



当前所处位置: 首页 >>

中国世界史研究

李剑鸣：探索世界史研究的新方法——“新文化史”的方法论启示

2012-4-6 9:23:32

(北京大学历史学系教授)

提高研究水平是一个学科发展的关键，这是一个简单的道理，但要切实去做，却是一件十分艰难的事。近三十多年来，我们的世界史研究取得了有目共睹的进展，同时也始终受到许多难题的困扰。我们经常谈到领域、资料、理论和方法等方面的限制，这确实触及了世界史学科发展的要害。目前，研究条件正在逐步改善，我们如果想在研究方法上也有所突破，就向欧美史学取法仍然不失为一条有效的途径。

举例来说，新文化史在欧美史学界已经流行了二三十年，国内学术界谈论这个话题也有十多年了，可是一直是说的多，做的少，至今还没有见到有影响的新文化史著作。对世界史研究人员而言，由于学科积累、理论准备、学术训练、研究能力和资料等方面的限制，一时难于尝试也是可以理解的。不过，我们即使不去专门做新文化史研究，也可以从它那里获得许多有益的启示。

虽然接触新文化史已有许多年，可是我们还是免不了要问，究竟什么是“新文化史”？这是一个看似简单、其实很不好回答的问题。首先，“文化”就是一个相当麻烦的概念。这种概念的复杂性和多样性，决定了新文化史不可能有一个清晰可辨的边界。英国学者彼得·伯克谈到，新文化史的最大特点是研究“作为符号世界”的文化；但他接着又说，把什么东西说成不是文化，反而比界定什么东西是文化更困难（彼得·伯克著，蔡玉辉译：《什么是文化史》，北京大学出版社2009年版，第3页）。也就是说，“文化”的边界十分模糊，几乎到了无所不包的程度。“文化”的泛化，就为文化史的扩张埋下了伏笔。法国学者罗杰·夏迪埃反对传统的社会史、思想史和心态史之类的划分，主张建立一种能够沟通和整合不同领域的“新文化史”（周兵：《罗杰·夏迪埃的新文化史研究》，《史学理论研究》2008年第1期）。但他也意识到，新文化史实际上是不可能包罗一切的（周兵：《新文化史与历史学的“文化转向”》，《江海学刊》2007年第4期）。从这两位新文化史大家的意见和态度可以看出，如何界定新文化史的确是一个难题。在当今国内外学术界，宽泛地看待新文化史可以说是一种普遍倾向，那些带有社会学取向的社会史论著，关注小人物和小事件的微观史作品，以及关于底层民众和边缘群体的研究成果，往往都被纳入新文化史的范畴。有些著作就题材而言显然不属于文化史，但是在研究路径和方法上受到了新文化史的启发，通常也被看成是新文化史。例如，林·亨特关于法国革命时期政治文化的研究，按照题材来划分应当属于政治史，可是人们习惯于把她看成新文化史家。当然，在界定一个研究领域时，仅仅关注题材是有片面性的，理论和方法的特征似乎更加重要。

可见，我们尽管很想划清新文化史的边界，但是实际上却难以做到。也许正是由于新文化史的边界模糊，于是许多学者便不主张单纯把它当成一个领域或一个学派，而是看做一种研究范式。伯克在论及新文化史面临的挑战和机遇时，提到了把它扩大到更多领域的设想（彼得·伯克：《什么是文化史》，第121页）。他所说的这种扩大，也就是把新文化史作为一种方法，用以拓展或改造其他领域的研究。不少本身不做文化史的学者，的确也注意到了新文化史的方法论意义。美国史学者艾伦·泰勒承认，当今的美国早期史研究者必须考虑“文化转向”与他们的写作之间的关系；国际史的倡导者入江昭认为，文化史对国际史领域产生了积极的影响，使研究者注意到性别、意识形态、社会关系和非政府人员的作用；美国内战史专家德鲁·福斯特宣称，“文化和意义的透镜过滤所有其他维度的经验，（因而）文化史是无法回避的”[《意见交流：关于历史学的实践》（“Interchange: The Practice of History”），《美国历史杂志》（The Journal of American History）第90卷第2期（2003年9月号）]。有一位研究墨西哥殖民地史的学者说得更为夸张：可以用文化史来对经济关系实行“殖民”，正如文化史对政治制度的“殖民”一样；这样做的根据是一种“帝国主义的假设”（imperialist assumption），即一切历史都是文化史。这位学者声称，文化无处不在，因而新文化史是一种研究路径（approach），而不是一系列研究题目；“人们并非仅仅（主要）为卡路里而争论，或者为控制他人的卡路里而争论，而且也为意义

而争论，何况获取卡路里的各种方式本身也产生意义”。他相信，“文化的研究路径（cultural approach）具有丰富的潜力，迄今已经取得了成绩，在将来会拥有更大的前景”[埃里克·范·扬：《新文化史来到老墨西哥》（Eric Van Young, “The New Cultural History Comes to Old Mexico”），《西班牙语美洲历史评论》（The Hispanic American Historical Review）第79卷第2期（1999年5月号）]。

把新文化史看做一种方法，的确是一种很有眼光的做法。不过，在讨论新文化史的方法论意义之前，我们可能还要先考虑其他一些问题，例如，新文化史与新社会史究竟是什么关系？两者之间到底是发展还是取代，是对立还是互补？另外，新文化史本身在理论和方法上具有什么特点，也是需要进一步澄清的问题。

说到新文化史与新社会史的关系，我们自然要有一点历史的眼光，要从形成和变化的角度看问题。新文化史的名目出现于1980年代末期，当它的学术身份确立以后，人们开始追溯它的形成历程，发现从1960年代开始，就有一些史家在做这方面的开拓性研究，于是这些学者被奉为新文化史的先驱。可是，他们当初是不是有这样的学术自觉呢？彼得·伯克谈到，埃马纽埃尔·勒华拉杜里、丹尼尔·罗什、纳塔莉·戴维斯、林·亨特、卡洛·金兹堡、汉斯·梅迪克等文化史名家，当初都声称自己是社会史家（彼得·伯克：《什么是文化史》，第45～46页）。可以跟这一点相互印证的是，今天被说成是新文化史典范之作的论著，最初是寄身在社会史的躯体上的，或者说是社会史的园圃中长大的学术奇葩。例如，勒华拉杜里的《蒙塔尤》刚问世时，无论作者还是读者，都把它看做社会史著作，并没有给它贴上文化史的标签。但是，随着“文化研究”的逐渐成熟，越来越多的学者对社会史的强势感到不满，反对把各种问题都归入社会的范畴。在他（她）们看来，社会史所自诩的强势，并不能掩盖它的那些致命的弱点，因为社会认同（身份）只有通过“语言和文化的表述”才能得到透彻的理解。从这个意义上说，新文化史在力图确立自己的学术自主性时，确实带有反社会史的冲动。同时，社会史家对于新文化史的挑战也难以接受，两派学者之间一度发生了激烈的争论（景德祥：《联邦德国社会史学派与文化史学派的争议》，《史学理论研究》2005年第3期）。

不过，如果说新文化史的兴起意味着对社会史的反叛的话，那么受到冲击的并不是整个社会史，而只是社会史中的某些方面。不仅社会史有新旧之分，而且在新社会史内部也存在多种不同的研究取向。有的社会史家强调计量方法和社会科学理论模式，有的则致力于描述和解释；有的关注社会结构，有的重视日常经验。伯克在讨论微观史学兴起时说，这种微观史学是“对某种类型的社会史的反叛”，这种社会史“以经济史为榜样，采用计量方法，着重描述总的趋势，对有关当地文化的多样性和特殊性却没有表现出太多的认识”（彼得·伯克：《什么是文化史》，第50页）。这种说法比较切合史学史的实际。再者，新文化史至今也没有取得新社会史当年的那种强势，当它渐成气候之际，本身的局限也暴露出来了。于是，一些文化史家不得不考虑“文化转向”之外的问题，重新取法于社会学和社会史，倡导把文化方式和社会方式结合起来[维多利亚·邦内尔、林·亨特编：《超出文化转向之外：社会和文化研究的新方向》（Victoria E. Bonnell, and Lynn Hunt, ed. s., Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture），伯克利1999年版，第ix、x、11页）。有些学者干脆把文化史和社会史合并，称做“社会文化史”。林·亨特也有类似的观察。她在21世纪初反思自己早年的研究时发现，在法国革命史领域，社会史研究的意义又重新凸显出来了，因此，在研究中必须注意文化史和社会史的平衡[林·亨特：《法国革命中的政治、文化和阶级》（Lynn Hunt, Politics, Culture, and Class in the French Revolution），伯克利2004年版，第xii～xiii、xv页]。

就学理而言，新文化史和新社会史也是异同互见的，这也反映了两者关系的复杂性。新文化史和新社会史都关注社会中下层，关注日常生活，关注行为和习惯，都善于从其他学科汲取理论滋养。但是，两者的不同或分歧也是十分明显的。新文化史家强调文化的自主性，认为文化与社会虽然相互关联，但也是相互独立的；也就是说，文化不是社会实际的投影，不是反映或受制于经济和社会条件，相反，它对社会具有多方面的塑造作用。这与格尔兹关于文化与社会关系的看法，显然是如出一辙的（克利福德·格尔兹著，纳日碧力戈等译：《文化的解释》，上海人民出版社1999年版，第187、194页）。文化史家不再倚重计量方法和社会科学理论模式，而以叙述和阐释为主要方法。新文化史所关注的普通人，是具体的个人，而不是以统计数字出现的群体。也就是说，它致力于恢复具体的人在历史中的位置，体现了更深切的人文关怀。在题材方面，它从“硬问题”转向了“软问题”，突破了19世纪以来形成的历史题材概念。在新文化史家那里，并不是只有见诸文字的事件、制度和思想才是历史研究的对象，那些借助语言、图像、姿势和实物等符号表现的人的内在经验，如记忆、情绪、感知和梦境，都可以成为历史学的题材。可以说，新文化史开辟了对过去世界的全面而立体的研究[汉努·萨尔米：《文化史、可能性和充分原则》（Hannu Salmi, “Cultural History, the Possible, and the Principle of Plenitude”），《历史与理论》（History and Theory）第50期（2

011年5月号)」。另外,新文化史或多或少带有后现代主义取向[耶尔恩·吕森:《历史:叙事一解释一定向》(Jörn Rüsen, History: Narration-Interpretation-Orientat ion),纽约2005年版,第139页]。它呼应“去中心化”的主张,反对“宏大叙事”,否认历史的“一致性”和“统一性”,不主张简单地使用“文化传统”的概念,也不做全景式写作,侧重具体而细微的研究。新文化史家经常使用“想象”、“发明”和“建构”一类的词汇,注重文化的建构与重构,也体现了“去自然化”的倾向。

显然,新文化史明确反对“社会经验”的优先地位,不同意把文化视做“社会实践”的反映,就这一点而言,它的确是反社会史的。但是,我们不能就此把新文化史视为新社会史的对立面。事实上,新文化史在孕育时受到过社会史的滋养,在发展和成熟的过程中也从社会史获得了许多的灵感。文化史家关注文化与社会复杂关系,把研究视角从精致文化转向了大众文化以及文化的社会塑造作用。另一方面,社会史家则从文化史家对意义的关注得到启发,不再把社会结构和社会生活视为脱离人的内在经验的外在之物。经过改造和蜕变的社会史,仍然呈现兴旺的景象。可见,新文化史和新社会史有互补性,因而我们不能简单地认为,新文化史是从社会史向文化史转变的结果,更不能说新文化史取代了新社会史。在目前的欧美史学中,新文化史和新社会史的边界并不清晰,两者交叉重叠的地方很多。

同新社会史一样,新文化史在很大程度上也依赖于理论的支持。如果说新社会史是历史学向社会学开放的产物,那么新文化史就是人类学和文学理论的宠儿。彼得·伯克列举了对文化史影响甚大的四位理论家:米哈伊尔·巴赫金、诺伯特·埃利亚斯、迈克尔·福柯、皮埃尔·布尔迪厄(彼得·伯克:《什么是文化史》,第59~67页)。实际上,这四个人代表四种不同的理论资源,也就是文学批评、文明理论、后结构主义和人类学(社会学)。按照一般的说法,人类学理论对新文化史的帮助最大,它不仅提供了理论和概念工具,而且展示了某种研究的样式。在许多人看来,美国人类学家克利福德·格尔兹乃是新文化史的教父,他关于巴厘岛斗鸡的描述乃是文化史家灵感的源泉。格尔兹在普林斯顿的同事罗伯特·达恩顿,干脆把新文化史称做“历史的人类学模式”(罗伯特·达恩顿著,吕健忠译:《屠猫记·法国文化史钩沉》,新星出版社2006年,第4页)。不过,罗杰·夏迪埃并不赞同达恩顿的说法,也反对简单采用格尔兹的文化定义。他觉得历史学家与人类学家处理的文化并不是一回事,前者依靠的是前人制造的文本,后者则可对某种文化现象做直接的观察。他还对“心态史”的概念表示非议,把“表象”(representation)和“实践(practice)”作为文化史的核心概念(周兵:《罗杰·夏迪埃的新文化史研究》)。夏迪埃和达恩顿的分歧表明,新文化史在理论取向上并不是单一的。另外,似乎不宜把新文化史看成是单纯的“语言学转向”的结果,也不能把它完全等同于“文化转向”。更确当的说法可能是,新文化史是欧美人文知识生产中的“语言学转向”和“文化转向”的组成部分。具体说来,“语言学转向”只是新文化史第一阶段的特征,而且很快就出现了夏迪埃所批评的“语言学化约主义”,即把一切都变成了“语言”问题[小威廉·休厄尔:《文化史中的语言和实践》(William H. Sewall Jr., “Language and Practice in Cultural History”),《法国史研究》(French Historical Studies)第21卷第2期(1998年春季号)]。于是,新文化史家开始走出语言学的藩篱。“文化转向”的含义则比“语言学转向”更丰富,它不仅涵盖新文化史,而且也涉及其他领域出现的“文化研究”取向。例如,在外交史、思想史、政治史、经济史和军事史等领域都出现了“文化转向”,从某种意义上说,这种“文化转向”就是把“新文化史”作为方法引入上述领域的结果。

那么,对于我们这些并不专门做文化史研究的人,新文化史在方法上究竟具有哪些启示呢?我觉得,最重要的一点是引导我们关注人的内在经验。这样有助于认真考虑历史的复杂性和偶然性,并且提升史学的人文性。举例来说,在人口史研究中,我们通常关注人口的变动趋势,重点考察经济、家庭、婚姻、医疗、战争、灾荒等因素与人口变动的关联;可是,如果从内在经验的角度来看,人口变动对人的价值观念、生活方式以及人地关系的概念,是不是也产生了影响呢?考虑这些问题,是不是有可能开辟人口的文化史研究呢?又如,在政治思想史领域,经典的研究方式是讨论理论文本和政治言论中包含的观念,叙述观念形成、演变和传承的过程,阐释观念对于政治制度和政治行为的影响。在社会史和文化史的启发下,越来越多的研究者开始探讨过去的人们观察和表述政治世界的方式,以及他们所怀有的希望、恐惧、焦虑和不满,如何作用于政治制度的设置,如何塑造了他们的政治行为。这就是所谓的政治文化研究。

关注人的内在经验,可能为我们理解一些常见的历史现象提供新的视角。例如,在讨论历史中的人权观念时,常规的研究可能会从理论文本和社会运动来切入,但是林·亨特却另辟蹊径,在《人权的发明》中专门讨论了人的情感和态度的变化。她首先考察了三部小说(理查逊的《帕梅拉》和《克拉丽莎》以及卢梭的《新爱洛漪丝》)何以在出版后不胫而走,广泛流行;何以小说中主人公的命运在不同阶层的读者中间引发了那么

强烈的情感共鸣。她发现这是由于读者中间出现了“想象的平等”，而对小说人物的同情也是对人的价值的一种意识。于是，阅读小说所表现的同情心，就与人权观念的形成产生了某种关联。接着，她讨论了由于酷刑所引起的对身体的关注。在中世纪和现代早期，欧洲诸国盛行酷刑，基于报复和惩戒犯罪的意图而刻意摧残、折磨人犯。在18世纪中后期，酷刑开始引起反感和批评，由此出现了废除酷刑的运动。这种对身体的关注，也是对人的尊严的一种肯定。这也与人权意识有关联。她在书中用两章的篇幅讨论这些问题，并不是把这些因素简单地同人权观念的起源联系起来，而是意在为理解人权观念的产生提供一个文化的维度。她的研究本身并不属于文化史领域，却采用了新文化史的方法来展示人的内在经验与政治观念变化的关联，为考察人权观念的“发明”提供了一个新的视点（林·亨特著，沈占春译：《人权的发明：一部历史》，商务印书馆2011年版，第20~82页）。

新文化史的另一个方法论启示，是提醒我们重新审视历史时间的概念。我们知道，文化的特性是具有连续性和持久性，因而文化史家通常着眼于较长时段的历史变迁，这样就形成了一种不同于传统的历史时间意识与分期方式。传统史家对历史时间的理解具有一定的刚性，习惯于依据重大事件对历史做出明确的分期，年代具体，起讫分明，重视开端和结局，这与19世纪经典小说的时间概念如出一辙。但是，过去世界的实际要比这种处理方式复杂得多。一个事件的开头和结尾并不是直线式贯通的，事件在进展中往往和许多因素交织在一起，呈现一种混沌和胶着的状态。这样一来，刚性而明确的时间概念和分期方式，可能无助于理解事件的复杂性和意义。

美国历史学家戈登·伍德的研究兴趣是政治史，他的成名作《美利坚共和国的创建》，考察美国革命与美国政治思想的变动，涉及的时段是1776~1787年。这是经典的政治史分期法[戈登·伍德：《美利坚共和国的创建（1776~1787）》（Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic, 1776~1787*），纽约1972年版]。当他在《美国革命的激进主义》一书中考察革命的政治和社会后果时，明显地拓展了革命的时限，从18世纪中期延展到19世纪前期[戈登·伍德：《美国革命的激进主义》（Gordon S. Wood, *The Radicalism of the American Revolution*），纽约1992年版]。他在论及自己的研究经验时谈到，社会史和文化史家不关重大事件和重要人物，而关注较长期的趋势，讨论的问题往往从18世纪中后期到19世纪最初几十年。这样就突破以往美国史学中的习惯分期法，不再把美国革命作为一个单独的历史时期，而只是同较长的社会和文化变动趋势相关的一个历史事件。这一新的分期标志着美国史学中的一个重大变化，史家不再把美国革命看成一个单纯的政治事件，而注重从更长的时段来看待它的社会和文化意义。在1760~1820年这样一个较长的时间跨度中，伍德发现美国社会发生了深刻的变化，它并不是一个从来如此的自由社会，而是在革命以后数十年变成这样的[戈登·伍德：《美利坚的理念：关于合众国诞生的思考》（Gordon S. Wood, *The Idea of America: Reflections on the Birth of the United States*），纽约2011年版，第10~12页]。从伍德的经验可以看到，政治史研究需要吸收新文化史的时间意识，打破以重大政治事件为界标的历史分期法，放弃孤立看待重大政治事件的狭隘眼光，这对开拓研究视野具有重要的意义。试想，如果我们以这样的眼光来考察美国历史上的内战、进步主义改革、新政和民权运动，是否就会出现令人眼前一亮的视野呢？

新文化史最大的方法论贡献，无疑是推动了历史解释方式的变化，从因果分析转向了意义阐释。严格说来，正如彼得·伯克所观察到的，新文化史并不存在单一的方法论取向，文化史家往往采用多种不同的方法（彼得·伯克：《什么是文化史》，第3页）。但是，我们如果聚焦于大的脉络，就能够看出某些共同的特征。有些学者谈到，二战以后欧美社会科学中存在两大研究范式，一是用自然科学的模式来研究社会，侧重“社会论说”（social explanation）；二是采取解释和阐释的路径（interpretative and hermeneutic tradition）（邦内尔·亨特编：《超出文化转向之外》，第1页）。新文化史属于后者。在这一点上也可以看到格尔兹的烙印。他倡导把人类学变成一门寻求意义的解释科学，而不是探索规律的实验科学；他那种力图在具体语境中解读意义的方法，给新文化史家以极大的鼓舞。于是，解读意义，而不是探讨因果关系，就成了新文化史研究范式的突出特征（乔伊斯·阿普尔比、林恩·亨特、玛格丽特·雅各布著，刘北成、薛绚译：《历史的真相》，上海人民出版社2011年版，第188页）。同时，新文化史家质疑和轻视因果分析的态度，也受到了福柯的影响[林·亨特编：《新文化史》（Lynn Hunt, ed., *The New Cultural History*），伯克利1989年版，第8页]。早在1980年代前期，林·亨特在论及法国革命史的研究路径时，就对专注于“起源—后果”的模式深感不满，觉得这种做法不仅导致对革命本身的忽视，而且无助于理解革命的深刻意义（林·亨特：《法国革命中的政治、文化和阶级》，第7~10页）。她在《新文化史》一书的“导言”中，又对达恩顿的“历史的人类学方式”理念做了分析，说明文化史开始放弃因果分析，而转向了对意义的解读和阐释（林·亨特编：《新文化史》，第12页）。彼得·伯克在论及文化史的定义时也说，“文化史家的共同基础”是“关注符号以及对符号内涵的解释”（彼得·伯克：《什么是

文化史》，第3页）。显然，对这种研究范式来说，意义阐释乃是题中应有之义。此外，还有一位研究墨西哥史的学者说，他越来越关注“意义的形成过程、意义得以稳定和传输的编码、人们心中的观念”等等（埃里克·范·扬：《新文化史来到老墨西哥》）。凡此种种，表明新文化史的核心方法在于意义阐释。

夏迪埃作为新文化史的主要倡导者，写过一本讨论法国革命“文化起源”的著作，正好能帮助我们了解意义阐释是如何取代因果分析的。夏迪埃把自己的探讨置于新的知识背景和史学语境中，称当前历史学家感到历史事件的发展，很难说是一条清晰可辨的线索所必然导致的，或者是受到了它的支配；而且，像革命这样的狂暴事变也无法归之于理性范畴；于是，他们在看待历史事件的原因时就变得格外谨慎，往往抱怀疑主义的态度。对于法国革命这样急速而深刻地摧毁旧的政治和社会秩序的事件，是难以简单地从观念中寻找它的起源的，而应探讨信仰和意识方面的变化，以便使它变得可以解释和接受。因此，讨论法国革命的“文化起源”，决不是意在确定革命的原因，而是要标明那些使它变得可以理解的条件。显然，他是要把研究的重点从原因分析转向意义阐释。他的立论的矛头直指法国史家达尼埃尔·莫尔奈1933年出版的《法国革命的思想起源》。这本书以直线式因果观念看待启蒙运动与法国革命之间的关系，声称“观念部分地决定了法国革命”。在夏迪埃看来，这种理路无助于理解革命的到来。他进而质问，把许多分散的、彼此不同的事实或观念集合起来，作为一个事件的原因或起源，这样做在什么条件下才具有“合法性”？他援引尼采和福柯对“起源”观念的批评来支持自己的思路。在他看来，法国革命者出于辩护和论证的目的，刻意在启蒙运动和革命之间建立一种连续性，而莫尔奈正好落入了革命者所设置的这一圈套。如果一定要说两者之间有关系的话，那倒不如说是法国革命“发明了”启蒙运动，而不是启蒙运动导致了法国革命。他进而强调，关于革命的“文化起源”的讨论，旨在增进理解革命的可能性，而不是从文化的角度寻找革命的“原因”。在看重因果分析的史家眼里，夏迪埃花了这么多笔墨，却并没有说清楚革命的“文化起源”。这是对他的研究意图的误解。他所做的工作不过是阐释革命爆发前的各种文化现象，以帮助人们理解革命发生的条件或语境，而不是从文化上寻找革命的原因。他得出的结论是，革命前法国民众对国家事务的参与在向前推进，由此推动了政治意识的逐渐成长，使事件朝着某个方向缓慢运动，最终出现了革命性的事变 [罗杰·夏迪埃：《法国革命的文化起源》（Roger Chartier, *The Cultural Origins of the French Revolution*, translated by Lydia G. Cochrane），达勒姆1991年版，第1~6、136、198页；另参见周兵：《罗杰·夏迪埃的新文化史研究》]。

当然，意义阐释并不能取代因果分析，而只是有补于它的不足。不做文化史研究的学者，也可以借鉴意义阐释的方法，在因果分析之外增添一种新手段。在这方面，伍德也有自己的体会。他谈到，观念并不是“可以解释变化的驱动力量”，观念并不“引起”人类行为，因此，在思想史研究中，因果分析并不是一种有益的方法。但是，这并不是说观念对行为没有任何作用；“行为离不开观念，也离不开语言。观念和语言给我们的行动以意义，而我们人类对于自己所做的一切几乎都要赋予意义”。那么，应当如何看待观念与行动的关系呢？伍德从新文化史的意义阐释中得到启发，强调“观念对于我们的经验具有至关重要的意义。它们是我们认知、理解、理性化、判断和操纵自己行动的手段。我们赋予自己行动的意义形成我们社会世界的结构。观念或意义不仅使得社会行为可以理解，而且使之可能”。再者，观念，借以表达观念的词汇，以及赋予行动的意义，都具有公共特性，受到当时文化中的“习惯和规范的语言”的界定和限制；“从这个意义说，文化，也就是我们可用的意义的集合体，就同时限制和制造行为”。而且，人们在力图使自己的行为具有意义时，往往造成了各种意想不到的后果（戈登·伍德：《美利坚的理念》，第13~17页）。显然，伍德这种看待观念与行为的关系的方式，带有人类学和新文化史的鲜明痕迹。

此外，新文化史还有助于拓展我们寻找题材和史料的视野，这一点也具有方法论的意义。前面谈到，新文化史把人的内在经验置于关注的中心，面对浩大幽渺的过去世界，这无异于打开了一扇新的窗户，让我们得以看到过去人们生活的不同画面。以思想史研究为例来说，传统的思想史关注经典文本以及其中包含的观念和体系，讨论各种观念和体系在历史时空中的形成、流播、传承和兴替；在新社会史的刺激下，思想史家开始关注思想观念的社会语境，讨论思想观念的接受、传播以及在不同历史语境中的重塑，注意观念和行为之间的互动，并强调普通民众在思想意识上的独立性，探讨日常生活或群体行为的思想内涵。后来，思想史家又受到了新文化史的启发，对政治文化产生了愈益浓厚的兴趣。有些学者开始讨论政治仪式的文化意义，诸如美国的独立日庆祝活动和总统就职典礼之类的仪式，对于形成文化认同和塑造国家形象，具有何种象征意义？美国学者米奇·卡钦的《自由的节日：1808~1915年非洲裔美国人庆祝活动中的记忆和意义》，探讨了黑人庆祝自由的活动及其在黑人历史意识形成中的意义 [米奇·卡钦：《自由的节日：1808~1915年非裔美国人庆祝活动中的记忆与意义》（Mitch Kachun, *Festivals of Freedom: Memory and Meaning in African*

merican Celebrations, 1808~1915), 阿默斯特2003年版]。按照这个思路, 我们似乎还可以考察群体性政治活动的文化含义。例如, 1760年代反印花税法运动中民众冲击官员住所的行动, 是否具有文化象征意义? 19世纪美国的边疆选举投票, 是否带有政治“嘉年华”的意味?

新文化史最受诟病的地方, 就是史料的不足, 以及与这种不足相伴随的过度诠释问题。这种特点与新文化史的题材和方法是密切相关的。无论是普通个人的故事, 还是人的内在经验, 所能找到的材料都是相对有限的, 而且如何处理和运用这些材料, 史家惯常所用的方法也不能提供多大的帮助。新文化史家虽然为材料有限所困扰, 但他们在革新史料观念和开辟新材料来源方面的努力, 以及从寻常材料中读出新含义的本领, 都是值得钦佩和学习的。传统史学重视政府公文、公私档案、名人书信、日记、报刊文章等资料。在“新史学”的视野中, 地方资料、公私账簿、财产清单、选举记录一类的材料产生了重要的史料价值。新文化史则将电影、绘画、雕塑、照片、日常用具、日历、课本、家具、票证等实物资料, 以及歌谣、故事、儿童读物、小说、广告、演讲、乘客名单等文字资料, 统统变成了“身价倍增”的史料。新文化史家搜寻和运用史料的方式, 如果用之于其他领域的研究, 是否会带来意想不到的收获呢? 试想, 我们能不能用小说、诗歌和其他艺术品来研究政治史? 能不能借助儿童读物、纪念碑、戏剧演出和节日庆典来讨论政治思想? 其实, 在这方面, 林·亨特的多种著作, 特别是已经译成中文的《法国大革命时期的家庭罗曼史》和《人权的发明》, 已经做了出色的尝试, 其中所展现的治史技艺值得认真揣摩。

不过, 方法在历史研究中是一个较少独立性的要素, 它的变化往往不是孤立发生的, 而与史家的价值取向、史学观念和题材选择有着密切的关系。我们在向新文化史取法时, 千万不可把方法从一整套复杂的研究范式中分离出来。说到底, 新文化史带给我们的最重要的方法论启示, 其实与“新史学”是十分相似的: 重视历史中的下层阶级和边缘群体, 关注普通人的日常生活, 从历史的复杂性和多样性着眼, 描绘过去世界的丰富多彩的画面。

原载《史学月刊》2012年第2期

制作单位: 中国社会科学院世界历史研究所 数字化研究部

地址: 北京市东城区王府井大街东厂胡同一号 邮编: 100006

版权所有 转载请注明出处