



Inspection on Historical Anthropology and Its Issues

Xiao Tian

Abstract: The anthropological turn of history is conventionally called as historical anthropology by the academic circles. This trend began in 1960s. It's not only an organic component of the entire social reform but also a response to the "interaction between history and anthropology". Historical anthropology mainly appeared in the field of social-cultural history, and Geertz's interpretive anthropology in United States has been widely accepted. The anthropological turn of history has injected new vigor into social-cultural history. However, some problems occurred in the process need to be inspected. In the aspect of historical materials, when ordinary people's daily life becomes the object of historical investigation, problems such as lack, singleness and interpretation of historical materials challenge and test the wisdom of social historians. The history research focusing on textual materials should keep a clear view on the anthropological field work, especially on the incertitude defect. As far as its topic, the problem consciousness and self-reflection of the new culture historians indeed enlighten historical thoughts. However, some cultural historians indulge themselves in interpretation of interlinguistic signs under the so-called postmodernism banner. It not only confines themselves to the given scope of research but also hollows out the social foundation of reality. Therefore, it should not be taken as an example. As for its perspective, some historians who concentrated on daily affairs at the bottom overemphasize the independency of everyday dimension, which inevitably makes social-cultural history narrative be reduced to a heap of fragments. Only when the writing of daily history possess a holistic perspective can it demonstrate universal value and further touch human life's universal meaning. In regard to its goal, some daily life historians (mainly in the field of cultural history) are so infatuated towards anthropology interpretation and idealized structure that they completely cast aside the causality interpretation and contexts of history. Hence, it will certainly turn true history into subjective imagination to a great extent and historians find themselves in an agnostic predicament to some extent. The inspection on historical anthropology mentioned above is actually an issue of subject reference methods. On the prerequisite that subject division is acknowledged as reasonable, inter-disciplinary communication is aimed to highlight their own characteristics instead of denying differences between disciplines. In the dialogue with anthropology, only when traditional historiography is based its own standard can it send forth shoots, rather than being shanghaied in the process of absorbing the nutrition from "others".

Keywords: historical anthropology; issue; inspection

Author: Xiao Tian, autonym Zhu Xiaotian; obtained his bachelor's degree in history, master's degree in history and doctorate in history respectively in 1986, 1989 and 1995 in Soochow University; Currently, he works as a professor and supervisor of doctoral students in School of Society, Soochow University; mainly engage in studies on Chinese social history with representative works such as *Modern Transition of the Rurban Society in the South-East China, Between the Holy and the Secular: a Study of the Temple Fair History in the South-East China, The Scene in the South-East China: the Inter-Disciplinary Communication of the Social History and The Biography of Hu Shi* (Coauthor).

對“歷史人類學”及其問題的檢討

小田



[摘要] 歷史學的“人類學”轉向，被學術界約定俗成地冠之以“歷史人類學”。這一潮流始於20世紀60年代。它既是整個社會變革的有機組成部分，也是對“歷史學與人類學的碰撞”所做出的反應。歷史人類學主要發生在“社會—文化史”領域中，而以美國格爾茲的“闡釋人類學”最受青睞。歷史學的人類學轉向，為“社會—文化史”注入了新的活力，但其間出現的某些問題也需要作出檢討。在史料方面，當普通百姓的日常生活成為歷史學考察對象的時候，史料的短缺、單一、另類以及解讀等問題，均考驗着社會史學者的智慧。秉持文獻至上的歷史學，必須對人類學的田野工作保持清醒的理解，尤其需要警惕其“不確實之病”。以論題而言，新文化史家的問題意識及其自我反思，確實啓發了歷史學的思路，然而，一些文化史學者在所謂“後現代主義”旗幟下，沉溺於歷史的語言符號闡釋，這既自限了門戶，又抽空了現實的社會基礎，不足為訓。從視野來看，一些專注於底層社會日常事件的歷史學者，太過強調日常維度的獨立性，不免使“社會—文化史”的敘述淪為一攤“碎片”。就日常史書寫而言，祇有具備整體的社會結構視野，纔能體現普遍價值，從而觸及人類生活的普遍意義；就目標而論，一部分日常史家（主要是文化史領域）因為過分迷戀人類學的闡釋和理想結構，將歷史的因果解釋和脈絡梳理完全拋到一邊，勢必使追求真實的歷史學更多地變成主觀的想象，從而在某種程度上使歷史研究陷入了不可知論的困境。以上對歷史人類學所作的檢討，實際上還是一個學科借鑒的方法問題。在承認學科分野具有合理性的前提下，跨學科之間的對話主要是為了凸顯自身的特色，而不是否認學科之間的差別。唯其如此，學科纔有存在的理由，學術研究纔有可能深化。在與人類學的對話中，傳統的史學祇有立足本位，纔能生發新枝，而不致在汲取“他者”營養的過程中轉換了基因，迷失了自我。

[關鍵詞] 歷史人類學 問題 檢討

[作者簡介] 小田，本名朱小田，1986年、1989年、1995年在蘇州大學分別獲得歷史學學士、碩士和博士學位，現為蘇州大學社會學院教授、博士生導師；主要從事中國社會史研究，代表性著作有《江南鄉鎮社會的近代轉型》《在神聖與凡俗之間：江南廟會論考》《江南場景：社會史的跨學科對話》《胡適傳》（合著）等。

歷史學的“人類學”轉向，被學術界約定俗成地冠之以“歷史人類學”^①。對於歷史學者來說，人類學畢竟是個“他者”；在與他者的對話過程中，採取怎樣的“拿來主義”，是一個需要檢討的問題。十年前，筆者曾經從積極的方面，就人類學方法在社會史研究中的運用問題進行過專門討論；^②如今，希望通過對相關問題的梳理和檢討，重新確定歷史人類學轉向中的史學方位，從而助力跨學科、跨國界的學術交流。

一 歷史學的“人類學”轉向

儘管有西方學者將歷史學的人類學轉向追溯至1920年代^③，但根據英國史學家彼得·伯克的意見，歷史學向人類學的明顯轉向出現於1960—1990年代。伯克自陳，從1960年代早期以來，他就閱讀了大量的人類學論著，包括許多來自世界不同地方的田野工作報告。之所以愛讀這些敘述，“部分是因為它們清楚地表明了人類生活方式、習俗、態度或心理的多樣性”。^④這些方面，都被囊括在人類學（日常生活是其關注的焦點）的“文化”概念中，日常文化因而成了相關研究的核心，特別是其中的日常規則或慣例。^⑤由此可以看出，歷史學的人類學轉向主要發生在社會文化史中。學術界有時也將這一轉向稱作歷史學的文化轉向，或稱之為“新文化史”。^⑥

究竟是什麼原因導致了歷史學的人類學轉向呢？伯克指出：“學科之間的碰撞，就像文化之間的碰撞一樣，往往會遵循和諧與趨同的原理。吸引某種文化中的人們對另一種文化產生興趣的東西往往是與自己的觀念或習俗相類似的觀念和習俗，在十分熟悉的同時又那麼陌生。”新的社會文化史就是對“歷史學與人類學的碰撞”做出的反應：“顯微鏡成為取代望遠鏡的一種有吸引力的選擇，它使得具體的個人或地方性的經歷重新走進了歷史學。”一旦對大眾生活及其文化感興趣，史學家便意識到，“人類學與他們有着更密切的關係”，因為人類學家已經“拋棄了過去那種居高臨下的主張，亦即認為他們所研究的那些民族並不理解自己的文化”。^⑦基於此，一部分歷史學家（主要是社會文化史家）從1970年代開始追隨着人類學家的腳步，在關注民衆社會文化的同時，其旨趣也發生了“從社會結構到意義”的轉變^⑧，即熱衷於對民衆文化意義的理解。

當然，伯克也指出，如果僅僅從史學史去說明人類學的轉向，“那就目光短淺了”；與思想界的日常生活轉向（也稱為“日常生活批判”）一樣，這些歷史學家，無論是有意識還是無意識，他們的人類學轉向其實是“對一個更為廣闊的世界裏所發生的變化……所做出的反應”^⑨，

① 不同學科，對歷史人類學的理解不同。趙世瑜認為，“歷史學有自己的歷史人類學，人類學有自己的歷史人類學”〔趙世瑜、梁勇：“政治史·社會史·歷史人類學——趙世瑜教授訪談”，《學術月刊》12（2005）〕；周秋良、胡鴻保則認為，存在着“歷史人類學的史學形態”與“歷史人類學的人類學形態”之區別〔周秋良、胡鴻保：“歷史人類學：史學還是人類學”，《求索》2（2010）〕。僅就歷史學而言，無論從事實本身，還是從語詞結構上說，“歷史人類學”這一表述都欠準確。英國學者彼得·伯克(Peter Burke)在《什麼是文化史》（北京：北京大學出版社，2009，蔡玉輝譯，第34頁）中認為，將歷史學的人類學轉向稱作“人類學歷史”也許“更合適一些”，並且在另外一本著作《文化史的風景》（北京：北京大學出版社，2013，豐華琴、劉豔譯，第214頁）中建議稱為“‘人類學’類型的歷史學”；美國學者達恩頓(Robert Darnton)在《屠貓記：法國文化史鉤沉》（北京：新星出版社，2006，呂健忠譯，第285頁）中提出過“人類學的史學”的概念；瑞士學者雅各·坦納(Jakob Tanner)在《歷史人類學導論》（北京：北京大學出版社，2008，白錫堃譯，第74頁）中引用馬克·奧熱的話稱：“歷史人類學”這個稱謂更具迷惑性，相比之下，“人類學歷史”這個稱謂“聽起來倒是更為合適些”。

② 朱小田：“人類學方法在地域社會史研究中的運用”，《史學理論研究》（3）2008：34—44。

③ 雅各·坦納稱，在1950年代，法國年鑒學派就嘗試着朝歷史人類學方向擴充史學，而且“歷史人類學”這個稱謂就是他們提出來的。追根溯源，該學派的第一代代表人物布洛赫(E. Bloch, 1885—1977)在1924年出版的《創造奇蹟的國王們》“堪稱實踐這一建議的第一本典範之作”。在後來的數十年中，年鑒學派提出的結構、心態、長時段和時代錯置等概念和構想，都顯示出它們跟一種人類學傳統擁有種種接觸點”〔瑞士雅各·坦納：《歷史人類學導論》，第16、53—58頁〕。

④ [英]瑪麗亞·露西婭·帕拉雷絲-伯克編：《新史學：自白與對話》（北京：北京大學出版社，2006），彭剛譯，第161頁。

⑤ [英]彼得·伯克：《文化史的風景》，第218頁。

⑥ 伯克指出，“社會文化史也常以歷史人類學著稱”〔[英]彼得·伯克：“西方新社會文化史”，《歷史教學問題》（4）2000〕；一般認為，作為歷史學主流之“文化轉向”標誌的，是1989年美國學者林·亨特(Lynn Hunt)主編的《新文化史》。參見華東師範大學出版社2011年出版的中譯本，姜進譯，“總序”第4頁。

⑦⑨ [英]彼得·伯克：《什麼是文化史》，第45—50、50頁。

⑧ [英]奈傑爾·拉波特、瓊安娜·奧弗林：《社會文化人類學的關鍵概念》（北京：華夏出版社，2005），鮑雯妍、張亞輝譯，第304頁。

其中包括進步信念的喪失、反殖民主義運動和女權主義思潮等。也就是說，史學的人類學轉向其實是整個社會變革的一個有機組成部分。

對社會文化史家影響較大的人類學家主要有，擅長研究禮品的馬塞爾·莫斯（Marcel Mauss），研究巫術的埃文思-普里查德（Edward Evans-Pritchard），研究“純淨”的道格拉斯（Mary Douglas），以及研究象徵意義的格爾茲（Clifford Geertz）。1960—1970年代，列維-斯特勞斯（C. Levi-Strauss, 1908—2009）的名聲如日中天，當時就有一些史學家被他的結構主義方法所吸引。其中，“給予大多數上一代文化史家以靈感的”是格爾茲。^①因為，在文化史的意義上，格爾茲的闡釋人類學“比之無論是結構主義還是結構一功能主義都更加接近於通常的歷史學”^②。

在人類學中，格爾茲以對意義的闡釋而聞名。他在1970年代初發表的《深層的遊戲：關於巴厘島鬥雞的記述》（1972）和《深描：邁向文化的闡釋理論》（1973）成為闡釋人類學的核心文本。格爾茲借用哲學家吉伯特·萊爾（G. Rule, 1900—1976）的“深描”概念來闡釋個體行為象徵的文化意義。在格爾茲看來，文化是指“從歷史沿襲下來的體現於象徵符號中的意義模式，是由象徵符號體系表達的傳承概念體系，人們以此達到溝通、延存和發展他們對生活的知識和態度”^③。一般而言，人類學家對概念的抽象是“以小範圍的細節為基礎”，格爾茲的深描即以巴厘人的鬥雞為例證。他主張，大部分巴厘文化都“表現”在鬥雞場上，而鬥雞是一種流行的（有時不合法）魔力，對它的解讀能夠對作為一名巴厘人到底意味着什麼提供重要的洞察。^④

美國學者羅伯特·達恩頓的著作《屠貓記：法國文化史鉤沉》（1984）是“大膽應用‘深描’技術的示範研究”^⑤，從中可以看到人類學（特別是闡釋人類學）對史學家的深刻影響。《屠貓記》的故事非常簡單：1730年前後，巴黎一家印刷作坊的學徒工屠宰了幾隻貓。達恩頓認為，以此作為史學的題材，“可以讓我們看到，人類學的理論怎樣纔能有助歷史學家分析歷史問題”。^⑥因此，從《屠貓記》的書寫特色出發，對歷史人類學進行檢討，具有更普遍的學術價值。

二 關於歷史人類學的史料

達恩頓承認，《屠貓記》受到的人類學幫助首先在史料方面。殺貓這件事是作者從一個參與其事的人那裏知道的，這個人叫康塔德，他在事件發生幾年後把它寫了下來。這種文字在當時的印刷工人中很流行，屬於勞工階層特有的一種自傳體，有一種“訴苦”的傳統，“專門講某些行業的工人日子過得怎麼艱辛”。對於這種記述，達恩頓認為，“不能夠把它當作忠實反映實際發生的事情。我們應該把它當作是一樁事件的孔塔（即康塔德）版本，我們從中讀到他講故事的用心所在”。^⑦兩年後，作者說明了他解讀這種文獻的特殊方法：

理解一個人或一篇作品取決於大家共享的意義系統。所以，我們讀康塔德的記述時，不必去細究事件當中的具體人物、怎麼回事、在哪裏發生和什麼時候發生的等等；相反，我們要知道的是這件事對於當事人有什麼含義。……通過對文本“入乎其內，出乎其外”的閱讀，我們就能夠弄清楚它們的社會意義。^⑧

作者強調，閱讀這類史料，務必牢記人類學的關鍵理念：“別人的思考方式與我們不一樣。”以史學家處理史料的觀點來看，這話聽來可能祇是老生常談，無非是告誡人們別犯“時代誤置”的毛病，但這話還是值得重複申明，“因為稍一不慎就可能指鹿為馬還覺得心安理得，誤以為兩個

^① [英]彼得·伯克：《什麼是文化史》，第38—41頁；[瑞士]雅各·坦納：《歷史人類學導論》，第62、64—65頁。

^② [英]瑪麗亞·露西婭·帕拉雷絲-伯克編：《新史學：自白與對話》，第162頁。

^③ [美]克利福德·格爾茲：《文化的解釋》（上海：上海人民出版社，1999），納日碧力戈等譯，第103頁。

^④ [英]奈傑爾·拉波特、瓊安娜·奧弗林：《社會文化人類學的關鍵概念》，第306頁。

^⑤ [英]約翰·托什：《史學導論》（北京：北京大學出版社，2007），吳英譯，第250頁。

^{⑥⑧} [美]羅伯特·達恩頓：《拉莫萊特之吻：有關文化史的思考》（上海：華東師範大學出版社，2011），蕭知緯譯，第304、305頁。

^⑦ [美]羅伯特·達恩頓：《屠貓記：法國文化史鉤沉》，第80頁。

世紀以前歐洲人就像我們今天一樣思考與感受，誤以為差別祇在於他們頭戴假髮、腳穿木鞋。我們（歷史學家——引者註）有必要不斷擺脫看過去覺得眼熟這樣的錯覺，有必要持續服用治療文化震撼的藥劑”。^①事實上，不僅僅在文獻的解讀方面，從史料的類型上說，新文化史所做的，也讓傳統史學感到耳目一新。達恩頓在一篇總結1970年代美國思想文化史的論文中提到：

如今流行的社會觀念史講究自下而上，學者們不但要讀那些大思想家的有名作品，還要讀很多名不見經傳的小人物所寫下的文字，因為要研究思想觀念在社會上的傳播和流行，就不能祇停留在名家名作上，而必須做全方位的跟蹤考察。光是體察大思想家的精神情懷是不夠的，還要能體察草民百姓的内心世界纔行。但大部分草民百姓都沒有留下文字，這給後人的研究帶來巨大困難。^②

面對困難，新文化史努力開拓，到21世紀初，其史料範圍空前擴展，從儀式、個人口述史、小報、民間傳說、戲劇、小說、繪畫、流行歌曲到服飾，都可以成為史料。^③達恩頓對人類學的欣賞，一個重要理由就是其發現和處理史料的本事，“人類學家已經發現最不透光的地方似乎就是穿透異文化最理想的入口處。當你瞭解到對在地人特具意義，而你卻不得其門而入的東西，不論是一個笑話、一句諺語或一種儀式，你就能夠曉得從什麼地方抓得到可以迎刃而解的一套素昧平生的意義系統”，並由此自信地認為，有可能“掌握”“舊制度之下技工文化的要素”。^④不難發現，人類學對歷史學施加影響的方式之一是，“為歷史學家研究那些文字檔案很少或者根本沒有的有關地區……提供了工具”^⑤。在這方面，研究明清史的鄭振滿教授坦言，對於民間文獻的解讀，比較好的辦法“是從區域社會的整體性出發，把它們跟區域社會的其他資料結合起來，放到區域社會的脈絡裏去解讀”。^⑥即借助人類學所謂的“地方性知識”來解釋。陳春聲教授也承認，人類學視角對社會史學者的主要價值在於：“在歷史現場中發現理解歷史文獻的能力。”^⑦

儘管達恩頓的史料開拓和解讀能力得到某種肯定，但一些史家還是表示了某些擔心：“當資料是如此單一，那麼，它就易於獲得更多的解讀，這意味着任何特定解讀的權威性都很難維持。……單一資料本身容易造成‘多重象徵負荷’。”^⑧這樣的提醒不是多餘的。當普通百姓的日常生活成為史學考察對象的時候，史料的短缺、單一、另類以及解讀等問題，都在考驗着社會史學者的智慧。“注意力不集中，自由馳騁其想象，記憶模糊，代以懸測，而匆匆揮毫，千百言頃刻立就，錯誤的出現，於是為勢所必至。”^⑨借鑒人類學的材料解讀方法時，尤其需要警惕類似的“不確實之病”。在這裏，重溫傅斯年（1896—1950）關於史料問題的意見是必要的：“史學的對象是史料，不是文詞，不是倫理，不是神學……史學的工作是整理史料，不是做藝術的建設”；所謂“整理史料”，集中到一點，即“比較不同的史料”。^⑩正是對文獻史料的高度看重，歷史學者認為，文獻是歷史人類學者田野工作的基本任務^⑪。趙世瑜教授直接就說，與人類學的對話“是說明我們在理解過去的材料方面多一點手段，就這個目的”^⑫。

三 關於歷史人類學的論題

從屠貓這件事，達恩頓認為，它“充分體現了這兩種生活方式的對立”。史料提供者康塔德

^{①④} [美]羅伯特·達恩頓：《屠貓記：法國文化史鉤沉》，“序”第2頁、第80頁。

^② [美]羅伯特·達恩頓：《拉莫萊特之吻：有關文化史的思考》，第186頁。

^③ 姜進：“總序”，[美]林·亨特主編：《新文化史》，第8頁。

^⑤ [英]傑弗里·克拉夫：《當代史學主要趨勢》（上海：上海譯文出版社，1987），楊豫譯，第80頁。

^⑥ 張小也：“歷史人類學：如何走得更遠”，《清華大學學報》1（2010）。

^⑦ 徐桂蘭：“歷史學與人類學的互動”，《廣西民族學院學報》6（2001）。

^⑧ [英]約翰·托什：《史學導論》，第251頁。

^⑨ 杜維運：《史學方法論》（北京：北京大學出版社，2006），第136頁。

^⑩ 傅斯年：《史學方法導論》（北京：中國人民大學出版社，2006），第2頁。

^⑪ 侯傑：“試論歷史人類學與中國近代史研究中的幾個問題”，《史學月刊》9（2005）。

^⑫ 趙世瑜、梁勇：“政治史·社會史·歷史人類學——趙世瑜教授訪談”，《學術月刊》12（2005）。

注意到，學徒殺貓這件事對老闆和老闆娘有着不同的含義：對老闆娘來說，學徒們百般凌辱她這隻寵貓其實就是對她的凌辱；對老闆來說，學徒們這樣做是為了壞他的名聲。總之，達恩頓“通過此事來瞭解當時的工匠文化，並弄懂文化史象徵符號究竟是怎麼發生作用的”。^①應該說，這樣的論題對於傳統史學、甚至對於成長中的社會一文化史來說，別出新意；人類學在這裏“從文化生活的底層征服了史學”^②。

最近二十多年來，社會一文化史的論題範圍有了奇異的擴展，這在很大程度上應該歸功於人類學。社會一文化史對日常生活的一些提問方式受人類學的影響非常明顯。他們利用人類學所鍾情的口述史料，開始關注孩子們和學生們的各種經歷，考慮士兵的生活條件、娛樂和士氣，思考赤貧人的救濟及其“遭到拒絕以後如何存活下來”的問題，等等。^③伯克認為，對歷史學家而言，最有用的是人類學中或許可稱之為“日常人類學”的那種，它的論題接近於需要進行歷史性的研究。^④社會一文化史的旨趣也有所改進：不再滿足於描述下層人民生活的客觀狀況，而是“要瞭解文化體系是如何塑造了民衆的身份認同、情感和日常生活的”。^⑤為此，達恩頓寫道：

最有創意的歷史研究應該挖掘出事件背後我們的前人所經歷和體驗的人類的生存狀況。這類研究有過不同的名字：心態史，社會思想史，歷史人類學，或文化史（這是我的偏好）。不管什麼標籤兒，目的是一個，即理解生活的意義：不是去徒勞地尋找對這一偉大的哲學之謎的終極答案，而是從前人的日常生活和思想觀念中去探求和瞭解前人對此問題的回答。^⑥

這些在論題維度上的問題意識，確實啓發了人們的思路：一是應該關注“特定的群體在特定的時代和特定地點所持有的價值觀”；二是“實踐”（或稱“經歷”）有了新的含義：“應當研究宗教實踐的歷史而不是神學的歷史，應當研究說話的歷史而不是語言的歷史，應當研究科學實驗的歷史而不是科學理論的歷史。”^⑦另外，新文化史家對於論題的自我反思也讓人們在研究中有所警覺。達恩頓指出，分析大眾文化固然是社會一文化史家的強項，但大部分史學家都是東一榔頭西一棒子，撞上什麼就研究什麼，而沒有仔細想過大眾文化是否能名正言順地自成一個學術領域。^⑧

作為整體的大眾文化，可以作為史學考察的對象，這應該是毫無疑義的；在這裏，達恩頓告誡人們，不能祇根據論題的碎片來進行社會一文化史的拼圖：“正如社會史有時會從一個群體轉向另一個群體——如工人、婦女、兒童、族群、老人和青年等——卻沒能在課題之間找到聯繫性和互動性，由研究題目界定的文化史也會退化到祇會無休止地探尋可供描述的新的文化實踐，不管是嘉年華、屠貓，還是關於性無能的審判。”^⑨這樣的批評意在提醒人們，個別的社會一文化史論題的意義，並不能獨立地自我獲得，而祇能在整體的生活框架中作為其中的一個要素得以體現。

不過，社會一文化史的自我反思是非常有限的。反觀整個史學史脈絡不難看出，新文化史原初標新立異的思路，隨着一部分人的熱捧和影響的擴散，開始自我膨脹，自限門戶，趨於狹隘。這從文化史對語言等象徵符號的特別青睞中可見一斑。早在1970年代初，法國一些歷史學家就預言：“語言學從今以後將成為社會科學的王后。”^⑩經過一段時間的拓殖，到1990年代上半葉，“對以語言為中心的這種強調，已經滲入到……很大一部分政治史、社會史、文化史和思想史的學術研究之中”，一部分“非常之激進的理論”把“歷史學歸結為符號學”，而另一部分史

①⑥⑧ [美]羅伯特·達恩頓：《拉莫萊特之吻：有關文化史的思考》，第292、306、“導論”6—7、188—189頁。

② [法]安德烈·比爾吉埃爾：《歷史人類學》，《新史學》（上海：上海譯文出版社，1989），姚蒙編譯，第257頁。

③ [英]保爾·湯普遜：《過去的聲音：口述史》（瀋陽/倫敦：遼寧教育出版社、牛津大學出版社，2000），覃方明、渠東、張旅平譯，第7頁。

④ [英]瑪麗亞·露西婭·帕拉雷絲-伯克編：《新史學：自白與對話》，第162頁。

⑤⑨ 姜進：“總序”，[美]林·亨特主編：《新文化史》，第8、9頁。

⑦ [英]彼得·伯克：《什麼是文化史》，第2、67頁。

⑩ [法]伊曼紐埃爾·勒魯瓦·拉杜里：《歷史學家的思想和方法》（上海：上海人民出版社，2002），楊豫等譯，第4頁。

家“則把語言看做是研究社會文化現實的一種工具”。^①在此基礎上，一些文化史學者在所謂“後現代主義”旗幟下，將語言符號在史學中的地位進一步抬高：

語言所構成的意義世界絕非其所處客觀世界的鏡像，反而是形塑人們感知客觀世界的濾鏡。簡而言之，存在並不一定決定意識，而意識反過來卻一定有塑造存在的功效。這就打破了形形色色的決定論，包括馬克思主義的經濟決定論或年鑒學派的地理環境決定論，祇有人類纔擁有的語言及其抽象能力被看作塑造人類生存狀態的特殊重要的力量，從而成爲史學研究的出發點。史學研究也從調查人類社會的客觀狀態轉而探尋文化體系是如何塑造和改變人類生存狀態的，也就是說語言是如何通過知識的生產去形塑和改變社會、政治、經濟的權力結構的。^②

本來，知識（通過語言符號等）形塑和改變日常生活應該是日常史研究的題中應有之義；然而，完全脫離生態環境和社會生活基礎等“長時段”因素的日常史研究，不但失去了社會史既已形成的特色，也祇能煞有介事地給人們展示生活的海市蜃樓。對此，法國日常史研究專家拉杜里（Emmanuel le Roy Ladurie）婉轉地表示了他的批評：

我個人的純粹愛好將我引向用更少的時間去對待詞語本身，而用更多的時間去關心這些詞語所指稱的事物，尤其是當這些從檔案中反映出來的“事物”至少是以集體的形式表現出來的時候，因為它們具有現實中的基礎，不能把這些事情簡單地降爲人們談論事情的方式。^③

關鍵的問題是，語言符號有其“現實中的基礎”。在某些特定情況下，這些基礎未必是決定性的；但抽開這些基礎而侈談符號的“形塑和改變”，不啻在進行一場語言符號的遊戲。伊格爾斯（G. Iggers, 1926—2017）正確地指出，歷史敘述“哪怕使用的是緊密地以文學模型爲範本的敘述形式，也還是要求勾繪或者重建一種真實的過去更有甚於祇是文學想象的那種情況”^④。

四 關於歷史人類學的視角

人類學強烈暗示，歷史學應該“尊重過去人們的文化，並樂於通過他們的眼睛來觀察世界”^⑤。受此影響，一些社會史學者特別注意研究者“自身所處文化與他研究對象所處文化之間的距離”^⑥，並有意識地從當時人、當地人、當事人的角度觀察問題，而稱之爲“主位觀”（emics）^⑦。應該說，傳統史學並不完全缺失這樣的視角，中國史料學一直提醒人們注意史料“創造者”的身份、史料產生的環境，但是，史學家始終“像法官”，“根據廣泛搜集的證據以下考證的結論”。^⑧也就是說，歷史的參與者僅僅是被拷問的對象，永遠成不了歷史的主角。而人類學強調的是，研究者應該首先尊重“知識創造者”，與其保持在一定歷史時空內的視角一致性，從而重視他們的看法，並檢視這種看法的存在理由和歷史合理性。這樣的遷就，絲毫不妨礙史學家的“客位判斷”（etics）。在人類學看來，觀察者並不是一味地以“主位觀”爲絕對真理，而是“通過將參與者和觀察者角色結合起來進行研究的”。^⑨他們認爲，從主位和客位“兩種角度都可以作出科學、客觀的評價”^⑩。如此看來，人類學並沒有放棄研究者的裁量，它與傳統史學所不同的，是更加重視在裁量中的被裁量者的權利。注意及此，歷史沒有理由放棄富有特色的法官角色，而且，由於注意了“知識創造者”的主位觀而獲得了更多的認識過往的維度，正是這些

^{①④} [美]伊格爾斯：《二十世紀的歷史學——從科學的客觀性到後現代的挑戰》（瀋陽：遼寧教育出版社，2003），第142—143、153頁。

^② 姜進：“總序”，[美]林·亨特主編《新文化史》，第5頁。

^③ [法]伊曼紐埃爾·勒魯瓦·拉杜里：《歷史學家的思想和方法》（上海：上海人民出版社，2002），楊豫等譯，第4頁。

^{⑤⑨} [英]約翰·托什：《史學導論》，第251、250頁。

^⑥ [法]安德列·比爾吉埃爾：“歷史人類學”，《新史學》，第237頁。

^{⑦⑩} [美]馬文·哈里斯：《文化人類學》（北京：東方出版社，1988），第16頁。

^⑧ 杜維運：《史學方法論》，第119頁。

維度的進入以及與舊維度的融通，更新了傳統史學，產生了整體的社會史。^①

在人類學的影響下，一些歷史學者將目光投向日常生活領域，專注於普通民眾的日常事件，因為那是主位觀的所在。然而，客位觀之獲得卻不能止步於此，需要進入宏闊的社會結構之中。唯其如此，微觀寫作纔能體現普遍價值，從而觸及人類生活的普遍意義。所謂“以小見大”之“大”，意味着日常史書寫必須具備整體的社會結構視野。

然而，一部分社會—文化史學者因為太過強調日常生活維度的“專門”性，結果出現了所謂的“碎片化”現象：

最古老的觀點認為，社會史是關於生活方式、閑暇狀況和一系列社會活動的歷史，這種歷史所包含的內容不受政治制度、經濟制度、軍事制度和另一些制度的支配，因為這類制度是各種專門史所要研究的內容。這是把社會史視為政治活動、經濟活動、軍事活動以外的社會活動所構成的歷史。伴隨着這種觀點而來的問題是，那些研究婦女、家庭、閑暇狀況和教育的歷史學家縮小了自己的研究範圍，並把自己所研究的領域發展為一些專門的學科。^②在這裡，專門史力圖擺脫“制度的支配”，而自絕於“政治活動、經濟活動和軍事活動”，縮小“自己的研究範圍”，自劃“專門的學科”牢籠。但不幸的是，“由於把政治、經濟等各種觀念排斥在研究的範圍之外，結果使自身變得瑣碎而淺薄”。^③法國學者多斯（Francois Dosse）也注意到，第三代年鑒學派與其第一代前輩出現了一定程度的斷裂，最重要的斷裂表現是對歷史知識的解構，對整體觀念的放棄，如今的歷史“被分解成一攤碎屑”。^④

歷史的否定注定要走過這一段：不向特定的日常史維度傾斜，無以區別於傳統史學；與傳統史學維度過分離異，又導致了史學的碎片化；而碎片的整理，則有賴於日常生活維度與傳統史學維度的關聯。縱觀這一否定之否定過程，不難發現，其目標指向非常明確，那就是整體性：前一個否定為了構建整體性，後一個否定為了完善整體性。當然，多斯的批評並非完全公允，被視為第三代年鑒學派核心人物的勒高夫（Jacques Le Goff）在涉及“整體史”內涵時這樣說：

這裏所要求的歷史不僅是政治史、軍事史和外交史，而且還是經濟史、人口史、技術史和習俗史；不僅是君主和大人物的歷史，而且還是所有人的歷史；這是結構的歷史，而不僅僅是事件的歷史；這是有演進的、變革的運動着的歷史，不是停滯的、描述性的歷史；是有分析的、有說明的歷史，而不再是純敘述性的歷史；總之，是一種總體的歷史。^⑤

勒高夫一直強調社會史與宏觀社會結構的關聯。按照這樣的路數，歷史的碎片將被摒棄。近些年來，國際社會史學界“立志提供一種社會結構史”代表的也是這種努力：

“社會結構”的概念是一種使用起來方便、內涵模糊的社會學抽象，它被許多理論表象所掩蓋。但它的本質是指社會中許多不同集團間的社會關係的總和。在馬克思主義思想的影響下，階級受到了最多的關注，但它絕非是唯一要考察的集團；還存在着年齡、性別、種族和職業的橫向聯繫。^⑥

如果不把社會結構作過分學科化（社會學）的理解，那麼，這種意義上的社會文化史，正是我們所需要的：重視要素整合的結構，而非斤斤於散落的要素；而且，這些要素從時空、主體、史觀到方法都屬於歷史學。

總之，社會文化史應當體現整體的學術視野。自1970年代以來，西方日常生活史學“似乎都受到一個法則的制約，即把學術思想的收穫縮小為一種特定的研究方法。其中有一個大問題，就

^① 朱小田：“人類學方法在地域社會史研究中的應用”，《史學理論研究》（3）2008。

^{②③} [英]J·布雷維里：“何謂社會史”，蔡少卿 主編：《再現過去：社會史的理論視野》（杭州：浙江人民出版社，1988），第145頁。

^④ [法]弗朗索瓦·多斯：《碎片化的歷史學——從〈年鑒〉到“新史學”》（北京：北京大學出版社，2008），第234頁。

^⑤ [法]雅克·勒高夫：“新史學”，《新史學》，第19頁。

^⑥ [英]約翰·托什：《史學導論》，第114—115頁。

是分析社區與外部世界關係”。^①德國史學家于爾根·科卡（Jurgen Kocka）提醒說，將衆多“小人物”的觀察史與經歷史的方法絕對化的做法是不對的，“因為歷史不僅僅是人們觀察與經歷到的事物。要對歷史作整體性的瞭解與再造，祇對過去的觀察與經歷（注釋學的理解式）的描寫是不夠的”。他舉例說，一個研究德國鄉村反猶太主義思潮的歷史學家，如果僅限於再現那些身負重債、走投無路、承受着（常是猶太人的）債主與牲口販子逼迫、因此有充分理由懷有反猶情緒的上黑森地區的農民的主觀經歷，那將是十分糟糕的：其後果將是對當時平民百姓的現實經歷與偏見進行“完全不充分的重複性解釋”；因此，一個歷史學家雖然必須認真對待當事人的經歷與態度，但他同時又必須聯繫當事人本身的（當事者不瞭解或不完全瞭解的）背景來理解。祇有這樣，他纔能正確理解那些農民，認識歷史真相。概言之，體現整體性的社會史應該兩者兼備：“它既是結構史又是經歷史。祇有通過兩者的結合，它纔能得到完全的實現。”^②對此，主流日常生活史家的立場是非常明確的：“沒有任何理由說，一部研究廣闊的社會轉型的史學著作和一部把注意力集中在個體生存上的史學著作就不能共存並且互相補充。歷史學家的任務應該是探索歷史經驗在這兩個層次之間的聯繫。”^③這樣的兩個層次在具體的歷史寫作中可能有更為具體而豐富的表達，如社會結構與個體經歷、日常生活與制度結構、地方社會與外部世界、微觀生活與宏觀制度、大傳統與小傳統，等等。日常“絕非什麼可以跟系統或制度機構分開的領域”，而是“被理解為從一種考察視角形成的構造物，這種視角能夠讓我們擁有一種考察社會現象的特殊的眼光”。^④這樣的視角對日常生活史的寫作非常有益，祇是還需要在實際的寫作中加以體現。

五 關於歷史人類學的目標

在目標指向上，達恩頓直接將文化史界定為“詮釋性的科學”，以為文化史的目標在於“尋求意義”——當時人“所銘記的意義”。^⑤不止是屠貓，事實上，達恩頓的文化史有着一以貫之的旨趣。他試圖陳明的，“不祇是人們想些什麼，而且包括他們怎麼思考——也就是他們如何闡明這個世界，賦予意義，並且注入感情”。這與闡釋人類學已經非常相似了。在此意義上，達恩頓將自己視為“民族志歷史學家”，主要的工作就是研究“尋常人如何理解這個世界”，陳明他們“如何在心智上組織現實並且將之表現在行動中”。他得出的結論簡單說就是，尋常人思考問題“不是根據邏輯命題，而是根據事物，或是他們自己的文化中唾手可得的任何其他事物，比如故事或儀式”。^⑥於是，文化史的中心任務變成了破解“涵義”，而不是因果解釋，正如格爾茲把破解“涵義”認作人類學的中心任務一樣。^⑦這樣，史學與人類學的目標指向開始趨同。客觀地說，人類生活方式的差異性揭示應該成為歷史學家的重要目標，或者也可以說，社會—文化史首先應該立足於特殊生活方式，然後纔可能進行一般的因果解釋。

然而，一部分日常史家（主要是文化史領域）卻將歷史的因果解釋完全拋到一邊，因而遭致了西方史學史學者的批評。這些批評主要集中在：一方面，因為迷戀人類學的闡釋，在某種程度上使歷史研究陷入了不可知論的困境。作為人類學闡釋學派的創始人^⑧，格爾茲認為，“人類學寫作本身就是闡釋”，而且是第二層和第三層的闡釋；第一層的闡釋祇有“當地人”纔能作出，因為這是他的文化。直接地說，人類學著述就是小說；說它們是小說，意思是說它們是“虛構的

① [英]彼得·伯克：《什麼是文化史》，第53頁。

② [德]于爾根·科卡：《社會史：理論與實踐》，第81—87頁。據該書第81頁：德國鄉村（如在上黑森地區）的反猶太主義思潮活躍於1880年代，而1890年以後就消失了。

③ [美]伊格爾斯：《二十世紀的歷史學——從科學的客觀性到後現代的挑戰》，第119頁。

④ [瑞士]雅各·坦納：《歷史人類學導論》，第88—89頁。

⑤⑥ [美]羅伯特·達恩頓：《屠貓記：法國文化史鉤沉》，“序”第3—4、1—2頁。

⑦ [美]林·亨特 主編：《新文化史》，第11頁。

⑧ 王銘銘：“‘格爾茲文化論叢’譯序”，《文化的解釋》，第11頁。

事情”。^①按照這種思路走下去的日常史，幾乎“就成為在重現過往的同時重新想象過往的一種嘗試”^②。由此，“冷靜的分析是被一種難以言傳的頓悟所取而代之”，史學家完全無法接受：

這種人類學的研究路數也就是在向世界的客觀性挑戰。它把別人看做是需要加以閱讀的文本，非常之像是閱讀一篇文學的文本那樣。然而，一個文本可以用各種各樣的方式來閱讀。這種研究路數的邏輯後果，將會是取消了事實與虛構之間的界限。^③

另一方面，因為迷戀人類學的“美學和諧結構”，忽視了歷史變遷。由於功能主義為現代人類學奠定了理論和方法的基礎，在1950年代盛行時期“被尊為人類學研究的唯一科學方法”。該學派重視文化的共時性研究，將文化看成一個整合的體系；在此體系中，文化的每一要素都扮演着特定的角色，發揮着一定的功能。對文化共時結構的過分強調，導致功能學派對文化和社會的過程和歷史漠不關心，包括其間的個人之間的情感和利益紛爭等。^④後來的闡釋人類學同樣強調，“文化是一種維持秩序、意義和社會團結的精妙機制”。受到人類學影響的日常史家無以免俗。比如戴維斯，人類學曾經激發了她的共同體暴力研究的熱情，同時也制約了她的問題意識。這種“對於文化的美學和調和功能的大力強調，已經導致歷史學家相應地約束了自己的研究範圍”。^⑤實際上，人類學內部也意識到了歷史變遷的重要性，並開始了反思。梅特蘭（F. W. Maitland, 1850—1906）曾經說過一句名言：人類學必須在是“歷史”還是“什麼也不是”之間作出選擇。1966年，功能派人類學家埃文思-普里查德在一次關於“人類學與歷史”的演講中說，在歷史主義方法的意義上，他相信並且接受梅特蘭的這一判斷。^⑥既然人類學本身都認為歷史意識的淡漠是他們的一種欠缺，那麼歷史學更不應當將人類學作體系性的照單全收。

關於人類學對歷史學的負面影響，伊格爾斯曾經有過簡單的概括：日常生活史學者大多關注前工業世界，或者是從前工業世界向工業化早期過渡的地方，這些地方“相對而言是自我封閉的和自足自給的，哪怕它們不能完全逃避國家行政的和市場的衝擊”；因為著意於相對穩定的文化，他們就未能研究以迅速變化為其標誌的近代和當代世界；因為太過專注於微觀歷史，他們就把歷史學歸結為對軼聞逸事的發思古之幽情，或者說，將以往的文化浪漫化了。^⑦這些批評未必完全精准，但大體上是符合實際的。

綜上所述，目前歷史人類學所存在的一些問題，實際上是一個學科借鑒的方法問題。在承認學科分野具有合理性的前提下，跨學科之間的對話主要是為了凸顯自身的特色，而不是否認學科之間的差別。歷史學的人類學借鑒也不應例外。當歷史學進行人類學借鑒時，一些人類學學者以專家自居，批評歷史學“從幾個毫無聯繫的人類學流派中借用方法，而沒有將自己置於某一特定的學科（人類學）之中，由於沒有經過堅實的理論訓練，這種借鑒會陷入經驗主義、機會主義或純業餘性質的歧途中”；對此，英國歷史學家湯普森（Edward P. Thompson）並沒有因為歷史學的“業餘”而自慚形穢，而是旗幟鮮明地告誡史學界：“對我們來說，人類學的衝擊主要體現在找出新問題，用新方法看待舊問題，強調權力、控制和領導權的象徵性表達方式，而不是建立模式。”^⑧湯普森所捍衛的不僅僅是史學，而是所有學科。在跨學科的對話中，只有堅持學科本位的立場，纔能在學科借鑒中發揮本學科的優勢，而不致迷失自我。

[編者註：該文是作者承擔的中國社會科學基金項目“近代江南鄉民日常生活研究”（11BZS073）的代表性成果。]

^① [美]克利福德·格爾茲：《文化的解釋》，第17—18頁。

^{②⑤} [美]林·亨特主編：《新文化史》，第73、61—62頁。

^{③⑦} [美]伊格爾斯：《二十世紀的歷史學——從科學的客觀性到後現代的挑戰》，第134、129—131頁。

^④ 王銘銘：《西方人類學思潮十講》（桂林：廣西師範大學出版社，2005），第34—44頁。

^⑥ [英]埃文思-普里查德：“人類學與歷史”，《論社會人類學》（北京：世界圖書出版公司，2010），冷鳳彩譯，第144頁。

^⑧ [英]湯普森：“民俗學、人類學與社會史”，《再現過去：社會史的理論視野》，第184—185頁。