

区域研究·地方文献·学术路径

——“地方文献与历史人类学研究论坛”纪要^①

刘平、刘颖、（越）张玄芝^②整理

时间：2006年4月17日下午2:00-6:00

地点：哈佛燕京学社会议室

主持：

普 鸣（Michael Puett，哈佛大学东亚语言与文明系主任、教授）

刘 平（山东大学历史文化学院教授，哈佛燕京学社访问学者）

专题发言：

韩明士（Robert Hymes，哥伦比亚大学历史系教授）：江西地方文献与历史人类学研究（一）

梁洪生（江西师范大学历史系教授，哈佛燕京学社访问学者）：江西地方文献与历史人类学研究（二）

丁荷生（Kenneth Dean，加拿大麦吉尔大学东亚系教授）：福建地方文献与历史人类学研究（一）

郑振满（厦门大学历史系教授、加拿大麦吉尔大学访问学者）：福建地方文献与历史人类学研究（二）

参加者：

包弼德（Peter Bol，哈佛大学东亚语言与文明系教授）

宋怡明（Michael A. Szonyi，哈佛大学东亚语言与文明系副教授）

王明珂（台湾中央研究院历史语言研究所研究员，哈佛燕京学社访问学者）

顾坤惠（台湾清华大学人类学研究所助理教授，哈佛燕京学社访问学者）

林玮嫻（台湾大学人类学系副教授，哈佛燕京学社访问学者）

孙卫国（南开大学历史学院副教授，哈佛燕京学社访问学者）

以及哈佛燕京学社有关访问学者、哈佛大学东亚系部分博士研究生

^①在此次论坛材料整理过程中，得到丁荷生、郑振满、孙卫国、王明珂、林玮嫻、梁洪生等学者的积极回应，特此致谢。此次论坛的举办受哈佛燕京学社资助，特此致谢。

^②刘平，山东大学历史文化学院教授、哈佛燕京学社访问学者；刘颖，四川大学文学院讲师、博士生，哈佛燕京学社访问学员；张玄芝（Tuong Huyen Chi），越南国立河内大学及越南社会科学院讲师、哈佛燕京学社博士后。

主题发言：

韩明士：江西地方文献与历史人类学研究（一）

梁洪生：江西地方文献与历史人类学研究（二）

丁荷生：福建地方文献与历史人类学研究（一）

郑振满：福建地方文献与历史人类学研究（二）

一、提出问题

刘平：应该说，今天下午的活动是上午“历史学与人类学的对话”的继续。^③我们论坛的主题是“地方文献与历史人类学研究”。有两个组的报告，一个是关于江西的，一个是关于福建的。我们在一个组讲完之后有问题可以提出来。其他的听众有问题也可以提出来。今天下午请Michael Puett教授和我一起主持。大家知道，Puett教授现在是哈佛东亚系主任，专攻两汉思想史，但他以前受过人类学的教育，他在芝加哥大学读博士时，导师是著名的人类学大师马歇尔·萨林斯（Marshall Sahlins）教授，我很希望听听他对历史人类学以及上午的“对话”的看法。

普鸣：欢迎大家的到来。我知道有许多话大家已经说过了，我也非常欣赏这个工作坊的主题。有一个前提非常重要，作为学科门类的历史学与人类学的关系很值得我们认真探讨。我这里不妨回顾一下，15-20年前，大约有数十年的时间，人类学的一些著作曾经产生重要影响，甚至影响到现在和将来。如果你能认真对待15年前的有关学术成果，就会发现，那时就产生了一些不但影响人类学同时也影响历史学的基本规范。比如“现代性”（modernity）一词，现在每个人都会用到它。但是作为“现代”的另一面，传统所面临的形势日益严重。世界各地那些原本充满生机的地方社会，即所谓传统社会，人们生生不息，各司其职。但是在西方的冲击下，传统社会已经步步消解，一个新的现代世界正在形成。这个过程具有很大的破坏性，一切都在改变。对大多数人类学家来说，这个新世界正在发生的一切，与他们实际要做的田野工作是步调一致的。他们所要研究的正是现代化的进程，无论他们是否使用现代化这个名词，他们所做的正是在现代化进程中逐渐变化和消失的东西。

不幸的是，在绝大多数人类学家开展工作的地方，能够证明这个地方原貌的东西已经越来越少，这一恢复原貌的梳理工作不得不从神话与仪式着手，某些曾经存在过的和谐世界只有在人类学家的田野工作经历中显现。这种情形很不幸，很奇特，必须承认，即使是研究历史文明的人类学家也已经感受到了。所谓历史文明，我指的是有文字记载的文明，例如中国。

具有讽刺意味的是，当人们在同一时间里注视着事情的变化时，历史学家在相当程度上说着与上述内容相关的话语。如果你看看当今美国的有关研究就知道了。我想，国际学术界也都如此。原本称作传统社会、主导世界的东西，随着现代化的来临——以“现代性”的名义——而发生了彻底的改变。这种改变据说首先是从西方开始，再从西方开始影响到世界其他地方。后来我们慢慢得知，尽管有种种新名词来解释这种新事物产生的原因，但流传最广、最基本的就是不断翻新的现代性一词。突破点也在这里。在我的评论中我再三强调这些，正是由于我认为这间屋子里的一些人正在重新思考这一问题。我认为此次工作坊的主题与中国正在发生的情况不是很吻合，但是很有必要。中国自然是你们正在收集这类资料的场所，你们也确实写出了东西，你们最终能做出前人未曾做过的东西。但是，中国现在的变化越来越快，传统的与现代的东西正在不断发生碰撞，虚假的信息很多，能够做出踏踏实实的东西很不容易。坐在这个屋子里的诸位，尤其是韩明士教授、宋怡明教授，都已全身心投入其

^③按，这一对话由哈佛大学东亚系包弼德（Peter Bol）教授与哈佛燕京学社访问学者、山东大学刘平教授主持，耶鲁大学萧凤霞（Helen Siu）教授、哥伦比亚大学韩明士（Robert Hymes）教授与加拿大麦吉尔大学丁荷生（Kenneth Dean）教授等十余位学者参加，整理稿发表于《文史哲》2007年第5期。

中。在我看来，要做到无愧于后来者，我们可以运用我们对中国的研究，不仅重新思考、界定中国历史，而且要重新思考诸多主导人们思维——尤其是表现在人类学方面——的理论范式。

这里所说的历史文明，诸位可以根据时间的连续与中断来详加探究，重新思考其演变，例如地方社会如何运作，经济如何变迁，大家可以尽力而为。我们都已经明显感觉到，现代化进程打破了我们所熟知的社会模式，如何再现是需要下一番功夫的。人类学研究更是如此。

时间不多，我就不进一步展开了。这里对今天上午的历史学与人类学的对话谈点感想。由于不想失去自己的这份工作，我上午只听了一半（笑声）。但我从那半场的对话中感受到，萧凤霞教授对我导师马歇尔·萨林斯老先生提出的批评我不是很赞同（笑声）。如果我没有听错的话，她说，有些人试图不断探究结构的研究方法很危险。具有讽刺意味的是，按照萧教授的意思，倒是有一种危险，如果不加以探究，你倒反而看不到你自己概念上的结构了，你实际上看到的是老化了的现代性，或是处于传统与现代两难境地的复制品——实际上，即使某些新的东西出现，结构也只是处于瓦解之中。例如，不能说，当库克船长登陆夏威夷时，原有结构就被打破了，突然变成了另一个世界（笑声）。所以，必须重视结构，结构，结构，直到新的东西不断出现，原有结构无法面对时再把眼光转移开来。结构不是能够一下子就被改变的，这个世界却可以被强行改变。从对两者互动的观察中，你就得到了……

宋怡明：那么，你就从中得到了历史？

普鸣：对，而且是真实的历史。所以，在一个非常复杂的理论框架内，你得到了真实的历史特征，回到了实际上已经被马克斯·韦伯证实了的观点。我就是这么认为的，而且，你们正在做着同样的、追求历史真实的事情。但是，根据我们前面提到的话题，特别是对华南和东南沿海地区的研究，还有另外一面，必须把人类学和其他学科的研究方法加进来，才能得到真实的历史。但要做到这一点也有困难，你得到的历史特征有人为之嫌。因为，一、它只是听起来是真实的，离事实真相还有一段距离；二、你也许会用真实的证据来证实特定的事实。

至于列维·斯特劳斯所说的规定文化（prescriptive culture）与愿望文化（performative culture）的差异，人们在运用时还存在很大困难，过于机械而简单。规定文化是一种内存结构的复制，也就是结构。可以拿澳大利亚的原始部落社会为例，不管外界有什么变化，他们有自己的线性发展轨迹，无论其结构如何简单，也无法被他人复制，正如列维·斯特劳斯要说的，你们得到的是看似简单，实则非常复杂的亲属结构，它自己会无止境地自我复制下去，从逻辑上来说，要追溯这种无止境的复制，就可能追溯到古老的梦境，就是鬼神祖先所居住的地方，在他们之后，代代相传，反复复制。

与规定文化相对的就是愿望文化，理想的版本就是当代美国，美国的结构可以自我复制。但是这种结构的复制是依赖于私人代理还是政府代表往往是未知数。所以我们感觉到这种结构实际上是不不断变化的。但这并不意味着这种结构就不能复制，而是说，主导复制的人在不断创造出新的等级。必须承认，这两种文化之间的差异看起来不那么清晰。以前没有人注意到这点，现在提出来，供大家参考。

宋怡明：看来是你让这种差异清晰起来的啰？

普鸣：（笑声）我之所以要让它清晰起来是因为以下原因。只要你看看中国东南地区正在发生的情况就明白了，我当然指的是有关学者、包括这间屋子里的有些作者，他们的研究就是建立在前述观点的基础之上的，我自己的研究不太一样。两种方法孰优孰劣（笑声），大家可以讨论。

在绝大多数可能的情况下，大家往往看到这种结构中非常复杂的网络、等级网络模式，从宗族结构到地方精英，到复杂的贸易网络。从规定文化的角度来讲，这是很理想的模式，其运作方式非常复杂。现在，你们最终解开这个谜团，我们最终能看清其真面目了（笑声）。根据你们的研究，比如，一个非常重要的家族，在一个令人难以置信的复杂网络中建立起来，其他家族也在努力与这个网络相

适应。在一些情况下，一些家族会占上风，对于该祭拜什么神灵，如何祭拜具有决定权，最后连祖先都会根据变化了的情况加以选择。大家可以运用各种不同的方式来研究这些网络。

所以在某种层面上，你们也许会说，那是规定文化吗？在我看来一点也不象，它看起来实际上是典型的愿望文化。简单地说，主要是人们看问题的角度不同。在一定时期，一些家族在主导复杂的贸易网络；在另外一些时候，则会从中产生新的家族，一些新的特殊人物。所以，要完全梳理清楚，要能够运用这样那样的方法，才能理清非常复杂的关系、非常复杂的地方经济。要是我们把这些内容与我们前面说过的那些术语联系起来，在我看来，上午的对话中提出的问题，今天下午的论坛要提到的连续性与间断性问题，都离不开施坚雅（William Skinner）对这些网络开展研究得出的结论。我要说，与施坚雅的研究相吻合，你们的研究在许多情况下会遇到间断性的问题。

显然，那些网络会发生变化，或是已经发生变化，一段时间以后，他们都会被新出现的东西打断，并朝着不同的方向发展。也就是说，如果你正在观察这个过程，你得到了种种经济的、文化的事象，在我看来，你们所见到的实际上是连续性。是的，网络会走向解构。台湾有很坚实的网络基础，但正像有学者早些时候指出的那样，它正在走向解构。但各位所见到的却是经济、文化和政治事象形成的版本。所以，那是经典的愿望文化而非规定文化的理想版本。按照这样的思路，在我看来，随着历史学与人类学的相结合，给我们带来了一个重新思考的契机。

我们完全可以用很简单的方法打破传统—现代难题上的争论：打破学科之间画地为牢的状态，重新审视事实真相，构建新的理论框架。历史学与人类学的出现，并不是用于修改中国历史的，就像在座的有些学者正在做的工作那样，但我们可以用其他重要的方式开展，重新审视世界历史的重要层面，然后审视世界各地的文化力量。在我看来，在不远的将来，经过这种对我们称之为随着世界资本主义发展而带来的变化的重新审视，并对世界文化展开重新审视，杰出的、令人振奋的成果必然会出现。现在再说说我的老师马歇尔·萨林斯老先生（笑声），他的有关太平洋岛民社会的研究是很好的范例。实际上大家正在做的再现历史的工作在我看来与大家预期的还有一段距离，有些争论还将继续下去，但不是简单的“复制”，也不是简单地对应规定文化或是现代性。我期待着。谢谢各位。

二、江西话题

刘平：普鸣教授刚才讲到的内容实际上是当前历史学与人类学共同面对的一些问题。接下来我们转入今天论坛的议题，首先请韩明士教授谈谈。韩教授现任哥伦比亚大学东亚系主任，专攻江西地方史，著述甚丰，其《官与绅——宋代江西抚州精英研究》（*Statesmen & Gentlemen: The Elite of Fu-chou, Chiang-hsi in Northern & Southern Sung*, Cambridge University Press, 1986）和《大道与小道——宋代与近代的道教、地方宗教与神灵模式》（*Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*, University of California Press, 2002）均曾获得美国亚洲学会的“李文森”奖，这两本书都与江西有关，前者讲的是抚州，后者讲的是华盖山，而且韩教授的父亲也是一位著名的人类学家。我们请他就江西地方文献与历史人类学的关系发表意见。

韩明士：谢谢。撇开我的文字著述，这里先对普鸣教授的发言谈点看法。我的观点完全不同，明显左倾（笑声）。我认为你指出了—个非常有趣的方向。你提出的概念也许对我们理解你所指出的方向有帮助，我以前也曾经考虑过这个问题，那是功能概念（*notion of repertoire*）、文化功能（*cultural repertoire*）的概念。（普鸣插话：是的。）但它并不是象征领域里的文化功能，而仅仅只是实践中的文化功能，只是行为方法的功能。（普鸣插话：是的，是的。）但人们在使用时走调了，人们不是从连续性来看问题，而从一个重叠的角度来看问题。（普鸣插话：对。）你知道，—个事物的重叠并不能改变—个事物的本质。我认为，当你在观察的时候，你会就事论事，谈连续性就强调连续性，虽然有功能性的再创造，但不会随着时间的推移、功能概念的不断被运用来改变事物的本质。

在我看来，结构概念上再叠加功能概念，他们并不是固定不变的。对于影响诸多事物的功能概念，你不妨尝试，就象尝试着做事、说话、思考—样。在各种不同的情况下，人们知道这样做，也应

该这样做。把功能概念置于结构概念之上的困难在于，此举具有一定的局限性，或者说看起来缺乏强制。如果能够在人群中建立强制性的结构当然很好，因为在现实生活中，人们总是在此时或彼时受到强制，总在强制中考虑问题。在功能概念范围里考虑问题的一个途径是，首先要讨论进入“功能”的不同途径，功能如何发挥作用，如何不被计算，如何被人所知。不同的人会用不同的方法进入你所认为的社会文化功能系统的不同部分。但是，从另一个角度来说，人们并不是受到结构的强制，而是受到利用功能与相应资源的其他人的强制——功能也许就是资源的功能，人们出于特殊的、不同的目的来使用那些资源。不同的人群使用不同资源，发挥着不同的功能。所以人们或是有意、或是偶然地互相制约。在我看来，无论是哪一种方式，相对于今天上午萧凤霞教授所说的结构化（structuring）概念，从结构（structure）来考虑也许更好一些，因为当一个人接触结构、解除强制性事务的时候，结构化本身从时间上来说是没有止境的，这个概念无法告诉我们如何了解什么是强制，什么不是。所以，一个人也许对不同的功能的概念自有感觉，有不同的进入途径，等等。刚才一番话可不是我要说的主题，是吗？（笑声）

普鸣：这里插一句，你所说的也正是我无法说服我导师的地方，下一步是得从逻辑上好好研究结构的概念了。

韩明士：很好，我们大家都要关注。言归正传。今天的主题是地方文献与历史人类学研究，给我安排的是江西地方文献的题目，但我自己想转换一下话题，因为我还不是谈论江西话题最合适的人选。作为一个研究江西地方史的学者，我认为自己做得还远远不够，这样说，大家或许会感到奇怪。虽然我围绕江西地方研究了二十年，但我只是把江西作为一条路经，作为一个个案研究，一个个案发生——可以观察、研究其影响和类型——的地方，从中我至少想得到普遍性的和全国性的东西，我的出发点就是通过研究江西来观察作为整体的中国，或者说至少是在中国，把东南地区作为一个整体。所以，在一开始，我就没有把眼光停留在江西本身，虽然我曾经尝试着这样做过，也写过一些有关江西特殊性的东西，但那不是我的工作目标。所以，可能有些辜负各位的期望。

宋怡明：那我们今天会很失望（笑声）。你知道，我倒是真想……

韩明士：你想做江西？

宋怡明：我更希望你能做（笑声）。

韩明士：也许大家是想让我做一场演讲（笑声）。

宋怡明：对不起，话多了。请继续。

韩明士：好，接着讲。如果要长时间研究一个地方、一个地区，就必须带着问题意识，那个地区肯定会有一些特别的地方。所以我接下来结合江西地方史、人种志^④和历史人类学或是人类历史学（无论大家怎么称呼这些名词）来谈一些会对历史学家和人类学家有用的问题。我要声明，我不是研究江西地方文献的专家，因为上次我前往江西搜寻地方资料的时间还是在 1985 年，当时还遇到许多挫折，我知道那里有许多家谱资料，但我能找到的却很少；那里也有许多地方志；研究地方史免不了要和庙宇寺观打交道。我对这些都感兴趣，但当时的图书馆管理员对我的要求并不热心。所以我在当时无法从地方文献开始，只得转而从其他途径入手。在这一方面，我很愿意稍后多听听梁洪生教授的发言。再者，我对江西地区的人种志也不是很了解。这就是我为什么站在提问题的立场的原因，而且是提关于江西的问题。当我把这些问题写下来的时候，我想把它们分为针对江西的历史学与人类学两类——这与我们论坛的主旨并不吻合。然后，我再把两类问题糅合起来。

^④刘平按，在西方话语中，ethnography 即“人种志”或“人种学”，与中国通行的“民族学”相近；但在中国话语中，“人种志”往往带有被指责的意味。此处保留原话。

第一个问题是我大约在十年前就开始考虑的，与江西有关，是历史方面的。从历史上看，江西从什么时候开始变得相对落后。我指的是相对落后，因为在某些方面，江西无论是在经济上还是在文化上都还算是发达的地区。我说，相对来说，人们可以看到江西的滑坡，尤其是相对于宋代和明代的情况而言。从它的科举情况、文化资源生产来看，与其他省份比较，则可以说得上是落后了。但我认为一定程度上还与经济衰退有关。从经济停滞的角度来看，江西很早就已经不是一个稻米与其他农产品的重要输出地了。我想知道这种情况发生在什么时候，为什么会发生。我想，这种情形也许发生在清代。至于为什么，我有一个假设。如果大家按照施坚雅的术语，也就是它的区域理论来思考问题的话。

现在，让我们来看看施坚雅所说的区域理论，江西被他划为中部区域。我相信，在宋明时期，还没有中部区域一说，而只有一个江西地区，处于发展之中。从明到清发生了什么呢？尤其是在清代，从经济角度而言，施坚雅所划分的区域开始成型。也就是从那时开始，作为具有地理优势的湖南湖北，在稻米生产方面超过了江西。随之，施坚雅所说的经济大区开始成型，相对于两湖而言，江西的相对落后开始显现。那只是一个假设，因为实际上还不知道两湖地区是否在施坚雅所说的术语之内。也许江西的情况就是这个样子，也就是它作为一个相对落后的省份在全国范围内发生变化的原因。所以，我认为，即使有施坚雅所说的区域划分，它们的形成也有一个过程。就江西而言，它的停滞或是相对落后不会晚于明代，历史学家必须予以关注。

如果要从人种学、人类学或历史人类学的观点来看的话，还要牵涉到口述史，要从地方上收集民间文献，等等。我感到困惑的是，当地的人类学或是历史人类学确实可以解释该省落后的原因以及相应的族群问题。在我看来，在华南，实际上可以断定，江西是中国历史上唯一的从一流的产生文化精英、经济精英和政治精英的省份沦为二三流的省份。我想知道，这种状况对当地民众来说是什么感觉，江西从一个较大的国家网络中衰落下来是否对乡村生活、地方生活有影响。从今天上午的对话开始，我就开始考虑，江西的种种衰落，无论是经济的、文化的和社会的，是否与国家网络关联不大，在某种程度上是否可以与毛泽东时代差不多——那时原有网络被破坏，地方社会发现自身处于网络的约束之中。

我想知道，与历史相结合的人种学或是与历史相结合的人类学，是否能揭示作为华南一个独特地区、随时间推移而逐渐落后、随时间推移停滞不前的江西正在发生的事情，无论是从经济学还是人口学的角度。也许可以和历史上的华北做一个有趣的比较，华北在更早的时候从中国最发达的地区变得越来越落后；如果我没有理解错的话，江西也有着这一过程。

更切实地说，我想放大一点谈谈，我把江西—闽西北—皖南看作一个整体，这与施坚雅的理论不同。我是从宋代精英阶层这个角度来看问题的。施坚雅所说的大区，相对来说，通过大的河流把它们连接起来，互相之间比较靠近，交流比较频繁。在我看来，十分明显的是，当人们看待类似于新儒家网络的事情时，比如其他各种文化现象，比如出版网络，比如某些贸易网络，赣东地区，即所谓皖赣闽交界地区，在某种程度上是相当发达的。当然，相对于区域中心来说，可以把这块地区称为周边，而作为周边的赣东、皖南和闽西北实际上形成了一块比较一致的地区，我称之为大周边（macro periphery），因为他们都被视为周边地区，就像施坚雅所说的大区边缘一样。确实，当你观察南宋时期道学（理学）的起源之时，这是一个特别重要的地区，有着非常通畅自如的贸易网络。而且，那里不仅有穿越崇山峻岭的重要贸易网络，还有语言的平行面，或者说，赣东的赣方言与闽西北的闽方言很相似。我不知道皖南的皖方言是否与这两者相似。

所以，我很想知道的是，从历史的、从人种学或是人类学角度——我们在某个结合点上也可以称之为历史人类学——能否加以研究，也就是对我刚才所说的由这三个地区组成的大周边地区展开研究，我想知道，随着时间的推移，它还存在吗？这个带有一致性的地区在明清时期还存在吗？如果存在，那么，是否可以从非农业的角度来看，是否看得到网络，是否可以看得到文化的平行面、类同，等等。要回答这些问题，当然要做跨地区研究，意味着人类学家和历史学家要走到一起，从更大的范

围展开比较研究。如此，并不必然是人类学家惯用的套路，但我认为，人类学家要接触这些问题也许是很有必要的……

包弼德：韩教授，我能在这里打断一下吗？观察这条路径的方法之一就是要研究土匪与叛乱问题，要研究精英们是如何缺席的。实际上，土匪与叛乱问题在这个地区产生的影响是非常大的。

韩明士：对。当然原因还不止那些。本地与相邻地区情况的变化是一个重要因素，精英阶层的衰落也是一个因素，我认为这些因素很重要，大家可能认为网络的兴衰更重要，特别是那些仍然在发展的、特别是在明清时期仍然在发展的网络。但是要注意，这些网络是跨地区的，跨省或跨府，精英阶层是其中关键的环节。

包弼德：这种情况说明了政府的软弱。

韩明士：相对来说是这样。

包弼德：就像中央情报局主导下的世界或是地理空间，里面大有名堂，有很多可变量。遍及世界各地的恐怖分子也在这个空间中表演。

韩明士：是吗？我在想，江西为什么会与中央情报局和恐怖分子联系起来（笑声）。好了，精英与网络的话题就到这里。下面问一个范围比较狭小的话题。我非常想知道江西的宗族是个什么样子。我想知道，历史上，我感觉江西宗族的出现是在宋元时期，这是我在研究中接触到的。但我无法确认，后来随着岁月的消逝发生了什么样的情况，因为人们发现他们从宋元以至晚清仍然存在，而且还不少，而且还形成以姓氏为标志的自己的共同体。但这些共同体的实质是什么呢？我曾经接触过一两个清代宗族的资料，他们都可追溯到宋元时期。他们是什么样的宗族？像广东福建那样的强宗大族吗？还是主要以精英世家为主的家族遗存？这类精英世家有点像某某教授所研究的通山（Tongshan）家族一样，与广东宗族不同。

我无法确信我是否可以被她的两种宗族模式所说服。她在一篇文章里说，有两种形式的宗族：通山模式以及与之相对的广东模式。宋元时期绝大多数宗族都类似于广东模式。但是……这些现象无论是对历史学家还是对人种学家来说都是问题。首先，你能从历史学的、人种学的角度做好 1949 年以前江西当地宗族的回顾性研究吗？当他们在今天重新出现时，你又怎么看待呢？你如何能够让我们相信他们之间是相同还是不同呢？在何种程度上江西宗族是一种非精英文化的现象呢？这些都是我很想搞清楚的问题。我不知道，因为英语世界甚至欧洲都没有人专门研究这些问题。如果类似问题在中国已经做过研究，那么我很想听到介绍。

还有一个我个人感兴趣的问题：江西的醮仪是什么样子？在我看来，台湾的醮仪已经研究得很好了，福建的、新界的以及广东的也都研究到一定程度了，江西的情况怎么样了？它在历史上又是什么样子？近世又是怎么演变的？现在又是怎么再现的，如果已经再现的话。职业道教在二十世纪江西地方宗教中的地位如何。这些问题显然都已经超出我的著作和研究的范围，但就我所知确实研究不多。我非常希望知道一个具体的“场”（place），就像姜士彬（David Johnson）在华北所进行的研究一样，我很想沿着他的研究路数进行思考：江西地方戏剧演出的“场”是什么样子？地方戏剧传统如何？它们都与宗教仪式或是其他事物有关，也都与精英文化或是所谓的非精英文化有关。

我从我在 1985 年的江西之行中了解到，江西有着非常有意思的地方戏传统，它们在江西地方文化中处于什么地位？在江西地方宗教中处于什么地位？还有，地方精英又是处于一种什么地位？江西是一位重要的剧作家汤显祖的出生地，就在临川县。这位重要的剧作家与江西传统地方戏有什么关系，如果有，那么地方戏传统对他以及他这类描写精英阶层生活的人有什么影响。如果加以研究，一定非常有价值。

最后，谈谈方法论问题。我认为，研究地方史，方法论的问题很重要，不但要借鉴历史人类学，还要借鉴人种学或其他学科的方法，从而探究出地方史许多不为人知的东西。我一直对自己田野方面的缺乏感到遗憾，尤其是未能对宋元明时期的江西以及中国其他相关的地方开展田野工作。从另一个角度说，在我们研究地方史、当我们研究地方人种学或历史人类学时，我们应该注意到制度的力量，注意到知识分子的影响，这样才能做到信息充分，做好比较研究。

还有就是文献中存在的问题，……近年有关吉安宗教生活的研究就存在类似的问题，学者们还是存在较多的个人主义倾向，只是埋头于自己的项目，顾不上从比较系统地开展比较研究，找出感觉，比如找出江西以外的地方作横向研究，与宋元做纵向的比较。所以，我的书与其他学者的书就存在冲突。大家会注意到我们对同一个问题都存在不同的看法。

这是一个难题，没有人会在写论文的时候自我埋没，更不要说是写第二本书的时候（笑声）

包弼德：我想，韩教授提到的问题是，人类学家比历史学家更多地使用了方法论和比较研究。在地方史研究中我们历史学这一行所发挥的作用越来越大，我们实际上是中国地方史研究的推动者，不知你是否同意这样的观点。在福建以及其他地方，我们把地方史研究看作是显示中国社会或中国社会变迁的一条途径。个案研究并不必然反映整个国家，但可以论证一些我们正在思考的问题。所以，人类学家如何、多大程度把自己视为有责任、有可能随着时间的推移来开展严肃的比较研究。我认为，这个问题最好是由人类学家而非历史学家来回答。我为什么这么想呢？一个可能的回答显示，人类学中的一支已经成了历史人类学。随着时间推移，他们盯着一个“场”，比较工作已经越来越不重要了，因为你问到的一个特殊的“场”如何植入更大的社会网络的问题，他们自身就能消化。但是，除了华南帮所研究的珠江三角洲以外，江南又是一番什么情形，我们如何开展这种比较，我觉得自己应该从人类学家的角度加以观察。

顾坤惠：我不是中国问题专家，我是做台湾族群研究的。我认为，即使在谈论历史人类学的时候，人类学研究还是特别重视比较研究。还要从不同的时段来看特定的“场”。我认为，就象普鸣教授的导师在谈论他在海岛上的工作时，他会与欧洲做比较。实际上，在一些特殊案例中，模型是折叠的，是会被修改的。我不认可你所说的当人类学家更趋历史化的时候他们更关注过去的模型的说法。我认为我们仍然很重视比较研究。

韩明士：但是，你不认为人类学家会转而成为……无论一个人的专业是历史还是人类学，不做比较研究是不行的，但他在一定程度上必须坚持自己的专业。

包弼德：不仅仅是模型，而是一个在特定环境中折叠或发生的特殊的历史假设。不仅仅是你如何理解和解释他们，而且所有这类假设在其他地方也在发生。

韩明士：我们可以看看 Julen 的研究。在我看来，他在研究中所提到的情况在明初其他地方的宗族发展过程中不见得不会出现，他也不会想到只是发生在明代的珠江。他认为在广东其他地方也会发生相同的事情，而他只是把一个小地方作为研究对象。他和那些研究广东其他地方的人类学家如何开展合作，如何开展比较研究呢？所以，人们会说，在广东的各种情况中，有一种是真实的，或者，这种真实只是限于珠江。

宋怡明：有一种观点与此有关。今天上午，我们谈论的明初宗族出现以及非常有意思的珠玑巷移民的故事就是一个很好的例子。就实际情况而言，网络是有界限的。在珠玑巷这个网络里，所有粤北的人都来自这个小地方，那是明初的传说。我想这种现象必须和某些族群或是族群观念的出现联系起来。赵世瑜也对山西洪洞移民故事做了很好的研究，时间段有些不同。在他看来，有两个关键的时期，一是明初，一是晚清。华北地区的所有人都说他们来自洪洞。在福州，同样有这样一个过程，每个人都说自己来自河南。所以，比较研究不仅可以穿越空间，也可以穿越时间。

包弼德：我要提到南宋文人群体的一些情况，例如我们在浙江开展的研究完全可以和科大卫（David Faure）以及中山大学另外两位学者陈春声、刘志伟他们在华南所做的研究进行比较。

韩明士：我认为晚明的信息模型与南宋的情形非常相似同样是这个道理。你提到的另外一个有关河南的例子，那里的情形更具有普遍意义，要辨别其界限非常困难。实际上在其他时间和地点来与河南进行比较，更是别有一番景象。我们能说其他时间和其他地点就不是在中国了吗？

普鸣：我想做点补充。确实，这样一个有趣而重要的个案研究可以采用社会科学研究方法。你的研究对象是中国的社会生活，你就不可能避开对他们的比较研究。

韩明士：历史学家与人类学家都应该总结有关经验，把普遍概念与历史事实结合起来。

包弼德：但是我还是有些担心。我们有许多很好的文献资料，但是也许不存在了。我们需要建立更好的数据库。我们正在做的是化大力气建立一个历史地理文献信息系统（GIS）。我们首先要分析地方志，哪些是完好的，哪些是损坏的。目的是要重新建立一个文献信息系统。

普鸣：看来今天包教授是无法在这里演示他的光盘了。不过，人类学家对此会非常感兴趣的。

刘平：韩明士教授提出了不少问题，大家也提出了不同意见。下面请梁洪生教授发言。梁老师也是很早就与社会史、历史人类学结缘的，而且多次躬身田野，独有心得。曾经出版《江西西藏谱牒目录提要》（江西教育出版社 2003 年）等论著，现在正在从事《江西现存历代碑刻资料汇编》的整理工作。

梁洪生：首先感谢 Michael Puett 和刘平两位教授。前几天在商讨议程时，我也认为如果把 Hymes 教授对宋代抚州的研究拿来讨论，一定很有意思，因为我们翻译了 Hymes 教授的《政治家与绅士——两宋时期江西抚州的精英》一书，明白他研究宋代的抚州并不是为了做“地方史”。就如他刚才所说的，当时中国国内对江西研究还没怎么起步。我还可以说一个和他这本书有关的笑话：1982 年北京出版的《中国地方史志》第 2 期上，有一则题名“美国学术界重视中国地方史志研究”的报道，提到 1980 年美国历史学者代表团去上海访问，Hymes 的导师哈特韦尔教授也在其中。哈特韦尔介绍了一些博士生的研究，就提到 Hymes 写宋代江西抚州精英的论文，但中文报导者却把它译成《江西巡抚社会结构》，于文于理都讲不通。但《中国地方史志》照登不误，足见 1980 年代初期的国人对王安石和陆九渊的家乡，还是十分陌生。这种状况到现在还没有根本的改变，我近年至少见过两个例证，晚清的传教士和国外研究者明明是谈江西的“抚州”，但大陆学者毫不犹豫地把它译成“湖州”或是“福州”，而根本不管原著前前后后提到的一系列地名都在江西。这也说明国内对抚州的历史与文化研究还少，对相关的研究成果也不甚了解。

Hymes 教授刚才提到的问题也给我们启发。他有一个问题是江西是什么时候变得落后的，或者说什么时候衰败下来的？Hymes 教授认为这个时间不会晚于明代。但对这个问题我想还可以追问一下：是不是底层社会的人也有这种感受？是不是民间也认为这是一种“问题”？还是说有些方面衰败了，有些方面未必如此？概括地说，也许可以问“这是什么人提出的问题？”如果没有记错的话，系统提出这个问题而且影响很大的人是梁启超。梁启超在《近代学风之地理的分布》里面特别说到，他不能理解宋元人文那么兴盛的江西在清代为什么衰落了。但梁启超用的“汉学”标准，所以他说在整个清代考据学家中，看不到一个一流人物可以作为江西的代表。沿着这个思路返回去追溯，我们会发现在《四库全书总目提要》中凡是提到江西明代人的文章，基本的批评是“说空话”，没有实在内容。你就会知道这与清代学者对阳明心学的“大批判”有关系，但也因此把一些有丰富内容的江西人文集也放到了“存目”里面，有些连“存目”也遗漏了。但是换一个角度看，有一批江西的王学中人在家族和地方社会秩序重建方面做了很多实际工作，有些人被他们的老师派遣回家去丈量田亩，试图缓和当时赋役不均的矛盾，这对古代读书人来说，是难能可贵的“身体力行”，是这些人有能力影响地方社会的“活力”所在。但清人看重的是“思想”和“学术”，对王学中人其他方面的关照就不够。这

次我到哈佛来，一直在关注“汉学”和“宋学”的关系问题，看了一批清人的著作和传记，特别想搞清楚什么时候的人说了什么话，为什么“会”这样说话，以及他们说的话和做的事情哪些一致，哪些不同等等。我觉得要把这些问题搞清楚，才能真正理解一些历史文献，懂得那个时候文化人的想法是怎样产生的，才能比较全面地把握一个大地区到底是怎样一种状貌。

下面，我简单介绍江西地方历史的研究和地方文献搜集整理的概况。因为去年4月我第一次访问哈佛时，就在历史系的教室里作了一次讲座，演示了一些基本情况，这就使我今天的介绍会比较容易一些。

我任教的江西师范大学前身为“国立中正大学”，建立于1940年，是江西省的第一所国立大学。建校地点在江西中南部的泰和县，当时是抗战时期，江西省政府南迁到泰和县。前面提到达第斯教授研究的就是这个泰和，在美国研究中国政治思想史和乡绅等问题的萧公权先生，也是泰和县人。主持建立“中正大学”的是江西省政府主席熊式辉，他是江西安义县人，1931年开始担任这一职务，一直到1941年离开。他是1912年以来唯一一位江西籍而且任职长达10年的江西地方实权派首长。在他离职以后，出了一本《赣政十年》记载其政绩，他的全部日记资料还保存在哥伦比亚大学口述史中心。熊出身于政学系，建立大学以“中正”为名，自然有与蒋介石拉关系的用意，但是对江西本地的高等教育来说，则是历史性的创举。所以在2005年江西师大搬迁新校址后，刊刻的新校训是“静思笃行，持中秉正”，就包含了对这一段历史的尊重。

在中国大陆，成系统的地方史研究开始于1980年代初。江西师大历史系在1980年初成立了地方史教研组，组长是许怀林教授，应该说他是江西地方史研究的开山者。他曾师从邓广铭先生主攻宋史，最早研究了江西的政区沿革、历史人口、鄱阳湖区的开发史、铜矿冶炼和饶州铸钱监等专题，他写的《江西史稿》1993年出版，为后人做地方史研究打下基础。1994年开始，教研室主任由我继任。至今为止，江西师大地方史教研室是江西高校中唯一以“地方史”命名的、专门从事地方史研究和教学的机构。

我1982年毕业于江西师大历史系，是“文革”结束后第一届考入大学的本科生，在后来的研究道路上，我很幸运地遇到了两个别人也许不容易得到的机遇：第一个，是我留校以后就在地方史教研室工作，当时这里集中了历史系二分之一的教授，他们用非常传统而严格的方法训练我读书，非常强调要遵守史学的“家法”。所以我的第一篇论文是在工作三年以后才发表，讨论清代章学诚如何主张把“氏族志”编入地方志。此外，还在近七年的时间里参与辑录了400多万字的专题资料，在那个还没有普及个人电脑的时代，这是很累人的事情，而且需要耐心。但也因为有这种训练的基础，所以我在1992年编成《江西地方历史文献学资料汇编》，发给学生做参考资料。另一个机遇，是1990年我去厦门大学中国经济史博士点做访问学者。在一年时间里，我除了听课和做论文外，还与郑振满博士和其他学科的专业人士有了密切接触，多学科的交融开拓了我的视野，对历史学研究的目的、对象，以及传统的中国通史体系的缺陷等等，有了更深的认识和思考。那一年的学习经历，对我从传统的地方史研究转向区域社会经济史研究具有重要的“革命”意义。这以后，我又逐渐与广东及境外一批学者相识，介入被称为“华南研究”的一个更大学术群体中。从1992年到2002年，我一共20次参加闽、广沿海地区及香港、台湾的田野考察工作坊，看神庙，看仪式，进宗祠，读家谱，找碑刻，自己又在江西的村落和古镇做研究，然后展开深入而坦诚的讨论。在1999年7月，我们也组织了将近40名各国的学者和研究生在江西做了七天的考察，收获很大。

我自己近二十年的研究重点主要在三个方面：

1、明代以来江西乡村及宗族研究：这项研究的基础，是1992年开始我和一些江西学者在抚州地区一个叫“流坑”的古村庄考察，它使我可以近距离持续地观察一个宋代开基的大姓宗族如何发展，特别是怎样在明代嘉、万年间借助“江右王学”建设乡族系统，同时也非常清晰地看到商业力量对乡村生活的巨大作用。作为一个综合报告，我们写成了《千古一村——流坑历史文化的考察》一书，

1997年由江西人民出版社出版。我个人的系列研究之一《江右王门学者的乡族建设——以流坑村为例》，发表在台湾《新史学》八卷一期（1997年），2001年被译成英语，在加拿大发表。

从2001年以后，我把注意力之一转向江西西北的修水县，也就是中国著名的史学家陈寅恪先生的原籍。在清代“三藩叛乱”前后，修水县（当时称“宁州”）迁入一大批福建、广东移民，他们和土著长期存在着隔阂，并保留了独立的户籍系统，被称为“怀远”人。近年来我们发现并收藏了这些“怀远”人的一批家谱、书院志、契约、诉讼资料等，显示出很强的生存活力和丰富的社会生活场景。我在2003年发表了一个研究报告（《从“异民”到“怀远”——以“怀远文献”为重心考察雍正二年宁州移民要求入籍和土著罢考事件》），发表在《历史人类学学刊》第一卷第一期。目前，正在加紧整理汇编这批资料。

2、江西北部的鄱阳湖区开发和民众生活史研究：1992年冬天我第一次进入这个地区，首先研究清代顺、康以后骤然繁荣起来的吴城镇，先考察了它的商会，又考察当地的神庙系统和不同商帮之间的关系。这是一个系列研究，通过研究我们才知道是在清初以后，江西才有所谓“四大商镇”，而以前学界都笼统说“明清江西四大商镇”是不准确的，这种区别，似乎到现在还没有引起一些学者的足够注意。从2004年开始，我们又很幸运地获得一些渔民（“渔户”）的家庭资料，所以可以进行更细致的有关鄱阳湖区渔、农关系和生态变迁的研究。这是地球上现存不多的一块大“湿地”，我也有意识地配合江西师大“鄱阳湖生态环境与资源研究（国家）重点实验室”的课题研究，关注近300年来整个湖区的人群状况与生活变迁史。2005年我参加芝加哥AAS（美国亚洲协会）年会，报告的就是一个初步研究（《“私业”与“官河”之辨——对新发现的鄱阳湖区渔户历史文书的解读》）。现在我的研究生又发现了一批关于水面冲突的诉讼文书和其他地方文献，并且全面统计和考察濒湖地区的大家族及其与“湖面”的关系等。大家知道，至今为止中国有关河湖地区“渔民”的研究还很薄弱，而江西历史上曾有2400多条河流，水运非常方便，鱼产丰富，“湖”和“江”对江西老百姓的影响很大，这将成为我们的长期关注之一。

3、江西地方历史文献资料的收集、整理和汇编：这是我们多年来用心培育的一棵常青树，后来结出了一个硕果，就是1996年12月成立的江西师大“区域社会研究资料中心”。这也是我多年参加“华南研究”的一个直接产物，因为越是跑的地方多，大家越是感到地方性史料的丰富、重要和面临的危险：就是随着中国各地建设步伐的加快，这些史料的数量在不断减少，质地在不断恶化，所以必须尽快建立专门的资料机构加以收集整理，并逐步汇编出版，之后还可以进一步通过网络等手段，达到资料的共享。所以从1990年代开始，分别建立了香港科技大学人文学部和广州中山大学历史系合作的“华南研究资料中心”，并且一直出版一份《华南研究资料中心通讯》；加拿大麦吉尔大学和厦门大学历史系合作的“兴化民俗研究资料中心”；汕头大学的“潮汕文化研究资料中心”；梅州嘉应大学的“客家文化研究资料中心”；以及江西师大的“区域社会研究资料中心”。江西师大“区域社会研究资料中心”收藏的资料大约可分为14类：地方志、地名志、地图、文史资料、各市、县三套“集成”（民歌、故事、戏曲舞蹈）、谱牒、契约及分家文书（阄书）、婚书道教科仪书及各类民间崇拜的文本记载和张贴物、地方小剧本和民间唱本、历代墓志铭和碑刻的拓片和照片、地方性货币和小范围信用替代物（如钱庄的“票”等）、各种民间遗存和实物（如商铺的印章、信件、帐簿、路条、标语、课本等）、明清以来传教士和近代以来外国商人旅行家等对江西的外文记载。

已经印行的资料汇编约有：《江西地方历史文献学资料汇编》（1993年8月）；《江西四十三县、市文史资料细目汇编》（2000年4月）；《江西公藏谱牒目录提要》（江西教育出版社，2003年12月）。已经完成汇编的有《〈南方文物〉细目汇编》、《江西历代竹枝词汇编》、（清代道、咸间）《冯询〈子良诗存〉整理与汇编》、《江西明清契约资料汇编》。正在汇编的还有《赣西北“怀远”文书资料汇编》、《江西现存历代碑刻资料汇编》。另外，“海外研究江西译丛”已经出版了第一部（《江西地方贸易与税收：1850~1920》，斯坦利·福勒·莱特（Stanley F. Wright）著，杨勇译，江西教育出版社，2004年12月）。

三、福建话题

刘平：前面韩明士与梁洪生两位教授分别从不同角度谈了江西的地方文献与历史人类学的关系，大家也作了很好的回应。下面我们把目光从江西转到福建，先请丁荷生教授发言。丁荷生教授 1988 年获斯坦福大学亚洲系博士学位，其毕业论文题为《道教和华南民间宗教：历史与复兴》。他的兴趣主要在于福建地区的民间宗教及相关文献整理，其代表作为《华南的道教科仪与民间教派》(*Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China, Princeton University Press, 1993*)和《东南地区三一教研究》(*Lord of the Three in One: The Spread of a Cult in Southeast China, Princeton University Press, 1998*)。丁老师曾与郑振满一起，花费 20 余年时间，对福建莆田地区的数千块散落民间的碑刻加以收集整理，后来出版了《福建宗教碑铭汇编·兴化府分册》(福建人民出版社 1995 年)和《福建宗教碑铭汇编·泉州府分册》(福建人民出版社 2003 年)。他们是做地方文献与历史人类学的典范，有很多经验和大家交流。

丁荷生：因为时间的关系，我不想对理论做更多的讨论，但是我还是想加一句。最近历史学和人类学都在互相讨论，很多对话都是围绕一个比例缩小的问题，或者关注一个村子，一个区域，想把比例缩小，但希望研究的范围能够扩大。通过比例缩小，可以很具体地看整个历史过程，看社会联系的创造，社会发展的方向等，在具体情况下如何发展。为什么要缩小比例？我们的研究一般采取自然环境所锁定的区域。对象比例缩小，我们可以具体看到空间的应用。新的空间的建立也是一个新的网络的建立。通过这些，可以更清楚地看到地方文化怎样被创造出来。

接下来我主要介绍我和郑振满教授在莆田平原所作研究的一些初步成果，或许可以提供一种比较新的历史人类学的研究方法让大家参考。

我现在要给大家看一些地图。这些地图利用 ARC-GIS 软件和 LANDSAT 与 QUICKBIRD 卫星照片组成一个多元化的电动地图。我们看的是福建省莆田县的莆田平原与兴化湾。我们可以看这个平原的历史演变。唐朝之前海岸线靠着山脚。当时有几个汤池提供水源。到了宋朝开始建立木兰水利系统，同时从海边围垦土地。到了明后期莆田平原和木兰水利系统建立完成。目前莆田平原的总面积有 400 多平方公里，有 1000 多个村庄。这十年来，我和振满教授对这个地方所有的村庄做过调查，统计了每一个村庄的人口，主要的大姓、寺庙与神社，所拜的神的节日与有关的仪式，以及这些仪式的社会组织与财政管理方法。这 1000 多个村庄组成 120 多个仪式联盟——当地叫做“七境”。每一个村首先在本村游神，然后合七境里的其他村庄一起游神。整个平原有几座大庙，集中很多七境的村庄在一起游神，有时候 100 多个村庄参加七八天的总游神活动，同时也请道士建醮。当地人每年可以参加跟宗教仪式有关的 250 天的莆田戏。所以我们的调查也注意到宗教仪式的精彩的表现方式。

我们的调查资料被输入 ACCESS 资料库，可以在 ARC-GIS 地图上表现每一个神的分布情况，或者每一个时代的行政边界，或者民间自我组织的仪式联盟。这种文化历史地理地图可以提供很多新的问题和想法，也会让我们更主动地思考不同的历史因素在一个一直在变化的主体空间里怎样互相影响地方文化的创造和重建过程。对了解一个主题的区域文化的历史演变提供很多方便。

但是今天要讲的主要是莆田的地方民间文献。因为莆田平原的地方文化资源非常丰富多元，一直到现在还保留许多地方文献。更值得注意的是各种历史文献一直到现在还在不停地被创造。比如族谱到处在重编，新的石碑到处被树起来，每一个神诞仪式的财政布置都要写在红榜上而且标在庙里，每次新培养的一批神童都要报告神仙的指导。各种各样的地方民间文献不停地被产生。这些文献都有底本，都继承传统民间文献的形式，但是内容十分新鲜。我和振满教授以前收集和出版过 435 块从唐到民国的宗教碑铭，但是我们也收集到 80 年代以来的 400 多块新石碑。我们也收集了 4000 多张宗教仪式财政红榜。另外我们也收集了 500 多种道教、佛教和三一教的经典和科仪书——大部分是 80 年代以来重新抄的。无论是新写的还是重新抄的，我们的“历史人类学方法”很重视地方文献的地理位置和它们的产生地点。民间地方文献必须在它的主体环境被阅读和解释。我们的地图上也可以表现

这些文献的分布情况或者它们的流动情况。每一个时代的地方文献应该从它产生的地理位置来思考它的意义。

刘平：丁教授演示的“莆田文化历史地理地图”很精彩，与我以前见过的包弼德教授有关浙江金华的研究有得一比。接下来请振满教授谈一谈，之后大家有什么问题再一起提出。另外我有个问题先提出来。这些工作最后会不会变成一个地方史资料的搜集整理工作？研究者怎样才能进入历史人类学的研究过程呢？

郑振满：上午已经说了不少历史人类学的问题，我想我主要还是讲讲文献。在福建，我们比较早开始做民间文献的搜集和普查。早在 1980 年代初，傅衣凌先生就申请到“区域社会经济史研究”的国家重点项目。这个项目延续了十年，等于现在两个五年社科规划。但我们比较集中的文献普查主要在 1982 年到 85 年。傅先生的指导思想非常明确，我们的学问不能在图书馆做，因为我们要研究的是民间文献，图书馆里没有，我们必须到民间去找。那几年，我基本上都在各地跑，福建五分之四的县我都跑过了。我们当时问傅先生要找什么，他说看到什么就拿什么。结果，我们找到了很多民间文献，主要是族谱、契约文书、碑刻、账本等。当时的技术条件很差，拍的照片有一半都不能用，后来为此做了很多补救工作。厦门大学后来的地方史研究，主要依赖于这个时期的文献普查，我个人的研究也是这样的。在这个过程中，我们也认识了各地的文史工作者，发现了很多有意义的线索。那个时候为了读懂民间文献，我们就开始做田野调查，写了一些调查报告。

我想我们更大的一个工程就是和丁荷生的合作。我们已经合作 20 年了，1985 年开始就到各地跑庙。他当时要做的课题是关于福建地方宗教和仪式，而我的兴趣和他不一样。他关心的是仪式，我的习惯是看到文字就要记录。几年下来积累了很多资料，所以后来我们编了一套福建碑铭的书。但是那个工作量实在太太大，20 年只出版了四册。已经完成的是兴化府和泉州府的，漳州府的也做得差不多了，闽西的大概做了一半。我们希望能够在有生之年做完。我们当年还年轻，两个人骑摩托车到处跑，那是非常愉快的过程。我们先后买了 6 部摩托车，现在还有两部，但是可能没有力气去骑了。

刚才丁荷生给大家看的资料，是我们 1993 年以来收集的资料。我们曾经成立了一个兴化民俗文化研究中心，是和当地政府一起办的。我们希望他们能组织一些调查工作，当然主要的调查还是我们自己来做。十几年跑下来，我们已经调查了大约 1000 个村庄。我们按照统一的调查提纲，调查莆田平原的每个村庄、每个庙、每种仪式，建立了系统的文档资料。这些资料基本上已经做成了数据库，以后大家上网一点击就能看到具体内容，包括背后的文献资料。我们还会把这些调查资料整理出版。

我们现在收集的民间文献，主要与各种宗教仪式有关，其中有道教的、佛教的、神童的等等。有趣的是这些文献不断地再生产，每年都有新的文本出现。很多地方原来的文献烧掉了，但是现在仪式恢复了，文献也得到恢复，包括重抄、新编，很多是来自海外。我们收集的一些关于神童仪式的文献，主要是从新加坡抄回来的。

我觉得，从某种意义上讲，这些民间文献代表地方传统文化的未来。萧凤霞老师说了，很多地方传统被国家权力破坏，变成了碎片。现在一些北方人说没有钱造庙，实际上也就无法恢复传统。其他地方，如徽州，确实有很多历史文献，但是已经流失，地方文化传统也就难以恢复。不过，这几年我跑了中国很多地方，确实看到很多仪式传统都在恢复，庙也在重建，当然文献也要重建。在福建各地，地方文化传统保存得相当完整，而且恢复得很快。民国的时候都一直在盖庙，完全不像有些地方因为破除迷信而受到彻底打压。我们最近看到的资料是 1964 年的碑刻，当时还有人在盖庙，发展出新的仪式。现在当然更多了。造成这种现象可能有一个特殊原因，就是海外华侨对地方传统的维护。晚清许多福建人出洋谋生，他们在海外没有国家可以依靠，必须用本土的社会文化来保护自己，所以他们非常注意保护老家的这些传统。福建的民间历史文献特别丰富，在很大程度上依赖于华侨的支持和保护。

我还想借此机会宣传一下我们正在做的几个较大的民间文献项目。前年我们申请了教育部的一个重大攻关项目，叫“民间历史文献与文化遗产研究”。我们要从文献的生产过程、流传过程、使用过程去看文化的传承。看一个民间文献，你马上会联想到它是从哪里来的，语言、概念等要素是怎么形成的？作为传统文化的载体，民间文献是很重要的研究对象。我想读民间文献的本事不比读《四库全书》差，但是要读懂这些文献，还是要读《四库全书》的。我一直认为，民间文献的形成过程，实际上也是民间文化和精英文化互动的过程。因为民间文献的作者主要是下层知识分子，他们也就成为民间文化和精英文化互动的桥梁。问题是他们的知识结构究竟包含哪些因素？他们如何理解精英文化和国家制度？这些就是我们感兴趣的问题。我们要通过解读民间文献，探讨儒教、佛教、道教等正统意识形态对民间文化的影响，探讨特定时代、特定地区、特定人群的文化传承机制。

另外，我们在中山大学也有一个课题，叫“地方文献和民间文书的历史人类学研究”，是“民间文化遗产研究”项目的子课题。我们已经邀请了15个大学的老师和研究生，一起来做民间文献的普查工作。我们希望通过系统的普查，摸清各地到底有些什么文献，最后编一套目录学性质的工具书。最好一个省能编出十来本，很具体地告诉大家每个地区有多少族谱、碑刻、契约文书、剧本、唱本、风水书、中医药方等，在哪里收藏，如何查阅。在这个基础上，第二步可以编辑出版各种民间文献资料。每个地方都可以出版一些专题性的、有系统的资料集，比如刚才梁洪生教授提到的竹枝词，就是很好的一个专题。当然也希望能做成数据库，通过拍照、扫描的形式先典藏，等合适的时候再上网。

我现在最关注的还是教材的问题。我想，民间文献在传统文献学里是没有地位的，所以我们现在首先要作文献学的研究，而不是历史学或人类学的研究。从文献学的角度看，至少有三个问题比较重要：第一，民间文献的内在系统。民间文献的种类很多，每一种文献只能反映社会生活的某些侧面。如果不能全面了解民间文献，所做的研究就会有片面性，所以我希望要有系统性，找到各种民间文献的内在联系。第二，民间文献的历史源流。每一种民间文献都有不断生产和改造的过程，也有不断流传和使用的过程。如果不了解这个历史过程，也就不能理解民间文献的历史意义。所以我非常注意民间文献的形成年代和版本，希望找到各种民间文献形成和变化的内在脉络。第三，民间文献的社会属性。每一种民间文献可能都和特定的人群和特定的生活方式有关。如果不把民间文献放在具体的社会环境中，不了解各种民间文献的作者和使用范围，也不能真正理解民间文献的历史意义。要做到这一点，就必须做田野，就需要历史人类学了。我希望，我们可以编出比较好的民间历史文献学教材，最好还能建立专门的博士点、硕士点，形成系统的教学体系，培养更多的学生，更有效地进行民间文献的收集和研究。

刘平：振满老师所讲的确实给了我们许多启发，尤其重要的是提出了民间文献学的概念，强调了开展历史人类学研究的必要前提。前几天我们在谈论在座各位的几本书，孙卫国提到王明珂老师的《羌在汉藏之间》是一本真正结合地方文献与田野调查的历史人类学著作，王老师能不能从你的角度出发先做一个回应。

王明珂：我还是认为，并没有所谓真正的历史人类学。我们每一个人都用自己的著作去界定、丰富相关研究，最后形成一个多元的研究面向。我可以讲一点自己对地方文献的看法，以我所关注的一些资料为例。其实我搜集的大部分是在田野工作时所作的口述录音。我觉得这个也很重要。书写文献，如果今天没有发现，也许将来什么时候它们又出现了。我们知道欧洲的一些老教堂里就常发现一些老文献。但是口述记忆和相关社会情境一旦失去，就几乎是永远失去了。尤其我作田野的川西，在西部大开发中变化很快。我认为，民间文献不管是口述还是文字书写都很有价值，因为它们提供一个“异例”，跟正统、主流书写文献所记载的常有不同，或常被我们的理性将之“边缘化”，如被视为“神话传说”。从这些“异例”中，我们能够认识另一个时间、空间的人群，我们也可能因此认识自身的社会与文化。我很赞成振满兄提到的，一定要到现场去了解这些记载。

我举一个例子。我研究的羌族地区都是山沟。一条山沟里可能有三个寨子，各寨之人分享、分配此资源，同时又互相竞争。在问到他们的“历史”时，他们的回答很有意思。比如，我问：“这儿的

人是从哪来的？”他们会说，原来这儿没人，最早有三兄弟到这儿来，老大到一寨，老二到二寨，老三到三寨。若这个小沟和其它六条沟的关系很密切。我问他们整个大范围的人（七条沟的人）是怎么来的，他们便会告诉我，从前有7个兄弟到这里，一个兄弟到一条沟。我把这些录音下来，化为文字文本，然后与其“情境”相互比对、解读。我们从中可以看出，对他们而言，此历史记忆中的“兄弟”有三种隐喻：第一个隐喻即同根的人，大家分享资源；第二个是亲兄弟明算帐，各寨有各自的资源；第三个是兄弟之间有资源竞争，各寨又是敌对的。这样的社会“情境”只有在田野中才能观察到。藉此观察，我们便能解读这些“弟兄祖先故事”，一种我们不熟悉的“历史心性”下产生的“历史”。藉此，我们也可以反思、解读我们所相信的、所建构的“历史”，其中各种“英雄”之符号意义。

孙卫国：我请教几个问题。第一个问题，刚才丁老师和郑老师谈到福建的庙，我想问问福建的关帝庙处于一个什么地位？因为我做中韩关系史，对韩国的关帝庙很感兴趣。第二个问题，美国很多学者对地域史的研究其实有很多批评，墨子刻等批评美国社会学家“往往只研究中国社会中很有局限性的若干方面，集中研究地区、社团，而忽视了整个体制的转变。”他们严厉批评柯文在书中（即《在中国发现历史》）热情赞扬的施坚雅(G. W. Skinner)的地区系统分析，指出他“忽视了整个帝国范围内的官僚体制”，忽视了一个重要事实，即“人类的活动固然受地方风貌和地区性特有形态的影响，但同样也受到整个文化总体的影响”。美国史学家爱德华·萨维斯(Edward Saveth)曾问道：“对微观单位的了解，在多大程度上构成对更广阔领域研究的线索？”事实上大家上午讨论过，你们关于福建和广东的问题有很多分歧，确实各位是从小问题去关心大问题，但是这个“大”在多大程度上是一个全国性视野？如果说大家反映的都是不同的问题，为什么要研究不同的地域？不同的地域反映的是同一个问题还是说不同的地域是同一个问题的不同层面呢？这些不同层面又有什么不同关系呢？这对我们了解中国整个历史又有什么影响？这是个微观与宏观的问题。

郑振满：福建的关帝庙不太多，主要集中在沿海的卫所和城镇，我想可能和军队、商人等外来移民有比较大的关系。

关于宏观和微观的问题，不是三言两语可以说清楚的。我的问题是，不做区域，全国的大历史怎么来？我们现在可能还无法做宏观，但先把一个一个区域做下来，然后再通过比较等方法来看宏观。1995年我们在牛津大学时决定，做四个区域史的比较研究：宋怡明做福州，我和丁荷生做莆田，陈春生和蔡志祥做潮州，科大卫、刘志伟他们做珠江三角洲。当时我们发现，我们在各地看到的东西很不一样，可能实质上是一样的，反映了统一的历史过程。后来我们讨论这些地方的开发时代，以为空间可以变成时间，可以得出一个时间序列。这不是没有道理，中国不是同步形成的，不同地区是在不同时候一步一步形成的。

丁荷生：是不是还要考虑那个时候地区对国家的认同，后来一直发展演变。所以后来的演变也可以考虑。

郑振满：这就是所谓层累的问题，不断结构化的问题。后来我们到各地去，跑到西南、西北、长城外，因为每个地区的历史深度不一样，在华南看不到宋代以前的历史。我们在全中国跑，除了宋以后形成的区域，我们看到了更深厚的传统。但是这几年我越来越怀疑这样还是不够，因为每个地区的历史是层累起来的，有不同时代的痕迹，我们不能简单说哪个地区就反映了哪个时代的历史。所以还要大量比较，还要到各地考察。我们希望通过做这些零碎的事情，为回到大家关心的大历史打下基础。

丁荷生：举一个例子，我刚才演示的图里的红点是各个村的社。每个村应该有一个社，这些社是明代留下来的国家仪式系统，后来演变成民间的神庙体系。这些系统现在还可以找到，但有的村子没有自己的社，说明那些是后来分出来的村子，还没有建立自己独立的关系，不能独立参加仪式。就这

么一个有没有社、能不能参加仪式的小差别，背后有一个历史演变过程，背后更深的历史还是国家制度如何转变成民间的东西。

孙卫国：我也知道，现在宏观历史研究确实面临着很大问题，你们做的微观历史也确实给我们引导了一个很好的方向，但是站在微观的角度完全否认大历史的研究，是不是也有些问题？

郑振满：我们并不反对研究大历史，我们认为自己的目的也是研究大历史，问题在于如何研究大历史。以中国为例，从一个小地方去看整个中国成不成立？我认为是可以的。我研究家族、村庄的著作，我看大家还是有兴趣去看的，因为我讨论的是大历史。我着眼于这些微观问题，关怀的是大历史，是宋代以后中国的政治、经济、文化到底发生了什么变化？我的那本研究家族的书（《明清福建家族组织与社会变迁》湖南教育出版社 1992 年），认为宋以后的中国发生了三大变化：一个是理学改变了中国的宗法伦理，改变了民间社会的组织形态；二是政治体制发生了变化，明代中叶开始，国家从原来直接控制社会变成了授权给民间自我管理；第三，我讲财产关系的变化，契约、合同的关系怎么形成等，这些难道不是大历史吗？我们研究神庙，所关心的也是明代的国家制度怎么影响到民间的社会形态。

丁荷生：插一句，为什么现在还要把目光放在缩小的地方去考虑。比如莆田这个地方原来在宋朝开始形成很复杂的水利系统，到了明朝后期不能维持水利系统，有的地方又加了一条小水沟，而整个水利系统上下游都无法流通，当时官员无法解决水利系统的矛盾，唯一的办法是建立一个新的庙宇跟庙宇之间的组织，让他们自己来管理水利系统。所以这既是一个地方性演变，又与国家机构政策和文化资源相关，新的系统就出现了。

郑振满：这些庙的系统其实是水利管理系统。

王明珂：接着振满兄的发言，从非常小的例子来看中国的大历史，我想举中国边远地区人群所谓“汉化”问题为例。“汉化研究”在近年来似乎被认为是意识形态偏见的，大家好像都觉得不适合去研究它。然而对此，我反对的只是学者在主流历史研究下所达成的“夷狄入于华夏则华夏之”这样的结论。从微观历史来看，其实是在非常亲近的人群间，在一些很小的情境里，人们的互动造成汉化过程。别人骂我蛮子，我也骂别人蛮子，甚至在同村中几个家庭也互相诋毁，宣称本家族才是真正的汉人。就是在这些非常细微的日常互动里面，“汉化”渐渐地改变了人们的日常作息、风俗与祖源记忆。此过程产生在社会距离很近的人群之间。正因为社会距离很近，才有需要去证明自己是谁或不是谁。也就是在这种微观情境里，我们才能了解大规模的长程的历史变化之动因。

林玮嫔：我有一个问题，希望 Hymes 和郑教授能够回答。今天上午萧凤霞老师带来一个理论，就是她和刘志伟所说的文化权力的结构。她认为中国文化的整体性建立在一个文化权力结构之上。我不知道在你们的研究中认同这个模式吗？在她的模式里，她一方面提出中国文化的整体性，另一方面也承认了区域文化的差异。区域有差异，但每个区域都共享一个权力结构。这样的说法你们的看法为何？

韩明士：我认为我还是不同意那种模式，因为我非常怀疑中国文化是否有这种可能，对这种把各种中国文化糅合起来的努力感到怀疑。中国文化能否糅合起来是一个很大的问题。当我们提出问题的时候，我们是在消除各种障碍。我认为这种模式认定的是某种最终糅合（一致）或修改。我对那种假设表示怀疑。当萧凤霞教授在谈论这个问题的时候，我是赞同社会进程这个说法的，但她解释的进程只是一种糅合。在她和刘志伟合写的一篇文章中，他们谈论到中国宗教问题，看起来，如果通过归纳化或概念化，人们就明白了所有的中国宗教。但我看不到中国宗教的特征。看起来中国宗教和印度宗教是一个样子。那么，如果我们把中国的共同文化都来个归纳，是不是我们也能借以了解其他民族的文化呢？我不想接受存在一个共同的中国文化的假设。

林玮嫔：比如说华琛（James Watson）教授在一篇讲妈祖的文章中试图得出一个结论，就是中国文化为什么可能时，他相信礼仪的作用。刚才梁教授提到为什么华南的研究会受到那么大的关注。在

台湾的观点看来，是因为华南帮的研究试图走出华琛的模式，试图建立一个新的模型，里面包括宗族、谱系、教育体制和信仰等，一切都被带进“国家秩序”，而这个秩序深入各处。

郑振满：你的问题可以分成两个问题来看。首先，现在主要的文献都是士大夫留给我们的，和国家政权的联系很紧密。可是我们下田野会发现文献的来源非常多，不只国家有影响力，还有很多传统被继承。我们在一个地方找到 1500 多个神，五花八门。这些神大多数不是国家给的，而是有自己的传统。第二，文献告诉我们，家族和庙宇跟国家的支持确实有很大的关系。我们不能忽视这种国家权力对地方的影响，但是，地方对国家权力的反映是非常灵活的。什么人在运用这些权力资源？他们如何发挥自己的创造性？这些都是需要具体分析的问题。宋明理学设计出来的那套宗族祠堂礼仪，到莆田以后变得面目全非，这就是地方社会的自主性。明初建立的里社制度，到明中叶变得非常有效，但是时间差了 100 多年。中间经过了很很多斗争，最后到某个时候才折中一致了，但已经不是原来的东西了，是被有意识地利用和改造了。

四、绕梁余音

刘平：在座的听众也可以提问。

魏阳（哈佛大学东亚系博士生）：刚才听了各位的内容很受启发，我接着孙教授的话问一个问题。刚才大家讲小历史怎么和大历史连接在一起，我想这是没什么问题的。但是我想问，是不是我们在研究小历史的时候有两种取向：一种是小地方的历史之所以有意义是因为它可以反映大历史；另一种是小地方的历史本来就有意义，不需要跟大地方联系在一起。比如有一本叫《蒙塔尤》的书，讲的就是一个小村庄。这个作者不厌其烦地把小村庄发生的事全部记录下来开展研究，但是好像并没有把这个小地方和更大的研究联系在一起。所以我想，也许这样的研究也很有意义，就是在研究一个小问题时不需要联系到宏观问题。尽管刚才大家说先搜集资料再说，但是资料的搜集还是会受到大历史的影响，比如丁教授关注的是仪式，郑教授更关注文字，事实上后面还是有一个假设。我觉得这是一个两难的问题。

郑振满：对我来说，还是要关心大历史。另外，我谈到文献普查时，强调的是我们在搜集的过程中真的不要有选择。我们在收集资料的过程中，没有那么清楚什么该选择、什么不该选择。还有，我看你对《蒙塔尤》那本书可能有点误解。其实我觉得它最重要的价值，就是让人真真切切地知道中世纪的国家、教会和领主制度究竟在老百姓的生活里有什么影响。这本书虽然没有讲归纳性的理论，是一个微观研究，但是你一看就应该会联系到国家甚至国际关系、民族关系怎么影响到村民的生活，影响到教会，包括基督教和其他地方教派。我看这本书最大的启发就是如何把小历史和大历史结合起来。

魏阳：但是许多评论者也认为作者实际上从地方观点描画了一个特殊个案。这种地方史如何才能与更大的历史联系起来呢？

韩明士：在 1960 年代的美国与欧洲对社会运动有各种不同的观点。有一种观点认为社会革命运动与普通民众的需求有关，所以在那一层面上我们应该研究社会史。但另外一些研究社会史的人实际上并不这样认为。他们只想研究自己的东西。还有一种观点则认为，我们并不知道结果是什么，直到我们着手研究；然而，即使是在展开研究之后，我们还在询问结果是什么。研究者对结果以及相关问题的关联也许一无所知。我们研究一切，我们在尽力发现结果是什么。你研究这种那种的关联，最终发现这些关联都与其他事物联系在一起，然后你也许会研究所有问题。这也许是一种很重要的观点。我们不知道关联在何处，重要性是什么。第四个观点是，可能并没有一幅清晰的历史的画面，除非你有一个假设。无论你选择什么途径，你都会有各种理由尽可能去研究。

林玮斌：和其他人类学家一样，顾坤惠博士与我都经常跑村庄。世界上有那么多村庄，也有那么多人类学家。但在一定程度上，我们从来没有忘记我们应该建立某种地区模式，进行某种概括。眼光只是停留在某个小村庄，那是做人类学家的不幸。

韩明士：我记得大的模式不必跟别人一样。可以以差异之间的互动为基础。同样，我们不必只是试图概括整个中国人的生活，而是概括不同地区、不同人群之间的互动。如果我们要问中国社会或中国皇帝是什么样的，而不是问中国文化是什么样的，答案也许不怎么样，因为那些都是这个国家不同的方面，要研究出整个中国文化是否一致必须通过不同的途径。

周（Zhou，哈佛博士生）：我有一些问题。我们知道，随着时间变化，环境也会发生变化。比如我们无法在田野中阅读宋代文本。当今我们不可能观察生活在那个时代的人群，除非假定从那时到现在什么变化也没有发生。所以你如何借用人类学方法作宋史研究呢？

韩明士：你提的问题很好。要直接显示仪式背景中两种模式的互动，我所搜集的资料还很不够。如果有一场简单的仪式能反映这种互动，那我会非常有兴趣。自然我们无法把宋代的真相完全描绘出来，但我们可以推断出其关联。所以，我会运用人类学资料丰富我的理解，使有关宋代资料更趋完善。我现在并不担心时间的推移，因为我所谈论的两种模式之间的可能互动是超越于变迁之上的。

陈松（哈佛大学东亚系博士生）：在地方社会和国家政权的变动方面，现在经常看到的研究是，如果有一个大的国家政权，那么它在地方的表现是什么，地方民众和地方精英的反应是什么，他们如何通过对国家政策的重新解释来建构对自身的合法性。基本上这个国家政权是给定的。可是，反过来说，同样的地方精英阶层也可以把地方的习惯，对祠祀的理解等等带入到国家政策的制定当中去。所以我觉得在这个互动过程中，我们似乎只看到国家政权是一个给定的变量，而地方则呈现出多样性，但我们有没有想过，我们历史人类学者也可以从另一个角度来看地方社会和地方精英在国家政权的形成中扮演怎样的角色。这样，不仅在地方的层面，在整个国家的层面来看，当地人民不仅仅是 Agent（代理人），也是 Author（作者）。^⑤

罗士杰（布朗大学历史系博士生）：关于国家与地方社会权力互动的关系，我的想法比较接近詹姆斯·斯科特（James Scott）的看法。他认为地方有一个保护膜，是由地方去建构的。这个保护膜，以亚洲地区而言，在进入二十世纪开始，被国家的政权力量进入甚至破坏。现在我们要问的问题是，到底国家可以进入到什么程度，而地方又可以抵抗到什么程度。身为史学家，我们现在又可以搜集多少资料去解释这样一个过程。今天听了一天，大家提到在中国大陆田野中遇到一些问题，这些问题其实很多跟我们过去在台湾遇到的状况可说是如出一辙。我是在台湾念大学与研究生的，我觉得台湾的历史系一直在鼓励学生做田野。我们也已经习惯这样的人类学与历史学结合的训练。加上近年来台湾政治局势乃至社会文化的发展，所以很多人去做台湾史研究。而在很多台湾史的研究中，田野资料的搜集与访谈是必备的功课。然而我们当年在田野所面临的困难是，我们被放到田野，很快就发现可能的解释其实很多，比如说一个庙碑，可能可以在田野间发现超过十种的解释，因此不知道该采信哪一个。第二个困难，其实是连着第一个困难来谈的，我们到台湾的田野去，比较有文献可证的历史绝大多数只可上溯到康熙，之前发生的事情就很难再追下去。有些人就会产生类似孙老师提出的问题，就是我们研究这些地方史到底能解决什么问题？又到底因此可以建构出什么样的解释？而这解释空间又可以有多大。这都是未来思考历史学与人类学结合的重要课题。

不过，即便如此，我们在做田野的过程中，因为有机会近身接触到所欲研究的客体与区域。我们因此学会一件事，就是千万不能被资料牵着鼻子走，看到一个资料必需去进行多方验证。而通过人类

^⑤刘平按，陈松后来在给我的回复中说：当时因为时间的原因，讨论没有继续下去。后来私下里，郑振满教授和梁洪生教授其实都有一个响应。一方面，两位教授都认为历史人类学中比较忽视国家政策的形成和地方社会在其中的作用，主要是由于历史人类学中史料类型的限制，无法提供相关信息。梁洪生教授的另一个解释是，只要地方社会通过重新阐释或阳奉阴违的办法，抵销国家政策在地方执行中的影响，地方社会就不觉得有必要或者有动力去试图影响国家的政策。

学的训练和刺激，我们因此学会怎样更好地去解读资料对地方社会的意义，并开发出新的问题。我记得我大学一年级时，在人类学第一堂课上，老师就说，人类学就是教人怎样去了解人构成的法则。看人怎么去构成这个社会，怎么去组织自己。关于大历史的问题，台湾过去其实也一直讨论如何建构大历史的问题。但学术最终还是要看你的问题意识，然后想办法多方找资料去进行解释。通过一块块的拼凑，也许我们可以颠覆过去一些约定俗成的大历史的看法。我们做地方史，还是尽量去把一点点事实进行澄清，去进行累积，然后再回头去看过去广被接受的大历史论述是否有问题。

刘平：从今天下午各位的发言来看，历史人类学研究着眼于微观研究，但并没有忽略宏观；地方文献的收集整理给研究者提供了一个独特的平台。科大卫（David Faure）教授曾经写过一篇文章，叫《告别华南研究》（载《学步与超越：华南研究会论文集》，香港文化创造出版社 2004 年），他说：“我感觉到不能一辈子只研究华南，我的出发点是去了解中国社会。研究华南是其中必经之路，但不是终点。……从华南的研究，我们得到一个通论，过来的工作就不是在华南找证据。我们需要跑到不同的地方，看看通论是否可以经得起考验。需要到华北去，看看在参与国家比华南更长历史的例子是否也合乎这个论点的推测。需要跑到云南和贵州，看看在历史上出现过不同国家模式的地区（我是指南诏和大理），如何把不同国家的传统放进地方文化。我们不能犯以往古代社会史的错误，把中国历史写成是江南的扩大面。只有走出华南研究的范畴，我们才可以把中国历史写成是全中国的历史。……我们最终的目的是把中国史放到世界史里，让大家对人类的历史有更深入的了解。”科大卫的这一观点，实际上是突破了目前拘泥于微观研究的樊篱，是地方史、区域史研究得到了升华。我相信，我们今天的讨论对于进一步推动相关研究、拓宽人们的视野是有积极作用的，谢谢大家。