

# 西方人类学的“历史性”研究： 概念、表达与路径

李凌霞

**【摘要】**“历史性”指关于“过去”的多元文化观念，它从哲学领域进入人类学学科视野后，自20世纪90年代以来逐渐发展为极具穿透力的分析工具。不同群体基于“非线性”的时间逻辑，以物质或仪式等多种方式来理解和表达“过去”。西方人类学对“历史性”的研究，揭示了其背后复杂时间关系与空间原则，极大地推进和丰富了历史实践的主题。国内历史人类学有必要借助“历史性”这个工具性概念，结合更丰富的田野案例，拓展研究的深度和广度。

**【关键词】**历史性；人类学；表达方式；时间逻辑

**【作者简介】**李凌霞，贵州大学公共管理学院社会学系讲师（贵阳 550025）。

**【原文出处】**《世界民族》（京），2020.5.89~100

**【基金项目】**本文为国家社会科学基金青年项目“台湾‘原住民’的行政治理与国族认同研究”（批准号：18CMZ003）、湖南省教育厅优秀青年科研项目“清代西南民族图像与边疆治理研究”（批准号：16B216）和贵州大学引进人才科研项目“台湾‘原住民’的族群政治与中华认同”（编号：贵大人基合字2019022）阶段性成果。

历史学和人类学是两个关系密切的学科，共享相似的研究方法。按照埃文森-普理查德(Evans-Pritchard)的说法，人类学研究“空间”的“他者”，历史学则研究“时间”的“他者”。<sup>①</sup>20世纪60年代之后，两个学科呈现合流之势，出现了“历史人类学”的分支，表现为“人类学的历史化”和“历史学的人类学化”的研究趋势。<sup>②</sup>人类学家和历史学家在合作中意识到“文化”与“历史”密不可分，分别试图在“历史”中寻找“文化”，以及在“文化”中发现“历史”。特别是在20世纪60—90年代，“民族史”(ethnohistory)一度成为人类学热门的分支领域，被视为西方传统历史书写的重要补充，主要研究非西方世界土著的历史。此时涌现的相关研究包括历史民族志、对过去某个时段的社会文化系谱重构、民俗史、无文字社会的“历史志”(historiography)、考古学家的历史研究

等。<sup>③</sup>但无论是“民族史”(ethnohistory)还是“历史志”(historiography)都未曾真正放弃过“进程”(process)式的历史观。就人类学而言，研究“文化”中的“历史”如何发生，包括两个重要研究取向，一是“过去”如何结构“现在”，自萨林斯(Sahlins)以来已经受到较多关注，但“过去”与“现在”仍然在单一的时间进程上；另一个是“现在”如何理解“过去”，以何种方式将“过去”牵扯进来，这个取向认为“过去”与“现在”不在单一的时间线上，试图反思“进程”式的历史观，“历史性”的研究基于此应运而生。

20世纪90年代以来，西方人类学家从哲学领域援引、拓展了“历史性”的概念，试图以“历史性”来引领对于复杂时间关系的研究，围绕“历史性”的表达方式开展深入的民族志研究，旨在将“历史性”发展为人类学特色的理论工具，祛除启蒙主义理性“历

史”的幽灵。

### 一、“历史性”概念的发展

“历史性”(Historicity)最早来自哲学,自19世纪以来,为黑格尔、海德格尔等哲学家频繁使用,随后被援引到历史学、人类学等其他学科。

“历史性”的概念在19世纪便由黑格尔赋予其哲学意义,他在论及古希腊的精神现象时初次使用,认为“精神的真正意义取决于历史性”,对于希腊人来说,他们的精神来自人与神的历史,精神便是有意义的历史。<sup>④</sup>黑格尔创造性地使用了“历史性”,也提醒后继者思考“历史”与“真实”之间的张力。<sup>⑤</sup>海德格尔从认知论追问历史如何变成认知客体的问题,认为“历史性”基于“生命连续性”(connectedness of life),作为时间经验,沟通了认知客体和主体。<sup>⑥</sup>伽达默尔(Gadamer)也认为“历史性”也即历史意识(historical consciousness),是人类不断重构的自我知识模式(a mode of self-knowledge),历史学者或者其他历史主体,通过思考、研究或者书写建构历史,而同时历史主体也被历史事件所形塑,置身于过去的框架中。<sup>⑦</sup>哲学层面的“历史性”概念主要围绕主/客体的讨论展开,历史学界则主要关注“过去”的真实性问题。

“历史性”在历史学语境中指的是“可验证的过去”或者真实性(factuality),它并不是孤立的概念,而是伴随着19世纪以来历史学学科思潮——历史主义(historicism)出现。<sup>⑧</sup>历史主义的思潮主要讨论历史价值的相对性,由尼采最先发起,他认为“历史”是理解人类的关键,但是19世纪以前历史研究基于西方文化价值,与人类行为无关、没有客观意义;特洛伊奇(Troeltsch)正视了这个困境,指出人类整体存在的历史,具有相对性,并将“历史主义”作为一种文化事实(cultural reality)的学术研究方法;在此基础上,兰克(Ranke)试图为历史学科建立科学性的规则,即以客观的、真实的标准来检视资料、找出证据,理解现象世界背后的连贯性进程,在他看来,历史学是一门诠释的科学,历史根植于特殊的意义体系,同时又隐藏着超然的规律;文德尔班(Windelband)和李凯尔特(Rickert)则彻底放弃了历史连贯性的前提,进一步强

调了历史学的研究任务,在于揭示每一个时代社会历史的特殊文化意义。<sup>⑨</sup>随着西方价值体系主导地位的崩塌,20世纪以来的历史学已经开始深刻反思西方“历史主义”所存在的诸多问题。

人类学面临着类似的研究困境。费边(Fabian)曾经批判性地指出,长期以来人类学都在“进化”(advanced)的时间观念中研究异文化,这种时间观念来自西方基督教的世俗化时间,“他者”处于等待救赎的停滞状态。<sup>⑩</sup>“历史性”概念在列维-施特劳斯(Levi-Strauss)关于“冷”社会(cold societies)和“热”社会(hot societies)的划分中开始萌芽。<sup>⑪</sup>他认为所有社会都有看待过去的不同方式,因而才有了“冷”“热”的温度之别,历史与变迁只是某些社会的特性。“无历史”的社会,即“冷”社会,旨在消除时间对社会本质的影响,比如四季循环继替、个体生命周期以及内部成员间的商品交换等时间性因素,虽然都在不断重复发生,却不会引起社会结构变化;而“有历史”的社会,即“热”社会,则置身于变迁过程当中不断发展。

萨林斯(Sahlins)在此基础上拓展,他以丰富的民族志细节揭示神话如何塑造了夏威夷土著的历史事件,并总结得出“不同的文化具有不同的历史性”。他用“历史性”来指涉每种文化所独有的“历史生产方式”,并区分了两种社会结构类型,“展演性”(performative)和“惯例性”(prescriptive)结构,前者以变迁作为自身再生产的方式,后者则以否定偶然事件的发生来重构自身。<sup>⑫</sup>在他看来,“历史性”只是不同文化体系关于“历史”写照,不同的文化体系以不同的方式赋予能动者以权力,使其成为历史的制造者,推动其历史行为,于是他在之后再次概括道“没有无文化的历史”。<sup>⑬</sup>可见,萨林斯还是倾向于以“历史性”来探究在不同文化中“历史如何发生”的问题,特别是新发生的事件如何被过去的结构所形塑。

大贯惠美子(Emiko Ohnuki-Tierney)进一步将“历史性”提炼为一种人类学式的分析方法。她认为“历史性”即历史意识,是经历和理解历史的方式,它有四个特点:第一,具有高度的选择性(selective),因此理

解“历史性”的重点在于历史的表达(representation);第二,特定群体的“历史性”包含了多元的历史表达;第三,过去与现在通过隐喻(metaphorical)和转喻(metonymic)的关系相互依赖;第四,被结构化的过去带有历史制造者的意向和目的。<sup>⑭</sup>虽然大贯惠美子关于“历史性”特点的归纳并不完整,也有重合的部分,并且暗示了“历史性”仅仅存在于现在对过去的文化建构之中,但是第一次将“历史性”特化为一种人类学的分析方式,无疑有着重要的研究意义。汉德尔曼(Handelman)用以色列国徽的案例,丰富了大贯惠美子关于“历史性”的第三个特点,其不仅仅是过去与现在的相互依存,还包括将来。<sup>⑮</sup>

“历史性”所探讨的核心问题,是人类与过去的关系以何种方式存在,但究竟是“可验证的过去”,还是对于过去的文化感觉,这个概念在不同学科出现了割裂,它到底意味着已经完成的过去,抑或当下对过去的文化建构。<sup>⑯</sup>特鲁(Trouillot)试图弥合这种割裂感,他认为“历史性”包括事实和叙事两个面向,即“过去发生了什么”(what happened)和“认为过去发生了什么”(which is said to have happened),两者相互依存,人们同时处于社会历史过程与对这一过程的叙事建构当中。<sup>⑰</sup>特鲁对于“历史性”的理解十分动态且灵活,但是似乎仍然基于“过去”与“现在”二元对立的框架之中。

“过去/现在”“现实/神话”或者“客体/主体”的二元对立观念来自西方启蒙时代以来所建立的历史理性模式,并非所有社会都存在。非洲马达加斯加岛萨卡拉瓦(Sakalava)人的“历史性”便基于一种特殊的灵魂附体(spirit possession),即“上身”(suffering),它无法提供有形的证据,不存在关于“过去”的表达,也不与“现在”发生联系,衡量这些“过去”是否真实不在于表达,而在于沉默。<sup>⑱</sup>希腊纳克索斯山区的科罗诺斯(Koronos)村人则以“神话梦境”(myth-dream)的模式来制造历史,并将“梦”到的过去,以地景(landscape)等形式转化为现实。<sup>⑲</sup>人类学家以民族志案例揭示了更多社会群体感知、理解和再现过去的文化方式,这些社会的“历史性”都无法用西方理性标准来衡量。

既然在西方“历史主义”之外存在着多元的“历史性”,那么“历史性”是否能成为跨学科的分析工具?<sup>⑳</sup>一些历史学家通过比较不同的“历史性”,反思西方“历史主义”的局限性,重新审视主、客体的二元对立观念、线性的因果关系等。<sup>㉑</sup>也有人试图从认识论(epistemically)角度来弥合主、客体之间的隔阂,比如人类学家的话语(discourse)与土著的知识是形式(form)和实质(matter)的差异,并无本质上的不同。<sup>㉒</sup>不过这也只是对于事实的基础性调和,并没有对构成“历史性”的要素进行考察,比如时间、空间和事件的观念等。其实,不仅仅是不同社会有不同的“历史性”,甚至任何社会中都杂糅着多种“历史性”,不断经历着混杂(creolization)与再混杂(recreolization)的循环。<sup>㉓</sup>基于此,人类学家对于人们如何协调各种“历史性”之间的张力更感兴趣,而“历史性”以何种方式表达,是首要的问题。

## 二、“历史性”的表达形式

人们常常通过物品、遗迹和仪式等来表达“过去”,这成为学者们探讨“历史性”的重要媒介。在人类学、考古学和艺术史的交叉领域,出现了很多聚焦于“历史性”表达形式的研究成果。考古学家已经像人类学家一样开始反思,非西方世界的土著群体有了解“过去”的渠道和方式,不应该被西方近代以来所建立的启蒙理性以及科学原则所抹杀,考古学的学科目标,不在于建构所谓“真实”的过去,而是理解“过去”对于特定群体的意义,通过将遗址、遗存物、口头传说和仪式的结合,揭示人们如何理解、创造“过去”。<sup>㉔</sup>

在物质文化、考古遗迹方面,学者们认为不能割裂性地研究遗址、遗产这些“过去”的遗存物,应该将其置于特定的历史时间、社会关系以及文化再生产的过程当中。哈曼(Hamann)反思了考古学的学科定义,认为考古学是普罗大众的社会实践,传统在实践中不断被发明和修正,基于此,他追踪了16—18世纪墨西哥、洪都拉斯土著遗存物的社会生命史,指出“过去”的遗址、遗存物会反复被后来的社会再利用并赋予新的意义。在中美洲土著的观念中,“过去”

的手工制品与“现在”的社会生活有密切联系,是前一个时代的纪念品,预示着有缺陷的社会秩序必然崩溃,让位于更美好的时代。<sup>⑤</sup>梅尔(Mayor)研究了美洲印第安土著对于恐龙化石的认识和看法,基于非线性的时间观念和对神圣自然的感恩,印第安人对于“化石”等遗存有与古生物学家们不同的理解。在印第安人的世界观当中,土地以及埋藏在地底下的所有遗迹都有着神圣的含义,象征着祖先的骨血。他们反对把深埋于地下的古生物化石挖掘出来,因为这些古生物仍然“活着”,只是处于假死状况,一旦将其撕扯出地面,会导致环境的灾难。已经松动的化石则可以有多种用途,包括装饰、医疗、交易、护佑等,这是将生命的能量归还自然的再循环方式。<sup>⑥</sup>罗森塔尔(Rozental)分析了墨西哥国立人类学博物馆将古代土著文化遗产——一尊巨型石雕从旧址移走的系列后果。对于小镇居民而言,这尊巨型石雕是阿兹特克人雨神Tlaloc的象征,被国家强行移动之后,导致了当地干旱、灾荒等生态环境的破坏。<sup>⑦</sup>唐纳(Tanner)从视觉艺术的角度比较了古代希腊和传统中国关于“过去”的表达,他认为古希腊对“过去”的视觉表达具有公共、开放的特点,无论是雅典集会广场的画廊,还是雅典娜胜利神庙,都在营造一种宏伟、华丽的观感,拉开观看者与神灵之间的距离,提供一个沉思的场景空间。而传统中国的图像艺术常常是私密的,比如在周代,祖先崇拜的宗祠只对宗族成员开放,而汉墓的壁画,观看者只能局促于逼仄的空间中,甚至需要跪在墓前。从字面意义看,“画”在古代中国便有“镜子”的含义,暗示对“过去”批判式的内省。<sup>⑧</sup>

戏剧、歌舞也是“历史性”的重要表达形式。霍恩(Hoem)研究了新西兰托克劳(Tokelau)群岛年轻人通过戏剧形式展演“历史性”以改变社会关系的过程。托克劳群岛缺乏土地、水源,“过去”的知识被居民们当成非常重要的财产,保留在歌谣、家谱当中,用以主张对土地、水源的合法控制,在他们传统观念中,只有老者和村落领袖才能掌握关于“过去”的知识,并传承下去。20世纪90年代以来,当地年轻人

开始创作戏剧,以幽默诙谐的方式展示托克劳群岛的历史,将岛屿之间敏感的竞争关系戏谑地表达出来。他们对于“过去”的表达基于传统权威默许的边缘,又挑战了传统权威,进而改变了他们在社区中的地位。<sup>⑨</sup>伍尔夫(Wulff)揭示了爱尔兰人如何通过舞蹈文化来诉说历史、表达国家认同。爱尔兰主要有三种舞蹈形式:传统民间舞蹈、现代主义舞蹈以及融合了前两者的剧院舞蹈。不同的舞蹈形式涉及神话、传说和历史等主题,比如大饥荒、移民潮和北爱尔兰的政治困境等,将不同群体聚拢到一起,以身体记忆的方式传递着特定的意义,是爱尔兰人展示特性、记忆“过去”以及表达情绪的重要途径。<sup>⑩</sup>

除了有形的表达,“历史性”还会以“灵魂附体”、萨满以及祷告等形式展现。非洲地区的“灵魂附体”现象引起了不少人类学家的关注。马克里斯(Makris)分析了非洲苏丹首都喀土穆(Khartoum)地区名为tumbura的“灵魂附体”崇拜。信徒们为了摆脱奴隶后代的“污名化”身份,以“灵魂形态”(spirit modalities)隐喻苏丹的历史经验,在tumbura中建构新的认同。即便老一辈的信徒去世,年轻的信徒仍然通过tumbura传递古老的真理,他们的历史尚未完成。<sup>⑪</sup>拉森(Larsen)以非洲东海岸桑给巴尔(Zanziba)人为例,指出“灵魂附体”是当地历史叙述的主要类型。桑给巴尔人生活在多族群的环境中,他们的地方归属和身份认同在社会生活中非常模糊,但是灵魂的划分却异常清晰,且与特定的地方联系在一起。桑给巴尔人将灵魂划分为四种类型,来自阿拉伯的穆斯林、来自奔巴(Pemba)的斯瓦希里、来自马达加斯加的基督和来自埃塞俄比亚的基督,并以“灵魂附体”的方式来制造“过去”,不同的历史叙事在“灵魂附体”的实践中交汇,成为族群认同和地方性(locality)体验的知识来源。<sup>⑫</sup>兰贝克(Lambek)认为非洲马达加斯加萨卡拉瓦人的“历史性”由“灵魂附体”、祖先训示和王国古老的权力架构所形塑。对于萨卡拉瓦人来说,“过去”是鲜活的,仍然持续到当下,祖先常常通过“魂附者”(retainer)随时惩罚那些忽视他们存在的人,以此限制人们行为,主导着个体经历。“灵魂附体”为萨卡拉瓦

人的身体和灵魂提供与祖先相遇的时空,是他们思考、关注、传递历史的方式。<sup>③</sup>

类似于非洲的“灵魂附体”,蒙古、智利等地的部分人群会以萨满仪式来铭记过去,而巫师们是主宰者。蒙古布里亚特(Buryat)人的萨满巫师以身体为媒介,让过去的魂灵在“附体”仪式中讲述他们久远的生命故事,特别是在官方记录中没有提及的部分,信众们与过去不同魂灵沟通,投入情感、更新认知,参与了社区历史的制造。<sup>④</sup>智利马普切(Mapuche)地区萨满巫师的“历史意识”建立在与神灵沟通的超自然力量上,他们可以消除官方主导的历史话语,述说让普通人信服的“真实历史”。<sup>⑤</sup>

不同于以身体、魂灵为媒,东欧地区的穆斯林更倾向于以情感、情绪来营造参与过去的氛围,比如祷告、哀悼。土耳其部分阿拉维派(Alevis)人的“历史感”(historical sensibility)通过情感、情绪来传达。他们试图改造伊斯兰教悼念穆罕默德孙子侯赛因的传统仪式,让信众在任何时间地点都能哀悼、缅怀历史人物,只要倾注了哀伤、悲痛的虔诚情感。<sup>⑥</sup>塞尔维亚波斯尼亚(Bosnian)地区的穆斯林在祷告仪式中制作历史。波斯尼亚地区曾位于奥斯曼和奥匈两大帝国交界的边缘,当地穆斯林会在墓地定期举行祷告仪式,祭奠20世纪90年代波黑战争中阵亡的烈士。在当地穆斯林传统中,“见证人”(sahit)和“殉教者”(sehit)共同构成了复活重要历史场景的要素,“见证人”在“殉教者”的埋葬地汇聚、祷告,证明波斯尼亚的历史在此时此刻延续。他们极力营造出参与“过去”的感觉,将晚近战争中的烈士与早期奥斯曼帝国的殉教者联系在一起,以此“见证”传统的维系。<sup>⑦</sup>

当历史学家还在为诗歌或者舞蹈是否能视为“历史”而争论不休的时候,人类学家会认为包括遗址、遗迹、戏剧、舞蹈、仪式在内的各种形式都是“历史意识”的表达工具。总之,不同地区的人们通过多种物质形式和技术手段来理解、展示“过去”。人类学家为了探究这些群体参与“过去”的不同方式,引入了时间逻辑。

### 三、“历史性”的时间逻辑

“时间”在人类学理论发展过程当中从未缺席过,自20世纪70年代以来,更是成为社会分析中必不可少的制度。<sup>⑧</sup>在人类学家看来,“时间”具有发散性(diffuse)的特点,它作为一个象征性的过程(symbolic process),周而复始地在日常行为和权力关系中体现出来。<sup>⑨</sup>从本体论(ontology)的角度来看,人类社会生活基于“流动的时间”(fluid time)之上,而人们对于“时间”的感觉是多元的,对“历史性”展开跨文化研究,应该建立在非时间序列(non-chronological)之上,避免以西方线性(linear)发展作为普遍的时间观念。<sup>⑩</sup>研究“历史性”,便是关注在特定社会文化背景之下人们如何看待“过去”“现在”和“未来”的关系,特别是“现在”以何种方式将“过去”和“未来”带入。<sup>⑪</sup>

西方现代社会的“历史性”规则(regime of historicity)基于特定的“时间秩序”(order of time)或者“时间结构”(temporal structure),按照线性序列来编排事件(event),以“即时主义”(presentism)为特点。也就是说在“过去”“现在”和“未来”的关系当中,“现在”被关注最多,“过去”和“未来”常常被忽略。“过去”时常被追忆、发明,是为了补救“现在”的弊病;“未来”被寄予期望,是为了营造“现在”难以捉摸的永恒感(permanent)。<sup>⑫</sup>按照古希腊人的划分,有两种时间类型“Kairos”和“Khronos”,前者意味着周而复始的时间,后者是线性序列发展的时间。现代社会的“历史性”建立在线性序列时间之上,而某些社会的“历史性”则是周而复始时间的产物,在那里人们对于“过去”“现在”和“将来”的理解及划分往往混沌不清。<sup>⑬</sup>

希腊小镇福卡斯(Fokaeis)人作为小亚细亚地区难民的后代,最开始并不关注他们的历史,他们无法完全理解过去曾经发生了什么,并且缘何发生。近年来,欧盟推动小镇互访活动(town-twinning),通过重构公共记忆,旨在重新激发成员国公民的本土意识和忠诚度,形成新的欧洲身份认同。福卡斯人在与他们祖先早前逃离的土耳其小镇进行交流之后,年轻人开启了一种称为“adelphoposis”的展演仪式来重构“过去”与“未来”。有别于线性的、单向发展

的时间,这种“历史性”建立在开放式(open-ended)的时间之上,“感觉”(feeling)是最重要的叙事方式。<sup>④</sup>相较而言,贾娜(Geana)试图从更具普世性的角度来探讨罗马尼亚人“历史性”的时间逻辑,她以海德格尔的“存在时间”(being-in-time)作为切入点,指出罗马尼亚人的祖先崇拜仪式是理解其“历史性”的关键。罗马尼亚人将树木、盘子、罐子等象征物运用到纪念祖先的仪式当中,重新整合“过去”“现在”和“将来”的形象,这使得人们的日常生活(everyday life)在先验统一(transcendental unity)的时间中延续下去,不再被割裂为“过去”“现在”和“将来”的片段。<sup>⑤</sup>

其实,时间计算方式的不同,主要取决于人们如何因应特定的需求来安排事件、界定“现在”。<sup>⑥</sup>按照瓦格纳(Wagner)的说法,存在着所谓的“有机时间”(organic time),通过梦境、神话、仪式甚至亲属关系等方式表现出来,事件在“有机时间”中有着明确的意义,不同事件被按照特定的情节或者制度整合到一起,使得“过去”“现在”与“未来”同步(simultaneity)展现。<sup>⑦</sup>

太平洋斐济群岛巴纳巴(Banaba)岛民的“历史性”建立在“有机时间”之上。这些巴纳巴岛民被迫迁居到拉比(Rabi)岛后,将“高兴”“愤怒”的情感变化倾注于口头俚语、艺术展演等形式之中,标志“过去”的事件,强化他们的族群认同,表达“未来”仍然会是巴纳巴岛民的信念。对于巴纳巴岛民而言,“现在”意味着还没有实现、却有能够实现的可能性,人们以对“过去”情感式理解,来承诺“可能性”的实现,置身于“现在”,便是在参与“未来”。<sup>⑧</sup>

事实上,在很多社会中,“未来”是已知的、可以参与的,“未来”的实现并非理所当然,常常充满争议,“历史性”是社会关系的产物,无数“有机时间”以梦境、仪式、家庭制度等方式反复被制造出来,交错汇集并且相互转化。<sup>⑨</sup>在南太平洋岛国瓦努阿图(Vanuatu)的马拉库拉(Malakula)岛上,由于受到基督教影响,当地人葬礼、坟墓类型和墓碑铭文经历了深刻的变化,他们的“历史性”根植于不同时间观念的调和。他们逐渐接受欧洲的历法和基督教的

钟表时间(clock time)来组织公共事务、安排个人日常活动,甚至重新书写祖先的墓碑信息,比如在墓碑上给祖先标记“生日”,使得祖先形象在当下永久存续下去。<sup>⑩</sup>

古普塔(Gupta)认为东、西方社会并非处于对立的两极,而会共享很多类似的时间表达,比如印度、西藏的灵魂转世,便与资本主义世界的商品循环过程有着异曲同工之处。那些流行的观念认为资本主义社会呈线性发展的状态,而非资本主义社会以“循环”“再生”为特征,这是“东方主义”(orientalism)式的时间话语。<sup>⑪</sup>不管东、西方社会的时间观念是否有本质上的差异,可以肯定的是时间是构成“历史性”的基本要素,但不是唯一的因素,除此之外,还有事件、人物、经验以及情节等,共同构成了“过去”再生产的文化模式。

西藏地区藏传佛教存在一种发现“宝藏”(treasure)的传统习俗,将循环的时间和英雄人物的事件结合在一起,构筑了“转世投胎”的世界观。当地人认为,公元8世纪前后莲花生大师(Padmasambhava)将佛教密宗引入西藏,并留下的大量“宝藏”,这些“宝藏”陆续在10世纪以来被发现,象征着莲花生的“转世”信息。因此,教徒们全身心投入来解读教义、地景等神圣文本(sacred texts),揭示隐藏在“宝藏”背后的神圣启示。来自千年前的“宝藏”不断被发掘,这使得信众们处于特殊的时间状态当中,英雄人物神圣的“过去”与他们的“现在”共存。<sup>⑫</sup>与之类似,希腊纳克索斯山区的科罗诺斯(Koronos)村民通过“神话梦境”来讲述“圣像”(icon)、“宝藏”等圣物不断被重新发现的故事。村民认为古埃及人是他们真正的祖先,曾经遭到迫害,埋下“圣像”“宝藏”后逃离,这些圣物被不同的人在不同的地点发掘、被偷、埋藏又再次发现,是“梦境”故事的主要情节。在这样不断循环的“梦境”当中,村民们与“过去”的圣徒对话,想象终极“救世”的未来,以化解“现在”的生存困境。<sup>⑬</sup>

“历史性”作为以文化为媒介的知识体系,常常被置于时间的框架当中。不过,按照霍奇斯(Hodges)的看法,“历史性”不仅仅是时间的客观表达,也是组

织时间的社会实践过程,因此“时间”是分析“历史性”的重要理论工具。他认为大部分研究习惯于假设特定的“时间”概念,比如西方历史主义对“过去”“现在”和“未来”的线性理解,这恰恰遮蔽了问题的实质。因此他主张以“时间点”(epoch)作为主要的理论框架,分析不同文化中的“时间点”如何被组织的社会实践过程,即应该着重讨论跨文化的“时间点”,因为“过去”“现在”和“未来”的文化特点是多变的,且不同群体对于“时间点”的调用随着文化的变化而变化。<sup>⑤</sup>总之,“历史性”很大程度上取决于时间的观念,这不但包括不同文化对于时间的理解,也包含着时间的现象学意义,从时间的观念入手可以更好地揭示“历史性”内部的矛盾与张力。时间与“历史性”的关系在当下仍然是很多人类学家热衷的研究主题。

#### 四、“历史性”的空间原则

“空间”是构成“历史性”的另一个重要维度。巴什拉(Bachelard)提出可以通过“空间”揭示人们如何展演历史,他聚焦于各种“过去”的“空间”,比如童年的居所、家园等,认为人们将“怀旧”的情感和思绪带入对“空间”的想象之中,借此将过去与现在联系起来一起。<sup>⑥</sup>人类学家常常使用“地方”(place)、“地景”(landscape)或者“时空体”(chronotope)等概念来研究历史制作与“空间”想象的关系。

帕里德(Pred)认为“地方”是结构化的空间(structuring of space),是与历史生产密不可分的社会实践过程。<sup>⑦</sup>格拉斯(Glass)在研究城市观念时指出,人们对于“过去”的感觉隐藏着在“地方”的幻象(reverie)当中,那些被拆除的老旧建筑,作为过去经历的细节,常常出现在居民对旧时光的想象之中,并与当下的生活场景交织在一起。<sup>⑧</sup>而“遗失地方”(place-loss)的状态,还会成为重构“过去”的强大动力,比如美国亚利桑那州福里斯特代尔(Forestdale)村庄的摩门教徒,早期被联邦官员驱赶到别处,“遗失地方”的感觉成为他们精心制作19世纪末家园历史的驱动力。<sup>⑨</sup>

相对于强调局内人视角的“地方”概念,“地景”的分析视角更多注重局外人和局内人观念的结合。

西方学界关于“地景”存在两种看法,一种观点认为“地景”是人类活动的物质背景,是中性的;另一种观点则认为“地景”是人们关于“空间”的特殊认知和象征秩序。英格尔德(Ingold)在两者的基础上强调了“地景”的时间属性,指出它是人类世代定居过程留下的历史记录。<sup>⑩</sup>达比(Darby)也认为“地景”是“过去”知识的贮藏室,具有辅助记忆的功能。<sup>⑪</sup>与此同时,“地景”也是某些群体遗忘“过去”的手段,比如哈里森(Harrison)所研究的南太平洋巴布亚-新几内亚阿瓦提(Avatip)村人,他们以“地景”来记忆和遗忘过去。阿瓦提村人居住在河边,不过地址从来不固定,他们随着河流水量的季节涨退与航道周期性变化而不断迁移。他们依靠河流谋生,也通过河流来界定自我身份,并且以河流处于特定周期的地势造型,来记忆过去发生的事件,比如第一批欧洲人到来时,河滩是环状的;日本士兵占领村庄时,河滩呈蛇形。与此同时,他们也在改造“地景”过程中故意抹去关于“过去”的痕迹,旨在通过“留白”来垄断对于历史的诠释权,这与他们对自然力量的认知有关。<sup>⑫</sup>“地景”为人们建构“过去”的形象提供了支持,是“历史性”的载体。

不过,“地方”“地景”的概念尚未涉及“历史性”时间逻辑的探讨。纳瓦罗-雅辛(Navaro-Yashin)试图打通主体/客体、人/物之间二元对立的壁垒,提出了“虚构空间”(make-believe space)的概念,认为这是由想象与物质构成的社会形式(social form),意味着物质环境塑造人们的想象,同时人们也在物质环境中产生情感、情绪,人们对“历史”的感觉,便受到“虚构空间”的阻滞,呈现出循环的非线性特点。<sup>⑬</sup>

更多人类学家借助“时空体”的概念来思考“历史性”时间逻辑与空间原则之间的关系。巴赫金(Bakhtin)从文学的角度提出“时空体”(chronotope)的概念,指通过“叙事”或者“话语”制造不同的场景在同一个时空架构中不断变换的感觉。<sup>⑭</sup>“历史”被披上了虚拟的时空外衣,看起来似乎“前进”或者“倒退”,但实际上处于循环之中。<sup>⑮</sup>特定的事件在“时空体”中反复出现、循环回归。穆格勒(Mueggler)探讨了

中国云南彝族直佐(Zhizuo)村的驱鬼仪式,认为这便是“时空体”式的叙事策略。当地人将人民公社到1990年代的时段称为“野鬼时代”(age of wild ghosts),“过去”不幸死亡的人常常化身“鬼魂”扰乱现在的生活,他们需要通过驱鬼仪式反复肃清身体、房屋和地景等空间的污秽,重构“过去”,创造适合生活的“地方”。驱鬼仪式将苦难的个人记忆整合到社区的历史意识当中,亲人横死等创伤性事件被讲述成为野鬼定期回归的故事,在“过去”和“将来”之间不断反复。<sup>⑥</sup>史密斯(Smith)和爱森斯坦(Eisenstein)研究了美国宾夕法尼亚州东部小城叙利亚(Syrian)镇的老人聚会活动。20世纪六七十年代都市拆建更新工程后,叙利亚镇居民四散迁居到其他地方,半个世纪后这些邻里重新聚会,通过讲述主体经历的“日常生活”(everyday life),比如共同谈论旧地名、人名,让大家重回60年代的生活场景,共同进入过去的“时空体”。<sup>⑦</sup>

既然“时空体”是一种话语体系或者叙事策略,具有符号建构(semiotic construct)的属性,这暗示了多种“时空体”并存的可能。特别是在全球化的背景之下,“历史性”在多种“时空体”的互动中形成,关于“过去”的想象跨越了不同的“时空体”。维尔茨(Wirtz)以古巴民俗活动被纳入国家文化部管理的案例,探讨了地方的“巫术历史”(sorcery of history)与政府部门的“学术历史制作”(scholarly history-making)之间的互动。前者基于灵魂永久性存在并反复回归的叙事策略,比如在古巴圣地亚哥市的伊斯阿玛(Isuama)街区,非洲裔的居民倾向于用“过去”地名来命名“现在”的街道、居住场所,将“历史”安放在(emplace)当下生活中,营造一种旧日重现的感觉,而且他们相信亡魂会以“附体”或者“灵媒”(spirit mediumship)的形式在当下复现。后者则是“提纯”的实践(a praxis of purification),通过切断人们与“过去”情感、位置的纽带,将历史变成一种在“地方”无法感应的超然存在。不同“时空体”对话(dialogue)、沟通,以符号为媒介共同形塑了历史的主体。<sup>⑧</sup>

大体而言,在地方历史的制作过程当中,人们对“时间”的想象和对“空间”的想象密切联系在一起,

不同的时空想象机制及其互动,造就了不同的“历史性”,这与西方学术意义上的“历史”截然不同。如果按照这样的历史制作规则来看,西方学术意义上的“历史”也可视为一种“历史性”,其本身也有着复杂的构成。

## 五、结论

20世纪60年代以来,西方人类学与历史学已经在诸多方面开展通力合作,比如民族史(ethnohistory)领域的繁荣、历史人类学分支的出现和世界“历史志”(historiography)的比较研究,但并没有在真正意义上形成可通约的分析概念,以解决各自所面临的学科困境。民族史学家在20世纪90年代试图破除研究对象“无历史”的符咒,搜集、展现了大量土著群体的历史叙述,但是他们更多是从外来者的眼光来书写历史,因而仍然无法摆脱西方历史观念的桎梏。<sup>⑨</sup>而历史人类学的分支也还缺乏明确的定义,与其说让历史学和人类学达成了某种共识,不如说它为两者带来了紧张和冲突。<sup>⑩</sup>研究全球史的历史学家试图调查非西方社会的历史实践,通过“历史志”的比较研究,来揭示全球范围内的复线历史进程,但也还是囿于西方历史主义的书写框架。<sup>⑪</sup>上述研究领域所存在的问题是,没有将西方历史主义与非西方社会对“历史”的观念置于同等地位来看待。倘若西方历史主义对于“历史”“真实”等的理解仅仅是诸多假设之一,非西方社会甚至是西方社会内部都存在着诸多关于“历史”“真实”的认知体系和表达方式,在这个意义层面上“历史性”的概念和研究提供了人类学和历史学联袂的可能性。

西方“历史性”的概念自19世纪哲学领域对于主/客体的探讨而来,遭遇了历史学科的“历史主义”危机,在20世纪人类学的理论框架中得以丰富和发展,成了一种极具穿透力的分析工具。不同地区的人们以物质的、仪式的、灵魂式、情感式的方式理解和表达“过去”;这些群体对于“过去”的理解和表达,建立在多元的时间逻辑之上,甚至在不同“时空体”之间自由切换。西方人类学对“历史性”的理论探索,极大地丰富了历史实践的主题,搭建了更为广阔

的跨学科研究平台。这无疑对当前我国的历史人类学研究具有积极的启示。

自20世纪80年代以来,中国已经发展出比较有规模、成体系的历史人类学研究,尤其以“华南学派”为代表。科大卫(David Faure)、萧凤霞(Helen Siu)、刘志伟、陈春声和郑振满等一批历史学家和人类学家进行合作研究,共同探讨中国如何保持“既统一又差异”状态的问题。他们通过对珠江三角洲、香港、潮汕和闽南地区的明清地方历史进行批判,借用人类学的理论和方法,反思过去的精英史、事件史和国家的历史权力话语,兼顾对平民史、日常生活史和当地人想法的关注,形成了“文化过程”的研究路径。<sup>①</sup>“华南学派”试图从文化的视野来看历史,强调不同区域社会的“文化过程”对中国整体历史的影响,但基本上并未涉及不同区域社会的人群如何看待“历史”的问题。

以黄应贵、王明珂为代表的一批台湾学者初步探讨了不同人群对于“历史”的理解。比如台湾布农人对“历史”的看法经由实践而来,缺乏明确的时间、地点、人物等观念,导致他们所记忆的“过去”表现为“意象”而非“事件”。<sup>②</sup>又如卑南人部落所记忆的“历史”是具有政治权威和权力的“过去”,越是久远的“过去”则越具有权威和权力,这主要由建立在社会等级关系之上的文化基础所决定。<sup>③</sup>特别是王明珂还比照“历史性”提出了“历史心性”的概念,用来指称人们由社会中得到的一种有关历史与时间的“心理构图”(schema),人们遵循这一固定模式来回忆和建构“过去”,羌族的弟兄故事便是一种“历史心性”,它既非线性也非循环的历史,而是不断重复着“弟兄”社会结构关系的历史。<sup>④</sup>除此之外,大陆学者景军从社会记忆的理论角度,展现甘肃省大川村人运用记忆重构社会关系的实践,当地人努力使庙宇和社区形成历史感,这主要继承自中国传统士大夫修撰史书的“历史意识”。<sup>⑤</sup>

国内相关研究已经开始涉及“历史知识如何可能”“什么是历史”等本体论问题,但大部分都从记忆的路径来探讨文化如何界定历史。虽然记忆是建构

不同群体“历史性”的重要机制之一,但并不是所有的“历史性”都在记忆的范畴之内,因为“历史性”包含了更深远的时间跨度,远远超过了记忆能够回溯的经历,即便久远的过去在人们的记忆中闪现,那也是以隐喻的方式。西方“历史性”的研究提醒我们,过度扩展记忆的概念是有问题的,应该从“假设”“发现”而不是“回忆”“恢复”的角度来揭示不同文化中“现在”与“过去”的关系。另外,国内研究所呈现的“历史”建构方式较为单一和稳定,缺乏对同一社会中多种“历史意识”或者“历史性”之间竞争与张力的关注。这涉及“历史性”的范畴和边界等尚待深入探究的理论问题。

“历史性”的概念源于西方学界对于现代时间观念的反思,如何更广泛地运用于中国本土研究,从时间分类观念出发是重要的研究途径之一。中国以干支纪年和二十四节气为核心的阴历时间,与伴随资本主义全球化而来的现代抽象时间之间,产生过激烈的冲突和碰撞,由科学发展带来的钟表时间如何被中国社会接受,进而制度化、合法化,从而影响人们对于“过去”“事件”的感知。<sup>⑥</sup>中国境内各个少数民族都有着自己的时间系统,不同程度接受过汉人阴历时间观念,再加上现代公历时间的影响,这些多元的时间体系在他们的日常生活中以什么方式呈现、扮演着什么样的角色,如何形塑他们对于“过去”“现在”以及“未来”关系的认知。这些问题需要更丰富的田野案例才能得出答案。

总而言之,经过几十年的学术积累,中国本土的历史人类学已经有了长足发展,未来有必要借鉴西方“历史性”这个工具性概念继续拓展研究的深度和广度,结合广泛的田野经验和丰富的地方案例,介入“历史性”的讨论,提炼适合中国社会结构特点的本土概念体系,推动西方“历史性”理论的“中国化”,从而为中国本土的历史人类学增添理论活力和新的研究方向。

感谢内蒙古师范大学赵树冈教授及匿名审稿专家为本文修改提供的意见与建议,作者文责自负。

## 注释:

① E. E. Evans-Pritchard, "Anthropology and History", in E. E. Evans-Pritchard(ed.), *Essays in Social Anthropology*, London: Faber, 1962, pp. 46-65.

② 张小军:《历史的人类学化和人类学的历史化——兼论被史学“抢注”的历史人类学》,载《历史人类学学刊》,2003年第1期。

③ Robert M. Carmack, "Ethnohistory: A Review of Its Development, Definitions, Methods and Aims", *Annual Review Anthropology*, vol. 1, 1972, pp. 227-246.

④ G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, New York: Prometheus Books, 1991, pp. 31-73.

⑤ Ricoeur Paul, *Memory, History, Forgetting*, Chicago: University of Chicago Press, 2004, pp. 370-375.

⑥ Martin Heidegger, *Being and Time*, New York: Harper and Row, 1962, pp. 340-342.

⑦ Gadamer Hans-Georg, *Truth and Method*, New York: Continuum, 1989, p. 228.

⑧ Dwight E. Lee and Robert N. Beck, "The Meaning of 'Historicism'", *American Historical Review*, vol. 59, no. 3, 1953, pp. 568-577.

⑨ Georg G. Iggers, "The History and Meaning of the Term", *Journal of the History of Ideas*, vol. 56, no. 1, 1995, pp. 129-152.

⑩ Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press, 1983, p. 152.

⑪ Claude Levi-Strauss, *The Savage Mind*, Chicago: University of Chicago Press, 1966, p. 233.

⑫ Marshall Sahlins, *Islands of History*, Chicago: University of Chicago Press, 1985, p. x.

⑬ Marshall Sahlins, *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*, Chicago: University of Chicago Press, 2004, p. 291.

⑭ Emiko Ohnuki-Tierney(ed.), *Culture through Time: Anthropological Approaches*, Stanford: Stanford University Press, 1990, p. 20.

⑮ Handelman and Shamgar-Handelman, "Shaping Time: The Choice of the National Emblem of Israel", in Emiko Ohnuki-

Tierney(ed.), *Culture through Time: Anthropological Approaches*, p. 193.

⑯ Charles Stewart, "Historicity and Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, vol. 45, 2016, pp. 70-94.

⑰ Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston: Beacon, 1995, pp. 4-24.

⑱ Michael Lambek, "The Sakalava Poiesis of History: Realizing the Past through Spirit Possession in Madagascar", *American Ethnologist*, vol. 25, no. 2, 1998, pp. 106-127.

⑲ Charles Stewart, *Dreaming and Historical Consciousness in Island Greece*, Chicago and London: University of Chicago Press, 2017, p. x.

⑳ Charles Stewart, "Historicity and Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, vol. 45, 2016, pp. 70-94.

㉑ Michel-Rolph Trouillt, "North Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492-1945", *The South Atlantic Quarterly*, vol. 101, no. 4, 2002, pp. 839-858.

㉒ Eduardo Viveiros De Castro, "The Relative Native", *HAU Journal of Ethnographic Theory*, vol. 3, 2013, pp. 473-502.

㉓ Creolization, 文化人类学术语,通常用于殖民与被殖民的权力关系当中,表明语言混杂的状况,是弱势群体向强势者学习的产物。Charles Stewart, "Creolization, Hybridity, Syncretism, Mixture", *Portuguese Studies*, vol. 27, no. 1, 2011, pp. 48-55.

㉔ Amy Gazin-Schwartz and Cornelius Holtorf(eds.), *Archaeology and Folklore*, London: Routledge, 1999, pp. 3-19.

㉕ Byron Hamann, "The Social Life of Pre-Sunrise Things: Indigenous Mesoamerican Archaeology", *Current Anthropology*, vol. 43, no. 3, 2002, pp. 351-382.

㉖ Adrienne Mayor, *Fossil Legends of the First Americans*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005, p. 297.

㉗ Sandra Rozental, "In the Wake of Mexican Patrimonio: Material Ecologies in San Miguel Coatlinchan", *Anthropological Quarterly*, vol. 89, no. 1, 2016, pp. 181-219.

㉘ Jeremy Tanner, "Visual Art and Historical Representation in Ancient Greece and China", In G. E. R. Lloyd and Jiangyi Jenny Zhao(eds.), *Ancient Greece and China Compared: Cross-Cultural and Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge: Cambridge Uni-

versity Press, 2017, pp. 189–233.

②9 Ingjerd Hoem, "Stealing the Water of Life: The Historicity of Contemporary Social Relationships", *History and Anthropology*, vol. 16, no. 3, 2005, pp. 293–305.

③0 Helena Wulff, *Dancing at the Crossroads: Memory and Mobility in Ireland*, New York and Oxford: Berghahn Books, 2007, p. 2.

③1 G. P. Makris, Slavery, "Possession and History: The Construction of the Self among Slave Descendants in the Sudan", *Journal of the International African Institute*, vol. 66, no. 2, 1996, pp. 159–182.

③2 Kjersti Larsen, "Spirit Possession as Historical Narrative: The Production of Identity and Locality in Zanzibar Town", in Nadia Lovell(ed.), *Locality and Belonging*, London and New York: Routledge, 1998, pp. 125–146.

③3 Michael Lambek, *The Weight of the Past: Living with History in Mahajanga, Madagascar*, New York: Palgrave, 2002, pp. 4–12.

③4 Manduhai Bugandelger, *Tragic Spirits: Shamanism, Memory, and Gender in Contemporary Mongolia*, Chicago and London: University of Chicago Press, 2013, p. 15.

③5 Ana Mariella Bacigalupo, *Thunder Shaman: Making History with Mapuche Spirits in Chile and Patagonia*, Austin: University of Texas Press, 2016, p. 64.

③6 Kabir Tambar, "Iterations of Lament: Anachronism and Affect in a Shi'ī Islamic Revival in Turkey", *American Ethnologist*, vol. 38, no. 3, 2011, pp. 484–500.

③7 David Henig, "Prayer as a History: Of Witnesses, Martyrs and Plural Pasts in Post-war Bosnia–Herzegovina", *Social Analysis*, vol. 61, no. 1, 2017, pp. 41–54.

③8 Nancy Munn, "The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay", *Annual Review of Anthropology*, vol. 21, 1992, pp. 93–123.

③9 Carol Greenhouse, *A Moment's Notice: Time Politics across Cultures*, Ithaca and New York: Cornell University Press, 1996, p. 6.

④0 Matt Hodges, "Rethinking Time's Arrow: Berason, Deleuze and the Anthropology", *Anthropological Theory*, vol. 8, 2008, pp. 399–429.

④1 Eric Hirsch and Charles Stewart, "Introduction: Ethnographies of Historicity", *History and Anthropology*, vol. 16, 2005, pp. 261–274.

④2 Francois Hartog, *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*, New York: Columbia University Press, 2015, pp. 4–12.

④3 Eric Hirsch and Charles Stewart, "Introduction: Ethnographies of Historicity", *History and Anthropology*, vol. 16, 2005, pp. 261–274.

④4 Eleni Papagaroufali, "Town Twinning in Greece: Reconstructing Local Histories through Translocal Sensory–Affective Performances", *History and Anthropology*, vol. 16, 2005, pp. 335–347.

④5 Gheorghita Geana, "Pots for Ancestors: Commemorative Gifts and the Background of Historicity", *History and Anthropology*, vol. 16, 2005, pp. 349–361.

④6 Alfred Gell, *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*, Oxford: WBC Book Manufacturers, 1992, p. 173.

④7 Roy Wagner, *Symbols that Stand for Themselves*, Chicago: University of Chicago Press, 1986, p. 81.

④8 Elfriede Hermann, "Emotions and the Relevance of the Past: Historicity and Ethnicity among the Banabans of Fiji", *History and Anthropology*, vol. 16, 2005, pp. 275–291.

④9 Aletta Biersack, "Prisoner of Time: Millenarian Praxis in a Melanesian Valley", in Aletta Biersack(ed.), *Clio in Oceania: Toward a Historical Anthropology*, Washington. D C: Smithsonian, 1991, p. 231.

⑤0 Jean de Lannoy, "Graves of Malakula: Anthropological History and Indigenous Christian Historiography", *History and Anthropology*, vol. 16, 2005, pp. 307–320.

⑤1 Akhil Gupta, "The Reincarnation of Souls and the Rebirth of Commodities: Representations of Time in 'East' and 'West'", In Jonathan Boyarin(ed.), *Remapping Memory: The Politics of Time Space*, Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1994, pp. 161–184.

⑤2 Janet Gyatso, "Signs, Memory and History: A Tantric Buddhist Theory of Scriptural Transmission", *The Journal of the*

International Association of Buddhist Studies, vol. 9, no. 2, 1986, pp. 7-36.

⑤③ Charles Stewart, *Dreaming and Historical Consciousness in Island Greece*, pp. 215-217.

⑤④ Matt Hodges, "The Time of the Interval: Historicity, Modernity and Epoch in Rural France", *American Ethnologist*, vol. 37, no. 1, 2010, pp. 115-131.

⑤⑤ Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, Boston: Beacon, 1994, p. 16.

⑤⑥ Allan Pred, *Place, Practice and Structure: Social and Spatial Transformation in Southern Sweden 1750-1850*, Cambridge: Polity, 1986, p. 2.

⑤⑦ Pepper G. Glass, "Using History to Explain the Present: The Past as Born and Performed", *Ethnography*, vol. 17, no. 7, 2016, pp. 92-110.

⑤⑧ Andrea L. Smith, "Mormon Forestdale", *Journal of the Southwest*, vol. 47, no. 2, 2005, pp. 165-208.

⑤⑨ Tim Ingold, "The Temporality of the Landscape", *World Archaeology*, vol. 25, no. 2, 1993, pp. 152-174.

⑥⑩ Wendy Joy Darby, *Landscape and Identity: Geographies of Nation and Class in England*, Oxford: Berg, 2000, p. xv.

⑥⑪ Simon Harrison, "Forgetful and Memorious Landscape", *Social Anthropology*, vol. 12, no. 2, 2004, pp. 135-151.

⑥⑫ Yael Navaro-Yashin, *The Make-believe Space: Affective Geography in a Postwar Polity*, Durham: Duke University Press, 2012, pp. 7-8.

⑥⑬ Mikhail Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, Austin: University of Texas Press, 1981, p. 84.

⑥⑭ Michael Silverstein, "Axes of Evals: Token versus Type Interdiscursivity", *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 15, no. 1, 2005, pp. 6-22.

⑥⑮ Erik Mueggler, *The Age of Wild Ghosts: Memory, Vio-*

*lence and Place in Southwest China*, Berkeley: University of California Press, 2001, p. 267.

⑥⑯ Andrea L. Smith and Anna Eisenstein, *Rebuilding Shattered Worlds: Creating Community by Voicing the Past*, Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2016, p. 15.

⑥⑰ Kristina Wirtz, "The Living, the Dead, and the Immanent: Dialogue across Chronotopes", *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 6, no. 1, 2016, pp. 343-369.

⑥⑱ Shepard Krech, "The State of Ethnohistory", *Annual Review of Anthropology*, vol. 20, 1991, pp. 345-375.

⑥⑲ 赵树冈:《历史、记忆的建构与权力》,载《思想战线》,2013年第2期。

⑥⑳ Jörn Rusen, *Western Historical Thinking: An Intercultural Debate*, New York: Berghahn Books, 2002, p. 128.

⑦① 华南研究会编:《学步与超越:华南研究会论文集》,文化创造出版社,2004年,第9—43页。

⑦② 黄应贵:《时间、历史与实践:东埔社布农人的例子》,载黄应贵主编:《时间、历史与记忆》,“中央研究院”民族学研究所,1999年,第423页。

⑦③ 陈文德:《起源、老人和历史:以一个卑南族聚落对发祥地的争议为例》,载黄应贵主编:《时间、历史与记忆》,第343页。

⑦④ 王明珂:《根基历史:羌族的弟兄故事》,载黄应贵主编:《时间、历史与记忆》,第326页。

⑦⑤ 景军著,吴飞译:《神堂记忆——一个中国乡村的历史、权力与道德》,福建教育出版社,2013年,第72页。

⑦⑥ 叶文心以民国时期上海中国银行为例,揭示了在欧洲钟表时间的切割之下民众日常生活形态的转变过程。但没有以时间感的变化为契机,进一步探讨民众对于“过去”的认知、对于事件的感觉等涉及“历史性”的主题。参见叶文心:《时钟与院落——上海中国银行的威权结构分析》,载王笛主编:《时间·空间·书写》,浙江人民出版社,2006年,第18—42页。