



学术随笔

我所了解的历史人类学

•王铭铭•

[文章编号]1001-5558(2007)02-0078-18

[中图分类号] C912.4

[文献标识码] E

这些年，谈历史人类学的人有不少了，将之视作一项宏伟事业的有之，挂羊头卖狗肉的有之，人云亦云的亦有之。历史学家谈历史人类学，是为了在史学里增添新视野，丰富其自身的内涵。作为主要关注当下的社会科学研究者，特别是作为人类学研究者，我们为什么要谈“历史”？对我个人而言，“历史人类学”这几个字，有不少背景须解释。

无历史的人类学

先谈个人学习过程方面的经历。

我是在厦门大学读的人类学系的考古学本科，接着读民族史硕士。读硕士期间，师从以东南民族研究为专长的老师们，他们是老一辈民族学家的传人，参加过少数民族社会历史调查。厦大给我不少学科上的熏陶，使我渐渐形成对中国人类学的认同。后来，我偶然得到了一个机会，去英国读人类学，拿的是“中英友好”奖学金（那实际上属于“庚子赔款”的新名词）。在英国读书，上了很多人类学的课，经过课程学习之后，进入研究阶段，开始论文研究。英国人类学的理论色彩蛮重，受其影响，我形成某种学术野心，考虑到要颠覆人类学的自我与他者关系，我想要研究非洲或印度的中国人。找老师谈，老师嗤之以



鼻。他说，作为一个中国人去非洲或印度，你听不懂那里的话，而作为中国学生，你也得不到那么多钱去作语言培训和调查，“英国的大学能做的，就是让你回中国去收集一些材料，然后回来这边写论文。”“我们对你们中国更感兴趣，而且相信你能够做好。”

我只好开始了自己人类学的中国研究。

心中是有不平：我试图以一个中国人的身份进入海外民族志研究，但在学术的“国际局势”压力下，沦为西方汉学的传人。我进入了汉学人类学的研究。

要作研究，须有程序。我经历的第一个程序，就是搜集有关中国的文献。我到图书馆借了施坚雅（G. William Skinner）所编的一套中国研究的论著目录，内容丰富得可怕。幸亏我的关注要点只是仪式，即使如此，我还是发现书里列出太大一堆文献。从头抄了下来，顺着线索，我开始读书。经过一年左右的时间，形成了一个研究报告。报告里说，我要以一个地点为案例，来展现当代中国的时间、空间和仪式之间的关系。时间和空间指的是社会时间和空间，仪式这个词的意思也很明白，就是我们说的“礼仪”。当代中国存在着好几套仪式，除了国家安排的节庆，在不同地区的民间，也存在着种种仪式。怎样从时间和空间的角度来看待仪式呢？当时我写了一个开题报告，认为首先要研究仪式时间上的节奏，也要考察仪式的时间体系与社会空间构成的密切关系。仪式构成社会时间上的一些点，这些点既是社会的“节奏”，又是社会空间的最集中的表现。那么，仪式熔铸了什么呢？熔铸了从国家到地方、从国族到家庭，种种社会力量与空间对时间的定义。人们通过节庆划定出集体生活的领域。单位空间、媒体空间、民间的地方文化管理部门创造的文化空间及作为个人生活在家庭和邻里当中的空间，都存在时间性，构成人类学家所说的不同“年度周期”。

在老师们的帮助下，我的研究报告幸运地得到批准，伦敦中心基金会给了资助，我开始了田野工作。

我从1989年到1991年初，在家乡泉州展开了围绕上述主题的调查。后来，回到英国，开始写作。

我是在人类学老师的指导下学习，但不知什么原因，我的论文第一稿很像是历史学的书，跟人类学关系不大。写了将近四十万字的稿子，送给老师看，被退了回来，老师要求我重写。老师预期我做的是小规模村庄研究，特别是小型社区的横向的研究。按说，初回国时，我本也选择了一个小镇，由于那里有个地方文史工作者不断缠着我，硬要我研究佛教寺院，而我对这个题目又没兴趣，于是我转到了大城市。我的民族志田野工作是在泉州城里做的，那里历史资料丰富，基于这些资料，我们能写出不少地方志类的书。老师说，这样做不行，因为人类学不是做这个的，人类学要做的是微型社会学的个案研究，也就是村庄民族志。

老师的话没使我服气。即使是我博士后期间所研究的村庄，有书面记载的历史大约也早在明初就开始了；人类学研究者进入田野地点，描述它的生产、生活方式，都主要关注它当下日常生活的横切面，对它的历史作出的反应，极其微弱。可在我上学的那个阶段里，这种忽视历史的“方法”，还被当成是“规范”。

不服气没用，决定权在老师手里，而老师也是为我好的，认定我那样的历史之作，实在不能成为人类学的博士论文。我最终将博士论文修改为有民族志风味的东西。我感激我

的老师，他们的告诫，为我顺利通过博士学位论文答辩奠定了基础。不过，我不掩饰对他们的不满。我心里甚至偷偷想，人类学的非历史以至反历史，是西方人类学的一种“精神污染”。而西方人类学的“精神污染”，主要来自非洲模式，那种人类学在英国人类学中最强大，我当时的导师之一是非洲人类学专家，而他担任英联邦社会人类学会会长。非洲这个“荒服”，它的一个省城都没有我们的村庄大。人类学家研究那种地方，自以为伟大。一个只有社区而没有城市的大陆，对于城市文化高度发达的欧洲而言，的确是最有吸引力的。然而，作为一个中国学生，回到中国来研究自己的故乡，遭遇的情况有所不同。我去过非洲，见过马里的一个省城，那真的还不如我们中国乡镇一级的村子大。从那种地方提炼出来了人类学的民族志，尽管很有意味，但拿它来描绘中国人的文化，就变得很荒唐了。人类学的基本方法叫民族志，这种方法也被带到中国来，被广为运用。村庄民族志缺乏对整个社会及社会与社会之间关联性的把握，更缺乏对上下关系的重视。所谓“上下关系”，最重要的是行政等级关系、国家与地方之间关系等等，而这些关系也有一套文化逻辑值得人类学家研究。博士毕业后，我研究过闽台三村，发现闽南两村，都是明代朱元璋时候由军户创造的。这段历史很有意思，对村民的生活和历史记忆影响巨大，不能反应它，又怎能说是在真实地反映村庄生活？中国的村庄都不是孤独存在的，如果村子之间不能互通有无的话，村子内部的基本生活都成问题。你尽可以想象，一个中国农民，在家里不需要穿衣，也不需要出门，在庭院里挖一块地，就能养猪，光着膀子种庄稼，吃饱了，如同动物一样生活。但是，你不能忘记一个事实，中国农民对衣裳还是欣赏的，他们为了吃饭，为了穿衣，为了有面子，就需要一个更大的社会空间领域。也就是说，他要有一个时间延续感和更宽泛的社会领域。因为意识到这些，我在读施坚雅的空间理论的时候，感到至为兴奋。他通过村庄和市镇的关系规律，摸索出了解决村庄研究局限性问题的方法。他使我们意识到，农民可以种地养猪，养活自己，但若是没有他人剪裁的衣服，若是没有他人制造农具，若是没有来自社区之外的对象，若是没有超越村庄的集体生活，那就不可想象了。施坚雅认为，中国农村的基本生活依靠的是以市镇为中心的社会空间单位，而不是村庄。施坚雅是个著名的人类学家，但他的人类学素材基本上是来自于历史地理文献，他的研究，创造出来汉学人类学的一个新时代，使我感到，人类学的中国研究还是有重要创新意义的。

我曾延伸以上想法，写出《社会人类学与中国研究》一书^①，中间谈到，这种“非历史”的民族志，在诠释中国时，出现种种问题。书中，我提到了民间宗教，也就是我们今天在汉人的乡村里看到的“封建迷信”。民间宗教这样一种东西如何理解？我认为不能像美国学者武雅士那样，认为它是一套乡民的观念体系。^②它是一套观念体系，这没错，但它并非是地方性的，里头隐含着一种超地方的东西。从民间宗教的神谱来看，神、鬼、祖先是核心，武雅士给予了明确界定，可他没有指出，神就是超社区的，鬼也是超社区的，它是陌生人的化身，而祖先到底是不是当地的呢？这个问题也等待着我们去辨析。有多少

① 王铭铭. 社会人类学与中国研究 [M]. 北京: 三联书店, 1997.

② Arthur Wolf, "Gods, ghosts, and ancestors", in Arthur Wolf ed., Religion and Ritual in Chinese Society, Stanford, 1974, pp. 131~182.



汉人的祖先是当地的呢？没有。比如说我的祖先据说是河南的，说我的祖先是唐代时从河南迁到福建的，这不等于是在说，假使我拜祖先，那么，就是在崇拜一种超地方的灵魂吗？另外，对民间宗教的考察，能使我们认识到，不存在不进行不同程度的“朝圣”的村庄。在闽南，村神不进香，就不能持续有灵性。神要有灵验，就须定期被人扛着去他的老家（根庙）“充电”。在一定意义上，我们必须找到村神的根，找到进香去的那个远方，才能找到神的来历和意义。从这些角度看，人类学的汉人民间宗教研究本足以证明，不存在一个平面化的、与世隔绝的乡村。况且，所谓“民间宗教”，也还有其他问题要研究。民间宗教代表的传统，比我们的“新文化”历史漫长得多。它之所以会被我们当成“落后的旧文化”来批斗，恰恰是因为它有漫长的历史性。那么，人类学怎么来认识这个历史性？问题很重要。追究民间宗教的历史性，促使我想提出一种历史人类学。但是，这种历史人类学又时常会为一般人类学家所不齿。比如，我的老同事王斯福教授就经常讥讽我，说我这个不叫历史人类学，叫“人类学的史学”，叫“带有人类学关怀的史学”。我不反对这种讥讽，但仍旧感到，它有毛病。

从海外人类学的“未遂”之愿，到汉学人类学式的历史人类学，我的研究经历，可以说用“挫败史”来形容。我的所谓“汉学人类学”接受了这门学问几位西方前辈的熏陶，针对的是西式的（包括“中国化”的）的民族志方法，而恰也是这种东西，在非洲人类学支配下的英国人类学中遭受了挫折。

有历史的人类学

幸亏在非洲人类学支配下的英国人类学中，不是没有其他潜流。比如，我的答辩委员之一，是一位专攻印度的人类学家，他就可以说是潜流之一。答辩时，他说我文章中最好的部分，是关于历史背景的那个章节。可叹的是，一段被认为是非人类学的文字，在另一个人类学家那里被赞扬为杰作！

这位教授所说，可能与一个背景有关——他研究的，也是有文字的文明社会，而我以为他所言，并非没有更大的背景。

在我攻读博士学位的那些年里，西方已出现历史人类学的号召，美国有学者在结构人类学和诠释学内部加入了历史的因素，法国的人类学，则早已与年鉴派史学有密切交流，而英国人类学，也没有幸免历史人类学对于社会人类学的民族志的批判。这位教授本人，后来参与主编了《历史人类学》杂志，没多少年，历史人类学成为主流。不同的学者提历史人类学，有各自不同的原因，结构人类学者为什么要提历史？是因为过去的结构观念缺乏经验基础，其素材缺乏历史的支撑。比如，列维-施特劳斯提到神话时，根本不会告诉我们神话是在什么样的历史条件下、什么样的空间场景下被讲述出来的。在结构人类学的场景里谈历史，就是为了补充结构的“无背景性”、“无时间性”、“无历史性”。另外，还有一种同样伟大的学术探索，那就是人类学中出现的将人类学视作历史中的文化翻译的做法。以往不少人类学家为了表现自己叙事的权威性，习惯于抹杀人类学自身的历史。经过一段时间的努力，人类学家开始承认，人类学是文化的自我与他者之间关系的反映，而非全然是“文化的科学”。英国人类学不正是英国与它的殖民地之间关系的历史吗？英国的

《历史人类学》杂志，许多文章在回答这个问题。基于学科史的研究，来反映跨文化关系，是这一历史人类学类型的特点。这个类型，在美国也蛮重要，如科马若夫夫妇的许多研究^①，也有广泛影响。

往远里说，在英国人类学史上，从埃文思-普里查德开始，早已有重视历史的态度。这位对于当代世界人类学有最重要启发的牛津大学教授，一再强调过人类学与历史学一样，是一种解释，也一再强调过，人类学如果没有时间观念，只有孤零零的结构观念，那便不能理解“土著人”的思想。^② 跟随其后，不少英国人类学家对于古史上的事儿也极其重视，他们对于事物分类及社会形态的关注，实在已构成了某种历史人类学的风格。

上个世纪 60 年代末以来，历史人类学这个说法，则渐渐在西方学界得到了正式认可。什么是“历史人类学”？这个称呼是一种号召。但作为号召，它并不是要迫使所有人类学家成为历史学家。历史人类学里包含了好几种不同的风格与类型，并且这些风格与类型之间可以相互参考，但特点是多元、多样的。

据我所知，第一类型，大约是在上个世纪 60 年代末期提出的。当时英国出现了一批重视历史研究的人类学者，他们发现没有历史的人类学不行，于是企图回到部落历史的研究，想借重时间的观念，来梳理部落社会经历的历史变化。之后，他们编出一本叫《历史与社会人类学》的书^③，其内容主要涉及小社群的微观社会变迁史。

这种历史学与人类学结合的做法，有其优点，可以使更清晰地理解小群体的历史的重要性，特别是小群体的制度如何形成与变化，与外面的接触发生后会产生什么转变。《历史与社会人类学》这本书的关怀很简单，是想在人类学的共时性研究之上加进历时性的线索。它代表的是英国社会人类学的成果，主要还是经验性的研究，不关心“主观历史”，其书写的历史还是经验事实的时间流变，是变化的过程，没有涉及对于我们理解历史特别重要的“主观历史”，或者“社会记忆”、“历史记忆”、“历史感”这些东西。渐渐地，英国社会人类学出现了结合历史叙事方法与民族志方法的书，其中，布洛克（Maurice Bloch）的《从祝福到暴力》^④，就是一个好的例子。该书主要研究仪式，但试图在解释仪式的社会意义时，加进历史过程的角度。

二十多年前，不仅在英国社会人类学内部有历史研究，而且在美国文化人类学中也出现了历史人类学，其中比较重要的，可称之为“结构史”，以美国芝加哥大学萨林斯教授为代表。什么叫做“结构史”？它与上面说到的研究一样，都关心的是“变迁”，在分析变迁时，反对运用决定论的观点，主张关注文化的持续作用。这派人类学家并不认为随便描述变迁就可以等同于历史人类学了，他们认为，历史人类学应有更高的追求，要考察变迁

① 如 John and Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Westview, 1992.

② E. E. Evans-Pritchard, "Anthropology and history", in his *Social Anthropology and Other Essays*, New York, 1962, pp. 172~191.

③ Ioan Lewis, ed., *History and Social Anthropology*, London, 1968.

④ Maurice Bloch, *From Blessing to Violence*, Cambridge, 1986.



当中文化的作用。^① 这一点关注文化的持续作用的研究，国内做得很不够。我们翻译了一些作品，主要是因为考虑到国内学界在谈变迁时，总是把文化理解为负面的、“变迁的敌人”。“结构转型史”的历史人类学是在列维-斯特劳斯的结构理论启发下产生的，是“主观历史”与“客观历史”研究的结合，其中，“主观历史”即是神话、仪式和传说，“客观历史”就是由世界政治经济过程带来的思想观念和社会形态的变动。萨林斯非常强调文化在变迁当中起到的主动作用。这种注重各文化的老祖宗传下来的思维方式如何影响变迁的方式的思想方法，对于我们理解当代世界的文化，有颇多启发。

在法国，人类学与年鉴派史学的密切交往，推动了“人类学的历史化”及“历史学的人类学化”，这是广为人知的。^②

而在西方人类学中，又结合年鉴派史学出现了将人类学等同于世界近代史的做法。这种历史人类学认定，整个世界的近代史都是人类学的研究对象，而且认定，只有人类学能够弄明白世界近代史的情况。在这派历史人类学家看来，历史学家服从的观念，不是从非西方社会里提炼出来的，而是西方灌输给他们的。要重新理解世界的历史，就要考虑到西方和非西方的观念在近代史建构中的作用。

这派历史人类学又分成好几个小派，比如说有世界体系理论、政治经济学派，还有后殖民主义等等。它们有一个共同之处，就是要把非西方的历史与历史观念纳入到世界近代史的研究里面，反思以前的世界近代史书写。这点，无疑也值得我们学习。以前我们总以为，只有民族志才是人类学。实际上，人类学长期关注世界史的局部，可世界史对人类学的知识反思，到底有什么意义？这派给了比较深刻的解答。

与以上研究的出现同时，人类学也出现了“符号史学”的潮流。这个类型的历史人类学，在研究上与人类学传统上关怀的问题相连贯。人类学以前最关心的是亲属制度，可到了60年代之后，则把大量注意力放在象征上。“符号史学”与象征人类学关系密切，不主张研究一个群体或区域的整体历史，而主张以这个群体或区域的某一种小小符号为主线，贯之于观念的历史或政治经济史来研究，使小小的符号映照出历史过程。这派研究者作出的贡献也是巨大的，其主要作品反映在大贯美惠子所编的《穿过时间的文化》一书中^③。另外，受法国人类学家利科的影响，新一代人类学家开始从历史和叙事的角度对神话体系进行重新研究，他们的著作蕴含了历史关怀，解释了历史性与社会性的关系。

而关于“口述史”的历史人类学，则一向引起广泛关注。“口述史”可以分为两类，一类旨在以口头传承来反观书写的历史的武断，一类旨在比较口头传承与文字书写的差异与历史关系。在口述史的研究中，后期又出现将叙事者之权威性建构与叙事文类结合考察的努力。^④ “口述史”的历史人类学要在真实与谣言之间找到一种平衡，获得一种思路，这对于历史研究而言，也有极其重要的启发。

① Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Michigan, 1981.

② 利科. 法国史学对史学理论的贡献[M]. 王建华译. 上海: 上海社科院出版社, 1992.

③ Emiko Ohnuki-Tierney, ed., *Culture through Time*, Stanford, 1990.

④ 如 Elizabeth Tokin, *Narrating Our Pasts*, Cambridge, 1992.

对“新鲜事物拜物教”的省思

对于当时人类学界浮现出来的史学风气，我后来越来越有深刻感受，只可惜人有功利之心，为了学位，我迎合某些“条件”，使自己的论文基本丧失历史的意味。

我庆幸自己于1994年回国工作，因为从那个年头开始，我有了自由地研究自己想研究的课题、书写自己想书写的文章的机会。在中国学术中，谈历史，被认为是很正常的。我们这个历史悠久的文明，实在有不少优点，其中之一，就是历史自己。这些年，借助这个传统，我做了一些工作。我的工作大多具有历史意味，而由于自己是一位人类学从业者，因此，叫自己为“历史人类学者”，亦不算过分。从此，我与“历史人类学”这几个字结下了缘分。我写了不少书，多数的书涉及历史。那么，在我看来，“历史”这两个字，对于中国的人类学又意味着什么？我在逃离了无历史的人类学后，进入了另一个困境。

《社会人类学与中国研究》含有一点对西方人类学的“怨气”。它宣称的使命在于取“他山之石”以“攻玉”，但各个章节都在批驳西方人类学的“无国家”、“无文明”、“无历史”。除了这点矛盾，这本书在另一个意义上，又是一部极其失败的作品，因为并没有表达出我们所面对的真问题。

哪些是真问题？其中之一就是一对矛盾：一方面，相比西方学术，中国学术的历史意识的确是要浓厚得多的；另一方面，近代以来的中国思想，又充斥着远比西方多的“去历史”因素。一个历史意识如此浓厚的国度，何以又如此反叛自己的传统？十多年来，生存于中国学术界，我没有停顿地受这个问题的困扰。

我的历史人类学，可以说是针对“新文化运动”以来的“去历史主义”倾向而书写的。在英国，人类学的“无历史”是一门学科的缺憾，但历史并不是作为一个整体社会的英国所缺乏的。英国人的历史感很强，凡人对历史都有浓厚的兴趣。英国人类学缺乏历史意识，无非是一门学科的问题，而不是社会的问题。我们中国则不同，我们的学科用历史来制造“中国特色”，然而，也是在中国，我们特别不喜欢自己的过去，认定历史主要是“文化负担”。这种心态在各领域都有表现。比如，在我们人类学这个行当里，鄙视历史上的民族学家、人类学家和社会学家的成果，似乎是我们的主要学风。沾染了“新学”风气的学界，有一种可以叫做“新鲜事物拜物教”的心态，总是把功劳归功于活在世上的我们自己。我将这种心态叫做“新鲜事物拜物教”，也就是fetishism of the new，这个叫法有点酸，但一点也不为过。

学界这种崇新弃旧的风气，是一种表面的创新，实际却只是表露着我们这些人的无能。这一点，已得到认识。所没有得到充分认识的是，跟这点相联系，还有许多问题。20世纪以来，“革命”话语占据着我们的思想，我们动不动就要改造，就要变，就要革除自己的历史。这使我们这个社会，持续不断地进行着“破坏性建设”。

我的博士论文研究，固然主要针对的是学理问题，但并非全然不考虑我所研究的“文化领域”出现的这种“新鲜事物拜物教”。我的《村落视野中的文化与权力》、《逝去的繁



荣》、《走在乡土上》等书^①，则都在思考和探讨这个问题。而如果说我有什么自己的历史人类学，那么，这种学术类型，与这些思考和探讨，有着紧密的关系。

那么，对于“新鲜事物拜物教”展开的人类学批评，是中国人类学学术传统——特别是其自诩的“历史意识”——的延续，还是对它的“叛逆”？

一方面，我不能说这一批评为个人之独创，与前人的研究无关；另一方面，中国人类学与上述所说的“新鲜事物拜物教”之间的密切关系，又使我不得已将自己的努力看得比较重。

在中国人类学的自我认识中，出现一种观点，认为中国人类学有自己的特色，而特色主要有二：其一，是我们特别注重应用，这点为费孝通先生所代表；其二，是我们比较关注历史。的确，自中国人类学开始建设学科始，就自始至终都贯穿着历史关怀，这点不像西方人类学。如，不少前辈一谈人类学，就会将学科史上溯到《山海经》。而中国人类学的确也有一派可以称做“文化史学派”的，这就是以中央研究院为中心的“南派”。如果说围绕着吴文藻形成的“北派”更注重社会现实研究，那么，也可以说，围绕着中央研究院形成的“南派”，则基本上可以说是历史学派。1949年以前，这一派中出现好几种不同的历史，但主要内涵都是传播论、历史主义、新进化论的历史观。当时，中国人类学已抛弃了旧进化论了。我以为，若是这个学派持续发展至今，那么，兴许保留其风格，对于我们的人类学也是一个优势。这个特别历史化的人类学派，比西方人类学更早地进入历史人类学阶段。五十多年来，这一历史的关怀，也一直贯穿我们的学科史，使我们的人类学传统，具备许多历史——特别是民族史——的内涵。然而，五十多年来在人类学里占支配地位的历史观具体是什么？我们不妨说，那主要是基于古典进化论制造出来的少数民族“社会历史研究”，这种进化论，早已在上世纪20~40年代被我们的前辈舍弃，后来的再度出现，有着深刻的意识形态背景。学科重建以来，民族学的社会历史观念很少被谈及，人类学与其他社会科学门类迈进了一个新时代——我们不再谈“五种社会形态”，而将历史简化为“过去”与“现在”、“传统”与“现代”、“改革前”与“改革以来”等等政治时间观。

这么一门“重历史”的学科，是否真是西方那一无历史的人类学的补充？不少中国学者会宣布说：是的。可是，真是这样吗？我看未必。

西方人类学探索的是亲属制度与神话的绵延时间，由此又自认为是在为“热社会”的历史提供对照与文化的自我批评。借助新旧进化论建立起来的中国人人类学历史观，对于西方人类学主张的绵延时间毫无兴趣，我们更关注历史之变，而当我们参与到历史之变中时，我们便成了“应用人类学家”。我们有意无意地创造历史阶段的对照，使绵延的历史出现落后与先进的区分，再将我们自己套到历史中去，宣布自己是先进人。我们做的历史像是历史，其实并非如此，这种历史比神话还神话，比无历史还无历史，它与“新鲜事物拜物教”紧密结合，带着的破坏性是巨大的。

^① 王铭铭. 村落视野中的文化与权力 [M]. 北京: 三联书店, 1998. 王铭铭. 逝去的繁荣 [M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1999. 王铭铭. 走在乡土上 [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2006. (2003).

在《在历史的垃圾箱》一文中^①，我提到，有不少历史学家批评人类学家缺乏历史，大师列维-斯特劳斯给了一个特别有启发的回应：人类学的无时间叙事是真正的历史，这种历史不同于现代社会的历史，反对割断历史之河，在追根溯源中，保留着远古时代人类生活的神话。在“历史意识”强烈的中国人类学中生存了这么些年，我深信这一席话的重要意义，我也深信无历史的人类学所包含的历史，实在比我们这个国度的“不断革命的历史”要丰富而朴实得多。

在困惑中我反省自身，了解到无历史的人类学对于我们理解历史的重要性，我意识到，英国老师逼迫我做的民族志自有其意义，特别是其在古老制度与神话中寻找历史延续性的做法，不妨是注重研究时间进程中的文化的历史人类学可以参考的思想。

我逃离了无历史的人类学，又借助历史人类学回归于神话的无历史。我愿从一个文化的原点出发，去追索现代生活的解释。

历史意识问题

在人类学与历史学之间寻找纽带，路途中不免要结识别的同好。在历史学界，我最早认识的是明清社会经济史专家郑振满师兄，他曾师从对国内外历史研究有重要影响的傅衣凌先生，在民间文献学及地方制度的分析方面，有着独到见解。我的田野工作开始时，常到他那里闲聊，在他家，遇见专攻民间宗教的美国学者丁荷生先生。在与他们的交往中，我得到了不少启发。他们对于围绕庙宇与祠堂建立起来的地方制度体系十分关注，这点与社会人类学的传统关怀不谋而合，在研究方面，两位历史功底深厚的学者所做的地方史，构成了对人类学共时性社会研究的重要补充。

郑振满与中山大学的同好关系密切。后来我参加过他们的几次讨论，私下以为有一个“华南学派”正在珠江三角洲与东南沿海孕育着。早在二十多年前，中山大学的才俊，如陈春声、刘志伟、程美宝等，已配合来自耶鲁大学的萧凤霞和来自香港中文大学的科大卫展开民族志与历史的综合考察。在包括香港在内的华南地区，形成一个小团体，内部关系紧密，研究深入而具体，影响了不少学者。几年前，这批学者主张结合历史学的文献研究与人类学的田野工作方法，创办了《历史人类学刊》，如今这已成为学科的一个标志性刊物。“华南学派”影响到华北的几位社会史研究者，如北京的赵世瑜、天津的常建华，他们对于人类学式的历史研究，起了推动作用。“华南学派”传承了傅衣凌和梁方仲先生的经济史传统。傅衣凌受到日本史学的马克思主义影响，是中国社会经济史的创建人，创办了《中国社会经济史研究》。傅衣凌注重民间文献的搜集，在乡土社会和小资本主义之间关系研究及地方史研究方面，建树甚高。梁方仲先生我并不熟悉，不过，读他那本有关明代粮长制度的研究，深觉能选这个课题，肯定有难以计数的思想积淀。“华南学派”不是“本土派”，他们在研究主旨与方法上，受到海外学者科大卫、萧凤霞、丁荷生的影响。这个学术团体有充裕的经费和支持，又有一批志同道合的年轻人，可谓是当代中国学术集团形成的一个成功个案。

^① 王铭铭. 走在乡土上 [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2003. 239~258.



除此之外，在中文历史人类学界备受关注的还有台湾的王明珂教授。如果说“华南学派”主要关注东南—华南乡村生活，那么，王明珂之主要建树，则在西部少数民族与作为“中心”的华夏之间关系的分析上。^①王明珂做的具体研究主要是羌族研究，他的田野功底深厚，又能结合文献与口述方法，试图在“后现代主义”理论的基础上建立自己民族研究的体系。王先生是“海归”，学的是历史学，也是从历史学的角度吸收历史人类学的养分的。

先后结识“华南学派”与族群关系史研究者，这过程中，我对于历史人类学的看法也发生了某些变化。

我早期的研究，主要在东南沿海进行，研究内容与“华南学派”颇相通，晚近涉及西部，王明珂先生的著作，就成了必读书。对于这两派中国历史人类学，我都不全然赞同。比如，我以为，“华南学派”的经济史味道太浓，有前辈遗留下来的决定论嫌疑；而王明珂的研究，除了也有“资源竞争”这一说显示出来的物质主义趋向之外，其对于古民族史与口述史的对照研究，实在缺乏美国汉学家们所谓的“帝制晚期”这个重要环节。另外，我以为，汉人社区研究与少数民族研究若能得到更好的结合，对于我们的历史观之形成，将起到关键作用，而上述两派在这方面的努力不多。于是，我的历史人类学研究，越来越与我在硕士研究生阶段学习的民族史联系在一起。为了拓展社区研究的视野，我想到“天下”概念，^②接着特别关注民族史的研究成果。我有信心说，正是在民族史这个领域，中国学术有了一个基于中国历史的独到经验创建理论的机会。

历史人类学能促进传统知识资源的生命力更新。可是，怎么研究历史人类学？要回答这个问题，决定论与“后现代主义”的“表征论”都无济于事，等待我们去摸索的，还有人类学领域内的历史人类学，特别是其对于社会构成与文化关系方面的研究，对于“主观历史”与“客观历史”的结合研究。

说到这里，还应表明，对于现存华文学术界的历史人类学著作而言，比较缺乏的是关于历史的本质的讨论。历史是什么呢？考古学里面有一个“史前史”的概念，指的是没有文字时代的历史。“史前史”这个概念，使我们承认没有文字的时代是有历史的。怎么理解呢？意思是说，我们今天理解的历史是以文字为中心的历史，而这种以文字为中心的历史不是唯一的历史。既然有“史前史”，有没有文字的历史，那么除了考古学资料之外，就还有现生的所谓“文盲的历史”。从很大程度上讲，人类学的历史观是从“文盲的历史”中来的，是从口述的历史来的。比起历史学家，我们更关注言语和行为“书写”出来的历史。这种历史与文字史相比，如果不是更重要的话，那也至少是同等重要。现存的中国历史人类学研究者，充分考虑到这点的并不多。我的意思不是说我们不能研究文字史，而是说我们应当从“文盲的历史”中提取历史研究的资源，使我们对于文字史有充分的反思能力。

回过头去看中国人类学的历史特征，应承认，中国人类学中，“历史感”广泛存在。

① 王明珂. 华夏边缘 [M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2006.

② 王铭铭. 西学“中国化”的历史困境 [M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005. 214~188.

但也必须看到，这一“历史感”，居然有着严重的反历史本质。我以为，中国人类学的这一自相矛盾，是最值得我们反思的东西。这种“历史感”是通过文字表达出来的，因而，也充分表明“文字史”的内在问题。

我们今天有不少中国民族学史、中国人类学史、中国社会学史的专著出版，学者们做了相当大量的学科史研究。然而，我们一直没有认真梳理中国人类学存在的这100年中“历史”的观念之演变历程。我这里所能做的，是概括性的工作，是“大体”的印象。大致说来，中国人类学的百年史，可以分为四个阶段，中国人类学“历史”观念的演变，没有脱离这四个阶段。^①中国人类学的第一个阶段，大致从1900年到1926年，流行启蒙主义历史观。在这一阶段里，中国人类学的翻译家认为，西方人说历史是有目的，而目的就是追求人类未来的幸福和自我解放，这都是对的。在知道这是对的之前，中国人不大有启蒙主义思想。所以，人类学的翻译，成为我们向西方学习的一个步骤。严复翻译《天演论》，告诉我们，不要死守祖宗之法，而要善于应变，认识到历史不是停滞于过去，而是走向未来。这种进化的、阶段化的历史观我们大家都很熟悉，不必赘述。

20世纪中国知识分子，赶时髦的本事大。启蒙主义历史观还没有深入人心，20年代已出现一个代之而起的百花齐放时代。这时候，中国人类学的历史观相对来说要多元得多。许多人类学家开始怀疑进步论。出于值得学者继续深究的原因，这个时代中国人类学中出现的历史观与地区研究结合得很紧密。从1926年到1949年，中间有八年抗战，但是中国人类学家没有停止过研究，而且还做得更好。在这整个阶段，人类学家有的集中于研究汉区，有的集中于研究边区，而抗战期间，更多人类学家得到机会接触“华夏边缘”，对这些地区的民族史、移民史、语言史、体质特征等问题都产生浓厚兴趣。在更广大的地区做地区研究，中国人类学家提出了不同于“进化论”的历史观。他们的研究也不乏有进化论的因素，不过他们并没有要将被研究的边远地区推到历史的“未来”去的设想。在1926年到1949年这二十五年的时间里，出现了一种学科本土化的历史观。比如，蔡元培介绍西方人类学时，就强调说，中国历史上也存在人类学，也就是说，中国人可能比西方人更早地发现了人类学知识。把人类学改造成一种与中国古代史有关系的努力，表现在中国人类学家热爱的《山海经》叙事中。这个观点我认为非常有意思，我们大家应该承认，人类学这种知识在我们的文化中曾经是有过的，而且承认这一点还不够，我们还要探询为什么我们古代的文化中会有这种知识，为什么近代以来我们会将本来已有的知识归功于他人。无论如何，说到1926年到1949年的中国人类学，我们必须说，那个阶段，出现一种“学科本土化历史”的观念，这个观念与进化论很不同。

在中国人类学史的第二个阶段，在当时地区研究和“古史主义”思潮的激励下，出现了一种别有吸引力的历史观。这种历史观存在于跨地区的文化关系史研究中，表达者主要是“南派”，其中精彩的研究，包括凌纯声的著作。凌先生研究过许多种历史，如跨越民族的文化关系史、中国祭祀制度的历史渊源、土司制度等等。他的人类学很重要，他的观点很像德国传播论。他热衷于追寻文明的传播路径，不乏有自己的精彩之处，如历史文献

^① 王铭铭. 西学“中国化”的历史困境[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005. 32~71.



与民族志方法的结合。^①

到中国人类学进入第三个阶段，它的历史观在差不多三十年的时间里一直在一元化，而作为人类学的民族学，基本只是“社会形态史”。所谓“社会形态史”，就是用从不同民族中搜集到的文献和民族志资料去印证历史阶段论的看法。所谓“阶段论”，有一方面的内容特别值得关注，这就是将收集到的丰富资料，化成一种非本地的情景，用“人类史”来提到少数民族的“常人史”。有了这样的历史观，人们也开始轻信自己，以为自己能将研究的少数民族解放出他们的历史来，引导他们抛弃自己的过去，走向我们为他们设计的未来。“社会形态史”作为一种话语，以历史叙事为内容，但主要特征确实是反历史的、反过去的。如此一来，具体的历史便被武断地纳入了历史阶段中。在这三十年里，人类学家不再称自己为人类学家，而称自己为“民族工作者”。那时候，人类学是最“有用的”，人类学家获得了利益。民族学院是当时最大的大学，民族研究是有最丰富资源的学科，在民族学院工作，在民族学院研究与教授民族学，是最最荣耀的事情。人们做的事情很多，但思路只有一条——“社会形态史”的营造。

1979年以来，中国人类学进入了第四个阶段。在这个阶段里，“进步”的观点依旧是历史观的主流，人们相信，中国要“改革”，在这个基本前提下，直线的进化史还是得到坚持。“社会形态史”的叙事知识得到了微微的批判，便悄无声息了。中国人类学在没有机会反思的情况下，直接进入到了现代化叙事。原来的历史有五个阶段，现在人们只把历史分成两个阶段。原始社会与奴隶社会的区别、奴隶社会与封建社会的区别、封建社会与资本主义社会的区别，变得不再重要了。现在，重要的是我们与西方的区别。因此我们这个时代想做的历史就是把中国自己的历史消灭，然后完全把自己变成像西方人那个样子。可以把这阶段的历史观叫做“西化”或“他化”的历史观，这种观念把世界分为两类：一种是“自我”——东方文化，另一种是“他者”——西方文化。少数民族“原始社会”这个词不见了，研究少数民族的年轻一代想说的主要少数民族原来很封闭，在“改革”阶段，一下子进入“全球化”时代。

这种叙事是在国内外学术潮流的交织影响下产生的，看起来不像是进化论，其实是一种新的进化论，不同于第三个阶段的进化论。老一辈民族学家不会说少数民族原来很封闭，现在开放了，他们会说，这些人原来属于某某制度，如原始社会、农奴制、封建制，他们还会很细致地分析这些社会原来属于什么阶段、从什么阶段到什么阶段的过渡。今天，这工作不再重要了。人类学家只要提提从封闭到开放、开发，事情就算结束了。

我们这个时代的历史观是所有类型的历史观中最简单化的，也是最糟糕的一种历史观。我们总是认为要“启蒙”我们自己，要“解放”少数民族和农民，这种自以为是、以历史潮流的引领者自居的历史观，是当下中国人类学研究的弊端。

中国的人类学从启蒙主义的进步史观，到南北派分立格局中的“南派”历史具体主义与北派现代化理论，再到“社会形态史”，最后到现代化理论，出现的历史观是多样的、多变的。要承认，如同任何国家的人类学，如此主流的历史观下不是不存在其他可能。在

^① 李亦园. 凌纯声先生的民族学 [A]. 李亦园. 李亦园自选集 [M]. 上海: 上海教育出版社, 2002. 430~438.

100 年来的中国人类学史中，还是有一些人文观念十分谦逊的思想。比如，对于民族史中错综复杂的关系的历史探索，对于民族关系史中族间关系的政治智慧的探索，对于地方史中社会、经济、文化层次的分析，对于某些关键历史时期和事件的口述史记述，都孕育着有潜力的、“非主流”的历史观。这些不同的历史观，若是能与历史人类学研究结合，则将有可能为我们创造一个不同以往的局面。然而，随着学科的渐渐国家化，历史观中的进步论之“主流化”，获得了强势。过去五十多年来，“社会形态史”与现代化理论相继成为中国人类学“历史感”的主流，与这一学科观念演变局势紧密相关。

如此“历史”之破坏性，毋庸赘述。可怎么从学术上揭示这个破坏性的来历？怀着困惑，我对历史采取了一种简化的理解法，这一理解法，启发来自社会人类学。

三种社会形态

我并不是个历史阶段论者，但比较广泛地浏览人类学著作之后，我认为世界上确实存在过三种形态的社会：一种是神话式的社会，一种是古代式的社会，一种就是现代式的社会。在这三种社会中，历史的作用是不同的。

神话式的社会就是那种无文字的社会，是人类学家最惯常研究的。在这些社会中无文字，所以人类学家用自己的文字来书写的“他们”，成为最早的文字。以前西方人类学家只研究这些无文字的人群，即使是到了中国，他们也是到处寻找“文盲”作为研究对象，最后找到某些农民和某些少数民族。这有点可笑。在神话式的社会中，历史的特点就是没有历史，对于我们这些现代人而言，其时间感极其“混乱”。到这样的社会中去调查很吃力，人类学家除了要学习语言，还要习惯被研究者的“混乱时间”，特别是在书写时，时间的换算，往往让人头痛，会导致文化的扭曲。人类学家认定，这样一种社会实际上是最令人愉快的，人们不紧不慢，不同于痛苦的“现代社会”。

现代式的社会是神话式的社会的对立面。当“部落民”成为不同国家的障碍之后，“现代人”自以为承担着清除他们的任务。为什么我们急着清除他们啊？这并不是因为我们“现代人”都是坏人，而是因为我们相信有一种“进步的时间”，而这些部落民拖了我们的后腿，也耽误了自己。现代式的社会的进步时间论，是一种暴力，是一种“历史感”和“时间感”最强大的暴力。现代式的社会最喜欢书写历史，报纸和种种“博客”的出现，表明“历史”对于我们有多么重要。可是，我们的“历史”实际是反历史的，因为我们急着要消灭过去。

介于神话式的社会与现代式的社会之间的是古代式的社会。在这种社会中，人们的历史感既不同于神话式的社会，又不同于现代式的社会。这种社会的时间感和历史感之基础，接近于神话式的社会，继承了神话式的社会的历史绵延性和时间混乱性。比如说，中国的古代社会，就可能是典型。那时，人们不像我们今天的这个社会这么着急，特别是皇上，他最不能急，太监要急，但皇上就不能急，因为皇上一急，整个国家就会乱。而皇权是建立在一种神话式的叙述中，比如，皇帝必须证明，其双手比常人的要长等等。这种社会中，历史存在的目的，不在于历史要往前走，而恰恰在于要“稳定”。在那个时代里，“变”个可怕的字眼，等于是推翻皇帝。然而，古代式的社会也有接近于现代式的社会



的因素。比如，这种社会最恐惧的“改朝换代”，就是一种急进的世界观，与近代的“革命”观念，有某些相通之处。

从可能漏洞百出的“社会三型说”中，可以看到人类学为什么要研究历史。人类学为什么要研究历史？其中的奥妙在于：我们要指出现代的历史观是一种特殊的历史观，不是普遍的；要认识到，在人类几百万年的历史中，现代的历史是短暂的，现代的历史感是有问题的。也就是因为这一点，所以，历史人类学有两个做法：一个叫 historical anthropology（历史式的人类学），主要强调作为方法的历史人类学；另一个叫 anthropology of history（关于历史的人类学研究），主旨在于强调历史人类学的研究目的。所谓 anthropology of history，就是指对各民族不同的历史感与历史观进行跨文化的比较研究，以此来冲淡在今天的世界占支配地位的那种西方式的、现代式的历史观。历史人类学家共同追求的目的，也可以被看成是一种“文化的研究”，它把历史当作一种文化，而不单把历史视作一种过程来研究。当然，二者之间并不相互排斥，因为我们也可以带有这一学术 anthropology of history 的目的来研究历史过程。

几种“历史感”

怎么理解上述的两种历史人类学？请允许我再次谈谈西方历史人类学的一般情况。

二十多年来，历史人类学在西方有了不少变化。有关这门学问的近期情况，不少学者已有了总结，而对于我们了解其梗概与争论要点，迈克尔·罗伯茨的《历史》^①及赫兹菲尔德的《历史》^②这两篇文章，有颇大助益。

罗伯茨的文章以围绕库克船长的故事展开的人类学辩论开始，接着谈到僧迦罗人反抗的故事。对他而言，这两个在西方人类学界广为人知的故事说明，我们理解历史，不能停留于文本，而要有更广阔视野，要逃离历史的“官方解释”，更多元地看历史，凭借口述史、物质文化等加深我们对历史的理解。对于历史的这种人类学解释，在赫兹菲尔德的《历史》一文中也得到表达。该文是在罗伯茨的《历史》一文的基础上扩展出来的，它更有体系地陈述了对作为人类学实践的历史及作为人类学解释的“历史”的人类学意义的看法。文章的不少内容，属于人类学知识史范畴，是对殖民阴影人类学历史感的批判，而更值得关注的是，赫兹菲尔德似有极其高超的综合性，在“结构史”与政治经济学派的“普遍主义史学”之间游刃有余，却又始终贯穿着一个有启发的思路，指出，历史的人类学研究，重点要从当地人的观点去认识历史，而要真正从这种观点去看历史，人类学家需要抛弃对统一标准的幻想，更集中于考察错综复杂的关系及历史的多元叙事。

两篇文章背后的“阴影”是共通的：结构主义的“土著观点”与政治经济学派的“普遍解释”（如权力理论）之间争论。身处争论漩涡中心的是萨林斯与奥比耶斯科尔（Gananath Obeyesekere），其“斗争”焦点，牵涉到学者身份和意识形态。前者为了综合历史学与人类学，提出了基于被研究的群体的世界观，提出结构的历史解释，后者则指责说，

① 参见人类学的趋势 [M]。北京：社会科学文献出版社，2000。140~162。

② 参见什么是人类常识 [M]。北京：华夏出版社，2006。60~99。

这种所谓的“土著观点”之所以提出，是因为要掩盖西方殖民主义对于土著历史的破坏性，是西方中心主义世界观的表达。微妙的是，作为结构主义者的萨林斯一向认为，对于世界起最大破坏作用的是长期以来制约着人类学研究的“实践理性”。在他看来，论敌奥比耶斯科尔在批评他自己时使用的支配等等概念都是西方式的，那些才是西方中心主义。

在“土著观点”与“普遍解释”之外，固然还有其他解释，不过，这一争论才可以说是过去二十多年来历史人类学辩论的核心。

然而，将萨林斯的结构理论当成“土著观点”派，将奥比耶斯科尔当成是“普遍主义”派，实在不很妥当。了解有关争论，我感到，二者之间争论的焦点其实是，到底存不存在一种能解释一切的“真理”？如果有，这种“真理”来自何处？尽管萨林斯主张历史人类学应研究被研究者的世界观，但他并没有说，这种“世界观”是“地方性”的，不是“普遍性”的。他想强调的无非是，西方思想中的“物质决定论”不可取，功利主义不可取，因而，这些“真理”不仅不能解释人类学研究的“土著观点”，而且也不能解释西方自己。（萨林斯《文化与实践理性》，赵丙祥译，上海人民出版社，2002年版）也就是说，“土著观点”中，那一以分类符号、仪式、等级等等为中心形成的“世界观”，才有普遍解释力，因为它甚至也能解释西方人的所谓“实践理性”。那么，所谓“普遍解释”呢？相信“物质决定性”、“文化功利性”是真理，这的确是犯了将西方思想当成具有普遍解释力的理论的错误。这些在近代西方才发达起来的“真理”，实际上连西方近代以前的历史都无法解释，怎么可能是普遍的？如此质疑，并非是要否认殖民主义，而无非是要指出，最有害的殖民主义，是文化帝国主义，是那种将支配者的想象当成真理的行动。

前面谈到西方历史人类学的几种类型。若是我们换个角度，用“时间”来衡量，那么，历史人类学又可以得到阶段化。

历史人类学的第一个阶段，是从埃文思—普里查德的历史思想到过程人类学的阶段，大致时间从1940年延续到1965年。埃文思—普里查德认为，人类学是一门历史学。他在两个意义上谈这个事情：一个是说人类学就像历史学一样，是人文学；一个是说人类学跟历史学一样，是翻译艺术。这么说不容易，因为马林诺夫斯基和拉德克利夫—布朗支配着英国人类学，是追求“科学”的，缺乏历史的。埃文思—普里查德说人类学是一门人文学科，指出人类学以理解为目的，而不是以发现为目的，使西方人类学从他开始发生了大转变。从1940年到今天，人类学的整个基调都是埃文思—普里查德定下来的。可是，又怎样理解他的“翻译”？历史学家把过去翻译成他的自己的文本，叫历史，人类学把远方的文化翻译成近处的文化可以理解的文本，叫民族志，这就是翻译的意思。可是，这么理解还不够。如果事情这么简单，人类学就不要历史，而只需要民族志了。所以，到了利奇，人类学提出了历史学和人类学结合的方法论思路，关注到过程的动态研究。利奇的“钟摆模式”大家熟悉了，可他还有一个没有被介绍得充分的精彩论点：恰是精英与文化的理想模式之间的互动，创造了历史。他所谓的“钟摆模式”指的是，人类学研究的每个地区，都同时存在平等或不平等的意识形态，作为文化理想形态，这些意识形态是类型化的，但社会实践不是类型化的，它总是摇摆于两种模式之间，没有哪个社会固定在那儿。使社会“摆动”的动力是什么？是当地想当头的人以及已经当上头的人^① 利奇的这一说，补充

① Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma*, London, 1954.



了前辈人类学家的泛论，给民族志方法增添了过程的视野，又没有丧失对于文化的关怀。

历史人类学的第二个阶段，出现于法国年鉴学派史学和结构人类学的密切互动中。年鉴学派史学对于人类学有很大影响，特别是其世界政治经济史研究，影响到了过去二十多年来英美的“左派”人类学家，使其坚持以政治经济学为中心解释世界。可在法国，这个学派与人类学之间的关系比较微妙。法国年鉴学派史学曾经对结构人类学有不少批评，后来，两个学派渐渐消除敌意，使法国历史学与人类学同时出现历史人类学。法国的历史人类学，有的是指历史学家对于民族志方法的运用，有的是指近代史的人类学，有的是指结构一心态史，这些纷繁多样的历史人类学，一直启发着整个西方人类学。这一学派，存在时间与英国学派有交错，但更多属于“后功能主义”思想，对于过去20到30年来欧美历史人类学有重要影响。早期年鉴派史学的政治经济学色彩以及结构人类学的神话结构理论，为美国的“土著观点”与“普遍解释”之争，埋下了伏笔。比如，正当沃尔夫书写《欧洲与没有历史的人们》^①之时，萨林斯出版了《历史的隐喻与虚幻的现实》一书^②，前者受法国年鉴派史学影响很深，后者则是结构人类学的大师之一。

年鉴派史学与结构人类学引发的争论，将历史人类学引向了第三个阶段。在这个阶段中，复调、解释多样化等等词语成为时髦，历史的解释和展现与权力强弱、地位高低之间的关系，引起多数历史人类学家的关注，西方历史人类学家都在写历史若干“调”，都在分析官方历史合法化作用、精英历史与下层历史的区分、历史话语支配与“象征抵抗”的关联，也都想让历史从精英的文字史“回归于”老百姓的“常人史”。抛弃了帝王将相史以后，历史人类学忘记了一个重要事实：历史作为知识，比社会现实中的“分层”具有高得多的流动性；老百姓讲的历史，多数也是帝王将相的历史。

显然，从20世纪40年代开始，人类学的历史化趋向已出现。在过去数十年里，历史化的人类学积累的主要思想遗产是：

1. 将人类学视作历史。埃文思—普里查德使人类学摆脱了西方近代“科学真理”观的限制，使人类学这门学科向被研究的各种文化开放；从埃文思—普里查德，到结构人类学与历史学的结合，历史人类学一直关注被研究者的观念形态中的“当地时间性”或“历史感”。

2. 从年鉴学派史学到政治经济学派和权力理论，历史人类学研究也存在倾向于承认以至强调“难以克服的普遍一直线时间”及作为实体的“社会”或“权力体系”的决定性作用的做法。

历史人类学的思想遗产是内部矛盾的，一方面，这门学科要求我们以被研究者的角度思考作为文化或世界观内涵的“历史”（“神话”），另一方面，这门学科亦存在一种长期的自责，不少学者企图从其他学科（如政治经济学与世界史）汲取经验，以批判人类学的文化理论。介于二者之间的似乎是利奇。这位人类学家既是一位普遍主义者，将过程当成是社会生活的实践，又以“钟摆模式”呈现不同文化理想模式的动态图景，欲求达到的综合，至今仍有新意。利奇的那一“钟摆模式”，其实可能潜在着“历史循环论”的因素，这一理论，既不同于否定历史时间直线观的结构人类学，又不同于坚持全球时间的政治经

① Eric Wolf, *Europe and the People without History*, California, 1982.

② Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Michigan, 1981.

济学。这个微妙结合，使人看到上述两个阵营的历史人类学对垒阵营，实在可能出于各自所站的立场。

如何看待文化与变迁，这是历史人类学要触及的问题。利奇的模式作了一种解答，而二十多年来，对于符号体系与政治经济变迁的不对称性的关注，更是一种解答。人类学研究有一个贯穿始终的问题，就是符号体系——指的是我们的穿戴、用词、仪式行为等等——持续性要比政治经济强得多，形成文化持恒感与“现实”变动感的不对称。在众多情景下，所谓“上层建筑”并没有适应过所谓“政治经济基础”，所谓“集体表象”也没有适应过“社会事实”。怎样解释这一不对称？布洛克与大贯美惠子分别对于符号/仪式与历史之间的关系进行了历史性分析，^①其提出的论点，有助于我们理解变动的历史中符号体系的持久生命力，对文化结构论与政治经济学派的决定论式单线时间观做出同时回应。

种种研究表明，作为人类学的一部分的历史研究，若不尊重被研究的历史行动者的观念形态，一味以自己把持的所谓“真理”来套“对象”，那么，它的人类学意味就荡然无存了；而若这种研究不能充分估计支配性力量对于文化的扭曲力以至破坏力，那也是不现实的。

与其他学问一样，历史人类学须寻找趋近现实的路径，而同时考察被研究者生活方式、观念形态及其遭到的挑战（既可能来自内部，也可能来自外部），是趋近现实的好路径。然而，这么评论，还是有“一碗水端平”的嫌疑。其实历史人类学家要做的，不是处理学术争论，而是为历史的理解提供独到的洞见。

那么，历史人类学的“历史感”怎样才是可取的？其“独到的洞见”又是什么？

先让我们看看历史人类学的观念来源。在我看来，历史人类学原先叫 ethnohistory，ethno 在国内被误解为“民族”，所以，ethnohistory 就被翻译成“民族史”了。我学过“民族史”，那时中国的民族史已改变了原来的意义，转变为被政府和学者共同识别的少数民族的客观历史（社会形态史），这很不同于 ethnohistory。ethnohistory 的本来意义，跟我们的理解有不同。ethno 是什么？有社会学研究者将之译为“常人”，比如说 ethno-science（常人科学）、ethnomedicine（常人医药学），而民族学研究者则将之译为“民族”。实际上，ethno 这个词，跟大众、土著关系比较密切，而且又带有浓厚的“文化”概念的色彩，可以指一个社会中一般人的整个文化。如此说来，ethnohistory 实际便是“常人文化史”的意思，指一般人对自已的历史的看法、讲述与实践，这个“常人”、“一般人”，包括社会中的上层，因为他们也是文化的一分子。

重提 ethnohistory，再度借助于它来理解历史人类学，使我相信，这门学问的首要使命是指出，对于历史，不同的时代，不同的文化，有不同的感受。对于某些民族，某些社会，某些时代，历史是一种财富；而对另一些民族，另一些社会，另一些时代，它则是一种负担。比如，当下中国人对于历史的感受，就交织着财富和负担双重感受。一方面，我们珍惜 5000 年文明史的遗产，另一方面，我们又时常以行动来摆脱过去的历史对我们的纠缠。在有些民族和时代中，过去会否成为人们想象中的纯粹财富呢？是不是也存在另外一些民族、另外一些时代，其历史被其文化的传人当成纯粹的负担呢？个案兴许能找

^① Maurice Bloch, *From Blessing to Violence*, Cambridge, 1986; Emiko Ohnuki-Tierney, *The Monkey as Mirror*, Princeton, 1987.



到。比如，古代历史上的某些阶段，历史就是纯粹的财富。我们的祖先崇拜就是一例。不管老祖宗对我们好不好，他只要死去，就成为历史，一成为历史，就一定要当成好的力量，否则不可想象会发生什么事。而西方人则不同，在他们的记忆中，祖先的成分若是太多，那在基督教里便成了一种罪过，祖先是信徒与上帝之间的障碍。这些零星的观察，又使我想到，到底历史是理智，还是一种道德？对于一些社会而言，历史的德性不容置疑，而对于另一些社会而言，其与道德的距离很远，更像是理智的一个组成部分。

要创建一个富有启发性的历史人类学，此类根本问题，值得考虑。时下更多的讨论集中于大历史与小历史的关系及“表象”与“现实”的关系。其实这些概念，都属于分析概念，而非描述概念，是研究者的创造。而以上所谈的历史感和价值观问题，则等待着人类学家的“田野发现”。我愿以此为出发点，向另一种历史人类学迈进。

[收稿日期] 2007-03-10

[作者简介] 王铭铭 (1963~)，男，北京大学社会学人类学研究所教授，博士生导师；中央民族大学民族学与社会学学院兼职教授，博士生导师。北京 100871

The Theory and Practice of Hu Shi' s Folk Litarature

LIU Xicheng

Abstract: In the history of century-old Chinese folk art and literature, Hu shi was a leading figure in the school of literal research on folk literature. He was the one who first envisioned a set of conceptions in folk literal research such as “double literature”, “comparative research method”, “motif research” etc, he was also its first practioner. He supported the method of discerning the fake from the ancient historical records by Gu Jiegang, believing that there were four ways in the change of ancient historical narrations: from the simple to the complex one, from the local to the nation wide one, from the mythological to the historical fact, from the allegory to the fact, he summarized his research method by the name of “the method of historical evolution”. He was the first man who came up with the two theories in legendary tradition in Chinese history of learning: the law of change in the pattern of “parapet figure” and “snowball rolling,” thus presented the preliminary base for the construction of Chinese legendary tradition. He republished the Journal of Ballad after ten years of stopping publication and dispersing of the scholars like wind and cloud, he proclaimed on the occasion: “At this time, we struggle in the course of ballad data collection, our aim is to cultivating a new land for the newly developing Chinese literature.” At the same time, he fathered and published a proposal for nationwide ballad investigation, to confront the trend of the folklore school in Southern China from far.

Key words: Ballad movement; Comparative study; motif; Double literature; the method of historical evolution

0

(* P. 23)