文化、历史与国家

——郑振满教授访谈

一

黄向春（以下简称黄）：国内人类学界的学者关注您的研究，基本上是从您对家族、宗族问题的研究开始的。您在 1992 年出版的《明清福建家族组织与社会变迁》一书，尽管是一部历史学的专著，但与它在史学界的影响一样，在社会文化人类学界也有很高的知名度和引用率，这恐怕跟宗族问题已成为人类学、历史学以及社会学、政治学的共同兴趣有关，特别是在弗里德曼之后，人们一般都把宗族作为探讨中国传统社会的基层组织、社会结构和文化变迁的基本途径和重要窗口。您当初是怎么选择家族、宗族问题作为研究对象的？

郑振满（以下简称郑）：我是从做傅依凌先生的学生时起，开始对家族问题发生兴趣的。这里面有一个兴趣转移的过程。傅先生开创了中国社会经济史学派，而学术界有人给我做总结说，我的研究是从经济史到社会史再到文化史，这个说法大概还是可以接受的。认真回想一下，在八〇年代中期，一直到八〇年代后期，我的选题都有比较多的经济史的色彩；到八〇年代末，从博士论文选题开始，就转到社会史了。其实家族的问题也是从经济史中阐发出来的，这就是傅先生所关注的乡族问题。乡族的理论，是傅先生提出的，在四〇到六〇年代学术界讨论资本主义萌芽问题的时候，他的观点成了一家之说，这种观点就是说中国有资本主义萌芽，但不能顺利发展，其原因在于受到了乡族的制约。这是一个很重要的理论假设。现在回过头来看，这种观点可能有些局限，但当时从这个角度解释资本主义萌芽问题的就独此一家，而且现在看来这一家的影响力是最大的。我们今天可以对这个问题作新的解释，比如说乡族本身就是资本主义，它不意味着资本主义的发展受到阻碍，而是意味着资本主义的发展表现为乡族的形式。乡族是怎么来的？傅先生原来认为乡族是自古以来就有的，是随着集团性的移民而被带到南方来的。傅先生曾在日本留学，可能受日本学者的影响。在二十世纪二〇、三〇年代，日本学者提出中国是亚细亚社会，是古代的村社制、家族制的残余，氏族制的残余，明清的中国是这样一直延续下来的，因此是停滞不前的。我对这种观点一直很怀疑。我认为傅先生关注的乡族问题，实际上是宋代以后才有的，明清时代才成为普遍现象，这是一种创新，而不是残余。另外，促使我做家族的研究，还有一个在资料上的机缘。傅先生的社会经济史研究方法，强调用“自下而上”的眼光研究历史，因此对民间文献、地方文献包括族谱、碑刻、契约文书等等的收集、整理和运用特别重视。在傅先生的指导下，我们在福建各地长时期地进行了民间文献和地方历史文献的普查、收集工作，获得了一批很有价值的资料。而在这些资料中，绝大部分都跟家族有关，如族谱，它本身就是家族文献，契约也有很多是体现家族与家族之间或家族内部的社会经济关系的，特别是有很多分家文书，它直接就反映了家庭、家族的分合变化以及相应的人口、财产流动过程。因此，我对家族的研究可以说是由资料本身促成的，是资料所反映的经验事实本身给了我研究的灵感。

在关注家族之前，刚开始的时候，我考虑的就是傅先生提出来的关于乡族的问题。乡族是从一个比较宏观的社会结构来看的，实际上就是一个所谓“县以下”的社会结构的问题。早先傅先生的乡族理论，是从“公”与“私”这两方面来谈的。傅先生认为国家是“公”的系统，乡族是“私”的系统，直接控制地方社会的往往是“私”的系统。传统史学对“公”的层面研究比较多，大家都在做通史的、王朝的、制度的研究，现在回过头来看那些研究当然做得很不够，而对“私”的层面更少

关注。我们到各地去调查，碰到的资料刚好就是地方志、族谱、碑刻、契约等地方历史文献，这些资料集中反映了“私”的系统，所以我就开始研究“乡族”问题。我的硕士论文研究明清时期闽北地区的乡族地主经济，认为这反映了两方面的历史趋势：一方面是乡族组织的发展很快，另一方面是地主经济、私有经济的衰弱很快，这两个因素结合在一起就带动了乡族经济的发展。其实，这个因果关系是可以互相颠倒的，可以说是共有经济的发展使得私有经济变得越来越不重要，也可以说是乡族经济的发展使得乡族组织变得越来越重要。但是毫无疑问，在乡族经济的背后，就是一个社会经济结构转型的问题。我在做了乡族经济的形态、结构、发展过程、社会功能等问题之后，感觉必须对乡族本身要有更多的认识，而乡族的涵盖面太大了，就必须先做乡族的基础和更基本的单位——家族，所以博士论文就以家族组织为主题。后来我是在做了家族之后，再回过头来做家族外的层面的，如社区，地方公共事务等，这又回到了乡族上来了。

黄：您对明清家族的研究，基本上是从宋代的社会转型切入的，可以说宋代是您思考家族问题以及明清时期其他社会变迁问题的一个起点，读者要比较清楚地了解您的研究，恐怕也必须把思路回溯到宋代去吧？

郑：当时我为什么追溯到宋史，就是想讨论傅先生所说的乡族是怎么来的这个问题。其实为了做乡族，我花了很多时间去看“三礼”，就是《周礼》、《礼记》、《仪礼》。在中国历史上，礼是一个跟法律差不多的东西，就是社会规范，最普遍、最一般的社会规范。其实我们做社会文化史，是要从这个礼开始的——礼制、礼教、礼俗、礼仪，中国文化就是以礼义为中心的，所谓“礼义之邦”吧。当然，社会规范是在变的，礼也是在变的。

三礼是很古老的礼制，那宋学又是什么呢？宋学有点像欧洲的文艺复兴，是一个复古的运动，什么事都从三礼谈起，都从古代谈起。其实我以为宋代基本上就相当于欧洲的文艺复兴时期。因为秦代焚书坑儒，到汉代找不到先秦的典籍，所以就有所谓“今文经学”和“古文经学”之争。因为找不到原来的典籍，大家就开始编，所以汉学是很成问题的。到南北朝“五胡乱华”，北魏搬出周礼来搞汉化，这就是有名的魏孝文帝改革，可是当时是实用主义的做法，搞得不是很彻底。从北朝到唐是胡人的政权，当然也已经汉化，但不可能得到（儒学的）真传。而且那个时候佛教盛行，佛学一度成为文化的主流。虽然当时道教也在南方发展，但道教一直没有占主流，到宋代时道教才比较兴盛，比较重要。从中唐开始，胡人的政权开始衰落。因为科举制度的实行，开始实行文人政治，然后韩愈他们开始搞复古运动。这个复古运动由于唐后期的动乱和五代十国的纷争而被破坏，没有完成。真正的复古是到了宋代，就是所谓理学的兴起。宋代是一个全面的文艺复兴时期，当时人们重新把古人、把先秦的学术拿来做研究，拿来说话。宋学有许多思想文化的新发明，都是借古人来说话，使宋代表现出与汉唐完全不一样的历史局面。

我们知道，在汉唐之间，国家一直要管到一家一户，连土地都要重新分配，什么资源都由国家来支配、来管理。可是到宋代，国家不管资源的分配，虽然他要控制一些国有资产，但他对经济活动基本上采取一种比较放任的态度。在经济上，宋代是重商主义；在政治上，则是强调中央集权的；在文化上，就是把先秦时代那些学术思想重新发掘出来，类似于文艺复兴。然后，通过科举制度推广教化，使儒学成为了社会文化的主流。宋代就是通过文艺复兴运动，慢慢达到了社会的定型。当然，其中有很多不同的学派展开思想交锋，但他们所面临的共同问题，就是重建社会秩序。当时有很多不同的选择，其中也有很多偶然性。我想，王安石的改革是非常失败的，但又很重要，因为他想回到《周礼》的模式，但最终证明这是行不通的。《周礼》的那种体制就是普遍奴隶制，国家有无数的官员，一直设到社会的最底层，是一个以“井田制”的模型为前提的乌托邦。宋代的历史条件已经不允许这么做了，而是必须以私有化为基础。王安石搞的那套变法，其实是逆潮流而动的，所以王安石是失败者。到了这个时候，大家都在思考同一个问题——我们这个社会到底要用什么办法来重建？当时，欧阳修、司马光、范仲淹他们走的是另外一条路——通过家族重建社会秩序。家族伦理是儒家发明的，所谓“人道亲亲也，亲亲故尊祖，尊祖故敬宗”，是从人道主义的立场出发，是一种符合个人本性的做法。因此，宋学的家族理论是吸收了先秦的文化资源，来重建宋代的社会秩

序。

另外从权力体系的变化看，一直到唐代，基层政权都是设到乡里一级的。可是到了宋代，政治权力都往上收缩，州县成了空架子，乡村基层政权不复存在，这就为地方社会的自我组织留下了空间。宋代的农民战争特别多，虽然规模都不大，都是地区性的，但州县仍然难以控制，所以重建社会秩序就成了很迫切的客观需求。但是到底应该怎么做，很多人都在思考，都在讨论，都在试验。象司马光、欧阳修、范仲淹他们搞家族，王安石搞保甲，蓝田吕氏三兄弟搞乡约，而程颐、朱熹他们就一门心思想如何通过拜祖先把整个社会团结起来。因此，我们可以从这里很清楚地看到，明清家族组织的普遍发展以及其他一系列的社会变迁，都是在宋代开其先河的。

黄：从本书的结构看，您的研究大概可以分为两大部分：前半部分是家庭－宗族发展周期的分析和家族结构的模型建构，有较多的人类学的意味；后半部分则是透过家族所看到的明清社会变迁的三个重要特征，即宗法伦理的庶民化、基层社会的自治化和财产关系的共有化，属历史学的论述。现在“三化”已成为一个圈内人耳熟能详的、具有经典意义的史学论断，并引起了长时期的一些很有意思的、很微妙的讨论，比如关于“庶民化”，由于它跟研究珠江三角洲的一些学者所提出的“士大夫化”形成呼应，因此如何看待这两者之间的关系就成了一个饶有兴味的话题。我想这两者应该是一个问题的两个方面，但要强调的某些东西是有所不同的，是这样的吗？

郑：是的。庶民化强调的是宗法伦理在向民间推广的过程中发生的变化，而士大夫化则强调民间对士大夫的模仿并最终被一体化。对于这个问题，恐怕还是要先回到宋代家族实践的具体情况中去看。

围绕如何做家族，当时有很多的尝试，最核心的一个问题是宗法制如何突破。家族的理论依据是先秦的“三礼”，但“三礼”是为士大夫、为贵族设计的，所谓“礼不下庶人”。实际上宗法制到宋代已经非改不可，因为如果不突破宗法制的等级性、贵族性，不把它庶民化，对重建整个社会秩序来说是没有用的。先秦的宗法只到士这一阶层，像欧阳修、司马光等人，都是贵族，都是科举或官宦世家，对他们而言不存在这个问题。当时他们一直在想的是如何让那些士大夫重新回到宗法制度中来，然后通过他们来控制整个社会。这其实也是逆潮流而动，是行不通的，因为当时在科举制度、私有经济的基础之上，整个社会的流动性已经非常大了，没有万世一系的家族。士大夫本身也面临这个问题，他们的政治地位、社会地位、经济地位不能一直保持下来，这就意味着他们的家族不能得到延续，普通大众更不能进入这个社会模式。所以原来的那套东西不是一种普世的社会机制，没有普遍适用性。为此，程颐就想去突破它，说皇帝和老百姓都是人，大家都可以拜历代祖先。朱熹觉得贵族与平民还是应该有所差别，就想了个折中的办法，提出搞墓田，把五代以上的祖先放到坟墓去拜，这样的话，大家既可以拜远祖，原有的等级差别又不会被打破。经过了很长时期的探索，最后才形成了一个朱子家礼。其实在正式制度上，宗法及礼仪的规制一直到清代都没什么改变，但在民间的实践中它却完全被突破了。这就是我一直在讲的庶民化的问题。

我讲庶民化着重以下二点：一是突破了大小宗的界限。先秦时的设计是只有天子才可以是大宗，诸侯在特许的情况下可以是大宗，所谓“不迁之祖”，神主牌百世不迁，而其他的人全部只能拜五代之内的祖先，其实只拜四代，这是小宗。所谓宗法制度，它的意思就是盖庙祭祖的作法。程颐主张从皇帝到老百姓都搞大宗；朱熹则想变通一下，提出到坟墓去搞大宗，在家里搞小宗。显然，如果没有固定的公共场所，很多社会活动是无法进行的，在荒郊野外也做不成礼仪，所以最后还是要在祠堂、在家庙里来做文章。从明代开始，很多人就不管老规矩，建了祠堂，把五代以上的神主牌都放进去，后来很多人的祖先就变成了春秋战国时的人，甚至黄帝、炎帝，几百代都这样拜下去了，这就突破了大宗小宗的界限。二是打破了宗子法。宗子的意思是只有嫡长子才可以拜祖先，其他人不能自己拜，只能跟着他去拜，没有祭祀的权力，一直到清代的法律都是这样规定的。朱熹说每家人都要拿出 20％的财产给宗子，这样宗子就很有权威，可以作为世系的核心。但后来做不到这点，老大不一定会读书，老大也不一定会赚钱，如果老二、老三当了官、发了财怎么办？所以后来就变成每个人都可以自己拜祖先，自己当宗子，固定的宗子没有了。一旦打破这个界限，每个人都可以“自立为宗”，那宗族就可以到处发展。另一方面，由于打破了大小宗的界限，还意味着士大夫跟

老百姓没有了区别，士大夫可以搞宗族，老百姓也可以搞宗族。这个就是“庶民化”与“士大夫化”争论的要点所在。如果真的按朱子家礼那一套去做的话，就不会有我们在明清时看到的大量存在的宗族，也许只有很有限的几个（士大夫）宗族，而且他们可能也搞不下去。因此，宗族组织的发展，肯定是不能完全按照法律的规定、按照朱子家礼去做的，在形式上大家都说是按朱熹的那套来做的，其实都不是。所以一定要突破这个界限，老百姓自己要搞一套。从这个意义上说，不是士大夫的规范被全社会普遍遵循，而是士大夫的规范在地方上被灵活地运用，被改造，被突破。

当然，从一般意义的文化层面来说，是一个“士大夫化”的过程——整个社会都去模仿士大夫，以士大夫的行为准则为准则，这一点是对的。但是如果仅仅是这样的话，我们就看不到区域的差别，以及各个社会阶层的差别，全中国都变成一样了，那我们也没什么可研究了。我们去做调查就知道，每个地方都有各自的地方性、地方特色，所以这就有一个民间的、地方性的创造性的问题。国家的那套制度放到民间去实践时是会变的，它要跟当时当地的情况结合，所以各个地方会做出不同的祠堂、不同的庙，这就是庶民化的结果。

黄：是否可以这样来理解：“庶民化”更多地强调的是变的层面，是一种文化的再生产、再解释、再组合；而“士大夫化”则更多地强调不变的层面，是一种文化的“替代”或“覆盖”？如果按照您的思路来看，“士大夫”这个概念本身是否也必须由具体的社会历史情境来定义，而不是由一套抽象的文化理念来定义？

郑：是的。在这里，你可以看到各种各样的民间的创造性，各种各样的变异。每一个地区在什么时候突破了大宗小宗？什么时候打破了宗子法？由谁来做这些事情？这需要很仔细的考证。你要证明宗族在哪一个时代、哪一个地区普遍发展，就必须证明这二点。如果不能证明这二点，我们就不能认定宗族得到了普遍发展。从表面上看，民间利用了士大夫的象征符号，但他们是非常灵活地、有创造性地利用。在不同的地方、不同的历史时期、不同的客观条件下，会有很多不同的用法，而精英文化本身，也在这个过程中发生了很大的变化。没有一个一成不变的“士绅”或“士大夫”文化，它本身是一个不断实践的过程。宋代做一套，明代做一套，清代做一套，在不同时代、在每一个地方都有不同的解释出来，精英文化、士大夫文化本身就被改变了，已经不能用宋代的程朱理学那一套东西来概括了。我们要做的就是解释为什么精英文化变了，变得不象程朱理学了。以前的士大夫都不是白痴，他们是很懂得“与时俱进”的，不能把士大夫文化当做僵化的东西。你知道宋代真德秀著有《大学衍义》，而明代丘浚又作《大学衍义补》，实际上已经是一个新的思想体系。明末清初的三夫子，也是有自己的一套政治理念，更不用说清后期今文经学的复兴了。但是，应该承认，万变不离其宗，他们始终都会回到儒学上去，回到孔孟那里去，只是在不同的历史条件下，他们怎么去利用原来的那一套东西，包括价值观念、象征符号、礼教传统。大家都打着孔孟的招牌在说话，大家都是从三礼，从礼仪这个思路去设计一些新的行为规范。关键是我们不能被那些招牌所迷惑，而是要去揭示那些招牌之下的东西，因为真正对历史变迁产生深远影响的是那些东西。

黄：关于“自治化”，也是一个有争论的问题，有人批评说如果都“自治化”了，那么“国家”到哪儿去了？而且似乎和通常认为的“明清时期专制主义中央集权高度发展”相抵触。我想恐怕他们对您的原意有点误解，您觉得呢？

郑：的确如此。所谓自治化，其实我要说的是明代中叶开始形成的一个“授权”的过程，就是说政府把原来属自己管的一些事情交给乡族去管，但是很多人却把自治化理解为“闹独立”，搞割据。当然，在一些很特殊的情况下，会有闹独立，搞割据的问题。但在常态下，民间是尽可能地利用政府认可的那些象征符号来做事，比如办一个书院，或者搞家族，这是政府支持的。搞民兵、搞团练、搞乡约等等，这些也都是政府所同意的、支持的。其实，在很多名目之下的乡族自治，可能并不符合立法的本意。比如，有些乡约可能根本就不是乡约，它挂了乡约的名目，实际上是去搞械斗。他们可能根本就没有去读皇帝的诏令圣谕，根本就不做这个仪式，但又可以借用乡约的名义，这就有了合法化的外衣。民间的那些乡族组织，一般都是由绅士在领导，很懂得怎么去跟中央政策接轨，使之具有合法性，所以它跟政府并不是对立的。在大多数情况下，他们很乐意替政府做事，在帮政府的

忙，原来政府想做又做不到的事情，就让民间去做，包括搞团练、搞民兵。这是很危险的事情——基层社会的军事化，但是没办法。政府当然是希望军队掌握在自己手里，可是土匪一多，政府无力控制怎么办？那些县官，在当地做官的人，这一条对他来说是至关重要，直接关系到他的政治生命。很清楚，从明代到清代，很多地方官就在号召、组织民间的武装，有很多的授权，说不要紧，你们去办，平常我都不管，也不会调你们去外地打仗，如果你抓了几个土匪，立了功，我还会上报皇帝给你奖赏。所以说它是一种授权。王铭铭对这种自治化过程作过评论，他用了一个词叫“政体转型”，就是说是从高度集权的政治体制转变为一种自治。我说王铭铭的书评好，它好就好在这里。我在书里说得不是很清楚，但我是不同意 “明清专制主义中央集权高度发展”这类说法的，要说专制可以，但要说集权肯定不行，集权是国家控制整个社会的资源分配，但明清政府根本就没能做到这一点。专制指的是什么？是指皇帝跟臣下的关系。在官僚体制上，整个国家是由皇帝一个人说了算，他是专制的，但不是集权。这刚好是个倒过来的过程，不是集权在不断发展，而是集权在不断地削弱。我当时用了一个比较含糊的表述，说如果要说是集权，我们也只能理解为让地方社会替政府做事，通过乡族自治这个渠道来实现政府的社会控制。但是这是有代价的，这个代价就是在一定的情况下会对政府构成威胁。我书中结语部分关于自治化的最后一段的头几句，就是在讲这个道理。

我当时只是从一个角度去看，从土地和人口的管理、户籍和赋税这方面来谈的。税收是国家存在的经济基础。一个国家有怎样的社会控制能力，首先要看它对税源的控制。在中国传统社会，最重要的税源是什么？就是土地和人口，政府能不能控制得了土地和人口，税是怎么收起来的，这个我认为是我们探讨政治机制最核心的东西。明初时里甲户籍三年要做一次调整，十年要造一次黄册，政府不断地做土地调查、人口调查，以确定每家每户的税收、劳役等等，可是这样做根本行不通。政府要花费巨大的财力、物力和人力，最后得出来的数字可能还是假的，而且几年就要大动干戈一次，所以这个制度根本就行不通。尽管制度上是这么规定的，一直到清代都是，但实际上运行起来是很难操作的。所以，明政府为了稳定税源，很快就把对土地和人口的控制，对税收的征缴和劳役的摊派，交给了家族，交给了里甲，交给了地方社会——把赋税交给民间自己去管，搞承包，把土地、人口和相应的税额固定下来。把这种最重要的社会资源交给地方社会自己去管理，其核心就是一个自治化的问题。

除了这样的一个过程，还有许许多多的情况是反映这个变化的，如地方公共事务，这也是我一直在关注的问题。每个地方都一定有很多的地方公共事务，包括社会救济的、文化教育的、宗教仪式的、桥梁渡口的、社会治安的等等。我们自然要去问，在特定的历史时期，特定的地区，这些事是由谁来做，谁来领导，钱怎么征集，这就是我们必须研究乡族组织，研究最一般的、最基层的社会组织的基本理由。要看一个社会如何正常运行，公共职能是考虑所有问题的基本出发点。一个地方一定有公共事务，公共事务一定有人去做，只是在不同的地区有不同的做法，有的地区是家族在做，有的地区是绅士在做，有的地区是商人在做，有些地区可能是各种各样的会，还有些地区可能是会馆，有些地区甚至可能就是秘密宗教的教派，当然在有些情况下是政府直接管。这就是最最基本的所谓“社会机制”的问题。你能够看到它在时间上的变化，也能够看到它在地域上的差别，但是你要从很实际的资料进入，而不是从明史、清史那些很制度化的规定入手，如果你只看到那些制度，你一定会上当。在这里，透过公共职能，我们就可以看到社会组织、社会结构、社会管理或控制等等的变化，就能够明白自治化的问题。

当然，在此我还是要强调一点，对自治化的分析还要再提高一步，不能仅仅在乡族内部谈他们怎么自我管理，还要考虑到他们跟政府的职能、政府的控制是怎么衔接的，怎么利用政府的名义而变成合法化的东西，怎么去承担政府所需要的最基本的职能。地方政府最基本的职能有两个：一是“刑名”，二是“钱粮”。前者是治安，后者是税收。如果一个地方官这两件事没做好，马上就被撤职，严重的话要充军，甚至要杀头。你想，明代稳定了二、三百年，清代稳定了二、三百年，大部分的县官是没有犯错误的，是能够保证在“刑名”和“钱粮”上不犯错误，不出大事情的，就是因为有这么一套机制在保证。在常态下，这种机制是运作得很好的，能够实现政治上的目标，保证国家的

存在，保证社会秩序的稳定。所以，我们首先要从正面去理解。明代和清代基本上是稳定的，它有一些很高明的东西，或者说很“高级”的政治智慧，我们就是要把这样一些内在的道理说出来。每个地方、不同时期可能都会不断有变化、有调整，其中有无数的社会谈判的过程，有无数的权力转移的过程，有无数的新的制度的创新，这些不是可以用一二句话就能说清楚、或者可以简单定性的，所以这里面就有很多的文章可以做。

黄：您的书出版之后，包括最近出版英文版，有不少学者（包括历史学者和人类学者）写了书评或介绍，对您的研究做了全面的分析和评价。在这些评论和介绍中，我们可以发现一个有趣的现象：历史学者都看重您在家族结构方面的突破，认为您建构了一个近乎完美的家族结构的模型；而人类学者则更加关注您关于明清时期社会变迁的分析和论断，即“三化”。对这一现象您自己怎么看？

郑：也许这正好反映了近年来这两个学科都在发生转型。历史学已经不能满足于原来的那套解释，大家都明白要深入到社会结构内部去，这反映了大家共同的兴趣转移。这几年看得越来越清楚，因为越来越多的选题都是这么做的。人类学的转型也一样，起码那些比较前沿的、不是固步自封的人类学是这样的。在研究到本土社会文化的时候，包括国外的人类学家在研究中国或汉人社会文化的时候，一定都得面对那些传统和历史过程。所以在对我的研究做评论的时候，自然会表现出不同的兴趣点。各自感兴趣的东西，正是各自所缺乏的东西。说老实话，我自己觉得家庭发展周期、家族分类和家族结构与模型这部分可能并不是最成功的、最满意的部分，因为对于人类学来说，它可能还是小儿科。当然，它可能也有点新意，就是引入了历时性的分析，但是按照人类学严格的学科要求来说它可能不是很成功。如果一定要说我的研究对汉学人类学有什么“贡献”的话，肯定不是家族模型这部分，而是在“三化”方面，所以我一直觉得王铭铭的评论是比较中肯和准确的。

黄：从多年来各学科、各地区许多学者的研究看，我们好像能得到一种有关传统中国的“宗族社会论”的印象。那么，是否可以在更一般的意义上把“宗族社会”归纳为中国传统社会的一个基本或典型特征呢？或者说是一种中国研究的“范式”？

郑：这是个不太好说的问题。我写博士论文时，因为是从家族出发，所以提到一个“泛家族主义”的问题。傅依凌先生以前也谈到过，有很多超家族的东西，也可以从家族的角度去理解。在这里有某些内在一致性，但是我们要明白的是，实际上后来的家族发展已经超越了家族，有很多非家族的东西进入了家族，比如说合同式的宗族、依附式的宗族，它们用的不是原来宗法制度所设定的那套原则，如果把它放到“泛家族主义”的视野中去看，超家族的东西和家族是有相通性的，在这个意义上是可以这么归结的。但是，必须明白，这个时候的家族已经不是原来大家所说的亲属制度意义上的家族了。这里又涉及到一个意义解读的问题。当时，家族已变成了一个很有化约性的象征符号，什么东西都可以归到家族中来，这个时候的家族就不是原来的家族了，就不是一种亲属制度、亲属组织了。我认为在这个意义上，可以说家族是一种“族群”，研究家族必须把它作为一个族群而不是把它作为亲属制度去研究。作为族群的家族的本质特征是什么？是认同，意义的认同。比如说我在那篇关于闽南械斗的文章中提到的，就反映了这种情况。以前都把械斗归结为宗族械斗，但其实不是，而是正相反，那些械斗是超家族的，是一种族群联盟。一个家族要对抗另一个家族，必须跟其他家族联合起来才行，结果就变成了族群。你可以说它的根源与家族有关，但家族已经远远不能满足社会现实的需要了，它必须把很多其他的社会组织原则吸收进来。家族后来之所以变得那么重要、那么大，就是因为超家族或者泛家族因素普遍存在。其实，家族的认同象征是一直在变化的，有的地方把祖先当成神，有的地方把神当成祖先，这些都是为了社群、族群认同的需要。这就是一个社会认同的问题，所谓“拟制”的家族，实际上就是以家族的符号来凝聚认同。我在书里讲到的漳浦旧镇的四个家族，他们商量好把妈祖当祖先，毗邻者结为兄弟；东山关帝庙的那个军户家族，是由很多不同姓氏、不同来源的人联合起来，并以“关永茂”为共同的户名，然后就有了一房、二房、三房、四房，一房包括几个姓，二房包括几个姓，等等。因为家族在当时已经变成了一个非常核心的价值，或者说一个非常权威的象征，所以不是家族的东西都变成是家族，都具有某种家族的符号性。但是，如果仅仅用朱子家礼来解释家族的话，那我们就不能用家族去定义、去解读中国社会了。只

有在泛家族的层面上、意义上，我们才能说中国是宗族社会。

黄：近来不少学者都认同宗族具有意识形态的意义，这一方面表现为支撑宗族的一整套正统性的、一体化的“话语”在空间上大面积地向民间推广渗透，另一方面则表现为在时间上民间或地域社会通过“习得”这套话语而最终达成国家认同、完成一体化的过程。对此，您有什么看法？同时，人类学在汉人社区研究中，一直很强调某种“民间性”、“草根性”的东西，比如一谈到宗族，马上就会把它跟“地方性知识”、“民俗”、“民间文化”或“本土资源”等联系起来，然而我们现在回过头来看，宗族却是一套意识形态化的、很正统性的话语的实践，如果是这样的话，那我们又如何来认识和理解我们常说的宗族社会和与之相关的民间文化的“民间性”、“草根性”？

郑：民间吸收官方的“话语”，实际上有一个“内在化”的过程，就是说要与当地的社会文化逻辑相结合。他用了这套话语，但可能做的完全不一样。家族后来用合同的办法、用政治权力的办法去做，就不是原来的那套亲属制度的东西了，就不是五服图、大小宗可以解释的了。因此，我们既要看到“大传统”对“小传统”的影响，又不能把“小传统”简单化约为“大传统”。

黄：我的问题是，尽管我们始终强调“大传统”与“小传统”的密不可分，但毕竟在我们心目中始终有这两个概念，就像语言学里所说的“土著的底层”，如果我们可以认定民间自身有一套传统的话，那这套传统最终都到哪里去了？它在“一体化”过程中的命运如何？

郑：如果用“内在化”的观点来看，“大传统”本来就是“小传统”的一部分。当然，可能各种“小传统”和“大传统”组合的方式不一样，也许“大传统”也有好几套，要看到底选择了哪一套。在“一体化”和“内在化”的过程中，民间的或地方性的“小传统”可能吸收“大传统”的某些要素，不断改变其形式和内容，但却不可能被“大传统”完全覆盖或替代。

黄：举一个比较具体的例子来说，比如我们谈到民间信仰时所说的“巫”的传统。“巫”到底在华南地方文化的传承中扮演着什么样的角色？

郑：这个还是比较好理解的。我无法做考证，但可以推断华南的巫实际上跟中原没有关系，它是一个本地的地方传统，一直到唐宋时期还很盛，宋代的妈祖就是巫婆出身，很多地方神的来源也是巫。巫一直延续下来，但后来变成了“傩”，变成了孔子所说的“乡人傩”，现在我们还能看到很多庙里都有傩面具，在仪式中也有带假面具的衙役、鬼等等，把衙门的仪式，把傩的观念、“逐疫”的仪式吸收进来。现在有些学者被误导，认为它是从先秦来的，然后说它在地方上如何变异。它是把不同的传统揉合在一起，你以为那是中原的传统，实际上不是。民间的实践往往都吸收了很多外来的东西，它不是纯粹的，而是杂揉的，最典型的就是我们去看庙时，你无法说清楚它是佛教的还是道教的。在民间的文化网络里面，有很多的象征，人们会去做有意义的组合，至于他们怎么去组合，那是一个历史的问题。

黄：我们是否可以这样理解：在民间存在的这种多元并存的现象本身就说明了它的“民间性”和“草根性”？

郑：是的。其实在我看来，“民间性”或者“草根性”这类问题，它的根本就是实践的问题。对此我们可以理解为他们比较不注重“理论”、不拘泥“教义”，是比较功利的，比较实用主义的。

黄：人们讨论宗族，大都是在国家与社会的框架下来讨论的。在这一框架下，宗族往往被认为是传统中国使国家与个人之间能够连接起来的、同时具有实质性和象征意义的纽带或中介。实际上，除了宗族，我们还能看到许多“超宗族”的社会组织，如联村组织、神庙祭祀组织和各种各样的会、社，因此，在国家与宗族之间，好像还有形成其他不同层次的社会组织的可能性，而且这些东西也不一定要遵循某种一致性的原则和机制，相对而言在其中也较难看到所谓“正统性话语”或一体化力量的作用。对这些层面的东西应该如何看待？就目前的情况看来，我们对这部分的研究和认识是不是还很不够？是否存在某种真正意义上的超宗族的力量？它也充当国家与社会的中介的角色，但它可以脱离家族而存在，而且不是像您所说的非家族的东西借用家族的形式？

郑：的确，在家族与国家之间的层面上，可能还有其他连接的途径或形式，对这些东西的了解，还需要做更多的研究。但我想它们可能很难完全超越宗族而独立运作，起码在现有的研究中，这种层面的

东西在地方社会是比较难看到的。基本上很多地方的社团归结起来还是一种家族的模式，他们有自己的政治代表，可以去搞文人的社团、搞会社等等，但他们的运作最终还是要落实到家族这个层面上来。比如团练，大家都知道它背后是家族；里甲，最后也变成了家族。之所以会这样，其实有两个方面的原因：一个是自程朱理学以来，家族成为一个很核心、很权威的象征，是一个很重要的社会机制，朝廷和地方官员都支持这种做法；另一个更为实际的是社会控制体系的转变，就是从里甲制度向家族的转型，“户”代表家族，原来一甲有十户，后来大部分的甲变成只有一户，这一户就是一个家族，其他都归并到这里面来。国家面对的是家族，个人不直接跟国家打交道。保甲看起来是由一家一户组织起来的，但我想如果深入下去，实际上也是家族的问题，或者是一个保几个家族，或者是一个家族几个保，完全脱离家族的保是很难运作的。在乡村社会，家族是一种最基本的、最普遍的、最核心的社会组织或认同标志。那么，在流动性比较大的市镇，包括海外华人社会，边疆社会等，情况又是什么样的呢？台湾早期开发过程中，一个村庄刚形成之初是招募制度，一个人从政府那里取得执照，然后他把土地分成几块，招募人员自带工本来开发，这些人要形成一个聚落，以对付蕃族的骚扰和边疆野地的不安定因素。他们没有什么亲属资源可用或者顾不得局限于亲属关系，所以开始时比较多的都是地缘性的组织，但是接下去的演化就是家族。我们要区分这些较特殊的情况，一旦有了条件，或者说在常态之下，是要做家族的。在政府眼里，也许只有家族才是合法的。

黄：就目前的情况看，我们对城市、市镇的了解，比对乡村的了解要少，您有没有想过把家族研究延伸到城市里去？

郑：我想，有一些基本的社会结合的原理，在城镇和乡村都是相通的。要从家庭的周期变化开始，去发现它内在的演变趋势，这个趋势可以说是要变成家族的，非变成家族不可。这就是一个“分家”的问题，一个家庭分了家之后，是否还在经营共同的事业，承担共同的社会责任，等等，在城里也必须这样，在城里也别无选择。但是还有一些更大的领域，是家族力所不及的，那时它就开始变通了。就是说尽管我们可以看到很多元的现象，但它还是有一些很基本的前提。我看清代的巴县档案，移民的原籍非常重要，是祖籍群，在这个祖籍群的内部则是行业的问题，同一祖籍来源的人会做同样的行业，也有的是同一个行业中有几个祖籍群，而在祖籍群的下面仍然是家族。可以说它的基础还是要落实到家族。或者换句话说，城市的基础是家族企业，城市活动的基本形式是家族企业，它有内在的逻辑，分家之后几个兄弟还是在做这个行业，所以他们同时是同一个家族的，又是同一个行业的，甚至还可以是同一个阶级的，在不同的层面可以有不同的认同。谈这一类的问题，一定要对家族有很多元的认识。我一直认为我书中的最后一段话是非常重要的，讲的就是多元性、连续性的问题，背后有一以贯之的意义，看起来没什么变化，一直在强调某种意义，并在此基础上形成各种象征；而另一方面又是非常灵活地去实践。

黄：您的研究和论述基本上都是围绕宋代和明清时期（确切地说是明代中叶以后）所发生的社会文化变迁为主轴而展开的，基本上这两个变迁现在已成为许多历史学者（特别是在华南做研究的历史学者）的一个根本性的叙事背景。您认为对这两个时代变迁的认识和理解，对以中国研究为己任的人类学者从总体上把握中国传统社会的发展脉络、基本形貌及其变迁路径有什么重要意义？

郑：我的感觉，有一些人类学家，包括王斯福、武雅士、桑格瑞等等，他们的研究大概有点“文化本质主义”的味道。他们看了一个乡村、一个社区的文化，就想去寻找那些所谓“中国文化的特质”，然后我们就看到了桑格瑞的“阴阳五行”，王斯福的“宇宙图式”，武雅士的“神、鬼、祖先”等等。这些被提炼出来的“模式”或“结构”跳跃了中间很多的意义再解释，实际上它是一个不断转型、不断变化的过程。拿精英文化来说，在明清时的精英文化，已经不是先秦时的那套东西了，宗法制是最典型的例子。当然我现在还无法回答“中国的宇宙观”等这类问题，到底是不是在本质上始终没有变？是不是像桑格瑞说的归结起来在本质上还是阴阳五行？要回答这些问题，的确还需要更多更深入的研究。还有宋代的那些理学家，从周敦颐、程颐、陆九渊，一直到朱熹，他们对所谓“理”、“道”、“气”等的解释是不一样的，程颐强调的是一个道德理性的问题。周敦颐就不是，他研究《周

易》走火入魔，有点“机械唯物主义”的思想，他想去找“上帝的密码”。到了王阳明的心学，情况就更复杂了，明清时很多的文化再解释，是因为有王阳明的心学。但可惜很多学者都没有很好地去理解王阳明的心学。

拿“庶民化”来说，它背后的道理，是“礼以义起”，就是说“礼”是根据“义”来的，而“义”是实践，所谓“义者，宜也”，因地制宜、因事制宜、因人制宜，根据实践的发展，来创造意义。这套东西只能从王阳明心学而来，以个人的良知，根据实践的变化，来创造新的仪式。所谓“文化的创造”，是跟这个紧密相关联的。我们一定要注意，地方上那些有实践能力的士大夫，他们如何去实践这种道德理性，去进行文化建构。明清时期士大夫的思维方法，受到王阳明学派的很大影响，有一个思想解放的过程，实际上包括清代的考据学、汉学，如果没有那个解放，是根本不能做的。对经典的解释，可以五花八门，有很多的学派，虽然他们所采用的方法、工具不一样，但一致的是对经典没有神圣感，普遍对经典有所怀疑，普遍对前人的解释不满意，所以要重新对经典加以解释，要不然哪里会有清代的汉学？

黄：您刚才谈到您对几位研究中国的人类学家的印象，的确，人类学的一个重要传统就是乐于去追寻隐藏在他所观察到的多元的、千变万化的表象背后的那个基本“结构”或象征。但是听了您的这番话，可能有些人类学家会很失望，因为他们可能很难找到他们要找的那个“结构”。

郑：我不否认有那个“结构”的存在，但就最基本的层面而言，我是不能回答的。经过宋代的复古，明清的思想解放，其实我觉得确切的应该是明代的思想解放，呈现出来的态势是不断多元化的。至于这种多元化是不是没有任何“结构性”意义，恐怕也很难简单地下结论。关于明代的思想，我们现在的研究很少。明代的理学，我们真的是不懂。所谓阳明左派的研究，实际上必须跟“三夫子”经世学派的研究打通，他们的根是一样的。现在因为把他们当做不同的流派来看待，我们没能弄明白整个社会思潮的时代特征。明代从万历到崇祯，是一个非常大的变化，好像人们爱怎么说就怎么说，爱怎么做就怎么做，整个权威都没有了，可以说是个没有权威的时代。大概经过这近一百年的变化之后，基本上形成了一个社会的思维模式和行为模式。我们看清代就很清楚，在整个清代，理学家、道学家是被嘲弄的，那些整天在讲大道理的人是非常迂腐的，是会被人家嘲笑的。一方面是“实践理性”被张扬，另一方面是“意义”变得非常多元，这就是清代的实际情况。在这背后，当然有整个生活方式的巨大变化，同时，通俗文化的发展，文字、印刷的普及，我们在地方上看到的很多东西，大都来自于明代的通俗文化，比如庙里的神，很多就是从《西游记》、《三国演义》、《封神榜》中来的，包括交通条件的改善，以及政治的大一统格局的形成，可能还有海外贸易的因素，使得整个社会的流动性加大，空间、时间被压缩，这些都对“意义”的多元产生了很大的影响。

二

黄：顺着您的学术脉络，90 年代以后您比较多做民间信仰的研究，这是您一直强调的社会文化史的一个重要组成部分。您对莆田江口平原的神庙系统和社区空间秩序的研究，给我的印象特别深刻。在人类学的研究中，尽管也关注作为“小传统”的民间信仰与“大传统”的密不可分的关系，但更多地是局限在象征层面来谈，并注重其内部的结构及其对官方信仰所构成的反思力量。而您的研究则透过村庙系统的发展变化与属于国家制度体系的里社制度的密切关系，让我们看到民间神庙系统和祭典组织所受到的官方意识形态和国家政治体制的制约和影响。您最近发表的一篇关于福建里社的专文，也进一步说明和强化了这一观点。我想问的是，这是否能代表您对传统中国的国家－社会关系的一贯见解——“国家内在于社会”？如何来理解“内在”这两个字？

郑：所谓“国家内在于社会”，就是要把地方社会、民间文化跟政治体制、精英文化打通，就是要说明我们为什么是一个统一的国家，为什么能不断推进一体化的进程，为什么看起来什么东西都是循规蹈矩。其实前面说到的那些东西，在不同程度上都已经涉及到了这个问题，或者说都从某个侧面说

明了这个“内在化过程”的各种形式和途径。

从比较抽象的层面上来说，所谓“内在”，是跟“外在”相对而言的，也就是说，国家与社会的关系，不仅仅表现为国家机器的直接人身监控，精英文化对地方文化、民间文化的抽换，国家对象征资源的垄断和独享等等，以至于两者在根本上具有某种必然的张力；而是表现为两者的相互揉合、相互妥协，是一种我中有你、你中有我的状态，它是经过长时期的、复杂的“意义协商”的结果。当然，这需要某种媒介的作用，如士绅等；还需要某种社会机制的包容性，如制度的“在地化”的可能、社会的流动性、仪式的社会整合等等。在这些条件下，国家通过在社会中培植自己的“代理人”、把民间的某些象征“国家化”等方式，达到了一体化和维系最起码的国家认同的目的。作为意识形态的宗族能成为基层社会老百姓日常生活的一种基本框架或模型，就说明这种“内在化”取得了某种成功。同时，另一方面，在社会生活的最基本层面上，人们可以想像“国家”、膜拜各种权威、获得“正统性”和“文化霸权”，并以此为基础建构基层社会的权力体系和社会秩序。在这个意义上，我们可以把“内在化”看成是国家与社会的一种“双赢”或“互惠”关系。

说到这里，已经涉及到了我后来在九十年代的研究——关于民间信仰的研究、仪式的研究，包括神庙的祭典，地方神的崇拜，民间信仰跟道教的关系，神童的培训过程，还有现在正在做的各种乡村礼仪的比较研究等等。你提到的江口平原神庙系统的例子，是从民间信仰及其相应的社会组织的层面，来看官方政治体制和意识形态如何对民间社会文化产生影响，也就是要说明国家如何“内在”于社会的问题。这是整个时代的社会变迁的一部分，也是整个“内在化”过程的一种表现形式和途径，而且是很重要的一种形式和途径，它构建了福建、广东乡村社区组织的最基本原则之一，即里社象征系统及仪式传统，这一系统在当代村落社区中仍然有很明显的表现。

我这几年做得比较多的是一些地方行政的问题，就是说从政府来看，他们为什么要搞自治化？为什么要去动员、利用乡族的组织？以及怎么去实现他们的社会管理的目标？等等。这方面的研究我主要是从地方财政的角度来谈的——明代开始的财政体制的变化是如何影响到政府职能，如何影响到整个政治体制的变化，而这些变化又如何与“内在化”的过程形成呼应。这几年做地方行政的研究，其实也就是要把“国家”和“社会”打通。政府职能萎缩之后，地方公共事务怎么办？有很多替代性的东西就冒出来了，包括各种组织、社团、新的地方精英阶层等等，这些冒出来的东西是属于“自治化”的、“私”的层面的东西，但他们又用了国家的、官方的、属于“公”的层面的象征体系。他们用了所谓“正统性”、“合法性”的东西，从国家那里找到“意义”，也就是说他们的“意义”是来自于国家的，但在处理具体事务时却表现为地方性的权力格局和“文化创造”的层面。官方在把公共事务、职能移交给他们的时候，同时也把“意义”给了他们。原来的那个“意义”是很外在的，特别是在汉唐时期，它是一种外在强加的东西。后来的宋明理学，加上文字的普及，科举制度造成的社会流动，包括政治体制上各种一体化的机制，使得这些东西渗透到了基层社会。但是光有自上而下的作用是不够的，民间或基层社会还必须要有一个自下而上的接受过程，这也就是“内在化”的过程。从形式上看，在这个过程中，民间可能看起来用了反讽的、抵触的、甚至是对抗的形式，可是在它背后还是那些基本的规则，也就是说“内在化”的实质是一种“同构性”。

黄：联系到您在家族组织研究中提出的“自治化”、在民间信仰研究所主张的“内在化”以及后来在政治史研究中所论证的政府职能的转移和地方社会权力结构的变化等等，这些是不是在提醒我们，在讨论传统中国的国家－社会关系之前，应该对传统中国的“国家”到底是什么、“社会”到底是什么，作更深入的思考和更全面的认识？

郑：说到这个问题，也是我一直在思考的问题。其实，从我自己的研究经历来说，在傅依凌先生开创社会经济史、倡导利用地方和民间文献进行历史研究的基础上，在我们那帮有着共同的学术兴趣的、后来被称为“华南学派”的同行们相互影响、相互激励中，基本上做的都是区域的研究和民间的研究这样一种角度。尽管这种角度是区域的、民间的，但我们最后考虑的问题基本上都是整个中国历史、社会和文化变迁的问题。不管是从经济史做也好，从社会史做也好，从文化史做也好，从政治史、思想史做也好，我关注的一个点就是宋代以后的社会变迁——包括“国家”和“社会”——宋

代以后整个国家的形态、社会思想或心态、社会体制、社会结构发生了什么变化？这就是我所关注的核心问题。如果说传统的教科书式的史学给了我们一个很刻板的、缺少血肉的传统中国的“朝代史”、“国家史”的话，我们现在要做的就是要通过区域的研究、民间的研究，对传统中国的“国家”、“社会”以及两者之间的关系进行重新思考和重新认识。

在这些问题的背后，其实是有从八〇年代后期开始的一系列课题或研究计划，包括与港台和国外学者的合作，在促使我们对这些问题不断进行讨论和思考。对这些问题的讨论，必须放在八〇年代后期到九〇年代我们整个群体的历程中去看，尽管我们没有出很多的成果，但有很多的研究计划在推动，因此这类思考不局限于我个人的经验。八〇年代，武雅士和庄英章跟厦大合作，做了几年的“闽台社会文化的比较研究”；91、92 年是陈其南的项目“华南社会文化比较研究”，94 年开始同时有几个大的项目，一个是蔡志祥的“华南在乡商人”研究计划，一个是林舟和何培斌的“神像、建筑与社会结构”，做的是华南地区（福建、广东、台湾、香港）妈祖信仰的比较研究，还有就是丁荷生的“仪式、地方文化与中国近代史”，包括科大卫、萧凤霞与中山大学历史系的学者长期合作在珠江三角洲地区所做的研究，等等。这些合作项目或研究计划一方面促使我们很快地进入了具有国际性的人文社会科学的“话语”中，而“国家/社会”正是这套“话语”的核心框架；另一方面也让我们觉得从中国历史过程本身而不是从概念出发认识和理解传统中国的“国家/社会”问题变得更加迫切。95 年在牛津会议上讨论的区域发展比较研究计划，比较清楚地反映了我们对这个问题进行实实在在的基础性研究和探讨的想法。现在这个计划变成了我们的一个梦。从那时开始，我们一直在追求对珠江三角洲、潮州地区、莆田地区（后来又把福州地区纳入）的社会文化特征及其历史过程的比较研究，比到最后就是追问一个问题：宋代的中国是什么？明代的中国是什么？清代的中国是什么？我们感觉到这些地区的文化差异是不同时代形成的，或者说是不同时代的文化建构造成的，就是说这些地区有的是在宋代发展起来的，有的是在明代发展起来的，有的是在清代发展起来的。我们有一个基本的假设，在不同的历史环境下的文化建构，型塑了后面的社会形貌，所以比较现在的区域社会文化差异，实际上回答的是历史的问题。所谓“华南学派”的真正成形，也就是在这一时期。在这个时候，我们有了自己的历史观，而且也开始比较多地与人类学结合。尽管那些研究还远远不足以完整地重建一个全新的“中国历史”，所以我们还要超越“华南研究”，但已有的研究成果已经在一点点、一步步地揭示中国历史上的“国家/社会”有它自身内在的机理和逻辑。在这样的眼光之下，我们就会看到，可以有西方的城邦国家、代议制国家，可以有巴厘岛的剧场国家，也可以有传统中国的国家。有不同的国家形态，就会有不同的社会形态，“国家/社会”关系的模式只能由它自身的历史经验来解释。前一阵子在理论界兴起的关于“公共领域”、“市民社会”的讨论，关于社会科学“本土化”的讨论，其实都不能回避一个很基本的、前提性的问题——具体的历史经验的问题，任何人都不能超越这个历史经验而奢谈理论。只有做到这一点，所谓东西方文明的比较以及文化自觉、文化反思与文化对话才有可能。

黄：可以说，传统中国社会是有其自身内在的发展动力和逻辑的，而不是像一些西方学者所说的那样，说中国是个“停滞的帝国”。

郑：完全不是这样。从近代到现代的一百多年时间在中国历史上是一个非常特殊的时期，表面上看起来是有很多外在的因素，有救亡图存的使命，思想界显得很纷乱无序，这里面有两个原因：一是国际压力，另一个是留学生的问题，但实际上这些都是暂时的、表面的现象。因为当时有那些很急迫的事情，比如异族入侵，西方世界的经济、科技压力所带来的危机感，所以表面上看起来变化非常地剧烈，可是一旦回到常态，情况就不是这样，那些内在的“图式”就要发挥作用。普通社会大众跟那些剧烈变化的联系并不是那么直接的，影响是很缓慢的，渐进式的。在这种状态下，社会的主体没有解体，并没有出现彻底的断层，社会变迁也不是表现为一种彻底的一个阶段对前一个阶段的替换。我认为整个中国历史都是这样，就像张光直所说的东西方文明的根本差异是，前者是“连续的文明”，而后者是“断裂的文明”，当然这样的划分可能过于简单化，但起码就中国历史而言，它是连续性的。摩尔根说人类社会的发展是从血缘关系到地缘关系再到财产关系的更替过程，但在中国

我们看不到这样的一个模式被另一个模式所替代的过程，中国历史的进程是累积式的，像滚雪球一样，没有哪一个东西被完全阻断掉，各种价值、各种象征都被保存下来。

黄：谈到国家、社会，宗族、信仰，我们似乎不应该忘记被这些概念所笼罩的主体——那些生活在具体的社会历史文化情境中的活生生的人，正是他们的思想和实践，构成了我们所看到的历史和文化的丰富内涵。我们注意到，随着您的研究工作的进一步拓展和深入，具体的人及其具体的实践（包括其观念和行为）越来越成为您思考问题的出发点。实际上，您在讨论宗族时，“庶民化”就已提到士大夫如何进行文化实践的问题。最近您曾多次提到在士大夫的人生抱负即所谓“修身、齐家、治国、平天下”中，在“齐家”与“治国”之间还缺少非常重要的一环——“化乡”，我想这也许正是您关注具体的人及其具体的实践的表现吧？怎样来理解“化乡”呢？

郑：在“家”和“国”之间，还有很重要的一个环节：“乡”。乡族的问题之所以很重要，原因也就在这里。“化乡”虽然听起来很简单，但它却是个内容很丰富、涵盖面很广的概念，的确像你所说的它是一个很具体的人的实践过程，从中我们可以看到国家与社会之间的历史情境化的、活生生的关系，它涉及到人的主体性、观念、行为及其客观条件等一系列的问题，我想这应该是所有人文社会科学思考问题的出发点。在这里我们要追问的是这样一些问题：为什么会有“化”的问题？“化乡”到底是谁来化？要化谁？在什么时空背景下化？用什么去化什么？谁被化了？谁没有被化？其历史影响如何？等等。我现在正在做的课题“习俗与教化”，就是要讨论“化乡”的问题，研究的是莆田平原在唐代之后直到清代，民间的习俗跟士大夫的文化的关系问题，要去看官方的体制、士大夫的文化是怎么去改变习俗的，这就是要从婚礼、葬礼等各种各样的仪式、礼俗的变化来看。基本的资料都已经有了，其中包括很多田野调查的资料，从中我们可以看到一些很有意思的、很微妙的变化。当然，研究要落实到具体的人或人群上， 我们着重研究的是士大夫这个阶层，如何去看他们所谓“精神分裂”的问题，他们的“二元人格”的问题。他们是非常的矛盾，在书上读了一套东西，可在民间又做一套东西，他们是处于一种很矛盾的状态的。我的核心问题，就是要去处理这些矛盾。按官方的规定是怎么做，可是按当地习惯又是怎么做，他们试图去改，但又一直没有完全改。每一个时代都有一批人，逐步地去接受了一些比较正统的礼仪，可是每一个时代都有很多的人在这个礼仪之外，所以一直在改造，一直在移风易俗。宋代的时候，莆田那边的读书人走出去人家都说很奇怪，讲话、穿衣服、打招呼，都跟人家不一样。明代的一些士大夫在讲，一方面他去跟政府说我们要毁淫祀，叫几个胆子大的秀才去砸菩萨的像，他们那边有违规的；另一方面他自己回到家乡又去捐钱修庙。到了清代还是这种情况，士大夫讲他们那里的村民很愚昧，整天去迎神赛会，那些人假装神童，实际上是为宗族去械斗，可是家里的械斗他自己也参加，就是这样一直处于一种很矛盾的状态。还有葬礼，关于土葬、火葬、二次葬的问题以及如何看待“傩”的问题。从孔子开始就已经非常矛盾，一方面是“子不语怪力乱神”，另一方面又是“乡人傩，朝服而立于阼阶”，他站在台阶上观礼，还要穿上朝服，以示“诚敬”。傩是什么？是一种戴着假面具跳神、驱疫的仪式。这一般叫“行傩”，里面一个重要的角色叫“方相氏”，他是会吃鬼的，长相很恐怖，游神就是把这个方相氏请出来，戴着假面具到处跑，把恶鬼赶走。这是非常久远的传统，孔子不相信有这套东西，其实是他觉得不能理解，既然不能理解，他就不敢说它对还是不对，所以是“子不语”。但是老百姓在行傩的时候，他还是用一种很低调的、很庄重的态度去对待，去观礼。一直有这样的两重态度。我们去看传统士大夫，必须这样去理解，他们处在两种不同的文化之间，一套是意识形态的，先验的，老师教给他的，应该如此这般；但在实际生活中有很多矛盾，因为老师所教的那套一直没有普遍推行，一直是一种被抽象出来的、上升到很高层次的、内部有很严密的逻辑体系的东西，但现实生活不是这样，是很矛盾的状态，而士大夫的作用就是如何去调和，如何去改变。在这样的层面上，我们再来看社会的变化，再来看地方历史的变化，就要看在每一个时代有哪些人接受了正统的士大夫的那套东西，哪些人没有接受，这一直是在变的，就是说所谓的文化霸权、地方精英等等，这类的问题，我们都把它当做一种策略。每一个时代的每一个人，都是要在这两套系统里面自我定位的，某些人利用一些文化的、象征的资源，以确立自己在地方上的文化霸权、精英地位。在这背后，你

要说明的还是一个社会的变化过程。

黄：相信通过“化乡”的研究，您始终强调的国家与社会打通、官方与民间打通、精英文化与大众文化打通、公与私打通、城市与乡村打通这一目标就可以实现了。另外，除了通过“化乡”、通过“仪式与教化”的探讨，以揭示传统中国社会中权力结构、社区关系以及社会秩序的维持和传承这些比较实体性的层面之外，我们已感觉到您已把自己的学术触角伸展到更深层的思想史、大众心态史上来了。您是不是认为这是您学术思考的必然归宿和最终目标？

郑：我的学术历程是从经济史开始，经济史又把我的问题带到社会史，因为乡族经济背后是乡族组织的问题，然后又引出了政治、礼仪和认同的问题。前期的研究考虑得比较多的是民间，最近几年又想把政治跟地方社会、跟民间打通，因为政治其实在整个社会生活中是一个非常重要的因素，它是一种规范，所以地方政治就不能不研究。但这还不够，还要有一个思想史，就是我们传统上说的文化史。前面说的礼仪其实还不能算是真正的文化史，还是一个规范体系的问题。我自己感觉我的研究经历并不是刻意设计出来的，而是问题本身、经验事实本身带出来的，也就是说我是被我的研究对象牵引到这些问题上来的。

三

黄：总体上看，您的论述显得既逻辑严密又引人入胜，从中也可以很清楚地看到您的学术渊源和在继承传统基础上的更新与突破。概括起来，也许可以说您的这些研究是傅依凌先生的社会经济史、文化的政治经济学和人类学结构功能主义的有机结合。而以我的粗浅认识看来，您实际上是要把“实践理性”与“意义理性”打通，前者强调的是政治经济生态的客观历史环境以及相应的不同社会主体的生存发展实践活动，后者强调的则是文化资源的结构性基础及其对实践理性的制约，以及“文化图式（cultural scheme）”的历史命运。不知您能不能接受以上这些对您的“定性”或理论归纳？

郑：基本上我可以同意你的归纳。我对萨林斯的学说也有兴趣，我的研究跟他的“文化与实践理性”也有某些相契合的地方。但这里面有个问题，萨林斯似乎主要想用这些来解释象征的形成，而不是用来解释行动，就是说它解决的是象征的问题，而不是行动的问题。那么，象征与行动之间究竟有什么关系？两者怎么共同参与了社会文化的再生产？

黄：萨林斯可能也想打通这两者的关系，在他自己比较具体的研究中，他说到了人的行为如何受到象征的制约，在这一点上，他显然是所谓“文化决定论”者，但同时他也认为象征、符号或者说“文化图式”并不是死的、一成不变的，它可以发生意义转换。

郑：这个正好可以和我说的“庶民化”与“士大夫化”的问题结合起来。“士大夫化”追求的是“意义”，对行为赋予意义，“庶民化”则是利用“意义”，通过利用文化资源、象征性资源，去进行创造性的实践，而且同时象征本身、意义本身在这个过程中被改造了。“庶民化”所忽视的层面，是民间为什么采用了那些东西？对民间这种心理机制我没有做解释，就是说民间为什么去接受这一套东西？我说的是民间如何去接受，而没有说为什么去接受，潜意识中我把后者当做无须解释的东西。我看到了宗法伦理的普及过程，但我没有说明为什么能普及。“士大夫化”在这方面有它的解释力。但“士大夫化”讲得多了，被不断强调后，未免让人觉得也是某种“文化决定论”，实际上它被批评也正是因为这一点。我要强调的是，文化本身是可以被再创造的。

的确如你所说，我认为最重要的还是要把“意义理性”与“实践理性”打通，也就是要把大的文化传统跟小的、具体的、地方性的、民间性的、现实中的实践打通。人类学比较多地是从小社区、小社群和个人出发去看文化的问题，所以更容易看到所谓“有选择地创造历史”这一方面，问题是他们有多大的选择的可能性？他们为什么做这种选择？为什么不做那种选择？对其中的“意义”的理解和解释，恐怕就是做小社群、小社区和个人不够的。这就要回到我们经常说的时代环境的问题，

文化传统的问题。

黄：这样看来，好像说无论小社群、个人的选择和实践可以有多少多元性，他们所用的“文化资源”都还是在“大传统”的圈子里。

郑：起码在他们所表达出来的层面是如此，他们在“意义”的解释上是在尽量往这边靠的。就是说，对于一个小社群、社区或个人而言，“意义”这个层面的东西可能是从外面来的，但是它已经有很多东西被“内在化”了，同时它不是割裂的，“内在化”的东西被传承下来。在做一个新的选择、新的变革或新的建构时，可能他们就要从外面去寻找新的“意义”，然后又有新的外来的“意义”被“内在化”。当然，这些东西也可能跟他们原来的那套“意义理性”有着某种“同构性”，只不过是有没有被理论化、象征化的问题。

拿宗族来说，宗族确实是一种文化创造，这种文化创造本身有两个因素应该同时加以考虑：一个是当时要解决什么样的问题，这是一个“实践理性”的问题；另一个就是拿什么意义来做，在什么意义之下来解决问题，也就是对实践赋予什么样的意义，也就是如何去利用象征性的资源的问题。对此我想还是要一直追溯到韩愈他们搞的“文艺复兴”。这个问题实际上从唐代开始就有很多人在追问，但我们现在的研究还缺乏一个比较大的视野，像韩愈、柳宗元他们，我们对他们的理解还很不够。柳宗元的《封建论》其实是一篇特别重要的文章，它反映了当时人们在思考中国应该走什么样的路这类问题。一方面是有很多人都想恢复宗法制，用宗法制来建构社会秩序；另一方面是当时对宗法制具体如何运作有很多不同的设计。有些人主张搞宗子制度，有些人主张局限在贵族内部，有些人则从很具体的仪式上着手改革，还有些人如范仲淹等，想搞的是福利政策等社会保障体系。不同的实践，对宗族模式的不同尝试，后来成为宋代的社会秩序重建的一个主流。不知道我的这些研究和思考，从人类学的角度来看其意义何在？

黄：从您刚才的介绍来看，我觉得它的意义已经很清楚了，您为人类学一直关注的关于“结构”与“能动性”、“文化图式”与主体行为之间的关系，提供了一个很有说明性的、很生动的并且很有历史深度的例子。我们可以看到，宗法伦理那一套东西就是一种“文化图式”，到宋代时，这套东西再度成为社会实践的文化资源，并在实践中被赋予了新的意义。这个例子同时也说明了为什么宗法伦理、家族组织，最终成为士大夫重建社会秩序的选择，如何实践，包括士大夫的家族实践，都有一个“文化资源”的结构性基础，它会对实践产生途径选择的影响和制约。

郑：这是一个“文化再生产”的过程，意义的建构过程，在这一过程中，制约我们实践的路径选择的文化体系及其意义本身，也随之发生了某些变化或者说意义重构。而且最有意义的是，因为有这种机制，人们都是在很灵活地处理这类功利和意义的问题,而且处理得非常好，所以才能够做到社会的“一体化”。国家与士大夫都在“与时俱进”，他们不是那么死板的、铁板一块的，是能够被不断赋予新的意义的。我们历史上没有采用非常极端的方法，去反“异端”、反“神学”，而是一直在用那些“旧”的东西，非常理性地、现实地利用那些东西。国家之所以会“内在”于社会，或者说精英的文化会变成庶民的东西，就在于有这个空间的存在。制度的解释、意义的解释是特别灵活的，能够允许这种灵活性的存在。我想可能也是因为国家太大，如果没有这种灵活性，根本没办法实现“一体化”。所以，围绕一个问题可以有很多层的社会组织去互补、去相互配合，有很多层的文化及其意义的解释去组合、去转换。研究中国的历史、中国的地方文化要特别小心，因为我们既要在很多看似一体化的东西的背后，去追问具体的实践和意义的多元可能性；又要在很丰富的地方文化差异和时代差异的背后，去把握某种“文化图式”的结构性意义。

在这里，我想强调一下另外一个很重要的问题。“意义理性”、“实践理性”对一个社会中的不同的人，意义是不一样的，只有一部分人承担了“意义理性”，追求“意义理性”，而其他很多人并不追求这个意义，**他们的意义是别人给的**。我们做调查经常碰到的情况都是这样，我们很明白这些东西不是这个村里自己的，而是从外面拿来的，它有一套意义在，但一般人完全不懂，他们不会去管道士念经念得到底对不对，拜的神也有很多叫不出名字，但他们还是非常虔诚地去听道士念经，去拜神。仪式是别人安排的，他们只是积极地去参与，**这些人很少去过问“意义”这个层面的东西**。但

是，你不能因此说这整个村都不管“意义”，都跟“意义”无关，还是有些人在承担这个“意义”的。因此，我们不能笼统地说这两个“理性”是如何同等重要，还要看社会机制，以及社会机制所赋予社会中不同的人、不同的群体的不同角色。这个问题已涉及到了我现在正在做的“习俗与教化”的课题。唐、宋、明、清，每一个时代都有不同的阶层进入了正统的意识形态，或者正统的社会体制，但是都只有一小群人。**每一个时代进入的人是不一样的，他们带了“意义”到他们的实践中来，到地方社会、地方文化中来，不同的时代带了不同的东西来，不同的人进入了“化内”**。我们要很仔细地去分析什么人、在什么时代、因为什么原因、通过什么机制进入了“化内”；同时还要看到，还有大量的人是在“化外”的，这就是双重状态的问题。

以后如果有可能，我真正想做的是地方历史文献学。可以说要把“实践理性”与“意义理性”打通，通过地方文献的解读是可以做到的。就是说把上面所说的那些东西全部集中在一起，通过文献解读来加以展示。尽管文献解读只是一个方法的问题，是“小学”，但我们还是要有一个比较高的指导思想，因为如果不能把握文献的意义，我们实际上是看不懂文献的。就是说如果你不明白文献中反映了这两层（“意义理性”和“实践理性”）的意义，根本就不能看地方文献，很多东西不是按照事实来讲的，不是按照很客观的层面来讨论的，而是完全在“意义”层面上的解释；但是作为地方文献，它又不能不考虑到地方的“实践”经验，起码来说这些地方文献是最贴近实践的，因此地方文献可以说是最好的体现“实践理性”与“意义理性”相结合的层面。

黄：“社区”是人类学、社会学的一个核心概念。在您的研究中，特别是民间信仰的研究中，我们也可以体会到您对社区概念的重视。当社区用于中国研究时，人们普遍认识到，社区是难以从国家和大的社会历史变迁过程中抽离出来的，因此思考它们之间的复杂关系以及社区本身在国家和整个社会历史过程中所扮演的角色就成为许多学者的关注点，“社区史”的兴起恐怕也与此有关。从战前日本学者提出的中国社会“小共同体论”、战后的“地域社会论”、“乡绅论”直到当代的华南区域社会文化史研究，都体现出某种程度的把社区当作与国家相对而言的社会实体的倾向，并以此为出发点探讨国家－社会的互动关系。Community 也常常被译为“共同体”——社区之所以成其为社区，是因为它是具有内在认同感的共同体，这种认同感是通过特定的仪式和相关的社会组织来获得的，在处理社区“内/外”关系上也有相应的制度、组织和“代理人”。在您发表的一系列关于“里社”与社区发展关系的文章里，我们可以清楚地看到您对社区的定位，如在对莆田江口平原社会空间秩序的研究中，您提出，经由“分香”和“进香”而建立的社区关系取代里甲内部的行政隶属关系，代表着从里甲组织向社区组织的有机转变，其中就隐含着您对作为基层行政组织的里甲组织和作为使社会生活具有“社区”意义的社区组织在性质上所作的明确区分。这样的理解不知是否准确？

郑：我想社区应该有很多不同层面的含义或意义。在最基本的层面上，社区是我们的研究对象的范围界定，因此它首先是个方法论的问题。对于历史学来说，引入社区的概念，其重要意义在于在原来传统史学的时间维度的基础上，加上一个空间的维度，只有这样，我们看到的历史时间才能鲜活起来，具体起来，因为时间本身虽然是唯一的，不可重复的，但过程却可以是多样的，可重复的，不同空间、不同个体对时间的感知、意识和表达也可以是多种多样的。只有在社区中，我们才能认识到时间的价值和意义。其次，社区是社会学、人类学的核心概念，如果说我们无法知道“社会”是什么，但可以知道“社区”什么，因此我们做社区研究实际上是把它当做社会的缩影来看的；历史学与社会学、人类学最终要讨论的问题其实是一致的，因此历史学在社区视野中能更好地与社会学、人类学进行对话。但是，社会学、人类学的社区研究比较强调社区的功能单位意义，强调“小地方”与“大社会”的关系，关注的是在大的社会、国家背景下理解社区本身，而历史学的社区研究强调的则是从社区中去理解大的社会、制度的变化，目的说到底还是为了更好地解读文献，以致更好地理解总体的、宏观的社会历史过程，社区中比较清楚的社会文化制度的关联性使文献恢复了活力。第三，社区还与我们在研究中常碰到的一个问题——到底什么才是对于老百姓而言最基本的、有意义的生活单位？——有直接的关系。早几年讨论很多的“祭祀圈”、“信仰圈”以及“基本市场”等概念，其实都是围绕这个问题来讨论的。所以概括起来说，社区以及社区研究的意义就在于它的整体

性、内在性和有机性。

在这里，我觉得从词源上的“社”入手来理解社区的问题是很有意义的。当初吴文藻等人用“社区”来对译这个外来概念时不知有没有想到，这个译法其实是很有中国的本土资源性和历史深度的。“社”的本意为土地之主，土地之神，先秦时就有立社拜土地神的制度，但有等级限制。秦汉以后，“社”逐渐演变为行政区域的象征，而民间也逐渐发展出立社祭祀的习俗，只不过在明代之前民间祭社并没有形成统一的规制。入明以后，与里甲制度相配套，政府设立了“里社”制度，使得民间的社祭正式纳入了官方的祭祀体系。从明清时期福建地区里社的发展变化来看，行政性的里甲组织逐渐演变为家族性的或者社区性、社团性的里社组织，比较清楚地反映了社区作为一种“共同体”的形成或建构过程。“社”本身是一种仪式，其本质是通过仪式而达成认同的途径。从里甲到社区的演变说明地方基层社会的自我组织和认同的强化，基层社会的运作由行政性的统辖关系，转变为更有效的仪式性社区关系；同时，仪式性社区关系又在很大程度上利用了国家行政的原有框架或象征符号，民间的里社组织与法定的里社制度有密切关联。因此，社区既具有与国家进行对话的潜力，又使国家内在于社会具有了很好的途径和方式，两者是密不可分的。

黄：说到这里，实际上已经说到近来很热门的一个话题——历史人类学上来了。六〇年代以后，历史学和人类学分别向对方靠拢成为各自学科转型的主要趋势之一，并取得了一批很有影响的研究成果。伊文斯－普里查德曾宣称：“人类学要么成为历史学，要么什么都不是”，同时他也说：“历史学必须做出抉择，要么成为社会人类学，要么什么也不是。”可见在他看来，人类学与历史学的结合有着某种必然性。在人类学界，注重汉人社区研究的学者，在面对中国这样一个有长期历史延续性的“复杂社会”时，意识到了要充分认识自己的研究对象（社区或文化），时间维度、文字传统和超社区的大背景是不可或缺的因素，而历史学对“大传统”（国家、制度、精英文化等）的经验认识也许可以为我们的“田野”提供一定的历史深度，同时，文献的存在也为历史过程本身的建构提供了可能。结合您自己的经验，您认为历史学向人类学靠拢的原因和动力是什么？

郑：从硕士论文到博士论文选题上的变化，可以反映我从比较纯粹的历史学转向跟人类学结合的过程。那段时间我有一个很好的学人类学的朋友，我们经常在一起聊天，他会把好的书、好的文章介绍给我看，我对人类学的兴趣就是从那时开始的。我做硕士论文的时候实际上没有人类学的思考，当我看了那些人类学的书和文章之后，我就知道原来我的选题里面还有很多问题可以再做。做历史研究，我曾经有个比喻，就是从大看到小，在文献中被记载的、被突显出来的，只是冰山的一角；而人类学与历史学不一样，它研究的是冰山的基座，要做到很深入、很底层的东西。像家族，做进去以后有无数的理论方法，就必然要谈到家庭、婚姻等等一系列的问题。虽然我的第一篇发表的文章是讲家庭、分家文书，但那时根本不知道人类学，没有这方面的思考。一旦把它跟人类学的研究一比较，我原来的研究就显得太表面、太肤浅了——没有个人，也没有较小的社会单位。所以我后来就试图从它内部去找，找它的逻辑，找它的脉络。所以做博士论文时就把问题做小了，集中到家族来做。这是从我个人的经历来说的。当然，从整个人文社会科学的发展看，历史学跟人类学的结合还有一个更大的学术转型的背景和趋势，这就是你提到的那个“必然性”。

黄：近年来，您和其他一些历史学家在华南地区所做的区域社会文化史研究，正在产生越来越大的影响，您们的研究前所未有地让我们看到了历史原来是那么鲜活丰满、那么有血有肉，我想这与你们一贯强调的历史研究的“田野工作”是有密切关系的。用这一点来概括你们的研究特色，也许是最恰当的，尽管你们的“田野工作”与人类学所做的“田野工作”有很大的不同。有人用“文献档案中的田野工作”来概括历史人类学的基本方法特征，对此您是如何来理解的？

郑：我一直觉得像我们做历史研究的人去做田野，真正的意义不在于去研究这个个案，去解读一个社区、一个村落本身的“文化图式”、特质、体系等，而是在于提高自己的认识能力，也就是费孝通先生所说的“文化反思”，就是用来检验那些比较外在的学说，反思现代学术所建构出来的那些东西。说到最后，其实历史学和人类学的交汇点，一个是民俗，以民俗为表现形式的那个文化体系及其内在逻辑，我们都必须去解读；另一个是地方文献的解读，我们都必须去利用这些基本的材料。这样

说可能比较表面，那两个学科共同的学术追求是什么？对我们来说，解读文献的能力，理解“总体史”的结构是至关重要的，而文献都是零零散散的，片断式的，缺乏内在联系的，根本找不到可以非常完整地把社会生活的每一个方方面面都有机结合在一起的文献，只有在田野才能做到把某一类、某一方面的社会现象放到一个相对完整的体系中去理解。社区研究的整体论，可能是我们通向“总体史”的必经之路。同时，我们做田野调查，是想获得一种“文化体验”，这与人类学家是一样的，但这种“文化体验”本身并不是我们的研究或叙述所要追求的，而是要在这种体验中去捕捉解读文献的“灵感”，去培养对历史过程的洞察力和问题意识，因此也可以说，我们是要通过对“共时”的感受去发现和解决“历时”的问题。

黄：您有长期借鉴人类学理论、概念和方法从事历史研究的实践经验，并能以历史学家的视野和思想保持与人类学家的对话，对历史人类学应该有较好的把握。在您看来，历史人类学应该是什么样的？在您心目中，历史人类学有没有一个较明确的方法论体系或研究“模式”？

郑：我认为，由于学术旨趣的不同，历史学家和人类学家对历史人类学可以有不同的理解。就历史学而言，历史人类学的特征应该是“从民俗研究历史”。这就是说，我们研究历史首先要从民俗入手，考察不同时期、不同地区的民众的思维习惯和行为习惯，然后把各种民俗现象和宏观历史进程联系起来，揭示民俗所具有的历史意义。在方法论方面，历史人类学应该同时运用历史学和人类学的理论和方法。这是因为，历史学擅长对于历史文献的解读和对于历史过程的分析，而人类学擅长对于民俗现象的考察和对于社会文化的分析，只有把二者结合起来，才有可能做到“从民俗研究历史”。从人类学的角度看，也许可以把历史人类学理解为“从历史研究民俗”，这似乎是一种相反的研究取向，但在方法论层面，二者又是相通的，也就是说二者都必须同时面对历史和民俗现象，都必须同时运用历史学和人类学的理论和方法。

黄：就目前的情况看来，大部分在相互靠拢、相互借鉴的尝试下所做的历史学和人类学的研究，并没有达到可进行广泛对话的状态，历史学家的研究往往被认为缺乏必要的理论思考，而人类学家的研究则常常被认为对制度和历史的精确性把握不力。您认为其中的原因是什么？这里面是不是有一个所谓“学科本位”的问题？在强调各自的“学科本位”的同时，我们应该如何努力创造出更多的开展对话的平台？

郑：人类学要向历史学学习的东西，我一直觉得是在如何跟外在的宏观历史环境和社会体系相连接方面。就目前的情况看来，人类学家和历史学家对历史人类学有各自的理解，他们做出来的文本，差异也是很明显的，历史学家仍然偏重于建构大的历史过程和解释制度变迁的社会意义；而人类学家则始终着眼在“地方性知识”本身的系统、结构、象征及其反思力上。但我一直认为，做到最后、做到最好的时候，两者的追求应该是趋于一致的。“田野”对于历史学家而言，更多的是一个思想的试验场，学术思维的试验场，但我们的学术思维所要达到的目标并不是社区本身的问题。就是说我们不是以解释社区为目的，而是要解释典籍的意义、制度的变迁，做田野调查的目的是为了更好地解读文献，回答历史学本位的问题。这个本位的问题或者说历史学的任务，是大文化的建构过程，而人类学的任务是“地方性知识”的建构过程，所以我们是在解决不同层面的问题。之所以要广泛地开展对话，至少就目前而言，就是要让彼此的视野不至于只局限在自己所关注、所强调的一面。人类学的学术追求和学科传统的特点，是文化反思，这决定了在他们的心目中必须有“他者”的存在和价值，在人类学的中国社会研究中，那些地方文化、社区传统、民间习俗就是众多的“他者”，它们的价值体现在对大国家、大历史、大文化所构成的反思。而对于历史学来说，就不只是一个反思的问题，而是要把它们打通，而且还有一个“内在化”的问题。

所谓“学科本位”的问题，从大的方面来说，它是整个人类的“知识”体系和现代人文社会科学历经长时期发展的结果；从小的方面来说，它是任何从事科学研究的人“安身立命”的基础。作为历史学家而言，他要明白自己的立足之本就是解读典籍，包括地方文献。对于历史学来说，仅仅做地方文献是不够的，我们读地方文献，研究地方文化，最后还是要回过头来看基本典籍，也可以说我们的根本任务就是要解读那些基本典籍。我们做生活史、文化史、心态史，如果不能跟主流的历史

命题联系起来，如果不能跟历史学所关注的那些重大问题挂上钩的话，那就变得可有可无，别人可以不理睬你。我们的研究一定要能跟主流问题对话，要能够加深对历史进程的理解，在解释制度、解释典籍、解释重大的事件上比别人高明，一定要做到这一步。我想这也应该是人类学家、社会学家们对历史学家的工作最期待的东西，或者说是他们最想从历史学家那里知道的东西。从这个意义上说，这是历史学家想要去跟人类学家、社会学家进行对话的先决前提，也是他们可能对整个人文社会科学、对充实整个人类的“知识”体系做出贡献的地方。同样，人类学家对“地方性知识”、对结构、功能、符号、象征，对认知模式、生活方式等等的见解，也是其他学科所无可替代的。因此，总的来说，我们既要有“学科本位”的意识，同时又不能因为这个而限制了自己的视野，甚至自我封闭。

最后的归结点，我觉得应该是关于地方历史文献的源流和解读，这是历史学和人类学这两个学科都必须面对的问题。另外一个层面，是我所说的“民俗”，超越个人经验的民俗。这两个层面也许就是两个学科展开交流的平台。其实，我始终觉得要读懂地方历史文献，一定要有人类学的知识；当然，对于人类学家来说，要读懂地方历史文献，还要读它背后的意义，就是文化传承的问题，就是制度和典籍文化的问题。

黄：据我的粗浅了解，近半个世纪以来，人类学民族志写作的两个发展变化趋势——文化描写与意义诠释的深度化以及文化单位的政治经济历史情境化和广度化，正好可与同时期历史学的转向形成密切的呼应关系，我们可以清楚地看到，两者发生了方向相反的转向——历史学要从国家政治、典籍文化、精英传统、国家崇拜，转向寻求这些东西在具体的时空坐落中的实践与意义再造；而人类学则要从自我满足的社区、个体的和类型学化的经验，转向寻求它们与国家政治、典籍文化、精英传统、国家崇拜的内在联结与多层面互动关系。傅衣凌所开创的社会经济史学派正是属于前者的一个开拓性工作，与政治经济学化的民族志也有许多默契之处。您能谈谈这一发展趋势的前景吗？

郑：实际上，在中国研究方面，我认为不管是做历史学还是人类学，就方法论而言，最后都必须落实到地方文献的问题上来。传统历史学关注地方文献是很少的，我们之所以走到“历史人类学”，首先就是因为地方文献，还不是田野调查。人类学要往历史人类学这边靠，也要去面对这些文献。只不过对于人类学来说，解读文献的目的可能跟历史学不一样，地方文献可能有另外一层意义。

我想，不管学科之间如何转向、如何结合，它们最终要达到的目的是一样的，都是要对人类及其社会文化和历史经验做出解释，以完成总体上的自我理解和自我超越。对于历史学家而言，他们的目标是“总体史”，但是真正意义上的“总体史”是很难做到的，总体性的东西在很大程度上只能是共时态的。历史学跟人类学、社会学结合，是想把他们对共时性的观察作为自己的一个参照系，就像考古学把碎片复原为完整的器物一样，也是利用对其他器物、对类型的了解来做的，所以现在能观察到的社会整体性，其实正是我们用以“复原”已经不能观察到的社会整体性的参照系。历史学讲“重建历史”、讲“复原历史的全貌”，只能在这种意义上理解。

马克思认为，人类社会的全部历史，无非就是人性的不断改变。所谓人性，就是人的社会性，人与他人怎么去交往，交往有什么样的规则，规则由谁来制定，所有的人文社会科学都是在面对这个人性的问题。对人性，有很多不同的研究方法，历史学、人类学等都只是其中的一种方法，这就是学科本位的问题，就是说各有家法。尽管我们说人文社会科学之间要打通，要开放，要交叉，但还是要有家法，因为家法是有道理的，对人性的了解少不了任何一种视角。只有这样，我们才能尽可能地接近于对那个“总体”的把握。因此，从这个意义上说，目前的学科之间的交流仅仅是个开始，历史人类学是进行这种交流的很好的“场域”，尽管历史学家和人类学家对历史人类学究竟该怎么做还有不同的看法，所关注、所强调的东西也不尽相同，但从它已经取得的成果来看，它可能代表着一个最具有活力的学术取向，相信它会有很好的发展前景，当然，这需要我们一步步脚踏实地地为之付出努力。