

跳出原居民人类学的陷阱： 次原居民人类学的立场、提纲与实践

张少强 古学斌

提要：针对西方人类学的困境，原居民人类学一直被视为极具优势的另类田野研究实践，而且是一种日益盛行的人类学研究门径。然而，透过仔细检视原居民人类学的知识论理据，兼以华人原居民人类学文献为参照，本文尝试对原居民人类学的学说进行反省，指出该学说中可能存在的一些陷阱，即有把田野考察者的主体位置本质化及把身份凌驾于之上并当反省于作田野研究基础的危险。

笔者二人在文中将引用个人的田野研究经历，说明原居民人类学如何在实践上往往并不一定独具优势和完美无缺。尽管田野就是自己的家乡，笔者二人还是与一般田野考察者没有多大分别，也要不断保持警觉，步步为营，从而维持研究对象与自己之间的友好关系，跨越研究对象与自己之间的差距。就此，笔者二人提出了“次原居民人类学”的学说，来阐明其重要性，兼而申明反省性在田野研究中的必要性，在家乡进行的田野研究亦不例外。

关键词：原居民人类学 次原居民人类学 民族志 主体位置 反省性

一、前言

随着各类高举“后”(post) 的理论思潮的涌现，特别是后结构主义(post-structuralism)、后现代主义(post-modernism)及后殖民主义(post-colonialism)的问世，民族志(ethnography)作为人类学的定位性特质，其知识的基础、研究的方法，以致其研究成果的权威性，莫不受到根本的挑战，陷入从未有过的多层危机。按邓金和林肯(Denzin & Lincoln, 2003)所言，这些危机包括：1. 再现性危机(representational crisis)；2. 合法性危机(legitimacy crisis)；3. 实践性危机(praxis crisis)。再现性危机是指，民族志失掉昔日号称能够如实呈现他者文化的知识权威，被指责

post 在汉语中亦译为“破”或两者兼具译为“后/破”，其用意是要突显在现有 post 的理论思潮中(如：post-modernism and post-colonialism)，post 一词不但有时间上“以后”的含意，还有更深一层“超越”的意思(详见罗永生，1997；李小良，1997)。为了方便阅读，本文虽然采用流行的译法，但亦以此译注来阐明流行汉语译法可能有的不足。

为研究者强加于他者 (others) 的诠释。凭借这种不平等权力关系而产生的人类学知识亦被指责为罪咎的知识(朱元鸿,1997)。合法性危机是指,民族志不能再如从前那样依傍实证主义来宣称具有知识论的有效性 (validity),由于认识到书写的主观性或知识的措辞性,故无法凭借所谓的外在客观世界作为衡量真实性的标准。实践性危机是指,由于这两项危机,导致出现不着边际的虚无境地,茫然于不知怎样措置的困局。简而言之,民族志近年来的景况,正如马阿南(Maanen,1995)的忠告所示,已是“无知告终”(an end to innocence)。民族志记述出来的他者面貌与世界,再不会被视为当然而不备受质疑。民族志一度有过的“做就是了”(just do it)的那种不问就里的天真想法亦将不复存在。代之而起的是,人类学家必须高度自觉,坦然正视自身专业的问题,踏着时刻反省的研究步伐,开展民族志的研究。

笔者二人作为人类学的参与者,在认识和从事民族志研究的经历中,也曾透过反省自己的田野研究实践,思考这些急迫的民族志危机,并于本文提出我们一点初步的陋见。希望我们的讨论多少能够如卡莫罗夫夫妇(Comaroff & Comaroff,1991)所倡议的那样,做到不作置身事外的指斥或纯思维性的否定,而是以“肯定的精神”(spirit of affirmation)增进民族志研究的知识实践,以与更多的社会科学同僚共勉。

在本文中,“民族志”一词泛指那些在方法学上采用田野研究方式的社会调查。一般来说,研究者是通过走入被研究者的日常生活领域进行直接观察,并与被研究者直接接触建立紧密关系,从而了解当地文化,倾听人们的声音,观察生活故事的(Atkinson,1990:3;Fetterman,1998:1-2;Hammersley & Atkinson,1983:1-3)。本文对作为方法的民族志的讨论分成5个部分:第一部分简述西方民族志的知识论基础及其窘境,从而说明本文所要介入的理论脉络与辩题。第二部分以华人民族志研究为例,探讨日益常见的原居民人类学;反思原居民人类学的知识论立场,并提出我们将定名为“次原居民人类学”的论题,用以表明

这里的他者是指研究对象。

民族志在社会科学中还可以专指一种以普罗大众日常生活或寻常事物为主题的社会科学研究报告体裁(genre)。这类体裁,虽则大多来自田野研究的成果,但不一定与之有关。法国历史学家拉杜里(Ladurie)的惊人著作(1979) *Montaillou: The Promised Land of Error* 堪称有关欧洲13世纪农民社区生活的民族志佳作,但这部著作是据档案资料研究撰写而成的,并非依据于田野研究。

我们与现有原居民人类学的不同之处。第三、四部分提供了笔者二人进行次原居民人类学研究的自述和反思,希望能对次原居民人类学这一论题的研究实践多添一点经验性意涵。第五部分是全文的总结,其中我们将对次原居民人类学的论题作进一步的阐释。

二、西方民族志研究的知识论及其窘境

秉承西方启蒙哲学的理性思潮,深受现代主义影响的早期人类学者是追捧实证主义法则开始民族志研究的(Denzin, 1997; Denzin & Lincoln, 2003)。粗略来说,实证主义主张社会科学要仿照自然科学,特别是物理学的研究法则和模式来进行调查。如此,研究者就能摆脱个人的主观性,独立于事物之外,进行严谨和理性的客观观察,从而打破迷信和偏见,掌握事物的真相,及至发现普适性的定律或真理(Kolakowski, 1993; Von Wright, 1993; Reason, 1994a)。依照这种乐观的现代主义研究法则,早期人类学者在民族志研究的实践中是紧抱经验主义的,并以经验主义的知识论典律(canon)来树立权威。通过直接观察甚而参与观察的方法学,早期人类学者认为:他们在遥远的异地(田野)亲身接触和体验的经历,就是最正确地认识当地文化和社会的保证(Hammersley & Atkinson, 1983: 3 - 9; Hughes, 1990: 79 - 86; Maanen, 1995)。早期人类学者的代表人物马林诺夫斯基极力倡导这样的知识论和方法学立场,扬言科学的民族志已然战胜了那些对土著“扭曲”的文献,声称科学“杀死”对其他文化的错误再现(Malinowski, 1961/1922)。其后,人类学在理论和方法上虽然都有过演变和修正,但所谓“科学”的方法——长期的田野调查工作(intensive fieldwork)——依然是人类学赖以生存和建构知识的基石,有学者就有以下辩解:

我们人类学者或许经常责难我们本身对田野考察的盲目崇拜,但在几乎每一个案中,田野研究完成后所得的丰富材料正好就是我们的学科能有重大成就的矩阵。(节自 Fardon, 1990: 2)

简言之,在“科学的民族志”的根本预设(presupposition)中,克里福德(Clifford, 1988)就指出过,诉诸经验的参与或直接观察是人类学权威

建立的核心。早期人类学者就是以“我曾经在那儿,所以我有权说话;你不曾在那儿,就只得听我说话了”来把持对异邦事物的诠释权;又源自“我亲自目睹”、“我在现场”、“我那时身在其中”的所谓第一手资料来声称把握了最直接、最自然(natural)和最真切的事实。但他们同时却吊诡地认同实证主义教条,预设一个如同物件般可供观察、控制和操纵的外在经验世界(empirical universe)之存在,通过能与被观察者或物保持距离,独立于整个经验世界之外,来宣告达致严谨的、全然客观、全然中立的科学发现(Fabian,1983;Reason,1994a)。

无论如何,问题的关键在于早期人类学者这样的知识论立场及行为能否如他们所宣称的那般保证再无虚假、扭曲、文化偏见与迷思。答案显然是否定的。正如库伯(Kuper,1988)指出的:早期人类学者反复探讨的“原始社会”(primitive society)原是他们自己“构造”(construct)出来的。在他们笔下的那些“原始社会”总是守旧、迷信、落后,以血缘组织和关系来构成,见证着源远流长但现已行将灭绝的文化和社会实践,这一类的记述莫不是“现代社会”的虚幻镜像或倒影。费边(Fabian,1983)在此问题上则进一步发现:早期人类学研究的预设和运作,即把他者与自己之间的空间差距视作他者与自己之间的时间差距,除却一如库伯所言是自制研究课题给自己之外,更是不断地单凭自己预设出来的时序观念——大写的、阶段论的、单向线性的——来把“时间空间化”(spatialization of time)。其可怕的后果是经常延伸压倒他者的排斥性论调,合理化“落后”必须让“文明”进占,“传统”理应被“现代”淘汰,“停滞”要任由“发展”取代,诸如此类的殖民主义、帝国主义或发展主义的扩张。因此,费边直言:“知识乃是权力。此一寻常讲法适用于人类学亦适用于任何其他的知识领域……人类学从其根源开始就是诉诸权力的。这是它的本性且不是一起意外误用的事情”(1983:1)。借用赛义德和阿萨德(Said,1979;Asad,1973)的文化政治批判语,长期以来,人类学者的民族志实乃“东方主义”(orientalism)的一大参与者及维持者。出于个人单纯的好奇心也好,出于刻意的政治算计以助治理术(governmentality)也好,这些自诩“科学客观”的民族志研究都是以学术知识(中性/清白无私)的姿态,在意识形态上侍奉西方、白人、男性为中心。这又正如萨林斯(Sahlins,1974)和科拉特雷斯(Clastres,1987)所说,是满带欧美中心的“我族中心主义”(ethnocentrism)。

若就本文关注的主题而论,贯穿西方早期人类学者的整套现代主

义知识论——特别是其实证主义部分，硬把不可能割裂的“寻绎主体”（inquiring agent）与他们身处其中的世界割裂——根本只会像瑞森（Reason, 1994a, 1994b）所言，带来异化，带来一套号称终极绝对但其实过度蒸馏到难再有真实养份的空洞理解，结果只会是更残缺、更不足、更不见整体（the whole）。因为社会科学研究的根本特质就是（也必须是）源自“跟人”一起（research with people），必须是作为该整体的部分来认识整体性，而不是在其外远远地看和猜；要不然根本无法想象事物如何连接在一起。贝尔和恩塞尔（Bell & Encel, 1978）借取奥威尔（George Orwell）寓意深远的比喻——“巨鲸之内”（inside the whale）——阐明了社会科学家与社会之间的关系：“让你自己浮沉于世间的过程，停止奋力反对它或者假装你能控制它，只消接受它、忍耐它、记录它”。德塞杜（De Certeau, 1988）力陈那些恪守“科学”法则的书写只会铲平主体（subject），使其有血有肉的模样及清晰响亮的言说失却值得认真正视的地位，陷入黯然无声，此亦正是现代主义另一最为严重的不足之处。

为了超越早期人类学者的知识论窘境，后来的人类学者如格尔兹（Geertz, 1973, 1983）、克里夫德（Clifford, 1988）曾致力重整人类学的旗鼓，提出“解释人类学”（interpretative anthropology）的民族志研究转向，为人类学的发展寻找他路。格尔兹认为：民族志研究的基础根本不在于观察而是在于诠释。民族志研究的职能亦不在于（也不可能是）辑录客观不变的事实，而在于提供“深描”（thick description），即尽量能够诠释当地人们对事物的诠释——不同层次的、主观的、开放性的、多样性的诠释。与此同时，人类学者的民族志不过是众多诠释中的一种，它们不见得有独一无二的地位，它们只是属于人类学者自己的构造：

把 inquiry 译成“寻绎”是套用《社会科学的措辞》（香港岭南学院翻译系文化/社会译丛编委会编，1997：Vol. 2: 219 - 220）的译法。其用意正如该译丛编委会所言，是要更传神地突显“inquiry”所有的抽引推求，从繁琐复杂的事物关系中求出头绪之意。

相对于“跟人”研究，瑞森（Reason, 1994a）亦曾提及“向人”研究（research on people）。尽管瑞森对此没有特别详细的阐释，但正如他所说：“我们能够真正地做研究都是跟人一起的”（“We can only truly do research with persons.” p. 10）。这就不难理解严格来说是没有“向人”研究可言的。那些专事统计数据或档案研究的研究者表面看来可以超然地开展“向人”研究，不须“跟人”一起，然而稍作细想，他们中的资料还是必定要有某种“跟人”一起的行动方能得之，只不过这类研究实践其研究者与被研究者之间是一种疏离关系，而这正是瑞森所批评的一种研究实践。

人类学的书写本身就是诠释,而且是站在第二层及第三层的诠释(照定义来说,只有是土著造出第一层诠释:这是他的文化)。它们因此是小说(fictions);小说之意是指它们是“有一些制作成份”、“有一些剪裁部分”……并不是指它们是虚假……(Geertz, 1973:15)

克里夫德(Clifford, 1988)对解释人类学的特质有“部分真相”(partial truth)的说法,认为真相既是诠释性的,就不会有完整而没有偏差的可能。人类学者透过民族志所作的诠释亦必然如此。因而,人类学者有必要正视:“文化”作为自己的研究对象是如何在具有文学创作性的诠释过程中被“发明”出来的:

基于哲学模式的文本“阅读”,诠释的出现成为了现时显而易见是天真讲法以外的、有利试验性著作的、经深思熟虑的另类选择。解释人类学驱除了大量在构成民族志的叙述、类别、观察和描写之中,从前不须验证亦被接纳的迷思。它有助于提升“文化”物件是如何被发明出来并被赋予意义这种创作性(以及广义来说诗赋性)过程的能见度。(Clifford, 1988:38)

解释人类学虽然警觉到民族志的再现问题,促令人类学者进一步反省“文本性”(textuality)与“事实性”(factuality)之间的永恒张力,并已做出了各式各样的研究实践;可是,解释人类学,以及其后人类学的许多主要转向,往往仍未能充分正视民族志的另一个老问题,且是来自后现代主义者的主要冲击之一:知识不但是构造出来的,而且是社会地构造出来的(Richardson, 1995)。当西方的人类学者(不管是什么取向的)对非西方的社会文化进行研究时,他们不可避免地带有自身社会文化的观念与视角,并以此作为识别其他社会文化的起点、标准和参照。若按他们的具体处境来说,这就是前文提到的欧美中心的“我族中心主

若用常规化的翻译(domestication),格尔兹所言的“fiction”是接近中国文学中既不全是杜撰亦不尽是实录的“演义”。

解释人类学之后人类学者日见多元化的民族志实践,特别是在民族志书写上的尝试,并不是本文所要探讨的主题,以本文的篇幅亦不见得能够清楚尽录。何况现有文献,如邓金(Denzin, 1997)已有极详尽的讨论可供参考,故于此不作赘述。

义”。举一个颇值深思的例子。克里夫德为了阐明民族志的根本特性实为“书写”——意味民族志中的文化表现是高度文本性及措辞性（不仅是诠释性）的，他采用一幅泰勒（Stephen Tyler）进行田野研究的照片来做佐证，并有以下的文字诠释：

民族志家（Tyler）埋首于书写——正在默写？详作诠释？记录一回重要观察？速成一首诗词？于炎热气温中弓着身躯，眼镜旁边挂了一小块湿布的他，遮掩了面部表情。他的对话者则在背后望着他——带着沉闷？忍耐？趣味？在这幅影像中，民族志家独踞画面的一隅——不见面目，俨然天外来客，一只手在书写。这不是人类学田野研究的常见写真。我们较为惯见的图画是玛格丽特·米德（Margaret Mead）在 Manus 精神奕奕地与儿童玩耍或在巴厘岛（Bali）走访村民。（Clifford & Marcus, 1986: 1）

可是，按胡克斯（Hooks, 1990）的解读，这幅照片除却支持了克里夫德的论点之外，还意外地突显了在民族志的实践上，西方人类学者作为作者与非西方的人民作为被书写者之间的（克里夫德视而不见的）不对等关系。在照片中，代表前者的人物就是在前面、正在专注书写的主角泰勒；代表后者的人物是陪衬的角色，包括一名在泰勒项背之后托腮呆望他书写的有色男子（克里夫德的解读中有提及）、一名在屋檐下与一名有色小孩在一起的有色妇女和另一名躲在柱后但探身出来观望的有色儿童（克里夫德的解读中并无提及）。换句话说，这些有色男子、妇女和儿童全都只能被动地观望西方白人男性人类学者的知识活动，任由他们在自己的生活领域中进行自己把握以外的书写。若把这幅泰勒的田野研究剪影与于 1983 面世的马林诺夫斯基从事田野研究的照片作一对照，不难发现两者之间别无两样，即自行显示了同样的权力问题。虽然人物、地点和背景不同，但两者高度近似地陈现了西方白人男性人类学者与非西方的人民之间在民族志实践上的不对等关系。针

这幅照片可见于克里夫德和马库斯（Clifford & Marcus, 1986）*Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* 一书的封面。有关该照片的讨论亦可见邓金和林肯（Denzin & Lincoln, 2003）的著作。

这幅马林诺夫斯基的照片可见于斯托金（Stocking, 1983: Vol. 1）著作的封面。照片中展现了马林诺夫斯基如何在帐篷中对着书桌工作，但土著们只是无所事事地望着他工作。

对这一问题,马克·何巴尔(Hobart,1993)曾警告过:解释人类学是不一定能够保证人类学不再犯欧美中心的“我族中心主义”的毛病的。

尽管有人一再声称拥抱“他者”(Other)并有要解放其多元声道的论调(discourse),但这样一种研究态度(行为)却是再次巩固了人类学者作为高人一等的“知者”之幻想,自以为有益处地给予“他者”在当代学术圈子中有自行展现自己的权利……然而,当中最为炎凉的剪辑方式乃是“他者”只准按照西方想法的自我和行动来加入其中,亦因此他者若不配合的话则有被追究为违犯游戏规则之虞。

故此,民族志作为知识仍延续着西方白人男性始终要扮演最高知识主体的基调。西方人类学者虽然深切意识到自我批判的必要性,以及走出西方中心的知识体系来认识世界的重要性,但他们依旧是在思构他者作为自我参照,仍然不停地要夺取代言再现他者的权威,竞逐“真理王国”(regime of truth)(福柯语)。

三、原居民人类学的知识论陷阱

为解决西方人类学中欧美中心的“我族中心主义”问题,近年有论者提出“原居民人类学”(indigenous anthropology)之议题。在他们当中安戈(Ong,1996)就主张:原居民人类学的重点是要人类学者置身“地方性的地缘语境”(local geographic context)之中,重述和使用来自非西方的另类事物,使之成为原居民人类学在知识上的实践和贡献。安戈论点中最具关键性的预设是:真实的知识有可能是从不受我族中心主义偏见蒙蔽的原居民人类学中释放、发掘出来的。

事实上,华人人类学者长期以来对农村社会与少数民族地区的研究,除了深受西方民族志的研究传统影响之外,也时时有返回自己的家乡(或城镇)做实地调查,即从事原居民人类学研究的倾向。当代华人村落研究的鼻祖级人物费孝通(1910-2005)当年在伦敦大学师从马林

此论题亦名为“土著人类学”(native anthropology),然而两者之间并无理解上的重大分别。

诺夫斯基做博士研究之时,就是回到自己的老家开弦弓村进行实地调查,成就了其华人社会学、人类学和民族学的重要著作。对于自己的原居民人类学研究实践,费孝通还强调:身为原居民,开弦弓村是他自己的家,为他提供语言上的便利和“渗透到生活亲密的层面而不引起怀疑”的高度信任(Fei, 1939:25 - 26)。华裔人类学家杨懋春(Martin C. Yang)从事民族志研究之时,同样是回到自己生长的村庄台头(Taitou)做田野考察:

为了使画面真实,本研究从一个在此社区长大并经历了所描述的大部分社区生活的参与者的视角进行描述,以一个村中少年的故事为结尾。作者相信本研究所用的资料是可靠的,所描述的生活画面尽可能保持其完整性。(Yang, 1945:xi。译文出自杨懋春,2001:作者前言)

回家乡做研究的早期华裔人类学者还有林耀华(1990)、杨庆堃(Yang, 1959)等。除了他们之外,近期也不乏回老家从事田野研究的。例如:新近一辈的华裔人类学者王铭铭也是回到他从小生长的家乡泉州从事田野研究。他同样强调:“在我做田野期间,我在泉州的家人和私人关系给我温暖的支持”(Wang, 1993:3)。这种在本土/原居地从事人类学研究的优势亦普遍被国内学者认同和推举。另一名华裔人类学者石毅就这样说道:

本土学者所具的优势自不必说。他们对研究对象可谓熟知,可能自己就是该文化中的一员。他们熟悉当地的各种背景知识,了解当地的风土人情,在当地或许还拥有丰富的关系资源,又没有语言障碍。这样一来,研究者就可以直接进入田野工作的实质性阶段,无需克服自己的语言障碍、心理障碍,也无需克服当地政府和居民可能持有的抵触情绪。(石毅,2002:22)

凭借相似的立场和论点,潘年英更是要挑战西方传统异文化、跨文化、远距离人类学研究的客观性,进而提出原居民人类学其实更具客观性:

我更倾向于认同本土学者的近距离研究是相对客观的。如果说“远距离研究”的相对客观性是建立在一种不带功利目的的新鲜感基础上的话,那么“近距离研究”的相对客观性则可以说是建立在对本土知识背景的深刻理解基础上的。当“远距离研究”学者对陌生的社区文化进行田野考察时,他们不仅首先要学习当地语言,还要进一步了解当地风俗文化,而无论他们做出多么大的努力,他们都不可能真正融入当地的文化世界,成为当地文化世界中自然的一分子。具体地说,一个哪怕是极有语言天赋的人也没法把语言学得与土著人一样精通透彻,而语言文化信息的损失自然会影响到对事实本身的客观认识;再者,外地人始终是外地人,不管我们怎样努力学习土著文化知识,其“外来者”的身份是无法改变的。就是说,从根本上讲,我们是不能真正融入本土的。距离,一种无形的距离始终存在着,它是构成通向客观认识事物的真正障碍。在上述意义上,本土学者则可以说是得天独厚,其生于斯长于斯所带来的认知优势,是一切“外来者”所无法超越的。更何况,人类学远距离研究的所谓“田野考察”一般都只是三年两载,而非终生为伍。(潘英年,2001:54)

诚然,这些有原居民背景、能以“圈内人”身份做民族志研究的原居民人类学者比起那些毫无背景的“圈外人”,可能会在语言或社交上有更多便利。然而,这些原居民人类学者与他们的国外同行一样,往往容易带有一种严重本质化研究者主体位置的弊病,同时又过度肯定了原居民人类学的长处,因而出现了一些在知识论上近乎“命定论”、“基因论”、“血统论”、“种性论”、“自来血之说”(专就中国大陆而言)的倾向。他们仿佛是在主张,亦可被人引申到这样的主张,只有生为原居民的人类学者方能领悟当地社会文化的真谛,若非生为原居民的人类学者,他们对别人的社会文化必定理解有误或不足。如果这样的主张进而成为了学术建制,显然有可能会按出生身份来划分的学术圈(academic

为求公允,笔者二人必须指出,潘英年在文章的最后也曾提过:“人类学的研究最终能否做到相对客观,其实不在于近距离或远距离,而在于研究者本人的世界观和知识水平”。然而,潘氏对自己有关原居民人类学的论点之修正仅此一句而已。概略如此,加上其褒扬原居民人类学的调子又是如此坚定,实难断定他对原居民人类学的论题是否有明显保留。

enclosure) ,妨碍到知识的交流。

无论怎样,这样一种以原居民人类学者的“自我”作为基础的知识论立场往往是一种比早期人类学者更为不作反省的经验主义,并依此来辩称其具有新的客观性和更高的权威性,于是,“我曾经在那儿,所以我有权说话;你不曾在那儿,就只得听我说话了!”在此就可能变成“我在那儿出生,所以我有权说话;你不是在那儿出生,就只得听我说话了!”仿佛当地社会文化全都在他们的自我当中。至于“我亲自目睹”、“我在现场”、“我那时身在其中”这类的经验主义论调在此亦可更加振振有词地转变为“我从小就经常见过”、“这就在我的家乡发生过”、“这是我的成长经历啊”。一语贯之,他们的知识论立场是:他们能比任何其他人对当地社会文化有更为直接、更为自然如实、更为准确无误的第一手认识,亦即是说,他们更具有诠释当地社会文化的权威。因为他们的民族志研究再也没有“我—他”产生的知识论距离,反而“他”就是“我”,“我”就是“他”。好像西方人类学者在田野研究中经常探讨的烦恼课题,如“化身”(becoming)、“照土著而行”(going native)、“从土著的观点出发”(from the native point of view)等全都与他们无关。正如刘新(Liu, 1995)所言,那些原居民人类学者把持的主要逻辑大部分都是:他们(我们)是原居民,他们(我们)在那个社会长大,他们(我们)在那个村里(或镇上)念书,因此他们(我们)比其他人更接近真相。他说:

原居民人类学家其实制造了两个“他者”:一个是充当他们的研究对象,在中国特定地缘中的他者;而另一个则是西方的他者,是他们借来理论架构的供应者,且是他们声称自己作为原居民更具优势的对照者。也就是说,原居民人类学家一方面利用西方的他者来声称自己对中国的认识……是真实的……而另一方面他们也利用本身在当地成长的特有优势,强调他们在那儿做研究会比西方的他者所做的有更好的社会了解。(Liu, 1995:16)

在此,笔者二人有必要清楚指出:我们对原居民人类学的质疑与批评,并不在于原居民人类学提出的以人类学者的“自我”作为民族志研究的认知来源这样一种见解上。反之,我们与许多人类学者一样历来主张:“自我”能是准绳的寻绎主体;“自我”并不如旧日的实证主义者所言是“认知的偏见”(cognitive bias)。透过民族志的研究,自我有可能跨

越与他者之间在不同范畴上的差距,从而理解他者和他者的生活实践。例如:麦森太尔(Macintyre,1993)反省自己有关新几内亚人民的民族志研究时,发现自己无论于国籍和种族,乃至文化和阶级都与研究对象有着明显不同。尽管如此,她在田野研究期间渐渐地与她的研究对象熟识起来,点点滴滴地在日常中累积到了共有经历,最后她能够明白他们的感受和思想,领略到他们的生活。韦德(Wade,1993)研究哥伦比亚的黑人文化时,也有着类似的田野研究经历,他还发现自己的性别对他的研究有着一定的推动作用。例如:当地的男性文化和虚拟亲属关系就促成了他与男性研究对象之间的紧密联系。至于女性研究对象,他发现,他与她们之间的性别差距不是跨不过、跳不出的,他们相互的对话、认识和沟通始终是可以的。

在我的田野研究期间,我不感到我是被拒诸女性世界之外的。……这并不是说我有与女性研究者一样的交往途径。但是这亦不是一个无法渗透的活动或经验领域。我发现女性会跟我谈论她们的生活、经历和活动,还经常讲及她们的关系。(Wade,1993:208)

是故,科恩(Cohen,1994)为人类学所做出的以下辩护实在是清楚不过地阐明了人类学在知识论及方法学上的内容和基础:

假定人类学者与人类学的被研究者是一样的,明显是不可接受的。其实,这颇是荒诞,因为这可能是在奏着人类学是多余的调子。但假定他们不一样也同样地是不可接受的,因为这看来会是无法改变地导致差别的思构。这样亦属荒诞的,因为它否定了人类学者的装备中准绳的、最强而有力的调查和诠释武器:他或她自己的意识与经历。(Cohen,1994:4)

基于这样的立场,一种相信研究者与被研究者之间总不会全然相同和不同的立场,我们质疑原居民人类学的主要原因在于,此一论题过度主张研究者与被研究者之间的相似性或一致性。其过当之处是倾向用一种事前既有的“圈内人”身份——因而不须费力反省自己的认知立场和过程——来权当知识论的保证。纳普勒斯(Naples,1997)已经指出过,“圈内人、自己人”与“圈外人、外来人”的界线是有极大可变性的,会

因时、因地、因人、因事、因场域、因关系而变更,视乎人类学者如何与他们的研究对象交往来决定。故此,两者之间的界线决不会一成不变,前者永远是前者,后者永远是后者;又或前者会完全变成后者,后者会完全变成前者。换句话说,研究者与被研究者之间总会有着有待拉近的距离,需要研究者有所警觉和反省,从而加深自己与他者之间的关系和理解。当卡普托(Caputo, 2000)在加拿大把自己生活的城市变成自己研究加拿大儿童性别问题的田野时,她发现自己的田野研究“既是‘在家’亦是‘在外’”(at ‘home’ and ‘away’)。她过着在家般的日常生活乃至工作生活,但同时又有着如一般在异邦做民族志研究的人类学者的相似研究经历,有着面对陌生的焦虑和周旋于各式各样从未想到的事情和关系的焦虑。当戴克(Dyck, 2000)记述自己怎样通过结合家庭生活和专业来展开民族志研究的时候,他亦指出在实践上是有许多问题要面对和解决的。这不会是只有好处的,尤其是涉及到要把家人和朋友变成消息者(informant),亦把消息者变成家人和朋友的时候,可能需要付出代价的。

为了正视这一类原居民人类学的民族志研究实践问题,我们将会加上自己的研究经历来做进一步讨论。然而,为了清楚区分我们有别于原居民人类学的知识论立场,我们不得不搜索出一个新的名词——“次原居民人类学”以资识别。当然此一用语不一定够精确,但我们还是想以“次”这个新添的缀词来突显:纵有原居民、圈内人、自己人的个人背景和由此而来的便利,在民族志的研究过程中,研究者与被研究者之间始终会相距与相近,既有依然故我(remaining)的取向亦有化身对方(becoming)的可能,总要面对是与不是同一存在范畴之间的认知张力、关系和过程。简言之,“次”就是要标示这样一种民族志研究在知识论实践上同时存在的可能性和有限性。以下部分是笔者二人关于自己进行次原居民人类学的自述与反省。在张少强的自述和反省中,将会看到:他的村落社区研究深深地源于个人的家庭背景,特别是自己与母亲的关系。可是,当他返回母亲的家乡从事民族志研究时,发现自己在该村落中的圈内人身份和关系,根本不足以确保自己对研究对象之理解。带来的结果倒是不少意外的、反复不定的研究优势和障碍。只有通过谨慎的反省和研究实践,方可开阔和加深自己对研究对象的认识。在古学斌的经验中,也同样可以发现,原居民人类学所宣称的优势似乎他都拥有,但这些所谓的优势并不能保证他拥有比外来的人类学者更

具真实的声音或有更多的权威去发掘和呈现当地的现实。男性、海外生涯、读书人等主体位置全属变幻不定的复杂关系,从而影响到田野工作的进程和对田野的理解。

四、从参与者到观察者:张少强的自述

我从1994年开始构思在香港的新界进行村落社区研究,并于1997年把这项构思正式定为博士论文的研究题目。可是,作为一名在香港成长亦自少跟新界村落有着紧密接触的学者,要说明自己在这项研究中的主体位置,自我因素和“我—他”关系,我就有必要从我横跨“市区—乡郊”的成长背景和经历说起。

小时候,我是在邻近香港市中心的平民区长大的。在一栋残旧的楼房中,与家人同住于一个当地人俗称为“板间房”的窄小房屋。在一家邻近的教会学校上学。日常的起居主要是往返于住所和学校,偶尔在附近的公园与哥哥或同学嬉戏。生活范围甚少离开脚程以外的地方。然而,母亲是香港新界一带的原居村民,出生在一条世代聚居于新界北部的单姓村落。从幼年时起,她就经常向我讲述有关自己早年在家乡的经历和故事。母亲告诉我,她的父亲在族人中是一名大人物。他在世时是经由村长和族中父老委任的“巡丁”,负责保卫整个村落的安宁。在战乱时期,他在执行任务时,还获得过港英殖民政府特地配发的一支枪,操有杀灭盗匪的大权。可惜,他在43岁那年染了一个怪病,就此与世长辞。她的母亲是一名异常强壮的妇人。在村中,她亦是具有男性也及不上的惊人力气见称。遗憾的是在她年幼,一次高烧摧毁了她的智力,结果令她的余生变成了一名蠢钝的人,被人们讥称为“傻大娘”。

母亲是一名未曾接受过学校教育的妇人。由于文盲的缘故,不但使她抱憾地认定自己是一名“没有文化的”人,兼且因而蒙受过不少难言的苦涩和屈辱。然而,她是家中的长女。但见父亲的早夭、母亲的蠢钝,以及4名弟妹的孤苦无依,早在10岁左右,就不得不肩负一家之主

“板间房”是指那些在一般的单位之内用木板分隔出来的次单位。这是香港低下阶层最常见的居住形式。

的重责，照料母亲和管教弟妹。就是结婚之后，跟从丈夫搬到了市区居住，她仍时常造访老家，为老家的事情出主意、做决定。后来她的母亲因病去世，她也夜返老家，打点家产，纵然俗例规定传男不传女，她根本不会获得分毫。

每逢大时大节，母亲喜欢带着我和我的兄弟姐妹一同回家乡探望她的家人和乡里。在母亲的家乡，我每天都会找村中的友伴时而在村前的草地玩耍，时而在—棵粗壮老树的婆娑树荫下乘凉和聊天。玩乐之余，我在母亲的家乡中还是要帮助年长的外婆料理家务和准备两餐。其间，我会经常跟她走到村口的公共水龙头旁洗涤东西。那时的她不但会与在旁的村妇谈天，她还喜欢让别人知道我是她的外孙。其实，我的外婆只会叫我帮她做一些简单的事儿，一般我都是无聊地站在她的身旁而已。久而久之，我渐渐明白她所要的根本不是我的帮手而是我的陪伴，有此她就觉得足够了。

由于定期的探访和接触，村中许多母亲的同辈以至于年老的长辈亦都渐渐认识我，有时还会与我交谈。我与他们中的一些人也有一定的亲属关系。许多时候，他们或多或少会像母亲那样，喜欢告诉我他们的往事和村中昔日的景况。遇有节日喜庆、宗族典礼和祠堂饮宴，他们亦会邀我一同出席。

新界的村落，对于我的民族志研究而言，显然有别于一般的田野研究中“田野”的涵义——生疏陌生的异邦。相反，我与那儿的联系，用滕尼斯的话说，是始自母亲作为“共同体”(Gemeinschaft)—分子的“自然意愿”(natural will)，始自她与家人之间、同乡之间，由共同生活而来的社会引力。因而，那儿是我从小就能自然而然地溶入其中的家乡故地，那儿是我在都市以外重要的“生活世界”(Lebenswelt)，我原初地与之同在，深深地不可与之分割。那儿对我的首要意义乃是深刻的成长经历和回忆，各式各样在日常起居中的琐事和从生活节奏中直接而来的体验和感受。然而，恰恰是由于这种缘故，那儿向来都不是我要特意费时、费力来加以省思的对象；我与那儿的的关系亦有如鱼与水那般，过度的贴近和熟识带来了根本的无知和陌生。

举例来说，如若不是我在日后的学习中涉猎到沃尔夫(Wolf, 1972)的人类学研究，我是从不知晓我与新界村落之间的因缘原来可以套用“女阴家庭”(uterine family)的概念来理解。这是女性在父权家庭内超越其父权结构和力量的实践成果。在我开展田野研究前，我的研究对

象早已把我视作他们延伸地方故事和倾诉生活感受的对象。我亦早已多次接触到我的研究对象是怎样用自己的日常生活实践和结论来维持自己的旨趣。就整体的社会政治层面而言,如若不是我在读大学时翻阅过一些有关英国殖民主义的文献,我亦从不知道英国殖民主义者有“间接管治”的殖民政策。他们从 1899 年正式接管新界时起一直在那儿施行这项政策,以不干预本土传统和习俗的美名,延伸了许多乖张的父权建制,如:令我的母亲不能享有家产的“传男不传女”制度。

这些个人背景和反省正可以理解我在 1997 年计划重返母亲家乡进行田野研究时,何以会那么关注性别、父权和殖民主义三者之间的细微关系。然而,我亦因此发现:好像潘英年那样侧重原居民人类学有着所谓的“生于斯长于斯”的认知优势是行不通的。如果没有相关的背景知识、理论视野和思辩的话,其结果也可以是一无所见,只知其然而不知其所以然。进一步的反省亦令我发现:我那时作为一名正在英国深造的年轻男性博士生,亦即在殖民者的祖国接受西方训练的准文化精英,与我的研究对象之间有着明显的差别。我具有的原居民背景并不意味着我对当地的人和事没有来自个性而使然的认识不足。我反而将要进行一项无法预料结果的,属于跨年龄、跨性别、跨教育背景、跨文化阶层,以至跨殖民身份的田野研究。换言之,人类学在知识论上长期探讨的“我—他”问题在我的民族志研究中同样出现,并没有因为我是“原居民”而消失。到 1998 年,我终于入住母亲的家乡开展田野观察和调查,我的研究经历亦告诉我:在过程之中,我的原居民背景有助我在田野上踏过许多鸿沟的同时,也给我带来不少难解的羁绊。

在田野研究的初期,我与村民之间事前既有的深远关系确实为我省却不少打破隔阂的时间。对于村中我向来有定期交往的亲属村民,好像长期住在村中的两个舅舅(母亲的两个弟弟)和他们的家人,我需要做的只不过是田野研究期间继续跟他们交往。即使是从前交往不深的村民,我往往亦可跟他们找出亲属关系,从而建立良好的人际基础。然而,我始料不及的是,那些以前就有的深远关系亦竟然令我从一开始就与一些村民有着积怨和龃龉,并非好像其他的原居民人类学者

有关英国殖民者接管香港新界区域的详情可参阅刘润和(1999)著作;有关英国殖民者的间接管治如何在运作上巩固华人的父权制度可参阅詹尼斯(Jones, 1995)的文章、张少强(Cheung, 2004)的著作。

所言的那般简单,有的都是自不用说的优势或好意的支持。我甚而有好一段时间对此是完全懵然不知的,直至有一日的下午,我在村中跟我的舅母聊天,她无意间提到我在进行田野研究之初要在村中租房舍的问题,并向我解释为什么她无法帮我在村中租得我的首选。她未曾告知我答案之前,我一直都简单地认为是由于租金或租期谈不拢。岂料舅母说,这全是因为拥有房舍的那名年老寡妇曾与母亲的家人有过激烈的纠纷。尽管这是多年以前的事,我亦与此无关,但她依然怀恨在心,因此不愿意让我租住她的房子。

我想要说明的是,一般非原居民的民族志者往往感到不便和困难的,可能是他们与研究对象之间毫无关系。然而,像我这样有着原居民身份的研究者,兼而自少就跟研究对象有“深远关系”,同样可能带来研究的不便和困难。纵然此田野就是我自少熟识的家乡,亦不见得在此田野内我可以无往而不利。相反,不能逾越的界线,甚而潜伏的危机,也是存在的。

在进行田野考察期间,我得力于我的小舅舅而获得大量有关当地宗族的资料。自小舅舅得知我对当地宗族有研究的兴趣,他亦雀跃地将我介绍给他在宗族中有密切往来的伙伴,包括一位现任村长。当这名村长在1998年竞逐连任时,小舅舅还进而让我一起帮他助选。等他成功连任后,由于小舅舅的牵引,我仍然继续替他办事。因而,人们大都认为我同小舅舅一样属于他的政治派系。这样就令我自协助他参选那天起一直无法接触,亦不敢接触他的竞选对手及幕后的敌对派系,以免惹来“通敌”之嫌。

再者,在我经常能以亲属的身份向村民搜集资料的同时,村民亦同样会以此来找我帮助他们。事实上,从田野研究的角度来看,这亦无妨,因为这样可以让我有更多跟他们接触的机会。怎料我有一回就险些因此而卷入一起不大不小的家庭纠纷。事情的起因是我有一天突然接到一名陌生村民的来电。电话中他对我说道:

我是住在长平村的(一条邻近的同族村落)。我听到你舅舅那条村的人说你是研究乡例的,认识很多的。我其实是你舅舅在族中的“兄弟”。你的电话号码也是他告诉我的。我有一件事希望你可以帮助……

扼要说,他要求我就他近日一起突然而致的家产纠纷提供意见,还希望我最终能以专家的身份出庭助他与一名妇人对簿公堂。按他所言,这宗诉讼的起因是由于他已故的父亲曾与该名妇人有染。该妇人近日前来向他声称与他的父亲产有男丁;她有权代表儿子获分他的家产。就此,这名村民指出:他已计划找该名妇人的儿子一同进行DNA测试以证真伪。他期望我能让他知道他是否会打赢官司。当时,我拿着电话深感尴尬及惶恐,因为我根本没有相关的法律知识。若答应他所求,我就有可能卷入别人的家庭纠纷,以致背负重大法律责任。因此,我在那会儿只好一方面细听他的案例,但另一方面却是不断回避他的提问。纵是有所回答也全是一些模棱两可的话。对他最终的要求,我在电话中亦没有明确答应或拒绝。也许由于我这样敷衍他,他自此以后再也没有找我,而我亦没有再找他询问事件的进展情况。

回想起来,这一次在母亲家乡的田野研究给我体会最深的是,田野研究的关键始终是要凭借有意识的观察和谨慎的研究来认识研究对象;单靠生活的参与或生平的经验(无论有多久、多深)都是不足的。原居民的背景、圈内人的关系、自家人的身份,凡此种种实乃需要深切反省的课题,而主体位置也仍是需要质疑的。它们既促进亦妨碍我的研究,令我有捷径和独见亦有烦恼和难关。

五、从里到外的半边人:古学斌的田野挣扎

1993年,我开始到中国大陆南方一个客家村落(以下称为古村)做田野研究。那个村落是父亲的老家。说是“老家”,我要略为解释一下这个老家的涵义。父亲出生在印度尼西亚,据说他是3岁的时候跟水客回到老家的,所以他也算得上是一名海外归侨。回去的原因是要继承祖业。由于那时他的父母(我的祖父母)仍在印度尼西亚,父亲和与他一起回乡的四哥就只好跟着婶婶过活。据说婶婶好像对他们不好。父亲在老家亦只呆到15岁就偷偷地跑到广东山区参加游击队,后来游击队被正式收编为解放军,父亲也就成了正式的军人。解放后复员,他又成为国家的地方干部,被分配到广东公路局,在汕头市工作。

所谓“水客”就是在轮船上工作的人。

所以,严格来讲,父亲在 15 岁后已不在老家生活,尽管偶尔会回家探亲。后来,父亲变成了接济老家亲戚的重要源头,他也因而成为老家同辈者羡慕的对象。更何况他是国家的地方干部,有不错的工资和各种福利。改革开放初期,我们举家移居香港,他又成了海外华侨、港澳同胞,但不变的是他依然是村中乡亲父老羡慕的对象。父亲也很念旧、重情义,不但年年回乡探亲,还定期汇款回村。至于我,对于这个老家和我们家族的印象全是来自父亲的转述。在进行田野研究之前,我并没有到过老家。由于父亲在家里是说客家话的,故我们一家说客家话都不成问题。交待这些前事,旨在提出一点,父亲身为古村人,其实跟其他古村人不一样,从海外归侨到参军打仗,再到成为国家干部,最后又成为海外华侨,这些经历转变所带来的各种身份是一般村民所没有的。所以所谓古村人,其中也有不同的身份和定位。我回的那个老家其实是这个意义上的老家,那就是父系血缘关系的老家,也是父亲口中转述和我自己想象的老家。

1993 年,由于要选择硕士论文的题目,母亲一句不知是有意还是无心的话:“就回你爸老家看看吧!”我就开始了在老家的民族志研究。第一次的田野研究为期不过 3 个月。1996 年做博士研究的时候,我亦决定继续在原来的田野进行我的研究。因为第一次的田野研究还遗留给我许多没有澄清的问题。这一次回乡做田野研究的时间比较长,为期约 1 年,勉强符合了伦敦大学人类学田野研究的最低历时要求。

回老家从事民族志研究的经历是复杂的。在我的实地研究里,香港殖民地华人身份给予我的是一个模糊的地位。对于西方人来说,我是一名华人,学院的老师和同学界定我是在做原居民人类学的研究。但对我或者对于那些村民来说,我的原居民身份又显不足。话虽如此,选择以父亲的家乡作为研究的地点确实带给我一些语言和社区联系上的方便。一开始,我也觉得回老家做研究有不少好处。我没有像一些我在英国大学的同学那般觉得进入田野是一件艰难的事。我也看到有些同学因为无法进入田野,在我毕业 3 年之后,还无法完成他们博士研究的惨况。我同样看到他们就算能够进入田野也需要花很大的力气经营田野关系 (fieldwork relationship); 有的就算能够突破以上限制,但也无法在当地逗留较长的时间。然而,后来我发现我模糊的身份也同样衍生出一些局限,一些民族志研究无法解决的问题,甚而有些问题恰恰是冲着“本土”、“原居民”身份而来的。

在村里,我凭着父亲与村民之间的亲属关系自然而然地成为“族人”,用村民的话说我就是“自家人”。记得我初次回乡,村里人把我的到来称作“回老家”或“探亲”。后来,虽然我解释了很多次我回老家的目的是做人类学田野调查,可是村里人总是没有改变自己这些原初的认定。对于我“回老家”和我能讲客家话的能力,他们感到高兴。在他们眼中,这意味着我“认祖归宗”,属于“孝子贤孙”。由于我的人类学者背景,我近乎本能地对村里的一切事情感兴趣和热衷,凡事都不耻下问。这也使得我备受欢迎,被他们接纳,认为我这样做是谦虚的表现,用他们的话说就是“没有架子”。我作为男丁又在英国读博士也成为他们的光荣和骄傲。很多时候在我们闲聊时,老一辈的村民都要算数一下村里出了多少个大学生,最后的结论都是“属你书读得最高”,特别是近亲的圈子,更是感到光荣。因此,我的博士学位也成了村里人要一起经营的“事业”。他们经常尽力地协助我得到我所需要的数据,把我照顾得好好的,希望我能光宗耀祖,为老家争光。在很多村务上,本来只有与我父同辈或以上的族人才有资格出席的讨论村务的会议,属我一辈的族人是没有资格的,但因我有特殊的港澳同胞兼读书人身份,我亦被邀请参加与他们一起商讨。这使我能知道村中发生的许多事情。无疑这些都是特殊的“自家人”所带来的在田野中的方便。

但是,被视为自己人在另一方面也意味着困难。作为村中的一分子,特别是具特殊身份的一分子,我经常被人期望要去履行不少应有的责任和义务,为老家做理所当然的贡献。每当村人有任何工程,他们都会向我募捐。譬如,村里因为要重修祠堂,村里的长辈就会主动地找我聊天,希望我能够出点力,道理很简单,我是“自家人”,是男丁,必须要尽孝道;还有,村里要铺水泥路,我当然也必须出钱,道理同样。对于我来讲,能够为村民做点事是非常乐意的,但是我作为一个学生,总是感到钱不够用,故对于村民在金钱上的要求,也会觉得是一件为难的事情。另外,更为难的事情是,港澳同胞的身份也使我成了当地干部和村民竞相使用的对象。记得有一次,村支书手中拿着倡议书特意跑来找我说有关在村中重新兴建村委会办公大楼的事,希望我能到外面帮他们集资。对我来讲这可是件非常困难的事情,为了田野调查不受影响,我没有直接拒绝他们的要求,虽然我很婉转地告诉了他们我的难处,但他们似乎并没有放弃。当村民知道村委会找我的时候,他们也非常紧张,怕我被骗,叫我一定不要答应他们的要求,在我面前数出很多村委

会贪污之类的不是。除了这件事外,我还常常被夹在村委会和村民紧张的关系中。譬如:当村民怀疑村委会私自制定土地政策滥收土产税时,他们会要求我帮忙写告状信,又要求我到省里去找我在广东省政府工作的舅舅了解情况,看看村委的税收是否符合省府政策。因而,我跟他们的亲戚关系时而给我的田野工作带来很多额外的困扰,但对他们而言,自家人是有这些责任和义务的。

尽管被村民当作是他们的亲戚、自家人,但作为香港人,我又不是真的被视为原居民,有时我还是感到难以进入到他们的生活世界,感到他们仍然和我保持着一定距离。他们清楚地知道我来自一个与他们环境不同的地区——香港,有一半儿是外人,跟他们是有区别的,故我时时获得有别于一般人的待遇(比如他们会为我预备特别的食物,常常邀请我到家中做客)。我的亲戚也不会让我参与一些繁重而肮脏的工作,故我的肉体是无法亲身体会村民劳动的辛劳,虽然我曾试过瞒着亲戚跑到田间帮助其他的村民,但被他们发现后,我就被劝阻了。除此以外,他们也不愿意向我透露村里或家族里不好或黑暗的一面。因为这样会在我(作为外人)的面前丢脸。事实上,我也曾尽我所能和不同类型的人交往,包括年轻的村民、长者、妇女、村干部和商人,等等,以期更好地了解他们的世界观、生活经验和他们对事物的感受。我亦希望自己更被他们认同。然而,他们与我保持距离的事实不断提醒我,要完全被他们认同是不可能的。坦白说,到头来我还是一个到村里去学习当地文化的“人类学者”,毕竟还是一个外人。在某种意义上,是村民的“他者”,而非村民中真正的一员。

从我进入田野的第一天,就背负着无法逃脱的学院知识分子身份,这种身份把我与当地严格地区分开来。除了在生活经验与文化价值方面与被研究者不同外,我还深受学术文化、知识理论、学院建制的影响与支撑。我必须承认我对研究对象的认知和想象是受这些因素所形塑和影响的,而且学术领域的熏陶亦使我对事物有不同的视角和标准。这些视角和标准可以使我与村民之间产生严重分歧。譬如:在古村,我最受不了的是客家男人对于生育的看法,他们总认为传宗接代是非常重要的,故生到男丁是他们天大的喜事,如果第一胎、第二胎和第三胎都还生不到男丁的话,他们还是会一直生下去。然而,对于妇女来讲,到底这是谁的意愿呢?这样要她们押上个人安危的盲目追求可以算是天大的喜事吗?还是成为危乎她们生命的关口?在村里,我听到许多

妇女因为生育而受苦的故事,有的因为生不到男丁被男人冷落、有的因逃避计划生育差点送命、有的因为要生男丁而强忍把亲生女儿送走的苦痛。对于一个受女性主义熏陶、具有性别视角的男学者来讲,对于村中女性受父权制度的压迫是深表痛恨的,我无法接受把村民同质化的看法,更无法接受虚无后现代主义的那种多元观,认为研究者应该接受所有的多元性,对任何地方的声音都不应有价值批判这一类的见解。所以,我认为民族志研究从头到尾都是无法回避我们到底站在哪个立场说话,我们的主体位置在哪里,为谁说话,为什么要这样说话,等等问题。

这些问题似乎也是原居民人类学没有正视但却无法回避的。然而,我从田野工作一路挣扎过来到最后让我意识到的是:就算我完全认同自己亦被村民认同自己是村里“真正的”一员,我也无法保证由我呈现出来的古村面貌会比非原居民人类学者更真实。我意识到我对古村的任何书写都只是一种思构,一种从特定的介入点、经特定的人脉关系网,按特定的挣扎和理解,对村民日常生活经验的可能意义所作的特定思构。就我个人而言,没有一个所谓完全真实的文本体现,不管我具备哪类人类学身份。我自己所写的以及其他人类学者所写的民族志都是具备特定性(非绝对性)而已。但这并不重要,重要的是我们必须意识到每一篇书写都是一种政治,我们自己的主体位置不可回避地常常影响我们对田野的理解和描述,我们的文本绝对是带着自身的立场和观点来展现的。正视到自己的局限,并且将自己拉回到民族志田野工作的过程中来做自我审查的做法,也许是人类学回归反省性科学(reflexive science)后的必然实践。

六、结论:没有保证的民族志研究

笔者二人的田野研究经历,尽管各有背景和体会,却不约而同地指出:原居民身份并没有赋予我们对本土事物(研究对象)以无所不知的

台湾学术界有的把 reflexive science 翻译成“反身性科学”,因为对研究过程的反省必须是对自身的自我审查和检阅。自身有如一面镜子,研究者只有不断反身自顾,袒露在自己面前,才有可能认清和突破自己的局限,看到自己的民族志是如何构成的。

能力,亦没有确保我们能够手握打开别人不能打开的终极真相之钥匙。原居民身份只不过是我们在田野上众多个人身份之中的一种。此身份又显然有着因人而异的意涵,并因而衍生出不同的田野研究过程、不同的认知局限和可能。张氏那种“原居民”身份是从母系网络而来,贯穿于个人的成长背景,蕴涵着童年的重要经历以及自己与研究对象之间早已存在的紧密社会关系。在田野研究期间,对他最大的挑战也是如何深切反省和谨慎处理这些研究的前缘(foreground)。古氏的那种“原居民”身份则是从父系网络而来,虽然自幼就在自己的想象之中,但在开展田野研究之前却是没有具体经历的。等到亲身邂逅亦即进行田野研究时,使他感受最深的是自己与研究对象之间在身份认同上总有隔膜的现象。再者,他们的自述亦分别提到:他们在田野研究中的主体位置还包含许多原居民以外的个人特性。例如:年龄属于青年,性别属于男性,教育上及研究生的程度,以及地缘具有都市和海外的背景,等等。凡此种种同样起决定作用的个人特征,既在事前构成了我们与研究对象之间的较大差异,又在过程中出现许多意想不到的事情,主要是来自研究对象对我们的理解或误解,特定或过度的期望,以及有利有弊的田野原动力(dynamic)。

这些田野研究经历促令笔者二人觉醒到原居民身份——作为一种主体位置——是绝对不可视为当然的。民族志者有必要摒弃那些在知识论上挪用这种身份——亦即身份政治——来取代反省的倾向。纵然此种身份,正如笔者二人的自述提及的,确实可以给研究者带来许多难得的便利,然而带来便利决不意味“我—他”差距的知识论问题并不存在;也不会让研究者一定能更准确、更全面、更恰如其分地再现他者。换句话说,没有任何理由支持有原居民身份的民族志研究者一定具有再现他者的权威性、合法性和实践性,有着能够不会错误再现他者甚或做出罪咎知识的免疫力。这也是为什么笔者二人于本文中有意识提出次原居民人类学的论题,并以这一论题冠名自己的民族志研究。从本质上说,此论题所要主张的是:

1. 原居民人类学者与一般的人类学者一样,是不可能与研究对象一致的;因而同样要正视两者之间的生存差异(existential difference),以及若即若离的认识张力。
2. 原居民的身份既不是单一的,亦不会是完整的。因而没有原居民人类学者的民族志就能对原居民提供最全面如实的文化再现的可

能。民族志的根本特质还是继续质疑被诠释成为大写的事物,让事物的诠释保持开放性。

3. 原居民身份是双刃性的。原居民人类学者明显有必要面对和处理由这一身份而来的种种意料之中和意料之外的结果。原居民身份不会为人类学者提供研究的确定性,反而会产生大量的不确定性。

4. 严格地讲,所有号称属于原居民人类学者的人类学者只是“有原居民身份”的人类学者,他们的原居民人类学亦全属“次原居民人类学”,只不过是有没有清楚意识到人类学者作为真实的个人必须同时体现因不同个性而有的不同身份。他们的人类学研究其实只会是部分地借助自己原居民的身份而定立。

最后,笔者二人在本文中多次提出,没有民族志是可以保证研究不走上歧途的。这里没有任何否定民族志研究的意味。反而,笔者二人认为:民族志的真正危机是,到目前为止依然有人要求民族志能有绝对无误的保证,而不愿接受民族志的知识是反省性的知识,是不会先验地真或假,又或普世地准或不准,只能继续在偶然出现(contingent)的现实理路中不断追寻。虽然如此,没有任何的超然探讨可以取代这些民族志的知识活动和价值(Maanen, 1995)。事实上,这又是在要有保证的预设下才有的所谓近年来民族志的权威性危机、合法性危机和实践性危机,因而无法玩味得到没有保证正是思考的源头,总是有可被“真相”埋藏的事物和问题释放出来的契机。纵使民族志曾有很长时期确实是属于侵害他者的工具,是延伸殖民主义、帝国主义、发展主义或欧美中心的我族中心主义、殖民主义的规训论诤,然而,这就正如库伯(Kuper, 1988)所言,我们还是不能抹杀民族志是有摆脱自身这一段污秽历史的可能的。其中的关键亦显然是取决于我们如何继续实践,我们能否正视这些环绕民族志而来的急迫课题,令民族志能够反过来破解这些既是学问性的亦属现实政治性的紧迫课题。总之,没有保证并非意味做什么都是可以的,倒是警示民族志者没有理由回避针对自身的反省。

参考文献:

- 李小良,1997,《“北进想象”断想》,陈清侨编:《文化想象与意识形态:当代香港文化评论》,香港:牛津大学出版社。
- 林耀华,1990,《金翼:中国家庭制度的社会学研究》,香港:三联书店(香港)有限公司。
- 刘润和,1999,《新界简史》,香港:三联书店。
- 罗永生,1997,《后民族主义与文化政治》,陈清侨编:《文化想象与意识形态:当代香港文化评

论》,香港:牛津大学出版社。

潘英年,2001,《本土人类学:重新发现的知识》,《贵州师范大学学报》第2期。

石毅,2002,《本土人类学研究中的田野工作》,《广西民族研究》第3期。

香港岭南学院翻译系文化/社会研究译丛编委会,1997,《社会科学的措辞》,香港:牛津大学出版社。

杨懋春,2001,《一个中国村庄:山东台头》,张雄、沈炜、秦美珠译,南京:江苏人民出版社。

朱元鸿,1997,《背叛、泄密、出卖:论田野方志的冥界》,《台湾社会研究季刊》第26期。

Asad, T. 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*. Atlantic Highland: Humanities Press.

Atkinson, P. 1990, *The Ethnographic Imagination: Textual Constructions of Reality*. London: Routledge.

Bell, C. & S. Encel (eds.) 1978, *Inside the Whale: Ten Personal Accounts of Social Research*. Australia: Pergamon Press.

Caputo, V. 2000, "At 'Home' and 'Away': Reconfiguring the Field for Late Twentieth-Century Anthropology." In V. Amit (ed.), *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. London: Routledge.

Cheung, S. K. 2004, *Chinese Gender and Community Under British Colonialism: A Case Study of An He Village in New Territories*. Edinburgh: University of Edinburgh (Doctoral thesis).

Clastres, Pierre P. 1987, *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. New York: Zone Books.

Clifford, J. & G. Marcus (eds.) 1986, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Clifford, J. 1988, *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.

Cohen, A. 1994, *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London: Routledge.

Comaroff, Jean & John Comaroff 1991, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. Chicago: The University of Chicago Press.

De Certeau, M. 1988, *The Writing of History*. New York: Columbia University Press.

Denzin, N. & Y. Lincoln 2003, *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage Publication.

Denzin, N. 1997, *Interpretive Ethnography: Ethnographic Practices for 21st Century*. Thousand Oaks: Sage Publications.

Dyck, N. 2000, "Home Field Advantage? Exploring the Social Construction of Children's Sports." In V. Amit (ed.), *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. London: Routledge.

Fabian, J. 1983, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.

Fardon, R. (ed.) 1990, *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Edinburgh: Scottish Academic Press.

Fei, X. T. 1939, *Peasant Life in China: A Field Study of Country Life in Yangze Village*. London: Routledge & Kegan Paul.

Fetterman, D. 1998, *Ethnography: Step by Step*. Thousand Oaks: Sage Publication.

- Geertz, C. 1973, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Book.
- 1983, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Book.
- Hammersley, M. & P. Atkinson 1983, *Ethnography: Principles in Practice*. London: New York: Routledge.
- Hobart, M. 1993, *An Anthropological Critique of Development: The Growth of Ignorance*. London: Routledge.
- Hooks, B. 1990, *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston: South End.
- Hughes, J. 1990, *The Philosophy of Social Research*. London: Longman.
- Jones, C. 1995, "The New Territories Inheritance Law: Colonization and the Elites." In V. Pearson & K. P. Leung (eds.), *Women in Hong Kong*. Hong Kong: Oxford University Press.
- Kolakowski, L. 1993, "An Overall View of Positivism." In M. Hammersley (ed.), *Social Research: Philosophy, Politics and Practice*. London: Sage Publications.
- Kuper, A. 1988, *The Invention of Primitive Society: Transformations of Illusion*. London: Routledge.
- La Roy Ladurie, E. 1979, *Montaillou: The Promised Land of Error*. New York: Vintage Books.
- Liu, X. 1995, *Zhao Villagers: Everyday Practices in a Post-Reform Chinese Village*. (unpublished dissertation) in SOAS, University of London.
- Macintyre, M. 1993, "Fictive Kinship or Mistaken Identity? Fieldwork on Tubetube Island, Papua New Guinea." In D. Bell, P. Caplan & W. J. Karim (eds.), *Gendered Fields: Women, Men & Ethnography*. London: Routledge.
- Malinowski, B. 1961/1922, *Argonauts of the Western Pacific*. New York: E. P. Dutton.
- Maanen, J. (ed.) 1995, "An End to Innocence: The Ethnography of Ethnography." In J. Maanen (ed.), *Representation in Ethnography*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Naples, N. 1997, "A Feminist Revisiting of the Insider/Outsider Debate: the 'Outsider Phenomenon'." in Rural Iwa. "In R. Hertz (ed.), *Reflexivity and Voice*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Ong, A. 1996, "Anthropology, China and Modernities: The Geopolitics of Cultural Knowledge." in H. L. Moore. (ed.), *The Future of Anthropological Knowledge*. London: Routledge.
- Reason, P. 1994a, "Inquiry and Alienation." In P. Reason (ed.), *Participation in Human Inquiry*. London: Sage Publications.
- 1994b, "Participation in the Evolution of Consciousness." In P. Reason (ed.), *Participation in Human Inquiry*. London: Sage Publications.
- Richardson, L. 1995, "Narrative and Sociology." In J. Maanen (ed.), *Representation in Ethnography*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Sahlins, M. 1974, *Stone Age Economics*. London and New York: Routledge.
- Said, E. 1979, *Orientalism*. New York: Vintage.
- Stocking, G. (ed.) 1983, *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork. Vol. 1, History of Anthropology*. Madison, Wis: University of Wisconsin Press.
- Tonnies, F. 1940, *Fundamental Concept of Sociology: Gemeinschaft and Gesellschaft*. New York: American Book Company.
- Von Wright, G. 1993, "Two Traditions." In M. Hammersley (ed.), *Social Research: Philosophy,*

Politics and Practice. London: Sage Publications.

Wade, P. 1993, "Sexuality and Masculinity in Fieldwork Among Colombian Blacks." In D. Bell, P. Caplan & W. J. Karim (eds.), *Gendered Fields: Women, Men & Ethnography*. London: Routledge.

Wang, M. M. 1993, *Flowers of the State, Grasses of the People: Yearly Rites and Aesthetics of Power in Quanzhou, Southeast China*. (unpublished dissertation) in SOAS, University of London.

Wolf, M. 1972, *Women and the Family in Rural Taiwan*. California: Stanford University Press.

Yang, C. K. 1959, *The Chinese Family in the Communist Revolution*. Cambridge: Technology Press, Massachusetts, Institute of Technology.

Yang, Martin C. 1945, *A Chinese Village: Taitou, Shantung Province*. New York: Columbia University Press.

作者单位:香港树仁学院社会学系(张少强)

香港理工大学应用社会科学系(古学斌)

责任编辑:张志敏

更 正

本刊 2006 年第 1 期第 34 页谢桂华的文章《市场转型与下岗工人》

一文中的公式应为 $\lambda_{2,1} = \frac{\phi(W_{2,1}\gamma_{2,1}^{\lambda})}{\Phi(W_{2,1}\gamma_{2,1}^{\lambda})}$ 。特此更正。

Escaping the Trap of Indigenous Anthropology: The position and practice of sub-indigenous anthropology Zhang Shaoqiang & Gu Xuebin 107

Abstract: Specially referring to existing Chinese literatures, this article attempts to critically review the epistemology of indigenous anthropology. The authors point out that there are some possible traps in the notion of indigenous anthropology and the danger is to essentialize the subject-position of fieldworkers and to override the reflexivity of fieldwork research. Based on the authors' fieldwork experiences, they show that although indigenous subject-positions brought them advantages in conducting research in their hometown, at the same time it also caused them various unsolvable difficulties which similarly shared with Western anthropologists. Authors emphasize that no matter what subject positions anthropologists taken, they ought to take numerous sensitive and careful steps in order to maintain rapport with their research subjects and come across their different gaps from them. Authors develop the notion of "sub-indigenous anthropology" to outline such a subtle but critical situation in the actual practice and argue for the necessity of being reflexive in the practice of fieldwork research even in the case of one's indigenous society.

Diasporic Home: A study of Jinjiang-Hongkong migration Lam Oiwan 134

Abstract: This article locates Diasporic space within migrant family, in term of home space to show how members re-create their space and re-configure cultural codes within the conjectural space of the macro structure and the micro practice. Spatial concepts that are adopted by this article includes: 1. representation of space; 2. spatial praxis; 3 spaces of representation. The juxtaposition and interaction among the three constitutes social space. Concepts that are applied to analyze practice include habitus and intuitus. All these concepts are adopted from Henri Lefebvre's theory of the production space. The article is meant to further the development of anthropological spatial analysis through an in depth field research.

Isaiah Berlin and Liberal Nationalism: From conceptual analysis to sociological perspective Liu Qing 162

Abstract: Basing on discussing the theoretical possibility and complexity of "liberal nationalism" by examining Isaiah Berlin's reflection on nationalism, the author argues that there is tension between liberal pluralism and cultural nationalism in Berlin's thought, which is the reason why he failed to articulate a consistent set of normative theory of liberal nationalism. The difficulty that Berlin confronts with cannot be solved merely through the

