

网络民族志的田野工作析论及反思^{*}

卜玉梅

随着网络社会的到来,基于网络而存在的虚拟社区逐步纳入人类学田野调查的视野。传统的民族志研究方法面临挑战,网络民族志应运而生并日渐凸显其重要性。研究者如何融入所研究的虚拟社区及进行参与观察成为值得探索和思考的问题。本文认为,研究者可能回归“摇椅”进行田野工作,以虚拟身体实现到场,但为了确保融入虚拟社区,应满足“浸染”的规范性要求,即长时间持续专注虚拟社区中的互动。研究者可以通过“非参与式”浸染的方式成就民族志,但“参与式”浸染即“参与观察”依然是居于主导的方法和要求。“浸染”及在此基础上进行的“参与”是网络民族志的关键所在。

关键词:网络民族志 田野工作 虚拟社区 浸染 参与观察

作者卜玉梅,女,厦门大学社会与人类学院助理教授。地址:福建省厦门市,邮编 361005。

至 2020 年 3 月,我国网民规模为 9.04 亿,互联网普及率达 64.5%,其中手机网民规模达 8.97 亿。^① 人们通过互联网进行互动、娱乐、购物,互联网已深入人们生活的方方面面。在线教育、在线办公等方式不断推广的大势所趋之下,教育、社交等类型的网络应用用户规模呈现大幅增长,^② 互联网与人们日常生活的互嵌性进一步深入。对线上社区中的人类活动和互动进行研究已然成为社会科学研究的热点和重点。网络社会文化的人类学研究开始兴起,^③ “互联网人类学在中国必将大有可为”,^④ 而互联网人类学研究方法,即网络民族志在社会科学中的意义也愈加凸显。

在国内学界,在亚文化、族群研究、流动人口、教育学、社会运动、性研究、传媒研究和虚拟现实等诸多领域都已产生了采用网络民族志进行研究的成果。从已有研究来看,就方法论进行总结与反思的研究少之又少。^⑤ 更重要的是,从实证研究的方法叙述和内容呈现来看,对网络民族志的误解广泛存在,有大量研究将网络文本分析、内容分析等方法等同于网络民族志。涉及网络民族志的学术探讨大多流于表面而未涉及根本性问题,难以对研究实践产生指导意

* 本文系教育部人文社会科学基金青年项目“网络人类学的理论、方法与学科本土化研究”(项目编号:15YJC840001)和厦门大学中央高校基本科研业务费项目“新媒体语境下集体抗争的话语及组织机制研究”(项目编号:20720161083)的阶段性研究成果。

① ② 参见第 45 次中国互联网络发展状况统计报告。

③ 参见卜玉梅:《网络人类学的理论要义》,《云南民族大学学报》2015 年第 5 期。

④ 姬广绪、周大鸣:《从“社会”到“群”:互联网时代人际交往方式变迁研究》,《思想战线》2017 年第 2 期。

⑤ 参见张娜:《虚拟民族志方法在中国的实践与反思》,《中山大学学报》2015 年第 4 期。

义。由于缺乏具体操作技术的规范,研究究竟如何开展、方法到底怎么使用成了悬而未决、模糊不清的问题。应用这一方法进行调查研究的研究者也因之无所适从,甚至偷工减料、张冠李戴。这种状况必然导致网络民族志的发展踟蹰不前,甚至走向歧途。

人类学及民族志虽然一直处于发展和变迁当中,但马凌诺斯基(Bronislaw Malinowski)创立的具有科学实证主义精神的研究范式,至今仍然发挥重要作用,长期的田野工作(fieldwork,又称田野调查或田野作业)也始终是其建构知识的基石。即使是后现代人类学,质疑田野调查的“客观性”和强调民族志书写的“虚构性”,也并不等于可以抛弃基础的研究方法和程序。^①网络民族志的田野工作亦应如此。随着研究的田野从现实的地理空间向线上社区的发展而带来的情境变化,田野工作究竟如何开展?作为基础方法的参与观察是否依然适用?对这些问题的探索和回答是人类学及民族志介入互联网以及相关的社会文化研究所面临的重要课题。

本文结合国内外学者的研究案例和实践经验,探讨网络民族志田野工作的相关问题。^②有学者认为用经典民族志的标准来对网络民族志研究的原则进行限定,会导致网络民族志在确定性和独立性上的无根。^③笔者认为,网络民族志既然成其为民族志,必然有其根基所在,在民族志发展变迁的脉络和知识谱系中寻找指导性的原则和方法也是探索的必经之路。为此,本文拟主要从方法论的角度展开论述,在与经典民族志保持对话的同时,探讨网络田野工作面临的挑战和困境,在此基础上提出适应网络调查情境的田野工作方法,为相关实证研究提供方法技术层面的参考。同时,思考其与内容分析等方法的区别,以期在澄清方法误区的同时,更好地确立网络民族志的根基及发展方向。需要指出的是,鉴于网络空间与现实社会的相互交融,线上和线下的相互嵌入,研究者除了在线上进行田野工作以外,通常还要将调查拓展到线下。^④本文仅就网络田野工作的相关问题进行分析、讨论及反思。

目前国内学界主要使用“网络民族志”(netnography)和“虚拟民族志”(virtual ethnography)两个概念来表达这种新型民族志方法。笔者在《虚拟民族志:田野、方法与伦理》一文中使用的是“虚拟民族志”一词,用“虚拟”凸显网络空间不同于现实社会的特性。^⑤在本文中,笔者使用“网络民族志”。^⑥笔者更换概念并不是对以往概念的否定,因为不管是“网络民族志”还是“虚拟民族志”,都是以田野调查的研究方式致力于理解互联网及其相关的社会文化

① 参见张连海:《从现代人类学到后现代人类学:演进、转向与对垒》,《民族研究》2013年第6期。

② 笔者在《虚拟民族志:田野、方法与伦理》一文中已对此有所阐述,但由于该文旨在全面梳理虚拟民族志相关的问题,对田野工作的探讨只是点到为止,未曾展开和深入。参见卜玉梅:《虚拟民族志:田野、方法与伦理》,《社会学研究》2012年第6期。

③ 参见江飞:《场景研究:虚拟民族志的逻辑原点》,《学海》2017年第2期。

④⑤ 参见卜玉梅:《虚拟民族志:田野、方法与伦理》,《社会学研究》2012年第6期。

⑥ 这里使用“网络民族志”而不使用“虚拟民族志”的主要原因在于:第一,因“虚拟”一词在语义上与“真实”相对,容易被误解为网络空间及其中的人类活动是“不真实”的,尽管笔者在《虚拟民族志:田野、方法与伦理》一文中强调因其同样是真实而有意义的,才具有对其进行研究的必要性和合法性。第二,在人类学界,针对民族志的书写而引发的关于“真实”的反思性讨论持续至今,“虚拟民族志”的概念容易被联想为是作为民族志书写的“不真实”一种的表述。第三,笔者虽然在《虚拟民族志:田野、方法与伦理》一文中着重强调了将研究拓展到线下的意义,但“虚拟民族志”的概念容易被很多研究者理解为只需对社会经验的线上部分进行研究。第四,相对而言,“网络民族志”的概念比“虚拟民族志”更宽泛一些,能够囊括更大范围的网络社会文化研究。越来越多的线上社区(亦即虚拟社区),是基于现实的社会网络而建立起来的,其虚拟性正在逐渐减弱。随着移动互联网技术的发展,线上线下的互嵌性更加深入,虚拟与现实的界限越来越模糊,以致“虚拟”与“现实”的二分在有些情境下也面临挑战。“网络民族志”概念更大的包容力可以顺其自然地避免这种二分带来的限制。

现象。

一、田野工作方式的变迁与虚拟田野

(一) 田野工作方式的变迁

在1922年面世的《西太平洋的航海者》一书中,马凌诺斯基描绘了这样一幅细致而鲜活的田野工作画面:

在我把自己安顿在奥马拉卡纳之后不久,我就开始融入到村落生活之中,期盼重大的或节日类的事件,去从闲言碎语以及日常琐事中寻找个人乐趣,或多或少像土著那样去唤醒每个清晨,度过每个白天。我从蚊帐里爬出来,发现我身边的村落生活刚刚开始躁动,或者人们因为时辰和季节的原因已经提前开始工作,因为他们起床和开始劳作的早与晚是根据工作需要而来的。当我在村落中漫步时,我能看到家庭生活的细节,例如梳洗、做饭、进餐等;我能看到一天的工作安排,看到人们去干他们的差事,或者一帮帮男女忙于手工制作。^①

这俨然成为人类家田野工作的原型,类似的情景在研究异文化的民族志作品中不断重现:一个白人男性民族志者,远离家乡,成年累月地待在土著人中间,像土著人一样生活,用他们的语言交谈,和他们面对面地接触,在参与中观察、记录他们的日常生活和劳动。

70多年后,布尔乔斯(Philippe Bourgois)在一部关于毒品贩卖的民族志中,记述了他在城市街区进行田野调查的情形:

脑海里铭记目标,我在街区住了几百个晚上,在破败的房子里观察毒贩和瘾君子。我经常记录他们的谈话和生活史。更重要的是,我还拜访他们的家人,参加他们的派对和私人聚会,从感恩节晚餐到跨年夜的庆祝活动等等。我以朋友的名义,访问了他们的配偶、恋人、兄弟姐妹、母亲和祖母,并在可能的情况下,采访这本书里所提到的毒贩的父亲。我还花了大量时间在更大的社区范围内访问当地官员并参加一些制度性的会议。^②

90余年后的互联网时代,毕昂斯托夫(Tom Boellstorff)在他研究虚拟现实世界^③“第二人生”(second life)^④的著作中,记录了这样一段田野笔记:

当天下午9点16分,当地时间,几分钟前我登录了“第二人生”,我接受我的朋友Kimmy的邀请,去参观她的新房子。我到达她所在的位置,发现自己在小岛上一个标准的二层小楼的厨房里。类似的小岛点缀着附近的景观,小楼与其他房子相映成趣。Kimmy和她的朋友BettyAnne出去玩,我们三个人挪到了Kimmy的新客厅里闲聊,看着棕榈树在窗外晃动。十五分钟后,我的聊天记录中记录着我们正在讨论要打一场高尔夫比赛。^⑤

近100年后的移动互联网时代,斯特林(Eve Stirling)记述了他研究社交网站“脸书”(facebook)的田野工作情景:

随着研究的进展,我在家里使用笔记本电脑,出门则使用智能手机访问脸书。我还携带笔记本电脑和智能手机移动到其他地方。这意味着我的观察不是在固定的位置进行。我参观了我的参与者光顾的实体空间:学生

① [英]马凌诺斯基著、梁永佳、李绍明译:《西太平洋的航海者》,华夏出版社2002年版,第5页。

② Philippe Bourgois, *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*, New York: Cambridge University Press, 2003, p. 13.

③ 虚拟现实世界通常是以计算机模拟环境为基础,以虚拟的人物化身为载体,用户在其中生活、交流的网络世界。虚拟现实世界的“居民”可以选择虚拟的模型作为自己的化身,通过文字、图像、声音、视频等各种媒介交流。后文简称虚拟世界。它不仅仅是一种游戏,也重新定义了基于互联网的三维空间的虚拟现实社会。

④ 由美国加州“林登实验室”(Linden Lab)开发。

⑤ Tom Boellstorff, *Coming of Age in Second Life*, Princeton: Princeton University Press, 2015, p. 72.

会、公寓咖啡厅和大学图书馆,并在这些地方访问了脸书。对我来说,我体验了我的 FbF^① 所做的事情,即他们使用脸书的空间化实践。这种连接性的民族志方法让我有机会在整个数字和物理环境中去考察脸书使用的混合性和层次性。^②

以上四个片段分别展示了不同时代的研究者在不同的研究场景中从事田野工作的截面图景。一般而言,田野调查并没有一个固定的模式,但通常都要经历进入田野前的准备(如阅读相关资料、初步学习语言)、进入田野(进入现场、确定报道人等)和开展田野工作(通过参与观察、访谈或自发的谈话等方式)这三个阶段。^③ 研究者通过这种方式收集资料,发现、接近和揭示人们对于日常生活的意义的理解。虽然马凌诺斯基和布尔乔斯所处的时代和所面对的田野类型已有所不同,但都是在特定的地域范围内开展田野工作,通过参与观察或访谈等方式,获取一手资料。毕昂斯托夫和斯特林的田野工作,相对于马氏和布氏,已产生了革命性的变化。毕昂斯托夫用虚拟身份与他的虚拟朋友在“第二人生”进行互动,他观察的不再是现实中人们的生活,而是虚拟世界中虚拟人物的活动;斯特林不是到远方的田野中去,而是在家开展田野工作,甚至在任何能连接到“脸书”的地方进行研究。他们到达田野了吗?在频繁的登录和退出以及更换地点的情形下,民族志所要求的参与观察如何进行和体现?通过这种方式,能够真正理解并对研究对象的生活或行动作出描述和解释吗?田野工作方式的变迁和调整,源于所面对的田野形态和特质的变化。对网络民族志的田野作出界定,是回答这些问题的基础。

(二)虚拟社区成为民族志的田野点

在前互联网时代,研究者感兴趣的活動发生在现实的田野之中,即某种具体的场景或处所之中。^④ 如一个原始部落、一个村庄、一所学校、一个棚户区或一个工厂的生产车间等。^⑤ 田野意味着某个地点(site)。^⑥ 在这种具有地理意义的田野里,民族志者能够观察人们的日常生活,能够相互拜访。在互联网时代,网络社会在线的、虚拟的田野进入民族志者的视野,像“第二人生”等虚拟世界和诸如“脸书”这样的社交网站得到越来越多的关注。这些何以能成为民族志的田野?是否任意的网站或网络空间都能成为民族志的田野?

笔者认为,不管是“第二人生”还是“脸书”,频繁、持续的人类互动发生在其中,正如发生在现实的地理空间中一样。人们交流信息、娱乐或学习、进行讨论或建立关系网络,并通过不断的重访和共享的规范,产生一定程度的认同,甚至确立情感,如此形成了所谓的“虚拟社区”(virtual community)。按照莱茵戈尔德(Howard Rheingold)的界定,虚拟社区作为从网络兴起的社会集合体,其同样能成为“社区”,在于有足够多的人参与其中,且能进行足够长时间的公共讨论,并伴有充分的人类情感。^⑦ 足够多的人,且在一段时间内有一定数量的互动和曝光

① Facebook friends 的简写。

② 参见 Eve Stirling, “‘I’m Always on Facebook!’: Exploring Facebook as a Mainstream Research Tool and Ethnographic Site,” in Helene Sneek et al. ed., *Digital Methods for Social Science: An Interdisciplinary Guide to Research Innovation*, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2016, p. 58.

③ 参见罗红光:《人类学》,中国社会科学出版社2014年版,第284—291页。

④ 参见[美]斯蒂芬·L·申苏尔等著,康敏、李荣荣译:《民族志方法要义:观察、访谈与调查问卷》,重庆大学出版社2012年版,第50—51页。

⑤ 涉及多点民族志的情况,在本文中不做讨论。有关多点民族志的讨论,参见 George E. Marcus, “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography,” *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24, No. 1, 1995.

⑥ 参见黄剑波:《何处是田野?——人类学田野工作的若干反思》,《广西民族研究》2007年第3期。

⑦ 参见 Howard Rheingold, *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*, Cambridge: MIT Press, 2000, p. 3.

以确立社区的感觉和群体的感觉,是虚拟社区的关键元素。^①就此而言,一个虚拟社区可以是一个网络论坛、一个聊天群组,也可以是一个社交网站、一个虚拟世界,却不能是一个没有互动或者只有一次性的、偶然接触的门户网站。

虚拟社区的社区性也使得研究者能够深入其中,开展田野工作。在互联网时代,虚拟社区广泛存在,不计其数,已具有相当的普遍性。因此,其作为民族志的田野对象具有高度的稳定性。为便于后文的讨论,在此对虚拟社区的类型进行一个初步的划分。基于长期以来的观察和体验,笔者认为,目前大致存在四种类型的虚拟社区:其一,信息社区。如天涯社区^②等网络论坛,新浪微博、“脸书”等社交网站,B站等视频分享社区。在这种社区中,成员之间的交流主要是为了分享信息、新闻和故事等。其二,联结社区,如基于地缘、亲缘、学缘、业缘等建立的社区。这类社区中的联系通常都是现实的社会关系在网络上的延伸;此外,还有基于共同的特殊身份而建立的社区,如同性恋社区、同妻(同夫)社区等。其三,游戏社区,如“魔兽世界”等竞技网络游戏空间。其四,虚拟世界(虚拟现实世界),如“第二人生”等。研究者可以基于不同的研究主题、目标和问题选择一个或多个虚拟社区。近年来,民族志者往往对后三种类型的社区给予更多的关注和研究兴趣,这也是因为后三者相对而言的封闭性带来的更强的社区感。反之,并非任意的网站或其他不具有社区特质的空间都能成为民族志的田野,那种偶然被访问且不存在持续互动的网站不能成为民族志的田野。

选定田野点之后,如何在所选择的虚拟社区中开展田野工作?下文将针对前文的发问,从进入田野即“到场”、融入虚拟社区和参与观察法的操作等几个层面分别论述。

二、重回“摇椅”:虚拟身体到场

(一)重回“摇椅”进行田野工作

从人类学被赋予独立学科地位的19世纪中期到19世纪末,人类学的资料收集工作和理论研究工作是彼此分离的:传教士、殖民地官员、探险家、游客、商人等记录关于海外民族奇风异俗和趣闻轶事的民族志材料;专业人类学家则在书斋中对这些材料或古代历史文献、神话传说等进行理论分析和解释。泰勒(Edward B. Tylor)、弗雷泽(James G. Frazer)等人类学家,采用这种方式写就了一系列极具影响力的著作,可他们却不情愿甚至不屑于做田野调查,被冠以“摇椅上的人类学家”的称号。

一战期间,马凌诺斯基在美拉尼西亚的特罗布里恩德岛(Trobriand)等地进行调查达四年之久。他认为,民族志田野工作的首要理想在于清晰而明确地勾画一个社会的构造,并从纠缠不清的事物中把所有文化现象的法则和规律梳理出来。而这一理想,“迫使我们必须把全面调查作为第一要着,而不要专挑那些耸人听闻的、独一无二的事情”。^③凭借文献与文字,人类学能够生成对于历史和社会的一种理解;而要理解文化的本真面目,人类学家需要亲身进入当地社会,目睹其生活方式,聆听其口述传奇。研究者往往带着问题意识和理论准备进入田野,就

① 参见[美]罗伯特·V·库兹奈特著、叶韦明译:《如何研究网络人群和社区:网络民族志方法实践指导》,重庆大学出版社2016年版,第11页。

② 参见刘华芹:《天涯虚拟社区——互联网上基于文本的社会互动研究》,民族出版社2005年版。

③ [英]马凌诺斯基著,梁永佳、李绍明译:《西太平洋的航海者》,第8页。

像科学家带着理论假设进入实验室一样,而不是泛泛收集资料。他们强调标准化的田野工作时间、^①土著语言的掌握、必要的调查项目和程式化的调查步骤等。^②这便是科学民族志的田野工作模式。经普里查德(Evans-Pritchard)、格拉克曼(Max Gluckman)、利奇(Edmund Leach)等人的实践,这一田野工作模式在人类学及社会科学界声名远播。这也预示着“摇椅上的人类学家”的时代一去而不再复返。离开“摇椅”,意味着要离开自己所熟悉的社会和文化,到美洲新大陆去,到非洲、亚洲的殖民地去;抑或远离都市,去农村、草原或荒野等地方;或者到城市中特定群体居住、亚文化生成的边缘地带去。总之,民族志者到田野去,也就意味着他们离开自己的社区、习惯的环境和熟悉的行为认知模式,进入另一个即将开展研究的社会。^③离开“摇椅”,意味着一场“旅行”(travel),意味着从“这里”(here)到达“那里”(there),去体验和感受异文化。

在21世纪的互联网时代,海因(Christine Hine)在她的《虚拟民族志》一书中宣称:“互联网的民族志不一定需要物理(空间)意义上的旅行。”^④她认为,访问互联网侧重于体验(experiential)而不是身体的位移(physical displacement)。互联网民族志者只需要坐在大学的办公椅上,“而远用不着把自己的裤子弄得脏兮兮”。^⑤她在伍德沃德(Louise Woodward)案的网络民族志研究中,践行着在办公室进行田野工作的理念:

当法官裁决的第一条新闻出现在互联网上时,我发现自己在办公室里,双脚放在桌子上,背靠在椅子上,左手接过电话参与预先安排好的电话会议,探讨与路易丝完全无关的话题,右手点击鼠标,访问路易丝·伍德沃德网站,办公室门开着,我倾听着对话,并试图确定 Allegra 是否注意到这一裁决已经做出。^⑥

由此可以构想这样一幅画面:研究者坐在电脑显示器前,点击鼠标,进入虚拟社区,而不是走出去,到一个炎热的热带环境中与当地人进行面对面的互动,也不是到一个街区或村落,与生活在那的群体进行面对面交流。试想,这不就是“摇椅上的人类学家”的新姿态吗?水土不服和内心的孤独寂寞,人类学者在实地田野调查中所必须面临的这些挑战和遭遇,由此得以幸免。^⑦甚至,研究者还可以力求创造舒适的工作空间,在必要的时候将工作地点挪到其他任何可能的地方去,正如毕昂斯托夫等学者在《民族志和虚拟世界》一书中所声称的:

我们可以设置我们的工作空间,以尽量减少疲劳,让眼睛舒适,甚至克服像腕管综合症之类的问题。例如, Tom 经常在专业跑步机上跑步,而 T. L. 连续几年趴在键盘上以致对她的脖子造成损伤后,终于有了可以舒适地站立办公的桌子……我们中的一些人可能更喜欢在传统的实验室或办公室里工作,但我们或许也希望创建一个家庭办公室以拥有一个私人的、隔离的工作空间。即使我们主要在实验室工作,家庭办公室或许是有用的,因为许多虚拟世界的活动发生在正常工作时间以外……如果在旅行或时间安排紧凑,我们可能会想方设法在咖啡厅或酒店公寓里进行田野工作。^⑧

前文提及的斯特林的研究亦是如此。不同的是,马卡姆(Annette Markham)基于她本人互联网重度使用者的生活经验,在她的研究中记述了田野工作过程中的身体遭遇问题:

① 例如,至少一年的田野调查周期。对于田野调查的时间长度要求,学界说法不一,参见刘海涛:《人类学田野调查中的矛盾与困境》,《贵州民族研究》2008年第4期。但可以说半年以上是基本要求,可参见后文相关论述。

② 参见张连海:《从现代人类学到后现代人类学:演进、转向与对垒》,《民族研究》2013年第6期。

③ 参见[美]斯蒂芬·L·申苏尔等著,康敏、李荣荣译:《民族志方法要义:观察、访谈与调查问卷》,第50页。

④⑤ Christine Hine, *Virtual Ethnography*, London: SAGE, 2000, p. 45.

⑥ Christine Hine, *Virtual Ethnography*, p. 72.

⑦ 参见 Rene T. A. Lysloff, “Musical Community on the Internet: An On-line Ethnography,” *Cultural Anthropology*, Vol. 18, No. 2, 2003.

⑧ Tom Boellstorff et al., *Ethnography and Virtual Worlds*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012, p. 72.

经过几个小时的(线上)工作,我的身体痛苦地呻吟。不管我怎么调整椅子,背一直在疼。如果我不嚼口香糖,就会咬牙切齿;如果我不说话,嗓子又粗又酸。而我的双手最受罪。^①

不管怎样,基于技术的发展,人们早已可以摆脱对空间的依附。^② 研究者进入田野亦不再受时空限制,只要可以连接上网,并进入所要探索的虚拟社区,实验室、办公室、咖啡厅、酒店公寓等都可以成为进行田野工作的场所,甚至不再需要正襟危坐于电脑前,而可以选择停留于任何地方,舒适地躺在摇椅上。那么,这是否意味着“摇椅人类学”的回归?

从表面的形式看来,这确实是“摇椅人类学”的复归,因为与 19 世纪的人类学家一样,研究者没有经历长途跋涉去到研究对象所在的地点,而是在自己生活或工作的空间范围内开展田野工作。但实际上,它与早期人类学的“摇椅”研究方式有着本质的区别。后者表现为研究者与研究对象的绝对分离,研究者仅仅对二手文献进行整理分析,通过完全非在场的想象和猜测实现理论的建构。而网络民族志的重回“摇椅”,则是一种进入虚拟社区的他者世界,以切切实实的“到场”的方式收集一手资料来进行研究。当然,“到场”的意涵已经有所变化了。

(二)虚拟身体到场

在传统的田野工作中,“到场”意味着研究者的肉身出现在实地的田野中,因此必须经历远距离的地理空间的位移,甚至跨越重洋、翻山越岭才能实现。而在互联网时代,互联网以缔造“虚拟身份”的方式,实现了大众在网上的“数字化生存”,并实现了实体空间的肉身在场与虚拟的在场方式的相互混杂、交织以至于融合。^③ 因此,在网络田野工作中,研究者“到场”的意涵也有所不同且更加复杂化。首先,研究者的“肉身”并非出现在虚拟社区。也就是说,这不是真实身体的到场。“到场”表现为其视觉、听觉等知觉器官感受和体验虚拟社区中的活动。其次,研究者设定的虚拟身体(也即 avatar,头像或其他符号表征)到场,直接体现为在线(也有可能设定为隐身状态)。并且,在必要的时候,以虚拟身体(事实上代表的是屏幕背后研究者的真实身体)为主体发出的知觉、感受、反应等信息,通过网络媒介传递的声音、文字、图片和表情符号等,被其他参与者识别、阅读和感知。如此,即使社区中的其他参与者不能看到研究者的“肉身”及其动作、表情等,却能感觉并确认其在场,并在必要的时候与之展开各种互动。研究者也以此实现了“在那里”并亲历其中的各种交流和活动,进而收集一手资料。总之,网络民族志的回归“摇椅”,是一种新的到场方式的实践,是通过虚拟身体到场进行一手资料收集的研究方式。

三、融入虚拟社区:“浸染”的规范性要求

对于民族志而言,偶尔几次的到场和短暂停留以收集研究资料,这不能说是从事田野工作。长期的持续时间的投入是田野调查的基本要求。通常民族志者要在社区工作和生活半年至 1 年或更长的时间。^④

你不能在一夜之间,甚至在一两个月内掌握一门新的语言。同样,如果有人声称用一周或一个月的时间

① 转引自[美]罗伯特·V·库兹奈特著、叶韦明译:《如何研究网络人群和社区:网络民族志方法实践指导》,第 37 页。

② 鲍曼(Zygmunt Bauman)认为,移动电话的出现,可以看作是对空间依附的象征性的“最后一击”。参见[英]齐格蒙特·鲍曼著、欧阳景根译:《流动的现性》,上海三联书店 2002 年版,第 16 页。

③ 参见孙玮:《微信:中国人的“在世存有”》,《学术月刊》2015 年第 12 期。

④ 参见[美]大卫·费特曼著、龚建华译:《民族志:步步深入》,重庆大学出版社 2007 年版,第 28 页。

完成了人类学研究,那简直就是天方夜谭,完全曲解了田野调查的意涵。……道理很简单,没有人可以在短短几周或一个月的时间里完全融入一个社区。^①

这在传统的田野工作中是不成问题的。通常民族志者到达田野后,并会在田野中安顿下来,并长时间停留。因研究目的达成等原因,研究者才会撤离研究现场。^②对于网络田野调查而言,到场方式的变化使得“长期的田野调查”成了一个吊诡的表述:如果一个研究者声称其对一个虚拟社区进行了一年的田野调查——在这一年里,他/她是每天或几天内甚至数月内偶尔登录虚拟社区吗?还是成天沉溺在虚拟社区中?——如何对这种声称作出真实性判断?在传统的民族志中,在调查的总体时间长度有所保证的前提下,浸染(immersion)^③的方式或参与程度的加深都可以让研究者更好地融入所研究的社区及其文化,并在此基础上成就民族志。那么,在网络田野工作中,如何确保融入所研究的虚拟社区及其文化?

(一)传统田野工作的融入:“浸染”与“参与”

1. 以“浸染”的方式融入。如果民族志者生活在那些知之甚少或全然陌生的陌生社区里,一天24小时都在那里并成为社区成员,这样来研究社区生活,便是一种几近沉浸的方式。^④当代民族志要求人类学家完全沉浸在他的研究对象的文化和日常生活里,^⑤也就是住到所研究的社区里,与那里的人同吃同住同劳动。当然,研究者也会不时地从研究现场撤离,哪怕只是为了回到住所或私人空间记他们的笔记。^⑥但即使这样,由于并没有离开所研究的社区,研究者依然与被研究对象同处在一个社区之内。如此,通过浸染到文化中,并学会从这种浸染中跳脱出来,研究者就能够理解所看到和听到的东西,并以令人信服的方式记录下来。^⑦

追本溯源,“浸染”通常与基督教的洗礼仪式有关,意指被水浸泡或仪式性泼水。^⑧应用到田野调查中,“浸染”具有两个方面的重要意涵:其一,从时间的维度强调研究者并非任意地离开研究现场或以往返住所和田野的方式进行田野工作,而是在一个持续的较长的时间段内生活在田野中;其二,“浸染”是注意力的一种形式。^⑨因此,“浸染”也指被吸引或专注于某物,完全处于某种境界或思想活动中,达到这种状态也是以长时间的在场为基础。如蔡华在回顾田野工作中与村民交谈时所说的“身心沉浸”以至“忘我”的状态:

我与许多村民的交谈都持续了若干天,与同一个对谈者的访谈持续时间最长的一次耗时一月有余。每

① [美]汤姆·毕昂斯托夫:《反思数码人类学》,[英]丹尼尔·米勒、[澳]希瑟·霍斯特编,王心远译:《数码人类学》,人民出版社2014年版,第70—71页。

② 参见[美]丹尼·L·乔金森著,龙筱红、张小山译:《参与观察法》,重庆大学出版社2009年版,第115—116页。

③ 也有的学者使用“沉浸”一词。下文中,为保留文献的原貌,如研究者使用的是“沉浸”,笔者引用时不作更改。但其意涵与“浸染”等同。

④ 申苏尔等也将其作为对传统的“参与”的界定。这是因为,在传统的田野调查中,研究者通常都是较长时间内生活在田野中进行参与观察。参见[美]斯蒂芬·L·申苏尔等著,康敏、李荣荣译:《民族志方法要义:观察、访谈与调查问卷》,第65页。但笔者认为,“浸染”和“参与”两者在语义上依然存在差异,可见后文的论述。

⑤ 参见张丽梅、胡鸿保:《没有历史的民族志——从马凌诺斯基出发》,《社会学研究》2012年第2期。

⑥ 参见[美]斯蒂芬·L·申苏尔等著,康敏、李荣荣译:《民族志方法要义:观察、访谈与调查问卷》,第65页。

⑦ 参见 H. Russell Bernard, *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*, Lanham, MD: AltaMira Press, 2006, p. 344。

⑧ 参见 Sabrina Fitzsimons, “The Road Less Travelled: The Journey of Immersion into the Virtual Field,” *Ethnography and Education*, Vol. 8, No. 2, 2013。

⑨ 参见 Diane Carr and Martin Oliver, “Second Life™, Immersion, and Learning,” in Panayiotis Zaphiris and Chee Siang Ang eds., *Social Computing and Virtual Communities*, Boca Raton, London, New York: CRC Press, 2009, pp. 212—213。

天在坚硬的薄草坪上一坐就是几小时,聆听那些极具异国情调的活法给笔者带来的震撼和唯恐遗漏而尽力快速记下对谈者所讲述的一切而带来的压力,使我整个身心沉浸在交谈的内容中,常常完全处于忘我的境界。^①

“浸染”总是与卷入(engagement)相提并论,^②意味着深层的融入。但由于强调的是注意力的聚焦,笔者认为,“浸染”并不一定意味着“参与”,因为前者是单一主体的活动或状态,而后者涉及与他者之间的互动。

2. 通过“参与”而融入。研究者也可以通“参与”的方式,融入研究对象的文化。“参与”是指当某个活动或事件正在发生时,研究者出现在那里并与之有互动。^③ 在传统的田野调查中,参与可以表现为多种形式:

有时候,研究者出现在一个社区或某次活动中,除了陪伴他人、观察和提问,他并不需要做什么;而另一些时候,人们则可能期待他更积极地参与。有时候,研究者能找到自己的用武之地,例如:照看小孩、购买食物、修理汽车,和青少年或成年人做游戏,或者和公共卫生官员及教师一起开展一次公共卫生运动。^④

“参与”的程度往往被表达为从“不参与到积极参与再到完全参与”这样一个连续统。^⑤ 是否可能参与或能参与到什么程度受环境和研究问题的影响。此外,参与者的角色选择也会影响参与的程度。参与者可以成为“完全的局外人”,也可以是“完全的局内人”,或者成为这两个极端角色之间程度较大或较小的局外人或局内人。“研究者的参与角色决定了他能够看到、听到、摸到、尝到、闻到和感受到的一切”。^⑥ 参与观察法的主要优势之一就是研究者有可能作为局内人体验日常生活的世界,因为通过这种方式,研究者可以深入人类生活,获得直接经验。^⑦ 当然,这并不意味着研究者一定要成为局内人。

“不参与”是“从远处观察”,是类似观众的一种观察方式,且只有在研究者不会引起活动参与者注意的情况下才可能进行,如“从远处观察生产线上的工人,在‘情人巷’或公园里散步的情侣,或者在操场上与孩子们一起玩耍的母亲和教师”。^⑧ 但学界对此存在争议。有学者认为,根本不存在“不参与”的情况,如史密斯(Dorothy Smith)所持的观点:

没有非参与观察(non-participant observation)这回事。问题不在于她的在场如何影响她所关注的事件。更根本的问题取决于事件本身的社会特征以及事件对我们而言是如何发生的。远距离的观察者也在努力构造她所观察到的东西。她保持距离也是正在进行的社会组织活动的特定组成部分。她与正在发生的事情保持着确定的积极关系,并且,这构成了她的解释工作的一部分。^⑨

研究者和被研究者共在研究现场,并共同构建了研究的现场,从这个角度来说,她确实与正在发生的事情保持着“确定的积极关系”。但笔者认为,就实地的调查而言,更重要的一点依然在于研究者对研究对象的影响。民族志者通常要在具体的社会空间中获得存在,确定其研究者身份,并让被研究者了解研究兴趣以获得知情同意(这种同意是默认的,不一定通过公开

① 蔡华:《当代民族志方法论——对J.克利福德质疑民族志可行性的质疑》,《民族研究》2014年第3期。

② 参见 Diane Carr and Martin Oliver, “Second Life™, Immersion, and Learning,” in Panayiotis Zaphiris and Chee Siang Ang eds., *Social Computing and Virtual Communities*, p. 214.

③⑤ 参见[美]斯蒂芬·L·申苏尔等著,康敏、李荣荣译:《民族志方法要义:观察、访谈与调查问卷》第65页。

④ [美]斯蒂芬·L·申苏尔等著,康敏、李荣荣译:《民族志方法要义:观察、访谈与调查问卷》,第66页。

⑥ [美]丹尼·L·乔金森著,龙筱红、张小山译:《参与观察法》,第47页。

⑦ 参见[美]丹尼·L·乔金森著,龙筱红、张小山译:《参与观察法》,第52—57页。

⑧ [美]斯蒂芬·L·申苏尔等著,康敏、李荣荣译:《民族志方法要义:观察、访谈与调查问卷》,第62页。

⑨ Dorothy E. Smith, *Texts, Facts and Femininity: Exploring the Relations of Ruling*, London and New York: Routledge, 2005, p. 67.

表达)。^① 这样,研究者很少会有不暴露自己身份的情况。^② 研究者对被研究者的干扰也随之产生。当然,这种影响往往会因为长时间的在场而有所消解。因为你在现场的时间越长,人们就越会认为你没有威胁,或者把你的存在看作是理所当然的。^③ 例如,马凌诺斯基就曾谈到自己在特罗布里恩德岛出现的时间越长,对社区的影响越小:

应当记住,土著们每天频繁地看见我,便不再因我的出现而好奇或警惕,或被弄得惶惶不安,我也不再是我要研究的部落生活的一个干扰因素,我的突然接近也不再像一个新来者对每一个蛮族社区总会发生的那样会改变它了。^④

但在这种情况下,参与更加在所难免了。不管是否暴露身份,研究者长期对一个社区中的人或对一个特定群体进行观察却不与之进行任何形式的互动,这几乎是不可能的。如此说来,通过“不参与”的方式进行田野调查是很少见的。

总之,对于经典的民族志而言,研究者通常都是浸染到所研究的部落、村落或社区中,并进行或多或少的参与,参与的程度受到多种因素的影响,但不参与的情况是很少的。即使在浸染的情况下,也不一定意味着全程参与。倘若只是作为局外人,有些场合也是无法参与或很难参与的,例如一些宗教仪式,是不会邀请外来者或干脆禁止外来者参加的。

当然,研究者也并非一定要以浸染的方式才能进行田野调查。“住在一个波利尼西亚村子里研究要求全天参与;住在家里,每天往返消防队研究消防员则只要求部分时间参与”。^⑤ 在后一种情况下,虽然研究者会经常离开田野再返回,但因研究者的每次在场一般都要持续数小时甚至更长时间,长年累月下来,理论上也可以对研究对象形成深入的了解和理解,只是这种往返不可避免会错过许多重要的节目,且融入的程度相对较浅,而在浸染的情况下,则一定程度上可以弥补这种缺失。

总而言之,“浸染”和“参与”在语义和表现形式上虽有所不同,但在传统的田野工作实践中,两者往往相互交融,促使研究者更好地融入所研究的社区及其文化。

(二)网络田野工作融入面临的新问题

1. 传统意义上的“浸染”不可能实现。与传统的田野工作一样,只有确保融入所研究的虚拟社区,才能真正理解研究对象的文化。如果到场演变成偶然的、任意的、短暂的,观察也将流于浅层和表面。并且,只有长期的跟踪调查才不至于错失很多重要的信息。例如,笔者在研究

① Elisenda Ardévol and Edgar Gómez-Cruz, “Digital Ethnography and Media Practices,” 2013, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1002/9781444361506.wbiems193>.

② 西方人类学界曾经有一种意见,认为由于人类学家进入落后的或原始民族地区作业,有可能使该民族的社会、文化受到外来文化方式的介入或干预,失去了原有的“纯净状态”,因此在运用参与观察法的早期,出现过一种极端的做法,即要求调查者完全扮成当地群体中的一员,参加他们的生活,不暴露自己调查研究的任务和身份,采用所谓密探的技巧来搜集资料,其中也有成功的。参见蔡家麒:《试论田野工作中的参与观察法》,《云南民族学院学报》1994年第1期。即使在现时代,也有研究者提倡,在某些情况下可以使用隐蔽式策略,例如对越轨或犯罪亚文化的研究,甚至认为运用隐蔽式策略是获得可靠信息必不可少的手段,因为人类世界本身就充满了冲突、谎言和自我欺骗,如果总是要求参与观察者公布他们的研究兴趣,大部分人类生活领域的研究将不可能进行,或者,研究将被极大地限制在某些公共活动领域,而那里人类生活的形象会受到太多有意的操控。参见[美]丹尼·L·乔金森著,龙筱红、张小山译:《参与观察法》,第52页。而按照美国人类学协会伦理法典的要求,人类学研究者应事先获得被研究者、信息提供者等相关人员的知情同意。参见王媛译,张海洋校:《美国人类学协会伦理法典》,中央民族大学中国少数民族研究中心《共识》,2010秋刊04。

③ 参见[美]丹尼·L·乔金森著,龙筱红、张小山译:《参与观察法》,第50页。

④ [英]马凌诺斯基著,梁永佳、李绍明译:《西太平洋的航海者》,第5—6页。

⑤ 转引自[美]斯蒂芬·L·申苏尔等著,康敏、李荣荣译:《民族志方法要义:观察、访谈与调查问卷》,第66页。

城市居民的环境抗争时,对业主用于交流信息、进行动员的 QQ 群进行了观察。在其中,为了了解群友参与集体行动的意愿强度,以进行有针对性的网络动员,管理员想出了一个策略,即让群友在自己的群标签前加注数字以表明自己愿意付出的程度(1 表示愿意组织,2 表示能主动做事,3 表示愿意做事,4 表示呐喊助威)。绝大部分群友在管理员的号召之下都为自己的群标签加注了数字。最初,很多人都加注 1、2,或 1+2、1·2 等。而随着行动的开展和政治风险的增强,陆陆续续有群友去除了数字,或将 1、2 之类的标注改成了 3 或 4。这是一个非常有意思的现象,且其中蕴含着参与者的行动逻辑。^① 而对于这一现象,只有通过长时间跟踪和调查才能有所察觉并予以记录和理解,并非偶尔登录 QQ 群或通过几天时间的观察就能够把握,也并非通过下载聊天记录的方式就可以掌握。

但是,在传统的民族志中,研究者只要在田野中,便与被研究对象身处同一地理空间范围内,“浸染”也能通过长期驻留田野得以实现。在网络田野工作中,由于到场方式的变化,研究者与研究对象只是经由媒介在特定的时间共享或共处于一个虚拟空间中。并且,基于互联网技术,人类已实现了在同一时刻“置身”于实体、虚拟的多个场景中,并展开各种即刻的互动。^② 研究者虚拟身体在场的同时,也身处现实的生活空间中,如此形成了一种多重在场(multi-present)。^③ 这样一来,即使在进行调查的时候,研究者也是既在田野之中,也在田野之外。按照传统意义上对“浸染”的界定,如果要求研究者“浸染”到社区中进行田野工作,这不仅是一种挑战,也成了天方夜谭。因为即使只要求虚拟身体到场,研究者的注意力也不可能 24 小时停留在虚拟社区中,且长年累月如此。

更重要的是,研究者可以随时随地抽离田野,因为离开田野不再需要像传统民族志研究一样长途奔波、车马劳顿,而只需要点击鼠标之类的简单技术运作,或是手指快速划过手机屏幕上的特定区域,甚至不需要任何操作,研究者只需转移注意力即可。如此一来,哪怕是短暂的几个小时的投入,都成为研究者面临的挑战,因为这或许需要研究者的自觉甚至自我强制才能确保一定时间的投入。

2.“不参与”也能融入虚拟社区。刘亚在关于“二奶”阿珍如何在虚拟空间里构建主体的研究论文中叙述到:

同别的网友一样,我会在电脑前坐上三四个小时阅读阿珍的故事,阅读网友们的跟帖。同别的网友一样,我好奇、愤怒、伤心、同情、喜悦、焦虑。很多次,我感受到一种冲动,想要加入讨论,最终还是控制了自己。然而,我绝对不是一个“刺探隐秘者或冷漠的观察者”,因为我“分享了受访者的担心、情感和义务”。^④

刘亚将其定义为一种“参与”,并着重指出,“‘参与’并不表示我也跟帖,积极参与讨论。‘参与’指的是在整个数据收集过程中,我情感的完全投入”。^⑤ 在笔者看来,严格意义上讲,这是一种持续的注意力聚焦基础上形成的感同身受,或者说是一种“移情”,即将感情、想法转移到被研究者身上,并按照被研究对象的行为方式和思维进行文化事实的观察和表述。^⑥ 至于这种方式是否具有参与性,笔者认为是值得商榷的,因为研究者与被观察者之间不存在任何互

① 参见卜玉梅:《从在线到离线:基于互联网的集体行动的形成及其影响因素——以反建 X 餐厨垃圾站运动为例》,《社会》2015 年第 5 期。

② 参见孙玮:《微信:中国人的“在世存有”》,《学术月刊》2015 年第 12 期。

③ 参见 Christine Hine, *Virtual Ethnography*, p. 72。

④ ⑤ 刘亚:《“二奶”阿珍:一个在虚拟世界中建构主体的故事》,《开放时代》2009 年第 1 期。

⑥ 参见罗红光:《人类学》,第 22 页。

动,被观察者甚至完全不知道自己被当成研究对象。刘亚明确指出,研究者现身田野,表明自己的研究身份,解释研究日程安排等——这样的民族志研究惯例在她的调查中很难遵守。

我试图与阿珍建立联系却没收到任何回音。……至于跟帖者,我则从一开始就放弃了与之联系的任何念头。一是考虑其为数众多,更主要的是,如果“浮出水面”,暴露身份,是否会打断论坛的“正常”运作,甚至转移讨论题?……当然,更有可能的是,在玩弄身份成为虚拟社区广泛实践的游戏规则的情况下,研究者的真实身份不会被人认真对待,他/她的声音会被越来越多、越来越大的声音所淹没,最终不得不重新潜入水里。^①

这也确实是很多网络田野调查面临的现实困难。不可否认的是,不同于传统的田野调查,虚拟社区提供了一种完全自然主义的调查情境。研究者可以隐匿自身研究者的身份,不予告知和公开,并进行资料的收集工作。换句话说,研究有可能是通过潜伏(lurking,或潜水)来实现的,而潜伏的研究者不会给所研究的社区及被研究对象带来任何影响。并且,在被研究对象不知道研究者的存在的情况下,并没有形成一种共在的研究现场,更遑论与之有任何形式的互动。^②但研究者却可以通过长期的观察,并通过共情等方式对研究对象形成一定的理解。如此看来,在网络田野调查中,“不参与”是完全可能的,甚至是可以轻易实现的。而这是一种“非参与观察”,一种传统意义上的“参与观察”不能包容的新形式。

按照格尔茨的观点,从事民族志或进行田野调查的技术以及公认的程序,并不能界说这项事业。规定它的是它所属于的那种知识性努力,经过精心策划的对“深描”的追寻。^③研究者即使不参与虚拟社区中的活动,不与研究对象进行任何互动,但通过长期的观察和共情的方式融入一个社区,并在精神上分享其对象人群的思考和行为方式(且能解决或弥补研究伦理方面的问题),^④达成“深描”的目标,这未尝不可以作为田野工作的新方式。当然,正如“深描”所要求的,作为成果形式的民族志必然是细致入微的、立体的、深入的,而不是浮于表面的、平面的、浅层的。这也是判断或检验研究者是否进行过长期的田野工作的最重要的依据。

(三)网络田野工作中“浸染”的新意涵及规范性要求

“参与观察”已经不能完全囊括网络田野工作的所有可能方式。网络田野工作中“浸染”对持续在场及对注意力的强调而不是“参与”的强调,更能够回应和包容以上两种新的状况。当然,必须对“浸染”进行修正,才能适应网络田野的调查情境。这或许也是不少学者在探讨网络质性研究方法时,强调“浸染”的意义的原因。杨国斌认为,“浸染”是网络研究最重要的方法。^⑤海因在她的《虚拟民族志》中多次使用“浸染”来描述或解释网络田野工作。^⑥凯尔和奥利弗(Diane Carr & Martin Oliver)将“浸染”作为电子游戏研究的主要程序和方法。^⑦菲茨西蒙斯(Sabrina Fitzsimons)在她关于“第二人生”研究的论文标题中,着意突显了她“浸染”于虚

① 刘亚:《“二奶”阿珍:一个在虚拟世界中建构主体的故事》,《开放时代》2009年第1期。

② 潜伏可通过伪装身份的方式进行,并与研究对象互动。但笔者认为,刻意的伪装欺骗性强,研究伦理的问题将更加突出。

③ 参见[美]克利福德·格尔茨著、纳日碧力戈等译:《文化的解释》,上海人民出版社1999年版,第5—6页。

④ 在网络田野工作中,事先告知有时候并不切实际,但理论上可弥补研究伦理的问题,如研究者在研究的最初阶段未告知研究对象自身的身份,而在过一段时间后获得知情同意并继续开展研究;甚或,在研究过程的自始至终都未告知,但最后使用资料时获得被研究者的知情同意。相关问题另文阐述。

⑤ 参见[美]杨国斌著、邓燕华译:《连线力:中国网民在行动》,广西师范大学出版社2013年版,第21页。

⑥ 参见Christine Hine, *Virtual Ethnography*。

⑦ 参见Diane Carr and Martin Oliver, “Second Life™, Immersion, and Learning,” in Panayiotis Zaphiris and Chee Siang Ang eds., *Social Computing and Virtual Communities*, pp. 205—221。

拟世界的研究旅程。^① 张娜也给出了有关“浸染”的重要论述。^②

对于网络田野工作而言,究竟如何界定“浸染”?凯尔和奥利弗从概念层面对“浸染”进行过系统梳理和介绍,并认为“浸染”的概念很复杂,学界对“浸染”的界定不一,且极为模糊。^③也有部分研究者在使用这一术语时未作任何的阐释。在此,笔者以菲茨西蒙斯的观点为参照,尝试将其明确化和规范化。菲茨西蒙斯认为,对于网络田野工作而言,“浸染”指通过虚拟身体实现持久的“精神专注”(prolonged “mental absorption”),这一界定为菲茨西蒙斯对凯尔等学者阐释的“浸染”概念的进一步改造。^④这可以分解为三层意思:其一,虚拟身体在场。“浸染”与在场有关,或者说是一种身临其境感,^⑤亦如前文第三部分所述。其二,持久时间的投入。这与传统田野工作中研究者一天24小时生活在田野中的方式有所不同,网络田野工作中持续长时间的投入表现为两个层面:首先,从调查的短时段来看,要确保持续数小时的投入,而不是随意地、无约束地离场。例如,周永明在网络政治的研究中,对几个相关的网络论坛做间隔观察,并在身体和时间安排许可范围内,大强度连续数个小时跟踪研究对象在网上的反应。^⑥杨国斌在研究中国网民的行动时,在特定阶段里每天平均花6个小时的时间,关注网络行动的发展。^⑦其次,从调查的长时段或整个历程来看,与传统民族志一样,要进行数月、一年甚至数年的关注和跟踪。如毕昂斯托夫在他的著作中提到,他于2004年6月开始在“第二人生”中进行研究,直到2007年1月才结束初步研究。^⑧也就是说,这一项调查就持续了两三年的时间。其三,这种投入是一种注意力聚焦,一种被吸引(absorbed)的状态。^⑨由于研究者的生理身体始终是在现实世界中的,但注意力却停留于虚拟社区中,因此,研究者既“在(虚拟)世界之中”,也在其外。[■]并且,在这个过程中,研究者既可以通过参与的方式,也可以通过不参与的方式,进入这种被吸引的状态。这样一来,存在两种类型的浸染:“参与式”浸染和“非参与式”浸染。前者与“参与观察”同义,后者则是“非参与观察”。

这里再次以毕昂斯托夫研究“第二人生”的经历为例,来看“浸染”是如何在研究者的具体研究实践中体现的:

几首歌唱完之后,你瞟了一下电脑屏幕的顶端,并意识到你已经在线两个小时;你的“真正的”身体饿了,是时候吃晚饭了。因此,你离开新娘和新郎,告诉Judy和George很快就会再见,并退出“第二人生”,就像退出计算机上的任何程序一样。“第二人生”从电脑屏幕上消失,但当你去厨房切菜做饭时,你依然还在想着所有那些在俱乐部与新娘和新郎跳舞的人,看着虚拟的太阳落在虚拟的海面上。[■]

毕昂斯托夫采用了本文所说的“参与式”浸染(在虚拟世界中扮演特定角色)的方式。在调查过程中,作者不知不觉已在线两个小时,因完全专注于“第二人生”的虚拟世界而暂时忘却了

①④⑨ 参见 Sabrina Fitzsimons, “The Road Less Travelled: The Journey of Immersion into the Virtual Field,” *Ethnography and Education*, Vol. 8, No. 2, 2013.

②⑤ 参见张娜,《虚拟民族志方法在中国的实践与反思》,《中山大学学报》2015年第4期。

③ 参见 Diane Carr and Martin Oliver, “Second Life™, Immersion, and Learning,” in Panayiotis Zaphiris and Chee Siang Ang eds., *Social Computing and Virtual Communities*, p. 212.

⑥ 参见[美]周永明著,尹松波、石琳译:《中国网络政治的历史考察:电报与清末时政》,商务印书馆2013年版,第21页。

⑦ 参见[美]杨国斌著,邓燕华译:《连线力:中国网民在行动》,广西师范大学出版社2013年版,第22页。

⑧ 参见 Tom Boellstorff, *Coming of Age in Second Life*, p. 52.

■ 参见 Diane Carr and Martin Oliver, “Second Life™, Immersion, and Learning,” in Panayiotis Zaphiris and Chee Siang Ang eds., *Social Computing and Virtual Communities*, p. 216.

■ Tom Boellstorff, *Coming of Age in Second Life*, p. 16.

生理身体的需求。即使离开了虚拟世界,作者依然惦念着其中的情景,似乎并未回到现实生活中来。基于这种长期的深度浸染,毕昂斯托夫写就了网络民族志《第二人生时代的到来》。

四、对“参与”的倡议:参与观察的技术操作

“许多人把网上进行访谈和分析博客文本等同为田野调查。这是对田野调查的错误理解。只有‘参与观察法’才是人类学研究方法的核心”。^①虽然在网络田野中“非参与观察”是有可能的,并且同样具有成就民族志的可能性,但正如传统的田野工作一样,“在和对方的互动中认识对方”^②成为很多民族志者的信条,对于网络民族志,大部分研究者同样提倡切实的、积极的参与,进行“参与式”浸染或者说参与观察。

(一)对“参与”的倡议

海因强调,虽然随着聊天记录和新闻组得以存档,民族志者和研究对象“不再需要共享相同的时间框架”,^③但参与实践依然是必要的:

在田野中更为积极的民族志参与形式要求民族志者,不是潜伏或下载档案,而是与参与者接触。从被动的话语分析转变为创造性的积极参与者,以更深入地理解意义的生产。民族志者并非一个远距离的和非可见的分析者,而是要在现场环境中变得可见和积极。^④

库兹奈特也认为,研究者不仅不应该隐身,还应对社区及其成员有所贡献,参与某种形式的社区活动:

在社区中的参与实践将改变随后资料分析的特质。这是使得民族志和网络民族志与内容分析或社会网络分析技术截然不同的地方。一个内容分析者可能查看线上社区的档案,但她或他不可能深入理解它们的文化信息,也不会深入思考和试图深入理解,如何在社区生存,如何成为该社区的成员。后者是网络民族志研究者的任务……参与意味着活跃及其对其他社区成员可见,最好能够对社区及其成员有所贡献。不是所有的网络民族志研究者都需要参与所有形式的社区活动。但是所有的网络民族志研究者都需要参与某种形式的社区活动。一个网络民族志研究者也许不想领导该社区,但他也不能是隐身的。^⑤

按照海因和库兹奈特等学者的观点,积极的参与之所以必要,是为了在研究对象所在的线上社区和文化背景中努力了解互动所象征的意义,“而不是将成员或他们的实践从背景和文化中抽离出来,以一种概括的、不具体的、一般的方式搜集这些信息”,^⑥或者说为了通过参与实践改变随后资料分析的特质,避免将资料的收集变成下载文档。参与也成为民族志和网络民族志区别于内容分析或社会网络分析的地方。这一点极其重要,因为“如果我们只是计算某个特定的单词被提到的次数,或者记录这些单词被‘好的’或‘极好的’修饰的次数……如果没有民族志的洞察力,网络民族志仅仅是编码练习。网络民族志报告将变得扁平化和二维化”。^⑦总之,“如果我们想写出符合高质量标准的网络民族志,需要进行深入的理解和深描,而潜水、

① [美]汤姆·毕昂斯托夫:《反思数码人类学》,[英]丹尼尔·米勒、[澳]希瑟·霍斯特编,王心远译:《数码人类学》,第69页。

② 项飏:《跨越边界的社区浙江村:北京“浙江村”的生活史》,生活·读书·新知三联书店2000年版,第31—32页。

③④ Christine Hine, *Virtual Ethnography*, p. 23.

⑤ [美]罗伯特·V·库兹奈特著、叶韦明译:《如何研究网络人群和社区:网络民族志方法实践指导》,第114—115页。

⑥ [美]罗伯特·V·库兹奈特著、叶韦明译:《如何研究网络人群和社区:网络民族志方法实践指导》,第114页。

⑦ [美]罗伯特·V·库兹奈特著、叶韦明译:《如何研究网络人群和社区:网络民族志方法实践指导》,第88页。

下载资料、在局外分析绝非正途”。^①此外,笔者认为,“参与”之所以重要还有一个原因,即有些虚拟社区,例如游戏社区和虚拟世界,研究者必须亲身体验,成为“局内人”,才能理解其对于研究对象而言的意义。

(二)如何参与?

至于如何参与,库兹奈特列举了各种形式的活动:从实时地频繁阅读信息(而非一次性下载它们以待搜索和自动编码)、跟踪链接、评分、用电子邮件或其他一对一的沟通方式回复其他成员、做或短或长的评论、加入和贡献社区活动,到成为社区的组织者、专家或意见领袖。这种逐渐增强的卷入程度反映了参与的不同阶段。^②这已较为丰富地呈现了研究者在虚拟社区中进行参与的可能形式。但笔者认为,不同类型的虚拟社区中成员进行互动和活动的方式不同,因此,研究者如何参与也不能一概而论。例如,在网络论坛和社交媒体中,成员之间主要进行的是文本对话,而在网络游戏中,则主要进行的是角色扮演基础上的各类活动。为此,根据所研究的社区的类型,笔者将参与的类型区分为“对话式参与”和“体验式参与”。

1. 对话式参与。这种参与方式可对应到信息社区和联结社区的研究中,因为这些社区的活动以文本对话为主。社区文化得以存在也是因为人们不断地通过书写来进行相互间的交流。鉴于这里的对话主要是基于文本的,文本对话成为网络民族志的核心和最重要的要素。^③因此,研究者也要通过这种对话的或沟通的方式,参与到虚拟社区的活动中去,参与到意义生产中。具体而言,研究者的参与随着时间和投入的增加,经历从“发布信息—互动交流—介入活动—组织活动”的转变。其中,研究者最初发布的信息,主要是基于已有话题进行的回应,而在“互动交流”阶段,则逐渐发展为一种主动的、自然而然的参与。“介入活动”表现为对社区领袖创办或组织的项目/活动的被动卷入,“组织活动”则是在自身发展为核心成员后,主动发动和倡议项目/活动。当然,研究者也有可能只是进行了特定阶段的参与,而未体验从“发布信息”到“组织活动”的全部过程。但不管是何种阶段和何种形式的参与,都是建立在文本或其他语言对话的基础之上的,通过文本对话的密度来呈现卷入的程度。

2. 体验式参与。在针对虚拟世界和游戏社区的研究中,研究者以“居民”(resident)的身份或在其中扮演特定的角色进入研究对象的世界,成为“局内人”,从内部去体验研究对象的生活方式和文化。在这种参与中,研究者成了真正的“参与体验者”(participant-experencer)。^④毕昂斯托夫正是以这种参与方式,来开展他的研究的。他频繁地登录“第二人生”,在其中虚拟地生活。通过这种方式,他获得了对性别、虚拟化生活历程、网络语言等方面的理解,并得以把握这些文化领域之间的联系。^⑤并且,毕昂斯托夫指出,激活自己的玩家角色进行亲身体验,可以获得已有研究未曾提及的重要发现,深化对虚拟世界的理解。^⑥此外,一些学者对魔

① [美]罗伯特·V·库兹奈特著、叶韦明译:《如何研究网络人群和社区:网络民族志方法实践指导》,第88页。

② 参见[美]罗伯特·V·库兹奈特著、叶韦明译:《如何研究网络人群和社区:网络民族志方法实践指导》,第115页。

③ 参见 Susan Crichton and Shelley Kinash, "Virtual Ethnography: Interactive Interviewing Online as Method," *Canadian Journal of Learning and Technology*, Vol. 29, No. 2, 2003.

④ 参见 Samuel M. Wilson and Leighton C. Peterson, "The Anthropology of Online Communities," *Annual Review of Anthropology*, Vol. 31, No. 1, 2002.

⑤ 参见 Tom Boellstorff, *Coming of Age in Second Life*.

⑥ 参见[美]汤姆·毕昂斯托夫:《反思数码人类学》,[英]丹尼尔·米勒、[澳]希瑟·霍斯特编,王心远译:《数码人类学》,第70页。

兽世界等虚拟游戏空间的研究,^①也采用了类似的策略。但这也带来了一种质疑,即这“究竟是在玩耍还是在研究?”^②毕昂斯托夫等曾对这种质疑作出解释,认为参与观察即意味着参与——包括玩耍——是绝对必要的。“我们不能二者取其一。一个好的参与观察意味着玩耍和研究是并行的,两者应视为同样的参与活动”。^③毕昂斯托夫还以在印度尼西亚进行实地参与观察时曾和朋友一起去看电影为例,说明参与过程中也伴随着玩乐。^④

就操作步骤而言,菲茨西蒙斯曾明确提出,这种参与要经历三个阶段:第一个阶段是分离(separation),即从离线世界进入虚拟世界,跨越这两者的边界,成为新来者或新手;第二个阶段是转换(transition),包括学习技能、获得访问权限,建立持久身份并确立一种“地方感”(sense of place);第三个阶段是转化(transformation),即转变成为虚拟世界中的角色。^⑤笔者将这三个阶段简化概括为“角色选择”和“角色学习”两个阶段。在此基础上,笔者认为,研究者还有可能会进入“角色沉迷”阶段,即深深痴迷于虚拟世界的活动。而作为研究者,倘若进入了“角色沉迷”,还需要从陷入的角色中跳脱出来,即“角色抽离”。例如,研究魔兽世界的陈自称是一个资深玩家,他决定研究魔兽世界,是因为他对之痴迷且深度参加了游戏竞赛。但他以此为基础,重新回归研究者的角色和要求,进行了一项深入的民族志研究。^⑥因此,我们可以将体验式参与的过程,依据时间和投入的增加,界定为“角色选择—角色学习—角色沉迷—角色抽离”四个阶段。同样的,研究者未必完全经历所有阶段。

比较以上两种参与类型,虽然参与的具体形式有很大不同,但理解文化的过程却是一致的。研究者进入虚拟社区中,通常将经历从“新晋成员—普通成员—积极成员—核心成员”的转变。当然,研究者也有可能直到调查结束最终只是成为普通成员或积极成员,而并未发展成为核心成员。在这个过程中,研究者从最初所体会的陌生感,到获得成员感,最终形成对研究对象的理解。对民族志者而言,无论是在哪种类型的虚拟社区中进行研究,要进行参与实践的话,理论上必然要采用以上两种形式中的一种。当然,这两者并非非此即彼,有可能在一项研究中同时采用这两种参与方式。

(三)观察什么?

不管是“参与式”浸染还是“非参与”式浸染,研究者都要对虚拟社区中的活动进行观察。在传统的民族志中,按照马凌诺斯基的说法,“我们要注意到一些实际生活不可测度而极其重要的事实”。^⑦这包括许多内容:一个人整个日常工作日中的例行事务,他照顾身体、进食以及做饭的方式等细节;围着村中篝火谈话和交际的腔调,强烈的友情与敌意,以及人与人之间同情与厌恶之情的传递;微妙真实地在一个人的行为中透露其虚荣心与野心的方式,以及他人的情感反应等。^⑧概言之,观察的内容涉及人们的日常生活、社会交往、情绪和情感等方面。笔

① 例如, M. Chen, *Leet Noobs: The Life and Death of an Expert Player Group in World of Warcraft*, New York, NY: Peter Lang, 2011.

②③ Tom Boellstorff et al., *Ethnography and Virtual Worlds*, p. 69.

④ 参见 Tom Boellstorff et al., *Coming of Age in Second Life*, p. 71.

⑤ 参见 Sabrina Fitzsimons, “The Road Less Travelled: The Journey of Immersion into the Virtual Field,” *Ethnography and Education*, Vol. 8, No. 2, 2013.

⑥ 参见 Alex Golub, “The Anthropology of Virtual Worlds: World of Warcraft,” *Reviews in Anthropology*, Vol. 43, No. 2, 2014.

⑦ [英]马凌诺斯基著、梁永佳、李绍明译:《西太平洋的航海者》,第14页。

⑧ 参见[英]马凌诺斯基著、梁永佳、李绍明译:《西太平洋的航海者》,第14页。

者认为,对于网络田野工作而言,研究者同样要观察这些内容,只不过承载这些内容的载体有所不同了。在虚拟社区中,人们的日常生活、社会交往、情绪和情感等是通过文字、符号或其他视听觉信息呈现出来的。因此,理论上而言,观察涉及屏幕上显示的文本信息和视听觉信息。具体而言,即对虚拟社区中的文本、表情符、图片、颜色、页面布局和图形设计等进行观察。在必要的时候,对点击、转载等状况进行观察。同时,还应观察社区的一些动态信息等。总之,网络中的参与观察取决于我们在与研究对象互动时管理文本的、视觉的、感官的和动态的要素的能力。^①当然,与传统田野调查一致的是,研究者在观察过程中要做好田野笔记。音频、视频、聊天记录和屏幕截图等不能替代现场笔记,它们只是重要的附加数据。研究者应结合自身的参与,及时记录观察到的信息和自身的想法、感受等。

五、结 语

随着网络社会的快速发展以及网络文化的日益渗透,关于互联网的社会科学研究,尤其是互联网人类学的发展面临前所未有的机遇和挑战。本文结合国内外学者的研究案例和实践经验,在与传统民族志保持对话的基础上,对网络民族志的田野工作进行了初步探讨,并对已有研究中呈现出的对网络民族志方法的误解进行了初步揭示。

由于到场方式的变化,网络田野工作所面临的最大困境在于如何确保融入所研究的虚拟社区及其文化。本文对“浸染”的概念进行了重新的提炼,并将其作为网络民族志田野工作的根本方法。就具体的田野工作过程而言,在选择特定的虚拟社区作为田野之后,研究者可以回归“摇椅”进行田野工作,以虚拟身体实现到场,但为了确保融入虚拟社区,应满足“浸染”的规范性要求,长时间、持续地专注于虚拟社区中的互动。在浸染的过程中,研究者可以选择参与或不参与虚拟社区的活动。并且,不同于传统的田野工作,研究者可以通过“非参与式”浸染的方式成就民族志,但“参与式”浸染也即“参与观察”依然是居于主导的方法和要求。浸染以及在此基础上的参与也是网络民族志区别于内容分析、社会网络分析等方法的关键所在。至于如何参与,本文针对不同类型的虚拟社区,提出了“对话式”参与和“体验式”参与两种方式,并明确了参与的过程和步骤。本文将“浸染”作为网络田野工作的主要方法,并提倡参与观察,但这并不排除以在线访谈甚至小规模问卷调查等其他线上调查方法作为辅助之用。

网络民族志依然处于探索和发展过程当中。重新思考传统民族志在面临虚拟田野时所存在的局限性及所受到的挑战,并在此基础上进行调整和修正,是网络民族志继续发展的方向。^②笔者期望本文能够引发更多的讨论和对话,有助于更好地把握网络社会的现实,促进人类学及其他社会科学对互联网及其相关的社会文化的研究,共同推动这一研究领域的繁荣和发展。

〔责任编辑 刘海涛〕

^① 参见 Elisenda Ardévol and Edgar Gómez-Cruz, “Digital Ethnography and Media Practices,” 2013, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1002/9781444361506.wbiems193>。

^② 参见卜玉梅:《虚拟民族志:田野、方法与伦理》,《社会学研究》2012年第6期。