

民族志式田野作业中的学者观念^{*}

——对我国现代田野作业中的8种学者著述的分析

董晓萍

(北京师范大学中文系, 100875, 北京; 女, 教授)

摘要 中国学者的田野报告中保存了一部分很值得注意的资料, 它们反映了中国学者的田野作业观既不脱离民众也不盲目, 他们的工作方法和写作成果, 建立在中国文化传统和现代社会生活的基础之上, 具有自己的逻辑和目标。在他们的学术思想和文化价值观里, 他们的田野行为都是有充足理由和实际意义的。他们藉之振兴民族国家, 寻找让全中国人都明白的一种语言形式、一种奋斗意象、一种理想社会的比喻和一种自由民主的精神。东西方其他国家在二战后积累了一些新的田野作业经验, 当代中国民俗学者从本国的实际出发, 借鉴它们, 走自己的路, 这是有益的。

关键词 民族志式 学者意识 民众反应 国学传统

1982年, 一位美国人类学研究生邓纳(Florinda Donner) 出版了一本书, 名叫《habono: 在南美密林的荒凉和魔法地带的奇遇》, 书中叙述了作者在委内瑞拉进行田野作业, 被当地人选中后, 加入了他们的神秘群体, 与他们共同生活和学习他们的生活方式的经历。这本书出版后, 立刻引起了美国人文科学界的重视, 许多资深学者发表评论, 或褒或贬, 一时引起了轩然大波。赞同此书的学者认为, 邓纳的工作特别出色, “她用少有的优美的文笔描述了现存印地安人的精神世界, 把他们仪式中依然传承着的神秘和权威意识, 传神地告诉了读者。”另一些学者却猛烈地批评邓纳, 指责有三: 1) 她的田野作业时间不够; 2) 由于她没有足够的时间与本地人相处, 所以有理由对她当时的所谓个人经历提出怀疑; 3) 她使用了别人调查的第二手材料来撰写自己的著作, 有剽窃之嫌, 云云¹。也许, 不管怎么说, 作为导师一辈的学者对初出茅庐的邓纳, 要求都近乎苛刻; 但我们更感兴趣的是, 透过这场讨论的背后依稀可见的那个存在于西方现代学者头脑中的民族志田野作业的框架, 以及它所能给我国民俗学者带来的历史思考。

当然, 本文所使用的“民族志式”田野作业的概念, 还不等于在邓纳的讨论中所关系到那种“民族志”田野作业。西方学者要求邓纳做到的民族志田野作业, 指的是一种二战以来新兴的国际学术思潮。它毫不含糊地强调田野工作的民族志内容和民众文化视角, 否定学者

* 收稿日期: 1998-08-20

¹ Mary Louise Pratt “Fieldwork in Common Places”: in James Clifford and George E. Marcus ed. WRITING CULTURE, University of California Press, 1986.

观念的支配地位, 比起二战前的学者自我感觉良好, 从而指挥民众和改造民众的田野作业, 无疑是一场学术史上的革命。但本文的目标, 决不是讨论西式的民族志田野作业本身。因为, 我认为, 在国际上新潮的东西, 不等于在中国民俗学史上也是全新的。何况, 一种国际上的新学理, 也有其发生和发展的历史基础。因此, 在这个意义上, 我把现代中国民俗学史上的本国学者、或中外学者做过的带有这种学术意识的工作, 称之为民族志“式”的。其基本特征, 是强调在田野工作中, 学者客体的观念叙述能够服从民众主体的观念叙述, 让民众集团的文化观念占主导地位。它规定学者在观察、搜集、解释和撰写民众的文化时, 要坚持平等、真诚和客观的学术原则。它的产品, 有民间口头作品, 但不限于民间口头作品, 还有其他的记录民间的社会、历史、地理、经济、宗教、组织、信仰、风俗习惯等的资料和研究著述等。与此不同的是, 在我国现代民俗学史上, 大多学者的著述, 以搜集和阐释民间文学作品为主, 本文把后一种不同类型的田野作业, 姑且称之为文本式的¹。

需要说明的是, 本文把田野作业中的民族志式和文本式的两种学者观念相区别只是相对的。因为, 在我国, 民族志式的田野作业, 与文本式的田野作业, 这两种工作类型, 有分有合。那些现代民俗学史上涉及田野作业的著述, 不一定是民俗学者的著作, 它们还有一些出自于历史学者、民族学者、社会学者、语言学者、宗教学者和文艺学者之手, 理论背景是多元化的。这方面的著述, 往往是在开展多学科调查的同时, 涉及到民间文学的作品, 并给予了记录和阐释。其次, 民俗学者的文本式田野作业, 以搜集和阐释民间文学作品为主, 但在少数学者的观念中, 也表现了民族志意识, 从而使他们的学术视野, 能扩展到民众生活和思想的范畴。所以, 两者的区别, 只是相对的。

本文所使用的研究资料, 主要选择了以下 8 种:

1. 钟敬文 (A): 《论民族志在古典神话研究上的作用》, 《钟敬文民间文学论集》(上), 上海文艺出版社 1982 年出版, 第 148~172 页。
2. 钟敬文 (B): 《中国民间故事类型索引·序言》, [美] 丁乃通: 《中国民间故事类型》, 郑建成等译, 中国民间文艺出版社 1986 年出版。
3. 刘兆吉: 《西南采风录》, 搜集资料年代: 1938 年。上海: 商印书馆 1946 年出版。
4. 光未然: 《阿细人的歌》, 搜集资料年代: 1943~1944 年。北京: 人民文学出版社 1954 年出版。
5. 李世瑜: 《1947、1948 年万全、宣化庙宇普查之方法论》, 搜集资料年代: 1947~1948 年, 原载《寺庙与民间文化研讨会文集》, 台北: 汉学研究中心, 1995 年出版^④。
6. 孙剑冰: 《略述六个村的搜集工作》, 搜集资料年代: 1954 年, 原载《民间文学》1955 年 4 月号。
7. 刘魁立: 《谈民间文学搜集工作》, 搜集资料年代: 1957 年, 原载《民间文学》1957 年 6 月号。
8. 中国社会科学院民族研究所民族学研究室: 《中国少数民族社会历史科学纪录电

¹ 参见拙文《文本式田野作业中的学者观念》, 刊载于《中国民俗学》, 上海文艺出版社 1998 年出版。

^④ 李世瑜在此文中提出, 他们所进行的是民俗方言调查, 所采用的是民俗地理学的方法, 详见原文, 特别是第 351 页。

影资料汇编》，第一辑，杨光海编，内部资料，1982年印行。

这些资料，在反映同时代的学者思想上，具有一定的代表性，就是说，它们都从不同的侧面，表现了各自的民族志意识。本文的研究目标，是要通过分析这些资料，探索中国学者在涉足、或投身民俗学运动的过程中，所表现的观念形态和心路历程，在此基础上，试图对本世纪以来，在中国所发生的民俗学田野作业活动的一些特点，进行说明。

一、民族志式田野作业 60 年

本世纪以来，我国所开展的民族志式田野作业，有的是在西方学界的基金资助下进行的，例如，30年代初，留美学者晏阳初等在河北定县发动了平民教育运动，参加运动的学者，多被定县人称为“洋博士”。他们掌握当时国际上先进的学科方法和技术设备，搜集出版了《定县秧歌选》，还搜集了200多首歌谣，600多条谚语，300多个谜语、100多则笑话和撰写了关于定县社会生活的调查报告等¹。有的是由西方学者或日本学者在华工作期间完成的，例如，30年代中后期，德国学者艾伯华（W. Eberhard）在浙江等地搞了田野调查，后以德文出版了《中国民间故事类型》^④。30~40年代，日本学者在华北农村调查，编纂出版了《中国农村惯行调查》和《中国民俗文化》（直江广治）等著作。也有的是由中外学者合作开展的，例如，在40年代后期，李世瑜和他的比利时导师贺登崧所做的河北万全、宣化民俗方言调查等。这些田野工作的共同特点，是注重调查民众生活和民俗环境，其中，也多方位地挖掘和解释了中国的民间作品。

解放后，在我国的民族志资料搜集工作中，积累了一批影视资料。例如，50年代末，原中国社会科学院民族研究所，曾赴云南等地，以严肃的学术态度，拍摄了直接服务于民族学、民俗学、社会学、历史学等的教学与科研的影片，包括《黎族》、《独龙族》、《畲宁纳西族的阿注婚》等，共16部。这项工作是在许多专业工作者对当地民族民俗调查研究的基础上进行的。它们的内容，是以镜头写民俗的学术记录。它们的性质，则是多学科学者田野作业观念的集中展示。因此，它们同样应该被看成是学者考察和记录民众生活的珍贵资料。

此外，如上所述，在我国学者所进行的文本式田野作业中，有的也表现了民族志式的工作意识，这是两者分而有合的地方。

例如，20年代末期，中山大学民俗学会所做的民俗（包括民间文学）资料的采集和出版工作。这一时期，顾颉刚、刘万章的《苏粤的婚丧》，杨成志翻译的《民俗学问题格》，容肇祖的《迷信与传说》和钟敬文的《七夕风俗考》等文章的发表，都产生了一定的影响。另外，二三十年代和抗战时期，在西南国统区，闻一多、芮逸夫、凌纯声、程憬、常任侠、马学良和张光年等学者所做的多学科民族民俗考察，也属于这类工作。在这些工作中，如前文所说，由于能从实际材料出发，同时也适当地吸收了外来的先进学说，所以，即便注重搜集民间口头作品，但学者们也能看出民间作品以外的一些民俗文化特征和社会功能，并把它们描述出来。1943年，光未然（张光年）在云南搜集了彝族支系阿细人的叙事长诗《阿细人的先鸡》，后整理出版。他在此书的《序言》中，就描写了民间叙事诗的表演特点：

¹ 孙伏园：《定县的平民文学工作略说》，《艺风》月刊，1933年第1卷，第9期。

^④ 1935年艾伯华来华，曾在浙江的金华、陕西的西安、山西的太原和大同等地调查，所搜集资料，有中国民间文学作品，也有民间道教等民俗内容，详见 Alvin Cohen, In Memoriam: Wolfram Eberhard, 1909~1989, in *Asian Folklore Studies*, Vol. 49, pp. 125~133, 1990.

“阿细人的歌”，是一部活的口头文学，在实际演唱的场合，往往要随着演唱的环境和对象发生若干变化，添加若干灵巧的诗句，并在一唱一和的相互酬答中发挥若干新的创造。毕荣亮君告诉我，如果让他回到自己的山村，找到适当的对唱的对象，他可以连唱四天四夜也唱不完。（《序言》第7页）¹

解放后，直至70年代末，民间文学搜集工作的发展极不平衡，民俗学的命运更是大起大落，这些灾难，殃及了文本式与民族志式两种田野工作的衔接。但是，即便如此，也还有的学者在力所能及的条件下，在边疆省份，从事着这类的科学搜集工作。他们在文本调查中，“观察和了解中国民间文学现实存在的状况和环境”，促使自己“更了解了创造和保存这些文化遗产的人民群众”，从而由文本走向了民族志式的调查。刘魁立参加了这项工作，他谈到，他在接触了多民族的民众生活后，已把文本当做了民族“文化”来看待了。他说：

我们曾经对满族、朝鲜族、回族、赫哲族进行过民间文学调查，……在我所在的黑龙江省的范围内，居住着那么多少数民族的同胞，他们的传统文化又是那样的丰富多彩，这使我非常惊异、非常兴奋，好像在我面前打开了一座收藏着无数奇珍异宝的宝库^④。

他是很有民族志意识的学者。20年后，当他再谈到赴“新疆、云南、贵州、四川”等西北和西南地区考察少数民族文学的时候，仍说到在搜集工作中联系了那里的“文化历史”^④，两者的口吻是一致的。

80~90年代，改革开放，恢复了民俗学科。自1984~1994年，在全国范围内，民俗学田野作业出现了两条战线，一条是中国民间文学三套集成的搜集编纂工作，一条是新地方志（许多省志包括了民俗志）的编纂工作。在新的形势下，学者的文本式和民族志式的田野调查的发展，是两套马车，也有观念交叉之势。像开头所说的，在以往的民俗学史上，我国学者的文本式搜集工作较占优势，但到了这一时期，已有敏锐的学者指出，应该借助民族志的方法来改善文本式的民间作品搜集和研究工作。1980年，钟敬文撰写了一篇专题论文，题目就叫《论民族志在古典神话研究上的应用》。5年后，他在为一部西方学者的编著撰写的序言中，就这种使用民族志方法的文本式工作，又做了进一步的理论上的概括：

我们所理解和要求的故事学，主要是对故事这类特殊意识形态的一种研究。它首先把故事作为一定社会形态中的人们精神产物看待。研究者联系着它产生和流传的社会生活、文化传承，对它的内容、表现技术以及演唱的人和情景进行分析、论证，以达到阐明这种民众文艺的性质、特点、形态变化及社会功能的目的（钟敬文B，第5页）。

但也不是说，我国的民族志式和文本式的田野作业，就此合流了。从文本式田野工作者的角度说，借鉴民族志的方法的目标，是要根据中国的学术传统和民间文学资料的特点，巩固原有的优势；在这方面，最清醒的意见是表示，加强民族志的调查，不能抽去民间文学的“艺术灵魂”^④。从民族志田野工作者的角度说，他们近年来开展了本国的多民族合作、多学科合作和国际合作，在搜集和使用民间文学文本方面，远不限于民俗研究的范畴，而是进行了包括民俗学方法在内的全方位民众文化信息的研究。由于论题的限制，本文对这些民俗学范

¹ 以下引文，凡出自开头注明的8种著述的，均直接标出作者姓名和著述页码。其他引书引文，则全部注出。

^{④④} 刘魁立：《刘魁立民俗学论集·自序》，上海文艺出版社1998年版，第5页，第6~8页，第10页。

国以外的民族志式田野作业的历程及其学者观念,就不再讨论了。

二、民族志式田野作业观的理论特征

以上,大致叙述了我国学者从事民族志式田野作业的经历。那么,从民俗学理论上考察,我国学者的这种民族志式工作模式,又有哪些特征呢?它们与国际规范的民族志田野作业相比较,又存在着哪些中国特点呢?

从上述学者的著述可见,我国学者论及民族志式的田野作业,主要涉及了下面一些理论问题。

(一) 田野作业的进入原则

李世瑜追随老师贺登崧博士,自1947年至1948年间,调查了1909个庙宇,获得了大量的民间信仰资料。他写道:

(我们)始终没有代步工具,一直是步行。也雇过毛驴、大车,但只让它驮着我们的用具、食物等而不准骑坐。这样做是为了巨细不遗,否则就难免走马观花一掠而过,丢掉很多东西。果然,我们随处可以观察,发现过十分重要的情况。尤有进者,这样做的体验和感受是与同代步工具全然不同的。我们完全沉浸在一个全新的文化环境中,简单说吧,不唯增广知见而且彻悟了许多道理,这一点只有身临其境的人才能理解。自然对于我们最后整理资料写成文章来说,因为有了这样的经历,更是下笔如有神了(李世瑜,第348~349页)。

他谈的步行,带有普遍意义。至今国际民俗学界仍沿用“远足”一词,来描述田野作业的旅行方式,是强调学者进入民众集团时,不要做“偶尔的观察”或“仅仅是旅行”。李的观点已说明,田野作业中的旅行经历是田野工作性格的亚属性,它应该在学者的撰著中,起到先导作用。但他没有谈到在进入后,如何被民众集团认同的问题,这说明中国学者对此似乎还不在意。

(二) 注意个人经历与专业性的内在关系,对身处田野工作现场的学者形象进行自我描述

抗战期间,刘兆吉参加了西南联大师生的“湘黔滇步行团”,从长沙走到昆明,一路采集歌谣。根据亲临现场的体验,他后来撰写了《西南采风录》这本书。这是中国民俗学史上的一本难得的对学者和民众冲突的尴尬场面的坦白表述。他写到,当时的工作现场,是“田畔、牧场、茶馆”、“沿途的中小学民众教育馆”、“街头墙垣”等,比起城里的大学,异样而又粗陋。他还说,外来学者和老百姓之间难以融洽,老百姓把“我们这些异言异服的外乡人,简直像怪物一样的看待”(刘兆吉,第1~9页),他为此感到很怯懦。多年前,常惠也诉苦说,他回家搜集歌谣时,被说成“是疯子”,但常惠不服输,心里头还盛气十足,和刘兆吉的自认尴尬不同。刘的心得,却与顾颉刚谈到民俗学时曾说的,世界上没有一步登天的事情,遥遥相通^④,他们都触及到了学者接近民众的可能性限度问题。当代国际上的民族志田野作业著作,还因为加进了这种冲突事件和学者的主观叙述,被涂上了强烈的权威性色彩。但那时,中国学者说到这儿,就打住了。

(三) 学者进入民众集团的方式和被民众接受的原则

¹ 常惠:《我们为什么要研究歌谣》,原载《歌谣》周刊,第2号,1922年12月24日。

^④ 顾颉刚:《温州歌谣甲集·序》,《民俗》周刊第49、50合期,1929年3月6日。

刘魁立把跟随鲍米兰采娃教授调查时，进入工作的方式，说明得很详细：

在人多的时候，你找一个不显眼的地方，任你记去，人家是毫不在意的。就是在一般的情形下，老练的民间文学工作者也不会像台机器似的，让新见的人发呆。爱尔娜·瓦西里也夫娜（鲍米兰采娃）就是这样的人：七八句话就能把人说近几层，记录时给人的印象仿佛是最寻常的听众，等听完一两个故事，她就同讲故事的和其他在场的人谈起家常，在神不知鬼不觉的时候，她的本子上又多了一些材料，如讲故事者的年龄、经历、爱好……（刘魁立，第33页）。

他证明，正确的进入方式，能使民众接受学者；正确的进入方式，还能“成为调和主体与客体的实践不可能性中的一种跳跃”¹，他的这些认识，与西方现代民族志田野作业观念，是非常接近的。但开头提到，西方学者还曾批评邓纳没有保证必要的田野作业时间长度，包括进入民众集团的必要时间长度（吉尔兹也概莫能外），被民众集团接受的必要时间长度和阶段性离开的必要时间长度等，但这指的是人类学者的异民族田野作业。中国民俗学者是在本民族搞调查，鲍米兰采娃带领刘魁立一行所作的，也是在她的本民族搞调查，这肯定会缩短时间。但民俗学者花费时间的多少，要以达到预期的学术目标为限，这是不能动摇的。刘魁立称赞鲍米兰采娃总是超额完成任务，也是以原定的时间长度作标准来衡量的。他回国后，学着导师的样子，也制订了在“若干年内”，在东北的多民族地区调查的“很有规模的”时间计划，后因文革的冲击，未能如愿^④。

（四）搜集资料的范围和技术

我国学者的民族志式田野作业，或带有民族志意识的文本式田野作业，在搜集范围上，都有“撒大网”的观念，比起单纯搜集民间文学文本，眼界要开阔得多。在搜集技术上，一般也能跳出自身阅读习惯的樊篱，从民众文化传播的实际特点出发，记录对方的即兴表演和传统仪式，特别是民众在口耳身心方面的活动。有的学者还提出，对民间文化传承中的“表情、动作、音调、情绪”和“听众的动态、反映、议论”等，都要做记录（刘魁立，第34页），这更是颇有专业训练的提法，可惜我国学者能认识到这种记录的重要性的，过去还不多。

（五）学者的提问原则

我国学者认为，在搜集民众文化资料时，遇到对方受到外力的压迫感到痛苦时，应该帮助对方解除痛苦，然后在对方自愿的前提下，向对方发问，使对方的表现欲望和表演才能得以发挥。孙剑冰回忆说：

苏木图村有位青年妇女蓝子，很会唱歌，可是她在集会上始终不开口。……事后我才摸清底细，原来她大伯子在场，她不敢唱。她丈夫兄弟两个。这位丈夫不仅身体衰弱，性情也懦弱，虽然兄弟俩已分家另居了，他们夫妇还经常受老大伯的气。第二天，我们请唱歌最积极的吕白女老太太，悄悄地叫上蓝子和另外两个妇女，在歌晌时间，到党员张繁业（女）家中去唱。这一来，便得到很多“骨头里头的曲”。蓝子是从编唱她的实际生活开始的：“黄猫黑猫逼不了鼠，寻了个男人作不了主”……（孙剑冰，第26页）。学者认为，这时，在搜集工作中，引起群众反感的支配者，是家族的“大伯子”，而不是

¹ James Clifford, *Writing Culture*, University of California Press, 1986, p32.

④ 刘魁立：《刘魁立民俗学论集·自序》，上海文艺出版社1988年版，第5~6页。

学者本身。相反，学者体谅弱者，发现了弱者的智慧，成了受弱者信赖的朋友。弱者还通过配合学者的工作，出了一口闷气，双方都很高兴。

这里有一个问题，就是如何界定解放后搜集活动中的动员群众工作的性质？它是否如现代西方学者所顾忌的那样，是支配性的政治行为？他们甚至攻击过轰动一时的拉迪里名著《蒙泰尤》(Emmanuel Le Ladurie [Montaillou])，依他们之见，作者的硬伤，就在于利用了一位主教审讯 25 个牧羊人和农夫的法庭记录，那么，民众是在怎样的情况下回答这些问题的？或者说，这些资料的获得者是在与资料的提供者处在什么样的关系下才得到这些东西的？这难道不应该讨论吗？现代西方民族志学者认为，不能允许对民众进行这种提问，因为它影响民众提供资料的质量。但这种法官与被讯问者的关系，与我国搜集工作中的学者与民众的关系，怎能同日而语呢？

的确，50 年代我国流行的前苏联搜集理论，提倡过群众教育工作。如当时的权威著作《苏联民间文艺学四十年》说：“在实际搜集工作中出现了一番新的景象：民间文学工作者们不再仅仅局限于记录原文，而且还在农村中进行了政治教育工作，如讲课或座谈，帮助安排业余活动等等”¹，但在解放初期，我国劳动群众刚刚摆脱被压迫的痛苦，学习作国家的主人，在这一时期，政府鼓励他们增强翻身意识，是与人民的根本利益一致的。在这种背景下所开展的搜集工作，虽然经过了动员群众的过程，但把启发翻身感，与搜集工作相结合，不但没有出现学者与民众对立的情况，反而促进了民众才能的发挥，因此学术上的收获是丰厚的。这一阶段采集的资料，也就不能一概否定。

(六) 出处原则

许多学者的著述都反映出一个事实：民俗学者是不可能全部使用自己搜集的资料来进行研究工作的。从这个道理上说，允许利用第二手资料。上述美国学者刻板到不许邓纳引用任何其他学者成果的程度，这至少在实践上是行不通的。我国学者也阐述了这个观点。陶立在他的《民俗学概论》中说：

现代人搜集的民俗资料，只要不是研究者本人的调查所得，也是第二手的资料。根据历史的文献资料 and 他人调查的资料也可以进行民俗学的研究。因为任何一个研究者不可能对所有民族、所有地区的民俗事象都作调查。借用他人的科学调查资料，是允许的。但一位优秀的研究者，又不能满足于这些资料^④。

(七) 撰写原则

中国社会科学院的专业工作者拍摄了记录少数民族社会历史的科教片，他们在工作报告中，分析了用镜头写民俗的一些细节，值得总结，兹摘出几条：

(1) 学术真实与艺术真实。《黎族》片中反映男女农活分工，先用特写表现小弯刀割谷穗，指明生产工具及其使用情况，接着镜头摇向几个妇女割谷穗，然后又摇向田埂上的男人们在闲等着。收割完了男的挑谷穗，女的空着两手跟随在后回家。几个镜头，男女分工一目了然。

(2) 历史记录的真实与现存资料的真实。清道光《云南通志》记载了独龙族“无屋宇、居山岩中”的史料，但拍摄《独龙族》时，当地群众已经住进用园木垒墙的草房。经深入调查，

¹ 索柯洛娃等：《苏联民间文艺学四十年》，刘锡诚、马昌仪译，科学出版社 1959 年出版，第 2 页。

^④ 陶立：《民俗学概论》，中央民族学院出版社 1987 年版，第 17~72 页。

拍摄组了解到还有一户人家仍然住在岩洞里，就把这家拍摄下来，为认识该族早期的民居习俗及其现代传承，保存了素材。

(3) 事件真实与观念真实。独龙族有路不拾遗的社会风尚，出门人常把粮食用小麻袋装好，沿途挂在树上，以备返回时取用。过路人无论多么饥饿，也决不擅自取食别人的东西。拍摄组拍了出门人将粮食挂在树上的情况，但过路人不要随便取吃就不好表现，于是，专业人员事先设计了两个饥饿的过路人，走到别人挂在树上的粮食面前，摇摇头、再摆摆手，然后走过去，试图说明当事人的心理活动。结果被指出是假造的。因为很明白，这是外来人的思想，独龙人内部是不存在这种非份之想的，于是专业人员又去掉了这个镜头（中国社会科学院民族研究所民族学研究室，第18，20，26页）。

现代西方学者认为，撰写民族志，是田野作业的一个重要组成部分，它的特点，是在记录口头叙事作品的同时，要描写习俗的事件，包括仪式。但学者又要避免把自己的写作变成“现在本地人传播的文学的回忆与研究的再构建”，这是一条现代戒律。我说中国社科院民族所的民俗科教片资料珍贵，就在于我国的专业工作者早在此之前，就有了类似的三条戒律，他们的这种对“真实”的民众文化孜孜以求的态度，谁能说不屑一顾呢？

总之，民族志式田野作业的目标，是增进学者与民众之间的理解和文化互补。它并不要求学者把自己变成民众，而是要求学者在思想方法、行为方式和成果叙述上，顾及到民众的反应，从而对个人的学术活动产生责任感。它迫使学者以新的思路，考虑自己在民众中间的日常生活经历，让学者在观察别人的同时，也观察自己和反思自己^④。这种工作模式的本身，充满着沟通、协调和宽容的精神，并能在这种精神的引导下，激发出学者和民众双方建设民族共同体文化的积极性，这样的来自田野的召唤，不是富有蓬勃生命力的吗？

三、结论

(1) 民族志式的田野作业，是田野作业中的一个比较成熟的阶段，但在中国，它与文本式的田野作业相比，起步还是比较慢的。这与中国现代社会的曲折历史有关。但近十几年来，国内出现了不同学科的大规模中外学者的联合田野考察，中国民俗学者的著述也都在呼吁多学科的理论交叉和优势互补，它们都是对从前的这方面不足的一种改善。

(2) 在我国，文本式的田野作业，是“五四”新文学运动的直接产物。早期的民俗学者，大都从传统的上层经史诗文营垒中倒戈出来，富有深厚的国学修养和文学气质，这就使他们容易把自己的治学功力和兴趣，转移到搜集和研究民间文学作品的方向上来。他们还从搜集工作的实际出发，产生了民族志意识，或注意到借用民族志的方法。这种工作的结果，是促成了中国民间文艺学的早熟。

(3) 我国还缺少民族志田野作业。而目前在国际学界，民族志田野作业，已有了话语理论、民众知识理论、写文化理论、表演理论、口头程式理论、反观理论、民族诗学理论和后田野报告的小说理论等一批耀眼的新成果，它们对我国的民俗学者，都在发出信号，这是从近年国内的翻译介绍中可以看出来的。它们不见得是激发我国学者的田野作业新思想的法宝，但我国学者能够借鉴它们，走自己的路，这是没有疑问的。

¹ James Clifford, *Writing Culture*, University of California Press, 1986, p30.

^④ 参见董晓萍：《民俗学导游》第三章《民俗学者的田野作业》，中国工人出版社1995年版。