

杨念群 著

杨念群

XIN SHI JI XUE REN WEN CUN
自 选 集

1964年1月出生于北京。
1985年毕业于中国人民大学历史系，获学士学位，
1988年于同系获历史学硕士学位，1991年于中国人民大学清史研究所获博士学位。现为中国人民大学清史研究所副所长、副教授。1995-1996年和1998年曾赴美国约翰·霍普金斯大学及加州大学洛杉矶分校进行访问研究。目前主要从事中国思想史和社会史的研究，主要著作有：
《儒学地域化的近代形态——三大知识群体互动的比较研究》、《空间·记忆·社会转型——“新社会史”研究论文精选集》，并与友人合作主编系列译丛：《西方视野里的中国形象》。

新

世

纪

学

人

文

存

杨念群 著

新世纪学人文存

杨 念 群

(自
选
集)

◎ 广西师范大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

杨念群自选集 / 杨念群著. — 桂林: 广西师范大学出版社, 2000. 11

(新世纪学人文存)

ISBN 7-5633-3116-6

I. 杨… II. 杨… III. 杨念群-文集 IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 58175 号

广西师范大学出版社出版发行

(桂林市中华路 36 号 邮政编码: 541001)
(电子信箱: pressz@public.glptt.gx.cn)

出版人: 萧启明

全国新华书店经销

广西地质印刷厂印刷

(广西南宁市建政东路 邮政编码: 530023)

开本: 889mm × 1 194mm 1/24

印张: 21 插页: 4 字数: 435 千字

2000 年 11 月第 1 版 2000 年 11 月第 1 次印刷

印数: 0 001 ~ 2 000 定价: 31.50 元

如发现印装质量问题, 影响阅读, 请与印刷厂联系调换。

丛 书 顾 问

(按姓氏笔画排列)

王元化	王铁崖	张岱年	张政烺
李学勤	周一良	季羨林	费孝通

出版说明

我社出版的《跨世纪学人文存》(23种)自问世以来,受到学术界和读者们的重视和欢迎,认为是新时期思想文化学术的一个总结性工程。这对我们也是极大的鼓舞。而今,我们接续前思,整理编辑近年学界新锐的重要成果,感到大美纷然,目不暇接。几经讨论,初辑九种,科学与人文兼收,精思与沉潜并重,而主脉不变,在乎平实而富有建设性的研究。我们深知,在此商业时代,要保持这种纯粹而深邃的关怀殊非易事,但是这种关怀却是不可或缺的,它关系着一个民族的精神血脉。我们力求为这样的关怀提供一种与读者对接的平台,以期为学术繁荣和民族进步尽一分绵薄之力。这套丛书与新的世纪同时来临,亦将与新世纪同行,故名之曰《新世纪学人文存》。

广西师范大学出版社编辑部

2000年11月

自序：历史研究与边缘话语

一

少时读司马迁的《史记》，常常惊美于其中历史描写的多彩笔调。如鸿门宴一折中项庄舞剑的凛凛杀气常恍然浮现于眼前，刘邦离宴后惊恐莫名般的马蹄声碎，常恍然撞击于耳鼓，故读之常手不能释卷。这一阶段，历史是感性触摸的对象。年稍长，入学府读史，方知历史非仅个人的低回感伤与浅酌低唱般的感性生活史所能支配，而是近代整个民族集体记忆的沉重表征。“历史”对于每一位中国人来说都是无法轻松表达的话题。特别是近代，乱世更迭的刀光剑影中，愈益充满了殖民者施加的屈辱与民族反抗的悲歌，使得你根本无意在似乎宿命式的西方现代化掠夺与自身发展的双重悖论逻辑中，轻飘飘地置入一点个人化的叙事，因为学府的训练恰恰是集体记忆的排练场。私贩个人记忆是颇有走私之嫌的。在这一时期，历史是理性张扬的战场。

从史料甄别训练的角度而言，一踏进历史研究的殿堂，我们始终面对的是一个瑰丽多变、浩瀚无涯的文本世界，但这一美妙世界中自古就

时时布满了由官吏刻意编织的叙述陷阱。怪不得梁任公当年曾反复提醒我们要警惕官吏剪刀的杀伤力。我自己阅读古代典籍的经验就恍如梦境中的游历一般,由时间纬度串连成的故事,曾一度使我迷失在一种无边的愉悦快感之中,也许是记忆力不好的缘故,这种快感不知怎么总是表现为瞬间的记忆,不久头脑中又会复原为一片空白,无法把它凝固而收藏起来,别说具体的历史时间记不住,就是那精彩的故事在头脑中的慢速回放,也往往只残留下难以辨认的模糊影像。直到有一天我突然意识到,“历史”不应仅仅是麻醉自己感性触觉的迷幻剂,因为故事越精彩,就越有可能隐去历史背后的真实意义,最终可能由此变成一场真正的情感消费式麻醉。我们观察历史的意义应该恰恰在于摆脱故事讲述者为我们提前安排的解释设定,而建立起自己的个人设定。于是,“历史”在个人的阅读经验中第一次被无情地撕成了碎片,再被重新编织成了一张斑斓缤纷的意义之网。在这张网中,“历史”似乎重新变得如此有声有色,这一情景的呈现并不取决于阅读故事时被激起的快感,而是取决于你主动参与重构这个故事的程度和能力,“问题意识”对历史过程的干预就这样悄悄地发生了。

对我而言,问题意识一旦发生就犹如一张过滤之网,任何古人的叙事都会在植入其中时被拆解、阻断、删除、重组,“问题意识”不过是排除古人主观视角,建构阅读者自身视角的过程,而不是复原什么历史的本来面目。反言之,我们建构起的这一自身视角,又何尝不会在以后某一时刻成为被别人拆解、删除乃至批判的对象呢?

根据我以往的经验,我们的历史研究基本上是在“批判性反思”与“同情性了解”这两个极点徘徊。“批判性反思”又大致分为两种类型,即集体性叙事逻辑和个人性叙事逻辑。第一种类型的重点是较为关注在资本主义现代化体系的冲击下,近代中国会采取什么样的社会动员的方式加以回应,带有极其强烈的民族主义反思色彩,内中逻辑基本认定,民族主义式的集体性政治叙事,恰恰是作为全球性现代化扩张过程的一部分而予以显现的,现代化的架构分析的巨轮,终将塑造乃至碾碎一切属于传统范畴内的个人记忆,多年来它已经习惯于不证自明地预

设自身只具有反思历史研究对象的功能,而基本不需反思自身运思方式的合理性。在此理念支配下,帝国主义侵略造成的激愤式的民族性记忆,最终演化成为一种政治史的线性解释。必须承认,这种取向在建构民族认同史观和对革命的宏观动员策略的解释上是卓有成效的,尤其是对中国社会生产形态的系统探索,对中国社会历史阶段的划分与研究彻底更新了传统史学的方法,特别是在中国社会经济史领域中出现了许多令人瞩目的出色成果。

但是这一取向也表现出了一定程度上的阙失,比如对历史发生过程和本质容易进行先觉式的规定。本质主义的知识论认为,只有不变的东西才是可知的,但是事实上凡属不变的东西却不是历史的,成其为历史的东西都是瞬息变化的事件。照柯林伍德的說法,产生了事件的那种实质,或者是从其本性中引出了事件的那种实质,对历史学家来说是不存在的。因此试图历史地进行思想和试图根据实质来进行思想,两者本应是不相容的。

可是这一取向的历史研究比较强调对社会发展阶段的总体定性分析,许多史料处理都是为已经确定了性质的历史现象提供某种说明。比如对农民生活状态的研究就往往因为受到“农民起义”这一政治规定性的限制,使得对农民实际状况的研究显得单调和不够丰满,揭示出的只是农民在经济史场域里对抗地主阶级的活动,而忽略了这一阶层在宗教崇拜、社区仪式与日常生活中的角色转换和变化。同时,对农民阶层角色分析的单一化也使得产生其行为特征的深层背景被模糊化了。这样一来,历史研究常常会成为非历史的本质规定的注解。

“批判性反思”的第二类型即个体叙事逻辑的产生,是近代中国知识分子在遭遇西方现代化时面临心理困境的一种反应。遭遇现代性伦理全球扩张所造成的欲拒还迎的复杂心态,使得近代知识分子或以西方的思想标准来批判中国传统,或在中西比较的框架内捍卫传统,但均是在黑格尔“观念史”的架构下观察着自身社会和历史的变化,比如朱谦之曾经对中国、西方、印度三种文明做了一个“知识类型学”式的分析,他认为印度代表“解脱的知识”,中国代表“教养的知识”,西方代表

“实用的知识”，朱氏的结论是，未来社会只存在一种“科学的文化”，换言之，“实用的知识”必然取代另外两种知识，成为普遍性的范式。另一派为人熟知的“知识类型学”分析路径如梁漱溟的东西方文化比较论，虽然也采取了中、西、印的三种类型划分方式，但得出的结论却恰好相反，西学恰恰变成了捍卫中国传统的注脚和参照系。可见这两种取向表现出的一体两面，其实都是通过观念史的比较方式抽取出所谓文化的本质特征，用现实标准而非历史标准衡量其优劣。

20世纪90年代初，有些学者已意识到，“批判性反思”方法所表现出的“本质主义”的特征和过度诠释的痕迹，有可能遮蔽传统与历史表现出的真实面目，所以希望通过学术史的清理，力求用同情性了解的姿态尽量逼近中国传统知识分子描写历史的原义，以便借此途径复原历史所呈现出的原始形态。作为“批判性反思”的替代品，“同情性了解”的方法预设了古人的思想具有无可辩驳的复原历史的能力和洞悉历史本质的能力，我们所能做的事情就是把握这种能力，就像以往人们探微寻幽般复述《春秋》里笔削过的微言大义一样。因为知悉《春秋》之义，就可推而广之，使文化的力量独步天下。在这里，对《春秋》笔法的“同情性了解”当然不会全盘照搬古人，只不过其中所蕴含的善恶褒贬的标准却是按照现代性的逻辑被形塑着。

因此，“批判性反思”的叙事逻辑在现代化的尺度下规定了历史事件的本质涵义，而“同情性的了解”则又极易陷入道德性前见的规定之中，以古人之意志为意志。近年来流行的三十年风水轮流转，儒学在未来当大行其道的历史幻觉就是这种心态的最好证明。那么，面对此情此景，我们将意欲何为呢？

20世纪80年代末，“史学危机”的呼声若隐若现，呼吁的结果就是出现了一个针对“政治史”、“事件史”的学术“圈地运动”，人们纷纷在传统方法之外寻找新的解释空间。于是“文化史”、“社会史”等边缘研究此伏彼起，蔚成风气。然而时隔不久，在表面的热闹之下，“地”却有越圈越小的趋势，略究其因，“社会史”、“文化史”的研究似乎更多地具有形式上的欲求，而少有范式操作意义上的突破。拙见以为，80年代以

来的史学“圈地运动”，只是在历史事实处理的外延上作出了形式上的拓展，而没有深刻反省“政治史”的本质主义和道德主义的认知方式，所以往往变成了政治史范式的续貂之笔。比如“文化史”、“风俗史”的前提，均是把中国传统文化视为近代化过程中应予整体性荡涤的残余，“文化史”、“风俗史”所表现出的丰富的“落后”图像，仍只是现代化集体记忆逻辑的一个合理性注解而已，其内容只不过从另一个角度说出了“政治史”模式中的民族主义或现代化论述的既有命题。换个说法就是，史学研究至今还相当顽强地固守着原有的反思历史的方式，而视其他学科认知方法为边缘话语，并拒绝其参与和渗入。

20世纪30年代，费孝通先生所倡导的“社区研究”方法曾经开创了中国本土社会人类学的新阶段，“社区研究”的一个重要贡献，就是在一定的区域范围内完整细腻地表述出人民日常生活的图景，特别强调共时性的功能分析。虽然由于过多地强调了社区内部结构的有效运转与社区需求之间的密切关系，多少忽视了外部动因的影响，从而遭到一些学者的批评，但其对某一范围中社会组成要素的极其微观的考察，无疑对习惯于从宏观角度粗线条观察社会变迁的历史学家而言，有相当重要的警示作用。进入90年代，当代人类学者也已经意识到在共时的社区观察中引入历史纬度的重要性，并开始在社会与国家的关系上重新定位社区内部的构造因素。面对这些“边缘话语”的挑战，我个人以为，历史学所能作出的积极回应，应该是引入社会理论中的共时分析方法，使建构于社会动员和大规模社会变迁基础上的历史宏大叙事趋于微观化、细致化，进而淡化“观念史”对社会史、文化史的垄断影响。这部论文集中有相当一部分文章就是运用相关学科的边缘话语分析历史现象的尝试之作。

一
二

这本论文集的第一部分收录的均为近年的论争辨析作品。内容相

对集中于两个论题：第一个论题是对传统史学观中的道德评判与本质主义框架的评析，以及对当代西方中国学研究中思想方法的反思与批评；第二个论题是对学术规范化及“思想”、“学术”之关系的论辩之作。20世纪90年代中期，学术界出现过一场在中国语境内“学术”与“思想”哪个更重要的争论，我自己比较倾向于以下看法，即在真正建立起有效的知识共同体之后，人们在知识积累和增长的规则既达成共识又已有一定的制度支持的情况下，才能谈得上真正的思想创新，否则“思想”只能表现为一种相当随意的立场和无法予以证明的姿态，而不是具有范式操作与传承意义的系统，所以我赞成把“学术规范化”视为创新思想的前提。

关于学术规范化的讨论，无疑已经招致了太多的误解，人们一提学术规范化，似乎第一反应就是一帮喜欢玩注释的家伙在为扼杀思想精灵们寻找到了一个鄙俗的无甚高论的借口。他们没有意识到，其实学术规范化在90年代的意义已远不是学术立场纯洁性的捍卫问题，而同样也是如何拒绝伪“思想”炒作的精神自控的问题。因为90年代知识生产的不规范，已直接导致了思想抒发的“内卷化状态”，即各种思想越包装得眩目迷人，其包含的知识范式的规范性能力越弱，“思想”在90年代变成了流行文化制造程序的一个组成部分。“思想”伴随着旧式道德批判复兴后的煽情与愤怒呼啸而过，试图重新扮演起80年代早已被反思过的启蒙角色，从而遮蔽了对许多具体问题的讨论。

当代学术界有一种倾向认为，为了区别于现代化宏大叙事的论述习惯，学术越来越变成了一种个人姿态的表达，或是一种个人记忆的张扬。这当然与90年代初知识群体从启蒙的亢奋状态滑向边缘时所产生的焦虑心态有关。因为90年代已毕竟不会像80年代那样塑造出成批的“思想英雄”，但是令人遗憾的是，一部分“后启蒙时代”的思想者重新擎起的却是道德批评的杀伐旗帜，其特征是把个人记忆中的怀旧感伤含恨化为一把达摩克利斯之剑，斩向属于同类知识人的头顶，其方法是借评判近代历史上激进理想主义的思想，用更为激进凌厉的姿态高扬着自己的道德批判的霸权。我担心，一旦历史中的道德批评之理想

膨胀到从武器的批判重又异化为批判的武器，以至于生活于当代的人们，好像仅有资格恭听过去乡间的思想者喋喋不休地讲述自己如何在当代都市失踪的故事时，学术界所面临的另一轮尴尬危机也就开始了。

我们应该化解这种“启蒙心态”，我并不是不相信当年星散于乡下的“思想群落”在那样艰苦的条件下仍能自学不辍，不时还会碰擦出智慧的火花，但我不相信当代条件下的“知识共同体”可以不在真正具有创新意义的学术制度监控下凭借知识的积累和互动创造出精深的思想，而仅仅依靠表达出的一种激情的批判姿态遗泽于后世。然而遗憾的是，90年代倡导“思想”优先性的人们恰恰热衷于表达的仅仅是一种立场，大家好像都急于表态，然后靠表态划分思想派别，至于这种表态是否需要经过相关知识的论证，反而无人问津。因为站进一支队伍，或抢到一面旗帜才是最重要的，90年代的“思想”就这样以决不逊色于80年代的速度被成批量地生产出来，并纷纷抢占思想滩头和媒体舞台，它们匆匆赶场亮相，然后又如泡沫一般地崩解消失了。丝毫不夸张地说，90年代的思想之斑驳杂陈、五光十色，是80年代的启蒙景观所远远不及的。然而语境的变化却使两者的崛起背景有所不同。80年代的思想与学术是摆脱荒谬政治意识形态压抑的解放先声；90年代的思想与学术则是要抗衡市场经济魅力的明送秋波。正因如此，90年代的思想目前主要面临着被泡沫和明星学术毒化的危险。可是令人难以理解的是，人们似乎总是爱把想像的放逐与死亡归罪于学术规范化的严厉，实际上面对流行思想的煽情与诱惑，对知识生产的规范要求未尝不是一副解毒剂。当然，解毒后的另一种危险仍然存在，此危险即规范学术的同时也规范乃至同构了多彩的人生，但我认为，在90年代的语境下，这至少比伪善的道德激情对学界的毒害要浅，因为你起码会通过自省意识到，在建构规范别人法则的同时，自己也在被建构着，而不会像道德理想主义者那样把自己自觉充当成了道德上帝的权杖。

有人以为，90年代与80年代的区别在于知识拜物教的建立使学术规范成为知识合理性的喇叭，可是我们许多学术的基本规范和准则尚未建立，何以谈得上知识拜物教的霸权？如果用尚在雏形建设之中

的学术规范化为某些流行思想的产生开脱责任甚至殉葬殉情,岂不是太不公平,也太过可笑了吗?

因此,我的基本立场是,学术规范的讨论不是一个学术问题,而是一个广义的社会问题,如果不在所谓“重视注释”的狭隘理解之外洞悉学术规范的真义,反而从已趋于流行化的思想立场贬损其功用,则很可能在思想激情难抑的表面喧哗声中,不断扩大知识生产的沙漠化范围,最终也会反过来萎缩思想创造的生命力。

三

论文集的第二编和第三编收录了几篇较长的学术论文,这些文章贯穿起来均表达了自己的某种学术关怀。这一关怀的简单表述就是,如何在一种非整体性的观照下来理解和分辨思想与社会以及中心与边缘之间的关系。在《儒学地域化的近代形态》这本专著中,我已以儒学发展与架构形式为例,说明中国思想的发展不能以整体性的形式来加以理解。比如正是因为儒学有地区性的资源作为背景,才构成了近代知识群体之间的互动格局,而思想作为地区性资源的分配,均会渗透到知识生产的制度框架之中。反而言之,制度构成的方式也会影响到知识群体的行为选择的模式,进而对社会发生作用。我的最终目的是要打破思想史的整体论认知方法,同时又把它们置于一种社会语境中去加以理解,从而打通两者的隔阂与界限。而整体思想的击破依靠的就是区域比较方法,当今的“湘学”研究处于鼎盛时期,然而如果不把其置于比较的场域里,仅在地区内部进行封闭式认知,就仍可能会陷于整体论的窠臼。第二编的文章正是从这一角度处理历史上的知识群体在中心与边缘的关系。

第三编中的几篇文章从表面上看分析的都是一些边缘空间问题,如书院、传教社区、医疗角色的空间位置、精神病院等,这些空间研究都是以往史学范围内所忽略的边缘题材。可是我认为,这些被弃置不顾

的空间中却蕴藏着亟待解读的丰富意义。就以西医制度而观,中国人从“身体观”的角度接受西医的程度是相当彻底的,以至于民国初年甚至有罢废中医的动议。然而在此之前,中国人却常常把教堂和医院混而视之,甚至在打教时要连带焚毁。这一转变的思想与社会涵义,就不仅仅是一个简单的民族主义情结问题,亦不只是一个医学史观的差异之别,而且需从更为多面和深层的意义如知识与身体的关系、空间观念与地方权力的互动等角度展开分析,而且通过这样的解读,边缘问题就有可能转化为中心问题。

大体而言,在处理这些边缘问题时,我所持有的问题意识有别于以下两种流行见解:一种见解认为,中国传统在现代化的巨轮下完全呻吟挣扎于灭亡的边缘,一部中国近代历史是西式的现代物质与精神取代中国传统的历史;第二种见解认为,在现代化的重压下,传统的复兴和社区的再造将成为主导力量。我对一些历史边缘空间的探寻则是想揭示,“传统”既不会在现代化的重压下消失于无形,或脱胎换骨般蜕变为异质文明,也不会以纯粹历史主义的形式再现于世界。“传统”在现代化的挤压下必然发生裂变转型,但在裂变的过程中,它也会自觉调整自己的形态去适应外部压力,甚至重塑外部力量。因此,即使传统在复兴与重建时,也不会以原貌出现,这就是传统与全球普遍现代化之间所构成的张力性。

需要说明的是,这部文集集中的有些文章采取或接近于“后现代”的阐释方法,“后现代”理论在中国一直名声不好,我认为其原因是一方面有些学者仅仅把“后现代”标榜为自己的立场,而不肯花力气在学理层面探索研究“后现代”理论在分析中国社会具体问题上的可能性;另一方面,有些持现代性观点的学者在面临“后现代”的挑战时,同样不屑于从学理上反思其优劣,而是急于标示出其反现代化的立场,然后予以指责和抨击。其实,从论域上而言,“后现代性”问题是与现代化问题纠缠在一起的,两者很难严格加以区分,然而有些学者却仍是把对现代化的应然诉求,与学术问题中某些策略的有效运用,包括后现代方法的运用价值混淆起来,仿佛采取了后现代的视角,就理所应当地被贴上“后现

代主义者”的标签,这个人自然就无可救药地成为一个反现代化论者。其实,“后现代”叙事的一个重要特点是,它企图用历史考古的眼光去解构由现代化的逻辑创构出来的群体经验,特别是从某些个人经验出发拼接起来的“群体经验”,依凭如此的解构方式,我们可以对许多现代性问题重新发问。对“后现代”研究方法予以同情性了解,就是要试图把现代性附加于我们身上的支配痕迹与历史原有的痕迹区分开来,这不是说要在抱有复原历史希望的同时,放弃自己现代化的立场,而是把个人的现代性经验放在历史的具体场景中重新加以验证,如能运用得当,“后现代”理论无疑会为中国史学界的理论创新提供巨大的借鉴资源。

最后我想要说的是,这本论文集可以看作是一种个人精神探险的阶段性记录,之所以称之为有阶段性,不仅是因为内中所涉问题至今仍未解决,尚处于不断辨析争议的状态,而且我自己对这些论题的思考同样也处于变动不居和不断修正之中,而且这些思考也深深打上了我们这代人的烙印。其中自然不乏深刻的教训,这些教训如能提供些许镜鉴作用,则吾愿足矣。

1998年5月17日

于胜古南里寓所

目 录

自序:历史研究与边缘话语	(1)
--------------------	-----

第一编:边缘史论:阐释与论辩

中国历史上的“正统观”及其“蛮性遗留”	(3)
---------------------------	-----

东西方思想交汇下的中国社会史研究

——一个“问题史”的追溯	(28)
--------------------	------

近代中国研究中的“市民社会”

——方法及限度	(97)
---------------	------

“思想”与“学术”岂能如此二分

——就 90 年代学风质疑于朱学勤、陈少明两先生	(112)
--------------------------------	-------

唯理主义的社会改造设计与文化传统	(121)
------------------------	-------

第二编:边缘史析:从思想史到社会史

儒学的地域化与近代中国知识分子人格的二重取向

——兼论两个地域文化群落的比较研究	(137)
-------------------------	-------

杨度和帝王之学·····	(163)
近代“岭南文化中心说”典型述论·····	(177)
从“五四”到“后五四”	
——知识群体中心话语的变迁与地方意识的兴起·····	(190)
基层教化的转型：乡约与晚清治道之变迁·····	(266)
第三编：寻找新的历史空间	
从知识/权力的互动关系看书院功能的演变	
——以湖湘书院为例·····	(307)
“社会福音派”与中国基督教乡村建设运动·····	(324)
西医传教士的双重角色在中国本土的结构性紧张·····	(363)
“地方感”与西方医疗空间在中国的确立·····	(410)
附录：学术志业如何汇成一条生命体验之流	
——我的一点省思·····	(457)
主要著述一览表·····	(479)