

口述史·口承传统·人生史^①

王铭铭

[摘要] 本文基于 2006 年 10 月在“西南地区民主改革口述史”研究计划培训会上的讲座写成。文章论述了口述史的国内外研究概况,阐述了人类学与口述史研究之间的密切关系,探讨了口述史与口承传统之间的概念区别。文章还借个人研究体会,指出了以事件为中心的口述史研究的局限性,论述了作者对于“人生史”研究的有关主张,及作者对于“西南地区民主改革口述史”的意义与学术价值的看法。

[关键词] 口述史;人类学;口承传统;人生史;西南地区民主改革

中图分类号: C912.4

文献标识码: A

文章编号: 1004-3926(2008)02-0023-08

作者简介:王铭铭(1962-),北京大学社会学人类学研究所教授;中央民族大学特聘教授;西南民族大学客座教授。北京 100871

“西南地区民主改革口述史”研究计划,是 2006 年夏天第一届中国人类学夏令营会间,与杨正文、彭文斌等同好,在阳明祠饮茶闲聊出来的。今天借计划启动之机,非正式地谈谈个人的有关口述史的“见闻”和“体会”,以充作“研究参考”。

李绍明老师刚才讲了“民主改革”的历史定位。^②听了李教授的讲座,我收获很大。我曾撰文解释人类学这门西学的“中国化”。^[1]什么是“中国化”?其中一个局部,就是人类学这门学科跟近现代国族营造形成的密切关系。李老师的讲座,内容涉及边疆政治,重点通过西南地区“民改史”,反映了国族进程的实质特征。讲座对于我们进一步触及“事实的历史”给予了线索上的指南。

至于“口述史”,我带来一本叫做《大家来做口述历史》^[2]的书。这是一本按部就班地介绍口述史的定义与方法的,它引导大家如何进行研究计划设计、访谈、证据收集、摄像、档案收藏、教学、成果展示。做口述史,这本洋书,系统性强,足够充作导引。可我猜想,兴许系统性强也不见得是好事;读后,就具体课题,大家对其设计的“口述史”三字,还会产生这样或那样的疑惑:历史已然清晰,为什么要对民主改革进行口述史调查?我以下将散乱地谈谈我所知的、与“口述史”这三个字相关的事儿,目的是要在解释这些问题中,把大家闹得“糊涂”些,减少“自以为是”。

一、口述史

口述史大家都听说一点了,人们或称它为“口

碑史”。人们说口述史是历史学的分支,这一做法,出现于远古,如古希腊的《荷马史诗》中国藏族的《格萨尔王传》,都堪称口述史作品。随着文字史渐渐占支配地位,口述史地位后来下降了。而说到口述史,人们还常将它与 20 世纪上半叶推崇口碑研究的一些西方人联系起来。其实,在世界各地致力于采集口碑史料的学者,历来都有(我就不相信司马迁没有做过口述史),做学问,没必要言必西方。

最近一些年,国内不少学者关注口述史,不少社会科学研究者转向了口述史。比如,社会学界,即有学者组织“土改”口述史调查,他们想通过口述史研究,摸清楚“土改”到底是怎么回事儿。该研究牵扯到一些理论问题和观念问题,比如,怎么理解事件?怎么理解“斗争”?“回忆”被看成是透露真相的基本进程,想必课题组得出的结论,跟我们的所谓“历史常识”不尽相同。有社会学界同行认为,借助口述史来了解当年,是挖掘其“真相”的可行方法。

如此说来,人们对于口述史的期待是,它能为我们带来“真相”。可事情并没有那么简单。

据说,去参与“土改”口述史调查的学生,有不少产生了迷惑。比如,我记得当年有个学生说过,尽管她致力于贴近“真相”,但老百姓的“回忆”没有严谨的纪年时间,他们时间概念混乱,颠来倒去,总是错将过去当现在,错将现在当过去,不清楚其前后序列,你问这时的情况,他说那时,有问那时的情况,他说这时。被研究者与研究之间

的“时间差”,可以造就一代新学者,他们怀疑“真相”之说,而转而相信,口述史研究先要区分“我们的时间”与“他们的时间。”^[3]

“土改”口述史调查计划引出的问题,早已是口述史研究的所有问题。到底口述史研究能否揭示历史的“本来面目”?一方认为,口头说的东西,比那些文字写的东西可信,文字写的东西,经过太多人为加工,为了把事情“说妥”,而抹杀真实。另一方则可能认为,口头说的东西,比文字写的东西还混乱,其包含的“真实性”,等同于无法把握的“混乱时间”。

学术毕竟不能停留于“分派”,而总还是要步步前行。即使有那么些从口述史研究得出怀疑主义的小年轻存在,也还是不断会涌现出信仰口述史的人——如同相信文字史的人也在猛增一样。如今,做知青口述史的学者有了^[4],他们坚信知青的“回忆”远比文件上写的东西要活生生地真实,这里边有喜、怒、哀、乐,充满感情。对所有政治运动的口述史感兴趣的人也有了,就我所知,就有一本叫做《口述历史》^⑤的以书代刊的杂志,专门刊登这类记述口述史的文字。这叫做“口述历史”的东西,反映的是中国历次运动,当事人成为采访的重点对象,用活生生的语言“回忆”活生生的历史,有时使人感到惊心动魄。

二、作为口述史的人类学

人类学家对于口述史,确是比较有发言权的。这门学科的“正宗”,是对于没有文字的人民的研究。怎么研究没有文字的人民?人类学前辈想了一些辙,其中最主要的,叫做“参与观察”,就是亲身去看、去体会没有文字的人民的生活。

人类学家在田野里面对的是有公共活动与私人活动的所谓“当地人”。公共活动,包括很多方面,大体上说,有冲突构成的公共事件,甚至战争,有年度仪式,这些活动牵涉到“当地人”的整个社会感,能把整个地区的人都调动起来。人类学家也参与到“当地人”的私人生活里,对于他们的人生礼仪、亲属称谓、生老病死、婚姻、生子、吃饭、生产,都花费时间去研究。人类学家从事研究时,注重超常的公共活动和日常的私人生活,想从这里头总结出一套有关社会生活的看法。

人类学家把对以上方面生活的考察,叫做“参与观察”。“参与观察”虽说被强调得很多,但不一定是人类学前辈田野工作的真实内容。进行实地考察的,不乏有沉默的学者,不过,多数人类学家

以“能说会道”为田野工作的诀窍。“参与观察”中的“观察”,是靠眼睛,而要实现“参与”,不说话,那可不行。田野工作,是对话的过程,是跟“当地人”交流的过程,我们不能光看东西,光考察事件,而缺乏了解“当地人”的解释。人类学家用眼睛看,用嘴巴讲,用耳朵听,交流是本分。他们去田野,先跟“当地人”学习方言,掌握了一点关键词之后,和被研究者渐渐熟悉起来,会问到被问者的名字、家庭等等,人类学家要掌握人对人的称谓,除了明确的名字,还有怎么形容这个人与那个人之间的关系,是父子,是姐妹,是夫妻,还是别的,还要问到如何称谓世界万物——如怎么称“树”,假如是在英国,“当地人”就会说,那叫“Tree”。通过人与物的词汇堆积,人类学家学习当地文化,形成一套关于社会生活与认识的理解,通过研究“当地人”左邻右舍的称谓,我们对他的社会机制有了了解,再从血统关系、地缘关系(包括通婚关系)的梳理,领悟当地的社会组织。

人类学家认为做这些工作,为的是理解当地的社会基础,要解释更高层次的公共生活,不理解这个基本层次是不可能的。口述调查,是理解这个基本层次的窍门,但人类学家很少这么说。

再说,有实地调查经验的研究者必定了解,人类学中最基本的是亲属制度研究,而亲属制度研究,则又是对一种血缘—地缘合一的社会历史意识的研究。社会历史意识是通过嘴巴讲给我们听的。被研究者的祖宗是谁,前辈是谁,老婆是谁,丈夫是谁,孩子是谁,左邻右舍是谁,亲戚是谁,他们认识的人都是哪些类别,我们问这些问题所得到的答案,要么与活着的人有关,要么与死去的人有关,可没有不跟人与人的历史关系密切相关的。

人类学家是谁?有了上面这个铺垫,我斗胆说,我们是一群将“当地人”的口述史转化为文字史的人。也因为这,可以说,人类学的研究等同于口述史。试想我们 20 世纪 50 年代民族大调查时前辈们用的法子——他们比西方人类学家更敢于诚实地承认,其调查所采用的方法,主要是召开座谈会和进行访谈,而无论座谈会还是访谈,都属于口述。

在人类学的西方“正宗”,口述这种方法也是普遍的,只不过,“正宗”人类学家兴许是为了告诉人们,他们的研究不基于没有“实在证据”的口头言论,因而才努力将自己与口述史家相区分。事

实上,研究所谓“没有文字的人民”,不跟他们说话,怎么了解他们的做法和想法?怎么能如民族志方法奠基人所说的那样,“从土著观点出发”?显然不可能。所以,人类学不免就是口述史,不承认这个就不大体面。

将人类学等同于口述史,会遭受同行的指责——我们这门学科不是那么恢宏吗?怎么可能等同于小小的口述史?

的确,人类学不等同于口述史,而更多地想用各种社会科学的概念,来套本来也是用口述史的方法搜集到的材料,这些概念,如亲属制度、宗教、政治、经济、社会、文化、民族等等。套了之后,人类学家还发现自己从事的是“科学”,而“科学研究”有物理学模式,有生物学模式,人类学家借鉴这些,造就了结构、有机团结等等概念,自以为摆脱了小小的口述史的纠缠了。然而,人类学家不能太自信,试想,当他们遭遇历史学家责难时,怎么办?人类学家总会转而强调口述史是自己的长项,而且比只研究有文字的士大夫的历史学家高尚,更有独到之处。举个例子说吧,前些年几位历史学家参与几位海外人类学家的研究,他们一起去了一个村子,历史学家到了村里,忙成一团,四处搜罗写有文字的纸张,人类学家镇定自若,仅仅去拜见了几个老乡,聊了聊天。回来,双方互相讥笑,一方说:“嘿嘿,我们找到了如此之多的文献,瞧你们这些无能的人类学家,啥资料没有,空谈一天!”另一方反唇相讥说:“你们这帮没有见识的历史学家,就以为文字才是资料,不知道文字也是活人写的,是骗人用的,你们被骗了,哈哈!”(故事情节被我说得比较生动,其实对话双方都比较友善,特别是没有如此狂暴)。怎么理解这个争论?这争论与以上提到社会学家的“土改”口述史调查引出的争论是一样的。这令人想起,人类学大师列维-斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss)与年鉴学派史学的争论,老列老是运用神话,而史学家说,这样不行,神话不足为据,老列却说,神话比历史更真实。^[5]如今,“田野”替换了神话成为人类学这个足球场的“守门员”,假如没有“田野”,人类学家就好像没有存在的必要了。当历史学家讥笑我们没有搜集到文献时,我们多伤感啊——我们的专长不恰是研究没有文献的民族吗?

人类学家有的为了兼容并包,而把自己视作口述史的把门人,有的自以为远比口述史研究者高尚,而极力将自己区别于口述史专门家,有的为

了解除尴尬,说自己的口述研究法比文字研究法更接近真实。而无论如何,他们的学科,左左右右,都与“口述史”这三个字有关系。近半个世纪以来,大体的潮流又是,他们渐渐地离口述研究法越来越远。原因何在?首先是一些研究文明社会的学者,他们认为,为了理解有文明的国度,人类学家应挣脱“参与观察”的桎梏,更多地阅读文献,进行历史研究,“采访死人”;其次,随着“后现代主义”的兴起,越来越多的人类学家再也不相信自己的五官——特别是眼睛与耳朵了,他们意识到,自己的眼睛是带颜色的,“观察”不过是涂色,耳朵即使再好,也不能听见“土著”说的话的“弦外之音”,加之,“土著”也不是不会说谎,不会编造谣言的,所以怎么能说口述史就比文字史真实?人类学家一时没了主张。

三、口述史与口承传统

以上“东一榔头西一棒子”,目的只有一个:我想借“胡言乱语”指出,要进行口述史研究,不能不先意识到,在这个领域中向来存在一个答案不同的问题:口述史是不是比文字史真实?在“土改”口述史课题中,这个问题已在国内学界显现,而尽管近来中国学者热衷于通过口述方法来再现“真实史”,这个问题也并非不存在。“真实史”的危险性自身表明,没有不受“主观性”约束的历史;而对于人类学研究方法略有所知,则又能意识到,口述史给人的“亦真亦幻”的感受,实在浓烈。人类学田野研究之“正宗”,实多为对没有文字的人民的研究,因而,口述史的方法本是核心,而人类学家为了装点门面,却东拉西扯,借来太多社会科学概念,使自己的学问有别于口述史。

兴许跟以上这点有关,人类学界还进一步区分了口述史与口承传统。口述史与口承传统区别何在?为什么要区分二者?

对我而言,口述史,或英语的“oral history”,将人们的口述信息视作历史素材。虽则学界对于这些素材是否比文字记载真实存在争论,但是,口述史这个概念,重点强调的恰是“素材”。口述史的研究宗旨,与把握历史的真实性直接相关。而口承传统呢?这个概念就是“oral tradition”。过去有不少学者用“oral cycle”来理解口承传统,说口承传统的特点就是:叙事是靠嘴巴说的,而嘴巴每次都在“再创造故事”,一个故事从一个点传播出来,像水波纹那样往外传,到每个空间的圈子,都发生一些改变。“oral cycle”指的就是这一种口口相传

的叙事之“文化圈”。“Oral cycle”是口承传统概念形成的基础,在这个基础上,人类学家、民俗学家、民族学家研究口口相传的史诗、神话、传说、歌谣,以至谣言。各种各样的口述类别,在此被当作是一类——讲故事。研究口承传统,不是研究口承史诗、神话、传说、歌谣、谣言等等“故事”里说的历史之真实性,而是研究这些“故事”作为一种“文类”(genre)流传的时空图式。也就是说,如果我们将自身定位为口承传统的研究者,那么,我们的关注点,就不是故事的哪个情节是真的,哪个情节是假的这些问题,而是亦真亦幻的“故事”在口口相传中如何造就一个“文化的圈子”。历史上有不少人类学家根据这种方法,从口头流传的“故事”求知不同民族的文化疆界,求索各民族迁徙与相互关系的轨迹。这种研究,就叫“口承传统”的研究,而不叫“口述史”。

口承传统研究里,也有刚才说的那个“真实性”的问题。到底口承传统是否真实地承载着历史事实?曾有不少人类学家据不同民族口承传统来恢复民族的历史,将口承传统当作是一种“自发的口述史”,认为这东西反映着一个民族的历史经验。口承传统中,神话有关于人与自然关系的历史解释,史诗有关于英雄创造历史的解释,歌谣歌颂着民族源流及自我再生产的故事,这些有的在后来的文字史中得到了记载,有些因没有文字记载,而只好靠嘴巴代代相传。有学者认为这样的叙事,与历史的叙事不过是形式上的不同,因而,致力于透过它来看历史。不过,也有不少其他学者对于将历史的关怀注入口承传统研究深表怀疑,极端者可能将谣言当作是史诗、神话、传说、歌谣的“基本结构”,认为口承传统编造和表演的成分所占比例最重。“谣言”,用词重了,但意思不过就是说,口承传统在制作、传播、展示上,都存在着“扭曲”历史的特点。在口承传统中,一个群体的祖宗,跟之有关系的東西,他们信仰的东西,都被赋予某种超人力量,且得到道德美化,如此一来,口承传统就不同于历史,没那么“淡泊”,而是充满着浓味儿。就说英雄史诗吧,它的构成方式本身决定了它的内容。什么是英雄史诗?假如不把英雄从头到尾形容成英雄,刻画英雄完成其神圣使命的艰辛与伟大,那就不叫英雄史诗了。假如用小说那样的方式来叙说英雄,视英雄为常人,那就不是英雄史诗了。比较史诗与小说,会发现,前者不宽容人格内在的多样性,只允许你把英雄说成

惟一道德人格的化身,不允许你说这个人有道德的两面性,只有到了小说兴起之后,刻画“主人公”的手法才变了。小说源于民俗,从民俗里面获得精华,基于民间节庆人性多元内涵的展现,阐发了一种人的道德一致性的自我颠覆,使自身有可能将常人写成英雄,把英雄写成白痴,并不断穿越于两种境界之间。^[6]由英雄史诗与小说的比较引出的观点,也有助于我们诠释口承传统与历史之间的分野。我们期待历史成为“现实主义”的事业,如同期待小说成为人性的现实描绘一样。由于我们对“真实性”保持着这种追求,因而,会更多地接近于英雄史诗的“非真实性”当作是口承传统的特征,并对之细加甄别。

原则上,口述史与口承传统这两个称呼,确实代表两种叙事的实践。口述史可谓是历史研究者为了解决历史疑惑而主动激发出来的“被研究者的回忆”,而口承传统,却不是研究者激发出来的,而是自发地流传于被研究者中,与他们的社会生活息息相关的叙事。

也就是说,口述史指的是一种方法,而口承传统指的是社会生活中的一种存在。两者之间还可以作更多的区分。对于“真实性”怀有信仰的学者,可能会默默地用历史与艺术之间的区分来形容口述史与口承传统之间的差异,说口述史是历史,口承传统是艺术,口述史是“真实性”的表达,口承传统是“想象力”的展示。要承认,口述史确是学者为了理解历史而展开的工作,因而其中包含的信息,有相对贴近于“真实”的趋向;而口承传统则与艺术相对靠近,富有表现性。^[7]也因此,才有许多人类学家把口承传统视作一种文艺形态来研究,特别关注史诗、神话之类的展演过程之记录。

到底口述史与口承传统之间的界线是否如以上所述那么明晰?还是有激烈的争论。前面已交代过,即使是在口述史研究里,也有不把口述史当历史的学者,至于口承传统,则在相反方向上出现同样的怀疑:有学者认为,尽管口承传统确有“艺术气质”,但它就是一个民族的集体记忆,而这一记忆就是真实的历史。站在对立的立场,口述史与口承传统之间的关系又可以得到一种相反的理解。比如,前些年就有人类学家试图指出,研究口述史,就是研究人们如何叙述过去,而研究人们如何叙述过去,最好的方法是看到这种叙述自身有一种文体(genre)。说口述史研究中,受访人的话

是有“文体”的, 等同于是在说, 它自成一体, 它是口承传统。^[8]由此可见, 过于强调口述史与口承传统之间界线, 易于忘记这二者之间在现实生活中的交织状态。

四、人生史

口述史这种东西, 远比固定化的文字灵活机动, 总是跟“现场的人”相联系, 从一个不怎么被传统历史学家喜欢的侧面, 反映出历史的真实——历史就是现在。而当口述史被称作是“口碑史”时, 也使人想到, “口碑”二字中主-客合一的含义, “口碑”既指口头说的事和人, 也指人们对于这些事和人的道德评价。一个人有“好口碑”, 有“坏口碑”, “碑”是一块不朽的石头, 记载了历史, 也言说了道德。所谓“口碑”, 意义接近于“史德”。而口承传统这两个层次上的意义, 就更加浓厚了。口承传统与仪式紧密结合, 所表达和展演的, 恰是历史与道德。

人生又何尝不是如此? 人生活在一个既有实践又有心灵的生命史历程中, 他的举动, 他的经验, 与他的动机, 与他的心态, 都不是可以随便分割的。有人说“人不为己, 天诛地灭”, 似乎人是一种极端自我、利己的动物。其实, 人又何尝不怕“口碑”, 在“口碑杀人”的阴影下过一辈子呢?

上面说到口述史、人类学与口承传统, 要理解这些东西, 对人与叙述之间的这层关系, 先要有一个深刻的认识。

我不曾专门研究口述史, 却结合过这一方法研究过人生史。我所指的是“life history”。这个概念, 可以翻译成“生命史”或“生活史”。我对它的研究接近于传记, 就是追溯一个人物的人生, 从其生命之初开始, 说到他的结局或我认识他时的状态。有些人用“life history”来研究人生历程的某个阶段, 如成家阶段, 而我则深感若是这样, 那“life history”就成了“life course studies”了, 其实, “life history”必须是看人物的人生整体, 所以, 我选择将这个概念翻译成“人生史”。

进行人生史的研究, 还是先要竭尽全力搜罗关于所研究人物的文字记载, 包括零散的传记、自述, 包括涉及被研究人物的所有文字, 甚至包括族谱和户口本里的文字。

假如被研究的人物健在, 那么, 就为人生史提供了一个更为有趣的研究机会。我们可以在不断地与被研究的人物进行口头交流中, 穷尽他的人生历程, 并理解他对这个历程的看法。而因人类

学家多关注健在的人物, 且这些人物因生活在“小地方”, 而不太可能成为闻名遐迩的“名人”, 其人生历程, 不可能有充分的文字记述。因而, 我们的人生史研究, 便要大大依赖于口述史。对于被研究的人物自己的叙述, 我们要关注, 对于别人对他的评价(即所谓“口碑”), 我们也要关注。

人生史对象的人物, 不是漫无选择。20世纪90年代初期, 我开始做这方面的研究, 选择的是闽台两地两村的几位地方头人。想到研究地方头人, 有个过程。

我的博士论文研究的是家乡, 做田野时, 首先感到, 我的第一要务是要形成一套能够成为你的家乡的“陌生人的方法”, 因为我考虑到, 只有用陌生人的眼光才能看清楚我们熟悉的人那些司空见惯的事儿。为了形成“陌生人的眼光”, 我从事家乡研究就采取“地图式”的历史研究法, 试图像画地图那样来画出我家乡的一张一张的“历史地图”, 使我能跟亲友形成一定的距离, 使我对这座城池的理解, 不至于落入“当地人的框套”里去。这种“地图式”的方法, 有其优点, 但也带来了许多问题, 首先是, 它不是深入地触及人与人交往的“亲密层次”。

对于地方头人的兴趣, 也偶然地形成于博士论文研究期间。当时我虽然特别重视历史人类学, 但结识了不少家乡的文史专家, 从他们那里听到了很多故事。其中, 最引人注目的是关于家乡那个地方一位老人的故事。这位老人曾是菲律宾华侨, 20世纪50年代归国担任市长, 一生最出名的事情, 就是他在位期间及退位之后持续地秉持地方公正的那些。这位老人从“文革”期间就用巧妙的方式保护了许多文物, 特别是宗教寺院, 关于这些事迹, 都在家乡流传成为“口承传统”了。

1991年我开始从事农村研究, 也发现了这种人物的存在。我研究的一个山区的村庄, 有这样一个人, 也是在20世纪50年代担任过官员, 而后来他人生坎坷, 在20世纪80年代后, 重现于地方舞台, 成为人们景仰的人物。认识他, 是因听村民说, 要了解村庄的历史, 非找他不可。对他进行村庄历史的口述史调查, 使我震惊: 他这一个人的人生史素材与“说法”, 居然远远比我采访其他所有村民得到的材料还丰富。村子三千多人, 除他之外, 其他人对这个村子的历史, 如果不是全然无知的話, 那也是百分之八九十的无知。人们总是让我感到, 他们稀里糊涂地说他们的祖宗是几代

前移过来的, 后来的事儿再也说不出来了。后来我就去找这个人们推荐的老人, 才大开眼界。“土改”时, 他 16岁, 因出身长工而积极参与; “土改”后, 他一直是那个村庄的头。开始, 他是具有正式身份, 同时也得到村民的认同的, 是一种被承认的权力的化身, 我们一般称这种人为“权威”。1958年前, 他的人生比较顺, 官至区长。而 1958年后, 则出现重大人生转折。当年“大跃进”, 村与村之间争夺生产工具, 竟然导致械斗。当时他是公安, 有人说他利用身份召集械斗, 事后还包庇自己的村人。他因此入狱, 受了不少苦。在监狱里他认识了一位道士, 从他那里获得了丰富的关于风水、算命术之类的知识, 开始对我们所谓的“民间宗教”特别感兴趣。此后到 20世纪 80年代初, 此人过着淡泊的日子, 但村子里有事还是找他“出头”。到了 1987年, 村子里开始议论复兴村庙、祠堂之事, 他是最热衷的。为了通过复兴村庙、祠堂, 把自己的村庄再度组织起来, 使村人获益于公共象征, 他耗费了大量精力。历史不乏有偶然: 假如他不被关在监狱里与道士同住, 那么, 他也许就不可能成为 20世纪 80年代以后村子里的“宗教事务”的引领人。^④可偶然后面也有必然: 假如被关的不是他, 那么, 也就不可能有如此大的挫折感, 以至于他对“命”这个字有了那么深刻的理解。而我选择研究他, 是因为在从他那里了解村庄历史的过程中, 我与日俱增地坚定了一种信念: 他的人生史就是村庄史。村庄的历史从明初开始, 那是几百年前的事了, 他不可能从那时起开始活到今天。他的人生史, 充其量可以从他出生那年算起。怎么说这就是村庄史? 我从以下两个层次来理解这点:

其一, 作为当地头面人物, 他的人生史集中体现了 20世纪 50年代以来村庄的历程;

其二, 他身心承载的历史, 担当的过去, 与他所处的家族之历程息息相关。

研究这样的地方头人, 使我意识到, 过去人类学那种只重“制度”不重人物的研究法, 不能使我充分理解我在村庄里认识的人物。

关于这样的人物的生命史, 人类学做得不是很多。人类学里留传的研究方法是对集体的、共同体的、社会的整体研究。这样的方法从一开始就是缺乏“传记深度”, 将之排斥为“个体性叙述”。人类学家寻找的是这个民族那个民族, 这个社区那个社区, 这个村庄那个村庄, 研究的是这些

“时空坐落”里的制度形态。为了做这种工作, 学科要求我们跟每个“当地人”接触, 而不允许我们只跟一个“当地人”交往, 我的意思不是说我主张, 大家未来只需做一个人的研究。我深知, 人物研究, 也是要在大场景下展开的。我的意思无非是说, 这种要求我们跟所有“当地人”接触的方法, 不一定可取。就我看到的事例, 我以为, 接触更多“当地人”固然是应当追求的, 但我们对于“当地人”口碑中的人物, 不能不给予更多关注。对这样的人物的生命史进行深度的文献、口述史与“口碑”方面的探索, 有助于我们从一个新的角度理解人的社会生命及这一生命的起伏。

关于这点, 还有不少需要解释的事, 只好待未来解释。若集中于今天谈的口述史, 则还是有一两句话要先说。以往存在的口述史研究, 多用一个外在于被采访人的事件框架作为“切割人生”的手段, 让被采访人谈他在某个大事件中的经历与看法。不是说被采访人与大事件无关, 而是说, 这样做的话, 口述史研究就容易忽视事情的另外一面——大事件中的经历, 不过是人物的人生史的一个部分。只关注大事件, 表明我们对于所谓“不起眼的人物”(被采访人)自身的意义体系并不尊重。我以为, 口述史亟待纠正其“切割人生”的错误, 亟待对于“口述者”的人生史整体来展开研究。为了做这样的研究, 我们不能将口述史视作惟一的可能。为了理解人生史整体, 口述史不过是包括文字史在内的若干方法中的一种。而对于我们理解人物的人生史, 口述史与口承传统之间界线的模糊化, 也有不少启发。我要反复强调的是, 人生史与任何历史一样, 既是人生史自身, 又是一种“口碑”, 一种“史德”, 它在社会中有着其丰富的意义。

五、“民改”

“西南地区民主改革口述史”研究计划动员了一批年轻学子, 他们将对亲历 20世纪 50年代西南少数民族“民主改革”的人物进行口述史与文字史的综合考察。课题将围绕“民改”这个“事件”展开, 属于“事件史”的范畴。不过, 为了使研究不至于重复没必要重复的工作, 选择以参与“民改”的当地头人与外来人物(如民族学家和有关工作负责人)为主要“研究对象”。半个多世纪过去了, 这些事件的亲历者对于事件是否还会有清晰的记忆? 他们所记忆的, 是否比我们在文字史中所见的丰富? 不免会有这样或那样的疑问。然而, 我

认为,相比于漫长的历史,半个多世纪不算长;若无意外,事件亲历者当时正当年,现在处在老年阶段,记忆虽则可能模糊了,但“民改”这样的历史大事件,不可能没有在他们的脑海里留下深刻烙印,他们也不可能不深刻感受这个烙印的影响。

关于“民改”的起因、过程、结果,正式的文字记载至为大而化之,未能充分展现这个深刻影响了少数民族政治、经济、社会生活方方面面的“活生生的历史动态”。这就使口述史研究成为必要。而侧重于口述史,也使我们能够将一个历史大事件放在不同人物——如土司、民族学家、工作队员、士兵、干部、商人、百姓——的人生史中考察,从其在人物人生史中的地位,来反观“民改”的历史相貌。

口述史不得已总是要从历史和人生的总体时间中切割出诸如“土改”、“文革”、“上山下乡”、“民改”这样的块块来,以便集中分析。不过,只有在方法上更尊重历史和人生的整体性,将之视作作为“活生生的生命体”,才有可能真正做好口述史。

我们将采访的人物,可以说是历史中的幸存者,他们的生命记载着历史。将他们的人生视作一切,会发现口述史的一个新境界。尽管课题的起点是历史大事件,而该时间与政治史关系更为密切,但课题研究者若是能暂时地忘却“事件”,而将采访聚焦于人生,则所获资料将出乎意料地丰富,具有说明性。这样的研究没有什么诀窍,“将心比心”,“推己及人”,从内心理解历史;对所研究人物的所有语音进行细致的记录,即使是语法、词汇、发音不准确,即使是言谈中为了表示疑虑、警惕、不屑以至虚伪的沉默,一一记录,都会有收获。

我敢断言,这个课题将触及的故事,都远比流行小说丰满,而研究者却不以写小说为己任。细致入微、不加修饰的记录,使我们不能成为小说家。但这却能表现我们对于历史和人生的起码尊重;能表示,这样的细节所堆积起来的人生,其意义与价值,值得从其最微弱的“语音”中得到理解。

为什么要选择“民改”?为什么今日我们对于理解、解释、分析这个事件会有如此激情?为什么关于这个事件,再小不过的叙说与感叹都值得记载?我自己有自己的激情,而这种激情与我的学术有关。我对西部少数民族研究的冲动来自两个方面。一方面,在人类学这门学科里工作,我面对老一辈。那些老先生们,曾在 20 世纪 30~40 年代期间,投身于少数民族文化的研究。读中国人

类学史,我感到,最令人振奋的,是这个期间在所谓“边疆”展开的大规模调查研究。今天的中国人类学如何面对这一大笔学术财富?问题引起我的冲动。另一方面,也还是与民族学的研究有关。学科重建以来,学科的地位提升了,资源渐渐多了,但似乎没有看到比半个世纪前好的作品。比如,抗战期间在费孝通引领下的“魁阁”,所做的工作,出版的作品,到今天都难以超越。^[9]部分是因为存在“魁阁”,所以我对费先生的作品和看法一直很关注,且发现他在 20 世纪 70 年代末刚一恢复工作,便对西南民族研究颇关注,提出了有关“藏彝走廊”的概念。后来,他提出被广为引用的“中华民族多元一体格局”之说,实际上,这个理论的说法,就是从有关“藏彝走廊”的相对具体的思考中推导出来的。^[10]从“魁阁”那个关注乡土中国的时代,到“藏彝走廊”这个关注民族中国的时代,费先生经历了不少事儿,其中,人生的阵痛也是“常态”。而其中显露出自身特殊性的经历,是跟少数民族的识别和“民改”息息相关的(费先生全面参与了“民族识别”,却在“民改”后不久失去了正常工作的机会)。费先生他们这代人和他们的早期学生们如李绍明先生,在中国人类学以至整个社会科学中曾有高度的地位,而这种地位在海外人类学家看来,稍稍有其不可理喻之处,那就是,它与诸如“民改”这样的历史大事件相关联。如何理解人类学或整个社会科学曾经与“民族政治”形成的关系?如何理解诸如费先生这样的知识分子在 20 世纪 70 年代末期所说的一切?对于解答这些问题,我有强烈的冲动。

从东南走到西南,跟随着前辈的脚印,我发觉,东西两端愈发密切关联起来的历史进程,是我们生活的大时代的一个具体表现,而我们这个阶段的人生,无法不受它的影响。

我不认为“民改”这样的事儿,便是一个阶段中人类学研究的一切理由;我不相信,参与、亲历这个事件的人物,不在受到它的巨大影响的同时悄悄摸索着独立思考的路子。我相信,对于“民改”进行人物人生史的口述史调查,能将我们带入一个远比我们的想象丰富的世界。

记忆就是忘却。中国社会科学的“大叙事”,似已彻底抹去了占中国土地如此大部分的民族地区。我们的社会科学,形成了“主流”,北京、上海、广东等大都会,是“主流”的“源泉”,它们也成为文明体系的典范中心,成为以之为中心层层外推

的“差序格局”模仿的对象。现代化被理解为中心的水力荡漾出一圈圈外围的进程。这进程本身,可以用古代的“教化”二字来形容。可社会科学的描述与分析,因抛弃了“教化”二字,拥抱了西式国族主义“关键词”,而彻底将一个不可遗忘的地带遗忘了。这个地带,就是于半个世纪前实行了“民主改革”的地带。对这个地带进行尽可能翔实的研究,连口述史采访中的微微感叹声都不放过,能使我们更贴近于历史。从天下到国族的转化,规定着中国近代史的走势,框定了我们的想象世界。西南地区“民主改革”启动之前,“民族识别”工作已基本完成;“民主改革”的理想来自于东部“土改”、“社会主义改造”、“大跃进”等等,其要达到的效果,就是在处于不同传统中的少数民族,共享“进步”。不同民族共同的福利,在传统中国不是没有被追求过,但历史上的追求方式,接近于朝贡制度,那是一种有文化等级性的交换制度。“进步”成为共同福利,预示着现代性将成为信条。在这个信条下,文化的多样性若非服务于“识别”,那其意义便被认为“难以理喻”。在一元的“进步观”下,多元的“识别”成为“工作”,而非“工作的目标”。“境界”的划分是清晰的,但实际的操作则是艰难的。

历史给我们这个社会——中国这个包含不同社会的社会——带来了空前的变局。理解这个变局,才能理解从天下到国族的历程;而要真正理解这个变局,口述史、口承传统、人生史这些“活生生的历史”是根本。

注释:

①本文的基础,是在“西南地区民主改革口述史”研究计划培训会上的讲座,为尊重事实,保留了原有内容,并局部保留了讲座时的“口气”。最后一段关于民族学与社会科学之间关系的漫长

讨论,因已发表于“中间圈”一文(见王铭铭:《经验与心态》,293-326页,桂林:广西师范大学出版社,2007),而删去一长段。讲座于2006年10月1日在西南民族大学举行,感谢杨正文教授的邀请,感谢罗杨进行的录音整理,感谢杨清媚在修订本文过程中给予的协助。

②李绍明老师的该讲座已整理成文,即《四川民族地区民主改革的历史回顾》,发表于《西南民族大学学报》2008年第1期第34~44页。

③该集刊由王俊义、丁东主编,从2003年到2006年,由中国社会科学出版社出版过4期。

④关于“地方头人”,后来我又在台湾石碇乡做了比较历史调查。参见王铭铭:《村落视野中的文化与权力——闽台三村五论》267-330页,331-366页,北京:三联书店,1998。

参考文献:

- [1]王铭铭.西学“中国化”的历史困境[M].桂林:广西师范大学出版社,2005.
- [2][美]唐纳德·里奇.大家来做口述历史[M].王芝芝,姚力译.北京:当代中国出版社,2006.
- [3]方慧容.“无事件境”与生活世界中的真实[A]//杨念群主编.空间·记忆·社会转型[M].上海:上海人民出版社,2001:467-486.
- [4]刘小萌.关于知青口述史[J].广西民族学院学报,2003(3).
- [5]王铭铭.附录:在历史的垃圾箱中——人类学是什么样的历史学?[A]//走在乡土上[M].北京:中国人民大学出版社,2003:239-258.
- [6]M. M. Bakhtin “Epic and Novel”, in his *The Dialogical Imagination*. Austin: University of Texas Press, 1981, pp. 3-40.
- [7]纳日碧力戈.作为操演的民间口述和作为行动的社会记忆[J].广西民族学院学报,2003(3).
- [8]Elizabeth Tonkin. *Narrating Our Pasts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- [9]潘乃谷,王铭铭主编.重归“魁阁”[M].北京:社会科学文献出版社,2005.
- [10]王铭铭.初入藏彝走廊记[J].西北民族研究,2007(4).

收稿日期:2007-12-28 责任编辑 李克建