

对话的人类学：关于“理解之理解”*

罗红光

【摘要】韦伯 (M. Weber) 界定社会学是一门关于理解的科学，并试图建立理解社会行动的意义和经验的一般化过程。纵观人类学思想史，尤其是后来的解释学派继承了韦伯的衣钵，人类学也被定位于一种建立理解“他者”的学问。学习他者的世界是人类学的“田野工作”，其成果形式是可供理解和分析的民族志。这里的问题是，在理解他者的世界之后，作为人类学家，还必须用人类学的解释呈现他(她)所理解的他者世界。这个再现他者文化的过程笔者称之为“理解他者之理解”的知识性再生产的过程。从文化的解释学(如格尔茨的“深描”当地人的意义系统的民族志)到20世纪末开始的反思主义，我们发现，这种理解还涉及到针对理解的道德判断及其针对自我的理解，问题直指知识的公共性与共建问题。它已经超越了传统人类学的他者观。此时我们已经不能将解释性理解还原到韦伯意义上的“理想类型”(德语: *Idealtyp*)。那么人类学的理解何以可能？它的主体又将是什么？

关键词：理解、解释、他者、对话、自我的他性

Dialogue of Anthropology: Understanding — verstehen

Luo Hongguang

(*Institute of Sociology, CASS, Beijing 100732, China*)

Abstract: Throughout the history of anthropology, interpretivism inherited the mantle of Weber, therefore Anthropology is positioned as an knowledge of understanding “otherness”. Understanding “otherness”’s world is anthropology’s “field work”, and its result is ethnography available for understanding and analysis. So the problem here is how anthropologists have to show his/her understanding of the “otherness”’s world with anthropological interpretation. The process of presenting “otherness”’s culture is called knowledge reproduction process of “Understanding — verstehen” by the author. From cultural hermeneutics (such as Geertz’s “Thick Description”) to the reflectivism of the end of the 20th century, we find that this understanding also involves understanding moral judgment and self-understanding, as result, points to the public knowledge and how to build knowledge, which is beyond the traditional anthropological view of otherness. In the case, we can’t restore the interpretive understanding back to the Weberian sense “ideal type” (German: *Idealtyp*).

* 此文为中国社会科学院“创新工程”(文化认同)课题设计所作。其中的主要思想源于 Luo Hongguang, “Dialogue of Anthropology: Understanding — verstehen,” in Euro-Chinese Information Center (ed.), *Eastern Social Sciences*, 2010, No.1.

Key words: understanding; interpretation; otherness; dialogue; otherness of self

人类学究竟是做什么的？是用研究者才明白的一套技术概念去解释毫不知情的“他者”世界？又问：人类学的研究目的又是为了什么？是满足自己的学术使命？纵观人类学思想史的演变，我们不得不回到人类学这座知识塔的根基，重新审视我们的基本问题是否可靠。

一、方法学在人类学中的新问题

韦伯将“解释性理解”（德语：*verstehen*）纳入社会学，这意味着观察者从文化的内部进行系统的解释过程（例如人类学家或社会学家），这一过程与原住民关联或从它的亚文化的观点和概念出发，而不是根据他或她（外部的观察家）自己的文化解释他们。

理解可能意味一种移情或参与理解的社会实践。社会科学家怎样进入访问并评价这种“第一观察者”，它关系到人们在生活中如何给社会世界以意义。这个概念被后来的社会学家批判并发展了。拥护者赞成这一概念，认为作为研究人员可从一种文化审查和解释另一种文化中的行为的唯一的手段。关于理解，有一套重要的概念，即行动、意义和解释，并由此提炼出“理想类型”（*ideal type*）。^{[1](p35)}人类学家的初衷是理解他者行为习惯和思维方式，在这意义上，它也是关于理解的一门学问，而且是属于关于行为意义的“他者的理解”，其中也包含了他者的行为、意义和解释。针对普遍主义的理性（如科学主义）而言，用人类学术语有时被描述为文化相对论。在社会学领域，用历史比较法，社会学家认为比当地人更能很好地在社会脉络中解释当地社会。尽管如此，社会科学家使用除当地人的经验以外的概念，即一套从属于知识共同体的概念体系。在这个知识共同体中，人类学家也受制于一整套严密逻辑和习惯性术语，并决定了它的表述结构。用我们的一套术语（系统）再现地表述另一套知识系统的术语，它是一种关于表述的表述（*saying something of something*）^{[2](p507)}，因此将会出现“理解之理解”（*understanding – verstehen*）的文化景象。

二、文化再现与研究实践的关系

“理解之理解”现象来自于不同意义群体之间的互动。以下笔者对此进行一个精选式的简短梳理。

1、跨文化研究

在19世纪，“跨文化的比较研究”（*Cross - Culture Study*），如摩尔根的《古代社会》（1877）所为，开始使用社会进化理论排列社会发展阶段。这种比较文化的研究虽然基于比较翔实的考古资料，但是其划分时代的选择是偶然性的，其结论也

不具备统计学意义，因而其理论也不能在广义上得以验证。B. 泰勒（Edward B. Tylor），在针对诸多仪式与其他社会特征的比较研究中继续沿用了这一方法，而且他第一次做了真实的、具有线性历史意义的“跨文化研究”比较。对此，弗朗西斯·高尔登（Francis Galton）提出质疑。他承认分布在可能普遍适合于多种文化的那种因为相互交织、依赖性之间产生反射作用，也因此可能是文化传播、继承，并非进化。但是，分享历史社会将会联系到历史起源，因而不具备可比性。也就是说，用社会分工与社会分化了的复杂社会的标准去逆时地推测史前史社会的历史哲学中存在认识论上的严重不合理。这个争议之后成为著名的“高尔登问题”（the Galton question），使得摩尔根式的“跨文化的比较研究”中止了将大半世纪。直到上个世纪 70 年代，乔治·默多克（George P. Murdock）的下述工作才得以重现。研究人员更多地使用精确统计的方法控制高尔登问题^①，以及作为宗教多样性和社区意义等问题。“跨文化比较研究”使用二种样本作为它的延续性（纵向）分析和全球维度（横向）的分析。如对北美洲印地安人的研究中，有语言与该社会关联的区域性可比较的研究，重点谈论地方活跃的草根传播的过程。“横向的分析”对社会的分析则通过使用全球维度的全面文化样本，寻求排除语言，历史联系，表明他们相互独立的分析。二种方法均奏效。由此笔者认为，“高尔登问题”所警示的那种“不合理”是因为科学家的那种单向解释所人为导致的结果。

2、 解释与被解释

从以上引申出下列问题：

1) 比较文化意义上的单向沟通：作为研究对象的代言人的解释方向呈现为“A→B”。

2) 文化相对主义：承认文化不仅有其自身的价值体系与历史，显示我们人类的多样性，而且文化表现为一种认同而具备凝聚力，被不同的主体所使用（如科学家、政治家、商人、原住民等不同群体）。它呈现为不同的类型，与此同时具备排他性，因而它也是一种力量的表现。我们用图 I 所示理解的主体与客体，表述与被表述的关系：

二元的问题

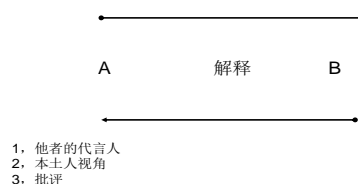


图 I. 解释（A）与被解释（B）

^① 譬如默多克（George Peter Murdock, 1897-1985），1949 年以后，他专门从事民族志文献研究。他利用 20 世纪初博厄斯为检验各种理论所收集的数据，试图通过使用该数据库的民族志素材，检验当初的各种假设，并进一步进行世界规模的跨文化比较，来诠释人类群体内部（或群体之间）文化一致或差异的模式及其原理，并建立了诸如“人类关系区域档案”（Human Relations Area Files）等多种基础性的跨文化数据库。

3) 文化主义的批判：后现代主义的文化批评与传统的人类学解释恰恰相反，它在解释上表现为“B→A”。批判者认为，外来者的解释总不能代表作为研究对象的当事人，被研究者应当拥有第一发言权。这里对中国人比较熟悉且较为典型的是围绕“东方主义”的争议^①。可见，比较文化意义上的单向解释与文化主义的反向批判的人们，仍然没有真正回答理解何以可能的问题。

3、 知识霸权（精英、知识）

社会进化论所展示的历史哲学是单向的，即社会发展作为一种线性的演变，从过去到未来，由新生、成长到衰亡。文化相对论告诉我们：文化拥有各自的历史进程与价值体系，并相对于他者而独立。这意味着文化可以被观察，但互相不可通达。达尔文主义被科学家精神所表达；批评主义从其内部呈现他们自己反对霸权主义姿态。但是达尔文主义也好，批评主义也罢，他们呈现的方式都是单向的，且批判的逻辑也同出一辙，即我解释（statement）你，你通过我的一套特殊方法才得以呈现；被研究对象被认为：或者不具备科学理性的知识，或者处于对己文化的无意识状态（如列维-斯特劳斯所言）。传统的再现他者文化的实践非常清晰地表达了达尔文主义的视角，即他者可以被表达，但是他者不可能显示我们如何解释在自己和他者之间认识论的联系；批评主义向我们展示了文化的力量可以呈现为一种围绕理解的力量——知识霸权，互相对抗，如福柯（Foucault）所为。可见，传统的科学理性与福柯意义上的批评主义均单向度的表述与理解，但是他们仍然给我们留下一个认识论的问题：如何理解他者？怎么对他者进行解释？如果客观性意味着在研究过程中拒绝主体性（研究者主体或被研究者的主体），那么我们必须要问自己，没有主体的研究何以可能？任何一项科学研究不是通过可控的观察得以呈现的吗？这里所说的主体既有研究者同样也有被研究者，即便是自然科学，它也是通过主体人通过统一“度、量、衡”等技术方法实现“去我”化，这种通过技术性操作本身却掩盖了作为研究者的主体表述方式、研究需求及其动机，笔者称之为“技术性客观主义”，而且这一技术性客观主义对于被研究者来说并不一定具有实际的意义。这里的问题在于，某项研究的问题意识或者具体的问题对谁有意义？如果把自己的研究定位在今后能够指导研究对象的生活，那将是典型的知识霸权主义，而且建立在这种理解前提下的文化解释也是单向的，同样具有理解方式的道德问题。

4、 理解中所隐藏的道德问题

上述比较文化意义上的单向解释与来自本土文化的反向批判受到两方面的质疑。其一，历史上比较研究的方法导致两种价值判断的产生：1) 如社会进化论所为，文化被单向地表达，被解释者并不知道解释者的理解逻辑是什么；2) 如文化批评主义所为，文化作为一种权力被当地人所使用，认为解释权力不应在外部，而在内部。他们互相对峙，不能形成良性的对话，只是围绕看似相同的概念公说公有理，婆说婆有理。其二，一方面价值判断者，经常认为科学是“价值

^① 诸多争议中，“韦伯的悖论”最具代表性。他的问题意识根本就不在东方（中国），而产生于欧洲，因而他看到的既不是具有资本主义精神的合理主义文化，也看不到传统中国自己的实践理性。参见韦伯著：《儒教与道教》，洪天富译，江苏人民出版社，1995年版。

中立”的代言人，高尚的情操、客观、中立，被称为权威的象征；而另一方面，来自于历史的观点，它把事件按照时间的顺序加以线性排序。人们想象社会从过去到未来，教育人们憧憬明天永远比今天好，因此，以否定过去的方式憧憬未来的做法，实际上意味着把文化视为相互独立的他者，客观上也否定了文化作为与他者沟通的惟一途径。^①

为了表达研究的客观性，如自然科学决定了时间、空间等度、量、衡作为分析单位，并要参与者遵守这一“人为的事实”，以便排除具体人的干扰，实现更大范围的沟通与理解。人类学传统上也同样，他们发明一整套属于自己学科的概念体系（如早期被进化论支配的人种学^②所为），并且作为他者的代言人出入于他者的田野。然而，后现代主义使得本土人，在很多情况下也刺激了当地人的文化自觉，他们主张自己的事情由自己来解释，其批判的逻辑相同，即，西方人曾经用社会进化论的观点把社会分为进步的不同阶段，所为的“落后”也是与社会的发达、复杂的程度进行比较而言。后现代主义的批判方式以同样的批判逻辑认为，科学家的所为也是解释上的一种答案而已。

笔者再问：如果理解的尝试被一种独立的价值观所把持，它如何做到自我检验？目前为止可以指导的检验方式是，通过历史比较的方法，即历史唯物主义的视角看物质的变化来证明过去是简单的、自然的。另一种则是后现代主义思潮的方法，即生命权力（bio-power）告诉我们，我们本以为人类通过技术革命，将从自然王国走向自由王国，但事与愿违，当代的我们被科学主义的理性绑架了，生活得没有了审美和感觉认识，就连信仰也变得苍白无力。这类讨论岂不是围绕一种道德在发话？

理解及其理解方式引发的道德讨论来自两个方面：

一方面是知识的霸权为主导的单向理解及其方法所引发的争论。例如，马林诺夫斯基的田野调查日记于 1967 年被公开出版后被读者发现，他在田野研究期间的情绪往往与其在发表著作中所认可的相异。这对人类学家具有特殊的损伤。因为马林诺夫斯基将自己写入民族志中，并毫无掩饰地表达了他自己的激动与沮丧。^{[3](p4-8)}

另一个是客观主义对研究对象主体性的弱化。现象学（如舒茨：Schutz, A.）给我们提供了一种认识论路径和方法，他们强调生活者世界的同时，研究对象的主体性也越来越强烈地影响着科学家自身的研究行为，尤其在人类学领域，这意味着研究客体逐渐作为主体而出现在认识论领域。20 世纪末出现的反思主义恰恰代表了这一思潮。它与之前的那种本土人批判外来人话语（如东方人批判西方人的“东方主义”话语）的文化批评主义有所不同，如实验民族志学派的詹姆斯·克利福德、乔治·E·马库斯的《写文化》（1986 年）^[4]，反思主义强调知识的公共性，承认知识是被共建的。

^① 沟通的内容及其形式均在一定意义系统中才能得以呈现，并被对方所理解，正如 E. 豪尔所言：“文化既是交流”。另参见 Hall Edward T.: *The Silent Language*, a division of Random House, Inc., 1959. Pp94-109.

^② 在人类学界，这一感念几乎成为“死语”，但是为了叙述学术史以及它在历史进程中的特殊含义有限制地使用。

三、分析与讨论

所有知识一旦进入沟通领域，也可以表达为方法论上的主体性、客观性和主体间性。作为一种对话，主体间性是非常重要的概念，它沿袭了预设有机团结的社会学传统，而不能清楚到个人作为“文化化”的个体何以可能的讨论。另外，实际上自我在沟通的过程中经常变幻其表述方式。我的想法可以由他者证明，这意味着我并不能完全构成主体；就象我们是他者的一个组成部分那样，你的存在意义可以被他人证明，你的价值可被他者发现。在这个世界早就形成了“你中有我、我中有你”的格局。相比之下，如传统的人类学家所为，所为的“他者世界”，就是寻找一种遥远的、浪漫的、幽静和封闭的领域。殊不知，这样的判断本身并非来自于他者世界，而是研究者自我意志的表现。这恰恰也证明了他者并不遥远，它或许就在人的心目中。

论点 1：与有意志的他者的个人关系

哲学话语中的“有意志”本身意味着“人”，其中的“个人关系”中的“个人”也就是人类学话语中的有文化的个体，首先他（她）也是有意志的个体，并非生物个体。与有意志的人进行沟通，它体现为一个人对另一个人的个人关系（personal relationship to ~），因此将存在于第二自然，即沟通过程的存在。

在我所主持的一项关于利他主义行动的大型研究中，课题设计要求志愿者从第一人称的观点写利他行动过程中的自我感受，在提供服务和接受服务之间尝试描述在自我与他者关系的心路历程^①。笔者称之为“常人民族志”^②，即由普通人记述的民族志这一研究方法。该方法有以下二方面的特征。其一，经典人类学的传统是遥远的地方，做长时段的参加者观察(如 Geertz, C. 1995)。在这项研究中，我们的问题是：人类学是否可以在同一个时间段里做大规模的文化研究？研究结果表明，人的第二自然，即人与人的沟通行为也反应了与他者的遭遇过程，这一点恰恰也是文化本身的属性——沟通的意义系统。因此回答也是肯定的，即人类学可以做大规模的文化研究。在这项研究中有一个核心的分析性概念——“自我的他性”^③，它使人走出了生物个体，成为他者关系中的自我。

作为研究对象并异地派遣的 16 位志愿者，无一例外地在现场产生了人类学家初到田野时的共同感觉，即陌生的异文化景象。他们要花费时间去适应新环境，并进入状态。其次，在利他行动中，有来自服务机构和服务对象的不信任（陌生感）；最后，真正的挑战来自于自我。当面临异文化、职业伦理、信任等价值观

^① 中国社会科学院重大课题，题目为：“公共服务义务化”的一项实验性研究（2005~2009）。成果之一是《16 位志愿者的 180 天》（罗红光、王甘、鲍江合编），知识产权出版，2010 年。

^② 罗红光，《世界民族》（第 5 期），2012 年。其中常人：本概念由柳田国男（Yanagita Kunio）对英文“人民”（people）的日文翻版“常民”而来，指经营日常生活的普通人。然而“常民”并不具备古典马克思主义意义上的阶级背景，也不具备公民社会中人们对其自身政治和权利的诉求，因而它又不能完整地表达英文“人民”（people）这一含义，本文取其中性含义。1，一个人在特定的主题上没有专业和专业背景（引自《牛津字典》）；2，生活世界里的普通而平凡的大众（引自柳田国男）。加芬克尔曾用“常人方法学”批判研究者与被研究者之间表述的差异问题。本课题在交往实践这个意义上使用它。

^③ otherness of self: 主体的客体化表达，而非纯粹（自然科学的）客体。它本身将“我”分为“I”和“me”（主体与客体的自我），并实践自我对白和反观。

问题时，志愿者起初对自己产生过怀疑，会问“我是谁？”“我来做什么？”这些自我质疑来自两个文化阈限的冲突。冲突可以直接表现为不同文化主体间的差异。在中国这样一个大的文化背景下，雷锋精神意味着利他主义的道德权威，是无私奉献。这造成了志愿者进入田野时的一种无意识的优越感，因而导致利他主义的冲突。整个实践的过程是：从进入物理意义上的互为“他者”（第一阶段）到相互认知的对话（第二阶段），再到自我的他性的产生（第三阶段）。哈贝马斯认为：

只有在一种具有普遍意义的话语交往的前提下，才能建构起一种较高层次的主体间性，让每个人的视角与所有人的视角相重合。^{[5](p85)}

这一“重合”意味着超越了每个参与者自身的主观性，又没有丧失参与者的表达方式和记述立场之间的联系。但笔者认为这两者并不完全重合，前者定位于人与人相关中的互动，后者则是与自我的沟通（如信念、反思、自画像等），它们共同建构并维系了主体间性。换言之，这种“重合”意味着外向的社会化了的个体和内在的客体化的自我几乎同时出现。在这个意义上，“由道德理由所决定的意志并非外在于论证性的理性，自主意志早就完全内在于理性之中了。”^{[6](p86)}

在上述现象学的意义上，常人民族志无疑给出了一个以建立文化理解的实践过程，客观上它也检验了利他行动的道德权威是否合理的问题。可见，

文化人类学家在各自的田野工作中，实际上在无意识状态下进行着异文化体验，并唤起对这种事象的意识，作为一种“自我解释”使之合理化……^{[7](pv)}

上述关于志愿者利他行动的研究实践表明：其一，在无私奉献的利他主义行动中，主体的“我”是存在并行动着的，不过它是以“自我的他性”的方式出现，是知性地认识自我和建构自我的客观性的一个结果。^{[8](p1-7)}尤其是自我的他性，它表现在实践过程中的自我调适^①：把“自我”对象化、客体化；其二，“常人民族志”方法使不可自我检验的道德权威得以检验。自我概念（身份表达系统）、隐喻（或转喻）的表达。具体表现在：1）聆听；2）换位思考；3）学习；4）改造。由此可见，主体依赖于他者而获得意义，与此同时又因主体而得以表达。这一认识论上的回路是每一个参与公共服务的人的共同经验。其研究结论之一是：利他行动中有“我”的存在，并非“无私”、“忘我”，道德权威下的集体行动掩盖了行动者主体，因而不可自我检验。常人民族志使得道德权威得以检验。^{[9](p43-45)}

人一旦产生“自我的他性”，人的意志、思维便可以跨越时空，而且人的意志直接或间接地影响着人们的行为方式。吕炳强认为结构犹如他者直接或间接地影像和制约着人们的行为方式。^{[10](p233-250)}其次，这项研究派遣作为研究对象的普通志愿者采取长时段地进入异地——公共服务的田野，从事公共服务的辅助性工作，并纪录他们各自的感受。我将这种经营日常生活的普通人定义为常人。通过对常人民族志的分析实现自我反思和批评。本项研究的结果表明：第一、利他主义，如雷锋精神，是中国社会主义历史时期中的理想类型。由于主体间性的动

^① 适应策略（adaptive strategy）指社会群体在一定时期为了调整 and 解决其来自内部和外部的压力而实行的行动计划。社会人类学家在探讨适应策略时，通常通过制作复杂的认知图，来反映特定条件下行动者对选择与压力的权衡状况，从而反映策略分析的各个方面，并对适应结果作出前瞻性的预测。

机及其调适过程可以在服务的提供方和服务的接收方之间的关系中可以找到，因此利他行动并不意味“无私”、“克己”等去我化过程，也就是说，没有主体的利他主义是个伪问题。第二、在利他行动的过程中，因为它在表达一种价值观，因而利他行动中仍然有道德的主体。方法的道德问题直接地表达为一种文化的价值。这样，该研究通过常人民族志解决了道德权威不可自我检验的问题。

讨论：

1) 利他主义行动过程中在方法上的道德问题告诉我们：来自道德权威的利他行为一方面向人们展示了救助与被救助的二元结构，它使受助方在一开始就处于被救赎的弱势一方；又由于受助方的文化传统与救助方的职业道德之间没有建立可供平等对话的理解机制，于是往往会造成“未预结局”^[11]，导致一方的德性并非符合另一方的德性的道德相对现象。

2) 就个人层面的动力而言，公共空间并非由他者的主观性创造，它的动力来自于“自我的他性”，即做好自我的个人欲望。本研究的结果是：志愿者在自我调适的过程中，出现“你中有我、我中有你”的共享（一种公共性）现象，它具体地表现在沟通的理性化过程，而非我行我素。作为分析性概念，笔者用“自我的他性”来关注主体在多大程度上可以进入他者的世界，实现某种共性。自我的他性在理解他者的过程中扮演了既面向自我又面向他者的认识论里的自我的角色。这一角色实际上也就是在沟通过程中出现的“第三身体”^{[12](p53-57)}，它已超越了所谓纯粹的自我，或者说“纯粹的自我”也是一个伪问题。

3) 一旦主体间建立了关联，认识论的下一个步将不再是主体本身，而是自我的他性维系并约束着“自我的行为”方式，形成一种德性。由于个体内部的这种沟通机制的作用，自我的他性也依然是主体性的动力，其中情感和价值扮演关键的角色。也正因为自我的他性这种机制，也给我们打开认识论的另一扇门，即无意志的他者。

论点 2：与无意志的他者的个人关系

人以外的“他者”也就是没有意识的存在，如山、石、水、火，它们是不以人的意志为转移的客观存在；同理，概念、结构、传统、信仰、现代性等，它们是人类第二自然的产物——人为人为的事实，因此是外在于个体的存在。在这个意义上，概念一旦产生也就具备了它自身的客观性。那么人与没有意志的他者的关系也就意味着人必须面对诸如自然、信仰的关系，譬如，人类从人与自然之间关系中创造了工具（符号的物化现象），人与他（她）的信仰之间创造了神及神性……神本身并没有意志，它依靠信仰它的人们的话语及其仪式来呈现其权威性及其结构秩序。结构也可以成为外在于自我的他者发挥威力。与迪尔凯姆相关，拉德克利夫-布朗等学者将“结构”视为具有物理学意义的社会事实^{[13](p134-137)}，后由拉德克利夫-布朗等人发展出“社会结构”这样的分析性概念，吕炳强把结构视为他者^{[14](p197-232)}，构的客观性在于它对主体人的约束。社会科学家并没有将无意志的存在视为观念性的、虚无缥缈的言说现象，恰恰相反，他们认为观念性的现象决定了行动的方向和方式。从人们的生活案例来看，“万能的上帝”不能证明自己的存在，它却客观上从信徒的行为方式与信念中得以呈现。同样，结构也是被人建构并成为一种迪尔凯姆意义上的“社会事实”，它看不见、摸不着，

却实实在在地影响着人们。因此，我们这里用“人为的事实”来统括诸如社会结构、历史哲学、地方主义等等这些既看不见又摸不着的事实。在这个意义上，自然科学家与他者的沟通是由格式化了的体系来决定理解的效果，而社会学家则是由共同的概念彼此实现理解（参见图 II）。但是，自然科学家和社会科学家共同的一点则是，他们都发明了话语规则实现了各自领域内的沟通与理解。

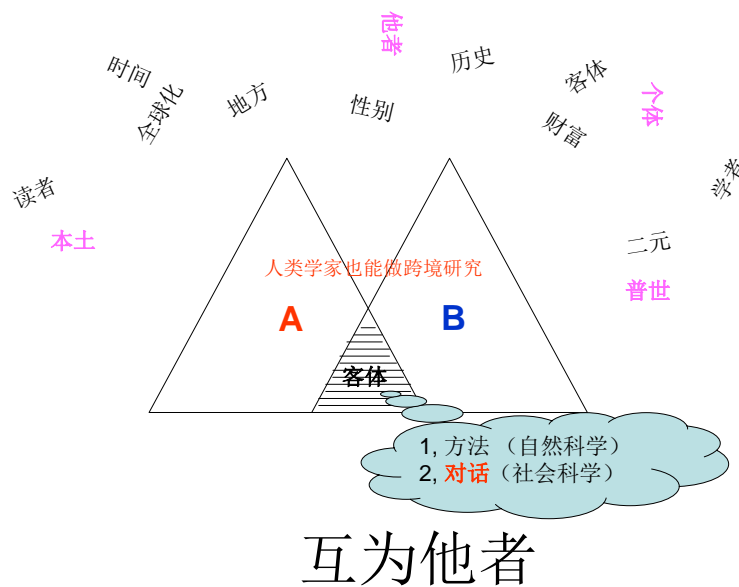


图 II.

如图 II 所示，这些概念是人类（包括科学家共同体）的第二自然的创造物。它们并非彼此孤立，恰恰相反，它们之间相互界定，相互支持或对立，并构成了完整的意义系统，并反过来制约着人们的行为方式和思维习惯。这一点上，科学家共同体内部很像列维-斯特劳斯的“半族”^①关系，几个“半族”共同成就了乱伦禁忌的交换系统。人类学家很难表述生物学家的研究，经济学家也不能简单地将自己的“理性人”直接推广到其它学科……那是因为我们分属于不同的话语系统。这就是说，“经济学的问题”并不能简单地等同于经济本身；“社会学的问题”也不能直接地替代社会或……在这个意义上，我们彼此沟通，并构成了互为他者存在条件的他者之一，于是“对话”则成为实现理解的不可或缺的知识性劳动。

论点 3：有知识背景的个体

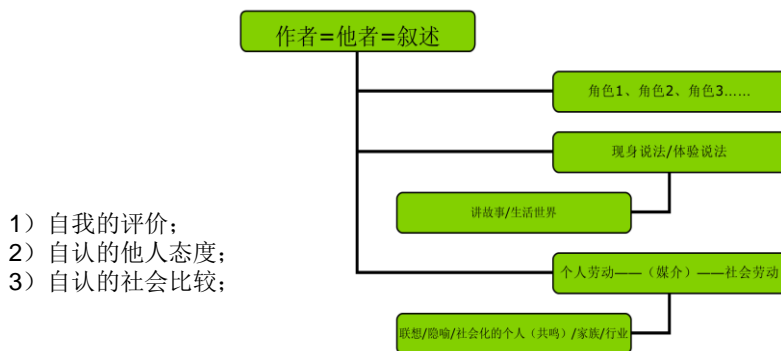
“有知识背景”意指被社会化、被文化化的现象。这里的问题是，作为一种观察，作为个体的理解，如何将自己观察转换成公共的理解和公共知识？韦伯以主张“关于理解的科学”著称，人类学，尤其是解释学派的人类学也是韦伯思想的忠实继承者。自马林诺夫斯基以后，很多人类学家去他们想要理解的田野，人称“参与观察”，如《两个国家，四十年，一个人类学家》（Geertz, 1995）所为。

^① 即 moiety: 由两个血缘相异的集团以交换婚配为目的组成的社会或者部落中的任意一个集团。由列维-斯特劳斯（C. Levi-Strauss）发明的概念。

人类学家为什么要扮演“一个人的力量”，但同时却又如同“一个人的交响乐”一般？

人类学家为了避免知识共同体的自我膨胀，刻意地采用了“参与观察”这样的贴近研究对象的做法，除了在方法论上对伦理的考量以外，还有它试图说明它对不同知识体系的对话能力与调适能力。然而，将自我客体化并非学者的专利，事实上在日常生活中，我们仍然可以观察得到诸如“自画像”、“克己”、“反省”、“自律”等等所表达的那种对自我身体的控制。这种控制来自于他（她）对所承载的制度的认可与服从，越是“大我”越是客体化或称社会化的个体。其中不乏既是为了一种目的而实施的策略性行动，同时又是在被结构所定义的意义中得以表达和理解。

一个人的“交响乐” ——依托于沟通过程中的行动策略与结构



图III.

我们知道，人类学家总是去田野，并且是长时段的，他们参与并完成两段对话的过程：一段是与当地人的对话；另一段是与科学家共同体（如人类学专业读者）的对话。上图告诉我们，作者不是一个孤立的个体，而是生活在一个具体的社会与文化脉络中的存在。首先作为承载人类学知识背景的人类学者，他既是参与观察他者世界的个体，同时又是拥有特殊读者的作者——知识的生产者。如上图中的“角色 1、角色 2、角色 3”……他在叙述他所观察到的他者世界时，其实是一种体验他者世界的换位思考的表述工作，作者遵循其所承载的叙事规则表述，即被结构化了的言说活动。至此我们还不能说它的劳动是社会劳动，因为没有得到只是共同体（专业读者）的检验（如出版与反馈、批评等）。当然，读者和被观察者其实分属于不同意义系统里的世界。要想让读者理解被叙述对象的世界，在方法上如同文化的翻译，文化的著述者采取了诸如“联想”、“转换”、“隐喻”等手法进行整理，才有可能将未经验的事实转换成可以理解的事实。由此可见，理解并非单向地向读者灌输，而是以“主体间性”的方式让地方性知识具有公共性（参见图 4），也就是说，文化的著述者建构诸如作者、读者等，不同主体之间的公共性。在这个“公共性”的氛围中，任何一方均被客体化了，即

上文中所说的自我的他性。这一点它与量化研究的那种“客体化”表述截然不同。如果用一方的方法谴责另一方的方法，那只不过是一种道德讨论，这里不必讨论。

四、理解何以可能？

“子非鱼安知鱼之乐？”“子非吾安知吾不知鱼之乐？”（庄子）这段对白隐喻了认识论的重大问题，即理解何以可能的这一社会科学的基本问题。从上述的分析与讨论中我们得知，文化是人与人（意志）、人与自然（物质）、人与信仰（神、科学、主义等）之间关系的产物。现在可以回答说，正因为庄子动用了“自我的他性”，因而可以按照自己的意愿表达他所感受到的一切没有意志的存在。这一点实际上与人给自然物命名一样。实际上围绕理解的真正困难并非人与无意志的自然和概念之间的沟通，而是人与人之间的沟通。因为我们交往的对象是与我本质上没有区别，有意志、有审美、有情感的实体人，于是人与人的理解只能通过沟通得以完成，其对话的质量被对话的伦理所表达。如果是与自然之物的话，则是通过工具（其中包括概念工具，如命名）实现互动，并且工具的背后是人的思维在起作用；如果是与信仰中的神沟通的话，则是通过自我的对白得以实现。后两者都是无意志的对象。人类学就是在这三种对话中定位自己的学术使命。

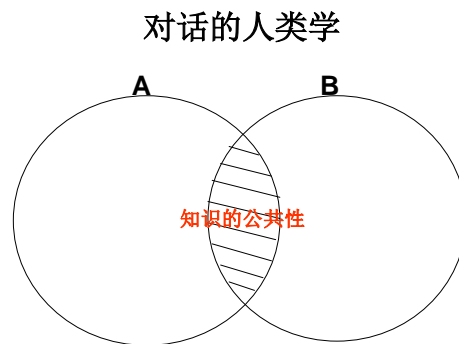
本文从人与人的沟通，即人类学研究他者为使命的角度，引申一项大型志愿者行动研究，其结果表明如下：

第一、没有主体的利他主义是个伪命题；

第二、道德权威通过呈现主体得以检验；

第三、主体间性的动机可以在自我和他者之间的关系中找到；

第四、“自我的成长”在利他的过程中，作为内化的自我表现为“自我的他性”^[15]（参见图IV）。在方法上，“对话”不仅是参与观察的过程，而且是检验人类学成果的反观性实践。



图IV.

不是我们和他者（A 和 B）的相互孤立、独立的存在，而是互为条件的他者，我称之为“互为他者”。譬如参与田野工作的人类学家在各自的田野中，实践着各自的异文化间的对话，并共同完成围绕理解的知识生产，创造知识的公共性。但是，哈贝马斯的“交往行为的理论”在理想的外在条件下进行，因缺乏自我的

他性而失去互为主体的契机以及维系它的动力。

首先，对另外一群人来说，我们也是他者。如文化给我们所展示的那样，是人类建立他者（人、物、信仰）关系的思维方式与行为习惯，并作为一种知识形态，文化是开放的，既尊重当下，同时又顺延自身的历史传统延续而来。譬如，关于对于自然的个体关系：人类创造了许多工具，电话是耳朵的延伸；汽车是人的腿的延长……通过这种工具，人类与自然共同成就了一个对人类有意义的符号系统。那么我们的理解也是在这种相关关系中得以辨析、深化。它并非仅仅是唯物论领域的理解，它还要延伸到唯美的、观念等领域，否则我们对历史上那些被物化了的图腾符号无法全面地理解，更不能对图腾背后的制度进行有效地解释。

其次，我们又互为他者，并在这个世界中相互定位。主体间性的动力可以在研究者和研究对象之间的关系中找到。我们可以说围绕自我，有很多类别，有些是有形的，例如物质性的他者；但是有些是无形的，例如社会结构，神，历史观，等等。

最后，自我的他性：“自我”不能等同于个人，因为自己大于具体的人，因为在孩子心目中的我自己包含了我父亲、母亲的我自己，如亲属关系中的自我是在彼此关系中才能比较清楚地定位。“自我的成长”在维护公共空间过程中，问题并不在于他者的主体性，而在于自我的他性之中。

人类学的基本思想继承了韦伯（M. Weber）的后尘，在整个知识体系中，人类学位于“解释性地理解他者的‘理解’”。这样，人类学研究过程是由与其他主体对话的过程来完成。自我和他者之间的沟通是发展个人、社会和资源的途径。个人与个人的私人关系，与神的个人关系和对自然的个人关系，如上所述，首先它们都是通过工具、符号等所实现的人为的事实！在 A 与 B 之间存在社会的可能性，并且他者不仅在他者的地方，而且在你的头脑里。所以，理解是由当事人安排的解释性理解。理解的公共性并非来自民主的外在力量，而来自人与人之间沟通过程中出现的自我的他性。

结束语

分析中所呈现的三种沟通关系中，人与自然：自然不能说话而人可以；人与人：人可以沟通，而且具有意志的人处于不同意义系统里的他者；人与观念：这是超自然的符号系统，它具体地定位在诸如人与神、与来世、与自己所执着的信仰（如科学理性）等层面。面对无意志的他者，其沟通表现为单向的、以人为本的。同时我们还知道，因此，理解是一项双向的、互动的实践过程。在整个田野工作中，作为参与观察者的人类学家，他（她）从事的工作就是理解他者之理解，因而民族志作为一种文化的再现，它的质量来自于双方沟通的德性（如立场）、学者围绕理解的悟性和双方沟通之后所产生的认同。作为陌生人的人类学家从不理解到理解的过程履行了“理解的之理解”的建构过程。此时的理解已经不仅仅是学者的概念体系，而是包含了地方性知识的意义系统，它是在互动中完成文化的再现工作。

凝聚力和排他性是文化在同一问题的不同方向的力量表达。当目标认同不一

致的时候，文化呈现为排他的力量——不理解、不认同，此时的知识也不呈现公共性。后现代主义的文化批评过于重视文化间的差异和排他性，却忽视了知识生产的共建部分。相比之下，社会建构主义的前提则是：行为（包括认知）及其对象共享所有信息，并成为他者的一部分，而我们的发现则是：承认并分析自我的他性在理解公共性问题上是一个不可或缺的一环。

人类文明发展到今天也是因为知识的共建与分享的结果。如人类学的民族志本质上就是研究者与被研究者共同建构的文本。同理，后现代主义的文化批评的意志仍然需要他者的理解才有可能。无论它是后现代主义的，还是科学主义的，刻意地画地为牢违背了文化的本来面目——存活于沟通之中，也不符合人类学的初衷。在这个意义上，人类学遵循的是实践理性（非实验理性），它要求人类学家将研究对象定位在有意志、有审美的、动态的实体。实验民族志之所以能够成立，并非它具备了自然科学的那种实验理性，而是因为它具有与研究对象共同建构的那种知识的公共性和可塑性。

参考文献

-
- [1] 【德】韦伯. 著, 杨富斌. 译, 社会科学方法论[M]. 北京: 华夏出版社, 1999.
 - [2] 【美】格尔茨. 著, 纳日碧力戈. 等译, 文化的解释学[M]. 上海: 上海人民出版社, 1999.
 - [3] 【英】Malinowski, B. K.: *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of the Melanesian New Guinea*[M]. London: George Routledge & Sons, Ltd., 1922.
 - [4] 【美】James Clifford and George E. Marcus: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*[M]., University of California Press, 1986.
 - [5] 【德】哈贝马斯. 著, 沈清楷. 译, 对话伦理学与真理的问题[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2005.
 - [6] 同上.
 - [7] 【日】青木保, 1980年, 第V页.
 - [8] 罗红光、王甘、鲍江. 合编, 16位志愿者的180天[M]. 北京: 知识产权出版社, 2010.
 - [9] 罗红光. 常人民族志: 利他行动的道德分析[J]. 世界民族. 2012(5).
 - [10] 吕炳强. 我思、我们信任, 社会之奥秘[M]. 台北: 漫游者文化事业股份有限公司, 2009.
 - [11] 景军. 国家同志: 媒体、移民与一位农村老年妇女的自杀[J]. 中国社会学, 2009(7).
 - [12] 【日】杉万俊夫. コミュニティーのダイナミックス[M]. 京都: 京都大学出版会, 2001.
 - [13] 涂尔干. 著, 耿玉明. 译, 社会学方法的准则[M]. 1995.
 - [14] 吕炳强. 我思、我们信任, 社会之奥秘[M]. 台北: 漫游者文化事业股份有限公司, 2009.
 - [15] 罗红光. 常人民族志: 利他行动的道德分析[J]. 世界民族. 2012(5).

【作者简介】罗红光（1957~），北京人，中国社会科学院社会学研究所研究员、博士生导师。研究方向：文化人类学、经济人类学、影视人类学。北京，邮编：100732。