

历史如何来到当下

——人类学的历史人类学观

杜 靖

摘 要: 历史人类学是人类学学科内部发展到一定历史阶段的产物,并不存在被史学“抢注”的问题。与历史学的历史人类学相比,人类学的历史人类学更强调关注人民如何对待并处理他们的历史,不是历史学家如何对待历史问题。如果说历史学是回到过去、弄清历史真相的话,那么,人类学的历史观就是考察“历史如何来到当下”,思考历史对当下的意义。如果人类学家也像历史学家那样去研究过往的历史,那么,应该关注“过去的过去”如何来到“过去”。

关键词: 历史人类学; 研究者的历史; 实践者的历史; 历史如何来到当下; 意义的历史

中图分类号: C912.4 文献标识码: A 文章编号: 0257-5833(2015)10-0154-14

DOI:10.13644/j.cnki.cn31-1112.2015.10.017

作者简介: 杜 靖,中央财经大学社会发展学院教授 (北京 100081)

最近三十多年来,中国大陆社会史学界掀起了一场如火如荼的历史人类学运动。尤其是华南历史学派高举历史人类学研究的旗帜,一时间学者云集响应,蔚为壮观,且势头有增无减。这令人类学本行当的从业人员不得不刮目相看。然而在羡慕之余,不免陷入沉思:他们的历史人类学是不是“人类学”?

由于多年来与中国史学家的接触与交往,且自己动手去做历史人类学研究,使得笔者认真思考两个学科对待历史的态度。我始终认为,历史学和人类学具有不同的历史观念,因而历史学家借助人类学的观念和方法来开展的历史人类学与人类学家把历史当做对象进行研究的“历史人类学”是应该有所区分的。特别是当来自人类学内部的张小军教授提出“被史学‘抢注’的历史人类学”以来^①,这种区分的想法更趋强烈。

本文在个人已有认识^②以及其他学者成果^③基础上,尝试从“实践者的历史”、“历史如何来到当下”、“意义的历史”等三个方面进行破题论证。

一、未被史学抢注的“历史人类学”

历史人类学从来都是人类学学科内部发展的一个逻辑问题,它是为了解决人类学理论发展过

收稿日期: 2015-01-06

① 张小军 《历史的人类学化和人类学的历史化——兼论被史学“抢注”的历史人类学》,《历史人类学》2003 年第 1 卷第 1 期。

② 杜靖 《历史人类学视野中的档案与文本》,《青海民族研究》2010 年第 1 期。

③ 张佩国 《作为整体社会科学的历史人类学》,《西南民族大学学报》(人文社会科学版) 2013 年第 4 期。

程中所遭遇的困局而出现的,是为了解决人类学自身的问题,不是为了史学。人类学的历史人类学自有一套学术范式,不存在被历史学给抢注的问题。至于历史学,尤其是中国社会史学界积极而主动地借鉴人类学来发展自己的一套历史人类学实践范式,那当是另外一事情。

一开始,人类学是有历史观念的,但其关于历史的观念是非常宏大的,因为它将整个地球人类纳入一个总的时间框架中予以思考。这就是进化论的历史关怀。进化论人类学产生于 19 世纪中叶。它主要运用比较的方法探索人类社会文化的起源和发展历程,认为人类社会同生物进化一样,也遵循由简单到复杂、由低级到高级的逐渐发展,全球所有的文化都要经历这种循序渐进的阶段。关于人类社会进化或演化的路程,不同的进化论人类学家有着不同的时段划分。比如,摩尔根有蒙昧、野蛮和文明三阶段论,E·詹克斯(E. Jenks)有图腾社会、宗法社会和国家社会三时段主张,斯大林有原始社会、奴隶社会等五阶段论。不管哪种主张,进化论人类学家都有一个共同的思维趋势:即事先设计好一个时间框架,然后把自己所考察的有关民族的社会与文化放置在这个框架内加以衡量比对,以看出其先进性与落后性来。甚至大部分情形下,一开始就给其研究对象以时间的定性,并希望将所谓的“原始的”、“落后的”社会引向“先进的”、“文明的”状态。进化论的宏伟历史观恰与当时的西方殖民主义相遇,为西方资本主义向全球的扩张建立了理论基础。因为社会进化论者,把欧洲文明置于全人类的最高端,把世界其他地区的文明置于自己的脚下,将其视作落后的东西,停留在自己的祖先曾经生存的时代。也就是说,在西方人的眼里,非西方的状态是他们曾经走过来的阶段,因而欧洲文明应该帮助他们实现幸福,摆脱贫穷、落后、愚昧、不科学。这套殖民主者话语为后来人类学家所厌弃。

文化传播学派不满意进化论主张,认为全球之所以在许多地方存在相似的文化是由传播造成的,即主张每一种文化现象都是在某个地点上一次产生的,一旦产生以后,便开始向各个地方传播。各民族的文化并不都是自己创造的,而是采借了其他民族的一些东西。但实际上,传播学派在本质上也是一种进化论,只不过是把一个时间上的问题转化成了空间问题,仍然假设了文化有先后、高低、现在-过去、中心-边缘、野蛮-文明之分。

20 世纪初,美国民族学家博厄斯(Boas Franz)提出了历史具体主义或历史特殊论主张。他认为,每个文化集团都有自己独特的历史,因此必须在每个民族的特点中来研究每个民族。这一学说既不同于进化论也不同于传播论。博厄斯是最早使用“历史人类学”这一概念的人。他在 1938 年出版的《一般人类学》“导言”中说“我们调查的目的就是某些文化阶段发展的过程。习俗和信仰不是研究的最终目的。我们渴望知道这些习俗和信仰存在的原因——换句话说,我们希望发现它们的发展历史……对与整个部落的文化相联系的那些习俗的详细研究,以及它们在邻接部落中地理分布的调查,总是能给我们提供一种手段,从而使我们能相当准确地确定导致习俗形成的历史原因和在习俗发展中起作用的心理过程。不管我们是把这种人类学叫做‘民族学’还是‘历史人类学’,它都与社会人类学多少有些不同。”^①

传播论学者忙着寻找起源,不管起源是否存在于不同的地区,还是只起源于某一个中心尔后传播到各地。拉德克利夫-布朗对此有意见。而马林诺夫斯基也反对寻找文化的历史起源,反对构造历史。他在研究库拉时不去寻找起源,而是直接考察其功能。“在于以功能的眼光来解释一切‘在发展水准上’的人类事实,看这些事实在完整的文化体系内占据什么位置;在这个体系内的各部分怎样地互相联系,而这体系又以何方式与周围的物质环境互相连接。总之,此说的目的乃在于了解文化的本质,而不在‘进化的臆测’或以往历史的重构。”如此,功能论学派腰斩了人类学的历史实践。

不过,看起来以拉德克利夫-布朗和马林诺夫斯基为首的功能论人类学是反对历史性研究的,但实际上他们是迫于无奈。因为他们研究的“原始社会”(primitive society)是没有文献记载的,

^① 转引自[英]A. R. 拉德克利夫-布朗《社会人类学方法》,夏建中译,山东人民出版社 1988 年版,第 129 页。

无法根据神话等口头传说去构拟他们的历史, 无奈之下, 他们才强调“共时性”研究优越于“历史性”研究。所以, 这并不意味着他们没有历史性研究意识。如果一个民族或人群留下了足够的过往历史记录或文献的话, 完全可以开展历史性研究。这有布朗的话为证:

当我们处理文化事实时, 存在两种解释方法, 这就是所谓的历史方法和功能方法。我们采用历史方法时, 是通过指出文化是怎样成为历史发展过程的结果, 来“解释”文化或文化的某些因素。这种方法的最佳可用性, 只能是占有丰富的历史文献记载。可是那些我们没有任何记载的未开化部落讲, 历史方法的应用是由对过去历史的假设构拟所组成的。最近 50 年来, 绝大多数人类理论的建立都是采取这种形式。这种方法的缺陷是: (1) 假设的构拟终归是假设, 不能被证实; (2) 它的确定性依赖于假定的东西, 这是它的基础, 即关于文化性质及其规律的假定; 3) 结论就是它根本不能真正解释任何事情——只有当历史像我们详细地显示处于以往一特定时间, 作为确实状态和事件的文化之间的联系时, 历史方法才能解释。对未知的过去进行假说的构拟, 从而解释文化的方法的最大缺陷, 是它完全没有任何实际价值。充其量, 我们也只能指望它的学术意义。解释的功能方法是根据这样一种假定, 即认为文化是一个整合的系统。在一个特定共同体的生活中, 文化的每一个因素都扮演一特定的角色, 具有一特定的功能。发现这些功能就是所谓“社会生理学”科学的任务。这种方法所依据的先决条件, 就是认为存在某些“生理学”的规律或功能的规律, 对于所有的人类社会和所有的文化, 这些规律都是确实的。功能方法的目的就是发现这些一般规律, 然后根据这些被发现的规律, 来解释任何文化的任何具体因素。^①

除此以外, 布朗还说过如下的话:

在共时性研究中, 我们仅仅注意历史上某个特定时期的文化。最终目的也许可这样表述, 就是尽可能准确地确定任何文化都必须适应的条件——如果这种条件确实存在的话。我们关注文化和社会生活的本质, 力图发现在我们的资料所呈现的许多特殊性下面而起作用的普遍性。因此, 我们需要尽可能多地比较各种文化类型。而在文化的历史性研究中, 我们注意的是文化变迁的过程, 力图发现这种变迁过程的一种规律。

我认为以下这点是显而易见的, 即只有当我们至少能确定文化究竟是什么以及它是怎样起作用的时候, 我们才能成功地从事文化是怎样变迁的研究。因此, 在某种程度上, 共时性问题的研究必然要优先于历史性问题的研究。只有当我们认识了一个民族的制度的功能时, 这个民族的制度中所发生的变迁才真正能被理解。反过来讲也是确定无疑的, 即如果我们能对文化某些方面所发生的变迁进行研究, 在功能的研究方面, 它也会给我们极大的帮助。

……与文化的共时性研究相联系, 我们应该将历史上某一时期存在的各种不同文化进行相互比较, 而不要考虑文化本身的变迁。^②

可见, 布朗不是没有历史性研究的关怀。

在学术实践上仅仅是学术实践上, 由于功能论呈现出来的各地文化图像失却历史变迁的维度, 1950 年前后来自该学派内部的人类学家埃文斯-普里查德 (E. E. Evans-Pritchard) 和福忒斯 (Meyer Fortes) 进行了反思。E. E. Evans-Pritchard 首先在民族志研究工作中关注文化变迁和历史问题。在 1949 年出版的《西兰奈家的山奴希兄弟会》一书中大量使用了历史材料, 普里查德讲述了“The Priest Becomes King”的过程。1950 年代普里查德在《社会人类学的过去与现在》一文中开始强调, 社会人类学根本就是 historiography 工作之一种, 并重视历史学和人类学

① [英] A. R. 拉德克利夫-布朗 《社会人类学方法》, 夏建中译, 山东人民出版社 1988 年版, 第 31—32 页。

② [英] A. R. 拉德克利夫-布朗 《社会人类学方法》, 夏建中译, 山东人民出版社 1988 年版, 第 63—64 页。

之间的交融,认为两者在方法和目的上没有什么不同,只是技术、侧重点和观点存有差异;他还认识到,历史学家是按照历史发展顺序写文章,而人类学家是往回上溯^①。再后来,他就引用麦特兰德(F. W. Maitland)的名言“人类学迟早要选择变成历史学,或者变成什么都不是(anthropology is history in tendency)。”他强烈批评,功能学派“在泼出了进化论推测性历史洗澡水的同时,也泼出了真正的历史这个婴儿”。埃文斯-普里查德对待历史的态度,接近于李凯尔特(H. Rickert)和狄尔泰(W. Dilthey)。科林伍德(R. G. Collingwood)主张,史学家的主要任务是洞察人类行动里面或背后的思想。对科林伍德来说,历史乃是思想或心灵的表现;我们之所以能够了解历史,在于历史人物的思想与考虑是符合理性原则的^②。1949年福忒斯也提出了duration、continuity(or its opposite, discontinuity)和genetic or growth process三种时间概念,对社会关系的静态模式的有效性进行了质疑^③。这也表明他开始思考历史问题。可以说,从普里查德开始,人类学的历史人类学基本风格已经形成。

这样的反思,直接引发了二十世纪五十年代到七十年代初期一批人类学家以研究交换引起的社会过程来质疑对静态社会结构的分析^④。

我们看到,1940年代后期,美国学术界流行结构功能论的一个变体——均衡论或平衡论。均衡论或平衡论也开始关注“变迁”问题。在均衡论或平衡论看来,变迁是指体系的破坏,然后再恢复或者建立新的体系^⑤。

1950年代,英国曼彻斯特学派也尝试对结构功能论有所批评^⑥。曼彻斯特学派的法律人类学非常注重“过程研究”,他们一般注重“纠纷的前历史”、“纠纷本身”和“纠纷平息后的社会后果”之考察^⑦。

然而到了1960年代,列维-斯特劳斯结构主义人类学又再度把历史问题给回避了。当然,这有其面对的时代背景。人类经过两次世界大战,希望过上和平、安宁的日子,要求建立一个统一的社会秩序。在这种背景下,结构主义人类学诞生。结构主义人类学建立在全球人类具有普遍心理基础上,认为人类一切制度、文化、行为都是植根于深层的二元对立思维基础上,是这种深层心理结构的一种投射。这样,他们就看不到全球各地文化的差异性和丰富性,看不到人类社会文化的变迁。尽管如此,斯特劳斯在《历史学和民族学》这篇文章中还是表露了他对历史的态度^⑧。

后来利奇在《上缅甸高原的政治制度》中对此做了反思与批判。他师从马林诺斯基和雷蒙德·弗思学习功能论,但后来坚决反对弗里德曼,于是亲近列维-斯特劳斯的结构主义人类学,但仍然不满意,所以,他提倡过程与结构(structural-processual)并重,将之视为构成社会生活

① Edward Evans-Prichard, "Social Anthropology: Past and Present", *Man*, Vol. 198, 1950. pp. 118-124.

② 参见蒋斌《埃文斯-普里查德的人文主义人类学》,载庄孔韶主编《人类学经典导读》,中国人民大学出版社2008年版,第106—107页。

③ Meyer Fortes, *Time and Social Structure and Other Essays*, London School of Economics Monographs on Social Anthropology Volume 40, London: The Athlone Press, 2006(1970), pp. 1-2.

④ Fredrik Barth, "Economic spheres in Darfur", in R. Firth ed., *Themes in economic anthropology*, London: Tavistock, 1967. pp. 149-174; V. Garfield and P. S. Wingert, *The Tsimshian Indian and their arts*, Seattle University of Washington Press, 1966; A. Rosman and R. Ruebel, *Feasting with Mine Enemy: Rank and Exchange among Northwest Coast Societies*, New York: Columbia University Press, 1971.

⑤ 庄孔韶《林耀华早期学术作品之思路转换》,载林耀华《义序的宗族研究》“附记”,生活·读书·新知三联书店2000年版,第272—274页。

⑥ M. Gluckman, *The Judicial Process among the Barots of Northern Rhodesia*, Manchester: Manchester University Press for Rhodesia-Livingstone Institute, 1955; J. C. Murchell, *The Yao Village*, Manchester: Manchester University Press for Rhodesia-Livingstone Institute, 1956; V. W. Turner, *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester: Manchester University Press for Rhodesia-Livingstone Institute, 1957.

⑦ P. H. Gulliver, "Introduction to Case Studies of Law", in Laura Nader(ed.), *Law in Culture and Society*, Chicago: Aldine Publishing Co., 1969. p. 15.

⑧ [法]列维-斯特劳斯《结构人类学》(1),中国人民大学出版社2006年版,第3—33页。

的基础。利奇的这番作为既批判功能论也批判结构主义。在利奇看来, 社会和文化是不断变化的, 而且在这种变化中, 个人行动所起作用很大。利奇的研究程序很清晰: 第一步, 首先要了解当地人对社会平衡的看法的理想模式, 再考察在现实中社会一体化是否完整; 第二步, 研究者应该回到历史的现实中, 了解人与人之间的利益互动的状况, 而且应该理解利益互动只能造成暂时平衡, 从长远来看, 一定会导致社会-文化体系的变化^①。就功能论而言, 利奇说 “我们的功能主义并不真的从原则上是 ‘反历史的’: 很简单, 我们不知道如何使历史材料适应我们的概念框架。”^② 利奇对功能论的历史观同上面我的看法一致。

历史人类学研究在 1960 年代中后期开始受到普遍关注。1966 年社会人类学界在英国爱丁堡召开会议, 议题是 “历史和人类学”。1970 年以后, 整个世界人类学内部开始全面反思和批判功能论人类学, 历史人类学迎来了一个蓬勃发展的时代。这个时期出现了一大批优秀的科研成果。如 Sidney Mintz 的 *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*、Marshall Sahlins 的 *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*、Clifford Geertz 的 *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*、Patrick V. Kirch 与 Marshall Sahlins 合著的 *Anahulu: The Anthropology of History in the Kingdom of Hawaii*, 等等。1970 年代以后, 一批西方人类学家也来中国开展历史人类学研究。关于中国经验的优秀历史人类学作品有: Helen Siu 的 *Agents and Victims in South China: Accomplices in Rural Revolution*、P. Steven Sangren 的 *History and Magical Power in a Chinese Community*, 等等。王铭铭称之为 “七十年代至九十年代初出版的汉学人类学研究论著, 代表汉学人类学方法论的一个转型时代。”^③ 1984 年 “History and Anthropology” 杂志在西方创刊。而中国社会史学界的 《历史人类学学刊》直到 2003 年才创刊。

从上面简要的回顾中可以看出, 历史问题或历史人类学问题是人类学学科内部的一个发展问题, 从人类学发轫期的宏大叙事的 “历史人类学” 到 20 世纪初期的与 “社会人类学” 相对立的 “历史人类学”, 再到中间出现功能论和结构主义将 “历史” 问题祛除出人类学视野范围, 再到 1950 年代开始陆续反思排除历史的不合理做法, 复到 1970 年代以来, 大规模历史人类学作品问世, 最后到不同人群的时间观和历史观之考察, 这个过程表明: 历史人类学没有被史学抢注。张小军所谓被史学抢注的历史人类学并不在人类学学科之历史人类学发展的知识谱系上。当然, 建立在迪尔凯姆学说基础上的年鉴学派的历史人类学也与人类学有密切瓜葛, 纠结处在于迪尔凯姆本人, 因为迪尔凯姆的智慧为社会学、人类学和年鉴史学所共享, 这由此造成了张小军的一个判断。当然, 张小军之所以提这个口号, 还因为他受训于华南学派, 与华南历史学家有密切的互动与合作, 为了推动华南学派的社会史研究和人类学的结合, 他也许有意提出 “被史学抢注的历史人类学” 观念。

二、历史不是 “研究者的历史” 而是 “实践者的历史”

历史唯物主义认为, 一切历史最终都是人民群众的历史。我们也相信, 历史学家最终所描述的历史的主角是人民群众以及人民群众所创造的一部历史, 但这仍然是最终落在历史学家眼中的历史。在史学家着手历史研究之前, 他们已经设定自己的研究内容或对象是 “历史” 了, 所以从方法论角度看, 这种 “被研究的历史” 终究还是历史学家的 “历史”。他们把它当做了 “历史” 了。举个例子说, 某位历史学家研究明清史, 这意味着, 在他动笔以前 “历史已经完成” 了。他是回过头去观察并审视这段明清史。通俗一点讲, 他所研究的内容或对象是其研究行为发

① 参见王铭铭 《社会人类学与中国研究》, 生活·读书·新知三联书店 1997 年版, 第 48 页。

② [美] 克利福德·格尔茨 《文化的解释》, 韩莉译, 译林出版社 1999 年版, 第 175—176 页。

③ 王铭铭 《社会人类学与中国研究》, 生活·读书·新知三联书店 1997 年版, 第 49 页。

生前已经存在了的事实或经验,而这事实或经验在历史学家心目中是“历史”。

人类学是不一样的。人类学家研究的“历史”是历史的行动者或实践者心目中的“历史”,是看行动者或实践者如何看待和处理自己和他者的历史问题。历史先于实践者而存在。确切说,是仔细观察其研究对象如何处理自己或他者的过往。这里涉及到实践者的历史观以及这种历史观的语用学问题。这时,人类学家和实践者是同在的。准确地说,当实践者处理历史问题时,人类学家是在场的。这一点,历史学做不到。因为历史学家开始思考前,行动者或实践者已经死亡了。他们只能根据行动者或实践者所遗留下来的各种信息进行阐释。这些保留下来的信息可以是经典文献,也可以是民间文献。比如,历代精英所遗留下来的文史著述和民间的碑刻、契约、账簿、族谱、书信等文本。不论历史学家如何高喊“开展田野研究”,他们都脱离不开对古人所留文献的“解释”(interpretation)性质。他们所提倡的“田野研究”只不过相对于历史学主流,即研究经典文献的史学传统,进入平民世界或到基层社会中“动手动脚找材料”而已。

人类学的“历史人类学”的这种“同时在”或“在场”与现代人类学研究范式有关。马林诺夫斯基之前的人类学家大多是摇椅上的研究,他们利用传教士、旅行家、外交官等的记录开展工作,很少直接到田野中亲自采集资料。直到马氏出现,才奠定了现代人类学的田野工作方法。马林诺夫斯基从书斋走进了田野,与土著生活了两年半多,由此发展出一套人类学的实地调查方法,即参与性观察法(participant observation)^①。使用这种方法,研究者与被研究者生活在一起,参与他们的日常生产、生活,参加土著的仪式、舞蹈和宗教等活动。在这种场合或场景中,研究者能够直接进行观察、询问,甚至体验,尝试从土著的立场(Native's point of view)来理解问题^②。

拿族谱研究为例来说明两者的不同。

族谱是宗族群体行动的宪章,也是他们的一个象征表述体系。历史学家往往跑到乡下将族谱带回书斋中进行阅读性研究。可人类学家虽然有时不可避免地翻翻农人的家谱,但他们更喜欢了解农人如何制作族谱。也就是说,人类学家更喜欢进入农人修谱的全过程,从而细腻地观察他们如何“剪裁”过去进行族谱书写。

在整个修谱过程中,我们会注意到一系列问题。比如,他们为什么要修谱?最初是某个人起意修谱,还是一群人都想修谱?假定起初是某一两个人想修谱的,那么,他或他们是如何四处奔走联系各地族人的?并最终建立了怎样的修谱组织以及如何建立的?在修谱组织中,他们如何进行分工?如何赴各地采录世系?修谱的费用如何筹措?修谱的办公地点,即谱馆是如何确立的?如何向乡土社会中的别的宗族学习修谱的技巧?在赴各地采录世系过程中,如何发动族众积极参与修家谱,各处族众的反应如何?他们选择什么内容来书写族谱?在族谱纂修过程中他们又为何抛弃了某些素材?族谱凸显并夸张了什么?为什么有些内容要轻描淡写?为什么要故意隐藏甚至歪曲某些内容?族谱为什么设置某些文类而不是另外一些文类?不同文类的编排顺序为何是这样而不是那样?在修谱过程中他们遭遇了什么困难和阻力?为什么在修谱结束时要向族内公布账目?如果历史上他们修过谱,或者说有遗留下来或保存下来的族谱的话,他们如何对待过去的族谱?尤其是其中的修谱原则。比如,历史上的族谱只收录男丁的名字,为什么在当下重修的族谱要收录女性的名字?按照人类学以往的关于宗族的定义(Maurice Freedman 主张,系在某一父系顶点上的男性集团^③;芮逸夫认为,宗族是“出自同一祖先”的男性后嗣所构成的群体^④;钱杭坚持“源于一宗父系世系学原理”^⑤),通过如此修谱而聚集起来的人群是否还是宗族?以往学术

① 宋光宇编译《人类学导论》,(台北)桂冠图书有限公司1977年版,第17页。

② [英]马林诺夫斯基《巫术、宗教与神话》,李安宅译,中国民间文艺出版社1986年版,第17页。

③ M. Freedman, *Lineage Organization in Southern China*, London: Athlone, 1958. pp. 41-42.

④ 芮逸夫主编《云五社会科学大辞典》第十册《人类学》,台湾商务印书馆1971年版,第111页。

⑤ 钱杭《宗族的世系学研究》,复旦大学出版社2011年版,第81、95页。

界关于宗族的定义是否有必要修改? 透过这一变化, 我们可以了解中国的社会变迁。

在这样的学术视野关怀下, 不论是修好的族谱还是修谱半途而废, 都将成为人类学家所观察的对象。而历史学家只看重那些已经修纂好的族谱, 对于半途夭折的修谱活动, 他们多半是没有兴趣的。对于缺乏真实世系而虚构的系谱, 历史学家往往会持批判态度^①。而人类学家则往往从“虚构”中窥探到更多历史真相。

对于历史学家来说, 他们把静态的族谱视作文本 (text), 而人类学家则把“族谱书写”看做“文本”。在这样的对撰写行动的考察中, 我们会发现所有历史运动的秘密。尽管历史学家可以通过阅读族谱而推敲出上述诸多问题的某些答案, 但并不能与撰述者面对面的进行询问和确证, 从而不能探求其中的书写动机。相反, 人类学家可以在田野中观察并询问族谱的修纂者, 探寻书写的主体性。人类学是一种研究者与被研究者可以相互印证的学问。

我们还可以举当前中国社会史学界的另一个例子加以说明。

山西大学中国社会史研究中心近年来致力于中国社会主义集体化时代档案的搜集和整理, 成果斐然。他们正在整理并计划出版 100 余册集体化时期的历史资料, 其学术意义可想而知。他们中的很多人认为自己的研究是历史人类学研究, 但仔细考察他们“下乡”的过程就会发现: 其搜集资料的态度和方法并不是人类学的做法。他们往往进到村子里, 将土改和集体化时期遗留下来的大量民间文书 (有时候一个村子就会搜集到十几或几十袋子材料) 搬移到他们的社会史研究中心, 进行分类编目, 以期进行归纳分析。这样的做法实际上是“反人类学”的, 因为他们没有把“材料”放在社区架构中来理解, 而是抠出来、孤立地进行分析。他们在搜集资料的同时, 也没有关注这批材料的写作过程及其背后的历史心性 (historical mentality)。事实上, 许多“档案”或材料的制作人或写作者今日仍健在。他们当初是在什么历史背景下记录或写作这批材料的? 这些“档案”突出了什么、遗漏了什么、歪曲了什么、夸张了什么? 即根据什么原则来撰写或记录这批材料? 完全可以通过询问写作者或记录者来了解。然后将询问的内容连同当年的写作者的情况一同记录下来, 并和档案结合起来, 以便于做更全面的分析和研究。这样的研究, 只是建立在文字图像基础上的研究, 而文字并不等于真实世界。这样的情况普遍存在于中国大陆社会史学家的研究中。所以, 他们的研究最终只能体现历史学的立场, 并且要坚守历史学的立场。虽然他们借助人人类学的概念、方法和理论, 但研究的出发点和落脚点都是历史学的^②。因而, 他们的田野并非人类学家的田野, 仅仅是借助了人类学的“田野”这个词汇以此与过往宏大历史或英雄叙事史相区别而已。

海登·怀特在《元史学》中讲, 一切历史都是编纂学, 是一种诗学^③。意思是说, 历史学著作就像文学著作一样也是一种作者达志或抒情的作品。集体化时期的档案也不例外。我们今日在山西黄土高原的乡下各处所看到的中国集体化时期留下的集体档案资料也不过是特定历史心性的呈现和表达。在本质上, 和文学作品没有什么区别。那么, 利用这样一批资料来重构当代中国历史, 可以想见其距离有多远。这样重构出来的历史是否还是一部客观史也值得怀疑。且不说, 社会史学者本身就拿了套理论参考框架对所搜集的资料进行了第二次取舍或剪裁。

当人类学学者与历史学家们一同进入田野搜集集体化档案时, 他更感兴趣的是, 今日人民对待它的态度。在那些破旧的窑洞里, 里面堆满了杂物, 杂物上结满了蜘蛛网, 泛黄而散发着霉味的旧日的有关土改的、农田水利基本建设的、阶级斗争的和工分记录 (工分簿) 等集体化资料连同杂物堆放在一起。如果不是历史学家们的突然造访, 它们不会引起农人的兴趣。他们早已把它们忘记了。这说明, 它们在今日的社区生活中没有任何位置和意义。这属于典型的集体的结构

① 个别历史学家并不仅仅停留于批评上, 而是进一步思考人民为何虚构他们的谱系。如刘志伟、钱杭、梁洪生等。

② 张小也 《历史人类学如何走得更远》, 《清华大学学报》(哲学社会科学版) 2010 年第 1 期。

③ [美] 海登·怀特 《元史学: 十九世纪欧洲的历史想像》, 陈新译, 译林出版社 2004 年版, 第 1—55 页。

性忘却。但当山西大学的历史学家提出要把档案带到太原的研究中心的时候,农人们立刻警觉起来,觉得那是一批文物。他们不愿意历史学家们带走。山西大学中国社会史研究中心的学者不得不求助于地方政府,在地方政府官员的帮助或干预下,山西大学中国社会史研究中心得以同当地农民签订合同,说是暂时保存在中心里开展研究,待研究完毕归还给他们。从物权法角度讲,这些集体化档案材料归属山西黄土高原上的农民或村落基层政权。在这一处理过程中,山西大学中国社会史研究中心尽到了学术伦理。作为人类学学者,其好奇在于:明明是一堆没用的废纸或垃圾,当学者们发现其有学术价值时,乡村社会里的农人立刻把它们当成了“宝贝”?他们是什么时候,或者说在怎样的历史情境里形成了这套思维惯习的?这个案例典型地反应了实践者对待他们的“历史”的态度,也典型地折射出历史学的历史人类学和人类学的历史人类学的各自兴趣点,历史学的历史人类学更感兴趣于“废纸”上记录的内容。

人类学之所以关注人们处理自己的历史,乃是基于本学科对“文化”这一关键词的理解。Culture,在西方语境里本意指作物栽培或动物驯养。在栽培或驯养成功之前,显然它们是自然状态的东西,可一旦变成作物或家畜,那就是文化的了。文化是与自然相对立、相区别的一个概念。这一点列维-斯特劳斯特讲得很清楚。基于这个理解,“人民处理他们的历史”显然是一项文化活动。

总之,人类学的历史人类学强调“人民如何处理他们的历史”。

三、历史如何来到当下

如果说历史学是研究过去,那么,人类学则是研究“历史如何来到当下”。从一个完整的历史运动来说,只研究“过去”的历史学只是完成了一半的工作,因为另一半工作,即“历史来到现在”这一问题被丢了。提出这个观点,是多年来与社会史学者接触和交流的结果,因为他们高举“回到历史现场”的旗帜^①。

当然,在这之前,余福曼与古立佛就讨论过“过去如何造成现在”与“过去之建构如何被用以诠释现在”这两个问题^②。

人类学的历史研究,不是像历史学家那样去研究历史,而是去观察当下的人民如何对待他们的历史,去看他们对自己历史的评判态度,不能用历史学家对历史的评判来取代人民对他们自己的历史的评判。人类学工作只是把人民对待历史的态度以及如何处理自己的历史转述或翻译出来罢了。

人民如何感受他的历史?人民如何触摸他的历史?人民如何解读它的历史?人民如何援引他们的历史给自己当下的行动以理由,当然也是给别人一个理解他们行动的理由?这些是人类学家开展“历史”研究常常需要思考的问题。请允许我以自己的田野工作来演示人类学的历史人类学做法。

最近十几年来,我一直在从事中国闵氏宗族研究。作为一个宗族联盟,它们主要分布在黄河下游地区和淮河流域北部,即人们通常说的黄淮平原。这一宗族联盟由数十个村落宗族构成,几乎每一处世系群都从事了宗族重建工作。山东费县闵寨是其中的一个。这一世系群从1980年代初期就尝试重新造族,但直到2003年才把祠堂重新建设起来,由此完成了当代的造族运动^③。我想知道,他们究竟知道多少他们的过去,并把这些过去“拉入”到现在而投入进宗族重建

① 陈春声《走向历史的现场》,“历史·田野”丛书总序,载贺喜《亦神亦祖——粤西南信仰构建的社会史》,生活·读书·新知三联书店2011年版,第I-VIII页;行龙、胡英泽《三十而立——社会史研究在中国的实践》,载山西大学中国社会史研究中心编《中国社会史研究的理论与方法》,北京大学出版社2011年版,第122—143页。

② Marilyn Silverman & P. H. Gulliver, *Approaching the Past: Historical Anthropology through Irish Case Studies*, New York: Columbia University Press, 1992.

③ 杜靖《多元声音里的山东闵氏宗祠重建》,《中国研究》2008年春秋季合卷(总第7—8期),社会科学文献出版社2008年版,第242—272页。

之中。

调查发现,他们知道的过去主要有如下几项内容:1) 祖先闵子骞是孔子的学生,因孝道闻名于世,被孔子赞誉为“孝哉闵子骞”,且其“鞭打芦花”的孝道故事自元代以来载入《二十四孝》。2) 闵子骞曾在历史时期接受过好几个王朝的褒封:唐玄宗开元二十七年,追赠费侯。宋真宗大中祥符二年,进封琅琊公,遣尚书左丞陈尧叟祭公于沂,特荫裔孙守祀。宋度宗咸淳三年,改封费公,冕九旒,服九章,执镇圭。元武宗至大元年,诏十哲三献祭,菜用牲,颁降乐章,奏姑洗成安之曲。明肃宗嘉靖九年,改称先贤闵子。在帝国的祀典中,闵子骞列为“十哲”或“十二哲”之首。3) 自宋朝开始,该村落就建有闵子祠,至今留下了宋代、元代、清代数通碑刻,这些碑刻均记录旧时地方官吏如何来闵子祠祭祀闵子以及族人如何重建重修闵子祠并祭祀祖先的事情。4) 旧时的闵子祠矗立在官道旁,有“文官下轿、武官下马”碑;闵子祠又名“笃圣祠”,为乾隆皇帝题额;闵子祠内外有数百颗柏树,形成气象森森的柏林;闵氏家族有一片多达百亩的家族墓地——闵林,闵林有风水,生长着高大而茂盛的杨树和橡树林。5) 闵子祠在 20 世纪的现代化历程中经历了“厄运”,尤其是“文化大革命”时期遭到了彻底破坏,遭到破坏的情形至今历历在目。6) 作为一处祠堂,旧时设有一名奉祠生,该奉祠生由闵氏大宗和世袭衍圣公任命,主持该祠堂闵子祭祀以及管理该处宗族。7) 历史上,他们凭借特殊的地位和强大宗族财产在地域社会秩序中扮演着重要角色,但同样因为宗族财产造成世系群内部的分裂和矛盾,乃至互相仇杀。当然,还包括一些其他的家族集体记忆。显然,旧时祠堂是祭祖的地方,也是凝聚宗族的重要文化手段。

重建的闵氏祠堂是在民间长期酝酿的基础上,地方政府积极引导并参与,当地文人主动介入,最后由乡村基层政权实施并动员各种资源(特别是族众的力量)得以建成的。任何一方的力量都难以完成这一文化重建任务,它是多方互动的一个结果。同时更为重要的是,没有多样性的个体追求生存意义也就没有闵氏祠堂的重建。就地方社区人民而言,他们主要表达怀念祖先之情,同时,通过弘扬祖先孝道文化来面对当下的生存困境——农村养老。自汉代以来,移孝作忠,帝国将孝文化转变成帝国政治的伦理基础。闵氏族人的祖先闵子骞,创造并实践了儒家的孝道,因而获得帝国的赏识,并荫及子孙。国家与宗族处于双向认同的状态,修建闵子祠可以获得共同的支撑点。但在二十世纪相当长的一段时间里,修建家祠并不被主流叙事话语认可。进入 1980 年代以来,中国社会发生了结构性变化,文化价值观在某种意义上也随之发生变迁,传统也因而获得向现代转变或者变通的可能性。帝国时期国家准允并支持建庙,实际上是从道德和信仰的角度达成对地方社会的控制,那么,现在闵子祠重建的文化实践表明:国家希望通过弘扬传统文化、孝道(尤其“以德治国”战略提出以后)和经济开发(看重闵子祠的旅游价值)来达成对地方社会的引领与控制。国家积极谋求在场而不是故意缺席,并成功地寻找到了将传统向现代转变的契机与途径。国家与地方社会再次找到了平衡点,这是一次成功的文化商谈。从地方与国家二元纬度来考虑,地方社会中的文人,他们介于两者之间:既配合了政府的行动,也因应了民间的呼声。如果进一步加以权衡,应该说地方文人主要站在国家立场上进行文化活动,这种情况很大程度上取决于他们生存在国家官僚体制框架之内或场域里的事实。从国家政权的角度来说,闵子祠的当下重建实际上是国家(当然也包括地方)在地方复制自己的过程。国家通过闵子祠的制造而控制并重组了地方社会秩序。如果没有个体的参与,闵子祠最终也不可能建成;而个体参与建祠的动机是不一样的。比如有的人建祠的动机决不是仅仅停留在恢复传统文化、弘扬孝道这一表面事实,更重要的是想通过这一事件进行文化性“报复或雪耻”、竞争^①,并利用这一事件谋求执政乡村舞台的政治资本和人心。那些捐了钱而内心并不热衷建祠的族人,表面上虽

^① Jun Jing, *The Temple of Memories: History, Power, and Morality in a Chinese Village*, Stanford: Stanford University Press, 1996. p. 11, pp. 83-86, p. 100, pp. 167-168.

然声称积极参与,但现实里往往是迫于某种压力的结果,因为如果不顺从这种压力,将可能危及他在乡村社会中的生存资源。所以,在权衡之后,他们还是作出了捐款的决定。地方官员表面上赞成重建传统,深度里则是考虑乡镇的财政收入,考虑形象工程以及个人政治前途。妇女和姻亲也在当代积极参与宗族建设。再加上此时闹宗族运动已失去了氛围,即没有了传统宗族的经济基础——族产。这些均非传统名儒设计宗族制度时所想到的,所以张小军从实践人类学角度指出了复兴的宗族不再是“传统的简单重现”这一事实^①。

在闽寨个案中我们发现,许多生命个体在现实场景里并不能直接诉求自己的愿望,他们往往要通过一个集体架构或结构极其婉转地实现自己的梦想。有的老人为了实现夙愿,他们不得不借助国家的修辞和依靠地方政府、基层政权。村主任为了达成自己的政治目的,巧妙地运用、操纵民间文化以及各种象征。地方政府为了达成对基层社会的管理与控制,不得不采取认同民间的方式与策略。即使那些能够获得直接诉求的人,比如心怀敬祖收族、弘扬孝道,然而单个的力量仍难以实现,不得不形成一个合力,借助家族集体的力量实现意图。总之,国家、地方政府、村落政权、文史工作者和地方社区里的人民,在同一个活动里各自获得了不同的意义,也就是说,同一行动表象背后兼容了多元的声音^②,谐和而又有张力地共存。诚如马克斯·韦伯所提出的:“人是悬在他自己所编织的意义之网中的动物。”^③

从这个案例中我们完全可以窥测到:历史只是当下人生存的工具,因而“历史”是可以被“操弄”的对象。

2010 年笔者到聊城参加第 13 届中国社会史年会,会后同历史学家们一同考察坐落于卫河东岸的聊城清真寺(俗名“北礼拜寺”)。当时,历史学家们忙着看各种历史上遗留下来的碑刻和古代建筑样式以及里面的布置与陈设。而我则忙着考察这处历史建筑在当下如何被人民使用。我看到在小配房的外墙上悬挂着小黑板,上面写着让妇女到当地乡镇计生委进站检查的消息。清真寺是当地回民做礼拜的地方,村政权利用这个机会对全体村民下通知,是巧妙地利用传统信仰文化资源。当时我还留心到另一个现象,即有一家人住在寺里看管寺院,他们在清真大殿廊柱和小配房外墙上栓了一根绳子,上面晾满了衣服,包括内裤和毛巾等。当时这给我触动很大:显然,看护者已经把这座寺院当做“家”来使用。难道传统上清真寺也是如此吗?我随手拍下了这些画面。厦门大学历史学家钞晓鸿先生当场将我的行为指点给诸历史学家看,并说“你们看,人类学家和我们历史学家关注的东西就是不一样。”类似的故事我与历史学家们在山西太原晋祠、永济普救寺、洪洞大槐树景区以及晋南^④等地也遭遇过。

“立足当下”是人类学家的出发点。

如果人类学家也想像历史学家那样回到过去去研究历史,那就不是简单地回到过去,应该去思考“过去的过去”如何来到“过去”那一个时间点上。在过去的那个时间点上,历史被尊重也罢,历史被扭曲也罢,都值得花功夫去做一番研究。笔者曾考察过“闵氏大宗”如何操演他们清代以前的“过去”或“传统”在清代康熙年间谋求大宗地位的过程^⑤,可以看成是“看‘过去的过去’如何来到‘过去’”的案例。

无论怎样分析,如果过去对当下的人们没有意义,过去恐怕永远都会被放置在历史的记忆库中睡大觉。

① 张小军《再造宗族:福建阳村宗族“复兴”研究》,香港中文大学 1997 年博士学位论文,第 167—253、279、283—284 页。

② P. Steven Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community*, Stanford: Stanford University Press, 1987. p. 164.

③ [美]克利福德·格尔茨《文化的解释》,韩莉译,译林出版社 1999 年版,第 5 页。

④ 2015 年 6 月 23—29 日,我与钱杭、张俊峰等两位历史学家以及部分研究生前往山西南部 5 县 8 处宗族考察。

⑤ 杜靖《帝国关怀下的闵氏大宗建构》,载肖唐镖主编《当代中国农村宗族与乡村治理——跨学科的研究与对话》,中国社会科学出版社 2008 年版,第 69—90 页。

四、意义的历史

历史著述目的在于对历史进行还原,旨在廓清历史中的谜团,恢复真实、再现往事、秉持客观。历史学的信念即是一种真相的信念:存在着一种唯一的、单义的、绝对性的事实真相^①。“意义的历史”不是寻求这种客观真相,而是探寻躲藏在历史行动背后的主体性,探寻历史的实践者如何把心思潜藏在历史行动背后,或如何借助“历史”而展现自己。“历史”应该被视作一个意义系统。

这样的历史观不妨叫做“意义的历史观”。“意义的历史观”自有其哲学基础。黑格尔把一切历史都看作是“精神在时间中的展现”^②。胡塞尔说,一切实在都是通过“意义给与”而存在的^③。当然,“意义的历史观”也有其人类学基础。文化人类学家格尔茨认为,文化本质上是个符号学(semiotic)概念。所谓文化就是“这样一些由人编制的意义之网,因此,对文化的分析不是一种寻求规律的实验科学,而是一种探求意义的解释科学”^④。

乔治·斯多金(George W. Stocking)说:“……历史遗产是赠与后代的,是一份传达责任感和义务感的礼物。后代可以从这种历史遗产中汲取什么,系取决于他们想从中得到或需要什么,以及他们所认知的义务感,它像是已经浓缩封装的历史感,提供这个社群对世界的独特诠释。”^⑤斯多金的意思是历史没有指向或方向,历史由当下人所牵引,由此批评了线性时间观。又如,戈兰(Goran Aijmer)说:“……意义的历史,是一种超越时间但具有关键认知的历史,它可以在不同时空下被动员,且对‘情景史’的演出具有重大影响。当行动者试图理解他们的生命意义时,它提供了意义框架并充当行动的‘文化演出剧目’。藉由它在时空中的动员,历史遗产乃得以永存于社群之中。这代表着历史遗产的运用有助于意义历史的繁衍,并可透过各种持续性的关系,予以扩充和增强。”^⑥戈兰阐述了“历史是一种人们的生存资源”的道理。

庄孔韶《历史人类学的原则》一文中说“人类的历史遗产(historical legacy)由其成员,家族的、亲友的、社区的、族群的,以其口传的、记录的、文献的传递下去,当世的人因受其影响而从他们的往昔寻找定位,获得该族群所期许的行为的价值观和世界观。然而,他们的关于往昔历史的认知并不是一个‘客观的’过去,而是一种对他们生活深具意义的历史。”^⑦详细分析这句话,大致包含如下几个要点:1)历史是一种主观的建构,因而也是一种文化的建构。2)历史对于活着的人来说是有意义的,但这份意义必须由活着的人赋予,而不是历史事实本身说话,也就是说,历史的价值是由活着的人感受和解释的。3)至于什么是“意义”?内涵十分丰富,比如历史可以说明现在某个特定人群的身份,历史可以使得人们在行动时找到一份说服自己和他人的合理之根据或理由,历史可以使人们获得特定归属感,等等。4)历史不会自动来到当下或现在,而是由活着的人从往昔中寻找回来的,因而历史被激活的根据是看它对现在的人群有没有意义,有意义的就会被寻找回来,没有意义的就仍然躺在历史资料库里睡大觉。5)不同的群体具有不同的历史建构,家族、亲友、社区、族群等都有自己的历史建构,而且这些历史以丰富的形式被记录、保存和传递,如口传的、记录的、文献的,等等。

如果从客观的角度观察,历史运动可以分为线性的时间运动和非线性的时间运动。前者所描述的是一个从过去到现在再到未来的、按照自然发展顺序所铺展的时间运动轨迹;而后者则可以

① 汪民安《福柯的界线》,南京大学出版社2008年版,第19页。

② [德]黑格尔《历史哲学》,王造时译,上海书店出版社2006年版,第1—514页。

③ [德]胡塞尔著,〔荷〕舒曼编《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,商务印书馆2012年版,第170页。

④ [美]克利福德·格尔茨《文化的解释》,韩莉译,译林出版社1999年版,第5页。

⑤ George W. Stocking, Jr., *Victorian Anthropology*, New York: Free Press, 1987. pp. 14-15.

⑥ Goran Aijmer, *Anthropology in History and History in Anthropology*, South China Research Center, The Hong Kong University of Science and Technology, Chapter I, 1997.

⑦ 庄孔韶《历史人类学的原则》,《中国都市人类学通讯》2000年第3期。

打破这种自然推演顺序,即未来和现在可以进入过去。在此,时间是可逆的。非线性历史,即意义的历史,因为当下活跃的人物根据意义到过去中挑选历史,亦即现在的“因素”回到了过去。

线性的时间观认为(比如,进化论和变迁论),历史会沿着一个给定的线路向前推进,事实上,并非如此。纵观地球人类各个社会和文化的进程,往往更多地遵循非线性时间运动规律。最近的量子力学研究表明,在我们之外还存在一个对称的宇宙,这个宇宙的时间运动与我们栖身的宇宙是相逆的^①。其实,在我们地球社会本身,任何一种社会也都具有方向相反的两种时间运动。一种向前,一种向后;一种持续而不间断,一种却是蹦蹦哒哒。而两种相反方向的时间之对话与互动,又总体演绎成更高级的时间构造。我想,这种更高阶的时间模型一方面是作为一个物种的人类所编纂的程序,另一方面我们又被这种程序所编程。

其实,仔细想来,世界上没有纯粹的线性历史。进化论者和变迁论者正是由于设定了一个历史进程方向,才打乱了人类社会一部“自然”的历史。因而,线性的历史也是一部人为的历史,是人挑选出来的历史。

现象学视野里的时间运动是一种“意义的历史”。为了反对现象学的主张,法国社会学思想家皮埃尔·布迪厄提出“惯习”(habitus)概念,认为人类的行为深刻地受到寄存在身体内的惯习的影响和制约。那么,何谓惯习?惯习是一种历史的产物,是一个开放的性情倾向系统,也是一种内化的“结构”^②。那么,“结构”是怎么形成的呢?布迪厄进一步阐明“惯习,作为一种处于形塑过程中的结构,同时,作为一种已经被形塑了的结构,将实践的感知图式融合进了实践活动和思维活动之中。这些图式,来源于社会结构通过社会化,即通过个体生成(ontogenesis)过程,在身体上的体现,而社会结构本身,又来源于一代代人的历史努力,即系统生成(phylogenesis)。”^③无疑,布迪厄强调实践者的前结构(pre-structure)的习性和文化先验图式(cultural schemas)的重要作用,这样既达到反对主观理性解释路径之目的,又能克服功能性观察的局限性。但仔细研究却发现,任何“结构”对人类的“指挥”并非自动开展的,而是由主观授权的活动。也就是说,主观授权“结构”,结构才能统治或支配人类的行为。没有主观的同意,结构要想达成对人的行为控制之目的是有困难的。

举个例子来说,根据汉人的习俗制度,外甥举行婚礼,必须邀请舅舅参加。也就是说,舅舅处在一定社会关系位置上,根据结构他有义务参加外甥的婚姻礼仪。但我们发现,现实中有的舅舅因为与已出嫁姐妹的矛盾却拒绝参加外甥的婚礼,这自然体现了个体的能动性。但即使那些出席了外甥婚礼的人,也显然是经过自己“心”的批准而参加的,并非纯粹社会结构使然。表面上看,舅舅处在甥舅关系结构中,其参加婚礼听了结构的召唤,实际上若不是自己内心同意,这个“结构”恐怕未必就发挥作用。同样,“付多少礼金”也是心灵授予结构的行为。

要是按照布迪厄“惯习”概念的理解,历史显然是自动来到当下的,历史会按照一个事先的编程来叙事自己。布迪厄赋予了“惯习”神秘莫测的意涵。但意义的历史观并不赞同布迪厄的见解。所以,有人批评布迪厄没有历史的考量、没有变迁的维度,自有其道理。

重返现象学也许有利于我们找回“意义的历史”。但迄今为止,中国大陆人类学界鲜有参考现象学来开展人类学研究的。

五、结论与讨论

总结上述,本文提出“实践者的历史”、“历史如何来到当下”和“意义的历史”三个概念

① 具体参见英国《每日邮报》2014年12月11日报道。

② [法]皮埃尔·布迪厄《实践与反思——反思社会学导引》,李猛、李康译,邓正来校,中央编译出版社1998年版,第157—186页。

③ [法]皮埃尔·布迪厄《实践与反思——反思社会学导引》,李猛、李康译,邓正来校,中央编译出版社1998年版,第184页。

和理论作为人类学的“历史人类学”基本主张。在笔者看来,历史人类学是人类学学科内部发展到一定历史阶段的产物,并不存在被史学“抢注”的问题。与历史学的历史人类学相比,人类学的历史人类学更强调关注人民如何对待并处理他们的历史,而不是历史学家如何对待历史问题。如果说历史学是回到过去、弄清历史真相的话,那么,人类学的历史观就是考察“历史如何来到当下”,思考历史对当下的意义。如果人类学家也像历史学家那样去研究过往的历史,那么,应该关注“过去的过去”如何来到“过去”。

这里需要说明,像克罗齐说的“一切历史都是当代史”和海登·怀特讲的“元史学”(历史学是一种修辞学),这实际上是“史学史”的态度,并非一般方法论意义上的历史学。或者说,他们是研究史学史的观念。克罗齐和怀特在这里是非常人类学化的。现代集体记忆理论(the collective memories theory)和写文化(writing culture)对以往历史学作品的重新理解实际上是一种人类学视野下的“历史人类学”。

1980 年代末期以及整个 1990 年代,中国人类学界掀起了一股研究社会文化变迁的风潮。人类学家在聚焦一个个村落社区时,关注村落社区的变迁历程。村落被安排在一个时段一个时段地从过去到现在的展演历程中,这种大的时间架构仍然采取的是国家的宏大叙事框架,只不过是不再以国家和民族为叙事主体,而是以村落或宗族为叙事主角。如王铭铭的《社区的历程》、庄孔韶的《银翅》等。严格说来,这类变迁研究并非本文所倡导的“历史人类学”,因为他们与史学探讨一个王朝继一个王朝演变的研究在根本上并无什么区别。司马迁早在汉代就提出了“究天人之际,通古今之变”的史学理论主张,而西方史学家也有《蒙塔尤》^①一类呈现地方社区变迁为主旨的著作。这类社区历程的人类学研究在“知识范型”(福柯)上与史学一致,如果继续坚持这条道路将使我们无法与“历史学的历史人类学”真正区别开来。那将会真得如张小军所言,历史人类学被史学抢注了。

我这样说,并非要全然否定《社区的历程》和《银翅》这类作品在历史人类学探索上所贡献的智慧。简单来说,其贡献有二:第一,这类人类学作品与倾心王朝更替的宏大英雄叙事史有一定区别,那就是将研究对象转向平民和地方;第二,它们关注到了地方社会以及许多个体对现代中国的国家宏大叙事或现代线性叙事的感受和反应,是从地方的“心”和无数生灵个体的“心”出发的。

因而,在此我特别强调:人类学的历史人类学不能再抱着寻求客观的历史真相的想法而任实践者的主体性沉睡,我们必须激活主体性。只有当主体性被激活的刹那,我们才发现围绕不同群体、不同类别的主体各具历史建构的能动性和可能性。同一历史活动或事件中,围绕不同实践者所构筑起来的“历史”可能是互相异质的。

不过,笔者强调人类学的历史人类学观与历史学的历史人类学观有所区别,并不是要拒绝向历史学家学习。最近三十年来,中国社会史学者给“历史人类学”所做的最大贡献是方法论上的创新,即他们往往将问题放置在地方社会发展的脉络中加以思考。

由于功能论学派的影响,中国人类学长期娴熟于对微观村落社区的调查,很少人类学家能够把所要思考的问题放在特定地域社会中加以考量。尽管西方人类学家施坚雅(William Skinner)曾经提炼出一个区域市场的市场层级分析模式^②,但几乎没有人类学家跟上来研讨。中国社会史学家们的“地方感”很强,且很自觉,常常令人类学家惊讶。

① [法]埃玛纽埃尔·勒华拉杜里《蒙塔尤——1294—1324 年奥克西坦尼的一个山村》,许明龙、马胜利译,商务印书馆 2007 年版,第 1—662 页。

② G. William Skinner, Marketing and Social Structure in Rural China, *The Journal of Asian of Studies*, Vol. 24, No. 1, 1964. pp. 3-43; G. William Skinner, Marketing and Social Structure in Rural China, *The Journal of Asian of Studies*, Vol. 24, No. 2, 1965. pp. 195-228; G. William Skinner, Marketing and Social Structure in Rural China, *The Journal of Asian of Studies*, Vol. 24, No. 3, 1965. pp. 363-399 [美]施坚雅《城市与地方体系层级》,载施坚雅主编《中华帝国晚期的城市》,叶光庭等译,中华书局 2000 年版,第 327—417 页。

尽管最近三十年来,重建后成长起来的人类学家都不约而同地开展文化变迁研究,但大多仍蜷缩在一个村落内部来研究变迁问题,而不是讨论一个地域社会的演变问题。这一点也输给了社会史学家。

当然,如果人类学家不抱狭隘的胸怀,完全可以视今日中国社会史学家的历史人类学做法为历史人类学之一种。如此,历史人类学在当下中国就该存在两种学术实践路径。

笔者相信,确有一部分历史学家所实践的历史人类学抱有同本文相同的学术信念,但我认为这并非可以证明历史人类学被史学给抢注了。我更宁愿相信:是不同的历史哲学观念渗透进历史学和人类学各自领域所开的花所结的果。这需要专文去阐述“历史”哲学对这两个领域的各自影响。同样,至于人类学家如何启发和影响了历史学家也值得做专门考察。

余外,我在行文中曾批判线性时间观的简单化处理,并不是否定线性历史活动存在的可能性。当一部分人坚信线性时间模型,且在一个社会中拥有了话语权的时候,他们就会强力推行线性历史,致使更多的普通人被卷入其中。那么,此时此刻,线性历史就会成为一种现实。若以“意义的历史观”标准来衡量,这样的线性历史仍然对特定群体,即话语拥有者,是有价值意义的。学术研究不是简单地构拟这个“线性史”,而是要探寻出其背后的“意义”。我的意思是,追根究底,线性历史也可以被还原为“意义的历史”。在线性历史叙事的同时,相信也会存在异质性的其他意义的历史。后者往往包含着对前者的反思与批判,哪怕在象征层面上。

(责任编辑: 陈炜祺)

How the History to the Present: the Historical Anthropology from the Anthropological View

Du Jing

Abstract: Historical anthropology is the product of anthropology development to a certain historical stage, It had been not registered by historiography. Compared with the historical anthropology from the history view, the historical anthropology from the anthropological view attaches great importance to people how to treat and handle their history, not that Historians treat historical issues. If History is to go back to the past history and find out the truth, then historical view of anthropology is to examine “how the history to the present”, and thinking about the meaning of history to the present. If anthropologists also like historians to study the history of the past, then should pay attention to “the past of the past” how to come to “the past”.

Keywords: the Historical Anthropology; the History of the Researchers; the History of the Practitioners; How the History to the Present; the Significance History