

实现这一切。

假如存在一个合作的世界秩序，中国将没有理由致力于经济上无利可图的军事工业。如果她可以在一个稳定的世界秩序中恢复国民经济，她就能利用西方工业组织的长处，并以真正的消费者的需求以及以小型乡村合作组织为形式广泛分配利润为基础为她自己的工业制订计划。不用否认，在这场战争结束之后，对中国的工业发展来说外国援助是必不可缺的。鉴于战时美国生产力的急速增长，这一援助也是和美国人民出口工业品的利益相一致的。重要的是让投资者看到他们的资本可以被生产性企业所利用。只有当接受资本的人的生活水准能够通过投资而提高时，这一金融关系才能说是互惠的。

我们无需为我们的科学研究以一个实践性呼吁结尾而抱歉，因为我们坚信科学知识应该有助于促进人民的利益，并作为未来行动的指南。唤醒社会科学家的良知的必要性已经由卡尔·曼海姆（Karl Mannheim）极有说服力地表达过了：

直到每一个普通人（the man in the street）都采纳了理性的社会分析的概念和结论，以取代那些目前仍然决定他思考人类事务的神秘的法则，否则不可能有有效的民主。除非学者们和科学家们不再只是偶然地打破由那些阻止他们把系统的知识用于当前的实际问题的职业内部的忧恐或惯例所强加的自我设置的障碍，否则我们也不会拥有民主。¹

请大家认识到我们现在正处在一个十字路口。无辜的中国农民的命运正掌握在那些将决定中国未来工业模式的人手里。然而，没有一个国家可以单独决定这一点；选择我们将生活在一个什么样的世界里是同全世界人民的广泛合作分不开的，因为正是这些公民们的观点最终决定了这一问题。如果本项研究，作为对中国农村现存境况的分析，能够为将来的正确选择做出贡献，我们将会觉得自己的努力没有白费。

（译者：刘能，北京大学社会学人类学所 95 级博士生）

【方法研究】

田野工作中的文化体验

于长江

田野工作被称为人类学者的“成人礼”，但这个“成人礼”恰恰要求一个人从其长期“社会化”（人类学称“濡化”）所形成的“成人”的束缚中解放出来，以更自由的意识去接触、认识、理解他人，所以，这是一个摆脱“成人”的成人礼。

田野工作者：创造新现实

¹ 《对我们时代的诊断》（伦敦：K. Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1943 年），页 V。



不管我们在田野工作之前如何做计划，但是在真正的田野工作中，工作的程序只能依据当时当地的具体情形来确定。我们进入一个社区的方式可能有许多种，事实上是难以预测的。这种不确定性源于人类学研究自身的“超社会性”：一方面，任何一个人类生活的社区客观上都可以称为人类学家研究的对象，都是“为人类学家预备的”；另一方面，据笔者所知，在所有有一定组织形式的社会中，没有任何一个社会是为人类学家设计构建的，没有一个社会或族群中的人自觉地准备或等待着人类学家去研究他们。面对所有社会，人类学家总是一个突然闯入的“黑客”。

从这个意义上，我们不得不说，人类学家的田野工作，事实上是在创造一种原来社会现实中本来不存在的新的“现实”，这种现实既不同于小说、电影、戏剧等想象的时空秩序，也不同于由具体理想支配的、有强烈方向性的社会运动或事业。我们首先“无中生有”地创造出我们自己，——一个具有某种思维模式和知识结构的“人类学者”，然后，在对方没有准备，或根本不可能意识到的情形下，单方面主动地介入某一社区的生活。从被调查社区的具体范围内来看，这种调查总是我们单方面强加的。即使对方组织了完备的接待工作，他们事实上赋予这些活动的意义与我们迥然不同。因此，从传统的“意义”角度来说，调查者与被调查者之间是在同一个舞台（同一时空背景）上演出不同的剧目。然而，从另一个角度，您又可以把这种“不同”理解为同一幕剧目内部的不协调设计，它不是“失误”，而恰恰是剧目的意图。这种不同的解释，全在于你对这种现象如何界定。

人类学者的田野工作是一种新的现实，是由人类学者主动激发的，由被研究者共同参与的一种新的生存状态，它必须不同于研究者和被研究者以往的生活方式。在这种“新现实”中，不可避免地孕育着一种源于原有文化，又不同于原有文化的新的文化形态。这种融合而又提升了的文化形态类似一种“行为艺术”，它促使每一个参与者从自己原有的文化迷雾中获得临时的或永久的解脱。

针对某一特定群体的特定文化而言，田野工作者应该是一种“变异”，就象生物演化中的基因变异一样，因为他与谁都不同，所以是一种超越“不同”的特殊群体，它要么代表未来，要么被淘汰，反正不是属于现实主流的。但同时，只要人类社会还存在着群体之间的不同，存在着群体的界限，从事田野工作的人类学家就永远不会“失业”。

田野工作使我们自然地生成“人类学方式”这一概念，并区分“人类学方法”与“人类学方式”。“人类学方法”或“方法论”是一回事，它讲的是从事人类学学术研究所遵循的步骤和规则，而“人类学方式”是从更广泛的社会生活意义上理解人类学，人类学方式不仅仅是学术研究方式，而且是一种孕育、产生于现实社会中的、超越社会主流的思维习惯、生活态度和生存方式，它可以，事实上已经在向学术圈子之外扩散，在文学、艺术、影视等领域已经产生了很大影响。

谁的失误？

田野工作的“失误”，有时恰恰成为认识田野的最好的机会。

笔者曾经与几位同事在中原某地偏僻农村从事调查。这是一个引起过争议的行政村，解放前土匪盛行，“五十岁以上的都扛过枪”（村干部语），解放后不事正常劳动，长期处于赤贫状态，是有名的“要饭村”。后经过激烈的内部姓氏、家族争斗，确立了一个十分集权、专制、高效的领导班子，带领村民经过几年苦干，一跃成为当地最富有的村；致富后，村委会决定在村庄周围修建围墙和碉楼，建立保安队伍等。调查中，村委会安排了一个老头给我们做饭，我们开始以为



这是一个在村中年老昏聩、无事可做的老头，后来我们才意识到，这个老人实际上是这个村庄的事实上的幕后决策人之一（如果不是最高决策者的话）。他为我们做饭，只是形式，真正的工作是要时时掌握我们在说什么、干什么。

当时我的一个同事结识了村中一个小学校长，并为她表现出来的“敬业精神”所感动，在一次全村的联欢会上，送给她一副写有“孩子王”的条幅。后来才得知，这个小学校长是当时村领导最不满意的一个人。她不安心在农村工作，总想调到县城里去，工作中马马虎虎，误人子弟，特别是自恃有文化，不服从村领导安排，等等，她已经成为一种“消极对抗”的象征，而我们对她并不特别经意的特别赞扬，则在当地社会文化背景和人们心理中造成了一种特别的意义——支持叛逆，威胁权威。村委会间接地询问我们对她的看法，花费了一定时间和精力来揣摩我们的动机，在我们临走之前，终于摊牌，明确说明“她不是好同志”。这种做法，对我们来说，可能只是过眼即逝的小情节，但对他们来说，可能是一个孤注一掷赌博，是关系到现村委会生死存亡的大问题。我们“来自北京”的背景，使我们在当地的分量非同一般（在当地人心中，“北京”就意味着“中央”），当地的各种社会势力，会依据这件事，构建一些完全不同于我们的解释体系，进而形成各种社会力量的互动，直接影响到现有秩序。从某种意义上说，研究者和人类学生活方式是一种“异常物”，是一种超出某一特定社会规范的价值和行为取向。人类学的所谓文化相对主义，或价值中立等信念，对于全人类来说，可能是福音，但对于一个特定社会来说，就含有否定性。在道德意义上，你是爱憎不分的；在权威体系中，你是不服从的；在利益体系中，你是不可控制的；在基本理念上，你是不可解释的……因此，我认为，研究者对既成的社会具有一种破坏作用。研究者如果不去有意地维护原有社会结构，就会动摇原有社会结构。你的存在，就已经有某种破坏作用，尤其是有些研究者有意无意地传播了某些原来社会中没有或少有的信息或信念，造成多米诺式的连锁反应，谁也无法准确估算这种影响究竟有多么深远。

当然，田野工作中的“失误”也不总是引起至关重要的危机，但会造成某种滑稽感，进而影响调查者的原有目的。有一次在内蒙古调查时，有一个在城市长大、不熟悉农村的学生在户访时，称当地农民为“老乡”，“老乡”听到后不仅失笑。这位学生自认为自己的称呼没有错，所以感到莫名其妙。我凭经验感到这种称呼有某种滑稽的感觉（因为正常的称呼应该是“大爷”、“大妈”之类的亲属称谓），但却一时说不清问题之所在。这种称呼是基于他原来仅有的关于农村的知识——这些知识来自某些反映共产党在农村从事革命活动的影视或文学作品。然而，当时共产党军政人员对农民这样称呼，是为了表明共产党军队与农民的亲近关系，是相对于原来帝国时代和军阀时代军政人员视农民如草芥而言的。“老乡”的地位比原来“刁民”之类的名称要高一些，但仍表明“土著”、“农民”的身份，它是强者对弱者的恩惠，是子弟兵对家乡父老的眷念，是拯救者对被拯救者的关照，因此它能唤起农民的“感恩”情结，有利于号召民众。它在当时的社会环境下有其特定含义，关联着称呼者和被称呼者之间特定的感情基础。但在我们进行社区调查的情景下，我们的学生身份与农村居民之间没有原来“老乡”的感觉，因此“老乡”的称呼就变得不太协调，但你又很难说出究竟有什么不对，只是觉得好笑。事实上，在当前形势下，“老乡”这一称呼，仍然具有定义调查者与被调查者之间关系的意义，但已经没有任何缩小社会差距的作用，反而强调、扩大了社会差距：我是国家派来的干部，你们是当地的农民。对于这种互动过程中的“可笑”，我们可以仅仅从“方法不当”的层面来理解，把它归结为一个“称呼问题”，“下一次注意就是了”；也可以通过这种稍纵即逝的“可笑”，进一步揭示田野工作中调查者与被调查者之间“系统不兼容”。



真正的对话

田野工作总是有某种“跨文化”的成分，而在这种“跨越”中，做为观察者，或研究人员，再不能象一个独裁者一样自己驾御文化了。我们必须学会生活在一个非自我中心的世界中，不是一方独白和主宰，而是对白，换言之，你不能确定对方究竟要说什么，做什么，你必须以一种真正“对话”的心态来交流。这里不是社会意义上的有权、无权，或主导与从属，而是文化意义上的。一个汉文化背景的教授，在一个非汉文化背景的学生面前，常常感到无能为力。一个没受过教育的农民，可能比一个法律学专家更得心应手地解决邻里的复杂纠纷。

一般地说，在相同或相近的文化中，“社会精英”、“聪明人”可以主导他人的思维和行动，但在“跨文化”中，这种试图进行文化支配的行为不是被挫败，就是造成“意外”的结果。记得有一次我与一位非汉族的同行 D 在火车上，一位乘客与 D 随便攀谈起来。当这位乘客得知 D 不是汉族时，感到有些吃惊，他可能考虑到不同民族之间会有一些距离，因此想说几句好听的话营造一个友好的气氛：“你看起来和汉族完全一样，我真看不出你是×族！”。我的同行感到有些不快，便问，“你觉得我不象×族么？”乘客说，“你已经完全汉化了”。D 进一步追问：“你说的‘汉化’是什么意思？”乘客说：“就是你说你已经摆脱了×族的影响，完全达到汉族的水平……”。D 已经感到莫大的侮辱，几乎要拍案而起，教训那位乘客了。我意识到情况紧张，赶紧劝和。这位乘客并没有感觉到他的话在激怒 D。可以想象，由于他生长在单一文化背景中，没有机会接触任何“跨文化”的知识和训练，便简单地把一种特殊的东西当成一般，试图用进化论的思维框架去进行交流。如果在同一知识背景下，这种说法是一种赞扬，立即得到对方的回应，从而产生一种“主导”的局面。但在另一种环境下，这种赞扬就成为一种侮辱。D 没有想他想象的那样自觉进入他所安排的角色，而是对他的基本假设提出否定，并引发出激烈的情绪化反应。

根据我自己在从事民族研究之前的经验，可以想象，当时那位乘客听到“民族”这个词时，头脑中出现的关于少数民族的联想，只能来自多年来各种媒体的宣传，比如“落后”“贫困”“党的民族政策”“支援边疆”“宗教自由”等等，更为重要的是，他作为内地社会文化环境中的一个“正常人”，其思维结构恰恰是这些概念得以产生和发展的土壤，又是接受这些概念的最好的环境。他生活在特定的社会环境中，能得到的信息十分有限，又没有专门训练，只能按这种思路进行思考。从我的角度来看，这场“误会”表现出在同一环境下，潜含着两种文化之间争夺文化主导的矛盾。这种争夺又是以“进化”思想与“文化相对”思想的面目出现的。当然，处于强势的群体倾向于接受“进化”观念，标榜自己高于他人，获得心理满足；而弱勢的群体则用“文化相对主义”、“多元化”等理念来争得平等地位。这种文化之争，并不是源于纯粹的“民族差异”，而是不同社会群体的差异。但不同民族之间的关系，又几乎总是交织着这种社会群体差异，甚至可以说民族之间是关系是强、弱勢社会群体之间关系的最典型的例子。当事者本人未必感觉得到，仅感到愤慨和挫折，但我则从中强烈感到民族或其他类型社会群体的总体实力对于文化的影响。以此为鉴，一个民族——无论居于强势或弱勢——都很有必要清醒地认识到自身地位以及这种地位可能造成的心态，并在实际中避免某些消极的结果。在异文化面前，谁也不可能成为全能的、支配性的“导演”。我们自己也应该很自觉地尽可能避免任何试图把对方变成自己代言人的企图。这种企图不仅是一种徒劳的努力，同时也是一种破坏性的努力。认识和改善异文化交往方式正是“文化自觉”的实际意义之一。



田野工作中跨文化的面对面的交往，使得直接地具体地感觉到我们对其他社会群体的“无知”，确切地说，不是“无知”而是“无感”——找不到感觉。我们必须用理智判断去解释环境，而不能像在本文化中大量依靠“直觉”。但另一方面，这种对他群体的“无知”“无感”又恰恰是一个社会群体（在本文中主要是指民族）赖以存在的基础。如果某一民族的成员对于另一民族文化达到了“出神入化”的感觉程度，你也就很难说他（她）究竟属于哪个民族了。所谓“被同化”，并不是简单的模仿，而是感觉相同。如果感觉不同，即便衣食住行都已与当地趋同，但感觉上仍格格不入，即所谓“身在曹营心在汉”。

互相激励的自觉

田野工作中，人类学者和被研究者双方构成一种互相激励的作用，互相唤起对方的“自觉”。人们在感到对方不同时，更感到自己不同。

1、对异文化知识的累计，促使人们对自己的文化进行界定。在一种相对完整、封闭的文化中成长的人，没有自身文化的意识，只觉得一切都“理所当然”，不觉得自己是一种特定的文化形态。从一种文化内部看这种文化，看不到边缘，总是感到漫无边际，而“跨文化”——不一定非要跨民族，也可以跨阶层、地域等等，关键是要相异到足够感知的程度——则直接展示自身文化的特定性和边界。记得当我第一次去西藏时，有人问我感受最深的是什么，我说，我对西藏社会文化的认识非常肤浅，仅仅是走马观花，我真正强烈感受到的是自己身上的文化背景。由于过去长期生活在相近的文化背景下，加之经过一定的“科学的”社会学训练，我自认为自己已经能够超越特定的文化背景，真地做到“价值中立”了，但在田野实践中，我不得不醒悟，靠理性支配的、源于学校和书本教育的“超越能力”实在是有限的。比如当年中秋节，明月当空，我情不自禁地想到了古诗中“月是故乡明”，“天涯共此时”之类的描述，也自然感受到这种情调。然而，当我邀请几位不同民族的朋友一同“赏月”时，却感到不同民族对于“明月”这一意象有着不尽相同的理解，并非每个民族都像汉族一样“赏月”。汉族传统文化中对于“明月”有一种十分深厚的关照，特别是与“故乡”、“亲友团圆”等意义相联系，这几乎使得每一个受汉文化熏陶的人有一种很深的“明月情结”，自然而然地认为明月象征美好的期望，而从来不作别的考虑。事实上，对于其他民族而言，“明月”并不总是意味着上述意义，也并不总是正面的、美好的象征。比如，在某些藏族传说中，月亮代表男性和勇敢，因为他总是晚上出来守夜，这已经与“风花雪月”之类的情调相去甚远。而很多西方人则把“明月”与人的某些过激行为或情绪联系起来，其原因在于明月对于人就象对于海水一样，造成一种潮汐作用，使人行为异常，据说有统计表明，“明月之夜”是意味着最容易发生自杀、车祸、暴乱、争吵等等事端的时候。

在田野工作中，我们获取的“知识”，不仅包括调查提纲上的问题，而且包括被访问者的种种心态和情感体验，这部分信息，是必须在“参与观察”中才能得到的，而在这种参与观察中，面对某一情境，我们自己的心态和情感首先表现出来，事实上，只有以我们自己为参照，我们才能看到别人。这种“参照”，往往并非因为我们故意，而是因为摆脱不掉。

2、当异文化相对于本文化形成某种优势或差异时，就对本文化构成某种批判性，加深对自身文化的认识。

一般而言，我倾向于认为“文化”是没有“优”、“劣”之分的，但针对某一具体问题，不同文化用不同方式去解决，而不同解决方法的“有效性”是不同的。当我们在异文化中发现一种



“更有效”的或“另一种”解决方案时，我们会意识到我们自身的文化在解决这一问题时是选择了一种特定的而不是一般的方式，表现为我们自己的思路和倾向性。可以想象，在文明演进的任何一个细节中，都具有多种选择的可能，这些潜在可能性，构成一个“可能性空间”，但我们在一种特定文化中所实际看到的现实，只能是其中一种选择，而没有入选的“可能性”则隐而不见了。从纯粹的理论意义上，我们可以凭思辩发现任何存在的或不存在的的可能性，但实际上，基于我们自身的文化背景和实际条件，我们很难想到“另一种可能”，只有在深入接触和介入某一社区的生活，才能不断意识到选择的多样性。田野工作是一个在可能性中确定有限性的过程。如果仅凭思辩，世界充满了可能性，也就无所谓可能与不可能了。而田野工作用实践和实证的方式，限定无限的可能性，在虚拟的可能性空间中刻画出一个可研究的范围，依据确定的现象去寻找解释。

选择性并不总是指那些“具有重大历史或现实意义的”事件。笔者本人往往更关注某些日常生活中的细节。比如，在西藏，笔者注意到人们缝麻袋时持针的姿势，与内地（至少与笔者所知的内地）的方式不同。人们用拇指和中指捏针，用食指顶住针鼻一端，靠腕力由外向里推动，这与内地通常的方式相反（内地人大多由拇指、食指持针，中指推动，由里相外）。在这种差别面前，笔者才想到两种持针方式的差别。在缝制皮革、帆布等质地比较厚重的材料、精度要求不高时，前一种方式比较适合（符合腕部自然结构，充分运用腕力），而缝制棉布、丝绸等质地较软的材料、要求精度较高时，后一种方式比较好（便于控制方向和深度）。通过这种实际观察和研究，我们可以发现两种缝制方式与两种文化背景的内在联系，而此类研究从学术研究方面，有助于进一步深入探讨某些基本技术性选择与总体文化取向之间的相关性，同时，在一般意义上，则启发了我们做为“被一种文化所化之人”（陈寅恪语）对自身文化的认识能力。“为什么这样而不那样？”成为一个更广泛更深入的问题。这种对自身文化的认识，在实用层面上，则表现为不断对本文中熟视无睹的种种“选择”进行反思、批评，促使其从善如流，不断优化。从实际历史经验来看，这种比较和反省，实在是一种文化保持其生机的必要条件。

“意外”和“失望”

我在西藏调查期间，有一次过雪顿节，有一些内地来的客人与一些当地人一起过“林卡”（野外聚会），内地来的人情绪很好，大声说：“少数民族同志能歌善舞，唱个歌，唱个歌……”，这种表扬加鼓励的方式，也许是内地人的一种沿袭多年的习惯，没有人提出质疑，但对于已经在西藏呆了几个月的我，当时就感到有一点别扭的感觉。因为在西藏这种林卡中，人们高兴了就唱歌，没情绪就不唱，当然，大多数情况下总是有情绪的，所以用不着动员，因为唱歌是好事，不是惩罚，不是不得不应付的差使，人们有时略做推辞，但不是不愿意唱，而是一种谦虚和礼让，所以一般不会出现冷场的现象。在这种场合，突然提出“民族成份”，并以此来叫人唱歌，与背景气氛不协调，也让人感到莫名其妙和尴尬。在这里，“民族”根本就不是唱不唱歌的理由。

另一个问题是，“少数民族”就必然能歌善舞吗？我在西藏做了几个月田野工作之后，我几乎忘了这句内地人的信条。我并不觉得藏族人就比汉族人能歌善舞，关键是西藏的生活方式不同，他们比较习惯于直接表达情绪，他们唱歌是抒情，不是表演，所以想唱就唱，没有那么多时间地点的障碍。汉族人会唱歌的、能唱歌的人并不少，关键是由于表演性的限制，在有些场合，总觉得自己水平不够（按表演要求，谁都不够），羞于张口而已。从歌舞的总量来说，从当初“大唱



革命歌曲”、“忠字舞”到后来的卡拉 OK、“老年迪斯科”之类，汉族人也是能歌善舞。

最重要的一点是，能歌善舞就一定要“唱个歌，唱个歌”吗？我为什么要现在唱呢？是给你表演吗？我有这个义务吗？我此时此刻有情绪唱歌吗？

这又涉及到所谓“民族性格”、“民族性”等等复杂而有争议的问题，似乎难以说清，但至少在上述情景下，“民族性格”实际上是一个民族在本族或外族人心中的“形象”，而不同民族之间的互相认定的“形象”往往是一种“刻板印象”，这既取决于他民族的表现，也取决于本民族本来的知识和思维结构。当本民族与他民族对本民族提出不同的民族形象时，谁来判定这个形象的真伪？田野工作作为研究者提供了一个考察、验证并调控这种形象的机会。

人们根据形象来形成“预期”，预期总是根据原有背景设计的，即使显示“不同”的预期（如上述“能歌善舞”），也是以本文化的模式进行的猜测，有时反映某种统计学倾向，有时则与实际进程风马牛不相及。

在藏族村民家中，酥油茶是招待客人的最基本的饮品，但有些时候藏族村民在招待我时，不为我准备藏族的酥油茶，而是特别制作了清茶，我注意到他们根本没有问我是否喝酥油茶。在事后的谈话中，他们解释说，因为他们从外表判断我不是藏族，而一般汉人是不喝酥油茶的，他们由此断定我不可能喝酥油茶“本地汉族都不喝，内地来的更不可能喝”，为了避免尴尬的场景，他们避免给我酥油茶，也就避免了让我做一种非此即彼的选择。另一方面，如果他们判断一个人是藏族，他们会正好相反，根本不考虑他（她）不喝酥油茶的可能性。

“预期”也可能使人们完全按照对“自己人”的方式对待“外人”。最常见的情景是，当田野工作者到某一社区时，基层干部或民众用酒来招待“远方的客人”，并按照大多数地方的习俗，要求我们尽量多地吃肉、喝酒。这种方式，是一种既成的方式，也是当地唯一的方式。如果你拒绝接受，他们想象不出其他方式来接待你，人们会不知所措。这时你要么接受，要么必须提出一个各方面都能接受的新方案，倡导一个新的“游戏”，建立一套新的“游戏规则”，否则，就出现了仪式上的真空，就象自然科学中“自然讨厌真空”的规律一样，社会也讨厌真空，在被拒绝后，他们一定要赋予这种行为以意义，这种意义基本上就是“你和我们不同”、“我们之间难以交流”、“你看不起我们”等等。

按照“他们的”印象来判断和对待并不总是导致消极的失望，有时也出现惊喜。

在历史上，西藏手工业者曾是一个特殊的群体，被视为“不洁”，他们总是要用自备的碗喝茶，不能用别人的碗，别人也不会用他们的碗。现在这种习俗总体上已经消失，但个别人仍受其影响。有一次我到铁匠作坊去访谈，进去后几个铁匠非常礼貌地先让我们坐，但迟迟没有按照一般习惯倒茶，而他们自己却在不停地喝茶。但我又看出这几个铁匠表现出犹豫不决、欲言又止的样子，终于，他们对和我同来的藏族同事说了几句话，藏族同事告诉我，他们说按礼貌应该给我倒茶，但因为他们是铁匠，他们的碗都用过，不知我是否在意他们的茶碗。我说我不在意，一个铁匠在听到藏族同事的翻译后，露出惊喜和感激的神情，立即拿出一个茶碗，用一块手巾反复擦拭，然后倒上茶，十分恭敬地端给我。我不在乎他们的碗，使他们十分意外，表明他们原来的判断是错的，但他们感到这是个令人欣慰的错误。

在实地调查中，我们不断地让人感到“意外”或“失望”，同时也要不断地体会“意外”或“失望”的滋味：你期望的反应没有发生，而实际发生的反应又难以理解。

对大多数普通人来说，这种“意外”或“失望”固然增进了理解，但更可能强化原来对某一民族的成见，强化“不同”。上述与铁匠喝茶的情景使得他们对我本人有亲近感，但并不意味着



他们会把我看成“相同”的人，因为只有我很在乎碗，才是“正常”的举动，我不在乎，反而是反常的。

但作为田野工作者，任何情形都不是一种消极的经历，至少，我们可以从中领悟我们头脑中关于某一民族的形象，只是“我们的”，不是“他们的”。

“确定性”和“担忧”

任何人都可能真正彻底地摆脱自己的文化背景，而完全换成另一种文化背景。因为我们无法度过哪怕十分之一秒的“无文化”状态。因为在“无文化”状态下，任何“意义”都无法承接，无法转换。事实上，无论“参与观察”也好，“观察参与”也好，都是两种文化背景互相接触、重叠、融合的过程。

成功的田野工作者就是长期工作在这种多重文化的情形下，处于一种十分复杂微妙的情境和心态中。不对这种状态进行具体的细致的分析，就很难理解田野工作和田野工作者，也很难真正理解和使用在田野工作中收集的“资料”；因为不管形式如何，田野资料实际上只能是田野工作者的“日记”，用一句老话来说，是很“主观”的。田野工作的难点也就在于，越是成功的“参与观察”，越容易造成一个行为、心理都处于“分裂”的状态，在此情景下，如何工作呢？如何找到应有的感觉呢？这既是理论假设问题，又是技术性问题。

这里，“确定性”与“担忧”可能是两个有用的概念。我们和当地人主要的可操作的“不同”，可以视为“确定性”与“担忧”不同，如果跨过这两点，就很容易找到感觉。

“确定性”就是指自以为能认知、知道“是”或“不是”的事物。有些东西是确定的，比如结婚，结婚的人与不结婚的人是有分别的，原则上每人都要结婚，而结婚的年龄也是大概确定的。人在“确定性”中得到约束，也体会到安全感和归属感，但有些事情是不确定的，比如天气，谁也不知道明年会不会风调雨顺；又如疾病，人们无法把握。在这些“不确定”中，人们会有一种倾向——“担忧”，对未来产生种种不好的猜测，并运用知识、经验和创造性，寻找预防不测的方法。

对未知的猜测和准备，是抽象的“文化”转化成具体“动力”的中介之一。文化或社会与个人的关系似乎是一个永远也说不清的问题，但不管怎样解释，人不是被摆放在那里的静物，人总是要行动的，个体的人在特定时空条件下，总有改变现状的倾向，而支持这种行动的力量，除了一般论述较多的积极的“欲望”之外，还有这个消极的“担忧”。“欲望”是容易归类的、取决于人自身的、超越具体环境的，而“担忧”是具体的，多样的，是基于动态的现实环境的。社会成员的创造性，总是趋向于社会或文化相对薄弱的环节，也就是确定性小，不确定性程度高的“令人担忧”的领域。

而另一方面，由于田野工作者的自由身份，如果我们不进行有意识的自我约束的话，相对于我们所调查的社区而言，我们是能够摆脱（或失去）社区中所有“确定性”或“不确定性”的人，所以能免于这个社区中的所有“危机”，从这个意义上，我们是无忧无虑的，但正因为如此，我们不能体会到当地人那种明确的方向性或动机。

“担忧”与“无忧”就是我们与“当地人”之间可操作化的区别。因此，尽快地了解被调查者认为确定的和不确定的事物，调整自己的感受，模仿、体会以当地人的角度去猜测和忧虑那些不确定的事物，可以作为自己“找感觉”的第一步，也是理解对方的捷径。



还要不要“田野”？

根据研究者的终极目标不同，研究方法可以有多种选择，与此相应地，田野工作的意义也是多重的。按照所谓“检验假设”为特点的“科学的”研究方法，田野工作无疑是收集资料、验证假设的环节，类似于自然科学中的“实验”过程。然而，从人类学当前的发展趋势来看，已经出现了“不用田野工作”的流派，或不用到“异文化”中做田野的观点。在人类学大量吸收语言学方法，开始对思维结构进行探讨之后，田野工作赖以存在的实证基础究竟还存不存在？既然承认人类的“结构”相同，似乎坐在家中，或观察周围人已经足够从事人类学了，不必做田野了。

从人类学理论流派自身的发展，或用某一种人类学理论来回答这一问题，恐怕要陷入一场永无止境的辩证中去。如果我们回到最原初、最直接的层面上去，就不难看到，田野工作的必要性在于，它是与思辨活动不同的一种实践活动，它不是想，而是做，它不是想象，而是生存，田野工作与其他方法的关系，就像一个气功师与一个报道气功活动的记者之间的区别。一个是用自己的身心去做，另一个是用一套语言符号去讲述。什么是藏传佛教？你永远找不到一个完整的答案，因为每个具体的人都只是说出一部分，那么，这无数个“一部分”就是这里的信仰呢？还是那个写在佛教论著中的完整的“佛教”是这里的信仰呢？要回答这个问题，你就自己去寺庙，暂时放弃批判和否定，认真地、严肃地做一个佛教徒该做的事，你会对这种信仰有一个认识，一个不同于道听途说或坐图书馆得来的认识。

又如，“西藏文化”在哪里？旅游小册子里写的东西是人为“整理”出来的，大部头的西藏文明的著作是不是研究者编制的幻象？在田野中，你会看到、想到另一些不同的东西，你可能会像村民一样惦记着“前几天邻居借的农具还没有还”，“这几天该去寺庙朝佛了”，“过几天该准备望果节的郊宴了”，“该进城买一点茶和酥油了”，“这几天会不会下雨，一年的收成会不会毁于一旦”……这些具体地点中的活生生的感受，论述文明的专著中是很少提到的，但这恰恰是那些人全身心关注的，也就是那些人的生活。在此之后，再去读那些“论著”，你就获得了一种接受或批评的参照系。

“分类”可能是认知的基础，理论上说，你可以按照任何假设去进行分类。但是，田野工作会提醒我们，可能性并不表明随意性。在田野中，“分类”首先不是学术研究或课题的需要，而是基本生存的需要，你必须知道你生存的人文环境，必须考虑如何问路、如何找到某人、如何维持基本生活，这种被迫的交往中，你会发现人是可以根据语言、态度来分类的。从这种兼备“学术”与“生存”的重叠状态下，我们可以最直接地意识到“不同”与“相同”的人和环境，我们会实际感受到异族、同乡、异教徒、同文化等等概念的现实意义。

抽象而又烦琐的理论论证总是导致一种封闭式结尾，而田野工作总是开放式的。原因很简单，在田野工作中，感觉层面的东西是永远无法用语言表述的，一旦表述，就不是感觉，而是符号了。而在我们可能发现的所有研究方法中，只有田野工作是自然而然地不断地提供新的东西。田野带来的思考、感受、体验，不是越来越严谨、精致，而是越来越多样，越来越广阔。

（作者单位：北京大学社会学人类学研究所）

【少数民族研究】

