

# 主体民族志的哲学基础探析<sup>\*</sup>

崔应令

主体民族志的哲学基础源自胡塞尔的现代哲学、罗蒂的后现代哲学以及中国传统哲学。主体民族志以胡塞尔现象学悬搁“客观科学”的理论,确立以“人志”概念为核心的新的民族志研究对象和以“裸呈”概念为核心的民族志方法;借鉴胡塞尔的“意向性”理论,构建了以“互镜”概念为中心的认识论;依据罗蒂的新实用主义哲学的叙述理论,以“三重主体叙事”的方式,提出了民族志的新的叙述理念;最后回归中国传统哲学,接通了儒道伦理哲学的基本精神,以“对人类前途终极关怀”作为目的论诉求。

关键词:主体民族志 胡塞尔现代哲学 罗蒂后现代哲学 中国传统哲学

作者崔应令,女,武汉大学社会学院副教授,武汉大学人类学研究所所长。地址:武汉市,邮编 430072。

## 一、引言

近年来,武汉大学朱炳祥教授提出了“主体民族志”概念,<sup>①</sup>他在《民族研究》上或独撰或与其他学者合作发表了5篇系列论文,<sup>②</sup>对此进行了深入阐述和论证。同时,出版了“《对蹠人》系列民族志”6卷,<sup>③</sup>为民族志实验奉献了新的文本,也为主体民族志撰写的实践探索不断注入

\* 感谢外审专家、《民族研究》编辑部的意见和建议。

① 朱炳祥最初提出“主体民族志”概念是在2009年,参见朱炳祥:《社会人类学》(第二版),武汉大学出版社2009年版,第121、265页。朱炳祥并没有专门对“主体性”概念予以界定,综合他的作品,他的“主体性”概念包括人的生性/个性、社会/文化性、人类性/人性在内的多个面向。这与李泽厚先生对“主体性”概念的阐释有所不同。李泽厚在《关于主体性的补充说明》一文中曾明确指出,主体性包含了主体两个双重内容和含义:第一个双重是主体具有“工艺—社会的结构面”和“文化—心理的结构面”,第二个双重是主体具有“人类群体(又可区分为不同社会、时代、民族、阶级、集团等等)的性质和个体身心的性质”。这四个方面交错渗透,密不可分,其中,“工艺—社会的结构面”是根本、起决定作用的方面。参见李泽厚:《关于主体性的补充说明》,《中国社会科学院研究生院学报》1985年第1期。

② 朱炳祥:《反思与重构:论“主体民族志”》,《民族研究》2011年第3期;朱炳祥:《再论“主体民族志”》,《民族研究》2013年第3期;朱炳祥:《三论“主体民族志”》,《民族研究》2014年第2期;朱炳祥、刘海涛:《“三重叙事”的“主体民族志”微型实验》,《民族研究》2015年第1期;朱炳祥:《事·叙事·元叙事:“主体民族志”叙事的本体论考察》,《民族研究》2018年第2期。

③ 朱炳祥:《他者的表述》(《对蹠人》第一卷),中国社会科学出版社2018年版;《地域社会的构成》(《对蹠人》第二卷),中国社会科学出版社2018年版;《自我的解释》(《对蹠人》第三卷),中国社会科学出版社2018年版;《蟒蛇共蝴蝶》(《对蹠人》第四卷),中国社会科学出版社2021年版;《知识人》(《对蹠人》第五卷),中国社会科学出版社2021年版;《太始有道》(《对蹠人》第六卷),中国社会科学出版社2022年版。

新的活力。

主体民族志的相关论文与著作出版后,受到了学界广泛关注。有学者指出,朱炳祥“另辟了人类学写作的自我镜像,并由此关联出对民族志哲学的方法论思考。……他以‘对蹠人’题目的系列作品称得上与西方对话的哲学人类学佳作”。<sup>①</sup> 主体民族志的整体贡献在于“推进了实验民族志在中国的发展;同时,也充满了超越后现代实验民族志的新的探索精神,为中国民族志争取了更大的国际学术话语表达空间”。<sup>②</sup> 另有学者关注主体民族志“对象论”和“方法论”上的创新。“主体民族志的争议意味着中国人类学经历了一场深刻的写文化启蒙,与此同时,也孕育了迈向实践并直面社会现实的新议题的转向的可能”。<sup>③</sup> “主体民族志通过多重开放本体,解决了西方后现代实验民族志中反思不够彻底的问题以及本体丢失问题。而其对‘民族志是一种人志’的阐释范式,倒转了传统人类学对人与文化、社会之间关系的认知,具有新的实验性与开创性”。<sup>④</sup> 又有学者认为,主体民族志“直面认识论难题,成为现象学意义上的民族志文类,具有解放个体意识、应对人类总体危机的目的论抱负,彰显了人类学的‘自明性’”。<sup>⑤</sup> 还有一些学者更多关注的是主体民族志的叙事问题,认为主体民族志对于探索走出表述的危机方面有所贡献。<sup>⑥</sup> 此外,主体民族志也面临着一些争议和批评。有的学者质疑主体民族志的某些概念“恰当与否”?<sup>⑦</sup> 有的学者质疑三重主体的叙述能否真正实现,因为对象主体纷繁复杂,应该如何处理不一致的主体性表达成为问题,读者或评论者作为第三方主体也可能面具化而诉求不明。且共同叙事必然是一个分阶段的过程,其他研究者、评判家以及读者,并不能构成共同的一方;三重主体共同叙事的目的不明确,诉求之间的矛盾性无法解决。<sup>⑧</sup> 又有观点认为,主体民族志在“工作机制和原理上”并没有超越“后现代实验民族志的设计蓝图”,都是“主体间性”的,而要真正有所超越,应该借鉴拉康(Lacan Jacaqueo)的“我在我不思之处”,在“主体间性”之外。<sup>⑨</sup> 还有的学者对于主体民族志的体裁结构感到困惑。<sup>⑩</sup>

主体民族志应该被看作是20世纪以来中国人类学研究中主体性诉求的学术承继。“在朱炳祥这些年来比较系统诠释主体民族志学说之前,中国人类学家从一个内忧外患的时代到当下的致力于中华民族复兴的时代,其学术研究一直具有极为浓烈的主体性”。<sup>⑪</sup> 正如有的学者指出:“中国民族志从出生起就具备主体性,其早期实践的成果《江村经济》《金翼》就是显示这一特征的典型代表。它们分别从研究对象、研究目的、研究方法、研究者等四个方面进行了主体建构。”<sup>⑫</sup> 这种主体性特征的根源是由于自从鸦片战争以来,中国饱受列强侵略之苦,积弱积贫;而中国民族志产生的年代正值内忧外患的时代——内忧于国家的贫穷落后,外患于日本帝

① 徐新建:“序言”,朱炳祥:《自我的解释》,第6页。

② 刘海涛:《民族志理论与范式专题学术研讨会综述》,《民族研究》2014年第4期。

③ 马丹丹:《实验民族志在中国——朱炳祥的主体民族志探索》,《青海民族研究》2021年第1期。

④ 杨海燕:《三重开放本体:对主体民族志本体论意涵的解读》,《西北民族研究》2022年第5期。

⑤ 梁永佳:《直面认识论困境的主体民族志》,《西北民族研究》2022年第6期。

⑥ 刘海涛:《主体民族志与当代民族志的走向》,《广西民族大学学报》2016年第4期。

⑦ 赵旭东:《迈向人类学的中国时代》,《社会科学》2015年第4期。

⑧ 此为外审专家的批评性意见。

⑨ 杜靖:《主体间性:哲学赐给人类学的一滴奶液》,《青海民族研究》2021年第1期。

⑩ 李文钢:《实验民族志的文本写作反思》,《广西民族研究》2017年第4期。

⑪ 此为外审专家“审稿意见”中的一句话。

⑫ 何菊:《中国民族志早期实践中的主体建构——基于〈江村经济〉〈金翼〉的分析》,《广西民族大学学报》2016年第4期。

国主义意在灭亡中国的侵略战争。此时,“救亡图存、志在富民”也成为早期中国民族志实践的主体意识。随着改革开放以后新的历史时期的到来,“社会文化发展变迁”逐渐成为新的主题,一批具有新的时代精神的民族志应运而生。如庄孔韶教授的《银翅:中国的地方社会与文化变迁》<sup>①</sup>、王铭铭教授的《村落视野中的文化与权力:闽台三村五论》<sup>②</sup>以及黄树民教授的《林村的故事》<sup>③</sup>等。周大明教授带领下的团队所展开的都市人类学研究,也是新时期民族志聚焦社会文化变迁的重要体现;由高丙中教授、何明教授等带领的目光朝向世界的“海外民族志”实践,也同样立足于本土主体性。总之,在新的历史时期,民族志的内容与主题皆承继了老一辈人类学家的本土意识,突显了特有的本土主体性特征。

如果说以上所述仅为“民族志中的主体意识”,那么近年来“单音位”的撰写模式以及“联合叙事”写作策略则可以看作是主体民族志实践的先声,尽管它们在研究对象、研究方法、认识论、叙事理念以及目的诉求方面与主体民族志皆有重要区别。由何明教授主编出版的“村民日记”成果丰富,这项研究本来属于“云南少数民族村寨跟踪调查与小康社会建设示范基地”项目,却在何明教授的带领下,以学者的智慧贡献了一种“村民日志”的新型民族志实验。这一实验执行着“让他们自己写”的原则,“还民族志的话语权予文化持有者”,创构了一种“单音位”文化撰写模式。<sup>④</sup>而另一些学者则探索一种“联合叙事策略”。比如,2002年,庄孔韶、王华与当地彝族学者杨洪林和家族掌门人联合拍摄彝语戒毒纪录片《虎日》,当地学者杨洪林负责了社区动员和戒毒仪式策划,参与了研究,后来他与庄孔韶等人联合署名发表了论文。<sup>⑤</sup>2003年,邢肃芝(洛桑珍珠)口述,学者张健飞与史学家杨念群笔述的《雪域求法记:一个汉人喇嘛的口述史》出版。2012年,美国人类学家冯珠娣(Judith Farquhar)与中医世家张其成经过合作最终联合出版了*Ten Thousand Things: Nurturing Life in Contemporary Beijing*,2019年中文版《万物·生命:当代北京的养生》出版。<sup>⑥</sup>

中国民族志在新的历史时代发展兴盛之际,也面临着与国际人类学与民族志对话的考验与挑战。在这一背景之下,中国社会科学院民族学与人类学研究所《民族研究》编辑部召开了一次“民族志理论与范式专题学术研讨会”。会议选择的时间是2014年4月20日,这一日子恰是美国10位中青年学者1984年4月16日至4月20日举办的题为“民族志文本打造”的学会研讨会(其后出版了《写文化》一书)30年以后的同一天。会议的宗旨是:“本着反思、总结、探索和创新的精神,为进一步促进新型民族志在中国学界的研究与实践,以及为了后现代实验民族志之后民族志如何前行指出努力的初步方向。”<sup>⑦</sup>主体民族志、当代科学民族志、海外民族志、互经验文化志、线索民族志、常人民族志、村民日志、体性民族志等形式以及“区域研究”“中国话语”等问题都得到了讨论。有学者评论这次讨论会的贡献时说,围绕民族志写作的讨论会,其重要的价值更为凸显,我们可以将此看成是继美国《写文化》一书出版之后中国人类学做

① 庄孔韶:《银翅:中国的地方社会与文化变迁》,生活·读书·新知三联书店2000年版。

② 王铭铭:《村落视野中的文化与权力:闽台三村五论》,生活·读书·新知三联书店1997年版。

③ 黄树民:《林村的故事:一九四九年后的中国农村变革》,生活·读书·新知三联书店2002年版。

④ 何明:《文化持有者的“单音位”文化撰写模式——“村民日志”的民族志实验意义》,《民族研究》2006年第5期。

⑤ 庄孔韶、杨洪林、富晓星:《小凉山彝族“虎日”民间戒毒行动和人类学的应用实践》,《广西民族学院学报》2005年第2期。

⑥ 以上三个联合叙事案例来自外审专家提示。

⑦ 刘海涛:《民族志理论与范式专题学术研讨会综述》,《民族研究》2014年第4期。

出的新反应。朱炳祥“主体民族志”概念的提出,无论其概念界定的恰当与否,至少一个人类学科方法讨论的平台得以建立,并且由这个概念而引发的新问题进一步引起了中国人类学家自身的自觉。<sup>①</sup>

上述对于中国人类学与民族志进展的扼要介绍,意在说明主体民族志产生的时代与学术背景。本文基于对朱炳祥的论文、著作以及他所提出的一系列与主体民族志相关的学术概念进行分析研究,寻绎其哲学基础,即专门对主体民族志的哲学基础进行探析,以此新的路径来延续学界有关主体民族志问题的讨论,进一步丰富主体民族志所激发的理论思考。当我们思考“人类学的哲学之根”<sup>②</sup>的时候,我们是说在人类学的发展过程中,总是受到哲学思潮的影响。中国人类学研究对哲学的重视早在二十世纪三四十年代已经开始。1940年,吴文藻先生将张东荪的哲学著作《知识与文化》和瞿同祖的史学作品《中国法律与中国社会》选入《社会学丛刊》八部著作之中,因为他认为“人类学需要史学和哲学的助力”。<sup>③</sup>张东荪先生在另一本哲学著作《思想与社会》中指出,哲学知识表面上是讲世界观,宇宙的本源、万物的进化等,而实际上哲学真正的领域在“文化方面”,这包括社会、政治和道德,哲学所占有的领域是“理想界”,为我们创造一个“更好”的社会和世界而提供知识参考。<sup>④</sup>在此,人类学的探索与哲学殊途同归。

当然,朱炳祥在相关论文和专著中,已经对主体民族志的哲学基础有了一些零散的论述,他已经将胡塞尔(Edmund Husserl)的现代哲学、罗蒂(Richard Rorty)的后现代哲学以及中国古代一些哲学家的思想贯穿在他的著作之中。但是,这些论述是偶尔出现的、片段性的、即兴性的、跳跃性的,就总体而言,这是不自觉的,仅仅是他长期以来吸收符合他“心志与情性”的那一类书和给予他“学养”的那一类书<sup>⑤</sup>融入其学术思想的一种潜意识表达。这与文学家的创作颇为类似:作家在创作时并没有意识到要用什么文学理论去指导,但是文学批评家却总是能够发现作家的作品所包含的文学理论。本文的目的正在于将《对蹠人》诸卷中那些偶尔出现的、片段性的、即兴性的、跳跃性的哲学论述清晰化,进而深入系统地探析主体民族志的哲学基础。

## 二、悬搁“客观科学”的“裸呈”

朱炳祥说,“我思考‘主体民族志’有着一个过程:初衷是对经典民族志的批评以及回应后现代民族志的反思,继而是对民族志基本性质、特征与学科目的的重新思考,最后则是对于民族志继续前行路径的探索以及对一种新的民族志样式的实验进行诉求”。<sup>⑥</sup>对经典民族志的反思是主体民族志创构的初始动力。

经典民族志的任务就是“描述异文化”,这一任务包含着研究方法与研究对象的双重说明。经典民族志者将“异文化”作为研究对象,将“描述”作为研究方法,这是出自殖民帝国的利益需要,因此,他们总是站立在某一民族国家或某一文化板块的立场之上去选择对象,去进行描述。主体民族志的作者认为,这种对象与方法的设置,本质上缺乏“人类”意识。于是,“人的科学”

① 赵旭东:《迈向人类学的中国时代》,《社会科学》2015年第4期。

② [美]威廉·亚当斯著、黄剑波等译:《人类学的哲学之根》,广西师范大学出版社2006年版。

③ 此为外审专家的提示性意见。

④ 张东荪:《思想与社会》,辽宁教育出版社1998年版,第39、53页。

⑤ 朱炳祥:《自我的解释》,第243—244页。

⑥ 朱炳祥:《他者的表述》,第15页。

变成了对小范围内非西方“民族”与“文化”的微观研究,从而使本来应该成为“人类志”的作品成为“民族志”。对象论与本体论密切相关。哲学本体论是探究世界本原或基质的理论,研究一切实在最终本性的即为本体论;对于民族志来说,追问“异文化是什么”就是一个本体论问题。当前学界所讨论的“本体论回归”,也总是聚集于研究对象本身的重新思考与争论。主体民族志将经典民族志的研究对象“异文化”置换为“人”,“民族志是一种人志”就是主体民族志的本体论承诺。这一理念区别于传统的经典民族志,也区别于“新本体论”的当代思考。

研究对象与研究目的决定着研究方法。经典民族志研究“异文化”,运用的是一种“客观的科学”的方法,马林诺夫斯基(B. Malinowski)与拉德克利夫-布朗(Alfred Radcliffe-Brown)都有清晰的说明。马林诺夫斯基所采用的“村庄的人口普查,录写家谱,画出村落图并搜集亲属称谓”,<sup>①</sup>就是用“科学的方法”在做田野工作;布朗则从理论上进行了直接说明:“我认为社会人类学是一门有关人类社会的理论性自然科学,它研究社会现象,所用的方法与物理和生理科学所用的方法基本上相同。”<sup>②</sup>主体民族志对经典民族志研究对象的反思与批评,正是建立在对于科学主义、客观主义的批评之上。人对“世界意义”“历史意义”“人性意义”“人的生存意义”有着丰富的理解,人本身包含着自我实现的意图,这些都超越了“科学”所能表达的范围。主体民族志强调:“将研究对象放到整体的‘人类’背景中去,即将民族志作为一种‘人志’来写。”<sup>③</sup>“民族志是一种人志”的新理念,正是要求从“客观的科学”中脱离出来,回归到“人”的生活世界中去。朱炳祥认为,生活世界中的“人”具有三重特征:“‘人’决不仅仅是一个‘社会人’或‘文化人’,应该是多个层面的,起码有三个方面应该考虑:一是生性与个性特征,二是社会文化特征,三是作为一个类别的‘人类’的共同特征。”<sup>④</sup>“对于研究‘社会’‘文化’‘民族’这些内容,只能包含在‘人’这个总概念之下,而不是超越其上”。<sup>⑤</sup>生性与个性特征,指的是个人的禀赋特征。社会文化性特征,指的是个体生活在具体的社会文化之中所受到的影响而形成的特征。人类性特征指的是人的一般性特征,也即“人性”特征。

事实上,将民族志从“文化志”“社会志”还原为一种“人志”,具有胡塞尔悬搁“客观的科学”进而还原到“生活世界”哲学观点的意蕴。朱炳祥在其相关著述中多次指出,主体民族志的一些理论观点是学习胡塞尔的心得。<sup>⑥</sup>据不完全统计,《对蹠人》诸卷对胡塞尔著作的引用或言及胡塞尔之处就多达20余次。胡塞尔认为欧洲科学(当然也是整个世界科学)出现了危机:“客观性”这种理念支配着近代实证科学的整个领域,支配着“科学”一词的语义,然而,“一切客观的科学,恰好是有关这种最根本东西的知识,即缺少关于那种一般能使客观知识的理论构成物获得意义和有效性,由此才能使它获得由最终根据而来的知识之尊严的东西的知识”。<sup>⑦</sup>而恰恰是这种客观主义信念使得欧洲的科学和人性陷入了危机,因为它处理不了那些令人最关心的涉及世界与人生的“意义”的问题,而这些问题却正是与人的主体方面内在相关的。<sup>⑧</sup>因

① [英]马林诺夫斯基著、梁永佳等译:《西太平洋的航海者》,华夏出版社2002年版,第4页。

② [英]拉德克利夫-布朗著、潘蛟等译:《原始社会的结构与功能》,中央民族大学出版社1999年版,第212页。

③ 朱炳祥:《蟒蛇共蝴蝶》,第272页。

④ 朱炳祥:《太始有道》,第33页。

⑤ 朱炳祥:《太始有道》,第231页。

⑥ 朱炳祥:《他者的表述》,第10页。

⑦ [德]胡塞尔著、王炳文译:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,商务印书馆2001年版,第144页。

⑧ 张祥龙:《从现象学到孔夫子》(增订版),商务印书馆2011年版,第32—33页。

此,胡塞尔认为要对“客观的科学”进行“悬搁”,回到“生活世界”。而“‘生活世界’则是“一个总体的、涉及世界和人生意义前提的‘大视野’”。<sup>①</sup> 在将“客观的科学”悬搁起来之后,“生活世界”就成为哲学的主题。“根据胡塞尔,克服现在的科学危机以及愈合科学世界和日常生活世界之间在灾难性地决裂的唯一方法,是批判这个占统治地位的客观主义。这就是为什么胡塞尔开始他对生活世界的分析的原因”。<sup>②</sup>

那么,“生活世界”到底是什么呢?胡塞尔并没有给出一个正式的定义。丹麦研究胡塞尔的专家扎哈维(Dan Zahavi)认为,这一概念大致可以区分为“本体论的”生活世界概念和“先验的”的生活世界概念。对于生活世界的“本体论的”分析而言,生活世界以其形态学的典型性为特征,每个可能的生活世界都存在一个普遍和本质的结构。“正是这个肉体性和一切所属物(如性欲、营养需要、生和死、共同体和传统)组成了这个普遍的结构,所有可想象的生活世界都依照它构建”。就生活世界的“先验的”分析而言,“胡塞尔试图证明,生活世界和科学都被先验主体(间)性所构成,并且正因为如此,客观主义和科学主义两者都必须被否决。……生活世界被主观的视角所构成,并且和先验主体(间)性相关”。<sup>③</sup> 虽然对“生活世界”的理解可能是多样的,但有一点可以明确:胡塞尔的“生活世界”指的是主观的东西,这是因为“生活世界中的空间时间的事物”都是在我们的主观观念的“地平线”之上的事物。胡塞尔说:我们考察生活世界,不过我们是按照它们最初在直接的经验中向我们显示的那种样子考察它们。我们的唯一任务是把握这样的纯粹主观的方式。因此,我们并不关心世界的这些事物是否现实地存在,以及它们是什么,也不关心这个世界从整体上来看实际上是什么。“石头,动物,植物还有人以及人的产物,在这里所有这些东西都是主观的一相对的”,因为“这种事实实践中变得重要的地方,也可能在有意图的认识中达到”。<sup>④</sup>

主体民族志在反思经典民族志的科学主义的、客观主义的研究方法的基础上对于“生活世界”的研究中,提出了“裸呈”的方法。在主体民族志那里,广义的“裸呈”包含着两个内涵:一是“裸述”,这是指在田野工作中,要求民族志者不带任何理论、不带任何课题设置、不带任何提纲进入田野,听由当地人按照他们自己的意志自由讲述。“民族志的田野工作应将主动权交给当地人,讲述内容由当地人自己决定,让他们在完全自主、自由的状态下就他们自己感兴趣的问题提出‘话题’,并讲述他们愿意讲述的一切”。<sup>⑤</sup> 二是“裸呈”(狭义),这是指在民族志写作中,将当地人对于他们的“生活世界”的讲述直接地、系统地呈现于民族志之中,这些写入民族志公开出版的内容必须得到当地人的同意。无论是当地人“裸述”他的生活世界的人物与事件,还是民族志者“裸呈”当地人讲述的人物与事件,都是主观的呈现。主体民族志强调,只有人类主观性的“手电光”照亮之处才能看见事物,其上无物,其下亦无物。“生活”在胡塞尔那里,并不只限于“日常生活”这个词中的“生活”那种含义,而是具有“‘生命攸关的、有切身利害关系的、生存必需的’这些意思”,<sup>⑥</sup>而这些意思正是主观性的表达。在《对蹠人》第一卷中段绍升的讲述,正是那些与他“生命攸关的、有切身利害关系的、生存必需的”的人物与事件。这就是“生活

① 张祥龙:《从现象学到孔夫子》(增订版),第34页。

② [丹]丹·扎哈维著、李忠伟译:《胡塞尔现象学》,上海译文出版社2007年版,第136页。

③ [丹]丹·扎哈维著、李忠伟译:《胡塞尔现象学》,第142—143页。

④ [德]胡塞尔著、王炳文译:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,第167、168页。

⑤ 朱炳祥:《他者的表述》,第36页。

⑥ 张祥龙:《从现象学到孔夫子》(增订版),第35页。

世界”的“视域”，“视域”有一个可称为“突显中心与(围绕此中心的)边缘境域”的结构。突显中心是指意识的目光所及之处；边缘境域则是指内在必然地与此目光和突显中心相关联的一个围绕带，比如目光必然具有“余光”。<sup>①</sup> 段绍升的讲述就具有这个特点，它既有突显中心，又不忽略边缘，这个生活世界的“中心—边缘”结构，就是胡塞尔所说的“这种‘事实’在实践中变得重要的地方也可以在意图的认识中达到”。<sup>②</sup>

当地人的讲述，是他们的生活世界的呈现；将这些讲述不是经过民族志者修饰加工后进行“转述”，而是直接呈现(裸呈)于民族志作品之中，这是主体民族志研究方法所要求的。这种“裸呈”的第一要义在于民族志必须从当地人的利益出发，而学者们从学科史的进展出发提出的“问题意识”被降到了次要地位。当地人是一种“存在者”，而“存在者”的本质在于“存在”，这是海德格尔(Martin Heidegger)从胡塞尔现象学发展出来的思想。主体民族志“裸呈”的是“存在”而不是“存在者”。民族志是作为文化创造主体的“人”的一种自由创造，是“人”的显示，是人的“存在”形式，而不是“存在者”的形式。为了显示人的存在，只能采取由主体直接呈现、阐释、澄明存在的意义结构的方法，即“裸呈”。主体民族志强调“裸呈”是采用“说”的形式而非“写”的形式。朱炳祥引用苏格拉底的话进行说明。苏格拉底认为，书写较之于言说，是更次一等的表达。文字并不是心灵的直接符号，只有语言才是。他又引用海德格尔的论述，认为语言是“存在”的家园，是人“存在”的领域。<sup>③</sup>

主体民族志对于“裸呈”的运用是坚决的、彻底的。在周城白族村的田野工作中，当地农民段绍升自由的、系统的讲述就有64次，持续了15年。“民族志者除了倾听，还是倾听，彻底奉行‘三不主义’：开头不提问，中间不追问，事后不补问。民族志者不能预设任何场景与问题去干扰对方，他们‘在场’的意义仅仅在于营造讲述的氛围与创造讲述的条件”。<sup>④</sup> 朱炳祥说，他与段绍升之间完全摆脱了那种单向的、问答式的机械关系。段绍升只是按自己的兴趣进行讲述。在《他者的表述》这部作品中，全书18章中的12章由段绍升的讲述直接呈现。《对蹠人》其他作品中也同样：《自我的解释》中当事人的陈述占39%，《蟒蛇共蝴蝶》中当地人讲述占31%，《知识人》中第一主体讲述达到40%。这种“裸呈”与经典民族志者在概括材料过程中使用的科学“归纳法”和“演绎法”是不同的。归纳法只能短距离地根据某种实际经验总结出人类某一方面的知识，不能产生总体的人类构想与目标的追求；演绎法重视逻辑推理与意义解释，而这是研究者自己的事情，并不能当作当地文化的呈现。“裸呈”是主体民族志超越客观主义、科学主义的经典民族志的一种新的直接呈现“生活世界”的民族志方法。

### 三、“互镜”中的“意向性”

在主体民族志的创构中，“互镜”的概念是被作为认识论问题而提出的。“镜”的比喻来自美国哲学家罗蒂，但是主体民族志将“镜”“无镜”转换为“互镜”的新内涵，却具有胡塞尔“意向性”理论中“对象在意识中的构造问题”的意蕴。

① 张祥龙：《从现象学到孔夫子》(增订版)，第40页。

② [德]胡塞尔著、王炳文译：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，第168页。

③ 朱炳祥：《他者的表述》，第37页。

④ 朱炳祥：《他者的表述》，第36页。

认识论问题,从来离不开对于主体与客体关系的阐释。经典民族志的认识论是一种“自然科学”的态度,它对异文化进行描述,在逻辑关系中进行归纳与概括,这种态度不关心认识批判。胡塞尔说:“在自然的精神态度中,我们直观地和思维地朝向实事,这些实事被给予我们,并且是自明地被给予。……我们的判断所涉及的正是这个世界。关于事物、事物的相互关系、事物的变化、事物的功能变化的依赖性和变化规律,我们表达那些由直接经验提供给我们东西。”<sup>①</sup>普里查德的《努尔人》就是一个典型的例证。经典民族志者不会考虑“认识可能性”的问题,因为它对自然思维来说是自明的。它将认识看作“是一个事实”,认为“它是任何一个认识着的有机生物的体验,它是一个心理事实”。<sup>②</sup>而主体民族志的“互镜”概念把问题倒转了过来,“镜式哲学”强调主观图像与客观世界的“相似性”,“互镜”概念重在说明主体与对象二者之间的“相关性”。正是“相关性”为讨论“认识可能性”提供了新的前提。在田野工作和民族志写作中,感知(现在)、回忆(过去)、期待(未来)这些都是主体的体验,它受制于人的智力形式,从本质上来说,它与对象就不是一种同类的事物,它不能够“超越自身去准确地切中它的客体”。但是,经典民族志者对于“描述异文化”却信心满满,不过他们的民族志中那些看似清晰的描述其实是混乱的,因为它没有质疑他们的认识的前提条件。

胡塞尔现象学哲学认为,认识论要通过对认识本质的研究来解决有关认识、认识的意义、认识客体的相关问题,以及揭示认识对象的本质。<sup>③</sup>“认识批判怀疑一切,但不能始终停留在这里,否则它就是毫无意义的了。如果它不能把任何东西设定为已确定的认识,那么,它必须自己提出某种认识;如果它不能从其他地方得到这种认识,那么它自己必须给予这种认识。前提是,这种认识必须是第一性的认识,它不包含任何可疑性,它必须是完全明见的认识”。<sup>④</sup>这个“第一性的认识”在笛卡尔(Rene Descartes)那里是“我思”,胡塞尔则将其还原到“纯粹思维”(纯粹主体)上来。胡塞尔说:“无论如何,一门被理解为思维的纯粹现象的科学始终是第一性的,这是必定的”,“纯粹思维的被给予性是绝对的”。<sup>⑤</sup>

胡塞尔现象学哲学在追问“认识的可能性”时将认识还原到第一性的“纯粹思维”(纯粹主体)上,而这个第一性的纯粹思维(纯粹主体)具有意向性,它意指某物,它以这种或那种方式与对象发生关系,这是认识体验的本质。在这里,“尽管对象不属于认识体验,但与对象发生的关系却属于认识体验”。<sup>⑥</sup>“意向性”是胡塞尔哲学思想的核心概念。“我们把意向性理解作一个体验的特性,即‘作为对某物的意识’。……在每一活动的‘我思’中,一种从纯粹自我放射出的目光指向该意识相关物的‘对象’,指向物体,指向事态等等,而且实行着极其不同的对它的意识”。<sup>⑦</sup>这里十分重要的问题是,意向性是纯粹主体的一种性质,意向性是意识的本质和根本特征。“意识的意向性就是一种广义的赋予意义、构成意义及其对象关系的活动(‘行为’)”。<sup>⑧</sup>于是,“对象在意识中的构造问题就移到了胡塞尔思想的中心”。<sup>⑨</sup>在胡塞尔那里,“意向性”作

① [德]胡塞尔著、倪梁康译:《现象学的观念》,商务印书馆2018年版,第27页。  
② [德]胡塞尔著、倪梁康译:《现象学的观念》,第29页。  
③ [德]胡塞尔著、倪梁康译:《现象学的观念》,第32页。  
④ 倪梁康:《第一版译者引言》,[德]胡塞尔著、倪梁康译:《现象学的观念》,第119页。  
⑤ [德]胡塞尔著、倪梁康译:《现象学的观念》,第57、60页。  
⑥ [德]胡塞尔著、倪梁康译:《现象学的观念》,第67页。  
⑦ [德]胡塞尔著、李幼蒸译:《纯粹现象学通论》,商务印书馆1992年版,第210—211页。  
⑧ 张祥龙:《从现象学到孔夫子》(增订版),第23页。  
⑨ [德]瓦尔特·比梅尔:《编者引论》,[德]胡塞尔著、倪梁康译:《现象学的观念》,第3页。



为现象学的“不可或缺的起点概念和基本概念”标志着所有意识的本己特性,即“所有意识都是‘关于某物的意识’并且作为这样一种意识而可以得到直接的指明和描述。关于某物的意识是指在广义上的意指行为与被意指之物本身之间可贯通的相互关系”。<sup>①</sup> 在胡塞尔看来,人的意识不是对外界的被动记录和复制,而是主动地认识和构造着世界。胡塞尔的意向性既意指对象,又构造对象。世界仍然存在着,但它是纯粹作为赋予它以存在意义的主观性之相关物而进入到我们的视线之中的,即在主体的“意向性”中才“存在”。

主体民族志“互镜”概念的核心内涵正是指“对象在意识中的构造问题”。当主体民族志将主体与对象之间的关系确定为“相关性”之后,“纯粹主体”就成为关注的焦点。这种“相关性”的实质在于将认识的“支点”不再放在对象那一头,而是放在“纯粹主体”上。因此朱炳祥认为:“与现实生活相比,民族志文本更有可能自圆其说,自成一统,构筑起独立王国,成为独立于现实生活的外部存在。”<sup>②</sup>

对于“意向性”在“互镜”中的显示,我们可以从朱炳祥所设置的那个“互镜”的场景中来进行观察。眼下,民族志者在田野工作中已经坐到当地人的面前,他将民族志者设定为 A,当地人设为 B。在第一种场景下,民族志者的视点设定为 A1,他看着对面的 B,也只能看到对面的 B。此时,民族志者的身体就是他的视点所在处。然后,我们在他们两人旁边竖立一镜,建立起第二场景。当民族志者将目光转向镜中时,设定其视点为 A2,他在这面镜中不仅看到了对面的当地人(B),同时也看到了自己(A1),还看到了自己与当地人坐在相隔不远的地方,即两个主体之间的关系(A1-B)。而当在这面镜子的对面再复立一镜,使两面镜子成为“互镜”,建立起第三场景。当民族志者转头朝第二面镜中看去时,设定其视点为 A3,他在这第二面镜中看到的是一个复杂繁多的镜像。<sup>③</sup> 从这种场景看来,“互镜”中的复杂关系正是纯粹主体所构造的对象的关系。而这种对象的构造与纯粹主体 A 的认识支点(视点)移动相关,即先从 A1 向着 A2 移动,再从 A2 向着 A3 移动。“互镜”中的三个视点 A1、A2、A3,是主体民族志所要表达的“主体的三重性”,即“我”既是田野工作中的“我”(A1),又是对田野材料进行分析解释的“我”(A2),还是一个民族志书写的“我”(A3)。在“互镜”关系中,研究者既可以是社会文化的承担者,又可以是社会文化概念的反思与批判者,还可以是这种反思与批判的表述者。“互镜”概念的要点是主体的三重性之间的视点移动,随着这种不断的移动而看到不同的镜像,起决定作用的是主体的视点,而不是客体对象。

在“互镜”的意向性关系中,由于认识支点的移动,完全不存在经典民族志意义上的“描述异文化”那种客观性。“互镜”中的认识移动是意向性的一种结构运动,即胡塞尔所说的两种活动:在我们的能动性的活动中,事物成为对象;但我们事后对我们的活动本身进行思考时,活动本身也成为对象。<sup>④</sup> 前一种是我们的身体在我们的主观的支配之下对于事物对象的活动,后一种是我们的主观对于我们活动的反思的活动。在第一种活动中,即我们与外界事物打交道的时候,我们获得了所谓的“客观知识”;在第二种活动中,即在自我反思的时候,我们获得了对于我们自己的知识。“这样一种主题的变换,总是以某种方式发挥功能的我们—主观性成了主

① 倪梁康:《胡塞尔现象学概念通释》(增补版),商务印书馆 2016 年版,第 268 页。

② 朱炳祥:《自我的解释》,第 46 页。

③ 朱炳祥:《自我的解释》,第 47—48 页。

④ [德]胡塞尔著、王炳文译:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,第 133 页。

题和对象,在这里,我们一主观性借以发挥功能的活动也成了主题,……即作为对这个主题范围起作用的反思”。<sup>①</sup>我们发现了“我们”,我发现了“我”。朱炳祥曾用格尔兹(Clifford Geertz)关于“分层”与“并列”的论述及费孝通的“我看人看我”论题的多重结构关系说明了这一点。<sup>②</sup>“胡塞尔认为,被意向的对象本身并不是意识的一部分,也不被意识包含在内”。<sup>③</sup>在主体民族志的“互镜”中,对象也仅仅被限定在被意向、被指示、被构造、被命名的范围之内。

#### 四、叙事的后现代哲学诉求

胡塞尔超越论的现象学属于现代哲学的范畴,从根本上说还是理性主义的、本质论的、基础论的哲学,它并不将“表述”问题作为一个基本的哲学问题来思考。主体民族志最初对于经典民族志的反思恰恰是从“表述”问题开始的。<sup>④</sup>因此,主体民族志并没有停留在现象学哲学的框架之内,而是走入后现代哲学之中。具有后现代哲学思想的人类学家格尔兹、法国后现代哲学家利奥塔(Jean-Francois Lyotard),特别是美国新实用主义哲学家罗蒂,进入了朱炳祥的学术视野,他们为主体民族志提供了另一种哲学基础与学术滋养。

“叙事”问题是后现代哲学的核心问题,因为叙事关系到利奥塔所说的“知识”的合法化和非法化的问题。<sup>⑤</sup>利奥塔指出,科学在追求真理性陈述的同时,没有方法和能力依靠自身来证明自己合法,这就出现了如下的悖论:“科学知识不可能知道或让人知道它是真理性知识,除非它求助于另一种知识即叙事知识,但从科学知识的眼光看,叙事知识根本就不算知识。不向叙事知识求援,科学便处于一种假定自己合法的位置,并屈从于它所谴责的毛病:易招非议,依赖偏见。然而,若把叙事当作自己的权威,科学岂不也会落入同样的圈套?”<sup>⑥</sup>于此,叙事的地位超越科学的地位之上。而罗蒂的后现代哲学更是强调反再现论、反本质论和反基础论的哲学,他的核心观点是认为哲学的本质在于“叙述”的偶然性与反讽性,而不在于“理论”的正确性与真理性。哲学是用不同的语汇来重新描述真理、语言、心灵等概念以及哲学工作本身,重新描述的好坏,要看是不是符合哲学家的目标和兴趣。1979年,他出版了《哲学和自然之镜》一书,<sup>⑦</sup>指出近代哲学把心灵比喻为一面可以反映实在的镜子,知识的目标就是将实在忠实地再现出来,在这种观点下,知识论变成了第一哲学。而在罗蒂的理论中,知识论仅是一种再现哲学,它忽略了人类知识生产的历史条件,认为哲学的主要任务是使人们所宣称的知识命题能够更加准确地反映实在。而罗蒂却承认自己坚持的信仰、欲望、价值,以及自己用来描述理想自我的语汇,都是偶然的、历史的和环境的产物。这“意味着一个更大的转变;亦即抛弃理论,转向

① [德]胡塞尔著、王炳文译:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,第133页。

② 朱炳祥:《自我的解释》,第49—51页。

③ [丹]丹·扎哈维著、李忠伟译:《胡塞尔现象学》,第14页。

④ 参见朱炳祥:《反思与重构:论“主体民族志”》(《民族研究》2011年第3期)、《三论“主体民族志”——走出“表述的危机”》(《民族研究》2014年第2期)以及《他者的表述》(中国社会科学出版社2018年版)等著作。

⑤ 后现代人类学也同样将叙事(即“表述”)问题作为核心问题来讨论。马尔库塞和费彻尔说:“我们在此最感兴趣的部分,是我们所说的‘表述危机’(crisis of representation)。这一危机是人类学实验性写作的生命源泉。它源于对描述社会现实的手段之充分怀疑。”参见[美]马尔库塞、费彻尔著,王铭铭等译:《作为文化批评的人类学》,生活·读书·新知三联书店1998年版,第25页。

⑥ [法]让-弗·利奥塔等著、赵一凡等译:《后现代主义》,社会科学文献出版社1999年版,第7页。

⑦ [美]理查德·罗蒂著、李幼蒸译:《哲学和自然之镜》,商务印书馆2003年版。

叙述。此转向的发生,表示我们已经不再试图利用一个单一的观点来涵盖生命的一切面向”。<sup>①</sup> 由于世界上的各种语言都是在不同环境之中、不同条件之下、由不同人群创造的,因而它们之间出现各种差异纯属偶然,这些语言所表述的“真理”“事物”“世界状态”等都是偶然的。真理只是人类语言创造的东西。任何事物都可以重新描述,使其看起来更好或者更坏。<sup>②</sup> 将语言视为“再现”(事物)的媒介或“表现”(心灵)的媒介,都将陷入歧途。

“抛弃理论,转向叙述”,是一个具有时代意义的响亮口号,它意味着将“叙述”前推至首要地位。受到罗蒂哲学的影响,在主体民族志诸卷中,“叙事”成为一个中心的概念。朱炳祥将罗蒂的这句名言作为《对蹠人》首卷首章的题词,且又引用叙事学家热奈特(G rard Genette)的“叙事多么有威力,又多么诡计多端”的论述进一步佐证与强化,可见他对这个问题的重视。他还用自己的一则题词表达对罗蒂和热奈特的语意的释读:“水把月映入杯中,我却说月就在杯中”。映入水中之月本来是一种虚幻的存在,而“我”(叙事者)却将其看作真实的月亮(月在杯中),这一自嘲与反讽之语指出了叙事的本质:叙事本身并不是一种真实事物的反映,它本身就在创造着事物。他还进一步说明,民族志是“转喻”而不是“隐喻”。他批评经典民族志将作者的叙事等同于当地的文化事实,以为他们描述的就是当地的“异文化”;而主体民族志则认为民族志者的“叙事”与当地文化“事实”之间不具有同一性。“故事空间”和“叙述空间”相区别,是“转喻”的基本特征。这是主体民族志对民族志性质的另一种表述,即民族志的本质就是一种叙事。《他者的表述》的“导言”的题目就是“从格尔兹出发”,而格尔兹批判人类学的著作《论著与生活》讲的就是叙事问题。在格尔兹那里,民族志文本被看穿了,人类学的建构只是一种“语言的诱惑”,修辞竞争推动学术,人类学家“为愉悦而写作”。<sup>③</sup>

当将叙述问题作为哲学问题时,罗蒂推崇“反讽主义者”,<sup>④</sup>因为他们懂得“语言的偶然”和“自我的偶然”,而对那些自以为崇高的作者持强烈的讽刺和批判态度。他说:“由于始终都意识到他们自我描述所使用的词语是可以改变的,也始终意识到他们的终极语汇以及他们的自我是偶然的,纤弱易逝的,所以他们永远无法把自己看得很认真。”<sup>⑤</sup>在反讽主义者看来,哲学形上学的所谓进展,只是新语汇取代旧语汇。形上学家有几个词是很诱人的:“进步”“真理”“人性”“本质”“文化”“真实世界”,这些词与一个更伟大的力量在一起,这是形而上学的玩狠之处。反讽主义者认为,形上学的那些最基本的语词太具有欺骗性,其实“都只是另一个文本,只是人类的另一堆芝麻小事而已”。<sup>⑥</sup>形上学家的作品企图以整体的观点从高空俯视一切事物,想要超越表象的杂多性,意外地发现一个统一性;反讽主义者认为,形上学家这种垂直的、由上往下看的隐喻,是非常有问题的。因此,他换成一种在水平轴线上回顾过去的历史主义式的隐喻。反讽主义者认为“自律”具有更重要的意义,让大家来裁判。他们不想超越时间。<sup>⑦</sup>反讽主义不认为他的工作是在与真实本质建立关系,他只是与过去建立关系,这种“过去”是指整个人类、整个文化的过去。

① [美]理查德·罗蒂著、徐文瑞译:《偶然、反讽与团结》,商务印书馆2003年版,第8页。

② [美]理查德·罗蒂著、徐文瑞译:《偶然、反讽与团结》,第16页。

③ [美]克利福德·格尔兹著、方静文等译:《论著与生活》,中国人民大学出版社2013年版,第199页。

④ 这里的“反讽主义者”是指“反讽的自由主义者”,而不是指“反讽的理论家”。

⑤ [美]理查德·罗蒂著、徐文瑞译:《偶然、反讽与团结》,第106页。

⑥ [美]理查德·罗蒂著、徐文瑞译:《偶然、反讽与团结》,第132页。

⑦ [美]理查德·罗蒂著、徐文瑞译:《偶然、反讽与团结》,第138—139页。

朱炳祥对他自己的叙事的偶然性以及田野工作的偶然性都有着深入的认识和坚决的贯彻。他到周城白族村去做田野工作是偶然,他选择报道人是偶然,他的民族志也是偶然。这些都与罗蒂哲学所主张的“自我的偶然”“语言的偶然”具有相同的内涵。而对于反讽,主体民族志的运用则更是彻底。朱炳祥对于那些貌似崇高的事物充满了调侃与不屑,他希望不仅用他自己的叙事来达到对于这些权威事物与崇高事物的解构,同时也对自己进行解构。在他的作品中,他通过暴露民族志者自身的立场、观点、方法乃至情性特征,通过“反讽式的重新语境化”<sup>①</sup>等手段来破坏包括他自己在内的作为民族志者的叙事权威,击破其过度自我扩张的欲望,敲碎其可能产生的傲慢与偏见。在反讽的理念下,朱炳祥提出了“三重主体叙事”的自我解构、自我限定的主体民族志的叙事形式。经典民族志作品是由掌握笔杆子的民族志者进行叙事的,但这样的做法有着很大的局限。在他看来,本来,民族志文本是由当地人、民族志者以及批评家和读者共同创造的,但在经典民族志那里却被民族志作者独占了叙事权力。为了消除经典民族志的叙事话语霸权,主体民族志倡导由三个不同的主体分享叙事权力。“第一主体”叙事指当地人的叙事。他将以前在民族志中没有任何位置的当地人放在主体民族志“第一”的位置上。“第二主体”叙事指民族志者的叙事。作为知识的生产者之一,民族志者也需要言说,但他应当处在次于当地人的“第二主体”的位置,其权力已经由替代当地人叙事退到只是依据当地人的讲述说点什么;而且还需要将民族志者自身的“所持立场、研究目的、研究方法、思想观点、个人情性乃至生活经历”诸要素进行坦诚交代。这就是对民族志者的叙事进行历史的限定,破除叙事的真理性和权威性。“第三主体”叙事指批评家和读者的叙事。第三主体一般在作品出版之后才作为读者出现,但主体民族志认为它作为一种“隐性的主体”的形态从头至尾都与第一、二主体同时在场。他们是民族志出生与成长的催化剂与动力,是民族志规范的制定者与监督执行者。与此同时,第三主体也可以作者的身份直接参与作品的创构。朱炳祥与中国社会科学院刘海涛研究员共同发表的《“三重叙事”的“主体民族志”微型实验》的论文<sup>②</sup>就是一个很好的实验范例。段绍升、朱炳祥、刘海涛三个人作为第一主体、第二主体、第三主体分别进行叙事,而又连为一体。段绍升的叙事是对于“生活世界”的直接呈现,朱炳祥的叙事是一个民族志者的分析,而刘海涛的叙事则是一个批评家对于段绍升与朱炳祥双重叙事的评价与批评。三重不同的主体叙事使民族志文本具有一种“开放性”的动力机制,为民族志文本留下了多重解释的空间。

为了彻底反思作为人类学者可以因探险式的田野工作以及描述异文化的民族志作品而获得权力,朱炳祥提出一个“学术自戕”的概念。主体民族志批判权威、破坏权威,为达此目的,它愿意自我牺牲,即所谓“时日曷丧,予及汝皆亡”。<sup>③</sup>对于民族志者(首先是他自己)叙事力量的死亡,他认为是“一种愉快的思想”。他批判福柯的策略:福柯设想没有国王的权力,于是,福柯自己成了国王,打破权力的口号总是重新成为权力的工具。他还有意在书的最后一页留下象征性的空白页,等待读者去重新书写;甚至可以放弃了一部著作的结论的写作,也等待读者去书写。《对蹠人》第三卷的题词“我从未征服一切,也从未被一切征服”,可以看作是他希望解构民族志权力的同时不自我建构权力的宣誓。

① [英]马克·柯里著、宁一中译:《后现代叙事理论》,北京大学出版社2003年版,第110页。

② 朱炳祥、刘海涛:《“三重叙事”的“主体民族志”微型实验》,《民族研究》2015年第1期。

③ 朱炳祥:《知识人》,第10页。

主体民族志对于罗蒂哲学叙事理论的借鉴与运用,同样没有驻足其中而流连忘返,它需要继续前行:因为主体民族志并非为了叙事而叙事,仅仅追求罗蒂所说的“再描述”的“完美”,而是为了实现自己的目的论诉求。在这里,它已经无法囿于罗蒂的后现代哲学的框架了。

## 五、“终极关怀”与中国传统哲学的基本精神

主体民族志对象论的重置、方法论的求新、认识论的思考以及叙事论的改变,全都围绕着一个真正的核心,这一核心就是它在伦理哲学意义上的目的论关怀。朱炳祥曾说主体民族志就是一种“目的论的民族志形态”。<sup>①</sup>而对于目的论的哲学诉求,主体民族志跨越了胡塞尔与罗蒂,回归至中国传统哲学的基本精神。

目的论的关怀,是朱炳祥学术和人生合二为一的追求。在《太始有道》一书中,朱炳祥曾说明他走上人类学道路的过程。他不是因为受到某个人的影响或某本书的影响,也不是出于某种考量跨进了某一个学科接受训练,而是根源于他对人与人之间的理解问题的长期困惑。从童年时代那个幼稚的要与失约小伙伴“交换灵魂”的“初始问题”,到青年时代对于战争的困惑,再到中年时代在高级机关工作中对于人际关系恶性竞争的厌恶,使他在1987年完成了一次“思想觉醒”,他将之比喻为聆听心灵的呼唤。这一次思想觉醒对于他的人生道路与学术研究道路具有决定性意义,他说:“在这次觉醒中,人类学成为一种‘真正的召唤’,这种召唤不是书本教给我的,也不是别人指引我的,而是我在自己身上发现的。我坚定地选择人类学这一学科,不是被动的、外在职业需要的选择,而是主动的、内在灵魂需要的选择。我将人类学学科的终极目标理解为对人类前途的终极关怀。”<sup>②</sup>这时,他开始有目的地、自觉地发愤读书。在《太始有道》中,他自述在此后的三年中所阅读的大约100本书中,哲学成为他的知识结构的重要组成部分,为他“提供思维方式与思维逻辑的借鉴”。他对哲学的重视还表现在2000年以后又用了三年时间,对近现代西方哲学史上的重要著作进行了通读与浏览。<sup>③</sup>朱炳祥将知识分子的责任感理解为对于“人类”的责任感,并认为我们平时所说的“社会责任感”应该被包含在对“人类的责任感”之内而不能超越其上。他对“社会”这一语词的使用谨慎且有保留,在《地域社会的构成》一书中,他认为“社会”仅仅是一个地域性群体单位的局部概念,如家庭、社区、族群、民族、国家;<sup>④</sup>而“人类”则是指一个整体性概念。当他说“民族志是一种人志”的时候,当他说“需要将对象从文化背景中抽离出来,放到人的背景中去”的时候,当他说“在‘个人’‘家庭’‘地区’‘集团’‘民族’‘国家’利益之上,永远高悬着‘人类’共同利益的太阳”<sup>⑤</sup>的时候,都是在显示主体民族志研究的目的论诉求。

“对人类前途的终极关怀”这一思想与情怀,是朱炳祥1987年思想觉醒的核心内涵。最早的文字表述见之于他在1997年出版的《伏羲与中国文化》一书中,<sup>⑥</sup>在《蟒蛇共蝴蝶》一书“后记”中,他又说:“人类学者的职责在于思考和研究‘人类’问题。我做人类学研究与撰写民族志

① 朱炳祥:《再论“主体民族志”》,《民族研究》2013年第2期。  
 ② 朱炳祥:《太始有道》,第31页。  
 ③ 朱炳祥:《太始有道》,第34—35页。  
 ④ 朱炳祥:《地域社会的构成》。  
 ⑤ 朱炳祥:《蟒蛇共蝴蝶》,第262页。  
 ⑥ 朱炳祥:《伏羲与中国文化》,湖北教育出版社1997年版,第219页。

的目的也是希望对我自己、我所属的群体以及我所接触到的各种文化中的个体与群体有所思考、有所关怀,进而对人类终极前途有所思考、有所关怀。……‘主体’的问题,说到底,最核心的思想是将对‘人类共同体’的终极关怀作为一个重要命题。”<sup>①</sup>《对蹠人》从开卷《他者的表述》的卷首“人志”的题词,到终卷《太始有道》的末篇“终极问题”,所有六卷都围绕着这一核心。

主体民族志对于目的论的诉求,是作为人类学者对于人类的当下状态看法以及对于学科进展的双重思考。朱炳祥认为,当今的人类处于一种危机之中,最大的危机并不是来自自然界的灾害,也不是来自别的物种的袭扰,而是来自自己和自己过不去。他们总是想一些以“我”为中心的东西:在人类与自然界的关系到,表现出“人类中心义”;在不同民族(族群)之间的关系上表现出“本民族(族群)中心主义”;在个人与他人关系到,表现出“自我中心主义”。这种思维方式已经给人类自身带来了极大痛苦与深灾大难。首先,人类此一群体对于彼一群体、这个人对于那个人的小视与支配欲望,不断诱发民族(族群)中心主义和自我中心主义所导致的各种各样的群体冲突与个体冲突、残杀,最典型的是20世纪上半叶的两次世界大战。其次,人类中心主义所导致的征服与统治自然界的欲望,使本来仅作为自然界一个类属的人类站到了整个自然界的对立面,不断地欺压、杀戮自然界中的其他物种。环境污染、全球气候变暖、植被破坏、南极冰山融化等,这些都是自己给自己种下的苦果,已经使人类陷入灭顶之灾的危险中。在人类遭遇整体性危机的当下,人类学者与民族志者的责任,需要将“人类”作为一个总体系统来研究。正是由于人类当下所面临的问题,“研究人类”的人类学学科内部也蕴含着一种学术思想进展的迫切要求。在全球化背景下的21世纪民族志,需要获得一种超越国家、地域中心主义和自我中心主义的立场,以及超越某一具体历史时期的人类整体世界历史目光和新视野。他认为,“只有当人类学将对‘人’的研究作为这门学科的基础任务,以对人类前途的终极关怀作为学科的目的从而确立其自明性基础,人类学才是一门自觉、自为和成熟的学科”。<sup>②</sup>

主体民族志的目的论诉求,根源于中国哲学的基本精神,吸纳了中国哲学中“天人合一”理念以及“大同社会”的理想。张东荪在《知识与文化》一书指出,西方哲学上的知识论、宇宙本体论只不过是“人生哲学的前奏曲”,中国哲学“把人生意义与政治问题列在前面”,是真正的“实践哲学”,中国是“以道德为中心的文明”。<sup>③</sup>中国哲学探索人生的意义,不问“什么是生”,而是思考“如何以生”;中国哲学将宇宙、社会和道德汇合在一起,不是一种个体的哲学,而是“整体”的哲学。<sup>④</sup>儒学对仁义礼智信的道德追求,是一种伦理原则,用以处理人与人的关系,也用以管辖人的身心活动,正“因为道德意识强,所以主体才会首先透露出来”。<sup>⑤</sup>儒学的根基正是对个体主体性的“深刻肯定”,“知命”“立命”是个人主体性的探索追求;“致中和”的目标,是对人与自然、人与社会和谐相处境界的理想追求,“万物并育而不相害,道并行而不相悖”,这一和谐局面是其对人类理想状态的期待。当李泽厚先生用“半哲学”“半宗教”给儒学定位时说的正是儒学对人类“终极关怀”所体现的“宗教品格”。<sup>⑥</sup>老子的哲学在牟宗三先生看来有一种

① 朱炳祥:《蟒蛇共蝴蝶》,第272页。

② 朱炳祥:《再论“主体民族志”》,《民族研究》2013年第3期。

③ 张东荪:《知识与文化》,岳麓书社2011年版,第87、88页。

④ 张东荪:《知识与文化》,第118、119页。

⑤ 牟宗三:《中国哲学十九讲》,贵州人民出版社2020年版,第68页。

⑥ 李泽厚:《论语今读》,生活·读书·新知三联书店2004年版,第3、18页。

“文化生命意识”的唤醒,<sup>①</sup>同样是从主体出发的探索。“无”是实践、生活观念和人生问题。道家向往的是自然、不做作,是“矜”,是节制,是“致虚极,守静笃”,这是自然生命能舒展的根本,人的主体不能陷入欲望和贪婪里。老子的哲学思想同样指向对人与自然、人与自我、人与人、人与社会关系理想的探索。

在《对蹠人》诸卷中,我们随处都可以看到儒道哲学的基本精神贯穿于字里行间。朱炳祥曾说他喜欢《礼记·礼运篇》,喜欢庄子,其原因在于“这是因为我的心志与情性与他们的书中的论述相合”。<sup>②</sup>总体看来,道家哲学,特别是庄子哲学对主体民族志的影响最为显著。主体民族志关于裸呈的方法论上所展现的研究的自然主义取向,三种主体叙事上对自我权威的瓦解以及作者的“生性一文化”的“树型”隐喻,都含有浓厚的庄子哲学意蕴。庄子哲学追求自然、歌颂生命自我、自在自得,讲万物平等,宽容他人,这在主体民族志作品中都有充分体现。朱炳祥出门做田野不带地图、不设课题,田野点的选择听凭“高傲的汽车方向盘”的转动而决定;部队推荐他上大学,他因为自小就不喜欢读书云淡风轻地就放弃了;在戈壁滩“无路的荒原”上,他走出了各种各样的不同路径;在土家族“没得店”吃上了“色味都好”的青菜面条;到了46岁的年龄,才“随心所欲”地去做田野工作,<sup>③</sup>并作打油诗进行自我揶揄:“我生之日入梦游,觉未醒来已白头。问君何能如此耳?呼呼噜噜无理由。”<sup>④</sup>如此等等,都显示了一种作为“人”的自然品质与形态,与道家的“自然无为”理念有一致之处。而庄子哲学强调主体的自查自省,更是他在《对蹠人》中的重要追求。在庄子看来,仁义在于自得,完善在于率性任情,聪明在于自省自察,明达在于内视自己而非看清别人,<sup>⑤</sup>这些与主体民族志强烈的反思精神是息息相通的。甚至如《对蹠人》第六卷《太始有道》的书名,也得于道家哲学的意蕴。

而对于儒家哲学,主体民族志也从中汲取了多种营养。朱炳祥曾指出:“儒家思想文化的最高哲学范畴也是‘道’,讲的也是人与社会、人与他人、人与自我的和谐统一关系。”<sup>⑥</sup>他在《他者的表述》和《蟒蛇共蝴蝶》中所推崇的“双向的善”,<sup>⑦</sup>以及《太始有道》《地域社会的构成》和《自我的解释》中描写了许多美丽动人的人情故事,所显示的是《礼记·大学篇》“至善”思想的承继和《礼记·礼运篇》关于“大道之行”时的“天下为公”社会的理想追求。他的“学术自戕”意识,“期盼死亡”的执念,<sup>⑧</sup>均显示出儒家哲学思想的印迹。他对于自我的限定、对于“宇宙道

① 牟宗三:《中国哲学十九讲》,第77页。

② 朱炳祥:《自我的解释》,第243页。

③ 如果仅从学术背景来看,朱炳祥似乎更应该去研究中国古代文化与文学。他出版过研究“伏羲”的专著,出版过研究中国古代诗歌的专著以及与人合作出版过《楚辞》研究的专著。参见朱炳祥:《伏羲与中国文化》;朱炳祥:《中国诗歌发生史》,武汉出版社2000年版;李中华、朱炳祥:《楚辞学史》,武汉出版社1996年版。仅1992—1995年三年中发表的关于中国古代文化研究、追索儒道文化源头的研究、文字与语言研究及《诗经》和《楚辞》研究的论文就有12篇,而且还有一部《汉语言文字发生学》的书稿一直放在书柜里尚未出版。参见朱炳祥:《太始有道》,第57页。他本来应该继续在中国古代文化与文学研究的领域中进行耕耘。然而,他却顺应他的情性,从1995年以后,才转向人类学研究。关于这次学术转身的原因,《他者的表述》的第二章“寻觅对蹠人”和《太始有道》的第二篇“行脚前注”中都有说明。这种听凭心性驱使与理想追求去做学术研究的态度,与庄子哲学的内蕴也是相通的。

④ 王红艳:《封面学者:朱炳祥》,《广西民族大学学报》2016年第4期。

⑤ 陈鼓应注译:《庄子今注今译》,中华书局1983年版,第265页。

⑥ 朱炳祥、徐杰舜:《构建人类学中国体系——访武汉大学朱炳祥》,《百色学院学报》2007年第4期。

⑦ 朱炳祥:《他者的表述》,第268—272页;《蟒蛇共蝴蝶》,第160页。

⑧ 朱炳祥:《太始有道》,第104—105页。

德”的思考<sup>①</sup>和许多篇章中关于动物故事的描写,彰显出宋代理学家张载《西铭》中“民吾同胞,物吾与也”的哲学思想。

主体民族志对人、人的主体性及理想社会的探索是中国传统哲学的主题,也是中国知识分子“天下”观的当代回归,同时也是承继了中国人类学者近代以来学科本土化和构建自身主体性的传统。以吴文藻、费孝通先生为代表的一代人类学者,在近代中国面临危局之际,始终坚持学科的本土化努力和学术为国家建设服务的立场,同时秉持“天下大同”的“世界性的人类学关怀”。<sup>②</sup> 吴文藻坚持认为,西方理论必须服务于中国经验,最终创建自己的理论以服务中国社会建设,“理论与事实糅合一起,获得一种新综合,而后现实的社会学才能植根于中国土壤之上……”<sup>③</sup>对费孝通而言,学术研究首先是为了更好地认识我们的国家,在此基础上,找到符合中国国情,最能描述中国经验的概念、话语(他的差序格局、长幼有序、男女有别、无讼等都是其代表)推动人类学学术的建设,最终实现“各美其美、美人之美、美美与共、天下大同”<sup>④</sup>的世界大同理想。主体民族志的探索正是中国人类学者共同以中国文化实践为基点,对以往民族志西方文化立场、观点与方法的某种反思路径之一。有所不同的是,近代中国人类学者在共同人类与国家意识并重的思考中,因救亡图存的时代背景偏向于国家,“为国为民的主题成为早期中国民族志实践的主旋律和研究目的所在”,<sup>⑤</sup>而与共和国同龄的朱炳祥生活在中华民族复兴之际,他在国家意识和人类意识的思考中,将对人类未来和人类共同体作为讨论核心。这是在对中国社会与国家的重建实现后,在“世界的世界化”(the worldlization of world)后,重新找回“天下的当代性”的思考,其核心是承认多样性的兼容,也就是真正回到《中庸》所说万物并育、道并行,希望建立一个“以共在为原则的世界存在秩序”,<sup>⑥</sup>真正天下一家。这同时也是对今天我们国家重新思考人类整体前途,构建“人类命运共同体”的一种具体阐释。

## 六、结 语

综上所述,主体民族志奉献了一种民族志实验的新文本,它包含对象论、方法论、认识论、叙事论、目的论等诸方面的构建。就其哲学基础而言,胡塞尔的现代哲学、罗蒂的后现代哲学以及中国传统哲学作为三根支柱支撑了主体民族志的房厦。首先,主体民族志以胡塞尔现象学悬搁“客观科学”的理论,确立以“人志”概念为核心的新的民族志研究对象和以“裸呈”概念为核心的民族志方法;并且借鉴胡塞尔的“意向性”的理论,构建了以“互镜”概念为中心的认识论。其次,主体民族志依据罗蒂的新实用主义哲学的叙述理论,以“三重主体叙事”的方式,提出了民族志的新的叙述理念。最后,主体民族志回归中国传统哲学,接通了儒道伦理哲学的基本精神,以“对人类前途终极关怀”作为目的论诉求。

〔责任编辑 刘海涛〕

① 朱炳祥:《他者的表述》,第30页。

② 赵旭东:《构建一种美好社会的人类学——从费孝通“四美句”思想的世界性谈起》,《中国社会科学评价》2021年第3期。

③ 吴文藻:《〈社会学丛刊〉总序》,吴文藻著,陈恕、王庆仁编:《论社会学中国化》,商务印书馆2010年版,第4页。

④ 费孝通:《人的研究在中国:个人的经历》,《读书》1990年第10期。

⑤ 何菊:《中国民族志早期实践中的主体建构——基于〈江村经济〉〈金翼〉的分析》,《广西民族大学学报》2016年第4期。

⑥ 赵汀阳:《天下的当代性:世界秩序的实践与想象》,中信出版社2015年版,第10页。