

历史三调

作为事件、经历和神话的义和团 [典藏版]

History in Three Keys: The Boxers As Event, Experience, and Myth

美] 柯文 (Paul A. Cohen) 著

杜继东 译



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

历史三调

作为事件、经历和神话的义和团 [典藏版]

History in Three Keys: The Boxers As Event, Experience, and Myth

〔美〕柯文 (Paul A. Cohen) 著

杜继东 译



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目(CIP)数据

历史三调：作为事件、经历和神话的义和团：典藏版/
(美)柯文(Cohen, P. A.)著；杜继东译. —北京：社会
科学文献出版社，2015.7

ISBN 978-7-5097-7622-3

I. ①历… II. ①柯… ②杜… III. ①义和团运动-研究
IV. ①K256.707

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第130790号

历史三调：作为事件、经历和神话的义和团（典藏版）

著 者 / [美] 柯 文
译 者 / 杜继东

出 版 人 / 谢寿光
项目统筹 / 宋荣欣
责任编辑 / 宋荣欣

出 版 / 社会科学文献出版社·近代史编辑室(010)59367256
地址：北京市北三环中路甲29号院华龙大厦 邮编：100029
网址：www.ssap.com.cn

发 行 / 市场营销中心(010)59367081 59367090
读者服务中心(010)59367028

印 装 / 三河市东方印刷有限公司

规 格 / 开本：889mm×1194mm 1/32
印张：17.875 字数：412千字

版 次 / 2015年7月第1版 2015年7月第1次印刷


书 号 / ISBN 978-7-5097-7622-3

著作权合同 / 图字01-2014-2784号

登 记 号

定 价 / 59.00元

本书如有破损、缺页、装订错误，请与本社读者服务中心联系更换

 版权所有 翻印必究

献给史华慈先生和费正清先生
他们的教诲使我终生受益匪浅

史学家就是翻译家

雷 颐

时间倏忽，与柯文先生相识相交，转眼近三十年了。

与大多数“七七”、“七八”级同学一样，我也是上大学后、已经二十几岁才开始学英语的。不过，从上大学起一直到研究生，对英语兴趣浓厚，相当多的时间，花在学英语上。“一分耕耘一分收获”早是不耐人听的套话，但事情还真是这样，虽然从零开始，但功夫花到了，自己的英语水平自然突飞猛进，到研究生毕业时，已能大本大本读书了。来到近代史所工作后，所里英文中国近代史著作藏书之富令我吃惊。那时与现在不同，国家外汇紧张，甚至重点大学的图书馆，中国近代史专业的外文书也少得可怜，有限的外汇，要用在理工和“涉外”专业上；就是北京大学的中国近代史老师，也常常要到我所来读、借一些外文书。许多书，我都是久闻其名而未能“一睹芳容”，现在就在身旁，如同蜜蜂突然发现一大片一大片花丛，可以自由地飞来飞去，拼命吸吮花蜜，一时间英文阅读量甚至超过中文阅读量。读多

了，不禁技痒，也尝试翻译。从20世纪80年代中到90年代初，一口气竟翻译出版了三部译著，其中一本就是柯文先生1974年出版的成名作《在传统与现代性之间——王韬与晚清改革》（*Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in Late Ching China*），1994年由江苏人民出版社出版。由此，得与柯文先生相识。

现在说来令人难以置信，在20世纪80年代末90年代初，这个“modernity”学界知道的人还寥寥无几，我也是第一次碰到。查字典，是“现代性”。但当时耳熟能详的是“现代”、“现代化”。何谓“现代性”？与“现代”、“现代化”有何区别？不清楚，曾想将书名译为“在传统与现代之间”或“在传统与现代化之间”，又总感可能不妥。为何作者不用“modern”或“modernization”，偏偏要用个大家都不知道的“modernity”？当非偶然，肯定有他的道理。于是广查资料，向柯文先生请教，终于弄清了这个“modernity”。将译稿交到出版社后，社方对书名也提出疑问：什么是“现代性”？建议改为“在传统与现代之间”，一来大家都知道“现代”而不知道什么“现代性”；二来“传统”与“现代”非常对仗，读者印象深刻。但我知道“现代性”有自己的学术内涵，不能轻动，坚持译为“现代性”。真没想到，几年后“现代性”就成学界最热门的词汇、术语之一，且往往与“反思现代性”、“现代性质疑”、“现代性批判”、“现代性视域下的……”等紧密相联，有关论文论著数不胜数。对文、史、哲及社会学领域来说，时下几成“开谈不说‘现代性’，读尽诗书亦枉然”之势。

1997年，柯文先生出版了《历史三调：作为事件、经历和神话的义和团》（*History in Three Keys: The Boxers as*

Event, Experience, and Myth) 一书。承柯文先生抬举,不久即捧获惠赐大作,并对几年前的拙译《在传统与现代性之间——王韬与晚清改革》颇多谬赞,同时希望如有可能,此书仍由我翻译。无奈此时琐事缠身,而且更多地做一些翻译组织工作,便推荐我所杜继东先生翻译此书。因为继东曾与我所几位同仁翻译周锡瑞 (Joseph W. Esherick) 先生的《义和团运动的起源》(*The Origins of the Boxer Uprising*) 一书,我在校阅译稿的过程中,知道他中英文俱佳。已经译过周氏有关义和团著作,再译柯文先生此书当更有把握。中译本 2000 年由江苏人民出版社出版后,深受中国学界好评。此次社会科学文献出版社重出此书,恢复了“江苏版”少量删节的内容和全部图表,并且将全部外文注释(英、法文)悉数恢复,便于研究者查找。

柯文先生此书其实是一部史学理论、历史哲学著作,写的是义和团,但义和团其实只是他的一个解决问题的载体、视点;通过“义和团”处理的是个人记忆、集体记忆之间的复杂关系,是历史记忆与现实之间的复杂关系。本书第一部分是历史学家研究、叙述的义和团运动的史实,以叙事为主;第二部分考察直接、间接参与义和团运动及中外各类人物当时的想法、感受和行为,指出后来重塑历史的历史学家的看法与当时的“当事人”对正在发生之事的看法大为不同;第三部分评述在 20 世纪初中国产生的关于义和团的种种神话。这三部分,构成了“历史三调”。

历史三调的“调”在英文原文中的单词是“key”,作者本人对此的解释是“本书书名使用的 key 一词系从音乐领域借用而来,它的一个含义是指乐曲的音调,另一个含义是指能为某种东西提供导入的设备和手段。这两种含义对我在

本书采用的研究方法而言都是非常重要的。事件、经历和神话是人们了解历史的意义、探寻并最终认识历史真相的不同途径。不过，它们也是人们根据不同的原则塑造历史的不同途径，反映出来的是完全不同的音调或‘调子’。”在某种意义上说，翻译就是“损失”。英语的“key”除了音乐上的音调外，还含有“钥匙”、“关键”等义，以此为书名，自然又暗含了理解、破解“历史”和“神话”的钥匙、关键之意，即柯氏所谓“某种东西提供导入的设备和手段”。中文未能找到与“key”完全对等之词，只能以“调”译“key”，照顾音乐之“调”，却丧失了内含钥匙、关键的丰富性，无可奈何地舍去了作者认为“非常重要”的“提供导入的设备和手段”。译事之不易，此可为小小一例罢。

全书的重点，自然是“作为神话的义和团”。柯文认为，“历史”与“神话”的不同在于：（1）“就意图而言，把过去当作神话与把过去当作历史是截然不同的。当优秀的历史学家撰写史书时，他们的主要目标是在尽量占有第一手资料的基础上，尽可能准确和真实地再现过去。而在某种意义上说，历史神话制造者的所作所为恰好相反。他们的出发点诚然是要理解过去，在许多（虽然不是全部）事例中，他们也许真的相信他们的观点是‘正确的’，然而，他们的目的不在于扩大或加深这种理解，而是要使之为政治、意识形态、自我修饰和情感等方面的现实需要服务。”（2）历史学家与神话制造者的另一个不同之处是，历史学家研究历史的复杂性、细微性和模糊性，而神话制造者往往以片面的观点看待历史，从历史中找出个别的一些特点、特性或模式，把它们当作历史的本质。柯文承认，“对过去的神话化有许多种形式，其中一种或许可被称为‘普通型’形式，是指

各个社会的普通老百姓头脑中贮存的大量历史形象的神话化。这种现象会在某些特别时刻出人意料地突然出现，并常常以令人瞠目的创造性（有时以颇具讽刺意味的方式）呈现在世人面前。”中国人最为熟悉的历史上“关公”形象的“形塑”过程，也是历史被“神话化”最典型也最易为人理解的例子。

虽然理论上说任何一个历史事件都可以被“神话化”，但越是重大的历史事件越容易被“神话化”，根据现实的需要将其“神圣化”或“妖魔化”。对中国历史影响重大的义和团，自然难逃被“神话化”的命运。柯文先生对新文化运动时期、反帝运动时期、“文革”时期、“文革”结束后对义和团的“神话”做了细致剖析。在不同时期，义和团“神话”的形象完全不同，甚至同一个“神话制造者”，在不同时期对义和团“神话”的正负形象的制造竟然完全不同。康有为、梁启超、孙中山、陈独秀、胡适、鲁迅、毛泽东、老舍……一直到刘心武的一次演讲和王朔的《千万别把我当人》。

《历史三调》代表着柯文先生学术方向的重大转变。循此进路，他在2009年出版了《与历史对话：20世纪中国对越王勾践的叙述》（*Speaking to History: The Story of King Goujian in Twentieth-Century China*），对一代又一代中国人烂熟于心的越王勾践卧薪尝胆“被神话”的故事在20世纪中国的关键时刻——从辛亥革命、民族救亡直到60年代“反修斗争”、“三年困难时期”曹禺的话剧《胆剑篇》——所起作用做了层层剖析。

更重要的转变在于，作为三十年前出版《在中国发现历史》的作者和影响深远的“中国中心观”的重要推手，

柯文先生现在对此做出某种调整。他承认：“在西方学术界日益流行的关于中国的其他研究主题，也对中国中心观提出了挑战，在某些情况下，它被弃之不用，但在更多情况下，研究者把它与其他研究方法微妙地结合起来加以发挥”，“中国中心观是有局限的”。显然，“（古代的）故事与（当下的）历史之间的这种互动，是具有相当大的历史意义的一个现象。然而，这种互动极其复杂，深刻反映了个人、群体或者（某些情况下）全体人民把自己摆放进历史记忆空间的方式。”但这并非中国独有，而是“世界性”的。完成《与历史对话：20世纪中国对越王勾践的叙述》一书后，他突然想到，如果从世界各国的诸多事例中，选择与某些特殊问题相关的一定数量的例子，加以综合分析，可能会非常有意义。经过几年潜心研究，他出版了新作《历史与大众记忆：故事在危机时刻的力量》（*History and Popular Memory: The Power of Story in Moments of Crisis*）。“该书聚焦于6个国家——塞尔维亚、巴勒斯坦/以色列、苏联、英国、中国和法国，它们在20世纪都面临着严重的危机。每个事例中的危机都涉及战争或战争威胁，为了应对危机，受到影响的民众和国家都在利用那些与现实发生之事有类似主题的历史故事。创作出来的戏剧、诗歌、电影、话剧和其他作品，往往发挥着复活这些故事的重要作用，而且，正如我们在20世纪看到的，民族主义在其中扮演了重要的角色。”虽未能全书拜读，但柯文先生向我详细介绍了新作各章各节的内容，精彩异常。这种跨国界、跨文化研究，确实超越了“中国中心”。但是，此书中译恐更加困难，因为不仅要中英文俱佳，而且要对塞尔维亚、巴勒斯坦/以色列、苏联、英国和法国的历史和文化有深入了解者，方能胜任。

《历史三调》、《与历史对话》和《历史与大众记忆》三部著作，一以贯之的主题其实是历史与现实对话，或者说，历史如何与现实对话。所以柯文先生写道：“历史学家与翻译家一样，必须熟悉两种语言，就我们的情况而言，即现在与过去。历史学家需要以敏锐的感觉，尽可能多的诚实求真精神，坚持不懈地在这两个完全不同的领域间来回游走。这种需要正是我们工作中最终的紧张之源。”

2014年9月

中文再版序

《历史三调：作为事件、经历和神话的义和团》（英文本出版于1997年）中文译本将由社会科学文献出版社再版，对此我深感荣幸，并想借此机会就当初的工作及其与我近年来的著述之间的关系向中国读者做一些说明。对于一名经常被人们与研究中国历史的中国中心观联系起来的学者而言，^[1]《历史三调》代表着我学术方向的重大转变。毫无疑问，我在本书中用很大的篇幅努力探寻义和团及1900年居住在华北平原的其他中国人的内心世界，就此而言，研究方法也许可以被视为以中国为中心的。但是，我也对当时卷入事件中的外国人的思想、感情和行为感兴趣（尽管程度大为降低），且经常指出中外双方的共同点，展示了（至少在某些时刻）一种比中国中心观更具有普遍人性的研究方法。

更重要的是（正如我在本书中说明的），我的主要目的在于探讨与历史撰述有关的一系列问题，“义和团只是这项工作的‘配角’”。^[2]这与历史研究的惯常程序大不相同。在此类研究中（不仅是在中国问题研究领域，在其他研究领域也是一样），作者们往往把自己的情感置于一个广泛的参考框架中得出结论，希望以此加强其研究工作的意义和重要

性。我在《历史三调》的开篇即提出一系列问题，但从未回答这些问题。虽然我把义和团当作延展的个案进行研究，但我在结论部分特别说明，在义和团与我感兴趣的重大问题之间，没有必然的或独一无二的联系。世界历史上发生的其他许多事件，也能被用来达到这个目的。^[3]本书的主要目的不在于对中国历史有所说明，而在于对历史撰述有关的普遍性问题提出自己的看法。这与中国中心观没有特别的关联。^[4]

在西方学术界日益流行的关于中国的其他研究主题，也对中国中心观提出了挑战，在某些情况下，它被弃之不用，但在更多情况下，研究者把它与其他研究方法微妙地结合起来加以发挥。大约 30 年前，当我初次描述中国中心观时，我明确地把它与中国历史研究联系起来。《在中国发现历史》一书中，我确实把介绍中国中心观的那一章题为“走向以中国为中心的中国史”。只要历史学家们选择研究的主题大致明确地集中在中国的某个领域（政治、社会、经济、思想、文化、宗教领域）——尽管近年来学术研究有了新的发展，但这还是关于中国历史的研究工作中一个非常重要的部分——那么，在我看来，中国中心观就仍然是非常有用的。不过，中国中心观是有局限的。当学者们探讨一些“去中国中心”的课题及研究方向，包括跨国的历史现象（如移民、现代全球经济的出现、亚洲区域体制的演变）或具有普遍意义的思想问题（如研究历史的多种方法、比较史学研究）时，或将中国从一个实体的空间“非地域化”，^[5]又或将“中国”重新定义（中国国内少数民族、海外华人的自我认知）时，中国中心观就不适用了。^[6]

这些研究方向虽然指出了狭义的中国中心观的局限性，

但对中国史研究却做出了超乎想象的重大贡献。其中一些贡献是通过下述途径实现的：它们消除了数世纪以来围绕“中国”而人为创设的种种壁垒（中国人与西方人创设的一样多）；它们颠覆了关于中国历史的狭隘论述（出自中国历史学家之手的不比出自西方历史学家之手的少）；它们丰富了我们在不同的地点和不同的时间对“中国”的了解和认知；它们使我们能够对中国与世界其他地区进行更客观公正（更少偏向）的比较研究；它们还通过打破武断的和误导性的关于“东方”和“西方”的区分，纠正了我们（西方人）长期以来作为典型的“他者”对中国的看法，使我们能够不把中国——中国人民和中国文化——视为典型的异类，而视为正常的同类。

我想对最后一点做详细解释，因为它已成为我研究工作中越来越重要的关注点。西方人关于中国文化与西方文化之间的差异的看法是夸大其词、不符合实际的，这些看法往往（虽然不全是）来源于西方中心观。我要特别指出，我对此持怀疑态度。我在所有论著中都是严肃地看待文化问题的，^[7]从未否认中国与西方的文化传统存在着重大的差异。但是，我同时也认为，过分强调这些差异的历史研究方法容易导致这样那样令人惋惜的扭曲甚至夸大。其中一种扭曲是以文化本质化——断然赋予一种文化一些特殊的、据信其他文化不可能具有的价值或特征——的形式出现的。例如，正如阿玛蒂亚·森极其雄辩地指出的，极权主义的东方和自由宽容的西方这类老套说法，容易遮蔽这样的可能性：印度或中国在历史上或许也具有宽容或自由的传统，极权主义或许也是西方历史上一个重要的特点。实际上，这些传统看法完全不符合历史事实。阿玛蒂亚·森指出，“说到自由和宽

容”，如果优先考虑思想的实质内容而非文化或地区的话，可能更有意义的是“把亚里士多德和阿育王归为一类，把柏拉图、奥古斯丁和考底利耶归为另一类”。^[8]

当历史学家试图理解另外一种文化中生活的人民时，如果过分强调文化的差异性，不仅使人们更难以理解那个文化中那些复杂的、常常矛盾的因素，难以理解那个文化的前后变化，而且看不到这些人民的思想与行为中与世界上其他地方的人民的思想与行为重合或呼应的那些反映跨文化和人类内在特点的方面。我认为，如果我们想对中国人的过去进行更充分、更丰富、更公正的了解和认知，我们就必须同时重视这个普世特点和文化的差异性。^[9]重视这个特点，也是我们超越西方和中国历史学家（尽管运用不同的方式，出于不同的原因）常常对中国和中国历史设定的壁垒和边界的最有效的方法之一。

虽然我在大约 50 年前发表的关于王韬的一篇论文中，^[10]就初次探讨了中国与西方的文化融合或共鸣问题，及其所反映的人类基本心理倾向，但直到我研究义和团起义时，我才开始深入思考这个观点。在《历史三调》中，当我竭力对义和团的思想与行为给予“合理化”或“人性化”的解释时，我常常依靠跨文化的比较研究方法，且常常扩大中国的“他者”范围，除了西方以外，把非洲和世界上的其他地区也包括进来。当我讨论 1900 年春夏义和团危机高潮时期华北出现谣言和群体性歇斯底里时，我就使用了这样一个事例。当时流传最广的一个谣言是说洋人和中国教民往各村的井里投毒，污染水源。据时人记载，井中投毒的指控“随处可见”，是挑动中国老百姓“仇视”教民的“重要因素”。^[11]

一个有趣的问题与这个事例中群体性歇斯底里有关。为什么向大众投毒？特别是，为什么向公共水源投毒？如果我们认可这样的说法，即谣言（一种形式的叙事或故事）传递了信息，谣言的大范围传播反映了与社会危机中民众的群体性忧虑相关的重要且具有象征意义的信息，那么，解答这些问题的方法就是努力确定谣言引起的恐慌与产生谣言的环境之间是否具有密切的关联性。^[12]绑架引起恐慌的现象在中国和世界上的其他许多地区都有很长的历史。在这样的事例中，人们最关心的是孩子们的安全，正如“绑架”（kidnap）一词所表明的，孩子们往往是主要的受害者。另一方面，向民众投毒的谣言，是全体成员都处于潜在的危险中的人们对诸如战争、自然灾害或流行性疾病等重大危机最具有象征意义的反应。

对其他社会的经验加以考察，可以充分证实这个推论。投毒和其他类似的罪行，在罗马时期被栽赃给第一批基督徒，在中世纪黑死病流行时期（1348年）则被栽赃给犹太人。1832年巴黎流行霍乱期间，有谣言说毒粉已被广泛投布于该市的面包、蔬菜、牛奶和水中。第一次世界大战初期，参战的所有国家都流传着敌方特务正在向水源投毒的谣言。^[13]1923年9月1日东京大地震发生后的几个小时内（地震引发了熊熊烈火），谣言即开始流传，指控朝鲜人和社会主义者不仅纵火烧城，而且密谋叛乱并向井中投毒。^[14]1937年中日战争全面爆发之初，新闻报道即指责汉奸往上海的饮用水中投毒。^[15]20世纪60年代末尼日利亚内战期间，比夫拉地区就盛传着向民众投毒的谣言。^[16]

在许多此类事例中，谣言都指向外来者（或内奸），他们被或隐讳或明确地指控试图毁灭谣言流传的那个社会。这

种现象与义和团起义时中国的情况非常相似。当时的人们指责教民挑战中国神祇的权威，应该对 1900 年春夏华北的干旱负全责。与此相同，指责洋人和他们的中国追随者向华北的水源投毒的谣言，把外来者描绘成剥夺中国人赖以生存的最重要物质的坏人。关于井中投毒的谣言的广泛流传，直接反映了当时老百姓最沉重的群体性忧虑：对死亡的忧虑。^[17]

2001 年夏我做了一次关于义和团的演讲，我想引用其中的一个论点，对我关于过分重视文化差异而造成的这些问题的讨论做一个总结。那次演讲的题目是人们不大可能用的“对义和团的人性化解读”（听众主要是西方人，有一些挑战性）。我在演讲中所持的立场为：文化是各个族群在思想和行为方面展现自身特点的多棱镜。除此以外，文化还具有疏远族群之间关系的潜能，由此加快了模式化、夸张化和神话化的进程。鉴于整个 20 世纪义和团在中国和西方一直处在这一不同寻常的进程中，我在演讲中竭力说明义和团与生活在面临类似挑战的其他文化中的人民有哪些共同点。我没有否认义和团的文化独特性（当然也没有把他们描述为天使），我只是要纠正所谓的非人性化例外论，这种理论几乎从一开始就导致了对义和团历史的误解和扭曲。^[18]

文化差异当然与内外之间的对立性及上述视角可以观察的许多不同的模式密切相关。这是一个我在研教生涯中一直感兴趣的问题。在为《在中国发现历史》平装本第二版所写的序言的结论部分，我开始涉及历史叙写中的“局外人视角”问题。我指出，虽然我在该书的最后一章讨论了局外特性，且认为其中一些模式比其他模式少一些破坏性，但我一直把它描述为“一个问题，对历史研究而言是一种负累而非正资产”。许多人反对这一立场，他们认为在某些情