

民族志文体的合法性争夺

杨磊

(南京大学 文学院, 江苏 南京 210000)

摘要:在由科学民族志到实验民族志的转变过程中,可以认识到民族志文体的转变不是一个自然的过程,而是基于合法性的争夺展开的关于意义阐释的权力的争夺过程。民族志文体的转变只是争夺的表征。在合法性的争夺中,争夺者总是将自身的价值与正义、真理紧密相联,导致了民族志真实性观念的转变,并在实验民族志的基础上,出现了文学文本的民族志化。

关键词:民族志;文体;合法性;真实性

中图分类号:C95

文献标识码:A

文章编号:1672-433X(2010)06-0018-05

在《作为文化批评的人类学》里,马尔库斯和费彻尔就提出:“大家的共同疑问是:社会科学能否充分而又恰切地描述社会现实?”^[1]而马林诺夫斯基的日记里揭示的马氏对其田野工作及田野对象的厌倦、厌恶,使民族志书写的危机进一步明了。应该说,多种原因的综合导致了“受到重视和欢迎的作品……是那些充满人类学者内心独白和深刻反省的著作,有些作品读起来甚至就像是游记或小说。人类学作为一门社会科学,其真实性与科学性受到了前所未有的挑战。”^{[1]91}但令人遗憾的是,在一些人类学家的观念里,“真实”依然是真实的实际发生和客观存在的;行动者的经验符合真实(真相)才有意义^{[1]90}。

普拉特的看法似乎刚好相反,她向我们讲述了《夏波诺》的遭遇^[2]。这里的问题是,如果作者从来没有被揭露出没去过田野,那这本著作是否就—直会被认为是经典的民族志作品?答案应该是肯定的。在这个基础上,我们是否可以考虑,“田野”应该具有多种方式,而文学式的想象也是一种合理的人类学田野调查?在当前的人类学尝试中,人类学家开始尝试用人类学的方式解读一些文学作品,“对于一些民俗意味特别浓厚的作家作品,原始主义批评开辟了另一视野的解读,如汪曾祺的小说、萧红的呼兰河传系列、张承志的小说、马

丽华的游记、贾平凹的商州系列小说和沈从文的湘西系列作品等。”^[3]但这只是较浅的一步。在《黑麋鹿如是说》和《寂静的知识——巫师与人类学家的对话》这两个令人惊讶的例子里,尽管有争议,但文学与人类学的界限似乎被消除了:“他的写作后来在人类学教科书中也有很大的争议,就是说他到底是一个真人类学家还是一个小说家呢?”^[4]

但要看到的是,没有一种叙述方式能祛除语言的政治学与诗学色彩。进一步说,语言的使用不是一个自然的过程,民族志作为特定语言的物质载体,对语言的选择也必然包含了各种权力争夺;在这个层面上,作为一种叙述方式,民族志在文体上的转变首当其冲。在转变中隐藏的问题,正是本文想要探讨的。

一、文体转变与合法性问题

民族志文体的转变,从表层而言,是不同的文体在时间中互相替代的过程;进一步说,后一种文体的出现,是因为语境的变化导致民族志“法”的观念的变化。显然,在前一种法的语境下产生的民族志文体不能再满足当前的法的要求,这样一来,它也就不能再被人类学界认同。当然,“法”的观念的转变尽管导致民族志文体的转变,但并不意味着以前的文体就会被废弃。比如,科学民族志尽管遭受了质疑,它的写作方式也逐渐

收稿日期:2009-12-10

基金项目:国家社会科学基金项目“从‘文化的书写’到‘书写的文化’——民族志叙述模式研究”(07CMZ009)。

作者简介:杨磊(1980—),男(白族),云南省大理市人,南京大学博士研究生,昆明理工大学讲师,主要研究民族志。

E-mail: yariglei@126.com

① 乔治·马尔库斯,米卡尔·费彻尔撰《作为文化批评的人类学·作者原序》,王铭铭,蓝达居译,北京:生活·读书·新知三联书店,1998年版,第16页。在这本书里,作者指出:“修辞学的手段本身也是一种权力的运用和发挥”。

被废弃,即科学民族志的法被废弃,但科学民族志文本仍然被视为民族志文本。从表层来看,合法与否只是观念的替代,但法的废弃和建构,包括民族志文体转化,并不仅仅只是在时间的河流中水到渠成的事,而要注意到,“文化身份与文化政治学密不可分”^[5],在认可的背后,隐藏的往往是一种权力机制。

在《中国民族学史·上卷》里,中国民族志传统被追溯到了《史记》和《山海经》:“司马迁不仅是中国的历史学之父,也是中国的‘民族学之父’”^{[6]39}。同样的事情也发生在西方,在反本溯源的活动中,希罗多德同样被称为“民族学之父”^{[6]7]30}。假设这样的行为可以被称之为民族志向“后”的扩展,那么,还存在一种向“前”扩展的现象,也就是实验民族志的兴起。如果这样的假设可以成立,那么不论是朝向哪个方向的扩展,带给人类学界的民族志文体都是不一样的。

在这两极之中有一些现象也值得我们去考虑。比如人类学家把记录工具散发给村民,“由村民撰写他们的民族志”^[8]。从没有接受过专业训练的角度来说,那些殖民地的官员、旅行者,他们扮演的角色和村民是相似的。从这个角度来看,是否可以这样说,原来被废弃的民族志文体,比如那些由“扶手椅上的人类学家”书写的民族志(姑且称之为“扶手椅上的民族志”),在语境转变后,重新获得了合法性?同样,不论民族志文体如何演变,“到田野去”依然是不容置疑的信条。正是源于这样的传统,才可以看到一代代人类学者纷纷到异域去撰写民族志。

尽管都是民族志,却没有统一的“法”。随着时间的变迁,“法”的观念会发生变更。不同时期的人类学家,都试图建立自己认可的“法”。从“扶手椅上的民族志”,到科学民族志,再到实验民族志,不同的民族志文体,它们尊崇的“法”是不同的,它们也总是习惯使用自己的“法”来反对别的文体的“法”。换言之,这正是不同的民族志文体对合法性的争夺。可以把合法性的问题理解为存在之物是否被特定的社会文化共同体包括科学共同体接纳、认可的问题。它不是一个本质主义的问题,而是一个处于不同语境中的建构的过程,即合法性是一个语境化的问题。合法化是和特定的文化群体的语言、规则,以及该群体的价值取向等相关的。因此,我们应该理解合法化,亦即如何获得合法性的未完成性和过程性、开放性和可塑性的特征^[9]。

可以这样来概括,民族志文体的转变,是因为语境改变带来的合法性的诉求。没有人能提前预见到民族志会变成什么样子,因为法的建构是开放的、未知的。能够肯定的是,尽管在新的时期,民族志已经呈现

出和以往大不一样的形态,但它从来都不能完全消除与过去之间的种种关联。甚至可以认为,过去与现在的关系并非简单地存在于延续之中,而是在重建中得到确立^[10]。对过去的追溯和诠释,其目的只在于建立一种新的事物,同时新事物又是对过去的主体性的延续——建立一种新的法,也需要从神圣传统中获得合法性。

二、合法性的争夺:文体转变

把对合法性的研究应用于民族志文体转变上,可以这样来提问,“在不同的‘法’的观念之下,民族志会成为什么样子?”这个问题的解决方式、解决结果关系到某一类型的民族志是否被接受,或者确立另外一种类型的民族志。纵观人类学发展的历史,也正是前一种民族志不断地被后来者质疑,甚至否定,然后再确立后者的合法地位的历史。

早期的民族志书写的学科性并不十分鲜明,进行民族志书写的人多而且杂,也不一定受过专业的训练。因此可以看到,除了人类学家如弗雷泽之外,还有大量的非专业人士,如传教士、旅行者等都在从事民族志书写。但即使是弗雷泽这样享有世界声誉的大学者,也仅仅依靠现成的资料,就完成了《金枝》。然而,《金枝》和那些热衷于写作的传教士、冒险者等很快就遭到了怀疑。随着科学民族志的诞生,人类学家以“科学”、“田野”为旗帜,开始了对“扶手椅上的人类学家”、“扶手椅上的民族志”的“检验”。

马林诺夫斯基等生活的时代正是科学主义大行其道的时代,一切价值均需经受“科学”的检测才能“合法”。在这场争夺中,两个因素使后来者占据了上风。第一,通过科学来进行学科认同,也就是把非专业者排除在外。在科学的旗帜下,非专业者提供的资料是不可信的。第二,通过科学把之前的专业者的非科学的方式排除在外,如弗雷泽尽管是一个公认的大家,但在学科性建立之后,他的方法成为“扶手椅”的方法,是不可取的。在这里,即使提供资料的人受过“专业”的训练——需要说明的是,这里的“专业”由于是前科学民族志的,也就意味着他们的科学性是不被认可的,所以,由这样的“不科学”的方法带来的资料或民族志也不再具备科学性,可信度也随之受到了消解。“科学”在这里成为一种权力,只有它才有资格赋予某个文本和某种方法合法性,才能认同或不认同某个文本。

作为第一个吃螃蟹的人,马氏通过他的经历、书写的“精确性”、“透明性”等确立了科学民族志的“法”。之后,关于民族志的文体就有了这样的反思:“民族志”应该是什么样子?显然,在此之前的种种书写,因为它们

遵守的法不同于“科学”的法,被宣告了死亡。只有符合该法的民族志,才能得到认可。

同样的命运很快降临到科学民族志身上。在后现代观念的审视下,科学民族志并没有如其所宣称的,是科学的、透明的,因此这种合“法”性是可疑的^{[7]30}。在《写文化》里,批判者们高扬着“诗学”和“政治学”的大旗,并以此来消解科学民族志建构的“‘做好田野笔记,精确绘制地图’,‘详细描写’结果”^{[7]30}的意识形态。意识形态是一个巨大的、无所不包的理论框架,同时也是一个具有操作性的价值输送系统。在这个系统看来,意识形态不仅仅只是一种简单的社会科学方法,而是强调真理的创造。意识形态和真理联系到了一起,甚至获得了和真理同等崇高的地位^[11]。在这样的观念下,各种意识形态之间就不再是价值多元的共存、双赢,而是质疑、诘难、取代,是“真理”与“非真理”的争夺。在对某一意识形态质疑、诘难时,消解对方的合法性。意识形态的替换与合法性的争夺成为一个硬币的两面。

《写文化》之后,探讨实验民族志书写方法的见解层出不穷。有学者认为,小说是民族志可以尝试的一种新方法^{[12]97},理由在于,民族志的目的是达到“真实地表述对象与研究者的民族志经验”^{[12]97}。“我们说的是真实性而不是事实性或客观性,真实性(表述)与意义有必然关联,而事实性、客观性未必有此关联。小说叙事,也许不具备事实性或客观性,但却具有意义甚至意义深远,却具有真实性甚至是超过事实、现实的真实性,这一点也许是它与民族志表述的‘焊接点’”^{[12]97}。在这里,权力的争夺被聚焦到“真实性”建构之上。建构真实性(并和事实性作出区分,强调真实性优于事实性),成为民族志书写小说化的“法”。由于信奉不同的“法”,实验民族志者对科学民族志大加消解。在这些学者看来,作为人文社会科学的人类学是不同于自然科学的加了引号的“科学”,而在科学民族志的实践中,这个引号被值得商榷的“科学性”与“客观性”通过“克制”与“掩盖”主体性强制地去除了^{[12]98}。引号的去除带来的结果是可想而知的——“‘消解’叙事与‘削平’人物”^{[12]97}。科学民族志的意识形态如同在《写文化》中所遭受的诘难一样,再次遭到质疑。合法性的争夺已经不仅仅是价值之争,而是意识形态之争。

在这个争夺的过程中,实验民族志试图建立起自己的“法”,并把科学民族志的法斥为“这一不知由谁发出的学术律令、诫条”^{[12]97}。可以看到,实验民族志对科学民族志的质疑不仅仅只停留在书写的方式上,而是把矛头对准了方法背后的意识形态。在意识形态和合法性焦不离孟的情况下,科学民族志的“法”就顺理成

章地被“非法”化了。建立一种合法性在这个时候就是“我”的意识形态赋予我合“法”性。可以看到,这里强调的是法,而非合,因为没有一个是崇高的、神圣的法可以不假思索地“合”。既然如此,合也就不再重要。相反,要考虑的问题成了可以建构什么样的法。在一个众神纷争的年代,只需去证明自己的法是合法的,并以此来反驳他者的法是非法的。树立自己的法被等同于用自己的意识形态来替换“他”的意识形态。

三、合法性的危机:从小说化到民族志化

当前实验民族志的诸多尝试中,小说化是一个非常重要的尝试。从林耀华先生的《金翼》到黄树民的《林村的故事》,可以说,小说化的实验民族志有一股非常深厚的源流。从这股源流出发,小说化的尝试逐渐演变为小说是否可以被视为民族志文本?事实上,阅读《金翼》时可以发现,从情节的安排到人物的塑造到叙述的方式,几乎让读者无法将之和作为文学的小说作出区别。为了避免被误读为小说,林先生只好说:“单纯作为注重情节变化的文学作品来读,《金翼》是不大适宜的”^{[13]《著者序》6}。林先生的提醒显然不能阻止读者对文本进行有意或无意的“误读”。在这样的误读之下,又可以有这样的尝试:小说以及其他文学文本是否能以民族志的方法来解读,亦即文学文本的民族志化?在这一转向中,越来越多的小说文本被人类学家当作民族志来分析、研究——是否可以把这样的倾向称为小说的“民族志化”?

林先生说:“我采用了小说体裁,把全部材料重新加以组织,有机地融化在故事情节内”^{[13]《著者序》6}。对小说创作而言,金圣叹提出两种基本的方法:“因文生事”和“以文运事”。对于民族志书写而言,无论是科学的还是实验的,都需要尊重观察到的经验本身。因此,因文生事这样的艺术想象是不被允许的。我们要探讨的是以文运事。显然,林先生的“把全部材料重新加以组织,有机地融化在故事情节内”正是金圣叹所说的“以文运事”——出于艺术创作的需要,打破经验材料原来的逻辑,重新对其进行布局。如果说,在《金翼》产生时,小说化的实验还受较大的质疑,那么,这样的方式在经历了众多名家的尝试、论证后,现在已经获得了广泛的认同。原因在于“不是一般意义上的小说”^{[13]《著者序》7}。

然而林先生似乎没有考虑到文体转换的政治学意义。从宏观上看,文体与文体之间的差异是巨大的,实验民族志与科学民族志的差别是不言而喻的。在微观上,可以把民族志的书写细分为二。第一,经验素材的重组,这是林先生要表达的意思。第二,具体的表达方式的变化,这是林先生没有提到的。对于前一点,素材

在时间顺序上的变化极有可能引起主题的变动。对于后一点,可以来看这两个例子:“国王死了,不久后王后也死去”,“国王死了,不久后王后也因伤心而死”^[14]。可以把前一个例子视为科学民族志所追求的,客观、科学地记录。当然,它的缺陷是明显的,虽然它如实地记录了两个人的死亡,但不能说明二者之间的联系。后一个例子则有实验民族志的味道,它提供了作者对材料的诠释。前者追求事实性,后者致力于发掘事实背后的意义。但后者没有意识到,在这样的叙述里,我们能得到什么样的意义?

诚如林先生所言,小说化的尝试为的是更加生动地还原历史面貌。但这种尝试能否尽如人愿?小说化的实验民族志所追求的“真实性”,在什么情况下才能成为真?上文提到,林耀华先生在解释《金翼》的小说化实验时说:“单纯作为注重情节变化的文学作品来读,《金翼》是不大适宜的”。如果把这句话理解为对读者阅读的要求,那么怎么才能让读者不把小说化的民族志当成小说来读?怎么才能使读者明白它和小说的区别,从而使小说化的民族志依然被当作民族志?

在提及材料的组织时,克利福德使用了“fiction”这个词。在英语里,fiction的两个含义分别是“想象的文学”和“纯然的虚构”^[15]。在克利福德看来,fiction还可以有第三层含义,即对材料进行组织,可以将其称为“制作或塑造出来的东西”^{[7]35}。显然,克利福德所使用的fiction,和“以文运事”是一致的。是否可以这样理解,事件总是发生在具体的、特定的语境之内,事件和语境是唯一的,每个事件有且只有一个本真的语境。一旦脱离了本真的语境,事件也就失去了本真的意义。在这个意义上,被置换了语境的事件,就不再是“已经发生的事情”,而成为了“可能发生的事,按照可然率或必然律是可能的事”^[16]——这已经是诗的真实了。传统的观念认为,民族志要描述的是那些确实发生过的事情,但如果为了满足对“真实性”的追求而组织材料,按照事件与语境的关系,经过组织之后的实验民族志也不能再称之为纪实,而是“制作或塑造出来的东西”了。正因如此,并非传统意义上的民族志文本《阿Q正传》也被今人使用民族志的方法解读——这正是上文所说的文学文本的“民族志化”,理由在于,“使你仿佛亲临其境,步入人类学家所看重的社会田野”^{[17]99}。在本文看来,步入社会田野仅仅只是开始^①,要从这里“唤起另一轮的关注”,这样的关注不是为了别的,而是民族志的书写不能“限于一个地方和民族的救亡与发展”,而是“要对人类学的学科体认回到普世和哲学的维度”^{[17]100}。那么我们是否可以这样说,对经验材料的重

组正是为了达到对真实性,也就是对普世的维度和哲学的追求?

fiction被赋予了新的含义之后,人物与事件被更鲜活地再现出来。如此一来,文学(小说)与民族志的界限也将进一步被打破,甚至不能再有效地区分二者。从作者的角度来看,民族志和小说是完全不同的,但由于创作时表述方法的近似,二者在文体上表现得极其相似。尽管人类学家一直坚持民族志不同于小说,但作品诞生之后便会成为独立的客体,作者不能也无法要求读者去怎么读。从阅读所希望达到的效果,即“对普世的维度和哲学的追求”来说,这仍然是人类学家出于学科建设而对读者的规训。这样的读者只是假想的读者,而非现实的读者。不论人类学家追求的是什么,都无法以之要求读者必须将他的作品视为民族志文本。反之,不同类型的文本,它们追求的目的是可以一致的。正如《阿Q正传》一样,尽管它是一个公认的小说文本,但它却有着和经典的民族志作品一样的巨大的认知作用^{[17]99}。但这是否就可以成为把《阿Q正传》民族志化的理由呢?如果是,那么什么样的文本可以被民族志化?和《阿Q正传》一样,很多文艺作品都能带给我们“临其境”的效果,但它们不一定拥有传统人类学意义上的所指对象。这是否意味着,民族志化的文本不一定必须指向具有实体性的客体?将某一种文体民族志化,不在于这一文体的表达方式,而在于在时间之流里,人类学家关于民族志的认知产生了何种变化。从民族志演变的历程来看,能否说,“民族志”是一个家族相似概念,而非永恒不变的范式?

我们该怎么来看待民族志的真实性问题?在后现代——尤其是以《写文化》为代表的观念下,客体的实体性甚至变得不再重要,重要的是“客体向词语的召唤”,经由表述,客体获得了无可辩驳的客观性^[18]。那么,问题就是,民族志的书写如何进行完善?在小说化的实验民族志里,书写者尝试了用小说的方式来完善。建立在田野基础上的小说化使民族志的真实性获得了客观性的保证。出于对真实性的追求,“延异”的民族志进行了进一步尝试,即把那些描写了真实性,而它所描述的对象不一定是科学民族志意义上的客体的文本,也以民族志的方法来进行解读。当然,这样的尝试也会遭受质疑:究竟是文学具备人类学性,还是人类学具备

① 在《从文学到人类学——关于民族志和写文化的答问》一文中,徐新建认为这是不可能的,但笔者以为这恰恰是从结束的地方开始,对普世性、哲学维度的追求,正是从这里开始。

文学性?究竟是文学兼有更多的人类学性,还是人类学兼有更多的文学性?

四:结语:合法性与诠释的权力

《阿Q正传》之所以被“民族志化”——这是一个建构民族志新范式(同时也是消解民族志传统)的行为——是因为“《阿Q正传》通过对某一个特定的人群及其在国家话语和文化传统的延续中,展示该人群共有的类型特征”,在它的背后,隐藏着深刻的“人类学资源”^[17]99。正是为了避免这样的消解,也为了获得更深刻的人类学资源,才产生了对《史记》、《山海经》这样的神圣传统的追溯。追溯是为了获得来源于神圣传统的合法性。在新的时代消解传统的同时,又回到神圣传统以获得合法性,这似乎是一件看似矛盾的事情。然而对于民族志而言,却是必须的。看似不复存在的传统,在人的观念中其实始终在场,它能给人提供“本体安全”,“所有个体都在种种形式的惯例基础上发展某种本体安全的框架”^[19],同时,“传统的道德性为坚持传统者提供了一定的本体安全”^[20]。这里的本体安全,可以理解为由神圣传统赋予的一种特殊的情感,它把传

统与现实文化关联起来。在这样的语境里,那些经典的文本作为大传统,为现时代民族志文体转变,为文学文本的民族志化提供了源于“神圣”的本体安全感^[21]。对人类学共同体而言,文体的转变正是基于对过去的信赖,对历史记忆的理解:“任何传承的过程同时也是一种创造的过程。为了承认自己是一个群体,每一个群体都必须在现在创造一种有关过去的自我的可信形象,即在新的、变化了的现实中找到自我”^[22]。

民族志文体之间为何要进行合法性争夺?为何一定要通过对另外一种意识形态的反抗来树立自我意识形态?又为何需要回到神圣传统以确立自己在其中的地位?在讨论民族志的各种可能时,我们往往忽略民族志文体争夺各自合法性的“政治学”意义。表面上来看,合法性的争夺仅仅只是为了确立某一种文体在本学科中的地位,但当合法性与意识形态合二为一之时,合法性的争夺就导致了意义诠释的权力的交替。因此,文体的转变就不再是简单的文体的替代这么一种自然的行为,而是对意义诠释的权力的争夺。

参考文献:

- [1] 康敏. 民族志与“我”和“我的叙述”——以刘新《自我的他性:当代中国的自我的谱系》为例[J]. 思想战线, 2005(1).
- [2] 普拉特. 寻常之地的田野工作[M]//克利福德, 马库斯. 写文化. 高丙中, 等, 译. 北京: 商务印书馆, 2006: 57-60.
- [3] 章立明. 中国文学人类学研究概述[J]. 民族文学研究, 2010(3).
- [4] 叶舒宪. 人类学的文学转向及“写”文化的多种叙事[J]. 百色学院学报, 2009(3).
- [5] ADAM KUPER. Culture, Difference, Identity [M]//王晓路, 等. 当代西方文化批评读本. 成都: 四川大学出版社, 2004: 379.
- [6] 王建民. 中国民族学史: 上卷[M]. 云南: 云南教育出版社, 1997: 39.
- [7] 克利福德. 部分的真理[M]//克利福德, 马库斯. 写文化. 高丙中, 等, 译. 北京: 商务印书馆, 2006.
- [8] 何明. 文化持有者的“单音位”文化撰写模式[J]. 民族研究, 2006(5).
- [9] 周宪. 文学与认同[M]//周宪. 语境化中的人文科学话语. 北京: 北京大学出版社, 2008: 83.
- [10] 殷曼婷. 认同建构中的时间取向[M]//周宪. 中国文学与文化的认同. 北京: 北京大学出版社, 2008: 231.
- [11] 王海洲. 合法性的争夺——政治记忆的多重刻写[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2008: 92.
- [12] 李立. 小说化: 民族志书写的一种可能性[J]. 云南民族大学学报, 2006(5).
- [13] 林耀华. 金翼[M]. 庄孔韶, 林宗成, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2008.
- [14] 福斯特. 小说面面观[M]. 苏炳文, 译. 广州: 花城出版社, 1984: 75.
- [15] 雷蒙·威廉斯. 关键词[M]. 刘建基, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2005: 181.
- [16] 亚里斯多德. 诗学[M]. 罗念生, 等, 译. 北京: 人民文学出版社, 2008: 28.
- [17] 徐新建. 从文学到人类学——关于民族志和写文化的答问[J]. 北方民族大学学报, 2009(1).
- [18] 田甲丙. 民族志书写的真实性与自反性[J]. 西北民族大学学报, 2010(4).
- [19] 吉登斯. 现代性与自我认同[M]. 赵旭东, 方文, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1998: 49.
- [20] 吉登斯, 等. 自反性现代化[M]. 赵文书, 译. 北京: 商务印书馆, 2001: 84.
- [21] 周宪. 合法化论争与认同焦虑[M]//周宪. 文学与认同: 跨学科的反思. 北京: 中华书局, 2008: 204-208.
- [22] 杜赞奇. 从民族国家拯救历史: 民族主义话语与中国现代史研究[M]. 王宪明, 等, 译. 南京: 江苏人民出版社, 2009: 71.

(责任编辑 程 莘)