

历史人类学：如何走得更远^{*}

张小也

摘要：近年来，历史人类学成为一种引人注目的史学研究方法，然而在实践中也暴露了一些问题。对此，一直倡导该研究方法的几位代表性学者指出：其一，在区域社会研究中应避免“通史区域化”和“区域史地方化”倾向，认识到区域是一种历史建构，是研究者用经验来加以解构的研究对象。其二，对于国家—社会分析框架的使用须视具体情况而定，一方面应该认识到研究中国传统社会从典章制度入手是必要的，另一方面也应该认识到其他分析框架的重要性。其三，历史学应该展示历史的全貌和内在脉络，恢复历史的现场感。但是当代历史学无法离开社会科学，因此历史学研究应注意引入那些具有实践性的理论框架和分析工具，这样才有利于学科内以及不同学科之间的对话。其四，民间文献的规模固然庞大，但是不应采取虚无主义的态度，有建设性的做法是找到恰当的方法。民间文献的搜集、整理和利用需要科学的方法，不应破坏其原来的系统，还应注意克服其局限性，解决其中史料的层累问题。

关键词：历史人类学；区域社会史；社会科学化；民间文献学

作者简介：张小也，中国政法大学法律古籍整理研究所教授（北京 100088）

近年来，历史人类学以其独特的魅力吸引了学界的关注，有越来越多的年轻学者开始在自己的研究中尝试使用这一方法。对于这种“乐观”的局面，几位较早对这一方法进行探索的学者指出，有些认识仍需要进一步明确。

一、再谈区域社会研究方法

众所周知，历史人类学以区域研究和微观研究见长。这一特点曾经令上述几位学者受到很多质疑，在早期，他们经常需要回答区域是否能够代表全国，微观是否能够说明宏观等问题。也正因如此，他们在如何通过区域的、微观的研究达致对整体历史的理解方面有长期深刻的思考。

与这几位学者的情况有所不同，目前历史研

究中有关区域社会的论著越来越多，许多年轻学者踏入学界的“敲门砖”都是区域研究的成果，他们很幸运地不再被“代表性”等问题所困扰，这是整体学术取向发生改变的结果（或多或少也应当归功于历史人类学的直接影响）。但是，某些研究者也许并未真正理解区域研究的方法论意义。对此陈春声指出，有两种倾向应当注意并加以避免，因为它们虽然貌似区域研究，实则误解了这一方法的意义，限制了这一方法的作用。其一是通史区域化。这一研究虽然着眼点也在区域社会当中，但是研究者受以往大通史模式的桎梏，难以发挥学术的创造力和思想的创新性，因此不能通过区域社会的研究追寻历史发展的内在脉络，而是按照惯性将大通史变成了地方版，实际上是“一

^{*} 近年来，历史人类学以其独特的魅力吸引了越来越多学者的关注。受《清华大学学报》（哲学社会科学版）编辑部的委托，笔者于2007年12月至2008年8月间，对一直积极倡导这一研究方法的科大卫（David Faure）、陈春声、刘志伟、郑振满、赵世瑜等学者进行了访谈，并结合近期相关研究，将历史人类学的发展状况以及对一些核心问题的新认识加以整理成文，以供学界参考。

场既有思考和写作框架下的文字填空游戏”。^① 其二是区域史地方化。这一路数的研究,往往局限于对地方性资料进行挖掘整理,并在此基础上对一些过去较少为人注意的“地方性知识”进行描述,或对所谓区域社会历史的“特性”进行归纳,将其化约为便于记忆的文字符号,不但浪费了丰富的历史文献,而且只能视为一种低水平的重复。^②

关于区域研究的方法论意义,科大卫早在若干年前解释“华南研究”的时候就谈道:“华南”不是固定的区域,而是历史建构过程,是以区域研究取向来理解中国历史的试验场。华南所涉及的地理范围,实际上是随着研究者的问题和视角而变化的,所谓“区域”,不过是从研究主题引申出来的由研究对象自我认同界定出来的空间罢了。^③ 随着研究的深入,学者们更加明确地指出,所谓区域,是在不同的历史过程中,由不同的人群因应不同的需要而产生的工具与多层次的观念,也就是说,区域本身就是一种历史建构,是长时期历史因素积淀下来的,关涉到地方性观念、国家意识形态与制度的互动过程,并且在人们心目中形成的多层次、多向度的指涉。既然如此,那么区域研究就不应该是先划定地理范围,再作茧自缚的研究类型。“从某种角度上看,真正区域研究的取向应该是反过来的,即首先是要追问我们何以认为这样的划定是合理的?这样的划定关系着怎样的历史建构过程?通过对这些问题的回答,达致对地方性传统与王朝观念、制度互动过程的深入了解”。^④ 也正因如此,理解区域历史即意味着理解整个中国的“大历史”。可以看到,他们的视角与前述两种“区域研究”是截然不同的。

总之,历史人类学所倡导的区域研究方法,要求研究者将原本被视为固定的区域也拿来作为解

构的对象,这对于初学者来讲存在一定的难度,^⑤ 但它毫无疑问是人类学赋予历史学(以及其他人文社会学科)的卓有成效的分析工具,如萧凤霞(Helen Sue)在近期一次谈话中所说的:和历史学比较,人类学同样是看一点、一个事件,但是焦点落在这个点、这个事件到底是怎样一层层做成的。那些点和事件不应当是我们用来组织研究题目的材料,而应当是我们用经验来加以解构的研究对象。^⑥ 笔者以为,人类学所重视的对研究主体与研究对象之间关系的不断反省,可以令历史学者更有能力对史料的形成过程以及自身的主观意识进行剖析,从而在很大程度上协调客观历史与主观认识之间的矛盾,将它们共同置于一个更加有包容性和解释力的框架之中。

二、再谈国家与社会的关系

从历史人类学的发展过程来看,国家与社会之间的关系始终是一个关注点,而“区域社会如何成为中国的一部分”又是其中最主要的议题。之所以如此,是因为学者们以为,传统的大通史将中国视为一个同质的整体,而实际上“中国”这个概念本身就是一个历史的过程,“各个地方都有自己的时间表”(科大卫语)。如郑振满对闽南地区民间信仰的研究指出,在两宋之际,由于士绅阶层积极参与神庙祭祀活动,闽南地区民间神庙的仪式传统与象征意义逐渐发生了变化,有些神庙开始纳入官方的祀典,表明了国家与区域社会的相互承认。科大卫、刘志伟对华南地区宗族的研究指出,明清华南宗族的发展,是明代以后国家政治变化和经济发展的一种表现,是国家礼仪改变并向地方社会渗透过程在时间和空间上的扩展。这个趋向,显示了在国家与地方认同上整体关系

① 赵世瑜称之为“地方志搬家”或“国家史的地方版本”,参见氏著:《小历史与大历史》北京:三联书店,2006年,第2页。

② 参见陈春声:《走向历史现场》“历史·田野丛书”总序,见《小历史与大历史》。

③ 参见蔡志祥、程美宝:《海外学者的“华南研究”》《光明日报》2000年12月22日。

④ 黄国信、温春来、吴滔:《历史人类学与近代区域社会史研究》《近代史研究》2005年第9期。

⑤ 在历届“历史人类学高级研修班”上,每当有年轻学子兴冲冲地谈起类似“土家族”、“鄂东”等字眼时,都会遭到来自几位学者的质询:“什么是土家族”、“什么是鄂东”。这时候他们会表现出不解与慌张,其实,这种错愕正是重新认识区域史研究的起点。——笔者。

⑥ 参见萧凤霞在哈佛大学“历史学与人类学的对话”中的发言,略有加工。包弼德(Peter Bol)、刘平主持,2006年4月17日。录音整理稿由刘平提供。

的改变。如果将他们的研究联系起来,就可以看到不同区域在不同时代,以不同方式进入国家系统的过程。他们从区域出发理解整体历史,甚至有“野心”重写中国通史,在某种意义上也可以说正是受这一观念驱动。

在这里需要指出的是,除了上述背景原因外,几位学者的问题意识与他们的学术路径有关。他们承认,自己的知识储备中最主要的部分就是制度史,每当看到族谱、碑刻、祠堂、寺庙,立刻就会联想到那个时代的制度背景,因此,在地方社会结构中很容易地就看到了里甲、赋役、卫所系统所发生的变化;在家族组织中,很容易地就看到了礼仪的变化,同时也就找到了研究课题。然而令人担忧的是,他们的研究对于很多后学者形成了深刻的影响,甚至成为一种模式,他们很容易亦步亦趋地讨论王朝的影响,强调士大夫化,乃至他们的研究最后都可以归结为一句话:“这个地方变成了中国”。

对于这个问题,几位学者认为需要从两个方面来看。一方面,一个研究是否有必要联系到国家制度,只能是具体情况具体分析。有些地方受国家制度的影响很大,有些地方则不然。除了国家制度外还应该看到其他的因素,例如,施坚雅(G. William Skinner)在研究中用成都平原的市场去分析农村社会结构,虽然他的结论未必能够推广到其他地区,但是由此可以看到国家制度之外的因素。决定一个地方社会发展的因素很多,很多因素都不是国家所能完全控制的,所以我们的研究不能都归结到国家上面,否则就陷入了另一个套路。国家制度可以作为研究的出发点之一,但是绝对不能作为结论。

但是在另一方面又要认识到,研究传统中国社会应当由典章制度入手,一则是因为从王朝典章去说明社会制度,在中国学术传统上有长久的渊源,一个中国学者研究传统中国社会问题,承此“家法”,不失为治学之正途;二则是因为在事实上,中国历史的一个最大特点,就是我们长期存在统一的中原王朝,传统中国的社会制度和社会生活,一直在王朝典章制度规范下,虽然社会现实与

制度规范常有相当大的距离,但王朝制度常通过不同的机制直接或间接影响或制约社会生活形态和社会关系的结构。^①而地方发展的一个主要过程,就是把国家制度变成一个社会化的资源,而且是最主要的资源。在很多情况下,地方社会发展的关键,就是会不会利用国家的这些资源。

学者们还指出,即便是“如何成为中国的一部分”这个问题,各地区也有不同的答案,因为它们各自的发展动力和机制都是不同的。在珠江三角洲看到的是一个王朝制度推广普及的过程,同时也是一个地方社会利用王朝制度来建立霸权控制资源的过程。这个过程在江南可能是相反的,表现为对国家权力的抵抗。一直在华北地区进行研究的赵世瑜也指出,“华南研究”的总体问题意识是各个地区如何进入国家成为编户齐民,这无疑是有其客观必然性的。华北地区与华南的情况显然有明显区别,在历史上,华北地区受中央王朝关注的程度远远超过华南地区。例如泰山系统,从秦汉时期就有国家封典,此后一直绵延不绝,民间还存在复杂祭祀传统,它的历史更加久远,层面更加丰富,晋祠系统也呈现出这样的特点,因此有必要也有可能做更长时段的更完整的研究,概括出一套有解释力的概念体系。

几位学者反复强调,历史人类学研究本来的目的之一,就是要突破原来大通史的局限,不仅在国家的层面思考中国历史,而且要在地方社会发现更多元的发展脉络。因此,如果说他们以往研究取得了一些成功的模式,那么后来的学者则一定不能受这些模式的限制,要在现有研究的基础上,发现更多元的因素,并且努力解释这些因素互相影响、共同作用的过程。

三、历史学本位与社会科学化

历史人类学采用交叉学科的研究方法,人类学的概念、方法和理论对历史学产生了很大的影响,自然也形成了一定的压力。在2002年的一次学术会议上,主办者就曾经有意识地安排来自这两个学科的学者同场发言,讨论如何保持学科本

^① 参见刘志伟:《梁方仲文集》导言,广州:中山大学出版社,2006年。

位的问题。当时的与会者陈春声、刘志伟和郑振满很谨慎地做了初步回答,指出人类学研究更多是从现实出发,追溯历史过程,其目的在于直接回答现实问题。而历史学是一个从过去到现在的推演过程,它讲究事物发展的前后关联性。^①

然而实际情况并不像他们的回答这么简单,此后的若干年中,在历届“历史人类学高级研修班”上,都有学员“迷失”在田野中,热衷于讨论各种象征意义,却找不到历史感。针对这种情况,作为主讲教师的几位学者逐渐加强了对历史学本位的强调。他们指出,历史人类学比传统的历史学增加了田野考察环节,通过访谈和观察仪式,研究者会接触到极为丰富的信息,它们是无序和偶然的,需要研究者建立起整体认识。虽然这个认识是由研究者的研究兴趣和问题意识决定的,不同的专题也有不同的关注点,但是作为历史学本位的研究应该是在头脑中建立起一个时间的逻辑,其最基本的问题意识就是这个地方是怎样形成今天这样一个格局的,这是最重要的。也就是说,虽然借助了人类学的概念、方法和理论,但是研究的出发点和落脚点都是历史学的,目的在于认识一个发展过程,这是历史学的立身之本。

近代以来,随着西方社会科学概念和体系的引入,历史学越来越理论化,抽象化,既丧失了传统,又找不到新的定位,在其他学科的大举进攻下显得无还手之力。在这种情况下,历史人类学旗帜鲜明地强调不能割裂历史的全貌,打乱历史的脉络,应该恢复历史的现场感,按历史发展的脉络叙事。他们还强调历史学对社会科学理论的检验和批判作用,指出历史学应该以丰富的经验事实成为社会科学理论的实验场,使社会科学不断突破现有的边界。特别是在社会科学的中国化问题上,历史学家是责无旁贷的。这种对学科本位的准确把握以及在此基础上建立的自信是非常难能可贵的。

但是在另一方面,几位学者也指出,一个研究对象除了时间的逻辑,还有结构的逻辑。因此,研究者在了解了时间的序列——明白什么时候做了什么东西,是哪些人做出来的——之后,还要明白这些东西是如何留下来成为今天生活的一部分,

对今人的意义如何。这样的思考仅仅靠历史学的训练是不够的,需要社会科学理论的指导。实际上,当代的历史研究是无法离开社会科学的,因为我们既然已经掌握了一套解释社会的方法,那么所有时间性的过程都只有借助其概念体系来叙述才能够被理解。

不仅如此,几位学者还指出,那些能够给历史学提供分析工具的社会科学理论,应该得到更多的关注、理解和运用。例如,早在1960年代,人类学者华德英(Babara Ward)就根据自己的田野研究经验建立了一种社会科学的方法,既能解释传统中国社会与文化的广泛统一性和长期延续性,同时也能解释其中存在的很大程度的差异性。她用列维—斯特劳斯提出的“认知模型”(conscious model)来表示传统中国社会中人们对自身社会的认知,与局外的观察者模型(observers model)区别开来。但她特别提醒说,假如以为“认知模型”意味着社会中所有个人脑中建立的对自身社会系统的构想只有一个版本,那是一种误导。我们不但要把研究对象对自身认知的意识模型和局外人或研究者观察的模型区分开来,更要把研究对象本身的认知模型作进一步区分。她把认知模型细分为三个层次,一是她称之为“直接的模型”(immediate model),也就是人们对自己身处其境的社会认知;第二种她称之为“意识形态模型”(ideological model),指人们认为符合传统士人规范的中国社会制度的理想模型;第三是若干种表达对其他或疏或近的人群的社会所持的看法,她称之为“内在的观察者模型”(internal observers models)。华德英从这三个层次讨论人群的认知模型,对她研究的地方社会与中国文化统一体之间的关系作了深刻的讨论。这一理论模型深刻地影响了科大卫和刘志伟,被他们称为是“具有革命意义的分析工具”。

在上述思考的基础上,几位学者进一步提出,历史学也应该为人文社会科学的其他门类提供理论框架和分析工具,事实上历史学曾经提供过的最大的分析工具就是历史阶段论(赵世瑜语)。需要强调的是,理想的理论框架和分析工具应该

^① 参见张小也:《中国需要什么样的新史学》,《中华读书报》2002年9月3日。

是技术层面的,具有实践性,不应该是附带价值判断的、结论式的,这样才有利于学科内以及不同学科之间的对话,使讨论更加深入。

四、礼仪与理解传统中国的进路

礼仪在历史人类学研究中是一个核心概念,郑振满、科大卫、刘志伟等学者的重要成果,即是从宋明礼仪的变迁入手,讨论宗法伦理的庶民化(又或庶民的士大夫化)并进一步探讨基层社会的自治化和区域社会对国家的认同。他们指出,中国传统社会的秩序建立在礼仪的基础之上,礼仪涉及政治、经济、社会生活的方方面面,因此,从礼仪的角度来观察传统中国是一个重要角度,并且可以把历史写得和以往大不相同。

2007年1月出版的 *Modern China* 第33卷第1期,以“中国的仪式、文化标准化与正统行为:华琛理念的再思考”为主题做了一个专号,围绕着华琛(James L. Watson)分别在1985年、1988年和1993年发表的几篇文章中提出的由信仰和仪式的标准化来理解中国文化整合的问题展开讨论。“专号”的某些作者认为,华琛的研究强调了中国文化的统一性,过于偏重讨论标准化的信仰和仪式在地方社会的渗透,而对民间和本地的习俗的延续性则没有足够的关注。针对这组文章,科大卫与刘志伟撰文进行了回应,笔者以为其中的一些内容有助于我们加深对礼仪概念及其重要性的理解,特转述于此。

两位学者指出,“专号”的文章是对华琛理论的一种误读。长期以来,西方学者在谈到、中国社会、中国文化时,常常把它视为按照儒家的模式建立起来的。自从1950年代萧公权、何炳棣、张仲礼等论证了乡绅在明清社会中的统治阶层地位,再经过1960年代芮沃寿(Arthur F. Wright)等外国学者以儒家的影响和扩张来展示皇权在社会的伸展之后,在美国研究中国的学者中,形成了明清社会以儒家为主导的观念。然而,当他们特别是人类学者真正与中国发生接触时就发现,事实上到处都不相同,差异是非常明显的。华琛认识到了这一点并试图给出自己的分析,他的本意不是说中国到处都一样,所以“专号”对他的批评不

仅没有击中要害,而且也没有把他的认识再往前推进,而是把讨论的水平拉回到了华琛之前,或者说回到了讨论中国各个地方是有差别的这个层次,而这个其实是无须讨论的。我们真正需要讨论的是差别之上仍然有一个“标准化”的东西,也就是所谓“正统”问题。

与很多研究中国的学者不同,科大卫与刘志伟认为正统并不是只有一个,而是可以有很多个,皇帝有皇帝的正统,道士有道士的正统,和尚有和尚的正统,区域社会中的不同人群都有自己信奉的正统,并且这些正统始终处于创造过程中。我们今天可以看到不同地方的仪式,它们背后都联系着某一个正统。它们也许可以在今后变成一个正统,也许发展成为很多不同的正统。正统是怎么建立起来的,人们会认为怎么做才是正确的,背后可能有很多理由,两位学者认为主要是师传形成的结果。而属于同一师传宗派谱系内的人当中,谁有权力判定是否属于正统,即决定正统与非正统之区别的权力问题,既与该宗派谱系内的人密切相关,也与不同宗派谱系之间的竞争有紧密联系。总之,并没有什么客观的“正统”,它是随着主观立场和场景的改变而改变的,并且这些“正统”之间存在着竞争关系。因此,我们在研究中应该去考虑的是,不同的人自以为是“正统”的那些“规范”是如何在一个历史过程中形成的,至于那些“规范”是不是真的“正统”,其实并不重要,而且也不可能弄清楚。

但是这种多头“正统”的状态并不影响中国历史上的大一统。两位学者认为,这是因为正统性标签的形成和采用并不是完全没有规律可寻的。虽然在不同的地方不同的时间,通过师传、文字传播和国家力量的推行,可能会制造或接受了不同的大一统标签,使得不同地方不同时间表现出来的大一统形式存在明显分歧,但是,在不同的时间不同的地域,能够从师传、文字与国家的篮子中获得的标签是有限的,因此,文化传统仍然呈现出共同点。华德英的认知模型有助于理解这个似乎是悖论的观念。她指出传统中国社会呈现出来的统一性,不但取决于认知模型与实际的社会结构的相似程度,也取决于各个次群体所抱持的意识形态模型的相似程度,以及直接模型与意识形

态模型之间缝隙的大小。从这个观点看来,不同地方的社会呈现出来差异性,及其同意识形态模型之间的不一致,固然可以令研究者对中国文化的统一性产生质疑,但对于研究对象来说,他们的自我认同与他们对文化大一统的认知之间,在认知模型的层面上仍然可能一致起来。这种认识才是对华琛理论的深刻理解和进一步推进。^①

仪式非常清楚地说明了这个道理。人们最相信仪式的正确性,认为仪式是必须循规蹈矩的,任何再有革命性和创新精神的人,想要改变婚、丧大礼中哪怕最基本一个结构都是非常困难的,甚至是不可能的。我们可以注意到,各个地方的仪式既有共同特征,又存在鲜明差异。这是因为那些接纳或利用正统的区域社会的人群,往往会依照自己的理解“行礼如仪”,然而由于他们的理解是千差万别的,所以,打着“正统”旗号的礼仪到处都不相同。但是这不妨碍区域社会的人群对正统的认同和对礼仪的追求,至少他们自己认为是这样的。事实上,也正是因为“正统”在人们的理解中是不同的,对它的认同才是广泛的。

从礼仪问题,学者们进一步引申出如何建立中国历史研究的概念体系和分析工具的问题。科大卫指出,目前引领理论方向的总是外国学者(特别是美国学者),因此很多年轻的学者都跟风而动。我们应该注意从中国文化出发,研究中国的问题,建立自己的概念体系和分析工具,如果不能做到这点,就没有自己的历史研究可言。

五、民间文献与民间文献学

随着学界对民间文献的重视程度增加,族谱、契约、碑刻、宗教科仪书、账本、书信等材料越来越多地得到“发现”、整理和利用,甚至是大规模出

版。对此有人提出了质疑:民间文献浩如烟海,如何能够驾驭?甚至有人提出了否定性意见,认为民间文献实际上是没法利用的。令人欣慰的是,历史人类学在对民间文献以及传说等口述资料收集、整理和利用的基础上,建立并发展起了独具特色的文献解读方法和分析工具,可以较为系统地利用乡村社会中的各种资料,这种独具特色的学问和方法,是传统的历史学家、人类学家或汉学家都没有完全掌握和理解的。

郑振满指出,对于这些民间文献,当然也可以按照形式主义的方法去加以利用,也就是说在形式上找一些雷同的东西归类,然后用经济学的、法学的等等方法进行研究,这方面也的确存在比较成功的例子,如日本学者岸本美绪与寺田浩明所做的社会经济史、法制史研究,对于文献的来源并不特别追问,只是在它们的基础上形成一般化的认识。当然,前提是他们接触过大量这方面的资料,并从中提炼出自己的结论。但是与之相比还有更好的办法,就是不要把它变成一般化的认识,而是从区域社会的整体性出发,把它们跟区域社会的其他资料结合起来,放到区域社会的脉络里去解读。因为即便是这些“社会科学化”的研究,其前提也应该是对民间文献的深刻理解。例如,在经济史研究中,原来一种比较通行的做法是根据材料计算出地租、地价、土地流转率、剥削率等等,但是很多前提其实并没有搞清楚,土地面积是真真假假?赋税实际由谁承担?什么时候不可以收租?租负是不是打折扣的?这些问题都需要“地方性知识”来解释。很多账本和契约的背后都有社会经济的实际运行机制支撑,不能根据文字做表面上的研究。又如人口史,对它的研究必须建立在对人口过程和结构的具体认识之上,否则就

^① 赵世瑜并没有参与有关华琛的讨论。他认为,人们是很早就意识到有多个正统的。如果从和尚、道士这个意义上说,基督教内部也有不同的“正统”,何况还有别的宗教系统。譬如在中国,儒家怎么会认同白莲教是正统?实际上传统经学里也有不同的正统,只不过这种正统多样性更多地体现在所谓“小传统”中,所以专注于“大传统”的人讨论得不多而已。问题在于,不同的宗派谱系或者文化群体之间,他们各自强调“正统”或自我认同的目的是什么?他们要选择一种“大一统标签”的目的又是什么?如果从这些群体的生存策略来看,讨论这种“统一性与多样性”的“辩证关系”并建立模式并不是最重要的,因为即使存在差异甚或对立也是正常的,并不一定构成悖论。此外,尽管“大一统标签”是不同的,“大一统”这个具有特定意义的符号却是相同的。同时,各个不同群体正是为了建立并维系自己的正统并在竞争中取胜,才需要获得这样的标签(甚至可能同时需要不同文化传统的标签)。事实上,对这种中国的“地方性知识”的讨论,还是一种“外在的观察者”的思维逻辑的反映。

会沦为空谈。而乡土中国的范围如此广大，要对每个地方生活过的人进行描述，不仅需要利用民间文献，而且需要了解这些文献的背景。例如在使用族谱的时候必须知道族谱的特点，因为族谱并非对所有宗族人口的记录，有一些人是被排除在外，这样一来，在计算时就应该把他们加进来。家庭结构及其变化规律也是如此，需要利用并且准确解读包括分家文书在内的民间文献。甚至那些更加“自然科学”的研究，如地理信息系统，也不能离开对民间文献的了解。有的外国学者将这类研究建立在方志材料的基础上，里面毫不涉及人的活动，这种做法实际上会带来很大的问题。他还尖锐地指出，如果社会科学工作者都能读懂民间文献，就有可能重建我们自己的学术体系。

学者们认为，民间文献的规模固然庞大，但是如果束手无策并因此采取一种虚无主义的态度，无疑是不利于学术发展的。有建设性的做法不是怀疑它的意义，而是找到恰当的方法。应该认识到，一旦方法有所突破，就有可能将历史研究置于更坚实的基础之上。在所有的民间文献中，民间文书是最重要的、最珍贵的一手资料，它是实际发生过的社会经济关系的原始记录，应该得到特别的重视。他们还建议成立一门有关民间文献的学科，研究民间文献的源流、解读等方面的技术。并且指出，历史学者的所谓史料功夫，不应该只是寻找资料，特别是在目前很多文献都可以利用电脑检索的情况下，应该把重点更多地落在解读文献的功夫上。

学者们指出，目前民间文献的搜集出版中存在一些问题，很多资料的原有系统（包括内在的和外在的）都被打乱，造成的后果是它们虽然看起来新鲜有趣，实际上却无法进行深入的研究，这种情况今后应当避免。

民间文献对于历史研究不可或缺的作用仍然是几位学者强调的重点，尤其是从中有可能会找到正史所缺乏的细微脉络。科大卫以一块宋代碑刻

为例指出，在侯旭东等学者利用北魏时期的造像

（碑）所做的研究中，可以看到那时候的家庭基本上是个小家庭，人们虽然也讲到祖先，但是其系谱呈单线。那么，这种单线的联系是如何过渡到唐宋以后的横向关系的呢？这块碑中的内容可以给我们很大启发，它讲到同族是一个缘分的问题，是前世共一个香炉的关系。关于宗教与宗族的关系，郑振满曾经利用福建莆田的碑铭分析过其中的转化机制，^①科大卫所举的例子又为这个问题的讨论提供了一个新的线索。可以看到，佛教的观念为宗族建设所利用，而缘分是其中的转折点。这样宝贵的资料隐藏在一块碑中，看起来虽出人意料，实则有其必然性。

学者们同时还提醒应该注意民间文献的局限性，特别是单一的资料。如在寺庙中看到的碑刻，其内容一般不涉及基层行政运作，从中很难看到如里甲等制度的情况。这是因为寺庙有寺庙的特殊功能，未必能够反映基层社会的其他信息。因此，某一类材料在什么程度上可以说明问题，此外还有哪些材料，研究者必须力求心中有数。

此外，民间文献的形成非常突出地反映了历史的层累问题，特别是神话与科仪，其时间的序列很难直接看到，应该如何利用它们进行历史研究，是一个极富挑战性的工作。赵世瑜指出，在这类材料中，对于那些不同时代添加进来的因素要保持高度敏感，否则它们作为史料的意義就不大了。事实上，借助于其他相关历史文献，还是有可能找到其中的时间序列的，很多人类学的资料也必须通过这个途径才能作为史料加以利用。

结语：走出华南

近年来，几位学者除了继续自己的研究，还将很大一部分精力投入到一年一度的历史人类学高级研修班以及民间文献培训班，以期让更多的专业工作者熟悉历史人类学的理论与方法。可以看

到，他们的努力卓有成效，历史人类学旗下的后起

^① 郑振满指出，“唐宋时期莆田的世家大族，大多依附于某些寺院。这是因为，唐宋时期不允许民间奉祀四代以上的祖先，世家大族为了祭祖护墓，往往在寺院中设立檀越祠，或是在祖坟附近创建寺院庵堂”。氏著：《莆田平原的宗族与宗教》，《历史人类学学刊》2006年第4卷第1期。

之秀, 已经将他们前辈的研究范围大大拓展。

在福建, 刘永华在闽西乡村调查仪式专家礼生在乡村生活中的角色, 通过比较他们的礼仪手册和表演的礼仪, 探索它们与明清时期的王朝礼仪之间的关系, 关注明清时期儒教礼仪在乡村的渗透, 亦即“礼下庶人”的社会文化史过程。黄向春在闽江下游地区调查畲民族群的社会文化变迁, 通过考察当地历史上的聚落形态、生计模式和仪式传统, 重新解读历代文献中的民族史资料, 揭示了边缘族群在不同历史环境中的发展策略和文化传承机制。在贵州, 温春来以黔西北地区的彝族为研究对象, 探讨由宋到清这一地区在政治、经济、文化等方面的变迁, 描述其融入传统中国大一统结构的过程。黔西北彝族本来是具有相当独立性的, 后来却对王朝国家形成了较高认同, 这一个案对于理解南方民族进入王朝秩序的历史很有启发。

在山西, 杜正贞以北宋以来的晋东南地区为中心, 研究当地村社的系统、结构与功能的演变历史, 探讨社会组织制度与地方信仰发展之间的关联, 村社演进与国家基层管理制度变迁之间复杂的互动过程, 以及明清以后村社制度在地方商业和士绅力量兴起过程中的表现等方面的问题。邓庆平以山西蔚州与蔚州卫的变迁个案为中心, 对卫所与州县两套地方管理体制之间的关系进行了深入的讨论, 具体包括二者在地方管理实践中是怎样运行并互相影响的, 清代改撤卫所时, 卫所改并入州县的过程在地方是怎样推行的, 又怎样影响了基层社会的变迁, 等等。

在湖北, 杨国安主要关注鄂东南地区, 将研究重点放在关注移民、宗族与村落等相关问题上, 意图在移民社会史与两湖地区乡村社会控制等方面有所突破。周荣主要关注江汉平原, 目前正在从事水利社会史的研究, 涉及水利、垸田与基层社会等方面的问题。徐斌在博士期间完成了对于鄂东北地区的宗族的研究, 并在此基础上开始对两湖地区的水上社会(包括渔户、军户、水权)进行进一步考察。他们都发表了一系列扎实的研究成果, 令人瞩目。

不久前, 科大卫利用自己的学术影响成功申

请了雄心勃勃的“西江计划”。西江从广东通向广西与云南, 这一区域往往被视为帝国的边陲, “边陲”处境的背后则隐藏着一段漫长而复杂的历史。从该计划的实施情况来看, 其范围事实上已经超越了西江流域, 包括广州、湖南及越南等地, 变成了一个“泛西江计划”(科大卫语), 而且目前已经取得了初步成果。贺喜与唐晓涛、谢晓辉的研究注意到, 在海南岛、广东西部、贵州和湘西的大部分地区, 存在着地方神与祖先重叠的现象。这个区域本身根深蒂固的土俗传统, 体现在信仰领域, 就是神明的力量在明中叶以前很强大。但是当明中叶宗族礼仪进入以后, 当地土著意识到以神明作为祖先不合乎正统礼仪的规范, 于是神明在人格化的过程中裂变。同时, 儒家化后的一套礼仪并没有完全消除过去的痕迹, 所以我们看到了多重身份的神明, 以及集祠堂与庙宇于一身的建筑。

作为本文的结语, 笔者将再次引用 7 年前曾深深打动自己的科大卫的“告别华南研究”: 不能犯以往古代中国社会史的错误, 把中国历史写成是江南的扩大化。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。我就是这样决定, 现在是我终结我研究华南的时候。后来的学者可以比我更有条件批评我的华南研究。我倒希望他们不要停在那里, 他们必须比我们这一代走更远的路。我们最后的结果, 也不能是一个限制在中国历史范畴里面的中国史。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。

笔者希望并且坚信, 历史人类学会走得更远。

(本文根据笔者自 2007 年 12 月至 2008 年 8 月间对科大卫、陈春声、刘志伟、郑振满、赵世瑜等学者的访谈完成。内容主要由五部分录音组成, 北京师范大学罗丹妮博士担任全部前期整理工作, 特此感谢。)

(责任编辑: 匡云)