

“整体”与“区域”关系之惑 ——关于中国社会史、文化史研究现状的若干思考

杨念群(中国人民大学清史研究所)

近30年来的中国史学研究,一直寻求打破由政治意识形态主导的单一诠释路径,在方法论探索上呈现多元竞进的局面。此一局面的形成既是改革开放的时势推动使然,也有史学方法受各种思潮影响而发生内在理路变迁的复杂原因。从大的方向上观察,中国史学有一个从着重以时间界标划分历史演进结构的分析模式转向注重考察历史进程的空间分布态势的转化过程。具体就方法论而言,自上个世纪90年代以来,中国史界对人类学诠释模式的汲取引发了中国社会史研究的“区域转向”,并连带导致新文化史研究的兴起,两者都日益关注对基层社会组织和民众日常生活状况的书写。但以上探索路径的变化也引发了一系列问题,那就是过去史界所热衷讨论的诸如历史发展趋势之演变、走向、规律等等“大问题”渐遭冷遇,由主流退居边缘。由于日益从眼光向下的视角观察民众日常生活的经验逻辑,对之进行诠释辨析的手段也渐趋细致多元,遂导致对历史发展总体趋向的判断日益模糊不明。同时,这些新的探索路径亦不断遭致缺乏整体视野和研究方法日益“碎片化”的批评。与之相呼应,史界中回归“整体史”传统的呼声亦时有所闻。争论双方似乎各有所据,均力图突破自身局限,寻求一条更适合中国历史研究的独特道路。本文即以这些论争为基点,概要展示各类方法对中国史学影响之得失,以商讨解决之策。

一、中国史学研究的“区域转向”

我们发现,直至上个世纪80年代前后,所有被视为“整体史”意义上的传统史学所提出的研究命题都或多或少以“时间”为参考坐标,作为观察历史发展过程的重要依据。如“封建社会的起始年代和长期延续问题”即因为出现争议而划分成“战国”“西汉”“魏晋”三个主要派别。有关所谓“资本主义萌芽问题”的争论也常常聚焦于其出现时间,尽管多数论者认为“明末”这个时间段已可发现与资本主义萌芽类似的若干变化因素,却也出现过个别比较荒诞的例子,即完全不顾早期商品化与工业化时代商品经济的差异,强行把“资本主义萌芽”肇始的时间前推至汉代。“农民战争史”研究作为另一朵“金花”也是从打破王朝循环逻辑的角度论述其作用的,大致可以看作是一个时间性很强的叙述模式。对中国古代史研究最具约束力的“五种社会形态”理论同样包含着强烈的时间递进意识,最终都是要证明中国历史演变与“世界史”叙述中的普遍时间进程相互吻合。

与古代史相比,中国近代史研究体现出了更为强烈的时间意识。如曾经被热议过的“中国近代史”应从何时开始的争论,突显的焦点问题仍然是应以1840年鸦片战争为界还是以19世纪起始年(1800年)为基点作为划定“近代”源起的依据。著名的“三大高潮、八大运动”的革命史叙事更是以特别标定出的若干重大事件所发生的时间顺序划分历史周期,其中几个关键的历史时刻如1900年(义和团)、1911年(辛亥)、1919年(五四),均起着重要的标识性作用。这样按时间顺序标示历史事件重要性的做法其实是“五种社会形态”时间划分策略的一种变通和延续,目的是打破以王朝更迭为核心的循环叙事,把中国历史置于世界性的“通史”序列中加以定位。现代意义上的“世界时间”对中国历史的演化进程起着强制的定性规范作用,故“封建”作为一种历史阶段尽管早

已在中国消失,但封建社会延续两千多年的思维逻辑仍然习以为常地被加以使用,即是因为只有把漫长的中国历史中的某个阶段强行纳入“封建”的诠释框架,才能突显出近代中国革命与世界革命的接轨状态。因此,在用“世界时间”所规定的历史逻辑规范中国历史特质等方面,“革命史”叙事与“西方冲击—中国回应说”犹如一枚硬币的正反面,是一体两面的关系。只不过一方强调外力冲击的负面作用,从而为近代中国革命的兴起提供合法性解释;另一方则强调西方冲击结束了中国历史的停滞状态,更加彰显其正面的影响力。

即使到了上个世纪80年代末期,当中国史学界迫于改革开放的大趋势一度全盘接受现代化理论的支配时,仍然可以看出其与革命史逻辑的深层相似性。在80年代,革命史叙事迅速退潮进而向现代化叙事转化所持的理由,恰恰说明在一些认知前提上两者存在着一致性。比如传统唯物史观坚持经济发展作为原初动力可以连带决定社会文化变迁的趋向,也同样为历史研究中的现代化模式所接受。革命史叙事与现代化模式均认为,只要中国率先在经济领域实现现代化,就一定能自动引领社会文化向正面的方向转化。更具体而言,经济发展程度越高,那些阻碍现代化发展的“封建毒素”就会越快地遭到彻底清除。这种机械的“连动模式”不久就遭遇到了巨大挑战。

上个世纪90年代,中国经济呈现出了高速发展的势头,按上述“连动原理”的决定论逻辑,与之相对抗的地方社会习俗和传统文化必然会被荡涤殆尽,仿佛轻易就会置换为与现代化模式相配合的新型文化。可实际情况恰恰相反,在东南经济富庶区域出现了大规模的“逆现代化行为”,这些“逆现代化行为”包括重新倡导敬宗收族、重修族谱庙宇等回归传统的现象,一时间祭祖崇先层出不穷,拜庙敬神遍地皆有,这些原先属于“封建迷信”的行为呈大幅回潮之势,完全违反了“连动原理”所设定的思维逻辑,至此接替革命史模式出场的现代化模式也遭遇到了前所未有的挑战。其实质乃是在于,东南宗族重振与拜神运动的复兴通过区域空间的异动消解了以“世界时间”为主轴诠释近代中国变革的刻板思维的有效性,因为无论是革命史叙事还是现代化叙事,其观点虽然表面对立,实际上仍没有逃逸出“世界时间”所规定的直线演进轨道,这也逼使中国史学工作者在面对复杂的中国历史状况时,必须重新思考应该采取什么样的解释工具才更有说服力。

当然,中国史学的“区域转向”也受到一些外缘因素的影响,如柯文提出的“中国中心观”,其核心涵义即是把中国历史作纵向和横向的切割划分,然后予以重新审视。“纵向”切割是指从过度关注上层精英阶层转向重视下层民众的生活,“横向”划分是指把过于广阔的中国缩微到区域一级的单位进行检视,这就是后来历史学者常挂在嘴边的“眼光向下”研究取向。“中国中心观”是美国中国学内部研究范式转变的一种表述,与中国史学的内部转型不能等而论之。中国史学研究出现“区域转向”主要仍是因为现代化理论无法回答日趋复杂的当代中国现实问题时所进行的一种方法论自觉调整,“中国中心观”所提出的基本原则只不过恰恰契合了中国史学从单纯遵循直线进化的时间观到倾力考察空间样态的多样性的内在自我转型要求。

二、“区域转向”的方法论依据及其后果

中国史学出现“区域转向”无论是受迫于现实问题的逼促,还是源于“中国中心观”的启示,都不约而同地共享着一个人类学式的思考前提,即均把基层“社会”作为观察对象,从而与以往把“王朝”或近代意义上的“国家”作为核心考察对象的解释模式对立起来。近年来流行一时的“国家”—“社会”依存互动的分析框架即是此方法论取向的反映。但是,中国是否存在类似西方的“国家”与“社会”的二元对峙结构令人生疑,故过于强调二者区别的西式分析方法显然无法被直接套用。中国“社会”更象是以村庄为单位的有机细胞群,其与“国家”的连带关系也从未处于截然对立的状态,故首先以村庄为细胞单位做切片式检视,可能是了解中国“社会”独特形态的一条有效途径。这一时期,以村庄观察为切入点的“民族志”研究蔚然勃兴,逐渐构成了历史人类学解释的基石,当

在情理当中。

中国史学方法论的借壳转型,甚至可以较为粗略地概括成从以社会学理念为主导模式向人类学方法转变的过程。因为素为中国史学所借鉴的马克思主义唯物史观基本上延袭的是西方社会学传统,马克思在西方即被称为与韦伯、涂尔干并列的社会学三大家。我们完全可以说,中国近代史学继承的是一种“社会学”传统,其明显特征是专注于描述历史的长程演进所构成的因果关系。而人类学方法则更注重基层社会历史在现实状态下是如何被复原与重构的。不过人类学方法在中国的村庄研究中至少面临着两重困境:第一重困境是研究者的“身份认同”问题。人类学家吉尔兹曾经担心,当一名研究者参与田野观察时,有可能因为过度认同于研究对象的文化处境而最终丧失自己的反思和判断能力,当然他也同时担心对观察对象的历史文化脉络缺乏深入细致的理解会导致得出武断的结论,从而造成另一种偏颇,因此研究者需要具备高度的感觉平衡能力。

中国历史人类学学者也同样面临着上述“身份认同”的挑战。因为当代大规模的宗族与庙宇复兴运动大多发生于东南一隅,其它区域只是零星有所发现,构不成与之相匹敌的规模,这就使得中国历史人类学局限于某个地区进行“区域”观察的个别性特征表现得相当明显,难以泛化为普遍的解释力,进而可能形成“在地化”的困境。^①即研究者基本上是从某个特定地区成长起来,其优势是熟悉当地的语言和社会习俗,有利于在田野调查时与民众直接进行沟通,以便近距离观察其生活样态。劣势在于研究者可能受限于“在地化”的身份,从而不自觉地把某个特定“区域”的现象升格概括成更为普遍性的结论。

“区域转向”有可能面临的第二个挑战是,如何合理有效地界定研究单位?我们是应该如人类学所要求的那样把文化视为一个“孤岛”,只在本地意识框架的传承脉络内部理解民众生活,还是应该把文化定位为一个处于世界政治—经济结构支配之中的全球地理性现象?特别是在近代资本主义呈跨国体系到处渗透的局势下,文化的“地方性”在多大程度上还能保持其纯洁度?均是必须回答的问题。人类学家有时只强调对既定“存在”着的历史现象进行观察而不顾及历史“因果”关系的梳理,他们认为,过去的大叙事就是因为过度迷信历史大都是由某种因果链所支配,才造成了政治意识形态统领下历史观的日趋僵化。然而,如果不加思考地拼命奔向另外一个极端,其后果也同样不妙。以柯文为例,他早期的著作《在传统与现代性之间:王韬与晚清改革》仍采取的是“冲击—回应模式”,把中国划分为沿海和内地两个区域,认定沿海的近代化进程连带促使内地发生转变。外缘的压力显然被当作改变近代中国的决定性动力。而在前些年出版的《历史三调:作为事件、经历和神话的义和团》中,由于受到人类学方法的深刻影响,柯文明显转向了“后现代”立场,把义和团运动的兴起完全视为中国内部孤立发生的历史现象,而基本弃绝了其民族主义的源起背景。结果在他的眼里,义和拳民不外乎是一群操弄巫术的群氓,似乎与帝国主义的外来侵略没有什么关联,如此极端的说法同样缺乏说服力。

鉴于此,有些人类学家发出了和解的呼声,希望将研究对象牢牢置于历史事件之流,以及长时段的世界政治经济体系运作之中,力求在这两种不同诉求之间达成和解,这将使人类学与历史学聚焦于一个共同的对象,一种由多元的、既流动又受限的成份组成的、历史性而异质混杂的世界体系,在其中,“岛屿”与“世界”相互制约但不能被对方简约。^②

除了人类学的“民族志”研究较易使村庄一级的基层组织被固化为封闭的细胞单位之外,另一

^① 参见杨念群《“在地化”研究的得失与中国社会史发展的前景》,《天津社会科学》2007年第1期。

^② [美]阿勒塔·比尔萨克《地方性知识、地方性历史:吉尔兹及其他》,[美]林·亨特编,姜进译《新文化史》,华东师范大学出版社2011年版,第81页。

个人人类学派别对象征符号的解读同样影响了中国社会史研究的基本趋势。因有感于功能学派对文化现象时常做出过于功利的解释,“象征人类学”强调“文化”相对独立的意义,其具体的方法是注重对田野考察对象进行深描,只阐释研究对象在特定历史语境内的当下意义,而回避深究其背后有可能发生变迁的历史动力机制和政治社会涵义。经过如此“深描”出来的历史图景往往精致好看,甚至细腻入微到相当诱人的地步。但这类研究犹如绘画中的静物写生一般,基本无法看清静物设置的背景和空间参照物。

对“文化”进行极度深描所面临的最大问题是,对历史对象到底要阐释到何种程度才是合理的?或者说,我们无法为“深描”的确切性厘定一个统一的标准,也就无法在“深描”与其他解释模式之间建立起必要的关联。当年年鉴学派第三代群体曾标榜“心态史”的研究取向,也曾遭到类似的质疑,那就是以何尺度衡量“心态”的范围与内涵。

为了和“功能论”相对抗,象征人类学特别强调对“仪式”本身做深描式的解读。但大量细节的披露却把颇具活性的“仪式”内容给严重固化了,其后果可能会导致对历史变迁复杂动态过程的漠视。因为,对“仪式”的深描过度强调参与者力量的自身凝聚作用,或者说是对共同体团结机制的重视,却相对忽视“仪式”背后有可能发生的转型、冲突和权力渗透与更替等问题。“文化”仅仅被理解成为一种维持秩序、意义和社会团结的精妙机制,这容易造成一个后果,那就是对“仪式”的所有解释摹本都是可以互换的,比如我们知道“中山陵”、“岳飞庙”和“黄鹤楼”都是作为某种政治或文化符号被加以解读,但我们如何知道它们之间的差异何在呢?表面上看,这些建筑都是纪念某个特殊历史人物或登高望景的产物,我们却无法发现这些建筑符号背后更深远的历史动力机制是如何产生的。人们似乎并不关心国民党利用中山陵和乾隆帝祭奠岳飞庙背后政治权力运作的差异是什么,而只是热衷于把它们笼统定义成权力运作的范本。如是解读下去,各种建筑、仪式符号之间的意义就完全可以互换,就象一个无所不包的笼子一样装载一切类似的东西,而没有必要顾及其历史发生语境的具体差异。

同样道理,在区域史研究中,对宗族与祭拜仪式的大量重复性工作也是从深描入手,却无法洞悉其背后与整体历史的关联意义。目前有些研究者痴迷于大量收集各类碑刻等地方史料,却无法真正理解这些碑刻中所记载的各类仪式史实如何与广阔的历史背景建立起有机联系。在我看来,对仪式和象征等民间要素的文化研究必须与传统民族志方法,以及世界体系理论,甚至与他们所反对的“功能论”解释形成对话才有出路。

关于“功能论”的作用,我们可以回溯到费孝通先生有关近现代中国农村演化的观点进行一些辨析。费先生曾经区分“欲望”与“需要”的异同,在他看来,乡土中国的民众基本上由一种朴素的“欲望”所支配和行事,一旦进入现代社会,“欲望”就无法指导人们的行动,而必须根据理性设计的“需要”计划和安排生活。所以他的结论是人类发现“社会”也可以计划,是个里程碑式的重大转折。费孝通把这套“功能论”观念运用于观察中国乡土社会,发觉进入近代时期的中国人开始把生存条件变成了自觉,并用“需要”的标准去区别于传统的“欲望”。^①

其实,近现代中国的农民的确遵循着某种“需要”的规则,但这种需要未尝不是传统“欲望”的一种变相表现,无法完全用文化象征主义的方法予以单独分析。此处不妨以我在陕南调查的有限经验加以简略的说明。我调查的村庄曾经有一座庙宇,文革期间被拆除,改革开放以后由于担心政治运动卷土重来,村民不敢重修庙宇,只象征性地搭了一个简易的石头棚子,把它恢复成一座简陋的小庙,里面一座佛爷像也被寻回重新安置在小庙里,这个重建的庙宇似乎很适合作为人类学象征

^① 参见《费孝通文集》第5卷,群言出版社1999年版,第383—387页。

学派的解读对象。据传这座小庙中那佛爷像的头颅曾在文革期间被人砍下后丢失,文革后由人找回后勉强重新置放在残缺的身子之上。有趣的是,这颗不固定的佛头却几次被乡民偷偷移动。第一次挪动的原因是佛头正对着的东北方向的一家不但连生几个孙子 and 外孙,还随后成了大学生,仿佛是神灵佑护的结果。于是有一天,佛头就神秘地移动了,面孔正对着西北方向的另外一家,据说后来这家也发达了,于是神头又再次遭到挪动。由此事例可见,人们信仰某个神祇的心理仍然与具体的利益诉求有关,很难用西方的信仰标准和动机予以说明。这也恰恰印证了费先生对文化的功能性解释。这个例子还证明,乡土民众自近现代以来的各种“需要”与传统的“欲望”之间未必能划出泾渭分明的界线,也许一直存在着某种传承性。

同样道理,象征人类学方法对目前正在兴起的新文化史研究也有广泛的影响。在有关18世纪英国习俗社会的研究中,汤普森曾经表示,关键问题往往不是变化的过程和逻辑,而是要对过去时代意识形态状态和社会、家庭关系的重构过程进行缜密分析。即中心问题是存在(being),而不是生成(becoming)。^①既然是对“存在”的描述,那么各种以往为我们所忽视的历史细节自然会浮现出来,统统成为审视的对象。近些年来,各种属于“物质文化”形态的历史越来越受到重视大约与此有关。诸如从脚踏车、巴士到煤油灯与家庭照等近代现象的出现均在探索之列。由于强调对“存在”的细节描写,这些文化形态的生产过程往往被有意忽略,或仅以现代性转化的断言概而论之一笔带过。一篇文章读起来往往会使人沉醉于不厌其烦地细腻描写的愉悦感之中。对“物质文化”形态的呈现也往往集中于富庶地区或著名城市,从根本意义上来说,这类研究仍可算是社会史“区域转向”的一个另类表现。比如对所谓近代城市的“现代性”研究往往大多设定于“江南”等文化变迁明显的地区,或者如上海、北京、汉口、成都这样的大城市,至多偶尔涉及那些颇具文化韵味的小镇风情,观照的时间段可以从明清一直延续到民国早期,观察人群也多聚焦于土人群体或底层女性。故从表面上看,中国的“新文化史”研究确实承接了社会史研究“区域转向”的基本走势,但两者又有不同。

其区别在于,中国社会史研究更强调基层传统在现代世界中的延续性及其再造的可能,而一部分新文化史研究者除了少数人出于怀旧心理对一些士大夫生活故态深表留恋,从而被视为具有“后现代”倾向外,大多数人则更强调传统所发生的变化在塑造国人近代生活品质方面的重要性。因此,“新文化史”方法在中国近代文化史的研究领域中日益得到了广泛运用。然而,“新文化史”研究方法在中国的移植至少面临两个急待解决的问题:一是打着“文化史”旗号对各种所谓“文化”表象的描写与叙述,特别是对文化消费趋势的阐释与迷恋,如对明清至近代以来各种消费现象不加甄别的深描式记述,极易模糊和遮蔽一些具有自主性的问题意识。故有人讥刺这种研究取向的转变是从“经世济民”到“声色犬马”。我们除了和西方学界共享一些文化细节的有趣观感外,很难断定,这类文化研究的主旨仅仅是为了论证中国在明清之际就已出现了“早期近代”的征兆呢,还是仅仅为了昭示出明清到民国初期消费主义的奢华竞逐已泛滥到与西方近似的地步?如果是前者,那么文化史研究的目的难道只是为了论证西式近代化在中国提前实现了若干年吗?那岂不是又变相跌入了现代化论的圈套。如果是后者,那么这类文化史研究似乎不过是为当代消费主义盛行提供某种历史合理性依据罢了。

特别值得注意的是,中国近代文化史研究强调研究者以经验主义的方式介入历史过程进行叙述,的确为恢复中国史学的优美叙事传统打开了一扇窗户,不过如果研究者过度沉迷于研究对象所

^① [美]苏珊娜·德山《E. P. 汤普森和娜塔莉·戴维斯著作中的群众、共同体和仪式》,林·亨特编《新文化史》,第53页。

经历的那种生活方式,或沉溺于士大夫和晚清遗老的生活品味之中而不能自拔,对此仅仅简单地持一种诗意的怀旧感伤态度,那么也有可能使中国近代史研究丧失自身的反思和批判的立场。我个人认为,史界出现的所谓“碎片化”倾向,也与文化研究者过度沉迷于复古体验和对此体验的过度消费有关。

如果进一步深究其原因,即可发现,新文化史研究正是因为过度沉迷于生活细节描述本身,遂无法与其它相关政治社会历史状况的解释模式之间形成有效的关联。西方的社会史或新文化史研究虽然主要关注仪式与象征行为的意义,却仍力图与整体性的各类政治行为之间建立起有机的联系。如汤普森尽管否认阶级意识的首要作用,强调工人的经验性生活方式和价值观在工人阶级形成过程中的主导作用,却并未完全忽略英国工人阶级形成的政治与制度建构的背景。林·亨特探讨法国大革命的仪式与象征文化,并非抱持一种优雅逍遥的品鉴心态,而是为法国大革命政治行为的动因做补充说明,探究的仍是政治的文化表现形式,属于“政治文化”的范畴。戴维斯的文化史观涉及女性支配和暴力仪式中为人所忽略的细节,试图回答的则是各种文化现象是否可以成为社会控制的安全阀等广义的政治主题。由此看来,如果中国近代文化史研究无法在文化现象与政治社会问题之间建立起合理的言说关系,就难免会加剧史学研究的“碎片化”趋势。

与之相关的是,大量后现代与后殖民理论涌入中国史界之后,对中国近代史研究的转向造成了深远影响。“后殖民理论”强调从跨区域跨文化的角度探究原属于封闭系统中的历史现象,它促使我们意识到,中国近代文化的形成与西方的文化生产机制密不可分,往往是西方想象制造出来的产物。可如上观点一旦被推至极端,就极易堕入“文化相对主义”的逻辑,甚至简化为一种单纯的“阴谋论”,仿佛所有近代中国文化现象的形成大多是西人有意设计的结果。比如有关近代中国“国民性”的讨论,中国学者由于太受萨义德东方主义思维的制约,颇有些反应过度地认为,西方把中国作为“他者”加以塑造的目的几乎无一例外地是为了满足西方中心主义的虚荣心。因此所有对中国文化价值和道德人格的批评都是别有用心心的歪曲,肯定会服务于某种险恶的殖民目的。更值得深思的是,中国的近代史研究者又仿佛可以凭借对“国民性”话语的批评,为文化保守主义思潮的复归提供一个有力的历史佐证。如此过度反应的结果就是,中国文化仿佛就象一块纯洁无暇的美玉,只是在受到西方污染的情况下才变换了颜色。“东方主义”恰可作为清算“五四”批判传统文化的挡箭牌加以反复使用。如此奇怪的思维导致西人对中国传统文化的批评反而成了国人进行文化自恋的资本。而事实则是,当世界发展到近代阶段,不同类型文化之间一定是在你中有我,我中有你的相互交融中演进的,不存在一种“文化”仅凭单方面的极端想象就被轻易加以塑造的可能性。

三、我们需要一种什么样的“整体史”?

中国史学研究出现“区域转向”后,各种微观研究大受青睐,但由于研究单位和对象发生变化,中国史研究从整体上似乎缺乏一以贯之的宏大气势,故又常被讥之为有趋于“碎片化”的危险。言外之意,如果不找到一种“整体史”的研究路径,任何局部研究都很难真正获得合法性。或者说在人们的心底里,“区域研究”只能作为“整体史”的附属品才有存在的价值,或者只能为“整体史”的解释做基础准备。“区域”与“整体”被作为截然对立的两个范畴加以看待。然而在我看来,如何严格地界定“整体史”并非易事。因为以往的叙述显然太过于依赖世界史的普遍演化框架,所谓“整体史”基本上就是世界普遍历史发展逻辑的一个中国式翻版。

在我们的印象里,法国年鉴学派创始人布罗代尔对世界历史长时段的分析应该可以归入“整体史”的序列,特别是其对环境因素如何制约历史长程发展的观点,可以直接与国内传统的政治经济史叙述遥相呼应。近期兴起的“全球史”解释也延续了这一思路。比如最近译成中文出版的美国全球史教材《世界:一部历史》即并非以各国的王朝更替兴衰为据搭建整体的诠释架构,而是以

马赛克拼贴式的发散叙述展开多重线索,突出世界各地之间生态变迁与经济政治文化的网络互动关系。只是这套解释如果直接嫁接到中国史的叙事中也可能面临水土不服的困境。主要是在处理“人”的活动与自然关系时需要大量资料的积累,否则难以构建起连续性的图景。

还有一种重构“整体史”的倾向,即通过“边缘研究”取代“内涵研究”的方式重新勾勒中国文明史的地图。所谓“内涵研究”是指以“中原”或“江南”等汉族文化发达地区为中心,并以其向周边扩散的过程作为界定中国文明内涵或解读中国历史演变的核心依据,形成了“中心—边缘”的对称解释关系。“边缘研究”则希图通过对散布于“中原”或“江南”地区之外的少数民族文化为观察切入点,从边缘如何塑造“中心”边界的视角重新梳理核心与边缘的关系,探讨“中国”形成的复杂态势,以及华夏文明的构造特征。近几年美国兴起的“新清史”研究也大致可归入此类模式。上述研究均从“边缘”地带出发,力图打破传统叙述所设定的“中心”表述逻辑,比较关注清朝对新疆、蒙古、西藏等地区的开发与控制,并把诸种控制手段与广阔的“内亚”大陆帝国的统治模式连接起来加以认识,故仍可视作广义的“区域史”研究,不宜以“整体史”视之。

如果我们再转换一个角度,仅从“空间”上来定义“整体史”研究,同样面临到底如何理解“什么是整体”这个问题。从实际控驭规模而言,清朝确实真正实现了“大一统”的统治格局,在空间上基本可以视为“整体史”的研究对象,但若从长时段历史演变中观察,这种统治格局只存活于清朝一个朝代,在此之前,大部分朝代均没有真正实现“大一统”理想。从时间上估算,中国分裂的时间还要略长于“统一”的时间,在疆域界限不断伸缩变化的境况下,如何界定中国历史的“整体”内涵和边界尚存疑问。

也许有人会说,这种对“分裂”与“统一”聚分态势的描述和诠释完全可以被看作是一种“整体史”的研究方法,但就目前的探索水准而言,中国史界对历史发展线索与空间疆域治理过程尚处于初步勾勒的阶段,远远达不到构架整体认知图景的程度。也许在“什么是整体”这个问题无法厘清之前,把“区域史”与“整体史”对立起来,且抬高“整体史”地位,并以“整体史”研究作为史学最高境界和终极目的的想法在具体的历史叙述中根本无法实现。如此看来,“区域社会史”研究从剖析各个微观地域特质的角度出发理解中国历史作为一种变通选择是有一定道理和依据的,不应该被讥为“碎片化”倾向的源头,或简单评定其研究价值就一定低于“整体史”一等。尽管如此,“区域史研究”虽然至今已呈蔚然大观之势,或几成为“中国社会史”研究的代名词,从事此类探索的学者却似乎仍难以摆脱内心的焦虑感。他们总是想证明“区域史”研究就是“整体史”研究的另一种表现形式。他们总是试图证明某一区域发生的现象恰恰是整个帝国的政治运作在地方上的投射,实际上以缩微的方式表现出整体历史的存在状态。我称之为“缩影说”。“缩影说”给人的最大困惑在于,无法印证某一地区性政治运行的状态就一定与整个王朝的治理规划相一致,亦或只不过是其某种局部的有限表征和实践。

面对以上困境,我们不妨再变换一个思路,尝试摒弃“区域”与“整体”二元对立的刻板模式,转从“政治合法性”与“政治治理能力”的角度去观察和理解中国历史演变的轨迹和特征。所谓“政治合法性”是指一个王朝或政权在建立之初必然要调动各种资源以寻求在政治威权统治上的合法地位。“合法性”要素包括疆域空间的拓展及其维系,各类仪式的设计和和实施,多样族群身份的界定以及因俗而治分寸的把握,基层社会治理权限的厘定等方面。清朝“大一统”格局的形成实得益于合法性政策的有效制定和运用,其实践理念显然与前朝大有区别。“合法性”问题一直会延续到近代历史的转型时期,比如晚清覆亡以及民国初年宪政政治的发生,到底是暴力革命的后果,还是逊位禅让的作用,目前在辛亥革命史研究中已经形成了某些争议。有学者认为,清帝逊位是一场类似英国近代变革式的“光荣革命”,由此形成了“宪政建国论”、“协议建国论”等诸种说法,以区别于

“革命建国论”这些说法都可视为讨论清朝统治“合法性”如何崩解,以及传统王政如何向民国政权让渡的新趋向。

所谓“政治治理能力”是指王朝所依赖的管理技术群体如何与皇权统治相协调,以及自身如何在最节约制度成本的情况下从容治理日趋广大的领土,以便建立起一个高效的官僚运行系统,特别是中层官僚与基层士绅之间的治理职责如何划分和相互衔接等问题仍有不少讨论的余地。这类问题的探索同样可以延展到近代时期。比如对诸如近代国家权力一直向基层不断渗透,导致地方文化资源遭到摧折流失等现象的考察均可成为政治治理技术视域下的重要课题。又如我一直认为,科举制并非仅仅是一种考试制度,更是一种身份分配和教化系统,它能把具有不同文化身份的人群合理配置于不同层面,转化为有力的教化和治理力量,以配合官僚行政与地方体制的运作。科举制度瓦解后上下层教化机制的流通随即产生淤塞不畅的难题,最终导致拥有文化控制力的基层治理体系彻底崩解。以上所列课题在“区域社会史”和传统的政治制度史研究中都有过不同程度的探讨。例如区域史研究对宗教崇拜仪式在上下层之间存在互渗关系的辨析就可看作是观察“政治合法性”发挥效果的另一种方式。又如宗族控制的有效性与否也可以说是衡量政治治理能力的表现之一。未来的中国历史研究如果能从动态的角度理解上述要素之间的关联性,倒不失为进一步拓宽“整体史”研究视野的一个新路径。

不必担忧“碎片化”

王 笛(美国德克萨斯 A&M 大学历史系)

最近一段时间,中国历史学界关于“碎片化”的讨论多了起来,不少学者开始担心越来越多的研究集中在一些没有“历史意义”的小问题上,注重细节,忽视整体。其实,这种忧虑在西方历史学界出现更早。在西方,过去史学家在德国史学大师利奥波德·冯·兰克(Leopold Von Ranke)的影响下,主张历史的客观性,认为历史学家的基本职责是探索历史的真相,因此他们热衷于大历史的研究。但西方历史学界随后出现了“语言学转向”(Linguistic turn)和“叙述转向”(narrative turn),特别是1970年代海登·怀特(Hayden White)等对整体史提出了挑战,主张历史和文学的结合,强调历史写作的叙事性和故事性,然后又是微观史、新文化史的兴起。^① 史学研究日益脱离社会科学方法的影响,特别是对物质文化的研究,题目越来越小,越来越具体,但这些研究最容易被诟病为“碎片化”。^②

^① Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973); Hayden White, *The Fiction of Narrative: Essays on History, Literature, and Theory, 1957-2007*. Robert Doran (ed). (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010). 关于新文化史与微观史,参见王笛《新文化史、微观史和大众文化史:西方有关成果及其对中国史研究的影响》,《近代史研究》2009年第1期,第126-140页。

^② 例如关于厕所和大粪的专著就洋洋大观,以下是若干例子: Julie L. Horan, *The Porcelain God: A Social History of the Toilet* (Carol Pub. Group, 1996); Wallace Reyburn, *Flushed with Pride: The Story of Thomas Crapper* (Fourth Estate, 1998); Penny Colman, *Toilets, Bathtubs, Sinks, and Sewers: A History of the Bathroom* (Atheneum Books for Young People, 1994); Nelson Yomtov and Barbara Penner, *The Grimy, Gross Unusual History of the Toilet* (Capstone Press, 2011); Dominique Laporte, *History of Shit*, trans. Rodolphe el-Khoury and Nadia Benabid (The MIT Press, 2002); Dave Praeger, *Poop Culture: How America Is Shaped by Its Grossest National Product* (Feral House, 2007)。