性的讲究；三是把研究者当成文化的“翻译者”，对文化事象进行阐释。^①

把人类学者自己在异文化中展开的田野作业经历作为民族志文本的主要内容的写法，在六十年代就已出现包文（Elenore Bowen）^②等人的著作中。不过当时的写法主要是采用“忏悔式”的田野工作回忆，对人类学者本身的角色加以“自白”，而没有形成系统化的分析。1955年列维·斯特劳斯的《苦闷的热带》和1967年出版的马林诺夫斯基田野日记，对人类学者的个人的心态有较为全面的反映。七十年代出版的雷宾诺（Paul Rabinow）《摩洛哥田野作业的反思》（1977）和杜蒙特（Jean-Paul Dumont）《头人与我》（1971）虽然还停留在“自白式”的反醒上，但是提出了田野作业的认识论问题。应该注意的是，真正的民族志实验不仅是关心人类学者的“自白”，而且更重要的是有意识地对自身所处的文化场合和文化碰撞进行阐述。这种有意识的文化反映，以吉尔茨的解释人类学（interpretive anthropology）为先导，并主要采用三种表述形式：（1）对异文化经验的表述，（2）对人类学者所处的世界政治经济过程的反映，（3）把人类学当成文化评论的艺术。^③

第一种实验民族志的特点，在于它们对不同文化对人观（personhood）、自我（self）和情感（emotions）的不同界定和经验，其主要目标是对传统人类学的“集体思维方式”（collective mentality）理论的批评。这方面的先驱性研究是莫斯（Marcel Mauss）对人观的跨文化比较^④、弗洛伊德（Freud）的心理分析研究，以及吉尔茨对巴厘岛民人观、时

^① 参见 George Marcus and Dick Cushman, “Ethnographies as texts”, *Annual Review of Anthropology*, 1982, 11: 25-69, 第 42-3页。

^② 参见 Elenore Bowen, *Return to Laughter*, New York, 1964

^③ 本节分析采用《人类学作为文化批评》一书的分类。参见 George Marcus and Michael Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, 1986

^④ Marcel Mauss, “A category of human spirit”, *Psychoanalytic Review*, 55: 457-90.

间和行为的^①和施赖德 (David Schneider) 对美国个人与社会关系的研究^②。目前对不同文化的人观的研究所形成的实验民族志, 包括三种类型: 心理动力学民族志 (Psychodynamic Ethnographies)、新现实主义民族志 (Realistic Ethnographies) 和现代主义民族志 (Modernist Ethnographies)。

心理动力学民族志的三本代表作: 列维 (Robert Levy) 的《塔比特人: 社会孤岛的思维和经验》(1973)、克瑞克 (Waude Krack) 的《力量和劝说: 亚里桑纳的领袖》(1978) 和欧白萨基尔 (Gananath Obeyesekere) 的《梅杜沙的头发: 一篇关于个人象征和宗教经验的论文》。列维的书描述塔比特人如何在谈论和表达感情中构造人观和自我; 克瑞克的民族志考察梦境中思维结构的联代关系; 欧氏的论文探讨如何用弗洛伊德的概念看文化以及如何讨论思维模式在社会中的形成与变迁。

相比心理动力学民族志, 新现实主义民族志比较有传统的基础。四、五十年代出版的许多英国社会人类学著作中, 许多包含了新现实主义的特点。例如, 埃文思-普里查德 (Evans-Pritchard) 的《努尔人》(1940) 和特纳 (Victor Turner) 的《非洲社会的分化与延续》(1957) 就是典型代表。民族志方法的发明者马林诺夫斯基的作品也表现出强烈的现实主义特色。目前的现实主义实验民族志 (即如上所称“新现实主义民族志”), 与上述的人观研究所发展出来的对个人的强调有密切的关系, 因此特别重视对生活史、生命周期、仪式、美学和戏剧性的事件和冲突的描写。例如, 朔斯塔 (Margorie Shokstak) 写的《尼莎: 一个昆族妇女的生活与言语》(1981) 运用人类学者本人与被研究者之间的对话, 反映来自不同文化的个人对文化场合的不同反应对生活史的不同经历。再如, 罗沙多 (Michelle Rosaldo) 的《知识和激情: 埃恩哥特人对自我和社会生活的看法》(1980) 从社会心理学的角度解说埃恩哥特人猎头风俗与成丁礼、力量和心理安全感的表演的密切关系, 批评了传统人类学对社会观的过分强调。又如, 克拉帕扎诺 (Vincent Crapanzano) 的《回归的礼仪: 摩洛哥人的割礼》(1980) 通过对割礼的分析, 描写个人如何通过仪式形成焦虑感并克服焦虑感。

所谓“现代主义的民族志”指的是受现代主义文学影响的民族志写作法。现代主义文学产生于十九世纪末二十世纪初, 是对十九世纪现实主义文学的反叛。现实主义文学的作者总把自己作为讲述者的地位看得很重要, 而没有给文本中的性格人物以足够的讲述机会; 现代主义文学主张文学写作应该是作者与主人公之间的信息交流和互惠交换, 因此写作任何作品时应采用对话 (discourse) 的方法。现代主义民族志受这一启发, 批评马林诺夫斯基创造的民族志传统, 认为这一类民族志没有给被描述者讲话的空间。为了修正这个错误, 现代主义人类学者花很多精力去构造自己与访谈对象之间的对话。最极端的例子是杜也尔 (Kevin Dwyer) 的《摩洛哥对话》(1982) 一书。此书包括一些稍加编

^① 参见 Clifford Geertz, “Person, time, and conduct in Bali”, *The Interpretation of Cultures*, New York, 1973, 第 360-411页。

^② 参见 David Schneider, *American Kinship: A Cultural Account*, Englewood Cliffs, 1968

辑和修饰的对话录，实际上是杜氏本人在田野作业中访问被研究者的记录，用以反映人类学者研究过程中获的资料的手段以及对文化的描述的主观性。更有意思的是，某些人类学者还请被研究这参与民族志的写作，使他们在民族志的创造中有一席之地。

第二种实验民族志的写作特点，在于对民族志的传统小型地方性社区的描述与近代以来世界的全球化（globalization）的矛盾关系作某种调和，这一特点的形成是受近年来政治经济学派对解释人类学的批评的启发。解释人类学把非西方社会看成是与外界隔绝的社区，在这种与世隔绝社区内所做的象征和意义的阐述虽然具有尊重异文化的价值的优点，但是忽视了十六世纪以来西方资本主义对东方和非洲的渗透所造成的非西方社会的文化变迁。在这一方面，实验民族志所作出的贡献有两点：一是指出地方文化分立（Cultural difference）的论述，无法全面反映现时代的文化潮流和现实；二是力图在大的区域、民族和全球的政治经济场合里对文化分立作出探讨。

陶西格（Michael Taussig）的《南美洲的罪恶观和商品拜物教》（1980）一书是前一种贡献的代表，它指出研究边际社会的象征离开世界政治经济场合是不可能的。这本民族志所描写的是哥伦比亚农民和玻利维亚矿工对他们自己被卷入到金钱经济和工资劳工制中的反应。哥伦比亚的农民已成为大农场的季节性劳工，不过他们的观念中的理想还是自然的经济，他们认为他们自己的土地出产的物品才是有价值的东西，而从大农场生产出来的东西是没有什么价值的。在他们的观念里，依靠大农场赚钱的人与魔鬼签了合同，而在与魔鬼签合同的人最后不得好死。因为大农场是世界经济的一分子，所以把它们当成“罪恶”和魔鬼的化身就是对世界经济不适应和反抗的表示。

在玻利维亚的锡矿，劳工们的观念与哥伦比亚的农民有所不同。这些劳工一方面信仰一种女性的土地和农业精灵（Pachamama），另一方面信仰一种称为“帝欧”（Tio）的矿山财神。帝欧的神象被放在锡矿的入口处上方，矿工定期给它献祭，把他当成保护矿产资源的精灵。陶西格认为，帝欧是世界经济体系与地方经济资源之间的象征性中介，它对当地资源的起象征的保护作用；另一方面它又默许外国资本家的采矿行为。^①

在区域、民族和全球的场合内反映文化分立的状况，要求人类学者承认非西方社会的历史的重要性。因此，试图通过民族志描写分立的文化对近代全球化的反应的人类学者，十分重视欧洲以外的社会的历史和传统。欧洲扩张之后对这些历史和传统的冲击，以及非西方社会对这种冲击的抵抗。描述这些过程的人类学者采用两种文本形式，一种是站在被研究社会的角度看的近代世界史，另一种是民族志。前者的代表作是沃尔夫（Eric Wolf）的《欧洲与没有历史的人民》（1982），这本书所描述的是西方资本主义世界体系形成以来，欧洲的历史和非西方民族的历史之间如何成为一个复杂的、难以分开的“关系群”。^②

另一流派的研究受费边（Johannes Fabian）的人类学反思的影响，重视透过民族志

① 参见 Michael Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, 1980

② 参见 Eric Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley, 1982

反映非西方民族的时间和历史观念的存在。据费边的研究，功能主义以后的民族志往往把被研究的文化视为没有时间观念的文化，好像只有西方社会才有对时间的理性掌握^①。罗沙多（Renato Rosaldo）在《依龙哥特的猎头民俗》（1981）一书中指出，人类学者在开展田野作业时的确有否认他们所研究的对象的历史和时间意识的倾向。在研究依龙哥特人的猎头习俗时，罗沙多发现当地有许多有关此俗的记载和口头传说，这些素材实际上反映了被研究者有他们自己的社会史和时间观念。^②这一发现间接地表明，人类学者作为欧洲历史的表述者，往往起压迫异文化的历史的作用，而如果他们深入到被研究者的文化和心灵，就会发现他们的“历史”不是唯一的历史，而只是多种历史的一分子。

第三种民族志的实验主张人类学是文化批评（cultural critique）的艺术。民族志作为一种文化批评，其精神在社会人类学中早已存在。在描写远方文化的过程中，人类学者同时是在从事一种对自己所处的文化的价值和准则的重新思考。早在二十年代，米德（Margaret Mead）对萨摩亚成年的研究，就提出了异邦文化比西方文化有优势的命题。不过，实验民族志的文化批评的思考激励者是德国的法兰克福批评学派和在法国发展起来的超现实主义文艺。前者的主要主张是，社会科学的任务在于探讨和揭示文化和心理因素如何被政治和权力所操纵；后者则力图通过社会中的边际文化对文化霸权（cultural hegemony）提出反思。

人类学的文化批评的关键，在于变熟悉的事物为陌生的事物，变西方视为自然的价值观为怪异的价值观，即“转熟为生”（defamiliarization）。据马库思和费彻，“转熟为生”的做法有两种，一是认识论的（epistemological）“转熟为生”，二是跨文化交叉法（cross-cultural juxtaposition）的“转熟为生”。前者相对后者有一段较长的历史。传统上，人类学者去遥远的文化从事田野作业，其目的就是为了对“异文化”加以认识，然后回到“本文化”，以“异文化”的知识为参照系，在比照下使“本文化”成为“怪异”（exotic）的实体，而对之进行重新思考。“跨文化的交叉法”比认识论的文化批评明确，在这种民族志的实验中，不仅“异文化”是描述的对象，“本文化”也成为民族志的研究课题。例如，米德对萨摩亚人的成年过程和美国人的成年过程的描述和比较就是一个范例。“文化交叉法”的批评，通常产生一种有意思的比较，通过这种比较可以阐明“本文化”的某些部分的“病态”。不难看出，人类学的文化批评的精神支柱是法兰克福学派的社会哲学，而它的武器是超现实主义对边际文化的尊重，而在人类学中“边际文化”便是在世界体系的中心（欧美）之外的民族之文化。

五、结语：民族志的“面具”

实验民族志的发展，无疑对民族志和社会人类学的更新有积极的贡献。通过对田野

^① 参见 Johannes Fabian, *Time and the Other*, Columbia, 1983

^② 参见 Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting, 1883-1974, A Study of Society and History*, Stanford, 1982

作业的反思以及对民族志文本的重构，实验民族志作者指出了传统人类学的若干缺陷（例如，它对自身在世界政治经济体系中的角色的忽视，以及对非西方民族中个人地位的压制等等）；而且，通过展示非西方文化的多样性，他们给西方民族中心主义（ethnocentrism）思考方式予深刻的批评。更重要的是，“实验民族志”这一概念的出现，为社会与文化人类学研究的认识论的本体提出一个值得考虑的问题，那就是，人类学的描述（即民族志）到底是有关“真理”的探讨还是一种文学或“故事”的讲述？

实验民族志作者和评论者认为，不仅民族志的描述的对象受制度的制约，民族志的写作本身也受各种社会—文化力量的影响。用实验民族志的提倡者克利福特（James Clifford）的话说：

“民族志的写作至少受如下六个方面的决定：（1）从场合上讲，民族志是社会场景的产物并创造社会意义；（2）从修辞角度看，民族志使用表述的惯例并为表述的惯例所利用；（3）从文体发生学看，民族志一般与小说和旅行记有差异；（4）从政治上讲，（民族志作者的）表述文化事实的权威是不平等分配的，而且不时受到反驳；（5）从历史的角度看，上述的惯例和制约因素是不断变化的。”^①

克利福特进一步认为，由于民族志的创作受上述惯例的影响，因此它只是一种“部分真理”（partial truth），或甚至是一种民族志故事（ethnographic fictions）。可以认为，实验民族志的产生的基础就是对民族志的“部分真理”的认识。实验民族志作者因为看到民族志受社会氛围的制约颇深，所以主张人类学者在进行社会—文化描述中主动地反映社会氛围，并主动地利用民族志表现人类学者对意识形态的批评和对文本艺术和诗学的讲究。传统的社会人类学者到远方去实施田野作业，为的是在那里寻找有关人类社会和文化的科学理解，而实验民族志作家却偏重视从远方文化中寻求本文化所缺少的文化形式；前者把非西方文化当成人类文化的基本形态（elementary forms）加以研究，而后者则把它们当成西方文化的替代形态加以尊重；前者是一种分析（analysis），而后者重在“文化展示”（cultural display）。因此，有人在民族志和实验民族志之间划一条分界线，把前者当成追求“科学”的人类学，把后者看成追求“艺术”的人类学。^②

实际上，实验民族志的出现，表达的是长期以来十分困扰的人类学者的问题：我们到底有没有办法全部真实地反映社会—文化现实和真相？反映了真实的现象以后又可以作什么？马林诺夫斯基在写作民族志时，对这两个问题避而不谈，而在他的田野日记中表述了他的答案。他追求真理，但又表现出对学术的政治和意识形态意义的充分认识。在人类学尚不成为一种职业的时候，他把这门学科当成是求索有关文化的“绝对真理”或“科学”的工具加以推崇。不过，他向来不排斥人类学的“艺术”和批评功用。他所写作

^① James Clifford, “Introduction: Partial truths”, James Clifford and George Marcus eds., *Writing Culture*, California, 1986, p. 6.

^② 参见：Robert Aunger, “On ethnography: Storytelling or science”, *Current Anthropology*, Vol. 36, No. 1, 1995

的多部民族志，实际上便是对西方人对非西方文化的误解和蔑视的有力批评。了解人类学史的人难以忘记马氏在理论上的局限性。但是，我们应该承认马氏通过“真实的描写”来评论社会上流行的意识形态的努力，不仅在过去使人类学成为广受尊重的学科，而且时至今日仍然有十分重要的意义。

可以认为，从马林诺夫斯基开始，人类学一直是以“远方文化之迷”的揭示来评论西方“本文化”的根基的“艺术”，实验民族志作者的贡献在于使这一“艺术”得到公开的宣扬。值得注意的是，伴随着西方人类学的流变，在非西方或东方和非洲社会逐步发展出自己的人类学。不同国家和地区的人类学，有不同的特点。从表面上看，它们全是在西方的文化理论和民族志方法的翻版。不过，虽然东方和非洲的人类学者所研究的对向与西方人类学者是同一种实体，但是他们所研究的文化对他们来说不是“远方文化的迷”而是他们相当熟悉的“本土文化”。

英国人类学家利奇 (Edmund Leach) 说，研究与人类学者本身没有距离的本土文化，必然导致人类学描述的不真实性，因为研究这必然是带着一定的价值观去谈论其所熟习的文化，而且对自己的文化司空见惯而无法进行客观分析。^① 这个看法不是利奇的独特创造，而是一个世纪以来人类学界长期存在的理想。“远方文化的描写”是否真能使人类科学达到科学？最近的人类学反思 (anthropological reflections) 指出民族志的写作往往不可避免地包含有作者的主观意念和西方文化的痕迹。

“远方文化的迷”实际上代表的是中国一句俗语所说的一种认知现象：“画鬼容易，画人难”。显然，人类学者，包括实验民族志人类学者忽视了一个事实。那就是，他们在远方的求索不仅表现西方文化近代以来对世界的格局的冲击，而且还是一种逃避现实的途径。例如，马林诺夫斯基到特洛布里安德岛，正与第一次世界大战的爆发的时间同步，同时也是在他发现描述自己的家乡的文化十分复杂，而去构造异邦文化如“画鬼”一样较为容易时成行的。从这个意义上讲，以异邦文化为研究目的的人类学无论自身如何更新，他的“科学”面目永远是一个“面具”，在面具的背后，是不愿面对自己的现实的表演者。(王铭铭 北京大学社会学人类学研究所)

(上接第 226 页)

总而言之，这部长篇小说将马合穆德·喀什噶里这个伟大的形象，以艺术形式呈现在我们面前，在尊重历史，尊重事实的基础上，做了一件前所未有的好事。为推动我们学习历史上的伟大人物献身科学与人民的伟大精神，教育下一代，为更有信心和力量为现今而努力工作起着积极作用。

因此，我衷心祝贺青年作家帕尔哈提·激浪为文学领域所做的这一珍贵贡献。
(伊布拉音·穆提义 新疆社会科学院语言研究所研究员)

^① Edmund Leach, *Social Anthropology*, Fontana, 1982, pp. 122-149.