

4月,来自云南大理学院的张锡禄、四川平武县方志办的曾维益、四川凉山西昌民族研究所的马尔子被邀请到北京大学的讲堂,与书斋中高谈阔论的人类学专业师生对话,以中国西南地区的田野经验向学院派人类学提出挑战。这实际上是一个相互学习

的过程,通过这种交流,我们才能够更好地把握民族志方法,实现人类学理论与民族志田野经验的完美衔接,真正有学术水准的民族志才可能诞生,中国人人类学学术水准才有可能得到整体提高。

人类学反思性民族志研究:

一个范式的六种尝试^①

高丙中

(北京大学社会学系、中国社会与发展研究中心教授)

反思(性)、反观(性)、反身性(reflection, reflexivity),由哲学概念进入经验研究的社会学、人类学等学科,是指一种由关于对象的知识生产反回到关于自我的知识生产的取向。我们原来习惯的思维是从自我到他者,从主体到对象,这是一种由此及彼、由近及远、由熟到生的思绪,而反思性取向要反转过来,从他者到自我,从对象到主体,是一种转而由彼及此、由远及近、由生及熟的复杂程序。概括而言,人类学的反思性是从这样一种转变开始的,也就是使作为认识出发点的自我反而成为认识兴趣所指向的对象。

西方人类学在马林诺斯基和拉德克利夫-布朗成为学科带头人的时代(1922~)确立了写实主义的科学民族志范式。知识创新的批判精神在现象学哲学、解释学、后现代主义思潮深度影响经验研究方法的学术氛围下,在20世纪60年代末和20世纪70年代催生了对于人类学加以反思的强烈意识^②。人类学家对于自己的学术活动作为一种具有政治经济的动因和后果的社会实践的反思和批判是从人类学与殖民主义、帝国主义和欧洲中心主义的密切却被忽视的联系开始的^③。而反思的进程要想不止步于这些宏大话语层面,就必然要与民族志结合。

民族志研究被置于反思性的审视维度之中,在1977年产生了影响深远的《摩洛哥田野作业的反思》^④。此前,民族志一直是通过田野作业单方面地记叙作为研究对象的群体的故事,而拉比诺(Paul Rabinow)的这本薄薄的大作以十足的创意把田野作业过程本身作为记叙的对象。他在引言中提到,他出发前夕肯尼迪总统被刺杀,他途经巴黎时感受到了1968年知识分子学生运动失败后的压抑,他在摩洛哥初入调查点时注意的是欧洲殖民主义历史的残余。他让读者看到,他在调查中是作为一个活生

生的人在行动,而那些被研究的人也是复杂的人。他经受了冲突和友谊,也在最后阶段与一个具有明确的文化自觉意识的当地访谈对象(Ben Mohamed)在关于各自文化的讨论中增加了对自己所代表的西方文化与当地人的伊斯兰文化的隔阂的认识,彰显了西方文化中本质主义的“他者”和“他性”(Otherness)的问题。

拉比诺在引言中申明了自己的学术路径。遵照保尔·利科(Paul Ricoeur)的说法,他把解释学(hermeneutics)的问题界定为“通过对他者的理解,绕道来理解自我”^⑤。他进而把解释学的这个策略引入民族志,其中的“他者”自然是调查对象,其中的“自我”却不是小我。他说:“至关重要的是要强调,这不是任何意义上的心理学,尽管在一些段落中带有明显的心理学的色彩。这里讨论的自我(self)完全是公共的(public),它既不是笛卡儿主义者的纯粹大脑的思考,也不是弗洛伊德主义者的深层心理的自我,毋宁说它是通过文化中介、具有历史定位的自我,它在持续变化的意义世界里发现它自身。”^⑥

社会学大家贝拉(Robert Bellah)在该书的序言里表示他对拉比诺的欣赏就是从后者发挥利科的“通过对他者的理解,绕道来理解自我”的路数开始的。贝拉说,该书的大部分篇幅都被赋予了这个目的,作者意图明确地面对在投身于理解他者的过程中所遇到的巨大困难和千头万绪的问题。作者也暗示,本来是去理解“他者”的这个研究项目其实是由对于如何理解“自我”的一种深深的困惑所驱动的。当然这个“自我”不是人格的、心理的自我,而是文化的自我。贝拉已然说明:“本书最辛辣之处或许在于,读到倒数第二章时,我们很清楚地看到,作者(以文化的自我而非人格的自我说话的作者)

①感谢教育部人文社会科学研究《社会转型过程中公民身份建构的人类学实证研究》(02JAZD840001)课题的资助。

②Scholte, Bob, *Toward a Reflexive and Critical Anthropology*, in Dell Hymes, ed. *Reinventing Anthropology*, New York: Random House, 1969.

③例如, Gough, Kathleen *Anthropology: Child of Imperialism*, in *Monthly Review* 19, No. 11: 12~27. Asad, Talal, ed. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1973.

④Rabinow, Paul *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, 1977.

⑤Paul Ricoeur *Existence at Hermeneutique*, in *Le Conflit des Interpretations* Editions Du Seuil, Paris, 1969, P20.

⑥Rabinow, Paul *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, 1977.

没有用一种‘我的文化’（我文化）去与甚至相对来说现代化的摩洛哥村民的言之凿凿的‘你的文化’对举。意识到这一点是颇为悲凉的。作为安慰，书中隐约向我们透露出这样一种观念：因为已经失去了一种传统的‘我文化’，现代西方知识分子将各种文化合成的总体拿来为我所用。显然，这就是‘绕道’所指的全部意思。”^①

布迪厄在跋中直接把拉比诺的创意概括为“把研究对象的研究作为研究对象”。他说，拉比诺把解释者的使命转变为针对他自己、针对他的解释。他以一组“决裂”来提升拉比诺的著作对于人类学的划时代意义：“这种以一种明显的自恋面向自我的转折，本身是一种与文学灵感迸发的那种自我满足的决裂。不仅如此，它所导致的远不是什么私下的坦白，而是对求知主体的一种客观化。但是，它标志着另一种更具有决定性的决裂，即与科学工作中的实证主义观念决裂，与对‘天真的’观察的自满态度决裂，与对尼采所谓的‘纯洁成胎说’（dogma of immaculate conception）的自信决裂。它还包括另外一个从心理学来说无疑是最困难的决裂，即与克利福德·格尔茨所展现的‘精致化的实证主义’标志决裂，与格尔茨的写作风格所展现的全部诱惑决裂。”^②布迪厄指出，他把求知主体作为对象，承认知识是涉及主体的一种建构，凝视（gaze）、观察（observation）等看的方式不是天真纯洁的，结论的得出是复杂的人为产物，并不是像圣母玛利亚童贞受孕那样保有其纯洁性。在《思想战线》的“民族志经验研究”专栏中发表的《文化书写与对象建构》、《看的方式》^③可以看作是对于布迪厄在此论述的观点的发挥。

通过民族志方法来反思人类学学术活动的主体（自我）及其背后所依赖的价值、假设，在拉比诺的《摩洛哥田野作业的反思》之后蔚然成风。杜蒙（Jean-Paul Dumont）的《头人与我》、克拉潘扎诺（Vincent Crapanzano）的《图哈密》、杜外尔（Kevin Dwyer）的《摩洛哥对话》相继出版^④，直到1986年，《写文化》的问世标志着人类学反思时代的最后确立。我们在《思想战线》的“民族志经验研究”专栏中选介了《写文化》中罗萨尔多反思调查询问与被调查对象的关系的文章作为这个风气的一个代表^⑤，也以书评的方式介绍了这股思潮在当前的民族志中的表现，其中罗香凝（Lisa Rofel）和刘新（Xin Liu）的新书都是获得许多好评的例子^⑥。我们之所以选介这两本民族志，一是因为它们讲述的是关于中国当代和当前的故事，我们读起来很亲切，二是因为它们体现着西方人类学民族志

新的理论关怀和明确的反思意识。

我们看到，中国人类学的民族志著述正在经历一个从写实性到反思性的转变。“民族志经验研究”专栏正是要见证这个转变。我自己在近几年参加的博士学位论文评议和答辩中强烈地感受到了这种转变的冲动。民族志的写作和关怀确实复杂起来了。对于越来越多的年轻学人来说，民族志不再是一种客观呈现科学研究成果的简单明了的文体，而是可以尽情发挥自己语言能力的文章；不只是为了记录远方的对象，也是（或者说其实是）为了认识自己。他们在选题和论文构思上都是具有反思意识的。

中国的思想方法里是有“反求诸己（身）”的说的。不过我们在这里讨论的“反思性”、“反身性”（reflexivity）还是一个西学概念。在人们熟知的意义上，反思性是指研究者对他的研究所处的整个环境以及他与环境的相互影响的必然性的明确意识。如果从实证主义的科学要求来说，研究者既然意识到了对于研究的这种人为的影响，就要努力克服它对结论的客观性的干扰，以达到最终科学的认识^⑦。反思人类学的知识创新却是另一个思路：既然研究者的背景和研究活动发生的环境必然要以各种形式出现（包含）在研究中，那反过来把原来被作为干扰因素要排除而实际上只是悬置起来的“影响”写出来，是否也是一种知识或认识呢？这种新思路的探索被证明是富于创见的。民族志原本生产关于对象的知识，反思性使关于对象的知识客观性、独立性、权威性受到了限制，却意外地增加了获得关于研究者的背景（他自己的社会和文化）的知识的机会。反思的多种视角则让这种机会从多方面得以实现，这种由彼及此、由远及近的思想范式也就在实际研究中衍生出众多的方案。我们从本专栏中的研究个案中可以认识6种可能的方案。

让思想的触角从边缘回转到自己身在其中的中心，是反思性民族志研究的一个最擅长的大类，我们有3个个案可以诠释这个大类的3种具体方案。一是何家祥的《农耕他者的制造》，由一个汉族内部受歧视的群体反观汉族传统的中心价值；一是李春霞的《彝民通过电视的仪式》，由一个少数民族社区遭遇电视的简史映照出中国过去30年的一种变迁；一是岳永逸的《传说、庙会与地方社会的互构》，由民间社会的地方认同符号的生产过程反观参与其中的知识分子和官方^⑧。在这一大类里，叙述的对象与反思、映照的对象分别处于价值、区位的边缘与中心。

何文调查研究的对象是畚民群体，探究的是“畚民歧视”问题，达到的结论在解释歧视问题之外

① Bellah, Robert Foreword In Rabinow, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, 1977, P. ix

② Boudieu, Pierre. Afterword. In Rabinow, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, 1977, P. 163.

③ 李立《文化书写与对象建构》，杨春宇《看的方式》，均见《思想战线》2005年第3期。

④ Dumont, Jean-Paul *The Headman and I*, University of Texas Press, 1978; Crapanzano, Vincent. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, The University of Chicago Press, 1980; Dwyer, Kevin. *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*, The John Hopkins University Press, 1982.

⑤ [美] 罗萨尔多：《从他的帐篷的门口：田野工作者与审讯者》，高丙中译，见《思想战线》2005年第3期。

⑥ 吴晓黎《民族志与现代性故事》，康敏《民族志与“我”和“我的叙述”》，均见《思想战线》2005年第1期。

⑦ Davies, Charlotte Aull *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*, London: Routledge, 1999, P10.

⑧ 何家祥文、李春霞文可参见《思想战线》，2005年第5期；岳永逸文见《思想战线》，2005年第3期。

还涉及对中国传统社会以定居农耕为基础的核心价值的辨识。何家祥的研究要解释的观点是，他们作为贱民被歧视并被限制与当地村民通婚，被禁止参加科举，根源在于他们被话语技术制造为汉族农耕文化的他者。传统社会通过这种对非农人口边缘化甚至妖魔化，强化固有的农耕经济格局，维系既有的以儒家重农守土的家庭伦理为中心的基本价值。作者重新叙述了贱民这个农耕文化的他者被边缘化的历史过程，反过来思考中国传统社会的政治、经济尤其是主流文化的机制及其时代局限，指出贱民歧视的消解只可能发生在农耕文化价值不再起主导作用的当代。

李春霞的文章讲述的是一个彝族山村的居民在近6年的时间里如何由“化（电视化）外”之民过上媒介化（mediated）地球村村民生活的故事。通过仪式（rites of passage）一直是人类学最核心的研究对象之一，研究社区成员跨过时间（人生阶段、日历阶段）、空间的边界的程序。当代生活是经过媒介化的生活，电视传播使偏居一隅的人能够看见（并可能“熟悉”）世界范围内的其他人的生活，世界类似于一个村了。在这样一个我们大家都习惯了媒介化的日常生活的时期，作者居然找到了一个正处于这个通过仪式之中的社区，见证了村民们成为“当代人”的过程。作者的社区叙事被置于“前电视社区生活/媒介（电视）社区生活”、“前现代生活/现代生活”、“彝人/中国人”的结构之中，我们在理解草坝子和她的人民如何调整自己以适应电视楔入的生活的时候，我们还在努力理解我们所处的大社会稍早经历的这个过程。虽然我们的电视通过仪式完成不太久，但是我们已经是身处鲍肆而不闻其臭。李春霞在一个较短的时间、一个可以整体地把握的村子、一个可以把个人的闲言碎语纳入整体加以理解而成为论证资料的社区，让我们大家对自己已经很习惯的生活重新产生间距（由熟回生），产生认识的兴趣，从而审慎地考虑一下我们经过电视已然改变的生活的现代性问题。

岳文写的是华北一个庙会的复兴过程，其中主神传说的历史化和本地化与地方社会的重构过程都同时卷入了民众、知识分子和地方官员之间的合作性互动，卷入了口承文化与书写传统之间的互相转化。他看到，知识分子和官员这些“上边的人”始终是“下边”的乡民们揣摩、研究的对象，是乡民眼中的“他者”。他在文末的一段引文特别具有推动反思的力道：“虽然水祠娘娘贾亚茹的事迹已过多年，但村民们愿意宣扬历史，教育后人，继承先人舍己为人、助人为乐的光荣传统。……水祠娘娘庙会是在县、乡、大队各级领导支持下进行的。可是各级领导从不出钱，举行庙会是要用钱的，建水祠娘娘庙更要消费一些资金，你看用什么途径……”

李霞的文章^①把实践视角和女性视角聚合在一起，得以把以前被遮蔽的妇女在汉人亲属关系中作为行动者的角色呈现出来。她的民族志描述围绕山

东一个农村的妇女在构建家庭过程中的各种亲属关系实践而展开，经验材料证明妇女具有不同于男子的家庭观。“她的家庭”是玛格丽特·沃尔夫所说的“子宫（母系）家庭”（uterine family），是她出于安全感和感情归属感的需要而建立起来的，以妇女和自己的丈夫、子女为主要成员的家庭，是妇女婚后感情和经营的中心。它是现实地存在的，不能被同化到丈夫的家族之中。这一个案以实践来反思一直以来把中国的亲属制度表述为父系宗族图式的理论缺陷，把妇女从族谱文字的认知模式下解放出来了，也就把中国现实的亲属关系的活力从传统的亲属制度的男权理想（图式）的约束下解放出来了。这一个案应该算是代表着两种反思的类型：一是从实践反思学术，二是从妇女的实践反思男权的抽象图式。

龚浩群的文章^②讲述了泰国中部一个乡的地方自治经验，针对性地发掘了泰国经验对于中国乡村自治的意义，其中最富有启示性的是以人的多重目标为依归的治理思想、居民有效参与的公共生活、权利和义务相匹配的公民身份。泰国在发展、稳定和民主等重要指标上的成就是值得我们拿来映照自己的问题的。不过，龚浩群的个案除了这个层次的反思价值，还在一个更大的结构层面彰显出海外民族志对于中国学术的自省能力的意义。从反思人类学看来，人类学最基本的长处是通过对异国他乡的调查研究来引起自己的社会对于特定事物的兴趣，回答自己社会所关心的问题。在这种知识生产方式中，中国一直是作为人类学的田野作业对象国而存在的，中国还不被认为是输出人类学家到国外开展田野作业的知识投给体。龚浩群的田野调查和她作为博士学位论文的民族志写作对于中国的人类学界来说是一种新的知识生产模式的开始。在经验研究的领域探索了通过看世界而看自己的一种可能性。

反思性民族志的研究范式在上述个案中得到了自觉意识明确程度不同的尝试。当然，我的概括包含有自己的主观意愿在里面，但尽管如此，我还是想说，它们分别代表了一种范式的6种路向或6种可能的类型：一是从汉族边缘群体反观汉族的整体（中华性），二是从“后发展”的少数民族看现代社会，三是从民间审视知识分子和官方，四和五分别是从妇女的行动反思男权思想图式并兼及从日常实践反思学术，六是从海外看中国。再简化一下，它们彰显了从边缘看中心、从实践看观念、从海外看中国的思想方式。这种“自一返”的学术范式是具有无限魅力的悠游于两端之间的思想运动和表述活动。我们在此列举它们，只是为了见证中国学界的民族志研究的反思时代的来临。

（责任编辑 洪颖）

^①请详见李霞《依附者还是构建者》，见《思想战线》2005年1期。

^②请详见龚浩群《国家·公民·权利》，见《思想战线》2005年5期。