

自我民族志：整体人类学的路径反思^{*}

徐新建

民国以来，国内民族志作品大多呈现为聚焦中观族群或社会的他者表述，对人类整体与个体缺乏足够关注。建构整体与个体、自我与他群相互关联的整体人类学，需要回归人类整体，也需要回归个体、回归自我。自我民族志是整体人类学路径反思的重要维度之一。

关键词：自我民族志 整体人类学 民族志 人类志

作者徐新建，教育部人文社科基地四川大学中国俗文化研究所、四川大学文学与新闻学院教授。地址：成都市，邮编 610064。

一、人类学的多维表述与个体转向

（一）人类学的多维表述

无论在汉语还是西文表述里，人类学/anthropology 都指关于人类的研究，是一门强调整体性的学科。它的核心在于追问和揭示“人是什么”，若深入一点，还会力图以第一人称的复数方式解答“我们从哪来，在哪里”，以及“到何处去”。^① 由此，人类学还可理解为人类以自身为对象的“自我研究”，通过研究开掘出科学与人文相结合的自反式知识，参与（适应、调整或改变）人类种群的整体演进。在此意义上，人类学写作的主要成果——“民族志”——亦可视为人类文化的自表述。

一段时间以来，人类学被片面地界定为研究“异文化”的学问，人类学家的写作不过是针对“他者”的描写和解释而已。^② 此外，也有人持中和态度，如刘海涛一边赞同“主体民族志”对新空间的开拓，一边仍坚持认为“民族学人类学的研究本体应该还是异文化”。^③ 人类学工作被概括为到他者的“异文化”中做较为持久的田野考察，然后返回自己的“本文化”，写作并发表作为“他表述”的“民族志”作品。其中的佳作，或为特定的利益集团提供治理帮助，或为学术史与

* 本文系教育部人文社科基地重大项目“西南多民族生死观与民俗考察研究”（项目编号：17JJD730002）的阶段性研究成果。

① 参见徐新建：《回向“整体人类学”：以中国情景而论的简纲》，《思想战线》2008年第2期。

② 参见王铭铭、纳日碧力戈、胡鸿保：《人类学的中国相关性——关于〈社会人类学与中国研究〉的对话》，贺照田主编：《学术思想评论》第4辑，辽宁大学出版社1998年版；周大鸣：《关于人类学学科定位的思考》，《广西民族大学学报》2012年第1期。

③ 参见刘海涛：《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。

社会实践相关联的“世界档案”填补空白。在这种理解方式支配下,学界不但缺少考察者“本文化”的自觉考察,更鲜见叙事者的自我叙事。民国以来,就国内民族志作品而言,大多呈现为聚焦中观族群或社会的他者表述,如民国前期的《松花江下游的赫哲族》《湘西苗族考察报告》,抗战前后的《凉山彝家》等,对人类整体与个体缺乏足够关注。人类学最核心的“人”不见了,整体人类和个体自我随之消逝。在笔者看来,这样的研究最多可称为“群学”或“他者学”。

当然,也应该注意到,先秦时代的中国就已出现荀子式的整体观察,把人(类)的总体特质阐发为“人之所以为人者,非特以二足而无毛也,以其有辨也”。^① 留学美国的李济将此说与现代人类学的“智人”名称 *Homo sapiens* 巧妙结合,为全体的人起了中西合璧之称——“有辨的荷谟”。^② 近年来,考察人类生物属性及其演化的考古学、体质人类学与基因人类学相互联合,引发了人类学整体研究,不但通过实证材料把“国史”叙事往前推至数以万年记的新石器年代,还把“黄帝子孙”与“蒙古人种”加以关联;^③ 也有介入智人祖母“露西”的论辩,对人类的开始进行探讨;^④ 更有经由对人类基因组计划的参与,把本土多民族的人种由来纳入以染色体为单位的全球谱系,推动了整体人类研究。^⑤

此外,20世纪早期留学西方的费孝通运用人类学方法,回到本土,考察自己家乡,撰写出被誉为开创人类学本文化研究先河的“乡土中国”(《江村经济》),使一度被当作西方人类学“异己”的中国文化,从被表述对象转为自表述主体。到了20世纪80年代,出现了刘尧汉为代表的“彝族学派”等多元叙事,进一步将目标明确转向关注并阐释研究者身在其中的本土、本族、本文化。^⑥ 也出现过如岭光电所著《忆往昔——一个彝族末代土司的回忆》^⑦那样的自述之作,对本文化的个体进行了更为深入的阐发。

总体来说,人类学具有多维表述方式,但国内学界依然缺少人类学意义上的“自我志”,鲜有真正将研究者自我作为对象的人类学著述,同时也缺少人类整体的相关研究。由此,一方面,以往研究史上早已有过的以整体人类或个体自我为对象的表述值得继承和发扬;另一方面,演变至今的世界现实急切呼唤能将整体与个体、自我与他群相互关联的新人类学,亦即笔者所称的“整体人类学”。^⑧

(二)人类学的个体转向

在如上背景下,武汉大学朱炳祥教授近年来的相关论述值得关注。首先是他在《民族研究》连续刊发的“主体民族志”系列文章,继而是最近陆续出版的“对蹠人”系列民族志专著。这些论述目标明确,力图通过“三重主体”式的新民族志叙事,回应后现代实验民族志再度陷入的“对话性文本”困境,从而以中间道路化解由科学民族志引发的“表述的危机”。这些论述聚焦于民族志的不同表述,涉及如何重新界定人类学及其书写意义。在笔者看来,朱炳祥从民族志

① 参见蒋南华等:《荀子全译》,贵州人民出版社1995年版,第73页。

② *Homo* 指人,*sapiens* 是智慧、智能的意思,合在一起就是“智人”,用指生物进化意义上的“现代人类”。“有辨的荷谟”是李济用音译与意译结合方式对 *Homo sapiens* 的汉译。参见李济:《考古琐谈》,湖北教育出版社1998年版,第272—277页。

③ 参见徐新建:《科学与国史:李济先生民族考古的开创意义》,《思想战线》2015年第6期。

④ 参见吴汝康:《〈露西:人类的开始〉评价》,《人类学报》1982年第2期。

⑤ 参见徐杰舜、金力:《把基因分析引进人类学——人类学学者访谈录之三十九》,《广西民族学院学报》2006年第3期。

⑥ 截至2004年,刘尧汉主编的“彝族文化研究丛书”,已出版专著43部。相关评论参见程志方:《彝族文化学派的学术贡献》,《思想战线》1990年第5期。

⑦ 参见岭光电:《忆往昔——一个彝族末代土司的回忆》,云南人民出版社1988年版。

⑧ 参见徐新建:《回向“整体人类学”:以中国情景而论的简纲》,《思想战线》2008年第2期。

角度提出的“自我的解释”，开拓了人类学写作的多重意义。其中的重点在于聚焦个体、自我表述和多维叙事。

所谓“聚焦个体”是指人类学观察与书写从群体转向个人。这种转向十分重要。或许是受以科学理性为前提、偏重描写“异文化”的民族志类型误导，人类学家向世人提供的作品差不多全是画面模糊的文化“群像”，不但聚焦模糊，个人消失，更几乎看不见具体鲜活的心灵呈现。因此，无论《萨摩亚人的成年》《西太平洋的航海者》，还是《松花江下游的赫哲族》《湘西苗族考察报告》，其中呈现的都只有被叫作萨摩亚人、航海者、赫哲族和苗族的抽象整体和模糊群像。此类人类学的写作主旨，正如《努尔人》一书副标题坦诚的那样，重点在于描述某一特定“人群”及其关联的生活方式与政治制度。^① 这种样式的描写把人类学引向只关注抽象的“社会”和“文化”，结果如巴黎十大人类学教授皮耶特(Albert Piette)批评的那样：使人类学丧失了人。^②

面对这种状况，朱炳祥教授呼吁人类学的研究要转向聚焦个人，强调人类学写作的当是“人类志”、“人志”而不该只是“民族志”，因而主张“不是通过个体来研究‘社会’，而是通过个体来研究‘人’”。^③ 笔者赞同这样的观点，但问题不在于是不是将 ethnography 由“民族志”改译为“文化志”、“社会志”或“人志”，而在于是否要从仅关注中观群体的民族志陷阱中走出来，回归联通个人与人类两端的人类学整体。^④

结合全球一体的学术演变来看，国内人类学的个体转向并不突兀。当代法国人类学家尝试运用“真实的小模式”聚焦独立个人，在几个星期的时间里“不间断地、跟随式地观察”一个对象，强调要在传统的社会人类学和文化人类学之外构建关注个体的“人本人类学”。在德国，勇于创新的学者则与相关机构合作，组建了可随意阅读的日记档案馆(Deutsches Tagebucharchiv)，将所收藏超过三千名德语圈市民的日记向大众开放，期待更多的读者光临，通过日记“了解‘大家的历史’，甚至可以看到自己”。^⑤

二、自我民族志何以可能

即便挣脱了“群像”笼罩，个体的含义也有两极：一是作为他者的别人，另一才是作为主体的自我。聚焦个人的人类学转向，叙事焦点仍然面临两种选择。在笔者看来，若人类学写作能够产生出“主体民族志”，唯有自我书写的类型才与之相配，其他一切被代言的叙事——无论聚焦族群还是个体，都只能叫作“对象民族志”。为了呈现叙事主体的转型，朱炳祥《自我的解释》借用了富于想象的“对蹠人”比喻。一方面与“他者”相对，凸显虽同为表述对象，却已转换为“自我”的表述者本人；另一方面，形成个体本人之表述和被表述的自我对立、对照与对映。

人类学的“自表述”会呈现什么样的特征和困难呢？让我们来看看油画的例子。从达·芬奇的《蒙娜丽莎》到毕加索的《梦》，世界各地的油画行业盛行人物的肖像画绘制，通常方式是画家面对真人临摹，而倘若画家打算绘制自画像的话，则每每需要借助镜子反观。不过那样一来，虽说也看见了自我，然而眼前出现的却不是真身，变成了被镜面折射的镜像。换句话说，虽

① 参见[英]埃文思-普里查德著、褚建芳译：《努尔人：对一个尼罗特人群生活方式和政治制度的描述》，商务印书馆2014年版。

② ⑤ 参见余振华：《法国存在人类学之思：关注个体与观察细节》，《文化遗产研究》总第9辑，四川大学出版社，2017年。

③ 参见朱炳祥：《自我的解释》，未刊稿。以下未注明出处的引文皆出自此书。

④ 参见徐新建：《回向“整体人类学”：以中国情景而论的简纲》，《思想战线》2008年第2期。

然画家还是一人,却在绘制过程中延伸出若干“自我”:一是正在作画的画家(本人);一是正被观察的他/她(对象);此外还有画布上逐渐显形的自画之“我”(作品)。

相比之下,朱炳祥尝试进行的自表述也如自画像一般,只是关联的问题各不相同。首先,他同样不能像观察别人一样观察自己,只能借助镜像。人类学的自我镜像何以呈现?又何处寻觅呢?有趣的是,在题为《自我的解释》的著作中,朱炳祥用以观察的“镜像”主要选自他本人从1964以来50多年间的24则日记。作者把这组日记当作人类学写作的“本体论事实”,依据是“日记是自我本质的符号式呈现,由日记出发,是达至我人生内核的高速通道”;将它们呈现出来的目的,是“希望以此表达主体的一种目的性建构”。这种建构的内容,“包括了我在学科之内的某种理论反思以及在学科之外的某种人生理想诉求”。

这些引述虽出自题为《自我的解释》的同一部自表述作品里,但此刻的“我”实际上已跳出叙事框架,扮演起集作品设计者、介绍人、总结者及解说员于一身的角色来。宛如达·芬奇或毕加索分别出现在陈列各自作品的美术馆或拍卖厅,忽然对着观众言说起来,解说员的出场无疑使被表述的“自我”再度叠加,摇身变为身处局外的“爆料者”了。不过仔细辨析,仍可发现此时的“我”只是一种叙事策略,充当的角色其实就是人们认识的教授朱炳祥,只不过在其周围,一下多出了一排被他勾画出来、与之构成多重“对蹠关系”的若干“自我”罢了:军营列兵、首长秘书、大学科室干事及至专业教师、田野工作者等。在叙事者朱炳祥笔下,这些角色都被同一个“朱炳祥”名号统称着,却被以人类学方式对象化(客体化)成了多个不同的自我——自他。

接下来的问题是:谁能代表朱炳祥?是日记中的“他”(们),还是解说日记的“我”?换成人类学之问在于:个人日记能否等同于人类学的本体论事实?如果日记即可认定为对象化的资料田野,如何确定此田野中同一个体的前后参与与观察解说为真?换句话说,从人类学出发,此朱炳祥能研究彼朱炳祥(们)吗?

作为个人经历自我记录,日记具有私密性,对于深入了解记录者本人的内心世界及真实看法,其价值每每超过通常的公开演讲或正式访谈。也正因存有太多个人秘密,日记在习惯上大多秘而不宣,差不多都随记叙者一同消逝归隐,故而也很少被用作学术写作的主材。正由于这样,《蒋介石日记》与马林诺斯基《一本严格意义上的日记》的分别出版,即被认为改变或推动了史学与人类学的相关研究。^①但二者所起作用的共同点都在于为旁人的研究提供材料,充当被考察、分析和阐释的对象。朱炳祥作品中的日记则不然,他以本人的日记为材料,通过自选择和自分析方式进行对象化研究,进行了多重交错的自表述和再表述。此外,在用以自我分析的段落里,在很多场合出现的“他”,往往并不是事件主角,而是沉默的观察者和分析员,日记转述的是别人的故事和他人的思想。于是,叙事者朱炳祥仿佛让我们对着镜子中的镜子,观看镜像的镜像。例如,其中摘录的写于1986年的第14则以《小韩》为标题的日记写道:

9月13日:“小韩”

今天和小韩、黄河、隔壁的小胡说明年暑假骑自行车去游历,到神农架,700多里,磨炼意志,锻炼身体,了解社会,扩大眼界。小韩激动得生怕不带她去。我说每人准备一个日记本。她说:“我早就想到了,这么大这么宽,第一页记什么,后面怎么写。”她用手一边比画着。

由于采用场景转述的叙事手法,日记中不仅出现了特定的第三人称人名,还出现了代表不

^① 参见《蒋介石日记》,斯坦福大学胡佛研究所藏蒋介石日记手稿影印件;[英]马林诺斯基著,卞思梅、何源远、余昕译:《一本严格意义上的日记》,广西师范大学出版社2015年版。

同人物的“我”和“她”。第一个对大家说话的“我”看上去应该是当时在场的朱炳祥,另一个是在直接引语中呈现的“小韩”。

9月21日的另一则日记《我的八个音符》以同样手法作了继续描述:

第三件事呢,是买盐。母亲走的时候,留了几角钱,在一个罐子里。用了几个月,就剩八分钱。家里没盐了,我就把它全部倒出来,去买盐。只能买半斤盐。卖盐的人狠狠地说:“半斤也值得一买?你们家是不是吃了以后就去死啊?”我听了恨不得打死那个卖盐的。走在路上想,我是多么受气啊。

小韩说到这里已在哭泣,伏在桌子上。过了一会,抬起头又继续说……

值得注意的是,此处呈现的主角显然是办公室同事“小韩”,而不是作为自我民族志对象的朱炳祥。其中的朱炳祥,在日记表述里更像观察者和记录员而不是主人公,其功能就像一名文化“卧底”,或“在场的缺席者”——隐藏在大众之中的人类学家。可见,这部自传式民族志里的传主并不只是朱炳祥一人,还包括了许许多多与其共处的社会成员。不过这样一来,这又如何还称得上个体性的“自我民族志”呢?要解开此疑难,就得呼唤另一个朱炳祥出场,那就是站在镜子面前向读者展示并解说镜像的学者朱炳祥。对于为何挑选出日记中的“小韩叙事”,朱教授的解释是因为体现了“一种自我意识过程”,由此引出了黑格尔的“意识返回”说:

一般讲来,这样的对于一个他物、一个对象的意识无疑地本身必然地是自我意识,是意识返回到自身,是在它的对方中意识到它自身。

这就是说,类似于美学实践中的审美移情,在日记里(或在现实中)对其他人物的关注与记述,相当于记述者自我的某种投射或转移,于是被记述的“他”或“她”就等同于意识发出者的“我”。那么,通过“小韩叙事”体现了叙事者何样的意识返回,又如何对方中意识到自身呢?在上述日记摘录之后,2018年的朱炳祥做了这样的跟进分析:

小张最后放弃了本职工作岗位,离开了樊老师,走了一条体制外的生存路径。小韩却被制度文化很好地驯化了,她走了一条体制内的道路,当了正处级干部,一个制度文化的适应者。

尽管从日记叙述表层看不出明显的自我投射,但借助“意识返回”理论启发,后来登场的日记阐释者力图达成的目标,是让读者由此相信当时的记录是借人表己的意识移情。正是借助此种理论与表述的叙事关联,多年后,作为人类学的“自我民族志”作者,朱炳祥将多个不同的“我”和“她”们作了跨年代和跨人物引申关联,把个人、文化和历史巧妙地连为一体。他向读者呈现的“镜像”由此得到了与“自我”合一的内在联系:

而我自己也是这样。秋天的我,已经不再是春天那个对制度的冷静旁观者,也不再以夏天那种火热的积极热情去严格执行规范。

这样的叙事手法独到新颖,与以往对于观察“他者”的田野工作(field work)有别,与画家自画像方式也不尽相同。人类学家能够依靠镜像,乃至镜像中我所见之人,观察、呈现并阐释自我吗?“日记”能够用作人类学田野实证并成为民族志有效表述吗?未经理论阐释而以日记式手法直接呈现社会事实,能否与人类学写作(anthropological writing)相提并论?凡此种种,均涉及一个关键基点,即如何看待人类学写作及其主体所在。

格尔兹在《文化的解释》中的论断,说明他认可人类学写作具有文学性;^①蔡华认为,由于格尔兹把民族志视为小说,导致文学评论者“贸然侵扰”,削弱了人类学的客观性和科学性;^②

① 参见[美]格尔兹著、纳日碧力戈等译:《文化的解释》,上海人民出版社1999年版。

② 参见蔡华:《20世纪社会科学的困惑与出路——与格尔兹〈浓描——迈向文化的解读理论〉的对话》,《民族研究》2015年第6期。

赫兹菲尔德(Michael Herzfeld)既坚持追求客观实在,也不赞同把主观等同于偏见,“人类学写作需要反映出不确定性和困惑”,“这恰恰是我们对于社会生活达成真正科学理解的结果”。^①

人类学写作中主客观立场的争论十分重要。蔡华坚守人类学的科学性在于事实层面的确证;而格尔兹揭示的虚构性(fiction)却指向表述层面的不真。以田野为例,当人类学家面对特定场景中的具体事项时,眼前的“文化事实”可以说客观存在,看得见摸得着,却挪不动、带不走,即便一根草木、一句言语、一个眼神,都仅自存在于其自存在中,一旦被干预、被挪动,便不再是其自身整体。无论为了科学还是其他何种目的,研究者看来都必须从这些自存在的“文化事实”里取点什么回来呈现,否则甚至无法证明到此做过真实的参与观察。长久以来,被人类学家带回并予以呈现的最主要物品(物证)其实只是一件加工品——民族志,即人类学作品。由此不难发现传统人类学研究中前后连贯的三段式结构:始于科学,面对事实,终于写作,也就是呈现为通过语言表述的叙事与诗学。作为起点的“科学”代表理性、理论,承诺以探寻真理为其合法性前提;处于中段的“事实”关联田野和经验,代表假定可经由人类学家参与观察而被揭示的某种生活;最后,结束于终端的“写作”则指向民族志作品,体现人类学向社会呈交的学术贡献。从起点往终端顺向看,此结构有着内在的逻辑联系,即从科学的理论出发,经由真实的田野观察,当能实现民族志写作的实证预期;但反过来却不是这样,如果让读者做判断,则很难通过阅读已完成的民族志逆向还原经验意义的田野事实,从而验证研究者事前承诺的科学真理。于是便相继涌现弗里曼(Derek Freeman)指责米德(Margaret Mead)《萨摩亚人的成年》作伪以及奥贝塞克拉(Gananath Obeyesekere)与萨林斯(Marshall Sahlins)围绕“库克船长”如何被塑造的激烈论辩。^②从表面看,双方的对峙锁定在人类学家是不是扭曲了特定事实,从而追究或维护作者的伦理是非。其实这弄错了靶子。从问题的更普遍深度看,真正的焦点当转向人类学的写作终端,也就是应该追问民族志作品究竟能否等于社会事实。若不能,就既不要轻易做出呈现绝对真理的科学承诺,同时也不随意牵扯书作者过失的伦理责难。在这点上,格尔兹说民族志是“虚构”或“小说”(英语的 fiction 可译为此二意),是强调它们作为“被制造物”和“被形塑物”特性,即是说,在人类学写作终端呈现的民族志是人类学家的叙事结果,是经过选择处理的加工品,而不再是社会事实本身。尽管都以事实为据,但叙事不是实事,文本不是文化。人类学写作所做的不过是“就事论事”(say something of something)^③而已,一旦声称还要推进到“实事求是”(say something from something),则透露了书作者隐含的各取所需。此时,宣称民族志文本与“事实”等同是错误,追究其与“实事”不符也是错误。

对于民族志领域是否存在及能否允许文学的“贸然入侵”,朱炳祥与赫兹菲尔德一样,也试图采用化解式的中间路线:一方面,他把确保“事实真实”当作民族志写作的“第一原理”,强调不能让事实“屈从于解释与建构”;另一方面通过“阐释真实”与“建构真实”的添加,为民族志作者的主体彰显乃至想象建构开“绿灯”。在笔者看来,在人类学终端的表述意义上,可以认为民族志也是一种虚构乃至文学;而这不意味着其与事实无关,更不等于断言人类学不是科学。

① 转引自丁岩妍:《社会科学范式建立的可能性与条件——“社会科学在何种意义上能够成为科学”研讨会评述》,《文化遗产研究》总第10辑,四川大学出版社,2017年。

② 参见[美]玛格丽特·米德著、周晓红等译:《萨摩亚人的成年:为西方文明所作的原始人类的青年心理研究》,浙江人民出版社1988年版;[澳]德里克·弗里曼著、夏循祥等译:《玛格丽特·米德与萨摩亚:一个人类学神话的形成与破灭》,商务印书馆2008年版;[美]萨林斯著、张宏明译:《土著如何思考:以库克船长为案例》,上海人民出版社2003年版。

③ “say something of something”一语出自格尔兹。参见[美]格尔兹著、纳日碧力戈等译:《文化的解释》,第511页。

三、自我民族志表述范式的建构

回过头来,就算承认人类学写作的自我转向标志着人类学写作的重大突破,也不等于说只用简单地把对象转到个体、再进入自我叙事就万事大吉。转向只是起点,真正的开端乃在创建新表述范式。以往的经典民族志聚焦作为群的社会和文化,它们之所以能获得局部的阶段性成功,在于其后面支撑着一套对社会及文化的理论认知,也就是被从泰勒(Edward Burnett Tylor)、波亚士(Franz Boas)直到列维-斯特劳斯(Lévi-Strauss)、格尔兹等不断界定的文化意涵及其诸多类型。通过他们的界定,民族志作者知道在描写社会和文化时,当注重从亲属制度、经济生产直到语言习俗、信仰体系或“意义之网”的呈现与功能。

朱炳祥的《自我的解释》呼吁把对象由他群转向自我,相当于将“民族志”转变成了“个体志”与“自我志”,若用英语表述,不妨写为 personography 及 autobiography。这样的转向意义重大,但前提是不得不完成与传统民族志同样的对象界定,也就是须针对新对象做出新阐释,回答新的叙事究竟要“志什么”,即:何为个体?其与社会“群”有什么关联?“自我”是谁?包括何样的内涵、特征?而后解答“如何志”问题,即阐发人类学叙事文体的特定意涵:什么样的书写才称得上自我之“志”?日记、自传、回忆录、口述史是否都可列入其中?若否,理由是什么?如能,标准何在?这些问题,也是整体人类学建构与反思中的重要问题。

可见,“自我志”的登场,价值和难度同在,意味着创建人类学对于个体与自我的认知内涵、分析手段及其关涉的整套话语,由此才可进入以志及“我”,继而将我入“志”。为了进一步理解“自我志”的表述,这里援引一下费孝通个案。在人类学从群体社会到个人自我的转向上,费孝通作过生动而深刻的阐发。他联系自己的学术经历,以个人、群体与社会的关联为基点,把其思想分成前后两段。1994年,年过八十的费孝通梳理学术生涯,认为自己前半期深受功能主义的“社会实体”论影响,片面相信个人不过是社会的载体而已,无足轻重,从而陷入“只见社会不见人”歧途;到20世纪80年代的改革开放,尤其是亲历“文革”痛定思痛后,他深切觉察到个人与社会并不相容的冲突面向。费孝通以自我的经历总结说:

这个“个人”固然外表上按着社会指定他的行为模式行动:扫街、清厕、游街、批斗,但是还出现了一个行为上看不见的而具有思想和感情的“自我”。这个自我的思想和感情可以完全不接受甚至反抗所规定的行为模式,并做出各种十分复杂的行动上的反应,从表面顺服,直到坚决拒绝,即自杀了事。^①

由此,费孝通看见了个人背后出现的一个看不见的“自我”,也体悟出新的人生与学理结论:

我这个和“集体表象”所对立的“自我感觉”看来也是个实体,因为不仅它已不是“社会的载体”,而且可以是“社会的对立体”。^②

费孝通聚焦于威权社会与不合群自我,由此展示了意涵丰富的“双重个体”,即外表上(不得不)按社会指定行事的“他”与在内心保持反抗社会的“我”。此个体的双重性产生于特定的“社会实验室”——“文革”是突出的类型之一,一方面受社会实体营造的集体表象压制和遮蔽,另一方面体现出“个人生物本性的顽强表现”。通过费孝通的表述,可以见到个体由生物人和社会人两个层面组成,自我是个人与社会的“辩证统一体”,其特征主要有如下方面:其一,对于社会而言,“个人既是载体也是实体”;其二,社会可以限制个人却泯灭不了自我;其三,自我

① ② 费孝通:《个人·群体·社会——一生学术历程的自我思考》,《北京大学学报》1994年第1期。

不只是社会细胞,更是具有独立思想和感情的行为主体,社会实体的演进离不开个人的主观作用,也就是离不开具有能动性的自我主体;其四,自我难以摆脱具有超生物巨大能量之社会实体的掌控甚至同化,同时也会在本性力量驱使下抵制社会、反抗社会。

为了加深对个体“自我”蕴含的复合多面理解,费孝通援引了弗洛伊德的“本我”(id)、“自我”(ego)和“超我”(super ego)学说。他解释说:

id就是兽性,ego是个两面派,即一面要克己复礼地做个社会所能接受的人,一面又是满身难受地想越狱当逃犯。Super ego就是顶在头上,不得不服从的社会规定的身份。^①

基于弗洛伊德学说,费孝通对“自我”的作用作了概定,即帮助个体在神兽之间寻找“一个心安理得做人的办法”,也就是回到潘光旦以“中和位育”倡导的“新人文思想”。潘光旦秉持以人为中心的学术立场,强调“社会生活从每一个人出发,也以每一个人作归宿”,^②继而把儒学传统中的“位育”与“中和”联系起来,解释为“二事间的一个协调”,认为“位育是一切有机与超有机物体的企求”,强调“世间没有能把环境完全征服的物体,也没有完全迁就环境的物体,所以结果总是一个协调,不过彼此的让步的境地有大小罢了”。^③由此可见,秉承本土传统同时兼容了西方学说的费孝通把“自我”界定为能动的意识及行为主体,亦即内外整合的“位育者”。

值得注意的是,在费孝通界定中,个体不等于自我,个体是外显的,自我则是隐藏的。在彼此关联意义上,可以说个体是乔装的自我,自我是掩藏的个体。这就涉及“自我志”写作的关键难题——如何确证自我存在并将其表述出来?与马林诺斯基倡导的外在式田野“观察”不同,费孝通提出了内在式“觉察”,并采用了与之相配的系列步骤:立足内在自性,依靠自省反观,觉察自我意义,实现个体自觉。为了实现此目标,费孝通对马林诺斯基“功能主义”的田野方法加以扬弃,以他的学术前半期经验为例,阐述了以“社会实体”为对象进行外在观察的根本局限:

作为一个人类学者在实地调查时,通常所观察到的就是这些有规定的各种社会角色的行为模式。至于角色背后的个人的内在活动对一般的人类学者来说就是很难接触到的。^④

费孝通由此转向“推己及人”的人类学,认识到“己”才是社会生活中最关键、最根本的核心:

决定一个人怎么对待人家的关键,是他怎么对待自己。^⑤

费孝通于是回归“人是本位、文化是手段”这个新的根本,以自己为对象,聚焦个体,在前后比较基础上自我反思,对“我自身有自己的社会生活”从“自我志”的角度加以总结:

我按着我自己社会里所处的角色进行分内的活动。我知道我所作所为是在我自己社会所规定的行为模式之内……^⑥

通过“我看我”的内在自省,我唤起了我的事后自醒:

我觉得置身于一个目的在有如显示社会本质和力量的实验室里。在这个实验室里我既是实验的材料,就是在我身上进行这项实验。同时,因为我是个社会学者,所以也成了观察这实验过程和效果的人。在这个实验里我亲自觉到涂尔干所说“集体表象”的威力……^⑦

在这些称得上个体自我叙事的表述里,言说者与对象虽然都以第一人称“我”表示,却代表了多个不同的费孝通,其中既有在彼时叙事情节里作为实际行动者的旧“我”,亦包括多年后对其加以总结评述的新“我”。用费孝通的话说,也就是“比较”后的“发现”:

① ④ ⑥ ⑦ 费孝通:《个人·群体·社会——一生学术历程的自我思考》,《北京大学学报》1994年第1期。

② 潘光旦:《社会学者的点、线、面、体》,《益世报·社会研究》1948年6月30日。

③ 参见潘乃谷:《潘光旦释“位育”》,《西北民族研究》2000年第1期。

⑤ 费孝通:《推己及人》,《群言》1999年第11期。

(新我)在比较这一生中前后两个时期对社会本质的看法时,发现有一段经历给(旧)我深刻的影响。^①

括弧里的文字为笔者所加,以我之见,正是这种“我看我”的觉察,成了费孝通人类学自我叙事的基本方式,帮助他“看见了个人背后出现的一个看不见的‘自我’”。

总体而言,费孝通以经验事实为据,把对自我的描绘和分析融入同一文本,以对照手法并存交错地表述出来,并冠以指向明确的题目——《个人·群体·社会——一生学术历程的自我思考》,其中不仅“就事论事”并且“实事求是”,称得上国内“自我志”的先声。不过这种先声还只代表以“我看我”方式自我认识的一种途径,不能排除“人看我”亦即“被人看”的存在。哈佛毕业的戴维·阿古什(R. David Arkush,中文名欧达伟)曾以费孝通为对象,完成过一篇同样聚焦个人的博士论文。与费孝通的自我叙事一样,该文也将费孝通个人与特定的中国社会紧密关联,力图揭示彼此难分的双向关系。有意思的是,这部题为《费孝通与革命中的中国社会》(Fei Xiaotong and Society in Revolutionary China)的著作,译成汉语后被转写成《费孝通传》。相关介绍把它列为“小说类”,同时强调其妙处在于结合了学术著作与传记文学的特色。^②

阿古什的论述仍以个人为例,解说宏观社会及中国整体的明显意图。正是在这种关联基础上,作者把费孝通视为中国当代在西方学术界影响最大的“本土民族学家”,同时也是一位“温和建言的上层政治家”和“中国农民的代言人”,他的成就推动了中国的人类学和社会学研究。^③在对同一位对象的描述里,由于采用的是“旁观”视角,阿古什不仅赞誉了费孝通的成就,也坦陈了其因处境等原因所存在的认知局限。与此对应,留美的前辈社会学家雷洁琼认为该书论述了费孝通教授从事社会学研究的过程,还涉及他的其他社会活动、政治活动,所以可“称之为《费孝通传》”。^④通过阿古什描绘的“镜像”,翻译者见到的是学术勇士和人生榜样,称“我们”——表述与被表述之外的读者群——从中不难看出:“费孝通教授在工作中遭受了多少挫折,做出多大牺牲。但他为了专门学科的发展,仍百折不挠地战斗下去。”^⑤

费孝通被阿古什以传记方式做的个人展现,有点像李亦园被黄克武用“口述史”类型作的人生书写。不过,虽然同为被表述对象,也以个人经历及学术生涯为叙事主线,并且还作为受访者参与到他人设计好的口述项目之中,李亦园却是以第一人称的“我”在书中登场的。在长达九个月总计八十七小时的访谈过程中,李亦园不仅接受访问,提供资料,还审定记录初稿,因此与其说是单向式的被表述,不如说更像互动式的合作撰写。^⑥

有意思的是,在陆续读到关于自己的论述之后,费孝通发文回应,针对阿古什等的“人写我写人”,表述“我看人看我”观点。他说阿古什对我(指费孝通)在人生路上无法收回的“脚印”发生兴趣,而我则在他笔下看见别人如何看自己。面对阿古什的采访和写作,费孝通既不作直接的问题解答,也不提供线索,甚至在作品出版后也不纠正其中的事实错误,而是转向了他人的镜子。他以观镜为隐喻,表达了对镜像自观及反观的看法,称终于明白了为什么儿童喜欢去照

① 费孝通:《个人·群体·社会——一生学术历程的自我思考》,《北京大学学报》1994年第1期。

② 参见[美]大卫·阿古什著、董天明译:《费孝通传》,时事出版社1985年版。

③ 参见[美]欧达伟:《费孝通的学者、作家和政治之旅》,《北京师范大学学报》2008年第1期;[美]大卫·阿古什著、董天明译:《费孝通传》,第108—135页。

④ 雷洁琼:《序》,[美]大卫·阿古什著、董天明译:《费孝通传》,第1—2页。

⑤ 董天明:《前言》,[美]大卫·阿古什著、董天明译:《费孝通传》,“前言”页。

⑥ 参见黄克武访问、潘彦蓉纪录:《李亦园先生访问纪录》,“中研院”近代史研究所,2005年。对于该书性质和特点,主办者是这样介绍的:李亦园先生接受本所访问29次,详述个人经历与学术生涯;稿成后又参与修改定夺,并亲自增补照片。最后总结说:“本书不但是先生个人成长之纪录,亦为时代的重要见证。”引自该书封二勒口文字。

哈哈镜。费孝通写道:

长得不那么好看的人,不大愿意常常照镜子。但照照镜子究竟是必要的,不然怎样能知道旁人为什么对我有这样那样的看法呢?^①

问题是转向镜子后究竟能看见什么?谁的镜子?谁在观看?观看谁?为何看?朱炳祥提出借助“自我解释”,考察“对蹠人”和“三重主体”。^②比起早些的费孝通,后来的费孝通则聚焦自我心态,主张人类学应该从偏重人与外部的生态研究发展到关注个体内在的心态研究,由此发掘本土传统中“关于人、关于中和位育的经验”,并将其“贡献给当今的世界”。^③

21世纪以来,西方学界同样关注着聚焦个体的“自我民族志”问题,其中也包括了书写者的自我叙事。研究者总结说,“社会科学家们最近开始将他们自己视为‘对象’,并开始书写那些能够激发回忆的个体叙事,特别是那些学术和个人生活方面的叙事”。这样做的目的是力图“理解自我或生活在一种文化语境中的生命的某个方面”;从而实现民族志的写作转型:在个体叙事文本中,作者变成“我”,读者变成“你”,主题变成“我们”。^④

此转型的意义之一,在于为人类学叙事扩展出横向并列的“新三角”关系,接近于朱炳祥所说的“三重主体”。本文更想强调的是由个体出发并能使微观、中观与宏观结合的“三层世界”及其互动整体。因为在方法论意义上,微观层面的研究者和研究对象之间“需要有对自我生命的认知作为前提”,方可完成认识论与实践论层面的知自知彼,从而做到将心比己,推己及人。^⑤接下来还需弄清的问题是,人类学家让自己成为人类学对象的意义是什么?人类学的心态研究如何进行?自我镜像是否就是真相?镜像能见人心么?由镜照心还是以心观心?人心在哪里?心灵能够成为人类学田野么,如何进入?人类学的“自我志”方法,意味着在对社会文化做整体而外在的探寻之后,开启了一条通往个体心灵内部的新路。这条心路充满诱惑,也遍布危机,将再度挑战和检验人类能否面对自我的勇气与智能。

四、小 结

自《松花江下游的赫哲族》《江村经济》以来,国内人类学界呈现了一批批各具特色的民族志书写,但对于什么是民族志写作的追问却远远不够。从国内民族志的历史演进看,朱炳祥的《自我的解释》可被视为一类堪称自我民族志、具有开创意义的实验作品,代表着民族志写作的一种创新发展。与其说《自我的解释》为认知中国社会添加了人类学家的个体案例,不如说另辟了人类学写作的自我镜像,并由此促进对民族志的方法论思考。就一个多世纪来的西学东渐进程而言,国内学界的确需要立足本土又超越其中的深度思考。其中,对民族志写作的话语开辟,无疑将担起重要职责,为重建人类学整体做出其应有的贡献。

〔责任编辑 刘海涛〕

① ③ 费孝通:《我看人看我》,《读书》1983年第3期。

② 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;朱炳祥、刘海涛:《“三重叙事”的“主体民族志”微型试验——一个白族人宗教信仰的“裸呈”及其解读和反思》,《民族研究》2015年第1期。

④ 参见[美]卡洛琳·艾莉丝·亚瑟·P·博克纳:《作为主体的研究者:自我的民族志、个体叙事、自反性》,[美]诺曼·K·邓津等主编、风天笑等译:《定性研究(第三卷):经验资料收集与分析的方法》,重庆大学出版社2007年版,第777—822页。

⑤ 在人类学方法论上,笔者提出关注研究者个体内心世界,采用与参与式观察不同的对话式内省方法认知自我。参见徐新建:《人类学方法:采风、观察?还是生命内省?》,《兰州大学学报》2016年第5期。