

現代史學與後現代史學 之間或之外？

——從《歷史三調》談柯文史學思想的定位問題

• 林同奇

凡屬於人的一切我感到無一是異邦的。

——史華慈引拉丁諺語 (出處見註②)

最後儘管王韜也許曾經「超乎[傳統與現代]兩者之外」，而我卻依然徘徊躊躇，「介乎兩者之間」。

——引自柯文著作 (出處見註①；黑體為本文作者加)

柯文 (Paul A. Cohen) 是國內史學界很熟悉的名字。他的五本著作——《中國與基督教》(*China and Christianity*) (1963)，《介乎傳統與現代之間：王韜與晚清改革》(*Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China*) (1974) (下稱《王韜》)，《在中國發現歷史：中國中心觀在美國的興起》(*Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*) (1984) (下稱《發現》)，《歷史三調：作為事件、經歷與神話的義和團》(*History in Three Keys: the Boxers as Event, Experience, and Myth*) (1997) (下稱《三調》)，和《解除疆界的中國》(*China Unbound:*

Evolving Perspectives on the Chinese Past) (2003) (下稱《解除》) ①——除第一本外，已全部譯為中文。最後一本是柯文的自選文集，雖然英文原版問世不久，但其中絕大部分文章已被譯成中文發表。對他的訪談、評介已出現多篇②，可能由於十多年前我曾翻譯過他的《發現》，青峰約我就《三調》寫篇書評。就我所知，《三調》已有三十多篇書評了③。為了避免重複，本文將通過《三調》集中探討在現代史學遭到後現代史學的激烈挑戰中柯文史學思想的定位問題。為此，本文擬首先討論柯文對歷史知識複雜性的理解，以明其思想的激進面。2004年4月，復旦大學邀請美國後現代史學理

柯文說《三調》的主旨在於探索一個貌似簡單的問題：「史學家做的究竟是甚麼？」史家所為究竟是重建那個客觀存在的過去，還是在「構建」一個虛幻的過去？柯文在《三調》中提出：過去可以通過三種途徑被三種人所探索與了解：它可以作為事件為史家所了解；作為經驗為當時親歷者所了解；作為神話為日後神話製作者所了解。可以說《三調》是一部探討史學理論的專著。

論的領軍人物懷特 (Hayden V. White) 參加為期三天的「二十一世紀中國史學和比較歷史思想」國際學術會議，懷特在會上作了主題演講。本文決定用相當篇幅介紹懷特的史學思想並和柯文作些對比，以明其思想的保守面。最後，本文準備提出有關柯文史學思想之定位問題的幾點思考，供大家參考。

一 歷史知識的複雜性： 柯文對現代史學理論 的修正

柯文說《三調》的主旨在於探索一個貌似簡單的問題：「史學家做的究竟是甚麼 (what historians do) ?」(《三調》，xi)。通常人們認為史學家所做的無非是從眾多的史料中發掘「過去的真相」。但是，甚麼是過去？組成過去的素材是甚麼？過去有沒有自己的連貫性或結構可尋？過去已經一去不復返，而且茫茫無邊，浩如煙海，而史料則殘缺不全，史家有可能從殘磚碎瓦之中重建歷史的宮殿嗎？換言之，史家所為究竟是重建 (reconstruct) 那個客觀存在的過去，還是在「構建」 (construct) 一個虛幻的過去？這些問題已是當代西方史學界近二十多年爭論的熱點。《三調》試圖從理論上探討這些問題，並提出自己的答案。這些答案簡單地說就是：過去可以通過三種途徑被三種人所探索與了解：它可以作為事件 (event) 為史家所了解；作為經驗 (experience) 為當時親歷者所了解；作為神話 (myth) 為日後神話製作者所了解。但是《三調》與通常的史學理論專著不同，它力求通過1899-1900年義和團起義這個案例具體演示

所提出的答案。因此，《三調》是一部相當獨特的史書，它試圖把抽象的史學理論追求和具體生動的歷史刻畫結合起來。

全書按上述進入過去三個途徑分為三部分，每部分都有一篇「引言」討論和這部分有關的史學思想問題。第一部分即「作為事件的義和團」，只佔一章，是按傳統史書的敘事方法，將義和團作為晚清整個敘事結構中的一章，平鋪直敘。第二部分即「作為經驗的義和團」共有五章，是全書的重頭戲。它從五個主題展示了1900年春夏當華北平原捲入義和團高潮時，各種人物（從義和團成員，中國的教民與非教民，到外國的傳教士與外交軍事人員）的親身經歷和感受。這五個主題是：乾旱；降神附體；法術；謠言；死亡。作者力求通過這五個主題撬開通向親歷者的「經驗世界」 (experiential world) 的大門，一窺他們的真實的思想、感情、動機和行動，它是全書最有新意的一部分。第三部分即「作為神話的義和團」考察了在二十世紀中國歷史的三個時期——五四新文化運動時期、反帝高潮的20年代和文化大革命時期——義和團如何時而變成落後、迷信的象徵，時而變成反帝愛國的旗幟的奇特命運。應該指出，儘管《三調》用了絕大部分篇幅對義和團起義進行歷史描述，但是它首先是一部探討史學理論的專著。不過，使我感到不滿足的是，在我讀到的中外三十多篇書評中，只有黃克武、李仁淵合寫的一篇認真討論了《三調》提出的史學理論問題，但還沒有人作出整體性的分疏，本文認為可以通過對「歷史知識的複雜性」這一概念的分疏，對他的史學思想作出比較系統的詮釋。

這裏所謂「歷史知識」只限於史學家進入過去所取得的成果或知識，不包括柯文所謂親歷者和神話編製者進入過去留下的知識。而且，「歷史知識的複雜性」在此是指歷史知識在性質上的複雜性，不是指內容上的複雜性。《三調》中從未出現過此詞，也未正面談過這個問題。我決定「別出心裁」從這個問題切入柯文史學思想，是因為我感到這樣做可能更貼近國內同行的思想，溝通效果可能更好。另外，我認為這個問題和《三調》討論的「史學家做的究竟是甚麼？」其實是一個硬幣的兩面。後者從史家做研究的過程着眼，較多反映史家的自省意識；前者則從研究取得的成果着眼，較多反映讀者的期待。

把史學家——至少是所謂「信史」——所提供的知識視為基本上可以信賴的或具客觀性、真理性的知識，自有史書以來一直很少引起爭議。直到最近二十年，後現代史學掀起一股思潮，史學著作所提供的知識的真理性和客觀性問題才從根本上受到質疑。在這場爭論中，《三調》儘管仍然堅守現代史學的底線，但是它所凸顯的則是這種史學面臨的種種困難的問題。《三調》開宗明義就表現了作者的立場：

當我剛剛開始研究歷史時，我對史家所做究竟是甚麼的看法和我現在的看法大相逕庭。那時我總把過去在某種意義上看成一堆固定不變的事實性資料，而史家的工作就是發掘並說清楚這些資料。我至今仍然認為史家的主要工作是理解並解釋過去。但是，我現在對其中所涉及的過程——及其問題——的看法已遠遠不是那麼單純天真 (innocent) 了。我現在把史家的重

建工作視為和另外兩種「了解」過去的方式——經驗和神話——之間有一種持續發生的張力，而後二者就其對人類日常生活的作用而言比前者遠為普遍並且更具影響力。（《三調》，xi）

對於把史家工作視為整理「一堆固定不變的事實性資料」，以發掘過去的真相，蘭克 (Leopold von Ranke) 有一句名言頗能代表這種觀點。他說：「〔史家工作〕不是裁斷過去，或給同時代人上一堂對未來歲月有用的課，而僅僅是展示過去確確實實是怎樣的。」^④這句名言貌似簡單，但背後卻隱藏着一系列重要預設：在史家之外存在着一個真實的固定不變的過去；史家在研究中可以完全排除自身的種種歷史、文化、社會、身世的制約；有一套放諸四海而皆準的操作規則，據以整理史料，達到重建過去的目標。這句話甚至可以進而預設古與今、內容與形式、主體與客體都可以完全區隔開來。這些預設中的大部分對柯文和今日美國的史家而言，已經不可能全盤接受了。柯文把這類看法視為「單純天真」（按“innocent”一詞在此指「缺乏應有知識和深刻理解」，是相當嚴重的貶詞，見《韋氏大辭典》），似乎意謂着今天凡有學養的史家都應該對自己的工作具有遠為複雜的理解。不過要了解史家工作為何變得如此複雜，需首先了解柯文心目中的歷史（或過去）究竟是甚麼？它是由甚麼素材構成的？因為正是對這個帶有歷史本體論性質的根本問題的解答，在很大程度上左右着柯文史學思想的走向。

傳統的史學家（尤其是敘事史家）往往默認過去是由眾多重大事件（政治的、外交的、經濟的、軍事的事件）組成的。柯文並不否認過去發生的

把史學家所提供的知識視為基本上可以信賴的或具客觀性、真理性的知識，自有史書以來一直很少引起爭議。直到最近二十年，後現代史學掀起一股思潮，史學著作所提供的知識的真理性和客觀性問題才從根本上受到質疑。柯文把現代史學的一些預設視為「單純天真」，認為凡有學養的史家都應該對自己的工作具有遠為複雜的理解。

柯文認為任何歷史知識必然是殘缺不全，無法完整地捕捉過去的真實。得以保存下來的資料還經過所謂「幸存偏見」的篩選，歷史著作「布滿無法填補的空白與無法解讀的碎片」。此外，歷史知識只能是間接的，經驗有一種「不可滲透性」。史家只能通過語言或形象提供對過去經驗世界的生動的感覺印象，不可能提供過去經驗本身。

事件曾一度真實地存在過，但是他認為這類事件是派生的，是第二性的，因為構成過去的終極素材不是事件而是當初參與事件的數不清的個人所創造的經驗。他並認為「這些經驗在某種意義上是固定不變的」（《三調》，xiii、91）。他說：「階級不會在爭論中採取立場。政黨不會制定政策。制度不會採取行動。事件的最終製造者是那些大於個人的群體中的眾多個人。」（《王韜》，240）「通常所謂的『事件』是眾多個人的生命活動經由聯聚（coalesce），在某種集體行動中融匯而成的現象。」（《三調》，65）數不清的個人在各自的人生之旅中在某一特定時刻出於各自的原因走到一起，產生了某種引人注目的現象，形成了通常所謂的「事件」。一旦這幕戲告終，演員們就會立即散開，返回各自的生活軌道。「這些創造歷史的眾多個人就從〔歷史〕畫面中隱退，離開場景，回到舞台側翼。他們的歷史角色結束了。」（《三調》，65）作為真實存在的歷史事件也隨之消失。歷史事件後來之所以「獲得自己的生命，部分是由於它變成了象徵符號和隱喻，部分是由於它變成了起組織作用的概念，史家或其他考察過去的人可以借助這些概念來描繪並分析『過去確確實實發生過的事』。」（《三調》，65）換言之，構成過去的不可化約的資料並不是事件而是眾多真實的個人的親身經驗，即他們的思想、感情、動機和行動。人類的過去歸根結柢是一片滾滾不盡、茫茫無邊的人的直接經驗的海洋。歷史知識就是史學家探索這樣一片未經測定的汪洋大海的成果。這是產生史家工作之艱巨性及其成果——歷史知識——之複雜性的根源。本文試圖從以下四方面來表述這種複雜性。

第一、任何歷史知識必然是殘缺不全，無法完整地捕捉過去的真實。如果說過去是一片經驗的海洋，則史家可以取得的、據以重構過去的資料（data）和這片大海相比，不逮九牛之一毛。得以保存下來的資料還經過所謂「幸存偏見」（survival lies）的篩選，往往帶有很大的片面性，乃至欺騙性。例如，殘存的義和團史料中除了幾百篇揭貼、少量義和團領袖和同情者的記述和事後幾十年才彙編出版的口述歷史之外，其他資料幾乎全部出於反對義和團者的手筆。面對這一切困境，柯文不禁興嘆：「像義和團這樣歷時長達好幾年，波及華北大部分地區的歷史插曲竟然被轉化成一本幾百頁的書，拿在手裏從頭到尾，只需要十小時就能讀完。」（《三調》，4）總之，在柯文心目中，「所有歷史著作，甚至其中最好的著作，最少也得對過去進行大量的簡化與壓縮。」其中還「布滿無法填補的空白與無法解讀的碎片」（同上）。

第二、歷史知識只能是間接的，經驗有一種「不可滲透性」（《三調》，91）。然而更嚴重的是史家根本無法直接進入經驗。柯文說：「即使假定〔史家〕完整地複製過去是可行的，那也只是使用文字或形象（或者兩者兼用）所表達的一種贗品而已，它並不是經驗本身。」（《三調》，59）史家只能通過語言或形象提供對過去經驗世界的生動的感覺印象，不可能提供過去經驗本身。他再次興嘆地說：

誠然，從被困在使館區的外國人的記述中，我們可以獲得被困者的經驗世界的栩栩如生的描繪。但和生活在那個世界中的人不同，我們無法一分一秒地、日復一日地親自直接體驗那酷

暑的灼熱，那滂沱大雨，那深夜四起的槍聲，那種對於負傷和被殺死的恐懼，那些「被瘧子、蚊蟲和成群蒼蠅折磨的嬰兒」的哭泣聲，那種腐朽馬屍散發的刺鼻惡臭。參與者的陳述最多只能提供對過去的一種生動強烈的特定的模糊印象，它無法給我們提供過去。（《三調》，59）

解決這種困境的辦法就是通常所謂的「移情」(empathy)。柯文說：「如果說我們不可能實實在在地回收被經歷的過去，我們卻能夠在我們的想像中形成一幅過去的圖像，最少其中的點滴片斷。」因為每個人都有自己的過去經歷。「這些個人的主觀經歷給我們提供一個基礎，讓我們可以有鑑別地通過反思去研究另外一個被經歷的過去是甚麼樣子。」（《三調》，59-60）他自述，在他撰寫「作為經驗的義和團」時，「就常常像一位『民族志的史學家』那樣工作，試圖移情式地去捕捉普通人——義和團成員、非義和團成員的中國人、傳教士——究竟如何弄懂他們的世界。」（《三調》，xiv）大家知道民族志的工作方法是讓觀察者親身參與他所觀察的社群的日常生活，即所謂「參與者的觀察」。但是事實上，史學家根本無法做到這點。他無法直接參與過去，只能通過「想像中的移情」進入過去。在這種意義上，史家最多只能做到「畫圖臨出秦川景」，無法做到余英時所望的「親到長安」或人類學家所說的“being there”^⑤。

第三、歷史知識不可避免地混入大量的主觀因素。當今史學界已經很少有人還堅持歷史知識有純粹的客觀性。早在二十年前柯文在《發現》中就提出：

雖然有一些通行的求證規則使我們忠於史實，但是在所有的歷史研究中都不可避免地引進大量主觀成分。選擇甚麼事實，賦予這些事實以甚麼意義，在很大程度取決於我們提出的是甚麼問題和我們進行研究的預設是甚麼，而這些問題和預設則又反映了在某一特定時期我們心中最關切的事物是甚麼。隨着時代的演變人們關切的事物不同，反映這些關切的問題與預設也隨之發生變化。因此，人們常說每一世代的史家都得把前一代史家所寫的歷史重寫一遍。（《發現》中譯本，前言，1）

柯文還引用了卡爾(E. H. Carr)的一段話更加形象地表述這個觀點：

事實就像廣漠無邊，有時無法進入的大海中的魚，史家捕到甚麼魚，主要取決於他選擇在大海的哪一部分捕魚以及他用哪種漁具捕魚——而這兩個因素當然又取決於他想捕捉的是哪種魚。（同上，52）

史學家在很大程度上，是從自己心中的關切出發；根據關切提出預設、方法和問題；根據這些再來選擇事實。柯文這種看法在《三調》中有進一步發展，其中最值得注意的是他強調的「〔史家在〕返觀回溯中賦予的歷史意義」(retrospective assignment of historical meaning)這一現象，即當史家回顧過去時，幾乎不可避免地會站在現在的立場根據事態的後續發展，不斷賦予過去以新的意義。這裏有兩種情況。一種情況是原來比較小的事件往往會在史家將它和其他事件串成一個大的事件結構時，被賦予了新的意義。例如，盧溝橋事件本來只是中

柯文提出：「所有的歷史研究中都不可避免地引進大量主觀成分。選擇甚麼事實，賦予這些事實以甚麼意義，在很大程度取決於我們提出的是甚麼問題和我們進行研究的預設是甚麼。」他強調「〔史家在〕返觀回溯中賦予的歷史意義」這一現象，即當史家回顧過去時，幾乎不可避免地會站在現在的立場根據事態的後續發展，不斷賦予過去以新的意義。

和親歷者相比，史家有「後見之明」和「廣角視野」，史家必須一方面盡量使自己成為局中人，另一方面又必須發揮局外人的優勢。為了達到前者的要求，他必需在經驗性分析的基礎上盡量沉浸在歷史的具體環境中，發揮「移情」的作用；為了達到後者的要求，他只能依靠對自己當前處境的不斷自省。他必須在過去與現在兩個世界，局中人和局外人兩種角色之間進進出出。

日雙方在華北發生的一次小衝突，可是由於後續事態的發展，變成了中日戰爭乃至第二次世界大戰的發端。長征本來是在中國邊遠地區一次不起眼的軍事行動，由於後續事態的發展，變成了中國共產黨在全國最終取得勝利過程中史詩般的奇迹。另一種情況是把事件放在一個更加廣闊和抽象的歷史或文化的主題中去考察。例如，1692年在美國麻省塞勒姆(Salem)小鎮發生的著名的巫術事件，可以成為「秘密宗教史的一頁，少年病態心理之一例，清教徒過度壓制異己的明證，集體歇斯底里的周期發作，或者西方社會中集體迫害的案例。」(《三調》，8-9) 柯文引用另一位美國作家的話，說這一切令人有「一種強烈的感覺，即歷史在同一時刻既在那裏又不在那裏，既真實又虛幻——它像一個幽靈總是緊跟在你身後，可是你一旦回首，他就馬上消失」(《三調》，12)。歷史知識似乎和歷史一樣具有一種難以捉摸、永不完結的特性。

第四、歷史知識不是一堆死物而是一個開放的機制。《三調》提出進入過去有三種途徑^⑥，其目的在於建議史家不要把自己的目光局限在「事件」上，而要把觸角伸向「經驗」和「神話」領域，擴大自己的考察對象。柯文在《三調》中自省，他在《發現》中提出中國中心觀，強調內部取向是正確的，但忽視了史家的外在性(outsideness)給史家帶來的重大優勢(《解除》，194-95)。和作為局中人的親歷者相比，史家有「後見之明」(hindsight，即掌握事態的後續發展)和「廣角視野」(wide-angle vision，即擁有在地域、社會和文化上的廣闊視野使他可以綜覽「全局」)(《三調》，10-12)。這兩種優勢使他有可能在彼此分立的眾多「事件」

與各種個人經驗之間「找出」某種相互關係。和神話編製者相比，史家可能會擁有一切稱得上史學家的學者都應該具有的道德承擔，即盡一切力量遵循史學界公認的專業準則(《三調》，6-7)。史家的上述優勢使他有可能對過去作出自己的某種解釋，使之成為讀者可以理解的，並具有某種意義的現象。因此，史家必須一方面盡量使自己成為局中人，另一方面又必須發揮局外人的優勢。為了達到前者的要求，他必須在經驗性分析的基礎上盡量沉浸在歷史的具體環境中，發揮「移情」的作用；為了達到後者的要求，他只能依靠對自己當前處境的不斷自省。他應該對自己置身於其中的社會、文化、學術的語境和自身的觀點、立場、方法不斷反思，以加深、擴大自己的視野，避免封閉的狹窄視野造成的惡果。因此史家決不可能也決不應該單純面向過去，死守一攤故紙堆。他必須在過去與現在兩個世界，局中人和局外人兩種角色之間進進出出。他說：「正是在這兩個很不相同的領域之間不間斷地，非常敏感地，盡可能忠實地來回穿梭的必要性構成了我們(史家)工作中之張力的最終泉源。」(《三調》，297) 柯文似乎認為歷史知識之所以具有「難以捉摸和沒有完結的特性」，正是因為解決這種張力的過程是「難以捉摸和沒有完結的」。歷史知識就其性質而言，並不是一堆固定的、封死的死物。和歷史一樣，它也是一個坐落現在、回溯過去、展現未來的開放的、沒有完結的過程。

柯文標舉的上述歷史知識的複雜性，實際上是他對古典的現代史學的修正。如果說這種修正反映了他的史學思想中的激進一面，下文要討論的

他和懷特史學思想的眾多分歧，則反映了其中具有保守的一面。兩者合觀可以大體看出柯文在美國當前這場史學理論的激烈爭論中所採取的立場。

二 史學中的語言轉折： 懷特的《元歷史》架構

懷特成名之作是《元歷史：十九世紀歐洲的歷史想像》(*Metahistory: the Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*) (有譯為「後設歷史」)^⑦。此書開宗明義有一段綱領性文字說明「元歷史」的含義：

在我這個理論中我把歷史著作看成它再明顯不過的那樣：一種以敘事散文話語為形式的詞語結構。〔史家所寫的〕歷史(歷史哲學亦然)都是把一定數量的「資料」(data)加上用以「解釋」這些資料的理論概念，再加上一種把這些資料表達為據稱過去曾發生過的若干組事件之表號(icon)的敘事結構三者結合起來。另外，我還主張這些歷史著作會有一種深層的結構性內容，它的性質籠統地說是詩性的，具體地說是語言性的；它作為一種未經鑑別而被接受下來的範式(paradigm)，規制了所謂「歷史的」解釋應該是甚麼樣。這種範式作為一種「元歷史的」因素，在一切比專題考據和檔案記錄涵蓋面更廣的歷史著作中發揮作用。(《元歷史》，ix)

引文共四句，前兩句分析了歷史著作的表層結構，後兩句分析它的深層結構，即「元歷史」結構。深層結構規制表層結構，這是懷特理論的核心所在。

(1) 歷史著作的表層結構：歷史解釋與修史風格的含義。

引文第一句把一切歷史著作界定為以敘事文形式出現的「詞語結構」。這種界定本身柯文大約可以接受，但懷特把歷史著作僅僅歸結為一種詞語結構，實際上已為他後來質疑歷史著作內容的客觀性和真實性埋下了伏筆。據此，懷特緊接着就宣稱在他的《元歷史》一書中，所有的論證都只是「形式主義的」(formalist)，而且他根本無意，也不可能裁斷書中討論的四位十九世紀歐洲史學大師之中，到底誰的歷史敘述和理論取向在認知上更加合理或正確。他甚至於進而斷言任何將來新資料的發現或新理論的提出，都不可能動搖這些大師的典範地位(《元歷史》，4)。在引文第二句中，懷特把「資料」和「解釋」二詞都加上了引號。「資料」指存留下來的最簡單的事件原始記錄，懷特有時稱之為「原子式的資料」(atomic data)。他認為，史家首先可以把眾多最簡單的事件只按時間順序安排，形成年表(annals)或編年史(chronicles)(《敘事》，15-16)。年表是既無開頭又無結尾的，它的開頭只不過是編寫者動筆之處，結尾只是停筆之時。其次，史家可以進一步把年表或編年史中的諸多事實按照開頭、結尾和中間過渡的不同主題加以安排，這樣就形成了故事(story)。故事代表一個有頭、有尾的有完整形式的過程。不過，懷特認為不論編年史或故事都只解答「可跟蹤」的問題，如「此事發生後接着發生了甚麼？」它們不回答綜覽性的問題，如「所有這一切究竟說明甚麼？」「它們的意義何在？」正是對後一類問題的解答，構成了史家對歷史的「解釋」。因此通常所謂歷史知識，實際上不僅包括一個

懷特強調既然過去已無法察見，史家面對的首先是一片散布着(除時間順序外)彼此無關的原子式資料，他根本找不到一個自己的研究對象。因此史家首先必須通過一種詩性的意識活動來建構一個自己可以感知的、可察見的研究對象。他把這個建構過程稱之為「預象化」。整個建構過程籠統地說有如詩人創造一篇詩歌，具體地說，這個過程的性質則是語言性的。

懷特認為十九世紀歐洲史學著作中大體有四種安排情節的方式：浪漫傳奇、喜劇、悲劇和諷刺文。例如，他指出馬克思就曾將1789年法國大革命中的事件按照悲劇情節來安排，但卻把法國1848-54年革命中的事件作為「鬧劇」來安排。情節設置不同，可以使故事中的諸多事件與人物取得完全不同的意義。

有頭有尾有過渡的故事，而且更重要的是它能解釋大大小小事件之間的帶有等級結構的關係和它們所體現的各種意義。他進而指出史家通常採用三種策略對歷史進行解釋，從而取得三種不同的解釋效果：情節設置（審美效果）、形式論證（認知效果）和意識形態含意（道德效果）。在經典的歷史著作中，這三種解釋方式總是交織在一起並形成了史家獨特的「修史風格」（historiographical style）。後來，他又提出「預表—完成」模式作為情節設置的實質（見《吐蘭》、《復旦》兩次演講）。情節設置是指當史家將一系列事件編織成故事時，往往會按照自己選擇的特定方式讓事件一步步地展示自己。他認為十九世紀歐洲史學著作中大體有四種安排情節的方式可供選擇：浪漫傳奇、喜劇、悲劇和諷刺文。例如，他指出馬克思就曾將1789年法國大革命中的事件按照悲劇情節來安排，但卻把法國1848-54年革命中的事件作為「鬧劇」，即按諷刺文的情節來安排。情節設置不同，可以使故事中的諸多事件與人物取得完全不同的意義（《元歷史》，320-27）。我以為，對懷特上述大部分論點，柯文似乎都可接受。但是一旦進入歷史著作的深層結構，我們就會立即感覺到兩者之間存在的深刻分歧。

(2) 歷史著作的深層「元歷史」結構：歷史想像的詩性與語言性的運作。

引文的後兩句談的正是這種深層結構。首先，懷特預設一個先於概念的深層意識層面。在這個層面上展開的意識活動不是概念性的，而純粹是詩性的。所謂詩性的意識活動，是指一種極具個性的、富有想像性和創造性的意識活動。在詩的天地中，只有形象與形象思維的馳騁（懷特認為形象

思維不僅存在，而且十分重要），沒有純粹概念和理論的用武之地。它憑藉的語言也不是邏輯嚴謹的命題，而是「非理性的」、「難以預期的」、充滿意外轉折的各種轉喻（tropes）或比喻性語言（《元歷史》，33）。懷特強調既然過去已無法察見，史家面對的首先是一片散布着（除時間順序外）彼此無關的原子式資料，他根本找不到一個自己的研究對象。因此史家首先必須通過一種詩性的意識活動來建構一個自己可以感知的、可察見的研究對象。他把這個建構過程稱之為「預象化」（prefiguration）。我試將此詞所含的根詞figure譯為「象」。象的內容可繁可簡，如《易經》中的卦符就是一種內容高度簡化（或抽象化）的象。「象化」是指將過去的人和事通過比喻轉化為與其有某種相比之處的象。「預象化」是指在史家進入概念分析之前預先將年表提供的史料，在自己心目中建構成一個可察見的研究對象。這個對象本身是一個相對完整的「象」，其中可包括諸多小象。整個建構過程籠統地說有如詩人創造一篇詩歌，是個想像飛翔、靈感頻發的過程。但是，具體地說，這個過程的性質則是語言性的。

懷特認為這個研究對象不僅包括諸象，而且包括諸象之間的某種關係。他說，研究對象中的諸象類似語言中的「詞彙」，將諸象加以分門別類者就像「語法」，規定諸象之間的關係者就像「句法」，我們還可以從諸象的語意結構中尋找出整個象的「語意學」。在此意義上，懷特認為史家首先須要做的並不是用概念去分析史料，而是建構一套供史家自己使用的「語言規例」（linguistic protocol），用以勾畫或組織未經加工的歷史場地（《元歷史》，29-31）。

(3) 轉喻：歷史秩序的基石。

懷特在他的轉喻學裏進一步對語言性運作進行了實質性的說明（《轉喻》，1-26）。他根據傳統詩學和現代語言理論，認為當十九世紀歐洲史家在其歷史想像中運用詩的語言時，可供選擇的轉喻主要有四種：隱喻，換喻，提喻，諷喻。每種轉喻都有各自的意識運作方式(modality)。當史家對歷史場地(historical field)進行預象化(prefiguration)加工時，他的整個意識據以運作的基本範式是他情有獨鍾的轉喻。正是他所選擇的轉喻規制了他的整個深層意識的運作方式(即他的「元結構」)，而後者又進而規制了他的表層修史風格，包括他的情節設置的選擇、形式論證的特點和意識形態的走向。例如，懷特宣稱：「馬克思的歷史思考，更多地是力求把換喻和提喻這兩種轉喻學的策略綜合起來以取得一幅歷史世界之圖像的產物，而較少地是把黑格爾(G. W. F. Hegel)、費爾巴哈(Ludwig Feuerbach)、英國的政治經濟學與烏托邦社會主義中他認為站得住腳的因素綜合起來的產物。」（《元歷史》，285）他總結說：「轉喻學理論提供了一種描繪與界定在十九世紀歐洲佔主導地位的歷史思維方式的方法。」（《元歷史》，18）有的評論者指出，正如馬克思把經濟基礎作為自己理論的起點，弗洛伊德把心理無意識作為起點，懷特則「把轉喻作為起點」^⑧。轉喻堪稱懷特心中的歷史秩序的基石。

(4) 文本主義：語言和真實的關係。

但是，懷特能建造元歷史的大廈是基於一個更根本的理論預設，即文本主義(textualism)和建構主義(constructivism)，也就是他所一再強調的史學中的「語言轉折」。他對「語言轉折」一詞是這樣界定的：

「語言轉折」一詞指的是基於文本主義對語言與真實間之關係的看法把歷史視為建構主義的事業。而文本主義則假定凡被〔史家〕認為是真實的，並不是在史家力求在自己的思維、想像和寫作過程中去把握它之前就已經存在，而是在再現(representation)中建構出來的。（《吐蘭》）

大家知道作為一種哲學，建構主義認為通常所謂的「真實」並不是獨立於或外在於人對它的認識而預先存在的，它是人們在理解或把握這個「假定存在的真實」(putative reality)的過程中被建構起來的。在懷特看來，歷史的真實由於轉眼即逝，更應屬於「一種建構主義的事業」。文本主義在語言和真實這個至關重要的問題上給建構主義提供了語言理論的依據。本文認為懷特的文本主義強調了三點：(1) 文本主義並不否認有某種獨立、外在於我們的真實世界，但是它認為這個世界不可能自己向我們呈現，它只有經過我們的再現(representation，有的譯為「表像」)才能向我們呈現。(2) 所有再現都得經過某種媒介進行，對史家而言，這種媒介主要是以文本形式出現的語言。(3) 語言並不像人們想像的那樣是中立的、透明的，只能消極地記錄下歷史真實，語言是一種經過群體與習俗編碼的自足的符號系統，它會積極影響或左右我們對那個真實世界的看法。語言決定論的倡導者沃爾夫(Benjamin Lee Whorf)有句名言：「我們是按照母語制定下的線條來切割自然的。」懷特的看法比較複雜^⑨。他強調的是語言方式(modality)左右史家意識的運作方式，而每種語言都提供了多種方式任由史家選擇，這些方式主要體現在

懷特認為建造元歷史的大廈是基於文本主義和建構主義，也就是他所一再強調的史學中的「語言轉折」。在懷特看來，歷史的真實由於轉眼即逝，更應屬於「一種建構主義的事業」。史家筆下的那個「歷史真實」其實是經過他「歪曲」乃至創造的虛擬物。

諸種轉喻之中。總之，由於語言的方式擁有左右史家意識運作的巨大影響力，史家再現歷史真實的過程，就自發地、不由自主地轉換成史家建構「歷史真實」的過程。史家筆下的那個「歷史真實」其實是經過他「歪曲」乃至創造的虛擬物。原版的真實再無法回收，歷史著作成了所謂「沒有原本的複印件」(a copy without the original) (見《敘事問答》)。

三 柯文和懷特的主要分歧

以上分析足以說明柯、懷二氏都面臨當代史學無法迴避的根本問題：史家如何在史料如此殘缺的基礎上重建一個他自己從來沒有直接接觸過的過去？或者說他如何從一無所知變成了擁有所謂的「歷史知識」^⑩？籠統地說，柯文的策略是保留現代史學背後的若干哲學預設，但同時通過增加歷史知識的複雜性以揭示並補救現代史學的不足。懷特則從根本上否定現代史學的某些基本哲學信念，通過剖析史家「深層意識」的運作，另闢蹊徑，建構「元史學」，從而根本否定傳統意義的歷史知識的可能性^⑪。具體地說，他們的主要分歧體現在三個議題上。

(1) 史家能否進入過去？歷史著作有多少真實含量？

柯、懷二氏都承認有一個獨立並外在於史家的真實。但是懷特認為這個真實世界史家無法進入，因為史家任何再現歷史世界的努力都必然轉化為建構這世界的過程。柯文則明言，「我們固然無法將義和團的經驗全部重建，但是我們肯定能夠進入其中的相當重要的一部分，而且在此過程

中，我們可以在某種概括的層次上對親歷的過去作出比較周全的思考從而對之取得洞見。」(《三調》，292) 有人認為柯文是歷史不可知論者(見張振利、張志昌之文)。誠然，他曾說過：「史家所創造的歷史和當初人們所創造的歷史實際上根本不同。」(《三調》，3) 還說：「很有可能歷史最終的不可知性會嘲弄對歷史有強烈追求的人」。又說：「過去是難以捉摸的。」(《三調》，12) 他還提出「經驗的不可滲透性」(《三調》，91)。但是，我認為這些提法是為了凸顯史家面臨問題的嚴重性。細心的讀者應該注意到柯文用語的分寸：「根本不同」不等於「完全不同」或「根本斷裂」；「難以捉摸」不等於「不可捉摸」；「很有可能」不等於「必然如此」；「經驗不可滲透」不等於「歷史不可進入」。歷史知識誠然變得遠為複雜了，但它仍然有足夠的真實含量，給人生帶來啟示。

(2) 歷史著作的連貫性(敘事結構)來自何處？

懷特認為它首先來自情節設置。史家通過情節設置將大大小小事件串連起來，並賦予不同事件以不同意義，同時通過形式論證和某種道德(或審美)的立場把某種意識形態貫穿、滲透全書。至於三者之間難免出現的張力則由史家特有的修史風格來協調，而修史風格則受統攝深層意識的轉喻的規制。因此，任何一本史書的連貫性歸根結柢是來自深層的詩性或語言性的歷史想像，來自轉喻。柯文則認為一方面史家的主觀意識(他的關切、預設，他的「返觀回溯」等等)勢必會參與整個敘事結構的塑造，另一方面他又同意卡爾(David Carr)的意見，認為「敘事結構是客觀存在的，它滲透了我們對時間和社會的存

史家如何在史料如此殘缺的基礎上重建一個他自己從來沒有直接接觸過的過去？面臨這個當代史學無法迴避的根本問題，柯文的策略是保留現代史學背後的若干哲學預設，但同時通過增加歷史知識的複雜性以揭示並補救現代史學的不足。懷特則從根本上否定現代史學的某些基本哲學信念，根本否定傳統意義的歷史知識的可能性。

在性的經歷之中，獨立於史家對過去的思考」(《三調》，4-5) ⑩。

(3) 歷史著作和文學作品有何區別？史學作為一門專業是否會消失？

誠然，懷特承認歷史著作是由「已經建構好的」，「存在於作者意識之外的事件」(指年表記事)所組成的，而小說中的事件卻是虛構的(《元歷史》，6)。但是他堅持兩者之間並無實質差別。柯文則認為史家最少可以根據來自過去的「活生生的聲音」喚回歷史，喚回歷史創造者的思想與感情(《三調》，296)，他堅持史學探究的邏輯性，明言史家的「首要目標是在取證的基礎上建構一個盡可能準確而真實的〔對過去的〕理解」(《三調》，213)。他試圖區分歷史研究中可知和不可知的領域，劃清史家能做到的和不能做到的界限。他提醒人們不要對史家有過高的期待(《三調》，12)。總之，柯文深信自己的專業有不可取代的學術認同。史學有可能變得更加謹慎、精密、多樣化，但絕不可能為「泛文學」所吞沒。我們可以用柯文在另外一篇文章中的一段話來總結他和懷特與後現代史學的根本分歧⑪：

在一個理想的世界裏——最少在我個人的理想世界裏，史家應該以盡可能誠實地理解並解釋過去作為自己壓倒一切的目標。按照沙爾捷 (Roger Chartier) 的說法，歷史「儘管是敘事文的形式之一，但在和真理保持一種特有的關係上卻是獨一無二的。更準確地說，它建構敘事文的目的是在於重構一個確實曾經一度存在過的過去」。沒有人說這是一件輕鬆容易的事。但是正如伊格爾斯 (Georg G. Iggers) 所言，在「否認歷史陳述可以含有任何真理的後現代理論和另一種史學之間存在着

根本區別，這種史學雖然充分意識到**歷史知識的複雜性**，但仍然假定真實的人擁有真實的思想感情，而真實的思想感情導致真實的行動，這些行動在一定程度內是**可以被認知和重建的**」。(黑體字為本文作者加)

四 關於柯文史學思想之定位問題的幾點思考

在討論這個問題之前，有必要對後現代史學和現代史學作出那怕是臨時性的界說。荷蘭後現代史家安克斯密特 (F. R. Ankersmit) 曾把美英當代的歷史哲學劃分成兩種互不相屬的思想傳承，他分別稱之為「認識論者的」和「敘事主義者的」，並且說明我們也可以把它們分別稱之為「現代主義者的」與「後現代主義者的」傳承⑫，他指出兩者的根本不同在於前者所關切的是認識論的問題，即歷史知識如何可能的問題，而後者則把注意力集中在語言上。但是，他卻沒有明確指出讓後現代史家有理由撇開歷史陳述與歷史真實之間的關係這個重大認識論問題，轉而在語言上大做文章的是上文所談的史學中的語言轉折。因為，包涵在這個轉折中的文本主義和建構主義像兩把快劍斬斷了歷史真實和歷史陳述的聯繫，把兩者根本隔開，從而一舉把現代史學對認識論的關切完全擱置起來。正是這個轉折觸發了有關歷史敘事性的激烈爭論，以致安氏可以宣稱：「當〔英美的〕歷史哲學最後終於加入語言轉折的行列時，它是在敘事主義的偽裝下進行的。」⑬因此，不論從歷史上或從理論上看，將語言轉折作為後現代史學理論的核心，應該是成立的。

後現代史家安克斯密特把美英當代歷史哲學劃分成「認識論者的」和「敘事主義者的」兩種思想傳承，也可以分別稱之為「現代主義者的」與「後現代主義者的」傳承。兩者的根本不同在於前者所關切的是認識論的問題，即歷史知識如何可能的問題，而後者則把注意力集中在語言上，將語言轉折作為後現代史學理論的核心。

柯文雖然拒斥後現代史學的核心理論，但對後現代思想採取開放態度。他讚賞《立場》這份「後現代」雜誌的兩種導向，即反帝、反殖、反歐洲中心立場，以及力求發展較少歪曲、較少壓迫，和更多自覺與自我批評的學術取向。不過，柯文抱怨這批年青學者「過份地關心理論」，並粗製濫造一堆令人頭痛的新術語。

至於本文採用的「現代史學」一詞則參考了伊格爾斯的界說，伊氏認為，現代史學的範圍可包括十九世紀初蘭克學派誕生後直到二十世紀70年代所謂「社會科學導向的史學」（包括馬克思主義史學，法國年鑑學派，美國現代理論史學，德國的社會史史學如韋伯[Max Weber]）。在70年代前，現代史學是西方史學中無可置疑的主流，其主要特點有二：(1) 深信史學研究的對象是獨立於史家的思維和他所運用的語言之外的真實世界，歷史陳述必須，也可能符合這個真實（即安氏所謂的認識論關切）；(2) 採取所謂「單向線型」的時間觀念，即認為人類歷史總是沿着過去—現在—將來的時間之流向一個方向演變或發展。因此，歷史本身就具有某種內在的連貫性^⑥。

柯文史學思想的定位問題有許多方面可以討論，本文只就其中和我們較有關聯的幾個問題提出一些初步看法。

(1) 由於柯文拒斥「語言轉折」，後現代對他的影響只可能是邊緣性的。

在評論法國漢學家謝和耐(Jacques Gernet)的一本專著時，柯文嚴厲批評了作者的語言決定論傾向，認為這種理論徹底否定了跨文化的理解和比較的可能性，完全無法接受。柯文在文中批評尼采(Friedrich W. Nietzsche)的著名論斷，尼采曾說：「由於共同的語法哲學——即由於相似的語言運作在無意識中的指導和規制——勢必在一開始就為哲學體系的相似發展和承續作好一切準備。」柯文還反對法國思想家邦弗尼斯特(Émile Benveniste)的一句話：「語言給人的心智在認識事物的種種性質時提供了基本的構形(configuration)。」^⑦而尼采與邦氏的這些論斷，正道出了語言轉折的核心觀點。

另一方面，柯文雖然拒斥後現代史學的核心理論，但他對後現代思想仍採取開放態度。在1997年的一篇文章中，他指出在過去十年來美國中國史學領域出現了四種新發展，其中之一就是「後現代的學術研究」（《解除》，190-94）。他特別提到1993年在杜克大學創刊的《立場》(Positions)雜誌，並對這份他姑稱之為「後現代」的雜誌中的兩種導向表示讚賞，即他們的反帝、反殖、反歐洲中心的立場，以及「力求發展一種他們自信較少歪曲，較少壓迫，和更多自覺與自我批評的學術取向」（《解除》，193）。不過，柯文的實用主義背景和務實的學術性格則使他無法不抱怨這批年青學者比他們的精神先驅——70年代的「關心亞洲的學者們」「更加過份地關心理論」，並對他們粗製濫造一堆令人頭痛的新術語表示不耐^⑧。

(2) 兩岸學者可能高估了後現代史學對柯文的影響。

在討論柯文的著作時，王晴佳認為柯文雖然「對後現代的一些極端化觀點不會完全表示贊同」，「但已經有明顯的後現代痕迹」（王文，140）。張振利、張志昌也認為《三調》「在很大程度上接受了後現代思潮的影響」（二張文，131）。黃克武、李仁淵二人則認為《三調》「可以代表美國的中國學界針對後現代主義的挑戰在考慮到對方的質疑並吸收對方的長處之後所提出的一個重要回應」（黃、李文，52），我對這些提法（特別是黃、李提法）並無重大異議，但感到他們似乎都高估了後現代思想對柯文的影響或衝擊。造成這種現象的原因，可能是由於他們把一些未必為後現代史學所獨有的思想特徵視為後現代所獨有，加上忽視了柯文從師承或從自身思想中衍生

出這些思想的可能性，遂將柯文身上的這些特徵判為後現代的影響。

例如，王晴佳的文章舉出柯文受後現代影響的根據是柯文主張「歷史是一種解釋」，他說，在《三調》中柯文「不僅把義和團作為一個已經發生了的歷史事件加以描述，而且視它為一個解釋的對象」（王文，140）。誠然，柯文曾說過：「史家的主要目標是理解（understand）並解釋（explain）過去」（《三調》，1）。但是，大家知道，史學理論中所謂「解釋」究是何意，歷來有多種說法。柯文採用此詞並沒有超出現代史學的範圍。例如，他曾說史家「首先並且最主要的（first and foremost）是理解過去，然後再向他的讀者解釋過去」（《三調》，5）。他把理解和解釋分開，就已經和後現代強調兩者不可區隔的看法相去甚遠。至於柯文心目中的「理解」，在我看來主要是師承史華慈（Benjamin I. Schwartz）所一再表示贊同的「韋伯式的理解」（Weberian verstehen），和後現代影響關係甚少^⑨。

又如黃、李舉出「反對歐洲中心、注重下層社會與婦女，強調格爾茨（Clifford Geertz）所謂『厚敘述』（thick description）」三點作為柯文受後現代影響的例證（黃、李文，52）。但是，反對歐洲中心是貫穿柯文全部著作的一根重要線索，他明言力求走出歐洲中心論的窠臼是自己近四十年「持守不渝」（abiding）的關切，可說與後現代無關。至於關注下層社會的觀點，柯文早在70年代社會史研究興起之時就已經接受之並將有關觀點吸收於他的中國中心觀中（《發現》，152-53）。而且《三調》也沒有明顯的「注重下層社會與婦女」的特色。至於格爾茨對柯文的影響，我個人認為肯定是有的。但是，我並不同意有些美國史家

（如Keith Windschuttle）把格爾茨貼上「後現代人類學家」的標籤^⑩。格氏首先與語言轉折論者不同，承認客觀上存在着一個獨立於人類學家之思維與所運用之語言的客觀的「意義之網」，並認為人類學家可以破譯這個「網」（或者符號系統）的密碼。誠然，他曾將人類社會行為「類比」為「文本」（text），但是既然只是「類比」，就只具有比喻而非實質的意義。例如，他同時還討論另外兩種他認為比「文本」更加穩妥的「類比」：遊戲（game）和一齣戲（drama）^⑪。把格爾茨的「文本」和後現代文本主義的「文本」混同起來，最少也是不夠確切的。實際上，美國人類學家中已經有人將格爾茨的「詮釋人類學」和所謂「文本主義的元人類學」（textualist meta-anthropology）區別開來^⑫。

（3）柯文師承與後現代史學對他的影響。

關於柯文的師承，我認為不能只提費正清（John King Fairbank），而完全不提史華慈（黃、李文，47）。墨子刻（Thomas A. Metzger）在1986年曾指出：「多年來有一批才華卓越的學者，他們代表了哈佛大學學術造詣的最高理想，而且轉變了中國研究的面貌。史華慈和費正清、楊聯陞一起處在這批學者的中心。」^⑬柯文把《三調》一書獻給費、史二人，也可說明這點。費正清早年師承韋伯斯特（Charles Kingsley Webster）和馬士（Hosea Ballou Morse），他們分別是當時國際關係史和中國近代外交史的大師^⑭。費正清從他們那裏繼承了當時在英國已經生根的蘭克學派史學，並把它帶到哈佛。楊聯陞則「把二十世紀在中國發展起來的文史研究中比較成熟健康的成分（如訓詁治史）帶到哈佛」（余英時語）^⑮。費、楊是史華慈博士論文

兩岸學者可能高估了後現代史學對柯文的影響。他們把一些未必為後現代史學所獨有的思想特徵視為後現代所獨有，加上忽視了柯文從師承或從自身思想中衍生出這些思想的可能性，遂將柯文身上的這些特徵判為後現代的影響。在我看來柯文主要是師承史華慈所一再表示贊同的「韋伯式的理解」，和後現代影響關係甚少。

史華慈深邃的人文精神，多元的廣闊視野，訴諸常識和事實的實用主義品格，乃至決不媚俗趨新的「反潮流精神」，沖淡了現代史學中固有的實證主義、行為主義和科學主義的傾向。柯文與其說是出於後現代的影響，不如說是源於史華慈的潛移默化。柯文和後現代史學理論（如懷特）的思想譜系很不一樣，它們像是走在兩股互不相屬的思想道路上。

的答辯負責人^⑩。但正是他們三人共同奠定了哈佛中國研究中現代史學的傳統，強調語言訓練及多種檔案的使用，並吸取社會科學的成果。費正清尤其擅長指導研究生選題，搜集文獻，核實史料，撰寫並出版論文。與費、楊二人不同，史華慈的作用則在於傳道、解惑，提供視角和觀點。他深邃的人文精神，他特有的巴斯噶式運思方式（林毓生語）（它是柯文稱之為史華慈的「良性懷疑主義」的表現），他多元的廣闊視野，訴諸常識和事實的實用主義品格，乃至他決不媚俗趨新的「反潮流精神」（張灝語）——史華慈的這些思維特點沖淡了現代史學中固有的實證主義、行為主義和科學主義的傾向。柯文後來得以走出他所謂的現代史學的「單純天真」，強調歷史知識的複雜性，與其說是出於後現代的影響，不如說是源於史華慈的潛移默化。我這裏只舉一例。早在60年代（即柯文剛開始撰寫《王韜》）時，史華慈就批評了中西經驗主義者治史的預設。他說，不論時事或歷史的研究者「都無法擺脫自己的哲學預設和眼前的關切」，並說，「有人說得好，一切歷史在某種意義上都是現在的歷史。」^⑪

我追溯柯文的師承和他思想的內在動力，決不是抹殺外來思想的可能影響。我想提醒的是柯文和後現代史學理論（如懷特）的思想譜系很不一樣，它們像是走在兩股互不相屬的思想道路上。同一個思想特徵由於處在不同的思想脈絡之中，其含意並不相同。如果從不同脈絡中抽出貌似相同的特徵互相置換，則很可能造成誤讀和混亂。我認為，後現代史學思想中某些成份很可能引起柯文的共鳴，有時甚至產生某些影響，但是雙方的基本思想格局顯然不同。

(4) 現代史學與後現代史學二分法的局限性及柯文的人文關切。

凡熟悉近二十年大陸思想論說的人大約都知道，在有關中國文化現代化道路的爭論中，把傳統與現代完全對立的二分法最少在學術界已經沒有太多說服力。但有一點還似乎沒有得到應有的重視和澄清，即史華慈所常常強調的，傳統與現代性這兩個時間與空間上都帶有很大局限性的範疇，並不能窮盡人類的全部經驗。採用這種二分法的人有時會有意或無意地將一個文化的所有重要特徵都安排在一條傳統／現代性的連續體（continuum）上。這種取向很容易導致一些超越歷史、文化的至為重要的人的普世性經驗，由於不能輕易地被認為是傳統的或現代的而被排除於史家視野之外，湮沒無聞（《解除》，73）。史華慈的提示是針對傳統／現代的二分法而發，但是對我們當前的討論仍有警示作用。下文將以柯文與懷特的人文關切為例，說明現代／後現代二分法的局限。

倘若真如柯文所言，研究歷史不是為了尋找歷史規律，不是為了臧否人物，甚至也不是為了吸取幾條具體的歷史經驗教訓，而且史家充其量也只能重建一個殘缺破碎，並充滿史家「成見」的過去，人們不禁要問：史家研究歷史的目的究竟何在？回答這個問題，涉及柯文所謂「人的關切」。

在一次訪談中柯文曾說：「我對感情方面、思想方面、直接經驗方面特別感興趣。在這一方面，我並不代表一般的美國史家。這是我自己的特別傾向。」又說：「研究王韜也好，義和團也好，我最喜歡看其心理方面，感情方面，這樣可以跟創造歷史者接近一些。」「這一方面，我肯定是受了史

華慈的影響。」他又說：「我對個人有興趣，但不一定是個人，而是人。」²⁸他還反覆強調他「堅信有某些普世性 (universal) 的心理機制在人類行為中扮演極為重要的角色」(《解除》，100)。柯文所研究的人，首先固然是有血有肉的特定個人(如王韜)，但同時也着眼具有普世性的「人」，可以說，柯文研究歷史的最終目的，是力求進入歷史人物的經驗世界去考察當人們面對各種人生困境時如何作出自己的回應(《解除》，28)，從而深化對人的全部複雜性的理解。按我的理解，這種追求就是作為史家的柯文所說的「人的關切」(可泛稱人文關切，即英文的 human concern)。他說：「(和中國一些研究義和團的同行相比)我的興趣帶有較少的工具性質，同時帶有較多的人文主義 (humanistic) 色彩。我深信歷史著作的首要目的，和優秀的虛構文學作品一樣(儘管兩者顯然不是一回事)，在於給人所處的狀況提供真知灼見。」(《解除》，101)而且，他說：「在《三調》出版後我對人的關切愈來愈強調。」²⁹

我認為柯文的史學思想經歷了兩次推進，都與人文關切有關。第一次發生在70年代中期。那時他經歷了60年代中期開始的他稱之為「風雷激動，人心困惑」的十年。他把自己多年反思的成果集中反映在大家熟悉的「中國中心觀」中。第二次推動則從80年代中期開始，其成果就是《三調》。在《三調》中，他的人文關切終於最後浮現。說它「終於最後浮現」，是因為這種關切在他撰寫《王韜》時已經開始，只不過那時他的目光只集中在一個人身上，到了《發現》，他把人文關切凝聚為歷史方法論，他指出在中國中心觀的四個特點中最主要的是他所謂的

「內部取向」(《解除》，4)。我曾指出「內部取向」的要義不在於突出從中國歷史本身產生的**內部課題或內部動力**，而在於突出考察中國歷史必須採用的**內部視角**(《發現》，代序，10-11)。這種內部視角要求史家「力求移情地按照中國人自己所體驗的那樣去重建中國的過去，而不是按照某種從外國輸入的對歷史問題的看法去重建它」(《解除》，186)。這顯然反映了柯文的人文關切。但這時他的目光仍然集中在中國這塊土地上，那位普世性的「人」仍然沉睡在中國人的軀殼中，他的最終蘇醒有待兩件事的促成。

第一件事是在《發現》出版後十年中，美國的中國史研究出現了中國中心觀不能完全滿足的新情況。有的專著將中國研究和超越中國疆界的歷史進程緊密聯繫起來(如移民潮、近代世界經濟的崛起、亞洲區域體系的演變、中外比較歷史)；有的則進入中國內部從滿族或回族的視角考察歷史；有的像杜維明則乾脆將中國「非領土化」，提倡研究「文化中國」。總之，新的研究成果從四面八方催促柯文——不是放棄中國中心觀——而是將它擴大、加深，使它涵蓋諸如「地區中心」，「滿族中心」，「回族中心」等多種提法，最後將它轉化為柯文有時所採用的「人的中心觀」(human-centered approach)(《解除》，8)。

第二件事是《三調》的撰寫。《三調》涉及的人物比《王韜》涉及的遠為複雜。但是，柯文的立場(特別是他的反西方中心立場)和研究方法(特別是他的人類學的方法)都要求他對各種人物嚴格採取一視同仁的態度。另外，柯文在跨文化的研究中一向傾向於突出不同文化共享的經驗，即「人類固有的普世性因素」(《解除》，14)。

柯文研究歷史的最終目的是力求進入歷史人物的經驗世界去考察當人們面對各種人生困境時如何作出自己的回應，從而深化對人的全部複雜性的理解。這種追求就是作為史家的柯文所說的「人的關切」。他說：「我深信歷史著作的首要目的，和優秀的虛構文學作品一樣，在於給人所處的狀況提供真知灼見。」

柯、懷二人都有某種超越歷史與文化的巨大問題意識。這類問題意識往往會以不同形式與內容在不同的時代和文化中反覆出現，不能輕易地把它們定位為現代的或後現代的。我想強調，如果過份熱衷於現代史學與後現代史學的二分法，可能會使我們視野狹隘而聽任人文信息的流失。

柯文終於發出了「把義和團人化」和「把西方人類學化」的響亮呼籲，一方面把一直被西方人視為「反基督，反現代科技，魔鬼般殘酷，恐外症患者，極端迷信」的義和團還原成和西方人一樣的有七情六欲和自己宗教信仰的普通人；另一方面他要西方徹底放棄它的文化中心主義。與此同時，他極力把中國這個「他者」的疆界擴大，推出去，讓它容納其他地區和文化的人生經驗。例如，他指出在人瀕臨生死存亡的關頭與謠言四起的亂局時，類似敵人向井中投毒的謠傳是一種普世現象。它在古羅馬、東京、巴黎，直到歐戰、抗日戰爭和60年代的非洲都曾經頻繁出現（《解除》，15）。史華慈喜歡引用一句拉丁諺語：「凡屬於人的一切我感到無一是異邦的（或譯陌生的）。」^⑩柯文一心想描繪和企仰的可能正是這種境界。

和柯文一樣，懷特也有深切的人文關切。後現代史家凱爾納（Hans Kellner）曾把懷氏思想歸結為「語言的人文主義」（linguistic humanism）。他認為懷特繼承了文藝復興的人文主義傳統，特別是繼承了由羅馬人文主義者維拉（Lonengo Valla）所開創的「語文學家兼道德改革家」的傳統。這種傳統後來經過維柯（Giambattista Vico）和尼采的發揚，擴大對「邏輯暴政」的批判，高揚詩性的想像。到懷特則進而把轉喻作為歷史想像的基石。但是凱爾納指出，懷特始終不肯放棄人的自主性與自由選擇這塊人文主義的基石。《元歷史》既代表了把史學思想從邏輯形式扭轉向修辭形式的努力，也代表了通過發揮語言的創造力以推動道德改革，重新肯定人的自由的傳統。值得注意的是，凱氏在文章的結尾中不無感慨地說：「我推測懷特對

人的自由的強調在二十世紀後期的歷史研究論說中恐怕不會被『自然吸收』。不過，如果它不能被吸收，則《元歷史》想傳達的信息就會湮沒無聞，儘管他的轉喻學的精密構思有可能花開朵朵。」^⑪

本文提出柯、懷二人的對人本身的關切，是為了說明兩人腦際都盤旋着某種超越歷史與文化的巨大的問題意識。這類問題意識往往會以不同形式與內容在不同的時代和文化中反覆出現，歷久彌新。諸如我們中國人常提的天人、有無、體用、道器、理氣、形神、知行、力命、義利；西方人愛提的理性和信仰，自由與組織，權利與義務，皆屬於這類問題。我們不能輕易地把它們定位為現代的或後現代的，傳統的或者古代的，否則就有可能把這些共同的人文關切排除在視線之外。討論懷特史學思想的文章很多，就我看到的有限文獻中，除凱爾納外，只有諾維克（Peter Novick）一人曾提到他的人文思想。諾維克在他的一本流行很廣的專著中不無微詞地稱懷特「對史學家的選擇自由表現出存在主義的近乎偏執的熱衷」，緊接着他說：「把他稱為歷史修撰學中〔高揚〕自由的哲學家，應該不算過份。」^⑫諾維克前後只用一句半話就打發了懷特的全部人文思想，這並不是學術上的疏忽，事實上它不幸證實了凱爾納的「推測」，反映了美國學術界人文價值的流失。懷特有關「轉喻學的精密構思」遠遠蓋過他的「人文主義」信息。史華慈曾說過^⑬：

那普天之下同屬於人者，複雜、奧秘，並可能無法全部理解，但它確實是存在的。它不存在於文化與歷史之外的柏拉圖式的世界之中。但是「歷

史」和「文化」一旦斷絕了和這些普世性的人的關切的聯繫，本身就會變得毫無意義。

從柯文揭示歷史知識的複雜性看，他顯然已從現代史學的藩籬中游離出一大段距離。他已經突破了本文提出的現代史學的兩條準繩。他已認為歷史陳述根本無法做到完全符合歷史真實。他堅持歷史(或人們心目中的歷史)不可避免地會在史家返觀回溯中不斷變化更新。他還強調史家必須在過去與現在之間雙向穿梭，足以說明他最少已經部分地放棄了「單向線型」的時間觀念。但是，如果從他和懷特的諸多分歧來看，他顯然又不屬於後現代史學之列。因此，我們似乎有理由把他定位為一位「介乎現代史學與後現代史學之間」的史學家。但是，倘若從柯文和懷特所共有的人文關切着眼，則把他定位為一位「超乎現代與後現代史學之外」的史學家，豈非同樣有理？我並不反對對現代史學與後現代史學作出某種區分，我只想強調如果過份熱衷於套用這類時髦的二分法，可能會使我們眼光短近，視野狹隘，只醉心於後現代的「精密構思」而聽任人文信息的可能流失。柯文在《發現》中曾有一段關於撰寫《王韜》的生動回憶。他說，在撰寫這本書的過程中他已經意識到傳統／現代兩極分法存在的問題，已經察覺到自己的理論框架出現了裂痕。他說：「有時我甚至想把這本書改名為《超乎傳統與現代之外》(Beyond Tradition and Modernity)，而不是《介乎傳統與現代之間》(Between Tradition and Modernity)。」〔黑體字本文作者加〕可是，他自嘲地說：「最後儘管王韜也許曾經『超乎兩者之外』，而我卻依然徘徊

躊躇，『介乎兩者之間。』(《發現》，前言，4) 柯文這段自省應該對我們探究柯文和懷特的異同，討論柯文史學思想的定位問題時，有所啟發^④。

註解

① 本文引用的柯文著作為：*Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987); *History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience, and Myth* (New York: Columbia University Press, 1997); *China Unbound: Evolving Perspectives on the Chinese Past* (New York: Routledge Curzon, 2003); 《在中國發現歷史：中國中心觀在美國的興起》則採用中譯本，林同奇譯(北京：中華書局，1989)。

②③④ 周武、李德英、戴東陽：〈中國中心觀的由來及其發展——柯文教授訪談錄〉，《史林》，2002年第4期，頁32-42；36-37；30。

⑤ 本文引用的有關《三調》的中文評論有：〈黃克武、李仁淵評：柯文《歷史中的三個基調》〉，載《中國現代史書評選輯(二十六)》(台北：國史館編印，2001)，頁47-78；王晴佳：〈如何看待後現代主義對史學的挑戰？〉，《新史學》，10卷2期(1999年6月)，頁107-44；資中筠：〈老問題新視角〉，《讀書》，1998年第1期，頁122-30；王學典：〈語境、政治與歷史：義和團運動評價五十年〉，《史學月刊》，2001年第3期，頁13-23；趙世瑜：〈傳說·歷史·歷史記憶：從二十世紀的新史學到後現代史學〉，《中國社會科學》，2003年第2期，頁175-88；張振利、張志昌：〈從「中國中心觀」到「歷史三調」〉，《中州學刊》，2003年第1期，頁130-33。以上資料蒙周武提供，謹此致謝。關於國外書評，本文無暇討論。

④ 轉引自F. R. Ankersmit, "The Dilemma of Contemporary Anglo-

Saxon Philosophy of History”, *History and Theory* 25, no. 4 (December 1986): 3。

⑤⑥ 余英時：《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》（台北：三民書局，1991），頁46；180-86。

⑦ 我感到柯文三種進入過去的提法似乎帶有隨意性，他始終沒有說明為甚麼只有這三種途徑。它是柯文自己史學實踐的歸納的結果，還是有甚麼更加系統的理據？德寧（Greg Denning）在他對《三調》的長篇書評（見*History and Theory* 39, issue 2 [May 2000]: 210-17）中就提出「五調」之說，在「三調」之外又加了「反思的」和「奧秘的」兩調。德寧是著名的後現代民族志學家與史學家。

⑧ 本文引用的懷特（Hayden V. White）著作為：*Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973); *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978)，以下簡稱《轉喻》：“The Value of Narrativity in the Representation of Reality”，in *On Narrative*, ed. W. J. T. Mitchell (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 1-24，以下簡稱《敘事》：“The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory”，in *History and Theory* 23, no. 1 (1984): 1-33，以下簡稱《敘事問題》；“History as Fulfillment”，Keynote Address at Tulane University, 18 November 1999，以下簡稱《吐蘭》：“The Metaphysics of Western Historiography”，Keynote Address at Fudan University, 8 April 2004，以下簡稱《復旦》。

⑨⑩ 參看Hans Kellner, “A Bedrock of Order: Hayden White’s Linguistic Humanism”, *History and Theory* 19, no. 4 (December 1980): 16; 28。

⑪ 我曾向懷特提出，他往往給人以主張語言為定論的印象。對此，他專門聲明他只是主張語言的方式給我們如何理解或把握世界設下一

些限制，並不認為語言決定我們如何去理解或把握世界。因為任何語言都提供了捕捉經驗世界的許多可能的方式(modalities)，因此我們不能說史家使用哪種語言方式是早已預先決定，毫無選擇餘地。懷特說，他強調這一點正可以說明轉喻學的重要性，因為轉喻學就是研究這多種可能選擇的學問。我認為懷特的這點說明十分重要，因為它和下文將要討論的懷特的人文主義有密切關係。

⑫ 這兩個問題的提法參考了Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge* (Hanover, NH: Wesleyan University Press, 1997)。

⑬ 懷特曾聲明，他從來沒有否認過歷史知識的可能性，他只是否認在研究歷史時有可能取得類似研究物理時所取得的那種「科學的知識」。但是史學卻可能取得如同文學所提供的那類知識（見《轉喻》，23）。

⑭ 我個人認為柯文在這個問題上還沒有作出令人信服的交待。他認為人們為了讓自己的生活對自己顯得有連貫性或具有意義，必然會不斷地向自己「敘事」，從而產生傳記性的敘事結構。但是，他沒有論證這種主觀的心理上的「敘事結構」如何轉化成嵌鑲在他們生活進程中的客觀的敘事結構（《三調》，頁4-5）。

⑮ Paul A. Cohen, “Introduction: Politics, Myth, and the Real Past”, *Twentieth Century China* 26, no. 2 (April 2001): 1.

⑯⑰ 同註④，頁1-2；16。

⑱ 參看註⑩，序言，尤其頁1-4。

⑲ 引文見柯文評Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*。柯的書評見*Harvard Journal of Asiatic Studies* 47, no. 2 (December 1987), 681。

⑳ 柯文始終是以實踐史學家的身份探討史學理論。在他的學術生涯中，實踐是首出的，理論是跟進的。他對理論有某種迹近天生的戒心，總是貼着（或不遠離）現實與實踐去思考理論。這種思維定勢既是他學術優勢的重要根源，也造成他

在理論探究上有時出現連貫性與徹底性不足的現象，令有理論興趣的讀者感到不能滿足。

①⑨ 參考 Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1985), 7; *China and Other Matters* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), 188.

②⑩ Keith Windschuttle, *The Killing of History: How Literary Critics and Social Theorists are Murdering Our Past?* (San Francisco: Encounter Books, 1990), 51, 71-72. 我們可以說格爾茨對後現代史學肯定起了推動作用，但他本人不是後現代人類學家。伊格爾斯 (Georg G. Iggers) 有時混淆兩者。

③⑪ Clifford Geertz, *Local Knowledge* (New York: Basic Books, 1983), 19-35. 可參看拙文：〈格爾茨的「深度描繪」與文化觀〉，《中國社會科學》，1989年第2期，頁159。

④⑫ Paul Rabinow, "Representations are Social Facts: Modernity and Postmodernity in Anthropology", in *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, ed. James Clifford and George E. Marcus (Berkeley: University of California Press, 1986), 242-43.

⑤⑬ Thomas A. Metzger, "The Definition of the Self, the Group, the Cosmos and Knowledge in Chou Thought: Some Comments on Prof. Schwartz's Study", *The American Asian Review* 4, no. 2 (1986): 68-116.

⑥⑭ 錢金保：〈中國史大師費正清〉，《世界漢學》，1998年第1期，頁133-35。

⑦⑮ 朱政惠：〈他鄉有夫子：史華慈生平和學術譜略〉，《世界漢學》，2003年第2期，頁102。

⑧⑯ Benjamin I. Schwartz, *Communism and China: Ideology in Flux* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968), 2

⑨⑰ Benjamin I. Schwartz, *China and Other Matters*, 110; Paul A. Cohen and Merle Goldman, eds.

Fairbank Remembered (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), 43. 我認為，柯文近著 *China Unbound* 中採 "Unbound" 一詞，既涵有中國從自己的疆界中解放出來的意思，也涵有柯文心目中的中國人已上升擴展，為普世性之人的意思。書名體現了我所提到的兩種意義。

⑩⑱ Peter Novick, *That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 601.

⑪⑲ Benjamin I. Schwartz, "History and Culture in the Thought of Joseph Levenson", in *The Mozartian Historian: Essays on the Works of Joseph R. Levenson*, ed. Maurice Meisner and Rhoads Murphey (Berkeley: University of California Press, 1976), 12.

⑫⑳ 本文無意對《三調》作出評估，但有兩點看法也許應該提出。(1) 經由柯文的三種途徑進入過去所取得的三種「知識」，其性質其實很不相同。史家取得的是屬於「真理符合說」所謂的知識（即符合客觀的知識）；親歷者取得的可稱為「親知」或「體知」；神話提供的似乎很難說是屬於哪種「知識」，如按「真理符合說」應是一種偽知，對此柯文應該有所說明。(2) 作為史家的柯文以「準確再現」為目標，服膺的是「真理符合說」。但是他有時又把親歷的經驗和神話所提供的「知識」叫做「主觀的真理」，因為它們屬於「人們願意信其為真」的真理（《三調》，295、xv）。這使人聯想起詹姆斯 (William James) 的名言：「真理是更宜於我們去相信的東西。」誠然柯文提醒我們有各種不同的價值（如道德的、思想的、感情的、審美的），這是正確的。但如何協調符合說的真理和實用主義的真理，《三調》卻沒有提出明確答案。