

視。

儘管如此，該書仍是一部以全球視野來研究近代美洲華人移民的優秀著作。它較為成功地將近年來源於社會學的跨國主義理論「歷史化」，並有機地將其與傳統的民族國家論說相結合，從而為海外華人研究領域展現了一個甚為寬廣的視野與前景。

任娜

新加坡國立大學中文系

**孫江主編，《事件·記憶·敘述》，杭州：浙江人民出版社，2004年，5，321頁。**

《事件·記憶·敘述》封面底頁上的內容提要是這樣介紹此書的：「這是一本有關新社會史研究的論著，收入中外新銳歷史學家論文十餘篇。作者以歷史唯物主義的觀點，對中國歷史進行了多元化、多方位的反思和探討。」這是編者對於此書定位的表達，用以總括書中多位作者的研究旨趣與方法當是再合適不過了。

主編孫江以文章〈閱讀沉默：後現代主義、新史學與中國語境〉作為本書的序言。孫氏此文主要圍繞後現代主義給現代歷史敘述帶來了什麼，歐美新史學如何回應後現代主義的挑戰等問題探討「新史學的後現代化」問題。他認為，「中國新史學的再生必須以清算自身的舊歷史即放棄結構的整體史的敘述和正面回答後現代的挑戰為起點，這是建設中國新社會史的關鍵所在。」（頁21）孫江對中國新社會史的發展提出了三點意見：一是放棄構建整體史的野心。他談到，今日史學的實踐業已確認歷史學家不可能構建整體史，構建整體史的努力窒息了歷史的發展。二是，實現歷史認識論的轉變。他認為新社會史可以接受後現代主義／後結構主義關於解讀文本的觀念和方法，但決不能把文本與產生文本的語境割裂開來，否則，新史學在歷史內將沒有立足之地。三是擺脫以美國為中心的中國研究。他強調，擺脫以美國中國學為中心的中國研究，並不是要以狹隘的民族話語否定美國中國學，而是要求把美國中國學的文本與產生文本的現實語境結合起來放在全球範圍內重新認識和對待。主編的三點建議在某種程度上體現了現代史家在擺脫史學困境時的努力。

本書的12篇論文置於四個主題之下。第一個主題「政治·事件的閱讀方法」，收入了五篇文章。對「精英」問題的討論是前三篇文章關注的焦點。

王笛的〈街頭政治〉通過對20世紀初成都街頭所呈現的變幻莫測的政治風雲，探討了20世紀上半葉中國城市的大眾文化、下層民眾、改良精英以及地方政治的複雜關係。王冠華的〈抵制美貨與社會運動〉提出了「為什麼愛國熱情本身無法支持一場持久的群眾運動」的問題。他認為愛國在當時絕非一句空話，很多人身體力行，但是大家應該怎樣「公平合理」地分擔運動的責任和代價卻是一個複雜的問題。他對旅美華人、上海商人以及愛國學生在運動中的處境分別進行了考察，他認為運動失敗的原因在於迫使一小部份人犧牲眼前的利益去承擔全民族的歷史責任。在他的筆下，領導運動的「精英」不是抽象的名詞，而是利益與行為的具體承擔者。這些人在同一個運動中的選擇與態度是有所分別的。韋思諦的文章〈江西山區的地方精英與共產主義革命〉則追溯了城市革命的萌芽在江西山區開花的激烈政治變化。韋思諦從當地的環境中去觀察革命，強調精英的相異性而不是同一性。他認為贛南精英並非一成不變的社會類別。事實上，他們是在既定的權力結構中，在財產、態度和作用上都極大不同的多樣化集團。

當階級作為分析工具逐漸被中國的歷史學者拋棄的時候，「精英」與「民眾」的話題開始取而代之。在某些歷史學家筆下，頻頻出現「精英」的字樣，而「民眾」、「公民」則作為有別於「精英」的群體來進行討論。這難免使讀者產生疑惑：這樣的「精英」與「大眾」二元對立的分析模式與階級分析的模式在提問前提上是否有着驚人的相似之處呢？「精英」由誰來界定？「精英」是一個均質的整體嗎？「精英文化」是不是「大眾文化」的一個部份？

本主題的另外兩篇文章分別是上田信的〈被展示的屍體〉和田海的〈重新思考中國文化中的「暴力」〉。上田信致力於人類學與歷史學的聯姻。他的文章將1988年發生的農民蔡發旺自殺後家屬將屍體停放在鄉政府門口260天之久的事件與清朝盛行的圖賴行為相比較，探討「作為武器的屍體」在清代與現代的差異。田氏一文則認為，各種形式的暴力曾是精英階層個性構建的組成部份，在「中國文化」的發展過程中，出現了一種非常緩慢的偏離這種狀況的趨勢：一是精英個性構建中暴力使用得越來越少；二是暴力使用的實際情況與個性構建中的情形不相符合。田氏在其論文的標題中用了「中國文化」這樣的表達，很顯然，他關注的主體是「精英人士」。這不禁讓我們思考：「中國文化」是誰的文化，難道「精英人士」的文化就等同與「中國文化」？這樣的敘述是否仍在序言中所反對的「用主導敘事寫就的邊緣史」的窠臼中徘徊？

本書的第二個主題為「記憶·象徵·認同」。三篇文章分別從地方神祇、宗族與秘密會社的角度討論了社會記憶和象徵等問題。黃東蘭的論文〈岳飛廟：創造公共記憶的「場」〉認為自南宋以來岳飛廟成為不斷進行的岳飛信仰傳統創造與再創造的「場」，岳飛或被納入君臣之義、華夷之辯的語境之中，或被納入民族主義、階級對立的語境中。其結果是，單數的歷史性的岳飛再表像化後呈現出複數的非歷史性的樣態。而筆者認為，對岳飛形象再創造的過程也是歷史，其呈現出的應該是「歷史性的樣態」，而不是「非歷史的樣態」。只不過，這種「歷史性的樣態」要從當時的創造者面臨的問題以及所處的社會來理解。這篇文章以大量的筆墨展現了不同時期的政權對岳廟的解釋，我們似乎聽不到普通民眾的聲音。那麼，岳廟對於當地人的意義何在？標題中的「公共記憶」是誰之記憶？

麻國慶論文〈祖先的張力：流動的同姓集團與社會記憶〉提出祖先崇拜是漢族社會的共有的認同。他考察了漢族傳統社會的聯宗與同姓。麻氏認為宗族的虛擬性本身和中國人的家的觀念聯在一起。家可以從最小的單位的核心家庭一直擴展到國家、民族層次，這也是血緣關係外傾化的表現。由此，他得出結論「所以，在中國人的理論與實際行為中，社會有一種家族化的趨勢」。誠然，家的觀念對中國人很重要；然而，宗族的產生僅僅是家的觀念的擴大化嗎？或許，將目光投向具體的歷史情境我們會看到與之有別的歷史圖景。這個見解也許可以珠江三角洲宗族發展引證。相關研究顯示，宗族是明清時期興起和發展出來的新制度，其血緣性更多的是一種文化的表達。社會家族化的趨勢與沙田開發、國家建立的過程、明代的官僚制度、華南地區高級士紳的崛起、在祠堂裡祭拜祖先的方式的改變等多種因素交織在一起。因此，宗族是一個複雜的歷史建構，必須置於特定的社會歷史過程中去討論。

孫江的文章〈想像的血——異姓結拜與記憶共同體的創造〉以敵血為盟的習俗為切入口，通過對異姓結拜——「秘密結社」結合方式的研究，考察「血」所積澱的文化內涵以及公共記憶的創造。孫江認為異姓結拜在中國社會普遍存在，到了清代，異姓結拜，特別是敵血結盟而形成的社會結合被定位為正統的中國社會的「他者」——秘密結社。孫江認為天地會之受彈壓的原因與敵血結盟的儀式有關。他認為，在傳統中國社會人們是以「骨肉」來想像和解釋親屬與模擬親屬關係，「血」是作為與祖先溝通的工具來使用。天地會的異姓結拜中「血」的意義依然是讓神作證，強化盟誓的意義。孫氏對於「骨肉」和「血」的涵義的解釋是富有新意的。孫江還提出20世紀中國

革命的序章不單是現代政黨動員和整合「秘密結社」的過程，同時還是敵血結盟創造革命的過程。至此，筆者的疑問是，為什麼新的史學還必須從統治者的眼光來處理他們認為違法的行爲？既然異姓結拜在中國社會普遍地存在，是否代表很多與政治無關的活動也引用這種禮儀？假如我們可以不受統治者的觀點影響，正視異姓結拜的普遍性，還會不會將它和革命團體的傳統聯繫起來？

這一主題的三篇文章都主張：現實的、歷史的、社會的、集體的記憶是經過了不同時期的創造的產物。三位作者將史料置於這樣的一個理路中去加以梳理，雖然題目各異卻都殊途同歸。

本書的第三個主題是「疾病與醫療空間」。楊念群在長文〈北京地區「四大門」信仰與「地方感覺」〉中提出，一些學者往往喜歡把「宇宙觀」等上層階級形成的認知世界的圖式作為了解和評價民眾信仰的參照，而沒有把民眾自身在地方社會中形成的認知和感覺當作相對獨立的結構來加以看待，這大大削弱了我們對民眾真實生活的認知程度。他運用了地方感覺結構這樣的分析工具來考察「四大門」。通過討論北京郊區乃至華北地區普通鄉民的「四大門」信仰形式，得出了三個結論：其一，鄉民的意識裡不存在嚴格意義上的神界秩序，也不會按照這種秩序去安排自己的信仰生活；其二，鄉民的「四大門」信仰與他們的地方感覺有關；其三、地方感覺與城市化的過程似乎是背道而馳的。此文中，楊氏在討論「鄉民」的時候，似乎是刻意將地方精英排除出去的。尤其是他提到「曹香頭顯然沒有按精英知識的要求對佛的尊崇分類加以特殊安排，而是混雜的諸多的偶像。」（頁226）筆者疑惑的是，在「鄉民」之中是否存在精英與非精英截然二分的文化，並且「精英知識」是否有一套對佛的尊崇加以安排的知識。或許，帶着這種知識看問題的不是地方的精英，而恰恰是我們這些受過科學洗禮的讀書人。在觀察儀式的時候，紮根於腦海的分類觀念和讀書人的邏輯常常會不由自主地支配我們對事物的看法。然而，在大量地方精英參與和主持的鄉村儀式中，我們看到的情況是，地方精英也是這些混雜着的諸多偶像的祭祀者與崇拜者。

本書的第四部份收入了三位學者的關於社會史研究動態的文章。余新忠論述了海峽兩岸中國醫療社會史研究的概況。森正夫討論的是田野調查與中國歷史研究的關係。山本幸司介紹了日本的社會史研究。其中，山本幸司的研究指出了對今後史學來說不可忽視的動向，即在解構了近代國民國家的框架，否定了國家的人爲性之後，出現了民族主義的自然國家觀。他認為，社會史和民族主義的動向如何劃清界限，對於歷史研究者來說是一個不容忽視

的問題。

概言之，這十餘位中青年歷史學者都在回應一個問題，即「中國新史學面對後現代的挑戰可以選擇什麼樣的歷史敘述」？顯然，作者們都具有良好的理論素養，論文的選題與論證也充滿了新意。然而，筆者疑惑的是，學者們在談「後現代」的時候，「現代」與「結構」的陰影似乎仍在其思維方式中閃現，精英與平民模式的分析和「中國文化如何如何」的敘述似乎正是二元對立觀和整體史觀的另一種表達。

賀喜

香港中文大學歷史系

***The Age of Wild Ghosts: Memory, Violence, and Place in Southwest China.* By ERIK MUEGLER. Berkeley: University of California Press, 2001. xv, 360 pp.**

位於滇中楚雄彝族自治州北部的永仁縣分佈着許多不同的民族群體，除漢族外，這裡還有傣族、彝族、傈僳族、回族等民族，以及劃分到彝族中的群體羅羅潑、栗潑、羅婺等。這本民族誌的作者繆格勒（Erik Muegler）進行田野調查的地點是直苴（Zhizuo）【筆者注：此書沒有附錄中文對照表，筆者推斷「直苴」是位於大姚、永仁、賓川三縣交界的大白草嶺山區的一個鄉，並不是確切的真名。雲南許多彝語支民族地名中叫「苴」的很常見；在雲南話中，苴作為地名，念“zuo”不念“ju”。】，但給我們描繪的是一幅從幾個栗潑村寨中勾勒出來的圖像，讓我們理解村民們如何去想像他們的世界，去想像國家、天空、海洋、群山，想像他們共享的空間、他們的房屋、他們的身體。本書最為突出的特色，就是通過村民們如何利用物質和文化意義來處理「國家」從北京進入到身體的過程，幫助我們理解作為中國農村之一的直苴村，其居民所感覺到的那種空間上的壓抑，試圖表達出中國農村中「國家在哪裡」。書中提出的中心議題是，人們如何將損失和暴力的面目安置到最為貼身的居所中？總體而言，直苴的民族誌研究為我們饒有趣味地勾勒了有關居所、記憶、暴力和社群等等的問題。

當地人將緊接着「大躍進」運動的饑荒時期和其後的60年代，稱為「野鬼的年代」。這段時期生活上的變化是過去的極不和諧的片段，並深深地影響了今天的生活：那些當時死於意外的人（或精靈）被視為鬼，經常出來控制或殺死他們的後代，所以人們需要某些能力來保護自己、家庭和社區，甚