

中青年专家访谈录

新史料与新史学

——郑振满教授访谈

● 郑振满 ○ 郑 莉 梁 勇



● 郑振满,男,1955年生,福建省仙游县人。1982年师从傅衣凌教授攻读明清社会经济史,1984年获历史学硕士学位,1989年获历史学博士学位。现任厦门大学历史系教授,厦门大学民间历史文献研究中心主任、博士生导师,兼任中国史学会理事、中国社会史学会副会长。先后出版《明清福建家族组织与社会变迁》(湖南教育出版社,1992;中国人民大学出版社,2009)、《民间信仰与社会空间》(与陈春声合编,福建人民出版社,2003)、《乡族与国家:多元视野中的闽台传统社会》(生活·读书·新知三联书店,2009),与丁荷生(Kenneth Dean)合著《福建宗教碑铭汇编》(多卷本,福建人民出版社,1995,2003)、*Ritual Alliances of the Putian Plain* (Vol1—2, Brill Academic Pub, 2010)等;主持多项国家社科基金项目和教育部分重大课题,荣获多项教育部、福建省社会科学研究

成果奖。曾应邀访问哈佛大学、密苏里大学、麦吉尔大学、牛津大学、阿姆斯特丹大学、东京大学、香港中文大学、新加坡国立大学等,担任中山大学历史人类学研究中心特聘教授、暨南国际大学客座教授、成功大学客座研究员。

○ 郑 莉,厦门大学历史系助理教授;梁 勇,西南政法大学政治与公共事务学院副教授

○ 郑老师,您的硕士论文《明清时期闽北乡族地主经济》与博士论文《明清福建家族组织与社会变迁》,都是在傅衣凌教授指导之下完成的。我们很想知道傅先生是怎样引导您的研究方向,而您又是如何研究上述课题的。

● 傅先生在日本学过社会学,他的社会经济史研究是科学化了的,也可以说是走向民间的新史学。早在1944年,傅先生在他的成名作《福建佃农经济史丛考》的序言中,就非常明确地提出了他的学术理念,就是社会经济史研究要有社会科学的观念,要找民间的资料,要做社会调查。我刚入学的时候,

傅先生要我读鲁宾逊的《新史学》,那是美国20世纪初期的史学理论名著,主要讨论历史学和社会科学的关系。他还要我多读民国时期的经典著作,因为那时候的学者比较有社会科学的概念。

真正对我有影响的,是傅先生要我们去做福建民间文献的普查。当时傅先生主持国家社科基金的重大课题,就是“明清福建社会经济史研究”。他说我们的学问不能只在图书馆做,你们要出去找民间的资料。我读研究生的那几年,我们几位同学和年轻老师跑遍了福建各地,主要是到各级公藏机构搜集资料,如档案馆、图书馆、博物馆、文化馆、方志办、

地名办,等等。我们收集了很多民间文献,包括族谱、碑刻、分家文书、契约文书、账本、唱本、剧本,还有看风水的书、看病的书、算命的书、做仪式的书,等等。我们还在各地做了一些社会调查,写了一些调查报告。

我的硕士论文选题,是从一次读书报告来的。那时候,我们每个星期都轮流做读书报告,我报告在闽北收集的一些分家文书,傅先生听了很高兴,要我写成论文去发表。后来我就写成了《清至民国闽北六件“分关”的分析——关于地主的家族与经济关系》,发表在《中国社会经济史研究》1984年第3期。这是我发表的第一篇学术论文,也是我做硕士论文的起点。

我的硕士论文研究闽北地区的乡族地主经济,主要是利用族谱、契约文书、账本等民间文献,研究乡族组织与地主经济的关系。当时要解决的主要问题,是如何从民间文献中发现具有普遍意义的历史问题。傅先生在我的开题报告上写了十二个字:“从全国看闽北,从闽北看全国。”他告诉我,我们是做区域研究的,不是做地方史研究;做区域研究要关注普遍性问题,否则就变成了地方史。

○ 这一点很重要,请您多讲讲。现在有些学者在质疑区域研究,认为每个地方都研究了,也不一定能够真的了解中国历史。您是如何理解区域研究与通史研究的关系?如何从区域研究大历史?

● 我的理解是,区域研究是通史研究的一种方法,是为了对中国历史作出更深刻的解释。有人认为做区域研究是关注小历史,不关注大历史,这是很大的误解。傅先生的“十二字真言”,就是说区域研究要关注全国的历史,要有通史的知识背景。他还告诉我,做乡族研究要追根溯源,至少要追到宋代,最好要去读“三礼”《礼记》、《周礼》、《仪礼》。后来我真的去读了这些书,当然是似懂非懂。我当时觉得最有帮助的是《古今图书集成》的《明伦汇编》,让我明白了古人对“乡族”的各种看法和各种试验,比如宋代的“蓝田乡约”、“范氏义庄”和《朱子家礼》,等等。这样,我就明白了乡族问题的历史脉络。当时还有一个收获,就是通过读地方志,明白了明代的制度变革。比如,明后期出现了大量的地方公产,包括桥田、渡田、学田、庙田之类。我想搞清楚这些地方公产是怎么来的,通读了很多地方志,后来发现这是明中叶的赋役改革造成的。在明初,地方的公共事务主要是通过派劳役解决的。比如,每个桥、每个渡、每个水坝甚至每个庙,都可以派几个人

去看守,去维护。后来劳役改成收钱,这些公共事务又不能不管,就只好发动募捐,建立一个基金会,买一些房产、田产,或者是放高利贷,收入就用来办理地方公共事务,用政治学的话就是提供公共产品。所以,我当时的看法是“地方公产是赋役的转化形式”。后来我的看法有点改变,认为“地方公产是财政的转化形式”,因为老百姓已经交了代役钱,这些钱就是地方政府的财政收入。本来政府应该用这些钱提供公共产品,可是政府把这些钱挪用了,所以就只好发动当地民众募捐,建立“基金会”。这就是地方公产的来历,也就是“乡族地主经济”的起源。

我做乡族地主经济的另一个角度,是讨论族产的来源。我研究分家文书的时候发现,每个地主分家的时候都要留很多族产,最多的占家产三分之二,平均占家产三分之一多。如果每一次分家都这么留,当然就会有族产,就像滚雪球越滚越大。在闽北地区,土改的时候没收的“封建土地”,大部分都是族产。那么,为什么地主要把土地都变成族产?为什么不要私人土地?我当时的看法是,明以后土地的流动性太大,私人地主的的经营很不稳定,迟早都会破产。有很多例子,都是祖先曾经有上千亩的土地,几代人分家之后,每家只剩下几十亩,甚至都卖掉了,变成了佃农。所以,地主把土地留作族产,对子孙是有好处的,可以保持地产的相对稳定。后来科大卫有一个说法,中国历史上唯一可以造成资本积累的办法,就是用家族控制财产,他把家族(宗族)当作“控产机构”。我在做硕士论文的时候,还在关注资本主义萌芽的问题,认为族产是封建的,乡族地主经济延缓了封建社会的解体。现在我的看法是,乡族地主经济也可能是中国的资本主义。比如,在台湾,在海外华人中,都是用家族企业和合股经营做生意,那难道不是资本主义?当然,族产的意义不完全是经济的,有很多族产也是用来做公共事务的,也是为了提供“公共产品”。这方面的道理,和地方公产是一样的,我就不多说了。

○ 您的硕士论文是研究“乡族”,而博士论文是研究“家族”,这两个概念有什么差别?又有什么内在联系?您后来的学术发展与此有什么关系?

● 什么是“乡族”?这是经常被追问的问题,但是很难说清楚。笼统地说,乡族就是血缘和地缘群体,这可以追溯到远古时代的氏族制和村社制,并不是新东西。在我们中国的传统文献中,原来就有“乡族”这个词,这是本土的概念,不是外来的概念。傅先生提出

“乡族”这个概念,是试图把它作为分析中国传统社会的核心概念,也可以说是具有社会科学意义的概念。问题在于,我们现在对西方社会科学的概念耳熟能详,对中国本土的概念、本土的词汇反而很陌生。相对而言,“家族”是比较常见的概念,在社会科学中主要是指血缘群体和亲属制度。不过,我后来在研究的时候发现,中国的“家族”也很复杂,不一定真的是血缘群体,所以我把家族分成了六种不同的类型,包括大家庭、小家庭、不完整家庭、继承式宗族、依附式宗族、合同式宗族。我的博士论文翻译成英文的时候,找不到一个合适的单词翻译“家族”,最后还是用了两个词,把“家庭”(family)和“宗族”(lineage)并列。其实,在社会科学中,尤其是在中西方之间,很多概念是不能通用的,只能在特定的语境和文脉中定义和理解。

傅先生很早就提出了“乡族”的概念,但一直没有做明确的定义,有时是“乡族势力”,有时是“乡族集团”,有时是“乡族经济”,有时是“乡族组织”。在他那篇很著名的遗著《中国传统社会:多元的结构》中,他明确指出,所有“非官方”的组织都是乡族组织。这就是说,乡族就是民间社会,或者说就是地方社会。我的硕士论文研究乡族地主经济,同时考虑族产与地方公产,实际上就是研究整个地方社会的问题。后来我觉得这个问题太复杂了,不容易说清楚,所以博士论文就缩小了范围,专门研究家族的问题。不过,做了博士论文之后,我又回头做地方社会的研究,做地方文化和地方政治的研究,可以说又回到了硕士论文的问题意识。

○ 您的博士论文《明清福建家族组织与社会变迁》,提出了“三化”的理论,也就是“宗法伦理庶民化、基层社会自治化、财产关系共有化”。这可以说是理解明清社会变迁的三个重要关键词,引起了广泛关注,但也有一些不同的看法。比如针对“基层社会自治化”,有学者认为恰恰相反,明清时期国家加强了对地方的控制。您对此如何回应?

● 博士论文出版之后,学术界对“三化”有比较多的讨论,尤其是“自治化”的问题。我在博士论文中比较强调基层社会的自主性,尤其是在户籍管理和赋役摊派等方面。后来引起了一些误解,以为我认为国家对基层社会失去控制。其实,我认为宗族是一种结构性的社会组织,跟明清时期的政治体制是相吻合的。在正常情况下,宗族也可以执行政府的行政职能,实际上是一种基层政权组织。当然,这种情况主要发生在明中叶以后,可以说是明代政治体制的转型。我后来

发表了一些文章,主要讨论明清时代的财政改革和政府职能的转变。我认为,明中叶实行“一条鞭法”改革之后,地方政府的财政规模日益萎缩,把许多公共职能转移给基层社会,这就是我所说的“自治化”。所以,自治化的关键是经历了一个自上而下的授权过程,政治权力和公共职能的转移过程。这并不意味着国家控制力的削弱,也不等同于闹割据、搞对立。我现在对自治化的解释是“国家内在于社会”,也就是国家通过乡族自治控制地方社会。同样,从地方社会的角度看,是“社会内在于国家”,也就是乡族组织可以在政府授权之下,获得合法的政治权力,成为国家政治体制的有机组成部分。

我们现在还有一个看法,认为明清时代的国家主要是通过宗教和仪式系统控制地方社会,我称之为“地方行政体制的仪式化”。所以,要特别重视对地方宗教和仪式系统的研究。科大卫正在做一个很大的项目,就是通过比较中国各地的礼仪系统,研究国家与社会关系的时空特征。我们有很多朋友都在参加这个研究计划,应该很快就会有重大的研究成果。

○ 我们还是回到“国家内在于社会,社会内在于国家”,这是很重要的观点。不过,您讲的是比较和谐的一面,但双方是否也有矛盾冲突?

● 当然有。我刚才讲的是主流和常态,国家可以通过乡族自治控制地方社会,这是中国传统政治的理想形态。明清两代都维持了长达二三百年的稳定,可见这种政治体制还是行之有效的。不过,实行乡族自治的前提,是地方精英要有国家认同,所以明清两代都大力推行教化。在有些时候,有些地区,地方精英主要是土豪,或者是帮会的头目,当然就很难和国家保持一致了。还有一个问题,每一个地方的权力体系,毕竟都是内生的,而不可能都是外加的。所以,地方精英不仅要为国家做事,还要服从于当地的利益。乡族自治的最大问题,就是很容易出现地方利益的冲突,发生乡族械斗。我写过一篇文章,讨论清代闽南乡族械斗的演变,就是认为清朝政府无力调和地方社会的矛盾冲突,结果使械斗愈演愈烈。此外,在国家政权衰败的时候,地方精英也有可能离心离德,不服从政令。晚清朝廷不孚众望,地方势力众叛亲离,清朝很快就垮台了。民国初期的军阀割据,也是因为缺乏道德权威,无法建立国家认同。

○ 您从20世纪90年代以来,发表了关于不少民间信仰的研究成果。您是从什么时候开始关注民

间信仰的问题？为什么会转向研究民间信仰？

● 我在研究家族的时候，开始考虑仪式传统对社会组织的影响。在分家以后，为什么会形成宗族组织？这是我当时考虑的主要问题。我认为关键在于拜祖先，这是宗族区别于其他社会组织的基本特征。1987年，我发表了《宋以后福建的祭祖习俗与宗族组织》，提出祭祖仪式是宗族发展的主要标志，在博士论文中又提出了“宗法伦理的庶民化”。在宋代以前，祭祖是贵族和官僚的特权，宋以后才推广到民间，所以我认为这是一种“庶民化”的过程，这对民间宗族组织的发展具有决定性的影响。完成博士论文以后，我开始考虑用“庶民化”的观点，研究宋以后的地方文化和地方组织。这个阶段的研究，包括两方面的内容：一方面是道教史和地方神崇拜，另一方面是宗教仪式和地方组织的关系。

我做道教史的研究，是跟丁荷生(Kenneth Dean)学的。丁荷生是道教史的专家，主要研究闽台道教和民间信仰。1984年，丁荷生来厦门大学做博士论文，后来我就经常和他一起跑田野，到各地看仪式，收集文献资料。我刚开始对道教一窍不通，到庙里连一尊神都不认识，仪式也看不懂，但我对文献资料很敏感，只要看到有文字的东西就抄。几年以后，就积累了不少资料，开始和丁荷生合作写文章。我们合作的第一篇文章，是在台北中研院《民族学研究所集刊》发表的《闽台道教与民间诸神崇拜》，主要是对《道藏》和福建道教文献的比较研究。我们发现正统《道藏》中有不少福建地方神的资料，但主要与福州地区的徐真君崇拜有关，其次是莆田地区的妈祖，在《道藏》中有《妈祖经》。其他地方神在《道藏》中找不到相关资料，可是有许多民间道士编写的道教文献，即使没有系统的道教科仪本，也会有一些类似道教文献的经文、咒语、唱词等。我们认为，这些不同形式的道教文献，反映了道教和地方神崇拜结合的历史过程和地域差别。后来，我和丁荷生还合作写了一些民间宗教仪式的调查报告，主要是用英文发表的。

我自己独立做的民间信仰研究，最初是关于闽南地方神“保生大帝”的研究。保生大帝是宋代的地方神，在《宋会要辑稿》中有他被赐封的资料，但他的封号是“真人”，根本就没有“保生大帝”的封号。我们后来在泉州郊区的一个庙里发现了两块碑文，其中一块是万历年间的，记载当地的乩童通过扶乩降神，得知保生大帝的来历；另一块是顺治年间的碑文，介绍了降乩的

神明和保生大帝的关系。何乔远编《闽书》的时候，收录了保生大帝的故事，后人在编纂地方志和道教文献的时候，也都采用了这个故事。我通过梳理保生大帝的来龙去脉，讨论了国家、道士、士大夫、乩童如何共同建构民间信仰的历史过程。

我研究仪式传统和地方组织的关系，主要是为了说明“地方行政体制的仪式化”。我后来发表的一系列文章，如《神庙祭典与社区发展模式》、《明清福建里社组织的演变》，都是试图说明：明代的里社制度和民间的神庙系统相结合，造就了各种不同类型的社会组织，使庙宇成为地方社会的权力中心。我还有一篇文章是《莆田平原的宗族与宗教》，比较系统地考察了宋以后宗教观念和仪式系统的变化，目的也是在于探讨国家制度和意识形态对地方社会的影响，揭示区域社会文化的转型过程。

○ 您和丁荷生教授的合作，在国际汉学界传为佳话，被视为跨学科合作的成功范例。你们合作编著的《莆田平原的仪式联盟》，最近有不少重要的书评，有人认为这是“近十年来在中国宗教学和宗教社会学等领域最吸引人和最有意义的成果”。请简单介绍您和丁教授的合作经验和您们的最新研究成果。

● 我和丁荷生的合作，的确是很愉快的经验。我们刚认识的时候只有三十来岁，精力很充沛。我们最喜欢做的事，就是一起骑摩托车跑田野。我们在一起的时间，几乎每年都有半年以上，可以很充分地交流思想，讨论问题。不过，我们很少一起写文章，基本上是各自做自己的研究。我们比较长期的合作项目，主要是编纂《福建宗教碑铭汇编》，还有就是最近出版的《莆田平原的仪式联盟》。这两个项目都是胡子工程，前后历时近二十年，这就维持了我们长期的合作关系。

《莆田平原的仪式联盟》分为两卷，第一卷是历史背景和仪式理论，第二卷是莆田平原780个村庄、2800多个庙宇的调查报告。我们从1993年开始做这个项目，到2008年才完成初步研究成果。现在出版的调查报告是英文版的，有很多原始资料都不能放进去，实在是遗憾，以后还要再出中文版。

我们做这个项目的动机，是感觉以往的社区研究有很大的局限，因为每个社区都不是孤立存在的，都必须和其他社区相联系，因此社区研究有必要发展为区域研究。另一方面，以往的社区研究缺乏历史深度，需要在更大的历史背景中理解社区的发展。所以，我们除了做田野调查，也花了大量的精力分析和整理历史

文献资料,包括历代的地方志、政书、文集、笔记、碑记、族谱等等。我们把这些资料也尽可能放进数据库,建立了综合性的历史地理信息系统。这样,我们就可以利用这个系统,考察历代的水利建设、聚落形态、行政系统、士绅分布、家族迁徙、社区关系,等等。我们希望,可以在这个基础上研究长时段的整体史,也可以在这个基础上开展多学科的合作与交流。实际上,我们这本书只是做了一些很初步的专题研究,以后应该还可以开发出更多的研究课题。

○ 您这几年主持教育部的重大课题攻关项目“民间历史文献与文化遗产研究”,在中山大学主办了三届“民间历史文献学研讨班”,又在厦门大学主办了三次“民间历史文献学论坛”,已经培养了许多年轻学者。请谈谈您对民间历史文献研究的看法。

● 民间历史文献的研究方法,我认为关键是要掌握三个要点:首先是要建立文献的系统。民间文献是极为庞杂的系统,有族谱、碑刻、契约文书、宗教科仪书、唱本、剧本、日记、书信、账本、通书等等,每一类中还有许多不同的文本。我们必须找到各种文本的基本特征,做出科学的分类,还必须找到各种文本之间的内在联系,建立相对完整的文献系统。其次是要考察文献的源流。每一种民间文献都有形成和演变的过程,也有流传和使用的过程。我们必须回到文献的历史脉络,才有可能发现它的历史意义和时代特征。最后是要找到文献的主人。每一种民间文献都是在特定的历史环境中形成的,为特定的人群服务的。究竟是谁创造了这些文献?谁使用了这些文献?谁收藏了这些文献?如果这些不搞清楚,就很容易张冠李戴,误读资料。

我在论证教育部重大项目的时候,最初是想研究文化遗产的问题。我认为,民间历史文献是中国传统文化的基本载体,我们可以从中了解普通老百姓的思维方式和行为方式。所以,我当时按不同的研究领域,把民间历史文献分为六大类,大致是:家族文献、经济文献、法律文献、宗教文献、表演文献、海外华人文献,希望通过多学科的合作,研究文化遗产的问题。现在看来,这也是不切实际的想法,不可能在有限的时间中,毕其功于一役。不过,我们还是可以从文化遗产的角度,理解民间历史文献的认识价值。我们可以通过研究民间历史文献,深入了解民间社会的家族文化、经济文化、法律文化、宗教文化、表演文化、海外华人文化,等等。我们还可以通过考察民间历史文献的源流,

深入思考区域社会文化的变迁。更为重要的是,我们可以通过民间历史文献与其他历史文献的比较研究,探讨民间文化与精英文化的互动关系。比如,儒教、道教、佛教的思想观念究竟是如何进入民间社会?民间的宗教实践又是如何影响儒教、道教、佛教的发展?如果我们可以打通民间文化与精英文化,找到民间历史文献与其他历史文献的内在联系,就有可能深入、系统地解释中国传统文化的传承机制。当然,这就要求我们要有更广阔的学术视野,要有更深厚的学术功力。

○ 您多次讲过,历史人类学的研究方法就是民间文献解读和田野调查方法的结合。您如何理解二者之间的关系?如何理解历史人类学与新史学的关系?

● 对历史人类学有各种不同的理解,有人认为是历史学的人类学化,有人认为是人类学的历史学化,还有人认为是跨学科整合,形成一种新的学科。我认为,这些发展趋势都是存在的,但目前还不是一种新的学科,而是一种新的研究取向,一种新的研究方法。因为每个宣称研究历史人类学的学者,都有自己原来的学科本位,原来的问题意识。历史学的学科本位,就是要解读历史文献,研究历史过程。我始终认为,历史学家的看家本领是解读历史文献,如果读不懂文献就一无是处。所以,我们的历史人类学研究必须立足于民间历史文献,必须致力于民间历史文献的收集与解读。有的朋友问我,历史人类学的研究对象是什么?应该如何确定选题?我的答复是,不必先确定选题,应该先去做文献普查,只要找到了丰富的民间文献,就不会没有研究课题。

田野调查是人类学家的看家本领,也是历史人类学提倡的研究方法。研究历史为什么要做田野调查?做田野调查究竟有什么好处?我认为,历史学家的田野调查,不仅是为了拓宽史料来源,更重要的是为了转变史学观念。我们从历史文献中研究历史过程,有时难免会被误导,因为文献是主观的、片面的,有时甚至是虚假的。要对历史文献有正确的理解,需要回到具体的历史情境中,思考文献如何反映历史事实。在田野调查中,我们的首要任务是重建历史现场,尽可能了解文献所处的历史情境。其次,我们要学会从在地的观点解读历史文献,理解文献对当地人的意义,而不是自以为是,望文生义。最后,我们要学会在现实生活中发现“活的历史”,找到历史发展的主要线索。在历史发展

过程中,究竟哪些人、哪些事、那些思想观念、哪些社会制度是最重要的?哪些因素最终决定了历史进程?我认为,关键要看这些历史因素是否深入民间的日常生活,是否对今天的现实生活仍然有深刻的影响。布洛赫曾经说过,他到瑞典访问的时候,当地的朋友要带他去看博物馆,而他坚持要去看市政厅,因为博物馆展示的是历史文物,而市政厅展示的却是活的历史。对于历史学家来说,田野调查的认识论意义,就是在历史与现实之间架起桥梁,启迪了我们的学术思维。

从20世纪初以来,有很多人打“新史学”的旗号,但在不同语境下有不同的含义。在我看来,新史学的主要特征是社会科学化,也就是走向民间的整体史。这种新史学要求我们研究全民的历史,研究社会生活的所有领域,因此必然和各种社会科学发生联系。20世纪的各种专门史,其实就是历史学与各种社会科学相结合的产物,如经济史、人口史、政治史、社会史、宗教史,等等。法国年鉴学派的第三代掌门人勒高夫认为,在所有社会科学中,人类学与历史学的关系最为密切,因为二者在本质上都是综合性学科。在勒高夫主编的《新史学》中,有一章专门讨论历史人类学,作者就是写《家庭史》的比尔吉埃尔。他认为,历史人类学的特色是从民俗研究历史,也就是通过研究各种“习惯”,探讨历史的基本结构。在这里,他主要是讨论历史人类学的研究取向,而不是历史人类学的研究方法。从方法论的角度看,历史人类学的主要特色是历史学与人类学相结合,也就是文献解读和田野调查相结合。那么,我们自然可以把历史人类学归入社会科学化的新史学,或者说是新史学的一个主要流派。

○ 您已经在史学领地耕耘了三十年,在新史料与新史学的探索中积累了丰富的经验,做出了突出的贡献。在未来的研究中,您有什么具体的打算?

● 我现在最大的愿望是赶快清理旧账,赶快交班换代。如果今后还有余力,我希望可以研究台湾史,或者是研究东南亚华侨史。我们最近讨论了很多国家与社会的话题,可能会造成某些认识的误区,忽视了地方传统和民间社会的自主性。我现在想知道,在国家不在场的情况下,地方文化和民间社会发展的可能性。我还想知道,我们比较了解的熟人社会的规矩,在和陌生人打交道的时候会发生

什么变化。

从2006年以来,我和丁荷生每年都去东南亚跑田野,主要是去找东南亚的兴化人。我们在莆田跑田野的时候,发现有很多公共设施和文物古迹是海外华人捐款修建的,后来又发现很多海外华人回来做仪式。有些在老家已经失传的仪式传统,在海外反而长盛不衰,最近又传回了老家。我们想知道,海外华人究竟如何传承原乡的文化传统?他们为什么对乡土文化情有独钟?我们在东南亚跑了几年,发现到处都是华人的庙宇,每一座庙宇实际上就是一个同乡会。海外华人通过建庙宇,做仪式,不仅维系了同乡群体,而且建立了商业网络,形成了同乡同业的传统。我们认为,这是一种非常有效的生存策略,就是把原乡的文化资源转化为社会资源和经济资源,这也许就是所谓的文化软实力。

海外华人大多是“大分散、小聚居”,他们周边都是“非我族类,其心必异”的陌生人。面对各种不同的政府、各种不同的族群环境和社会经济制度,他们当然必须适应当时当地的环境,必须学会当世界公民。那么,在东南亚历史上,华侨华人如何应对不同的社会历史环境?如何寻求新的发展策略和文化模式?这不仅是海外华侨华人研究的课题,也是全球化时代地方文化研究的课题。

这几年,我有比较多的机会去台湾,在台湾的几所大学住了比较长的时间,也跑了台湾的很多地方,对台湾的社会文化有比较深入的了解。我觉得,台湾的民间文化比较有活力,台湾的社会也比较多元。虽然台湾和大陆分治长达一百多年,但台湾的社会文化延续了闽粤地区的传统,在清代已经基本定型。问题在于,清代台湾是边疆社会,族群环境极为复杂,政府的治理能力相当有限,这就为民间社会文化的发展提供了更大的空间。台湾很多地区的开发史,都是在违反禁令的情况下展开的,很多地方的土地和人口是从来不纳税的。在政府不在场的情况下,民间的自主性得到了充分的发挥,创造了许多新的社会文化模式,包括造神、合伙、结拜兄弟、异姓联宗,等等。我认为,清代台湾汉人社会文化的发展,与东南亚华侨华人有许多相似之处。如果可以把闽粤侨乡、台湾和东南亚华侨华人联系起来,考察民间文化的传承与变异,应该会有许多引人入胜的课题。

(责任编辑:周奇)