考古人類學刊・第 84 期・頁 77-110・2016
DOI:10.6152/jaa.2016.6.0003

# 什麼是「人類學的田野工作」？
# 知識情境與倫理立場的反省

林 開 世*

## 摘 要

在田野工作已經成為一種時髦的用語，眾多學科都採用田野工作作為他們的研究方法時，「甚麼是人類學的田野工作？」成為人類學這個學門迫切需要反思的議題。這篇文章將從究竟「人類學的田野工作」有哪些性質，使得它與其他種類型的田野調查有一些重要差異入手，勾畫出我認為人類學的知識生產過程，最關鍵的一些知識上與倫理立場上的特性，包括：開放性與關係性的自我，主體位置的不確定性，高度的反身性與批判性，情緒與倫理的工作。這些性質塑造與影響人類學知識的性格與人類學家獨特的傾向，也帶給人類學特殊的學術倫理，有別於一般實證研究上形式性的倫理要求。本文反對用形式性的標準，像時間長短或語言能力來定義人類學的田野工作。也批評後現代主義那種文本取向的民族誌書寫，無法解決他們所要挑戰的研究過程中不平等關係，反而忽略了田野中的實作，才是民族誌繼續存在的關鍵所在。最後，本文嘗試回應，在當代全球化的情境中，人類學式的田野工作面臨的新挑戰。

**關鍵字**：田野工作、民族誌、方法論、民族誌書寫、田野倫理

* 國立臺灣大學人類學系助理教授。E-Mail：openlin@ntu.edu.tw。



臺灣大學學術期刊資料庫

Journal of Archaeology and Anthropology • 84 : 77-110 • 2016

# What is "Anthropological" about Anthropological Fieldwork? : Reflections on its Epistemology and Ethics

**Kai-shyh Lin** *

## ABSTRACT

As "fieldwork" becomes more popular than ever among researches in other social sciences , anthropology suddenly finds itself increasingly losing control over one of its most cherished trademarks. With the dissipating of so called "primitive cultures", the traditional intensive study of a single site in the field has become a questionable methodology to cope with a fast moving world. Anthropology needs to go back to its methodological foundation to reflect on its nature and its ethical commitment to conduct "Anthropological fieldwork".

This essay argues that there are at least four basic experiential dynamics at work in the fieldwork situation that continue to shape our discipline's epistemological and ethical orientations. They are: the ethics of an open and relational self, uncertainty in locating subjectivities, a highly critical and reflective sense of politics, and the labor of emotion and ethics. Thus, we reject efforts to differentiate anthropological fieldwork from other empirical studies with various formalistic criteria, such as long duration or fluency in native languages, and also argue against those post-modernist attempts to obfuscate the unequal conditions intrinsic to any ethnographic writing by deploying various textual innovations. We insist that fieldwork should continue to be the central endeavor in learning and pursuing knowledge of the unfamiliar. In conclusion, we outline some of the most pressing challenges to anthropological fieldwork in the contemporary world and our possible responses.

**Keywords:** fieldwork, ethnography, methodology, ethnographic writing, fieldwork ethics

* Assistant Professor, Department of Anthropology, National Taiwan University. E-Mail : openlin@ntu.edu.tw.



臺灣大學學術期刊資料庫

## 前言：打工之路的夢想與現實

「甚麼是人類學的田野工作？」這是我在學校教學，還有與其他學科學者交流時，經常被問及的問題。而我的回答，也從過去自信與得意的提出標準答案，逐漸的轉變為遲疑不安，甚至開始有意的逃避，顧左右而言他。就像「文化」這個概念，已經脫離人類學的掌握，成為其他學科，如：社會學、文化研究、傳播學、管理學、教育學、歷史學等等普遍使用的分析概念，連一般大眾也早就在日常生活中將不同含義的「文化」一詞信手拈來地使用。「田野工作」現在也已成為人文或自然科學工作者，從社會學到建築設計，時常提起的調查技術。各種文史工作者，社會科學工作者都以出去「作田野」為榮，從事某種形式的經驗調查成為他們增加研究成果的可信度的要件。這樣的狀況，一方面讓人類學再也無法宣稱它壟斷了田野工作的方法；也讓我們必須更有意識的去反省到底田野工作在人類學知識的生產過程中，扮演哪一種角色？它應當如何做才能否繼續成為人類學的看家本領？

前一陣子，一群台灣文學的工作者邀請我去參加他們的「田野調查」，一個週末搭乘遊覽車去參觀一位台灣文學前輩的故居。這群工作者心目中的「田野工作」，就是走出書房，到異地去遊歷，如果還能訪問到作者本人或其親人當然就更理想。離開書本去實際觀察文本所提及的世界，對讀文學的人來說，這是很重要的一種理解作品的新途徑。

另外，有一次與一位認識多年的民俗學家一起搭便車從南部回台北，閒聊中他宣稱已經從事「田野工作」長達三十多年，比起人類學家只待在一個地方一、兩年還要久；此外，他操得一口流利的台語，能和鄉下的老頭子、老太婆吹牛打諢，因此對在地人的觀點，自然理解得更為深刻。言下之意，人類學家所說的「田野工作」其實也沒有甚麼了不起，要比田野的長度與深度，其實別的學科也不見得就比較差。

我更聽學生告訴我，有一位長期以田野訪談作為其研究策略的社會學同事主張，人類學的田野工作不外乎是社會科學方法論中的質性研究，人類學在失去了可以研究的「原始部落」田野之後，其實已經可以被研究當代社會的社會學所涵蓋，喪失了學科存在的必要。

許多人類學家對這種現象嗤之以鼻，認為這些人不了解人類學田野工作的真諦，更沒有掌握人類學知識的性質與理論，不值得我們做太強烈的回應。然而問題並不能如此簡單地忽視。這至少有二方面的原因需要我們積極地回應，一方面是理論層次上



臺灣大學學術期刊資料庫

的，另外一面是實務經驗上的。

首先，不論人類學家如何想，別的學科的學者往往認為人類學與其它學科最重要的差別就是田野工作，而人類學者也往往以長期的田野作為其學科認同最重要的標誌，雖然大家口頭上都會承認容許某些例外，但沒有做田野的人類學家往往在同事間被視為二等公民。如果你想要在人類學界有一個正常的學術生涯，透過田野經驗來建立一個專門區域，幾乎已經是常態。人類學家雖然宣稱是研究所有的「人類」，但實際上卻立基在特殊的在地經驗，並自認為某個區域的專家，以在地差異性作為其研究的重心。這種普遍性與特殊性，民族學與民族誌之間具有的緊張與矛盾，早已被這個學科所承認與接受，並行之多年，很少人類學家打破這樣的分類，田野工作已經是體現這種創造性緊張的場域。

再進一步追究，這種民族誌式的參與觀察不可能只是一種調查方法，可以隨便移植到其他類型的研究。就像 Hammersley（1992）指出的，描述必然牽涉到脈絡與整理的理論框架。如何將不同社會文化的觀察與經驗所得記載下來，往往牽涉到研究者一系列對認知架構、社會現象與文化象徵的性質所做的假設。我們可以說，人類學的一些主要理論發展，一直就是建立在對這系列假設的反省、檢討與修改之上。就這個意義來說，在所謂「異文化」的情境下進行的田野工作，不可能只是一種蒐集資料的方法，更牽涉到如何建構出可以理解他人的概念，與如何確立理論在分析時的可衡量性等問題。所以民族誌式的田野工作不只是一種質性研究的方法，更是連結到人類學者對於社會文化現象的一些基本假設，只是大部分的人都沒有很自覺地意識到它們的重要。

此外，當代人類學面臨了一個反諷的情況：就在田野工作被其他學門或大眾廣泛正面的接受之同時，它反而不再被人類學者視為是一種當然安全的方法。就像文化概念在近二、三十年已經被各派的學者批判、反思、解構甚至揚棄後；田野工作以及它所產生的民族誌，不論在知識上或方法論上的地位，也遭受到嚴重的質疑。田野工作與人類學知識之間的關係與民族誌書寫的權威與權力脈絡，都已經成為反省與批判的的對象。在一波波的解構與檢討的衝擊下，到底田野工作與人類學知識之間的關係要如何定位，已成為人類學當代最迫切的理論議題之一，更是學科自我期許的一環。

實務層面上，許多人類學者可能都已經有一些不愉快的經驗，他們的研究計劃屢屢被從自然科學主導的科技部或其他實證社會科學的學術倫理審查者，在不瞭解人類學田野工作性質的情況下，要求我們從事民族誌調查時，要能事先交代研究對象的數



臺灣大學學術期刊資料庫

目，要訪談的問題或問卷有哪些？研究設計有沒有保護被研究者的隱私權？有沒有盡到事前告知的義務？有沒有拿到知情同意書等等。目前我們只是停留在模糊地辯說人類學家從事民族誌，開放式的田野無法滿足這些形式要求，卻無法說明清楚人類學式的田野工作到底有哪些性質，使得前面那些對人類學研究的要求不合理或不切實際。難怪我們很難說服別的學科的人，取得應有的尊重。因此，清楚的說明人類學的田野工作知識上的性質，已經是一個迫切的工作。

國內目前對人類學田野工作的討論作品，仍然相當地有限。蔣斌（1997）對反省式民族誌的檢討與批判，與本文的出發點相當接近，他指出人類學對田野工作的情境或民族誌情境的反省，往往著重於對民族誌書寫的檢討，相較於社會學質性研究傳統，對微觀互動情境時的方法論缺乏比較系統性的討論。雖然在理論立場上，本文與他所推崇的現象學取向有所不同，但可以說同樣是往深化田野工作理論的方向探索的初步工作。黃應貴（2008）《反景入深林》一書中的第四章，對人類學的田野工作的特性有一段簡潔的討論。但是他主要的關心是對這種研究方法的期許與規範，並沒有嘗試解釋田野工作的知識論基礎。郭佩宜與王宏仁（2006）所編的《田野的技藝》一書，是國內目前對於人類學式田野工作過程中，研究者的經驗與民族誌知識建構之間的關係，提供最全面與最多樣的反省與檢討的作品。這些經歷與人類學家的成長與養成有著密切的關係，也提供了我們進一步理解田野所在地的社會文化性質與個人歷史情境交會的共構性質。本文想要進一步探究的正是這些交會交融的性質，是建立在甚麼基礎之上；人類學家應當更有自覺的把田野工作的知識倫理性質與個人的經驗做批判性的反省。

這篇文章將從究竟人類學的田野工作有哪些性質，使得它與其他種類型的田野調查有某些重要差異入手，勾畫出我認為人類學的知識生產過程，最關鍵的一些知識上與倫理立場上的特性。然後進一步談這些性質又如何塑造與影響人類學知識的性格與人類學家獨特的傾向。第三部分則要討論，在當代全球化的情境中，人類學式的田野工作會面臨哪些新的挑戰？

在討論人類學的田野工作的性質前，有一些概念上的釐清是必須的。人類學界談及田野工作時，時常是放在人類學家自認為最主要的工作：民族誌（ethnography）之下來討論。而民族誌是個複合的概念，至少包括兩個相關但勉強可以區分的層面：民族誌書寫與田野工作。前者是有關如何書寫與再現他們的經驗，後者則是有關如何取得資料的過程。



臺灣大學學術期刊資料庫

民族誌在英文的字義指的是「書寫人群」(writing people),也就是對一個特定群體、社會、文化或環境脈絡做出描述。在古典人類學的傳統中,這往往意味著定位並勾畫出世界上的某一個社會群體的風貌(Hammersley 1992)。因此根據 Hammersley,民族誌的描述往往具有引導歸納(induction)、脈絡(context)與不熟悉(unfamiliarity)這三個層次的意義(ibid.: 22-23)。也就是說,針對某一個不熟悉的地方上的人群生活方式,發展出一種整理個案的框架,然後再將觀察到的事物緊扣著脈絡做出描述,這樣的程序構成了民族誌的基本內容。

有關民族誌的書寫與再現,從 1986 年 "Writing Culture"一書出版後,已經是人類學近二十年來最具爭議的理論議題之一,相關的討論可謂汗牛充棟。但是民族誌的另外一面:田野工作,也就是本文討論的重點,卻相對上討論的比較有限。[1] 而本文主要的論點之一就是,民族誌書寫中的權力關係與再現的政治固然重要,但是集中在這種文本為基礎的反思,卻容易掉入自我沉溺,自我參照的修辭,將學科自己內部的不確定性與不安全感,取代研究對象的主體性。而忽略了以田野工作來面對不熟悉的事物與文化差異,不斷學習與修改自己的主體位置與知識限制,仍然是人類學最重要的研究途徑。而這種研究方式固然有許多不確定性與曖昧性,但是接受這些限制,並進一步賦予它在知識與倫理上的重要性,反而是走出所謂民族誌「再現危機」的路徑。

## 形式上的定義

在人類學,田野工作常被視為是要能長期的進駐田野當地,對在地人的生活進行所謂的「參與觀察」;然後必要時,隨著各種田野中的狀況,加入各種應用的技術與方法,像生命史、家戶統計、繪圖與攝影來盡可能地蒐集資料。這種密集近距離的研究方法常被認為是由波蘭裔的英國人類學家馬林諾斯基於二次世界大戰期間在超步連群島,參考過去自然歷史學的調查方式所發明。[2] 雖然,以鮑亞士(Franz Boas)為首的美國文化人類學圈也大約在同時期對北美洲的印地安人開始進行了類似形式的長期經驗性調查,但並沒有發展出比較清楚的田野方法論,因此比較沒有受到重視。然而無論是誰先開始,這種民族誌方法在戰後成了英美人類學最重要的學科標誌,長期田野工作也成為學科內部的學術規範。田野調查常被形容為一個人類學家的成年禮。

從上面外在的可見標準來看,一個人類學式的田野工作,包含了幾個人類學家朗朗上口的組成成分:長期的田野、密集與近距離的接觸、在盡量接近自然的環境中觀



臺灣大學學術期刊資料庫

察、學習在地的語言、加入當地人的生活、試圖掌握「在地者的觀點」（native's point of view）等等。然而，並不是所有的人類學研究都符合這樣的要求，筆者所認識的人類學者中，排除特別幸運的少數之外，多數在他們的職業生涯中，除了第一次的博士論文田野比較有機會從事一段超過一年的參與觀察，大部分人在取得學位開始教書或上班後，因為各種教學或家庭個人因素，都只能在假期或進修年限空檔從事幾週或數月的短期田野。在許多難得取得長期田野經費與長期休假研究的學術環境，長期的田野調查長往往是理想，一般人類學家其實主要的田野工作，還是以短期的、季節性的訪談為主。至於學習當地人的語言，或者密集式的接觸，這些也難說是人類學田野工作專門的特性，就像前面提到的那位民俗學家以及台灣現在普遍可見的地方文史工作者，他們常常就是居住在當地，對在地的語言與社會生活的熟悉度顯然遠遠超過人類學家。如果用這些形式上的理由來作為標準，那人類學的民族誌田野工作實在談不上有何特殊性，論時間長短與參與介入當地生活的程度，可能還比不上在地的小學老師、警察與傳教士。

這些標準中，比較複雜的是掌握所謂的「在地者的觀點」。這種對被研究者的主觀心態的紀錄，早在人類學的田野方法的奠基經典——1922 年馬林諾斯基的《南海舡人》的緒論，就已經提出。在詳細說明民族誌工作者應該要像一位自然史的科學家，透過三套嚴格與系統的蒐集與紀錄的方法途徑，來建立起完整與細密的整體性資料後，馬氏宣稱，其實民族誌的終極目標：

> 就是得掌握土著的觀點，他與生活的關係，得明瞭他對自己世界的認識。我們必須研究人，因此我們得研究人最關心什麼，也就是得掌握人與生活的關係。.....我以為無論研究制度、風俗、律法，或研究行為和心態，只要缺乏想去感覺這些人怎樣過活的主觀願望，缺乏想去明瞭他們快樂本質的主觀願望，就錯過了我們希望從人的研究上所要獲得的最大報償（Malinowski 1995[1922]: 47-48）。

馬林諾斯基認為部落生活當中每項活動都有三個層面的現象需要考察：傳統習俗如何規範，實際被實踐出來的方式以及當地人對此活動的評價（Malinowski 1995[1922]: 44-45）。也就是應該如何？實際如何？當地人覺得如何？在這些活動中，在社會的文化塑造與制約下，人們會依各種觀念、感覺與衝動而行動，因此對於這些人主觀狀態的掌握與紀錄，便成為民族誌工作者最重要的任務。然而，馬氏的這個說法還是相當一般性，宣示性大於實質。他知道要掌握土著（在地人）的主觀觀點十分困難，不是在一



臺灣大學學術期刊資料庫

本書的一篇導言中可以清楚處理，只在文章中提出一些探究這種現象時實務上應該要採取的原則，例如，應當要學習使用當地的語言，或在分析材料時要能區分出個人的感受與作為社群成員的感受，並把重點放在後者，以尋求一種社會集體層次的理解。他並沒有在理論或方法論的層次來說明要用甚麼樣的方法才能理解這些主觀狀態，也沒有提出甚麼是構成「理解」的判準。

馬林諾斯基所認為的主觀狀態，可能還是侷限在他所關心的那些行動者的心理動機與感受，而不是後來詮釋人類學所在意的對文化的深度理解。[3] 但把民族誌最重要的任務之一定位在掌握在地人的觀點，強調長期進駐而且進入日常生活來參與觀察。這已經設下了一些田野工作的情境與條件，對後來人類學的知識建構產生了莫大的影響。也就是說，這些人類學田野工作形式上的要求也許不是絕對的標準，但是它們的確指引出幾個重要的知識論上與倫理立場上的特殊傾向，成為人類學長期以來持續對話與形成學科認同的根據。

把研究者放置在一個開放與不確定的情境，不輕易對自己不理解的差異作價值判斷，學習當地人的社會舉止與文化知識。這樣的一種培養與訓練人類學家的過程，可能達成的效果是甚麼？這種倫理與知識的立場會給這個學科那些傾向？強調經驗主義式的現場觀察，不預先假定研究者已經具備足夠的理解與判斷的工具，來掌握他人的意圖與意義；而透過接觸與溝通，主動學習田野中的社會規則與文化規範；並盡可能的參與各種活動，不論是日常生活或者特殊儀式都要能親身體會。這些工作要求也許開始的時侯，是出於在接觸異己時，經驗上面對巨大文化差異，研究者為了克服我族中心主義的偏見可能帶來的扭曲，所發展出來的實際需求。但各地民族誌累積的多元文化遭遇經驗，與報導人面對面的多重交流體驗，帶給人類學者一些特殊的敏感與本體論上的傾向，相當程度上塑造了我們對人的自我與社會真實的一些後設的立場。這些立場也許無法明確到構成某種特殊知識論或倫理觀，但是卻是理解人類學學科性質的一些重要的途徑。

## 開放性與關係性的自我

先從有關人的自我看法上來談起，雖然人類學界不乏主張生物決定論或社會生物論的學者，但有過長期田野工作的研究者，一般都能體會到在流動的社會關係中的人們，其主體性（subjectivities）具有的不穩定與不可確定性。這點是非常重要的體認，一



臺灣大學學術期刊資料庫

個「以身為度」（謝國雄 2007）的田野工作者，他的調查與學習的過程應當要以別人是可以透過交流與觀察得到某種程度的瞭解為前提，而且相信人的自我是具有彈性，研究者與被研究者都具有隨著與他人的關係與歷史情境來建立與調整主體性與認同的可能。也就是 Battaglia（1999: 115）所說的那種以一種關係性與社會性的自我為出發，不是以固定與天生的人性傾向作為前提，接受人們可以開放性的透過與別人的交往來形成並改變對自己的看法。這種不穩定的性格可能來自於人們社會關係所形成那種交互構成的意義與生活，也可能來自文化與歷史中的各種偶發性與不確定性。這裡並不合適也沒有空間去論證為何社會文化中的自我會有這樣的性質，但是如果沒有這種研究內涵的前提假定，人類學的民族誌研究就很難建立，社會生活真實也只要用外在的觀察或用問卷或統計就可以掌握，根本不必浸淫在別人的日常生活之中。

注意到這種開放性與具流動可能性的主體位置（subject-positions），並不只是針對被研究者，也同時是人類學者要能進行田野時，對自己的要求。作為一位要認識不熟悉的生活的研究者，謙虛的參與活動，學習別人的實踐知識，與揣摩當事者的道德思考，都需要把移動中的自我做某種程度的客體化與反思，並且無法逃避的接受民族誌研究計畫會因為這種互動帶來不確定性與曖昧性。也就是說，在田野中的自我形成有兩個面向，一方面是透過辨認別人主體性與認同在更大的結構中的客觀位置，與這些人在實際社會生活中採取的位置兩者之間差距；另一方面則是摸索反省自己的主體位置在這個過程中如何倒過來構成這個交往的社會關係，並在變動情境與脈絡中調整自己的認同。這就是為什麼民族誌調查往往要求研究者，應從掌握在地人的觀點或至少是他們所認定的做事情的方式，來做為田野交流時應當試著掌握的工作。在一個充滿開放與不確定性的場域中，面對別人的自我主體性在社會生活中，也在不斷的與自己還有別人妥協、期許或爭辯，田野工作者應嘗試改變自己的主體位置去接受、模仿或理解不熟悉的可能性。而這種隨著他者主體性的變動而持續轉換自己的自我觀，正是以接受別人同樣具有打造與改變自我的能力為前提，並把瞭解他人的主體位置及其脈絡當成是對話的基礎。

## 主體位置（subject-positions）的不確定性

在接受自我的不確定性是一種田野工作的假定的同時，人類學者時常要面臨的另外一個相關的問題是，在地人的主體性應當要如何定位？這是一個麻煩而充滿爭議的



臺灣大學學術期刊資料庫

問題，不幸的是，也是人類學者最常被批評與誤解的課題之一。在微觀的層面接觸田野中各種變動中的自我，人類學家往往體認到人們在流動的生活中，會不斷隨著脈絡與情境轉換認同與主體位置，自我是關係性與相對性的；還有更重要的是，有些人更會選擇不暴露自己的立場，維持一種曖昧與隱藏性的位置。也就是說，不像是當代的族群認同論述或者宗教儀式性的情緒動員，不斷想要整合與固著化不同人們的主體位置，生產出可以讓真的或潛在的跟隨者附著的認同象徵。浸淫在在地的日常生活中的觀察者，常常看到的是難以被輕易歸類或固定的主體。一個社會互動中的自我，不但有多重的身分與主體位置，會依不同脈絡而選擇；而且隨著外在制度性或社會關係的改變，也常會有不同的因應之道。特別是殖民主義下或政治邊緣的社群，透過強化、減弱、轉換、隱匿、甚至創造出不同的身分與認同，讓那些想要凝視他們的權力機制（regimes），或者施壓要求他們表態的領導人，無法穿透他們編織出來的曖昧與保留。

這種難以確定的主體位置，常常既是統治者當局，也是與他們對立的社會運動者，努力想要辨識與穩定下來的對象。在地社群的領導者，不論是為公為私，也都不太願意公開承認這種不確定性的存在，而這也是人類學者與在地人發生意見相左，甚至衝突的可能議題。對一個長期熟悉一個社群或地方的人類學者，社群中的各種政治動員與文化打造的計畫，不論自己贊同與否，都是一種正在建構中或者過去沉澱下來價值投射。在現實的資源爭奪與道德社群的建立過程，某種程度的客觀化、固著化別人的主體性或社群文化是難以避免的事。但是人類學家必須要忠於「真實」，而這個真實是緊貼著脈絡，拒絕各種形式的化約論，並對任何種客觀主義式的倫理計畫抱持懷疑的態度。這不是一種知識的傲慢，或不願意介入現實的學術中立主張，而是一種倫理上的態度。這需要研究者更為嚴格的來檢驗各種客觀化他者的計劃所帶來的可能風險。

進一步來說，這種主體位置的不確定性，在社會科學的理論傳統中，具有重要的意涵，也一直是人類學相對其他學科獨特的貢獻。社會科學中的各種 Bourdieu（1990: 26）所說的那種客觀主義式（objectivism）的理論，其目的是要建立各種「不依賴於意識和個人意志的客觀規則」，需要研究者在被研究現象之間製造出的第一個層次的知識斷裂（epistemological break），再用這些建構出來的客觀規則來解釋社會生活中的各種主體性的結構性位置。這種解釋以一種規則性或類型性的方式來掌握人的主體，希望能透過這種規則性的建立，逐步累積出更為抽象與普遍的理論。然而，在民族誌田野中的工作者，發現他們面臨的往往正是主體位置的難以預測，許多應該要被結構召喚



臺灣大學學術期刊資料庫

出來的主體，卻展現在其他的位置，或者根本就無法找出他們的位置。

以我自己 1990 年代初在宜蘭的村落中做田野調查時的例證。當時最困擾我的問題往往就是一般社會調查問卷，視為當然有答案的問題。例如：你信不信教？是不是村廟媽祖的信徒？村人給你的回答，從確定的回答信教，不置可否的微笑，到抱著懷疑的態度都有。而進一步觀察祭典儀式場合，人們展現出來的參與形式，更會讓你遲疑任何簡單的分類可以釐清問題。清楚回答是信徒的人中，有根本就不拜拜，也不參與任何村中祭典的人，但是他們會繳交以家戶為單位一年一度的丁口錢；也有男人自己完全不參加廟裡活動，卻讓他妻子代替他在過年過節去廟裡燒香禮佛；也有只繳丁口錢，卻主要到外面追隨其他神明，幾乎不參加自己村廟的活動。不置可否甚至採取懷疑態度的村人，絕大多數還是繼續會繳交丁口錢，有的反而比所謂信徒還要積極參與廟會活動，慷慨捐獻香火錢與修廟的基金。有的人參與村廟活動的程度，會隨著他在地方政治上的野心而增加，也隨著選舉的挫敗而減弱。然而，到了村廟要選舉新的管理委員與主任委員時，突然所有實際的信徒或非信徒，都會以有繳交丁口錢的「信徒」名義來參加投票。

是否作為信徒或者村廟媽祖的信徒，在社會生活中，就是一個流動與情境性的主體性，而且具有多重的位置，有由村廟所定義出來的村中成員資格的位置，家戶作為一個信仰主體的位置，與村廟中媽祖有特定恩情關係的信徒位置，有村廟作為一個政治與經濟資源的法人團體時，產生的法定成員位置等等。特定的一個村民，又會因自己的其他社會關係、職業或遭遇，可能對村中的神明有不同的態度，與不同程度的認同。中高階的公務人員與學校老師通常不方便對廟宇活動表現太過積極；年輕世代長時間脫離社區在學校中求學，對傳統祭拜方式相對的陌生；基督教徒或一貫道信徒比較排斥參加村中廟宇活動，有的甚至連丁口錢都拒絕繳交；中下階層的婦女時常透過積極對神明的虔誠奉獻，建立護家與賢慧的社會形象；從外地新遷入的村民，可能選擇村外都會市鎮的大廟作為其信奉的對象，對村廟的認同很低。此外，村民對這種信與不信與否的回答，又可能因情境場合，需要扮演的身分角色有所不同。同樣一個人，在廟旁大街上與私人住宅訪談，可能得到不盡相同的答案，在職場同事面前或在家中小孩面前，也可能會有所差異。

指出這些多重的自我與主體位置不確定性與曖昧性的存在，並不只是存心讓現象與問題更複雜，或者藉此來否定客觀主義理論所提出來的結構性因素在解釋上的意義。而是要求研究者要能清楚的釐清，在面臨人的多重認同時，可以被辨識出主體位



臺灣大學學術期刊資料庫

置並不等於可以定位主體，我們不應該接受這些不斷可以被描述、書寫、分類的客觀化位置，就等於是那些有權力、有知識、有資格發言的人希望我們相信的主體，不論那些是以保守的還是批判性名義所發動的各種，族群的、階級的、社區的、還是性別的主體性。人們也許可以在某一個時空點，接受或擁護某一種主體位置，但這種可被你找到的位置，並不等於他們就可以被這種主體性所鎖定。

這不會是一個受歡迎的理論立場，往往與各種主流甚至非主流論述有所距離，更不會取悅那些要求「政治正確」的社會運動者。然而，保留了流動與曖昧的空間，尊重情境的不確定性，這種立場最能冷靜的辨識出各種政治計畫如何的操弄象徵與論述，並暴露出各種社會科學理論視野上的侷限；但可能更重要的是能讓那些不願意被再現，或者不能被用這種方式再現的主體，得到一種匿藏或逃脫的空間。讓差異與邊緣位置的人，不必為了符合某種政治上或經濟上的普遍訴求才能取得其主體性的價值。

這樣的立場，雖然明顯受到了傅柯以及女性主義人類學（Moore 1988）的影響，並借用了他們的一些概念來論述，但我想要指出，田野中的那種不確定性與時空脈絡的持續流動，已經提供了人類學者接受這種立場的條件。[4] 在此，並不是要人類學家採取一種後現代或後結構的哲學立場或某種特殊人性（human nature）的計畫為出發點，試圖建立一套完整的自我理論，來驗證或推廣某種基進的政治或文化理念。而是要求人類學家在經驗研究時，繼續保持對田野情境變化的敏感與開放。這是前面所說的作為一種「逼近真實」的倫理態度，也是人類學家對他的報導人的忠誠與承擔。雖然可能造成人類學家，成為多方面不受歡迎的對象，但這正是一個維持清晰意識所要付出的代價。

## 反身性與批判性

人類學家宣稱要以理解掌握「在地人的觀點」來作為其研究的主要目標。然而什麼構成是「在地人的觀點」？「理解」別人意思是甚麼？我們又透過甚麼方法來達到所謂的「理解」？這一系列的問題，長期以來就是人類學各種理論學派爭辯的主要議題。本文不會加入這場論爭也來提出一套說法來說明理解的知識論基礎，然而田野工作所建構起的這個研究目標，如果配合前面提到的開放性、變動性的自我概念，我們所奉行的應該是一種具有高度反身性的主體概念。當我們將自己的研究目標定位為尋求理解別人立場的時候，首先要開啟的是對自己原來自我立場的擱置，並透過接受、模仿或



臺灣大學學術期刊資料庫

理解他人那些不熟悉的主體位置，來反思自己原來的主體性是如何被定位。而這個過程中牽涉到的一種客觀化他者的主體位置的操作，但隨後又會因為研究者主體位置被反思後產生了不穩定性與可變性，又會被再度地移位。

從打破「我族中心論」（ethnocentrism）出發，如果我們認真的要以他者的觀點為依歸，挑戰自己原有的各種觀點與價值，那勢必要移動自己的主體位置來重新學習一種新的觀點；當在實際的面對流動與可變的他者後，不但會發現我們既已經離開安全穩固的知識領域，又同時在從事一種客觀化他者的銘刻（inscription）的工作。於是我們一方面以模擬他者所在的條件與位置，來去除自己的主體位置可能帶來的偏差，又在建構一種可能比別人的實際的生命過程更為穩定、更為整合的再現知識。這是一種相當動態與不穩定的知識狀態，我們一方面忠實地想要盡量的接近被研究者的位置，另一方面又要對達到真實的再現這種想法與可能，採取一種批判與警覺。就是這種在田野中持續的來回重新看待自己與別人的主體性，塑造了人類學者高度的反身性格。

一個奉獻於追求「在地人觀點」的人類學家，身在田野中時，往往發現他所面對的是，流動的社會生活，無法定位的主體與情境式的知識（situational knowledge），這種不確定、曖昧甚至令人焦慮的狀態，在人類學家開始要動手書寫民族誌時必然要面對與克服的問題。回顧學科歷史，不同學派、不同理論，發展出不同的關鍵概念嘗試去整合田野中所經驗到的現象，最重要的幾個概念像是「文化」、「社會（結構）」、「階級」、「性別」等等，各自都提供了解釋與定位被研究者的主體位置的框架。而伴隨這這些銘刻的過程，必然會出現 Fabian（1983）所說的那種系統性地否定掉人類學家與被研究的他者其實是同時存在（coevalness）的問題。也就是說，民族誌的寫作必然是離開田野、去除脈絡後，所作的客觀化過程。不論我們採用現在式或過去式來書寫，多麼認真的去交代歷史社會脈絡，我們還是不可能否認寫作必然有一種時空上的延遲（deference）[5]，我們無法重現意義與書寫的同時性。這是因為，書寫（writing）所產生的文本（texts），是可移動的，從原來使用的脈絡中脫離，在另外的一個脈絡中被再脈絡化（recontexualization）。而在這個移位的過程，論述作為一種情境式實踐，會在不同脈絡中重新產生不同的知識，語言人類學家稱這個過程為 “entextualization”（Hanks 1989）。不像在田野中的對話，這種銘刻的文本讓原本可以持續溝通的交換，轉變為一種更為固定、穩定的知識，可以某種程度的克服時間與空間的不確定性；但同時也會製造更多閱讀理解上的可能，開啟更為繁複的添加與琢磨的反應。所以民族誌書寫雖然可以是一種探索理解別人的文化知識與主體性的途徑，但是這種知識形式，也同時



臺灣大學學術期刊資料庫

會製造出一種過分穩定、過分侷限的再現。讓原來是對話式的流動經驗，客觀化為具有界限與整體性的文本。

在地人觀點與研究者觀點之間的來回移位，民族誌書寫與田野工作之間的斷裂與緊張，是人類學式的反身性形成的動力來源，也塑造這個學科特殊的知識敏感。雖然，人類學界也有實證主義、政治經濟學的理論傳統，但是在面對具體時空下的報導人、底層階級、邊緣社群時，幾乎都一致地站在被凝視、被管控的那一邊；雖然不同的學者對反身性知識的重要性有不同的評價，但 emic 與 etic 觀點的對話與爭辯仍持續在不同理論派別中進行。所以，當 1980 年代後殖民主義與後現代主義理論崛起時，幾乎沒有一個社會科學的學科像人類學這樣受到如此重大的衝擊。這些作品所揭示的問題，像研究情境中，研究者與被研究者之間權力關係的不對等；再現他者的書寫形式所製造的修辭效果等，都觸動了從事田野工作的人類學者敏感神經，讓原本可能只是私下的焦慮、困惑與愧疚的情緒與反省，都攤開在陽光下來檢驗，造成了所謂的「再現的危機」。

然而，後現代主義者的反身性挑戰固然尖銳的暴露了民族誌知識與權力交錯與交融的關係，但是他們所提出的一些應對的策略，例如發展另類的實驗性文類，對話式或合作式等不同的書寫方式，若放在前面所提的田野工作的情境下來檢驗，並沒有解決權力不對等的問題。再現與發言背後的制度結構與論述權威，不會因為更多元的聲音、更多樣的寫作文類，就可以消弭其作用。[6] 只是讓客觀化研究主體的策略變得更複雜，權力運作的方式延伸的更長。對此，我同意 Don Handelman（1994）對“Writing Culture”一書所提出來的解決方案的批評，雖然反身性檢驗民族誌背後的權力關係以及提出各種不同創新性、實驗性的寫作，對人類學的影響是正面的，但是後現代主義的批評者，似乎忽略了以田野工作作為其主要研究策略的人類學，可能是所有的人文與社會科學學科中，最不依賴文本中介（text-mediated）的學問。因此，與其用以文本為基礎的文學理論來解構民族誌或重構民族誌，還不如把重點放在如何去看待與反思在文本形成背後的脈絡與結構（Handelman 1994: 341），也就是田野的情境。

進一步來說，田野工作的情境的不確定性與曖昧性與民族誌文本的多義性與開放性，牽涉到的主體位置與反身性的性質是不同的，背後的權力關係運作也有所不同。琢磨民族誌的書寫再現與認真做好田野調查，雖然兩者可能之間有正面相關，但是卻是不同的知識與權力的介入方式。把被研究者的聲音帶入民族誌文本中，強調對話而不是獨白，固然會改變人類學家進行田野的方式。但田野之中的知識如何生產或不生



臺灣大學學術期刊資料庫

產？主體位置如何被定位與移位？這些複雜與隨著時間變動中的問題，無法用改變書寫、銘刻的手法來規範或穩定。而其實是田野中發生了什麼事，與我們應當如何在遭遇中學習，才是人類學知識生產最具特點、也最具關鍵的議題。最近，Tim Ingold（2014）那篇故意要製造聳動的文章，「夠了，民族誌」（“That’s enough about ethnography!”），就是要指出近年來人類學界的一種偏差的發展，太多的學者不斷在民族誌的書寫形式或田野中遭遇上做文章，忽略了其實我們最重要的工作，就是在田野中透過參與觀察來學習與擴張知識。田野經驗的時刻與民族誌書寫的時刻，可以是兩件不同的事。前者是有關交流的實踐（a practice of correspondence），而後者是有關描述的實踐（a practice of description）。而人類學知識的價值之一，就是在它對參與觀察的專注與奉獻。

這裡牽涉到到的問題，相當地複雜，筆者簡單的用 Fabian（1990）指出的一個關鍵性的分別：在場與再現（presence and re-presentation）來說明。後現代主義者以及許多他們的跟隨者，雖然對人類學知識的建構與與客觀化他者的策略，展開了重要的反省與批判，但是因為他們將再現的主要問題架構在真實與圖像（reality and its images）之間如何達到比較好的對應，而不是更為複雜的在場與再現之間的緊張關係，錯過了更具有建設性的可能發展。就像本文前面指出來的民族誌知識不可能沒有牽涉到經驗的現場與寫作的書桌之間的延遲與差距，也不可能避免要透過客觀化的過程來建構其研究對象。因此，與其繼續將重點放在「再現」可以如何書寫，如何在知識論上重新定位，還不如將「再現」視為一個求知的過程，也就是我們實際上怎麼做事情，如何實踐？把問題轉向如何從我們的位置抵達他人的位置，我如何建構異己來打造自己，一種進行中的實踐，不是只是在反映某種真實。

從田野回到書桌的人類學家，當然知道民族誌書寫工作充滿了揀選、遺漏、與臆測，但是即使理解這種書寫與經驗之間必然的縫隙，我們仍不放棄追尋某種整體式的解釋，只是無奈的承認只能做到 James Clifford（1986）所說的部分真實（partial truth）；與放棄追求完整的真實的嘗試，接受部分真實為研究的出發點，是不同的事，在研究策略與問題意識上會帶來不同的後果。形上學意義上的不可能達到真實，並不表示我們在現實中無法取得某種當事人之間可以接受的真，也不等於我們無法有不同程度的客觀性。因為無法有絕對的真，就輕易放棄了民族誌作為一種追求真實再現功能書寫的理想，是否是明智之舉是值得商榷的。

但更為重要的是，不論追求的是部分真實或完整真實，我們看不出在民族誌實踐



臺灣大學學術期刊資料庫

過程中，從全體的真轉為部分的真就能解決再現政治上的不平等關係，或者可以有能力糾正再現必然帶來的化約或扭曲。接受了民族誌在知識論上的限制，表面上讓研究者更為謙虛，書寫的權威禮讓出更多空間出來，但是還是繞一圈的進一步重新肯定民族誌作為一種再現文類的特殊地位，研究者與他者之間的政治、經濟、地理距離與差距，還是沒有得到應有的關注，更別說改變這種關係。弔詭的是，這種實驗性書寫，需要更為繁複的寫作技巧與修辭能力，反而製造了更為困難的寫作門檻，讓具有文學或與語言優勢的研究者與其他人之間的知識地位差距更難跨越。

至於人類學家在田野中體驗的「真實」，是否可以繼續用傳統民族誌的寫實主義式或客觀筆調的文字風格來再現？引入對話式、合作式的民族誌書寫方式能否更讓我們超越寫實主義的限制？這兩個後現代主義者提出的問題，其實都以類似的方式在回應一個不可能透過書寫方式就能解決的難題。對傳統民族誌往往使用一些寫作的技巧與常規，來製造一種反映真實的假象進行批判，是一個重要的反省工作；然而這只是對於某種類型的寫實主義一些書寫常規的不滿，並沒有對寫實主義本身作反省；而提出來的解決方式，也是主要在寫作的文體（genres）上。換句話說，如果批判的對象是寫實主義的真實觀，那只停留在寫作上的那種模擬與反映模式的問題上來作診斷與下藥方，顯然是弄錯理論層次。這不是寫作風格的問題而已，還牽涉到到底田野工作是如何實踐，而且也牽涉到實踐所作用的那個世界。

在田野中與在地人互動，對話當然最主要的溝通形式之一。然而對話本身並無法涵蓋研究者面對對話者的複雜過程，以及對話可以成立的條件。我們與一個活生生的人溝通，不是只有對話，還有聆聽與反應，臆測與宣示等等。這是一個互為主體性（inter-subjectivity）的過程，而且溝通的訊息不只出現在對談當中，而是在一個時空脈絡下，一段流動的多重感官經驗與情緒的過程。後現代主義論所推崇的新民族誌，把這樣一段複雜的經驗，勉強用一種「對話」的模式來架構出可描述的經歷，顯然把問題化約為如何用某種文體模擬田野中的交談狀態，讓更具有啟發性的「互為主體性」討論，得不到足夠的重視。用另外一種理論的話語來說，雖然這些學者不斷強調多元聲音的重要，但是當他們把解決的焦點集中在如何改變書寫的文體來呈現，可以說是把 Bakhtin（1981）所說的那種多音對話（dialogic）的狀況，簡化為對話（dialogue）的概念。

總之，田野工作所激發出來的反身性與批判性，是一種在實踐（praxis）中，一種廣義的溝通與交談的過程中，因為因應研究者與對話者主體位置的持續移位，以及知



臺灣大學學術期刊資料庫

識生產的不確定性，所建立起來的一種思考習性；而田野的實踐與書桌的書寫，兩者既互相影響，卻持續維持一種創造性的緊張關係，使得民族誌書寫無法被化約為再現的計畫，而田野工作也不可能只是一種收集民族誌材料的「方法」。

## 情緒與倫理的工作

接下來，筆者要再度強調，人類學田野工作的大部分內容，其實是無法用「研究方法」來形容。在田野中，我們做很多事，其中包括根據某些研究旨趣來收集所謂的「民族誌資料」，但是更多時候，我們就是「做」。「做」指的就是「做人」、「做事」、建立關係、交朋友等等。換句話說，人類學田野的另外一個重要的特性就是，這是一種有關情緒處理與倫理抉擇的工作。

人類學式的田野是建立在一種特殊的社會關係的前提下，它要求人類學者暫時摒棄個人的價值判斷來與一些文化主體位置差異很大的人建立長期的對話關係。這種要求其實已經蘊含了一個抉擇：這種田野關係能否持續，必須要交往的雙方能透過理解、尊重、交涉、甚至爭議來繼續維繫對話的可能。而這個與交會者（interlocutors）對話的過程中，人們是處在一個時時要與自己以及他人妥協，並時時要轉換主體位置的情境下。因此，在田野中的人類學家，無可避免的負擔起接受對話者的社會生活方式與社會關係之責任，他必須進入這種生活世界中，與別人的好惡、猜忌、爭鬥糾纏在一起，建立一種可以互信的默契，並且承接這段關係可能帶來的正面或負面的結果。相同的，田野中的對話者也需要承擔讓一個外來者捲入其社會生活的後果，人類學者在其社群中的後續作為與成敗，也成為他們的名聲的一部份。自此，雙方如果想要讓這個對話關係持續，那就必須負起打斷或削減交往的行為後果。要維繫這種對話必然要付出某種代價，而且這種後果交往的雙方都要承擔。這不是單方面認定人類學家就是強勢的一方，民族誌書寫作為一種客體化他者的銘刻，是否會造成被研究者身體或心理上的傷害的問題？而是在交往的過程中，所產生的各種質疑、挑戰與衝突應當如何被處理的問題。

研究者要透過他們的實踐，不論是社會交往上或寫作上，一方面與研究對象保持一種對話上的尊重，另一方面還能平衡處理維繫關係所必須付出的各種不同情感情緒與時間精力。而這個交往過程的品質，某種程度上決定了書寫出來的民族誌會以哪一種性質出現。理想上，良好的溝通與友善的交往，應該會產生比較豐富與完整的民族



臺灣大學學術期刊資料庫

誌，但是實際上，這不是必然相關的。能在田野中與人建立起良好的友誼，不能保證研究者就可以生產出具有洞識的見解；相反的，到處與人衝撞，得罪了許多在地人的研究者，也不見得就不能清楚掌握一個社群的秩序原則。馬林諾斯基的日記出版了以後，許多人類學家才鬆了一口氣的承認，原來在田野中的許多的厭惡、不耐煩、甚至憤怒的情緒是正常的，沒有必要一定要熱愛田野中的人，有辦法結交到當地的好友，才能成為一位優秀的人類學家。在田野中與報導人建立一種契合（rapport）關係，是繼續工作的重要條件，但是負面的情緒與交往中罪惡感，既是無法避免，有時反而是讓你反思自己在整個交流中的主體位置應當如何擺放的機會，還有強迫自己去面對有哪些政治、經濟、文化因素，制約了雙方可以交往的形式。

維持某種繼續對話的空間，固然需要田野工作者有意的經營、談判或與他人進行角力，但是有些特殊的事件，田野工作者卻必須面臨原則性的決斷。例如在目睹家暴、虐童，或遭遇性騷擾的狀況，研究者可能必須冒著得罪報導人，甚至被驅趕出村子的後果，來介入阻止，特別是當在地的社群，因為各種原因，無法阻止悲劇發生時，可能要選擇出面干涉。在極端的情境，當研究者發現自己置身於族群性的暴力衝突事件當中，或者因為研究者的出現，造成原本已經緊張的社會關係，更加惡化。人類學者可能只好選擇放棄繼續進行田野工作，離開。

雖然這樣極端的情況相當罕見，但是建立一個田野倫理的停損點，維持某些為或不為的原則，也是一種溝通與尊重的方式。有些不得已的抉擇可能只是短期的挫敗，把時間拉長，把焦點從少數人擴大到更大的社群，可能我們透過打斷對話與得罪別人卻獲得的更多。

所以，無論是田野中的關係是和諧還是衝突，人類學者都要負擔起這種交往所衍生的社會與知識的後果。你是以哪種人格角色或身分地位來面對被研究者，會有不同的知識被激發出來，也會觸動起不同的情緒。

大部分的時候，田野工作的主要內容就是要處理如何在這些不同的情緒與關係中，找到一個可以繼續被田野中的人們接受的方式；然後設法在各種交錯的要求、拒絕、嘗試、加強中，持續學習與累積知識。這些多重複雜關係與情緒的加總以及他們能產生與提供的情報，就是田野工作者整體要承擔與應對的責任。

此外，田野的社群也往往具有複雜的網絡與階序的構造，研究者不可能與所有人都保持同樣良好的關係，也不可能知道所有的人對自己的看法與評價。根據自己的性



臺灣大學學術期刊資料庫

格與身分，還有被引介進入田野的途徑，一個人常常只能選擇與某些人建立比較濃厚的交往，不管你願意或不願意，勢必要放棄其他的可能連結。但更常見的是，其實是由別人根據他們對情境與人事的評估，選擇要與外來的研究者維繫甚麼樣的交情，田野工作者並沒有擁有太大的主導權。

進一步來說，過分強調人類學者與被研究者之間的默契或契合，或者溝通技巧與倫理態度，可能誇大了個人特質在田野中重要性。不同的田野社區，會如何接納你或排斥你，可能反映的不只是研究者經營關係的結果。而是該群人過去重要的歷史經驗或者當時的社會經濟處境。我自己在宜蘭的幾個社區調查的經驗發現，一般來說，經歷過社區總體營造洗禮的村民，比起沒有社造經驗的，更容易接納外來的調查者，被訪談時也比較能講故事也願意講。但是因為訪談到的內容，可能都已經透過當地社區幹部在溝通與尋求支持的過程中選擇與過濾，常常有標準化的傾向。有的社區仰賴外來的公部門資源才有能力來做公共建設，通常對外來訪問者就比較友善，但對研究者還是比較有戒心；而職業分化越複雜的社區，或者大量的通勤在外工作的聚落，人們可能還是很友善，但是相較下就越難建立起比較有深度的社會連結。

在這麼多條件與因素交雜中，所謂「民族誌」可以視為要在眾多的可能詮釋中，運用自己選擇的詮釋來肩負起研究對象的期許與要求的工作。在綿密的關係與情感之中，要如何呈現你在田野中的經驗與學習到知識，又同時對得起當地人對你的信任，一直是人類學者最困難平衡的工作。

此外，人類學的田野工作倫理，並不會隨著一次田野的結束而終止。人類學的田野工作要求研究者與研究社群保持長期的關係，雙方所負擔的責任與義務，往往就會伴隨著人們交往的深刻與否以及時間長短來演進。所以整體來看，這是一種以開放性主體為基礎，隨脈絡而變化的倫理關係，也是人類學非常清楚的與大部分的社會科學與生醫科學研究不同的地方。最近幾年科技部在推動的學術倫理審查，在人類學界引起很大的反彈，就是因為那些審查標準，往往與人類學田野的實際研究情境相差太大，我們與田野對話者之間的倫理關係，無法簡單的被化約為有沒有得到被研究者知情同意？研究對象有沒有牽涉到未成年孩童？或者研究成果有無具體回饋當地人？等等形式上的要求。這些審查基本上關心的其實是：如何從陌生人取得短期性資料，而不致引起法律相關責任的形式性倫理要求。而人類學的研究往往仰賴非正式的、情感性、非算計的關係，形式性規範的引入，反而會對這種關係產生不必要的緊張，甚至導致田野工作的窒礙難行。



臺灣大學學術期刊資料庫

總之，田野工作是以個人的全部身體作為研究的工具與知識的載體的一種知識實踐，在其追尋新知與累積經驗的過程中，研究者是以一個完整的人，具有可以改變和不願意改變的自我，來面對另外一群同樣是完整的人，也具有改變或不改變能力的自我。透過接觸與建立契合，研究者與對話對象商量談判出某些知識與產生知識的關係，因此這種知識及其脈絡都是透過田野實踐，在社會關係與情緒流動中建構出來。這是人類學田野的另一個重要的特性，在各種關係與情緒中工作，生產出難以被化約的動態知識。

## 小結與進一步的討論

古典民族誌傳統從十九世紀自然歷史的調查方法所借來的一些經驗觀察標準，強調要在自然的環境中，對物種作近距離的直接的密集考察與形貌分類。[7] 到了二十世紀初，由英美為首的人類學家逐漸發展出一套觀察人群的民族誌研究方法。強調長期的田野，密集與近距離的接觸，在盡量接近自然的環境中觀察，參與當地的生活，學習在地的語言，掌握「在地者的觀點」。這些形式上的要求，雖然是理想，不是別的學科的學者就做不到，也不是所有人類學者都做得到。但從這個經驗主義的田野工作傳統中，人類學建立了一些特殊、先於理論的傾向，形成了一些特定的態度與習性。這篇文章認為至少有四點值得特別重視：開放性與關係性的自我；主體位置的不確定性；高度的反身性與批判性；情緒與倫理抉擇的工作。

這些歸納出來的特殊性可能會招來兩個方向的質疑。

第一，有人或許會質疑本文所提出的這些後設理論的傾向，如何能超越文化的差異？難道開放的自我與不確定的主體位置，不會因文化社會的不同而有不同的程度與不同形式的展現嗎？難道反身性與批判性不是一種現代性的現象嗎？從本文的立場來說，可以簡單回答：會，這些研究傾向的確會因文化處境不同，而有所差異。本文並沒有否定不同的文化生活方式，可能會產生不同形式的田野工作，不同的田野可能需要不同的描述與理解的形式。[8] 但這些差異之下，即使在文化規範最為嚴謹的情況，自我與主體性仍然是具有反身性與不確定性的可能。這種能某種程度的客觀化自己的主體位置的能力與人類的語言使用與身體實踐是相關的。雖然許多文化不必然會有主客對立的分類思考範疇，也沒有清楚的自我概念，但是在現代性的衝擊下，人們對於自身所處的社群與文化，變得前所未有的自覺；商品經濟與消費市場的滲透與擴張，更



臺灣大學學術期刊資料庫

讓個體的主體性透過貨幣與物的流通與累積，更加清晰的展演出來。因此，我們可以說，人類學田野工作中的這些傾向與特性，一方面是當代文化互動、相連的處境所激化出來的效應，另一方面也是面對這種處境所發展出來的應對與反思。這些對社會現實的後設概念，本身也是在歷史過程中繼續的演變。

第二，有些人也許會抗議，這四點並不需要經歷田野工作才能有，有了田野經驗也不一定就會有這些體認。話雖如此，但這四點特性，都牽涉到一種對於「甚麼是社會現實」的後設。本文的論點就建立在如果人類學家願意面對社會文化現象的不確定性與偶發性，而不是去掩蓋或克服它們，那麼田野工作就可以說是最能體現這種現實觀的一種理論實踐（praxis）。

當然並不是所有人類學家都會接受這一後設，很多人反而是把他們的理論建立在如何去除、篩選掉田野中的那些不確定的「雜音」或「混亂」。但是正因為人類學長期以來就是在殖民主義的脈絡中，來調查與理解所謂的「非我的他者」，這種建立客觀性理論的努力，難以避免的與不平等的政治文化關係牽連在一起，更可以被視為是殖民統治技藝的一環。[9] 因此，即使是實證論的人類學者都意識到他們的理論與研究對象的關係上的道德曖昧性。人類學在 1980 年代後現代主義會引起如此大的迴響，正是因為再現他者的書寫權威被解構後，田野與書桌之間的空隙，突然變的寬到難以跨越。書寫民族誌再也無法訴諸於科學性、中立性的標準，而必須成為有意識的政治介入，無論是激進或保守的觀點都必須要找到合理化自己的研究的基礎。

然而，本文想要指出，“Writing Culture”一書及其跟隨者，從民族誌書寫入手的反身性批判，固然刺激了人類學重新去面對田野的工作現場與書桌的再現書寫之間的關係。但是因為他們仍然把焦點放在書寫形式的檢討，反而局限了他們的批判。[10] 本文從田野工作作為一種實踐出發，強調田野現場的不穩定性與開放性，拒絕讓再現的問題，取代真實的流動經驗，也反對用一些抽象絕對的標準來製造製造出一些無法克服的主/客觀對立，然後再宣稱可以用各種文學修辭或風格形式來解消問題。田野中，無論是研究者或被研究者都是在經營變動中的多重主體位置，但是是在一個他們無法掌控也無法完全理解的清況中進行。人類學家不可能也沒有必要宣稱擁有這個再現的責任，而是要透過實作去學習與開拓不同的知識與選擇性的介入在地的生活。田野工作生產出來的知識與研究者的社會位置與文化政治策略是伴隨而起，要採取哪種表達或書寫形式來呈現，一方面與在地人群知識或社會性有關，另一方面也與研究者介入這個知識生產過程的策略有關，沒有哪一種書寫方式具有當然的優勢。



臺灣大學學術期刊資料庫

就這個觀點來看，再現田野經驗的形式與其重要性應當是隨著不同田野而有所差異。例如，在一個相對被邊緣化，遭受外來力量所宰制的社群，人類學家可能還能扮演替他們發聲，或者協助他們發聲的角色。這時透過一些客觀化的策略來具體呈現當地社群面臨的政治經濟壓力及其後果，可能是一種比較好的書寫形式。在國家或正式組織所設下的框架中，權威性的書寫作為官僚性的語言，比較能發揮抗衡的作用，書寫者需要負起的再現責任相對上要沉重。然而，當人類學者進入面對的是已經有能力自行發言，甚至抗拒讓你代言的社群，研究者不但要降低作為詮釋在地知識的角色，而且進入田野要關注的事與需要建立的關係，也隨之改變，書寫形式上當然也必須與你介入的位置與關注的議題性質相配合，不能持續使用素樸的寫實主義形式來再現所謂的「在地」。

但更重要的是，如果人類學家認真地看待前面所談的田野工作過程中的不確定性、反身性與倫理性，那麼不只是民族誌書寫再現作為一種銘刻，一種具有穩定性與權力性的知識，需要被我們放在殖民主義的框架中來檢討。田野工作過程中的人類學者與在地者兩方，他們的語言與文字，交流、角力與談判，也同樣要放在自我主體性是如何被塑造、取代、延遲、隱藏的過程中去考察。田野工作成功的要務，並不只是人類學者如何與在地人取得某種契合、某種友誼，而是如何能從這段經驗中，找到並肯定人們交往過程中如何繼續能維持一種合乎倫理的社會性（sociality）。這種以互為主體性為基礎的關係，既不是被外在的結構力量所決定，也不是個體抽象的、自由選擇的結果；這種田野中交往既不是開放、無礙的對話溝通，也不是一連串不相稱的（incommensurate）的各自表述。後現代主義者尖銳地指出人類學的民族誌，雖以書寫他者為目標，其實寫的仍是人類學者自己。但是他們的批評只對了一半，人類學家的確是將自我編織入研究之中，但這件事本身不必然是負面的，只要我們仍然在田野中繼續保持對話，繼續開放自我的主體位置，把揣摩、貼近別人的主體性，當成是努力的目標；一方面透過參與別人的生活經驗，隨著情境而調整新的主體位置，另一方面持續將普遍性的範疇具體的放在特定的脈絡中考察；那人類學的民族誌工作就繼續有存在的需要與道理。我們需要警覺的是，當民族誌書寫做為一種銘刻的技藝，生產出一種穩定、客觀的再現知識，宣稱能夠清楚的定位他者的主體性，能替別人的文化找到界線與範圍。當文本取代了「真實」成為比生活過程更具有「真實」的權威，書寫的琢磨取代田野的實作，成為人類學的核心關懷，那時這個學科就真的錯失了它反思與再生的能力。[11]



臺灣大學學術期刊資料庫

## 當代的人類學田野

人類學的田野工作在當代全球化與流動性的世界中，還繼續能作為一種獨特有效的研究方法嗎？這是一個複雜而且不容易講清楚的問題，本文只能簡單地從前面所討論的那些人類學田野工作的特殊性來做一些推論，如果要做比較完整的討論就需要更為多面向的兼顧，那是另外一篇文章的工作了。無論如何，會出現這樣一個問題，當然是因為人類學在當代面臨了一些嚴重的挑戰，一些習以為常的研究假設發生動搖，讓整個學科進入了另一次的「危機意識」。簡單地來說，因為經濟與科技上的變化，當代進入一個人、物、資本、圖像、情報快速且大量流動的時代，這些流動跨越各種過去相對上堅固的界線，形成各種比以前更加快速與密集的聯繫模式，讓遙遠發生的事，陌生人做的決定可以影響到原本毫無關聯的社群與文化，其結果是所謂的全球與在地糾纏一起，時空被壓縮的同時，人們的各種社會、經濟、文化與政治的實踐也交互連結延展到世界各地。

當代這種全球化與流動化對人類學的衝擊可以簡單地從三方面來看：首先，在研究的對象上，那些原來被稱為 「土著」、「在地人」或「村民」的人已經不再是逗留在一個小地方的居民，很多人不但因為工作、經商、求學、打工、移民、婚姻而移動，而且建立了更多的跨聚落的連結與交往，使得「在地人」和人類學家一樣都是跨文化的世界人（cosmopolitan）。

接著，研究的地點也就是所謂的「在地」已經不再是「在地」，而是各種遠方來的資本、情報、關係聚匯重整的節點，地方不再是一個當然的研究場所，反而是一個必須被解釋的「計畫」，牽涉到當事者有意的經營與生活倫理的訴求。也就是說，地方不但不一定是研究的單位，反而地方的生產（the production of locality）（Appadurai 1996: 178）成為一個必須要探究的主題。地方成為各種人、物、資本、情報的流動過程中的一個階段，不必然要成為研究分析上的出發點。

研究的主題上，人類學過去所宣稱的研究客體——文化，在全球化衝擊下，不但文化，包括社會、社區、族群這些提供穩定性、認同、限制與主體性的概念都變得具有高度的流動性與彈性。文化既不是界線分明的客體，也不具有一致性與一貫性，而是一種社會實踐過程。

這三方面的衝擊讓人類學田野工作的地位有了一些根本的改變：

首先，時空壓縮的結果就是進出田野不再是漫長與困難的工作，李維史陀當年所



臺灣大學學術期刊資料庫

抱怨的那種浪費在長期旅行，才能獲取一點資料的情況，在當代正快速的消失。拜全球航空與運輸業的發展以及鐵路公路基本建設的廣泛鋪設，人類學家與他的田野的距離，前所未有的縮短。原本要幾星期甚至幾個月才能抵達的部落，現在往往只要數天甚至更短就能方便的造訪；更重要的是電信與網路的擴張，使得立即與即時發生事件的消息，迅速的送到人類學家的網路帳戶以及手機之中。許多田野中的人透過各種電子媒體與網路社群，更可以與研究者隨時聯繫與交換意見。這產生了一個新的議題，所謂的田野中與田野外的分別不再是那麼的絕對，有些田野材料的取得與對於事件的掌握與理解，越來越多是透過電話、電郵、臉書、手機、網頁來進行。隨時可以獲悉田野中的狀況並加入討論與共享情報，人類學家越來越難說他或她已離開田野。這種把田野帶回家，或者把家帶到田野的情況，在過去的世代幾乎是無法想像。現在卻已經逐漸是司空見慣的事。

當然這個現象的另一面就是田野中的人，也不再像過去，安全地作為一個他者，與人類學家保持一種清楚的距離。他們現在作為相對上平等的對話者，不論在社會關係，經濟收入或者文化資源上，都與人類學家拉近。而且在當前這種後殖民主義的時代，他們更是自覺地意識到自己社群的權力位置，不但關心人類學家將如何再現他們，自己也往往主動的呈現自己想要別人認識的面貌。在這樣的脈絡下，人類學家已經不再壟斷過去那種可以代替被研究者發言的位置，充其量只能扮演中介與協助的角色。我們甚至可以說，人類學家與在地人在再現的政治上，已經是一種競爭性的關係。這種新關係的直接後果就是，人類學家在當代運作，往往要說服別人以及自己，你的研究計畫的合法性的基礎在哪裡？

過去人類學知識的合法性基礎的一個重要來源即是：我們研究他者，那些陌生遙遠的存在，將不熟悉不清楚的奇風異俗，轉譯為可以理解甚至解釋的知識。也就是替那些無法發聲的差異發聲，再現沒有被看見（或看清）的文化。但是在全球化的當代，代理發聲與再現的工作，已經沒有當然的需求。觀光與旅遊讓許多人可以自己去經驗體會別人的生活方式；教育的普及與族群政治，也讓許多昔日的弱勢群體，取得某種程度代表自己發言的權力。這讓人類學知識的建立必須重新被定位，人類學家已經沒有「原始部落」可研究，也不再壟斷再現他者的能力。除非人類學知識能具有更具特殊的用處或批判性，否則它的存在與否就變得無關緊要。

另外一個方法論上的問題，早在 1980 年代的討論就已經昭然若揭，古典人類學時期那種在一個定點作長期與密集接觸的田野工作，在當代的複雜社會中，已經無法掌



臺灣大學學術期刊資料庫

握社會動力的多重來源；不同的文化實踐、社會關係、權力運作、資本流動各以不同的形式與管道，重組地方與跨地方的連結與界限。因此，只靠有限空間內的經驗調查是難以分析描述在地事件的意義與脈絡，更別說提出解釋。目前人類學上一個可能的對應策略就是跟隨著流動的人、物、關係與情報而移動，多點民族誌（Marcus 1995, 1998）、合作民族誌（Lassiter 2005），以及跟隨路徑而建構的研究取徑（Clifford 1997）就成為人類學田野工作近年來的顯學。

這些發展都指向當代人類學田野工作的性質已經改變，過去人類學強調的探究並翻譯民族誌中他者的在地知識，還有長期密集的參與觀察，似乎都已經隨著全球化的到來而愈趨不重要。擴大經驗調查的規模，仰賴更多巨觀的政經資料與統計，人類學的田野好像已經越來越與其他社會科學的田野方法沒有太大的差別，成為只是眾多蒐集資料的方法中的一種。過去當然的研究對象（土著），以及習以為常的研究單位（在地）也已經不再是人類學田野可以宣稱的專門領域。總而言之，在當代情境下，有兩個對於人類學田野工作的質疑，我們必須去面對。第一，喪失了過去那些遠方異國的他者文化，人類學沒有傳統田野作為研究的對象，這學科還有甚麼特色，甚至還有存在的必要嗎？ 第二，如果傳統的長期與密集的參與觀察，已經不足以應付當代這種複雜流動的世界，人類學式的田野工作還有必要嗎？[12]

在本文前面有關田野工作過程中的不確定性、反身性與倫理性的立場與討論後，我們可以清楚與積極的回應這兩個質疑。首先，對於那些覺得在全球化衝擊下，人類學已經喪失其特殊的研究對象以及獨特的研究方法，因而人類學知識已經沒有其獨立的地位的說法。從本文的觀點來看，這其實是犯了以形式來分類的謬誤，將人類學等同於人類學者過去所研究的主題與對象。[13] 從學科歷史來看，人類學在過去的確把研究的主要焦點放在小規模、非西方的社會文化，但是這是因為在大學學科建置中的制度分工與分配資源的結果，並不是這門學科的知識與方法論上的取向。一個學科之所以是學科，應當是由它的理論實踐來定義，看其學者如何從一些相關連的知識操作中，發展出其特殊的問題意識與研究技術，來構成其經驗研究的範疇與安排。這不是說整個學科共享一種理論典範或者知識論立場，而是這個學科中的研究者，對於他們的理論概念如何建構研究的現象，有一些基本的傾向與態度。不論在理論建構的方式或研究方法上有多大的差異，同一學科的人應該會對甚麼是社會真實與知識的價值有一些類似的假定。

人類學的研究對象也許在不斷的變動與轉換中，但是人類學作為一種知識實踐，



臺灣大學學術期刊資料庫

不會因為研究對象的改變，喪失其特殊的關懷與研究取向。相似的，人類學田野工作的特殊性，並不在於在田野時間的長短或參與的程度，而是蘊含在一些特殊的前理論傾向下所形成了一些特定的態度與習性。而從本文前面的討論，我們更可以確認，人類學式的田野所具有的知識敏銳、批判性與反身性，不一定要依靠自身與其研究他者之間具有強烈的差異，所產生的疏離作用來激起；如果研究者是能接受自己與被研究者都有自我主體性的開放性，並能細緻的分析雙方在對話過程中主體如何定位與移位，那研究對象就無所謂是在遙遠的部落或城市中的白領階級。差異性大的他者讓我們更容易意識到自己的文化本位主義，但透過民族誌比較的框架，將原本習以為常的文化習性去熟悉化（defamiliarised），讓不同主體位置的不確定性繼續成為人類學所關注的要點，有沒有「異國情調」的他者可以研究，早已不是問題。

田野的實作也許仍是人類學最重要的一種研究技術與實踐，也是學科認同的標誌，但是作為一種研究方法它不等於人類學，它可以被視為構成人類學知識的必要條件，但不是充分條件。那些主張在當代的情境下，人類學的田野方法，愈來愈與其他學科重疊與相似，進而就會喪失其獨特性的人，其實是錯誤地以為方法論就是理論，人類學的特殊性只剩下其研究方法——田野工作。

至於傳統的田野工作方式，在單一地點做深度的參與觀察，是否在當代情境中，已經不再具有優越性與必要性，其實仍然是一個值得辯論的問題。[14] 但可確定的是當代的人類學，的確需要 Henrietta Moore（2004）所提出一些不同的「觀念—隱喻」（concept-metaphors）來重新概念化全球與在地的關係；也需要不同的研究策略來處理全球各地日益繁複的管理裝置（apparatus），探究它們如何讓沒有互相接觸連結的行動者可以使用技術與知識所構成的媒介，來理解、介入或控管大量跨地域流動的人、物、情報、資本等等（Feldman 2011）。蹲點密集觀察的研究策略，也許已經不足以掌握當代複雜流動的現象，但透過人類學田野實踐所培養出來的那些特殊的知識敏銳性、批判性與反身性，以及強調與被研究者相處的倫理關係與情緒溝通，將繼續伴隨人類學的研究，前往未曾到過的領域探索。

## 附　註

1. 但數目仍然可觀，有兩本同名的論文集，C. W. Watson（1999）*Being There: Fieldwork in Anthropology*；J. Borneman and A. Hammoudi（2009）*Being There: The*



臺灣大學學術期刊資料庫

*Fieldwork Encounter and the Making of Truth*。另外，有關如何在當代從事實驗性的田野，可見 Coleman and Collins（2006）；Rabinow et al.（2008）；Faubion and Marcus（2009）。對民族誌田野做比較全面性的討論，可見 Robben and Sluka（2007）。另外，有一批和本文討論的議題相關，但不是本文所關心的重點，就是一直有許多作品，討論人類學家在田野工作時的經驗與遭遇，以及應對的技巧與方法，其中最具有參考價值之一的就是 Wolcott（1995）。

2. 這當然是一個人類學界的神話，也是馬林諾斯基想要我們相信的神話。根據 Young（2004: 162），其實遠在 1902 年，馬林諾斯基的老師 Rivers 就已經在 Todas 的研究時就採用了類似的方式。

3. 最有名的一個例證，就是 Geertz（1983）的那篇「從土著觀點來看」。

4. 很多人都以為這種主體的曖昧性與不穩定性的概念是 1980 年代後現代主義帶來的影響，但是如果我們回溯人類學史，早在二十世紀初 Franz Boas 的作品中就已經有這種反對各類化約主義，強調歷史特殊性的立場，有關這段知識系譜，見 Webb Keane（2003）。

5. 或者用 Derrida（1982）有名的錯別字 “differance”，更能清楚表達這個狀態。

6. 這一點，Sangren（1988）也有類似的批評。他提出反省性只圍繞在寫作與文本的權力與權威，只是重新在製造了另一種文本權威，一種仍然在同樣的權力結構之中的再現關係，無法超越這種批判所要批判的。我們應當要做的事，是將文本放在更大的社會、政治脈絡中來理解，反思才有意義。

7. 有關十九世紀博物學家發展出來的調查方法與分類制度，如何形成與發展，再進一步影響人類學的田野調查方法，可見 Kukllick（1997）。

8. 有關人類學民族誌傳統中顯現出的那種田野工作與民族誌知識建構之間的複雜關係，可以見陳文德（2007：256-260）精彩的討論。

9. 有關人類學如何與其他學科知識一起構成殖民主義的知識模式的討論，可見 Cohn（1996）。

10. 公平一點來說，“Writing Culture”一書的作者群，其實不應該被籠統的分類成單一立場。他們之間對於再現政治的看法有不少差異。舉 Talal Asad（1986）為例，他在此書中那篇討論文化翻譯概念的文章，就對透過實驗性書寫來促進文化之間交



臺灣大學學術期刊資料庫

流理解的可能，抱持著一個比較保留的態度。他認為文化的翻譯不只是文字之間意義的琢磨，而是「學習另外一種生活形式」（Asad 1986: 149）。而翻譯時的歷史情境以及語言之間的不平等關係，往往已經是各種權力被制度化的結果。因此，反而是為何會有文化之間翻譯的限制與困難，更值得我們重視。只透過個別學者在民族誌再現的形式上創新與實驗，能否挑戰這個更大的脈絡與制度，他是相當懷疑的。

11. 一個必要的澄清，本文把田野與書寫放在一起對比，並不是要重啟過去那種田野相對於書寫，經驗主義對比於建構論這種二元對立，也不是用「回到民族誌田野」的呼籲來回應有關再現的批評，好像科學性與詮釋性是兩種必然對立的選擇，而是強調這兩者之間的緊張關係是重要而且難以避免，繼續維持這種創造性的緊張，反而可以是人類學反思性的動力。類似的看法可見 Henrietta Moore（1999: 5-7）。

12. 類似的質疑，可見 Marcus ( 2008 )。

13. John Comaroff（2010），也有提出了類似的看法。

14. 有關密集田野經驗在人類學知識生產中的重要性，相關的討論相當的多，像 Kirsten Hastrup and Peter Hervik（1994）編輯的“*Social Experience and Anthropological*

## 引用書目

黃應貴

2008　《反景入深林：人類學的觀照、理論與實踐》。台北：三民書局。

郭佩宜、王宏仁編

2006　《田野的技藝：自我、研究與知識建構》。高雄：麗文文化總經銷。

陳文德

2007　〈黑盒子被打開了嗎？談「田野工作」與學術知識建構的關係〉。《台灣社會學》13：243-264。

蔣斌

1997　〈反省式民族誌與社會學質化方法：二個研究傳統的文獻評述與討論〉。《臺灣



臺灣大學學術期刊資料庫

大學考古人類學刊》51：106-128。

謝國雄編

2007 《以身為度、如是我做：田野工作的教與學》。台北：群學。

Amit, Vered

1999 Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World. New York: Routledge.

Appudurai, Arjun

1996 Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Asad, Talal

1986 The concept of cultural translation in British social anthropology. *In* Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. James Clifford and George Marcus, eds. Pp. 141-164. Berkeley: University of California Press.

Bakhtin, Mikhail M.

1981 The Dialogic Imagination: Four Essays. Caryl Emerson and Michael Holquist, trans. Austin: University of Texas Press.

Battaglia, Debbora

1999 Toward an Ethics of the Open Subject: Writing Culture in Good Conscence. *In* Anthropological Theory Today. H.L. Moore, ed. Pp. 114-150. Cambridge: Polity Press.

Borneman, John, and Abdellah Hammoudi

2009 Being There: The Fieldwork Encounter and the Making of Truth. Berkeley: University of California Press.

Bourdieu, Pierre

1990 The Logic of Practice. Stanford, CA: Stanford University Press.

Candea, Matei

2007 Arbitrary Locations: In Defence of the Bounded Field-site. Journal of the Royal



臺灣大學學術期刊資料庫

Anthropological Institute 13(1): 167-184. DOI: 10.1111/j.1467-9655.2007.00419.x.

Clifford, James

1997 Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Clifford, James, and George E Marcus

1986 Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.

Coleman, Simon, and Peter Collins

2006 Locating the Field: Space, Place and Context in Anthropology. New York: Berg.

Cohn, Bernard S.

1996 Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India: Princeton University Press.

Comaroff, John

2010 The End of Anthropology, Again: On the Future of an In/Discipline. American Anthropologist 112(4): 524-538. DOI: 10.1111/j.1548-1433.2010.01273.x.

Derrida, Jacques

1982 Margins of Philosophy. Chicago: University of Chicago Press.

Fabian, Johannes

1983 Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object. New York: Columbia University Press.

1990 Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing. Critical Inquiry 16(4): 753-772. DOI: 10.1086/448558.

Falzon, Mark-Anthony

2009 Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research. Burlington, VT: Ashgate.

Faubion, James D., and George E. Marcus

2009 Fieldwork is Not What It Used to Be: Learning Anthropology's Method in a Time of



臺灣大學學術期刊資料庫

Transition. Ithaca: Cornell University Press.

Feldman, Gregory

2011 If Ethnography is more than Participant-observation, then Relations are more than Connections: The Case for Nonlocal Ethnography in a World of Apparatuses. Anthropological Theory 11(4): 375-395. DOI: 10.1177/1463499611429904.

Geertz, Clifford

1983 Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. New York: Basic Books.

Hammersley, Martyn

1992 What's Wrong With Ethnography? : Methodological Explorations. London: Routlege.

Handelman, Don

1994 Critiques of Anthropology: Literary Turns, Slippery Bends. Poetics Today 15(3): 341-381. DOI: 10.2307/1773314.

Hanks, William

1989 Text and Textuality. Annual Review of Anthropology 18: 95-127.

Hastrup, Kirsten, and Peter Hervik

1994 Social Experience and Anthropological Knowledge. London & New York: Routledge.

Ingold, Tim

2014 That’s Enough About Ethnography! HAU: Journal of Ethnographic Theory 4(1): 383-395. DOI: 10.14318/hau4.1.021.

Keane, Webb

2003 Self-interpretation, Agency, and the Objects of Anthropology: Reflections on a Genealogy. Comparative Studies in Society and History 45(2): 222-248. DOI: 10.1017/S0010417503000124.



臺灣大學學術期刊資料庫

Kuklick, Henrika

1997 After Ishmael: The Fieldwork Tradition and Its Future. *In* Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science. Akhil Gupta and James Ferguson, eds. Berkeley: University of California Press.

Lassiter, Luke Eric

2005 Collaborative Ethnography and Public Anthropology. Current Anthropology 46(1): 83-106. DOI: 10.1086/425658.

Malinowski, Bronislaw

1995[1922] 《南海舡人（I）》( Argonauts of the Western Pacific )。于嘉雲譯。台北：遠流。

Marcus, George E

1995 Ethnography In/Of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography. Annual Review of Anthropology 24(1): 95-117. DOI: 10.1146/annurev.anthro.24.1.95.

1998 Ethnography through Thick and Thin. Princeton, NJ: Princeton University Press.

2008 The End(s) of Ethnography: Social/Cultural Anthropology's Signature form of Producing Knowledge in Transition. Cultural Anthropology 23(1): 1-14. DOI: 10.1111/j.1548-1360.2008.00001.x.

Moore, Henrietta L.

1988 Feminism and Anthropology. Minneapolis: University of Minnesota Press.

1999 Anthropological Theory Today. Malden, MA: Polity Press.

2004 Global Anxieties Concept-metaphors and Pre-theoretical Commitments in Anthropology. Anthropological Theory 4(1): 71-88. DOI: 10.1177/1463499604040848.

Rabinow, Paul, George E. Marcus, James D. Faubion, and Tobias Rees

2008 Designs for an Anthropology of the Contemporary. Durham, NC: Duke University Press.

Robben, Antonius C. G. M., and Jeffrey A. Sluka

2007 Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader. Malden, MA: Blackwell Pub.



臺灣大學學術期刊資料庫

Sangren, P. Steven

1988 Rhetoric and the Authority of Ethnography: “Postmodernism” and the Social Reproduction of Texts. Current Anthropology 29(3): 405-435.

Watson, C. W., ed

1999 Being There: Fieldwork in Anthropology. Sterling, Va.: Pluto Press.

Wolcott, Harry F.

1995 The Art of Fieldwork. Walnut Creek: AltaMira Press.

Young, Michael W.

2004 Malinowski: Odyssey of an Anthropologist, 1884-1920. New Haven: Yale University Press.



臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫