

## 学术田野与媒体田野： 直面灾后族群文化的传承\*

岳永逸

**摘要：**田野调查已经成为学界和媒介共同使用的方法和策略，二者的良性互动也就成为可能。面对灾后的羌寨，两个行当的人义无反顾地一同踏上了这片残破的家园。自信、忙于自救也有着文化自觉的羌人仍然热情地讲述着悠远的传说，传承着自己的文化。显然，只要有着传承人和文化自觉，一个族群的文化不会因为自然灾害而断裂与消亡。

**关键词：**学术田野；媒体田野；族群文化；非物质文化遗产；文化自觉

**文章编号：**1003-2568(2008)03-0056-05

**中图分类号：**C912.4

**文献标识码：**A

**作者：**岳永逸，博士，中山大学中国非物质文化遗产研究中心兼职研究员，北京师范大学文学院讲师。 邮编：100875

四川省茂县雅都乡的大寨，是个羌族村寨，海拔2650米，仅次于我们一周以来到过的茂县曲谷乡海拔2800米的西湖寨。在汶川5.12大地震后的一个多月，如果无视坍塌残破的房屋、羌碉，无视在狭小空地上搭建的各式各样的救灾帐篷，立足这些山巅的羌寨，面对恍惚擦肩而过的白云和伸手可及的蓝天，沐浴着金色的阳光，正如羌人这个云朵上的族群一样，每个外来人都应该有天浴的明澈之感。但是正好相反，我们此行的目的并非猎奇的旅游，也非浪漫的云端漫步，而是面对刚刚经历过强烈地震灾害后的自然和生活、文化都受到重大挑战与威胁的在此世代安居的人群。我们要感受、体验和追问的是：面对残破的家园，人类在这里创造、传衍的文化将会面临怎样的可能？

### 一、悠远的传说

2008年6月20日，就在这与蓝天、白云

相衔接，也是忙于灾后重建的雅都乡大寨村，年近六旬的村支部书记王天才老人给我们讲述了如同这里的蓝天白云和羌人一样美丽的传说：

我们羌族原本是有文字的，后来为什么没有了文字呢？这得从头说起。大家知道，羊是我们羌族的吉祥物，也是与我们羌人相依为命的动物。我们羌族的文字原本是写在一本书上，由牧羊人带在身边。可是，有一次，牧羊人不小心将写有我们羌族文字的这本书放在草地上后，就忙别的事情去了。等他回来时，怎么找也找不见书了。看见一只羊的嘴角边还有纸屑，牧羊人知道，羌族人的文字被羊给吃掉了。

面对残破的家园，对于居住栖息在高山之巅的事实，不同寨子的羌人有着不同的解释。2005年，牟托村就由当时在任的阿坝藏族羌族自治州州委书记亲自打造成为“生态旅游示范村”。2008年6月19日，从“做田要做漕漕，修房要修包包”的俗语开始，喜欢羌

\* 本文是2007年教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“非物质文化遗产传承人研究”（项目编号：07JJD740066）系列成果。

文化，常年也自觉搜集羌文化的牟托村文化站站长刘兰兵形象地解释了世代居住山之颠、云之端的羌人这一习惯的原因：

在我们羌话中，“牟托”即“天空”的意思。现在的牟托并不是以前的牟托，而是从距离这里几公里远的老寨子迁出来，迁到这河沟边的。为什么住那么高呢？你们都知道很早时候的洪水神话吧？远古时候，洪水齐天。铺天盖地的洪水将修房时必不可少的黄泥沉积在了山颠。我们羌人将山寨修在了高山上就主要是为了防洪水。这也就是我前面说的老话“做田要做漕漕，修房要修包包”的原因。但是，现在你看，这样的说法、做法似乎都有问题了。就现在这个寨子，修在包包上的房子基本都塌了，近些年来沿河三公里开垦的三百多亩田地也都给毁了。

关于其他族群都普遍知晓的羌人的白石崇拜，无论是在大寨还是在西湖寨，在闲聊中，老人们都讲述了这样的传说：

过去，我们的祖先都在不停地迁移，也在不停地与周围的民族征战。一次，敌人来围攻时，身在山颠的先祖正处于危难之中，因为没有武器了。就在这危机时刻，一位祖先发现了身边的一大堆白石，白石的大小正好与馍馍（馒头）的形状差不多。情急之下，众人就纷纷地拿起白石砸向这些敌人。望着山上飞驰而来的块块白石，忙乱中的敌人以为是馍馍，反而不战而退。因为，他们看到我们的馍馍都那么硬，肯定是打不赢了。这样，白石也就成为我们羌人的保护神，是我们的吉祥物，也是我们房屋不可少的饰物。

按茂县文体局和曲谷乡相关干部的说法，西湖寨是已经成为国家首批非物质文化遗产的“羌族瓦尔俄足节”的原生地。瓦尔俄足节是在农历的五月初五，届时，附近村寨都要举行以女性为主体的节日活动，敬神、唱歌、跳舞、跳锅庄等，男性则处于从属地位。2008年6月21日上午九点，就在蹒跚而行的九曲回环的山道途中，现在乡政府工作的

西湖寨人陈主任介绍说：

究竟瓦尔俄足起源于何时已经说不清楚了，但这附近寨子中的人们，尤其是妇女一到五月初五都会放下手中的农活，自发地过这个节日。这实际上是妇女争取自己权力的一个节日。好像是在清朝中叶，我们西湖寨的一个能干的妇女就将寨子中的妇女召集起来，说：“我们整天都围绕锅台、灶膛转，围绕着男人转，我们妇女也应该有自己的节日，应该让男人围绕着我们转。”这样，在她的带领下，我们寨子中的妇女们就在五月初五放下手中的活路，穿着红色的衣服、聚集了起来，唱歌跳舞庆祝自己的节日。慢慢地，周围寨子的妇女也参与进来。不同寨子中的妇女都会群体性地到其他寨子庆贺、歌唱。

## 二、学术田野与媒体田野

与同行的记者朋友稍异，长时间从事民俗学和文化人类学研究的我，对这些目的性并不是很强，而且是在一种较为自然的交谈状态中，当事人主动讲述出的传说有着浓厚的兴趣。由于背负了明确的工作任务、时间紧迫，记者朋友似乎更急切地要直达目的，想从自己的对象那里直截了当地获取他们最想要的信息，而较少注意访问对象当时的心态，访谈对象的身份、地位、学历以及这些因素对其表述的影响，也即较少注意到面对他们记者这种身份，不同受访者的表述策略、技巧以及这些因素影响到的信度和效度。

显然，对作为他者的我们，当地人至今在特定情形下仍然讲述的这些传说所传达的信息和象征意义，不同的研究者会有着多种解读方式与使用策略。当把这些东西用一套相关的术语进行书写，并添加些注释后，一篇看似理性、科学的学术论文也就完成了，并成为在少数人范围内阅读的文本。在我们这个仍然处在讲求效益、追求效应的社会，如果作者本人颇有声名，那么这篇在学术期刊上发表

可参阅中华人民共和国文化部于2006年编印的《第一批国家非物质文化遗产名录推荐项目简介（下）》526-527页的第467个项目“羌族瓦尔俄足节”的简单介绍，这约500字的介绍强调的是节日中母舅的权力和“浓重的原始母系崇拜色彩”。

的论文传播的范围可能会稍微广些。

作为一种研究方法，“田野调查”已经走出了学术的象牙塔，时下诸多传媒的“深度报道”都在运用田野调查这一策略。与学术田野的长期性、细致性，更关注文化的逻辑和日常状态不同，诸多媒体田野更强调的是时效性与焦点性，期望在最有限的时间内，获取大量的信息，并快速地将其播报出来，从而产生尽可能大的影响。这些基本区别决定了二者的受众和影响社会的方式。在相当意义上，学术田野是低调而沉稳的，是高校、研究机构的从业者的工作方式，受众在长时间内都局限于对该话题进行较深入思考的人，调查本身追求的并非普及而是提供并引发人们进一步的思考，更偏重于理性，这一最终旨趣也就使得学术田野很难在短时间产生巨大的社会效益。媒体田野则直接面对的是大众，高调而张扬，是要更多的人迅速且相对深入地了解某一社会现象的真实性及其背后的动因，它的根本目的仍然是信息的时效性和丰富性，更偏重于感性。

也正因为如此，短时的媒体田野对应的是快速且大量的媒体生产，虽然“深度报道”不一定“深入”，却还是能给世人提供诸多面相与相关的线索。由此，相对认真的《南方周末》也就在中国当下众多纸面传媒中赢得自己的地位、声望。而长期的学术田野所对应的严肃的学术写作（固然当下也有诸多的学术生产者冲击着这种严肃）虽然深入详尽，充满理性，但太长的生产周期和相对程式化的叙述方式却严重地桎梏了它的社会影响。这最终使得偏重于理性的学术写作与社会互动的频率远低于更“感性”的快捷的媒体生产，甚至相互敌视的孤傲：学界不屑一顾媒体的浅薄、功利和花里胡哨，媒体则视学术为故作深沉、扭捏作态、孤芳自赏的龙钟老太——没用。于是，在追求产值最大化、效益最大化的洪流中，频频在媒体中亮相并曲意迎合媒体

游戏规则学者也就不免有些尴尬地获得“媒体学者”或“明星学者”的雅号，并成为学术界的“边缘人”。

事实上，考虑到每个人基本的生存权利，作为两种从业方式和生计，学术田野 - 写作与媒体田野 - 生产两者之间并无尊卑、优劣、好坏和高下之分，它们分别满足的是社会不同层次的需求。而且，在落实到具体的操作层面时，因为实践者个体的努力，二者之间的分野也就可能会降低到最小限度，有时甚至很难厘清二者的界限。就是以今天学界最为严格的标准来衡量，任何一个挑剔的学人，也会惊讶于上个世纪三十年代北京《新民报》的记者克非持续三个多月的关于北京天桥的调查报道。同样，如果读到上个世纪三十年代中期，费孝通在《北平晨报》上连载的“桂行通讯”，今天的记者也应该会惊讶于其表述的清楚、朴实与信息量的丰富。

### 三、值得学习的媒体田野

正是因为面对潜存的诸多危险，《新京报》记者执意要前往四川地震灾区，考察灾后羌族文化现状及重建的话题，长期从事学术田野的我也加入到他们2008年6月16日到23日这为期一周的实地考察中。我试图深入了解媒体田野和学术田野之间的异同和媒体快速生产的机制，也更期望能从年轻的记者朋友那里学到知识、技巧并走出自己的象牙塔。

与灾区同胞一样，虽然每天都面对余震和飞石的威胁，但我对记者朋友在出发前所做的充分准备深感震撼。除了睡袋、方便面、感冒药等必备的生活用品外，从确立这个选题到出发前的十多天时间里，他们阅读了近百万字的关于羌族文化的各种著述、报道，不但熟悉顾颉刚这样的史学大师关于羌人的文献研究，对于时下学者王明珂的专著

克非《天桥百写》，《新民报》1939年2月28日至6月13日第七页。

费孝通《芳草茵茵——田野笔记记录》，济南：山东画报出版社，1999，1-77页。

事实上，在他们发给我的邮件里，有这样的一个小小的清单：睡袋、野外帐篷、雨衣、口杯、饭盒、筷子、头灯；为了不消耗灾区物资，自备至少五天的食品和应急食品，包括方便面4件，压缩饼干1件，瓶装矿泉水5件、少量盐、净水的药片……

也如数家珍,更对报纸、杂志、网络等传媒所做的关于羌文化的专题了然于胸。充分的准备使得他们每天在不同的羌寨,都能及时迅速地将自己的兴趣点集中到能充分体现羌族文化的一系列象征符号上:黑虎乡妇女的白头万年孝、鹰嘴河寨的羌碉群;在废墟中依然矗立的牟托村寨昔日土司所立的写有村规民约的石碑;充分体现羌人建筑风格的理县桃坪羌寨的杨家大院及院内举世罕见的地下水网,杨姓祖坟和致力于发展羌文化旅游、当下正红火的“小龙女”龙小琼;大寨民居门楣上保平安的荆棘条、铜钱,王天才书记的羊皮褂子、烟袋和火镰;西湖寨的瓦尔俄足节的爷爷、女儿的祭台、祭祀、吟唱的歌声;每个村寨的释比、咂酒、羌绣等手工艺品、女性服饰的色调、形制、穿戴的方法,等等。

在这些生活现场,已有的知识储备又并未完全束缚其思维。很多时候,面对他们与不同受访者的交谈,你甚至无法感觉到他们曾经读过大量的文献。或许是长期职业实践的结果,面对不同身份、地位的人,他们提问的方式都大致符合受访者的说话习惯。除此之外,他们充分表现出特有的敏感。根据当地人提供的信息,他们会及时调整自己的行进路线和调查重点。在前往黑虎乡鹰嘴河羌寨的途中,我们遇到的前往黑虎巡查救灾物资发放的茂县人大的一位主任提到赤不苏地区的“瓦尔俄足”。在茂县县城文体局临时搭建的帐篷前,县文体局局长说赤不苏一带的羌族风俗保留、传承得更为完整。于是,他们随即决定在行程中增加雅都和曲谷。

当面对非常窘困却友善的灾民向我们提供他们力所能及的帮助并坚决不要任何回报时,这些年轻的记者也能够迅速地做出决定,购买他们手中现有的民族风味浓厚的鞋垫、鞋、围腰等羌绣物品,回京义卖后将所得款项回赠给灾民。2008年7月5日,义卖在北京

后海西沿22号的什刹海红邸餐厅顺利完成,所得款项已经如数汇到那些灾民手中。面对曾经遇到的个别灾民对救灾物资分发不均的抱怨和他们期望向“上”反映的愿望,由于时间的有限、问题的复杂性和与所关心的文化现状的问题偏离较远,他们表现出了记者特有的沉稳与人的善良:耐心聆听的同时进行安慰,提供钱物进行自己力所能及的帮助,而非激化矛盾,进行不负责任的承诺。

事实上,这些田野调查不可或缺的灵活、对书面知识与生活现场关系在田野中的辩证把握、现场的敏感和捕捉力、与受访者良性关系的建立和主动把握等都是不少从事田野调查的民俗学、人类学等学科的研究者在田野现场所缺乏的。而他们对“面”的重视——坚持在有限的时间内尽可能的多走村寨,从而获得不同地域羌寨的文化面相——显然是格外注重“点”的学术田野应该学习的。

#### 四、族群文化的自觉传承

如今,王明珂关于羌人的研究已经在社会产生巨大的反响,频频被历史学、人类学、民俗学、民族学等不同学科的学者征引,也不时见之于报端。他的基本命题是:作为华夏边缘的羌是一种流动的认同,羌人亦是在汉藏之间“摆渡”的族群。我们在“面”上的所见似乎也在验证着上述命题。

在我们所走过的叠溪、黑虎、牟托、桃坪、大寨、西湖六个羌寨中,前四个寨子都与汉人社会有着更为密切的交往,所以在熏制腊肉等方面与成都平原一带有着很多相似,但大寨和西湖的海拔更高,也更靠近藏人聚居区,所以诸如女性腰带的形制、系法、衣服的色彩、首饰和窗户的形制等明显有不少藏文化的因素。但是,在生活中,落实到日常生活,族群文化的界定、分野几乎没有什么意义,尤其

---

这些方式与我在北京天桥的田野调查有着许多不谋而合之处,这也为我们在整个调查过程中的合作、默契提供了坚实的基础。关于我在天桥调查的情形,可参阅拙文《无定法的田野——天桥艺人调查的回顾与反思》,《民俗研究》2006年第2期,35-51页。

分别参阅王明珂《羌在汉藏之间——一个华夏边缘的历史人类学研究》,台北:联经出版股份有限公司,2003;《华夏边缘——历史记忆与族群认同》,北京:社会科学文献出版社,2006。

是在两个族群相互毗邻的地带。在叠溪,高中毕业后呆在家中的姑娘卓玛原本是藏族,小时候,由于家中孩子很多,亲生父母将她交给了她现在的羌族父母,她也就在叠溪长大。当问及她更喜欢说自己是哪个民族时,她说,“我是羌人呀!我会羌绣,会羌语,爱我的(养)父母,爱这个地方。当然,有时间我也会回去看望我的亲生父母。”

六个寨子中,每个寨子都有着自己独特的羌绣。羌绣图案的原型大多来自于他们生活的山野常见的花草:太阳花、野草莓、牵牛花、金银花、玫瑰花、布谷花、地圈花等等,也有部分源自庙壁上的图案。过去,几乎绝大部分羌族妇女都会自己绘制这些羌绣图案,刺绣也是一个羌族女性必会的基本技能。但是,随着义务教育的普及,很多人自小就在学校接受着与日常生活知识、技能相距甚远的“文化”,随着寨子里的人欲改变自己艰难生活环境愿望的增强和越来越多的年轻人外出打工,现在一个寨子中能画羌绣图案的人已经很少,会绣花的女性也日渐减少。

我们遇到的所有羌人都能够熟练地使用汉语与我们交流。但是,除紧邻黑水县的赤不苏地区的大寨和西湖两个寨子之外,其他四个寨子中能熟练使用羌语的年轻人已经不多,尤其是“原生态”旅游开发得最好的牟托,与成都、绵阳等都市文化“距离”最近也离世界最近的牟托,羌语“遗失”更为严重,就连牟托文化站站长刘兰兵所会不多的羌话都是他自己出于对羌文化的爱好而自学的。在经济一体化的背景下,所谓的现代性、民族国家、发展的幻想正在悄无声息地蚕食着一个族群的文化。但是,在经济一体化同时也求文化多元的今天,如果在“发展”的呼召下,一个族群的语言都自觉不自觉地遗忘了,那么这个族群的文化将面临怎样的前景?

尤其是大地震之后,几乎所有寨子中的民房都成危房,根本无法居住,政府也正考虑灾民的搬迁工作。茂县有7万余人,其中90%是羌人,目前四川省政府批准可搬迁3万人。面对随之而来大规模的迁徙,这个原本

在“云朵之上”,与碉楼、羊群、白石、释比、羌绣、祭台朝夕相伴的族群的文化会经历怎样的断裂与阵痛?

事实上,发展和遗忘是一个事物历时性前行的两面,或者说有遗忘的发展是不可争议的事实,关键是在与不同观念和文化的交流碰撞中,人们怎么看待自己的文化,什么该被遗忘。在西湖寨,瓦尔俄足节敬神的祭台分布在山寨背后的四个山峰,分别是爷爷、奶奶、儿子和女儿,活动开展的地方则主要在爷爷和女儿两个祭台。但是,已经成为国家首批非物质文化遗产的瓦尔俄足节并没有给西湖寨这个海拔两千八百米高的羌寨带来什么益处。通往乡里的盘山公路依旧是土路,村民基本是靠步行下山,到一次乡里往返要五六个小时。与全国众多的乡村一样,由于孩童的减少,寨里已经没有了学校,孩子都在乡上上学,他们也只能靠步行往来于学校和村寨。如同不少非物质文化遗产评定过程中的情形一样,在西湖寨,村民余兴保很平淡地说:

在要申报非物质文化遗产的时候,上面把寨里会唱那些歌的人叫几个到县里去,做了表演,做了些记录。然后就和我们没有什么关系了,就是县里、州里文化部门的人自己去搞“瓦尔俄足节”的非物质文化遗产项目去了。但是,节日是我们自己的。与往年一样,今年我们也过了瓦尔俄足。参加的人大约有七八十吧,比往年少了些,毕竟地震后,大家都忙着自救,精神上也都带着压力。祭山时,我们也向山神和仙女说了地震的事情,让山神和仙女保佑寨子渡过这个难关,平安地生活下去。

6月21日上午十点半,也就是刚聆听完余兴保上述陈述,西湖寨的三个少年和一个少女主动带领我们爬上海拔3000余米的、在瓦尔俄足节举行祭祀时人们必然前往的“爷爷”的祭台。沿途,他们每个人都无声地在灌木丛中采摘花草。我有些惊讶,但我控制住了自己发声问询,不忍破坏他们似乎随意的认真。到达祭台时,他们将那一束束花草献祭给了“爷爷”。在转身离开祭台的(下转第55页)

岳永逸《田野逐梦——走在华北乡村庙会现场》,南宁:广西人民出版社,2007,130-131页。

乎都有相当的难度。

因而在考察民间信仰时，除了要关注信仰本身，同时还要关注主题变化和表演的场景构成，即表演的时间、地点、气候条件，演出道具，表演者的年龄、性别、经历，组织者的年龄、经历，与当地群众的关系如何，这些都要进行详细的观察和记录。

同时，地方文化的历史也并未因社会和政治制度变迁而真正断裂过，民间信仰的变化是民众对连结过去与现在的、地方文化的

再阐释过程。民众对民间信仰所进行的文化再创造，也是民众参与文化变迁的表现。为了更好地把握“现在”活在田野中的民间信仰，不可不对“过去”存在于人们记忆中或文本中的文化进行考察，从更为长久的历史中去理解和把握民间信仰的发展流变规律，了解民间信仰在各个发展阶段的功能和作用，以及在连结过去与现在文化生活中的作用。这也有利于我们对“现在”的民间信仰采取更为有效和稳定的措施，去关注、记录和扬弃它。

#### 参考文献：

- 高丙中，中国民俗学的人类学倾向，民俗研究，1996，2。  
任乃强，西康图经·民俗篇，新亚西亚学会，1934年。  
王铭铭，文化变迁与现代性的思考，民俗研究，1998，1。  
王建，近年来民间信仰问题研究的回顾与思考；社会史角度的考察，史学月刊，2005。  
夏敏，文化变迁与民俗学的学术自省，民俗研究，1999，2。  
杨利慧，表演理论与民间叙事研究，民俗研究，2004，1。  
钟国发，20世纪中国关于汉族民间宗教与民俗信仰的研究综述，当代宗教研究 2004，2。

(上接第60页) 那一瞬，这些在山寨中长大的孩子异口同声地用羌语唱起了这样的句子：“无论走到哪里，都要保佑我们平安！”如同缕缕白云，高亢清脆的歌声在山梁萦绕，在山谷回荡！面对他们按照瓦尔俄足节的惯制在回村的不同路段唱着相应的羌语歌谣和有些地段的沉默，我再也无法控制自己的惊讶：

“你们唱的是什么？”

“具体我也不知道什么意思，大多都是祝福的话吧！”一位12岁读小学四年级的男孩回答道，“歌很多，只有大人们才知道这些是什么意思。我们自小每年都会跟着父母们走，所以也就会唱了，知道哪些路段能唱，哪些路段不能唱。”

“那你们上学回家后都说什么语？”

“羌话！不然，老人会不高兴的，认为我们忘本变质。所以，无论走多远，只要回到寨里，我们肯定都说羌话！”

“今年地震后寨里也过瓦尔俄足节了吗？”

“一样过了，我们还是给‘爷爷’献祭，大

人还是唱歌跳舞！”

这些孩子清脆而高昂的歌声将我带回到此前一天下午五点的大寨。在我们准备离开时，穿着传统羌人服饰，腰插火镰、铜烟锅子的王天才老书记和几个村民组长已经在桌子上摆好了咂酒，为我们送行。就在举起酒碗的那一刹那，身材并不高大，但浑身洋溢着远古雄风的老人用羌语唱起了这样的歌谣：“远方来的尊贵客人，端起碗中的酒，祝您们一路平安……”声音雄浑悠长，丝毫没有灾后伤感与凄凉。

面对耳畔叠合的歌声，站在山梁目睹震后月余依然萧瑟的西湖村寨、在山地和废墟中忙碌的村民，无论是进行哪种田野调查，只要面对西湖寨这样群体性的“文化自觉”，谁能相信一个族群的文化会因地震而走向没落？谁又能相信一个族群的文化会因为群体性可能有的搬迁而消失？谁又有资格高高在上地将其怜悯、帮助施舍给胸怀天地和祝福的他们？