

结构过程·礼仪标识·逆推顺述

——中国历史人类学研究的三个概念

赵世瑜

摘要:在中国社会的历史人类学研究的实践过程中,学者们逐渐提出了一些概念,如萧凤霞、刘志伟提出的“结构过程”、科大卫提出的“礼仪标识”等,体现出某种学术自觉。如果说结构过程是我们的研究对象,礼仪标识是研究的切入点,那么逆推顺述就是一种特定的研究方式或技术,也可以视为某种方法论。以此学术自觉为基础,或可对中国历史描绘出一幅新的图像。

关键词: 结构过程; 礼仪标识; 逆推顺述; 历史人类学

基金项目: 香港地区教育资助委员会(UGC)第5轮卓越学科领域计划项目(AoE Scheme)“中国社会的历史人类学研究”(H-01/08)华北子项目阶段性成果

作者简介: 赵世瑜,北京大学历史学系(北京 100871)

DOI:10.13613/j.cnki.qhdz.002703

经过20年的努力,区域社会史研究已经从华南(包括珠江三角洲、潮汕地区、香港地区新界、福建莆仙平原等地)渐次扩展到华北、西南、江南、长江中游地区等更为广阔的地域范围。如何突破原有的解释框架、观察角度和提问方式,以及如何在更深入的层次上与华南研究对话,是使研究进一步深化的重要前提;而在研究者外部,也已有学者提出,在区域研究的基础上,通过区域比较,回应跨区域的问题,从而达致一种整合性的认识,是区域社会史研究面对的重大问题。^①

一、关于“结构过程”

在对珠江三角洲地区历史进行的研究基础上,萧凤霞(Helen Siu)和刘志伟将他们的工作解释为对这一地区600年的“结构过程”(structuring)的分析。^② 本文认为,这一术语可以作为不同区域历史研究共同的核心概念之一,也可以作为多学科区域历史比较的理论平台。^③

作为一个对历史有特殊偏爱的人类学者,萧凤霞将人类学的核心概念之一的“结构”视为一个动态的过程,从而使“历史人类学”有了统一的概念工具。她对“结构过程”的含义是这样表述的:

我们一直以来往往不必要地把“结构”和“变迁”这两个概念截然二分。实际上,我们要明白“个人”在分析研究中所发挥的“作用”,要了解的不是“结构”(structure),而是“结构过程”(structuring)。个人透过他们有目的的行动,织造了关系和意义(结构)的网络,这网络又进一步

^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 萧凤霞《廿载华南研究之旅》,《清华社会学评论》2001年第1期;刘志伟《地域社会与文化的结构过程——珠江三角洲研究的历史学与人类学对话》,《历史研究》2003年第1期。本文中涉及这两位学者的引文,皆出自两文。

^③ 自2010年以来,本人曾在包括在中国台湾“中研院”史语所等单位主办的闽南文化研习营、暨南大学等处所做《在空间中理解时间》的专题讲演中,都提及“结构过程”概念的意义,并提出不同区域内部的“再结构过程”问题。

帮助或限制他们作出某些行动,这是一个永无止境的过程。

将此表述还原到区域史的研究中,就是说,研究者所要做的,就是认识特定区域内的个人或者人群怎样通过其有目的的行动,去织造出关系和意义的网络,也即制造出一个“结构”,其后,这个结构又影响着他们的后续行动。这个行动—结构—行动的延续不断的过程,就是历史。

当然,关于结构的动态过程的认识并非由此开始,列维-斯特劳斯将结构静态化的做法早已遭到皮亚杰的批判。皮亚杰指出:

当然,人的结构并不是没有出发点的,如果说任何结构都是一种发生过程的结果的话,那么在事实面前应该决然地承认,发生过程总是从一个比较简单的结构向一个更复杂的结构的过渡,而且这样一个过程是按照没有止境的后退过程进行的(根据现有的知识)。^①

他最后下结论说:“不存在没有构造过程的结构,无论是抽象的构造过程,或是发生学的构造过程。”^②因此,萧凤霞的认识是沿着皮亚杰对结构人类学的批判思路展开的,但其展开不仅是一种学理上的逻辑论证的结果,也是历史人类学田野实践反思的结果。

历史学者刘志伟在自明初以来的600年历史中发现了若干重要的结构过程要素——沙田的开发、作为文化系谱的宗族的建构、神明体系在地方的建立、户籍制度的确立及其演变、作为身份认同表征的族群之形成,等等。这些重要的关系网络涉及地理空间、村落形态、生业、市场、土地经营、社会组织与等级、族群分类、信仰仪式诸方面,后者则构成珠江三角洲的社会结构。而这一结构的形成与演变(即结构过程)经由明初的军事征服、正统末的“黄萧养之乱”、嘉靖时期的礼仪改革、清初的迁海等若干时段,到清中叶以后,最终形成了我们日后可以通过文献和田野观察发现的珠三角社会。而这一“可发现”的事实又证明了该社会对其后百年历史的影响。图1说明这个结构形成和演化的过程也许更为直观:

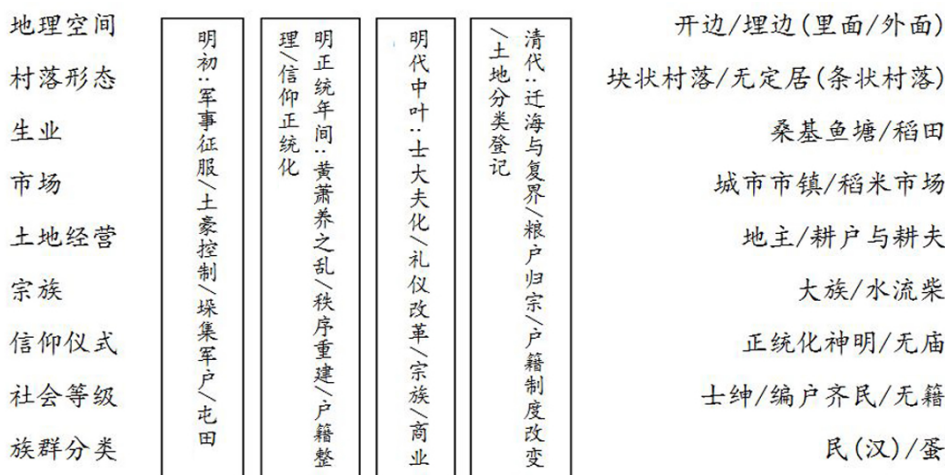


图1

图中左侧是分析一个区域社会的结构需要考虑的各个要素,当然这也是通过研究在珠江三角洲明清时期的社会场景中发现的主要要素,在其他区域社会中未必相同;右侧是这些要素在明清珠江三角洲地区的具体呈现,这种两分法是为了便于理解而简化的,可以视为某种清代中晚期的结果;中间

①② 皮亚杰:《结构主义》,倪连生、王琳译,北京:商务印书馆,2012年,第53、120—121页。

的部分则表示从明初开始的过程,其中的每一个事件都标志着形成右侧那些结构要素的重要时间点。需要指出,这样一幅结构过程图及其中的因果关系是很多具体研究的结果,而不是先验的。

在华南其他地区的研究中,研究者虽然未必一一言明,但都揭示了各不同地区的结构过程,尽管它们经历的重要历史时段或有不同,结构过程要素也各有差异。福建莆仙平原的开发可以溯自宋代,木兰陂水利工程的修建,儒、释、道势力的博弈及民间信仰的正统化,都显示了该地区的崛起。相邻的广东潮州地区通过双忠公信仰建立等等的个案,也表明了当地自元代起与韩愈时代的分野。在这两个地区,明代中叶以后的海上贸易成为它们的结构过程中的重要结点。而在珠江三角洲地区以后,台湾地区自明末以后也开始进入了这样一个历史序列,显而易见地,该地区的开发与前面三个地区的结构过程有着密切的联系。

如果按照华南研究的模式,将区域大规模深度开发作为该区域结构过程的表征的话,那么其他区域的这一过程显然处在历史的不同阶段:华北腹心地区在春秋战国时期、江南在东晋南朝至隋唐、洞庭湖与鄱阳湖区在南宋至元,而西南地区在晚明至清,东北地区在晚清民国——恰好构成了一个完整的中国历史的序列。如果这一多少有些粗略的概括符合事实的话,那么“先发”的区域在此后必然经过一个或数个“再结构过程”。也就是说,虽然同处于一个时代,但华南地区的明清,不等于华北地区的明清;华南地区在明清时期经历的结构过程,在华北腹心地区已或多或少地经历过了,后者在明清时期所经历的,可能已然是新一轮的“再结构过程”了。如果承认这一点,做区域社会史或社会经济史研究的人,就不会将明清时期的华北与同时期的华南或江南做简单的类比。

不仅如此,对于研究华北的学者来说,关注春秋战国以降的结构过程十分重要,关注此后的再结构过程也同样重要。这既是华南研究的启示,也是与华南研究之间的不同。或许,我们也可以只使用“结构过程”这个概念,即将某区域先后接续的若干过程各自独立看待,但这样会切断其间的关联。

近年,人类学者黄应贵就“历史人类学”的主题发表了一系列文章,并结集为《人类学的视野》一书,其中的《进出东台湾:区域研究的省思》与《区域再结构与文化再创造》等文,专门论及这一问题。他试图提出“区域再结构”与“文化再创造”的课题,以其成为台湾研究跳出区域研究限制的概念工具。黄应贵将人流、物流、信息流和资金流视为导致区域再结构的直接动因,这些要素的流动造就了区域的新面貌,而这个“区域再结构是个动态的历史过程”,由此显示了他的人类学之历史化。^①黄应贵之所以采用“区域再结构”的概念,还在于“过去汉人社会研究上所凸显汉人在某区域的开发,其实是充满着汉人文化中心主义的观点。也只有将它视为区域再结构,才可能把汉人征服前的人类活动纳入其中,看到更多元人群与文化的互动、采借、结合与创造或再创造”。^②因此,他的“再结构”之“再”就不仅具有时间变化的含义,也具有批判汉人中心主义、倡导多元互动的意识形态含义。不过,就后者而言,仅使用“结构”而不加“再”,并不必定导致多元文化观的缺失,即如学者们所研究的明代珠江三角洲地区沙田的开发者,就不仅包括了汉人,也包括了后来混同于汉人的疍民。黄应贵的主张对于历史学中的区域研究突破原有框架颇有启示,而我们对带有汉人中心主义开发史取向的可能性也应采取警醒的态度。其实,当我们讨论某一区域历史的结构过程时,并不会将其视为最初的开发及文化创造过程,在这个结构过程之前,已然存在形成区域历史的各种人类活动,不过,为了与此后的“再结构过程”相区别,将某区域历史的“结构过程”定义为该区域在历史上第一次大规模的深度开发,而且这一过程的影响可以在随后的历史中发现。比如珠江三角洲地区自明初开始的这一过程,不仅可以在现代社会中看到,而且在此前是没有发生过的。相对而言,此前影响区域历史的结构要素是个别的或者微弱的,甚至是潜在的。

①② 黄应贵:《人类学的视野》,台北:群学出版有限公司,2006年,第163、215页。承蒙黄应贵先生在2012年香港中文大学演讲之际赠送此书,特致谢忱。

人类学者的“区域再结构”虽然是个“动态的历史过程”,但这个过程的时间段(time span)一般不甚漫长,而且就在最近的百年内,往往是从殖民时代到后殖民时代。对历史学者来说,区域历史所经历的“再结构过程”可能不止一个,而且绝不止数百年之久。于是,试图揭示这些过程的历史学者将会面对更大的困难。他们不仅要像人类学者那样面对空间或文化上的他者,还要面对时间上的他者,这些他者的眉目一个比一个更模糊。而且,如果确定某区域历史的再结构过程不止一个的话,就需要确定原有的结构如何破坏、新的结构要素如何替代旧的。就此而言,由于学科的特性不同,人类学者的“区域再结构”大体上是单数的,而历史学者的“再结构过程”大多是复数的。

人类学者的“区域再结构”是向前看的,但历史学者的结构过程或再结构过程都是向后看的,难处就在于越向后看,材料就越少,结构性要素就越模糊不清,让人无法确定。以华北为例,我们不能像华南那样,从今天依然可见的历史遗存中,结合历史文献去确定那些明代以来的重要的结构性要素,因为不能断定哪些要素是明朝或清朝开始出现的,而哪些要素是宋朝或者元朝、甚至更早就存在了。因此,华北的研究就必然是长时段的。我们必须借助考古学的成果,同时对早期文献重新进行审视,力图发现区域历史早期的结构过程和再结构过程。这时,区域社会史研究者引以为傲的民间文献和田野观察成为可望而不可及的东西,但人类学的视野依然是重要的,这会对古代历史提出新的解释。

区域社会史研究者往往是通过观察现代社会去反观那个距离最近的结构过程的,因为眼前的种种现象,是这个结构过程的延续。我们或许也可以采用这种逆向的方法,去观察历史上的结构一再结构过程。比如,试图在明清时期的区域社会中发现前此某个结构过程延续下来的浓重痕迹,从而发现这个过程中的重要结构要素,进而把握该结构过程。相对于它,明清时期该区域历史的结构过程就变成了“再结构过程”。

区别某区域历史的结构过程和再结构过程,要看构成原有结构的过程是否中断;判断这一过程是否中断,则要看特定的区域人群是否在继续编织那个“关系和意义的网络”。当历史发生重大变化的时候,原有人群或新的人群是否开始努力编织新的网络,从而开始一个新的“结构过程”。原有的关于历史分期的讨论,或者是近年来关于“变”与“不变”的讨论,也都可以在这样的理路下得到重释。

二、关于“礼仪标识”

2010年,中国香港地区卓越领域计划(AoE)项目“中国社会的历史人类学研究”启动,在项目的计划书中,科大卫提出了“重要礼仪标识”(significant ritual marker)这个概念。^①当时的定义是:“地方社会的成员认为是重要的、实际可见的礼仪传统指示物(indications of ritual tradition)。”尽管科大卫后来表示,他自己是从不喜欢下定义的,下这样的定义只是出于无奈,^②但是,某些或清晰或模糊的核心概念可以提供 一个讨论的平台,也可以成为区分我们的学术主张与他人主张的标志,否则我们自己也有可能在那里自说自话,甚或不知所以。

科大卫曾经做过这样的表述:

对我来说,严肃的田野工作就是我们学会如何找出并理解我们选取的乡村的仪式标记(ritual marker)。一般来说,这些标记体现在明代以来兴修的建筑物的形制。我们可以把各时期修建

^① 在一些涉及这个术语的文章中,它或被译为“礼仪标签”,或被译为“礼仪标记”,由于“标签”可以对应英文的 label,往往是被人认为是如此、其实并非如此(即贴标签)的意思;而“标记”可以对应英文的 mark,与 marker 相比,后者更强调人的着力营造,而不是一般的鸿爪留痕,故在此一并译为“标识”。

^② 参见未成道男总主编、刘志伟、麻国庆主编《人类学与“历史”——第一届东亚人类学论坛报告集》,北京:社会科学文献出版社,2014年,第233—239页。

的情况按时序排列,探问地方社会在这些建筑物出现之前是怎样的一种状态。比如说,广东的佛山以祖庙著称,在祖庙出现之前,佛山是个怎样的社会?如果我能回答这么一个问题,我相信我就对明初的社会有多一点了解。^①

在前面提到的论文集文章里,他也给“礼仪标识”下了定义,即“地方社会的成员所认为是重要的客观且可见的礼仪传统标识”(objectively observable indications of ritual traditions considered to be significant by members of local society)。他随后罗列了一些“重要的礼仪标识”,包括:称谓、拜祭核心(神、祖先等)、建筑模式(比如家庙)、宗教传统、控产合股、非宗教性的社会组织。虽然科大卫没有详细解释,但可知他定义的范围是比较宽的。所以,本文以为还会包括具有神圣性的自然物(比如榕树、社坛里的石头)、口述传统、壁画、雕塑等图像、仪式行为(如打醮)以及碑刻、科仪书等文本,不一而足。今天联合国教科文组织定义的“非物质文化遗产”大多都是这样的“礼仪标识”,所谓被群体或个人视为文化遗产的,等于就是被地方社会成员所认为是重要的。

在讨论这个概念时,有两个比较重要的学术史的语境。一个是前些年学术界将研究戏称为“进村找庙,进庙读碑”,尽管有简单化之嫌,但应该说是对我们的研究特点的生动概括。科大卫对此毫不担心,因为在村里,地方文献往往就在庙(包括祠堂)里。他担心的是现在的学者缺乏乡村生活的经验,因而不能准确理解庙里找到的这些材料,或者是据此得出一些似是而非的印象。但要补充的是,庙宇(以及相关事物)之所以成为乡村生活中重要的礼仪标识,是它们在其中扮演的重要角色,这个角色又不仅是乡村生活的需要,而且还是乡民和国家沟通、使他们和国家的政治生活连接起来、至少使他们看起来像是国家一个组成部分的需要。

近年来不同学科的研究已经证明了这一点,丁荷生对150年来从福建莆田扩展到东南亚的寺庙网络进行了研究,发现的不仅是庙宇背后的家族企业、宗族、不同方言群、会馆、同乡会和结义组织,更重要的是在莆田形成的仪式联盟逐渐成为“第二政府”,并把这种解决地方问题的方式带到东南亚,在辛亥革命乃至中国改革开放等现代化进程中扮演重要角色。^②在艺术史领域中,对乡村戏曲、音乐和美术的许多研究同样把眼光投放到寺庙,因为它们往往是在寺庙举行的仪式活动的组成部分。事实上,70年前的赵树理早在他以晋东南农村的变化为描绘对象的系列小说中,已经生动地揭示了社庙和社首在乡村中的地位,只是在他的描写中,它们应该是革命的对象。而在人类学研究中,这样的问题早就解决了,他们早就认识到寺庙及其附属物之所以在乡民生活中扮演重要角色,是因为它们是国家、家族、各种社会组织以及对世界万物的信仰的象征,即毛泽东在当年社会调查中指出的“四大绳索”——政权、神权、族权、夫权的标识或表征,所以在民间信仰研究以及我们的区域社会史研究中,这方面的成果已经不胜枚举。

在这个意义上,我们对寺庙之类的重视并不同于宗教史或人类学、民俗学等学科的民间信仰研究,更不同于建筑史或艺术史。珠江三角洲历史研究中往往把黄萧养起义视为一个重要的历史节点,可见前列图示。正如罗一星的研究所揭示的,^③黄萧养事件后,佛山的一批人建起了供奉真武大帝的北帝庙,即现在人们熟知的佛山祖庙,用这样象征国家的礼仪标识表明他们自己对明朝廷的忠诚,与那些“从贼”的人划清界限,由此佛山便有了“忠义乡”的美称。借此,他们就获得了控制地方的权力与合法性,并通过北帝庙会游神的路径与范围把“里面”的人群与“外面”的人群区分开来,成为区域

① 科大卫:《历史人类学者走向田野要做什么》程美宝译,《东方早报·上海书评》2015年10月11日。

② 参见丁荷生:《仪式革命:联结莆田与东南亚的寺庙与信任网络》,《中国文化多样性研究》2015年首刊号。原文见Kenneth Dean, *Ritual Revolutions: Temple and Trust Networks Linking Putian and Southeast Asia*, *Cultural Diversity in China*, De Gruyter Academic Forschung, 2015。

③ 参见罗一星:《明清佛山经济发展与社会变迁》第3章第3节,广州:广东人民出版社,1994年。

开发的主导性力量。以往的通史或断代史教科书往往把黄萧养事件定义为国家压迫之下的地方民众反抗运动,这当然略嫌简单,区域社会史研究揭示的是,当黄萧养事件表明明初制度不适应于当地的时候,地方人群如何巧妙地利用象征国家的礼仪标识,来建立一套符合自己需要的治理模式,并努力使国家接受这种模式,这就是刘志伟、萧凤霞在论述“结构过程”时强调的“人的能动性”。

另一个学术史语境是关于“大一统”与多样性的讨论,那是从纪念华琛关于东南沿海天后的研究所引发的。在另文中,我已经概述了讨论双方的主要观点,简单说,就是苏堂栋(D. Sutton)等学者试图通过揭示地方礼仪与信仰中的“异端实践”(heteropraxy)和地方精英的“伪正统实践”(pseudo-orthopraxy)策略,证明标准化机制或正统实践并不总是有效,所以所谓“文化大一统”迟至晚清仍未完成。^①而科大卫和刘志伟等学者却认为认识到地方文化多样性实践,应该只是继续研究的起点,而不应该是结论。^②意即,在华琛的文章发表了20年之后,这样的表述已经成为圈内接受的常识,因此不能对这20年来中国社会历史研究的相关成果视而不见,而应在此基础上将对所谓“文化大一统”的机制问题的讨论推向深入,也即,在如此多样化的地方传统之上,是否存在文化大一统(文化一体性);如果是,它是怎样存在的。^③

同样,当我们使用“礼仪标识”这个概念的时候,是将其视为谁的标识呢?科大卫认为,地方的礼仪实践,“建立在‘正统的概念之上。当不同的‘正统传统碰撞的时候,就会形成礼仪的重叠”,并举出他所见到的惠安女的服饰作为例子。^④对此,他的讨论对手也许会有不同看法。的确,如果仅将不同地方形形色色的“礼仪标识”视为各种乡土文化传统的代表——正如现在的“非遗”研究所显示的——固然不错,但显然已经不够了,甚至有些肤浅。在科大卫这里,“正统”并不是一个简单的、静态的、被片面理解为代表国家和士大夫传统的概念,它本身是一个不同传统交织、互动的过程,也是不同人群主观认知的结果。他在文中还提到了顾颉刚的孟姜女故事研究,其实无论“正统”还是“礼仪标识”都像顾颉刚的“古史”一样,都是“层累地制造”出来的,就是科大卫所谓的“重叠”。“重叠”(重重叠加)或者“层累”(层层积累),就是前面所说的“结构过程”,至少是某一个结构要素的“过程”。

“礼仪标识”这个概念的提出,正是为了达到科大卫所谓“知道不同的地方史怎样可以连贯成为一个有地方史在其中的中国历史”的目的。虽然并不是只有通过地方的“礼仪标识”才可以做到这一点,但它们的确是很好的切入点。首先,这些“礼仪标识”往往体现了历史上不同人群的意向,体现了各种力量的交互影响,包括国家、士大夫、地方民众、族群、宗教组织,以及传统的因素和新的因素,换句话说,集中展现了多样性与整合性的统一;其次,由于它们往往是以文化与生活表征的面目反复出现,所以比政治性或经济性事物存在得更久远,它们也往往成为地方历史的重要见证。为什么关注美术史的学者研究的壁画、雕塑往往来自于寺庙和墓葬?为什么关注研究戏曲、音乐、舞蹈的学者特别关注宗教仪式?民俗学者为什么会强调神话、传说、故事的语境?人类学者为什么会特别对文化象征感兴趣?《周礼》说“国之大事,在祀与戎”,孔子也要去“观乡人雩”,说明“祀”不仅是国家的大事,也是国家内部不同人群的大事,最重要的是,他们可以通过这件大事,形成至少在形式上的一致,甚至形成不同程度的认同。

通过对上述学术史的回顾,历史人类学者为什么重视“礼仪标识”以及为什么由此入手来重构中国历史,应该有了比较清晰的答案。如果说,人类学者的历史人类学主要是有针对性地强调历史意识(historical consciousness)和时间性(temporality),历史学者的历史人类学则试图用本土经验提升人类

① *Modern China*, 33: 1 (2007), pp. 3-153.

② 参见《历史人类学学刊》第6卷第1—2期合刊,2008年。

③ 参见赵世瑜:《从移民传说到地域认同:明清国家的形成》,《华东师范大学学报》2015年第4期。

④ 参见科大卫、张士闪:《“大一统”与差异化:历史人类学视野下的中国社会研究——科大卫教授访谈录》,《民俗研究》2016年第2期。

学的某些开放性概念和方法,在描述地方历史进程的基础上,重构更大空间的结构过程,^①“礼仪标识”或许可以成为这种尝试的统领式概念之一。

“礼仪标识”之所以可以成为某种统领式概念,在于它是人类文化的区分性标志,也是一个跨文化的概念。一方面,中国文化之与欧洲文化不同,最显著的特点之一就是礼仪传统,中国的礼仪文本与仪式实践是互动的和统一的,即具有互文性(intertextuality),官方与民间的各种仪式传统你中有我,科仪文本与仪式行为我中有你。另一方面,一些学者早就指出区域社会史研究要“跨区域”,其实在整体的观照下,跨区域研究是不言而喻的;但更为重要的是跨文化,即不仅在空间上,也在不同的人群、不同的文化传统中,我们都可以找到他们的“礼仪标识”,并通过“礼仪标识”,这些人群、文化传统,甚至空间被区分开来或者整合起来。

经历过20世纪六七十年代中苏关系紧张时代的人大多记得,明代的奴儿干都司之设往往是与郑和下西洋相提并论的两个重要事件。现在前者少有人提及了,而后者则因“一带一路”而持续火热,便是“一切历史都是当代史”的明证。永乐七年(1409),明朝为了在某种程度上延续元朝岭北行省女真人地区的控制,在松花江、黑龙江领域设立了一系列羁縻卫所,并于永乐九年在黑龙江入海口处设立奴儿干都指挥使司。两年后,第三次巡视此处的女真宦官亦失哈在原有的观音堂基础上,奉旨建造了永宁寺,即“敕建奴儿干永宁寺”,所谓“上复以金银等物为择地而建寺,柔化斯民,使知敬顺”。根据永乐十一年九月《永宁寺记》,在亦失哈所率船队中,包括了明朝在黑龙江流域及辽东建立的玄城卫(在今黑龙江富锦市)、弗提卫(在今黑龙江富锦市)、卜里哈卫(即甫尔河卫,在今牡丹江市北)、快活城安乐州(在今辽宁开原)等女真官员,显示出“祀”与“戎”对国家的双重重要性。

需要指出的是,该碑碑阴为蒙文和女真文的碑文简译,碑两侧均为汉文、蒙古文、女真文、藏文刻写的佛教“唵、嘛、呢、叭、咪、吽”六字真言。这种形式为后来的清朝人所继承,加上佛教对于北族的象征意义,体现了“礼仪标识”的跨文化意义。

尽管永乐碑文中记述当地人表示“吾子子孙孙,世世臣服,永无异意矣”,或宣德碑文中的“国人无远近。皆来顿首,谢曰:‘我等臣服,永无疑矣’”,多半是明朝的一厢情愿,或者当地人的权宜之计,但毕竟表明了这个“礼仪标识”宣示主权的象征性,可能正是因此,永宁寺不久就被当地的原住民吉列迷人毁掉了。宣德七年(1432)亦失哈再率军队前来后,与辽东都司的都指挥使康政主持重建,并置“重建永宁寺记”碑,同时参与的仍有海西等卫的女真人官员。^②此后,由于明朝势力在东北地区的退缩,永宁寺不知何时再毁后不得复建,但这个“礼仪标识”并未完全丧失它的意义。

时至清代中后期,1808年,日本人间宫林藏到黑龙江流域探险,看到“众夷至此处时,将携带之米粟、草籽等撒于河中,对石碑遥拜”。^③在近半个世纪后的1856年,美国驻俄国商务代办佩里·柯林斯亦到这一地区考察,他更为详细地记述说:

……在最西端屹立着两座石碑,其东约四百码,在一块地势稍高的地方,在一个光秃的岩石

① 杜靖撰文讨论了历史人类学之于人类学和社会史之间的不同。他在文中指出的某些做法,比如历史学者缺乏对天折的修谱活动缺乏兴趣、对族谱的“虚构”除了批判之外并不加以重视、把民间文献搬回研究中心却不关注这些文献的生产和语境、在清真寺里只忙着抄碑而不注意其他日常生活表征,等等,恰恰也是历史学者的历史人类学所关注的。因此他需要看清而且也确信他非常清楚的是,第一,并非所有标签为“历史人类学”的研究对这个概念有真正的、完整的理解,用于批评的例子应该是那些比较清楚历史人类学脉络的学者的做法,尤其不适用于并非历史人类学的历史学者为例;第二,历史学者与人类学者毕竟存在分工,为了了解过去必须更重视史料,这正像人类学者更关注当下,因没有责任寻找历史事实而像历史学者那样在文献学上下大功夫。但这种区别并非追求“客观真相”与追求实践者主体性之间的区别,历史哲学已经就历史行动者的主体性如何影响、甚至建构历史进行了多年的讨论。参见杜靖:《历史如何来到当下——人类学的历史人类学观》,《社会科学》2015年第10期。

② 两碑现存于俄罗斯海参崴的阿尔谢涅夫博物馆及其在彼得大帝街的分馆。

③ 间宫林藏:《东鞑纪行》,《黑龙江日报》社、黑龙江哲学社会科学研究所译,北京:商务印书馆,1974年,第19页。

基础上屹立着第三座石碑。

……在崖顶的平地上,在最先提到的两座石碑的后面,有一所大建筑物,现在只剩下一些断垣残壁……这些断垣残壁现在比周围土地高出六到八呎。石碑附近可以见到几块近乎方形的石块,石块面上四边都刻着一条深达一吋的槽。这些石块或许是贡献牺牲的祭坛,那些槽把牺牲的血引到适当的容器中。这些祭坛从前无疑是造得很高而且是在寺庙里的。

……在最先的两座石碑之间,地上竖立着两根四十呎高的树杆。这两根树杆经过修整,除了树梢以外都剥去了树皮。树杆梢头有几根树枝,上面饰以花圈并用树藤或树皮把那些花圈扎在一起。石碑上绕着用精心加工过的木片或树条做出的花环,中间用柳树枝穿插起来。两座石碑的基址,像祭坛一样,也用刨花做成的花朵加以装饰,这些花朵插满了周围的土地……这些土著居民对这个地方及其在古代的用途,怀有一种神圣、持久和强烈的信仰,这种木片制成的花朵无疑是一年一度的献礼,还可能加上一头牲畜作为向这个地方的神祇赎罪的牺牲。^①

按柯林斯的描述,永宁寺遗址到晚清时还有一人多高,石碑也不止我们熟知的那两座,两个“树杆”也许是当初的旗杆。那些有槽的方形石块可能是寺庙的建筑构件,未必是他猜测的祭坛。

我们还不清楚两块永宁寺碑及永宁寺遗址对于当时的原住民意味着什么,也许已经不再是明朝或者清朝统治的象征物,但从柯林斯描述的花圈、花环和花朵来看,它们作为某种“礼仪标识”在晚清依然活着。如果说在明初,永宁寺及其碑记作为明朝势力达致的标识,到了晚清,对于当地人来说,这两块明显是外来物的碑石也许仍具有原初的意义,因为间宫林藏的记载,这里的土人与清朝的三姓副都统衙门有明确的统属和贸易关系,这里也是雅克萨之战的战场,但更有可能已经被在地化了,像柯林斯猜测的那样,被原住民视为代表祖先古老传统的象征。

同样作为“礼仪标识”,奴儿干永宁寺背后的结构过程与佛山祖庙有着类似的起点,却又有完全不同的走向。它们虽然都出现于明初,虽然前者是国家强加于地方而后者是地方主动的建构,但都是明代国家向边疆扩展的结果。由于国家对不同边疆地区的管辖策略不同,更由于不同边疆地区的人群对于国家的需求和动力不同,后者逐渐成为一个士大夫社会和国家与地方认同的标识,而前者却成为本来是明清“旧疆”、却成为俄罗斯“新疆”的地方传统标识,即使是作为“满洲王朝”的大清也没有改变这种状况。

科大卫在谈及“礼仪标识”的意义时曾说:“我们这个群体的人都是有兴趣研究地方制度怎样与国家挂钩的。这是一个‘国家建构(state making)的问题。”但在这里的“礼仪标识”上,我们也看到了另外的面貌,即国家建构失败、或者地方制度与国家未能“挂钩”的过程,这个过程是否与西南跨境地区的“不被统治”(not being governed)类似,因为这两个过程恰恰都发生在17世纪以降,处在几个日益崛起的强大殖民势力之间,因而是极值得探讨的。

三、关于“逆推顺述”

如果说结构过程是我们的研究对象,礼仪标识是研究的切入点,那么逆推顺述就是一种特定的研究方式或技术。本文认为,所谓逆推顺述,就是将在自己的田野点观察到的、依然活着的结构要素,推到它们有材料可证的历史起点,然后再从这个起点,将这些结构要素一一向晚近叙述,最后概括出该区域历史的结构过程。

作为历史人类学来说,人类学的田野方法依然是不可或缺的。虽然历史学者的研究对象是已经

^① 柯林斯:《阿穆尔河纪行》,见查尔斯·佛维尔编《西伯利亚之行》,斯斌译,上海:上海人民出版社,1974年,第260—261页。

消失了的过去，在田野中观察到的只是今天的生活世界，但田野方法的本质对历史研究来说也同样适用。陈春声已然说明，置身于历史场景，感受地方民俗风情，在历史场景和历史记忆中阅读文献，必会加深对历史记载的理解，并深刻地理解过去如何被现实创造出来。^①这既是说在田野中获取历史资料，在田野中观察和理解人的活动的历史，也是说如何对各种历史文献加以“田野”观察，将文献所述尽可能地还原到其产生和改变的历史情境中去理解和重释。

因此，即使是历史学者，即使是先入为主地阅读了一些地方文献，历史人类学研究对地方的了解还是从田野、即现实世界开始的。西南官话中的“坝子”是平地的意思，一个村庄叫做“村坝”，一个场镇叫做“场坝”，甚至自家的院子也叫“院坝”，说明聚落或建筑大多是在平地上建的，这恰是因为西南多山，平地较少而难得的缘故。这种地貌通常有比较明确的空间边界，即周边海拔升高，变为丘陵或山地，其社会的构成就与坝子以外不同，形成相对独立的社会空间单元。所以，较大的坝子往往就成为不同层级的权力中心最早建立的地方，通过占据坝子的优势资源，逐渐将权力向四下扩展，像成都平原、云南的丽江坝子、大理坝子就都是这样的地方。在西南还有一类地貌，就是山间河谷，江河的两岸形成比较狭长的平地，大一点的也称为坝子，但往往离山较近，两侧高山壁立，人们只能以江河为交通渠道，它们可能成为基层权力中心的所在，但其结构过程又与平原坝子不同。至于山地里一家两户相距甚远的“散村”，就更不同了。

我们的研究往往就是从这样的通过田野观察得出的印象开始的。刘志伟对珠江三角洲地区的研究正是这样，他从广州出发向南行进，发现地方上有“里面”和“外面”这种区分，在地方志这类地方文献中，“里面”往往被称为民田，而“外面”则被称为沙田。前者往往是块状村落，以桑基鱼塘为生业，有较大的祠堂和寺庙，后者往往是沿河的带状村落，种植大片稻田或蔗田，祠堂和寺庙或晚或无，由此梳理出珠三角社会的结构过程，祠堂、寺庙这类“礼仪标签”就是明初以来这个开发过程中宣示权力与权利的表征。正是从询问和回答为什么会产生这种区分的问题开始，我们找到了对某一个历史时段区域历史过程的叙述起点。

如果同样从眼前观察到的历史遗存出发，看到珠江三角洲的区域历史在元明之际存在较大断裂的话，那么在华北的许多地方，我们看到的更多是连续性，而较明显的断裂发生在汉魏之际。从自然景观来看，华北地区并没有太多的改变，这是因为这些地区的开发较早，生计模式已然固定，除了山区之外，已经没有更多尚待开发的空间。而山区的资源相对贫乏，物种相对缺少多样性，无法吸引大规模的人口流动，所以在近千年的时间里，像南方那样在山区新建州县的举措极为少见。唯一的流动出口就是长城以北和西北地区，也就是日后的“走西口”和“闯关东”。但那里的生态条件和生计模式在相当长时间内限制了习惯于农耕的人们的发展，其结果是有限面积的开发、人口回流，以致缺乏新的区域社会建构。这就是为什么通过对南方的研究，似乎可以发现许多不同以往的新的历史解释，而通过对北方的研究，在总体的描述上，我们却似乎在重复或者印证以往的通史常识。

以山西为例。山西被称为“三晋”，有不同的说法。或说源自战国时期的韩、赵、魏，或按地理形势分为晋南、晋中和雁北，基本上忽略了东面的太行山和西面的吕梁山。虽然太行山区有所谓“八陉”与河南、河北相通，吕梁山区与陕西间的黄河也并非天堑，但直到当代仍属“欠发达”地区。雁北地区长期承受北族的压力，除了在北族政权统治下的时期，其发展多带有军事或准军事的特点。因此其发达地区就是狭长的汾河河谷及其南北两端的盆地群，一是南面的晋南盆地群（临汾、运城、长治），一是北面的晋中盆地群（太原、忻定），形成一个不太规则的哑铃状地带。在这个地带，今天许多村落的历史都可以上溯到宋元时期甚至更早，村落形态大多呈簇集形，因生计模式主要为灌溉农业，其分布与大小河流呈正相关。从文化景观看，村落和乡镇中现存的寺庙大多是明清时期的，其次是

^① 参见陈春声：《走向历史现场》，见《历史·田野丛书》总序，北京：三联书店，2006年，第5页。

宋、金、元时期的,再次即北朝、隋唐时期的,汉代及以前的遗存很少,与陕西、河南颇为不同。因此,很容易给这一地区进行历史分期,即北朝—隋唐、宋—金—元和明清。但三者之间有没有明显的断裂呢?

如果逆推回去,会发现,北朝—隋唐时期这一地区浓郁的胡人影响被极大地扫荡了。考古发现的太原地区胡人墓葬说明,这里曾经存在一个胡人的社会,但其遗存在今天的地面上几乎完全看不到了。佛教的遗存还在,但必须仔细地分析北朝—隋唐佛教与宋以后佛教对社会影响的差别,比如社邑与北宋以后的普遍存在的社已经是两回事了,前者表明信仰结社与“自治”结社是分离的,后者则开始有与基层管理体系联系在一起的迹象。再比如,在北朝—隋唐时期,这里是王朝统治中心的腹地,两者的依存关系极为密切;但宋以后,河东地区对王朝的重要性大为消退,这里也没有产生多少在朝廷中举足轻重的人物。所以,前两个时期之间是存在一定断裂的。

相形之下,宋—金—元时期与明清时期之间的断裂就没有那么明显。从王朝的角度看,北宋和明是汉人政权,金、元以及后来的清是北族政权,差别好像很大。但从社会的角度看,北宋时期的确经历过一次重建过程,但金、元时期并没有对原有的制度做出太大改变。金元之际山西一些地方出现了世侯的统治,但很快就消失了;晋东南的社的体系自北宋以来一直延续到民国时期,晋南和太原地区的水利灌溉体系及其基本规则也是历金元明清而基本未改;在金元时期进入这里的女真、蒙古人群,规模和影响远远无法与北朝—隋唐时期相比,就更难逃迅速融入主流社会的命运;明清时期一直不绝若线的洪洞大槐树移民传说在清末民初被轰然弘扬,也正表明当时的人们对金—元—明连续性的挑战和重塑汉人正统的努力。唯一的不同是明清时期山西商人力量的兴起,但我们至今还不太清楚他们的资本流向,至少这种变化没有明显地改变当地的社会结构。简言之,由于这一时期这里没有也不可能经历如华南或西南那样的开发过程,也就很难看到“入住权”、土客纠纷、族群冲突、士大夫化以及创造和改变“礼仪标识”这类人的能动表现,虽可以有“顺庄编里”却没可能有“粮户归宗”这类改变。所以在寺庙和祠堂的背后,看到的更多是调适而非创新。通过调适而延续,为什么不可以是当地人们的最佳选择呢?

“逆推顺述”的目的正是为了揭示区域历史的节奏变化,因为“逆推”的起点虽然是当下的世界,但能“推”到哪里其实就是找到某一个历史上的节点,然后使这个节点再成为“顺述”的起点。最古老的中国史书《春秋》其实也是“逆推顺述”,孔子的逻辑起点是当时社会上下的“违礼”行为,就是从他所在时代的失序或社会变动出发的,他所找到的历史节点就是“三家分晋”,于是《春秋》就从那时开始往后“顺述”。在这个意义上说,“逆推顺述”又不仅是一种研究技术和叙事技巧,而是另一种观察历史的方法论。官修正史的传统从过往叙述至今,虽遵循了时间的线索,但目的在于表达法统的承接和国家的力量,而“逆推”是从当下的生活世界出发,目的在强调“当下”对于历史叙述的意义以及地方人群的活动对形塑历史的重要性。

研究古代历史的学者受困于所研究问题的史料的缺乏,故而不得不常常采用假设和含混的表达,或是做适当的跳跃,用逻辑的连接替代证据的连接,因此“新史料”的发现往往引发轰动;研究近代历史的学者又往往受困于史料的纷繁,个人无法做到古史研究所倡导的“穷尽史料”并在此基础上得出结论,故而在精细研究和宏观认知之间进退两难。但在当下的生活世界,这两个极端得到了一定程度的平衡,就像顾颉刚研究的孟姜女故事一样,人们口中的孟姜女故事包含了从先秦到当下的历史层累。对于“当下”的人来说,越久远的历史越是碎片,只有成为他们生活资源的部分才会保存下来,这与历史学者面对的情况差不多;同样地,即使晚近的史料再多,如果在他们的生活世界中没有意义,也会被人们无情地忘却。因此,现实世界的生存境遇是一个过滤器,它会告诉我们应该研究什么,历史研究怎样才会有意义,史料过少或过多的窘境也会因之得到一定的缓解。

层累地制造古史说的另一个方法论意义,是揭示出每一个稍晚的“层”都可以是稍早的“层”的

“当下”都是可以进行“逆推”的起点。过去我们常常提到从“苏湖熟,天下足”到“湖广熟,天下足”,指的是米粮主要产区从宋代到明清时期的变化过程。湖南、湖北、江西的农业发展与湖区的开发有很大关系,学者们的现场观察和民间文献搜集都可以将这一变化推到明初,然后讨论自明初以降的整体社会演变过程,成为新的米粮产区只是这个整体过程的一个组成部分。但我们也知道这一过程并非滥觞于明初,而要追溯自宋代、至少是南宋,那可能是另一个“结构过程”。宋代的遗存在今天当然是难得见了,我们的做法是将明代的传世文献当作“当下”的田野,看看那里面是如何描述明代以前的江西和两湖的,描述了该时期、该区域的哪些内容,结合考古发掘、信仰、传说故事等口碑资料,“逆推”到上一个历史节点。我们已经知道两宋时期的江西已经出了不少名人,也知道江西商人在元代就已经活跃于西南边陲,那个时期的赣江及鄱阳湖流域已经不是一片未开发的处女地。

“顺述”即按时间由远及近地叙述历史过程,是历史学者习惯的做法。但因“逆推”作为前提,“顺述”的起点及其所涉内容就可能会有很大不同。按照传统的做法,这个起点往往只能是国家或者王朝的预设,我们的王朝断代史就是个典型。比如我们讲明朝的事,往往从太祖开国讲起,顶多从元末起义开始,于是历史叙述就被限定在了王朝叙事的框架内。假如是一部个人生命史,当然也可以从出生讲起,一直讲到生命的完结,这当然是遵循着生命的自然周期,不过也就被限制在其个人叙事的框架内。但一个王朝,只是这个世界上芸芸众生的一个过客;一个人的生命历程,也不可能脱离他身边的人、事得到描述,当我们从众生的行动及其后果去描述王朝,或者从一个人一生中最重要的经历去描述他,叙述的起点就会不同,“顺述”的内容也会不同,因为每个人、每个地方经历的事是不一样的,即使经历同样的事,他们的反应也可能是不一样的,这些反应反过来对国家或者王朝制度的影响也是不一样的。所以,我们经过“逆推”之后再“顺述”出来的历史,就可能是一部不一样的历史。

站在普通人、小人物,甚至是弱者的立场上讲述他们的故事,从人的活动而非概念化的国家出发理解历史,已不是什么新鲜事;顾颉刚的倡导和年鉴派的实践,都可以从90年前说起,华南研究的工作也已开展了30年。但是,我们是否已经通过一个个区域研究的个案,重新绘出了一幅历史中国的新貌呢?虽然前景可期,但目的还没有达到。很多区域历史的结构过程还没有通过大量精细的研究揭示出来——当我刚刚从晋祠对面的北大寺、古城营两村调查归来,就看到金胜、董茹等村的城改签约新闻,我们还不能提供一个可与珠江三角洲的结构过程进行比较研究的北方范例。许多“礼仪标识”在城市化和商业化的剧烈冲击下消失不见了,使我们失去了借以透视其背后的深层社会结构的表征——在山东济宁的南阳湖畔,发现了一块嘉靖二年的临清卫左所的社坛碑时,心里是多么激动!但这类“礼仪标识”过去不是相当普遍的吗?没有了这些“礼仪标识”(或类似的历史遗迹),却充斥着许多伪造的“遗产”,又如何能“逆推”到地方历史的某个可供“顺述”的起点?

我们正在用不同的方式和材料做一块立体的镶拼图,这块镶拼图是没有边界的,也就是很难完成的。许多不同的主题碎片叠加成一个小尺度的区域历史板块,然后逐渐凑成一个较大尺度的区域历史板块。由于材料和投入的限制,这些板块之间一定会有许多连接不上的空隙,那些主题碎片的叠加也会高矮不一,但待到较多的区域历史板块被如此这般地镶拼起来之后,这个镶拼的过程就会自然而然地显现出来。

这就是一个很容易明白却做起来不易的游戏。

本文的写作虽然极大地受惠于同萧凤霞、科大卫、刘志伟的相识与合作,但并未将此文交给他们给予指点,因此文中所述主要是个人的理解。如果表达有错误或不准确的话,责任在本人。同时,在该项目历时8年即将结束之际,本文亦可被视为个人的学习总结。

(责任编辑:匡云)

ABSTRACTS

Structuring , Ritual Marker and Backward Observation from Now——Three Keywords in the Study of Historical Anthropology in China Zhao Shiyu

In the process of historical anthropological studies on Chinese society , scholars have gradually put forward some concepts , such as *structuring* by Helen Siu and Liu Zhiwei , and ritual marker by David Faure , which to some extent represents a sort of self-consciousness in scholarship. If we regard the structuring as the object of study , the ritual marker as the entry point , the term backward observation from now should be regarded as a certain methodology. Based on such self-consciousness in scholarship , a new picture of Chinese history could be drawn.

When History Approaches Anthropologists—— Review on Helen Siu's *Tracing China: A Forty Year Ethnographic Journey in South China* Zhang Xiaojun

Helen Siu , a professor of Anthropology at Yale University , distilled forty years of field research into a coherent personal narrative in book form. The book applies a perspective of historical anthropology to the study of South China. She used her field observations to illuminate key issues in anthropology , history and literature , such as culture , history , power , place , human agency and structuring. The review teased out the theoretical contributions of Siu's work by reviewing a dozen of her essays included in the book. It hopes to illustrate how Chinese anthropology and historical anthropology intertwine productively to impact a range of academic disciplines in the humanities and social sciences.

Li Xuanbo and the Cultural Anthropological Orientation in Research on the Ancient History During the Republic of China Zhao Manhai

Li Xuanbo (1895 – 1974) was distinguished in the research of ancient Chinese history in the Republic of China. Li's historical views shifted from relying on archeology to cultural anthropology. The transition benefited from Li's accumulation of knowledge in the early years and the social scientific trend of historical research from the 1920s to the 1930s , and the catalyst was the inspiration from translating ancient Greek and Roman social studies: the knowledge of cultural anthropology on the primitive society contributed to interpreting some problems as the myths and legends , rites of life , societal organization , kinship terminology , and religious belief in the pre-Qin period. Li not only made theoretical explanations of the necessity and possibility of the reference to cultural anthropology and proposed some new ideas and replenishing new materials to the research on ancient history but also made a profound reflection on the limitation of the reference from the height of disciplinary construction. It will not only help to enrich our understanding of modern Chinese history , but also bring profound enlightening significance for contemporary interdisciplinary research of historiography to explore Li Xuanbo's achievements in the reference to the knowledge of cultural anthropology on the occasion of the burgeoning of historical anthropology.

A Milestone in the Study of the Ming Governmental Finance——The Review of Wan Ming and Xu Yingkai's *Mingdai Wanli Kuaijilu Zhengli Yu Yanjiu* Shen Bin , Liu Zhiwei

The Wanli Kuaijilu is a national fiscal record edited by the Ming household department in 1582. *The Ming-*