

【对话】刘志伟、孙歌：历史的主体与普遍性的再思考

刘志伟：中山大学历史系教授，华南学派”代表人物。研究领域包括明清时期的财政赋税、乡村社会结构、商业与市场、历史人类学等。代表著作：《在国家与社会之间：明清广东户籍赋税制度研究》。

孙歌：中国社会科学院文学研究所研究员。日本东京都立大学法学部政治学博士。主要著作有：《主体弥散的空间》、《竹内好的悖论》、《文学的位置》、《求错集》。

对话全文

孙歌

很高兴有机会跟你做些深入的讨论。我们虽然研究领域并不一样，但是有很多想法是一致的或者是相近的。我每次跟你聊天的时候，都觉得有很多收获，所以很希望用对谈的方式确认一些想法。《人间思想》约我们作对谈，给了我们一个难得的机会。我想交流一下我们各自做历史研究时遇到的基本问题。你面对历史，我面对思想史，但其实我们面对的对象是需要比较相近的方法和感觉的，我想交流一下这方面我们各自的困境，并试着从思想史的角度跟你探讨一下如何共享你们华南研究中碰撞出来的那些原理性的思考。首先我想从最基本的问题谈起：为什么我们两个人会坐在这里来讨论这些问题，因为本来就研究内容上说我们的……

刘志伟

内容不相近。

孙歌

对，我们是很难直接连起来的，而且要按照现在一般的那种惰性思维看，其实我们应该是对立的，因为你在做所谓的民众，我在做所谓的精英，但是事实上，我觉得我在跟很多国内国外的思想史学者接触之后，反倒觉得在问题意识方面离你是最近的。

这其中的原因，是因为我感觉到，在处理历史的时候，你不受观念和已有的所谓理论框架的束缚，对你来说那些东西有的时候可以用，但是它不是最重要的，它是第二位的。第一位的是，你总是在试图面对一个有生命的、有机的动态历史过程。这个感觉也是我一直在寻找的，我尽管做的是思想史，通常被认为思想史就是要处理各种概念，但是对我来说，那也是第二位的。

所以我从来不认为，精英思想史和所谓的民众思想史或者是民众的历史是对立的，因为不取决于你处理什么样的对象，而取决于你用什么方式去处理，在这个意义上来说，我觉得要把历史看成是一个流动的过程，这个流动过程不仅仅是一套话语，而是我们尽量激活身体感觉来进入的那个用话语无法穷尽的主客体相互对话的过程。

用这样的方式来谈历史的人，我觉得非常有限，所以在这个意义上来说，是沟口先生把我领到你这儿来，沟口先生做的中国思想史研究，严格地说，基本上也是一个研究精英论述的思想史。可是在这个论述的背后，沟口先生关注的是以乡里空间为背景的社会史脉络，因此所有精英的思想，无论是孔孟还是朱熹、王阳明，他们留下的文本如果不能跟这种社会史发生关联，就不具有历史生命力。而他的研究让我懂得了如何突破语词的表层含义，如何在使用概念的时候为概念注入历史的活力。

所以我觉得你做的这个华南研究和你早年讨论的经济史、制度史，在你的视野里边，呈现的正好是这样一个基本的特质。你在追问的不是国家、社会、民间、官方体制这样的一套话语系统所带来的固定感觉，其实你是破除掉这些东西，去追问人们在他们的现实生活中是如何经营自己的生活，他如何和其他人发生关系，因此如何形成了社会，在这个形成社会的过程当中，过去的普通人，他们如何把国家机能作为生活的需要而引入到自己的生活当中来，因此你提出的一个最基本的问题就是我们现在试图解释中国的时候，我们是不是要从民众最现实的生活感觉入手。而且你也完全可以用这样的感觉去阐释士大夫，但是却绝对不是士大夫中心主义。

刘志伟

你把我想说的意思差不多都说了，我就顺着你的话，再发挥一下吧。我先从你开头那几句话开始，我理解你说的意思是，我们的研究领域或研究取向的同或异，并不是以研究民众的历史还是精英的历史来区分的。的确，人们一般都会认为，做思想史、政治史研究的，主要的关注点是精英的历史；而社会史研究，则眼光向下，做民众的历史。如你感觉得到，即使我们之间研究的内容和关注重点存在这种区别，也并不是根本性的。历史研究的出发点或聚焦所在，当然可能有精英还是民众的差别，但我以为在整体历史观上，这种区别并不见得有多么重要。事实上，无论是以民众的政治诉求和实践，还是以民众的日常生活作为研究的着眼点，还是可以在不

同的方法论下展开的；相反，无论是以精英为研究对象还是以民众为研究对象，都可以表现出相同的方法论和历史观。我们也许可以有一个共同的地方，就是以“人”为历史的主体，以人的行为作为历史解释的逻辑出发点，这就与传统历史学以王朝国家为历史主体有根本的区别。

孙歌

对。

刘志伟

这里，实质的区分不在于是上层的历史还是下层的历史、精英的历史还是民众的历史、朝廷的历史还是百姓的历史，而在于是国家的历史还是人的历史。人们常常认为，新史学与旧史学的分途，在于着眼点在民众还是精英，但我相信，执着于精英和民众的区分，仍然是在一个国家历史的框架下的讨论。把社会成员分为精英和民众，本身就是一个国家的架构。历史学同其他近代发展起来的社会科学的最根本的一个区别，就是史学有着久远的传统，它从一开始就是一种国家机制，史书本质上是一种“国家记事书”。由此形成了一种根深蒂固的传统，历史是一种关于国家活动的叙事，无论皇帝、国王、臣民、盗贼，他们的历史活动，都是在国家历史的框架下的，人的行为也只有在国家历史的逻辑下才有意义。现代史学虽然受近代以来的社会科学很大影响，但在基本的范式上，并没有走出以国家作为历史主体的套路。虽然五四以后的知识分子热切地走向民间，中国马克思主义史学家坚称人民群众是创造历史的主人，近年方兴未艾的社会史研究把眼光转向普通人的日常生活的历史，但我觉得仍然没有真正走出从国家出发演绎或解释历史的逻辑。把精英与民众、上层与下层、王朝国家与基层社会对立起来，讨论王朝制度和国家政治，视基层社会民众为国家教化的对象，研究民间社会文化，则不离其反抗或逃离国家的角度，种种取向的历史视野，都仍然在国家历史的框架下展开。

为什么走不出来，我以为是由于历史学方法以国家为分析的逻辑起点这个传统根深蒂固，比较一下经济学、人类学这些学科的分析方法，也许可以帮助我们历史学者对这个传统多点反省。经济学分析方法的逻辑起点是理性的经济人，而人类学的传统则是以作为生物的人为分析的逻辑起点。经济学由人出于欲望和自私追求利益最大化出发，形成经济分析的理论和方法；人类学则从人的生命延续和繁衍出发建立起人类学的解释架构。而历史学则虽然从早期作为国家记事的历史走向关注普通人的活动，但仍然摆脱不了从国家出发去解释人的历史这种惯性。

举一个比较简单的例子：今天很多历史学者都热衷于区域研究，虽然有的把区域研究作为理解国家历史的一个途径，有的则期待从区域研究中走向超越国家历史的新天地，但大多都仍然是从国家历史出发来形成自己的视域和解释框架的。人们回顾区域研究的学术史，常常都会提到施坚雅，我经常听到的说法，是施坚雅把中国分成九大区域，然后就很少去理会施坚雅这个“区域”的内涵了。其实，施坚雅关于从区域的时间节奏去解释中国历史结构的理论，是建立在他关于中国社会的市场网络层级的研究基础上的。中国的学者，往往只是简单地拿来了“区域”，很少重视他关于中国区域体系的理论完全摆脱了从王朝国家的逻辑出发来定义这个具有范式意义的创新。他关于中国区域体系的理解，与我们习惯的观念刚好颠倒了过来，用他的话说，“这是一个地方和区域历史的网状交叠层级体系，这些地方和区域的范围分别以人之互动的空间形构为依据。”在这里，“网状交叠层级体系”

(aninternestedhierarchy) 和“人之互动的空间形构”

(thespatialpatterningofhumaninteraction) ,是理解施坚雅区域理论的关键。在中国历史上，自古以来都有划分区域的概念，但这个“区域”，是从整体出发分割形成的概念，是在王朝体系中的内在构成，集中表达为“天下”与“九州”的关系。这个“九州”的构成，一直都是中国王朝体系的空间模型。近代以来各种关于区域的概念，例如如冀朝鼎先生提出的基本经济区的概念，也不离从王朝国家出发的定义。这些中国固有的区域概念，与施坚雅所谓的“人之互动的空间形构”有着完全不同的逻辑。施坚雅的“区域”，是在他早年提出的中国社会的“网状交叠层级体系”的分析架构基础上推演出来的，这个“网状交叠层级体系”的形成，以理性的经济人的交换与交往行为作为论证的逻辑出发点。中国学者虽然也经常提及或引用施坚雅用区域历史节奏去解释中国历史结构的论述，但大多数时候，都会扔掉或忘记这个理论上的根本区别。可以说，施坚雅的“九大区域”，到了中国学术语境中，又变回古代中国的“九州”了。我相信大多数中国学者不会刻意漠视施坚雅用来解释中国历史结构的“区域”与中国王朝传统观念中的“区域”在认识范式上有根本的差异，但由于中国的学者“拿来”施坚雅的区域概念时太过于以自己头脑里根深蒂固的王朝体系逻辑去理解，施坚雅的“区域”概念才成为了“逾淮之橘”。从这个例子，我们也许能够体察到以国家为主体的历史解释与以人为主体的历史解释在认知和分析逻辑上的分歧。

近年来，我们常常会听到一些讨论，争辩应该更多关注民众的历史还是国家的历史，或纠结于应该强调国家权力向基层社会渗透，还是应该更多重视基层社会自身的内在逻辑。在我看来，如果我们的历史研究真正走出以国家或团体为主体的历史，转到以人到主体的历史，从人的行为及其交往关系出发去建立历史解释的逻辑，这种争论实际上是没有多大意义的。因为如果我们的历史认知是从人出发，那么国家也好，社会也好，政府机构也好，民间组织也好，都不过是由人的行为在人的交往过程中形构出来的组织化、制度化单元，这些制度化的组织，当然影响并规

限着人的行为和交往方式，但在根本上来说都是人的历史活动的产物和工具。在我们的研究对象中，国家体系与民间社会，精英与民众，高雅的思想和卑劣的欲望，都一样是人们历史活动的存在和表现形式。在以人为主体的历史观下，无论研究的是精英的历史还是民众的历史，我以为在方法论上并无根本的分歧。

因此，我们所追求的历史学与传统历史学的分歧，其实不在于是研究国家还是研究民间，也不在于是研究精英还是研究下层民众，而是在于历史是国家的历史还是人的历史，分歧就在这里。很多时候我们的争论老是纠缠在我们要解释的历史过程究竟是国家主导多一点，还是民间自己有更多的抵制国家权力的空间。在我们看来这不是根本性的问题，我们的历史分析以人作为逻辑出发点，那么在人的行为之上，有或强或弱国家权力存在，有错综复杂的社会关系，形成不同的文化传统，还有不同形式的法律制度等等的东西，都要进入我们的视野，从而得以由人的能动性去解释历史活动和历史过程。

孙歌

我读你的一篇访谈记录的时候，有很强烈的感觉，就是说你不得不去谈一些对你来说根本不构成问题的问题，你必须去解释，说我们这样去讨论民间社会并不是要和国家用一个二元的外在框架把它连起来，本来这些都不该成为问题，但是现在却没有形成共识。特别是刚才讲的关于人的问题，我自己也遇到类似的情况。就是说，当我们说从人的角度去看历史的时候，其实我们说的那个“人”，还不仅仅是一个活生生的具体个体。当他成为一种视角的时候，其实是为那些不能以现有的国家框架、甚至所谓民间社会框架来衡量的要素赋予合适的轮廓。实际上我们是在确认一些不能够被简单地用概念和理论进行根本性处理的要素，是把一些被遮蔽的思考方式带进历史，所以这个时候所说的“人”就不是一个概念，但是同时也不是一个个别的具体个体，它是一个有开放性的思想视野，这个思想视野我借用沟口思想史的说法，就是“形而下之理”。

这就是说，所有的理，当它具有了形而下的具体形态时，它才是有内容的。如果把

它抽象成一个空洞的观念，对于中国思想史来说，这样的概念就不具有历史功能，它也不具有现实功能，所以这是中国思想传统的一个很基本的特征，我觉得这样的基本特征在近代之后，在很大程度上被丢弃了，或者说它被歪曲了，很多对于所谓中国思想史关键概念的讨论，恰恰是失掉了这个形而下之理的特点，没有具体的历史特征，因此它就超越时空，变成一个抽象的概念，或者反过来，非常具体，但是却不可重复，就事论事，不具有理的内涵。我们看到的只是这两极，人这个概念，作为一个范畴，基本上也是在这两极被理解，但是我相信，我们现在讨论的这个“人”，是一个可以承载历史动态和历史变化的思想范畴，我愿意这么去定位。

刘志伟

如果以一种更偏激一点的方式来说的话，其实根本的分歧在于**怎么理解历史**。如果我们假设历史是一切行动的总和，那么这个行动的主体是什么？历史的主体是国家，就演绎出我们熟悉的很多历史的论述；但如果历史的主体是人，那么我们就可以相对自由地由人的行为去建构起一个包括国家甚至一个更大范围的历史，也包括很多抽象的概念的历史。思想史研究中，似乎有一些人相信有一个概念的历史，不需要到形而下的层面上去理解，这纯粹是一个概念自身的历史，有着自己的演变逻辑。但我疑惑的是，所有的这些东西如果不能落实为形而下之理的话，这些概念的历史解释的意义何在呢？而且，形而下之理，其实还是一种“理”，这就是说，这种原理性的东西，必须体现在人的历史活动中，但这个人既不是一个很具体的个体的人，也不是一个抽象的人，如何把握，在具体做研究的时候，要把它实现为一种研究实践，的确是有要求难度的。

孙歌

操作实践有难度，形成共识的难度更大。我觉得这里面有些理论环节还没有被充分认知。形而下之理拒绝被抽象为脱离具体状况的观念，是因为它需要按照另外的逻辑去显示自身。在具体的事物中呈现的“理”，内容当然不是那种高度抽象的“理”可以取代的。而这种理被共享的途径，是要借助于其它的具体事物的具体性加以转换。换句话说，形而下之理不可以脱离具体的语境和具体的脉络，它只能借助于事物的个别状态进行呈现。而问题的麻烦就在于，没有任何两个具体的语境是完全一致的，这也就意味着不可以用抽象统合的方式处理形而下之理的共享问题。共享的过程事实上是一个转换的过程，包括承载这个“理”的语词和概念，都可能发生很大的变化。如果按照目前通行的思维逻辑，这种形而下之理就只能被打入“特殊性”的冷宫了。

刘志伟

也许有一个属于历史哲学的问题，涉及到我们用什么方法，怎样的思维逻辑去理解国家制度、思想观念，文化形态领域中那些在历史过程中展开的各式各样的范畴。人们习惯于从国家历史的角度去建立并定义这些范畴，把许多范畴看成是有既定内涵、清晰边界和固定指向的概念。这点在中国历史尤其是近代史研究中表现得特别明显，中国史学面对的很多问题，症结也许都出在这里，例如当强调人民大众是历史主人的时候，我们就要面对什么是“人民大众”的问题。过去，历史学讲到人民的

历史的时候，就是农民起义。其实农民起义成为一个既定的概念，它就不是真正人民大众的历史了。“人民”只是一个被用国家意识形态赋予某种特定内涵的范畴而已，完完全全是一个国家历史的范畴，而人的历史就这样被消解了。这里面包含着一个根本的分歧，同样的概念，在国家历史的范式和人的历史的范式下，不但可能是完全不同的概念，更由于认知方法的不同，而有完全不同的理解逻辑。但这个区别怎么去讲清楚，我总是觉得很难，我平时跟学生讲类似这一套道理的时候，大多数情况下学生基本上是不能理解的。

孙歌

从思想史的角度说，比如在明末清初，当时一些思想家使用的一个概念叫做“人人”，本来说“民”就可以了，为什么要说“人人”？因为“民”其实是一个统合性概念。因为它是统合性的，它有可能被抽空成一个形而上的概念。

像你刚才讲的人民大众，人民大众是社会的大多数。我们现在说人民大众是社会的主人，其实当进行这种表述的时候，人民大众是一个单一的实体，它是个单数的概念，尽管说的是人民大众，但在这个时候，很难有人用他的身体去感觉说那是一大群数不过来的人。

刘志伟

当你讲人民大众的时候，你头脑里面已经赋予它一系列的定义了，就是已经限定了它是怎么怎么样，所以你说这是单数这点很重要。因为它就是人民大众，人民大众就是一个什么什么的东西，但是这个东西完全是一个由国家体系演绎出来的定义，甚至是由特定的国家权力去定义的。

孙歌

我常常跟学生讲的就是，民众史未必是讨论民众的，民众史通常是精英用自己的精英视角去解释民众，因此我不认为做民众史的人一定有民众的观念、有民众的立场，他可能比精英史的人还要精英。这也是我不承认民众史与精英史对立这一套虚伪说辞的原因。

回到刚才的这个“人人”的问题上来，当这个主语变成“人人”而不是“人”的时候，其实我们看到的就是形而下之理的一种存在方式。这也是我这几年最苦恼的一个问题，

因为要深入这个形而下之理，有一个必须跨越的障碍，就是被绝对化了的西方式普遍性想象。

西方的普遍性想象是要从无数个个别性当中抽象出一个普遍性来，这个普遍性不管你怎么论证，在感觉上它一定是单一的东西，因为在逻辑上，抽象的结果必然导致单一性的产生。

在这样的一种思维定式里边，事实上我们很难产生真正意义上的“人人”的感觉，这也是为什么国家论述那么有受众的原因，因为国家论述和这种单一的普遍性想象是同构的。只有这个“国家”我们可以把它从所有的个别经验里面抽象出来，可是如果我们认为这样的叙述它能够表述的那一部分历史是相当有限的话，我们就需要把这种关于普遍性的理论感觉相对化。

说把这种通行的理论感觉相对化，就是说需要重新建立另外一种普遍性想象，我比较执著于“人人”这个说法，因为在我们的传统思想里边已经存在这样的资源，“人人”是形而下之理的载体，并不是乌合之众的聚合体，也不是可以抽象出来的单一的人或者是民众，它以个别的方式体现被无数个别所分有的“理”。因此，它不同于我们习惯的那种普遍性。

刘志伟

无论是在现实生活中，还是在学术研究中，人们要建立对事实的认知的时候，总是首先期望寻求一个“是什么”的答案，这个“什么”，大概就是你说的这个“普遍性”的最直接简单的表达，虽然每个人心目中的“什么”，在形式上都是具体的，但每个人在自己的知识结构之内都赋予这种认知一种抽象的“普遍性”，当人们满足了自己得到了“是什么”的答案的时候，潜在地就赋予这个答案一种“普遍性”了。由此我们可以说，作为每个人想象的“普遍性”实质上也是一种个体的事实。如果明白这一点，我们就不应该在“普遍性”上困扰。面对着缤纷繁复、变幻无常的历史，历史学者当然不会只有兴趣在细节上了解具体存在的事实，总是希望能够从这些具体的事实中抽象出普遍性，但在我看来这种普遍性其实是一种迷信。那么，历史研究追求什么呢？你所说的“形而下之理”也许可以为我们提供一个答案。

在我理解上，所谓形而下之理，是不追求超越时间空间的普遍性的。在历史学者的眼中，一切都因时间、空间而改变。在某一特定时空下的事实以及由这些事实抽象出来的概念，随着时间和空间的改变，都会改变甚至失去其本来的意义，所有概念的确定性都可能被拆掉。这还只是就研究的客体而言，如果我们还要从认识主体的角度来讨论，“普遍性”就更是不可企及。当你以为把握了或者说清楚了“是什么”的

时候，也就是以为得到了一个普遍性的表述的时候，别人总是可以找无数的事实来拆掉你的表述。因此在“是什么”的意义上，所有看似具有普遍性的真理，都可以是一种伪事实的表述。

我这样说，可能会被指责是虚无主义、相对主义，或者被贴上“后现代”的标签。关于“后现代”，我不想说什么，这个标签已经被滥用或污化了；相对主义我也不是太在意，因为我的研究往往可以不涉及（或避开）伦理道德领域的价值评价和真伪问题，但虚无主义我是要划清界线的。我们做历史研究，绝对不会企图去否定事实的存在、真相、意义和本质价值，我们只是努力从时间与空间的过程中去认识和理解历史事实的意义与价值，历史虚无主义也许在哲学上有一定意义，但对于历史研究来说，是没有什么裨益的。因此，听到你提到沟口先生追求“形而下之理”时，虽然我还不能够真正理解你们在思想史研究中追求的“形而下之理”，但我想我们在社会经济史研究中所追求的也是一种“形而下之理”。是否可以这样说，这种追求或者可以使避免掉进（或被掉进）虚无主义的陷阱，是我们的一根“救命稻草”（笑）。

我们常常被追问，你们不追求普遍性，也不认可碎片化的研究，那你们的研究在追求什么？这的确不是一个很容易回答的问题。我想不妨试试以我们的研究实践来进行说明。我们的研究是以人的行为作为逻辑起点的，每个人都会从自己各式各样的目的出发，也会有不同的行为方式（习惯），同时，每个人的行为也必然受制于他们与其他人的关系，更是在特定的社会结构和制度性环境下行动，所有这些，都决定了个人的有目的性的行动的总和，会制造出一种集体性的结果。这个结果，在实践过程中，会因为任何一种或多种因素及其相互关系的改变而改变。我们的研究从来都不奢望可以把握这个过程中所有的变化和因果关系，但我们相信通过不断深入的研究，可以了解和解释这个过程的发生和变化机制，同时也累积着人类认识这个过程的智慧和能力。就我自己而言，我在研究中的追求不过如此。我不认为研究的目的是找到一个答案，能够确证十六世纪的社会发展到何种状态，为当时的社会经济发展状态给出一个精确的定义或描画一个宏大的蓝图。这样的认识不是不需要，因为我们往往要借助对时代和社会的评估和认识去确定自己研究分析的限度和理解的空间。但是，我们要清楚这种定义与其说是研究的终点，不如说是研究过程需要借助的工具，因为这些定义及其表述可以在研究中一直流动，而且是因时间、空间的变化而改变，因着研究的问题和探求问题的视角的改变而改变。在我自己的研究过程中，当我确定在用一个方法去描述了认识的对象是什么的时候，我就在脑袋里让它马上流动起来，因为我很清楚，当自己把某一特定时刻的认识表达出来之后，自己的思维和认识就已经更新了，新的判断已经在前面等待着你。

当你建立起一样新的确定性，就意味着在你的主观世界里制造了新的时空结构出来，这个时空结构马上就会影响研究者的下一个研究实践。在客体方面也是如此，

当历史中的行动者在既定的结构下可以采取实施某种行为的时候，它就已经创造或改变了自己下一个行为时制约着它行动的那个结构出来。当这个结构一出来，他整个的行为就会发生变化。这是一个永无止境的过程，因此，我以为追求普遍性不是我们做研究的目的，很多时候只是在研究或者叙述过程中的一个策略性选择。当我说这个是什么的时候，其实已经隐含着我要说它可能在怎么变。这种认知能力的获得并以这样一种认知能力去建立对历史的认识，也许可以说是以人作为主体的历史研究一个很基本的追求。

在这样一种追求下，人虽然是我们研究的逻辑出发点，但不可忘记的是，这个人，是经历了漫长的历史塑造出来的人，他是社会的人，具有文化的属性，同时也只能在历史制造的时空结构、意识形态、社会关系、文化形态和国家制度下行动，他是一个能动者，他在既有的结构下行动并创造新的结构，我在研究中所追求的，就是去建立对这个结构过程的认识。

我好像越说越抽象了，回到具体一点的话题上吧。我在研究明清时期珠江三角洲社会的时候，不可避免要面对我们走进乡村中随处可见的许许多多的宗族祠堂，于是，在讨论明清时期珠江三角洲乡村社会历史的时候，常常会将视线投到宗族现象，由此我的研究被标签为是做宗族，很多朋友常常要和我讨论宗族问题。比较常遇到的情况是，话题大多从说明他研究的地方的宗族和珠江三角洲不一样开始。我听到这些指教的时候。当然不能判断是否不一样，但我觉得是否一样其实对我来说不是一个值得关心的问题。因为只是说不一样，那几乎是不言而喻的，不用讨论我也知道一定不一样，这个世界上根本就没有一模一样的东西，其实，就是在珠江三角洲，甚至在同一个乡村内部，宗族也是不一样的。所以，宗族形态的不一样，这个事实本身不是一个我们要得到的答案。我们期望更多了解的，是在明清时代，在怎样的制度下，通过怎样的机制，经过什么样的过程，宗族或者其他形式的组织在乡村成为一种重要社会制度，这种社会制度的形成，又如何影响了乡村社会的历史，每一个局部地区存在形态的差异，引诱我们去追寻的，是这个地区经历的历史过程的不同。要建立这样的认识，追求普遍性是没有多少意义的，不是说普遍性在我们的认识中没有任何存在的空间，但是这个普遍性往往是在认知结构的层面，通过历史的结构过程去把握的，在研究中常常只是在思辨过程中的分析工具而已。

我一再谈到结构，可能会引起质疑，难道结构不是一种普遍性吗，结构难道不是一种具有稳定性甚至僵化性的东西吗？我想分歧也许恰恰出在这一点上，在我的观念里，结构在某种意义上当然具有稳定性，但对于历史学者来说，结构又不是一个僵化的东西。结构的僵化，不是具体体现在这个社会的组成、文化各个因素之间动态的关系上，很多时候只是一种过程中的结果，甚至只是一种观念形态的存在。我有时会觉得奇怪——本来历史学研究应该处理的是过程，但很多时候都过分执着于结构的稳定性，结果引出了很多无谓的争论。

孙歌

很多是伪命题。

刘志伟

对，老是在争论是什么或不是什么。大家经常执着于谁说出来的那个普遍性表述是正确的。我以为那是没多大意义的。例如 16 世纪的社会是怎样一个社会，在明清史研究中是十分核心的问题，很多学者都会有自己的理解，但是，无论你多么正确清晰地定义了十六世纪的社会，其实也只是你个人的一种表述而已。那个时候的社会是怎么样的，我们怎样验证？没办法验证，而且一定能够找出无数的反证去证明你的判断错了。这种不能验证的判断，是历史学的宿命。但我也许需要重复一次，我不认为这个说法可以通向虚无主义，恰恰相反，我们认为这样才是一个更“实”的历史认识，只不过是这个“实”不是一个像一台机器硬梆梆摆在那里的这种“实”。

孙歌

我非常理解。你在说相对于静态的史学，这个动态的史学要如何去思考和工作。静态的史学只能追问是还是不是，而且它一定要给这一段历史一个很确定的、固定不变的形状，然后把这个东西当成一个结论来说，这确实是静态史学的要害之处。凡是用静态的感觉去处理历史的人，他没有办法解释为什么历史每时每刻都在变，这中间的流动过程是没有办法处理的，因此他就没有办法从历史里面为今天的人类提供营养，因为我们就是生活在一个不断变动的过程当中，我们需要历史学，就是要从里边汲取如何去面对变动，如何去对应变动，如何去介入变动的营养。

刘志伟

而且你要很明白在这变动中间总是有不同的要素的改变或者加入，它是通过一个什么样的机制去影响这个变动的方向、方式或者是变动出来的样貌，是需要历史学家去探究的。我们的研究是要培养这种认识的能力，而不是要找到答案说，明朝是怎么样，因为明朝是怎么样对我们现实没有意义的，它是怎么样的跟我们有什么关系？

孙歌

把明朝杀死了之后，那个死了的明朝的尸体才能“是怎么样”，所谓的盖棺论定……

刘志伟

但是尸体还会腐烂，当验尸官用下定义的方式给出详细的描述的时候，它的腐烂过程已经在开始了。

史学研究常常遇到的困境是，要不就追求有一个确定的答案，要不就走向虚无主义。如果你不能给出确定的定义，就会被认为是虚无主义。其实这两者的对立是不存在的。

孙歌

是同一个立场的两面。

刘志伟

是的。在方法论上，我以为走向虚无主义跟一定要回答“是什么”的追求，其实同出一辙。

孙歌

对，一直用静态的方式去处理历史的人，面对变动的时候，他一定虚无，因为他没有办法解释了。

刘志伟

历史事实是因着时间空间的变化而变化，而且其意义只有在特定的时空中才具有认知的价值，这是历史研究不应以追求普遍性的抽象定义为目标的基本理由。除此之外，还有一个历史学研究所面对的处境，就是任何历史学家，都根本不可能得到你研究的那个时代发生的所有事实的全部信息，不要说所有，大部分信息你都是得不到的，我们能够得到的只是一些片断，一些碎片，甚至在绝大多数情况下，都只是非常零星的碎片。可能一些历史学者不愿意接受这个看起来有点残酷的事实，但这是一个毋庸置疑的事实。当我们意识到这些碎片肯定不足以帮助你“真切地”重构事实、再现那个时代的时候，难道只有走向不可知论和虚无主义一条路吗？

可能有人会说，历史学自有一套有效的方法，从零碎的史料中探究真相，再现历史真实。没错，这是历史学要承担的最基本的责任，史学研究大量的工作也应该放在这里，这也是历史学者需要坚守的自信，从历史碎片中重构历史是历史学者最能够引以自傲的看家本领。但是，在今日的学术潮流下，我们至少要选择的是，历史学者是否只满足充当事实提供者的角色，还是要在史学研究所追求的总体性综合性解释中对社会科学做出贡献？而且，即使只充当事实提供者，重构事实叙述事实的时候使用话语系统，学者是否也需要有更多的自觉和自主呢？在这个意义上，我们要承认，历史学者能够重构真相，再现历史，但这个历史真相也一定是变动中的，在这里，历史学者的理性，就不是把事实真相变成宗教，而是把握变化的逻辑思辨能力。无论是叙事还是辨识，我们都要让思想流动起来。我们的研究需要创造的是结构化和再结构化的能力。我所谓的再结构化不是要把一座房子一再地拆了再重建，而是把这个房子本身的建造和改造的过程作为研究的主题，通过房子主人的行为和周边环境变化等引出的种种改变，认识房子自身的结构和意义的不断的变化过程，并了解这个过程中持续起作用的复杂机制，关于这座房子的了解才能在我们的观念上成为能够被掌握和思考的知识。

孙歌

这还牵扯到你刚才谈的第二个问题，就是说，其实你并不否定普遍性的价值，但是我听得出来你对于现有的这种简化的普遍性其实是很不以为然的，所以你用了个相当激进的说法，我相信其实也未必是你真实的本意，你激进的说法是我们只关心那个流动的过程，对于僵化的所谓普遍的东西我们不去管它；事实上，我接触到你个人的研究和你们华南研究小组的成果后，我一直在想的一个问题就是，看上去你们是在做一个地域性的研究，但是事实上你们关心的问题不是一个单纯的个别性问题。同时在另一方面，你们讨论的问题本身不能够直接作为一个可以套用的模式复制到其他的地区去。

刘志伟

对，这当然是不可能的。

孙歌

而且你们拒绝这样做，你们坚持你们的个别性，但同时你们的个别性里边包含了开放性，这个开放性如果用一个我们都不太喜欢的表述的话，那就是一个普遍性的东西。

刘志伟

对，在这个开放性意义上理解的普遍性，我不会拒绝。也许我应该说得清楚一点。我不是要否认普遍性的追求在认知过程中存在的合理性，但在我看来，普遍性的追求与历史认知的关系是倒过来的，在很多历史学者的研究中，努力追寻变化过程，也重视探讨变化的机制，不过这个过程与机制的探讨是用来引出或支持建立一个普遍性解释的。而我认为，历史研究在认识与思辨过程中，需要对普遍性有一种假定，一种研究者自己的把握，甚至将其设定为一种比较精确的模型。但是当我这样做的时候，更多是作为研究过程的不可缺少的环节，或者说是一种前提，我们的认识过程每个时间截面，都一定要建立在确定性之上，也需要假设这种确定性具有普遍性的意义，没有一个确定的、整体的和结构化的普遍性，就会失去把握那个过程的能力，无法达至在认识上理解变化的目标。就譬如一台机器，虽然这个机器一直在运动，但是它运动的每一刻，它都是有一个很确定性的符合普遍性原理的结构，不然那个机器就散了，不能运转了。不过，只是从机器的构造去抽象一个普遍性原理出来，不是探索的目标，我们更需要从机器的运作过程去理解和认知的是运作机制，因为机器怎样才能运作起来是我们需要掌握的，我们还需要从运作过程中了解结构可能如何发生改变。

我之所以相信对一个局部地区的研究具有普遍性意义，主要是相信这种研究具有方法论上面的意义，能够在这些研究中建立或丰富某种一般性的理论，这里也许我可以换一种说法，那就是我相信的“普遍性”是可以有很多很多面向的，如果普遍性可以成为研究的终极追求的话，那么，这种普遍性的面向可以是无限的，是变化无穷的。但这样一来，我们的目标就不是以我的有限经验去论证“是什么”或者“怎么样”，因为我很清楚自己只能在有限的经验中去论证，去建立那个我能够一直在动态中去把握的东西。这与把追求普遍性当作研究目标是完全不一样的追求。所以，不是说我拒绝普遍性，问题只是，我们在研究的实践中，只能追求在认知过程中作为前提和工具的普遍性，而不可能追求终极的普遍性，因为那个是上帝的事情，我们凡人是不可能有这个能力的。当然，我们都会很努力去探听上帝的意旨，只是上帝永远不会告诉我们真相。

（全文完）

