



華南研究會論文集

學步與超越

華南研究會編

ISBN 962-86306-1-X

香港科技大學

人文學部

華南研究中心

敬贈

With the Compliments

of

South China Research Center

Division of Humanities

The Hong Kong University of Science and Technology

# 學步與超越

## 華南研究會論文集

華南研究會編

書名：學步與超越：華南研究會論文集  
編者：華南研究會編輯委員會(1998)  
出版：文化創造出版社  
版次：2004年3月香港第一版第一次印刷  
國際書號：ISBN 962-86306-1-X

©2004 文化創造出版社  
版權所有，未經授權，不得轉載及翻印

## **PREFACE TO TENTH ANNIVERSARY PUBLICATION OF SOUTH CHINA RESEARCH CIRCLE**

I am honored to be invited to write this preface to this tenth anniversary publication of the Circle. It is a particular joy to celebrate the growth of the Circle from strength to strength.

It has been a particular personal joy to have witnessed the emergence of a group of young Chinese dedicated to a serious study of Chinese history and culture on the local level. When I began some forty years ago my own research into the history of Hong Kong and Macau I felt somewhat isolated. In time, however, I became friends with an increasing number of younger scholars involved in similar studies as my own, people such as David Faure, Choi Chi Cheung, Leung Chor On, Lee Lai Mui, all of whom, I believe were at one time connected with the Chinese University. They along with some of their colleagues in other local institutions organized the South China Research Circle. Most, if not all, of the younger members had been students of the older members. These young people after graduating went in different directions, teaching in secondary or primary schools, pursuing an advanced degree, working in the disciplined services or government departments. They all had a keen desire to maintain their interest in local studies.

Though to my shame, I never acquired a mastery of Cantonese. I found when I attended the lectures of the Circle, I would find one of the members slip o into an adjoining chair and quietly translating for my benefit. I greatly appreciated their thoughtfulness, but in one sense I felt uncomfortable because I felt that in doing so they could not give their full attention to the lecture. Sometimes, I would try to indicate to them that I was understanding the lecturer and that their kind intentions were not necessary, but seldom did this stratagem work. They were shrewd enough to know that, in spite of my attempt to laugh at the right place,

---

to need in agreement at a well made point of the speaker, I would not get much from the lecture without their help.

I also remember with great appreciation the concern and kindness of members of the Circle at a time I was experiencing a special challenge. I had suddenly lost most of my vision and had to use a stick for the blind. The Circle was having a barbecue, I was hesitant to go, but finally with the encouragement of friends I went. I found everyone helpful in assisting me over the rocks and the rough places on the path, and their being sure I had plenty to eat. During the half year I was practically blind, several members came to my home to assist me in continuing my research. Fortunately my sight was partially restored, so over the years I have been able to read through your publications of the progress you have made — the visits and study tours, seminars, development of contacts and co-operation with mainland universities, archives and scholars, the creation of your own Research Station at the University of Science and Technology, newsletter and special publications. A great deal has been achieved in a relatively short time.

This preface is a personal reflection drawing upon my memories and observations. As an old man I rejoice that Hong Kong has a young vibrant group of students, ex-students and scholars doing pioneer work in local studies.

All my thanks for pleasant memories. All my congratulations on the solid foundation upon which you are now building. All my wishes for an increasing fruitful future for the South China Research Circle.

Rev. Carl T. Smith

Hong Kong, 10 Mar. 2002. My eighty-fourth birthday.

## 華南研究會十週年紀念刊序言\*

為華南研究會的十週年特刊寫序言是我的榮譽，看見華南研究會的茁壯成長使我異常喜悅。

能夠見證一群年青中國人投入中國地方歷史與文化的研究，對我個人來說是一個特別的喜悅。回想我在四十多年前開始研究香港與澳門歷史的時候，我有的是一份孤寂的感覺。但當我逐漸與一群年青學者成為朋友後，感覺便開始改變。他們人數慢慢增加，與我的研究興趣亦有很多相似的地方。來自香港中文大學的科大衛、蔡志祥、梁礎安、李麗梅與香港其他大專院校的朋友組成華南研究會。會員中有年青的學生和比他們稍為年長的老師。這些年青人在畢業後各有發展，有的成為中學或小學老師、有的繼續深造、有的在紀律部隊或政府部門工作，但他們都渴望維持自己在地方研究方面的興趣。

我感到慚愧的是我沒有掌握好廣東話。當我參加華南研究會的講座時，每次都有一位成員悄悄的坐到我旁邊的椅子上，靜靜的為我翻譯演說內容。我非常感謝他們的誠意，但卻使我感到過意不去。因為翻譯的工作，使他們不能集中精神了解演講的內容。有時候，我嘗試讓他們知道我是明白演講內容的，使他們不用費神為我翻譯，但我這個策略很少成功。我雖然試圖配合講者的演說內容在適當的時候發笑；然而，仍是都逃不過他們敏銳的觸角，他們知道如果沒有他們提供的幫助，我能掌握的演講內容是很有限的。

我還記得我曾經歷了一個很特別的挑戰，這也喚起我要感謝會員們對我的仁慈和關懷。那時候，我突然失去了視力，要靠拐杖引路。當時華南會舉辦了一個燒烤活動，我本來不打算參加，但在朋友的鼓勵下，我還是去了。他們幫助我繞過路邊的石頭，跨過不平的小路，不停為我增添食物。在該半年裡，我實際上是個瞎子，但有幾位會員跑到我的家提供協助，使我可以繼續研究工作。幸運地，我後來恢復了部份視力。在過去幾年裡，能夠閱

---

\* 本序言由廖迪生翻譯。

---

讀到你們出版的書刊及在進展路上的成果——訪問和考察研究、講座、發展與中國大陸各大學、檔案館和學者的接觸和合作、在科技大學設立資料中心、出版通訊和叢書等。華南會在很短的時間，達到了很多成就。

這序言是我個人回憶和觀察的回響，我這個老人很高興香港有這樣的一群年青而充滿活力的學生、已畢業的學生和學者從事開創性的地方研究工作。

我衷心感謝這些欣喜的記憶、我衷心祝賀這個你們仍在建築中的堅實基礎、我衷心希望華南研究會有一個成果豐碩的將來。

施其樂神父

(寫於香港 2002 年 3 月 10 日

84 歲生辰)



# 目錄

Preface to tenth anniversary publication of South China Research Circle (Rev. Carl T. Smith)	
華南研究會十周年紀念刊序言 (施其樂神父)	i-v
華南：一個地域、一個觀念和一個聯繫 (蔡志祥)	1-8
告別華南研究 (科大衛)	9-30
廿載華南研究之旅 (蕭鳳霞)	31-40
文化人類學與華南研究 (廖迪生)	41-43
日本之華南地區民俗宗教研究 ——以香港及廣東地區為中心 (志賀市子)	44-59
香港道教的認識 ——道堂文獻的蒐集與研究 (游子安)	60-84
反省香港華人民系及其生活史研究 (芹澤知広)	85-94
Some characteristics of Chinese customs and practices in Hochiminh city (Tran Hong Lien)	95-104
碩果纍纍——貴州「六山六水」民族綜合考察簡介 (李廷貴)	105-113
雲南社會歷史文化研究概述 (王筑生、楊慧)	114-127
廣東省民族研究所概況 (朱洪)	128-139
90年代以來潮汕歷史文化研究綜述 (黃挺、陳占山)	140-156
福建學者的華南區域史研究概況 (鄭振滿、劉永華)	157-169
從地方史到區域社會經濟史 ——江西師範大學的區域社會歷史 文化研究機構、主要成果和資料 (梁洪生)	170-181
南昌大學江西社會歷史文化研究簡介 (邵鴻)	182-186

# 華南：一個地域，一個觀念和一個聯繫

蔡志祥

香港科技大學人文學部

## 一、華南研究：地域和概念

華南研究可以從地域和概念兩個層面去理解。狹義來說，華南包括了大庾嶺以南，廣東和廣西兩省的地方。廣義來說，假如我們考慮到一般人相信的所謂南北移民的歷史過程的話，華南也許可以包括長江流域以南的地區。1990年香港中文大學陳其南主持的華南研究計劃就包括了安徽、福建、臺灣、潮州和珠江三角洲的廣大的地方。在90到93年間參加計劃主辦的工作坊的，也包括了從事江西和粵東客家研究的學者。此外，濱下武志指出，假使我們從海洋貿易歷史的視角，考慮到人和社會如何透過海洋貿易而累積財富，華南也許可以指福建、廣東、海南等沿海省份（《華南研究資料中心通訊，1995年，第一期》）。同樣地，香港科技大學的華南研究中心把它們的研究地區，界定為「從福建、廣東、廣西、海南、香港、澳門、臺灣以至海外華人社會」。華南所指涉的地理範圍，既然如此地隨著研究者的視角而變化，因此，華南也許可以更容易地從概念的架構去瞭解。就如濱下武志指出，地域研究並不一定專指一個特別的實在的地理範圍。它可以是從研究主題引申出來的空間。因此，方法論也許可以是華南研究一個重要的參考指涉範圍。

在香港的華南研究，也許可以視為人類學和歷史學的長期結合的成果。就如蕭鳳霞在1995年憶述她在華南地方進行研究的十年歷程時指出，華南研究計劃是一群結合人類學和歷史學者的合作計劃。她們分享了對傳統學科界線的不滿，追求超越傳統學科壁壘的可能性（《華南研究資料中心通訊，1995年，第一期》）。1988年，主要由本地一小群人類學和歷史學學生組成的華南研究會，更明確的指出學會提倡用科際整合的方法研究香港、華南以至華人的歷史、社會和文化。學會組織田野考察工作坊，結合參與觀察和口述歷史的方法，推廣對地域歷史、社會和文化的理解（《華南研究會宣

傳單張)。換言之，學會把華南放在一個連接中國和海外的廣大脈絡下，把焦點放在「地域社會」，從而強調一個結合人類學的參與觀察和地方文獻及檔案運用與解讀的方法。就如科大衛在「地方文獻和華南研究」研討會的主題演講中，提出華南的地域和族群界線的流動性。(1993年1月6日)他和蕭鳳霞進一步提出一個文化的解釋，指出華南毋寧是一個歷史的建構，是以地區取向來理解中國的歷史過程的試驗場。(David Faure and Helen F.Siu eds., *Down to Earth, The Territorial Bond in South China*. p.1.Stanford: Stanford Univesity Press, 1995.)

打破傳統學科的框架，結合人類學和歷史學的方法，從精緻的地域研究延伸到文化國家的建構，是華南研究會立論的主旨。從另一方面來看，華南研究會的成立和發展，不單可以觀察到傳統學科壁壘的嚴森；從人脈關係以及物質環境對一個志願團體的影響，學界和非學界的矛盾，我們也許可以淺嘗理論和實踐，理想和現實之間的困境。

## 二、華南研究會：潮流與歷史

冼玉儀指出在1950年代，有5群學者致力於推動本地史和香港史的研究。其中兩群學者尤其值得注意。首先是羅香林、林天蔚、簡又文、饒宗頤等中國國內的主流歷史學者，把香港放在中國歷史的脈絡中。他們的興趣是歷史文獻的文本分析，他們關心的是中國歷史。他們認為族譜是理解中國地方歷史最好的工具。透過他們的努力，在香港大學的馮平山圖書館建立了香港最早的，也是最大的族譜收藏庫。(Elizabeth Sinn, "The study of local history in Hong Kong: a review," *Journal of the Royal Asiatic Society Hong Kong Branch*, vol. 34,1994: 148-152)

另一方面，隨著1949年在中國大陸進行田野調查的困難，很多人類學者嘗試在中國大陸以外，尋找可以理解中國社會結構的試驗場。在50和60年代，很多西方和日本的社會科學研究者擁至。他們對宗族社區和節日的精緻的民族志和分析，建立了香港和華南研

究的重要基礎。

香港歷史文化或地域歷史文化並沒有成為學界的關注點。香港只不過是作為瞭解中國的過客。地域界線就如學科界線一樣，壁壘分明。然而，在地方文獻收集和民族志調查兩個傳統下，加上本土化意識的動力，金耀基等在中文大學任教的社會學者，在 60 年代後期進行了一系列新社區的調查。至於本地學者，以新界地方為主體的研究，也許可以說是從 70 年代末開始。

華南研究會的前身可以追溯到 70 年代末的兩個動向。首先是以科大衛為首的口述歷史計劃和香港地方文獻、碑銘收集計劃。這兩個計劃把地方文獻從傳統的族譜，拓展到書信、帳簿、婚帖，訃告等鄉民在日常生活中無意識地創造出來的資料。同時，提出了鄉民對本地歷史的詮釋，是士紳階層述說的地方歷史之外，建構地方歷史文化的重要根據。另一個重要的動向是中文大學人類學系的高流灣研究計劃。1980 年，人類學從社會系獨立出來，從輔系課程提升為主修課程。高流灣研究計劃是第一個在本地實行的田野調查訓練。

這是一個上層意識和基層建構角力的時代；這是一個士紳階層卑視鄉民社會的時代；這是一個大傳統和小傳統斷裂，都市凌駕鄉村的時代。口述歷史計劃雖然如洗玉儀所說，加深了我們對新界以至傳統中國鄉村生活的理解，(Elizabeth Sinn, 上引文, 1994, 頁 157) 但是，隨著 1988 年科氏離開服務多年的中文大學，口述歷史和文獻收集的工作並沒有繼續下來。

一個建構的成敗與有否制度化的支援有很大的關係。人類學系的高流灣研究計劃也不例外。

人類學究竟應該從事「他人社會」的研究還是本地「自我社區」的研究？究竟「我」和「他」的界線應該是如何劃分？70 年代末期，當時大部份的中文大學人類學教學人員都主張學系應該集中研究以瑤族為主的中國少數民族。已故的王崧興教授秉承臺灣中央研究院民族學研究所的「濁大計劃」的傳統，是唯一的例外。他主張在中文大學建立一個香港地區的區域檔，從事漢人社會的研究。當時在

中文大學社會學系，自 50 年代以來，從事漁民社區研究的故華德英教授(Barbara E. Ward) 是少數支援王氏的人類學者。在他們的建議和支援下，我在 1979 年夏天，第一次到香港新界西北，塔門島對面的漁民村落高流灣參觀當地舉行的安龍清醮儀式。是年秋天，身為人類學系的助教，我建議以高流灣為基地，進行長期的社區調查，同時作為訓練學生田野調查方法的場所。在 1979 到 1981 兩年間，我和約十位輔系的同學(包括如張兆和等一些在翌年轉為主修的學生)，不斷摸索田野調查的方法。我們在冬夏的假期自資租住高流灣的房子。從事家戶、生業的調查，收集民俗資料，記錄節日和婚喪儀式。在平日，凡有重要的節日或事件，我們都有同學前往記錄。小組也從事了一些社會服務的工作，包括贈送玩具、放演電影、籌辦文娛節目和球類比賽。同學用調查的結果，寫了一些報告。此外，當時建立了一個傳統，就是每個月由同學報告當月調查結果或邀請學系的老師講演有關人類學的理論和方法。調查的資料藏在人類學系。我們希望可以成為王先生希望建立的區域資料庫之一。

1981 年秋，我離開中文大學往日本深造。華教授在 1983 年初仙遊，王先生也於不久離港，往日本任教。雖然一部分同學仍然繼續和高流灣的鄉民維持友好的關係，在沒有人事和建制的支援，加上一些同學畢業離校，計劃很快就結束了。兩年多收集的調查資料，除了一部分由後來的助教保存下來，輾轉重回我的手上外，大部分都遺失了。

口述歷史和高流灣兩個計劃雖然可以說是慘澹收場。但是，科大衛後來對中國歷史文化的精深研究，無疑是建基於此。此外，兩個計劃刺激了本地學生對地方歷史文化的興趣。如何使年青學生畢業後，仍然有志從事地方研究是我們所關心的。1986 年，兩個計劃的一些成員，包括李麗梅、科大衛、梁礎安和我，建議出版研究刊物，一方面提供業餘有志的青年學生一個出版的園地；另一方面，鼓勵大學畢業的學生在工餘時候繼續從事研究工作。可是，沒有建制支援的出版計劃並沒有成功。1988 年，我從日本畢業回港，參考了在日時參加的一個以對中國歷史和人類學研究有興趣的年青研究

生為主的「仙人會」的經驗，和李、科、梁等討論的結果，認為只有通過建制，才能為年青學者提供一個平等的發表論文，交流心得的園地。我們認為只有通過發表和相互批評討論，年青學者才敢於把研究所得公開。華南研究會的前身，「華南地域社會研討會」就此註冊成立。我們把會費定得很低(港幣 10 元)，主要用作支付郵費。學會除了定期舉辦學術會議和田野考察工作坊外，在游子安君的努力下，自資出版了第一期的「華南研究」。

1989年我前往澳門教學。李麗梅繼任會長。兩年後，我回到香港，在香港科技大學任教。學會的講演也定期在科大舉行。我們當時的想法是隨著我們一些朋友進入大學任教，我們可以以大學為講座的基地，每年輪流在不同的大學舉行。然而，93年以後的經驗，告訴我們這只是一個理想。學會在其他大學並沒有得到同樣的支援。學會和科大的千絲萬縷的關係，給人以學會是科大的印象。同樣的，學會也面臨一個對象的問題。我們逐漸走進學術的胡同，業餘的研究者也逐漸離開我們。

### 三、90年代的實踐：理想與困境

90年代是華南研究的發展和挫折的10年。一方面，在當時中大人類學系系主任陳其南和耶魯大學的蕭鳳霞兩位教授主持下，結合安徽、福建、廣東和香港的年青學者，進行華南地域社會和國家意識形態的比較研究。國內的前線學者包括安徽江淮學刊的鄭立民、廈門大學的陳支平和鄭振滿和中山大學的陳春聲和劉志偉、廣東省社會科學院的羅一星等。比較研究的地域包括安徽(鄭立民、陳其南)，福建(陳支平、鄭振滿)，潮州(陳春聲、蔡志祥)，珠江三角洲和香港(劉志偉、羅一星、科大衛、蕭鳳霞)。當時建立了一個工作坊的傳統，把歷史學者和人類學者在同一個試驗場上，以比較的角度，互相切磋學科的視點和方法。各研究者把自身的研究場所，展示在不同學科和地域的研究者面前。通過日間的田野考察和晚上的討論，把新的視野帶進，也把不同地域的刺激帶出。這個計劃，在個人研究的基礎上，提出一些共同的關注點，如國家透過什麼的制

度和形式進入鄉民社會。同時，因為其他的社會經濟史學者和研究生的參與，建立了一個歷史學和人類學結合的新氣象。

1993年陳其南離開中大，計劃也隨而中止。1991年香港科技大學建立。它的人文學部嘗試把人類學和歷史學組合起來。由1993年初的「民間文獻和華南研究」的研討會開始，和華南研究會合作舉辦了一系列的研討會、田野工作坊、講座等。在1993年開始，舉辦每年一次的「社會史和文化人類學」講座系列。在科大和華南研究會的共同努力下，把年青學者和研究生重新帶到試驗場上。1994年舉辦了為期3天的「在鄉商人」研討會以及在福建和潮州的工作坊。1995年，我們在牛津大學開了一個比較福建、潮州和珠江三角洲的國家和地方社會的會議。在牛津，中山大學的陳春聲和劉志偉、牛津大學的科大衛，東京大學的濱下武志、香港科技大學的廖迪生和我在會餘時候討論的結果，在資金來源仍不明朗下，決定出版季刊形式的《華南研究資料中心通訊》，又在每年耶誕前在中山大學舉行一天的會議和一至兩天的工作坊。會議和工作坊由中山大學歷史系、科技大學人文學部，廣東省中國經濟史學會和華南研究會合辦。主題由1995年的「16世紀嶺南」到1999年的「20世紀嶺南」。由2001年開始，改以「華南研究年會」的形式繼續下去。同時，在濱下武志的推動下，建立「華南研究中心資料站」系統。我們希望通過收集和編印民間文獻，使到更多的研究者可以從資料的交流和互通下，節省更多的研究時間，從而可以更廣更深地從事學問的探索。我們也希望通過不同的形式，提供年青的或業餘的研究人員交流和發表的園地。

1994、95年，我們用自己微薄的工資，用我們自己的研究經費，加上科大人文學部的贊助(主要是資助研究生參加我們的活動，和1995年召開的「經營文化」會議及出版相關的論文集)，建立了非正式的網絡，舉辦一連串的會議、講座和田野考察活動。這兩年我們不斷受到挫折之餘，也嘗到交流互動的興奮。

建立可以讓研究者利用的資料站、支援前線調查者的田野考察和資料收集、贊助學生參加田野工作坊、出版通訊和資料集等，都

需要建制和人事物資的支援。華南研究會的成員，尤其是馬木池和黃永豪二君，無私的貢獻了他們寶貴的時間。但是，志願團體性質的研究會的微薄經費並不足以支援多元化的活動。1997年在科技大學人文社會科學學院院長丁邦新教授的支援下，建立了華南研究中心。我們有了一個基地，也有了較多的經費讓我們聘請兼任的研究助理、出版通訊和資助籌辦田野工作坊。

科技大學華南研究中心的成立，無疑把我們從過去非正式的關係網絡，建構成正式機制。從零開始，長成為細小的麻雀。

90年代的發展、科技大學華南研究中心的成立，也同時帶來一些意想不到的問題。1999年中，我們曾經邀請一位在另一大學任教的友人在《華南研究資料中心通訊》發表文章。朋友的回應是，他的上級會質疑為什麼他要在科技大學的出版物發表文章。在華南研究和華南研究會開始得到建制的支援時，它們亦面對下面的一些問題：

(1)身分認同和學術界線的問題：人是研究發展的重要關鍵，但是人所屬的制度和機構，往往限制了活動的彈性。在這十年裏，我們感覺到華南研究會和科大的關係令到一些學者和研究生因為學院的壁壘而對參加工作坊等活動有所猶豫，同時也把研究會的事務置於次要的位置。我們看到和中國大陸學界的交流日多的同時，香港學界間的門牆更高。

(2)對象和方向的問題：冼玉儀在「香港創造，創造香港」的講演中指出，面向學界還是服務社會常常是本地出身的大學教學人員要面對的矛盾。(1997年1月25日)面對教資會審核的壓力，很多大學的友人對無償的或「非學術」的貢獻，感到無力。此外，學院化的問題以及過於學術性的走向趕跑了業餘的興趣者。90年代，香港很多文化機構如古物古蹟辦事處、香港政府檔案處、歷史博物館等都積極舉辦很多以教師、學生和一般香港居民為對象的講座和考察。然而，我們認為業餘研究者是最前線的知識提供人的想法，在這樣的新環境下，他們只是一些「消極的知識接收者」。



#### 四、視野：超越與包容

1999年「19世紀嶺南」會議的總結討論上，陳春聲、劉志偉等提出「超越嶺南」的看法。(1999年12月18日)超越和包容是華南研究發展的重要視野。培育年青學者，鼓勵業餘的草根的研究者；提供跳出圖書館、創造走向民間的機會、結合文獻資料和田野考察，建立新的研究範圍和視角是華南研究會建立的理念。華南研究會的將來，是要超越一個地域，一個概念和一個聯繫。在制度化的過程中，我們需要人事和物資的支援，我們也需要跳出山頭主義的制限，以及平行和結合學界和非學界之間的互動。

2000年6月16日牛津

# 告別華南研究

科大衛

牛津大學

蔡志祥兄希望我可以寫一篇比較理論性的文章慶祝華南研究會成立十周年。想來想去，我感覺理論性的文章很難寫。所以只能以一篇反省個人經驗的報告應付。但是，談到個人經驗，必須考慮以後的路向，所以題目就變成這篇文章現在的樣子。

談到理論，可以說華南研究深受人類學者費理德曼(Maurice Freedman)和華德英(Barbara E. Ward)的影響。費理德曼我沒有個人接觸的機會。華德英則在她去世前一兩年，我們同在香港中文大學，當時我們剛開始新界口述歷史計劃。在學校和田野我都有得益她的經驗的機會。我相信我可以從費理德曼的家族理論轉到社會認知理論是受她影響的。

費理德曼認為華南社會結構的主體是一姓一村的單位。這個論點，不等如說每一條鄉村只有一個姓氏，而是一姓一村是鄉村發展的一個共同方向。從這個共同點，費理德曼總結人類學和歷史學對中國宗族的概念。一直以來，很多學者都已經發表過有關家族運作的論著，大家都知道宗族、祠堂、族譜、族產，在中國社會是有很重要的作用。但是，費理德曼最強調宗族與地方社會的結合。不但如此，更因為他能夠說明宗族與地方社會的結合，他能夠說明整個宗族概念的運作。地方上的宗族是個控產機構。地方宗族可以連起來建立地方社會以外的宗族組織。所以他把宗族分成地方宗族、中層宗族、和高層宗族。宗族的層次越高，越脫離與地方社會的關係。在大城市(例如廣州)建立的祠堂(例如陳家祠)，變成小部分人的聯繫機構，而不是鄉村的管理組織。

費理德曼的理論在西方中國社會史有很大的影響是有多種原因的。其一，是因為在60年代後期和70年代初期，不少研究者對當時還是比較有勢力的「控制論」(例如蕭公權的《農村中國》)已經不滿。當時除了費理德曼外，還有史堅雅(G. W. Skinner)對農村市場理論的影響。可以說，50年代到60年代初期，皇權對社會「控制」，

士紳階層作為皇權的執行者的一套已經被淘汰。我們那個時候比較年青的學者，開始以魏斐德(Frederic E. Wakeman, Jr.)和孔復禮(Philip A. Kuhn)為首應用費理德曼和史堅雅的理论來探討縣政府以外的農村世界。引用了費理德曼的宗族和史堅雅的市場概念，我們開始從一個思想架構移動到另外一個思想架構來。

我應該說清楚「控制論」與費、史兩個理論架構的分別。「控制論」令我們不滿的地方，是被統治者往往被描述成被動者。政府制定了政策，人民乖乖地適從，社會由此而得安定。這個理論解析不了動亂，所以就把動亂說成是失控。這個理論也解析不了經濟發展。以為經濟發展必然來自政府政策。費理德曼承認鄉民可以因他們的需要主動地建構宗族，史堅雅掌握了活潑的農村市集的規律。我們那個時期就是憑這些概念開始去瞭解中國農民怎樣去創造歷史。

不過，當時我對這些論點沒有現在想得這樣清楚。我到了近年才開始瞭解我這些年來研究的連貫性。我的博士論文的出發點，不是農村社會，而是農民動亂。主要還是和其他學者一樣，考慮階級剝削的影響。我們當時都不大理會農村社會的地緣關係，更因為忽略地緣關係而簡化了國家與地方的互動。我的博士論文沒有討論地緣關係，我只是在階級剝削的描述上，指出當時歷史論著沒有注意的幾個現象（例如清末物價變動與動亂的關係）。但是，從此對農村經濟產生了興趣。又因為農村動亂往往摻入宗教的成分，所以也注意到民間宗教的運作。不能誇大當時對民間宗教的興趣，我讀過的主要還是李世瑜先生的《近代華北秘密宗教》，認識是很膚淺的。

我在1975年唸完了研究院，回到香港工作。1976年到香港中文大學授課。為了上課方便，也因為租金比較便宜，住在大埔墟。當時對民間宗教絕對沒有興趣。我記得當年盂蘭節，從我住的地方轉一個彎便是拜祭的場地，但是我也沒有走進去看一下。我對民間宗教開始感到興趣，從而瞭解其對鄉村社會的重要，來自兩方面的影響。

首先，剛到中文大學不久，認識了許舒(James Hayes)。香港很多同行都知道，許先生是香港政府的高級公務員，也是香港政府公

務員中對新界農村最有研究的一個。許先生是一個罕有的收藏家。他收集了很多文獻，但是絕對願意為學者提供方便，讓學者使用他的收藏。我當時對新界一無所知，但是對地方文獻很有興趣。我還記得許先生為我介紹元朗墟大王廟在乾隆年間租佃糾紛的碑記。在70年代後期，第一歷史檔案館收藏的刑科提本還未發表，我們研究租佃問題所用的文獻沒有多少。所以，我看見了新界有這類的原始資料，便馬上感覺應該有系統地收集。我很幸運，當年在中大擔任中國文化研究所所長的是陳荊和教授。陳教授自己曾經把星架坡的漢文碑記記錄和發表，對我的提議很鼓勵。當時我的好朋友陸鴻基也在中大任教，歷史系的前輩，教授香港史的吳倫霓霞博士也願意參加。所以我們三人便組織了香港碑文抄錄計劃。給我們最大幫忙的是一群熱心的學生。那幾年，尤其是暑假，不論晴雨，他們在香港各地奔跑。我的工作主要是校對，但是也因此帶著碑記抄本走到香港和新界很多廟宇。有關租佃的碑記，我們沒有再發現多少張。不過，抄錄碑文給我初步認識新界農村的機會。

碑文抄錄後來變成了口述歷史計劃。其間有我們思想上的發展，也有機緣巧合。在新界的鄉村，我得到很多衝擊。有一次，我們在禁區內(即羅湖/深圳交界)抄錄碑文。因為到禁區去需要先向警察局申請，我每次都和學生一齊去；也因為當時我還沒有駕駛執照，禁區內公共交通也不方便，每次到禁區都請朋友鄔健冰開車送我們去。那一天，碑文抄完了，還有時間，我們大家和村民聊天。在座有位老婆婆，知道我們來抄錄碑記與研究鄉村生活有關，主動向我們說：「我不會給你們說我的經歷。」一聽她這樣說，我知道她有故事要講出來，我們更不願意離開了，一直耽到她講出一個很動人的故事。她年青時，日戰剛開始，她和家人逃難逃到這裏。家裏一無所有。父母同意以十塊錢把她聘給本村一戶人家。先收了五塊。當時沒有飯吃，自己走到未婚夫門口，請他們結算剩下的五塊。鄉村女孩子在這個場合的感受，你需要聽他們講才可以理解。和她一起的，有個哥哥或弟弟，就是病死的。死前的一陣子，老婆婆發覺已經沒有辦法，問他還有什麼想要。他說想吃個橙。婆婆替他找到一個時，他已經斷了氣。後來日本人來到鄉村，把她的丈夫帶去。雖然結果逃回來，但是有一段時間，婆婆是個沒有錢的外來

人，嫁到這裏，生活不好受。鄔健冰是個心地善良的人，婆婆一邊講一邊哭，她也一邊聽一邊哭。我的感受是有點憤怒。我們在學校唸的歷史捆綁在一個與事實生活沒有關係的系統下，沒辦法把這些重要的經歷放進去。老婆婆的故事是沒有文字記載的。我們不記錄下來，以後就沒有人可以知道。這是我感覺到口述歷史重要的一個經驗。

另外有一次，也是從禁區回來，開車路過粉嶺，看見有人在搭竹棚。我們下車去問了一下。村民很友善，說他們在準備「打醮」，到時候歡迎我們參加。當時我對「打醮」完全不懂。但是名詞倒聽過。大概也是這些時候吧，有一天，蔡志祥兄走到我的房間（他那時還在中大唸研究班），告訴我西貢地區有個「打醮」，問我有沒有興趣和他一起去看一下。還說臺灣很多學者正在研究這類活動。我們去了。看來那個時候，志祥兄也不大懂鄉村宗教的運作。我們兩人晚上坐公共汽車到了北港村，在醮棚裡面走了一下，和喃嘸先生談了幾句，便離開了。我真正瞭解到「打醮」在鄉村社會的作用，是1981看粉嶺的打醮。

沒有參加過鄉村宗教活動絕對不能瞭解鄉村的歷史。最初參加「打醮」，並不明白周圍發生的事情，只有一種無所適從的感覺。從開始繪畫場地地圖、訪問喃嘸先生、瞭解村民對醮會儀式的概念，到自己對「打醮」有點觀感，需要幾年的時間。很感謝已故的彭炳先生讓我們複印鄉村禮儀及打醮時用的科儀書，並給我訪問的機會。從村民的活動，我大致可以瞭解一點以地緣關係為根據的組織，但是掌握了喃嘸先生的儀式後，才可以領會到鄉村社會所常見的大小傳統的配合。

我相信我現在比較瞭解為什麼拜祭活動這樣重要。在下面我還會多交代。在80代初期，我對宗教的興趣主要是受到抄錄碑文、觀察「打醮」和一點人類學的影響。早在抄錄碑文的時候，我已經注意到這些文獻具有契約的作用，而且都是刻在廟宇牆上的石塊。所以，很清楚的，鄉間的廟宇，就是一個可以安放公眾文件的場所，有點像現在的報紙。到我們觀察「打醮」時候，已經很清楚看到鄉村神祇在代表地緣關係上的作用。在粉嶺的「打醮」，安放在神棚裡面的幾十個神主牌位，主要都是從各地點請回來的，其中只有一個代

表祖先。當時人類學的書我沒有看過多少，但是對台灣民間宗教的研究倒讀了一點，也明白了土地神與廟宇神祇的關係，正一派道士的系統等等。(有關這方面，需要感謝陳永海兄，他比我先瞭解道士的作用和掌握這方面文獻的重要性。)我當時的想法，比較簡單。大概就是鄉民不會自己寫下政治的體系，他們政治體系就是在拜祭儀式中表達出來。因為宗教滲透了鄉村每一樣活動，有系統的瞭解鄉村宗教便可以重構鄉村的政治環境。

簡單地說，鄉村社會的地緣關係建構於拜祭的對象。拜祭的對象在村民的眼中分為祖先和神祇兩大類，維繫於拜祭神祇和祖先的活動便構成鄉村社會的主要體系的根據。這個說法不等如說宗教是社會的基礎。地緣團體的基礎很可能是土地控制；但是表達控制土地的權限往往包括在拜祭的活動之內。很明顯可以看到這一點的就是「打醮」。「打醮」包括三套不同的神祇：就是戲棚內戲班的神，喃嘸先生的神，和村民的神。只有村民的神代表地緣關係。「打醮」的主神通常是鄉村主廟的主神；但是神棚上除了這位主神外，還請來在鄉民活動範圍內各個地點的土地神。所以，雖然粉嶺村作為單姓村，村民都確認同一位祖先，「打醮」所表達的關係還是維繫於神祇祭祀上的地緣認同。這斷然與宗族活動不同。每年在祭祖的場合，例如清明、重九(重陽)，村民以子孫的身份重構鄉村的團體生活。只要到新界的祠堂和廟宇訪問，很容易可以反映這些地點就是鄉村聯盟的核心。同姓的聯盟像宗族，不同姓的聯盟多建立在神祇拜祭上。這樣一來，我們不能好像費理德曼一樣，假設宗族是地方必然的發展目標。

很明顯的，表達地緣關係的標誌(symbols)，例如神位、「打醮」中的各種遊行，都是超地域的產物。以喃嘸先生在「打醮」的活動為例，「打醮」應用的科儀書，都不是專為該處而寫的。相反地，村民需要喃嘸先生的幫忙，是因為除了「鄉例」外，村民認為還需要有專業禮儀者的「法力」。喃嘸先生的拜祭禮儀，並非起源於鄉民的活動範圍。他們領導的禮儀，有很長的淵源。聽他們講，由龍虎山張天師傳下來。張天師所代表的道統在他們眼中有合法性，並不在乎村民的承認，而在乎村民認為其合法性已經有廣泛的承認。農村社會史往往表達多個不同的傳統。有部分是鄉民認同為自己

的，有部分是他們認同為外在世界的。我們寫歷史的時候，就是需要識別這些傳統，說清楚來龍去脈。

大概與我們開始觀察「打醮」的同時，由於偶然的關係，新界西貢區也找我們替當地寫日治時期的歷史。現在想起來，我相信與華德英有點關係。當時她在中文大學作客座教授，跟西貢區的理民官(日後稱為民政官)認識。當年的理民官Colin Boshier原來是唸人類學的，所以很鼓勵我們的研究。同時，中文大學當時的學生事務部主任溫漢彰先生是西貢區鄉事委員會的成員，也瞭解我們的研究興趣。我在中大的同學和好朋友譚汝謙，曾擔任新亞書院的輔導長，與溫先生有來往。譚汝謙當時除了當歷史系的職務外，還是學校的東亞研究中心主任。得到多方面的推動，我們正在抄錄香港碑文的幾個人，便在東亞研究中心開始了口述歷史的工作。

老實說，我們都不懂什麼叫做口述歷史。用這個名詞好像是和譚汝謙討論的結果。問題是跑到鄉間去，怎樣介紹我們的研究呢？說「調查」很容易把人家嚇壞。我們有興趣的歷史，不止書面的，也包括口述成份。後來才知道在鄉間用「歷史」兩個字來介紹我們的研究，還是有問題的。受過小學教育的鄉民唸過「歷史」，一提到「歷史」他們便告訴你他們以前讀過的「歷史」，而不是他們地方上的經驗。我們後來介紹我們的時候，常說我們有興趣的，是以前的生活，強調我們來自城市的人不明白鄉村的情況。另外一類問題，是用了口述歷史這個名詞後，我們應該不應該把所有訪問都採用一個很公式化的處理辦法。例如，有些口述歷史計劃很緊張錄音訪問，把錄音每句記下來。我們採取這個處理辦法的困難，是我們沒有足夠的經費。除此以外，我也以為太公式化的處理對我們的研究不適宜。用錄音機甚至會影響受訪村民對訪問的態度，這些都需要考慮。我以為我們的工作方式，不是邀請村民回到中文大學接受我們的訪問，而是我們跑到鄉村去瞭解他們的歷史。在他們的地方作訪問有很多好處。周圍的事務就是開口的題材，尤其是牆上掛著的照片和廟宇祠堂裡面的神主牌位。但是在鄉村的訪問，不能有很公式的程式。我們跑到鄉村去，最實在的問題是：有沒有廟宇，有沒有祠堂，拜祭地點在那裏。拜祭包括什麼活動，誰參加誰不參加，誰有分擔任組織的工作。活動的組織是用什麼名義。這些問題主要是

弄清楚鄉村組織。再下來，我們需要瞭解的，是經濟生活、生產、消費、市場活動之類的問題。最有用的資料是被訪人的生平履歷。訪問是個摸索被訪人知識範圍的過程。方法不是沒有，其實可以很簡單的說明。其一，訪問是個學習過程，連語言和名詞都是學習範圍。你問你的問題，讓被訪人回答。他聽不明你的問題，你只要記錄清楚他聽不明，千萬不要解析，否則變了指導被訪人怎樣回答你的問題。其二，最好的問題是最簡單的問題，也就是「什麼？」「這是什麼？」「用來做什麼？」「怎樣發生的？」其三，注意受訪人的生平，因為你需要知道他跟你講的事和他的經歷有什麼關係。但是你不能要求他給你順序的回答。人談話不一定有系統，你需要讓他講，你自己來整理。有時候你等半天才講到一句對你寫歷史有用的資料。注意被訪人用什麼辦法表達時間：他/她結婚前後，父親過世前後，戰爭爆發前後，鄉村某件事情前後。其四，整理的時候，資料一定需要清楚三方面的來源，就是說：那些資料是受訪人自己的經歷，那些是他聽人家講的，那些是他自己猜的，應該能分別出來。其五，一定要做筆記。沒有筆記的訪問資料寫文章時一定不能用。歷史學者不根據筆記寫歷史就是讓他亂寫。你的讀者絕對有理由懷疑你採訪的歷史，你最好的保證就是清楚的筆記。我從來沒有上過口述歷史課，這些習慣都只是從經驗學回來的。

我們記錄口述歷史並非表示我們排除文字材料。相反的，我們記錄口述歷史，同時也在新界搜集書寫資料。我們當然並非搜集鄉村文書的始創者。早在60年代，香港大學羅香林教授和倫敦亞非學院的Hugh Baker博士(現在是教授)，已經在新界收集族譜。此後，林天蔚和蕭國健兩位先生在尤他家譜學會資助下，繼續這項工作。我們研究新界歷史的人，從他們的工作得益不少。但是他們除了族譜外，沒有搜集其他文書。(應該一提，蕭先生一直有注意碑記。)從搜集文書方面來說，到我們開始口述歷史計劃的時候，已經太遲了。水淹蟲蛀已經解決了新界鄉村戰後剩下來的的大部分文書。鄉民說也有很多在日治時期當作燃料燒掉了。資料越罕有越感覺寶貴，所以我決定不論內容，凡是村民願意借給我們複印的文件，我們全部複印。這些材料，後來釘裝成《新界文獻》，可能有兩萬多頁。這是一批研究鄉村歷史很寶貴的材料。從開始以來，這批文獻都公



開任由複印，存放在香港和外國的圖書館。在香港，中文大學聯合書院、大會堂圖書館、和新界沙田圖書館都藏有複印本。香港大學馮平山圖書館還把它做成二十多卷顯微膠捲。在國外，英國大英圖書館、美國史丹福大學胡佛圖書館、日本東京大學東洋文化研究所都有複印本。

文書的搜集得到夏思義博士(P. H. Hase)的不少幫助。我認識夏博士的時候，他是新界沙田地區的理民官。夏博士是研究英國中古史出身，對英國的教區尤其是有研究。我從他的中古史心得，得到很多啟發。《新界文獻》很大部分是我們一起搜集的。也因為得到他的支援，新界沙田圖書館特別成立了一個鄉村文獻的部門。部門內現存的海下村歷史文獻，也是夏博士出力募捐回來的。

我的《中國鄉村社會的結構：香港新界東部的宗族與鄉村》(*The Structure of Chinese rural society, lineage and village in the eastern New Territories of Hong Kong*, Hong Kong: Oxford University Press, 1986.)就是用口述、碑記、文書、觀察等材料寫成的。出版後，讀過的人都說很難懂，所以應該在這裏交代一下。這本書開始的時候，受費理德曼的影響比較多；寫成的時候，主要的論點是華德英的論點。我有時候懷疑整本書在替華德英做注腳。

寫這本書經過兩個不同的過程。研究開始時，我在追尋新界鄉村的歷史。我不知道可以追到多遠。香港政府的文件裏面留下不少對1899年新界割讓時候的記錄；從這些記錄，我們對清末新界社會有些基本的概念。這些記錄也是費理德曼在他第二本有關華南宗族的書裏應用到的材料。我當時相信可以從禮儀活動重構社會史的觀念，在這個基礎上找回來的資料，可以重構鄉村聯盟的轉變，相當清楚地知道鄉村聯盟是什麼時候成立，在什麼背景下成立，成立後有什麼變化。（「打醮」往往是鄉村聯盟的文化遺存。）割讓前，這些聯盟叫「約」，很明顯是太平軍以後團練機構的變形。問題是，假如太平軍以前的鄉村聯盟不是「約」，它可以是什麼模式？一問這個問題，就引起現在有些書還稱為「五大族」的問題。「五大族」的問題，是Hugh Baker首先弄錯，以為新界一直以來有侯、廖、鄧、彭、文五個「家族」。這是個後來的觀念。這五個「大姓」是新界東部本地人建的周王二公書院新約的參與者。周王二公書院新約於

光緒三十年(1904)創於上水周王二公祠，既不代表全個新界，也不代表任何「家族」。代表整個新界本地人的機構，是深圳社學，也就是一個鄉紳的管理機構。未有深圳社學之前，沒有一個代表全個新界的機構，但是有幾個代表鄉紳的集體。其中一個是上水鄉周王二院舊約。這個機構大概成立於清初。清初海禁後才興起的上水廖姓已經是其中成員。海禁前新界東部的最大勢力是龍躍頭鄧姓，是明代中期後興起的。明初，龍躍頭鄧姓還是東莞伯何真的部下，田產都依附到何真勢力之下，何真抄家後才收回來。關於田產這點，龍躍頭鄧姓的族譜有記錄，但是因為香港大學馮平山圖書館把這本書編錯了姓氏，一直沒有人注意。至於何真與新界的關係，傳說之中有好幾個故事。我除了傳說外，還很幸運地在康橋大學圖書館偶然翻到《廬江郡何氏家記》的記錄。這本《廬江郡何氏家記》是除了很有問題的大廟宋代碑刻外，新界最早的文字記錄。

我在訪問過程中，一直追尋這個故事。我記得，有一天，大概在1982年，我在元朗訪問了兩位老先生，知道了一點有關深圳社學的事情和得到一件打官司的文件，坐上了公共汽車，感覺鬆了一口氣，好象整個新界歷史的脈絡開始有了頭緒的樣子。我的書，原來就是打算把這個故事依歷史時間寫下來。書稿弄過好幾次(那時還未用電腦書寫)，才發現不能寫下去，因為讀者不會明白我利用宗教禮儀來找尋社會史線索的辦法。所以，最後把這個歷史重構的部分，歸納到最後一章，整本書的其他部分用來說清楚從禮儀所見的地方架構。裏面還需要補充費理德曼一個很大的缺陷。費理德曼雖然提出了分別地方氏族與高層氏族這個概念，但是怎樣分別這個問題完全沒有解決。主要理由是因為他沒有把地緣關係弄清楚。(一村一姓可以代表地方氏族，但是憑什麼根據決定某一個群體是一條鄉村?)我以為要弄清楚這個問題，需要加插「入住權」的概念。就是說，村民是個在鄉村有入住權的人，鄉村就是有入住權的人的群體。入住權包括建房子的權利，也包括開發鄉村荒地的權利，是村民最重要的權利。

費理德曼對我們瞭解宗族社會最大的啟發，就是分別了抽象的宗族(即以畫弧派線為目的的宗族)與對財權有控制的宗族。他以「控產機構」(corporation)的概念來表示後者。這個字在英文的字源上，

很有來歷。它與corpse(屍體)一字同源，是由「身體」的概念演變過來。可能有宗教的意味，因為早期的西方控產團體就是教會，即是一個以耶穌的身體共餐作為維繫根據的團體。從這方面來看，與宗族是由祖先身體的氣所產生的概念有相通的地方。另一方面來說，「身體」的觀念，也很明顯代表一個「整體」的意思，所以，到了現在，成立一個控產的「法人」，也可以用這個字來代表。這是後話。費理德曼既然把控產放到宗族概念的核心，不把入住權和田產分開，就無法說清楚地方宗族與中層宗族的分別。所以，入住權的概念，不是反對費理德曼，而是補充他的論點。

入住權、地域權、地產權的分別後來成為我第二本書，《貿易擴充與農民生計：解放前江蘇和廣東的農村經濟》(*The rural economy of pre-liberation China: trade expansion and peasant livelihood in Jiangsu and Guangdong, 1870-1937*, Hong Kong: Oxford University Press, 1989)的論點。那本書的目的是批評貿易擴展不能改善農民生活的觀點。這三種權利的分別，其實在新界的研究都已經看出來。

瞭解了何謂「產」之後，「控產機構」的概念對我的研究很重要。但是在新界東部的書裏面，還未到這一步。比較清楚的是把歷史發展脈絡的部分搬到最後一章之時，整本書的趨向都改變了。現在的問題再不是地區社會怎樣變化，而是怎樣從禮儀的變化上看到社會的變化。

華德英在一篇文章裏，對這個問題有個答案。很簡單。就是說，社會認知過程牽涉三套不同的觀念(社會認知，英文social consciousness；是個人歸屬於那處社會的答案。)其一就是我對我的社團的看法；其二是我對我的社會團體所歸屬的社會的看法；其三是我對周圍的社團的看法。華德英說，在認知發展過程，一和二的眼光愈拉愈近，而一和三愈拉愈遠。應用到新界歷史，自從明代以來，通過宗教和宗族的發展，鄉村的制度愈來愈接近大家以為的大一統的要求，但是同時，村民愈來愈感覺到族群的分歧。宗教方面，主要是正一派道教的影響，即是喃嘸先生的傳統。宗族方面，是在家廟祭祀祖先的擴張，也是書寫族譜傳統的擴張。兩方面很有共通之處。喃嘸先生嚮往正統的合法性，但是這個合法性來自正一派的傳統借助官僚制度的禮儀。換言之，喃嘸先生作法事的時候，

是應用其以為是合法的官僚禮儀。家廟祭祀和科舉功名的演繹很有關係：從明初到清中葉，科舉功名一直增加，新界的家族有向上浮動的趨勢。向上移的家族以自以為代表正統的習俗為依據，與以家廟為核心的家族制度相輔相承。讀書人就是宗族領域之內的喃嘸先生。國家的傳統從而可以變成鄉土的傳統，這才是《中國鄉村社會的結構》的主題。這個主題也是我以後研究的一個導向。

口述歷史計劃在1980/81年左右已經開始。1982/83年我在康橋大學。兩本書的初稿是我在康橋的時候寫的。回到香港，先繼續《中國鄉村社會的結構》；大約1984年完成，1986年出版。然後修改《貿易擴充與農民生計》，在1989年出版。《香港碑銘彙編》算是我們碑文抄錄的報告，1986由香港市政局出版。我這個時候還是皇家亞洲學會香港分會學報的編輯，雖然工作很忙，但是在《中國鄉村社會的結構》還未出版，口述歷史計劃仍在繼續時，我已經需要開始考慮新的研究方向。我當時的想法大概是這樣子：我可以選擇繼續新界口述歷史的研究，新界還要研究的問題也很多。但是，面對一個問題幾年，需要想的問題已經想過了，再研究下去只有重複自己的想法。要找尋新的衝擊，需要新的環境。書既然已經寫了出來，應該在別的範圍下找題目。因我以往一直在研究農村社會，我便決定改變一下，轉而研究城市的歷史。我的選題是明清的佛山鎮(現在佛山市)。

研究佛山鎮的一個考慮是它離開香港比較近。我在中文大學的年代有個古怪校規：留在香港不回校不研究也算工作，離開香港儘管你整天在圖書館看書便算休假。所以我可以離開香港到國內研究的時間不多。那個時候從香港到佛山和現在不同，是需要走半天的，不過這樣還是可以應付。在1985/86年的時候，我也到過佛山市，對佛山的印象很好。這方面需要感謝當時佛山市博物館館長陳志亮先生。

我認識陳志亮先生是在1979年隨王德昭教授到國內訪問的時候。這是我第二次到國內去(頭一次在1973年念研究院的時候，和吳茂生、黃紹倫、潘心正一起去)。一起去的，還有中大同事吳倫霓和陳善偉兩位。我們先拜訪了中山大學歷史系；那是我頭一次跟湯明燧教授見面。當時是文化革命剛過去後再開放的時候，情況還

是有點緊張。湯教授對我很好，知道我特別有興趣農村經濟後，告訴我佛山市革命委員會出版了一本《珠江三角洲農業志》，建議我到佛山時間一下。我們從廣州到佛山，參觀了有名的祖廟，就在參觀的時候，碰到當時還是副館長的陳志亮先生。我問陳先生有沒有《珠江三角洲農業志》，他不特把這本書拿給我看，還介紹了好幾種剛發現的資料，例如對佛山歷史研究很重要的《太原霍氏族譜》。我一直有印象佛山不但是個歷史重鎮，而且是有豐富歷史研究材料的地方。

從廣州回來，我並沒有對佛山作什麼研究。1980年我參加中大同事組織的旅行團到了北京訪問，目的是瞭解一下有沒有機會到第一檔案館看資料。我去的時候還是早了一點；大概81/82年開始第一檔已經很開放，但是我在北京的時候，連門也進不了。接著下來的幾年，我比較專心新界歷史。到廣州看書主要是1983/84年的事。

到廣州看書的頭一次，我記得很清楚。黃永豪兄當時在中大當研究生，許舒剛買到一批撕爛的地契。我把碎片拿回家像砌圖一樣把它拼起來，許舒再找人裱好，黃永豪考慮可以拿這批材料作碩士研究，但是必須找到與資料有關的族譜；所以我們一起到廣州去。上火車的時候還未確定是否可以進廣東省圖書館看書，所以我們說過假如進不去，便坐下一班車回香港。到埗時，發現譚棣華、黃啟臣兩位先生已經在車站等候我們。安頓後，譚先生帶我們到圖書館去。辦手續很順利。我們感覺到中國歷史研究的條件已經改變過來了。從這個時候開始到我在1989年離開中文大學，我每年的假期都有相當時間是在廣州過的。

到廣東省圖書館看書，有機會便跑到珠江三角洲的鄉村和市鎮，結交新的朋友，1980年代後期是個開心的時候。我在廣東省圖書館主要是看族譜，譚棣華兄和劉志偉兄給我很大的幫忙和指導。我在珠江三角洲的研究談不上田野調查。蕭鳳霞當時在小欖作田野工作，也發現了可以在沙灣作研究。通過她的關係，我倒有幾次訪問地方人士的機會。我跟蕭鳳霞認識，是當她在中文大學任教的時候。她開始小欖田野工作後，可以說是志同道合。佛山去了好幾次。羅一星兄當時在廣東省社科院，也在廈門大學唸博士班，佛山

的歷史是他的研究題目，我也和他很合得來，多次一起討論佛山歷史。我在這幾年，可以有點田野的經驗，主要是在1989年，得到中文大學的資助，在珠江三角洲找幾個點作研究。這個專案是和葉顯恩先生合作，主要參與者是蕭鳳霞、劉志偉和羅一星。蕭鳳霞與劉志偉在沙灣，羅一星和我在蘆苞。我應該承認主要的田野工作是羅一星做的，我只有跑過去一兩次。另外一次機會是和蕭國健兄合作，與深圳博物館一起研究離沙頭角不遠的屏山墟；這個專案由香港區域市政局博物館贊助。我開始考慮到怎樣從地方史可以歸納到與整個中國歷史有關的結論。我以為辦法是需要多作地點上的個案研究，需要比較不同地點的經驗，才可以脫離一個以長江下游作為典型的中國社會史。可以說這個想法有受史堅雅的文章影響，但是，我們很快便知道與他的說法是有相當的分歧。

80年代後期我發表了兩篇有關珠江三角洲歷史的文章。其中一篇的出發點是我原先考慮研究珠江三角洲的目的，討論佛山鎮在明清時期的演變（〈宗族作為文化的創造〉“What made Foshan a town: the evolution of rural-urban identities in Ming-Qing China”, *Late Imperial China*, 1990, 11:2, pp.1-31.）；另一篇討論宗族作為一種社會制度在珠江三角洲的發展（“The lineage as a culture invention: the case of the Pearl River delta”, *Modern China*, Jan 1989, vol.15, no.1, pp.4-36.）。佛山鎮一文主要利用族譜和《佛山忠義鄉志》作根據。討論鎮內的權利架構怎樣從里甲制之下的頭目（稱為里排）演變到依靠科舉考試爭取社會地位的鄉紳手上。這篇文章彌補有關明清市鎮行政與社會的歷史不足之處。一直以來，談到明清資本主義萌芽的研究雖然多，都是千篇一律記錄江南市場的發達，而未談到社會結構。羅一星兄《明清佛山經濟發展與社會變遷》（廣東人民出版社，1994）與我這篇文章是特別注意到這個問題。很可惜，我們的著作雖然有其他學者引用，但是大致來講，同行都未注意到我們從宗教活動歸納出行政與社會結構的方法。我到了英國工作以後，在這方面再寫了兩篇文章；談江南明代幾個有名市鎮的組織，也和同事劉陶陶博士合編了一本書，說明中國現代化過程，是把整個明清的鄉族本位的宗族架構移向以城鎮本位的階級架構。希望書出版後可以提高這方面的討論。

珠江三角洲宗族制度的歷史成為我以後十多年研究的開始。回到宗族的歷史，與我跑到佛山作研究好像有點距離。但是，選佛山作研究對象，卻找到珠江三角洲宗族制度的源頭。要說明這個看法，需要說清楚宗族制度史的性質。

早在費理德曼以前，已經有很多人對宗族制度作研究。這些研究的主要取向，集中在宗族制的作用與運作。它們談到宗族制下的族產、族產收入的應用、科舉制度與宗族的結合等等。費理德曼在這些論點的基礎上，把討論帶回到地域和地緣關係上。但是在很大程度上，他的論點還是個功能的論點。華德英的討論，則超越了功能的問題。她的問題不是地方社會有沒有那個功能的機構，而是假如地方的人，在認知上相信某類社會機構存在，例如大傳統，是不是需要把他們的活動和這個傳統拉近以助認同。這樣一來，既然地緣關係而非同宗是先決條件，既然同宗只是認同的表現方法，宗族制度變成普遍公認的社會制度只能是個歷史上的產物，宗族制度與其附屬的社會結構必然有其與地緣和認同有關的發展歷史。所以，我們特別注意的，不是一個機械性的宗族制度的作用，而是與宗族制有關的標誌，例如墓祭、家廟、神主、族譜如何在一個地域範圍開始與擴大。其間有功能的假設，也有意識形態的假設。

佛山的歷史在宗族制度史上十分重要，是因為在明代，這個制度的普及在佛山有決定性的發展。佛山是個明初興起的市鎮；雖然商業發達，很明顯的，嘉靖以前沒有家廟的建設。應該說明，家廟是明代法律規定的建築模式，就是我們在80年代還可以在珠江三角洲周圍看到的「祠堂」。明初的法律，限制平民祭祖的代數和祭祖用的建築物，到嘉靖年間，法律改過來，家廟才開始在珠江三角洲周圍興建。因為祭祖的限制，佛山在黃蕭養亂後，出現了在祖廟旁的流芳堂，基本上是因為防衛佛山有功，得到政府特別批准，祭祀防衛佛山的領袖的神主牌位的機構。這些領袖的後人，憑這個機構，取得佛山的領導權。不到一百年後，流芳堂代表的領導，已經明顯地發生變化。嘉靖年間開始，佛山的權力機構開始出現官職很高的家族，其中最有名的是霍韜。霍韜的家族，是我找到在佛山及其周圍最早建家廟的團體。在廣東省圖書館看族譜的時候，因為需要弄清楚家廟出現前後的情況，我也一直注意這個時期其他建家廟

的家族，例如南海方氏，即方獻夫的家。也因為蕭鳳霞與劉志偉開始潮連鄉的田野研究，我也有機會去過潮連，也因此而注意到陳白沙的活動（潮連在陳白沙家鄉江門對面）。把這些零碎的事實合起來是個意外。記得有一次，在香港大學圖書館，因為要找湛若水的資料，翻閱了一本英文的博士論文。裏面提到嘉靖年間的大禮議。更列出了這個歷史性的爭辯支援嘉靖皇帝的幾名大臣：桂鄂、張璁、方獻夫、霍韜、湛若水。我幾乎不能相信，一下子整段歷史清楚了。霍韜、方獻夫在家鄉建家廟，不止是個祭祖的活動，也是個政治活動。大禮議牽涉到整個「孝道」的問題，在禮儀上，建家廟變成表達「孝道」的辦法。所以大禮議不單是朝廷裏的鬥爭，而是整個祭祖禮儀上的變化。這樣一來，嘉靖年間宗族的變化可以解析了。

從這個方向去想宗族發展的問題，我連貫到嘉靖年間魏校在廣東禁「淫祠」的活動，憨山德清以後在廣州復興佛教的影響，等等。

當然，每一個發現只是問題的開始。注意到大禮議對我的衝擊，是因為我們60年代後期唸大學的人，在研究方向上找農民鬥爭來作對像是當年反潮流的表現。發現宗族制度演變的因素不只在民間而同時在朝廷的政治，使我知道研究社會史不等於逃避政治史。在研究宗族同時需要面對族群問題的研究，這個感覺更明顯。

我在新界遇到的族群問題只是本地人、客家人、水上人的分別。在《宗族作為文化的創造》一文，我開始注意瑤族的族群認同。在我的學習背景上，有幾件有關的事情可以一提。其中，應該說明蕭鳳霞對族群認同的問題比我敏感。她在研究水上人（也有稱為蛋家，但這是個對水上人沒有禮貌的稱呼）的時候，已經注意到「水上」的概念，是反映他們沒有入住權。珠江三角洲沙田開發的歷史，包括水上人和陸上人對產權控制從而產生的身份分別。我對於瑤人認同的觀察，只是這個論點的延伸。另外，在我離開中文大學的前後幾年，族群變成中文大學人類學系的一個研究重點。對我尤其是有影響的是第一次瑤族的討論會，這是我頭一次接觸到《過山榜》一類的文書。詳細不要說了，《過山榜》是瑤族用漢文記載其遷移和入住傳說的文件。（我讀到的《過山榜》部分是參加會議的國



內團體帶到香港來的，另百鳥芳郎編的《瑤人文書》是饒宗頤教授借給我的，特此致謝。)這個故事的流傳對我的研究很有作用，因為在形式上，它和珠江三角洲尤其是南海、順德一帶普遍流傳的珠璣巷故事很相近。瑤人應用漢字書寫的禮儀，和記錄《過山榜》令我感到詫異。《過山榜》與珠璣巷故事同源而意易，我在離開香港前發表的《宗族作為文化的創造》開始注意，但是瑤「族」所以為「族」的來龍去脈，則在來到英國後，參加族群歷史討論會所寫有關明代瑤亂的文章時，才弄清楚的。

我離開中大後，1990年來到了英國。在英國的生活與在香港很不同，不用多說。可以一提的是在這裏，指導研究生的時間比較多，回到珠江三角洲訪問或坐在廣東省圖書館的時間非常難得。在教學方面，我在香港是講西洋史和中國近代經濟史，來到這裏需要講中國近代史；這個轉變令我必須掌握新的資料。也是來到這裏才發生的事，就是對香港史比較多注意。其中包括編著《香港史資料，社會編》(*A Documentary History of Hong Kong: Society, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1997*)，也替香港公開大學(當時還是學院)編香港史課程。香港史和近代史對我的城市歷史研究很有作用，不過這裏不用再提。與華南宗族研究特別有關係的工作，則是與學生的共同研究，到了英國以後才開展的臺灣原住民研究，和在90年代蔡志祥兄組織的華南研究考察。

臺灣原住民研究計劃不是我個人的研究計劃，而是我們學系中文部的研究計劃。計劃由我負責。這個計劃得到臺灣順益原住民博物館和臺灣大學歷史系的支援。1995到1997三年，每年暑假我們一群人到臺灣大概一個多月；每年也有臺灣學者到牛津大學講學。我從這個關係認識了研究臺灣史的黃富三、吳密察教授，和吳密察兄由此合作到其他專題研究。也因為這個專題研究，我比較多留意臺灣人類學者的著作。臺灣人類學和臺灣史的著作不容易讀。我們對臺灣地理不熟悉的人，很難同時照顧多個不同地點的詳細描述。我是在這幾年，有機會在臺灣周圍跑過，對這些寶貴和詳盡的研究才不感覺陌生。同時注意臺灣原住民和瑤族，很容易發現兩者的差別在定義而不在社會的實質。現在在臺灣有強烈原住民身份的人，是清朝稱為「後山」地區(即中央山脈以東)的居民。他們不認為

自己是同一「族」的人。現在應用「九族」的概念，也是日本統治下改過來的。他們認為「九族」之中每一族的語言都不同；在有些「族」裏，一「族」不止說一個語言。以人口來算，說同樣語言的人數只不過幾萬。比較來說，在廣東或廣西，瑤族所包括的人口就比這個數目大得多。儘管在香港開會的時候，瑤族的代表解析瑤族包括不止一個語言而是三個語言，每個語言的範圍都比臺灣原住民的語言範圍大。什麼是一個語言？是個有趣的問題。這兩個地區的分別，表示誰跟誰算是同一族，是個歷史定義的結果。臺灣來說，南部的「族」基本上是清代的政治單位。北部的「族」是較遲與外界接觸的後果。瑤族是個「族」，則是明代稅收的定義。瑤，就是明初在廣東和廣西沒有參加里甲登記，也沒有受「土司」所管理的人。也就是到了明代，受到廣西土司和登記在里甲內的「民」所攻擊的人。

來到英國後，我另一個發展方向是研究商業史。我一直對中國商業史很有興趣。在中大教中國近代經濟史的時候也常提到。在1986年，得黃宗智教授邀請到加州州立大學洛杉磯分校講一個學期課，晚上無事，把中國經濟史課寫出來，才比較清楚多年來講課時候的論點。（這個經驗教訓大學當局，除非教師有時間消化講課的內容，否則不能有系統地授課。）來到英國後，1993年，蔡志祥兄找到香港科技大學作專題演講；我選了商業史的題目，作三次演講，後來科技大學華南研究中心以《中國與資本主義》(*China and capitalism: Business enterprise in modern China, Hong Kong: Division of Humanities, University of Hong Kong Science and Technology, 1994.*)為題把它出版。我認為《中國與資本主義》是我發表過最好的文章。我的論點大概是中國早在十六世紀已經有資本主義。不過，明代朝廷把資本主義廢除，走到「官督商辦」的路上，代價是中國沒有發展出集資的機構（例如銀行）。所以到十九世紀後半期，需要大規模投資的時候，便沒有投資的架構。二十世紀的歷史，充分表現出這個架構對經濟發展的重要性。到清末公司法出現以後，這個局面才開始改變過來。

表面來看，商業史跟宗族研究沒有什麼大的關係。但是，完全不能這樣說。中國商業制度史，絕對是宗族制度史的延續。現時中

國商業史，太注重商品的流動而忽視了令到商品可以流動的制度。我們知道田產可以買賣，但是我們不問需要什麼制度存在田產才可以買賣。我們知道田產買賣應用契約，但是我們對應用契約的環境毫不敏感。商業史上的關注問題，不只是那種商品運到那裏出售。商業之可以能夠產生，有賴集資、信貸、會計、管理、匯兌等多方面的運作。我們從中國傳統重農觀點出發，也太注重工、農、商之分歧。從集資到利潤分派都是商業史需要研究的過程，不論利潤來自手工業作坊還是農田。既然糧食是商業的最大宗貿易，田產買賣、田地開墾、甚至租佃關係都有商業的成分。大規模商業需要集資，風險大的商業也需要集資。明清社會沒有保障商業經營的法律，所以商業經營需要依靠法律以外的途徑。西方歷史也曾經過這個過程：中古時代，最重要的集資機構是修道院。這些機構管理來往歐洲與中東的主要道路，為旅客提供旅館服務。明清最大的集資機構是廟宇和家族。在公司法還未出現的年代，在珠江三角洲，這些機構控制田產和墟市。多姓管理的財產，採取共同建廟的辦法。不用另寫合同，共同建設廟的拜祭就是合同。換句話說，合同不是用文字寫出來的，而是用我在禮儀活動中演出來。同姓的社團，可以利用宗族的禮儀來共同控產。我在《宗族作為文化的創造》一文討論廣東省圖書館藏《南海區氏族譜》的契約。這本族譜記載了區氏一房於乾隆28年與其他幾房成立祖先山墳的一張合同，說明房與房之間的宗族關係與合作祭祀相輔相成。我在另一篇還在香港工作時寫的文章《以宗族作為商業公司：中國商業發展中的保護制與法律的對立》（“The lineage as business company: Patronage versus law in the development of chinese business”, Reprinted from *The second conference on modern chinese economic history*, Jan. 5-7, 1989. The Institute of Economics, Academia Sinica, Taipei.）把有關的問題說得更詳細。

所以，到了英國後思想上的轉變，可以說是興趣比較多面化。其中，與華南會的成立和蔡志祥兄的努力很有關係。我懷疑我們從香港出發的幾個人，在1990以前，都是比較狹窄。我們一直以來研究香港新界及珠江三角洲，對其他地區沒有很多瞭解。1995年出版我和蕭鳳靈合編的《腳踏實地：華南的地緣》（*Down to earth: the territorial bond in South China*, Stanford: Stanford University Press, 1995）

總結了我們當時多人的研究。書的題目有兩方面的意義。我們一方面把地域關係放到主體上，另一方面我們強調把文獻和田野研究結合才是「腳踏實地」。成書的時期比出版早了一兩年。大概是這本書還在編的時候，蔡志祥兄成立了的華南研究會，開始創辦暑期的會議和考察團。我懷疑考察團開始於陳其南兄還在中大時候想出來的辦法，就是組織在這方面合作的人到研究的地方開會。在珠江三角洲開的會，我參加了在佛山和潮連開的兩次。風氣做開來，這些會對我很有作用。通常開會的幾天，包括田野考察。我懷疑作用不在單靠幾天來作訪問。最主要的作用就是由研究這個地區的學者，帶領我們參觀他研究的地域，同時討論他們下的結論和應用的材料。到過這些地方，有利於以後參看有關這個地方的材料。我是在這種情況下，有機會得鄭振滿兄和丁荷生兄邀請到福建莆田參觀，得陳春聲兄和蔡志祥兄帶隊到潮州，梁洪生兄和邵鴻兄由粵北南雄帶到江西流坑村和吳城鎮。我也應該說，牛津宋怡明(Michael Sonzyi)在福州的研究也讓我有機會認識一點那裏的歷史；還有張小軍在中文大學寫的論文《再造宗族：福建陽村宗族「復興」的研究》，加上到了臺灣幾次，得到吳密察兄領導去參觀台南，我的視野有所擴展。

學者交流最好的情況是既有共通的興趣，也沒有競爭的心態。我們這群人在學業上的交往，從沒有出現感情上的衝突。我感覺到我們這群人，有條件去闖新的領域。我對這個新領域的概念，是一個腳踏實地的社會史。我對研究這個社會史的方法概念大概是這樣子：在珠江三角洲，基本上我們掌握了明代宗族制度幾個主要的演變。在明初，通過里甲制度政府承認了地方社會；通過家廟的興建，族譜的傳播，宗族變成了社會上的核心機構；宗族再從核心的地方機構演變為田土開發的控制產權機構。在年份上，里甲發展，主要在明初到黃蕭養之亂(約15世紀中)，家廟的興建開始在嘉靖(16世紀中)。我既然假設里甲是宗族制度的前身，所以應該找不同的地方，探討由里甲演變到宗族的過程，從比較中瞭解這個發展的通義。我們研究莆田、潮州和珠江三角洲三處，剛好可以做這個比較。

這個方法沒有真正應用，因為事情發生得很突然，比我們最豐

富的想象更奇怪。需要先提及沈艾娣(Henrietta Harrison)的論文。沈艾娣是我到了牛津第三年的時候來當研究生的。她有興趣民國時期的禮儀。我當時開始考慮禮儀與法律的分別。她的研究給我很多啟發。民國禮儀的變動，反映出禮儀對普羅大眾行為改變的影響。也反映出我們研究明初以來一直在創造的禮儀到此唯止，已經告一段落。我有興趣的歷史故事，現在有頭有尾，應該可以寫出來。

另一個思想衝擊需要說清楚的，是我有興趣禮儀的歷史，一來因為農村宗教的興趣，也因為宗族的演變，包括了禮儀的成分；但是，同時也因為哈伯馬斯(Jurgen Habermas)的著作開始對在外國研究中國史的同行人有很大的影響。哈伯馬斯在學術界的影響，與蘇聯東歐勢力的瓦解很有關係。西方學者從他的言論，取了civil society (民間社會)的名詞，以為這個先決條件可以導致民主制度的發展。所以我們尤其是在美國的同行人特別注意中國有沒有民間社會這一回事，也因為他們以為民間社會受紳士的領導，和紳士的領導與明末清初慈善事業發展有關係，所以用了這些論點來支持清末城鎮紳士階層演變的重要性。姑勿論清末的演變與新政是否有關係(中國整個社會觀改過來由此開始)，我以為不談鄉村宗教活動單而以紳士的慈善活動來代表民間社會，是幾近離譜。更之，整個討論根本脫離了哈伯馬斯的論點。他的論點比拿我們以前叫「志願團體」(voluntary association，例如慈善機構)來當民間社會更重要。他說，「社會」是個概念，創於十八世紀，是讀書人用來應付皇帝的工具。「社會」這個概念，源於科學革命以後自然規律的確認。假設人與人的關係都有自然規律，這個東西叫「社會」。中國讀書人也相信自然規律；不過他們沒有把人與人的關係描述成「社會」；從大禮議的過程可以看出，他們認為這個東西叫「禮教」。禮儀是中國歷史上人與人的關係的根據，好象社會就是西方歷史上人與人之間的關係的根據。所以，談民間社會，談紳士，不談宗教；談紳士，談他們搞慈善，而不談他們對禮教的觀念，完全是牛頭不對馬嘴。(從這裏另外一個思想上的線索就是「社會」的概念怎樣跑到中國來。有關這個問題可以看亞里夫德里克(Arif Dirlik)的著作。我看了以後，和好朋友吳茂生決定需要研究「中國的普羅大眾」(common man，恐怕沒有一個好的翻譯詞)。很可惜，我們寫了一

章以後，他便去世了；書還是需要寫出來。）

就是大概這時候，有一次到廣州，劉志偉兄很高興跟我說，剛和陳春聲、蕭鳳霞他們到過莆田(忘了蔡志祥兄有沒有去)，氣了鄭振滿兄一把。因為一直以來，聽他們說，看他們的著作，莆田好象也是和珠江三角洲一樣有祠堂，有宗族制度。誰知，振滿兄把他們帶到某祠堂，裏面什麼神位都有，連和尚也有一個。(後來我也有機會到這個有和尚像的祠堂。它不是一個家廟，是個宋代開始比較普遍建在墓地旁的祠堂，附近還有一所可能就是宋代功德祠演變過來的佛寺。)他懷疑莆田主要的地方機構根本不是祠堂，而是建得比祠堂更宏偉的廟宇。他說很可能這是因為莆田開發早的緣故。在宋代建立地方機構，根本不會建祠堂。

這個解析非同小可。它就是我們找了多年地方社會建構的道理。假如我們需要談理論，這個就是我們多年來研究的理論。出發點可能還是在費理德曼和華德英，不過到了這一步，我相信我們可以說我們的理解已經超過他們可以想象的歷史。把劉志偉說的話換個說法，地方社會的模式，源於地方納入國家制度的過程。國家擴張所用，地方社會接納的理論，就是地方社會模式的根據。循這一方向走下去，我們瞭解一個地區的社會模式，需要問兩個問題。一個是這個地方什麼時候納入國家的範圍？第二，歸納到國家範疇的時候，相方是應用什麼辦法？莆田與珠江三角洲的分別就在這裏。南宋把地方歸納到國家的辦法跟明代不同。南宋應用的辦法，是朝廷承認地方神祇。明代的辦法，開始時是里甲，後來是宗族禮儀。南宋的轉捩點，需要注意勞格文兄(John Lagerwey)有關宋代朝廷由茅山道教轉變到龍虎山道教與其地方禮儀的影響。所以，莆田的發展，包括南宋朝廷加封地方女神天后；到了明代，有加封的神祇演變成國家祀典的部分，所以清除淫祠沒有把他們摧毀。反過來，明代的珠江三角洲，嘉靖年間，一方面經歷了反淫祠的活動，另一方面接受了建家廟的宗族標誌。所以，珠江三角洲的村落，明顯的受到家廟式的建築物為核心的活動的領導；而在莆田，不是宗族沒有興起，而是宗族制度只是加在一個現有的神祇拜祭制度上面，而尤其是這兩層的禮儀混在同一個建築物的標誌裏面。

在這個概念之下，我們研究這些不同地方的人，曾於1995年齊

集牛津開會，決定了編三本書：鄭振滿和丁荷生寫莆田；陳春聲和蔡志祥寫潮州；劉志偉、蕭鳳霞和我寫珠江三角洲。到目前為止，還未寫出來。想起來真慚愧。書還是需要寫出來的。我也認為我自己需要把珠江三角洲的社會史更詳細地寫清楚。但是，這兩年我還有另外的打算。

三年前，我五十歲的時候，想到以後的研究計劃。有一方面的意念是很原始的：我感覺到我不能一輩子只研究華南。我的出發點是瞭解中國社會。研究華南是其中必經之路，但不是終點。從理性方面來想，也知道現在是需要擴大研究範圍的時候。從華南的研究，我們得到一個通論，以後的工作就不是在華南找證據。我們需要跑到不同的地方，看看通論是否可以經得起考驗。需要到華北去，看看在參與國家比華南更長歷史的例子是否也合乎這個論點。需要跑到雲南和貴州，看看在歷史上出現過不同國家模式的地區(我是指南詔和大理)如何把不同國家的傳統放進地方文化。我們不能犯以往古代社會史的錯誤，把中國歷史寫成是江南的擴大化。只有走出華南研究的範疇，我們才可以把中國歷史寫成是全中國的歷史。

我就是這樣決定，現在是我終結我研究華南的時候。後來的學者可以比我更有條件批評我的華南研究。我倒希望他們不要停在那裏，他們必須比我們這一代走更遠的路。我們最後的結果，也不能是一個限制在中國歷史範疇裏面的中國史。我們最終的目的是把中國史放到世界史裏，讓大家對人類的歷史有更深的瞭解。

# 廿載華南研究之旅

蕭鳳霞

耶魯大學人類學系

數年前，一位申請入讀耶魯大學人類學系的學生如是說：「我對華南的抗婚習俗甚感興趣。在芸芸研究這個題目的學者當中，蕭鳳霞的研究比較切合我的想法。可惜，她是個歷史學家，而並非人類學家。」這番話逗樂了我的同事。學生為我的學術身份感到疑惑，這已經不是第一次。多年來，不知情的同事甚至把我標籤為中國文學研究者。其實，我一向認為，跨越學科界限，是學者應有的追求。因此，別人給我這個人類學家加上歷史家和文學研究者的標籤，反而讓我感到不勝榮幸。那麼，接下來的問題自然是：文學、歷史和人類學三者可以怎樣聯繫起來呢？這種聯繫意義何在，致使我沉迷在這片天地裏，達二十多年之久呢？

誠然，歷史、文學和人類學都有著共同的關懷，這三門學科都企圖近距離地探究人的生活，嘗試了解它在不同時空中不同的表述。不論具體的研究課題是一個村莊、一宗事件、一篇文學作品，我們都不妨視之為一種表述，這形形色色的表述，都根植於層層的關係、意識和意思上；而這三者的重要性，完全是由人所賦予的。周遭的環境，既限制也幫助了人們發揮他們的自由意志，換句話說，我們的研究對象實際上是存在於各種權力關係之中——不管這種權力是強加的物質性的權力，還是被認為是事物的自然秩序，抑或很大程度是想像出來的。

研究者自身的定位也和權力息息相關。在過去一、二十年間，社會和人文科學家已經體會到，研究課題和方法絕對不能獨立於研究者而存在，而是和他或她的主觀意志互為影響的。在逐漸遠離實證研究取向的同時，人類學已經試驗著新的民族誌課題和方法。我們不斷地問，怎樣才算是一個有意義的田野地點？我們代表的是誰的聲音？作為研究者，我們多大程度上屬於民族誌記錄的一部分？在這裏，讓我把自已視為一個民族誌學者，把自己的主觀性「解構」一番。



我選擇華南作為我的研究地點，是個人取向和學術選題怪異的組合的結果。對於 1950 和 60 年代在香港長大的人來說，中國在地理上是那麼接近，在政治上卻那麼遙遠。當我在美國留學的時候，經歷了 1970 年代學生運動的衝擊。在大洋彼邦的我，遙望著遠處的中國和她正在進行的革命，簡直感到美好得令人難以置信。當時的我，深感社會科學空有理論，不但無助於解決全球性不平等的問題，對於國內的紛爭也束手無策。在這種情況下，我把我在意識形態方面的好奇和理智的學術追求混為一談。

尋求革命的社會思潮和學術範式的出路的願望，就在這樣的情況下結合起來，推動我走進廣東進行博士論文研究。當時的我，不論在問題或方法上，都被「權力」、「現代國家」和「革命」等觀念牢牢地籠罩住。在我理想的思想框架中，「國家」是一個包含著意識形態的、實質的機構，它的「人民」，既是革命的動力，也是革命的對象，「人民」被革命者領導，去和不平等和階級剝削對抗。不過，我在廣東腳踏實地的田野經驗很快便告訴我，我對毛澤東時代的中國的估計是錯誤的。理想的破滅促使我從新調校自己的眼光和分析工具。在接下來的 20 年裏，我探索國家、民族、權力和文化等基本概念的真正意涵，更重要的是，我著力研究在田野考察過程中碰到的一個個人，我探討某些事物為什麼對他們那麼重要，嘗試了解他們的選擇和取向，是經過一個怎樣複雜的歷史過程而形成的。

一個最能激發人類學家和歷史學家興趣的課題是：像中國這樣龐大的政治實體，不論在帝國時期還是在現代，有那麼大的地區文化差異，又經過那麼繁複的興衰周期，它是怎樣維繫著人民共同的想象的？不少走在前沿的人類學家，都探討過中國「既統一又差異」這個引人入勝的命題，其中包括弗里德曼(Maurice Freedman)、施堅雅(G.W. Skinner)、武雅士(Arthur Wolf)、孔邁隆(Myron Cohen)華德英(Barbara Ward)和屈順天(James Watson)。他們的研究為我日後所做的民族誌考察，打下了一個堅實的基礎。多年來的教學實踐，使我越發領會他們的學術智慧。由於篇幅所限，我在這裏不可能全面地敘述他們豐富而深睿的學術成就，只能集中談論幾點與我的學術成長有關的事實。施堅雅是我在史丹福大學的導

師，他跨學科的興趣對我的學術取向影響深遠。他運用新古典經濟學派的工具和大量的人口統計數據，嘗試描繪中國農村的市場結構。他首先提出了區域系統的概念，再以這些概念組成結構性的空間和時間，進而假設經濟和行政機構就是在這結構性的時空中運作。施堅雅這套分析框架，對分析中國的農業社會如何與複雜的國家機器相輔相成，地方社會又如何與不同地域層次的社會以至國家發生關係，是十分有力和奏效的。他所揭示的市場組織間的互動關係，更使我們不再滿足於用從上而下的社會控制論來解釋官府如何在鄉村社會發揮影響。不過，在施堅雅這個形式主義的分析框架裏，中國的農民是一個理性的經濟動物，歷史的偶然性、文化意涵和個人的生活，都沒有佔一明確的席位。它們都不過是從屬的變數，都足以用經濟或行政的結構所解釋；這些經濟和行政的機制儘管有著結構上的差異，卻在功能上互相整合。

已故的弗里德曼把文化置在他的分析模型的中心，在華南地區進行極具前瞻性的宗族組織研究。弗里德曼同樣重視地方社區的互動關係；他認為，中國的親屬和繼嗣的觀念雖然一致，卻往往以不同的形態在本地的宗族群體中呈現出來。在中華帝國晚期的時候，某地的定居者建立了資金雄厚的宗族團體，讓人們運用他們的親屬法則，建立組織，應付邊防、水利和種植水稻的需要。正如施堅雅一樣，弗里德曼基於功能主義的假設建立的模型，讓人難以接近當中涉及的具體的歷史過程。

武雅士是我在史丹福大學的另一位導師，他有興趣的是民間宗教信念如何發揮穩定社會的功能。根據他在台灣進行的田野考察，武雅士寫就了〈神、鬼和祖先〉一文，發表後影響深遠。他強調人們的信念和儀式如何微妙地反映了皇朝官員層層級級的權力體系；而儀式又如何體現了人們親疏裏外之別。

不論是施堅雅、弗里德曼還是武雅士，都把我們從過去只著重探討官僚體制如何從上而下地對地方發揮影響的問題困局中釋放出來。他們提供了有效的分析工具，讓我們掌握地方社會的互動。當然，他們都受主流的學術傳統所規限。他們的問題和方法，都深深染上功能主義的色彩。涂爾幹(Emile Durkheim)是功能主義最主要的立論者之一，他特別強調社會結構的差異和功能的整合。另外兩位

古典社會學理論的大師——馬克思(Karl Marx)和韋伯(Max Weber)，給學者帶來的啟發當然亦不遑多讓。馬克思重視分析階級衝突和權力，韋伯強調文化意涵和人為的能動作用(human agency)。馬克思和韋伯不約而同地注意到歷史變遷動蕩人心的時刻，認識到人類主觀意識和有目的的行為所能發揮的互動力量，以及由此不自覺地帶來的結構性的後果。在孔邁隆、屈順天、科大衛和已故的華德英的著作中，我獲得了不少啟發，使我更貼近韋伯的路子，進一步充實了自己的分析模型和框架。

孔邁隆在分析中國家族團體的形成過程時，特別注意到分家這個環節的特殊意義，提醒我注意經濟和文化兩者糾纏不清的複雜關係。屈順天在其華南沿海地區天后崇拜的研究中，把宏觀的國家建構的歷史過程，和地方宗教習俗的演變結合起來，堪稱典範。近年來，研究者越來越著重分析現象產生的過程，越來越對歷史導向心悅誠服，明顯受韋伯式思維的影響。已故的華德英告訴我們，沿岸的漁民從來不覺得自己處於中國文化的邊緣；科大衛的研究，也生動地展示了人們如何有意識地運用各種權力資源和文化意涵，把入住權的爭奪巧妙地鑲嵌在宗族的語言中。華德英在我進行論文寫作的前期，對我指導良多，我尤其銘記。科大衛和我在田野裏、故紙堆中共事多年，更是不斷地給我提供靈感和幽默的活水泉源。

我對韋伯理論的體會，是長期磨煉和反省的結果。回顧過去，在1960年代為實證主義所主導的學術潮流中，在1970年代風風火火的革命日子裏，「人」的因素竟不知不覺地被埋沒了。我在進行自己的研究時，也有著同樣的盲點。在當時那種學術氛圍中，我把「人」視為「群眾」、「農民」或「革命主體」等抽象集體，而沒有把「人」視為活生生的、有利害關係的、懂得運用文化策略的、具有歷史經驗、有矛盾的心理和情緒的「人」。細讀已故的艾布拉姆斯(Philip Abrams)的著作，我逐漸明白，我們一直以來往往不必要地把「結構」和「變遷」這兩個概念截然二分。實際上，我們要明白「個人」在分析研究中所發揮的「作用」，要了解的不是「結構」(structure)，而是「結構過程」(structuring)。個人透過他們有目的的行動，織造了關係和意義(結構)的網絡，這網絡又進一步幫助或限制他們作出某些行動；這是一個永無止境的過程。涂爾幹、馬克

思和韋伯，都運用了不同的辦法把個人根植在層層疊疊的社會、文化、權力和歷史關係裏。問題在於，我們如何結合涂爾干社會結構的向度、馬克思注重權力和剝削的觀點，以及韋伯強調文化意涵的重要性的主張，敏銳地掌握複雜的歷史變遷。

有了這樣的分析性的聯繫，我們也許比較容易了解明清時期在珠江三角洲的沙田上崛起的一個又一個的宗族團體，如何與當時締造國家的過程相呼應。也就是說，地方精英如何在國家權力延伸至地方的同時，靈巧地運用文化象徵，取得相應的地位(Faure and Siu 1995, Siu 1990a, Siu 1997)。在這個過程中，我們認識到，市場系統的層級怎樣為商人提供了「文化空間」，讓他們以自己的方式去「做」士大夫(Siu 2000)。值得注意的是，在一個權力和社會流動性競爭激烈的地方舞台上，參與民間宗教儀式，也是劃分你我、界定利益的一種手段(Siu 1990b)。當社會流動性變得越來越有彈性時，簡單地以物質財富多寡來劃分社會界綫，就變得越來越困難，珠江三角洲的沙田上各個族群的自我界定和互相界定，往往也包含了人們有意識地進行的文化劃分(Siu and Liu, 即將出版)。

進入 90 年代，我給自己定下的學術目標，是如何面對新的理論的挑戰，並加以利用，重建實證主義的思維。科大衛、劉志偉和我繼續研究經濟結構和社會實體，但我們不再把它們視作固定的概念。我們不再把文化、社會、族群、宗族、國家或民族等名詞作為不證自明的研究起點，我們把它們視為研究的對象。我們最感興趣的，是這些概念如何在我們所研究的人物的腦袋中，變成牢不可破的類目；這些類目又如何為人們所運用，構成日常生活的萬象百態和權力意涵。

正如過去一樣，在形成研究課題的過程中，我嘗試了解歷史如何在我的研究主體身上留下痕跡，我需要明白當中涉及的文化意涵。我企圖了解的，不僅僅是歷史內容，而更是史料的建構過程；不僅僅是文化分類本身，而更是文化分類變異和具體化的過程；不僅僅是行政建制強加的制度性的權力，而更是權力作為一套語言如何滲透在人們日常的觀感和文學想像之中。自 70 年代至今的研究歷程中，我和其他領域的學者尤其是歷史學家和文學家的合作，都是互惠互利的。我們對歷史、文化和權力這三個觀念和它們之間的關

係都有了更深刻的理解和掌握，這都在我們的合作成果中得到充分的體現。

## 一、歷史與人類學

在日常生活中，「歷史」應該是複數。對於同一宗事件，不同的人有著不同的歷史敘述，問題是，那一套歷史敘述在怎樣的脈絡裏成為主流，有權力的聲音又如何掩蓋了其他聲音。我們很難說那些是大歷史，那些是小歷史，那些是中心；那些是邊緣，這兩者的關係常常是相對和辯證的。在中華帝國晚期的廣東，某村莊建立宗族團體，或某廟宇聯盟組織安放神像的活動，實際上都屬於締造國家的過程的一部分。本地的精英運用它們認為具有威權的朝廷的象徵，在帝國的勢力範圍擴充的同時，為自己取得一席位。宗族的語言不僅僅和親屬與繼嗣有關，民間儀式也不純粹是宗教，它們更大程度上是一套權力語言，人們運用這些語言，創製身份，建立入住權，對弱勢者加以標籤和排斥。不論在圖書館或實地調查得來的文字史料、口述材料甚或在學者的研究論著中，我們都會看見和聽見很多文化定義和分類。比如說，人們常常作出這樣的族群劃分：「我們是本地，他們是客家，住在水上的是蛋家。我們有祠堂，他們沒有；我們的女兒嫁後不落家，他們的不會。」讓我們感興趣的是，這些類目是什麼人透過什麼方法創造、宣告和在競爭中突顯出來的。這個過程為我們展示了數世紀以來人們怎樣有意識地建立了某種地域觀念，在我和科大衛合編的《植根鄉土：華南社會的地域聯繫》(Down to Earth: The Territorial Bond in South China)(Faure and Siu 1995)，以及我和劉志偉合作研究廣東潮連蛋家歷史的文章《宗族、市場、海盜和蛋民：華南沙田的族群》中，我們嘗試解答的，就是這個問題。

沿著類似的研究路子，我完成了〈婦女何在？〉一文。文中極力反駁「不落家」、「自梳女」的存在是因為近代絲廠的開設，給她們提供了經濟獨立的能力，因而推動了「婦女解放」的論點。我主要反對的，是人們理所當然地認為中國女性受父權壓迫的看法，他們認為，只要條件許可，中國傳統婦女便會作出反抗。我認為，這樣的婦女形象實際上是在城市知識分子的有色眼鏡的投射下形成

的。其實，在地方社會和歷史中，婦女自有她們的天地和位置，也參與了地方文化和社會的創造。當然，我絕對不是說傳統中國婦女非常自由和備受尊重。我企圖論證的是，在明清時期的廣東，婦女在地方社會的位置的確立（不論指物質或意識形態而言），都是幾個歷史過程交錯的結果。這些過程包括珠江三角洲沙田地區急速的定居、士大夫語言在帝國邊緣積極鼓吹和滲透、熱心的地方精英巧妙的即興創作等。（有關這方面的論述，可參考我在1991年用英文發表的論文“Where Were the Women? Rethinking Marriage Resistance and Regional Culture History”，該文已翻譯成中文並題為〈婦女何在？〉，刊載在《中國社會科學季刊(香港)》，1996年2月。）

我也嘗試把這些問題延伸到當代的香港。我探討1997年前後香港政權轉移之際，「香港人」的身份認同如何與政治資源的爭奪扯上關係。我常常說，我們不妨這樣類比：香港人在「邊緣」處觀看著政權和民族尊嚴此起彼落，他們的處境和所謂「蛋」、「瑤」以及其他「少數民族」不相上下——彼此都不約而同地運用權威（帝國）的隱喻，在時刻變動的政治環境中定位自己（Siu 1996, 1999, Crossley, Sutton and Siu, 即將出版）。

要聆聽這許許多多混雜的歷史聲音，我們必須在批判地運用文獻的同時，腳踏實地地走進田野裏去——這就是我和牛津大學科大衛教授合編的《植根鄉土：華南社會的地域聯繫》一書的追求。這本論文集匯集了國內外的歷史學家和人類學家多年來的研究成果，我們各自立足在一個點上（一鎮、一鄉、一島），閱讀地方文獻，進行實地調查，和官方文獻互相比次，辨別各種敘述的弦外之音，各自寫出了主題不同卻又關懷類近的文章。必須說明的是，在我們的研究議程中，「華南」研究只是一種途徑或取向，而非最終目的。我們只不過以「華南」這塊地方為試驗場，為區域研究建立跨學科的分析框架。最近，科大衛總結多年的研究經驗，宣佈「告別華南」，並且已踏上山西和貴州的征途。我讀著科大衛這番宣言，感到津津有味，也頓覺肅然起敬；他率先把我們的眼光引領到華南以外的地方去，尤其令人欣喜。

## 二、代理人和共謀關係

通過重新認識親屬、性別、族群和地方認同等觀念的建構過程，我過去(也是不經意地)就國家、權力、代理人和共謀關係等理論所作的探討，在我的思維裏變得越來越明晰。在這裏，讓我就「代理人和共謀關係」這個理論，談談我兩本較早期的著作：《華南的代理人和受害者》(*Agents and Victims in South China: Accomplices in Rural Revolution*，耶魯大學出版社，1989年)和《犁溝：農民、知識分子和國家，近現代中國的故事和歷史》(*Furrows: Peasants, Intellectuals, and the State, Stories and Histories from Modern China*，Stanford: Stanford University Press, 1990)。正如我在上文提到，1970年代的時候，我腦袋裏的「國家」觀念，盡是一個實質性的、制度性的權力和行政機器。其後，福柯(Michel Foucault)的研究給我啟發良多，讓我認識到國家的語言不但教人迷惑，而且無處不在。很多時候，國家語言的滲透力是如此的強大，以致和民眾自己的文化和身份表述難分你我，即使民眾發出的是異議或反抗的聲音，也無論如何擺脫不了國家語言的烙印。在《華南的代理人和受害者》一書裏，我嘗試展示的是毛澤東時代的革命如何影響到廣東農村的社會結構，該書的上半部描繪了一個歷史過程，中華帝國晚期國家的威權，是透過市場體系、宗族組織、縣立書院、廟宇網絡和民間儀式而延伸的。在帝國的邊緣，國家作為一個組織化的機器幾乎不著痕跡，但它作為一種文化觀念卻無遠弗屆。具體的文化實踐可能有異，但人們對中央的認同卻積極而強烈，這主要是由於本地的民眾自有他們自己一套方法運用帝國的隱喻，去確立他們在地方上的成員身份。這本書的下半部份分析了毛澤東時代的革命如何滲透到鄉村社區中。我嘗試論證的是，一個沉重的政治行政機器，漸漸取代了層層疊疊的「民間」社會，把繁複的鄉村共同體壓縮為單一的官僚細胞。與此同時，階級和革命的語言，也主導了日常生活的定義。不過，如果我們說這些改變都是自上而下的，那也未免言過其實。一些老農民積極分子，在回顧過去的時候，為他們曾經參與過的革命事業嘆息：「我們都挖河渠，毀祠堂，不是嗎？」當革命的語言成為過去，被後毛的改革之聲所取代，人們字裏行間卻不能擺脫那套逝去的國家權力結構。我為開放改革給我研究的農村帶來新氣

象感到欣喜，但我也不能忘記 1987 年我和我研究的公社成員某次重聚的對話。在酒酣飽食之際，我忍不住問我的朋友：「改革不錯給你們帶來期盼已久的改變，然而，如果你們不想改革的話，你們可以拒絕嗎？」那年青的黨委書記沉默良久，平靜地說：「我想——不行吧。」

在鄰近另一個地方，一個朝氣勃勃的市鎮正努力裝備，朝著新的經濟發展方向進發。與此同時，我也觀察到不少令人困擾的局限，我將之歸納為「國家內捲化」。在與無孔不入的國家力量相處了幾十年之後，本地的民眾似乎已經無法擺脫毛澤東時代的包袱。企業家們努力避開他們想像中的國家官僚專利的地盤。更教人覺得諷刺的是，在改革開放的時期，黨國系統宣布要把它沉重的機器從社會中抽出，地方的人和機構卻實際上不自覺地複製著這套機器。關於這個觀點，我在《中國市鎮中的社會主義貨郎與太子們》一文有詳細的論述。（“Socialist Peddlers and Princes in a Chinese Market Town”, *American Ethnologist* (May) 1989）我其他有關後毛時代的文章，都圍繞著國家內捲化這個主題，作出不同的論述（Siu 1989b, 1990, 1993, 1995a, 2001）。這些文章強調了歷史向度的重要性——毛澤東時代的影響在改革開放的年代仍然久延殘喘，甚至有意識地背棄革命的人，也未能完全擺脫革命的話語。

不論在那年青黨委書記的沉默當中，或者在企業家模稜兩可的眼神裏，我都發見了我具體研究的一個個人。他們來自一個革命的國家立意要用自己的方法把他們收編入伍的年代，他們一方面屈從於這個國家，另一方面也與它共謀並存。許多人認為自己是這些結構和過程的受害者，其實，這些結構和過程都給他們的行動賦予某種意義。環顧差不多整個 20 世紀，在一代又一代的進步作家為響應民族主義的號召和加入革命隊伍而創作的作品裏，都反映了類似的共謀關係。當公社的農民當年努力地耕著集體的農田，挖著河渠，共同建設社會主義樂土時，中國知識分子早在半個世紀以前，已經以筆作犁，以社會主義為肥料，以民族主義為催化劑，在貧瘠的國土上，埋下理想主義的種子。二十世紀三十年代，城市知識分子選擇農民作為他們文藝的創作題材，向當權者提出控訴；到了六、七十年代，農民成為他們唯一可以選擇的題材，他們向當權者提出哪



怕是最忠誠的諍諫，也變得如此膽戰心驚。到了八十年代，知識分子已經甘心情願地被同化為農民，農村包圍城市，使城市不論在物質生活或精神生活上都變得農村化，中國知識分子的精神面貌給徹底地改變了。

我組織編譯的《犁溝：農民、知識分子和國家，近現代中國的故事和歷史》，是在1989年7月，我一面看著正在北京發生的悲劇，一面把書稿交到出版社去，可說是百感交雜——《犁溝》一書企圖質疑的是知識份子的一廂情願的使命感，這種使命感導致的悲劇卻在中國當代史上一再出現。儘管理想一再幻滅，中國知識分子卻缺乏自我批判的態度，使得他們繼續和頑固的力量進行著徒勞無功的對話。《犁溝》一書附錄的唯一一幅照片，題目是「上訪者」，是一名中國攝影家1976年在北京拍攝的，一個老人在四人幫下台後和其他人到北京上訪，大抵是為了請求領導人為他們平反。這老人形容憔悴，飽歷風霜，屹立在風中，一個袋子歪歪地掛在他的破棉襖上，但是，也許最令人觸目的是別在他胸前的三個大毛章。這幅照片深深地打動了我，它的主題呼之欲出，老人以為讓他感到自豪和給他保衛的東西(毛章)，恰恰是把他置於這種慘淡境地的緣由。更讓我們感到難受的，是這位老人的形象和知識分子的處境是何等雷同。《犁溝》一書要揭示的，就是這樣一個悲劇性的悖論。我再次應用我「代理人和受害者」的分析框架，企圖說明中國的知識分子就好像中國的農民一樣，也好像中國的婦女一樣，他們既是自己的理想和世界觀的創造者，也是自己的理想和世界觀的受害人。

我經常用以下這番沉思冥想總結我二十多年的田野經驗：「我擁抱著馬克思的理想走進中國，十年後卻懷著韋伯最沉重的擔憂離開。」不論我們已經進入怎樣「後現代」或「後後現代」的時代，人文科學和社會科學家的問題與方法，始終都離不開這些經典的社會學大師的關懷與視覺。作為人類學家，我每次寫完「他者」的民族誌時，都會多費一點心思給自己寫一個「民族誌」，批判地檢討我自己學術和個人議程。我也誠懇地相信，我研究的對象是中國，但我對話的對象卻是全世界；我想，只有這樣，我們才可以敞開心胸，不斷更新自己的學術觀點與眼光。

(本文原文為英文，由中山大學歷史系程美寶翻譯，在《清華社會學評論》2001年第1期中刊登，此版本經作略作增補。)

# 文化人類學與華南研究

廖迪生

香港科技大學人文學部

在香港，人類學是一門發展得比較遲的學科，除了香港中文大學在 1981 年開設的人類學系外，其他大專院校都沒有本科生，而香港科技大學人文學部則在 1990 年代初開設文化人類學與社會史的研究院課程。此外，也有幾位人類學者在不同院校的社會學系、應用社會研究學系和研究中心中工作。由於不少有關中國的人類學研究首先在南中國開展，而不少中國人類學理論的建立都是基於南中國社會的研究發現，所以「華南研究」一直以來都是香港部份人類學者的興趣所在，「華南研究會」的成立與發展，也與香港人類學的發展有著密切的關係（詳見本刊蔡志祥之文章）。

簡單來說，人類學是一門從多重角度去理解人類的科目。考古學、體質人類學、語言人類學和文化人類學是構成人類學的四個範疇。人類學在香港的發展過程中，比較受重視的是文化人類學。文化人類學家的資料搜集方法是透過參與觀察形式的田野研究來進行。研究者住在研究的地方，掌握地方語言，深入了解社區成員的生活。了解及研究一個社區或一個個案的過程可以是一至兩年，或是更長；也有學者以一個社區作為長期學術研究的中心點，研究者與個別社區與社群有著長久的互助互惠關係。人類學者用直接、全面和深入的方法，綜合社會、文化、政治、經濟、宗教、教育等不同因素去了解他們的研究對象。然後透過民族誌去表述一個地方的社會與文化，也就在這些細緻的民族誌上建構他們的理論。在過去的幾十年，世界各地的人類學家在華南的研究，都產生了不少成果，如親屬、宗族、族群、地方社會、民間宗教和族群認同等研究結果，都成為了素描南中國社會文化圖像的基本元素。

人類學家要在一個地方進行長期的參與觀察來紀錄和探討不同的文化社會問題，田野工作為理論研究提供有血有肉的材料。對華南研究來說，人類學家的其中一項貢獻就是把田野研究的重要性介紹到地方研究上面去。鼓勵不同學科的研究者跑到田野及基層社會

去，直接與地方人士對話，從而理解當地的社會文化問題。我們安排學生進行田野考察，幫助他們欣賞、了解和分析現實世界裡錯綜複雜的社會文化關係。雖然對參加者來說，這些介紹性的田野經驗是短暫的，而且與人類學的田野研究所強調的長期參與觀察和感受有很大的距離。但這一種跳出書本文獻的研究取向，也正可以成為其他學者的參考，提供另一模式去探討南中國的課題。

無可否認，早期人類學的研究對象多是沒有文字的社會，而探討的是研究者身處時的社會文化問題。但當人類學家走進中國社會時，所碰到的卻是一個有長遠歷史和文化傳統的古老國家，任何當代的問題都會有其歷史淵源。人類學家也留意到歷史文獻的重要性，但文字歷史材料卻多與王朝國家體系相關，地方社會的歷史紀錄非常有限。於是地方社會活動過程中產生的契約、文書、碑刻和族譜等材料便成為幫助人類學家重構地方社會歷史的重要資料。但當人類學家談到文獻的時候，除了文獻的內容外，還要問的是文獻產生的背景，探討國家、地方精英與地方民眾之間如何操控和詮釋文獻，追究地方社會與國家機器之間的互動關係上的社會和文化形態。在過去的二十年內，人類學家與社會歷史學者不斷地合作，產生了不少有深遠影響的研究成果，南中國社會研究也成為一個檢驗地方與國家政權關係的一個基地。

人類學家一直嘗試將他們研究的個案賦予大環境的意義：將個案和地方社群置於地域、國家、以至整個世界的脈絡來考慮，將南中國地域研究的不同個案成果與其他地區的研究發現匯合，或是將不同的個案進行跨文化比較。這樣，任何個案研究便不再是獨立的例子，而是了解地區和世界的基本元素。細小的地區個案便有其廣闊的學術空間了。這一個以社會文化脈絡為基礎，以「質」為本的個案研究方法也就是人類學對南中國研究所提供的一個發展方向。

懷疑和反思是人類學研究的特性。人類學有研究「他文化」的傳統，研究者將自己完全的置身於另一文化體系中，從中體驗和理解個別文化行為以至整個社會的意義，建立起對他文化的深入了解。人類學者不會簡單地接受任何「當然」的解釋，他們會懷疑並探究任何「必然」關係的其他可能性。除了對研究題材的懷疑、對現存解釋的再分析外，人類學者更進一步檢視研究者本身或研究成

果對受訪群體的影響，探究研究單位所在社會權力架構中的位置。這些懷疑不斷讓人類學家反思研究者本身的身份和角色。這個從學術理論到研究道德的思考，是人類學另一個可以貢獻的地方。

談論了很多人類學可以貢獻的地方，但歸根究底，人類學家還是要做好自己的田野研究，任何理論都需要有實在的材料和仔細的個案分析。人類學家要實實在在的工作，個案的積累也就是華南研究的基礎。

以地域為題的研究項目可以容許不同學科的學者進行科際整合的研究，讓不同的學科各展所長，在華南研究的範圍內發展新的理論和研究方法。但從來沒有一個社會是靜止不動的。在歷史過程中，政權的更易、人口的遷移、物質與思想理念的流通與傳播、區域之間的溝通往來與互動，都促成了各社群的超地域脈絡關係。狹窄的地域觀念只會束縛學術研究的成果，我們需要超越觀念上的限制，將華南變成為研究的起點，以華南的個案去了解地方與國家的關係，與鄰近地區，以至世界各地相關連社群的關係，與不同地方和學科的理論對話，去尋求研究上的突破。

# 日本之華南地區民俗宗教研究

——以香港及廣東地區為中心\*

志賀市子

日本滋賀縣立大學人間文化學院

## 一、前言

最近，東京外國語大學亞非研究所出版了由林美容及三尾裕子所編的《台灣民間信仰研究文獻目錄》。這冊文獻目錄收集及介紹了戰前及戰後以日語書寫的有關台灣漢人民間宗教信仰的研究成果。閱讀這冊目錄，我們再次體會到日本有關台灣民間信仰所積累的研究在數量上之豐富，以及研究者數目之多。由於台灣在戰前的五十年間受日本殖民統治，日本人對台灣社會進行了各方面的調查研究。當然進行這些研究的目的是為了加強殖民統治，但如《民俗台灣》(1941年7月-1945年1月)等的研究中，有不少是有很高的學術價值的。在戰後，打算作中國宗教方面的實地調查的學者，當中包括文化人類學者、民俗學者及宗教學者，都會先到台灣。可以說，日本對中國的民俗宗教研究中，台灣是被研究最多的地域。

本文的目的，是介紹在日本出版的有關華南地區(台灣除外)的民俗宗教研究，當中以香港及廣東地區為主，在某些情況下亦包括福建及東南亞的華人社會。這個地區的研究，與有關台灣民間宗教的研究比較，在數量上當然不可同日而語。在戰前，日本對香港較少研究是很難免的。自1960年代後半期，日本學者約於同時在香港與台灣再展開實地調查；但數量上，在香港進行調查的日本學者，比在台灣和日本學者要少。究其原因，香港作為一研究區域，面積細小，加上語言隔膜的問題，導至過去的研究及研究者不多。然而，研究者數量少，並非宗教研究獨有的問題。在日本，香港僅僅被視為中國與英國在政治角力上的工具，又或是八十年代以後急速發展的國際金融都市，因而日本人所關心的，只是政治及經濟的層

---

\* 本文由香港科技大學人文學部潘淑華翻譯，香港科技大學語言中心片岡新(Kataoka Shin)訂正

面，而文化方面則備受忽略。

儘管如此，以香港及廣東地區作為研究對象的民俗宗教研究，其價值絕不低於在政治及經濟領域方面的香港研究，其水平更絕不遜色於以台灣為研究對象的民俗宗教研究。當中也出現了帶領學術界、具有開拓性及資料價值很高的細密研究。下文會簡單敘述從戰前到戰後的研究動向，以及介紹不同主題的重要研究成果。

## 二、戰前及戰後的研究概況

有關戰前的研究，可參考台灣總督府外事部出版的《南支那文獻目錄》(1943年)。此目錄網羅了廣東、福建、廣西、貴州、雲南等地的華南地區研究，涵蓋內容非常全面，包括了以日文、中文及西文寫成的有關政治、文化及經濟各方面的研究，可說是戰前有關華南地區的文獻目錄中最詳細的一部。雖然有關宗教的內容並不算多，但亦有不少與風俗習慣相關的文獻。

而上文曾提及的《民俗台灣》，雖然與台灣有關的記載佔了大部分，但當中亦刊登了一點點與廣東風俗有關的記錄。當中，如香坂順一所寫的有關廣東話暗語及廣東習俗的〈廣東通信〉(1943年)，是非常出色的。香坂順一是漢語專家，在戰後曾編寫了多冊漢語教科書及辭典。當時在臺北高等商業學校擔任副教授的香坂順一，雖然因局勢的需要而出版了《廣東語會話辭典》及《南支華僑會話要訣》等，但後來出版的《廣東の民話》(廣東的民間傳說)等著作，則寄託了他對民俗方面的強烈關懷。除此之外，在《民俗台灣》中，也刊載了松山虔三攝影的〈廣東歲末風景〉及〈廣東の竈祭り〉(廣東之灶祭)，這是戰前廣州市街角及廚房的珍貴圖片。

雖然本文的主旨是介紹民俗宗教研究，但在這裡有必要指出，從戰前到戰後有蓬勃發展的歷史民族學及文化史領域，在很早以前其實已非常關注華南的民族文化。當中牧野巽在《広原住民族考》中，以史書記載及方言學的研究成果為基礎，開展了南越國=傣族的學說，同時亦討論了南越的文化和風俗。在戰後，白鳥芳郎等的民族學者接續作這個領域的研究。

戰後從1950年代到1960年代初，在民俗宗教研究方面出現了短暫的空白時期。到了60年代後半期，出現了一些以實地考察方式

進行宗教研究的學者。當中的先驅是可兒弘明。可兒在1960年代後期工作於香港中文大學的新亞書院研究所，對香港水上居民進行調查的同時，亦非常關心道教、民間信仰及口傳文學。進入70年代，他加入了大淵忍爾的海外學術調查團，發表了多篇有關民間道教的論文。有關這調查團，下文將再作詳述。

有關70年代以後，日本學者以香港及廣東地區為研究對象的實地考察的發展，可兒在〈「残された中国」の現地調査〉（「被遺留的中國」的實地調查）一文中，詳細記述了當時的研究動向。據可兒指出，戰後日本學者以香港及廣東地區為研究對象的民間宗教調查，最早是以大淵忍爾為首，從事「道教儀式的調查」的海外學術調查。這個調查在1970、72及74年度，獲得文部省科學研究經費，以台灣、香港及澳門為調查對象。參與調查的除了道教儀式的研究者外，還有佛教儀式、民間信仰及民間風俗的學者。此調查的成果可在大淵忍爾編的《中国人の宗教儀礼——仏教・道教・民間信仰》中找到，當中第一篇是佛教儀禮，由鎌田茂雄負責；第二篇是道教儀禮，由大淵忍爾負責，第三篇是民間信仰儀禮，香港部分由可兒弘明負責，而台灣部分則由民俗學者直江廣治負責。

在70年代，文部省科學研究費資助了三次以道教學者為主的東南亞海外調查。其一是「有關東南亞華人社會的宗教文化調查」（研究代表是窪德忠）。此調查於1977年度及79年度進行，考察對象是馬來西亞及新加坡的民間信仰及佛教儀式，研究成果收錄在窪德忠編的《東南アジア華人社会の宗教文化》（東南亞華人社會的宗教文化）（耕土社，1981）。其次，是1979年度進行的「新加坡・馬來西亞地區華人會館的實況調查」（研究代表是酒井忠夫），以及以這次調查的成果為基礎進行的「近現代新加坡・馬來西亞地區的華人文化及文化磨擦」調查。研究成果收錄在酒井忠夫編的《東南アジアの華人文化と文化磨擦》（東南亞華人文化及文化磨擦）（嚴南堂書店，1983）。這本論文集亦同時收錄了野口鐵郎關於真空教及德教之論文，以及福井文雅有關佛教的文章。雖然以上的研究均是以馬來西亞及新加坡的華人為考察對象，但由於這些華人社區都是由中國華南地區的移民所構成，因而對香港、廣東及福建的民俗宗教研究極具參考價值。

進入80年代，從1980年到1984年，進行了以香港、馬來西亞及泰國為考察對象的「東南亞華人傳統藝術的研究」(研究代表為尾上兼英)。在香港的考察中，尾上兼英負責香港的木偶劇，田仲一成則負責福佬人的戲劇。而從1981年到1984年間，以白鳥芳郎為代表的民族學者組織了「香港龍舟祭」的學術調查，對香港各地舉行的龍舟祭的儀式及祭祀組織進行了考察。

進入80年代，由個人進行的考察亦興盛起來。當中最有精力、調查最細緻的，非田仲一成有關祭祀戲劇及宗教儀式的調查莫屬。其研究成果，就是《中國祭祀演劇研究》(1981)、《中國の宗族と演劇》(中國的宗族及戲劇)(1985)、《中國鄉村祭祀研究》(1989)及《中國巫系演劇論》(1993)四大冊。這些詳細的記錄反映了香港不同族群的宗教儀式及與祭祀有關的戲劇，而當中包括了很多現在已再看不到的珍貴東西，例如已於1992年解散的海陸豐福佬族群的劇團。田仲有關此劇團的敘述，是價值極高的資料。

進入80年代後半期，就如可兒所指出，出現了年青一代的學者。他們通過留學得以熟習當地的語言，以及長時期於當地居住作實地考察。人類學者瀨川昌久可說是這批新一代學者的先驅。瀨川於1983年開始，在香港的新界居住了兩年，對中小規模的宗族進行調查，並發表了不少有關民俗宗教的論著，如太平清醮的祭祀儀式、祖先祭祀及墓地風水等。

80年代是「香港研究」確立的時期，由以往把香港視為「被遺留的中國」(以香港作為了解傳統中國的對象)，轉而把香港視為擁有獨特歷史、文化的區域，進行「香港研究」。在1984年，弘文堂的「もっと知りたい」(想知道多一些)系列，出版了香港·澳門篇。這是一部概括地介紹香港歷史、文化及社會的書籍，到現在已重印多次。在這部著作中負責「宗教」一項的是吉原和男。他以研究香港及東南亞的潮州人社區和德教，以及同鄉會及宗親會等為人所知。吉原以淺白的手法，從廟宇的祭祀到基督教、印度教等的外來宗教，介紹了香港宗教的多樣性。

這裡對90年代的研究發展作若干補充。從1987年到1989年，在外務省擔任專門研究員且居於香港的中生勝美，進行了長洲島的太平清醮及風水方面的調查研究。而從1992年到1994年，在香港



中文大學擔任研究員及在香港大學亞洲研究中心擔任訪問學者的志賀市子，對稱作「道壇」(或「道堂」)的道教團體進行了研究調查。在90年代以來，年青的研究者在東南亞華人社會以實地考察作的宗教研究方面，取得很大進展，但由於篇幅關係，本文唯有割愛。

### 三、研究主題的分類說明

本節把前文未能詳細解釋的各個研究內容，以主題分類作介紹。

#### (1) 道教儀式

進行道教儀式的調查，最理想的研究者是熟悉道教文獻，能同時從儀式的表演(performance)及文本(text)兩方面著手。道教學者大淵忍爾的一連串研究，可說是實現了這個理想的其中一項成果。他在《中國人の宗教儀禮》(中國人的宗教儀式)的香港篇，探討新界正一道士主持的太平清醮，在市區由所謂「喃嘸佬」的道士所執行的功德法事，以及青松觀及黃大仙廟的儀式。書中不單記錄儀式的程序，更同時抄錄了儀式所用的科儀書的內容，因而資料價值極高(大淵編，1983)。而前文提到的田仲一成，在其著作中亦對道教儀式作了詳細的記錄，如《中国の宗族と演劇》中的洪朝祭祀等等由新界道士主持的儀式，以及在《中国鄉村祭祀研究》內有關中元建醮及太平清醮中的儀式(田仲，1985，1989)。

#### (2) 祭祀儀式

即使同樣研究太平清醮，道教學者的關注點是觀察儀式本身，而文化人類學者則傾向觀察祭祀活動背後的地域社會及祭祀團體。瀨川昌久把新界太平清醮中的各種祭神活動與日常的祭祀活動比較，從而討論漢人社會的村落共同體的特點(瀨川，1987b)。而蔡志祥則根據太平清醮的人名榜，討論在單姓宗族村與多姓宗族村中的祭祀團體，在組織原則上有何差別(蔡，1988)。

有數個研究是有關長洲島的太平清醮的。田仲一成在1979年及1983年對此儀式進行了調查(田仲，1985)。蔡志祥則對太平清醮儀式的歷史變化及祭祀團體作了詳細的調查報告(蔡，1987)。而中生勝美的研究所探討的，是祭祀團體組織原則所呈現的都市特性以

及祭祀儀式觀光化所帶來的影響(中生, 1997)。

除此之外, 渡邊欣雄的研究詳細記錄了農曆五月初五端午節於長洲島舉行的龍舟祭的儀式, 同時討論了這個龍舟祭所反映的世界觀(渡邊, 1985)。

### (3) 祖先祭祀

有關祖先祭祀的研究, 中生勝美利用廣東省地方誌的資料, 討論了廣東的宗族及祖先祭祀的特徵(中生, 1985)。瀨川昌久詳細記錄了新界農村的祖先祭祀習慣, 分析了家族的祖先祭祀與在宗族祠堂舉行的祖先祭祀的差異, 同時討論了宗族的再統合的性質(瀨川, 1989)。瀨川亦在其他研究中, 比較這些祖先祭祀的事例及日本祖先祭祀的民俗資料(瀨川, 1986)。

### (4) 神媒(shamanism) 研究

以台灣及新加坡為考察對象的民間信仰研究, 有不少都是探討神媒的。若比較起來, 香港在這個領域的研究並不多, 或許這是由於香港的童乩信仰說不上盛行。可兒弘明以清代筆記中的記載為基礎, 探討廣東巫俗的特徵及在巫術中雞的通靈性(可兒, 1994)。可兒在扶乩(扶鸞)研究方面, 亦介紹了其歷史起源及台灣和香港的扶乩例子(可兒, 1972a)。至於吉原和男研究的是德教的扶乩儀式(吉原, 1979), 志賀市子則探討道教團體中的信善紫闕玄觀的扶乩儀式及乩手的培養等(志賀, 1995a)。志賀亦研究了觀塘地區海陸豐族群的信仰據點-靈媒廟-的信仰形態及組織的變遷(志賀, 1998)。

### (5) 墓地、葬儀

有關墓地的研究, 大橋健一討論到香港作為人口密度極高的都市, 因而出現了壁龕這種墳墓空間「高層化」的獨特安置骨灰的設施(大橋, 1994)。沢田ゆかり的研究在討論香港的人口密度如何影響香港葬禮的形態時, 指出了殯儀館這種葬儀專門企業的設立及興盛的發展(沢田, 1994)。為死者作的功德法事是葬禮的重要部分。有關這方面, 志賀市子探討了海陸豐福佬人的功德法事, 特別是過橋儀式(志賀, 1994)。而田仲一成的研究詳細報告了移民到新加坡

的海南人的功德法事，當中包括含有戲劇表演成份的鎮魂儀式。田仲從這種儀式討論中國戲劇的出現(田仲，1990)。研究東洋史的和田謙壽，則以泉州及廈門為例，概論南中國的喪葬習俗(和田，1990)。

除此之外，志賀對青松觀等道教團體的功德法事及「喃嘸佬」的功德法事進行了比較研究。

## (6)其他民間信仰

有關祖先祭祀及喪葬儀式以外的各種民間信仰，在前文提及的可兒弘明關於民眾道教的研究中有討論，當中他從木偶劇談到為子女上契的習俗(可兒，1972b,1975)。可兒亦詳細報告了1970年代初香港紙紮專門店的情況，及店中售賣的紙錢、紙衣和紙符的種類及用法。可兒的研究不單是這個領域的先驅，以他的資料與現在的情況作對照，亦極具參考價值(可兒，1973)。瀨川昌久的研究中介紹了香港紙紮舖及超級市場售賣的紙錢、紙衣和紙符，還附有豐富的圖片。他指出這些東西表現了現代都市生活潛在的不安(瀨川，1987a)。而有關靈籤及記有藥方的藥籤，酒井忠夫把從台灣、香港及東南亞各地收集回來的靈籤及藥籤的內容作了分析和分類(酒井，1992)。

除此之外，中生勝美的研究以香港的冥婚例子，與台灣及中國其他地域的冥婚例子作比較分析(中生，1992)。以《媽祖信仰の研究》(1979)一書為人所知的李獻章，在日本出版了以漢語書寫的有關民間信仰的研究。這些文章以香港的潮州人、廣州三邑人及廣東嘉應客家為對象，進行了從誕生、成長、結婚到死亡這些人生儀禮的研究(李，1972，1973a,b)。

## (7)風水

日本從80年代後期開始，對風水思想漸漸關注起來，有關華南地區風水的學術研究亦隨之有所增加。首先對風水作社會人類學研究的渡邊欣雄，在舉出香港新界及台灣的風水例子的同時，指出對風水有兩種不同的看法，一種是機械論的風水觀，即風水的力量受外在自然的影響，與祖先及子孫的性格完全沒有關係。另一種是人

格的風水觀，即風水的力量由墓地環境及祖先對子孫處理葬儀是否滿意所決定的(渡邊，1989)。瀨川昌久以流傳於新界村落的族譜為資料，檢討及發展了渡邊的論點(瀨川，1994)。而中生勝美以高層大廈為例，分析了香港市區的陽宅風水(中生，1994)。

## (8) 宗教團體

有關香港宗教團體的研究甚少，只有吉原和男對潮州人社區中德教的研究(吉原，1978)，及志賀市子對「道壇」「道堂」的研究(志賀，1995b,c)。由戰前到戰後從中國大陸傳到香港的民間教派的道堂及佛堂為數很多，如先天道、天道(一貫道)、天德聖教、紅卍字會道堂等。但日本在這方面，大致並未著手研究。另外，在歷史學方面的宗教結社研究，即使單看華南地域的太平天國及天地會等方面，也有不少研究可供參考。但由於篇幅關係，在這裡不得不割愛。歷史學者菊池秀明，其出版的著作通過慎密的實地調查及文獻解讀，討論了太平天國出現的社會背景，包括清代廣西移民社會的形成與發展。當中對過往太平天國研究回顧的一節，可供參考(菊池，1998)。

## (9) 佛教

有關香港佛教的研究極少，只有江上秀雄對香港佛教的歷史及佛教團體所辦的社會福利事業所作的簡單介紹(江上，1976)，及鎌田茂雄有關佛教儀式的研究(鎌田，1973，1986)。事實上，在日本對台灣的民間信仰研究中，對佛教的關注亦同樣不多。究其原因，是日本對中國佛教的研究大都以經典為中心，對近世及近代的發展不太關心，另一方面，是進行實地考察的文化人類學者及民俗學者，往往對中國佛教缺乏認識。然而，無論是台灣還是香港的佛教界，都有很多信徒，是擁有強大政治力量的宗教勢力。在現代社會，這種社會勢力是不容忽視的。可以說，佛教團體是今後不能不注意的研究領域。

#### 四、結語

以上，我們雖然見到了日本有關香港及廣東地區的民俗宗教研究，但可惜的是，從整體來說，因為研究者的數目並不多，幾乎沒有一個題目有多位研究者作持續性的調查。唯一例外的是香港新界及長洲島的太平清醮，有多位研究者在不同的時間進行調查，並留下報告。但其他大都是由一位研究者單獨發表的研究報告。

最後，筆者想對今後的研究課題，提出三點看法。

第一，直至今日，無論是哪一項研究，大都是探討新界農村及離島這些傳統村落社會舉行的宗教活動，對於市區居民的民俗宗教活動及其宗教世界觀，到現在仍未得到充分的關注。在亞洲的都市中，香港無疑具有現代化的都市空間，其民俗宗教形態雖然在不斷變化中，但仍有活躍的發展。香港這種情況，提供了豐富的資料，讓我們重新思考過往有關都市化與宗教的理論，即把都市化等同近代化，等同世俗化的理論模式。以香港的都市作為實地考察對象的研究，只是剛剛開始。

第二，今後研究香港民間宗教的其中一項不能忽視的課題，是1997年政權變遷會為民俗宗教帶來何種變化？當然這些變化未必在數年間就顯現出來。但這一、兩年間，就筆者研究的香港道教的領域，也察覺到確實出現了一些變化。其次，為了要正確地掌握這些變化，就有必要搜集在殖民地體制下的情況及宗教政策方面的客觀資料。香港政府一直通過華人廟宇委員會及東華醫院等半官方組織，對民間宗教進行了直接或間接的介入，尤其在廟宇的土地管理及資金運用方面。但有關這方面，現在仍缺乏有系統的研究。

第三，在80年代中國推行開放政策以來，外國人在中國陸續開始作實地調查。西方研究者留下了豐富的研究成果，而日本研究者與他們比較雖然有所不及，但亦開始進行了調查，並取得一定的成績。在華南地區研究，日本學者到福建省的比例較高。這是因為以台灣作為考察地域的日本學者，有不少選擇與台灣有密切關係的福建省進行研究。例如鈴木滿男，他曾到台灣及韓國考察，以之與日本進行比較民俗研究。為了瞭解吳越的海洋文化，他在浙江省及福建省進行了三年的民俗調查(鈴木，1994)。除此之外，以研究台灣王爺信仰為人所知的三尾裕子，亦對福建省的王爺信仰進行了研

究(三尾, 1997)。至於廣東地域, 瀨村昌久開始了客家研究, 並積極地在中國大陸進行調查(瀨川, 1993)。雖然外國人在中國大陸進行宗教調查時, 仍面對不少困難, 例如當地公安局的干涉。然而, 隨著宗教活動的復興, 可預料將來進行考察會更自由。這是我們所期待的。

註釋:

<sup>1</sup> 在可兒弘明編《香港および香港問題の研究》(東方書店, 1991)的後記中載, 由戰前至1991年有關香港的日文文獻目錄。此目錄一目了然地看到過往日本人對香港的學術關懷是如此偏向於政治和經濟方面。

<sup>2</sup> 在《牧野巽著作集》第5卷裏, 題目為〈廣東原住民族考〉的論文, 前半發表於《民族学研究》17-3, 4, 1953, 後半為未發表的原稿。

<sup>3</sup> 可兒1986, p.180.

<sup>4</sup> 同上, pp.184-185.

<sup>5</sup> 同上, pp.186-188.

<sup>6</sup> 有關廣東省的寺廟、祠堂等宗教設施的復興, 可參考ティモシー・ツー(1995)。

## 參考文獻

江上秀雄

1976 〈香港の仏教社会事業〉《仏教福祉》3。

大橋健一

1994 〈香港——超過密都市の墳墓空間〉小島麗逸編著《アジア墳墓考》勁草書房。

大淵忍爾

1971 〈香港・台湾における道教儀礼に関する調査報告〉《岡山史學》24。

1980 〈香港の道教儀礼〉《池田末利博士古稀記念東洋学論集》柳盛社。

大淵忍爾編

1983 《中國人の宗教儀礼——仏教・道教・民間信仰》福武書店。

尾上兼英

1984 〈伝統芸能〉可児弘明編《もつと知りたい香港》弘文堂。

可児弘明

1967 〈香港中国人の宗教思想の一端について〉《史学》40-2, 3。

1970 〈香港農村の民間歌謡〉《文学》38-6。

1972 〈扶鸞雜記——民衆道教の周辺(1)〉《史学》45-1。

1972 〈人形芝居と道教——民衆道教の周辺(2)〉《史学》45-2。

1973 〈符疏に関する調査(香港)——民衆道教の周辺(4)〉《史学》45-3。

1975 〈誼子の慣行について——民衆道教の周辺(4)〉《史学》47-1,2。

1986 〈「残された中国」の現地調査〉秋月観英編《道教研究のすすめ その現状と問題点を考える》平河出版社。

1994 〈広東巫俗〈贖魂舞〉について〉宮家準、鈴木正崇編

《東アジアのシャーマニズムと民俗》慶応義塾大学地域研究センター叢書2、勁草書房。

鎌田茂雄

1973 〈香港の仏教儀礼——大悲懺法について〉《印度学仏教学研究》22-1。

1986 《中国の仏教儀礼》東洋文化研究所。

香坂順一

1943a 〈隠語より見たる広東社会層〉(1)(2)(3)(4)《民俗台湾》3-3、3-4、3-5、3-8。

1943b 〈広東通信〉《民俗台湾》3-9、3-12。

1943c 〈広州の納妾〉《民俗台湾》3-11。

1944 《広東の民話》竹井書房。

菊池秀明

1998 《広西移民社会と太平天国》【本文編】風響社。

近藤徹弥

1959 〈香港仏教事情〉《仏教文化研究》。

蔡志祥

1967 〈地を洗い疫病をはらう太平清醮〉《季刊民族學》40。

1988 〈醮祭の人名リストにみられる親族の範囲〉《文化人類学》5、アカデミア出版会。

酒井忠夫編

1992 《中国の靈籤・葉籤集成》風響社。

沢田ゆかり

1994 〈香港の埋葬習慣の変容と葬式費用〉小島麗逸編著《アジア墳墓考》勁草書房。

志賀市子

1994 〈香港海陸豊福老人の功德儀礼——《過橋》儀礼を中心に〉《比較民俗研究》第9号。

1995a 〈香港の道教団体と扶乩——意思決定にみる神意と人爲のダイナミクス〉《民俗宗教》第5集、東京堂出版。

1995b 〈香港の「道壇」——近代民衆道教の一形態として〉《東方宗教》第85号。



1995c 〈香港における《道壇》の社会的機能とその変遷 青松觀を事例として〉《東アジア地域研究》第2号。

1997 〈都市社会香港における葬儀の担い手の変化〉——《喃嚨佬》から《経生》へ〉瀬川昌久編《香港社会の人類学——総括と展望》風響社。

1998 〈ある霊媒廟の選択——都市社会香港の成熟とエスニックな宗教文化の変容〉《宗教と社会》別冊Vol.3。

白鳥芳郎

1985 《華南文化史研究》六興出版。

鈴木満男

1994 《環東シナ海の古代儀礼》第一書房。

瀬川昌久

1985 〈打醮——まつりにあられる香港の村の素顔〉《季刊民族学》33。

1986 〈祖先崇拜の世界——日本と中国〉《日本人の原風景3 田園祝祭さと》旺文社。

1987a 〈あの世の財貨——香港の紙製祭祀用品〉《季刊民族学》39。

1987b 〈香港新界の漢人村落と神祇祭祀〉《民族学研究》52-3。

1989 〈墓・祠堂・そして家——香港新界における祖先祭祀と宗族〉渡邊欣雄編《環中国海の民族と文化3 祖先祭祀》凱風社。

1991 《中国人の村落と宗族——香港新界農村の社会人類学的研究》弘文堂。

1992 〈香港新界における宗族の發展と墓地風水——族譜を通じた分析〉《国立歴史民族学博物館研究報告》17-2。

1994 〈風水と祖先祭祀——香港新界の族譜を手がかりとした考察〉《日本文化研究所研究報告》30。

1995 〈客家——華南漢族のエスニツティーとその境界〉風響社。

## 田仲一成

- 1981 《中国祭祀演劇研究》東京大学東洋文化研究所。
- 1985 《中国の宗族と演劇——華南宗族社会における祭祀組織・儀礼及び演劇の構造》東洋文化研究所。
- 1989 《中国郷村祭祀研究——地方劇の環境》東京大学東洋文化研究所。
- 1990 〈中国の葬送追薦供養と演劇の関係——超度功德の演劇的構造とその展開〉《学習院大学東洋文化研究所調査研究報告書》No.31。
- 1991 〈華南同族村落における祭祀儀礼の展開〉《中国研究集刊》10。
- 1993 《中国巫系演劇論》東京大学東洋文化研究所。
- 1993 〈香港農村の祭祀芸能“売雑貨”とイスラム商人との関係について〉《創大アジア研究》14。
- ティモシー・ツー(根布厚子訳)
- 1995 〈中国南部の宗教的復興——広東省南部における事例をめぐって〉田辺繁治編《アジアにおける宗教の再生——宗教的経験のポリティクス》京教大学学術出版会。

## 中生勝美

- 1985 〈広東省の宗族と祖先祭祀〉《上智史学》30。
- 1991 〈廟をめぐる祭祀集団——香港の死霊供養〉〈イスラムの都市性〉事務局編《イスラムの都市性》第三書館。
- 1992 〈香港の冥界と世界観〉《ふいんど》第5号(松坂憲三編《東アジア死霊結婚》岩田書院、1993に再録)。
- 1994 〈香港の都市風水——陽宅風水の応用〉《宮城学院大学研究の論文集》80号。
- 1997 〈香港離島コミュニティに見られる都市性——長州島・太平清醮の祭祀集団〉瀬川昌久編《香港社会の人類学総括と展望》、風響社。

## 樋泉克夫

- 1995 《京劇と中国人》新潮選書。

牧野巽

1985 〈廣東原住民考〉《牧野巽著作集》第5卷。

松山虔三、宮本延人

1942 〈廣東の竈祭り〉《民俗台湾》2-12。

松山虔三

1943 〈廣東歳末風景〉《民俗台湾》3-1。

三尾裕子

1997 〈中国福建省閩南地区の王爺信仰と特質 —— 実地調査資料の整理と分析一〉《アジア・アフリカ言語文化研究》54。

吉原和男

1978 〈華人社会の民衆宗教 —— 香港・潮州人社会の道德〉宗教社会学研究会編《現代宗教への視角》雄山閣。

1979 〈華人社会の民衆教団 —— 徳教の扶乩儀礼〉《宗教研究》238。

1984 〈宗教〉可児弘明編《もっと知りたい香港》弘文堂。

李献璋

1972 〈潮州人的人生過関儀礼 —— 在香港的民俗採訪報告之二〉《中国学誌》第6本、東京：泰山出版社、1972。

1973a 〈広州三邑人的人生過関儀礼 —— 在香港的民俗採訪報告之一〉《中国学誌》第7本。

1973b 〈廣東嘉応客家人的人生過関儀礼 —— 在香港的民俗採訪報告之三〉《中国学誌》第7本。

林美容、三尾裕子編

1998 《台湾民間信仰研究文献目録》東京外国語大学アジア・アフリカ研究所。

和田謙寿

1990 〈中国南部の葬送習俗を再び考える〉《駒沢大学仏教学部論集》21。

渡邊欣雄

1985 〈香港・長州島における龍舟祭の儀礼過程 —— 予備的報告〉《武蔵大学人文学会雑誌》17-1 (1991) 《漢民族の宗教社会人類学的研究》東京：第一書房に再録。

- 1989 〈漢族の風水知識と世界観——墓地風水をめぐる議論をめぐって〉《南島史学》33。
- 1990 〈香港水上居民の家族生活——長州島を事例とした予備的調査報告〉《白島芳郎教授古稀記念論叢・アジア諸民族の歴史と文化》東京：六興出版社。

# 香港道教的認識

## ——道堂文獻的蒐集與研究

游子安

香港城市大學中國文化中心

### 一、從首屆香港道教節談起

第一屆香港道教節於2001年3月9日至11日舉行，活動包括道教文化展覽、道堂對話、學術講座、香港道樂團演奏等。籌辦者提到道教節舉辦的緣起，鑒於「(過往)在香港社會，人們對道教了解不多，甚至誤解不少，……藉慶祝太上道祖寶誕以改變道教在市民心目中的觀念」，并「以此為開端……爭取不久的將來此日能成為香港法定之假期」。<sup>1</sup> 飛雁洞佛道社出版的《福報》，更大字標題「道教節應成為公眾假期」。<sup>2</sup> 可資借鏡的是，新加坡道教協會早於1996年，已把農曆二月十五日定為道教節，至2001年已舉辦了六屆，而青松觀與蓬瀛仙館亦遠赴當地參與道教科儀法會、道教首樂演奏等活動。<sup>3</sup> 直至2000年青松觀與蓬瀛仙館聯署倡議成立香港道教節，由香港道教聯合會帶領，於每年太上道祖聖誕日舉辦道教節慶祝活動。香港一般人對道教印象如何？早在1985年紫闕玄觀觀主禰世聰嘆道：「道教在港之初期，鮮為人之了解，皆因受不良敗類之神棍藉神而騙財，……更有等粵語影片將道士之形象醜化，並加以渲染，描述多是呃財騙食，導人迷信。……」<sup>4</sup> 可見在傳媒、電影的形塑下，市民對道教多存有誤解。

除了對道教片面的認識外，讓我們再看看一些較「實在」的描述。對香港道教狀況的介紹，近10年有幾部較集中討論的專著：首先是黃兆漢、鄭煒明《香港與澳門之道教》；<sup>5</sup> 第二部是卿希泰主編《中國道教史》第四卷；<sup>6</sup> 李養正著《當代中國道教》<sup>7</sup> 及李養正主編《當代道教》。<sup>8</sup> 李養正估計在香港，道教「信徒逾三十萬」。<sup>9</sup> 香港道教節籌委則估計「真正皈依道教或活躍於道教團體及宮觀工作的道教弟子只屬少數，估計約有一萬多人，而經常到道堂參拜的則約有五十多萬人」。<sup>10</sup> 這樣的估計不易判斷其信仰實況，杜瑞樂

曾引用《香港政府通告》作為西方對中國宗教誤釋的案例。在立法局的資料中，有兩份 1881 年和 1911 年進行的人口調查資料，其中載有華人居民的宗教信仰種類。1881 年香港與九龍華人居民統計 11 萬 3 千多人，調查結果信奉道教和佛教分別竟然只有 183 人及 15 人，儒教的有 46,531 人，但有 2 萬多人沒有回答。1911 年香港華人居民統計 43 萬 8 千多人，信奉道教和佛教分別只有 977 人及 2,964 人，信奉儒教的有 298227 人，香港華人的道教和佛教徒數目只佔總人口的百分之一，<sup>11</sup> 足見類似統計的局限。<sup>12</sup> 香港政府新聞署出版《香港 1981》寫道：「香港共有佛寺道觀 600 多間」，《香港 1982》則改為「香港共有佛寺道觀 350 多間」，近年只寫：「有華人廟宇超過 600 所」，市民信奉的佛道神明，以佛陀、觀音和呂祖為主。<sup>13</sup> 以香港有 350 多間佛寺道觀計算，其中佛寺約有 200 多間，而道觀則約有 120 多所。

這 100 多年來，香港道堂仙觀積極興辦文教與慈善事業，包括開辦學校、建安老院、贈醫施藥、編刊經書、講學宣道和舉辦法會，在弘揚道教和匡正人心方面起著重要的作用。但至今對香港道教文獻缺乏系統的整理及深入的研究，殊感可惜。近年筆者搜集香港道堂書刊，以豐富和加深對香港道教發展的認識。本文主要包括三個部份，首先將道堂文獻分成 7 類加以簡介。接著運用道堂文獻，圍繞呂祖信仰、道脈源流、齋堂興起、從靜室走向社會、扶乩興替等五方面，探討香港道教的源、流、變。最後概述香港道教的傳揚，並對一些說法提出商榷。文末附錄與本文相關的碑記和經書等文獻。

## 二、道堂文獻的分類

筆者近年先後以善書、道堂特刊等道教文獻為搜集對象，并撰文介紹。<sup>14</sup> 香港道教書刊，主要由道教團體編印，也有個人印送。現分類如下：

- (1) 道經、仙聖文獻和善書：從善堂所刊印的道經，如《玉帝救劫真經》、《李呂韓三大仙真經》等書刊於 1898 年，是最早期的一批經書。較常印的道經包括《道德經》、《太上清靜經》、《陰符經》，道堂多印行註解本，如《孚佑帝君淺註道德經》、江

希張註《道德經白話解說》等。個別道壇如青松觀印《至寶真經》、信善紫闕玄觀印《純陽信善真經》、抱道堂印《孚佑帝君覺世經》、萬德至善社印《樵陽玉書》等。仙聖文獻和勸善書如《重陽全真集》、《呂祖全書》、《文帝陰鸞文圖證》、《太微仙君純陽祖師功過格》、《關帝明聖經註》等。

- (2) 乩文：如《醒世要言》與《驚迷夢》，收錄黃大仙與列聖列仙降乩之文諭示告和詩詞歌賦，齋色園普宜壇 1991 年重印；《通善彙輯》收錄通善壇祖師乩示訓文，通善壇 1954 年印；《善與人同錄》彙集光緒、宣統年間呂祖乩訓，初刊在光緒十六年（1890），光緒、宣統年間續刊、三刊，及後彙集四卷為一本，1958 年由香港雲泉仙館重鑄；《抱道清趣》收錄抱道堂 1924 年至 1935 年堂訓。另有《松風》、《玄音》、《福星》等乩文選刊。
- (3) 詩文集輯錄與文獻彙編：如田邵邨輯《梧桐山集》（初二三集，1907 年後陸續刊行）<sup>15</sup>、《桃源洞徵詩聯集》（1919 年印）和《桃源洞祝壽詩文》（1925 年刊）、1924 年田邵邨著《道脈總源流》、易覺慈編《寶松抱鶴記》（1962 年刊）、賓霞洞 1949 年刊《賓霞叢錄》等。
- (4) 科儀書：如《赤松黃大仙寶懺》、《呂祖無極寶懺》等。其中《呂祖無極寶懺》為誦讀與行懺悔禮拜儀式之要典，抱道堂據 1893 年西樵山雲泉仙館刻板，1961 年初版、1970 年再版、1979 年三版；《呂祖無極寶懺註》則先後由香港道教學院和蓬瀛仙館印贈。另有《三教幽科全本》，雲泉仙館所藏是 1946 年抄本。還有《新界宗教文獻》、《粉嶺文獻》，亦收錄《迎聖科》、《正一科字式》科儀書。<sup>16</sup>
- (5) 定期刊物：道堂報導會務動態及闡揚道學的期刊，包括《大道》（香港先天道會，1956 年創刊）；《道心》（香港道教聯合會，1978 年創刊）；《道緣》（省善真堂，1991 年至今）；《道教信善玄宮》（1984 年創刊，1986 年後改名《道教信善紫闕玄觀》，信善紫闕玄觀出版）；《弘道》（香港道教學院，1997 年創刊）。
- (6) 碑刻銘文資料：如《香港道德會屯門支會創洞原序》（1931 年的創立碑記）、《創建粉嶺蓬瀛仙館記》（1937 年）、<sup>18</sup>《香港

道德會碑記》(1940年)、《香港道教聯合會碑記》(1967年)、<sup>19</sup>《沙田先天道安老院發展簡記》(1986年,參見本文附錄1)等,銘文如1992年蓬瀛仙館與白雲觀締結為「同源友好宮觀」,為紀念這次活動,鑄造兩個銅鼎爐,安放兩地,鼎爐放在蓬瀛仙館大門,並誌其事。

- (7) 紀念特刊:最早是1953年的《圓玄特刊》。道堂特刊在1970年代以來才多見,於1970年代以前出版僅3種,1970年代出版則有18種。以下就其出版緣由將道堂特刊分成4類,但因道堂週年誌慶同時也擴建殿堂而出版特刊,所以第一、二兩類不易判然劃分。下列書目,收錄1950年代以來特刊凡53種。<sup>17</sup>

### 甲、建堂、開幕、擴置新址與就職典禮

圓玄學院開幕及三教大殿落成;黃大仙祠重建;蓬瀛仙館、青松觀等道觀擴建大殿;香港道教聯合會新廈落成;龍慶堂重建等慶典都出版特刊,這類特刊的出版可視為道堂發展的標誌,在1970年代尤為常見。其中《香港道教聯合會新廈落成特刊》(1975年)收錄「團體會員概覽」,簡介43間道堂,雖詳略不一,卻是香港道教研究的重要參考。

- 1 《圓玄特刊》(1953年)
- 2 《香港道教聯合會同人大會及第二屆理事就職特刊》(1968年)
- 3 《東華三院 嗇色園(合建)赤松黃大仙祠牌坊落成紀念特刊》(1968年)
- 4 《青山青松觀純陽寶殿啟幕誌慶特刊》(1969年)
- 5 《圓玄學院三教大殿落成特刊》(1971年)
- 6 《赤松黃大仙祠重建落成開幕典禮特刊》(1973年)
- 7 《九龍青松觀擴建新址及暨成立二十五週年紀念特刊》(1974年)
- 8 《香港道教聯合會新廈落成特刊》(1975年)
- 9 《道教竹林仙館擴遷新址開幕暨第四屆理監事就職紀念特刊》(1975年)
- 10 《青松觀翊化宮重建落成開幕紀念特刊》(1976年)
- 11 《香港道教聯合會特刊》(第七屆理事就職典禮)(1978年)
- 12 《翠柏仙洞擴置新址開幕暨創立二十五週年壇慶及成立有限公司



- 第一屆董事就職紀念特刊》(1979年)
- 13《齋色園重建經堂、麟閣、意密堂落成揭幕典禮特刊》(1982年)
- 14《九龍道德會龍慶堂重建落成暨第八屆董事就職紀念特刊》(1982年)
- 15《九龍道德會龍慶堂重建新堂落成徵信錄》(1983年)
- 16《道教德州青松觀開幕特刊》(1992年)
- 17《道教通善壇重建茶山慶雲洞特刊》(1994年)

## 乙、創立週年紀念

這類特刊在1980年代以來較多見，齋色園自金禧紀慶以來，60週年、70週年、75週年及2001年80週年都有紀念特刊編纂。

- 1《善慶洞創立四十週年紀念特刊》(1971年)
- 2《齋色園金禧紀慶赤松黃大仙祠重建奠基典禮特刊》(1971年)
- 3《省善真堂式十週年紀念冊》(1972年)
- 4《齋色園六十週年鑽禧紀念暨鳳鳴樓九龍壁落成揭幕典禮特刊》(1981年)
- 5《齋色園創立六十週年鑽禧紀慶暨醫葯局擴建落成開幕典禮特刊》(1981年)
- 6《粉嶺蓬瀛仙館金禧紀念擴建大殿落成特刊》(1982年)
- 7《道教香港青松觀創觀三十五周年紀念特刊》(1984年)
- 8《香港德教紫靖閣廿五周年紀念特刊》(1988年)
- 9《通善壇金禧紀念特刊》(1988年)
- 10《九龍別院創立十週年紀念特刊》(1990年)
- 11《齋色園七十週年紀慶特刊》(1991年)
- 12《齋色園》(1991年)
- 13《齋色園七十五週年紀念特刊》(1996年)
- 14《香港德教紫靖閣創閣卅三周年紀念特刊》(1996年)
- 15《香港道教金蘭觀慶祝榮成廿七周年大典特刊》(1997年)
- 16《香港竹隱長春洞七十五週年紀念特刊》(1998年)
- 17《金蘭特刊(香港道教金蘭觀廿八周年特刊)》(1998年)
- 18《蓬瀛仙館創館七十週年特刊》(1999年)

19《金蘭特刊(道教金蘭觀慶祝榮成三十周年紀念特刊)》(2000年)  
丙、慶祝祖師誕生週年

- 1《青松觀慶祝純陽呂祖師誕生一一七四週年紀念特刊》(1972年)
- 2《青松觀慶祝邱長春祖師誕生八二五週年紀念特刊》(1973年)
- 3《青松觀慶祝王重陽祖師降生八六六週年紀念特刊》(1976年)
- 4《青松觀慶祝純陽呂祖師誕生一一八五週年紀念特刊》(1983年)

丁、報導慈善服務情況

香港道堂特刊通常有「會務報告」，如《青松青松觀純陽寶殿啟幕誌慶特刊》收〈本觀廿年來經辦善務簡錄〉，記載該觀贈藥、安老與辦義學(頁31-32)。近年道堂則另印專刊報導其善務，如《希望曙光——慈善特刊》列出信善紫闕玄觀興建小學和醫院等慈善建設項目，除香港外，還遍佈廣東清遠、三水，廣西忻城等地區。這類特刊除了報導慈善服務外，也有道堂文獻資料，如《通善壇安老院開幕專刊》，內有通善壇贈醫贈藥之緣起和概況、茶山慶雲洞記述，及香港通善壇簡介等。

- 1《青松仙觀安老院晚晴樓開幕特刊》(1974年)
- 2《圓玄安老院開幕特刊》(1975年)
- 3《通善壇安老院開幕專刊》(1976年)
- 4《通善壇安老院晚趣園開幕專刊》(1977年)
- 5《希望曙光——慈善特刊》(1998年，信善玄宮、信善紫闕玄觀)
- 6《蓬瀛仙館安老服務十週年紀念特刊》(1998年)
- 7《青松安老院三十五周年紀念特刊》(1999年)
- 8《希望曙光——慈善特刊》(2000年，信善玄宮)
- 9《嗇色園社會服務大樓開幕典禮紀念特刊》(2000年)

戊、其他，如報導某種活動

如1986年，蓬瀛仙館與青松觀聯合舉辦道教全真法會太平清醮，以響應國際和平年，所編特刊內有全真法會緣起、全真道探研多篇文章。

- 1《道教全真法會特刊》(蓬瀛仙館、青松觀合辦並出版，1986年)
- 2《侯寶垣觀長九秩開一嵩壽大慶特刊》(1993年)

3《香港道教界九七回歸特刊》(1997年)

4《萬德至善社林村萬德苑新春祈福大會特刊》(2001年)

### 三、道堂文獻的使用與研究

#### (1) 碑刻文獻資料與早期港澳呂祖信仰

香港早期道教的傳播，或可從清末以來的呂祖信仰找到一些蛛絲馬跡。港澳呂祖「仙院」，始自光緒年間。光緒初年羅浮山道士羅元一到大嶼山鹿湖，與紳士陸師彥、呂景輝等開山創建純陽仙院。據吳灞陵1950年對純陽仙院的記述：「其中分植修竹古松，並在院後蒔花木闢菜畦，頗為幽雅。正門有石額，刻『純陽仙院』，是光緒九年閩浙總督何璋所寫。門聯刻：『緱嶺分踪，雖處天涯歸淨土；嶼山寄跡，獨超塵界峙中流。』是廣東狀元梁耀樞寫的。」及至民國初年由觀清法師任住持，將道教改奉佛教，1955年將純陽仙院橫額改為鹿湖精舍，至1957年《大嶼山志》編書時，每年四月十四日仍慶祝呂祖誕。<sup>20</sup>《純陽、普雲仙院石刻示諭》：「……據該耆紳呂景輝等呈稱，在於大嶼海島之鳳凰山鹿湖洞創建純陽、普雲仙院二座。茲復據呈，以該道院鳩工告竣，懇請再給示諭，以杜奸邪而潔仙院等情。查該紳等所請，係為尊崇道教，洵屬出自誠忱，應予照准。……光緒九年十月廿四日示……紳士陸師彥……住持羅元一等同勒石」。<sup>21</sup>而澳門三巴門呂祖仙院傳自羅浮山朝元洞，建成於1891年，院內存有光緒十九年立《創建澳門三巴門呂祖仙院碑序》，據碑文載：「……乃於光緒庚寅春元旦元宵，降壇於羅浮山朝元洞一中精舍，乩示要在澳建立仙院行台一所，普濟群生，以收修士。時有吾師在側，道號戴靈山，樂承其任，發簿金山外埠捐簽，共得白金五百餘員。至辛卯春，余承師命下山，來澳倡建。……粵西藤邑院中住持後學子嘉吳德靖敬撰」。<sup>22</sup>此外，今天所見宮觀叢林式建築，是近40年擴展而成，如青松觀屯門現址建於1961年，大埔萬德苑建於1978年。香港早期道教場所，或是小型房舍殿堂，或與其他神靈共祀一廟。例如，筲箕灣天后廟於1872年重修擴建，1876年重修成為今日的面貌，中奉天后，左殿供奉呂祖，右殿供奉觀音。<sup>23</sup>位於元朗廈村的靈渡寺，寺內建有純陽寶殿，此寺曾於1840、1861、1928、1970年多次重修。現所見大雄寶殿

左邊為關帝寶殿，右邊為純陽寶殿，加上寺中保存道教護法神王靈官，學者據寺內道場的建築，推論「此寺院早期曾一度是道教的道場」<sup>24</sup>。另一個佛道兼融的信仰場所是位於荃灣的海香慈航，原為呂祖道場，寬宗大師與道友善，扶乩問卜獲呂祖委為住持，1960年開山，現寬宗大師紀念堂仍有呂祖飛真應化壇供奉呂祖。<sup>25</sup> 上述可見，早年未有宮觀獨立建築前，一些寺廟或建有純陽殿，或供奉呂祖像。其中呂祖信仰，清末已由廣東傳到港澳地區，民國年間西樵山雲泉仙館擴展館務至港澳。早年省港澳道堂往來密切，從善書出版可見一斑。一九四〇年代出版的《呂祖仙師覺世彙編》，書後「請經處」列出南海與澳門雲泉仙館、香港雲泉分館、香港蓬瀛仙館、通善壇、廣州白雲仙館、南海慶雲洞等九處地方<sup>26</sup>。可見呂祖善書在省、港、澳三地的流通。1999年香港道教聯合會訪問團體會員，58間受訪道堂中以呂祖為主神的佔最多，共24間。<sup>27</sup> 直到今天，呂祖仍是香港道堂普遍信奉的神仙。

## (2) 經書出版與香港道教的道脈源流

香港道堂與廣東道教有怎樣的傳承關係？以香港的道教音樂為例，最初也是以侯寶垣為首的諸位道長由沖虛觀經三元宮傳入。在幾十年的傳承過程中，受香港地域文化中如粵曲、廣東小曲、儒、釋其它宗教音樂影響，現已形成一種具有香港地方特色的道教音樂<sup>28</sup>。香港道堂所繼承的齋醮科儀傳統，也是由羅浮山沖虛觀經廣州三元宮傳過去的。筆者曾撰文探討香港道堂的源流，述論香港道堂與廣州、南海、羅浮山、清遠等廣東地區道觀有密切的關係與聯繫<sup>29</sup>。徐佩明對全真龍門派的研究，提及三元宮住持麥宗光來港創蓬瀛仙館；曾誠熾創萬德至善社；何誠意創至寶台、青松觀。<sup>30</sup>

經書的序跋或重印出版常刊載道堂的沿革，是這方面的第一手資料。如萬德至善社脈源見《樵陽玉書》記載：「旅港萬德至善社乃承沖虛一脈分蹟，由廣州觀音山應元宮常住葉宗茂（度）授徒曾誠熾所倡辦，開信字派」，<sup>31</sup> 書前載有龍門宗派百字詩：「道德通玄靜，真常守太清……」。「本社道師曾誠熾奉祖師命於辛卯（1951年？引者）菊朔，開創萬德至善社於九龍，……丙申歲（1956年？引者）復諭降真經，信廣與信棣、信溢、崇顏、崇冠、崇求、崇

嫻，諸道侶侍鸞，於十一月念一日開始，至丁酉年（1957年？引者）六月念三日完成，號曰「樵陽玉書」。<sup>32</sup>此外，1930-80年代廣州、南海、澳門、香港等地信善系先後成立多間道壇。<sup>33</sup>香港、澳門信善系道壇，溯源自1935年廣州芳村信善堂，<sup>34</sup>1946年澳門成立信善堂二分壇，1961年香港成立信善堂三分壇。《純陽信善真經》內文獻，可說明信善系的源流，詳見本文附錄2。

### (3) 二十世紀早期齋堂與先天道堂的興起

據《廣東年鑑》載，廣東道教團體之形式，包括道觀、善社和齋堂。其中齋堂「更流行於淪陷前之廣州市，據民國廿七年所調查不下二百所，……廣州市齋堂大略可分為二類：一為道教成分極濃厚者，二為採取佛教形式者；前者曰‘仙天道’奉侍神人，後者曰‘三寶道’奉侍佛界」。<sup>35</sup>M.Topley 研究新加坡的齋堂，指出「這些齋堂是一些可以居住的宗教建築，居住者須禁欲素食。這些齋堂大多由未婚女子居住和管理」，他所接觸到「大部分齋堂都聲稱是先天道的‘真正信徒」。<sup>36</sup>齋堂可說是早期的安老院，沒婚嫁的女傭，付出一筆費用，以求茹素和生養死葬。據1977年的《老人服務綠皮書》估計，當時全港有七千至一萬老人在齋堂居住。<sup>37</sup>先天道是道教團體中最早主辦安老院的，有解釋說因為先天道有許多為婦女傭人而設的齋堂，無兒無女，退休後由齋堂負責生養死葬，再進而發展而成安老院，及後青松觀、圓玄學院等都辦有安老院<sup>38</sup>。1943年各先天道堂籌設先天道安老院，以收容茹素修真的老人，院址初設於深水埗，1945年院址曾遷至牛池灣賓霞洞，1948年後在沙田自建院舍，其組織是由先天道各堂成立安老會<sup>39</sup>，現時安老院也成了先天道堂聚集議事場所，一些先天道堂結束，老人也會入住此安老院。（詳見本文附錄1）曹玄思訪問先天道安老院的自梳女，她們稱極樂洞為先天道在港的「祖堂」。<sup>40</sup>現所知較早的先天道齋堂，即建於光緒31年（1905）筲箕灣的極樂洞。<sup>41</sup>而1912年創立的萬佛堂，其道侶早於清末來港，又如金靈精舍源於廣東瑞和堂，大約1910年在港島設立萬緣堂，後來道眾增加而另遷牛池灣新址。<sup>42</sup>

清末民初清遠人田邵邨、麥泰開，及南海人羅偉南師徒等來港闢道建堂。洪學庸編《賓霞叢錄》，詳細記載1918年創立的桃源

洞，到1934年賓霞洞十多年來粵港等地先天道道堂的興辦：

「(田邵邨)發緣倡深圳梧桐洞、大埔桃源洞、廣州河南永耕堂、九龍大石古觀音堂。<sup>43</sup>各處堂口，來往道侶，文人雅士，不勝其數」。羅偉南師徒「三人同心闡道於中外，數十餘處。如香港道德會、屯門善慶洞、九龍龍慶佛堂、心慶堂、廣州崇慶堂、佛山成慶堂等。」麥長天「一手倡建飛霞洞，並開八德堂。以明、體、達、用、行、恕、居、忠之名義。明德設在三水蘆苞，體德設於佛鎮打錫街，達德設在東莞茶山，用德設於新會江門，行德乃在九龍城邊，即智園，恕德在澳門，居德設於廣州河南，忠德始開三水西南。」麥長天首徒何明顯，何明顯「開示之徒」有麥泰開與洪學庸。1913年清遠飛霞洞由麥泰開主持，「繼續擴建洞宇，又往星洲、仰光、安南、上海各處，設立道堂不下數十處。」洪學庸「自民國二十一年發起倡健本洞。至民國二十四年歲次乙亥落成開幕。名曰賓霞洞。」<sup>44</sup>香港先天道道堂，即大多源自清遠藏霞洞、飛霞洞。

香港先天道道堂在20世紀最初的30年有明顯的擴展，如1912年創立位於牛池灣的萬佛堂、1910年代在屏山成立的慶雲古洞<sup>45</sup>、及1920年在粉嶺成立的藏霞精舍等。值得注意的是，在西化思潮衝擊下，1920年前後維護傳統文化者同時尊孔和崇道，粵、港、澳道德會是一個明顯的例子。如香港道德會創辦者黃梓林，亦參與抱道堂的創立。1924年成立的香港道德會福慶堂及其支會，即分別奉祀孔子和玉皇大帝。據1940年其會長區廉泉撰《香港道德會碑記》中，有關其源流的記述：「……晚近人心不古，世道日非，權利競爭，無時或已，奢侈詐偽，靡所底止，戾氣所鐘，釀成巨禍，道義淪亡，無庸為諱。同人等以為際茲內憂外患之秋，須抱定愛國救人之旨，用是糾合同志，提倡道德，研修聖理。當時南海紫洞人士倡辦善慶堂，慕道者雲集響應，不終歲而成績斐然。甲子冬羅善安、葉學榮諸君來港，稅西環太白臺第六號、第七號兩廈四樓，踵設福慶堂，崇祀大成至聖孔子先師暨呂純陽祖師及諸先賢」。<sup>46</sup>直至1980年代，香港道堂仍保持尊孔之風，如1981年、1984年及1987年圓玄學院、雲泉仙館、善慶洞三所道觀分別樹立孔像。<sup>47</sup>民初以來，在道堂數量上先天道佔顯著比例。據1956年香港先天道會出版《大道》，刊載香港先天道道院共49個，<sup>48</sup>1960年代先天道道堂多

達 70 餘所，及後更建立先天道香港總堂。先天道道派源流清晰，從《道脈總源流》等書可見一斑。此外，福慶堂、龍慶堂等道堂致力於贈醫施藥、創辦義學識字班、創立安老院等慈善公益。<sup>49</sup>

就地區說，牛池灣和沙田是先天道在香港發展的重要地區，牛池灣區最少有六所先天道道堂創立。<sup>50</sup> Marjorie Topley 與 James Hayes 於 1968 年前往牛池灣永樂洞、金霞精舍、萬佛堂等先天道齋堂考察，并撰文介紹。<sup>51</sup> 牛池灣區先天道堂現存有二：萬佛堂與賓霞洞。<sup>52</sup> 從萬佛堂門懸牌匾「誠格幽冥」，上款題：「戊午年馬棚火災建醮荷蒙報効超渡亡魂……」。下款題：「萬佛堂大道長雅鑒，東華醫院暨閩港建醮值理敬題」。1918 年馬棚大火，約六百人遇難，事後在愉園蓋搭醮棚，延請鼎湖高僧及應元宮道士開壇作法事，超渡亡魂。<sup>53</sup> 從這匾額看，萬佛堂亦參與建醮一事。賓霞洞於 1935 年由洪學庸創辦，別名「寶覺精舍」。樓建三層，入門有多寶佛塔及彌勒佛，二樓為觀音堂，正殿「三教殿」建於三樓，供奉佛祖、太上老君，孔子、達摩和呂祖三教諸佛仙聖，門聯上書「道貫天地，教合釋儒」。《賓霞叢錄》詳載其創設經過：洪學庸始在江門開辦道堂，但因政治紛亂，奸徒劫掠道堂，<sup>54</sup> 自 1932 年倡建、命名、定坐向和建築地址，皆經過呂祖諸位祖師降乩指示。如 1931 年呂祖乩示：「程途萬里到來臨，弟子共同發善心。九龍東山牛眠地，相照天然列四金」，及後到牛池灣村，後山有東山古寺，與偈相符，遂向政府購地<sup>55</sup>。1934 年奠基，披荊斬棘，於 1935 年開幕。據洪學庸孫告知，賓霞洞初用主持制，1949 年洪學庸逝世，由洪文婉繼任，至 1982 年成立賓霞洞有限公司。<sup>56</sup> 此外，沙田今天仍存有最少五間先天道道堂，即紫霞園、瑞霞園、翠竹林、暢林園和心慶堂，以及先天道安老院。沙田火車站旁的般若精舍，原名普靈洞，1915 年創立，1948 年改為現名。普靈洞亦具齋堂性質，據白志忠描述：普靈洞「是一個靜修院」，「由一些齋友姊妹，每個人湊二百元，建築起來的」。<sup>57</sup>

#### (4) 從個人潛修到向社會開放

齋色園、蓬瀛仙館、通善壇等道堂，與時並進，由私人潛修轉而向社會開放。不少香港旅行家，對早年道堂的描述，為我們留下

珍貴的紀錄。如1950年初版吳灞陵的《香港九龍新界旅行手冊》，記錄了黃大仙祠、寶霞洞、蓬瀛仙館、藏霞精舍、純陽仙院等道堂。

1915年西樵稔崗普慶壇的梁仁菴將黃大仙的畫像帶來香港，另外設壇。據盧偉強〈黃大仙與畜色園〉一文載：1921年建的畜色園原屬私家修道院，按港府法例只能作潛修靜室的用途，只有該園道侶及其家屬可入內參拜。至1934年獲准在每年農曆正月開放大殿，1950年代初雖施藥贈茶，大殿門禁未開。及後1956年政府欲收地發展成廉租屋邨，後邀東華三院合作，正式開放，任人入園遊覽參拜，將入園費撥交東華三院辦學。1965年註冊成為慈善社團，核准豁免「有限公司」稱號<sup>58</sup>。另一個例子是蓬瀛仙館，本是幾位道侶倡議興建，作為潛修靜養之所，1929年首二十年參與社會事務不多。據1930年代初江山故人記述，往粉嶺旅遊，與創館的麥星階道長傾談。麥道長說：「去年因友人之邀，始來港擇地，且含道侶凡三十餘人，集資建此蓬瀛仙館」。又帶他到樓上參觀，問了八間房子，說道：「這是給一般道侶到來養靜的，他們早就認去了」。<sup>59</sup>吳灞陵則記述蓬瀛仙館早年道侶建有「宗虛靜室」、「宗耀靜室」，分別為羅耀宸、蘇宗耀所居。<sup>60</sup>直至1949年在華民政務司署登記為道教社團，主持改稱館長，翌年採用理監事選舉制度。此後開展施衣、贈藥等慈善工作。1972年獲准註冊為有限公司，館務逐漸擴大，如1985年常設中醫部在館內，西醫在聯和墟<sup>61</sup>。此外，道堂在地區上造福鄉梓，參與社區慈善及醮儀等宗教活動，如位於大埔汀角道的省躬草堂（又稱廣成宮），早在1936年創立，供奉廣成祖師，致力於廉價醫療服務，宗教活動限於堂內，為一靜修之所。<sup>62</sup>信善玄宮於1985、1995年，先後義助沙田區九約十年一屆太平清醮。<sup>63</sup>

1940年代下半葉因中國政局變動以致大批難民湧入，1948年香港政府在華民政務司轄下設立福利組，遲至1958年港府才成立福利處。長期以來的社會福利事務，實仰賴民間組織提供。<sup>64</sup>早自1930年代以來，道堂已興辦慈善事業。畜色園於1924年創贈醫施藥局，雖然香港淪陷時暫停，1943年畜色園復開施藥局。雲泉仙館在日治時期，創辦「義賣饅粥」，賑濟饑寒。<sup>65</sup>龍慶堂於日治時代，



香港糧荒嚴重，「施粥賑饑，日逾六千碗，歷時兩年，存活無算」。<sup>66</sup> 因土地不敷，政府提倡火葬。1951年港府明令，除永遠墳場及宗教墳場外，撤銷其他各處墳場。據志賀市子研究指出，道堂與香港喪葬事業有較密切關連，主要始自1960年代。<sup>67</sup> 如青松觀於1962年建設清華祖堂，方便善信供奉祖先，1968年青松山苑提供市民安置先人骨灰。祖堂的開放亦標誌著道觀向社會開放，如蓬瀛仙館1952年建永思堂，供奉龍門派歷代祖師及前賢，1970年代之後則開放供善信奉祀先人。<sup>68</sup> 下文以圓玄學院為例，探討香港道堂的扶乩興替。據蔡志祥的研究指出，圓玄學院在1960年代末期，學院「由扶乩為主體的道壇，演變為與佛教、基督教和天主教比肩的推動文化福利事業的宗教集團」，圓玄學院先後建立診所、中小學、幼稚園、護理院和安老院，更「透過紳商的關係，進入鄉村社會」執行打醮儀式，並概括圓玄學院的發展，是「從道壇走進民間」。<sup>69</sup>

### (5) 扶乩興替與三教兼融

包天笑記述江南乩壇「必定有一位主壇的祖師，那時最吃香而為人崇奉的，就有二位，一位是濟顛僧，一位是呂洞賓。」<sup>70</sup> 香港道壇降乩，主要也是呂祖、濟公諸位神仙，如香港灣仔道濟院出版《康濟選集》（《雨華四集》），康濟苑刊《餐霞室詩稿》（1990年刊）等扶乩集。<sup>71</sup> 香港道堂創立於清末民初，保存了前朝的形式，如港澳道觀仍有採用扶乩以降神示的形式，大陸道教科儀形式則限於傳統的念誦、唱贊等種類。<sup>72</sup> 1992年通過的《中國道教協會關於道教宮觀管理辦法》規定「宮觀內不得搞跳神、趕鬼、看相算命、測字卜卦、看風水、求籤和扶乩等封建迷信活動」。<sup>73</sup> 扶乩卻是香港道堂主要活動之一，特別是二十世紀上半葉，對道堂命名和早期發展起了指導作用。以畚色園為例，1921年其創辦人得到黃大仙的乩示，選定並規劃竹園村現址，玉帝乩賜「普宜壇」三字，以為道門立壇之號，成立畚色園管理。並蒙文昌帝君乩書「畚色園」三字，蒙呂祖乩書「赤松黃仙祠」，及後，1934年黃大仙乩訓規章十六則。<sup>74</sup> 但1970年代已終止了扶乩的活動。蓬瀛仙館後山明臺於1967年落成，明臺內四周上角壁間，仍可見有呂祖乩詩四首。約自1970年代中期以來，蓬瀛仙館已沒開乩。

另一個例子是發源於廣州至寶台的青松觀，1942年何啟忠「承呂祖仙師乩示」設壇，名曰「至寶台」。<sup>75</sup> 1949年呂祖乩諭：「南下設壇，繼行普度」。據侯寶垣〈慶祝成立廿五週年恭述觀史沿革概要〉一文載：由何啟忠「約同陸至真、葉至和、盧寶經、易寶雲、陳台鏡等，暨同門共十八人，於是年十二月十八日在九龍偉晴街大同廣告公司，設臨時籌備處。翌年（庚寅）上元節日，蒙玉皇大天尊鸞示，中有：「十二月十八公」之句，細味之，為「青松」二字之顯示，蓋恩頌青松觀之命名也。而當時發起又適為18人，數既巧合，故以後定12月18日為創壇紀念日，歲底酬神，亦於此日舉行。復承呂師賜示〈青松觀釋義〉有謂：「古人修行辦道，結廬為舍，標榜清虛，令人觀感敬仰，故以『觀』字為青松立壇名，如各大名山古剎寺觀等，皆以此名，此壇將來，必極偉大，非亭台樓閣可比也。……青松者、取其有勁節氣，有永久性，有壽世意，有長生詮。」<sup>76</sup>

此外，香港道堂多是三教圓融，「道並行而不相悖」，可說是香港別具特色的宗教文化現象。卿希泰主編《中國道教史》指出，香港道教「既有其和大陸道教同根同源的共同東西，也有其因社會歷史條件不同造成的相異的東西」，共同的東西包括經典、宮觀設置相同、道教科儀的基本儀式相同。不同的東西例如神仙崇拜方面，明清以降三教合一運動頗為活躍，「大陸道教四十年來經過純潔化的過程，道觀中供奉的神大多是單一的道教神祇」；反觀港澳台道觀仍保持三教合一之餘風<sup>77</sup>。香港道教如先天道堂，多是三教圓融。<sup>78</sup> 而齋色園主殿供奉黃大仙，三聖堂供奉觀音、關帝、呂祖，麟閣則供奉孔子。以下用圓玄學院的例子再加說明，可見一間道堂初建，由覓地、建堂和命名，皆取決自扶乩。

1950年曲江覺善道壇或廣州宏道精舍弟子王明韻、謝顯通、林光慶和杜光聖「來港闡道，覓地建壇，蒙茂峰法師（東普陀的開山住持？引者按）導遊荃灣蓮花洞之三疊潭，觀之而喜，認為洞天所在」，<sup>79</sup> 據〈圓玄學院籌備經過〉一文記述這段乩語：「圓玄學院起源於庚寅年春，……（王）明韻曾請示吾師，今後如何闡道？旋奉濟師見示：『我已隨風去，一路幾逍遙。明韻將我挽，暫且作留連。汝既來之，暫亦候之。能在此間組一學院則更佳。』……吾

等遵囑，各處訪尋，是年三月廿三日聯袂至荃灣東普陀寺，由茂峰法師領遊大帽山三疊潭。……」「復蒙濟師見示，定名為圓玄學院」。<sup>80</sup>及後得到趙聿修、楊永康、陸吟舫、黃錫祺和呂重德資助並向政府申請用地。1953年明性堂開幕，供奉關帝、觀音、呂祖與濟佛四聖，此亦圓玄學院內最古之殿堂。但一些論著有不確的描述，或云其起初在沙田，道派溯源於羅浮山沖虛觀。<sup>81</sup>我們若從另部一書《呂祖玄妙真經寶訓》跋言，可找到王明韻、謝顯通幾位道侶的脈絡源流。這部經書「始在黃連玉壺仙洞樂善壇降筆傳經，尚無傳世刊本。迨至乙酉（1945）仲夏，曲江覺善道眾發起專經合刊，復於丁亥（1947）廣州宏道翻印流傳。癸巳（1953）圓玄成立於香港，又付梨棗，從此玄門子弟同承經寶之光。乙巳（1965）之歲，玉清別館創立，奉呂師命而重編合刊……」。<sup>82</sup>謝顯通於1953至1961年在圓玄學院任乩手，及後謝顯通、林光慶等另建玉清別館。1971年圓玄學院三教大殿建成，進入另一新階段。在〈發刊詞〉中有云：「舊有明性堂供奉關帝、觀音大士、呂祖、濟公四聖。……則三教聖人，理宜一體供奉，由是有大殿之建。所以取象乎天壇者，蓋明示三教之圓融無礙」三教大殿佛祖居中，左為老子，右為孔子，本有主張老子為主或孔子居中，為何有此序列？趙聿修在〈圓玄學院三教大殿崇奉三教宗師關於主供神位之商榷〉解釋崇奉三教之要旨：「原奉壇鸞指示，命名為『九天冊立圓玄至道特級天壇』……簡稱為『圓玄學院』。其立名宗旨，悉皆奉呂祖先師之命而行。……」圓「意代表佛，」玄「意代表道。……先重性功，次言煉道之體，並尊儒者之克己復禮。……然就本院名義與宗旨及其歷史淵源，自應以釋迦佛祖為三教之主供焉」。<sup>83</sup>箇中轉變，若我們對照《圓玄特刊》（1953年）和《圓玄學院三教大殿落成特刊》（1971年）兩份書刊，也可看出端倪，前者載有《壇訓》（頁15-18），後者內容則以序論文、題詞為主。有云近年道堂扶乩所佔重要性已不及以前，即由以扶乩為中心轉而以人管理的團體，<sup>84</sup>如圓玄學院、蓬瀛仙館、玉壺仙洞等道堂已先後停止扶乩。青松觀、省善真堂、金蘭觀、抱道堂等道觀，仍保持著定期開乩的習慣，也歡迎善信問事。

#### 四、結語：香港道教傳揚概述

道教何時開始在香港流傳？因資料不足，難有確實的解答。有論述認為「在南宋時期，香港已有頗具規模的道教廟宇天后廟的建設」，十七世紀初起，「香港一帶地區，應已有道教的傳播」<sup>85</sup>，這樣的描述無助瞭解香港早期道教的實態。又如《台灣澳宗教概況》一書，清楚分列香港「著名的道觀」，計有圓玄學院、青松觀、蓬瀛仙館、信善紫闕玄觀、玉壺仙洞、雲泉仙館、信善壇七所，及受佛、道、儒影響的民間宗教信仰（大廟、文武廟、車公廟、侯王廟等），卻又前後不一致說香港歷史悠久的道教宮觀要數：元朗舊墟玄關二帝廟、長洲北帝廟、文武廟、屯門青雲觀、鹿湖普雲仙院，并泛稱說：「明清時期，道教各派在民間以各種形式流行，建立宮觀廟堂」<sup>86</sup>，實將廟宇與道堂混為一談，使香港早期的道教發展面貌變得含糊。

根據 1928 年 Chinese Temples Ordinance 對華人宗教場所的分類，包括廟、寺、觀及道院、庵。<sup>87</sup> 香港道堂仙觀林立，其活動場所稱謂不一：宮、觀、堂、壇、館、洞、院。香港現存較早道場要算屯門青雲觀（元代已改此名），道光年間擴建，觀內仍存道光二十三年（1843）所立的〈送田芳名碑〉<sup>88</sup>。筆者之前認為 1896 年創立的從善堂，是香港最早道堂。<sup>89</sup> 但據《桃源洞徵詩聯集序》提到田邵邨（1862-?）25 歲時（即 1886 年）在九龍大石古建小霞仙院。<sup>90</sup> 小霞仙院與 1883 年羅元一在大嶼山鹿湖創建的純陽仙院，才是香港年份可考最早的道堂。若以仙院為道教發展的標誌，香港道教的傳揚約始於光緒初年（即 1880 年代），則可立此論。

一些論著說法既籠統又不準確：「香港的道教分正一派和全真派兩個教派，市區內以全真派居多，郊區新界農漁村則以正一派居多」<sup>91</sup>，如是者完全忽略先天道所佔的位置。羅汝飛的敘述較細緻，認為香港道堂「大多數屬於全真派」，還有些「屬於所謂『新興宗教』」，包括紅卍字會<sup>92</sup>、天德聖教、天啟道<sup>93</sup>、先天道等幾派，但他把文武廟、天后廟納入為「地方性的道教廟宇」。<sup>94</sup> 香港先天道道堂在 20 世紀最初的 30 年有明顯的擴展，要談及香港早期道教的傳揚，特別是全真派道觀於 20 世紀下半葉興起之前，不可不述先天道。其中龍慶堂在日治時代，是香港道教第一間註冊之慈善社團，

開拓道堂慈善社團制之先河。<sup>95</sup>繼之大行其道的是全真道，如1929年成立的蓬瀛仙館、1932年創建的玉壺仙洞、1949年成立的青松觀及1952年創立的萬德至善社等。1960年華民政務司提議並協助道堂組成聯會，翌年龍慶堂邀請各道堂選派代表籌組聯會，參加團體共35個，1967年政府批准該會註冊為有限責任法團，特准免用「有限」字樣，香港道教聯合會成立，<sup>96</sup>道教也成為香港六大宗教團體之一。團體會員規定是「凡經香港社團之註冊，或華人廟宇登記，或有限公司註冊之道教合法團體，得參加為本聯會團體會員」<sup>97</sup>，至2001年已增至76個團體會員。<sup>98</sup>有關香港道教的歷史和實況，期待發掘更多資料，既可加深認識，也須重新認識。

## 五、文獻附錄

附錄1《沙田先天道安老院發展簡記》(1986)，記載先天道安老院的歷史，此碑存先天道安老院內。

「先天道安老院之成立，乃由先天道各堂群策群力創辦。在一九四三年本港陷日時期，正是災難年荒之際，衣食缺乏，饑民無數。本道同人等本著恤孤憐貧之心，初創辦安老院於九龍深水埗通菜街樓宇。地方所限，只收容茹素修真之老人三十六位，八月三日正式開幕，深得各界人仕之同情，時予捐助。一九四五年秋，日戰結束，港九重光，各行業務恢復經營，無奈老人亦要搬遷，幸蒙寶霞洞借出地下全層為各老人暫居之所，但非善策，欲購地建築又苦無適當地址，至一九四八年春，承蔣穩堅大姑發心將其位於沙田上禾輦村「佛光堂」石屋全間連餘地總共面積壹萬五千平方呎，送給先天道安老院為永久院址，本道同人即將佛光堂側之地興工築石壘開地盤，建築一層高屋宇為老人宿舍。增設養病室醫藥設備，廚房浴室客廳水電等工程，全部建築費用凡四萬餘元，全賴各堂道侶暨各界善長熱心捐助而成，收容老者亦祇七十餘人。為健全組織，就在此時成立先天道安老會，並設立各部職員以管理安老院。提供免費之衣食住宿醫療及葬殮服務。本院收容老人與日俱增，由於地方不敷，向隅者眾，蒙政府准給土地二萬餘平方呎，復與沙田碩彥合修萬善緣勝

會。籌得善款二萬餘元，即將該地規劃，開地盤，建石壘，築道路，闢墳場。

一九五二年秋，蒙已故僑商胡文虎先生捐建老人宿舍兩座。翌年蒙各隱名氏善長捐建男宿舍一座，乃增收男女老人至壹佰九十人。（下略）一九八七年，……幸蒙先天道瑞霞園主持香昌香姑婆及善長鄭偉權先生率先捐助，復得先天道各堂及道內同人暨各界善長仁人熱烈響應，鼎力同勳善舉，使護理安老部之裝修工程得以展開，今護理安老部第一期三樓裝修完竣啟用。……謹立石文以彰高風厚道……沙田先天道安老院理監事會同人謹誌<sup>99</sup>」

附錄2《純陽信善真經》<sup>100</sup>內有〈純陽教呂道會信善堂簡歷〉（1954年）一文，記述粵澳港信善系道壇的源流：

「……遂於乙亥年（1935年？引者）秋，在芳村榮安杉行成立純陽教呂道會信善堂。恭請 恩師降壇醫道普救，華陀先師亦常鸞駕拯救奇疾。芳村一帶居民，沐沼 慈恩，如是篤信入道者遂增。迨至七七時局之變幻， 呂恩師降乩南海縣二區宏岡墟李耀宗皈依道教，囑召黃藻善協助，成立信善堂一分壇。其時兵荒馬亂，疾病者遠在數十里咸集求治……光復後正壇道侶梁藻智，重來澳門營生……於丙戌年（1946年？引者）秋，成立信善堂澳門二分壇。初期贈醫，壬辰年（1952年？引者）繼之施藥貧民……最近請得 呂恩師前降之《至寶真經》一本，其理玄妙，誠然修道之珍。遂叩稟 呂恩師可否翻印，以作修儀之本，沐恩命名為《純陽信善真經》……純陽教呂道會信善堂同人謹識 甲午年秋。」

註釋

- <sup>1</sup> 《第一屆香港道教節特刊》〈獻辭〉，《星島日報》2001年3月9日。
- <sup>2</sup> 《福報》第九期，飛雁洞佛道社出版，2001年3月9日。
- <sup>3</sup> 有關第一、二屆新加坡道教節情況，可參考《第二屆新加坡道教節紀念特刊》，新加坡道教協會，1997。

- <sup>4</sup> 禰世聰〈道教之真義〉，載於《道教信善紫闕玄觀乙丑年新春特刊》，1985，頁17。
- <sup>5</sup> 黃兆漢、鄭煒明《香港與澳門之道教》，香港：加略山房，1993。
- <sup>6</sup> 卿希泰主編《中國道教史》第四卷，四川人民出版社，1995，頁520-536。
- <sup>7</sup> 李養正著《當代中國道教》，中國社會科學出版社，1993，頁196-203，其中頁158-171詳載大陸道教界與香港、台灣道教界的友好往來。
- <sup>8</sup> 李養正主編《當代道教》，北京：東方出版社，2000，頁306-319。
- <sup>9</sup> 李養正主編《當代道教》，頁16。
- <sup>10</sup> 〈讓道教在大眾心裏扎根〉，《星島日報》2001年3月9日。
- <sup>11</sup> 詳參杜瑞樂（Joel Thoraval）〈西方對中國宗教誤解？香港的個案〉《二十一世紀雙月刊》第29期，1995年6月。
- <sup>12</sup> 如信奉天后等神的民間信仰未列分類之內，沒有在統計中顯示出來。
- <sup>13</sup> 《香港1981》頁153；《香港1982》頁165；《香港1999》頁276。
- <sup>14</sup> 香港道堂所印經書及出版特刊，參見拙文〈香港勸善書初探〉，《華南研究》第一集，1994；〈香港道教文獻整理之二：道堂特刊〉，刊於《道心》第24期，2001年。
- <sup>15</sup> 收進《北區文獻》第一冊。
- <sup>16</sup> 這些科儀書是“喃嘸”在打醮時所用，書目詳見 Peter Yeung, “Bibliography of New Territories Historical Literature”, *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol.25, 1985.
- <sup>17</sup> 拙文〈香港道教文獻整理之二：道堂特刊〉，刊於《道心》第24期，2001年。此文附書目，收錄一九五〇年代以來特刊凡42種。
- <sup>18</sup> 蕭國健、沈思合編《香港華文碑刻集？新界編》收錄蓬瀛仙館九篇碑記資料，顯朝書室，1993。
- <sup>19</sup> 此碑記收錄於《香港道教聯合會新廈落成特刊》，香港道教聯合會1975年出版，頁6。
- <sup>20</sup> 參考吳瀾陵《香港九龍新界旅行手冊》1952年訂正三版，華僑日

- 報出版部，頁 58。感謝陳溢晃兄惠借此書。又釋明慧編《大嶼山志》，寶蓮禪寺 1958 年出版，頁 24-25。
- <sup>21</sup> 〈純陽、普雲仙院石刻示諭〉，1883 年立，科大衛等編《香港碑銘彙編》，香港市政局，1986，頁 189。
- <sup>22</sup> 《創建澳門三巴門呂祖仙院碑序》，筆者 2001 年 7 月 22 日抄錄，此碑記亦見譚棣華等編《廣東碑刻集》收錄，廣東高等教育出版社，2001，頁 1027-1028，但缺漏謬誤之處甚多，不可依據。
- <sup>23</sup> 蕭國健等合編《香港島訪古遊》，香港：中華書局，1992，頁 48。
- <sup>24</sup> 香江梵宇出版委員會編《香江梵宇》，香港：利文，1998，頁 186-187。
- <sup>25</sup> 詳見《香江梵宇》，頁 140。
- <sup>26</sup> 《呂祖仙師覺世彙編》，廣州中華印務局 1948 年印，廣州孫中山文獻館藏。
- <sup>27</sup> 湯偉俠、李家駿、陳曉平整理《道堂資料統計》，頁 4。
- <sup>28</sup> 劉紅〈香港的道教音樂〉，刊於《中國道教》1997 年第 2 期，頁 31。
- <sup>29</sup> 詳參拙文〈傳承與開拓——近百年來香港道堂的發展〉，刊於《蓬瀛仙館創館七十週年特刊》1999 年，頁 113-115。
- <sup>30</sup> Tsui, Bartholomew, P.M., *Taoist Tradition and Change: The Story of the Complete Perfection Sect in Hong Kong*, H.K.: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, 1991, 頁 207。
- <sup>31</sup> 《樵陽玉書》，1957 年萬德至善社出版，頁 2。
- <sup>32</sup> 《樵陽玉書》書後，1957 年羅信廣跋，頁 12。
- <sup>33</sup> 詳參志賀市子《近代中國のシャーマニズムと道教》第七章第二節，東京：勉誠出版，1999，頁 312-323。
- <sup>34</sup> 《道教信善紫闕玄觀甲子年新春特刊》載有 1935 年信善堂創辦同人攝影紀念相片，1984，頁 28。
- <sup>35</sup> 《廣東年鑑》，1942 年刊，頁 167，這份文獻由志賀市子博士提供，謹此致謝。
- <sup>36</sup> M.Topley〈先天道？中國的一個秘密教門〉，王見川、Philip Clart 主編《民間宗教》第 2 輯，台北：南天，1996，頁 20。



- <sup>37</sup> 《老人服務綠皮書》還記述：「齋堂由宗教團體或私人開辦。要加入齋堂成為成員須先繳交一筆金錢，由數千元至萬餘元不等。齋堂提供住屋及生活上的照顧。……」，香港政府印務局，1977，頁30。
- <sup>38</sup> 羅汝飛〈香港道教的過渡與變遷〉，載於黃紹倫編《中國宗教倫理與近代化》，香港：商務，1991，頁168。
- <sup>39</sup> 〈先天道沙田安老院概況〉，《大道》創刊號，香港先天道會1956年出版，頁18-20。
- <sup>40</sup> 曹玄思《先天道安老院之自梳女》，香港中文大學人類學學士論文，1994，頁30、57。
- <sup>41</sup> 《港島東區文物掌故》，東區區議會出版，1994，頁64-66。
- <sup>42</sup> Marjorie Topley & James Hayes, "Notes on Some Vegetarian Halls in Hong Kong Belonging to the Sect of Hsien-T'ien Tao", *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol.8, 1968., 頁140-141, 144-145
- <sup>43</sup> 九龍塘大石古觀音堂，1926年政府開闢道路將觀音堂遷建旺角山東街現址，又名水月宮，見蕭國健主編《油尖旺區風物志》，油尖旺區區議會，2000年，頁83。田邵邨還興辦坤道堂等先天道道堂，見《道脈總源流》附錄〈梧桐山人行述〉載：田邵邨51歲壬子（1912）“起旺角坤道堂”，頁44。
- <sup>44</sup> 詳見《賓霞叢錄》，頁45-47。
- <sup>45</sup> 《重修慶雲古洞碑記》（1968），《香港碑銘彙編》，頁579。
- <sup>46</sup> 《香港道德會碑記》未見著錄，筆者現據2001年7月31日拓碑文後抄錄。
- <sup>47</sup> 青松觀、圓玄學院的創辦者陸吟舫，亦活躍於尊孔團體。詳參拙文〈一九三〇年代先賢往事——朱汝珍與孔教學院〉，《華南研究資料中心通訊》第21期，2000年十月。
- <sup>48</sup> 《大道》創刊號，香港先天道會1956年出版，頁35。
- <sup>49</sup> 詳參拙文〈香港早期道堂概述——以先天道為例說明〉，《台灣宗教研究通訊》第五期，2000年五月。
- <sup>50</sup> 《香港與澳門之道教》，香港：加略山房，1993，頁54。
- <sup>51</sup> Marjorie Topley & James Hayes, "Notes on Some Vegetarian Halls in

- Hong Kong Belonging to the Sect of Hsien-T'ien Tao", *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol.8,1968.
- <sup>52</sup> 芝蘭堂（右鄰建有支堂靜室）、金霞精舍、永樂洞和藏寶洞或已改建，或廢圯。
- <sup>53</sup> 李東海《香港東華三院一百二十五年史略》，北京：中國文史出版社，1998，頁75。
- <sup>54</sup> 〈賓霞洞緣起〉，《賓霞叢錄》，賓霞洞1949年刊，頁6。
- <sup>55</sup> 〈記載〉，《賓霞叢錄》頁6-7。
- <sup>56</sup> 2001年3月15日賓霞洞內訪問。
- <sup>57</sup> 白志忠《沙田風景區遊覽指南》，1953，頁21。
- <sup>58</sup> 詳見盧偉強〈黃大仙與齋色園〉及〈齋色園大事回顧〉，《齋色園》(1971)，頁45、54、57及61。
- <sup>59</sup> 江山故人（黃佩佳）《本地風光》170-174則，約1931年寫成。
- <sup>60</sup> 吳灞陵《香港九龍新界旅行手冊》1952年訂正三版，華僑日報出版部，頁58。感謝陳溢晃兄惠借參閱此書。
- <sup>61</sup> 《蓬瀛仙館創館七十週年特刊》“歷年紀要”及“慈善工作概述”、“贈醫與贈藥”，頁65-74，頁93-94。另見《粉嶺蓬瀛仙館金禧紀念擴建大殿落成特刊》，1982，頁61。
- <sup>62</sup> 2001年3月15日省躬草堂內，訪問盧先生。
- <sup>63</sup> 《道教信善玄宮丙寅年特刊》(1986)頁24、31-32。
- <sup>64</sup> 王賡武主編《香港史新編》上冊，香港：三聯書店，1997，頁198-199。
- <sup>65</sup> 《香港道教聯合會特刊》，頁31。
- <sup>66</sup> 〈九龍道德會龍慶堂重建落成碑記〉，《九龍道德會龍慶堂重建落成暨第八屆董事就職紀念特刊》(1982)，頁12。
- <sup>67</sup> 志賀市子《近代中國のシャーマニズムと道教》，東京：勉誠出版，1999，頁145-149。
- <sup>68</sup> 馬梓才〈洞天福地——蓬瀛的建築〉，《蓬瀛仙館創館七十週年特刊》頁82。
- <sup>69</sup> 蔡志祥〈走到民間：香港道壇經生的打醮和社區關係〉，台北：中央研究院第三屆國際漢學會議論文，2000年。
- <sup>70</sup> 包天笑《鉤影樓回憶錄》，香港：大華，1971年版，頁69-70。

- <sup>71</sup> 黃坤堯〈濟佛詩蹤——論香港的扶乩詩〉，《中國作家與宗教》，香港：中華書局，2001年。
- <sup>72</sup> 卿希泰主編《中國道教史》第四卷，四川人民出版社，1995，頁522。
- <sup>73</sup> 《中國道教協會關於道教宮觀管理辦法》第八條(3)，引自《廣州宗教志》，廣東人民出版社，1996，頁128。
- <sup>74</sup> 《香港碑銘彙編》，頁522。
- <sup>75</sup> 〈寶蓋祥光〉，易覺慈編《寶松抱鶴記》，香港：雲鶴山房，1962年刊，頁153。
- <sup>76</sup> 侯寶垣〈慶祝成立廿五週年恭述觀史沿革概要〉，載《九龍青松仙觀擴建新址及暨成立二十五週年紀念特刊》；呂祖示“青松觀釋義”，《松風》一集，1991青松觀重刊。
- <sup>77</sup> 見卿希泰主編《中國道教史》第四卷，頁520-522。
- <sup>78</sup> 先天道主張三教合一，即行儒者之禮、持釋家之戒、修老子之道，崇奉的神，主要有觀音、呂祖及三教聖神，瑤池金母在先天道是最崇高的地位。參考羅智光〈代先天道答美國密西根大學人類學系講師桑安碩士問題十三則〉(1975)，《香港道教聯合會新廈落成特刊》，頁74。
- <sup>79</sup> 馬紹章〈圓玄學院過去之興建及今後之展望〉，《圓玄學院三教大殿落成特刊》頁56。
- <sup>80</sup> 謝顯通等人同述〈圓玄學院籌備經過〉，分購地、名稱及圖則、發起人及籌款、建築四方面敘述，是瞭解此道堂源流的第一手資料。《圓玄特刊》，頁7。
- <sup>81</sup> 見卿希泰主編《中國道教史》第四卷，頁530-531。有的記述圓玄學院：「1945年由香港著名道教界人士趙鎮東、呂重德等八人發起並集資買地建構，1946年正式成立」，於創辦年份和人物皆誤，見李養正《當代中國道教》，中國社會科學出版社，1993，頁198。
- <sup>82</sup> 謝顯通跋於曲江呂祖閣覺善道壇，1945年，及謝顯通跋於玉清別館，1969年，見《玄妙明聖二經合刊》，慧玄精舍1986年重刊。這份資料由謝甘霖先生提供，在此謹致謝意。
- <sup>83</sup> 見《圓玄學院三教大殿落成特刊》，頁1及2。

- <sup>84</sup> 香港道壇的扶乩活動，參考志賀市子〈香港の道教團體と扶乩〉，《民俗宗教》第5集，1995。
- <sup>85</sup> 黃兆漢、鄭煒明《香港與澳門之道教》，頁12-14。
- <sup>86</sup> 李桂玲編著《台港澳宗教概況》，北京：東方出版社，1996頁280-289。
- <sup>87</sup> *Chinese Temples Ordinance* ( Chapter 153 ) 頁1, Government Printer, H.K.
- <sup>88</sup> 科大衛等編《香港碑銘彙編》，頁97。
- <sup>89</sup> 拙文〈二十世紀前期香港道堂——「從善堂」及其文獻〉，《華南研究資料中心通訊》第19期，2000年四月。
- <sup>90</sup> 《道脈總源流》附錄陳執中1924年撰〈梧桐山人行述〉載：田邵邨年二十五，「是年建造小霞仙院」，《道脈總源流》，1924年田邵邨著，1982年重印本，頁44。又據賴家崧《桃源洞徵詩聯集序》(1918年)：田邵邨「先擇九龍大石古立一小霞仙院」，頁3。前文提到田邵邨在九龍大石古建觀音堂，筆者推斷小霞仙院或位於觀音堂內，待證。
- <sup>91</sup> 楊奇主編《香港概論》下冊，北京：中國社會科學出版社，1996，頁323。
- <sup>92</sup> 紅卍字會道院在1910年代創於山東，紅卍字會為香港道教聯合會贊助人之一，見《香港道教聯合會組織章程》，1962年刊，頁13；另開辦香港紅卍字會屯門卍慈小學，曾印《濟祖經》。
- <sup>93</sup> 詳見《天啟道源流及太玄宗師紀略》，1981年。
- <sup>94</sup> 羅汝飛〈香港道教的過渡與變遷〉，載於黃紹倫編《中國宗教倫理與近代化》，香港：商務，1991，頁161、164-166。
- <sup>95</sup> 〈道教事功一甲子：羅智光訪問〉，《明報》1996年9月7日。
- <sup>96</sup> 有關香港道教聯合會的成立及1960-1990年代香港道教界的情況，參見志賀市子〈香港道教界の成立と展開〉，三尾裕子、本田洋編《東アジアにおける文化の多中心性》，東京外國語大學アジアアフリカ言語文化研究所，1999，頁30-39。
- <sup>97</sup> 籌備委員名單見《香港道教聯合會組織章程》，1962年刊，頁12-13，及頁1。
- <sup>98</sup> 香港道教聯合會團體會員名單，見《道心》第24期，香港道教聯

合會 2001 年出版，頁 14。

<sup>99</sup>〈先天道沙田安老院概況〉一文，可與此碑文互相參照，載《大道》創刊號，頁 18-20。

<sup>100</sup>《純陽信善真經》，頁 9-10，是書書前有觀音 1954 年降乩序，信善紫闕玄觀 1973 年重印，1950 年代至 1970 年代信善系道壇，可參考〈純陽信善真經重刊後跋〉，頁 11-12。

# 反省香港華人民系及其生活史研究

芹澤知広

日本奈良大學社會學部

本文主要是通過反省香港市區民系的研究，焦點在香港華人住民，從而找出新的研究方法及研究對象；同時，筆者亦嘗試介紹日本人類學者有關此課題的研究。

「香港研究」在1980年代後半期，因「九七」問題而成為熱門話題，成為香港與中國，甚至日本及海外各地學術討論的對象。大部份的議題都是環繞香港回歸後的政治，及香港與中國未來的經濟發展。但香港研究的學術趣味，不應局限於與中國的政治及經濟關係，應把香港作為一個獨立的地域，更容易描繪出香港特有的歷史與文化。踏入1990年代，香港研究以社會學及文化研究(Culture Studies)為中心，對「香港人」的身份認同(identity)及「香港文化」等問題作積極的討論。

以下是筆者整理人類學、社會學者近期的香港研究動向，並以人類學者的香港城市社會研究中的民系問題作為討論中心，提出今日香港與東南亞關係的新視點及其中有關研究事例。

## 一、近年香港城市社會研究之發展

關於香港人類學研究，主要集中在新界地區鄉村的調查研究。八十年代初日本人類學者瀨川昌久在香港新界八鄉進行田野工作，(瀨川昌久，1991；瀨川昌久編，1997；Segawa, 1998) 1988年「華南研究會」的成立，研究香港新界地區的人類學調查頗為熱鬧。但相對來說，在香港市區進行實地調查的文化人類學研究則比較少；然而，以美國人類學者為中心，在1970-80年代仍有少數深入的香港城市研究。但最近，不少出色的學者如 Gregory E. Guldin, Graham E. Johnson, Charlotte Ikels, Alan Smart, Josephine Smart 等，相繼將調查地轉往中國對外開放後的廣東省，故此，今日香港城市社會研究，鮮有新論者。日本方面，城市社會學者大橋健一曾於1980年代嘗試研究香港都市社會，但最近亦轉而以日本及北美的唐人街為研

究對象。(呂大樂、大橋健一編，1989；大橋健一，1996)

香港城市社會的人類學研究停滯不前的情況下，一些香港本土出身的社會學者對今日香港城市社會及文化展開積極的討論；最近，更引進文化人類學的研究方法，以香港不同階層的居民、甚至自身的「生活歷史」，具體勾勒出香港人的「身份認同」，對抽象的概念論述作出批判及檢討。如香港中文大學的蔡寶瓊，以香港婦女運動的過去經歷，說明人們如何在社會及宗教活動中塑造強烈的「香港人」身份。(蔡寶瓊，1997)又如香港中文大學社會學系的呂大樂，則以自身在公共屋村長大的經歷為基礎，以小說的形式討論「香港人」身份的形成，(呂大樂，1997)亦有社會學者以「口述歷史」研究方法對普羅大眾的生活模式進行研究。

上述種種，對「香港人」、「香港文化」提出了新的理解、新的研究視點。在此，筆者嘗試對香港的民系問題作進一步的反省。移居海外的中國人，以同鄉意識為核心，以「籍貫」、「鄉下」作為組織基礎而形成的「民系」、「幫」等，已廣為人知。在城市人類學方面，對「族群」(ethnicity)作最激烈的討論，莫過於1960-70年代有關非洲城市、移民勞工問題及北美城市民族關係的討論。引入這一討論於香港華人的研究，如黃紹倫對移民香港的上海企業家的研究，Graham E. Johnson 對荃灣原居民與新移民關係的研究。Fred C. Blake 研究香港新界西貢地區不同族群間的關係等。(Wong Siu Lun, 1998; Johnson, 1997; Fred C. Blake, 1981)。亦有關於香港潮州方言群的宗教研究，如Duglas W. Sparks 對荃灣公共屋村的「盂蘭節」研究，吉原和男對「天德聖教」的研究，及森川真規雄對浸信會(Baptist)教會的研究等。(Sparks, 1978; 吉原，1978; 森川，1991)。其中，美國人類學者 Gregory E. Guldin 關於北角福建人的研究，以廣東話中的本地用語(local term)探討香港民系的整體狀況。(Guldin, 1997)我們試以 Guldin 的研究入手，討論香港民系的問題。

Guldin 的香港民系研究，提供了兩個重要的觀點，第一，在進行調查的1970年代，香港居民主要以「廣東人」的看法得出「香港人」的身份，並以此作分類，造出典型的模式(model)。第二，不同層次的分類模式，可以廣義地包含「華人」的觀念及重疊的族群身份(ethnic identity)。如要分別「潮州人」與「廣東人」(或稱「廣府

人」時，「廣東人」會有不同的定義。相對於「福建人」，福建人會被視為更高層次的分類。而中國的南方與北方「漢人」(或稱「唐人」)是屬於再高一層次的分類。若往下移，狹義的「廣府人」亦可分為「順德人」、「東莞人」等。如此，不同層次的族群身份認同，產生不同範疇的變化。這個以宗族分支結構(segmentary structure of lineage organization)作為模式，已在1960年為Lawrence W. Crissman所提出，但隨後並沒有其他新的補充(Crissman, 1967)。作為現今人類學研究的中心課題——「族群」研究，與今日的身份認同研究有著直接的關係，對族群研究範疇中變動的社會身份認同有很大的參考價值。

還有，借用「廣東人」的看法，廣東人會稱非華人民系的印度籍居民為「阿差」，西洋人為「鬼佬」，日本人為「架仔」。但是，就算Guldin的模式能忠實地反映1970年代香港的本土知識(local knowledge)，亦不能完全擺脫人類學所提及的「民族」本質化傾向。在此，潛在的大前提是「中國人」、「印度人」、「西人」、「日本人」內部有不同的階層，他們是互相獨立存在的範疇，而非混合的。

關於「華僑」，在各華人民系中，並沒有獨立的位置。關於這點在Guldin的文章中沒有說明。Crissman表示華僑在華人民系中有著一定身份認同的事實，如在法屬印度支那殖民地時代有五個分類(Congregation)，即「廣府」、「福建」、「潮州」、「客家」、「海南」，以華人民系作基礎實施統治；故與華人意識(Chineseness)有關的民系是政治、歷史所製造出來的東西，這種分析是否可以應用於香港的情況呢？

## 二、香港與東南亞的重要關係

第二次世界大戰後，香港與東南亞有密切的關係。日本學者濱下武志指出，香港的開港代表著東南亞在現代文化滲入以前，以中國作為中心的既存秩序的擴張及變化。(濱下武志，1997)香港作為東洋與西洋的連接點，亦促成人口的移動與通婚。所以19世紀後半期及20世紀初期，香港成為苦力貿易的基地及大量中國人往來於東南亞的中轉站，香港亦產生不少從事貿易致富的中國商人。



最具代表性的人物是何東(Sir Ho Tung)。他的父親是洋人，母親是中歐混血兒。他是二次大戰前唯一能在山頂區(The Peak District)居住的中國人。時至今日，香港大財團之一的信德集團的主席何鴻燊(Stanley Ho)便與他有血緣關係。何鴻燊的父親在戰前破產後，母親與他留在香港，而父親則帶同兩位哥哥到越南的西貢。何鴻燊便是在二次大戰期間，在澳門與日本人通商而致富的。

戰後，香港與東南亞等近鄰國家的關係仍然繼續，如 Guldin 在 1970 年代調查香港北角福建人的例子。北角的福建商人在北角及馬尼拉都有妻子，為了生意，頻繁地往來於香港及菲律賓之間。他們不是香港人，是僑居香港及菲律賓的「華僑」。但何以在 1980 年代以後，香港華人住民原有的東南亞網絡(connection)會在香港研究的視線中消失？原因主要是「香港人」的意識高漲而形成對東南亞的蔑視。在香港現代的歷史中，重要的元素是菲律賓女傭的引入，與及收容越南船民事件。

在 1970 年代後，香港經濟發展逐漸成熟，在亞洲經濟中有著獨立的位置，香港社會內部由第二工業轉向第三工業，女性進入社會工作，中產階層出現等變化。隨著上述種種，作為外地勞工的菲律賓及泰國人逐年增加，當中以菲律賓人佔大多數。如 1994 年便已超過 10 萬人，當中年輕如性佔大多數，星期日（休息日）便會在各主要的市區公園或公共場所聚集，交換訊息及物資，佔據大部份的公共空間；故此，與他們沒有文化共同點的香港中國人對他們並沒有好感。其次，1970 年代後，香港被列為富庶的先進地區，要承擔一定的國際義務。在 1975 年，越南的西貢淪陷，隨著 1979 年的中越戰爭，產生了大量的越南難民，而港英政府決定收容這批難民，難民營分佈於新界及離島各地。在港越南人增加後，香港的犯罪率亦告上升，加上長年的財政負擔，使在港越南人受到那些本身（或父母）早年亦是由中國逃難來港的華人的歧視。再者，與中國的關係亦有一定的影響。自意識到香港回歸後，1989 年「天安門事件」後，中國大陸與香港間的鴻溝被廣為意識。進入 1990 年代，自由主義對共產主義的冷戰結構破壞，與亞洲經濟日漸繁榮。在香港、中國、台灣及海外的華人社會，都開始用「文化中國」、「大中國」等口號，強調「中華民族」的調和，民族優越性的論說亦開始增加及

廣泛傳揚。而這些見解是關心中國大陸政治及經濟權利的日本及美國的學說所共有；導致只著重從中國大陸的視點論述香港，而忽略東南亞與香港的關係。從中國大陸立場（而非東南亞）相連的身份認同，在人類學的華人民系論說中更具說服力。

然而，由1980-90年代，香港與東南亞的關係日益密切，如從人口的分佈來看，1995年，在香港的菲律賓人口為128,300人，泰籍人士為25,500人。與10年前的人口比較，菲律賓人增加了3.49倍，泰國人口增加了2.58倍。第三位是加拿大籍的香港居民，第四位是日本籍居民。(Siu, 1996)在「華僑」的分類中，不單只中國，很多時亦連繫到東南亞。如今日香港不再用「福建華僑」等稱呼，但卻常用「馬來西亞華僑」或「印尼華僑」、「越南華僑」等稱呼。

如此，我們試從「歸國華僑」生活史的調查研究去解釋華裔居民民系的複合性。其中一個是越南華僑，另一個是印尼華僑。

### 三、「歸國華僑」的生活史

#### (1) 越南華僑

C神父於1997年為64歲，生於中國廣西中越邊境的村落，全村皆為天主教徒。他的親人都是修女或神父。這條村在清代天主教受迫害時，村民與法國神父一同移居越南。C神父的外祖母是越南人（京族），但在村中，村民皆用廣東話交談。關於中越邊境地域的民族關係，張兆和曾進行深入的研究。(Cheung Siu-woo, 1997)

C神父在中國的「小修院」完成神學訓練，在1952年，由中國逃亡到越南北部，8個半月後，經香港逃往澳門，在澳門成為神父。1963年，C神父由香港派往越南堤岸的華人教會工作。1976年西貢解放，C神父回到香港，從事有關越南難民的救援活動。關於C神父曾工作過的堤岸華人教會，筆者仍在進行調查研究中。1995年3月曾在「華南研究會」的公開講座中發表初步的調查研究成果。又於1996年與日本人類學者高岡弘幸共同以日文發表簡短的報告。(芹澤、高岡，1996)

C神父稱自己為越南第一位「中國人神父」，堤岸的華人神父稱他為「香港人」。再者，C神父出身的村落，近年在中國少數民族政策中被界定為「京族」。數年前C神父回鄉時發現自己的親族

不懂越南話，卻被稱為越南人而感到十分震驚。

類似 C 神父那種複雜華人的身份認同，是由他一生中的遷移而形成的身份認同。在 C 神父的書架中，除了與天主教有關的宗教性書籍外，還有大量與儒教有關的書籍。由此可以明白他超越境界的價值觀。無論怎樣，單從「中國」、「香港」、「越南」等單一立場或民族著眼去理解他的身份認同，皆有重大的缺失。

## (2) 印尼華僑

這個印尼華僑家庭居住在香港將軍澳的公共屋村，其中包括在印尼加里曼丹出生的 A 先生及 A 夫人，及他們的兒子和女兒。對他們的調查是與日本經濟學者渡邊真理子共同進行的。

A 夫人於 1966 年（當時 14 歲）與家人一同返回中國大陸。當時印尼的排華活動十分激烈，加上當時印尼以中文發行的雜誌都報導中華人民共和國的美好一面，A 夫人的父親毅然決定將其經營的傢俬店轉讓給其姊，舉家回國。當 A 夫人一家到達中國大陸時，才發現理想與現實完全不同。其後，A 夫人在廣東省讀書；3 年後下放到惠陽縣的「華僑農場」。在那裏與 A 先生認識，然後結婚。A 先生亦是歸國印尼華僑，他是潮州人，下放到汕頭的鄉下。他們都對共產主義失望，在 1970 年代申請移居香港。

在 1974 年，A 先生移居香港；1978 年，A 夫人亦到香港與丈夫團聚。在香港，他們曾於九龍及荃灣居住，後來在鑽石山購買了木屋居住。1980 年政府清拆木屋，他們入住九龍灣的「臨時房屋」。1983 年分配到現在居住的公共房屋。A 先生解釋新移民「上樓」（分配到公共房屋），要花 7-10 年。他們入住「公屋」的時期，剛好是香港政府取消「抵壘政策 (Reached Base Policy) 後不久，由大陸移居香港的家庭得以入住公屋的時期。到 1990 年，在公共屋村的新移民家庭日增，身為印尼華僑的他們，剛剛夾於 50-70 年代孕育了「香港人」身份的「公屋」居民與有多種問題的「新移民」之間。

對於印尼華僑，可以從他們的身份認同的形成過程作了解。他們固然對中國大陸的共產主義持否定的意見，他們對今日香港社會的心理、社會上的緊張與拜金主義，同樣採取批判的態度，他們並不自視為普通「香港人」。如在 A 先生家中進行訪問時，A 夫人的

弟弟 B 先生的夫人亦在場，B 夫人亦是印尼華僑，他的父親是共產主義者，在 1949 年歸國。故此，B 夫人在中國出生，B 夫人的祖父是客家人，祖母是福建人，B 夫人的母親是「廣東人」，但在家裏卻用福建話交談。

B 夫人與 B 先生在留學日本時認識，然後結婚，現在回港工作。他們對現在的公司及工作都很滿意。他們認為自己能夠得到這些職位，是因為「那些土生土長的香港人移民去了外國，自己才可以填補他們的空缺。」

#### 四、結論

在越南及印尼「歸國華僑」的個案中，證明香港是一個考察不同身份認同的好地方。香港是多樣文化交流的中間點，亦是國際社會的一個避難所，接受紛繁的文化，保障來港人士的自由。由東南亞與中國逃難而來，在香港落地生根的「華僑」，最能感受到香港這樣的優點。他們對中國社會主義的理想，對華裔的「文化資本」(即「鄉下」、「籍貫」)，對今日香港社會存在著抗拒感(*ambivalent feeling*)。相反，他們被越南、印尼等東南亞國家直接或間接驅逐出國，他們並不自稱「越南人」或「印尼人」，他們在香港這種特殊環境下，與自己有著共同移民經驗的人士組織自己的社會網絡。

前文介紹過今日香港社會學者用歷史、民族誌(*ethnographical*)的方法研究香港人身份認同的理論。希望對民族身份認同有深厚研究的人類學者，亦能以歷史、民族誌的方法為根據，對社會學者的理論加以批判及補充。更多關注社會中處於邊緣位置的少數社群所建立的社會、文化的研究，更多關注人類文化多樣性的探討。

華南研究始於對中國邊緣地域的歷史和文化的研究，進而將香港研究與中國研究連接起來，得到很大的發展。而今日香港研究實應把東南亞放在重點研究的範圍內，成為各邊緣地區的橋樑，產生更大的成果。筆者希望藉著東南亞的研究，對華南研究作一點貢獻。

## 引用書目

### 1. 中文、日文

- 蔡寶瓊〈香港婦女運動：身份建構與矛盾〉，文思慧、梁美儀主編《思行交匯點哲學在香港》（香港：青文書屋，1997）。
- 蔡寶瓊（統籌）《晚晚6點半——七十年代上夜校的女工》（香港：進一步多媒體有限公司，1998）。
- 濱下武志《朝貢システムと近代アジア》（東京：岩波書店，1997）。
- 呂大樂《唔該，埋單！——一個社會學者的香港筆記》（香港：閒人行有限公司，1997）。
- 呂大樂、大橋健一（編）《城市接觸——香港街頭文化觀察》（香港：商務印書館，1989）。
- 森川真規雄《香港的潮州人教會——移民社會の变化と移民教会》《同志社大学人文科学研究所編《北米日本人キリスト教運動史》（京都：PMC出版，1991）。
- 大橋健一〈ローカル・エスニック・コミュニティの現代的位相——チャイナタウンにおける構造と意味の転換を中心に〉，《兵庫教育大学研究紀要》、16卷（1996）。
- 瀨川昌久《中国人の村落と宗族——香港新界農村の社会人類学的研究》（東京：弘文堂，1991）。
- 瀨川昌久（編）《香港社会の人類学——総括と展望》（東京：風響社，1997）。
- 芹澤知広、高岡弘幸〈ベトナム・ホーチミン市、華人社会調査短報——宗教組織と社会变化〉《民族学研究》（日本民族学会），61卷3号（1996）。
- 吉原和男〈華人社会の民衆宗教——香港・潮州人社会の道德〉宗教社会学研究会（編）《現代宗教への視角》（東京：雄山閣，1978）。
- 新婦女協進會編《又喊又笑——阿婆口述歷史》（香港：進一步多媒體有限公司，1998）。

## 2. 英文

- Blake, Fred C., *Ethnic Groups and Social Change in a Chinese Market Town*. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1981.
- Chan, Kwok-Sing, *Rural Market and Company Shares in a Chinese Village*. Department of East Asian Studies, University of Leeds, 1997.
- Chan, Selina Ching, "Negotiating Tradition: Customary Succession in the New Territories of Hong Kong", In *Hong Kong: The Anthropology of a Chinese Metropolis*. edited by Grant Evans and Maria Tam, Richmond: Curzon Press, 1997.
- Cheung, Siu-woo, "Regional Development and Cross-Border Cultural Linkage: The Case of a Vietnamese Community in Guangxi, China", A paper prepared for an edited volume as an outgrowth of the conference on "South China and Mainland Southeast Asia: Cross Border Relations in the Post-socialist Age", Centre of Asian Studies, The University of Hong Kong, December 4-6, 1996.
- Choi, Chi-cheung, "Reinforcing Ethnicity: The Jiao festival in Cheung Chau" In *Down to Earth: Territorial Bond in South China* ed. by David Faure and Helen F. Siu, Stanford: Stanford University Press, 1995.
- Crissman, Lawrence W., "The Segmentary Structure of Urban Overseas Chinese Communities", *Man (N.S.)*, 2 (1967).
- Guldin, Gregory E., "Hong Kong Ethnicity: Of Folk Models and Change" In *Hong Kong: The Anthropology of a Chinese Metropolis* edited by Grant Evans and Maria Tam, Richmond: Curzon Press.
- Johnson, Graham E., "Leaders and Leadership in an Expanding New Territories Town", *The China Quarterly*. 69 (1977).
- Liu, Tik-sang, "Becoming Marginal: A Fluid Community and Shamanism in the Pearl River Delta of South China", Ph. D. dissertation, University of Pittsburg, 1995.

- Segawa, Masahisa, "Anthropological Studies in Japan of Chinese Society: 1900-1997", *Japanese Review of Cultural Anthropology* (The Japanese Society of Ethnology), 1 (1998).
- Siu, Yat-ming, "Population and Immigration: With a Special Account on Chinese Immigrants", In *The Other Hong Kong Report 1996*, edited by Nyaw Mee-kau and Li Si-ming, Hong Kong: The Chinese University Press, 1996.
- Sparks, Douglas W., "Unity is Power: The Teochiu of Hong Kong", Ph. D. dissertation, University of Texas at Austin, 1978.
- Wong, Siu-lun, 1988, *Emigrant Entrepreneurs: Shanghai Industrialists in Hong Kong*, Oxford University Press.

# **SOME CHARACTERISTICS OF CHINESE CUSTOMS AND PRACTICES IN HOCHIMINH CITY, VIETNAM**

Tran Hong Lien

Institute of Social Sciences in Ho Chi Minh City (ISSHO)

Living for almost three centuries in South Vietnam, the Chinese people have become a component of the Vietnamese nation. The Chinese people, in the process of their continuous cultural interaction with the Vietnamese people, have left behind distinctive features in various fields, such as traditional customs, religious beliefs and practices. In addition, the personal characters and manners of each Chinese person are essential factors for the conservation and development of that culture.

## **Housing, food and clothes**

One of the major characteristics in the ways of living of the Chinese people is how to make the living conditions more convenient to business operations. The houses owned by the Chinese, usually without many modern conveniences, are often narrow in shape and close to the street for the purposes of business contacts and production. A house can be a workshop and a reception office simultaneously, with altars for ancestors and patron saints on the top, in the corner or in front of the house-courtyard. It is easy to distinguish the Chinese houses from others by the pieces of red paper on the wall with Chinese characters expressing the hopes for happiness, wealth, safety for imports-exports and business booming.

The Chinese people also pay special attention to eating and drinking. This is immediately shown in the way of processing food by famous cooks from Guangdong or Hainan provinces in



southern China. These were two groups of Chinese who have great traditions of processing foodstuffs. Famous Chinese restaurants are generally frequented by foreigners upon their arrival to the City. Among the good number of foodstuffs being perfectly processed, the most famous ones are barbecued ducks, roasted pork meat, and roasted pig. Their good tastes make not only the Chinese but also the Vietnamese unable to forget once they try.

In addition to their skillful techniques for the production of jam, cakes and fruits, the Chinese from Guangdong Province are famous for the technique of food preservation, including sour and salted vegetables, eggs, say-beans, soybean cake, and sauces made of soybeans. The Chaozhou group from Guangdong is particularly famous for reprocessing dried fish too. Therefore, there is a popular saying about what it means to be a good living: "Eating the Chinese food, living in a western-style house". The staple food is rice, but the Chinese people also like eating foodstuffs processed from rice and wheat flours, such as noodles and dumplings. The Chinese people are enthusiastic, ardent, and informal in the area of eating. In the past, there were servants who served the members of rich families during their meals. Once foods were served on the table, the whole family began eating and talked noisily.

The Chinese people also pay attention to brewing alcohol. Apart from its function of refreshment, beverage also constitutes some kinds of refreshing medicine to reinvigorate the whole body. Tea, ginseng, bitter juice from jasmine flower, and drinks from *lohankuo*, etc., constitutes some kinds of popular refreshment in the family.

While Chinese from Guangdong and Hainan Provinces have successfully maintained their important positions in processing and selling foodstuffs, Chinese from Chaozhou area have specialized in the import and preparation of oriental medicines and oil

essence of all kinds. Khongtu Avenue remains a center of oriental medicines imported and processed by the Chinese.

There have been changes among the Chinese in their taste of fashions. As a result of being dynamic and sensitive, the Chinese have made great contributions to fashions by introducing new and strange styles from Hong Kong and other countries. From hair-styles to jewelry decorations to shoes and slippers, the Chinese people always know how to imitate the newly available styles and to manufacture them rapidly in order to put them in the market fast. The new products are always welcomed. Except for some elderly Chinese who still preserve their traditional Chinese dresses, the Chinese in most of the wedding ceremonies today wear modern dresses, so that you cannot find a piece of cloth that covers the bride's face as before. For the male Chinese, golden teeth are still considered as a way of adornments, and some Chinese women still like to smoke tobacco.

### **Ceremonies, Rituals, and Religious Beliefs**

In the rites of birth, marriage and funeral, the Chinese people show a high spirit of unity. Mutual assistance and relationships within the family are considered important. The status of the paternal line of descents among the Chinese is still strong. For examples, a party will be organized to celebrate the birth of a son who will inherit the family; A Chinese woman is required to serve her husband with a cup of tea during her nuptial night to show that she will obey him for the whole life; she will serve the husband's family with tea during a ceremony on the eve of the lunar New Year and the New Year Day.

The bride's virginity prior to entering her husband's family is still of much emphasis. This is expressed through rituals and the gifts returned to the bride's family on the first visit of the couple to her family after their wedding. For example, a pig-head

lacking one ear means that the girl had lost her virginity before the wedding. In the past, the wife must serve only one husband. Particularly in rituals, Chinese people usually express great appreciation for growth, fullness, and sweetness. For the Chinese from Guangdong, there must be foam cakes (with taro blending) among the wedding cakes; the custom of eating sweetened dumpling porridge (the round dumpling represents fullness) is practiced in the night prior to receiving the bride to her husband's family (for Chaozhou people, this custom is conducted in the nuptial night); on the wedding day, a pair of sugar-canes is set upright to symbolize sweetness and growth.

The Chinese people have also developed certain symbols that characterized the Chinese as a whole or individual Chinese groups. The popularity of red colour has become the unique and wide spread feature among them. Red is the lucky and happy colour. Reddened duck eggs are made for babies' full-month and full-year celebrations; red peach-shaped cakes are used in ceremonies of engagement or wedding; wedding dresses, flowers on hair-grips are also red; red paper bags are used to offer "lucky" money. In addition to the red color standing for happiness is the black color for wealth, elegance and nobility. On the wedding day, the bride wears embroidered black pants or skirt. The golden color represents richness and prosperity. The three colors of red, black and golden are the popular ones for most Chinese people in the territory of South Vietnam, showing their hope, expectation and longing for a happy, rich and prosperous life.

To the Guangdong Chinese, number nine is the most popular one because it has the highest value. In the bride receiving ceremony, the bride's family commonly close the door to ask for "money offering" for an amount associated with the number-nine. For the Chaozhou Chinese, they have number four as their favorite, standing for the overall goodness in the four seasons.

Among the offerings to the bride's family, there must be four living animals, called "the rules of sincere offerings"; in the bride receiving ceremony, the bride's family commonly ask for "money offering" on the basis of number four; on the first visit of the couple to the bride's family, the bridegroom normally presents to his parents-in-law 4 kinds of gifts: *kumquats*, sweets, cakes, tea; the full-month celebration for a baby boy is forty days,

Certain plants and animals, to the Chinese people, represent certain meanings. A peach flower represents good luck; *kumprat* (*sai, de*) is the homonym of profit; *thuja* branch represents good luck. The peach is a symbol for longevity, and a flower branch represents richness and elegance. The fish represents things that happen in accordance with our wishes, and swallow is a symbol for conjugal affection and love. Therefore, peach, swallows, flower branches and fish are the popular designs on the flower baskets of the Chaozhou Chinese for holding offerings in engagement and wedding ceremonies, or in visiting pagodas.

Certain animals are worshipped by Chinese people. Tigers represent worldly power, capable of eliminating devils and ghosts, and protecting the land where people dwell and live. Fabulous unicorns represent good luck. In addition to the unicorn figures worshipped at the yard of pagodas, Chinese people also like unicorn dance, which is a form of Chinese martial arts. The unicorn figure also appears on the roof of pagodas and shrines. In the past, dragon drawings were not allowed in common people's houses. Nowadays, apart from being worshipped with the idea of bringing about favourable weather, dragon is popular in the form of dragon dance in holidays and festivals. The fabulous unicorn of the He ethnic group represents a pure, righteous and strong man. It is distinguished from the Guangdong Chinese unicorn by its shorter body, smaller eggs, smaller head and longer horn. The lion is also popular to Chinese people because it

represents strength and wisdom. The Chaozhou Chinese like this form of martial art the most, but they also perform lion dance in the northern Chinese style, including pair dance (one male, one female) or quaternary dance (one male, one female, and 2 lionets).

Chinese people highly appreciate filial piety to one's parents and family. In funerals, mourning wears are differentiated according to the different relationships with the deceased person, including various kinds of children, grandchildren, sons-in-law and daughters-in-law. Family gatherings are held before the ancestor altar in holidays and festivals or when something important happens in the family (earning rewards, having more babies, promotion to higher position, etc.)

Chinese people have a lot of holidays and festivals. On these occasions they arrange gatherings and celebrations, such as enjoying the New Year period, watching the moon, enjoying delicious cakes in moonlight, burning fireworks, holding lantern parades. They also establish closer relations in the family through the customs of "offering money" to children and "offering respect" to the adults, blessing the elders for longevity, and worshipping Gods and Saints. The worship of gods and ancestors have been maintained, but the practices of sticking Charms at the front door to get rid of devils and ghosts' and invoking the door guarding gods (the pictures of two gods hung at the front door to eliminate devils) no longer exist.

In folk beliefs, there remain such unique features of borrowing money from gods on the New Year Day and bringing deity's gifts home with big incense sticks that burn for hours. The worshipped gods are those who have merits of helping people on the way of migration, peaceful settlement and good occupation. Chinese people show their fondness of benevolence and righteousness and know how to pay the gratitude worthily through

borrowing very little amount and ready to offer to pagodas hundreds and millions of *dongs* (Vietnamese currency) in return. They offer their respectful worship and faith to the Divine Lady and Guan Gong, who are distinguished exemplars of compassion, righteousness and straight forwardness, and self-forgetfulness for others' sake. Through worshipping these Gods, the Chinese people not only express their high appreciation for benevolence and righteousness, but also educate their community to maintain and enhance those good virtues. Therefore, Chinese people are very fond of doing charitable works (e.g., building schools, hospitals, and pagodas) and deem them to be their obligations. Compassion and mutual help are shown clearly in various sectors for the Chinese of the same clan or the same line of descent. They meet and help one another in trades and daily lives by lending money without documents but only in oral words, while promises are always fulfilled. The Chinese people are outstanding by their "reliability and faithfulness". In trading and transactions, they dislike greatly and do not want to have long-term relations with those who fail to keep their promises. In worship, Chinese people also express their outlook on life and on the world. The concept of trinity (God, Man and Earth spirit) leads to the worship of the Heaven God, human gods, and earth spirits. The worship of the Eight-sign figure and the Yang-Yin motif popularly appear in the decorations and carvings of most Chinese pagodas. In addition to such forms of belief heavily coloured by fetishism, hylozoism as worshipping Tree, Tiger, Unicorn, Dragon, Horse, bonnet and gown of the Region Lady are also popular. The colorful mixture of Confucianism, Taoism and Buddhism, as well as between Buddhism and Chinese folk beliefs, has characterized the Chinese religions-beliefs in South Vietnam.

## **Business Skills**

When Chinese people entered South Vietnam, they carried only little property, but their personal characters have helped them much in building their career. We must not ignore their industriousness, patience, capacity to stand hardship, and persistence in career building.

Many Chinese began their careers by collecting scraps (e.g., Uncle Huo), such as glass and iron, and water buffalo ox and cow hides (e.g., Guo Tan). Because of their innovative spirit, sensitivity to market and high adaptability, Chinese people create many new samples of goods faster than other people, and thus easier to succeed in trading. Moreover, by holding parties and banquets in regular trading transactions and partnership, Chinese people maintain firm relations in commercial networks. Besides, it is necessary to mention the Chinese professional and ingenious knowledge in every branch and occupation imparted and continued from parents to children for the duration of ten to twenty years as workers, the experiences of the children will be very rich and abundant when they become employers. Their well-trained workmanship easily gains the confidence and obedience from workers.

## **Education**

Although the strong points in their characters and manners have made the Chinese people successful in economic positions, they are not interested in having their children to reach higher education levels like that of Vietnamese students. They readily contribute money to build schools, but in their hearts they only like their children to be merely literate. Right in their childhood, children are directed into the production branch or occupation of their family. Therefore, among the Chinese people by this time, those who have outstanding literary career as Trinh Hoai Duc in

the past, or have degrees and diplomas from higher education institutions, are very rare. In reality, it is not impossible that there remain those Chinese people who are illiterate in both Chinese and Vietnamese. In addition, due to too much belief in Gods and saints, Chinese people are vulnerable to forms of beliefs colored by superstitions, causing much financial expenses in worship and funerals by making offerings, such as burning paper silver and gold money for the ceremony of “praying for gold and silver” in lavish funerals.

### **Summary**

In summary, in the process of settling in South Vietnam, particularly in Ho Chi Minh City, the Chinese people have maintained their special cultural features. Thanks to their patience, capacity to stand hardship, persistence, high struggling spirit, and effective adaptability to the living environment, plus the available professional knowledge, good faculty of transaction, innovation and sensitivity, being active in market, a minority of Chinese people have become skilled and clever businessmen. In addition, their hospitality, altruism, high appreciation of benevolence and righteousness, charitable spirit, knowing how to keep “reliability and faithfulness, appreciation of piousness, respect to grandparents and parents, pursuit of good luck, happiness and prosperity, have fostered their constant wish for a living with peaceful settlement and good occupation. These cultural characteristics have helped the Chinese people maintain and preserve their community in firm existence. At the same time, during the process of living together with Vietnamese and other brotherly ethnic groups, the Chinese have known how to inherit and enhance the cultural and traditional background of their people and to eliminate gradually the out-dated customs coloured by superstition. All these have led them to sharing the progressive,



scientific and modern living.

Chinese people in Vietnam should not be too self-contented when they are proud of the culture of their people. At the same time they should be glad to see that their culture has contributed more fragrance and beauty to the flower garden of the great family of the Vietnamese people.

# 碩果纍纍

## ——貴州「六山六水」民族綜合考察簡介

李廷貴

貴州民族學院

由西南民族研究學會和貴州民族研究學會發起，有貴州省社會科學院、貴州民族學院、貴州省博物館和中國社會科學院民族研究所、貴州省民族研究所等單位參加的民族綜合考察隊，分成若干調查組，於1983年3月至1986年6月，先後對貴州省的月亮山、雷公山、武陵山、雲霧山、烏蒙山、大小麻山和都柳江、清水江、舞陽河、烏江、北盤江、南盤江等地區進行民族社會歷史調查（簡稱「六山六水」民族綜合考察）。調查所得，已鉛印《貴州民族調查》4集，收入調查報告150多篇，約320餘萬字。可謂成果纍纍。

費孝通教授曾在昆明就「六山六水」考察發表講話。他回顧了民族研究工作的經驗教訓，肯定了民族綜合考察的意義，要求抓緊抓好，不圖熱鬧，要扎扎實實地做出成效來，為「四化」建設做出貢獻。

為了方便讀者查閱調查所得材料，下面分集簡要介紹，並把目錄公佈出來。但須聲明，此系「內部印刷」，若需引用其中材料，請與調查報告的撰寫者聯繫，徵得同意後方可。

### （一）

1983年3月2日至5日，第一支考察隊成立，由中國社會科學院民族研究所、貴州省民族研究所，貴州民族學院、貴州省社會科學院歷史研究所、經濟研究所、哲學研究所、貴州省博物館等單位的28位專業人員組成，包括了民族學、歷史學、經濟學、哲學、語言學、考古學等不同學科。於5月完成了《貴州省月亮山區域民族綜合科學考察的首批試點計劃》，全體隊員集中黔南布依族、苗族自治州首府都勻市匯報成果，交流經驗。寫出調查報告31份，約80多萬字，匯編為《月亮山地區民族調查》，涉及的內容很廣泛，有社會歷史、經濟結構、階級聯繫、生產管理、社會組織、人口問

題、民族教育、文化學術、宗教信仰、家庭婚姻、醫葯衛生、哲學思想、民族關係以及語言文字等。目錄如下：

向零：《序言》

貴州民族學院調查組：《荔波縣瑤山公社調查報告》、《撈村公社白褲瑤簡介》、《荔波縣騾麓公社補充調查》、《茂蘭公社長袍瑤簡介》

張勝榮：《簡論瑤山農業生產責任制的若干問題》

袁明全：《調整生產結構 挖掘經濟潛力》

姜永興、李兆鵬：《瑤山治窮致富必走發展林業的道路》

勝榮、曉學：《靠山吃山養山，走以林養林之路》

石開忠：《瑤山人口問題初探》

楊庭碩：《白褲瑤服裝研究》、《白褲瑤葬習溯源》

史繼忠：《瑤山的房屋建築》

柏果成：《從瑤山看少數民族教育》

石海波：《試論瑤山白褲瑤婚姻家庭的發展巨變》

姜永興、楊庭碩：《白褲瑤喪禮中所反映出的原始遺風》

趙大富：《榕江縣計劃公社概況調查》、《榕江縣計劃公社民族關係調查報告》

吳永清：《榕江縣計劃公社經濟調查》

陳國安：《榕江縣計劃公社民族文化教育調查》、《榕江縣計劃公社水族社會歷史調查》

黃才貴：《榕江縣計劃公社苗族家庭、社會組織及習慣法》

岑秀文：《榕江縣計劃公社苗族原始宗教調查報告》

王承權、夏之乾、劉龍初：《榕江縣加宜公社苗族調查報告》

王承權、夏之乾：《榕江縣兩汪公社嶺岑烈大隊苗族調查報告》

劉龍初：《榕江縣兩汪公社兩汪大隊苗族風俗習慣專題調查報告》

陳天俊：《從江縣孔明公社苗族社會調查》

牟代居：《從江縣孔明公社民族經濟調查》

趙崇南：《從江縣孔明公社苗族習慣法、鄉規民約調查》、

## 《從江縣孔明公社苗族鬼魂崇拜調查》

張濟民、徐志森、李珏偉：《月亮山地區瑤語考察記實》

席克定：《黎平、從江等地的侗族喪習》

林齊維：《荔波縣布依族醫葯調查》

## (二)

1984年2月，貴州省月亮山、雲霧山區域的民族綜合考察隊組成，參加考察隊的單位有貴州省社會科學院歷史研究所、經濟研究所、哲學研究所、文學研究所、貴州民族學院、貴州省民族研究所、貴州省博物館等，共32名成員。於3月至6月在榕江、從江、黎平、三都、荔波、貴定、平塘、惠水等縣對苗、布依、侗、水、瑤等民族進行定點調查；民族語言調查組在關嶺、六枝、威寧等縣對仡佬、彝、苗等民族語言進行面上調查和比較研究。7月中旬，在貴陽召開考察隊總結會議，在交流和總結工作的基礎上，將隊員們所寫的調查報告30篇約80萬字，匯輯成冊，這就是《貴州民族調查》第二集。目錄如下：

向零：《榕江縣八開區扶貧工作情況的調查》

謝名揚、楊國剛、黃才貴：《榕江縣八開區民族教育調查》

吳永清：《榕江縣八開公社廟友生產大隊侗族社會調查》

黃才貴：《榕江縣臘西公社侗族社會調查》

岑秀文：《榕江縣水尾公社水族婚姻、喪葬、原始宗教調查》

陳國安：《榕江縣水尾公社水族生活習俗調查》

貴州民族學院調查組：《榕江縣塔石公社瑤族調查》、《從江縣西江區瑤族調查》、《黎平縣瑤族調查》

陳寧康：《荔波縣布依族色織布調查與研究》

林齊維：《荔波縣民族醫葯調查》

陳天俊：《貴定縣仰望鄉苗族社會調查》

牟代居：《貴定縣仰望鄉海裡苗的社會經濟生活》

李子和：《貴定縣仰望鄉苗族教育調查》

趙崇南：《貴定縣仰望鄉苗族原始宗教調查》

石開忠：《試論貴定縣仰望鄉的人口增長類型》

- 楊昌文：《貴定縣定東公社苗族社會調查》  
楊世章：《貴定縣定東公社苗族文化調查》  
顧隆剛、李黔濱：《貴定煙草歷史與民族經濟展望》  
趙大富：《平塘縣上莫鄉布依族經濟調查》  
伍文義：《平塘縣上莫鄉布依族社會歷史及婚姻、喪葬》  
雷廣正：《平塘縣掌布鄉布依族社會歷史調查報告》  
黃義仁：《平塘縣掌布鄉民族教育問題》  
席克定：《惠水縣苗族石棺葬、布依族瓦棺葬調查》  
張濟民：《六枝佤佬語調查報告》  
徐志淼：《荔波茂蘭瑤語調查報告》  
鮮松奎：《貴定仰望苗語調查》  
夏勇良：《榕江高同苗語音位系統》  
李珏偉：《榕江八開苗語考察》

(三)

1985年2月，「六山六水」民族綜合考察隊85年度組成，參加單位除原有的7個單位外，又增加貴州民族出版社和貴州省教育科研究所兩個單位，共35人。他們深入月亮山、雷公山、大小麻山、烏蒙山等區域考察，考察點有從江、黎平、三都、天柱、雷山、紫雲、望謨、羅甸、鎮寧、黔西、大方、畢節、赫章、威寧等縣，內容涉及苗、布依、侗、彝、水、壯、瑤、佤佬等民族的諸多學科，側重於民族教育、民族經濟等專題調查。於6月中旬告一段落，在貴陽召開總結會議，交調查報告。第三次考察寫出調查報告37篇，70餘萬字，匯編成《貴州民族調查》第3集。目錄如下：

- 熊天貴：《序言》  
余宏模：《赫章縣發展山區經濟若干問題調查》  
牟代居：《赫章畜牧業調查》、《赫章縣野里鄉民族經濟調查》  
吳永清：《從江縣信地鄉經濟調查》  
陳天俊：《鎮寧縣募役區馬場鄉苗族社會調查》  
雷廣正：《三都自治縣三洞鄉水族社會調查》、《紫雲縣四大寨社縣油邁瑤族鄉瑤族調查》  
李智仁：《黔西縣金坡鄉滿族社會歷史調查報告》

- 翁家烈：《大方縣普底鄉紅豐村調查》
- 趙崇南、李子和：《紫雲縣打郎鄉苗族社會調查》
- 趙大富：《赫章縣珠市民族鄉彝族社會調查》
- 石海波、唐德松：《羅甸瑤族社會歷史調查》
- 韋啟光：《雷山縣西江苗寨調查報告》
- 陳濤、徐則明、李小平、陳國媛：《望謨縣麻山鄉的經濟和教育》
- 向零：《從江縣九洞社會組織與習慣法》
- 張民：《從江縣信地鄉的婚姻調查報告》
- 楊昌文：《羅甸縣苗族習俗調查》、  
《望謨縣麻山地區苗族的原始宗教》
- 岑秀文：《望謨縣麻山地區苗族婚姻、喪葬調查》
- 伍文義：《鎮寧扁擔山布依族婚姻調查報告》
- 陳國安：《三都水族縣九平區水族節日調查》
- 李珏偉：《黎平縣雷洞鄉瑤族習俗調查》
- 李平凡：《威寧縣皮底鄉彝族宗教社會調查》
- 張濟民：《大方縣普底鄉仡佬族的鷄卜與禁忌》
- 黃才貴：《關於天柱縣宗教迷信的調查》
- 羅勇：《畢節縣左坭鄉彝族喪葬實錄》
- 席克定：《貴州威寧赫章的古代彝族墓葬》
- 唐德松：《紅水河北岸布依族的民歌和噴呐曲調》
- 今旦：《苗語革東話單系》
- 張濟民：《大方縣普底鄉仡佬族語調查報告》
- 鮮松奎：《紫雲縣苗語的調查及變調》
- 覃華儒：《從江縣壯語調查報告》
- 夏勇良：《三都水族自治縣廷牌鄉水語語系淺探》
- 李珏偉：《黎平縣順化鄉高孫瑤語簡介》

#### (四)

1985年12月至1986年6月，為「六山六水」民族綜合考察第4期，結束時，於7月8日至13日在貴陽召開了匯報會。參加匯報的除全體考察隊員外，還有中央民族學院（今中央民族大學）民族

學系赴黔實習的師生與貴州師範大學教育系的老師。匯報會收到調查報告 65 篇，計 125 萬字。

這次調查範圍計有黔東南苗族、侗族自治州的凱里、黎平、從江、榕江、雷山、劍河、錦屏、黃平；黔南布依族、苗族自治州的都勻、荔波、三都、獨山、惠水、福泉、龍里；黔西南布依族、苗族自治州的晴隆、望謨；畢節地區的威寧、赫章、大方、織金、納雍、黔西；安順地區的紫雲、安順、鎮寧、關嶺、平坝、普定、清鎮；銅仁地區的松桃、思南、德江、石矸、沿河；遵義地區的正安；六盤水市的六枝、盤縣、水城；貴陽市的烏當區和花溪區等少數民族地區。內容涉及苗、布依、侗、彝、土家、水、仡佬、壯、白、瑤等民族的社會、經濟、歷史、教育、風俗習慣、語言文字、文化藝術、文物考古等諸多方面。

匯報會期間，貴州省社會科學院、省社會科學聯合會、省民族事務委員會等部門的負責同志到會慰問全體考察隊員，並發表演講，指出「六山六水」的綜合調查很好，很有成績，很有意義，應予肯定；隊員們深入鄉間，獲得第一手資料，為民族地區脫貧致富和「四化」建設提供了大量依據和很好的建議，田野調查具有實踐性的優點，方向正確，路子對頭，應該堅持下去，更上一層樓。

匯報會還邀請英國牛津大學皮特·里弗斯博物館館長、民族學和史前史系系主任舒勒·瓊斯博士作了題為《英國民族學研究的現狀和方法》的學術報告。

「六山六水」第 4 期考察報告輯為《貴州民族調查》之四。目錄如下：

康健：《序言》

余宏模：《赫章縣發展山區經濟若干問題的調查》

楊昌雄：《黔南布依族、苗族自治州勞動力資源調查》

胡積德：《荔波縣瑤山瑤族鄉經濟調查》

陳天俊：《六盤水市六枝特區中寨區民族經濟調查》

牟代居：《高坡苗族鄉經濟調查》

陳國安：《荔波縣茂蘭區開發煤礦資源促進民族地區經濟發展調查報告》

何積全、劉之俠、張曉：《擺榜地區苗族群眾為何難以脫貧》

- 楊世章：《黃平縣谷隴區民族與民族教育調查》
- 王正賢、王子堯：《赫章縣雙平彝族鄉經濟調查》
- 何正祥：《石山地區經濟開發探討》
- 伍文義：《一個蒸蒸日上的民族鄉經濟》
- 盤偉岸：《望謨縣油邁瑤族鄉經濟考察報告》
- 呂海梅：《黔南州民族貿易調查》、《發展商品經濟——使瑤山盡快脫貧致富》
- 張民：《榕江縣三寶侗族婚姻調查》
- 陳國安：《荔波縣水族來源及原始宗教調查》
- 何積全、劉之俠、張曉：《惠水縣擺金區苗族村寨今昔鄉規民約狀況調查》
- 楊昌文：《龍里縣中排鄉和民主鄉苗族考察記略》
- 黃才貴：《黎平縣肇興鄉侗族鼓樓調查》
- 李珏偉：《從江縣高忙瑤族現狀和習俗》
- 羅勇、石海波：《銅仁地區土家族概況》
- 趙崇南：《望謨縣樂永鄉布依族生活習俗調查》
- 顏勇：《荔波縣佳榮、岜鮮、水維三鄉水族神話傳說及習俗調查》
- 羅世榮：《畢節縣龍場營區彝族婚俗調查》
- 覃東平：《從江縣秀塘鄉壯族婚俗及節日調查》
- 唐合亮：《三都縣周覃鎮布依族生活習俗》
- 鄒曉辛：《盤縣特區劉官區馬場鄉婚姻家庭和文化習俗調查》
- 席克定：《黔北岩葬調查紀要》
- 李子和：《思南縣土家族儺壇戲調查》
- 覃敏笑：《黃平縣民族民間藝術綜合述評》
- 程昭星：《織金縣官寨鄉民俗調查》
- 覃華儒：《從江壯族調查報告》
- 岑秀文：《「古董苗」社會調查》
- 翁家烈：《劍河縣苗族調查》、《松桃、江口、石矸、思南、正安五縣民族社會歷史調查》
- 雷廣正、吳健新：《擺亥水族鄉社會歷史調查報告》
- 黃才貴：《黎平縣肇興侗族社會調查》



- 唐文元、李黔濱、蘇國華、鄭遠文：《威寧縣板底彝族村寨調查》
- 李平凡：《威寧、赫章白族社會歷史調查報告》
- 唐蘭芳：《六盤水市六枝特區中寨區苗族社會調查》
- 程昭星：《凱里市舟溪鄉苗族社會調查》
- 吳永清：《關於自治機關幹部民族化若干問題》
- 趙大富：《黔南布依族、苗族自治州民族關係調查報告》
- 陳天俊：《六枝特區新場區民族教育與民族經濟相互關係調查報告》
- 韋啟光：《雷山縣民族教育與經濟調查》
- 陳達明：《威寧自治縣板底鄉民族教育與經濟調查報告》
- 趙崇南：《望謨縣樂永鄉民族教育調查》
- 張志雄、張曉：《雷山縣中小學教育發展概況》
- 顏勇：《荔波縣「智力支邊」調查報告》
- 康蘭芳：《榕江縣農業中學調查》
- 覃東平：《從江縣秀塘鄉教育調查》
- 張濟民：《晴隆仡佬語調查報告》
- 鮮松奎：《黎平縣地坪苗語概況》、《織金苗語方言紀略》
- 李珏偉：《發展中的貴州從江高忙瑤語》、  
《貴州雷山達地瑤語語音簡介》
- 羅世榮：《開展雙語教學，發展民族文化——畢節縣左據鄉三官小學調查》
- 覃敏笑：《黃平縣推廣民族文字工作的調查》

貴州「六山六水」調查，從1983年開始至1986年6月，除內部鉛印《貴州民族調查》1至4集外，還配合《貴州少數民族教育研究》印了三輯約200多萬字。這些調查報告是對各民族情況的多學科的研究，為各級機關提供了重要的「省情」資料。

讀者會注意到，二、三期考察隊的考察時間是比較短的，但並不影響成果。這是由於隊員們的經驗比較豐富，水平比較高，加之選題明確，地點集中，調查深入，所以事半功倍，順理成章。

後來，貴州的田野調查繼續堅持，除發表多學科的綜合性調查外，加強了探索性，服務性（諮詢性）的研究課題，把重點放在貫徹民族區域自治法和改革開放中冒出來的理論問題與實踐問題，

諸如民主、法治、教育、人口、意識形態、財經制度、幹部制度等方面。特別是扶貧攻堅的調查更具有典型性，其中，《麻山在呼喚》這本調查報告，影響深遠，不僅受到國家各有關部門的重視，而且，海內外赤子都紛紛獻愛心，解囊資助，促使貴州高寒山區盡快脫貧。採用多形式、多渠道的調查方法，最大限度地佔有材料，建立資料庫和信息庫，在全面深化改革的洪流中，貴州的民族學人或文化人類學人真正做到了有所開拓，有所突破，有所貢獻，值得大書特書。

# 雲南社會歷史文化研究概述

王筑生、楊慧\*

雲南大學人類學與社會工作系

## 一、引言

雲南省地處中國西南邊陲，位於北緯 21°9'32" - 29°15'8" 和東經 97°31'39" - 106°11'47" 之間。雲南東部與貴州、廣西為鄰，北部同四川相連，西北隅緊倚西藏；西部和西南部同緬甸接壤，南部和老撾、越南毗連，國際邊界線總長 4060 里。雲南全境東西最大橫距 864.9 公里，南北最大縱距 990 公里，總面積 39.4 平方公里，佔全國陸地總面積的 4.1%，居全國第八位，雲南屬於青藏高原南延部分，是一個高原山地省份，山地面積佔全省總面積的 94%，坝子(山間盆地、河谷)僅佔 6%。雲南境內高山峽谷交錯，地形地貌複雜，山川河流縱橫，整個地勢從西北向東南傾斜。橫斷山山脈縱貫滇西，烏蒙山山脈盤延滇東北；怒江(下游為薩爾溫江)、瀾滄江(湄公河)、元江(紅河)、金沙江(長江)、南盤江(珠江)等著名江河水系順着地勢，成扇形由西北分別向南、東南和東流去，雲南地處低緯度高原地區，光熱資源豐富，全省主要受西南季風控制，冬乾夏濕、冬暖夏涼，但省內南北高差 6663.6 米，氣候的垂直變化十分明顯。全省年平均降水量 1100mm 左右，但分配不均勻。

雲南是一個多民族的省份，據 1995 年末人口統計，雲南省總人口達 3989.63 萬人，比 1949 年的 1595 萬人增長了一倍半。其中少數民族人口 1355 萬人，僅次於廣西壯族自治區居全國第 2 位。雲南少數民族人口佔全國少數民族人口的 13.6%。全國 55 個少數民族中，雲南有 51 個，其中人口超過 5000 人，並有一定聚居區域的民族有 25 個<sup>1</sup>。這 25 個少數民族中有 14 個跨境而居，與東南亞的許多民族有着天然的血緣聯繫；此外，白、哈民、傣、傈僳、佤、拉祜、納西、景頗、布朗、阿昌、普米、怒、德昂、獨龍、基諾等 15 個民族為雲南所特有，是中國特有民族最多的省份<sup>2</sup>。

雲南是人類最早的發祥地之一。1956-57 年在開遠小龍潭發現 1400 萬年前的古猿牙齒化石。1965 年發現 170 萬年前的元謀猿人牙

齒化石。1975-1980年在祿豐發現800萬年前的數十枚牙齒化石，經科學家鑒定為臘瑪古猿之牙齒。其間還先後發現過西疇人、麗江人、昆明人和舊石器時代的文化遺址與用火痕跡等。據民族史學家和人類學家考證，雲南也是古代民族走廊。雲南最早的「土著」居民主要是南亞語系孟高棉語族和漢藏語系藏-緬語族各族群。滇池地區是沿橫斷山脈幾條大江南下遷徙的氏羌文化和沿瀾滄江、珠江、紅河北上傳播的百越文化的交匯點。在長期的交流、融合、發展過程中，雲南各族人民創造了精美獨特的文化，留下了極為豐富的歷史文化遺產。

源遠流長的雲南各民族的社會歷史文化，歷來是國內外人文社會科學研究者興趣和關注的對象。自有文獻記載以來，關於雲南的記述就不絕於書。從西漢司馬遷《史記·西南夷列傳》起，到宋歐陽修的《新唐書·南蠻傳》，以及雲南地方性文獻如晉代常璩的《華陽國志·南中志》，唐代樊綽的《蠻書》，元代李京的《雲南志略》，明代錢古訓、李思聰的《百夷傳》、朱孟震的《西南夷風土記》等，都有關於雲南民族社會生活各個方面的記載；元代《馬可波羅遊記》中有關西南的部分可以說是國外學者對雲南民族社會、生活習俗、風土人情的最早描述。

近代以來，雲南民族古老悠久的歷史、各具特色的社會形態和豐富異彩的文化更吸引了無數的國內外的人類學和民族學者的目光。八年抗戰為雲南民族社會歷史文化的研究帶來了前所未有的機遇，中國的人類學民族學界的大部份著名學者曾雲集雲南，如吳文藻、費孝通、林耀華、田汝康、吳澤霖、楊坤、李安宅、李景漢、許良光、楊成志、凌純聲、陶雲逵、方國瑜、江應梁等，他們都與雲南結下了深厚的學術之源。他們在雲南所做的田野調查和所發表的著述，在學術上代表着中國人類學民族學在那一時代的突出成就和水平，是雲南人類學民族學研究的最寶貴遺產和深厚傳統。1950年代以後，特別是1980年代以來，經過幾代人類學家民族學家的不懈努力，這一深厚傳統得到了繼承和發揚光大。雲南各民族歷史社會文化的研究成果和水平，已經引起了國內學術界的廣泛關注和重視，形成了中國人類學研究中的西南民族研究學派和特色，對繁榮中華各民族文化 and 中華民族文化作出了自己的貢獻。

## 二、現代雲南社會歷史文化研究的開始

以現代人類學方法對雲南民族社會歷史文化的研究，始於本世紀初葉。除了早期的一些殖民主義的官員、傳教士、記者對雲南及其周邊國家的描述外，外國人在雲南的早期民族學研究是由日本人類學的創始人鳥居龍藏(1870-1953年)開始的。鳥居龍藏於1902年7月至次年3月在中國西南地區，包括在雲南進行了田野調查並寫成專題報告<sup>3</sup>。中國民族學界對現代雲南社會歷史文化研究的先鋒人物，當推楊成志，其時為中山大學語言歷史研究所的助理研究員。1928年夏，他憑着滿腔求知的熱誠，冒險獨行於土匪橫行的山野深谷，深入川、滇交界的彝、苗族聚居區，歷經一年零八個月，對當地民族的社會組織、生活習慣、宗教信仰、語言文字作了前所未有的開創性的調查研究。在此次調查材料的基礎上，他發表了一系列關於雲南民族社會歷史文化的論文和著作。

我國傣族研究的開拓者李拂一全面地介紹西雙版納情況的《車里》一書，於1933年由上海商務印書館出版。1934年，中央研究院歷史研究所凌純聲、陶雲逵等深入雲南邊疆考察邊境民族經濟生活、社會狀況、生育婚喪、人種和語言等<sup>4</sup>。1935年，著名納西族歷史學家方國瑜參加中、英會勘滇、緬邊界南段未定界，對滇西傣、拉祜、佤等少數民族聚居地區進行實地考察，為他今後的雲南民族歷史研究積累了豐厚的第一手資料<sup>5</sup>。鳥居龍藏、楊承志、李拂一和方國瑜等人的開創性工作為雲南人類學民族學研究奠定了基礎。

1937-1945年的抗日戰爭時期是雲南民族社會歷史文化研究的重要發展時期。1938年抗戰開始後，中國的大部份民族學研究機構南遷，許多知名的人類學民族學家雲集昆明，以西南聯大和雲南大學為其主要研究基地。著名人類學家吳文藻受聘於雲南大學為教授，籌辦社會學系並任系主任，同時在昆明郊區呈貢魁閣建立社會學工作站(後改為雲南大學社會學系社會學研究室)。該工作站1940年由費孝通接任站長，先後有張之毅、史國祿、田汝康、林耀華、許良光、李有義、胡慶均、谷苞等人在此工作過。該站的許多研究成果中包括了費孝通的《祿村農田》、《易村手工業》和《玉村的農業與商業》，田汝康的《擺夷的擺》、史國祿《昆廠勞工》、《個

舊礦工》，許良光的《滇西的巫術和科學》等。1942年，雲南大學成立「西南文化研究室」，由方國瑜主持，創辦了《西南邊疆》雜誌，出版《西南研究叢書》十餘種，研究範圍涉及西南邊疆地區的歷史、地理、民族、經濟、文化各個方面。民族學家楊坤、民族史學家方國瑜、楊成志的高足江應梁、馬曜等立足雲南半個世紀，傾畢生之心力，長期從事人類學民族學的調查研究，並培養造就了一批雲南的學術人才，在國內外產生了廣泛而深遠的影響。

### 三、當代雲南民族社會歷史文化研究機構及成果

本世紀發展起來的雲南民族社會歷史文化研究機構在1949年以前主要是西南聯大和雲南大學，50年代以後相繼有雲南民族學院、雲南省社會科學院、雲南民族博物館等大專院校和科研院所加入其中。

#### 1. 雲南大學

雲南大學是集教學和研究為一體的雲南民族社會歷史文化研究重要機構。雲南大學的前身為私立東陸大學，係由雲南省都督唐繼堯創辦，始建於1922年。雲大自建校以來，吸引了許多著名專家學者前來服務。雲南前清狀元名儒袁嘉谷曾在校主講國學，著名數學家、教育家熊慶來1937年應龍雲之聘為校長，在他的努力下，雲大在1938年7月升改為國立雲南大學。抗戰時期，內地學人雲集昆明，名家薈萃雲大，馮友蘭、陳復光、聞一多、吳晗、楚圖南、姜亮夫、劉文典、向達、潘光旦、劉堯民、羅隆基、方國瑜、楊坤、江應梁、馬曜等執教雲大。他們倡導學術，研究時事政治，注重邊疆民族調查，為雲南大學的學術研究奠定了堅實基礎。經過75年的積累和努力，雲南大學的學術研究已擁有相當實力，並形成了自己的特色，尤其在西南民族歷史文化的教學與研究方面取得了令人矚目的成果。

1952-53年，雲大同中國所有的大學一樣實行「院系調整」，社會學、人類學、經濟學等專業被當作「資產階級的偽科學」加以取消，以研究西南民族為重點的雲大社會學系和抗戰時創辦的西南文化研究室也於1952年撤銷，併入歷史系。1955年春，周恩來總

理於出國途中在昆明接見了他當年在法國時認識的楊坤、章若名，同他們就民族學問題作了長談，並在隨後視察雲南大學時指出：雲南大學要辦成一所能體現社會主義偉大祖國邊疆文化的大學，要根據雲南的特點，著重研究民族問題，要研究少數民族的歷史和文化，特別要研究少數民族對我們偉大祖國的貢獻<sup>6</sup>。雲大的民族學教學與研究因此得以繼續發展。原先在社會學系從事民族學研究的楊坤、江應梁等調入歷史系後，與民族史學家方國瑜等一道組建中國少數民族教研室，開設「中國民族史」、「中國民族學」、「民族學概論」、「民族學調查方法」、「雲南民族史」、「雲南書目題解」，並招收中國民族史專業的副博士(即今碩士生)研究生，培養和訓練了一批人類學民族學的科學工作者和實際工作者，他們中不少人是 50 年代中期進行的全國少數民族社會歷史調查與民族識別的中堅力量，後來成為知名的民族史、民族學學家。

經過幾十年的建設，雲南大學歷史系的中國民族史的教學與研究取得了顯著的成績，形成了一整套較為完整的課程體系和研究方法。方國瑜、江應梁、楊坤在這一領域的成就尤為突出。方國瑜在 1949 年以前即已出版了《滇西邊區考察記》、《抗日戰爭滇西戰事篇》、《新纂雲南通志》中的〈金石考〉、〈宗教考〉、〈疆域考〉等頗有影響的著作，還先後編寫講義多種；1980 年代以來出版的專著有《雲南史料目錄概說》(上、中、下三冊，中華書局，1987)、《中國西南歷史地理考釋》(上、下二冊，中華書局，1987)、《滇史論叢》(上海人民出版社，1981)、《彝族史稿》(四川民族出版社，1984)、《納西象形文字譜》(方國瑜編撰，和志武參定，雲南人民出版社，1981 年)，此外他還主編了《雲南史料叢刊》(雲南人民出版社，70 卷，1986)等。江應梁著有《擺夷的生活文化》(中華書局，1950)、《傣族史》(四川民族出版社，1983)、《民族研究文集》(民族出版社，1992)等。楊坤著有《民族與民族學》(四川民族出版社，1983)、《民族學概論》(中國社會科學出版社，1984)、《民族研究文集》(民族出版社，1991)等。

1979 年，雲南大學在中國少數民族史教研室的基礎上創辦了西南邊疆民族研究所。1981 年，歷史系中國民族史專業獲得國家首批碩士、博士學位授權點，雲南大學中國民族史、地方史研究的重要

成果不斷湧現，其中主要有：江應梁、林超民主編的《中國民族史》（民族出版社，1990）、林超民主編的《方國瑜文集》（雲南教育出版社，三卷，1995-97）；尤中的《中國西南民族史》（雲南人民出版社，1985）、《雲南地方沿革史》（雲南人民出版社，1990）、《中國西南邊疆變遷史》（雲南教育出版社，1987）及《雲南民族史》（雲南人民出版社，1995）；木芹的《南昭野史會證》（雲南人民出版社，1990）、《雲南志校補》（雲南教育出版社，1995）；林超民的《馬可波羅行記雲南史地叢考》（民族出版社，1994）、《北庭都護府研究》（中國人文社會科學博士文庫，1996）《雲南郡縣兩千年》（雲南人民出版社，1996）；熊錫元的《民族心理與民族意識》（雲南大學出版社，1994）；方鐵、方慧合著的《雲南邊疆開發史》（雲南大學出版社，1996）；董孟雄的《雲南近代地方經濟史研究》（雲南人民出版社，1991）；王文光的《中國古代的民族識別》（雲南大學出版社，1996）；林文勛的《雲南貨幣史》；陸韜的《雲南交通史》（雲南大學出版社，1997）等。

為恢復和發揚人類學民族學教學研究的深厚傳統，雲南大學於1987年經國家教委批准，於歷史系內正式建立了人類學本科專業，1988年正式招生。1996年，經國務院學位委員會批准，人類學專業建立民族學碩士點，正式招收碩士研究生。1997年雲南大學民族學被國家教委批准為立項建設的「211」工程國家級重點學科。1997年11月，雲南大學人類學與社會工作系正式成立。1998年6月，國務院學位委員會批准了雲南大學民族學博士點。現在，雲南大學人類學與社會工作系設有人類學、社會工作兩個本科專業。其中人類學專業有在校本科生83名，碩士研究生7名；有教學科研人員10人。

雲南大學人類學專業建立後，於1991年在全國率先開出影視人類學課程，並在此基礎上與國內外有關單位合作於1994年建立了東亞影視人類學研究所。該所是目前國內唯一的影視人類學研究所，其宗旨是：建設和發展中國影視人類學學科，培養具有人類學影視制作技術的專業人才，搶救、發掘雲南豐富的人類學民族志資料，在此基礎上創造新的中國影視人類學作品，並以此效力於雲南民族文化的振興。研究所的主要業務為：影視人類學教學與研究，



與國內外同行及機構進行合作與交流，製作人類學電影(視)片，出版影視人類學著(譯)作。該所現有人員6人(包括校外兼職專家2人)。

雲南大學人類學與社會工作系、東亞影視人類學研究所以其完整的課程體系和新鮮的課程內容、教學——科研——應用的緊密結合、教學科研隊伍的高素質以及有影響的研究成果在中國各大學的人類學、民族學系(專業)中顯示出了自己的特色和實力，也引起了國外同行的重視。近幾年來出版的著作有：高發元主編的《中國西南少數民族道德研究》(雲南民族出版社，1990)、《杜文秀起義論集》(雲南大學出版社，1991)、《雲南回族鄉情調查》(雲南民族出版社，1992)、《鄭和研究論叢》(1、2集，雲南大學出版社，1993、1994)、《雲南民族女性文化叢書》(26本，中、英文版，雲南教育出版社，1995)；王筑生的《The Jingpo-Kachin of the Yunnan Plateau》(景頗-雲南高原上的克欽)(美國亞利桑納州立大學「東南亞研究叢書」出版，1997)；王筑生主編、林超民、楊慧副主編的《人類學與西南民族》(雲南大學出版社，1998)；陳慶德的《民族經濟學》(雲南人民出版社，1994)、《中國少數民族經濟開發概論》(雲南民族出版社，1995)、《玉溪地區民族志——彝、苗》(雲南人民出版社，1994)；張曉輝的《民族地區法制建設的理論與實踐》(雲南大學出版社，1992)、《中國法律在少數民族地區的實施》(雲南大學出版社，1994)《中國民族法學》(法律出版社，1994)；瞿明安的《中國民族的生活方式》(中國社會科學出版社，1997)、《超越傳統——生活方式轉型取向》(京華出版社，1997)等。此外還拍攝了《普吉和他的情人》、《山洞裏的村莊》、《哈尼山印象》、《瀘沽湖畔的摩梭人》等幾部人類學影片。

近年來，雲南大學人類學與社會工作系還開展了幾項較大的研究計劃，如：雲南山區民族文化扶貧；與英國兒童救助會(SCF·UK)合作進行的「受愛滋病影響的雲南邊疆民族兒童的救助與保護」、「昆明地區流浪兒童問題」等項目。

雲南大學在雲南民族民俗文化和民間文學研究方面也有許多成果，如張文勛、楊振昆、李子賢、秦家華主編的《少數民族民間文學概論》(雲南人民出版社，1983)、《原始人心目中的世界——西南

民族民間文學探索》；楊知勇、秦家華、李子賢編著的《雲南少數民族婚俗志》(雲南民族出版社，1988)、《雲南少數民族生葬志》(雲南民族出版社，1988)、《雲南少數民族生活習俗志》(雲南民族出版社，1992)；張文勛主編、施維達副主編的《滇文化與民族審美》(雲南大學出版社，1992)；木齋紅等的《滇、藏、川大三角文化探秘》(雲南大學出版社，1992)等。

創辦於1975年的《思想戰線》是雲南大學哲學社會科學學報，是「全國綜合性文科重要期刊」和「中國民族學核心期刊」，面向國內外公開發行。該刊刊載社會科學各科的學術論文、資料、綜述等，特別注意雲南少數民族經濟、政治、哲學、歷史、宗教、文學等方面的研究，是雲南大學社會科學研究的展示園地，對外交流的窗口。

## 2. 雲南省社會科學院

雲南民族社會歷史文化研究的另一個主要的學術機構是1980年建立的雲南省社會科學院。該院現有12個直屬研究所。其中立足雲南省情、突出邊疆、民族和東南亞特色的研究所，按成立的時間先後順序有歷史研究所、民族文學研究所、東南亞研究所、民族學研究所、宗教研究所、社會學研究所。6個研究所共有研究人員121人。

雲南省社會科學院建院十多年來，科研成果豐碩，其中由雲南人民出版社出版的專著主要有：何耀華主編的《西南民族研究·彝族專集》(1987)；杜玉亭主編的《雲南多民族特色的社會主義現代化問題研究》(1986)；郭大烈、楊世光主編的《東巴文化論集》(1985)、《東巴文化論》(1991)；王懿之、楊世光等編著的《貝葉文化論》(1990)；何耀華的《中國西南歷史民族學論集》(1988)；杜玉亭的《基諾族簡史》(1985)和《探索歷史發展的足跡》(1986)；洪俊等著的《獨龍族簡史》(1986)；桑耀華等著的《德昂族簡史》(1986)；王樹五等著的《普米族簡史》(1988)；王亞南、鄭海的《生、死：永恒的誘惑與恐懼——雲南少數民族人生禮儀研究》(1991)；鄧啟耀的《民族服飾：一種文化符號》(1991)和《宗教美術意象》(1991)；楊福全、鄭曉雲的《火塘文化錄》(1991)；王懿之的《雲南歷史文化新探》

(1993)；楊福泉的《原始生命神與生命觀》(1995)、《多元文化與納西社會》(1997)；李國文的《東巴文化與納西哲學》(1991)、《天、地、人——雲南少數民族哲學窺秘》(1992)；徐亞非等著的《民族宗教經濟透視》(1991)和《幻想的太陽——民族宗教與文學》(1992)；楊學政的《藏、納西、普米的藏傳佛教》(1994)等。

由其它出版社出版的著作有：杜玉亭主編的《傳統與發展》(中國社會科學出版社，1990)；郭大烈主編的《納西族研究論文集》(民族出版社，1992)、《納西族史》(四川民族出版社，1996)、《雲南民族傳統文化變遷研究》(雲南大學出版社，1997)；王懿之、李景煜主編的《百越史論集》(雲南民族出版社，1989)；何耀華的《武定風氏本末箋證》(雲南民族出版社，1986)；和志武的《納西東巴文化》(吉林教育出版社，1989)；陳呂范的《傣族起源問題》(國際文化出版公司，1990)；段玉明的《西南寺廟文化》(雲南教育出版社，1992)；郭淨的《儼：農業社會的假面具》(香港三聯書店，1992)、《心靈面具——藏傳佛教儀式實地考察》(上海三聯書店，1998)；楊福泉的《灶與灶神》(學苑出版社，1994)、《神奇的殉情》(香港三聯書店，1993)。

雲南社會科學研究院另有 6 個與雲南省地區、自治州雙重領導的研究所，其中楚雄彝族文化研究所、麗江東巴文化研究所研究成果較為突出。

楚雄彝族文化研究所建於 1984 年，著名彝族學者劉堯漢任所長，現有科研人員 16 人，以研究和弘揚彝族文化為宗旨。該所的主要成果集中體現在由雲南人民出版社出版的「彝族文化研究叢書」中，包括劉堯漢《中國文明源頭新探——道家與彝族虎宇宙觀》(1985)；劉堯漢、盧央《文明中國的彝族十月曆》(1986)；楊和森《圖騰層次論》(1987)；龍建民《市場起源論》(1988)；劉小幸《母體崇拜》(1990)；盧央《彝族占星學》(1989)；嶺光電《憶往昔——一個彝族土司的自述》(1988)；楊繼林、申甫廉《中國彝族虎文化》(1992)；黃漢國演唱、李貴恩、劉德榮收集整理《銅鼓王——彝族英雄史詩》(1991)；楊風江譯注《彝族世族部落史》(1992)；鍾仕民《彝族母石崇拜及其神話傳說》(1993)；曲木約質《涼山白彝曲木世族世家》(1993)；普珍《中華創世葫蘆》(1993)、《道家混沌哲學與彝族

創世神話》(1993);王光榮《通天人之際的彝巫臚摩》(1994);巴且烏撒《涼山黑彝巴且世族世家》1995;李世康《彝巫列傳》(1995)。

麗江東巴文化研究所 1981 年正式成立,其宗旨為對納西族傳統的東巴文化進行全面、系統的和科學的搶救、發掘、整理工作。研究室定編 10 人。經過二十多年的努力,記音對譯了東巴古籍 1300 餘卷。從 1998 年開始,其標誌性的成果《納西東巴古籍譯注全集》已陸續由雲南人民出版社正式出版,準備在最近幾年內出齊。

雲南省社會科學院主辦的綜合性理論刊物《雲南社會科學》和該院民族民間文學研究所主辦的人文地理雜誌《山茶》面向國內外公開發行。另有各研究所主辦的內刊或不定期刊物,如歷史所的《研究集刊》、東南亞所的《東南亞》、民族學所的《民族學》、宗教所的《雲南宗教研究》、社會學所的《雲南社會學》等<sup>7</sup>。

### 3. 雲南民族學院和雲南省民族研究所

雲南民族學院始建於 1951 年,原本是一所以培養少數民族幹部為主的幹部培訓學校,1978 年以後發展成為一所綜合性高等院校。雲南省民族研究所建於 1978 年,是雲南民族學院下屬的研究所,也是改革開放以來雲南省成立最早的雲南少數民族社會歷史文化的專門研究機構。該所現有在編研究人員 35 人。國家「民族問題五種叢書」<sup>8</sup>雲南編委會即掛靠於該研究所。從 1979 年至 1992 年歷時 14 年,「五種叢書」編委會共出版了彝、白、哈尼、傣、納西、佤、景頗、傈僳、布朗、拉祜、德昂、阿昌、普米、怒、基諾、獨龍共 16 個民族的簡史和相關的「資料叢刊」74 本,總字數達 2475 萬字,(另由雲南省省委領導編寫出版的「自治地方概況叢書」35 本不計在內,)佔全國五種叢書總字數的近三分之一。

雲南民族學院和雲南省民族研究所關於雲南民族歷史文化研究的成果主要有:由雲南人民出版社出版的馬曜主編的《雲南各族古代史略》(1977)、《雲南簡史》(1983, 1991)、《白族簡史》(1987)、《馬曜學術論著自選集》(1997);馬曜、繆鸞和的《西雙版納份地制與西周井田制比較研究》(1989);汪寧生的《雲南考古》(雲南人民出版社, 1980, 1992)、《雲南滄源岩畫的發現與研究》(北京文物出版社, 1985)、《中國西南民族的歷史與文化》(雲南民族出版社,

1989)；宋恩常的《雲南少數民族研究論文集》(雲南民族出版社，1986)；雲南省民族研究所編的《民族研究論文集》(雲南民族出版社，1987)；王叔武的《雲南古佚書鈔》(雲南人民出版社，1971，1996)；高立士的《西雙版納的歷史與文化》(雲南民族出版社，1989)；魏德明收集整理的《佤族神話與歷史傳說》(雲南民族出版社，1988)；蔡家麒的《論原始宗教》(雲南民族出版社，1988)；龔蔭的《中國土司制度》(雲南民族出版社，1992)；黃惠琨的《從越人到泰人》(雲南民族出版社，1992)；朱德普的《泐史研究》(雲南人民出版社，1993)；陳斌的《瑤族文化論》(雲南人民出版社，1993)；劉光智的《雲南教育簡史》(貴州人民出版社，1993)等。

在雲南民族藝術研究方面的成果主要有：楊德均、楊均、李和林、白慶芒收集整理的《白族服飾圖案》(四川美術出版社，1986)、《雲南少數民族織繡紋樣》(北京文物出版社，1987)；楊德均、和發源、和雲彩的《納西族古代舞蹈和舞譜》(北京文化藝術出版社，1990)；楊均、李和林、鮑光收集整理的《白族建築木雕》(四川美術出版社，1991)；楊德均主編的《雲南民族文物·身上飾品》(北京文物出版社，1991)、《版納的彩色角——勐臘的土文化》(雲南人民出版社，1993)和《美與智慧的融集——雲南民族藝術介論》(雲南人民出版社，1993)。在民族藝術方面值得提到的還有雲南省博物館李昆聲的《雲南藝術史》(雲南教育出版社，1995)。

雲南少數民族眾多，每一個民族有許多不同的支系，各支系之間的語言有差異，有的甚至有較大的差異或完全相互不能溝通，故有語言山之稱。雲南省民族事務委員會下屬的民族語文指導委員會(省民語委)和雲南民族學院是雲南民族語言研究的重要機構，其主要成果有：國家「民族問題五種叢書」中的「中國少數民族語言簡志叢書」雲南特有14個少數民族的語言簡志；高立士的《傣族諺語》(四川人民出版社，1990)；王敬驩主編的《佤族熟語匯釋》(雲南民族出版社，1992)、《佤語研究》(雲南民族出版社，1994)；巫凌雲、楊光遠編著的《傣語語法》(雲南民族出版社，1993)；顏其香、周植志的《中國孟高棉語族語言與南亞語系》(中央民族大學出版社，1995)等。雲南省民語委主辦的季刊《雲南民族語文》在全國有較大的影響。

雲南民族學院的民族文物陳列館建立於1981年。館內收集保存了雲南25個少數民族和漢族的各種文物，目前陳列主要包括以下內容：雲南各民族形象(泥人彩塑)、人口與地理分佈、民族史與文化史；生活用物及工藝品——手工製作傳統服裝和各種裝飾品、織染刺繡品、漆器、金屬器皿、壁掛飾物；古代造型藝術；各種古老少數民族文字和著名碑刻、銘文和書法作品；各種少數民族古今樂器、舞蹈道具、宗教用品和武器等。展品全部從實地徵集，不少是難得的文物珍品，具有較高的保存與研究價值。

《雲南民族學院學報》創刊於1978年，是雲南民族學院的院刊。主要反映雲南少數民族社會歷史文化的一些地方性的研究成果。

#### 4. 雲南民族博物館

雲南民族博物館是展示和弘揚雲南民族傳統歷史文化的機構，也是雲南民族學、民俗學研究的一個重要基地。雲南省博物館該館建於1995年11月，現有專職人員66人。博物館有大、小展室15個，展出面積6000多平方米，實物展品8000多件，展出內容有七個主要專題：1、雲南少數民族社會形態、改革與發展；2、雲南少數民族生態生業；3、雲南少數民族紡織工藝與服飾藝術；4、雲南少數民族民間美術；5、雲南少數民族節慶樂舞；6、雲南少數民族手工藝品；7、雲南少數民族文字古籍。

民族博物館還以民族文物為基礎進行一些研究工作。主要成果有《民族學與博物館學》(雲南民族出版社，1996)；尹紹亭的《一個充滿爭議的文化生態體系》(雲南人民出版社，1991)；《森林孕育的農耕文化》(雲南人民出版社，1993)；《雲南刀耕火種志》(雲南人民出版社，1994)；《雲南物質文化》(上、中、下卷，雲南教育出版社，1996)等。

#### 註釋

\*王筑生，雲南大學人類學與社會工作系教授兼系主任；楊慧，雲南大學人類學與社會工作系講師。

<sup>1</sup>除漢族以外雲南有彝、白、壯、傣、回、藏、苗、瑯、佉、怒、

水、滿、哈尼、傣僳、拉祜、納西、景頗、布朗、普米、阿昌、德昂、基諾、蒙古、布依、獨龍 25 個少數民族。

- <sup>2</sup> 雲南省情編委會：《新編雲南省情》，第 33-36 頁，雲南人民出版社，1996 年。
- <sup>3</sup> 王建民《中國民族學史·上卷》，第 61-62 頁，雲南教育出版社，1997 年。
- <sup>4</sup> 王建民《中國民族學史·上卷》，第 181-182 頁，雲南教育出版社，1997 年。
- <sup>5</sup> 方國瑜《滇西邊區考察記》，雲南大學西南文化研究室印，第 1-2 頁，1943 。
- <sup>6</sup> 楊坤《民族與民族學》，第 1-9 頁；林超民〈在周總理的指引下〉（未發表文稿）第 1 頁。
- <sup>7</sup> 近年由於政府要求整頓和重新登記內部刊物，現大部份已停刊。
- <sup>8</sup> 1978 年 12 月國家民族事務委員會召集全國 16 個省(自治區)/市民族部門開會，決定編輯、修訂、出版「民族問題五種叢書」。包括：「中國少數民族簡史叢書」、「中國少數民族語言簡志叢書」、「中國少數民族自治地方概況叢書」、「中國少數民族社會歷史調查資料叢刊」共計 403 冊，總字數 7929.5 萬。這套叢書，系統地介紹了中國少數民族的歷史和現狀，是中國民族工作中一項極其重要的文化基本建設。

### 主要參考文獻：

- 馬曜等《雲南各族古代史略》（雲南人民出版社，1977）。
- 馬曜主編《雲南簡史》（雲南人民出版社，1983，1991）。
- 王建民《中國民族學史·上卷》（雲南教育出版社，1997）。
- 江應梁《傣族史》（四川民族出版社，1983）。
- 江應梁《民族研究文集》（民族出版社，1992）。
- 林超民主編《方國瑜文集》1-3 卷（雲南教育出版社，1995-97）。
- 李一是主編《雲南省社會科學院概況》（國際文化出版公司，1993）。
- 汪寧生《雲南考古》（雲南人民出版社，1980，1992）。
- 楊坤《民族與民族學》（四川民族出版社，1983）。

楊坤《民族研究文集》(民族出版社, 1991)。

楊菊華〈雲南省民族研究所著撰書目摘要〉,《民族學調查研究》(1994)第4期,第82-89頁。

施本植、李東紅〈合理定位,開拓前進——雲南大學的人文社會科學研究〉(雲南大學科研處提交全國高等學校人文社會科學會議交流材料, 1998)。

《馬曜先生從事創作學術活動50周年紀念文集》(雲南教育出版社, 1996)。

《民族工作》增刊,《雲南民族博物館建館專號》(1995)。

雲南省編委會《新編雲南省情》(雲南人民出版社, 1996)。



# 廣東省民族研究所概況

朱洪

廣東省民族研究所

該所是在 50 年代初期成立的廣東少數民族社會歷史調查組和 1956 年成立的中國科學院廣州分院哲學社會科學研究所民族研究室的基礎上，於 1960 年 2 月 4 日正式組建的。當時的全稱是：中國科學院廣東民族研究所。重點研究廣東各少數民族的社會歷史。核定編制 20 人，所的辦公和日常經費在哲學社會科學研究所內。1979 年後，改為廣東省民族研究所，編制 15 人，改屬省民族事務委員會領導。

建所後大體可分為四個階段：第一，1960-1964 年為初創階段，以廣東各少數民族的社會歷史調查為主；第二，1965-1978 年，慘遭「文化大革命」浩劫，所的建置被撤銷，人員下放勞動，資料散失，研究工作停止；第三，1979-1984 年，恢復建置，以完成編撰和出版國家《民族問題五種叢書》的廣東部份為主；第四，1985 年至現在，進入穩定發展的階段。現分別介紹第一、第三、四各階段的基本情況。

第一階段，1960-1964 年。在少數民族社會歷史調查組的基礎上，進一步對廣東各少數民族的社會歷史作全面的調查，為各少數民族的社會改革提供了可靠的科學依據。在廣泛調查中，抓住典型，分別整理編寫出專題調查資料，計有：《海南黎族苗族自治州什玲等五個鄉黎族社會經濟調查》、《保亭縣毛道鄉黎族「合畝制」調查》、《瓊中縣番陽鄉毛貴鄉黎族「合畝制」調查》、《廣東壯族社會歷史情況》、《廣東京族社會歷史調查》、《廣東連南南崗鄉瑤族社會歷史調查》、《廣東省回族、滿族社會歷史情況》、《廣東省苗族、畚族社會歷史概況》等，約 120 餘萬字。經專題研究，撰寫了一份《關於黎族古代史一些問題的意見》，報送領導機關供決策參考。

在這期間，整理編輯《黎族研究資料選譯》第一、二輯；並請日、德文翻譯把日本國小葉田淳著《海南島史》和德國史圖博著《海

南島民族志》譯成中文，為《選譯》的第三、四輯；編選《黎族合畝制性質及其改造問題》的論文集。以上各種均為油印本。

同時，會同省文史館員查閱有關歷史文獻，逐一摘編有關廣東各少數民族的記載，用卡片按年代為序，加以整理，積累資料上百萬字。

在調查的基礎上，寫成《黎族簡史簡志合編》（初稿）、《京族簡史簡志合編》（初稿），共 29 萬字。

第三階段，1979-1984 年。中共十一屆三中全會是我國社會主義現代化建設進入新的歷史時期的里程碑，也給科學研究事業帶來了第二個春天。於 1979 年 11 月 17 日經中共廣東省委批准恢復廣東省民族研究所建置。省編委核定編制 15 人，體制上明確為一個科研事業單位，歸廣東省民族事務委員會領導；業務方面接受廣東省社會科學院指導；事業費由省財政廳年度預算撥款。

這個階段，所的工作重點是完成國家《民族問題五種叢書》（中國少數民族、各少數民族簡史、語言簡誌、社會歷史調查資料和民族自治地方概況）的編撰和出版任務。所裏安排主要研究人員和從民族自治地方抽調個別人員，共同分工合作，先後編撰和出版《黎族簡史》、《黎族社會歷史調查》、《連南瑤族自治縣瑤族社會調查》、《海南黎族苗族自治州概況》、《連南瑤族自治縣概況》、《乳源瑤族自治縣概況》、《連山壯族瑤族自治縣概況》第 7 本 129 萬字，由北京民族出版社和廣東人民出版社分別出版。同時，集體編寫一本具有通俗性、資料性和科學性的小冊子《廣東少數民族》。中元秀的歷史傳記《黎族人民領袖王國興》也面世。這批研究成果的出版，是前段調查研究結出的碩果。對宣傳黨和國家的民族政策都收到良好的社會效果。其中《黎族簡史》、《廣東少數民族》、《黎族人民領袖王國興》等分別榮獲 1984 年廣東社會科學優秀著作的二等和三等獎。

同時，開展一些專題研究。詹慈〈從「合畝」組織試析黎族家長制家族公社〉一文在《中國社會科學》1984 年第 3 期發表，頗具影響。還有《黎族合畝制研究》、《黎族研究論文集》、《黎族歷史紀年輯要》、《黎族古代建築》和《廣東畬族社會歷史調查資料匯編》等 5 本刊印成書，約 75 萬字。

為了更廣泛地組織與聯繫本學科相關的專業研究人員、教學人員、考古工作者以及基層從事實際工作而又熱心研究的人士，於1983年1月22日成立了廣東省民族研究學會，會員多達120人。學會掛靠在本所，也可以說是所辦的學會。通過學會組織全省性的學術研討活動。同時，與相關團體聯合，舉辦不同類型的學術活動，編印《廣東民族研究通訊》。1983年，會同海南行政區和湛江、茂名市主管文化的部門聯合在茂名、海口市舉辦「冼夫人學術研討會」；1984年會同百越史研究會、海南黎族苗族自治州民族研究所聯合在通什市召開「百越民族的經濟形態和社會性質，以及黎族族源研討會」。接著，又會同海南黎族苗族自治州民族研究所舉辦「黎族合畝制和合畝制現代化」的專題研討會。同年，又與華南師範大學、廣東民族學院等單位共同籌備，在廣州華師大召開「中國民族關係史第二次學術討論會」。

第四階段，1985年至今。隨著改革開放的深化，所的研究業務進一步擴寬，注意各民族傳統文化與現代化的關係，研究在社會主義現代化建設過程中民族問題方面的重大理論問題和實際問題，重點是研究如何加快少數民族和少數民族地區的社會經濟發展問題，從基礎研究走向與應用研究相結合。研究對象，不只是研究各少數民族，也研究漢族及漢族各個民系的文化特徵，研究國內各民族族際關係的發展變化問題。1988年，同海南分省後，從以研究黎族為主轉向研究瑤族為主，並全面研究其他民族。所的領導和研究人員也進行了新老交替，更加年輕化、專業化，保持著業務的穩定性和連續性。現有研究人員9人，其中，副研究員4人，助理研究員3人，研究實習員2人。這個期間的成果主要有如下六個方面：

### 一、社會主義現代化建設與少數民族的調查研究

圍繞加快少數民族和少數民族地區經濟發展為中心，對社會主義現代化建設中民族問題方面的重大理論問題和實際問題進行調查研究。

1986年派員參與省人民政府社會經濟發展研究中心組織的《廣東走上2000年社會經濟發展戰略研究》，本所人員承擔少數民族地區規劃設想的子課題，成果納入全省的大課題之中。同年12月，本

所派員參與省政協、省民主同盟、省民族事務委員會和中共海南黎族苗族自治州黨委聯合在通什市舉行的「海南黎族苗族自治州經濟社會發展戰略研討會」的籌備和召開；接著，又參與省人事局、省人才學會、省民委在通什市召開的「廣東省民族地區人才問題研討」活動，取得良好的社會效益。同年，朱洪撰寫《試析商品經濟在發展少數民族地區經濟中的特殊地位和作用》一文發表，獲省社會科學研究優秀論文三等獎。1987年，又派員參加全國畬族地區經濟發展研討會。1988年，由本所牽頭與廣東民族學院部份教學人員合作，由孔季豐、朱洪主編《廣東少數民族地區經濟概論》出版，列入省哲學社會科學研究「六·五」項目，並榮獲中國少數民族經濟研究會優秀專著三等獎。

從此，本所開始了對現實問題的研究，陸續對少數民族和少數民族地區經濟發展、民放區域自治、民族關係等方面作了專題調查研究，發表了一批研究成果。既有宏觀研究，也有微觀可操作性的應用研究。

## 二、民族歷史研究深化，史、志、古籍資料的整理、出版全面展開

廣東八排瑤是國內瑤族的一個支系，主要分佈在廣東省連南瑤族自治縣，其歷史源流、文化特徵頗有特色，其傳統文化至今猶存，國內外學者頗為關注。練銘志、馬建釗、李筱文等經多年調查研究，於1992年合著《排瑤歷史文化》，納入省哲學社會科學研究「七·五」項目，收入「嶺南文庫」系列叢書出版，獲得好評，榮獲省優秀社會科學（專著）二等獎。本所還協助瑤族作者唐輝撰寫和出版《排瑤文化紀實》一書。

廣東畬族人口不多，然而分佈在閩、浙等省畬族都流傳「廣東路上有祖墳」，認為廣東是畬族發祥地。1985年3月，以本所為主邀請有關專家在潮州市召開「畬族史學術討論會」，對畬族研究起了促進作用。1991年，朱洪、姜永興合著《廣東畬族研究》出版。

對於廣東的壯族、回族、滿族和瑤族「過山瑤」支系的專題研究制訂了長期計劃。有關廣東滿族研究專著，本所已協助滿族作者汪宗猷於1990年出版了《廣州滿族簡史》，1994年出版《廣東滿

族誌》。其他有關項目也已作安排，有的開始了前期的調查收集材料工作。

同時，着手《廣東民族關係史》研究，已列入省哲學社會科學「八五」規劃項目。民族關係主要包括族源關係、政治關係、經濟關係和文化關係等幾個方面，論述各民族自身發展的同時，又橫向互動交融，及其共同開發廣東、建設廣東的過程。計劃1998年成稿。

《廣東省志·民族志》的編撰工作正着力進行，1998年第一季度完成初稿，是全面記述省內各少數民族歷史和現狀的誌書，約30萬字。

少數民族古籍整理工作已初見成效，已經整理出版的有：《廣東瑤族歷史資料》上、下冊、《明實錄·廣東少數民族資料摘編》、《廣州伊斯蘭古蹟研究》、《拜王歌堂》和《中國南方回族譜牒選編》等。其中，有的是同外單位合作完成的。

### 三、同兄弟省區和香港地區以及國外有關機構建立了交流合作關係

國內各省、區的民族研究所是兄弟單位，互相交換資料，互相支持，關係密切。曾與廣西、湖南的民族研究所共同開展瑤族研究，與閩、浙等省有關單位共同協作研究畬族，都有一定的成效。今後還將繼續合作研究。

1985年本所經省政府批准同香港中文大學人類學系建立的學術交流合作關係，發展良好。通過這一關係擴大了對外交流的渠道。1986年5月，組織《廣東瑤族文物展覽》赴香港展出，為期20天。同年5月26-28日，邀請在香港參加首屆國際瑤族學術研究會的8個國家和地區的30多位專家、教授到本省連南、乳源等縣的部份瑤族村寨作學術考察。1987年，本所與香港中文大學人類學系聯合在港舉辦「盤瓠與盤古問題」的學術研究會；1988年又聯合在港舉辦「廣東香港回族與伊斯蘭教國際研討會」。在這期間，本所研究人員先後同日本、法國和香港地區的學者共同對黎族、瑤族、畬族、回族作田野調查。本所的研究人員也分批應邀前往日本、泰國和香港地區出席各種國際學術研討會或講學。1994年4月，本所與香港中文大學新亞書院、人類學系和法國現代中國研究中心聯合在港舉辦

「華南婚姻制度與婦女地位研討會」，會後，由馬建釗、喬健、杜瑞樂主編出版了專題論文集《華南婚姻制度與婦女地位》，該書被聯合國第四次婦女大會列為參展書刊。

#### 四、進一步做好族屬識別工作

為了解決好民族識別的歷史遺留問題，應基層群眾和上級主管部門交辦，本所曾於1981年7、8月間派員對海南省講「臨高話」群體作過識別調查；1986年，又組成工作組對懷集縣操「標話」的10多萬人作族屬識別調查；同時對龍門縣藍田鄉瑤族群體識別，幫助建立民族鄉；1986、1987年間，先後對河源市郊區和龍川、連平、和平、南雄、始興等縣群體要求恢復畚族成份作了調查識別工作。上述各項族屬識別調查都寫了專題報告，提供科學依據，供政府主管部門參考決定。

#### 五、進一步擴寬研究領域

近幾年來，學術思想較為活躍，不僅研究少數民族，也研究漢民族與各個民族文化雙向互動與交融，以及民族內部的不同支系和不同民族之間文化異同的比較研究。也對民族與宗教的關係開展了研究。

1989年3月，本所同汕頭市史學會等單位共同發起並籌備在汕頭市召開第二屆漢民族學術討論會。參與這次討論的有國內10多個省（區）、市的漢學專家，也邀請了美、蘇、日、新加坡等10國的港澳台地區的部份學者，是一次國際性的學術研討會。會後，由廣西人民出版社出版《國際漢民族研究》專輯，產生了很好的社會效應。

我所多次派員參與廣東中華民族凝聚力研究會的學術活動，著重從民族學角度來研究中華民族的凝聚力。部份成員承擔了該會的專題研究任務。

此外，有的研究人員對瑤與畚，瑤、畚與漢族客家人的文化互動作專題調查研究。1996年9月，李泳集著《性別與文化：客家婦女研究的新視野》出版。

民俗學，是民族學的相關學科。本所曾會同有關單位於1984

年11月6日成立了廣東民俗研究學會，掛靠在廣東民族學院；1986年3月創辦《嶺南民俗》雙月刊；同時，本所派人參與《廣東風物誌》和《廣東民俗大觀》有關少數民族部份的編撰工作。

## 六、把做好省民族研究學會的工作，列入所的經常工作範圍

我們的目的是通過學會這個群眾性學術團體，更廣泛地聯繫和團結各地區單位有關本學科研究的專業人員、教學人員和基層實際工作者，開展學術研究，推動我省民族研究事業的發展；通過這個學會，參加全省性的社會科學聯合會的學術活動。因此，所裏安排人力、財力做好學會工作。學會先後組織過5次學術研討會活動，其中3次是與省民族民間文藝家協會、廣東民俗學會聯合召開的；4次組織推薦本會會員的優秀論著參加省社聯主持的全省性社會科學研究優秀專著、論文的評選活動，每次都有獲獎作品。

經常辦好本會刊物，共編輯出版《廣東民族研究論叢》(廣東人民出版社出版)9輯，編印《廣東民族研究通訊》25期。運用學會，開展對外交流，先後接待香港人類學會組團到粵、瓊兩省作學術考察，共3批35人次。本會曾派員赴港作學術交流。

## 七、加掛宗教研究所

1996年，進行機構改革，省民族事務委員會同省宗教事務局合併，兩個機構，一套人馬。省民族研究所也相應加掛宗教研究所，全稱為「廣東省民族宗教研究所」，所內增設宗教研究室，研究人員相應作了調整和充實，編制從15人增至18人。

1997年1月會同珠海市宗教局、珠海市觀音研究會聯合在珠海市召開了「佛教文化研討會」。是由主管宗教事務的行政領導、高僧大德和學者三結合的一次學術研究活動，收到論文30多篇。會後由馬建釗等主持編輯論文集，即將公開出版面世。

## 附錄

## 廣東省民族研究所編印資料與出版的著作、論文集目錄

書目	字數 (萬)	作者或編者	編印或出版時間、單位
海南黎族苗族自治州什玲等五個鄉黎族社會經濟調查	15	廣東少數民族社會歷史調查組、 廣東民族研究所	1963年7月中國社科院民族研究所
海南黎族苗族自治州黎族合畝制調查綜合資料	15.5	同上	同上
黎族研究資料選譯第一輯	10	同上	1963年8月 油印本
黎族研究資料選譯第二輯	11	同上	1963年9月 油印本
黎族合畝制性質及其改造問題論文集	13	同上	1963年10月 油印本
廣東省瑤族社會歷史情況	7.8	同上	1963年中國社科院民族研究所
廣東省壯族社會歷史情況	6.4	同上	同上
廣東省苗族畬族社會歷史情況	5.0	同上	1963年11月 同上
廣東省回族滿族社會歷史情況	2.9	同上	同上
黎族古代史資料(上、下冊)	60	同上	1964年6月鉛印本 廣東省民族研究所



海南島史《黎族研究資料選譯》第三輯	18	[日]小葉田淳	1964年3月 油印本
海南島民志(《黎族研究資料選譯》第四輯)	18	[德]史圖博	1964年3月 油印本
廣東壯族古代史資料	40	廣東少數民族社會歷史調查組、廣東民族研究所	1966年5月 油印本
廣東少數民族	7.1	本書編寫組	1982年1月 廣東人民出版社
黎族簡史	13.5	本書編寫組	1982年5月 廣東人民出版社
黎族歷史紀年輯要	14	劉耀荃	1982年5月 本所鉛印
黎族研究參考資料	15	詹慈	1983年5月 本所鉛印
黎族合畝制論文選	24	同上	同上
黎族人民領袖王國興	10	中元秀	1983年9月 北京 民族出版社
廣東省畬族社會歷史調查資料匯編	12	朱洪、李筱文	1983年10月 本所鉛印
廣東瑤族歷史資料(上、下冊)	59	黃朝中、劉耀荃主編；李默校補	1984年2月 廣西 民族出版社
連南瑤族自治縣概況	6.6	本書編寫組	1985年1月 北京 民族出版社
中國少數民族地區畫集叢刊。(廣東)	158頁	朱洪、中元秀、夢珊主編	1985年9月 北京 民族出版社

黎族古代建築	10.5	劉耀荃	1982年8月 本所鉛印
乳源瑤族自治縣概況	7.1	本書編寫組	1985年12月 廣東人民出版社
黎族社會歷史調查	36	本書編寫組	1986年6月 北京 民族出版社
連山壯族瑤族自治縣概況	10	本書編寫組	1986年9月 北京 民族出版社
連瑤族自治縣瑤族社會調查	42	本書編寫組	1987年2月 廣東人民出版社
海南黎族苗族自治州概況	13.8	本書編寫組	1986年12月 廣東人民出版社
懷集縣“標話”集團調查資料專輯	7.0	廣東省民族研究學會、廣東省民族研究所合編	1987年1月15日《廣東民族研究通訊》第10期
廣東民族研究論叢第一輯	17.5	廣東省民族研究學會、廣東省民族研究所合編	1986年12月 廣東人民出版社
龍門籃田瑤族調查	8.0	廣東省民族研究所、廣州市民族事務委員會、龍門縣人民政府	1987年10月印
廣東民族研究論叢第二輯	14.6	廣東省民族研究學會、廣東省民族研究所合編	1987年10月 廣東人民出版社
廣東少數民族地區經濟概論(《論叢》第三輯)	13.5	孔季豐、朱洪主編	1988年8月 廣東人民出版社

《明實錄》廣東少數民族資料摘編	30.5	劉耀荃編； 練銘志校補	1988年10月 廣東人民出版社
廣東民族研究論叢 第四輯	20.6	廣東省民族研究 會、廣東省民族研 究所合編	1988年10月 廣東人民出版社
廣州伊斯蘭古蹟研 究	32	中元秀、馬建釗、 <u>馬達達</u>	1989年10月 寧夏人民出版社
廣東畬族研究	16.4	朱洪、姜永興	1991年1月 廣東人民出版社
廣東民族研究論叢 第五輯	20.6	廣東省民族研究學 會、廣東省民族研 究所合編	1991年5月 廣東人民出版社
排瑶歷史文化	42	練銘志、馬建釗 李筱文	1992年12月 廣東人民出版社
廣東民族研究論叢 第六輯	23	廣東省民族研究學 會、廣東省民族研 究所合編	1993年9月 廣東人民出版社
華南婚姻制度與婦 女地位	21	馬建釗、喬健、杜 瑞樂主編	1994年1月 廣西民族出版社
拜王歌堂	42	盤才萬、房先清收 集；李默、朱洪校 注	1994年 廣東人民出版社
南粵民族博覽	17	李筱文主編	1994年8月 廣東人民出版社
廣東民族研究論叢 第七輯	22	廣東省民族研究學 會、廣東省民族研 究所合編	1995年2月 廣東人民出版社

廣東民族研究論叢 第八輯	31	同上	1995年12月 廣東人民出版社
性別與文化：客家 婦女研究新視野	14	李泳集	1996年6月 廣東人民出版社
中國南方回族譜牒 選編	20	馬建釗主編	1998年2月 廣西民族出版社

# 90年代以來潮汕歷史文化研究綜述

黃挺、陳占山

汕頭大學

潮汕地區位於廣東省的最東端，與福建省毗鄰，其地域包括今天的汕頭、潮州、揭陽三個地級市。不過，從以往的研究看，潮汕地方歷史文化研究對象不一定凝固於汕頭、潮州和揭陽三市的地域範圍。其研究空間，可以隨着研究視覺的不同而伸縮。如果從歷史文化的角度進行研究，其空間範圍，已擴展到包括梅州、汕尾兩市在內的整個粵東地區，甚至閩南的漳州也在研究視野之內。如果從社會經濟的角度進行研究，又不妨將視野擴大到整個韓江流域。歷史上，以韓江為運輸通道，閩粵贛三省邊區的經濟曾經有過密切交流，融合一體；而今，加強協作，通過沿海城市來帶動區域經濟的發展水平，又成為這一區域三省十市（地）共同關注的問題。潮汕正是韓江流域經濟帶的核心區域。如果將視覺專注於海外移民和貿易活動，潮汕歷史文化研究的空間，甚至不限於中國大陸，而包括港澳台和東南亞潮人聚居地。數百年的海外移民和貿易活動，使潮汕和上述地區聯結成一個潮人活動圈，潮汕地域歷史發展，幾乎不可能與這一活動圈的形成和發展分離。

本文擬對90年代以來潮汕歷史文化研究作概要的介紹。

## 一、概述

在這一節，我們將回顧潮汕歷史文化研究的歷史，著重介紹近十年來的情況。我們把潮汕歷史文化研究的歷史劃分為三個發展階段。

辛亥革命以前是第一個階段。

這一個階段，人們對本地區歷史文化的關注，主要在地方志的編纂上面。中國地方志發展到宋代，體例日臻完善，內容越來越豐富，成「一方之史記」。潮汕文化剛好也在這個時期開始形成。根據《潮汕文獻書目》統計，從宋代到清代，潮汕地區共編修了府縣志書54種，現存27種。這些方志，記錄了編纂者對本地區歷史進

步、社會變遷和文化發展的觀察和關懷。就是在今天，現存的志書也是我們研究地方歷史文化所必須倚重的材料。表現人們對潮汕歷史文化的關注的，還有文人筆記。有一些文人筆記，本身就是地方史志的雛型，例如明代萬歷年間潮州知府郭子章纂寫的《潮中雜紀》。另一類文人筆記，如清代鄭昌時的《韓江聞見錄》、林大川的《韓江記》和《西湖記》，開啟了潮汕地方掌故之學的傳統，也為我們保留了地方歷史文化的資料。不過，這一類筆記的記錄，往往雜以街談巷議，內容駁雜。因而，到光緒年間，李勛在他的筆記《說訣》中，就對《韓江聞見錄》提出批評。《說訣》中有關潮州文史的考証，反映了潮州人士對於本地區歷史文化研究的朦朧的自覺。

本世紀 20 年代到 70 年代是第二個階段。

潮汕歷史文化研究顯然進入了自覺的階段。這種自覺首先表現在潮汕歷史文獻資料的整理研究方面。饒鏜、饒宗頤父子的《潮州藝文志》，是首屈一指的大著作。這部書在總結表彰潮汕先正時賢的文化成就，考鏡地方學術源流方面的價值，遠遠超過潮陽郭氏雙百鹿齋對幾種地方文獻的校刊。地方文獻整理方面值得提起的，也許還有《潮州先正遺書》叢刊的選編。參加這項工作的，除饒氏父子外，還有鄭國藩、吳鴻藻等名賢。叢刊未及刊刻而抗戰兵起，圖書散失，不能不說是一件憾事。

其次，與中國民俗學研究的興起同步，林培廬、丘玉麟、楊睿聰、沈敏等青年學者記錄整理了潮汕民間習俗、民間故事與歌謠，開闢了地方歷史文化研究的一個新領域。這是抗戰前的情況。

40 年代潮汕歷史文化研究最重要的事件是《潮州志》的編輯。由饒宗頤、蔡起賢等先生發起的修志工作，有當時潮汕一批學者參與，編纂態度十分嚴謹，志書是在深入調查研究的基礎上編寫的，質量自非舊方志可比。在當時《方志》周（旬）刊發表的、作為修志前期成果的不少地方歷史文化研究論著，即使在今天看來，也仍然有較高的水準。

50 年代到 70 年代，大陸學者的潮汕文化研究，取得較多成績的只有李新魁、詹伯慧、李永明諸先生的潮汕方言研究。另外，在潮劇、潮樂、潮州工夫茶的研究方面也有些須成果。旅居海外的潮

籍學者，如饒宗頤、蕭遙天、林蓮仙先生，仍繼續著潮汕歷史文化的研究，並有較系統的成果問世。

第三個階段開始於 80 年代。

80 年代初期的文物普查和新方志的編寫工作，引動了潮汕歷史文化研究的熱潮。張華雲、蔡起賢、楊方笙、王琳乾、郭馬風、陳歷明為代表的地方文化精英，為潮汕歷史文化研究付出了巨大的勞動，有許多成果問世。這些老學者的健在者，今天仍是潮學研究的骨幹。這一時期在中國大陸不斷升溫的文化熱，也影響着潮汕地區的歷史文化研究。汕頭大學吳穎、杜經國教授等一批學者的介入，壯大了研究隊伍，在促進研究的學術規範化方面也發揮重大的作用。陳厚實、吳勤生同志主編的《潮汕風采文叢》，是 80 年代潮汕歷史文化研究最重要的成果。

90 年代，著名學者饒宗頤教授撐開了潮學的旗幟。潮汕歷史文化研究有了長足的進步，取得的成績遠超過於前代。潮學作為一個學科概念，是饒宗頤教授在 1993 年提出來的。實際上，直到今天，潮學的學科理論研究還很薄弱，潮學的概念及其內涵和外延並未得到明確的界定。因此，在這篇文章中，我們仍只能籠統地將潮學理解為潮汕地區的歷史文化研究。

下面將 90 年代潮汕歷史文化研究領域幾個值得一提的情況，分條羅列，權當大事記。

研究機構的成立，是這一時期潮汕歷史文化研究領域的第一件大事。1989 年韓山師專在廣東高教局支持下，建立潮汕文化研究室；翌年，汕頭大學潮汕文化研究中心成立。兩個研究機構的建立，體現了本地區高等院校對潮學研究的關懷，研究開始真正步入學術規範化的歷程。高校的行動在地方很快就有了回應。1991 年底，潮汕歷史文化研究中心在汕頭市組建。這個得到潮汕三市黨政領導支持、有著廣泛群眾基礎的民間團體，成為本地潮學研究的中堅。它設立基金會，組織學術會議，出版研究成果和學術刊物，資助和獎勵出色的研究，推動着潮學研究的發展。1992 年 8 月，汕頭市潮汕文獻委員會成立。汕頭市潮汕文獻委員會是汕頭市政府下屬工作部門。它的成立，顯示了政府對潮汕歷史文化研究工作的關心。

90年以來，以潮學研究為主題的學術會議接連舉行。歷史文獻與潮汕文化學術研討會（汕頭，1990）、翁萬達國際學術研討會（汕頭，1992）、第一屆潮州學國際研討會（香港，1993）海上絲綢之路與潮汕文化學術研討會（汕頭，1994）、潮汕華僑與僑鄉經濟學術研討會（汕頭，1995）、饒宗頤學術研討會（潮州，1996）、第二屆潮學國際研討會（汕頭，1997）等重要學術會議，不但促動了潮汕歷史文化研究在本地的廣泛開展和持久深入，顯然也使國內外學術界對此有更深的了解。在學術界影響最大的，是1993年召開的潮州學國際研討會。這次由香港中文大學主辦的學術盛會，有來自美、法、日、新、馬、泰以及中國大陸和港、台地區80多名學者參加，饒宗頤教授在會上提出建立潮州學的倡議，潮汕歷史文化研究產生了國際性的影響。

潮學研究所展示的前景，吸引着國內外學術界的參與，研究力量顯然大大加強。曾騏教授、邱立誠研究員的潮汕史前、秦漢考古研究，陳春聲教授、蔡志祥博士的潮汕社會史研究，馬明達教授的潮汕元代史研究，都將各自的研究領域拓展到一個新的廣度和深度。

90年代的潮學研究的縱深發展，還有賴於學術叢書和學術刊物出版的支持。由潮汕歷史文化研究中心和汕頭大學潮汕文化研究中心合編的《潮汕文庫》已出版研究著作23種，《潮汕文化小叢書》一輯10冊。《韓師學報》自1989年起每年都出版一期潮汕文化研究專輯，《汕頭大學學報》則每期都有「嶺東人文」專欄，1992年《汕頭史志》的改版和1993年《潮學研究》的創刊，加上本地原有各種內部刊物的繼續出版，為研究者研究成果的發表，提供了充裕的園地。90年代，在本地各種刊物發表的學術論文，僅據不完全統計，已近千篇。

《汕頭日報》、《汕頭特區晚報》、《潮州日報》和《揭陽日報》都闢有以弘揚潮汕文化優秀傳統為宗旨的副刊。這些副刊刊載了大量介紹潮汕歷史文化知識的通俗性文章，對潮汕文化在國內外的傳播、在青少年中的普及，發揮了良好的作用。

最後還必須提到潮汕歷史文化研究中心資料徵集委員會的成立和潮學獎的設立。潮汕歷史文化研究中心資料徵集委員會成立於



1995年4月。委員會在潮汕三市和海內外邀請黨政領導、社會名流和專家學者近百人當任顧問和徵集委員。委員會的工作目標是：集中三、五年時間，通過廣泛和深入的徵集，擁有較全面較豐富的門類齊全的潮汕歷史文化資料，努力建成國際潮學研究資料中心。由潮汕歷史文化研究傳播基金會設立的潮學獎，分研究獎和傳播獎兩個獎項，自1993年開始，每兩年評選一次。目前已經舉行過兩次頒獎儀式。有22項成果獲得研究獎，獲獎者有國內外高等學校、研究單位的專家，也有潮汕本地的學者。有23個熱心傳播潮汕文化的團體獲得傳播獎。潮學獎作為一項激勵機制，對近年潮學研究的發展，產生了頗積極的作用。

## 二、 潮汕地區歷史文化研究機構簡介

### (1) 汕頭大學潮汕文化研究中心

汕頭大學潮汕文化研究中心成立於1990年底，以研究潮汕地區歷史文化、服務潮汕地區兩個文明建設為宗旨。中心現有研究人員5人，計正教授（研究員）3人，副教授1人，講師1人。其中博士2人。中心主任為杜經國教授。中心成立以來，研究人員共完成研究項目8項，其中廣東省社科重點項目1項：「潮汕文化研究」（杜經國，1993-1995），廣東省高教廳社科項目1項：「簡明潮汕史」（杜經國、黃挺，1994-1996）。現在正進行研究項目4項，其中廣東省社科重點項目1項：「16世紀的潮汕」（黃挺，1997-1998），其他三項是：「客家文化與福佬文化」（謝重光，1997-1998），「90年代以來的潮汕文化研究」（陳占山，1997-1998），「潮汕旅游開發研究」（隗芾，1997-1998）。

汕頭大學潮汕文化研究中心與潮汕歷史文化研究中心合作，編輯出版《潮汕文庫》，到1997年底，已出版地方文獻和研究著作24部。兩家中心合作還創辦學術刊物《潮學研究》，由饒宗頤教授任主編，杜經國教授任副主編，1994年創刊，至1999年已出版6期，因學術品位較高，甚得學術界的好評。

### (2) 潮汕歷史文化研究中心

潮汕歷史文化研究中心成立於1991年11月。它是由有志於潮

汕歷史文化研究工作的人士組成的民間組織。潮汕歷史文化研究中心為自己確定了下列工作任務：1. 組織搜集、整理潮汕歷史文獻；2. 制定規劃，開展對潮汕歷史文化各類課題的學術研究；3. 舉辦有關專題研討活動；4. 聯繫海內外有關團體，為文化交流和經濟合作提供各項服務；5. 出版、傳播潮汕歷史文化研究成果。

潮汕歷史文化研究中心的經費來源為：1. 接受海內外熱心人士的贊助，2. 傳播研究成果的收入。

潮汕歷史文化研究中心的領導機構為理事會。理事會成員為聘請制，聘請對潮汕歷史文化研究有一定專長、願意為潮汕歷史文化作貢獻的人士組成。吳南生任名譽理事長，劉峰任理事長。理事會聘請海內外熱心潮汕歷史文化並有一定貢獻的知名人士為顧問。

理事會下設學術委員會，《潮汕文庫》規劃委員會暨編輯委員會，潮汕文化對外傳播中心。杜經國任學術委員會主任委員。《潮汕文庫》由吳南生任總顧問，劉峰任規劃委員會主任，杜經國任編輯委員會主任。杜培錚任對外傳播中心總經理。

1992年夏，中心建立《潮汕文庫》書庫、潮汕歷史文化資料庫和潮汕文化名人檔案庫（簡稱「三庫」）。書庫儲存《潮汕文庫》及中心出版的其他書籍，並負責這些書籍的交流、發送。資料庫徵集收藏古今海內外潮人的著作，內容與潮汕有關的非潮人著作，潮汕地方志書、族譜家乘、碑銘圖像、民間文書，潮汕名勝古跡、文物、民俗方面的資料和圖像等等。檔案庫有重點地徵集收藏潮汕文化名人的著作、手稿、照片及生平業績資料。1995年，中心成立資料徵集委員會以後，資料建設工作得到廣泛支持，成績頗豐。到1998年4月止，中心資料庫已徵集到各種文獻資料7,730種，13,500冊，另有僑批封複印件6,200件。檔案庫已經為杜國庠、許滌新、方方、黃際遇等名人建檔，又收藏了潮汕名家書畫近200件。潮汕歷史文化研究中心資料庫對外開放（周1-5，早上9:00-11:30），給研究者提供了很大的方便。

潮汕歷史文化研究中心除了與汕頭大學潮汕文化研究中心合作編輯出版《潮汕文庫》和《潮學研究》之外，這兩年把《潮汕文化小叢書》的籌劃、出版列為重點工作項目。叢書第一輯10冊已經在1997年8月出版，第二輯的寫作、編輯工作正在進行中。另外，潮

汕歷史文化研究中心目前支持幾個基礎項目的研究：1.「潮汕金石銘刻輯錄」(黃挺、馬明達)，2.「潮汕方言普查」(林倫倫)，3.「潮劇劇目輯釋」(林淳鈞、陳歷明)，4.「潮汕歷代詩詞選注」(楊方笄、蔡起賢)。

### (3) 汕頭市潮汕文獻委員會

汕頭市潮汕文獻委員會成立於1992年8月。它是汕頭市政府所屬工作部門，是管理地方文獻的領導機構。文獻委員會負責整理、研究、編輯和保存潮汕文獻，協調各部門、各社會團體共同做好文獻的徵集和利用，協調和監督有關潮汕文獻的出版工作。文獻委員會辦公地點設在汕頭市地方志辦公室。

潮汕文獻委員會成立後，發佈〈徵集潮汕地方文獻公告〉，得到不少社會人士的回應。到1993年底，海內外共有4個單位、38人向潮汕文獻委員會捐贈地方文獻資料208種1102冊(件)。

汕頭市地方志辦公室自1988開始編輯出版《汕頭方志叢書》，到1977年已出版《汕頭概況》、《汕頭大事記》、《潮海關史料匯編》、《汕頭建置沿革》、《潮汕自然地理》、《潮汕自然災害記略》等6種。文獻委員會成立後，影印出版《順治潮州府志》和《六十年來之嶺東記略》兩種舊文獻。

### (4) 潮汕歷史文化研究中心揭陽研究會

潮汕歷史文化研究中心揭陽研究會成立於1993年5月。該會是潮汕歷史文化研究中心的分支機構，是由揭陽市有志於潮汕歷史文化研究的人士組成的民間學術團體。其宗旨和工作任務與潮汕歷史文化研究中心相同。該會由丁偉斌任會長，陳漢初、陳作宏任副會長。該研究會成立後，與汕頭大學歷史系合作，成立「榕江流域社會經濟史研究」課題組，開展研究工作；創辦學術刊物《潮學》(內部發行)，至1997年共出版7期；並積極搜集潮汕歷史文獻資料，提供給潮汕歷史文化研究中心資料庫。

### (5) 韓山師範學院潮汕文化研究中心

韓山師範學院潮汕文化研究中心的前身是韓山師專潮汕文化研

究室。該研究室成立於1989年，由原潮汕方言研究室和中國古文獻研究室合併而成。成立之初，研究人員皆為兼職。1995年，韓山師專升格為師院，研究室易現名。研究中心現有專職研究人員3名，中心主任為陳香白教授。

自1989年起，由研究中心協助，《韓山師專學報》（《韓山師範學院學報》）每年出版一期「潮汕文化研究專輯」，已出版10輯。另外，中心編輯《韓山師院潮學叢書》，已出版《宋代的潮州》和《稽愆集（點校）》兩種。

### 三、研究成果簡介

#### (1) 潮汕古代史

##### 1. 史前史研究

有關南澳象山、東坑仔遺址的研究有：柯世倫〈南澳考古獲重大突破：象山人生活年代距今8000年〉（《史志》1993.1，按：《史志》指《汕頭史志》，本文徵引其他刊物、論文集所用簡稱，並見文後說明，不注）；曾騏〈南澳島兩處古遺址研究〉（《潮研》2）；南澳縣博物館〈廣東南澳縣東坑仔遺址〉（陳歷明主編《潮汕考古文集》，汕大出版社，1993）。

研究浮濱類型文化的有：饒宗頤〈從浮濱遺物論其周遭史地與南海國的問題〉（《史論集》）；陳和韜〈淺談「浮濱類型」文化遺存的意義及其價值〉（《潮訊》13）；吳雪彬、邱立誠、曾騏〈普寧牛伯公山遺址考古的初步收獲〉（《潮研》5）；邱立誠等〈從普寧牛伯公山遺址談起——並論浮濱文化的有關問題〉（《廣東省博物館刊》1996）；邱立誠、曾騏〈論浮濱文化〉（《潮研》6）等文。

綜合性的研究有：曾騏〈潮汕史前文化的新研究〉（《史志》1994.4）〈韓江流域史前考古與潮汕文化源〉（《潮研》1）；曾騏、林銳〈粵東閩南史前文化區域〉（《史志》1994.1）；邱立誠、曾騏〈榕江流域考古文化初論〉（《潮研》4）。

##### 2. 潮汕族群研究

潮汕先民（或土著）研究：陳家麟〈潮汕地區先民考辯〉（《汕報》1990.4）杜松年《潮汕大文化》（中國科學技術出版社，1994）第二章〈潮汕先民〉、曾騏〈潮汕史前文化的新研究〉（《史志》1994.

4) 等主閩越人說。陳香白〈畬族源論綱〉(《史志》1995.1)、郭偉川〈潮汕族源考〉(《史志》1994.4) 等文持畬族說。

畬族研究: 陳香白前揭文、姜永興〈潮州鳳凰山畬族歷史研究〉(《潮訊》11)、陳訓〈論粵東畬族的族源及圖騰崇拜〉(《汕報》1990.1)、〈潮汕文化中的畬族文化〉(《史志》1995.1)、劉陶天〈饒平畬族變異〉(《史志》, 1995.3) 等文。

除畬族研究外, 上述族群研究論著, 如陳家麟文、杜松年書及謝榮〈潮汕先民族屬考釋〉(《韓報》1991.1), 還涉及了俚、僚、沈、客家、福老等族群的討論。專述客家人者, 尚有鄧開頌等主編《客家人在饒平》(廣州風行信息公司1994年鉛印) 一書。

### 3. 潮汕歷史地理研究

關於古揭陽建置: 黃朝凡〈揭陽古城研究中的「河婆」說概述〉(《潮學》創刊號)、王浩、徐光華〈古揭陽建置與「榕江文化」的形成和發展〉(《韓報》1993.1)、莊義青〈古揭陽建置與榕江文化的形成和發展〉一文質疑(同上, 4)、陳家麟〈有關古揭陽及其相關的幾個問題〉(《汕報》1994.2)、邱立誠〈從澄海龜山遺址論及漢代之揭陽〉(《潮學》總4)、鄭智勇〈「揭嶺」為武夷山說〉(《史志》1996.3)、吳榕青〈裴說「揭陽」嶺考辨〉(《韓報》1996.1) 等文。

其他: 汕頭地方志辦公室〈汕頭建置沿革〉(1990年鉛印本) 一書, 呂凡《普寧縣置縣年代考》(《汕頭地方志通訊》1990.2)、許淑源〈潮陽縣建置與區域沿革考訂〉(《潮陽文史》8)、蔡起賢〈海寧—惠來考〉(《史志》1994.1)、吳榕青〈義安郡舊邑—綏安縣考〉(《史志》1996.1) 等文。

### 4. 潮汕斷代研究

宋元潮汕研究成果主要有: 莊義青《宋代的潮州》(中山大學出版社, 1992) 一書及曾楚楠〈北宋士風述論〉(《潮研》6)、韓丁〈宋末潮州人民的抗元鬥爭述略〉(《汕報》1990.4)、謝重光〈宋代潮州主要從福建接受外來文化說〉(《潮研》6)、莊義青〈宋代潮州官民尊韓活動及其深遠影響〉(《韓報》1991.1)、李裕民、黃挺〈兩宋潮州知州考〉(《潮研》4)、李裕民〈陳堯佐與王大寶〉(《潮研》6)、鄭群輝〈北宋潮州二高僧—華嚴道盛和報本惠元〉(《韓報》1995.

1)、馬明達〈元朝初期的潮州路〉(《潮研》1)、〈元朝潮州路總管王玄恭事略〉(《潮研》2)、〈元末潮州路總管那木翰事跡考述〉(《初集》)、〈元代潮州史事零拾〉(《潮研》3)等文。

其他時期成果有邱立誠〈先秦兩漢時期潮汕地區的考古學文化〉(《潮集》)、郭偉川〈潮州人的遠祖及其語言源流探索〉、〈蠻夷辨一再論趙佗的南越王朝〉、〈韓愈貶潮前「潮州人未知學」辨一兼論潮州歷史文化的源頭〉(《南陽集》，海天出版社，1993。上三文均關南越國的研究)、盧繼定〈唐代中原移民漳潮的組織者和帶頭人陳元光〉(《韓報》1990.2)、貝聞喜〈唐初粵東閩南歷史文化的主要開拓者陳元光〉(《史志》創刊號)、謝重光〈「唐嶺南行軍總管陳元光考」質疑：附論陳元光平蠻開漳的性質〉(《汕報》1991.2)、曾楚楠〈趙德科名辯析〉(《韓報》1990.1)、羅東升、姚代玫〈韓愈「鱷魚文」與在潮祭鱷驅鱷的神話〉(《潮研》4)、黃挺〈海禁政策對明代潮州社會的影響〉(《海交史研究》1996.1)、郭偉川〈明代東南沿海倭患與潮州軍民的英勇抗擊〉(《潮訊》18-19期合刊)、陳歷明〈鄭成功轉戰潮州的用兵謀略〉(《潮研》2)、郭偉川〈明魯王與南澳史事考略：兼論魯鄭之關係〉(《史志》1995.2)、潘文貴〈略論鄭成功烈嶼會盟〉(《潮研》4)、馬楚堅〈試析吳六奇之保土捍民及其對明鄭集團的打擊〉(《潮研》2)、馬楚堅〈翁萬達之家世〉(《潮研》6)、黃挺〈林大欽政治思想述略〉(《汕報》1992.1)、〈唐伯元傳略〉(《澄海文史資料》9)、湯開建〈明代南澳副總兵考〉(《潮研》4)、余定邦〈鄭成功與清朝政府的關係〉(《潮研》6)、黃光武〈雍正潮州海盜、廣東海防與紅頭船〉(《澄海文史資料》8)、姜伯勤〈論木陳道忞〉(《潮研》1)、鄭煥隆〈藍鼎元在潮政績及其著述〉(《汕報》1991.1)、曹國慶〈鄭之僑治鉛事跡探論〉(《潮研》6)、李劍雄〈鄭昌時事跡編年〉(《潮研》3)等文。

## (2) 潮汕近、現代史

1. 汕頭開埠研究成果有：洪松森〈汕頭開埠前後〉(《韓報》1991.1)、趙春晨〈汕頭開埠史實考〉(《潮研》4)、〈汕頭開埠與美國〉(《海上絲路》)、房建昌〈近代外國駐汕頭領事館及領事考〉(《汕報》1997.3)等文。

2. 近現代潮汕戰事：王琳乾〈論促成清代道光、咸豐兩朝潮州農民起義的原因〉(《史志》1993.1)、李益杰〈太平天國時期潮州天地會起義〉(《韓報》1993.1)、盛芳、李益杰〈論太平天國時期粵東天地會起義的特點和歷史作用〉(《韓報》1997.3)、王琳乾〈略談陳炯明的崛起及其覆滅〉(《史志》1994.2)、陳三鵬〈北伐時期閩粵邊戰爭與何應欽〉(《韓報》1995.1)、秦梓高劉紀銘〈潮汕青年抗敵同志會概述〉(《史志》1995.2)。

3. 近、現代潮汕人物：探討所涉及人物約60人，但較集中於丁日昌、曾習經、饒宗頤等人。有關丁日昌者有趙春晨〈丁日昌與江南製造局〉(《汕報》1990.1)、方爾莊〈丁日昌的吏治觀〉(同上.2)，有關曾習經的有陳永正〈曾習經和近代詩壇〉(《文史知識》1997.9)、范耀登〈近代嶺南著名詩人曾習經〉(《潮研》6) 有關饒宗頤者，見曾憲通主編〈饒宗頤學術研討會論文集〉(翰墨軒出版有限公司，1997)。較重要的合傳或人物群體研究有：陳驊、楊群熙〈海外潮人愛國壯舉〉(汕大出版社，1997)，陳荊淮〈潮籍國民黨軍政人物簡介〉(《史志》1993.1-1994.1，1-5)等。

### (3) 潮汕社會經濟史

#### 1. 社會史

討論宗族家庭社區的有：陳禮頌《1949年前潮州宗族村落社區的研究》(上海古籍出版社，1995)一書、蔡志祥〈從土地契約看十九世紀末二十世紀初的潮汕社會〉(《潮集》)、陳春聲〈從〈游火帝歌〉看清代的樟林社會〉(《潮研》1)、〈「八二風災」所見之民國初年潮汕僑鄉—以樟林為例〉(《潮研》6)、黃萬德、王琳乾〈談潮汕過去的宗族社會中祠規鄉約的作用〉(《潮研》6)、陳禮頌〈從歌謠窺察潮州村落婦女的家庭生活〉(《潮訊》11)、陳樹良〈祠堂、廟宇與社會整合〉(《潮研》4)、陳運飄、杜良林、曾騏〈普寧西隴的祭祀圈研究〉(《潮研》5)等文。

研究潮汕歷代人口的有：黃挺、杜經國〈潮汕地區人口的發展〉(分「唐-元」和「明」兩篇，分載《韓報》1995, 1和《潮研》4)、馬光祖〈惠來縣人口史略〉(《惠來文史》3)。

關於潮汕社團的研究成果有：曾楚楠〈明清潮州社事考略〉(《潮研》

4)、郭緒印〈「一·二八」期間潮州旅滬同鄉會的抗日救國活動〉(《潮研》1)、〈上海潮州會館的成立與章程、制度〉(《潮研》5)、金圓〈潮州旅滬同鄉會成立初期之章則〉(《潮研》6)、吳倫霓霞、何佩然〈香港潮州商會社會功能的演變(1921-1980)〉(《潮集》)、顏清滄〈新加坡潮州社會的權力結構和權力關係〉(《潮集》)、鄭赤琰〈從潮州會館的演變來看潮州人的政治適應能力〉(《潮集》)、黃綺文〈國際潮團聯誼會與海外潮人的崛起〉(《潮集》)等文及周昭京〈潮州會館史話〉(上海古籍出版社, 1995)、黃綺文、宋佩華〈潮人同鄉社團遍全球〉(汕大出版社, 1997)等書。

有關潮汕災荒史, 有王琳乾〈潮汕自然災害紀略(714-1900)〉(廣東人民出版社, 1994)一書。

## 2. 經濟史

潮汕經濟概貌: 洪松森〈潮汕古代經濟史略〉(《韓報》1990. 1-2)、〈汕頭開埠後的潮汕經濟〉(《韓報》96. 1)、莊義青〈論兩宋時期潮州社會的發展〉(《潮研》6)、沈定平〈論明中葉後潮州經濟和文化的發展〉(《潮研》3)、黃綺文〈汕頭開埠以來的華僑投資〉(《汕報》1997. 2)、李躍生〈解放前汕頭市商業述略〉(《汕頭方志通訊》1990. 2)、王琳乾〈淺談汕頭市解放前的金融業和貨幣流通〉(《史志》1994. 4)。

潮汕的農業、手工業及區域經濟: 黃挺、杜經國〈潮汕地區元明清時期糧食產量探估〉(《潮研》3)、莊義青〈宋代潮州陶瓷生產及外銷綜述〉(《韓報》1995, 1)、陳歷明〈「百窯村」之父—潮州筆架山龍窯探討〉(《潮訊》13)、邱陶亮〈對潮州陶瓷知名度問題的反思〉(《潮州》1992. 1)、吳榕青〈宋代潮州的鹽業〉(《韓報》1997. 3)、胡粵平〈1860—1949年潮汕棉織業〉(《潮研》2)、詹益建〈潮人在滬的抽紗業〉(《史志》1995. 4)、陳香白〈潮州刻書述評〉(《潮州文化述論》, 中山大學出版社, 1993)、黃挺、杜經國〈宋至清閩粵贛邊的交通及經濟聯繫〉(《汕報》1995. 2)。

潮汕海外交通與商貿: 港口研究有黃挺、杜經國〈潮汕古代商貿港口研究〉(《潮研》1)、蔡英豪〈宋代潮州口岸鳳嶺古港考察〉(《潮訊》13)、廖大柯〈略論明代之前潮州港的發展〉(《海上絲路》)、饒宗頤〈柘林在海外交通史上的地位〉(《潮研》2)、李紹雄《樟林



滄桑錄》(澄海縣政協東里鎮聯絡組、澄海縣文聯, 1990年印)、張映秋〈樟林港與紅頭船〉(《汕頭文史》8)、林遠輝、張應龍〈潮州樟林港史略〉(《海交史研究》1992.2—1993.1)陳春聲〈樟林港史補証〉(《潮研》2)、蔡英豪〈樟林港考古〉(《海上絲路》)及南澳研究論文十數篇(《海上絲路》)。古船研究有黃光武〈紅頭船的產生及其作用和影響〉(《汕報》1993.4)、陳延杭〈潮州古船概述〉(《韓報》1996.1)等文。潮汕海外交通貿易有邱立誠、楊式挺〈從文物考古資料探索潮汕地區的古代「海上絲綢之路」〉(《潮研》2)、杜經國、黃挺〈潮汕地區古代海上對外貿易〉(《潮研》2)、杜桂芳〈重返運, 輕實業—淺論明清時期潮商經營活動特點之一〉(《潮研》1)、施偉青〈試論促進明代後期潮州地區私人海上貿易發展的若干因素〉(《海上絲路》)、冷東、李春穎〈十六世紀歷史變化中的潮汕海上「盜商」〉(《海上絲路》)、何平立來可弘〈明代潮州武裝海上集團〉(《初集》)、連心豪〈近代潮汕地區的走私問題〉(《海上絲路》)、陳荊淮〈汕頭開埠前的對外貿易〉(《潮研》, 6)等。潮人向大陸其他地區開拓、從事商貿活動的研究成果主要有蔡鴻生〈清代蘇州的潮州商人—蘇州清碑(潮州會館記)釋証及推論〉(《初集》)、宋鑽友〈潮人先輩在上海〉(《史志》1994.4)等文。

#### (4) 潮汕海外移民與華僑華人

1. 潮汕海外移民研究: 杜桂芳《潮汕海外移民》(汕大出版社, 1997)、陳漢初《潮人移台史》(汕大出版社, 1996)等書, 黃蘭淮〈潮汕人移民海外述略〉(《汕報》1995.2)、吳鳳斌〈近代潮汕海外交通與移民〉(《海上絲路》)、沈野《潮州人在台灣》(《潮研》6)、張松樂〈饒平移民開發台灣足跡〉(《汕頭方志通訊》1990.2)、李龍潛〈清末民初在香港的潮州人〉(《潮研》6)等文。

2. 潮籍華僑、華人研究: 華僑華人的歷史現狀與對所在國(地區)經濟文化的貢獻, 有陳荊淮〈試論香港潮商經濟發展的歷史過程〉、崔貴強〈新加坡潮州人對經濟發展的貢獻〉、蔡維衍〈馬來西亞潮籍人士的經濟成就〉、謝愛萍〈潮州商人對馬來西亞文化之貢獻〉、吳鳳斌〈潮州人在泰國的發展與貢獻〉、[法] 斐天士〈法國潮州籍華人之概況〉(上文均載《潮集》)等文。華僑、華人與近、

現代潮汕經濟有楊群熙《華僑與近現代潮汕經濟》(《汕大出版社》，1997)等書，吳奎信〈華僑華人不同歷史時期投資潮汕的特點及其主觀因素〉、袁偉強〈胡文虎家庭在汕頭投資和興辦公益事業的歷史功績及有關問題探討〉(《中心通訊》2)、夏誠華〈華僑對潮汕地區對外貿易的影響〉(《潮集》)、廣東省集郵協會汕頭市集郵協會合編《潮汕僑批論文集》(人民郵電出版社，1993)、杜桂芳〈從僑批看潮汕文化「引力場」〉(《海上絲路》)、〈僑批—潮汕歷史文化的奇觀〉(《文史知識》1997.9)、黃綺文〈論海外潮人與汕頭特區經濟的發展—兼論今後的引資問題〉(《中心通訊》2)等文。潮籍華僑華人文化及其心態研究有冷東〈試論東南亞潮人的文化特點〉(《汕報》1997.6)、黃挺〈從沈氏〈家傳〉和〈祠堂記〉看早期潮僑文化心態〉(《汕報》1995.4)、黃廷訓〈潮籍僑胞對桑梓貢獻的心態剖析〉、陳歷明〈豐碑永鐫潮僑心—從近代碑論華僑的貢獻與心態〉(《中心通訊》2)等文。

## (5) 潮汕文化史

### 1. 潮汕文化的總體研究和理論研究：

總體研究：有陳歷明《潮汕史話》(廣東旅游出版社1993)、杜松年《潮汕大文化》(中國科學技術出版社，1994)、黃挺《潮汕文化源流》(廣東高等教育出版社，1997)及《潮汕大百科全書》(中國大百科全書出版社，1994)等書。

理論研究：有饒宗頤〈潮州學在中國文化史上的重要性：何以要建立「潮州學」〉、杜經國、杜昭〈有關潮汕文化的兩個問題〉(《初集》)、杜經國、吳奎信〈潮汕文化與中華民族凝聚力〉(《潮訊》15)杜經國〈潮汕文化的形成與發展〉(《文史知識》1997.9)、黃贊發〈潮汕文化的形成及其特徵〉(《炎黃世界》1995.5)、謝榮〈潮汕文化的特點及其在中國歷史上的地位〉(《韓報》1991.1)、陳歷明〈從考古的發現看潮汕文化的演進〉(《潮集》)、李新魁〈論潮汕文化的特點〉(《韓報》1992,2)、蔡鴻生〈關於「海濱鄒魯」的反思〉(《潮研》1)、趙春晨〈略論近代潮汕文化的轉型〉(《潮研》6)、莊義青〈關於「榕江文化」問題的討論與質疑〉(《史志》1994.1)、陳家麟〈有關潮汕文化的若干理論問題〉(《汕報》1994.4)、詹伯慧

〈雜議潮汕文化研究〉(《潮研》6)等文。

## 2. 潮汕各門類文化研究

方言：請參考林倫倫〈潮汕方言研究文獻要目〉(《潮研》1，截止1933年底)和〈1993年以來潮汕方言研究述評〉(該文後附1993-1996年《潮汕方言文獻目錄》，《潮研》6)兩文。

學校教育：莊義青〈潮州古代教育志略〉(《韓報》1990.1)、楊方笙〈試論古代潮州的儒學教育模式〉、杜家驥〈潮汕地區民國以前教育事業及其成就考察〉(《潮集》)、馬楚堅〈宋代潮州官學文教的探索〉(《史志》1996.3)、黃挺〈近代潮汕教育概論〉(《韓報》1997.3)、蘇文紀〈近代外國教會在潮汕的辦學活動及其影響〉(《汕報》1992.5)、〈近代港澳與海外潮人對潮汕教育事業的貢獻〉(《汕報》1996.5)、陳三鵬〈黃埔軍校潮州分校創辦原因初探〉(《韓報》1990.2)、閻志剛〈潮汕華僑華人捐資助學的調查研究〉(《汕報》1991.3)。

學術史：研究學術源淵、流派及人物思想者有黃挺〈唐臨與佛教思想在潮州的傳播〉(《韓報》1994.1)郭偉川〈韓愈貶潮前「潮人未知學」辨一兼論潮汕歷史文化源頭〉(《南陽集》)、饒宗頤〈宋代蒞潮官師與蜀學及閩學—韓公在潮州受高度崇敬的原因〉(《史論集》)、郭偉川〈潮州禮學研究述略—兼論儒學精神對潮州的影響〉(《南陽集》)、黃挺〈明代潮州儒學概說〉(《汕報》1994.2)、張克偉〈明儒薛侃思想論略〉(《潮研》6)、黃挺〈論翁萬達的學術思想〉(《潮汕文化論叢二集》)、〈唐伯元之心論與修身崇禮說〉(《汕報》1993.4)、蔡錫鵬〈張競生思想剖析〉(《韓報》1989.1, 1991.1)、姜伯勤〈從學術源流論饒宗頤先生的學術風格〉(《潮訊》16)等文。研究學術交往、交流的有郭偉川〈余靖與潮州淵源考略〉(《史志》1996.2)、唐玲玲〈宋代人文精神倡導者的相互回應—蘇軾與潮州士人交往談片〉(《潮研》6)、曾楚楠〈「元佑黨人」鄭俠在潮州〉(《韓報》1997.3)、郭偉川〈朱熹的逃禪歸儒與潮州之旅〉(《潮研》1)、馬明達〈明末清初旅潮詩人紀事三題〉(《潮研》5)等文。

潮汕民俗文化：總括潮汕民俗文化的專書有方烈文主編《潮汕民俗大觀》(汕大出版社，1996)。文章主要有吳文鴻〈略談潮汕民俗文化風尚〉(《潮訊》11)、蔡錫鵬〈潮汕新民俗文化述略〉(《韓

報》1992. 1) 薛汕〈潮汕民俗文學何去何從〉(《潮研》6)、林淳鈞〈明代潮州戲文所見潮州風俗述考〉(《潮研》3)、王偉深〈清代潮汕民俗詩與潮汕民俗散談〉(《史志》1996. 4)等。分述潮汕各種民俗文化的專書,有林倫倫主編《潮汕俗文化叢書》第一輯,包括《潮汕妙語典故》、《潮汕名人佚事》、《潮汕歌謠新注》、《潮汕民俗漫談》、《潮汕地名掌故》和《潮汕姓氏趣談》(廣東高等教育出版社,1996),第二輯包括《潮汕工夫茶概論》、《潮汕寺廟楹聯評注》、《潮汕方言歇後語》和《潮汕方言謎語》(汕大出版社) 朝建平主編《正宗潮菜》(雲南人民出版社,1995)、隗芾《潮汕諸神崇拜》(汕大出版社,1997)、釋慧原編纂《潮州市佛教志·潮州開元寺志》(潮州開元寺印行,1992)、吳金夫《三山國王文化透視》(汕大出版社,1996)、連裕斌主編《潮劇志》(汕大出版社,1995)、林淳鈞《潮劇藝術欣賞》(同上,1997)、陳歷明《〈金鈿記〉及其研究》(廣西師範大學出版社,1992)、林毛根《潮州音樂漫談》等。專文從略。

說明：

(1)由於篇幅所限,原擬定寫入的第六個方面的內容「潮汕歷史文化史料的整理與研究」,只好省去;由於同樣的原因,原擬在某些部分介紹的一些內容,如潮汕文學研究中的古詩詞研究、現當代潮人作家、作品研究、潮汕書畫史研究等,也一併略。對於上文已涉及的若干研究領域,由於我們的閱讀條件及學識所限,顧此失彼,難免遺珠,懇望諒解、教正。

(2)本文所用論文集、刊物簡稱：

史志：《汕頭史志》。

潮研：《潮學研究》。

史論集：黃挺主編《饒宗頤地方史論集》(汕頭大學出版社,1996)。

潮訊：香港《國際潮訊》。

汕報：《汕頭大學學報》。

韓報：《韓山師專(院)學報》。

初集：潮汕歷史文化研究中心等編《潮汕文化論叢初集》(廣東高等

教育出版社，1992）。

潮集：鄭良樹主編《潮州學國際研討會論文集》（暨南大學出版社，1994）。

海上絲路：杜經國、吳奎信主編《海上絲綢之路與潮汕文化》（汕頭大學出版社，1998）。

中心通訊：汕頭市潮汕歷史文化研究中心主辦《潮汕歷史文化研究中心通訊》。

# 福建學者的華南區域史研究概況

鄭振滿、劉永華

廈門大學

福建學者對華南區域史的研究，大致可以追溯至本世紀三、四十年代。後來對福建區域史研究較有影響的傅衣凌、林惠祥、朱維幹、莊為璣等前輩學者，都是在抗戰前後開始對華南地區的研究，並逐漸形成了各自的學術傳統。目前福建從事華南區域史研究的機構，主要是廈門大學歷史系、人類學研究所、台灣研究所與南洋研究所、福建師範大學歷史系及福建省社會科學院歷史研究所。現分別介紹其學術特點與研究成果。

## 一、廈門大學歷史系

廈門大學歷史系的華南區域史研究，發端於已故的傅衣凌先生。傅衣凌(1911-1988)，原名家麟，筆名休休生。早年留學日本，回國後先後任教於邵武協和大學、閩清福建學院、南平省立師專和廈門大學等高等院校。其早年論著有《福建省農村社會經濟參考資料匯編》(1942)、《福建佃農經濟史叢考》(1944)兩書；五、六十年代先後推出《明清時代商人及商人資本》(1956)、《明代江南市民經濟試探》(1957)、《明清農村社會經濟》(1961)三部專著；八十年代則先後將重要論文編入《明清社會經濟史論文集》(1982)與《傅衣凌治史五十年文編》(1989)；其遺著有《明清社會經濟變遷論》(1989)、《明清封建土地所有制論綱》(1992)及重要論文〈中國傳統社會：多元的結構〉(1988)等。傅衣凌先生的歷史研究，吸收了中國傳統學術和日本漢學及社會學、經濟學、民俗學的長處，以社會史與經濟史相結合為特徵，注重從前人棄置不用的資料如族譜、碑銘、帳籍、契約等民間文獻探討中國社會經濟的歷史變遷，實際上在中國歷史學領域開創了中國社會經濟史學派。傅衣凌先生的學生繼承、發展了他的學術傳統，在中國明清史學界嶄露頭角，對華南區域史研究用力甚勤。目前在廈門大學歷史系從事華南區域史研究的學者主要有楊國楨教授、陳支平教授與鄭振滿教授，他們無論在資料收集與整理

方面，還是在研究領域的開拓與研究方法的探索方面都取得了比較突出的成就。

楊國楨早期繼承傅衣凌利用契約文書研究明清土地制度的傳統，著重研究了明清時期閩北、閩南、台灣等地區的一田多主、土地抵押、典當、買賣等問題，進而對明清契約文書與土地制度進行區域比較研究(1981a;1981b;1982;1987a;1988a;1988b;1990)。此期楊國楨對於中外貿易史與商業史的一些問題也進行了探討(1987b;1991;楊國楨、黃福才 1989)，近年則進而倡導明清海洋社會經濟史研究(1997)。

陳支平的研究領域很廣。80年代著重討論清初更名田之立法(1984;1987b)、地丁銀徵派(1986)、明清時期的自封投櫃制度(1987a;1990)，並以清代福建的情況為例，討論了賦役失控與民間社會的關係(1987b)，嗣又對明清福建地區的家族組織及民間宗教信仰、商業集團表現出濃厚的興趣(1989;1991a;1991b;陳支平、鄭振滿1988;陳支平、胡剛 1993)。近年的學術興趣主要在於福建地區的族譜(1996c)、客家之源流(1996a)及福建宗教史(1996b;陳支平、李少明 1992)等領域。

鄭振滿的學術興趣主要集中於鄉族經濟、家族組織與民間宗教這三個領域。他對明清鄉族經濟的研究，主要以閩北與台灣地區的鄉族組織為考察對象，論述了其形態與結構、發展進程及鄉族土地的所有權形態(1985;1987c;1988b;1989a)；而對於家族組織的研究，一方面討論了閩北地主家族與經濟關係、福建與台灣家庭結構及其演變(1984;1988c;1989c)，另一方面是從福建、徽州等地祖先祭祀、水利制度、里甲戶籍、回族漢化等方面考察宗族組織的發展(1987a;1987b;1988a;1989b;1990;1991;1992a;1998b;又參見 1998a)。最近，他對民間宗教表現出濃厚的興趣，主要討論了莆田等地的民間諸神崇拜、神廟祭典及其與社區的關係(1992b;1995;鄭振滿、丁荷生 1993; Kenneth Dean, Zheng Zhenman 1993)。鄭振滿的華南區域史研究，注意打通制度史與社會經濟史，並著力從明清國家與社會的關係探討社會變遷。

該系其他學者的華南區域史研究也頗有成績。在區域經濟史方面，主要有集體編著的《福建經濟發展簡史》(廈門大學歷史研究所

中國社會經濟史研究室 1989)、曾鈴對福建手工業史的研究(1995)、黃福才對台灣商業史的研究(1990)、王日根對明清會館的研究(1996)等；在宗教史研究方面，主要有王榮國對福建佛教史的研究(1997)、顏亞玉對三平祖師的考察(1993)與劉永華對宗教儀式的分析(1994)；在客家研究領域，主要有孔永松與李小平對客家宗族的研究(1995)。

在資料收集與整理方面，歷史系學者注意挖掘散藏在民間的各種文獻和遺制遺俗，同時也獲得相當數量的口碑資料。其主要成果包括傅衣凌與陳支平整理的〈明清福建社會經濟史料雜抄(1-11)〉(1986-1988)與楊國楨的〈清代南平小瀛洲山契輯說〉(1981c)、〈清代閩北土地文書選編(1-3)〉(1982)及《閩南契約文書綜錄》(1990b)等。至於他們搜集的口述歷史資料，主要有陳支平與林仁川對福建華安仙都的蓄奴制的調查(1984)和陳支平與鄭振滿對閩北浦城縣洞頭村五代同堂的調查(1987)等。在宗教碑銘方面，鄭振滿多年來廣事收集與整理，現已與丁荷生合作整理出版《福建宗教碑銘匯編·興化府分冊》(1995)，其他地區各分冊也在陸續整理之中。還值得一提的，是由廈門大學古籍整理研究所與廈門大學歷史系古籍整理研究室合作校點的《閩書》(明人何喬遠編撰，校點本共分為五巨冊，何喬遠 1994)，已經由福建人民出版社出版。

在研究計劃方面，廈門大學歷史系主持了國家「六五」、「七五」重點課題「明清福建社會經濟史研究」，參加了由美國斯坦福大學(Stanford University)、台灣中央研究院與廈門大學共同主持的「閩台社會文化比較研究」，已出版三冊《台灣與福建社會文化研究論文集》。與此同時，該系學者也先後參加了「華南社會與文化研究計劃」與「在鄉商人研究計劃」等香港與內地學者合作的研究計劃。

## 二、廈門大學的其他研究機構

除了廈門大學歷史系之外，該校的其他研究機構在華南區域史研究領域也作出了不小的成就。這裡我們重點介紹人類學研究所、台灣研究所與南洋研究所的有關研究。

人類學研究所的學術傳統淵源於林惠祥先生。林惠祥(1901-



1958)，又名聖麟、石仁、淡墨。二十年代曾留學菲律賓大學，師從美國人類學家拜耶學習人類學。回國後先後任教於中央研究院、廈門大學等校。主要論著有《台灣蕃族之原始文化》(1930)、《世界人種志》(1934)、《民俗學》(1934)、《文化人類學》(1934)、《神話論》(1934)、《中國民族史》(1936)等。林先生畢生致力於考古學、民族學、民俗學、博物館學等領域的研究和教育工作，是中國東南地區民族和考古研究、東南亞民族與考古研究的開拓者。林氏研究對後來學者的一個重要影響，在於他提出中國漢人是與其他民族融合而成及南方民族土著說。他的研究，對於福建地區的人類學、民族學研究者都產生了不可忽視的影響。目前，該所是中國現存少數幾個從事人類學教育與研究的機構之一，其研究專長在於華南地區族群與族群關係(尤其是百越、畚族與高山族)，近幾年該所也逐漸注意對華南漢人的研究。在古越族方面，由蔣炳釗等人合著的《百越民族文化》論述了百越的社會文化(蔣炳釗、吳綿吉、辛士成 1988)；蔣炳釗教授在畚族研究方面頗有建樹，他曾參與編寫和編輯《畚族簡史》與《畚族社會歷史調查》兩書(《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》福建省編輯組編 1986)，並著有《畚族史稿》一書(1988)；在高山族方面，陳國強對台灣高山族狀況及其歷史進行了考察(1988；陳國強、田富達 1988)。近年該所對華南地區漢人的研究重點，主要集中於惠安女、客家人及民間宗教。

台灣研究所的專長是台灣史研究。主要的著作有陳孔立主編的《台灣研究十年》(1990a)、《台灣歷史綱要》(1996)、陳孔立所著《清代台灣移民社會研究》(1990b)、陳碧笙的《台灣地方史》(1982)、陳在正、孔立與鄧孔昭等合著《清代台灣史研究》(1986)、鄧孔昭著《台灣通史辯誤》(1990)、該所台灣歷史研究室編《台灣史學術交流論文集》(1990)及陳小沖著《台灣民間信仰》(1993)等書。陳碧笙還致力於蛋民與華僑史研究(1954；1991)。另外，該所的林仁川著重考察明清海上私人貿易、福建對外貿易與海交史、大陸與台灣的歷史淵源及福建財政史等(1986；1991a；1991b；陳克儉、林仁川 1989)。在資料整理方面，有陳碧笙點校的《先王實錄》等(1981)。

廈門大學南洋研究所的研究專長，主要在於對外關係史、南洋華僑及華南僑鄉的研究。這一學術傳統是由韓振華先生開創的。

韓先生對中國古代與東南亞、南亞地區的關係、南海諸島等問題均有創見，在中國對外關係史研究領域有着較大的影響。目前該所在對外關係領域的主要成果，有陳希育對中國帆船與海外貿易的研究(1991)、莊國土對清代中葉中西茶葉貿易的研究(Zhuang Guotul 1993)及李金明、廖大珂對中國古代海外貿易史的研究(1995)；在華僑研究領域，主要有林金枝對近代華僑投資國內企業研究(1988)、吳風斌對契約華工的研究(1989)、莊國土對中國歷代政權對華僑政策的研究(1989)等；在資料的收集與整理方面，首先應該提到的是林金枝與莊為璣合作選編的三卷本《近代華僑投資國內企業史資料選輯》(1985-1989)。還應提到的是由南洋所資料室編的《東南亞研究論文索引》(1993)與陳聲貴編《福建省收藏華僑華人問題中外圖書聯合目錄》(1988)。

### 三、福建師範大學歷史系、福建省社會科學院歷史研究所及其他機構

福州的福建師範大學歷史系與福建省社會科學院歷史研究所，歷來是研究福建史地的重要機構。這裡對福建地方史的研究，深受朱維幹先生的影響。朱維幹(1894-1991)，是福建「史學界耆宿」，任教於福建師範大學，早在六十年代就在該校創設地方史研究室。主要著作為《福建史稿》(1985)，該書始作於五、六十年代，成於七十年代末期，至八十年代中期才出版。朱先生的另一著作是《〈四庫全書〉閩人著作提要》(未刊)。朱氏治史有兩大特點：一是鄉土史學與地域史學的學術路子，《福建史稿》也就是一省區之通史；二是在引用史料上引証傳統志書的同時，也時或搜集民間的譜牒與帳簿等資料乃至口碑資料(傅衣凌 1985:1-2)。

近年福建師範大學歷史系的研究成果頗為豐富。在文化史領域，有林金水對福建對外文化交流史的研究(1997)，林國平對林兆恩與三一教的研究(1992)和對福建民俗的研究(1997)，林國平、彭文字對福建民間信仰的研究(林國平、彭文字 1993)等；在經濟史領域，有唐文基主持的對福建古代經濟史的研究(1995)；在資料整理方面，主要的成果是由唐文基主持整理的《明清福建經濟契約文書選輯》一書(1997)，本書收錄 1401 年至 1911 年閩東、閩南、閩中與

閩北地區契約文書共約 4750 件。另外，福建師範大學圖書館的古籍組編有《福建地方文獻及閩人著述綜錄》(1986)，為研究福建地方史的學者提供了很多便利。

福建省社會科學院歷史研究所近年主要致力於編寫多卷本的《福建通史》(即將出版)，其他主要成果有：楊彥杰對於荷據時期台灣史的研究(1992)和對閩西客家宗族社會的研究(1996)，後者乃作者與法國學者勞格文教授(John Lagerwey)多年合作在閩西客家地區從事調查成果的一部份。在客家方面的研究還包括謝重光對客家源流的研究(1995)與該院台灣文化研究中心的汪毅夫對客家民間信仰的研究(1995)。此外，該研究所的成果還包括徐曉望對閩國史(1997)、福建民間信仰(1993)及其主持的對福建思想文化(1996)的研究。

在福州其他學者的研究中，值得注意的還有陳景盛對福建歷代人口的研究(1991)，連立昌對福建秘密社會的研究(1989)，黃漢民對客家土樓的研究(1995)與謝水順和李王廷對福建古代刻書的研究(1997)等。

除了上述介紹的主要研究機構之外，福建地區還有福建省社會科學院的客家研究中心、莆田的興化文化研究中心、泉州的海外交通館與民俗學會等機構。順便提及，以福建為主的幾個出版社，近年分別推出一些以福建地區研究為主題的論著及資料叢書，其中主要有福建人民出版社的《福建文化叢書》、《福建地方志叢刊》、《八閩文獻叢刊》、福建教育出版社的《福建思想文化史叢書》、《客家文化叢書》及江蘇廣陵古籍刻印社的《福建叢書》等。

### 主要參考文獻

王日根《鄉土之鏈——明清會館與社會變遷》(天津：天津人民出版社，1996)。

王榮國《福建佛教史》(廈門：廈門大學出版社，1997)。

《中國少數民族社會歷史調查資料叢刊》福建省編輯組編《畚族社會歷史調查》(福州：福建人民出版社，1986)。

孔永松、李小平《客家宗族社會》(福州：福建教育出版社，1995)。

朱維幹《福建史稿》(福州：福建教育出版社，1985)。

- 李金明、廖大珂《中國古代海外貿易史》(南寧:廣西人民出版社, 1995)。
- 吳風斌《契約華工史》(南昌:江西人民出版社, 1989)。
- 何喬遠編撰、廈門大學古籍整理研究所、廈門大學歷史系古籍整理研究室校點《閩書》(福州:福建人民出版社, 1994)。
- 汪毅夫《客家民間信仰》(福州:福建教育出版社, 1995)。
- 林仁川《明清私人海上貿易》(上海:華東師範大學出版社, 1987)。
- 《福建對外貿易與海關史》(廈門:鷺江出版社, 1991a)。
- 《大陸與台灣的歷史淵源》(上海:文匯出版社, 1991b)。
- 林金水(編)《福建對外文化交流史》(福州:福建教育出版社, 1997)。
- 林金枝《近代華僑投資國內企業概論》(廈門:廈門大學出版社, 1988)。
- 林金枝、莊為璣(編)《近代華僑投資國內企業史資料選輯》(包括第一卷《廣東卷》、第二卷《福建卷》與第三卷《上海卷》)。(福州:福建人民出版社, 1985-1989)。
- 林國平《林兆恩與三一教》(福州:福建人民出版社, 1992)。
- (編)《福建省志·民俗志》(北京:方志出版社, 1997)。
- 林國平、彭文字《福建民間信仰》(福州:福建人民出版社, 1993)。
- 連立昌《福建秘密社會》(福州:福建人民出版社, 1989)。
- 陳小沖《台灣民間信仰》(廈門:鷺江出版社, 1993)。
- 陳支平〈明代福建賦役的特點〉,《中國古代史論叢》第2輯(福州:福建人民出版社, 1981)。
- 〈清初更名田立法考實〉,《廈門大學學報》第4期(1984)。
- 〈清初地丁錢銀徵派新探〉,同上刊第4期(1986)。
- 〈關於明清兩代福建賦役的自封投櫃——兼介紹幾種有關賦稅制度的文物〉,《福建文博》第1期(1987a)。
- 《清代賦役制度新探》(廈門:廈門大學出版社, 1987b)。
- 〈明清福建家族與人口變遷〉,《中國社會經濟史研究》第3期(1989)。

- 〈明清時代福建的易知由單和自封投柜制度〉，湯明木遂、黃啟臣主編《紀念梁方仲教授學術討論會文集》(廣州：中山大學出版社，1990)。
- 〈明清福建的民間宗教信仰與鄉族組織〉，《廈門大學學報》第1期(1991a)。
- 《近五百年來福建的家族社會與文化》(上海：上海三聯書店，1991b)。
- 《客家源流新論》(南寧：廣西教育出版社，1996a)。
- (編)《福建宗教史》(福州：福建教育出版社，1996b)。
- 《福建族譜》(福州：福建人民出版社，1996c)。
- 陳支平、林仁川〈福建華安仙都蕃奴制調查〉，《中國社會經濟史研究》第1期(1984)。
- 陳支平、楊國楨〈從山契看明代福建土地的私有化〉，傅衣凌、楊國楨主編《明清福建社會與鄉村經濟》(1987)。
- 陳支平、鄭振滿〈浦城縣洞頭村「五代同堂」調查〉，傅衣凌、楊國楨主編《明清福建社會與鄉村經濟》(廈門：廈門大學出版社，1987)。
- 〈四堡族商研究〉，《中國經濟史研究》第3期(1988)。
- 陳支平、李少明《基督教與福建民間社會》(廈門：廈門大學出版社，1992)。
- 陳支平、胡剛〈福建商幫〉，張海鵬、張海瀛主編《中國十大商幫》(合肥，黃山書社，1993)。
- 陳孔立(編)《台灣研究十年》(廈門：廈門大學出版社，1990a)。
- 《清代台灣移民社會研究》(廈門：廈門大學出版社，1990b)。
- 陳孔立《台灣歷史綱要》(北京：九洲圖書出版社，1996)。
- 陳在正、孔立、鄧孔昭《清代台灣史研究》(廈門：廈門大學出版社，1986)。
- 陳克儉、林仁川《福建財政史》上冊(廈門：廈門大學出版社，1989)。
- 陳希育《中國帆船與海外貿易》(廈門：廈門大學出版社，1991)。
- 陳國強《台灣高山族研究》(上海：上海三聯書店，1988)。

- 陳國強、田富達《高山族》(北京:民族出版社,1988)。
- 陳景盛《福建歷代人口論考》(福州:福建人民出版社,1991)。
- 陳碧筌〈關於福州水上居民的名稱、來源、特徵以及是否少數民族等問題的討論〉,《廈門大學學報》第1期(1954)。
- 《先王實錄校注》(福州:福建人民出版社,1981)。
- 《台灣地方史》(北京:中國社會科學出版社,1982)。
- 《世界華僑華人簡史》(廈門:廈門大學出版社,1991)。
- 陳聲貴《福建省收藏華僑華人問題中外圖書聯合目錄》(廈門:廈門大學出版社,1988)。
- 徐曉望《福建民間信仰源流》(福州:福建教育出版社,1993)。
- (編)《福建思想文化史稿》(福州:福建教育出版社,1996)。
- 《閩國史》(台北:五南圖書出版公司,1997)。
- 莊國土《中國封建政府的華僑政策》(廈門:廈門大學出版社,1989)。
- 唐文基[編]《福建古代經濟史》(福州:福建教育出版社,1995)。
- (編)《明清福建經濟契約文書選輯》(北京:人民出版社,1997)。
- 黃漢民《客家土樓民居》(福州:福建教育出版社,1995)。
- 黃福才《台灣商業史》(南昌:江西人民出版社,1990)。
- 廈門大學歷史研究所中國社會經濟史研究室《福建經濟發展簡史》(廈門:廈門大學出版社,1989)。
- 廈門大學台灣研究所台灣史研究室《台灣史學術交流論文集》(廈門:廈門大學出版社,1990)。
- 廈門大學南洋研究所資料室[編]《東南亞研究論文索引》(廈門:廈門大學出版社,1993)。
- 楊彥杰《荷據時期台灣史》(南昌:江西人民出版社,1992)。
- 《閩西客家宗族社會研究》(無出版地址:國際客家學會,海外華人研究社,法國遠東學院印行,1996)。
- 楊國禎〈試論清代閩北民間的土地買賣——清代閩北土地買賣文書剖析〉,《中國史研究》第1期(1981a)。
- 〈明清德化土地契約的經濟內容〉,《中國古代史論叢》第

- 二輯（福州：福建人民出版社，1981b）。
- 〈清代南平小瀛洲山契輯說〉，《中國經濟史論文集》（福州：福建人民出版社，1981c）。
- 〈清代閩北土地文書選編（一）（二）（三）〉，《中國社會經濟史研究》第1-3期（1982）。
- 〈台灣與大陸大小租契約關係的比較研究〉，《歷史研究》第4期（1983）。
- 〈明清孔府佃戶的認退與頂推〉，《廈門大學學報》第3期（1986）。
- 〈明清福建土地私人所有權內在結構的研究〉，傅衣凌、楊楨主編《明清福建社會與鄉村經濟》（廈門：廈門大學出版社，1987a）。
- 〈明清以來商人「合本」經營的契約形式〉，《中國社會經濟史研究》第3期（1987b）。
- 〈論中國永佃權的基本特徵〉，同上刊第2期（1988a）。
- 《明清土地契約文書文書研究》（北京：人民出版社，1988b）。
- 〈清代福建農村土地抵押借貸與典當的數理分析〉，中國人民大學清史研究所編《清史研究集》第七集（北京：光明日報出版社，1990a）。
- （編）《閩南契約文書綜錄》（《中國社經濟史研究》增刊，1990b）。
- 〈明代閩南通琉球航路史事鉤沉〉，《海交史研究》第2期（1991）。
- 楊國楨、黃福才〈道光前期中西貿易的變化及其影響〉，《中國社經濟史研究》第1期（1989）。
- 楊國楨、鄭甫弘、孫謙《明清中國沿海社會與海外移民》（北京：高等教育出版社，1997）。
- 曾鈴《福建手工業發展史》（廈門：廈門大學出版社，1995）。
- 傅衣凌（編）《福建省農村社會經濟參考資料匯編》（出版地點不詳，1942）。
- 《福建佃農經濟史叢考》（邵武：福建協和大學，1994）。

- 《明清商人與商業資本》(北京：人民出版社，1956)。
- 《明清江南市民經濟初探》(上海：上海人民出版社，1957)。
- 《明清農村社會經濟》(北京：三聯書店，1961)。
- 《明清農村社會經濟史論文集》(北京：人民出版社，1982)。
- 〈序〉，朱維幹《福建史稿》上冊(福州：福建教育出版社，1985)。
- 〈中國傳統社會：多元的結構〉，《中國社會經濟史研究》第3期(1988)。
- 《傅衣凌治史五十年文編》(廈門：廈門大學出版社，1989)。
- 《明清社會經濟變遷論》(北京：人民出版社，1989)。
- 《明清封建土地所有制論綱》(上海：上海人民出版社，1992)。
- 傅衣凌、陳支平〈明清福建社會經濟史料雜抄(1-11)〉，《中國社會經濟史研究》1986年第1期—1988年第3期(1986-1988)。
- 傅衣凌、楊國楨[編]《明清福建社會與鄉村經濟》(廈門：廈門大學出版社，1987)。
- 福建師範大學圖書館古籍組(編)《福建地方文獻及閩人著述綜錄》(福州，1986)。
- 鄧孔《台灣通史辯誤》(南昌：江西人民出版社，1990)。
- 鄭振滿〈清至民國閩北六件「分關」的分析：關於地主的家族與經濟關係〉，《中國社會經濟史研究》第3期(1984)。
- 〈試論閩北鄉族地主經濟的形態與結構〉，同上刊第4期(1985)。
- 〈宋以來福建的祭祖習俗與宗族組織〉，《廈門大學學報》增刊(1987a)。
- 〈清代台灣的合股經營〉，《台灣研究集刊》第二期(1987b)。
- 〈明清福建沿海農田水利制度與鄉族組織〉，《中國社會經濟史研究》第4期(1987c)。



- 〈明清閩北鄉族地主經濟的發展〉，傅衣凌、楊國楨主編《明清福建社會與鄉村經濟》（廈門：廈門大學出版社，1987d）。
- 〈瑩山、墓田與徽商宗族組織〉，《安徽史學》第1期（1988a）。
- 〈清代台灣鄉族組織的共有經濟〉，《台灣研究集刊》第2期（1988b）。
- 〈明清福建的家庭結構及其演變趨勢〉，《中國社會經濟史研究》第4期（1988c）。
- 〈明以後閩北鄉族土地的所有權形態〉，《平准學刊》第5輯（北京：光明日報出版社，1989a）。
- 〈明清福建里甲戶籍與家族組織〉，《中國社會經濟史研究》第2期（1989b）。
- 〈清代台灣家庭結構的若干特點〉，《台灣研究集刊》第2期（1989c）。
- 〈明代陳江丁氏回族的宗族組織與漢化過程〉，《廈門大學學報》第4期（1990）。
- 〈清代福建合同式宗族的發展〉，《中國社會經濟史研究》第2期（1991）。
- 《明清福建家族組織與社會變遷》（長沙：湖南教育出版社，1992a）。
- 〈吳本信仰的歷史考察〉，羅耀九主編《吳真人研究》（廈門：鷺江出版社，1992b）。
- 〈仙游沿海的生態環境與人口變遷〉，莊英章、潘英海主編《台灣與福建社會文化研究論文集》（台北：中央研究院民族學研究所，1994）。
- 〈莆田江口平原的神廟祭典與社區歷史〉，《寺廟與民間文化研討會論文集》（台北：漢學研究中心，1995a）。
- 〈神廟祭典與社區發展模式？莆田江口平原的例証〉，《史林》第1期（1995b）。
- 〈莆田江口平原的里社與村廟〉，周天游主編《地域社會與傳統中國》，西安：西北大學出版社，1996）。

- 〈明後期福建地方行政的演變——兼論明中葉的財政改革〉，《中國史研究》第1期（1998a）。
- 〈清代閩南鄉族械鬥的演變〉，《中國社會經濟史研究》第1期（1998b）。
- 鄭振滿、丁荷生〈閩台道教與民間諸神崇拜〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第73期（1993）。
- 鄭振滿、丁荷生《福建宗教碑銘匯編·興化府分冊》（福州：福建人民出版社，1995）。
- 蔣炳釗《畬族史稿》（廈門：廈門大學出版社，1988）。
- 蔣炳釗、吳綿吉、辛土成《百越民族文化》（上海：學林出版社，1988）。
- 劉永華〈文化傳統的創造與社區的變遷——關於龍岩適中蘭盆勝會的考察〉，《中國社會經濟研究》第3期（1994）。
- 謝水順、李王廷《福建古代刻書》（福州，福建人民出版社，1997）。
- 謝重光《客家源流新探》（福州，福建教育出版社，1995）。
- 顏亞玉《三平史考》（廈門，廈門大學出版社，1993）。
- Kenneth Dean, Zheng Zhenman, "Group Initiation and Exorcistic Dance in the Xinghua Region", 《中國儺戲·儺文化國際研討會論文集》，《民俗曲藝》第85期（1993）。
- Zhuang Guotu, Tea, Silver, Opium and War: The International Tea Trade and Western Commercial Expansion into China in 1740-1840. Xiamen: Xiamen University Press, 1993.

# 從地方史到區域社會經濟史

## ——江西師範大學的區域社會歷史 文化研究機構、主要成果和資料

梁洪生

江西師範大學歷史系

### 一、研究機構

江西師範大學的前身，是1940年成立的國立中正大學，文史系是其文法學院下設的四個系之一。1953年大陸院系調整時，工科系科多併入兩湖及廣東的院校，歷史系較完整地留在江西師範學院。迄1965年底，歷史系有教師30餘人，其中包括著名學者谷霽光教授。系圖書室有各類圖書12,579冊，期刊2,930冊。1983年10月，江西師範學院改名為江西師範大學（以下簡稱「師大」）。

1980年上半年，歷史系在傳統的六大教學研究板塊（中國古代、近代、現代；世界古代、近代、現代）之外，開闢了地方史研究這一新領域，成立了江西地方教研組。這一動作，與當時的政治氛圍與人文環境的變化有很大關係，即開始改革開放後，決策層面逐漸意識到並承認各政區之間在地理環境、自然特色、歷史進程、經濟水準等方面存在不同與差距的事實，並鼓勵各地區因地制宜，制定相應政策。在1980年召開的「文革」以後第一次中國史學會代表大會上，身為黨的理論權威人士的胡喬木到會講話，其中倡議用新的觀點、新的方法、新的資料編修地方志，這一精神很快推動了大多數省市縣成立修志機構。觀念的變化，既為地方史研究的開展提供了比較寬鬆的政治環境，也比較自然地轉換為深入地方史研究的主觀要求，傳統的歷史課程結構亦不能不隨之作出改變。另一個外部刺激因素是：各級修志機構都是臨時抽調的人員組成，文史專業工作者甚少，因而在任事之初普遍感到無從下手，便自然而然地前往各大學歷史系科向學者求教。這樣遂使得部份教師比較多地關注地方史問題，並對成立相應的教研單位達成共識。客觀地說，80年在師大歷史系成立的地方史教研組，只代表了當時江西省內對席

捲全國的這一史界新走向的率先反應，而並不具備深厚的地方史研究基礎。江西和大多數內陸省份一樣，80年代初期的地方史研究和地方志編修，是一駕同時起動的馬車的兩個輪子。1981年7月，教研組組長許懷林先生代表江西出席了在山西太原召開的中國地方史志協會成立大會暨首屆地方史志學術討論會，並當選為協會理事。此後，教研組曾兩次主辦江西全省修志人員研討班。直到90年代初，教研組的幾位教授都兼任了省及數十個縣市修志機構的顧問。這些，都很可說明80年代期間地方史志工作的不解之緣。

整個80年代，地方史研究的師資配備一直是最強的，其中有教授3人，講師2人。到86年，地方史教研組改為地方史研究室，主任為許懷林教授，從1994年開始，研究室主任由梁洪生教授擔任。其課程也由初期比較獨立的江西政區沿革、佛教、書院、地方志書、人物與歷史事件專題講授，逐漸融匯為「江西地方史」和「地方歷史文獻學」兩門主幹課，並分別作為大學本科四年級學生的必修課和指定選修課講授，一個學年內合計達110個課時左右。90年代初以來，「江西地方史」又定為全校學生選修的課程之一，每一學期大約講授36課時。

1990年底，師大歷史系獲得「中國地方史」碩士授予權，這是繼上海、廈門、四川等五個同類碩士點之後的第六個，也是對其地方史研究室十年研究工作的肯定。1991年秋，該碩士點開始招收碩士研究生，至今共招生13名（其中7名已畢業）。研究生的培養工作除了對導師形成推動力外，還直接擴大了研究課題，為研究重點向區域社會經濟史轉移提供了操作空間。1996年底，經過考核，中國地方史碩士點被江西省教委授予「全省重點學科」稱號。另外在獲得碩士點的同一年，江西地方史研究所成立，直屬於師大科研處，該所除了地方史研究室人員外，還包括了從事中國史研究的各教研室中有課題涉及江西的人員十餘名，將從事地方史研究的力量最大範圍的包容進來。近年來，一些較大的研究課題即以研究所組織人員申報，所長由許懷林教授擔任。

還必須提到的是：師大歷史系地方史研究室與江西省歷史學會有着密切關係。在1980年江西省歷史學會第二屆代表大會上，會長谷霽光教授即提出學會工作重點是：「立足本省，面向全國，在全

國一盤棋的考慮下，著重研究本省有關的重要課題。」不僅提示了史學研究的一個新領域的存在，也比較符合大多數會員的工作興趣和實際條件。因為師大歷史系地方史研究室是成立最早，且是迄今為止江西唯一以「地方史」命名的教研機構；又因為 80 年以後至今史學會的秘書長先後由許懷林和梁洪生擔任，所以學會也一直掛靠在師大歷史系。這樣一種淵源關係和人事狀況，遂使得地方史研究室有更多的機會和渠道與省內各地同仁保持聯繫，取得資料，相互切磋，並在此基礎上達到感情和研究領域的一種認同。

## 二、主要成果

1980 年 10 月，地方史教研組在一份給省社聯的〈關於開展江西地方史研究工作的設想〉中，提出了三項工作規劃：

1. 做好資料的搜集工作，其中除了文字資料外，還包括各種口述資料；
2. 編輯各種資料索引和資料匯編；
3. 編寫《江西簡史》和各種史話、人物傳記，撰寫專題論文。不難看出，基礎性的資料整理工作受到重視，這是因為已經意識到：「江西地方文獻資料異常豐富，但是分散在全國各地，沒有綜合目錄索引，難收按圖索驥之效；加之又沒有經過分類整理，使用起來極為困難。」所以在 80 年代前期，集中教研組的人力做一批資料匯編，成為主要工作內容，編成的資料有：
  - 1《江西歷代地方志書存書目錄》，內部鉛印，16k 本，1985.4。
  - 2《江西省八十三縣沿革考略》（民國吳宗慈編寫），內部重新標點鉛印，簡體橫排，32 k 本，1982.10。
  - 3《江西省地方史志資料選輯》，內部鉛印，16k 本，1985.4，共四輯：
    - （1）〈歷代修志詔令、志書序例及修志理論選編〉；
    - （2）〈歷代江西志書細目選編〉；
    - （3）〈禹貢及歷代正史「地理志」中有關江西的資料〉；  
〈漢唐地理專志及總志中有關江西的資料〉；
    - （4）〈太平軍在江西活動紀事〉；  
〈北伐軍進軍江西大事記〉；

- 〈江西抗戰大事記〉；  
 〈明代江西推行一條鞭法年表〉；  
 〈江西主要歷史人物〉

此外，已做成卡片而未及印行的還有光緒六年修《江西通志》列傳人名索引。還匯編了歷史系七七級本科畢業生江西地方史論文 25 篇，印成《江西歷史文選》（上、下二冊，油印，16k 本，1982.3）

80 年代以來的主要研究成果，分作者並按發表時間順序具列如下：

許懷林：論文：

- 1 〈試論宋代江西經濟文化大發展〉，《江西師院學報》1980 年第 4 期（又被收入《宋史研究論文集》（上海，古籍出版社，1982 年））。
- 2 〈樂史與《太平寰宇記》〉，《爭鳴》1981 年第 2 期<sup>1</sup>。
- 3 〈十世紀前佛教在江西的傳播〉，《江西師大學報》1983 年第 4 期。
- 4 〈江西歷史人口狀況初探〉，《江西社會科學》1984 年第 2 期<sup>3</sup>。
- 5 〈江西古代州縣建置沿革及其發展 原因的探討〉，《中國地方志論叢》（北京，中華書局，1984 年）。
- 6 〈宋元以前鄱陽湖區經濟發展優勢的探討〉，《江西師大學報》1986 年第 3 期。
- 7 〈王安石變法的歷史地位〉，《江西社會科學》1987 年第 1 期。
- 8 〈漢代江西的農業〉，《農業考古》1987 年第 2 期<sup>2</sup>。
- 9 〈宋代江西的銅礦業〉，《宋史研究論文集》（杭州，浙江人民出版社，1987 年）。
- 10 〈歷史上江西的航運業〉，《江西師大學報》1988 年第 1 期。
- 11 〈從《包氏族譜》看包姓源流〉（合作），《爭鳴》1988 年第 1 期。
- 12 〈饒州永平監—宋朝的鑄錢中心〉，《中國錢幣》1988 年第 2 期。
- 13 〈《天工開物》對稻種記述的得失〉，《天工開物研究》（北

- 京，中國科技出版社，1988年）。
- 14〈陸九淵家族及其家法評述〉，《江西師大學報》1989年第2期。
- 15〈江州「義門」與陳氏家法〉，《宋史研究論文集》（石家庄，河北教育出版社，1989年）。
- 16〈明清時期鄱陽湖區的圩堤圍墾〉，《農業考古》1990年第2期（又被收入《清代區域社會經濟研究》（北京，中華書局，1992年））
- 17〈中國人口遷徙與江西的客家〉，《江西師大學報》1991年第4期
- 18〈《鄭氏規範》剖析—兼論義門凝聚力〉，《中日宋史研討會中方論文選編》（石家庄，河北大學出版社，1991年）。
- 19〈永佃制租佃關係在江西的由來與發展〉，《江西師大學報》1993年第4期。
- 20〈試論近代江西人才狀況變化及其啟示〉，（合作），《中國東南地區人才問題國際研討會論文集》（浙江大學出版社，1993年）。
- 21〈陳氏家族的瓦解與「義門」的影響〉，《中國史研究》1994年第2期。
- 22〈漢代豫章郡的歷史地位〉，《江西師大學報》1994年第3期。
- 23〈李廬山讀書堂質疑〉，《南方文物》1995年第2期<sup>4</sup>。
- 24〈荊公晚年耽于浮圖辨〉，（合作），《江西師大學報》1995年第3期。
- 25〈民風「好訟」—江西民俗文化研究之一〉，《南昌大學學報》1995年增刊。
- 26〈朱陸「去短集長」，共匡時弊〉，《徽州社會科學》1996年第2期。
- 27〈客家源流與客家民系的幾個問題的論爭〉，《中華客家研究論叢》第一輯（南昌，江西人民出版社，1996年）。
- 28〈19世紀中期湘贛人才形勢比較〉，《第二屆中國東南地區人才問題國際研討會論文集》（東南大學出版社，1996年）。

29〈躬行實踐，匡時救弊—陸象山政見政績評述〉，《江西社會科學》1997年第6期。

30〈唐末五代北人南遷及其對江西的影響〉，《慶祝鄧廣銘教授九十華誕論文集》（石家莊，河北教育出版社，1997年）。

著作：

1《江西省情匯要》（參撰政區沿革、歷史經濟、歷史人物部份，5萬字）（南昌，江西人民出版社，1985年）。

2《鄱陽湖研究》（參撰湖區社會歷史部份，1.5萬字）（上海，科技出版社，1988年）。

3《中國人口·江西分冊》（參撰歷史人口狀況部份，2.8萬字）（北京，中國財經出版社，1989年）。

4《江西史稿》（53萬字）（南昌，江西高校出版社，1993年第一版，1998年第二版）。

5〈江西冶金史研究〉專輯，《江西冶金史》（參撰隋到清代部份，4.5萬字），南昌《江西冶金》<sup>5</sup>1994年第6期。

黃長椿（教授，已退休），論文：

1〈關於宋應星的幾個問題〉，《爭鳴》1962年第2期。

2〈有關宋應星兩個材料的箋証〉，《爭鳴》1964年第4期。

3〈明代王浩八起義史實辨証〉，《江西師院學報》1979年第2期。

4〈王安石與柘岡吳氏〉，《江西師院學報》1979年第3期。

5〈論清官況鐘〉，《江西師院學報》1979年第4期。

6〈宋應星師友初探〉，《江西師院學報》1980年第3期。

7〈南昌城始建於晉代考〉，《江西師院學報》1980年第4期。

8〈石頭渚與殷洪喬投書〉，《江西社會科學》1981年第3期。

9〈朱元璋和陳友諒爭奪江西的戰爭〉，《江西社會科學》1982年第2期。

10〈王安石到過廬山嗎〉，《爭鳴》1982年第3期。

11〈宋應星伶愚詩試析〉，《江西社會科學》1982年第6期。

12〈朱思本和輿地圖〉，《江西師院學報》1983年第3期。

13〈李夢陽與明代江西文化教育〉，《江西社會科學》1983年第4期。



- 14〈宋史文天祥傳考辨〉，《江西師大學報》1984年第3期。
- 15〈江西柑桔種植小史〉，《農業考古》1984年第2期。
- 16〈明正德年間江西農民起義的原因〉，《江西社會科學》1985年第3期。
- 17〈近代九江經濟發展述略〉，《江西師大學報》1986年第3期。
- 18〈明正德年間江西農民起義的特點〉，《江西師大學報》1986年第1期。
- 19〈橫水桶岡起義幾點史實與段從光商榷〉，《爭鳴》1986年第2期。
- 20〈廬山雲霧茶歷史考略〉，《農業考古》1988年第1期。
- 21〈明清時期江西錢幣的鑄造〉，《江西師大學報》1989年第3期。
- 22〈明代贛州的種花業〉，《農業考古》1990年第1期。
- 23〈宋代江西蠶業的發展初探補正〉，《農業考古》1990年第1期。
- 24〈南宋廉吏楊長孺〉，《江西師大學報》1991年第1期。
- 25〈王宗沐與《江西省大志》〉，《江西古籍整理與研究》第一輯<sup>6</sup>1992年。
- 26〈宋代名茶一焦坑茶〉，《農業考古》1992年第4期。
- 27〈王欽若與道教〉，《江西社會科學》1994年第5期。
- 28〈嘉靖《東鄉縣志》中王安石詩考〉，《江西古籍整理與研究》第三輯，1996年。

左行培（教授，退休後去世）<sup>7</sup>，論文：

- 1〈太平軍在江西的土地政策〉，（合作），《江西師院學報》1957年。
- 2〈江西各縣市地名的由來〉，《江西社會科學》1981年1期。
- 3〈光緒江西通志的體例及其淵源試析〉，《江西師院學報》1983年4期。
- 4〈關於朱熹的《學規》及其他〉，《江西師大學報》1986年3期。

古籍整理：

- 1（清）蘭浦原著（參與整理注釋）《景德鎮陶錄校注》（南昌，江西人民出版社，1996年）。

還必須提到的是：上述許、黃、左三位教授，自1984年以來，即承擔了原教育部古籍整理項目，點校明嘉靖王宗沐《江西省大志》，已完稿多年，正待出版。

梁洪生：（論文）

- 1〈試論章學誠方志「特表氏族」及其影響〉，《江西師大學報》1985年第4期。
- 2〈江西宋代墓志及其喪期考〉，《江西文物》1989年1期。
- 3〈江西宋代士宦之家人口諸問題初探〉，《人口學刊》1989年3期。
- 4〈考古資料中的唐以前江西姓氏考察〉，《江西文物》1991年2期。
- 5〈從科舉姓氏的分佈看人口與大族—以江西為例〉，《社會問題的歷史考察》（成都出版社，1992年）。
- 6〈贛籍人士文集、筆記小說整理出版概況〉，《古籍整理出版情況簡報》258期（北京，中華書局，1992年5月）。
- 7〈唐以前江西地方姓望考〉，《歷史地理》第十輯（上海人民出版社，1992年7月）。
- 8〈贛籍人士經、史、子部古籍整理出版概況〉，《古籍整理出版情況簡報》264期（1992年11月）。
- 9〈試析興國移民姓氏的「粘連」現象〉，〈贛南客家研究專輯〉，《贛南師院學報》1992年。
- 10〈江西現存譜牒簡介〉，《古籍整理出版情況簡報》272期（1993年7月）。
- 11〈江西舊譜的留存〉《大陸雜誌》八十九卷一期（台灣，1994年7月）。
- 12〈吳城商鎮及其早期商會〉，《中國經濟史研究》1995年1期。
- 13〈吳城商鎮的發展與聶公神崇拜〉，《南昌大學學報》1995年增刊。
- 14〈近觀江西民間修譜活動〉，《東方》雜誌（北京，1995年2期）。

- 15〈誰在修譜〉，同上《東方》雜誌，1995年3期。
- 16〈家族組織的整合與鄉紳—樂安流坑村「彰義堂」祭祀的歷史考察〉，《地域社會與傳統中國》學術研討會論文集（西安，西北大學出版社，1995年）。
- 17〈從興國（縣）移民姓氏看贛南客家遷徙〉（南昌，江西人民出版社，1996年）。
- 18〈江西泰和（縣）中龍鄉客家民區蔡氏契據及其相關問題〉，《中華客家研究論叢》第一輯（南昌，江西人民出版社，1996年）。
- 19〈樂安流坑村何楊神崇拜考述〉，《南昌大學學報》1996年增刊。
- 20〈江右王門學者的鄉族建設—以流坑村為例〉，《新史學》八卷一期（台灣，1997年）。
- 21〈江西傳統村落的房派關係與祠堂、街巷對應的研究—以樂安流坑村為例〉，南昌大學《贛文化研究》第4期（1997年）。

著作：

- 1《千古一村—流坑歷史文化的考察》，（參撰「風俗」、「文獻輯錄」兩章，12萬字）（南昌，江西人民出版社，1997年）。

周秋生（副教授）主要科研成果：

- 1《江西古文精華·史學卷》選注，30萬字（江西人民出版社，96年11月）。
- 2《馬端臨對兩宋衰亡的反思》，收入「洪皓馬端臨國際學術研討會」論文集，《洪皓馬端臨與傳統文化》（中國青年出版社，1997年7月）。
- 3《景德鎮陶錄校注》合作（江西人民出版社，96年9月）。

以上諸位教師為主形成的碩士研究生導師群體，也直接引導了研究生的學術關注重點及論文的選題。自80年代後期以來到1998年6日<sup>8</sup>，歷屆研究生的畢業論文題目如下：

肖放〈明清時期江西四大工商市鎮的發展及其特點〉。

于少海〈試論明後期至清前期贛南商品經濟的發展及影響〉。

卞利〈清代前期（1644－1840）贛南地區租佃關係研究〉。  
肖文評〈宗族支柱由科舉到商業貿易的轉移—樂安縣流坑董氏宗族個案分析〉。

周榜師〈論曹洞禪風〉。

唐舒龍〈試論築衛城文化〉。

吳小紅〈危素研究〉。

陳銀生〈清代江西災荒與民間救災探略〉。

周建新〈明代江西的書院與考試制度〉。

宋德劍：〈清代棚民研究—以江西修水為例〉。

目前在讀並已確定選題的還有：

孔煜華〈江西歷代《竹枝詞》研究〉

毛曉陽〈清代江西書院學田研究〉

肖倩〈清代江西溺嬰及民間救助研究〉。

衷海燕〈清代以來江西農村集市廟會的分區研究〉。

綜上所述，可以較明顯地看出師大地方史研究方向的變化軌跡：即從初期的以傳統中國通史既定框架和結構為前提，劃出一個「地方」（即「江西省」）並尋找其中相對應的研究課題，到逐漸轉向傳統時期的基層社會或具體的問題，然後重在分析其基本要素及其互動關係；無論是有意還是無意，傳統的「大社會」與「小社會」之間的相互聯繫，以及後者特定的表現形式和歷程等，都得到越來越明顯的關注；而且這種關注的初衷也不再是努力尋求一種地方的「特質」，或「第一」、或「最……」。因而，不僅個案研究的數量在增加，而且個案研究的真正意義逐漸被認識，研究的態度也更為冷靜和平實；另外，努力把握國際範圍的研究前沿狀況的意識在加強，學術史的了解得到重視，「對話」意識在增強。在撰寫論文、論著的規範性方面，也有了更多的認同。客觀地說，兩代學人的教研工作已經打下一個較為厚實的基礎，90年代以來又更加注重與國內外學者的交流切磋，視野比以前開闊，思維和方法也得以更新，逐漸轉向區域社會經濟史研究，而且在以後的時間裡，還將朝這一方向繼續發展。

### 三、資料

80年代中期以來，地方史研究室逐漸積累了一批圖書資料，其中包括整理《江西省大志》過程中購置的三十餘種線裝地方文集和志書，以及全套影印本《明實錄》和一批必備的工具書，合計約在1200冊左右。

1996年12月，江西師大「區域社會研究資料中心」正式成立，直屬於校科學研究處，附設在歷史系，由梁洪生兼主任。（中心成立情況與工作規劃，曾在《華南研究資料中心通訊》第五期上予以介紹）。「中心」有專門的房間，配置了電腦，選用研究生擔任助手和管理員。「中心」成立一年多來，已收集了近一千冊圖書資料，包括方志、地名志、文史資料、地圖、譜牒、契約、分家文書、專題資料以及部分照片、幻燈片等，另有刊物22種。「中心」資料的存放特色是：先按大的地區分片，然後為每個縣市單置一個空間，標注名稱，便於查閱，也便於管理者比較和掌握收藏概況。全部資料用電腦編目管理。「中心」將正常圖書購置渠道以外各種民間資料作為收集重點，並在師大校報上和歷屆學生中公佈了徵集啟事，「中心」現存的一批族譜與契約中，有的就由學生捐贈，或提供原物後複印。「中心」自成立以來，即得到香港華南研究會的支持和資助，並作為該研究會分設的三個資料中心之一，提供閱覽和諮詢服務，促進資料交流。

「中心」目前正在編輯的資料有以下六種：

- 1《1980—1997年江西區域歷史文化研究論文索引》。
- 2《江西各市縣文史資料細目匯編》。
- 3《江西全省公藏譜牒目錄》。<sup>9</sup>
- 4《江西民間契約匯編》。
- 5《江西出土墓志續編》。<sup>10</sup>
- 6《江西歷代禁碑匯編》。

注釋：

<sup>1</sup>《爭鳴》為江西省哲學社會科學聯合會（簡稱「社聯」）主辦的刊物，1962年定今名。1981年復刊，1987年改雙月刊，次年對國外發行。1992年改為月刊，1994年5月停刊。

- <sup>2</sup>《江西社會科學》為江西省社會科學院主辦的刊物，1980年創刊，1988年對國外發行，1993年改為月刊。
- <sup>3</sup>《農業考古》為江西省中國農業考古研究中心1981年創辦的刊物，初為半年刊，1985年起與江西省社會科學院歷史研究所合辦，1991年改為季刊。
- <sup>4</sup>《南方文物》為江西省博物館和江西省考古研究所合辦的刊物，1979年創刊時初名《江西歷史文物》。1979年改名《江西文物》季刊。1992年改今名，季刊。
- <sup>5</sup>《江西冶金》為江西冶金廳、江西省金屬學會主辦的雙月刊，1981年創刊。
- <sup>6</sup>《江西古籍整理研究》為江西省古籍整理規劃辦公室印行的不定期刊物，現已出版三輯。
- <sup>7</sup>左行培教授長期以來是谷霽光教授的助手，雖然工作在地方史研究室，但自80年代中期以來，一直協助谷霽光先生完成國家社會科學重點研究課題《中國兵制史》的撰稿工作，並發表一批論文，直至病逝。
- <sup>8</sup>在1990年以前，江西師大歷史系曾與江西大學歷史系合成一個「中國古代史」碩士點，師大歷史系教師指導的方向為「明清史」，部份研究生的選題遂轉入明清時期江西社會經濟問題。
- <sup>9</sup>該目錄係「中心」主任梁洪生以全國高校古籍整理項目的名義進行，共計可收錄江西各地800種左右的公藏舊譜，編目已近尾聲。
- <sup>10</sup>1990年，江西省博物館陳柏泉研究員曾匯輯80年代末以前出土的江西墓志和地券共220篇，出版《江西出土墓志選編》（南昌，江西教育出版社，1991年）。「中心」繼而收集1990年以後陸續出土的和陳著漏編的墓志、地券，已得70餘篇。

# 南昌大學江西社會歷史文化研究簡介

邵鴻

南昌大學歷史系

南昌大學的前身，是同時成立於 1958 年的江西大學和江西工學院。兩校 1968 年因文革外遷中斷辦學，1972 底恢復，1993 年兩校合併，遂為今日的南昌大學。作為一所綜合性大學，校內人文社會科學的系和研究所數量較多，但江西歷史文化研究主要集中在人文學院的二系一所，即歷史系、中文系和中國古代典籍與文化研究所和贛文化研究所（二所兩塊牌子一套人馬，實為一所），此外哲學系、經濟系和馬列主義教學部等也有少數教師也進行相關研究工作。目前，歷史系共有相關研究人員 13 人，中文系 6 人，贛文化研究所 3 人，其他部門有 10 餘人。研究領域，主要集中在江西社會經濟史、思想文化史、語言史和蘇區史四個方面，下分別予以簡單介紹。

## 一、社會經濟史研究

主要集中在歷史系。該系成立較晚(1980)，但因為它的主要籌辦者、原江西大學校長、著名歷史學家谷霽光教授的關係，社會經濟史研究一直是該系的主要科研方向之一。谷教授以經濟史和兵制史研究享譽海內外，雖然他本人對江西歷史文化的研究很少，但他特別注重長時段和把經濟和社會“打通”起來的綜合研究，強調治學要嚴謹扎實，晚年又提出要利用江西獨特的歷史文化資源，對江西古村進行個案調查，以剖析傳統社會的“細胞”，這些思想對部分教師影響很大，並形成了一種學術傳統。

由於資料特別豐富的原因，這方面的主要學術成就主要集中在明清社會經濟史方面。這裏首先應提到的是梁森泰教授的明清江西社會經濟史研究。梁教授曾長期在景德鎮任教，有心收集了大量方志、文集、譜牒、文書和碑刻資料，以多年工夫對明清時期的景德鎮及周邊地區的經濟與社會進行了深入考察，在《中國史研究》和《中國社會經濟史研究》等刊物上發表了十餘篇論文，並在國家社會

科學基金的資助下於 1991 年出版了《明清景德鎮城市經濟研究》一書（江西人民出版社）。此書發表後在海內外學術界影響較大，而且迄今為止，該書仍是江西學者在江西社會經濟史方面最具學術價值的專著之一。

筆者本人長期從事中國古代經濟史的研究，90 年代以來開始進入江西社會經濟史領域，研究古代江西農村和城鎮社會，主要工作集中在 92 年以來和江西師範大學的梁洪生先生一起進行對流坑村的田野調查和研究，目前已出版《千古一村——流坑歷史文化的調查》一書（江西人民出版社，1997，周鑾書主編），並且發表了多篇論文。近期我將把在流坑獲得的 90 餘件契約加以整理公布，並提出初步的研究成果。此外，梁森泰教授和本人還指導研究生對明清時期的江西權關、吉州、撫州和贛南的農業和市場、以及樟樹、南昌等地經濟和社會進行了調查研究，有關文章已經或將陸續發表。

萬芳珍副教授對明清江西移民和客家社會的研究也是值得介紹的一個方面。她長期堅持深入有關地域調查，注意收集族譜和其他材料，寫出了《客家入贛考》、《明清之際江西的棚民》、《清前期江西棚民的入籍及土客籍融合與矛盾》、《江西客家的分布與原因》等論文。這些論文相當扎實細緻，較具價值，如她使用大量地名志材料製作出江西客家村莊分布地圖，就非一般研究者所能企及。

除了明清社會經濟史，該系其他時期的有關研究也有一定成績。如周兆望副教授對魏晉南北朝時期的鄱陽湖區域經濟的研究，俞兆鵬教授、黃細嘉副教授等人對江西近代經濟與社會的研究，都有不少文章。這裏還應提到中文系的陳東有教授，其著《明清東南商人和社會》一書（廈門大學博士學位論文），也涉及到江西地區，頗有價值；經濟系鄭享清、馬列部萬振凡副教授，對江西近代社會變遷、江西農業和城市金融業等問題亦有若干論文發表，在某些方面做了開創性的工作。

## 二、思想文化史研究

江西歷史時期的人物和古籍，一直是我校的一個重要研究領域，成果很多。較重要的有：歷史系谷霽光教授對王安石，俞兆鵬



教授對宋代人物，劉勉玉教授對革命人物、黃細嘉副教授對近代人物的研究，古籍所易平教授對江西方志和古籍的研究，中文系王德寶、黃新光、羅宗陽教授對唐宋江西作家和作品，余讓堯教授對江西文獻的研究等等，都有專門著作。這裏特別應提到古籍所的工作，該所集中文科各系乃至外校的相關力量共同攻關，完成了《江西古志考》、《江西古籍考》、《豫章叢書總目提要》等較大部頭的著作編寫，對江西歷史文化研究做出了重要的基礎工作和貢獻。現在他們正在和省內一些學者聯合編撰《贛文化研究系列叢書》，準備分若干批出版，第一批三種已經完稿。另外該所每年編輯出版一期《贛文化研究》，是省內唯一的專門雜誌，目前已經出版了4期（第5期即將出版）。該雜誌以刊登實證性研究文章和有關信息為主，對關心江西歷史文化和研究的人們很有幫助。

江西古代多大思想家，又是宗教發達之處，故有關研究也多有成績。古籍所的鄭曉江教授、哲學系陳正夫教授、王國炎教授、楊雪驍、李承貴副教授對中國哲學史研究素深，旁及朱熹學說和陸王心學，有不少著作如《朱熹評傳》、《文天祥評傳》、《楊簡》和許多論文發表。鄭曉江等人近年開始注意到對江西著名寺廟和道觀的實地考察（目前在撰寫《江西宮觀》書），對此也頗有推動。歷史系黃細嘉副教授90年代以來通過深入調查，撰成江西《天主教志》，是一項重要成果。

在民俗學方面，在古籍所長鄭曉江教授主持下，1993年以來我校學者撰寫出版了《中國神秘術大觀》、《中國死亡文化大觀》、《中國生育文化大觀》和《中國辟邪文化大觀》四書，其中不少地方涉及江西民俗。中文系萬建中博士長期研究江西民俗，著有《江西民俗文化述論》（合著），對有關問題做了較全面的討論，做了開創性的工作。

### 三、語言史研究

我校語言學研究向有傳統，目前國家應用語言學重點學科就設在中文系。江西是客贛方言區，語言資料極其豐富，我校研究具有一定地位。陳昌儀教授治贛方言40年，所著《贛方言概要》是本課題的奠基和權威之作，他從語言學方面得出的一些結論，對江西歷

史上的移民和民族問題的研究極有參考價值。劉倫鑫教授的客家方言研究在國內獨樹一幟，有多篇文章在《中國語言學報》、《中國語文》和《方言》等權威學術刊物上發表。目前他和陳教授正在進行國家「八五重點社科規劃項目」——「客贛方言研究」，帶領學生深入全省各地從事語言調查，並利用電子計算機分析處理數據和製作多媒體的江西方言地圖，預計年內可以基本完成。因為劉教授本人亦從事客家歷史和文化的研究，故他在進行語言調查時也注意收集客家資料，使語言和社會的研究相得益彰，對其他學者幫助很大。

#### 四、蘇區史研究

江西是革命老根據地，所以蘇區史一直受到特殊的重視並且成果特別多也就不足為奇。我校蘇區史研究的重點，主要集中在史實和人物的考訂、研究方面。其中代表性的人物是歷史系的劉勉玉教授，他長期注意和堅持對老幹部和當事人進行採訪，收集了大量口述和文字的資料，因而在黨史事件和人物的研究方面甚有成效，著有《江西中央蘇區三年游擊戰爭史》、《江西工人運動史》、《「五四」運動在江西》(資料集)以及許多重要的江西黨史人物如凱豐、許德珩、陳奇涵、楊尚奎、陳贊賢、朱開鎔等人的傳記。90年代以來，他還培養了研究生多名，所作論文也大多集中在江西黨史和蘇區史方面。近年來，在人文社會科學的新發展的影響下，我校一些年輕的黨史和蘇區史學者開始注意運用社會史的方法來進行相關研究，研究方向也開始向經濟和社會方面轉化。

#### 五、資料收藏

南昌大學圖書館藏書 140 萬冊，線裝古籍 5 萬冊。由於文化大革命的破壞和經費不足，江西歷史文化方面的圖書資料特別是古籍主要是復辦後所聚，收藏有限。同樣，歷史系藏書 7 萬冊，古籍 100 餘冊，中文系藏書 10 萬冊，古籍所藏書 4 千冊，也都不足以支持研究。所幸江西省圖書館就在我校附近，館藏古籍約 150 萬冊，又尤以江西地方文獻為豐，助益極大。目前我校有關單位歷史文化資料的收集重點，一是大型工具書和基本資料，如近年購置的《續修四

庫全書》，《江西省地名志》、新修《江西省志》及各地、市、縣志等；二是電子資料和文獻，如電子版的《二十五史》、《資治通鑑》、《續資治通鑑》和各種電子圖書，另外已經和正在出版的故宮檔案和《古今圖書集成》、《四庫全書》等大型電子資料書，也正在積極爭取經費購買。1997年，人文學院建立了一個現代化的電子計算機中心，該院的電子文獻資料室已在建設之中，除收藏上述電子資料外，該室也有計劃組織人力進行江西歷史文獻的計算機輸入和處理；三是各種碑刻、契約和民間文書的收集，這方面才剛剛起步，但如能堅持不懈，相信也可取得一定成就。

總之，南昌大學的江西歷史文化研究的特點是，範圍廣闊，人才眾多，成果較豐，是江西省內有關研究的一個重要中心。同時，近年來出現了加強合作，注意研究的規範化和國際交流的趨勢。但總的來說，以下幾個問題仍然存在，即：（一）、研究資料的積累有限，還遠不能適應研究的需要，需要下大力氣來加以逐步解決。（二）、研究力量比較分散，多屬各自為戰，總體上仍缺乏合理的規劃和合作。（三）、研究的水平有待於提高，無論在選題、方法、討論和國內外學術等交流方面都還處在較低的層次上，因而成就受到限制。本校的學者已經充分地意識到了這些問題，我們願意和海內外的朋友們一起，共同努力，改進提高，把江西歷史文化研究推向新的高度。