

旧版文章

天人古今

古今通论

古代通论

世界史论

当代三农

现实问题

旁通类鉴

先秦史论

先秦通论

原始经济

文明起源

夏商西周

春秋战国

汉唐史论

汉唐通论

战国秦汉

秦朝秦代

西汉东汉

魏晋南北朝

隋唐五代

宋元史论

宋元通论

唐宋通论

北宋南宋

辽金西夏

蒙元史论

明清史论

明清通论

明代通论

明中后期

清代通论

清代前期

近代史论

近代通论

清代晚期

民国通论

民国初年

国民政府

红色区域

现代史论

近世通论

现代通论

前十七年

文革时期

改革开放

学科春秋

学科发展

专题述评

国学网 - - 中国经济史论坛 / 理论方法 / 领域视野 / 社会史 / “在地化”研究的得失与中国社会史发展的前景

“在地化”研究的得失与中国社会史发展的前景

2007-06-18 杨念群 历史学2007.4, 高瑞扫校 点击: 387

“在地化”研究的得失与中国社会史发展的前景

“在地化”研究的得失与中国社会史发展的前景

杨念群

历史学2007.4

内容提要：中国“地方史”研究的兴起尽管有外来刺激作为自身的动力，但研究者“生活身份”与“研究对象”之间的契合无疑是一重要特征，同时也与中国广大区域文化与社会演变的不平衡状态有关。区域演变的不平衡状态使得不同地区可提供给社会史研究者的探索场景和资料存在着极大的差异性。这种差异性容易使人们认为，具备某种“人类学”意义或价值的“区域”以及自幼生长于斯的学者，自然应具备某种先天性的研究优势，从而导致了社会史“在地化”研究取向的兴起。“在地化”经验通过历史感觉的积累与培育有可能提升中国历史学的研究品质，关键在于，须防止研究者的“在地”身份被本质化，从而限制研究者进行“跨区域”探索的视野。同时，本文亦提出在超越城乡二分对立框架的基础上如何进一步深入观察中国人“感觉世界”的问题和途径。

关键词：在地化 / 感觉主义 / 地方史

(一)从“古史”到“近史”：日趋单调的历史

不少学者已经意识到，诠释“近代”历史与“古代”历史的区别，关键不仅在于史料发掘的多寡会显现出不同和多元的历史影像，而且在于那些研究中国近代的历史学家，往往汲汲于探察近代发生“世变”的原因和自身所处时代的关联意义，而越来越不关心那个时代真正的历史本相所呈现的丰富性到底如何。比如，“近现代”作为一种划分时段，与当下的时间距离较近，遗留下来的史料也就更加丰富。然而，由于近代以来对描摹发生历史巨变的西方理论的引进呈“爆炸”状态，研究所谓“近代”的历史学家，反而更加受制于某种既定的理论框架，或者摘取某类或某段史料急于论证某种理论的正确性。故而近代史料的丰富性似乎并没有因此凸现其解读历史真相的意义，史料的“浩如烟海”本来作为历史研究的褒义词曾构成了其区别于古史的优势，至此却反过来变成了近代史研究的沉重负担。

深究其原因，我认为与历史学在近代以来开始把自身定位为以回应时代要求为首要任务的转变历程密不可分。古代中国的历史学显然没有“古代”、“近代”这样的时代区分，其最重要的功用实际上是探究和维系王权政治的合法性，或者说，是为王权的合法性提供一种道德统治的基础。古代史学的主题强调对承继于历史之中的政治制度的服从与理解，核心是“资治”，“稳定”是关键词。即使有对时势变化的解释，也旨在说明如何透过变化回复到一种古老而理想的政治秩序之中，它对资料的运用是受到严格限制的。近代史学之所以与之区别开来，是因为“世变”成了核心议题，探讨的主题和古代史的功能恰恰相反，“世变”议题要解释的是，为什么原来的古老体制不起作用或者出了什么问题，因为古代史学所依附的对象——皇权已经变成了昨日云烟。这给近代史的解释带来了一些机会，表面上使它变得更加开放，至少对史料的认识和运用是如此。例如，原来无法纳入视野的一些属于“社

学人学术
学者小档
理论方法
史观史法
历史理论
领域视野
方法手段
规范学风
史料索引
古今文献
考古文物
简帛文书
回忆追述
社会调查
论著索引
论著评介
通论文集
古代史著
明清史著
近代史著
现代史著
动态信息
期刊集刊
网站网刊
团体机构
学术会议
研究动向
他山之石
世坛综考
美国史坛
西欧史坛
东亚史坛
其他地区
池月山云
文史随笔
知识小品
诗词诗话
文艺点评
小说演义
史眼世心

会”或“文化”范畴中的问题，似乎也变成了历史学需要认真面对的问题，史料的搜集面也因此有所扩大。尽管史学的“资治”功用在当代被继承下来，但“资治”的内涵往往最终还得服从“世变”解释的目的。所以，梁启超才宣称古史仅仅能起到政治合法性的润饰作用，却不能解释王权崩溃后的历史变化。

王权体制的崩溃使得古史论证的“合法性”问题变得没有意义，近代政权虽然也面临新的合法性危机，但评价尺度已大不一样，近代政权“合法性”的主题是论证中国历史能否符合当代“世变”的游戏规则，用现代语言来说，即是否符合一种普遍的演进潮流。这与“通古今之变”的历史学古训内容已完全不同。“通古今之变”的原则是向后看，讲的是“复三代”的问题，这一原则有一系列的道德资源做支撑，这些“道德”原则分散在史书各处，由于古史没有专门的“文化史”分类，所以，其内含的一些道德诠释就作为一种“文化”的制约力量贯穿其中。

清朝灭亡解放了附着在王权解释系统中的那些属于现代社会科学分类下的“文化”或“社会”的因子，使之游离于“王朝史”(政治史)的框架之外。当代史学的任务就是把它们收集起来，重新拼贴出一个符合未来“世变”要求的图像。梁启超“新史学”的几个关键词是：“国民”、“国家”、“进化”，其核心是说历史是塑造国民的工具。其中提到了一个“民”字，但它和鲜活的具体的“人”早已无关，不过是历史演进过程中的一个群体符号而已。历史被浓缩至一种直线的路径里而变得日益单调，因为王权政治的单调被另一种毋庸置疑的线性进化的单调所取代。

如何克服这种单调呢?形形色色的方案被提了出来。有人提出了用“复线”取代“单线”的建议，主张把历史看作一个不断分叉的动态过程^①。有人则认为，由于我们对近百年以来的历史太熟悉了，所以必须经过“去熟悉化”，努力回到最初的“无知之幕”，通过把历史“过程化”去复原其中的丰富性^②。两者的一致之处都是想疏离“近世史”令人难以容忍的单调解释，恢复历史连贯的自然演进感觉。

其实，一些前辈学者已经意识到了理论暴力对历史形态的裁割问题。陈寅恪先生论史就每每采取隐而不发、极端克制的态度。如谈到谦益降清事，他分析说一方面由其素性怯懦，另一方面又迫于事势所使然。陈寅恪先生点评云：“若谓其必须始终心悦诚服，则甚不近情理。夫牧斋所践之土，乃禹贡九州相承之土，所茹之毛，非女真八部所种之毛，馆臣阿媚世主之言，抑何可笑”^③。这是我所见不多的属“议论”的段落。大多数情况下，一涉及所谓政治经济学问题时，陈寅恪多避而不谈。如一处谈及“薙发”的处理时，他亦回避不论：“夫辫发及薙发之事，乃关涉古今中外政治文化交通史之问题，兹不欲多论”^④。此处“不欲多论”并非不能论，而是故意取抑而不扬的态度，唯恐以宏大的政治经济分析人为地切断明末清初“薙发”士人的心态和行为风貌的历史现场感觉。这可以看作陈寅恪厌恶以先入之见裁夺历史感受的抗拒姿态。

陈寅恪先生“不欲多论”的抗拒姿态当然和他的政治立场有关，时人也多从此角度切入盛赞其学术人格的伟大。但我觉得，其“不欲多论”的深意远非止于此，这更是对近代以来各种西方理论对中国历史鲜活场景实施野蛮暴力切割的一种抗议姿态，尤其是对近代中国历史研究被严重教条化后所导致的“史料爆炸”与“诠释单调”并存的悖论状态的一种反省。中国学术界自80年代以来对西方理论的过度引进和对各种理论规范的过度强调，几乎使我们一开口就会不可避免地掉入某个学科类别所规设好的陷阱之中。在这种状况下，陈寅恪先生对历史人物境遇的深度体验和审慎把握对我们更有启示作用。

(二)“历史学”人类学化的贡献及其危险

总体而言，中国内地的历史学研究，自上个世纪80年代以来，基本上是以回应西方中国学的论题来奠定自身的分布格局的。这种回应使中国历史学的面貌发生了彻底改变，大大区别于传统的“五种生产方式”理论形态支配下的局面。当然，这种回应多多少少配合了西方在现代化道路的设计上所制定的意识形态全球化方向。同时，也是80年代以来政府改革目标日益转向现代化道路的选择，在人文领域内产生的一个后果。

美国中国学自诞生之日起就标榜与西方古典“汉学”划清界限，而把中国研究纳入到一种所谓“地区研究”的战略框架下重新加以定位。所以，他们优先考虑的是，中国研究在多大程度上，与美国全球战略在近代发生演变的相关方向能够吻合。据说费正清之所以对中国近代史研究感兴趣，就是因为受到了“国民党为什么丢失大陆”这个

时代课题的刺激。上个世纪80年代，中国内部的近代史研究也面临着国家提出改革开放的国策，开始向西方文明学习和靠拢的改革大势的制约，“现代化叙事”取代“革命史叙事”与早期美国中国学的主题若相吻合，几乎达到了相互呼应的程度。

美国中国学从宏观的外在分析向中国内部因素分析的自我转向，似乎也影响了中国“社会史”研究的兴起。从表面上看，中国历史研究方法的转型似乎总是受制于西方的中国学现代传统，如“地方史”研究的兴起本身，就直接受益于美国中国学研究内部学术风格发生的“代际转换”。从魏斐德《大门口的陌生人》、孔飞力《中华帝国晚期的叛乱及其敌人》被翻译成中文所造成的影响，到杜赞奇《文化、权力和国家》使后现代叙事跃上中国历史研究的舞台，均在中国学术界内部引起了波澜。但中国学者似乎并没有针对自身的问题形成独立的设问方式和知识诠释的品格，中国历史学界似乎总是亦步亦趋地随着潮流不断摇摆，或被美国中国学内部不断转换的话题所左右，并误以为他们探讨中国问题的苦恼和思考，就理所应当成为我们自己的阐释目标。这种跟潮心态直接与柯文《在中国发现历史》一书中出现的“人类学转向”形成了某种默契^⑤。

尽管如此，但如果说中国历史学界就只是西方中国学的传声筒，恐怕有失公允。中国“地方史”研究的兴起，有它特定的背景和语境，在一定程度上形成了自己独特的研究路径。最明显的一个例子是，中国史学内部“地方史”研究的兴起，除受到西方人类学方法的深刻影响外，显然还受另外一个重要背景所左右，那就是“本土人做本土研究”的取向，或者权且称之为“在地化”研究的取向。当然，这里所谓的“本土”并非指相对于西方世界而称“中国”为“本土”这样一种比较笼统的“中/西”二元对立的区分，因为“本土/西方”的解读公式已越来越具有某种霸权的隐喻意味。我这里指的是一些研究者恰恰把其出生或长期生活的地区当作他们自身进行历史考察的对象这样一种现象，而这些地区又恰恰属于人类学意义上的标准“乡村地区”。这个群体逐渐以“历史人类学”为旗号形成了自己对“地方史”的独特理解。

因此，中国“地方史”研究的崛起，尽管有外来刺激作为自身的动力，但研究者“生活身份”与“研究对象”之间的契合无疑是一个重要的特征。中国“地方史”研究者在很大程度上也受益于这种经验，使得他们具备了“非在地化”学者无法拥有的优势。这些“在地化”研究者往往能够充分调动长期积累下来的本地生活经验去验证过去曾发生在这个地区的各种似曾相识的历史经验，由此把他们的生活经验学理化，尽管这种经验绝不可能涵盖这个地区所有人群的生活状态，但仅仅是从个人生活经验中延伸至历史的认知状态，就足以增加某种地方历史的现场感。何出此言呢？理由可以归结为如下两个方面：

一是“在地化”研究者不需像“非在地化”研究者那样以外来身份介入一个陌生场域，并需花费大量的时间和精力去熟悉当地的社会环境和生活习惯，从而节约了大量的研究成本。这种研究方式与人类学者以外来人身份进入非文明区域进行研究的标准化途径迥然不同。当年费孝通撰写的《江村经济》之所以博得马林诺夫斯基的盛赞，除了他开辟了对“文明社会”的解释路径，而避开了专以解剖“野蛮社会”为职责的人类学旧途之外，他以“在地化”身份展开研究也应是受赞誉的题中应有之义。费孝通特别强调身为开弦弓村原居民的身份感对研究的重要性，包括为他提供语言上的便利和渗透到生活亲密的层面而不引起怀疑的高度信任。具有“在地化”身份的人类学家还有杨懋春（山东台头村）、林耀华（福建黄村）和杨庆堃。上个世纪90年代以后崛起的“地方史”研究和历史人类学诠释路径则具有更为鲜明的“在地化”特征，因为，这些学者不但具有“在地化”的身份，可以便利地在研究中充分利用本地社会文化资源提供的直接经验，而且，他们的研究基地常常就设在或靠近他们生活中十分熟悉的一些场域和地点。中国历史人类学的发展往往被赋予了某种地区性的称号，如“华南学派”等，其实并非偶然。尽管如此，中国90年代以后出现的广义上的“地方史”研究，仍不能和历史人类学研究的“在地化”取向完全混为一谈，否则就有缩小“地方史”研究的阵容和意义的危险。中国的“地方史”研究更多地自觉移植了西方社会理论思潮，并成为其在中国历史研究领域中的试验者，而历史人类学的“在地化”身份和其有意把“在地化”经验与研究目标及研究场域相结合的思路，使之有可能开辟出不同于西方古典意义上的人类学和历史学相结合的独特道路。

“在地化”学者进行历史人类学研究的优势还在于，他们不必经过一些“非在地”学者在进入田野调查之后所必须经历的角色转换。一般而言，一些非本地人类学家进入田野之后须经过从生疏到熟识，从城市直觉体验转换为迅速熟悉乡村社会人伦

关系与直觉表现的变化过程^⑥。特别是在询问一些在乡土社会中对外人而言属于私密性的问题，如生育数量的抉择等就会显得异常困难。而“在地化”学者则不存在这个问题。人类学家庄孔韶由此倡导学术研究中的“直觉主义”路径。他认为，现代哲学家多注意高度发达的中国先哲经典分析，而较少涉及民众直觉思维与行为之分析，文化的直觉是针对中国田野工作场景(包括阅读、理解和选用直接与间接得来的资料、文献)的一种体认方式^⑦。近年来也有学者提出“原居民人类学”(indigenous anthropology)的议题，以对抗欧美人类学中的“我族中心主义”取向。“原居民人类学”的重点是要人类学者置身于“地方性的地缘语境”之中，重述和使用来自非西方的另类事物，但这种构想也受到了批评。如有的学者就认为，这些原居民人类学者与他们的国外同行一样，往往容易带有一种严重本质化研究者主体位置的弊病，同时又过度肯定了原居民人类学的长处，因而出现了一些在知识论上近乎“命定论”、“基因论”、“血统论”、“种性论”、“自来血之说”(专就中国内地而言)的倾向^⑧。

这里涉及两个层次的问题：一是作为研究者进入“地方社会”的时间和深度，往往取决于研究者是能迅速为本地的感觉网络所接受；二是研究者是持守自身的理性认知训练(当然也包括某种精英感觉)，还是完全认同于乡土社会中的一整套感觉规则。如果盲目持守自己被训练的感知世界的方式，是很难进入乡土更深层的感觉世界的，而如果完全认同于乡土规则，恐怕亦难以称得上是一种学术研究。优秀的研究者应该有意训练以达到二者的平衡状态。在中国历史研究者普遍缺少认知“感觉”的状态下，“在地化”学者显然具备更为成熟和优越的条件。

第二个原因与第一个原因密切相关，即历史人类学所具有的“在地化”风格和中国社会地理空间的分布特色有关。我们知道，历史人类学理论体系的构造尽管十分复杂，而且拥有许多流派，这些流派的观点也在不断变化，但在中国历史人类学领域里有两个主题几乎是不可或缺的，那就是对“宗族”和“庙宇”的研究。可是在中国广大地区，“宗族”和“庙宇”的分布和活跃程度恰恰表现出了一种极不平衡的状态。早期一些研究中国的人类学家，如弗里德曼已经注意到了这一点，他认为，中国东南地区是宗族形态最为活跃的地区^⑨。尽管后来不断有人提出一些反面证据，证明北方地区亦有宗族，而且也在发挥着作用。但至今已无人否认，南方的宗族(包括庙宇)与民众日常生活状态联系的紧密程度要远远高于北方。北方的一些祭祀活动则更像是一种“社会动员”式的暂时性聚集形态。每到神的祭日，往往众人云集，而祭期一过则烟消云散，难见踪影。这样的一种区分无疑决定了历史人类学的田野位置和基本的研究风格。由此，我们不难理解，中国历史人类学的发源为什么会集中于东南地区，因为那里有一种基本的田野形态和历史氛围，可以提供体验和观察的基本素材。

还有一个因素需要考虑进去，即经过数十年破除迷信运动的洗礼和压抑之后，从上个世纪90年代开始的复兴宗族和兴修庙宇的热潮，也恰恰是从南方地区开始并扩散的。“宗教”和“宗族”复兴的现象变成了论证中国现代化道路和传统因素之间可以互动、协调，而非冲突、矛盾的一个重要依据。

对“传统再造”或宗教、宗族复兴现象的重提与探研，其实与中国在90年代出现的“现代性”问题的讨论紧密相关。如果用一种最粗略的方式表述这个变化的话，那就是80年代历史学界论证的是中国现代化道路的必然性问题，以此区别于以往过于意识形态化的“革命史叙事”。在这个诠释路径中，“传统”(包括精英与下层)均被视为阻碍现代化道路的因素而遭到指斥。而90年代学术界对“现代性”问题的聚焦，也被看作是对现代化进程的历史局限加以反思的结果。传统的正面价值被重新发掘出来得到弘扬，儒学价值的重提即是这一浪潮复兴的最突出表征。对“宗族”、“庙宇”复兴的观察与分析，作为中国历史人类学的一个重要特征得到重新认识和发扬，也与这个趋势的出现相当一致，而且也部分与“新儒学”在哲学价值观方面的讨论命题相叠合。只不过相对于儒学作为上层文化的“普世性”而言，对“宗教”、“宗族”复兴的观察，由于其分布的差异性而更具有“在地化”的区域特征。

据笔者观察，中国历史人类学对“在地化”经验的使用并非刻意为之，而更多的是他们的“在地化”身份，恰巧与他们所在的学术观察场域相互叠合之后所发生的偶然效果。不过，他们又经常特意强调学术观察者对更大范围的周边世界进行亲身体验和感知的重要性，甚至认为，这种体验并不亚于文献解读的重要性，这样的提示其实已超越了“在地化”身份对本地经验的解读范围，而具有更为深远的方法论意义。比如，他们往往强调对某座或某群庙宇进行长时间的深度观察，这种观察绝非是一种

走马观花式的旅游，而是要对庙宇的規制、空间结构、祭祀位置、碑铭记载等等要素，及其相互关系和由之营造出的历史氛围进行综合解析。这样的分析程序与单纯的文献解读很不一样，不仅需要数年的积累，而且需要更长时间在乡村田野中奔波。

因此，数年的综合体悟使得他们对庙宇作为一种社会和文化符号的理解深度要远远高于非在地学者。外来学者进入这个场域后，一方面会感到新奇；另一方面由于没有本地经验的积累和多年的浸染，立刻会有“失语”的感觉。如此一来，原有地方文献呈现出的图景，确实容易被一种更为鲜活流动的历史体验场景所补充甚至替代。其原因就在于，对一些诸如“庙宇”等物质文化的解读，由于与“在地化”经验的积累发生碰撞，容易引起“化学反应”。研究者本来持有的“在地化”经验，在潜在的意义上就像储藏在地表之下的一笔财富，在“传统”如何针对现代化道路的选择而发挥作用这个大命题的导引下，极易转变成一种自觉的能量而喷涌出来，从而增强了学术探究中的历史敏感度。

然而，问题就出在这里，对地方史进行“在地式”观察固然强化了某种“历史敏感度”，特别是对所谓“地方感”的认知将达到一个新的境界，但在某种意义上也可能会造成对历史理解过于“地方化”的后果。我一直以为，由于中国史学过多受到西方概念化理论的支配，对“地方感”的认知和体悟有可能为“地方史”研究带来突破，也有可能克服社会理论过于暴力介入所造成的肢解历史场景的弊端，特别是那些总以知识论概括民众认知习惯的思辨性体系，如以“地方性知识”区别于“精英知识”等。但我亦有一种担心，即对“地方感”认知方式的强调，更多地可能依赖于研究者的“在地化”身份，由此也更多地依赖于研究者的“在地化”经验，那么，研究观察的结果是否只是更加强化了一种仅仅基于“在地化”经验的“历史感觉”呢？或者仅仅是强化了某种“在地化”经验的学术意义呢？当然，我的这种假设完全是在描述一种极端化的状态可能会引起的弊端，并不是意指这种认知方法已经危及历史研究本身。因为，在历史人类学领域，亦有相当一部分虽有“在地化”身份，却不完全依赖于“在地化”经验的研究者，也存在更多的“非在地化”研究者。我只是想指出，过度依赖“在地化”经验有可能发生的潜在危险性。

我并不否认“在地化”经验通过历史感觉的积累与培育有可能提升中国历史学的研究品质。关键在于，“在地化”经验不应该仅仅成为直观表述某种“地方感觉”乃至“地方传统”的工具，而应更善于在敏锐地把握地方感觉的同时，注意跨地方性的因素，以及由现代政治和社会所塑造出的“现代历史感觉”的作用，并考虑这种作用与“地方感觉”和地方传统相互塑造的动态图景。我也观察到，历史人类学研究者已经注意探析在特定地区的历史脉络中外来因素的介入和形塑作用，并表示对“地方史”的解读，其实体现的是一种“整体史”的视野。但在“地方史”研究已高度具有支配力的今天，仅仅依靠对“地方”的理解来呈现整体历史的思路也许是不够的。

(三) 中国历史学需要什么样的“感觉主义”

把“感觉”和“主义”挂钩无疑只是一种隐喻的说法。之所以使用如此极端的表达方式，是我痛心于中国历史学特别是涉及近代历史的宏观叙事部分缺乏一种基本的“历史感”。有鉴于此，中国历史人类学基于对基层社会尤其是某个特定乡土区域中“地方感觉”的认知和体悟，将有助于增加长期浸淫于西方认知框架中的我们对历史的直观感受能力。从某种程度而言，具备了这种感受能力也有助于对中国历史的整体理解。我曾受邀进入历史人类学研究的重点区域泉州地区进行短期访察，在考察结束后才深深明白，为什么历史人类学者会选择这个地区作为田野调查基地。这个地区不但宗族支脉繁多，而且庙宇林立，有时甚至一个村子就拥有一百多座庙宇，而且这些庙宇仍在发挥着非常关键的作用。置身其中，可以感受到一种浓浓的宗教氛围，使你不得不感叹此地作为人类学田野研究基地条件的得天独厚。尽管如此，我仍有些许忧虑：

其一，中国历史人类学多依靠“在地化”的认知经验建构历史感的脉络，其认知前提是，认为中国自宋明以来的基层社会日趋强大；另外一种现实背景是，以改革开放后宗教、宗族复兴的区域性（大多发生在南方）作为设问依据。这两种设问资源为“在地化”经验的发挥提供了强大的合理性支持。然而，问题也出现在这里。尽管第一类假设在中国的部分地区可以得到有力的证明，但中国近代变迁的总体趋势是，“社会”因素日益被整合在现代国家体制下，成为总体现代化设计的一个组成部

分。邹说曾说过，“政治”在近代中国所起的作用是西方所不能比拟的。西方的“社会”力量更加强大，而且制约着政治的基本运行轨迹，故对“在地化”感觉的依赖可能会深化某一特定区域历史状况的认知，也可能会部分地理解“政治”在区域内的运作规则，但却难以理解中国政治运行的整体特质和图景。至于宗教、宗族复兴运动，作为“传统”在区域内部延绵的证据同样是有力的，许多研究者也刻意强调其对抗国家的性质。但这种复兴仍有复杂的原因，其表面上复兴的背后，其实有更加复杂的因素在制约着它的运转，甚至其每个局部的复兴动作都是全球资本主义体系规制下的产物，这种规制策略往往赋予其新的历史涵义，而非单纯的“传统”复原和再造。洞悉其中的历史涵义所需要的历史感，也非“在地化”经验所能获得，而必须具有更宽广的总体视野。

其二，应对“地方感觉”、“地方性知识”与“感觉世界”做出更加细致的区分。人类学崛起的背景，是对非文明地带或乡土社会投入更多的关注，所以，吉尔兹专门标榜出“地方性知识”以对抗“精英知识”，目的是使基层社会区别于精英世界，以便更准确地把握其不同于文明社会的生活样态。但这样的划分仍有用“知识”这一现代范畴去规范乡土社会民众感觉的嫌疑，仍有潜在的“精英/乡土”二元对立的意识在起支配作用，所以，学术界才出现用“地方感”或“地方感觉”区别于“地方性知识”的提法。这个概念基本源于威廉斯对“感觉结构”的描述^⑩。

“地方感”研究框架的提出是想避免用“知识”(哪怕是“地方性”的“知识”)这个概念去框限复杂多变的“地方社会”中的民众意识。这个想法落实到中国学术界，似乎特别适宜用“在地化”的经验去观察乡土社会中细腻丰富而又很难由外人知晓的生活百态及民众的所知所感。但威廉斯所说的“感觉结构”并非仅仅涉及“地方感”的体悟问题，它也涉及到一个或多个场域中不同背景的人群如何构造出一个整体的感觉世界的问题。在这个空间中，形形色色的人群都有他们特定感知周围世界的方式，而不仅是我们脑子里已被固定化的“下层民众”的生活感受。

知识精英同样也有一个如何感觉周围世界以及如何去把握这种感知方式的问题。我们以往有一个认知误区，就是当观察历史上的知识精英的活动时，往往比较注意他们的“思想”层面，而且我们常常认为要了解精英，只理解他们的“思想”表述就足够了，而这些“思想”也往往发表在公开性的媒体，如各种报纸、杂志上。似乎通过这些公开媒体所发表的内容去归纳精英们的“思想”就足以描摹出他们真实的生活样态和心理活动，而没有考虑到这些所谓的“思想”有可能是经过剪裁、编组以适应于在公共领域中某类政治主张导向的，甚至是有意构造出的意识形态的产物，也许并不反映作者的真实心理和潜在意图。他们潜行于“思想”表层之下的那一部分内容常常分散在一些庞杂凌乱的私人书信、日记对日常生活状态并不经意的描写上，那里才是另一个丰富而震撼的“感觉世界”。困难在于，精英们的“感觉世界”一般呈现的是历史的过去时态，其图景表现也散布于多种多样的私人化文献中，具有相当的私密性，无法通过现时态的田野观察加以捕获。因此，和历史人类学家可以通过“在地化”经验对乡土社会民众的“地方感”加以把握殊为不同，但我认为这两个层面应是同等重要的。

其三，就我的理解而言，历史上的不同阶层都应拥有自己独特的“感觉世界”，不应该是精英只有“思想”，而民众只有“感觉”。这种划分是一种潜在的“精英/民众”二元对立的分析框架遗留的后果，应该加以打破。同时也必须承认，“精英”和“民众”感知周围世界的方式还是有相当差别的，他们所依据的知识或民间经验的资源也迥然不同。甚至不同的阶层对周围世界的感知方式也是千差万别的。我们不但要对此加以梳理和辨别，而且要特别注意这些不同的“感觉世界”相互渗透、相互影响的过程，而不仅仅是关注“思想”和“知识”相互影响和渗透的过程。

王汎森在一篇文章中已经提到如何探研近代中国的感觉世界(structure of feeling)的重要性^⑪。他认为，一些民初文人的聚餐饮酒，流连于酒楼、古墓、遗迹的活动，带动了一种感觉世界的变化，与歆动一时的革命思想交互作用。而这些活动的细节及由此孕育出的感觉显然与“思想”有别，却又是相互联系的。因此，需要特别地予以观察和注意。我的看法是，这种“感觉世界”的形成不一定只是近代的一个特殊现象，在其他历史时期也可能存在。

其实，当年的一些历史学家已经注意到了这个问题，陈寅恪在探研清初复明运动时，就特别注意一些明代遗民的文献中借助典故和隐喻隐约透露出来的一些反清意识。如陈寅恪解读钱谦益诗词时，其中一首是和东坡诗，云：“朔气阴森夏亦凄，穹庐四盖觉天低”一句，“朔气”暗喻来自北方清廷的残酷，并引韩愈诗证之，“穹庐”暗指

建州为胡虏，又两句：“重围不禁还乡梦，却过淮东又浙西”，“淮东”二字，暗指明凤阳祖陵而言，以示不忘明室祖宗之意。而“浙西”二字，自是袭用苏诗“浙江西”之成语，然亦暗指此时尚为明守之浙江沿海岛屿，如舟山群岛等。此等岛屿，固在浙江之东，若就残明为主之观点言，则浙江省乃在其西。陈寅恪的判断是：“牧斋诡词以寓意，表面和苏韵，使人不觉其微旨所在。总之此两句谓不独思家而已，更怀念故国也”⁽¹²⁾。一般论者均认为陈寅恪以渊博著称于世，实际上，其更为可贵的地方乃在于深悉当时深藏于外在“思想”下的士大夫精英的感觉世界，而且还掌握了他们表达其感觉的方法。这正是一般历史学者所不及的地方，故余英时视其晚年的研究为其学术经历的第三阶段，即“心史”阶段，确是深得其味的中的之论。

最后，需要加以说明的是：(1)我们这里提倡在中国历史中研究运用“感觉主义”，当然只是个比喻的说法，并不是要排斥对中国历史上“思想”和“知识”进行系统的研究，也不是要和以往的“思想史”和“社会史”的研究方法较量短长，而只是强调被史学界忽略的一些认知面向；(2)我认为，对“感觉结构”的理解是需要加以细化的一个工作，不仅精英和民众有各自“感觉”世界的方式，而且各色不同的复杂人群阶层都有自己独特的感觉方式，它们之间往往是相互渗透的，需要仔细加以甄别；(3)中国历史人类学的“在地化”感觉经验，如果能进一步和其他阶层对“感觉世界”的理解相互沟通、相互借鉴，一方面依恃“地方感觉”的在地化资源，另一方面又能具备跨地区的感觉视野，势必将有更强势的发展，从而极大丰富对历史复杂性的认知手段。

本文曾提交中央美术学院和香港城市大学中国文化研究中心联合主办的“现代性与20世纪中国美术转型”跨学科学术研讨会，以及“地域中国：民间文献的社会史解读”国际学术研讨会暨第十一届中国社会史学会年会。感谢陈春声和刘志伟教授对本文做出的富有价值的评论。

注释：

①杜赞奇：《从民族国家中拯救历史——民族主义话语与中国现代史研究》，社会科学文献出版社2003年版。

②王汎森：《中国近代思想文化史研究的若干思考》，《新史学》第十四卷第四期，2003年12月。

③④陈寅恪：《柳如是别传》，三联书店2001年版，第1045、935页。

⑤杨念群：《后现代思潮在中国》，载杨念群《昨日之我与今日之我——当代史学的反思与阐释》，北京师范大学出版社2005年版。

⑥⑦庄孔韶：《中国人类学的直觉主义理解论》，载周星等主编《社会文化人类学讲演集》(上)，天津人民出版社1996年版，第334、328页。

⑧张少强、古学斌：《跳出原居民人类学的陷阱：次原居民人类学的立场、提纲与实践》，《社会学研究》2006年第2期。

⑨参见莫里斯·弗里德曼《中国东南的宗族组织》，刘晓春译，上海人民出版社2000年版。

⑩艾兰·普瑞德：《结构历程与地方——地方感和感觉结构的形成过程》，载夏铸久等编译《空间的文化形式与社会理论读本》，台北，明文书局，2002年。

(1)王汎森：《中国近代思想文化史研究的若干思考》，《新史学》第十四卷第四期，2003年12月。

(12)陈寅恪：《柳如是别传》，第926、930页。

作者简介：杨念群，中国人民大学清史所教授、博士生导师。

原载《天津社会科学》，2007. 1. 113~119

责任编辑：echo

[发表评论](#)

[查看评论](#)

[加入收藏](#)

[Email给朋友](#)

[打印本文](#)

平均得分 0, 共 0 人评分

如果你想对该文章评分, 请先[登陆](#), 如果你仍未注册, 请点击[注](#)

