

## 文化史学是什么？——兼论新旧文化史学的内在一致性

发布日期：2020-07-20

**摘要：**与以兰克为代表的政治史学相比较，文化史学主要围绕四个命题（或假设）而展开。第一，从研究对象看，文化史书写的不是攸关国家命运的重大事件和政治精英的历史，而是人民大众的历史。新文化史研究的课题虽趋于多样化，但对人民大众特别是下层民众和弱势群体的重视有增无减。第二，从历史观念看，文化史书写的不是治乱的历史，而是进步的历史。新文化史家并未远离进步，进步主义史观是其反思和批判的主要对象之一。第三，在目标和方法上，文化史学不以确立单个历史事实为至高无上的职责，而是要求揭示历史事实之间的复杂关系，并究明关系得以展开的背后因素。传统文化史重在探求历史背后的理性精神、科学法则、公理公例，新文化史聚焦文化的历史象征、意义和价值。第四，关于文化史学的功能和任务，无论新旧文化史均不满足于追求历史的真相，而是含有比较浓厚的致用色彩，重视在思想启蒙、教化民众以及文化认同等方面发挥作用。

**关键词：**文化史学；新文化史；史学理论

**作者简介：**张昭军，北京师范大学历史学院教授。

多年来，文化史学（根据语境或使用“文化史研究”“文化史”）一直处于某种尴尬状态。一方面，许多研究者以文化史学为专业，发表了大量以“文化史”冠名的学术成果；另一方面，却说不清自己的学术身份和学科定位，乃至避而不谈这样的基本理论问题。在此状况下，文化史学的合法性受人质疑也就不足为怪。近年来，西方学者约翰·霍尔（John Hall）发表的《文化史死了》，罗杰·夏蒂埃（Roger Chartier）发表的《“新文化史”存在吗》，均是例证。

文化史死了吗？新文化史存在吗？要回答此类问题，有必要弄清文化史学的来龙去脉及其内在规定性。2004年，英国著名学者彼得·伯克出版《什么是文化史？》，通过分阶段阐述文化史学的历史来说明什么是文化史学。该书将重点放在了文化史研究方法的历史变化及其多样性，而不是文化史学的特质和属性。换一句话说，作者欲解决的问题是“什么是文化史”，而非“文化史是什么”。他断定，文化史学尽管有自己的历史，但却没有本质。在“文化转向”的大背景下，多数研究者将目光集中在了文化史学之“新”与“旧”的不同上，而相对淡化了新、旧文化史学传承与统一的方面。

文化史学是什么？笔者在多年的研究基础上，尝试对此问题有所回答。本文以为，无论新、旧文化史学，主要围绕以下四个命题（或假设）而展开。这四个命题（或假设）共同规定了文化史学的基本属性。

需要预先说明的是，本文所说的文化史，是以文明史为基础的比较完全意义上的文化史。在思路，笔者拟沿用前人的办法，主要通过和政治史学的比较来彰显文化史学的特性。

### 一、书写的是民众的历史

以政治史学为参照系，文化史学的首要特色在于它所书写的是“民史”。政治史学以历史上的国家和政权为核心，主要研究攸关国家利害的包括军事、外交在内的重大事件及政治精英人物。文化史学并不排斥政治，但它研究的对象、关注的焦点和历史的主角明显不同。文化史学始终以人为本位，准确地说是以人民大众作为历史书写的主体。

在西方史学史上，有学者把文化史学的源头追溯至古希腊时期的希罗多德，其理由即在于，与修昔底德关注政治和军事史上的重大事件不同，希罗多德开创了一种以人类活动为中心探询历史的传统。18、19世纪，文化史学在西方确立下来，正式开启了以民众为本位书写历史的传统。文化史学的近代奠基之作，伏尔泰的《风俗论》、基佐的《欧洲文明史》和《法国文明史》、巴克尔的《英国文明史》等著作，分别以法国、英国或欧洲的“人民”或“民族”为叙述对象，风格迥异于以政治精英等“大人物”为主角的政治史。1874年，英国史家葛林所出版的《英国人民简史》（Short History of the English People）一书，被视为欧洲“文化史运动”的代表作。关于该书的研究对象和主要内容，作者在序言中有明确说明：“本书不是英国帝王的历史，也不是英国对外军事征服的历史，而是英国人民的历史。我在本书中对于英国的对外战争、外交关系，帝王将相的个人事迹，以及宫廷的礼仪，朝臣的阴谋，都要加以精简，而把重点放在宪法、学术和社会进展等方面，因为这些进展是我国历史的主要内容。”在兰克史学居于主导地位的德国，作为政治史学的反动，卡尔·比德曼（Karl Biedermann）等人于1856年创办了《德国文化史杂志》（Die Zeitschrift für deutsche Kulturegeschichte），该杂志以“德国人民的生活面貌和特征”为副题，显然有突出“人民”徽号之意。德国文化史学的先驱者科尔布（Georg Friedrich Kolb）、里尔（Wilhelm Heinrich Riehl）、施泰因豪森（Georg Steinhausen）、兰普雷希特（Karl Gotthard Lamprecht）等人，明确反对政治史家拿人民作为英雄人物的点缀，主张人民才是历史学的主要研究对象。兰普雷希特一再强调，历史不应只是战争、政变等政治活动的记录，也不应只是国王、将军、政治家等伟大个体的传记。瑞士学者布克哈特接受过兰克学派的专门训练，熟悉后者的研究方法和理论缺陷。他在反思兰克史学基础上所写的《意大利文艺复兴时期的文化：一本尝试之作》，被公认为是文化史学的经典

之作。该书正式把学术、思想、文学、艺术纳入史学领域，为文艺复兴运动时期的民众绘制肖像。布克哈特指出：“对于我们来说，我们看待历史的时候从人出发，因为还没有谁以人为根本考察历史。人在整个历史过程中忍受、进取和行动，构成一个恒定的中心。我们的方法就是审视人的过去、他的现在和他的将来。”历史研究应以人、以民众为中心，这代表了文化史家的共同心声。

文化史学问世初期，因风格迥异于政治史学，给人耳目一新之感，故又有“新史学”之称。进入20世纪，文化史研究在更为广泛的范围内展开。在美国，以鲁滨逊居首，与他的学生比尔德、绍特威尔、海斯、桑戴克等一起，形成了著名的“新史学派”。“新史学派”实际上是文化史学派，它针对的是“一战”前欧美盛行的以政治、军事为主的传统史学。鲁滨逊继承了兰普雷希特等人的观点，批判政治史学的狭隘性，主张把历史研究的领域扩大到人类过去的全部活动。他说：“一切关于人类在世界上出现以来所做的、或所想的事业与痕迹，都包括在历史范围之内。大到可以描述各民族的兴亡，小到描写一个最平凡的人物的习惯和感情。”然而，“直到现今政治史仍然保持着它的至高无上的地位，一般人仍然把过去的政治事件，看作是历史的主要内容。”他的代表作《新史学》开篇明确区分文化史学与政治史学的研究对象，强调教会、探险、商业、大学、著书、绘画等等都是人类活动，应纳入历史研究范围。日本的文化史学在理论方法上受到了巴克尔、基佐等人的影响。明治时期，日本相继出版了以田口卯吉的《日本开化小史》、北川藤太的《日本文明史》、室田充美的《大日本文明史》、物集高见的《日本文明史略》等为代表的一批著作。著名史家小泽荣一曾总结说：这批著作与传统史学的不同首先表现在研究对象方面，它以“人民”与“文明”为视点，由君主、英雄、战争的历史转变为“人民”全体及其文化的历史。20世纪初，西方和日本的文化史著作传入中国，并形成了颇具声势的“新史学”思潮。这股思潮与稍后传入的鲁滨逊的“新史学”一起，共同推动了中国的文化史研究。新史家梁启超、胡适等人均大力倡导文化史研究。梁启超一再强调，“新史学”以“国民”为对象，以“民史”为正统，“然则正统当于何求之，曰：统也者，在国非在君也，在众人非在一人也。舍国而求诸君，舍众人而求诸一人，必无统之可言，更无正之可言。”胡适、柳诒徵、钱穆等人的史学观点不同，但主张把历史主体调整为民众、民族和人民，则是一致的。

值得注意的是，文化史学中的“民众”具有群体性，且随着时代演进，其所涵盖的范围不断扩大。就像李璜在《文化史中文化的意义、起源与变迁》一文中所说：“希腊的德模克拉西是不及于他的奴隶，罗马的德模克拉西是只及于他的市民，而今日的德模克拉西便以人为对象，或至少以国民为对象了。”20世纪中期，文化史学中“民众”的范围进一步扩展，原先一些不受关注的民族、种族、阶层和群体得到了研究者重视。社会科学特别是社会史学的发展，促进了对普通民众开展更加广泛的研究。年鉴学派的心态史学和马克思主义史学均注重从社会的层面分析历史上普通民众的文化。文化史学与社会史学的互鉴与交融，还催生了大众文化史（popular culture 或 Volks kultur）研究。这一领域的名著，如汤普森的《英国工人阶级的形成》（1963）关注的是下层产业工人的文化，芒德鲁的《17、18世纪的大众文化》通过研究广泛流行的“蓝皮丛书”（la Bibliothèque Bleue）考察民众的心态与文化。

70、80年代，新文化史学兴起。新文化史学并没有变换历史主体，继续以民众为研究对象。一些新文化史家延续了大众文化史研究的传统，如伯克的代表作《欧洲近代早期的大众文化》重点讨论的是以工匠和农民为代表的“大众”，并醒目地使用“发现人民”作为第一章的标题。而且，他所提倡的大众文化研究，不再把精英人物与普通民众对立起来，而是认为大众文化为普通民众和社会精英所共享。达恩顿的《屠猫记》（The Great Cat Massacre）考察的是包括技工、学徒、磨坊主、农民等在内的普通民众，勒哈拉杜里的《蒙塔尤》（Montaillo）则以一个小村庄的农民为研究对象。在新文化史家看来，民众可以通过群体的形式来呈现，也可以借助有血有肉的普通个体来表达。比如，金兹伯格《乳酪与蛆虫》（The Cheese and the Worm）一书的主角是被怀疑为异端的磨坊主，娜塔莉·戴维斯《马丁·盖尔归来》（The Return of Martin Guerre）叙述的则是下层农妇贝特朗与真假马丁的爱情故事和离奇案件。在这些著作中，“小人物”取代“大人物”从历史的边缘走到了中心。诚如伊格尔斯在论述西方史学的“文化转向”时所说：新文化史学挑战专注于政治精英的传统史学和社会科学取向的社会史学，将主题转移到了广义的日常生活的文化上面来，“随着新的注意力被给予了个人，历史学便再度采取了一种人情味的面貌，但这一次不是给予了上层的权势者而是给予了普通的百姓”。西方史学界所说的“文化的转向”，主要是相对于此前的“社会的转向”而言，若从文化史学的立场看，新、旧文化史学具有一定的统一性，或许用“每演益进”更为准确。正如伯克在接受访问时一再表示的：“我们不应夸大新文化史学的独特性”，“在某种意义上，新文化史学是回归到布克哈特描绘一个时代形象的程式，虽然这一次历史学家更注意普普通通的男男女女。”径言之，新文化史学一如传统的文化史学，志在书写民众的历史。

## 二、表彰人类的进步性

表彰人类进步的历程，这是文化史学区别于政治史学的一个重要特征。对于政治史学而言，诸如政权更迭、国家衰落、军事战争等均是不可避免的历史题材，“乱”与“治”在历史研究中的位置互不可取代。文化史学则不同，无论史学观念，还是对象和主题的选择，均带有鲜明的“进步”色彩。

从语义学的角度分析，作为限定词的“文化”（或“文明”）本身即含有较强的价值判断，表彰人类社会的进步和人性的真善美是其内在要求。

据威廉斯的研究，在欧洲，culture一词产生初期就拥有“人类的发展历程”的含义，18世纪末以后用以指civilized（有礼貌的）和cultivated（有教养的）的一种普遍过程；civilization则用以强调社会的有序和优雅状态及其过程。进入19世纪，有系统的知识和科学精神等具有进步意义的要素，相继被纳入该词的含义之中。从使用的语境看，人们尤其注意凸显它们与savagery（未开化）、barbarism（野蛮）相对立的方面，也就是人类进步和发展的意涵。1782年，德国学者阿德朗（Johann Christoph Adelung）出版的《人类文化史研究》（Versuch einer Geschichte der Kultur des menschlichen Geschlechts），是首部使用“文化史”（Kulturgeschichte）一词的专书，该书所理解的“文化”就带有鲜明的“进步”内涵。阿德朗还给“文化”下了明确的定义：“文化：个人或人类在精神或肉体上总体的进步或

改善。所以，这个词不仅包括通过消除偏见使认识得到启蒙或改进，而且使风俗和举止变得优雅高尚，即进步和改善。”

在中国，“文明”和“文化”同样被赋予了教化、教养、进步等正面含义。近代中国人较早诠释Civilization的是清朝第一任驻英公使郭嵩焘。他在1878年所写的日记中，把civilized、half-civilized、barbarian相对地称为“教化、半教化、无教化”。19世纪末，黄遵宪、康有为、梁启超等人大量采用日本译词，频繁使用与“野蛮”“半开化”相对应的“文明”。五四时期，知识界已从理论上赋予“文化”以褒义，如吴宓论新文化时，引用英国学者马修·阿诺德（Matthew Arnold）的观点指出：“文化者，古今思想言论之最精美者也。”1922年，梁启超在南京发表的著名演说《什么是文化》，借用佛学语汇解释说：“文化者，人类心能所开积出来之有价值的共业也。”并强调“文化非文化，当以有无价值为断”。1931年出版的《辞源续编》明确地使用“进步”来界定“文化”：“国家及民族文明进步曰文化。”

可见，“文化”概念本身含有人类进步之义。这就内在的规定了文化史学的属性。文化史通过历史的形式作纵向展开，彰显并书写人类社会的进步。

伯克在《全球视野中的西方历史思想：十个命题》一文中，把历史进步的观点作为十个命题之首，认为进步观念是西方历史思想中最重要和最显著的特点。客观地说，启蒙运动以来史学各分支程度不一地接受了进步观念，其中尤以文化史学所受影响较大。

18世纪的文化史家比较普遍地把人类追求光明和进步的信念赋予历史，从而形成了野蛮的上古期、黑暗的中世纪和文明的现时代三段论。孔多塞是进步史观的奠基者之一，他的《人类精神进步史表纲要》一书根据人类理性的觉醒和进步的程度，把人类文明（实际上是欧洲文明）分为十个不断进步的阶段。基佐吸收了吉本、赫尔德、孔多塞等人的历史观，他所撰写的《欧洲文明史》和《法国文明史》认为欧洲文明在多种势力的综合作用下总体上是持续进步的，文明的两大要素智力进步和社会进步实现了动态和谐，并将欧洲文明的进程划分为三个不断进步的阶段，即初创阶段、探索阶段和发展阶段。巴克是伏尔泰和孔德的追随者，他也相信人类会朝着更加完美的方向循序运动，认为理性的提升和科学的进步是英国文明进步的历史规律。19世纪中后期，进化论助长了进步观念的势头，包括兰普雷希特在内的文化史家较普遍地把进步观念运用于历史研究。

19世纪末20世纪初，文化史学在日本、美国、中国等地兴起，“进步”成为史家共有的理念。日本学者福泽谕吉的《文明论之概略》、田口卯吉的《日本开化小史》等文化史著作均是以进步观念作为基石。家永丰吉在早稻田大学的讲义《文明史》（山泽俊夫编辑）明确地把进步观念作为文明史的第一特征。日本史家对这一时期的文明史著予以总结时指出，“文明史观的特征，在于认为人类社会不是绝对静止的，而是进步的。这种进步的过程，就叫做开化。也就是从野蛮未开的状态达到文明之域的过程。研究这一过程的历史，即文明史。这一史观在明治时期与治乱兴亡史观是对立的。”20年代，以鲁滨逊为代表的美国“新史学派”兴起。鲁滨逊的代表作《心理的改造》被称为“文化史中之文化史”，作者明确表示：历史研究应重视的不是朝代的兴亡，而是人民思想观念的进步。关于进步观念对于文化史学的重要性，该派核心成员巴恩斯指出，文化史学之所以能广为人们接受，正在于它的“进化的观点和生长的态度”。该学派所提倡的进步观念予人印象深刻，以致被称为“进步史学派”。中国学界在文化史学传入之初，敏锐地认识到进步观念在其中扮演了不可替代的角色。20世纪初年，张相在所译文明史书的绪论中写道：“历史者，泛而视之，不过人世之纪录，然精而解之，则举组织文明史之国民，而核其起原与进步者也。”梁启超的《新史学》在界定史学之范围时，首先强调的便是进化和进步的观念：“凡百事物，有生长有发达有进步者，则属于历史之范围。”1924年，顾康伯所编《中国文化史》出版，该书“编辑大意”开宗明义：本书定名文化史，“凡与人文进化有关者，如典章、制度、学术、宗教、生业、民风等，无不详究其因果异同”，“凡不符本旨之材料，概不编入”。陆懋德所撰《中国文化史》也指出，进步观念是文化史学与政治史学相区别的重要标志所在：“文化史者，所以记人类社会进步之状况，与政治史专记治乱兴亡，法制史专记典章制度者不同。”“凡关于国人物质生活、精神生活之进步者，皆在文化史范围以内。”30年代，陈登原撰《中国文化史》，将“进步的见解”作为文化史家必备的史识之一，强调“治文化史者，于因果之见解以外，尤须知有进步。”

在文化史学史上，这种单线的进步史观先是受到了复数的文化和多元的进步史观挑战。早在18世纪末，赫尔德就已看到了单线进步观念的局限性，认识到世界不同民族的文化各有其合理之处，欧洲文化不能也不可能是“人类的善良和价值的标准”。随着欧洲人视野的扩展，到19世纪中后期，非西方的文化和文明逐渐受到史家的重视，“文化”和“文明”从单数过渡到了复数。“文化或文明一旦以复数出现，便意味着人们不再把文明当作一种理想，不再要求文明恪守词源所包含的在社会、道德、知识等方面的普遍品格，而是逐渐趋向对各种人类经验——欧洲的经验和其他各洲的经验——一视同仁。”20世纪前期，德国学者斯宾格勒所著《西方的没落》和英国学者汤因比所著《历史研究》，主张人类文化多元化和文化形态多样化，不同程度地突破了欧洲文化优越论和单线进步的历史观念。

进步主义史观是新文化史家讨论的重点之一。在一些新文化史家看来，乐观进步的信念以及连续性的历史是人为制造的，是史家以普遍的（其实是西方的）进步为名而建构的一种将全世界纳入其解释系统的绝对主义的历史。福柯强调历史并没有统一性而是被“断裂”所标志，微观史学专注具体而拒绝宏观叙事，都是出于对进步主义历史观特别是直线进步观的反动。在“文化转向”中，受巴尔特、德里达和利奥塔德等人理论的影响，一些新文化史家接受了这样的观念，即每一个历史概念（观念）都是通过语言而实现的一种建构，历史并无任何内在的统一性和连续性，也不包含着进步性。后殖民主义史学在否定文化中心论和文化单一性的基础上，认为所谓的欧洲文化进步论和高等论是荒谬的。值得指出的是，他们在反思和批判进步主义史观的同时，并没有放弃对人类历史真善美的追求，没有放弃表彰人类文化的进步。换言之，新文化史家反对的是把历史简单化和绝对化。在历史的进步性问题上，他们并不像一些后现代主义者所表现的那样极端。

### 三、探求历史背后的“精神”“理性”或“意义”

文化史学尤其关注人的观念世界和精神特质，寻求人类进步的“理性精神”、“公理公例”、“文化象征”以及“价值”或“意义”。这是它与以兰克为代表的政治史学的又一区别。兰克把确立单个事实视作史家至高无上的职责。他强调，“我们有一种不同的历史观：通过考察单个事实得到赤裸裸的、未经装饰的真相，其余的留给上帝，但不诗意化，不凭空想象。”兰克以追求“客观性”著称，他主张史家的本分只是严格地描述单个的历史事实，如实地叙述历史。在他看来，“了解和解释世界历史进程，这样的目标非人力所能及”。长期以来，追求历史的事实和真相成为了政治史学的最高纲领。文化史学则不满足于此，它要求揭示历史事实之间的复杂关系，并究明复杂关系得以展开的背后因素。正如彼得·伯克所说：“文化史家的目的就是要揭示各种活动之间的联系。如果这个任务无法完成的话，那还不如把建筑留给建筑史学家去研究，把精神分析留给心理分析史家去研究等等。”对于历史事实之间的复杂关系及其背后的因素，不同时代的文化史家有不同理解，或称为“理性精神”，或称为“公理公例”，或称为“因果联系”“科学规律”“价值”“意义”等。

18世纪的文化史家致力于从历史中探询并表现人类的理性精神。契合启蒙时代的理性主义潮流，法国许多史家认为人类具有共同的理性，人类文化的进步取决于理性的发展。他们将目光从变动不居的政治和军事事件转向相对持续稳定的社会习俗、法律制度、语言文字等文化事象，期望从中发现一种内在地决定某一特定时代或民族精神生活走向的理性法则。很大程度上说，他们的“文化史”就是“精神史”。例如伏尔泰《论世界历史及各民族的风俗和精神》（即《风俗论》）、孟德斯鸠《论法的精神》和孔多塞《人类精神进步史表纲要》等，均鲜明地体现出从包罗万象的文化历史中探究人类理性精神的主题。德国的赫尔德等人也接受了这种理念，从历史中探求德意志民族独特的民族精神或时代精神。一些德国史家甚至把自己所做的工作形容为书写“精神史”（Geistesgeschichte）。这一致思路径为后来的文化史家布克哈特、赫伊津哈等人所继承。

19世纪的文化史家谋求从历史中发现科学规则。众所周知，19世纪是科学的世纪，史学走上了专业化和科学化道路。“科学是通过探寻因果关系获得的知识（scire est per causas cognoscere）。”受科学观念的左右，文化史家尝试从文化历史中寻找因果关系和科学法则。巴克尔的《英国文明史》从自然科学的角度来理解和研究历史。他认为以往史家的错误在于仅关注纪年的正确与否、君主之死、战争成败、朝代更迭等基本史实，文化史家则不能停留于此，必须进一步探询和研究人类历史背后的规则、规律和普遍性：“历史学家的责任就是显示一切民族的活动都是有规律的，只有通过揭示因果关系，才能把历史上升为科学。”兰普雷希特从科学的角度来论证并维护文化史学的地位。他认为历史不是某个伟大个体的产物，而是普通民众集体行为的结果；历史研究不应局限于人物和事件，不应只看到孤立的现象。他批评兰克学派提倡的政治史实际上是个体史，而个体史的方法缺乏科学性，限制了对事物本质的认识。在他看来，个体史（政治史）不能对各种个体进行系统概括和综合分析，不能探究其内在联系和规律；文化史则不同，一如自然科学，它关注的对象不是个体本身，而是去考察众多事物及其间的联系，运用因果关系的方法去发现规律。

20世纪初中国史家所理解的文化史学，也是把考察历史事实之关系作为核心任务，要求从科学角度探索历史的“公理”“公例”和“法则”。梁启超“新史学”明确提出，文化史学之成立，不能仅是记载事实，“必说明其事实之关系，与其原因结果”，“研究人群进化之现象，而求得其公理公例之所在”。他在《中国历史研究法》（《中国文化史稿》第一编）对此进一步分析说：“善为史者之驭事实也，横的方面最注意于其背景与其交光，然后甲事实与乙事实之关系明，而整个的不至变为碎片。纵的方面最注意于其来因与其去果，然后前事实与后事实之关系明，而成套的不至变为断幅。是故不能仅以叙述毕乃事，必有说明焉，有推论焉。”三四十年代，著名文化史家柳诒徵、钱穆等人尽管强调中国文化的独特性，但并不拒绝接受源自西方的科学观念，主张治史宜以“求人群之原理”、“求史事之公律”“为人事籀公例”为职责。

概括言之，如果说18世纪所理解的文化史学类似一种哲学化的史学，那么19世纪以来的文化史学则近于科学化的史学，二者都是要求在千变万化的特殊历史现象中，找到一种简明可靠的普遍原则或规律。在此能明显感受到，文化史既是研究对象，又是研究方法。具体点说，文化史研究可分为三个步骤或层次。第一，选择和处理历史资料与历史事实。第二，探究历史事实之间的复杂关系。文化史研究须从局部中窥整体，从特殊中见一般。正如威廉斯所说：“文化史必定大于个别历史（指文学史、艺术史、科学史、哲学史等专史——引者注）的总和，因为这些个别历史之间的关系以及整个组织的特殊形式，才是文化史尤为关注的对象。”第三，抽象或提炼出“理性精神”、“科学法则”和“公理公例”。实现这三步，才称得上是完全意义上的文化史学。

新文化史家继承并发展了这种理路，他们的目标是从历史中寻找文化的象征、价值和意义。我们知道，新文化史学在西方的兴起，源自对20世纪中叶处于支配地位的社会史学的反动，主张由社会的分析转向文化的解释。六七十年代，美国的文化人类学步入黄金期，格尔茨（又译吉尔兹）出版的《文化的解释》一书在史学界引起了巨大反响。该书关于文化的定义，被许多新文化史家所援引和采纳，一定程度上可以代表新文化史家的观点。格尔茨说：“我所坚持的文化概念既不是多重所指的，也不是含糊不清的：它表示的是从历史上留下来的存在于符号中的意义模式，是以符号形式表达的前后相袭的概念系统，借此人们交流、保存和发展对生命的知识和态度。”受文化人类学影响，此后相当长的一段时间内，新文化史家致力于考察作为象征符号与意义体系的文化。“文化史学家的共同基础也许可以这样来表述：他们关注符号（the symbolic）以及对符号内涵的解释”，重视人类学式的“文化的解释”而不是社会学的结构功能分析。在学术实践方面，达恩顿的《屠猫记》、勒华拉杜里的《蒙塔尤》提供了成功范例。“强调解读意义而不追求可以说明原因的法则，这是吉尔兹为文化人类学规定的中心任务，也变成了文化史的中心任务。”林·亨特这句话既指出了新文化史与文化人类学之间的渊源，也道出了新文化史的共性。除了格尔茨的文化概念，布迪厄的实践概念也对新文化史产生了深远的影响，一些史家将文化看作是日常的经验与实践，注重阐释实践活动背后的文化意义。

全面地看，此前的文化史家并非不重视对意义的阐发。以鲁宾逊为代表的美国“新史学派”认为历史解释是头等重要的事情，“其目的在于发现那些文明的变化和社会制度的起源具有何种意义。”梁启超也说过：“历史的目的是在将过去的事实实予以新意义或新价值，以供现代人活动之资鉴。”就此而言，新文化史学不过是传统的文化史学的衍传赅续和逻辑展开。

#### 四、注重发挥启蒙民众和文化认同的作用

文化史学含有比较浓厚的致用色彩，尤其表现在民众启蒙和文化认同方面。这是文化史学较之政治史学的又一特色。

在以兰克为代表的史家们看来，历史研究的目标只是陈述过去实际发生的事情，而不是评判过去、指导未来。兰克认为怀着致用的目的去认识和解释历史，非但没有帮助，反而会歪曲历史：“每当史学家利用过去来呈现他关于人们应当如何行事和行动的主张时，过去的画面便开始变得歪曲和虚假。历史学家应当恪守其任务的界限：去呈现事物的实际面目。”与政治史家适成对照，多数文化史家主张不仅要认识历史，而且要借助历史来理解和改造现实世界。基佐在讲授《法国文明史》时说：“我们的目标必须远远超过单纯获得知识；智力的发展今天不能也不应保持为一种孤独的事物；我们要为我们国家从中得出一些文明的新的材料，为我们自己得出一种道德的新生。”文化史学之所以不满足于历史事实层面，要求探索历史背后的“理性精神”、“公理公例”等，道理就在于此。因为，历史只有上升到“理性精神”或“公理公例”层面，找出规律、通则或典型案例，给人以推理的机会，才能谈得上致用。

文化史研究的兴起与启蒙运动有着内在关联。美国学者凯利观察到，从18世纪起，“历史似乎首先成为现代性甚至是现代主义的鼓吹者和传播者——这种现代性或现代主义通常被叫做启蒙方案，启蒙方案为科学、理性、民族国家、世俗进步而欢呼。”他并且特意补充说：历史可以被理解成“对人类的教育”；“教育”或新词“文化”，当时它们指的是一个东西。凯利所说的“历史”其实就是文化史。揆诸历史，西欧、日本和中国近代早期著名的文化史家大多是启蒙思想家和社会活动家。在法国，以伏尔泰、孔多塞、孟德斯鸠等为代表的一批学者正是利用文明史和文化史来宣传他们的启蒙学说。在德国，如刘小枫所言，“所谓‘文化史’研究不过就是启蒙式‘文明史’研究在德意志学界的名称”，文化史推动了德国人的观念变革。日本的文化史学也担负了启蒙民众的重任。对此，小泽荣一在其专著《近代日本史学史研究——19世纪日本启蒙史学研究》中有系统论述。他指出，“启蒙主义的文明开化史潮流形成以后，他们主要是以在野的史学身份存在，特名之为‘启蒙史学’。他还专门就文化史学对启蒙的贡献做了总结：“从一般人民的文化史的视野扩大了历史事象，采取自然法则的、主智的、理性主义的认识方法，发明了因果的法则，树立了进步的理念，这些都是启蒙史学的辉煌业绩。”20世纪初期梁启超、邓实等人仪型欧洲和日本的文化史学，而不选择位居学院主流的政治史学，首先是出于“新民”——改造国民性和再造文明的现实需要。新文化运动时期，胡适等人提出“整理国故，再造文明”，“整理国故”即从事中国文化史研究，“再造文明”即培养中国人的民主和科学精神。他们也是把编纂新式的中国文化史作为批判旧传统和宣传新思想的工具。对此，李大钊言简意赅地指出：“文化的历史，就是启蒙的历史。”

新文化史家继承了启蒙时代文化史家的批判精神。福柯被新文化史家奉为灵魂式人物，他认为启蒙这一任务远没有完成：我们还没有“成为成熟的人，我们还没有达到那个阶段”。在他看来，启蒙时代的思想家所提出的理性、科学、自由、平等等理念，是从人的角度向强权发起的斗争，极富批判性和革命性；但是，伴随现代性的成长，它们却发生了异化，形成了霸权，成为了新权威，甚至造成了对人的束缚。所以福柯说：“我一直试图强调，可以连接我们与启蒙的绳索不是忠实于某些教条，而是一种态度的永恒的复活——这种态度是一种哲学的气质，它可以被描述为对我们的历史时代的永恒的批判。”而“批判的任务仍然包含对启蒙的信念”。新文化史家所要“复活”或者说“对接”的，正是启蒙时代的这种批判精神。不同之处在于，启蒙时代的史家是对前近代的反思和批判，新文化史家是对现时代的反思和批判。

新文化史家的批判精神，从其敢于冲破社会史学的束缚而求解放可见一斑。如前所述，在西欧、日本和中国等地，文化史研究与启蒙运动几乎同步兴起。随着启蒙时代的谢幕，各地的文化史研究有所衰落，社会史研究活跃起来。新文化史之“新”，可视为是反思和批判包括社会史在内的现代史学的局限性后的创新。新文化史家认为社会史学过于强调社会结构和经济基础等因素，掩盖了作为社会之个体的人的能动性，排斥了理性创造意义上的主体性。他们要求把个体从社会结构中解放出来，重视个体在意义生产过程中所扮演的角色。为纪念爱德华·卡尔（Edward Hallett Carr）《历史是什么》发表40周年，英国史学界编辑出版了文集《现在，历史是什么》（What is History Now?）。理查德·埃文斯（Richard J. Evans）在序言中指出，当年卡尔所赞同的社会史，现在“在它的位置上出现了一种新的对文化史的强调，身份、意识和心态等方面替代了社会结构、社会组织以及社会权力的经济基础。历史学中的宏大叙事和伟大目的论的崩溃，帮助个体的人恢复了在历史记录中的位置。历史学家重新开始书写人，尤其是下层的普通人、历史上的默默无闻者、历史变迁中的失败者和局外人。”从中可见，新文化史学对人的个性的尊重，在精神上与启蒙时代的文化史学一以贯之。

新文化史学对人的个体生命、权力和尊严的张扬，对弱者人格的尊重，较之启蒙时代的文化史学，是一种继承和发展，而不是背叛。新文化史家从不讳言他们的身份和立场，林·亨特明确说道：“我倡导和实践的是‘新文化史’的研究取向，并且认为我自己的立场是反极权主义的和女性主义的。”达恩顿的《启蒙运动的生意》一书因重点考察底层文人和书商在传播启蒙思想过程中所发挥的作用，而遭受到一些同行的误解。实际上，达恩顿并非启蒙运动的反对者，他曾在一篇文章中表示要坚定地捍卫启蒙运动的价值。在研究主题上，新文化史家关注性别、种族、族群、阶级、制度、地域、语言等方面的差异和矛盾，注重对权力和社会不平等根源的挖掘，客观上发扬了启蒙时代文化史家的批判精神，尽管他们对不平等根源的理解与前辈有所不同。在方法论上，新文化史家提出把“实践”、“表象”、“建构”、“话语”等作为概念工具，从语言和文化等方面反思和重新解读历史，展现了文化启蒙和文化批判的新手段。例如，伯克的新文化史著作《制造路易十四》致力于从文化的角度解构政治权威形象，认为太阳王路易十四的公众形象是在宫廷的授意下，由国王和他的大臣、宫廷的画家和作家们合作，有意塑造（fabrication）出来的。这种研究路径与启蒙思想家的“祛魅”，有异曲同工之效。

文化认同是文化史学所具有的又一重要功能。启蒙运动挑战传统和权威，质疑既有秩序的合理性，一定程度上造成了传统与现代的裂隙，认同问题随即产生。为解决认同危机，文化史学再次担当重任。以中国为例，新文化运动之

后，形成了一个文化史编纂高峰，相继出版了以柳诒徵《中国文化史》、陈登原《中国文化史》、陈安仁《中国文化全书》等为代表的一批著作。抗日战争时期，这批著作极大地增强了中国人的文化认同和文化自信，对于确立中华民族的主体地位、唤起中国人的民族意识，发挥了不可替代的作用。新文化史学同样重视文化与身份认同问题。如黄兴涛所著《重塑中华：近代中国“中华民族”观念研究》一书，将情感、思想形态与社会实践结合起来，展现了中华民族从“自在”到“自觉”认同的历史过程。再如，在19世纪法国文化史的研究中，《资产阶级的外表与内里：19世纪的服装史》等著作则以资产阶级的文化认同为研究主题。这些著作的侧重点或有所不同，但均注意揭示文化对于建构身份认同的意义。

值得指出的是，文化史学既讲启蒙，又讲认同，其实并不矛盾。启蒙与认同是一枚硬币的两面。按照亨廷顿的说法，“文化认同”所要回答的是“我们是谁？”“文化认同”是对本民族最有意义的事物的肯定和价值的认同，不同民族的人们常用对他们来说最有意义的事物如祖先、宗教、语言、历史、价值、习俗和体制来确立他们的身份。与种族认同、国家认同相比，文化认同所要确立的是人的精神和灵魂的归属感，因此，它具有明确的道德追求和价值判断。与启蒙一样，作为一个现代性概念，文化认同以现代性价值观念为取舍标准，所要认同的“最有意义的事物”要符合现代性规范。也就是说，文化认同具有主观性、能动性和现代性，而不是被动的凝固的行为。

具体言之，文化史中的文化认同可分为两个层面，即事实性认同和建构性认同。对历史的事实性认同，并不是“复古”或“还原”，因为历史学不同于实验科学，并不存在着一种当下可验证的实体。历史事实是历史学家从浩瀚的历史知识中根据他所认定的标准而选择出来的，故不可避免地带有主观性和现实性。建构性认同，顾名思义，其中明显带有人为目的和现代性特征。综合前面的说法，文化史是文化史家在进步观念指导下编纂的以民众为主角的历史。换言之，文化史是以现代性为标准建构的历史，是史家按照进步原则将各阶段“最有意义的事物”编织起来的一个系统，是史家根据此时此地的需要而书写的历史。就像钱穆所说，“历史是可以翻新改写的，而且也需要随时翻新改写的。”经此改写，文化史家借助文化史化解了创新与承传的矛盾，弥合了因启蒙而产生的断裂，实现了传统与现代、文化民族性认同与现代性认同的统一。较之政治史，这样的文化史“最有意义”，无疑更能体现人们的文化认同感，发挥承传和赓续的作用。

## 五、余论

1990年，美国学者费利克斯·吉尔伯特（Felix Gilbert）以《历史学：政治还是文化》为题，将政治史与文化史作为两种代表性的史学类型，比较了兰克与布克哈特的史学风格。受此启发，本文希望借助比较的方法，历史与逻辑相结合，较为简约地回答文化史学是什么这一问题，并对新文化史与（旧）文化史学的关系有所说明。

以文化史为本位，从发生学的角度看，形成了文明史—文化史—新文化史的链条。其中，文明史（广义上的文化史）是文化史学的母体，新文化史是文化史学的新枝，三者有着极其密切的关联。由于在今天的史学格局中，文明史、文化史和新文化史三者并存，处于共时态，从而造成人们多注意其间的差异性，而在一定程度上忽视了文明史与文化史、文化史与新文化史之间的一致性。再加上新文化史首倡者为西方的社会史学家，新文化史对于社会史学而言，堪称是革命性突破，故一些学者往往强调新文化史之“新”、“异”，却忘记了其“文化史”的基本属性和规定性。

从文化史学发展史的角度看，新文化史与此前的文化史固然存在差异性，但不可以夸大。对于文化史学，人们可以从研究对象，也可以从研究视角和方法来理解。相对而言，新文化史学之“新”，突出表现在研究视角和方法方面，但不能就此以为：它没有相对稳定的研究对象，它所倡导的理论方法完全系其新创。新文化史学无论采取什么话语方式，但它基本上是站在弱势者、受压迫者、普通人的立场，其研究对象和主题往往聚焦在“小人物”、普通民众、大众文化生活等方面。以历史的发展的眼光看，新文化史家对下层民众和弱势群体的重点关注，不过是在落实文化史学的初心。例如早在19世纪40年代，德国学者胡尔曼在讲授文化史课程时便已指出：“到目前为止，历史总是被极片面地对待；它只关心那些有影响力并且对自身经历进行撰述的人。鲜有人注意下层或者整个时代。这正是文化史的目标，文化史囊括整个人类而不管其社会地位或语言。”某种程度上说，新文化史正是对这一主张的学术实践。在理论方法上，彼得·伯克等文化史家曾明确地反对将新文化史与传统（旧）的文化史割裂开来，主张超越“文化转向”，甚至提出要“回归布克哈特”。新文化史所强调和彰显的文化象征和意义、文化主体性和能动性、文化主义和人文主义等，在此前的文化史研究中均曾不同程度地有过表达。

总之，无论新、旧文化史，从与以兰克为代表的政治史学比较的角度看，它们表现出了一些共同属性。这些共性是我们理解文化史学的重要理论基础。文化史学书写的是人民大众的历史，而不是以政治、军事、外交及其精英人物为历史主角；在历史观念上，文化史学以表彰人类社会的进步和人性的真善美为主题，而不会以战争、灾难和人类社会的黑暗面为研究重点；在学术旨趣上，文化史学尤其关注人的观念世界和精神特质，志在探求历史背后的理性精神、公理公例、文化象征和意义；在社会功用上，文化史学不满足于科学意义上的“求真”，还具有较为强烈的“致用”色彩，致力于促进民众思想启蒙和文化认同。笔者以为，合此四个方面，基本可以理解比较完全意义上的文化史学是什么。

（原载于《史学史研究》2020年第1期）

电话：010-58806152（传真） 地址：北京市海淀区新街口外大街19号前主楼B区105 邮编：100875