

# 社会史：历史学与社会科学的对话

赵世瑜

内容提要：社会史是历史学学科内方兴未艾却仍有许多争议的领域，同时也是社会学、人类学等学科所注目的领域。本文认为，正是因为与社会科学各学科的结盟，才产生了社会史，故而社会史与其说是历史学的学科分支，不如说是一种新的历史范式。只有在与社会科学学科的不断对话和批评中，这种新的史学范式才能得到发展，而在这一过程中双方均可得到互惠。

## 一、社会史是什么？

如果在这里，我并不十分强调社会史与社会学的亲缘关系，并不把社会史视为历史学与社会学的交叉学科<sup>①</sup>，或者不像某些国外学者所认为的那样，把历史学看作是社会学向过去的投影<sup>②</sup>，这也许是一件很不讨好的事，但是我仍然愿意固执己见，把社会史在观念和概念以至方法上受惠的学科从社会学扩展到整个社会科学。我希望社会史（social history）的修饰词“社会”是来自“社会科学”（social sciences），而不是或不仅是社会学（sociology）。

直到如今，史学界内部关于社会史的概念问题一直是众说纷纭，这显然是制约着中国社会史研究发展的重要因素之一。相当一部分学者认为，社会史是历史学的一门分支学科，与政治史、经济史、思想史、军事史、法制史等等并列，具体来说就是社会生活史、生活方式史、社会行为史，也有一些学者认为社会史是一门综合史、通史和总体史，另外则有少数人指出，社会史是一种新的研究方法、新的研究态度和新的研究视角<sup>③</sup>。我个人的看法是，社会史首先应是一种新的历史研究范式，是一种总体的综合的历史研究。

在中国，社会史研究只不过还处在起步阶段。在这一阶段，对于研究者和大学历史系的各级学生来说，如果一开始就认定社会史是一门专史，而没有摸清社会史的来龙去脉，恐怕会给自己的视野设置极大的障碍。传统的学科分类显然是根据内容进行的，一切人类社会文化现象被分割为政治、经济、思想、军事、法律、外交、宗教、文学、艺术等等，于是逐渐出现了研究它们的学科；面对过去的历史学显然也被如此分割了，除了在特定时期被认为是历史研究主体部分的东西被保留下来以外，多数内容被划归各个学科，如文学史在文学、法律史在法学、宗教史在宗教学，思想史在哲学等等，甚至经济史也多在经济学。要不是政治学比起历史学纯属后生晚辈，而历史学长期以来就是政治家的御用学科因而历史也就是政治史，恐怕历史学家的饭碗

① 认为社会史是社会学与历史学交叉学科的看法，见龚书铎主编，曹文柱、朱汉国副主编：《中国社会通史·总序》，山西教育出版社1997年出版。

② 参见霍布斯鲍姆的批评。见其《从社会史到社会的历史》，中译文见蔡少卿主编：《再现过去：社会史的理论视野》，浙江人民出版社1988年出版。

③ 关于各种不同看法，可参见常建华：《中国社会史研究十年》，《历史研究》1997年第1期。

里面早已是空空如也了。因此,在这样的历史学远远不符合时代需要的时候,社会史(也许还有文化史)应运而生了。如果把这样一个史学革命的产物重新装到传统史学分类的筐里,会使很多人认为,社会史与传统的政治史等等专史除了研究的内容不同以外,其它一切都“涛声依旧”。

我们把社会史首先理解为一种新的历史研究范式,是从中外史学史的发展事实中得出的结论。几乎没有人否认中国在20世纪以前的史学,或西方在“新史学”出现之前的史学可以被称之为“政治史”,这种政治史也是一种史学范式。这倒不是说在这种范式支配之下就没有对经济现象、思想和文化现象等等的历史研究,而是说“政治高于一切”,不仅政治事件、政治人物等的比重被无限加大,而且对经济、思想及其它方面的研究都被赋予政治的功能和政治性的解释。正如沃勒斯坦等人所说,“史学家一直都比较擅长研究过去的政治,而不太擅长于研究过去的社会生活和经济生活。史学研究往往侧重于事件,侧重于个体和机构的动机,而在分析处于长时段中的那些不那么具有个性特征的过程和结构时就显得有点力不从心了。结构和过程似乎完全被忽略了。所有这一切都必须通过扩大史学研究的范围来加以改变,也就是说,必须加大经济与社会史的比重,并赋予它一种独立的品格,使之成为理解一般历史的钥匙”(沃勒斯坦等,1997,第44—45页)。

正是这种独立品格的赋予,使社会史从一门专史或历史学的学科分支升格为取代政治史范式的新史学范式,“成为理解一般历史的钥匙”,而不致沦为研究社会生活及其它的“传统史学”,也使得其它传统史学分支在社会史的影响下进行自我更新与改造。有倡导社会史是一门“专史”的学者以为,“新史学的开山祖在作为史观使用‘社会史’这一概念时,同时就暗含着它是作为区别于政治史、军事史、外交史而存在的新的领域”(孟彦弘,1998,第139—140页),这多少有些误会。因为就“领域”而言,社会史已经是“徐娘半老”了,不仅启蒙思想家(如伏尔泰)那里就已经倡导过包罗万象的社会文化史,至少还有屈维廉(G. M. Trevelyan)的《英国社会史》。这种传统社会史的“研究范围是生活方式、社会风俗等,其中没有政治和经济的地位,也没有阶级和斗争,看不到历史发展的巨变,这是一部日常生活的历史。此外,传统社会史引用的资料一般是文学传记性的材料和官方统计资料”,因而遭到霍布斯鲍姆(E. Hobsbawm)的批判(姜,1990,第259页)。伊格尔斯(G. G. Iggers)也认为,这种对社会文化的关注“仍旧遵循民族政治发展的传统观念”(伊格尔斯,1989,第33页)。因此,新史学倡导的社会史是与旧的政治史范式相对立的,是批判和改造传统史学(包括传统的社会史)而非被后者招安(如在传统史学分类中排一个座次)。如果不明白这一点,作为专史的“社会史”只可能还是传统的政治史。

作为范式出现的社会史的特征之一,在于它是一种整体的综合的研究。这种整体的和综合的特征并不标志它是一种宏观的通史,也不代表它只是研究对象的社会背景。它可以在非常具体而微观的研究中表现出来<sup>①</sup>。令人不解的是,赞成社会史是一门专史的学者同时也赞成“整体史观”,好像不知道新史学提倡整体史学,正是因为传统史学通过主观的学科分类方法把历史肢解了,因此历史研究距离科学的历史认识越来越远。我当然理解“将其区分为若干专史是为了研究、认识历史的便利”(孟彦弘,1998),但正如文化史那样,让社会史划地为牢殊为不易。因为从广义来说,社会与文化同政治、经济、军事、宗教、哲学、文学、艺术等范畴不在一

① 关于这方面的论证,可参见我的另一篇论文《也说社会史的概念问题》,该文近期将发表于《历史研究》。

个层次上。有的学者把作为专史的社会史的研究对象和范围设定为群体结构、社会生活、社会心态、社会运行和区域社会<sup>①</sup>，但社会心态难道不是思想史、宗教史等等可以研究的吗？社会生活不是可以由民俗史研究的吗？区域社会就更不用说，研究区域经济、区域文化，甚至人文地理的人都可以加入进来，凭什么说这是社会史的禁脔呢？何况在群体结构中，宦官究竟是政治群体还是社会群体呢？到底该归政治史还是归社会史研究呢？

其它学科的学者又是怎样看待社会史的呢？以重视历时性研究的人类学家王铭铭的著作为例，他并没有对社会史作出什么定义，而是轻松自然地在行文中使用这个在史学界颇多争议的语汇。在探讨弗里德曼(M. Freedman)的宗教研究时，他似乎是把认定宗族是巩固“封建”统治的研究归为“政治史”的研究，而分析特定时空中的宗族的社会组织形式等结构特征的研究则被视为“社会史”的研究(王铭铭, 1997a, 第 84—87 页)。在论及民间宗教研究时，他则说民间宗教“代表一个丰富的文化史，而且这个文化史的过程与以政治史为主线的历时进程有别”。由于人类学界的一些学者重视历史，同时“社会历史学界出现了一批对人类学的课题深感兴趣的学者”，使对中国民间宗教的研究出现了新的气象(同上, 第 170 页。)。这都在暗示，所谓社会史是专注于人类学研究课题，同时从人类学视角观察过去的历史研究。而且社会史与文化史在某种意义上是可以互换的(就像社会人类学与文化人类学一样，这有赖于它们的具体研究对象)，这个意义似乎就是：他们是政治史的对立面。在他们看来，对人类学家的研究有意义的历史都是社会史，或者至少终将变为社会史。在人类学家的历史研究中，也许根本就用不着加上这个修饰语；在他们那里，历史就等于社会史。

我们不妨转述一个故事。在广东番禺的沙湾，曾经流传着一个“姑嫂坟”的传说。所谓“姑嫂坟”，据说是当地何氏家族四世祖何人暮的夫人何妹妹的坟墓，其生活年代大约在南宋绍定前后，以后还一直受到族人的祭扫，并且仪式非常隆重。至于为什么会如此，故事的讲述者说是姑嫂感情融洽，姑不愿与嫂分离而不出嫁，后嫂病重，姑为其上楼取衣，失足摔下身亡。或说嫂亡后姑悲伤过度，亦病而身亡，后人则把她们合葬一穴。针对这样一个传说，历史学家刘志伟首先认为，这样的传说并不足以说明这两位女性如此受重视的原因，其背后的社会情境是长期以来珠江三角洲的女性在社会生活中的角色颇不同于中原地区的女性，比如改嫁、女儿在家中的较高地位、自梳女与不落家的习俗，甚至某些家族尊崇女性祖先等等，表明该地区的民间社会起码不是以男性为中心的。然而，通过考证和比较该说的三个大同小异的版本，发现随着时间的推移，地方传统遭到了官方话语的“入侵”。因为源于民间传说的、较简单地讲述二女情笃的版本，是较早出的版本，其主题无非是针对传统上比较普遍的姑嫂矛盾，但后来却被改造成为侍奉多病的丈夫、兄弟，或为少孤的子侄积劳成疾的两种版本，即围绕男性服务的新版本，出现在不同时期的地方志中。“一个普通的民间传说，成了士大夫推行道德教化的寓言”。同时，这一故事主题的变换，亦由于在“姑嫂坟”的左近后来增入而实际并不存在的三世祖可琛的墓，而得到加强(刘志伟，未刊稿)。

以我个人的看法，这样的研究是典型的社会史研究。这固然是因为它研究的主要对象是女性，因为它把民间故事研究上升到一种文化批评，并把一种心态(传说故事所表现的)落实到

<sup>①</sup> 见孟彦弘前引文, 1998。其实, 该文的分类还有许多问题, 比如在“群体结构”中, 有“家族”, 还有“社会组织”。家族不就是社会组织的一种吗? 另外, “自然灾害”怎么会归入“社会运行”中了? 由于对社会史理解的偏差, 人们很容易陷入自相矛盾之中。在该文谈及社会史与其它专史的关系时, 认为“这主要表现在其研究对象或约略相同, 而研究视角、方法以及想说明的问题却各异”, 这不等于认同了我们的观点, 认为社会史是视角、方法等等不同于传统史学的新史学范式了吗?

社会的情境中,但关键在于它与传统的政治背道而驰。研究女性未必不可以是政治史,如果研究循着族权—夫权的模式,离不开妇女受压迫和妇女解放的唯一思路,它就不可能是社会史。但社会史决不回避政治(无论承认与否,把社会史归入专史在潜意识里是在有意回避政治史),它所要做的是改造政治史,上面的故事恰恰反映了政治(国家力量)在地方社会中的推进。就此而言,下面的例子也许更能说明问题:

关于明末清初的社会动荡,一直是史学家关注的问题。对李自成农民起义、清兵入关、南明政权等等的研究,一般都沿着传统政治史的轨道进行。但是日本学者岸本美绪却向我们揭示了对这些问题进行社会史探索的可能性。她独辟蹊径地向人们展示了崇祯十七年三月十八日李自成农民军攻破北京、次日崇祯皇帝自缢于煤山这一爆炸性新闻,是如何传播到江南社会的具体过程。由于此后江南地区的抗清活动曾异常激烈,而传统的政治史通常用“民族矛盾”或“阶级斗争”等标准来解释当时人们的各种行动,因此这项研究的目的是,通过了解真实的信息在传播系统遭到破坏和社会混乱的情形下被夸大、扭曲,甚至伪造的过程,更准确地把握信息接受者的主观世界,真正认识造成时人如此行为的具体动机。这样,研究的目标就直指明末清初动乱时期人民的意识和心理,不如此,就不能真正和全面地了解这一时期的社会变动(岸本美绪,1993,第347—363页)。

这样,传统的事件研究就被转化为对大众传播系统在社会变动中的作用、社会心理和社会反应的研究,反过来有助于对事件研究的可信程度的重新判断。传统的政治史就被改造成社会史。实际上,西方史学的最新变化似乎就是“政治史的复归”,它是在福科和布迪厄的影响下出现的:哲学和社会学都对一个社会构成内部的权力运作大感兴趣,而文化人类学也从单纯地研究民间社会转而探讨国家与民间社会的关系。历史学也紧踵其后,但是正如乔治·迪比(G. Duby)所说,“重返政治史的我们已今非昔比”。他曾写了一部关于1214年布维纳战役的书,但他并“没有叙述战役的过程,而是利用了这一重大事件所引起的议论和反响”,“从围绕这次战役形成的大量人际关系的迹象着手,勾画出一种封建战争的社会学或人类学,再现出参加这次战斗的骑士的行为表现和心理状态”(乔治·迪比,1994,第103页)。这种被社会史改造了的政治史或可称为“社会政治史”。

## 二、历史学与社会科学的互惠

从总结学术史的角度出发,沃勒斯坦(I. Wallerstein)等人作出了以下的总结:

在19世纪后期,构成社会科学的学科系统有三条明确的分界线:首先,对现代/文明世界的研究(历史学再加上三门以探寻普遍规律为宗旨的社会科学)与对非现代世界的研究(人类学再加上东方学)之间存在着一条分界线;其次,在对现代世界的研究方面,过去(历史学)与现在(注重研究普遍规律的社会科学)之间存在着一条分界线;再次,在以探寻普遍规律为宗旨的社会科学内部,对市场的研究(经济学)、对国家的研究(政治学)与对市民社会的研究(社会学)之间也存在着鲜明的分界线。这些分界线中的每一条在1945年以后都开始面临挑战(沃勒斯坦等,1997,第39—40页)。

以人类学而论,对文明世界进行研究的步伐早已开始(以费孝通的《江村经济》及马林诺夫斯基

为该书所写序言为例),随后,历史学也被其大大地强调并被落实在具体的研究之中<sup>①</sup>。社会史当然也是这些分界线被打破的产物,而且在它身上,带有这些分界线被打破的鲜明印记。

作为新的史学范式的社会史的出现,一方面是由于史学界内部对传统政治史范式的日益不满,出现了要求变革的呼声;另一方面就是外部的社会科学的发展向史学提供了进行变革的方向和工具。就前者而言,以兰克学派为代表的传统史学倡导秉笔直书、通过严格地检验证据(史料)就能如实地再现历史的信念已经遭到质疑。由于再现历史的中介——史料——的先天缺陷,即它所带有的强烈主观性,使得依赖它建立起来的历史大厦的真实性并不绝对,这样,史学家个人对历史以及历史表象背后的意义进行解释,就得到了允许。当然,这些斗牛士登场时还需要武器,这就是解释工具。对此,他们暂时只能先向有关的社会科学学科借取。此外,20世纪世界的动荡和社会的复杂,迫使相当一些历史学家去思考这些变化和复杂性的历史根源,但以往注重政治史的史学家显然无法对付这种社会的复杂多样性,而历史学以前注重个别性的特征更使他们在面对长时段和共时性结构时茫然失措。因此,历史学与社会科学的联姻便有了可能。

后者的作用也可以由下面的例子得到说明:法国年鉴学派的前驱性阵地是亨利·贝尔(Henri Berr)办的《历史综合评论》,从这个名称就可以看出一种多学科的和理论概括的倾向。其中曾发表过社会经济学家弗朗索瓦·西米昂(F. Simiand)的一篇文章,就叫做《历史方法与社会科学:对拉孔布先生和瑟诺博斯先生近作的批判研究》。他和社会学家迪尔凯姆(E. Durkheim)一起,展开了对主宰法国高等教育的政治事件史的进攻。尽管历史学家亨利·贝尔认为历史学与社会学不同,需要在经验观察的基础上进行理论概括,但是也主张只有当历史开始解释,而非满足于叙述之际,历史才成为一门科学(伊格尔斯,1989,第55—56页)。

历史学从其它社会科学学科那里受惠是从研究主题或者研究对象开始的。年鉴学派第一代领袖吕西安·费弗尔(L. Febvre)就已发现,历史学家和地理学家已不再仅仅对“过去各国人民的政治、法律和宪法结构,或军事及外交事件感兴趣。他们关心人民的全部生活,他们的物质文化和精神文化,他们的科学、艺术、信仰、工业、贸易、社会划分和组合的全部发展”(同上,第57页)。因此,在他于战后领导、而后由布罗代尔(F. Braudel)继任的法国高等实验研究院第六部中,不仅有历史学家,也包括了列维—斯特劳斯(C. Levi-Strauss)、罗兰·巴尔特(R. Barthes)、皮埃尔·布迪厄(P. Bourdieu)等人类学家、语言学家、社会学家及经济学家和地理学家。因而有人总结说,年鉴学派“在主题和方法论方面扩大了历史学家对人类社会生活各个侧面感兴趣的范围,其中包括生物学的方面以及幻想和神话形成的领域,同时还探索到不仅是‘史前的’而且是近期的、各种非书面的表达方式。他们把历史科学和最广义的‘人文科学’结合起来,不仅就古典的社会科学或是行为科学而言,而且就结构人类学、精神分析学、最现代形式的艺术、文学和语言学而言,都是如此”(同上,第85页)。

研究主题的变化直接导致社会科学的方法、概念被引入历史学。从费弗尔到布罗代尔,他们对地理学的确是情有独钟,这不仅体现在他们的区域史研究上(比如前者关于弗朗士·孔泰和后者关于地中海世界的研究),而且反映在后者把地理的或生态的变化作为“长时段”的、结

<sup>①</sup> “爱德华·埃文斯—普利查德曾写道,‘人类学就是历史学而不是什么别的’,无论作者的这句话是要暗示什么,它都在更一般的意义上表示历史学的观念在人类学家心中——至少是在视人类学为人文主义努力的传统中——所占据的重要位置”。见郭然·艾吉莫(Goran Aijmer):《历史中的人类学与人类学中的历史》,社会史与文化人类学年度工作坊报告第3号,第3页,香港科技大学人文学部华南研究中心1997年出版。

构性的历史放在史学家面前。对这两方面,我们都可以在勒华·拉迪里(E. Le Roy Ladurie)著名的村落史著作《蒙塔尤》中看出。施坚雅(W. Skinner)利用德国地理学家克里斯塔勒的“中心地理论”(central place theory)所做的关于帝制晚期中国城镇市场体系的研究,实际上也是沿此一脉。此外,经济学和计量方法被引入对工资、物价等商业领域的研究;而英国和法国的学者在利用土地登记簿、赋税册、教区记录等资料的同时,引入了人口统计学方法,来研究乡村史和家庭史(古贝尔的《1600—1730年的博韦与博韦西地区》和拉迪里的《朗格多克的农民》是其代表)。与此同时,德国的史学变化被称之为“政治社会史”,因为那里受马克思和韦伯的影响,利用政治经济学和社会学的概念研究工业化时期的政治权力和社会控制;而以希尔(C. Hill)、霍布斯鲍姆和汤普逊(E. P. Thompson)为代表的英国马克思主义史学家同样从社会学、社会人类学和社会心理学中汲取养料,因为他们的研究对象是社会冲突与意识形态冲突(人类学界比较熟悉的基斯·托马斯是希尔的学生,他的《宗教与巫术的衰落》一书实际也是属于探讨转型期意识形态冲突的传统的,同时他承认自己的研究“大大得益于现代社会人类学者对于非洲及其它地方的类似信仰的研究”。

新时期的有改革精神的中国学者还没有来得及与这一趋势接轨,从80年代开始,西方社会史研究又发生了新的变化。“目前,几乎所有的历史都是社会史,但现在其社会科学基础是放在诸如人类学和符号学这类探索集体意识、价值和意义,并将人视为历史局势中的积极因素的学科之上,而不是放在地理学、经济学或人口统计学这些对人类自由加上了外部限制的学科之上”。“历史学家们并未离弃社会科学,而是离弃了这些学科机械的、数学性的模式”(同上,第206—207、201页)。也许,社会史的前期模式距离中国的社会史学者过远,因为在中国历史上留下来可以构成序列的、相对可信的数据很少,受过严格社会科学学科训练的学者也不多,特别是它与中国传统的注意定性而非定量的研究路数也颇多不合<sup>①</sup>,倒是后期的模式较合中国学者的胃口,而最近西方较有影响的汉学家多属此一模式,他们在与中国学者的合作中得到接受,其研究特点也随之得以传播。试看,偏于前一模式的施坚雅、黄宗智(P. Huang)的观点往往引起极大争论(后者又略好一点)<sup>②</sup>,而像杜赞奇(P. Duara)、罗威廉(W. Rowe)、孔斐力(P. Kuhn)这一类就较容易得到认同<sup>③</sup>。

乔治·迪比曾在一次演说中指出,社会人类学、社会心理学等对历史学的影响导致了心态史甚至历史人类学。后者从前者那里受惠的表现,包括“应该参照‘互惠’、‘再分配’等这些当今已不起作用的概念。例如,为了弄懂封建社会的财产和服务是怎样流通的,我们就应该借助赠与和回赠的概念。我们还认识到,在过去的经济机制中,无偿奉献、赌博、挥霍和节庆占有相当的位置;……最后,在人种学为我们开辟的新领域中,首先应举出的有家族、家庭和亲属关系。……我们由此想到,这些在19世纪前的欧洲和在列维—斯特劳斯看到的波罗罗人中是否具有同样的重要性?我们从深入研究婚姻(核心结构)史和查考有关资料中获益匪浅。我们从

① 此外一些具体的原因也造成中国学者这方面研究的薄弱,因为这类收集数据和计算的工作要求较大规模的人力和财力的投入,要求没有后顾之忧的经年持久的研究过程,这些都是中国的历史学家所缺乏的。当然在这方面,丛翰香主编的《近代冀鲁豫乡村》(中国社会科学出版社1995年出版)和陈春声的《市场机制与社会变迁——18世纪广东米价分析》(中山大学出版社1992年出版)是极少的优秀成果。

② 施坚雅的著作中译本有《中国封建社会晚期城市研究》,王旭等译,吉林教育出版社1991年出版。黄宗智的著作中译本则有《华北的小农经济与社会变迁》与《长江三角洲的小农家庭与乡村发展:1350—1988》。

③ 杜赞奇的著作中译本有《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》,王福明译,江苏人民出版社1994年出版。罗威廉的两卷本著作《汉口:中国城市的商业与社会,1796—1889》、《汉口:中国城市的冲突与社区,1796—1889》尚无中译本,斯坦福大学出版社1984、1989年出版。孔斐力的著作《盗魂者:1768年中国人对妖术的恐惧》(哈佛大学1990年出版)目前也无中译本。

资料中发现了“对世系的记忆和过去的人对其祖先的意识,以及这些记忆和意识是如何保持的,同时还了解到儿童和妇女在历史上的社会地位”(乔治·迪比,1994,第102页)。对此,中国的一部分历史学家也明显感到并且承认这种受惠,如郑振满在他关于明清福建家族组织的研究中,充分利用了社会学和人类学的概念和研究路径,以至王铭铭评价他:“采用了两个互补的参照系:即历史过程与结构功能的关系和政治制度与基层社会的关系,巧妙地结合了历史学与社会学、社会人类学的不同着力点”(郑振满,1992;王铭铭,1995,第130页)。而历史学家陈春声则充满诗意地赞美他们在研究华南社会史时所做的田野工作:“置身于乡村基层独特的历史氛围之中,踏勘史迹,采访耆老,尽量摆脱文化优越感和异文化感,努力从乡民的情感和立场出发去理解所见所闻的种种事件和现象,常常会有一种只可意会的文化体验,而这种体验又往往能带来新的学术思想的灵感”(陈春声,1993,第12页)。

社会科学诸学科从历史学或社会史中受惠也许要晚一些。这固然是因为历史学太古老,老得像个古董,没有吸引新兴的或不断发展的社会科学注目的地方,但实质上是因为以往历史学注重独特性而轻视概括,而经济学、政治学和社会学都把自己与现实密切结合起来,侧重研究普遍规律,正所谓道不同而不相为谋。但随着20世纪前期历史学对其它社会科学伸出求援之手,后者也开始对史学领域情有独钟。而这其中又分为两种目的:一是“将相对比较特殊、狭隘的社会科学理论、模式和程序,用于分析有关过去的材料”,并不以发现关于过去的新东西为目标,而是利用历史资料来证实他们已有的理论模式和假设;二是去“描述和解释大规模的社会变迁”,其“主旨并不是要检验、修正和制定普遍规律,而是要利用一般规则去解释各种不断变化的复杂现象,或从这些一般模式出发对它们加以说明”。对这第二种历史主义的趋向,开放的历史学表示认同,而且二者出现了日益趋同的迹象(沃勒斯坦等,1997,第46—49页)。

如前述,至少在中国或中国研究领域,这种趋同首先表现在共同具有人文学特征的民俗学和人类学身上。这正如王铭铭在谈到中国民间宗教研究时所看到的:“80年代以来,人类学界的威勒、桑格瑞、王斯福表现出对历史的空前重视。更重要的是,社会历史学界出现了一批对人类学课题深感兴趣的学者。这两股潮流的涌现,使中国民间宗教的研究出现了新综合的景象”(王铭铭,1997a,第170页)。究其原因,当然是这些学科的研究对象曾有很大的一致,因为人类学曾对原始的(至少是在西方工业化文明以外的)文化始终不能忘怀,而民俗学的研究对象则是生活文化的传承过程(tradition),它们最初都注重个别性和差异性的认识,对建立普遍法则不屑一顾。

也许艾吉莫的看法最能表现人类学家从历史学受惠的认识。他曾说,因为人类学家只是典型地在某一个特定的地方呆上一两年或更少的时间,所以他们有些沮丧地认识到这样的事实:“他们所研究的社会在被人类学家发现和研究之前很久就已存在了”,因此他们会去探索过去以找到更进一步的证据,而这些资料与他对当前的研究有密切关系。艾吉莫认为,社会人类学家是从三个维度(dimensions)对人类社会进行探索的。这里最主要的是宇宙观的(cosmological)维度。因为世界实际上是想象的世界,而且在其是共享的而非来自个人独特体验的意义上,它是集体的象征,这种象征与语言的思想(linguistic thought)相悖,因此不能被采访者用语言说明或回溯。所以,“这种宇宙秩序是某种人类学家凭借直接的采访所无法理解的东西”,象征必须被加以解构,或者必须通过历史的考察加以解构。在这种情况下,“如果人类学家通过一种宇宙秩序的观照去选择研究过去的某一社会,他就会感到信心百倍。在此,他就不会依赖于什么人在某一次说了什么或想了什么,而毋宁依赖于他们按照仪式化的典礼和长期存在的惯俗

——如岁时节庆和建筑的特征——所做的什么”。

艾吉莫这里要说的实际上是人类学家和历史学家的互惠。他认为在某种宇宙秩序内探索社会想象,会向人类学家提供常常是出乎意料的观察一个社会之象征基础的视点。而人类学家无疑会在这一特定领域中打开一条新路,这条路是历史学家很少走过的,并因此会导致对真正的历史学家的工作互补和支持性的结果。他确认,“一旦想法一致的历史学家和人类学家决定携起手来,就能创造出一种新型的文化史,把探索宇宙观与实际地关注政治、决策、个人野心以及所有这些对社会生活的共同影响结合起来”(艾吉莫,1997,第2—3、7、9、10页)。

社会史,或者如上述,一种新型的文化史,是历史学和社会科学互惠的产物。社会史的发展前景,或包括历史学在内的一切社会科学学科的发展前景,都将取决于这种互惠:

现在需要做的一件事情不是去改变学科边界,而是将现有的学科界限置之不顾,去扩大学术活动的组织。对历史的关注并不是那群被称为历史学家的人的专利,而是所有社会科学家的义务。对社会学方法的运用也不是那群被称为社会学家的人的专利,而是所有社会科学家的义务。……我们也没有绝对的把握说,专业历史学家对历史解释、社会学家对社会问题、经济学家对经济波动就一定比其他社会科学家知道得多。总之,我们不相信有什么智慧能够被垄断,也不相信有什么知识领域是专门保留给拥有特定学位的研究者的(沃勒斯坦等,1997,第106页)。

### 三、社会史与社会科学:相互的批评

耶鲁大学人类学系萧凤霞教授(H. F. Siu)曾以亲身的经历说明了学科间的互惠与隔阂(萧凤霞,1995,第3—4页)。

大约自80年代中期开始,她与一些历史学家共同参与了一项华南研究计划<sup>①</sup>。当他们在珠江三角洲做田野工作的时候,每当她专注于向老农请教地方仪式和习俗时,历史学家刘志伟就总是催她走。“他的理由很明显:我们已经发现了关于这个特定的历史事件的碑文,那上面已经写得清清楚楚了!”而她则坚持认为,老农对碑文的解释与碑文本身同样有意思。而当他们在当地档案馆中挖掘材料的时候,也会出现一些有趣的事情。一次在她查阅《香山县志·节妇传》时,发现地方士绅对妇女赶快跑回将死的丈夫床边颇为感动,他们常用最儒家化的词句赞扬这些德行。但是,在这些妇女冲回家之前,她们会在哪儿呢?如果在婚后他们不呆在丈夫身边被当地的男女双方都认为是正常的话,那么关于文化认同(cultural identity)和民族关系(ethnic relationships)的演化,这段材料会告诉我们什么?难道还有另一层次的文化意义可以说明地方行为,但却被编织成精心阐释的儒家语言和文献?我们该如何决定留而未言的东西与碑文和书本上的东西是否同样重要?

萧凤霞认为,就基于民族志田野工作的对非知识社会和口头传统的研究而言,尽管人类学家可能觉得利用历史文献纯属多余,而对于研究前提就是仔细寻找片段文献证据的历史学家来说,把大量时间花在田野工作上似乎也同样奇怪,但有价值的是双方都感受到了对传统学科界限的不满,而且珍视自己超越这一界限的知识皆趣。比如说,从上述问题中,“我们可以明

<sup>①</sup> 这些历史学家包括中山大学历史系陈春声教授、刘志伟教授、广东社会科学院历史所罗一星研究员以及牛津大学中国研究所科大卫博士(David Faure)等人。

白,民族志的和历史的探索可以通过批评性地‘解读’我们试图搜集和概念化的文本材料而得到丰富,我们强烈的敏感性使我们能意识到编织成为书面记录、标准化的仪式和村民忆旧的地方文化意义中的微小差别。对中国文化和历史的多中心的探索使得通常分析上的二元性——如中央政权与地方社会、大众文化与精英文化、知识传统与口头传统——出现了问题”。

尽管萧凤霞认为这样的合作表现了共同的思想关注,并且提出了以往对方很少考虑的问题,从而为多元的解释提供了前提,但更多地表现出历史学(甚至是社会史)与人类学之间的差异,或者人类学对历史学的批评。艾吉莫也说,人类学家总体来说对各种发现如何与因果关系相联系没什么兴趣,而是要寻找模型(patterns)。对历史学家来说,对过去的口头说明虽也重要,但是只有在它们可以证实在文字材料中发现的东西时才是如此。但对人类学家则不同,“历史叙述有时是当代政治话语的一部分,涉及与现在的关系,与叙述者的生活世界相关的各种不同的政治、经济和宗教要求,都被转换为历史的语言和修辞,它们得到了一种新的力量”。“一个社区的现实政治往往披着历史的伪装,好像今天的一切争端实际上都发生在或起因于遥远的过去”(艾吉莫,第8—9、3—4页)。历史学不仅不注意分析工具和解释模式,而且只知从文献中重视历史。

对于当时的中国大陆历史学而言,萧凤霞的批评过于超前。因为她批评的对象恰好是大陆社会史(或新史学)的较早的实践者,这些人还具有傅衣凌、梁方仲等人开创的社会经济史传统,注重区域性,注重文献与田野工作的结合。实际上,占历史编纂的主流观念的,或对于社会科学或真正社会史的实践需加警惕的主要是另外一些倾向。首先,眼光依然狭隘,态度仍不宽容。一些学者依然把过去发生的事情分为重要的和不重要的两类,而重要的基本上可以说是类似改朝换代之类的重大政治事件。尽管他们今天也许并不认为吃饭穿衣就一定比“两会”召开更微不足道,但放到历史上他们却会为争论某一名人的生地或死地投入极大精力。这基本上是反映了民主时代之前的传统政治史观。其次,完全不重视历史认识的更新。一些研究虽在钩稽史料、展开历史叙述方面花了极大的功夫、做出值得称道的努力,但由于传统潜意识的支配,使观念停留在旧史家的轨道上,比如胥吏依然是万恶之源,流氓总是社会的赘瘤。再次,一些研究虽转向下层民众或社会生活,但其分析工具多是传统的,甚至缺乏多样性的解释模式。这反映了这些学者虽然力图挣脱政治史范式的窠臼,但因拒绝向社会科学充分开放而导致努力的失败。更有甚者,为了迎合市场,一些研究选题趋时媚俗,流于猎奇,败坏了社会史的名声。最后,一些社会史研究虽力图丰富自己的分析工具和解释模式,但却不求甚解地简单套用社会科学某学科的理论和方法,脱离了特定的历史情境和本土的历史解释传统,走到了另一个极端。

历史学与它的社会科学兄弟们一样看到了历史学的问题,于是才出现了社会史。但历史学的特征与它所研究的对象——历史——一样,本身就是一种传统,改造起来十分困难,而且有可能在改造过程中被扭曲成一种不学无术或浅尝辄止的东西。但也正因为历史学学术的博大精深及其传统方法和思维模式的千锤百炼,社会科学对它的吸纳也不是件易事。社会学、人类学或经济学、政治学在涉及本土的时候,如果希望“介入”历史,首先就遇到文献的问题。从习惯于口述资料到研究文献,实在是一件很痛苦的事情。且不说一读文献就被头脑中预设的理论问题牵着鼻子走,与历史学家从文献的大量阅读中产生问题的程序截然相反,就是一些基本的问题也会使社会科学家轻易出错,比如句读的问题、考订的问题、校勘的问题、版本目录的问题等等。正是因为诸如此类的问题,历史学家极为重视第一手资料,而社会科学家在“介入”历

史时习惯于转引,只要那些资料符合他们的预设。他们不可能也不愿意像历史学家那样去面对层出不穷、支离破碎、甚至有可能相互对立的史料,但在涉及“历史问题”的时候,至少有一点应该向史学家学习:由于个人不可能穷尽所有说明问题的材料,反而完全有可能在日后发现可以证伪的相反的材料,因此结论永远不要下得过于绝对。

比如说目前国内社会学与人类学界由于吉登斯(A. Giddens)的民族—国家理论(或再加上市民社会与公共领域理论)而特别重视研究中国的国家与社会之关系,并延伸至传统国家与乡土社会或民间社会的关系,以把握这种关系的社会变迁,这对社会史研究而言,无疑是一条新的思路。但我们如果熟悉中国和西方前近代的(pre-modern)的历史,就会知道二者在传统国家时代有着很大不同,西欧“封建社会”的国家与社会是相当疏离的(这里面还有神权或教会权力的问题,它比政权与民间社会的距离更近),只有到了近代早期(early modern)也即民族—国家形成时期,国家的绝对主义权威才大大加强;而中国的传统国家时代早就是空前集权化的,国家对基层社会的控制是不遗余力的,问题只是这种控制究竟在何种程度上成功或失败。我们不能在未对王朝史上的基层乡里组织(如明清时期的乡、里、都、保、图、社),或者基层政府的胥吏之功能详加研究之前,就得出结论说,政府的“行政权只下达至县一级,而且以下的公共领域大多是由非正式的地方性社会组织所经营”(王铭铭,1997b,第359页),也不能用“天高皇帝远”的边陲社会来概括整个中国的情形。同时,与民族—国家相对的传统国家,在中国具有“文化—国家”的意义。国家可以通过文化思想控制(教化)来体现国家的权力,恰好,中国传统国家也设置了一套意识形态传输的网络(如乡饮酒礼、木铎、老人等),地方精英往往也是其中的工具。有趣的是,社会学家或人类学家往往强调士绅的地方性,而历史学家如杜赞奇却在承认“保护型经纪”的同时,不敢否认也有“国家经纪”存在。

在涉及中国的文化传统时,历史文献的价值会空前凸显。我对一位社会学家所做的关于“灯”与“丁”的隐喻关系的研究非常感兴趣(周星,1997,第1—26页),他所依据的正是文献资料和田野调查的所得。但我最终关心的是灯对丁的隐喻如何实现的问题,因为作者认为那完全是因为二者的谐音,却又没有举出谐音转换的证据。我想,注意一下历史,也许会多一种解释取向。因为灯实际上是火和光明的延伸,而后者象征着生,与黑暗象征死一样,早已存在于先民的观念中。而灯具有广泛的文化象征意义,应该是在佛教和正月十五燃灯之俗东传之后,特别是与道教的“三元节”结合起来,把抽象的、潜在的“生”的象征民俗化。我们可以发现,灯的狂欢节基本都在著名的月圆之夜,而许多祈子民俗也发生在此时。于是,火一生的象征关系,融入了满月一生育的象征关系,有可能最终导致了从灯到丁的隐喻转换。

另一个例子是我在河北武安固义村观看“打黄鬼”等民俗活动时注意到的。在观看完上午的“打黄鬼”仪式后,下午则到该村戏台看戏。正式开演前,舞台两侧各站五人,戴面具。然后探神(看似一小鬼模样)出舞,随后戴巨型面具之关公出场,坐供桌上。探神在桌前作参拜、上香等舞蹈动作,似先上香之类被拒,后又上银帛之类才被接受。又有社首登台焚表。此后关公下供桌,持大刀舞,最后斩一持双刀者(据说是颜良之子颜昭)于地。其间“掌竹”(类似引戏人)念白关公生平事迹。由于角色戴面具,所以称为“面戏”,名“吊掠马”。此后,又接演不戴面具、角色只勾脸的三国戏《虎牢关》。对此,民间戏剧(傩戏)的研究者多注意其戏剧类型的不同,却未注意这是一种仪式化的迎神赛会程序。如果我们读一下明代山西地方文献《迎神赛社礼节传簿四十曲宫调》,我们就会明白,前者是在演戏前的祀神供盞活动,民众向所供之神祷告并征求同意,它本来应在神庙前进行,然后正式的酬神演出再移至庙对面的戏台上进行。但在条件

不太具备的地方,两种东西便被合并到同一个表演空间,侧重娱神的、仪式性比较强的分部和侧重娱人的、演出的部分就很可能被田野工作者误解为前后两个戏折。

显然,社会科学家在涉及历史领域时需要谨慎小心,这正如社会史学者在使用社会科学的概念和模式时需要谨慎小心一样。前者需要具备更广泛的历史背景知识,需要很认真地对待文献证据,将其与田野资料相比照对应;后者则需要在面对文献时像前者那样提出问题,但分析问题时对工具(无论是概念还是方法)的使用却要有选择性,使其符合历史主义的基本原则。无论如何,以上的这些问题即便是错误,也是令人兴奋的、探索学科发展过程中的高级错误,与那些固步自封的低级错误不可同日而语。前者可以通过学科间的相互批评得到解决,而后者只会导致学科发展的终结。

#### 参考文献:

沃勒斯坦等著,1997,《开放社会科学》中译本,北京:三联书店。

孟彦弘,1998,“社会史研究刍议”,《史学理论研究》第2期。

姜,1990,“霍布斯鲍姆与新社会史”,《八十年代的西方史学》,中国社会科学出版社。

伊格尔斯,1989,《欧洲史学新方向》中译本,华夏出版社。

王铭铭,1997a,《社会人类学与中国研究》,北京:三联书店。

刘志伟,“女性形象的重塑:‘姑嫂坟’及其传说”,中文未刊稿。

岸本美绪,1993,“崇祯十七年的江南社会与信息传播”,收于《明清时代的法与社会》(和田博德教授古稀纪念论文集),东京:汲古书院。

乔治·迪比,1994,“法国历史研究的最新发展”,马胜利译,《史学理论研究》第1期。

郭然·艾吉莫(Goran Aijmer),1997,《历史中的人类学与人类学中的历史》,社会史与文化人类学年度工作坊报告第3号,香港科技大学人文学部华南研究中心。

郑振满,1992,《明清福建家族组织与社会变迁》,湖南教育出版社。

王铭铭,1995,“帝国政体与基层社会的转型”,《史学理论研究》第1期。

陈春声,1993,“中国社会史研究必须重视田野调查”,《历史研究》第2期。

萧凤霞,1995,“人类学家可以用文献做什么?”,香港:《华南研究资料中心通讯》第1期。

王铭铭,1997b,“权威的形象与生活史:闽台两村案例初探”,载王铭铭、潘忠党主编:《象征与社会,中国民间文化的探讨》,天津人民出版社。

周星,1997,“灯与丁:谐音象征、仪式与隐喻”,载王铭铭、潘忠党主编:《象征与社会,中国民间文化的探讨》,天津人民出版社。

作者系北京师范大学历史系教授,博士  
责任编辑:郭于华