

「華南研究」^①與「新清史」應該如何對話

趙世瑜

北京大學歷史系

近30年來，被標籤為「華南研究」的歷史研究方法在學術界產生了一定影響。在比較寬泛的意義上說，它屬於中國區域社會史研究；在更凸顯其方法論意義的層面上說，它也被稱為「歷史人類學的中國研究」，其特徵是將傳世文獻與田野觀察相結合，通過分析具體而能動的人的行為，達致對整體的社會歷史過程的重新認知。近20年來，被標籤為「新清史」的研究進路異軍突起，特別是在近年來引發中國學術界的熱議。它接續了歐洲漢學的「內亞傳統」，強調對非漢文文獻的利用和解讀，意在重新凸顯清朝的特殊性。由於「華南研究」重在重釋明清中國，而「新清史」的研究則暗含了對美國中國研究的「晚期帝國」(late imperial China)概念的解構，所以兩者有了對話的可能。

一些年輕學者注意到了這種可能性，在最近兩年中，他們不僅身體力行，在自己的領域內進行了一些研究實踐，而且在亞洲研究年會(AAS-in-Asia)中組織了相關主題的小組報告，在無錫召開了題為「『內亞』與『華南』的交匯」的工作坊，試圖尋找兩種學術傳統之間的共性和互補性，以便各取所長，同時引起相互間的對話。這種嘗試實際上意在尋求突破，意在前人研究基礎上尋找一條新路，因此是值得讚賞的。

但是，「華南研究」與「新清史」究竟能不能對話，如果能，它們究竟應該如何對話呢？

趙世瑜，北京大學歷史系，北京市海澱區頤和園路五號，郵政編碼：100871，電郵：twizsy1959@hotmail.com。

① 有關「華南研究」這名詞的意義，參見趙世瑜，〈我與「華南學派」〉，《文化學刊》，第10期（2015年10月），頁43-44。

一、「華南研究」與「新清史」的異同

在我已經發表的文章中曾指出，二者間的對話出現在 *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*^② 這本論文集集中。^③之所以二者之間有這樣的交集，我認為是因為他們都是共用人類學的某些理念與方法的歷史學者（或注重歷史過程的人類學者）。「新清史」特別強調的「族群性」（ethnicity）概念及其背後的族群理論，並不是中國傳統的民族史研究中所有的，而是從人類學那裡學來的，這在被稱為「歷史人類學」的「華南研究」那裡，當然是題中應有之義。在不同區域的歷史人類學研究中，瑤、畚、蛋、苗、彝、回、客家、水上人等作為區域結構過程中的重要元素，一直是不可或缺的內容。其涉及族群範圍之複雜和多元，更超過「新清史」。而關於「化外」與「化內」及結合編戶齊民的討論，比圍繞「帝國」的討論更富有彈性，更基於本土的話語系統。但正如我在前文中所說，二者的共識在於，無論是滿、蒙這樣的北方族群，還是苗、瑤、蛋這樣的南方族群，其「族群性」的確定或「認同」的形成都是在16至18世紀這個時段產生的，這就構成了相互對話的基礎。

第二個對話的基礎體現為他們對傳統漢文官書系統的質疑和對與之不同的資料系統的重視。人們曾用「進村找廟，進廟讀碑」來戲稱「華南研究」對地方民間文獻的重視，當然這突顯他們注意搜集的地方民間文獻包括碑刻、族譜、契約文書、宗教科儀書、帳簿、書信，乃至地方檔案和口碑材料等各種類別。這表明「華南研究」力圖尋找更能說明人的能動行為和實踐活動的資料，來彌補和糾正官書系統中的缺失和錯誤。雖然這其中多有重疊，如傳世文獻中的文集、地方志等亦不乏對人的能動行為及實踐活動的記錄，但畢竟大體表明了與傳統史學本體論立場的不同。人們也知道，「新清史」以強調非漢文史料為其特徵，其背後有歐洲漢學傳統和「內亞研究」的影響，力圖通過滿、蒙、藏、突厥等語種文獻，來彌補和糾正漢文文獻、特別是漢文官方檔案和士大夫記錄的缺失和錯誤。但由於他們所使用的非漢文文獻大多數也是官方文獻（包括實際具有官方地位的宗教機構文獻），就像上

② Pamela Kyle Crossley, Helen F. Siu, and Donald S. Sutton eds., *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2006),

③ 參見趙世瑜，〈從移民傳說到地域認同：明清國家的形成〉，《華東師大學報》，2015年，第4期，頁1-10。

古史研究中利用的多數簡牘那樣，雖能體現出極為不同的歷史觀察視角，卻大多只能局限於政治史的範圍，無法體現出「華南研究」那樣的本體論立場。正如「華南研究」所研究的族群多數沒有文字材料，往往多借助漢文資料，而少數涉及彝族、蒙古族的研究又較少利用彝文、蒙文文獻進行研究的短板一樣，「新清史」對非漢文文獻的利用，只有擴及到民間文獻這個層面，並將其置於其產生的情境中去解讀，二者的對話才會真正可能。

第三個對話的基礎是認識論層面上的。從「華南研究」和「新清史」的得名都能看出，他們的立場絕非「漢人中心主義」或「中原王朝中心主義」的，甚至可以說，他們的取向是「去中心」(decentralization)的。他們當然不是不重視中央王朝或漢人社會，但卻是從「邊緣」來審視「中心」，或如後來葛兆光所說的，是從「四夷」來看「中國」的。內亞視角假設長城以內的中國只是「內亞帝國」的「殖民地」，就好像有的學者所比喻的，類似大英帝國治下的印度，之所以保留原有制度，只是為了節約管理成本。不過這個說法還缺乏證據，因為無論元朝還是清朝，都沒有用長城以內這個「殖民地」的人力和物力，去滋養蒙古或者滿洲這個「宗主國」。同時，「新清史」是在一個歐亞大陸中部和東部互動的框架內思考清代歷史，即我所謂「內陸史視角」，而「華南研究」則是從東南沿海與東南亞及南亞互動的框架內起步，即我所謂「海洋史視角」，背後都是15至16世紀以來的全球性變化。所不同的是，在明清國家的形成過程中，「滿洲性」或內亞因素的權重到底有多大，其背後的區別則在於一是「自內而外」(inside-out)，一是「自外而內」(outside-in)。

因此，我並不認為他們「在問題意識、關注對象、史料利用、研究取徑等方面存在一些明顯的差異」，^④就好比「華南研究」中研究西南彝族的學者強調要用彝文文獻進行研究，與「新清史」學者主張要用滿、蒙、藏文材料有什麼不同嗎？又或好比「華南研究」主張在地方社會重新審視國家，與「新清史」從內亞地區重新觀察清朝有什麼本質區別嗎？

二、「華南研究」與「新清史」如何對話

由於有了以上基礎，我認為二者的對話是可能的。

^④ 見陳博翼，〈導言：重探「帝國」與「地方社會」——「華南研究」與「新清史」的對話〉，頁3。

從表面上看，二者在這之前的研究沒有太多的交集，「華南研究」的旨趣雖然早就不限於華南，但畢竟所研究的區域和比較成熟的成果多在長江以南，對蒙、藏、青、新等地區的關注極少。若想達致其重寫明清中國史的目標，那些地區的研究是不可或缺的。從學術史上看，歐美人類學者對那些地區的關注也遠少於對中國東南、西南地區的關注，恰恰是漢學傳統具有豐厚的積累，只是他們的興趣與人類學者及社會史學者不同。因此，「華南研究」在實踐了「海洋史視角」及「流域史視角」之後，目前正由年輕一代探索「山地史視角」和「湖區史視角」的工作，但還需要彌補「內陸史視角」乃至「草原史視角」和「綠洲史視角」的不足。

在這個意義上說，「新清史」或內亞研究本質上也是一種區域研究，試圖從歐亞大陸上與東亞地區的接觸地帶入手，來重新理解中國或東亞的歷史變化。但是，我們必須要知道在這些地區，人們——不只是可汗和活佛——更重要的是那些牧民、商人、僧侶們是怎麼做的，他們如何形成、以及形成怎樣的社會網路，他們的行為如何影響到教俗領袖們的決策。比如我們知道，張居正、阿勒坦汗和達賴之間曾暫時形成過某種默契，但在他們之下，形形色色的人群及其活動與這種默契有何關聯，我們是不知道的，所以我們對這種默契的理解就有可能是片面的。

我們歷史人類學高級研討班「黃埔一期」^⑤的學員都見過蔚縣村堡小廟中這樣的壁畫——當然又不止這幅壁畫，還有壁畫背後的許多瑣細卻異常生動的生活細節——讓我們浮現出這樣的問題：應該到哪裡去尋找清帝國（甚至明帝國）的「內亞性」呢？到承德嗎？那閉着眼睛都可以找到了。如果能在百姓的日常生活和基層社會結構中發現「內亞性」，大概會更有說服力和震撼力吧？即將出版的關於衛所軍戶制度與明清中國的歷史人類學研究也揭示，作為女真和蒙古制度遺存的衛所軍戶制度在明代、甚至清代國家形成中扮演了重要的角色，包括這一制度帶來的回回人在整個中國境內的大範圍分佈。但是，「新清史」似乎並未顧及於此。難



⑤ 編者按，意指在2003年在北京舉辦的第一屆歷史人類學高級研修班，前五天在北京大學授課，後五天在蔚縣考察。

道只是因為他們大多不使用非漢文記述歷史，便無法體現「內亞性」的影響？

米華健(James Millward)曾在接受採訪時說：

我們之所以進行被稱作「新清史」的研究，目標其實是調整、修正包括費正清在內的那一代歷史學家的學術話語，比如朝貢制度，比如漢化，又比如中國中心論。^⑥

其實在費正清(John King Fairbank)的學生輩，即魏斐德(Frederic E. Wakeman, Jr)、韓書瑞(Susan Naquin)、孔飛力(Philip A. Kuhn)那一代，也即柯文(Paul A. Cohen)在《在中國發現歷史》^⑦中提到的那些人，已經對這些話語提出了挑戰。他們的做法就是開展區域研究，從地方歷史脈絡中去重新審視太平天國、義和團等政治事件。但作為更晚一代的「新清史」似乎放棄了這一視角，在某種意義上回到了上一代人的研究起點，沒有在區域研究或「自下而上」的基礎上破舊開新。他們對「被遺忘」人群的發掘或對邊疆游牧民族的「拯救」，往往是建立在第一歷史檔案館的國家檔案基礎上的，而較少從遊牧民——無論是個體還是群體——的立場和行為出發考察他們置身其中的歷史脈動，從而又回到了他們所反對的「國家話語」。

當然，對話並不僅僅是相互間的取長補短，還包括對某些重要的歷史學問題的看法。在這裡，「族群性」概念不是那麼重要的，因為它歸根到底是人類學問題；使用某種語言文字的材料也不是關鍵性的，我想雙方對此都是有共識的，即研究必須從研究對象生產出來的材料出發，重要的是如何看待清代國家，如何看待體現在這一時期的歷史連續性與斷裂。「新清史」的意義並不在於使用特定語言文字進行研究，而在於強調滿洲特性或「內亞性」在清朝統治中的主導作用，從而顯示了與明朝統治的明顯差異；而「華南研究」的意義也不在於利用民間文獻研究地方社會，而是通過對人的能動行為的具體觀察，看到自明代中葉開始的社會變化，導致了國家制度的改變和包括「滿洲性」在內的周邊各族群特性的凸顯！

⑥ 米華健，〈米華健談絲綢之路、中亞與新清史：發掘「被遺忘」的人群〉，2017年7月9日，http://www.thepaper.cn/newsDetail-forward_1726436。

⑦ Paul A. Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past* (New York: Columbia University Press, 1984).

如果僅僅停留在宮廷、國家制度或英雄人物的層面，「新清史」無法完成它的使命；如果只是「老鼠打洞」，沉浸於微社會的描述，「華南研究」也無法實現它的初衷，更為重要的是，他們也就因此而無法對話。

三、對話從這裡開始

近年來，我先後發表了幾篇文章，也編了一本論文集，嘗試着手以「華南研究」的立場為基礎，討論一點內陸史或內亞視角關注的問題，甚至試圖將明清之際華南發生的事情與長城以外發生的事情聯繫起來，^⑧當然大多只是淺嘗輒止。站在歷史人類學的立場上，我認為兩者的關懷互不相悖，完全可以相互容納。本期學刊刊載的六篇論文也並未宣稱各自屬於哪個傳統，從其研究主題和所涉區域也不能做出清晰的區分，我想這是作者們有意讓兩種傳統共存於他們的研究之中。然而這樣一來，客氣倒是客氣了，對話或者挑戰卻難以尋覓了。

在意料之外也在意料之中的是，六篇論文大多是「地方史」，這與「新清史」代表人物的作品形成了鮮明的對比。邱源媛的文章討論的是清代華北的旗人社會，蔡偉傑討論的是清代蒙古的大沙畢，即哲布尊丹巴呼圖克圖屬下的人群，陳博翼討論了閩南漳浦的遷界問題，盧正恆討論了晉江施琅的宗族。許臨君討論的定湘王信仰有點跨區域，但重點還是在新疆的湖南人群。只有孔令偉的研究是清代蒙古的法制史，不是區域的或地方的研究。其實，無論他們做什麼題目，從他們的師承和教育背景來說，他們都對所討論的兩種傳統比較了解，問題意識比較鮮明，無論我對這些文章的褒貶如何，都無礙於他們開始的這場對話的學術史意義。

邱源媛認為，對華北的研究一直以來忽視了旗人社會的存在，是華北研究的一大缺失；同時，她也批評了「新清史」很少關注內地和漢人社會，因而造成不同研究傳統之間的隔閡。由此，她選擇了內地的旗人社會作為突破，可將這種隔閡打通。作者不僅利用了內務府檔案中的戶口冊等資料，結合對京畿地區的社會調查，討論了八旗莊田的構成。但是否研究旗人社會就體現了「內亞視角」？以往也有不少研究旗人社會的作品，比如楊學琛對八旗滿洲王公貴族的研究等，並未打着「內亞視角」的旗號。所以關鍵在於，

^⑧ 參見前引文，以及趙世瑜主編，《長城內外：社會史視野下的制度、族群與區域開發》（北京：北京大學出版社，2016）。

是否可以證明旗地以及建立其上的社會能否顯示出迥異於漢人社會的「滿洲性」或「內亞性」，並論證具有後者的旗人社會給華北的社會歷史帶來了什麼變數。想想明朝衛所的屯地，也是和民地分開管理的，理論上是用來贍軍的，也是不許買賣的，繳納的收穫物稱為「籽粒」，看起來與旗地也頗多類似吧？甚至清初圈地的很大部份，就是明代的屯地。此外，理論上軍、竈、匠戶身份世襲，不得隨意脫籍，是不是亦可如皇莊旗丁那樣被視為奴僕？邱源媛提到，由於有了旗人社會，所以華北沒有華南那樣的宗族，這似乎是本文最具挑戰性的觀點，但是在華北，還有很多非旗人社會，都沒有華南那樣的宗族，那又是什麼原因呢？

無獨有偶。盧正恆的研究也試圖討論清帝國如何利用「內亞制度」（八旗）來影響中國舊有體制（宗族），並分析帝國如何利用代理人來維持帝國內部差異，其具體的例子就是被抬入漢軍旗的施琅家族。暫不論其結論如何，這樣一種切入方式——以「華南研究」的慣用主題和方法卻以「內亞視角」導之——都很好地構成了「華南研究」與「新清史」的對話。特別是作者借用了帝國史研究的「中間人」概念，討論了清廷如何利用投旗的施琅一支回到泉州，介入施氏家族的活動，是本文的一個亮點。但略感遺憾的是，由於較少通過地方民間文獻分析對有清一代施氏的宗族活動，僅據施琅後代回鄉省親、參與修譜、介入某些地方公益活動之舉，而沒有指出旗制或旗人的具體特點在此後的施氏宗族建設中的表現，特別是是否因此改變了原有的以宗族為主導的社會結構，故而是否可以得出八旗制度影響宗族制度的結論來，尚需進一步討論。眾所周知，無論明清，宗族往往憑藉族中出仕之人擴大自己在地方上的影響，朝中之人一般也會注意照顧原鄉宗族的利益，施琅等與原鄉族人的關係難道超越了這種模式、甚至使後者在當地社會結構中的角色與他姓宗族迥然相異了嗎？當然，我相信清朝統治者試圖通過某種方式來控制包括宗族在內的漢人社會組織，但卻絕不會是用將漢官抬入八旗的方式，因為按照清制，漢官抬入八旗需要較為複雜的條件，而要達到上述目的，必須要搞一套比較普遍的相關制度出來，而不是靠個別人、或只是影響個別地方的個別宗族。

陳博翼的文章通過分析閩南漳浦的堡寨來觀察遷界前後的地方社會變遷，這似乎是典型的「華南研究」。該文的意義在於將以往泛泛而論的清初「遷界」置於一個縣域加以深描，揭示了一個基於地方歷史脈絡的多樣性。但正如他在文中所提及的，陳春聲的〈從「倭亂」到「遷海」〉一文，率先將明清時期這兩個重大事件納入一個區域歷史的脈絡中去理解，並反過來認

識兩大事件在區域歷史變遷所扮演的角色（潮州的堡寨問題同樣在陳春聲的文章中得到討論），因此作者的當務之急，就是要講出超越陳春聲的地方在哪裡。這個超越不僅是指細節的補充，還是指問題的深化。比如，文章最後指出的遷界之後的社會重組，徹底消弭了明清之際民盜不分的亂象，似乎正是陳春聲文章的結論。由此我們也想到，學者們已經論及的明初對沿海之張士誠、方國珍、何真及其部下的措置，將疍民、「海盜」納入衛所系統，乃至同在順治時期對江南士紳的連番打擊，都導致了地方社會的重組或者如文中所說的「洗牌」，也確可視為明清帝國形成過程中的重要事件，這些與「遷界」相比，是性質不同的兩回事嗎？如果不是，那麼大清的「內亞性」是如何體現的呢？也即，既然放在一個「華南研究」與「新清史」對話的專題下，需要說明內亞視角與文章的關係，而不僅是勉強指出帝國對漢人社會也需要處理像邊疆非漢社會那樣的邊界與社會重組問題，因為對後者的討論並不是「新清史」或「內亞視角」帶來的，而毋寧說是人類學帶來的，甚至是傳統的明清史或邊疆民族史固有的。

許臨君的研究是關於新疆的，但卻是關於新疆的漢人，自然也不會使用在地族群的語言文字材料，就此而言，此文並非出自「內亞視角」；同時，由於研究並非基於田野調查和民間文獻，所以其「華南研究」色彩也不鮮明。但是這篇文章有個很好的焦點，就是作為湘軍崛起過程中被重塑出來的長沙地區城隍神定湘王，如何成為清末新疆最大的漢人群體湖南人的認同象徵。這個過程伴隨着左宗棠對新疆用兵行動的結束，與稍早被帶入新疆的另一個湖南地方神祇楊泗將軍一起，成為北疆地區漢人社會的祭祀對象。這有點類似於我曾提到過的明初奴兒干都司設置後建立起來的永寧寺，成為「國之大事，在祀與戎」（實際上是「祀」緊隨「戎」）的最好說明，也成為「異域」變成「新疆」的文化象徵。從「華南研究」的角度看，這項研究的重點本該落在新疆的湘人群體，包括軍人、商人（因為有會館以及茶葉貿易）和移民（這裡可能也有水利的問題）那裡，通過具體的描述，展示一個比較特殊的移民社會及其生存狀態；但從「新清史」的角度看，這項研究卻似乎成為一個說明「漢化」的例證。

蔡偉傑對大沙畢的研究正好提供了一個反向的觀察，即移居蒙古的漢人及其後裔的蒙古化。假如許臨君能夠告訴我們，移居新疆的湘人沒有逐漸突厥化或者穆斯林化，那麼這兩篇文章就足以讓我們去探索蒙古和新疆之間的社會文化差異了。當然，即使是在蒙古草原上，靠近長城的漢人板升和水利社會的出現，也提供了不同的歷史範本。該文對於「蒙古化」的定義是十分

有價值的，值得傳統「漢化」論者參考，即包括法律意義上的蒙古人身份、採借蒙古文化和被整合進蒙古社會這三個層次。「華南研究」者也同樣認為，無論苗、瑤、畚還是疍，成為國家的編戶齊民便意味着進入「化內」（法律身份），或是他們的社逐漸從大樹或石頭變成石臺或小屋，就成為「漢人」（文化借用）。也即如前所說，「新清史」和「華南研究」在「族群性」問題上，有着相同的動態化認知。文中所引檔案透露出的資訊讀來也饒有興味，正如作者所說，通過向大沙畢進行捐獻以獲得「廟丁」身份，是最重要的「蒙古化」標誌，但通過仔細閱讀全文，這樣的關鍵證據似乎不多，無論居住長短，似乎返回原籍的漢人還是佔了大多數。此外除記錄捐獻的字據外，旗籍登記冊似乎應有那些改籍漢人的記錄，更可將此論坐實。但如果缺乏史料，也只能徒呼奈何，無法讓我們沿着「華南研究」的路數去了解這個社會的重構。除此之外，文章所論頗可與宋怡明(Michael Szonyi)的「制度套利」、斯科特(James C. Scott)的「脫治之術」一起討論，看看這些漢人及其後裔的「蒙古化」是否同時也給蒙古社會帶來變化。無論如何，本文所探討的蒙古草原上漢人的蒙古化，以及可以由此推演開來的邊疆開發過程中漢人的「番化」問題，特別是由此帶來的這些地方社會結構的變化問題，是很有意義的。

孔令偉的文章被留至最後討論，不僅是因為這是一篇法制史研究，更主要是因為我知識結構上的欠缺。作者通過對理藩院滿蒙文題本中的若干關於蒙古喇嘛犯罪處理的案例，分析了順治、康熙至乾隆時期經歷了一個由模糊到清晰、由寬待到嚴格的變化過程，表明了國法與教法之間的天平逐漸向前者傾斜。但這一梳理究竟說明了什麼，我並沒有看到明確的結論。難道是為了繼續在制度上證明清朝皇帝宣稱的將滿、漢、蒙、藏、回一視同仁的傳統認知？這似乎又與「新清史」提出的挑戰大相徑庭。同樣令人困惑的是，作者提出吸納「華南研究」的方法，利用蒙古地方檔案和寺院文書來討論國法與教法在地方日常生活中的作用，又不在文章的討論範圍，而是作為以後的研究目標。這樣，作者用了近半篇幅梳理的學術史和提出的問題，在正文中就沒有落到實處。事實上，就制度史或法制史而言，「華南研究」有兩個有別於傳統研究的、比較重要的觀點：一是國家制度的形成與變化離不開能動的人的社會實踐，二是社會問題的解決（比如一起官司的判決）必須要放回這個問題產生的具體情境中去理解。因此，歷史人類學研究是把眼光聚焦在人的活動和活動發生的社會情境上的。

事實上，對於某種經歷了數十年摸索且仍在不斷深化的學術取向來說，

準確理解其特徵並在實踐中進行對話，並不是一件很容易的事，譬如對「華南研究」中比較常見的「宗族」、「民間信仰」等主題，就存在認識上的偏差。更為重要的是，這些概念也並不是那麼重要，在很多時候他們只是一些「招牌」。鄧慶平曾介紹過比利時人賀登崧神父(Willem A. Grootaers)的研究，^⑨我們知道他出自聖母聖心會，那裡出過許多「內亞傳統」中的重量級人物，比如田清波神父(Antoon Mostaert)、司律思神父(Henry Serruys)等，所以他也是受歐洲漢學中東方語言學訓練出來的，可以說是「新清史」的一家人。賀登崧曾在桑乾河南岸一個東西長60公里的區域裡，選擇了26個村子進行方言調查。他將分隔兩個詞形的分佈區域的界線稱為同言線，當若干條同言線的走向重合時，同言線束就形成了，而後者就構成了現代方言學中的「方言邊界」。經過調查，他找到了一條南北走向的、橫互在桑乾河南岸的方言邊界線，但最令人驚訝的是，他結合地方志和田野中發現的碑碣，發現這條方言邊界線與這一區域在10世紀時形成的一條行政界線大致重合，他將之稱為「弘州線」。一直到明朝之前，這條行政界線把桑乾河南部分成東西兩塊，西部行政上隸屬於遼金西京路（今大同縣），東部則隸屬於金元時代的弘州（今陽原縣城）。以此為基礎，我們對遼、金、元時期這一區域的社會歷史、特別是這一區域劃分對明以後影響的認知，就可能打開一扇新的窗戶。所以，賀登崧所做的工作（包括他所做宣化地區的廟宇調查）和「華南研究」或歷史人類學的工作是一樣的，至少是殊途同歸的。

值得我們思考的是，賀登崧（以及當年他的燕大學生李世瑜）具有歐洲漢學或「內亞傳統」的教育背景和技能訓練，但他的視角和方法卻同於歷史人類學，兩方面的影響高度統一在一起。而在他那個時代，既沒有「華南研究」，也沒有「新清史」。

（責任編輯：唐金英）

^⑨ 參見鄧慶平，〈賀登崧神父與中國民間文化研究〉，《民俗研究》，2014年，第3期，頁62-72。