

历史人类学：一个跨学科和去学科视野

张小军

今天讲社会学和人类学对史学的影响。很惭愧，我是学人类学的，其实不懂多少历史，今年夏天在北师大历史人类学讲习班上，我介绍了人类学的民族志方法；最近又有一篇约稿谈人文社会科学中的跨学科，我想也许可以从这些角度并结合几本著作谈点看法。

一、史学、人类学和社会学：三个横向的学科

有一个很简单的看法，就是在人文社会科学里，人类学、社会学和史学这三个学科一般被称作横向学科，因为它们所面对的是整个人类社会（如果把时间界限淡化的话）。历史的时间当然是对过去，就人类学来说，既关注过去，也关注现在和将来。这些学科有一个非常明显的倾向，就是希望深刻地去全面理解人类社会，这倒不是说这些学科有什么高明，而是因为它们的学科特点就是这样的。比如在人类学里面，有经济人类学、教育人类学、宗教人类学等，它的领域涉及到整个人类社会的方方面面，社会学和史学也是如此。这三个学科有很多内在的逻辑上的一致性，面对很多共同的现象，有很多共同的关心。我想如果说相互影响，这恐怕是第一个基本方面。

第二个方面，人类学和社会学的理论关怀是比较强的，它们以此作为学科的基础。理论的关注是人类学影响史学的一个很重要的原因，因为近代的传统史学（凡是讲到历史的，讲错的你们不要见笑）多是堆文献，堆资料，堆考据，这一类的东西做得比较多。相对而言，在过去传统的史学里面，理论上的思考体系较弱，当然原因很复杂，其中一个主要原因就是近代以来的学科划分。现在，史学希望能够从人类学和社会学的理论追求中汲取营养。

第三点，就是研究方法，比如说人类学的田野研究，这也是华南历史人类学研究里面很突出的一个特点，像我们每年夏天的这个班，除了五天讲课，还有同样的时间做田野考察，带着学生观察讨论。通过这样一个考察，在田野里面看碑，看文献，增加实际的感受，这样慢慢进入一些历史的研究和思考，这个方法很明显是借助于人类学的田野工作方法。另外大家都知道，人类学的一个传统的学术产品就是民族志，民族志的写作方式正在被越来越多的史学家接受。

我去法国，到法国高等社会科学院，看到勒高夫的历史人类学研究中心放在人类学那边，而不在史学。说明了他对人类学的感情，另一方面也可能说明了历史人类学在史学中的位置。海伊曾讲到史学的人类学转向：

"人类学转向"是新叙事史的形式之一。.....这种人类学取向更主要的影响是，促使历史学更关注人类学意义上的文化事物。"人类学转向"在某种程度上是一个容易引起争辩的用语，它指的是历史学家如何从传统上关注特定政治权力人物的思想和行动的政治史，转而关心那些不具赫赫事功之人的态度与信仰；亦即是"民众史"(history from below)的一种形式，且受到法国"心态史"(history of mentalities)

的强烈影响（海伊 1999[1990]:35-36）。

对民众史的强调，跟心态史的联系，这里面比较复杂。早期年鉴派对事件史和精英史的批评，到后来其实有一些回归，如大家重新开始关注事件，在文化史的层面去重新看待精英史，政治史。当时的三个特点，主要就是上层历史和下层历史，事件史和连续史，外部人和当地人的历史观。人类学强调关注下层平民、连续的日常生活世界和当地人的看法，去批评国家和政治精英建构的历史、琐碎的事件历史和外人强加的历史观。其实在历史研究里面，这两两方面都是不可或缺的，不能顾此失彼。早期针对事件史孤立断裂的研究之批评，并不能说事件史本身有什么错，只是说早期的事件史的研究方法是孤立的，在事件的选择上和精英，和国家的联系密切，所以要回到平民，回到日常，回到连续。

萨哈林斯是美国人类学教授，在人类学里面被称为历史人类学的提倡者，台湾黄应贵先生说他奠基了历史人类学。不过，萨哈林斯在《历史的隐喻与神话的现实》中对结构和实践的强调，正是依据布罗代尔的“长时段”的结构。因此，萨哈林斯的历史人类学，并没有脱离年鉴学派开创的历史人类学脉络。他认为历史人类学就是倡导这样一种人类学：它是一门广阔意义上的综合性学科。换句话说，历史人类学是这样一种方式的探究，它力图在不同观点、不同分析工具、不同时空范围之间架设桥梁或形成对话。有学者认为：

"历史"是受到诸种象征体系调节的，而这些象征体系有它们自身的逻辑与内在结构--亦即一种不断结构着历史同时又被历史所结构的"深层"文化秩序。由此，（人类学的）历史取向要求投入某种整体式的和高度语境式的研究和解释，这种探究方式虽然并非针对进化论、结构论，功能倾向的"同时性"比较式观点（随空间而变动），却要求关注随着特定的社会-历史序列而出现的变动。（Heckenberger, 2002）

这里面的"整体式"，是大家熟悉的，这也是早期新史学的一个关怀。那么，高度语境式的研究呢，这里有语言学的背景，在史学里面也出现了语言学的转向（很多学科里面都有过），"历史"于是被重新检讨和思考。另一方面还跟解释人类学和象征人类学的方法有关系，大家可能听说过，就是"厚描"，这个在史学里面有很大的影响，在叙事史里面，在文化史里面。萨哈林斯在讲"历史人类学"的时候，就是想要创造一种结构的和历史的人类学，他认为："实践显然已经超越了意图区分人类学与历史学的理论分野。人类学家从抽象的理论转而解释具体的事件。历史学家降低对独特事件的热情而钟情于潜在的反复出现的结构。"（《历史之岛》91）这句话不难理解，过去的历史研究是比较忽视理论的，而人类学家是比较少关注事件的。这里面有个对历史学的潜在批评，它们对理论关心是不够的，美国人类学家奥特纳也有这样的观点：

在我的观点中，人类学与历史的和睦相处对整个研究领域是一个特别重要的发展。我在本文中没有特别强调它，只是因为此刻这种趋势太过广泛。它掩盖而不是暴露了重要的区别。就历史与人类学各类工作事实上的结合而言，它提供了一个虚假整合的领域却未能发现深层的问题。正像本文提出的，这些深层的问题通常由很成功的系统和结构主义的观点来产生，它建立了有如社会本质的事实，不过，却未能回答在系统的方式下，社会事物来自那里，又如何变迁。

要用"历史"这个词回答这些问题，就要避免把历史当作一条人们特别反应的事件之链条。历史不是简单的发生在人们身上，而是他们身在其中的创造，当然，其中有着强烈的系统性限制。实践的观点试图理解这种创造，无论是对过去还是现在，也无论是新的创造还是旧东西的再生产。实践的观点提倡，或者至少带来希望的，是一种历史和人类学研究有分寸的联结模式，而不是盲目迷恋历史。
(1984:159)

这句话是在她的文章《六十年代以来的人类学理论》中，大家知道六十年代，人文社会科学有个很大的改变，她在回顾六十年代以后的人类学理论的时候，探讨了人类学家结合历史研究的一个假象，表面上是结合，其实没有发现深层的东西，深层的是系统和结构。在奥特纳的概念里面，跟萨林斯是一样的，也是认为很重要的。她对假的历史学和人类学结合提出批评，看起来好像是建立了一些事实，但这些事实却没有回答事物来自哪里，它又如何变迁这样一些更深层的问题。大家明白奥特纳的批评其实意思是说不能停留在事实上，比如说我们做历史人类学，还是要做事实，你到一个地方去，进入田野，找到古代的碑，找到一些史料，如果只是把它们简单还原成历史事实的链条的话，这个是有问题的。是不是把事件堆起来就叫"历史"？

大家比较熟悉后现代的史学，它对历史学还有人类学的批评都是一样的，就是说你做出来的历史是真的吗？在人类学里有很多这样的公案，包括费孝通的老师马林诺夫斯基过去在太平洋岛屿做田野研究，后来就有人类学家几十年以后到他作研究的地方同样去做，做出来的结果跟他很不相同，以此来批评马林诺夫斯基的研究。其实用不着过那么多年，你就是当时有两个人同时去做，也一定会得出不同的事实来，对不对？这里面就存在一个问题，什么是真的？这个真实性到底在哪？这个对历史和人类学都一样，奥特纳提到的有很多在史学理论中讨论过的，实际上是历史事实的合理性问题，比如我们讲叙事史的叙述，叙述本身的方式、对象和叙述者自己的追求，当然也包括叙述的客体，这些关系都是怎么样的？这些都影响到叙事的过程。所以奥特纳说历史不是简单发生在人身上的，也是他们身在其中的创造，也就是说历史本身也是各个主体参与的，当然也包括历史研究，我们做研究也是主体参与的过程。

我们在讨论历史真实性的时候有不同的看法，至少有两派看法，我自己是属于"求真"这一派的，虽然真实的唯一性是不存在的，但这种努力是要有的。这是一种基本的态度，一种追求的过程，我不认为放弃"求真"的史学是厚道的。后现代的挑战说明他们也在关注历史的真实。我们一直在思考和选择适合的求真方法，这里面当然也包含我们主体性的一些参与，这又跟现象学的一些东西、后现代等大背景有关系了。奥特纳强调在历史事实后面有那么一套规则，实践的观点试图理解这种创造，实践理论目前在社会学和人类学里已经热了 20 年了，目前还没有大的理论流派来取代它。实践的观点提倡的是一种历史和人类学研究有分寸的联结模式，而不是盲目地迷恋历史，这也是奥特纳对像我这样的过度地迷恋历史的人的批评，也就是说对历史的迷恋是应该有分寸的，实际上他强调的就是结构系统这样一些关怀，这些东西实际上是些理论的深层分析，就是他前面提的"事物来自哪里，又如何变化"，而不是停留在事实本身。好像民族志，民族志并不

是就是把事实简单记下来，没有那么简单。人类学的民族志是一整套的方法，方法论的含义是非常强的，所以讲一个故事，写一个东西，好的民族志是包含着很强的理论和分析趋向，这种理论和分析并不是直接地列出一二三点，而是渗透在写的故事里面，

做人类学家，写民族志的过程是非常难的，一部好的民族志应该包含三个方面的内容：首先就是田野资料，包括文献的，口述的，各种各样的资料，历史也是一样，这点大家都明白；第二就是经验的观点和理论。所谓经验的观点，比如说我们做中国研究，只要你涉及中国研究，其实大部分的理论是比较经验的；第三个层面就是深层的抽象理论，这种研究作起来就比较难了，这就是奥特纳和萨哈林斯更关注的，涉及到本体论，认识论和方法论的一些问题，这种理论的进步也是很重要的。对国内的正在兴起的历史人类学，谦虚一点说，要达到高水准的研究，要走的路还会是很长的。

二、跨学科和去学科

先讲跨学科，人类学是目前在科学体系中几乎最具有跨学科品质的"学科"，它跨越人文科学（如语言人类学、考古人类学、宗教人类学、艺术人类学等）、社会科学（政治人类学、经济人类学等）以及自然科学（体质人类学、生物人类学等）。同时，它的研究领域本身就充满了诸多跨越，例如近年来开始兴盛的医学人类学、认知人类学等，本身就跨越了自然、社会和人文三个领域。上述人类学的跨越性，来自其研究对象--"人类"本身的跨越性，因为人类是自然界的产物，是社会的产物，也是他们自己文化的产物。这里，想先从人类学的三个理论视角对跨学科进行思考，进而理解"去学科"的深层含义。

1、概化与专化。在新进化论中，有一般进化（概化）和特殊进化（专化）一对概念，它们描述了事物的一种进化状态。在人类学家萨哈林斯眼中，一般进化是指事物不断进步的主干演变过程；特殊进化是一个形态的分叉专化过程，是能量在一个相对水平上的分化和积累，表现为文化的适应。内衍化（involution，内卷化）也是一种特化和专化的情形。最形象的表征就是生命树：地球生命的"树干"向上延伸，不同物种的"树枝分叉"分化生长。在多层次的分叉中，人类先是在哺乳动物的分支，后来又进入灵长类的分支，最后分叉出人类。科学体系也是如此，除了学科分支的专化，还必须有跨学科的主干的一般进化过程。一般进化有利于防止学科分支特化的内卷，防止学科的固步自封，从而有利于新阶段的突创过程。

2、日常生活世界。与新进化论的视角强调专化与概化的互补不同，人类学家的"日常生活"视角强调一种超越规范和制度的状态。在学界，从维特根斯坦对日常语言的强调，到卢曼的"互动系统"（相对于有规则的组织系统）；从常人方法学（ethnomethodology）对日常规则的关注和德国的"日常史"，到哈贝马斯的"生活世界"（相对于有功能的行动系统），都对日常世界有一种偏爱，因为日常是一种去范式、去制度、去霸权的状态。哈贝马斯正是依据"生活世界"，提出了他的沟通理论以及"公共领域"的概念。跨学科和去学科正是需要回到科学的"日常生活世界"，回到摆脱学科"国家"控制的"公共领域"。

3、文化与实践。"文化"是文化人类学的一个基本概念，它是人类社会的编码和"软件"。文化本身就是跨学科、去学科的概念，任何社会和人类现象几乎都可以美其名曰"某某文化"，这在人文社会科学概念中是绝无仅有的。许多人类学者反对这种"文化"的庸俗化，但是另一方面，也说明了现象本身的文化共通性。法国社会思想家莫兰从自组织现象产生的社会复杂性来理解文化，认为社会的维持需要一整套根据规则结构化了的信息--即文化。明白此一点，就会容易理解跨学科和去学科的文化研究。例子之一是历史人类学，其中的心态史、意义史、叙事史和新文化史研究，都是"文化研究"的范例。此外，实践理论是最近 20 多年来的时髦理论。"实践"的概念（在布迪厄看来，这是一个不能定义的概念）包含了日常、共融、文化等概念的深刻内涵。文化的实践和实践的文化，将会成为跨学科研究的方向之一。学科的互补和跨越在"实践"概念的跨越性中得以实现。

上述理念，应该说是跨学科的基本追求和蕴含。不过从"学科"的具体角度，目前的跨学科研究多拘于三个层面：（1）、一般理论的层面。主张超越学科局限，促进科学生长。（2）、交叉学科。即多学科的杂交优势。（3）、学与用的层面。强调知识与应用领域的结合。我对于此类跨学科并无异议，但更希望跨学科能够进入"去学科"的层面。

"去学科"是跨学科的高境界。跨学科还是基于学科的基础之上，它难以超越学科的界限，进入无学科的反结构或共融状态。所谓去学科，就是摒除一切学科标准的干扰，进入一种超越的状态，从而开启人类的智慧和思维。

以历史人类学为例，它除了历史感的培养和历史事实的关注（包括文献和田野），尚需要努力达到去学科的境界和水平。我曾在《历史人类学学刊》的一篇文章中，提到"被史学抢注的历史人类学"，在对历史人类学定位时，提到这是一种研究视野，反对将历史人类学简单学科化。之后，有学者强调历史人类学在人类学中的发生，意在强调人类学本位的历史人类学。不过，我的这篇文章，还是希望尊重年鉴学派的初衷和历史人类学一直以来的真实轨迹与内在追求，去探索事物的深层规律而不是关心新学科的建立。勒高夫在提出历史人类学时，多少是史学、人类学和社会学跨学科的"三合一"思路。这后面，有一个上面提到的学科特点，即人类学、社会学和史学三个学科都属于一种横向学科。我在夏天一次历史人类学研讨班的讲座上，提出"走出历史"。这倒不是希望回归人类学本位，而是希望看到一个"去学科"境界的历史人类学取向。从世界上历史人类学的发展来看，一直有这样的努力和超越，虽然这条路荆棘载途，伴随着各种批评和困境。

举例来说，上面关于一般进化、特殊进化的规律，其中包括了史学界比较熟悉的"内卷化"。美国著名人类学家格尔茨在他的《农业内卷化》(Agricultural Involution, 1963)中，描述了印度尼西亚爪哇地区一种生态稳定性、内向性、人口快速增长、高密度的耕作过程；以及资本密集和劳动密集的二重经济的复杂性和整合性，表现为缺少有效技术方法和工业因子引入的传统农业经济的内卷化。黄宗智在《华北的小农经济与社会变迁》(中华书局 1986 年)中，也使用这个概念分析了中国历史上小农经济内卷的深层结构特性。这些道理，只有在去学科的理论视野中才能更好地理解。

简单说，事物的存在本身是以其内在规则而不是学科划分为据的，而我们的学科划分多是依据事物的表面现象进行的，不论"政治"、"经济"、"历史"、"人类"还是"社会"。这个意义上的跨学科，仍然是跨现象的学科，是表面事物的学科。其实，现象后面的探索（包括"问题"意识）才是超越性的、才可能是真正"去学科"的。可惜，我们今天的主流人文、社会科学对此还相当乏力。

勒华拉杜里在《蒙塔尤》（[法]勒华拉杜里著，商务印书馆 2003 年）之扉页献辞中，引述了《奥义书》中的一段话：

孩子，通过一团泥便可以了解所有泥制品，其变化只是叫法而已，只有人们所称的"泥"是真实的；孩子，通过一块铜便可以了解所有铜器，其变化只是叫法而已，只有人们所称的"铜"是真实的；同样，通过一个指甲刀可以了解所有铁器，其变化只是叫法而已，只有人们所称的"铁"是真实的，这便是我对你说的.....。

或许，"去学科"的境界，正是回到"对孩子说"一般的思考，去发现那些真实的"铁""铜"和"泥".....。

三、几篇研究著述

1、《蒙塔尤》

上面提到勒华拉杜里的《蒙塔尤》，这是历史学家的著作，大家比较熟悉，我只是介绍它跟人类学相关的一些方法。勒华拉杜里有第三代年鉴学派的背景，70年代该书的出版引起了史学界很大的反响，人类学界好像没有太多人谈它，可能因为对人类学家来说，这种研究司空见惯，每个民族志都是像这样在讲一个故事。该书中很清晰地看出来向"新叙事史"的转变，从环境转向人；从经济、人口转向文化和情感，转向人类学和心理学；研究的对象从整体转向个体；解释历史从直线式的单一式的因果关系转向互为联系的多重因果关系；方法上从整体计量转向个体的抽象；史料的组织从分析转向描述等。此外还包括民族志的叙述方式，甚至文学性，这些都在《蒙塔尤》里面体现出来。

该书是根据奥克西坦尼这个小山村的宗教裁判所的档案记录，这是一个田野的资料，勒华拉杜里在根据这些材料进行描述的时，其实是有很多不同的描述方法的。上面引述的该书扉页上的那段话是很有趣的，大家想一想，他到底在讲什么东西？比如说"通过一团泥便可以了解所有泥制品"，这叫"滴水见海洋"，就是由小见大，这是蒙塔尤一个很重要的方法论，这跟人类学家很相似，有人问我你做一个小村子有什么用？而且还敢做到宋代的历史。社会学家经常质疑人类学家在一个村里呆好长时间，其实做小村子的历史如果没有"滴水见海洋"，没有以小见大这一招，确实差些意思。

民族志后面是有一套理论关怀的，在经验层面的和抽象层面的，有了这套理论关怀才有可能以小见大。它不是事实的简单放大，在蒙塔尤里，事实的放大是没有太大意义的，但是在一个理论脉络下的放大就可能很有意义了，这是一个很重要的训练，很需要功夫。但他的话还没有说完，他还说你通过一团泥便可以了解所

有泥制品，"其变化只是叫法而已，只有人们所称的"泥"是真实的"，什么是那个真实的泥？勒华拉杜里在最后一章--28章："家与彼岸世界"中提出：

是什么驱使此人奔跑？".....在 1290-1325 年间，驱使蒙塔尤人行走、奔跑和心灵颤动的是什么？除了基本的生物原因（食、性之外），是什么根本动机和主要利益，赋予人的生存以某种意义？总之，借用盎格鲁-撒克逊人的一句颇为优雅的话说，蒙塔尤人的行为动机是什么？

按我的理解，"泥"就是"驱使此人奔跑"的东西，就是人们的行为动机。我们在讲事实真实性的时候会问什么是真实的泥？其实事实上可能没有"泥"，这个大家可以理解，我们讲"唯名论"和"唯实论"，所有的现象都是具体化的"泥"，作为抽象的"泥"是没有的，当然你也可以说有，就像我们说人似的，有张三李四，但说"人"时，背后是需要一套概念的，需要定义的，在语言里面没有"人"这个概念的时候，张三李四是具体存在的，这个问题是史学的也是人类学的。我们经常以为概念等于真实的存在，其实概念是不一定真实的。比如说"社会学"中的这个"社会"的现代意义是从日本过来的，在过去古汉语里"社会"不是我们现在这个意思，所以当年严复翻译斯宾塞的《社会学研究》用的是《群学肄言》，把社会学当成是"群学"，"群"这个概念反而更与社会接近。在史学和人类学都有这个问题，就是把概念当作是真的，但概念只是我们理解事物的一个工具而已，我们在讲"泥"和"人"的时候，容易孤立地把它当作具体事实，这是没有意义的，因为这是我们的一个创造。当然在后现代里面概念不简单是工具了，概念的创造本身也成了"表征的事实"。不管怎么说，勒华拉杜里很强调行为的动机，这在人类学和社会学里面曾经是被忽略的，在 40 年代到 70 年代一直占统治地位的是以帕森斯为首的结构功能学派，还有在人类学里的功能学派如马林诺夫斯基和拉德克利夫·布朗，法国的列维·斯特劳斯等对"行为动机"也是排斥的。我刚才讲的"实践理论"则对动机十分强调，当然蒙塔尤是在 70 年代出版的，当时它对"行为动机"的关注已经算前瞻性的了。

从这两段话可以看出《蒙塔尤》的理论情怀，至于书中具体的描述，如在第八章里描述的在家门口抓虱子的举止，这个在公共空间中的抓虱子的场景是很有趣的，它很有人类学的味道。举个例子，以前农村里一些四五十岁或更大年纪的老妈子到了夏天就在一块裸露着上身乘凉，为什么呢？在结婚之前这行为是个"taboo"，结婚后经常哺乳小孩，这个"taboo"就被打破了，乳房让他人看到不是问题，这就说明观念的转变、公共空间的变化和行为呈现有着很大关系。另外关于《蒙塔尤》中的不准确的时间观念，他们没有钟表，没有精确的时间，只是有个大概的时间而已，作者还注意到了村民们对时间空间即"当下"的不确定感。还有关于乱伦的描述，这也和人类学发生很大关系，乱伦是人类学一直很关注的问题，比如为什么在世界各地乱伦都成了禁忌？如果不是"文化传播论"的解释，那么这里面肯定有内在的逻辑。在婚姻方面各种禁忌、规则的出现跟社会的关系在蒙塔尤里也表现出来。另外它还对没有历史感的单调的生活即列维·斯特劳斯的"冷社会"有所关注，联系到上面提到的长时段，《蒙塔尤》则以"静止不变的村庄"研究而著称。总之，在本书中我们可以发现很多描述都有着对"泥"的关心，这种关心和人类学是非常一致的。

2、《富争议的传统：关于殖民地时期印度殉夫自焚的争论》

这是印度史学家的一部文集，我举了其中的一章，这是在介绍 1829 年英国人在印度废除殉夫自焚习俗的过程，在立法争论该问题时，有 8000 多例记录在案的自焚案件，这也可以看出该风俗的影响之大。其中 63%集中在加尔各答附近地区，自焚多发生在上层的种姓中，这表明自焚不是一种传统的陋习，不是主要发生在下层人民中的。这篇文章使用了三个文本展开讨论：一是 1818 年 11 月尤尔(Walter Ewer)写给司法部的信--代表官方立场；二是罗伊在 1830 年写的支持废除殉夫自焚的小册子；罗伊是 19 世纪印度第一个反对殉夫自焚并展开批判性研究的人，被称为“孟加拉复兴之父”，他代表了本土现代化力量，但后来有学者批评罗伊的现代性是有毛病的，因为他是在殖民主义下的现代性，不是真正资产阶级的现代性，而是无力扭曲的模仿，是不彻底的现代化理论。第三类，就是正统派团体反对禁止规定的请愿书。

本文关注的不是赞成和反对的意见，而是争论和论证这些思想立场的推理方面。探讨什么是真正的文化传统，在对待文化传统中的殖民话语以及相应的本土话语。思考和反省一场殖民主义现代化的深刻后果。可以看出这是一个历史研究，它有自己的理论关注。，文中几段很精辟的话：

从某种意义上说，那些争论主要并非是关于妇女问题的，而是关于真正的文化传统是由什么构成的。人们日益把婆罗门教经文看作是这种真实性的所在，所以(例如)禁止度殉夫自焚成了一个经文解释的问题。与普遍认为的英国是因为其野蛮残酷而被迫禁止度殉夫自焚习俗这一观点相反，如我们随后会看到的，焚烧妇女引起的恐怖显然只是一个次要的主题。其次，我认为，婆罗门教经文享有的特权及把经文等同于传统，这是一种有关印度的'后殖民话语'的结果。殖民话语指一种理解印度社会的方式，它是随着殖民统治的出现而出现的，并在整个期间在不同程度上由那些官员、传教士和本土精英共同具有，尽管这些不同的群体是出于不同的、从思想意识方面来说往往是相反的目的来运用它的。这种话语并非凭空而来，也没有完全中断与印度殖民时期以前的话语的联系。相反，它是通过与优秀的本土人的相互作用而产生的；.....。(《庶民研究》276-277)

把经文、法律和传统等同起来以把妇女作为传统的象征产生了一种特定的限制性基体，殉夫自焚的争论就是在其中进行的。这种格局(grid)是由一种扩大殖民权力的要求(它需要一些系统而明确的治理模式，比如说法律模式)、和一种有关印度社会的特别观点形成的。这两个双生的特征使得人们可以理解有关殉夫自焚的论点的性质和范围，理解妇女在一种表面上是关于她们的话语中所处的边缘性地位。(《庶民研究》278)

传统并不是妇女地位问题争论的基础。而是相反：实际上妇女成了争论传统和重新阐发传统的场所。.....既不是主体，也不是客体，而只是场所--这就是妇女在有关殉夫自焚的话语中的地位。(310)

可以看出他所关心的是殖民地和地方包括精英和普通的大众(在文中是群众社团)进行的较量，如果做历史，可以把这些案件当作史实，但这不是我们要做的，我

们要透过事件看到真正的"泥"。这个案件对我们反思中国近代社会是很类似的。我们的研究不能只停留在"德先生"和"赛先生"怎么样，列出一些史料的清单是不够的，我们应该通过它们看中国社会后面一些基本的东西，比如中国社会不断对传统的革命，结果怎么样？马林诺斯基的一句话至今令人深省，他说"消灭传统就意味着慢性自杀"。

3、《屠猫记》 达顿（Robert Darnton）

台湾的潘宗德先生有很好的书评，他指出：达顿（Robert Darnton）在其著名的《屠猫与法国文化史的其他趣事》（1984）中，开宗明义地指出该书不仅想要了解人们的想法，而且要揭示人们如何思想，他们是如何建构这个世界并向其中注入意义和情感的。他使用文化史来称呼这个研究流派，因为文化史的研究采用了与人类学研究异文化相同的方式来对待自己的文明。这是一种在民族志田野中的历史。

《屠猫记》是美国新文化史的一个代表著作，它不只是描述一下屠猫的过程，作者用了类似象征人类学的手法，即吉尔兹的"厚描"（thick description），象征人类学认为文化是个"symbol"，是象征的，有意义的，同时也是有脉络的，他们认为人类学家就是去解读文化文本，要把意义读出来，读出意义，意义是在事实后面的，是深层的东西，所以找出意义就是厚描。达顿的作品作为新文化史的代表作，它关注事件后面的意识结构，思维结构，可以说它是新的心态史，意义史，象征史也好，文化史也好，不管怎样，它是关心集体世界观，这又涉及到社会学家涂尔干的集体意识和集体表象。潘宗德先生评价道：

达氏说明了十八世纪的法国工匠在资本家的垄断与压迫当中，面临在工资、升迁、生活所遭遇的种种剥削与生活条件之不平等。换言之，在历史现实当中，的确存在着工匠对现实的不满心态，及资本家与工人之间所呈现出之紧张关系。此外，达氏也企图从法国的"历史现实"中，寻找"猫"与"节庆活动"对于欧洲人、法国人所具现的文化意义与象征系统。在达氏的诠释当中，"猫"在十八世纪法国人的心灵中，至少呈现出三种文化意义。

其一，"猫"象征了女巫，屠猫则象征了对女巫的迫害。达氏认为，工人藉由屠杀象征工厂主人及妻的猫"小灰"的行为，象征了对女巫的迫害，实际上则表露出工人对工厂主及其妻子的愤恨；而工人则在行为之过程的象征意涵中，获得其心态上的平衡与快感。

其二，"猫"象征了"性行为"的淫荡，以暗指工厂主之妻的淫荡。透过猫的象征意义，工人将夫人与猫之淫荡画上等号，并藉以暗指工厂主的愚笨，如此而从中获得其心灵上对现实生之不满的弥补。

其三，"猫"象征了在"嘉年华"节庆的"审判"意义，工人因而可在其节庆活动中以遂行对工厂主之审判。在工匠们私底下的聚会活动中，经常以"口语"反复重演"屠猫"的行为；当中，聚会活动象征了"嘉年华"之节庆，口语之重演屠猫行为则象征了对工厂主及其妻之审判。换言之，工人们在其聚会活动中所建构的"倒转的世

界"中，表达、发泄其对现实社会秩序的不满情绪，并在"心灵"或"精神"中取得对于反抗资产家的"胜利"。

我在这其实在强调他的研究方法，是不是我们把事实罗列出来就走人了，本书这种象征人类学的分析希望在历史现象后面去寻求解释力，这种尝试是很有价值的。

我曾经说过，史学和人类学的传统关系，表现为彼此缺乏对方的深度，或许可以转借这样一句话：人类学是未下苦功的历史学，而历史学则是不用头脑的人类学。所谓人类学家下苦功不够，是说对史料的搜集和分析浅尝辄止，不求甚解，以建构理论为兴趣，史料成为理论的附庸。另有些自以为是历史人类学的研究，不过堆砌他人的研究史料，然后取巧冠以某些理论概念，将历史简单化和模式化，曲解了历史。而所谓史学家不用头脑，是说他们钻进史料便不出来，特别是被狭窄的精英史料所束缚，以为那就是全部历史，忽略了另类史料和理论思考。勒高夫所说"有意成为人类学家的史学家应当创立一门历史人类学"。实际上，史学和人类学之间要达到相互理解绝非易事，而这正是今天我对自己的勉励和对大家的希望。（完）