

书 名 在历史中寻找中国——关于区域史研究认识论的对话
作 者 刘志伟 孙 歌
主 编 高士明 贺照田
责任编辑 马 一 张 静
校 对 唐晓林
封面设计 非白设计
装帧设计 邵 琳 王国栋
出版策划 蜜蜂出版 蜜蜂书店
出 版 大家良友书局有限公司
香港九龙弥敦道555号九龙行
联系信箱: huiquanbooks@126.com
发 行 大家良友书局有限公司
开 本 710mm×1000mm (1/32)
印 张 6.75
字 数 100千字
出版日期 2014年11月初版·香港
ISBN: 978-988-16352-7-3

(版权所有·翻印必究)

目录

CONTENTS

- 4 / 对谈小引（孙歌）
- 12 / 从国家的历史到人的历史
- 27 / 形而下之理与普遍性想象
- 52 / 从人的行为出发的制度史研究
- 71 / “中心”与“边缘”
- 82 / 局部与整体
- 96 / 区域研究中的“国家”
- 109 / 寻找中国原理
- 130 / 尾续语（刘志伟）
- 135 / 附录：走进乡村的制度史研究——刘志伟教授访谈录

对谈小引

孙歌

与 刘志伟教授相识很多年了，却多是神交，甚少来往，也疏于通信。我们住在南北两个城市，从事互不搭界的研究，分属于不同学科领域，绝没有机会借助于学会之类的官方渠道聚首；但是我们却偶尔会出其不意地遇见。记得第一次见面是十多年前参加一个在北京香山脚下的讨论会，由老朋友杨念群策划，主题是“纪念梁启超新史学百年”。刘志伟教授与后来被一起称为“华南学派”的几员猛将莅临，我已经忘记了当时跟他们聊了些什么，却留下了很深的印象：这几位是可以说说话的。

一晃十多年过去，偶尔也会在类似的场合遇见他。不过这样的机会并不很多，而且我们也难得多聊几句。所以我其实与刘志伟几乎很少谋面。倒是这几年偶尔有机会去广州，可以跟他在饭桌上或者茶馆里聊聊，可惜他总是来去匆匆，想把他拉住认真做点讨论，几乎没有可能。

跟世界上其他事情一样，学术交流也有合与不合之别，见面谈上几句，就知道一个话题在自己和对方之间可

以走多远；学术会上听过开场白，也大致知道对方有多少值得自己学的东西。这是一种直觉，比逻辑更可靠。年轻时气盛，明知话不投机也要强辩，年纪渐长，知道这世界不是给哪个人特别预备的，也不再企图以自己的三寸之舌说服改变别人，所以渐渐地不那么热衷辩论，而是更在意寻找可以把话题推向深入的对话伙伴。学术需要对话，倒不是因为害怕寂寞，而是因为一个人的视野毕竟有限，依靠不同的视角，推进同一个话题，对促进思考有特别的帮助。

日本知识界盛行对谈，这可说是一种日本文化的副产品。我曾经花过一些时间专门研究战后日本知识界的对谈、鼎谈和座谈，发现这是一个很重要的思想史门类，很值得花些心思去钻研。理由很简单，从对谈到座谈，由于参与者的学术背景不同，视角和思路不同，同一个话题往往会被立体化处理，因而那些成功的讨论比单独的著述具有更大的思想和学术含量。而且假如有足够的耐心，从这类文字中还可以读出更多在单独著述中被遮蔽的微言大义

来。所以在阅读日本战后思想家著作的时候，我会刻意地去找他参加过的那些主要的座谈或对话记录。

先说座谈会。比起独自著述的条分缕析娓娓道来，座谈要求所有参与者互相配合，简洁地切入主题，明快地推进问题，而且由于参与者个性的不同，话题的主导权也往往发生转移，有时甚至与设计者的初衷相去甚远；不过最重要的是，假如其中有两位有质量的讨论人，基本上就可以把话题稳定在一个好的水准上，可以确保座谈会的质量。我读过一些完成度很高的座谈会记录，都是因为邀请了两位以上的高质量讨论者。说实在的，看那些高手巧妙地把被引向死胡同的话题“救活”，再如同击鼓传花似的把救活的话题抛给下一个选手，实在是件乐事。当然，这样的座谈精品也不是总能碰到，它们集中出现的时期是在20世纪50年代。

与此相比，对话是个技术含量更高的形式。通常对话要求双方有合作的诚意与能力，有健康的论辩意识，有把问题开放之后再重新认知的胸襟。在对话过程中，可以拆解那些人们司空见惯的前提，也可以重组那些被常识舍弃的经验。因为没有座谈会的驳杂，对话往往可以更从容地把问题推向深入，并不断揭示出新的理解可能性。战后日本思想史的大家都出版过自己的对话集，有些对话堪称经

典。翻开日本的期刊杂志，那些影响力大的重要期刊基本上每期都有座谈或者对谈。而且看得出杂志编辑的良苦用心，他们往往把不同学科的学者拉在一起讨论，比如文学的对历史的、经济学的对政治学的，甚至有些时候还组织自然科学家与社会科学家对话。战后最初的十几年里，学院学术和公共知识界的分野还不像今天这么明确，日本那个时期的对谈多由学术造诣专深的大家担纲，他们留下的很多讨论，在一个时期的时代课题已经褪色之后，依然是耐人寻味的。

我们中国的知识人，传承的是《论语》《朱子语类》的文化形态，所以比起对谈来，还是一人独大的访谈更发达。虽然也有不少座谈会记录发表，但更像是短篇论文集，相互之间的配合默契不那么容易做到。一种文化有一种文化的逻辑，倒是不必硬要模仿日本人。不过说句实在话，我阅读中文杂志的时候，更关注的是论文，很少像读日本文章那么注意座谈类文字。说起对谈，似乎也不是我们中国人的长项。协调配合与辩论问题并行不悖，需要对谈双方不仅有相应的学养，还要掌握在双方不同的视野里不断地推进论题的技巧。我自己虽然在日本和韩国都有一些对谈的经验，但是自己也觉得，这不是我的长项。

跟刘志伟教授对谈，对我而言，是跟中国学者的首

次合作经验。《人间思想》创刊，主编贺照田给我派下任务：去找刘志伟，跟他搞个对谈。谈什么、怎么谈、谈多长的篇幅，一律由你自己决定，对谈稿文责自负，我只管印出来。这么“狡猾”的编辑策略我还是第一次见，没有要求的要求其实是最大的要求。

于是就有了这篇长长的对谈。记得为了准备这次对谈，我事先做了功课，读了刘志伟教授的几篇东西，也印证了自己的直觉：可以跟他把平时很难讨论的一些问题作为对谈的主题，我们大概可以获得某种知识感觉上的默契。虽然他的研究跟我的研究毫无交集，他关注的问题也并非我关注的问题，但是在这些陌生的史料和经验的表象背后，我感觉到刘志伟摸索着的思考路径、他在摸索中的苦恼与困惑，这一切却都十分熟悉。

第一次对话是在中山大学的历史人类学研究中心。我们用了差不多两三个小时的时间漫谈，试图找到一些突破口把对话引上对谈的途径。但是漫谈之后我们都承认这次“磨合”远未达到可以整理成文的地步。于是我们约定再找机会。刘志伟是个大忙人，我也并非随时能飞到广州去，我们核对了一下各自的日程表，发现7月份我们都在台湾，决定届时再找时间坐下来慢慢谈。

应该说，我们的对话不是自然发生的，更不是“水到渠成”的结果，这是一次“命题作文”式的任务。我们相互之间不但没有合作研究的经历，也缺乏对对方研究的了解。我阅读过他送给我的《在国家与社会之间》，里面经济制度史的分析和社会史的视野很新鲜，而且他关于里甲制的研究也激发了我的兴趣，但是我很难深入到他的具体问题中去，很难理解他在分析那些个案时的对话意图。我相信，他对我的文字大概更缺少共鸣。然而奇怪的是，这一切并没有妨碍我们共同决定答应这份差事，做好这件事情。

7月份的台北炎热而多台风，对谈那天赶上台风天的空隙，刘志伟专门从中研院的住处跑来台大，我们谈了差不多一整天。除掉中途被台大的朋友拉走开了个小会之外，那天刘志伟教授表现出高度的合作精神。其实，这次对谈是围绕着刘志伟的华南研究量身打造的，原因有二。第一是为了让对话变得集中，避免扯出两个中心点，扰乱读者，同时，也为了减少刘志伟的负担，让这个忙人不需要做太多的准备；但是第二个原因更重要：我认为华南的这个研究群体的成果如果可以跨出历史学界，让更多领域的人得到共享，那么对学术的发展将是有益的。

至于我自己，当然也有些私心。这几年我在思想史研究中一直摸索如何透过文献的词汇概念触摸它背后的历史

脉动，也逐渐积累了一些知识感觉；但是如何有效地表述活的历史，如何把动态历史与静态历史的区别讲出来，依然是一个十分细致的课题。同时，最近几年借助于编辑校译《沟口雄三文集》的契机，我开始自觉地推进关于普遍性论述的再思考等等问题，试图追问在特殊性之中而不是个别性之上建立“形而下之理”的过程。这些困扰着我的课题意识是否能够从这次对谈中汲取营养，是否可以借助于刘志伟的华南研究让这些尚不精准的问题意识在轮廓上清晰起来？

那天的对谈令人兴奋。刘志伟并不介意我时而提问的唐突外行，从他特有的角度对于上述问题给予了正面讨论，使我获益匪浅。虽然在有些问题的看法上也并不完全相同，且这部分来不及展开，问题还无法推进到应有的深度，但是在已经展开的讨论中，由于对话展示了问题的多面性，这给我下一步的思考提供了重要的契机。

为了使对谈的完成度更高，我们各自在录音稿基础上又进行了删改补充，最后完成了这篇对谈稿。这次愉快的合作给我留下深刻的印象，谨记录如上，作为对读者的说明，也作为对这次合作的纪念。

农历甲午年春节 于北京



在历史中寻找中国 关于区域史研究认识论的对话

Historicising China
Dialogues on Local Studies as a Methodology

刘志伟 孙歌

从国家的历史到人的历史

孙 歌：很高兴有机会跟你做些深入的讨论。我们虽然研究领域并不一样，但是有很多想法是一致的或者是相近的。我每次跟你聊天的时候，都觉得有很多收获，所以很希望用对谈的方式确认一些想法。《人间思想》约我们作对谈，给了我们一个难得的机会。我想分三个部分跟你做些讨论。第一个部分，我想交流一下我们各自做历史研究时遇到的基本问题。你面对历史，我面对思想史，但其实我们面对的对象是需要比较相近的方法和感觉的，我想交流一下这方面我们各自的困境。第二部分，我希望可以请你谈谈你在华南研究和制度史研究方面积累起来的一些具体经验。第三个部分，我希望从思想史的角度跟你探讨一下如何共享你们华南研究中碰撞出来的那些原理性的思考。因为篇幅的问题，我们可以分成两次来谈，今天讨论前两个部分，第三个部分留到下次谈。

首先我想从最基本的问题谈起：为什么我们两个人

会坐在这里来讨论这些问题，因为本来就研究内容上说我们的……

刘志伟：内容不相近。

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

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

所以我从来不认为，精英思想史和所谓的民众思想史或者是民众的历史是对立的，因为不取决于你处

理什么样的对象，而取决于你用什么方式去处理。在这个意义上来说，我觉得要把历史看成是一个流动的过程，这个流动过程不仅仅是一套话语，而是我们尽量激活身体感觉来进入的那个用话语无法穷尽的主客体相互对话的过程。

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

所以我觉得你做的这个华南研究和你早年讨论的经济史、制度史，在你的视野里边，呈现的正好是这样一个基本的特质。你在追问的不是国家、社会、民间、官方体制这样的一套话语系统所带来的固定感觉，其实你是破除掉这些东西，去追问人们在他

的现实生活中是如何经营自己的生活，他如何和其他人发生关系，因此如何形成了社会，在这个形成社会的过程当中，过去的普通人，他们如何把国家机能作为生活的需要而引入到自己的生活当中来，因此你提出的一个最基本的问题就是当我们现在试图解释中国的时候，我们是不是要从民众最现实的生活感觉入手。而且你也完全可以用这样的感觉去阐释士大夫，但是却绝对不是士大夫中心主义。

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

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

孙 歌：对。我补充一点，就是事实上比起研究对象来，研究视角才是决定性的。研究什么不能决定研究的性质，怎么研究才是决定性的。即使是同一个对象，从不同的视角看出去，也可以看到截然不同的图景。

刘志伟：这里实质的区分不在于是上层的历史还是下层的历史、精英的历史还是民众的历史、朝廷的历史还是百姓的历史，而在于是国家的历史还是人的历史。人们常常认为，新史学与旧史学的分途，在于着眼点在民众还是精英，但我相信，执着于精英和民众的区分，仍然是在一个国家历史的框架下的讨论。把社会成员分为精英和民众，本身就是一个国家的架构。历史学同其他近代发展起来的社会科学的最根本的一个区别，就是史学有着久远的传统，它从一开始就是一种国家机制，史书本质上是一种“国

家记事书”。由此形成了一种根深蒂固的传统，历史是一种关于国家活动的叙事，无论皇帝、国王、臣民、盗贼，他们的历史活动，都是在国家历史的框架下的，人的行为也只有在国家历史的逻辑下才有意义。现代史学虽然受近代以来的社会科学很大影响，但在基本的范式上，并没有走出以国家作为历史主体的套路。虽然五四以后的知识分子热切地走向民间，中国马克思主义史学家坚称人民群众是创造历史的主人，近年方兴未艾的社会史研究把眼光转向普通人的日常生活的历史，但我觉得仍然没有真正走出从国家出发演绎或解释历史的逻辑。把精英与民众、上层与下层、王朝国家与基层社会对立起来，讨论王朝制度和国家政治，视基层社会民众为国家教化的对象，研究民间社会文化，则不离其反抗或逃离国家的角度，种种取向的历史视野，都仍然在国家历史的框架下展开。

为什么走不出来，我以为是由于历史学方法以国家为分析的逻辑起点这个传统根深蒂固，比较一下经济学、人类学这些学科的分析方法，也许可以帮助我们历史学者对这个传统多点反省。经济学分析方法的逻辑起点是理性的经济人，而人类学的传统则是以作为

生物的人为分析的逻辑起点。经济学是由人出于欲望和自私追求利益最大化出发，形成经济分析的理论和方法；人类学则从人的生命延续和繁衍出发建立起人类学的解释架构。而历史学则虽然从早期作为国家记事的历史走向关注普通人的活动，但仍然摆脱不了从国家出发去解释人的历史这种惯性。

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

说：“这是一个地方和区域历史的网状交叠层级体系，这些地方和区域的范围分别以人之互动的空间形构为依据。”在这里，“网状交叠层级体系”（an intersted hierarchy）和“人之互动的空间形构”（the spatial patterning of human interaction），是理解施坚雅区域理论的关键。在中国历史上，自古以来都有划分区域的概念，但这个“区域”，是从整体出发分割形成的概念，是在王朝体系中的内在构成，集中表达为“天下”与“九州”的关系。这个“九州”的构成，一直都是中国王朝体系的空间模型。近代以来各种关于区域的概念，例如冀朝鼎先生提出的基本经济区的概念，也不离从王朝国家出发的定义。这些中国固有的区域概念，与施坚雅所谓的“人之互动的空间形构”有着完全不同的逻辑。施坚雅的“区域”，是在他早年提出的中国社会的“网状交叠层级体系”的分析架构基础上推演出来的，这个“网状交叠层级体系”的形成，以理性的经济人的交换与交往行为作为论证的逻辑出发点。中国学者虽然也经常提及或引用施坚雅用区域历史节奏去解释中国历史结构的论述，但大多数时候，都会扔掉或忘记这个理论上的根本区别。可以说，施坚雅的“九大区域”，到了中国

学术语境中，又变回古代中国的“九州”了。我相信大多数中国学者不会刻意漠视施坚雅用来解释中国历史结构的“区域”与中国王朝传统观念中的“区域”在认识范式上有根本的差异，但由于中国的学者“拿来”施坚雅的区域概念时太过于以自己头脑里根深蒂固的王朝体系逻辑去理解，施坚雅的“区域”概念才成为“逾淮之橘”。从这个例子，我们也许能够体察到以国家为主体的历史解释与以人为主体的历史解释在认知和分析逻辑上的分歧。

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

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

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

孙 歌：我读你的一篇访谈记录的时候，有很强烈的感觉，就是说你不得不去谈一些对你来说根本不构成问题

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

这就是说，所有的理，当它具有了形而下的具体形态时，它才是有内容的。如果把它抽象成一个空洞的观念，对于中国思想史来说，这样的概念就不具有历史功能，它也不具有现实功能，所以这是中国思想传统的一个很基本的特征，我觉得这样的基本特征在近代之后，在很大程度上被丢弃了，或者说

它被歪曲了，很多对于所谓中国思想史关键概念的讨论，恰恰是失掉了这个形而下之理的特点，没有具体的历史特征，因此它就超越时空，变成一个抽象的概念，或者反过来，非常具体，但是却不可重复，就事论事，不具有理的内涵。我们看到的只是这两极，人这个概念，作为一个范畴，基本上也是在这两极被理解，但是我相信，我们现在讨论的这个“人”，是一个可以承载历史动态和历史变化的思想范畴，我愿意这么去定位。

刘志伟：如果以一种更偏激一点的方式来说的话，其实根本的分歧在于怎么理解历史。如果我们假设历史是一切行动的总和，那么这个行动的主体是什么？如果历史的主体是国家，就可以演绎出我们熟悉的很多历史的论述；但如果历史的主体是人，那么我们就可以相对自由地由人的行为去建构起一个包括国家甚至一个更大范围的历史，也包括很多抽象的概念的历史。思想史研究中，似乎有一些人相信有一个概念的历史，不需要到形而下的层面上去理解，这纯粹是一个概念自身的历史，有着自己的演变逻辑。但我疑惑的是，所有的这些东西如果不能落实为形而下之理的话，这些概念的历史解释的意义何在呢？而且，形而下之

理，其实还是一种“理”，这就是说，这种原理性的东西，必须体现在人的历史活动中，但这个人既不是一个很具体的个体的人，也不是一个抽象的人，如何把握，在具体做研究的时候，要把它实现为一种研究实践，的确是有难度的。

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

刘志伟：也许有一个属于历史哲学的问题，涉及我们用什么方法，怎样的思维逻辑去理解国家制度、思想观念、文化形态领域中那些在历史过程中展开的各式各样的范畴。人们习惯于从国家历史的角度去建立并定义这些范畴，把许多范畴看成是有既定内涵、清晰边界和固定指向的概念。这点在中国历史尤其是近代史研究中表现得特别明显，中国史学面对的很多问题，症结也许都出在这里，例如当强调人民大众是历史主人的时候，我们就要面对什么是“人民大众”的问题。过去，历史学讲到人民的历史，就是讲农民起义。其实农民起义成为一个既定的概念，它就不是真正人民大众的历史了。“人民”只是一个被用国家意识形态赋予某种特定内涵的范畴而已，完完全全是一个国家历史的范畴，而人的历史就这样被消解了。这里面包含着一个根本的分歧，同样的概念，在国家历史的范式 and 人的历史的范式下，不但可能是完全不同的概念，更由于认知方法的不同，而有完全不同的理解逻辑。但这个区别怎么去讲清楚，我总是觉得很难，我平时跟学生讲类似这一套道理的时候，大多数情况下学生基本上是不能理解的。

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

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

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

形而下之理与普遍性想象

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

回到刚才的这个“人人”的问题上来，当这个主语变成“人人”而不是“人”的时候，其实我们看到的就是形而下之理的一种存在方式。这也是我这几年最苦恼的一个问题，因为要深入这个形而下之理，有一个必须跨越的障碍，就是被绝对化了的西方式普遍性想象。

西方的普遍性想象是要从无数个个别性当中抽象出一个普遍性来，这个普遍性不管你怎么论证，在感

觉上它一定是单一的东西，因为在逻辑上，抽象的结果必然导致单一性的产生。

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

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

刘志伟：无论是在现实生活中，还是在学术研究中，人们要建立对事实的认知的时候，总是首先期望寻求一

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

在我看来，所谓形而下之理，是不追求超越时间空间的普遍性的。在历史学者的眼中，一切都因时间、空间而改变。在某一特定时空下的事实以及由这些事实抽象出来的概念，随着时间和空间的改变，都会改变甚至失去其本来的意义，所有概念的确定性都可能被拆掉。这还只是就研究的客体而言，

如果我们还要从认识主体的角度来讨论，“普遍性”就更是不可企及。当你以为把握了或者说清楚了“是什么”的时候，也就是以为得到了一个普遍性的表述的时候，别人总是可以找无数的事实来拆掉你的表述。因此在“是什么”的意义上，所有看似具有普遍性的真理，都可以是一种伪事实的表述。

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

者可以使我们避免掉进（或被掉进）虚无主义的陷阱，是我们的一根“救命稻草”（笑）。

我们常常被追问，你们不追求普遍性，也不认可碎片化的研究，那你们的研究在追求什么？这的确不是一个很容易回答的问题。我想不妨试试以我们的研究实践来进行说明。我们的研究是以人的行为作为逻辑起点的，每个人都会从自己各式各样的目的出发，也会有不同的行为方式（习惯），同时，每个人的行为也必然受制于他与其他人的关系，更是在特定的社会结构和制度性环境下行动，所有这些都决定了个人的有目的性的行动的总和，会制造出一种集体性的结果。这个结果，在实践过程中，会因为任何一种或多种因素及其相互关系的改变而改变。我们的研究从来都不奢望可以把握这个过程中所有的变化和因果关系，但我们相信通过不断深入的研究，可以了解和解释这个过程的发生和变化机制，同时也累积着人类认识这个过程智慧和能力。就我自己而言，我在研究中的追求不过如此。我不认为研究的目的是找到一个答案，能够确证16世纪的社会发展到何种状态，为当时的社会经济状态给出一个精确的定义或描画一个宏大的

蓝图。这样的认识不是不需要，因为我们往往要借助对时代和社会的评估和认识去确定自己研究分析的限度和理解的空间。但是，我们要清楚这种定义与其说是研究的终点，不如说是研究过程需要借助的工具，因为这些定义及其表述可以在研究中一直流动，而且是因时间、空间的变化而改变，因着研究的问题和探求问题的视角的改变而改变。在我自己的研究过程中，当我确定在用一个方法去描述了认识的对象是什么的时候，我就在脑袋里让它马上流动起来，因为我很清楚，当自己把某一特定时刻的认识表达出来之后，自己的思维和认识就已经更新了，新的判断已经在前面等待着你。

当你建立起一样新的确定性，就意味着在你的主观世界里制造了新的时空结构出来，这个时空结构马上就会影响研究者的下一个研究实践。在客体方面也是如此，当历史中的行动者在既定的结构下可以采取实施某种行为的时候，他就已经创造或改变了自己下一个行为时制约着他行动的那个结构出来。当这个结构一出来，他整个的行为就会发生变化。这是一个永无止境的过程，因此，我以为追求普遍性不是我们做研究的目的，很多时候只是在研究或

者叙述过程中的一个策略性选择。当我说这个是什么的时候，其实已经隐含着我要说它可能在怎么变。这种认知能力的获得并以这样一种认知能力去建立对历史的认识，也许可以说是以人作为主体的历史研究一个很基本的追求。

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

我好像越说越抽象了，回到具体一点的话题上吧。我在研究明清时期珠江三角洲社会时候，不可避免要面对我们走进乡村中随处可见的许许多多的宗族祠堂，于是，在讨论明清时期珠江三角洲乡村社会历史的时候，常常会将视线投到宗族现象，由此我的研究被标签为是做宗族，很多朋友常常要和我讨论宗族问题。比较常遇到的情况是，话题大多从说明他研究的地方的宗族和珠江三角洲不一样开

始。我听到这些指教的时候，当然不能判断是否不一样，但我觉得是否一样其实对我来说不是一个值得关心的问题。因为只是说不一样，那几乎是不言而喻的，不用讨论我也知道一定不一样，这个世界上根本就没有一模一样的东西，其实，就是在珠江三角洲，甚至在同一个乡村内部，宗族也是不一样的。所以，宗族形态的不一样，这个事实本身不是一个我们要得到的答案。我们期望更多了解的，是在明清时代，在怎样的制度下，通过怎样的机制，经过什么样的过程，宗族或者其他形式的组织在乡村成为一种重要社会制度，这种社会制度的形成，又如何影响了乡村社会的历史，每一个局部地区存在形态的差异。引诱我们去追寻的，是这个地区经历的历史过程的不同。要建立这样的认识，追求普遍性是没有多少意义的，不是说普遍性在我们的认识中没有任何存在的空间，但是这个普遍性往往是在认知结构的层面，通过历史的结构过程去把握的，在研究中常常只是在思辨过程中的分析工具而已。

我一再谈到结构，可能会引起质疑，难道结构不是一种普遍性吗，结构难道不是一种具有稳定性甚至僵化性的东西吗？我想分歧也许恰恰出在这一点

上，在我的观念里，结构在某种意义上当然具有稳定性，但对于历史学者来说，结构又不是一个僵化的东西。结构的僵化，不是具体体现在这个社会的组成、文化各个因素之间动态的关系上，很多时候只是一种过程中的结果，甚至只是一种观念形态的存在。我有时会觉得奇怪——本来历史学研究应该处理的是过程，但很多时候都过分执着于结构的稳定性，结果引出了很多无谓的争论。

孙 歌： 很多是伪命题。

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

这个“实”不是像一台机器硬邦邦摆在那里的那种“实”。

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

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

孙 歌：把明朝杀死了之后，那个死了的明朝的尸体才能“是怎么样”，所谓的盖棺论定……

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

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

孙 歌：是同一个立场的两面。

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

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

刘志伟：历史事实是因着时间空间的变化而变化，而且其意义只有在特定的时空中才具有认知价值，这是历史研究不应以追求普遍性的抽象定义为目标的基本理

由。除此之外，还有一个历史学研究所面对的处境，就是任何历史学家，都根本不可能得到你研究的那个时代发生的所有事实的全部信息，不要说所有，大部分信息你都是得不到的。我们能够得到的只是一些片段，一些碎片，甚至在绝大多数情况下，都只是非常零星的碎片。可能一些历史学者不愿意接受这个看起来有点残酷的事实，但这是一个毋庸置疑的事实。当我们意识到这些碎片肯定不足以帮助你“真切地”重构事实、再现那个时代的时候，难道只有走向不可知论和虚无主义一条路吗？

可能有人会说，历史学自有一套有效的方法，从零碎的史料中探究真相，再现历史真实。没错，这是历史学要承担的最基本的责任，史学研究大量的工作也应该放在这里，这也是历史学者需要坚守的自信，从历史碎片中重构历史是历史学者最能够引以自傲的看家本领。但是，在今日的学术潮流下，我们至少要选择的是，历史学者是否只满足充当事实提供者的角色，还是要在史学研究所追求的总体性综合性解释中对社会科学做出贡献？而且，即使只充当事实提供者，对重构事实叙述事实的时候使用话语系统，学者是否也需要有更多的自觉和自主

呢？在这个意义上，我们要承认，历史学者能够重构真相，再现历史，但这个历史真相也一定是变动中的。在这里，历史学者的理性，就不是把事实真相变成宗教，而是把握变化的逻辑思辨能力。无论是叙事还是辨识，我们都要让思想流动起来。我们的研究需要创造的是结构化和再结构化的能力。我所谓的再结构化不是要把一座房子一再把地拆了再重建，而是把这个房子本身的建造和改造的过程作为研究的主题，通过房子主人的行为和周边环境变化等引出的种种改变，认识房子自身的结构和意义的不断的变化过程，并了解这个过程中持续起作用的复杂机制，关于这座房子的了解才能在我们的观念上成为能够被掌握和思考的知识。

孙 歌：这还牵扯到你刚才谈的第二个问题。就是说，其实你并不否定普遍性的价值，但是我听得出来你对于现有的这种简化的普遍性其实是很不以为然的，所以你用了个相当激进的说法。我相信其实也未必是你真实的本意，你激进的说法是我们只关心那个流动的过程，对于僵化的所谓普遍的东西我们不去管它；事实上，我接触到你个人的研究和你们华南研究小组的成果后，我一直在想的一个问题就是，

看上去你们是在做一个地域性的研究，但是事实上你们关心的问题不是一个单纯的个别性问题。同时在另一方面，你们讨论的问题本身不能够直接作为一个可以套用的模式复制到其他的地区去。

刘志伟：对，这当然是不可能的。

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

刘志伟：对，在这个开放性意义上理解的普遍性，我不会拒绝。也许我应该说得清楚一点。我不是要否认普遍性的追求在认知过程中存在的合理性，但在我看来，普遍性的追求与历史认知的关系是倒过来的。很多历史学者在研究中，努力追寻变化过程，也重视探讨变化的机制，不过这个过程与机制的探讨是用来引出或支持建立一个普遍性解释的。而我认为，历史研究在认识与思辨过程中，需要对普遍性有一种假定，一种研究者自己的把握，甚至将其设定为一种比较精确的模型。但是当我这样做的时候

候，更多是作为研究过程的不可缺少的环节，或者说是一种前提，我们的认识过程每个时间截面，都一定要建立在确定性之上，也需要假设这种确定性具有普遍性的意义，没有一个确定的、整体的和结构化的普遍性，就会失去把握那个过程的能力，无法达致在认识上理解变化的目标。就譬如一台机器，虽然这个机器一直在运动，但是它运动的每一刻，它都是有一个很确定性的符合普遍性原理的结构，不然那个机器就散了，不能运转了。不过，只是从机器的构造去抽象一个普遍性原理出来，不是探索的目标，我们更需要从机器的运作过程去理解和认知的，是运作机制，因为机器怎样才能运作起来是我们需要掌握的，我们还需要从运作过程中了解结构可能如何发生改变。

我之所以相信对一个局部地区的研究具有普遍性意义，主要是相信这种研究具有方法论上的意义，能够在这些研究中建立或丰富某种一般性的理论。这里也许我可以换一种说法，那就是我相信的“普遍性”是可以有很多很多面向的，如果普遍性可以成为研究的终极追求的话，那么，这种普遍性的面向可以是无限的，是变化无穷的。但这样一来，我们

的目标就不是以我的有限经验去论证“是什么”或者“怎么样”，因为我很清楚自己只能在有限的经验中去论证，去建立那个我能够一直在动态中去把握的东西。这与把追求普遍性当做研究目标是完全不同的追求。所以，不是说我拒绝普遍性，问题只是，我们在研究的实践中，只能追求在认知过程中作为前提和工具的普遍性，而不可能追求终极的普遍性，因为那个是上帝的事情，我们凡人是不可能有这个能力的。当然，我们都会很努力去探听上帝的意旨，只是上帝永远不会告诉我们真相。

孙 歌：对。

刘志伟：因此，我相信由个别经验产生出来的模式，天生地不可能套用到任何地方，如果有人要套用，那不能够认为是一种有创造性的学术研究。但是，我们通过个别的研究经验，是可以形成一些解释的认知的模型。这些解释模型具有认识论和方法论层面的价值，在这个意义上，任何局部的研究，都具有可以开放和推广的价值。

孙 歌：你的这个说法对我非常有启发，就是我们在一个动

态过程当中要建立起无数个相对确定的点，但是由于每一个点都不能自足，它一定是在一个动态过程当中作为承前启后这样一个点，它才是确定的，而不是因为它可以抽象出来它就是它，它才是确定的，这是两种不同性格的确定性。

动态当中的确定性，刚好和你所追求的普遍性或者说一般性是相关的，在某种情况下它甚至就可以是一种一般性，可是这个一般性你强调的是它是多样的，它是无数的。我觉得这个非常重要，认为普遍性形态是可以统合的“一”，这样的一种思路作为西方哲学的一个遗产，当然是有价值的；但是我觉得它不能是我们对普遍性感觉的唯一渠道，同时我们还要有另外一种对于普遍性的理解，就是在一个不断变动的过程当中，那些向变动开放的定点。它们构成了一个多样的、多元的普遍性系统，因此它不可直接复制和套用，如果说它有普遍性，它的普遍性意义就在于它可以承前启后，可以在流动性当中给我们提供一种动态的、确认这个过程环节。用我的话把它还原到思想史里来说，通常这样的定点就是历史的关节点。历史时间不是均质的，它是有浓有淡，有张有弛的，那些最紧张的时间点结合

了各种各样的要素，这就是历史的关节点，这样的点通常是思想史家和历史学家都会去追究的，它是我们讨论的一个相对确定的对象，但同时它的动态性其实又是最浓缩最高度的动态的集结点。而特殊的事件，就在这种动态集结的意义上具有了媒介功能，它的不可复制，与它作为一个认识契机提供的普遍性思考，是互为表里的。因此它提供的普遍性认识契机，并不是那种可以抽象出来直接挪用的认识，而是蕴藏在具体事物的个别性之中的可供转换的媒介。它的普遍性价值，就在于这种可以转换的机制。

刘志伟：谈到这点，也许又要回到我们一开始谈的那个问题上，如果我们的历史是以人为主体，那么在方法上，解释逻辑也一定是从人的行为出发，结构只有在人的行动中才有意义。人在历史中总是一个能动者，人的行为必须在既定的结构中进行，同时又改变着结构。在历史研究中，我们总是从人的活动去把握和解释规范其行为的结构，同时我们也要研究人的行为如何改变和创造新的结构。因此，只要把人作为你要研究历史过程的主体，在流动状态中去把握普遍性就成为不言而喻的了。我们就不会整天纠结在结构应该是怎么样才是一个正确的表述之类

的问题上了。我自己是做制度史研究的，一个做制度史的人也许不应该说我不需要普遍性和确定性的，如果这么说，不是自己砸自己的饭碗吗！？但如果我们研究制度史只是满足或停留在描述某种制度是怎样怎样的，以为那样就了解了制度，那是自欺欺人。的确，很多制度史的研究，都以为能够说清楚某个制度是怎么样的就够了，我以为那不是我们研究制度史应该抱持的态度和目的。很多时候，人们都会明白制度与现实有很大的距离，但我的意思不是从这个层面上说的。我认为，如果我们不是从在制度之下人的行为，不是从当时流动的社会现实中去认识制度，就不可避免地要用今天的知识和处境去理解过去的制度。制度的历史情境和实践形态，也只有通过人的行为才能够得到解释，制度史也需要追求形而下之理。

孙 歌：即使是今天的制度，我认为也是说不明白的，因为制度在它仅仅是条文的情况下可以说清楚，但是当制度进入社会被贯彻的时候，它活动起来，条文就不那么可靠了。中国制度最大的特点叫上有政策下有对策。这个制度在活动的历史过程当中，它一定要变形，它一定要变化，即使是同时代的我们生活

在里面，也是很难非常准确地把这个制度的原型和这个制度的效果看成同一个东西，何况这个效果还在变。

刘志伟：可能还限于在这个意义上。所谓“下有对策”我们现在常常会理解为对制度的一个抵制或者是一个偏离。其实“下有对策”也是一种制度适用的方式，在很多情况下，是一种制度的实践机制。研究这个“下有对策”，对于认识和理解这个制度来说，比起解读制度条文更为重要。我们现在从事研究时所说的“制度”，常常是从英文institution这个词的意义来理解和使用的；这就意味着可以有两层意义，一是用文字写下的条例、规则，二是惯性的运作机制和规范化的行为方式。后一层意义可以同前面我们讨论的普遍性联系起来。所谓“对策”，一旦呈现为一种结构性和规范化的方式或运作机制，本身就是一种制度化的东西，或者直接视之为一种制度。这种制度可能同文字书写下来的条文规定不同，甚至对立，但对于我们认识历史来说，可能是更重要的“制度”。以我做的明代户籍赋役制度为例，我们都知道《大明会典》《大明律》中的条文规定，与明代历史现实有很大距离，

但这是毋须花多少气力就可以明白的事实，我不觉得那是我们从事研究的主要内容。但我绝对不同意把那些条文规定都视为一纸空文，根本不值得一顾。那些用文字写下来的规定在整个明代社会运作过程中都是有意义的，但意义不在于这些条文是否被直接套用到现实之中，而在于现实中一再从这些规定出发衍生出种种变通的做法，长久下来，成为“制度”。也许可以这么说，明代的制度，是在实践中由法律条文和应付这些规定的对策实践之间的互动形成的结构。以我研究的明代户籍制度为例，户籍制度是明王朝国家制度最重要的部分，各种形式的法规条文都有很细致的规定。但这套制度在现实社会中实行的方式呈现出非常复杂的状况，从一开始就不是真正按照条文规定来实行的，后来的实际状况，更是与条文规定有非常大的区别。这里我不能详细解释，只想指出，到明朝后期，“户”的形式和内涵都与法规条文规定相距甚远，实际上是一种“户头”（account）。共同拥有并利用的一个“户”的社会单位，更是多种多样，可以是家庭，或是宗族，或是其他形式的社会组织，甚至可以是互相没有关系的一群人。然而，在国家法规的条文上，户籍制度的条文基本上没有、也不

需要做什么修改，甚至清朝都还保留同样的文本规定。要说这些规定成为一纸空文，也是可以的，但实际上运作的制度，虽然与条文相比已经相距不啻万里，但仍然是以文本的规定作为法定依据的。有明一代，社会与制度都发生了巨大的变化，但“祖宗之制不可变”仍然是一个大家都认同和遵守的原则，这中间复杂的关系和在社会现实中变化万千的形态，非三言两语可以说清楚。我想说的仅仅是，明代户籍，如果不是在特定的时间和空间下，从实际的运作状况去把握，是无法真正理解的。这里面当然有普遍性存在，但企图用一套清晰的定义去描述这种普遍性，是很困难的。我们只能提出一种普遍性的观察角度和理解方式，从而达到对明代户籍制度的变动与社会转型关系的认识。过去对明代户籍制度的认识，一般都认为这套制度在明代末年就崩溃了或者解体了，其实没有，它由于不断调整的实际运作的机制，还很有效地在运作着。所以问题就不在于制度的条文规定如何清晰，这只是一个形式上规范的东西；而在于这个规范是可以以很多不同的方式存在并发挥作用的。这样也许我们还是回到所谓普遍性的话题上，所谓普遍性我觉得也是这么一个道理。如果不能够明白所谓普遍性必须是在

因时因地的变化中找到它的确定性的话，那么这个普遍性就是一个虚假的东西。

诚然，我知道在历史研究的实践中，也许思想史更明显，大家都很在意去追寻或建构这个普遍性，努力把普遍性变成是一个很确定、边界很清楚的一个东西。但在我看来，学者们把普遍性制造出来的同时，普遍性实际上就成了一种话语，一种实现或证明自己做想做的事情以及行事方式的合理性的话语，一种工具性的东西。思想家、知识分子或社会行动者制造了这套话语，这套话语的确需要以普遍性的方式呈现，也一定需要非常强的确定性。不过，做学术研究的人应该清楚，这套话语虽然以学术思想的方式存在，但它本身不是一个学术命题，我们应该把它摆到学术研究对象的位置上。中国历史研究中很多误区，都是因为把这套话语视为一个学术命题的表述，把研究者自己与研究对象置于同一位置了。

在中国近代历史上，有很多很伟大的思想家，其中一些也扮演学者的角色，例如梁启超，有很多著作，讲了很多振聋发聩的道理；毛泽东也一样。今

天大家都会评论说他哪些说对了，哪些说得不对。其实，对于他们自己来说，他们提出的观点都是对的，因为他们是要通过这些以学术面貌呈现的论述去表达一种政治意识。今天的学术研究去争辩他们哪些说错了哪些说对了，最多只有在作为研究的分析与思维过程中的一种设定才有意义，这些判断不应该作为学术研究的目標。毛泽东对中国社会有一整套是“怎么样”的论述，其中包括地主经济、阶级分析、资本主义萌芽等等，现在都有学者要质疑这些论述是不是正确。我以为，如果你要从这个判断出发去讨论毛泽东的革命理论和实践，把这套论述作为革命话语去研究，我不能说这种质疑没有必要；但如果要把这种质疑作为我们现在研究中国社会的学术目标，那就没有什么意义了。所以，我不觉得我们今天研究中国社会，有必要把焦点放到争论前人是不是错了这样的问题之上，要将这些话语放在它形成和演变的历史过程去分析。

孙 歌：而是去看这套话语它在转化为一个社会动员机制的时候，它有什么样的后果，这是我们要去面对的。

刘志伟：对于我们从事中国传统社会研究而言，很典型的

例子是毛泽东《中国革命与中国共产党》中关于中国封建社会和半殖民地半封建社会的那个概括。如果你把这套论述看成是一个学术研究的结论，作为我们今天研究中需要对话的理论，那中国传统社会研究就免不了老是在原地转圈，围绕这个结论做修正、补充、诘难、提出相反的结论，看起来很有新意，但实际上仍然是同一个出发点和同一套研究范式下的老路。

这套理论从一开始建立起来，就不是学术研究的结论，而是一种政治行动的话语系统。我们今天研究它是要找到这套政治话语如何建立，其合理性如何被接受，如何在政治行动中被运用，在这套话语下的政治行动创造了一个什么样的历史过程，在这个历史过程中这套话语系统如何发生改变，等等。现在有些人热衷于证明这套论述如何不符合中国社会实际，我不认为是一个很有意义的学术问题。

从人的行为出发的制度史研究

孙 歌：我非常赞成你的这个看法。对政治理论进行的学术研究，不能只是着眼于这个理论本身，甚至也不能只是着眼于它说了什么和怎么说，还必须着眼于它的现实功能，考察它的正确分析或者虚假分析是如何造成了真实的社会改变，如何引导和动员了社会的潜在能量。因此，可以说在历史学的视野里，正确的政治理论未必总是能有效地产生它所期待的现实后果，而不正确的论述也未必总是导致失败的结局。对于这些状况的分析才是学术工作要解决的任务。

你的著作我读的很有限，把握得不一定准，我觉得你对明清社会转型所进行的制度分析和社会结构分析，是从社会基层单位的角度展开的；社会结构的变化和制度的运作，它的行政体系和货币制度的变化，包括货币本身的变化和货币功能的变化，你把这几个方面的因素放在一起来讨论；明清社会之间表面上看没变，但是其实它有了一个很大的内在调

整，在这个调整之中我们看到的却是历史的连续性，你把这样一种很复杂的过程，通过经济制度史的角度来处理，我从中受到非常多的启发。

刘志伟：讲到我自己的研究，我想试试用一种不那么专业的方式来谈。似乎首先还是回到刚才说过关于制度史研究的话题。我认为做王朝制度史研究，更需要把所研究的历史的主体从国家转到人，以人的行为作为分析的出发点。然后才可能在人的行为层面上解释制度怎么运作，以及它怎样去形塑一个社会的结构。从人的行为出发，你去理解那些很枯燥的法规条文，才可以活起来。我们面对僵化的规定，脑袋里面要出现活的社会场景。思考的逻辑总是在这个制度的条文下，人会是怎样去应对的，他们可以或者可能怎么样去处理他们的关系，做成他们要做的事情，达到他们的目标。

在做赋税制度研究的时候，我们的出发点，是作为税收来源的产品是由每一个生产者或者是产品的控制人所掌握的。这些私人产品，根据何种社会机制，最终成为社会产品，这里面最关键的，是产品的提供者和获取者之间的关系是怎样成立起来的。在王朝时期，首要的问题是赋税提供者如何成为王

朝的编户齐民，然后是这种关系如何得以维系并有效运作，构成维持国家运转的贡赋供应的体系。

在王朝国家的贡赋体系中，产品（物资和劳动力）是以贡赋的方式聚集到国家手上的。这个国家可以是中央政府，可以是地方政府，甚至可能只是社区性的组织。这种关系能够达成，基于个人对王朝国家的身份从属的关系。但这种从属关系，不是天然的，不言而喻的，不是皇帝一登基，臣民就自动聚集在阶下，奉献上属于自己的东西。朱元璋曾经训喻他的臣民说，为吾民者，当知其分，赋税力役出以供上者，是其分也。这套道理，听起来好像是理所当然的，但前提是，他如何能够让人们成为“为吾民者”呢？而且他及其后继者还要有办法绑住这些“民”不要逃脱。事实上，明朝最严重的社会问题，就是“逃民”的问题，可见对于皇帝来说，有多少人愿意成为他的“为吾民者”，不是理所当然的。所以，我们只是从王朝法令中了解人民应该缴纳多少赋税，承担多少差役，用什么方式缴纳，是不能真正明白这个王朝的贡赋体系的，更需要明白的是，这个贡赋体系中的“民”是如何被编制起来，成为所谓的“编户齐民”。把民编制起来的机制，首

先是基于一系列的权力和权利的运作，不仅仅是编户与国家之间的权力与权利关系，同时还有基层社会层面的权力与权利关系。这里不可能展开谈。在所有这些关系运作中，最原始的当然是暴力强制和利益交换，这点不言而喻，可以先搁置不论。需要讨论的，是在王朝国家秩序建立起来之后，如何维持这种编户与国家隶属关系的合理性和认受性，也就是王朝对民的统治的合法性，才是从人的行为出发去理解国家运作机制的一个长期性的关键问题。

王朝国家通过暴力控制了一大批编户齐民之后，要绑住这些编户向其纳粮当差，首先是要劝课农桑（要提醒的是，王朝时期的劝课农桑，在性质上，不是今天人们所说的发展农业生产，而是一种强制当差的政策），然后，为了避免竭泽而渔，要努力轻徭薄赋，但这个目标总是会逐渐远离，赋役负担总是趋于加重。于是，在各级政府能够着力调整政策的地方，长期持续并且经常性的努力，就主要如何在如何均平负担上着眼了。

要将自己手上的东西拿出来，其实每个人都是不愿意的，王朝国家要编户纳粮当差，当然是强制性的，但强制性之下，编户的忍受度，其张力往往同

均平原则相联系。因为在王朝国家层面上确定的负担，在平均值上，一般是以能够维持编户生存为原则的。但如果到基层运作的时候，不能以均平的原则分派负担，就有人面临生存危机，唯有选择逃亡。所以，如何实现均平，成为王朝国家处理赋役问题的一个基本原则，各级官员孜孜以求的一种行政目标。长久以往，在官民中形成为一种共同的价值准则。在这里面，在研究中必须把舞弊现象搁置起来。因为把舞弊这种无序的现象考虑进来，运作原则和机制的分析就无从进行，从皇帝、朝廷一直到州县官员，他们要保证这个赋役能够正常地征收起来的话，他一定要用各种办法去实现均平原则。

那么怎样才叫做均平，如何才能做到均平呢？这就牵涉到制度如何设计以及制度的设计怎么样能够实现或者不能够实现的问题。首先是怎样方叫做均平？最直接的就是每个人都有同样的负担。但是，实际上每个人负担一样不见得就是均平了，因为每个人的负担能力是不一样的，根据负担能力的差别而承担不同的责任，才是均平，即朱元璋说的，根据人丁多寡、产业厚薄以均适其力。明代的均平原则是按人丁事产来分担的原则。

另外一个影响实现均平方式的条件和因素，也很重要，就是社会的财富流动和再分配以什么样的方式实现？在明初的时候，基本上是一个实物的方式。明朝整个国家的财政、国家机器的运转方式跟现在不一样。今天是要做一个预算，能够开支多少钱，用在哪些地方，都可以先作预算，然后根据预算把钱分配到不同的用途开支。但是在社会财富交换流转与再分配是通过实物方式实现的时候，就不可能用这样的方式了。

以实物为交换手段有几个问题，一是在非市场经济的条件下，实物的价值只是一种使用价值，这种价值是不可比的，同一个实物在不同的时间空间、不同的场合一定是不均值的，如果这个实物在广义上包括劳动力的话，更是不可能均值，也就是说，这个均值化需要包括空间的也包括时间的均值化。在这种可以称之为实物经济的社会里，贡赋负担的平均化怎么实现，自然根据一套我们今天在市场经济环境下不熟悉的原则和办法去做，解释起来比较复杂，明朝初年朱元璋建立起来的那套制度在性质上是在实物经济下实现均平的办法。

我们今天习惯简单地用现代社会的经验，把王朝时

期的国家跟编户的关系理解为纳税人与国家的关系，把田赋理解为财产税，把役理解为人头税。其实王朝时期的赋役与财产税、人头税的赋税体制在结构上有根本的区别。王朝的贡赋体系，只是“民”对君主承担的当差的责任。这套制度的运作，要实现平均的目标，需要比较复杂的机制，我在这里比较难详细解释。明代人说在明初的时候是“事简里均”。这个“里”是里甲的“里”，所谓“里均”，就是里甲体系下承担赋役单位的承担能力比较平均。也就是说，那时实现“均平”原则的方式，是通过提供赋役单位的承担能力平均化，然后再平均分配承担应当差役责任的时间来实现的。这样实现的平均当然会有很大的差别空间，所以，只能在所谓“事简”，即国家需求不大的情况下，把因为其他因素造成的不均程度限制在比较小的范围。但是这种状况是不可能长期维持的，各级官员的贪欲和政府运作的成本需求越来越大，作为承担赋役单位的里甲的负担能力越来越不平均。负担能力不平均的情况下怎么实现均平？开始的时候是用轮流，你去当值三天、我去当值十天来体现这个差别。但是马上碰到的问题就是，你三天很可能要给他东西很多，你要付出得很多，我这十天刚好

官员出差了，我所给付的东西并不多。类似这样的情况，带来的现实，就是以实物方式供应的贡赋体系运作中，均平是一个需要持续地通过不同措施来解决的问题，而且会不断出现一系列新的问题。所以在整个明朝你一直看到就是州县官要一而再、再而三出台不同的办法去维持一种叫做“均平”的状况。这些办法虽然形式各别，不过，在明代归根到底都朝着同一个方向，这个方向，可以说是偶然巧合，也可以说是必然趋势，都是与社会经济的市场化和货币经济的发展相配合着的。

市场经济和货币经济本身就是在产品的转移和再分配的过程产生出来的，与实物相比，货币在交换中具有更大的灵活性，而且由于货币本身是一种均值的计量方式，通过货币，令到价值可以计算，更可以达至分配的合理化，在市场经济和货币计算和支付方式下，“平均”才是一种可能真正实现的目标。

朝着市场化和货币化的方向所进行的改革，跟明朝政治的一个基本原则——祖宗之制不可避免地冲突，所以，尽管货币的使用早已背离了朱元璋的设计，但没有人会去修改条文上规定的制度，只能

在朱元璋制定的那套制度下，想出各种各样的办法去实现“均平”的目标，这些办法都离不开将货币引入贡赋领域，都导向同一个方向，即通过货币方式实现财富的再分配和流转这一基本手段。货币进入贡赋领域，带来了很多的便利，当然也带来了很多的麻烦。便利是提供了真正实现负担平均化的稳定方式，麻烦是为贪污中饱打开了更大的空间。不过，由于货币的使用比较能够接近“均平”的目标，所以成为所有要做出改革的官员的共同选择。而我们关心的，不是在这些利弊得失上面，我们更重视的是，货币如何改变了生产者或者产品拥有者跟国家或政府的关系，在以货币作为支付手段的条件下，在贡赋体系中体现的编户与王朝之间的关系发生了根本的改变。

我那本讨论明清时期广东地区户籍赋役制度的小书，要探讨的是这个变化如何达成的机制。我本来还应该有一本书，就是要讨论这个变化制造了一个什么样的新的制度空间，造成了社会结构变动的各种各样的可能性。明清赋役制度的研究，习惯用从人头税到土地税、实物税到货币税的转化这种角度去讨论，但未能很深入地说明这样的变化究竟对

社会生活、社会关系、人跟国家关系这种种动态关系来说究竟具有怎样的意义，其中机制如何，只能很抽象地说货币税就意味着商品经济在发展，而商品经济发展意味着社会的进步。这套说法表面上看上去很形而下，其实是很形而上的，因为它落实不到人的行为的层面，不能从人的活动的层面上，跟我们在乡村看到的很多社会组织、社会关系的变化连接起来。比如说，宗族的发展跟赋役制度有什么关系，现在常见的说法是没办法在内在逻辑上提出解释的。但那正是我要努力做出解释的。我认为，在明初的实物贡赋体制下，在编派差役的时候，不同的社会单位是很难在同一个“户”下承担的。因为在同一个户下如果有不同的实体，那由谁亲身应役是一个难题。当然，我们也看到有用“帮贴”的方式来解决的，但“帮贴”的情况下，负担如何分配？如果没有用货币的方式，是很难处理的。更何况，在亲身应役的时候，实际负担的轻重是无法预算的。但当贡赋负担可以用货币计算，可以直接按一定比率交纳，甚至摊派到土地，同一个户下的负担就可以分配到户内不同的单位下了。这样一来，户就可以在性质上脱离家庭或特定的社会单位，变成一个纳税户口，同一纳税户口就可以由很多不同

的实体根据不同的原则来共同支配并分担其中的纳税责任。近年来，有学者研究宗族史，注意到清初一些地方的“粮户归宗”措施与地方宗族发展的关系，要理解粮户归宗，就需要首先明白明代户籍制度这一在原理意义上的转变。清代，特别是18、19世纪以后很多的变化，都需要在这个新的制度架构下面才能够理解。特别是台湾的土地赋役制度，我们都很清楚与大陆地区有很大的差别，形成这些差别有很多方面的原因，其中一个就是台湾的制度不是从明朝制度直接演变出来，而是在本地惯行的基础上在清朝新的制度框架下形成的。因此，我们研究制度史，不在于解释制度的条文和不同概念之间的关系，而在于去理解它实际上发生着什么。

孙 歌：这个例子非常有代表性。我觉得你对于制度史的这个讨论揭示了从人的角度阐释历史的具体过程，也解释了国家视角为什么不能有效分析制度形态的原因，很有说服力。特别是你把舞弊这种非制度因素与制度运作加以区分，在这样的视野里讨论追求均平的制度运作机制与官员的贪腐之间的张力关系，提供了很饱满的历史分析可能性，这是很重要的。这样的视野对于避免在浮浅的道德层面讨论制度问

题很有帮助，也避免了那种无视各种非常规的负面效应而仅仅局限于制度条文的做法。所以，这在思想史上也是非常重要的命题。均平的逻辑在现实层面不可能充分地实现，但是这个逻辑从来没有断过。尽管背负着各种舞弊和贪腐的积习，但是均平作为制度运作的目标却真实存在。一直到毛泽东时代，一直到今天。中国人对平均的诉求，事实上是市场经济充分发达的西方人没有办法理解的。

刘志伟：对。中国人传统观念中的“平均”跟近代的“平均”有很不相同的意义，其中关键点，就是要理解不是在一个市场经济背景下的“平均”，与在市场经济背景下可以用货币计算价值的情况下的“平均”，无论是内涵还是实现方式，都很不一样。还有，在承认人有差异，以人的差异为前提的“平均”，与假定人人平等的“平均”，也是有本质的不同的。明代赋役制度所追求的“平均”，就是一个可以帮助我们理解中国的“平均”理念的例子，同时，由于明代赋役征派方式一直在变，必然要带来“平均”的内在意义的演变。

孙 歌：对。

刘志伟：为什么我强调明代的赋税不是财产税，也不是人头税？因为近代的财产税和人头税都是基于人与人之间没有差异、税收负担也都可以有同样的价值尺度来计算才可能。而明代的赋役，所谓“纳粮当差”，其实是基于人的差异、基于赋役负担不能用同样的价值尺度来计算的。即使到“一条鞭法”以后，表面看朝着财产税和人头税前进了一大步，但每个赋税单位“丁粮”的核定，还是体现了差异，而不是平等。因此，虽然都是把平均作为一种基本价值追求，但伴随着平均的内涵以及实现方式的改变，这种价值追求背后的社会和政治理论实际上也在变化中。

大家记得，朱镕基当总理以后，一个很重要的改革就是费改税。这是一个基于现代平均的合理化原则的设计。但当时，我一听到，在直觉上就意识到这可能只是个乌托邦，因为中国传统的官僚体制和对公平原则和负担合理化的理解没有根本改变。我当时就在系里做了一个讲座，大意是说，在中国社会，费改税具有非常伟大的意义，但是只要这个国家与社会构造，还有人们的政治理念、社会价值还是在原来的结构中，这个事情是一定要失败的。至少在目前这个阶段，一个合理化的社会财富重新分

配机制，只能在传统中国观念下追求合理化，而不是在现代国家观念下追求合理化。当前我们很多问题的症结，也许也是出在了这里。我不知道这些问题的思考能不能通到思想史的研究。

孙 歌：能通到。

刘志伟：就内容来说，明代的“一条鞭法”，可以说是一种费改税的改革，不过，把这种费改税与我们政治理想中那种对现代理性的追求联系起来思考，以为是朝着国家体制理性化方向靠近，就未免把问题简单化了。“一条鞭法”的出发点是赋役负担合理化，这个合理化的价值追求是“均平”，但在中国传统王朝体制下，“均平”的原则与近代的平均理念其实有一些深层次的差别。在社会结构、国家体制和社会理念都没有改变的情况下，“一条鞭法”其实并不能真正改变深层的结构。不但如此，在明代历史中，我们看到“一条鞭法”由于可以在既有的结构下，通过白银货币手段实现“均平”的目标，这样就不但没有导致结构的真正改变，反而令到深层的结构更为稳固了。从这个意义上，白银货币给中国社会带来的是革命性的转变，还是令中国社

会原有结构更为稳固，是一个可以反思的问题。当然，我们这样想问题的时候，实际上回到我们年轻时所抱持的革命知识分子的立场上了，那时我们整天思考的问题，是中国历史为什么总是走不出自己的近代化道路，那时，我们把这个问题叫做“中国封建社会长期延续”问题。

孙 歌：亚细亚生产方式还是什么？

刘志伟：亚细亚生产方式是其中的一种理论解释，还有很多种解释的理论，例如地主制经济结构、超稳定结构、弹性结构，等等。所有这些理论，都是基于一个基本判断，就是“长期延续”。这是大家公认的一个判断。假如我们先回到那样一个命题上去，我基本上认为“长期延续”其中的一个罪魁祸首就是白银进入王朝国家贡赋体系，使得本来面临困境，甚至正在崩溃中的结构，获得了新的机会延续下去。我们看到，明中期之后，社会也好，思想也好，都可以看见原来的王朝秩序呈现要瓦解的趋势。但是因为白银进入国家运作系统，使得本来趋于瓦解的社会获得了一种在新的机制下延续的条件。白银固然改变了运作的方式，但它留住了一些

更深层的结构性，包括刚才说的“平均”的理念、官僚体制的架构以及社会文化的价值体系，在实物财政运作中面临危机的很多东西都因为危机解决而保留了下来，甚至根本不需要去动。

其实，一个社会不是说一定要整天革命、整天变动的，如果能够维持它基本的社会价值目标的话，那它就不需要去变动。所以我是比较重视“平均”这个理念的，因为平均的理念会成为处理很多事情的一种价值追求。真正的平均，永远都做不到，但是大家总是以为用各种办法是可以实现的。明代中期以后，就是因为有了白银的运用，实现“均平”的机制似乎有了新的可能。在这样一种情况下，我们看到明清时期一方面国家与社会都在发生转型，另一方面又可以看到深层结构稳定下来了。于是，我们看到导致明朝解体的因素，成了一个维持清朝稳定的东西。即使到了清朝后期，清朝垮台了，基层社会的结构也没有真正马上垮掉，而是在这样一种基础上建立起民国。

孙 歌：对。你谈的这个问题正好是我想要跟你讨论的。你刚才讲到几个非常重要的点。一个点是说事实上在

中国，从局部上看具备了瓦解传统王朝形态的要素。你虽然没有这样表述，我想试着这样整理，因为自清代以来，以白银为支撑的王朝的经济体系，它给了地方以足够大的生长空间。所以市场经济也出来了，地方的武装力量也出来了。国家的统治、专制并不直接进入基层，而是由乡绅或者是民间的力量进行转化或者利用……

刘志伟：这句话的表述也许需要斟酌，我不认为清朝的国家统治不直接进入基层，事实上，即使是国家行政系统，也并非如一些学者所说只是到州县，州县以下，在一些地方还有巡检司一类机构，还有塘汛一类建置，也很直接是国家控制地方的机构。即使不论这类直接属于国家机构的设置，在乡村社会中的很多基层组织，虽然不属于国家行政系统，却是国家统治的基层组织，我以为通过这些政府的或民间的组织，清朝国家的统治非常深入地渗透到了基层，说王朝国家不深入基层，是不符合事实的。

孙歌：我觉得这很难说它是直接进入的，可以说是间接的吗？

刘志伟：不，我认为是很直接的，比明朝还要直接得多。这

一点可能我跟很多人的认识不一样。清代的国家权力，在非常普遍的范围里，深入到最基层并深入到一般人的生活层面，超越了任何一个时代。

孙 歌：但是这个进入，从思想史的角度看，就有一个怎么去解读类似于黄宗羲、顾炎武这些人的论述的问题。

刘志伟：这个问题也许是我要面对的，不过我还没有想清楚。我现在马上想到的，是黄宗羲、顾炎武的那一类的论述，似乎没有在后来的历史发展中表现出有多少直接的影响，或者说清朝的历史没有跟着他们思想的脉络发展。不管是正面还是负面，好像没有往他们思想的方向发展。我这种感觉真的没有认真研究过，但我觉得他们的思想形成还是在明朝制度下的一些想法、一些焦虑、一些设想，清朝政治与社会的发展与明朝有很不相同的脉络。

孙 歌：但是这里面有一个分寸感的问题。比如说清末人对于黄宗羲的解释就说他是中国的卢梭。但是其实他不是。因为黄宗羲反对具体的皇帝，并不反皇权。在这一点上我觉得你的那个说法是成立的。就是说乡村的地主阶层，或者说所谓的乡绅，或者说基层

的士大夫阶层，他和王朝的统治并不形成对抗关系。但是它也不是一个简单的共谋关系。实际上从明末清初这样一个转型之后经历整个清朝，这有一个为什么到了清末会发生辛亥革命、为什么辛亥革命会以那样的形态发生的问题。这个恐怕就和像黄宗羲、顾炎武他们对于王朝和天下的那样一种关系的认知有内在的相关性。所以他实际上是要搁置朝廷，不是要推翻乃至取代朝廷。但是他要保护的是富民阶层、地主阶层、乡绅阶层的利益。因此他要充实乡村这一空间里面的实力。如果这样的一个论述可以成立的话，那么，确实接下来的问题就是你谈的那个问题。就是说实际上清王朝在客观上看是配合了这样的要求，所以就不需要再出现黄宗羲了。

刘志伟：讨论到思想史的层面，我就没有多少把握了。不过，你把话题引到这里，我觉得是很重要的。我们对历史上的社会结构的解释，的确需要在当时人的思想中，找到在逻辑上可以连接起来的契合点，毕竟当时人的感受和思想与他们的社会存在着某种必然的关系。这点也许是我们做社会史的人需要很认真去面对的。希望以后我能够向你请教，然后再深入一点思考。

“中心”与“边缘”

孙歌：好，我们可不可以进入第三个话题？就是开放你们的华南研究，让它提供更多原理性的要素。我想先请教您关于“中心”和“边缘”问题的想法。

刘志伟：“中心”“边缘”这个问题其实还是要从我们前面讨论的历史主体问题出发，历史的主体是国家的话，那个中心-边缘的关系就可以是很清楚的。例如我们看滨下武志先生讨论中国朝贡体系时用来表达中国王朝统治关系的那个同心圆的图，当然是一个以国家为主体的体系，就非常明确地以王朝的“中央”为核心。如果我们要讨论的是一个以国家作为历史主体的政治秩序，这个模型是非常有效的一种“中心-边缘”的表达，这里讲的是一种国家的秩序。

但是，我们如果要在一个以人为历史主体的角度，这个“中心-边缘”就要随着人的活动和我们作为

观察者提出问题的角度和方式而改变。比如说，我如果以华南沿海的海上世界的人群为中心，从这个海上世界的人的活动来解释这个地区的历史，恐怕就要以南海或东南亚地区作为中心了。我讨论到如何理解华南沿海地区的历史文化的话题时，常常喜欢用一个东亚和东南亚的地图来简单地表达这种视角区别。我在图上画两个圈，一个以西安为中心，一个以南沙群岛为中心。前者是王朝国家中心的统治范围，后者是环南海地区人群活动的空间。我们不仅可以分别以两个圆圈的圆心为“中心”，也可以在两个圆圈的重叠之处定义“中心”——帝国体系与海上世界交接的中心。

这只是一种表示中心-边缘可以多元化的简单显示，实际上，这种方式表达的只是一种多中心的理解，还并不是我真正的想法。“中心-边缘”的模型，与其说是多元的，还不如说是流动的，是随着你研究的问题，或你研究的行为主体的改变而改变的。

历来史学有一个很强的叙述传统，就是以文明中心（两河流域、埃及、印度、中国、地中海）的

观念去建立历史体系，这是一套我们大家都最为熟悉的历史叙事。数十年来，随着对很多原来视为非中心地区的历史研究的深入，一些学者不断提出新的人类文明史中心的说法。不过，这仍然是一种以文明中心去展开历史叙述的方法。但是我更倾向于随着问题的转移采用不同的中心-边缘视角。例如，如果我们要建立岭南地区的历史体系，既可从传统地方历史的视角，以中央王朝国家为中心，讲述一个王朝国家边缘地区的历史，也可以中国王朝统治圈与南海人群活动圈的交叠处为中心，把王朝国家和南海地区都视为边缘去建构另一种本地的历史叙述；同样，如果我们要构建环南海地区人群的海洋活动史，那么，南海就成为中心，而南海周边的国家都是这个历史体系的边缘；再进一步扩展开来看，人们也可以把中南半岛、马来半岛、南洋群岛、吕宋岛，等等，每一个点都可以作为一个中心，以这些地点为中心建立的历史叙述中，历来中国历史叙述的中心地——黄河或长江流域自然就成为边缘了。

另外，“中心-边缘”的设定，还会因为研究范畴的不同而改变。研究朝贡体系，当然是以中国的朝

廷为中心；但是，在一个全球史视野下来研究中国的朝贡体系，从某种角度看，吕宋也可以是一个中心；而要是从中国的市场经济体系的角度去看，这个中心也可以转移到江南。从文化史的角度，佛教世界和伊斯兰世界的“中心-边缘”结构毫无疑问是不同的，虽然在空间上可以有很大的重叠。不同的人，从不同的角度，用不同的眼光，建立出不同的“中心-边缘”结构，表达的世界秩序，自然是不一样的。只要我们从人的活动去解释历史结构，从不同的人的不同的活动，提出不同的问题，采用不同的视角，“中心-边缘”就不可能只有一种模式。

所以，你只要走出了以国家为历史主体的成见，怎样去建立“中心-边缘”的模型就是一个不需要争议的问题。当然，更彻底的，是放弃“中心-边缘”的历史叙述结构，把“中心-边缘”的构想作为一种历史解释的工具与叙事方式。

孙 歌：你说的中心和边缘这样的一种分类的形式，里边是不包含孰优孰劣、孰强孰弱的价值判断吧？

刘志伟：在一般意义上，这是肯定的。但是，我们讨论中心-边缘问题的时候，常常要面对的，是我们研究对象的认知和价值取向，对于他们来说，当然有孰优孰劣的价值判断，这样，当我们从他们的角度去建立历史叙述的时候，免不了要用看起来有价值取向的表述。例如那群在南海上驾着船到处跑的人，做生意也好，做海盗也好，他们的孰优孰劣判断就与陆地上奉皇帝为正统的人不同。我们以这群人为中心建立的历史叙述，看起来就会把以中国王朝国家为中心的政治体系视为“劣”；同样地，从王朝国家出发的历史叙述，总是把这群人为中心的世界称为“海盗倭寇”“贩私无赖”，当然是“劣”的。在鸦片战争的时候，广东沿海的百姓在清朝的文件中多以“汉奸”的形象出现，我们今天很多历史学者，也难免跟随这种王朝中心的价值判断；不过，在沿海百姓心目中，最坏的坏蛋就是清朝的军队和官员，在他们的世界里，清王朝才是边缘的。于是，我们在讲述这些人群的历史的时候，就很难避免会表现出看起来倾向于以他们为中心的表述。尽管我们理性上追求“中立”，但事实上，历史叙述总是很难掩藏住个人的价值判断或倾向的，因为历史学本质上还是一个人文学科。

孙 歌：你表述这样的一些历史过程的时候，我完全同意你画一个圈域，在地理位置上它有中心有边缘，这个中心边缘的划定，在空间位置的意义上跟价值判断没有关系。可是人这个主体进入这个活动的区域之后，他会产生一系列的价值判断。这个价值判断就跟地理位置未必一致了，比如说朝廷派人来了，朝廷在这个区域里面，在地理空间上它是在边缘的地方，它不在这个区域内部。

刘志伟：我们讲的中心-边缘结构，可以通过空间来表达或呈现，但实质上，那不是一种物理上的空间格局，是由人的活动形成的一种权力关系和交往空间。朝廷派来的人，到了位于地理上边缘的空间，他仍然是“中心”。

孙 歌：不过我们也许可以先不讨论这些概念，我提这个问题是因为所谓“中心”和“边缘”的结构图积累了这么多年以后，形成了一个固定的价值判断，就是中心一定是强势的，边缘一定是弱勢的，所以才要有要对抗中心，让边缘的位置能够从强权和压力之下解脱出来的论述。而且这个论述在逻辑上其实是越走越窄的，因为很多批判性话语都以边缘自居，以

边缘自居就是为了反中心，可是走到最后发现，所有的边缘叙述，它由于过于把自己设定在和中心对抗的那个位置上，导致了它完全是在复制中心的逻辑。

刘志伟：你说得很对！有关“中心-边缘”的理解成了一个模式之后，它当然会影响人们怎么去看他们之间关系的方式，每个人都可能有一个自己相对于中心的定位，并且以他接受的这个模式去理解自己与其他主体的关系。在既有的模式下被界定为边缘的人，往往以一种更加强化自己边缘的立场的方式去表达自己与中心的关系，这可以理解为他仍然是在他所反抗的“中心-边缘”模式下的表达，但也可以理解为他已经在把中心边缘化，当被统治者以这样的方式来反叛国家权力的时候，实质上就把自己中心化了，只是他的表达方式仍然是用他所反抗的那个“中心-边缘”模式的话语。我不久前在台湾历史博物馆的平埔族展览中看到一个平埔族运动的口号，叫“甘愿做番”。在汉字中，“番”毫无疑问是一个边缘范畴，但当平埔族人说出这句口号的时候，其实就把自己中心化了。我想这个是非常普遍的情况。人们要表达反叛自己身处的“中心-边缘”模式时，总是以复制中心的逻辑来表达的。在这个口号中，“番”字还是边缘，但是成为一句要改变现状的

口号时，就把“番”中心化了，这在历史的认识里面，应该理解为一种挺常态化的表达方式。

孙 歌：“甘愿做番”，如果在现有的“中心-边缘”的价值系统中来理解的话，可以有两种理解方式，一种是反向利用“中心”的评价系统，把本来属于弱势的边缘反过来作为自我确认的立脚点，我想这大概是你所说的把“番”中心化的意思。这种“中心化”带有去中心化的色彩，因为它脱离了原有的评价系统，脱离了中心。另一种理解方式，就是在确认了“番”的价值之后，以自我为中心重新建立“中心-边缘”的秩序，比如把不是“番”的部分，也包括中心，都视为边缘。这两种理解都对反抗中心进行了肯定，但是肯定的方向不同。我想就第一种情况，就是通过反向利用中心的评价系统完成去中心化的情况做一点补充。这种情况我在冲绳观察到了。最近中日关系紧张、美军基地的问题激化了之后，很多中国人认为冲绳应该独立，但是我到冲绳去，无论是问冲绳的那些社会活动家和代表性的知识分子，还是问普通的冲绳老百姓，我问他们，冲绳现在应该推动独立运动吗？我问到的所有人都说这是非常缺少现实判断力的说法。而且一个基本的

事实是，在冲绳，一直到今天没有任何一个政治家会把冲绳独立作为自己竞选的口号，因为老百姓是不支持的。但是要因此认为冲绳百姓很热爱日本，那也不是事实。

现在冲绳也有推动冲绳独立的社会运动团体，但是这个团体真实的功能，仅仅是用这样的形式传达冲绳人的感情，而这个感情不会直接变成现实运动；可是我觉得最有意思的是冲绳有一些思想人物，会在这样的基础上生产他们自己的思想产品。比如说冲绳20世纪80年代的时候，有一个很著名的文本叫做《琉球共和社会宪法草案》，以宪法草案的形式起草，作者是一个诗人，叫川满信一，他并不是法学家，所以这个看上去很像是宪法的文本其实是一个思想性的作品。和这个文本同时，还有另外一个法学家起草了一个确实作为法律文件可以成立的叫做《琉球共和国宪法》，这两个文本都是80年代冲绳社会反日、反美的产物，但是非常有意思的是，那个法学家起草的宪法到现在不太有人提及，而这个《琉球共和社会宪法草案》一直到今天还不断有人讨论，可是这个文本的核心理念恰恰是反独立的。反独立并不是说跟着日本走，它实际上是跳脱了是做日本还是做冲绳这样一个二元对立的思路，因为川

满有一个说法，他说即使冲绳独立，也不过是再造一个小号的日本出来，因为你仍然要模仿日本把自己变成一个民族国家，他说我们不要做这样的事情，我们要做的是突破现有的这种对于民族国家的想象，只有这样我们才能真实地平等。

我觉得这个例子里边暗含了另外一种和你说的“甘愿做番”这样一个策略并不矛盾的策略，“甘愿做番”，真的是一种策略，就是他把中心边缘化之后，让自己重新处在一个中心位置的时候，他把原来的那个中心排除掉，他不受制于原来的中心，所以你说他把自己变成中心也是可以的，不过加上个注解，就是我更愿意在刚才说的第一种方向上，也就是反向利用“中心”观念来理解这种“去中心”的性质。《琉球共和社会宪法草案》是个去中心化的好例子，它的设想根本不是要再制造一个共和国，而是说所有的国家，只要是国家，它都遵循“中心-边缘”这样的层级式结构原理。为了突破这个结构原理，就不要这样的国家，当然你可以说它是一个乌托邦，但是这样的乌托邦作为思想的产物，它其实是非常有现实性的。

今天很多争论的命题，最大的症结点就是你在我们对谈一开头批评的那种把历史静态化的问题。我还有一个问题特别想跟你讨论，事实上你们的华南研究现在已经把这个问题推出来了——基层社会有自己的组织形态，而且在这个组织结构运作时，实际上是通过人这个主体把国家纳入到基层的运作机能里来，也就是说国家是一种为他所用的要素。我推测在你的论述逻辑里，这样的一个基本状况，使得我们对国家的一般设定被转化成了另一种功能，如果我的推论没有错的话，我非常希望知道，你们的这个经验研究里边有没有进一步深化这个问题的可能性，因为在你目前的这个论述里，非常有吸引力的部分是，当你们说华南的经验尽管它是个别的，并不想把这一部分的经验研究直接套到其他的地区去，但是这种个别的经验我们仍然认为，它并不是今天知识界主流所想象的那种所谓的区域。区域因为被设想为整体里边的一个局部，因此呢，我们说它在表象上是一个区域，是整体里的一个局部，但是同时，我们又说我们对它的研究并不是一个区域研究；我觉得这中间还有一些原理性的问题需要讨论。

局部与整体

刘志伟：对，先回应一下你后面这几句话。这个很核心的问题是，我们研究一个区域也好，一个社区也好，它当然是整体的一个局部。

孙歌：对。

刘志伟：但是我们之所以把它看成是一个研究单位，首先不是因为它是整体的局部，而首先是因为它本身就是一个整体。我们的研究单位可以小到一个人，一个家庭，一个村子，一个地区，一个跨国的区域，或者一个国家，都一样是整体。我们设定一个研究的单位，设定这个研究单位的边界的时候，首先是要把这个单位看成是一个整体，我们将其作为一个研究单位的理由，首先是因为它具有整体性，而不是因为它是更大的整体的局部。如果首先是因为它是更大整体的局部的话，我的研究单位就应该是那个更大的整体。当然，在确定其具有整体性之后，

我们不会忘记它也是一个更大的整体的局部这个属性。这是我们以整体史的立场从事区域研究最基本的理念。

当然，我不否认将研究对象设定为更大整体的局部的认识价值，不否认我们有透过局部去认识整体的研究的合理性，但这只是一种研究的策略。任何一个作为研究对象的单位，首先都是基于整体性来设定的。如何从人的活动出发去认识不同层次的整体，可以随着我们研究的问题意识、提出问题的角度和解答问题的路径的不同来改变。从一个社区到一个国家，再到一个像东亚、东南亚、亚太地区这样一些大的区域，都是如此。当我们设定不同规模、不同层次的区域作为研究的单位时，我们整个研究的视野、视角和路径都可以改变；或者倒过来说，随着研究视角和提出问题的改变，研究单位的整体性也要改变。当我要回答中国整体是一个什么样子的的时候，我必须把全中国，包括新疆、黑龙江、内蒙古、西藏都纳入我的视野。这个时候，华南、珠江三角洲，就只是中国这个整体的局部，我不会指望把这个局部做大成为一个关于整体的表述。但是，当我把华南、珠江三角洲，甚至小到一个乡村作为

一个整体来研究的时候，我要寻求的，是怎么样从人的行为和交往关系出发，去理解这个整体。

在这个立场上，我也许可以回到你刚才的话前半部分提出的问题，就是在一个地方，或者一个乡村、一个社区中，国家在什么位置？在那些规模比国家小的研究单位里，国家不只是一种外在的政治权力，也内在于这个整体中；或者说，国家是这个整体的结构中的一部分。因此，我们的研究所关心的其中一个问题，就是国家在乡村社会中以怎样的方式存在和表达。这个国家可以体现为具体的政治与权力关系，也可以体现为法律和习惯，也可以体现为在这个整体中人们行为（尤其是仪式）及其所表达的观念意识形态。这些东西在我看来都是一种国家存在，是这样一个整体结构的有机部分。

在这个意义上，我不太接受近年来一些学者不时会提到的所谓“国家与社会”的理论。这个“理论”的基本出发点，是把国家和社会看成是两个不同的对象，虽然都会说研究的是它们之间如何互动和渗透，但前提都是将其视为对立的实体。其实，在传统中国，王朝国家与社会并不是分离的，

更不是对立的。或者可以更直接地说，在中国的王朝统治下，不存在一个我们在近代欧洲看到的那种与国家对立的社会。由于没有合适的概念，我们在讨论中国王朝历史时，也不得不借用“社会”这个概念，但重要的一点，是必须认识到这个社会是王朝体系的一部分，其中当然包括很多所谓“民间”的东西，不同群体也有不同的价值追求，有不同的利益，有不同的欲望，有不同的观念，有不同的对世界和秩序的印象，但其基本的构成，还是在一套国家秩序之中的构造。至于在王朝时期，还有很多逃离国家的人群，即在王朝体系被称为化外之民的人，他们有自己的社会组织 and 权力系统，那是王朝国家以外的世界，这个世界的存在及其同王朝国家的关系，是王朝体系内外的关系，也不是所谓“国家与社会”的结构。所以，要理解王朝的国家秩序，不能只到紫禁城里边去找，它就存在于百姓的世界中，在人们的日常生活当中。我们研究小规模的地带，研究民间下层的社会，当然一方面对我们理解作为整体和政治实体的国家是有帮助的，但不是因为我研究的对象有所谓的典型性，而是因为我在地带和民间社会的研究中，可以看到国家的权力、国家的秩序、国家的观念，也就是国家存在的

方式。我们相信这样的研究能够发展出认识国家的一种方法，或者一种思路，甚至是建立某种具有范式性意义的研究逻辑。

根据这样一种理解，我要了解国家，就要去看很多不同地方，要透析很多小的社区。我们在不同的地方研究的经验，是不能推广到另一个地方的，因为一切都随时空的不同而改变。通过研究不同的地方，我可以理解“国家”在不同的时间、空间里的存在和表达方式。每一个地方，都可以跟我做过很细致研究的地方很不相同，当然也可能有一些相同之处。但是这种相同，很多情况下其实是一种假象，因为所有的东西都需要置于其整体去理解和解释，在这样一种整体的关系上，看似相同的东西实际上也是不同的。谈到这一层，似乎可以回到你讲的“形而下之理”上面了。

我们从事区域研究，也可以说是为了理解国家，但这种理解的方式不是从许多地方的特点中提取其共性，而是随着我们研究的地区的增加，我们对这个国家整体的了解可以不断地丰富和完善起来。这是一个无止境的过程，因为不同的地方的多样性可以

是无限的。而且，即使你有可能全部地区都研究一遍，但等你都研究一遍了，好多新的变化又发生了。因此，我们不会期望研究了很多地区之后，将这些地区相加，或求得一个公约数，就可以对国家了解全面了。其实，即使我们的研究目标是了解一个区域，也是从这个区域中的一个社区做起的，我们很清楚不可能期待通过研究不同的局部去了解整体，而是所有的研究都怀着整体史的追求。

整体史是我们一个最基本的信念。虽然我们知道一个人或者一群人的研究，或者每一个具体的研究课题，不可能都是整体的，不可能面面俱到，就是一个村子，要作为整体把握都很困难。但我们是用整体史的观念来理解和解释每一个具体的事实或特定的问题。这是学术研究中的一种方法论取向和价值追求。

孙 歌：我很欣赏你的这个说法：当我们说整体的时候，我们是在说一种方法论取向和价值追求，而不是在说囊括一切的经验研究。但是这个问题，说到这个程度上还没完，因为你怎么去判断一个具体的研究是整体性的？换句话说，这种对于整体史的追求如何

呈现为具体的研究？我同意你的判断，就是所谓提取共性来进行高度概括的方式并不是整体史的方式，我们在当下的研究中常常可以看到这种方式，看上去似是而非地涵盖了一切，但是却没有分析功能。这里牵扯到我们如何去界定形而下之理的问题。不过我想首先需要排除掉研究中的一些伪问题，比如说有人对我说过，广东是一个区域，这是不能代表中国的，我当时回应说，那谁能代表中国？北京吗？北京也同样是区域嘛。在学术层面，这个说某某对象不具有代表性的想法基本上是个伪问题。你刚才说到，研究小规模地区和下层民间社会对于理解整体、理解国家有帮助，并不是因为这些具体对象具有典型性，这个提法非常重要。我们惯常的思维都是停留在对于典型性的依赖上。我刚才所说的“代表中国”的问题，就是这种惰性思维的产物。寻找典型性无可厚非，但这是一种初级思维，因为它必然导致不顾多数对象的内在理路而寻找表面上的类似性，看上去概括了很多，其实却往往在简化问题。这也联系到你刚才所谈到的另一个问题点：不同区域中看上去类同的表象，把它们置于各自的整体结构中加以理解的时候，却可能是完全不同的问题。所以，“典型性”这个范畴

只能用在极为有限的问题上，泛用则会导致思考的停止。但是现在我想借你刚才的分析，把这个问题再往前推一步：当我们不再依靠抽象的典型性和普遍性之类的概念追求共同性，同时也不再依靠对立于典型性和普遍性的所谓“特殊性”来建立分析视野的时候，就出现了一种新的问题域。在这个问题域里，所分析的对象都是特殊的、个别的；这意味着它们既具备可以被抽象为共性的某些个别性，也具备着不可能被抽象为一般性的特殊性。如果按照通行的知识习惯，可以被抽象为一般的个别性比不能被抽象为一般的特殊性更具有价值。但是在新的问题域里，这个判断不再成立了，甚至个别与一般的关系也被颠覆了。我们需要重新思考每个特殊事物的普遍性意义，不是为了从中抽取一般性，而是确认特殊事物本身的意义。这时候，特殊事物所包含的意义，就跨越了它自身，但是却仍然只能以它自身的特殊状态呈现，换句话说，它拒绝被抽象，却可以具有“非同质的普遍性”。那么，这种一旦被抽象就将失掉自身意义的非同质的普遍性，究竟是如何构成的呢？当代哲学家陈嘉映对于普遍性问题有相当深入的追问，我从他的讨论里受到很大启发。陈嘉映认为那种依靠高度抽象而获得的普遍

性最没有用处，他比较推崇的是类似于一对一的翻译过程中所产生的“普遍性理解”。在两种语言的翻译经验中，每一种语言形式都是特殊的，没有哪个词可以直接对译而与另一个语言中相应的词语完全重合，还不必说语法的差异以及语境的不可重合性。但是人们仍然可以翻译，并透过翻译去理解不同的文化。这个过程是怎样完成的呢？不同语言之间会有一个意义上相互重合的部分，就是可以直接对译的那个部分，陈嘉映举的例子是“book”可以翻译成“书”；但是翻译理解却恰恰不只是依靠这个重合的部分完成的，而是还要照顾到那些不能直接对译的部分，比如book就有无法翻译成“书”的语义，这两个词不能完全对接，因为它们还要依赖各自的语境。所以好的翻译一定是尊重原文的再创作，而不是直译；陈嘉映是哲学家，他更感兴趣的问题在于翻译过程的机制问题，但是我希望讨论的是如何在特殊性中寻找意义的问题，这在侧重点上与他的讨论稍微有些不同，但方向是一致的。我们不必援引本雅明就可以想象，其实翻译的过程就是一个进入陌生的特殊性的过程，而不是相反，把特殊性抽象到一般性的层面上来。两种个别语言的相互对译，不仅要求译者对外语有深度理解，而且要

求译者同样对母语有深度造诣。而这两者的造诣其实是相同的，都是对于特殊文化（每一种文化都是特殊的！）褶皱处的感知能力。韩国的白乐晴先生说过，文学是全球性消费文化最难入侵的领域，因为即使通过翻译，它也需要大量特定的在地知识才可能读懂。这是对于进入特殊性的最好提示。进入特殊性，就是进入大量的“在地知识”，它们是不可直译的，所以在特殊性中寻找意义并开放这种意义需要一些转换的环节。我们换个思路来想，深入到某种特殊性意义中去理解，这其实就是对于他者的内在理解。这不意味着认同他者，或者让自己成为他者，而是意味着在尊重对方的前提下去理解对方，而不是把对方生拉硬扯到自己的逻辑里面来。所谓多元的普遍性，并非是平行地并列很多特殊性，而是这种尊重与内在理解的状态。

似乎我把问题扯远了，但是我并没有跑题。因为讨论华南研究为什么不是地域研究的时候，我们面对的是同类性质的问题。局部与整体的关系并不直接等于特殊与普遍的关系，但是有些环节是类似的。我理解，你们去研究一个社区的民众生活的时候，就是一个深入特殊性的过程；这跟进入某一语境的

译者是类似的。你们深入华南社区，并不是为了做个在地的生活者，而是为了做一个理解者。把一个所谓的区域性经验作为整体来对待的时候，事实上我们并没有排除掉国家，但是这个国家必须是在这个区域之内，而不是之外，就是我们在处理这个区域的时候，同时这个区域内部已经包含了国家。其实不止是国家，还有很多更大的整体也在这个区域里，比如人类。关键在于，只有不带着先在的前提和框架，才看得到那些以特殊状态呈现出来的普遍性问题。这也许是个悖论。进入区域性经验越谨慎越深入，接近那些整体性、普遍性问题的可能性也才越大。

刘志伟：对。

孙歌：那么在思路，我们就需要区别于通行的那种假设。我想这就是你所说的你不接受“国家与社会”二元假设的原因。当你深入一种特殊性的时候，你并没有预先设定有一个高高在上的普遍性。正如没有一个译者会认为在他对译的两种语言之外还有个凌驾于其上的第三种抽象语言一样。而那种关于国家与社会的假设，最要命的是它是个先在的前提，似乎并不需要验证。国家与社会的概念不是不能

用，但是不能当成讨论的先在前提。当你深入社区这个特殊的在地经验时，国家已经在里面了，因为这个区域的人，不是活在真空里的，而只要他活在历史里，他一定是活在那个国家的，可是国家未必是他的前提。在这种情况下，当我们把区域和国家合一之后，我们仍然还有一个追问，就是我们怎么去区别那些就事论事的经验性研究和这种有整体意识的个别性研究、区域研究，因为这里的区别并非在于是否研究了国家，而在于如何进入特殊性也就是区域研究的路径问题。

刘志伟：我先打断你，因为我怕我等下会记不住你讲过的问题。你一开始提的一个问题是如何确定我在这个区域的研究是一个整体性的研究？

孙 歌：对。

刘志伟：这个问题可能要换个说法来回答，我想，我不需要确定我是不是一个整体的研究，我只是追求一种整体性的研究。换一种说法，我不以“整体”为研究对象，但我研究每一个局部，都是在一种整体性的思考下进行的，我的研究以整体性的把握为目的。

至于我所做的研究是不是整体性的研究，或者如何才叫做整体性，这个东西其实是一个……

孙 歌：又是一个静态的指标了？

刘志伟：怎样才达致“整体性”，其实是一个无法划定的标准。譬如，过去写通史，一般都要包括政治、经济、思想文化、民族关系、对外关系，好像把这些方面都包括了，就是有点整体性了。不过，现在如果再写通史，也许还要关注宗教、风俗、生态环境等等。是不是所有领域都完整讲到，就有了一种整体性呢？我们当然可以这样去理解。但我们每一个人，都知道自己研究的能力和时间是有限的，我们能够掌握的资料也是有限的，我们根本不可能把所有人的活动的方方面面都研究清楚。所以，我理解的整体史，不是说我们在研究一个地区、一个国家、一个社群或社区的时候，要把所有事实和现象都一一研究清楚，而是要把人们的行为，以及所有影响人的行为、影响人们的行为的结果的各种要素都视为具有整体性联系的事实，从其整体性联系去把握和理解。

孙 歌：就是说，要在一个整体的结构意识中去处理经验事实，而这个结构意识本身是不直接作为前提或者关

键概念之类的东西呈现的，它就在经验事实的解释和经验事实之间的关系中体现出来。

刘志伟：我们在研究的时候，不能什么都照顾到，都看到，但在我们的心中，在我们的观念上，必须有一种自觉，就是我们要面对的一切，有一种整体性的关联，我们或许不能一一眷顾到，但随着我们的认识的延伸，随时都可能要把一些东西纳入自己的视野，放进自己的解释框架。由于我们的思维能力有限，写作和表述也一定是有限制的，一定不可能把所有的事情和条件都一一数出来，并且建立起内在联系。我们只能关注到几个很有限的方面，所以，我做的研究不一定方方面面都研究到，事实上我做不到，但是，这不妨碍我的研究抱持着整体性的追求，并很清楚我们研究所追求的整体性，其实是一个流动的，无限扩展的研究视野。在学术界，常常会看到评论别人的研究时，会有一种异议，说某人的某项研究还有什么什么东西没讲到。我以为这种批评没有多大意义，提出这样的批评是最容易的，任何一个研究，都一定有没有触及甚至根本没有想到的地方。

区域研究中的“国家”

孙 歌：这种批评是很常见，基本上没有什么建设性，学界要是能基本避免这类讨论，倒可能是一个进步的征兆。但是其实我问的还不是这个问题。我说的整体不等于全面，因为全面这件事，我相信任何一个学者都是做不到的。包括实际生活的研究对象的全面，因为这个也是很难做到的，你只要有了选择就不可能全面。

刘志伟：对。

孙 歌：但是我觉得，因为我们论述的逻辑起点是在讲为什么华南研究作为一个区域研究，我们并不愿意让它仅仅成为一个局部性的研究，我们从这里开始实际上就已经排除掉了一个思路，说因为是局部所以不够全面，所以就不可能是一个整体性的研究，这个假设已经排除掉了。在这个意义上来说，全面只是一个虚假的预设。可是我觉得这不是问题的关

键，问题的关键在于你们做华南研究的时候，所追求的那个内在的机理。而这个机理呢，我们现在面对的一个理论上的问题就是为什么它不可能放大为中国原理，但它又是一个中国论述而且具有原理性。在这个层面上我觉得有必要做一个最初步的甄别，因为有很多人进村找庙，不是说你进村找了庙就是一个整体的论述。有很多人一直到最后仅仅是在描述一些经验，为什么那样的描述我们觉得作为中国论述，它缺少原理性？为什么你们的华南研究会吸引我们这些外行？我觉得是因为你们确实有一个整体的结构性追求，而这个结构性追求，在直观意义上仍然是一个地区性的经验，而且不一定面面俱到，可是“中国”却是内在于其中的。

刘志伟：对，就这个区域的整体性而言，内在于区域的“国家”也是一个完整的存在。

孙歌：对，是个完整的。

刘志伟：明白这一点很重要。还是要回到我们最初那个命题，既然我研究的出发点是作为历史主体的人，而人作为能动者，一定是在某种特定的结构中存在，

同时也在行动中改变结构。这个结构，在一个国家形态已经高度发达的历史环境下面，最核心的权力体系就是国家。所以我们每个人在自己的生活经验里面，面对的国家都是一个完整的实体，不只是区域里面的，也包括区域之外的那个权力中心。但是对于一个区域而言，在社会现实生活中具有意义的“国家”权力，一定是内化于这个区域社会结构内那个权力格局之中的。在这个意义上，我们所能认识的国家，或者所谓中国论述，只能是在特定的时空之中的，不能放大为可以跨越时空的中国。

孙 歌：对。换句话说，就是我们能够深入把握到的“中国”，其实就是内在于我们可以进入的那个局部中的“中国”，也只是在这个层面上，有结构意识的区域研究才能构成有分析能力和洞察能力的中国研究。所谓跨越时空的中国论述可以有，但一定是大而化之的，解释功能比较差；而一旦进入区域经验，这种天马行空的中国论述就显得避重就轻，甚至会显得虚假。

刘志伟：这里就引出了一个我们研究要解决的最基本的，甚至可能有点永恒味道的问题了。我们在中国研究中

不断地问的一个问题是，如果在不同的区域，中国是一个不一样的中国，为什么它还是一个中国？我们前几年写过一篇文章同一些美国学者讨论，他们指出在中国不同的地方，其实并没有用同一种正统化的标准，很多看起来一样的信仰和礼仪，其实各个地方是很不一样的。我们认为，这种各地形态各异的事实，不应该是我们研究的结论，而应该是我们的出发点。我们的研究要回答的问题，不应该只停留在“中国”的不一样之上，而是要在这个基础上问这个非常不一样的中国，为什么还是一个中国？这种看上去是一种悖论的说法，好像有点故弄玄虚，但这是一个事实。我们看到中国不同的区域，社会和文化千差万别，而且所谓的“正统”也很不一样，“标准”也形态各异，但这些差别都在一个中华帝国的框架、一个“中国文化”的大一统的范畴之内。正是这些在不同时空的千差万别的“正统”和“标准”，构成了中国的大一统。如果不明白这一点，不能够解释这样一个事实，就很难建立起所谓的中国论述。

孙 歌：对，所以换一句话说，大概也可以这样讲，中国既是“一”，又是“无数”。问题在于，这个“一”和“无数”并不对立，而且“一”并不是从“无数”中

抽象出来的，相反，它只能借助于“无数”才能呈现自身。在思路进行了这样的矫正之后，我们才能发现依靠超越时空的中国论述方式无法发现的那个“中国”。

刘志伟：对。站在地方的，甚至所谓“民间的”角度，也是存在这个“一”的。说到这儿，我或许要提到英国人类学家华德英提出的关于意识模型的理论。

孙歌：我在你的讲课大纲上看你提到过，但是我不知道内容是什么。

刘志伟：由于华德英的这个理论，在方法论上对我们的华南研究启发很多，这里我想扼要介绍一下。华德英是在结构主义框架下提出一种关于社会结构模型的理解的。列维-斯特劳斯论社会结构的时候，提出有两种模型，一个是人们关于自身社会的意识建构，一个是来自外部观察者的建构，前者列维-斯特劳斯称为自觉意识模型或自制的模型，后者则称之为非自觉意识模型或观察者模型。华德英在对香港渔民的研究中，提出自觉意识模型还应该细分为“他们的近身模型”“他们的理想观念模型”和“他们作为观察者的模型”，也许用我们比较通俗的话来说，第一种模型是基于自身直接生

活经验的意识建构，第二种模型是他们对自己的身份属性应该如何的意识建构，第三种模型是他们看待其他社群的意识建构。

这套理论没有在中国学者中有多少影响，有些学者提及时也似乎误读了，不是从结构主义的脉络去整体性地把握这个认知模型的结构。这里要详细解释有些困难，我只想强调，这几个模型是不能离开其结构主义的脉络去理解的。虽然我们不是结构主义者，但是，我们觉得华德英提出的这几种模型的关系，为解决上面那个问题，即中国千差万别的地方社会和文化，为什么和如何构成一个大一统的中国，提供了一种非常有效的认识论路径。

我们在研究每一个社会单位的时候，都可以从这几种模型及其相互关系去理解其社会的结构。在每个社会单位中，人们都有自己一套习以为常的生活方式，一套感同身受的社会规范，同时，当他们接受了一种自我身份属性的时候，在意识上会接受一种意识形态的理想模型，并会极力拉近自己对身边社会的自觉意识与意识形态的理想模型的距离。这种拉近，不一定是以改变自己近身的模型来实现的，

也可以通过他们对意识形态理想模型理解的再建构来实现。于是，无论外部观察者看到的他们的自觉意识模型中的“他们的近身模型”与“他们的理想模型”之间的距离有多大，他们自己的近身模型还是趋于接近他们自己的理想模型的。

说到这里，我们就要分清楚中国的士大夫意识形态与自觉意识模型中的“他们的理想模型”的关系问题了。“他们的理想模型”，既是基于士大夫的观念建构，又是人们自己在实践中的再建构，因此我们需要用动态的、持续不断过程化思维，才可以理解这个理想模型及其同近身模型之间的关系，并由此把握文化多元与大一统的关系。

这里没有涉及研究者作为外部观察者的模型，即前面提到的列维-斯特劳斯所谓的“非自觉意识模型”，如果把这个模型也纳入来思考，问题也许更清楚一些。我们的研究者总是不能清楚区分“自觉意识模型”与“非自觉意识模型”，以自己观念上的理想模型，强加给研究对象，用“非自觉意识模型”去取代“自觉意识模型”，而不是从研究对象中去理解和把握自觉意识模型，结果常常被研究对象的差异性所困扰。

回到你刚才的问题上，从以人为历史主体的观念看，每个人的世界中的国家都是一个整体。这个意义上的整体性，同以国家为历史主体的观念下的整体性不是一回事。所以，如果我们的历史解释是从人出发，要回答中国是什么的时候，就必须假定有一种超越个人认识范围的能力。所以，我不想把这种研究的取向看成是唯一的，要压制其他取向的。我不能够回答人们关心的中国是什么的普遍性论述，但我不能排除人家要问这个问题。当人们要问这样一个问题的时候，他完全可以以自己的方式建立起他的论述。问题是，我自己总是宁愿把建立这种论述的过程和这种论述本身，视为研究的对象，当听到有人说中国是什么的时候，我马上就会把这种论述对象化。我脑子即时萌生出的想法，不是这个说法有多少真理性，或者其正确性在哪里，而是要问一系列的问题：他是在何种前提，以何种出发点，表达何种观念，回应什么问题；进而有兴趣探究他的意识形态、知识结构、学术背景、政治或文化议程，如此等等。

孙 歌：但是仅仅做这个工作，我认为还不够。比如说我关心的不是中国是什么，我关心的是要如何去阐释中

国的原理。而当我这样讲的时候，我是没有办法去想象，有一种中国原理能把所有地区的经验都放到里面去。然后它能够有效地既解释华南，又解释东北，又解释西藏，解释新疆，我不能从这样的一个思路上去设想那样的中国原理，现在无论中国还是西方，中国思想史这个领域里面不缺少这样的宏观论述。因为你只要高度抽空它，它就可以做到这一点，但是同时它不提供任何解释可能性。我为什么特别关注你刚才一开始的表述，你说你研究的这个区域本身就是一个整体，因为从这样的思路推下去，我们要推出来的一个问题是，那么中国在哪里，中国的原理在哪里？其实中国和中国的原理不在紫禁城，它就在一个一个的所谓的区域里面。

刘志伟：紫禁城也是一个区域。

孙歌：对，但是紫禁城有它和其他区域不同的地方，我们把问题分开讨论。因为我关心的是，在你们这样的一个华南研究里面，特别是已经获得了国家内在于区域的自觉之后，我关心的是我们怎么处理紫禁城这样一个区域，这是一个问题，还有其他的问题。

我现在要讨论怎么处理紫禁城这样的区域。过去是紫禁城，现在是中央政府，这是国家的最高权力，我们如何把这样一个最高权力作为一个区域来处理，因为如果没有这一步的话，那中国只能是“一”，不能是“多”。我们现在说“一”和“多”是并行、合一的，并不是“一”在上，“多”在下，而是说紫禁城的国家权力是一个“一”，它作为“一”的方式和其他区域作为“一”的方式不一样。因为这个“一”有作为权力的唯一性，可同时如果没有那无数个“一”的话，这个权力没有任何意义，它就是真空的、没有内在于区域社会的主体性的存在。没有与无数个“一”的连接的话，那么所谓国家权力机构是不具有任何实际功能的。

刘志伟：我似乎明白你的意思。这个时候我首先把国家看成是一个区域，只不过这个区域的边界就扩大到一个国家的范围。那么在这样一个区域里面，紫禁城、六部、军机处，种种国家机构，都在这样一个区域的整体性里面。其实，在任何一个在研究时界定为整体的区域里，都是有政治或行政的中心的。以一种功能分析的方式看，一个“区域”，一个作为研究对象的具有整体性的社会单元，都会有一个或多个权力中心，这个权力中心也都有着控制资源、制

定规范、维持秩序等等的功能。在这个意义上，“区域”与国家，作为具有整体性的研究单元，在结构上并没有什么不同。

孙 歌：对，但是这一相同点仅仅限于结构方式，还有另一些层面需要另外讨论。

刘志伟：我们建立一种基于整体性的论述的时候，要明确界定研究单元的边界。当我们把一个国家下面的每一个区域视为一个整体来研究的时候，它与其他作为整体的区域之间是平行的，而作为整体的研究单元，与构成其一部分的区域之间就是统属的关系。当我们把这个区域与另一个或多个区域视为构成一个更大整体（例如国家）的局部时，这个区域就不是一个整体，而是更大的整体中的局部。这时，每个局部之间的关系，就不是并列的整体之间的关系，而是相互构成整体的有机组成部分。因此，所谓区域、地方、国家，在研究中，都可以是整体，也可以是局部，取决于如何界定你的研究。因此，整体性不是由国家出发来界定的，也不是由地方来界定的，是由问题和研究的视角来界定的。《大清会典事例》没有人会怀疑是一部国家的法规，不

过其中很多法规性的“事例”，都是关于地方的、局部的。这些处理地方性局部性事务的法规，放在一个国家层面的整体去解读和放在区域层面的整体去解读，可以有不同的意义。我们可以把那些处理地方性问题的条令简单理解为具有全国范围的适用性，尽管事实上往往不是这样，但我们还是可以放在一个全国性的脉络去理解。不过，我们从事区域研究时，就需要把这些条文放在当地特定时空场景去理解了。这些规则运用到别的时空和场景中去的时候，我们更多关心的，不是它的普遍适用性，而是如何“下有对策”了。因此，我们要思考的，是这些“事例”能够或者如何能够呈现为统一性或共性，我们恐怕需要更多是从其实践层面去寻找其普遍性的机制，而不是将其扩大为一种具有普遍适用性的规则。你刚才提出的中国原理，是不是也应该是一种机制性的原理呢？

孙 歌：当然，我认为原理只能是一种机制。把原理视为前提或者实体的想法，对于思想史而言都是不能成立的。

刘志伟：如果这个中国原理要从机制上去阐释，恐怕就需要进入思想史的领域了。在我们看来，中国的国家秩

序，首先是一套礼仪秩序，法律秩序是以礼仪秩序为基础的。为什么是礼仪秩序而不是法律秩序，也许就需要从观念形态上去寻找解释。这些叫做“中国人”的人，他们是怎么理解世界，怎么理解自己和自然的关系，怎么理解人与人、个人与群体之间的关系，这些观念如何传袭和变化，如何形成礼仪的观念和秩序，真的要通过思想史的研究去解释。我这样说，好像掉进了“历史唯心主义”的陷阱。如果这只是一种标签，可以不去理会，但如果要到哲学层面去讨论，我并不认为是这样。不过，在这里好像不应该将话题扯得太远。简单说，我们也许可以从结构主义那里找到出路，我们面对的，是一个结构性的社会，这个社会的结构既是一个现实关系的结构，也是一种观念形态的结构，现实关系结构的稳定性往往是通过观念形态结构形成的，而观念形态的结构，一定是在漫长的历史过程中累积形成，这个历史过程当然是由人的行为及其交往活动构成。我想这就和历史唯心主义的立场划清了界线，同时也赋予观念意识形态的结构一个非常重要的位置。思想史要探究的就是这种以观念意识存在的结构，所以我们做社会史的人，绝对应该重视思想史的研究，否则，是无法理解社会结构的。

寻找中国原理

孙 歌：其实沟口先生做的中国思想史研究，要处理的就是这个问题。我为什么要把中国原理和这个问题提出来呢，因为现在有一个最基本的知识现状，就是我们大家都承认了，用西方的包括韦伯的，包括黑格尔、马克思的那一套解释中国历史的理论，来解释中国的原理，它不够有效。

如果用修改现有的西方对于前近代和近代的那一套论述，用现代性理论来讨论中国历史的话，就必须找到一些现象来支持现代性理论里面最基本的概念。于是就出现了一个情况，我们必须故意无视中国历史上的一些思想家非常重要、非常基本的论述，同时对于一些看上去类似于现代性观念的说法，重新把它组织起来，来论证说，我们也有这个近代的过程，我们也有我们的个性解放，也有我们的理性精神，然后才会有我们中国的一个现代的过程。

刘志伟：但是问题是，也许所有的这些都是正确的，但是必须面对一个需要首先回答的问题：“我们的”是什么？这个“我们的”具有本质性吗？

孙 歌：这个提问方式很有趣。

我们最熟悉的一个概念是所谓的“中国特色的社会主义”，“社会主义”如何解释不是重要的，重要的是“中国特色”需要解释，得去建立一套“论述”。

孙 歌：对，所以就要面对一个问题，中国的这个原理，是不是可以用修改西方原理的方式来制造，这个西方原理本身其实是很难解释中国历史的，但是人们很少考虑这个，因为中国思想史一向是这么操作的。

刘志伟：你说的这一点非常的重要，不过，我想这是一个也许有点宿命的处境，这也许是学术空间一个不可能回避的处境。我们可能不愿意借用西方式的原理表述，或者在西方式的表述下稍加修订，去建立关于“中国的”解释，最好是能够使用从中国文化和历史经验中发展出来的话语系统来建构这个原理。但是，事实上，我们要真正摆脱所谓的西方话语，

已经很难了，甚至我觉得是做不到的。为什么，因为近代以来我们接受的教育，整体上是一个西方的知识体系。离开了这个知识体系，我们就失去可以操作的学术思考和表达工具。这套话语系统，不管你是否愿意，都已经构成我们思想过程的理性基础。在这个现实下，我们可以努力寻求一套“中国的”表述。这套表述当然需要立足在中国历史脉络下的知识体系和文人话语中，也需要理解乡村中识字和不识字的老百姓的观念和心理习惯。但困难在于，我们不可能不用我们这个由西方思想塑造出来的头脑去建构一套关于中国的社会理论或思想观念，这不仅由于我们要建构的是一套属于现代人类知识体系的东西，更重要的是我们也相信所谓“中国原理”的真正意义，是能够丰富以致改造主要由西方经验发展出来的社会理论和知识体系，也只有达到这样一种结果，所谓“中国原理”才具有人类共同知识的价值。由于过去一百年左右，这种努力大多以削足适履的方式行进，导致我们今天越来越感到难以忍受，于是，有人欲去其履，有人则努力寻找新的履去适足，有人努力去造出自己的履，只是，新的履的式样已经不能回去旧式样了。在目前，我觉得需要做的首先是认识这个“足”本身，

最直接的，是对一系列中国的范畴重新解释。在中国社会，有很多范畴是西方的理论所不能解释、不能理解的，连直接翻译都不可能。比如说我们有两个读音都是“li”的字，一个是道理的“理”，一个是礼仪的“礼”，我认为都是认识“中国原理”的基本范畴，是西方思想体系中没有办法解释的范畴，似乎也没有很贴切的翻译。

孙 歌：这个问题我不想跟你争论，因为我觉得这其实只是一个我们怎么去判断学术过渡期的问题。但是我确实没有你那么悲观，也许比你更激进一点，你也可能不认为你是悲观的，但是我觉得中国原理还没有惨到必须削足适履。不过这些判断都不重要，我倒是觉得你最后谈到的这一点非常有意思，就是“理”和“礼”的问题。这两个即使在文字上被翻译了也很难被西方人理解的概念，恰恰是中国社会基本的结构元素，所以它们的能量绝不限于其自身。而从“理”和“礼”出发去分析中国传统社会的运作机制乃至现代中国的基本特征时，我们可以观察到一个基本的结构。它们会牵扯出一系列的问题群，有些与西方的观念类似，有些则不相干。比如说天理和礼教，它们放回到中国的历史脉络中去，就暗示了中

国历史的基本走向。当然仅仅这两个概念还不足以进行有效的分析，它们需要进一步延展，结合其他的关键概念。这里面比较棘手的问题是，即使我们承认五四新思潮对于传统的全面否定具有某种非历史的特性，但如你所说，我们也无法再回到从前的历史里面去。值得思考的是，五四的新思潮作为一个历史环节，它的功能不在于解释历史，而在于揭示了中国历史在20世纪初经历了一个精神断裂。而这个精神断裂与现实的社会生活具有明显的错位。因此五四新思潮特定的历史功能不可以被简化为那个时代的历史本身，20世纪初期的时代精神大于五四运动，那个时代里仍然有多样的思想资源留下来，并不能仅仅把那个时代的时代精神归结为五四的反传统精神，当然也无法用反传统精神与新儒家对立之类的简单图式来归纳。这些问题太大无法展开，姑且到此为止，我希望说的是，为了突破现有的传统对现代的二元简化认识论或者挪用西方理论解释中国的操作模式，我们需要重新探讨中国原理本身，回到我们开头讨论的关于历史整体性和普遍性论述的那些基本问题上去看，这就是说，我们需要本着“深入特殊性”的方向感，不带有任何先在前提地去看。

刘志伟：我从自己的研究领域来看，这个中国原理也许可以很简单地表达，就是在中国政治与社会秩序建构与维系中的核心范畴——“礼”，当然要诠释并以这个范畴为核心概念去理解中国社会与历史，就一点都不简单了。这个“礼”，在中国传统上，是一个凌驾在“法”之上的范畴。我以为这就是“中国原理”的一个很基本的内容。近年来，一些学者，喜欢讨论传统中国的“民法”和“习惯法”之类问题，说得重一点，我以为这是一种“误入歧途”的典型例子。其实，所谓的“民法”也好，“习惯法”也好，都是一种西方式的履，而在中国传统社会，这些被指认为民法或习惯法的规范，更多属于礼的范畴。

这个“礼”为什么在中国社会里面成为最重要的一种秩序和最基本的一种规范，我想不是我能够解释的，不过，我希望透过“礼”来认识中国的国家与社会的构造。传统中国社会从基层到朝廷，具有一种连续性的秩序，这种延续性如何达成，如何成为一种稳定的机制，我们都可以从“礼”的原理来把握和认识。我们研究很多历史的活动和现象，都是希望弄清楚“礼”是怎样构成一套从宫廷生活到王朝政治，从大小衙门到城乡基层社会运转的基本秩

序。古时有所谓“礼不下庶人”的说法，这句话在古人多解释为王朝的礼仪规范不下及于庶人，近人有不同解释，我对此没有研究，先不置论。就宋代以后的中国而言，我们的研究的一个基本视角，就是王朝之“礼”下及于庶民社会的过程和实现途径。我们以为，宋元明清时期国家建构的一个基本内容，就是以“礼下庶人”的方式构建起王朝体系下民间社会的秩序。有意思的是，在逻辑上，本来只能在国家层面上由皇帝贵族和士大夫所行的“礼”，下行至庶民社会，从礼的规范来看，是一种僭越。也就是说，庶人社会行士大夫以上阶层所行之礼，本身是一种违礼。这似乎是一个悖论，不过，宋明的理学家轻易地用一句“礼以义起”就把这个悖论在逻辑上解决了，本来贵族士大夫社会的“礼”推到庶民社会了，也就是说，以违礼的方式把“礼”的秩序扩展到基层社会，是宋以后王朝国家转变的一个基本脉络。如果我们在研究时只是停留在文献经典的释读，很容易会得出一种认识，以为这个过程是少数理学家和士大夫推广的结果，但是，由于我们的研究多年来立足在乡村的历史，在民间社会的层次进行研究，我们现在越来越明白，这个过程其实并不是简单地以少数读书人把上层社会的规范推广或强加到基层社会实现的，实际上，读

书人在民间推行士人之“礼”的过程，常常是通过把原来民间社会秩序中的“俗”纳入到“礼”的体系之中来实现的。我们用前面提过的华德英的概念来说，是把“他们的近身模型”与“他们的理想观念模型”的拉近的过程，这个“拉近”，并非一定是乡民们放弃或改变“他们的近身模型”，也可以是乡民们重新塑造“他们的理想模型”的或称。明白了这个原理，就不难理解，为什么我们研究一个地区，一个区域，甚至一个社区，可以与对国家历史做整体性的解释打通起来。我们可以在区域研究中，在社区研究中去认识国家的原理，就是在这个层面上实现的。我们的研究有一个很基本的认识，就是要从属于王朝秩序的“礼”如何在基层社会建构起一种国家形态来认识“中国原理”。获得这种认识，一定要在基层社会的层次，从民间社会生活层面做深入的研究才有可能实现。

孙 歌：最近几年因为主编和翻译沟口先生的中国思想史研究，我一直在“恶补”相关的历史知识，你的这个看法让我联想起沟口先生对于从宋学到阳明学再到明末无善无恶论特别是李卓吾的兵食论、童心说的思想史观念梳理，也联想到沟口先生对于从王阳明

的时代直到清末的民间礼教逐渐发育、成熟过程的分析，觉得有很多不谋而合之处。特别是你强调的礼教在民间的渗透推广，并不是一个自上而下的过程，而是读书人和士大夫阶层自觉地把民间的社会秩序之“俗”纳入礼的规范中来的过程，这对于理解明代以后的中国思想史观念是非常重要的。王阳明和李卓吾的一些最基本的论述，也只有借助于这样一个视角才能理解。比如王阳明的“满街皆是圣人”，李卓吾的“穿衣吃饭，即是人伦物理”，推动的正是这样一个把“俗”纳入礼的认识论过程。这个过程到了明末清初，则通过例如黄宗羲对于公私的主张以及顾炎武对于亡国和亡天下的区分等等论述，在意识形态上开放了民间社会礼俗空间的政治能量，而且这个空间所具有的政治功能，并不能被所谓“国家与社会”框架中那个“社会”的功能所回收。

刘志伟：当然，要认识所谓的中国原理，不仅要在一个可以作整体性观察的研究单元上进行深入的研究，也需要同其他不同类型的文化和社会比较。不过，我觉得，除了大家都已经很习惯的同欧洲作比较之外，也许同日本、韩国、越南的比较也是非常有必要

的。可惜我完全不了解这些国家的情况，不敢谈论更多的意见。不过，在我们一时还没有能力在比较深入的研究基础上做比较的时候，我们或者可以考虑先从一些个别文化范畴着眼，也可以看出一些端倪。例如财产和权利的形态和观念，就可以同日本做一些比较；家庭家族的形态和演变情况，可以同韩国做比较；乡村组织和神明祭祀，可以同越南做比较。这些都是我们正在开始关注的领域。

在对中国的基层社会进行深入研究基础上，通过比较，我们感觉在中国很多范畴都具有非常复杂的面向和特质。例如在中国的财产权，从观念到现实，都很难用既有的法权观念来理解。还有“经济”，我们过去做经济史的人常常带有某种偏见说古代中国没有“经济”，中国历代王朝的正史中的“食货”，往往被看成是一种不属于“经济”领域的内容。但其实，“食货”虽然是王朝国家的财政记录，不是真正的现代意义上的economy，但正是这个事实，体现了王朝时期国家运作资源的分配体系，在整个市场运转、货币金融体系以及社会生产领域都是主导性的，经济运转一定要放在“食货”的体系里面才能解释。这也是一种“中国原理”。

所以，我觉得“中国原理”可以分拆成很多方面去探究。但是，分拆去研究的时候，始终要有一个宏观的整体的社会文化结构的把握。例如西方人曾经称赞过的中国王朝时期的科举制度和文官制度，在18、19世纪的时候，甚至一直到今天，都还有人说中国很早就有一套西方到了一个现代国家建立才出现的文官制度和考试制度。单独抽离了其社会文化脉络，只看形式，这样说当然也是事实，但如果把这些制度置于其所存在及服务着的国家形态之中去看，其实完全是两码事。

我们在研究中总是摆脱不了一种紧张，我们有一种追求整体性信念，同时又都明白自己能够作深入研究的空间总是很狭窄的，于是，每一个人在做自己研究的时候，都以为自己可以引申出一套大道理。本来，我们老老实实，厘清了那点事实，你就讲清楚那个事实好了，但我们总是要求自己能够通往一个大的道理。所以，我们要经常提醒自己，要引出一些大的道理的时候，一定要反省，你的那个大道理的逻辑，是不是与你已经产生的整体性看法能够联系起来。如果没有自己的整体性看法，只是把自己的一得之见置于既有的、完全从其他研究经验

搬过来的一套解释体系或理论逻辑之中，你这个经验性的研究引出的大道理其实很可能有很大的局限，也往往会遮蔽了很多你原来应该有的发现。比如说我刚才提到的例子，做法史研究的人，你可以把中国特定的司法和裁判的经验研究得很透彻，但如果把中国这些东西，拉进一个民法或习惯法的概念中去解释，基本上就把自己的路给堵死了，如何再去发现中国原理呢！不管如何强调中国有什么特色，都不能发现原理，最了不起也不过是讲出一些枝节的不同，但那些不同可能没有多大意义。因为任何一个不同的国家，在不同的时间，甚至不同的小地方，都可能存在这类差异。

孙 歌：您讲得非常精彩。中国原理如果从礼的角度生发出一套秩序结构的话，其实我们可以厘清很多问题，比如说中国从传统社会一直到现代社会，政治是没有办法跟道德分开的，这个跟西方非常不一样。政治的道德化和这个国家没有办法把法置于礼之上，（它们）是直接相关的。就是因为礼本身大于法，它才要求任何政治不能凌驾于天理之上，为政者必须时刻要以谨慎的态度去修德，这样的一个传统氛围其实一直到当代仍然是存活的，当然这个存活的

形式不意味着权力机构总是在克己奉公，而是意味着有一种舆论的压力，甚至是社会乃至行政系统内部的压力，它要求权力机构不断要修德。还有一个问题，我觉得解释历史的时候要面对的，也是解释当下要面对的，就是我们怎么去处理中国政治系统当中的专制问题，因为中国确实在任何一个我们认为民间社会的空间自由度很大的时期，仍然是一个具有很强专制能力的帝国，可是同时呢，我们又不能用一个西方的专制概念去解释中国，因为它不具有那样专制的特征。所以这一部分的问题，现在很难讨论，就是因为大家会把我们看到的，无论是历史上的，还是现实当中的这样一些符合专制特征的现象拿出来，你不能说这个事情没有，可是这样的部分，必须放在一个结构里边它才能被认知，而这个结构里边不但包含了你谈到的均平思想，包含了政治内部的道德诉求，包含了对于天谴的恐惧，它也包含了另外一个隐形的牵制，就是中国的任何一代专制的帝王，他都必须谨慎地面对民意，他哪怕不是直接面对，哪怕用各种方式镇压，也仍然无法回避改朝换代的命运；天谴的内涵是什么？其实是民意。这样一种权力机构和民意之间特别复杂的关联方式，不是直接的方式，直接的方式就是西

方所谓的现代民主制，中国不存在那样形态的民主制，但是日本有研究法国思想史的学者指出过，其实在17世纪的时候，中国的皇帝对于民、民意的恐惧——准确地说那是一种恐惧的心理——曾经让西方传教士非常羡慕，所以在这样一个整体结构里面我们来讨论中国专制的问题，这个问题推进的方向就显然不能那么简化地说：哦，因为我们没有民主，没有宪政，没有人权，所以这个专制问题没有办法解决。因为事实上，连这个专制的性质都得放在一个原理的结构里面讨论，我们才能找到有效的改革方案。至少我们如何避免用虚假的形式、虚假的命题去讨论中国所谓的发展方向，我觉得这是一个很现实的课题。这个是我对中国原理有渴求的问题意识，这样的问题和你关心的角度不太一样，但是我觉得我们关心的对象是有密切的交叉点的。

刘志伟：我们要在中国建立一个现代民主制度，这是毫无疑问的。不过，我们如何达到这个目标，从何处着手，我们将要面对的障碍或难题在哪里，都需要先弄清楚中国的社会怎样构成，运作机制是怎样的，中国人如何同其他人共处，这个社会的公共空间是怎样一种空间，处理公共事务是在怎样一种方式下实现，

如此等等这些问题，都需要我们在基层和民间的层面去做研究。清末民初，曾经相信通往现代社会的路，可以从乡村自治开始，前些年，我们的社会学家、政治学家似乎也曾经相信中国的民主制度可以从村级民主选举开始。这种认识，首先是由于中国基层社会事实上存在着在权力运作上的“自治”和“民主”的传统，很多有着基层社会生活经验的知识分子，都在直觉上明白，在基层社会推行“自治”和“民主”并不困难，事实上，这些政治议程在推广开始的时候会发现没有太大困难。但是，也正因为很轻易就实行起来，也就隐含了一种危险，就是遮蔽了在中国乡村社会“自治”和“民主”形式下实质的“礼法”秩序，这种秩序建基于其上的社会基础和观念形态，与现代民主制度的社会基础完全不同，在这种基础上实现“自治”与“民主”的机制也完全不同。在中国乡村一层展开的“民主”选举越是顺利，越是基于原有的社会秩序与机制，就越是不可以期待能够从这里出发走向现代的民主。这一点确实就需要从所谓“中国原理”去理解，而这个“中国原理”，需要通过基层社会的研究才能真正从本质上去认识。我想有一个很基本的差别是，“礼”的基础，是以人与人之间不平等为前提的。中国人从上到下，从来都不承认人生来是平等的，只要是“中

国人”，就不会承认这一点，没有人会从骨子里发自内心地，或者本能地接受人生下来就自由平等。在中国人中，缺了一个我们都是上帝的子民这样的理念。

孙 歌：但是同时呢，特别有意思是中国社会很早就破坏了所谓的封建制那样的固定身份制度，或者是阶级制度，各个阶层、阶级之间人员又可以流动，而且这个流动在科举制度形成之后被某种程度上强化了。

刘志伟：对，这个是一个很辩证的命题，用辩证的思维才能够理解。大家注意了中国社会的这种流动性，但这个流动性是指个体的身份的流动。这种流动是在一个等级的结构中发生的，而这个结构非常僵化，且由一套“礼仪”秩序规范着。因而这种流动性与很僵化的结构不是矛盾的，它可以是一种非常大规模的，具有绝对意义的流动性，但正是这种流动性，强化了结构的僵化。社会中任何一个人，都可以利用这个结构构成的一些带有原理性的机制，去实现个体身份的流动，并进而形成了结构上的僵化，在流动与僵化两者之间，其实是一种并存以及互相加强的关系。

孙 歌：对。要是没有这个流动性的话，这个僵化的结构本身就会具有绝对权威性，具有真正意义上的制约性，所以它就会物极必反，产生类似于欧洲历史上那样的一个要求人人平等的近代出来，中国因为有了这个流动性，这个僵化的结构反倒得以维持，得以强化。

刘志伟：就是每一个人很拥护它。

孙 歌：对，因为大家都觉得我可以改变地位，可以到上层去。这个就是孙中山后来论述的，中国的老百姓为什么对于自由缺少热情的原因，因为确实这个结构本身是高度专制不自由的，但是对老百姓来说呢，每个人都认为我是可以自由地爬到这个专制结构的上层，然后我拥有比别人更多的自由，因此在这个情况下，如果我们说，用一个打破这个僵化结构的方式来争得天赋人权的话，那确实缺少社会基础。

刘志伟：是啊，在自己可以流动的社会中，没有人会真正批判甚至企图去摧毁原来的社会结构。我在不同场合常常喜欢用一个比喻，就是，我们的社会有一个很大的梯子，在这个梯子上，每个人都可以往上爬，

不过爬的过程里面，为了自己爬得更快，常常会一脚把别人给踢下去，但是被踢下去的人，仍然可以努力继续再爬，一有机会又可以把其他人踹下去。所以，只要有可能上到这个梯子上的人，就不会想要去拆掉这个梯子的。所有人都以为这个梯子是我需要的，是再好不过的东西了，如果没有这个梯子，我就没希望了。

孙 歌：所以和这样的一个实际的结构相对应的又有一个平均主义的诉求，这个平均主义不是平等主义，是一个平均主义的诉求，而这个平均主义其实是以不平等为前提的一个平均主义。那么在这种意识形态里面形成的这样一种特定的结构，它跟我们的乡村生活之间的那个关联性，以及它经过近代开国的过程，经过外来的各种各样的物质的、精神的力量渗透之后，它如何形成一个更复杂的系统，这大概是一个需要讨论的问题。

刘志伟：是否更复杂我有点怀疑。我倒是觉得比较令人忧虑的是这个系统现在好像更简化了。1949年以后，中国过去那种复杂、多元的、多层次社会结构和价值体系似乎变得非常单一化。改革开放三十多

年来，表面看，社会好像重新变得多元化了，但在体制上，结构上，还有观念上，我看到的是很多东西似乎更单一化了。这个印象是怎么得来的，根据何在，我没有认真想过，更不能说我是对的。我想也许可以想一下身边的一些现象，例如，同社会分层和社会流动有关的，是社会上升的渠道和分层的观念，现在好像越来越单一化。我们在大学里，看到几乎所有的学生都奔向（或者遥望着）一条路，被称为“国考”的公务员考试制度，在我看来似乎比起科举制度还要糟糕。我不是说这个制度公平不公平，而是说它在价值取向和社会流动的路径上，比科举制度还要单一化，令人觉得今天的社会结构变得更单一化了。不过，这一点我真的没有深入研究，只是我们今天到乡村去，总有一个感觉，就是历史时期的乡村社会似乎比今天的乡村社会更多元，但我们对现代社会的研究实在不够，所以，我还是不多讨论这个问题为妙。

孙 歌：是啊，现在所有的困境，都似是而非地套到一个所谓的资本全球化的论述里面去了，其实推进了具体研究之后，会发现就这么个说法解释不了什么问题。

刘志伟：对，而且把这个论述要直接转化为国家治理的一些政策性的依据，这个事情也是我们这些做人类学的研究者总有一种莫名其妙的忧虑，说不清楚，我没有办法讲清楚这个道理，只是总觉得好像事情不应该是这样的，不应该这样发展……

我们的讨论似乎越扯越远了，有点太宽泛了。我想，我们之所以会说到这好像偏离了原来主题的话题，其实是希望能够呈现我们的研究与你说的“中国原理”的探求的关系。不过，由于牵涉到的都是一些很大的问题，非三言两语能说清楚，我想我们还是不要再向前走了。我们刚才会一再把话题拉到这些大的问题上来，这本身已经能够多多少少呈现出我们的关怀和这种研究具有的价值。我们过去三十年主要在华南乡村展开的区域性研究，可以对探究“中国原理”的这类整体性认识贡献什么思想或理论，这里其实很难做总结性的归纳，但刚才把话题扯开到好多看似不同的问题，都是要说明，探求中国原理，除了经典文献的研究以外，可能更需要从多个角度对普通人的处境和行为开展研究。我们的研究逻辑，是从人的行为出发来建立起对整体性的解释，就不可能只在宏观进行制度和思想的诠释

和理论上的逻辑推理，更不应该满足于用既有的社会理论来诠释一般性的中国事实。我们的追求是到乡村去，走进田野，触摸人的情感和行为，走进人的世界，在历史现场阅读文本，寻找同情的理解，重写中国的历史。我想，作为历史学者，表达我们对“中国原理”认识的最好方式，是要用我们的研究为基础去重新书写历史，这不是我们一代人能够完成的，但也相信不是一种梦想。

2013年7月 于台北

尾续语

刘志伟

孙歌写了一段“对谈小引”，把要说的话都说了，说得很好，我看了有点感动，更多共鸣。不过，照田还要我也写几句话，自然只能以狗尾续之了。

我是做社会经济史研究的，谈认识论，绝非我之所能。孙歌拉我对谈，说是要谈我们的研究，我的研究与她的领域不同，井水犯不到河水，怎么谈呢？我想，要谈，总得谈出些对方也有点兴趣的东西，才可能谈下去，甚至顶顶牛。在台湾和孙歌约好时间之后的那些天，我一直都努力在构思，但越胡思就越是乱想，找不到头绪。直到那个台风来临前夕的早上，走进台大修齐会馆那一刻，我还没有想清楚应该谈什么，怎么谈。没想到，谈话开始，孙歌的一段话，一下子就触到了我的那根正在兴奋中的神经。我那个学期在台湾，江湖上跑场叫卖的一个题目，叫做“走向田野的历史学”，场子摆开，我开头吆喝一番的话，都是“从国家的历史到人的历史”。近些年来，我越来越感到，我们所做的研究，要让人看出点门道，还是要把这个底牌亮出来。于是，我当时接下孙歌的话茬，就扔出了一堆表白自己历史观的话。也许就是这样，后面的

谈话，很自然地总转不出认识论的话题了。

这样的议题，如果要我写文章，大概永远写不出来的，但以对谈的方式，把自己多年研究时的困惑、思考和反省交代出来，面对着孙歌这样高明和默契的谈话对手，竟然就谈了大半天，有了这篇几万字的稿子。对我来说，这个结果实在是一种意外，读着最后整理出来的这篇文章，我甚至有点释然。最近一些年，我们过去三十多年的研究似乎开始引起学界一点兴趣，不时有机会报告一下我们的研究心得；在大学里教书，自己的学生也总是努力地去阅读一点我们写过的东西。不过，在大多数场合，无论是写文章，做讲座，还是指导学生，或者师友间交流，我常常都感觉到似乎存在某种沟通上的隙罅。在很多具体问题的讨论中，无论是赞成、附和甚至仿效，还是商榷、批评甚至诘难，都似乎难免要面对很多误读和误解。究其然，无疑主要是因为自己脑钝笔拙口笨，但在一些历史观、认识论或方法论上的前提上存在分歧，也许是更深层的原因。我越来越觉得，很多具体的研究，在讨论时都需要先交代清楚这些认识论的前提。但实际上，很少有合适

的场合可以让我作这种交代。现在有了这个机会，在孙歌的引导下谈了这些想法，虽然有些随意、有些粗糙、有些欠严谨、有些意犹未尽，总算有了一个表白，至少对要阅读我的研究的学生来说，也算是一种交代。

我对孙歌的“认识”，是从她20世纪90年代在《读书》杂志一连发表的三篇关于《在亚洲思考》的文章开始的。这套由沟口雄三主编的丛书中所收一百多篇论文讨论的问题，和我的研究领域较接近。尤其是前面三卷的责编滨下武志，是我最尊敬也很熟悉的师长，他现在还是我的院长。从那时起，他一直和我们在华南乡村一起行走，一起研讨。当我看到竟然有一个做文学研究的人，在《读书》上议论我以为只有我们才熟悉的话题，理解是这么贴近，表述是这样精到，自然眼睛一亮。我当时很惊讶，也很兴奋，竟然能够从一位做文学和思想史的同辈学者中找到知音，以致后来在我们其实次数不是太多的交往中，总像老朋友一样，聊起很多话题都欲罢难休。现在回想起来，其实我们每次的谈话，我都是不得要领的。她谈的东西，我都是不懂装懂夸夸其谈地回应；我谈的话题，她却总是努力放进她的思想框架中。不过，在谈话中那种思维的契合和思想的共鸣，却是印象深刻，享受无穷。在我答应做这次对谈的时候，既心怀期待，又内心虚张，就是为以往这些感受所驱使；我之所以在走入台大修齐会馆时还不知谈什么，但当孙歌开头说了一番话我就迫不及待要把话接过去，相

信是以往这些经历的延伸。这种经验让我相信，研究课题、研究领域和具体见解的差异，并不构成学术的畛域。学术的奏鸣曲只有由不同的乐器分别奏出不同的音符才能合成，当然，节奏的呼应与旋律的共鸣可能更是关键。

这次对谈，是为在《人间思想》刊出而做的。把交谈的声音转换成文字记录其实是一件痛苦的事，首先要感谢在原始录音稿基础上进行文字加工的《人间思想》编辑张静女士，我的语言表达特别笨，话说得语无伦次，一定令她痛苦不堪。我看到记录稿的时候，也有点不能相信，如此混乱的语句和词不达意的表达，在对谈的现场，孙歌怎么好像都能听明白呢？由此可见，在共享问题意识的前提下，讨论到了一定深度之后，词语就不是唯一传达意义的手段了，在这一意义上，文字书写其实是很难直接取代和再现对话现场的。但我们毕竟还是想以文字形式把我们的对话同大家分享，于是，用了一番功夫，把文字记录稿重新整理，删掉了很多重复和枝节的内容，把很多阅读不通的文句改到稍为通畅，在尽可能保存对话原意的前提下，也补充了一些令思路连贯起来的内容。承蒙照田兄、土明兄不弃，决定把文稿分两期刊出，同时再以单本印行，并允把前几年两位年轻学者同我做的访谈附上。单行本需有一个书名，经我提议再由孙歌改定为《在历史中寻找中国：关于区域史研究认识论的对话》。这个题目看起来有“作大”之嫌。为什么用这样一个题目？我在提出建议

的当时，发了一个邮件给孙歌、照田和士明，解释我当时的想法，我在邮件中写道：

第一，“寻找中国”，意味着我的研究不以“中国”为一个不言而喻的历史主体，这是对谈前面我要表达的立场；

第二，既然中国不是一个不言而喻的历史主体，那么，我们深入其中去寻找“中国”的那个“历史”，逻辑上就不是“中国”的历史，而是由人的行为建构的历史，中国必须在这个历史中才能够被认识；

第三，既然“中国”是通过历史来认识的，那么，不管这个历史是国家的历史还是地方或区域的历史，都是一样重要的，整体还是局部也都有着同样的意义，不会因为把中国当做整体，就要把区域看做局部，在这样的角度，普遍性问题和整体性问题都可以带出来了。

以上是將邮件原文只字未增地粘贴上来的。现在看来，这些想法还可以作更多的发挥和补充，文字也需要再修饰，但我在这里只以原文照录，是想忠实地保存我想到用这样一个标题时的即时想法，这种即时的思想，也许相对来说比较接近“人间”吧！

甲午孟春 于广州

附录

走进乡村的制度史研究 ——刘志伟教授访谈录

访谈人：罗艳春、周鑫

一、踏入史学之门

Q：当年您是如何走上历史研究道路的？

A：我小时候的理想，是要做一个科学家。我们这一代人成长的时候，其实没有什么“文科”的概念，最多只有文学的概念，满脑子充满了对“科学”的幻想和追求。我在小时候心中只有一种偶像，就是科学家；我的抱负，也唯有追求科学的发现、发明和创造。所以，我从小学到中学，学习的兴趣都在数理化方面。小时候的我，常常梦想自己长大成为一名数学家，因为那个时候，华罗庚是最有名的科学家；我也梦想过自己成为物理学家，因为居里夫人是我们的偶像。

可是，我小学还没毕业，“文革”就开始了，“复课闹革命”的时候，我一度连上学的资格都被剥夺

了，只能跟着父母去了在大山中的“五七干校”。不知多少次，我自己在大山的丛林中孤独地想着自己的未来，想到其他同学能够上中学，自己却连中学都上不了，未来似乎没有了希望，儿时要做一名科学家的梦想自然也成了泡影。后来，经过多方努力，我终于得以插班回到学校。虽然那个时候的中学，实际上并没有真正地读书学习，但毕竟是回到了校园，我重新开始了要做科学家的梦，对科学充满憧憬。不过，那个时候自己的兴趣其实并没有真正明确的目标，只是因为在做科学家的梦，就更喜欢学习数理化，同时也对所有知识都有兴趣。当时还在“文化大革命”最混乱的时期，学校里其实没有正常上课，所谓“数理化”，改为了“工业基础知识”和“农业基础知识”，学不到多少东西。更要命的是，在新华书店没有几本真正的知识性的图书。不过，这样一来，在知识饥饿状态下的我，对所有的知识都有点饥不择食般的渴求，所以接触到什么知识都似乎能产生兴趣。进到书店里，只要看到跟知识有点沾边的书，都会买下来读，根本不管什么学科门类。所以，那时读书虽少，却很杂乱。

1972年，我中学毕业。当时，大学已经复办了，但

招收的是工农兵学员，中学毕业后要有两年以上的实践经验才能报名，上学的资格和读什么专业都是推荐的。我当时对自己今后学什么专业基本上是没有定见的，只是那个做科学家的梦想还没有放弃。我中学毕业时正值“文革”后期，我也直接到了机关工作。当时，毛主席号召大家要读马列原著，我也非常努力去读。现在回想起来，我接触社会科学的著作，应该就是从这时开始的。对于当时只熟悉毛选和两报一刊社论的我来说，马克思、恩格斯和列宁的著作，打开了一片思想的新天地，我开始对哲学和社会科学有了一点感觉。在读马列著作的同时，为了理解其中的内容，也初步接触了一些世界历史和中国历史的书，似乎逐渐就对历史也发生了一点点兴趣。

在工作了两年后，我有报名上大学的资格了，就马上报了名。那一年，经历了1973年张铁生事件后，大学考试形同虚设，只是大家坐在一起，提了几个问题，随意举手回答。我也许因为自己还读过点书，加上主考人就是我中学时候的老师，大部分的问题我都抢先回答了，加上我平时工作表现还不差，就获得上大学的资格了。当时不像现在那么看

重选什么专业，而且招生的学校和专业的名额都是直接分配到各招生地的。分到我家所在那个县的专业，没有我理想中的数理化一类专业的。加上我当时也不知道从哪里来的观念，觉得好的大学比好的专业重要。我的中学老师中，有一位同学们觉得很有学问的老师是中山大学研究生毕业的，所以当时我相信中山大学是我有可能选择的大学里最好的。而中山大学在我们那里只招两个专业，一个是地质，一个是历史，似乎没有多少人竞争。我那时候身体很瘦弱，就选了历史专业，就这样有点稀里糊涂地踏入了史学的门槛。

那个时候在大学读书跟现在不一样，我们的身份叫做“工农兵学员”，工农兵学员到大学是“上、管、改”来的。我们一进大学，上了一个学期的中国古代史课程，就参与了《中国古代史》教材的编写。我们这些人，很多人连文言文都不懂，书也基本上没有读过，就要编写教材，当然是荒唐的。不过，对我来说，这可是一段很重要的经历。因为要编教材，还要用“开门办学”的方式，走出校园来编，我就有机会同很多老师，尤其是当时没有上讲台的老师有很密切的接触。甚至每个星期政治

学习、民主生活，我们班都是和中国古代史教研室的老师在一起。开门办学的时候更是和老师朝夕相处。这对我来说，还真是一种幸运。第一个学期末，我们开门办学，去广州铁路局集体拟定教材大纲，我和后来成为我导师的汤明樾老师住在一起。我们睡的是上下两层的通铺，我住上铺，汤老师就睡在我的下铺。我每天晚上从上铺爬下来，都会看到老师盘着腿坐在床上，捧读着一本线装本的《宋史》。三十多年来，每当我稍有荒怠之意念，这个情景就会一再在我眼前重现，鞭策着我继续前行。在广州铁路局开门办学的那些日子里，每天吃完晚饭，我和另一个最要好的同学于仁秋都会跟汤老师一起，在附近散步，聊天，言谈之中受老师的影响很大，接受了最初的学术熏陶。汤老师在散步中也许很不经意经常说的一句话，影响了我一生。他说：“无论如何，这个世界还是需要有人读书的！”

我在中山大学三年，从1974年入校，到1977年毕业，其实有超过一半的时间没有正常上课。在校的时候，每周固定两个下午的政治学习，还有很多的劳动，每年农忙都要到农场、农村，还有经常的开门办学，还有整整一个学期到农村去做基本路线

教育工作队了。三年中，真正能够坐在书桌前的时间，还不到一半。那个时候上的课程，无论是古代史、近代史、现代史、世界史的课，我们全部都是跳跃着教的，缺少系统训练。我和几个志同道合的同学，不愿意虚度在校园的时光，就从第一学期末开始，组织了一个今天也许可以叫做读书会的小组。不过，当时我们就像秘密组织一样，开始定期躲在课室里读书讨论，后来被其他同学发现，每个周末的民主生活会上，我们成为批评的对象，结果我们只好东躲西藏，秘密聚会，就这样的互相搀扶，读了一点历史的书籍。

我们几个同学当时也不知道书应该如何读，就从一个我们觉得有兴趣的专题入手，课程学习到什么地方，觉得什么题目有趣，就确定一个题目，分头读书，隔几天聚会讨论一次。因为不敢找老师指导，只能自己盲目地读书讨论，什么题目都敢做，都敢写，由从猿到人一直写到农业合作化。虽然写的东西全都不能发表，也不知道那个时候哪来那么好的精力，反正几年下来，我们几个“研究”了不少的问题，也读了不少的书。

当时，尽管上课的时间不多，但外面的世界没有现在那么多诱惑，我们能够用在读书学习的时间还是不少的。除了政治学习和劳动的时间，我在学校的时间基本上都待在系资料室或学校图书馆。当时学校图书馆的一楼大厅两侧摆放着两排书柜，进门左边一排是《马恩全集》《列宁全集》和基本的工具书，右边一排是百衲本的《二十四史》《十通》和《十三经注疏》《册府元龟》《太平御览》等历史典籍。这些书都是精装的大部头，其中一些里面还盖有“陈寅恪教授捐赠”字样的印章。现在的学生在图书馆里见到这些书可能不会有特别的感觉，但当时的我，进到中区图书馆的大厅，面对这些书籍，感觉简直如同阿里巴巴进到藏宝的山洞时一样。我在那几年，经常来到图书馆一楼大厅里，好奇地翻阅着这些书，虽然没有认真阅读，但也找到了一些感觉，好像从中获得一点灵异的力量，至今回想起来，那大概是我踏入史学门槛启蒙教育的一个很重要的部分。

那个时候在大学读书虽然气氛很压抑，但也有一些今天的大学生不一定能遇到的幸运的机会。我进大学的时候，读古文的基础知识是从读四大古典名著

那里来的，基本上可以说完全不懂文言文。“文革”开始那年，我刚进小学六年级，之后就没有真正上过学了，怎么可能阅读史学专业的文献呢？记得第二学期的时候，在“评法批儒”的潮流中，我们年级不知从什么地方接受了注释《论衡》的任务，每个同学分别负责一篇，由一位老师指导着来做，我的指导老师是朱杰勤老师。在朱先生指导下，我从学习读文言文开始，到最初接触文献释。我每周见朱先生一次，把一周做的校注草稿给先生看。虽然我相信朱先生看到那些错漏百出的文稿一定非常生气，但他还是每次都非常耐心地指出我的错误，并给我很多具体的指点。这就是我接受的最初步的历史文献学的训练了。当时，我跟古代史教研室的老师们每个星期都能见好几次面。另一方面，在系资料室做管理员的老师也都是很有学问的学者。那时系资料室主任是曾任上海图书馆馆长的周连宽先生，他好几次在学生阅览室里同我们讲解如何用工具书和查阅历史文献。而管理学生阅览室的是谭彼岸先生，他是我在校期间接触最为频密的老师。谭先生学问非常好，曾写过一篇论《资本论》中的王茂荫的长文，令我对他非常敬佩。我在资料室里看书，可以随时向这些老师请教。虽然从

从来没有听他们说过，但我能够感受到，他们见到喜欢读书的学生，有着由衷的热情和喜爱。这些老师知道你是想读书的学生，就非常乐意指导，没有任何保留。可以说，我阅读历史文献以致从事史学研究的基础训练，基本上是在朱先生、谭先生和周先生的指导下进行的。

当时的中山大学历史系有一间学生阅览室（就是陈嘉庚堂），一进门右手边有一个小房间，存放着近代以来中国史学的经典著作，大多属于当时被划为“毒草”的书籍。但我们可以没有任何限制地进到里面去阅读这些书籍。更难得的是，读书凡是有不懂的地方，就可以问谭先生，他有问必答，还常常细心讲解。记得有一次，我早上走进阅览室，谭先生拿着一本新到的《历史研究》，翻开里面一篇署了笔名的文章给我看，对我说，这篇文章是蔡鸿生老师写的，然后告诉我，做学问要向蔡老师这样的青年老师学习。这些话，今天听起来普通得不能再普通了，但在那个年代，一位据说有历史问题的老先生对着我这样的“工农兵学员”说这样的话，是非常难得的。无论是当时，还是现在，我都深深被感动着。这件小事，深深地影响了我以后几十年

来对自己人生的选择。谭先生给我的指导，比起现在我对我的研究生还要多得多，还要细致得多。那一段经历现在回想起来，真的是终身难忘。

那个时候，大学毕业是统一分配的，基本的原则是“哪里来哪里去”。临毕业的时候，知道自己不可能继续在大学校园读书了，我有点惆怅。不过，当时其实也没有特别失望，总觉得会有重新读书的机会的。在临离开学校的一个傍晚，我和于仁秋一起去拜访蔡鸿生老师，言谈中蔡老师提到有可能要恢复高考和研究生制度。蔡老师当时对我们说了四个字——“笨鸟先飞”，至今深深铭记在我心中。毕业后，我到了法院工作。1977年10月国家宣布恢复招收研究生，我读书之梦又重新开始了。接下来开始了艰辛的备考历程。考试的准备差不多是从零开始，因为我在学校的时候缺乏系统的正规教学训练，虽然努力读了一点书，但从来没有考过试，对历史科目的考试如何进行完全没有概念，要再考研究生，就不得不从头学起。最致命的就是英语。我是进大学以后才开始接触英文的，开始时有英语课的，可学完字母之后，还没学几句话，就被我们的同班同学“上管改”给改到废除了。所以，我在大学期间可以说根本就没有正规地学过英

语，要考研究生了，这个英文怎么考呢？虽然那时候考试题目很浅，但我们的竞争对手多是“文革”前中学大学毕业的啊。第一年我报考的是中国近代史专业，没被录取。由于我其实对社会经济史研究有比较多的兴趣，这可能跟自己的工作经历有点关系。我中学毕业后在工商行政管理局工作，读了一点经济学方面的东西。大学毕业后，又到了法院工作，除了准备考试，也读了一些法学方面的书。所以第二年知道汤明樾老师招收社会经济史方向的学生，我就改报了明清经济史方向。但这一年英语考试难度加大了，也不能带字典了，结果我只得了一个很低的分数，自然就没有被录取。只好再继续努力了一年，终于在第三年勉强考上了研究生。这考研的三年，差不多等于重新读了一次大学，开始有点踏进了史学门槛的感觉了。

二、户籍赋役制度研究

Q：您为何会选择明清时期的赋役制度作为您的研究课题呢？

A：我的导师汤明樾老师是梁方仲先生在岭南大学经济系任教时的学生，在五六十年代一直是梁方仲先生的助手，而梁方仲先生是“一条鞭法”研究的大家。所以，从我进入汤老师门下做研究生开始，我周围所有老师都顺理成章地希望我能够接着把梁方仲先生的研究方向继续下去。你说是自觉也好，潜意识也好，反正我从入到汤老师门下起，一开始就觉得这是一种使命。要说我从来都有自觉的意识一定要做这个方向，也不见得，我也考虑过选择其他的课题。不过，从你一进来，老师收你入门，经常的谈话都让你感觉到有这样的期待，其他老师见到你，也都跟你谈这个期待。特别是有一次，我去拜访金应熙老师，他明确要求我一定要沿着梁方仲先生的路子走下去。我们当时对金老师是非常崇敬的，他的话让我有一种不可抗拒的感觉。当然，老师们都是用鼓励的语气来表达的，可当时我听起来压力非常大。这种压力表现为三个方面：第一，梁方仲先生的社会经济史研究，同当时的社会经济史主流学者的研究路径不一样，我要有足够的长期坐冷板凳的心理准备；第二，我的研究必须继承梁方仲先生的学术传统，要在梁方仲先生已经提出的问题上展开，在研究方法上也承袭梁先生的方法，这

对于当时的我来说，其实是有点困惑的，因为当时我读梁先生的著作，强烈感觉到要把握住梁先生的研究问题和方法不是一件容易的事情；第三，老师们虽然要求我要继续沿着梁先生开拓的研究方向走下去，但也很明确要求不能在原地踏步，必须做出新东西来。我后来的求学和研究的道路，一直是在这三方面的压力推动下前行的，我的每一步，每一种选择，都是在这种压力下做出的。这也许是我一直以明清户籍赋役制度为自己主要研究领域，同时也努力去开掘新视域的一个直接的原因。

另一方面，我从事明清户籍赋役制度研究也同当时大的学术气氛或学术背景有关。特别是中国社会科学院经济研究所的经济史学者在20世纪80年代发起的一些讨论，譬如商品经济与地主经济的关系问题。这些讨论，可能在现在年轻一代学者看来，已经没有什么理论意义，但当时对我的影响确实很大。因为在那个大的历史环境之下，我们的整个理论思维的逻辑，受中国马克思主义史学的影响很大。经济所的前辈们在当时展开的地主经济与商品经济关系等方面的理论探讨，引发了我们重新去思考明清时期社会经济发展的许多问题。还有经济

所一些老先生，例如李文治先生，是对我影响比较大的一位前辈。我每次去北京，都会到他家向他请教，聆听他讲解他对中国封建社会后期社会经济发展的见解。今天大家读李先生的著作，可能会觉得是非常正统的中国马克思主义史学的观点，但在我看来，他是一直努力走出当时流行的关于中国封建社会经济史的理论逻辑的。我从李先生的论著和他的耳提面命的教诲中，更多地读到的，是他的地主经济理论其实是力图建立一种关于明清时期独特的经济形态的解释体系，提出一些与当时的理论“常识”不同的见解。以后如果要我来讲中国经济史研究的学术史的话，我还是想讲讲自己的这点体会的。如果讲在马克思主义史学体系下面的中国经济史研究，中国社会科学院经济研究所的先生们努力去建立的这个经济史体系，的确是在马克思主义史学中属于非常正统的。但他们不是僵化地套用所谓的“理论”，而是一直从历史事实出发，努力在理论上作新的思考。他们在思考中遇到的问题是：那种来源于列宁、斯大林，再经过中国化之后建立的“马克思主义史学”的经济史理论，用来解释中国历史上实际发生的经济问题，往往要面对不能自圆其说的矛盾。在七八十年代的时候，很多优秀的

经济史学者其实都已经意识到这个矛盾，他们力图在理论上要把它“讲通”。这种“讲通”的追求，到了今天，我们当然不会说一定是必要的。不过要知道，在20世纪80年代，他们力图去讲通，本身是有一个很实在的贡献，这个贡献就是引导我们正视历史事实与理论解释体系之间的矛盾。不管是吴承明先生、李文治先生还是他们的后辈，都通过他们的研究让我们这代人，起码是让我个人，产生一种强烈的意识，经常去思考原有的我们所熟悉的这套关于中国经济史的解释跟中国历史事实有矛盾的地方，明白这是需要我们去面对，更需要我们这代经济史学者去走出一条新路。

我想再以李文治先生为例，多说几句。大家知道李文治先生对明清宗族制度的研究，不过现在做宗族研究的回顾时，常常很少再提及他的研究的价值，但我恰恰是深受他的影响。李先生要提出来的问题是：明清的宗族究竟是原始氏族社会的残余，还是明清地主经济下发展出来的东西？也许人们会说，现在再问这样的问题，可能已不需要。但在当时这样问问题，对我们走出原有的思维逻辑可以说是一个刺激。如果说宗族只是一个旧的血缘

关系的残余，那么那个逻辑就是商品经济越发展，人的自由度越大，地主经济越发展的话，血缘关系就会撕裂，就会解体。按这个逻辑，明清宗族越来越发展是讲不通的。李先生试图要在当时大家熟悉的理论框架下，把这个问题讲通。当然，他的本意是想维护这个逻辑，我不想掩饰这一点，但是他客观上让我们明白了，宗族其实是一个在明清社会的现实环境下发展出来的新东西，并且是在明清时期随着经济的发展，随着人身依附关系的松解越来越加强的。李先生对我的启发说明，学术一定要放到那个时候它究竟提供了什么新的东西去理解。又例如，刚才我们讲关于地主经济和商品经济的讨论，我们现在大概也不会觉得是一个那么值得讨论的问题，但在那个时候，这样去提出问题，确实就会让我们去思考：在明清时期或者宋代以后发达的商业究竟是一个什么机制促成的，又对整体的社会经济结构产生怎样一种影响。如果按照当时大家熟悉的逻辑，地主经济就是封建的、自给自足的自然经济，地主经济就是让封建经济得以顽强地长期延续下去，就是商业的不发达，而商业就是要破坏自给自足的自然经济，那么明清时期地主经济空前发达的情况下，商业的繁荣怎么去解释？这些讨论至少

在那个时候刺激了我这样去想了很多类似的问题。后来自己读很多东西，特别是寺田隆信的《山西商人研究》，我觉得思路豁然开朗了。原来明代以后整个商业经济发达是在这样的社会经济结构下发生的。我再回头研读《明史·食货志》，似乎整个问题就通了。我现在的看法是，商业的繁荣固然与白银、外贸大有关系，而要回答白银、外贸的问题，则要回到赋税即财政领域上。所以，学术就是要有很多人共同努力的，我们要从不同的研究中找到刺激，找到启发，然后再融会贯通到自己的研究中。

Q：您研究明清赋役制度时，一直和户籍制度连在一起。请问其中有怎样的思想脉络呢？

A：在中国社会经济史研究中，重视王朝的户籍制度，把户籍制度作为王朝时期社会制度最重要的基石之一来研究，是梁方仲先生的主要学术主张，他一直是从小黄册、鱼鳞图册、里甲等户籍制度切入去探讨赋役制度以致社会经济结构的变化，在他关于明清社会经济史的解释体系里，户籍制度跟赋役制度是连在一起的。在《一条鞭法年表后记》中，梁先生明确指出里甲户籍制度是朱元璋手订的“画地

为牢”的封建秩序的具体实现。对我有更直接影响的，是我的导师汤明樾先生。1982年，中国社会经济史学界在中山大学开过一个在改革开放之后很重要的一次大型学术讨论会，会议主题是“中国封建社会经济结构、特点及其发展道路”。中国社会经济史学界大多数当时还健在的著名学者差不多都来了。汤先生在这个会议上发表了《从户籍看中国封建制下的小农》。这篇文章讨论的问题现在也许已经越来越被学界了解，但在当时，大家讨论小农与小农经济的时候，没有更多的人会从户籍的角度去思考 and 讨论。类似的观点过去王毓铨先生也有深刻的讨论，对我也有很多启发。在传统中国社会里，像小农、农民这一类的范畴，如果离开中国王朝的户籍制度，不考虑各种制度化的环境，是很难理解的。不管叫小农也好，叫地主也好，其实首先都是王朝的编户齐民，是在王朝户籍制度下的臣民。离开王朝的户籍体制空谈小农与地主、商人，空谈小农是自由还是不自由的，都很难说清楚。

当然，还有一个可能不是很自觉，但有一定影响的因素，就是我自己的生活经验。在我们的生活环境中，我们每个人都能够感觉到，户籍制度在中国实

在太重要了。不只是城乡户籍，就是从一个地点到另一个地点也非常重要。比如说，到广州来打工，打工不能入籍。不能入籍，接下来一切的问题就都出来了。你自己有这个生活经验，马上就会感到这个东西是如何的重要。20世纪80年代以前研究明清史的著作，之所以很少有人意识到户籍制度的重要，没有把户籍制度纳入理解社会经济结构的视野，只是因为大家都是有点教条主义，从概念、从苏联的理论体系出发。其实我相信，每个学者即使只从个人经验出发去想，本来都应该有这个意识的。但当时生活在中国的人们可能对户籍制度已经习以为常，见惯不怪了，而国外的学者又很少对户籍制度有切身的体验。

Q：在梁方仲先生的研究中，一直把明代中期的赋税制度改革与户籍制度联系起来，那么您对于明代赋税改革与户籍制度的研究，如何在继承梁方仲先生的研究基础上，提出了进一步的解释呢？

A：梁方仲先生以“一条鞭法”为中心，对明代赋役制度改革进行了深入透彻的分析，提出了一系列重要的见解，我在《梁方仲文集》的序言里，已经对梁

方仲先生的研究做了概略的介绍，这里就不重复了。至于我自己的研究，毫无疑问是在梁先生的启发下进行的。我自以为有更多一点贡献的地方，大致在以下几点上：第一，我进一步论证了明初的赋役制度是一种等级户税，我特别强调明初里甲制下的“户”，作为一种课税客体，是人丁事产的结合体；同时作为一个纳税主体，是以家庭为基本单位的。第二，我具体分析了无定额的户役怎样分解为定额化的地税与丁税，讨论了明代赋役由等级户税衍变为定额化的比例赋税的发生机制和发展过程，并认为这是“一条鞭法”最为本质的内容，在此基础上理解明代财政体制发生的根本转变。第三，我论证了“一条鞭法”下的里甲制的基本单位“户”由承担赋役主体的家户衍变成作为赋税登记单位的账户，分析了“一条鞭法”如何为里甲制下户的这一本质性的改变提供了可能。这些研究，从王朝制度变革的角度，解释了明代中期以后的社会和国家转型的制度化机制，也为说明白银货币如何成为明代社会变迁过程的一种动力提供了一种结构性分析的基础，揭示了“一条鞭法”与明代社会转型的内在关系。我以为这是我所有关于明代社会与国家构造的研究中最具基础性的部分。

三、由制度史到社会史

Q：那后来怎么又把户籍制度与宗族制度联系起来呢？

A：这就涉及我的《在国家与社会之间》那本书的最后一章讨论的问题了。那一章本来是在1987年的一次区域社会经济研究的学术讨论会上提交的论文。在一般的教科书中，还有很多的著作都会讲到，里甲制度到清代以后就被保甲制度所取代。可是我们从很多地方的文献，都可以看到里甲制（又称为图甲制）其实一直延续到清代末年都是很重要的地方制度。例如清末广东的《顺德县志》《南海县志》都有图甲表，图甲表中有总户、子户这样的名称，一直到清末都还存在。我们在地方文献上碰到这些材料，头脑里自然就产生出很多问题，就会留意更多东西。在80年代前期，日本学者片山刚发表过几篇文章讨论这个问题，也启发了我注意。我一点日文都不懂，片山刚的这些文章我那时候是用很笨的办法看的。先是连估带猜，把这几篇文章中我认为可能中文是怎么样的点出来。他用的材料我都非常熟悉，在事实方面我理解他的讨论并不困难，对于他的判断性和结论性的部分，就去问懂日文的朋友，看我有没有理解错。坦率地说，他的文章

提出的问题虽然很有启发，但他的判断和论述，在基本的解释逻辑上我认为是不正确的。我先是写了一篇很长的直接针对片山刚研究进行讨论的笔记，但我不愿意直接以商榷的方式来写论文公开发表，于是就改写成一篇正面讨论图甲制的论文。现在你们看到的那本小书的第五章，就是在那篇文章的基础上写的。由于我没有过多直接地针对片山刚的研究以商榷的方式来讨论，后来人们似乎大多没有读出我与他的分歧在什么地方，现在不妨趁这个机会做一点说明。片山刚指出了一直到清代末年还存在图甲制，这个图甲制有很多值得注意的内容，特别是户名不变，一个总户常常包括了一个宗族，而总户下的子户则往往是宗族下的房支，真实的家庭则以丁的方式存在图甲制下。他所揭示的这些，在事实方面大致也不错。但是，他以为这种现象是由税粮不过割和户名不变的惯例造成的，并认为这是宗族组织发展的结果，这是值得质疑的。但我想我和他的根本分歧，在于他把“户”（总户与子户）理解为一个社会群体的单位，而我则把“户”理解为一个田产税粮登记单位，并不必与现实的社会单位直接对应。在一个社会群体单位（例如宗族）只有一个户的情况下，可以认为这种分歧的差别不大。但是，在一个社会单

位拥有多个户，或一个户由多个社会单位支配时，这种分歧就显示出本质性的差异了。我还认为，图甲制的这些变化，与税粮不过割的习惯没有关系，而是明代“一条鞭法”赋役改革的结果。“一条鞭法”下的赋役征派办法，令到“户”演变成为一个赋税登记单位，即从一个社会单位变成一个类似于账户的登记单位。恰恰是这样一个制度的改变，为明清宗族以及其他各种类型的民间社会组织的发展提供了制度上的动力和保障。片山刚为什么没有从这个角度去论证呢？我想主要是因为他从近代史研究切入这个问题，看到清末图甲制的现象，就由近代往上推。也就是说，他整个的理解逻辑是从后往前推，看到清末是怎样，就假定前面是怎样发展出来的。他认为“总户”是由开始时的“户”后来不断扩大而形成的。因为户名不变，明初的一个户后来就长成了一个宗族，就是“总户”；因为宗族有分支，分支为各房各派，就是“子户”。他的这套说法从事实方面你说他全错，那是不公平的，大量的事实可能就是这样的。但为什么我说他错，错在哪里呢？错在他不明白他说的这个现象背后的制度原理。他的这套说法，只是在我努力探寻的制度原理的基础上产生出来的一种结果，一种现象。但是，现象本

身不是制度。我所说的制度的原理其实很简单，就是“户”此时能够成为一个账户，一个纳税户，它能够容纳不同的人来共同使用。这个“户”跟明初黄册制度下的“户”是“家户”的那个“户”不一样。片山刚先生说是因为户名不变。户名不变当然是一个事实，但是问题并不出在户名不变上。因为如果说问题出在户名不变上，那户名变了是不是就不是这样呢？其实不是。问题的根子还是在“一条鞭法”上。我认为如果说在这方面我觉得自己比较自以为是的话，那就是我明白“一条鞭法”就是片山刚先生所说的这个现象背后的制度。因为“一条鞭法”，整个税制改变了，使得这套户籍制度变成另一种模式，跟明代的里甲制截然不同。原来同一个祖先下面的子孙固然可以共用一个户，但是这些子孙也可以同时用其他户。因为这个制度允许有很多个户名，每一个户名下面涵盖的实际存在的社会群体也可以不一样，不一定是个支派。所以，什么人根据什么原则在一个户名下面交税，就不是一个简单的由老子生出儿子、儿子生孙子这样的原理去制造出来的。在同一个户内，可以有很多种的社会关系，可以是血缘的，可以是合约的，也可以是其他的利益群体。

回到宗族的问题上。那为什么宗族后来会变成这么普遍的一种语言呢？因为可以在其他各种关系的上面用宗族的语言，用宗族的形式来组成，所以就造了片山刚说的那个宗族出来。如果把视线拉到清末就很清楚，你会发现除了宗族以外，出了很多会，出了很多各种各样的名堂。在清末的广东，你可以看到，不单宗族共用一个户，会也共用一个户，其他关系结合的群体也共用一个户。所以仅仅从户名不变更这种血缘衍生出来的关系来解释图甲制，就是把因果倒过来。而且还会造成一个误解，好像血缘关系是清代以后很基本的一个社会关系。这样的话，我们讲宗族是一种语言，是一种文化的表达，就跟片山刚所说的发生矛盾。这就是为什么在这方面我比较坚持自己的解释。如果不是“一条鞭法”，就不能够理解为什么这么多人可以共用一个户，这是问题的关键。我们不能把宗族理解为一个大家真的可以和睦相处的群体。按片山刚的说法，就是宗族兄弟之间是可以和睦相处的，可以处理这些利益关系的，其实不是的。一定有另一种机制来解决——我们虽然是兄弟，但还是会打得你死我活，不过我们还是可以在同一个户。那是为什么呢？我觉得只有在“一条鞭法”以后才有这个可能。为什

么？关键是不用去当差了。不用去当差对现在社会的人来说好像没什么，可如果回到明代，当差和不当差就大不相同。不管是南方和北方，当差是最重要的负担，是最难处理的关系。整个明清时期，虽然在田赋方面也谈均粮问题、浮粮问题、逋负的问题，但是那些问题其实还是由当差这个负担衍生出来的，它背后一直没真正解决的，是当差的问题。只有到了“一条鞭法”之后，逋负的问题才真正成为尖锐的问题。但逋负的问题不用重新去组织，它只是个怎样把税收上来的问题。当差就不同，当差直接影响到重新要考虑怎么去组织这个乡村基层的各种人的关系，就是里甲怎么重整，怎么可以运作。所以说，只有在“一条鞭法”改革之下，这个转变才可以得到真正理解，而宗族发展也就能够在制度变化的背景下得到解释。

Q：每年暑假的历史人类学高级研修班，有关如何解读族谱一般都是由您来讲授，您的一些观点和其他人好像也不太一样。是否可以说您读得更懂一些呢？

A：我读族谱可能是同大多数人有一些不同，当然不能说 I 读得更懂一些，只是角度不一样。我相信真正对族谱熟悉的应该还是郑振满。我关注的事情跟他关注

的也可能不太一样。其实我从来不认为我是研究宗族的，我更多关心的是明初的社会怎么转变成嘉靖、万历时期的社会。我自认为我真正讨论族谱的东西，最重要的还是我在上海《中华谱牒研究》上发表的两篇文章（即《附会、传说与历史真实——珠江三角洲族谱中宗族历史的叙事结构及其意义》和《族谱与文化认同——广东族谱中的口述传统》）。文章虽然很短，但那真的是在读了好多好多族谱后，才觉得好像能讲出一些道理来。这两篇文章我一直写不出来。因为要读很多的族谱才会有这样的想法，可怎样写成文章我一直很苦恼。你不把很多族谱中的东西引用出来，就讲不清楚，但一一引出来，就会很累赘。后来我只能用举例的方式来写。我有一篇文章《附会、传说与历史真实》，就是用上海图书馆所藏的《（广东）顺德竹园冯氏族谱》为例子写的。这篇文章在第一次上海开族谱会议的时候我就想写。当时，开完会后，我在上海多留了一天。我对自己说，我就在这里随便找一个族谱，如果还是符合我的论点，我下次就写这篇文章。结果随机地提了一种族谱出来，打开一看，哇，很高兴，正符合。于是我就用这个族谱写了一篇文章。其实，我里面谈的看法，不是从这部族谱读出的，而是过去读了很多很多的族谱后得出的，只是写

文章的时候，只用一个材料来说话可以比较清楚而已。

我同科大卫对明代珠江三角洲的那些材料，一起读了很多年，也有很多讨论，就我们知道的范围而言，这地区的材料基本上都熟悉了。当然，近年来，陆续有些新的碑刻，新的族谱被发现，这些新出现的东西，可能有些我们不是很熟悉。但就八九十年代来说，我们把能看的基本都看了，所以对明代珠江三角洲这个地方发生的历史，自认为能够搞清楚的都已经很清楚了。我们解读这个地区的族谱，是有比较清晰的社会历史背景的了解的。我们习惯把族谱放回到这样一个脉络里面，族谱中的内容表达了什么，哪个时代的人编的，或者他讲的事情是哪个朝代的，你放回到那样一个时空里面就可以比较清楚去理解。

当然，族谱有着不同方面的材料价值，我在历史人类学研修班上面一般只讲族谱为什么这样，讲一个谱系的表达跟历史的关系。所谓我读得最懂或者说我有什么新的理解方法，可能主要在这方面，即把族谱中的系谱放回到特定的历史时空当中去解读。但其实，族谱还有其他很多的材料，比如财产记

录、家训、遗嘱、分家书等等，这些材料还是郑振满读得更懂。我毕竟不是做宗族的，我关注的只是明代的这个地方究竟发生了什么变化，这些变化又如何影响着人们对系谱的记忆和表达。

四、走向历史人类学

Q：虽然您不自认为是做宗族研究的，但您和科老师关于宗族应该放在礼仪和意识形态里面去理解的观点，非常独特。这个观点是怎样形成的呢？

A：你说的是我们发表在《历史研究》的那篇文章吧（即《宗族与地方社会的国家认同——明清华南地区宗族发展的意识形态基础》，载《历史研究》2000年第3期）。那篇文章是我们已经有很定型的想法以后才写的。当然我的思考历程，跟科老师可能不太一样，但是差不多最后大家都比较一致。引起我形成这个想法的读书经历，也许可以追溯到陈寅恪先生的《隋唐制度渊源略论稿》一书。1979年，我准备报考中国古代史的研究生时，中山大学中国古代史专业研究生招生考试的指定参考书之一，就是《隋唐

制度渊源略论稿》。这也是我前面提到的，在中山大学，陈寅恪一辈学者的学术传统一直有深刻影响的一个例子。大家知道，1979年，中国改革开放还没有真正开始，但中山大学在“文革”结束不久招考研究生的指定参考书就已经是当时中国史学界几乎已经遗忘掉的《隋唐制度渊源略论稿》。我相信这在其他学校是不太可能的。因为是指定参考书，我就努力去找，很幸运地，我竟然在韶关的书店买到一本，还是“文革”前的旧版，这不知是偶然还是幸运。买回来，翻开书一看，我傻眼了，因为那本书就那么薄薄一册，第一章占了大部分的篇幅，就是从礼制来讨论的。当时我读过的历史书大多不讨论礼制问题，我完全不能明白“礼制”为何那么重要。我要考的是经济史，以为王朝制度中应该是财政制度才是最重要的，但这本书中财政制度的篇幅不多，礼制反而占了最重要的位置。当时的我完全没办法理解，也读不懂。但因为这是考试指定的参考书，你读不懂也得读啊。硬读下去，虽然其实也没有读懂，但给了我一个非常强的观念：在王朝制度里面，礼制有着非常重要的地位。因此，尽管我后来一直做社会经济史，但还是很强调关注礼制，认识到礼仪有多么重要的观念就是从里开始逐

渐形成。而科大卫开始可能受韦伯的影响，重视的是法律。后来在他的研究过程中慢慢认识到，在中国关键的问题不是法律，而是礼仪。这也许也是我们两位出发点不一样的地方。科老师基本上是从西方思想的传统出发，通过中国历史的研究，最后明白要理解礼仪，才能理解中国社会的法律。

至于所谓的“意识形态”，则是从另外一个传统，就是英国人类学家华德英那里来的。华德英提出的意识形态模型，对我们一群从事华南研究的人来讲，影响非常深，差不多可以说是我们华南研究中理论思考的精髓所在。我们对社会的理解，对文化的理解，基本上是由这个意识形态模型出发的。而我重视意识形态还有一个渊源，就是因为我是读马克思的理论走入学术世界的。我认为马克思的理论是非常重视意识形态的。人们一般讲的马克思主义是斯大林式的马克思主义，常常以为意识形态是从属的。当然，马克思主义是一种政治哲学，作为一种世界观，它强调唯物主义。但是作为一种历史观，一种历史解释方法，在马克思自己那里，对意识形态恐怕就不是大家以为的那么轻视。我个人非常喜欢马克思的历史著作《路易·波拿巴的雾月十

八日》和《1848年至1850年的法兰西阶级斗争》。在这两部著作中，你不但可以看到思想、观念，甚至还能看到人的心态怎样在历史进程里面发挥作用。我在早期读马克思的《关于费尔巴哈的提纲》时，给我最强烈的印象的，不是马克思强调的“实践”范畴，因为当时我们已经对毛泽东的“实践”范畴非常熟悉，而是马克思强调的“实践”是“人的感性活动”，是从主体方面去理解，并同“客体的或者直观的形式”相区别的。这一点对我的历史观有非常深刻的影响。我相信，要理解“主体”的“感性活动”，就一定要重视理解“意识形态”。我们这些人都是从十几岁开始读马克思的著作，因为读马克思的缘故还读了黑格尔。从黑格尔到马克思，他们都强调观念、意识形态怎么样在历史过程里制约、限定甚至引导着人们的活动。所以，重视从意识形态去解释历史，从一开始就是我的历史观。大家也许会觉得这是一个与历史唯物主义相矛盾的历史观，但我的确是从马克思那里得到启发的。

Q：您在番禺沙湾做了相当一段时间的田野调查，您对沙田宗族与神明的研究也鲜明地体现着田野调查的色彩。请问您当初是如何选择沙湾作为田野点，又

是如何从田野中获得对宗族、神明或其他论题的体验与灵感呢？

A：那是在1987年还是1988年我忘了，就是科大卫在香港中文大学的时候，他在中国文化研究所申请到一个珠江三角洲农村社会研究的项目，要在珠江三角洲乡村中做调查。我就跟他一起去找三个调查点。我们当时选择了三个乡村，第一个是三水芦苞，我们去看了一下，觉得很有兴趣，可以做为一个研究点，后来由罗一星负责。第二个点是番禺的沙湾，是叶显恩老师推荐的，我们去看过，也觉得可以做。第三个点我们开始没有什么头绪，后来发现，科大卫的母亲跟我的岳母有一个共同的家乡：南海县的沙头。我们当时的想法是，芦苞位于珠江三角洲比较上游的位置，沙湾比较靠近沙田，沙头则处在这两个点的中间，从自然地理来看，是不同的成陆时期；从社会状态来说也似乎不太一样。我们选定了这三个点，就开始找了几位朋友一起商量如何开展调查。调查正式进行是在1989年，罗一星负责芦苞；陈春声、戴和与我三个人一起去沙湾和沙头。科大卫、萧凤霞还有叶显恩老师，也经常会和我们一起在乡下做调查。那个时候，我们其实并没

有什么经验，不知怎么做、做什么，只是觉得我们要了解这个地方的历史和人，需要在田野中跑。我们在乡村中，什么乱七八糟的事情都有兴趣去问，对乡下东西似乎什么都有兴趣。后来，我们感觉到，沙湾和芦苞是可以做出点什么来的，而沙头就半途而废了。为什么呢？不是这个地方不重要，而是我们当时找到的所有访问对象都是抗战胜利以后才从香港澳门回来的，这个地方所有的人在沦陷时期都跑到香港和澳门去了，在香港、澳门住了若干年之后才回来。讲抗战后还是讲早了，很多人其实都是20世纪50年代甚至80年代在香港澳门退休以后才回到沙头。所以在他们的记忆里把本地的事情跟外面的事情混得很厉害，他们几乎没有办法讲出一点稍有系统的本地东西。我们在那里待了一个多月，每个村子都走完了，加上又没有找到文字资料，仅有几块碑，最后觉得没有办法把这里作为一个整体来展开研究，就实际上放弃了。相反，我们在沙湾学到的东西不少，我现在对珠江三角洲的了解很大程度上得益于沙湾的经验，尽管现在写出来的东西也没有多少。我觉得自己比较重要的是关于沙田与族群的研究，我的认识基本上是在沙湾调查的过程中形成的。因为在沙湾我住在那里的时间长，而且访问的人也比较多。

我第一篇写神明崇拜的文章应该就是发表在《中山大学史学集刊》的那篇文章（即《神明的正统性与地方化——关于珠江三角洲地区北帝崇拜的一个解释》）。神明崇拜一类问题，我们在80年代中期以后其实一直都有很多的讨论。我们下去跑的时候，一开始也不是很确定自己要做什么，看到乡村里面什么都会有兴趣，乡民的拜神和神诞活动自然是比较吸引我们的。这篇文章和后来由陈其南主持的一个项目也有关系。

大约在1990年还是1991年，萧凤霞在香港募到一笔捐款，她就找到当时在中文大学人类学系的陈其南牵头主持一个项目，并建议陈其南到广州来找我。那一次谈话，我印象很深刻。我认识陈其南是1986年，但真正很深入的接触交流是那次。我们在中国大酒店和东方宾馆谈到下半夜，谈出了一个后来称之为“华南研究计划”的东西。在香港，蔡志祥他们曾经搞过一个华南研究会，我们当时在广州策划的这个项目也叫华南乡村社会研究。我们确定了这个项目的设想后，由我负责在广州和厦门找人，很自然地就找了厦门大学的陈支平、郑振满，在广州则找了陈春声、罗一星和我，就开始在这个项目下开展研究了。这个项目的运作方式，当时我跟

陈其南商定各人选定一个地点独立做自己的研究，但我们每两个月举办一次工作坊，以一个点为中心，大家都到那个点去考察并讨论。

这个计划的第一次工作坊是在新会县的潮连举办的，因为当时我跟科大卫、萧凤霞正在潮连做田野调查。第二次是在佛山。在第一次工作坊上，其实我们还不是很清楚我们要干什么，到第二次工作坊，我们说还是要讨论一个我们能够共同关心的问题，当时就谈到了我们应该以神明的崇拜作为一个中心话题。我们当时理解的神明崇拜是广义的，祖先崇拜也可看成是神明的崇拜，总之是乡村里面各种各样的信仰与仪式。后来，我在乡村跑，做研究，信仰和仪式一直是我们的主要课题。学界有人说我们是“进村找庙”，确实说到了我们在乡村做研究的特色上。我们进入乡村，如果不找庙（当然也可以是其他类似的标志），你往往不知道从哪里着手，所以很自然就有了这个关怀和兴趣。

回到我那篇文章上去，当时蔡鸿生老师主持的中山大学宗教文化研究所要搞一次学术报告会，要陈春声和我报告一下有关民间宗教的研究。陈春声讲的是关于

三山国王，而我因为对珠江三角洲了解最多的还是北帝，手头有一点现成的材料，于是就写了那篇《神明的正统性与地方化——关于珠江三角洲北帝崇拜的一个解释》。那篇文章我自己当时还没有太当真，这种题材的文章在那个时候也似乎没有其他合适发表的地方，就只是在我们系编的《集刊》上发表出来，后来宋怡明在加拿大编一期《中国研究》的时候，请程美宝翻译成英文再发了一次。后来，我又写过一篇专门讨论沙湾北帝崇拜的文章《大族阴影下的民间神祭祀：沙湾的北帝崇拜》，在台湾“寺庙与民间社会”研讨会上提交了。我讨论神明崇拜与乡村社会的还有一篇文章《大洲岛的神庙与社区关系》，收在陈春声、郑振满编的《民间信仰与社会空间》一书里。那其实只是个调查报告。那个调查本来不是我去做的。有一年，我们系的学生去那里做社会实践，陈春声代表学校去看望这些学生，发现这个岛很有趣。后来就让我带着一个学生到岛上住了一个多星期。时间虽然很短，但我们所见所闻确实引起我很大的兴趣，这次调查对我建立起对神明、寺庙跟乡村关系的认识，是一次很重要的经验。后来我还写过一篇文章谈天后的，一直没有正式发表。不过，我关心的其实不是宗教层面的问题，研究这些神明崇拜，目的还是希望了解珠江三角洲这个社会在明代

以后发生了什么转变，其实我对宗教真的不懂的。

Q：您刚才讲到，您对珠江三角洲的理解很大程度上得益于沙湾的经验，比较重要的就是沙田与族群的研究。您怎么会关注到族群呢？对于“族群”这个概念的使用是如何看待的？

A：我们开始在做广东的时候，就已经对族群有很多的興趣。但我们所有的讨论里用到这个概念，基本上还是在英文的语境下来理解的。Ethnic groups这个词在英文里面的内涵和外延都比较清楚，大家对其约定俗成的含义也非常清楚。但我们在中文语境里用到“族群”这个词的语义，似乎就不是那么清晰了。如果有人问“族群”是什么，我可能只会说，它就是英文的ethnic groups。直到现在，在我的观念里，这个词还只是一个英文的概念。所以中文用什么字表达，对我们来说，不是一个特别清晰的问题。我和萧凤霞用中文合写蛋民那篇文章（即《宗族、市场、盗寇与蛋民——明以后珠江三角洲的族群与社会》，载《中国社会经济史研究》2004年第3期）的时候，中国的学者似乎已经比较多用“族群”来表达，我们也就照着用就是了。我不太看重中文用什么字来翻译好些这个问

题，因为英文的学术界，尤其人类学者们，早已经对这个概念都有清楚的界定和共识，我们借用过来就是。这个不是什么地方中心的问题，既然这个概念在现成的社会科学体系里面已经有约定俗成的理解，我们接受就是，知道讲什么意思就行了。不过，对于我们这些历史学者来说，还有一个很重要的传统影响着我们，我在这里想强调的是中山大学一直以来的人类学传统，这是从杨成志先生、江应樑先生到梁钊韬先生的传统。还有罗香林，虽然他用“民系”，也用“民族”，讲到客家人就用“民系”，讲到其他的人群可能用的是“民族”。我们很熟悉中山大学原来的西南民族研究传统，因此族群问题很自然而然地一直在我们的视野里面，尤其像蛋民一类问题。我的确很早就关注蛋民，刚进大学不久，我们去附近的新滘公社的农村做访问，就听过已经成为公社社员的蛋（蛋）民讲述过去被岸上人欺压的故事。当时尽管不是一种以研究为目的的关注，但很直接体会到蛋民就生活在我的身边，并不生疏。中山大学北门对面的二沙岛，陈序经先生过去曾在那里做过沙南蛋民的调查。我们一出北校门，就会见到数只中老年蛋家妇女撑的小艇停靠在那里，我们可以坐她们的小艇到对岸去玩。还有，我以前从家里到学校来回都是骑自行车，每次都会经过现在叫海印公园的一段

路，那一带就是蛋民聚居的地方，一大片都是他们在珠江岸用各种木头架出来的吊脚屋，一直到20世纪90年代都还在。而且对广东人来说，蛋民的受歧视，他们不能穿鞋，不能上岸，这个也是我们从小就非常清楚的常识。可以说，蛋民的问题同我们很直接的生活经验是紧密联系着的。当我们到了珠江三角洲乡村中，比如说小榄，他们用的一套区别人群的话语，在我的文章里面讲了，是“里面/外面”。差不多只要跟他们谈到跟周围人的关系，“里面/外面”是一个不停地被重复提到的概念。每一群人你跟他谈，他都会把外面的人说成是蛋民。然后你到了被他说是蛋民的人那里，他会说“再外面的人是蛋民，我们不是”。一直到那些真的连自己的庙都没有的地方，他才会说“哦，我们是蛋家”。可以说，在我们的生活经验和田野经验里面都会很自然而然地涉足这个所谓的“族群”。萧凤霞和我写的那篇讨论蛋民的文章，其实是我们有了这些认识至少十几年以后的事情。它不是一个很刻意去做研究的东西，却是我们在长期研究经验中慢慢形成的看法。总的来说，对我而言不是因为要做什么就去调查什么，对我们影响很大的还是年鉴学派所谓“总体史”的这个概念。所以我们下到乡村去也好，看文字材料也好，都没有限定说我是做什么的。我比较怕人问我你是做什么研究的，

不知如何回答，因为我什么都做，不过什么都没做好。

五、历史学的关怀

Q：2006年，您在《历史研究》上发表了《从乡豪历史到士人记忆——由黄佐〈自叙先世行状〉看明代地方势力的转变》一文。这篇文章和您其他的文章风格上看起来不太一样。请问您这篇文章的写作背后是否有什么您认为不一样的地方？

A：这篇文章的写作风格其实是我自己最喜欢的，因为那是我读书中不经意地得到的心得。我这些年写的那些乡村社会研究的文章，当然也是读书与田野调查的成果，不过跟我读研究生时受到的读书训练不同，那叫做“研究”，而这篇文章可能不能算是“研究”出来的。当年我读《明史·食货志》，就是看到每一句话，如果有困惑，就去找各种的材料帮助自己去解惑，这是一种笺证的方式。那篇文章开始只是一个读书笔记，其实我比较早就做出来了，当然里面也有一些材料是这两年新补上去的。例如东莞陈琏的《琴轩集》，原来的那个版本太简单，直到东莞

的杨宝霖先生把它影印出版后，我才看到现在用的这个版本。但最基本的材料很早以前都接触到了。我的做法其实也很简单，一看就知道那些想法是怎么来的。《双槐岁抄》是我们学明史的人必读的笔记，其中讲到黄佐祖先黄从简的一段很容易记住，因为黄佐在明代广东历史上是一个重要的人物。但是一读《庐江郡何氏家记》，里面并没有提到黄从简。这个大概是二十多年前的印象。有了这个印象，我脑子逐渐形成了一种认识：黄佐制造出来的那套历史，就是明初发生的事情加上黄佐讲出来的故事构成的。这个问题同我讨论明清广东族谱的那几篇文章还有点关系。我们读族谱，读多了就会发现，每个家族都在讲一套这个模式的历史，我把这种历史叙述的套路称为“结构”。在这个地区，讲述先世的故事，都有同一个结构，大家的历史都是这个套路，背后一定有一些文章可做。所以，表面看起来，这篇文章只是一篇读史札记，考订了一些事实和史料，但其实，我的用意是借助这个例子，表达一种对历史的认识，在历史认知这一点上，同我们的田野经验和在田野里形成的认识是一致的。

Q：无论是从您前面的谈话，还是从您涉足的学术论题，

我们都可以看到，明初到明中期社会转型始终是您关注的核心。您能谈谈明中期社会转型的问题吗？

A：这是在我过去三十多年来所从事的研究中最核心的问题，也是梁方仲先生的研究中一直关心的最核心的问题。这个问题就是明代社会（其实也可以说是国家）的转型。

这可能跟中国历史学界长期关心的几个问题有关。其中一个问题是，从明到清，社会是不是发生了变化，明清社会的差别在哪里？历史中有“清承明制”的说法，但清朝体制究竟是不是真的跟明朝一样呢？在1949年以后，在社会发展“五阶段说”的历史框架下，有一个问题叫做中国封建社会分期问题，除了中国历史的分期问题，还有中国封建社会的分期问题。换句话说，这个问题其实一直以来是做明清史的学者都要面对的。写王朝历史的，要面对的是清跟明的关系；讨论资本主义萌芽的，要面对的是资本主义萌芽给历史带来什么转变。从社会发展史的角度来看，则是如果说从明代进入所谓中国封建社会后期，那么表现在哪里？有什么特征？为什么到了所谓“后期”也没有垮掉？如此等等。这所有的问题，如果我们剥掉了

包装的外壳，可以看到背后在思考的其实是同一个问题，这就是到近代以后，我们面对的所谓传统中国，是怎么变成这个样子的。而大家完全凭直觉也可以明白，这个样子其实是明清之际，或者说是明中叶弄出来的。如果接受这点印象，很自然地就引出这个明代社会转型（或者说国家转型）的问题。

梁方仲先生是从“一条鞭法”切入去探讨这个问题的，他在《一条鞭法》开头写下的那段话，对我影响很大，可以这么说，差不多框定了我研究的整个思路。我把这句话的意思理解为：“一条鞭法”代表了一种新的制度、新的国家、新的社会、新的经济体系。我在自己研究中逐渐明白一个其实很简单的道理：一个国家的构造，或者我们说的政府和老百姓之间的关系，从过去当差应役的关系变到缴纳货币赋税的关系，体现了完全不同的国家性质。学界讲“一条鞭法”，主要强调两点：一个是货币税的问题，用货币缴纳；再一个就是取消人头税，人头税变成土地税。而从货币赋税着眼，强调的是商品经济的发展，从人头税到土地税的转变着眼，则是同人身依附关系的松解联系起来。现在大家也许很容易明白，这种思路，其实是从资本主义发展的角度，用封建社会衰落的模式，对历史发展做出的公式化理解。这

套模式用的概念与分析逻辑现在大家比较少采用了。但我们还是要看到，虽然我们可以不用这套概念，但这里面还是隐含一个内在的历史转变过程，就是市场活动的影响以及国家与百姓关系的转变。我们讲社会的转变、国家的转变，很多时候其实是在讲不同个人或人群的交往方式的变化，不同层次社会权力之间关系的转变。具体而言，就是国家怎样去控制社会中的人，以及在社会里面人们如何去应付相互之间的关系和王朝国家的统治，这个格局如何影响人们之间的相互关系，国家权力跟基层社会之间怎样互动。从这个意义上来说，如果我们不去纠缠什么商品经济就是资本主义、人身依附的削弱就意味着封建生产关系瓦解一类问题的话，只是回到我们所看到的事实层面，这种转变还是非常重要的。但是，问题并不在于只指出这两点变化，而是要指出这两点变化的实质。从这样一个角度出发，“一条鞭法”，是我们揭示这个转变的本质的一个非常重要的切入点或者关键点。如果我们只是把“一条鞭法”简单理解为从实物税或者力役到货币税，人头税到土地税的转变，也许还不足以揭示出社会的深层转型。所以我们要强调的是，这样一种从表面上看到的，用我们现在的财政赋税概念来解释的事实背后，还有更深刻的变化，这里涉及对古代中国的财政体制如何理解的问题。

对于一个帝国而言，最重要的是获取资源以维持运转。获取资源的体系和机制是帝国体制中最重要的制度之一，建立一套可以有效运作的制度并且维持其稳定是维持帝国的要务。今天我们比较多的把这一类制度称为赋税财政制度，从狭义上讲这个提法没有问题。但是我们必须注意到的是，赋税财政制度的表现形式是资源的汲取和运用，但其本质上乃是基于特定的社会关系与交往方式，是国家权力与老百姓的交往方式。在这个意义上，“资源的获取体系与机制”就不单纯是一个财政学、税收学框架下的问题，而是牵涉到社会整体的一套架构。赋税财政是一把钥匙，我们关注它，是因为我们要借助它来解开帝国体系与运作及转变这个大问题。

同大家的理解不一样，我们需要认识到一个基本的事实，就是在王朝时期，各级政府运作所需要的资源，大量的并不是从田赋征收获取的，尤其是明代朱元璋建立的体制。朱元璋设计的制度，本意是要把各级地方政府变得比较简单，比较少扰民，但实际上这是不可能的。朱元璋的制度造成了明代国家运作的大量财政资源依靠差役。他建立的这个社会体制是政府直接对编户齐民实行非常严格的人身控

制基础上的里甲制，这套制度在日后的运作中引出了一系列的弊病，这些弊病的出现实质上是基于里甲制度的社会结构发生了本质性的改变。

“一条鞭法”就是适应着这个改变，经过一个漫长的过程才变过来。这个过程大概从宣德开始，一直到万历以后，并延伸到清代中期，更夸张一点说，可以延伸到今天。这个改变的发生有很多契机，其中一个很重要的是白银的运用。而白银之所以能够成为市场上主要的流通手段和政府运作中资源配置运用的主要支付手段，在某种意义上说与历史的偶然性有关，其中一个当然就是美洲新大陆的发现和世界贸易体系的形成。从王朝内部的社会需求来说，也许在宋代已经有这种转变的需求，宋代已经发展出了非常有效且发达的金融制度。不管是铜钱的发行、控制的体系，还是后来的纸币和钱钞的体系，宋代到元代都比明代做得好。因为纸币基本上是个信用货币，钱钞也不纯粹是称量货币，也有一个币值的问题，不完全是取决于铜价，背后都是需要有国家金融调控的体制来支撑。但是白银不同，当时大量的白银，在世界贸易体系运转中流入中国。这个贸易体系也许基于很多偶然性，欧洲人刚

好需要中国的东西，他们也刚好能够拿到美洲的白银，在这样一个三角或多边的贸易关系里面，这么多的白银才可能流入中国。白银跟纸币、钱钞最大的不同在于，它是称量货币，作为贵金属可以直接流通，也就不需要一个有效的国家金融控制机制。明朝国家在建立金融控制机制上可以说非常失败的。在这种带有偶然性又含有某种必然性的变化之中，白银很快成为行政资源分配的基本支付手段。这个手段为什么对政府这么重要呢？它首先跟明朝的财政供应体系有关。永乐皇帝将首都搬到北京后，一直面对北部异族的压力，京师和九边的供应成为明代财政的一个主题。白银是南方的财政来源地向北方的财政供应地转移的一个很好的手段，其作用自然冒升得非常快。当然这同时其实还有一点是北方社会经济的恢复。官员们拿到白银，到北京也好，到河北、河南、山东也好，他们都可以买得到东西。明朝的这个情况，在我的头脑里面是一个非常美妙的图景结构，好像所有东西都刚好使得它都往这方面走，所以白银就可以超出市场或者商业发展的程度，很快成为政府运作的主要手段。

从这个角度去看，明中期以来一系列转变的关键，

就不是货币税取代实物税的问题，而是白银成为赋役缴纳手段后，改变了整个赋税财政体系的运作机制。明中期开始越来越重要的白银，更多不是作为流通手段在市场上发挥职能，而更多地作为支付手段，被用于处理权力和资源的再分配。白银确实被广泛应用，但流通的结果是白银大量流入权力运作的体系。这种情况下，白银流通就不必然伴随着市场发育，甚至可能导致市场的萎缩。当然，长期来看，白银作为支付手段进入政府资源运用领域，最终还是可能会拉动市场的扩大。但是，更值得注意的是，以白银为运作手段的国家与依赖控制关系来运作的帝国是不一样的，国家权力与老百姓的关系以及整体的社会结构都发生了转变。

所以，在我的理解上，白银流通的意义就主要不是市场和商业领域体现出来，而是在社会和国家结构层面。此前帝国运转的资源是以国家权力对具体人户的控制为基础的，但是这种控制又不是国家基层政权州县对民众的直接控制，而是借助里甲制实现的。纳银之后，老百姓与州县的关系转变成为类似纳税人和现代国家的关系，国家可以不控制具体实在的家户，而通过控制一个纳税账户来实现，这

就提供了国家与社会之间产生各种中介力量的空间，以及社会成员之间交往的新可能性。在这个意义上，代替官府制定的里甲制度，新的赋役摊派征发的组织和机制成为必要、成为可能，并有可能普遍化起来。

我们很难用简单的国家控制加强或者削弱来描述这个变化，这是一个国家与社会以及社会成员之间的交往方式的结构转型，王朝国家跟乡村基层社会、跟一般的编户齐民老百姓的关系发生了根本的改变。一个国家或一个王朝，它不可能不控制人，当它控制不了的时候，白银的运用使它实现控制的时候，可以靠社会上的中间这一层力量。正因为国家有了这个转变，乡村就可以自治，就可以有所谓的自治化。从这个角度来看，这个自治化就不是国家的削弱，而是国家的转型。如果没有这个自治化，王朝国家就会失控。从明代中期到清初，我们似乎看到国家好像有些失控。但实际上，社会永远处在一个动态的过程中，在失控的同时，它总有一些办法使得控制能够再度建立。问题是，这个再建立的方式，不是政府再去抓里甲户应卯听差，而是在乡村中大量出现了各种中介的力量，宗族或士绅

什么的，去控制地方的秩序，保证国家运作的资源获取与调动，使地方秩序可以按照国家所期待的那个样子去运行。

这里面当然会有无数冲突，也是一个不断变化的过程。不过，如果我们从一个比较长的时段来看，例如五百年这样的时段来看，其实是几个不同的结构一直在或者缓慢地或者激烈地发生变化，变出了一个新的结构，变出一个我们看到的，在清代至迟到雍正、乾隆以后成型的那样的一个社会。嘉道以后的动乱，是在这个结构下面的动乱，它跟明代的动乱完全不一样了。明代的动乱是用逃户的方式来表现，它针对的是政府对个人、对编户齐民的控制体制，一直到李自成还是，李自成的口号就是“不纳粮，不当差”。嘉道以后的动乱则是一种政治上的敌对势力，背后还有宗教等因素。无论是从国家形态、地方社会组织，还是动乱，你都可以看出社会的转型。

这个社会转型，有学者把它叫做“民族国家”，有一定的道理。因为它那个时候确实有点像民族国家，这些人更多地像公民。问题出在我们这些人一直在研究的东西，包括宗族、士绅、各种地方组织，要把它们

放到一个欧洲历史传统发展出来的民族国家的理论架构里面去，放不进去。也就是说，如果明代以后还叫民族国家的话，那么我们需要在我们自己的研究中对这个民族国家做重新解释，而不是借用欧洲的历史模式来解释。怎么解释当然可以有许多不同的角度，但是这样一个国家的转型、社会的转型，我认为基本上是毫无疑问的。我们需要进一步去揭示的是这个转型发生的动力何在？各种偶然的、必然的因素如何交织在一起形成一个合力来推动它？这个合力不仅推动转型的发生，而且还推动着转型的方向，影响着转型以后出来的社会样貌和结构。

六、学术合作之道

Q：无论是从您刚才的谈话，还是从您研究的经历、发表的文章，都可以看到您与萧凤霞、科大卫等海外学者有非常深入的合作。请问这个跨国家、跨学科的学术合作是如何建立的，对您又有什么影响呢？

A：萧凤霞1985年之前曾来过广东，不过直到1985年我们才认识。她当时刚拿到一个美中学术交流计划的

项目，打算1986年来广州做一年田野研究。她是人类学家，一开始想在我们这边人类学系找合作对象，但在那边跟一些老师交流后觉得研究兴趣不太适合，就通过广东省社科院的叶显恩老师找到我们，因为叶老师去美国访问的时候与她认识。叶老师跟她说，小榄是珠江三角洲一个比较大的镇，可以去看看，还找了陈春声陪她去。她第一次去小榄，就是陈春声跟她去的。她当时去小榄没打算做历史课题，她打算做的是小城镇问题，想从珠江三角洲的小城镇发展入手。到了小榄之后，在调查访问中，她马上就遇到很多历史的问题，就慢慢关注到历史了。自然，当时科大卫也给她很大的影响。我们在小榄做了一年的田野调查，我们在一起合作的时候，真正体会到历史学家跟人类学家在一起可以有那么多的分歧和争论，而从这些分歧出发的对话对我们是多么的重要。当时我是以研究助理的身份陪她下去的，但我的心态是自己也在做研究。我认为到了乡下去就是要找历史资料，而她觉得她那里就是要去观察体验。那种经历让我们感觉到这两个学科的分歧可以有多大。但也正因为这样，我们相互获得的收益也非常大。萧凤霞明白，我们在今天看到的所有东西必须从历史的角度才能真正理

解；而我也逐渐明白，所有的文本材料不是把材料拿到手就可以解读，更重要的是要看谁做的，谁讲的，谁怎么样讲，面对这些文本的时候什么人做出什么反应。这就是从人类学家那里学到的东西。

开始时我跟她去不是做历史研究，而是做当代研究。比如说有一次我们去到镇里面的一个商业站，商业站的墙上贴了一张他们这几年各种税收的表。她明明看到了，却假装没看到，一味地问访问对象。我在旁边提醒她说：“不用问那么多了，我已经用照相机把内容拍下来了。”但她仍然坚持继续问。出来的时候，她才跟我解释：“你拍下来的是你的，我问是要看他怎么讲。你拍下来的那个东西不解决问题，那个没用的，他怎么讲对我来说才是有用的。”我说：“我拍下来的那个就是他们正式报上去的数字，他讲那个可能是记错了。”她说：“不是，我就是要听他怎么讲。”这次争论是一个典型的例子。这种事情经常发生，后来也就成了一种自然的分工。到了当地人的家里，一有族谱，我就在那里拼命抄，不敢拍，因为是在别人家里面；而她就好像一点兴趣都没有，在那里跟人家聊天。最后发现是各得其所，又互有帮助。就这样，我逐渐学到了一点做人类学研究的方法。

我最早见到科大卫也大约是在那个时候，开始时是在中山图书馆看书，他看族谱，我也在看同样的文献，不知什么时候，慢慢认识了他。到1986年，萧凤霞邀请陈春声、罗一星和我去香港短期访问。当时萧凤霞自己在香港没有教职，而去香港办签证需要正式的邀请信，她就请科大卫出面邀请我们。那是第一次跟科大卫有正式的学术关系，他帮我们发了邀请信，在中文大学订了房间。记得那次也第一次认识了陈其南。不过，这种短暂的会面，都不是我们认识的契机，中山图书馆才是我和科大卫建立那么多年的友情和合作关系的地方。他在那里看书，我也在那里看书。我看他看族谱看得津津有味，也好奇地找些族谱来看。可能先有一些简单的对话，某一天忽然之间就一起出去吃午饭。我们真的都记不清楚大家是怎样真正熟悉起来的。当然我们真正比较紧密的合作是到了1988年后开始的，前面已经讲了，就不重复。我们之间的合作是学者之间的合作，不是“跨国家、跨学科”，其实一点都不重要，关键是我们长期的合作中形成了很多学术的共识，同时也形成了自己个性化的兴趣和风格。

Q：您和萧凤霞、科大卫，还有陈春声、郑振满诸位老

师一起合作了那么久，请问您是如何处理研究中合作与重叠的关系？比如科大卫老师说过，最好的状态是有共同的兴趣，没有竞争的心态。

A：这里面有很多个人要处理好的东西，首先就是对学术的理解。如果我们对学术的理解只是说这个地方没人研究过，或者这个地方的这种现象人家不知道，我们把它讲清楚了。如果仅满足于这种追求，所谓竞争问题就会比较尖锐、比较严重。但是在我们之间，科大卫也好，我也好，陈春声也好，郑振满也好，其实都相信历史学尤其是现代的历史学，其实是一个智力的竞争，或者说是见识的竞争。而见识这个东西，第一，不会人人一个样；第二，一种比较有深度的观察和比较有高度的认识，不是你一个人可以做出来的，一定要跟朋友们、同行们有很多的交流。很多时候，一个人能做自以为很伟大的东西，其实并不是那么了不起的。假如说我们这群人现在对我们做的地方的理解有一定深度的话，完全是我们这十几二十年来在大家许多的讨论、争论中激发出来的，不是靠一个人的智力就可以做到。如果这样来理解的话，你就会有一个很开放的心态，你会让所有人都来看你的研究，很期望别人能够发现并指出你弄错的地方，你会很积极地创造

条件把你的资源你的想法晒出来让大家来看，一起讨论，最后得益的是你自己。其次也要相信学术上的高低其实真的不那么重要，这一点对于很多人来说也许很难真正接受。但是，如果学者之间一定要去排谁第一、谁第二、谁第三，大家就会搞到连朋友都做不成，不要说一起做研究了。也许大家觉得道理不难懂，但真正处理起来就不容易了。我的个人经验是，处理起来其实也并不难，只要你时时都注意你身边的人，哪些地方比你厉害，你最后发现其实每个人都总会有些东西比你厉害的。怎么办？那你就很坦然接受所有的一切，虚心向别人学习就是了。

你刚才讲的问题，大概指的是做同一个地方。同一个地方其实也不太要紧。要相信不但同一个地方，就是同一段材料，不同的人都可以有不同的见解。所以，个人的治学之路千万不要太窄。你看到这个材料跟我看到的一样，如果我们的眼界、思路、心胸都很窄的话，我们看到的很可能就只是同一个东西。但是如果我们的视野很宽的话，那么我们一定会有不同的角度，一定会跟我们头脑里的其他知识、另一些对历史和事件的理解有不同的链接。这些不同之间，肯定会打架，但这种打架其实只会对

我们的治学有好处，只会令我们想得更多，钻得更深，看得更远。当然，前提还是你千万不要去同别人争，不要总是抱着我比你做得好的心态。

Q：2009年，科大卫教授主持的“中国社会的历史人类学研究”项目被香港大学教育资助委员会确定为“卓越学科领域”计划资助项目，这是多年来你们一起合作的延续。这一项目的学术目标，是秉承弗里德曼、施坚雅等学者田野与文献研究相结合的研究传统，将历史人类学建设成为一个能够提出关于中国历史的新解释。您能谈谈这一项目的开展，具体是如何操作的？

A：我们具体的做法其实也很简单，因为我们在这个领域的合作已经有很长时间，有很多做法也是过去很多项目在运作中已经形成，我们继续沿用下来就是。当然这是一个规模比过去大得多的项目，我们主要还是要依靠我们在中国不同地区的研究者来进行，主要的方式就是在不同的地区组成多个研究团队。作为一个总的计划，我们希望可以提供一个平台，使大家有更多的交流，互相从不同地区的研究经验里面得到刺激，得到启发。所以我们具体的运

作方式，是在不同地方，把一些有共同研究兴趣的研究者集合起来，按研究的区域组成了一个一个的小组。目前我们已经形成了以华北、江西、湖南、江南、徽州、韩江流域、南岭等区域作为研究对象的团队。每一个团队中的成员的研究独立开展，通过不定期的小型研讨会，定期的学术报告会，交流研究的进展、成果、心得，彼此之间也展开质疑、批评和讨论。这是我们的主要运作方式。我们相信，具体的研究都是要靠研究者自己主导，按自己的方式，照自己一直做开的套路去进行的。所以我们更多是为研究者的研究提供帮助，对研究者是一种鼓励也好，推动也好，或者提供一个可以互相启迪，互相从别人的研究里面获得新的灵感、新的问题意识，进而提出新的问题的可能性。我们整个计划希望发挥的是这样的一个作用。当然，我们整合在一起，是基于大家有共同的学术兴趣，至少在学术的追求上，学术的研究的理路上，有比较多的共同性可以作为基础。我们也一直把研究团队中的研究者，特别是年轻的学者请到香港，比较专心致志地做半年到一年的研究工作，使这样一个机制最大限度地发挥效果。请年轻学者到香港的同时，我们还在世界各地请了不同的学者来做不同的专题的

讲座，大家就有可能参加更多的讲座和研讨。当然我们也开很多的学术研讨会，来做这种交流。基本上我们整个计划就是用这种方式来运作的。我们相信，一个国家或一个整体的研究不是靠像一个军队那样很整齐、很机械地规定了每个人的动作来实现的，而是通过大家抱着一些共同的追求，然后在自己的研究中用自己的方式去把这个共同性给建立起来。这个共同性不是一致性，不是大家都按同一个模式去做，而是大家有共同的追求，大家对这种学术的风格、学术的追求有共同的目标，然后用各自的方法去做。这可能是这个计划会比较跟其他一些大型研究计划不大一样的地方。其实，我跟科大卫、萧凤霞认识差不多三十年，我们一直都是坚持这样的方式，就是研究者的个体性得到最大程度的发挥。大家共同讨论，共同交流，共同把自己的研究向整个团队的人开放并且互相推动，研究团队中的人通过彼此之间的质疑、批评、讨论，来建立起这种共同性，而不是要求大家按照同一个方式去做，得出相同的学术见解。这是我们一直很坚持的团队研究方式。我们的确是在建立一种共同的平台，但这个平台不是一个实体，更多是一种机制。当然在现在的大学制度下，我们需要有个机构来依托，所以我们就在香港中文大学合作建

立了香港中文大学—中山大学历史人类学研究中心，作为教育部人文社会科学重点研究基地中山大学历史人类学中心在香港建立的延伸机构。这只是一个制度上的平台，我们大部分的学术活动，特别是研究的展开，还是在一个广泛的、不同地域的田野中间来开展的。

Q：在学界，关于您和您的学术伙伴们有着比较有意思的评价。一方面，似乎大家都愿意称呼你们为“华南学派”；另一方面，又认为在你们互相之间也有不同的研究取向，有所谓“科大卫模式”和“丁荷生模式”之分。《历史人类学学刊》第9卷第1期上有篇评论文章认为，“科大卫模式”仍然将地方置于王朝国家的一部分来思考，地方的主体性无法彰显；“丁荷生模式”“从文化和经济各种不同的生活面向理解在不同历史时期、不同地方的人群如何理解、认识与选择自身的生活方式，这样的历史更能够认识人类生活的轨迹”。对于类似的评论，您是怎么认为？

A：首先，就我个人而言，我对“学派”“模式”这类标签有点忌讳。我个人始终坚持认为，学术研究永远

是个人的思想行为，每个学者都有自己个人的学术关怀和兴趣，都会从自己的研究中，以个人的思维得出独立的学术见解。当然，学者之间会有很多共同的兴趣，相似的研究理路，在学术见解上有共通之处。人们要把这贴上“学派”“模式”这类标签，我也没有办法，但绝对不应该用这样的标签去抹煞学者个人的思想和意志，也不能用这样的标签去人为地制造分歧。

你提到的这种评论，在我看来，是基本不知道我们这些朋友们在做什么。就以这种评论所说的问题为例，你强调的可以是乡村中人们的观念的一个部分，是他们的生活的一个部分。但问题是，这些不同时间不同地方的人群，对自己的文化经济各个不同方面是如何认识的？任何一个人、一个行为的主体，在我看来都是一个整体。如果你研究的前提，是假设存在一个国家，一个在统一的国家秩序下面具有一致性的社会生活模式，乡村中的人们也有一致的意识形态的话，那么我当然是非常同意我们的研究应该去认识每一个地方的人独特的地方性、独特的个性，这是没有问题的。对于认识这一点的重要性，无论是丁荷生还是科大卫，我想都是没有分歧的。每一个地方有自己独特的地方性，不同的人群或者同一个人群里面的不同

阶层，不同职业，不同的性别，甚至不同的个体，他们对世界的理解，他们的生活方式具有自己的独特性，他们对社会、对世界秩序的理解，都有自己独特的地方，这是一个不言而喻的、不需要证明的事实。

认识这种地方性、个体性、独特性，我相信是很多学术界朋友的共同出发点。在这个出发点上，我们都兴趣探讨不同人头脑里面的社会意识和对世界的理解。无论是对国家的理解，对自己社区的理解，对自己和周边的人的关系的理解，还是他们自己的生活方式和生活态度，对各种人生和社区仪式如何去做的理解，所有这些，在每个人头脑里都有一个整体性的意识形态。这个意识形态，也许可以用 *consciousness* 这个词，不是讲他对某一具体事物的意识，而是他一个整体的观念结构，一个整体的世界观，人们对世界，远的、近的、周边的、自己的、别人的这样一个理解，对于每一个主体来说，都是整体的。我们可以把这种整体意识的很多方面分拆开来分析，但是始终不要忘记意识形态的整体性。而这个整体性里面，既包括对自己的生活的理解，也包含了对周围的世界和国家的理解，包括了他们对国家秩序的认知，一个在他们头脑里面重构出来的国家秩序的图像。这个图像，

肯定跟皇帝、跟礼部尚书、跟内阁大学士，跟府州县衙门里的官员，以致他们的幕僚，他们下面的胥吏，都不会是一样。我们不可以想象有一个社会里的人们，对国家的整套制度是理解了并会完全按这套制度去行事，这是绝对不可能的事情。

但是，这些人们，当他们按他们的生活方式去生活，按他们的理解去应对着国家、政府和他周围的这些人，应对着一个社会的结构的时候，我们不可否认他们头脑里面存在一种他们想象的国家秩序。这个国家的秩序，是在他们头脑里面的，跟从皇帝一直到州县衙门的胥吏那一套不同的东西。既然不是，那为什么还是“一个”国家秩序呢？这就是为什么我们很强调华德英的意识形态模型分析方法的有效性的理由，这个方法对我们理解中国传统社会是极富启发的。我们一再强调的是，乡民们的理想模型，不是一个外在的客观存在的，像绝对真理一样的理想模型，是乡民们在他的实践，在他们现实生活里面的理想模型。现在有很多的误解，以为华德英所讲的理想模型就等于我们现在讲的国家制度、国家意识形态。不是的。这个理想模型指的是乡民们头脑里面的意识。因为华德英讲得很清楚，涪西的渔民认作国家的

东西其实跟我们认识的并不是一回事。

我们自己的研究也见到很多类似的例子。像萧凤霞讲“自梳女不落家”。在有“自梳女不落家”的地方，人们就认为“不落家”就是中国人的惯习，是中国人的一个婚俗规范。他们一点都不怀疑这个东西不是中国的。我和萧凤霞在珠江三角洲常常听到的说法是，我们是中国人，我们是汉人，我们不是疍家，所以我们不落家。他就是这样认识的。我们不能说这个认识是错的伪的。你站在一个读书人的立场上，你去判断，这当然不是“中国”的。所以我们跟苏堂棣争论时，指出他们更像一个中国社会里的读书人，不是今天的研究者的判断。历史上的读书人是我们研究的对象，我们不能站在研究对象的立场上去说本地人的观念是或不是“中国”的，如果这样做，你就把大部分中国人都看成非中国人了。甚至皇帝自己头脑里面的那个秩序，也跟国家礼仪的东西不见得是一样的秩序。个体的独特性是我们的出发点，整个社会科学其实都应该是研究每一个不同的个体在一起怎么能够成为一个社会，社会如何可能。差异性不是我们研究的结果，不是我们要做研究才有的结论，而是我们的出发点。我们研究的目的，是要解

释在存在着差异的状况下，整体怎么是可能的。这个整体的可能不是说要像一支军队那样，大家一起出左脚就出左脚，出右脚就出右脚，或者都是按照75厘米的步幅在走路，这样才叫做统一性。而是有些人认为先出左脚是应该有的，有些人认为先出右脚是应该有的，有些人认为跳跃式前进是应该有的，但是他们头脑里面都认为这个是正确的。他认为是正确的就是正统的。这个是从我们研究对象的角度来看的。

我理解科大卫讲的不是一个自上而下的问题，也不是说他要将地方置于王朝国家一部分来思考。因为那已经是一个事实了。你把地方放到国家一部分来思考，它是国家一部分。你不把地方放到国家一部分来思考，它还是国家一部分。问题只是它如何得以成为国家一部分，这就要从地方性的历史，在地方上人们的生活，他们的感情，他们的想法去寻找解释。你不能把乡民心目之中有皇帝存在的这套观念，和他们心目中有自己的一套生活方式这两者分拆开来，因为这两个东西合在一起是他们自己的意识模型，都是他们对世界的理解。两者在乡民那里是没有矛盾的，我们学者没有理由硬把人家的意识分拆对立起来。前几年我们在江西万载的乡村中考察的时候，一个小孩走出来问我：“你们

讲的是什么话？”我说，我们讲中国话。他说，你们讲的不是中国话。我问，那谁讲的是中国话？他指着大概是他奶奶的一位妇人说，她讲的才是中国话。你能够说这个小孩子错了吗？

这个问题可能是出在我们大部分的历史学者都是读王朝历史出来的。在我们读书期间和我们开始走进学术之门的时候，我们自觉不自觉地都相信有一个统一的东西在，然后在不同的地方到处走，很容易就发现各地其实是不一样的，于是，解释的焦点就放到这个地方性上面。但问题是，我们做研究，不是要把这个东西跟国家秩序、国家意识、国家观念分离开来，而是看这些不同的东西在生活中怎么样构成一种国家认同。我们现在一再讲的地方认同的建立和强化，其实也是一个宋以后国家认同建立的过程。学界似乎有一种倾向，认为宋代以后地方认同发展了，我很怀疑，难道宋代以前各地都是按一个模式做事？为什么会有这个错觉呢？我的猜想是，因为了解宋以前的社会，大家读的都是一些已经标准化了的史籍，是一套官方话语的东西，在你头脑里面制造出来的印象就是那个时候有非常统一的秩序。因为我们都是拿着《唐六典》，拿着《秦律》，拿着国家的诏令来理解那个时候的那个社会。但当我们看

汉简，看敦煌吐鲁番文书、吴简这些东西不断出土，加上各种文物的出土，我们已经慢慢意识到这个多样性的存在。但因为这些东西基本上还是官方文书，所以大家还是有一个统一国家的概念。宋以后不一样，我们从文献上可以看到有很多官员在讲一些地方的事务，可以通过文本去了解地方认同的发展，就有了这个时候地方认同开始形成的印象。到了明清，地方性的资料大大增多了，我们看到更多的地方多元化的事实。这是一个由史料的性质制造出来的错觉。

但我们实际上要做的研究不是走到这里就止步，因为走到这里之后，我们还是回避不了一个问题：不管一个地方怎么独特，怎么跟王朝规范不一样，跟国家制度不一样，他还是这个王朝国家的一部分。例如我们讲里甲制，如果里甲制的实行，真的都是按明洪武二十四年的攒造黄册格式来造出一个社会的话，那我们就没什么好研究的了，拿着《大明会典》关于里甲制的开头那几页就理解了整个明朝的社会构造。问题是地方上从来没有真正不折不扣地按那个规范来做；而没有按规范来做，那套制度也确确实实一直在推行。如果你说推行不了的话，那国家怎么维持，财政资源怎么来的，国家运作的行政资源是怎么来的，地方上的每一个乡民

怎么样在资源的分配、在生产产品的再分配上跟整个国家的构造发生关系？不管你多么强调这不是国家王朝的一部分，但你是回避不了的，因为这是一个客观存在的事实，不是我要把它置于国家里面去看，而是它事实上就是这个国家的一部分。所以我们就是说，在这样一个认识下面，它是国家的一部分的时候，怎么去理解我们看到的这个地方的独特性。尤其是在整个国家历史的进程里面，这种来自于地方，来自于最基层，来自于每一个个体的这样一种动力，是怎样推动一个国家一直在往前走的。

整个国家的结构，整个国家的体系，一直在发生转变，一直在变化。那个变化很多时候，甚至大部分时候，不是只能够从皇帝，或者皇帝的大臣们的那个改革来理解，我们需要从那种地方上的独特性来理解。所以我们不是要把地方社会置于国家之中，刚刚相反，我们是要把国家置于地方社会去理解。你只有理解了地方上发生的事情，他怎么样跟一套僵化的、一套完全是很整齐的制度的设计能够配合起来，你才能理解这个国家是怎样转变的。所以我们说恰恰不是从国家去理解地方，而是从地方动力去理解国家历史。在这点上我相信大家没有多大分歧，我总

是认为丁荷生、郑振满等厦门大学的学者做的东西就是我们关心的东西，他们的想法与我的想法并没有什么不同。但是我不知道为什么大家老是读出来另一种感觉，好像是科大卫要把地方放到国家去，其实是相反的，我们强调从地方的动力，从地方本身的活力，从地方的过程去理解大的国家体系的转变，也就是把国家置于地方的历史上去理解。不然的话，我们只能跑到紫禁城去研究国家了。

Q：那您如何看待有关您和郑振满老师之间存在不同争论的一些看法？

A：这是一个近些年来我不断听到的说法，令我感到有点莫名其妙。前面我已经讲过，每个学者都有自己独立的研究，都有自己独立的见解。研究的课题，关注的角度，理解的思路，表述的风格，每个学者都不可能、不应该，也不需要相同。但是，我从来不感觉在学术见解上我和振满之间有什么实质性的分歧，恰恰相反，我觉得我与他对很多历史问题的理解都是非常一致，在很多情况下，我们不仅仅一致，还有很强的共鸣和很多的默契。大家有时看到我们会有一些激烈的争论，其实那只是为了把思维

的兴奋点激发出来，把讨论的论点推到一个极端，问题的关键才会凸显出来。

当然，在一些具体的看法的表述上，在强调问题的角度上面，我们会有一些差异。正因为我们抓住这点不同来争论，所以我们才能够在讨论中把很多我们真正关怀的论点给凸显出来。比如说我们最喜欢的那个在某种意义上带有开玩笑性质的争论——福建莆田跟我们研究的珠江三角洲谁更有文化？我们常常说，你们没有文化，我们这个才是士大夫的；郑振满则反讥笑说，你们那个东西像什么东西，我们这个才比较像，你们的庙那么小，你看我们的庙多漂亮，我们才有文化。如此之类。这些话，你把它们用文字记录下来，大家都一定会觉得实在是无聊的争论。我们之间常常这样开玩笑，旁人听着，不会明白我们讲什么，以为我们真的有什么分歧。其实当我们这样开玩笑的时候，背后想的问题是一致的，正如科大卫老师在《告别华南研究》中所讲的，为什么我们到珠江三角洲，一进村，最吸引注意的建筑物是祠堂，而在福建和台湾，大家都知道是庙宇。这个景观上的差别本身不是我们真正关心的，我们希望寻找的解释是，这个差别是一个什么

样的历史过程制造出来的。我们心中都很清楚，福建乡村中最吸引眼球的是庙，他们的庙常常是一个村社的中心。珠江三角洲的乡村中最重要的常常是祠堂，这是完全不需要争论的，到当地的乡村中走走就很清楚了。至于哪里更有文化，当然是开玩笑的话，我们不会蠢到连这点都不懂。但是只有在这样的争论里面，你才可以把很多灵感刺激出来。

至于有些学生认为我跟郑振满之间存在的所谓分歧，我们在很多场合已经解释过了，不知现在是不是已经少了一点。我们自己的学生常常有这样一种感觉，觉得厦大的学者比较强调的是基层社会，强调自治化，而中大这边的学者强调的是国家制度。也许确实存在这两种不同的倾向。但是，如果大家留意我们的研究，不难发现，郑振满、陈支平一直都十分重视制度的研究，而我也同样重视强调基层社会，重视地方性的动力。这种从表面上看似分歧，其实只是研究切入的路径不同。傅先生的切入点与他多从民间文书、笔记入手，以及他自己在乡村里面的生活经验和社会学的背景有关。梁先生出生和读书都在北京，他又是经济学出身，还是农业经济学，他入手的地方是明代的田赋。进入问题的入口不同，讨论起问题来就会呈现出区别，这

是自然而然的。但是傅先生从没有怀疑过制度的重要，梁先生也没有怀疑过在乡村社会实际运作的重要。到了我们这一代，彼此之间的确经常有很多争论，但我们在关于王朝制度和乡村基层社会的理解上，在最基本的原则的层面上面并没有分歧。我甚至可以说，在我们的学界朋友中，我跟郑振满的分歧可能是最小的。

不可否认，郑振满比较多关注的是在国家体制下地方基层社会的自治，而我要关注的是地方社会中体现的国家存在。但就我们的观点来说，把这两个表述置换一下，我相信我们都一样接受的。大家觉得有差别，可能是因为大家在表达自己的观点的时候，心中设定的对话对象有些不同。郑振满要对话的是只注重王朝典章制度的中国史学研究传统；而我面对的话题，也许更多是从人类学学者的研究出发。我觉得，乡村本身是有乡村自己的动力，乡村有自己的历史，这是不言而喻的。在这个不言而喻的事实下面，我们要看到漫长的王朝历史与国家制度，对乡村社会有着深刻的影响，国家存在于乡村中。科大卫有篇文章，文章题目叫《皇帝在乡村》，就是这个意思。当然，我们这么说的的时候，不是说皇帝的旨意、国家的制度，是原模原样地在乡村中复

制，而是说乡村总是会用自己的方式表达国家的存在。我们把乡村自身的动力看成不言而喻的，从这个前提出发去考察国家怎么样建立它的秩序。

我们存在一些讨论角度的差别，可能也与研究地域的不同有关。广东珠江三角洲，尤其是比较核心的地域，如南海、顺德、番禺的广大乡村，虽然在广州附近，但一直到明代初年还没有真正纳入王朝体系的控制下面。明代以后，经历了一系列的历史转变，王朝的秩序逐渐在乡村社会建立起来。这里特别要说明，我们的意思，不是说王朝国家按自己的意志制造的社会秩序，而是地方社会从本地的逻辑，用本地的方式，在处理本地事情过程中建立起“国家”。因此，我们关注的角度更多放在本地社会如何利用人们所理解的王朝的政治文化资源。而福建莆田从宋元时代一直以来已经是王朝国家的重要部分，研究这个地区更多会关注到明清时期地方的动力怎样冒出来。这里面确实有除了我刚才讲的传统不同、入口不同、对话对象的不同，还有我们研究地域的不同。同样拿明朝来说，他面对的地方社会是一个已经有很强的国家，然后看地方的活力怎样冒出来；我面对的地方社会是一个没有国

家，然后看国家怎样被当地人以自己的方式拉了进来。特别要再强调的是，我们的很多朋友和学生在理解我们的观点时，常常以为我们所说的“国家”，是一种外在的，从上到下加入到本地社会的，其实我的看法是，这个国家不是外在的，是本地社会建立起来的。因此，我不认为我的想法同振满的说法有什么分歧。有一个学生写学位论文，在学术史回顾时，说郑振满认为明清时期是宗法伦理庶民化，而我则认为地方社会士大夫化，认为我们的观点是对立的。我要问的问题是，这两种表达难道不是指同一过程吗？大家只着意于谓语的差别，却忽视了主语是不同的，主语变了，谓语相应也变，意思不就不一样了吗？士大夫文化的宗法伦理庶民化，就意味着乡村社会士大夫化，这是一个很简单的逻辑，有什么实质的差别呢！

Q：最后，请您再谈谈如何看待历史人类学好吗？

A：我是从中山大学的学术传统走过来的，在中山大学，历史学与人类学之间有着非常长久的因缘。因此，在我自己的治学经验中，历史学与人类学的结合从来不是一个新鲜的玩意，自从在中山大学踏

入学术之门，我就相信历史学跟人类学的对话、结合、交叉，是天经地义的事情。我们的前辈，无论是杨成志先生，还是梁钊韬、董家遵先生，他们从来都是把历史学跟人类学放在一起。在民国时期，中山大学人类学就是从历史学系孕育出来的，20世纪50年代以后，人类学被取消了，但人类学的传统在我们这个历史系一直保存了下来。在我读书时候，我的老师中有很多位都是人类学者，特别是梁钊韬老师，是对我有很大影响的老师，还有杨鹤书、宋长栋等等老师，都可以说是我在人类学领域的启蒙老师。从学术史的角度来看，中山大学历史系这种传统，还应该追溯到傅斯年在中山大学建立的语言历史研究所，以及后来在中山大学筹建的中研院历史语言研究所。从那个时候起，历史学、人类学、语言学、民俗学等学科就结上了解不开的缘分。我在中山大学长期耳濡目染，从来没有觉得走历史人类学的路会是一个需要讨论的问题。我倒是觉得有点不可理解的是，这一点为何到今天倒成了个问题。正面一点的，有人把这个历史人类学看成是历史学中出现的新玩意，负面一点的，则把历史人类学看成是历史学中的异类。对我来说，从来就没有这个意识。不过现在我有了，因为大家这

么看。我明白其中的道理。怎么说呢，可能是由于一些人太不了解中国的现代历史学和人类学原来的传统，中国的人类学从来都有一种历史学取向的传统，中国的人类学家从来都很重视文字资料，他们的著作都是大段大段地征引史料，跟我们做的没有太大的差别。不然的话，费孝通先生也就不可能跟吴晗先生合编那本《皇权与绅权》了。

虽然这样说，但我们现在把我们的研究机构命名为历史人类学研究中心，编辑出版的刊物叫做《历史人类学学刊》，其实我们自己开始的时候并不觉得十分妥当，因为我们希望推动的，不只是作为一种研究取向的历史人类学，而是整体上的历史学科；也不只是人类学取向的历史人类学，而是更多学科整合取向的历史学。作为一个历史学者，我们坚持的是历史学的追求，但是从人类学那里得到很多启发，发展出新的问题、新的研究方法、新的思维方式。这一立场，是基于我们相信，所有学科归根到底其实都是历史学。在这样一个大的概念下，叫历史人类学、历史社会学、历史经济学什么都无所谓，反正它们都是历史学。它必须把时间与空间结合起来，把过程与结构结合起来。我们坚信，人文社会科学

研究，只有能够自如地运用历史方法，才能做到最好。当然，就我们自己的研究而言，我们重视田野调查，重视从基层社会着眼去把握历史发展大势，重视民间文献的收集与研究，在这些方面，我们似乎同人类学有更直接的关系，所以贴上一个“历史人类学”的标签，当然也无不可。其实，不管你愿意不愿意承认，现代历史学研究都深受人类学的影响。也许，人类学作为一个学科，它可以同其他学科划清界限，但我以为历史学从来就划不清楚我们跟别的学科之间的界限。这是从一般比较空的理念上来讲。在教育部设立重点研究基地的时候，我们很顺理成章地在教育部的建议下用了“历史人类学”这块招牌。也不是说我们完全只是为了招牌而招牌，我们事实上有这个传统，我们跟人类学系的关系一直都很密切。

我们出版的学刊，英文刊名保留了一个“and”，这是我们反复斟酌过的。我们觉得，总要在某个地方留住我们的一点表达。教育部当时讲了，不能够有“和”，也不能够有“与”。我们就中文不要“和”、不要“与”，英文则保留个“and”。这确实是我们的刻意为之，不是说人家来质疑我们我们才这样做，从第一期我们

就有这种自觉。历史学永远需要对所有学科开放。这个开放不仅是我们研究的东西要跟人家对话，我们也要把别人的东西吸收进来。我没有看过任何一个历史学家没有吸收别的学科的东西。陈寅恪的东西，很明显受语言学的影响。岑仲勉的东西，有很多是地理学的东西。如果不吸收的话，你连话都不知怎么说。你说我不要这些东西，那话怎么说？问题从哪里来？问题都产生不出来，根本没有办法做研究。但是现在大家把这个历史人类学看成是有点像异己或者什么，要不就是说得你很伟大，要不就是说得好像你很背叛。这两个极端，我都要划清界线。首先我们没那么伟大，因为我们的前辈已经这样做了。其次我们也没有背叛历史学，因为我们很相信历史学永远要向所有学科开放。

好多年前，我跟陈春声专门写过一篇关于“历史学本位”的笔谈，想不到连这个说法都遭到批评，说我们反对多学科跨学科。我们什么时候反对过跟别的学科合作？我前面已经说了，我们系有一个传统：老一辈学者多数都不是历史学出身，很多都是学其他学科出身的。陈寅恪先生本来没有什么学科的问题，如果硬要算，也许可以算是语言学吧，我

在牛津看过他拟的研究计划，就主张用比较语言学的方法来研究中国历史。梁方仲先生是学经济学，这一点大家都清楚。刘节先生是学哲学出身。比他们晚一辈的学者，董家遵先生是学人类学出身，戴裔煊先生是学人类学出身，端木正先生学法学出身，梁钊滔先生学人类学。也许在大家的印象中，中山大学历史系大多是一些老派的学者，其实不是，他们都是学现代社会科学的，而我自己的导师汤明棣也是学经济学的，岭南大学经济系毕业。所以，这对我们来说，所谓多学科、跨学科根本就不是一个问题，我们强调历史学本位，根本不可能是要反对多学科研究，恰恰相反，我们正是在主张多学科跨学科合作的前提下，提出历史学本位的命题。更重要的是，这其实是一个历史哲学问题，不要以为只是一种研究策略的问题。

附录

刘志伟

中山大学历史学系教授，现任教育部人文社会科学重点研究基地中山大学历史人类学研究中心主任、香港中文大学—中山大学历史人类学研究中心副主任、中山大学亚太研究院常务副院长。主要研究领域为明清社会经济史和历史人类学。主要著作有：《在国家与社会之间：明清广东地区里甲赋役制度与乡村社会》（中国人民大学出版社，2010）。

孙歌

日本东京都立大学法学部政治学博士，中国社会科学院文学所研究员。曾任日本东京大学、美国华盛顿大学客座研究员，日本东京外国语大学、一桥大学、德国海德堡大学客座教授等。研究领域为日本政治思想史。主要著作有《主体弥散的空间》（江西教育出版社，2002）、《竹内好的悖论》（北京大学出版社，2005）、《文学的位置》（山东教育出版社，2009）、《把握进入历史的瞬间》（台湾人间出版社，2010）、《我们为什么要谈东亚》（三联书店，2011）。