

历史书写的无声之处：一位历史学者的自白

——以《历史三调：作为事件、经历和神话的义和团》的撰写为例

[美]柯文

摘要：历史学者在历史著述创作过程中通常面临着两种忧虑：其一为著者与写作主题间的隔离感；其二为作品与读者间的距离感。著者的历史学者身份意识及其所掌握的本体认识论，将是解决此两点忧虑的关键所在。更为重要的是，历史学者亦面临创作过程中的“无声之处”问题，即历史学者没有言表的担心或其他事项、写作中的迂回曲折或使用方法的来回摇摆，以及历史学者的工作程序。这些都需要其他历史学者在阅读时体会，并把这些原则运用于历史著述创作过的过程当中。

关键词：历史书写；《历史三调》；义和团；拳民

在拙著《历史三调：作为事件、经历和神话的义和团》（纽约：哥伦比亚大学出版社，1997年，以下简称为《历史三调》）中^①，笔者探讨了理解或“认知”历史的三种截然不同的途径：事件、经历和神话，藉以呈现出历史学者究竟如何书写历史的清晰图景。为加强对这一理论的探讨，笔者关注了19世纪末期的义和团运动及“动乱”——这一奇特且诸多方面亦独一无二的历史篇章。

该书分为三部分，每部分均以“绪论”开篇，大致介绍章节要点。第一部分，名为“作为事件的义和团”，仅有一章，采取叙述的方式，描述了义和团运动的发展过程。第二部分，名为“作为经历的义和团”，分为五章，介绍了1900年春夏两季华北平原的“经历”性环境，比如干旱、洋人洋物的出现、降神附体、巫术与妇女污秽败法、谣言与谣言带来的恐慌及死亡等。第三部分，名为“作为神话的义和团”，探讨20世纪中国不同的历史阶段对义和团加以神话化的情形：1910年代中后期的新文化运动时期、1920年代的反帝时期以及1966—1976年间的“文化大革命”时期。在此书的“结论”部分，笔者进而探讨了其他几个问题：（1）以拙著探讨的理论问题而言，义和团在何种程度上可被看作具有典型性；（2）作为认知历史的途径，即事件、经历与神话这三者所具有的相对真实性；（3）我作为著者（历史学者的意识）在本书几个部分中的角色。

书籍本身是奇特的，最为奇特之处在于它向读者揭示的和隐藏的是等同的。笔者认为：就作者的著述流程而言，这尤为正确。这个流程反映出一系列有意识或无意识的力量操纵着作者的头脑，有时能与读者分享，有时则否。比如说，书籍常以直叙形式呈现给读者：当他拿起书开始阅读，虽然

作者简介：柯文（Paul A. Cohen），美国哈佛大学费正清中国研究中心历史学教授。译者：崔华杰，山东大学历史文化学院博士后；曲宁宁，山东大学历史文化学院讲师（山东 济南 250100）。中文译稿，亦经柯文先生审定。

^① 中文译本见柯文著、杜继东译：《历史三调：作为事件、经历和神话的义和团》，南京：江苏人民出版社，2000年首版，2005年第2版。

不一定从首页读起或者通读全书,但对他来说,连续性的页号编码与章节标记,却意味着作者希望他照顺序阅读。不过,出于实际或者内容题材的原因,书籍总不是呈现出依次的写作顺序。就本书而言,笔者首先完成了“神话”部分,一方面由于笔者非常清楚地知道“神话”章节所要表达的内容以及提出的问题,有关义和团神话的材料也比较容易地甄别与掌握。另一方面,笔者直到最后才创作第一部分,其中把义和团运动直白地重塑为一系列相互关联的事件之结果,这是笔者最为感到气馁的地方,正如一位评论者所言,此章节是他最不感兴趣的部分。

从读者的角度,他们无法知晓《历史三调》所体现出的这种非线性的写作流程。类似的是,作为一名历史学者,笔者多年来亦与隐而不露、程度不一的诸多私人焦虑作斗争。在该书的诸多地方,笔者亦暗示了历史学家的目的所在。笔者说道:“历史学者的首要目标是理解过去发生之事,然后向读者进行解释。”笔者亦指出,历史学者务必“尽可能地准确和真实地”描述过去之事。但是,“作为一个目标,探寻真相是绝对真理”,笔者亦认识到“历史学者提出的问题以及他们认知历史史料之理念,均受到性别、阶级、国籍、种族和时空之深刻影响,追寻历史真相的行动故此趋于很大的相对性”^①。

排除这些对历史学者工作产生不确定之影响,显然属于私人问题,即历史学者的个人因素。不管意识到与否,每个历史学者均明显地遇到过这样的个人因素。当然,笔者在写作《历史三调》的过程中亦是如此。进而言之,尽管这些隐而不露的或者点到即止的因素,不一定——希望不会——危及凭藉一种尽量客观的方式理解和解释历史之最终目标,但它还是不可避免地对我们的工作产生重要的影响。因此在本文中,笔者想来谈一下在本书的概念及建构过程中,起着塑造性作用的两类忧虑。

作为历史学者这一身份,尤其是一个研究中国历史的美国学者,笔者发现自己很难参与到与民众的日常交流中,与之对应的是,医生、律师、心理学家或者小说家则似乎容易得多。对绝大多数美国民众而言,我们教授和书写的此类历史与他们的日常生活截然不同。至于中国历史,大多数美国人感觉它极为神秘和遥远。在笔者初涉此领域并被教导成为一名历史学者时,感觉极其痛苦。而后,当笔者试图得到同侪的认可和尊重时,笔者倾向于一种比较保守的写作风格,但这却使问题愈发严重。然而,笔者逐渐地变得愈发自信,亦开始正面解决隔离感这个焦虑,这缘于如下两个方面的因素:其一为站在宽泛的视角来提出问题,大部分的读者也因之变得对它产生兴趣;另一是在笔者探索和确定主题时,亦采取一些策略使得笔者的作品显得少了点光怪陆离、多了点平易近人。

在《历史三调》中,笔者用多种渠道来解决如是问题。首先,为证明自己的观点,笔者利用文学、体育、戏剧甚至《纽约时报》上的新闻来强调历史的“平淡无奇”,即使是中国义和团运动的历史。笔者亦引用1990年底席卷全美的经济衰退初期时加利福尼亚的失业恐慌,来强调1900年春夏华北农民面对干旱时日趋加重的焦虑情绪。为渲染人们“神话”历史的不同方式——义和团事件上的重要问题,笔者亦特别参引了1990年代早期在纪念哥伦布登陆美洲五百周年之际,美国民众为之爆发的情感冲突^②。笔者亦援引1989年托尼奖(Tony Awards)管理委员会对音乐剧“杰罗姆·罗宾斯的百老汇”(Jerome Robbins's Broadway)的裁定来加以说明,虽然该剧的所有单曲均曾在百老汇上演,它仍可被归类为“新剧初演”,而不是“老戏重演”,因为作为一个完整的剧目它从未登台过,目的是为了强调历史学家的重建工作仅是简单地搜集材料并重现过去,还是忽视一些确实存在的史实并增添一些并未发生的事情而形成新的历史^③。

在此书中,为消除笔者感知到的作品与假定读者之间的距离感,我亦使用了跨文化比较这一策略,并在数处实践。在1900年上半年四处流传的义和团揭帖中,华北平原四处蔓延的干旱始终被描

① Cohen, *History in Three Keys*, pp. 5, 213.

② Ibid., pp. 214, 292.

③ *New York Times*, March 10, 1989, p. C4.

述成洋人尤其是洋教的发展惹得众神愤怒之结果。其揭帖言说明白，只要杀尽洋人并完全铲除外来影响，天将重降甘霖、干旱自去。将久旱无雨与某些人群的不宜行为——义和团时期的洋教入侵——迷信地挂起钩来，反映了长久以来深深地印刻在中国民众文化行为中的思维模式。最吸引笔者之处的是，在诸多不同的历史时期与文化环境（尤其是农业社会）中，这种模式亦曾广为流传。

关于此逻辑推理的经典解释，可见于《旧约全书》。上帝对其选民说，如果这些人能够听从其诫命，爱戴并尽性侍奉，他将为土地“适时降雨”，以使庄稼丰收并为牲畜长草；但是，倘若这些选民“偏离正路，去侍奉敬拜别神”，上帝的怒气将向他们发作，“天闭塞不下雨，地也不出产”^①。此等事例俯拾即是。1973年，尼日利亚的穆斯林把当年的干旱看作“安拉对人类的惩罚”。对伊丽莎白统治末期的英国基督徒来说，1590年代的大饥荒“表明了上帝对人类的怒火”^②。在19世纪的博茨瓦纳，此地民众普遍相信久旱无雨是因基督教入侵而引起的，特别是一位著名的祈雨师在接受洗礼后放弃了祈雨仪式，更使人们有此联想^③。

现今学者普遍认为，义和团宗教活动的核心是降神附体，至1900年春夏两季，它已在华北平原四处流播了。降神附体是指一种可转化的宗教体验，当神（或灵）下凡并附入一个人体内后，这个人便上法了。中国和世界其他地区关于降神附体的人类学文献非常丰富，这有助于我们在宽泛的背景下定义义和团的此类仪式，由之澄清其在这场运动中的意义及功能。比如，埃丽卡·布吉尼翁(Erika Bourguignon)对全球范围的降神附体情况作了考察，区分了两种类型的社会：其一以（太平洋西部）岛国帕劳(Palau)为代表，降神附体仪式主要起着社会作用，为其社群之需要服务；另一以西印度群岛圣文森特的基督复临信徒联合会(the Shakers of St. Vincent)或尤卡坦半岛的玛雅人(the Maya Apostolics of Yucatán)为代表，降神附体仪式主要起着个体作用，强调它对个人的重要性，即那些“相信通过体验能‘拯救自己’……并从中汲取愉悦和力量”之个体。布吉尼翁把降神附体的这两种理念型功用，亦即社会与个人型，视之为某一实体之两极，并认为一些社群的仪式同时发挥着此两种效用^④。当然，义和团亦是如此，其降神附体与在战斗中刀枪不入之信念是紧密相连的。事实上，认为在义和团运动之背景下，降神附体满足了诸多个体（或私人）之心理需要，正是19世纪末义和团的此类仪式能轻而易举地演变成群体（或公众）性公众现象之主要原因，这一论点基本无可辩驳。依民众的直观感受，自卫与保国在抽象层面是彼此促进的。

1900年春夏两季，华北民众处于紧张与神经过敏的状态，谣言亦因之四散开来。流传最广的谣言当属洋人和教民向村中的水井投毒。时人记录，对井中投毒的呈控“平素可见”，亦为平民对教民“极为愤慨之因”^⑤。在这起事例中，一个有趣的问题与这种民众的大恐慌相关：为何向大众投毒？尤其是何以在公共水源中投毒？如果我们接受这样的观点，即谣言在传递着信息，特别是从中可以看出危机中社群集体忧虑的重要象征性信息。那么，要解决这个问题，必须认同谣言所引发的恐慌与当时的社会环境之间有着内在联系。迷拐人口所引起的恐慌，在中国与其他许多国家均有着长期的历史，其集体忧虑的焦点是对他们孩子安危的担心（恰如kidnap一词的暗示；kid意指儿童——译者注），而孩子最易成为牺牲品。另一方面，在面临诸如战争、自然灾害和瘟疫等威胁所有社会群体的危机时，集体中毒的谣言更是能够成为民众的表征性应对。

实际上，这正是我们发现的事实真相。罗马的首批基督徒和中世纪黑死病流行时期(1348)的犹

① Deuteronomy 11:13 - 21.

② 两个例证均参引自 David Arnold, *Famine: Social Crisis and Historical Change* (Oxford: Basil Blackwell, 1988), p. 15.

③ R. K. Hitchcock, "The Traditional Response to Drought in Botswana," in Madalon T. Hinchey, ed., *Symposium on Drought in Botswana* (Gaborone, Botswana: Botswana Society in collaboration with Clark University Press, 1979), p. 92.

④ Erika Bourguignon, "An Assessment of Some Comparisons and Implications," in Bourguignon, ed., *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change* (Columbus: Ohio State University Press, 1973), pp. 326 - 327.

⑤ Arthur H. Smith, *China in Convulsion*, 2 vols. (New York: Fleming H. Revell, 1901), 2:659 - 60.

太人,均遭指控犯下了井中投毒或其他类似罪行。1832年巴黎流行霍乱时,谣言散播说全市的面包、蔬菜、牛奶和水源均遭投毒。第一次世界大战初期,所有尚武好战的国家都在传播谣言,言传敌特已潜入境内,正在向水源投毒。1937年中国抗日战争全面爆发伊始,某些报纸指责汉奸往上海的饮用水中投毒^①。1923年9月1日日本关东大地震爆发,引发了冲天大火,数小时后即有谣言流传开来,指责朝鲜人和社会主义者趁机纵火,且要阴谋暴动并向井中投毒^②。20世纪60年代末,在尼日利亚内战期间,比夫拉(Biafra)地区亦盛行投毒的谣言^③。

在诸多此类事例中,谣言直指外来者(或培植的内部奸细),这些人被夸张地控诉为试图摧毁自己所处的社会。无疑,这贴切符合了义和团运动兴起时期的晚清局势。1900年春夏两季,平民指责洋人是造成久旱无雨的罪魁祸首,控诉洋人及其教民水中投毒的谣言亦被描述为外国人是在剥夺中国人的基本生活用品。故此,此类井中投毒的谣言直接表达了集体恐慌,亦即彼时百姓心间的最大隐忧——对死亡的恐慌。

为更好地阐明著作的写作主题,在《历史三调》中使用的第三个策略即为人类学家保罗·拉比诺(Paul Rabinow)定义的“将西方人类学化”^④。在人类知识的范围内,将西方人类学化的最终目的在于为西方的调查者和其他非西方的调查对象之间创造一个公平竞争的平台。拉比诺号召人类学家通过展现西方人之现实观所折射出的文化上的特殊性和异质性,来实现这一目标。对于这一观点,笔者深感难以苟同。笔者虽认同这一目标,但笔者在《历史三调》中试图通过一种非异质的、甚至普世性的方式来解读义和团,从而实现这一目标。在叙述义和团经历世界的不同方面上,笔者抱有一个观点,亦即祛除义和团运动的特别之处,揭开其身上的奇特及不同寻常的面纱。这样处理的目的,部分缘于笔者深入关注了1900年华北地区独有的民众情绪——不同寻常的激动、愤怒、精神过敏,以及弥漫在中外不同阶层人群间的恐惧和焦虑。情绪面前,人人皆然。另一原因是,笔者想说明在面临类似问题时,拳民的反应与包括欧美在内的国家之民众相比亦非完全不同。

众所周知,把干旱视作缘于超自然的力量是世界范围的共性。可以想象,在中国及其他国家,持有这种观点的民众对干旱的典型反应便是通过祈祷以及其他类似的祈雨仪式,以求得到神的宽恕。然而,我们的直觉把这种反应认同为文化水平较低的“倒退”社会之反应;亦即是说,我们不希望在普遍相信物理世界的科学解释和非凡的技术能力的现代世俗美国中发现如是反应。但令人惊讶的是,1988年夏天美国中西部遭遇一场严重干旱,当时竞争民主党总统候选人提名的耶西·杰克逊(Jesse Jackson)却在爱荷华中的玉米田里祈祷,另有俄亥俄州某花农与达科他州某苏族巫师在数千人面前联合进行了祈雨仪式^⑤。

另有一例,有关法术及不同文化的民众在法术不灵时的反应。写过义和团运动的中外人士——不管是同时代的目击者抑或现代的学者,一致嘲笑义和团自我吹嘘的法术力量,尤其是在拳民声称对外国子弹亦刀枪不入方面。就此点而言,拙著得出诸多观点。首先,从宗教巫术的角度,我们有不可辩驳的证据来证明拳民的敌手教民亦大体相似:1899年12月至1900年7月期间,直隶东南代牧区的中国天主教民幸存者,显然相信其教堂悬挂的圣母玛利亚之肖像有助于保护他们免受拳民的诸

① 例证均征引自 Richard D. Loewenberg, "Rumors of Mass Poisoning in Times of Crisis," *Journal of Criminal Psychopathology* 5 (July 1943): 131 - 42.

② Andrew Gordon, *Labor and Imperial Democracy in Prewar Japan* (Berkeley: University of California Press, 1991), p. 177.

③ Nwokocha K. U. Nkpa, "Rumors of Mass Poisoning in Biafra," *Public Opinion Quarterly* 41.3 (Fall 1977): 332 - 46.

④ 见其文 "Representations are Social Facts: Modernity and Post - Modernity in Anthropology," in James Clifford and George E. Marcus, eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 1986), p. 241.

⑤ Boston radio station WEEI, June 19 - 20, 1988. 按照电台主持人查尔斯·奥斯古德(Charles Osgood)的报道,现场民众相信而非质疑祈雨仪式的灵验结果。

多攻击；外国传教士（包括新教和天主教传教士）在受到大火威胁时侥幸逃命，亦习惯性地归因于上帝之手所带来的风向转移。

其次，质疑义和团法术信仰的批评者以实践检验为出发点得出这些法术无用的结论，笔者以为此说并未抓住问题的本质。当中世纪天主教的仪式没有带来奇迹时，人们亦未停止举行此类活动。1900年夏基督教民祈求活命虽未灵验时，但幸存教民的信仰却更为坚定了。以求降雨的祈祷及其他仪式，有时“奏效”，有时并未；但当旱灾盛行时，似乎有一个适用于世界各地的规则，即祈雨师的声望随之隆盛。作为宗教巫术有效性的测量器，“实践之灵验”往往被用来证明其他人信仰之舛误。然而，亦有人甚至包括高度文明的民众却依然相信此等宗教巫术。就如冷静的心理学家在研究迷信现象时倾向指出，这些人依旧“把某一特殊行为与某一特定结果错误地联系起来”^①。为什么？

这是一个很难回答的问题，在不同的宗教环境下，其答案亦有所不同。总的来看，巫术性宗教仪式经常面临的挑战是要基于一个前提，即这种仪式没有立即且产生明显的灵验功用。因此，在关于苏丹南部的牧族群落丁卡族的研究中，人类学家玛丽·道格拉斯（Mary Douglas）指出：“毋庸置疑，丁卡人希望其仪式能够延缓事情发展的自然程序。他们当然希望通过祈雨仪式能够天降甘霖，巫医仪式能够远离死神，丰年祭拜能够带来五谷。不过，他们的此类象征行动并非只带来具有实际意义的效果，且还带来与其此类行为本身相关的另一效果，亦即产生于其口中的行动以及有着深刻印记的经历中。”她进而言之：“此类仪式并非毫无意义，而正是其由来已久的法术使之具有意义。”^②

在应对同一个问题上，世纪之交的基督教传教士自然把重点放到了其他方面。对教民而言，祈祷的确充满着主观方面的意义，但就客观角度来说，唯有上帝才通晓世间万物的内在逻辑。上帝被指望着能够“恩泽万民”，每个人都相信世界上发生的所有事情均利于天国。不过，在民众的日常生活中，上帝的计划通常难以被俗子所理解，即使知道祈祷无用，教民们能够做的也还是绝对信奉上帝。

但是，在没有危及他们信奉的信仰系统基础上，义和团寻觅其他借口来解释其法术的失效。有时，当义和团的仪式不灵验时，常常把这归咎于心不诚、精神不集中（或性灵不纯），抑或道行不深。更常见的情形是，义和团往往把这一原因归结于外在的污秽之物（最具有说服力即是与女性有关，尤其是不洁女性）——所具有的反消魔力稀释了义和团的自身法力。

在对待宗教仪式是否灵验的问题上，互无关系的丁卡人、教民和拳民——也许包括其他从事宗教活动的人——具有一个特点，即他们的宗教仪式和法术的首要目的，均是在面对不确定的未来和各种危险时，为其教众提供保护和情感上的安全感。通过这些仪式，他们力求稍稍把握住不确定的未来——笔者在《历史三调》一书中定义为“茫然无知之结果”，而这种不确定性正是人类经历中的固有特点之一。

二

在讨论把笔者的研究主题拉近与读者距离的策略时，并非没有风险。笔者竭力把拳民描述为有血肉之躯的人类，其行为、信条、情感以及他们对外部世界的回应，并没有与其他区域及时代的民众有过多异常之处。此外，笔者亦没有充分关注义和团何以与众不同且独一无二，这是其中的风险。另一风险为，在使用偶然遇到的文献撰写文章时，一些个人旨趣（比如棒球）将不会被所有的读者欣赏，笔者将用一种更为隐晦的风格进行研究，而非更易让读者接受。一位坦承自己“懂得的拳民知识

^① Jane E. Brody, "Lucking Out: Weird Rituals and Strange Beliefs," *New York Times*, January 27, 1991, p. S11.

^② Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (New York: Routledge, 1991), pp. 68, 72.

多过棒球”的评论者,发现笔者偶然使用的棒球史资料相当“突兀”。这本2000年出版的译本,对于它的不熟悉笔者诸多例证和对比的中国读者来说,想必更为突兀。笔者不知道该如何应对这些忧虑,而不是单纯地认为风险有其存在的道理。你可以尽力伪装自我,用这种修辞方式把你的言说尽可能地清楚、有依据且有趣味地表达出来。但是,终究而言,为了达到历史撰写的某些特定目标,风险在所难免。如果这些风险能使我们的作品独树一帜,我们必须承担这些风险。

此处而言,笔者个人所关注的第一点即是社会心理,它将我的社会关系定义作为一名历史学者,生活在这个社会中并为这个社会而书写。笔者想要表达的第二个关注点,即是本体性质上的认识论,这将用来爬梳晦涩难懂的历史史实。事实上,《历史三调》整体上是在讨论如何探索历史知识的认知论。在此,笔者想要简短地要表达出这种认知论如何潜入我思维中的,而后表述出笔者在构建这本——此领域迄今最为厚重的——以过去历史为研究主题的著述之困难之处。

从对历史事实抱着相当单纯、强调实证主义理解向目前笔者所吸纳的更为复杂概念的转变,这一变化历程起始于笔者本科阶段时对科学这一学科的新理解。起初,笔者把科学知识视为对物质世界事实的搜集,这种积累工作应由科学家承担。对理论在科学理解中的角色,以及科学知识并不仅是单纯地积累而是有着易变的本质这种可能性,笔者均知之甚少或一无了解。当笔者首次接触如上理念时,感到大为迷惑不解。笔者原本认知中的一些固定的或确定的东西,变得稀释光滑、易变且问题重重。对笔者而言,在这个曾经进入的新科学世界中找到一个立足之地进而获得助推力,确为困难之事。

尔后数年,在历史学科上,笔者才发现自己也直面此种类似问题。一定意义上,我开始把历史视为事实材料的固定体,历史学者的任务即是去挖掘出来并阐释说明。然而,笔者在这份讲稿开篇就已指出,历史学者就是理解并诠释过往的人,现在来说,笔者对历史的发展过程及牵涉其中的问题更是有着复杂的观念。目前,与“认知”历史的其他两种方式“经历”与“神话”相比,笔者认为历史学家的史实“重建”工作与前两项认知方式上存在着持续的张力,且对大众生活来说,“重建”工作远不及此两者所具有的普及性与影响力。

在此节中,笔者将接触上文隐示的第一类张力。依笔者拙见,如同我们日常事务一样,历史学者面临的两个问题极为重要且影响巨大:其一,目前我们所追溯的历史与过去的“经历”相比仅为沧海一粟;其二,面对这些沧海一粟的史实,文化探索者——即历史学界——如何进行塑造和重塑。于是,这些问题在“实际经历”的历史和历史学者“重构的历史”间制造了张力。这种张力——特别牵涉到具体历史史实的叙述上,是笔者1984年出版的研究美国的中国历史研究一书的研究主题之一。这本书定名为《在中国发现历史》(纽约:哥伦比亚大学出版社,1984年)^①,它特别关照了历史学家的主观动因——我们的大脑思维——如何促使我们对过去的历史产生问题,而这些问题又反向构建出一个宽泛的概念方法,塑造了我们的写作。

虽然笔者在这里所提到的框架与《历史三调》大相径庭,但《历史三调》却更为集中地探讨了如上问题。1985年,在研究中笔者首次应用了这种宏伟框架,这也最终导致《历史三调》的成书。那时,笔者已然知晓自己想要通过义和团动乱来探索“事件”、“经历”与“神话”这三种探索历史史实的三种途径。但是,笔者对如何开展下去却感知甚少。前文已经提到,对这本书的“神话”部分,笔者有着相当好的理念;在历史学家的重构工作中,历史史实被看作是连贯性的相互关系的事件。然而,“经历”这部分最终是让笔者最为头疼的。

在这部分的绪论阶段,笔者分类并简要探讨了“经历”的历史之主要性质:它以感觉为基础;包含着人们的所有情感;一些琐屑之事与难以忘怀的经历并存;它对历史结果的盲目性(或不确定);历史

^① 中文译本见柯文著、林同奇译:《在中国发现历史:中国中心观在美国的兴起》,北京:中华书局1989年首版,修订本2002年出版。

参与者在文化、社会与地理空间上的局限性；历史参与者的动机意识所展现出的复杂及多样性。此外，在当时文献著述作者的意识及历史参与者（或其代理人）的意识与历史学家的意识亦作出了区分。

按照初期计划，在绪论部分后，笔者将陈列数章分析“经历”的历史之性质。比如，这将设置一章阐述“对历史结果的盲目性”，搜集史料，来证明个体“经历”的模糊性质，以及这种不确定性对我们意识的巨大影响，虽然我们不知道如何对这些材料进行排序以及它们何以最终对历史进程产生了影响。不过，笔者对这种架构安排感到不甚满意，原因是它太侧重于解析而且过于抽象，而不能客观地诠释出人们的实际“经历”。如果笔者要研究“文革”中的红卫兵或者是在第一次世界大战战壕中作战的英国大兵，我知道自己该怎么做，因为这些事件参与者留下的第一手资料通过杂志、回忆录、信函以及诗篇的形式，使历史学者能够感知他们的亲身经历。遗憾的是，对义和团来说，这几种形式的资料都无法寻找，参与其中的中国拳民几乎全为目不识丁之人。在外国人一方，这里有充足且让人兴奋的史料，这也是笔者极为急切使用的。但是，笔者研究的中心毕竟是中国人——拳民及与1900年事件有关系的中国人，所以笔者还不能把这些外文文献视为主要材料。

对于各位读者而言，如果诸位能够完全沉浸于自己的写作心境中，笔者表示不胜欣赏。置于这种写作心境，笔者发现自己陷入了困境，感到相当痛苦。笔者面临的问题越无法解释，就变得愈发羡慕周边的朋友或同事出版的著述以及他们获得的成果造诣。在我从事学术研究和其他事物中，每个机会均与我擦肩而过了。我不想在早晨睁开双眼，面对新的一天的到来。我心里很懊恼。不过，此后的某个夏天，在翻阅目睹过与义和团同时代的中国精英阶层留下的诸多编年史和日记时，事情开始有了转机。读得越深入，亦变得越发兴奋。多重史料证据为1900年的春夏大旱之影响、义和团的宗教以及妇女秽物败法、谣言在华北的散播以及各处时常弥漫的对暴力和死亡之恐惧，提供了细微至极且引人注目的细节。看到这些材料之初，笔者就明白了如何从自己为自己挖掘的困境中跳出来：在组织这本书的“经历”部分时，不以这些“经历”的普遍性质为中心，而是以旱灾、谣言、死亡和宗教信仰及教众仪式这些中外人群在义和团之夏所共同“经历”的历史为中心。

然而，此举也并非没有风险。笔者计划使用的史料，均来源于与拳民同时代的外国人以及中国精英阶层的描述，它们对义和团持有公开的敌意。笔者考虑，对于这些史料提供的信息，尤其是与义和团的信仰与仪式相关的方面，具有多大的可信度？它们是相对精确且公正的么？又该如何正视这些偏见之处？又该如何剔除这些文中的蔑视与嘲笑，挖掘出隐藏其中的可信史实？笔者相当自信的是，下一步的做法是正确的：一些中文编年史的写作极为谨慎、在中文文献中发现的细节也在同时代的外文文献找到了佐证，虽然这两个源头的材料是完全没有交集的。但是，起初笔者还是心存忐忑，感觉到只有找出一些类似证据时，心境才会变得释然。

随着研究的推进，当笔者阅读到对20世纪五六十年代一些原义和团民的口述采访手稿时，这些类似证据逐渐浮出水面。这些证言须与思想意识形态相符合，这也正是当时的新中国史学家所要探索的（比如对外国教士和中国教民的骄横行为的形象描述），其价值虽存在质疑之处，但在描述义和团的巫术宗教信仰时的史料较为可靠。曾于1900年夏初在刘十九（即刘呈祥——译者注）麾下任快枪队队长的天津地区的一位老拳民回忆说，在上战场前，能言善辩的刘十九向大家喊话：“打仗要往前顶，到了战场，神一附体就上天了，鬼子是打不着的。”^①按照另一位老拳民的表述，天津地区另一首领曹福田带领拳民向老龙头车站进发进攻俄军时，向队伍喊话说：“凡是空手没有武器的，每人令拿一根秫秸，继续前进，到前线就会变成真枪。”^②通过这种例证及其他类似证据，使笔者逐渐明白：虽然

① 张金才（时年83岁），天津西城第三代弟子，其口述见南开大学历史系1956级师生主编的《天津地区义和团运动调查报告》（未刊稿），第123页；笔者征引的是1960年原始复印版的再版，未标注具体日期。

② 李源山（时年79岁），原天津拳民，见《天津地区义和团运动调查报告》（未刊稿），第134页。

中国精英阶层和外国人士关于义和团“经历”历史之描述有夸大或挖苦之嫌,但通过缜密使用,其描述仍可适度相信。

毋庸置疑,通过分解史料来阐明和解释义和团,是能够解决此类问题的方法,但这并未完全解决全书研究中的所有问题。这里还存在巨大问题——基本是专业历史学科内的讨论,即带有历史学意识的历史学者能够写出没有很大程度歪曲的“经历”历史么?即使这些“经历”的历史甚至能够被我们清楚地掌握。在书中诸多地方,笔者均明确地提出了这个问题,此处不再赘述,除非在彻底实证主义者的“可知历史”与极端后现代主义的“未知历史”间存在着中间地带。这道中间地带即是认为过去的历史是真实的且能一定程度地可以察知,但对于是否能够“重建”还存在较大的困难,但作为历史学家而言,这也正是笔者研究生涯中能够从事此点工作的自我舒适所在。

三

最后,请让我提出进一步的问题。笔者刚才的言说必须要面对历史“重构”过程中的“无声之处”问题。这些无声之处通常是历史学者没有言表的担心或其他事项、写作中的迂回曲折或使用方法的来回摇摆,这些都给我们的作品打上了烙印,但就最终成品而言,这些东西隐而不露。通常,第二个“无声之处”也许是历史学者的工作程序,这一般不向读者公开说明。终究来说,这主要牵涉到技术上的问题,对于想给其读者群分享成书过程中的杂乱无序和痛苦创作的作者而言,这如同一位木工总是说正是一系列的挫折才导致了其成品的最终成果问世。笔者认为,有时候分享这种体验是非常有益的。但是,从读者角度而言,这通常分散了他们的阅读注意力。

从另一角度来说,第一种类型的“无声之处”其实是个真正的挑战,它总是很难轻易地被我们解决。如果说,能够推动且最终完成工作的个人忧虑是有益的,那么这也将不是个问题。事实上,这些忧虑并不具有良性的一面。如果它显现出恶性的一面,我们透明化的工作——我们的所想所说与他人的想法相一致——将会陷入危险的境地。因此,最大程度地披露出自己的“无声之处”,明显值得操作。但是,行难于言。有时,历史学者即使碰到了忧虑,也不愿表露出来;其他时候,我们根本没有意识到忧虑的存在。无论发生哪一种情况,在面对工作时的忧虑时,我们均非对这种忧虑的性质和严重性作出最佳判断的人。最后,历史学界的后学们及其他读者有责任在实践中检验,竭力把这种“无声之处”运用在写作过程中,并认同其重要性。类似的是,历史学的每一项工作逐渐变为一个竞技场,作者和读者在其中为作品的多重释义而争鸣。可是,我用一种讽刺的口吻得出结论说,这是一种最让人匪夷所思的竞技,两方都不要想着去击败对方:作者通过出版物从头到尾地阐明了自己想要表达的意涵,现在到了读者告诉这份出版物真正所讲述内容的时候了。

(崔华杰译,曲宁宁校)

[责任编辑 王在建 范学辉]