



《对蹠人》系列民族志之一

他者的表述

朱炳祥 著

中国社会科学出版社



《对蹠人》系列民族志之一

他者的表述

朱炳祥 著

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

他者的表述 / 朱炳祥著. —北京: 中国社会科学出版社, 2018. 4
(《对蹠人》系列民族志)

ISBN 978 - 7 - 5203 - 2058 - 0

I. ①他… II. ①朱… III. ①白族—民族社会学—
研究—中国 IV. ①K285. 2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 027450 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 田 文 徐沐熙
责任校对 张爱华
责任印制 王 超

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2018 年 4 月第 1 版
印 次 2018 年 4 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 22
插 页 2
字 数 328 千字
定 价 89.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话: 010 - 84083683
版权所有 侵权必究

人是值得研究的。

——〔法〕列维-斯特劳斯

民族志是一种“人志”。

——自题

目 录

导 言	(1)
一 从格尔兹出发	(1)
二 斯事、斯叙事、斯元叙事	(4)
三 民族志不是“隐喻”，而是“转喻”	(6)
四 叙事的“原罪”	(7)
五 “期盼死亡”	(9)
六 田野工作时间及材料处理的说明	(12)
 第一章 关于“主体民族志”的思考	(15)
第一节 民族志范式的转换	(15)
第二节 “主体民族志”的理念	(23)
第三节 “裸呈”：主体民族志的方法	(33)
第四节 “三重主体叙事”	(40)
 第二章 寻觅对蹠人	(44)
第一节 “小大之辨”	(44)
第二节 从“摩哈苴”到“那曲”	(50)
第三节 选择段绍升	(61)
 第三章 “读书”“开荒”	(72)
第一节 “读书”	(72)
第二节 “开荒”	(75)

第四章 “大地测量队”	(79)
第一节 “参加大地测量队”	(79)
第二节 “开阔了眼界”	(82)
第五章 “指腹为婚”	(84)
第一节 “指腹为婚”	(84)
第二节 “门槛”	(87)
第六章 “武装民警”	(92)
第一节 “我破了很多案”	(92)
第二节 “把我树成英雄”	(96)
第七章 “集体化年代”	(100)
第一节 “在生产队做工分”	(100)
第二节 “东方红,吃饼干”	(105)
第八章 “对唱”	(109)
第一节 “相爱在深山,深山也羡慕”	(109)
第二节 “拉着马来找你”	(111)
第三节 “一见面还笑笑”	(113)
第九章 “善有善报”	(116)
第一节 “放映员”“小伙子”	(116)
第二节 “买灯泡变成了慰问团”	(119)
第三节 “送行”	(121)
第十章 “民办教师”“做卖白族服装”“水管所长”	(124)
第一节 “民办教师”	(124)
第二节 “做卖白族服装”	(127)
第三节 “水管所长”	(133)

第十一章 “实现了心愿”	(138)
第一节 “了我一个大的心愿”	(138)
第二节 “一生中也忘不了的事”	(142)
第十二章 “宗教信仰”	(148)
第一节 “神鬼我不相信”	(148)
第二节 “老公公出现了”	(154)
第三节 “这种也有对社会好处的一面”	(158)
第十三章 “家庭”	(166)
第一节 “我爷爷”	(166)
第二节 “我父亲”	(171)
第三节 “我们老的两口”	(179)
第四节 “五个儿子”	(183)
第五节 “一个家庭不乱”	(189)
第十四章 “人生感悟”	(193)
第一节 “一种反思”	(193)
第二节 “一种担忧”	(199)
第十五章 归去来	(208)
第一节 《奥古斯都封神记》	(208)
第二节 “伐木丁丁”	(213)
第三节 “电灌站打水员”	(217)
第十六章 “麻雀”“马儿”“门槛”：“点式”分析	(222)
第一节 “点”的发现	(223)
第二节 跨不过去的“门槛”	(228)
第三节 离开村庄的“马儿”	(235)
第四节 飞去飞来的“麻雀”	(243)

第十七章 人观四面：“横面”阅读	(254)
第一节 “家国人生”：求“真”的理性	(256)
第二节 “善有善报”：从“善”的理想	(268)
第三节 “东方红，吃饼干”：唯“美”的情感	(278)
第四节 “祛魅”与“归魅”：尚“用”的宗教	(287)
第十八章 “治水龙王”的传人：“纵向”追释	(293)
第一节 段隆的神话	(294)
第二节 神话主题寻绎	(306)
第三节 “被排除者”补充	(312)
第四节 “被排除者”再补充	(321)
附录 1 段绍升同意用真名出书的第一封信	(330)
附录 2 段绍升同意用真名出书的第二封信	(331)
主要参考文献	(332)
后 记	(343)

叙事多么有威力，又多么诡计多端！

——〔法〕热拉尔·热奈特

水把月映入杯中，我却说月就在杯中。

——自题

导 言

本民族志是2014年度教育部哲学社会科学研究后期资助重大项目（批准号为14JHQ028）的结题成果，也是我计划写作的《对蹠人》系列民族志六卷中的第一卷。在本民族志中，我利用大理周城白族村民段绍升的口述材料，构建了一种“主体民族志”的实验文本。

一 从格尔兹出发

格尔兹在1983年出版的《论著与生活》中指出了西方经典民族志写作的一个重要问题：“当现实被输往国外的时候发生了什么？”他的解释是：“将‘他们’的生活置于‘我们’的作品中”，即民族志者“都是在一个为讲台、黑板和研讨会所环绕的世界中撰写其报告。正是这个世界制造了人类学家，给予他们从事这类工作的许可，而且在这个世界中，这类工作要引起关注必须要找一个地方。就其本身而言，‘在那里’是一种明信片式的经历……然而，正是在这里——置身于一群学者中，你的人类学被阅读、出版、评论、引用和讲授”^①。人类学

^① 〔美〕克利福德·格尔兹：《论著与生活》，方静文、黄剑波译，中国人民大学出版社2013年版，第182页。

家本来要去描述异文化，而结果却只是对自己所属的那一群人说话，并在这群人中实现自我。在格尔兹的话语中，民族志者并不高尚，甚至有些邪恶，至少他们的事业也只能作为一种想象的事业：“如果存在反对将民族志作为邪恶行为或者不可玩的的游戏的方法，那么它必须承认如下事实，即民族志是一种想象的事业，……民族志的责任或者信用只能被置于凭空想象出这些东西的浪漫主义者自己的门口。”^①本来，殖民帝国的民族志者花了那么多时间，“去了那里”吃了许多苦，已经确立了权威，而现在这一切成了只是拿出来炫耀自我的“明信片”；本来，参与观察了那么多场景，拍摄了那么多照片，绘制了那么多路线图和图表，访谈了那么多对象，而现在用这些材料构成的民族志竟然全部成了想象。不仅如此，道德上也出了问题：我们本没有权利去写他们的文化，我们为何偏要这样做？政治上也存在问题：我们是站在西方立场上去描写他们的文化的。甚至认识论上也有问题：你是如何知道你所知道的？证据是什么？它是如何被收集的？它表明了什么？格尔兹的质问可谓刀刀见血。

殖民主义终结了，宗主国退出，民族国家建立，帝国主义和科学主义同时陨落，询问和观察者与被询问和被观察者之间的关系改变了。从此以后，事情变得没那么简单了，“在那里”与“在这里”两端出现了失衡。现在的状态是“对于宣称要解释不可思议的‘他者’这一事业的不安”。这种不安引起的结果是：“对权威作品以及权威这一观念本身的解构性攻击；对作为帝国主义延续的人类学写作的意识形态批判式揭露……对反思、对话、多声道、语言游戏、修辞自觉、表演式翻译、逐字记录以及第一人称叙述等对策的大声疾呼。”^②现在民族志实践的场景改变了，区隔虽然还存在，但相互之间的通道不计其数。研究对象“被描述而不被告知”，受众“被告知而不被牵涉”^③，这种情况已经消解。描述者要负道德责任了，再也不能躲开

① [美] 克利福德·格尔兹：《论著与生活》，方静文、黄剑波译，中国人民大学出版社2013年版，第196页。

② 同上书，第183—184页。

③ 同上书，第186页。

当地人的追问了。现在要说服的是谁？是实行想象控制还是呈现道德深度？回答起来容易，但要创作出相应的文本就绝非易事了。写作民族志的权利岌岌可危，马林诺夫斯基那种“找到了”的欢快感和拥有感，不仅冒失，而且滑稽。人类学家再也没有殖民遭遇的场景。帝国主义终结，意味着曾经作为人类学的东西的终结，人类学要做的工作模糊了。问题很严重，导致了危机的呼唤。在那里，民族志的道德基础被“去殖民化”动摇了；在这里，认识基础因对故事的信任的丧失而动摇。文字与世界、文本与经历、作品与人生是如何关联的？这些问题都需要被问及。

未来堪忧！怎么办？后现代作品的回答是：“唤起”而非“表述”成为民族志话语的典范，它将民族志从模仿和对不恰当科学主义的修辞模式中解放了出来。科学主义头脑简单地确信观察者的话语是一种客观的形式，认为它们足以完成描述行动的任务。而其实在民族志中，不存在“事物”，描述语言只是比较、分类与概括。民族志的性质改变了，民族志只是“神秘地记录”而非“记录神秘”，是幻想的现实和现实的幻想。文字只能引出其他文字，并不倾向于指向事物，这在诗人和数学家那里早就知道了，而民族志者还在昏沉之中。

好混乱啊，民族志文本被看穿了！既然民族志是想象的事业，那么人类学只是一种“语言的诱惑”，以修辞竞争推动学术，民族志俨然是自产自销。人类学家“为愉悦而写作”，总比那种说自己的作品就是“他者”的生活方式要好。马林诺夫斯基、列维-斯特劳斯、本尼迪克特、普里查德的作品还能存活下去，不是因为他们的理论高明，也不是方法正确，而是他们的写作能力高明，表达具有生动性。接下来该做什么？“接下来必要的事情既不是像世界语似的普遍文化的建设，也非人类管理的某些大技术的发明，而是要扩大在利益、外貌、财富和权力不同的人们之间可理解话语的可能性，并将他们纳入一个共同的世界。”^① 现在的民族志要改变方式，这里与那里的世界更少隔绝，更少鲜明对比，更少界定，这些都必须出

^① [美] 克利福德·格尔兹：《论著与生活》，方静文、黄剑波译，中国人民大学出版社2013年版，第205页。

现在文本中。现在的田野工作状态既无序又创新，既随意又丰富。伴随着对以往民族志的信心的动摇，现在的民族志要成功，就要关注权力对人类学如何施加影响以及影响是什么，关注点不再是为方法和理论问题所遮蔽的细枝末节。

受到格尔兹论述的警示，从格尔兹的问题出发，要使民族志继续前行并在当代生活中具有意义，我们需要以清醒的头脑去思考问题，然后掉过头来，实现如下几个方面的转换：

第一，将民族志者间接地描述异文化事实转换为真正由当地人直接陈述文化事实。

第二，将面向课堂、出版社、学术会议以实现民族志者个体价值的取向转换为服务于当地人利益的研究实践取向。

第三，将经典民族志中不被说出、不愿说出、也说不出民族志者自身的立场、观点、情性、写作策略等要素作为民族志能够成立的前提与基础直接坦陈于新的民族志之中，并承认民族志者对当地文化的解释是想象的事业，其作品仅是一种叙事形式。

二 斯事、斯叙事、斯元叙事

就在马林诺夫斯基忙不迭地企图科学地、客观地描写特罗布里恩德岛的土著文化完成一系列民族志著作的时候，比利时画家马格利特却在进行着完全不同的探索。他画了一幅名为《形象的叛逆》的作品，画面中央是一只巨大的烟斗，下方写着一行法文：“这不是一只烟斗”。不是烟斗那是什么呢？它只是一幅画，是一个烟斗的艺术形象符号。在这里，真正的烟斗才是一个事物，而马格利特的画则是用画笔对事物进行一种描画。它们是性质不同的两种东西。把“绘画”看成了真的实物，这是一种“幻想”。

后来，马格利特又画了一幅《双重之谜》，“同样的烟斗，同样的语句，同样的字体。但是，文字和图形没有并置在一个既无边界又无特指的随意空间里，而是位于三脚架上的画框当中，架子置于地面，地板条纹清晰可见。在上方，是一只与图中所画完全一样的烟

斗，只是要大上许多”^①。这幅画是画中有画，作者设置的“双重之谜”是：第一，左上方的“烟斗”，不是一只烟斗，那是一幅画；第二，右下方立着的画架上摆着“画着烟斗的画”，更不是烟斗，而是画中之画。在这里，明显地存在着三种不同的东西：第一种是现实生活中的那只可以用来抽烟的烟斗。第二种是那幅标明“这不是一只烟斗”的画，它是画家表达实体的一种符号，一种“叙事”。二者具有不同的性质，是“截然相反的东西”。第三种则是告诉读者：我在画画。你看，我这个烟斗就是这么画出来的。这是关于叙事的叙事，即“元叙事”。这样，“烟斗”“画中的烟斗”“画中之画中的烟斗”三者就构成了“事”（物）、“叙事”“元叙事”的关系。

本民族志在书写方式上呈现一个“事—叙事—元叙事”的关系式。所谓“事”，是指呈现在当地人视野下和讲述中的“事物”“事件”“事实”“故事”等，而不是指民族志者通过参与观察与访谈所得到的所谓“异文化”材料。具体对于本书来说，“事”就是本书的主人公白族人段绍升的讲述。^②所谓“叙事”，是指民族志者对于当地人直接陈述材料的解读。对于这种解读，民族志者必须说明，这是“我的建构”“我的创造”，而不是对于异文化的描述。所谓“元叙事”，是对“叙事的自我审视”^③，指的是民族志者在对当地人直接呈现的材料进行解读与创构的同时，暴露其个人条件及解读过程。“元叙事”把读者的注意力从叙述的事件转向叙事行为本身，“在文本的疆界内，对作者行为的彰显”，要求作者关于叙事有一个清醒的认识。“元”就是“自见”，在叙事的同时又把自己关于叙事的理念与见解表达出来，其目的在于对解读进行条件的限定，击破民族志者的过度自我扩张的欲望，敲碎民族志者的傲慢与偏见。“元叙事”存在一个反思的维度，是一种“‘二度’叙事”^④。胡塞尔曾将“反思”定义

① [法] 福柯：《这不是一只烟斗》，邢克超译，漓江出版社2012年版，第3页。

② 当地人的讲述从本质上说也是一种叙事，但是对于民族志者来说，它是当地人直接呈现出来的“事实”。

③ [英] 马克·柯里：《后现代叙事理论》，宁一中译，北京大学出版社2003年版，第60页。

④ [法] 热拉尔·热奈特：《转喻》，吴康茹译，漓江出版社2013年版，第10页。

为对“思想的思想”，其程序是一个“无限逆推”的过程，费希特提出，“两次反思”就可以了：第一次反思是自我以自己的活动为对象的反思；第二次反思是对第一次反思的反思。^①在这两种反思中，通过暴露民族志者自身的立场、观点、方法乃至情性特征，使民族志具有“肯定—否定”的特殊意蕴与结构。叙事与元叙事是两种不同的过程：如果说第一种过程似乎要证实叙事的文化权威性的话，那么第二种过程就是一种通过“反讽式的重新语境化”^②来破坏其权威。前一过程是建构的，是现实主义的；后一过程是解构的，是反讽主义的。它通过作者自觉地暴露作品的创造过程，产生间离效果进而让读者明白，作品是作者创造或建构出来的，不能把作品当现实。这样，创造和建构在民族志作品中亦获得本体意义。

三 民族志不是“隐喻”，而是“转喻”

将“事”“叙事”“元叙事”相区别，就确定了民族志的“转喻”性质而非“隐喻”性质，而且这种“转喻”是双重的。

第一重转喻是指“事”与“叙事”之间的转喻关系。经典民族志将作者的叙事=当地的文化事实，以为他们描述的就是当地的“异文化”，至少也是相似的。这是在民族志者的“叙事”与当地文化的“事实”之间建立起了一种“隐喻”关系。隐喻是一种“叙述投影”，“即通过选择（或不选择）一个限制性‘视点’调节信息”^③，既然是投影，那么“形”与“影”就具有相似性。而本民族志认为，事实与叙事之间的关系不是“隐喻”关系，而是“转喻”关系。所谓“转喻”，意为民族志者的“叙事”与当地文化“事实”之间只具有关联性，甚至不具有相似性，当然更不具有相同性，而是转入了如布尔迪

① 参阅〔德〕费希特《全部知识学的基础》，王玖兴译，商务印书馆2009年版。

② 〔英〕马克·柯里：《后现代叙事理论》，宁一中译，北京大学出版社2003年版，第110页。

③ 〔法〕热拉尔·热奈特：《叙事话语》，王文融译，中国社会科学出版社1990年版，第126页。

厄所说的“一个分离的世界”，一个独立的“知识场域”。^①将“故事空间”和“叙述空间”相区别，是“转喻”的基本特征。本书的主人公段绍升的讲述是一个“事实”，是“故事空间”；而我的叙事则是一个“叙述空间”，二者只具有关联性，不具有相似性。我们两人处在不同的“权力关系、策略、利益”世界之中，有着不同的个人经历、情性特征、思想观念，等等，无法以这一个去还原那一个。

第二重转喻则是指“叙事”与“元叙事”之间的转喻关系。元叙事是“作者转喻”，即他自己成为被表现与被想象的对象，他自己也就转变为创造对象。他不仅是叙述者，还是旁观者和裁判者。“元叙事”是关于叙事的叙事，它与“叙事”也具有不同的性质，二者之间同样亦只有相关性而不具备相似性。元叙事有“叙述的我”与“被叙述的我”两个行动者，前者可以带着一种特殊的身份冷嘲热讽后者。

通过转喻，“事”“叙事”与“元叙事”相互嵌入，成为一个套层结构，逐次地、不断地对事实与话语进行干扰或者破坏，给读者用原先的阅读或阐释叙事意义的方式制造了巨大的障碍，而这也正是为了给读者留出自由解释的巨大空间，有意邀请读者参与讨论、参与民族志的创构。

四 叙事的“原罪”

叙事文本不等于客观事实，可以称之为叙事的“原罪”。

人类是符号的动物，语言是人类最重要的符号系统，人类用语言来表述世界，对其进行叙事。语言既有“指涉性”特性，又有“自指性”特性。首先，对于“指涉性”而言，需要牢记的是索绪尔的郑重提醒：“语言符号连接的不是事物和名称，而是概念和音响形象。”^②

^① 参阅〔法〕布尔迪厄《知识场域——一个分离的世界》，载〔美〕佐亚·科库尔和梁硕恩编著《1985年以来的当代艺术理论》，王春辰等译，上海人民美术出版社2010年版。

^② 〔瑞士〕索绪尔：《普遍语言学教程》，高名凯译，商务印书馆1980年版，第101页。

而“概念”这个东西并非具体事物，它摆脱不了线性的、逻辑的特征。故而语言不能与真实的世界等同。这对于坚持声称要“描述异文化”的民族志者来说是不幸的。而且，语言的最小单位是“词”，是有语境限制的。一个词总是带有它所属的那个序列中其他词的痕迹，只有作为结合而成的序列的一部分的时候，它才形成意义。这种特点亦无法在事实那里找到对应。其次，对于“自指性”而言，则关注语言符号所具有的那种自恋性，即重视诗性的修辞。叙事往往倾向于自我指涉。书本常常引述别的书本，叙说别的书本，它们之间相互说话。“历史世界和虚构世界必然都存在着断点，必然是不完整的；进行虚构的作家可以相对自由地扩大或缩小那些断点，以达到文体和体裁目的。”^① 民族志中的开头、结尾、过渡、照应等这些写作上的要求正是文体和体裁的目的，而这些也都是“自指性”特征的表现形式。

依据这两个特征，我在对段绍升的口述材料的解读中，力戒虚张声势，妄作貌似“全面”“整体”“准确”的努力，而着意选择“点”“线”“面”三个维度，在归属性特征（是什么）、历史性特征（为什么）和形态学特征（怎么样）问题上“就什么说点什么”^②。无疑，我的解释是自我限定的，甚至是片面的，但“这种片面性本身就具有自身矫正的真理性。它启发了人的创造、生产和构造活动对于其所受制的必要条件的现代态度”^③。我甚至放弃了归纳性结论的写作，这不仅考虑到使作品本身具有开放性，邀请读者自己作出结论，更因为所谓“结论”都是作者依靠符号逻辑推论及对材料的主观平衡协调出来的。也就是说，“结论”仅仅是“叙事”之成果，而非“事实”之规则。热奈特说：“我讨厌不惜一切代价寻求‘协调’，进而勉强承认作品结构严密”^④。既然叙事本身并不与客观事物相吻合，

① 参见〔美〕戴卫·赫尔曼主编《新叙事学》，马海良译，北京大学出版社2002年版，第20页。

② 〔美〕克利福德·格尔兹：《文化的解释》，纳日碧力戈等译，上海人民出版社1999年版，第507页。

③ 〔德〕伽达默尔：《真理与方法》第二版序言，洪汉鼎译，上海译文出版社1999年版，第XXVI页。

④ 〔法〕热拉尔·热奈特：《叙事话语》，王文融译，中国社会科学出版社1990年版，第190页。

又何必去虚构一个似是而非的“结论”呢？进一步说，“文本具有唤起超越的悖论的能力，它不需要综合，也不需要在其内部创造超越的秩序的形式机制和概念策略”^①。为了彰显这一理念，我在书稿的最后留下一个具有象征意义的空白页，等待读者的书写。这个方法是克拉潘扎诺《图哈米》^②和斯蒂芬·泰勒《后现代民族志》中关于“唤起”理念对我的启迪，也是斯特恩《项狄传》关于“白页”手法对我的训诲：“令人乐不可支的书啊！你的书皮里，至少会有一页，恶意不会把它抹黑，无知不能把它歪曲。”^③于此，段绍升的自述、我的三种解读、读者的描画三者之间构成了虽则不同却交相辉映的图谱。

我在本民族志写作（叙事）的过程中，总是有一种非常奇异的感觉：我笔下的段绍升，并不是我过往15年间接触的那个活生生的真实的人。这种感觉犹如泰戈尔在一首诗中所说：“我在人前夸说我认得你。在我的作品中，他们看到了你的画像。他们走来问我，‘他是谁？’我不知道怎么回答。我说，‘真的，我说不出来’。”^④我知道这种感觉是由叙事的“原罪”导致的。不过在这里，我也取得了某些进益：当我就近看不清段绍升的时候，只要站到远一些的地方再看，虽然面目有些模糊，但却可以看清那是一个“人”，一个真实的“人”。

五 “期盼死亡”

民族志的叙事虽然并不反映客观事实，但民族志的研究却具有重

① [美] 斯蒂芬·泰勒：《后现代民族志》，载 [美] 克利福德、马库斯编《写文化》，高丙中等译，商务印书馆2006年版，第174页。

② Vincent Crapanzano, *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago: University of Chicago Press, 1980.

③ [英] 劳伦斯·斯特恩：《项狄传》，蒲隆译，上海译文出版社2012年版，第436页。

④ [印度] 泰戈尔：《吉檀迦利》102，冰水译，载泰戈尔著《榕树》，人民文学出版社1987年版，第33页。